

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله
على أعدائهم أجمعين

الاجتهاد والتقليد

تمهيد

آخر ما يُبحث عنه في الكتب الأصولية مبحث الاجتهاد والتقليد وكما يُستفاد من تعبير المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية إنه ليس من مسائل علم الأصول حيث عبر عنه بالخاتمة في مقابل المباحث الأخرى التي عبر عنها بالمقصد.

ووجه خروجه عن مسائل علم الأصول أن المسألة الأصولية كما ذكر في أول هذا العلم هي التي تقع نتیجتها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية وتكون دليلاً عليها وليس ما يُبحث عنه في مبحث الاجتهاد والتقليد واجداً لهذه الخصوصية فإنه يشتمل على أقسام نفس الاستنباط وأحكامه لا ما يُستنبط به الحكم الشرعي.

يقع الكلام في مبحث الاجتهاد والتقليد في فصلين: الفصل الأول في الاجتهاد وما يتعلق به والفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به.

الفصل الأول: الاجتهاد وما يتعلق به

يُبحث في هذا الفصل عن أمور وردت عمدتها في كلام المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية.

الأمر الأول: معنى الاجتهاد لغةً واصطلاحاً

قال المحقق الآخوند قدس سره: (الاجتهاد لغةً تحمل المشقة) وورد نظير ذلك في عبارات غيره كصاحبي المعالم والفصول قدس سرهما. هل هذا المعنى صحيح أو لا؟ الجواب: أن الاجتهاد من باب الافتعال فلا بد في معناه من لحاظ معنى الثلاثي المجرد.

ذكر اللغويون لمادة ج هـ د لفظين: الجهد بالفتح والجهد بالضم وذكر بعضهم أن الجهد بالفتح بمعنى الطاقة والجهد بالضم بمعنى المشقة وذكر بعضهم في معناهما الطاقة فقط كما في لسان العرب والمصباح المنير وذكر بعضهم المشقة فقط فكلماتهم مختلفة.

فإن قلنا بأنهما متغايران معنى وأن الاجتهاد من الجهد بالفتح بمعنى الطاقة فيكون الاجتهاد بمعنى بذل الطاقة وقد يُعبر عنه باستفراغ الوسع وإن قلنا بالتغاير وأن الاجتهاد من الجهد بالضم بمعنى المشقة فيكون الاجتهاد بمعنى تحمل المشقة.

والظاهر أن من عرف الاجتهاد بأنه تحمل المشقة كالمحقق الآخوند قدس سره يرى أن الاجتهاد مأخوذ من الجهد بالضم بمعنى المشقة. وإن قلنا بأن معناهما واحد و هي الطاقة فالظاهر أن الاجتهاد بمعنى بذل الطاقة وحيث إن بذل غاية الطاقة ونهاية الوسع يلزم تحمل المشقة فذكر المشقة في بعض الكلمات من هذا الباب.

ويمكن الاستشهاد على أن الجهد بالفتح والضم بمعنى واحد وهو الطاقة ببعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ) [التوبة، ٧٩] وقوله: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) [النور، ٥٣] حيث إنهما في الآيتين بمعنى الطاقة.

وعليه فالتعبير الصحيح في معنى الاجتهاد لغةً ما ذكره السيد المرتضى قدس سره في الذريعة بقوله: (فأما الاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصل إليه بالمشقة ...)

قبل أن نصل إلى المعنى الاصطلاحي للاجتهاد ينبغي بيان استعمالته في الروايات الشريفة فنقول: قد استعمل في الروايات بمعنيين:

الأول: - وهو الأكثر - بذل الطاقة وغاية الوسع في مقام العمل بالأحكام الشرعية كما في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف: (ألا وإنكم لا تقدرُونَ على ذلك ولكن أعينوني بورع واجتهاد وعقة وسداد ...) وما ورد في روايات متعددة من الأمر بالتقوى والاجتهاد كصحيحة ابن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام: (كونوا دعاةً للناس بغير ألسنتكم ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير فإن ذلك داعية). وفي دعاء الندبة: (وأعنا على تأدية حقوقه إليه والاجتهاد في طاعته واجتناب معصيته ...).

الثاني: - وهو ناظر إلى الجهد العلمي في مقابل المعنى الأول الذي كان مرتبطاً بمقام العمل - بذل الطاقة لاستخراج الأحكام الشرعية لكن لا عن طريق الحجة (بالاستناد إلى الكتاب والسنة) كما سيأتي في المعنى الاصطلاحي بل بإعمال الحدس والرأي والقياس والاستحسانات فإن

الاجتهاد المتداول عند العامة في زمن صدور هذه النصوص كان بهذا المعنى فوردت في المقابل عن الأئمة عليهم السلام النهي الشديد عن هذا الاجتهاد وقد ذكر هذه الروايات صاحب الوسائل قدس سره في الباب ٦ من أبواب صفات القاضي بعنوان: (باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية).

من تلك الروايات ما رواها عن رسالة المحكم والمتشابهة للسيد المرتضى قدس سره عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وأما الرد على من قال بالاجتهاد، فإنهم يزعمون أن كل مجتهد مصيب على أنهم لا يقولون إنهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحق عند الله عز وجل لأنهم في حال اجتهادهم يتقلون عن اجتهاد إلى اجتهاد ...) والرواية مفصلة تكرر فيها تعبير الاجتهاد بالمعنى المذكور.

ومنها ما رواها عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رسالة إلى أصحاب الرأي والقياس: (وقالوا لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا فولاهم الله ما تولوا وأهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتياهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث إليهم فاصلاً لما بينهم ولا زاجراً عن وصفهم ...) والظاهر أن ما نرى من طعن الأخباريين كصاحب الوسائل قدس سره على المجتهدين باعتبار أنهم فهموا من الاجتهاد هذا المعنى المنهي عنه في الروايات.

وأما معنى الاجتهاد اصطلاحاً فالقدر المسلم أن الاجتهاد في الاصطلاح بذل الطاقة العلمية في مجال استنباط الأحكام الشرعية فهذا المعنى مأخوذ في الاجتهاد ولكن الاختلاف في كيفية تعريف الاجتهاد ليكون معرفاً لماهيته وفي نفس الوقت يكون جامعاً للأفراد مانعاً للأغيار. وقد عرف بتعريفات خمسة:

الأول: ما ورد في كلمات القدماء كالعلامة قدس سره من علمائنا والحاجبي من العامة من أنه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

الثاني: تعريف المحقق قدس سره في المعارج حيث قال: (هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية) ثم أضاف:

(وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادةً من ظواهر النصوص في الأكثر...).

الثالث: تعريف الشيخ البهائي قدس سره في زبدة الأصول حيث قال: (الاجتهاد ملكة يقدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوةً قريبةً).

الرابع: تعريف المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية حيث صحّح التعريف الأول وقال بأنه استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

الخامس: تعريف السيد الخوئي قدس سره في المصباح حيث قال: (والصحيح أن يعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها.) فأضاف إلى تعريف صاحب الكفاية قدس سره (أو تعيين الوظيفة...).

ما هو التعريف الصحيح؟ الجواب: أن المراد بالاجتهاد في مقابل التقليد ما يعم استنباط الحكم الشرعي والوصول إليه بطريق العلم الوجداني به أو بطريق الأمارات والطرق العقلانية أو تعيين الوظيفة بواسطة الأصول العملية فالتعريف الصحيح ما يكون مبيّناً لماهية الاجتهاد وشاملاً لجميع هذه الموارد وفي نفس الوقت لا بد من خروج مثل القياس والاستحسان عنه.

بلحاظ هذا الأمر نرجع إلى التعاريف الخمسة لنرى ما هو الصحيح منها: أشكل على التعريف الأول بأن الظن بالحكم الشرعي لا قيمة له ولا يترتب عليه أثر فإن حصل للمجتهد ظن بالحكم الشرعي ولم يقدّم دليل على اعتبار هذا الظن فلا قيمة له وإن قام الدليل على اعتبار امر يلزم اتباع ذلك الأمر سواء حصل الظن منه أو لم يحصل، بل على القول بحجية الظن مطلقاً كما عليه العامة أو عند انسداد باب العلم كما عليه بعض الخاصة إنما يعتمد على الظن باعتبار أنه من مصاديق الحجة وإلا فلا موضوعية للظن ولا خصوصية له فلذلك قال المحقق الآخوند قدس سره: (فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه فإن المناط فيه هو تحصيلها قوةً أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقاً أو

بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام فإنه مطلقاً عندهم أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة.)

ويمكن أن يضاف إليه بأنه يشمل علم المقلد بالحكم الشرعي فلا يكون مانعاً لأن علم العامي أيضاً مصداق لاستفراغ الوسع فإن المقلد أيضاً يبذل ما بوسعه لتعلم فتوى المجتهد ومعرفة شقوق المسائل المختلفة. وأشكل على التعريف الثالث بأنه وإن كان وجود الملكة للاستنباط لازماً لا يمكن إنكاره ولكن تعريف الاجتهاد بالملكة ليس صحيحاً إذ الاجتهاد الذي هو محل الكلام في مقابل التقليد هو المأخوذ في جملة من الأحكام الشرعية بنحو الموضوع أو المتعلق - لكن لا بعنوانه في لسان الدليل بل بمضمونه - وما أخذ فيها ليس الملكة والقوة على الاستنباط بل الاستنباط الفعلي.

وسياتي تفصيل الأحكام التي أخذ فيها الاجتهاد بنحو الموضوع أو المتعلق.

مثال أخذه متعلقاً للحكم أنه واجب كفايً بالنسبة إلى جميع المسائل حتى التي لا يتلى بها لئلا تدرس الأحكام الشرعية ومن الواضح أن ما هو واجب كفايةً الاستنباط الفعلي للأحكام لا مجرد الملكة. وكذا وجوبه عيناً ولكن بنحو التخييري على كل مكلف كما ذكر الأعلام في بداية الرسائل العملية أنه يجب على كل مكلف أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً فإن المكلف يعلم بوجود أحكام في الشريعة لابد من امتثالها وطريق امتثالها منحصر في ثلاثة: إما يحتاط ويعمل بما يحرز به موافقة الواقع أو يستند إلى فتوى مجتهد أو يكون بنفسه مجتهداً يعمل باستنباطه. وهنا أيضاً ما هو واجب عيناً تخييراً الاستنباط الفعلي لا مجرد الملكة.

ومثال أخذ الاجتهاد موضوعاً للحكم ما يُقال من أنه يلزم على المجتهد أن يعمل برأيه بل يحرم عليه تقليد الغير. هنا وإن كان المعروف أن وجود الملكة كافٍ للحرمة فلذلك يُكتب في بعض اجازات الاجتهاد أن المجاز بلغ مرتبةً يحرم عليه التقليد ولكن في مقابل هذا الرأي ذهب جملة من المحققين إلى أن الموضوع للحكم هنا أيضاً الاستنباط الفعلي إذ ما دام لم يستنبط الأحكام فعلاً يكون جاهلاً بها فتشمله أدلة جواز التقليد فهذا الحكم أعني حرمة التقليد مختلف فيه أنه يترتب على الاستنباط الفعلي أو يكفي وجود الملكة.

ولكن قد عرفت أن المدار في الأحكام الأخرى التي أخذ فيها الاجتهاد على الاستنباط الفعلي وليس على الملكة كنفوذ القضاء حيث إن موضوعه الفقيه وهو غير صادق على واجد الملكة فقط وكذا الولاية في الأمور العامة في نطاق الأمور الحسبية أو بنطاقها الواسع فموضوعها الاستنباط الفعلي دون مجرد الملكة.

فيلحظ أن الاجتهاد المأخوذ في أغلب الأحكام المرتبطة هو الاستنباط الفعلي دون الملكة لا يصح تعريفه بالملكة.

وأشكل على التعريف الرابع - كما في كلام الميرزا التبريزي قدس سره^١ - بأن ذكر استفراغ الوسع لا وجه له بل يكفي ذكر تحصيل الحجة إلا أن يُقال بأن ذكر استفراغ الوسع لإخراج تقليد العامي لأنه أيضاً يحصل الحجة على الحكم وحجته هو فتوى المجتهد فنقول في الجواب أن إضافة قيد التفصيلية بأن نقول (تحصيل الحجة التفصيلية) يخرج العامي لأن حجته إجمالية ويكون التعريف حينئذ أخصر. بل على ما ذكرنا فيما تقدم لا يكون استفراغ الوسع مخرجاً للعامي لأنه أيضاً يبذل وسعه لتحصيل الحجة فلا بد من استبداله بقيد التفصيلية. وهكذا يرد هذا الإشكال على التعريف الخامس لورود التعبير باستفراغ الوسع فيه.

وكذا يرد على التعريف الثاني إشكال عدم الحاجة إلى ذكر بذل الوسع. نعم، لا يرد عليه إشكال عدم خروج العامي وإن لم يرد فيه قيد التفصيلية لأنه ذكر فيه التعبير بالاستخراج و لا يصدق على العامي والمقلد أنه يستخرج الحكم الشرعي.

ولكن يمكن أن يُقال في جواب الإشكال أن الغرض من أخذ استفراغ الوسع أو بذل الجهد في التعريف ليس الاحتراز من علم العامي بالأحكام ليقال بأن قيد التفصيلية يغني عنه أو يقال بأن أخذه لا يخرج العامي بل الغرض هو بيان خطورة التفقه وأهميته وأنه ليس أمراً سهلاً ليحصل لكل أحد بل أمر شاق يحتاج استفراغ تمام الوسع وبذل غاية الجهد.

يبقى أمر هو أن هذا التعريف هل يكون جامعاً لأفراد الاجتهاد باعتبار أن كثيراً من الموارد يستند فيها المجتهد إلى الأصول العملية التي شأنها

^١ - دروس في مسائل علم الأصول، ج ٦، ص ٢٢٦

التنجز والتعذير والمفروض فيها عدم وصول الفقيه إلى الحكم الشرعي فهل تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم أو استخراج الحكم يكون شاملاً لموارد الاستناد إلى الأصول العملية فقد يظهر من السيد الخوئي قدس سره هنا عدم الشمول حيث أضاف إلى تعريف المحقق الآخوند قدس سره (أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها) لتدخل هذه الموارد في التعريف.

ولكن الظاهر عدم الحاجة إلى هذه الإضافة لما ذكره الأعلام ومنهم السيد الخوئي قدس سره نفسه في أول الأصول من أن عنوان استنباط الحكم وتحصيل الحجة عليه أعم من إثبات الحكم الشرعي بعلم أو علمي ومن موارد الاستناد إلى الأصول العملية التي شأنها التنجز والتعذير والوجه فيه ما ورد في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره من أن الحكم في هذه الموارد وإن لم يستنبط ذاته ولم يحصل الحجة عليه ولكن يستنبط حاله ويحصل الحجة عليها من التنجز والتعذير فلا حاجة إلى ما أضافه السيد الخوئي قدس سره.

فالتعريف الصحيح الجامع والمانع هو تعريف المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية مع القيد الذي ذكره الميرزا التبريزي قدس سره بأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعي. نعم، تعريف المحقق قدس سره بأنه بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية أيضاً تعريف صحيح إلا أنه ليس بوضوح التعريف الأول وفيه نوع من الإجمال بالنسبة إليه.

ثم الاجتهاد بالمعنى المذكور أمر رُغِبَ إليه في الآيات الكريمة والروايات الشريفة ولو لم يرد بعنوانه فيها لكن ورد بعناوين أخرى كالتفقه وأمثاله كما في آية النفر: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون).^٢

ورواية الاحتجاج عن الإمام العسكري عليه السلام: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه ...).^٣

^٢ - التوبة ، الآية 122 :

^٣ - الوسائل الباب 10 من ابواب صفات القاضي ح 20

وروايته عن عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال للحسن البصري: (نحن القرى التي بارك الله فيها، وذلك قول الله عز وجل لمن أقر بفضلنا حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: (وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة) والقرى الظاهرة الرسل والنقلة عنا إلى شيعتنا [فقهاء] شيعتنا إلى شيعتنا ...) ^٤ حيث اشتملت على لفظ الفقهاء حسب بعض النقول.

ورواية المحجة عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: (... يا أبا عبيدة إنا لا نعد الرجل فقيهاً حتى يعرف لحن القول وهو قول الله: (ولنعرفنهم في لحن القول). ^٥ حسب نقل صاحب الوسائل قدس سره.

وقد روى نفس المضمون العلامة المجلسي قدس سره في البحار عن غيبة النعماني عن المفضل بن عمر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (خبر تدرية خير من عشرة ترويه إن لكل حقيقة حقاً ولكل صواب نوراً) ثم قال: (إنا والله لا نعد من شيعتنا فقيهاً حتى يلحن له فيعرف اللحن). ^٦ والمراد بلحن القول ما في الكلام من التعريض والإشارة التي يحتاج فهمها إلى التأمل ولا يفهما كل أحد ففي المصباح المنير: (لحنت له لحناً قلت له قولاً فهمه عني وخفي على غيره من القوم) وفي مجمع البحرين: (اللحن أن تلحن بكلامك أي تميله إلى تجوز ليفطن له صاحبك كالتعريض والتورية). ^٧

وروايات وردت في مدح الأصحاب الأجلاء مثل زرارة مضمونها أنه لولا هولاء لاندرست آثار النبوة ولما استتبقت الأحكام من كلماتهم عليهم السلام ففي صحيحة سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (ما أجد أحداً أحيى ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام إلا زرارة وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي

^٤ - الوسائل الباب 11 من ابواب صفات القاضى ح 47

^٥ - الوسائل الباب 23 من ابواب الامر والنهي ح 31

^٦ - بحار الانوار ج 2 ص 208

^٧ - قال: قوله تعالى: (ولنعرفنهم في لحن القول) أي في فحوى القول، ومنه الحديث "نحن نعرف شيعتنا في لحن القول" ... وقيل: اللحن أن تلحن بكلامك ...

ولولا هؤلاء ما كان أحد يستتبط هذا هؤلاء حفاظ الدين وامناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه وهم السابقون إلينا في الدنيا والسابقون إلينا في الآخرة.)^٨

هذه الروايات وان لم يرد فيها عنوان الاجتهاد - بل كما سبق الاجتهاد في لسان الروايات ورد بمعنيين: الأول هو بذل الطاقة في مقام العمل بأحكام الشريعة والثاني استتباط الأحكام عن طريق القياس والاستحسان والظنون وهذا الثاني ردع عنه الأئمة عليهم السلام وطعنوا فيه - ولكن مضمون الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على الحكم الشرعي وارد في هذه الروايات ورعّب إليه الأئمة عليهم السلام.

وكما ذكر المحقق الآخوند قدس سره الاجتهاد بهذا المعنى أمر ضروري (لا محيص عنه) ولا وجه لتأبي الأخباريين عنه وردعهم. نعم، لهم أن يخالفوا الأصوليين في مصاديق الحجة كما وقع في موارد كقول الأخباريين بلزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية وقول الأصوليين بجريان البراءة فيها بل وقع الخلاف بين الأخباريين أنفسهم في موارد كقول مشهورهم في الشبهات الوجوبية بجريان البراءة وقول بعضهم بلزوم الاحتياط أو إنكار بعضهم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية إلا استصحاب عدم النسخ وقول مشهورهم بجريانه فيها.

فالنزاع في بعض مصاديق الحجة لا مانع منه وهو أمر واقع ولكن ليس للأخباري إنكار الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على الحكم الشرعي والطعن بالأصولي في ذلك.

والظاهر أن منشأ إنكارهم وطعنهم هذا أنهم توهموا أن مراد الأصولي من الاجتهاد هو المعنى المتداول عند العامة الباطل عندنا وفي كتاب المحكم: (ذكر شيخنا الأستاذ قدس سره أن الأولى تغيير هذا العنوان الذي سبب الفتنة بين الطائفة المحقة وشق صفوفها ووقوع الفرقة بين علمائها فضلاً عن عوامها.)^٩

ولكن عرفت أن من معاني الاجتهاد هو بذل الطاقة في مقام العمل وبلحاظه استعمل الأصوليون هذا التعبير لتحصيل الحجة على الحكم

^٨ - الوسائل الباب 11 من ابواب صفات القاضي ح 21

^٩ - المحكم في أصول الفقه، ج 6، ص 334

الشرعي وهذا المعنى أمر مرغوب فيه وعلى من يريد الطعن في آراء الآخرين أن يعرف مقصودهم والألفاظ لا موضوعية لها في مجال البحث عن الأنظار والآراء.

الأمر الثاني: الأحكام المرتبطة بالاجتهاد

أشرنا سابقاً أن هناك أحكام متعددة ترتبط بالاجتهاد إما بنحو المتعلق أو بنحو الموضوع.

الحكم الأول: وجوب عملية الاجتهاد وهذا الوجوب المتعلق بالاجتهاد على نحوين: وجوب كفايي ووجوب عيني تخيري.

أما الوجوب الكفايي فهو عبارة عن وجوب استنباط الأحكام الشرعية عن الأدلة على أفراد في كل زمان وهذا الوجوب ثابت بالنسبة إلى جميع أحكام الشريعة المرتبطة بنفس المستنبط أو الأحكام المرتبطة بالآخرين الإلزامية وغير الإلزامية.

ويستدل على هذا الوجوب بآية النفر: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) ولا إشكال في دلالة لولا التحضيضية على الوجوب وكونه كفايياً مستفاد من التعبير بـ(منهم طائفة). وقد وردت في ذيل الآية جملة من الروايات صريحة في هذا المعنى.

ويستدل عليه أيضاً بوجه آخر وهو لزوم حفظ أحكام الشريعة وصيانتها من الاندراست باعتبار أن هذه الشريعة مستمرة إلى يوم القيامة ويلزم العمل بأحكامها في كل زمان سواء الأحكام الإلزامية أو غير اللزومية من الاستحباب والكراهة للترغيب إليها فأصل لزوم حفظ أحكام الشريعة مما لا شك فيه ولا شبهة ، وطريق حفظها أن يقوم أشخاص في كل زمان باستنباطها وهذا نفس المعنى الذي أشير إليه في صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة: (لولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا) وفي صحيحة جميل بن دراج: (لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست).

وأما الوجوب العيني التخيري فهو عبارة عما ذكره الأعلام في بداية الرسائل العملية من أن المكلف يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً. توضيح ذلك أن المكلف يعلم بثبوت أحكام في الشريعة التي لا بد

من مراعاتها في العمل والخروج عن عهدها وذلك لا يتحقق إلا بالاستناد إلى طريق معتبر وهو لا يخلو من ثلاثة: إما أن يكون بنفسه مجتهداً يعمل باستنباطه أو يكون مقلداً يستند إلى فتوى مجتهد أو يكون محتاطاً ويعمل بما يحرز به موافقة الواقع. وهذا الوجوب التخييري ثابت بالنسبة إلى خصوص المسائل التي يعلم المكلف أو يحتمل الابتلاء بها دون المسائل التي يعلم بعدم ابتلائه بها من جهة أنها للجنس المخالف أو لا ولكن خارجة عن ابتلائه بالخصوص.

الحكم الثاني: جواز عمل المجتهد بما استنبطه وعدم جواز رجوعه للغير فهذا الحكم متضمن لشقين جواز العمل بما استنبطه وحرمة الرجوع للغير.

أما جواز العمل بما استنبطه فدليله نفس أدلة اعتبار الحجج التي استند إليها في الاستنباط مثلاً إذا استند إلى خبر الثقة في حرمة العصير العنبي المغلي فنفس دليل حجية خبر الثقة يقتضي جواز العمل بهذه الفتوى. ففي الموارد التي استند الحكم الشرعي فيها إلى العلم الوجداني يكون دليل جواز العمل به حجية نفس العلم وفي الموارد التي استند الحكم الشرعي فيها إلى الطرق والأمارات أو الأصول العملية يكون دليل جواز العمل به نفس دليل حجية تلك الحجج والأمارات فلا إشكال في جواز عمله بما استنبطه.

كما لا إشكال ولا خلاف في عدم جواز رجوعه للمجتهد الآخر فيما استنبطه بالفعل.

عمدة البحث في رجوع واجد ملكة الاستنباط إلى مجتهد آخر فيما لم يستنبطه بالفعل ولكنه متمكّن من ذلك فهل يجوز له تقليد الغير وعدم القيام بالاستنباط بالفعل أو يلزم عليه القيام به ولا يجوز له الرجوع إلى الغير؟

نُسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره في الكلمات دعوى الإجماع على عدم الجواز والذي في رسالة الاجتهاد والتقليد أنه قال: (لم يُنقل الجواز عن أحد منا وإنما حكى عن مخالفتنا على اختلاف منهم في الإطلاق والتفصيلات المختلفة. نعم، اختار الجواز بعض سادة مشايخنا في مناهله.)

ما هو مقتضى الأدلة والصناعة؟

فقد ذكر الشيخ قدس سره في الرسالة أنّ عمدة الدليل على عدم الجواز العمومات الدالة على لزوم العمل بالكتاب والسنة والفحص عن الأحكام الشرعية وعمدة الدليل على الجواز هو الاستصحاب وأضاف دليلاً آخر وهو عموم أدلة السؤال عن أهل الذكر. ولكن في المجموع استدل الطرفان بجملة من الأدلة: فاستدل القائلون بعدم الجواز - مضافاً إلى الإجماع المدعى - بأن حجية رأي الغير تحتاج إلى دليل وأدلة جواز التقليد خاصة بغير المتمكن من الاستتباط فصاحب الملكة لا يجوز له تقليد الغير لعدم شمول دليل الحجية له وإنما يدل على جواز تقليد غير المتمكن من الاجتهاد، كما استدل القائلون بالجواز بإطلاق أدلة جواز التقليد فلا بد لحل المسألة من الرجوع إلى أدلة جواز التقليد لئلا يرى هل هي شاملة لصاحب الملكة أو لا؟ وما استدل به على جواز التقليد لصاحب الملكة وجوه أربعة:

الأول: إطلاق بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم الذي هو عمدة الأدلة على جواز التقليد فادعى عدم الفرق بحسب هذه السيرة بين الذي هو متمكن من الاستتباط ولم يستتبط بالفعل وبين غير المتمكن فكما أن العقلاء يقبلون رجوع العامي المحض إلى العالم بالفعل يقبلون رجوع صاحب الملكة إليه لكونه جاهلاً.

ونوقش هذا الدليل في كلمات الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره في التنقيح بأن دعوى بناء العقلاء على رجوع صاحب الملكة إلى العالم بالفعل لكونه جاهلاً غير صحيحة بل بناء العقلاء على أن وظيفة المتمكن أن يقوم بالاستتباط مادام يحتمل أن نتيجة استتباطه تختلف عن نتيجة استتباط الغير وليس هذا مورد الرجوع إلى الغير بنظرهم ولا أقل من الشك في البناء المذكور وعدم إحرازه.

هنا قد يناقش عدم عموم السيرة بأننا حينما نراجع السيرة العقلانية نجد أن المتخصص قد يرجع إلى متخصص آخر كما قد يرجع الطبيب لمراجعة بعض الأمراض لغيره مع تمكنه من علاجها ولكن مع ذلك لا يقوم بتحصيل العلاج ويرجع إلى طبيب آخر فسيرة العقلاء عامة لا تختص بغير المتمكن.

أجيب عن هذه المناقشة كما في كلمات السيد الخميني قدس سره بأن ما قد يترأى من رجوع بعض أصحاب الصناعات لغيرهم في بعض الأمور ليس من جهة عموم جواز الرجوع إلى الغير بل من باب ترجيح بعض الأغراض بالنسبة إلى البعض فقد لا يكون الأمر بدرجة من الأهمية بحيث يصرف وقته فيه وينشغل به عما هو أهم وقد يرجع للغير من باب الاحتياط ليقوي نظره لا من باب التعبد برأيه وقد يرجح الاستراحة وعدم تحمل المشقة فيوكل الأمر لغيره وهذا ما يختلف بحسب الأشخاص.

والنتيجة أن قيام سيرة العقلاء على رجوع الجاهل لغيره حتى في فرض تمكنه محل إشكال وليس محرراً إن لم نحرز عدمه. واختلاف في إحراز عدم أو عدم الإحراز يترتب عليه الأثر فيما وردت أدلة لفضية على وفق السيرة وكانت مطلقةً فهل يمكن التمسك بإطلاقها للتعميم؟

فإن قلنا بإحراز عدم السيرة وأن السيرة في غير مورد الاختصاص على الخلاف فلا يمكن التمسك بالإطلاق لأنه لا يصلح للردع عن السيرة. وإن قلنا بعدم إحراز السيرة لا إحراز عدمها فقد ذهب بعض المحققين كالسيد الخوئي قدس سره إلى حمل الدليل اللفظي على إمضاء السيرة العقلانية وقالوا هنا أيضاً بعدم إمكان التمسك بإطلاقه كما ذكر في بحث قاعدة الفراغ والتجاوز في موارد علم الشخص بالغفلة حين العمل كما إذا كان متختماً بخاتم ويعلم بعدم إدارته في الوضوء ولكن يحتمل وصول الماء إلى تحته على سبيل الاتفاق فلو شك بعد الوضوء في صحته قال السيد الخوئي قدس سره حيث أن قاعدة الفراغ هي على أساس نكته عقلانية وهي الأذكية حين العمل، والعقلاء إنما لا يعتنون بالشك بعد الفراغ من العمل فيما احتملوا الالتفات حينه لا فيما يعلمون بعدم الالتفات فيحمل إطلاق أدلة القاعدة على إمضاء هذه السيرة الخاصة ولا يمكن التمسك بإطلاقها.

ولكن في المقابل ذهب أكثر المحققين منهم الميرزا التبريزي قدس سره إلى جواز التمسك بإطلاق الدليل إذ نحتمل عموم الحكم الشرعي ولو كانت السيرة خاصة ومجرد اختصاص السيرة لا يمنع من التمسك بإطلاق الدليل.

هذه ثمرة الاختلاف في إحراز عدم السيرة أو عدم إحراز السيرة. الدليل الثاني - من الأدلة التي يستدل بها على جواز التقليد لصاحب الملكة -: أن سيرة المشرعة منذ عصور الأئمة عليهم السلام استقرت على رجوع أصحاب الأئمة والمؤمنين إلى الفقهاء حتى مع تمكّنهم بانفسهم من استنباط الأحكام الشرعية وعموم هذه السيرة يكشف عن عدم اختصاص جواز الرجوع إلى الغير بالعامي المحض غير المتمكن من الاستنباط كما صرح به الميرزا التبريزي قدس سره من أنه يمكن دعوى قيام السيرة القطعية من المشرعية الموجودين منذ زمن الأئمة عليهم السلام على الرجوع إلى المعروفين بالفقاهة لأخذ الأحكام الشرعية وليس في أخذ الروايات فقط. ولا نحتاج لإثبات الجواز إلى سيرة العقلاء ليناقدش عمومها. نعم، نحن لا ننكر أن من أدلة جواز التقليد السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، و لكن نقول لاجابة إليها في المقام بل تكفي سيرة المشرعة القائمة على رجوع فقيه إلى فقيه آخر فكان يرجع أمثال عبد الله بن أبي يعفور ويونس بن يعقوب إلى أمثال زرارة ومحمد بن مسلم .

وهذا وجه تمسك به الميرزا التبريزي قدس سره في المقام وقد أشار إليه قبله الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال - بعد بيان أن عمدة أدلة الجواز استصحاب جواز التقليد وعموم أدلة السؤال عن أهل الذكر -: (ربما أيد ذلك بل استدلال عليه باستمرار السيرة من زمن الأئمة عليهم السلام إلى ما بعده على الرجوع إلى فتاوى الغير مع التمكن من الاجتهاد لرفع الحرج على المجتهد لو التزم بوجوب تحصيل جميع مسائل أعماله بمجرد وجود الملكة فيه.)^١ ثم أضاف أنه لذلك يختار العلماء الأسفار المباحة مع العلم بعدم اجتهادهم فعلاً فيما قد يحتاجون إليه.

و يناقدش هذا الوجه بعدم ثبوت السيرة والشاهد على ذلك دعوى عدم الخلاف في نفي الجواز كما تقدم عن الشيخ الأعظم قدس سره فإنه شاهد على أن السيرة المذكورة وإن كانت محتملةً ولكنها غير محرزة وأما الاستشهاد على وجود السيرة المذكورة بأن العلماء كانوا يختارون الأسفار المباحة مع العلم بعدم اجتهادهم فعلاً فيما يحتاجون إليه

^١ - رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ٥٤

فيناقش فيه - كما أشار الشيخ الأعظم قدس سره - بأنه لعل بناء العلماء فيما ابتلوا به ولم يستنبطوا حكمه على الاحتياط.

الثالث: إطلاق الأدلة اللفظية فإننا ولو ناقشنا في السيرة العقلية ولكن الأدلة اللفظية دلت على أن كل من كان جاهلاً بالحكم فعلاً جاز له الرجوع للعالم بالفعل ولو كان متمكناً من الاستنباط.

وفي المقابل قد يقال: الأدلة اللفظية قاصرة عن شمول المتمكن من الاستنباط وقد يقال إنها منصرفة عنه وقد يُجمع بين التعبيرين ويقال: الأدلة بين ما هو قاصر عن شموله وبين ما هو منصرف عنه.

عندما نراجع الأدلة نرى أن العنوان الوارد في بعضها لا يصدق إلا في حق غير المتمكن كما ورد في رواية الإمام العسكري عليه السلام المعروفة: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه ...) ^١ فإن التعبير بالعوام لا يشمل المتمكن من الاستنباط فلو كان الدليل على جواز التقليد هذه الرواية فهي قاصرة عن شمول المتمكن.

وكذا قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) ^٢ فقد ورد في كلمات بعض القائلين بالجواز - كما تقدم عن الشيخ الأعظم قدس سره - أنها مطلقة شاملة للمتمكن من الاستنباط ولكن ناقش السيد الخوئي قدس سره فيه في التنقيح أننا لو كنا نحن وهذه الآية فهي مختصة بغير المتمكن من الاستنباط (لوضوح أنه لو كان خطاباً للمتمكن من تحصيل العلم بالأحكام لم يناسبه الأمر بالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فإن مثله لا يخاطب بذلك الخطاب).

فهذه الأدلة قاصرة عن شمول المتمكن من الاستنباط فما هي الأدلة اللفظية التي قد يتمسك بإطلاقها في المقام؟ هي - كما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره - بعض الروايات الخاصة التي أرجع الأئمة عليهم السلام فيها إلى فقهاء أصحابهم في أخذ الفتوى لا مجرد أخذ الرواية وهي متعددة رواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

١ - وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠

٢ - النحل، الآية ٤٣ والأنبياء، الآية ٧

منها صحيحة عبد العزيز بن المهدي رواها عن الكشي عن علي بن محمد القتيبي عن المفضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهدي ... قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت فعمن أخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن.

والسؤال فيها عن معالم الدين وليس أخذ الرواية فقط فتشمل الفتوى. ومنها صحيحة أحمد بن إسحاق المعروفة التي تحكي قضية أن الإمام العسكري عليه السلام أراه الحجة عجل الله تعالى رواها عن الكليني عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون، قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان، الحديث.

وقد ذكر السيد الصدر قدس سره أن هذه الرواية مما يقطع بصدورها. وهي على المباني الرجالية أيضاً صحيحة السند.

ومنها: صحيحة ابن أبي يعفور رواها عن الكشي عن محمد بن قولويه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله بن محمد الحجال عن العلاء بن رزين عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجئ الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً.

ذكر الميرزا التبريزي قدس سره في توضيح الاستدلال بهذه الرواية أن الإرجاع إلى محمد بن مسلم ليس في أخذ الرواية فقط إذ رجوع

٤ - وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤

٥ - وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤

٦ - وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣

الأصحاب بعضهم إلى بعض في أخذ الرواية كان أمراً متداولاً معروفاً وليس ذلك شيئاً يجهله عبد الله أبي يعفور فسؤاله عما يشمل أخذ الفتوى.

فقال الميرزا التبريزي قدس سره هذه الروايات مطلقة لا تختص بغير المتمكن من الاستنباط فإن بعض هؤلاء الرواة الذين أرجعهم الأئمة عليهم السلام إلى الفقهاء الأفاضل من أصحابهم كانوا أنفسهم فقهاء. لا إشكال أن الأمور بالرجوع في هذه الروايات ليس العامي المحض بل المتمكن من الاستنباط في الجملة ولكن هل تدل على جواز الرجوع مطلقاً في جميع المسائل حتى في المسألة التي يكون متمكناً من استنباط حكمها؟

فصححة عبد العزيز بن المهدي لا إطلاق لها من هذه الجهة بدليل رواية أخرى معتبرة سنداً وردت في نفس الباب رواها عن الكشي عن محمد بن مسعود عن محمد بن نصير عن محمد بن عيسى عن عبد العزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم.^١

فإن السؤال فيها عما يحتاج إليه عبد العزيز وغير متمكن من استنباطه من غير الرجوع إلى مثل يونس وفي هذا الفرض أرجعه الإمام عليه السلام إليه ولا إطلاق له بالنسبة إلى المسائل التي يتمكن من استنباط حكمها.

نعم، صححة أحمد بن إسحاق مطلقة حيث أرجعه الإمام عليه السلام إلى العمري وابنه مطلقاً فيما يتمكن من استنباطه ما لا يتمكن. والاستنباط وإن كان في ذلك الزمان يختلف عن هذا الزمان اختلافاً كثيراً ولكن - كما كان يذكر الميرزا التبريزي قدس سره في الدرس - إذا ثبت جواز الرجوع للمتمكن في ذلك الزمان فلا نحتمل الفرق بينه وبين المتمكن في هذا الزمان. فلا إشكال في إطلاق بعض الروايات.

^١ - وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣

تبقى مشكلة واحدة للتمسك بهذا الإطلاق وهي ما أشرنا إليه سابقاً من أن الدليل اللفظي إذا ورد في مورد السيرة العقلانية وكانت السيرة خاصةً هل يمكن التمسك بإطلاق الدليل أو لا؟

هذه المسألة محل خلاف بين الأعلام فيظهر من السيد الخوئي قدس سره في موارد متعددة عدم صحة التمسك بالإطلاق في هذه الموارد وعلى هذا المبنى لا يمكن التمسك بالإطلاق في المقام للمناقشة في عموم السيرة كما تقدم. فلذلك بعض الأعلام القائلين بعدم جواز التقليد للمتمكن قال بأن الأدلة بين ما هو قاصر عن شمول المتمكن وبين ما هو منصرف عنه لوروده لإمضاء بناء العقلاء.

نعم، المبنى المختار هو صحة التمسك بالإطلاق في هذه الموارد كما صرح الميرزا التبريزي قدس سره حيث يحتمل أن الشارع في مقام الجعل جعل الحكم بنحو وسيع ومطلق بالتوضيح الذي يُذكر في بحث قاعدة الفراغ.

الوجه الرابع - من الوجوه التي استدل بها على الجواز -: استصحاب الجواز - كما تقدم في كلام الشيخ الأعظم قدس سره - بتقريب أن المتمكن من الاستنباط حينما كان عامياً كانت فتوى المجتهد في حقه حجةً وكان تقليده جائزاً له والآن بلغ مرتبةً من العلم فشك في بقاء حجية الفتوى وجواز التقليد، والحالة السابقة هي الحجية والجواز وأركان الاستصحاب تامة فنستصحب الحالة السابقة.

أورد الشيخ الأعظم قدس سره في رسالة الاجتهاد والتقليد إشكالين على هذا الاستصحاب:

الأول: تبدل الموضوع فإن الحكم الثابت سابقاً ليس موضوعه مطلق المكلف بل خصوص العاجز عن الاستنباط وفي المقام تبدل الموضوع إذ الكلام في المتمكن من الاستنباط، ولو لم تقطع بالتبدل فلا أقل من الشك فيه وهو كافٍ للمنع من جريان الاستصحاب.

والجواب الذي يُذكر في أمثال هذا المورد أن شرط الاستصحاب وإن كان بقاء الموضوع ولكن الملاك فيه نظر العرف فلا بد في جريان الاستصحاب من ملاحظة بقاء الموضوع بمقوماته عرفاً. و إلا لو كان الملاك عدم التغيير مطلقاً لم يبق للاستصحاب مورد إذ الشك المفروض في الاستصحاب لا يحصل إلا مع تغيير في حالة من حالاته فالمهم في

الاستصحاب بقاء الموضوع بمقوماته وإن تغير شيء من حالاته فإنه لا يضر بجريان الاستصحاب والملاك في بقاء الموضوع بمقوماته نظر العرف، وفي المقام الموضوع لجواز التقليد لمجتهد آخر هو المكلف بما أنه مكلف وهو باقٍ عرفاً بعد تمكنه من الاستنباط، وكونه عامياً محضاً غير متمكن من الاستنباط ليس مقوماً للموضوع عرفاً بل حالة من حالاته.

والإشكال الثاني: أنا لو سلمنا أن أركان الاستصحاب المذكور تامة ولكنه لا يجري لحكومة الدليل الاجتهادي عليه ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي والدليل الاجتهادي هي عمومات لزوم الرجوع إلى الكتاب والسنة فالمقام من قبيل التمسك بعموم العام لا استصحاب حكم المخصص.

مراد الشيخ قدس سره من العمومات جملة من الروايات رواها صاحب الوسائل قدس سره في بابي ٦ و ٧ من أبواب صفات القاضي وعنوان الباب ٦ باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية وعنوان الباب ٧ باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين عليهم السلام فهناك روايات متعددة عن الأئمة عليهم السلام تدل على لزوم الرجوع إلى الكتاب والسنة وهي مطلقة شاملة لجميع المكلفين المتمكنين من الاستنباط وغير المتمكنين خرج غير المتمكن عن العموم بأدلة جواز التقليد نشك بعد تمكنه في أن التخصيص باقٍ حتى بعد التمكن أو أنه خاص بحال عدم التمكن والمتمكن داخل تحت العموم وهذا من موارد الرجوع إلى العام في غير المقدار المتيقن من التخصيص فيلزم على المتمكن الرجوع إلى الكتاب والسنة واستنباط الحكم بنفسه.

هنا إشكال ذكره الشيخ الأعظم قدس سره بعنوان (إن قيل) في رسالة الاجتهاد والتقليد وأجاب عنه والإشكال هو أن التخصيص لو كان ثابتاً بالدليل العقلي لصح أن يقال ليس المقام من موارد الرجوع للاستصحاب لعدم جريانه في الأحكام العقلية ولكن التخصيص في المقام ثابت بالدليل الشرعي فإن جواز التقليد على غير المتمكن جواز شرعي نشك في بقاء هذا الحكم فنستصحبه فالمقام من موارد استصحاب حكم المخصص دون الرجوع إلى عموم العام.

فكان المستشكل في هذا الإشكال بنى على جريان الاستصحاب في مورد الشك في بقاء حكم المخصص إذا كان شرعياً فينقح الاستصحاب الموضوع ولا يبقى مجال للرجوع إلى عموم العام والشيخ قدس سره أقره على هذه المبرى لكن أجاب عن الإشكال بأن المقام ليس من موارد الرجوع إلى الاستصحاب ورفع اليد به عن العموم فإن الرجوع إلى الاستصحاب إنما يصح في موردين:

الأول: فيما كان الشك في بقاء الحكم من جهة الزمان كما في خيار الغين حيث نشك في كونه فورياً أو على التراخي فنستصحب بقاء الخيار في الزمان الثاني.

الثاني: فيما كان الشك في بقاء الحكم بعد ثبوت التخصيص في شمول العام للعنوان المسبوق بعنوان المخصص، ففي هذين الموردين يكون المرجع هو الاستصحاب لا العموم.

أما لو كان الشك في شمول العام لعنوان مقابل لعنوان المخرج فالمرجع فيه أصالة العموم، والمقام من قبيل الأخير حيث خرج عنوان من العام سابقاً وهو عنوان العامي وغير المتمكن، والآن نشك في أنه عندما صار متمكناً هل يشمل العام هذا العنوان الجديد وهو المتمكن من الاستتباط أو لا، وهذا العنوان عنوان مقابل للعامي قد يكون مسبوqاً به وقد لا يكون كما فيمن بلغ الحلم متمكناً من الاجتهاد فليس المقام مورداً للاستصحاب إذ يرجع الشك فيه إلى الشك في كثرة التخصيص وقلته ومن الواضح أن المرجع في ذلك عموم العام.

هذا توضيح الإشكال الثاني وإن كان في عبارة الشيخ قدس سره هنا نحو إغلاق وإجمال، قال: (ويرد على الاستصحاب أن صحة التقليد إنما كان لموضوع القاصر عن الاستتباط ولا أقل من الشك في ذلك وقد بينا أن في مثل هذه المواضع لا يجري الاستصحاب عندنا.

نعم، ظاهر المشهور إجرائه في أمثال المقام، والجواب عنه حينئذ أن عمومات وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة الحاكمة على الاستصحاب.

فإن قيل: إن العمومات تحكم على الاستصحاب إذا كان خروج العامي عنها من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز إذ حينئذ يبقى غيره أما لو خرج بالشرع ولا نعلم أن حكم المخصص عليه باقٍ إلى أن يصير عالماً بالفعل أو إلى أن يصير عالماً بالقوة فمقتضى استصحاب حكم

المخصص بقائه وليس هذا من قبيل استصحاب حكم المخصص في زمن الشك في بقائه كما قرر في محله.

قلت: هذا حسن لو كان الشك في الحكم من جهة الزمان أو من جهة شمول العام للعنوان المسبوق بعنوان المخصص فنقول في المقامين: الأصل بقاء حكم المخصص. أما لو كان الشك في شمول العام لعنوان مقابل لعنوان المخرج إلا أنه قد يكون مسبوقاً به فإن المرجع هنا أصالة العموم، فإن العالم المتمكن من الاجتهاد الفعلي هنا عنوان مقابل العامي قد يكون مسبوقاً به وقد لا يكون كما فيمن بلغ الحلم عالمًا متمكناً من الاجتهاد فإن مرجع الشك هنا إلى وحدة المخرج وتعددته لا إلى بقاء الحكم في الزمان اللاحق للمخرج وعدمه، فافهم واغتم.)^١

فيظهر من صدر كلامه أن المقام من مصاديق دوران الأمر بين استصحاب حكم المخصص والرجوع إلى عموم العام حيث عبر بالحكومة التي يظهر منها أن الموضوع لكل من الاستصحاب والعموم موجود إلا أن العام حاكم على الاستصحاب بينما يظهر من ذيل كلامه (قلت : الخ) أن المقام خارج عن تلك القاعدة ولا مجال للاستصحاب أصلاً لتبدل الموضوع وهذا نفس ما منع على أساسه في الإشكال الأول عن جريان الاستصحاب.

هل هذا الإشكال الثاني تام أو لا؟

أما ما يظهر من الذيل من أن الاستصحاب لا مجال له لتبدل الموضوع فجوابه نفس ما تقدم في الجواب عن الإشكال الأول من أن المقام ليس من تبدل الموضوع إذ التغيير الحاصل ليس من مقومات الموضوع عرفاً بل من حالاته.

أما ما يظهر من الصدر من أنه مع وجود العمومات لا تصل النوبة إلى الاستصحاب فهو تام وتوضيحه ما يُذكر في بحث العام والخاص من أن العام كما يدل على ثبوت الحكم لكل الأفراد يدل على شموله لجميع الحالات أيضاً فيكون الشك في التخصيص الزائد وعليه فالرأي الصحيح في تلك المسألة - كما صرح الشيخ نفسه في مواضع متعددة - أن

المرجع هو عموم العام ومع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

يبقى أن نلاحظ هل تصلح عمومات لزوم الرجوع إلى الكتاب والسنة للمنع من تقليد المتمكن من الاستنباط - كما ادعى الشيخ قدس سره - أو لا؟

المستفاد من الروايات التي رواها - كما أشرنا - صاحب الوسائل قدس سره في بايي ٦ و ٧ من أبواب صفات القاضي أن تحصيل أحكام الشريعة لأجل العمل بها لا بد أن يكون بالرجوع إلى الكتاب والسنة لا عن طريق أمثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها من الطرق الباطلة التي يُستند إليها في فقه العامة.

ولا دلالة لها على أن الرجوع إلى الكتاب والسنة لا بد أن يكون من المكلف مباشرةً فكما أن المتمكن من الاستنباط يستند إلى الكتاب والسنة بالرجوع إليهما والاستنباط الفعلي منهما فكذلك المتمكن إذا رجع إلى غيره وكان ذلك الغير استند إلى الكتاب والسنة دون مثل القياس والاستحسان يكون الرجوع إليه مصداقاً للرجوع إلى الكتاب والسنة. فأركان الاستصحاب لإثبات حجية فتوى المجتهد للمتمكن تامة ولا إشكال فيه سوى الإشكال العام في الاستصحاب في الشبهات الحكمية وهو معارضته باستصحاب عدم الجعل الزائد أو محكوميته به.

الحكم الثالث من الأحكام المرتبطة بالاجتهاد: جواز رجوع الغير إلى المجتهد والعمل بفتواه والكلام في هذا الحكم يقع في مقامات ثلاثة: المقام الأول: في أصل جواز الرجوع وكما ذكر الآخوند قدس سره في الكفاية لا إشكال في جواز رجوع العامي إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحاً يقول بانفتاح باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعية وستأتي أدلة ذلك بالتفصيل في بحث التقليد ولكن نقول هنا باختصار: إن من تلك الأدلة السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم في كل فن يحتاج إلى الحدس والاجتهاد، وكذلك السيرة المستقرة من المشرعة المتصلة إلى زمان الأئمة عليهم السلام، ومنها الأدلة اللفظية كآية الشريفة: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) ورواية الإمام العسكري عليه السلام المعروفة: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه) وروايات

إرجاع الأئمة عليهم السلام المؤمنين إلى فقهاء أصحابهم لأخذ معالم الدين وليس أخذ معالم الدين بأخذ الرواية فقط بل يشمل - على الأقل - أخذ الفتوى والحكم الشرعي أيضاً.

المقام الثاني: في التخريج الفني لإفتاء المجتهد للغير في موارد عدم حصول العلم الوجداني بالحكم الشرعي.

لا إشكال في جواز إفتاء المجتهد وأخذ العامي بفتواه فيما حصل له العلم الوجداني بالحكم الشرعي بعد الرجوع إلى الكتاب والسنة لأنه إفتاء بعلم.

إنما الكلام فيما لم يحصل له العلم واستند في فتواه إلى الأصول العملية العقلية أو الشرعية المنجزة أو المعذرة التي ثبتت حجيتها في علم الأصول كالاستصحاب بناء على جريانه في الشبهات الحكمية و البراءة في الشبهات البدوية التحريمية والاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ففي أمثال هذه الموارد يوجد إشكال في جواز إفتاء المجتهد وأخذ العامي بفتواه وهو أن ما هو جائز بحسب الأدلة الإفتاء بعلم وأما الإفتاء بغير علم فهو منهي عنه ففيما حصل للمجتهد العلم الوجداني بالحكم يكون إفتاؤه بعلم وجائزاً بلا إشكال ويجوز للعامي الأخذ بفتواه.

وأما إذا لم يحصل له العلم الوجداني فلو أراد الإفتاء بالحكم الواقعي لكان إفتاءً بغير علم ولو أراد الإفتاء بالحكم الظاهري فهو غير جارٍ في حق العامي ليفتي به المجتهد ويرجع العامي إليه إذ المأخوذ في موضوع الأحكام الظاهرية خصوصيات لا تجتمع في حق العامي مثلاً أخذ في الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء وأخذ في البراءة الشك في الحكم والفحص واليأس عن الظفر بالدليل وهذه الخصوصيات غير متوفرة في العامي ليفتي المجتهد بالحكم الظاهري ويرجع إليه العامي.

ومما يزيد في الإشكال - كما أفاد المحقق الأصفهاني قدس سره - أن شرط جريان الحكم الظاهري أن يكون الحكم مرتبطاً بالشخص الذي يريد إجرائه وفعلياً في حقه وفي الموارد التي يريد المجتهد الإفتاء للعامي إما أن الحكم لا يكون مرتبطاً بالمجتهد أصلاً كما إذا كان من الأحكام المختصة بالنساء أو يكون عاماً شاملاً للرجال إلا أنه مقيد بقيود غير محققة في المجتهد كأحكام الزكاة والمجتهد لا يملك شيئاً من موارد وجوبها فالحكم الظاهري غير جارٍ في هذه الموارد والوجه فيه ما أشرنا

سابقاً من أن مفاد حجية خبر الثقة مثلاً هو التصديق العملي أو مفاد الاستصحاب هو الإبقاء العملي والتصديق العملي أو الإبقاء العملي إنما يصدق في حق من هو مبتلى بالواقعة وهو العامي دون المجتهد والعامي وإن كان مبتلى بالواقعة لكنه ليس مجرباً للأصل أو المتمسك بخبر الثقة.

أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بأننا لو ضمنا نيابة المجتهد عن العامي في التمسك بالدليل وإجراء الأصل لارتفع الإشكال إذ لو لوحظت حثية نيابة المجتهد عن العامي في الرجوع إلى الأدلة تكون الخصوصيات والشرائط جميعاً متوفرةً ففي المثال السابق يكون يقين المجتهد وشكه يقيناً للعامي وشكاً له ويكون فحص المجتهد وبأسه فحصاً للعامي وبأساً له.

وبأتي نفس البيان في الأمارت أيضاً ففي المثال السابق يكون من جاءه الخبر هو المجتهد لكن نيابةً عن العامي فكأن العامي هو الذي جاءه الخبر.

هذا جواب ورد في كلام الشيخ الأعظم قدس سره وكلام المحقق الإصفهاني قدس سره بتعبير أن يقين المجتهد نزل منزلة يقين العامي أو مجيء الخبر للمجتهد نزل منزلة مجيئه للعامي.

أشكل على هذا الجواب في كلمات السيد الخوئي قدس سره وغيره من الأعلام بأن هذه النيابة وهذا التنزيل يحتاج إلى دليل ولا يوجد دليل يدل عليه .

هل هذا الإشكال تام أو لا؟

إن تم تخريج آخر لعملية الإفتاء في هذه الموارد غير تخريج النيابة والتنزيل - كما سيأتي عن السيد الخوئي قدس سره وآخرين - فهذا الإشكال وارد على الشيخ الأعظم قدس سره حيث إنه مع وجود تخريج آخر صحيح لا وجه للتخريج من باب النيابة والتنزيل.

ولكن إن لم يتم تخريج آخر فلا بد من الالتزام بهذا التخريج لعدم إمكان رفع اليد عن أصل جواز التقليد ورجوع العامي للمجتهد لكونه أمراً مسلماً بمقتضى السيرة والأدلة اللفظية المتقدمة ولا يحتمل اختصاص الأدلة بمورد حصول العلم الوجداني للمجتهد.

الثاني: ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في المصباح أول بحث القطع وكمّله ووضّحه الميرزا التبريزي قدس سره في الدروس وهو أن مفاد أدلة حجية الأمارات اعتبار العلم فيكون المجتهد في موارد قيام الأمانة عالمًا بالحكم تعبدًا فيكون إفتاؤه مصداقًا للإفتاء بعلم وكذا الأصول العملية المحرزة إذ المَجْعول فيها أيضًا اعتبار العلمية ظاهرًا فالمجتهد في الاستصحاب مثلًا - بناءً على كون المَجْعول فيه العلمية - يكون عالمًا فيكون إفتاؤه إفتاءً بعلم.

وفي غير الأمارات والأصول المحرزة أو فيهما بناءً على عدم القول بجعل العلمية ينطبق موضوع الحكم الظاهري في حق نفس المجتهد مثلًا يجري الاستصحاب بلحاظ يقينه وشكه لحجية الاستصحاب كبرويًا عنده ويفتي بالنتيجة للعامي حيث لم يؤخذ في التقليد أن يكون الإفتاء بالحكم الواقعي فإن الأدلة شاملة للإفتاء بالحكم الواقعي والإفتاء بالحكم الظاهري.

والتوضيح الأكثر في كلام الميرزا التبريزي قدس سره أن المجتهد يجري أصالة الحل مثلًا في شرب التتن بعد حصول الشك بالحكم ومراجعة الأدلة وعدم وجدان دليل اجتهادي على الحرمة فيفتي بالجواز مستندًا إلى أصالة الحل التي ثبتت حجيتها عنده. ويكون للمجتهد في الحقيقة علمان: علم بالكبرى التي نقحها في علم الأصول وعلم بتحقيق الصغرى في المسألة والعامي يرجع إلى المجتهد في العلمين وإن لم يكن ملتفتًا إلى أن رجوعه للمجتهد فيهما ولكن يكفي للجواز كون رجوعه في الواقع من هذا القبيل.

هذا توضيح الجواب الثاني فقسم منه مرتبط بالأمارات بناءً على اعتبارها علمًا وقسم منه مرتبط بالأصول العملية أو بالأمارات بقطع النظر عن اعتبار العلمية.

أما بالنسبة إلى القسم الأول أي حل الإشكال بلحاظ جعل العلمية في الأمارات الأصول المحرزة فما يظهر من بعض كلمات السيد الخوئي قدس سره من أن الأمارات خارجة أساسًا عن محل البحث غير تام لأن ذلك يتم على مناه وفاقًا للمحقق النائيني قدس سره في حجية الأمارات أنها بجعل العلمية ولا يتم على مبنى المحقق الآخوند قدس سره من جعل المنجزية والمعذرية أو مبنى الشيخ الأعظم قدس سره من جعل

الحكم المماثل فلا يصح أن يقال أنه خارج عن محل البحث لدخوله فيه على بعض المباني.

ولكن هل يرد على ما أفاد إشكال آخر أو لا؟

أورد عليه السيد الصدر قدس سره بأن مجرد جعل العلمية في الإمارات لا يرفع الإشكال إذ المجوز لرجوع العامي للمجتهد هو كونه من أهل الخبرة لا مجرد كونه عالمًا فلذلك قالوا لا يجوز التقليد فيما علم به المجتهد عن طريق النوم أو الرمل أو الاسطرلاب فليس الموضوع لجواز التقليد مطلق العلم بل العلم عن خبرة والذي تفيده أدلة حجية الإمارات جعل العلمية لا أكثر فلا يرتفع الإشكال.

وفيه أنا نسلم أصل الكبرى وهي كون موضوع جواز التقليد الرجوع إلى المجتهد بما أنه من أهل الخبرة وصار عالمًا بأعمال الخبرة فإنها صحيحة ولكن العلم عن خبرة أن يحصل للمجتهد العلم من الطرق المتعارفة لاستخراج الأحكام بأن يرجع للمصادر المعتبرة لا الطرق غير المتعارفة كالرؤيا مثلاً فإذا حصل للمجتهد العلم بحرمة العصير العنبي لخبر الثقة فعلمه هذا علم عن خبرة لأن كون ما حصل للمجتهد من الرأي والظن عن خبرة لا شك فيه لمراعاته موازين الاجتهاد ودليل اعتبار خبر الثقة يدل على أن هذا الظن والنظر علم اعتباراً.

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني أي حل الإشكال في غير الإمارات والأصول المحرزة بإجراء الحكم الظاهري في حق المجتهد نفسه وإعطاء النتيجة للعامي فقد أورد عليه بعض الأعلام دام ظلّه في نفس البحث - أول بحث القطع والظن - بأننا إذا رجعنا لأصل الإشكال في المسألة كان الإشكال أن من هو مبتلى بالواقعة هو العامي ولكن لا تصدق عليه العناوين المأخوذة في الأحكام الظاهرية ومن تصدق عليه تلك العناوين هو المجتهد ولكنه ليس هو مبتلى بالواقعة والجواب المذكور يحلّ الجهة الأولى من الإشكال - وهي عدم صدق العناوين على العامي - بأنّ المجتهد يجري الحكم الظاهري في حق نفسه ولا يحلّ الجهة الثانية وهي عدم ابتلاء المجتهد بالواقعة.

ولكن قُرب هذا الجواب في كلام السيد الخوئي قدس سره في مواضع أخرى مع إضافة لا يرد معها هذا الإشكال وتلك الإضافة أنه لا يلزم في جريان الأحكام الظاهرية ابتلاء نفس المجري بالواقعة حتى يُقال بأن

المجتهد غير مبتلى بها بل اللازم مضافاً إلى صدق العناوين المأخوذة في الأدلة أن يكون في جريانه أثر للمجري مثلاً إذا شك المجتهد في بقاء حكم في الشريعة كقطع يد السارق فله يقين بالحدوث وشك في البقاء فيجري استصحاب عدم النسخ أو شك في بقاء الحكم من جهة الشك في سعة المجعول وضيقة كحرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فله يقين بحدوث الحرمة بخروج الدم وشك في بقائها فيستصحب الحرمة وأثر الاستصحاب للمجتهد الإفتاء وجواز إخبار العامي ببقاء حكم قطع اليد وبقاء حرمة الوطى بعد الانقطاع وقبل الاغتسال. هذا ما ذكره قدس سره في أول بحث القطع والظن - حسبما في دورة تقرير هداية الأصول - وفي مواضع أخرى.

ويتقرب آخر نضيفه أن المجتهد بمقتضى أدلة إرجاع المؤمنين إلى الفقهاء في كل زمان هو المرجع في أخذ معالم الدين ولو كانت المسألة التي يرجع فيها إليه من مسائل الحيض الخاصة بالنساء أو من مسائل الزكاة التي تختص بمن يملك الغلات والمجتهد لا يملكها ونفس هذه المرجعية تجعل المسألة مرتبطةً بالمجتهد وهذا الارتباط يكفي لأن يجري المجتهد الأصل ويفتي.

نظير ما يقال في سهم السادة الذي موردها السيد الفقير والفقر أن لا يملك الشخص مؤنته ومؤونة عياله فهل يجوز أن يدفع المرجع من سهم السادة لغير السادة مثلاً إذا لم يكف سهم الإمام عليه السلام لدفع رواتب الطلبة وكان سهم السادة كثيراً؟ هنا ذكر بعض الأعلام منهم السيد الحكيم قدس سره أن للمرجع السيد أن يأخذ من سهم السادة باعتبار أن جميع الطلبة عياله وعليه نفقتهم فيكون فقيراً بهذا اللحاظ فيمكنه التصرف في سهم السادة.

هذا من باب التنظير فقط ويقطع النظر عن مناقشات هذا التخريج. ففي ما نحن فيه المجتهد مرجع في أخذ معالم الدين وأحكام ما يتلى به العامي من المسائل فهذا اللحاظ ترتبط تلك المسائل بالمجتهد وهذا الارتباط يكفي لجواز الإفتاء.

ولا ينافي ذلك ما يورد على ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في مواضع أخرى من كفاية أثر جواز الإخبار لجريان الأصل حيث يناقش بأنه يلزم ترتب الأثر على الأصل في حد نفسه بقطع النظر عن الإخبار لنتجه

جربانه ثم يترتب على جربانه جواز الإخبار به لقيامه مقام القطع الموضوعي، ووجه عدم المناقاة أن ما ذكرناه هنا لحل الإشكال هو حصول ارتباط بين المسألة والمجتهد وهذا الارتباط غير موجود في ذلك البحث إذ الإخبار لا يجعل الأجنبي مرتبطاً بالمسألة.

الوجه الثالث: التقليد الطولي وأصله مذكور في كلمات المحقق الآخوند قدس سره ولكن ذكر في كلمات السيد الخوئي قدس سره في المصباح أول بحث القطع بعنوان تخريج فني آخر في المقام.

توضيحه أن المجتهد في موارد الحكم الظاهري يفتي بأمرين: مثلاً في الاستصحاب فتواه الأول أن هذا الحكم متيقن الحدوث ومشكوك البقاء ولم يقم دليل اجتهادي على ارتفاعه وفتواه الثاني بيان حجية كبرى الاستصحاب وفي حرمة عصير العنب عند الغليان فتواه الأول قيام خبر الثقة على الحرمة وفتواه الثاني حجية خبر الثقة وفي البراءة فتواه الأول عدم قيام دليل اجتهادي على الحكم بعد الفحص وفتواه الثاني حجية البراءة وهكذا ففي هذه الموارد يكون رجوع العامي إلى المجتهد في الفتوى الأول من رجوع الجاهل إلى العالم ويدخل بذلك العامي في موضوع الدليل - من الاستصحاب أو خبر الثقة أو البراءة أو غير ذلك من الأدلة - وتعبير السيد الخوئي قدس سره المجتهد بهذا الفتوى يعين الصغرى للعامي ثم إن لم يكن عالماً بالكبرى يرجع إلى المجتهد في الكبرى أيضاً من باب رجوع الجاهل إلى العالم فيكون تقليده للمجتهد في فتويين إحداهما في طول الأخرى وقد يكفي أخذ الصغرى لوضوح الكبرى عند العامي فلا يكون تقليده إلا في فتوى.

أصل هذا البيان موجود في كلام المحقق الآخوند قدس سره في البحث الآتي وهو جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي حيث قال بعدم الجواز لكونه جاهلاً ثم ذكر إشكالاً بعنوان (إن قلت) كيف يرجع العامي إلى المجتهد الانفتاحي في موارد استناده إلى الأصول العملية بل في الإمارات بناءً على أن حجيتها بمعنى المنجزية والمعذرية فإنه أيضاً جاهل بالحكم في هذه الموارد فأى فرق بين المجتهد الانفتاحي في هذه الموارد والمجتهد الانسدادي؟ فأجاب بأن الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي في تلك الموارد ليس لأخذ الحكم الواقعي منه بل يرجع إلى في أخذ صغريات الإمارات والأصول.

قال: (إن قلت: حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهراً كما مر تحقيقه وأنه ليس أثره إلا تتجزز الواقع مع الإصابة والعذر مع عدمها فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل فضلاً عما إذا انسد عليه.

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك...^١

هذا الوجه وجه تام ثبوتاً لا إشكال فيه إلا أنه بحسب مقام الإثبات ما نجد في الرسائل العملية والكتب الفتوائية ليس الفتوى بالصغريات ولا بالكبريات بل الفتوى بالنتيجة فقط فإن لم يكن هناك وجه آخر لتخريج الإفتاء في موارد علم حصول العلم الوجداني لكان على المجتهد بيان الصغريات والكبريات بوضوح لا بأن يذكر النتيجة المستفادة من الصغرى والكبرى فقط .

هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

المقام الثالث: في جواز تقليد العامي للمجتهد الانسدادي هل يجوز تقليد المجتهد القائل بانسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية كما يجوز تقليد المجتهد الانفتاحي أو لا يجوز تقليده ولو كان أعلم العلماء.

اختلف الأعلام والمحققون في هذا البحث فذهب كثير منهم إلى عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي مطلقاً كالمحقق الآخوند قدس سره والسيد الخوئي قدس سره حسبما في بحوثه الأصولية.

وفي المقابل ذهب جمع إلى جواز الرجوع مطلقاً كالمحقق الحائري قدس سره في درر الفوائد والسيد الداماد قدس سره والميرزا التبريزي قدس سره وبعض الأعلام في رسالة الاجتهاد والتقليد وبعض الأعلام في المحكم.

٩
١ - كفاية الأصول، ٤٦٥

وزهب جمع إلى التفصيل كالمحقق الأصفهاني قدس سره حيث فصل بين المجتهد القائل بالانسداد من باب الحكومة فلا يجوز تقليده والمجتهد القائل بالانسداد من باب الكشف فيجوز تقليده.

والدليل الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره لعدم الجواز أن المجتهد إن كان قائلاً بالانسداد من باب الحكومة فعدم جواز تقليده واضح إذ تقليد العامي للمجتهد من باب رجوع الجاهل إلى العالم، والقائل بالانسداد من باب الحكومة يقول بحجية الظن بالأحكام الشرعية بحكم العقل - بعد تامة مقدمات الانسداد - بلزوم رعاية التكاليف في دائرة المظنونات فليس عالماً بالأحكام فكيف يرجع إليه العامي فلا يجوز الرجوع إليه من باب التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم. ولا يمكن أيضاً الحكم بجواز رجوعه إليه بدعوى تامة مقدمات الانسداد عند العامي نفسه لأنه لا تجري مقدمات الانسداد في حق العامي فان منها انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الأحكام الشرعية ومع وجود المجتهد الانفتاحي وعدم انحصار المجتهدين في القائلين بالانسداد يكون باب العلم والعلمي للعامي مفتوحاً فلا تجري مقدمات الانسداد في حق العامي ليعمل بظن المجتهد الانسداد. ولو فرض انحصار المجتهدين في القائلين بالانسداد في زمان فلا تتم مقدمة أخرى من مقدمات الانسداد وهي عدم إمكان الاحتياط واستلزامه للمحذور العقلي. نعم، يمكن أن يقال أن العمل بالاحتياط وإن لم يكن متعزراً ولكنه متعسر ومستلزم للخرج ولكن لا بد أن يثبت العامي كون الاحتياط كذلك غير واجب حتى يمكنه تركه ولا طريق للعامي الذي لم يطلع على أدلة نفي العسر والخرج إلى إثبات ذلك.

وإن كان المجتهد قائلاً بالانسداد من باب الكشف فجواز تقليده في غاية الإشكال إذ حجية الظن التي تكشف عنها مقدمات الانسداد خاصة بالمجتهد الذي جرت في حقه تلك المقدمات وليست الحجة للأعم منه ومن غيره ليستند إليها العامي.

هنا ذكر المحقق الآخوند قدس سره الإشكال الذي أشرنا إليه سابقاً من أن المجتهد ولو كان انفتاحياً ليست الحجة بمعنى أنه عالم بالأحكام بل معنى الحجة هي المنجزية والمعذرية بالنسبة إلى التكاليف فكيف تقولون في المجتهد الانفتاحي في غير موارد حصول العلم الوجداني

بجواز الرجوع إليه لقيام الحجة عنده؟ ما هو الفرق بينه وبين المجتهد الانسدادي الذي يقول بمقتضى مقدمات الانسداد بحجية الظن المطلق؟ فأجاب قدس سره بأن رجوع العامي إلى المجتهد الانفتاحي في موارد قيام الأمارات في تشخيص مورد الأمانة مثل قيام خبر الثقة على حرمة العصير العنبي إذ العامي جاهل بموارد قيام الأمارات وعاجز عن تشخيصها فيرجع إلى المجتهد العالم بها. والرجوع إليه في موارد الاستناد إلى الأصول العقلية مع فقد الأمانة لأجل اطلاع المجتهد على عدم الامارة فيها والعامي عاجز عن الاطلاع على ذلك. وأما تشخيص ما هو حكم العقل وإن كان ظاهر صدر كلامه أن العامي يرجع فيه أيضاً إلى المجتهد لكن صريح ذيل الكلام أن المتبع عقل العامي ولو على خلاف ما ذهب إليه المجتهد.

قال قدس سره: (إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده.)^٢

فمراده بـ(فهو إنما يرجع إليه) بقربنة الذيل أن العامي يرجع إلى عقله. فالرجوع إلى المجتهد الانسدادي لابد وأن يكون في تشخيص موارد قيام الحجة، وهذا إنما ينفع للعامي لو جرت مقدمات الانسداد عند نفس العامي وقد بيناه أن المقدمات لا تجري عند العامي نفسه، هذا محصل كلام المحقق الآخوند قدس سره وتبعه السيد الخوئي قدس سره في الأصول.

وفي المقابل ذهب جمع - كما أشرنا - إلى جواز رجوع العامي للمجتهد الانسدادي مطلقاً كالمحقق الحائري والمحقق الداماد قدس سره ومن هؤلاء السيد الخوئي قدس سره في التنقيح والميرزا التبريزي قدس سره وذهب المحقق الإصفهاني قدس سره إلى التفصيل ووجه التفصيل

^٢ - كفاية الأصول، ص ٤٦٦

حسبما في نهاية الدراية أن المجتهد إن كان يقول بالانسداد من باب الحكومة فلا يجوز تقليده إذ التقليد هو من باب رجوع الجاهل إلى العالم وليس المجتهد الانسدادى على الحكومة عالمًا بالحكم لا الحكم الواقعي ولا الحكم الظاهري بل غاية دليل الانسداد على الحكومة التبويض في الاحتياط. وإن كان يقول بالانسداد من باب الكشف فيجوز تقليده إذ معنى القول بالكشف حجية مطلق الظن كحجية خبر الثقة من باب الظن الخاص عند المجتهد الانفتاحي وإذا رجعنا إلى معنى الحجية في الإمارات والطرق وجدنا أن الصحيح أنها بمعنى جعل الحكم المماثل وعليه فالمجتهد الانسدادى وإن لم يكن عالمًا بالحكم الواقعي لكنه عالم بالحكم المماثل للمظنون فلا وجه لعدم جواز رجوع العامي إليه إلا أن يُقال بأن حجية الظن خاصة بالظان فقط وهو المجتهد ولا تعم غيره ولا يقاس ذلك بخبر الثقة لأنه حجة عند الكل ولا تختص بالمجتهد والجواب عن هذا الإشكال نفس ما يقال في تخريج الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي فيما يتمسك بالاستصحاب حيث يقال أن الحكم المماثل الذي يثبت بالاستصحاب عام لجميع المكلفين، فأجاب المحقق الأصفهاني قدس سره عن الإشكال بالنقض والحل:

أما الجواب النقضي فهو أن حصول الظن للمجتهد الانسدادى لو كان موجبًا لاختصاص الحجية به لزم اختصاص حجية الاستصحاب أيضًا بالمجتهد الانفتاحي لأن الاستصحاب متقوم باليقين والشك وهما حاصلان للمجتهد خاصة ولم يستشكل أحد في جواز رجوع العامي للمجتهد في موارد الاستصحاب وغيره من الأصول العملية.

وأما الجواب الحلي فهو أن نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن المتعلقة بالحكم، والحكم الذي ظن به المجتهد الانسدادى ليس خاصًا بشخصه بل حكم عام له ولغيره بل قد يكون في بعض الموارد خاصًا بغيره كأحكام النساء فمقتضى حجية الظن باللحاظ المذكور جعل حكم مماثل للمظنون عام للمجتهد وغيره أو خاص بغير المجتهد فلا يبقى إشكال في رجوع العامي للمجتهد الانسدادى بناءً على الكشف.

هذا محصل كلام المحقق الإصفهاني قدس سره وقد حلَّ الإشكال بناءً على الكشف دون الحكومة فقيل الإشكال بناءً على الحكومة.

وكذا حلّ الإشكال بناءً على أحد المباني في الحجية وهو جعل الحكم المماثل دون باقي المباني كمبنى المحقق الآخوند قدس سره من جعل المنجزية والمعدرية.

وفي مقابل هذين القولين - أي القول بعدم الجواز مطلقاً والقول بالتفصيل - قول جماعة من المحققين بالجواز مطلقاً على الكشف وعلى الحكومة وعلى جميع المباني في الحجية.

وما يُستفاد من مجموع الكلمات أن الدليل على الجواز وجهان: الأول: أن رجوع العامي إلى المجتهد الانسدادي من رجوع الجاهل إلى العالم والثاني: جريان مقدمات الانسداد في حق العامي مباشرةً، وهما نفس الوجهين الذين نقلهما المحقق الآخوند قدس سره وقال بعدم تماميتهما فيجاب بتماميتهما.

توضيح الوجه الأول أن المجتهد الانسدادي ولو لم يحصل له العلم بالحكم الواقعي ولكنه باعتبار كونه خبيراً بموازين الاستنباط الصحيح ومطلعاً على المصادر التي لا بد من مراجعتها يدعي بعد الفحص وإعمال قواعد الاستنباط أنه لا طريق معتبر لكشف الحكم الواقعي ولكن الوظيفة في مقام الامتثال هو العمل بالظن والمفروض حصول الظن بالحكم فهو عالم بالوظيفة الفعلية ولو كان بحكم العقل، فرجوع العامي إليه مصداق لرجوع الجاهل إلى العالم وليست أدلة جواز التقليد خاصةً بالرجوع إلى العالم بالحكم الواقعي واقعا بل تعم موارد التنجيز والتعذير فكما يرجع إلى المجتهد الانفتاحي فيما لا يعلم بالحكم الواقعي بل قامت عنده الأمانة أو أجرى الأصل العملي وقلنا بمبنى جعل المنجزية والمعدرية لكونه عالماً بالوظيفة فكذلك المجتهد الانسدادي عالم بها فإن السيرة العقلانية شاملة لهذه الموارد والأدلة اللفظية ولو أخذ فيها عنوان (معالم الدين) فهذا العنوان ليس خاصاً بالحكم الواقعي بل صادق على كل ما يرتبط بامتثال الأحكام ويوجب تعيين حال الحكم الشرعي من حيث التنجز والتعذر.

وتوضيح الوجه الثاني أن مقدمات الانسداد جارية في حق العامي مباشرةً وتيجتها لزوم العمل بالظن وأن التقليد من المجتهد الانسدادي عمل بالظن.

أشكل عليه المحقق الآخوند قدس سره بإشكالين:

الأول: أن من مقدمات الانسداد عدم وجود طريق علمي إلى أحكام الشريعة وهذه المقدمة غير تامة في حق العامي إذ الطريق مفتوح بوجود المجتهد الانفتاحي.

وأجيب عنه بأن المفروض كون المجتهد الانسدادى أعلم وأقوى خبرةً في مقام استنباط الأحكام الشرعية من الانفتاحي وعليه المجتهد الانفتاحي ولو كان مدعيًا للعلم ولكن علمه كلا علم لتخطئة الأعم فلا يكون مجرى لقاعدة رجوع الجاهل إلى العالم، وتعبير السيد الخوئي قدس سره في التنقيح: المجتهد الانسدادى وإن كان معترفًا بجهله البسيط ولكنه في نفس الوقت يقول بأن علم الانفتاحي جهل مركب، وليس هذا مجال جريان قاعدة رجوع العالم للجاهل.

الإشكال الثاني: انه لو فرضنا انحصار المجتهدين في الانسداديين مع ذلك لا تتم مقدمة أخرى من مقدمات الانسداد في حق العامي وهي عدم وجوب الاحتياط لمحذور اختلال النظام مثلاً أو استلزامه للعسر والحرَج ولا طريق للعامي إلى إثبات ذلك.

وأجيب عنه بأن الاحتياط إما أن يكون مستلزمًا للمحذور كاختلال النظام فغير ممكن أساساً وإما أن يكون مستلزمًا للعسر والحرَج وللعامي طريق إلى نفي لزومه لإمكان الرجوع فيه إلى المجتهد الانسدادى الأعم لأنه عالم بهذا الحكم وليس هذا الحكم مستنداً إلى الظن أو يرجع فيه إلى المجتهدين الآخرين الذين يقولون بأن الاحتياط المستلزم للعسر والحرَج غير واجب بل يمكن أن يكون العامي نفسه باعتبار اطلاعه على الأدلة قاطعاً بهذا الحكم.

هذا توضيح الوجه الثاني أي تمامية مقدمات الانسداد في حق العامي مباشرةً.

هنا إشكال خاص بهذا الوجه لا يرد على الوجه الأول وهو أن ما ذكر خلاف المدعى إذ المدعى جواز رجوع العامي إلى المجتهد الانسدادى والأخذ بظنه مع أن مقتضى جريان مقدمات الانسداد في حق العامي حجية ظن العامي نفسه.

هذا إشكال ذكره بعض الأعلام في المحكم وأجاب عنه بأن نتيجة مقدمات الانسداد وإن كان حجية الظن الحاصل لمجري المقدمات والمفروض في المقام انه العامي ولكن أي ظن؟ الظن الحاصل

باستفراغ الوسع لا مطلق الظن بأي وجه حصل، وطريق تحصيل الظن الحاصل باستفراغ الوسع للعامي أن يرجع إلى مجتهده فيحصل له الظن بتبع ظن المجتهد. ثم ذكر بعد ذلك : نعم أنه إذا حصل للعامي بعد رجوعه إلى المجتهد الظن بالخلاف فيعمل بظنه لأنه ظن بعد استفراغ الوسع.

ويمكن الجواب عن الإشكال بوجه آخر وهو أن يُقال: ولو قلنا بأن ما هو الحجة الظن بأي وجه حصل ولكن باعتبار كونه عامياً لا خبروية له في مراجعة الأدلة فلا يحصل له عملاً وبالفعل الظن بالحكم الشرعي لأنه يعلم بعدم خبرويته وخبروية المجتهد فلا يحصل له الظن إلا بمراجعة المجتهد الذي له الخبروية.

وممن اختار الجواز مطلقاً الميرزا التبريزي قدس سره أما على الكشف فواضح لأن الحجية على مختاره بمعنى جعل الطريقة واعتبار العلم فيكون حال حجية الظن المطلق على الانسداد الكشفي حال حجية الظن الخاص كخبر الثقة على الانفتاح فكما أن المجتهد الانفتاحي في موارد قيام خبر الثقة عالم بالحكم تعبدًا يكون المجتهد الانسدادي على الكشف أيضاً عالماً بالحكم المظنون تعبدًا فيكون رجوع العامي إليه مصداقاً لرجوع الجاهل إلى العالم.

وأما على الحكومة فقال قدس سره أنه أشكل على أستاذه السيد الخوئي قدس سره بأنكم ما تقولون في الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي فيما استند إلى الأصول العقلية فهو أيضاً ليس عالماً بالحكم، وإذا كان هناك مجتهد انفتاحي آخر يرى - ولو في بعض المسائل - قيام الطريق المعتبر على الحكم فكيف يرجع العامي إلى المجتهد الانفتاحي الأعم فأجاب السيد قدس سره بأن هذا الإشكال غير صحيح على إطلاقه وإن كان صحيحاً في الجملة و ذكر الميرزا قدس سره أن الجواب الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره في الحقيقة اعتراف منه بجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي.

والوجه في جواز الرجوع إليه ما تقدم من أنه وإن لم يكن عالمًا بالحكم الشرعي ولكنه عالم بحاله من حيث المنجزية والمعذرية بأعمال الخبرة وعلى موازين الاجتهاد والمفروض كونه أعلم من الانفتاحي^٢. هذا تمام الكلام في المقام الثالث.

الحكم الرابع - من الأحكام المرتبطة بالاجتهاد -: نفوذ قضاء المجتهد ويقع البحث عنه في جهتين:

الأولى: أصل اعتبار الاجتهاد في القضاء هل يُعتبر في القضاء أن يكون القاضي مجتهدًا أو لا يُعتبر فيه ذلك بل يكفي أن يكون عالمًا بأحكام الشريعة ولو عن تقليد؟

والثانية: أنه بناءً على اعتبار الاجتهاد في القضاء ما هي الخصوصيات المأخوذة فيه هل يعتبر فيه أن يكون المجتهد مجتهدًا مطلقًا أو لا فرق بين المجتهد المتجزي والمطلق؟ وهل يعتبر أن يكون المجتهد انفتاحيًا أو لا فرق بين الانفتاحي والانسدادي؟ وهل يعتبر كون المجتهد أعلم أو لا يعتبر؟ وكما أضاف بعض الأعلام هل يعتبر مقبوليته العامة أو لا يعتبر؟ هذه نواحي البحث في الجهة الثانية.

أما بالنسبة إلى الجهة الأولى وهي اعتبار الاجتهاد في نفوذ القضاء فلا إشكال في أن القضاء الذي ورد في الروايات إنما يكون صحيحًا ونافذًا إذا كان عن علم والقضاء لا عن علم ليس نافذًا وقد ورد في روايات متعددة أن القضاة على أقسام: قاضٍ يقضي بالباطل وهو يعلم أنه باطل فهو في النار، قاضٍ يقضي بالباطل وهو لا يعلم أنه باطل فهو في النار، وقاضٍ يقضي بالحق وهو لا يعلم أنه حق فهو في النار، وقاضٍ يقضي بالحق وهو يعلم أنه حق فهو في الجنة. فأصل اشتراط العلم في نفوذ القضاء مسلم وإنما الكلام في أن هذا العلم المأخوذ مطلق العلم ولو عن تقليد أو خصوص العلم عن اجتهاد؟

قبل الجواب لابد من ذكر مقدمة وهي: أن القاضي في كلمات الفقهاء ينقسم إلى قاضي التحكيم والقاضي المنصوب فقاضي التحكيم من تراضى طرفا النزاع ورجعا إليه ليحكم بينهما والقاضي المنصوب من نصب للقضاء بالنصب العام من قبل الأئمة عليهم السلام في جميع

٢ - دروس في مسائل علم الأصول، ج ٦، ص ٢٣٨-٢٤٠

الأزمة حتى زمن الغيبة أو بالنصب الخاص، والفرق بينهما أن القاضي المنصوب إذا ترفع عنده أحد الطرفين يكون الآخر ملزماً بالحضور عنده وقبول حكمه بينما قاضي التحكيم من تراضى به الطرفان ورجعا إليه برضاهما.

فلا بد من عرض أدلة نفوذ القضاء في كلا القسمين لنرى هل يستفاد منها اعتبار الاجتهاد أو لا؟ وعلى تقدير عدم الاستفادة هل هناك وجه آخر للاعتبار؟

أما أدلة نفوذ قضاء قاضي التحكيم فروايات مثل صحيحة الحلبي المروية في الوسائل الباب ١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٨: عن الشيخ الطوسي قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال: ليس هو ذلك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط).

وفي المقابل روايتا معتبرة أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة: الأولى مروية في الوسائل الباب ١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٥: عن الشيخ الصدوق قدس سره بإسناده عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فأجعله بينكم فأني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه.) وفي بعض النسخ: (من قضائنا فأجعله بينكم قاضياً)

تقريب دلالتها على نفوذ قضاء القاضي المنصوب دون قاضي التحكيم أن الإمام عليه السلام ألزم المؤمنين بالأخذ بقضائه والتسليم لحكمه وعلل ذلك بأنه جعله قاضياً.

أما سند الرواية فهو مشتمل على الأجلاء ولا إشكال فيه إلا من جهة سالم بن مكرم أبي خديجة نفسه حيث وثقه النجاشي قدس سره ولكن ضعفه الشيخ قدس سره في الفهرست والاستبصار وقد نقل العلامة قدس سره أن الشيخ وثقه في موضع آخر وبالنتيجة تضعيف الشيخ يعارض توثيق النجاشي ولا تثبت الوثاقة.

أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأول: ما ذكر في قاموس الرجال ومعجم الرجال من حمل تضعيف الشيخ على الخطأ فإنه قدس سره توهم أن سالم بن مكرم أبا خديجة هو نفس سالم بن أبي سلمة الذي ضعفه النجاشي وابن الغضائري قدس سرهما.

والشاهد على ذلك أنه قال في الفهرست في آخر طريقه اليه: (عن سالم بن أبي سلمة وهو أبو خديجة) فصَّحَّ بأن أبا سلمة كنية مكرم بينما ذكر الآخرون أنه كنية سالم، قال النجاشي قدس سره: (سالم بن مكرم بن عبد الله أبو خديجة، ويقال: أبو سلمة الكنانى ...)

الثاني: ما ذكر في قاموس الرجال وإن لم يرض به السيد الخوئي قدس سره في المعجم من أن تعارض قولي الشيخ في التضعيف و التوثيق يوجب سقوط قول الشيخ عن الحجية فيكون توثيق النجاشي سليماً عن المعارض وذلك لأنه بعد اختلاف كلمات الشيخ قدس سره في التوثيق والتضعيف وتعارضها لا يصلح قول الشيخ قدس سره لمعارضة توثيق النجاشي قدس سره وإنما يقع التعارض في سيرة العقلاء بين قول ثقة وثقة آخر إذا لم يختلف قوله وكان قولاً واحداً.

الثالث: ما قد يُقال بتقديم قول النجاشي قدس سره على قول الشيخ عند التعارض باعتبار أنه أكثر خبرةً في الرجال لتمحضه فيه وبناء العقلاء فيما للخبروية موضوعية على الرجوع إلى الأكثر خبرةً عند الاختلاف. وأما دلالتها على اعتبار الاجتهاد في القاضي المنسوب فسيأتي الكلام عنها.

الرواية الثانية وهي مقبولة عمر بن حنظلة فهي المروية في الأبواب المختلفة مقطعةً ومحل الشاهد منها في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ١: عن الكليني قدس سره عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة 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: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه 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 من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله، وعليه رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله)، الحديث.

وتقريب دلالتها على نفوذ قضاء القاضي المنصوب أن الإمام عليه السلام علل لزوم الرجوع إلى الفقيه بقوله: (إني قد جعلته عليكم حاكماً) وذلك ظاهر في نصب الإمام عليه السلام.

أشكل عليها سنداً بعدم ورود توثيق خاص لعمر بن حنظلة وأضاف السيد الخوئي قدس سره أن ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في حقه: (إذاً لا يكذب علينا) راويه يزيد بن خليفة وليس ثقةً فلذلك تكرر في كلام السيد قدس سره وصف المقبولة بالضعف.

أجيب عن هذا الإشكال بوجوه عمدتها وجهان:

الأول: أن عمر بن حنظلة من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح وهو مبنى الميرزا التبريزي قدس سره الذي طبقه في موارد متعددة.

الثاني: أن عمر بن حنظلة ممن روى عنه بعض المشايخ الثلاثة فيمكن توثيقه بناءً على مبنى توثيق مشايخ الثلاثة العام ولو نوقش بأن رواية صفوان عنه في مورد واحد فقط وذلك لا يكفي فنقول: يزيد بن خليفة الراوي لتوثيق الإمام الصادق عليه السلام روى عنه صفوان في موارد متعددة.

أما دلالة الروايتين هل ترتبطان بقاضي التحكيم أو بالقاضي المنصوب فمحل خلاف بين الأعلام، المعروف في الكلمات أنهما ناظرتان إلى القاضي المنصوب ولكن ذهب السيد الخوئي قدس سره إلى أن المقبولة ناظرة إلى القاضي المنصوب و المعتبرة ناظرة إلى قاضي التحكيم وذهب الميرزا التبريزي قدس سره إلى أنهما ناظرتان إلى قاضي التحكيم.

بيان المشهور أن الإمام عليه السلام في كلتا الروايتين علل أمر المتخاصمين بالرجوع إلى العالم بأنه جعله حاكماً وقاضياً فيكون منصوباً بنصب الإمام عليه السلام.

وبيان السيد الخوئي قدس سره أن المقبولة وإن كانت ضعيفةً سنداً لكننا نعتقد بأنها ناظرة إلى القاضي المنصوب ولكن لا نقبل بأن المعتمدة ناظرة إليه إذ الإمام عليه السلام أمر أولاً بأن يترضى المتخاصمان على شخص ويرجعا إليه بقوله: (انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم) ثم فرّع على ذلك بقوله: (فإني قد جعلته قاضياً) يعني أنه عليه السلام في طول تراضي المتخاصمين على شخص ولأجل اختيارهما له يقبل بحكمه ويمضيه فصدر الرواية ظاهر في موضوعية التراضي على القاضي وذلك خصوصية قاضي التحكيم ومعه يكون الذيل ظاهراً في التفريع بما ذكرنا.

وأشكل عليه في الكلمات بأن الصدر وإن كان ظاهراً في موضوعية التراضي ولكن في المقابل الذيل ظاهر في التعليل وفي مقام الجمع بين الظهورين يُقدم ظهور الذيل في التعليل لأقوائته لا أن يحمل على التفريع.

ومن هنا أشكل البعض على السيد الخوئي قدس سره بأن التعبير في المقبولة والمعتبرة واحد: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) أو (فإني قد جعلته قاضياً) فما الفرق بينهما حتى تقبلون بظهور المقبولة في القاضي المنصوب ولا تقبلون بظهور المعتبرة في ذلك.

وبذلك تبين عدم تمامية بيان الميرزا التبريزي قدس سره أيضاً حيث قال في كتاب أسس القضاء والشهادات أن أمر المتخاصمين بالتراضي على عالم بالأحكام ورضاهما بحكمه دليل على أن الروايتين ناظرتان إلى قاضي التحكيم إذ لو كانتا ناظرتين إلى القاضي المنصوب لما كان وجه الاشتراط توافق المتخاصمين على القاضي بل كان تعيينه من حق المدعي وبعد التعيين كان على المدعي عليه قبوله.

وجه الإشكال أن الروايتين وإن اشتملتا على النهي عن المراجعة إلى قضاة الجور والأمر بالرجوع إلى العالم بأحكامهم عليهم السلام والخطاب فيهما موجه إلى كلا المتخاصمين ولكن لا يكفي ذلك لدالتهما على تنفيذ قضاء قاضي التحكيم بعد اشتمالهما على التعليل في الذيل بأن الإمام عليه السلام نصبه قاضياً والمشهور إنما قالوا بنظرهما إلى القاضي المنصوب بلحاظ هذا التعليل واقوائية ظهور التعليل .

فلا ربط للمعتبرة والمقبولة بقاضي التحكيم والدليل على نفوذ قضائه صحيحة الحلبي المتقدمة.

نعم، قد يستدل على ذلك بغير صحيحة الحلبي أيضاً ليرجع إلى إطلاقه على تقدير عدم إطلاق الصحيحة.

قال السيد الخوئي قدس سره في تكملة مباني المنهاج أن هناك آيات شاملة لقاضي التحكيم كقوله تعالى: (وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) ^٢ فإنها شاملة لقاضي التحكيم وهي مطلقة يعني سواء كان الحاكم مجتهداً أو عالماً بالمسألة ولو عن تقليد.

وقد استدل بالآيات قبله صاحب الجواهر قدس سره ولكنه أشكل عليه بأن غاية ما يستفاد منها أن مَنْ يحكم بين الناس لابد أن يحكم بالعدل، أما من الذي يصلح للحكم بين الناس فليست ناظرةً إليه. هذا عمدة الإشكال على الاستدلال بالآية مضافاً إلى إشكال السيد الخميني قدس سره بأن الآية خاصة بمن له الحكم وليس خطاباً عاماً للناس ليؤخذ بإطلاقها.

بعد تبين أن الروايات الثلاث ناظرة إلى قاضي التحكيم أو القاضي المنصوب تصل النوبة إلى البحث عن إطلاقها هل لها إطلاق من جهة اعتبار الاجتهاد وعدمه؟

أما صحيحة الحلبي فهي في حد نفسها مطلقة إذ العنوان الوارد فيها (رجل منا) ولم يقيد بكونه مجتهداً أو بما يلزمه ولكن هل يمكن الأخذ بهذا الإطلاق أو لا؟

أشكل على إطلاقها بأن الإمام عليه السلام في مقام بيان النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور وحل الخصومة بالتراضي على رجل منا وليس في مقام بيان ما يعتبر في القاضي لينعقد الإطلاق.

مضافاً إلى أن قوله: (ليس هو ذاك) يدل على أن هناك أمراً كان معهوداً بين الحلبي والإمام عليه السلام يشير إليه الإمام عليه السلام بهذا القول وبما أن ذلك الأمر مجهول لنا لا يمكن التمسك بالإطلاق.

ولكن هذا الإشكال غير وارد إذ الموجود في السؤال حصول منازعة والتراضي على رجل منا والرجوع إليه فأجاز الإمام عليه السلام ذلك

٢ - النساء، الآية ٥٨

بقوله: (ليس هو ذاك) فهذا الكلام يدل على أن الإمام عليه السلام أمضى المفروض في السؤال بلا تقييده بأن يكون الرجل مجتهداً وهذا واضح. نعم، ذكر الإمام عليه السلام أيضاً عدم جواز الرجوع لقضاة الجور وأن ما فرض ليس تلك المرافعة المنهي عنها.

أما معتبرة أبي خديجة فالعنوان الوارد فيها: (رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياها) ويصدق ذلك على من يعلم شيئاً معتداً به من أحكامهم ولا دلالة له على اشتراط الاجتهاد بل غاية ما يدل على اعتبار العلم ولو عن تقليد. ولكن العنوان الوارد في المقبولة يدل على اعتبار الاجتهاد وهو: (من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) فمجموع هذه التعابير لا تصدق إلا على المجتهد فإن العامي لا يعلم الأحكام بأعمال النظر بل بالتقليد.

فصحيحة الحلبي ناظرة إلى قاضي التحكيم وهي مطلقة من جهة اعتبار الاجتهاد وعدمه ومعتبرة أبي خديجة ناظرة إلى القاضي المنصوب وهي مطلقة أيضاً ومقبولة عمر بن حنظلة ناظرة إلى القاضي المنصوب ولكنها تدل على اعتبار الاجتهاد في نفوذ قضائه.

بعد بيان هذه المقدمة تصل النوبة إلى ما هو محل البحث أي اشتراط الاجتهاد في نفوذ القضاء أو عدم اشتراطه وكفاية مطلق العلم ولو عن تقليد.

لابد أولاً من بيان مقتضى الأصل لنبحث بعد ذلك عن الدليل في الخروج عن مقتضاه.

لا إشكال أن الأصل في الشك في سعة نفوذ القضاء وضيقه عدم النفوذ إذ الأصل الأولى عدم نفوذ قضاء شخص وحكمه في حق الآخر فإنه ليس أحد غير الله مالكاً للإنسان ليكون حكمه نافذاً عليه. حتى في قاضي التحكيم مقتضى الأصل عدم نفوذ قضائه إذ المراد بنفوذ القضاء أن المتخاصمين بعد تراضيهما به يكون حكمه نافذاً في حقهما ولو تراجعوا فيما بعد وهذا المعنى خلاف الأصل. وأما مصالحتهما على قبول قوله وكون مقتضى عقد المصالحة الالتزام بذلك فهو أمر آخر غير نفوذ القضاء.

فالأصل هنا عدم حجية الحكم والإلزام والوجه في ذلك أن مقتضى الأصل في موارد الشك في شرطية شيء في الأحكام التكليفية وإن كان

عدم الشرطية ولكن مقتضى الأصل في موارد الشك في شرطية شيء في الأحكام الوضعية الشرطية من دون فرق بين المعاملات بالمعنى الأخص العقود والايقاعات وغيرها فلا بد من مراعاة الشرط والشك في المقام من هذا القبيل حيث شك في سعة الحجية وضيقتها والأصل في الزائد عن القدر المتيقن عدم الحجية.

فيلحظ هذا الأصل لا بد أن نرى هل الأدلة المتقدمة في قاضي التحكيم والقاضي المنصوب مطلقاً من هذه الجهة وشاملة للعالم بالأحكام ولو عن تقليد لناخذ بالإطلاق ونرفع اليد عن مقتضى الأصل؟ أما بالنسبة إلى قاضي التحكيم فعلى تقدير إطلاق الأدلة الواردة فيه كصحيحة الحلبي كما هو المختار وكآية: (أن تحكموا بالعدل) عند من يقول بدلالاتها والقول بأن مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة ناظرتان إلى القاضي المنصوب كما هو المعروف والمختار تكون النتيجة عدم اعتبار الاجتهاد في قاضي التحكيم وكفاية علمه بأحكام الشريعة ولو عن تقليد.

وكذا على تقدير إطلاق صحيحة الحلبي أو الآية والقول بأن خصوص المعبرة ناظرة إلى هذا القسم دون المقبولة كما هو مختار السيد الخوئي قدس سره تكون النتيجة عدم اعتبار الاجتهاد. لذلك صرح السيد الخوئي قدس سره في مباني تكملة المنهاج بالنسبة إلى قاضي التحكيم بعدم اعتبار اجتهاده خلافاً للمشهور تمسكاً بإطلاق صحيحة الحلبي ومعتبرة أبي خديجة.

ولكن على تقدير عدم قبول الإطلاق لا في صحيحة الحلبي ولا في الآية كما هو مختار السيد الخميني قدس سره تكون النتيجة اعتبار الاجتهاد في قاضي التحكيم بمقتضى الأصل الأولي إذ نفوذ قضاء أي شخص يحتاج إلى دليل والمفروض عدم إطلاق الدليل الوارد ليشمل غير المجتهد والقدر المتيقن منه المجتهد ففي الزائد عليه نرجع إلى الأصل الأولي المقتضى لاعتبار الاجتهاد .

وكذا على تقدير إطلاق صحيحة الحلبي أو الآية والقول بأن المعبرة والمقبولة ناظرتان إلى قاضي التحكيم كما هو مختار الميرزا التبريزي قدس سره تكون النتيجة اعتبار الاجتهاد في قاضي التحكيم إذ المقبولة دالة على الاعتبار فتكون مقيدة للإطلاقات.

فبحسب المباني المختلفة في إطلاق صحيحة الحلي وعدمه وارتباط المقبولة والمعتبرة بقاضي التحكيم وعدمه تختلف النتيجة في المقام. وأما بالنسبة إلى القاضي المنصوب فبعض الفقهاء كصاحب الجواهر قدس سره يقول بعدم اعتبار الاجتهاد فيه ولكن المعروف اعتباره. فعلى تقدير تمامية سند المقبولة والقول بأنها ناظرة إلى القاضي المنصوب كما هو المشهور تكون النتيجة اعتبار الاجتهاد في القاضي المنصوب.

ولكن على تقدير كونها ناظرةً إلى قاضي التحكيم كما هو مختار الميرزا التبريزي قدس سره أو قلنا بكونها ناظرةً إلى القاضي المنصوب والمناقشة فيها سنداً كما هو مختار السيد الخوئي قدس سره فلا يبقى دليل لفظي على نفوذ القضاء في القاضي المنصوب فيرجع إلى مقتضى الأصل الأولى وهو اعتبار الاجتهاد وعدم نفوذ قضاء غير المجتهد.

هنا يمكن أن يقال: مع عدم دليل لفظي مطلق في القاضي المنصوب ما هو الدليل على أصل نفوذ قضائه ولو في الجملة؟

ذكر السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما أن الدليل هو الضرورة والحسبة فإن حفظ النظام منوط برفع الخصومات بين الناس فلا بد من تصدي أشخاص لأمر القضاء بينهم.

فالسيد الخوئي قدس سره عبر بأن نفوذ القضاء بالنصب من باب حفظ النظام ووجوبه كفايي والميرزا التبريزي قدس سره قال أن دليل الحسبة يقتضي إمضاء القضاء من القاضي المنصوب لأننا نعلم بعدم رضا الشارع بإهمال ذلك ولم يعين للتصدي بذلك شخصاً خاصاً فالمتيقن لذلك هو المجتهد فالدليل على أصل نفوذ القضاء دليل الحسبة.

فبناءً على عدم وجود دليل لفظي في المقام ليطمسك بإطلاقه لنفي اعتبار الاجتهاد يقتصر على القدر المتيقن والقدر المتيقن من دليل الحسبة كما ذكر الميرزا التبريزي قدس سره نفوذ قضاء المجتهد.

فسواء قلنا بنفوذ قضاء القاضي المنصوب بالدليل اللفظي أو قلنا بنفوذه بدليل الحسبة تكون النتيجة اعتبار الاجتهاد.

أما هل هناك ثمرة بين الوجهين؟

ذكر في كتاب القضاء في الفقه الإسلامي أن الثمرة بينهما أنه بناءً على الاستناد إلى الدليل اللفظي يكون حكم المجتهد نافذاً في جميع الموارد

بينما بناءً على دليل الحسبة يكون نفوذ قضائه في بعض الموارد محل إشكال مثلاً إذا كان المجتهد لا يملك ذكاءً أكثر من المتعارف في مقام فصل الخصومات وأخذ الإقرارات وتمييز الصادق من الكاذب وكان هناك شخص غير مجتهد وهو عالم بالأحكام عن تقليد ويملك الذكاء فوق المتعارف وهو وصف كمال فلا يمكن أن يقال جزماً بأن المتيقن نفوذ قضاء المجتهد دون الآخر هنا لا بد أن نقول بمشاركتها في القضاء أو نقول بالتخير أو نقول بأن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع تقديم من هو أقوى في ناحية الإجراء لكونه عالماً بالأحكام عن تقليد للمجتهد الذي استتبط الأحكام على الموازين ومع ذلك يملك الذكاء المؤثر في أمر القضاء.

فالمسألة على هذا المبنى في بعض الموارد غير واضحة بخلاف ما إذا تمسكنا بالأدلة اللفظية فالمتعين هو المجتهد.

على أي حال القول الصحيح في القاضي المنصوب اعتبار اجتهاده.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى من الحكم الرابع.

بعد الفراغ عن الجهة الأولى وهي أصل اشتراط الاجتهاد في القاضي يقع البحث في الجهة الثانية وهي في خصوصيات المعبرة في الاجتهاد وهنا نواحي:

الأولى: هل يشترط أن يكون المجتهد مجتهداً مطلقاً أو يكفي الاجتهاد المتجزئ؟

الثانية: هل يشترط أن يكون المجتهد انفتاحياً أو يكفي كونه انسدادياً؟

الثالثة: هل يشترط الأعلمية أو لا؟

الرابعة: هل يشترط المقبولية العامة أو لا؟

والجهة المشتركة بين جميع النواحي أنه إذا وجدنا إطلاقاً في أدلة نفوذ القضاء فنحكم بمقتضاه بعدم اعتبار خصوصية في الاجتهاد وإذا لم نجد إطلاقاً يكون المرجع الأصل الأولى وهو في موارد الشك في سعة الحجية وضيقتها الحكم بعد الحجية فيما زاد عن المتيقن والنتيجة عدم حجية قضاء فاقد الخصوصية إلا أن نجد لنفي احتمال اعتبار الخصوصية دليلاً آخر.

أما بالنسبة إلى الناحية الأولى فإذا استندنا في اعتبار الاجتهاد في نفوذ القضاء إلى دليل ضرورة حفظ النظام والحسبة وأن القدر المتيقن منه

تصدي المجتهد فيبدو أولاً أن النتيجة اعتبار الاجتهاد المطلق وعدم كفاية المتجزي إذ مقتضى هذا الدليل الاقتصار على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو المجتهد المطلق، والمجتهد المتجزي خارج عنه والوجه في ذلك أن المجتهد المتجزي قادر على الاستنباط في بعض الأبواب ونحتمل في نفوذ القضاء لزوم القدرة على الاستنباط في جميع الأبواب لاحتمال ارتباط المسائل بعضها ببعض مثلاً قد ترتبط مسألة في باب البيع بمسألة في باب النكاح فالمجتهد المتجزي المجتهد في باب البيع دون النكاح يكون غير مطلع على جميع مدارك الحكم فلم يتحقق منه استفراغ الوسع والفحص الكامل حتى بالنسبة إلى مسائل كتاب البيع فلا يكون حكمه نافذاً في القضاء كما لا تكون فتواه حجةً في حق غيره. هذا هو الوجه الذي يمكن أن يقال للمنع من نفوذ حكم المجتهد المتجزي.

ولكنه يجاب عن هذا الوجه بأن مرجع هذا الوجه إلى إنكار إمكان التجزي في الاجتهاد وإلا من يقول بإمكانه يقول بأن جميع ما هو دخيل في استنباط مسألة في البيع مثلاً وارد في باب البيع والمجتهد بالاطلاع عليه يكون قد استفرغ وسعه ومجرد عدم اطلاعه على الأبواب الأخرى لا يوجب فرقاً بينه وبين المجتهد المطلق في المقام بعد أن المفروض اطلاعه على جميع ما هو دخيل في المسألة واستنباطه للحكم على موازين الاجتهاد فإن المناط في نفوذ القضاء كون علمه بالحكم عن اجتهاد صحيح وعلى الموازين المعتمدة والمفروض تحقق ذلك.

هذا نظير ما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما يكون مطلعاً على أمور غير دخيلة في الحكم الشرعي كالقضايا التاريخية فلا نحتمل دخل ذلك في الاستنباط ليكون القدر المتيقن من الحجية ويقتصر عليه وإن كان الأمر في بدو الأمر من الشك في الحجية بين السعة والضيق ولكن يظهر بعد التأمل عدم الفرق.

وإذا استندنا في نفوذ القضاء إلى الأدلة اللفظية كمقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة لابد أن نلاحظ هل تصدق العناوين الواردة فيها على المجتهد المتجزي أو لا؟

ذكر السيد الخوئي قدس سره في المصباح أن الوارد في المعتمدة: (رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياها) وهو غير صادق على المجتهد المتجزي لأن

الشيء وإن كان في حد نفسه صادقاً على مسألة أو مسألتين ولكن جاء بعده (من قضاياها) أي أحكام الأئمة عليهم السلام وهي بالغة حد الكثرة بل غير متناهية فالشيء منها يكون كثيراً أيضاً فلا يصدق العنوان الوارد في المعتمدة على المجتهد المتجزي.

ولكن ذكر قدس سره في التنقيح هذا البيان بعنوان (قد يُقال) وأجاب عنه بأن الوارد في رواية الكليني والصدوق قدس سرهما - وهي معتبرة - تعبير (قضاءنا)، وأما تعبير (قضايانا) فهي وارد في رواية الشيخ الطوسي قدس سره وطريقه مشتمل على معلى بن محمد ولا توثيق له. فالمعتمد ما اشتمل على تعبير (قضاءنا) وبما أن الأحكام الصادرة من الأئمة عليهم السلام في مقام الترافع قليلة فيصدق هذا العنوان على من استتبط مسألة أو مسألتين في مورد الترافع ويكون شاملاً للمجتهد المتجزي.

وبلاحظ عليه أولاً بأن الوارد في الفقيه والتهديب (قضايانا)، و(قضاءنا) وارد في الكافي ولكن نقل عنه الوافي: (قضايانا) ايضاً فليس كما ذكر من أن (قضايانا) وارد في النقل غير المعتمد و(قضاءنا) في النقل المعتمد. ويمكن تصحيح طريق التهديب أيضاً بناءً على بعض المباني كتوثيق المعاريف لأن معلى بن محمد منهم.

وثانياً لو سلّمنا أن الطريق المعتمد هو طريق الفقيه حصراً والتعبير الوارد فيه (قضاءنا) فليس معناه ما ذكر بل معناه الأحكام الواصلة من الأئمة عليهم السلام و لا وجه لاختصاصه بأقضيتهم في مقام الترافع وحل الخصومات.

وثالثاً لو سلّمنا أنه مختص بتلك القضايا فليس ما وصلنا من أقضية أمير المؤمنين عليه السلام وغيره من الأئمة عليهم السلام قليلاً فلا يصدق العنوان إلا في حق من علم شيئاً معتداً به منها ولا يكفي معرفة قضية واحدة أو قضيتين.

هذا إذا نظرنا إلى معتبرة أبي خديجة.

وإذا نظرنا لمقبولة عمر بن حنظلة فالعنوان الوارد فيها: (من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) وأحكامنا جمع مضاف يفيد العموم يعني جميع أحكامهم عليهم السلام ولو قلنا لا يمكن العلم بجمعها ولا يتحقق ذلك عملاً فلا أقل من العلم بما يتلى به

منها حتى يصدق أنه عرف أحكامهم عليهم السلام بحسب الصدق العرفي لا بالدقة العقلية.

فالمقبولة في حد نفسها لا تشمل المجتهد المتجزى ولكن بضميمة معتبرة أبي خديجة التي هي صريحة في كفاية معرفة مقدار معتد به من الأحكام يكون مقتضى الجمع بينهما رفع اليد عن ظهور المقبولة بصريح المعبرة والنتيجة كفاية اجتهاد المتجزى.

الناحية الثانية من نواحي البحث عن خصوصيات الاجتهاد المعبر في القاضي: أنه هل يعتبر في نفوذ القضاء أن يكون المجتهد انفتاحياً أو يكفي مطلق اجتهاده ولو كان انسدادياً؟

لا بد أن نرجع إلى الدليل الذي أثبتنا به أصل اعتبار الاجتهاد هل الدليل هو ضرورة حفظ النظام والحسبة أو الدليل الأدلة اللفظية كمقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة فالذي تعرض له الأعلام بتبع المحقق الآخوند قدس سره مقتضى الأدلة اللفظية وكان ينبغي على مثل السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما الذين استندا إلى دليل الحسبة التعرض لمقتضى هذا الدليل أيضاً.

وعليه فنقول : بناءً على اعتبار الاجتهاد في القضاء من باب أن حفظ النظام متوقف على التصدي للقضاء وفصل الخصومات والقدر المتيقن هو القاضي المجتهد يبدو أولاً أن مقتضى ذلك أن الشك في اعتبار كون المجتهد انفتاحياً من الشك في سعة الحجية وضيقتها والأصل فيه عدم الحجية في الزائد عن المتيقن وهو المجتهد الانفتاحي فالنتيجة اعتبار خصوصية انفتاحية المجتهد.

ولكن بعد التأمل يمكن أن يقال بملاحظة مناسبة الحكم للموضوع أن الانفتاحية لا خصوصية لها حتى يكون قضاء المجتهد الانفتاحي المتيقن من الحجية، إذ المجتهد الانسدادى وإن لم يكن عالماً بالأحكام الواقعية ولكن يعين الوظيفة العملية عن خبرة واجتهاد صحيح وهذا المقدار يكفي لنفوذ قضائه.

وعليه فالسيد الخوئي قدس سره وإن أثبت اعتبار الاجتهاد في القاضي المنسوب من باب الأخذ بالقدر المتيقن في دليل الحسبة ولكن ليس لازم ذلك القول باعتبار أي خصوصية شك في اعتبارها فقد يدل دليل آخر على نفي الاعتبار.

وبناءً على اعتبار الاجتهاد في القضاء بالأدلة اللفظية فقد ذكر المحقق الآخوند قدس سره وجهين لعدم نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي وقيل الأول وأجاب عن الثاني:

الأول: نفس الوجه المتقدم في عدم جواز الرجوع إليه وتقليده من أنه جاهل بالحكم والرجوع إليه ليس مصداقاً لرجوع الجاهل إلى العالم فيقال هنا أيضاً أن موضوع نفوذ القضاء كون القاضي عارفاً بالأحكام وليس الانسدادي عارفاً بها ليكون قضاؤه نافذاً.

الثاني: أن الإمام عليه السلام قال في ذيل المقبولة: (إذا حكم بحكمنا ... فاقبلوا حكمه ولا تردوا عليه وليس حكم الانسدادي بحكم الأئمة عليهم السلام لأنه لم تحصل له المعرفة بها أساساً.

فأجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الوجه الأخير بأن المجتهد الانسدادي باعتبار كونه منصوباً من قبلهم عليهم السلام يكون حكمه مصداقاً للحكم بحكمهم فالمقصود أنه إذا حكم هذا المجتهد الذي نصبناه ويكون حكمه على وفق الموازين يلزم قبوله ولا يجوز رده وليس المقصود أن يطبق المجتهد بالضرورة حكماً من أحكامهم عليهم السلام. فهذا الوجه غير تام والعمدة الوجه الأول ومحصله أن العنوان الوارد في أدلة نفوذ القضاء هو العارف بالأحكام والانسدادي ليس عارفاً بها.

ثم ذكر طريقين للتخلص عن هذا الإشكال وناقش الطريق الأول: الأول: دعوى عدم القول بالفصل حيث إن الفقهاء بين قائل بنفوذ قضاء المجتهد في زمن الغيبة مطلقاً وبين قائل بعدم النفوذ كذلك ولم يفصل أحد بين المجتهد الانفتاحي والمجتهد الانسدادي.

وقال في مناقشته أن عدم القول بالفصل وإن لم يكن بعيداً ولكن ليس بدرجة يكون إجماعاً تعبدياً وحجة على عدم الفصل.

الثاني: أن المجتهد الانسدادي لا يواجه انسداد باب العلم في جميع الأحكام بل في كثير منها فيكون الباب مفتوحاً له بالنسبة إلى مقدار معتد به من الأحكام وهذا المقدار يكفي أن يصدق في حقه أنه عارف بأحكام الأئمة عليهم السلام.

ولكنه يشكل عليه بأن المتفاهم العرفي من عنوان العارف بالأحكام لنفوذ القضاء العارف بالأحكام المرتبطة بالمورد الذي يريد الحكم فيه

فمعرفة الأحكام في بعض الأحكام لا تفيد لنفوذ القضاء في الأحكام الأخرى التي فرض انسداد العلم بها بالطريق الثاني أيضاً غير تام. والطريق الصحيح للتخلص من الإشكال ما ورد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره وأصله ما ذكر في بحث التقليد عن المجتهد الانسدادى وهو أن المأخوذ في نفوذ القضاء إن كان العلم بنفس الأحكام الواقعية ولو علماً تعبيرياً فلازمه عدم نفوذ قضاء المجتهد الانفتاحي في موارد قيام الأمارات أيضاً لأن مبنى المحقق الآخوند قدس سره في حجية الأمارات جعل المنجزية والمعذرية فالمجتهد عنده لا يكون عالماً بنفس الحكم بل بتجزه وتعذره. وإن كان يكفي فيه العلم بحال الحكم الشرعي من المنجزية والمعذرية فالمجتهد الانسدادى أيضاً حتى على الحكومة عالم بالمنجزية والمعذرية للأحكام المظنونة فلا حاجة للتخلص من الإشكال إلى الطريقتين المذكورين في كلام المحقق الآخوند قدس سره.

الناحية الثالثة من نواحي البحث عن خصوصيات الاجتهاد المعتبر في نفوذ القضاء أنه هل يعتبر فيه أعلمية المجتهد أو يكفي مطلق الاجتهاد؟ إذا استندنا لاعتبار أصل الاجتهاد في نفوذ القضاء إلى ضرورة حفظ النظام ودليل الحسبة فقد يبدو في النظر - كما في كتاب القضاء في الفقه الإسلامى - أن الشك في اعتبار الأعلمية شك في سعة الحجية وضيقها والقدر المتيقن هو المجتهد الأعلم فمقتضى الأصل عدم نفوذ قضاء غير الأعلم فعلى مبنى السيد الخوئى قدس سره في الاستناد إلى دليل ضرورة حفظ النظام لابد من القول باعتبار الأعلمية.

ولكن قال السيد الخوئى قدس سره في مباني تكمة المنهاج وكذا الميرزا التبريزي قدس سره في أسس القضاء والشهادات أن المقصود بالأعلمية إن كان الأعلمية من الكل فلا تقتضى ضرورة حفظ النظام ودليل الحسبة اعتبارها إذ الأعلم بهذا المعنى هو شخص واحد يكون مرجعاً لحل جميع الخصومات ولا يتحقق غرض حفظ النظام بذلك.

والتوضيح الأكثر في كلام الميرزا التبريزي قدس سره حيث قال أن هناك فرقاً بين تعيين الأعلم في باب التقليد وتعيينه في باب القضاء فتقليد الأعلم في باب التقليد لا يلزم منه أي محذور إذ يمكن أن يأخذ الناس جميعاً الأحكام الشرعية من شخص بواسطة نقل الآخرين أو نشر الرسالة العملية ولكن رجوع الناس جميعاً في خصوماتهم إلى شخص

واحد غير ممكن عادةً فإن كان المراد بالأعلم في باب القضاء الأعم من الكل فهو أمر نقطع بعدم شرطيته ولو استندنا في أصل نفوذ القضاء إلى ضرورة حفظ النظام ودليل الحسبة.

وإن كان المقصود بالأعلمية الأعلمية في كل بلد وحواليه فيكون اعتبارها على مقتضى الأصل ولا يلزم من ذلك محذور.

اقول : هذا بالنسبة إلى الأزمنة السابقة تام لا إشكال فيه ولكن بالنسبة إلى هذه الأزمنة - بملاحظة كثرة النفوس وكثرة المنازعات الواقعة بينهم - كون الاكتفاء بقضاء الأعم كافياً في حفظ النظام محل تأمل ولو فرض أن اعتبار أعلمية القاضي ممن في بلد يوجب المحذور لا بد من نفي اعتبارها.

هذا كله إذا استندنا في اعتبار الاجتهاد إلى ضرورة حفظ النظام ودليل الحسبة.

وأما إذا استندنا إلى الأدلة اللفظية إلى الأدلة اللفظية كمقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة فبلحاظ المعتبرة وصدر المقبولة العنوان الوارد مطلق شامل للأعلم وغير الأعم ولكن ورد في ذيل المقبولة ما استدل به بعض المحققين كالميرزا التبريزي قدس سره على اعتبار الأعلمية وهذا موجود أيضاً في كلمات المحقق اليزدي قدس سره في تكملة العروة.

سأل عمر بن حنظلة: (فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟) فأجاب الإمام عليه السلام: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما) فذكر عليه السلام الأفقية وجعلها ملاكاً لنفوذ الحكم.

ولا يخفى أن محل كلامنا الرجوع إلى القاضي ابتداءً وأنه هل يلزم الرجوع إلى الأعم أو يجوز الرجوع إلى غيره ومورد هذا الذيل اختلاف القاضيين في حكمهما فبين محل الكلام ومورد الذيل تغاير فكيف يُستدل به على اعتبار الأعلمية في محل الكلام؟

فذكر الميرزا التبريزي قدس سره في الجواب أنا لا نحتمل الفرق بين الرجوع إلى الأعم في مورد الاختلاف والرجوع إليه ابتداءً فيتم الاستدلال.

ولكن يلاحظ عليه أولاً: بأن ما في الذيل لزوم الأخذ بقول الأعم من القاضيين ومحل الكلام أعلم المجتهدين على الأرض أو في البلد ، و ثانياً : بان محل الكلام الرجوع إلى القاضي ابتداءً وانه هل يلزم الرجوع إلى الأعم أو يجوز الرجوع إلى غيره ومورد هذا الذيل اختلاف القاضيين في حكمهما فبين محل الكلام ومورد الذيل تغاير ولا تلازم بين لزوم الأخذ بقول أعلم القاضيين في مورد اختلافهما ولزوم الرجوع إلى أعلم المجتهدين ابتداءً واحتمال الفرق موجود وجداناً.

بل الذيل نفسه يدل على عدم لزوم الرجوع إلى الأعم ابتداءً لأنه دل على نفوذ حكم الأعم في مورد الاختلاف وإلا فإن رجع المتخاصمان لقاض واحد أو رجعا إلى قاضيين ولكن لم يختلفا في الحكم فلا محذور من الأخذ بالحكم.

هذا كله في الاستدلال بذيل مقبولة عمر بن حنظلة في اشتراط الأعلمية في القاضي.

وقد استدل على ذلك بدليل آخر هو كلام أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشر: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك).

ونوقش هذا الاستدلال بمناقشات:

الأولى: المناقشة السندية بأن السيد الرضي قدس سره لم يذكر سنداً لما جمعه من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة ومنه هذا العهد والاستدلال بما روي عن الأئمة عليهم السلام إنما يتم إذا ثبت لنا صدوره عنهم بالحجة المعتبرة ومع فقد السند لا حجة على الصدور.

أجيب عن هذه المناقشة بوجوه:

الأول: أننا وإن كنا بحاجة إلى الحجة على الصدور ولكن ما ذكر في نهج البلاغة مستغن عن السند باعتبار قوة المتن بحيث لا يمكن صدوره إلا عن المعصوم فلذلك قيل فيه أنه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق. وفيه أن قوة المتن وأنه لا يمكن صدوره من غير المعصوم وإن كان لا إشكال في تطبيقه على ما ذكر في نهج البلاغة في الجملة ولكن نهج البلاغة ليس كتاباً واحداً مروياً عن الإمام عليه السلام بل جمعه السيد الرضي قدس سره من خطبه وكتبه وكلماته القصار وهذه المجموعة وإن كان أكثرها مما لا يمكن صدوره من غير المعصوم ولكن ليس جميع

فقراته من أول الكتاب إلى آخره مما نطمئن بصدوره عن الإمام عليه السلام.

وهذا بخلاف الصحيفة السجادية فإنها مجموعة خاصة مروية عن الإمام زين العابدين عليه السلام وليس جمعاً لأحد المحدثين وهذه المجموعة لا يمكن صدورها عن غير المعصومين عليهم السلام.

فإذا كان مورد الاستدلال فقرة معينة من نهج البلاغة واطمئنا بصدورها عن الإمام عليه السلام لعدم إمكان صدورها عن غيره لقوة المتن فتصلح للاستدلال ببعض الخطب المتضمنة لأحوال السماء والعالم ، ولكن الفقرة المذكورة ليست من هذا القبيل.

الثاني: أن السيد الرضي قدس سره وإن لم يذكر سنداً للعهد المذكور ولكن يمكن الاستفادة من سند الشيخ الطوسي قدس سره في الفهرست حيث ذكر في ترجمة الأصبع بن نباتة: (الأصبع بن نباتة رحمه الله كان الأصبع من خاصة أمير المؤمنين عليه السلام وعمر بعده روى عهد مالك الأشتر الذي عهده إليه أمير المؤمنين عليه السلام لما ولاه مصر وروى وصية أمير المؤمنين عليه السلام إلى ابنه محمد بن الحنفية. أخبرنا بالعهد ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن، عن الحميري، عن هارون بن مسلم والحسن بن طريف جميعاً، عن الحسين بن علوان الكلبي، عن سعد بن طريف، عن الأصبع بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام (...). وهذا السند معتبر بناءً على وثاقة ابن أبي جيد على مبنى توثيق مشايخ النجاشي قدس سره كما هو المختار وفاقاً للسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما لما يستفاد من عبائر النجاشي في مواضع متعددة بأنه لا يروي عن الضعيف ومن لم يثبت وثاقته.

ولو نوقش في هذا المبنى فهناك طريق آخر لتصحيح السند وهو تطبيق نظرية تعويض السند بأن يقال: للشيخ قدس سره إلى جميع روايات محمد بن حسن بن الوليد أو عبد الله بن جعفر الحميري طريق معتبر وهما قبل ابن أبي جيد فتحل بذلك مشكلة اشتمال السند عليه.

قد يناقش الوجه الثاني لاعتبار العهد - أي الاعتماد على سند الشيخ قدس سره إلى أصبع بن نباتة في الفهرست - بأن السند المذكور وإن كان تاماً بأحد الطريقتين المتقدمين ولكن لم يرو لنا الشيخ العهد المذكور في كتبه

حتى نجده مشتملةً على الفقرة المذكورة ونستدل بها فلعل متن العهد الذي ذكر الشيخ السند إليه لم يشتمل على هذه الفقرة. والجواب أن الشيخ قدس سره وإن لم يرو العهد المذكور مشتملاً على هذه الفقرة ولكن تعبيره في الفهرست بأنه: (أخبرنا بالعهد ...) يدل على أن العهد كان معروفاً في زمانه لتعدد نسخه وعليه فإن كانت الفقرة المذكورة موجودةً في جميع نسخ العهد لا يرد الإشكال. نعم، هناك فقرات بعض النسخ مشتملة عليها دون الأخرى كاختلاف ما نقله كتاب الدعائم عما في نهج البلاغة في غير الفقرة المذكورة. هذا كله في المناقشة السندية.

المناقشة الثانية: مناقشة دلالية ذكرت في كتاب القضاء في الفقه الإسلامي وهي أن الوارد في هذه الفقرة الأمر باختيار الأفضل والذي هو محل الكلام اعتبار الأعلمية، والأفضلية غير الأعلمية فإن الأفضلية يلاحظ فيها عدة صفات كمالية لا خصوص صفة العلم والشاهد على ذلك ما في الذيل: (... ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة ...) لا تضيق به الأمور أي لا توجب أمور القضاء ضيقه وفقده للصبر ولا تمحكه الخصوم أي لا يوجب المتخاصمان لجأه أو لا يوجبان غضبه أو لا يؤثران فيه بحيث يقبل قول أحدهما - على الخلاف في معناه في شروح النهج - ولا يتمادى في الزلة أي لا يُصرّ على خطئه بعد أن عرف الحق وغير ذلك من الأوصاف.

فهذه الأوصاف قرينة على أن الملاحظ في الأفضلية جملة الصفات الكمالية لا خصوص العلم.

يمكن الجواب عن هذه المناقشة بأنه لا يبعد أن يكون عنوان الأفضل عند الإطلاق ظاهراً في الأكثر علماً وإن أطلق على المتصف بالصفات الكمالية الأخرى أيضاً مع القرينة ولكن الظاهر منه عند الإطلاق الأكثر علماً فلذلك يطلق الفاضل على من له مرتبة من العلم، وما في الذيل ليس شاهداً على خلاف ذلك بل هي صفات كمالية زائدة على صفة الأعلمية فغاية ما يدل عليه الذيل عدم كفاية الأعلمية لا أنه تفسير للأفضلية.

المناقشة الثالثة: مناقشة دلالية أخرى ذكرت أيضاً في كتاب القضاء في الفقه الإسلامي وهي أنا لو سلمنا كون الأفضل بمعنى الأعلم لكن لا

نعلم أن الأمر باختيار الأعم للقضاء في هذا العهد من باب الحكم الشرعي أو الحكم الولائي العام لجميع الأزمنة - نظير ما ذكره السيد الخميني قدس سره بالنسبة إلى لا ضرر من أنه حكم سلطاني عام لجميع الأزمنة - فلعله حكم ولائي خاص بمورده فلا يمكن الاستدلال به لاعتبار الأعلمية في القاضي في زماننا.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن ظاهر العهد والمناسب لفقراته أن الإمام عليه السلام كتبه بعنوان دستور للحكومة في جميع الأزمنة لا لخصوص حكومة مالك على مصر خصوصاً بلحاظ عدم وصوله لمصر وشهادته في الطريق والإمام عليه السلام كان يعلم بذلك ومع ذلك كتب هذا العهد إليه فهذا شاهد على عدم اختصاص العهد بالمورد.

الناحية الرابعة من نواحي البحث عن خصوصيات الاجتهاد المعبر في نفوذ القضاء: هل يعتبر فيه مضافاً إلى ما تقدم مقبولية القاضي العامة؟ لم يذكر الفقهاء هذا الشرط في كلماتهم فإطلاق كلامهم يقتضي عدم الاشتراط ولكن ذكره بعض الأعلام حسبما في تقارير بحثه في الاجتهاد والتقليد مستنداً إلى مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة. هنا كالنواحي السابقة لا بد من ملاحظة الدليل الذي أثبتنا به أصل اعتبار الاجتهاد في القاضي :

أما بناءً على إثباته بضرورة حفظ النظام ودليل الحسبة فيبدو أولاً أن المورد من الشك في سعة الحجية وضيقتها فواجد الخصوصية القدر المتيقن من نفوذ القضاء والمرجع في الزائد أصل عدم نفوذ القضاء. ولكن بعد التأمل يمكن أن يقال كما تقدم في الناحيتين الأولى والثانية أن واجد هذه الخصوصية كفاقدها وليس الواجد القدر الميقن فإنه وإن كان واجداً لصفة كمال ولكنها غير دخيلة في نفوذ القضاء إذ المستفاد من النصوص من الكتاب والسنة أن الإنسان لا ينبغي أن يعتني في امثال الأحكام الإلهية برأي عامة الناس ورضاهم فإن أكثرهم لا يعلمون وأكثرهم لا يعقلون ولا بد أن يعتني بتحصيل رضا الله تعالى ورضا الناس ليس ملاكاً وإن كان كمالاً فلذلك ورد في بعض الروايات: (من أصلح فيما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس).

مضافاً إلى أن المقبولية العامة لو كانت شرطاً في نفوذ القضاء كان ينبغي ذكرها في الأدلة ولم يُعهد في زمن نصب القضاة من قبل النبي

صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أنهم كانوا ينصبون خصوص المقبول عند عامة الناس وكذا نصب القضاة من قبل حكومات الجور لم يكن على هذا الأساس والأدلة الواردة عن الأئمة عليهم السلام في نفوذ القضاء لم تغيّر كيفية النصب المعهود وإنما أكدت على أن القاضي لا بد أن يكون عالمًا بأحكامهم ولم تذكر المقبولية العامة وأن قضاة الجور لم يكونوا مقبولين عند الناس.

فهنا من مواضع تطبيق قاعدة لو كان لبان التي تكررت في كلمات السيد الخوئي قدس سره.

نعم، ذكر بعض الأعلام أنه يوجد شاهد تاريخي على اشتراط المقبولية العامة وهو ما رواه صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣١: عن رجال الكشي (عن محمد بن مسعود، عن أحمد بن منصور، عن أحمد بن الفضل الكناسي، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام، أي شيء بلغني عنكم؟ قلت: ما هو؟ قال: بلغني أنكم أقعدتم قاضيًا بالكناسة، قال: قلت: نعم جعلت فداك، رجل يقال له عروة القتات ...) فاكتمى بنقل هذا المقدار من الرواية وقال بأنها وإن كانت ضعيفةً سندًا ولكن يمكن الاستشهاد بها على أن اختيار القاضي من قبل الناس كان أمرًا معهودًا سابقًا.

ولكن يلاحظ على الاستشهاد بهذه الرواية - مضافًا إلى ضعف السند - كما اعترف به هذا العَلَم - لمجهولية أحمد بن منصور وأحمد بن الفضل الكناسي - بوجهين:

الأول: أن ما في الرواية أن الإمام عليه السلام قال للكناسي بلغه أنهم أقعدوا قاضيًا في الكناسة وليس فيها أن عامة الناس أقبلوا إليه فلعل هؤلاء - الكناسي وغيره - أقعدوه قاضيًا لقدرتهم في الكناسة وسيطرتهم على أمورها لا لإقبال عامة الناس والشعب إلى قضائه.

الثاني: أن للرواية ذيلًا يوضح فيه الكناسي أنهم كيف كانوا يرجعون إلى عروة حيث قال: (وهو رجل له حظ من عقل نجتمع عنده فنتكلم وتتسائل ثم يرد ذلك إليكم، قال: لا بأس.) فأوضح للإمام عليه السلام أنهم يرجعون إلى عروة للبحث العلمي وهو يرد المسألة إلى الإمام عليه السلام ويسأله عنها وليس رجوعهم من باب القضاء ولا ينافيه ما ورد في

الصدر من قول الإمام عليه السلام: (بلغني أنكم أقعدتم قاضياً) لأن هذا ما بلغ الإمام عليه السلام والكناسي وضح عدم صحة ذلك. وهذا الإشكال ذكره صاحب الرياض قدس سره في ذيل قول المحقق في المختصر: (ولا ينعقد بنصب العوام له) فقال: (لكن روى الكشي في عروة القات ما يشير إلى الجواز ... إلا أن سنده قاصر بالجهالة، بل ودلالته أيضا ضعيفة، إذ ليس نفي البأس فيه إلا عما ذكره الراوي وفسر به نصبهم القاضي من الاجتماع إليه للتساؤل والتحدث والرد إلى الأئمة عليهم السلام وهو غير الاستقضاء له والتحكم إليه. ولا ينافيه قوله عليه السلام في الصدر: «أقعدتم قاضياً» لما مر من نقل الراوي وبيانه لإقعاده، وأنه ليس للقضاء الحقيقي، بل لما مر. ونفي البأس إنما تعلق به لا بالاستقضاء الحقيقي، بل ربما دل قوله عليه السلام: «أي شيء بلغني» على نوع إنكار لما بلغ إليه من إقعاده قاضياً، حيث إن المتبادر منه كونه قاضياً حقيقياً، ففيه تأييد لما ذكره الأصحاب جداً، فلا شبهة فيه أصلاً.)^٢

فبناءً على إثبات اعتبار الاجتهاد بضرورة حفظ النظام ودليل الحسبة ليس مقتضى الاقتصار على القدر المتيقن اعتبار المقبولية العامة في القاضي. أما بناءً على إثبات اعتبار الاجتهاد بالأدلة اللفظية كمقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة فقد ذكر هذا العلم حسبما في التقريرات أن المقبولة والمعتبرة تدلان على اعتبار المقبولية العامة وتقريب دلالة المقبولة أن التعبير الوارد فيها حسب نقل الكافي في باب القضاء: (انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً ...) ^٢ فإن التعبير بالجمع: (انظروا) والالتفات من التثنية إليه للإشارة إلى أن اختيار عامة المؤمنين دخيلة في نصب الإمام عليه السلام حيث خاطبهم جميعاً بقوله: (انظروا) فمن ينظر إليه المؤمنون ويرضون به ينصبه الإمام عليه السلام قاضياً. نعم، في نقل الكافي في موضع آخر ^٢ وفي نقل

^٢ - رياض المسائل، ج ١٣، ص ٤٤ و ٤٥
^٢ - الكافي، ج ١، ص ٤١٢
^٢ - الكافي، ج ٧، ص ٥٤

التهديب^٦ ٢ التعبير بالثنية: (ينظران) ولكن لو شك أي نسخة صحيحة فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن وهو نفوذ قضاء واجد خصوصية المقبولية(القاضي المنتخب من قبل الشيعة) وهو المطلوب.

وتقريب دلالة المعبرة أن العنوان الوارد فيها من الأول بصيغة الجمع: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه.) فالخطاب لعموم المؤمنين لا للمتخاصمين فقط للإشارة إلى ما ذكرنا و القرينة على ذلك أنه لو لم يكن خطابه في الأول: (فاجعلوه بينكم) خطاباً عاماً للمؤمنين باختيار القاضي لكان قوله في الأخير: (فتحاكموا إليه) تكراراً فقوله: (فاجعلوه) إشارة إلى أن اختيار عامة المؤمنين دخيلة في نصبه عليه السلام.

وبلاحظ عليه بأن خطاب: (انظروا) في المقبولة على نسخة الكافي في باب القضاء وفي المعبرة وإن كان لجميع المؤمنين لكن لا مجموعهم بما هو مجموع بل بنحو الانحلال بعدد المؤمنين كباقي الخطابات الواردة مثل : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) وغيره يعني ينحل الحكم بالنسبة إلى كل واحد من المؤمنين .

وأما القرينة التي ذكرها في المعبرة فليست تامة لأن التكرار للتأكيد ليس أمراً مستهجناً عرفاً نظير ما ورد في بعض روايات الاستصحاب: (ولا ينقض اليقين بالشك لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فييني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات.)

والنتيجة عدم اعتبار خصوصية المقبولية العامة في القضاء.

الحكم الخامس من الأحكام المرتبطة بالاجتهاد: ثبوت الولاية للمجتهد والفقهاء في الأمور العامة.

وفي البحث عن هذا الحكم جهات متعددة كثيرة ليس بيان جميعها مناسباً للبحث الأصولي ولكن ينبغي بيان بعض الجهات المهمة وهي خمس جهات وإيكال الباقي إلى فقه المعاملات بحث ولاية الفقيه.

^٦ - التهذيب، ج ٦، ص ٣٢

الجهة الأولى: في بيان موضوع البحث ومورد النزاع
الجهة الثانية: هل ثبوت الولاية للفقير من المسائل الفقهية أو من المسائل
الكلامية؟

الجهة الثالثة: في بيان مقتضى الأصل العملي في المسألة في صورة
الشك وعدم قيام دليل إثباتاً ونفيًا
الجهة الرابعة: في بيان أهم الأدلة التي استدل بها على ثبوت الولاية
باختصار

الجهة الخامسة: في حدود الولاية الثابتة للفقير في الأمور العامة
أما الجهة الأولى فكما ورد في كلمات الأعلام لا شك في أن شأن الفقير
ليس منحصرًا في الإفتاء والقضاء بل له الولاية في الأمور العامة في
الجملة بمعنى أن هناك أمورًا يكون رأي الفقير فيها معتبرًا بأن يكون هو
المتصدي لفعالها أو يكون فعل الغير بإذنه كما أشار الشيخ الأعظم قدس
سره في المكاسب بحث ولاية الفقير بقوله: (الثالث: ولاية التصرف في
الأموال والأنفس، وهو المقصود بالتفصيل هنا، فنقول: الولاية تتصور
على وجهين:

الأول: استقلال الولي بالتصرف مع قطع النظر عن كون تصرف غيره
منوطًا بإذنه أو غير منوط به، ومرجع هذا إلى كون نظره سببًا في جواز
تصرفه.

الثاني: عدم استقلال غيره بالتصرف، وكون تصرف الغير منوطًا بإذنه
وإن لم يكن هو مستقلًا بالتصرف، ومرجع هذا إلى كون نظره شرطًا
في جواز تصرف غيره. وبين موارد الوجهين عموم من وجه.)^٢
ومثال مورد الاجتماع - كما في كلام المحقق الإيرواني قدس سره - و
غيره صرف سهم الإمام عليه السلام في مصارفه أو التصدق بمجهول
المالك أو التصرف في مال اليتيم فيما لم يكن له الولي القهري أي الأب
والجد ومثال مورد افتراق تصرف الفقير مستقلاً إقامة الحدود فإن
المتصدي لها الفقير خاصة ومثال مورد افتراق تصرف الغير بإذنه التقاص
فيما امتنع المديون من أداء الدين بناءً على اعتبار إذن الفقير فيه فإنه
حق الدائن خاصة ولكنه منوط بإذن الفقير.

٧
٢ - المكاسب، ج ٣، ص ٥٤٦

فلا إشكال في أصل ثبوت الولاية للفقير في الأمور العامة في الجملة وإنما النزاع في أن الولاية الثابتة للفقير في كل ما ثبت للأئمة عليهم السلام في الأمور العامة إلا ما خرج بالدليل أو في حدود الأمور الحسبية فقط وهي الأمور التي نعلم بأن الشارع لا يرضى بإهمالها وتعطيلها ولم يعين شخصاً خاصاً للتصدي لها كالتصرف في أموال القصر واليتامى أو التصرف في الأوقاف التي لا متولي خاص لها؟

فقد ذهب إلى الأول جماعة من الفقهاء منهم المحقق النراقي قدس سره في العوائد وصاحب الجواهر قدس سره ولكن أول من قال بذلك - كما في تقريرات بحث الاجتهاد والتقليد لبعض الأعلام - المحقق الكركي قدس سره وقد نقل عبارته صاحب الجواهر قدس سره حيث قال: (قال الكركي في المحكي من رسالته التي ألفها في صلاة الجمعة: " اتفق أصحابنا على أن الفقير العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمتجهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل، وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود.)^٢

وقال صاحب الجواهر قدس سره: (بل منه ينقدح التأييد بعموم الأمر بالجلد للزاني والقطع للشارق ونحوهما فيه، وبأن تعطيل الحدود يفضي إلى ارتكاب المحارم وانتشار المفاسد، وذلك مطلوب الترك في نظر الشرع، وبأن المقتضي لإقامة الحد قائم في صورتي حضور الإمام وغيبته، وليست الحكمة عائدة إلى مقيمها قطعاً، فتكون عائدة إلى مستحقه، أو إلى نوع من المكلفين وعلى التقديرين لا بد من إقامته مطلقاً بثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب، فإن كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع.)^٢

وله أيضاً عبارته المعروفة: (لولا عموم الولاية لبقى كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة. فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك،

٨ - جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٦

٩ - جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٦

بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم
أمراً.)^٣

وقال المحقق النراقي قدس سره: (كل ما كان للنبي والإمام - الذين هم
سلاطين الأنام وحصون الاسلام - فيه الولاية وكان لهم، فللغقيه أيضاً
ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما ... فالدليل عليه
بعد ظاهر الإجماع - حيث نصّ به كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم
كونه من المسلمات - ما صرحت به الأخبار المتقدمة ...)^٣

وكذا يظهر هذا القول من الشيخ الأعظم قدس سره في كتاب القضاء
والشهادات لا المكاسب ومن القائلين به من المتأخرين السيد الخميني
قدس سره.

وفي المقابل قال جماعة من الفقهاء بثبوت الولاية في حدود الأمور
الحسبية لا أكثر كالشيخ الأعظم قدس سره في المكاسب والسيد الخوي
والميرزا التبريزي قدس سرهما وقد صرح الميرزا التبريزي قدس سره
في كتبه الاستدلالية وفي صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات بأن نطاق
الأمر الحسبية واسع يشمل إقامة الحكومة الإسلامية وإدارتها بل هي
من أهم الأمور الحسبية.

قال في الصراط: (ذهب بعض فقهاؤنا إلى أن الفقيه العادل الجامع
للشرائط نائب من قبل الأئمة عليهم السلام، في حال الغيبة في جميع ما
لليابة فيه مدخل، والذي نقول به هو أن الولاية على الأمور الحسبية
بنطاقها الواسع، وهي كل ما علم أن الشارع يطلبه ولم يعين له مكلفاً
خاصاً، ومنها بل أهمها إدارة نظام البلاد وتهيئة المعدات والاستعدادات
للدفاع عنها، فإنها ثابتة للفقيه الجامع للشرائط، يرجع في تفصيله إلى
كتابنا (إرشاد الطالب) وكذا للفقيه القضاء في المرافعات وفصل
الخصومات، والله العالم.)^٣

وكان يقول الميرزا قدس سره أن السيد الخوي قدس سره ليس منكراً
لشمول الأمور الحسبية لهذه الموارد.

٣ - جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٧

٣ - عوائد الأيام، ص ٥٤٦

٣ - صراط النجاة، كتاب الاجتهاد والتقليد، السؤال ١

والشاهد على ذلك ما ذكره في كتاب الجهاد من منهاج الصالحين بعد اختيار ثبوت الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة وعدم احتياجه إلى إذن الإمام المعصوم عليه السلام حيث قال: (المقام الثاني: أنا لو قلنا بمشروعية أصل الجهاد في عصر الغيبة فهل يعتبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر قدس سره اعتباره بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك في زمن الغيبة.

وهذا الكلام غير بعيد بالتقريب الآتي، وهو أن على الفقيه أن يشاور في هذا الأمر المهم أهل الخبرة والبصيرة من المسلمين حتى يطمئن بأن لدى المسلمين من العدة والعدد ما يكفي للغلبة على الكفار الحريين، وبما أن علمية نفوذ أمره عليهم، فلا محالة يتعين ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنه يتصدى لتنفيذ هذا الأمر المهم من باب الحسبة على أساس أن تصدى غيره لذلك يوجب الهرج المرج ويؤدي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل).

فموضوع البحث ليس في ثبوت الولاية للفقيه في الجملة فإنه مسلم عند الكل وإنما الكلام في حدود الولاية الثابتة له هل هي خاصة بالأمور الحسبية ولو بنطاقها الواسع أو في كل ما للإمام المعصوم عليه السلام فيه الولاية من الأمور العامة.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: هل مسألة ثبوت الولاية للفقيه من المسائل الفقهية أو من المسائل الكلامية؟

يظهر من بعض الكلمات أن هذه المسألة من المسائل الكلامية باعتبار أن مقتضى النبوة العامة كون الأمور العامة في زمن الغيبة طرّاً بيد الفقيه الجامع للشرائط أو في بعض التعابير أن ثبوت الولاية للفقيه من شؤون الإمامة التي هي من أصول المذهب.

ولكن الصحيح أن هذه المسألة من المسائل الفقهية بملاحظة ما تقدّم في بيان موضوع البحث من أن البحث في ثبوت الولاية للفقيه في كل ما للأئمة عليهم السلام فيه الولاية أو في خصوص الأمور الحسبية بمعنى أن تصرفات الفقيه في الأمور العامة بالاستقلال نافذة أو ان تصرفات الآخرين غير نافذة إلا بإذن الفقيه على النحوين المتقدمين من ثبوت

الولاية في كلام الشيخ الأعظم قدس سره أو لا يحتاج التصرف فيها إلى إذنه.

بهذا البيان يتضح أن المسألة واجدة لخصوصية المسائل الفقهية فإن مرجع البحث إلى نفوذ تصرفات الفقيه وضعا وعدمه وجوازها تكليفاً وعدمه وإلى نفوذ تصرفات الآخرين بدون إذن الفقيه وضعا وعدمه وجوازها تكليفاً وعدمه فالشأن الثابت للفقيه في هذه المسألة هو جواز تصرفه تكليفاً ونفوذته وضعاً فيكون البحث عن الحكم الوضعي والتكليفي وهو خصوصية المسألة الفقهية.

وليس البحث في ثبوت الولاية التكوينية للفقيه بنفس الكيفية الثابتة للأئمة عليهم السلام ليرجع إلى المسألة الكلامية.

نعم، ذكر الشيخ المظفر قدس سره في عقائد الإمامية ان من عقائد الامامية ثبوت الولاية للفقيه فقال ره : (عقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط أنه نائب للإمام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام والراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام.

فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء، وذلك من مختصاته لا يجوز لأحد أن يتولاها دونه، إلا بإذنه، كما لا تجوز إقامة الحدود والتعزيزات إلا بأمره وحكمه. ويرجع إليه أيضاً في الأموال التي هي من حقوق الإمام ومختصاته.

وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الإمام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط ليكون نائباً عنه في حال الغيبة، ولذلك يسمى نائب الإمام.)

فذكر ولاية الفقيه بعنوان (عقيدتنا) ولكن ليس مقصوده بذلك أنها من المسائل الكلامية بل المقصود أنها رأي الإمامية وقد ذكر بهذا العنوان موارد متعددة ليست من المسائل الكلامية كعقيدتنا في التعاون مع الظالم وعقيدتنا في الوظيفة في دولة الظالم أو عقيدتنا في حق المسلم على المسلم ونظير ذلك وارد في الكلمات كقولهم بأن عقيدة الإمامية

بطلان العول والتعصيب مع أنه مسألة فقهية مرتبطة بالإرث فالتعبير بالعقيدة ليس دائماً بمعنى كون المسألة مسألة كلاميةً ومسألتنا من هذا القبيل.

الجهة الثالثة: في مقتضى الأصل العملي في المسألة، لا بد من بيان مقتضى الأصل ليرجع إليه فيما لم يوجد دليل على الخروج عنه. صريح كلام الشيخ الأعظم قدس سره أن مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية فإنه بعد أن ذكر النحويين المتقدمين للولاية قال: (إذا عرفت هذا، فنقول: مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية لأحد بشيء من الوجوه المذكورة، خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين بالأدلة الأربعة ...)^٣

وقال: (وأما بالمعنى الثاني - أعني اشتراط تصرف الغير بإذنه - فهو وإن كان مخالفاً للأصل، إلا أنه قد ورد أخبار خاصة بوجوب الرجوع إليهم، وعدم جواز الاستقلال لغيرهم بالنسبة إلى المصالح المطلوبة للشارع الغير المأخوذة على شخص معين من الرعية، كالحدود والتعزيرات، والتصرف في أموال القاصرين، وإلزام الناس بالخروج عن الحقوق، ونحو ذلك ...)^٣

فحاصل هذه العبارات أن الأصل عدم ثبوت الولاية بكلا النحويين وخرجنا عنه في النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين بالدليل في كلا النحويين. نعم، يظهر من بعض تعبيراته في أثناء البحث أن مقتضى الشك في ثبوت الولاية بالنحو الثاني استئذان الفقيه وسيأتي توضيحه.

فلا بد من بيان مقتضى الأصل في كلا النحويين من الولاية وكلاهما داخلان في موضوع البحث، وأما ما يظهر من المرتقى في الفقه الأرقى بحث الخمس من أن النحو الأول خارج عن البحث إذ لا يمكن الالتزام بأن للفقيه طلاق زوجة الغير مستقلاً ونحو ذلك^٣ فليس بصحيح إذ مورد الولاية بالنحو الأول كما في كلام الشيخ الأعظم قدس سره مع توضيح المحقق الإيرواني قدس سره وغيره ليس منحصراً في مثل الطلاق

٣ - المكاسب، ج ٣، ص ٥٤٦

٤ - المكاسب، ج ٣، ص ٥٤٨

٥ - المرتقى إلى الفقه الأرقى (الخمس)، ص ٢٩٣

ونحوه بل موردھا ما ذكروا بعنوان مورد اجتماع النحويين أو مورد افتراق النحو الأول وثبوت الولاية للفقيه في هذه الموارد قابل للالتزام بل هو مسلم في بعضها.

فكما أن الولاية بالنحو الثاني داخلة في محل البحث كذلك الولاية بالنحو الأول فلا بد من البحث عن مقتضى الأصل في كلا النحويين هل مقتضاه - كما في كلام الشيخ الأعظم قدس سره - في كلا النحويين عدم الولاية أو لا بد من التفصيل؟

أما بالنسبة إلى النحو الأول - وهو بمعنى استقلال الفقيه بالتصرف - فلا إشكال في أن مقتضى الأصل العملي عدم ثبوت ولاية أحد على أحد فالأصل عدم نفوذ تصرفات الفقيه.

تقريب ذلك - كما أفاد المحقق الإيرواني قدس سره في حاشية المكاسب - أنا نشك في تصرف الفقيه مستقلاً في مال اليتيم مثلاً بعقد أو إيقاع هل يكون عقداً أو إيقاعاً صحيحاً يترتب عليه الأثر أو لا؟ ومقتضى الأصل الأولى في الشك في صحة العقود والإيقاعات أو فسادهما الحكم بالفساد فمراد الشيخ قدس سره بأن مقتضى الأصل عدم الولاية في النحو الأول أصالة عدم صحة عقده وإيقاعه.

مضافاً إلى الأدلة الاجتهادية العامة أو الواردة في الموارد الخاصة التي تقتضي عدم صحة تصرف الفقيه كقوله: (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه) و (الناس مسلطون على أموالهم) و (الطلاق بيد من أخذ بالساق) إلى غير ذلك من الأدلة الخاصة.

اقول : ما أفاده في مقتضى الأصل العملي تام وكذا ما ذكره في مقتضى الأدلة الخاصة ك (الطلاق بيد من أخذ بالساق) واما حديث (لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه) فإن كان (لا يحل) فيه بمعنى شامل للحكم الوضعي ارتبط بالمقام بمعنى عدم نفوذ التصرف ولكن إن كان بمعنى الحكم التكليفي فقط خرج عن محل الكلام. و في حديث (الناس مسلطون على أموالهم) إن قلنا بدلالته على أن حق التصرف منحصر في صاحب المال وليس للآخرين التصرف فيه - كما هو المعروف - تم الاستدلال به في المقام وإلا إن قلنا بأن غاية ما يدل عليه ثبوت سلطنة صاحب المال على ماله ولا ينفي سلطنة الآخرين عليه فلا يتم الاستدلال.

فمقتضى الأصل في النحو الأول من الولاية كالتصرف في الأوقاف التي لا متولي لها خاص عدم ثبوت الولاية.

أما بالنسبة إلى النحو الثاني - وهو عدم استقلال الآخرين في التصرف بدون إذن الفقيه - فكما تقدم يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره في مقام بيان ولاية الأئمة عليهم السلام بهذا النحو أن الأصل عدم الولاية وإنما خرجنا عن هذا الأصل في النبي والأئمة صلوات الله عليهم بالدليل. ولكن ذكر في مقام بيان ولاية الفقيه بهذا النحو أن الأصل في مورد الشك مراعاة نظره حيث قال: (بقي الكلام في ولايته على الوجه الثاني - أعني توقف تصرف الغير على إذنه فيما كان متوقفاً على إذن الإمام عليه السلام - وحيث إن موارد التوقف على إذن الإمام عليه السلام غير مضبوطة فلا بد من ذكر ما يكون كالضابط لها، فنقول: كل معروف علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج، إن علم كونه وظيفه شخص خاص، كنظر الأب في مال ولده الصغير، أو صنف خاص، كالإفتاء والقضاء، أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف، فلا إشكال في شئ من ذلك. وإن لم يعلم ذلك واحتمل كونه مشروطاً في وجوده أو وجوبه بنظر الفقيه، وجب الرجوع فيه إليه.)^٣

ومن هنا أشكل على الشيخ قدس سره أنه ليس مقتضى الأصل مراعاة نظر الفقيه مطلقاً بل يختلف الأمر بحسب الموارد فقد يكون مقتضاه ذلك وقد لا يكون فلا بد من لحاظ الصور المختلفة وبيان حكم كل منها مستقلاً. ذكر بعض الأعلام قدس سره في المرتقى بحث الخمس^٣ أن الشك في اعتبار إذن الفقيه في هذا النحو على أقسام أربعة فلا بد من بيان مقتضى الأصل بلحاظ كل منها:

القسم الأول: أن يكون الشك من جهة احتمال دخالة إذن الإمام عليه السلام أو حضوره في أصل مشروعية الفعل كما هو الحال في صلاة الجمعة على بعض الأقوال.

٦
٣ - المكاسب، ج٣، ص ٥٥٣ و ٥٥٤
٣ - المرتقى إلى الفقه الأرقى (الخمس)، ص ٢٩٤ - ٢٩٦

القسم الثاني: أن يكون أصل مشروعية العمل مسلماً وإنما الشك في لزوم انضمام إذن الفقيه في صحته وكان المورد من المعاملات كبيع مال اليتيم أو المجنون.

القسم الثالث: أن يكون أصل مشروعية العمل مسلماً وكان المورد من الأحكام المتعلقة بمال الغير أو نفسه كوجوب الحد أو التعزير أو التصديق بمجهول المالك .

القسم الرابع: أن يكون أصل مشروعية العمل مسلماً وكان المورد من الأحكام المحضة الصرفة كالصلاة على الميت مع عدم الولي. ومقتضى الأصل في هذه الأقسام مختلفة في بعضها اعتبار الإذن وفي بعضها عدم الاعتبار.

تفصيل ذلك أن مقتضى الأصل في القسم الأول - الذي يكون الشك فيه من جهة احتمال دخالة إذن الإمام عليه السلام أو حضوره في أصل مشروعية الفعل - عدم اعتبار إذن الفقيه وعدم ترتب الأثر عليه لأن مرجع الشك هنا إلى الشك في أصل وجوب الفعل في زمن الغيبة مع إذن الفقيه ومقتضى أصل البراءة عدم الوجوب. نعم، لو كان الاستصحاب جارياً لم تصل النوبة إلى البراءة ولكنه غير جارٍ لاحتمال تبدل الموضوع لاحتمال دخالة زمن الحضور في موضوع الحكم فلا يُحرز بقاء الموضوع. أصل ما أفاده من جريان البراءة في هذا القسم تام لا إشكال فيه إلا أن كون صلاة الجمعة في عصر الغيبة من هذا القبيل محل إشكال لأن الأقوال والمحتملات في حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة متعددة وبما أن الأقوال الأساسية ثلاثة: الأول: وجوبها التعيني وهو قول الشهيد الثاني قدس سره وجمع من المحققين، الثاني: وجوبها التخيري وهو المشهور بين المتأخرين، الثالث: حرمتها إما حرمةً تشريعيةً بمعنى عدم الدليل على مشروعيتها كما يظهر من السيد الحكيم قدس سره وإما حرمةً ذاتيةً كما نقله صاحب الجواهر عن جماعة وحكي عن السيد البروجردي قدس سره باعتبار أن إقامتها من مناصب الإمام المعصوم عليه السلام وإقامتها في عصر الغيبة غصب لمنصبهم فتكون محرمةً ذاتاً. وهناك قول بالتفصيل بين إقامتها والحضور فيها فإقامتها واجبة تخيراً وبعد الإقامة يكون الحضور فيها واجباً تعييناً كما يظهر من السيد الخوئي

والميرزا التبريزي قدس سرهما بنحو الاحتياط ولكن هذا قول تركيبي والأقوال الأساسية هي الأقوال الثلاثة.

فالشك في حكم صلاة الجمعة بلحاظ هذه الصور والاحتمالات يتصور على صور:

الأولى: أن يدور الأمر بين القولين الأولين ونشك في كون صلاة الجمعة واجبةً تعييناً أو تخييراً بينها وبين صلاة الظهر ففي هذه الصورة يكون الأصل الجاري أصل البراءة لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير فإن الأصل فيه عند المحققين كالسيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما أصل البراءة وإن كان مختار المتقدمين وبعض المتأخرين كالمحقق النائيني قدس سره جريان الاحتياط فيها .

الثانية: أن نعلم بعدم الوجوب التعييني ودار الأمر بين قولي الثاني والثالث ونشك في كونها واجبةً تخييراً أو كون صلاة الظهر واجبةً تعييناً فهذه الصورة أيضاً كالصورة السابقة من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير إلا أن محتمل التعيين هنا صلاة الظهر بينما كان محتمل التعيين في الصورة السابقة صلاة الجمعة .

الثالثة: أن يدور الأمر بين الأقوال الثلاثة هنا أيضاً تجري البراءة عن تعيين صلاة الجمعة وعن تعيين صلاة الظهر والنتيجة هي التخيير.

الرابعة: أن نعلم بعدم الوجوب التخييري ودار الأمر بين القول الأول والقول الثالث من باب الحرمة التشريعية تكون المورد من موارد العلم الإجمالي المنجز والوظيفة هي الاحتياط.

الخامسة: أن نعلم بعدم الوجوب التخييري ودار الأمر بين القول الأول والقول الثالث من باب الحرمة الذاتية يكون المورد من دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن الاحتياط فيه ويكون المكلف مخيراً بالنسبة إلى فعل الجمعة و لكن يجب عليه الاتيان بصلاة الظهر.

فيلاحظ على ما ذكره في المرتقى بالنسبة إلى صلاة الجمعة بأن الشك إن كان في أصل مشروعية صلاة الجمعة بحيث نحتمل أن لا أمر بها في زمن الغيبة وأن الواجب خصوص صلاة الظهر تعييناً فيختلف حكمه بحسب الصور الخمسة المتقدمة.

وإن كان أصل المشروعية مفروغاً عنه وكان الشك في اشتراط إذن الفقيه فيها وعدمه فيكون المورد من موارد دوران أمر المتعلق بين الأقل

والأكثر، وحكمه وإن كان عدم اعتبار الإذن لكنه داخل في القسم الرابع الذي مثل له قدس سره بالصلاة على الميت مع عدم الولي لا القسم الأول.

أما مقتضى الأصل في القسم الثاني الذي يكون أصل مشروعية العمل فيه مسلماً وكان الشك في لزوم انضمام إذن الفقيه وعدمه وكان المورد من المعاملات ومثل له صاحب المرتقى قدس سره بالتصرف في مال اليتيم أو المجنون وأفاد بأن الأصل الجاري أصل عدم ترتب الأثر إذ الشك راجع في أن تصرف الغير في مال اليتيم والمجنون بدون إذن الفقيه من بيع وغيره صحيح أم فاسد فمقتضى الأصل الفساد واعتبار إذن الفقيه في الصحة. وما أفاده في هذا القسم تام لا إشكال فيه.

أما مقتضى الأصل في القسم الثالث الذي يكون أصل المشروعية فيه مسلماً وكان الشك في لزوم انضمام إذن الفقيه وعدمه وكان المورد من الأحكام المتعلقة بمال الغير أو نفسه فمثل له بوجوب الحد أو التعذير والتصديق بمجهول المالك وأفاد بأنه قد يتخيل بأن الأصل الجاري في البين أصل البراءة إذ الشك في اشتراط أمر زائد وهو إذن الفقيه ولكنه فاسد إذ المورد مشمول للإطلاقات تحريم التصرف بمال الغير ونفسه واحترام دم المسلم وماله فالمتيقن من الخروج ما كان التصرف بإذن الفقيه والتصرف بدون الإذن مشمول للإطلاقات. ولو سلمنا مشروعية التصرف في نفسه وغمضنا العين عن الإطلاقات يكون الأمر في المقام مردداً بين الوجوب والحرمة والاحتياط ممكن بأن يستأذن الفقيه فلا بد من الاحتياط.

يلاحظ على تمثيله بالتصدق بمجهول المالك أنه من القسم الثاني الذي كان موردها المعاملات كبيع مال اليتيم، والتصديق بمجهول المالك مثله فنشك في الصحة والفساد بدون إذن الفقيه ويكون المورد مجرى لأصالة الفساد.

وبلاحظ على تمثيله بوجوب الحد والتعذير بما تقدم عن المحقق الإيرواني قدس سره و الذي قبله الآخرون من أن النسبة بين النحوبين من الولاية العموم والخصوص من وجه وأن مثال إقامة الحدود والتعذيرات من موارد افتراق النحو الأول أي من الموارد التي تكون الولاية فيها للفقيه مستقلاً لا أن يكون لغيره إقامتها ونشك في احتياج إذن

الفقيه وعدمه. ولو لم يحرز ذلك واحتملنا جواز تصدي غير الفقيه وشكنا في جوازه مستقلاً أو بإذن الفقيه فيما أن إقامة الحد والتعذير نحو من أنحاء التصرف في نفس الغير يكون مقتضى الإطلاقات عدم جوازها بدون الإذن. هذا المقدار تام ولكن تنزله عن ذلك بأنه لو سلم المشروعية يكون مقتضى القاعدة الاحتياط واستئذان الفقيه غير تام لأن مع فرض مشروعية إقامة المؤمنين للحدود والتعذيرات وعدم وجود إطلاقات تقتضي حرمة التصرف في مال الغير ونفسه يكون الشك في الاحتياج إلى الإذن وعدمه من دوران الأمر بين الأقل والأكثر نظير الشك في الصلاة على الميت مع عدم الولي الذي يذكر في القسم الرابع ومقتضى الأصل فيه عدم اعتبار الإذن.

فما أفاده في كلا المثالين محل تأمل وإشكال.

أما القسم الرابع الذي يكون أصل المشروعية فيه مفروغاً عنه ويكون المورد من الأحكام المحضة الصرفية ومثل له بالصلاة على الميت مع عدم الولي وأفاد بأن الأصل الجاري فيه البراءة لأن المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر فيكون الشك في اعتبار الأمر الزائد عن المتيقن فيكون مجرى للبراءة والنتيجة عدم اعتبار الإذن وما أفاده تام لا إشكال فيه.

محصل الكلام أن الشك في ثبوت الولاية بالنحو الثاني - كما أفاد هذا العلم - على أقسام مختلفة ولكن ما أفاده في حكم بعضها محل إشكال ومناقشة.

هذا تمام الكلام في الجهة الثالثة من جهات البحث عن ثبوت الولاية للفقيه.

الجهة الرابعة: في بيان أدلة ثبوت الولاية للفقيه

كما يُستفاد من كلمات الأعلام والمحققين الذين تعرضوا لهذا البحث استدلال على ثبوت الولاية بقسمين من الأدلة: الأول: الأدلة اللفظية والثاني: الأدلة اللبية.

أما الأدلة اللفظية فالروايات متعددة بل بعضها طوائف أشار إليها في الجملة الشيخ الأعظم قدس سره وذكرها السيد الخميني قدس سره بالتفصيل في بحث ولاية الفقيه وتعرض لها الآخرون في الكتب الناضرة إلى مكاسب الشيخ قدس سره كإرشاد الطالب للميرزا التبريزي قدس

سره في ذيل الروايات التي ذكرها الشيخ في أول المكاسب وتعرض لها صاحب المرتقى قدس سره في بحث الخمس بعد بيان مقتضى الأصل. ونحن نشير في هذا البحث إلى بعضها باختصار ونوكل البحث التفصيلي إلى الفقه بحث ولاية الفقيه وتعرض لثلاثة منها - وهي مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة والتوقيع - بتفصيل أكثر.

الرواية الأولى: رواية تحف العقول المروية عن سيد الشهداء عليه السلام: (مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه فأنتم المسلوبون تلك المنزلة وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنة بعد البيعة الواضحة) في ضمن خطبة له في مجمع علماء البلاد في مكة المكرمة.

والرواية مرسلة ونوقشت من جهة الدلالة أيضاً بأن من المحتمل أن يكون المقصود أن مجاري الأمور بيد العلماء لكن لا مطلقاً بل في الدولة الحقة تحت أمر المعصوم عليه السلام.

الرواية الثانية: (العلماء ورثة الأنبياء) وما بمضمونه يستدل بها على أن للفقهاء ما للأنبياء من الشؤون إلا ما خرج بالدليل كالنبوة وفي هذه الطائفة روايات معتبرة لا إشكال فيها سنداً كصحيحة عبد الله بن ميمون القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ... وإن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر.

ولكن نوقشت دلالةً باحتمال كون المراد بالعالم هنا خصوص الأئمة المعصومين عليهم السلام وبأن ظاهر ذيل الرواية (ولكن ورثوا العلم ...) قرينة على أن ما ورثه الأنبياء عليهم السلام هو العلم ولا يشمل كل شؤونهم ومناصبهم. وهناك مناقشات أخرى كما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره في إرشاد الطالب من أن كيفية الإرث غير معلومة كما يختص الحبة بالولد الأكبر دون غيره من الوراث فلعل كيفية الوراثة أن شأن الولاية خاص بالإمام المعصوم عليه السلام.

الرواية الثالثة: ما روي بطرق متعددة عن الفريقين عن رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم ارحم خلفائي قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وستي. وفي بعض الروايات: ثم يعلمونها.

فَعَبَّرَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ الْعُلَمَاءِ بِالْخُلَفَاءِ وَهَذَا الْعَنْوَانُ ظَاهِرٌ فِي ثُبُوتِ جَمِيعِ شَأُونِهِ لَهُمْ إِلَّا مَا خَرَجَ بِالْدَلِيلِ.

نَوْقَشَ هَذِهِ الرِّوَايَاتُ سِنْدًا وَدَلَالَةً بِأَنَّ عَنْوَانَ الْخَلِيفَةِ لَا يَشْمَلُ غَيْرَ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبِأَنَّ مِنَ الْمَحْتَمَلِ أَنَّ الْخِلَافَةَ لَيْسَتْ ثَابِتَةً لِلْعُلَمَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ.

الرِّوَايَةُ الرَّابِعَةُ: (الْفُقَهَاءُ حِصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُوْرِ الْمَدِينَةِ لَهَا) وَلَا يُعْقَلُ كَوْنُهُمْ حِصُونًا بَدُونَ الْوَلَايَةِ.

نَوْقَشْتُ سِنْدًا بَعْلِي بْنِ أَبِي حَمْزَةَ وَدَلَالَةً بِأَنَّ كَوْنَهُمْ حِصُونًا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِمْ حَارِسِينَ لِلْعَقِيدَةِ وَحَافِظِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ فِي مَقَابِلِ الْمُنْحَرِفِينَ وَتَشْكِيكَاتِهِمْ. الرِّوَايَةُ الرَّابِعَةُ: (الْفُقَهَاءُ أَمْنَاءُ الرِّسْلِ) لَمْ نَجِدْهَا فِي الْوَسَائِلِ وَلَكِنْ رَوَاهَا فِي كِتَابِ الْفُصُولِ الْمَهْمَةِ الَّتِي تُعْتَبَرُ تَكْمَلَةً لِلْوَسَائِلِ نَقْلًا عَنِ الْكَلِينِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ النُّوفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْفُقَهَاءُ أَمْنَاءُ الرِّسْلِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا دُخُولُهُمْ فِي الدُّنْيَا؟ قَالَ: اتَّبَاعُ السُّلْطَانِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَاحْذَرُوهُمْ عَلَى دِينِكُمْ.^٣

وَالرِّوَايَةُ مُوثَقَةٌ وَتَقْرِبُ الِاسْتِدْلَالَ بِهَا عَلَى ثُبُوتِ الْوَلَايَةِ - حَسْبَمَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْخَمِينِيُّ قَدَسَ سِرُّهُ فِي كِتَابِ الْبَيْعِ^٣ - أَنَّ إِطْلَاقَ كَوْنِ الْفُقَهَاءِ أَمْنَاءَ الرِّسْلِ أَنَّ لَهُمْ جَمِيعَ شَأُونِهِمْ وَمِنْ أَوْضَحِهَا الزَّعَامَةُ وَالْوَلَايَةُ عَلَى الْأُمَّةِ وَوَأَوْضَحِهَا زَعَامَةُ الْأُمَّةِ، وَسِطَ الْعَدَالَةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ وَمَا لَهَا مِنَ الْمَقْدِمَاتِ وَالْأَسْبَابِ وَاللُّوَاظِمِ فَأَمِينَ الرِّسُولِ أَمِينَ فِي جَمِيعِ شَأُونِهِ، وَلَيْسَ شَأْنُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَسَلَّمَ بَيَانَ الْأَحْكَامِ فَقَطْ، حَتَّى يَكُونَ الْفَقِيهَ أَمِينًا فِي خُصُوصِ ذَلِكَ، بَلِ الْمَهْمُ إِجْرَاءُ الْأَحْكَامِ وَالْأَمَانَةُ فِيهَا أَنْ يَجْرِيهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ.

نَوْقَشَ الِاسْتِدْلَالَ بِهَا فِي كَلَامِ الْأَعْلَامِ مِنْهُمْ الْمِيرْزَا التَّبْرِيزِيِّ قَدَسَ سِرُّهُ حَيْثُ قَالَ: غَايَةُ مَا يَسْتَفَادُ مِنَ الرِّوَايَةِ أَنَّ الْفُقَهَاءَ حَافِظُونَ لِلْأَحْكَامِ بَيَانًا

٨ - الفصول المهمة، ج ١، ص ٦٠٧.

٩ - كتاب البيع، ج ٢، ص ٦٣٤.

للناس على ما هي عليه وهذه أمانة الرسل عندهم وأما الزعامة والولاية على إجرائها فليست داخلية في الأمانة لوجهين:

الأول: أن التعبير الوارد في الرواية أمناء الرسل وليس أمناء رسول الله صلى الله عليه وآله ولم نحرز أن الزعامة والولاية من الشؤون الثابتة لجميع الرسل، نعم هي ثابتة لبعضهم.

الثاني: لو سلمنا أن الزعامة ثابتة لجميع الرسل فليس حفظها من وظيفة العلماء فقط بل جميع المسلمين مكلفة بحفظها والتحفظ لها من أو تقع في أيدي الخونة والجائرين، وهذا بخلاف بيان الأحكام الشرعية وحفظ الشرع من التلف وعدم الوصول إلى عامة الناس وحفظ الدين عن التحريف فإنه من وظيفة العلماء ومن شأنهم .

والشاهد على أن عنوان أمناء الرسل ليس ناظرًا إلى الزعامة بل إلى خصوص حفظ الدين ما في ذيل الرواية: (... ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم) فهو شاهد على أن ما هي الأمانة بيدهم هو الدين وعليهم حفظ هذه الأمانة وإذا دخلوا في الدنيا لم يحفظوها. هذه جملة من الروايات التي استدلت بها على ولاية الفقيه وقد أشرنا إليها بالإجمال وأنها مناقشة سندًا أو دلالة.

ولكن عمدة الروايات التي ينبغي البحث عنها بشيء من التفصيل في المقام ثلاث:

الأولى: مقبولة عمر بن حنظلة المروية في الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ١: عن الكليني قدس سره عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة 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: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتًا، وإن كان حقًا ثابتًا له، لأنه أخذه 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 من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكمًا فاني قد

جعلته عليكم حاكمًا، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله).

أشرنا سابقًا أنه أشكل فيها سندًا بعدم ثبوت الوثيقة لعمر بن حنظلة وأجيب عن ذلك بوجوه منها: أن عمر بن حنظلة من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح ومنها: أن يزيد بن خليفة روى عن الإمام الصادق عليه السلام في حقه: (إدًا لا يكذب علينا) ويزيد بن خليفة ممن روى عنه صفوان في موارد متعددة فيمكن توثيقه على مبنى توثيق مشايخ الثلاثة. وللاستدلال بالمقبولة على ولاية الفقيه تقريبات ثلاثة:

الأول: أن الإمام عليه السلام أمر بالرجوع إلى الفقهاء وجعلهم حكماء حيث قال: (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكمًا فاني قد جعلته عليكم حاكمًا) والحاكم بمعنى من له السلطنة والولاية وليس بمعنى القاضي فقط.

قال السيد الخميني قدس سره في كتاب البيع: (يستفاد من قوله عليه السلام: «فاني قد جعلته حاكمًا» أنه عليه السلام قد جعل الفقيه حاكمًا فيما هو من شؤون القضاء، وما هو من شؤون الولاية.

فالفقيه ولي الأمر في البابين، وحاكم في القسمين، ولا سيما مع عدوله عليه السلام عن قوله: «قاضياً» إلى قوله: «حاكمًا» فإن الأوامر أحكام، فأوامر الله ونواهيه أحكام الله تعالى.)^٤

وقال في الرسائل: (يدل قوله: «فاني قد جعلته حاكمًا» على ان للفقيه مضافًا إلى منصب القضاء منصب الحكومة أية حكومة كانت، لأن الحكومة مفهومًا أعم من القضاء المصطلح والقضاء من شعب الحكومة والولاية، ومقتضى المقبولة انه عليه السلام جعل الفقيه حاكمًا وواليًا، ودعوى الانصراف غير مسموعة، فللفقيه الحكومة على الناس فيما يحتاجون إلى الحكومة من الأمور السياسية والقضائية والمورد لا يوجب تخصيص الكبرى الكلية.)^٤

أشكل على هذا التقريب بإشكالات:

٤ - كتاب البيع، ج٢، ص ٦٤١

٤ - الرسائل، ج٢، ص ١٠٦

الأول: ما ذكره بعض الأعلام حسبما في تقارير بحثه في الاجتهاد والتقليد من أن الحاكم في اللغة بمعنى القاضي ولم يرد في كلمات المتقدمين بمعنى الوالي والسلطان. نعم ورد بهذا المعنى في كلمات متأخري المتأخرين وفي بعض كتب اللغة كالمنجد ولكنه معنى مستحدث و من مصطلحات المتأخرين. والتعبير المستعمل لمن له الولاية في كلمات المتقدمين وفي الروايات هو الوالي أو العامل.

الثاني: لو سلمنا استعمال الحاكم بمعنى الوالي ولكنه ليس منحصرًا في هذا المعنى بل غاية الأمر يكون مستعملًا بمعنيين: تارةً بمعنى القاضي وتارةً بمعنى الوالي ولا بد في كل مورد من قيام قرينة على إرادة أحد المعنيين.

والقرينة في المقبولة قائمة على إرادة معنى القاضي ووجهه - كما في المرتقى - أن المناسب لعصر حضور الإمام عليه السلام نصب الفقيه قاضيًا لا نصبه واليًا لعدم ترتب أثر عملي عليه لعدم بسط يده عليه السلام فضلًا عن ولاته والإمام عليه السلام في مقام بيان أمر لترتيب الأثر العملي عليه لا مجرد بيان شأن من شؤون الفقيه.

والقرينة الأخرى أن المستفاد من المقبولة أن كل من اتصف بالصفات المذكورة منصوب من قبل الإمام عليه السلام وهذا لا يناسب نصب الوالي بل المناسب لنصبه نصب والٍ واحد لا أن يكون كل متصف بالصفات المذكورة واليًا.

التقريب الثاني: أن الحاكم هنا وإن كان بمعنى القاضي ولكنه ليس المراد به خصوص القضاء المصطلح الذي هو بمعنى فصل الخصومات بل المراد به الأعم منه ومن الأمور التي يرجعها الناس إلى الأمراء والولاة فيشمل الحكم القضائي والحكم الولائي ولا يختص بالقضائي.

ووجه التعميم ما في صدر المقبولة: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة ...) فهي ناظرة إلى الأعم مما كانت الدعوى مما يرجع فيه إلى السلطان ومما يرجع فيه إلى القضاة.

قال السيد الخميني قدس سره في كتاب البيع: (ثم إن قوله: «منازعة في دين أو ميراث»، لا شبهة في شموله للمنازعات التي تقع بين الناس فيما يرجع فيه إلى القضاة، كدعوى أن فلانا مديون مع إنكاره، ودعوى أنه

وارث ونحو ذلك، وفيما يرجع فيه إلى الولاية والأمر، كالتنازع الحاصل بينهما لأجل عدم أداء دينه، أو إرثه بعد معلوميته. وهذا النحو من المنازعات مرجعها الأمر، فإذا قتل ظالم شخصاً من طائفة، ووقع النزاع بين الطائفتين، لا مرجع لرفعه إلا الولاية.

ومعلوم أن قوله: في دين أو ميراث، من باب المثال، والمقصود استفادة التكليف في مطلق المنازعات، والاستفسار عن المرجع فيها، ولهذا أكد الكلام لرفع الإبهام بقوله: فتحاكما إلى السلطان، أو إلى القضاة، ومن الواضح عدم تدخل الخلفاء في ذلك العصر - بل مطلقاً - في المرافعات التي ترجع إلى القضاة، وكذلك العكس.^٤

وقال في الرسائل: (هذا مع منع كون المورد خصوص القضاء المصطلح، فإن قوله في الصدر «فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة» يدل على أعمية المورد مما يكون مربوطاً بالقضاء كباب القضاء أو إلى السلطان والوالي، فإن ما يرجع إليه غير ما يرجع إلى القضاة نوعاً، فإن شأنهم التصرف في الأمور السياسية، فمع أعمية الصدر من القضاء لا وجه لاختصاص الحاكمية به فحينئذ مقتضى الإطلاق جعل مطلق الحكومة سياسية كانت أو قضائية للفقهاء، وسؤال السائل بعده عن مسألة قضائية لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.)^٤

لكن يناقش هذا التقريب بمناقشتين:

الأولى: أن الصدر ناظر إلى خصوص القضاء المصطلح لا الأعم منه ومن الحكم الولائي إذ التعبير بالتحاكم في قوله: (فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة) بمعنى رجوع كلا المتنازعين إلى السلطان أو القاضي وهذا يتحقق في خصوص الحكم القضائي وأما الحكم الولائي كالتنازع لأجل عدم أداء الدين أو الميراث بعد معلوميته فلا يرجع فيه المدعى عليه إلى السلطان أو القاضي بل يرجع خصوص المدعى إذ المدعى عليه الذي يعترف بحق المدعى لكنه يمتنع من أدائه كيف يرجع إلى السلطان أو إلى أي شخص آخر برضاه .

٢
٣
٤ - كتاب البيع، ج ٢، ص ٦٤٠

٤ - الرسائل، ج ٢، ص ١٠٦

يبقى ذكر الرجوع الى السلطان في الصدر فهو أيضاً لا دلالة له على أن الصدر شامل للحكم الولائي لأن الناس كانوا قد يرجعون إلى الولاية في الحكم القضائي وسبب ذلك - كما في تقارير بحث الاجتهاد والتقليد لبعض الأعلام - أمران: الأول: كان الوالي في بعض المناطق قاضياً متصدياً لأمر القضاء أيضاً كما في كتاب نظام الملك، الثاني: كان في بعض الأزمنة - كزمن الأمويين - محكمة خاصة لفصل الخصومة بين الأمراء بعضهم مع بعض أو بين الأمراء والرعايا وكان الحاكم فيها نفس السلطان بخلاف الخصومة بين الرعايا بعضهم مع بعض فكانوا يرجعون إلى القضاة. فليس ذكر السلطان في صدر المقبولة دليلاً على عمومها للحكم الولائي.

الثانية: لو سلمنا عموم صدر المقبولة لكن لا يكون الذيل: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) عاماً شاملاً لنصب الوالي أيضاً لما تقدم في الجواب عن التقريب الأول من عدم مناسبة نصب الولاية لزمن الأئمة عليهم السلام فإن نصب الإمام عليه السلام بغرض ترتيب الأثر العملي وما يترتب عليه الأثر نصب القضاة فقط .

فالتقريب الثاني أيضاً محل إشكال ومناقشة.

التقريب الثالث: لو سلم أن المراد بالذيل: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) خصوص القاضي المصطلح مع ذلك يمكن الاستدلال به على ثبوت الولاية للفقهاء في الأمور العامة ببيان أن القاضي في تلك الأزمنة كان متصدياً للأمور العامة أيضاً فظاهر نصب الإمام عليه السلام أن كل الشؤون الثابتة للقاضي عرفاً تكون ثابتة للفقهاء الجامع للشرائط.

هذا تقرب نسبه صاحب المرتقى قدس سره إلى الشيخ الأعظم ولكنه غير واضح إذ الموجود في عبارته أن ظاهر نصب الفقيه بعنوان الحاكم ثبوت الولاية له وأما أن يكون نظره الشريف إلى القاضي المصطلح فلا يستفاد من عبارته. نعم، يستفاد هذا التقرب من كلمات السيد البروجردي قدس سره حسبما في تقارير بحثه في صلاة الجمعة فذكر التقرب الأول ثم تنزل إلى هذا التقرب، قال: (وبما ذكرناه يظهر أن مراده عليه السلام بقوله في المقبولة: " حاكماً " هو الذي يرجع إليه في جميع الأمور العامة الاجتماعية التي لا تكون من وظائف الأفراد ولا يرضى الشارع أيضاً بإهمالها - ولو في عصر الغيبة وعدم التمكن من الأئمة

عليهم السلام - ومنها القضاء وفصل الخصومات ولم يرد به خصوص القاضي، ولو سلم فنقول: إن المتراني من بعض الأخبار أنه كان شغل القضاء ملازمًا عرفًا لتصدي سائر الأمور العامة البلوى...^٤

ولكن أشكل على هذا التقريب بعض الأعلام قدس سره في المرتقى بأنه وإن كان القاضي في تلك الأزمنة متصديًا للأمور العامة ولكن لا يستفاد من قوله عليه السلام: (فإني قد جعلته عليكم حاكمًا) أن للفقهاء الولاية في غير أمر القضاء وفصل الخصومات وإنما يمكن دعوى ذلك في موردين:

الأول: أن يعين الإمام عليه السلام شخصًا للقضاء ويرسله إلى بلد خاص ولم يبين وظيفته فيمكن أن يقال بأن وظيفته ما هو وظيفة القاضي عرفًا.

الثاني: أن يجعل الإمام عليه السلام ابتداءً كل فقيه قاضيًا فيكون ظاهرًا في ترتب جميع آثار القاضي عرفًا عليه.

بينما أن مورد المقبولة لا يدخل في أحد الموردين لأنه قد فرض فيها التخاصم والنزاع بين رجلين فجعل الإمام الحاكم القاضي بينهما الفقيه وهذا إنما يدل على نفوذ حكم الفقيه في مقام فصل الخصومة وحل النزاع فقط ولا يدل على ثبوت شأن آخر للفقيه.^٤

وبلاحظ عليه بأن مورد المقبولة وإن كان التخاصم والنزاع بين رجلين ولكن الحكم المذكور فيها ليس بمفاد القضية الشخصية والخارجية بل بمفاد القضية الحقيقية والسؤال ليس ناظرًا إلى شخصين معينين بل سؤال كلي فرضي والإمام عليه السلام في الجواب جعل الفقيه قاضيًا ونفس هذا النصب - بلحاظ أن القضاة في تلك الأزمنة كانوا متصدين لشؤون غير القضاء المصطلح - كافي في الدلالة على ثبوت جميع تلك الشؤون للفقيه أيضًا ولا يلزم أن يكون المورد من أحد الموردين المذكورين ومجرد ذكر التخاصم والنزاع ليس مانعًا عن هذا الاستظهار وبعبارة أخرى: لا يكون المورد مخصصًا.

فمناقشة صاحب المرتقى قدس سره على هذا التقريب غير تامة.

٤ - البدر الزاهر، ص ٧٩

٤ - المرتقى إلى الفقه الأرقى (الخمسة)، ص ٢٩٩ و ٣٠٠

والمناقشة الصحيحة أن يُقال وإن دلت المقبولة على ثبوت جميع الشؤون الثابتة للقضاة في تلك الأزمنة للفقهاء الجامع للشرائط ولكن من جهة الصغرى لم يكن شأن القاضي في تلك الأزمنة التصدي لجميع الأمور العامة. نعم، ثبت تصديه لبعض الأمور كإعلام أول الشهر أو التصرف في أموال اليتامى والقصر لا جميع ما يرجع فيه إلى الولاية.

فلا يمكن التمسك بالمقبولة لإثبات الولاية للفقهاء في جميع الأمور العامة وإنما يمكن التمسك بها في بعضها كإعلام أول الشهر كما استدل بذلك الميرزا التبريزي قدس سره في كتاب الصوم فذكر نفس هذا التقريب الثالث لنفوذ حكم الفقهاء في ثبوت أول الشهر خلافاً لأستاذه السيد الخوئي قدس سره حيث رد الاستدلال بالمقبولة ومعتبرة أبي خديجة على ثبوت الولاية للفقهاء في هذا المورد.

قال الميرزا قدس سره: (إذا كانت سيرة المسلمين في زمان صدور الأخبار الرجوع إلى القضاة والحكام في البلاد في ثبوت أول الشهر وعدمه، وفرض أن ظاهر المقبولة اعتبار هذا المنصب للناظر في حلال الشريعة وحرامها من رواية أحاديثهم والآخذين علومهم من طيقهم صلوات الله وسلامه عليهم يترتب على ذلك نفوذ حكمه في رؤية الهلال وكون اليوم عيداً أو رمضانياً ما لم يَقم دليل على أن الرجوع إلى القضاة في ذلك كان من المخترعات والبدع.)^٤

فالاستدلال بالمقبولة على ثبوت الولاية للفقهاء تام في الجملة لا بالجملة بمعنى أنه لا يثبت تمام المدعى وإنما يثبت بعضها.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة.

الرواية الثانية: رواية أبي خديجة استدلت بها السيد البروجردي والسيد الخميني قدس سرهما على ثبوت الولاية للفقهاء وقد رُويت بنحوين استدلت بكلا النحوين على المدعى إلا أن أحدهما يمتاز بخصوصية.

النحو الأول: ما رواه صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦ عن: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا

٤ - تنقيح مباني العروة (الصوم)، ص ١٦٠

فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر.

النحو الثاني: ما رواه صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٥ عن: محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن أحمد بن عائد، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فأجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه.

وهذان النحوان وإن اختلفا من جهة السند ولكن استدل بكليهما في المقام.

أما من جهة السند فالنحو الثاني صحيح سنداً لأن طريق الشيخ الصدوق قدس سره إلى أحمد بن عائد معتبر وأحمد بن عائد ثقة وأبو خديجة أيضاً يمكن توثيقه كما تقدم توضيحه ولكن النحو الأول أشكل على سنده كما في كلام السيد الخميني قدس سره في الرسائل وبعض الأعلام في تقريرات بحث الاجتهاد والتقليد بأن أبا الجهم إما بكير بن أعين كما استظهر السيد الخميني قدس سره أو مردد بين بكير بن أعين وثوير بن أبي فاختة كما أفاد بعض الأعلام على أي حال لا يمكن أن يروي عنهما الحسين بن سعيد بلا واسطة فإنه من الطبقة السادسة أو السابعة وهما من الطبقة الرابعة فلا بد من وجود واسطة في البين لا نعلم بها فالرواية بهذا النحو من النقل مرسلة.

أما من جهة الدلالة فهناك تقارب متعددة في الاستدلال بالروية بالنحوين في نقلها بعضها مشترك بين النحوين وبعضها يختص بالنحو الثاني .

التقريب الأول : أن صدر الرواية يدلّ على لزوم الرجوع إلى الفقيه في مطلق الخصومات سواء كانت راجعةً إلى القضاة أو إلى الولاة .

التقريب الثاني : أن المراد من القاضي في الرواية بحسب اللغة والعرف العام أعم من القاضي الاصطلاحي .

التقريب الثالث : أن المراد من القاضي في الرواية وإن كان هو القاضي الاصطلاحي ولكنه يستفاد من الرواية ثبوت الولاية للفقيه في الامور

العامة و ذلك باعتبار أن القاضي في تلك الأزمنة كان متصدياً للأمر العامة أيضاً فظاهر نصب الإمام عليه السلام أن كل الشؤون الثابتة للقاضي عرفاً تكون ثابتةً للفقير الجامع للشرائط ، وهذا التقريب وإن لم يُذكر في كلام السيد الخميني قدس سره إلا أنه ذكر في كلام السيد البروجردي قدس سره .

التقريب الرابع : أن ذيل الرواية بحسب النحو الأول يدلّ على أن المنصب الذي جعل للفقير ليس هو خصوص القضاء المصطلح لأن التخاصم إلى السلطان والرجوع إليه ليس في الأمور القضائية بحسب التعارف في جميع الأزمنة ولا سيما في تلك الأزمنة .

قال قدس سره في الرسائل : (تدل على جعله منصب القضاء لرجل عارف بحلالهم وحرامهم، وتقريب الدلالة يظهر مما مر في المقبولة إلا أنها أظهر دلالة من المشهورة بجهات، كما أن الاستفادة منها جعل الحكومة مطلقاً للفقير دون هذه، بل يمكن أن يقال بدلالتها على الحكومة أيضاً، فإن صدرها عام في مطلق الخصومات سواء كانت راجعةً إلى القضاء أو إلى الولاية، والقاضي أعم لغةً و عرفاً عاماً من الاصطلاح، وذيلها يؤكد التعميم، فإن التخاصم إلى السلطان ليس في الأمور القضائية بحسب التعارف في جميع الأزمنة سيما في تلك الأزمنة.) وهذا الذيل هو امتياز النحو الأول ثم ذكر أن النحو الثاني أيضاً يمكن الاستدلال به ولو لم يشتمل على هذا الذيل حيث قال: (ومن ذلك يمكن التمسك بالصحيحة فإن أهل الجور هم الولاية والقاضي حاكم بالجور والظاهر من أهل الجور هو المتصدي له وهم الولاية.)^٤

وبظهر من السيد البروجردي قدس سره أيضاً الاستدلال بالنحو الثاني من نقل الرواية .

فمحصل الكلام أن هناك تقارب ثلاثة للاستدلال برواية أبي خديجة على ثبوت الولاية للفقير في الأمور العامة مشتركة بين النحوين وتقريب خاص بالنحو الأول المبتلى بالإشكال السندي.

٤ - الرسائل، ج ٢، ص ١١٠

أما التقاريب المشتركة فهي نفس التقريبات الثلاثة المتقدمة في الاستدلال مقبولة عمر بن حنظلة فيأتي فيها نفس المناقشات المتقدمة في المقبولة .

وأما التقريب المختص برواية أبي خديجة فيبانه كما تقدم أن الإمام عليه السلام - علي تقدير صدور الرواية - قال في ذيلها: (وياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر) فيستفاد من هذا الذيل تقريب زائد على التقريبات المشتركة - كما أشار إليه السيد الخميني قدس سره - إذ التخاصم إلى السلطان بحسب المتعارف في جميع الأزمنة خصوصاً تلك الأزمنة ليس في الأمور القضائية التي يكون النزاع فيها في ثبوت الحق وعدمه بل فيما يكون حق أحد الطرفين معلوماً لا ينكره الطرف الآخر ولكن يمتنع من أدائه فللفقيه الولاية في هذه الأمور أيضاً لا في الأمور القضائية فقط.

والمناقشة في هذا التقريب الرابع تظهر بما ذكرنا في مناقشة الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة من أن الطرف المدعى عليه في مورد معلومية الحق والامتناع من أدائه لا يرجع إلى السلطان أو إلى شخص آخر حتى يصدق عنوان التخاصم بل يرجع ذو الحق خاصةً فلا يصدق عنوان التخاصم إلى السلطان الذي هو بمعنى رجوع الطرفين معاً إليه.

ولو سلمنا ثبوت التخاصم في مورد معلومية الحق أيضاً لكن ذيل الرواية لا يكون قرينةً على أن المراد بقوله عليه السلام: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) الأعم من نصب الفقيه قاضياً ومن نصبه والياً لأن نصب الإمام عليه السلام بغرض ترتيب الأثر العملي ولم يكن يترتب أي أثر عملي لنصب الوالي من قبل الأئمة عليهم السلام فإن الظلمة كانوا يمنعون من إعمالهم للولاية فضلاً عن إعمال ولائهم لها.

مضافاً إلى أن المناسب لجعل الولي أن يجعل شخص واحد والياً للبلد لا أن يجعل كل من اتصف بالفقاهة وغيرها من الشرائط والياً بشكل عام فما في الرواية مناسب لجعل شأن القضاء للفقهاء دون الولاية.

فلا يتم الاستدلال بمعتبرة أبي خديجة وروايته على ولاية الفقيه في الأمور العامة.

نعم، يأتي هنا ما تقدم في المقبولة من أن القاضي في تلك الأزمنة حيث كان متصدياً لغير القضاء كإعلام الهلال والتصرف في أموال اليتامى

والمجانين أو الأوقاف فجعل الفقيه قاضياً يعني ثبوت كل ما هو من شؤون القاضي عرفاً فتدل الرواية على ثبوت الولاية للفقيه في هذه الأمور أيضاً لا جميع الأمور العامة.

الرواية الثالثة: توقيع إسحاق بن يعقوب الذي رواه صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٩ بقوله: وفي كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال: - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي.

ورواه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما، كلهم عن محمد بن يعقوب.

وتقريب الاستدلال بها أن الإمام عليه السلام أرجع المؤمنين في نفس الحوادث الواقعة إلى فقهاء الأصحاب لا في حكمها فقط.

وهناك إشكال سندي مشترك على كلا الطريقتين طريق الشيخ الصدوق قدس سره في كمال الدين وطريق الشيخ الطوسي قدس سره في الغيبة وهو الإشكال من جهة عدم ثبوت توثيق لإسحاق بن يعقوب وهناك إشكال مختص بطريق الشيخ قدس سره وهو عدم ذكر أن الجماعة من هم هل فيهم ثقة أو لا؟ وهناك إشكال مختص بطريق الصدوق قدس سره وهو أنه ينقله عن محمد بن محمد بن عصام ولا توثيق له خاص وإنما ترضى عليه الصدوق قدس سره.

ولكن الإشكال المختص بطريق الشيخ قدس سره قابل للجواب بأن الشيخ في الفهرست عندما يذكر جعفر بن محمد بن قولويه صاحب كامل الزيارات قدس سره يقول: (جعفر بن محمد بن قولويه القمي، يكنى أبا القاسم، ثقة. له تصانيف كثيرة على عدد أبواب الفقه، منها: كتاب مداواة الجسد لحياة الأبد، كتاب الجمعة والجماعة، كتاب الفطرة، كتاب الصرف، كتاب الوطى بملك اليمين، كتاب الرضاع، كتاب الأضاحي، وله كتاب جامع

الزيارات وما روى في ذلك من الفضل عن الأئمة عليه السلام، وغير ذلك، وهي كثيرة، وله فهرست ما رواه من الكتب والأصول. أخبرنا برواياته وفهرست كتبه جماعة من أصحابنا، منهم: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون وغيرهم، عن جعفر بن محمد بن قولويه القمي.) فذكر من الجماعة الشيخ المفيد قدس سره الذي هو من أجلاء علمائنا فلا إشكال من هذه الجهة.

فالعقدة الإشكال المشترك من جهة إسحاق بن يعقوب. حكي عن السيد الصدر قدس سره - في المباحث - بيان لتوثيقه وهو أن إسحاق بن يعقوب ينقل هذا الكلام بعنوان التوقيع لأصحابنا كمحمد بن يعقوب الكليني قدس سره في ظرف الغيبة الذي يكون للتوقيع قيمته الخاصة بحيث لا يرد إلا للثقات الخواص فلا يخلو حال إسحاق من أن يكون في كمال الوثاقة والجلالة حتى يكون أهلاً لورود التوقيع عليه أو في غاية الخبائة والردالة حتى يكذب على الإمام عليه السلام بمثل هذا التوقيع ولا يحتمل عادة كونه متوسطاً بينهما وحيث نعلم بعدم كونه في غاية الخبائة والردالة لنقل مثل الكليني قدس سره عنه مع دقته فيتعين كونه في كمال الوثاقة والجلالة.^٤

وبلاحظ عليه بأن نقل التوقيعات ليس شرطه كون الناقل في غاية الجلالة والوثاقة كما في مكاتبات باقي الأئمة عليهم السلام للأشخاص بحيث قد يكون حال الشخص المكاتب غير معلوم فيشهد غيره على رؤية الكتاب فيكون الاعتماد على شهادته لا نقل المكاتب فكما أن مجرد المكاتبة من الأئمة السابقين عليهم السلام لا يكون دليلاً على جلالة الشخص الذي كاتبه الإمام عليه السلام كذلك المكاتبة من الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه لا تدل على ذلك خصوصاً أن مكاتبة إسحاق هنا كان عن طريق النائب الخاص للإمام عليه السلام محمد بن عثمان العمري فيحتمل حالة ثالثة في حقه وهو كونه شخصاً ضعيفاً عادياً لا أن يكون أمره دائراً بين الأمرين ليتعين أحدهما بنفي الآخر. فالبيان المحكي عن السيد الصدر قدس سره غير تام.

٨ - مباحث الأصول، ج ٢، ص ٥١٣

نعم، هناك طريق آخر وهو أن يقال أن نقل الكليني قدس سره مع جلالته ودقته دليل على كون إسحاق ثقةً عنده وهذا من التوثيق العام المختلف فيها التي قد يقول به بعض المحققين ولكنه محل إشكال. نعم، إذا تعدد نقل الأجلء عن شخص بحيث يكون كاشفاً عن معرفيته ومع ذلك لم يرد فيه قدح يمكن البناء على وثاقته كما هو مفاد قاعدة توثيق المعاريف .

أما دلالة التوقيع على ثبوت الولاية للفقير في الأمور العامة فتقريبها الابتدائي ما ورد في كلام الشيخ الأعظم قدس سره في المكاسب من أن الإمام عليه السلام أرجع المؤمنين في الحوادث الواقعة إلى فقهاء الأصحاب والحوادث جمع محلّ بالألف واللام وهو من ألفاظ العموم فيستفاد من هذه الفقرة أن المرجع في حلّ المشكلة في أي حادثة من الحوادث هو الفقير ولا يختص بالأحكام الشرعية بل يشمل جميع الأمور التي يرجع الناس فيها عادةً إلى رؤسائهم.

قال قدس سره: (فإن المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس، مثل النظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه.)

هذا هو التقريب الابتدائي لدلالة التوقيع ولكن قد يُشكل عليه بأن من المحتمل كون المراد بالحوادث الواقعة خصوص الأحكام الشرعية لا المعنى العام فذكر قدس سره وجوهاً ثلاثة لاستبعاد هذا الاحتمال:

الأول: أن ظاهر قوله: (فارجعوا فيها ...) إرجاع نفس الحوادث الواقعة إلى الفقير لا إرجاع المؤمنين في حكمها إليه ففي التصرف في مال اليتيم مثلاً يكون الفقير مرجعاً في نفس التصرف لا في حكمه. قال قدس سره: (وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية، فبعيد من وجوه:

منها: أن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرةً أو استنابةً، لا الرجوع في حكمها إليه.)

الثاني: أن الإمام عليه السلام علل لزوم إرجاع الحوادث الواقعة إلى الفقهاء أنهم حجته على الناس وهو حجة الله وهذا التعليل يقتضي أن يكون مورد الإرجاع من الأمور التي لرأي الإمام ونظره فيها الموضوعية فالفقهاء يتصرفون فيها بالنيابة عنه عليه السلام لا أن يكون أمراً واجباً

عليهم من قبل الله تعالى بعد غيبة الإمام عليه السلام كبيان الأحكام الشرعية و الا فلو كان الشأن الثابت للفقهاء في هذا الحديث بيان الأحكام الشرعية كان المناسب أن يقول عليه السلام : إنهم حجج الله عليكم . قال قدس سره: (ومنها: التعليل بكونهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، فإنه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي و النظر، فكان هذا منصب ولاة الإمام عليه السلام من قبل نفسه، لا أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقهاء بعد غيبة الإمام عليه السلام، وإلا كان المناسب أن يقول: إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم أمناء الله على الحلال والحرام.)

الثالث: أن وجوب الرجوع إلى الفقهاء في المسائل الشرعية من الأمور الواضحة التي لا تخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يسأل الإمام عليه السلام عنه في ضمن مسائل أشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع إلى الفقهاء في الأمور العامة فيحتمل كونه من المسائل المشككة على إسحاق لاحتماله أن يكون الإمام عليه السلام أرجع المؤمنين في غيبته إلى شخص أو اشخاص من ثقاته عليه السلام لا يعرفه إسحاق فيسأل عن ذلك.

قال قدس سره: (ومنها: أن وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء - الذي هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف - مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب، حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظره، فإنه يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان. والحاصل: أن الظاهر أن لفظ الحوادث ليس مختصاً بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات.)^٤

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في تقريب دلالة التوقيع. ولكن نوقش أصل التقريب والوجوه الثلاثة من قبل شراح المكاسب والمعلقين عليه وغيرهم.

٤ - المكاسب، ج٣، ص٥٥٥

أما أصل التقريب - وهو استظهار العموم من التعبير بالحوادث الواقعة - فناقشه المحقق الإصفهاني قدس سره في حاشية المكاسب بأن الجمع المحلى بالألف واللام إنما يفيد العموم إذا كان الألف واللام للجنس لا للعهد وحيث لا نعلم بأسئلة إسحاق بن يعقوب نحتمل أنه سأل فيها عن بعض الحوادث وتعبير الإمام عليه السلام إشارة إلى ما ورد في سؤالاته فالعهدية محتملة ومعه لا يمكن استفادة العموم ويحتمل أن يكون المراد بالحوادث الواقعة المسائل المستحدثة ويحتمل أن يكون المراد علائم الظهور.

قال قدس سره: (والجواب: أن الجمع المحلى باللام إنما يفيد العموم حيث لا عهد، ولم يعلم أن المسؤول عنه أي شيء عبر عنه بالحوادث الواقعة فكيف يؤخذ فيها بالعموم، ويحتمل إرادة الفروع المتجددة، كما يحتمل إرادة الحوادث التي هي علائم الظهور، وأنها ما هي، فارجع إلى ما ورد في الأخبار على لسان رواة الأخبار.)^٥

ويُضاف إلى ما أفاد أن من المحتمل أيضاً أن يكون سؤاله عن بعض المسائل القضائية فالمراد بالحوادث الواقعة المسائل القضائية والتعليل بانهم حجته عليه السلام أيضاً مناسب لذلك لأن الفقيه صار قاضياً بنصب الامام عليه السلام فيكون حجته على الناس فيكون مفاد التوقيع كمفاد مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة.

أجيب عن هذه المناقشة في بعض الكلمات بأن مجرد كون الألف واللام للعهد لا يمنع من الاستدلال بالرواية لأن مقتضى التعليل بأن الفقهاء هم حجة الإمام عليه السلام على الناس والإمام حجة الله عدم الاختصاص بحادثة دون أخرى فتمسك بعموم التعليل ولو كانت الألف واللام للعهد.

ولكن هذا الجواب غير تام إذ التعليل ولو كان مقتضياً للعموم ولكن التعدي يكون إلى مثل مورد الحكم المعلل لا إلى أي شيء آخر فلو كانت الحوادث الواقعة إشارة إلى المنازعات التي يرجع فيها إلى القاضي فمقتضى التعليل لزوم الرجوع إلى الفقيه في نظائر مورد السؤال من سائر المنازعات، كما أنه لو كانت إشارة إلى علائم الظهور فمقتضى التعليل أن الوظيفة في هذه العلائم التي سأل عنها إسحاق وفي

^٥ - حاشية المكاسب، ج ٢، ص ٣٨٩

نظائرهما الرجوع إلى الفقيه ولا يمكن التعدي عن خصوصية علامية الظهور.

أما الوجه الأول فنوقش بمناقشتين:

الأولى: مناقشة المحقق الإيرواني قدس سره - وتبعه بعض الأعلام على ما في تقارير بحث الاجتهاد والتقليد - بأن ذلك يتم لو كان التعبير (فأرجعوها) لظهوره في إيكال نفس الحادثة إلى الفقيه بينما التعبير (فأرجعوا فيها) وهو ظاهر في الرجوع إليه لحل معاقد الحادثة ورفع أعضالها بتعيين حكم الحادثة ، فما أفاده الشيخ قدس سره من أن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه محل إشكال.

الثانية: مناقشة المحقق الإصفهاني قدس سره بأنه لو كان المراد إرجاع نفس الحوادث لكان التوقيع دليلاً على ولاية الفقيه في الأمور العامة فقط ولما كان دليلاً على حجية خبر الثقة ولا حجية الفتوى والحال أن الأصحاب استدلووا به عليهما.

أما المناقشة الأولى فالظاهر تماميتها لكن لا بالنحو الذي ورد في كلام المحقق الإيرواني قدس سره لأن الذي أفاده أن التعبير بـ(فأرجعوا فيها) يناسب الرجوع إلى الفقيه لتعيين الحكم فقط ولا يناسب الرجوع إليه لنفوذ تصرفاته بل الصحيح في المناقشة أن يُقال: ليس في التوقيع تعبير (فأرجعوها) حتى تكون دلالة على ولاية الفقيه في الأمور العامة واضحة بل التعبير (أرجعوا فيها) وهو كما يناسب إرجاع نفس الأمور العامة إلى الفقيه يناسب أخذ الفتوى منه فهو معنى عام يناسب كلا الأمرين فالمناقشة الأولى مع الإصلاح قابلة للقبول.

أما المناقشة الثانية فالظاهر عدم تماميتها لأنها إنما ترد على من استدل بالتوقيع في المقامات الثلاثة: حجية خبر الثقة وحجية الفتوى وثبوت الولاية للفقيه في الأمور العامة فحينئذ يُقال أنه لا يجتمع الاستدلال به في المقام الثالث مع الاستدلال به في المقامين الأول والثاني وأما إذا استدل شخص - كالشيخ الأعظم قدس سره - بالتوقيع في خصوص المقام الثالث أخذاً بظاهر إرجاع نفس الواقعة إلى الفقيه واستدل في المقامين الأول والثاني بالأدلة الأخرى فلا ترد عليه المناقشة المذكورة ومجرد استدلال بعض الأصحاب به في المقامين لا يوجب حمل التوقيع على ما يعمهما.

أما الوجه الثاني فنوقش أيضاً بمناقشتين:

الأولى: مناقشة مشتركة ذكرها المحققان الإيرواني والإصفهاني قدس سرهما فقالا أن هذا الوجه يكون شاهداً على الاختصاص ببيان الأحكام الشرعية لا أن يكون شاهداً على عدمه، فقال المحقق الإيرواني قدس سره أن التعبير (إنهم حجتى عليكم) وهذا يناسب أن يكون شأن الفقهاء تبليغ الأمر إذ معنى الحجة لا يتحقق إلا في الأمور التبليغية الذي يحمل الحجة أمراً عن قبل شخص ويكون مبلغاً لذلك الأمر ولا يطلق عنوان الحجة على من يريد التصرف بإعمال نظره. وقد أوضح ذلك في موضع آخر حيث قال: (الحجّة تكون في تبليغ أمر فيخص مدلولها في المقام بتبليغ الأحكام الشرعيّة ولا يشمل التصرفات الشخصية في الأموال والنفوس أو تصدّي المصالح العامّة من الحكومة وفصل الخصومة أو إجراء الحدود فإن كلّ ذلك أجنبيّ عن مفهوم الحجّة التي هي من الاحتجاج فإنّ الله تعالى يحتجّ على العباد ببعث الأنبياء والأنبياء بنصب الخلفاء والخلفاء باستنابة الفقهاء في تبليغ الأوامر والنواهي والتصرفات ليس من محلّ الاحتجاج فالتوقيع الشريف أجنبي عن ما هو المدعى ومنه يظهر عدم صلاحية للاستدلال به على نيابة الفقيه في الأمور المزبورة ويختصّ مدلوله بالفتوى).^٥

وقال المحقق الإصفهاني قدس سره أن مفاد الحجية صحة الاحتجاج بالشخص أو الشيء في مقام المواخذة على مخالفة ما قامت عليه الحجة فهذا التعبير يناسب موارد قيام الدليل على الحكم الشرعي سواء كان من قبيل إخبار الراوي أو من قبيل فتوى الفقيه ولا معنى لإطلاق الحجة على مطلق رأي الفقيه في أمثال بيع مال اليتيم لأن الحجة الدليل على الحكم، وعمل المجتهد كالبيع مثلاً ليس إخباراً عن شيء لينطبق عليه عنوان الحجة وقال قدس سره: (فما في طي كلامه قدس سره من أنه يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر - وإن كان صحيحاً في الجملة، إلا أنه لا دخل له بكل رأي ونظر كما لا يخفى على أهل النظر).^٥

١ - حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٦٨

٢ - حاشية المكاسب، ج ٢، ص ٣٨٩ و ٣٩٠

الثانية: مناقشة ذكرها المحقق الإصفهاني قدس سره خاصةً وهي أن التعبير بـ(حجتي عليكم) كما يناسب مقام نفوذ تصرفات الفقيه يناسب مقام نقل الرواية أيضاً لا أنه يناسب مقام نفوذ التصرفات فقط فلا يكون شاهداً على نفوذ تصرفات الفقيه في الأمور العامة. ويضاف إلى ذلك أن التعبير يناسب مقام نقل الفتوى أيضاً.

قال قدس سره: (والثاني منها مدفوع: بأن النبي والإمام عليهما السلام يبلغان عن الله تعالى، فهما حجتان لله تعالى على عباده على حكمه تعالى، والراوي - بما هو راو - لا يخبر إلا عن الإمام عليه السلام، فهو حجة له عليه السلام على من سمعه من الراوي، فهذه المناسبة أضاف حجته إلى الله تعالى، وحجية الرواة إلى نفسه المقدسة).^٥

والظاهر تمامية المناقشة المختصة دون المناقشة المشتركة لأن محلها أخذ حثية التبليغ في عنوان الحجة والجواب أن اختصاص الحجة بموارد التبليغ وإبلاغ شيء عن شخص لا وجه له بل يشمل ما كان لرأي الشخص فيه مدخلية لكن فيما كان الشخص منصوباً من قبل الغير كما هو المفروض في المقام إذ المأخوذ في عنوان الحجة لزوم الاتباع واستحقاق المؤاخذة على تركه والفقيه باعتبار كونه منصوباً من قبل الإمام عليه السلام يلزم اتباعه في تصرفاته العامة كما يلزم التسليم لقضائه فيصدق عليه الحجة وحيث إن لزوم اتباعه بتبع نصب الإمام عليه السلام صحّ القول بأنه حجة الإمام على الناس.

فالعمدة في رد الوجه الثاني إشكال المحقق الإصفهاني قدس سره المختص الذي ورد في عبارته بعنوان الإشكال الأول ومحلله أن كون الشخص حجةً للإمام عليه السلام لا يختص بنفوذ تصرفات الوالي بل يصدق على حجة إخبار الراوي وعلى حجة فتوى الفقيه أيضاً فلا يكون شاهداً على أن التوقيع ناظر إلى الولاية في الأمور العامة.

أما الوجه الثالث فنوقش من قبل المحقق الإصفهاني قدس سره والميرزا التبريزي قدس سره وبعض الأعلام في تقريرات بحث الاجتهاد والتقليد.

٥ - حاشية المكاسب، ج ٢، ص ٣٨٩

فقال المحقق الإصفهاني قدس سره أن هذه المسألة وإن صارت من الواضحات لنا في هذه المسألة ولكن منشأ وضوحها نفس هذه الأسئلة من قبل الرواة ولا بعد في سؤال إسحاق بن يعقوب الإمام عليه السلام عنها كيف وقد سأل عنها من هو أجل منه بمراتب كأحمد بن إسحاق الذي كان من وكلائهم عليهم السلام سأل الإمام الهادي عليه السلام: (من أعامل أو عمن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون.)^٤ ففي زمن أحمد بن إسحاق الذي كان زمن الحضور أرجعه الإمام إلى شخص معين وفي زمن إسحاق بن يعقوب الذي كان زمن الغيبة أرجعه الإمام عليه السلام إلى فقهاء رواة الحديث فحمل الرواية على مسألة أخذ الرواية أو أخذ الفتوى لا ينافي جلاله إسحاق بن يعقوب.

وقال الميرزا التبريزي قدس سره - وكذا في تقريرات بحث الاجتهاد والتقليد لبعض الأعلام - أننا لا نعلم حال إسحاق بن يعقوب لنرى هل يناسب سؤاله عن طريق معرفة الأحكام جلالته أم لا فإن أصل وثاقته محل ترديد وأضاف بعض الأعلام أن في الأسئلة التي سأل عنها إسحاق مسائل واضحة كالسؤال عن أمر المنكرين والسؤال عن الفقاع والسؤال عمن زعم أن الحسين عليه السلام لم يقتل والسؤال عن ثمن المغنية وغيرها من المسائل الواضحة على كثير من عوام الشيعة فكيف بعلمائهم .

فالوجه الثالث أيضاً غير تام.

فمحصل الكلام في الاستدلال بالأدلة اللفظية والروايات الشريفة على ولاية الفقيه في الأمور العامة أن عمدة الروايات مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة وتوقيع أحمد بن إسحاق.

أما المقبولة والمعتبرة فهما معتبرتان سنداً ولدلالتهما على المدعى تقريبات مختلفة والصحيح أحدها والذي تبيخته ثبوت الولاية للفقيه في الجملة وفي بعض الموارد فليست ولايته منحصرة في القضاء بل تشمل غيرها من الأمور العامة كإعلام أول الشهر بالتوضيح المتقدم.

٤ - وسائل الشيعة، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤

وأما توقيع إسحاق بن يعقوب فلو أغمض عن ضعف سنده فدلالته على المدعى محل إشكال ومناقشة. وكذا باقي الروايات لا تخلو من ضعف سنداً أو دلالةً أو كليهما.

هذا كله في القسم الأول من الأدلة وهي الأدلة اللفظية.

القسم الثاني: الأدلة اللمبية

استدل على ولاية الفقيه في الأمور العامة بدليلين من هذا القسم: الأول: الإجماع كما أشرنا سابقاً وأول من ادعى الإجماع في المسألة المحقق الكركي قدس سره في رسالته في صلاة الجمعة وحكى كلامه صاحب الجواهر قدس سره حيث قال: (قال الكركي في المحكي من رسالته التي ألفها في صلاة الجمعة: اتفق أصحابنا على أن الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل ...)

وكذا يستفاد دعوى الإجماع من كلام صاحب الجواهر والمحقق النراقي قدس سرهما.

نوقش هذا الدليل بمناقشتين:

الأولى: ما هو المعروف في أمثال المقام من أن الإجماع لو ثبت ليس إجماعاً تعبدياً ليكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام فلعل المجمعين استندوا إلى الروايات المتقدمة فالإجماع مدركي أو محتمل المدركية ولا بد من ملاحظة ذلك المدرك ولا قيمة حينئذ للإجماع.

الثانية: أن هذه المسألة ليست من المسائل التي اتفق فيها أصحابنا لأن المتقدمين قبل المحقق الثاني قدس سره لم يتعرضوا لها أساساً فضلاً عن اتفاقهم فيها.

و لكنه يجاب عنها بأن مسألة ولاية الفقيه وإن لم ترد في كلمات القدماء بعنوانها ولكن يظهر من كلماتهم أن من شؤون الفقيه التصرف في الأمور العامة في الجملة غير الإفتاء والقضاء حيث حكموا في موارد متعددة بلزوم الرجوع إلى الحاكم والمراد به الفقيه الجامع للشرائط كما

إذا امتنع الزوج من أداء نفقة الزوجة فترجع إلى الحاكم ليخير الزوج بين أن ينفق عليها أو يطلقها فإن امتنع عن الأمرين جاز للحاكم أن يطلقها وكما إذا كان الزوج يؤدي الزوجة ولا يعاشرها بالمعروف وكان بقاؤها في بيته حرجياً فيطلقها الحاكم على رأي وكما إذا طلب بعض الشركاء الإفراز والتقسيم وكان البعض يمتنع فيرجعون إلى الحاكم للإجبار على التقسيم، وكما في مورد إيلاء الزوج وإصراره على الوفاء بالحلف وعدم المباشرة فللزوجة أن ترفع الأمر إلى الحاكم وإذا رافعت أمرها أنظره الحاكم إلى أربعة أشهر من حين المرافعة فإن رجع وكفر بعد الوطاء و إلا ألزمه بالطلاق أو الفئنة والتكفير ويضيق عليه في المطعم والمشرب حتى يقبل أحدهما فإن امتنع عن كليهما طلقها الحاكم وكما في مورد العنة وعجز الزوج عن المباشرة يرجع إلى الحاكم في إثباته أو في مورد غياب الزوج يرجع إلى الحاكم في الفحص عنه أو في تعيين المتولي في الأوقاف أو الوصايا - فيما إذا لم يعين الواقف والموصي - أو في التصرف في أموال القصر والغيب فهذه الموارد وغيرها التي وردت بعضها في الروايات واردة في كلمات الفقهاء حتى قدماء الأصحاب، وهذا يدل على أن أصل ثبوت الولاية للفقهاء في الجملة في موارد الإعضال والإشكال في الأمور العامة موجود في كلمات الأصحاب وكما تقدم عن صاحب الجواهر قدس سره: (يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب، فإن كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع).^٥

نعم، لا يمكن نسبة القول بثبوت الولاية للفقهاء في جميع الأمور العامة إلى الأصحاب جميعاً.

الدليل الثاني من الأدلة اللبية - وهو العمدة في إثبات الولاية للفقهاء في الأمور العامة -: حكم العقل وبالتعبير الوارد في بعض الكلمات (دليل الحسبة).

توضيح ذلك أن هناك أموراً عامةً نعلم بعدم رضا الشارع بإهمالها وتعطيلها كإدارة البلاد وإقامة الحكومة والنظام في المجتمعات والتصرف

^٥ - جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٦

في أموال القصر كالمجانين واليتامى وما يتعلق بالأوقاف والوصايا وإقامة الحدود ولم يعين الشارع شخصاً خاصاً للتصدي بها ومقتضى الأصل والقاعدة عدم جواز تصرف كل أحد فيها والقدر المتيقن ممن له التصدي فيها الفقيه ولكن لا يلزم أن يكون متصدياً لها بالمباشرة بل المهم إعمال نظره فيها مع مراجعته إلى خبراء الفن فيما يحتاج إلى التخصص. هذا هو القدر المتيقن إذ الشك في تعيين تصدي الفقيه الجامع للشرائط أو إمكان تصدي غيره من عدول المؤمنين من دوران الأمر بين التعيين والتخير فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو إعمال نظر الفقيه مع مراعاته للمصلحة، ونفوذ تصرفات غيره مشكوك ومقتضى الإطلاقات والأصل عدم النفوذ.

هذا ما يعبر عنه بدليل الحسبة كما ورد في كلمات كثير من المحققين كالميرزا التبريزي قدس سره وغيره، وممن استدلل بهذا الدليل - حكم العقل ودليل الحسبة - السيد البروجردي قدس سره في بحث صلاة الجمعة ° حيث قال بأن إثبات الولاية للفقيه في الأمور العامة يتوقف على مقدمات:

الأولى: إن في الاجتماع أموراً لا تكون من وظائف الأفراد ولا ترتبط بهم، بل تكون من الأمور العامة الاجتماعية التي يتوقف عليها حفظ نظام الاجتماع، مثل القضاء وولاية الغيب والقصر وبيان مصرف اللقطة والمجهول المالك وحفظ الانتظامات الداخلية وسد الثغور والأمر بالجهاد والدفاع عند هجوم الأعداء ونحو ذلك مما يرتبط بسياسة المدن. فليست هذه الأمور مما يتصدها كل أحد، بل تكون من وظائف قيم الاجتماع ومن بيده أزمة الأمور الاجتماعية وعليه أعباء الرياسة.

الثانية: لا يبقى شك لمن تتبع قوانين الإسلام وضوابطه في أنه دين سياسي اجتماعي، وليست أحكامه مقصورةً على العباديات المحضة المشروعة لتكميل الأفراد وتأمين سعادة الآخرة، بل يكون أكثر أحكامه مربوطاً بسياسة المدن تنظيم الاجتماع وتأمين سعادة هذه النشأة، أو جامعةً للحسنين ومرتبطة بالنشأتين، وذلك كأحكام المعاملات والسياسات من الحدود والقصاص والديات والأحكام القضائية المشروعة

° - البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص ٧٣ - ٧٩

لفصل الخصومات والأحكام الكثيرة الواردة لتأمين الماليات التي يتوقف عليها حفظ دولة الإسلام كالأخماس والزكوات ونحوهما. الثالثة: أن تأمين الجهات الاجتماعية وسياسة المدن لم تكن منحازةً عن شؤون مبلغ الشريعة بل كانت من الصدر الأول مختلطةً بالديانة ومن شؤونها، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بنفسه يدير أمور المسلمين ويسوسهم ويرجع إليه فصل الخصومات وينصب الحكام للولايات ويطلب منهم الأخماس والزكوات ونحوهما من الماليات، وهكذا كان سيرة الخلفاء من بعده فكانوا يقومون بأمور المسلمين وينصبون الحكام والقضاة للولايات.

الرابعة: قد تلخص مما ذكرنا: أن لنا حوائج اجتماعية تكون من وظائف سائس الاجتماع وقائده وأن الديانة المقدسة الإسلامية أيضاً لم يهمل هذه الأمور بل اهتم بها أشد الاهتمام وشرعت بلحاظها أحكاماً كثيرة وفوضت إجراءاتها إلى سائس المسلمين وأن سائس المسلمين في الصدر الأول لم يكن إلا نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم الخلفاء بعده.

وحينئذ فنقول: إنه لما كان من معتقداتنا معاشر الشيعة الإمامية أن خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وزعامة المسلمين من حقوق الأئمة الاثني عشر عليهم صلوات الله وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يهمل أمر الخلافة بل عين لها من بعده علياً عليه السلام ثم انتقلت منه إلى أولاده عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكان تقمص الباقيين وتصديهم لها غصباً لحقوقهم، فلا محالة كان المرجع الحق لتلك الأمور الاجتماعية التي يتلى بها جميع المسلمين هو الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام كانت من وظائفهم الخاصة مع القدرة عليها. وكان هذا مركزاً في أذهان أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً فكان أمثال زرارة ومحمد بن مسلم من فقهاء أصحاب الأئمة وملازميهم لا يرون المرجع لهذه الأمور والمتصدي لها عن حق إلا الأئمة عليهم السلام أو من نصبوهم لها، ولذلك كانوا يراجعون إليهم فيما يتفق لهم مهما أمكن كما يعلم ذلك بمراجعة أحوالهم.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إنه لما كان هذه الأمور والحوائج الاجتماعية مما يتلى بها الجميع غالباً ولم يكن الشيعة في عصر الأئمة

متمكين من الرجوع إليهم عليهم السلام في جميع الحالات لعدم كونهم مبسوطي اليد بحيث يرجع إليهم في كل وقت لأي حاجة اتفقت فلا محالة يحصل لنا القطع بأن أمثال زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من خواص الأئمة سألوهم عن يرجع إليه في مثل تلك الأمور إذا لم يتمكنوا منهم عليهم السلام ونقطع أيضاً بأن الأئمة عليهم السلام لم يهملوا هذه الأمور العامة البلوى التي لا يرضى الشارع بإهمالها بل نصبوا لها من يرجع إليه شيعتهم إذا لم يتمكنوا منهم عليهم السلام، ولا سيما مع علمهم عليهم السلام بعدم تمكن أغلب الشيعة من الرجوع إليهم بل عدم تمكن الجميع في عصر غيبتهم التي كانوا يخبرون عنها غالباً وبهيئون شيعتهم لها. وهل لأحد أن يحتمل أنهم عليهم السلام نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور ومع ذلك أهملوا لهم هذه الأمور ولم يعينوا من يرجع إليه الشيعة في فصل الخصومات التصرف في أموال الغيب والقصر والدفاع عن حوزة الإسلام ونحو ذلك من الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها؟

وكيف كان فنحن نقطع بأن أصحاب الأئمة عليهم السلام سألوهم عن يرجع إليه الشيعة في تلك الأمور مع عدم التمكن منهم عليهم السلام وأن الأئمة عليهم السلام أيضاً أجابوهم بذلك ونصبوا للشيعة مع عدم التمكن منهم عليهم السلام أشخاصاً يتمكنون منهم إذا احتاجوا، غاية الأمر سقوط تلك الأسئلة والأجوبة من الجوامع التي بأيدينا ولم يصل إلينا إلا ما رواه عمر بن حنظلة وأبو خديجة.

وإذا ثبت بهذا البيان النصب من قبلهم عليهم السلام وأنهم لم يهملوا هذه الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بإهمالها - ولا سيما مع إحاطتهم بحوائج شيعتهم في عصر الغيبة - فلا محالة يتعين الفقيه لذلك، إذ لم يقل أحد بنصب غيره. فالأمر يدور بين عدم النصب وبين نصب الفقيه العادل، وإذا ثبت بطلان الأول بما ذكرناه صار نصب الفقيه مقطوعاً به، وبصير مقبولة عمر بن حنظلة أيضاً من شواهد ذلك.

وإن شئت ترتب ذلك على النظم القياسي فصورته هكذا: إما أنه لم ينصب الأئمة عليهم السلام أحداً لهذه الأمور العامة البلوى وإما أن نصبوا الفقيه لها، لكن الأول باطل فثبت الثاني. فهذا قياس استثنائي مؤلف من

قضية منفصلة حقيقية وحملية دلت على رفع المقدم، فينتج وضع التالي، وهو المطلوب.

هذا بيان الدليل العقلي ودليل الحسبة على ثبوت ولاية الفقيه في الأمور العامة.

وقد تبين بهذا التقريب الذي ذكره السيد البروجردي قدس سره بالتفصيل وكذا بعض الأعلام - حسب تقارير بحثه في الاجتهاد والتقليد - أن ما ينظر إليه أن الشارع المقدس لم يهمل الحوائج الاجتماعية التي يتوقف عليها حفظ نظام المجتمع بل عين من يتصدى لها بلا شك بالتوضيح المتقدم. ولكن هذه إحدى الخصوصيات الملحوظة في دليل الحسبة وليست تمام المناط فيه.

والخصوصية الأخرى أن المتصدي لهذه الأمور العامة من قبل الشارع المقدس هو مبلغ الشريعة والعالم بأحكامها فكان المتصدي لهذه الأمور في صدر الإسلام نفس النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده الأئمة عليهم السلام والمتصدي لها في زمن الغيبة متعين في الفقيه الجامع للشرائط ولا يحتمل غيره.

فالملاحظ في دليل الحسبة الخصوصيتان معاً وبذلك يظهر ما في إشكال بعض الأعلام في المرتقى على دليل الحسبة حيث قرب هذا الدليل بالتركيز على الخصوصية الأولى وهي لزوم حفظ النظام وعدم إهمال الشارع لذلك دون الثانية فأشكل بأن هذا الدليل لا يقتضي تصدي الفقيه بعنوانه للأمور العامة إذ الملاك في الرجوع فيها إلى شخص معين حفظ النظام، وحفظ النظام لا يتوقف على تصدي الفقيه للأمور العامة بل يقتضي أن يكون المتصدي لها عارفاً بالمصالح العقلانية مطلعاً على جهات التصرف وعادلاً لئلا يخرج عن حدود الشريعة سواء كان فقيهاً أو لم يكن فهذا الدليل لا يوصلنا إلى لزوم تصدي الفقيه ولو أوصلنا لا يوصلنا إلى تصدي أي فقيه بل الفقيه المطلع على المصالح العامة وإلا فالفقيه الذي لا يدير شؤون نفسه وبيته كيف يدير الأمور العامة للمجتمع ويكون زعيماً للأمة مهما بلغ من الفقاهاة ودقة النظر في المسائل العلمية. هذا محصل إشكال صاحب المرتقى قدس سره.

ولكن كما أشرنا إذا رجعنا إلى تقريب السيد البروجردي قدس سره وغيره من المحققين نرى أنه ليس تمام المناط في لزوم تصدي الفقيه

للأمور العامة كون حفظ النظام متوقفاً على تصدي شخص خاص لهذه الأمور لترد مناقشة صاحب المرتقى قدس سره بل المناط هو حفظ النظام بإجراء أحكام الشريعة و تطبيق قوانينها فلا بد وأن يكون المتصدي للأمور العامة التي تتوقف عليها حفظ النظام في زمن الغيبة هو الفقيه وليس الذي نعلم بعدم إهمال الشارع له حفظ النظام بأي وجه كان بل بإجراء أحكام الشريعة فلذلك تقدم في مقدمات دليل الحسبة أن الذي تصدى للأمور العامة في صدر الإسلام نفس المبلّغ للشريعة وهو النبي والأئمة صلوات الله عليهم. ولولا تصدي الفقيه نفسه في زمن الغيبة لا يكون هناك ضمان لإجراء أحكام الشريعة.

هذا ما يستفاد من كلمات المستدلين بهذا الدليل كالسيد الخوئي قدس سره في عبارته المتقدمة في كتاب الجهاد من المنهاج حيث قال: (المقام الثاني: أنا لو قلنا بمشروعية أصل الجهاد في عصر الغيبة فهل يعتبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر قدس سره اعتباره بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك في زمن الغيبة.

وهذا الكلام غير بعيد بالتقريب الآتي، وهو أن على الفقيه أن يشاور في هذا الأمر المهم أهل الخبرة والبصيرة من المسلمين حتى يطمئن بأن لدى المسلمين من العدة والعدد ما يكفي للغلبة على الكفار الحريين، وبما أن علمية هذا الأمر المهم في الخارج بحاجة إلى قائد وأمر يرى المسلمين نفوذ أمره عليهم، فلا محالة يتعين ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنه يتصدى لتنفيذ هذا الأمر المهم من باب الحسبة على أساس أن تصدى غيره لذلك يوجب الهرج المرج ويؤدي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل.)

فالمراد بالشكل المطلوب والكامل أن يكون حل الحوائج على وفق الضوابط الشرعية ولا يتحقق ذلك إلا بتصدي الفقيه العالم بالأحكام. وهذا أمر وجداني دليله يظهر بالتأمل فيه حيث إنه إذا لم يكن المتصدي للأمر والذي بيده أزمّة الأمور عالماً بالأحكام والقوانين فليس هناك ضمان واطمئنان برعاية الحدود والأحكام وقد نبّه عليه بعض الروايات الشريفة كما ورد في الخطبة ١٧٢ من خطب أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: (إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه.)

نعم، مجرد الفقاهاة لا يكفي بل لابد من كون الفقيه فاهماً للقضايا الاجتماعية بالنقدار اللازم وإلا فالفقيه الذي لا يملك هذا المقدار من الفهم لسذاجته لا يصلح لتصدي الأمور العامة فشرط الفقاهاة معتبرة في التصدي ولكنها غير كافية. والمهم أن تكون الأمور العامة بنظر الفقيه ومستندةً إليه ولا يشترط مباشرته بها.

نتيجة البحث أن دليل الحسبة دلالة على ولاية الفقيه في الأمور العامة تامة إلا أن الفرق بين الاستدلال بهذا الدليل والاستدلال بالروايات المتقدمة كمقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة أو التوقيع أن مقتضى الروايات ثبوت الولاية للفقيه في كل أمر يرجع فيها الناس إلى زعمائهم وتعبير صاحب الجواهر: في كل ما للنيابة فيه دخل، بينما مقتضى دليل الحسبة ثبوت الولاية للفقيه في موارد الضرورة يعنى الأمور التي لا يرضى الشارع بإهمالها ولم يعين للتصدي لها شخصاً معيناً ولا يثبت هذا الدليل غير موارد الضرورة ولو كانت هناك مصلحة. مثلاً إحداث الشوارع إذا كان من باب الضرورة بحيث لو لم تحدث يلزم تلف النفوس ووقوع الضرر البدني على الناس فيثبت للفقيه الولاية فيه ولكن إذا كان من باب المصلحة وأنه أفضل فلا يمكن إثبات الولاية فيه. هذا تمام الكلام في الجهة الرابعة.

الجهة الخامسة: في حدود الولاية الثابتة للفقيه بعد الفراغ عن أصل الثبوت

وفيها نواحي متعددة المهم منها ما يلي:

الأولى: هل الولاية تختص بموارد الضرورة أو تشمل موارد تشخيص الفقيه للمصلحة وهذه الناحية اتضحت بما تقدم في نتيجة الجهة السابقة. الثانية: هل الولاية ثابتة في حدود الأحكام الشرعية أو ليست محدودةً بها بأن تكون ثابتةً مطلقاً حتى في موارد مخالفة ما يراه الفقيه ضرورةً أو مصلحةً لحكم إلزامي شرعي.

فما يُستفاد من بعض عبارات السيد الخميني قدس سره بل صرح بذلك في موارد أن ولاية الفقيه مطلقة وثابتة حتى في موارد مخالفته لحكم إلزامي كما إذا كان يرى المصلحة في فعل محرم فله الأمر بفعله أو يرى المفسدة في فعل واجب فله النهي عنه.

ولكن الذي ذكره كثير من المحققين أن ولاية الفقيه ثابتة في حدود أحكام الشريعة فله الولاية فيما لم يخالف حكماً إلزامياً للشريعة. وبحسب تعبيرات السيد الصدر قدس سره: الولاية ثابتة للفقيه في منطقة الفراغ فقط ومراده بمنطقة الفراغ - التي ورد في تقارير الاجتهاد والتقليد لبعض الأعلام أيضاً - أن لا يكون للشارع حكم إلزامي على خلافه بل كان الحكم ترخيصياً فليس المراد خلو الواقعة من الحكم فإنه باطل بل المراد خلوها من الحكم الإلزامي. مثلاً أخذ الماليات من الناس من منطقة الفراغ لأن دفعها وعدم دفعها ليس مورداً للحكم الإلزامي بل باختيار المكلف فيمكن أن يأمر الفقيه بدفعها إذا اقتضت الضرورة أو المصلحة ذلك. وسيأتي أنه أضاف مورداً آخر لولاية الفقيه وهو مورد التزاحم بين حكّمين إلزاميين فيما يرجع إلى الأمور العامة ولكن في غير مورد التزاحم ليس للفقيه ولاية في دائرة الإلزاميات بل تكون الولاية ثابتة له في منطقة الفراغ فقط.

وبحسب تعبير الميرزا التبريزي قدس سره الفقيه له الولاية في الأحكام الترخيضية دون الإلزامية فإنه ليس للمعصوم فيها الولاية فكيف بالفقيه.

وجه القول الأول: ما يُقال من أن مقتضى إطلاق أدلة ولاية الفقيه أن له الولاية في كل ما يرتبط بالأمور العامة ويرجع الناس فيها إلى رئيسهم فيكون نظر الفقيه نافذاً فيها بما يراه من المصلحة.

ولكن الصحيح هو القول الثاني إذ الولاية الثابتة للفقيه ليس بأوسع من الولاية الثابتة للنبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين والولاية الثابتة لهم تختص بدائرة المباحات ومنطقة الفراغ ولا تشمل موارد تُتأفي الأحكام الأولية الإلزامية في الشريعة.

والدليل على تقيّد الولاية بالقيد المذكور وجوه ثلاثة:

الأول: أن الولاية الثابتة للفقيه في الأمور العامة على أساس الولاية الثابتة للنبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين وإذا لاحظنا الدليل الدال على ولايتهم وجدنا أنه يثبت الولاية لهم في حدود الشريعة والدليل هو قوله تعالى: **(النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)** فإنه يدل على أنه كلما كان للمؤمنين فيه الولاية وحق التصرف فالنبي صلى الله عليه وآله أولى منهم بالتصرف. واستشهد النبي بهذه الآية في غدير خم عندما أراد تبليغ

خلافة أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: (أست أولى بكم من أنفسكم؟) ففيما للمؤمنين فيه الولاية فالنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أولى بهم من أنفسهم و يثبت للفقهاء الولاية فيه وليس للمؤمنين ولاية في التصرف بما يناهض الأحكام الثابتة في الشريعة من الواجبات والمحرمات فلا معنى لأولوية النبي والأئمة صلوات الله عليهم والفقهاء في ذلك بل تكون ولايتهم محدودةً بحدود الشريعة وخاصةً بالمباحات ومنطقة الفراغ.

وقد أشار إلى هذا الوجه في الجملة الميرزا التبريزي قدس سره في بعض الموارد.

الثاني: ما في كتاب فقه العقود في بحث اعتبار الشخصية الحقوقية في مقام مناقشة الاستدلال بآدلة ولاية الفقهاء على الاعتبار وهو وجه عام يجري في جميع الموارد وهو متشكك من مقدمتين:

الأولى: أن ثبوت الولاية للفقهاء من أحكام الشريعة وبعبارة أخرى مسألة الولاية مسألة فقهية ترتبط بتقنين الشارع المقدس.

الثانية: القوانين والأحكام الثابتة في الشريعة على قسمين: الأحكام الابتدائية والأحكام الإمضائية وهي الأحكام التي تثبت في طول اختيارات المكلفين في الشريعة إما للالتزام بنفس المكلفين بها كالعقود والايقاعات وكالعهد والنذر واليمين وإما لأمر صادر من بعض المكلفين حكم الشارع باتباعه كاطاعة الولد لأمر والده أو الزوجة لأمر زوجته ومن هذا القبيل اتباع الفقهاء.

فبالنسبة إلى الأحكام الابتدائية إطلاق أدلة الأحكام يقتضي ثبوتها بنحو مطلق في جميع موارد ثبوت موضوعاتها بخلاف الأحكام الإمضائية فإنها بقسميها لا إطلاق لها بل تكون ثابتةً ما دامت لا تنافي الأحكام الابتدائية وفي مورد التنافي لا تكون ثابتةً والوجه في ذلك أن الأحكام الإمضائية جعلت بعد الفراغ عن الأحكام الابتدائية فالشارع المقدس بعد أن حكم بالأحكام الابتدائية لأغراض الزامية رأى فيها يكون أمره المطلق بالأحكام الإمضائية ولو في صورة تنافيا للأحكام الأولية نقضاً للغرض فلا يمكن الالتزام بإطلاق الأحكام الإمضائية.

وتعبير فقه العقود: الولاية الثابتة للفقهاء معطاة من قبل الشريعة فالمتفاهم العرفي من أي ولاية تعطى لشخص أو فئة من قبل نظام

تقيني أن يكون داخلاً تحت ذلك النظام ولا تشمل ما يصادمه ويكون خارجاً عنه خصوصاً إذا قلنا بأن الدليل على الولاية توقيع إسحاق بن يعقوب فبلحاظ التعليل الوارد فيه بأن الفقهاء حجة الإمام عليه السلام وهو حجة الله عز وجل لا معنى لثبوت الولاية في أمر يعتبر خروجاً عن دائرة الشريعة إذ الإمام عليه السلام هو مبلغ الشريعة فكيف يصدر من قبله ما هو خروجاً عنها ومصادماً لها.

فمحصل المقدمتين أن الولاية الثابتة للفقهاء ولاية معطاة من قبل الشارع فلزوم اتباعه من الأحكام الشرعية وهذا الحكم الشرعي بما أنه من الأحكام الإمضائية يكون مقيداً بعدم اصطدامه بالأحكام الابتدائية للشريعة ولا معنى لإطلاقه فالذي يحكم به الفقيه إن كان مورداً للأحكام غير الإلزامية من الاستحباب والكراهة والإباحة يكون حكمه لازم الاتباع كما أن أمر الوالد في هذه الموارد لازم الاتباع وأما إذا كان الحكم من الأحكام الإلزامية من الوجوب أو الحرمة فيما أن الشارع المقدس لم يعط الاختيار للمكلف فيها فلا معنى لثبوت ولاية الفقيه فيها.

فالولاية الثابتة للفقهاء لا تشمل الإلزاميات. نعم، إذا حصل التزاحم بين حكمين إلزاميين وكان المورد من الأمور العامة فيمكن أن يقال بأن رأي الفقيه هو المتبع لكن لا من باب أن له رأياً في قبالة إلزام الشارع بل من باب ترجيح أحد الحكمين المتزاحمين كما إذا تزاخم وجوب الحج في سنة من السنين مع تكليف أهم بأن كان الذهاب للحج فيه المفسدة الملزمة للإسلام والمسلمين فللفقيه الحكم بتعطيل الحج ففي مثل هذا الفرض لا مانع من ثبوت الولاية وإنما الإشكال فيما لم يرجع الأمر في الإلزاميات إلى التزاحم.

الوجه الثالث: أنا حتى لو قلنا بأن الأحكام الإمضائية ليست مقيدةً بعدم التصادم مع الأحكام الابتدائية ذاتاً و مضيقاً في حد نفسها لكن لابد من الالتزام بهذا التقييد بالدليل اللفظي المنفصل لما ورد من الأدلة اللفظية التي تدل على أن وجوب طاعة المخلوقين محدود بما إذا لم يوجب معصية الله تعالى وهي الواردة بمضمون: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، بطرق مختلفة في نهج البلاغة وفي الفقيه بعنوان: (من أفاضل رسول الله صلى الله عليه وآله الموجزة التي لم يسبق إليها) وعقد البرقي قدس سره في المحاسن باباً بعنوان: (باب أنه لا طاعة لمخلوق في

معصية الخالق) وذكر فيه روايات عن الأئمة عليهم السلام بعضها روايات معتبرة كصححة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: " اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله " فقال: أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم ما أجابوهم، ولكن أحلوا لهم حراما وحرّموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون.

وورد أيضاً في روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: (لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله). كما ورد هذا المضمون في رسالة الحقوق للإمام السجاد عليه السلام وفي كتاب سليم بن قيس.

ومن الروايات الدالة على هذا المعنى رواية الميثمي التي تُذكر في باب التعادل والتراجيح رواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢١ بقوله: (وفي عيون الأخبار عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد فقال عليه السلام: إن الله حرم حراما، وأحل حلالا، وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو في تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرم ما أحل الله، ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: (إن أتبع إلا ما يوحى إليّ)

إلى أن قال: (كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أشياء، نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأننا لا نرخص فيما لم يرخص

فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله إلا لعدة خوف ضرورة (...).

الأمر الثالث: تقسيم الاجتهاد إلى الاجتهاد المطلق واجتهاد التجزي
قسم المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية الاجتهاد إلى الاجتهاد
المطلق والاجتهاد على نحو التجزي فذكر خصوصيات الاجتهاد المطلق
وأحكامه ثم بدأ بالبحث عن اجتهاد التجزي وذكر أن البحث يقع في
مواضع: موضع في إمكان التجزي وعدمه والمواضع الأخرى: في أحكام
التجزي في الاجتهاد فيقع الكلام في مقامين ولكن قبل الدخول في
هذين المقامين ينبغي ذكر مقدمة تعرض لها المحقق الآخوند قدس
سره وهي: أن الاجتهاد المطلق عبارة عن قدرة الشخص على استنباط
الأحكام في جميع الموارد ولا إشكال في إمكانه بل حصوله فقال:
(الاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من أمانة
معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها
والتجزي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام. ثم إنه لا إشكال
في إمكان المطلق وحصوله للأعلام ...)

ولكن هناك شبهة أراد دفعها وهي أنا نرى كبار الفقهاء أمثال المحقق
والعلامة والشهيد وغيرهم قدس الله أسرارهم قد يترددون في كثير
من المسائل فيقولون مثلاً: فيه تردد وفيه إشكال وفيه وجهان وقد
يعبرون بالاحتياط، فكيف يمكن القول بإمكان الاجتهاد المطلق وتحققه؟
فأجاب قدس سره بأن هذا كله لا لأجل التردد في استنباط الحكم
الفعلي للمسألة بل لأجل عدم الوصول إلى الحكم الواقعي وإلا
فالوظيفة الفعلية معلومة.

قال قدس سره: (... وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين
حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها
الواقعي، لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به
بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لعدة الاطلاع أو قصور الباع. وأما
بالنسبة إلى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلاً.)

المقام الأول: في إمكان التجزي وعدمه

وما أفاده في هذا المقام يرجع إلى نقاط ثلاث:

الأولى: إقامة الدليل على إمكان التجزي في الاجتهاد

الثانية: إقامة الدليل على ضرورة التجزي في الاجتهاد

الثالثة: ردّ أدلة القول بامتناع التجزي في الاجتهاد

فمحصل ما ذكره في النقطة الأولى أن التأمل في خصوصيات الاجتهاد يوصلنا إلى إمكان التجزي فيه فإن مدارك الأحكام مختلفة من حيث كونها نقلية أو عقلية ومن حيث السهولة والصعوبة وكذا الأشخاص مختلفون من حيث طول الباع وقصوره بالنسبة إلى الاحاطة في مدارك الأحكام والمهارة فيها وهذا يوجب بالضرورة والبداهة إمكان أن يوجد شخص متمكن من الاستنباط في بعض المسائل دون الأخرى.

قال قدس سره: (وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام: الأول: في إمكانه، وهو وإن كان محل الخلاف بين الاعلام إلا أنه لا ينبغي الارتياح فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركا، والمدارك متفاوتة سهولةً وصعوبةً، عقليةً ونقليةً، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتائه عليها، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك ...)

وفي كلام الميرزا التبريزي قدس سره هنا توضيح زائد وهو أنا إذا لاحظنا أبواب العبادات والمعاملات نجد أن سنخ الأحكام في العبادات يختلف عن سنخها في المعاملات إذ الروايات الواردة في العبادات كثيرة وهي في الغالب مختلفة فلا بد لاستنباط أحكامها من تنقيح القواعد المرتبطة باستظهار المعاني وقواعد باب التعارض والجمع بين الروايات بينما الروايات الخاصة في المعاملات قليلة جداً وعمدة الأدلة فيها العمومات والإطلاقات والقواعد العامة فليس الاستنباط في المعاملات بصعوبة الاستنباط في العبادات وليست القدرة على استنباط أحكام المعاملات ملازمةً للقدرة على استنباط أحكام العبادات فيمكن أن يكون شخص قادراً على الاستنباط في المعاملات دون العبادات.

هذا التوضيح الزائد في كلام الميرزا التبريزي قدس سره.

وما أفاده من أصل اختلاف سنخ المدارك في العبادات والمعاملات صحيح لا إشكال فيه ولكن كون الاستنباط في باب المعاملات أسهل منه

في باب العبادات محل نظر فإن الفقهاء ومنهم نفس الميرزا قدس سره يبذلون غاية الجهد في تنقيح القواعد الجارية في باب المعاملات والتدقيق في تطبيقها في مواردّها وليس ذلك أسهل من استنباطهم لأحكام العبادات بل قلة النصوص الخاصة في باب المعاملات ولزوم التمسك بمثل البناءات العقلية وتحليل الارتكازات العقلانية ربما تقتضي التحقيق والتأمل أكثر لأنه مزال الأقدام ومعرض للخطأ أكثر مما يستند فيه الى النصوص .

هذا تمام الكلام في النقطة الأولى.

وحيث إن بعض ما يُذكر في النقطة الثانية مؤثر في النقطة الثالثة نقدم الثالثة على الثانية ونقول:

كما أشرنا سابقاً استدل القائلون بامتناع التجزي في الاجتهاد بدليلين تعرض لهما المحقق الآخوند قدس سره وردّهما.

الأول: أن ملكة الاستنباط كباقي الملكات شيء بسيط أمرها دائر بين الوجود والعدم ولا تقبل التجزئة فلا معنى لأن يقال ملكة الاجتهاد حصل منها جزء ولم يحصل جزءه الآخر.

أجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الدليل بقوله: (بساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب ...)

أما ما هو مقصوده من هذه العبارة ففيه وجوه ثلاثة:

الأول: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن التجزي في الاجتهاد ليس بمعنى التبعيض في أجزاء الكل بل بمعنى التبعيض في أفراد الكلي.

توضيح ذلك: أن كل حكم من أحكام الشريعة مغاير للحكم الآخر واستنباطه مغاير لاستنباط الآخر، وملكة استنباط الحكم الأول فرد وملكة استنباط الحكم الثاني فرد آخر فأفراد ملكة الاستنباط متعددة بعدد الأحكام وبساطة الملكة تنافي التبعيض في أجزاء الملكة ولا تنافي التبعيض في أفراد كلي الملكة فكل فرد من أفراد الملكة بسيط لم يتجزأ.

فلاجتهاد المطلق أن يكون الشخص واجداً لجميع ملكات الاستنباط واجتهاد التجزي أن يكون واجداً لبعض الملكات.

الثاني: ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره في الأصول في علم الأصول من أن التجزي في الاجتهاد ليس بمعنى تجزئة نفس الملكة بل بمعنى تجزئة متعلقها الذي يقاس به الاقتدار، فتقسيم الاجتهاد إلى الاجتهاد المطلق واجتهاد التجزي تقسيم بلحاظ سعة متعلق الملكة وضيقة لا بلحاظ نفس الملكة.

قال قدس سره: (الإطلاق والتجزي إنما هو بحسب عموم القوة لكل مسألة وخصوصها، لا بحسب مراتب القوة والملكة).

الثاني: ما في بعض شروح الكفاية ويظهر من الميرزا التبريزي قدس سره من أن الملكة وإن كانت بسيطة ليست قابلة للتجزئة ولكنها قابلة للشدة والضعف كبعض الملكات الأخرى فالتجزي في الاجتهاد بمعنى حصول ملكة الاجتهاد بمرتبها الضعيفة باعتبار تنقيحها لسنخ من المقدمات دون غيره فكلما نغح المقدمات أكثر فأكثر صارت الملكة أشد إلى أن وصلت إلى مرتبتها العالية وهي الاجتهاد المطلق^٥.

وهذا الوجه الأخير هو الظاهر من كلام المحقق الآخوند قدس سره.

هل جميع هذه الوجوه تامة أو بعضها أو لا بد من التلفيق بينها؟

أما الوجه الأول الذي أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن كل حكم من الأحكام الشرعية مغاير للحكم الآخر وملكة استتباط كل حكم فرد من الملكة مغاير للفرد الآخر فلا يمكن مساعدته ففيما كان مدرك المسائل من سنخ واحد كما لو فرضنا ان مسألتين او عشرة مسائل يكون استتباط الحكم فيها مستنداً إلى الروايات فيحتاج إلى تنقيح المقدمات النقلية ، لا يمكن الالتزام بوجود أفراد متعددة من الملكة بعدد أفراد المسائل مدرك كل منهما رواية فالقول بتعدد الملكات بتعدد المسائل من هذا القبيل غير تام.

نعم، يمكن تقسيم مدارك الأحكام بلحاظ نسخها فبعضها من سنخ النقليات وبعضها من سنخ العقليات كالترتب و اجتماع الأمر و النهي وبعضها من قبيل البناءات العقلانية وتحليل الارتكازات العقلانية فملكة كل سنخ فرد مغاير لملكة السنخ الآخر لا أن يكون لكل مسألة مسألة ملكة مستقلة ولو كانت المسائل من سنخ واحد بحسب المدارك.

٥ - دروس في مسائل علم الأصول، ج ٦، ص ٢٤٥

وهذا ليس بمعنى تعدد الملكة بتعدد العناوين الرسمية لأبواب العبادات كباب الصلاة وباب البيع وباب الإجارة ونحوها بحيث يكون ملكة استتباط الأحكام في باب الطهارة بعنوانه سنخ مغاير لملكة الاستتباط في باب الصلاة ولملكة الاستتباط في باب البيع أبواب المعاملات من البيع والإجارة ونحوهما لأن باب الطهارة مثلاً وإن كانت في الأكثر تبتني مسائلها على النقليات ولكن هناك أيضاً مسائل تبتني على تنقيح مقدمات عقلية في علم الأصول كما أ في أبواب المعاملات توجد مسائل يبتني استتباط أحكامها على تنقيح المقدمات النقلية.

بعبارة أخرى: يمكن حصول الملكة لشخص فيما يتعلق بالنقليات ولكن المسألة المبتنية عليها قد تكون في باب الصلاة وقد تكون في باب البيع أو غيرهما من الأبواب.

أما الوجه الثاني الذي أفاده المحقق الإيرواني قدس سره من أن الملكة وإن كانت بسيطةً ولكن لها السعة والضيقة باعتبار المتعلق ففيه أن جعل المناط سعة المتعلق وضيقه بلا لحاظ سنخ الملكة وتعددتها أو لحاظ شدة الملكة وضعفها ليس قابلاً للالتزام ولا معنى للقول بحصول ملكة واحدة لشخص في خصوص بعض المسائل وحصولها لشخص في عموم المسائل بلا لحاظ أحد الأمرين لأن الاختلاف المذكور يحتاج إلى السبب ولا يتحقق بلا سبب .

والمحقق الإيرواني قدس سره نفسه قد صرح في صدر كلامه بأن إمكان التجزي واستحالته يبتني على أن المسائل بأجمعها تنتهي إلى سنخ واحد من المدارك أو لا؟ فإذا حصلت قوة الاجتهاد في سنخ واحد من المدارك حصلت قوة الاجتهاد في جميع المسائل وهذا يعني أن مع وحدة سنخ الملكة لا معنى للتبعيض بحسب أفراد المسائل .

أما الوجه الثالث الذي أفاده بعض شراح الكفاية ويظهر من الميرزا التبريزي قدس سره من أن الملكة وإن كانت بسيطةً لكنها قابلة للشدة والضعف ففيه أنه ملكية الاستتباط في النقليات والعقليات والمعاملات - كما عدّها الميرزا التبريزي قدس سره سنخاً مستقلاً - من حيث السنخ لا يمكن أن يكون تقسيم الاجتهاد إلى المطلق والتجزي باعتبار شدة الملكة وضعفها، بان تكون ملكة شخص يقدر على الاستتباط من سنوخ

مختلفة أشد من ملكة شخص يقدر على الاستنباط من سنخ واحد بأن تكون الملكة واحدة ولكنها في أحدهما أشد من الآخر.

نعم، يمكن الالتزام بأن كل سنخ من المدارك له ملكة ، ملكة للنقلات وملكة للعقلية وملكة للمعاملات فتضم هذه الملكات بعضها الى بعض إلى أن تصل إلى المرتبة العالية وهي الاجتهاد المطلق والا فليس الاجتهاد المطلق واجتهاد التجزي من قبيل شدة الملكة وضعفها بل من قبيل ضم الملكات المختلفة بحسب سنخ المدارك. ويمكن حمل كلام الميرزا التبريزي قدس سره على هذا المعنى.

هذا كله في الدليل الأول للقائلين بامتناع التجزي في الاجتهاد.

الدليل الثاني: أن الأحكام الشرعية مرتبطة بعضها ببعض من حيث المدارك فربما تكون رواية في باب الأئمة والأشربة مثلاً مرتبطةً بباب الطهارة فلا يمكن تمكّن شخص من الاستنباط في باب فقط لدخالة مدارك الأبواب الأخرى فيه.

فأجاب المحقق الآخوند قدس سره عن هذا الدليل بما قيله الأعلام بأن قولنا بالتجزي في الاجتهاد انما هو فيما إذا فحص الشخص عن كل ما له دخل في المسألة بحيث يقطع أو يطمئن بعدم ارتباط شيء في الأبواب الأخرى بالمسألة كما يشترط ذلك في المجتهد المطلق فلا بد من قطعه أو اطمئنانه بعدم وجود ما له دخل في المسألة، ولو كان مجرد احتمال وجود ما له دخل مانعاً عن حصول الاجتهاد المتجزي لكان مانعاً من فتوى المجتهد المطلق أيضاً في كل مسألة.

قال قدس سره: (... كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها، ويقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلاً، أو لا يعتني باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة.)

هذا تمام الكلام في النقطة الثالثة.

تبقى النقطة الثانية وهي ضرورة التجزي في الاجتهاد.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن التجزي في الاجتهاد أمر ضروري لا يمكن عادةً حصول الاجتهاد المطلق إلا بعد حصول التجزي وعلّله بلزوم الطفرة.

وعبارته: (... بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادةً غير مسبوق بالتجزّي، للزوم الطفرة.) فالمدعى هو الاستحالة العادية ولكن مقتضى التعليل المذكور الاستحالة العقلية لأن بطلان الطفرة يرجع إلى بطلان الخلف فتكون استحالتها استحالةً عقليةً نظير استحالة اجتماع الضدين مثلاً.

فلذلك أشكل الأعلام على المحقق الآخوند قدس سره بأن المراد إن كان استحالة حصول الاجتهاد المطلق دفعةً واحدةً استحالةً عاديةً كما يظهر من عبارته في المدعى فهو صحيح إذ القدرة على استنباط جميع الأحكام المختلفة تحتاج إلى تنقيح مقدمات والخبروية في تطبيقها في مواردّها وتلك المقدمات مختلفة بعضها نقلية وبعضها عقلية وبعضها عقلانية ولا يمكن عادةً تحصيلها وتنقيحها دفعةً واحدةً بل تحصل بالتدريج، ولكن هذا لا يناسبه التعليل بلزوم الطفرة لأنها محال عقلاً. وإن كان المراد استحالة حصول الاجتهاد المطلق بدون سبق التجزي استحالةً عقليةً كما هو مقتضى التعليل بلزوم الطفرة ففيه نفي الاستحالة العقلية في المقام إذ القدرة على الاستنباط حتى إن كانت من باب الملكة كملكة العدالة والشجاعة ونحوهما - كما هو الصحيح - فيمكن عقلاً حصولها دفعةً واحدةً على وجهين من الوجوه الثلاثة المتقدمة في النقطة الثالثة.

توضيح ذلك أنا إن قلنا بأن الاختلاف بين الاجتهاد المطلق واجتهاد التجزي بالشدة والضعف بأن يكون المجتهد المتجزي ذا مرتبة ضعيفة من الملكة يقدر بها على استنباط بعض المسائل فقط ثم بتحصيل المقدمات أكثر فأكثر تصل تلك الملكة إلى مرتبة شديدة يكون المجتهد قادراً بها على استنباط جميع المسائل فعلى هذا يكون للاستدلال بلزوم الطفرة مجال. ولكن إن قلنا بأن الاختلاف بين الاجتهاد المطلق واجتهاد التجزي بتعدد أفراد الملكة بأن يكون المجتهد المتجزي واجداً لبعض أفراد الملكة والمجتهد المطلق واجداً لجميعها كما تقدم عن السيد الخوئي قدس سره فباعتبار أن الملكات أفراد متغايرة لا ترتبط بعضها ببعض وليس بعضها مقدّمةً لبعض فلا يستحيل عقلاً حصول جميعها دفعةً واحدةً وتعبير السيد الخوئي قدس سره: يمكن حصولها عقلاً ولو بنحو الإعجاز ببركة النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام.

وكذا إن قلنا بأن الاختلاف بين الاجتهادين بحسب عموم القوة لكل مسألة وخصوصها كما تقدم عن المحقق الإيرواني قدس سره فيمكن عقلاً حصول الاجتهاد المطلق دفعةً واحدةً. قال قدس سره في مناقشة المحقق الآخوند قدس سره: (وأما دعوى وجوب التجزي في الاجتهاد، وأن إطلاق الاجتهاد دائماً مسبق بتجزيه و إلا لزم الطفرة. ففيه: أن الإطلاق والتجزي إنما هو بحسب عموم القوة لكل مسألة وخصوصها، لا بحسب مراتب القوة والملكة كي لا يعقل الوصول إلى المراتب العالية إلا بعد الوفود إلى المراتب النازلة. ومن المعلوم إمكان حصول القوة في جميع المسائل دفعةً واحدة؛ لانتهاج الجميع إلى سنخ واحد من المدرك (...)^٥ وهو وإن عبر بانتهاج الجميع إلى سنخ واحد ولكن المهم أن الاختلاف إن كان بسعة الملكة وضيقتها أمكن عقلاً حصول الاجتهاد المطلق دفعةً واحدةً.

فالمناقشة الأولى على المحقق الآخوند قدس سره في هذه النقطة أن إشكال لزوم الطفرة إنما يتم بناءً على أن الفرق بين الاجتهاد المطلق واجتهاد التجزي بشدة الملكة وضعفها ولا يبقى له مجال بناءً على الوجهين الآخرين.

المناقشة الثانية: انه حتى لو قلنا بأن اختلاف الاجتهاد المطلق واجتهاد التجزي بالشدة والضعف وقلنا مثلاً القادر على استنباط المسائل المبتنية على النقلات فقط صاحب مرتبة ضعيفة من الملكة والقادر على استنباط المسائل المبتنية على العقليات والنقلات صاحب مرتبة أشد من السابقة، حتى لو قلنا بهذا لا يمنع ذلك من حصول الاجتهاد المطلق دفعةً واحدةً فيمكن عقلاً حصول المرتبة الشديدة التامة مرةً واحدةً وتوضيح الإمكان - كما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره - أن المرتبة الضعيفة ليست مقدّمةً إعداديةً للمرتبة الشديدة بحيث يكون طي المرتبة الضعيفة دخيلاً في الوصول إلى المرتبة الشديدة فلذا أشكل الميرزا قدس سره على المحقق الآخوند قدس سره بأن الطفرة فيما كان شيء ذا مراتب متعددة و المرتبة السابقة مقدّمة إعدادية للمرتبة اللاحقة ففي هذا المورد يستحيل عقلاً حصول المرتبة اللاحقة بدون طي المرتبة السابقة

^٥ - الأصول في علم الأصول، ج ٢، ص ٤٦٣

للزوم الخلف لانه اذا فرضنا أن المرتبة اللاحقة متوقفة على السابقة فلو قلنا بحصول اللاحقة بدون السابقة لكان خلف الفرض وهو محال. أما إن كانت مراتب الشيء لا طولية بينها بل كان بعضها في عرض البعض كما في مراتب ملكة الاجتهاد فلا يلزم من فرض حصول المرتبة العالية دفعةً واحدةً طفرةً.

تحصل مما ذكرنا أن حصول الاجتهاد المطلق دفعةً واحدةً بدون حصول اجتهاد التجزي قبله وإن كان ممكناً عقلاً ولكنه لا يتحقق عادةً. هذا كله في المقام الأول.

المقام الثاني: في أحكام التجزي في الاجتهاد ذكرنا فيما سبق أحكاماً خمسةً مرتبطةً بالاجتهاد فهل تترتب هذه الأحكام الخمسة على الاجتهاد بقسميه: المطلق والتجزي أو لا تجري إلا على الاجتهاد المطلق؟

المحقق الآخوند قدس سره تعرض هنا لثلاثة منها وهي: جواز عمل المجتهد المتجزي بفتواه وجواز تقليد العامي له ونفوذ قضائه ولم يتعرض للحكمين الآخرين وهما حكم عملية الاجتهاد وولاية المجتهد المتجزي في الأمور العامة.

فأفاد بالنسبة إلى جواز عمل المجتهد المتجزي بفتواه أن المسألة محل خلاف بين الأعلام والصحيح الجواز والدليل عليه نفس أدلة مدارك الأحكام مثل دليل حجية خبر الثقة ودليل حجية الطواهر فإن هذه الأدلة ليست مختصةً بالمجتهد المطلق وتشمل المجتهد المتجزي.

وأفاد بالنسبة إلى جواز تقليد الغير له أن المسألة محل إشكال فمن جهة نرى أن الرجوع إلى المجتهد المتجزي مصداق لرجوع الجاهل إلى العالم فتشمله أدلة جواز التقليد ومن جهة قد يدعى عدم إطلاق في الأدلة اللفظية ليطمسك بإطلاقها وكذا لم يحرز عموم الأدلة اللبية من السيرة العقلانية وسيرة المتشريعة وجريانها للمجتهد المتجزي.

وأفاد بالنسبة إلى نفوذ قضائه أن الأمر فيه أشكل لأن العناوين المأخوذة في أدلة نفوذ قضاء المجتهد لا تشمل المجتهد المتجزي. نعم، إن كان ممن استتبط مقداراً معتداً به من الأحكام فيصدق في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم عليهم السلام فيمكن القول بنفوذ قضائه كما تقدم عنه قدس سره بالنسبة إلى المجتهد الانسدادي أنه وإن كان يرى انسداد

باب العلم بالنسبة إلى معظم الأحكام ولكن يكفي علمه بمقدار معتد به من الأحكام مما ثبت بالإجماع أو الضرورة فيصدق في حقه أنه ممن عرف أحكامهم عليهم السلام فيكون قضاؤه نافذاً.

هذا محصل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المقام.

نأتي إلى تحقيق المسألة بلحاظ كل من الأحكام الخمسة:

الحكم الأول: حكم نفس عملية الاستتباط والاجتهاد بلحاظ الوجوب الكفائي وبلحاظ الوجوب العيني التخييري في عرض الاحتياط والتقليد.

أما الوجوب الكفائي فقد استدل عليه بآية النفر وبلزوم حفظ أحكام الشريعة من الاندراست ومقتضى هذين الدليلين لزوم وجود أفراد في كل زمان يستنبطون أحكام الشريعة لكل الوقائع في كل الأبواب بلا فرق بين الأحكام المبتلى بها وغير المبتلى بها والأحكام الإلزامية وغير الإلزامية فلا يكفي استتباط أحكام باب خاص فمقتضى الدليل الدال على وجوب الاجتهاد وجوباً كفائياً أن اجتهاد التجزي ليس مصداقاً للواجب.

نعم، لو كان الشخص قادراً على استتباط بعض المسائل فقط كمسائل العبادات مثلاً لزم استتباطها ولا يجوز الترك والوجه في ذلك ما يذكر في موارد توجه التكليف المتعددة وتمكن الشخص من امثال بعضها خاصة من أن الوظيفة امثال المقدار الممكن، وعدم التمكّن من امثال الجميع لا يعدّ عذراً لترك المقدار الميسور فإن قاعدة الميسور هنا لا خلاف فيها وإنما الخلاف في جريانها في أجزاء المركب الاعتباري. فاستتباط بعض الأحكام لمن يتمكن من استتباطه بالخصوص يكون مصداقاً للواجب الكفائي بخلاف المتمكّن من استتباط جميع الأحكام فإن الواجب الكفائي في حقه استتباط الجميع ولا يكفي استتباط البعض.

وأما الوجوب العيني التخييري فكما ذكرنا مورده الأحكام التي هي مورد ابتلائه يقيناً أو احتمالاً وقد استدل عليه تارةً بالعلم الإجمالي بوجود أحكام في الشريعة لا بد من امثالها والخروج عن عهدها وتارةً باحتمال التكليف الإلزامي، و ان احتمال التكليف قبل الفحص منجز ولا بد من الخروج عن عهده ولا يحصل ذلك إلا باجتهاد الشخص نفسه واستتباطه أو رجوعه إلى الغير ممن اجتهد واستتبط أو العمل بالاحتياط.

فهل اجتهاد المتجزي أيضاً عدل للتقليد والاحتياط أو لا؟ فالجواب يظهر مما سيأتي في الحكم الثاني وهو جواز عمل المجتهد المتجزي بفتواه وقد تقدم عن المحقق الآخوند قدس سره الجواز.

الحكم الثاني: جواز عمل المجتهد المتجزي برأيه وفتواه والمحقق الآخوند قدس سره وإن ذكر أن المسألة محل خلاف وبظهر منه وجود القائل بعدم الجواز ولكن الأمر ليس كذلك فإن من يقول بعدم الجواز إنما يقول به من باب انه يرى عدم إمكان التجزي في الاجتهاد أساساً و الإشكال منحصر في ذلك وإلا فبعد قبول الإمكان لا يبقى إشكال في الجواز.

على أي حال الحق كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره الجواز والدليل عليه نفس مدارك الأحكام إذ المجتهد المتجزي كالمجتهد المطلق إنما يستتبط الحكم الشرعي إما استناداً إلى العلم الوجداني أو إلى الأمارات أو إلى الأصول العملية ومقتضى حجية هذه الأدلة جواز عمل المجتهد المتجزي بما استتبطه مستنداً إليها فإن العلم الوجداني حجته ذاتية وكذا اعتبار الأمارات كخبر الثقة والظواهر وغيرهما يقتضي جواز عمل كل من قامت عنده الأمانة بها. وكذا إطلاق أدلة الأصول العملية كالاستصحاب يقتضي جواز عمل المجتهد المتجزي به حيث لم تقيّد حجيتها بالمتصف بالاجتهاد المطلق.

أما هل يمكنه مع جواز عمله برأيه أن يرجع إلى الغير ويقلّده أم لا؟ فالجواب أنه بعد حصول الاستتباط الفعلي لأحكام باب خاص مثلاً لا معنى لرجوعه فيها إلى الغير ولو كان الغير مجتهداً مطلقاً لأنه عالم بالمسألة ورجوعه إلى الغير مصداق لرجوع العالم إلى العالم ولا يكون مشمولاً لدليل جواز التقليد الذي يتضمن رجوع الجاهل إلى العالم. هذا فيما كان الغير موافقاً له في الرأي وأنا إذا كان مخالفاً فالرجوع أشكل لأنه يكون مصداقاً لرجوع العالم إلى الجاهل لأنه يخطئ الغير وبراہ جاهلاً فلا معنى لرجوعه إليه.

الحكم الثالث: جواز تقليد المجتهد المتجزي

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن المسألة محل إشكال فمن جهة نرى أن الرجوع إلى المجتهد المتجزي مصداق لرجوع الجاهل إلى العالم فتشمله أدلة جواز التقليد وعليه لابد من الحكم بجواز تقليده ولكن في

المقابل جهة تقتضي عدم الجواز وهي أن أدلة جواز التقليد لا إطلاق لها لتشمل المجتهد المتجزّي، أما الأدلة اللفظية فالعناوين الوارد فيها من قبيل الفقيه وأهل الذكر لا تصدق على المجتهد المتجزّي وأما الأدلة اللبية من السيرة العقلانية وسيرة المتشريعة فلم يحرز شمولها للرجوع إلى المجتهد المتجزّي فلا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن وهو الرجوع إلى المجتهد المطلق. هذا محصل كلام المحقق الآخوند قدس سره في الحكم الثالث.

وأجيب عن ذلك بوجود الإطلاق في الأدلة اللفظية تارةً وفي الأدلة اللبية أخرى.

أما الأدلة اللبية فأفاد السيد الخوئي قدس سره بأن السيرة العقلانية قائمة في رجوع الجاهل في كل مورد يحتاج إلى الخبرة إلى الخير في ذلك المورد بلا فرق بين خبروته في الموارد الأخرى وعدمها مثلاً يرجع العقلاء لعلاج العين إلى الطبيب المتخصص في العين وتكفي تخصصه في علاجها لجواز الرجوع إليه ولا يشترط أن يكون متخصصاً في علاج غير العين كالقلب مثلاً وتعبير المحقق الإيرواني قدس سره بحسب بناء العقلاء المناط في الرجوع إلى الخير خبروته في مورد الرجوع، وخبروته في غيرها ليست دخيلةً.

والمفروض في محل الكلام أن المجتهد المتجزّي استفرغ وسعه في استنباط حكم المسألة التي يرجع فيها إليه فتشمله السيرة.

فالأدلة اللبية مطلقة إلا أن هنا بحثاً وهو أن الأدلة اللفظية لو كانت خاصةً وكان الدليل اللبي مطلقاً هل يمكن التمسك بإطلاق الدليل اللبي مع اختصاص الدليل اللفظي فالمشهور هو كفاية إطلاق الدليل اللبي وصحة التمسك به.

ومشى على هذا المبنى السيد الخوئي قدس سره في التنقيح بحث تقليد المجتهد المتجزّي وقال بالجواز بينما ذكر في المصباح أن مجرد إطلاق السيرة العقلانية لا يفيدنا للحكم بالجواز إذ السيرة العقلانية ليست بنفسها حجةً وإنما الحجة السيرة العقلانية الممضاة من قبل الشارع المقدس وفي محل الكلام ولو أحرز قيام السيرة على الرجوع إلى المجتهد المتجزّي ولكنها لا تفيد ما لم يحرز إمضاء الشارع لها وبما أن العناوين الواردة في الأدلة اللفظية من قبيل الفقيه والعارف بالأحكام وأهل الذكر

غير صادقة على المجتهد المتجزى الذي استتبط مسألةً أو مسألتين فلا يحرز إمضاء الشارع لمطلق السيرة.

هذا الكلام في المصباح يدل على أن مبنى السيد الخوئي قدس سره فيما كانت هناك سيرة عقلائية مطلقة وورد في موردها دليل لفظي خاص أنه لا يمكن التمسك بإطلاق السيرة خلافاً لما هو المعروف والمعمول به بين الأصحاب من إمكان التمسك بإطلاق السيرة بعد إحراره.

أما وجه مانعية ورود الدليل اللفظي الخاص عن التمسك بالسيرة المطلقة فهو ما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره في بحث التقليد الابتدائي عن الميت ومحصله أن السيرة العقلائية بنفسها ليست حجةً بل الحجة السيرة الممضاة شرعاً وإحراز الإمضاء في أكثر الموارد بعدم الردع حيث إن سكوت الشارع عن السيرة برأسها مع كونها بمرآى منه ومسمع كاشف عن إمضائه لها وإلا لو كان مخالفاً لها ولم يردع عنها كان ناقضاً لغرضه وهو محال. ولكن فيما ورد دليل لفظي في بعض أقسام السيرة وعناوينها لا يمكن إحراز الإمضاء لما زاد عن مدلول ذلك الدليل بعدم الردع فإن الدليل وإن لم يكن له مفهوم ليكون رادعاً عن الباقي ولكن لا يحرز إمضاء الشارع له لأننا نحتمل وجداناً اكتفاء الشارع بإمضاء البعض الذي دل عليه الدليل اللفظي ومع هذا الاحتمال لا يكون السكوت وعدم الردع عن الباقي كاشفاً عن إمضائه.

وعلى هذا الأساس أشكل السيد الخوئي قدس سره في المصباح في محل الكلام مسألة جواز تقليد المجتهد المتجزى بأن السيرة العقلائية وإن كانت مطلقةً ولكن العناوين الواردة في الأدلة اللفظية لا تصدق على المجتهد المتجزى ومع وجود هذه الأدلة لا نحرز إمضاء الشارع للسيرة بنطاقها الواسع الشامل للمتجزى.

يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بوجهين:

الأول: أن يُقال بمبنى المشهور و أن مجرد ورود دليل لفظي خاص لا يمنع من التمسك بإطلاق السيرة كما عرفت أنه يظهر من السيد الخوئي قدس سره في التنقيح حيث قال: (وأما السيرة العقلائية فهي تقتضي جواز الرجوع إليه فيما استتبطه وإن كان قليلاً غايته لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث أن استتباطه وإطلاعه على بقية المسائل

وعدمهما أجنبيان عما علم به واستنبطه. وهذه السيرة هي المتبعة في المقام.)

الثاني: أن الأدلة اللفظية أيضاً مطلقة وليست خاصةً ليرد إشكال عدم إحراز إمضاء السيرة ووجه استفادة الإطلاق ما في كلام المحقق الإيرواني قدس سره من أن العناوين الواردة في الأدلة اللفظية وإن كانت لا تصدق إلا على من كان عالماً بمقدار معتد به من الأحكام ولا تنطبق على من استنبط مسألةً أو مسألتين ولكن المتفاهم العرفي من هذه الأدلة بمناسبة الحكم للموضوع جواز تقليد المجتهد مطلقاً كان أم متجزياً.

توضيح ذلك أن العناوين الواردة في الأدلة اللفظية وإن كانت بحسب المفهوم اللغوي والعرفي خاصةً ولكن قد يكشف بقريته مناسبة الحكم للموضوع أن ما أخذ فيها بحسب المراد الجدي هو أمر عام وليس أمراً خاصاً. كما في المثال المعروف إذا اشترى الذمي من المسلم أرضاً أو انتقل إليه بالهبة أو المصالحة فيجب عليه الخمس في جميع هذه الصور وإن لم يكن الشراء صادقاً في جميعها إذ المتفاهم العرفي من الدليل أن المدار ليس على الشراء بل على مطلق الانتقال وتعبير السيد الخوئي قدس سره الشارع المقدس يريد أن يجعل سداً يمنع من انتقال الأرض من المسلم للكافر بسهولة.

ففي المقام أيضاً ذكر المحقق الإيرواني قدس سره أن العنوان الوارد في الدليل اللفظي وإن كان عنوان الفقيه ولا يصدق إلا على العالم بمقدار معتد به من الأحكام ولكن المتفاهم العرفي أن المناط في الرجوع إلى الغير إنما هو كونه عالماً بالمسألة في مورد الرجوع ولا يعتبر فيه العلم بباقي المسائل.

ولكن يلاحظ على هذا الوجه بأن المناط في رجوع الجاهل إلى العالم وإن كان بحسب بناء العقلاء مجرد كونه عالماً في مورد الرجوع ولكن لا يمكن استفادة العموم من الأدلة اللفظية بتتقيح المناط وإعمال مناسبة الحكم للموضوع إذ المرجعية في أخذ الفتوى ليست مجرد إظهار الرأي ممن له الخبرة في مورد الرجوع كباقي موارد الرجوع إلى أهل الخبرة بل المرجعية في أخذ الفتوى نحو من أنحاء الزعامة الدينية ولذا تعتبر فيها أمور أخرى غير الخبرة والعلم بالحكم الشرعي في مورد الرجوع

كالرجولية والعدالة وطهارة المولد فيُحتمل أن تُعتبر فيها أيضاً القدرة على إجابة في جميع الأحكام الشرعية من مختلف الأبواب بحيث لا يصلح لهذا المنصب إلا المجتهد المطلق دون المتجزّي. فاعتبار هذا الشرط محتمل على نحو باقي الشروط المعتمدة إذ لو كان أخذ الفتوى مجرد رجوع الجاهل إلى العالم لما كان وجه لاشتراط هذه الشروط فاشتراطها كاشف عن أن أخذ الفتوى نحو زعامة دينية لا يعطيها الشارع المقدس لأي شخص.

وبالنتيجة مع الاعتراف بأن العناوين الواردة في الأدلة اللفظية خاصة بالمجتهد المطلق لا يمكن إثبات الإطلاق عن طريق مناسبة الحكم للموضوع.

نعم، هناك طريق آخر لحل الإشكال سلكه الميرزا التبريزي قدس سره وهو أن يُقال: إنا إذا لاحظنا روايات إرجاع الأئمة عليهم السلام المؤمنين إلى فقهاء أصحابهم نرى أن الإرجاع لم يكن مختصاً بمن كان مجتهداً مطلقاً بل كان أغلب من يُرجع إليهم الأئمة عليهم السلام مجتهداً متجزياً فكان عند بعضهم روايات باب الطهارة وعند الآخر روايات باب النكاح وهكذا... فالأئمة عليهم السلام أرجعوا إلى هؤلاء في أخذ معالم الدين وكما ذكرنا سابقاً ليست معالم الدين خصوصاً أخذ الرواية بل تشمل أخذ الفتوى. نعم، أفاد الميرزا قدس سره أن أدلة الإرجاع لا تشمل موارد العلم إجمالاً أو تفصيلاً باختلاف نظره لمجتهد آخر مساو له أو مجتهد مطلق.

فبمقتضى أدلة الإرجاع يثبت جواز تقليد المجتهد المتجزّي.

وهناك بيان آخر لإثبات الجواز وهو ملاحظة بعض الأدلة اللفظية كآية أهل الذكر فإن عنوان أهل الذكر صادق على من كان عالماً بأحكام باب الصلاة مثلاً وليس خاصاً بالعالم بجميع الأحكام. نعم لا يشمل من كان عالماً بمسألة أو مسألتين في الفقه فقط واما من كان عالماً بمقدار معتد به من الأحكام فيصدق عليه أنه من أهل الذكر.

فمحصل الجواب عن إشكال المحقق الآخوند قدس سره وجود الإطلاق في كلا الدليلين الأدلة اللفظية والأدلة اللبية.
الحكم الرابع: نفوذ قضاء المجتهد المتجزّي

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الأمر هنا أشكل ثم استدرِك بأن الشخص إن كان عالمًا بمقدار معتد به من الأحكام يمكن أن يُقال بنفوذ قضائه.

ذكرنا سابقًا أن نفوذ قضاء المجتهد إما بلحاظ دليل الحسبة ولزوم حفظ النظام وإما بلحاظ مقبولة عمر بن حنظلة ومقبولة أبي خديجة ومقتضى كلا الوجهين نفوذ قضاء المجتهد المتجزئ.

فبلحاظ الأدلة اللفظية وإن كان العنوان الوارد في المقبولة (عرف أحكامنا) وهو الجمع المضاف الظاهر في العموم ولكن الوارد في المعبرة (علم شيئًا من قضايانا) وهو صادق على من علم بمقدار معتد به من الأحكام فيمكن بلحاظ هذا الوجه إثبات نفوذ قضاء المجتهد المتجزئ.

وبلحاظ دليل الحسبة كما ذكرنا سابقًا طبع المسألة يقتضى أنا إذا شكنا في اشتراط أمر في القاضي وأمثاله لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن والزائد مشكوك الحجية إلا أن تنفي بالدليل اشتراط ذلك الأمر وثبت عدم خصوصيته والمقام من هذا القبيل إذ المعتبر في باب القضاء علم القاضي بالحكم الشرعي في مورد الرجوع إليه، واشتراط الاجتهاد بمعنى علم أهل الخبرة في مقابل علم المجتهد فلا يشترط علمه بالأحكام الشرعية في غير مورد الرجوع إليه كما لا يشترط معرفته لسائر العلوم كعلم التاريخ ونحوه وليست الزعامة أيضًا ملحوظة في القضاء ليقال باحتمال اشتراط الاجتهاد المطلق فيه.

الحكم الخامس: ثبوت الولاية للمجتهد المتجزئ

ذكرنا سابقًا أن الدليل على ثبوت الولاية للفقيه في الأمور العامة إما دليل الحسبة وضرورة حفظ النظام وإما الأدلة اللفظية كمقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة والتوقيع فإن استندنا إلى دليل الحسبة فالقدر المتيقن ثبوت الولاية للمجتهد المطلق وثبوتها للمجتهد المتجزئ مشكوك ومقتضى الأصل عدمه والنتيجة اشتراط الاجتهاد المطلق وليس هذا المورد من موارد قيام الدليل على نفي الاشتراط كما تقدم في نفوذ القضاء بل احتمال دخل الاجتهاد المطلق موجود لا دافع له.

وإن استندنا إلى الأدلة اللفظية فالعناوين الواردة فيها من قبيل العارف بأحكامهم عليهم السلام ليست صادقة في حق المجتهد المتجزئ إلا أن

يكون عالمًا بمقدار معتد به من الأحكام فصدق العناوين المذكورة على المجتهد المتجزّي في هذه الصورة ليس قابلاً للإنكار. نعم، هناك بحث آخر هل يشترط في ولاية الفقيه العلمية فلا بد من ملاحظة الأدلة التي يستدل بها على اشتراطها كما تقدم انه يدلّ عليه مثل ما روي من قوله عليه السلام: (أحق الناس بهذا الأمر أعلمهم بأمر الله ...) فإن ثبت الاشتراط فلا يكفي مطلق الاجتهاد المطلق فضلاً عن الاجتهاد المتجزّي ولكنه بحث آخر غير ملاحظة العناوين الواردة في الأدلة اللفظية.

الأمر الرابع: ما يتوقف عليه الاجتهاد

الأمر الرابع من الأمور التي تعرض لها المحقق الآخوند قدس سره في المقام الأول بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم. قال قدس سره أن استنباط الأحكام الشرعية متوقف على معرفة العلوم العربية وعلم التفسير وعلم الأصول وهو العمدة.

وذكر في قسم العلوم العربية أنه تكفي معرفتها في الجملة ولو بمراجعة الكتب عند الابتلاء والاحتياج فليس الاستحضار لقواعدها لازماً بل تكفي قدرة الشخص على استخراجها من الكتب المدونة فيها.

قال قدس سره: (لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دون فيه ...)

فأصل الاحتياج إلى معرفة العلوم العربية لا إشكال فيه ووجهه واضح فإن استنباط الأحكام في غالب الموارد مستند إلى الكتاب والسنة وهما عربيان فيحتاج فهمهما إلى هذه العلوم ومن لا يعرفها لا يفهم معاني المفردات من حيث موادها وهيئاتها ولا يفهم معاني الكلام والجمل التركيبية.

ثم ذكر أن (معرفة التفسير كذلك ...) أي بالنحو الذي ذكره في العلوم العربية تكفي القدرة على الرجوع إلى الكتب المدونة في التفسير عند الابتلاء والحاجة.

وذكر أن علم الأصول عمدة ما يتوقف عليه الاجتهاد إذ ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد من هذا العلم.

والمهم معرفة تلك القواعد ولو لم تكن مجموعةً بشكل مستقل بل ذكرت في مقدمة كل مسألة فرعية تتوقف عليها كما هو طريقة الأخباريين.

ثم ذكر أن مجرد جمع تلك القواعد وتسميتها بعلم الأصول لا يوجب كونه بدعةً وإن لم تكن كذلك في زمن المعصومين عليهم السلام وإلا لو كان ذلك بدعةً لكان تدوين علم الصرف وعلم النحو وعلم الفقه بدعةً. حاصل الكلام أن المحقق الآخوند قدس سره اكتفى في المقام بذكر العلوم العربية وعلم التفسير وعلم الأصول وظاهره عدم دخل غيرها في الاستنباط.

عَلَّقَ الأعلام على هذا الكلام بعدة تعليقات:

الأول: أن العنوان المذكور في كلامه (العلوم العربية) وهذا العنوان يشمل الصرف والنحو واللغة والمعاني والبيان والبديع، مع أن ما يتوقف عليه الاجتهاد معرفة الصرف والنحو واللغة فقط فلذلك ذكر المحققون منهم السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما أن ما يتوقف عليه الاجتهاد الصرف والنحو واللغة، وأما المعاني والبيان والبديع فمسائلها إما غير مرتبطة أساساً باستنباط الأحكام كما يتعلق بمحسنات الكلام المذكورة في علم البديع وإما أنها مرتبطة ولكنها مذكورة في علم الأصول بعنوانها كما يتعلق بالإخبار والإنشاء والأمر والنهي وأساليب الحصر من مباحث المعاني وما يتعلق بالحقيقة والمجاز من مباحث البيان.

فما يتوقف عليه الاستنباط من العلوم العربية خصوص الصرف والنحو واللغة، وكيفية معرفتها كما أفاد الآخوند قدس سره من أنه لا يحتاج استحضار قواعدها بل يكفي ممارستها في السابق في الجملة بحيث عند الحاجة يقدر على الرجوع إلى الكتب المدونة فيها واستخراج ما يحتاجه. وهذه القدرة تحصل بطي مراحل في هذه العلوم لألا يكون خالي الذهن عن قواعدها بالمرّة وإن لم يستحضر جميع القواعد بالفعل.

الثاني: ما في كلمات السيد الخميني قدس سره في الرسائل من أن ما هو الملاك في الاستظهار من الكتاب والسنة فهم العرف وتحصيل المعاني العرفية للألفاظ ولا يكفي لمعرفة ذلك مجرد الرجوع إلى العلوم الثلاثة بل يحتاج إلى الانس بالمحاورات العرفية و فهم

الموضوعات العرفية أيضاً وبدونها لا يتم الاستظهار الصحيح من الكتاب والسنة.

أصل ما أفاده قدس سره من عدم كفاية معرفة المعاني اللغوية وما يُذكر في كتب الصرف والنحو تام لا كلام فيه ولذلك يلزم الالتفات والتنبه إلى أن المدار في مقام استظهار المفاهيم وتطبيقها على المصاديق على الفهم العرفي، والغور في المباحث العقلية الدقيقة قد يوجب عدم الاستقامة من هذه الجهة فهذا أمر مهم جداً يجب الالتفات إليه.

ولكن لا يعني ذلك لزوم طي مراحل في علم خاص في عرض العلوم الثلاثة بل يكفي قرب من يريد الاستنباط من المحيط العرفي وتحصيل المعاني العرفية بسؤال العرف عنها مكرراً وإن لم يكونوا هم ملتفتين إليها تفصيلاً.

الثالث: ما يُستفاد من كلمات الميرزا التبريزي قدس سره من الإشكال في عدّ التفسير مما يتوقف عليه الاستنباط وأصل هذا الإشكال يظهر من كلام السيد الخوئي قدس سره أيضاً حيث لم يذكر التفسير من مقدمات الاستنباط ولكن توضيحه في كلام الميرزا قدس سره وحاصله بتكميل منا أنا عندما نراجع إلى الكتب التفسيرية نجد أن مطالبها على أقسام خمسة: الأول: بيان شأن نزول الآيات

الثاني: استظهار المعاني من الآيات من خلال ما ذكره كتب العلوم العربية من الصرف والنحو واللغة

الثالث: استخراج بعض المطالب بضم الآيات بعضها ببعض كما في بعض الكتب التفسيرية من باب أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، مثاله ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن أقل الحمل ستة أشهر لان بضم آية: (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) بآية: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) يُستنتج أن أقل الحمل ستة أشهر.

الرابع: تبين اللفظ المجمل أو الآية المتشابهة بالاستناد إلى الروايات من باب إنما يعرف القرآن من خوطب به مثل كلمة: (لمزة) في قوله تعالى: (ويل لكل همزة لمزة) فقد يُتردّد في معناها وسيتضح بمراجعة الروايات الشريفة.

الخامس: تعيين المراد فيما يكون على خلاف ظاهر الآية بدوّاً كما إذا كان الظاهر الوجوب والمراد الجدي هو الاستحباب مثل آية: (إذا قرئ

القرآن فاستمعوا له وأنصتوا...) فإن الظاهر منها الوجوب ولكن يُستفاد من الروايات أن الحكم استحبابي. وكما إذا كان الظاهر العنوان الخاص ولكن المراد الجدي هو العام مثل آية: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا...) فإن الظاهر منها إشاعة فعل الفحشاء في الخارج ولكن ورد في الروايات أنها تشمل ذكر الفحشاء أيضاً.

فهذه الأقسام الخمسة حتى فيما يرتبط بآيات الأحكام لا تحتاج إلى قاعدة أو قواعد زائدة على القواعد المحتاج إليها في الاستنباط من الروايات الشريفة من الرجوع إلى العلوم العربية الثلاثة والاستظهار العرفي ومعرفة بعض القواعد الأصولية.

أما القسم الأول - وهو بيان شأن النزول الآيات - فإنه وإن كان مؤثراً على استظهار المعاني منها بلا إشكال ولكن يمكن الاعتماد على شؤون النزول إن كانت واصلهً بطريق معتبر وإلا مجرد ذكرها في الكتب التفسيرية لا يكفي، وأغلبها لم تصل بطريق معتبر والذي وصل بطريق معتبر لا تحتاج معرفتها إلى قاعدة غير القواعد التي نحتاجه في فهم الروايات الشريفة.

وأما القسم الثاني وهو - استظهار المعاني من الآيات بالاستعانة من العلوم العربية والمفاهيم العرفية وبعض القواعد الأصولية - فلا يتوقف على قواعد غير قواعد تلك العلوم كما يتوقف الاستظهار من الروايات عليها، مثلاً في آية: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) ما يتوقف استنباط مبدأ الصوم عليه نفس القواعد التي يتوقف عليها الاستنباط من الروايات من المعاني اللغوية للألفاظ ومعاني هيئاتها مفردةً ومركبةً وبعض القواعد الأصولية كظهور العناوين في الفعلية ولا يتوقف على قاعدة خاصة وراء هذه القواعد تُذكر في كتب التفسير.

وأما الأقسام الأخرى - من تبين المجمل والمتشابه والمعاني المخالفة لظاهر الآية - فما هو المعتبر منها ما وصلنا بالروايات المعتبرة، والاستناد إلى الرواية كما ذكرنا لا يتوقف على قاعدة خاصة غير القواعد اللغوية والأصولية.

وحاصل الكلام أنه ليست في علم التفسير فيما يتعلق بآيات الأحكام واستنباط الأحكام الشرعية قاعدة خاصة يتوقف عليها الاستنباط سوى

القواعد العامة لاستكشاف المعاني من الألفاظ وهي نفس القواعد التي يتوقف عليها الاستنباط من الروايات الشريفة.

نعم، أصل استفادة المطالب الخفية بدوّاً في غير الأحكام الشرعية بواسطة الممارسة والتدبّر في الآيات ليس قابلاً للإنكار. كما قال السيد الحكيم قدس سره في الحقائق آخر بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى: (" فائدة " : حدث بعض الأعاضم دام تأييده - أنه حضر يوماً منزل الآخوند (ملا فتح علي قدس سره) مع جماعة من الأعيان منهم السيد إسماعيل الصدر (ره) والحاج النوري صاحب المستدرك (ره) والسيد حسن الصدر دام ظله فتلا الآخوند (ره) قوله تعالى: (واعملوا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمان... الآية) ثم شرع في تفسير قوله تعالى فيها: حبب إليكم... الآية وبعد بيان طويل فسرّها بمعنى لما سمعوه منه استوضحوه واستغربوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه لهم، فحضروا عنده في اليوم الثاني ففسرّها بمعنى آخر غير الأول فاستوضحوه أيضاً وتعجبوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه، ثم حضروا عنده في اليوم الثالث فكان مثل ما كان في اليومين الأولين ولم يزالوا على هذه الحال كلما حضروا عنده يوماً ذكر لها معنى إلى ما يقرب من ثلاثين يوماً فذكر لها ما يقرب من ثلاثين معنى وكلما سمعوا منه معنى استوضحوه، وقد نقل الثقات لهذا المفسر كرامات قدس الله روحه.)^٦

ولكن هذا أمر غير مرتبط باستظهار الحكم الشرعي من آيات الأحكام الذي هو محل الكلام.

نعم، لو كان مقصود المحقق الآخوند قدس سره لزوم الاطلاع على المعلومات التفسيرية (التي استنبطت من آيات الأحكام بالاستعانة من العلوم العربية والمفاهيم العرفية وبعض القواعد الأصولية) فهو صحيح لكن لا يقتضي ذلك أن يجعل علم التفسير مما يتوقف عليه الاستنباط في عرض العلوم العربية وعلم الأصول.

التعليق الرابع: ما ذكره السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما وجملة من المحققين من أن علم الرجال أيضاً مما يتوقف عليه الاستنباط

^٦ - حقائق الأصول، ج ١، ص ٧٥

بلا إشكال لأن مدرك أغلب الأحكام الشرعية الروايات الشريفة ولا يمكن الاستناد إليها إلا إذا كان الناقلين لها ثقات لأن ما هو الحجة خبر الثقة لا مطلق ما روي عنهم عليهم السلام فإذا كانت الرواية مشتملةً على أربع وسائط مثلاً بين الكليني قدس سره والإمام عليه السلام فلا بد من معرفة حال هؤلاء من حيث الوثاقة وعدمها كما أنه لا بد من معرفة طبقاتهم هل يمكن أن ينقل كل منهم عن قبله إلى الإمام عليه السلام أو لا يمكن للفاصل الزمني الكثير الذي لا يمكن معه النقل مباشرةً فيكشف ذلك عن حصول سقط في السند وهذه المعرفة بالطبقات تفيد أيضاً لتمييز المشتركات فإذا وقع في السند من هو مشترك بين الثقة وغيره وكانت طبقتهما مختلفة يمكن تعيين الراوي بالطبقة، مثلاً إذا وقع في السند (ابن سنان عن ابن مسكان) فابن سنان وإن كان مشتركاً بين عبد الله بن سنان الثقة ومحمد بن سنان الضعيف ولكن عندما نلاحظ بقية الروايات نجد أن ابن سنان الذي يروي عن ابن مسكان هو محمد بن سنان وأما عبد الله بن سنان فلا يروي عن ابن مسكان بل الواقع عكسه وهو رواية ابن مسكان عن عبد الله بن سنان فلذلك يكون السند المشتمل على (ابن سنان عن ابن مسكان) ضعيفاً والسند المشتمل على (ابن مسكان عن ابن سنان) صحيحاً.

فمعرفة وثاقة الرواة وطبقاتهم أمر ضروري للاستنباط والعلم المتكفل لذلك علم الرجال.

نوقش هذا التعليق بعدم الحاجة إلى علم الرجال وأصل المناقشة في كلام المحقق العراقي قدس سره في نهاية الأفكار ومحصل ما أفاد أن حاجة الاستنباط إلى قواعد علم الرجال إنما تتم بناءً على القول بأن الملاك في حجية الخبر الوثوق المخبري بمعنى أن ما هو الحجة خبر الثقة وإلا بناءً على أن الملاك الوثوق الخبري بمعنى الاطمئنان بصدور الخبر فنلاحظ هل عمل المشهور بالخبر أو لا فإن عملوا بها اطمئناً بصدوره وبكون حجةً سواء كان رواه ثقات أم لا وفي المقابل إن أعرض المشهور عنه فلا نطمئن بصدوره حتى لو رواه الثقات وبتعبيره قدس سره حتى لو رواه المزكون بتزكية العدلين فبناءً على هذا المبنى لا حاجة إلى علم الرجال.

وقد تعرض في مواضع من الأصول إلى أن ما هو الملاك في حجية الخبر الوثوق الخبري ولكن الموضع الذي تعرض فيه بالخصوص إلى عدم الحاجة إلى علم الرجال على هذا المبنى في التبيين السادس من تبيّيات بحث الانسداد حيث قال: (... وحيث إن التحقيق هو الاحتمال الرابع وهو كون مدار الحجية على مجرد الوثوق النوعي بالصدور ولو من الخارج من دون إناطة بعدم قيام الظن الفعلي على الخلاف كما تقدم في مبحث حجية خبر الواحد فلا يقدر في حجيته قيام الظن الفعلي على الخلاف إلا إذا فرض كشفه عن خلل فيه يوجب ارتفاع الوثوق النوعي. ومن هذا البيان ظهر عدم الاحتياج إلى القواعد الرجالية المعمولة في تصحيح الأخبار، فإن الاحتياج إليها إنما هو على القول بتخصيص الوثوق الفعلي أو النوعي بالوثوق الناشئ من المزايا الداخلية وإلا فعلى المختار من كفاية مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج كالشهرة الفتوائية الاستنادية لا يحتاج إلى أعمال القواعد الرجالية فإذا كان الخبر مما يفيد الوثوق النوعي بالصدور ولو من جهة استناد المشهور إليه في فتاويهم يؤخذ به، وإن كان ضعيفاً في نفسه بمقتضى القواعد الرجالية كما أنه باعراض المشهور عنه لا بد من طرحه ولو كان في نفسه صحيحاً وكان رواته جميعاً مزكاةً بتزكية العدلين لأن إعراض المشهور عن مثله يكشف لا محالة عن خلل في سنده موجب لارتفاع الوثوق عنه).^٦

فمحصل كلامه هو التفصيل بين المباني في حجية الخبر فعلى مبنى الوثوق المخبري تكون الحاجة إلى علم الرجال واضحة وعلى مبنى الوثوق الخبري لا حاجة إليه.

والسيد الخوئي قدس سره في المصباح أيضاً ذكر نفس هذا التفصيل إلا أن مختاره حجية خبر الثقة فتكون النتيجة الحاجة إلى علم الرجال. وذكر أنه بناءً على جابرية عمل المشهور لضعف الرواية وموهنية إعراضهم لها تقل الحاجة إلى هذا العلم لا أنها تنتفي تماماً.

والميرزا التبريزي قدس سره أفاد بأننا لو التزمنا بأحد مبنيين لما احتجنا إلى علم الرجال في الاستنباط:

٦ - نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١٨٥ و ١٨٦

المبنى الأول: أن نقول بأن المناط في حجية الخبر الاطمئنان بصدوره والوثوق الخبري فعليه تنحل المشكلة بمراجعة كلمات المشهور فمن يرى أن عمل المشهور جابر لضعف السند وإعراضهم موهن له لا يحتاج إلى علم الرجال.

الثاني: أن نقول بقطعية صدور روايات الكتب الأربعة عن المعصومين عليهم السلام، والأسانيد ذكرت من باب الزينة حتى تخرج الروايات عن عنوان الروايات المرسلة والمرفوعة فمن يرى هذا المبنى كجمل الأخباريين أيضاً لا يحتاج إلى علم الرجال. ولكن إن لم نقل بأحد المبنيين كما هو الصحيح فالاختياج إلى هذا العلم واضح.

ولكن الظاهر أنه حتى على هذين المبنيين لا تتفي الحاجة إلى علم الرجال:

أما المبنى الأول وهو كفاية الوثوق الخبري كما تقدم عن المحقق العراقي قدس سره فلا يحل المشكلة ولا ينفي الحاجة إلى علم الرجال فإن الأخبار التي يُستند إليها في مقام الاستنباط ليس جميعها مما يُحرز عمل المشهور بها أو إعراضهم عنها فإن هناك موارد متعددة لا نحرز موقف المشهور فيها وليست تلك الموارد قليلة جداً لئلا يُعتنى بها. فينحصر طريق معرفة اعتبار الخبر وعدمه بالقواعد الرجالية فإن من طرق الوثوق بصدور الخبر خصوصيات رواته ووثاقتهم فإنها على تعبير المحقق العراقي قدس سره من المزايا الداخلية فالقول بأن المناط في اعتبار الخبر الوثوق الخبري لا ينفي الحاجة إلى علم الرجال ومعرفة حال الرواة ووثاقتهم.

وأما المبنى الثاني وهو قطعية صدور الكتب الأربعة فأيضاً لا ينفي الحاجة إلى علم الرجال إذ ما نراه في الواقع أنه ليست جميع مدارك الفروع موجودة في الكتب الأربعة فهناك موارد ليست بقليلة المدرك فيها من الكتب الأخرى ككتاب علل الشرايع أو كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام فلو سلمنا قطعية صدور روايات الكتب الأربعة كما عليه الأخباريون لا ينفي ذلك الحاجة إلى علم الرجال. نعم، على هذا القول تقل الحاجة إليه ولكن لا نستغني عنه.

التعليق الخامس: ما يظهر من بعض المحققين منهم السيد الخميني قدس سره في الرسائل من أن الاستنباط متوقف - مضافاً إلى العلوم العربية والتفسير والأصول - على معرفة علم المنطق فيما يتعلق بالقياس هل القياس اقتراي أو استثنائي؟ ومن أي الأشكال من القياس؟ وهل هو منتج للنتيجة أو لا؟

قال قدس سره في عداد ما يتوقف عليه الاستنباط: (ومنها تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة وترتيب الحدود وتنظيم الإشكال من الاقترايات وغيرها وتميز عقيمتها من غيرها. والمباحث الرائجة منه في نوع المحاورات لئلا يقع في الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده، وأما تفاصيل قواعده ودقائقه الغير الرائجة في لسان أهل المحاورة فليست لازمه ولا يحتاج إليها في الاستنباط.)^٦

وفي المقابل قال السيد الخوئي قدس سره في التنقيح بأن الاستنباط لا يتوقف على معرفة المنطق إذ ما هو المهم في الاستنباط ودخيل فيه معرفة ما يتعلق بالقياس وإنتاجه الصحيح كإيجابية الصغرى وكلية الكبرى مثلاً وأمثال هذه القواعد ليست مما تخفى على العاقل بل يعرفها الكل حتى الصبيان فإن سمع عاقل أحداً يقول: (هذا حيوان وبعض الحيوان مؤذ فهذا الحيوان مؤذ) لا يقبل هذه النتيجة والمنطق مجرد اصطلاحات لا حاجة إلى معرفتها بعد وضوح أصل القواعد عند العقلاء.

والشاهد على ما ذكر أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يستنبطون الأحكام الشرعية بدون أي اطلاع عن هذه المصطلحات المنطقية.

ولكن الظاهر أن هذا البيان غير كافٍ لنفي الحاجة إلى معرفة علم المنطق فيما يتعلق بالقياس من حيث الهيئة والمادة لأن أصل هذه القواعد باعترافه قدس سره دخيلة في الاستنباط ومجرد وضوحها لا يكفي لنفي الاحتياج إلى تحصيلها إذ من الممكن أن تكون ارتكازية بحيث يصدق بها كل عاقل حينما يسأل عنها ولكن المهم الالتفات إليها تفصيلاً عند الحاجة وإعمالها في مواردنا وليست هي بحيث تحضر في الذهن عند الحاجة قهراً ليعملها الشخص نظير ما يُقال في صنع المركب الصناعي فإنه متوقف على استخدام الأدوات ولا يكفي مجرد وجودها

٦ - الرسائل، ج ٢، ص ٩٧

في المخزن فلولا المعرفة التفصيلية للقواعد والممارسة لها لا ضمان لإعمالها عند الحاجة إليها.

فمن باب المثال تكرر في كلمات المحقق النائيني قدس سره لإثبات مدعاه التعبير بأن هذه القضية من القضايا التي قياساتها معها وقد ذكر ذلك غيره أيضاً مثل المحقق اليزدي صاحب العروة والمحقق الهمداني قدس سرهما ولكن الذي تكرر في كلماته ذلك فقهاً وأصولاً المحقق النائيني قدس سره فذكر في الأصول في بحث الترتب أن تصور الترتب كافٍ في التصديق به وأنه من القضايا التي قياساتها معها والقول بعدم إمكانه وأنه من الطلب بين الضدين ناش عن عدم تصوره صحيحاً، وذكر في بحث الشرط المتأخر أن استحالة من القضايا التي قياساتها معها فإن نفس تصور العلية وأن العلة قد تكون مركبةً من أجزاء كافٍ في التصديق باستحالة تأخر الشرط الذي هو جزء العلة عن المعلول، وذكر في بحث انقلاب النسبة أن نفس تصور المسألة كافٍ في التصديق بصحة انقلاب النسبة، وذكر في الفقه في بحث لزوم التطابق بين الإيجاب والقبول أنه من القضايا التي قياساتها معها ونفس تصور العقد كافٍ لتصديقه إذ العقد هو ارتباط التزام بالتزام فلو تعلق الالتزام الإيجابي بشيء والالتزام الآخر بشيء آخر لا يحصل الارتباط بينهما، وذكر في بحث بيع الفضولي ولزوم كون المالك واجداً للشرائط حين الإجازة أنه من القضايا التي قياساتها معها إذ العقد بالإجازة يصير مستنداً للمالك فلو كان فاقداً للشرائط حين الإجازة لا يكون أثر لإجازته ولا يستند العقد إليه وموارد أخرى من هذا القبيل.

وقد ذكر بعض هذه الموارد تلامذته كالسيد الخوئي قدس سره أيضاً وذكروا نفس التعبير بأن القضية من القضايا التي قياساتها معها وهذا ما يُعبر عنه في المنطق بالفطريات أي القضايا التي نفس تصور موضوعها أو موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها بلا حاجة إلى أي دليل آخر فلو لم يكن الشخص عارفاً بأقسام القضايا وأن بعضها من هذا القبيل ولها القابلية المذكورة فقد لا يلتفت إليها في مقام الحاجة ليستفيد منها. نعم، معرفة المصطلحات ليست مهمةً ولكن معرفة مضامينها تفصيلاً لازمة ليستفاد منها عند الحاجة.

وبعبارة أخرى: الاستنباط الفقهي هو إقامة الحجة على الحكم الشرعي وتامة الحجة متوقفة على تامة المقدمات وترتيبها الصحيح بحيث تكون منتجاً للنتيجة المطلوبة وتامة أصل المقدمات لا ترتبط بالقواعد المنطقية ولكن ترتيبها مرتبط بمباحث القياس التي يُبحث عنها في المنطق فلا بد من الالتفات إلى قواعد القياس الصحيح فإنها ليست حاضرة عند الشخص لزوماً بحيث يراعيها في موارد قهراً. هذه جهة من الحاجة للقواعد المنطقية في الجملة.

الجهة الأخرى: أن استفراغ الوسع لازم في مقام الاستنباط ولا يحصل ذلك إلا بالبحث عن أدلة الآخرين أصحاب الرأي المخالف وإبطال تلك الأدلة وذلك متوقف على ملاحظة مقدمات الأدلة وكيفية ترتيبها هل هي صحيحة أو لا؟ وذلك محتاج إلى معرفة القواعد المنطقية المرتبطة بالقياس.

وتبين من هذه الجهة الثانية نكتة أخرى مهمة جداً وهي: أنه لا يكفي في مقام الاستنباط أن يلاحظ المجتهد روايات المسألة من الوسائل ويفتي بل لابد أن يراجع إلى الكتب الاستدلالية للآخرين كالجواهر والحدائق والمستند والوجه في ذلك أن استفراغ الوسع لا يحصل إلا مع القطع أو الاطمئنان بعدم وجود وجه يغير حكم المسألة ولا يحصل هذا القطع أو الاطمئنان إلا بمراجعة الكتب الاستدلالية فقد تكون هناك رواية ظاهرة في الوجوب مثلاً ولكن ذكروا في الكلمات وجوهاً لعدم الوجوب فلا بد قبل الفتوى بالوجوب من ملاحظة تلك الوجوه وإبطالها. فأصل المراجعة إلى الكتب الاستدلالية لازم لحصول استفراغ الوسع.

نعم، يختلف الأشخاص في حدود ذلك سعةً وضيقاً فقد يكفي شخص بمراجعة الجواهر والحدائق لتعرضهما لعمدة الوجوه والكلمات وقد لا يكفي بهما شخص آخر ويرى لزوم المراجعة إلى المستمسك للسيد الحكيم قدس سره وكتب السيد الخوئي قدس سره لاشتمال هذه الكتب على ما ليس في الجواهر والحدائق كما هو الثابت بالوجدان وقد يكفي شخص بمراجعة المستمسك لإيراده للمهم من الوجوه المذكورة في الكتب السابقة فلا يرى الحاجة للمراجعة إلى مثل الجواهر والحدائق وقد يضيف شخص كتاب جامع المدارك للسيد الخوانساري قدس سره أيضاً.

فأصل لزوم المراجعة إلى الكتب الاستدلالية مع الاختلاف في السعة والضيق أمر ضروري لا بد من الالتفات إليه وإن لم يندرج ذلك تحت علم مستقل ليذكر مما يتوقف عليه الاستنباط من العلوم.

ولا يخفى أن المراجعة إلى الكتب الاستدلالية للمتأخرين أيضاً غير كافية بل لا بد من المراجعة إلى كتب القدماء والوجه في ذلك أمران:

الأول: أن كلمات القدماء لقربهم إلى زمن صدور النص تساعد على تعيين المتفاهم العرفي منه في ذلك الزمان وتعبير السيد البروجردي قدس سره كان القدماء ملتزمين بأن يستخدموا نفس تعابير الروايات في كتبهم الفتوائية مهما أمكن فلذلك إن وجدنا في تعابيرهم لفظاً خلاف نص الرواية نفهم بأن هذا المعنى كان المتفاهم عرفاً من الرواية في زمانهم دون المعاني الأخرى المحتملة فهذا يساعد لتعيين المعنى الصحيح من بين المعاني.

وقد يكون اتفاق كلمة القدماء على أمر شاهداً على ارتكازيته عند المتشرعة فلذلك كان الميرزا التبريزي قدس سره يقول: قد يكون إجماع القدماء بل الشهرة بينهم في مسألة كافية لإثبات المطلب في مسألة وهذا فيما إذا المسألة بحيث لا تدل عليها آية القرآن وليست من موارد حكم العقل وليست من موارد الاحتياط ومع ذلك نرى أنه أفتى فيها مشهور القدماء بحكم فيكون هذا كاشفاً عن ارتكازية الحكم عند المتشرعية وتلقوه الأصحاب عن المعصوم عليه السلام يداً بيد.

ومثال الذي كان يذكره قدس سره مسألة أن الولادة من الزنا موجبة لقطع الإرث من الطرفين بإطلاق الآية يقتضي الإرث ولا مجال لحكم العقل في المسألة وليس مقتضى الاحتياط عدم الإرث إذ يُحتمل استحقاق ولد الزنا للإرث فمنعه عنه ظلم ويحتمل عدم استحقاقه فمنع باقي الورثة عنه ظلم فليس الإرث ولا عدمه موافقاً للاحتياط بل الأمر دائر بين المحذورين.

ففي مثل هذه المسألة فتوى المشهور بعدم الإرث كاشفة عن وجود ارتكاز متشعري متلقى من المعصوم عليه السلام وهو حجة.

والمقصود من بيان هذه النقطة أصل الاحتياج إلى مراجعة كتب القدماء في مقام الاستنباط وليس المقصود أن المنهج التعليمي الصحيح للفقهاء هو المنهج التبعية كما هو منهج السيد البروجردي قدس سره وبعض

تلامذته بل المنهج التعليمي الصحيح هو المنهج الاستظهارى وملاحظة نفس الأدلة والنكات الأساسية التي يتوقف عليها حل المسألة كما نشاهد بوضوح في منهج السيد الخوئي قدس سره.

من جملة ما ذكر في بعض الكلمات لزوم المراجعة إلى كلمات العامة ومعرفة فتاواهم في المسألة سواء كانت الروايات الواردة فيها متعارضة أو غير متعارضة:

ووجه الحاجة في صورة عدم التعارض أن المراجعة إلى فتاواهم قد توجب تعيين العنوان الوارد في الروايات فقد يكون العنوان الوارد فيها ظاهراً في معنى ولكن بمراجعة كلمات العامة يتبين أن ذلك العنوان ناظر إلى ما كان متداولاً بينهم في ذلك الزمان، مثل ما في رواية معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التثويب الذي يكون بين الأذان والإقامة؟ فقال: ما نعرفه^٦.

يعني أن التثويب ليس مشروعاً وبمراجعة كلمات العامة يتبين أن المراد بالتثويب قولهم في أذان الفجر: الصلاة خير من النوم. فليس المجتهد في صورة عدم التعارض مستغنياً عن المراجعة إلى كلمات العامة وفتاواهم.

ووجه الحاجة في صورة تعارض الروايات أن مخالفة العامة من المراجحات في باب التعارض فيؤخذ بما خالفهم وبطرح ما وافقهم فلتطبيق هذا المرجح لابد من معرفة فتاواهم في زمن صدور الروايات بل حتى في صورة عدم التعارض قد يتبين بالمراجعة إلى كلمات العامة صدور الرواية عن تقية فكما أشرنا سابقاً الحمل على التقية في موردين: في مورد التعارض وعدم وجود الجمع العرفي وفي مورد وجود قرينة خاصة على التقية ولو لم يكن تعارض في البين كما في رواية الحسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الأولى حتى صلى ركعتين من العصر، قال: فليجعلها الأولى وليستأنف العصر، قلت: فإنه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال: فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب. قال: قلت له: جعلت فداك، قلت - حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر -: يجعلها الأولى ثم

٣
٦ - وسائل الشريعة، الباب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١

يستأنف، وقلت لهذا: يتم صلاته [ثم ليقض] بعد المغرب؟! فقال: ليس هذا مثل هذا، إن العصر ليس بعدها صلاة، والعشاء بعدها صلاة.^٦ فإن كيفية التعليل فيها (إن العصر ليس بعدها صلاة) تدل على صدورها عن تقية إذ رأي العامة أن آية صلاة بعد العصر عند اصفرار الشمس ممنوعة فلذلك يوبخون من يصلي في هذا الوقت حتى الفوائت. فالحمل على التقية في صورة التعارض أو في غيرها مع القرينة الخاصة يحتاج إلى معرفة فتاواهم.

فتوقف استنباط الأحكام الشرعية على معرفة فتاوى العامة في الجملة صحيح لا إشكال فيه.

ومن العلوم التي ذكرت من مقدمات الاجتهاد والاستنباط في بعض الكلمات ككلام الوحيد البهبهاني قدس سره في الفوائد الحائرية بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بالقبلة وأوقات الصلاة وما يتعلق برؤية الهلال.

وما أفاده قدس سره تام في الجملة كما في الموارد المذكورة إذ لا يمكن تعيين الحكم فيها بدون معرفة بعض مسائل الهيئة فقد تكون العناوين الواردة في الروايات غير واضحة بجميع جوانبها فلا بد من معرفة خصوصياتها في علم الهيئة.

مثلاً في تعيين وقت زوال الشمس ذكر المحقق اليزدي قدس سره في العروة طرقاً ثلاثة لتعيينه منها: ميل الشمس إلى الحاجب الأيمن لمن واجه نقطة الجنوب وهذا العنوان في الروايات مطلق لم يقيد بمن واجه الجنوب ولو لم يكن المجتهد عارفاً ببعض مسائل الهيئة قد يتمسك بإطلاق الرواية ويحكم بالطريقة مطلقاً ولكن السيد قدس سره وغيره من الفقهاء قيّدوها لما هو مسلمٌ بحسب قواعد الهيئة من أن الطريقة المذكورة لا تطابق الواقع إلا بالقيّد المذكور.

وهناك طريق آخر ورد في الرواية المعتبرة ولم يذكره السيد قدس سره وهو ما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: تزول الشمس في النصف من حزيران على نصف قدم، وفي النصف من تموز على قدم ونصف، وفي النصف من آب على قدمين

٤ - وسائل الشريعة، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٥

ونصف، وفي النصف من أيلول على ثلاثة أقدام ونصف، وفي النصف من تشرين الأول على خمسة أقدام ونصف، وفي النصف من تشرين الآخر على سبعة ونصف، وفي النصف من كانون الأول على تسعة ونصف، وفي النصف من كانون الآخر على سبعة ونصف، وفي النصف من آذار على ثلاثة ونصف، وفي النصف من نيسان على قدمين ونصف، وفي النصف من أيار على قدم ونصف، وفي النصف من حزيران على نصف قدم.^٦

ولو لم يكن المجتهد مطلعاً على بعض قواعد الهيئة قد يقول بطريقتي ما ورد فيها مطلقاً بينما الصحيح بملاحظة تلك القواعد أن ذلك خاص ببعض المناطق كما صرح المحدثون مثل المحدث المجلسي قدس سره في البحار والفقهاء.

فيلحظ أن تعيين الحكم في بعض المسائل المرتبطة بالوقت والقبلة أو الهلال يتوقف على معرفة بعض قواعد علم الهيئة فمعرفة هذا العلم لازمة في الجملة.

إن قلت: بناءً على لزوم معرفة بعض قواعد الهيئة يلزم معرفة بعض القواعد من سائر العلوم أيضاً كالفيزياء والكيمياء والطب والاقتصاد لأن بعض موضوعات الأحكام الشرعية من سنخ تحتاج معرفتها إلى الخبرة والتخصص مثلاً في الطب ما هي حقيقة الموت الدماغي فالحكم بترتيب آثار الموت من وجوب التجهيز وتقسيم الإرث لا بد من معرفة حقيقته أو في الاقتصاد هل النقود الورقية مال أو لا وما هي خصوصياتها فالحكم بالضمان على تقدير تلفها أو عدم الضمان وعلى تقدير الضمان ما هو مقداره لا بد من معرفة حقيقتها أو في الكيمياء هل دلستر الموجود في الأسواق مشتمل على الكحول أو لا فالحكم بجوازشربه أو حرمة لا بد من معرفة خصوصياته.

قلنا: لا إشكال في لزوم معرفة الموضوع قبل الحكم فيه ولا معنى للحكم بدون معرفة الموضوع ولكن لا يلزم أن يكون تعيين الموضوع فيما يحتاج إلى التخصص من قبل الفقيه نفسه بل يرجع الفقيه في تعيينه إلى أهل الاختصاص ثم يطبق الحكم على الموضوع.

٥ - وسائل الشريعة، الباب ١١ من أبواب المواقيت، الحديث ٣

نعم، ليس المراد برجوع الفقيه إلى أهل الاختصاص أنه ملزم باتباعهم والمشى على طبق رأيهم فهذا توقع في غير محله بل المراد رجوعه إليهم في معرفة الخصوصيات الواقعية للموضوع لأنه ليس من أهل الاختصاص فيرجع إلى أهله وأما أن الموضوع بهذه الخصوصيات أي عنوان ينطبق عليه فالمدار فيه على تشخيص الفقيه لنظر العرف فيه ولا وجه لتبعيته فيه لأهل الاختصاص.

فلذلك في مسألة الموت الدماغى يرجع الفقيه في تعيين خصوصياته الواقعية إلى الأطباء وهم يقولون بأنه تعطيل الدماغ مع بقاء الحياة النباتية ودقة القلب ولا يرجع الشخص عادةً إلى الوضع الطبيعي والحياة الحيوانية وأما انطباق عنوان الميت على هذا الشخص وعدمه فهذا يرجع لتشخيص الفقيه وبما أن العرف مرجع في تشخيص المفاهيم بالاتفاق يرجع الفقيه إلى العرف فيرى أن العرف لا يسمى الشخص ميتاً مادام قلبه يدق وله الحياة النباتية فيحكم بعدم ترتيب آثار الموت وإن كان هذا الشخص ميتاً بنظر الأطباء ولكن الفقيه ليس ملزماً باتباعهم في نظرهم هذا بل الصحيح - وفاقاً للسيد الخميني والسيد الصدر والميرزا التبريزي قدس الله أسرارهم وخلاقاً للمحقق الآخوند والمحقق النائيني والسيد الخوئي قدس الله أسرارهم - أن العرف كما هو المرجع في تشخيص المفاهيم كذلك المرجع في تطبيق المفاهيم على المصاديق هو نظر العرف الدقيق لا الدقة العقلية .

وكذا في مثال الأوراق النقدية يرجع الفقيه إلى علماء الاقتصاد في خصوصياتها الواقعية وهم يقولون أن منفعتها ليست ذاتية بل اعتبارية فإن الدول تعتبرها للتبادل ويكون ذلك سبب رواجها ولكن هل هي بهذه الخصوصية تكون مالاً أو لا فلا يتبع الفقيه رأي أهل الاقتصاد في ذلك بل له ان يقول: وإن كان سبب رواجها الاعتبار ولكن الاعتبار حشية تعليلية لا تقييدية فلذلك يفرق بين هذه النقود والصكوك فلو أتلّف شخص صكاً لا يسقط أصل طلبه بينما لو أتلّف الورقة النقدية التي أخذها من المديون لا يستحق شيئاً بعد ذلك فهذا شاهد على أن هذه النقود اكتسبت ماليةً مستقلةً.

فمراجعة الفقيه في هذه الموارد إلى أهل الاختصاص لازمة إذا أراد الفقيه تطبيق العناوين العامة على الموضوعات المستحدثة التي لا نص

خاص فيها ولكن له أن لا يتدخل في ذلك ويوكل تشخيص الموضوع إلى العرف بخلاف معرفته ببعض قواعد الهيئة فإنها لازمة باعتبار أن معرفة نفس العناوين الواردة في الأدلة وخصوصياتها متوقفة على معرفتها فليس للفقهاء ترك تحصيلها.

ذكر الوحيد البهبهاني قدس سره في الفائدة السادسة والثلاثين من الفوائد الحائرية - مضافاً إلى ما تقدم - القوة القدسية والملكة القوية وهي أصل الشرائط لولاها لما أفادت باقي الشروط.

قال قدس سره: (ومن الشرائط، القوة القدسية، والملكة القوية وهو أصل الشرائط، لو وجد ينفع باقي الشرائط ويتنفع من الأدلة والامارات والتبهيئات، بل وبأدنى إشارة يتفطن بالاختلالات وعلاجها، بل بأدنى توجه من النفس يتفطن بالاحتياج إلى الشرائط، ويدري أنها لعلاج الاختلالات، وأن العلاج لا بد منه، وأنه منحصر في الشرائط، ولو لم يوجد لم ينفع تنبيهه للبدهيئات، ولا دليل للنظريات، كما نشاهد الان ...)

وذكر هذا الشرط بعض تلامذته أيضاً كالمحقق القمي قدس سره في القوانين و كذلك ذكره صاحب الفصول قدس سره والسيد المجاهد قدس سره في المفاتيح وحكي عن المحقق النائيني قدس سره في مجلس درسه وإن لا يوجد في تقريرات أبحاثه الموجودة .

وممن تعرض لهذا الشرط بالاختصار وناقشه المحقق العراقي قدس سره في تقريرات بحثه في الاجتهاد والتقليد وكذا المحقق الإصفهاني قدس سره في نهاية الدراية.

ذكر الوحيد قدس سره أن هذا الشرط متضمن لأمر عشرة حيث قال: (واعلم أن هذا الشرط يتضمن أموراً:

الأول: أن لا يكون معوج السليقة، فإنه آفة للحاسة الباطنة، كما أن الحاسة الظاهرة ربما تصير مثوفة مثل: أن يكون بالعين آفة تدرك الأشياء بغير ما هي عليه، أو بالذائقة أو غيرهما كذلك. والاعوجاج ذاتي - كما ذكر - وكسبي، باعتبار العوارض مثل: سبق تقليد، أو شبهة أعجبه غفلة، فإن الحاسة تصير حينئذ مثوفة كالأول. ونظيره نظير عين لاحظت الخضرة أو الصفرة إلى أن تأثرت، فبعد هذا كل شيء تراه أصفر أو أخضر مثلاً، والذائقة ربما صارت مرا بالعوارض، و كل شيء تذوق تجده مرا، وقس عليهما سائر الحواس.

وطريق معرفة الاعوجاج: العرض على أفهام الفقهاء واجتهاداتهم فإن وجد فهمه واجتهاده وافق طريقة الفقهاء، فليحمد الله، ويشكره، وإن وجده مخالفا فليتهم نفسه، كما أن من رأي الأشياء خضرا - فيقول له أولو الابصار السليمة: ليس فيها خضرة - يجزم بأن عينه منوثة مغشوشة. لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم: أن موافقة الفقهاء تقليد لهم، وهو حرام ونقص فضيلة، فلا بد من المخالفة حتى يصير الانسان مجتهدا فاضلاً.

ولا يدري أن هذا غرور من الشيطان، وأن حاله حينئذ حال ذي العين المنوثة، أو الذائقة المنوثة، أو غير ذلك حين ما قالوا له: ليس ها هنا خضرة أو مرارة أو غير ذلك، فيقول لهم: أنا أرى خضرة ولا أقلكم فأفعل الحرام، وتكونون أفضل مني.

الثاني: أن لا يكون رجلاً بحتاً، في قلبه محبة البحث والاعتراض و الميل إليه، متى ما سمع شيئاً يشتهي أن يعترض: إما حبا لظاهر الفضيلة، أو انه مرض قلبي كالكلب العقور، كما نشاهد الحاليين في كثير من الناس، ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي، ولا يعرف الحق من الباطل بل ربما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجة الفضل والزهد فسد عليه بعض أصول دينه، فضلا عن الفروع بسبب هذه الخصلة الذميمة.

الثالث: أن لا يكون لجوجاً عنوداً، فإننا نرى كثيرا من الناس - إذا حكموا بحكم في بادي نظرهم، أو تكلموا بكلام غفلة أو تقليدا، أو من شبهة سبقت إليهم - أنهم يلجون، ويكابرون، ومن قبيل الغريق يتشبثون بكل حشيش، للتميم والتصحيح، وليس همتهم متابعة الحق، بل جعلوا الحق تابع قولهم. وهذا أيضا كسابقيه لا يهتدي، بل ربما ينكرون البديهي، ويدعون خلاف البديهي.

هذا حالهم في البديهييات فما ظنك بالنظريات القطعية، فضلا عن الظنية، فان الظن قريب من الشك والوهم وبأدنى قصور أو تقصير يخرب، سيما الظنيات التي وقع فيها اختلالات من وجوه متعددة، يحتاج رفعها وعلاجها إلى شرائط كثيرة.

الرابع: أن لا يكون في حال قصوره مستبدا برأيه، فإننا نرى كثيرا من طلاب العلم في أول أمرهم في نهاية قصور الباع وفقدان الاطلاع، ومع ذلك يستبدون بهذا الرأي القاصر الجاهل الغافل، فإذا رأوا كلام

المجتهدين ولم يفهموا مرامهم - لقصورهم وفقد اطلاعهم - يشرعون في الطعن عليهم: بأن ما ذكرتم من أين؟ وكلما لا يفهمون، ينكرون، بل ويشنعون عليهم، ولا يتأملون أن الانسان في أول أمره قاصر عن كل علم، وكذا عن كل صنعة، وكذا عن كل أمر جزئي سهل، فضلا عن الأمور الكلية العظام المشكلة، وأنه ما لم يكد ويجد في الطلب والتعب في تحصيل ذلك الجزئي لم يحصل له، فكيف يتوقع درك الأمور المشكلة العظيمة، والوصول إلى مرتبة المحققين المجتهدين؟ مع أنه لم يتهم بعد رأيه القاصر، ولم يهتم بتحصيل ما يخالف فهمه القاصر، ولم يدر (أن من طلب شيئاً وجد وجد)، و (من قرع باباً ولج ولج)، ولا ينظر إلى أنه في حال تعلم الصنعة السهلة، أو الامر الجزئي، إذا لم يعتقد بإسناده، ولم يسلم بأمره وقوله، ويستبد برأيه لا يحصل له ذلك الجزئي أبداً، ويكون في مرتبة قصوره باقياً دائماً. هذا حال الطلبة، وأما المجتهد فهو أيضاً لا بد من أن لا يستبد برأيه بمجرد أول نظرة، بل يتردد، ويتأمل.

الخامس: أن لا يكون له حدة ذهن زائدة، بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل أصحاب الجريزة.

السادس: أن لا يكون بليدا لا يتغفن بالمشكلات والدقائق، ويقبل كلما يسمع، ويميل مع كل قائل، بل لا بد فيه من حذاقة وفطنة، يعرف الحق من الباطل، ويرد الفروع إلى الأصول، ويدري في كل فرع يوجد وبيتلى به أنه من أي أصل يؤخذ ويجري مسائل أصول الفقه في الآيات والاختبار وغيرهما، ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته.

السابع: أن لا يكون مدة عمره متوغلا في الكلام، أو الرياضي، أو النحو، أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه، ثم يشرع بعد ذلك في الفقه، فإنه يخرب الفقه بسبب أنس ذهنه بغير طريقته، وألف فهمه بطريقة الكلام وأمثاله، كما شاهدنا كثيرا من الماهرين في العلوم من

٦ - الجريز والقريز معربان عن (كريز) الفارسية كما في القاموس و شرحه وهما بمعنى واحد هو: الخب - ضد الغر - وهو الخداع المفسد - لسان العرب مادة: جريز وخب - هذا أصل الجريزة في اللغة، ولكن لها في اصطلاح علماء الأخلاق معنى آخر - له صلة بالمعنى اللغوي - وهو: صفة من رذائل القوة العاقلة في جانب الافراط موجبة لخروج الذهن عن الاستقامة والاستقرار على شيء، بل لا يزال يستخرج أمورا دقيقة غير مطابقة للواقع، ويتجاوز عن الحق، ولا يستقر عليه، وربما أدى في العقلية إلى الالحاد وفساد الاعتقاد بل إلى نفي حقائق الأشياء كما في السوفسطائية وفي الشرعيات إلى الوسواس). جامع السعادات للتراقي رحمه الله ج ١ ص ١٠٠، بتصرف.

أصحاب الأذهان الدقيقة السليمة أنهم خربوا الفقه من الجهة التي ذكرناها.

الثامن: أن لا يأنس بالتوجيه والتأويل في الآية والحديث إلى حد يصير المعاني المؤولة من جملة المحتملة المساوية للظاهر المانعة عن الاطمئنان به، كما شاهدنا من بعض، ولا يعود نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه، فإنه أيضا ربما يفسد الذهن.

التاسع: أن لا يكون جريئاً غاية الجرأة في الفتوى، كبعض الأطباء الذين هم في غاية الجرأة، فإنهم يقتلون كثيرا بخلاف المحتاطين منهم.

العاشر: أن لا يكون مفرطاً في الاحتياط، فإنه أيضا ربما يخرب الفقه، كما شاهدنا كثيرا ممن أفرط في الاحتياط، بل كل من أفرط فيه لم تر له فقها، لا في مقام العمل لنفسه، ولا في مقام الفتوى لغيره.^٦ انتهى.

أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره في نهاية الدراية في مقام المناقشة أن ما هو شرط في الاستنباط وجود ملكة الاجتهاد التي تتوقف على اتقان العلوم النظرية المتقدمة الدخيلة في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي وليست هناك ملكة قدسية زائدة على ملكة الاجتهاد دخيلة في الاستنباط والوجه في ذلك أن الاستنباط الذي هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي يمكن ان يحصل للعادل والفاسق ولا يشترط في حصوله العدالة بل قد يحصل لغير المؤمن إذا كان متقناً للعلوم الدخيلة في الاستنباط. نعم، حجية الفتوى في حق الآخرين أو نفوذ قضاء المجتهد في حقهم أمر آخر غير أصل الاستنباط وتحصيل الحجة فقد تكون هناك شرائط زائدة على أصل ملكة الاجتهاد كما يشترط في مرجع التقليد الإيمان والعدالة وطيب الولادة مثلاً.

وأفاد المحقق العراقي قدس سره حسبما في تقريرات بحثه في الاجتهاد والتقليد أن ما ذكره الوحيد قدس سره من اشتراط أصل الملكة القدسية وتضمنها للأمور العشرة كلها شرط كمال الاجتهاد لا شرط تحققه فإنها أمور تتعلق بتهديب النفس ومكارم الأخلاق فهي إلى الأخلاق أشبه فلذلك لا تختص بالمجتهد بل جميع طلاب العلم ينبغي لهم مراعاتها. وبعض تعابير الوحيد قدس سره أيضاً مؤيدة لهذا المعنى.

^٦ - الفوائد الحائرية، ص ٣٣٧ - ٣٤١

أقول: الصحيح في مناقشة كلام الوحيد البهبهاني قدس سره أن يقال إن بعض الأمور التي ذكرها ليست عيباً أساساً بل تكون من الكماليات عند بعض المحققين وبعضها الآخر دخيلة في الاستنباط باعتبار أن مع فقدها لا يتحقق است فراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي وبعضها الآخر يلزم تركها وتعتبر من العيوب لكن وجودها لا يخل بالاستنباط وإنما يمنع عن حجية الفتوى في حق الآخرين وذلك لاختصاص موضوع حجية الفتوى ونفوذ القضاء فلا بد من تقسيم الأمور العشرة بهذا التقسيم وسيأتي توضيحه.

وصل الكلام إلى ما ذكره الوحيد البهبهاني قدس سره في الفوائد الحائرية من اعتبار القوة القدسية في استنباط الأحكام الشرعية وأن هذه القوة متضمنة لأمر عشرة وقد تقدم بيانها في الدرس السابق. المناقشة فيما أفاد بالإجمال والتفصيل:

أما المناقشة بالإجمال فكما في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره بأنه لا يُعتبر في استنباط الأحكام الشرعية قوة أخرى غير ملكة الاجتهاد التي تحصل بإتقان العلوم الخاصة وتحقق هذه الملكة ممكن حتى للفاسق بل لغير المؤمن إذا استفرغ وسعه في استخراج الأحكام الشرعية على طبق الموازين فلا تُشترط للاستنباط قوة أخرى وراء قوة الاجتهاد بعنوان القوة القدسية. نعم، حجية فتوى المجتهد في حق الآخرين أمر آخر قد يُشترط فيها وجود أمور أخرى غير ملكة الاجتهاد وإعمالها.

أما المناقشة بالتفصيل فبأن الأمور العشرة التي ذكرها الوحيد قدس سره على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الأمور التي وجودها لا تضرّ بالاجتهاد وليست هي عيوباً بل بعضها تكون كمالاً للشخص.

فمن هذا القسم الأمر الثاني وهو أن لا يكون رجلاً بحاثاً فإن كان المراد بالبحاثية كون الشخص متابِعاً للمسائل لا يكون ساذجاً يقبل أي مطلب بأي تقريب فهذا ليس عيباً. نعم، إن كان المراد بها المجادلة بغرض إظهار الفضل أو للغلبة على الطرف الآخر فهذا عيب لكنه لا يضر بتحقيق الاجتهاد

بل إن وصل بحد الفسق يضر بحجية الفتوى في حق الآخرين. فهذا الأمر إما ليس عيباً أساساً أو عيب ولكنه ليس مضرًا بتحقيق الاجتهاد. ومنه الأمر الرابع وهو أن لا يكون في حال قصورة مستبدًا برأيه فإن سوء السابقة هذه لا تضر بحال الشخص الفعلية فقد تحصل للطلبة في بداية تحصيلهم حالة من العجب والغرور ولكن بمرور الزمن حيث يفهم شيئاً فشيئاً يظهر له أن ما يجهله أكثر بكثير مما يعلمه بل لا يقاس بذلك فما كان يتوهمه سابقاً لا يضر باجتهاده بعد وصوله إلى مرتبة من العلم والفضل ولا يعد ذلك عيباً.

ومنه الأمر السابع وهو أن لا يكون مدة عمره متوغلاً في الكلام أو الرياضي أو النحو فمجرد الاشتغال بهذه العلوم لا يضر بالاجتهاد وإتقان العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد بل بعض هذه العلوم نافع في الاستنباط كالرياضي لأن الذهن الرياضي معتاد على مطالبة الدليل في كل مسألة وعدم الاقتناع بها بدون دليل فهذه الخصوصية ليست عيباً ولا تمنع من حصول الاجتهاد إذ الاجتهاد هو إقامة الدليل على الحكم تفصيلاً وكما أفاد الوحيد قدس سره في بعض هذه الأمور ليس المطلوب كون الشخص بليداً ساذجاً يقبل المسائل بلا دليل وافٍ، فمن حصل مقدمات الاجتهاد يعرف بطبيعة الحال أن الدليل في كل مسألة لابد أن يكون متناسباً معها ففي المسائل العقلية لابد أن يكون الدليل مفيداً للعلم بنفس المدعى ولكن في المسائل التعبدية والأحكام الشرعية المهم أن يكون الدليل مقتضياً لثبوت الحكم في الشريعة وحجة على الحكم بأن تدل عليه الآية القرآنية أو رواية معتبرة أو غيرهما من الحجج المقررة في محلها. فأصل مطالبة الدليل لازم إذ الاستنباط هو إقامة الحجة على الحكم الشرعي ولكن لا يلزم أن يبحث المجتهد عن الدليل على فلسفة الحكم وعلته. فمجرد كون الشخص ذا ذهن رياضي طالباً للدليل ليس عيباً بل يكون مفيداً وإنما العيب أن يبحث في الأحكام الشرعية عن فلسفتها ولا يسلم بها بمجرد قيام الحجة عليها.

القسم الثاني: الأمور التي هي دخيلة في الاجتهاد ولكنها ليست شروطاً زائدة بل الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي لا يتحقق بدونها.

فمن هذا القسم الأمر الثالث وهو أن لا يكون الشخص لجوجاً عنوداً بحيث يصرّ على رأيه ولو قام الدليل الواضح على خلافه فهذه اللجاجة تسبب أن لا يُعدّ تحصيله للحجة على رأيه استفراغاً للوسع.

ومنه الأمر الخامس وهو أن لا يكون للشخص حدة ذهن زائدة بحيث لا يجزم بشيء فمن يكون له حدة ذهن مفرطة بحيث لا يطمئن بالدليل الذي يقيمه على الحكم فيشكك فيها ويتبعه يشكك في النتيجة التي يحصلها فمثل هذا الشخص لم يحصل الحجة على الحكم الشرعي.

ومنه الأمر التاسع وهو أن لا يكون جريئاً غاية الجراءة في الفتوى فمن كان يفتي بكل ما يخطر بباله من دون فحص كامل فهو لم يستفرغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي.

القسم الثالث: الأمور التي تكون عيباً لكنها لا تضرّ بالاجتهاد وإن كانت مضرّة بحجية الفتوى في حق الآخرين.

فمن هذا القسم الأمر الأول وهو أن لا يكون معوج السليقة فمن كان واجداً لهذا الوصف يكون اجتهاده بينه وبين الله حجةً له. نعم، لا تكون فتواه حجةً في حق الآخرين ومثله خارج عن مورد جواز التقليد.

وقد ذكر الوحيد قدس سره أن علامة الاعوجاج أنه عندما تُعرض آراؤه على آراء الفقهاء الآخرين يختلف رأيه عن رأيهم ولكن ليس المقصود أن مطلق المخالفة لرأي المشهور علامة الاعوجاج فقد يكون دليل المشهور غير تام عند شخص فيخالفهم فمجرد مخالفة المشهور لا يكون عيباً بل قد يكون لازماً اتباعاً للدليل بل المقصود أن يُكشف بمقارنة مجموعة آرائه في قبال رأي المشهور أن طريقه في الاستنباط ليس طريقاً متعارفاً ومطابقاً للموازين مثل ما قد يُقال في مقام مدح البعض أنه في مجموعة ضخمة من فتاواه راعى جانب المرأة وأحیی حقوقها في مقابل آراء المشهور في تلك المسائل فقد يكون ذلك كاشفاً عن اعوجاجه في مقام الاستنباط.

كما أن الاعوجاج في العقيدة يكون مانعاً من جواز التقليد كما إذا كشفنا ذلك من مجموعة مواقفه فيما يتعلق بولاية أهل البيت عليهم السلام وتشكيكاته في مسلمات المذهب وميله في كثير من المسائل إلى آراء المخالفين فإنه لانهتمل رضا الشارع المقدس والإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف بتصدي مثل هذا الشخص للمرجعية التي تكون

حصناً للمؤمنين في الأمور العقائدية وكفالة لأيتام آل محمد صلى الله عليه وآله لأن تصدي مثل هذا الشخص يكون وهناً للمذهب وهذا نظير ما ذكر الميرزا التبريزي قدس سره من اشتراط أن لا يُعرف الشخص بفسق سابق - وإن صار عادلاً حال تقيده - لأن تصدي مثل هذا الشخص يعدّ وهناً للمذهب فمن كان معوجاً في العقيدة أيضاً من هذا القبيل.

محصل الكلام أن الاجتهاد هو استفراغ الوسع من صاحب الملكة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي وهذه الملكة تحصل بإتقان العلوم الخاصة المتقدمة وليست متقومة بقوة أخرى بعنوان القوة القدسية لأن الاجتهاد بالمعنى المذكور فن وصناعة يمكن حصوله للفاسق والكافر كما يحصل للمؤمن العادل الورع.

نعم، لا إشكال في تأثير التوفيقات والعنايات الخاصة في حصول ملكة الاجتهاد وفي إعمالها فقد يكون حلّ مسألة من المسائل بالحالة الطبيعية محتاجاً إلى ساعات من البحث والتأمل ولكن يحلّها شخص في وقت قليل بسبب التوفيق والعناية الخاصة.

وهذا الأمر يظهر مثلاً في الالتفات إلى المقدمات فإن إقامة الدليل في استنباط الأحكام الشرعية كإقامة الدليل في غيره تحتاج إلى الالتفات إلى مقدمات متناسبة للمدعى فقد يلتفت بعض الأشخاص إلى تلك المقدمات أسرع من الحالة الطبيعية للنورانية الحاصلة لهم من تهذيب النفس.

وكذلك يظهر مثلاً في استخراج المطالب من الكتب فإنه يحتاج في الحالة الطبيعية إلى البحث وتورق الكتاب وصرف وقت ولكن قد يجد بعض الأشخاص المطلب الذي يريده بمجرد فتح الكتاب بسبب التوفيقات والعنايات الإلهية كما يحكى في حالات بعض الأعلام.

فلذلك لا ينبغي لطالب العلم أن يصرف جميع أوقاته للاشتغالات العلمية من التعليم والتعلم ويترك العبادات والمستحبات المهمة ويقول أنها ليست مهمة وهي للعوام من الناس وإنما المهم لطالب العلم الاشتغال بالعلم فإننا إذا لاحظنا السلف الصالح من علمائنا لم تكن سيرتهم صرف تمام الأوقات في الاشتغالات العلمية والاكتفاء بأداء الواجبات فهذا الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره الذي لا إشكال في مقاماته العلمية العالية يُنقل في حالاته مواظبته كل يوم على قراءة زيارة عاشوراء بمائة لعن

ومائة سلام فوق الرأس الشريف وصلاة جعفر الطيار والزيارة الجامعة والنوافل و قراءة جزء من القرآن وحكي عن الشيخ بهجت قدس سره أن الشيخ قدس سره ممن يغبطه الإنسان لأنه جمع بين تلك التحقيقات العلمية العالية وبين الاشتغال بهذه العبادات التي تستغرق وقتاً وهذا لا توجيه له إلا أن نقول أن الاشتغال بهذه الأمور العبادية موجب للبركة في المسائل العلمية.

فينبغي لطالب العلم أن يهتم بالمهمات من المستحيات ولا يكتفي بالواجبات. وكان بعض أساتذتنا حفظه الله ينصحنا بالتوسل بإمام العصر عجل الله تعالى فرجه في كل يوم مرتين على الأقل صباحاً ومساءً و قراءة زيارة عاشوراء كل يوم ولكنه كان يقول بالاكْتفاء بسلام واحد ولعن واحد جمعاً بين المداومة عليها والاشتغال بالمسائل العلمية.

المهم الذي أردنا بيانه لزوم اهتمام طالب العلم بالتوسلات والأدعية والصلوات المستحبة ولو بمرتبة خفيفة يمكن الجمع بينها وبين الاشتغالات العلمية. وما ذكرناه في الجلسات السابقة من أن القوة القدسية ليست دخيلةً في قوة الاستنباط بمعنى إمكان حصولها لغير العادل بل لغير المؤمن وإلا أصل تأثير الاشتغال بالمستحبات في التوفيق لحصول أصل الملكة وإعمالها ليس قابلاً للإنكار.

الأمر الخامس: التخطئة والتصويب

يقع الكلام في التخطئة والتصويب بمعنى أنه هل هناك واقع وراء اجتهاد المجتهد قد يكون الاجتهاد مطابقاً له وقد يكون غير مطابق له؟ أو ليس هناك شيء وراء الاجتهاد بل الحكم الواقعي تابع لاجتهاد المجتهد وكل ما اجتهد به المجتهد يكون حكماً واقعياً له ولمقلديه؟ فيُعبّر عن الأول بالتخطئة وعن الثاني بالتصويب.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن لا خلاف بين الفريقين في التخطئة وبطلان التصويب في العقليات ومقتضى إطلاق كلامه أنه لا فرق بين الأحكام العقلية التي ترتبط بواقع الأشياء ولا مساس لها بالأحكام الشرعية كقضية الكل أعظم من الجزء أو استحالة إعادة المعدوم أو إمكان الجزء الذي لا يتجزى وبين الأحكام المرتبطة بالأحكام الشرعية كاجتماع الأمر والنهي والملازمات العقلية التي يبحث عنها في علم الأصول وتقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية ففي كلا القسمين لا

خلاف في التخطئة والوجه في ذلك أن التصويب في الأحكام العقلية غير معقول مثلاً في مسألة إمكان الجزء الذي لا يتجزى أو امتناعه القول بالتصويب يعني ثبوت الإمكان والامتناع كليهما وهما غير قابلين للجمع. وكذا في مسألة إمكان اجتماع الأمر والنهي وامتناعه. فالتصويب في العقليات غير معقول.

إنما الكلام في الشرعيات فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن أصحابنا قائلون فيها بالتخطئة وأن لله تعالى في كل مسألة حكماً يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى. والمخالفون قائلون بالتصويب وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه. ولكن يُحتمل في معنى التصويب الذي يقولون به احتمالات ثلاثة لا بد من بيانها لنرى أي منها محال ثبوتاً وأي منها ممكن ثبوتاً وعلى الإمكان الثبوتي هل يوجد محذور إثباتي أو لا.

يستفاد من كلام الآخوند قدس سره أن أحد الاحتمالات محال ثبوتاً والآخر ممكن ثبوتاً ولكنه غير صحيح إثباتاً والثالث ممكن ثبوتاً ولا محيص من الالتزام به إثباتاً على بعض التقادير.

الاحتمال الأول - بحسب ترتيب الكفاية -: ما لا محذور فيه ثبوتاً بل المحذور فيه إثباتي وهو أن يكون لله تعالى أحكام متعددة بعدد آراء المجتهدين وأنه تعالى جعلها من الأول لعلمه بآرائهم فيما بعد من الأزل لا أن يجعلها حين اجتهاد المجتهدين. فإن كان المقصود من التصويب هذا المعنى فلا محذور فيه ثبوتاً إلا أنه خلاف إجماع الأصحاب والأخبار المتواترة الدالة على أن لله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل. الاحتمال الثاني: ما هو محال ثبوتاً بأن لا يكون لله تعالى أحكام قبل اجتهاد المجتهدين بل يجعلها في طول اجتهاد المجتهدين على طبقه فإن كان المقصود من التصويب هذا المعنى فهو محال غير معقول ثبوتاً إذ لو لم يكن حكم واقعي للواقعة قبل استنباط المجتهد لأي شيء يريد استنباطه فنفس كون المجتهد في مقام الاستنباط مستلزم لوجود حكم واقعي في رتبة سابقة.

الاحتمال الثالث: ما هو ممكن ثبوتاً ولا محذور فيه إثباتاً وهو أن يكون المقصود التصويب في الحكم الفعلي بأن يكون لله تعالى في كل واقعة حكم يشترك فيه الكل إلا أن الحكم الفعلي تابع لاجتهاد المجتهدين فإن

انتهى اجتهاد المجتهد إلى نفس الحكم الواقعي فيصير الحكم الواقعي فعلياً وإن لم ينته إلى الحكم الواقعي فيكون الحكم الفعلي في حق المجتهد ومقلديه ما أدى إليه اجتهاده ويبقى الحكم الواقعي إنشائياً.

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن هذا المعنى ليس مستحيلاً ثبوتاً بل لا محيص عنه بناءً على القول باعتبار الأمارات من باب السببية والعبارة المعروفة عن العلامة قدس سره: (ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم) مشعرة بهذا المعنى يعني في موارد قيام الطريق الظني ولو كان الحكم الواقعي مظنوناً ولكن نفس هذا الظن بالحكم الواقعي يوجب القطع بالحكم الفعلي فهي مشعرة بأن الحكم الفعلي مطابق لاجتهاد المجتهد ووجه الإشعار أن قطعية الحكم في موارد ظنية الطريق لا وجه لها إلا أن يُقال أن قيام الأمانة موجب لحصول المصلحة في العمل وحصول الحكم الفعلي على طبقها.

فهذا الاحتمال الثالث لا محذور منه ثبوتاً بل لا محيص عنه على القول بسببية الأمارات ولكن مختار المحقق الآخوند قدس سره الطريقة فلا يوجد حكم فعلي نفسي على طبق الأمانة، غاية الأمر حصول الحكم الطريقي في مقابل الحكم النفسي الواقعي بل لا يقول قدس سره بحصول الحكم الطريقي أيضاً لأنه يتم على مبنى جعل الحكم المماثل في تفسير حجية الأمارات كما هو مختار الشيخ الأعظم قدس سره أما مختار المحقق الآخوند قدس سره فهو أن حجية الأمارات ليست سوى المنجزية والمعذرية فإن كانت الأمانة مصيبةً للواقع تكون منجزاً وإن كانت غير مصيبة له تكون معذرةً.

فلاحتمال الثالث وإن كان ممكناً ثبوتاً ولكنه مبتنٍ على مبنى السببية الذي لا يقول به بل يقول وفاقاً لأكثر الأصحاب بالطريقة.

هنا في عبارة المحقق الآخوند قدس سره قيد اختلف في تفسيره حيث قال: (... فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناءً على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية) فاختلف شراح هذه العبارة في المراد بقوله: (في الجملة):

فقال بعضهم أن ما بعده يفسره، (في الجملة) أي بناءً على القول بالسببية دون الطريقة.

وقال بعضهم أنه إشارة إلى بعض التكاليف وهي التكاليف المؤقتة التي عين لها الشارع المقدس وقتاً ولا قضاء لها بعد أوقاتها فلا بد من الالتزام فيها بالتصويب بهذا المعنى وأما التكاليف غير المؤقتة وإن كانت واجبة فوراً ففوراً فيمكن عدم الالتزام فيها بالتصويب ولو قلنا بالسببية.

وقال بعضهم أنه مرتبط ببحث الانسداد ومراتب الحكم ... وغير ذلك من التوجيهات ، ولا بأس بالتوجيه الأول والثاني .

فمحصل كلام المحقق الآخوند قدس سره أن لا خلاف في التخطئة بالنسبة إلى العقليات. وأما بالنسبة إلى الشرعيات فذهب أصحابنا إلى التخطئة وذهب العامة إلى التصويب والمعاني المتصورة للتصويب ثلاثة: أحدها محال ثبوتاً والآخر ممكن ثبوتاً ولكنه غير صحيح إثباتاً لمخالفته للإجماع والأخبار المتواترة والثالث ممكن ثبوتاً وليس خلاف الإجماع والأخبار بل لا محيص من الالتزام به على القول بالسببية ولكن المختار هو الطريقة فالقول الصحيح في الشرعيات أيضاً التخطئة.

فهل ما أفاده تام في جميع فقرات كلامه أم لا؟
فقد نوقش في كلمات الأعلام فنوقش الفقرة الأولى من كلامه - أي كون التخطئة في العقليات متفقا عليها وفي الشرعيات محل خلاف - بمناقشات:

الأولى: أن بعض العامة ذهب إلى التصويب في العقليات فقد نقل الآمدي في أصول الأحكام والغزالي في المستصفى عن عبد الله بن الحسن العنبري أن كل مجتهد مصيب في العقليات كما في الفروع.

ولكن وجود قائل واحد بالخلاف خصوصاً من العامة ليس مهماً.

الثانية: أن هناك تفصيلاً في الشرعيات ففي الموضوعات والتطبيق على الصغريات حتى العامة يقولون بالتخطئة وإنما قولهم بالتصويب في كبريات الأحكام.

مثلاً في أن التذكية تحققت أو لا فالاختلاف في ذلك بعد الاتفاق على أن التذكية تتحقق بفري الأوداج الأربعة فلا يقول العامة هنا بالتصويب إذ من الواضح أن فري الأوداج إما تحقق أو لم يتحقق ولا يجتمع التحقق وعدم التحقق.

فلذلك كان الميرزا التبريزي قدس سره يقول كان على المحقق الآخوند قدس سره أن يضيف الموضوعات إلى العقليات للاتفاق فيها على التخطئة.

الثالثة: أن مقتضى إطلاق كلام الآخوند قدس سره - كما أشرنا سابقاً - أن لا فرق في العقليات بين الأحكام العقلية التي ترتبط بواقع الأشياء ولا مساس لها بالأحكام الشرعية كقضية الكل أعظم من الجزء أو استحالة إعادة المعدوم أو إمكان الجزء الذي لا يتجزى وبين الأحكام المرتبطة بالأحكام الشرعية كاجتماع الأمر والنهي والملازمات العقلية التي يبحث عنها في علم الأصول وتقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية ففي كلا القسمين لا خلاف في التخطئة. هذا المقدار تام لا إشكال فيه كما في كلام السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما.

ولكن العقليات من جهة أخرى تنقسم إلى مدركات العقل النظري التي ترتبط بوجود الأشياء وعدمه وإلى مدركات العقل العملي التي ترتبط بحسن الأفعال وقبحها. ففي مدركات العقل النظري لا مجال للتصويب لأن الواقع واحد لا اثنان ولكن في مدركات العقل العملي يمكن أن يُقال بالتصويب بل لا بد من القول به لأن ما يحكم به عقل كل شخص هو الواقع إذ التحسين والتقبيح العقليين يرجعان إلى ملائمة الشيء للقوة العاقلة ومنافرته لها فقد يدرك عقل شخص الملائمة وعقل شخص آخر المنافرة وكلاهما صحيح كبقية الأوصاف التي تحصل للأشخاص بالنسبة إلى الأشياء كالتذاذ والاشمئزاز فقد تحصل لشخص بالنسبة إلى شيء حالة الالتذاذ وتحصل لشخص آخر النسبة إلى نفس الشيء حالة الاشمئزاز ولا معنى للتخطئة فيها.

هذه المناقشة مبنية على ما في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره من أن حقيقة حكم العقل ليست إلا إدراك الملائمة أو المنافرة للقوة العاقلة.

وقد أجب عنها بأن حكم العقل العملي المعبر عنه بالتحسين والتقبيح ليس نفس الملائمة والمنافرة ليكون من الأمور الإضافية التي تختلف باختلاف الأشخاص بل هذا الحكم متقوم ومرتبط بأمر واقعي وهو وجود خصوصية محسنة في الفعل الحسن وخصوصية مقبحة في الفعل القبيح فهناك واقع واحد ثابت ويكون خطأ حكم العقل محتملاً.

هذا كله في المناقشات الواردة على الفقرة الأولى من كلام المحقق الآخوند قدس سره.

أما الفقرة الثانية فهي المتضمنة للاحتتمالات الثلاثة في التصويب: الأول منها - حسب ترتيب الكفاية - ممكن ثبوتاً لكنه باطل إثباتاً لمخالفته للإجماع والأخبار المتواترة والثاني منها غير معقول ثبوتاً والثالث منها ممكن ثبوتاً وليس خلاف الإجماع والأخبار المتواترة ولكنه مبتن على مسلك السببية والمسلك المختار هو مسلك الطريقة.

قبل بيان المناقشات الواردة على هذه الفقرة لابد من بيان أن هذه الاحتمالات ترتبط بأي قول من الأقوال في التصويب إذ التصويب حسبما في الكلمات على قسمين: التصويب الأشعري والتصويب المعتزلي فالتصويب الأشعري أن لا يكون وراء اجتهاد المجتهدين حكم واقعي مشترك بين العالم والجاهل بل الحكم الواقعي هو ما أدى إليه اجتهادهم فعلى التصويب الأشعري تكون الأحكام خاصةً بالعالمين وفي المقابل التصويب المعتزلي أن هناك حكماً واقعياً ثابتاً وراء اجتهاد المجتهدين مشتركاً بين العالم والجاهل فإن أدى الاجتهاد إلى ذلك الحكم فيكون الحكم في حق المجتهد ومقلديه نفس الحكم الواقعي وإن أدى إلى خلافه فينقلب الحكم الواقعي في حق المجتهد ومقلديه إلى ما أدى إليه الاجتهاد باعتبار أن قيام الأمانة أو الأصل يوجب مصلحة أقوى من المصلحة الواقعية فيصير الحكم الواقعي ما قامت عليه الأمانة أو الأصل. اتضح بهذا البيان أن الاحتمالين الأول والثاني في كلام المحقق الآخوند قدس سره تقريبان للتصويب الأشعري والاحتمال الثالث يناسب التصويب المعتزلي أي كون الحكم الفعلي ما أدى إليه اجتهاد المجتهد ومراد المحقق الآخوند قدس سره بالحكم الفعلي الحكم الحقيقي الذي تعلق به إرادة المولى الجدية في مقابل الحكم الإنشائي الذي لم يتعلق به إرادته.

والتعبير بالتصويب الأشعري والمعتزلي وإن لم يرد في كلام المصوبة بل ورد في كلمات بعض أصوليينا كالمحقق النائيني قدس سره ولكن أصل القسمين موجود في كلماتهم كما حكي في كتاب الأصول العامة للفقهاء المقارن عن الغزالي في المستصطفى قوله: (إنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله

تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي.

وذهب قوم من المصوية إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه^٦.

فأصل هذا التقسيم موجود في كلمات المصوية فعبر علماءنا عن القسم الأول بالتصويب الأشعري وعن القسم الثاني بالتصويب المعتزلي. فما جاء في الكفاية بعنوان الاحتمال الأول والثاني كلاهما تقريبان للتصويب الأشعري إلا أن الأول هو أن يكون الحكم الواقعي ما أدى إليه اجتهاد المجتهدين ولكن الله تعالى لعلمه بما يؤدي إليه اجتهادهم جعل الأحكام على طبق اجتهاداتهم بينما الثاني هو أن يكون جعل الحكم في طول اجتهاد المجتهدين ولم يجعل الله تعالى قبله حكماً واقعياً للوقائع فلاحتمالان يفترقان من هذه الجهة ولكن يشتركان في اختصاص الحكم بالعالمين.

بعد اتضاح هذا نرجع إلى الفقرة الثانية لكلام المحقق الآخوند قدس سره لنرى هل ما أفاده تام أم لا؟

أفاد قدس سره أن الاحتمال الثاني غير معقول إذ لو لم يكن قبل اجتهاد المجتهد حكم واقعي فكيف يتفحص عما لا عين له ولا أثر يعني أن نفس قضية أن الحكم الواقعي يتحقق باجتهاد المجتهد قضية مبتلاة بالتناقض الداخلي لا يجتمع صدرها وذيلها فمن جهة تقولون أن المجتهد بالاجتهاد يفحص عن الحكم ومن جهة تقولون الحكم يوجد بنفس الاجتهاد ويعبر عن هذا في المصطلح الحديث ببارادوكس.

فهل هذا الإشكال خاص بالاحتمال الثاني أو يأتي في الاحتمال الأول أيضاً؟

أفاد الميرزا التبريزي قدس سره أن الاجتهاد عند المخالفين تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما تقدم في كلام الغزالي، هذه من جهة. ومن جهة أخرى يقولون بأن الحكم الواقعي ما أدى إليه اجتهاد المجتهد ومقتضى

^٦ - الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٦٢١

ذلك ان يكون المجتهد عالماً بحكم الله في حقه وحق مقلديه وهذا تناقض لا يجتمع الظن بالحكم والعلم به فإشكال التناقض الداخلي وعدم المعقولية يأتي في الاحتمال الأول أيضاً.

ولكن بقطع النظر عما أفاده الميرزا التبريزي قدس سره بلحاظ ما تقدم من أن كلا الاحتمالين الأول والثاني من التصويب الأشعري وهما مشتركان في اشتراك الأحكام بالعالمين يرد إشكال آخر مشترك عليهما وهو أنه لا يمكن اختصاص الأحكام بالعالمين إلا بأخذ العلم بالحكم في موضوعه وهو محال إما لمحذور الدور أو لمحذور الخلف.

بيان الدور - كما في كلمات المتقدمين - أن مقتضى أخذ العلم بالحكم في موضوعه حسب الفرض توقف الحكم على العلم به لتوقف كل حكم على موضوعه، هذا من جهة. ومن جهة أخرى العلم بالحكم خارجاً لا يتحقق إلا مع تحقق المعلوم في حد نفسه لتوقف كل علم على وجود المعلوم بالعرض وهذا دور.

ولكن أجيب عن هذا الدور بأن تعلق العلم بالشيء ليس فرع وجوده في الخارج فيمكن عدم وجود شيء وقطع شخص به.

وبيان الخلف أن مقتضى أخذ العلم بالحكم في موضوعه حسب الفرض عدم ثبوت الحكم بقطع النظر عن الحكم ومقتضى تعلق العلم بالحكم أن الحكم بقطع النظر عن العلم به ثابت وهذا خلف.

قال في أصول المظفر: (بيان لزوم الخلف: أنه لو كان الحكم معلقاً على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً، فإنه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومه الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما أن تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه إلا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.)

وإشكال الخلف هذا تام و ان ناقشنا في إشكال الدور. فالإشكال الثبوتي ليس خاصاً بالاحتمال الثاني بل هو مشترك وارد على الاحتمال الأول أيضاً.

أما ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره من كون الاحتمال الأول مخالفاً للإجماع والأخبار المتواترة فنوقش بأن المقام ليس مقام التمسك

بالإجماع لوجود الوجوه العقلية والأخبار المتواترة في المسألة فلا يكون الإجماع على تقدير ثبوته إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

أما الاستدلال بالأخبار المتواترة فقد نوقش في بعض الكلمات بأننا لم نجد خبراً واحداً يدل على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل فكيف يدعي هؤلاء الأعلام تواتر الأخبار على ذلك؟

وأجيب عنه بأن اشتراك العالم والجاهل في الأحكام وإن لم يرد بعنوانه في الأخبار ولكن ورد هذا المضمون في أخبار كثيرة فمراد هؤلاء الأعلام بالتواتر التواتر المعنوي لا اللفظي وتلك الأخبار على طوائف متعددة نشير إلى بعضها:

الأولى: الروايات الآمرة بالاحتياط في الشبهات والمرغبة إليه. رواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي والاحتياط فيها وإن لم يكن وجوباً ولكن نفس حسن الاحتياط يدل على أن الحكم الواقعي ثابت في فرض الجهل به ولولاه لما كان وجه لحسن الاحتياط.

مثلاً الحديث الأول من الباب الذي مورده الشبهة الحكمية صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألتني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال: إذا أصبتم هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا.

الثانية: الروايات الدالة على وجوب طلب العلم والترغيب في التعلم وبعضها متضمنة لاستحقاق العقاب على تركه وأن الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي على تقدير ترك التعلم موجب لاستحقاق العقاب ولا يكون الجهل عذراً: (هلاً تعلمت؟).

روى بعض هذه الروايات صاحب الوسائل قدس سره في بابي ٥ و ٦ من أبواب صفات القاضي.

الثالثة: الروايات الدالة على أنه ما من شيء من الحلال والحرام وما يحتاج إليه الناس إلا وقد ورد في الكتاب والسنة ولا يخلو الكتاب والسنة من حكم واقعة من الوقائع ففي كتاب الكافي باب بعنوان: (باب الرد

إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة) وفيه روايات متعددة وفيها المعبرة مثل رواية حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة. أو موثقة سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه؟ قال: بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله. أو موثقة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت: أصلحك الله إنا نجتمع فتتذكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما أنعم الله به علينا بكم، ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض، وعندنا ما يشبهه فنقيس على أحسنه؟ فقال: وما لكم وللقياس؟ إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس، ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون، فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فها - وأهوى بيده إلى فيه - ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي وقلت أنا، وقالت الصحابة وقلت، ثم قال: أكنت تجلس إليه؟ فقلت: لا ولكن هذا كلامه، فقلت: أصلحك الله أتى رسول الله صلى الله عليه وآله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة، فقلت: فضع من ذلك شيء؟ فقال: لا هو عند أهله.

الرابعة: الروايات الدالة على أن هناك كتاباً كان عند الأئمة عليهم السلام بإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط أمير المؤمنين عليه السلام فيه كل ما يحتاج إليه الأمة من الأحكام حتى أرش الخدش. ففي كتاب الكافي باب بعنوان: (باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام) وفيه ذكر كتب متعددة والذي فيه الأحكام الشرعية هو كتاب الجامعة وقد رآه بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام ففي صحيحة أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك إني أسألك عن مسألة، ههنا أحد يسمع كلامي؟ قال: فرفع أبو عبد الله عليه السلام ستراً بينه وبين بيت آخر فأطلع فيه ثم قال: يا أبا محمد سل عما بدا لك، قال: قلت: جعلت فداك إن شيعتك يتحدثون أن رسول الله صلى الله عليه وآله علم علياً عليه السلام باباً يفتح له منه ألف باب؟ قال: فقال: يا أبا محمد علم رسول الله صلى الله عليه وآله علياً

عليه السلام ألف باب يفتح من كل باب ألف باب قال: قلت: هذا والله العلم قال: فنكت ساعة في الأرض ثم قال: إنه لعلم وما هو بذاك. قال: ثم قال: يا أبا محمد وإن عندنا الجامعة وما يدرهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداك وما الجامعة؟ قال: صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول الله صلى الله عليه وآله وإملائه من فلق فيه وخط علي يمينه، فيها كل حلال وحرام وكل شيء يحتاج الناس إليه حتى الأرش في الخدش وضرب بيده إلي فقال: تأذن لي يا أبا محمد؟ قال: قلت: جعلت فداك إنما أنا لك فاصنع ما شئت، قال: فغمزني بيده وقال: حتى أرش هذا - كأنه مغضب - قال: قلت: هذا والله العلم قال إنه لعلم وليس بذاك. ثم سكت ساعة، ثم قال: وإن عندنا الجفر وما يدرهم ما الجفر؟ قال قلت: وما الجفر؟ قال: وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل، قال قلت: إن هذا هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذاك. ثم سكت ساعة ثم قال: وإن عندنا لمصحف فاطمة عليها السلام وما يدرهم ما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: قلت: وما مصحف فاطمة عليها السلام؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم قال: إنه لعلم وما هو بذاك.

هذه طوائف أربع من الروايات تدل على أن الله تعالى أحكاماً واقعيةً تشترك فيها الكل العالم والجاهل وهناك روايات متفرقة تدل على هذا المضمون كما ورد في تفسير الحديث المعروف عن النبي صلى الله عليه وآله: (اختلاف أمتي رحمة) فقد روى صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي الحديث ١٠ رواية عبد المؤمن الأنصاري قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن قوما يروون أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: اختلاف أمتي رحمة، فقال: صدقوا، فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله عز وجل (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم من البلدان لا اختلافاً في دين الله، إنما الدين واحد، إنما الدين واحد.

وقد أضاف السيد الخوئي قدس سره إلى هذه الطوائف نفس إطلاقات أدلة الأحكام فإنها بإطلاقها تقتضي ثبوت الأحكام للجميع وعدم اختصاصها بالعالم بها.

فدعوى تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام تامة لكن بالتواتر المعنوي لا اللفظي.

و المناقشة التي ترد على كلام المحقق الآخوند قدس سره هنا أن هذا الإشكال الإثباتي وهو مخالفة الأخبار المتواترة لا يختص بالاحتمال الأول بل يرد على الاحتمالات الثلاثة حتى الاحتمال الثالث وهو التصويب المعتزلي إذ المفروض فيه تبدل الحكم الواقعي إلى ما تؤدي إليه الأمانة والأصل فليس الحكم الثابت أولاً بقطع النظر عن قيام الأمانة والأصل واقعياً في حق من قامت عنده الأمانة والأصل على خلافه وهذا خلاف اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

ثم هل تختص التخطئة في آراء المجتهدين بالأحكام الواقعية أو تعم الأحكام الظاهرية أيضاً؟

أفاد السيد الخوئي قدس سره ابتداءً أن التخطئة في الأحكام الظاهرية غير متصورة إذ اختلاف المجتهدين بلحاظ الأحكام الظاهرية يرجع إلى الاختلاف في تحقق الموضوع للحكم الظاهري وعدمه فقد يتحقق موضوع حكم ظاهري في حق مجتهد ويتحقق موضوع حكم ظاهري آخر في حق مجتهد آخر وكل منهما مصيب في الحكم الظاهري.

مثلاً يتمسك مجتهد في مورد بأصل البراءة لشكه في التكليف فيكون حكمه الظاهري البراءة لفعلية موضوعه في حقه وفي المقابل يتمسك مجتهد آخر بالخبر الحسن النافي للتكليف لأنه يراه حجةً فلا يكون موضوع البراءة فعلياً في حقه وكل من المجتهدين مصيب في تشخيص الوظيفة الفعلية فلا معنى للتخطئة.

هنا قد يرد إشكال تصدى السيد قدس سره للجواب عنه ونتيجة الجواب التفصيل في الأحكام الظاهرية.

محصل الإشكال: كيف يُقال بالتصويب وعدم التخطئة في الأحكام الظاهرية مع استحالة كون المجتهدين كلهم مصيبين مثلاً في دوران الأمر بين المحذورين خلاف فيرى البعض لزوم ترجيح جانب الحرمة على الوجوب إما من باب أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة أو لما علم

بالاستقراء في موارد متعددة من تقديم الشارع لجانب الحرمة وقد ذكر بعض تلك الموارد المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية كحكم الشارع بإراقة المائين المشتبهين ووجوب التيمم فمن جهة يجب الاجتناب عن النجس ومن جهة يجب الوضوء بالماء الطاهر فإن توضع الشخص بكلا المائين تيقن بارتفاع الحدث ولكن تيقن أيضاً بعصيان الأمر باجتنب النجس فالمورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين وهنا قدم الشارع جانب الحرمة بالأمر بإراقة الماء والتيمم فتقديم جانب الحرمة أحد الآراء. وفي المقابل رأي آخر وهو عدم الترجيح لأحد الطرفين وجريان أصل البراءة عن الوجوب والحرمة كليهما والحكم بالتخير. فهنا لا يمكن الالتزام بكون كلا الرأيين مصيباً إذ الحكم في موارد دوران الأمر بين المحذورين إما ترجيح جانب الحرمة أو التخير ولا يمكن الجمع بينهما.

ومثال آخر ذكره السيد قدس سره في التنقيح وهو أن في جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي خلافاً فقد يُقال بجريانه فيها وقد يُقال بعدمه واختصاص الجريان بموارد الشك في المانع كما عليه الشيخ الأعظم والمحقق النائيني قدس سرهما فهنا لا يمكن الالتزام بأن كلا الرأيين صحيح فإن دليل الاستصحاب في الواقع إما شامل للشك في المقتضي وإما غير شامل والجمع بينهما - حسب تعبير التنقيح - يرجع إلى الجمع بين النقيضين وهما حجية الاستصحاب وعدمها فلا يمكن الالتزام بالتصويب في هذه الموارد.

ثم أفاد السيد قدس سره في مقام الجواب عن هذا الإشكال: لا بد في الحكم الظاهري من ملاحظة مرحلتين: مرحلة الجعل ومرحلة فعلية المجعول التابعة لفعلية الموضوع فبلحاظ مرحلة الجعل الحكم الظاهري كالحكم الواقعي واحد قد يكون اجتهاد المجتهد مصيباً له وقد يكون مخطئاً فبالنسبة إلى الحكم الظاهري الذي جعله الشارع المقدس لا بد من الالتزام بالتخطئة، والقول بالتصويب فيه مستلزم لاجتماع النقيضين ولكن بلحاظ مرحلة الفعلية فعلية الحكم الظاهري بفعلية موضوعه وفي فعلية الموضوع اختلاف بين المجتهدين فقد يكون الموضوع فعلياً عند مجتهد فيكون الحكم الظاهري فعلياً في حقه وقد لا يكون الموضوع فعلياً عند مجتهد آخر فتكون وظيفته مختلفةً حسب تشخيصه.

فلذلك في مثال دوران الأمر بين المحذورين المجتهد الذي يعتقد بأن الشارع المقدس رجح جانب الحرمة لا يكون موضوع البراءة في حقه فعلياً لعدم شكه في الحكم الفعلي فلا يمكنه التمسك بدليل البراءة بينما المجتهد الذي لا يرى ترجيح جانب الحرمة يشك في الحكم الواقعي ويكون موضوع البراءة فعلياً في حقه فيكون الحكم الظاهري في حقه البراءة فالتصويب في الحكم الظاهري يكون بلحاظ مرحلة الفعلية.

وكذا في مثال الاستصحاب في الشك في المقتضي فالمجتهد الذي يرى جريان الاستصحاب فيه يتمسك بالاستصحاب فيكون عالماً بالحكم الظاهري تعبدًا ولا يكون شاكًا بينما المجتهد الآخر الذي لا يرى جريان الاستصحاب فيه يكون شاكًا في الحكم ولا علم له وجدانًا ولا تعبدًا فيكون موضوع دليل البراءة فعلياً في حقه فيكون اختلاف المجتهدين في فعلية الموضوع وعدمها.

فمحصل الجواب أنه لا بد من التفصيل بحسب مرحلتى الجعل والفعلية فبلحاظ مرحلة الجعل نقول بالتخطئة وبلحاظ مرحلة الفعلية نلتزم بالتصويب.

هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره ولكن الانصاف أن مجرد كون الاختلاف ناشئاً من فعلية الموضوع وعدمها لا يكفي في جميع الموارد لرفع الإشكال والقول بالتصويب، مثلاً في مثال الاستصحاب في الشك في المقتضي ليس الاختلاف في فعلية الموضوع وعدمها لأن موضوع الاستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق وكلا المجتهدين - القائل بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضي والقائل بعدم الجريان - الموضوع في حقهما فعلي كلاهما متيقن بالحالة السابقة وشاك في الحالة اللاحقة وهذا المقدار لا يوجب التفصيل في المسألة. غاية الأمر أحدهما يقول بشمول دليل الاستصحاب للشك في المقتضي والآخر يقول بعدم الشمول.

فلا بد من إضافة نكته أخرى أصلها في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره وهي أن الغرض من الحكم الظاهري تنجيز الحكم الواقعي والتحفظ عليه وليس الحكم الظاهري ناشئاً عن مصلحة ذاتية في متعلقه وخصوصية المنجزية والمعذرية عن الحكم الواقعي متقومة بالوصول ففي مثال الاستصحاب في الشك في المقتضي المجتهد الذي يرى جريان

الاستصحاب يكون الحكم الظاهري فعلياً في حقه لوصوله بالعلم به بينما المجتهد الآخر الذي يرى عدم جريانه فيه لا يكون الحكم الظاهري فعلياً في حقه ولو كان الموضوع فعلياً في حقه لأن فعلية الموضوع غير كافية لفعلية الحكم بل لابد من الوصول.

وهذا هو الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري فإن الحكم الواقعي ناشئ عن المصلحة أو المفسدة النفسية في المتعلق بخلاف الحكم الظاهري فإن الغرض منه تنجيز الحكم الواقعي وتعذيره وهذا الضيق في الغرض يوجب اختصاصه في مرحلة الفعلية بالوصول وعدم كفاية فعلية الموضوع.

فجواب الإشكال بعد إضافة هذه النكته أن اختلاف المجتهدين في الأحكام الظاهرية يرجع إلى الاختلاف في فعلية الموضوع مع لحاظ الوصول فلا بد فيها من الالتزام بالتصويب وإلا مجرد ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن الاختلاف ناشئ من الاختلاف في فعلية الموضوع لا يوجه التصويب.

يبقى أمر وهو أن ضيق الغرض بلحاظ مرحلة الفعلية والاختصاص بحال الوصول يوجب الضيق في مرحلة الجعل أيضاً إذ الجعل المطلق مع ضيق الغرض لا وجه له وهذا الأمر راجع إلى إمكان تقييد الحكم في مرحلة الجعل بالعلم به ووصوله وعدمه فإن قلنا بعدم الإمكان لمحذور الدور أو الخلف فلا بد من الالتزام في مرحلة الجعل بالإطلاق القهري الذاتي ولكن بلحاظ مرحلة الفعلية يكون الحكم مختصاً بحال الوصول لما تقدم ويكون هذا نظير ما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره في مسألة الجهر في موضع الإخفات وبالعكس ومسألة الإتمام في موضع القصر فأفاد أن أخذ العلم بالحكم في موضوعه محال ولكن يمكن ضيق الغرض من جعل الحكم فنلتزم في هذه الموارد بأن الضيق والاختصاص بالعالم بالحكم في ناحية الغرض وإن كان الحكم المجعول مطلقاً فلزوم مراعاة الجهر والإخفات والقصر والتمام يكون ضيقاً وخاصاً بالعالم بوجوب الجهر والإخفات ووجوب القصر في السفر وكذا يمكن أن يكون التضييق بالعلم الخاص ففي مثل قطع القطاع إن قلنا بعدم حجية قطعه يكون الحكم المجعول مطلقاً لعدم إمكان تقييده بالعلم به ولكن

التضييق يكون في ناحية الغرض بأن يكون الغرض من الأحكام خاصاً
بغرض الوصول الخاص لا مطلق الوصول الشامل لقطع القطاع.
هذا تمام الكلام في الأمر الخامس.

الأمر السادس: اضمحلال الاجتهاد السابق

الأمر الأخير من الأمور المرتبطة بالاجتهاد التي تعرض لها المحقق
الآخوند قدس سره في الكفاية حكم اضمحلال الاجتهاد السابق بتبدل
رأي المجتهد إلى رأي آخر أو بزوال رأيه السابق والترديد في المسألة.
وتعرض له بعض الأصوليين في بحث التقليد فيما إذا قلد المكلف مجتهداً
ثم تبدل رأي المجتهد أو قلد مجتهداً و بعد موته رجع الى الحي او قلد
مجتهداً ثم عدل عن تقليده إلى الأعلم.

وبعضهم لم يتعرض له في الأصول لا في بحث الاجتهاد ولا في بحث
التقليد كالسيد الخوئي قدس سره في مصباح الأصول ولكن تعرض له
في التنقيح بالتفصيل.

على أي حال وإن تعرض المحقق الآخوند قدس سره لهذا الأمر في
بحث الاجتهاد بعنوان وظيفة المجتهد بعد اضمحلال رأيه ولكن يأتي في
بحث التقليد أيضاً بعنوان وظيفة المقلد في قبال أعماله السابقة وتأتي
نفس النكات المذكورة في طرفي النزاع هناك أيضاً.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لا إشكال بالنسبة إلى الأعمال
اللاحقة في لزوم العمل على وفق الرأي الثاني إن تبدل رأي المجتهد
والعمل بوظيفة الشاك إن زال رأي المجتهد وتردد في المسألة ولا أثر
للاجتهاد السابق. هذا لا كلام فيه.

إنما الكلام في الوظيفة بالنسبة إلى الأعمال السابقة التي كانت على
وفق الرأي الأول وتبين خللها بفقدان شرط أو جزء أو وجود مانع فهل
يجب عليه تداركها أو لا؟

أجاب المحقق الآخوند قدس سره بأن الوظيفة أن يتعامل مع الأعمال
السابقة معاملة العمل الباطل ما لم يقد دليل خاص على صحة العمل
مع الإخلال عن عذر كما قام في موارد ثلاثة:

الأول: حديث لا تعاد الدال على عدم وجوب الإعادة للصلاة الصادرة مع
خلل في غير أركانها الخمسة عن عذر وبما أن الصلاة في المقام كانت

على طبق الاجتهاد السابق فيكون الإخلال بها في غير الأركان عن عذر مضمولاً للحديث.

الثاني: حديث الرفع المقتضي لصحة العمل الصادر مع الخلل عن عذر وهذا على أساس ما ذكره الآخوند قدس سره في مواضع متعددة في الكفاية من أن الجزئية والشرطية خاصة بفرض العلم بهما وفي فرض الجهل والمعذورية يصح حديث الرفع العمل وبظهر منه أن الفقرة الدالة على ذلك فقرة (ما لا يعلمون) ويقول البعض هي فقرة (ما أخطأوا) فحديث الرفع يكون حاكماً بإحدى الفقرتين على أدلة الأجزاء والشرائط ويوجب اختصاصها بغير العذر وفي موارد العذر من باب الخطأ أو الجهل القصورى لا تكون جزئية أو شرطية.

الثالث: دعوى الإجماع في العبادات على أجزاء الأعمال السابقة المأتي بها على طبق الحجة في ظرف الإتيان وانكشف الخلاف بعد ذلك. ففي مثل هذه الموارد لا تحتاج الأعمال السابقة إلى التدارك لقيام الدليل الخاص وإلا فإن لم يعم دليل لا بد أن يعامل مع الأعمال السابقة معاملة العمل الباطل.

هذا الحكم الكلي للمسألة ويستفاد من كلامه قدس سره في مقام التوضيح أن للمسألة فروضاً أربعة الحكم في بعضها عدم الإجزاء وفي بعضها الإجزاء:

الفرض الأول: أن يكون الاجتهاد الأول مستنداً إلى القطع الوجداني بالحكم كما إذا قطع المجتهد بعدم وجوب السورة في الصلاة ثم تبين له أن مقتضى الأدلة وجوبها فالحكم في هذه الصورة واضح وهو معاملة الأعمال السابقة معاملة العمل الباطل فيجب تداركها والوجه في ذلك أن ما يقتضيه القطع الوجداني هو معذرية المكلف على تقدير مخالفة الحكم الواقعي ولا يوجد في مورد القطع وراء الحكم الواقعي حكم شرعي آخر بل الموجود ليس إلا الحجية العقلية وقد زالت بزوال القطع.

الفرض الثاني: أن يكون الاجتهاد الأول مستنداً إلى الأمانة كما إذا استند المجتهد إلى رواية معتبرة دالة على الحكم ثم التفت إلى خلل في الاستدلال بها أو استند إلى العمومات والإطلاقات ثم وجد مخصصاً ومقيداً أو استند إلى رواية ثم وجد له معارضاً أو بنى على الظهور الأولي للرواية ثم وجد قرينة على المجاز، مثلاً استند في كفاية غسل الظروف

الكبار المتجسة مرةً واحدةً وعدم لزوم غسلها ثلاث مرات إلى أن العنوان الوارد في الأدلة الدالة على لزوم الغسل ثلاث مرات عنوان الإناء وهو ظاهر في الظروف الصغار المعدة للأكل والشرب ولا يشمل الظروف الكبيرة الثابتة كمخزن الماء ثم بعد الفحص والمراجعة إلى الأدلة وجد قرينةً على المجاز وتبين له أن المقصود بالإناء في تلك الأدلة المعنى الأعم الشامل للظروف الكبيرة فعدل عن رأيه السابق إلى لزوم غسل الظروف ثلاث مرات مطلقاً. الحكم في هذه الصورة أيضاً عدم الإجزاء ولزوم التدارك بناءً على القول بالطريقة في اعتبار الأمارات كما هو المختار بلا فرق بين مبنى جعل الحكم المماثل أو مبنى جعل المنجزية والمعذرية أو غيرهما من المباني لأن غاية ما يقتضيه قيام الطريق المعبر بناءً على الطريقة معذورية المكلف بلا تغيير في الحكم الواقعي حتى على مبنى جعل الحكم المماثل.

ثم ذكر في ذيل هذا الفرض أمراً ستتعرض له بعد بيان باقي الفروض .
الفرض الثالث: أن يكون الاجتهاد الأول مستنداً إلى الأمانة وقلنا بحجية الأمارات من باب السببية والموضوعية فيكون العمل السابق لقيام الأمانة واجداً لمصلحة أقوى من المصلحة الواقعية فلا يوجد نقص في العمل المأتي به ليجتاز إلى التدارك والإعادة وتعبير المحقق الآخوند قدس سره لا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول عبادةً كان أو معاملةً وكون مؤداه ما لم يضمحل حكماً حقيقة.

الفرض الرابع: أن يكون الاجتهاد الأول مستنداً إلى الأصول العملية الشرعية من الاستصحاب والبراءة الشرعية ثم التفت إلى أن المسألة ليست مورداً لجريان الاستصحاب أو البراءة فذكر المحقق الآخوند قدس سره أن حكم هذا الفرض أيضاً الإجزاء كما أشار إليه في بحث الإجزاء. وتوضيحه أن الاستصحاب أو البراءة في موارد جريانهما يكونان حاكمين على أدلة الأجزاء والشرائط ولكن هل يكونان حاكمين عليها مطلقاً أو في خصوص ما إذا جريا في متعلقات الأحكام فمحل بحث وكلام ولكن عبارة المحقق الآخوند قدس سره هنا مطلقة ففي موارد جريان الاستصحاب أو البراءة يكون العمل المأتي به واجداً للأجزاء والشرائط ولا نقص فيه ليتدرك فهنا يسبق الأصل الأمانة حيث إن العمل مستنداً

إلى الأمانة بناءً على الطريقة لا يكون مجزياً بينما العمل مستنداً إلى الأصل العملي يكون مجزياً.

فالفروض المتصورة في المقام أربع: حكم اثنين منها عدم الإجزاء وحكم اثنين منها الإجزاء.

بقي الأمر الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره في ذيل الفرض الثاني فإنه بعد ما ذكر أن الحكم عدم الإجزاء بناءً على مسلك الطريقة قال لا فرق فيه بين قيام الأمانة على نفس الحكم الشرعي أو على متعلقه لأن كيفية اعتبار الأمانة فيهما على نهج واحد وهي أن اثر قيام الأمانة ليس سوى المعذورية في مخالفة الواقع ولا يغير الواقع فلا وجه للتفصيل خلافاً لصاحب الفصول قدس سره حيث قال بأنه لا بد في متعلقات الأحكام من القول بالإجزاء لأنها لا تقبل اجتهادين بخلاف نفس الأحكام فإنها تقبل اجتهادين.

أما ما هو وجه تفصيل صاحب الفصول قدس سره؟ فقد أشار المحقق الآخوند قدس سره إلى وجوه ثلاثة نسبتها إلى صاحب الفصول.

ولكن أصل نسبة هذا التفصيل إلى صاحب الفصول محل بحث وإشكال وكذا نسبة الاستدلال بالوجوه المذكورة إليه.

فاختلف في مراد صاحب الفصول قدس سره من عبارته فاستظهر المحقق الآخوند قدس سره التفصيل بين الأحكام ومتعلقاتها. هذا الاستظهار الأول.

الاستظهار الثاني: ما نقله المحقق الإصفهاني قدس سره عن بعض الأجلة والظاهر أن مراده المحقق اليزدي صاحب العروة قدس سره.

قال: (... عن بعض الأجلة قدس سره استظهار التفصيل بين الواجبات العبادية والعقود والایقاعات وبين الأحكام التي هي القسم الرابع من أبواب الفقه).^٦ والمراد بالقسم الرابع الأمور التي لا يشترط في تحققها قصد التقرب وليست لها صيغة خاصة وهذا القسم مشتمل على أبواب فقهية متعددة كالقضاء والشهادات والحدود والتعذيرات والقصاص والإرث واللقطة وإحياء الموات و...^٦

٦ - نهاية الدراية، ج ٣، ص ٤٥٦

الاستظهار الثالث: ما ذكره السيد الإصفهاني قدس سره حسبما في
تقريرات بحثه في الأصول المسمى بمنتهى الوصول إلى غوامض كفاية
الأصول بقلم الشيخ محمد تقي الآملي قدس سره.

فاستظهر من عبارة صاحب الفصول التفصيل بين ما إذا كان الفعل في
تحققه خارجاً محتاجاً إلى الاستناد إلى الفتوى وبين ما إذا لم يكن محتاجاً
إليه بل يتحقق واقعاً سواء استند إلى الفتوى أو لم يستند كما في التذكية
فإنها تتحقق بفري الأوداج الأربعة مع باقي الشرائط ولو لم يكن الذابح
ملتفتاً إلى أن التذكية تتحقق بقطع الحلقوم أو فري الأوداج الأربعة فيفتي
الفقيه بصحة التذكية مع فري الأوداج. ثم ذكر السيد الإصفهاني قدس
سره قرائن على هذا التفصيل من الأمثلة المذكورة في كلام صاحب
الفصول قدس سره.

فهل يرجع هذا الاستظهار إلى الاستظهار السابق أو استظهار آخر محل
بحث.

الاستظهار الرابع: ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من أن
الأفعال التي تقع موضوعاً للأحكام الشرعية على قسمين: أحدهما: ما
ينقضي بانقضاء الزمان وليس للزمان عليه مروران كالصلاة الواقعة في
وبر ما لا يؤكل لحمه فهذا عمل انقضى ففي هذا القسم يقول بالإجزاء
لأنه عمل لا يقبل اجتهادين.

وثانيهما: ما لا ينقضي بانقضاء الزمان بل له بقاء وإن تغير حكمه كالمرأة
المرتضعة بعشر رضعات فإنها باقية فلو فرض أن المجتهد كان يرى عدم
حصول الرضاع إلا بخمس عشرة رضعةً ثم عدل عن رأيه إلى كفاية
عشر رضعات فالمرتضعة بعشر رضعات باقية في كلا الزمانين ولو لم
يحصل لها المحرمية بحسب الاجتهاد الأول ولكنها حاصلة بحسب الاجتهاد
الثاني فالوظيفة فعلاً ترتب آثار الرضاع .

ففي مراد صاحب الفصول قدس سره استظهارات مختلفة بل قال
المحقق الإصفهاني قدس سره: (وقد بلغ الإجمال في كلام صاحب
الفصول - قدس سره - إلى حد بحيث قال بعض الأجلة رحمه الله حاكياً
عن أستاذه العلامة الأنصاري قدس سره أنه أرسل الفصول إلى صاحبه
قدس سره بواسطة بعض الأعلام من تلامذته قدس سره لتحصيل

المراد من العنوان الواقع في كلامه رحمه الله فلم يحصل من بيانه ما يرفع الإجمال عن كلامه زيد في علو مقامه، وهو عجيب.^٧ وفي منتهى الدراية: (وقد حكى أن الشيخ الأعظم قدس سره استوضح المراد من صاحب الفصول بتوسط السيد العلامة الزاهد الرباني الحاج السيد علي الجزائري قدس سره ولم يحصل له من بيانه ما يرفع الاجمال، بل قيل إنه تردد في مضمون عبارة نفسه، إلا أنه قال: ما كتبه سابقاً صحيح.)^٧

فقد يكتب شخص مدعى وفي ذهنه تقرب لها في حينه ولا يكتب التقرب فينساه ولكن يعلم إجمالاً بصحته.

على أي حال ذكر المحقق الآخوند قدس سره لتفصيل صاحب الفصول قدس سره حسب استظهاره وجوهاً ثلاثة:

الأول: أن الأحكام قابلة لاجتهادين مختلفين ومقتضى الصناعة في موارد تبدل الاجتهاد هو عدم الإجزاء ولزوم رعاية الاجتهاد الثاني بخلاف متعلقات الأحكام فإنها لا تقبل اجتهادين بل اجتهاد واحد فقط فلا بد من القول فيها بالإجزاء.

أورد عليه بأنه لا فرق بين الأحكام والمتعلقات من حيث كون الواقع في البين أمراً واحداً فيمكن أن يكون الاجتهاد مصيباً له ويمكن أن يكون مخطئاً فلا وجه للفرق بين القسمين.

وأعاد ذلك في الأخير بقوله: (وبالجملة: لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولا ميئاً بما يرجع إلى محصل في كلامه، زيد في علو مقامه، فراجع وتأمل.)

الثاني: أنا لو قلنا بعدم الإجزاء في المتعلقات لزوم العسر والجرح ونعلم بعدم رضا الشارع بوقوع المكلفين في العسر والجرح فنكشف من ذلك أن الحكم بعدم الإجزاء غير صحيح ونلتزم بالإجزاء.

أورد عليه بأن هذا الدليل أخص من المدعى فإنه يقتضي الإجزاء في موارد لزوم العسر والجرح وبأن هذا لا يختص بالمتعلقات فقد يكون

^٧ - نهاية الدراية، ج ٣، ص ٤٥٦

^٧ - منتهى الدراية، ج ٨، ص ٤٧٠

عدم الإجزاء في الأحكام موجباً للعسر والحرَج فهذا الوجه لا يقتضي التفصيل.

الثالث: أنا لو لم نلتزم بالإجزاء في المتعلقات لزم الهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام ونعلم بعدم رضا الشارع بذلك فنكشف أن الحكم في هذه الموارد هو الإجزاء.

اكتفى في الجواب عنه بأنه لا يلزم الهرج والمرج لأنهما إنما يلزمان فيما لم يكن هناك حلّ للقضية شرعاً والحل في موارد الاختلاف بين المجتهدين بالقضاء و الرجوع إلى المجتهد الثالث وبحكمه يرتفع النزاع ولا يلزم الهرج والمرج واختلال النظام.

هذا الوجه الثالث وجواب المحقق الآخوند قدس سره عنه.

وفي بعض الكلمات أن هذا الوجه لم يذكره صاحب الفصول قدس سره بعنوان الدليل على مدعاه وإنما ذكر الوجهين الأول والثاني مضافاً إلى وجهين آخرين أحدهما: أنا لو لم نقل بالإجزاء في موارد تبدل رأي المجتهد لزم عدم وثوق الناس للمجتهدين وفرارهم من التقليد وهذا ما لا يرضى به الشارع المقدس وثانيهما: التمسك باستصحاب الآثار. بعد أن بينا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره تصل النوبة إلى التحقيق في المقام في مرحلتين:

الأولى: في مقتضى القواعد العامة والثانية: في مقتضى الأدلة الخاصة. أما المرحلة الأولى فقد ذكرنا أن المحقق الآخوند قدس سره أفاد بأن للمسألة فروضاً أربعةً الحكم في صورتين عدم الإجزاء وفي صورتين الإجزاء. فصورتا عدم الإجزاء هما صورة استناد الاجتهاد السابق إلى القطع الوجداني وصورة استناده إلى الأمانة بناءً على القول بالطريقة. وصورتا الإجزاء هما صورة استناد الاجتهاد السابق إلى الأمانة بناءً على القول بالسببية وصورة استناده إلى الاستصحاب أو البراءة الشرعية.

فهل ما أفاده في هذه المرحلة تام أم لا؟

أما ما أفاده في حكم الصورة الأولى فهو تام لا إشكال فيه بنفس التوضيح المذكور في كلامه وهو أن ما يقتضيه القطع الوجداني هو الحجية العقلية ولا يوجد في مورد الاجتهاد الأول حكم شرعي ولو طريقي لئوهم الإجزاء بموافقته بل الموجود ليس إلا الحكم الواقعي

وحجية القطع الحاصل للمجتهد والمفروض زوال قطعه بوجودان الحجة على الخلاف في الاجتهاد الثاني فعدم الإجزاء في هذه الصورة واضح. ولا يخفى أن هذه الصورة تُصور في الجملة في حق المجتهد وبالنسبة إلى أعماله السابقة دون المقلد إذ استناده يكون دائماً إلى فتوى المجتهد وهي حجة من باب الأمارية ولو كان مستند المجتهد القطع الوجداني. وأما ما أفاده في حكم الصورة الثانية - وهي استناد المجتهد في الاجتهاد الأول إلى الأمانة على القول بالطريقة - فمحصله أن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء إذ ما يتحقق في مورد قيام الأمارات ليس إلا المنجزية على تقدير الإصابة والمعذرية على تقدير عدم الإصابة ولا يتحقق حكم واقعي على طبق الأمانة حتى لو قلنا بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الأمانة إذ الحكم المماثل أيضاً حكم طريقي لا خصوصية له إلا المنجزية والمعذرية. وبعد قيام الحجة على خلاف الاجتهاد الأول لا تكون الأمانة السابقة قابلةً للتجزير والتعذير و المفروض ان العمل بمقتضى الاجتهاد الثاني فاقد للجزء أو الشرط أو واجد للمانع فحتى لو قلنا بجعل الحكم المماثل - كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره - لا وجه للإجزاء فضلاً عن القول بعدم جعل الحكم المماثل وأن المجعول خصوص المنجزية والمعذرية - كما هو مختاره قدس سره - فعدم الإجزاء على هذا المبنى أوضح. وكذا على باقي المباني كمبنى اعتبار العلمية - كما هو مختار المحقق النائيني قدس سره و تلامذته - فإن قيام الأمانة يعني صحة العمل ظاهراً وقد انكشف خلافه ولا يجعل قيام الأمانة فاقد الجزء والشرط واجداً لهما أو واجد المانع فاقداً له. فمقتضى القواعد الأولية عدم الإجزاء.

هذا محصل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في الصورة الثانية. ذُكرت في الكلمات وجوه في مقابل هذا الوجه لإثبات أن مقتضى القاعدة الأولية الإجزاء ولكن نتيجة بعضها الإجزاء مطلقاً ونتيجة بعضها التفصيل:

الأول: ما ذكره السيد الخوئي قدس سره وأجاب عنه ومحصله أن ما يتحقق بالاجتهاد الثاني ليس إلا قيام الحجة على خلاف الحجة السابقة لا كشف الخلاف الوجداني ولا وجه لرفع اليد عن الحجة السابقة بالحجة اللاحقة مع كون السابقة في ظرف الإتيان حجةً وإنما سقطت عن

الحجّية بعد قيام الحجّة اللاحقة بالنسبة إلى الأعمال الآتية وأما بالنسبة إلى الأعمال السابقة فالحجّة السابقة باقية على حجيتها ولا وجه لسقوطها عن الحجّية ولا يكون الظفر بالحجّة الثانية كاشفاً عن عدم حجّية الحجّة السابقة من الأول.

والوجه في ذلك ما تكرر في كلماته قدس سره من أن الأحكام الظاهرية وإن كانت كالأحكام الواقعية بلحاظ مرحلة الإنشاء قابلة للخطأ ولكنها بلحاظ مرحلة الفعلية ليست قابلة له إذ حجيتها دائرة مدار الوصول وعدمه فهي حجة ما دامت واصلهً وبعد وصول الحكم الثاني بخلافه يكون الحكم الثاني حجةً ففي الأحكام الظاهرية بلحاظ مرحلة الفعلية لا بد من الالتزام بالتصويب.

ونكتة تقوم الحكم الظاهري بالوصول ما نقلناه سابقاً عن المحقق الإصفهاني قدس سره من أن الغرض من الحكم الظاهري هو التنجيز والتعذير بالنسبة إلى الواقع ولا تحقق للتنجيز والتعذير قبل الوصول فلا حقيقة للحكم الظاهري قبله .

ففي المقام الحجّة السابقة لوصولها كانت حجةً وبعد تبدل الموضوع تكون الحجّة اللاحقة حجةً ولا معنى لأن يُقال بكشف الحجّة اللاحقة عن مخالفة الاجتهاد الأول للواقع لتكون النتيجة عدم الإجزاء.

أجاب السيد قدس سره عن هذا الوجه بأننا نسلم أصل الكبرى وهي كون الحكم الظاهري بلحاظ مرحلة الفعلية متقوماً بالوصول ولكن هذه الكبرى لا تنتج الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال السابقة إذ محل الكلام ما إذا كان العمل السابق على تقدير البطلان موضوعاً للإعادة والقضاء لا ما إذا كان مختصاً بزمن خاص فالاجتهاد اللاحق باعتبار أن مفاد الحجّة الثانية ثبوت مدلولها في الشريعة من الابتداء كاشف عن بطلان العمل السابق واقعاً وذلك موضوع الإعادة والقضاء الذي هو عمل فعلي في ظرف الاجتهاد الثاني ووصول الأمانة الثانية، وهذه الأمانة تقتضي بطلان العمل السابق ولزوم تداركه فتقوم الحكم الظاهري في مرحلة الفعلية بالوصول لا يحلّ المشكلة في المقام إذ الحجّة الثانية بعد وصولها تكون حجةً وتقتضي بطلان العمل السابق ولزوم تداركه ففي مثال الصلاة الفاقدة للسورة تقتضي الحجّة الثانية بطلان الصلاة بدون السورة ولزوم

تداركها الآن وكذا في مثال العقد بالفارسية تقتضي الحجة الثانية بطلانه فترتيب آثار الزوجية يحتاج إلى عقد صحيح.

الوجه الثاني: ما في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره في رسالة الاجتهاد والتقليد^٧ وفي حاشية المكاسب^٧ مسألة اختلاف المتعاقدين اجتهاداً أو تقليداً في شروط الصيغة.

فاختار قدس سره أن الحكم - بناءً على جعل الحكم المماثل - في الأحكام الوضعية الإجزاء مطلقاً بالنسبة إلى أعمال المجتهد وبالنسبة إلى أعمال المقلد وفي الأحكام التكليفية - بناءً على الطريقة مطلقاً - الإجزاء بالنسبة إلى أعمال المقلد وعدم الإجزاء بالنسبة إلى أعمال المجتهد.

توضيح ذلك أنه ذكر في رسالة الاجتهاد والتقليد بحث الاجتهاد مسألة تبدل رأي المجتهد أن مقتضى القاعدة في أعمال المجتهد السابقة عدم الإجزاء ولزوم التدارك ثم ذكر أن ذلك في الواجبات. أما في العقود والإيقاعات فالحكم هو الإجزاء بناءً على جعل الحكم المماثل لعدم كشف خلاف إذ الوضعيات العرفية والشرعية اعتبارات قائمة على مصلحة في نفس الاعتبار وليست المصلحة المزبورة استيفائيةً حتى يقال بأن مصلحة الواقع باقية على حالها ثم قال: (فالتحقيق أن الحجية إن كانت بمعنى تنجيز الواقع يجب نقض آثار الوقائع السابقة في العبادات و المعاملات، وإن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل وجب النقض أيضاً في العبادات دون المعاملات).

وقال في بحث التقليد مسألة عدول المقلد من ميت إلى حي أو من حي إلى حي أعلم أن مقتضى القاعدة في أعمال المقلد السابقة الإجزاء إذ تلك الأعمال وإن كانت باطلةً بحسب الرأي الثاني ولكن الرأي الثاني ليس حجةً فيها بل هو حجة في خصوص الأعمال اللاحقة. ثم ذكر أن نكتة الفرق بين أعمال المجتهد نفسه وأعمال المقلد حيث قلنا في الأول بعدم الإجزاء وفي الثاني بالإجزاء ليست في أن مفاد الاجتهاد الثاني مطلق شامل للأعمال السابقة حتى يقال بأن مفاد الفتوى الثانية بالنسبة إلى المقلد أيضاً مطلقة لأنها بيان حكم الشريعة من أول الأمر فلا بد من

٧ - بحوث في الأصول، ج ٣، ص ١٣ و ٣٢

٧ - حاشية كتاب المكاسب، ج ١، ص ٢٩٥ و ٢٩٦

القول بعدم الإجزاء هنا أيضاً بل نكتة الفرق أن الحجة الثانية في مورد تبدل رأي المجتهد حجة من أول الأمر ولو تتجزت فيما بعد مثلاً خبر الثقة المستند للاجتهاد الثاني حجة من أول الأمر بخلاف الفتوى الثانية فإنها حجة من حين رجوع العامي إلى المجتهد الثاني، قال: (بالجملة ليس إطلاق المضمون مناطاً للنقض بل هو مع حجته من الأول و إن كان تتجزه بعد الظفر به، وليست الفتوى كذلك، بل هي حجة على المقلد في المورد القابل من حين صحة الرجوع إلى صاحبها فلا يؤثر إلا في الوقائع المتجددة.)

هذا ما أفاده في رسالة الاجتهاد والتقليد.

وذكر في تعليقه المكاسب أيضاً بالنسبة إلى الأحكام الوضعية أن الملكية بناءً على كونها من الأمور الاعتبارية لا الواقعية التي كشف عنها الشارع لا معنى لكشف الخلاف فيها كباقي الأحكام الوضعية لكونها قائمةً بمصلحة في اعتبارها وليس وراء ذلك أمر ليكون مجال لكشف الخلاف بخلاف الأحكام التكليفية لأنها قائمة بمصلحة أو مفسدة في متعلقاتها فيكون لكشف الخلاف مجال. فلذلك تترتب الآثار في حق المعتقد وغير المعتقد مثلاً في مورد اختلاف المتعاقدين في صحة العقد بالفارسية وبطلانها إذا كان في اعتقاد البايع صحيحاً وفي اعتقاد المشتري باطلاً كفي في ترتيب المشتري للآثار كون الإيجاب صحيحاً بنظر البايع ولا يشترط أن يكون إيجابه بالعربية.

فهل ما أفاده تام أم لا؟

ناقش السيد الخوئي قدس سره فيما أفاد في القسمين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وقال بأن مقتضى القاعدة فيهما عدم الإجزاء.

أما ما أفاده في وجه الإجزاء في قسم الأحكام الوضعية من أن المصلحة في نفس اعتبارها فلا معنى لكشف الخلاف فيها ففيه أنا نسلم كون المصلحة في نفس الجعل لا في المتعلقات ولكن هناك بلحاظ مرحلة الجعل حكم واقعي واحد يدل الاجتهاد الأول أنه بنحو وبدل الاجتهاد الثاني أنه بنحو آخر مثلاً بحسب الاجتهاد الأول تتحقق الملكية بالعقد الفارسي وبحسب الاجتهاد الثاني لا تتحقق فبملاحظة أن الواقع هو أمر واحد وبعد رجوع العامي إلى المجتهد الثاني وحجية الفتوى

الثانية في حقه لا يمكن الاعتماد على الفتوى الأولى الدالة على صحة العقد وترتيب آثار الملكية. نعم، ليست المصلحة في متعلق الحكم الوضعي ولكن لتعيين الحكم في اليبين لابد من الاستناد إلى الحجة وبعد سقوط الفتوى الأولى عن الحجية لابد من الاستناد إلى الفتوى الثانية الدالة على بطلان العقد وعدم تحقق الملكية من أول الأمر. هذا ما في كلام السيد الخوئي قدس سره.

ولكنه حيث أن ذكر هذا الوجه في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره ليس مطلقاً بل على مبنى جعل الحكم المماثل خاصة فينبغي أن يُقال في الإشكال عليه: أن الحكم الوضعي المجعول على طبق مؤدى الأمانة ليس إلا حكماً طريقياً لأن القول بجعل الحكم المماثل مع الاحتفاظ على الطريقية - كما أن الأمر كذلك في القول بجعل المنجزية والمعذرية والقول بجعل الطريقية والعلمية - فكما أن الحكم التكليفي في كل واقعة حكم واحد يشترك فيه العالم والجاهل كذا الحكم الوضعي في كل واقعة صالحة للأحكام الوضعية حكم واحد يشترك فيه الكل فإذا كان الواقع المجهول في اليبين واحداً والأمارات طرق إليها فما يصلح للاستناد إليه في مقام الاحتجاج هو الحجة الثانية التي تقتضي بطلان العقد الفارسي أو العقد المعاطاتي الصادر سابقاً وعدم حصول الملكية بذلك. فمجرد لحاظ مبنى جعل الحكم المماثل وأن المصلحة في الأحكام الوضعية في نفس الاعتبار لا المتعلقات لا يكفي للحكم بالإجزاء إذ الحكم المجعول هو حكم طريقي ولا بد لتعيين الحكم الواقعي في اليبين من الاستناد إلى الحجة و بعد تبدل الاجتهاد او رجوع المقلد إلى المجتهد الثاني تتعين الحجية في الحجة الثانية التي تقتضي أن العقد الفارسي أو المعاطاة ليس سبباً للملكية.

أما ما أفاده في وجه الإجزاء في قسم الأحكام التكليفية بالنسبة أعمال المقلد من أن الفتوى الجديدة وإن كانت مطلقة ولكنها حجة في خصوص الأعمال اللاحقة وليست حجة في الأعمال السابقة فناقشه السيد الخوئي قدس سره بأن حجة الفتوى الثانية ليست مختصة بالأعمال اللاحقة بل هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة أيضاً إذ الاختصاص لابد أن يكون من جهة وجود محذور وهو إما عدم كون الفتوى الثانية ناظرة إلى السابق وتعبير المحقق الإصفهاني قدس سره ليس مفادها مطلقاً وهذا

غير تام إذ المفروض كونها مطلقةً تشمل الأعمال السابقة واللاحقة وإما عدم ترتب أثر فعلي على شمولها للأعمال السابقة وهذا أيضاً غير تام لترتب الأثر الفعلي بلحاظ وجوب الإعادة والقضاء وعدمه الآن.

فمحصل المناقشة أن لزوم إعادة الأعمال السابقة وعدمه موضوع من الموضوعات التي يشك في حكمها كل من المجتهد والعامي وهذه واقعة من الوقائع التي ابتلى بها المجتهد والمقلد فعلاً وفي تعيين حكم هذه الواقعة لا بد من الاستناد إلى الحجة والمفروض سقوط الحجة السابقة عن الحجية برجوع العامي إلى المجتهد الثاني فلا معنى لاستناده إليها بل ما هو قابل للاستناد ليس إلا الحجة الثانية وهي فتوى المجتهد الثاني فيعمل بها العامي في لزوم الإعادة وعدمه والمفروض بطلان الأعمال السابقة بحسب الفتوى الثانية فالحكم هو لزوم الإعادة.

وما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره من أن الحجة اللاحقة فقط حجة بالنسبة إلى الوقائع المتجددة وليست حجةً بالنسبة إلى الأعمال السابقة ففيه أنه ما هي النكته في عدم حجية الفتوى الثانية بالنسبة إلى الأعمال السابقة؟ إما أن تكون النكته عدم نظر الحجة الثانية إلى الأعمال السابقة واختصاص مفادها بالأعمال اللاحقة وقد اعترف قدس سره بعدم تمامية هذه النكته إذ مفاد الفتوى الثانية مطلقة كمفاد الفتوى الأولى لأنها ناظرة إلى حكم الشريعة من أول الأمر.

وإما أن تكون النكته عدم ترتب أثر على حجية الفتوى الثانية بالنسبة إلى الأعمال السابقة لأن المطلوب من الأثر المترتب على الحجة أن يستند إليها المكلف في مقام العمل وما يقتضي صدور الأعمال السابقة وعدمه هي الحجة في زمن الصدور، والفتوى الثانية ليست قابلةً لأن تقتضي صدورها أو عدم صدورها.

والجواب أن عدم ترتب أثر على حجية الفتوى الثانية فيما لم يكن للأعمال السابقة إعادة أو قضاء في الزمن الحاضر، ومورد البحث الأعمال التي يجب إعادة أو قضائها على تقدير البطلان فيترتب على حجية الفتوى الثانية للأعمال السابقة أثر فعلي ولا وجه لمنع حجيتها للأعمال السابقة واختصاصها بالأعمال اللاحقة.

هذا هو الإشكال الحلي.

وفي كلام السيد الخوئي قدس سره إشكال نقضي أيضاً وهو أنكم ذكرت أن اتصاف الحجة الثانية بالحجية متأخر فلا أثر لها بالنسبة إلى الأعمال السابقة لازم ما ذكرت أنه لو كان هناك شخصان فاسقان تابا وبعد التوبة شهدا بشراء زيد هذه الدار من عمر وكانا حين الشراء فاسقين أو شهدا بأن هذا الرجل تزوج هذه المرأة وكانا حين الزواج فاسقين لازم ما ذكرت أن يُقال بعدم أثر لشهادتهما لكون مورد الشهادة الواقعة السابقة واتصاف شهادتهما بالحجية بعد التوبة وهذا ليس قابلاً للالتزام فقهياً.

والمورد الآخر أنه لو صلى شخص وشك في الركعة الثانية أنه أتى بركوع الركعة الأولى أم لا فبنى على الإتيان مستنداً إلى قاعدة التجاوز أو شك في صحة الصلاة لفقدان الركوع فبنى على الصحة مستنداً إلى قاعدة الفراغ ثم أخبره عادل أو عادلان بأنه لم يأت بالركوع فلو فرض أنهما كانا فاسقين حين الصلاة وتابا حين الإخبار هنا أيضاً لازم ما ذكرت أن يُقال بعدم أثر لإخبارهما لكون مورد الإخبار الواقعة السابقة واتصاف إخبارهما بالحجية بعد التوبة وهذا ليس قابلاً للالتزام.

وحل الإشكال أن الحجة المتأخرة تكون حجةً بالنسبة إلى الوقائع السابقة على الاتصاف بالحجية بشرط ترتب الأثر. نعم، لو لم يترتب عليها أي أثر فلا معنى للحجية.

فالنتيجة أن الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره لتبيين أن مقتضى القاعدة هو الإجزاء ولو في بعض الموارد غير تام. الوجه الثالث: ما نقله المحقق الآخوند قدس سره عن صاحب الفصول قدس سره من التفصيل بين تعلق الاجتهاد بنفس الأحكام وتعلقه بمتعلقات الأحكام بالحكم في قسم نفس الأحكام عدم الإجزاء لأنها تتحمل اجتهادين والحكم في قسم متعلقات الأحكام الإجزاء لأنها لا تتحمل اجتهادين.

هذا التفصيل أيضاً يقتضي أن الإجزاء في مورد تعلق الاجتهاد بمتعلقات الأحكام على القاعدة.

وإشكال هذا الوجه ما تقدم عن المحقق الآخوند قدس سره ومحصله أن الواقع في البين في كلا القسمين أمر واحد يمكن أن يصيبه الطريق ويمكن أن يخطأ ولم يتضح ما هو الوجه في أن متعلقات الأحكام لا تقبل

اجتهادين فإنها أيضاً لها واقع واحد قابل للاجتهادات المتعددة فيكون الحكم هو عدم الإجزاء.
هذا كله فيما يتعلّق بالفرض الثاني المذكور في كلام المحقق الآخوند قدس سره.

أما الفرض الثالث - وهو كون مستند الاجتهاد السابق الأمانة بناءً على مبنى السببية - فقد أفاد قدس سره أنه لا محيص في هذا الفرض عن القول بالإجزاء والدليل المستفاد من عباراته على ذلك أن سببية الأمانات تقتضي كون الحكم الواقعي في حق المكلف ما أدت إليه الأمانة وليس ورائه حكم واقعي آخر. وهذا ما أشار إليه بقوله: (وأما بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول عبادةً كان أو معاملةً، وكون مؤداه - ما لم يضمحل - حكماً حقيقةً) فعلى القول بالموضوعية سواء قلنا بالتصويب الأشعري أم التصويب المعتزلي يكون الحكم الواقعي الفعلي في موارد قيام الأمانة هو مؤدى الأمانة ما دامت لم تضمحل فيكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء. وإذا اضمحلت يكون الحكم الواقعي بالنسبة إلى الوقائع اللاحقة مؤدى الأمانة الثانية.

نعم، لو لم نقل في السببية بالتصويب الأشعري أو المعتزلي بل قلنا بالمصلحة السلوكية - التي وردت في كلمات الشيخ الأعظم قدس سره - بأن يكون العمل بالأمانة واجداً لمصلحة تدارك مصلحة الواقع الفاتية - لا يكون مقتضى القاعدة الإجزاء بل يكون الحكم عدم الإجزاء لأن الأمانة على هذا المسلك تدارك مقداراً من المصلحة فات بسبب العمل بالأمانة والاستناد إليها فلا يجب التدارك وأما إذا كان مقدار من المصلحة قابلاً للتدارك فلا يُحكم بالإجزاء.

لذا قال الشيخ قدس سره في الرسائل أن ترتيب أحكام الواقع على مؤدى الأمانة لوجود مصلحة في العمل بالأمانة ولو لم توجد مصلحة في المتعلق - كما يتوهمه الأشعري والمعتزلي - ولكن إذا قامت الأمانة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة فبالمقدار الذي يقتضي العمل بالأمانة فوت المصلحة الواقعية يُغمض ولا يبقى مجال للتدارك فلذا لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في أول الوقت لابد من ترتيب آثار وجوبها الواقعي في أول الوقت فإن كان بنحو الواجب الموسع يمكن

للمكلف الإتيان بصلاة الجمعة في أول الوقت ويمكن تأخيرها ولكن إن أتى بها في أول الوقت يمكنه الإتيان بالنوافل بعدها ولو قلنا بأنه لا يجوز التطوع قبل الإتيان بالفريضة ولكن لقيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة إن أتى بالنوافل هذا المقدار من مخالفة الواقع لا إشكال فيه ولكن إن انكشف الخلاف في أثناء الوقت يكون ترك الظهر في أول الوقت مستنداً إلى الأمانة وبعد انكشاف الخلاف لا بد من الإتيان بالظهر فما يتدارك بقيام الأمانة هو إدراك فضيلة الوقت وأما إدراك أصل الوقت فيمكن تداركه وقيام الأمانة لم يوجب فوت مصلحته فلا بد من إعادته وكذا القضاء فإن العمل بالأمانة أوجب فوت مصلحة الصلاة الأدائية ولكن مصلحة أصل صلاة الظهر ولو قضاءً قابلة للاستيفاء.

فإن كان مراد المحقق الآخوند قدس سره من السببية ما يقول بها العامة من التصويب الأشعري أو المعتزلي يكون الحكم بالإجزاء واضحاً كما أفاد. وإن كان مراده المصلحة السلوكية فيكون الحكم عدم الإجزاء ولكن الظاهر أن مراده هو الأول لأنه ذكر في الفرض الثاني المتقدم أن الحكم على كل من شعب الطريقة الإجزاء والمصلحة السلوكية هي شعبة من شعب الطريقة.

الفرض الرابع - وهو كون مستند الاجتهاد السابق الاستصحاب أو البراءة الشرعية - فقد أفاد قدس سره أن حكمه هو الإجزاء ولم يوضحه هنا بل أوكله إلى بحث الإجزاء حيث قال: (وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.)

فظاهر عبارته هنا الحكم بالإجزاء مطلقاً والحال أنه فصل في بحث الإجزاء وقال بأن الأصول العملية على قسمين: الأول: ما يجري لتتقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه ويكون بلسان تحقق شرط المأمور به أو شرطه والثاني: ما يجري لإثبات نفس التكليف والحكم في هذا القسم الثاني هو عدم الإجزاء كعدم الإجزاء في الأمانة القائمة لإثبات التكليف. وإنما الحكم بالإجزاء خاص بالقسم الأول والوجه فيه أن لسان هذا القسم من الأصول العملية لسان الحكومة على أدلة الأجزاء والشرائط

وتحقق ما هو جزء أو شرط للمأمور به فمع كون العمل السابق واجداً للأجزاء والشرائط لا يكون فيه خلل ليحتاج إلى التدارك.
فتوضيح الأجزاء بالنسبة إلى الاستصحاب ما ذكره في بحث الأجزاء من أن الأصول العملية الجارية لتتقيد بموضوع التكليف وتحقيق متعلقه بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الحل وقاعدة الطهارة والاستصحاب بناءً على جعل الحكم المماثل حاکمة على أدلة الأجزاء والشرائط وتوسع دائرتها إلى الأعم من الوجود الواقعي والظاهري للجزء والشرط فانكشف الخلاف في هذه الأصول يوجب ارتفاع الحكم الظاهري من حين ارتفاع الجهل ولا يوجب انكشاف فقدان العمل للجزء أو الشرط إذ المفروض كون الجزء والشرط - بضم الدليل الحاكم إلى المحكوم هو الأعم من الواقعي والظاهري وكان العمل واجداً للجزء أو الشرط الظاهري فمن صلى مثلاً باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف تكون صلاته واجدةً للطهارة الظاهرية.

فالأصول العملية التي هي بهذا اللسان لا بد من الالتزام فيها بالأجزاء بخلاف الأدلة التي هي بلسان بيان ما هو الجزء أو الشرط واقعاً وهي الأمارات وبخلاف الأصول العملية التي هي بلسان جعل نفس التكليف مثلاً لو ثبت وجوب صلاة الجمعة بالاستصحاب فبعد انكشاف الخلاف يتبين أن الجمعة لم تكن واجبة بل الواجب صلاة الظهر التي لم يؤت بها فيجب تداركها.

وتوضيح الأجزاء بالنسبة إلى البراءة الشرعية ما ذكره في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين في موضعين: في أصل البحث في مقام توجيه جريان حديث الرفع لنفي جزئية مشكوك الجزئية ونفي شرطية مشكوك الشرطية وفي التنبه الأول حيث ذكر في الموضوع الأول إشكالات على جريان حديث الرفع لنفي الجزئية والشرطية وأجاب عنها بعنوان: (إن قلت قلت) ومن تلك الإشكالات أنه بعد رفع الجزئية والشرطية برفع منشأ انتزاعهما وهو التكيف بالأكثر ما هو الدليل على وجوب الأقل وكيف يكتفي به المكلف فأجاب بأن نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء والشرائط نسبة الاستثناء فمع جريانه يدل على أن الجزئية والشرطية خاصة بفرض العلم ولا جزئية وشرطية في فرض الجهل.

قال قدس سره: (... إلا أن نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى.)

وقال في الموضوع الثاني : (نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط و غيره دون دوران الأمر بين الخاص و غيره لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته و ليس كذلك خصوصية الخاص فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه و [بين] غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيداً.)

فوجه الإجزاء في الأصول العملية التي هي بلسان تنقيح المتعلق أن ما هو جزء أو شرط هو الأعم من الوجود الواقعي والظاهري فالعمل المستند إلى مثل الاستصحاب وأصالة الطهارة وأصالة الحل واقعاً واجد للأجزاء والشرائط.

ووجه الإجزاء في البراءة النقلية أن مشكوك الجزئية أو الشرطية ليس جزءاً وشرطاً فالعمل واجد لكل الأجزاء والشرائط وما يفقده ليس جزءاً أو شرطاً.

فهل ما أفاده تام أو لا؟

نوقش ما أفاده في بحث الإجزاء بالنسبة إلى الإستصحاب وأمثاله في كلمات المحقق النائيني قدس سره وتلامذته والمحققين المتأخرين بمناقشات عمدتها مناقشتان:

الأولى: مناقشة نقضية وهي أن استصحاب الطهارة مثلاً لو كان موجباً للتوسعة في شرط المأمور به واقعاً فلو لاقى ثوب شيئاً محكوماً بالطهارة الظاهرية بالاستصحاب أو قاعدة الطهارة ثم انكشف الخلاف يلزم أن لا يُحكم بنجاسة الملاقي لأنه لاقى الطاهر وملاقاة الطاهر لا توجب النجاسة وهذا لا يلتزم به أحد.

وذكر السيد الخوئي قدس سره أيضاً موارد نقض في تعليقة الأجود وكذا الميرزا التبريزي قدس سره في بحث الإجزاء.

مثلاً مما ذكره السيد الخوئي قدس سره أنه لو غسل شخص الثوب المتنجس بماء محكوم بالطهارة الظاهرية بالاستصحاب أو قاعدة

الطهارة ثم انكشف الخلاف لزم القول بطهارة الثوب لأنه عُسل بماء طاهر ظاهراً، وكذا لو توضأ أو اغتسل شخص بهذا الماء ثم انكشف الخلاف لزم القول بصحة الوضوء أو الغسل لأنه بماء طاهر ظاهراً، وكذا لو وقع بيع بالبناء على ملكية البايع بالاستصحاب ثم انكشف عدم ملكيته لزم القول بصحة البيع وانتقال الثمن إليه لكونه مالاً ظاهراً.

ومما ذكره الميرزا التبريزي قدس سره أنه لو صلى شخص بالطهارة الحديثة الاستصحابية في الوضوء أو الغسل ثم انكشف الخلاف لزم القول بصحة الصلاة.

و منه انه إذا صلى شخص في لباس مستصحب النجاسة رجاءً ثم انكشف طهارته لزم الحكم ببطلان صلاته بينما إذا قامت الأمانة على النجاسة وصلى رجاءً لاحتمال الطهارة الواقعية يُحكم بصحة الصلاة. هذه مطالب لا يمكن الالتزام بها فقهياً.

المناقشة الثانية: مناقشة حليّة وهي أنا نسلّم أن الاستصحاب وقاعدة الحل وقاعدة الطهارة حاكمة على أدلة الأجزاء والشرائط ولكن حكومتها حكومة ظاهرية لا واقعية ومعنى الحكومة الظاهرية ترتيب آثار الواقع ما دام الجهل وما لم ينكشف الخلاف وأما بعد انكشاف الخلاف لا معنى لترتيب آثار الواقع.

توضيح ذلك - كما في كلمات المحقق النائيني قدس سره - أن الحكومة على قسمين: واقعية وظاهرية:

أما الحكومة الواقعية فهي أن يكون الدليل الحاكم في مرتبة الدليل المحكوم ولم يؤخذ في موضوع الدليل الحاكم الشك في المحكوم كالأمثلة المعروفة: (لا ربا بين الوالد والولد) و (لا شك لكثير الشك) و (الطواف بالبيت صلاة) ففي هذا القسم من الحكومة الدليل الحاكم يوجب توسعة ما هو الموضوع بقطع النظر عنه أو يوجب تضييقه وتكون التوسعة والتضييق واقعيتين.

وأما الحكومة الظاهرية فهي أن يؤخذ الشك في المحكوم في موضوع الدليل الحاكم فيكون مفاد الدليل الحاكم حكماً طريقياً ظاهرياً فيستحيل أن يوجب توسعة أو تضييقاً في الواقع ولا يكون مؤثراً بعد انكشاف الخلاف فيكون مقتضى القاعدة عدم الإجزاء لفقدان العمل واقعاً للجزء

أو الشرط فكيف تقولون أنه بعد انكشاف الخلاف لا ينكشف فقدان العمل للجزء أو الشرط؟

هذه مناقشة المحقق النائيني قدس سره على ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره فيما يتعلق بالأجزاء في الاستصحاب ونظائره. وبنفس البيان يمكن مناقشة ما أفاده في البراءة النقلية وحديث الرفع من أن النسبة بينه وبين أدلة الأجزاء والشرائط نسبة الاستثناء والمناقشة أن النسبة بينهما وإن كانت كذلك ولكن الرفع في فقرة (ما لا يعلمون) حيث انه الرفع الظاهري لا الواقعي بمعنى أنه لا يجب الاحتياط ما دام الجهل فليس الاستثناء الوارد على أدلة الأجزاء والشرائط استثناءً مطلقاً بل استثناءً ما دام الجهل لا أن تتغى الجزئية والشرطية واقعاً فإذا انكشف الخلاف تبين أن العمل السابق كان فاقداً للجزء أو الشرط فيجب تداركه.

هنا ذكر وجه آخر لما أفاده قدس سره وهو التمسك بفقرة (ما أخطأوا) إذ الجهل بالواقع من مصاديق الخطأ وبملاحظة أن الرفع في غير فقرة (ما لا يعلمون) كالإضطرار والإكراه والخطأ رفع واقعي فتدل هذه الفقرة على رفع الجزئية والشرطية في موارد تبدل رأي المجتهد واقعاً فتكون النتيجة الإجزاء.

والمناقشة في هذا الوجه أن رفع الخطأ وإن كان رفعاً واقعياً ولكن عنوان الخطأ في حد نفسه في مقابل العمد بمعنى قصد أمر وعدم إصابته فهو غير شامل للجهل ولو قيل بشموله في حد نفسه للجهل فيكون في حديث الرفع بالخصوص ظاهراً في خصوص الخطأ لا عن جهل بقربنة المقابلة بـ(ما لا يعلمون) وذكر الجهل مستقلاً.

وما نقلناه عن المحقق الآخوند قدس سره في بحث الأقل والأكثر شاهد على أنه أراد التمسك بفقرة (ما لا يعلمون) من حديث الرفع ، و لو أريد التمسك بفقرة (ما أخطأوا) من الحديث يرد عليه أن عنوان الخطأ في مقابل العمد ولا يشمل الجهل.

تم الكلام في المرحلة الأولى من بحث تبدل رأي المجتهد أو رجوع العامي من مجتهد إلى آخر والتي كانت في مقتضى القواعد العامة وقد تحصل أن مقتضاها عدم الإجزاء.

المرحلة الثانية: في مقتضى الأدلة الخاصة

ذكر المحقق الآخوند قدس سره وجوهًا بعنوان الأدلة الخاصة المقتضية للإجزاء وهي ثلاثة: حديث لا تعاد وحديث الرفع والإجماع على الإجزاء في العبادات وذكر الأعلام وجوهًا أخرى كالسيرة ولا حرج وإليك تفصيلها: الأول: حديث لا تعاد الذي يدل على الإجزاء بشرط أن يكون الإخلال بغير الأركان مثلًا كان يرى المجتهد كفاية التسيحات الأربع مرةً واحدةً ثم تبدل رأيه إلى لزوم ثلاث مرات أو كان يرى عدم وجوب جلسة الاستراحة ثم تبدل رأيه إلى وجوبها فالإخلال في هذه الموارد بغير الركن ومستند إلى الاجتهاد الأول فيكون من مصاديق الإخلال عن جهل قصوري فلذلك أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن حديث لا تعاد من الأدلة الخاصة على الإجزاء.

المراد بحديث لا تعاد صحيحة زرارة التي رواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب الأول من أبواب قواطع الصلاة الحديث ٤ عن الشيخ الصدوق قدس سره بإسناده عن زرارة - وطريقه إليه صحيح - عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة.

فالصحيحة تفصل بين الخمس وغير الخمس فإن كان الإخلال بأحد الخمس ولو عن عذر لا بد من إعادة الصلاة وإن كان الإخلال بغير الخمس وكان عن عذر لا تجب إعادة فبناءً على شمولها لفرض الإخلال عن جهل قصوري يكون المقام من تطبيقات قاعدة لا تعاد.

في هذه القاعدة جهات متعددة من البحث تفصيلها موكول إلى محله ولكن التي ترتبط ببحث الإجزاء جهتان:

الأولى: هل قاعدة لا تعاد شاملة لفرض الجهل أو هي مختصة بالسهو والنسيان؟ فإن كانت شاملةً للجهل القصوري يمكن التمسك بها في بحث الإجزاء وإلا فلا.

الثانية: هل هي خاصة بباب الصلاة أو شاملة لغيرها؟ فإن كانت عامةً تفيد الإجزاء في غير باب الصلاة أيضًا وإلا لا تفيد إلا للإجزاء في باب الصلاة.

أما بالنسبة إلى الجهة الأولى فقد اختلف الأعلام فيرى بعضهم اختصاص القاعدة بالسهو والنسيان وفي المقابل لعل المشهور هو شمولها للجهل

وهو الظاهر من المحقق الآخوند قدس سره حيث ذكر في بحث الإجزاء حديث لا تعاد من الأدلة الدالة على الإجزاء.

والكل متفقون على عدم شمولها لفرض العمدة إما لأن التعبير بلا تعاد غير صادق في فرض الإخلال العمدي فالتضييق تضيق ذاتي أو على الأقل للانصراف، هذا لا خلاف فيه.

كما لا خلاف في جريانها في فرض السهو والنسيان، إنما الخلاف في شمولها لفرض الجهل وعلى تقدير الشمول هل هي شاملة له مطلقاً الجهل القصورى والتقصيري أو خصوص الجهل القصورى أو الجهل القصورى والجهل التقصيري فيما كان الشخص - ولو لترك التعلم - فعلاً معتقداً بصحة عمله دون ما إذا كان متردداً حين العمل.

فيظهر من المحقق النائيني قدس سره عدم شمول القاعدة لفرض الجهل مطلقاً ويظهر من السيد الخوئي قدس سره - حسب بعض كلماته - شمولها للجهل القصورى دون التقصيري ويظهر من بعض كلماته الأخرى بل صريحها شمولها للجهل القصورى والتقصيري فيما كان معتقداً بصحة العمل دون المتردد حال العمل وهو مختار الميرزا التبريزي قدس سره فتكون ناظرةً إلى من هو معتقد بإتيانه للمأمور به نسياناً أو جهلاً قصورياً أو جهلاً تقصيرياً معتقداً بالصحة حين العمل. وكلمات السيد الخميني قدس سره مختلفة بعضها ظاهرة في شمولها للجهل مطلقاً قصورياً وتقصيرياً ويظهر من بعضها مختار الميرزا قدس سره.

أما وجه الاختصاص بالإخلال عن سهو ونسيان وعدم الشمول للإخلال عن جهل فقد أشار إليه المحقق النائيني قدس سره في مواضع منها كتاب الصلاة^٧ ومحصله أن الحكم الواقعي في مورد الجهل ثابت لا ينتفي، غاية الأمر يكون الجاهل القاصر معذوراً فالجاهل بوجوب السورة في الصلاة اجتهاداً أو تقليداً ليس قابلاً للخطاب بالإعادة بل هو مخاطب بإتيان السورة بنفس الأمر الأولي وحديث لا تعاد ناظر إلى من هو لولا الحديث مخاطب بإعادة الصلاة لا من هو مخاطب بالأمر الأولي فالجاهل ولو قصوراً لا يصدق في حقه الإعادة وعدمها وهذا بخلاف الناسي إذ التكليف الأولي غير ثابت في حقه وهو غير قابل للخطاب به فيصح في

٤ - كتاب الصلاة (تقرير الكاظمي)، ج ٢، ص ١٧٧

حقه الخطاب بالإعادة فيشملة الحديث وبدل على أن إخلاله إن كان بغير الخمس لا يحتاج إعادةً.

أجيب عن هذا البيان في كلمات السيد الخوئي قدس سره وغيره من المحققين بما حاصله أن الجاهل وإن كان مخاطباً بالأمر الأولي ولكنه بعد تجاوز محل الجزء أو الشرط وعدم الإتيان به بالدخول في الركن اللاحق أو بالفراغ عن الصلاة حيث لا يمكنه التدارك يكون قابلاً لأن يُخاطب بالإعادة وبحسب بعض كلمات السيد قدس سره لو كنا نحن وحديث لا تعاد قلنا بشموله لجميع أقسام الجهل حتى الجهل التقصيري ولكن إطلاق الحديث بالنسبة إلى الجهل التقصيري يوجب اختصاص أدلة الأجزاء والشرائط وأدلة مانعية الزيادة: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) بفرض العمد وهذا اختصاص بالفرد النادر كالمعدوم وهو مستهجن فلذلك نلتزم بالشمول للجهل القصورى فقط.

هذا بيان لشمول الحديث للجهل القصورى وعدم شموله للجهل التقصيري مطلقاً .

وهناك بيان آخر مقتضاه شمول الحديث للجهل القصورى و الجهل التقصيري مع الاعتقاد بالصحة حال العمل وعدم شموله للجهل التقصيري مع التردد حال العمل وهو أن عنوان الإعادة غير صادق في حق العامد والجاهل المقصر لأن حديث لا تعاد ناظر إلى من هو في مقام الامتثال والإتيان بالوظيفة فتجاوز محل تدارك الجزء أو الشرط بهذا البناء فيصدق في حقه الأمر بالإعادة ولا تعاد يدل على عدم وجوبها إن كان الإخلال بغير الخمس ولكن بالنسبة إلى العامد ومن يلحق به من الجاهل المقصر المتردد حين العمل لا يصدق عنوان الإعادة ويؤمر من الأول بالإتيان بالمأمور به إما بالأمر الشرعى كما في العامد لعلمه بالجزئية أو الشرطية أو بالأمر العقلي بالاحتياط كما في الجاهل المقصر الملتفت حين العمل لأن شبهته قبل الفحص ولا يُعد ذلك عذراً.

ويمكن توجيه مختار الميرزا التبريزي قدس سره وهو شمول الحديث للجاهل القاصر والمقصر المعتقد بصحة العمل لا المقصر المتردد حين العمل بالبيان الأول أيضاً بأن يُقال أن عنوان لا تعاد شامل للجاهل مطلقاً القاصر والمقصر إلا أن السيد الخوئي قدس سره أفاد بأن هذا الشمول مستلزم لاختصاص أدلة الأجزاء والشرائط و بطلان الصلاة

بالزيادة بفرض العمد وهو الفرد النادر ففراراً عن هذا المحذور أخرج السيد قدس سره الجاهل المقصر وألحقه بالعامد ولكن يمكن أن يُقال في توجيه مختار الميرزا التبريزي قدس سره أن ما يوجب المحذور هو اختصاص الأدلة بالعامد وبكفي لدفع المحذور إلحاق الجاهل المقصر المتردد حين العمل ويبقى الجاهل المقصر المعتقد بالصحة مشمولاً للحديث بلا محذور فمن باب أن الضرورات تتقدّر بقدرها يُرفع اليد عن الإطلاق بالمقدار المستلزم للمحذور.

هذا كله في الجهة الأولى من البحث وهي شمول الحديث لفرض الجهل وعدمه.

أما بالنسبة إلى الجهة الثانية - وهي شموله لغير الصلاة وعدمه - فالرأي المعروف اختصاص القاعدة بالصلاة وفي المقابل القول بعدم الاختصاص كما يظهر في الجملة من كلام السيد الخوئي قدس سره في بحث الحج بمناسبة بحث الصد والحصر حيث قال بإمكان تطبيق (لا تنقض السنة الفريضة) على الرمي لأنه سنة. ^٧ فمقتضى كلامه هنا إمكان تطبيق القاعدة في غير باب الصلاة كالصوم والوضوء ولكنه عملاً لم يطبقها في غير الصلاة إلا في هذا المورد.

ولكن بعض الأعلام يقول بعموم القاعدة وبلتزم بتطبيقها في الأبواب المختلفة وفي تقريرات بحثه في الاجتهاد والتقليد أن منشأ الاختلاف أن ذيل صحيحة زرارة: (لا تنقض السنة الفريضة) هل هي الكبرى الملقاة إلى المخاطب وما ذكر في الصدر: (لا تعاد الصلاة ...) تطبيق من تطبيقاتها أو الكبرى هي ما في الصدر والذيل ليس إلا تأكيداً له واختار هو الأول فلذلك طبق القاعدة المذكورة في موارد متعددة:

مثلاً في الغسل إذا لم يراع المكلف الترتيب بين غسل الرأس والرقبة وغسل باقي الجسد وكان ذلك عن جهل عذري يكون غسله صحيحاً لأن لزوم الترتيب ليس مذكوراً في الكتاب بل المذكور فيه أصل الاغتسال للجنابة فالترتيب سنة ولا تنقض السنة الفريضة.

أو في الصوم إذا ارتكب المكلف شيئاً من المفطرات غير الأكل والشرب والجماع عن جهل عذري يكون صومه صحيحاً لأن المذكور في الكتاب

^٧ - المعتمد في شرح المناسك، ج٤، ص٤٢٧ (الموسوعة، ج٢٩)

من المفطرات الأكل والشرب والجماع فقط فغيرها سنن ولا تنقض السنة الفريضة.

أو في النكاح إذا وقع الخلل في شرط من شرائط عقد النكاح كعربية الصيغة عن جهل عذري لا يبطل النكاح لأن المذكور في الكتاب أصل لزوم عقد النكاح دون شرائطه فالشرائط سنن ولا تنقض السنة الفريضة. أو في تذكية الحيوان إذا وقع الخلل في غير فري الأوداج والتسمية عن جهل عذري فتكون التذكية صحيحةً والحيوان مذكى لأن المذكور في الكتاب أصل الذبح بفري الأوداج ولزوم التسمية فباقي الشرائط سنن ولا تنقض السنة الفريضة.

فبناءً على أن ما ذكر في الذيل هي الكبرى الملقاة إلى المخاطب يُحكم بصحة العمل في أمثال هذه الموارد كالحكم بالصحة في مورد الإخلال بغير أركان الصلاة عن عذر.

والقرينة على كون الكبرى ما في الذيل أن تعبير الحديث: (القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) أو (فلا تنقض السنة الفريضة) فذكر صغرى (القراءة سنة والتشهد سنة) أولاً قرينة على أن (لا تنقض السنة الفريضة) كبرى وما في الصدر بخصوص الصلاة تطبيق من تطبيقاتها.

هذا محصل ما أفاده بعض الأعلام حسب تقريرات الاجتهاد والتقليد. هل المتفاهم من حديث لا تعاد القاعدة الكلية أو لا؟ وعلى تقدير كون المتفاهم منه القاعدة الكلية هل يمكن الالتزام بذلك أو لا؟ أما أصل كون الذيل الكبرى فلا حاجة لإثباته إلى البيان المذكور إذ مرجعه إلى أن ما في الذيل علة وما في الصدر: (لاتعاد الصلاة إلا من خمس) الحكم المعلل ومقتضى عموم التعليل التعدي إلى غير الحكم المعلل لأنه ربما يرد عليه الإشكال بأن الذيل ليس تعليلاً للصدر إذ لو كان تعليلاً له لكان المناسب أن يقول عليه السلام: غير الخمس كلها سنن وليس شيء منها فريضةً فلا يوجب الإخلال بها نقض الفريضة، ولكنه عليه السلام ذكر القراءة والتشهد فقط فإن كونهما من السنن لا يكفي لتعليل الحكم بعدم الإعادة بالنسبة إلى غير الخمس مطلقاً لعدم انحصار غير الخمس فيهما.

ولكن المهم عدم الحاجة إلى البيان المذكور، بل لو لم يرد في الرواية (القراءة سنة والتشهد سنة) بعد قوله عليه السلام (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة) وورد فقط (لا تنقض السنة الفريضة) كفى كون هذا التعبير ما يصلح للعلية في ظهوره في الكبرى بلا حاجة إلى ذكر الصغرى قبله أو اشتماله على أداة التعليل أو كون الأداة لأمًّا لا فاءً - كما يظهر من المحقق النائيني قدس سره حيث شرط في استفادة التعليل الاشتمال على اللام - فلا حاجة لشيء من ذلك بل يكفي كون الذيل ما يصلح للعلية.

أما مع كون الذيل كبرى هل يمكن تطبيقها في غير الصلاة فقد يُقال أن عنوايي السنة والفريضة الواردتين في الذيل مجملتان لأن لهما إطلاقات مختلفة منها ما بنى عليه بعض الأعلام وورد في نوع الكلمات من كون الفريضة ما فُرض في الكتاب وبين وجوبه فيه والسنة ما لم يُفرض في الكتاب بل قرره النبي صلى الله عليه وآله أو فرضه الله ولكن بلغه النبي صلى الله عليه وآله، هذا اصطلاح. والاصطلاح الآخر أن الفريضة ما فرضه الله تعالى والسنة ما سنّه النبي صلى الله عليه وآله نظير ما ورد من أن الركعتين الأوليين فرض الله تعالى والركعتين الأخيرتين سنة النبي صلى الله عليه وآله.

فإن كانت الفريضة والسنة في الكبرى المذكورة بالمعنى الأول تمت التطبيقات المتقدمة ولكن يحتمل كونهما بالمعنى الثاني فالفريضة مجملة يحتمل فيها أن يكون بمعنى ما فرضه الله فيكون التمسك بهذه الكبرى في تلك التطبيقات تمسكًا بالدليل في الشبهة المصداقية للعنوان. ولكن هذا الإشكال غير وارد لظهور الفريضة في هذه الرواية فيما فُرض في الكتاب وقد ورد في روايات أخرى الاستشهاد بآيات الكتاب على الفريضة.

فنظرية بعض الأعلام لا إشكال فيها بحسب الصناعة وإنما إشكالها الوحيد عدم عمل الأصحاب قاطبةً بالذيل بعنوان الكبرى الجارية في غير باب الصلاة مع كون الرواية صحيحة السند فأعراض قاطبة الأصحاب مانع من الأخذ بعموم الذيل.

نعم، من لا يرى لإعراض الأصحاب ولو قاطبتهم أثرًا مع وضوح سند الرواية ودلالاتها من باب: رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فيمكنه

العمل بالكبرى ولكن بناءً على ما هو الصحيح من أن إعراض قاطبة الأصحاب وعدم العمل بالرواية يمنع عن الاستناد إليها وإن كان في أعلى درجات الصحة من حيث السند لا يمكن الاستناد إلى الكبرى المذكورة في ذيل الحديث بالنسبة إلى غير باب الصلاة .

فالحاصل أن مقتضى حديث لا تعاد الأجزاء في مورد تبدل الاجتهاد في باب الصلاة لأن العمل على طبق الاجتهاد السابق من مصاديق الإخلال عن جهل قصوري وهو مشمول للحديث.

الدليل الثاني الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره دليلاً خاصاً على الأجزاء: حديث الرفع إذ المستفاد منه اختصاص أدلة الجزئية والشرطية بفرض العلم ولا جزئية وشرطية في فرض الجهل فمن صلى بدون السورة مثلاً على أساس الاجتهاد الأول لم تكن السورة جزءاً بالنسبة إليه لجهله بالجزئية وقد تقدم توضيح أن هذا مستفاد من فقرة (ما لا يعلمون) أو فقرة (ما أخطأوا) ويرد عليه إشكال المحقق النائيني قدس سره المتقدم في الاستصحاب من أن حكومة حديث الرفع على أدلة الأجزاء والشرائط حكومة ظاهرية لا واقعية أي ما لم ينكشف الخلاف و الا فالجزئية أو الشرطية ثابتة واقعاً ومع انكشاف الخلاف بالاجتهاد الثاني لا وجه للأجزاء.

الدليل الثالث: الإجماع المدعى في العبادات على أجزاء الأعمال السابقة وعدم لزوم الإعادة وهذا الدليل ورد في كلمات غير المحقق الآخوند قدس سره أيضاً كالمحقق النائيني والمحقق الإصفهاني قدس سرهما إلا أن المحقق النائيني قدس سره ذكر الإجماع في العبادات في الأجود بينما المحقق الإصفهاني قدس سره عممه للمعاملات أيضاً في الموارد التي لا يمر على الفعل زمانان بل ينقضي بانقضاء الزمان. وقد استدل بالإجماع السيد البروجردي قدس سره أيضاً.

أشكل على هذا الدليل في كلمات الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره بأن هذا الإجماع لو كان إجماعاً محصلاً لم يكن حجةً في المقام فضلاً عن أنه منقول لوجود وجوه أخرى في المسألة يحتمل استناد المجمعين إليها فيكون الإجماع مدركياً أو محتمل المدركية على الأقل فلا عبرة به.

الدليل الرابع: دليل لا حرج حيث إن تدارك الأعمال السابقة من العبادات والمعاملات مستلزم للعسر والحرج بل بالتعبير الذي نقله المحقق الآخوند

قدس سره يؤدي إلى اختلال النظام لو لم تكن الأعمال الصادرة طبق الاجتهاد الأول في موارد تبدل رأي المجتهد أو رجوع العامي إلى مجتهد آخر مجزيةً لا بد من إعادتها جميعاً ولو احتاج وقتاً كثيراً وانه لا بد من البناء على بطلان المعاملات وإيصال ثمنها للمشتريين مع الإمكان أو يُعامل معه معاملة مجهول المالك مع عدم الإمكان وهذه الأمور موجبة للعسر والحرج بل ربما توجب المخاصمة بين الناس ودليل العسر والحرج ينفي كل تكليف موجب للعسر والحرج فتكون النتيجة الإجزاء. هذا الدليل الرابع.

ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بأنه أخص من المدعى إذ مقتضاه الإجزاء فيما كان التدارك مستلزماً للعسر والحرج ولا يثبت الإجزاء في جميع موارد اضمحلال الاجتهاد.

والتوضيح الأكثر كما في كلام السيد الخوئي قدس سره من أن موضوع قاعدة لا حرج - كقاعدة لا ضرر - الحرج الشخصي لا النوعي ويمكن التمسك بلا حرج ولا ضرر في موارد وجود الحرج والضرر الشخصيين وذلك يختلف بحسب الموارد ففي كل مورد استلزم التدارك الحرج الشخصي التزمنا بالإجزاء كما إذا عمل شخص خمسين سنةً على طبق الاجتهاد السابق دون الموارد التي لا يستلزم حرجاً وجداناً كما إذا عمل المجتهد بالاجتهاد السابق أمس وتبدل اجتهاده اليوم فتدارك العمل الصادر في يوم واحد لا يستلزم حرجاً.

هذا بيان المحقق الآخوند والسيد الخوئي قدس سره.

ولكن الميرزا التبريزي قدس سره في مقام تثبيت هذا الدليل أفاد بأننا لا نستدل بدليل لا حرج المعروف المستفاد من الآية الشريفة: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ليشكل بأن الحرج فيه الحرج الشخصي لا النوعي بل المقصود أن التدارك موجب للحرج النوعي ونعلم من باب العلم بمذاق الشارع إنه لا يريد التدارك لأن لزومه لا ينسجم مع كون هذه الشريعة شريعةً سمحةً سهلةً وبوجب فرار الناس من الشريعة لتخيلهم ضيق أحكامها فلا يكون التدارك لازماً فالمقصود أن التدارك مستلزم للحرج النوعي وأنه ينافي الشريعة السمحة السهلة فنعلم بعدم وجوبه.

نظير ما سيأتي في بحث التقليد في موارد اختلاف المجتهدين من أن القول بالاحتياط المطلق في الواقعة - لا بين الأقوال - مما نعلم بعدم لزومه لأنه نحو من التضييق في الشريعة ينافي الشريعة السهلة وبوجب فرار الناس من الالتزام بالشريعة فيأتي نفس هذا التقريب - الذي ذكره هناك السيد الخوئي قدس سره - هنا أيضاً.

توضيح هذا التقريب أنه وإن لم يمكن نفي الحكم في مطلق موارد الحرج النوعي كموارد الحرج الشخصي فلذلك إذا كان تحصيل الماء للوضوء لنوع الأشخاص حرجياً ولكن ليس حرجياً لشخص المكلف لكونه مقنياً شغله النزول إلى الآبار فيجب عليه تحصيل الماء ولا يسقط عنه ففي نوع الموارد التي تعلق التكليف بعنوان خاص يكون الملاك الحرج الشخصي ولا يكون الحرج النوعي رافعاً للتكليف ولكن في بعض موارد الحرج النوعي يمكن الحكم بنفي التكليف لخصوصية في المورد ويكون التكليف منفيًا عن الجميع حتى عمن ليس له حرج شخصي ومن تلك الموارد محل البحث - أي الأجزاء وتدارك الأعمال السابقة - والخصوصية التي تقتضي أن يكون الحرج النوعي رافعاً للزوم التدارك هي منافاة عدم الأجزاء ولزوم التدارك لكون هذه الشريعة شريعةً سهلةً سهلةً وقد ورد في صحيحة البنزطي: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أ ذكية هي أم غير ذكية، أ يصلّي فيها؟ قال عليه السلام: نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم إن الدين أوسع من ذلك.^٧ فلو كان التدارك لازماً نسب إلى الشريعة أنها ضيقة ولغز الناس منها فنكشف من ذلك أجزاء الأعمال السابقة وعدم لزوم التدارك.

ومن هذا القبيل الاحتياط المطلق في مورد اختلاف المجتهدين فإنه موجب للحرج النوعي ومنافٍ للشريعة السهلة يجعل الشريعة في نظر الناس ضيقةً فنعلم بعدم لزومه.

فلذلك أشكل الميرزا التبريزي قدس سره في ذلك البحث على السيد الخوئي قدس سره حيث قال السيد بعدم لزوم الاحتياط المطلق في موارد اختلاف المجتهدين ولكن في موارد التساوي أو ترديد الأعلام لابد

٦ - الوسائل، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣

من الأخذ بأحوط الأقوال فأشكل الميرزا بأن نفس الدليل الذي اقتضى عدم لزوم الاحتياط المطلق يقتضي عدم لزوم الأخذ بأحوط الأقوال لأنه ينافي كون الشريعة شريعةً سمحةً سهلةً.

وينفس الدليل استدلال بعض الأعلام قدس سره في كتاب عمدة المطالب^٧ على ملكية الدولة والجهات العامة التي يتلى بها عامة المؤمنين إذ لو لم يعتبر الشارع شخصياتها الحقوقية وملكيته يلزم الحرج الشديد للناس بل اختلال النظام.

فأصل الدليل المذكور لا إشكال فيه. نعم قد يناقش في بعض صغرياته كما ورد في كلام صاحب الفصول قدس سره في الإجزاء في حكم القضاة والموضوعات أن المراد من الحرج إن كان هو الحرج الشخصي فالدليل أخص من المدعى وإن كان الحرج النوعي فلا نسلم أن عدم الإجزاء يستلزمه فأشكل صغروباً.

على أي حال بمقتضى هذا الدليل الرابع يمكن الحكم بالإجزاء على خلاف مقتضى القاعدة الأولية بلا فرق بين العبادات والمعاملات.

الدليل الخامس: سيرة المشرعة بتقريب أن سيرة المشرعة استقرت على عدم تدارك الأعمال السابقة الصادرة على طبق الاجتهاد السابق في موارد تبدل رأي المجتهد أو عدول العامي من تقليد مجتهد إلى آخر ولو كانت بمقتضى الاجتهاد الثاني باطلةً.

ناقشه السيد الخوئي قدس سره بمناقشتين:

الأولى: أن موارد قيام الحجة على خلاف الاجتهاد الأول وبطلان الأعمال السابقة في غاية القلة ولم تكن عامة البلوى لتكون مورداً لسيرة المشرعة.

الثانية: أن السيرة المذكورة ولو ثبتت في زماننا لا نحرز اتصالها بزمن المعصوم عليه السلام فإننا لم نحرز تحقق العدول بحيث يكون رأي المجتهد الثاني مخالفاً لرأي الأول ومقتضياً لبطلان العمل السابق ولو من شخص واحد فضلاً عن جماعة فالسيرة الثابتة سيرة مستحدثة ناشئة من فتاوى الفقهاء وليست متلقاةً من المعصومين عليهم السلام لتكون بعنوانها حجةً.

^٧ - عمدة المطالب في التعليق على المكاسب، ج ٤، ص ٢١٣

أجاب بعض الأعلام دام ظلّه في بحث الاجتهاد والتقليد عن دعوى قلة موارد تبدل الرأي والعدول في الأزمنة السابقة بأنها لم تكن قليلة بل كانت أكثر بمراتب من الأزمنة المتأخرة وليتضح ذلك لا بد من ملاحظة عوامل تبدل الرأي في الأزمنة السابقة والأزمنة المتأخرة لنعرف أن التبدل في أيهما أكثر فبالنسبة إلى الأزمنة المتأخرة عوامل تبدل الرأي محدودة جداً ترجع في الأغلب إلى كيفية الاستظهار من الروايات والذوق الفقهي في فهمها وأما أن يرى مجتهد روايةً فيفتي بها ولا يراها الآخر فهو لو حصل يكون نادراً جداً لاستيفاء الروايات موبةً في المجاميع الحديثية والمجتهدون في الاطلاع عليها على حد سواء وكذا الحال بالنسبة إلى المباني الأصولية فإنهم في أغلبها متفقون وموارد الاختلاف نادرة وكذا المباني الرجالية فإنهم وإن اختلفوا كثيراً في مقام التوثيق والتضعيف إلا أن أكثرهم لا يتعرضون لهذه الجهة.

وهذا بخلاف الأزمنة السابقة فإن عوامل تبدل الرأي فيها كانت كثيرة لأن الروايات آنذاك لم تكن مجموعةً في الكتب موبةً بل كانت في كتب صغيرة كالأصول الأربعة تجمع روايات الأشخاص بعنوان النواذر أو المشيخة نظير ما يُجمع في الأزمنة المتأخرة بعنوان مسند فلان والغرض منه جمع روايات الشخص وهذا الأمر كان يوجب اختلاف المجتهدين وتبدل آرائهم بسبب عدم احاطتهم بجميع روايات المسألة هذه جهة. وكانوا يختلفون أيضاً في المباني الأصولية وكذا في كيفية تلقي الأحاديث مضافاً إلى صدور بعض الروايات عن تقية أو لمصالح أخرى فيمكن أن يفتي فقيه على أساس رواية وبلتفت الآخر إلى صدورها عن تقية فهذا أيضاً من مناشئ تبدل الرأي وكذا اختلاف الأحاديث بالعموم والخصوص والتعارض كل ذلك كان من مناشئ تبدل الرأي.

فعوامل تبدل الرأي في الأزمنة السابقة لم تكن قليلة بل كانت كثيرة وهذا هو سبب اختلاف المتأخرين مع القدماء في بعض آرائهم الشاذة كابن عقيل والإسكافي قدس سرهما فإن المتأخرين أحاطوا بالروايات الشريفة بجمعها وتبويبها فقلّ عندهم الاختلاف.

هذا كله في الجانب الموضوعي للقضية وبعد اتضاح ذلك نرى أن المؤمنين ما كانوا يشكون للأئمة عليهم السلام من اختلاف الفتاوى و أنهم كيف يعيدون جميع أعمالهم السابقة كما اشتكوا عن مسألة اختلاف

الروايات فهذا كاشف عن وضوح الإجزاء عندهم فليست السيرة سيرةً مستحدثةً مستندةً إلى الفتاوى بل هي معاصرة لزمان المعصومين عليهم السلام.

هذا محصل ما أفاده بعض الأعلام وأصل ما أفاده من تحقق تبدل الرأي والعدول ومعاصرة السيرة تام في الجملة وإن كانت بعض الخصوصيات المذكورة في كلامه محل إشكال مثلاً كون عوامل ذلك في زماننا أقل من السابق أو كون اختلاف المجتهدين في زماننا في المباني الأصولية نادراً أو أنهم لا يعملون اختلافاتهم في المسائل الرجالية هذه الأمور محل إشكال ولكن المهم أصل ثبوت تبدل الرأي والعدول في تلك الأزمنة بالوجدان و ان السيرة لم تكن مستحدثةً وتعبير الميرزا التبريزي قدس سره ليس المقام من موارد استناد السيرة إلى الفتاوى بل من موارد استناد الفتاوى إلى السيرة.

فأصل ثبوت السيرة ومعاصرتها لا إشكال فيه وإنما الكلام في إطلاق السيرة وعدمه. هل هي شاملة لجميع موارد تبدل الرأي والعدول ليحكم بالإجزاء مطلقاً أم لا؟
فقيّد الميرزا التبريزي قدس سره السيرة المحرزة بقيدتين فتكون النتيجة عدم إطلاق السيرة:

الأول: أن المحرز عدم التدارك فيما كان موضوع العمل السابق غير باق أما إذا كان باقياً سواء كان الحكم تكليفاً أو وضعياً فلم نحرز قيام السيرة على عدم التدارك. مثال الحكم التكليفي أن المجتهد كان يرى أن عرق الجنب من الحرام طاهر فلاقاه ثوب ثم عدل عن رأيه إلى القول بالنجاسة و الثوب الملاقي موجود ومثال الحكم الوضعي حيوان ذكّي بغير الحديد وكان المجتهد يرى عدم اشتراط الذبح بالحديد ثم عدل إلى الاشتراط والحيوان موجود كله أو بعضه فهل السيرة في أمثال هذه الموارد على الإجزاء وعدم التدارك؟ لا نحرز ذلك بل يمكن دعوى أن السيرة على التدارك.

الثاني: أن ما يمكن الالتزام به قيام السيرة فيما كان كشف الخلاف بحجة معتبرة، أما إذا كان بالعلم الوجداني فلا نحرز السيرة على عدم التدارك. نظير ما في باب القضاء الذي ذكر فيه هذا التفصيل من أن القاضي إذا حكم بحكم ثم انكشف خلافه فإن كان بالعلم الوجداني انتقض الحكم

السابق وإن كان بالأمانة لا ينتقض فيحتمل هذا التفصيل في المقام أيضاً وهذا الاحتمال يمنع من إحراز إطلاق السيرة. نعم، أغلب موارد تبدل الرأي والعدول من السيرة المحرزة المقيدة بالقيدين المذكورين.

الدليل السادس: رواية محمد بن مسلم التي رواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب ٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤: عن الشيخ الكليني قدس سره عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن.

فاستدل بها الميرزا التبريزي قدس سره على الإجزاء في موارد تبدل رأي المجتهد وعدول العامي من مجتهد إلى آخر بتقريب أن النسخ المتصور في الحديث النسخ بمعنى التخصيص فكما يتحقق نسخ القرآن بالتخصيص والتقييد ومطلق الحمل على خلاف الظاهر بالقرينة المعبر عنه بالجمع العرفي يُنسخ الحديث أيضاً بذلك وكما أن العمل استناداً إلى المنسوخ في القرآن مجز لا يحتاج إلى التدارك كذلك العمل استناداً إلى عموم العام مثلاً فيما إذا انكشف الخلاف بوجودان الخاص يكون مجزياً.

هذه الرواية من حيث السند معتبرة ولكن هل هي موثقة أو صحيحة؟ عبر عنها في الكلمات بالموثقة كما عبر الميرزا قدس سره والوجه في ذلك وقوع عثمان بن عيسى في السند ويقول النجاشي قدس سره فيه: (وكان شيخ الواقعة ووجهها، وأحد الوكلاء المستبدين بمال موسى بن جعفر عليه السلام، روى عن أبي الحسن عليه السلام. ذكره الكشي في رجاله. وذكر نصر بن الصباح قال: كان له في يده مال - يعني الرضا عليه السلام - فمنعه فسخط عليه. قال: ثم تاب وبعث إليه بالمال ...)

فباعث التبريد في توبته يُعبر عن روايته بالموثقة وفي تعبير المحدث المجلسي قدس سره في الروضة: (موثق كالصحيح) وقد يُقال بأن الأصحاب لم ينقلوا عنه إلا بعد توبته، على أي حال إن ثبتت توبته ولو كان نقله في زمن الوقف ولكن يكفي في اتصاف رواياته بالصحة عدم رجوعه عنها بعد التوبة. المهم أن الرواية معتبرة.

ولكن قد يُشكل على الاستدلال بها في المقام بأن موردها صدور الخاص في الزمان المتأخر فقبل صدوره تكون الأعمال المستندة إلى العام مجزيةً وبعد الصدور لابد من العمل على طبق الخاص فإن التعبير بـ(يجيء منكم خلافه) بمعنى يصدر منكم خلافه فتكون الرواية ناظرةً إلى صدور الخاص بعد العام ولكن محل الكلام ليس صدور الخاص بعد العام بل فيما كان العام والخاص كلاهما صادرين ولكن وصل العام إلى المجتهد أولاً ولم يصل الخاص إليه فأفتى على طبق العام ثم وصله الخاص فهل تكون الأعمال الصادرة على طبق العام مجزيةً بعد انكشاف الخلاف أو لا فيين مورد الرواية ومحل الكلام تغيير.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن التعبير بـ(يجيء منكم) ليس بمعنى يصدر عنكم بل بمعنى يصلنا عنكم وهو مطلق شامل لما إذا لم يكن الخاص صادراً سابقاً ولما إذا كان الخاص صادراً كما هو محل الكلام.

ولكن هناك إشكال آخر يرد على الاستدلال بالرواية في المقام وهو أنه يتم بناءً على أن لا يكون النسخ فيها بالمعنى المصطلح الذي هو تخصيص أزمانى - وهو غير التخصيص وأمثاله من موارد الجمع العرفي - وبناءً على كون النسخ بمعناه المصطلح لا يتم وتكون الرواية أجنبيةً عن محل الكلام إذ يكون المعنى بناءً على ذلك أنه كما يمكن نسخ آية بأخرى كذلك يمكن نسخ حديث بآخر وهذا المعنى هو المناسب لمورد الرواية حيث يسأل السائل عما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله ويصل عن الأئمة عليهم السلام خلافه فيجيب الإمام عليه السلام بأن الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن فيمكن صدور ناسخ لأحاديث النبي صلى الله عليه وآله في زمانه وتكون أحاديث الأئمة عليهم السلام كاشفةً عن الناسخ الصادر في زمن النبي.

فبناءً على كون النسخ بالمعنى المصطلح يكون خاصاً بزمن النبي صلى الله عليه وآله وتكون الرواية أجنبيةً عن بحث الإجزاء وعنوان النسخ حيث يُطلق لا بد من حمله على هذا المعنى إلا أن تكون قرينة على خلافه.

فلذلك حمله صاحب الوسائل قدس سره على هذا المعنى حيث قال بعد نقل الرواية: (أقول: هذا مخصوص بحديث الرسول صلى الله عليه وآله، فيكون حديث الأئمة عليهم السلام كاشفاً عن الناسخ).^٧

وقال الملا صالح المازندراني قدس سره في شرح الكافي: (إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن: فهؤلاء لما سمعوا المنسوخ دون الناسخ رووا ما سمعوه وعملوا به ولو علموا أنه منسوخ لرفضوه).^٧

والشاهد على ذلك أن نفس المضمون وارد في صحيحة منصور بن حازم المروية في الوسائل الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣ عن الشيخ الكليني قدس سره عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: قلت: أخبرني عن أصحاب محمد صدقوا على محمد صلى الله عليه وآله أم كذبوا؟ قال: بل صدقوا، قلت: فما بالهم اختلفوا؟ قال: إن الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله، فيسأله المسألة فيجيبه فيها بالجواب، ثم يجيئه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً.

قال الفيض الكاشاني قدس سره في الوافي: (المراد بنسخ الأحاديث بعضها بعضاً أن حديث رسول الله صلى الله عليه وآله ربما ينسخ ولا يعلم الراوي نسخه فيرويه ظناً منه بقاء حكمه من غير كذب فيجيء غيره بالناسخ فيقع الاختلاف).^٨

ولعل الذي دعا الميرزا قدس سره إلى حمل رواية محمد بن مسلم على إرادة النسخ بمعنى التخصيص والجمع العرفي أن نسخ الحديث المتصور في زمان الإمام الصادق عليه السلام لا يكون إلا بهذا المعنى و لكنه يلاحظ عليه بأنه مادام يمكن حمل النسخ على المعنى الاصطلاحي لا يرفع اليد عن ظهوره فيه وقد تقدم إمكان حمل النسخ عليه.

تحصل أن الأدلة الخاصة على الأجزاء بعضها خاصة ببعض الأبواب كحديث لا تعاد الخاص بباب الصلاة وبعضها عامة وعمدتها قيام السيرة

٧ - وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٨

٧ - شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٢٥

٨ - الوافي، ج ١، ص ٢٨١

على عدم التدارك وأن لزوم التدارك مستلزم للخرج النوعي ونعلم من مذاق الشارع أنه لا يريد له منافاته لكون هذه الشريعة شريعةً سهلةً سهلةً.

هناك وجوه أخرى استدلت بها للإجزاء في بعض الكلمات كالإطلاق المقامي لأدلة الأحكام الظاهرية حيث تدل على لزوم العمل بالأحكام الظاهرية ولم تتعرض للزوم مراعاة الحكم الواقعي ولزوم التدارك عند كشف الخلاف كما في كلمات المحقق العراقي قدس سره وكالتمسك بصحيفة عبد الصمد بن بشير: (أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه). كما في كلمات بعض الأعلام.

ولكن لم تتعرض لهذه الوجوه بالتفصيل لكون الإيراد عليها أوضح فيلاحظ على الاستدلال بالإطلاق المقامي أن نفس إطلاق الأدلة الأولية يقتضي لزوم إدراك الأحكام الواقعية عند كشف الخلاف لأنها غير مقيدة و مع وجود الدليل اللفظي لا تصل النوبة إلى الإطلاق المقامي . نعم، لولا تلك الأدلة كان للتمسك بالإطلاق المقامي للإجزاء مجال ولكن مع ثبوت الحكم الواقعي وبقائه على حاله واقتضاء الاجتهاد الثاني ثبوت الحكم من أول الأمر لا بد من التدارك، ويلاحظ على الاستدلال بصحيفة عبد الصمد بن بشير أنها ناظرة إلى نفي العقوبة فيما كان العمل موضوعاً لعقوبة والعمل على طبق الاجتهاد السابق الذي انكشف بطلانه بالاجتهاد الثاني ليس موضوعاً لعقوبة وإنما يجب تدارك العمل لمراعاة الحكم الواقعي لا من باب العقوبة. هذا تمام الكلام في الفصل الأول.

الفصل الثاني: التقليد وما يتعلّق به

يُبحث في هذا الفصل بحسب ما عُنون في الفقه والأصول عن أمور كثيرة ليس بناؤها البحث عن جميعها بل البناء على البحث عن بعضها باختصار.

الأمر الأول: معنى التقليد لغةً واصطلاحاً

لم يتعرض المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية للمعنى اللغوي واكتفى ببيان معناه الاصطلاحي بقوله: (هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبة دليل على رأيه)

ولكن كما في كلمات المحققين كالسيد الخوئي قدس سره ينبغي قبل بيان المعنى الاصطلاحي التعرض للمعنى اللغوي لأن خصوصية المعنى اللغوي تكون محفوظة في المعنى الاصطلاحي ولا يكون المعنى الاصطلاحي أجنبيًا عن المعنى اللغوي وإن كان قد يختلف عنه سعةً وضيقةً.

التقليد في اللغة كما أفاد السيد الخوئي قدس سره جعل الغير ذا قلادة كما في كلمات نوع اللغويين، ففي مجمع البحرين: (والقلادة: التي تُعلّق في العنق. وقلدته قلادةً: جعلتها في عنقه. وفي حديث الخلافة: فقلدها رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام أي ألزمه بها أي جعلها في رقبته وولاه أمرها ...) إلى أن قال: (والتقليد في اصطلاح أهل العلم قبول قول الغير من غير دليل، سُمي بذلك لأن المقلد يجعل ما يعتقد من قول الغير من حق وباطل قلادةً في عنق من قلده).

وفي المصباح المنير: (القلادة معروفة والجمع قلائد وقلدت المرأة تقليدًا جعلت القلادة في عنقها ومنه تقليد الهدى وهو أن يعلّق بعنق البعير قطعة من جلد ليُعلم أنه هدى فيكفّ الناس عنه ...)

فذكر السيد الخوئي قدس سره - بعد الإشارة إلى معنى تقليد الهدى وتقليد الخلافة في الحديث المتقدم - أن إطلاق التقليد على العمل بفتوى الغير أيضًا بلحاظ المعنى اللغوي المذكور فكأن العامي يجعل عمله قلادة المجتهد كنايةً عن كونه هو المسؤول عنه، وهو المؤاخذ بعمله لو قصر في فتواه.

والشاهد على ذلك ما ورد من أن: (من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به) وما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبد الله عليه السلام قاعدًا في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة، فأجابه، فلما سكت، قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئًا، فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو في عنقه، قال أو لم يقل وكل مفت ضامن.

فلما كان وزر عمل العامي على المفتي، صح إطلاق التقليد على العمل بفتواه باعتبار أنه قلادة له. هذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره.

هل ما أفاده في المعنى اللغوي وتطبيقه في العمل بفتاوى الغير تام أو لا؟

أفاد بعض الأعلام حسبما في تقارير بحث الاجتهاد والتقليد - وكذا في المحكم - أن استعمال التقليد - بقطع النظر عن تطبيقه في المقام - ليس منحصراً في جعل القلادة في عنق الغير الذي أخذ فيه الوزر والتبعة بل استعمل في غير هذا المعنى.

توضيح ذلك - حسبما نقل عن بعض الأعلام في تقارير بحث الاجتهاد والتقليد - أن التقليد وإن كان بحسب المعنى اللغوي الأولي بمعنى جعل شيء في عنق الغير بحيث يكون المجعل والجعل كلاهما أمرين محسوسين كما في تقليد الهدي ولكن حصلت توسعة في استعماله عند العرف في مرحلتين واستعمل في معنيين آخرين يكون الجعل والمجعل فيهما أمرين معنويين غير محسوسين نعبر عن هذين المعنيين بالمعنى الثاني والثالث:

فالمعنى الثاني: جعل مسؤولية على عهدة شخص كما يقال: (قلده ولاية البلد الفلاني) فليست العهدة محسوسة ولا الجعل محسوساً بل هو جعل اعتباري واستعمال التقليد في هذا المعنى من باب الاستعارة للمعنى الأول بتشبيه العهدة بالعنق والمسؤولية بالقلادة فكأن للشخص عنقاً جعلت فيه القلادة.

والمعنى الثالث: مجرد اتباع الغير يُقال: (قلده) أي اتبعه ولم تلاحظ في هذا المعنى خصوصيات المعنى الأول من جعل القلادة في عنق الغير بل مجرد الاتباع سواء كان اتباعاً في خصوص النظر أو في النظر والإرادة معا وبعبارة عنه بالإطاعة واستعمال التقليد في هذا المعنى ليس من باب الاستعارة بل من باب النقل عن المعنى الأول وعدم وجود خصوصيات المعنى الأول فيه.

والشاهد على الفرق بين هذا المعنى الثالث والمعنيين الأول والثاني أن التقليد بهذا المعنى يتعدى بـ(في) فيقال: (قلد فلاناً في كذا) بخلاف التقليد بالمعنيين الأول والثاني يتعدى بدون (في) فيقال: (قلدها القلادة) أو (قلد البعير نعله الذي صلى فيه).

والتقليد في محل البحث - وهو التقليد في الأحكام - يكون بهذا المعنى الثالث أي مجرد اتباع الغير من دون لحاظ جعل العمل في عنقه.

والشاهد على ذلك روايات متعددة استعمل فيها عنوان التقليد كرواية محمد بن عبيدة المروية في الوسائل الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢: عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن إبراهيم بن محمد الهمداني عن محمد بن عبيدة قال: قال لي أبو الحسن (عليه السلام): يا محمد أتم أشد تقليدًا أم المرجئة؟ قال: قلت: قلنا وقلدوا، فقال: لم أسألك عن هذا، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول، فقال أبو الحسن (عليه السلام): إن المرجئة نصبت رجلا لم تفرض طاعته وقلدوه، وإنكم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلدوه، فهم أشد منكم تقليدًا. فالتقليد فيها بمعنى مجرد اتباع النظر أو الاطاعة .

وكصحيحة البزنطي المروية في الوسائل الباب ٦ من أبواب صفات القاضي الحديث ٤١ عن عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قلت للرضا (عليه السلام): جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يحكى عنك وعن آبائك، فنقيس عليه ونعمل به، فقال: سبحان الله! لا والله ما هذا من دين جعفر (عليه السلام) هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفرًا وأبا جعفر (عليهما السلام)؟ قال جعفر: لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره.

فالتقليد فيها أيضًا بمعنى مجرد اتباع النظر أي أين اتبعهم لجعفر وأبي جعفر عليهما السلام حيث نها عن القياس . فالتقليد في الفروع بهذا المعنى.

وأما استشهاد السيد الخوئي قدس سره برواية ربيعة الرأي ورواية: (من أفتى بغير علم فعليه وزره) فغير صحيح لأن ما تدل عليه الروايتان أن غير الصالح إذا أفتى يكون ضامنًا وعليه وزر العمل مع ان البحث في التقليد ولا اختصاص له بمن أفتى بغير علم بل مطلق التقليد ومنه التقليد للمجتهد الجامع للشرائط، ولا تدل الروايتان على أن التقليد في محل كلامنا أيضًا واجد للحشية المذكورة.

هذا محصل ما أفاده بعض الأعلام دام ظله.

ولكن الظاهر عدم تمامية ما ذكره لا في الاستشهاد بالروايات التي ورد فيها عنوان التقليد على أنه مجرد الاتباع ولا المناقشة في استشهاد السيد الخوئي قدس سره برواية ربيعة ورواية (من أفتى ...).

أما بالنسبة إلى الاستشهاد بالروايات التي ورد فيها عنوان التقليد فيلاحظ عليه بأن حيثية الاتباع للغير في مقام العمل وإن كانت ملحوظةً فيها بلا إشكال ولكن ليس فيها شاهد على عدم ملاحظة حيثية جعل القلادة في عنق الغير فلا يمكن الاستشهاد بها على أن التقليد في الفروع خالٍ عن حيثية جعل التبعة في عنق المفتي.

أما بالنسبة إلى المناقشة في الاستشهاد برواية (من أفتى بغير علم فعليه وزره) فجوابها أن محل البحث وإن كان أعم أو خاصاً بتقليد الصالح ولكن ظاهر الرواية أن نفس الإفتاء بطبعه تحمل لمسؤولية عمل الغير فإن كان المفتي صالحاً أفتى بحجة لا يكون عليه وزر عمل العامي ولكن إن كان غير صالح يفتي بغير حجة يكون عليه الوزر. نعم، مورد الرواية إفتاء غير الصالح للفتوى ولكن ما يُستفاد منها أن مطلق التقليد - ومنه التقليد للمجتهد الصالح للفتوى - طبعه يقتضي تحمل مسؤولية عمل الغير فلذا لو كان بغير حجة يكون الوزر عليه.

وكذا الاستشهاد برواية ربيعة فإن ظاهر قول الإمام عليه السلام: (هو في عنقه، قال أو لم يقل وكل مفتٍ ضامن) أن شأن الإفتاء في حد نفسه يقتضي أن المفتي يتحمل عمل الغير ويكون عمل الغير في عنقه وإن كان مورد الرواية الربيعة وهو غير صالح للإفتاء ولكن تعبير الإمام عليه السلام يدل على أن كل مفتٍ ضامن ومتحمل لعمل الغير قال أو لم يقل.

فالظاهر أن ما أفاده السيد الخوئي قدس سره من أن حيثية جعل القلادة في عنق الغير ملحوظة في التقليد في الفروع تام لا إشكال فيه والشاهد عليه الروايات التي استشهاد بها في كلامه.

ثم يقع البحث - بعد بيان المعنى اللغوي للتقليد وموارد استعماله في العرف و اللغة - في معناه الاصطلاحي في المقام في مقابل الاجتهاد.

المعاني المذكورة في الكلمات متعددة عمدتها ثلاثة:

الأول: ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية من أن التقليد هو (أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبة دليل على رأيه.)

الثاني: ما ذكره المحقق اليزدي قدس سره في العروة المسألة ٨ من أن التقليد (هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد.)

الثالث: ما هو المعروف بين علماء الأصول من أن التقليد هو العمل بقول الغير تعبدًا وبدون دليل وبعبارة أخرى هو الاستناد بقول الغير في مقام العمل ففي النهاية للعلامة قدس سره أن التقليد (هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة) وفي المعالم أن (التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة) .

هذه معاني واحتمالات ثلاثة في معنى التقليد اصطلاحًا والمنهج الصحيح في البحث عنها أن تلاحظ جهتان: الأولى: وقوع التقليد موضوعًا للحكم والثانية: المنشأ اللغوي فلا بد أن يكون المعنى الاصطلاحي المختار للتقليد متناسبًا مع حكمه من جهة ومع معناه اللغوي من جهة أخرى.

توضيح الجهة الأولى: أن التقليد - كما سيأتي في الأمر الثاني - موضوع للوجوب التخييري في عرض الاجتهاد والاحتياط بمعنى أن المكلف في مقام امثال تكاليف الله تعالى لا بد أن يكون مجتهدًا أو محتاطًا أو مقلدًا وكما أن الاجتهاد هو تحصيل الشخص بنفسه للحجة في مقام العمل والاحتياط هو مراعاة الشخص للتكاليف المحتملة وإحراز الواقع في مقام العمل يكون التقليد أيضًا مرتبطًا بالعمل بأن يستند الشخص الى فتوى المجتهد في مقام العمل فمقتضى كون التقليد عدل الواجب التخييري في عرض الاجتهاد والاحتياط ملاحظة حيشة العمل فيه ولا يتم معناه بقطع النظر عن هذه الحيشة.

وتوضيح الجهة الثانية: أن التقليد لغةً - كما تقدم - جعل القلادة في عنق الغير وعلى تقدير القول بالتوسعة في هذا المعنى يكون بمعنى اتباع قول الغير في مقام العمل أيضًا.

فبملاحظة الجهتين يكون المعنى الصحيح هو المعنى الثالث أي العمل بقول الغير والاستناد إليه في مقام العمل وهو المعنى المشهور ومتناسب مع الجهتين المذكورتين.

فلذلك أكثر المعلقين على العروة علّقوا على العبارة المتقدمة من العروة بأن التقليد هو العمل استناداً إلى فتوى المجتهد وأمثال ذلك من التعبيرات التي ترجع إلى لزوم لحاظ العمل في معنى التقليد.

وقد صرح المحقق الإصفهاني قدس سره في رسالة الاجتهاد والتقليد أن التقليد بلحاظ معناه اللغوي يكون العمل استناداً إلى رأي الغير. وكذا مقتضى ما تقدم من استشهاد السيد الخوئي قدس سره برواية (من أفتى بغير علم فعليه وزره) ورواية ربيعة أن عمل العامي يكون على عهدة المفتي لا مجرد التزامه.

فمقتضى الصناعة اختيار المعنى الثالث إلا أن يلزم منه محذور. كما يظهر من الكفاية حيث ذكر المحقق الآخوند قدس سره بعد اختيار المعنى الأول: (ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد).

فيظهر منه أن القول بكون التقليد هو العمل يلزم منه المحذور إذ التقليد لا بد أن يكون سابقاً على العمل وأن يكون العمل في طول التقليد وإلا كان العمل الأول الصادر عن المكلف بلا تقليد فرأى قدس سره في القول بكون التقليد هو العمل بقول الغير محذوراً فلذلك عدل عن التعريف المشهور للتقليد و قال بأنه أخذ قول الغير.

وبلاحظ عليه بأن في كلامه مقدمة جعلها مفروغاً عنها وهي كون العمل في طول التقليد ومسبوفاً به وهذه المقدمة لا دليل عليها، إنما اللازم هو كون العمل عن تقليد ومستنداً إلى قول الغير سواء كان الاستناد قبل العمل أم حال العمل وبنفس العمل.

بل بتعبير الميرزا التبريزي قدس سره لا حاجة إلى الاستناد حال العمل بل اللازم تحقق العمل خارجاً وتحقق الاستناد ولو فيما بعد فلذا لو كان المكلف لا يعلم بفتوى مجتهدة وعمل رجاءً وبعد علمه بالفتوى ومطابقة العمل لها أسنده إلى المجتهد حكم بصحة العمل.

فلا محذور في الالتزام بالقول الثالث ومقتضى الجهتين المتقدمين - وقوع التقليد موضوعاً للحكم والمنشأ اللغوي للتقليد - أن نلتزم به.

وينفس الدليل يُردّ القول الثاني وهو أن يكون التقليد مجرد الالتزام لأن مجرد الالتزام من دون لحاظ العمل ليس جعلاً للقلادة في عنق الغير كما أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره.

نعم، هنا إشكال قد يكون هو وجه قول صاحب العروة قدس سره بالقول الثاني ويمكن أن يكون وجهاً أيضاً للقول الأول الذي اختاره المحقق الآخوند قدس سره وهو أنا لو قلنا بأن التقليد هو نفس العمل لزم منه القول بعدم جواز البقاء على تقليد الميت لأن التقليد بعد وفاة المجتهد يكون من التقليد الابتدائي إذ المفروض تحقق العمل بعد الوفاة والتقليد الابتدائي للميت غير جائز والبقاء على التقليد لا يصدق إلا على القول بكونه الالتزام لتحقيقه في حياة المجتهد فحفاظاً على حكم جواز البقاء على تقليد الميت وعدم جواز تقليده ابتداءً نلتزم بأن التقليد ليس العمل.

ولكن أجاب السيد الخوئي قدس سره عن هذا الإشكال بأن مسألة البقاء على تقليد الميت لا ترتبط بمعنى التقليد الاصطلاحي هل هو نفس العمل أو مجرد الالتزام بل يمكن القول بأن التقليد نفس العمل ومع ذلك يُقال بجواز البقاء على تقليد الميت لأن المتبع في مسألة البقاء على تقليد الميت ملاحظة الدليل الوارد فيها وعند ما نراجع أدلة التقليد الدالة على أخذ معالم الدين من الفقهاء نجدتها مطلقاً دالة على جواز عمل العامي بما أخذه من الفقيه سواء كان قد عمل بها المقلد في حياة الفقيه أو لم يعمل ولم تُقيد تلك الأدلة بحال الحياة فمادام أخذ المقلد الفتوى في حياة الفقيه يجوز له العمل بها بعد وفاته .

الأمر الثاني: أحكام التقليد

البحث عن أحكام التقليد يقع في مقامين:

المقام الأول: دليل جواز تقليد العامي عن المجتهد في الفرعيات والمقام الثاني: في وجوب التقليد على العامي وهل هو وجوب عقلي أو وجوب شرعي

والبحث في المقام الأول - كما يستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره في الكفاية وغيره من المحققين - يقع في مرحلتين:
الأولى: في دليل العامي على جواز التقليد

الثانية: في دليل جواز التقليد وحجية فتوى المجتهد للعامي بنظر المجتهد وأهل الفن

أما بالنسبة إلى المرحلة الأولى فالمستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره أن جواز تقليد العامي ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة أمر بديهي جبلي فطري لا يحتاج العامي فيه إلى دليل وإلا لو كان يحتاج إلى الدليل فهو إما الأدلة التي استند إليها المجتهد لحجية الفتوى من الكتاب والسنة والبناءات العقلائية وهذا غير ممكن لأن العامي ليس أهلاً للاستفادة من تلك الأدلة وبابها مسند عليه، أو ان الدليل هو نفس فتوى المجتهد في مسألة جواز التقليد وذلك مستلزم للدور أو التسلسل لأننا نسأل ما هو الدليل على جواز تقليده في مسألة جواز التقليد إن كان الدليل على جواز هذا التقليد الثاني نفس جواز التقليد الأول لزم الدور وإن كان الدليل فتوى جديدةً وتقليدًا آخر تنقل الكلام إلى هذا التقليد الثالث ما هو الدليل على جوازه وهكذا يتسلسل.

فدليل العامي لجواز التقليد منحصر فيما ذكر وباقي الوجوه قابلة للمناقشة.

فمحصل كلام المحقق الآخوند قدس سره هنا أمران: الأول: أن دليل جواز التقليد في نظر العامي أن مسألة رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور الفطرية والثاني: أن الدليل منحصر في ذلك ولا يوجد دليل آخر يستند إليه العامي.

فناقش المحقق الإصفهاني قدس سره في الأمر الأول بأن جواز رجوع الجاهل إلى العالم لا يمكن عدّه من الفطريات إذ القضايا الفطرية في الاصطلاح هي القضايا التي قياساتها معها مثل كون الأربعة زوج أي نفس تصور مضمون القضية كافٍ في تصديقها وليس العلم بالوقائع ومنها الأحكام الشرعية من هذا القبيل. نعم، أصل كون العلم نوراً وكمالاً للعاقلة من هذا القبيل ولكن ليس منه تقليد الجاهل من العالم وجعل عمله على طبق علمه.

وإن كان مراد المحقق الآخوند قدس سره من الفطري أن رجوع الجاهل إلى العالم مقتضى طبع الإنسان وجبلته وأنه يسير نحوه بمقتضى طبيعته ففيه أن الفطري بهذا المعنى أصل شوق النفس لتحصيل كمالاتها لا أن يتبع الإنسان غيره في مقام العمل بلا دليل.

نعم، ما يمكن أن يقال أن العقل المستقل - بقطع النظر عن الأدلة الشرعية الدالة على جواز التقليد - حاكم برجوع الجاهل إلى العالم باعتبار أن الشريعة مشتملة على أحكام لم تهمل بل الإنسان مكلف بها فإن لم يكن من أهل الاستنباط فحيث ان الاحتياط أيضاً غير ممكن يكتفي في مقام الامتثال بعلم الغير ويقلده ولا طريق آخر أقرب من ذلك.

هل هذه المناقشة تامة أم لا؟

الظاهر أن مراد المحقق الآخوند قدس سره من الجبلي الفطري أن المسألة من الأمور الثابتة بحسب الغريزة في ارتكاز كل شخص نظير مسألة دفع الضرر المحتمل فإن الفرار من الضرر مقتضى فطرة الإنسان وجبته بل لا يختص ذلك بالإنسان بل في الحيوانات كذلك وإن اختلف الإنسان والحيوان في تشخيص موارد الضرر والخطر لكن أصل الفرار من الخطر ثابت في غريزتهم. فالظاهر أن هذا هو مقصود المحقق الآخوند قدس سره فهو يريد أن يقول أن رجوع الجاهل إلى العالم شيء ثابت في غريزة الإنسان بالشكل الطبيعي فإن الطالب للواقعة الجاهل بها يرجع بمقتضى طبيعته وغريزته إلى العالم بها المطلع عنها بلا حاجة إلى سوجه إلى ذلك بإقامة الأدلة.

وما ذكره بعض شراح الكفاية من أن مراده قدس سره نفس ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من حكم العقل المستقل وإن قربه المحقق الإصفهاني بالانسداد ولكن حكم العقل هذا موجود في ارتكاز العامي وإن لم يلتفت إلى تفاصيله ومقدماته ، فهو لا ينسجم مع عبارة المحقق الآخوند قدس سره بل ظاهر عبارته ما ذكرناه من أن رجوع الجاهل إلى العالم مقتضى الفطرة والجبلة بالنحو الذي يقال في دفع الضرر المحتمل.

ولكن هل يمكن تصديق هذا الكلام أم لا؟

فيمكن مناقشته بأن رجوع الجاهل إلى العالم ليس فطرياً جبلياً بهذا المعنى. نعم، إن كان مقصوده ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من حكم العقل المستقل فلا إشكال فيه بالتقريب المتقدم عنه. هذا كله في الأمر الأول المستفاد من كلام المحقق الآخوند قدس سره.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني - وهو كون الدليل منحصراً فيما ذكر - فأفاد الميرزا التبريزي قدس سره أن العامي لابد أن يكون قاطعاً بأصل جواز التقليد وإلا لا يجوز له التقليد لأن استناده في الجواز إلى فتوى المجتهد بالجواز مبتلى بإشكال الدور والتسلسل كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره. فلا بد من قطع العامي بالجواز وأما ما هو الدليل الموجب لقطع العامي بالجواز فكما أن الحكم الفطري أو الحكم العقلي المستقل يصلح أن يكون دليلاً موجِباً للقطع كذلك يمكن حصول القطع من طريق آخر وهو أن العامي وإن لم يكن مطلعاً على مستندات المجتهدين في جواز التقليد ولكن إذا رأى أن العلماء العدول في عصره ومن كان قبل عصره أفتوا جميعاً بجواز التقليد وأنه أمر متفق عليه بينهم و سيرة المؤمنين من السابق أيضاً قائمة على الرجوع إلى العلماء والأخذ منهم و أن الاحتياط في الوقائع غير لازم فالعامي بملاحظة هذه الأمور يحصل له القطع بجواز التقليد وهذا المقدار كافٍ.

ولكن غاية ما يُستفاد من دليل العامي جواز التقليد في الجملة كما أفاد المحقق الآخوند قدس سره فإن كون المسألة فطريةً بتعبيره أو قطع العامي بجواز التقليد كما أفاد الميرزا التبريزي قدس سره غاية ما يُستفاد منه جواز التقليد فيما كان المجتهد واجداً لجميع الشرائط المحتملة فبالنسبة إلى مثله الحكم الفطري أو قطع العامي بجواز تقليده ثابت بلا إشكال.

فمحصل الكلام في المرحلة الأولى أن مستند العامي لجواز التقليد إما حكم العقل المستقل الذي يرجع إلى دليل الانسداد حسب تقرب المحقق الإصفهاني قدس سره أو قطع العامي بالجواز بملاحظة فتاوى الفقهاء بالجواز وسيرة المؤمنين على التقليد. المرحلة الثانية: في دليل جواز التقليد بمقتضى الصناعة ونظر المجتهد نفسه.

استدل في هذه المرحلة بوجوه قبل بيانها لابد من بيان مقتضى الأصل الأولى في التقليد ثم نبحت عن الوجوه المذكورة ومدى الخروج عن مقتضى الأصل الأولى.

بملاحظة أن فتوى المجتهد في المسائل الفرعية لا توجب علم العامي بالحكم بل غاية ما تفيد الظن به يكون مقتضى الأصل الأولى عدم جواز

التقليد وعدم حجية فتوى المجتهد لغيره بنفس الأدلة التي ذكرت في أول بحث حجية الظن في مقام تأسيس الأصل الأولي فيها حيث قالوا بأن الأصل في الظنون عدم الحجية ومن الأدلة على ذلك الآيات الناهية عن العمل بالظن كقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم) ^٨ وقوله: (وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) ^٨ وقوله: (وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً) ^٨. فاستدل بهذه الآيات على أن الأصل في الظنون عدم الحجية وهي شاملة لعمل العامي بفتوى المجتهد فالأصل الأولي في تقليد العامي للمجتهد في حد نفسه عدم الجواز.

مضافاً إلى إمكان الاستدلال في المقام بالآيات الدامة للتقليد كقوله تعالى: (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان أبائهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون) ^٨ وقوله: (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان أبائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) ^٨

فهذه الآيات تدمّ تقليد الآباء وتطعن فيه وتقبّحه فيستفاد منها أن تقليد الغير واتباعه بلا إحراز كونه على طريق الهدى والعقل غير جائز. بعد الفراغ عن بيان الأصل الأولي في التقليد تصل النوبة إلى بيان الوجوه التي استدل بها على الخروج عن ذلك الأصل وجواز التقليد بالمعنى المتقدم وهو جعل العامي عمله على عهدة المجتهد وفي عنقه. استدل بوجوه بعضها لبية وبعضها لفظية:

الوجه الأول: حكم العقل بالتقريبين المتقدمين في المرحلة الأولى أحدهما تقريب المحقق الآخوند قدس سره من أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم أمر بديهي جبلي فطري و ثانيهما تقريب المحقق الإصفهاني قدس سره من حكم العقل المستقل برجوع من ليس له

١
٨ - الإسراء، ٣٦
٢
٨ - يونس، ٣٦
٣
٨ - النجم، ٢٨
٤
٨ - المائدة، ١١٤
٥
٨ - البقرة، ١٠٧

الحجة إلى من له الحجة بالتوضيح المتقدم الذي يرجع إلى دليل الانسداد محصله أن هناك تكاليف في الشريعة تجب مراعاتها والخروج عن عهدها ولا طريق علمي للعامي إليها والاحتياط أيضاً مستلزم للعسر والحرص فيتعين عليه بحكم العقل الاستناد إلى من حصل الحجة على الحكم الشرعي وهو المجتهد.

وبأتي هنا ما ذكرنا هناك من أن التقريب الأول فيه إشكال ولكن التقريب الثاني تام لا إشكال فيه.

الوجه الثاني: السيرة العقلية بتقريب أن بناء العقلاء قائم على رجوع الجاهل إلى العالم في كل فن من الفنون وهذا مرتكز في أذهانهم وبنائهم العملي أيضاً على ذلك.

وقد أفاد السيد الخميني قدس سره في الرسائل^٨ أن هذه السيرة هي العمدة في أدلة جواز التقليد وهي وإن لم تكن حجةً بعنوانها ولكن إذا لم يردع عنها الشارع المقدس يكون عدم ردعه عنها كاشفاً عن إيمضائه لها.

لا يُقال بأن السيرة مردوعة بالأدلة الناهية عن اتباع الظن لأن دلالة تلك الأدلة بالعموم والإطلاق والعمومات والإطلاقات لا تصلح للردع عن السيرة الراسخة في الأذهان بالتوضيح المذكور في كلمات الميرزا التبريزي قدس سره من أن العقلاء عندما يواجهون هذه العمومات والإطلاقات يقولون بأنها ناظرة إلى غير ما قامت عليه سيرتهم.

وبتعبير السيد الخميني قدس سره في الرسائل: (بعد ورود أمثال ما يدعى الردع بها لم ينقدح في ذهن من في الصدر الأول عدم جواز ترتيب الملكية على ما في يد الغير وأثر الصحة على معاملات الناس وعدم قبول قول الثقة والعمل بالظواهر).

هذا تقريب الاستدلال بالسيرة.

هنا ذكر قدس سره في الرسائل إشكالاً محصله أن السيرة إنما تكون حجةً إذا أحرز إيمضاؤها من قبل الشارع ولو بعدم الردع ولكن عدم الردع يكون كاشفاً عن الإيمضاء إذا كانت السيرة بمرأى ومنظر من الشارع ومعاصرةً لزمان المعصومين عليهم السلام فيقال عدم ردعهم

^٨ - الرسائل، ج ٢، ص ١٢٣

كاشف عن إمضاء الشارع وهذا غير قابل للتطبيق في المقام إذ الاجتهاد بمعنى استنباط الأحكام من الأدلة بالتفصيل كما في زماننا هذا بلا شك من العلوم النظرية الدقيقة التي تحتاج إلى التخصص والمهارة ولا تقصر عن العلوم الرياضية والفلسفية بينما الاجتهاد في عصور الأئمة عليهم السلام كان من العلوم الساذجة البسيطة وكان فقهاء الأصحاب يعلمون آراء الأئمة عليهم السلام ويميزون بين ما هو صادر من جراب النورة فرجوع الجاهل إلى العالم في تلك الأزمنة كان رجوعاً إلى من علم الأحكام بالعلم الوجداني الحاصل من مشافهة الأئمة عليهم السلام بينما الرجوع في زماننا رجوع إلى من عرف الأحكام بالظن الاجتهادي والأمارات ويكون علمه تنزلياً تعبدياً لا وجدانياً. فمجرد ثبوت السيرة لا يكفي بعد عدم إمكان إحرار الإمضاء لكون السيرة مستحدثة لم تكن معاصرةً لزمان الشارع المقدس. هذا محصل الإشكال.

ثم أجاب قدس سره عنه بجوابين:

الأول: أن الاجتهاد بنفس المعنى المتعارف في أعصارنا أو قريب منه كان متعارفاً في أعصار الأئمة عليهم السلام ولم يكن الاجتهاد في عصر الصدور فقط مستنداً إلى العلم الوجداني بل إلى الأمارات والظن الاجتهادي أيضاً.

والشاهد على ذلك جملة من الروايات كقولهم عليهم السلام: (إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا) وقولهم: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب.) وقول أبي جعفر الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب: (إجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فإني أحب أن أرى في شيعتي مثلك).

هذه الروايات تدل على أن رأي أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمن حضورهم لم يكن من باب العلم الوجداني فقط بل من باب الاجتهاد والاستنباط.

ولكن ناقش قدس سره في هذا الجواب في آخر كلامه بأن الاجتهاد في تلك العصور وإن لم يكن منحصراً في العلم الوجداني ولكن المهم أنه لم يكن بهذا العمق والصعوبة والاختلاف الذي نشاهده في عصرنا.

الجواب الثاني: أن الاجتهاد في عصور الأئمة عليهم السلام ولو لم يكن كالاجتهاد المتداول في عصرنا ولكن مع ذلك عدم الردع عنه في زمنهم يدل على الإمضاء حتى بالنسبة إلى هذا العصر لأن الأئمة عليهم السلام كانوا عالمين بأن الشيعة في معرض الابتلاء بالرجوع إلى الفقهاء الذين يستنبطون الأحكام من الأدلة على وفق القواعد لغيبة الإمام عليه السلام فالأئمة عليهم السلام مع علمهم بأن الاجتهاد في العصور المتأخرة يكون بهذه الكيفية والشيعة سيبتلون به مع ذلك لم يردعوا عنه وهذا يكون كاشفاً عن رضاهم بذلك.

فالجواب التام عن الإشكال في نظره هذا الجواب الثاني. ولكن الظاهر أن الجواب الأول تام وإشكاله عليه غير وارد لما تقدم في كلام الميرزا التبريزي قدس سره من أن روايات إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى فقهاء الأصحاب وإن كان موردها الاجتهاد المتداول في عصرهم الذي لم يكن بعمق الاجتهاد في زماننا ودقته وصعوبته ولكنه بالنتيجة كان اجتهاداً وإعمالاً للحدس ومن العلم النظري لا البديهي ومن باب الرجوع إلى العالم بالعلم الوجداني فإذا أحرز عدم ردع الأئمة عليهم السلام عن أصل هذا الاجتهاد بل أحرز إمضاؤه بإرجاعهم إلى فقهاء أصحابهم لا يحتمل الفرق في ذلك بين مراتب الاجتهاد فيحرز جواز التقليد وحجية رأي الفقيه للعامة في الأزمنة المتأخرة. فالاستدلال بالسيرة في المقام تام لا إشكال فيه.

الوجه الثالث: الإجماع كما استدل به المحقق في المعارج حيث قال: (المسألة الأولى: يجوز للعامة العمل بفتوى العالم في الأحكام الشرعية

...

لنا: اتفاق علماء الأعصار على الإذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، وقد ثبت أن إجماع أهل كل عصر حجة^٧). (بعد تحصيل الاجماع في ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بقوله: (... لبعث تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لاجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجيتها في غيرها لوهنه بذلك.)

^٧ - معارج الأصول، ص ١٩٧

فالمستفاد من كلامه أن المقام ليس مقام التمسك بالإجماع إذ الإجماع إن كان إجماعاً محصلاً فليس قابلاً للتحصيل في هذه المسألة لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المطروحة فيها وإن ذكر قدس سره احتمال الاستناد إلى كون المسألة من الأمور الفطرية ولكن لا خصوصية لذلك فإنه يقبل في آخر البحث دلالة الروايات الشريفة أيضاً على جواز التقليد فمراده أن مثل هذه المسألة التي فيها وجوه متعددة غير الإجماع يُحتمل استناد المجمعين إليها يكون الإجماع فيها إجماعاً مدركياً فلا يكون وجهاً مستقلاً.

والإجماع المنقول لو لم تناقش في حجته فبعد كون الإجماع المحصل على تقدير حصوله لا عبرة به لكونه مدركياً لا مجال للتمسك بالإجماع المنقول بابتلائه بنفس الإشكال.

الوجه الرابع: سيرة المتشريعة استدل بها جملة من الأعلام منهم صاحب الفصول قدس سره وبتعبيره: طريقة السلف على تقليد العوام للفقهاء فيحكم بجواز التقليد.

أصل جريان سيرة المتشريعة قديماً وحديثاً على ذلك لا إشكال فيه حتى في زمن المعصومين عليهم السلام حيث كان المؤمنون يرجعون إلى فقهاء الأصحاب في الفتوى. واحتمال كون عملهم بفتوى الفقيه فيما إذا حصل لهم العلم أو الاطمئنان بالحكم الشرعي ليس قابلاً للالتزام بل كان رجوعهم في أخذ الفتوى للعمل بها تعبدًا .

فأصل السيرة المذكورة من الأمور الواضحة التي لا إشكال فيها ولا ترديد ونفس سؤالات المؤمنين الأئمة عليهم السلام عمّن يأخذون عنه معالم دينهم تدل على أن أصل كبرى الرجوع إلى الفقيه كان من الواضحات وإنما كانوا يسألون عن مصاديق من يؤخذ منه معالم الدين.

بعض هذه الروايات ذكرها صاحب الوسائل قدس سره في أبواب صفات القاضي وبعضها في رجال الكشي منها: رواية شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير.

ورواية علي بن المسيب قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا

ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا، قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه.

فهذه الروايات تدل على أن المؤمنين كانوا يعلمون بأن أخذ معالم الدين ليس منحصرًا في الأخذ من الأئمة عليهم السلام مباشرة بل هناك فقهاء يمكن الرجوع إليهم في طول الرجوع إلى الأئمة.

قال السيد الخميني قدس سره في الرسائل بعد الإشارة إلى تلك الروايات: (فيعلم من أمثالهما أن ارتكازهم كان على الرجوع إلى العلماء وأرادوا أن يعرف الإمام شخصًا ثقةً مأمونًا وأن علي بن المسيب كان يسأل عما احتاج إليه من الأمور الفرعية وأجابه زكريا بما رزقه الله فهمه من الكتاب وأخبار أهل البيت باجتهاده ونظره ومثلها غيرهما، بل إنكار رجوع عوام الشيعة في البلاد النائية عن الأئمة عليهم السلام إلى علمائهم مجازفة محضة).^٨

فأصل استقرار السيرة من زمن المعصومين عليهم السلام إلى يومنا هذا على الرجوع في أخذ معالم الدين إلى الفقهاء لا إشكال فيه. وإنما الذي ينبغي البحث عنه هل هذه السيرة تكون دليلًا مستقلًا على جواز التقليد أو لا؟

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الاستدلال بالسيرة مبتلى بنفس الإشكال الذي أورده على الإجماع حيث يحتمل أنها مستندة إلى كون المسألة فطريةً ارتكازيةً.

أجاب الميرزا التبريزي قدس سره عن هذا الإشكال بأنه بعد ثبوت سيرة المتشعبة واتصالها بزمن المعصوم عليه السلام لا يمكن غمض العين عنها بل تكون دليلًا جزميًا على أن الشارع المقدس أمضى السيرة العقلانية في رجوع الجاهل إلى العالم ولم يردع عنها.

والظاهر أن مراده قدس سره أن سيرة المتشعبة التي لا إشكال في أصل تحققها واتصالها بزمن المعصوم عليه السلام ليست سيرةً للمتشعبة بما هم متشعبة بل بما هم عقلاء فكما يرجع العقلاء فيما يحتاج إلى الخبرة من أمور معاشهم ومعادهم إلى أهل الخبرة يرجع المتشعبة في تحصيل الأحكام الشرعية إلى الفقهاء بنفس النكته

^٨ - الرسائل، ج ٢، ص ١٢٩

العقلانية فما هو الثابت في المقام سيرة المتشرعة بما هم عقلاء لا بما هم متشرعة ولكن من قيام سيرة المتشرعة نكشف إمضاء الشارع للسيرة العقلانية باعتبار أن المتشرعة يأترون بأمر الشارع وينتهون بنهيه فيكفي هذا المقدار لاعتبار سيرة المتشرعة لا أن نقول لا اعتبار لها. نعم، لا وجه للتمسك بسيرة المتشرعة بعنوان وجه مستقل في قبالة السيرة العقلانية ولكن يمكن كشف إمضاء السيرة العقلانية بسيرة المتشرعة.

فالوجه التام من الوجوه الأربعة الربية الوجه الأول وهو حكم العقل المستقل والوجه الثاني وهو السيرة العقلانية الممضاة شرعاً. تبقى الوجوه اللفظية فاستدل على جواز التقليد بالآيات والروايات والمحقق الآخوند قدس سره ناقش في دلالة الآيات وقبل دلالة الروايات ولكن المذكور في كلمات جملة من المحققين كالسيد الخوي قدس سره الاستدلال بالآيات أيضاً.

فالوجه الخامس: الآيات الشريفة فقد استدل على جواز التقليد بآية السؤال وهي قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)^٨ وبآية النفر وهي قوله: (وما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)^٩

فقد ورد الاستدلال بهما في كلمات الشيخ الأعظم قدس سره وغيره ولكن نوقش في كلمات أكثر المحققين.

قال قدس سره أن عمدة الأدلة في جواز التقليد هي السيرة العقلانية ولكن يمكن الاستدلال عليه بجملة من الآيات والروايات أيضاً فمن الآيات آية السؤال وهي قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)^٩ وآية النفر وهي قوله: (وما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كل

٨ - الأنبياء، ٧ والنحل، ٤٣
٩ - التوبة، ١٢٢
٩ - الأنبياء، ٧ والنحل، ٤٣

فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون^٩

تقريب الاستدلال بآية السؤال أنها تدل على أن الإنسان إذا كان جاهلاً بشيء فعليه أن يسأل العالم به ويكون السؤال لترتيب الأثر على الجواب والأثر في الأسئلة الاعتقادية الالتزام بالجواب وفي الأسئلة الفرعية العمل على طبق الجواب ففي محل البحث لابد للعامي أن يرجع إلى الفقيه ويجعل عمله على طبق فتواه.

وتقريب الاستدلال بآية النفر أنها تدل على لزوم نفر طائفة من المؤمنين للتفقه في الدين والرجوع إلى قومهم لينذروهم والأمر بالإنذار لأجل تحذر القوم بمقتضى تعليل الآية فالتحذر عقيب الإنذار لازم والمقصود بالتحذر أن يجعل المنذر عمله على طبق الإنذار ففي محل البحث يكون إفتاء المجتهد من مصاديق الإنذار وبما أن الإفتاء لازم لأجل التحذر وترتيب الأثر العملي فلا بد للعامي أن يرتب الأثر على الفتوى ويجعل عمله على طبقها.

أشكل المحقق الآخوند قدس سره بإشكالين إشكال مشترك بين الآيتين وإشكال خاص بآية السؤال:

فالإشكال المشترك هو احتمال كون الإرجاع لتحصيل العلم - باعتبار أن الإنذار والسؤال موجبان للعلم - لا للأخذ تعبدًا.

والإشكال المختص بآية السؤال أن المسؤول في الآية ليس مطلق العالم بالمسألة ليشمل الفقهاء بل خصوص أهل الكتاب كما هو ظاهر سياق الآية أو خصوص الأئمة عليهم السلام كما ورد في الروايات الشريفة.

تفصيل ذلك:

بالنسبة إلى آية السؤال أنها وردت في موضعين من الكتاب المجيد في سورة النحل الآية ٤٣ وسورة الأنبياء الآية ٧ وفي كلا الموضعين مشتملة على الصدر : (وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون).

أشكل المحقق الآخوند قدس سره على الاستدلال بها بإشكالين:

الأول: أن غاية ما تدل الآية لزوم سؤال أهل الذكر ولا دلالة لها على لزوم قبول قولهم تبعداً إذ يُحتمل أن يكون لزوم العمل على طبق قولهم خاصاً بفرض حصول العلم. وأصل هذا الإشكال ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في الاستدلال بآية النفر كما سيأتي وهو قابل للتطبيق على هذه الآية أيضاً.

أجاب عن هذا الإشكال المحقق العراقي والسيد الخوئي قدس سرهما. فأجاب المحقق العراقي قدس سره في تقريرات بحث الاجتهاد والتقليد بأن إرجاع الجاهل إلى العالم في موردين: الأول: فيما يكون للعلم موضوعية، والثاني: فيما يكون العلم طريقاً للعمل ولا موضوعية له. فالآية عندما تأمر بسؤال أهل الذكر المتفاهم منها ترتيب الأثر على جوابهم وترتيب الأثر في المورد الثاني - الذي يكون العلم فيه طريقاً للعمل - بالعمل على طبق جوابهم وهذا في الحقيقة تنفيذ لنفس السيرة العقلانية على رجوع الجاهل إلى العالم وتعبير السيد الخوئي قدس سره هذا الأمر بترتيب الأثر مطلق لم يقيد بحصول العلم وتقيده بذلك يُنفى بالإطلاق.

هنا للمحقق الإصفهاني قدس سره جواب آخر وهو أنه وإن كان معنى الآية: إن كنتم لا تعلمون اسألوا أهل الذكر حتى تعلموا ولكن ليس المراد العلم بالواقع بل العلم بالجواب وعندما يرجع العامي للمجتهد يعلم بفتواه، قال: (وأما آية السؤال فظاهرها وإن كان إيجاب السؤال لأن يعلموا، حيث إنهم لا يعلمون، والظاهر أن يعلموا بالجواب، لا بأمر زائد على الجواب، فتدل على حجية الجواب بما هو ...)^٩

وفيه أن الآية عندما تقول: (إن كنتم لا تعلمون) يعني الواقع وبعد قبولكم أن المتفاهم العرفي اسألوا حتى تعلموا يكون المراد حتى تعلموا بالواقع ليكون متعلق العلم في حتى تعلموا وإن كنتم لا تعلمون واحداً ولا معنى أن يُقال أن المراد حتى تعلموا بالجواب.

فالصحيح جواب المحقق العراقي والسيد الخوئي قدس سرهما المتقدم. الإشكال الثاني: أن مقتضى سياق الآية أن المراد بأهل الذكر أهل الكتاب (وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر ...) مورد الآية

٣ - نهاية الدراية، ج٣، ص٤٦٦

الجواب عن شبهة وهي أن الناس كانوا يتوقعون أن يكون النبي ملكًا لا بشرًا فالآية تقول: اسألوا أهل الكتاب أ كان أنبيأؤهم ملائكة أم بشرًا؟ كانوا بشرًا، هذا بحسب ظاهر الآية، وبحسب الأخبار الشريفة فُسر أهل الذكر بالأئمة المعصومين عليهم السلام، على أي حال تكون الآية أجنبيةً عن جواز التقليد وحجية الفتوى إذ العنوان وارد فيها خاص لا يشمل الفقيه.

أجيب عن هذا الإشكال في كلمات المحقق العراقي والسيد الخوئي قدس سرهما بأنه نعم، المراد بأهل الذكر بمقتضى ظاهر السياق أهل الكتاب وبمقتضى الروايات المفسرة الأئمة عليهم السلام وبتعبير المحقق العراقي قدس سره هم أشرف مصاديق أهل الذكر وأفضلهم بلا إشكال ولكن ذلك لا يوجب حصر مفاد الآية في هذا المفاد الخاص والآية باقية على إطلاقها وعموم عنوان أهل الذكر والمورد ليس مخصصًا. هذا جواب المحقق العراقي قدس سره.

والمحقق الإصفهاني قدس سره وإن ذكر الإشكال أولاً ولكنه أفاد في الأخير بأن مورد الآية وإن كان سؤال أهل الكتاب ولكن الأمر بسؤالهم بما هم أهل الذكر ولا خصوصية لهم فتمام الموضوع هو أهل العلم ويكون مفاد الآية تنفيذ السيرة العقلانية على رجوع الجاهل إلى العالم. وقد أفاد السيد الخوئي قدس سره: (أن نزول الآية في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به، بمعنى أنه لا يوجب انحصار المراد به، فإن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، ولا يختص بمورد دون مورد، كما دلت عليه الروايات الكثيرة. وفي بعضها "إن القرآن لو نزل في قوم فماتوا لمات القرآن" وهذه الروايات مذكورة في كتاب مرآة الأنوار المعروف بمقدمة تفسير البرهان، فراجع.)^٩

هذا كله بالنسبة إلى آية السؤال.

أما بالنسبة إلى آية النفر فلاستدلال بها على جواز التقليد تقريبات مختلفة أوضحها أنها دلت على وجوب الإنذار بلولا التحضيضية والتعبير بـ(لينذروا) وجعلت الغاية من الإنذار التحذر (لعلهم يحذرون) والمراد بالتحذر التحذر العملي ومقتضى كونه غايةً للإنذار الواجب أن يكون واجباً إذ المتفاهم

٤ - مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٤٩

العرفي فيما يُجعل أمر غايةً لأمر لزومي أن تكون الغاية أيضاً لازمةً فيكون التحذر عقيب الإنذار واجباً و ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من ان الملازمة بين وجوب المغيى ووجوب الغاية إنما هو مع وحدة المكلف وأما مع التغير بين فاعل المغيى وفاعل الغاية كما في الآية فلا ملازمة بينهما لا يضر بالمتفاهم العرفي المذكور حيث إنه بحسب امتفاهم العرفي لا فرق بين الموردين .

أشكل على الاستدلال بهذه الآية أيضاً بإشكالات عمدتها إشكالات ثلاثة إشكالان للشيخ الأعظم قدس سره ذكر أحدهما في كلام المحقق الآخوند قدس سره أيضاً وإشكال للمحقق الإصفهاني قدس سره. الإشكال الأول الذي ذكره الشيخ والآخوند قدس سره هما أن من المحتمل كون الإرجاع والإنذار في الآية لأجل تحصيل العلم نظير الإشكال المتقدم في آية السؤال.

قال الشيخ في بحث حجية خبر الثقة: (لا يستفاد من الكلام إلا مطلوية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا...)^٩

أجيب عن هذا الإشكال بأن وجوب الإنذار مطلق لم يُقيد بكونه مفيداً للعلم فكما أن الإنذار مطلق كذلك الغاية منه وهو التحذر أيضاً مطلق غير مقيد بحصول العلم فالتحذر لازم مطلقاً وتقييده بفرض حصول العلم يحتاج إلى دليل وهو نفس الجواب المتقدم عن السيد الخوئي قدس سره في آية السؤال من أن التقييد بلا وجه يدفعه الإطلاق.

الإشكال الثاني الذي ذكره الشيخ قدس سره ولم يذكره الآخوند قدس سره أن الآية تدل على وجوب التفقه في الدين على طائفة لينذروا المؤمنين لأجل أن يتحذروا فالموضوع هو الإنذار بما هو واقعاً من الدين فإذا كان الإنذار كذلك وجب التحذر وفي موارد إفتاء المفتي لا يحصل للعامي العلم بأن فتواه مطابق للحكم الواقعي ليكون مصداقاً للإنذار بما هو واقعاً من الدين ويكون مفاد الآية قابلاً للتطبيق على تقليده للمجتهد.

٩ - فراند الأصول، ج ١، ص ٢٨٢

أجيب عن هذا الإشكال في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره وغيره من الأعلام بأن الآية تدل على لزوم الإنذار بما تفقهوا من الدين لا بما هو من الدين واقعاً والتحذر لازم عقيب هذا الإنذار والمجتهد ينذر بما تفقه فيلزم على العامي التحذر.

الإشكال الثالث: الذي ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره في بحث الاجتهاد والتقليد في تعليقه الكفاية فإنه - بعد قبول دلالة الآية على وجوب التحذر عقيب الإنذار والجواب عن إشكال الشيخ قدس سره المتقدم بأن المستفاد منها التحذر بما أنذروا لا بالعلم بما أنذروا - قال بعدم دلالتها على حجية الفتوى لأن التفقه في عصر النبي والأئمة عليهم السلام غير التفقه في زماننا فالتفقه في عصر المعصومين عليهم السلام كان عبارةً عن العلم بالحكم الشرعي عن طريق السماع عنهم فبمجرد السماع كان يحصل لهم بينما التفقه في زماننا موقوف على إعمال النظر والاجتهاد ويكون من العلوم النظرية فما يُستفاد من الآية حجية الفتوى الحاصلة من السماع عن المعصوم عليه السلام ولا دلالة لها على حجية الفتوى الحاصلة بإعمال الحدس والاجتهاد.

فلذلك قال بأن آية النفر وإن كانت بالدلالة على حجية الفتوى أنسب من الدلالة على حجية الرواية نظراً إلى ظهور دخل الفقاهة في الحجية للتعبير فيها بالتفقه الظاهر في الاستظهار عن تفقه لا مجرد قبول الرواية ولكن للفرق بين التفقه في زماننا والتفقه في الزمان السابق نقول لا دلالة لها على حجية الفتوى بل غاية ما تدل عليه حجية خبر الفقيه والإنذار بما سمعه من المعصوم عليه السلام.

أجاب عن هذا الإشكال السيد الخوئي قدس سره في التنقيح بحث الاجتهاد والتقليد بأن التفقه في الأزمنة المتأخرة لا يغير التفقه في الأزمنة السابقة من حيث المعنى فإن معنى الاجتهاد والتفقه في جميع الأزمنة واحد وهو معرفة الأحكام بالدليل ولا فرق في ذلك بين التفقه في زماننا والتفقه في الأزمنة السابقة. نعم، الاختلاف بينهما من جهة السهولة والصعوبة فإن الاجتهاد في الأزمنة السابقة كانت مقدماته قليلةً فإنهم كانوا يسمعون الحديث من المعصوم ويستظهرون منه المعنى ويلاحظون التعارض بينه وبين غيره من الأحاديث فإن مسألة التعارض ليست مسألة خاصةً بزماننا فلذلك نرى أن الأصحاب كانوا يسألون الأئمة

عليهم السلام عن حكم التعارض فلم يكن التفقه في تلك الأزمنة منحصرًا في سماع الحديث عن المعصوم عليه السلام بل كان متوقفًا على استظهار المعنى منه وحل التعارض بينه وبين غيره ويحتاج التفقه في الأزمنة المتأخرة إلى مقدمات أخرى سببت صعوبة التفقه والاجتهاد بالنسبة إلى السابق ولكن هذا الاختلاف بالسهولة والصعوبة لا يوجب التغير في معنى التفقه والاجتهاد والآية الشريفة دلت على حجية الإنذار عن تفقه وهذا العنوان الذي جعل موضوعًا للحجية عنوان جامع مشترك محقق في زماننا.

وقد أشار في كلامه إلى أنه مما يدل على عدم انحصار التفقه في الأزمنة السابقة في السماع عن المعصوم عليه السلام ما في مقبولة عمر بن حنظلة: (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا...)

وهناك روايات أخرى أوضح من هذه تقدمت في كلام السيد الخميني قدس سره في الرسائل.

فتحصل تمامية دلالة آية السؤال وآية النفر على حجية الفتوى وجواز التقليد.

الوجه السادس من الوجوه التي استدلت بها على جواز التقليد: الروايات الشريفة فقد أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه يمكن الاستدلال بطوائف من الروايات نقطع بصدور بعضها وتكون متواترة إجمالاً وإن كانت كل واحدة قد لا تكون واجدة لشرائط الحجية وبُستفاد من كلامه أن الروايات على أربع طوائف :

الطائفة الأولى: ما عبر عنه المحقق الآخوند قدس سره: بما دل على وجوب اتباع قول العلماء وتعبير آخر: ما دل على إرجاع الائمة عليهم السلام المؤمنين إلى الفقهاء في أخذ معالم الدين ورواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وفيها الصحيحة والموثقة وفيها الضعيف نشير إلى بعضها:

الحديث ١٥ من الباب عن شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير.

والحديث ٢٣ عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً. هذه الرواية وإن تضمنت قوله: (فإنه سمع من أبي) ولكنه بمعنى أنه يستحضر مدارك الأحكام لا أن تكون كل إجاباته فقط نقل قول المعصومين عليهم السلام.

والحديث ٢٤ عن يونس بن يعقوب قال: كنا عند أبي عبد الله (عليه السلام) فقال: أما لكم من مفرع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري؟. والأمر المأخوذ من الفقيه في هذه الروايات وإن لم يصرح بأنه معالم الدين ولكن المقصود ذلك .

والحديث ٢٧ عن علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا، قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه.

والحديث ٣٤ عن عبد العزيز بن المهدي - وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصته - قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن.

والحديث ٣٥ عن عبد العزيز بن المهدي قال: قلت للرضا (عليه السلام): إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم.

والحديث ٤٢ عن علي بن سويد السايي قال: كتب إلي أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكة، ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة

والحديث ٤٥ عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) - أسأله عن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما، فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حننا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى.

الطائفة الثانية: ما دلت على أن للعوام تقليد العلماء والمقصود رواية الاحتجاج التي رواها صاحب الوسائل في الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٠ عن الإمام العسكري عليه السلام: (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 ...) وذكرنا سابقاً أنها وإن كانت مرسله ولكن علامات المتانة والاستحكام فيها ظاهرة ولا يبعد دعوى الاطمئنان بصدورها عن المعصوم عليه السلام بلحاظ متنها وخصوصياتها.

الطائفة الثالثة: ما دل على جواز الإفتاء منطوقاً

منها: ما في رجال النجاشي وفهرست الشيخ ورجال الكشي في ترجمة أبان بن تغلب عن الإمام الباقر عليه السلام: (إجلس في مجلس المدينة وأفت الناس فإنني أحب أن أرى في شيعتي مثلك).

وما رواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب ٢١ من أبواب صفات القاضي الحديث ٣٦ عن معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجئ الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجئ الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: اصنع كذا فإنني كذا أصنع.

فلم يردع الإمام عليه السلام عن قعوده في المسجد وإفتائه للناس بل قال له بالأخير: اصنع كذا ...

وما في نهج البلاغة الكتاب ٦٧ من كتاب له عليه السلام إلى قثم بن العباس وهو عامله على مكة: (أما بعد فأقم للناس الحج وذكرهم بأيام الله، واجلس لهم العصرين فأفت المستفتي ...)

الطائفة الرابعة: ما دلت على جواز الإفتاء مفهوماً أي دلت بالمنطوق على النهي عن الإفتاء بغير علم فتدل بالمفهوم على أن الإفتاء بعلم جائز رواها صاحب الوسائل قدس سره في الباب ٤ من أبواب صفات القاضي وفيها روايات معتبرة:

الحديث ١ من الباب صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه.

والحديث ٣ صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم.

وغيرها من روايات الباب.

مدلول الطائفة الأولى والثانية مطابق للمدعى وهو جواز تقليد العامي وحجية فتوى المجتهد فلا حاجة إلى البحث عن حثية دلالتها.

إنما الكلام في الطائفتين الثالثة والرابعة لأنها دلت على جواز إفتاء المجتهد وهو مغاير ظاهراً لجواز تقليد العامي تعبدًا واتباعه لفتوى المجتهد ولا ملازمة بينهما إذ من الممكن أن يكون الإفتاء جائزاً أو واجباً ومع ذلك لا يكون الاتباع تعبدًا لازماً بل يكون الواجب هو الاتباع على تقدير حصول العلم نظير ما يُقال في باب إظهار الحق وحرمة الكتمان أنه واجب ولكن ليس لازم ذلك لزوم القبول تعبدًا.

فلذلك تصدّى المحقق الآخوند قدس سره لدفع هذا الإشكال وتكميل الاستدلال بالطائفتين الأخيرتين على المدعى بقوله: (لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه).

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبدًا.)

فأجاب بأن هناك ملازمة عرفية بين جواز الإفتاء الذي تدل عليه الطائفتان وبين جواز الاتباع تعبدًا بخلاف باب إظهار الحق وحرمة

الكتمان فليس هناك ملازمة بين وجوب إظهار الحق والقبول عن مظهر الحق.

وفي توضيح الفرق بين المسألتين بيانات ثلاثة مذكورة في الكلمات:
الأول: ما هو ظاهر عبارة المحقق الأخوند قدس سره من أن هناك ملازمة عرفية في باب جواز الإفتاء وجواز الاتباع تبعداً دون باب وجوب إظهار الحق والقبول تبعداً.

توضيح وجود الملازمة في الباب الأول - حسب مقدمات وردت بعضها في كلام الميرزا التبريزي قدس سره - أن جواز الإفتاء أو وجوبه الذي تدل عليه الطائفتان ليس بمعنى إفتاء عدة كثيرين بمقدار معتنى به من الفقهاء بل يشمل فتوى شخص واحد أو شخصين، وإفتاء شخص أو شخصين لا يوجب علم العامي بالواقع لابتناء الفتوى على أعمال الحدس والاجتهاد فلو كان جواز عمل العامي بالفتوى مقيداً بحصول العلم لزمته اللغوية بأن يأمر الشارع المقدس بإفتاء الفقيه ويقيد جواز عمل العامي بفتواه بفرض حصول العلم والمفروض أن الفتوى لا توجب العلم وتعبير المحقق الأصفهاني قدس سره الملازمة محققة بدلالة الإقتضاء.

وهذا بخلاف الباب الثاني فليس هناك ملازمة بين وجوب إظهار الحق والقبول تبعداً لأن تحصيل العلم بالنسبة إلى الأمور التي تُعتبر حقاً ممكن عادةً بإخبار عدة أشخاص بالطرق الحسية فهنا لا توجد دلالة الإقتضاء فعلى تقدير تقيد القبول بحصول العلم لا يلزم لغوية الأمر بإظهار الحق. فالنكته الأساسية في البيان الأول وجود الملازمة العرفية و دلالة الإقتضاء فراراً من محذور اللغوية.

البيان الثاني: ما يُستفاد من مجموع كلمات الميرزا التبريزي قدس سره من أن الملازمة ثابتة في كلا البابين لو لاحظناهما في حد نفسيهما. ولكن الذي يوجب عدم تحقق الملازمة في الباب الثاني لحاظ مناسبة الحكم للموضوع. توضيح ذلك أن المناسب لباب إظهار الحق والواقع أن يكون لزوم اتباعه على تقدير حصول العلم به فإن المتفاهم العرفي من أمر الشارع بإظهار الحق بمناسبة الحكم للموضوع أن إظهار الحق لازم لغاية ظهور الحق للمخاطب بحيث إن ظهر له الحق يتبع ذلك الحق الظاهر له. ومع وجود مناسبة الحكم للموضوع لا مجال لدلالة الإقتضاء ومحذور اللغوية.

البيان الثالث: ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقه الكفاية من أن الفرق بين البابين أن عنوان إظهار الحق لا يصدق إلا على فرض حصول العلم بالحق فمع عدم حصول العلم لا وجه للاتباع والقبول تبعداً وذلك لأن الإظهار والظهور كالإيجاد والوجود متحدان ذاتاً مختلفان بالاعتبار فلو لم يحصل الظهور لم يحصل الإظهار فعنوان الإظهار لا يصدق إلا مع الظهور وحصول العلم ولا يمكن أن يكون مطلقاً لفرض عدم حصول العلم.

قال تعليقا على عبارة الآخوند قدس سره: (هذا غير وجوب إظهار الحق): (لأن الإظهار والظهور - كالإيجاد والوجود - متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يُعقل أن يكون له اطلاق لصورة عدم العلم، لأن عدم الظهور لا ينفك عن عدم الإظهار.

ومنه يعلم أنه لا موقع لدلالة الاقتضاء على وجوب القبول تبعداً، لأن الواجب - وهو الإظهار - لا يتحقق إلا مع الظهور الذي لا يبقى معه مجال للقبول، تبعداً بخلاف إظهار الفتوى فإنه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التبعيد بالقبول).^٩

ولكن يلاحظ على هذا البيان بأن المراد بإظهار الحق هو بيانه والإخبار به لا الإظهار مع الجمود على لفظه بمعنى جعله ظاهراً للآخرين، ليس اللازم في باب إظهار الحق هذا المعنى لأن ظهور الحق للمخاطب وعلمه به متوقف على مقدمات عنده لا معنى لتعلق الأمر به وما هو المطلوب الإخبار بالحق ليحصل للآخرين العلم به وينكشف لهم الواقع و إلا فليس ظهور الحق لهم وانكشاف الواقع باختيار المظهر ليكون متعلقاً للتكليف. نعم، يظهر الواقع نوعاً بإخبار العالم وبهذا الاعتبار عبر عن إخباره بالإظهار ولكن ليس معنى ذلك أن الواجب عنوان الإظهار الذي هو متحد مع الظهور وجوداً ومغاير له مفهوماً.

فالبيان الصحيح هو البيان الأول والثاني.

ثم ان أصل ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في المقام من دلالة الروايات الكثيرة على جواز التقليد تام لا إشكال فيه ولكن هناك نكات تكميلية لكلامه:

٦
٩ - نهاية الدراية، ج ٣، ص ٤٦٧

الأولى: المستفاد من كلامه حصر الروايات في الطوائف الأربع ولكن هناك روايات أخرى يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد منها الروايات التي تتضمن إمضاء الأئمة للرجوع في موارد الابتلاء إلى العالم والأخذ بفتواه وإنما أشكلوا في التطبيقات وبعض الخصوصيات مثل ما رواه صاحب الوسائل في باب ٢ من أبواب النفاس الحديث ٧ مرفوعة إبراهيم بن هاشم رفعه قال: سألت امرأة أبا عبد الله (عليه السلام) فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانية عشر يوماً، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟ فقال رجل: للحديث الذي روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال لأسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن أبي بكر، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إن أسماء سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً، ولو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضة.

مثلها الحديث ١١ من نفس الباب رواية حمران بن أعين التي رواها صاحب منتقى الجمال قدس سره حمران بن أعين قال: قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولوداً: اقرأ أبا جعفر (عليه السلام) السلام وقل له: إني كنت أقعد في نفاسي أربعين يوماً، وإن أصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوماً، فقال أبو جعفر (عليه السلام): من أفتاها بثمانية عشر يوماً؟ قال: قلت: الرواية التي رووها في أسماء بنت عميس أنها نفست بمحمد بن أبي بكر بذي الحليفة فقالت: يا رسول الله كيف أصنع؟ فقال: لها اغتسلي واحتشي وأهلي بالحج، فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت إلى مكة فأتت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقالت: يا رسول الله أحرمت ولم أطف ولم أسع، فقال لها رسول الله (صلى الله عليه وآله): وكم لك اليوم؟ فقالت ثمانية عشر يوماً، فقال امالا (الآن) فأخرجني الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي، فاغتسلت وطافت وسعت وأحلت، فقال أبو جعفر (عليه السلام): أنها لو سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله) قبل ذلك وأخبرته لأمرها بما أمرها به ...

وأحاديث أخرى في نفس الباب وغيره تدل على أنه كان الرجوع إلى العالم بالمسائل أمراً متداولاً بين المؤمنين والأئمة عليهم السلام أمضوا

أصل كبرى الرجوع ولم يردعوا عنه وإنما نبهوا على الإشكال في التطبيقات كعدم صلاحية المفتى للإفتاء أو خطئه. فهذه أيضاً طائفة من الروايات يمكن عدّها مما تدل على جواز التقليد وحجية الفتوى.

وهناك روايات متفرقة لا تندرج تحت الطوائف المذكورة. النكته الثانية: أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الروايات الدالة على جواز التقليد على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدّها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها وإن لم يكن كل واحد منها بحجة، فإن كان مراده أن تلك الروايات كل واحدة منها ليست حجةً ولكن مجموعها بما هو مجموع يوجب القطع بصدور بعضها وهذا ما يُعبر عنه بالتواتر الإجمالي فأشكاله واضح - كما أفاد المحقق العراقي قدس سره في تقريرات الاجتهاد والتقليد - لما تقدم من أن فيها روايات معتبرة صحيحة أو موثقة. نعم، إن كان مقصوده أنه ليس جميع تلك الروايات حجةً لا أنه لا يوجد فيها أي رواية معتبرة فلا يرد الإشكال.

النكته الثالثة: أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الروايات المذكورة تكون مخصّصةً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد، من الآيات والروايات وقد تقدم أن الأصل الأولي في الظنون عدم الحجية مضافاً إلى الآيتين المتقدمتين الدامتين للتقليد.

ما أفاده من تخصيص الروايات للآيتين يتم بناءً على دلالتها على ذم تقليد الغير تعبدًا ومن دون حصول العلم مطلقاً ولكن إن قلنا بأن مدلولهما أمر آخر وهو ذم التقليد عن أشخاص لم يُحرز كونهما على سبيل الهدى (ولا يهتدون) فيكون التقليد عن المجتهد خارجاً عن الآيتين موضوعاً وتخصيصاً لا أن يخرج بالروايات الشريفة تخصيصاً.

المقام الثاني من مقامي البحث عن حكم التقليد: في أن التقليد الذي يكون عدلاً للاجتهاد والاحتياط أمر لازم أو لا؟ وعلى تقدير لزومه لزومه شرعي أو عقلي؟

أصل لزوم التقليد ووجوبه تخييراً في عرض الاجتهاد والاحتياط لا إشكال فيه ووجهه سيتضح بما سنذكره في بيان أن اللزوم عقلي أو شرعي.

ذكر الأعلام أن وجوب التقليد وجوب عقلي لا شرعي والوجه في ذلك أن التقليد - وكذا عدلاه الاجتهاد والاحتياط - واجد لخصوصيات الوجوب العقلي دون الوجوب الشرعي.

توضيح ذلك أن الوجوب الشرعي لا يخلو من ثلاثة: الوجوب النفسي والوجوب الغيري والوجوب الطريقي ولا توجد في التقليد خصوصية أي منها.

لا توجد خصوصية الوجوب النفسي لأنه يتحقق فيما يكون متعلقه واجداً للمصلحة اللزومية النفسية وعندما نلاحظ التقليد والاجتهاد والاحتياط نرى أنها لا توجد فيها مصالح أو مفسد غير ما في متعلقات الأحكام بلا فرق بين القول بأن التقليد هو أخذ قول الغير للعمل كما تقدم عن المحقق الآخوند قدس سره أو القول بأنه العمل استناداً إلى قول الغير كما هو الصحيح، على أي حال لا يوجد في العمل سوى المصالح والمفاسد الثابتة في متعلقات الأحكام فلا يكون وجوب التقليد والاجتهاد والاحتياط وجوباً نفسياً.

ولا توجد خصوصية الواجب الغيري لأنه - على القول به في مقابل الواجب النفسي - فيما كان مقدمةً لواجب نفسي فهذا مورد الواجب الغيري على القول به كما يظهر من القدماء - وإن ذهب المحققون المتأخرون إلى عدم وجود شيء بعنوان الواجب الغيري في قبال الواجب النفسي والموجود ليس سوى الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة وحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة ولا حاجة لأمر الشارع بالمقدمة بعنوان الواجب الغيري ولا أثر له - المهم أن مورد الواجب الغيري على القول به المقدمة للواجب النفسي ولا توجد هذه الخصوصية في التقليد والاجتهاد وكذا الاحتياط بالتوضيح الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره من أن الاحتياط إما مستلزم لتكرار العمل وإما غير مستلزم له فإن كان مستلزماً للتكرار كما في مورد العلم الإجمالي بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فالاحتياط بالجمع بينهما وليس العمل الاحتياطي مقدمةً لتحقيق عمل آخر، إن كان الواجب هو الظهر فالإتيان بالظهر إتيان بالواجب النفسي نفسه والإتيان بالجمعة إتيان بعمل آخر أجنبي عن الواجب النفسي وليس أحدهما مقدمةً للآخر وكذا العكس. وكذا إن كان الاحتياط غير مستلزم للتكرار يكون الإتيان بما يُحتمل وجوبه

إتياناً بالواجب النفسي إن كان واجباً واقعاً وإتياناً بعمل غير واجب إن لم يكن واجباً واقعاً. ففي كلتا صورتين ليس العمل الاحتياطي مقدمةً لواجب نفسي حتى يكون الاحتياط واجباً غيرياً.

ولا توجد خصوصية الواجب الطريقي لأنه الحكم الذي له الطريقة للواقع بحيث إن صادف الواقع يكون منجزاً وإن خالف الواقع يكون معذراً وهذه الخصوصية غير موجودة في التقليد والاجتهاد والاحتياط لأن الالتجاء إلى الاحتياط بأن يحرز الواقع وإلى الاجتهاد بأن يستنبط الحكم عن حجة وإلى التقليد بأن يرجع إلى الغير ويستند إلى الحجة كل ذلك لأجل تحصيل فراغ الذمة عن التكليف التي تنجز في رتبة سابقة لا أن يكون الاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد منجزاً له.

نعم، يصدق عنوان المعذرية على التقليد والاجتهاد باعتبار أن المكلف إن عمل استناداً إلى ما استنبطه أو إلى استنباط الغير يكون عمله على طبق الحجة ويكون معذراً بالنسبة إلى الواقع فيصدق على التقليد والاجتهاد أنهما معذران ولكن لا يصدق عليهما أنهما منجزان.

فتحصل عدم وجود خصوصية الوجوب الشرعي نفسياً أو غيرياً أو طريقياً في التقليد والاجتهاد والاحتياط.

بل توجد فيها خصوصية الوجوب العقلي لأن كل شخص يعلم بأن الشريعة التي جاء بها النبي الخاتم صلى الله عليه وآله مشتملة على أحكام إلزامية من الواجبات والمحرمات ولم يهملها الشارع المقدس بل يريدنا من المكلفين فلا بد من امتثالها والخروج عن عهدها لأن في تركها احتمال العقاب فيجب دفعه من باب وجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل. وتوضيح احتمال العقاب أن العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية موجب لتجزؤها بل بقطع النظر عن العلم الإجمالي - لاحتقال دعوى انحلاله بالظفر بمقدار معتد به من الأحكام - نفس احتمال التكليف منجز في الشبهة قبل الفحص و لا يجري فيها الأصول المرخصة إما لضيقها الذاتي أو لدليل (هلاً تعلمت) وأن العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له: (أ) فلا عملت بما علمت) فيقول: (لم أعلم) فيقال له: (أفلا تعلمت حتى تعمل) فهذا يدل على الأقل على تجزئ التكاليف باحتمالها قبل الفحص ومع تجزئها لا بد من تحصيل المؤمن عنها لأن مخالفتها تكون موجبة لاحتقال العقاب وفي مقام تحصيل المؤمن إما أن يحتاط المكلف ويأتي

بما يحرز الواقع فيحصل المؤمن الوجداني وإما أن يعمل باجتهاده إن كان أهلاً للاستنباط أو اجتهاد الغير إن لم يكن أهلاً ويجعل عمله على طبق الحجة فيحصل المؤمن التعبدى.

فوجوب التقليد وعدليه وجوب عقلي من باب وجوب دفع الضرر المحتمل - وهو العقاب - بتحصيل المؤمن إما وجداناً كما في الاحتياط وإما تعبدًا كما في الاجتهاد والتقليد.

الأمر الثالث: تقليد الأعلم

الأمر الثالث من الأمور المرتبطة بالتقليد أنه في موارد اختلاف المجتهدين في الفتوى وتفاضلهم في العلم والفقاهة هل يتعين تقليد الأعلم ولا يصح تقليد غير الأعلم أو يجوز تقليد غير الأعلم كتقليد الأعلم؟

يقع البحث - كما في كلام المحقق الآخوند قدس سره - في مقامين: الأول: في تعيين وظيفة العامي هل يجوز له الرجوع إلى غير الأعلم أو يجب عليه الرجوع إلى الأعلم؟

الثاني: في ما هو الحق في نظر المجتهد هل يفتى بجواز تقليد غير الأعلم أو يفتى بوجوب تقليد الأعلم؟

أما بالنسبة إلى المقام الأول فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن وظيفة العامي هو الرجوع إلى الأعلم والوجه في ذلك أن العامي عندما يلاحظ الفتويين فتوى الأعلم وفتوى غير الأعلم يقطع بحجية فتوى الأعلم لأن الأعلمية إن كانت معتبرة في التقليد كان تقليد الأعلم متعيناً وفتواه حجة وإن لم تكن معتبرة كان تقليد الأعلم جائزاً وفتواه حجة وتقليد غير الأعلم أيضاً جائزاً وفتواه حجة فيقطع العامي بحجية فتوى الأعلم على أي حال وبشك في حجية فتوى غير الأعلم فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجة وحكمه الأخذ بمحتمل التعيين.

فلا يجوز للعامي الرجوع إلى غير الأعلم لعدم حجة له على الرجوع إليه إلا على وجه دائر أو بنحو التسلسل لأن دليله على الرجوع إليه والأخذ بفتواه في مسألة كفاية التسيحات الأربع مرة واحدة مثلاً إن كان فتوى غير الأعلم نفسه بجواز تقليد غير الأعلم وعدم اشتراط الأعلمية في التقليد تنقل الكلام إلى حجية هذه الفتوى الثانية فإن كان الدليل نفس حجية فتواه الأولى في مسألة التسيحات الأربع لزم الدور وإن كان الدليل فتوى ثالث له تنقل الكلام إليها وهكذا يتسلسل. والمحقق الآخوند قدس

سره وإن ذكر محذور الدور فقط ولكن يمكن إضافة محذور التسلسل أيضاً.

ثم استثنى من ذلك موردين:

الأول: فيما إذا استقل عقل العامي بتساوي الأعم وغير الأعم في المرجعية للتقليد وأنه لا يُشترط في المرجعية العلمية.

الثاني: فيما أفتى الأعم بجواز تقليد غير الأعم فالعامي بعد الرجوع إلى الأعم وبالاستناد إلى فتواه يجوز له تقليد غير الأعم.

فلكلام المحقق الآخوند قدس سره فقرتان: فقرة في بيان حكم المسألة بنهج القاعدة العامة و فقرة ثانية في بيان الاستثناء من القاعدة.

أما بالنسبة إلى ما أفاده في الفقرة الأولى فمحصله - كما في كلمات باقي الأعلام - أن المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية والأصل فيها التعيين بمعنى لزوم الأخذ بمحتمل التعيين فلذلك يتعين على العامي تقليد الأعم ولا يجوز له الرجوع إلى غير الأعم.

كبرى هذه المسألة - أن الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخير هو التعيين - مسلمة ودليلها ما أشار إليه الآخوند قدس سره من القطع بحجية محتمل التعيين والشك في حجية الطرف الآخر والأصل عند الشك في الحجية عدمها وتعبير الأعلام: الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية بمعنى أن المكلف لا يمكنه الاستناد إلى مشكوك الحجية كما لا يمكنه الاستناد إلى ما يقطع بعدم حجيته.

فأصل الكبرى مسلمة لا إشكال فيها وإنما الكلام في انطباقها على المقام هل مورد اختلاف المجتهدين في الفتوى وتفاضلهم في العلم من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية؟

فإن كان الأعم وغير الأعم مساويين في سائر الشرائط المعتبرة في المرجعية كالعدالة والفظانة والكفاية في تدبير الأمور إن قلنا باشتراطه وكان تفاضلهم في العلم فقط فهذا واضح أنه من تطبيقات الكبرى المذكورة.

ولكن إن كان أحدهما أعلم من الآخر وكان الآخر ذا مزية في باقي الشرائط كما إذا كان زيد أعلم من عمرو وكان عمرو أروع أو أكثر فطنةً وإن كان زيد الأعم واجداً لأصل العدالة والفظانة بالنصاب اللازم في

المرجعية فهنا يبدو أولاً عدم انطباق الكبرى المتقدمة و انه ليس المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية لاحتمال التعيين في طرف غير الأعلم أيضاً والنكته في ذلك أن تمام الملاك في موارد رجوع الجاهل إلى العالم كون العالم عالماً بالمسألة وله الخبرة فيها فإن كان أحد الشخصين أقوى خبرةً رجع العقلاء إليه دون الآخر لأن مناط الرجوع في سيرة العقلاء هو الخبرة من دون لحاظ باقي الخصوصيات والمزايا كالعدالة مثلاً فلذلك يرجعون للأقوى خبرةً وإن كان فاسقاً.

ولكن في المرجعية للتقليد التي هي محل الكلام ليس تمام الملاك الخبرة يقيناً لأن المرجعية لوحظ فيها بحسب ارتكاز المتشعبة نحو من الزعامة العامة فلا يكفي مجرد كون المرجع ذا خبرة في استنباط الأحكام الشرعية وإقامة الحجة عليها فلذا شرطوا فيها العدالة وطيب الولادة والرجولية وغيرها ففي محل الكلام الذي يكون زيد أعلم من عمرو وعمر أروع من زيد أو أكثر فطانةً كما يُحتمل أن يكون الشارع المقدس أوجب تقليد الأعلم تعييناً و رجح خصوصية الأعلمية يُحتمل أيضاً أنه أوجب تقليد الأروع أو الأكثر فطانةً و رجح خصوصية الأورعية وأكثرية الفطانة فلذا يكون هذا المورد من موارد احتمال التعيين في كل من الطرفين ولا يجري الأصل لتعيين أحدهما.

هذه شبهة في مورد وجود مزية في طرف غير الأعلم ولكن يمكن الجواب عنها بأن هذا المورد أيضاً من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية وتعيين تقليد الأعلم لعدم احتمال التعيين في طرف غير الأعلم وإن كان واجداً لمزايا أخرى. وذلك لأن ما ذكر من أنه لا يكفي للمرجعية مجرد الخبرة في استنباط الأحكام الشرعية وإقامة الحجة عليها وإن كان صحيحاً فلذلك إن كان الشخص أعلم العلماء ولكن لم يكن واجداً لشرط العدالة أو طيب الولادة أو غيرهما من الشرائط لا يجوز تقليده. وكذا من كان ساذجاً جداً لا فطانة له في تدبير الأمور. والوجه في ذلك ما ذكرنا من أن المرجعية في ارتكاز المتشعبة نحو من الزعامة العامة وليست مجرد الخبرة في الاستنباط.

فلوحظت في المرجعية حشيات أخرى غير الخبرة هذا مسلم ولكن الملحوظ الأصلي فيها حشية الخبرة والحشيات الأخرى يكفي وجودها

بحد النصاب مثلاً العدالة التي هي الاستقامة في جادة الشريعة وإن كانت شرطاً في مرجع التقليد - وقد يُقال باشتراط مرتبة أعلى مما يُشترط في إمام الجماعة - ولكن المعتبر منها بحد النصاب. وكذا الفطنة المعتبر منها بحد النصاب في مقابل السذاجة المحضة. وكذا بقية الأمور يعتبر منها بحد النصاب وإلا فلا تكون سائر المزايا ملحوظة بدرجاتها من الشدة والضعف .

بلحاظ ذلك إن كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر وكان واجداً لحد نصاب باقي الشرائط ولكن الآخر له مزية فيها ككونه أروع أو أكثر فطنةً يُحتمل التعيين في الأول دون الثاني لأن ما هو الملحوظ الأصلي الخبرة في الاستنباط والمفروض أن أحدهما أعلم وأكثر خبرةً وأما باقي الشرائط فليست ملحوظةً أصليةً غاية الأمر يشترط حد النصاب منها والمفروض أن الأعم وأجد له.

والدليل على أن باقي الشرائط ليست ملحوظةً أصليةً وبكفي حد النصاب منها نفس دليل اشتراط كل منها في المرجعية فإنه لا يقتضي أكثر من ذلك مثلاً دليل اشتراط العدالة وطيب المولد وعدم فسق ظاهر بين الناس ولو من السابق أن تصدي الفاسق وولد الزنا ومن اتصف بفسق ظاهر بين الناس ولو سابقاً وهن للمذهب وعيب للمؤمنين أن يكون زعيمهم مثل هذا الشخص وهذا الدليل لا يقتضي أكثر من اشتراط حد النصاب من الشرائط المذكورة لا أنها ملحوظة أصلية ففي دوران الأمر بين زيد الأعم وعمرو غير الأعم يتعين تقليد زيد الأعم وإن كان عمرو أروع أو أكثر فطنةً.

فما أفاده المحقق الآخوند قدس سره في القسم الأول من أن المتعين تقليد الأعم مطلقاً تام بنحو القاعدة العامة حتى لو كان غير الأعم واجداً لمزايا أخرى.

أما ما أفاده في الفقرة الثانية من استثناء موردين من تلك القاعدة فالمورد الأول فيما استقل عقل العامي بتساوي الأعم وغير الأعم في الصلاحية للتقليد وعدم اشتراط الأعلمية فإن فرض تحقق هذا القطع للعامي كان حجةً لزم اتباعه ولكن الإشكال في وقوع هذا الغرض وحصول القطع بذلك للعامي بلحاظ ما سيأتي من أن العقلاء في الأمور

المحتاجة إلى الخبرة يرجعون إلى الأقوى خبرةً فمع هذا الارتكاز كيف يمكن قطع العامي بخلافه.

هذا نظير ما كان يذكره الميرزا التبريزي قدس سره عندما يُقال له أن بعض المقلدين يدعي قطعه برضا صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف في صرف الخمس في مورد معين من دون مراجعة المرجع فكان يقول فليات عندنا نتباحث في المسألة فإن بقي على قطعه هذا فليصرف الخمس في ذلك ولكنه لا يبقى عليه لما سنذكر له من النكات التي يُحتمل بلحاظها تقيّد رضاه صلوات الله عليه بالرجوع إلى المرجع وهذا الاحتمال موجود وجداناً فيكون ما نحن فيه نظير ذلك فالمورد الأول من الاستثناء تام والإشكال من جهة وقوع الفرض.

المورد الثاني: فيما أفتى الأعلّم بجواز تقليد غير الأعلّم فالعامي بعد الرجوع إلى الأعلّم وبالاستناد إلى فتواه يجوز له تقليد غير الأعلّم والوجه في ذلك أن تقليد غير الأعلّم في هذا المورد يفرق عن تقليده ابتداءً لأن العامي عند ما يرجع إلى غير الأعلّم ابتداءً لا تكون فتواه حجةً في حقه إلا على وجه دائر كما تقدم بينما في هذا المورد يرجع ابتداءً للأعلّم وبأخذ بفتواه بجواز تقليد غير الأعلّم فيكون تقليده لغير الأعلّم عن حجة وهي فتوى الأعلّم.

هذا ما أفاده المحقق الآخوند قدس سره وقيله أكثر المحققين المتأخرين في الأصول وفي الفقه تعليقاً على كلام صاحب العروة قدس سره حيث أشكل على هذا النحو من التقليد فعلقوا بأنه لا إشكال فيه.

قال قدس سره في المسألة ٤٦ من الاجتهاد والتقليد: (يجب على العامي أن يقلد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلّم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعلّم، بل لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلّم في الفرعيات.)

فأشكل في تقليد غير الأعلّم ولو بعد الرجوع إلى الأعلّم والأخذ بفتواه بجواز تقليده ووجه الإشكال أن هذه المسألة - وهي جواز تقليد غير الأعلّم وعدمه - من المسائل الأصلية ومورد حجية فتوى المجتهد المسائل الفرعية كوجوب التسيحات الأربعة ثلاث مرات أو كفاية المرة الواحدة ولا أقل من احتمال الاختصاص بالفرعيات فيقتصر عليها.

أجيب عن هذا الإشكال في المستمسك وفي مطاوي كلمات الآخرين بالنقض و الحل :

أما الجواب النقضي فهو أن حجية فتوى المجتهد لو كانت مختصةً بالمسائل الفرعية ولم تشمل المسائل الأصلية فلازم ذلك عدم حجية فتوى الحي في مسألة جواز تقليد الميت ولو بقاءً لأنها أيضاً مسألة أصلية بينما السيد قدس سره نفسه يقول بحجيتها حيث قال في المسألة ١٥: (إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه.)

وأما الجواب الحلي فإنه لا وجه لاختصاص حجية فتوى المجتهد بالمسائل الفرعية الجزئية وعدم حجيتها في المسائل الأصلية فإن مثل مسألة جواز تقليد غير الأعلم أو مسألة جواز البقاء على تقليد الميت وإن كانت مسألة كليةً عامةً بالنسبة إلى المسائل الجزئية ولكنها بالنتيجة مسائل فقهية فرعية لا أصولية حتى يكون جواز التقليد فيها مورداً للبحث والكلام. فكما أن فتوى المجتهد في المسائل الفرعية الجزئية حجة كذلك فتواه في المسائل الفرعية الكلية مثل جواز تقليد غير الأعلم حجة وبتعبير آخر: مسألة جواز تقليد غير الأعلم مثل مسألة حجية خبر الثقة في الموضوعات أو لزوم قيام البيئة فيها فإن مثل هذه المسائل وإن كانت متضمنةً للحجية وعدمها ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها فرعيةً.

المقام الثاني: في جواز تقليد غير الأعلم بمقتضى البحث الاجتهادي ونظر المجتهد في هذه المسألة وأنه هل يفتي بحجية فتوى غير الأعلم أو اختصاص الحجة بفتوى الأعلم؟

المعروف بين الأصحاب عدم جواز تقليد غير الأعلم وقال المحقق الآخوند قدس سره أنه الأقوى. وعن جامع المقاصد الإجماع عليه ولكن نوقشت في الكلمات دعوى التسالم والإجماع وقد نسب السيد الحكيم قدس سره إلى السيد المرتضى قدس سره في الذريعة أنه من المسلمات بين الإمامية ولكن في عبارة الذريعة خلاف ذلك حيث قال:

(اختلفوا: فمنهم من جعله مخيراً، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدم في العلم والدين، وهو أولى ...) ^٩ فيظهر منها الاختلاف بين الأصحاب. نعم هو المشهور وفي المقابل - كما في بعض الكتب - ذهب بعض من تأخر عن الشهيد الثاني قدس سره إلى عدم اشتراط الألفية وقد مال إليه صاحب الفصول قدس سره.

يقع الكلام في هذا المقام في مراحل ثلاث:
الأولى: مقتضى الأصل والقاعدة في المسألة بقطع النظر عن الأدلة الخاصة

الثانية: عرض أدلة القائلين باشتراط الألفية

الثالثة: عرض أدلة القائلين بعدم اشتراطها

أما المرحلة الأولى فقد أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الأقوى عدم جواز تقليد غير الأعلّم للأصل ومراده بالأصل هنا ما تقدّم في المقام الأول في تعيين وظيفة العامي من أن المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية و مقتضى الأصل فيها التعيين وتوضيحه كما في كلام المحقق الآخوند قدس سره أن حجية محتمل التعيين مقطوعة وحجية غيره مشكوكة والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية فيحكم بتعيين محتمل التعيين، و تطبيقه في المقام أن حجية فتوى الأعلّم مقطوعة وحجية فتوى غيره مشكوكة فما هي الحجة بالفعل خصوص فتوى الأعلّم فالمقصود بالأصل هنا هذا الحكم العقلي.

وليس المراد بالأصل الأصول الجارية بلحاظ الأحكام الواقعية كأصل الإشتغال أو أصل البراءة فإنها ليست ملحوظة في المقام و ان تعرض لها بعض الأعلام كما في المستمسك حيث تعرض لها أولاً ولكن العمدة هي ما ذكره بالآخر من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية.

أما المرحلة الثانية فقد استدل على وجوب تقليد الأعلّم بوجوه:

الأول: الإجماع وقد ناقش في الاستدلال به المحقق الآخوند قدس سره بأن في المسألة وجوهاً أخرى فيحتمل - على الأقل - استناد المجمعين إليها فلا يكون إجماعاً تعدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام. هذا إن لم يناقش في أصل تحقق الإجماع صغروباً.

^٩ - الذريعة، ج ٢، ص ٨٠١

والمحقق الآخوند قدس سره ذكر الوجه الذي يُحتمل استناد المجمعين إليه خصوص الأصل المتقدم ولكن لا تنحصر الوجوه في ذلك بل يُحتمل استنادهم إلى بعض الروايات أو الوجوه الاعتبارية التي نقلها المحقق الآخوند ايضاً و ناقشها. ومع عدم حجية الإجماع المحصل في المقام لاحتمال المدركية فالإجماع المنقول ليس بحجة بطريق أولى.

الوجه الثاني: بناء العقلاء فكما قامت سيرتهم في الأمور المحتاجة إلى الخبرة على الرجوع إلى أهل الخبرة بها كذلك قامت في موارد الاختلاف بين أهل الخبرة على الرجوع إلى الأقوى خبرةً. نعم، إن لم يحرز الاختلاف يرجعون إلى غير الأقوى وبتعبير السيد الخوئي قدس سره يرجع الناس إلى الأطباء الذين هم دون الأقوى خبرةً ما لم يحرزوا اختلاف الأقوى معهم في الرأي فلا يبقى الطبيب المفضول عاطلاً في بلد مع وجود الأفضل منه فيه .

هنا قد يشكل بأنه ليس بناء العقلاء في موارد الاختلاف على الرجوع إلى الأقوى خبرةً مطلقاً مثلاً إذا قال الأقوى خبرةً أن المريض يحتاج إلى عملية جراحية وإلا هلك وقال غيره لا حاجة إلى العملية بل نفس العملية قد توجب هلاكه فهل يأخذ العقلاء بقول الأقوى خبرةً أو يتوقفون؟ فهذا يدل على أنه ليس من المسلم الرجوع في موارد الاختلاف إلى الأقوى خبرةً.

ولكن يجاب عن الإشكال بأن في أمثال هذا المورد قد يُقال بالتوقف والاحتياط باعتبار أن المهم فيه حفظ الأغراض الواقعية لا الاحتجاج والعمل على طبق الحجة ولكن ليس هذا نقضاً على المدعى في محل البحث الذي ليس النظر فيه إلى إدراك الواقع بأي نحو كان بل المناط فيه العمل على طبق الحجة .

الوجه الثالث: روايات أشار إليها المحقق الآخوند قدس سره وهي طائفتان:

الأولى: التي تدل على لزوم تقديم قول الأعلم عند تعارض قوله وقول غير الأعلم وقد ذكر الآخوند قدس سره من مصاديق هذه الطائفة روايتين: مقبولة عمر بن حنظلة: (الحكم ما حكم أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر) وعهد

أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك).

ناقش المحقق الآخوند قدس سره وغيره في هذا الوجه بأن مورد المقبولة باب القضاء ولا ملازمة بين الترجيح بالأعلمية في باب القضاء والترجيح بها في باب الإفتاء إذ المقصود في باب القضاء من الرجوع إلى القاضي رفع الخصومة والنزاع فإذا اختلف قاضيان في الحكم وحكم الشارع بالتخير لا يرتفع النزاع بل رفع النزاع يتوقف على الترجيح فلا يمكن التعدي في الترجيح بالأعلمية عن باب القضاء إلى باب الإفتاء. نعم، ترجيح غير الأعلم على الأعلم غير معقول وخلاف سيرة العقلاء ولكن يُحتمل التخيير بينهما والذي هو محل البحث انه هل المكلف مخير بينهما أو يتعين عليه تقليد الأعلم وبلحاظ خصوصيات مورد البحث الدليل الذي يقتضي الترجيح بالأعلمية في باب القضاء لا يقتضي الترجيح بها في باب الإفتاء.

ونفس الإشكال يرد على الاستدلال بعهد أمير المؤمنين عليه السلام فإن اختيار الأفضل للحكم والقضاء لا يلزم اختياره في باب الإفتاء. هذا الإشكال المذكور في كلام المحقق الآخوند قدس سره وآخرون وأضيف إليه في كلام السيد الخوئي قدس سره الإشكال السندي وقد صححنا سابقاً المقبولة والعهد فالعمدة في مناقشة هذا الوجه الإشكال الدلالي المذكور.

الوجه الرابع: أن قول الأعلم أقرب إلى الواقع من قول غيره جزماً لأن اعتبار فتوى المجتهد من باب الطريقية وعند تعارض طريقين أحدهما أقرب إلى الواقع يحكم العقل بلزوم الأخذ بالطريق الأقرب لا أن يكون الطريقان على حد سواء.

ناقش المحقق الآخوند قدس سره وغيره في هذا الوجه صغرى وكبرى: أما المناقشة الصغرى فهي أنه ليس قول الأعلم دائماً أقرب إلى الواقع بل قد يكون الأمر بعكس ذلك مثلاً إذا كان زيد وعمرو مجتهدين حينئذ وكان زيد أعلم من عمرو فلو فرضنا أن قول عمرو غير الأعلم كان موافقاً لقول مجتهد ثالث كان أعلم من زيد ومات أو كان قول عمرو موافقاً للمشهور فيكون قوله حينئذٍ أقرب إلى الواقع.

و قد يُجاب عن هذه المناقشة بأننا إن لاحظنا قول الأعلام وقول غيره في حد نفسه بقطع النظر عن الجهات الخارجية يكون قول الأعلام أقرب إلى الواقع وهذا المقدار كافٍ لتعيينه.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره أن هذا الجواب لا يُصغى إليه إذ الملاك إن كان أقربية الطريق إلى الواقع فملاحظة الأقرب في نفسه أو بلحاظ الجهات الخارجية لا أثر لها فإن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربية في الأمانة لنفسها أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى .

وأما المناقشة الكبرى فهي أنا وإن كنا من القائلين بالطريقة لا السببية ولكن ليس من المعلوم أن تمام المناط هو القرب إلى الواقع ليلزم الأخذ بما هو أقرب فلعل زيادة القرب ونقصه ليس دخيلاً. نعم، لو أحرز أن تمام المناط هو القرب إلى الواقع كما في الطرق التي حكم العقل بحجيتها فلا إشكال في لزوم الأخذ بما هو أقرب. بخلاف الطرق التعبدية فليس من المعلوم كون تمام المناط فيها هو القرب إلى الواقع ليكون للأقربية دخل فلذلك يُقال بتعارض البيتين وإن كانت إحداهما أقوى من الأخرى فذلك شاهد على أن تمام المناط ليس القرب إلى الواقع.

نفس هذه المناقشة الكبرى ذكرها المحقق الآخوند قدس سره في حجية الشهرة الفتوائية حيث استدل بعضهم على حجيتها بأن أدلة حجية خبر الواحد تدل بالفحوى على حجية الشهرة لأن الظن الحاصل منها أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد فناقشه بأنها لاتدل على كون تمام المناط في حجية الخبر إفادته الظن. غاية الأمر تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار ولا اعتبار به .

نتيجة البحث في المرحلة الثانية أن الوجه التام من بين الوجوه التي استدل بها على تعيين تقليد الأعلام هو السيرة العقلانية فقط بالتوضيح والتقييد المتقدم وهو أن السيرة إنما استقرت على الرجوع إلى خصوص الأعلام فيما علم باختلاف نظر الأعلام وغيره دون ما إذا لم يعلم.

المرحلة الثالثة: هل يوجد دليل على جواز تقليد غير الأعلام أو لا؟ إن وُجد دليل تام على الجواز في هذه المرحلة ولم يوجد دليل على عدم الجواز في المرحلة الثانية لابد من رفع اليد عن مقتضى الأصل في المرحلة الأولى والقول بالجواز وإن لم يوجد دليل على الجواز في هذه المرحلة ووجد دليل على عدم الجواز في المرحلة الثانية نلتزم بعدم الجواز وإن

وجد دليل على الجواز في هذه المرحلة ودليل على عدمه في المرحلة الثانية لابد من حلّ التناهي بينهما فالبحث في هذه المرحلة لازم ولا يستغنى عنه .

استدل في هذه المرحلة بوجوه ذكرها المحقق الآخوند قدس سره وناقشها:

الأول: دعوى قيام السيرة العقلانية على الأخذ بفتوى أحد المختلفين في النظر من دون فحص عن الأعم مع العلم بأعلمية أحدهما وبهذه السيرة يُرفع اليد عن مقتضى الأصل.

أفاد المحقق الآخوند قدس سره بأن هذه الدعوى ممنوعة ووجه الممنوعة واضح بما تقدّم في المرحلة الثانية من قيام السيرة في موارد الاختلاف على الأخذ بقول الأعم. نعم، لا يلزم ذلك في فرض عدم العلم بالاختلاف.

وصل الكلام إلى المرحلة الثالثة من المقام الثاني وهي في الوجوه التي استدل بها على جواز تقليد غير الأعم وعدم اعتبار الأعلمية وقد تقدم الوجه الأول وهو السيرة ومناقشته.

الوجه الثاني: لزوم العسر والحرج حيث يدعى أن القول باعتبار الأعلمية في التقليد مستلزم للعسر والحرج فيرفع اعتبارها بدليل نفي العسر والحرج.

ناقشه المحقق الآخوند قدس سره بمناقشتين:

الأولى: مناقشة صغروية وهي أن تقليد الأعم ليس موجبا للعسر والحرج لا لنفس الأعم ولا للمقلدين إذ التقليد منه وأخذ فتواه ليس فقط بالمراجعة إليه مباشرة بل بمراجعة كتبه ورسائله العملية أيضا.

وفي كلام الميرزا التبريزي قدس سره الاستشهاد لذلك بأنها استقرت سيرة المتشرعة على تقليد الأعم على مدى الأعصار من غير أن يقعوا في عسر أو حرج.

والثانية: أن هذا الدليل أخص من المدعى غاية ما يقتضي عدم اعتبار الأعلمية في موارد لزوم العسر والحرج ولا يقتضي عدم اعتبارها في جميع الموارد.

الوجه الثالث: إطلاق أدلة جواز التقليد فإن العنوان الوارد في الروايات الدالة على جواز التقليد عنوان الفقيه والمجتهد وأمثال ذلك عناوين مطلقة لم تقيد بالأعلمية.

ويمكن تقريب هذا الوجه ببيان آخر وهو أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا المؤمنين إلى فقهاء الأصحاب ولم يكونوا أولئك الأصحاب في مرتبة واحدة من الفضل والعلم مع ذلك أرجع إليهم الأئمة عليهم السلام لا إلى خصوص الأعلام منهم.

مثلاً أرجع الإمام الصادق عليه السلام إلى أبي بصير الأسدي كما في الحديث ١٥ من الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وإلى محمد بن مسلم كما في الحديث ٢٣ من الباب وإلى الحارث بن المغيرة النصري كما في الحديث ٢٤ وأرجع الإمام الرضا عليه السلام إلى زكريا بن آدم كما في الحديث ٢٧ وإلى يونس بن عبد الرحمن كما في حديثي ٣٣ و ٣٤ فهؤلاء أشخاص مختلفون في الفضل والعلم أرجع إليهم كل من الإمامين عليهما السلام في زمانه.

ناقش هذا الوجه - بالتقريب الأول - المحقق الآخوند قدس سره بمناقشتين:

الأولى: أنه ليس من المعلوم كون مفاد هذه الأدلة حجية فتوى المجتهد بل يمكن أن يكون مفادها حجية الرواية.

الثانية: أنها لو كانت لبيان حجية الفتوى كانت في مقام بيان أصل حجيتها وجواز التقليد ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الصور المختلفة بحيث تشمل صورة معارضة فتوى الأعلام وغير الأعلام.

قال قدس سره: (ولا إطلاق في أدلة التقليد - بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله - لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال، من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفى.)

فقوله: (بعد الغض ...) المناقشة الأولى وقوله: (لا إطلاق ...) الثانية.

أما المناقشة الأولى فجوابها واضح - كما في كلمات المحقق العراقي قدس سره وغيره - فإن المحقق الآخوند نفسه ذكر في عداد أدلة جواز التقليد - بعد الحكم الفطري الجبلي - الروايات الكثيرة التي يُقطع بصدور بعضها وقال بأنها دليل قاطع على جواز التقليد فبعد هذا التصريح منه لا

مجال لمناقشة دلالة الروايات على حجية الفتوى واحتمال كونها ناظرةً إلى حجية الرواية.

وأما المناقشة الثانية فأجاب عنها المحققان العراقي والإصفهاني قدس سرهما بأنه لا وجه لحصر مفاد هذه الأدلة في بيان أصل حجية الفتوى وجواز التقليد وعدم إطلاقها لفرض اختلاف الأعلام وغيره في الفتوى فإن اختلاف الفقهاء في مراتب الفضل أمر شائع وكذا اختلافهم في الفتوى وبلحاظ شيوع الاختلاف المذكور لا وجه للقول بعدم إطلاق الأدلة بالنسبة إليه.

ولكن هذا الجواب غير تام لا لما ذكر في كلام المحقق الآخوند قدس سره بل لما ذكر السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما حيث قالوا بعدم شمول الأدلة لفرض التعارض وهو أن شمول دليل الحجة لكلا الفتويين المختلفتين - بلحاظ أن مفاده الحجة التعيينية لا التخيرية - يكون تعبدًا بالمتنافيين كما هو الحال في باقي الأمارات مثلاً شمول دليل حجة الخبر لو شمل الخبرين المتعارضين الدال على وجوب صلاة الجمعة والدال على حرمتها كان تعبدًا بالمتنافيين وشموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فلذلك تكون القاعدة العامة في تعارض الأمارتين التساقط ودليل الحجة وإن كان مقتضى لشمولهما ولكن يلزم من شموله لهما المحذور فيتم المناقشة الثانية للمحقق الآخوند قدس سره أن دليل حجية الفتوى لا تشمل كلا الفتويين فإن وجد دليل لتعيين أحد الطرفين أخذ به كما إذا قامت السيرة على الرجوع إلى الأعلام وإلا يكون مقتضى القاعدة التساقط ولا يمكن التمسك لحجية فتوى غير الأعلام بالإطلاقات.

فالمناقشة الثانية تامة بالبيان المذكور إلا أن هناك شبهةً تحصل بملاحظة جواب المحققين العراقي والإصفهاني قدس سره المتقدم وهي أنه باعتبار أن المورد الشائع اختلاف الفقهاء في العلم والفضل واختلافهم في الفتوى كيف يُقال بعدم شمول الدليل لهذا المورد الشائع؟

والجواب أن الدليل لا يشمل مورد العلم باختلاف الفتوى فيما هو محل ابتلاء العامي في المجتهدين المتساويين أو في الأعلام وغير الأعلام ولكن يشمل مورد عدم العلم بالاختلاف لا تفصيلاً ولا إجمالاً وليس هذا مورد البحث بل مورد البحث العلم بالاختلاف هل يتعين تقليد الأعلام أو يكون العامي مخيراً.

وليس هذا أي مورد العلم بالاختلاف في الفتوى شائعاً ليلزم من عدم شمول الدليل له محذور بل الشائع أصل اختلاف الفقهاء في المرتبة العلمية وفي فتاواهم، أما صورة العلم بالاختلاف فليس شائعاً.

وبهذا البيان تتضح المناقشة في التقريب الثاني وهو إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى أفراد مختلفين في العلم والفضل لأنه ليس موردها علم العامي باختلاف المجتهدين في الفتوى وقد عرفت أنه مع عدم علمه بالاختلاف يكون مخيراً في الرجوع إلى الأعم وغيره لإطلاق أدلة الحجية وشمولها لفتوى غير الأعم.

هذا تمام الكلام في اعتبار الأعلمية في مرجع التقليد ولكن بقيت نكات مهمة بحث اعتبار الأعلمية ينبغي التنبيه على بعضها ونوكل بعضها الآخر إلى محله في الفقه:

التنبيه الأول: أن ما ذكرنا في هذا الأمر من اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد وعدم حجية قول غير الأعم إنما هو في فرض علم العامي باختلاف الأعم وغيره فيما هو محل ابتلائه ولو إجمالاً وأما إذا لم يعلم بالاختلاف - كما هو الغالب في العوام بتعبير السيد الخوئي قدس سره - فلا إشكال في تخيير العامي في الرجوع إلى الأعم وغيره ووجهه أن إطلاقات جواز التقليد تشمل هذه الصورة ولا مخرج لها ولو نوقش في الإطلاقات وأنها ناظرة إلى عدم الاختلاف واقعاً لا عدم العلم بالاختلاف فيمكن التمسك في فرض الشك في الاختلاف باستصحاب عدمه لأنه أمر حادث مسبوق بالعدم وتحل بهذا الاستصحاب مشكلة التمسك بالإطلاقات وهذا الاستصحاب بلحاظ نوع الموارد استصحاب عدم الأزلي مثل عدم قرشية المرأة وفي بعض الفروض - كما أفاد السيد الخوئي قدس سره - يمكن إجراء استصحاب عدم النعتي كما إذا كان المجتهدان موجودين في زمان ولم يكونا مختلفين ولو من جهة عدم بلوغهما مرتبة الاجتهاد فنستصحب هذا عدم النعتي ولكن هل عدم الاختلاف الثابت في فرض عدم الاجتهاد فعلاً من عدم النعتي أو عدم الأزلي فهو محل تأمل ولكن لا أقل من اثبات التخيير في موارد عدم العلم بالمخالفة باستصحاب عدم الأزلي .

التنبيه الثاني: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم أو كان يُحتمل أعلمية كل منهما من الآخر فما هي وظيفة العامي؟

المشهور هو التخيير كما ذكر صاحب العروة قدس سره في المسألة ١٣: (إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما ...) ووافقه أكثر المعلقين على العروة عدا السيد الخوئي قدس سره حيث قال التخيير فيما لم يعلم بالمخالفة في الفتوى وإلا فيأخذ بأحوط القولين. ذُكرت للقول بالتخيير وجوهًا عمدتها الإجماع وإشكال السيد الخوئي قدس سره أن الإجماع في هذه المسألة غير قابل للاستناد لاحتمال مدركيته على الأقل وبمقتضى الصناعة لابد أن يكون التخيير مستنداً إلى إطلاقات روايات الإرجاع إلى الفقهاء وغيرها من أدلة جواز التقليد وتلك الأدلة في فرض العلم بالمخالفة لا تشمل كلتا الفتويين لمحدور التعبد بالمتنافيين ولا إحداهما دون الأخرى لأنه ترجيح بلا مرجح فيكون المورد من موارد تعارض أدلة الحجية وتساقطها والنتيجة لزوم الاحتياط في الواقعة والموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ولكن نعلم أن الشارع لا يريد الاحتياط التام في الواقعة من المكلفين فتصل النوبة إلى الأخذ بأحوط القولين.

وأفاد الميرزا التبريزي قدس سره أنا نعلم بأن الشارع لا يريد الاحتياط في الواقعة لأنه حرج على المكلفين - ومراده بالحرج الحرج النوعي - وهو لا يناسب كون هذه الشريعة شريعةً سهلةً ولكن نفس الوجه الذي اقتضى رفع اليد عن الاحتياط التام في الواقعة يقتضى عدم لزوم الأخذ بأحوط القولين وتأتي هنا ايضاً نكته الحرج النوعي وأن الشريعة شريعةً سهلةً. وبعد عدم لزوم الموافقة القطعية تصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية التي تحصل بمطابقة عمل العامي لفتوى أحد المجتهدين وعند دوران الأمر بين الموافقة الاحتمالية في كل التكليف و بين الموافقة القطعية لبعض التكليف المؤدية إلى المخالفة القطعية لبعض آخر يُقدّم الأول ووجهه ما ذكر في مباحث متعددة في بحث اجتماع الأمر والنهي وفي بحث دوران الأمر بين المحذورين بمناسبة تقدم جانب النهي والحرمة من أن العقل يحكم بالموافقة القطعية لرعاية تكليف المولى وذلك فيما لا تتجرّ الموافقة القطعية لأحد التكليفين إلى المخالفة القطعية للتكليف الآخر وإلا لا يحكم العقل بلزوم الموافقة القطعية.

فتكون نتيجة البحث في هذا التنبه أن الحكم في فرض تساوي المجتهدين أو احتمال علمية كل منهما تخيير المكلف عملاً وهل هذا من باب حجية الفتوى أو من باب الموافقة الاحتمالية، فإن استندنا إلى الإجماع يكون من باب حجية الفتوى وعلى مقتضى الصناعة بقطع النظر عن الإجماع يكون من باب الموافقة الاحتمالية للتكليف.

التنبه الثالث: إن كان أحد المجتهدين المساويين أروع من الآخر هل يكون المكلف مخيراً أو يتعين عليه تقليد الأروع؟

أفاد صاحب العروة قدس سوه في المسألة ١٣ بعد بيان التخيير في المتساويين: (إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع). وهذا رأي كثير من الفقهاء كما نقل السيد الحكيم قدس سره في المستمسك: (عن النهاية، والتهذيب، والذكري، والدروس، والجعفرية والمقاصد العلية، والمسالك وغيرها) وفي تقريرات بحث الاجتهاد والتقليد لبعض الأعلام نقله عن السيد المرتضى قدس سره في الذريعة والمحقق قدس سره في المعارج والعلامة قدس سره في المبادي أيضاً.

ولكن أكثر المعلقين على العروة علّقوا على المسألة بعدم التعيين وبعضهم احتاط وجوباً وللمحقق العراقي قدس سره هنا تعليقة استدلالية سيأتي توضيحها.

استدل القائلون بتعين تقليد الأروع بوجهين:

الأول: ما في مقبولة عمر بن حنظلة: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما).

الثاني: مقتضى الأصل لأن المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية فإن قول الأروع - في فرض التساوي في العلم - حجة يقيناً وقول غيره مشكوك الحجية فيتعين تقليد الأروع نظير ما تقدم في العلمية.

ولكن نوقش الأول بما تقدم في اعتبار العلمية من أن هذه الفقرة من المقبولة ناظرة إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر ولا ترتبط بترجيح إحدى الفتويين.

ونوقش الثاني في كلمات المحقق العراقي والسيد الحكيم قدس سرهما وحاصل المناقشة أن المقام ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية لأن مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير

في الحجية فيما كان لأحد الأمرين من جهة الكاشفية والطريقة مزية زائدة على الآخر وقد تقدم في بحث اعتبار الأعلمية حيث أشكل بأن المورد ليس من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية فيما كان غير الأعلم ذا مزية أخرى بل يكون من موارد احتمال التعيين في كل من الطرفين فأجيب بأن الصفات الأخرى غير الأعلمية يكفي وجود حد نصابها في المرجعية ولا موضوعية لها بحيث تؤثر شدتها وضعفها بخلاف الأعلمية فيعتبر الأعلمية في المرجع للتقليد لانه من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية. وفي محل الكلام أيضاً يجاب عن الوجه الثاني - وهو دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية - بأنه ليس من موارد لأن الأورعية ليست موجبةً للأقوائية في الخبرية.

وعلق المحقق العراقي قدس سره على ترجيح الأورع في المسألة ١٣ بقوله: (في وجوبه نظر، لأن مناط حكم العقل في باب رجوع الجاهل إلى العالم ليس إلا لأقربيته إلى الواقع، وفي هذه الجهة لا يكون لجهة الورع والعدالة دخل البتة، غاية الأمر حيث كان حكم العقل تعليقاً، لا بد من الرفع عنه بمقدار ما ثبت من قبل الشرع اتباعه، وليس هو إلا اعتبار طبيعة العدالة في المفتي ليس إلا، ومن هذه الجهة نلتزم بأن الأعلم العادل مقدم على الأعدل العالم، وإلا فليس في اليبين إطلاق يستكشف منه هذه الجهة كما لا يخفى.)

ذكر بعض الأعلام دام ظله في كتبه الفتوائية بتعين تقليد الأورع ومقصوده بالأورع ليس الورع بالاجتناب عن الشبهات بل الأورعية في مقام الإفتاء كما وضّحه في بحثه الاستدلالي - حسب التقريرات - وقال بأن ما ورد في كلمات الأعلام من التعليل بأن في الأخذ بقول الأورع زيادة الوثوق ظاهر في إرادة الأورعية في مقام الإفتاء والاحتياط فيه في مقابل التسرع فيه ويتحقق ذلك بأحد أمرين: الأول عدم الاكتفاء بمصدر واحد ومراجعة باقي المصادر مثلاً عدم الاكتفاء بالوسائل و مراجعة المصادر الأخرى. الثاني: عدم الاكتفاء بالاستظهار الأولي وإعمال الدقة والتعمق الأكثر في المدرك، والأورعية بهذا المعنى مرتبطة بالاستتباط لكونها موجبة للوثوق الأكثر فلذلك قال بتعين تقليد الأورع بهذا المعنى ولكن ذلك في طول اعتبار الأعلمية فإن كان أحد المجتهدين

أعلم تعين تقليده وفي فرض التساوي أو احتمال العلمية في كل منهما تصل النوبة إلى الترجيح بالأورعية.

ولكن يلاحظ عليه بأن حمل الأورعية المذكورة في كلمات الفقهاء على الأورعية في مقام الإفتاء خلاف الظاهر فإن الأورع حيثما يُطلق ظاهر في الأورع في اجتناب الشبهات حتى إذا ورد التعليل بأكثر وثوقاً في الكلمات فإن عنوان الأورع في مقابل الأعلم يرجع إلى غير الجهات العلمية. هذه مناقشة صغرية.

ويقطع النظر عن هذه المناقشة يُناقش في الكبرى التي أفادها - حسب توضيح التقريرات - بأن موارد التسرع في الفتوى إن كان بدون استفراغ الوسع بأن كانت في المسألة خصوصية احتمال فيها وجود مصدر غير الوسائل ولكن اكتفى به أو احتمال وجود مطلب حدسي لفقهاء مؤثر في النتيجة ومع ذلك لم يراجع مطالبه فلا تكون فتواه حجةً في نفسها لا أن الأخذ بها مرجوح بالنسبة إلى فتوى الأورع وإن كان مع استفراغ الوسع ولم يحتمل وجود مصدر آخر غير الوسائل مثلاً فاكتمل به ولاحظ كل ما يحتمل دخله في المسألة وسد جميع الثغور فتكون فتواه حجةً وإن كان في مقابله فتوى الأورع ولا يكون تسرعه بالمعنى المذكور مانعاً عن حجية الفتوى.

هذا تمام الكلام في الأمر الثالث من الأمور المرتبطة بالتقليد .

الأمر الرابع: تقليد الميت

الأمر الرابع من الأمور المرتبطة بالتقليد أنه هل تُعتبر في مرجع التقليد الحياة أو يجوز تقليد الميت؟

أفاد المحقق الآخوند قدس سره: (اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط العامة عدمه، وهو خيرة الأخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربما نقل تفاصيل: منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط ...)

وما نقله من التفصيل - كما يستفاد من العبارة - أحد وجوه التفصيل وهناك وجوه أخرى وقد حُكي عن تقريرات الشيخ الأعظم قدس سره وجوه ثلاثة:

الأول: التفصيل بين كون المجتهد الحي موجوداً يمكن الوصول إليه وبين كونه مفقوداً فإن كان موجوداً لا يجوز الرجوع إلى الميت ولو استمراراً

وان كان مفقوداً جاز الرجوع إلى الميت وهذا مختار المحقق الأردبيلي قدس سره.

الثاني: التفصيل بين ما إذا عُلِمَ أن المجتهد ممن لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة ومداليلها الصريحة كابني بابويه قدس سرهما فيجوز تقليده حياً وميتاً وبين من يُحتمل استناده إلى الحدس والاجتهاد وما يفهمه من الأدلة فلا يجوز تقليده حياً أو ميتاً وهذا مختار الفاضل التوني في الوافية ولكن هذا التفصيل في الحقيقة تفصيل في أصل جواز تقليد المجتهد لا بين الحي والميت.

الثالث: ما نقله الآخوند قدس سره وهو التفصيل بين تقليد الميت ابتداءً فلا يجوز وتقليده بقاءً فيجوز حكاه السيد صدر الدين قدس سره في شرح الوافية عن بعض معاصريه واختاره أكثر المتأخرين وعمدة التفاصيل هذا التفصيل فالأقوال الأساسية في المسألة ثلاثة.

ومختار المحقق الآخوند قدس سره - كالشيخ الأعظم والمحقق الإصفهاني قدس سرهما - هو القول الأول أي اشتراط الحياة مطلقاً واستدل عليه بالأصل فإن الأصل عدم جواز تقليد الميت للشك في حجته فيكون هذا المورد كباقي موارد الشك في الحجية التي يكون مقتضى الأصل فيها عدم الحجية وبالتعبير المتقدم في بعض المباحث السابقة الشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية ولا مخرج عن هذا الأصل لأن الوجوه المذكورة في الكلمات لجواز تقليد الميت وحجية فتواه كلها ضعيفة.

تمامية ما أفاد قدس سره متوقفة على البحث عن الوجوه المذكورة لنرى هل فيها وجه تام للخروج عن أصل عدم الحجية أو لا فيكون المرجع هو الأصل فإنه لا إشكال فيه.

ثم ان بعض الوجوه يقتضي جواز تقليد الميت مطلقاً وبعضها يقتضي جوازها استمراراً لا ابتداءً:

الوجه الأول: استصحاب جواز التقليد وحجية الفتوى الثابتة حال حياة المجتهد.

أشكل عليه تارةً بما يرجع إلى عدم اليقين بالحدوث وهو أحد ركني الاستصحاب وتارةً بما يرجع إلى عدم الشك في البقاء وهو ركنه الثاني.

أما الإشكال الراجع إلى فقد اليقين بالحدوث فهو أن زيد العامي مثلاً لم يكن موجوداً حال حياة المجتهد أو كان ولم يكن بالغاً وبلغ بعد موت المجتهد فحجية فتوى المجتهد لزيد لا تكون متيقنةً في زمن من الأزمنة فإن فتوى المجتهد وإن كانت حجةً في حياته ولكن نحتمل اختصاص الحجية بمن كان موجوداً صالحاً للتقليد في زمانه ولا يكون حدوث الحجية متيقناً بالنسبة إلى المعدومين وزيد منهم. نعم، يمكن الاستصحاب بالنسبة إلى عمرو العامي مثلاً الذي كان موجوداً بالغاً في زمن حياة المجتهد وقلده فهذا الإشكال على الاستصحاب خاص بالتقليد الابتدائي عن الميت.

لكن أجيب عنه بجوابين:

الأول: أن مقتضى دليل حجية الفتوى حجيتها على كل جاهل بالواقعة فرض وجوده في الخارج بنحو القضية الحقيقية فبالنسبة إلى زيد لو كان موجوداً في حياة المجتهد كانت الفتوى حجةً في حقه والعنوان المأخوذ في الدليل منطبق عليه ونحتمل بقاء الحجية بنحو القضية الحقيقية فلا إشكال من ناحية اليقين بالحدوث.

الثاني: أن الإشكال المذكور لا يرد على جميع موارد التقليد الابتدائي وإنما يرد في فرض عدم وجود زيد العامي أو عدم بلوغه في حياة المجتهد و إلا فلا يرد فيمن كان حياً بالغاً في حياة المجتهد ولكن لم يقلده غفلةً أو عسياناً أو كان محتاطاً والآن يريد التقليد فهذا المورد من موارد اليقين بالحدوث ولا يرد فيه الإشكال المذكور فحاصل الجواب الثاني أن الدليل أخص من المدعى.

ولكن الجواب الأصلي هو الجواب الأول وهو أن مقتضى كون قضية الحجية حقيقيةً وجود اليقين بالحدوث.

والسيد الخوئي قدس سره وإن ذكر أولاً هذا الجواب ولكن ذكر بعد ذلك مطلباً يدل على عدم تمامية هذا الجواب وحاصله أن قضية الحجية وإن كانت بنحو القضية الحقيقية ولكن الشك في سعتها وضيقها من جهة اختصاصها بحالة خاصة فلا يقين بحدوثها في الزائد عن تلك الحالة فلا يجري استصحاب الحجية بل يجري استصحاب عدمها.

وقال في توضيح ذلك أنا ذكرنا في جريان الاستصحاب في أحكام الشرايع السابقة أن الشك في النسخ يرجع إلى الشك في أن تلك

الأحكام مجعولة لخصوص أهل الشريعة السابقة أو لهم ولمن يأتي في الشريعة اللاحقة فإنه وإن كانت الأحكام مجعولةً بنحو القضية الحقيقية ولكن الشك في كونها مجعولةً بالنحو الواسع أو بالنحو الضيق حيث نحتمل كونها مجعولةً لخصوص الموجودين في الشريعة السابقة فنشك في جعل الحكم بنحو شامل للموجودين في الشريعة اللاحقة فتكون نتيجة الاستصحاب انتفاء تلك الأحكام لا بقائها. وفي المقام أيضاً حجية فتوى المجتهد وإن كانت بنحو القضية الحقيقية ولكن نحتمل أن الحجية كانت خاصة بمن كان موجوداً بالغاً في حياة المجتهد ولا نعلم بحجيتها في حق من يأتي بعد موته.

فالسيد الخوئي قدس سره بالأخير رفع اليد عن الجواب المذكور عن الإشكال الأول وقال بعدم جريان الاستصحاب في المقام. فالإشكال على الاستصحاب بلحاظ الركن الأول - وهو اليقين بالحدوث - أنه لا يقين بالحدوث في التقليد الابتدائي لُيستصحاب.

أما الإشكال الراجع إلى الشك في البقاء فأفاد المحقق الآخوند قدس سره أن الاستصحاب لا يجري في المقام لأن موضوع الحكم السابق متغى وتوضيحه أن الركن الثاني للاستصحاب الشك في البقاء وذلك يتحقق فيما كان نفس موضوع الحكم السابق باقياً في زمان الشك بتمام مقوماته ويكون التغيير في حالاته وأما إن كان الموضوع السابق مرتفعاً أو شك في بقاءه فلا يجري الاستصحاب لأن الاستصحاب إبقاء ما كان وفي فرض عدم بقاء الموضوع لا يكون ثبوت الحكم في ظرف الشك إبقاءً لما كان بل يكون إسراءً للحكم من موضوع إلى موضوع آخر الذي يرجع إلى القياس أو شبهة القياس.

ففي محل الكلام كانت فتوى المجتهد الحي حجةً والمراد بالفتوى هو الرأي وما دام المجتهد كان حياً كان رأيه الذي موضوع الحجية موجوداً ولكن بموته ارتفع رأيه لأن الرأي متقوم عرفاً بالحياة ونظر العرف هو الملاك في بقاء الموضوع وإن كان في الحقيقة والواقع لا يتغى الرأي بالموت لبقاء النفس الناطقة.

ثم ذكر إشكالاً وأجاب عنه وحاصل الإشكال أنا نسلم أن الرأي يتغى بالموت ولكن حدوث الرأي في حياة المجتهد كافٍ في جواز تقليده حدوثاً وبقاءً كما هو الحال في الرواية فكما أن حدوث الرواية كافٍ في حجيتها

حدوثًا وبقاءً ولو بعد موت الراوي كذلك حدوث الفتوى والرأي كافي لحجيتها بقاءً فليس جميع الأحكام دائرًا مدار الموضوع حدوثًا وبقاءً بل يكفي في بعضها حدوث الموضوع والرواية والفتوى من هذا القبيل. أجيب عن هذا الإشكال من قبل مجري الاستصحاب بأن نسلم بأن الرأي ينتفي بالموت فلا يكون الموضوع باقياً ولكن يكفي للحجية حدوث الرأي والفتوى وليست الحجية دائرة مدار الموضوع حدوثًا وبقاءً كما في حجية الرواية التي لا تسقط بموت الراوي عن الحجية.

فأفاد المحقق الآخوند قدس سره في ردّ هذا الجواب بأن الفتوى ليست كالرواية بأن يكون مجرد حدوث الفتوى كافيًا في حدوث الحجية وبقائها والشاهد على ذلك أنه لو زال رأي المجتهد لهمم أو جنون أو تبدل رأي زالت الحجية فحجية الفتوى من الأحكام التي تدور مدار الموضوع حدوثًا وبقاءً لا أن تبقى بحدوث الموضوع.

فثبت المحقق الآخوند قدس سره الإشكال الثاني على الاستصحاب بهذا الإشكال والجواب بعنوان: (لا يقال فإنه يقال).

أجيب عن هذا الإشكال في الكلمات بوجهين:

الأول: ما في كلمات المحقق الإيرواني والميرزا التبريزي قدس سرهما من أن رأي المجتهد لا ينتفي بموته حتى في نظر العرف بل كما أنه باقٍ بلحاظ الواقع ببقاء النفس الناطقة ولو فارق الروح الجسد كذلك باقٍ بنظر العرف أيضًا فإن الرأي بنظرهم ليس متقومًا بتعلق الروح بالجسد لينتفي بمفارقتها له ففي كلام المحقق الإيرواني قدس سره أن موضوع حجية الفتوى عرفًا نفس المجتهد التي يكون العلم قائمًا بها وهي باقية وليس الموضوع متقومًا بتعلق الروح بالبدن كما أن الموضوع في جواز نظر الزوج إلى زوجته وبالعكس هو البدن من غير مدخلة لتعلق النفس به فما دام البدن باقياً يجوز النظر إليه.

ثم أضاف أنه ليس نظر العرف انتفاء الرأي بموت المجتهد بل حتى لو كان نظرهم ذلك لا يكون نظر العرف المتدين ذلك لأن الشارع الخبير إذا أخبرهم بالبقاء بعد الموت ارتدعوا عما كانوا يحسبونه أولًا ورتّبوا آثار البقاء.

الثاني: ما في كلام السيد الخوئي قدس سره - بعد تصديق ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره من انتفاء الرأي بموت المجتهد عرفًا - وهو

نفس ما ذكره الآخوند في (لا يقال) وأجاب عنه ومحصله أن هناك أحكاماً في الشريعة يكفي حدوث موضوعاتها لحدوثها وبقائها كما في عدم جواز الاقتداء بالمحدود في صلاة الجماعة فإن كون الشخص حد في زمان كافٍ في عدم جواز الاقتداء به وبقائه إلى الأبد. نعم، هناك أيضاً أحكام تكون دائرة مدار موضوعاتها حدوثاً وبقاءً كما في عدم جواز الاقتداء بالفاسق فإذا انتفى الفسق جاز. ويحتمل أن تكون حجية الفتوى من قبيل الأول مثل حجية الرواية فكما أن حدوث الرواية كافٍ في حجيتها ولو بعد موت الراوي كذلك حدوث الفتوى كافٍ في حجيتها ولو بعد موت المجتهد.

يبقى استشهاد المحقق الآخوند قدس سره بمراد زوال الرأي بالجنون والهرم وتبدل الرأي التي تنتفي الحجية فيها بالإجماع فالجواب أن عدم بقاء الحجية في مورد تبدل الرأي واضح ولا يختص ذلك بالفتوى ففي الرواية كذلك إذا اعترف الراوي بخطأه في الرواية ونقل خلاف ما نقله سابقاً لا تبقى روايته السابقة حجةً والوجه في ذلك أن الحجية مشروطة بعدم التبدل فتنتفي بتبدل الفتوى فعدم بقاء الحجية في هذا المورد ليس كاشفاً عن كون حجية الفتوى من قبيل الثاني لا الأول .

وكذا انتفاء الحجية في موارد طرو الجنون والهرم وجهه أمر آخر وهو أنا نعلم من الخارج أن مثل هذا الشخص لا يصلح للتقليد وذلك لما ذكرنا سابقاً من أخذ الزعامة في المرجعية والذي طرء عليه الجنون أو الهرم الذي يلحقه بالصبيان لا يليق بهذا المقام فلا يكشف عدم حجية الفتوى في هذه الموارد عن أن حجية الفتوى من قبيل الثاني دون الأول .

هذا ما في كلام السيد الخوئي قدس سره من احتمال كون حجية الفتوى من قبيل الأول والجواب عن النقوض التي ذكرها الآخوند قدس سره ولكن هذا البيان يحتاج تكميلاً وهو بيان وجه كون حجية الفتوى من قبيل الأول دون الثاني وهو أن مقتضى القاعدة في كل حكم ثابت لموضوع بالقضية الحتمية أو الشرطية أن الحكم ثابت في أي مورد تحقق الموضوع ويكون الحكم دائراً مدار الموضوع حدوثاً وبقاءً وعند الشك يكون المرجع هذه القاعدة. ولكن هناك موارد يكون حدوث الموضوع كافياً لحدوث الحكم وبقائه. وبحسب المصاديق الحكم بأن المورد من قبيل الثاني يحتاج إلى دليل ولو مناسبة الحكم للموضوع كما في مسألة

الإمامة في قوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين)^٩ حيث تقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن حدوث الظلم في زمان ما كافٍ في عدم الصلاحية للإمامة إلى الأبد كما أشير إلى ذلك في الروايات الشريفة.

وفي محل البحث وهو حجية الفتوى أيضاً مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن حدوث الفتوى كافٍ في حدوث الحجية وبقائها فإن الارتكاز العقلاني في المراجعة إلى أهل الخبرة على أن حياة الخير ليست دخيلة في الأخذ برأيه فلذلك يرجع إلى كتب علماء الفنون المختلفة ويؤخذ بأرائهم حتى بعد موتهم.

فهذا الجواب الثاني الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره جواب تام إلا أنه يحتاج إلى التكميل.

نعم، هناك إشكال آخر على الاستصحاب وهو أنه استصحاب في الشبهة الحكمية واستصحاب المجعول في الشبهات الحكمية معارض باستصحاب عدم الجعل الواسع أو محكوم به.

مضافاً إلى أنه لا مجال للتمسك بالاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي ولو مثل الإجماع والتسالم.

هذا تمام الكلام في التقريب الأول للاستصحاب وهو استصحاب الحجية وجواز التقليد ونتيجة هذا الاستصحاب جواز تقليد المجتهد الميت ابتداءً واستمراراً.

وهناك تقريب ثانٍ للاستصحاب تعرض له المحقق الآخوند قدس سره نتيجته جواز تقليد الميت استمراراً لا ابتداءً وبيانه أنا نستصحب الأحكام التي قلد فيها العامي المجتهد في حياته و نشك في بقائها على حالها بعد موت المجتهد فنستصحبها، فانه ليس رأي المجتهد مقوماً لموضوعات تلك الأحكام وإن كان سبباً من أسباب ثبوتها.

أشكل قدس سره على هذا التقريب أيضاً بأننا إن لاحظنا المبنى المختار في حجية الأمارات من أن حجيتها بمعنى جعل المنجزية والمعذرية فلا يقين بحدوث الحكم الشرعي لأنه بناءً على هذا المبنى لا حكم في مورد الفتوى إلا الحكم الواقعي، غاية الأمر قيام الحجة على الحكم وهذه الحجة إن كانت بحكم العقل فواضح أنها ليست سوى المنجزية

والمعذرية وإن كانت بحكم الشرع فكذلك بناءً على الرأي المختار فلا يقين بالحدوث إلا أن يُقال بأن اليقين بالحدوث ليس من أركان الاستصحاب (كما هو مختار المحقق الآخوند قدس سره خلافاً لما هو المعروف) إذ بناءً على هذا القول يكفي لجريان الاستصحاب والحكم بالبقاء قيام الحجة على الحكم سابقاً وقد أشار إلى ذلك بقوله: (... فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقاً، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب) يقصد عدم ركنية اليقين بالحدوث وكفاية قيام الحجة.

وإن لاحظنا مختار الشيخ الأعظم قدس سره في حجية الأمارات وهو جعل الحكم المماثل لمؤداها فكذلك لا يجري الاستصحاب فإنه وإن كان الحكم ثابتاً على طبق الفتوى السابقة ولكن لا يمكن استصحابه لاحتمال أن يكون رأي المجتهد مقوماً لثبوت الحجية لا أن يكون مجرد سبب لعروضها ومادام هذا الاحتمال موجوداً لا يُحرز بقاء بقاء الموضوع.

فبعض ما ذكره المحقق الآخوند قدس سره في مناقشة الوجه الأول محل إشكال ولكن أصل المدعى وهو عدم جريان الاستصحاب تام والإشكال المشترك على التقريبين الإشكال المعروف على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وذلك كافي في المناقشة.

الوجه الثاني الذي ذكره المحقق الآخوند قدس سره وناقشه إطلاقاً أدلة التقليد من الآيات والروايات بتقريب أنها دلت على جواز تقليد المجتهدين في أخذ معالم الدين ولم تقيد بكون المجتهد حياً في زمان الأخذ فمقتضى الإطلاق جواز تقليد المجتهد الميت.

ناقش المحقق الآخوند قدس سره في الاستدلال بإطلاق الآيات الشريفة بمناقشتين:

الأولى: أن الآيات التي استدلت بها على جواز التقليد لا دلالة لها على جواز التقليد وحجية فتوى المجتهد .

الثانية: لو سلم دلالتها على جواز التقليد لكنها مسوقة لبيان أصل مشروعية التقليد وحجية الفتوى ولا إطلاق لها بالنسبة إلى حالات التقليد. وناقش في الاستدلال بإطلاق الروايات أيضاً بمناقشتين إحداهما المناقشة الثانية المتقدمة في الآيات وهي أنها لا إطلاق لها.

والمناقشة الأخرى: أن المنسبق من هذه الروايات حال حياة المجتهد والفقيه ولا إطلاق لها من هذه الجهة وإن كانت مطلقةً من جهات أخرى ولكن من جهة حال الحياة والموت المنسبق منه حال الحياة. ولكن بلحاظ ما تقدّم لا مجال لإنكار دلالة الآيات و الروايات على حجية الفتوى وكذا لا مجال لإنكار إطلاقها ودعوى كونها ناظرةً إلى أصل مشروعية التقليد.

فالعمدة المناقشة الأخيرة وهي أن المنسبق من الروايات بل الآيات أيضاً حال حياة المجتهد وأصل هذه المناقشة تامة ولكن كما في كلمات السيد الخوئي والميرزا التبريزي قدس سرهما هذه الأدلة غاية ما تدل اعتبار الحياة في زمان أخذ الفتوى وأنه لا يجوز الأخذ من الميت ولكن لا دلالة لها على اعتبار الحياة زمان العمل بالفتوى وأن جواز التقليد خاص بما إذا كان المجتهد حياً حين العمل فلو أخذ العامي الفتوى من المجتهد الحي ولكن مات ذلك المجتهد في زمان العمل بالفتوى فأطلاق الأدلة شامل له فالأدلة تشمل بإطلاقها التقليد البقائي ولا تشمل التقليد الابتدائي.

الوجه الثالث الذي تعرض له المحقق الآخوند قدس سره أن مقتضى دليل الانسداد جواز تقليد المجتهد بلا فرق بين الحي والميت. وناقشه بأن دليلنا على جواز التقليد ليس دليل الانسداد بل أدلة أخرى ومع وجودها لا تصل النوبة إلى الانسداد لنبحث عن مقتضاه هل هو عدم الفرق بين الحي والميت أو الفرق بينهما؟

الوجه الرابع: أن سيرة المتشريعة استقرت في باب التقليد على الأخذ من الفقهاء والعمل بما أخذوا منهم ولو بعد موت الفقيه وليست سيرتهم على لزوم الرجوع إلى فقيه آخر من بين الأحياء بعد موت الفقيه. وناقشه بأنه لم تكن السيرة على ما هو محل الكلام أي التقليد وأخذ الفتوى من المجتهدين بل كانت على الأخذ من فقهاء الأصحاب بعنوان الرواية والعمل بها وكما تقدّم حجية الرواية ليست خاصةً بحال حياة الراوي فلم تكن السيرة من باب أخذ الفتوى ليُستدل بها على جواز تقليد الميت.

والمناقشة في هذا الوجه بمنع السيرة تامة بالنسبة إلى التقليد الابتدائي للميت حيث لم تثبت السيرة على تقليد الميت والرجوع إليه ابتداءً بل

الثابت خلافه ولكن لا تتم المناقشة بالنسبة إلى التقليد البقائي فإن مقتضى الروايات المتقدمة في إرجاع الأئمة عليهم السلام المؤمنين إلى فقهاء أصحابهم جواز العمل بما أخذوا منهم حتى بعد موت الفقيه وحيث إنه قد تقدم أن الإرجاع المذكور يكون في أخذ معالم الدين وهو يشتمل الأخذ من باب الفتوى وبذلك استقرت سيرة المؤمنين فلا يبقى مجال للمناقشة فكما يمكن التمسك بتلك الأخبار على جواز البقاء على تقليد الميت يمكن الاستدلال بسيرة المتشركة على ذلك.

الوجه الخامس الذي يستدل بها على جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداءً وبقاءً ولم يتعرض له المحقق الآخوند قدس سره ولكن استدل بها جملة من المحققين هو سيرة العقلاء حيث قامت على الرجوع إلى أهل الخبرة بلا فرق بين الحي والميت مثلاً يرجعون في الطب إلى كتب السابقين كقانون ابن سينا.

هل هذا الوجه تام أو لا؟

ناقشه السيد الخوئي قدس سره بأن السيرة العقلانية وإن كانت عامةً شاملةً للحي والميت ولكن ليست السيرة العقلانية بما هي سيرة حجة بل الحجة السيرة الممضاة من قبل الشارع المقدس ولا أثر للسيرة ما لم يُحرز إمضاؤها وبحسب ما في المصباح قال بأن مفهوم أدلة جواز التقليد الإرجاع إلى الأحياء فتكون رادعةً عن السيرة ولكن في التقيح أجاب عن هذه المناقشة بأن أدلة الإرجاع وإن كانت خاصةً بالأحياء ولكن لا مفهوم لها لتكون رادعةً عن تقليد الميت بل غاية ما يُستفاد منها جواز تقليد الحي ولا دلالة لها على نفي جواز تقليد الميت ولكن لم يتعرض قدس سره لنكته عدم التمسك بالسيرة بعد فرض عدم وجود الرادع عن تقليد الميت وكون عدم الردع كاشفاً عن الإمضاء فما هي نكته عدم التمسك بعموم السيرة؟

ولكن ذكرها الميرزا التبريزي قدس سره وهي أن حجية السيرة فيما أحرز إمضاؤها ويمكن إحرازه في الجملة بعدم الردع عنها ولكن يكون عدم الردع كاشفاً عن الإمضاء إن لم يرد دليل لفظي موافق للسيرة في بعض حصصها فعندئذ يمكن كشف إمضاء السيرة بتمامها بعدم الردع ولكن إن ورد دليل لفظي موافق للسيرة في بعض حصصه وإن لم يكن الدليل للفظي رادعاً عن الحصص الباقية ولكن لا يكون عدم الردع عنها

كاشفًا عن إمضائها لاحتمال اكتفاء الشارع في مقام إمضاء السيرة بتلك الحصص التي ورد فيها الدليل اللفظي هذا الاحتمال موجود وجدانًا ومعه لا يكون عدم الردع عن الحصص الباقية كاشفًا عن إمضائها. ونتيجة هذا البيان - كما في كلام السيد الخوئي قدس سره - عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وأما التقليد البقائي فهو داخل في إطلاق الأدلة اللفظية كما تقدم.

وحاصل البحث إلى هنا عدم جواز تقليد الميت ابتداءً لعدم الدليل فيكون المرجع أصل عدم الحجية وأما البقاء على تقليد الميت فالدليل على جوازه موجود وهو إطلاقات أدلة الإرجاع إلى الفقهاء وعموم السيرة العقلانية وقيام سيرة المتشركة إلا أنه مع وجود السيرة العقلانية لا تكون سيرة المتشركة سيرة لهم بما هم متشركة بل بما هم عقلاء فلا يكون دليلًا مستقلًا.

نعم في كلام السيد الخوئي قدس سره أنه لا دليل على جواز تقليد الميت ابتداءً بل يُستدل على عدم الجواز بدليين:

الأول: الإجماع فقد ادعى الإجماع على عدم جواز تقليد الميت في كلمات جماعة من أكابر مثل الشهيد قدس سره وغيره وإن ذهب المحقق القمي قدس سره والأخباريون إلى الجواز ولكن مخالفتهم لا تضر بالإجماع لأن المحقق القمي إنما قال بالجواز من جهة دليل الانسداد وقد تقدم مناقشته وكذا الأخباريون الوجه في قولهم بالجواز أنهم لا يعترفون بالتقليد بمعنى أخذ الفتوى والنظر الحدسي بل التقليد عندهم بمعنى أخذ الرواية ولا فرق في حجية الرواية - كما عرفت - بين حال حياة الراوي ومماته فباعتبار وضوح نكته المخالفة لا تضر بالإجماع.

الثاني: ظهور العناوين الواردة في الآيات والروايات في الحي كما تقدم. ولكنه يناقش في الإجماع بما يقال في أمثال المقام من أنه غير ثابت صغروبًا ولو ثبت فليس إجماعًا تعبديًا لوجود وجوه أخرى في المسألة يحتمل استناد المجمعين إلى بعضها واما ظهور الآيات والروايات في الاختصاص بالتقليد حال الحياة فقد ناقش قدس سره فيه في التنقيح بما تقدم من عدم المفهوم لها.

ثم ذكر في الأخير وجهًا آخر وهو أن لازم القول بجواز تقليد الميت ابتداءً أن يرجع في موارد اختلاف الفتوى إلى أعلم الأحياء والأموات كالشيخ

الطوسي مثلاً وهذا التالي باطل فالمقدم مثله. وجه الملازمة ما تقدم من لزوم تقليد الأعلام في موارد اختلاف الفتوى ووجه بطلان التالي أن تقليد الجميع من شخص واحد خلاف ضرورة المذهب وموافق لمذهب العامة من انحصار التقليد في أفراد معدودين ويؤدي - بحسب تعبير التنقيح - إلى وجود الإمام الثالث عشر!

وناقشه الميرزا التبريزي قدس سره بأن المسألة ليست كما فرضها قدس سره من أن الأعلام في جميع الأعصار شخص واحد فإن الفقهاء السابقين وإن كانت لهم المقامات العلمية العالية لا يمكن إنكارها كالشيخ الطوسي والعلامة وغيرهم قدست أسرارهم ولكن ليسوا بالضرورة أعلم من المتأخرين بل مقتضى التطور العلمي وأن عند المتأخرين ما كان عند المتقدمين بإضافة ما وصلوا إليه بالتطور العلمي أن يكونوا أعلم من المتقدمين.

هذه إحدى المناقشتين في الوجه الأخير.

ويمكن مناقشته أيضاً بما يُستفاد من كلام الميرزا قدس سره من أن تشخيص الأعلام ليس أمراً واضحاً حتى يتعين الأعلام عند جميع أهل الخبرة في شخص خاص كما نشاهده في الواقع . هذا تمام الكلام في بحث الاجتهاد والتقليد.