بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة على رسول الله وآله الميامين

الاجتهاد و التقليد

الاجتهاد اجماعىّ

نبحث عن الاجتهاد بعد الفراغ والتسلّم على انفتاح باب الاجتهاد عند جل الفقاء الشيعى والسنىّ. فان المحقق من اهل الجماعة والسنة ايضا يذعن بهذا المطلب العريق ولايمكن له ان ينفيه عن ساحة التحقيق والدراسة كما اشير به فى بعض العبارات؛فقال ان على رأى كثير من حذّاق العلماء فى مذهب اهل السنة ان هذا (منع الاجتهاد)زعم باطل[1].

ولعل هذا من مخّ الدين الذى يدعى تدبير الامور المجتمع الانسانى فى كل الشؤن فى كل الاعصار والاماكن. فان اقامة مثل هذا الدين لاتلائم التعصب والتحجر والجمود على العصبيّة الجهلاء ولايؤيده المحققون من الشيعة والسنة. فالنزاع بين الاخبارى والاصولى صغروى كما ينازع الاصوليون فى بعض مصادروادلة الحكم و ليس النزاع كبرويا، فعلى هذا، يتحقق الاجماع على الاجتهاد بين الشيعة و السنة و الاخبارى و الاصولى قاطبةً.

[1] الاجتهاد والتقليد،ص٢١، للسيد رضا صدر،المتوفى ١۴١۵.

بحث حوزویّ

والبحث عن الاجتهاد ليس بحثاً عن العقائد والاصول، و لا من الفروع الفقهيـة و لا من التفسير و الفلسفة و ذلک واضح. بل و لا من المسائل اصول الفقه و ان كان يبحث عنه فی خاتمة مباحث الاصول الفقهية بل هو علم مستقل من العلوم الحوزوية الدينية.

واجب تخييریّ

الاجتهاد واجب تخييرى فالمكلف مخير بين الاجتهاد والتقليـد والاحتيـاط مـا لـم يوجب اختلالا وحرجا فی امر المعاش.

و وجوبه طريقیّ وهو الوصول الى الحجة فی العمل وليس واجبا نفسيا.

التعاريف

عُرِّفَ الاجتهاد بتعاريف شتّى[1]

١- منها ما عن الحاجبی و العلامة الحلی بانه استفراغ الوسـع فـی تحصـيل الظـن بالحكم الشرعی[2].

اورد على هذا التعريف، اولاً بان الظن لايغنى من الحق شيئاً فلاقيمة للظن ان لم يدل دليل على اعتباره و مع دلالة الدليل فالمعتمد هو الدليل حصل الظن ام لـم يحصل.[3]

و ثانياً قيد استفراغ الوسع اطنابٌ بلاطائل اذ ربما يحصل الظن و الحجة بالحكم الشرعی من غير استفراغ الوسع و تحمل المشقة.[4]

---

[1] شرح مختصر الاصول، ص ۴۶۰ مبا دی الاصول ص ۲۴۰.

[2]

[3] دروس فی علم الاصول، ج۶، ص ۲۲۳.

[4] نفس المصدر، ص ۲۲۳.

نعم لعل هذا القيد لاخراج تناول الحكم الشرعی من رسائل العملية للمقلد فانه يحصل من غير مشقة فالقيد المذكور لعله لاخراج التقليد عن تعريف الاجتهاد.

ثالثاً هذا التعريف يشمل التقليد لإنه ايضاً تحصيل الظن بالحكم الشـرعی الا ان يقال ان التقليد لايكون استفراغا للوسع بل هو محاولة لتحصيل الحكم الشرعی.

۲- الثانی: انّه ملكة[۱] يقدر بها على استنباط الحكم الشرعی الفرعی مـن الاصـول فعلاً او قوةً و المراد بالقوة، القوة القريبة و ان كان قيداً غير لازم لخروج العامی بقيد الاستنباط و الاجتهاد.و الملكة فعليةٌ مطلقاً، فقيد فعلاً او قوةً قيدٌ للإستنباط لا للملكة.

و المراد بالملكة حالة نفسانية تقدر بها النفس على انجاز الأعمال المناسبة لمـا تشتهيه النفس.

۳- ما عن الكفاية انّه استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة على الحكـم الشـرعی، فقيـد استفراغ الوسع يخرج التقليد.

۴- ان الاجتهاد هو تحصيل الحُجة على الحكم الشرعی الفرعی الكلی، و لعل هـذا اخصر ممّا مضی.[۲]

و لعل قيد الكلی يُخرج تحصيل الحجّة من طريق التقليد.

۵- و يمكن ان يعرف الاجتهاد، بانه: صرف الطاقة لتحصيل الحجة علماً او ظنا على الحكم الشرعی عن ادلته. و به يتفاوت عن التقليد و يمتـايز ايضـاً عـن كونـه ملكةً.

---

[۱] مرحله از توان‌مندی نفس در بکارگیری قواعد یک رشته از علوم = اجتهاد. مرحله‌ای از توان‌مندی نفـس در پرهیـز از گناه = عدالت. که راحت از گناه اعراض می‌کند.

[۲] دروس فی عام الاصول، ج۶، ص ۲۲۴.

او اَن يقال بانه القدرة على تحصيل الحجة على الحكم الشرعى من ادلته.

و الامر سهل بعد ما كانت التعاريف لشرح الاسم و الاجتهاد فـى عـرف الحـوزات العلمية و المقلدين امرٌ معروف و لا يمكن للاخبارى المنع عن هذا الاجتهاد لانه ايضاً لابد منه من تحصيل الحجة على الحكم الشرعى و ان كانت الحجة تختلف عنـده فـى بعض الموارد مع الاصولى مثل البراهين العقلية.

مصدر الحكم الشرعى

و ليعلم ان مصدر الحكم فى التشريع هو الوحى، وطريق الوصول الـى هـذا الـوحى الادلة الفقية من الكتاب والسنة والاجماع والعقل والسيرة وغير ذلـک. واعتبـار كلهـا يرجع الى اعتبار كتاب الله فان اعتبار كتاب الله ذاتىّ لانه كلام الله والسنة ايضاً تعود الى الكتاب و الاجماع يعود الى السنة، وكذا السيرة.

قال فى مصباح الفقيه، حجية الاجماع ليس على الاتفاق الكل و لا اتفاق الفقهاء فى عصر واحد بل على استكشاف رأى المعصوم بطريق الحدس من فتوى العلماء الشيعة.[1] والمهم فى الاجماع اتفاق الكل من القدماء الذين كانت فتاويهم فى المرئى والمنظر فى الكتب والحوزات العلمية. والاجماع انما يتشكل فيما لم يعلم مخالف. فان حصّله فقيه مثل هذا الاجماع يسمّى اجماعا محصلا فانّه هوالمعتبر ويكون دليلا مستقلا فى رديف الادلة الشرعية. وبهذا يتفاوت عن الشهرة لانّ فى الشهرة يخالف البعض.

[1] مصباح الفقيه، ج۲، ص ۴۳۶.

اعتبار البرهان العقلیّ

البرهان العقلی ایضاً انما یکون حجة ودلیلا فی مستقلاته تثبیتاً من الشرع. لان العقل وان کان مستقلا فی درکه وبرهانه الا أنّ اعتبار برهانه یکون باعتبار النصّ والنقل. قال الله سبحانه؛ ایتونی بکتاب من قبل هذا او أثارة من علم[1] والمراد من الکتاب الکتب السماویّ، والمراد من أثارة من علم، البرهان العقلیّ.وقد بُیّن هذا البیان فی السنة بأنّ لله علی الناس حجتین،حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل و الأنبیاء : و الائمة و اما الباطنة فالعقول.[2] فاعتبار معرفة العقل فی میدان العقائد و المعارف و کذا فی حوزة الاحکام و الاخلاق ای الفروعات انما هو بتایید من الشرع. و هذا التاییید صدر من حکیم خبیر فلو لم یکن لازما لکان صدوره لغوا و الغو مستحیل من الحکیم.

فما یقال من استقلال العقل فی الحجیّة من کون حجیّته بنفس العقل لعل المراد منه فی عقد القضیّة لا فی عقد القلب فانّ عقد القضیّة هو نتیجة البرهان و ترتبه یکون مستقلا وهذا بخلاف الایمان بهذه النتیجة وقبولها فلا بدّ من التفکیک بینهما، قال الله سبحانه؛وجحدوا(فرعون وآل فرعون) بها(آیات بیّنات) واستیقنتها انفسهم[3].فانّ المراد من الیقین هو نتیجة البرهان العقلیّ القطعیّ الیقینیّ الذی یکون ترتبها ضروریّا ومستقلا ومع ذلک لم یؤمن بالله من جحد بالله و لم یعقد قلبه بهذه النتیجة.فلا ملازمة بینهما ای بین عقد القضیة وعقد القلب.

فتحصل أنّ فی الاصول والمعارف مثل التوحید والصفات الثبوتی والسلبی وکذا المعاد ونحوه تکون البراهین العقلیة مستقلة لاتحتاج فی درکها وترتب النتیجة الی

---

[1] احقاف،۴.

[2] اصول الکافی،ج۱، کتاب العقل والجهل،ح۱۰.

[3] نمل،۱۴.

التاييد من الشرع وغيره لانها قواعد رياضية وقضايا قياساتها معها. مع ذلک يکون اعتبار البرهان باعتبار الشرع. اما فی مقام الامثال و الاطاعة للعقل درک وبعد الدرک حکم مستقل عن الشرع.

فاعتبار سائر الادلة يرجع الی النص و السنة. و اعتبار السنة يرجع الی کتاب الله؛ لقوله بحانه، ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا[1]. و قال 9 إنّی تارک فيکم الثقلين کتاب الله و عترتی و لن يفترقا،[2] و عدم الافتراق مساوق للوحدة. فمصدر الحکم الشرعی واحد، و هو الوحی؛ يقول الله سبحانه ان الحکم الا لله.[3] ان أتبع الا مايوحی الیّ[4] . والوحی تارة يتجلیّ فی الکتاب وأُخری فی العترة.والسنة دليل الی العترة.فاعتبار الادلة الموصلة لهذا المصدر تعود الی کتاب الله.

العقل والعقلاء

البرهان العقلیّ من سنخ العلم وترتب النتيجة عليه قطعیّ ای أن البرهان العقلی مستقل فی الانتاج و لهذا يقال إنّ البرهان العقلی حجيته ذاتیّ او بتعبير آخر حجيته کان بحکم نفس العقل و يکون نتيجته مأة بالمأة عند العالم والقاطع وان کان يمکن الخطأ فی المطابقة بالواقع. اما قبول تلک النتيجة يکون بالشرع فالبرهان العقلی دليل و قطع.

هذا بخلاف بناء العقلاء فانه فی حوزة العمل وترتب النتيجة عليه ليس قطعیاّ مأة بالمأة بل يکون ظنیاّ قد يحصل منه الاطمينان مثلا خمسة وتسعون بالمأة ويُعبّر عنه

---

[1] حشر،۷.

[2] والمصادر الرسالة المحقق الحاذق الشيخ الاجلّ قوام الدين الوشنویّ رحمه الله الی جامعة الازهرص۲و...

[3] انعام،۵۷.

[4] يونس،۱۵.

بالدليل العلمى لتحقق البرهان العلمىّ والقطعىّ على اعتباره واعتباره يكون من الشرع ويسمىّ الظّن المعتبر او الظّن الخاص اى الظّن الذى قام دليل خاص على اعتباره. فالتعبير عنه بالدليل العلم خطأٌ. وبهذا يتفاوت البرهان العقلى مع بناء العقلاء. فانّ الاول من سنخ العلم والثانى من سنخ العمل.

القياس

و منه يعلم عدم اعتبار الاستحسانات والقياس لعدم حصول القطع فيها وعدم الدليل الخاص على اعتبارها.فان القياس والاستحسان اعتبارات عقلية غير قطعية وفى الواقع ظنون لم يقم دليل على اعتبارها والاصل فى الظنون عدم الاعتبار مضافا الى ردعها من الشرع. ففى الصحيح عن ابى عبد الله(ع)قال ان السنة لاتقاس ...يا أبان ان السنة اذا قيست محق الدين.[1] والمراد من العقل هو العقل السليم الحاكم والامير لا العقل الاسير لانّه كم من عقل اسير تحت هوى امير.[2]

والسند محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب.والمراد محمد بن اسماعيل يمكن بعيدا ان يكون هو البزيع ويمكن ان يكون هو النيسابورى وكثرة الراوية عنه فى الكافى سيما بالرواة الموثق مثل صفوان توثيق له وان رفضه بعض المحققين.[3]

---

[1] الكافى،ج١،كتاب العلم والجهل باب البدع والرأى...ح١٤،الوسائل،ج١٨،ص٢٥،ح١٠ باب٦،ابواب صفات القاضى.
[2] نهج البلاغة،قسم الحكمة،رقم٢١١.
[3] معجم رجال الحديث،ج١٦،ص٩٨.

اقسام السنة

منها الحديث القدسيّ؛ الواصلة من النبيّ او الوصيّ بالتواتر او بطريق معتبر.ويفارق سائر الاحاديث بانّ حديث القدسى الفاظه وكذا مضمونه من الله. ويتفاوت مع كتاب الله فى حد الاعجاز وعدمه فانّ كتاب الله اعجاز والحديث القدسى ليس اعجازا.

و منها سائر الاحاديث؛فانّ سائر الاحاديث الفاظها من النبيّ او الوصيّ حينما كان مضمونها وحى من الله.

ومنها فرائض النبيّ؛

فرض النبيّ

فالشارع هو الله فقط؛ والنبى وكذا الامام ليسا بشارع و الفرائض حتى فرض النبى 9 يرجع كلها الى الله تعالى كما فى بعض النصوص فان فيها بيِّن بانّ الاقتراح من النبى و التثبيت و التشريع من الله.[1]ففى صحيحة فُضيل بن يَسار عن ابى عبدالله 7 قال... ثم فوّض اليه(الرسول) امر الدين...انّ الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشرركعات فأضاف رسول الله الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فأجاز الله عزّوجلّ له ذلک كلَّه.[2]وهذا التعبير قدتكرر فى الرواية ومعناه تثبيت وتشريع اقتراح الرسول فى موارد فرائض النبيّ. فمدار التشريع عند الشيعة هو الوحى والدليل لهذا الوحى كتاب الله و السنة والاجماع والعقل والسيرة.

---

[1] اصول الكافى،ج١،باب التفويض الى رسول الله 9 ...

[2] نفس المصدر،ص٢٠٩ح٤ باب التفويض الى رسول الله 9 ...

تبصرة

لايخفى أنّ الوحى من عند الله هـو المعـانى والاحكـام الاعتبـارى والاخلاقيّـات. وكتاب الله وان كان الفاظه ايضا وحيا من الله الا أن الالفاظ لم يكن حكمـا ولا معرفـة بل اللفظ دالّ على الحكم والمدلول معرفة وحكم.وكذا سائر الادلة لان الادلة لم تكـن حكما والحكم هوالمعرفة و المدلول.وهذا المدلول وحى من الله فقـط ان الحكـم الاّ لله فالادلّة الفقهيّة دالّة لهذا المدلول.

تقليد المجتهد

فهل يجوز التقليد لمن حصلت له ملكة الاجتهاد،او لايجوز التقليـد فلابـد لـه مـن الاجتهاد و استنباط الاحكام او الاحتياط.

قد يقال بانه ان كان دليل جواز الاجتهاد هو بناء العقلاء لايجوز لمـن يـتمكن مـن الاستنباط ان يقلد فتوا غيره لعدم قطعية السيرة فى جواز الرجوع الى رأى الغيـر لمـن كان صاحب رأيٍ فى موضوع و ليس فى المقـام دليـل نقلـى و اطـلاق حتـى يؤخـذ باطلاق الدليل.

و أجابوا عن هذا الوجه.[1] بان جواز التقليد دليله ليس بناء العقلاء حتى يقـال بعـدم وجود الاطلاق بل الصحيح انه لا احتياج الى سيرة العقلاء فى ذلک بـل الـدليل علـى جواز التقليد هو بناء و سيرة المتشرعة كمـا فـى الروايـات و النصـوص الصـحيحة و المعتبرة كصحيحة المهتدى، عن الرضا 7.

[1] دروس فى مسائل علم الاصول، ج۶، ص ۲۲۶.

ابوعمرو کشی قال حدثنی علی بن محمد القتیبی قال حدثنی فضل بن شاذان قال حدثنی عبدالعزیز بن المهتدی و کان خیر قمی رأیته و کان وکیل الرضا 7 فقلت انی لا القاک فی کل وقتٍ فعن من آخذ معالم دینی قال خذ من یونس بن عبدالرحمن.[1]

فی السند علی بن محمد القتینی اعتمد علیه الکشی فی رجاله. [2]فضل بن شاذان کان ثقه احد اصحابنا الفقهاء و له جلالة عند الطایفة.[3]عبدالعزیز بن المهتدی وثقه الکشی والنجاشی.[4]

و السماع من امثال یونس مطلق فتارة یکون سماع الروایة و اخری سماع بیان الحکم.فسماع بیان الحکم اخذ لمن لایقدر علی استنباط الحکم من الروایة اما سماع الروایة یشمل عن یقدر علی ذلک.[5] فاطلاق الروایة یشمل الصورتین فیجوز التمسک بروایات التی رواها امثال یونس کما یصح العمل بما بیّنه یونس من الروایات اَی أفتی علی مضمونه .

و یرد علی هذا الاستدلال ان الاطلاق انما ینعقد فی جواز التمسک بکلام یونس سواءً نقل الروایة او أفتی علی مضمون الروایة، اما کون فتواه حجةً علی من له أهلیة للاجتهاد و معرفة الحکم من الاصول فلا دلالة لها و لم یثبت أهلیة عبدالعزیز بن المهتدی لهذا الشأن فلا اطلاق للروایة من الجهة التی کان المستدل بصدد بیانها فلا اطلاق و فی روایة احمد بن اسحاق[6] محمد بن عبدالله (ابن حمیری) ومحمد بن یحی

---

[1] رجال کشی، ص ۴۸۳ ،رقم... الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۵۷.

[2] رجال نجاشی، ص ۲۵۹، رقم ۶۷۸، و هذا توثیق منه.

[3] رجال نجاشی، ص ۴۰۷ و ۸۴۰.

[4] ص ۲۴۵. رقم ۶۴۲.

[5] دروس فی مسائل علم الاصول، ج۶، ص ۲۲۶.

[6] الکافی، ج۱، ص ۳۲۹، و ص ۲۶۵ حدیث الاول من باب تسمیة من رأه الوسائل ج۱۸ ص ۹۹. ۱۱/۴. ابواب صفات القاضی.

جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميرى قال اجتمعت أنا و الشيخ ابوعمرو رحمه الله عند احمد بن اسحاق فغمزنى احمد بن اسحاق أن أسأله عن الخلف فقلت له يا ابا عمرو انى اُريد اَن اسألک عن شیء...

و قد اَخبرنى ابوعلى احمد بن اسحاق عن ابى الحسن 7 قال سألته و قلت من أعامل او عمنّ آخذ و قول من أقبل فقال له العمرى ثقتى فما أدّى اليک عنى فعنى يؤدّى و ما قال لک عنى فعنى يقول فاسمع و أطع فانه الثقة المأمون.

و أخبرنا ابوعلى انه سأل ابا محمد (الامام العسكرى 7) عن مثل ذلک فقال له العمرى و ابنه ثقتان و المراد ابنه محمد بن عثمان بن سعيد العمرى فما أدّيا عنى فعنّى يؤديان و ما قالا لک فعنى يقولان فاسمع لهما و اطعهما فانها الثقتان المأمونان فهذا قول امامين قد مضيا فيک ... .

و وجه الاستدلال بها هو فكون العمرى ثقة و قوله حجة له اطلاق يشمل نقل الرواية عنهم 7 و الفتوى بمضونها ففتوى العمرى حجة على مثل احمد بن اسحاق و عبدالله بن جعفر الحميرى، و المعلوم ان احمد بن اسحاق و الحميرى ممن لهما شأنية الاجتهاد.

و يرد على هذا الاستدلال ان مثل احمد بن اسحاق و كذا الحميرى لايطلبون الفتوى من مثل العمرى انما يطلبون الرواية عنهم و كونه ثقة فى نقل الرواية.

و كذا صحيحة عبدالله بن يعفورقال قلت لإبى عبدالله 7 انه ليس كل ساعة القاک و لايمكن القدوم و يجى الرجل من اصحابنا فيسئلنى و ليس عندى كل ما يسئلنى عنه فقال ما يمنعک عن احمد بن مسلم الثقفى فانه سمع من ابى و كان عنده وجيهاً.[1]

[1] رجال كشى، ص ۱۶۱، حديث رقم ۲۷۳. الوسائل ج ۱۸ ص ۱۰۵ ۱۱/۲۳.

و السند، حدثنی محمد بن قولوية، قال حدثنی سعدبن عبدالله ابی خلف القمی، قال حدثنا احمد بن محمد بن عیسی عن عبدالله بن محمد الحجال، عن العلاء بن رزین عن عبدالله ابن ابی یعفور.

و قد دلّ هذا النص علی أنّ الرجوع الی الغیر انما یجوز لمن لم یتمکن من تحصیل الاحکام لإنه هو المفروض فی سؤال عبدالله بن ابی یعفور. و فی المقام روایات اُخری یأتی البحث عنها حین البحث عن التقلید.

و السند: محمد بن قولویة یعنی محمد بن جعفر بن قولویة (ابو جعفر صاحب کامل الزیارات) مدفون فی مقبرة شیخان سعد بن عبدالله ابی خلف القمی من مشایخ الصدوق 4. وثقه الشیخ النجاشی فی ترجمة ابنه جعفر بقوله من خیاراصحابنا.[1] و وثقه ابنه جعفر فی مقدمة کتاب کامل الزیارات بقوله و لکن ما وقّع لنا من جهة الثقات من اصحابنا 7 [2] فان هذا التوثیق یشمل مشایخه یقیناً مثل ابیه و کذا مثل سعد بن عبدالله ابن خلف الاشعری القمی.[3]

شیخ هذه الطایفة و فقیها و وجهها (احمد بن محمد بن عیسی) عبدالله بن محمد الحجال (هو عبدالله بن محمد الاسدی) وثقه النجاشی بقوله ثقة ثقة.[4] علاء بن رزین کان ثقة وجهاً.[5]

عبدالله بن ابی یعفور (ابو محمد ثقة ثقةٌ جلیلٌ فی اصحابنا، نجاشی.[1] ترجمة محمد بن مسلم فی حدیث الثانی.

---

[1] رجال النجاشی رقم ۳۱۸ ص ۱۲۳.
[2] ص ۳۷ کامل الزیارات.
[3] وثقه النجاشی،رقم ۴۶۷، ص ۱۷۷.
[4] النجاشی، ص ۲۲۶، رقم ۵۹۵.
[5] النجاشی ،ص ۲۹۸ رقم ۸۱۱.

لايقال ان ظهور مثل هذه الروايات انما كان لطلب الحديث لا طلب الفتوى فان المطروح فى هذا الزمان طلب رواية الحديث عن غيرهم و رواة الحديث ايضاً اجابوا من سئلهم بنقل الروايات لابيان الفتوى لان بيان الفتوى لم يكن متداولاً فى هذا الزمان.

لإنه يقال بان بيان الفتوى و ان لم يكن غالبا و كان الاكثر فى الرجوع الى الغير اخذ الحديث منهم إلّا ان اخذ الفتوى ايضاً كان شائعا كما فى قول ابى جعفر الباقر 7 لإبان اجلس فى المسجد و افتى الناس [2] و كهذا النصوص التى تحثّ على التفريع و الاستنباط كما فى قوله 7 علينا القاء الاصول و عليكم التفريع.[3] فلادلالة لصحيحة ابن يعفور على جواز تقليد من له اهلية الاجتهاد.

و على هذا لا دلالة من النصوص على مورد البحث من جواز تقليد من حصلت له ملكة الاجتهاد و لعل هذه النصوص تأييد و امضياء لسيرة العقلاء فى رجوع الجاهل الى العالم. فالشارع لم يأت بشيء تأسيسى فى مسئلةالتقليد بل انما امضى سيرة العقلاء فى ذلک المجال و لا اطلاق لسيرة العقلاء و لم تتحقق السيرة فى الصورة التى كان الشخص نفسه فيها اهلا للاجتهاد و له خبرة فى موضوع بان يرجع غيره.

و ما فى دروس[4] من وجود دليل لفظى و اطلاق على جواز التقليد لمن يقدر على استنباط الاحكام لم يعلم لنا معناه و مراد المؤلف 4

اما ما يقال[5] من ان الدليل على جواز التقليد هو النص والروايا ا ت لا بناء العقلاء لان امر الدين من اهم الامور

---

[1] ص ۲۱۳، رقم ۵۵۶.

[2] رجال النجاشى،رقم۷،ص۱۰.

[3] الوسائل،ج۱۸،ص۴۱،ح۵۲ باب۶ ابواب صفات القاضى.

[4] دروس فى علم الاصول، ج ۶ ص ۲۲۶

[5] آية الله العظمى السيد موسى الشبيرى الزنجانى فى تحدث معه ۱۳۹۰/۰۲/۱۷

و هنا طريق آخر للخروج عن عهدة التكليف و هو طريق الاحتياط فلـولا اطـلاق النص على جواز التقليد قى هذا المورد مثل رواية عبدالعزيز المهتدى لايحكم العقـلاء بجواز الرجوع بالغير و المجتهد. بل يحكم العقلاء بسلوک طريق الاحتياط.

يرد على هذا الاستدلال ان طريق الاحتياط مشقة على عمـوم النـاس اولاً و ثانيـاً عموم الناس لايعرفون طريق الاحتياط فى كثير من الموارد فاحالة الشارع عموم الناس الى طريق الاحتياط أبعد شيءٍ من جانب الشارع الشريعة السهلة السمحة التى تشـرع الشريعة السهلة السمحة.

فلعل الاقوى هو القول بان جواز التقليد كان لسيرة العقـلاء التـى امضـاها الشـارع بالنصوص التى وردت فى هذا المقام فسيرة العقلاء اقوى دليل على جواز التقليـد و لا اطلاق لهذه السيرة حتى تشمل محل النزاع من جواز رجوع من له اهلية الاجتهاد الـى رأى غيره.و للمسئلة مجالٌ لأنٌ يبحث اكثر من هذا ياتى ان شاء الله فى البحـث عـن التقليد.

التجزّى فى الاجتهاد

قد مرّ أن الاجتهاد و هو وصول النفس الى مرحلة من العلم فى موضوع بحيث يقدر على استنباط الفروع فى هذا الموضوع و لاشـک ان امكـان حصـول هـذه المرحلـة للانسان فالوصول المرحلة والاجتهاد بهـذه المرحلـة بمكـان مـن الامكـان فـى كـل موضوعات العلوم. اما الوصول اى مرحلة التمكن عن استنباط بعض الاحكام فقد قيل انه غير ممكن لإن وصول النفس لتلک المرحلة امرٌ بسيط اما أن يحصـل لهـا فيكـون مجتهدا مطلقا و الّا فلا ملكة و لا وصول لمرحلةٍ من المراحل.

لكنه توهم لان وصول النفس الى المراحل العالية تـدريجى فكـل مـن تحصـل لـه المرحلة العالية فانه قد حصلت له مرحلة التجزى عنه اولاً ثم المرحلة المطلـق فعلـى هذا يمكن القول بانه لايحصل الاجتهاد المطلق الا و قد حصل فيه مرحلة التجزى هذا اولاً.

و ثانياً مراحل العلوم فى كل موضوع تتفاوت من حيث الصـعوبة و السـهولة فَـرُبَّ مرحلة تصل اليها كثيرٌ من الافراد و مرحلة لا تصل اليها الا اوحدى منهم. و اسـتنباط الاحكام الفقهية ايضاً كذلک. فرب مجتهد تتحقق له قوة الاسـتنباط فـى اكثـر فـروع الفقهية لكنه فى بعض موارد لا يتمكن من الاستنباط كاحكام القبلة، و كذا الميـراث و كذا كل موارد التى يصعب تشخص الحجة عن لا حجـة لتعـارض الاخبـار كمـا فـى المغرب الشرعى ورؤية الهلال و كذا فى حرمة الاستظلال للمحرم.

فتحصل ان امكان التجزى فى الاجتهاد امر ممكن بل امر واقعـى قـد وقـع لجميـع المجتهدين الاعلام الذين يقدرون على الاستنباط الاحكام على الاطـلاق فـانهم انمـا وصلوا الى تلک المرحلة من الاطلاق بعد العبور مـن مرحلـة التجـزى لان الاجتهـاد المطلق امرٌ تدريجى الحصول.

لايقال ان هذا تجزىّ فى الاستنباط لا فى الاجتهاد فان الاستنباط تتدرج حصـوله باباً باباً اما ملكة الاجتهاد على القول بالملكة و المرحلة كمال النفس على القـول بهـا، لاتتجزى بل امرها دائرٌ مدار الوصول وعدم الوصول و الوجود و عدم الوجود.

لإنه يقال: أنّ حصول كمال النفس ايضاً تدريجىٌ فان المرحلة المطلق مـن الكمـال انما تحصل بعد حصول مرحلة الأدنى منها تم يتدرّج فى الكمال حتى تصل الى مرحلة الاطلاق .فالتجزى فى الاجتهاد تجزىّ فى حصول الملكة قوة وضعفا فان الملكات من

مقولات ذات تشكيكات تقبل القوة والضعف فالمجتهد المطلق فى قوة الملكة والمتجزى فى المرحلة الضعيفة منها .

فبساطة الملكة ايضاً لاتمنع حصولها فى باب دون باب فان الملكة قد حصلت فى باب مثل العبادات دون باب مثل المعاملات او مثل موارد تعارض الأخبار فلا تحصل للفرد ملكة الاستنباط فى بعض الابواب بعد حصولها فى ابواب أُخرى مع ان حصول الاجتهاد على الاطلاق ايضاً حتى للفحول من الفقهاء صعب بل غير ممكن.[1]

حكم الاجتهاد

لاشک ان آراء المجتهد المطلق حجة لنفسه و كذا لمقلديه. اما الاول لكونه امرا ارتكازيا من انّ العالم يعمل بعلمه فى العلوم العملية و الاخلاقية لا فى العلوم النظرية المحضة.

اما الثانى: فعلى القول بالانفتاح (انفتاح باب العلمى و العلم فى بعض الموارد) فكذلک سواء قلنا بسيرة العقلاء او بالنص لإنّ السيرةَ استقرت على ذلک فى رجوع الجاهل الى العالم للعمل برأيه العالم. و النصوص ايضاً تشمل تلک الصورة فان هذه الصورة هى القدر المتقين من ارجاع الجاهل الى العالم سواء قلنا بالحكومة او الكشف. فان المجتهد المطلق يعرف الاحكام و ينظر فى الحلال و الحرام الشرعى فلابد للجاهل من الرجوع اليه بحكم العقل او القول بكاشفية الطرق.

---

[1] ترددات الشرايع للمحقق الحلى اقوى شاهدٍ على ذلک لإن المحقق فحل من فحول الفقهاء مع ذلک لم يقدرعلى استنباط الفتوى فى كثير من الموارد و قد تردد فى الافتاء و لايمكن القول بان جميع موارد التردد من قصور الدليل بل بعضها من قصور المستدل و كذا الاحتياطات التى فى كثير من موارد الكتب الفقهى للفحول من المجتهدين شاهد آخر على ذلک، فان الترديد و الاحتياط تارة يكون لقصور الدليل بسبب اجماله او تعارض الاخبار او .... و أُخرى يكون لقصور باع المستنبط و المستدل فى استخراج و استنباط الحكم.

اما على القول بانسداد باب العلم و العلمى فيشكل الرجوع الى المجتهد الانسدادى على الحكومة لعدم علم المجتهد بالاحكام حينذٍ بل انما هو بحكم العقل ففعله ان كـان معتبراً كان حجة لنفسه لالغيره فان ظنه كان حجة له لالغيره.

و كذلک الكلام على الكشف لإن على الكشف ايضاً يكون الحكم المظنون الشرعى على الكشف كان حجة لمن انسد له باب العلم و العلمى لالغيره فللمقلد طريق آخر من الرجوع الى المجتهد الانفتاحى فلا يكون المكشوف له حجةً هذا فى المجتهد المطلق.

اما المجتهد المتجزى فنظره حجة لنفسهٍ بلاريب لسيرة العقلاء على ذلک و كذا دلالة النصوص من الحث و الترغيب على الاستنباط الاحكام من الادلة اللفظية كتاباً و سـنةً مثل آية النفر.

اما جواز تقليده فكذلک ان قُلنا انّ دليل جواز التقليد هو سيرة العقلاء فانها استقرت على رجوع الجاهل الى العالم و لو كان العالم عالما فى بعض الموضوعات.

و اما على القول بان جواز التقليد هو بالنص و السيرة المتشرعية فعليه يشكل جواز الرجوع الى رأى المجتهد المتجزى لعدم تحقق السيرة العملية من المتشرعة على ذلک.

فلما كان العمدة فى جواز التقليد هو بناء العقلاء لايبعد جواز التقليد مـن المتجـزى ايضاً فيما استنبط من الحكم

مُلَخَّص الكلام

الرجوع الى المجتهد على الانفتاح

فعلى القول بانفتاح باب العلم فى بعض الموارد و العلمى فى كثير من الموارد فعلـى التعريف الذى مرّ منا ان الاجتهاد هو تحصيل الحجة علـى التكـاليف الشـريعية سـواء طابقت الحجة فى موداها مع الحكم الواقعى الشرعى او كان عذراً عند المولى.

فعلى هذا التعريف لاريب ان المجتهد قد تحصل له الحجة على الحكم الشرعى بعد الفتوى بالدليل القطعى او الامارة و طبق مفاد الاصل فان المجتهد هو العالم بالحجة الشرعية فلا بد للجاهل بها من الرجوع اليه لإن المجتهد و كذا العامى لايكلفون اكثر من تحصيل الحجة على الحكم من طريقها المعتبر و المعتمد. و الطريق المعتمد او المعتبر هو الطريق الذى سلكه المجتهد فى تحصيل الحجة و لا طريق معتبر للعامى الّا الرجوع الى طريق معتبر و هو الرجوع الى رأى المجتهد فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى.

و هذا هو الصحيح بالنسبة للتعريف الذى عُرِفَ للاجتهاد و أدلة جواز التقليد و اختيار مبنى الصحيح فى كون باب العلم و العلمى مفتوحاً فى كل عصرٍ من الاعصار.بلا فرق بين زماننا هذا و زمان حضور الامام 7 فان باب العلم فى زمان الحضور ايضاً لايكون مفتوحاً فى كل الابواب لكل الافراد و لهذا حثت النصوص على مراجعة باب العلمى من اخذ الحديث او الفتوى من امثال يونس بن عبدالرحمن و لاريب ان اخذ الحديث او الفتوى هو الطريق العلمى الى الاحكام لا العلم فكانّ رجوع العامى الى المجتهد كان متداولاً فى عصر حضور الائمة المعصومين : ايضاً.

مبادىء الاجتهاد

مبادى الاجتهاد. لابدفى تحقق الاجتهاد معرفة اشياء

١- معرفة العلوم العربية من الصرف و النحو و المعانى والبيان و البديع و اللغة[١] وذالک لان جلّ ان لم يكن كل المصادرواصول الاستنباط من الكتاب و السنة

[١] و لابد من المجتهد معرفة المعانى الحقيقى اللغة العربية و تمييز معانى الحقيقية عن المجازية او لعل المصدر الاصلى فى معرفة اللغة مضافاً الى الرجوع باقوال اللغويين هو العرف و كيفية استعمالات العرف. و المراد من العرف هو عرف الخالص من الاختلاط مع اللغات الأُخرى كالكلمات الخاص فى القرى و العشائر لا اللغات الممزوجة باللغات الأجنبية

عربية فلابد للمجتهد من معرفة علوم و فنون أدب اللغة العربية و معلوم ان من دون تحصيل العلوم الأدبية العربية لايمكن للفرد فهم ادلة الاحكام من الكتاب و السنة و اما مقدار معرفة هذه العلوم انما يلزم بحد يتمكن منه من فهم النصوص بسهولة و ادرک مقاصد النصوص العربية.واما اكثر من هذا المقدار لايكون ضرورياً،و ان كان حسناً.

٢- و كذا معرفة المنطق بمقدار يعرف به معرفة الاشكال الاربعة خصوصاً الشكل الاول الذى بُنى على اساسه اكثر البراهين المنتجة، و كذا معرفة انواع المغالطة فى البرهان.

٣- و كذا معرفة العلوم القرآن، من كيفية نزول القرآن و تدوينه و معرفة الناسخ و المنسوخ و كذا المحكم و المتشابه، سيما معرفة القراءة الصحيحة فى القرآن مِن أنَّ اعراب القرآن واحدٌ نزل من عند واحد و عدم جواز قرائة القرآن بالقرءات السبعة او العشرة وصيانة القرآن من التحريف.بل للقرآن مادة وصورة و قرائةٌ و اعراب واحد بل و لايمكن قرائةٌ اكثر من قرائةٍ واحدة هى الصحيحة المتواترة.[١] و كذا معرفة صيانة القرآن من ايّ تحريف من النقيصية و الزيادة لِئلاّتَزِلّ قدمه فى هذا الوادى الخطير كما زلّ قدمُ بعض الاعلام[٢] مع الأسف الشديد.

لإن بعد اخطلات اللغات يصعب تميز الاستصالات الحقيقية عن المجازية التى لابد من معرفتها حتى يتمكن من حمل الفظ على المعنى الحقيقى اذا لم تكن قرينة صارفة الى المعانى المجازيه فان الاستعمالات التى تُعرف بها المعانى الحقيقية من المجازية هى استعمالات الناس فى القرى و العشائرو القصبات، كما نقل عن بعض اللغويين انه هاجر الى العشائر فى اعماق الصحارى والجبال ثم وصل الى مخيّم من خيام العشائر و لما لفى غلاماً حدث السن سال عن ابيه بقوله «وأين ابوک» فاجاب الغلام بجواب تحيّر اللغوى منه فانَّه اجاب، فاء الى الفيءِ و اذا فاء الفيء يفى، قد استعمال كلمة الفيء بمعانى متفاوتة حقيقية بمعنى الذهاب و الوادى و الظِلّ و الرجوع فى كلام واحد! و لابد للفقيه من معرفة المعانى الحقيقية للالفاظ وكذا خلط المعانى الذى يقع فى كتب اللغة احياناً.

[١] و لمزيد التوضيح يمكن الرجوع الى كتاب «پژوهشى در علوم القرآن»، ص...

[٢] مثل صاحب الكفاية و كذا المحدث النورى فى فصل الخطاب.

۴- و كذا يلزم على المجتهد معرفة تفسير القرآن سيما آيات الاحكام معرفة تامةً و كل آية يمكن دلالتها على الحكم الشرعى.

۵- مضافاً الى ذلک يلزم على المجتهد معرفة الامور العرفية و بناء العقلاء و السيرة المتشرعة فان السيرة و بناء العقلاء كثيراً ما يقع طريقاً فى استنباط الاحكام الشرعى و مع عدم المعرفة بها لايمكن للمستنبط فهم الدليل و كذا ادراک موضوعات الاحكام العرفية.

۶- ولابد من المجتهد من معرفة معانى الحقيقى اللغة العربية و تميز معانى الحقيقية عن المجازية و لعل المصدر الاصلى فى معرفة اللغة مضافاً الى الرجوع لاقوال اللغويين هو العرف و كيفية استعمالات العرف و المراد من العرف هو عرف الخالص من الاختلاط مع اللغات الأُخرى.

۷- و يلزم على المجتهد معرفة القواعد الاصول الفقه معرفةً تامةً فى كل المسائل و المبانى التى يتوقف استنباط الاحكام عليها فان اصول الفقه أهم مبادى استنباط الفقه و اعظمها بحيث انها صارت بمنزلة العضد الاقدر على استخراج الاحكام و من دون المعرفة التامة للاصول يكون المجتهد بلا عضد و يصير كيد الضعيفة.

و المراد من المسائل الاصولية هو المسائل التى تفيد المجتهد فى استنباط و الاحكام لا المسائل العلمية المحض و لا المسائل التى اوردوها فى علم الاصول من المسائل الكلامية والفلسفية و التاريخية و كذا ساير المسائل الاخرى الاجنبية على القواعد الاصول الفقه فان علم الاصول فى زماننا هذا يرتزق من ثدى الأجنبية بحيث سمن منها بحيث تثاقل منها ثقلاً تاما يصعب التحرک معه، فكثيراً ما يُبحث فى الاصول عن المسائل الأدبية التى مكانها علم الأدب او علوم القرآن، او غير ذلک كمعانى

الحروف و صيانة القرآن من التحريف و...فهذه الامور السبعة هى اهم مبادى استنباط احكام الفقه التى لابد من الفقيه معرفتها معرفةً صحيحة تامةً.

التخطئة و التصويب

لاريب ان لله احكاماً يشترک فيها العالم و الجاهل، والاحكام الواقعية لله تبارک وتعالى شأنه لايتغير بعلم العبد المكلف بها و عدمه. هذا امرٌ واضح تنطق به النصوص ايضاً كما ورد فى النص عن جعفر بن محمد 7 و قد سئل عن قوله تعالى فلله الحجة البالغة[1] فاستنباط الحكم هو محاولة من المجتهد للوصول الى الاحكام الشرعية و معلوم ان طريق الوصول الى الاحكام يتفاوت تارةً بالعلم و أخرى بالظن المعتبر، ثالثة بالاصل العملى هذا اولاً.

و لاريب ايضاً ان علم المكلف بالاحكام الشرعية قد يطابق الواقع و يصيبه تارة و أُخرى علمه يخطأ عن الواقع و كذا الظن والاصل المعتبر بالحكم تارةَ يصيب الواقع واخرى يخطئُ عن الواقع. فعلم المكلف و كذا استنباط المجتهد تارة يصب بالواقع و اخرى يخطئى و هذا هو معنى التخطئة فى الاجتهاد و هو المبنى الذى اتفق عليه كافة الاصولين من الشيعة.

و نسب الى الغير من الاشاعرة و المعتزلة التصويب و لابد من تبيينه هنا فنقول:

فان كان مرادهم من التصويب ان لله احكاما كثيرةً فى الواقع بعدد آراء المجتهدين فكل رأى من المجتهد يصيب الى واحد منها فان هذا امرٌ ممكن عقلاً[2]لكنه ممنوع

---

[1] فقال ان الله تعالى يقول للسيد يوم القيمة عبدى أكنت عالماً فان قال نعم قال له افلا عملت بما علمت و ان قال قد كتت جاهلاً قيل له أفلا تعلمتّ حتى تعمل فيضعه و ذلک الحجة البالغة، امالى للمفيد، ص ۲۲۷ مجلس۲۶ حديث ۲، و السند، الشيخ المفيد عن جعفر بن محمد قولويه، عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى عن ابيه عن هارون بن مسلم، ثقة، نجاشى، رقم، ۱۱۸۰ ص ۴۳۸، عن مسعدة بن زياد، ثقية،عين، نجاشى، رقم ۱۱۰۹، ص ۴۱۵، عن ابى عبدالله 7 .

[2] يبدو منه عدم اعتبار احكام متعددة من الشارع فى واقعية واحدة لوجود التضاد الاعتبارى بين الاحكام.

بالاجماع و الاتفاق و بالادلة الدالّة على ان لله احكام يشترک فيها الكل العالم و الجاهل، فالدليل دال على ان حكم الله واحد يشترک فيه العالم به و الجاهل الاحكام متعددة.

و ان كان مرادهم انه ليس فى الواقع حكماً لله بل الحكم هو ما اصاب اليه رأى المجتهد و بهذا يستحيل الاجتهاد و الاستنباط لانه اذا لم يكن حكماً فى الواقع فماذا يستنبط المستنبط؟! هذا ايضاً امرٌ مستحيل. فالتصويب الذى ذهب اليه الأشاعرة و المعتزلة مع تفاوتٍ بينهما امر مستحيل.

التخطئة التصويب فى العقليات

الاستنباط و الاجتهاد كما مرّ فى تعريفه هو محاولة من المستنبط للوصول الى الحجة الشرعى و الحجة الشرعية اما ان تكون هى العلم بالحكم و امّا الظن المعتبر بالحكم و اما الاصل العملى، ففى كل هذه الموارد كان للمجتهد حجة عند الله سواء طابق الواقع ام لم يطابق. فالمهم للعبد المكلف بلوغ الحجة كما عبر به فى الرواية المروية المعتبر عن جعفر بن محمد فى معنى الحجة البالغة من قوله أفلا تعلمت.[1]

و امثال هذه الروايه ايضاً تدل على انّ المهم للعبد المكلف بلوغ الحجة الشرعى، و الحجة الشرعية تارة تكون علم المكلف و هو طريق و حجة بنفسه لا بجعل جاعل و اخرى يكون الظن المعتبر و هو حجة عند العقلاء و اقر الشارع بتثبيته فى موارد الامارات و الطرق الخاصة و ثالثةً يكون الاصل العملى من البرائة او الاشتغال و الاستصحاب و كذا التخيير فان كل ذلک حجة على التكليف او نفى التكليف فحجة

[1] امالى مفيد، ص ۲۲۷، مجلس ۲۶، حديث ۲، (والسند صحيح)

المجتهد التی تصل الیه تارة تکون مطابقة بالواقع و اُخری تخطئٌ عن الواقع هذا فی الشرعیات.

التخطئة فی العقلیات

و العقلیات علی قسمین ضروری و بدیهی و هی المعبر عنها بالمستقلات العقلی فان العقلیات المستقلة کحسن العدل و قبح الظلم امرٌ شامل لاخطأ فیه و لاغبار علیها.
اما القسم الثانی من العقلیات و هو النظری فهو امرٌ تارة یصیب الواقع و اُخری یقع الخطأ فیه و کثیراً ما یقع الخطاء فی العقلیات النظریة فالتخطئة فی العقلیات النظریة لها مجال واسع.

والآن نتوقف البحث فی تاریخ ۹۰/۳/۷

نتابع البحث فی ۹۰/۷/۴ انشاء الله.

تبدّل رأی المجتهد

فصل

اذا احتمل تبدل الرأی السابق الاول بالآخر او بزواله فلاشبهة فی عدم الاعتبار به فی الاعمال اللاحقة، و الدلیل علی ذلک لسیرة العقلاء علی عدم اعتبار رأی الخبیر بعد تبدله. اما الاعمال السابقة فهی علی اقسامٍ، عبادیات و المعاملات بالمعنی الاعم و تارة یکون الموضوع و المتعلق باقیا واخری ینتفی فنتابع تحقیق بعض الصور

الاولی؛ ان کان قد انتفی المتعلق والموضوع باق کما فی المغرب الشرعی اذا افتی المجتهد باستتارالقرص والان یعتبر ذهاب الحمرة و قد صلی وافطر، او کان رأیه فی

التيمم كفاية ضربة واحدة والان لايكتفى بها، وكان رأيه فى التسبيحات كفايه المرة واحدة والان يعتبرثلاث مرات.

الثانية؛ فى المعاملات مع عدم بقاء الموضوع و المتعلق، كان يُجوّز النكاح الدائم مع اهل الكتاب والان لا يُجوّزه او كان رأيه فى الذبح عدم اعتبار الحديد خاصةً الان افتى باعتبار الحديد فى الذبح مع عدم بقاء المنكوحة و الذبيحة.

الثالثة؛ فى المعاملات مع بقاء المتعلق او الموضوع كما فى المثالين مع بقاء المنكوحة و الذبيحة.

و فى الكفاية قد ادعى ان بطلان الاعمال السابقة على القاعدة لانه انما كان معذوراً فى ارتكاب العمل السابق لا لانّ عمله محكوم بالصحة. فبعد انكشاف الخلاف يحكم بالبطلان الا فيما دل دليل خاص على صحة العمل كما فى الصلوة. حيث دل الدليل على انها لا تعاد الا من خمس، او لحديث الرفع او فى كل العبادات على القول بالاجماع عل الاجزاء فيها. ولاريب انّ عدم الاجزاء انما يصح فى الامارات و الطرق على الطريقية لا على السببية فانها على السببية تكون مجزية لا محالة.

والسبب فى التبدل الراى اما الظفر بالمقيّد او المخصص، او الظفر بالمعارض، او التبدل فى الروَّية من ضعف الرواة وقوتهم من التوثيق و نحو ذلک مثل تبدل المبانى. و على اى حالٍ استدل فى الكفاية على عدم الاجزاء فى الاعمال السابقة بانّه على وفاق القاعدة فى مورد القطع و الامارات لا فى مورد الاصول العمليّة.

فان العمل السابق ان كان منشأه الجزم بالحكم فقد اضمحل الحكم و انكشف خلاف فلا تبقى الا معذورية العامل بالنسبه الى العمل لاصحة العمل.

و ان كان لطريق معتبرا شرعيا فكذلک لانّ معنى جعل الطريق امام جعل المعذريّة و المنجزية (على راى صاحب الكفاية) او جعل مؤدى الامارة حكماً ظاهرياً و قد

انكشف خلافه من غير تغيير فى الحكم الواقعى على التخطئة فى الاجتهاد كما مرّ فى التخطئة و التصويب.

اما اذا كان مستند الحكم فى السابق الاصل العملى يحكم بالأجزاء لاحراز القيد، بالاصل التعبدى ان كان الاختلال فى القيد فان معنى الاصل ثبوت القيد تعبداً. و اما وجود الشى و عدمه ان كان قد ثبت بالاصل فان وجوده اعم من وجود الواقعى و التعبدى، و الاول كما فى احراز الطهارة شرطاً و قيداً للصلوة والثانى كما فى استصحاب و جوب الصلوة الجمعة فى زمن الحضور.

و قد يستدل على الاجزاء فى الاعمال السابقة بوجوهٍ:

الاول، ان الاجتهاد اللاحق لايكشف عن بطلان الاعمال السابقة و الاجتهاد السابق بكشف وجدانىّ بل يحتمل صحة اجتهاد السابق بعد. نعم بالنسبة الى الاعمال اللاحقة لايكون معتبراً لعدم الدليل على اعتباره بل الدليل على عدم اعتباره فى الحال.

و اورد عليه ان الاجتهاد الاول بعد الاضمحلال صار عدماً و معلوم عدم امكان نسبة صحة اعمال السابقة الى الشيئ المعدوم. و بعبارة اخرى الاجتهاد السابق لايزيد على القطع بصحة الاعمال و كما اذا انكشف الخطاء فى القطع لايكون قطعاً حتى يقال ان صحة الاعمال السابقة مستند الى القطع فكذلك فى الطرق و الأمارات .

ويرد هذا ان الاجتهاد السابق كان حجةً للمجتهد ومقلديه و معنى الحجية كما سبق هو المعذرية و المنجزية و معلوم ان معناها ان المكلف عمِل على وفاق رأى الشارع و فالعمل صحيح موافق للشرع فى ظرف العمل و بعد وقوع العمل على وفاق الشرع والحكم بصحةالعمل يحكم العقل بسقوط الامر فلامعنى لعدم الأجزاء.

و بعبارة اخرى ان القاعدة الاولية تقتضى الاجزاء الا ما خرج بالدليل عكس ما ذهب اليه صاحب الكفاية و سيأتى توضيح ذلک.[1]

الثانى: ان القول بعدم الاجزاء يوجب لزوم العسرو الحرج فى الدين فان القول بالاتيان مرة اخرى اختلال فى نظام المعاش و المعاد و ينافى الدين الحنفى السمح؛ انّى بعثت لحنيفية السمحة.[2]

و اجاب عن هذا فى الكفاية بان لزوم الحرج امر شخصى دائر، مدار لزومه و عدمه.

و يرده ان القول بعدم الاجزاء يوجب و يلازم القول بان الدين و المرام دين مشقة و زحمة لادين سماحة و سهولة، فان الاعادة للتكليف المأتى به يعداً مشقةً تكليفا مضاعفاً للنوع و معلوم ان التكليف المضاعف ينافى السماحة الشريعة.

الثالث: لسيرة المتشرعة حيث استقرت على عدم الاعادة فى الاعمال السابقة بين المتشرعية فى العبادات و المعاملات و الايقاعات و ساير الاعمال و معلوم ان هذه السيرة لم تحدث فى هذا الزمان بل هى مستمرة الى زمان الشارع.[3]

ويمكن ان يقال: ان القاعدة الاولية هى الأجزاء الا ما خرج بالدليل على عدمه و ذلک انه فى الاصول العملية كيف يحكم بالاجزاء بانّ الشرط او القيد او اصل الحكم فى الوجود و العدم قد احرز بالحجة و هو الاصل فالمكلف قد احرز الشرط و أتى بالمأمور به و هو معنى الصحة وهل للصحة معناً آخر غير مطابقة المأتى به مع مأمور به و قد حصلت هذه المطابقة فى مورد الاصول و كذلک فى مورد الامارات و الطرق فان معنى حجية الامارة و قبولها ان المأتى به هو يطابق المأمور به و كذلک فى القطع

---

[1] كفاية الاصول، ج۳، ص ۳۶۹، شَرَح فى دروس فى علم الاصول، ج۶، ص ۲۶۳ ص ۲۶۴.

[2] كنزل العمال، ج۱، ص ۱۷۸.

[3] دروس فى مسائل علم الاصول، ج۶، ص ۲۶۸.

فان القاطع اعتقد بالصحة قطعاً والشارع قد تلقى ذالک بـالقبول فکیـف یحکـم بعـدم الاجزاء. والعجب من طریقة القوم کیف یحکمون بان الاجزاء یکون علی خلاف القاعدة ثم یعترفون بان الاجزاء سیرة المتشرعة کَانّ المتشرعة یسیرون علی خـلاف القاعـدة والعقل! فهل هذا الا السباحة علی عکس التیار؟!

الأجزاء فی تبدل رأی المجتهد

و القطع حجة لا بجعل الجاعل. فالظاهر انه لافرق بین القطع و الطرق و الاصل فـی الحجیة. فان معنی الحجیة امرٌ عقلی ای یحکم به العقل و العقـل یحکـم فـی المـوارد الثلاثة ان المکلف قد عمل بوظیفته علی طبق قطعه او ظنـه المعتبـر اوالاصـل و فقـد حصل الامتثال بحکم العقل.

لایقال: ان الامتثال انما یحصل بمطابقة المأتی به مع المأمور بـه و فـی المقـام لـم یحصل هذه المطابقة اما مع الواقعی لانکشاف الخـلاف و امـا الظـاهری لعـدم وجـود المأمور به الظاهری علی رأیکم فیکف یحصل الامتثال؛ نعم قد حصل هذا الوفاق علی رأی القوم.

فانه یقال ان صحة العمل لاتکون دائرة مدار هذین ای مطابقه العمل مع المأمور بـه الواقعی او الظاهری بل الصحة هی کون المأتی به مطابقاً للمأموربه او مطابقـاً للحجـة القائمة من قبل المولی علی التکلیف فان الامتثال امر و حکم عقلی کما یحصل بمطابقة العمل مع المأمور به الواقعی او الظاهری ان قلنا به، فکذلک یحصل الامتثـال اذا کـان المأتی به مطابقاً للحجة المقبولة عند المولی فان ملاک الامتثال هو ذلـک ای مطابقـة الحجة ففی الموردین الاولین ایضاً یحصل الامتثال بذلک ای مطابقـة المـأتی بـه مـع الحجة الا ان مطابقة الحجة ملازمة مع مطابقة المأمور بـه الـواقعی او الظـاهری ایضـاً

فملاک الامتثال هو ذلک ای مطابقة الحجة کما یقول به مثل صاحب الکفایة فی مورد الاصول العملیة.

مع ان الامتثال قد حصل بمطابقة المأتی به مع المأمور به الظاهری علی مبنی القوم. بعبارة اخری الامتثال کما یحصل بمطابقة المأتی به مع المأمور به الواقعی او الظاهری ولو من دون شعورالمکلف الی وجود الامر و الخطاب، کذلک یحصل الامتثال بمطابقة المأتی به علی وفاق الحجة من قبل المولی، فاذا اتی بالعمل متوجهاً للحجة حصل به غرض المولی و قد حصل الامتثال فلا موجب للاتیان ثانیاً اداءً او قضاءً، و الادلة المذکورة علی الاجزاء الادلة الثلاثة، عدم القطع بانکشاف الواقع وجداناً، لزوم العسر و الحرج و السیرة المتشرعة) کانت موئدة و مؤکدة لهذه القاعدة.

فالقاعدة العقلیة علی وفاق الأدلة و الأدلة تؤیدها لا انها تضادها فالبحث انما طرح معکوساً عند القوم لقولهم ان القاعدة الاولیة تقتضی عدم الأجزاء و الادلة تقتضی الاجزاء فی الاعمال السابقة.

لایقال ان المراد من حکم العقل علی عدم الاجزاء علی مذهب القوم انما هو فی مرحلة الاقتضاء ای العقل یحکم و یقتضی الاجزاء ما لم یدل دلیلٌ من الشرع علی خلاف هذا الاقتضاء فلا منافاة بین حکم العقل و الدلیل الشرعی الا فی مرحله الاقتضاء و هذا لا مانع من العقل علی المخالفة مع الشرع فیه.

فانه یقال ان هذا المقدار من التنافی لا مُلزم له لان الاحکام الشرعی مطابق للحکم و الفهم العقلی حتی فی مرحلة الاقتضاء ایضاً.

لایقال ان العقل انما یحکم بمعذوریة المکلف بالنسبة الی اتیان الأعمال السابقة لا اکثر. اما صحة العمل لا یحکم به العقل حتی یقال بالاجزاء فان الاجزاء و عدمه یدور

مدار صحة الاعمال السابقة و معذورية المكلف فی ارتکابه والعقل لایحکم باکثر بالمعذورية.

فانه يمكن ان يقال ان الاجزاء لا يدور مدار صحة العمل السابق و عدمه بل مدار الأجزاء هو حصول الامتثال، و المفروض ان العمل السابق حين العمل يطابق الحجة من عند المولى فمع مطابقة العمل للحجة فكيف يحكم العقل بعدم الاجزاء فهل يكون الامتثال الا المطابقة للامر و الحجة و المفروض تحقق هذا الامر. فالعقل يحكم بالاجزاء على وفاق الادلة الشرعية من السيرة و لزوم الحرج و عدم القطع الوجدانی ببطلان العمل السابق.

ادامه بحث ۱۴/محرم/۲۲

التقليد

التقليد فی اللغة؛

قال فی مجمع البحرین[1] التقلید فی اصطلاح اهل العلم قبول قول الغیر من غیر دلیلٍ و القلائد ما یقلد به الهَدی من نَعلٍ او غیره. و فی الحدیث یقلدها بنعل قد صلّی فیه.[2]

و قال الجوهری، قلد، القلادة التی فی العنق، ... و تقلید البُدنه ان یعلق فی عنقها شیٌ لیعلم انها هدی،[3]

و قال الفیومی تقلیدالهَدی و هو ان یعلق بعنق البعیر قطعةً من جلد لیعلم انه هدی فیکف الناس عنه.[4]

قال الله تبارک و تعالی یا ایها الذین آمنوا لا تُحلو شعائرالله و لا الشهرالحرام و لا الهدی و لا القلائد و لا آمین البیت الحرام.[5]

و فی روایة ابی بصیر قال دخلت ام خالد العبدیة علی ابی عبدالله 7 فقالت قد قلّدتک دینی فأُلقی الله عنه عزّ و جلّ حین القاه فأخبره ان جعفر بن محمد 7 امرنی و نهانی.[6]

و فی حدیث رسول الله 9 فی امر الخلافة، قلّدها رسول الله 9 علّیاً. 7[7] و فی روایة عبدالرحمن بن حجاج عن ابی عبدالله 7 جاء اعرابیّ فسأل ربیعة الرأی عن مسألة

---

[1] مجمع البحرین، ج۳، ص ۱۳۲.
[2] مجمع البحرین،ج۳، ص ۱۳۱.
[3] مصباح اللغة، ج۲، ص ۴۶۰.
[4] مصباح المنیر، ج۶، ص ۱۹۶.
[5] مائده،۲.
[6] الوسائل، ج۱۷، ص ،۲۵۷، ح ۲ من باب ۲۰ ابواب الاطعمة و الاشربة المحرّمة.
[7] نور الثقلین، ج۱، ص ۲۸، البرهان، ج۱، ص ۱۲۶، بحار، ج۱۰، ص ۱۵.

فاجابه فلما سكت قال له الاعرابى أهو فى عنقک ... فسكت ...فقال ابوعبدالله 7 هـو فى عنقه قال او لم يقل كل مفتٍ ضامن.[1]

و فى حديث البصرى، عن ابى عبدالله 7 و اهرب من الفتيا هربک من الأسد لاتجعل رقبتک للناس جسراً.[2]

هذا فى اللغة و الآيات و الروايّات.

التقليد فى العرف

اما فى العرف، فالتقليد عبارة عن رجوع الجاهل الى العالم فى العمل بـرأى العـالم كرجوع المريض الى الطبيب، ورجوع من يريد انشاء البناء الى المهندس و المعمـار. و معلومٌ ان مجرد اخذ لرأى العالم و الطبيب او قصد العمل برأى الطبيب لايُعدّ فى العرف تقليداً فالعرف وافق اللغة و ظاهر الروايات التى تدل على ان التقليد هـو العمـل بقـول الغير.

و العجب من عبارات الفقهاء و الاصولين مع تحقق الوفاق بين العرف و اللغـة لهـم آراء متشتتٌ فى المقام نذكر بعضها.

الاصوليون و التقليد

١- ففى المعالم، و التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجةٍ [1] فصرف اخذ الرأى او او القصد على العمل برأى الغير لايعد تقليداً عند هذا المحقـق و وافقـه بعـض المعاصرين.[2] و كذا سيد الحكيم.[3]

---

[1] الوسائل، ج١٨، ص ١٦٢، باب ٢، آداب القاضى.

[2] الوسائل، ج١٨، ص ١٢٦ باب وجوب التوقف والاحتياط ،ح١٢،باب ٥٤ صفات القاضى،بحار ج١، ص ٢٢٦، بـاب ٧، آداب طلب العلم.

(تقلید در واقع رجوع به متخصص است)

۲- اخذ فتوی الغیر للعمل، فهو رأی الکفایة،[۴] کاخذ رسالة العملیة للعمل او اخذ فتوی المجتهد من فمه مثلا.

۳- التقلید هو الالتزام بالعمل بالفتوی مجتهد معین و هو رأی السید الیزدی[۵] و قد تابع السیّد المحقق الیزدی کثیر من الفقهاء المعاصرین.

۴- و هنا قول رابع و هو قول المحقق الثانی فی جامع المقاصد، من ان التقلید هو قبول قول الغیر من غیر حجة المستند الی الاجتهاد.[۶] و لعل هذا یرجع الی الرای الاول لإن المراد من القبول القبول فی العمل. و الرأی الاول هو الموافق اللغة و العرف و الاصطلاح لان مجرد اخذ رأی الغیر للعمل به لایعدُ تقلیداً فکیف قصد العمل برأی الغیر الذی یعبر عنه «بالالتزام» فاذا اخذ المریض وصفة الطبیب لیعمل بها لکنه لم یشتر الدواء من الصیّدلیة لایقال ان المریض قلد الطبیب فی علاج مرضه فکیف فیما اذا لم یرجع الی الطبیب و لم یاخذ النسخة الطبیب بعد و رأیه. بل صرف القصد انه یرجع الی الطبیب. فان التقلید عند اللغة و العرف هو العمل برأی الطبیب و قبل العمل لایعد تقلیداً و ان اخذ رأی العالم بل و ان اخذ الدواء من صیدلیة و لم یأکل و لم یشرب الدواء لایعد تقلیداً.

---

[۱] معالم الدین فی الاصول، ص ۲۳۶، و الامام الخمینی ، تحریر الوسیلة، ج۱، ص ۵، مسئله ۲، و هو نسب الی العلامة، تفصیل الشریعة الاجتهاد و التقلید،ص ۵۹، و کذا الفاضل ره فی تفصیل الشریعة ص ۵۹، الاجتهاد و التقلید.

[۲] السید الخوئی، مصباح الاصول، ج۳، ص ۴۴۷، المحقق السبزواری، مهذب الاحکام، ج۱، ص ۱۵.

[۳] مستمسک العروة الوثقی،ج۱،ص۲۱.

[۴] کفایة الاصول،ج۳، ص ۳۷۰. و کذا عضدی، شرح عضدی لمختصر المنتهی ج۲، ص ۳۰۵.

[۵] العروة الوثقی، المسئلة ۸، مهذب الاحکام، ج۱، ص ۱۴، و کذا مسئله ۶۲، من عروة الوثقی.

[۶] جامع المقاصد، ج۲، ص ۶۹، معارج الاصول، ص ۱۹۸.

و الشرع لايخالف العرف واللغة فی المقام. فما دام لم یعمل مقلدٌ برأی المفتی ولو فی مسئلة واحدة لم یتحقق تقلیده من المفتی و ذلک کرجوع المریض الی الطبیب و تقلیده ایاه فان له ثلاث صور:

۱- قصد الرجوع الی الطبیب.

۲- الرجوع و اخذ الوصفة و الرأی و اخذ الدواء من صیدلیة.

۳- شرب الدواء و العمل برأی الطبیب و معلوم ان التقلید هو الثالث لاغیر.

کما صرح به فی روایة ابی بصیر من قول المرأة قد قلدتک دینی، معلوم انه عمل برأی الامام الصادق 7 و جعل عمله علی عنق الامام لاصرف اخذ الرأی و کذا قوله 7 کل مفت ضامن لإن الضمان فی العمل وکذا قول العسکری 7 فللعوام ان یقلدّوه [۱] و کذا فی صحیحة ابی عبیدة الحذا من قوله 7 ولحقه وزر من عمل بفتیاه.[۲] وهذا المعنی یلائم اللغة والعرف.فالتقلید بهذا المعنی هو رجوع الی العلم والتخصص والرجوع الی العلم امر فطری جبلیّ وهو مراد الکفایة فیما اشار به.[۳]

فالعمدة فی جواز التقلید کما یاتی هو العرف و بناء العقلاء و هو انما استقر فی العمل، برأی الغیر لا الالتزام فقط، و العمل برأی الغیر یرجع الی العمل بالعلم لان، المفروض ان الغیر هو العالم فی هذا الفن فالتقلید لایکون اتباعا علی عمی، (رجوع به متخصص رجوع به علم و دانش است تقلید پیروی کور کورانه نیست) فالتقلید لایکون اتباعاً من غیر شعورٍ و من غیر بصیرة بل هو اتباع عن العلم مثل الرجوع الی الطبیب الحاذق.

---

[۱] الوسائل،ج۱۸،ح ۲۰ باب ۱۰ ابواب صفات القاضی.

[۲] نفس المصدر باب۴،ح۱،ص۹.

[۳] کفایة الاصول،ج۳،ص۳۷۰.

و على هذا لو التزم بالعمل برأى المجتهد قبل العمل برأيه و توفى المجتهد قبل العمل لم يجز بقاءه على تقليد هذا المجتهد و ان قلنا يجواز البقاء على تقليد المجتهد الميّت لعدم تحقق التقليد. نعم على رأى السيد اليزدى يجوز له البقاء لان الالتزام تحقق.

فتخلص ان التقليد هو العمل بقول الغير من غير مطالبة الحجة،اما التعلّم قبل العمل لايعد تقليداً بل تمهيداً للتقليد. ولا يلزم منه العمل بلا تقليد كما فى الكفاية.[1] لإن العمل مسبوق بالتعلّم و التعلّم لايعد تقليداً انما التقليد العمل برأى الغير بعد التعلّم.

ادلة جواز التقليد

لايجوز التقليد بمعنى الاصطلاحى فى العقائد و المعارف، لإن العقيدة و المعرفة عقد قلبى انما يحصل بالبرهان لا بفتوى الغير و لهذا لعل هناك اتفاقا على عدم جواز التقليد فى الاصول و ان التقليد فى الفروع الفقهية العملية.

نعم تحصل العقيدة و المعرفة تارة بالبرهان العقلى القطعى، و اخرى تحصل بالاطمينان و لعل اعتقادات اكثر العوام فى المجتمع من الثانى لان جُلّ العوام اكتسبوا العقائد و المعارف من علماء الدين و هى فى كثير من الموارد خالية عن اقامة البرهان العقلى على ذلک بل هو تبليغ للنصوص الشرعية من الآيات و الروايات.

اما التقليد فى الفروع الفقهية و العمل بفتوى المجتهد فيجوز عند قاطبة العلماء و اجماع المسلمين قائم و دليل على ذلک.اما الدليل على جواز التقليد فى الفروع.

لعل المهمّ من الادلة هو انه امرٌ ارتكازى، جبلى و فطرى و عليه بناء العقلاء فى كل العلوم و الفنون لانهم لايعرفون كل فن من الفنون التى يحتاجون اليها فى امر معاشهم و

[1] كفاية الاصول، ج٣، ص ٣٧٠.

معادهم فيرجعون فی کل فن الی ذی الفن و لعل هذا کما تفطن اليه فـی الکفايـة امـرٌ جبلیٌ فطری لانه لولا ذلک لانسدّ بابُ العلـم و المعرفـة.والامر الفطـری الارتکـازی لايحتاج الی البرهان و الدليل. مع هذا يکون الارتکاز امراً عقلائياً.

و الاشکال بان التقليد ليس امراً فطريا بل تحصيل العلم هو الامر الفطری، اما التقليد هو العمل بقول الغير بلامطالبة برهانٍ و دليل کيف يکون فطرياً.

و بناء العقلاء ايضاً لايکون فی جواز التقليد الا ان يکون مستنداً و موئدا مـن قبـل الشرع و التقليد بهذه الکيفة لم يکن متداولاً فـی زمـن حضـور الشـارع مـن النبـی 9 والوصی.

يدفعه:

اولاً ان التقليد فی النهاية يرجع الی الحجة و البرهان لإن رجوع الجاهـل و العـامی الی العالم مع العلم و الاطمينان بان رأی العالم و الفقيه ليس بلاحجة و برهان کان فـی الاصل اتباعاً عن البرهان و العلم الذی کان جبلياً و فطرياً للإنسان.

و ثانياً بناء العقلاء کان مستمراً الی زمن الشارع بان رجوع الجاهل الی العالم فی کل الفنون الدينية و الدنيوية امر رايج فی کل الازمان فی زمن الشارع و غيره و الّـا کمـا يقول صاحب لکفاية لانسد باب العلم علی الجاهل، فان الجاهل يرجع الی العـالم فـی کل المسائل وقول العالم فی الفن يکون له دليلاً و علماً معتبراً و معلومٌ ان الشـارع لـم يخترع طريقاً آخراً فی اخذ معالم الدين و معارفه بل سار بسيرة العقلاء فـی مشـيهم و تعلمهم.

و الروايات الکثيرة، المستفيضة بل متواترة تدل علی عـدم ردع الشـارع عـن هـذه السيرة فما يقال من انه لابد من امضاء الشارع للسيرة، يقال فی الجواب:

اولاً عدم الردع يكفى فيما كان المورد من الموارد المبتلى بها و كـان فـى مَـراى و منظر من الشارع. هذا امضاءٌ و تاييد منه لايحتاج الى التصريح بالامضاء.

و ثانياً لنا روايات كثيرة جداً تعزّز هذه السيرة.

قد يقال ان الروايات دليلٌ تعبدىٌ على جواز التقليد[1]. لكنه بعيد جداً كل البعـد بـان يكون هذا الامر المتداول تعبداً من الشارع.

و لما لم يمكن الاستدلال التام بماجائت بها من الآيات فى المقام، نـذكر النصـوص الروايى التى تدل على امضاء هذه السيرة العقلائية بل تدل علـى جـواز التقليـد فـى الفروع الفقهية، ثم نشير الى بعض الآيات فى المقام تثبيتـاً و ردعـاً عـن التقليـد فـى الاصول و المعارف دون الفروع.

ادله جواز التقليد

و لعلنا لا نحتياج الى اعتبار السند فى كل واحدة مـن النصـوص لاستفاضـتها بـل تواترها.

منها ماروى النجاشى فى شأن ابان عن ابى جعفر 7؛ اجلس فى مسـجد المدينـة و أفت الناس فانى أحبّ ان يرى فى شيعتى مثلک.[2]

و منها ماروى ابن ادريس فى مستطرفات السـرائر عـن جـامع البزنطـى عـن ابـى عبدالله 7 انّما علينا ان نلقى الاصول و عليكم ان تفرّعوا.[3]

---

[1]

[2] رجال النجاشى، رقم ۷، ص ۱۰.

[3] السراير، ج۳، ص ۵۷۵، الوسائل، ج ۱۱، ابواب صفات القاضى ،۵۲/۶ ص ۴۱.

و منها رواية احمد بن اسحاق، عن ابی الحسن 7 الهادی، سألته و قلت من اعامل و عمن آخذ وقول من أقبل فقال العمری ثقتی فما ادّی الیک عنّی فعنیّ یؤدّی.[1]

ومنها مارواه الطبرسی فی الاحتجاج ... فاما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظا لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلّدوه.[2]

و فی روایة أبی حیون مولی الرضا عن الرضا 7 من ردّ متشابه القرآن الی محکمه فقد هدی الی صراط مستقیم ثم قال ان فی اخبارنا محکماً کمحکم القرآن و متشابهاً کمتشابه القرآن فردّوا متشابهها الی محکمها وهذا لایمکن لغیر المجتهد، عیون الاخبار.[3]

و منها روایة داود بن فرقد(مرسلةٌ) سمعت اباعبدالله 7 فیقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا.[4]

منها مارواه اسحاق بن یعقوب فی التوقیع المبارک ... . اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و أنا حجة الله.[5]

و منها روایة شعیب عقرقوفی قال قلت لابی عبدالله 7 ربما احتاجنا عن نسال عن شیء فمن نسأل، فقال علیک بالأسدی یعنی ابا بصیر.[6]

---

[1] آیة الله العظمی السید موسی الشبیری الزنجانی حفظه الله.

[2] الاحتجاج ج۲، ص ۴۵۸، وسائل، ج۱۸، ۲۰/۳۰ ابواب صفات القاضی، ص ۹۴.

[3] ج۱، ص ۲۷۵، الوسائل، ج۱۸، ۲۳/۹ صفات القاضی ص ۸۲.

[4] الوسائل،ج۱۸،ص۸۴،ح۲۷،باب۹ابواب صفات القاضی.

[5] کمال الدین، ص ۳۲۹، ج۱، الوسائل، ۴/۱۱ صفات القاضی ج۱۸ ص ۱۰۰.

[6] رجال الکشی، ص ۱۷۱، رقم ۲۹۱، وسائل، ج۱۸، ص ۱۰۳، ۱۵/۱۱ صفات القاضی.

ومنها على بن مسيّب قال قلت للرضا 7 شُقّتى بعيدة ولست اصل اليک فى كل وقت فعمن آخذ معالم دينى قال خذمن زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا.[1]

و منها مقبولة عمر بن حنظلة من قوله 7 ينظر الى ما كان المجمع عليه، انهم مشهورين، خذ ما وافق حكم الكتاب، خالف العامه ... المرجحات لايعرفها الا الفقيه.[2](وهذا يشهد انه لابد فى التحقيق الفقهى من الرجوع الى آراء اهل الجماعة والسنة لكى يعرف آرائهم ويعرف مخالف الكتاب وموافقه.

منها رواية ابى عبيدة عن ابى جعفر 7 من افتى الناس بغير علمٍ و لا هدىً من الله لعنته ملائكة، الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل فتياه. [3]

منها رواية زرارة عن ابى جعفر 7 من قوله من أين علمت أنّ المسح عل بعض الرأس و الجواب لمكان الباء.[4]

و منها رواية عبدالاعلى عن ابى عبدالله 7 إنّ المسح على المرارة لقول الله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من جرح.[5] يعرف هذا و أشباهه من كتاب انه ما جعل عليكم فى الدين امسح عليها.[6]

و منها، رواية احمد بن حاتم كتبت الى ابى الحسن الثالث أسأله عمن آخذ معالم دينى و كتب اخوه ايضاً بذلک فكتب اليهما ... فاصمدا فى دينكم على كل مسنّ فى حبنّا و كل كثير القدم فى أمرنا فانهما كافوكما إن شاءالله تعالى.[1]و منها غير ذلک.

---

[1] اختصاص، ص ۸۷، رجال الكشى، ص ۳۶۱.

[2] الوسايل، ج۱۸، ص ۹۹، ۱/۱۱ صفات القاضى، كافى اصول، ج ۱، ص ۱۱ ص ۵۴ باب ۱۰ اختلاف الحديث.

[3] الكافى، ج۷، ص ۴۰۹، ح۳، الوسائل، ج۱۸، ص... ۱/۴ ابواب صفات القاضى.

[4] الفقيه،ج۱،ص۵۷، الوسائل،ج۱،ص۲۹۱،ح۱،باب۲۳ابواب الوضوء.

[5] حج، ۷۸.

[6] الكافى،ج۳،ص۳۶،الوسايل ،ج۱،ص۳۳۷،ح۵،باب۳۶ ابواب الوضوء .

و كل هذه الروايات و النصوص توید سیرة العقلاء فی الرجوع الی المتخصص فی الفن و رجوع الجاهل الی العالم.

الرأی الآخر

و هناک رأی آخر بان جواز التقلید فی الشریعة انما کان بالتعبد و النصوص و لادخل لسیرة العقلاء فی ذلک. و ملخص کلام هذا القائل المحقق [۲] انه قال:

اولاً لیس التقلید الشرعی هو الرجوع الجاهل الی العالم لإن الفقیه و المفتی لیس عالماً بالاحکام بل له حجة وظن بالاحکام و السیرة انما استقرت فی الرجوع الجاهل الی العالم فیما کان للعالم علم فی الفنون و الحِرَف.

ثانیاً لیس التقلید رجوع الفرد الی المتخصص. لإن رجوع الفرد الی المتخصص و صاحب الفن کما فی الطّب انما یصیر سیرة للعقلاء اذا لم یکن لهم طریق آخر و لم ینسد باب العلم و المعرفة فانه اذا ا نسد باب العلم و لا لم یبق للعقلاء طریق یرجعون الی العالم الذی کان رایه ظنیا من باب الضروره و عدم الحیلة لهم. و ذلک انما یکون فیما لم یکن لهم حیلة و طریق آخر غیر الرجوع الی هذا العالم. بینما یکون فی المسائل الفرعیة الشرعیة طریقٌ آخر مثل احتیاط، مثل الرجوع الی فتوی المشهور لا الرجوع الی الفقیه الذی کان فتواه خلاف المشهور و ...

فاذا فرض انسداد باب العلم لمعرفة الاحکام الشرعی، و فی المقام طرق آخر مثل الرجوع الی قول المشهور و مثل طریق الاحتیاط فجواز التقلید فی هذا الحال لیس لسیرة العقلاء و بناءهم لعدم بناءٍ لهم فی ذلک، فی هذا المجال.

---

[۱] رجال الکشی، ص ۴، رقم ۷. الوسائل، ج۱۸، ۴۵/۱۱ صفات القاضی.

[۲] فی تاریخ ۹۰/۱۱/۲۲ آیة الله العظمی موسی الشبیری الزنجانی.

فالقول بجواز التقليد فی هذا المجال انّما کان لدلالة النصوص فی المقام تعبداً. کما ان اعتبار العدالة فی المفتی و الَمقلَدّ ایضاً کان بالتعبد فی النصوص لا لبناء العقلاء لإن العقلاء لایعتبرون العدالة فی الرجوع الی اهل الفنون و الحرف بل انا یعتبرون الوثاقة فقط.

و یمکن ان یورد علیه:

اولاً ان السّیرة و بناء العقلاء هو الرجوع الی من حصل من قوله المؤَمِّن و الاطمینان فی المورد و لیس سیرتهم فی خصوص ما اذا حصل لهم العلم و الیقین فقط بل لهم رجوع الی من یحصل من قوله اطمینان و مؤمن من الخطر. فالسیرة استقرت فی المقامین الاول فیما یحصل لهم العلم و الیقین الثانی فیما یحصل لهم الاطمینان و المؤمن من الخطر. و التقلید کان اکثر موارده من المورد الثانی لإنه و ان لم یحصل للمقلّد علم بالاحکام فی الرجوع الی المقلد و المفتی الا انه یحصل له الاطمینان و المؤمن من الخطر سیما بالنسبة الی الآخرة فهو مؤمن من العذاب لانه یرجع الی الحجّة.

مضافاً الی ان رجوع العرف الی المتخصص و تخصص المتخصص لیس اکثر من الاطمینان فان حصول الیقین و العلم قلیلٌ فی الرجوع الی المتخصص ایضاً فی العرف.

ثالثاً: ما یقال ان السیرة انما استقرت فیما لم یکن لهم طریق و حیلة اخری و فی المقام طریق آخر مثل الاحتیاط او الرجوع الی فتاوی المشهور. یرد علیه عدم امکان الاحتیاط لعموم الناس فی الشریعة مضافا الی ان الاحتیاط یوجب الحرج فی الدین.

و رابعا لیس للمشهور فی کثیر من الموارد فتویً فی المقام فکیف یمکن الرجوع الی المشهور.

خامسا: ما يقال ن ان العقلاء انما يرجعون لحصول العلم من رأى العالم لإنسداد باب العلم. فالتقليد انما جاز لانسداد باب العلم فى معرفة الأحكام.

يرد عليه ان المراد من باب العلم ان كان هو حصول اليقين فهذا الباب كان منسداً لعامة المكلفين فى كل الازمان فان طريق حصول اليقين هو الرجوع الى المعصوم فى زمن حضوره و معلوم عدم امكان الرجوع اليه حتى فى زمن الحضور لكافة المكلفين بل لقليل منهم. فهذا الطريق كان منسداً فى كل الازمان.

و ان كان المراد من العلم هو حصول الاطمينان و المؤمنّ فهو حاصل فى زمن الغيبة ايضاً بلا تفاوتٍ بين الزمانين. ففى كل زمان لابد للمكلف من تحصيل المؤمن و الرجوع الى الحجة فى احكام الشريعة و هو حاصل بالرجوع الى اصحاب الفتيا و سواء فيه الزمانان من الحضور و الغيبة. فباب العلم بهذا المعنى كان منسداً فى كل الازمان. فلابد لهم من الرجوع من يحصل من قوله الاطمينان و المؤمّن و معلوم انه بالرجوع الى قول المفتى و المرجع الدينى اقوى و اقوم طريق فى حصول الاطمينان سيما مع الشرائط المهمة التى تعتبر فى المرجع الدينى من الوثوق و العدالة و كونه صائناً لنفسه، حافظاً لدينه و مخالفاً لهواه و كونه اعلمهم فى معرفة الاحكام و ان كان رأيه مخالفاً للمشهور. فباب العلم و ان كان منسداً الا ان باب العلمى لم يكن منسداً. فعلى هذا فاىّ فرق و تفاوت بين التقليد فى الشريعة و ساير الفنون و الحرف عند العقلاء فكيف لاتكون النصوص مؤيدة للسيرة و بناء العقلاء و اين التعبد فى امر التقليد فى الامور الديّنية؟!فى الرجوع الى العالم او الى المتخصص و الحاذق فى مسلكه؟

فكيف لاتكون النصوص مؤيدة و تاييدا لهذه السيرة فى الاحكام الشرعيّة فان باب العلم بهذا المعنى كان منسداً حتى فى زمن حضور الامام المعصوم لعدم امكان الوصول الى الامام لاكثر المكلفين فالنصوص تحث وترغب الى هذا التقليد و اخذ الفتوى من

اهل الفتيا مثل ابان، و زراره و يونس بن عبدالرّحمن.اما الاستدلال بالآيات فی جـواز التقليد يأتی البحث عنها من قريبٍ.

كتاب الله و التقليد

و فی كتاب الله طوائف من الآيات فی امر التقليد

الاولی طايفة تذم التقليد الغير سيما عن الاقدمين من الآباء، كقوله إنّا وجدنا آبائنـا علی امة و انّا علی آثارهم مقتدون [1]. و هذا اعتراف من القوم (مرفهين بی درد)

كذلک ما ارسلنا من قبلک فی قريةٍ من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آبائنا علی اُمة و انّا...[2]

و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولـو كـان آبـاءهم لايعقلون شيئاً و لا يهتدون[3]

و الجواب عن هذه الطائفة انها فی بيان مذمومية التقليد فی المعارف و الاصول من غير دليل و حجةٍ.

و مادل علی عدم جواز الاعتماد بغير العلم كقوله تعالی شانه؛ و قالوا لوشاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلک من علم ان هم الايخرصون.[4]

لاتقف ما ليس لک به علم ان السمع و البصر و الفؤاد كل اولئک كان عنه مسؤولاً.[5]

ان يتبعون الا الظن و ان هم لا يخرصون.[6]

---

[1] زخرف،۲۳.
[2] سبا،۳۴.
[3] بقره، ۱۷.
[4] زخرف، ۲۰.
[5] اسراء، ۳۶.
[6] انعام، ۱۱۶.

ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لايغنى من الحق شيئاً.[1]

و الجواب عن هذه الطايفة؛ انها ايضاً ناظرة الى الاصول العقائد لا الفروع ولاتذّم التقليد من علم و حجةٍ.

ثانياً المراد من الظن فى الآيات الظن المطلق الغير المعتبر لاالظن الخاص الذى قام دليل من الشرع على اعتباره كالامارات و الطرق كخبر الواحد فى الاحكام و الموضوعات و البيّنة فى الموضوعات. و اعتبار قول المفتى الموضوعات و خلاصة القول فى الطائفتين انهما تذمان التقليد عن غير علم و حجةٍ فى الاصول و ان كانت شاملة فى الفروع فهى انما تشتمل ما لم يقم برهان على اعتباره.

اما آية النفر فقوله تعالى؛ ما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذارجعوا اليهم لعلهم يحذرون[2].. والاستدلال بها على لزوم التقليد المفتى و المرجع الدينى انما يتم بمقدمات الاولى دلالة «لولا» التحضيضية على الوجوب.

الثانية كون المراد من التفقه التفقه فى الفروع الدينية المصطلح اى غاية النفر هو الافتاء.

الثالثة صدق الانذار على افتاء المفتى و الفقيه.

الرابعة، كون المراد من الحذر العمل بالفتو ى المرجع الدينى.

الخامسة، ثبوت الحذر على الاطلاق سواء حصل للمنذر بالفتح يقين ام لا.[3]

---

[1] نجم، ٢٨.

[2] توبة،١٢٢.

[3] الاجتهاد و التقليد، للفاضل اللنكرانى رحمه الله ، ص ٧٢.

يرد على الاولى، ان سياق الآية عدم وجوب نفر كل المؤمنين الى الجهاد فالآية لامساس لها بالتفقه فى الدين الاصطلاحى لو سلمنا دلالة لولا على الوجوب و يويده عدم لزوم نفر كل المؤمنين الى الجهاد كما فى المجمع البيان.[1] فالآية تحث الى الجهاد فى سبيل الله.

و اما الثانيه ايضاً ممنوعة، لعدم اختصاص التفقه فى الفروع الاصطلاحية الا ان يقال بالتعميم.

اما الثالثة ايضا يردها عدم صدق الانذار على مجرد الافتاء فلا تشمل الافتاء.

و يرد على المقدمة الرابعة مضافا الى ان محبوبية التحذر و عدم القول بالفصل بانه ان كان محبوبة فيجب التحذر مع وجود المقتضى و مع عدم وجود المقتضى لا محبوبية للحذر. فالحذر اما واجب و اما غير مطلوبٍ؛ انّه لايترتب على خصوص الفتوى المجتهد وجوب الحذر فمجرد الافتاء لايحصل به المحبوبية اذ هى(المحبوبية) امر قلبى و اعتقادى ان حصلت وجبت و ان لم تحصل لا حسن لها.

اما المقدمة الخامسة، ان الحذر لم يثبت فى الفروع لانه انما يلزم فى ما تيقن و حصل له العلم. لعل مراد الآية النهى عن المنكر فيما حصل له اليقين من الاصول و الاعتقادات فمراد الآية وجوب النفر لتعلم الدين و التفقه فى الدين عن علمٍ و برهان و بيان الدين بالبراهين الواضحة و تحذير المخاطب عن الادبار بالدين بيان لا صرف الفتوى تعبداً بلا برهان ودليل فلا يشمل امر التقليد تعبداً فى الفروعات و الله سبحانه هو العالم.

---

[1] مجمع البيان ج۵، ص ۸۳. ذيل الآية۱۲۲من سورة التوبة.

و منها آية الذكر و السؤال، و ما ارسلنا من قبلک الّا رجالاً نوحی الیهم فاسالوا اهل الذکران کنتم لاتعلمون[1] و قد تکررت الآیة مع تفاوتٍ یسیر فی سورة النحل.[2]

لکن الظاهر من الآیة ان المراد من اهل الذکر هم الانبیاء الـذین یـوحی الـیهم مـن جانب الله فهم واقعاً اهل الذکر و العلم اللدنی الغیر المشوب بالشک و الترديد. و یویّده ما فی الروایات عن علیٍّ؛ نحن اهل الذکر.[3]

فان الائمة مثل الانبیاء لهم علم لدنی متصل بالوحی من غیر فرقٍ فی هذه الجهة مع الانبیاء. نظیر هذه الآیة مع تفاوتٍ قلیل (من) فی سورة النحل [4]، و ما ارسلنا من قبلک الا رجالاً نوحی الیهم فاسئلوا اهل الذکران کنتم لاتعلمون. فسؤال عن اهل الذکر سؤل عن العلم و البرهان القطعی و هم الانبیاء و الاوصیاء و الافتاء و اهل الفتوی لیسوا اهل الذکر والعلم بالواقع.

شروط المرجع التقلید

من المناسب فی المقام کما تعرض له کثیرٌ من الفقها و المعاصرین التعرض لشـروط مرجع التقلید وقد ذکر فی العروة للمرجع التقلید اموراً تبلغ احد عشر، قال:

یشترط فی المجتهد امورٌ البلوغ والعقل و الایمان، و العدالة،و الرجولیة و الحریّـة و کونه مطلقاً، ... و الحیاة، و ان یکون اعلم ... و الّا یکون متولداً من الزنـا و ان لایکـون مقبلاً علی الدّنیا.[5]

---

[1] الانبیاء،۷.

[2] النحل، ۴۳.

[3] مجمع البیان، ج۷، ص ۴۰. ذیل آیه۱۷ من سورة الانبیاء.

[4] سوره النحل، ۴۳.

[5] عروة الوثقی، مسئلة ۲۲.

و ليعلم ان هذه الشروط شروط لكل مناصب الفقيه لالخصوص الافتاء و المرجعية الدينية فان للفقيه مناصب مهمة، خطيرة، منها الزعامة العامة و منها القضاء، و منها الافتاء و الشروط المذكورة لكل المناصب كما قيل.

و ليعلم ايضاً ان الشروط المذكورة انما يشترط فى تقليد الغير له لا فى العمل برأى نفسه فانه لايعتبر بعض هذه الشروط.

البلوغ

اما البلوغ فيستدل عليه بالاجماع، فان الاجماع بقسميه قائم على عدم جواز تقليد الصبى فان الصبى مرفوع القل[1] و مسلوب العبارة فكيف يعتمد عليه فى امور الدين فان معاملة الصبى لا نفوذ لها فكيف رأيه فى امور الدين؟!

اما السيرة العقلاء فى المقام فلم تثبت لإن العقلاء يتبعون رأى الصبى فى ما كان له علم و تخصص. نعم يمكن ان يدعى ان السيرة قائمة على ذلک عند المتشرعة فان المتشرعة لايعتدون ولا يعتمدون بالصبى فى امور معادهم و ان اعتمدوا عليه فى معاشهم. لكون امر الدين مهمّا عندهم.

لايقال ان الصبا لايمنع عن تحمل منصب الافتاء كيف و هو لايمنع مناصب اهم من الافتاء كما فى النبوة المسيح 7 و يحيى 7 قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبياً قال انى عبدالله آتانى الكتاب و جعلنى نبيا و قال فى موضع آخر فى شأن يحيى النبىّ و آتيناه الحكم صبياً. و كذا منصب الامامة ذو الاهمية كالنبوة و قد وصل بعض الائمة اليه فى صغرهم كما فى جواد الائمة، و الامام الهادى. 7 [2]

---

[1] لعل المراد من قلم التعهد المتقين فان المفتى ضامن للفتوى فكيف يؤخذ بضمان الصبى؟!

[2] امام جواد 7 الگوى زندگى، ص ۵۸، امام هادى 7 الگوى زندگى، ص ۳۸.

فانه يقال قد ثبت فى محله عصمة الانبياء و الائمه 7 و مع العصمة يحصل الاعتماد بالقول و الفعل و ان كان الفرد صبيّا هذا بخلاف غير المعصوم فانه لا اعتماد له مع صباوته. فتخلص ان الصباوة بما هى صباوة لا ما نعية لها لهذه المناصب؛ النبوة و الامامة و الزعامة العامة و الافتاء و القضاء فيما كان له صفة مثل العصمة يعتمد عليه. و اما فيما لايكون متصفاً بهذه الصفة لايعتمد مثل المعصوم فيمكن التمسک، بالسيرة المتشرعية فى اعتبار البلوغ مضافاً الى الاجماع المحكى، المدعى كما فى بعض العبارات[1]. بل ادعى الجواهر الضرورة على ان الصبى مسلوب العبارة، و قال المحقق لاعبرة فى النكاح بعبارة الصبى ايجاباً و قبولاً[2] فاذا كان لااعتبار لعبارة الصبى فى انعقاد عقدٍ او ايقاع فكيف فى انعقاد افتاءٍ.فالعمدة فى اشتراط البلوغ هو الاجماع و السيرة المتشرعة على ذلک.

اما الاستناد ببعض النصوص كقوله فاسالوا اهل الذكر، و لو لا نفر من كل فرقةٍ، او كون المرجع ممن عرف حلالنا و حرامنا و او نحو ذلک، ففيه تأمل لصدق العناوين على الصبى الفقيه فانه ايضاً يعرف الحلال و الحرام و هو يمكن ان يكون من اهل الذكر.

اما حديث رفع قلم المؤاخذة عن الصبى من قوله رفع القلم عن الثلاث لا دلالة له على نفى صلاحتيه للتقليد.

و كذا ماورد فى الصبى من ان عمده خطاء تحمله العاقلة فانه خاصٌ فى موردٍ خاص لا يسرى الى غيره.

---

[1] الروضة البهيه، ۳(۶۲) مسالک الافهام ج۱۳، ص ۳۲۶، مفتاح الكرامة، ج۱۰، ص ۹، مستند الشيعه، ج۱۷، ص ۳۳، رياض المسائل، ج۹، ص ۳۳۶.

[2] جواهر الكلام، ج۲۹، ص ۱۴۳.

العقل

و يستدل له بالاجماع و السيرة العقلاء و النصوص. فان الاجماع خلفاً عن سلف قائم على الاشتراط. و العقلاء لايعتنون برأى المجنون و الشارع ايضاً اعتبر المجنون مسلوب العبارة و مرفوع القلم عنه.

فان الدين دين عقل و تعقل و تفكر فلا اعتبار برأى المجنون. اما المجنون الا دوارى فى زمان افاقته فلعله لا بأس باتباع رأيه و ان قامت سيرة المتشرعة على خلافه فى مثل منصب الافتاء و القضاء و الزعامة العامة فان تصدى المجنون لمنصب الافتاء منه و لو كان ادوارياً وهن لمنصب و الشوؤن الدينية لايجوز له التصدى لهذه المناصب و ان جاز له العمل بفتواه لنفسه.

الايمان

الايمان و المراد به كونه شيعياً اثنا عشريا.و الدليل على ذلک هو الاجماع و عدم الاعتماد على غير الامامى فى معالم الدين و احكام الشريعة و قد ادعى الاجماع على ذلک كما فى مستمسک العروة الوثقى بقوله نعم حكى عليه اجماع السلف الصالح و الخلف و هو العمدة فيه [1] بل ادعى القطع بعدم رضاية المعصومين 7 بالرجوع الى غيرهم اى غير الشيعة.[2]

و الاشكال فى تعبديّة الاجماع بانه محتمل المدرک لاحتمال كون مستند المجمعين احد النصوص الآتية، يدفعه بان المرتكز فى اذهان المتشرعة هو عدم رضاية الشارع بذلک، فانه يعتبر فى المفتى العدالة، فكيف العقل و الايمان فهذا الارتكاز يكشف ان

[1] مستمسک العروة الوثقى، ج١، ص ۴٠.
[2] مهذب الاحكام، ج١، ص ٣٨.

من لايرضى بغير العادل فى هذا المنصب مع كونه موثقاً فكيف يرضى بمن لا يعتقد ولايهتم. 7 [1]

النصوص

فمنها رواية احمد بن حاتم قال كتب الىّ ابى الحسن الثالث 7 أسأله عمن آخذ معالم دينى، و كتب اخوه ايضاً بذلک فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا فى دينكم على كل مسن فى حبنّا و كل كثير القدم فى أمرنا فهما كافوكما ان شاءالله.[2]

فهذا يحمل على المطلوبية او الاستحباب لعدم لزوم كون المجتهد كثير القدم فى امرهم 7 و كذا رواية على بن سويد، كتبت الى ابى الحسن و هو فى السجن و اما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينک لا تأخذن معالم دينک عن غير شيعتنا فانکّ ان تعدَّيتهم اخذت دينک من الخائنين.[3]

على بن سويد و ثقه الشيخ[4] ومع ذلک لاتدل على عدم اعتبار فتوى المخالف الموثق اذا استنبط الحكم من منابع اهل البيت، لقوله 7 اخذت دينک من الخائنين و الخائن لا اعتبار عليه و ان كان اماميّاً.

و كذا مقبولة عمر بن حنظلة من قوله 7 و لكن انظر الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا[5] لأن مورد مقبولة هو القضاء او الزعامة العامة و ربّما يشترط فيهما مالم يشترط فى الافتاء هذا ما قيل فى المقام.[1]

---

[1] تفصيل الشريعة، الاجتهاد والتقليد، ص ۹۶.

[2] رجال كشى، ص ۵، رقم ۷، الوسائل، ج۱۸، ص ۱۱۰، ح ۴۵ باب ۱۱ ابواب صفات القاضى.

[3] نفس المصدر، ص ۴، رقم ۴، الوسائل ج۱۸، ص ۱۰۹، ح ۴۲، باب ۱۱ ابواب صفات القاضى.

[4] رجال الشيخ، ص ۳۸۰، و فى رجال النجاشى، ص ۲۷۶ رقم ۷۲۴ لم يوثق، على بن حبيب مدايني امامى مجهول، التنقيح، رقم ۸۲۰۶ معجم الرجال، ج۱۲، ص ۳۲۸، رقم ۷۹۹۲.

[5] الكافى، ج۱، ص ۵۶، ح ۱۰، باب اختلاف الحديث.

لكن يمكن ان يورد عليه ان منصب الافتاء مثل القضاء من اهم مناصب الدينية فما يشترط فى القضاء يشترط فى الافتاء ايضا بل هو اولى منه.فيمكن الاستدلال بالمقبولة على ذلک و النصوص الاخرى كانت مؤيدةً لذلک.

لايقال كيف يعتمد على رواية غير الامامى مثل الفطحيين، سماعة و سكونى و يكتفون بالوثاقة؟

لإنه يقال نقل الرواية ليس منصباً فيكفى فيه الوثاقة، بخلاف الافتاء و القضاء و الزعامة العامة فانها مناصب مهمة ربما يشترط فيها مالا يشترط فى غيرها.

العدالة:

و الدليل العمدة فى اعتبار العدالة هو بأنَّ الافتاء منصب مهمٌ دينىٌ مثل القضاء و الزعامة العامة و الفاسق لايليق ان يتصدى هذه المناصب الشرعى للوهن الحاصل للشؤون الدينية بتصدى الفاسق.

مضافاً الى الاولوية بالنسبة الى امام الجماعة فان منصب الافتاء اهم من الامامة فى الصلوة فاذا اعتبر فيها العدالة فكذلک فى الافتاء. و ادعى الاجماع على اعتبارها فى الجواهر[٢].

لايقال أنَّ ملاک قبول قول الغير هو الوثاقة و لا دلالة ازيد على اعتبار الوثاقة فى قبول قول الغير فكما يقبل قول الروای الموثق فكذلک يقبل الفتوى المفتى الموثوق فى قوله و ان لم يكن عادلاً.

---

[١] تفصيل الشريعة، الاجتهاد و التقليد، ص ٩۶.

[٢] جواهر الكلام، ج١٣، ص ٢٧۵.

فانه يقال بينهما تفاوت و فارق فان نقل الأخبار ليس منصباً دينياً لكن الافتاء منصب و ربما يعتبر فى المنصب مالا يعتبر فى غيره.

فهذه هى العمدة فى اعتبار عدالة المفتى و لا دلالة للنصوص بهذا القيد فى المقام فان فى مثل رواية الاحتجاج من قوله اما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه[1] ... لم يسند الى الامام المعصوم 7 و ان اعتمد بها بعض الأجلة مثل المحقق الكركى و الشهيدالثانى و المجلسى.[2]

على هذا الضوء من الدليل يعتبر العدالة فى المرجع الدينى حتى فى زمن قبل منصب المرجعية، فلابد من عدم ظهور فسقه فمن ظهر فسقه عند العموم ثم تاب و تطهّر و صار ظاهر الصلاح لايمكن ان يتصدى منصب المرجعية للوهن الحاصل بهذا المنصب عند المتشرعة.

معنى العدالة

و فى العروة الوثقى، مسئله ٢٣ العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات و ترک المحرمات.

و فى **تحرير الوسيلة مسئلة ٢٨** العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى من ترک المحرمات و فعل الواجبات.

اختلف الفقهاء فى معنى العداله على اقوال

---

[1] التفسير المنسوب الى العسكرى 7 ، ص ٩.

[2] تفصيل الشريعة، الاجتهاد و التقليد، ص ٩٩.

الاول و لعله المعروف و المشهور بين القدماء انها مجرد ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما نسب الى ابن جنيد و المفيد و الشيخ فى الخلاف و قرّبه فى السرائر.[1] و لعله المراد من ابن ادريس من انه مجرد ترک المعاصى.[2]

الثانى حسن الظاهر كما استظهر من عبارة المقنعة و النهاية بل حكى عن القاضى و ابن حمزة فى الوسيلة و سلار بل عن الناصريات بل عن المصابيح نسبته الى القدماء.[3] الثالث انها ملكة يقدر بها على ترک المحرمات و فعل الواجبات و هو كما فى متن الماتن و التحرير بل هو المشهور بين المتأخرين، العلامة و ما بعده.[4]

الرابع: انها عبارة عن الاستقامة فى الاعمال فى ترک المحرمات و فعل الواجب سواء نشأت عن ملكة نفسانية ام من النية و التصميم الجدّى و ان لم يكن راسخاً فى النفس و ملكة فى الروح. و هذا المعنى هو القريب بالمعنى اللغوى الذى هو الاستواء و الاعتدال و عدم الميل و الانحراف عن جادة الشريعة كما هو المراد فى خلق النظام بقوله بالعدل قامت السموات و الارض.[5]

وليس المراد منه الحقيقة الشرعية فى الكلمة لعدم ثبوت ذلک فى الشريعة خلافاً و هذا المعنى ظاهر عبارة دروس فى علم الاصول.[6]

---

[1] جواهر الكلام، ج۱۳، ص ۲۸۰.

[2] جواهر الكلام، ج۱۳، ص ۲۸۰.

[3] جواهرالكلام، نفس المصدر ص ۲۹۰.

[4] ارشاد الأذهان، ص ۱۵۶ المختلف، ج۸، ص ۱۰۵، ذكرى الشهيد، ج۴، ص ۱۰۱، التنقيع الرابع، ج۴، ص ۲۸۹، جامع المقاصد، ج۲ ص ۳۷۲، الروضة البهية،ج۱ ص۳۱۶، مجمع الفائده و البرهان، ج۲، ص ۳۵۱، مفتاح الكرامة، ج۳، ص ۱۰، مستمسک العروة، ج۱، ص ۴۴، مهذب الاحكام، ج۱، ص ۴۳.

[5] تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب،ج۱۲،ص۵۶۱.

[6] دروس فى علم الاصول، للتبريزى ره، ج۶، ص ۳۳۵.

كتاب الله و العدالة

تَعرَّض كتاب الله لإمر الشهادة و العدالة فی الشاهد فی کثیر من الآیات، فقد اشترط ان یکون الشاهد عدلاً کما فی الشهادة علی الطلاق قال أنـه او فـارقوهن بمعـروف و اَشهدوا ذوی عدل منکم.[1]

و قال فی مورد امور المالیة یحکم به ذوا عدل منکم.[2] و فی مورد الهَدی و الکفارة ، لابد ممن یکون عادلاً قال الله تبارک و تعالی و استشهدوا شهدین من رجالکم فـان لم یکونا رجلین فرجل و امرأتان ممن ترضون من الشهداء.[3]

و المراد من الرضاء هو الاعتماد علی استوائه فی الاعمال و الاقول بان لایکـذب و لا یکتم الحقایق. بل شهد بما رأی و شهد بالواقع و معلوم ان الذی یکون مرضـیاً فـی الشهادة هو الذی یکون علی استواء و الاعتدال فی الـدین و الشـریعة و مـن یرتکـب المعاصی لایکون مرضیاً لاهل العرف. فعلی هذا یستفاد من کتـاب الله ان العدالـة هـی الرضا

بالاعمال و الاقوال و هی الاستواء فی الاعمال و الاستقامة فیها فـلا یسـتفاد منهـا کون العدالة ملکة راسخة فی النفس بل هی تتحقق بنفس الرضا فی الاعمال و الاقوال. کما ان الفسق یوجب الخروج عن جادة الاعتدال، قال الله تبارک، الذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً

---

[1] طلاق، ۲.
[2] مائده، ۹۵.
[3] بقره، ۲۱۲.

و اولیک هم الفاسقون.[1] الرمی و القذف یوجب الخروج عن العدالة لإنه یوجب الفسق.

فالعدالة من منظر کتاب هی الرضا به فی الاعمال و الاقول کما فسرت بها فی الموثقة عن السکونی عن جعفر عن ابیه ان شهادة الأخ لأخیه تجوز اذا کان مرضیاً و معه شاهد.[2] والی هذا ذهب الیه صاحب الجواهر و بالغ فی نفی کونها ملکة راسخة فی النفس قال: العدالة فی اللغة ان یکون الانسان متعادل الأحوال متساویاً .... و الظاهر ثبوت الحقیقة الشرعیة فیها[3].

لکن لا طریق الی اثبات ذلک لعدم امکان اثبات ذلک لان لکل قوم عدالة فی مذهبهم و شریعتهم کما حققه فی المهذب[4]. و هذا الوجه قریب الی ما فی الجواهر و قریب الی المعنی اللغوی[5] ولعل هذا هو ظاهر النصوص الکثیرة.

منها صحیحة عبدالله بن ابی یعفور[6]، احمد بن محمد بن یحی العطار عن سعد بن عبدالله احمد بن ابی عبدالله البرقی عن ابیه عن محمد بن ابی عمیر، عن حماد بن عثمان عن عبدالله بن ابی یعفور،[7] قال قلت لإبی عبدالله 7 بم تعرف عدالة الرّجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم فقال تعرفونه بالستر و العفاف و کف البطن و الفرج و الید و اللسان و یعرف باجتناب الکبائر التی اوعده الله النار، من شرب الخمر و

---

[1] نور، ۴.

[2] تهذیب الاحکام، ج۶، ص ۲۸۶ ح ۷۹۰.

[3] جواهر الکلام، ج۱۳، ص ۲۸۰.

[4] مهذب الاحکام، ج۱ ص ۴۳.

[5] جواهر الکلام، ج۱۳، ص ۲۸۰.

[6] الفیقه، ج۳، ص ۲۴، التهذیب ج۶، ص ۲۴۱ و الاستبصار، ج۳، ص ۱۲، و الوسائل، ج۱۸، ص ۲۸۸، ۱/۴۱ ابواب الشهادات و سند الصدوق المذکور فی المشیخة، ص ۱۲.

[7] و السند؛ الصدوق ره عن احمد بن محمد بن عیسی العطار و هو من المعارف و لم یرد علیه قدح، التبریزی؛ دروس فی مسائل علم الاصول، ج۶، ص ۳۳۵، محمد بن خالد، ثقة، عبدالله بن ابی یعفور ثقة ثقة، النجاشی، رقم۵۵۶، ص ۲۱۳.

الزنا و الربا وعقوق الوالدين الفرار من الزحف و الدلالة على ذلک کله ان یکون ساتراً لجمیع عیوبه حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک و یحب علیهم تزکیته و اظهار عدالته فی الناس و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب علیهنّ و حفظ مواقیتهن لحضور جماعة من المسلمین ... فاذا سئل عنه فی قبیلته و محلته قالوا ما رأینا منه الاخیراً ... فانّ ذلک یجیزشهادته.... استدل المشهور من المتأخرین بها علی کون العدالة ملکةٌ نفسانیة لقوله 7 تعرف بالستروالعفاف و کف البطن و الفرج لان کف النفس انما یتحقق اذا تکاملت الروح بمرحلة یصیر الانسان عفیفاً و تظهر آثار هذه المرحلة فی اعماله من کف البطن و الفرج و اداء الواجبات وترک المحرمات.

لکن یرد علیه ان الروایة لاتدل علی اکثر من استقامة الفرد العادل فی اعماله و هذه الاستقامة توجب العفاف و الکف.

لایقال ان السؤال فی الروایة عن طریق کشف العدالة لا عن تعریفها فطریق کشف العدالة هو ترک المحرمات و فعل الواجبات و حسن الظاهر فی العفاف و الکفاف.

لانه یمکن ان یقال کما عن الحکیم ره فی المستمسک [1] ان ذیل الروایة و ان کان کذلک یبین طریق الوصول الی العدالة الا ان صدرها ظاهر فی السؤال عن مفهومها فالراوی یسئل عن ان العدالة بماذا یتحقق.

و مثل صحیحة عبدالله بن یعفور مُوثقة ابن یعفور[2] (یعنی عبدالکریم بن یعفور) عن ابی جعفر 7 قال تقبل شهادة المرأة و النسوة اذا کن مستورات من اهل البیوتات

---

[1] مستمسک العروة، ج۱، ص ۴۶.

[2] تهذیب الاحکام، ج۶، ص ۲۴۲، الاستبصار، ج۳، ص ۱۳ ح۲، الوسائل، ج۱۸، ص ۲۹۴، ۲۰/۴۱ ابواب الشهادات.

معروفات بالستر و العفاف مطيعات للأزواج تاركات البذاء و التبرج الى الرّجال فى اندیتهم.[1]

و السند، ابوالقاسم جعفر[2] بن محمد بن قولوية عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن احمد بن حسن بن فضال عن أبيه، عن على بن عقبة و ذبيان بن حكيم الاودى عن مرسى بن أكيل عن عبدالله بن يعفور عن اخيه عبدالكريم بن ابى يعفور عن ابى جعفر 7.

احمد بن حسن بن فضال متحد مع احمد بن حسن بن على بن محمد فضال فطحى ثقه، النجاشى.[3] حسن بن فضال ثقه رجال الشيخ.[4] من اصحاب الرضا 7 و هو ايضا فتحى. على بن عقبة، متحد مع على بن عقبة بن خالد وثقه النجاشى.[5] ذبيان بن الحكم من المعارف كمافى النجاشى فى ترجمة احمد بن يحيى حكيم[6]. عبد الكريم بن ابى يعفور (لعله مهمل) مع ذلک عبر المحقق السبزوارى بالموثق[7].

صدوق 4 عن ابيه عن على بن موسى الكميدانى عن احمد بن محمد عن ابن ابى عمير عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله 7 على بن موسى كميدانى.[8] عن احمد بن محمد (لعله عيسى) ثلاثة من كن فيه اوجبت له اربعاً على الناس من اذا حدثهم لم

---

[1] البذاء التحدث مع الرجال بالتبرج و الاندية، ندا، اجتماع،الاندية المجالس

[2] جعفر من ثقات اصحابنا و ابوه من خيار اصحابنا نجاشى،رقم۳۱۸،ص۸۰.[2]

[3] ۱۹۴ ص ۸۰.

[4] ص ۲۷۱.

[5] رقم ۷۱۰، ص ۲۷۱.

[6] رقم ۱۹۵، ص ۸۱، معجم رجال الحديث، ج۸، ص ۱۵۴، موسى بن الكيل نميرى ثقة النجاشى،رقم ۱۰۸۶، ص ۴۰۸.

[7] مهذب الاحكام، ج۱ ص ۴۷.

[8] من مشايخ كلينى، النجاشى، رقم ۱۰۲۶، ص ۳۷۷.

يكذبهم و اذا وعدهم لم يخلفهم و اذا خالطهم لم يظلمهم وجب ان يظهروا فـی النـاس عدالته و تظهر منهم مروته و ان تحرم عليهم غيبته و ان يجب عليهم اخوته.[1]

عن ابيه عن علی بن محمد بن قتيبة عن حمران بن سليمان عن نوح بن شعيب عن محمد بن اسماعيل عن صالح بن عقبـة عـن علقمـة، قلـت لـه ابوعبـدالله 7 يـا ابـن رسولالله 9 أخبرنی من تقبل شهادته فقال يا علقمه كل من كان علـی فطـرةٍ الاسـلام جاز شهادته كان قلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادةالأنبياء و الاوصياء لانهم معصـومون دون سـاير الخلق فمن لم تره عينک يرتكب ذنباً او لم يشهد عليه بذلک شاهدان فهـو مـن اهـل العدالة و الستر و شهادته مقبولة.[2]

وسئلت ابا عبدالله 7 عن شهادة من يلعب بالحَمام، قال لا بأس به اذا كـان لايعـرف بالفسق.[3]

باسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن الحسـين بـن يزيـد النوفلی عن اسماعيل بن ابی زياد السكونی عن جعفر عن ابيه 7 ان شهادة الأخ لأخيه تجوز اذا كان مرضياً و معه شاهد.[4]

و السند هو المفيد، حسين بن عبيدالله و احمد بن عبـدون، احمـد بـن محمـد بـن الحسن الوليد عن ابيه و ايضاً ابوالحسن بن ابی الجيد عن محمد بن الحسن الوليد عـن الصفار.[5]

---

[1] الوسائل، ج۱۸، ص ۲۹۳، ۱۶/۴۱ ابواب الشهادات.
[2] الوسائل، ج۱۸، ص ۲۹۲ ، ۱۳/۴۱.
[3] الفقيه، ج۳، ص ۳۰، ح ۲۳.
[4] تهذيب الاحكام، ج۶، ص ۲۸۶، ۷۹۰، الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۹۴ حديث، ۱۹/۴۱ ابواب الشهادات.
[5] شرح مشيخه، ص ۷۳، ج ۱۰، تهذيب الاحكام

و المراد من الرضا هو الاطمينان الى صدقه فى الاعمال و الاقوال و عـدم الكـذب على احدٍ من الناس.

فالانسان العادل ربما يرتكب العصيان و ان كان كبيرةً فبارتكاب العصـيان لايخـرج الشخص عن جادة العدالة نعم لو كثر و اصرحتى على الصغيرة من المعاصى يخرج بـه عن الاستقامة فى الاعمال ان قلنا بها و تنتقى به الملكة النفسانية ان قلنا بها.

فمحض ارتكاب العصيان لايوجب الخروج عن العدالة فانّ الجـواد قـد يكبـو و ان السيف قد ينبو.[1] اما طرق اثبات العدالة كما فى المستمسک[2]:

١- العلم؛ بايّ طريق حصل. و الدليل حجية القطع.

٢- البيّنة؛ و الدليل حجية البينّة فى الموضوعات.

٣- حسن الظاهر؛ و يشهد له ظاهر النصوص مثل صحيحة ابن ابى يعفور و موثقته.

۴- الوثوق؛ و الدليل عليه رواية على بن راشد، قال قلت لابى جعفر 7 ان مواليک قد اختلفوا فاصلى خلفهم جميعاً فقال لاتصل الا خلف من تثق بدينه ....[3]

و الرواية فى الفقيه[4] و فى نوادر محمد بن ابى عمير أن الصادق 7 قـال فـى رجـل صلى بقوم حين خرجوا من خراسان حتى قدموا مكة فاذا هو يهودّى او نصـرانى قـال ليس عليهم الاعادة. و السند، صدوق فى من لايحضر عن أبيه (رض) عـن سـعد بـن عبدالله عن محمد بن عيسى بن عبيد و يعقوب بن يزيد عن زياد بن مـروان القنـدى و

---

[1] مستمسک العروة، ج١، ص ٥٠.

[2] مستمسک العروة، ج١، ص ٥٢.

[3] كافى ج٣، ص ٢٧۴، ح ٥، الوسائل، ج٥، ص ٣٩٣، ح٨/١١ ابواب صلاة الجماعة، و السند محمـد بـن يعقـوب عـن على بن محمد عن سهل بن زياد و عن على بن مهزيار و من الوثوق اقتداء من تثق بهم، و كذا اخبـار المخبـر العـادل و ان كان واحداً.

[4] ج١، ص ٢۶٣، و فى كتاب زياد بن مروان القندى

هو ممن وقف على الرضا 7 لكنه ثقه لتوثيق المفيد له فی الارشاد.[1] عدّه من خواص الرضا و روی النص علی امامته 7 [2] مع ذلک قد انکرها. فللروایة طریق صحیح.

العدالة المعتبرة فی الامام فی اقامة الجماعة و کذا فی المرجع الدینی ظاهریة فلو انکشف الخلاف فهو بالنسبة الی الاعمال الماضیة معذورٌ ان کان عن قصورٍ فی التفحص و الوصول الی العدالة و الا فلا قال فی العروة الوثقی.[3]

اذا قلد من لم یکن جامعاً و مضی علیه برهة من الزمان کان کمن لم یقلد اصلاً فحاله حال الجاهل القاصر او المقصر.

ففی مرسلة ابن ابی عمیر؛ محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله 7 فی قومٍ خرجوا من خراسان او بعض الجبال و کان یؤمهم رجل فلما صاروا الی الکوفه علموا انه یهودی قال لا یعیدون.[4]

و للروایه طریق آخر[5] عن ابیه عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عیسی بن عبید ویعقوب بن یزید عن زیاد بن مروان القندی و هو واقف علی علی بن موسی الرضا 7 لکنه مع ذلک ثقه وثقه المفید فی الارشاد،[6] وعدة من خواص الرضا الذی یروی النص النص فی امامته 7 فعلی هذا للروایه طریق آخر صحیح.

---

[1] فی المشیخة، ص ۶۴، ج۴.

[2] الارشاد ج۲، ص ۲۴۸.

[3] مسئله ۲۵.

[4] توثیق مفید معتبر نیست چون معارض دارد در خصوص زیاد بن مروان ایشان از سران واقفی است رضی تضعیف ری می‌باشد. آیة الله زنجانی فی محاضرات معه ۹۱/۲/۲۶ لکن فیه تأمل زیرا حرف وافقی بودن اگر فسق دیگری ثابت نشود تضیت نیست مگر فرد ماجراجو و فاسق باشد.
تهذیب، ج۳، ص ۴۰ رقم ۱۴۱، الکافی ج۳ ص ۳۷۹ الفقیه ج ۱ ص ۲۶۲ الوسائل ج ۵، ص ۴۳۵، ۱/۳۷ ابواب صلاة الجماعة.

[5] فی الفقیه ج۱ ص ۲۶۳ الصدوق.

[6] ج۲ ص ۲۴۸.

عن الصادق 7 قال فی رجل صلی بقومٍ حین خرجوا عن خراسان حتی قدموا مکه فاذا هو یهودی او نصرانی قال لیس علیهم الاعاده.

الرجولیة

و فی المستمسک انها خلاف بناء العقلاء و لیس علیه دلیل ظاهر، و کانه لذلک افتی بعض المحققین بجواز تقلید الانثی و الخنثی.[1]

و استدل علی اعتبارها بالسیرة المتشرعة، وان الادلة جواز التقلید منصرفة الی الرجل، و ایضاً ذکر الرجل فی بعضها، کمشهورة ابی خدیجة و مقبولة عمر بن حنظلة وایضا قوله 7 اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه و اضاف الی ذلک أن المتشرعة لا یسئلون المسئلة من غیر الرجل فکیف بالتقلی.[2]

لکن یرد علیه ان السیرة منتزعةٌ من الفتوا من اشتراط الرجولیة و ایضاً السیرة متخذةٌ عن عدم وجود امرأة مجتهدة فی مجتمع الاسلامی معمولاً. و ذکر الرجل فی بعض النصوص فی خصوص القضاء و القضاء یتفاوت مع الأفتاء. و ایضاً عدم السؤال عن غیر الرجل لعدم وجود المرأة المجتهدة. و الّا فاذا وجدت امرأة تجیب عن الأسئلة الشرعیة یرجع الناس الیها سیما النسوان کما فی زماننا هذا یراجعن الی النسوة فی هذا الشأن.

و استدل ایضاً بوجه آخر بان النسوان تجب علیهن الستر و العفاف و عدم تبرز هن و تبرجهن فی المجتمع الانسانی بینما منصب الافتاء یقتضی خلاف ذلک[3].

---

[1] مستمسک العروة الوثقی ج۱ ص ۴۲.
[2] مهذب الاحکام، ج۱، ص ۳۹.
[3] خیرة العقبی فی شرح عروة الوثقی، ج۱، ص ۱۲۷.

و يردّ هذا الوجه ان مشاركة النسوان فى الامـور الاجتماعيـة لا تتنـافى السـتر و العفاف فانه يمكن حفـظ العفـاف و السـتر مـع تصـدى الشـؤون الامـور العموميـة و الاجتماعية، فتامل.

و يستدل لذلک ايضاً بادلة و النصوص فى القضاء. ففى مشهورة ابى خديجة، انظروا الى رجل منكم، و فى مقبولة عمر بن حنظلة، ينظران الى من كان منكم. و كـون القيـد وارداً موردالغالب كما فى قوله تعالى و ربائبكم اللاتى فى حجوركم، يدفعه ان الاصـل فى القيود الاحتراز اولاً و كونه غالباً انما يمنع فيما كان فى المقام اطلاق و لـيس فـى أدلة القضاء اطلاق يشمل المرأة[1]. بل فيه دليل يدل على نفى القضاء للمـرأة كمـا ورد، ليس للنساء تولى القضاء و لاتستشار.[2]

اضف الى ذلک ان الافتاء منصب من المناصب الدينية والقـدر المتقـين منـه ثبوتـه للرجل و اما مشروعيته لغيره يحتاج الى دليل.

مضافاً الى ان المنصب الاجتماعى المهم مثل القضاء و الافتـاء لايناسـب الشـؤون المرأة التى يكون الرجل قوّاما عليها كما يقول سبحانه، الرّجال قوّامون على النساء.[3]

مضافاً الى أن منصب الافتاء اعظم من منصب الامامة فى صلوة الجماعة فالاولويـة تدل على عدم تصدى المرأة المنصب الافتاء.

لايقال ان هذا انّما يقتضى الادلة فى مورد الرجـال فـى الرجـوع الـى النسـاء فلـم لايجوز تصدى منصب الافتاء للمرأة فى خصوص النسوان؟

---

[1] دروس فى مسائل علم الاصول، ج۲، ص ۳۳۰، تفصيل الشريعة، الاجتهاد و التقليد، ص ۱۰۴.

[2] الوسائل، ج۸، ص ۴۲۹، باب ۲۵، ابواب العشرة فى السفر و الحضر، ح۱.

[3] النساء، ۳۴.

لانا نقول هذا لعدم القول بالفصل بجواز التصدى المنصب لخصوص النساء[1] و لعل هذا اقوى و اسدالوجوه فى المقام.

الحرية

السادس، الحرية على قولٍ لا دلالة على اعتبارها فى المرجع الدينى

لايقال بعدم تناسب المرجعية للعبد. لان ذلک منقصة لشؤون الدين، فانه يقال، بعدم المنافاة فان كون الفرد عبداً للغير لاتنقص منه نقيصة من الفضائل الانسانية حتى ينافى هذا المنصب.

لايقال استيعاب اوقات العبد لمولاه ينافى تصدى الامور الاجتماعى مثل المرجعيّة، فانه يقال لو فرض حصول هذا المنصب لعبدٍ من العباد يجب عليه التصدى للامور الواجبة و لا يلزم منه الاستيذان من مولاه كما فى ساير الواجبات الدينية[2] فلا دليل يدل على الاعتبار الحرية فى المرجع الدينى.

الاطلاق

السابع الاطلاق فى الاجتهاد فلا يجوز تقليد المجتهد المتجزى على القول بامكان التجزى فى الاجتهاد فلا يجوز من حصل له الملكة الاجتهاد فى بعض ابواب الفقه. لكن يرد على اشتراط هذا الشرط.

اولاً ان ملكة الاجتهاد فى الفقه لاتتجزى فان امرها دائر مدار الوجود فى كل الابواب الفقه و العدم فى كلها.

---

[1] تفصيل الشريعة، ص ۱۰۶.

[2] دروس فى مسائل فى علم الاصول، ج۶، ص ۳۳۱.

ثانياً العمدة فی جواز التقلید هو سیرة العقلاء من رجوع العامی الی المجتهد و رجوع الجاهل الی المتخصص وهذه السیرة قد استقرت فی الرجوع الی المتجـزی سـیما فـی زماننا هذا الذی کثرت من الفنون و العلوم الابدان و الارواح فان لکل علم منها کلیـةٌ («دانشکده» جدای دانشکده دیگری برای هر رشته از علوم پزشکی و غیر پزشکی.) فان التخصص فی العلوم و یساعد علی التعمق فی العلم و السیرة مستمرة علی ذلـک من ترجیح فی الطبیب المتخصص فی مجال واحـد علـی الطبیـب الحـاذق فـی کـل المجالات.

و توئد هذه السیرة مشهورة ابی خدیجة من قوله 7 یعلـم شـیئاً مـن قضـایانا فـان ظاهرها تدل علی کفایة من یعلم شیئاً من العلوم ومعارف اهل البیت : فالظـاهر عـدم الدلیل الدالّ علی اعتبار هذا الشرط فیکفی فی التقلید الاجتهاد فی بعض ابواب الفقه ان قلنا بجوازه فتأمل.

طهارة المولد

الثامن طهارة المولد فلا یجوز تقلید المتولد من الزنا. والدلیل علی ذلک انـه قیـل بکفر ولد الزنا.لکن یرده ان اشتراط الایمان یجزی عنه.[1]

و ایضاً اُدعی الاجماع کما نقله عن الروضة فی المستمسک ثم قال فهو العمدة فـی المقام و علیه المعتمد.[2]

---

[1] فان فی العروة مسألة الاولی الاقوی طهارة ولد الزنا من المسلمین سواء کان من طرف او من طرفین بل ان کان احـد الابوین مسلماً؛ وفی المستمسک انه المشهور بین الفقهاء خلافاً للصدوق و السید و الحلّی. و الوجـه فـی ذلـک بعـض النصوص مثل النص الناهی عن الاغتسال من البئر التی یجتمع فیها ماء الحمام معللاً بانه یغتسل به الجنب و ولد الزنـا و الناصب لنا اهل البیت و یسیل منها الماء الی البئر و النصوص الأُخری التی هی قاصرة عـن اثبـات النجاسـة فضـلاً عـن الکفر.

[2] مستمسک العروة الوثقی، ج۱، ص ۴۴، الوسائل، ج۵، ص ۳۹۷، ح ۱.۲/۱۴، ابواب صلواة الجماعة.

و يمكن الاستناد ايضا بالاولوية من الاشتراط فى امام الجماعة و هذا الوجه وجيهٌ. ففى صحيحة ابى بصير و زرارة عن ابى جعفر 7 عن اميرالمؤمنين لايصلينّ احدُكم خلف المجنون و ولد الزنا[1] ومعلوم ان منصب الافتاء اهم من امامة الجماعة.

و ايضاً الافتاء منصب من المناصب الدينية بل هو من اهم المناصب الدينية مثل القضاء بل هو اهم من القضاء فهى يتلو فى الاهمية تلو الزعامة العامة للمجتمع الاسلامى و تصدى المولود الغير المشروع لهذا المنصب وهن و هتک للشؤون الدينية. فلا يليق ولد الزنا لهذا المنصب بل لمنصب ادنى منه بمراتب لعل هذا هو العمدة فى المقام.

الحياة

التاسع الحياة ففى العروة فصل بين التقليد ابتداءً والبقاء على التقليد، قال لايجوز تقليد الميت ابتداءً نعم يجوز البقاء على تقليده بعد تحققه بالعمل.[2]

و الكلام يقع فى مقامين الاول مقتضى ادلة جواز التقليد. الثانى مقتضى الاجماع.

اما المقام الاول فالادلة التى استشهد عليها فى جواز التقليد على قسمين، الاول الغير اللفظى من السيرة العقلاء و المتشرعة فى رجوع الجاهل الى العالم المتخصص. والظاهر ان مقتضاها عدم اشتراط الحياة فى الرجوع الى صاحب الرأى فانهم يرجعون الى الآراء المستندة و المستدلة من غير نظرٍ الى ان صاحب الرأى حيٌّ او ميتٌ.

و ذلک لعدم موت العلم بموت العالم بل الراى والنظر يبقى فى الآثار المكتوبة من جهة ومن جهة اخرى بقاء الرأى ببقاء الروح و الروح باقية بعد الموت.

---

[1] مستمسک العروة، ج١، ص ٣٦٣.

[2] مسألة ١٣.

اما الدليل اللفظى من الآيات و الروايات فيمكن الادعياء انها ظاهرة فى فعلية حياة الفقيه فى جواز الرجوع الى رأيه و فقهه، مثل آية الانذار و مثل الروايات و النصوص التى وردت فى القاضى فان جواز الرجوع الى القاضى مع فرض حياته لعدم امكان الرجوع الى الميت فى رفع التنازع بين المتنازعين كما فى مشهورة ابى خديجة ينظران ان الى رجل منكم... .

لكن لما كان العمدة فى ادلة جواز التقليد هو السيرة و بناء العقلاء فيمكننا ان نقول ان مقتضى ادلة التقليد جواز التقليد من الميت ابتداءً و بقاءً الّا ان يمنع مانع على الاطلاق او فى خصوص التقليد الابتدايى. انما الكلام فى جوازه ابتداءً كما فصل به الماتن فان الدليل المانع عن تقليد الميت ابتداءً هو الاجماع المدعى كما قال به السيد الحكيم به اجماعاً الا من جماعةٍ من علمائنا الأخبارين على ما نسب اليهم على تأمل فى صحة النسبة.[1] فالعمدة بعد كون مقتضى ادلة جواز التقليد عدم اشتراط الحياة هو الاجماع. و قدنوقش فى شمول الاجماع و تحققه على الاطلاق بوجوهٍ.

الاول ما عن السيد المحقق الزنجان[2] من الاجماع انما تحقق فى تقليد الميت مثل ما يفعل اهل السنة من تقليد أئمة فقههم مثل مالک و أبى حنيفة و الشافعى واحمد. فانهم قلدوا الاموات طيل القرون المتمادية، فالتقليد هكذا عن الميت مثل التقليد عن الشيخ المفيد او السيد المرتضى او المحقق او الحلى يتحقق الاجماع على بطلانه اما تقليد الميت القريب لمن يقلده كما اذا كان فى زمن المجتهد صبيّاً مميزاً و بعد ارتحاله صار بالغاً بعد عامين مثلاً ففى مثل هذا الفرض لم يقم دليل و اجماع على بطلان تقليده فلم يتحقق الاجماع على بطلان تقليد الميت على الاطلاق.

---

[1] مستمسک العروة، ج١ ص ٢١.

[2] محاضرات معه فى تاريخ ٩١/٣/١.

و يدفعه عدم مشاهدة الفرق بين كلمات الاصحاب و المدعين للاجماع بين الموردين فانهم ادعوا الاجماع على عدم جواز تقليد الميت سواء كان من الفرض الذى كان المجتهد بمنزلةِ امام آخر مثل ابى حنيفة و الشافعى ام لم يكن كذلک.

الثانى ما حكى عن الاخبارين من الامامية بل بعض من غيرهم من جواز تقليد الميت من اَعاظم الاخبارين ممن سبق مثل الصدوق.

لكن فى النسبة ترددّ كما اشارا اليه الحكيم فانهم اعترفوا بمطابقة فتواهم مع فتاوى مثل الصدوق فى المقنع و النهاية التى هما من الاصول المتلقاة عن الائمة : [1] و كان متن مثل النهاية من الشيخ متنٌ ينطبق من متون الاحاديث فالفتوى على وفاق نهاية الشيخ الطوسى او المقنع للصدوق و امثال هذا الكتب فتوى تطابق النصوص لا انه يطابق فتوى الصدوق و الشيخ.

فيمكن ان يقال ان العمدة فى ادلة جواز التقليد هو بناء العقلاء و السيرة المتشرعة و اعتبار بناء العقلاء و كذا السيرة انما كان فيماتحقق تاييد من الشارع فالسيرة و كذا بناء العقلاء اعتبارهما بامضاء الشرع و فى هذا المورد لم يقم دليل على امضاء الشرع. والشک فى التاييد مساوق للعلم بعدم التاييد مثل الظنون التى يكون الشک فى اعتبارها مساوقاً للعلم بعدم اعتبارها فلا دليل دلَّ على جواز تقليد الميت ابتداءً من الشارع فلا يجوز.

على هذا فالاجماع على حاله فى عدم جواز تقليد الميت ابتداءً و لم يثبت مخالفة من الاخباريين من الامامية.

---

[1] و المراد من كتب الاصول المتلقاة الكتب التى افتوى مؤلفوها على وفاق عبارات النصوص المأثورة من الشارع مثل النهايه للشيخ و المقنع و الهدايه للصدوق، و على قول المحقق الزنجانى كل الكتب الفقهية قبل المبسوط.۶/۳/۹۱.

اما التمسک بالاصل الاستصحاب فهو کما بینَه الحکیم، اما استصحاب للحکم الوضعی اَی حجیة الفتوی او الحکم الشرعی التکلیفی من الواقعی او الظاهری من بقاء ذلک الحکم واقعاً او ظاهراً فیرد علیه مضافاً الی ما فی المستمسک[1] من عدم بقاء الموضوع فانه یجب فی الاستصحاب بقاء الموضوع و عدم تبدله عند العرف و معلوم ان الموت و الحیاة موضوعان متغایران فلا یمکن استصحاب حکم موضوع الحیاة الی زمن الممات لانه اسراء حکم موضوع الی موضوع آخر.[2]

و فیه تأمل، لإن الرأی قائم بالروح و الروح باقیة بعد الموت[3] هذا فیما کان المیت مساویاً للحیّ فی العلم.

اما ان کان مختلفین فیجب الرجوع الی الحیّ ان کان اعلم من المیت لوجوب تقلید الاعلم، و ان کان المیت اعلم فکذلک یمکن القول بلزوم البقاء للمیت مع فرض ثبوت اعلمیته ان کان قلده فی زمان حیاته اما لزوم تقلید المیت الاعلم ابتداءً فمحل شکٍ للشک فی شمول ادلة جواز التقلید لهذا المورد. اما تقلیده استدامةً فلا اجماع علی بطلانه بل ادعی الاجماع کما حکی عن الجواهر علی وجوبه.[4]

و یرد علی هذا الاصل ان الاجماع علی عدم جواز تقلید من المیت ابتداءً دلیلٌ اجتهادیٌّ و الاصل دلیل فقاهتی و الدالیل الفقهاهتی متأخرة رتبةً عن الاجتهادی فلا یعارضه هذا اولاً.

---

[1] مستمسک العروة، ج۱، ص ۱۵.

[2] کفایة الاصول، ج۳، ص ۳۸۱.

[3] دروس فی مسائل علم الاصول، ج۶ ص ۳۰۰.

[4] مستمسک العروة، ج۱،ص ۲۳.

و ثانياً الوجه فی عدم جریان الاصل الاستصحاب فی المقام اولاً ان الاستصحاب تعلیقی بالنسبة الی من لم یقلد هذا المجتهد فی زمن حیاته، سواءً کان فی الحکم الوضعی ای حجیة الفتوی فی حقه او فی الحکم التکلیفی.

مضافاً الی عدم یقین الی تحقق الحکم الواقعی لعدم انطباق الفتوی مع الواقع علی الیقین لاحتمال التخلف.[1]

و اما استصحاب الحکم الظاهری ان قلنا بتحقق الحکم الظاهری فلا مانع منه من هذا الحیث.[2] علی ای حال لا دلیل قطعیاً علی حجیة الاصل فی المقام فلا یجوز تقلید المیت ابتداءً و ان کان اعلم نعم یجوز البقاء لوجوب تقلید الاعلم و المانع هو الاجماع و هو فی فرض التقلید ابتداءً اما بقاءً فلا اجماع علی عدم جواز بل الاجماع علی وجوب البقاء کما حکی عن الجواهر.[3]

طُروّ النسیان

اذا طرأ النسیان علی المفتی (آلزایمر؛الخرف) لِکِبَر او مرض فهل یجوز تقلیده ام لا، ام هل یجوز البقاء علی تقلیده ام لا؟

السیرة العقلائیة حاکمة بجوازتقلید عنه مطلقا سواء کان التقلید عنه ابتدائیاً او بقائیاً کما ان الاستصحاب حاکم بذلک ایضاً.[4]

فلا یخفی ما فی التمسک بالاصل مع وجود الامارة.

---

[1] دروس فی مسائل علم الاصول، ج۶، ص ۲۹۹.

[2] کما فی المستمسک، ج۱، ص ۱۸.

[3] مستمسک العروة، ج۱، ص ۲۳ و ۱۵.

[4] الاجتهاد و التقلید، ص ۱۱۶، سید رضا صدر.

والقول الآخر عدم الجواز و استدل له بان المرجع الـدينى هـو الفقيـه لا رأيـه و لا يصدق الفقيه و العالم على الناسى.[1]

و نوقش على ذلک:

اولاً انه ينافى جواز البقاء على تقليد الميت و وجوبه.

ثانياً ظهور الادلة لا يقتضى ذلک و الا يجب ان يصدق حين طرو النسيان عليه انـه رجع الى العامى.

ثالثاً، الظاهر ان المراد من الارجاع الى الفقيه الارجاع الـى فقهـه لا شخصـه فـان ظهور المشتقات على نحوين قسم منها يكون الظهور فى التلبس بالمبـدأ مثـل جـائنى طبيب، يزورک عالم.

و قد يطلق و يقصد منه تعريف نفس الصفة لا ذات المشتق كقولک اتبع طبيباً اتبـع حكيماً، و الظاهر منه اتباع طب الطبيب و حكمة الحكيم[2].والتقليد من هذا القبيل.

و الاقوى عدم الجواز لان المرجعية منصب دينيّ و شأن عظيم، لا تناسب تفويضها الى الناسى. و لا ينتقض بالوجوب او جواز البقاء للميت لان جواز البقاء فى الميت انما يكون باذن الحيّ .

الاعلمية

قال فى العروة يجب تقليد الاعلم مع الامكان على الاحوط (مـراده هـو الاحتيـاط وجوباً)[3] صور المسئله:

---

[1] دروس فى فقه الشيعة، ج١، ص ١٦٩، (تقريرات بحوث الخارج الفقه للسيد ابـو القاسـم الخـوئى 4) للسـيد محمـد مهدى الخلخالى،مطبعة الايام،١٤١٥.

[2] الاجتهاد و التقليد، ص١١٧، سيد رضا صدر.

[3] العروة الوثقى،مسالة١٢.

الاولى، تساوى و تطابق فتوى الاعلم مع غيره، لاشک فـى عـدم وجـوب تقليـد الاعلم فى هذه الصورة لإن المراد من التقليد مطابقة العمل للحجة و الفتوى التى يجب ان يطابقها و المفروض انه يطابق للحجة سواء كان من الاعلم او من غيره.

الثانية، العلم باختلاف رأى الاعلم مع رأى الغير ففى هذه الصـورة يجـب التقليـد و العدول الى رأى الاعلم لإن رأيه متيقن الحجة و رأى غيره مع معارضته لرأى الاعلـم مشكوک الحجيّة و الشک فى حجية الامارة و الظن مساوق للقطع بعـدم الحجيّـة. لان الاصل فى الظنون عدم الحجية و بناء العقلاء و السيرة المتشرعة امارة تستقر حجيتهـا فيما لم تعارض بحجية اقوى منها، فاذا تعارضت لم تكن ممضاة.

الثالثة فيما لم يعلم اختلاف رأيه، ففيها ايضاً يلزم تقليد رأى الاعلم لانه حجة بحكم العقل و العقلاء و ان كان لم يعلم اختلافهما فى الرأى فان رأى الاعلم متبـع عنـدهم و غيره فاقد للاعتبار فلا حجة للعبد بعد انكشاف الواقع بكون الواقع خلاف ما افتـى بـه غير الاعلم.ففى هاتين الصورتين الاقوى لزوم تقليد الاعلم.

الحادى عشر

ينبغى للمجتهد الفقيه ان يكون منزها عن طلب الدنيا و الاقبال عليهـا فـان الافتـاء منصب لايليق لمن يكون مقبلاً على حطام الدنيا م مكبّا عليها بل ينبغى ان يكون صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفاً لهواه. و كل المناصبُ و الشؤون الدينية كذلک سيما الزعامة العامة و القضاء و الافتاء و امامة الجماعة، و ان كانت العدالة تغنى عن هذا الشرط.

الثانى عشر

هنا شرط آخر وراء ما ذكر فى المتون مثل العروة و شرّاحها، و هو انه مضـافاً الـى العلم بالفنون والعلوم العربية من الصـرف و النحـو و المعـانى و البيـان و المنطـق و...

وينبغى ان يكون للمجتهد و المرجع الدينى فهم عرفى فى النصوص و فهم سيرة العقلاء و بناء العقلاء حتى يفهم من النصوص و المبانى ما هو المتفاهم العرفى و ينكشف به مراد الشرع.لان لسان الشارع لسان قومه،وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه.[1]

و ينبغى ايضاً ان يكون عالماً بالموضوعات الاجتماعية و السياسية فان الافتاء فى المجالات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية لابد فيها من فهم الموضوعات على ما هو حقه حتى يستطيع تحقيق اهداف الشريعة و مقاصدها.

و هو الذى يقول به الشاطبى[2] و الشيخ عبدالله دراز فى مقدمة الموافقات[3] و لهذا الكلام تتمة، كما بينه اجمالاً مقاصد الشريعة فى خمسة محاور.

١- الضروريات

٢- المعاملات

٣- الاحتياجات اليومية

۴- السنن و الآداب

۵- الاحكام التى لا يُرى لها حكمٌ فى الظاهر (و فيه تأمل)[4]. و هذا الموضوع هو الذى يسمى اليوم« بفقه المقاصد».

پايان سال تحصيلى ۹۱؛ درتاريخ ۹۱/۳/۱۰

---

[1] ابراهيم،۴.

[2] الموافقات، ص ۴۶۵ .

[3] ج۱، ص ۵.

[4] ص ۱۹، مقدمة الموافقات الشاطبى.

شروع سال تحصیلی ۹۱/۷/۱ انشاءالله

ادامه بحث اجتهاد و تقلید سال تحصیلی ۹۲- ۹۱ شروع اول مهرماه ۱۳۹۱ و ۵ذوالقعده ۱۴۳۳.

المراد من الاعلم

قدم مرّ انّ من شروط المجتهد فی جواز تقلیده کونه اعلم من غیره من الفقهاء فلابد من تفسیر الاعلم و تبیین المراد منه.[۱] وفی العروة

المراد من الاعلم من یکون اعرف بالقواعد و المدارک للمسئلة و اکثر اطلاعاً علی نظائرها و أجود فهماً للأخبار و الحاصل ان یکون أجود استنباطا و المرجع فی تعیینه اهل الخبرة و الاستنباط.

و قد بُیّن المراد منه بالشکل التالی

۱- الاول ان یکون اکثر علماً من غیره و مراده فی جمیع الموضوعات.

۲- الثانی ان یکون اکثر استحضاراً للفروع الفقهیة من غیره (این که مسئلة دانستن و گفتن است)

۳- الثالث ان یکون نظره و رأیه اکثر انطباقاً الی الواقع.

۴- الرابع ان یکون أجود فهماً و أحسن تعینیاً للوظائف الشرعیة.

ثم قال ان الاحتمال الاول باطلٌ لعدم دخل کثیر من العلوم فی موضوع الفقه. و الثانی ایضاً باطل لإن حضور المسائل و الفروع الفقهیة هو العلم بآراء الغیرولاربط له

[۱] العروة، مسئلة ۱۷.

بالموضوع و القول الثالث ايضاً باطل لعدم احرازه الا لله تبارک و تعالی و فيبقى الرابع و هو الحق.[1]

ثم اضاف الى ذلک المحقق الآخر من ان الأعلم هو الاقوى مهارة فى القواعد التى تحسب من المدارک و المراد من القواعد اعم من القواعد الفقهية العامّة او القواعد اصوليّة.[2]

و يمكن الاضافة الى ذلک ان يكون أحسن فهماً فى ادراک المسائل العرفية و التفاهم العرفى و عدم الغور فى العلوم العقلية التى لاارتباط لها فى فهم النصوص و ايضاً أحسن فهماً فى فهم الشريعة السهلة السمحة، الاعلم هو الذى ينظر فى المدارک بنظرة السمحة و السهلة.

طُرقُ معرفة الأعلم

الاعلم موضوع عرفىٌ و كذا رأى المجتهد و المفتى و ايضاً اجتهاد المجتهد كل ذلک موضوعات عرفية ذوات حكم شرعى ينبغى ان يبحث عنها فى موردٍ واحد لا فى موارد شتى كما فى عروة الوثقى.[3]

و كذا الاعلمية تعرف بالعلم او البيّنة غير المعارضة او الشياع المفيد للعلم زاد فى ذيل المسئلة ۳۶ إخبار عدل واحد بل يكفى اخبار شخص موثق و ان لم يكن عادلاً و معلوم ان الشياع المفيد للعلم يرجع الى الاول و هو حصول العلم ولا طريق حصول العلم فالطرق تنحصر فى ثلاثه؛ العلم، و البية و إخبار الموثق.

---

[1] مهذب الأحكام، ج۱، ص ۳۴.

[2] دروس فى علم الاصول، ج۶، ص ۲۹۱.

[3] ذيل مسئلة ۲۰ و مسئلة ۳۶ و غيرها ، فى العروة، مسئله ۲۰.

١- اما الاول فاعتباره لاعتبار و حجية العلم من اى طريق حصل، و قد حقق فى الاصول ان حجية العلم اما ذاتية او بحكم العقل كما عليه المحققون فى الاصول.

٢- و اما اعتبار الثانى لإعتبار الدليل البينة فى الموضوعات العرفية و الموضوعات الشرعية فاعتبار البينة بعمومه يشمل المقام. لعدم احتمال التفاوت فى ثبوت الموضوعات بين العرف و الشرع. فانَّ الشرع سلک مسلک العقلاء فى ثبوت الموضوعات عرفياً كانت ذات اثر شرعى اَو كان الموضوع المحدود بحدٍّ شرعى كمقدار ماء الكرّ، او مقدار النصاب فى الزكاة، و مقدار المسافة الشرعية فى تحقق السفر الشرعى.

٣- اما اعتبار اخبار عدل واحد او موثق واحد لسيرة العقلاء فى ثبوت الموضوعات بالعدل الواحد بل الموثق الواحد و ان لم يكن عدلاً لحصول الاطمينان بقوله مضافاً الى حجية خبر الثقة فى الاحكام فكيف بالموضوعات فاذا كان اخبار الموثق فى النصوص التى تعرف بها الاحكام معتبراً و مقبولاً فكذلک فى ثبوت الموضوعات بالاولوية لاهمية الأحكام بالنسبه الى الموضوعات.

لايقال ان اعتبار البينة و كذا اخبار الموثق انما يعتبر فى المحسوسات لا الحدسيات مثل الأعلمية فان معرفة الأعلم من الامور الحدسية فلايثبت بالبينة و لا بالخبر الثقة فهذا مثل اخبار المنجم فى رؤية الهلال.

لإنه يقال أن آثار الأعلمية محسوسة لإهل الخبرة فان معرفة العالم و الاعلم انما هو بمعرفة الآثار و الآثار حسية و ملموسة يحصل بها الاطمينان.

٤- و ايضاً يثبت فتوى المجتهد بالسماع منه او الرؤية فى رسالته الفتوائية و كل ذلک لحجية الظواهر و حصول الاطمينان .

مسألة ۷ عمل العامی بلا تقلیدٍ و لا احتیاط باطل و قال فی موضع آخر[۱] عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و ان کان مطابقاً للواقع اما الجاهل القاصر او المقصر الذی کان غافلاً حین العمل و حصل منه القربة فان کان مطابقاً لفتوی المجتهد الذی قلده بعد ذلک کان صحیحاً.

ثم بَینَّ وجه البطلان فی الفرض الاول فی الجاهل المقصر الملتفت لعدم تمشی قصد القربة من المکلف لان الشک فی کون الفعل المأتی به مطابقاً للمأمور به یوجب عدم امکان قصد القربة لاعتبار الجزم فی قصد القربة و اتیان الفعل باحتمال المطابقة مع الواقع لایکفی فی تحقق قصد القربة.

و یرّد ذلک ان الاطاعة و العصیان کانا بحکم العقل والعقل یحکم بحصول القصد القربة مع احتمال المطابقة مع الواقع فلو طابق عمل الجاهل المقصر الواقع او طابق رأی من یجب علیه تقلیده یصح العمل لإن التقلید طریق الی الواقع لادور له اکثر من الطریقیة.

نعم ان لم یعلم مطابقته مع الواقع او مع فتوی من یجب تقلیده یحکم ببطلان عمله لعدم التأمین من جهة العقل علی عمله.و لابد من ألأمن عقلاً فی قبال حکم المولی و هذا مفاد مسئلة السابعة فیما لم یعلم مطابقته بالواقع.

المسئلة ۱۶: و علی کل الجاهل اما قاصرٌ و اما مقصر و العمل الذی ارتکب اما قربی اوغیر قربی فلنتکلم فی اربع مقامات الاوّل فی الجاهل القاصر بالنسبة الی استحقاق العقوبة، ان طابق عمله الواقع او رأی من یجب تقلیده و کان له حجة شرعیة، فالاقوی عدم استحقاق العقوبة فی حکم العقل و کذا الکلام فی مالم یطابق الواقع: لان

[۱] مسئلة ۱۶.

جهله قصورى عذرٌ بالنسبة الى استحقاق العقوبة.و ايضاً لو لم يُعلم مطابقته بالواقع و عدمها.[1]

و اما صحة عمله فان كان العمل توصيليا و طابق عمله الواقع او راى من يجب تقليده كمن ذبح ذبيحة بالاستيل و كان مطابقاً للواقع و رأى مجتهده بجواز الذبح بالاستيل، و اما فى صورة عدم كشف الواقع او مخالفته لرأى مجتهده كما فى المثال اذا افتى بحرمة الذبيحة بالاستيل فلابد من ملاحظة دليل هذا الشرط من انه شرط ذُكرى او غيره واقعى اى ان الشرط تكليفى فيحكم بعدم العصيان و حلية الذبيحة اما ان كان وضعياً يحكم بحرمة الذبيحة.

و كذا الكلام فى الجاهل المقصر فى التوصليات ان طابق عمله الواقع او رأى من يجب تقليده يحكم بالصحة. و وجهه مطابقته الواقع و عدم اعتبار قصد القربة فان للتقليد دورٌ طريق لا سبّبى.

اما فى صورة عدم كشف الواقع او مخالفته لرأى من يجب تقليده فانه يستحق العقوبة على مخالفة الواقع ان لم يعمل بالاحتياط. و كذا الكلام فى صورة مخالفة الواقع، و لا يمكن الحكم بصحة عمله فى صورة المخالفة.

اما اذا كان العمل عبادياً اى تقربياً لإعتبار قصد القربة فى الاتيان به و قد فصلّ الماتن فى العروة بين القاصر و المقصر الغير الملتفت بالتقصير، و بين المقصر الملتفت. بالحكم بصحة العمل فى الاولين بخلاف الأخير لعدم تحقق قصد القربة فيه فيما طابق العمل بالواقع او رأى من يجب تقليده لانه لابد من الجزم فى قصد القربة و لا يكفى احتمال المطابقة.

---

[1] مستمسک العروة ج ١، ص ١٠ و ٣۶.

و قد ناقش فی ذلک المحقق الحکیم فی المستمسک بان احتمال الامتثال یکفی فی صحة العبادة و الواجب التقربی، فلا یشترط الجزم بالامتثال فلا فرق بین المقصر الملتفت و غیره من هذه الجهة لتحقق قصد القربة فی المقصر اذا اتی باحتمال المطابقة بالواقع فاذا اتی الفعل التقربی باحتمال الامتثال، و ان یجزم به فی حین العمل و کان عمله مطابقاً بالواقع او رأی من یجب متابعته یحکم بصحة العمل.

نعم ان خالف العمل القربی للواقع او خالف رأی من یجب تقلیده لایمکن الحکم بصحة العمل فی الجاهل المقصر سواء کان ملتفتاً الی تقصیره فی حین العمل ام لا. و کذا الکلام فیما لم یعلم انطباق عمله مع الواقع او الحجة المعتبرة لعدم التأمین من جانب المولی فی حکم العقلاء[1] فلایمکن له الاکتفاء بما أتی به.

المسألة ۵۳ اذا قلدّ من یکتفی بالمرة مثلاً التسبیحات الأربع او قلّد من یکتفی بالتیمم بالضربة واحدة ثم مات ذلک المجتهد فقلّد من یقول بوجوب التعدد، لایجب علیه اعادة الاعمال السابقة و کذا لو اوقع عقداً او ایقاعاً بتقلید مجتهد یحکم بالصحة ثم مات و قلد من یحکم بالبطلان.

و الوجه فی الصحة علی ما مرّ فی بحث الاجزاء هو العمل بالتکلیف و الحجة فاذا کان تقلیده صحیحاً و منطبقاً علی القواعد فقد عمل بالحجّة فلا اعادة.

هذا ولکن القاعدة علی المشهور تقتضی عدم الاجزاء لإن التقلید امارةٌ شرعیة فی اخذ العلم من العالم و رجوع الجاهل الی العالم فمع کشف الخلاف علی القاعدة یحکم بعدم الاجزاء علی المشهور و الظاهر الکفایة.

---

[1] مستمسک العروة، ج۱ ص ۳۴.

نعم لعل للتقليد خصوصية يحكم فيه بالاجزاء على خلاف القاعدة و الوجه فى ذلک ما ذكر فى الجواهر من ان جعل الحجة لما هو ملازم عرفاً للخطأ و التبدّل فى الجملة فيما هو عام البلوى مستلزم عادة اسقاط الاعادة و القضاء و الا ينافى التسهيل و الامتنان مع بناء اعتبار التقليد و الحجية عليها.

قال بل ينبغى القطع بعدم وجوب محوه من الكتاب كما هو المشاهد من سيرة العلماء فى اختلاف فتاويهم فى الكتاب الواحد.[1]

و لعل هذا الحكم جار فى القضاء ايضاً فان حكم القاضى لاينتقض و ان تبدّل رأيه فى القضاء و كذا فى ساير الموارد و لعل هذا قرينة على ان العمل بالحجة يوجب الاجزاء فى الاعمال فى العبادات و العقود و الايقاعات.

و اما على القول الّذى ذكرنا من لزوم العمل على وفق الحجّة يكون الأجزاء على القاعدة.

و لهذا يحكم بالاجزاء و صحة العمل السابقة الا اذا بقى موضوع الحكم كما فى الذبح و النكاح و العين المتنجسة فانه يحكم بصحة الاعمال السابقة من البيع و الاكل و الاستعمال و الاستمتاع. اما اللاحقة فلابد من رعاية موضوع الحكم فى الآن كبقاء الذبيحة المذبوح بالاستيل و العين المتنجسة الباقى فى الآن كالغسالة على القول بنجاستها و بقاء الزوجين الى الآن.

لايقال ان قيام الحجة الثانية مقتضاه بطلان العمل على وفق الحجة السابقة و مع البطلان يحكم بعدم الاجزاء.[2] لإنه يقال ان معنا المنجزية و المعذرية فى الدليل هو سقوط حجية الحجةالسابقة من حين انكشاف الخلاف لا من السابق.[1]

---

[1] جواهر الكلام، ج۴۰، ص ۱۰۱، مهذب الاحكام، ج۱، ص ۹۳.

[2] ذخيرة العُقبى فى شرح عروة الوثقى، ج۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰.

المسألة ۵۴، الوكيل فی عمل عن الغير كأجراء عقد اَوْ ايقاع او اعطاء خمس او زكاة او كفارة او نحو ذلک يجب ان يعمل بمقتضی تقليد الموكل لاتقليد نفسه اذا كانا مختلفين كذلک الوصیّ فی مثل ما لوكان وصيّاً فی استيجار الصلاة عنه يجب ان يكون علی وفق فتوی مجتهد الميت.

و فی المهذب[۲] و الوجه فی الوكيل و الوصی و الأجير و المتبرع علی سواءٍ و هو انه وكيل او وصی عن الموكل و الموصی ای كانه نائب عن فعل الموكل و الموصی و الموجر و المتبرع عنه و كانه الموكل و الموصی و... نفسه يعمل العمل. فلا يكن فلابد من رعاية وظيفته فی الاعمال التی يقبل التوكيل و لايجب المباشرة عن نفس المكلف كما فی الصلوة مادام حيّاً.هذا اذا كان لزوم العمل بالتوكيل و الوصية و الاجارة و التعهد للتبرع هذا فرض الاول.

۱- امّا اذا كان وجوب العمل للاشتغال الذمة و ان لم يوصی به كما فی أداء الخمس و الزكاة و ساير الديون، فعلی الوصی ان يؤتی بالفعل علی الوجه الصحيح و لو عند نفسه.

---

[۱] خلاصة الكلام علی ما فی تفصيل الشريعه فی شرح تحرير الوسيله الاجتهاد و التقليد ص ۲۴۱ ان الاثر ان ترتب علی سبب الواقع فی التقليد الاول يحكم بترتبها حدوثاً و بقاء مثل طهارة ماء الغسالة، و حلية الذبيحة بالاستيل و صحة النكاح بالفارسية، كلها علی حكم واحد.

بخلاف الاثر المترتب علی نفس الشی لا السبب الحاصل مثل نجاسة المكسر الذی افتی المرجع الاول بطهارتها فانها من اثر نفی هذا المانع بخلاف الغسالة فانها من اثر ملاقاته بالنجس الذی حكم بطهارتها فی الفتوی السابق. نعم استشكل فی المقام ی حصول النتيجة كما فی المستمسک عن سيد الحكيم ج،۱ ص ۸۱، بان مقتضی الحكم العقد و الذبح علی الفتوی الاول هو صحتهما حدوثاً و بقاءً فيحكم بصحة النكاح و الذبح و فی ماء الغسالة يحكم بطهارتها علی وفاق الفتوی الاول و هذا هو الصحيح كل اثر ترتب علی الفتوی الاول يترتب عليه فی اللاحق ايضاً و كل اثر يترتب علی الذات يحكم به فی اللاحق، فان تطهر الماء الغسالة الثوب يحكم بطهارة الثوب يمكن لما كان الفتوی الثانی نجاستها و النجاسة الان يحكم لذات اسماء يحكم نجاسة الغسالة يحكم بنجاسة الغسالة فی الماء و طهارة الثوب المغسول و حلية و الذبخية و صحة بالفارسية.

[۲] مهذب الاحكام، ج۱، ص ۹۶.

٢- و هل يلزم رعاية تقليد الورثة ايضاً بان يكون على وفق تقليدهم حتى يصحح التصرف لهم فى باقى الاموال فيه قولان فعن المحقق التبريزى انه يلزم الاحتياط.[١]

و الاقوى عدم اللزوم لإن العمل اذ كان صحيحاً فى جانب الوصى افرز الدّيون و بالباقى من التركة يكون سهماً للوارث.

و لو كان العمل واجباً للبعض كاكبر ولد الذكر فعليه الاتيان على تقليد نفسه لا الميت لإنه به يحرز ذمة الميت فاذا تيمم بالضر بتين يحرز انه توفر الطهارة فيحكم بالصحة الصلوة لا اذا تيمم بالضربة الواحدة لابد للولد الاكبر احراز صحة عمله حتى تتبرا ذمة أبيه لان هذا المكلف مخاطب للخطاب.

٣- ملخص الكلام

١- امّا فى الوصّى، فانّه يجب اتيان العمل على وفاق وصية الموصى لوجوب العمل على الوصية ولابد أن يكون العمل محتمل الصحة عند الوصى حتى تتمشى منه قصد التقرّب، فان اطلق بان اوصى بالصّلوة او الصوم فينصرف الى الصلوة و الصوم الصحيح عند الموصى لا الوصى.

٢- و اما الأجير و النائب فان كان اجيراً على نحوٍ خاصٍ بان يأتى الفعل على رأى الموجر تقليداً او اجتهاداً يجب رعاية العهد و الشرط و لابد فيه ايضاً من احتمال صحة العمل عند المستأجر لإن يتمشى منه القربة.

فان اطلق فالظاهر انصراف الاطلاق الى العمل الصحيح عند المؤجر لا المستأجر.

---

[١] تنقيح مبانى العروة ج١ ص ١٢٩.

٣- و كذا الكلام فى الوكيل

٤- اما المتبرع فعليه اتيان الفعل على رأيه اجتهاداً اوتقليداً لعدم التعهد على نحوٍ خاصٍ من الشرع له مع فرض التبرع فله ان يأتى الفعل على وجهٍ صحيحٍ كانت الصحة عند المتبرع منه او عند نفسه المباشر للعمل.

اما الشروط التى ترجع الى المباشر فى الفعل كالجهر و الاخفات و الستر فلابد له من مراعاة تكليف نفسه لا المنوب عنه او الموصى و الموكل و المتبرع منه، فالمرأة النائبة عن الرجل يتخير بين الجهر و الاخفات او يتعين لها الاخفات و تجب عليها ستر كل البدن. و الرجل النائب عن المرأة يجب عليه الجهر فى الجهرية و يكفى ستر العورتين له. لإن هذه الشروط ترجع الى المصلى و المباشر لا الصلوة قال فى العروة:

مسئلة ١٦ يجوز استيجار كل من الرجل و المرأة للآخر و فى الجهر[١] و الاخفات يراعى حال المباشر فالرجل يجهر فى الجهر الجهرية و ان كان نائباً عن المرأة. و قال السيد الخويى فى ذيل المسئلة ان الشرائط المذكورة عائدةُ فى الحقيقة الى المصلى لا الصلوة.[٢]

مسألة ٥٥. اذا كان البايع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاة مثلاً او العقد الفارسى و المشترى مقلداً لمن يقول بالبطلان لايصح البيع بالنسبة الى البايع ايضاً لإنه متقوم بطرفين فالازم ان يكون صحيحا من طرفين وكذا فى كل عقد كان مذهب احد الطرفين البطلان والآخر الصحة.فان الصحة و البطلان فى عقدٍ واحد لايتبعضّان اما ان يكون العقد باطلاً او صحيحاً من جانبين.

---

[١] مهذب الاحكام، ج٧، ص ٣٥٠.

[٢] مستند العروة الوثقى ج٥، ص ٢٩٨.

هذا و قد اشكل الحكيم فى ذلک بانه يمكن التفكيک بيهما بحسب الظـاهر فيكـون باطلاً بالنسبة الى جانب و صحيحاً بالنسبة الى الآخر فان الماء الواحد يمكن ان يكون طاهراً فى حق احد الطرفين و نجساً فى حق الآخر و ذلک مثل ان يكون لفـردٍ حالـة سابقة دون الآخر.[1]

لكن ترتب الاثر منفكاً فى مثل الطهارة النجاسة يمكن لفردين. اما ترتب الاثر منفكاً فى مثل العقد النكاح لايمكن فلا يمكن جواز الاستمتاع من جانب و حرمته من جانب الآخر. و كذا الكلام فى عقد البيع لايمكن القول بانتقال الثمن و عدم انتقال المثمن لإن البيع مبادلة مالٍ بمالٍ... .

نعم فى مثل النكاح يمكن القول بجواز الاستمتاع من جانب و عدمه من جانب آخر كما اذا عقد على ذات بعل و لم يعلم انه ذات بعل فانه يجوز الاسـتمطاع للـزوج لان العقد عنده صحيحٌ بخلاف الزوجة فيحرم الاستمتاع عليها لبطلان العقد من جانبها لا انه لاعقد لها من جانب الزوجة حتى يقال انه صحيح بالنسبة اليها بل لعـدم تحقـق قبـول الانشاء مع علمها بانها ذات بعلٍ فلاحكم بالصحة من جانب دون الآخر فى العقد. فـلا يحكم بصحة العقد من جانب و بطلانه من الآخر فجواز الاستمتاع للزوج لايكون اثـر العقد الصحيح لعدم تحقـق عقـد صـحيح لاواقعـاً و لاظـاهراً ايضـاً لإن قـوام العقـد بالمتعاقدين بالانشاء والقبول. فان الزوجة تعلم انها لايمكن لها قبول اثر الانشاء الموثر لإنّها تعلم عدم تحقق الانشاء الصحيح. اما جواز الاستمتاع له لا يلازم صحة العقد بـل جواز الاستمتاع ر بّما يتحقق فيما لاعقد فى البين كمـا فـى الـوطى بالشـبهة فجـواز

[1] مستمسک العروة ج١ ص ٨٥.

الاستمتاع للزوج انما يكون لتوهم صحة العقد فجواز الاستمتاع انما كان للجهل بعدم تحقق العقد لاظاهراً لاواقعاً فلايكون اثراً للعقد من جانبٍ، فتامل.[1]

مسئله ۵۷: حكم الحاكم الجامع للشرائط لايجوز نقضه و لو لمجتهدٍ آخر الا اذا تبيّن خطأُهُ نقدم اموراً قبل تفصيل صور المسئلة.

الاول انّ القضاء من شؤون الوالى و الولاية فاذا ثبت عدم جواز نقض حكم القاضى فى المرافعات الشخصية يثبت بالملازمة عدم ثبوت نقض حكم الوالى فى غير التخاصم و الامور العامة مثل رؤية الهلال و..

الثانى لاريب ان القضاء و كذا الحكم فى غير القضاء انما يكون على وفاق موازين القضاء و الولاية و لا يغير الواقع بحكم القاضى او الحاكم و ان كان القاضى نبياً او وصى نبىءٍ و كان معصوماً. فإن العصمة تقتضى الحكم على وفاق الموازين لاعلى وفاق الواقع، كما قال النبى 9 انما اقضى بينكم بالبنيات و الايمان و بعضكم الحن لحجته من بعض فأيما رجل قطعت له من مال اخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النّار.[2]

الثالث مقبولية حكم القاضى او الحاكم امرٌ ارتكازىٌ وعقلايى لايختص بالشريعة بل هو امر فى كل الشرايع و الملل و النحل و لعل النصوص مؤيدة لهذا الامر الارتكازى كما فى مقبولة عمر بن حنظلة من ان الراد عليهم كالراد على الله و... .[3]

الرابع: ان حكم القاضى اوالوالى طريق الى الواقع و هو مقبولٌ عند العامة و العقلاء اذا لم ينكشف مخالفته الى الواقع فاذا علم بالوجدان ان القاضى او الوالى يحكم على

---

[1] فان تبعض العقد ممكن و له نظائر مثل صحة الشراع الزكوات والخراج والمقاسمات من سلطان الجائر و...

[2] و السند معتبرةً الوسائل ج۱۸ ص ۱۶۹، ۱/۲ ابواب كيفة الحكم.

[3] كما فى ج۷ ص ۴۱۲ ح ۵ الوسائل ج۱۸ ص ۴، ¼ ابواب صفات قاضى و ۱/۱۱ ابواب صفات القاضى.

خلاف الموازين او على خلاف الواقع لم يقبل منه ارتكازاً و عند العقلاء و هذا امرٌ واضح عند العقلاء فى الجملة و الشاهد على الطريقية صحيحة هشام بن الحكم من قوله 7 انما قطعت له به قطعة من النار. فان الحكم لايغيّر الواقع و الطريق معتبر مالم ينكشف الواقع.[1]

الخامس الفرق بين الفتوى و الحكم ان الاول استنباط حكم شرعى من المصادر فان الفتوى هو حكم الله تعالى قطعياً او ظنياً معتبراً.

اما الحكم هو تنفيذ لحكم الله فى موضوعه كما اذا حكم بتحقق رؤية الهلال.[2]

فاستنباط وجوب الصوم و وجوب الافطار من النص من قوله صم للرؤية و افطر للرؤية استنباط للحكم و هو فتوى المجتهد اما ان اليوم يوم رمضان او يوم اول الشوال تتحقق بحكم الحاكم فالاستنباط حكم الله و الحكم حكم الحاكم و ان كان بالمآل يرجع الى حكم الله و لذا جاء فى المقبولة بان الراد عليهم الرّاد على الله.

اما تفصيل صور المسئلة على ما فى بعض العبارات.[3]

الاولى؛ كون حكم الحاكم مطابقاً للواقع و لاشک فى حرمةّ ردها فى هذه الصورة يقيناً لإنه ردّ على حكم الله الواقعى فهذا لاريب فيه.

الثانية؛ ان يكون معلوم المخالفة للواقع لتقصير فى مقدمات صدور الحكم فلاريب ايضا و فى وجوب ردّه بل ربّما يظهر منه فسق الحاكم و عدم اعتبار حكمه لفسقه.

الثالثه؛ لايعلم موافقته و لا مخالفته الى الواقع، فمقتضى الادلة حرمة مخالفته ورده لإن الحكم مثل الفتوى مستند الى الظاهر فهو محتمل الاصابة و الخطا و لوجاز ردّه

---

[1] مهذب الاحكام، ج١، ص ١٠١.
[2] جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ١٠٠.
[3] مهذب الاحكام، ج١، ص ١٠١.

لاختل النظام فی الفتوی و الحکم. وتحقق مخالفة الواقع للقصور فی مقدمات صدور الحکم من سهوٍ او نسیان او خطأ شاهدٍ و نحو ذلک،مقبول عند العقلاء.

فان کان الملّف الذی حکم به الحاکم قدمضی اجله فلا مجال لردّه، و کان معذوراً فی ذلک کما اذا حکم بالحبس مدة و انقضت المدة.[1] و ان کان لم یمض أجله کان حکم بالضمان و الدیة و کان خطأً فلابد من ردّه فلایجب اداء الدیة بل فان ادی یجوز استرداده و یجب علی الآخذ ردّه. ففی هذه الصورة یجب ردّ حکم الحاکم لاحقاق حقٍ الآخر.

الصورة الخامسة؛ اذا قامت الحجة علی مخالفة حکم الحاکم للواقع مع احتمال الموافقته له.و لعل الصحیح، ما ذهب اله صاحب الجواهر من عدم جواز نقضه. لإن حکم الحاکم مشمول لإدلة النصب فیحرم ردّه قال اما الفظی النّظری کاجماع استنباطی وخبر محفوف بالقرائن و نحو ذلک مما یمکن وجود عکسها فلا یبعد عدم جواز النقص به فی غیر ما فرضناه.[2]فان جواز الردّ یوجب اختلال النظام و ایضاً الردّ علیه کان مخالفاً لإطلاق المقبولة.

و کذا لایجوز نقض حکم الحاکم من دون کشف خلاف و لایلزم الحاکم الثانی النظر الی ملفّ ماسبق من الحاکم و القاضی لانه خلاف سیرة العقلاء ویوجب اختلال النظام. فما عن المحقق فی الشرایع من جوازه مخدوش قال: لو قضی الحاکم علی غریم بضمان مال و امر بحبسه فعند حضور الحاکم الثانی ینظر فان کان الحکم موافقاً للحق لزم و الا أبطله.[3]

---

[1] دستی که حاکم ببرد خون ندارد.

[2] جواهر الکلام، ج۴۰، ص ۹۶.

[3] جواهرالکلام، ج۴۰، ص ۹۳.

لكن الصحيح عبارة آخر منه رحمه الله من قوله لايجوز على الحاكم تتبع حكم من كان قبله.[1] و الدليل على حرمة النفض فى كل الموارد التى لايجوز النقض هو سيرة العقلاء فى ذلک و عدم الردع من الشرع على ذلک.

و ايضاً مقبولة عمر بن حنظلة من قوله 7 الراد عليهم الرّاد علينا و هو على حد الشرک و ثالثة ان جواز النقض يوجب اختلال النظام.و اليک نص المقبولة: انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانّما بحكم الله قد استخف و علينا ردّ و الرادّ علينا الراد على الله و هوعلى حدّ الشرک.[2]

هذا وفى المقام فروع؛ الردّ اما فعلى و اما قولىّ.

الاول: ان الردّ على الحاكم المنصوب معصية كبيرة و استحفاف بحكم الله.

الثانى: ان حرمة الرد حكم تكليف لاحق للوالى فلا يسقط برضاه. و ذلک مثل البيعة و وجوب النصرة للحاكم و الامام الحق فلايسقط برفع البيعة عن عهدة الافراد اما جواز رفع البيعة و ترک النصرة للامام الحسين 7 فى ليلة عاشورا[3]! لعلّه لإبراز الحرية الانصار فى نصرة الامام و انه 7 لم يكره شخصاً و لم يجبر فرداً لنصرته بل الافراد و الانصار مخيرون فى اعداد النصرة فلهم الخيار فى انتخاب النصرة بالاختيار طوعاً او ترک النصرة طوعاً الا انهم فى صورة تركهم ارتكبوا حراماً موبقاً و يستحق لهم العذاب الاليم.

---

[1] شرايع، ج۴، ص ۷۶، تفصيل الشريعة، كتاب القضاء ص ۳۸.

[2] الكافى، ج ۷، ص ۴۱۲.

[3] فمن احب منكم الانصراف فلينصرف ليس عليهم منا ذمام، تاريخ الطبرى ج۴ ص ۶۰۱ مقاتل الطالبيين، ص ۱۱۳، الارشاد للمفيد، ج۲، ص ۷۵، تاريخ يعقوبى، ج۲ ص ۱۵۷، امام حسين 7 الگوى زندگى، ص ۲۳۹.

مسألة ۴۸ اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب اعلام من تعلم منه و كذا اذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه الاعلام.

وجوه المسئلة

الاول فى الالزاميات فى الحرمة و الوجوب والوضع كالنجاسة الذى يوجب شربه او اكله او الصلوة معه حكما وضعيا.الظاهر فى هذا الفرع وجوب الاعلام و ذلک لوجوهٍ.
الاول وجوب الانذار بالواقع كفائياً فى المقام عيناً لكونه سبباً فى الارتكاب بالحرام[۱].

الثانى اتمام الحجة على العباد من قبل الله كما فى كثير من الآيات كما فى قوله تعالى شأنه ان تقولوا ما جاءنا من بشير و لانذير فقد جاءكم بشيرٌ و نذير.[۲]

و كذا قوله عزّ من قائل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.[۳]

و كذا قوله عزّوجلّ قل فلله الحجّة البالغة.[۴] و بيان الحجة انّما تتم باعلان الواقع.

الثالث آية الكتمان و هى قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينّات و الهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئک يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون.[۵]و لايختص مفاد الآية بصورة الاستعلام لإن كتمان الحق قبيح مطلقاً سئل عنه ام لم يُسئل فلا يُعبأ بما فى المستمسک من اختصاصها بصورة الاستعلام.[۶]

---

[۱] فان الله تبارک و تعالى و ما كان المومنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقهة طايفتة ليتقهوا فى الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون. توبه ۱۲۲.
[۲] مائده، ۱۹.
[۳] نساء، ۱۶۵.
[۴] انعام، ۱۴۹.
[۵] بقره، ۱۵۹.
[۶] مستمسک العروة، ج۱، ص ۷۳.

الرابع أنّ هذا تسبيب فی ارتکاب الحرام او ترک الواجب فان المستفاد و المتفاهم العرفی کما یقال، حرمة الارتکاب مباشرة،وتسبیباً کما فی شرب الخمر، و کما فی بیع دهن المتنجس من غیر اعلانٍ و هو المستفاد من خطابات الشرعی کلّها.[1]

الثانی فی غیر الزامیات فی الاحکام التکلیفیة و الوضعیة.

قد یقال بعدم وجوب الاعلام اذا لم یوجب ارتکاب حرام او ترک واجب بان کان الفتوی الترخیص و قد نقل الوجوب او الکراهة و قد نقل بالحرمة ایضا الا فیما یوجب الحرج للمکلفین مثل ما نقل ان الدهن المتنجس لایجوز بیعه و شراوه و کان الفتوی علی الجواز او یوجب الضرر للمکلفین کما فی المثال المذبور.[2] او یوجب سلب الاعتماد علی الناقلین للفتوی.

هذا ولکنّ الاقوی وجوب الاعلام مطلقاً حتی فی الاحکام غیر الزامیة لانها ایضا من الدین. فجواز نقل الخلاف یوجب الانحراف فی الدین و کتمان الدین فتشمله آیة الکتمان من قوله جلّ و عزّ ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات. و ایضاً لزوم الاعلام و ابلاغ الدین علی الاطلاق للأنام المستفاد من آیة النفر. و کذا آیات اتمام الحجة لعدم تمامیة الحجة فی الفرض فان اتمام الحجة لایختص بالالزامیات بل فی مطلق الدین.و معلوم ان عدم الاعلام یوجب الانحراف فی احکام الدین و معارفه.و اطلاق المتن یشمل وجوب الاعلام علی الاطلاق.

آخرین بحث ۹۲/۳/۱۱

و تلیه البحوث التعادل والتراجیح انشاءالله

---

[1] دروس فی مسائل علم الاصول، ج۶، ص ۳۹۰.

[2] دروس فی علم الاصول، ج۶، ص ۳۹۰.