

التسديد بالاجتهاد والتقليد

تقرير الأبحاث ألقاها
الفقيه الأصولي سماحة الأستاذ المحقق
آية الله الحاج الشيخ جواد المروى^س
(دام ظله)

بتقرير و تحقيق:

محمد علي الرفيعي الخراساني

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه نبينا و طيب قلوبنا أبى القاسم محمد بن عبد الله (صلى الله عليه و آله)، و على أهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين (عليهم السلام)، لا سيما الإمام أبى الحسن على بن موسى الرضا (عليهما السلام)، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أما بعد فهذا المكتوب تقرير لما تلقَّيته من إفادات أستاذنا المحقق و شيخنا المدقق الفقيه الأصولي سماحة آية الله الشيخ جواد المروى (أدام الله ظله الوارف)، الذى لسماحته على حق الوالد على ولده. و سَمَّيته بـ «التسديد بالاجتهاد و التقليد».

و مع الأسف الشديد أنى لا أحضر بخدمته فى قم المقدسة حتى أدرك محضره الشريف، إلا أنى أرجو أن الله تبارك و تعالى أفاض على أبواب رحمته و علمه فى ظلال بركات بضعة الرسول، و عالم آل محمد (صلى الله عليه و آله) الإمام الرئوف مولانا أبى الحسن على بن موسى الرضا (عليهما آلاف التحية و الثناء)؛ فهذا كل رجائي حقاً.

و فى النهاية أدعو الله تبارك و تعالى أن يصرف عن سماحته (أدام الله ظله الوارف) كل بليء و سوء، و أن يوفقنى لصالح الأعمال و لنافع العلوم. و أطلب من سماحته (أدام الله ظله الوارف) أن يطلب من الله تبارك و تعالى لتلميذه الحقير أن يجعله المحبب لأمرهم (عليهم السلام)، و المبلغ لمعارفهم و معالمهم (عليهم السلام).

محمد على الرفيعي الخراساني

١٠ مهر ١٤٠٠ هـ ش - مشهد المقدسة

مباحث الاجتهاد

نبحث عنها في طيّ مقامات:

المقام الأول: كليات مباحث الاجتهاد

المطلب الأول: الاجتهاد في اللغة

و هو إما أن يكون تحمّل الجهد و هو المشقة، كما ذكر المحقق الخراساني في الكفاية^١ و غيره^٢، أو بذل الوسع للقيام بعملٍ ما، كما عن السيد الشهيد الصدر^٣.
و الصحيح خيرة المحقق الخراساني؛ دليل ذلك تصريح ابن فارس^٤ بأن مادة «الجهد» بمعنى المشقة^٥، و بعد أن يصاغ على الافتعال يصير بمعنى المطاوعة -كجمعه فاجتمع-، و هو المعنى الغالب في الباب^٦.

(1) كفاية الأصول (ج ٢، ص ٣٢١).

(2) القوانين المحكمة (ج ٤، ص ٢٣٣)؛ معالم الدين (ص ٢٦٨)؛ درر الفوائد (ص ٦٩٠)؛ مقالات الأصول (ج ٢، ص ٤٩١).

(3) دروس في علم الأصول (ج ١، ص ٤٦).

(4) معجم المقائيس (ج ١، ص ٤٨٦)؛ المجلد في اللغة (ص ٢٠٠).

(5) كما قال الزمخشري في مقدمة الأدب (ص ٢٣٤): «جَنَهِدَ رَأْيَهُ: حَمَلَ نَفْسَهُ عَلَى الْمَشَقَّةِ فِي بُلُوغِ الصَّوَابِ»؛ لكنه فيها ليس في مقام تمييز المعاني الحقيقية عن المجازية، كما هو مقتضى كيفية تبويب كتابه هذا.

(6) شرح النظام على الشافية (ص ١٥١).

و المعنى الآخر يقتضى أن يكون الاجتهاد بمعنى الثلاثى المجرد أو المبالغة فيه، لكن محققى اللغويين لم يذكروا الاجتهاد بهذين المعنيين. و ما قاله الطريحي من أن الاجتهاد هو المبالغة فى الجُهد^٧ ليس معتبراً عندنا، حيث إن كلامه غالباً متأثر من الفقه، كما قلنا كراراً. هذا، و المحقق السيد على محشى القوانين قال بأن الجُهد بالضم- بمعنى الوسع لا يصاغ بباب الافتعال، و الظاهر أنه صحيح.^٨

(7) مجمع البحرين (ج ٣، ص ٣٢).

(8) و التحقيق: أن المعانى التى ذكرت للجهد هو «المشقة»، كما عن معجم مقائيس اللغة، و أساس البلاغة (ص ١٠٦)، و «الطاقة»، كما فى الصحاح (ج ٢، ص ٤٦٠) و جمهرة اللغة (ج ١، ص ٤٥٢) و أساس البلاغة (ص ١٠٦)، و «الغاية»، كما فى تهذيب اللغة (ج ٦، ص ٢٦)، و «الجِدُّ»، كما فى جمهرة اللغة (ج ١، ص ٤٥٢) و القاموس المحيط (ج ١، ص ٣٩٦)، و «المبالغة فى الشئ»، كما فى المحيط فى اللغة (ج ٣، ص ٣٧٠). ليست معانى حقيقية لها أولاً، لأن بعضها - كالمشقة - اسماء للمصدر، لا نفس المصدر، و من المعلوم عدم اشتقاق الفعل من اسم مصدره، بل إنما المصدر الأصلى للاشتقاق هو نفس المصدر، لا اسمه. مضافاً إلى عدم ترادف «المشقة» و «الجهد» المفهم من عدم صحة استعمالهما فى موضع الآخر.

و ثانياً أن بعض اللغويين يفرق بين معنى الجهد و الجُهد، و لكن الحق مع ابن دريد فى جمهرة اللغة (ج ١، ص ٤٥٢)، حيث قال: «و الجهد و الجُهد لغتان فصيحتان بمعنى واحد؛ بلغ الرجل جُهد و جَهد و مجهوده، إذا بلغ أقصى قوته و طوقه». حيث إن أصلهما فى اللغة واحد، فيجب أن نحقق معنى الأصل.

و ثالثاً أن التأمل فى الاستعمالات التى وردت فى المعاجم و القواميس يؤدّينا إلى أن المعنى المركز فى كل الاستعمالات - بغض النظر عن معانى هيئاتها و خصوصياتها - هو بذل الوسع التى يعادل لفظ «تلاش كردن» فى اللغة الفارسية، و كل المعانى المذكورة فيها راجع إليه.

و كذلك المعانى المجازية المذكورة فى كتبهم كـ «اللبن المجهود: الذى قد أخرج زُبده» و «الجهد: الأرض الصلبة» و «الأكل الكثير» و «الجاهد: الشَّهوان»، ترى أن الكثرة و الشهوان لا تناسب إلا بذل الوسع، و الأرض الصلبة أيضاً تناسبه، لأن النفوذ فيها بحاجة إلى بذل الوسع. نعم، لا إشكال فى تناسب النفوذ مع المشقة، حيث يصح القول بأن الأرض الصلبة لا يمكن النفوذ فيها إلا مع المشقة، إلا أن هذا لا ينفى كون الحقيقة بذل الوسع، لأن المشقة من ما يلزم بذل الوسع، لكنه ليس بمعنى أنه نفس المعنى الحقيقى للجهد. و هذا نظير ما ذكر ابن فارس فى معنى «صعد»، بأنه ارتفاع و مشقة (ج ٣، ص ٢٨٧)، و «ضغط» (ج ٣، ص ٣٦٥)، و «كبد» (ج ٥، ص ١٥٣)، و «الكره» (ج ٥، ص ١٧٢)، و السرّ فى جميع ذلك كله أن الارتفاع و المزاحمة الشديدة و الشدة و خلاف الرضا يكون مع المشقة و الكلفة غالباً.

المطلب الثاني: الاجتهاد في الاصطلاح

قبل المناقشة حول مصطلح الاجتهاد ينبغي أن نستعرض مسألتين:

المسألة الأولى: وجه الحاجة إلى تعريف الاجتهاد

إن المحقق الإيرواني قال بأن لفظ «الاجتهاد» ليس موضوعاً لحكم من الأحكام في لسان الأدلة ليهمنا تعريفه، فالأولى صرف الوقت إلى التعرض لحال المجتهدين، و أنه هل يجوز تقليد المجتهد الانسدادي أم لا.⁹

و رابعاً أن معنى مشتقات مادة الجهد في القرآن، كالجهاد و المجاهدة و جهد الأيمان يلائم بذل الوسع، كـ «جهد أيمانهم» (المائدة/ ٥٣) التي لا يناسب معنى المشقة إلا مع التكلف.

و خامساً أن معنى «الاجتهاد» ينصرح من التأمل في ما ورد في المعاجم و القواميس، مثل موارد كثيرة دالة على أن الاجتهاد يكون بمعنى بذل الوسع، منها: «و رجلٌ حَفِيلٌ في أمره أَى ذُو اجْتِهَادٍ» (تهذيب اللغة، ج ٥، ص ٥٠)، و «يقال: ابترَكَ الرجلُ في عِرْضِ أَخِيهِ يَقْصِبُهُ إِذَا اجْتَهَدَ فِي ذِمِّهِ» (تهذيب اللغة، ج ١٠، ص ١٣٠)، و «الافتلاقُ: الاجْتِهَادُ فِي الْعَدُوِّ» (المحيط، ج ٥، ص ٤٢٦)، و «الاجْتِهَادُ وَ التَّجَاهُدُ: بذلُ الْوُسْعِ» (الصحاح، ج ٢، ص ٤٦١)، و «الْأَلْهَوْبُ: اجْتِهَادُ الْفَرَسِ فِي عَدُوِّهِ حَتَّى يُثِيرَ الْغُبَارَ» (القاموس، ج ١، ص ١٧٣)، و «احتشد لنا في الضيافة إذا اجتهد و بذل وُسْعَهُ» (أساس البلاغة، ص ١٢٧)، و «اجْتَهَدُوا: بكوشيدند» (مقدمة الأدب، ص ٢٣٤)؛ ترى أن هؤلاء اللغويين وضّحوا في أغلب هذه الموارد تلك الألفاظ و الاستعمالات بلفظ الاجتهاد، و هي شاهدة على كون الاجتهاد حقيقة في بذل الوسع، و الحال أن المشقة لا تناسب مع ما ذكره في توضيح هذه الاصطلاحات، إلا بعنوان معنى ملازم. فالحاصل أن معنى الجهد و الاجتهاد لغة هو بذل الوسع.

فالأصحّ ما ذكرناه من كون معنى الجهد و الاجتهاد «بذل الوسع» الملائم مع سائر المعاني المذكورة، كما عليه المحقق في معارج الأصول (ص ١٧٩)، و المحقق المصطفوي في التحقيق في كلمات القرآن (ج ٢، ص ١٤٩)، و غيرهما، و لا مجال للاستشكال في عدم كون معنى الثلاثي المجرد أغلب معاني باب الافتعال بعد التعرف على معناه. و يحتمل أن يقال بأن زيادة الحروف في «الاجتهاد» تدلّ على تأكيد في معنى «الجهد»؛ لكنه ليس بمهم.

(9) الأصول في علم الأصول (ج ٢، ص ٤٦١).

و مثله ما قاله المحقق الشيخ حسين الحلّي في تقريرات دروسه في مباحثه المقررة بيد المحقق الحسيني الطهراني في رسالته في الاجتهاد و التقليد (ص ٤٢): «و الحقّ الإغماض عن تعريفه رأساً، مضافاً إلى أنه ليس في دليل شرعي

و الحق أن لفظ الاجتهاد، وإن لم يرد في رواياتنا بالمعنى المصطلح و في كلمات الأصحاب قبل القرن السابع،^{١٠} إلا أن في الروايات عناوين لا تنطبق إلا على الاجتهاد بالمعنى المصطلح، من قبيل «رَوَى حَدِيثَنَا» و «نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا» و «عَرَفَ أَحْكَامَنَا»^{١١} و غيرها، و الفقهاء عبروا عن هذه العناوين المختلفة بلفظ واحد و هو «الاجتهاد»، حيث إنه أوضح و أخلص.^{١٢}

و أضف إلى ذلك أن «الاجتهاد» بالمعنى المصطلح يقع -لأحالة- موضوعاً لبعض الآثار الشرعية، كمسألة جواز التقليد من المجتهد، و حرمة تقليد المجتهد عن مجتهد آخر، و جواز تصدّي المجتهد لمنصب القضاء، و شرطية الاجتهاد في الحاكمية و الولاية على

حتى يكون موضوعاً لحكم، بل هو معنى اصطلاحى، فما أدري ما الفائدة في تحقيق طرده و عكسه، ثم النقض و الإبرام، مع عدم ترتب أثر شرعى عليه؟!».

و التحقيق ما أفاده سماحة أستاذنا المحقق (دام ظله) من أن تعريف الاجتهاد ذو أثر شرعى.

(10) كما وضّحه المحقق الشهيد الصدر في الحلقة الأولى من كتابه *الدروس في علم الأصول* (ج ١، ص ٥٥).

(11) وسائل الشريعة، ج ١، ص ٣٤، ح ١٢.

(12) الظاهر من مطلب سماحته (دام ظله) في المتن أن الاجتهاد بالمعنى المعهود هو عين ما أريد بتلك العناوين الروائية؛ لكنه غير تام، لأن العناوين المزبورة الواردة في الروايات تنطبق على مطلق العارف بالأحكام، خصوصاً في زمن الشارع، و لو كان عارفاً بمجرد السماع من دون قوة نظرية؛ فالأصح أن الاجتهاد المصطلح من مصاديق تلك العناوين الروائية.

و هذه النقطة ما قاله المحقق الإصفهاني في *نهاية الدراية* (ج ٣، ص ٣٤٩).

و مما يرد أيضاً على كلام سماحته (دام ظله) أن الاجتهاد بالمعنى المختار عند سماحته (دام ظله) ملكة، و نسبة الاجتهاد بهذا المعنى و العناوين الروائية -كالعارف بالأحكام- عموم و خصوص من وجه، فرب صاحب ملكة على الإطلاق لم يستنبط حكماً فلم يكن عارفاً بالأحكام بوجه؛ فنظرية انطباق مصطلح الاجتهاد على تلك العناوين ليس بتام.

الناس، و غيرها من المسائل التي يُهم فيها التعرف على مصطلح الاجتهاد، فليس دراسته لغواً بلا فائدة.^{١٣}

المسألة الثانية: في إمكان تعريف الاجتهاد

المراد من هذه المسألة هي الإجابة عن كلام المحقق الخراساني، حيث قال لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد، كما هو الحال في تعريف جُلّ الأشياء -لو لا الكل-؛ ضرورة عدم الإحاطة بكنهها، أو خواصّها -الموجبة لامتيازها عما عداها- لغير علام الغيوب.^{١٤}

(13) و الحق مع سماحة أستاذنا المحقق (دام ظله)، أولاً لأن تلك الأحكام والآثار -التي قد رتبها المعصوم (عليه السلام) على تلك العناوين- بالنسبة إلى زماننا هذا لا تترتب إلا على المجتهد بمصطلحنا الأصولي.

و ثانياً من المعلوم الواضح أن في الرواة والأصحاب من كان فقيهاً و عالماً بأصول الحكم و قواعد الاستنباط، كزرارة و محمد بن مسلم و يونس بن عبد الرحمن و غيرهم من الأصحاب الأجلاء، الذين هم قد خوطبوا بخطاب «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع»، و إن قلّ عددهم بالنسبة إلى معظم الأصحاب الذين ليسوا على هذا الحد.

فلهذا أن الاجتهاد بهذا المعنى المصطلح قد كان في عصر التشريع، و لو كان ساذجاً و بسيطاً بالنسبة إلى الاجتهاد في هذا الزمن الذي يُحفّ بالغموض و مسائل عديدة و يحتاج إلى معرفة عدة من العلوم، و ذلك ليس إلا لبعثنا الزمنى من عصر التشريع و اتساع جوانب الدين و الاجتهاد على نحو المتزايد.

فعلى هذا الضوء، أن التحدث عن الاجتهاد بهذا المعنى ليس لغواً بلا فائدة، بل هو التحدث عن ما كان و ما يكون؛ فما أفاده بعض الأعظم من لغوية البحث غير فني.

(14) كفاية الأصول (ج ٢، ص ٣٢٢).

و مثله قال المحقق الشيخ حسين الحلي في تقارير تلميذه المحقق السيد محمد حسين الحسيني الطهراني في رسالته في الاجتهاد و التقليد (ص ٤١): «لا مجال لنا في النقض و الإبرام في طرد هذه التعاريف و عكسها، لأن اختلاف تعابيرهم ليس من جهة اختلافهم في حقيقته، بل معناه واضح عند الجميع و اتفقوا عليه، لكن لما كانوا بصدد تحرير المراد قد عبر كل بتعبير كان نظره في هذا التعبير مجرد الإشارة إليه بلفظ آخر، و إن لم يكن هذا التعريف مساوياً له في مفهومه. و لنعم ما قال صاحب الكفاية... و على كل حال، البحث عن معنى الاجتهاد و تعريفه... تطويل لا طائل تحته، بل مضر بالمقصود محل بالمطلوب يوجب تفويت الأوقات بلا ثمر و تباعد المسافة مبعداً عن الحق».

و الإجابة: لا أنه ممكن، بل لازم للبحث الأصولي لما تقدم من ضرورة التعرف على المصطلح. و مطلبه مبنئ على ما رآه الشيخ الرئيس في رسالته حدوده، و قال بعضهم بتعذر الحد التام فقط.

و نحن حللنا سابقاً كلامه و أوضحنا أن التعرف على الأمور الحقيقة و الاعتبارية ممكن، و الأمر لو كان كما ذكره المحقق الخراساني لما أمكن لنا تمييز الماهيات الشرعية من أخرى، و ذلك يؤدى إلى عدم إمكان الحكم بالماهيات المخترعة بيد الشارع لعدم إمكان التعرف عليه على الفرض.^{١٥}

بعد الإجابة عن المسألتين المذكورتين نناقش حول أصل المطلب و هى دراسة تعريف الاجتهاد المصطلح؛ فقد عرّف الاجتهاد بتعاريف:

١. التعريف الأول: أنه الفعل

قد اختلف فى متعلق هذا الفعل، و هو فى كلماتهم على ثلاثة:

الأول: القول بأن الاجتهاد تحصيل الظن، و المناقشة فيه

إن هذا رأى خيره العلامة فى النهاية، حيث عرّفه باستفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى^{١٦}، و الجرجاني^{١٧}، و ابن حاجب^{١٨}.

(15) و الحقيقة أن عملية الاجتهاد و ضوابطه و مقدماته بين أيدينا فيمكن لنا تحليل هذه العملية و التعرف على حقيقة الاجتهاد و منهجيته، فلا مجال لكلام المحقق الخراساني بالنسبة إلى الاجتهاد قطعاً، و إن لم يكن هنا مجال للبحث عن كبرى كلامه.

(16) نهاية الوصول (ج ٥، ص ١٦٧).

(17) التعريفات (ص ٤).

(18) مختصر المنتهى (ج ٣، ص ٥٧٩).

و يرد عليه -مضافاً إلى كون الاجتهاد ملكة- أن الظن الذي أخذوه في تعريف الاجتهاد إما أن يراد به صفة نفسانية قائمة بالنفس، أو يراد به فرد خاص من أفراد الحجّة؛ فعلى الأول ينتقض التعريف عكساً و طرداً؛ فمن جانب العكس و الجامعية للأفراد ينتقض بحصول العلم و الشك للفقيه، كما في مجارى الأصول العملية، و الحال أن تعريف الاجتهاد بتحصيل الظن لا يشمل ذينك الأمرين.

و من جانب طرده بشموله لمطلق الظن، في حين أن الظن ليس معتبراً، إلا إذا دلّ على اعتباره دليل معتبر، و الفرض أنه ليس دليل يدلّ على ذلك.

و على الثانى ينتقض أيضاً من جانب عكسه بما مرّ آنفاً من تحصيل العلم و تحصيل الوظيفة العملية.

فما قيل في تعريف الاجتهاد من أخذ الظن مشكل جداً،^{١٩} حتى على رأى أهل السنة، لأنهم، و إن عملوا على طبق الظنون الحاصلة من الاستحسان و الاستقراء و القياس و سد الذرائع و المصالح المرسلّة، و لكن مع ذلك قد يحصل الفقيه السنّى على العلم في عملية الاستنباط، أو يحصل له الظن من مراجعته إلى فتوى فقيه آخر، و التعريف بالظن يشمل كليهما، و هذان باطلان حتى على مبناهم الأصولى.

19) كما قال المحقق العراقى فى نهائيه الأفكار (ج ٤، ص ٢١٦): «لا وجه لما عن العلامة و الحاجبى من شرحه باستفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى إذ لا عبرة بصرف الظن بالحكم ما لم ينته إلى الحجّة الفعلية و معه تكون العبرة بها؛ فكان الحرى هو تبديل الظن بالحكم الشرعى بالحجّة عليه -عقلية كانت أو شرعية- ليدخل فيه أعمال مسائل الانسداد حتى على الحكومة. و أخرى من ذلك تبديل الحكم الشرعى أيضاً بمطلق الوظيفة الفعلية من الواقعية و الظاهرية الشرعية أو العقلية ليدخل فيه الاجتهاد المؤدى إلى البراءة و غيرها من الوظائف العقلية، كالاحتياط و التخيير».

فما أفاده المحقق الخوئي^{٢٠} من صحة التعريف المذكور بالنسبة إلى أصول العامة لوجوب عملهم بالظنون الحاصلة من الاستحسانات و الاستقراء و القياس و نحوها- غير دقيق.^{٢١}

الثاني: القول بأنه تحصيل العلم، و المناقشة فيه

و هذا خيرة الغزالي في المستصفى^{٢٢}، و ضعفه في جانب عكسه واضح لا يحتاج إلى شرح و بيان، لأن معظم الأحكام الشرعية ليست بمقطوعة.^{٢٣}

(20) مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٣٤).

(21) قال المحقق العراقي في نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢١٦): «و بما ذكرنا ظهر أن الاجتهاد بمعنى است فراغ الوسع في تحصيل الحجة جهة مشتركة بين العامة و الخاصة الأصوليين منهم و الأخباريين، غاية الأمر أنه تختلف أنظارهم في حجية بعض القواعد». و قال بعد ذلك مثل كلام المحقق الخراساني، حيث قال في كفاية الأصول (ج ٢، ص ٣٢٢)، حيث: «لا وجه لتأبى الأخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيص عنه، كما لا يخفى».

(22) المستصفى (ج ٢، ص ٢٩٣).

كما قال المحقق الشيخ حسين الحلى في تقارير بحثه (ص ٤٢): «و إن أبيت إلا عن تعريف له، فقل إنه عبارة عن تحصيل العلم بالحكم».

23. و لعل هذا الإشكال غير وارد، لأن العلم في المحاورات العرفية و النصوص الشرعية ليس بمعناه الدقى الفلسفى، بل هو يصدق على تحصيل الحجج المعتبرة و الحكم الحاصل منها، و لو لم يقطع بها؛ فالحكم الشرعى لا بد و أن يعلم بها من طريق التمسك بالحجة المعتبرة عقلاً أو نقلاً، فما يحصل من الحجة المعتبرة يكون معلوماً للمكلف لا محالة، و لا أهميئة في الأصول لقطع المكلف و ظنه بما أنهما حالتين نفسانيتين له.

فتبين أن تعريف الغزالي و المحقق الشيخ حسين الحلى بأن الاجتهاد هو «تحصيل العلم بالحكم» صحيح، و إشكالٌ سماحته (دام ظله) غير وارد. و سوف نستوفى الكلام في معنى العلم.

الثالث: القول بأنه تحصيل الحجة،^{٢٤} و المناقشة فيه

و هذا ما قدمه المحقق الخوئي، حيث قال بأن الصحيح تعريف الاجتهاد بـ «استفراغ
الوسع في تحصيل الحجة»^{٢٥} على الأحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول
إليها»^{٢٦}.^{٢٧}

و يرد عليه -مضافاً إلى ما سيأتى من كون الاجتهاد ملكة- أن هذا التعريف يشمل
عمل المقلد في مقام التقليد أيضاً، لأنه -كالمجتهد- يُحاول إلى تحصيل الحجة على الحكم
الشرعى أو الوظيفة العملية، حيث إن المقلد يبذل وسعَه في تحصيل الحجة أى فتوى

(24) كما قال المحقق الإصفهاني في *الاجتهاد و التقليد* (ص ٤) بأنه لا فرق في تحقق الاجتهاد بالمعنى المراد بين
أفراد الحجة على الحكم.

(25) لا يخفى أن المراد من «الحجة» في هذا التعريف هى الحجة العقلية -أى ما يصح أن يحتج به على الغير-
التي تشمل بعمومها الحجة الأصولية، كما وضّحه المحقق المظفر في *أصول الفقه* (ج ٢، ص ١٢).

(26) مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٣٤).

و الأصح ما أفاده أستاذه المحقق الإصفهاني في *الاجتهاد و التقليد* (ص ٣)، حيث قال: «و هو تحصيل الحجة على
الحكم الشرعى عن ملكة، دون ملكة استنباط الحكم و لو لم يستنبط فعلاً أصلاً»؛ فهذا التعريف، و إن لم يشمل
بظاهره الوظيفة العملية، لكنّه دلّ فيه بأن تحصيل الحجة و استفراغ الوسع ممن ليس له ملكة الاجتهاد لا يسمّى
اجتهاد مصطلحاً.

و أفاد بعد ذلك مطالب توضيحه أن ملكة الاجتهاد ليس كسائر الملكات، حيث إن سائر الملكات مثل الشجاعة-
تحصل لنفس الإنسان بسبب تكرار الشجاعة ذاتها في مختلف المجالات، كالحرب، لكن الاجتهاد ليس هكذا، بل
هو يحصل للنفس سبب معرفة العلوم الدخيلة في الاستنباط، لا بسبب تصدى فعل الاستنباط كراراً؛ نعم، إنما تكرار
فعل الاستنباط يزيد المجتهد تبحراً، كما قال في *نهاية الدراية* (ج ٣، ص ٣٤٨): «نعم، تزيد هذه القوة بإعمالها في
الاستنباط، كما في سائر الملكات»؛ فلذا قال إن حصول الملكة مقدّم على فعل الاستنباط.

27. و لا يخفى أن هذا التعريف لا يختلف في الحقيقة عن التعريف بـ «تحصيل العلم بالحكم»، لأن تحصيل
الحجة، و تحصيل العلم بالحجة سواء.

مقلده^{٢٨}؛ فلذلك أضاف تلميذه المحقق التبريزي قيد «التفصيلية» في تعريف أستاذه،^{٢٩} لإجمالية حجة المقلد.

و لكن من العجيب أن المحقق التبريزي بعد ما عرّف الاجتهاد بفعل التحصيل، تبعاً لأستاذه - يتكلم في أثناء البحث عن ملكة الاجتهاد^{٣٠}.

فتحصل من الجميع أولاً أن تفسير الاجتهاد بالفعل غير دقيق،^{٣١} و ثانياً أنه لو أغضضنا النظر عن كونه ملكة، فتعريف المحقق الخوئي بإضافه قيد «التفصيلية» إليه أجود التعاريف.^{٣٢}

(28) إن المحقق الشيخ حسين الحلّي، و إن عَلم الاجتهادَ تحصيلَ العلم، لكنه قال في تقريراته في *الاجتهاد والتقليد* (ص ٤٣): «فالاجتهاد لم يحتج إلى هذه المقدمات، بل كل من أخذ الحكم من النبي أو أحد الأئمة (عليهم السلام) كان مجتهداً أى محصلاً للحكم الشرعي و الحجة الفعلية القطعية. و على هذا يمكن أن يقال إن المقلدين السائلين عن فتاوى مقلديهم يكونون مجتهدين أيضاً، لأن طريق تحصيل العلم بالحكم في حقهم إنما هو هذا».

(29) دروس في مسائل علم الأصول (ج ٦، ص ٢٢٤).

(30) دروس في مسائل علم الأصول (ج ٦، ص ٢٣١)؛ لكنه قال: «و هذا التقسيم أمر صحيح و متعين، بناء على أن المراد بالاجتهاد ملكة الاجتهاد و الاستنباط»؛ ترى أنه صرّح بأن صحة هذا التقسيم يتوقف على كونه ملكة، فلا يتوجّه اعتراض أستاذنا المحقق (دام ظله) على كلام هذا المحقق.

(31) و الأصحّ - خلافاً لنظرية أستاذنا المحقق (دام ظله) - تعريفه بالفعل، لأن الاجتهاد عملية الاستنباط.

(32) و الظاهر أن هذا القيد و قيد «الوظيفة العملية» إذا أضافا إلى تعريف المحقق الإصفهاني يُكمّله، فصار أجود التعاريف: «الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية عن ملكة على الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية»، فهذا التعريف أصح التعاريف المذكور للاجتهاد، و سيأتى توضيحه منا.

بيان ذلك أن وزان الاجتهاد و المجتهد وزان الإثمار و المثمر، و «ديدن» و «بيننا» في اللغة الفارسية، و لا يخفى أن القول بأن الشجرة الفلانية أثمرت لا يظهر إلا في وقوع فعل الإثمار في زمن الماضي، لا أنها ذات ملكة في زمن الماضي، فالاجتهاد تدلّ على فعل الاجتهاد، لا على ملكة الاجتهاد، كما يقال: «إني اجتهدتُ في مسألة كذا».

فالاجتهاد فعل و عملية استنباط الحكم الشرعي، و ملكة الاجتهاد ليس هو الاجتهاد ، بل إنما هو ما يحصل من معرفة العلوم الدخيلة في عملية الاستنباط، - غير أنهم قد يعبرون عن ملكة الاجتهاد بنفس لفظ الاجتهاد -

٢. التعريف الثانى (و هو المختار): أنه ملكة نفسانية

و التحقيق أن الاجتهاد ملكة،^{٣٣} لا فعل. و اعترض عليه بأمور:

الاعتراض الأول:

أن «الاجتهاد» مصدر و هو نفس عملية الاستنباط، فلذا أنه فعل من الأفعال، بينما الملكة من مقولة كيف، و لا يصحّ تعريف بمقولة بأخرى، حيث إنهما متباينان.

الاعتراض الثانى:

أن المبدأ و ما تدلّ على الهيئته ظاهر فى الفعلية، لا أنه ظاهر فى وجود قوة يقتدر بها على الضرب، فمبدأ «الاجتهاد» ظاهر فى فعلية.^{٣٤}

و يرد على الإشكاليين ما يحتاج إلى مقدمتين، و هى أولاً أن المصدر اسم يدلّ على المادة -الدالة على الحدث- و الهيئته -الدالة على نسبة الحدث إلى الذات نسبة تقييدية ناقصة-، و اسم المصدر اسم يدلّ على صرف الحدث، من دون أى نسبة.

و بتعبير آخر، أن مدلول المصدر إيجاد الحدث و مدلول اسم المصدر ما يترتب على المصدر، ف«الحمد» بالمعنى المصدرى يترجم بالفارسية بـ«ستودن» و بالاسم المصدرى يترجم بـ«ستايش».

إلا أن الاجتهاد و بذل الوسع فى الاستنباط ليس شأن كل شخص، بل هو شأن المجتهد فحسب، كما قلنا آنفاً، لأن المجتهد، و إن أمكن استعماله بمعنى اسم الفاعل، لكنه غالباً يستعمل فى مصطلحنا الأصولى فى الدلالة على صاحب الملكة، كلفظة «مُثمرة»، حيث إنها تدلّ على شجرة ثبت له قوة الإثمار، و لو لم يثمر فعلاً.

و يوجد ما قلنا فى كلمات المحقق العراقى فى مقالات/الأصول (ج ٢، ص ٤٩٢)، و فى نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢١٧).

33) كما حكى ذلك عن الشيخ البهائى؛ راجع نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢١٥).

34) نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢١٧).

و ثانياً أن المشتقات تختلف مبادئ بعضها عن بعض، فيوجد بينها ما يكون مبدأها على نحو الفعلية و ما يكون مبدأها على نحو الملكة، فالشجرة المثمرة من له قوة الإثمار، لا من يُثمر فعل.

فبالتالى أن «المجتهد» يمكن أن يكون مبدأ تارة الملكة، و أخرى الفعل، و المجتهد بمعنى الملكة يعنى من له قوة الاجتهاد و الاستنباط، فمبدأها يكون اسم مصدره، لا نفس المصدر،³⁵ و هو على هذا الفرض - يعدّ من مقولة الكيف؛ فلذا، لا محذور فى تعريف الاجتهاد بالملكة، حيث إن معنى هذه الكلمة يلاحظ على أساس مبدأه، فلا إشكال فى تعيين معنى كلمة الاجتهاد فى كل مقام بتوسط المناسبة بين الحكم و الموضوع.

الاعتراض الثالث:

ما عن المحقق الإصفهاني³⁶ و تلميذه العلامة الطباطبائي³⁷، حيث قالاً بأن المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم فى آية و لا فى رواية، بل الموضوع فى الروايات هو الفقيه و الراوى و من يعرف أحكامهم أو شيئاً منها، مع أن المعتبر فى موضوع تلك الأحكام مجرد

(35) و لا يخفى أن مبدأ المشتقات مختلفة، لكنها ليس بمعنى اختلاف أفعالها و مصادرها فى الدلالة على الفعلية أو الملكة أو الحرفة و غيرها، بل إنما دلالة بعض المشتقات على صرف الملكة أو الحرفة يكون لأجل دلالة نفس هيئته ذلك المشتق؛ فـ «أثمر الشجرة» أو «اجتهد الفقيه» أو «زرع الزارع» معناها أن الشجرة أثمرت فى زمن الماضى و الفقيه اجتهد و استنبط فى ذلك الزمن و زرع الزارع كذلك، فلا يمكن كون مبدأ الأفعال ملكة؛ فعلى هذا الضوء يتضح أن قوة الإثمار و الاجتهاد و حرفة الزراعة لا يمكن أن تكونا مبدأ لاشتقاق الفعل، بل مبدأ الفعل ليس إلا الفعل و الحدث.

و أما لو كان مراد سماحته (دام ظله) - من أن مبدأ «المجتهد» الذى له قوة الاستنباط اسم مصدره - مبدأ اشتقاق لفظه فهو غير صحيح، لعدم كون اسم المصدر مبدأ للاشتقاق، لعدم دلالة على الحدث.

(36) نهاية الدراية (ج 3، ص 348).

(37) حاشية الكفاية (ص 300).

صدق الفقيه و العارف بالأحكام الذي بمجرّد السماع عن المعصوم (عليه السلام) شفاهاً من دون إعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها مما لا ريب في ترتب الأحكام المزبورة عليه، و إن لم يصدق عليه عنوان المجتهد.³⁸

و يرد عليه أن الاجتهاد بمعنى الملكة لو لم يكن موضوعاً لأثر شرعى - كما ادّعاه المحقق الإصفهاني - فالأمر كما قاله، لكن الاجتهاد بهذا المعنى موضوعٌ للأثر الشرعى، كالبحث عن أنه هل يجب على من له ملكة الاجتهاد أن يستخدمها أم لا، بل يمكن له التقليد؛ فلا بدّ من تعريف الاجتهاد بالملكة لترتب الثمرة على هذا المعنى.

و المحقق العراقى عرّف الاجتهاد المصطلح باستفراغ الوسع في تحصيل المعرفة بالأحكام³⁹، ثمّ قسّمه بالمطلق و التجزئى، و عرّفه الأول بما يُقتدر به على استنباط الأحكام الشرعية و الوظائف الفعلية، و الثانى بما يُقتدر به على استنباط بعض الأحكام الشرعية و الوظائف الفعلية، مع أن هذا الكلام اعتراف منه بلزوم تعريف الاجتهاد بالملكة، لا بالفعل.⁴⁰

الاعتراض الرابع:

و استشكل المحقق الخوئى بأن تعريف الاجتهاد بالملكة لا يُناسب جواز رجوع الغير إليه و نفوذ حكمه و قضائه.⁴¹

(38) و قد تقدّم هذا الإشكال من المحقق الإيروانى في بداية المطلب الثانى.

(39) نهاية الأفكار (ج 4، ص 217).

(40) نهاية الأفكار (ج 4، ص 218).

(41) مصباح الأصول (ج 3، ص 436).

و يرد عليه ما تقدم في الإجابة عن الإشكال الثالث.^{٤٢}

فائدة: ما هو حقيقة ملكة الاجتهاد؟ هل هي ملكة قدسية؟

و في معنى القوة القدسية احتمالان:

الاحتمال الأول: القوة القدسية هي استقامة الفهم و دقة النظر

و اعتبر الفيض الكاشاني في الاجتهاد استقامة الفهم و جودة النظر، حيث قال باشتراط أمور في المفتى أعظمها استقامة الفهم و جودة النظر المعبر عنهما عند الأصحاب بـ«القوة القدسية».^{٤٣}

و يرد عليه أن القوة القدسية بناء على أنها تكون نفس الخصوصيتين المذكورتين- ليست من أركان الاجتهاد و حقيقته، بل من معدّاته؛ لأنه لا بدّ من المجتهد أن يستقيم فهمه و ذهنه في عملية الاستنباط، كي يصل إلى تفكير صحيح، و تقييم الأنظار و قياسها، و كل هذه الأمور يكون من معدّات الاجتهاد و لا يتدخل في تعريف الاجتهاد.

الاحتمال الثاني: نور يقذفه الله في قلب من يشاء

(42) لعدم دخالة الحكم المترتب عليه في تعريف الاجتهاد؛ فمن أحكام المجتهد أنه هل يجوز الرجوع إليه و تصدّي منصب القضاء، و لو لم يستنبط حكماً بالفعل، أو هما يختصّان بالمجتهد الفعلي؟ و سيأتى الإجابة عن هذه المسألة.

(43) مفاتيح الشرائع (ج2، ص52).

و هذا الاحتمال يستفاد من كلمات المحقق العراقي، حيث قال بأنه قوة قدسية باعتبار كونها من المواهب الإلهية و النور الذي يقذفه الله في قلب من يشاء^{٤٤}.^{٤٥}

و يرد عليه أنه لا دليل على ذلك، كما قال به المحقق الإصفهاني^{٤٦}.

فالحاصل أن الاجتهاد ملكة تُستخدَم لإقامة الحجّة على الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية^{٤٧}.

(44) نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢١٦)؛ حيث قال: «المقصود من تلك العبارات المختلفة هو مجرد الإشارة إليه بوجه ما، فمن جهة استخراج الأحكام و الوظائف الفعلية من أدلتها لا يكون إلا عن قوة راسخة في تنقيح القواعد النظرية و إعمالها في موارد، عرف بالملكة تارة، و بالقوة القدسية أخرى باعتبار كونها من المواهب الإلهية و النور الذي يقذفه الله في قلب من يشاء...»؛ فالظاهر أن المحقق العراقي لا يراه قوة قدسية، فلذا قال: «عرف...».

(45) و الذي اعتقد بذلك هو المحقق السيد محمد حسين الحسيني الطهراني في ولاية الفقيه في حكومة الإسلام (ج ٣، ص ٦٤) بأن الاجتهاد الظاهري محتاج إلى اليقين و صفاء السرّ و نور الباطن.

(46) قال المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية (ج ٣، ص ٣٤٨): «فإن الاجتهاد... ممكن الحصول للعادل و الفاسق و المؤمن و المنافق، لتسببه عن إعمال القوة النظرية الحاصلة من إتقان العلوم النظرية الدخيلة في تحصيل الحجّة على الحكم من دون حاجة إلى قوة قدسية إلهية أو قذف في نور منه تعالى في قلب المستنبط، و إن كان كل قوة و كمال علمي أو علمي منه تعالى».

(47) و ما خطر ببالي أن الاجتهاد هو «بذل ذي الملكة وُسْعَهُ في تحصيل الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية» أو إن شئت فقل: «بذل ذي الملكة وُسْعَهُ في تحصيل العلم بهما». و هذا يحمل نقاط:

أولاً أن هذا التعريف من الاجتهاد المصطلح يكون من مصاديق المعنى اللغوي، كما نصّ عليه المحقق العراقي في نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢١٦)، لا أنه بنحو العناية و المجاز، كما عنه في مقالات الأصول (ج ٢، ص ٤٩١).

و ثانياً الاجتهاد فعل و عملية.

و ثالثاً أنه فعل يصدر فقط من صاحب الملكة، و لا يشمل عمل المقلّدين.

و رابعاً أن تقسيم الاجتهاد بالمطلق و المتجزى على أساس هذا التعريف صحيح، و إن عرفناه بالفعل.

المطلب الثالث: أصولية البحث عن الاجتهاد و التقليد

و السؤال الآخر الذى يليق بشأن هذا البحث أنه هل يكون بحث الاجتهاد و التقليد بحثاً أصولياً، أو بحثاً فقهياً؟

و الإجابة رهن بيان أن لهذا البحث مكانتان، مكانة تعليمية و مكانة علمية، و إليك التوضيح:

مكانته التعليمية: ٤٨

لا يخفى أن مباحث الاجتهاد و التقليد على قسمين؛ قسم منها ينقح الاجتهاد و معدّاته و ضرورياته، و قسم آخر يبحث عن مباحث فقهية مترتب على نفس عنوان الاجتهاد و التقليد.

و القسم الأول ليس من مباحث علمي الفقه و الأصول، بل إنما يشبه مسائل الأصول، من جهة أن الاجتهاد ثمره تعلم مباحث الأصول و دراستها، فلذلك ذكره في خاتمة الأصول، للارتباط الوثيق الموجود بين مباحث الأصول و الاجتهاد.

و أما القسم الثانى فهى فى الحقيقة أحكام فرعية فقهية، كجواز التقليد، و حرمة العمل بفتوى الغير و غيرها مما يناسب أن يتقدم على سائر المسائل الفقهية، لتوقف جميع مسائل الفقه من الطهارة إلى الديات على الأحكام المترتبة على المجتهد.

فالظاهر أن ذكر مباحث الاجتهاد و التقليد فى غرة الفقه يكون بالنظر إلى ما مرّ آنفاً فى توضيح القسم الثانى، كما أن ذكرها فى خاتمة الأصول يكون بالنظر إلى ما فى توضيح القسم الأول.

(48) لا يخفى أن سماحة أستاذنا المحقق (دام ظله) عبّر عن ذلك بـ«المكانة الوجودية» و عن الآخر بـ«المكانة التعليمية»، لكننا غيرناهما و بدلنا الأول بـ«المكانة التعليمية» نظراً إلى مكانته فى كتب علم الأصول فعلاً، و الثانى بـ«المكانة العلمية» نظراً إلى مكانة هذا البحث ثبوتاً و بالنسبة إلى منطق تدوين العلم.

هذا كله بالنظر إلى مكانته التعليمية، من حيث تنظيم هذه البحوث عند العلماء.

مكانته العلمية:

و أما من جهة العلمية التي تناسب منطق أبحاث العلوم و تنسيقها فالمناسب ذكر مبحث الاجتهاد و التقليد في المباحث المقدمة التي تسمى بـ«فلسفه علم الأصول».

المقام الثانى: أقسام الاجتهاد

قسّموا الاجتهاد بالمطلق و المتجزى، و تحقيق المقام يتضح من ما يلى:

المطلب الأول: المراد من «الاجتهاد» فى المقسم

يحسن التساؤل عن ما هو المراد بالمقسم، هل هو الاجتهاد بمعنى الفعل أو الاجتهاد بمعنى الملكة؟

و ضرورة إجابة هذا السؤال يتضح من ما اشترطه المنطقيون فى القسمة، و منه وحدة المناط و الأساس؛ فعليه، لو أريد بالمقسم الاجتهاد بمعنى الفعل فيسهل القول بعدم وجود مجتهد مطلق بوجه، لأن الموضوعات التى يحتاج الإنسان إلى اتخاذ الموقف الشرعى تجاهها كثيرة مختلفة تؤكّد طوال الزمن.⁴⁹

فربّ موضوعات لم تكن فى السنين الماضية، كسوق الأسهم المالية، و البطاقة الائتمانية، و بنك أعضاء الإنسان، و بنك النطفة و السائل المنوى، و تبديل الجنسية و مئات من مسائل موجودة فى حياة الإنسان الاقتصادية و الطبيّة و السياسية و غيرها،⁵⁰ كما لا تكون

49. وكما قال المحقق الشيخ حسين الحلى فى ما قرّره تلميذه (ص117): «و أما بمعنى العلم الفعلى فلا ريب فى أن الأحكام تدريجية الاستنباط و حيث لا تنهاى الفروع، فإذن لا يوجد مجتهد مطلق بالنسبة إلى الأحكام الفعلية، بل جميع المجتهدين حتى أساطين الفقه ممن كان مضطّراً للاستنباط و علامة فى كثرة المسائل المستنبطة مع ذلك يشدّ عنهم فروع كثيرة يمتنع استنباطهم لجمعهم، لما مرّ من عدم تنهايتها مع كونهم متبحرين فى الفروع». لكنّ الأصحّ خلاف ذلك، و الحقّ أن الاجتهاد بالمعنى الذى اخترناه يمكن أن يكون مقسماً لتقسيمه بالمطلق و المتجزى، كما عرفت مما سبق.

50. و من المسائل المستجدة التى قد وُجدت فى هذا الزمن منذ سنتين حتى اليوم مسألة فيروس كورونا، التى انتشرت فى أنحاء العالم بشكل عجيب. و يتوقع المتخصصون و ينتبئوا أن هذه الفيروس ستستمرّ إلى سنوات فى المستقبل لا أقلّ من الخمس من بعد هذا.

الآن موضوعات ستوجد في المستقبل؛ فلا معنى حينئذ للمجتهد المطلق، لعدم احاطة شخص بهذه الفروع الكثيرة المستجدة طيلة الزمن، فلا مجال للاجتهاد بمعنى الفعل أن يكون مقسماً للمطلق و المتجزى، بل إنما المقسم هو الاجتهاد بمعنى الملكة، ليس إلا.⁵¹

فعلى ضوء ما ذكرناه، أن الاجتهاد على قسمين؛ قسم على نحو الإطلاق: و هو ملكة تمكن من استنباط حكم كل مسألة من الأدلة المعتبرة. و قسم على نحو التجزئ: و هو ملكة تمكن من استنباط بعض المسائل فقط.⁵²

و حالياً أكثر من مئتين و خمسين مليون شخص في العالم أصابته هذه الفيروس المجهولة، و مات منها أقل من خمس مليون شخص. و انتشار هذه الفيروس يسبب إغلاق أبواب العتبات الشريفة و المساجد و الأسواق و الجامعات و الحوزات العلمية و المشاغل الاجتماعية و حتى اللقاءات و الزيارات المتعارفة، فلهذا أنها من مسائل تستدعى تطبيق الفكرة الفقهية عليه.

و نسأل الله أن يصرف عنا و عن كل العالم هذه البليّة الكبرى بجاه محمد و آل محمد (عليهم السلام).

51. و اتضح مما قلناه في تعريف الاجتهاد أن الاجتهاد فعل و عملية، و هو المقسم لتقسيمه بالإطلاق و التجزئ.

52. و هناك نقطة ذكرها المحقق الشيخ حسين الحلي في تقريراته (ص ١٠٧): «إن اختلاف المجتهدين تارة يكون في شدة قوة الاستنباط و ضعفها فيكون أحدهما ذا قوة قوية و جودة مستقيمة و الآخر يكون له ملكة ضعيفة، و أخرى يكون اختلافهما في تمكّن أحدهما من استنباط جميع الأحكام و عدم تمكّن الآخر من استنباط الجميع، و إن كان ملكتهما متساوية قوة و ضعفاً كأن يتمكن أحدهما من استنباط أحكام خصوص باب الطهارة أو البيع، لا غير. بعبارة أخرى تارة يفرض اختلاف ملكتهما في الشدة و الضعف، و أخرى في القوة و الكثرة على حسب الأبواب. و الأول خارج عن بحثنا هذا و هو التجزئ-، بل راجع إلى قضية أفضيله أحد المجتهدين و مفضوليته الآخر».

المطلب الثاني: إمكان الاجتهاد المطلق أو المتجزئ

لا يخفى أن المسائل الفقهية ليست على نسق واحد، بل بعضها يحتاج إلى بعض الأدلة و بعض القواعد التي تختلف عن مقدّمات مسألة أخرى؛ فتوجد مسألة لا تحتاج إلى أزيد من إثبات حجية ظهورات القرآن الكريم، كما توجد أخرى تحتاج إلى بعض آخر من القواعد الأصولية و الرجالية و غيرها، و مسائل الصلاة تختلف عن مسائل البيع في كثير من مقدماتها؛ فليس كل مسألة تعالج حكمها الفقيه محتاجاً إلى جميع معدّات الاجتهاد و مقدماته.⁵³

فعلى هذا الأساس، أن الاجتهاد يكون على القسمين المذكورين، فمن علم جميع القواعد الدخيلة في الاستنباط و يستطيع على استنباط حكم كل مسألة يواجهها فهو مجتهد مطلق، و من لم يكن كذلك، بل إنما يستطيع على استنباط بعض الأحكام فهو متجزئ. إلا أن كلمات العلماء في إمكان القسمين مختلفة، و من قال بعدم إمكان التجزئ استمسك بأدلة:

53) و قال المحقق الخراساني صاحب الكفاية (ج 2، ص 326): «و هو، و إن كان محل الخلاف بين الأعلام، إلا أنه لا ينبغي الارتياح فيه؛ حيث كان أبواب الفقه مختلفاً مدركاً، و المدارك متفاوتة سهولة و صعوبة، من عقلية و نقلية، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، و في طول الباع و قصوره بالنسبة إليها، فربّ شخص كثير الاطلاع و طويل الباع في مدرک باب، بمهارته في النقلات أو العقلیات، و ليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها و ابتناءه عليها. و هذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدرکه، أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك».

و قال المحقق العراقي في مقالات الأصول (ج 2، ص 493): «لو قدر على إعمال جميع القواعد المحتاج إليها في مسألة خاصة، فلا قصور في صدق اجتهاده في شخص تلك المسألة، و إن قصر باعه [عن] إعمال قواعد مسألة أخرى غير [مرتبطة] بالمسألة المزبورة».

الدليل الأول لاستحالة التجزئ: كون الملكة من الكيفيات

إن مقولة الكيف - كما عرّفه الفلاسفة - لا تقبل القسمة، بل إنما هو بسيط و البسيط لا يتجزأ، فهو إما موجود أو معدوم،^{٥٤} فلا معنى للتجزئ في ملكة الاجتهاد.

و يرد عليه أن الكيف و إن كان كذلك، لكنه لا إشكال في كونه ذا أفراد مختلفة، و بساطة كل أفرادها المختلفة، فلو ثبت الاجتهاد في فرد استقرّ على ذلك الفرد و إن ثبت على كل أفراد تلك القواعد استقرّ على كلها، فلا إشكال في ذلك، كأفراد مختلفة لمتعلق الحب، فحب الله يفرق عن حبّ الجاه و المال و غيره، و إن كان كلها كيف نفساني لا يقبل القسمة.^{٥٥}

(54) راجع شرح المنظومة (ج ١، ص ٤٢٣) و نهاية الحكمة (ج ١، ص ١٩٣).

(55) و بعبارة أخرى أن الكيف النفساني ليس واحداً بسيطاً بقطع النظر عن متعلق ذاك الكيف و...، بل إنما الكيف النفساني البسيط يتعدّد بتعدّد متعلقه، و إنما لا يمكن التبعض و القسمة بالنظر إلى متعلقه، فمثلاً إن الحبّ كيف نفساني يتعلق بعدة أمور في نفس الإنسان؛ يعنى أن حبّ النفس، و حبّ النساء، و حبّ الأولاد، و كل حبّ في نفس الإنسان كيفيات نفسانية يختلف كل منها عن آخر، بسيط في حد ذاته.

كما قال المحقق الإصفهاني في الاجتهاد و التقليد (ص ٥): «و الجواب أن جميع الصفات النفسانية بسائط مع أنها قابلة للاشتداد و للزيادة و النقص، كما في العلم الذي هو من أجل الصفات النفسانية، و من الواضح أن معرفة بعض العلوم النظرية توجب القدرة للنفس على تحصيل ما يناسبها من الأحكام، كالأحكام المترتبة على المبادئ العقلية بالإضافة إلى القدرة الحاصلة من معرفتها، و معرفته لبعض آخر من العلوم توجب قدرة أخرى على تحصيل جملة أخرى تناسبها، كالأحكام المترتبة على المبادئ اللفظية، و إن كانت كل قدرة في حد ذاتها بسيطة، و النفس لتجردها و بساطتها لا تأبى عن قيام بسائط كثيرة أو شديدة بها».

فلذا قال المحقق الشيخ حسين الحلّي في تقريراته (ص ١٠٨): «التجزئ ليس عبارة عن تبعض الملكة البسيطة، بل عبارة عن تعدّد الملكة». و قال في موضع آخر (ص ١٠٩): «فإذا حصل للمجتهد جميع الملكات العديدة كان اجتهاده مطلقاً و إلا فمتجزئاً».

و أوضح المطلب أيضاً (ص ١٠٩): «إن باب الفقه ملتئم من أبواب عديدة يسمّى المجموع بالفقه مع فرض مغايرة الأبواب من حيث مبادئ الاستنباط، كمغايرة علم الهندسة و الكيمياء و العلوم الطبيعية و الهيئة و نظائرها...».

المناقشة في كلام من المحقق الخوئي:

و العجيب ما قاله المحقق الخوئي بأنه لو كان الاجتهاد عبارة عن نفس الاستنباط، لا ملكته، فإنه أيضاً أمر بسيط غير قابل للتبعض^{٥٦}، حيث إن فعل الاستنباط ليس ببسيط بدهاءه، و هو من الأمور التدريجية و الزمانيات التي تتجدد طوال الزمان.

الدليل الثاني: توقف الاجتهاد على نظر المستنبط إلى مجموع الأدلة

من المعلوم أن المجتهد المتجزى - على الفرض - يدرس و يتأمل في بعض الأدلة، و الحال أن الاجتهاد في مسألة واحدة يتوقف بحقيقته على النظر إلى مجموع الأدلة لاحتمال وجود مدرک لتلك المسألة بين أدلة سائر الأبواب و المسائل التي لا تقدر على استنباطها، فلا مجال للاجتهاد المتجزى.

و يرد عليه أولاً منع صغراه، لعدم توقف استنباط كل مسألة على التسلط النظري على مجموع الأدلة، بينما توجد مسألة لا توجد فيه رواية و لا آية، بل إنما الدليل عليها السيرة العقلانية فحسب، فلا محالة لا يتوقف استنباط حكمها على فهم جميع النصوص و قواعد التعارض و قواعد علم الرجال، و قس على هذا.

و ثانياً لو سلمنا الصغرى، لكن من المعلوم عدم حاجة استنباط مسألة واحدة إلى نظر اجتهادي إلى جميع الأحكام الشرعية، بل إنما يجب حينئذ النظر الإجمالي إلى سائر الأدلة و هو يحصل بفهم غير اجتهادي عن سائر الأدلة و التأمل فيها.^{٥٧}

لكن هذا المحقق التحرير قال في آخر كلامه (ص ١١٣): «هذا، و لكننا مع ذلك كله لم نفهم معنى محصلاً للتجزى، فإننا - إن لم نقل باستحالة التجزى لاستحالة تبعض الملكة البسيطة لما عرفت من فساده -، لكن ندعى أن أبواب الفقه كلها باب واحد من حيث المباني و المدارك...».

(56) مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٤١).

(57) و هذا الإشكال متين جداً.

الدليل الثالث: عدم حصول الاجتهاد للمتجزئ

قيل في تبرير عدم إمكان الاجتهاد المتجزئ بأن حقيقة الاجتهاد هو التعرف على تلكم الخبرات أو التجارب على اختلافها، فمع توفرها جميعاً توجد الملكة، و مع فقد بعضها تنعدم، و لا يلتزم أحد بأن المجتهد في خصوص مباحث الألفاظ مجتهد متجزئ، لحصوله على بعض مصاديق ملكة الاجتهاد، لأن تلك الملكة ليس اجتهداً اصطلاحياً ما لم تنضم إليها بقية الملكات، فكل واحدة من هذه الملكات كجزء العلة لملكة الاجتهاد، فما لم تنضم إليها بقية الأجزاء لا يتحقق معلولها أصلاً، و مع انضمام البقية تتحقق الملكة مطلقاً و إن لم يستنبط صاحبها مسألة واحدة.^{٥٨}

و يرد عليه عدم فهمه الصحيح من النزاع، حيث لا كلام في عدم حصول ملكة لمن درس فقط مباحث الألفاظ أو غيرها، بل إنما التجزئ في الاجتهاد هو القدرة على استنباط بعض الأحكام الشرعية عن أدلتها التي ترتبط بتلك المسألة، لا ما ذكره.

نتيجة الكلام:

لقد تحصل من جميع ما أوضحناه أن الاجتهاد بنحو التجزئ ممكن، كما قال المحقق العراقي بأن عدم إمكانه مما يكذبه الوجدان، لما هو المشاهد بالعيان من حصوله لكثير من أفاضل الطلاب^{٥٩}، و علمه المحقق الخوئي بمكان واضح من الإمكان، بحيث لا يحتاج تصديقه إلى أكثر من تصوّره^{٦٠}.^{٦١}

58) الأصول العامة للفقهاء المقارن (ص ٥٦٤).

59) نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢٢٤).

60) مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٤١).

61) كما قال المحقق الخراساني في الكفاية (ج ٢، ص ٣٢٧): «بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق - عادة - غير مسبوق بالتجزئ للزوم الطفرة».

المقام الثالث: مقدمات الاجتهاد

و فيه مطالب:

المطلب الأول: مقدمات الاستنباط من الأدلة اللفظية

إن هذه المقدمات تُمثّل في مرحلتين:

المرحلة الأولى: إستكشاف الدلالة

إن اختراع اللغة من جانب الإنسان قد كان لأجل انتقال المفاهيم و المقاصد المنوية في الذهن إلى الغير لتعذر انتقالها بغير طريق التكلم و الكتابة، أو صعوبتها، كانتقالها بتوسط نقش الرسوم على الأحجار و الأوراق أو الإشارة بالبدن أو اليد، فلا محالة أن اللفظ قد اخترع للدلالة على المعنى الكامن وراء ذهن الالفاظ؛ و الحقيقة أن الإنسان إنما يتكلم و يكتب لأجل هذه المهمة، فيجب على السامع و القارئ أن يُحاولا النيلَ بمقصود المتكلم و الكاتب، لإيجاد الارتباط.

و هناك نظرية فارقة لما ذكرنا و هي نظرية «الهرمنوطيقا»^{٦٢} بمصطلحها الخاص الذي يعود جذوره إلى أواخر القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين الميلاديين في الفلسفة الغربية بحيث يتمثل في هذا الزمان علماً مستقلاً في الجامعات العلمية الغربية، و هي ذات علاقة بنظرية «النسبية».

و من أبرز علماء هذا العلم شلاير ماخر و غاد/مر الذين شبّهوا النصوص باللوحات الرسمية التي يفسرها كل ناظر متأثراً بافتراضاته المسبقة، فقالوا بنفس المثال بالنسبة إلى فهم النصوص و المتون، و كانا يعتقدان أنه بإمكان كل قارئ أن يفسر المتن بالنظر إلى ما يكون في أفق نفسه من الافتراضات و التصورات الذهنية، و هذا يعني أن قارئ المتن لا يحاول

فى الحقيقة فهم ما يقصد المتكلم أو الكاتب و نيّله، بل لا يمكنه ذلك، و إنما كل قارئ يخلق فى ذهنه مفهوماً جديداً يخصّ به، بحيث يتطور هذا المفهوم ذهنى و يتحوّل بالنسبة إلى كل فرد و زمن و بالنظر إلى مفترضاته.

فبعد لفت النظر إلى هذه المقدمة المذكورة اعلم أن النظرية الصائبة هى ما طرحناه فى أول الكلام، فلذلك أن هذه المرحلة تتوقّف على مشى خطوات:

١. الخطوة الأولى: العلم بالمعاني و القواعد الحاكمة على اللغة العربية

من المعلوم فى كل لغة أن استخدام اللغات و تركيبها فى مقام المحاوره العرفيه رهّن وضع الألفاظ للدلالة على المعانى أولاً، و القواعد الخاصة التى تبين كيفية استخدام الألفاظ و الجملات التركيبية ثانياً.

و لا شكّ بدون هذين لا يمكن عرفاً فهم مقصود المتكلم، و تشهد به المحاوره العرفيه، حيث تتوقف على كليهما من دون شكّ.

و لا يجتاز المتصدى للاستنباط هذه الخطوة إلا بتوسّط تعلّم العلوم العربية الثلاثة، «اللغة» و «الصرف» و «النحو»؛ فعلى أن ندرس مدى علاقه عملية الاستنباط بعلوم العربية واحداً بعد واحد.

١. علاقة الاستنباط بعلم اللغة و المحاورات المعاصرة للشارع

لا يخفى حاجة المستنبط إلى التعرّف على المعانى الحقيقية و التمييز بينها و بين المجازيه، فلذلك يجب عليه الرجوع إلى قول المحقّقين من أهل اللغة فى التمييز بين المعانى الحقيقية عن المجازيه -إن قبل المستنبط حجية قول أهل اللغة-، أو ممارسه المعاجم و القواميس اللغويه و الأنس بها لتحصيل الاطمئنان العقلانى بالمعنى الحقيقى.

و هذه المعاجم و القواميس «إصلاح المنطق» لابن سكيّت، و كلامه كافٍ فى إثبات المعنى الحقيقى، و «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدى، إلا أن متفرّداته ليست بحجّه عندنا،

لصعوبة انتساب بعض كتابه إليه، و «**جمهرة اللغة**» لابن دريد، و «**المجمل في اللغة**» و «**معجم مقائيس اللغة**» لابن فارس، و هو من أعظم محققى هؤلاء، و «**أساس البلاغة**» لجار الله الزمخشري، و «**تهذيب اللغة**» لأبى منصور محمد أحمد الأزهرى، و «**المحكم والمحيط الأعظم في اللغة**» لابن سيده.

إلا أن بعض كتب اللغات لا يخلو من إدراج اللغوى بعض اتجاهاته الخاصة فى استنتاج المعانى، كالراغب الإصفهاني فى «**مفردات ألفاظ القرآن**»، لتدخل بعض نزعاته الفلسفية فى استنتاجاته اللغوية، و الفيومى فى «**المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير**»، و الطريحي فى «**مجمع البحرين**»، لتدخل نزعاتهما الفقهية فيها، و ابن أثير فى «**النهاية فى غريب الحديث و الأثر**»، لتدخل نزعاته العقائدية فيها، فلا يحصل لدينا اطمئنان عن مجرد قول هؤلاء اللغويين الذين لم ينظروا إلى اللغة فى كثير من الأحيان من دون أى تصور مسبق. هذا، و النقطة الأخرى أن من اللازم على المستنبط التعرف على الأمثال و المصطلحات الخاصة بأهل اللغة العربية، لاستخدامها أحياناً فى لسان الأئمة (عليهم السلام)، بحيث لا يمكن الوصول إلى المعنى المراد إلا إذا فهم الفقيه أن الكلام الفلانى من الأمثال، لأن الأمثال كناية.

و من الكتب التى قام مؤلفه بجمع الأمثال و الاصطلاحات «**فصل المقال فى شرح كتاب الأمثال**» لأبى عبيد، و «**ثمار القلوب فى المضاف و المنسوب**» لأبى منصور عبد الملك الثعالبي النيشابورى، و «**مجمع الأمثال**» لأحمد بن محمد الميدانى النيشابورى.

٢. علاقة الاستنباط بعلم الصرف و النحو:

إضافة إلى حاجة المستنبط المراجع إلى النصوص إلى أوضاع اللغة يجب عليه المعرفة بعلم الصرف و هو العلم بقواعد تغيير الكلمة و أبنيتها و كيفية تحول المعنى بتغيرها، و بعلم الحو و هو العلم بقواعد تركيب الجملة و المعرفة بالإعراب و البناء، و لا حاجة إلى

معرفة سائر المطالب من جزئيات الأمور التي لا فائدة فيها في مقام تفهّم الأدلة و استكشاف الدلالة.

و من الكتب الصرفية التي تهّمنا «التصريف» لعبد الوهّاب بن عماد الدين إبراهيم الزنجاني، و «شرح التصريف» لسعد الدين التفتازاني، و «تدريج الأداني إلى قراءة شرح السعد على تصريف الزنجاني» لعبد الحق النووي، و «شرح النظام» من حسن بن محمد بن حسين النيشابوري.

و من الكتب النحوية ذات أهمية «الهداية في النحو» لعبد الجليل القزويني، و «أنموذج»، و «المفصل في النحو» للزمخشري، و «شرح المفصل» لابن يعيش، «الفوائد الضيائية» المعروف بـ «شرح الجامي»، و «معنى اللبيب» لابن هشام، و «شرح الرضى على الكافية» للرضى الأستر آبادي.

مسألة: في وجوب الاجتهاد في العلوم الأدبية العربية على المستنبط

من المسائل التي لزم علينا أن ندرسه هنا هي أن الاجتهاد في العلوم الثلاثة الأدبية لازم للفقهاء - كما نسب إلى الفاضل الهندي - أم لا، بل يمكن له الرجوع إلى أهل الخبرة، كما عن المشهور؟

و التحقيق في المقام التفصيل بين ما اتفق عليه المدارس الثلاثة التي تدور البحوث الأدبية حولها، أعني مدرسة الكوفيين، و البصريين، و البغداديين، و ما اختلفوا فيه من الأمور الدخيلة في استنباط الحكم من النصوص، فيجب في الثاني الاستنباط، و لو باختيار قول من الأقوال.

و المثال قوله (صلى الله عليه وآله): «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»^{٦٣}، و المشكلة فى معنى باب المفاعلة،^{٦٤} حيث إن بعضهم قال بأن تأسيسه على أن يكون بين اثنين فصاعداً يفعل أحدهما بصاحبه ما فعل صاحبه به، نحو ضارب زيداً عمراً.^{٦٥} و بعضهم بأنه يدل على السعى إلى الفعل، و بعضهم بأنه يعنى الثلاثى المجرد.

و مثال آخر ما ورد فى بعض روايات الخمس مادة «الفائدة» من باب الاستفعال^{٦٦}، و يقع البحث فى معنى باب الاستفعال، حيث قال بعضهم بأنه الطلب و السعى، فيمكن الفتوى بعدم إخراج خمس الهبة.

و مثال آخر قوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً»^{٦٧}، و يقع البحث فى معنى الفَعُول، كما درسه الشيخ فى التهذيب^{٦٨}.

و مثال آخر قوله تعالى: «... فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^{٦٩}، حيث يقع تنازع العاملين أى «اغسلوا» و «امسحوا»- فى «أرجلكم»، و الكوفيون قالوا بأنه الأول، و البصريون بأنه الثانى.

63 وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ١٤، ح ١٠.

64 راجع كفاية الأصول (ج ٢، ص ١٩٤).

65 راجع شرح الكافية (ج ١، ص ٢٠٤).

66 وسائل الشيعة، ج ٩، ص ٥٠٠، ح ١.

67 سورة الفرقان: ٤٨.

68 تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢١٤.

69 سورة المائدة: ٦.

و يتضح أيضاً خطورة المسائل الأدبية فى الاستنباط من ما أفاده شيخنا الطوسى فى التهذيب.^{٧٠}

فالحاصل أن الاستنباط فى هذه الموارد بحاجة إلى نحو من الاجتهاد و الاستنباط فى الموارد التى يختلف فيه علماء الأدبية.^{٧١}

(70) التهذيب، ج ١، ص ٥٦، ذيل ح ٧.

(71) و لا يخفى أن ما أفاده أستاذنا المحقق المروى (دام ظله) بالنسبة إلى الاجتهاد فى المسائل الأدبية مبنى على افتراض أن علماء تلك المدارس الثلاثة كانوا يحاولون دائماً فى استنتاجاتهم الأدبية أن يطبقوا آرائهم على مجرد الاستعمالات العربية، لكنهم قدّموا فى بعض الأحيان نظرية أدبية خلاف ما ذهب إليه سائر المدارس الأدبية عناداً لهم، و لحسم نظرية السائرين و التفوق على سائر المدارس الأدبية.

و ما خطر ببالي الناقص أن الطريق المفيدة للاطمئنان ليس الاجتهاد فى العلوم الأدبية العربية حسب ما حققه سماحة أستاذنا المحقق (دام ظله)، بل إنما الطريق الوحيد هو الاستظهار من الأدلة اللفظية و المتون الدينية يحتاج إلى شيء آخر و هو النظر و الدقة فى القرائن الداخلية و الخارجية، و إن شئت فسمه بـ «الاجتهاد الاستظهارى».

و مرادنا من القرائن الداخلية ما يكون فى المتن الكامل للدليل دون مقطع، من القرائن اللفظية و الحالية و كل ما يتدخل فى فهم المراد من متن الدليل، و المراد من القرائن الخارجية ما يكون فى المتون القريبة من ذلك النص متناً و لفظاً، و المتون القريبة من ذلك النص مفهوماً و معناً. و ذلك يعطى الفقيه معرفة أساليب الكلام، و كيفية بيان المطالب و الأحكام فى لسان أهل اللغة المعاصرة للمعصوم و الأئمة (عليهم السلام) و الرواة، و كيفية استخدام الألفاظ و المعانى.

و قد نحسّ هذا الاحتياج أكثر فأكثر بالنظر إلى أن الروايات الفقهية كلها قد صدرت من لسان الأئمة (عليهم السلام) على قواعد و أسلوب اللغة الدارجة المحاورية بين العرف، لا على أساس قواعد و أسلوب علم النحو، لأن الإمام (عليهم السلام) لم يتحدث مع الناس بالكلام الفصيح البليغ، بل تحدث معهم بأسلوب المحاور، خصوصاً فى الروايات الفقهية.

و هذا الاستظهار الدقى و التحقيقى بحاجة إلى التتبع و التحقيق فى الآيات و الروايات، و واضح أن هذا يوجد فى نفس المستنبط الاطمئنان و الطمأنينة فى ما استظهره و استنبطه.

و الحقيقة أن الاجتهاد فى الأدبية العربية ليس إلا إتلاف العمر و الطاقة للعلم غير النافع، و الغوص فى بحر علوم آل البيت (عليهم السلام) و كلامهم من أفضل الأعمال.

٢. الخطوة الثانية: النظر إلى جميع أدلة المسألة

و المراد هو القدرة على النظر و التأمل في جميع الأدلة المترتبة ليكون دليلاً، و لا يمكن عادة أن يدعى الفقيه ذلك، إلا إذا حضر في ساحه «القرآن الكريم»، و فحص في آياته، و راجع إلى «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة» للمحدث الخبير محمد بن حسن الحر العاملي، و «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل» للمحدث النوري، و «جامع أحاديث الشيعة» للمحقق البروجردى.

و لا يخفى أن ما حاول إليه المحقق البروجردى في كتابه «جامع أحاديث الشيعة» هو تجميع متن الأدلة و القرائن الدخيلة في الاستظهار، الذى لا يمكن بمجرد الرجوع إلى الوسائل مع أنه فى قمه الكتب الحديثية، لأن المحدث العاملي فى الوسائل قد قطع كثيراً من الروايات لأجل التبويب و التنظيم، و هو - مع تسهيل الرجوع إلى الدليل المورد للنظر - يخرب المداليل و القرائن فى كثير من الموارد.

٣. الخطوة الثالثة: كيفية الاستظهار من الأدلة المختلفة مدلولاً

لا شك لمن تأمل فى الأدلة اللفظية من الآيات و الروايات اختلاف مداليل أكثرها عن الأخرى بدواً أو استقراراً، فاستنباط الفقيه يعنى استنباطه و استظهاره الحكم الشرعى بعد تجميع مداليل جميع الأدلة. و إنما العلم الذى يعلمنا كيفية الاستظهار من الأدلة المختلفة و ينقحها هو «علم الأصول» الذى يعبر عنه بـ «منطق الفقه»، لأنه بذلك يستطيع الفقيه أن يصحح تفكيره الفقهي.

و تفتن قدماء الأصحاب منذ عصر التشريع بهذه المهمة، فألفوا فى آنذاك كتب، كـ «اختلاف الحديث و مسائله» ليونس بن عبد الرحمن، و «اختلاف الحديث» لابن أبى عمير، و «القاضى بين الحديثين المختلفين» للسيرافى، و ما ألف بعد ذلك الزمن، فيهم

الفقيه المراجعة إلى مثل «الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار» لشيخنا الطوسي، لا سيما مع عدم وصول بعض الكتب الذي عنده إلينا.

و يهّم التذكّار ببعض النقاط:

النقطة الأولى: النظر إلى شأن نزول الروايات و الأحكام الصادرة فيها من قبل الشارع، و هو لا يحصل إلا مع الفحص و المراجعة إلى تفسير بعضها بآخر. و مثاله ما روى في معاني الأخبار عن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام)^{٧٢} في تفسير النبوي المنقول في كتب العامة: «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف».

النقطة الثانية: النظر إلى بلد الراوى و عرفه، كما ورد بسند معتبر: «الكرّ من الماء ألف و مئتا رطل»^{٧٣}، بينما ورد في معتبر آخر: «الكرّ ستمئة رطل»^{٧٤}. و بينهما تعارض، إلا أن السائل من الإمام (عليه السلام) في الأول عراقى، و الثانى أهل طائف، و الطائف قريب من مكة، و رطل بالمكّى رطلان بالعراقى^{٧٥}، و بذلك ينصرح وجه الجمع بينهما.

النقطة الثالثة: النظر إلى دقة الراوى فى الضبط و عدم الاضطراب،^{٧٦} كما أفاده صاحب الجواهر فى ما رواه عمار الساباطى بأنه لم يقدر على إبراز الكلام متصلاً.^{٧٧}

(72) معاني الأخبار (ص ٢٥٤).

(73) الكافي، ج ٣، ص ٣، ح ٦.

(74) وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٦٨، ح ٣.

(75) كما قاله صاحب الوسائل، ج ١، ص ١٦٨، ذيل ح ٣.

(76) و لا يخفى أن مرادنا بالاضطراب لا يكون ما يخل بالوثاقة. (منه دام ظله)

(77) جواهر الكلام (ج ١، ص ٢١٥).

النقطة الرابعة: النظر إلى سؤال السائل و كفيته، و سعتة و ضيقه، كما أن أبا عبد الله (عليه السلام) قال في جواب منصور بن حازم في علّة الاختلاف بين إجابته (عليه السلام) عن سؤال السائلين: «إِنَّ الرَّجُلَ يَسْأَلُنِي عَنِ الْمَسْأَلَةِ يَزِيدُ فِيهَا الْحَرْفَ، فَأُعْطِيهِ عَلَى قَدَرِ مَا زَادَ، وَ يَنْقُصُ الْحَرْفَ وَ أُعْطِيهِ عَلَى قَدَرِ مَا يَنْقُصُ»^{٧٨}.

النقطة الخامسة: النظر إلى جهة صدور الرواية، هل يصدر عن التقيّة أم لا؛ و هذه بحاجة إلى إحراز شرائطها، و مذهب الراوى، و كونه من فقهاء الأصحاب أو غيرهم، و المذهب الرائج في زمن الصدور، و مجلس الرواية، و كونه في مقام الإجابة أو غيره، و غيره مما يمكن أن يتدخل في مراد الإمام (عليه السلام).

٤. الخطوة الرابعة: الحاجة إلى علم المنطق

و لا يخفى أن المستنبط يشكّل لا محالة قياساً منطقياً للاستنباط، و الحاجة إلى دراسة علم المنطق للمستنبط على اتجاهاين.

ذهب المحقق الخوئي إلى عدم الحاجة، حيث برّر كلامه بأن الشروط التي لها دخل في الاستنتاج يعرفها كل عاقل، و علم المنطق إنما يحتوى على مجرد اصطلاحات علمية لا تمسّها حاجة المجتهد بوجه، إذ لا يتدخل العلم به في الاجتهاد بعد معرفة الأمور المعبرة في الاستنتاج بالطبع، كما أن الرواة و أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا يستنبطون الأحكام الشرعية من الكتاب و السنة من غير أن يتعلّموا علم المنطق و يطلّعوا على مصطلحاته^{٧٩}.

و يرد عليه أولاً ابتناء كثير من الأقوال على التمثيل أو الاستقراء الناقص أو التام، أو المغالطات، أو الجدل أو غيرها من الاصطلاحات المنطقية الواردة في الردود و الإبرامات.

78) الرسائل الأحمديّة (ج ٣، ص ١٣١).

79) التنقيح في شرح العروة الوثقى / الاجتهاد و التقليد (ص ٢٥).

و ثانياً توقف كثير من مباحث الأصول على هذه المصطلحات، كالدور، أو التسلسل، أو اجتماع الضدين أو النقيضين، أو الدلالات الثلاث، و التباين، و العموم و الخصوص من وجه أو المطلق - و غيره، فلا يمكن فرار المستنبط من مباحث علم المنطق و مصطلحاته.

و ثالثاً ما ذكره بالنسبة إلى الرواء و أصحاب الأئمة (عليهم السلام) فلعدم غموض استنباط نظر الشارع في ذلك الزمن، فلا حاجة لهم إلى المصطلحات المنطقية، و هذا كعدم احتياجهم إلى علم الأصول في ذلك الزمن.⁸⁰

فالمحصل هو ضرورة الحاجة إلى علم المنطق، فيمكن الوصول إليه بـ «البصائر النظرية في علم المنطق» لزين الدين عمر بن سهلان الساوي، و «الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد» للعلامة الحلبي شرحاً لمتن الخواجه الطوسي، و «المنطق» للمظفر، و «رهبر خرد» بالفارسية للميرزا محمود مجتهد خراساني.⁸¹

(80) و لا يخفى أن بعض المسائل الأصولية لا بدّ منها حتى في ذلك الزمن، لكنّ علم الأصول بما هو علم من العلوم قد ظلّ علماً مدوّناً طيلة الزمن لتراكم الأدلة و بعد زمن المستنبط من عصر التشريع، فالفقيه المعاصر لعصر المعصوم (عليه السلام) لا يمكن له المعرفة بالحكم من لسان المعصوم (عليه السلام) إلا بعد قبول حجية الظهور الظني، و حجية الخبر الواحد الثقة إذا سمعه من الراوي، و ظهور الأمر في الوجوب و غيرها.

فالمعرفة بالحكم و الاستنباط مطلقاً محتاج إلى مسائل الأصول، غير أنه يتسع نطاقه بالنسبة إلى الحاجة إلى القواعد الممهدة و تطوّر دائرة مقدمات الاستنباط.

(81) و فيه: أن بين مقام الاستنباط و مقام الدراسة فرقاً، فالأول لا يحتاج إلى تعلّم مصطلحات المنطق بوجه، بل يكفي فيه ما علّم كل عاقل من طرق التفكير الصحيح و الخالي عن المغالطات و الأغلاط، و الثاني يمكن أن يحتاج إلى التعرّف على مصطلحات المنطق و المهارة فيه، لأن تضارب الآراء و الردّ و الإبرام يحتاج إلى تعلّم المصطلحات المنطقية، بل الفلسفية و غيرها، لوفور استخدام هذه المصطلحات في الكتب الأصولية، حتى كتب الفقه.

٥. الخطوة الخامسة: الحاجة إلى الكلام و الفلسفة

و أما علم الكلام فقد اختلف في الحاجة إليه، كما يستفاد عدمه من المحقق الخوئي^{٨٢}،
و بعض المحققين من تلامذته^{٨٣} و غيرهم^{٨٤}.

و الفاضل النراقي صرح بالحاجة إليه عند ذكر العلوم التي يحتاج الفقيه إليها للاستنباط.
و من المسائل الكلامية التي تقع معركة لآراء المتكلمين هو وجوب اللطف على الله
تبارك و تعالى، و ها هي أساس تخريج قاعدة اللطف^{٨٥}.

و منها: ما يبتنى على دراسة هذه القاعدة الكلامية و فهمها بصورة غير مباشرة هو
الإجماع على تقرير الشيخين^{٨٦}، و مخالفة مفاد هذه القاعدة مع إطلاق حديث الرفع^{٨٧}، و
مخالفة مفادها مع الروايات الدالة على حرمة التجري، كما أفادها المحقق النائيني.

و منها: ما يبتنى الاجتهاد على دراستها مباشرة هو الاستدلال على وجوب الأمر
بالمعروف و النهي عن المنكر بهذه القاعدة الكلامية، كما عن الشهيد الثاني^{٨٨}، و على كفاية

(82) راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى () و مصباح الأصول ()؛ حيث إنه بعد أن اعتبر بعض العلوم من العربية و الرجال و الأصول في تحقق الاجتهاد قال: «و أما غير ما ذكرناه من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد عليه» (التنقيح، ج٥، ص١٤٣).

(83) دروس في مسائل علم الأصول (ج٥، ص١٤٣).

(84) الرسائل الأربع للمحقق السبحاني (ج٣، ص٦٦).

(85) راجع عوائد الأيام (ص٧٠٥).

(86) راجع فرائد الأصول (ج١، ص١٩٢)؛ و كفاية الأصول (ج٢، ص٥٨).

(87) راجع كفاية الأصول (ج٢، ص١٣٦).

(88) راجع الروضة البهيّة (ج٢، ص٣٣).

وجوب القضاء، كما عن صاحب الجواهر عند نقل قول صاحب الرياض^{٨٩}، و على لزوم ولاية الفقيه، كما عن بعض تلامذة المحقق الداماد^{٩٠}.

و لو لم يعلم الفقيه قاعدة اللطف و تقريرها و سعتها و ضيقها لما أمكن له التمسك بهذه القاعدة أو ردّها.

و منها: حكمته تبارك و تعالى، القائل بها جميع النحل الكلامية الإسلامية، إلا أنها تفارق في تفسير هذه الحكمة. و هي محطّ بعض المسائل، كدليل الحكمة الوارد في الاستظهار من الكتاب و السنة، حيث لا يصدر من الحكيم إرادته غير الظواهر العرفية من كلامه عادة مع عدم اتخاذ طريق غير طريق المحاورّة العرفية، و ما يسمّى بـ«مقدمات الحكمة»، و عدم صدور اللغو من الحكيم، و عدم ترجيح الحكيم المرجوح مع وجود الراجح، و غيرها من المسائل الكثيرة المبتنية على حكمة الله تبارك و تعالى.

و منها: علمُ الله تبارك و تعالى، و إرادته، و عصمة النبي (صلى الله عليه و آله)، و الأئمة (عليهم السلام)، و غيرها.

فالحاصل أن بعض المسائل الكلامية لا بدّ من التدقيق و التحقيق الاجتهادي فيه لحصول الاجتهاد في الفقه.^{٩١}

(89) راجع جواهر الكلام (ج ٤٠، ص ١٠).

(90) راجع ولاية فقيه، ولاية فقاهت و عدالت (ص ١٥٧).

91. و الأظهر أن الاجتهاد و التفقه لا يحتاج إلى علم الكلام و سائر العلوم التي ذكرها أستاذنا المحقق (دام ظله)، بل إنما هو محتاج إلى بعض مبادئ الفقه التصديقية و التصورية المرتبطة بعلم الكلام و سائر العلوم، و إنما يجب دراسة هذه المباحث المرتبطة بمقام الاستنباط في فلسفة علم الفقه؛ فلذلك فلسفة علم الفقه هو ضروريّ علم الفقه، لا أنه ضروريّ للاجتهاد.

و لو احتاج الاجتهاد إلى علم الكلام فاحتاج أيضاً إلى علم النجوم و الحساب، حيث إن لهما دخلاً في بعض الأحكام المربوطة بالشهور و الخسوف و الكسوف و مسائل الإرث و نحوها.

و أما حاجة الاجتهاد إلى علم الفلسفة فموكول إلى دراسة دليل العقل.

المرحلة الثانية: إحراز الصدور

و هذه المرحلة تتمثل في دراسات سنديّة حول صدور و اعتبار الكتاب و السنّة من الشارع الأقدس، و هي -في الحقيقة- مرحلة خطيرة تُقدّم لنا حجية ما استظهرنا في المرحلة الأولى أو عدمها، حيث إنا لو أثبتنا صدور آية أو رواية من الشارع فقد أثبتنا حجية تلك، و لو وصلنا إلى خلاف ذلك فلا.

و أما إثبات استناد القرآن إلى الله تبارك و تعالى بحاجة إلى مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: إعجاز القرآن الكريم من حيث اللفظ.

و الثاني: إعجازه من حيث المضامين و المعاني.

و الثالث: إعجازه من حيث من أبلغه و تلاه على الناس بالوجه الذي أنزل عليه (صلى الله عليه و آله) من غير تبديل و تغيير و زيادة و نقص. و دراسة هذا المطلب الأساسي تناسب مباحث العلوم القرآنية، فموكول إلى محله.

و أما كيفية إثبات استناد السنّة و الروايات إلى المعصومين (عليهم السلام) فعن طرق:

الطريق الأول: ما أخذه بعض الأخباريين من أن روايات الكتب الأربعة قطعية، كآيات القرآن الكريم، فمن الواضح الجليّ -عند أصحاب هذه الفكرة- عدم حاجة الفقيه إلى القواعد الرجالية إلا عند التعارض لتشخيص الأعدل و الأوثق.

و الطريق الثاني: ما أخذه البعض من الوثوق بصدور رواية ذكرت في اثنين أو الثلاثة من الكتب الأربعة مع عمل جمع من الأصحاب، فلا يحتاج هذا الفقيه -الذي اعتقد بهذا الطريق- إلى إثبات صدور كثير من الروايات.

و الطريق الثالث: ما مشى عليه العقلاء فى مختلف مجالات حياتهم الاعتيادية من اعتبار خبر الثقة، كما أن الشارع حَكَمَ به بشهادة الأخبار المتواترة القائلة باعتبار خبر الثقة، و من أخذ هذا الطريق الثالث محتاج إلى إثبات وثاقة رواة الرواية كى يثبت استنادها إلى المعصوم (عليه السلام).

و تنطوى فى الطريق الثالث مراحل ثلاثة؛ **المرحلة الأولى:** تحقيق صفة الراوى من حيث الوثاقة و عدمها، إما بتوسط تصريح أصحاب الرجال، كالنجاشى و الشيخ و الكشّى و أمثالها، أو بتوسط التوثيقات العامة، و دراسة حجية كل منهما رهن مباحث الرجال. و لا يكفى هذه المرحلة لجواز إسناد الرواية إلى المعصوم (عليه السلام)، بل يحتاج إلى **المرحلة الثانية:** و هو إحراز اتصال سلسلة رجال السند و طبقاتهم، بأن نحرز معاصرة كل من الرواة لما قبله، على وجه يمكن له نقل الخبر عنه،⁹² أو إثبات إرسال الرواية و عدمها. و هذه مرحلة أساسية تحتاج إلى التحقيق و لا يجوز إسناد الرواية إلى الإمام (عليه السلام) بدون إثباتها.

و ينبغى للتعرف على طبقات الرجال المراجعة إلى «**مشجر الرجال الثقات**» للشيخ البهائى، و «**الدرجات الرفيعة فى طبقات الشيعة**» للسيد عليخان الشيرازى، و «**تجريد أسانيد الكافى و تنقيحها**» و مقدمتها للمحقق البروجردى، و «**الطبقات الشيعة و مشايخ الإجازات**» للسيد حسن الصدر.

و المرحلة الثالثة: و هو اتخاذ الموقف تجاه المضمرات، هل هى حجة مطلقاً، كما عليه البعض، أو ليس بحجة مطلقاً، كما عليه الشهيدان، أو يكون بعضها حجة فقط، كحجية مضمرات بعض الأكابر من أصحاب الأئمة (عليهم السلام).

(92) هذه النقطة ذات أهمية، لأنه ربما قد عاصر راوٍ لراوٍ آخر، لكنه لا يمكن له النقل عنه، مثلاً لصغر سنّه، بحيث لا يمكن له تلقى الرواية عنه.

فالحاصل في تحليل المرحلتين الرئيسيتين أن الفقيه لا يمكن له الاستنباط من الكتاب و السنة إلا إذا حصلَّ كلتا المرحلتين.

المطلب الثاني: ما يستخدم للاستنباط من الأدلة اللبية

لقد أذعن التاريخ على أن منشأ الإجماع بالمعنى الذى قصدناه فى علم الأصول ليس إلا تبرير ما وقعت بعد النبى (صلى الله عليه و آله) فى مسألة الخلافة، فلذلك أن العلماء المخالفين لخلافه أمير المؤمنين على بن أبى طالب بعد النبى (صلى الله عليهما و آلهما) قد اضطروا و ادّعوا عصمة إجماع الأمة كلهم أو جلهم، أو إجماع أهل الحلّ و العقد، أو أهل المدينة، أو أهل الحرمين، أو اتفاق جمع من الصحابة، أو اتفاق الشيخين -على اختلاف تقاريرهم منها- و هكذا صحّحوا خلافة بعض الصحابة بعد النبى (صلى الله عليه و آله) خلافاً لتصريح النبى (صلى الله عليه و آله) كراراً و مراراً طيلة حياته الشريفة.

و لذلك يعتقد علماء العامة بأن الإجماع مصدر رئيسى للتشريع فى عرض الكتاب و السنة، و من جانب آخر يعتبر الإمامية الإجماع كاشفاً عن نظر الشارع، لا أنه مصدر -كما زعموه-، و فى الحقيقة أن العصمة للمنكشف، لا الكاشف.

هذا كله من الناحية التاريخية لأساس نشوء الإجماع فى المدارس الكلامية، لكن من ناحية نشوءه فى المدارس الأصولية الإمامية فلا أثر له فى كلمات أصحابنا إلى زمن السيد المرتضى علم الهدى و تلميذه شيخنا الطوسى (رحمهما الله)، حيث أدرجا الإجماع فى منابع الأحكام الشرعية، لكنهما وضّحا اختلاف الموجود بين النظريتين.

و البحث عن الإجماع يتوقف على تحليل أمور سبعة:

الأمر الأول: تعريف الإجماع.

الأمر الثانى: هل أنه مصدر للتشريع فى عرض الكتاب و السنة أو أنه حجة بما هو كاشف عن رأى المعصوم (عليه السلام)؟

الأمر الثالث: كيفية و تقرير الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم (عليه السلام).

الأمر الرابع: الإجماع المنقول و مدى اعتباره.

الأمر الخامس: الشهرة الفتوائية و مدى اعتباره.

الأمر السادس: الإجماع المركب و ماهيته.

الأمر السابع: الإجماعات المدعى فى كلمات المتقدمين حتى العلامة و مدى اعتبارها.

المطلب الثالث: ما يستخدم للاستنباط من العقل

إن أول من ذكر العقل من جملة أدلة الأحكام الشرعية في الأصول عند أهل السنة هو الإمام الشافعي في «الأم»، و أبو علي الشاشي في أصوله، حيث ذكرا القياس في عداد الأدلة، و الظاهر أنهم عبّروا عن دليل العقل بالقياس إلى زمن الإمام الغزالي و ابن قدامة الحنبلي، حيث عبّرا عنه بالعقل.

و بالنسبة إلى الأصول عند الإمامية قد أفاد المحقق المظفر في «أصول الفقه» بأن الشيخ المفيد و تلميذه شيخنا الطوسي لم يصرّحا بالدليل العقلي، و قال:

أول من وجدته من الأصوليين يصرّح بالدليل العقلي الشيخ ابن إدريس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر: «فإذا فقدت الثلاثة -يعني الكتاب و السنة و الإجماع- فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها»^{٩٣}.

و التحقيق أن السيد المرتضى -و إن لم يذكر دليل العقل في الذريعة- إلا أنه قد ذكره في جواب أهل الموصل، و قال: «فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقاً إلى علم حكم هذه الحادثة، كنّا فيها على ما يوجب العقل و حكمه»^{٩٤}. و ذكره بعده المحقق الحلي، و الشهيد الأول، و المحقق الثاني الكركي.

فإذن يجب على الفقيه التعرف على العقل و مدى اعتباره، و لا يمكن إلا عبر أمور:
الأمر الأول: معنى العقل، و فيه ثلاثة اتجاهات؛ الاتجاه الفلسفي، و الاتجاه الأخباري، و الاتجاه التفكيكي.

93. أصول الفقه (ج ٢، ص ١٠٢).

94. رسائل الشريف المرتضى (ج ١، ص ٢١٠).

الأمر الثاني: كيفية حجية العقل، هل هو مصدر للتشريع فى عرض الكتاب و السنه ، أو هو الكاشف و الطريق الموصل إلى منابع الأحكام، كما أفاده الشيخ المفيد فى /التذكرة بأصول الفقه^(٩٥).

الأمر الثالث: ماهية العقل النظرى و العملى.

الأمر الرابع: تنقيح مسألة التحسين و التقبيح العقليين؛ إثباته أولاً، و ثانياً الحاكم عليه بأنه هل هو العقل الضرورى البديهى أم الآراء المحموده، و ثالثاً أنه هل يحكم العقل بأن الأمر كذلك عند الشارع أم لا.

الأمر الخامس: تطبيق قاعده الملازمات العقلية فى المستقلات و غير المستقلات.

الأمر السادس: دراسة ما قاله بعض العامة من إنكار التحسين و التقبيح العقليين مع قولهم بكونه منبعاً للأحكام.

الأمر السابع: ما هو الدليل على حجية حكم العقل، هل هو حكم الشرع فيلزم الدور، لتوقف حجية حكم الشرع على حكم العقل، فما هو؟

الأمر الثامن: الفرق بين حكم العقل و بناء العقلاء

الأمر التاسع: دراسة الموارد التى يستدلّ فيها على حكم العقل، كحرمة التشريع، أو حجية الظواهر، أو وجوب التوبة، أو حرمة الإعانة على المعصية، أو حرمة التصرف فى مال الكافر و غيرها من ما استدلّوا عليه.

فقد تمّ إلى هنا البحث عن مقدمات الاستنباط، و نشرع بعد فى الأحكام المتعلقة بالمجتهد.

(95) التذكرة بأصول الفقه (ص ٢٨).

المقام الرابع: أحكام المجتهد

و فيه مرحلتان؛ الأولى دراسة أحكام المتعلقة بالمجتهد المطلق، و الثانية هي ما يتعلق بالمجتهد المتجزى.

المرحلة الأولى: الأحكام المتعلقة بالمجتهد المطلق

إن المجتهد المطلق على أنحاء:

١. الأول: من لم يستنبط شيئاً من الأحكام فعلاً؛

٢. الثاني: من يستنبط قليلاً من الأحكام؛

٣. الثالث: من يستنبط أكثرها^{٩٦}.

و هذا المجتهد إما أن يقول بانفتاح باب العلم و العلمى، أو يقول بانسداده، و بحجية مطلق الظن على الكشف، أو يقول بانسداده و بحجية مطلق الظن على الحكومة؛ فيكون على تسعة أقسام.

١. القسم الأول: المجتهد المطلق الانفتاحى الذى لم يستنبط حكماً فعلاً

و فى الكلام جهات:

الجهة الأولى: فى جواز رجوعه إلى آخر

ففيها قولان:

(96) و لا يخفى عدم إمكان استنباط كل الأحكام، لكثرة المسائل المستجدة. (منه دام ظله)

القول الأول: عدم الجواز، و هو المعروف^{٩٧}، كما هو خيرهُ الشيخ الأنصارى^{٩٨}، و المحقق العراقي^{٩٩}، و المحقق الإصفهاني^{١٠٠}، و المحقق الخوئي^{١٠١}، و الإمام الخميني^{١٠٢}.

و القول الثاني: الجواز، و هو منسوب إلى صاحب المناهل^{١٠٣}، و هو خيرهُ بعض المحققين، و قدّموا محاولات لإثبات الجواز: ^{١٠٤}

١. المحاولة الأولى:

استصحاب جواز تقليده عن الغير قبل حصول ملكة الاجتهاد له.^{١٠٥}

٢. المحاولة الثانية

إطلاق آيتي الذكر و النفر الشريفتين، لصدق عنوان الجاهل على هذا المجتهد.^{١٠٦}

(97) طبقاً لما قاله الشيخ الأنصارى في *الاجتهاد و التقليد* (ص ٣٥): «المعروف عندنا العدم».

(98) *الاجتهاد و التقليد* للشيخ الأنصارى (ص ٥٣).

(99) نهاية الأفكار (١).

(100) *الاجتهاد و التقليد* للمحقق الإصفهاني (ص ١٩)؛ و أيضاً أشار إلى ذلك (ص ٧)، حيث قال: «و عدم جواز تقليده في عمل نفسه لغيره، لتمكّنه من الأخذ بالأحكام عن مداركها فلا تعمّه أدلّة جواز التقليد».

(101) *التنقيح في شرح العروة الوثقى* (ج ١، ص ٣٠).

(102) *الاجتهاد و التقليد* للإمام الخميني (ص ٦).

(103) *نسبه الشيخ الأنصارى في الاجتهاد و التقليد* (ص ٥٣).

(104) و الدليل العمدة على جواز العمل بفتوى المجتهد هو الدليل الثالث و هو جريان سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم. (منه دام ظله)

(105) ذكره الشيخ الأنصارى في *الاجتهاد و التقليد* (ص 53).

(106) ذكره الشيخ في *الاجتهاد و التقليد* (ص 54).

و هاتين المحاولتين، كما ترى.^{١٠٧}

٣. المحاولة الثالثة:

دلالة سيرة العقلاء على الجواز؛ كما قال تلميذ المحقق الإمام (قدّس الله نفسه) في الرسائل الأربع: أن الظاهر شمول السيرة لتقليد المجتهد المطلق الذي لم يستنبط فعلاً، خصوصاً إذا كان المرجع أعلم من الراجع. و أمّا ما دلّ على الرجوع إلى الكتاب والسنة ليس ظاهراً في خصوص الرجوع المباشري. و تظهر قوّة جواز الرجوع و التقليد، لو وقفنا على أن مناط حجّيّة اجتهاد المجتهد هو الطريقيّة. و إنّ علم المجتهد المقلّد عن المجتهد الآخر بمخالفة فتواه لفتواه ليس محصورة، بل في مجموع أبواب الفقه الكثيرة، الخارج أكثرها عن محلّ الابتلاء، و مثل هذا العلم غير منجز في باب العلم الاجمالي.^{١٠٨}

و قال تلميذه الآخر في تسديد الأصول: أن عمدة أدلة الجواز هي القاعدة العقلانيّة؛ أعني جواز رجوع الجاهل في كلّ شيء إلى العالم به، و المجتهد الذي له ملكة الاستنباط ما لم يستنبط الحكم من دليله فهو جاهل بالفعل، فيجوز له الرجوع إلى قول من استنبط. و العقلاء يجوزون للجاهل من أهل الخبرة أن يترك عمليّة الاجتهاد، و لا يوجبون عليه إيقاع نفسه في كلفه الاجتهاد، كما يشاهد في جواز رجوع طبيب مرض إلى من هو مثله، و هكذا؛ فإذا جاز ذلك بعموم هذه القاعدة العقلانيّة صحّ دعوى انعقاد الإطلاق للأدلة اللفظيّة و تجويز التقليد لمثله.^{١٠٩}

(107) و الظاهر أن الأول لما فيه من عدم توفّر أركان الاستصحاب، لتغيّر الموضوع عن العامي بالمجتهد، و الثاني لأن الموضوع هو الجاهل و المجتهد على هذا الفرض ليس جاهلاً، إذ هو من له الحجة.

(108) راجع الرسائل الأربع (ج ٣، ص ١٧).

(109) تسديد الأصول (ج ٢، ص ٥٤٩).

و فيه: أولاً أن السيرة - ككل دليل لبي - لا إطلاق لها و لا عموم، فجريان السيرة الجارية على الرجوع إلى المتخصص بالنسبة إلى من يقدر على الاستنباط غير معلوم،^{١١٠} فصغرى الاستدلال غير ثابتة^{١١١}.

و ثانياً أن مجرد انطباق عمل على سيرة العقلاء لا يُجدي في حجيته و اعتباره، لأن مجرد قيام السيرة على شيء لا يوجب الحجية الشرعية، فلهذا أن بعض سيرهم ليس بحجة قطعاً، و لو كان عملاً شائعاً بين العقلاء، حيث إن مناشئ سيرهم مختلفة يمكن أن تنشأ من أهوائهم النفسانية، أو طلب الراحة، أو طلب المنفعة الشخصية، أو الاحتياطات، أو عدم توفر شرائط إعمال الملكة، أو غيرها من ما لا يكون منشأ عقولهم و عقلائيتهم،^{١١٢} فالكبرى غير ثابتة.

110) و هذا خلاف ما صرح به سماحته (دام ظله) من ثبوت هذه السيرة بين العقلاء؛ فإشكاله الأساسي إذن هو ما أفاده بقوله: «و ثانياً...».

لكن المحقق الإمام (قدس الله نفسه) قال في الاجتهاد و التقليد (ص ٦): «الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء - ولا دليل لفظي يتمسك بإطلاقه -، ولم يثبت بناؤهم في مثله». و على أى تقدير، أن ثبوت هذه السيرة بين العقلاء مما لا يمكن المناقشة فيه.

111) و الظاهر أن هذا الإشكال لا يرد على كلام المحقق السبحاني و المحقق المؤمن، حيث إن مرادهما من شمول السيرة و عمومها ليس الإطلاق بمعنى عدم التقييد المختص بالألفاظ، كما قال أستاذنا المحقق المروى (دام ظله)، بل إنما مرادهما أن عدم إعمال الملكة عند العقلاء أيضاً من سيرتهم.

112) كما قال المحقق الإمام (قدس الله نفسه) في مباحث الاجتهاد و التقليد (ص ٧): «وما قد يترأى من رجوع بعض أصحاب الصناعات أحياناً إلى بعض في تشخيص بعض الامور، إنما هو من باب ترجيح بعض الأغراض على بعض، كما لو كان له شغل أهم من تشخيص ذلك الموضوع، أو يكون من باب الاحتياط و تقوية نظره بنظره، أو من باب رفع اليد عن بعض الأغراض؛ لأجل عدم الاهتمام به، و ترجيح الاستراحة عليه و غير ذلك، و قياس التكليف الإلهية بها مع الفارق».

فالحاصل أن منشأ عدم إعمالهم الملكة يمكن أن تكون تلك الأهواء و الأغراض غير العقلانية، و ما دام هذا الاحتمال قائماً في الذهن لا يعتبر السيرة، كما استوفينا الكلام في مباحثنا الأصولية في عدم اعتبار هذه السير؛^{١١٣} فلا دلالة للدليل الثالث الذي قدّمه بعض الأعلام على جواز تقليد المجتهد الذي لم يستنبط فعلاً عن مجتهد آخر، على فرض تمكنه من استنباط الحكم.

و فيه: أولاً أن كون هذه البنائات العملية من باب ترجيح الأغراض المذكورة في كلام سماحته (قدّس الله نفسه) لا ينافي كونها بنائات عملية شائعة بينهم بعمومهم، و لا حجية تلك البنائات، لما سيأتى في بعض الهوامش القادمة في توضيح كلام سماحة أستاذنا (دام ظلّه) بالنسبة إلى مناشئ سير العقلاء.

و ثانياً أن الفرق المذكور بين هذا البناء العملي للعقلاء و بين التكاليف الإلهية موجود في كل بنائاتهم سواء أكانت معتبرة أو غير معتبرة، فالفرق المدعى في كلام سماحته (قدّس الله نفسه) غير كاف في إثبات عدم اعتبار هذا البناء في الشرعيات.

و ثالثاً أن البناء المذكور في دائرة غير الشرعيات و الأمور اليومية قد كان في رأى و مسمع من الشارع على الفرض، و قد اقتضى بطبعها الامتداد إلى مجال الشرعيات على نحو يتعرّض الغرض الشرعى للخطر و التفويت، فلذا قد وجب على أساس كون الشارع حافظاً للشرعية و حارساً لأحكام الشرع- أن يُعلم ردعه و منعه بالنسبة إلى امتداد البناء المزبور إلى المجال الشرعى، فعدم الردع و السكوت لو كان هنا- دليل الإمضاء.

غير أن هذا بعيد جداً، لأن الأصحاب أكثرهم ليسوا على حدّ الفقاهة بهذا المعنى، بل إن جلّهم كانوا فقط رواة و ناقلين لما تلقّوه من الإمام (عليه السلام)، و عدّد فقائهم الذين قد استطاعوا التفريع و الاستنباط قد كان قليلاً بالنسبة إلى غيرهم، و باب التقليد في زمن الشارع (عليه السلام) لم يكن منفتحاً و رائجاً بحدّ زمن الغيبة، فبعد جداً أن تكون هذه السيرة بينهم على نحو يجب على الإمام (عليه السلام) اتخاذ الموقف تجاهه.

(113) و لا يخفى أن المهم في حجية سير العقلاء ليس مبدأ و منشأ السيرة، فلا فرق بين أن يكون المنشأ هو الغرض العقلاني أو غيره من ما لا ينشأ من عقولهم أو عقلانياتهم-، بل إنما المهم نقطتين؛ الأولى جريان السيرة في رأى و مسمع من الشارع، بحيث تمكّن من الردع، و الثانية الإمضاء، بل عدم الردع؛ فلهذا أكدنا و قرّرنا في مبحث حجية السيرة لسماحة أستاذنا المحقق (دام ظلّه) أن العنوان الأدق للمسألة هو «سيرة العقلاء»، لا «السيرة العقلانية»، إذ مناشئ سيرهم كثيرة مختلفة لا يكون منشأ كثير منها عقلانياتهم، و لو كان معتبراً.

نعم، إذا أحرزنا أن منشأ سيرة هو العقل القطعى أو الفطرة القطعية فحجية السيرة ليس بحاجة إلى عدم الردع، بل الحجية عندئذ مأخوذ من حجية العقل و الفطرة.

و إضافة إلى ذلك أن موضوع جواز التقليد رجوعُ الجاهل إلى العالم، و في هذه المسألة أن المجتهد الذي قصد الرجوع إلى الغير- إذا احتمل عقلاً مخالفة فتواه لو استنبط و درس الأدلة- فتوى ذلك المجتهد الفعلي، فلا يتحقق موضوع جواز التقليد، لأنه ذلك المجتهد الفعلي جاهل و مخطئ في نظره، و لا يجوز له التقليد عنه^{١١٤}.^{١١٥}

٤. المحاولة الرابعة: ما أفاده بعض المحققين من تلامذة المحقق الخوئي من أن دعوى السيرة القطعية من المشرعة الموجودين في زمان الأئمة (عليهم السلام) على مراجعتهم الرواة المعروفين بالفقاهة في أخذ الأحكام و التكليف أمر قطعي، لا يحتاج هذا الجواز إلى دعوى السيرة العقلية المزبورة، و في الروايات الواردة المستفاد منها جواز الرجوع إطلاقاً حتى بالإضافة إلى صورة إمكان الوصول إلى الحكم و التكليف بالسمع عن المعصوم (عليه السلام).

و استشهد على روايات كصحيحة عبد العزيز بن المهتدي أو حسنته، حيث قال:

114) و مثله ما قال المحقق الإمام الخميني (قدس الله نفسه) في الاجتهاد و التقليد (ص ٦): «إن من له قوة الاستنباط، و تنهياً له أسبابه، و يحتمل في كل مسألة أن تكون الأمارات والاصول الموجودة فيها، مخالفة لرأى غيره بنظره، و يكون غيره مخطئاً في اجتهاده، و تكون له طرق فعلية إلى إحراز تكليفه، لا يعذر العقل في رجوعه إليه».

115) و لا يخفى لا فرق في هذا الاحتمال بين المجتهد و العامى عند الرجوع إلى المجتهد الفعلي، و الفرض أن المجتهد المقلد جامعٌ لشرائط الإفتاء، خصوصاً في نظر ذاك المجتهد المقلد المتمكن للاستنباط-، حيث يحتمل كلُّ منهما أن لا يصيب فتوى المقلد الواقع، و هذا الاحتمال لا يخرج المجتهد المقلد عن كونه عالماً لا تقاً للإفتاء و التقليد، سواء احتمله المجتهد أم العامى؛ لكن لو علم المجتهد المقلد خطأ المجتهد المقلد في مقدمات و مباني فتواه، بحيث يعلم بأن استنباطه ينجر إلى الخطأ في الفتوى، بل لو احتمل ذلك قوياً- فلا يجوز له التقليد عن ذلك المجتهد الفعلي في تلك المسألة الخاصة، للعلم بخطأها في تلك المسألة، و لا يجوز له التقليد عنه مطلقاً إذا علم المقلد خطأ المقلد في أصل مقدمات و مباني اجتهاده؛ فصرف الاحتمال لا يمنع عن التقليد، بل إنما العلم أو الاحتمال القوي الذي يؤدي إلى عدم صدق عنوان العالم على ذلك المجتهد يمنع عن التقليد عنه.

فهذا الاحتمال يهيمنا دراسته من ناحية المحتمل أولاً، و من ناحية قوة المحتمل في نظر المحتمل ثانياً.

سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إننى لا ألقاك فى كل وقت فعمّن آخذ

معالم دينى؟ قال: **خُذْ عن يونس بن عبد الرحمن**.^(١١٦)

فإنّ الأخذ يعمّ ما إذا كان بصورة سماع الرواية أو بيان الحكم، و نحوها غيرها.^(١١٧)

وفيه: أن كثيراً من الروايات التى تمسك بها لإثبات جواز التقليد عن المجتهد المطلق الذى لم يستنبط فعلاً - غيرُ مربوطه بمسألة التقليد بحكم القرائن، بل إنما يدلّ فقط على جواز السمع و النقل، كما سوف ندرسها سنداً و دلالة فى مباحث التقليد.

فالحاصل أن رجوع المجتهد المطلق الذى لم يستنبط حكماً إلى آخر لا يجوز بحسب القواعد الأولى^{١١٨}، بل يجب عليه أن يستنبط و يعمل طبقاً لتفكيره الفقهي^{١١٩}؛ نعم، قد يجوز

116) وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٨، ح ٣٤.

117) راجع إلى دروس فى مسائل علم الأصول (ج ٦ ص ٢٢٦).

118) و الظاهر أن مراد سماحته (دام ظله) بالقاعدة هى القاعدة المستفادة من الأدلة هى جواز رجوع الجاهل إلى العالم، معللاً بأن العالم يصدق على هذا المجتهد، و لو لم يستنبط حكماً.

119) بقى ما أفاده المحقق الإصفهاني لإثبات القول بعدم الجواز، حيث قال فى *الاجتهاد و التقليد* (ص ٢٠): «لا ينبغى الريب فى اختصاصهما (أى الفطرة و حكم العقل) بالعامى العاجز، لما عرفت من أن الفطرة تقتضى تحصيل العلم حيث إنّه كمال للعاقلة لا الانقياد للعالم، و لما سمعت أيضاً من أن الصحيح الاستناد إلى حكم العقل، و الاستناد إلى من له الحجة وظيفه من لم يتمكّن من الاستناد إلى الحجة، حيث لا يقين معه ببراءة الذمّة عن الواقع بالاستناد إلى من له الحجة مع التمكن من تحصيل الحجة و الاستناد إليها، فلا يجوز العقل التنزل من الاستناد إلى الحجة إلى الاستناد إلى من له الحجة».

و فيه: أولاً منع دلالة الفطرة و العقل بخصوص تقليد العامى العاجز عن تحصيل العلم، لعدم محذور عقلى فى تقليد الجاهل المتمكن، كما أن سيرة العقلاء كذلك.

و ثانياً لا يمكن له الاستناد إلى التحسين و التقيح العقليين، حيث إن مبناه فى هذه المسألة العقلية يبتنى على الآراء المحمودّة، و الحال أن سيرة العقلاء قائمة على خلاف ذلك، حيث إن سيرتهم تقول بجواز رجوع المتخصص إلى متخصص آخر.

له الرجوع إلى مجتهد آخر عند ضيق وقت العمل مع احتياج الاستنباط إلى وقت واسع، أو عند النزاحم بين دراسة المسألتين التي حان وقتها، وإحداهما أهم من الأخرى؛ فيجوز له تقليد الغير بعد عدم إمكان الاحتياط.

و ثالثاً ما قاله من أن تحصيل العلم كمالاً لا يدل على وجوب تحصيل العلم بمعنى الاجتهاد والاستنباط، لأنه كما أن العقل يرى تحصيل العلم من طريق الاستنباط كمالاً، كذلك يرى تحصيل العلم من طريق الرجوع إلى المتخصص كمالاً، ولو كان في مرتبة نازلة منه، إذ كلاهما تحصيل العلم، وتحصيل العلم كمال.

و رابعاً لا دليل على عدم براءة ذمة المجتهد الذي لم يستنبط حكماً بالاستناد إلى «من له الحجة» مع التمكن من تحصيل الحجة، ولا دليل على عدم تنزل العقل من الاستناد إلى الحجة إلى الاستناد إلى «من له الحجة»؛ وذلك لأن براءة الذمة عقلاً و شرعاً لا تتوقف على الاستناد إلى ذلك، بل تتوقف على العمل على طبق الحجة، وتقليد المجتهد المقلد عن المجتهد المتخصص اللائق للتقليد يبرئ الذمة، لأن الفرض أن المجتهد المقلد استند إلى الحجة، لا إلى اللاهجة في نظر المجتهد المقلد؛ و لاحظ أن مقدمات و مباني استنباط المجتهد المقلد إن كانت من الحجج الصالحة للاستنباط في نظر المجتهد المقلد، بحيث لا يحتمل قوياً خطأ المجتهد المقلد، فهو براء الذمة عند التقليد عنه، وإن احتمل قوياً خطأه فلا يجوز له التقليد عنه، كما هو واضح. ولكن صرف احتمال الخطأ ليس كذلك، حيث يتطرق في كثير من اجتهادات المجتهدين، ولو كانوا متبحرين.

و قال بعده: «و أما بالنظر إلى الأدلة اللفظية، فحيث إن المكلف صاحب الملكة فالمتبع له رأيه في استنباط هذا الحكم من الأدلة لا ما يستنبطه غيره، مع أنك قد عرفت أن أحد الوجوه في اختصاص أدلة مدارك الأحكام عجز العامي عن الأخذ بها و تمكن صاحب الملكة، فلا مانع من فعليتها و تنجزها في حقّه، و حينئذ لا مجال لشمول أدلة التقليد، فإن موردها من لا حجة له، و المفروض أن المتمكن تنجز في حقّه دليل الحكم حيث إنه بمثابة لو راجعه لظفر به».

و فيه: أولاً أن نفس ما قاله من أن المتبع له رأيه موضع النزاع، فلا يمكن الاستدلال به عليه.

و ثانياً أنه لا دليل عرفي أو عقلي على تنجز أدلة و مصادر الفقه على المتمكن، بل إنما هو متمكن فقط من استخدام الأدلة و الحصول على الحكم، ليس إلا؛ نعم، إذا استنبط و حصل على الحكم أو الوظيفة العملية تنجز مستنبطه عليه، و لا يجوز له التقليد، حيث إنه عارف و عالم بالحكم على الفرض، بحيث يخطئ مستنبط غيره، فلا يجوز له الرجوع إلى الغير.

و مثله ما قاله تلميذه المحقق الخوئي في /تنقيح (ج ١، ص ٣٠) من أن الأحكام الواقعية قد تنجزت عليه فلا بد له من الخروج عن عهدة تلك التكليف. و فيه ما لا يخفى من ما تقدم.

فعلى هذا الضوء أن القول بعدم الجواز غير تمام.

و النقطة الأساسية أن الجواز عندئذ يتوقف على اتحاد مسلك هذا المجتهد مع المقلد في القواعد الأصولية و الرجالية و مباني الاجتهاد،^{١٢٠} حتى لا يحتمل قوياً مخالفة فتواه فتوى ذلك المجتهد، و لا يجوز أيضاً تقليد المجتهد الانفتاحي عن المجتهد الانسدادي، لأن الانسدادي جاهل في نظر الانفتاحي.

الجهة الثانية: في جواز الرجوع إليه

من الواضح عدم جواز رجوع العامي إلى هذا المجتهد الذي لم يستنبط حكماً من الأحكام، لأن المسألة سالبة بانتفاء موضوع جواز التقليد، و هو رجوع الجاهل إلى العالم، لأن هذا المجتهد ليس بعالم^{١٢١}.^{١٢٢}

120) و لا يخفى أن ذلك من مفترضات تقليد هذا المجتهد عن المجتهد الفعلي، حيث إن هذا المجتهد المقلد عارف و عالم بجميع مقدمات و مباني الاجتهاد، فهو يعرف بمن رجع.

121. فترى أن سماحته (دام ظله) صرح بأن المجتهد المتمكن الذي لم يستنبط فعلاً لا يكون عالماً و عارفاً بالحكم حتى يجوز رجوع الغير إليه.

122) كما قال المحقق الإصفهاني في الاجتهاد و التقليد (ص ٧): «فلا تعم أدلة جواز الرجوع إلى العارف و الفقيه صاحب الملكة العارية عن فعلية الاستنباط رأساً، أو بمقدار غير معتد به، لعدم صدق الفقيه و العارف بالأحكام».

بيان كلامه من أن وجوب الاستنباط على المجتهد في مقام عمل نفسه لا يوجب وجوبه عليه في مقام عمل غيره عند الرجوع إليه. أن الظاهر من الروايات أن «العارف» و «الفقيه» لا يصدق إلا على المجتهد الذي استنبط مقدراً معتدّاً به من الأحكام بحيث يطلق عليه هذان الاسمان. و أما دليل عدم جواز تقليد المجتهد -الذي لم يستنبط- عن الغير في نظرية المحقق الإصفهاني فليس إلا تمكّنه من الاستنباط و الأخذ بالأحكام، فلا يتوقف على صدق اسم العارف و الفقيه عليه، و قد تقدّم اعتراضاً على كلام سماحته.

هذا بيان لما أفاده المحقق الإصفهاني، و لكن قلنا إن تقليد هذا المجتهد عن المجتهد الفعلي جائز، لعدم صدق اسم الفقيه و العارف بالأحكام عليه.

هذا، و قد تفتّن المحقق الشيخ حسين الحلّي في تقريراته (ص ١١٨) بنقطة، و هي أن السيرة المستمرة انعقدت على رجوع الجاهل إلى من له ملكة العلم، و إن لم يكن عالماً في خصوص المسألة المراجع فيها بالفعل، بل و لا في مسألة أصلاً، و مثل له: «أن الخريج من مدارس الكيمياء و إن لم يطلع فعلاً على تعداد أجزاء الخلّ و اللبن مثلاً،

الجهة الثالثة: فى جواز تصديّه لمنصب القضاء

لا يجوز تصدى منصب القضاء للمجتهد الذى لم يستنبط فعلاً، لأن الشارع الأقدس جعل هذا المنصب للمجتهد الفعلى.^{١٢٣}

إلى هنا تبيّن الأحكام المرتبطة بالقسم الأول.

لكن عدم علمه الفعلى لا يمنع من رجوع الناس إليه فى استفهامهم عنه بتعداد موادّ هذه الأشياء و كيفية تركيبها من الموادّ المختلفة، لأنه قادر على التحليل فوراً فيجيبهم بعد التحليل.

و الحقيقة أن السيرة الجارية بين العقلاء يكون كذلك؛ إلا أن السيرة - كما تعرف - لا تكون حجة إلا إذا أحرزنا إرتضاء الشارع بها.

و ذكر أيضاً (ص ١١٨) أنه لا دلالة لروايات التقليد من قبيل المقبولة و غيرها على لزوم العلم الفعلى بجميع المسائل أو جلّها فى جواز الفتوى و الحكومة، و برّر كلامه بـ «لأنه يصدق هذه العناوين أى عنوان العالم و العارف و الراوى و الفقيه و أهل الذكر على من كان له ملكة الاستنباط التام، بحيث إذا رُجع إليه فى مسألة تمكّن من الإتيان بجوابها بمجرد الرجوع إلى الأدلة».

و هذا مشكل جداً بالنسبة إلى الروايات؛ فلم نفهم كيف يدلّ عنوان «العارف بالأحكام» و «الناظر فى الحلال و الحرام» على المجتهد غير المستنبط.

(123) أى العالم بالأحكام فعلاً؛ و هو متين، حيث إن ما أوضحناه - من جواز رجوع المجتهد غير المستنبط إلى المجتهد الفعلى و عدم وجوب الاستنباط عليه - يختصّ بعمل نفسه، لا بمقام القضاء.

٢. القسم الثاني: المجتهد المطلق الانفتاحي الذي يستنبط كثيراً من الأحكام^{١٢٤} و فيه جهات:

١. الجهة الأولى: في جواز عمله برأيه

اتفقت الكلمة على جواز عمل هذا المجتهد برأيه و مستنبطه، بل المتعين ذلك، كما قاله المحقق الخراساني^{١٢٥}، لأنه استنبط و وصل إلى الحكم أو الوظيفة العملية.

٢. الجهة الثانية: في جواز رجوعه إلى الغير

لا يجوز له الرجوع إلى الغير، لأن موضوع التقليد رجوع الجاهل إلى العالم، و هذا المجتهد عالم بالأحكام و عارف بها.^{١٢٦}

٣. الجهة الثالثة: في جواز إفتائه

يجوز له الإفتاء أى الإخبار عما وصل إليه في مقام الاستنباط، و إعلام الفتوى.

٤. الجهة الرابعة: في جوار الرجوع إليه

يجوز للعامى التقليد عنه و أخذ رأيه.

٥. الجهة الخامسة: في جواز تصديده لمنصب القضاء

يجوز لهذا المجتهد تصدى منصب القضاء، بل هو القدر المتيقن ممن يجوز له القضاء بين الناس، و لكن تصدى هذا المنصب لسائر أقسام المجتهدين محل للبحث؛ فهو بحاجة إلى البحث و الدراسة ذيل مقدمات قادمة:

(124) بحيث يصدق عليه العارف و العالم بالأحكام و الفقيه.

(125) كفاية الأصول (ج ٢، ص ٣٢٣).

(126) لأنه استنبط كثيراً من الأحكام، بحيث يطلق عليه اسم الفقيه و العالم و العارف بالأحكام.

المقدمة الأولى: أصالة عدم ولاية أحد على الغير.

و الثانية: التعرف على المفهوم الفقهي للقضاء.

و الثالثة: الفرق بين القضاء و الإفتاء.

و الرابعة: دراسة نكتتين رجالييتين.

و إليك بيان هذه المقدمات واحدة بعد واحدة:

المقدمة الأولى: أصالة عدم ولاية أحد على الغير

و هذا الأصل يتضح من أولاً أن الله تبارك و تعالى حق الولاية على المخلوقات تكويناً على الإطلاق، كما له تبارك و تعالى حق الربوبية و التشريع عليهم كذلك.^{١٢٧}

و ثانياً أن الله تبارك و تعالى خلق الإنسان حراً و مختاراً في جميع أفعال و أعماله المرتبطة بحياته الفردية و الاجتماعية، و الإنسان له أن يقبل حق ولاية الله و ربوبيته تبارك و تعالى على نفسه طوعاً دون إكراه و إجبار.^{١٢٨}

فعليه، لا ولاية لإنسان على آخر، لأن الإنسان خُلِقَ حراً و مختاراً. و في بعض الآيات إشارة إلى ذلك، كقوله تبارك و تعالى: «ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة قم قال للناس كونوا عباداً لي من دون الله»^{١٢٩}، «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أنا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله»^{١٣٠}، و ما نقل عن كتابة

(127) هذا مطلب يدل عليه الدليل العقلي.

(128) الدليل على حرية الإنسان و اختياره هو الوجدان؛ لأن كل إنسان يدرك ذلك عن باطن نفسه.

(129) آل عمران: ٧٩.

(130) آل عمران: ٦٤.

أبى جعفر (عليه السلام) فى شرائط الجهاد: «... و أولُّ ذلك الدعاء إلى طاعة الله عن طاعة العباد، و إلى عبادة الله من عبادة العباد، و إلى ولاية الله من ولاية العباد...»^{١٣١}؛ فالأصل هو عدم ولاية شخص على آخر عقلاً، و نقلاً.

و لا شك أن منصب القضاء هو نحو ولاية على الآخرين بالتوسيع و التضييق بالنسبة إليهم.

المقدمة الثانية: التعرف على مفهوم القضاء الفقهى

ذكر أهل اللغة عدة معانٍ لـ «القضاء»، مثل «الحكم بين الناس»، و «الإعلام»، و «الخلق»، و «الحتم»، و «الأمر»، و «الفراغ»، و «الوصية»، و «الإتمام»، و «الوفاء»، و «الإرادة»، لكنها عند الفقهاء عُرِّف بتعاريف، كما عرّفه الشهيد الأول بأنه «ولاية خاصة على الحكم».

و عرّفه الشهيد الثانى فى الروضة^{١٣٢} و المحقق الإمام (قدس سره)^{١٣٣} بأنه: «الحكم بين الناس عند التنازع و التشاجر»، و بعض المتأخرين بأنه «رفع الخصومة أو فصل الأمر بين المتنازعين»^{١٣٤}. و القضاء على أساس هذين الأخيرين فعلُ القاضى، الذى ينجرّ لامحالة إلى التصرف و إيجاد المحدودية للأشخاص و إجبارهم بالقوة القهرية، و هذا يخالف القاعدة المتقدمة من عدم ولاية إنسان على آخر؛ فكان لازماً علينا أن نبحت عن ما يدلّ على جواز القضاء أولاً، و شرائط القاضى ثانياً، حتى يخرج القضاء من ذيل تلك القاعدة الأولية القائلة بعدم الجواز، و سيأتى بيان ذلك.

(131) الكافى، ج ٥، ص ٣، ح ٤، باب فضل الجهاد.

(132) الروضة البهيّة (١).

(133) تحرير الوسيلة (ج ٢، ص ٤٠٤).

(134) كتاب القضاء للأشتياني (ج ١، ص ٦٩).

المقدمة الثالثة: الفوارق بين القضاء و الإفتاء

الأول: أن الفتوى إخبار المجتهد عن حكم الله تبارك و تعالى، و القضاء إنشاء الحكم فى مقام التنازع.

و الثانى: متعلق الفتوى حكم كلى غالباً يطبّق بيد المكلف، و القضاء -إما دائماً أو غالباً- يقع فى القضايا الشخصية.

و الثالث: أن الفتوى مختص بالمقلّدين، و حكم الحاكم و القاضى يعمّ جميع المكلفين.

و الرابع: أن فتوى المجتهد ينقض و صار غير معتبر بتبدّل رأيه، و حكم الحاكم لا ينقض، لا بفتوى المجتهد الآخر و لا بحكم الحاكم الآخر، بل لا يجوز نقض حكم المجتهد الآخر، إلا فى موارد خاصة، مثلاً إذا لاحظنا أن القاضى حكم -طبقاً لفتواه- بأن الحبوة للولد الأكبر لا يجوز له نقض هذا الحكم فى صورة تبدّل رأيه فى مسألة الحبوة إذا وصل إلى أن الحبوة لجميع الورثة.

و الخامس: أن الفتوى مستندة إلى خصوص الأدلة الأربعة، و مستند القاضى و الحاكم للحكم يكون بمثل قاعدة اليد و البيّنة و النكول عن اليمين و الإقرار و علم القاضى.^{١٣٥}

المقدمة الرابعة: بحث رجالى حول نقطتين

إن مدار البحوث الروائية فى باب القضاء مقبولة «عمر بن حنظلة» و مشهورة «أبى خديجة». و إليك دراستهما:

(135) و هناك فوارق أخرى، مثل أن فتوى المجتهد بيان فتواه فقط من دون إجبار المقلد على العمل، مع أن حكم القاضى بيان الحكم فى مقام التنازع و إجراءه بقوة قهرية.

١. دراسة مقبولة عمر بن حنظلة:

و المشكلة فيها عدم توثيق خاص لعمر بن حنظلة، فلهذا كانوا بصدد إثبات وثاقته أو إثبات اعتبار روايته. و المحقق الخوئي تارة لا يقبل ثبوت قبولها من جانب الأصحاب^{١٣٦}، و أخرى أذعن بقبولها^{١٣٧}.

و على كل تقدير، هناك طرق لإثبات وثاقه «عمر بن حنظلة»:

منها: ما ذهب إليه الشهيد المحقق الصدر إلى وثاقه «عمر بن حنظلة»، و هو ما رواه «يزيد بن خليفة» عن أبي عبد الله (عليه السلام): «... إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت. قال: إذا لا يكذب علينا»^{١٣٨}، و توثيق «يزيد بن خليفة» يثبت برواية «صفوان» عنه^{١٣٩}، مع عدم ورود جرح فيه.

و منها: رواية «صفوان» عنه من دون واسطة، و هو أماره لوثاقته على الأصح^{١٤٠}.

و منها: و هو ضمّ القرائن؛ و هذا يبتنى على النظر إلى بعض القرائن، من قبيل نقل «عمر بن حنظلة» في الكتب الأربعة، و صدور روايات ضعيفة في مدحه مع عدم القطع بكذب روايتها، و نقل فقهاء الأصحاب عنه، كـ «زرارة» و «ابن مسكان» و «ابن بكير» و «ابن رئاب» و «ابن حازم» و «هشام بن سالم»، و نقل «صفوان» عنه بلا واسطة - كما مرّ -، و مقبولية رواياته عند الأصحاب عملاً؛ فيطمئن النفس بمثل هذه القرائن بوثاقه عمر بن حنظلة.

136. راجع التنقيح (ج ١، ص ١٤٣).

137. مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٩١).

138. الكافي، ج ٣، ص ٢٧٥.

139. الكافي، ج ٤، ص ١٤٤.

140. وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٣٢، باب ٥ من أبواب مواقيت الصلاة، ح ٢.

و منها استناد الأصحاب ببعض فقراتها في باب القضاء، بحيث لا يستند بعض فتاويهم إلا إلى بعض فقرات رواية عمر بن حنظلة.^{١٤١}

فتبين إلى هنا وثاقه عمر بن حنظلة أولاً، و اعتبار روايته المعروفة في باب القضاء ثانياً.

٢. دراسة مشهورة أبي خديجة:

و إشكالها وثاقه «سالم بن مكرم أبي خديجة»، لتعارض قولَي عَلَمِي الرجال، الشيخ - حيث ضعفه^{١٤٢} - و النجاشي - حيث قال فيه: «ثقة ثقة»^{١٤٣} - ؛ لكننا حققنا و وصلنا سابقاً إلى وثاقته، فالمشهوره صحيحة عندي.^{١٤٤}

141. و الظاهر أن هذا الريق ليس طريقاً معتمداً عليه وحده، بل هو أيضاً من القرائن.

142. الفهرست (ص ١٤١).

143. رجال النجاشي (ص ١٨٨).

144. و التحقيق فيه أنه «سالم بن مكرم»، و كنيته «أبو خديجة» - على ما في رجال النجاشي (ص ١٨٨)، و الفهرست للشيخ (ص ١٤١)، و خلاصه الأقوال (ص ٣٥٤)، و رجال البرقي (ص ٣٢) - و أيضاً «أبو سلمة» - على ما في رجال النجاشي و الخلاصة و رجال البرقي - ؛ لكن الشيخ تخيل بأن «أبا سلمة» كنية مكرم، لا ابنه سالم، حيث صرح في الفهرست (ص ١٤١): «و مكرم يكنى أبا سلمة».

و قد حلَّ المحقق الخوئي في معجم رجال الحديث (٩، ص ٢٦) هذه العويصة بأن الظاهر ما ذكره النجاشي، مع اعتضاده بتصريح البرقي (ص ٣٣) و ما رواه الكشي (١)، و تصريح ابن قولويه في كامل الزيارات (ص ٥٥، ح ٢).

و العويصة الأخرى أن النجاشي قال فيه: «ثقة ثقة» و الحسن بن علي الوشاء مدحه، لكن الشيخ ضعفه؛ و التحقيق ما قاله النجاشي، لأن من الظاهر أن السرّ في تضعيف الشيخ ما تقدم أنفاً من أنه اعتقد أن أبا سلمة كنية مكرم، فتخيّل أن «سالم بن مكرم» و «سالم بن أبي سلمة» عنوانان لشخص واحد، فضعف لذلك سالم بن مكرم، و لكن النجاشي جعلهما ذيل عنوانين، و قال بالنسبة إلى سالم بن مكرم بالتوثيق التأكيدي، و بالنسبة إلى سالم بن أبي سلمة (ص ٥٠٩) «حديثه ليس بالنقي، و إن كنا لا نعرف منه إلا خيراً» ثم نقل عنه كتاباً و طريقه إليه. و ابن الغضائري ضعفه.

المناقشة حول الحكم الخامس:

فالبحت بعد دراسة هذه المقدمات أن المجتهد الانفتاحي الذي استنبط كثيراً من الأحكام هل يجوز له تصدى منصب القضاء؟

قد استدلوا على الجواز بمقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال أبو عبد الله (عليه السلام): «يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا»، و المجتهد الذي استنبط كثيراً من الأحكام يصدق عليه أنه نظر في الحلال و الحرام و عرف الأحكام، فالإمام (عليه السلام) قال: «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ».

و فيها ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: يستفاد من كلمات المحقق البروجردى^{١٤٥} و المحقق الإمام (قدس سره) و بعض تلامذته أن مفاد «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» جعل الولاية المطلقة للفقهاء، و من مصاديق هذه الولاية ولاية الفقيه على القضاء.

قال المحقق الإمام (قدس سره) بأن مراده في المقبولة من «حاكماً» هو الذي يرجع اليه في جميع الأمور العامة الاجتماعية، و منها القضا و فصل الخصومات، و ليس مراده خصوص القاضي.^{١٤٦}

و الصحيح ما ذكره النجاشي، لأن من البعيد جداً أن المُخْبِرِينَ لِلنَّجَاشِيِّ بكتاب سالم بن أبي سلمة لم يُخْبِرُوا الشَّيْخَ بِذَا الْكِتَابِ، و عدم علم الشيخ، لا بنفسه و لا بكتابه ففي غاية البعد؛ فلا يتوجّه تضعيفه إلى سالم بن مكرم بعد أن اطمئنَّ النفس بأنه سها.

145. راجع البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر (ص ٧٢).

146. كتاب البيع (ج ٢، ص ٤٨٧).

و الاحتمال الثاني: أن المقبولة تدلّ على جواز تصدّي منصب القضاء للفقهاء.

و الاحتمال الثالث: أنها تدلّ على أن الفقيه عند التنازع يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر، لا من باب الولاية.

و لا يخفى أن الأخير في غاية الضعف، و ليس من يقول به، إلا أنه احتمال من صاحب الجواهر و غيره، لأن كثيراً من المنازعات و الخصومات ليس فيه موضوعاً للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، كما إذا كان منشأ النزاع اختلاف فتوى مقلّد الطرفين في الدعوى، أو الاشتباه.

و أضف إلى ذلك أن هذا الاحتمال خلاف ظاهر متن المقبولة و لا يناسبه بوجه.

فعلى هذا الضوء، لا فرق بين جعل منصب القضاء بين الاحتمالين الآخرين، لأن كليهما مثبت لجواز تصدّي منصب القضاء للمجتهد المطلق العارف بالأحكام. و مثل هذه المقبولة مشهورة أبى خديجه، فهي تدلّ على جواز القضاة لمن عرف أحكام القضاة.

فقد تمّ الكلام في القسم الثاني من أقسام المجتهد المطلق.

٣. القسم الثالث: المجتهد المطلق الانفتاحى الذى استنبط قليلاً من الأحكام

و ليبحث فيه عن جهات:

١. الجهة الأول: فى جواز عمله برأيه

هل يجوز له الرجوع إلى الغير فى ما لم يستنبط حكمه أو لا، بل وجب عليه الاستنباط
و العمل على مستنبطه؟

٢. الجهة الثانية: فى جواز رجوعه إلى الغير

هل يجوز له الرجوع إلى الغير ما استنبط حكمه، أو لا، بل وجب عليه العمل على
مستنبطه؟

٣. الجهة الثالثة: فى جواز الإفتاء

هل يجوز له الإفتاء و إعلام فتواه فى ما استنبط حكمه؟

٤. الجهة الرابعة: فى جواز الرجوع إليه

هل يجوز للعامى أن يقلّد عنه فى ما درس حكمه و استنبطه؟

٥. الجهة الخامسة: فى جواز تصديّه لمنصب القضاء

هل يجوز له تصدىّ منصب القضاء؟

سيوضح الإجابة عن كل هذه الأسئلة عند البحث عن المجتهد المتجزى، حيث إن
المناط فى كلا البحثين واحد.

٤. القسم الرابع: المجتهد المطلق الانسدادي الذي استنبط كثيراً من الأحكام، أو وصل إلى وظيفته الشرعية أو العقلية

كل الجهات الخمس التي طرحناها ذيل أقسام المجتهد الانفتاحي يجرى في هذا القسم أيضاً، و لا فرق فيه بين كون الانسداد من باب الحكومة، و من باب الكشف.

١. الجهة الأولى: في جواز عمله برأيه

هل يجوز له العمل على طبق رأيه؟

الإجابة أنه يجوز له العمل على طبق رأيه دون شك؛ فإن دليل الانسداد يقتضي أن يعمل على طبق ظنه إذا لم يقطع بالحكم الشرعي.

٢. الجهة الثانية: في جواز رجوعه إلى الغير

هل يجوز للمجتهد الانسدادي أن يقلد عن الغير، سواء كان ذاك الغير انسدادياً أو انفتاحياً؟

لا شك في عدم جواز ذلك مطلقاً؛ و أما عدم جواز تقليده عن مجتهد انفتاحي فلأن هذا المجتهد الانسدادي في الحقيقة يخطئ ذاك الانفتاحي و يراه جاهلاً بالنسبة إلى الواقع، لاعتقاده بانسداد باب العلم و العلمي.

و أما عدم جواز تقليده عن انسدادى آخر فلأجل أنه على الفرض استنبط و وصل إلى الطريق الأقرب إلى الواقع، فلا معنى لرجوعه إلى الغير مع أن الطريق الأقرب إلى الواقع في يده، و أنه على الفرض يعلم بوظيفته الفعلية الشرعية -على اعتبار الظن بنحو الكشف- أو العقلية -على اعتبار الظن بنحو الحكومة-، فلا يجوز له التقليد عن الغير.

٣. الجهة الثالثة: في جواز إفتائه

هل يجوز له الإفتاء و إعلام فتواه؟

و الجواب: يجوز له الإفتاء، حيث إنه إما أن يحصل على الحكم القطعى فى بعض الموارد، أو على الوظيفة الفعلية الشرعية أو العقلية فى ما لم يحصل له القطع، فلا محذور فى الإفتاء.

٤. الجهة الرابعة: فى جواز الرجوع إليه

هل يجوز للغير الرجوع إلى المجتهد الانسدادي على فرض وجود المجتهد الانفتاحى؟
قد اختلفت الأنظار فى هذه المسألة، كما أن المحقق الخراسانى استعرض على هذا البحث، و قال بعدم جواز تقليد العامى عن هذا المجتهد.^{١٤٧}

و كلامه يتشكّل من فقرات نبحت عن النزاع ضمن تلك الفقرات:

١. الفقرة الأولى من كلام الآخوند: الدليل الأول على عدم الجواز على تقدير الحكومة
قال المحقق الخراسانى بأن جواز تقليد العامى عن المجتهد الانسدادي فى غاية الإشكال، لأن الرجوع إلى الانسدادي ليس من الرجوع إلى العالم، بل إلى الجاهل، و أدلة جواز التقليد إنما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم.^{١٤٨}
و قد وافقه المحقق الخوئى بنفس التوضيح المزبور.^{١٤٩}

147. و مثله ما قاله المحقق الشيخ حسين الحلى فى ما بين يديّ من تقريراته رسالة فى الاجتهاد والتقليد (ص ٥٨):
«و لا يخفى أن رجوع العامى إلى المجتهد الانسدادي يكون من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل بجميع أنحاء الانسداد».

إلا أنه قال فى آخر هذا الكلام: «نعم، لا يبعد شمولها إذا كان المجتهد الانسدادي كشافياً، لأن حاله حال سائر المجتهدين المدّعين للانفتاح، لكنى لم أر إلى الآن من ذهب إلى الانسداد و يرى حجية الظن و هذا البحث بحث فرضى أصولى، و أما فى الفقه فجميع الفقهاء كان عملهم عمل الانفتاحى».

148. راجع كفاية الأصول (١).

149 (مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٣٨).

و لكن اعترض المحقق العراقي على كلام المحقق الخراساني؛ حصيلته أن المجتهد الانسدادي عالمٌ و عارفٌ إذا كان دليل التقليد قاعدةً عقلائيةً قائله بـ«رجوع الجاهل إلى العالم»، بينما إذا كان دليل ذلك المقبولةً و نحوها فكلام المحقق الخراساني وجيه، لأن الموضوع الوارد في المقبولة هو «العارف بالأحكام»- لا يصدق عليه.^{١٥٠}

و اعترض أيضاً المحقق الإصفهاني على ذلك:

يمكن أن يقال يصدق العلم و المعرفة على مجرد قيام الحجة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على أحكامهم (عليهم السلام)، كما يشهد له إطلاق المعرفة على مجرد الاستفادة من الظواهر في قوله (عليه السلام) «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله»، و قوله (عليه السلام): «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» مع وضوح أن حجية الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي، بل بمعنى صحة المؤاخذه على مخالفته و تنجز الواقع به.^{١٥١} و هكذا الأمر إذا قلنا بأن الخبر

(150) نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢١٩).

(151) بيان ذلك أن إطلاق «المعرفة» و «العلم» على مجرد الاستفادة من الظواهر ليس إلا لأجل الدلالة العرفية على ذلك، لما عرفت من أن الشارع يكون من العرف و يعيش بينهم بلغتهم، و يحاورهم بأسلوب كلامهم، و لم يقدم طريقاً إلا ما سلكه العقلاء في لغتهم و محاوراتهم.

و من الواضح أن واحداً من العرف إذا سمع كلاماً من الآخر استظهره و فهمه على أساس ما تعارف بينهم في المحاورات، فلذا يقول: «عرفت كلامه و علمت بما قصده»، و قال في الفارسية: «مقصودش را فهميدم و دانستم»، و لو لم يقطع به؛ فالعلم و المعرفة في المحاورات العرفية و كلام العرب لا يعنى القطع بالمقصود في الفلسفة و المنطق، و هو اليقين الجازم بدرجة تامة الذي لا يحصل في معظم المجالات العرفية؛ و لسان الروايات يكون -لا محالة- على هذا الأساس، فلا يتطرق فيه العلم و المعرفة بالمعنى الدقي الفلسفي.

و «القطع» و «الظن» لم يستعملان في أية و رواية في معناهما الفلسفي.

حجة ببناء العقلاء؛ فإنه ليس منهم إلا صحة الاحتجاج به، لا جعل الحكم المماثل منهم.

و منه يتبين أن المعرفة في قوله «و عرف أحكامنا» بعد قوله «روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا» باعتبار منجزية الخبر بسنده و دلالة للواقع فهو عارف بالأحكام لقيام الحجة سنداً و دلالة عنده على الأحكام...؛ و عليه فالمراد بالعلم بالحكم و معرفته قيام الحجة القاطعة للعدر عليه، سواء كانت حجة من قبلهم أو من العرف أو من العقلاء.^{١٥٢}

و محصل كلامه أن المجتهد الانسدادي عالمٌ مطلقاً -سواء أكان الدليل هو القاعدة العقلانية أو المقبولة و نحوها-، لأنه من له الحجة؛ و الشاهد على ذلك أن «العالم» و «العارف» في بعض الروايات يُطلقان على من يستفيد من الظواهر الظنية المعتمدة، مع أن

فتبين أن كل معنى أُستظهر في المحاورات و الروايات على أساس ظهورات الكلام العرفية فالسامع عالمٌ و عارفٌ به، و أما العلم و القطع الفلسفيان بالمعنى الدقي فلا، كما هو واضح.

و النقطة الأساسية الأخرى أن صحة الاحتجاج و المَعْدَرِيَّة و المنجزيَّة الواردة في كلام المحقق الإصفهاني من لوازم ما قلنا أنفاً -من أن العرف يتخذ موقف العلم من الظهورات العرفية- لأن العرف إنما يحسب ظهور كل كلام واقع الأمر و بنى على ذلك في مختلف المجالات، فعلى هذا يرتب الآثار على الظهورات العرفية لكل كلام، فلذا يصح الاحتجاج به، لا أن العرف إنما يعامل مع الظهور العرفي معاملة المنجز و المَعْدَر، و الحال أنه في كثير من المجالات العرفية لا يفرض منجزية و مَعْدَرِيَّة أصلاً؛ فلذا أنا لا نقبل تقسيم مباحث الحجج و الأمارات على أساس التقسيم الثلاثي للشيخ و من تبعه، لأن الحالة النفسانية للمكلف ليست بهمهم، بل إنما المهم هو قيام الحجة الشرعية على المكلف.

152. نهاية الدراية (ج ٣، ص ٣٥٠)؛ و قال بمثله في الاجتهاد و التقليد (ص ٥): «فإطلاق العلم على الحجة كثيراً مما يدل على صدق العلم و المعرفة على مجرد الحجة القاطعة للعدر».

حجية الظواهر في نظر العرف لا تعنى إلا المعدرية و المنجزية، لا جعل الحكم المماثل؛ فلا فرق بين الانسدادي و الانفتاحي في إطلاق العالم و العارف.^{١٥٣}

ترى أن إشكال المحقق الإصفهاني يتوجه إلى المحقق الخراساني من جهة أن المحقق الإصفهاني قال بأن الانسدادي عالم، و أخرى يتوجه إلى المحقق العراقي، حيث إن المحقق الإصفهاني لا يرى الفرق بين دليل حجية قول المجتهد على المقلد.

٢. الفقرة الثانية من كلامه: الدليل الثاني على عدم الجواز على تقدير الحكومة

و قال بعده بأن مقدمات الانسداد لا تقتضى إلا حجية الظن على شخصه، لا على غيره، فلا بد في حجية اجتهاده على غير شخصه من دليل آخر غير دليل التقليد، و غير دليل الانسداد، فهو إما أن يكون الإجماع و لا مجال لدعاءه- أو مقدمات دليل الانسداد، بحيث تدل على حجية ظنه على العامي أيضاً، و مقدماته كذلك غير جارية في حقه؛ لعدم انحصار المجتهد به أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط، و إن لزم العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره؛ نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد و لزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ- كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد؛ هذا على تقدير الحكومة.^{١٥٤}

و اعتراضنا على هذا الكلام أنه إما أن لا يكون مجتهد إلا هذا الانسدادي، فلا محالة يجوز للعامي أن يقلده و يعمل على مقتضى الانسداد للضرورة، و إما أن يكون إلى جانب هذا الانسدادي مجتهد انفتاحي، فهذا الفرض يكون بمثابة اختلاف المجتهدين الانفتاحيين في مسألة فقهية، فهذا المقلد أيضاً يتحير بين القائل بانفتاح الطريق، و القائل بالانسداد، فتساقط الحجتان إذا كان مدرك حجية فتوى المجتهد من قبيل المقبولة و نحوها، فكان لزاماً

153. و اعلم أن المحقق الإصفهاني لو قال بإطلاق «العالم» على المجتهد الانسدادي فليقل بصحة إطلاقه على المجتهد الذي لم يستنبط، و نتيجة هذه ليس إلا جواز الرجوع إلى هذا المجتهد، لإطلاق «العالم» عليه.

(154) كفاية الأصول (ج ٢، ص ٣٢٤).

عليه أن يرجع إلى الأصول العملية أو إلى سيرة العقلاء، و السيرة تقتضى الرجوع إلى الأعم أو المحتمل الأعملية، و الأصول العملية أيضاً تقتضى ذلك، فيجب على المقلد أن يقلد عن الأعم أو المحتمل الأعملية، سواء أكان الانسدادي أو الانفتاحي. و توضيح هذا الكلام موكول إلى ما سيأتى فى مباحث التقليد؛ فالمحصل أن التقليد عن الانسدادي جائز.

٣. الفقرة الثالثة: الدليل على عدم الحجية على تقدير الكشف

و قال: و أما على تقدير الكشف، فجواز الرجوع إليه فى غاية الإشكال، لعدم مساعده أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به و قضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت فى حقه، دون غيره؛ و لو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصة التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص.^{١٥٥}

٤. الفقرة الرابعة: الإجابة عن إشكاليين

و حصيلته أن المجتهد الانفتاحي ليس بجاهل و لو كان معنى الحجية هى المنجزية و المعذرية-، بل هو عالم، فرجوع العامي إليه رجوع الجاهل إلى العالم، لأنه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعية على الأحكام، و لو بالنسبة إلى الأصول العقلية التى كان الانفتاحي بالنسبة إليها جاهلاً بالحكم، لأجل عدم اطلاع العامي على عدم الأمارّة الشرعية فيها، و عجزه عن تعيين حكم العقل.^{١٥٦}

٥. الجهة الخامسة: فى جواز تصديّه لمنصب القضاء

و المسألة أنه هل يجوز للمجتهد المطلق الانسدادي أن يتصدّى منصب القضاء أو لا؟

(155) كفاية الأصول (ج ٢، ص ٣٢٤).

(156) كفاية الأصول (ج ٢، ص ٣٢٥).

لقد سبق أن محور جواز القضاء للمجتهد مقبولة عمر بن حنظلة و مشهورة أبي خديجة؛ فقال المحقق الخراساني:

و أما إذا انسدّ عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة فإن مثله ليس ممن يعرف الأحكام مع أن معرفته الأحكام معتبرة في «الحاكم»، كما هو مصرّح المقبولة.

و قد استدللّ بعد ذلك على الفقرتين من المقبولة، و قال:

إلا أن يدعى عدم القول بالفصل؛ و هو، و إن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة كون حجة على عدم الفصل.

بيان ذلك أن في المسألة قولين، ليس إلا؛ أحدهما يقول بجواز تصدّي منصب القضاء لمطلق المجتهد، و الآخر يقول بعدم الجواز مطلقاً، فادّعى أن التفصيل بين المجتهد الانسدادي و المجتهد الانفتاحي تأسيس قول ثالث، و هو خلاف الإجماع المركّب على القولين المزبورين.

و ناقش فيه المحقق الخراساني بعد أن علّمه غير بعيد - بالفرق بين القول بعدم الفصل، و عدم القول بالفصل، بإطلاق الثاني لا يثبت شيئاً، بينما الأول حجة من باب الإجماع المركّب.

ثم قال:

إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات، و الضروريات من الدين أو المذهب و المتواترات، إذا كانت جملة يعتدّ بها، و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه روى حديثهم، و نظر في حالهم و حامهم، و عرف أحكامهم عرفاً حقيقة.

توضيح ذلك أن جميع موارد الإجماعات، و الضروريات من الدين أو المذهب، و المتواترات يكون مقداراً معتدلاً به، فإن صدق عرفاً على العالم بتلك الموارد «العارف» و «الناظر في الحلال و الحرام»، فيجوز للانسدادى تصدى القضاء، لأنه عالم لا محالة بموارد الإجماعات و الضروريات و المتواترات.

و الظاهر أن المحقق الخراسانى يقبل جواز هذا المنصب للمجتهد الانسدادي.

و فيه: أولاً أن الأحكام الشرعية كثيرة تتجدد و تزداد طيلة الزمن، و الضروريات و الإجماعات و ما يُعلم حكمه من الأخبار المتواترة قليل جداً بالنسبة إلى مجموع الأحكام الشرعية، بحيث لا يصدق وجداناً عنوان «العارف بالأحكام» على العارف بتلك الإجماعات و الضروريات و المتواترات، كما قال المحقق العراقي في نهاية الأفكار: «إن موارد العلم بأحكام الشرعية من الأخبار المتواترة و الإجماعات المحصلة في غاية القلة»^{١٥٧}.

و ثانياً أن من الواضح أن بعض المنازعات و الخصومات لا يقع حول الشبهات الموضوعية، بل يقع في بعض الأحيان حول الشبهات الحكمية، -كما إذا تنازعا في إرث المرأة من الأرض، بناءً على اختلاف مقلدهما في هذه المسألة، و كالتنازع في اختصاص الحبوّة بالولد الأكبر، بناءً على ذلك- فالمحقق الخراسانى الذى يقول بصدق العالم و العارف على الانسدادي لا يستطيع أن يقول بعدم جواز منصب القضاء في هذه الصور للانسدادى، لعدم صحة القول بالتفصيل بين المنازعات التى يصدق اسم العارف و العالم على الانسدادي بالنسبة إلى تلك المنازعات، و بين ما لا يكون كذلك.^{١٥٨}

157. و هذا الإشكال متين.

158. و فيه: أنا لو سلمنا كثرة الضروريات و الإجماعات و المتواترات المعلومه لدى الانسدادي بحيث يطلق عليه اسم العارف و العالم بالأحكام، فهذا يعنى أن الشارع يجوز القضاء للانسدادى، و تمسك الانسدادي بأقرب الطرق

و قال المحقق الخراساني بعد ذلك:

و أما قوله في المقبولة: «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا»، فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم حيث كان منصوباً منهم، كيف؟ و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، و ليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم، فصحة إسناد حكمه إليهم إنما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم.

و الاحتمال الذي طرحه المحقق الخراساني في آخر هذا الكلام يقع في مقابل احتمال أن المجتهد الانسدادي إذا لم يعلم بالحكم الشرعي فلا يستطيع أن يحكم بحكمهم (عليهم السلام)، حيث لا يعلم حكمهم، فلا يجوز له تصدّي منصب القضاء.

لكن المحقق الخراساني قائل بجواز القضاء للمجتهد الانسدادي، حيث إن متن الرواية تدلّ على أن حكم الفقهاء كان حكمهم (عليهم السلام)، لأنهم منصوبون من قبل الإمام (عليهم السلام)، لا لأنهم يحكمون دائماً في مقام القضاء بحكم ورد نصّه عن الأئمة (عليهم السلام)، إذ أكثر المنازعات يكون في الأمور الشخصية و الموضوعية التي ليس فيها حكم منصوص من جانبهم (عليهم السلام).

على أساس فكرته غير قاذح في جواز قضاوته، لأن الفرض أن الشارع يجوز له القضاة، و يمكن فصل الخصومة و المنازعة على أساس فكرته.

فجواب سماحة أستاذنا المحقق (دام ظله) مبنيّ على افتراض أن رفع التنازع و الخصومة في الشبهات الحكيمة لا يمكن للانسدادي، لأنه ليس عالماً بالحكم، و هو غير تام، لأن الانسدادي المفروض تجويز القضاة له. بإمكانه أن يرفع الخصومة بتوسط التمسك بأقرب الطرق.

فجواب سماحته (دام ظله) لا ينفي شيئاً، بل إنما تمام النزاع يقع على صدق اسم العارف و العالم بالأحكام على الانسدادي، و الحق أنه ممنوع، كما عرفت.

و قد احتمل المحقق العراقي ما تقدم من المحقق الخراساني آنفاً، و قال في توضيح ذلك:

و أما بناءً على تقريره بنحو الحكومه ففيه إشكال، و لكن يمكن الالتزام بجواز الترافع إليه و نفوذ حكمه، من جهة كفاية علمه بجملة من الأحكام الضرورية من المذهب و المسائل الواقعة في موارد الإجماعات القطعية و الأخبار المتواترة لفظاً أو معنى أو المحفوفة بالقرائن القطعية، فإنه بذلك يصدق عليه أنه عالم بشيء معتد به من الأحكام و قضاياهم، فتشمله مشهورة أبي خديجة من قوله (عليه السلام): «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»، و إن انسدّ عليه باب العلم و العلمي بمعظم المسائل بحيث يحتاج إلى إعمال مقدمات الانسداد.

و قد عرفت منا أن العلم بالضروريات و الإجماعات لا يجدى في إطلاق اسم العارف على الانسدادي.

و أفاد بعد ذلك كلاماً متيناً، مثل ما تقدّم من المحقق الإصفهاني:

بل و يمكن دعوى التوسعة في صدق العرفان بالنظر إلى مثل هذا العرفان الظني الحاكم به العقل المستقل و بالجملة المدار في صدق المعرفة بحكمهم على قيام الحجة عليه، و إن كانت عقلية.

و هذا كلام متين. ١٥٩

و قسم الأحكام بما يكون بلا واسطة و بالواسطة، حيث قال:

بل و بالتوسعة في الحكم المتعلق للمعرفة أيضاً بأعم من كونه بلا واسطة أو بتوسيط منشأ بقرينه إضافة الحكم إليهم في الوقائع الجزئية بقوله (عليه السلام): «إذا حكم بحكمنا»، كما هو ظاهره من كون المحكوم به على طبق حكمهم من حيث الموازين الثابتة عندهم؛ إذ حينئذ لا بأس بدعوى شمول الحكم للوظائف المعلومة له، لأنها ناشئة من قبل حكمهم فيصدق بهذه العناية أنه عارف بأحكامهم.^{١٦٠}

و يلاحظ عليه أولاً: أنه قال في موضع آخر في دفع شبهة عدم ربط للمقبولة و نظرائها بباب الفتوى لورودها في مقام القضاء- : «... مندفعه بعدم الفصل بينهما»^{١٦١}، بينما قال في ما تقدم منه آنفاً في توضيح كلام المحقق الخراساني في عدم جواز التقليد عن الانسدادي- بأنه لو كان دليل التقليد المقبولة و نحوها لما جاز التقليد عن الانسدادي، مستنداً إلى أن موضوع المقبولة و نحوها العارف بالأحكام، و الانسدادي ليس عارفاً بها، إذ يعترف الانسدادي بانسداد باب العلم و العلمي؛ فترى أن كلامه متعارضان.

و ثانياً: أن فقره «يعلم شيئاً من قضايانا» يكون على بعض النسخ هكذا: «... من قضائنا»؛ فعلى هذا أن موارد الإجماعات و الضروريات و المتواترات ليست بمقدار يصدق على العالم بها عنوان «العارف بالأحكام»، فلو كانت النسخة الصحيحة هي الثانية فصدق هذا العنوان على الانسدادي غير معلوم.^{١٦٢}

و المحقق الإصفهاني طرح إشكالاً ناظرًا إلى متن المقبولة، و أجابه:

160) نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢٢٣).

161) نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢٤٥).

162) لا يخفى أنا أوضحنا سابقاً - كما سيأتي - أن المشهورة - على كل من التقديرين - لا تشمل الانسدادي. (منه دام ظله)

نعم، يمكن الخدش في قصور دليل التقليد - كالمقبولة - عن شموله لمعرفة الحكم بالمعنى الأعم من قيام الحجة الشرعية والعقلية؛ نظراً إلى أنها غير منبعثة عن رواياتهم. مع اقتضاء الترتيب المذكور في المقبولة كون معرفة الأحكام عقيب النظر في الحلال والحرام منبعثاً عن الروايات الواردة عنهم (عليهم السلام).

ولا منافاة بين كون الظن بالحكم - سواء كان متعلقاً بالواقع أو بمؤدى الطريق - حجة عقلاً على الظان أو حجة شرعاً بنحو الاستكشاف من مقدمات الانسداد، وكون مثله غير مشمول للمقبولة لعدم كون هذه المعرفة بالمعنى الأعم ناشئة من الرواية، والمعرفة التي أنيطت بها حجية الفتوى معرفة خاصة.

وهذا غير كون الرجوع إلى مثله من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل لا إلى العالم فإنه يندفع بالتوسعة في المعرفة.

إلا أن التقليد منوط بمعرفة خاصة لا بمطلق المعرفة، لكنه بعد لزوم التعدي إلى المعرفة الحاصلة من ظواهر الكتاب و من الإجماع المحصل يعلم أن الفرض كونه عارفاً بأحكامهم و أن ذكر رواية الحديث لكونها الغالب من طرق معرفة الأحكام، و أنه في قبال الاستناد إلى القياس والاستحسان المعمول عند العامة.^{١٦٣}

فمحصل كلامه أن تصدى منصب القضاء جائز للمجتهد المطلق مطلقاً، و لو كان انسدادياً.

ثم ناقش حول معنى «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا»، و طرح بعض الاحتمالات فيه. و الاحتمال الأول:

163. نهاية الدراية (ج ٣، ص ٣٥٣).

فالمراد من قوله عليه السلام: «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا» بضميمة صدرها أنه إذا حكم بما عرفه من أحكامنا، فلا يشمل ما إذا لم يكن له طريق إلى حكمهم (عليهم السلام)؛ فلا بدّ من الجواب بصدق المعرفة الكلية على قيام الحجة على أحكامهم.

هذا يبتنى على تقدير «ما عرفه من أحكامهم»، و على ما تقدّم منه كراراً من صدق المعرفة بالأحكام على من له الحجة.

و الاحتمال الثانى:

مع إمكان دعوى أن المراد إذا قضى بقضائنا - أى بالموازين الثابتة عندنا لفصل الخصومة فى مقام الحكومة - فلا نظر له إلى أن المتعلق للقضاء ما عرفه من أحكامهم (عليهم السلام).

و الاحتمال الثالث:

و أما ما فى المتن (أى متن الكفاية) بتوجيهه إلى أن حكم مثله حكمهم (عليهم السلام)، حيث إنه منصوب منهم، فهو يناسب إرادة القضاء من مدخول الباء لا المقضى به، و هو خلاف الظاهر.^{١٦٤}

و يلاحظ عليه أن الاحتمالات الثلاث التى ذكرها المحقق الإصفهاني كلها يحتاج إلى التقدير و التصرف فى ظاهر كلام الإمام (عليه السلام)، كما هو المعترف به فى كلام سماحته المتقدم آنفاً؛ فلا وجه للمناقشة فى الاحتمال الثالث الذى ذكره المحقق الخراساني، و هو عندى أقوى هذه الاحتمالات و أنسب، كما يدعمه بعض الروايات الذى يدلّ على أن طاعة

164. نهاية الدراية (ج ٣، ص ٣٥٥).

المنصوب من قبلهم طاعتهم و عصيانه عصيانهم (عليهم السلام)،^{١٦٥} و لو استلزم طاعته قبول كلامه فى المنازعات الشخصية التى لا حكم للشريعة فى هذه الموارد.

فنستخلص من جميع ما ذكرنا إلى هنا أن تصدى منصب القضاء للمجتهد المطلق الانسدادي جائز، لأنه العالم و العارف بالأحكام.

165. هكذا حكى فى خاتمة المستدرک (ج ٨، ص ٢١٣): «و فى غيبة الشيخ بالسند الصحيح: عن محمد بن عيسى، قال: كتب أبو الحسن العسكري (عليه السلام) إلى الموالى ببغداد، و المدائن، و ما يليها: قد أقمت أبا على بن راشد، مقام على بن الحسين بن عبد ربه، و من قبله من وكلائى، و قد أوجب فى طاعته طاعتي، و فى عصيانه الخروج إلى عصياني، و كتبت بخطي».

المرحلة الثانية: الأحكام المتعلقة بالمجتهد المتجزى

قد سبق أن المجتهد المتجزى من له ملكة يقتدر به فقط على استنباط بعض الأحكام الشرعية؛ وهذا المجتهد يكون على أقسام، أهمها المجتهد المتجزى الانفتاحى الذى استنبط بعض الأحكام فعلاً. وفيه جهات خمسة بمثل ما تقدم فى أقسام المجتهد المطلق.

١. الجهة الأولى: فى جواز عمله برأيه

هل يجوز للمجتهد المتجزى الذى استنبط بعض الأحكام فعلاً أن يعمل على طبق رأيه و اجتهاده فى دائرة مستنبطاته، أم يجب عليه التقليد أو الاحتياط؟ و المسألة محل الخلاف، كما عن المحقق الخراسانى^{١٦٦}.

١. القول الأول: عدم جواز عمله على طبق رأيه، لاستصحاب عدم جوازه قبل أن يكون مجتهداً متجزياً.

و لا يخفى ما فيه أولاً من تغير الموضوع، حيث إن موضوع عدم الجواز المكلف العامى، و الفرض أن المجتهد المتجزى ليس كذلك بالنسبة إلى مستنبطاته. و ثانياً من أن الدليل الاجتهادى فى المقام وارد على دليل الاستصحاب.

٢. القول الثانى: جواز ذلك، و عليه العلامة، و الشهيدين، و أكثر المتأخرين.

و الدليل على الجواز أن هذا المجتهد المتجزى تعلم قواعد و مبادئ الاستنباط، و لا يقلد غيره فى تلك المبادئ و القواعد، ثم استخدمها فى طريق الاستنباط بالفعل، فصار عالماً

166. كفاية الأصول (١).

و عارفاً بمستنبطه. و من الواضح أن حجية الطرق و الأمارات لا تختص بالمجتهد المطلق، فلا وجه لعدم جواز عمله على طبق رأيه.^{١٦٧}

و من هنا يتبين أنه لا وجه لوجوب الاحتياط على المتجزى.

و لو كان فتوى الأعلام مخالفاً لفتوى هذا المجتهد المتجزى^{١٦٨} فلا يخلو إما أن يكون مباني و مبادئ اجتهاد الفقيه الأعلام تُردّد المتجزى فيظلّ المتجزى متردداً و شاكاً بالنسبة إلى مبادئ مستنبطه، فإذاً لا يكون عالماً آنذاك، فيجوز له التقليد، و إما أن يكون المتجزى يخطئ باجتهاده المجتهد الأعلام، بحيث يطمئن بنفسه و باجتهاده، فلا شك أنه لا أثر لفتوى الأعلام في عدم حجية فتوى المتجزى لنفسه.^{١٦٩} **فالحاصل** أن المتجزى يجوز له العمل على طبق رأيه الفقهي.

٢. الجهة الثانية: في جواز رجوعه إلى الغير

هل يجوز للمجتهد المتجزى الذي استنبط فعلاً الرجوع إلى مجتهد آخر؟

167. كما قال المحقق الشيخ حسين الحلي في تقرير تلميذه عن محاضراته (ص ١١٧): «لأن استنباطه حجة عليه فلا يجوز التخلف عما استنبطه من الحكم».

168. و لا يخفى أنه يمكن أن يكون المتجزى أعلم بالنسبة إلى آخرين في دائرة قدرته على الاستنباط، و لو كان أولئك كلهم مجتهدين على الإطلاق.

169. و فيه: أن هذه الأخطاء بالنسبة إلى مقدمات و مباني الاستنباط كما قد يتفق للمجتهد المتجزى كذلك قد يتفق للمجتهد المطلق؛ فلا وجه لتجوز التقليد للمتجزى، و عدمه للمطلق، مع أن كليهما صاحبان للملكة، فإن كان المطلق «مَن له الحجة» فالمتجزى في دائرة قدرته يكون أيضاً «مَن له الحجة»؛ فما هو الفرق بين المتجزى في دائرة قدرته على الاستنباط و المطلق؟!

و الظاهر أنه لا فرق بينهما، فلو قلنا بعدم جواز تقليد المجتهد المطلق الذي لم يستنبط حكماً عن الغير - كما قال به سماحة أستاذنا المحقق (دام ظله) - فلا يمكن ظاهراً القول بجواز تقليد المتجزى عن الغير في دائرة قدرته على الاستنباط بوجه، بل يجب عليه استنباط الحكم.

و قد انصرح الإجابة مما تقدّم في المسألة السابقة، فلا يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر، و لو كان الآخر أعلم بالنسبة إليه.

٣. الجهة الثالثة: في جواز إفتائه

هل يجوز للمجتهد المتجزّي أن يُخبر عن فتواه و يُعلمه؟

فما ورد في بعض الأخبار -كصحيح أبي عبيدة^{١٧٠}، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج^{١٧١}- هو عدم جواز الإفتاء بغير علم، و الفرض أن المتجزّي عالمٌ بمستنبطه، فلا إشكال في الإفتاء و أن يُخبر الناس^{١٧٢}.

٤. الجهة الرابعة: في جواز الرجوع إليه

هل يجوز للعامة أن يقلّد عن المجتهد المتجزّي في المسائل التي استنبط حكمها؟
و فيها كلمات و بحوث:

المناقشة حول كلام المحقق الخراساني:

قال: «و في جواز تقليد الغير عنه إشكال»^{١٧٣}؛ فالظاهر منه أنه رأى المسألة ذات وجهين، من صدق عنوان العالم عليه، و لو بالنسبة إلى بعض الأحكام الشرعية، و هو وجه الجواز، و وجه عدم الجواز عدم إطلاق الأدلة اللبية -لو كان الدليل سيرة العقلاء-، و عدم إطلاق الأدلة اللفظية للمجتهد المتجزّي، حيث لا يصدق عليه اسم «العارف بالأحكام» الوارد في المقبولة.

170. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، ح ١.

171. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢١، ح ٣.

172. كما قاله المحقق الشيخ حسين الحلّي في تقريراته (ص ١١٨).

173. كفاية الأصول (١).

المناقشة حول كلام المحقق العراقي:

قال هذا المحقق في *نهایة الأفكار* بأن الأظهر هو الجواز، لعموم أدله التقليد، و عدم اقتداره على استنباط سائر المسائل لا يمنع عن جواز الرجوع إليه في دائرة مستنبطاته، بل قد يتعين إذا كان أعلم في مستنبطاته من المجتهد المطلق. و لو كان المطلق أعلم من ذاك المتجزى لكان المتجه هو المنع عن حجية فتواه في حق الغير، لمكان الأعملية^{١٧٤}.

و الظاهر أن مراده من أدله التقليد سيرة العقلاء، و من عمومها جريان سيرة العقلاء على الرجوع إلى المتخصص المتجزى، بل يتعين عندهم الرجوع إلى المتجزى إذا كان أعلم بالنسبة إلى المتخصص على الإطلاق، كما مثل له المحقق الخوئي بأن الطبيب الحاذق في مرض العين يرجع إليه في معالجة مرض العين، و إن لم يكن له خبرة في أمراض القلب و المعدة^{١٧٥}.

و يلاحظ عليه: أن المحقق العراقي - حيث اعتقد بالملازمة بين مقام الإفتاء و القضاء بالنظر إلى مفاد المقبولة الظاهرة في أن موضوع القضاء هو عنوان «العارف بالأحكام»- لا يمكنه القول بجواز الرجوع إليه و التقليد عنه، لأجل عدم جواز تصديده لمنصب القضاء، حيث ليس المتجزى عالماً و عارفاً بالأحكام الشرعية بعمومها.

المناقشة حول كلمات المحقق الخوئي:

و المحقق الخوئي اعتقد في كلماته بعدم فرق بحسب السيرة العقلانية بين المجتهد المطلق و المتجزى، بل يتعين التقليد عن المتجزى إذا كان أعلم^{١٧٦}، لكنه قال في مصباح

174. نهاية الأفكار (ج ٤، ص ٢٢٥).

175. مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٤٢).

176. كما مر من المحقق العراقي أنفاً.

الأصول بأن الأدلة اللفظية رادعة عن تلك السيرة الجارية فلا يجوز، بينما قال في التنقيح بعدم الردع^{١٧٧}، و ناقش في كل ما يُدعى أنه رادع عن السيرة ثم أفتى بالجواز.

قال في مصباح الأصول بأن السيرة العقلائية مقتضى للرجوع، كما أن الطبيب الحاذق في مرض العين يرجع إليه في معالجه مرض العين، وإن لم يكن له خبرة في سائر الأمراض، لكن مجرد قيام السيرة لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء الشارع، و قد ذكرنا أن الموضوع في أدلة الإمضاء إنما هو «العارف بالأحكام» و «الفقيه» و «أهل الذكر»، و من الظاهر عدم صدق هذه العناوين إلا على المجتهد المطلق الذي استنبط جملة معتداً بها من الأحكام، فلا تشمل المتجزى. و قوله (عليه السلام): «من عرف شيئاً من قضايانا...» لا يشمل المتجزى.^{١٧٨}

و قال في التنقيح بأن موضوع جواز الرجوع و التقليد في الأدلة اللفظية هو عنوان «العالم» و «الفقيه» و غيرهما مما لا ينطبق على من استنبط مسألة أو مسألتين، فيشترط في جواز التقليد عن المتجزى أن يستنبط جملة معتداً بها من المسائل على نحو يصدق عليه عنوان «الفقيه» و «العالم».

و أما السيرة العقلائية فهي تقتضى جواز الرجوع إليه في دائرة مستنبطه، و إن كان قليلاً غايته؛ لأن موضوع السيرة رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إن استنباطه و اطلاعه على بقية المسائل و عدمهما أجنبي عن علمه بمستنبطه. و هذه السيرة هي المتبعة في المقام، لأن الأدلة اللفظية غير رادعة عنها بوجه.^{١٧٩}

177. و مثله ما قرره الشيخ غلامرضا العرفانيان عن المحقق الخوئي في *الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد* (ص ٧٧).

178. راجع مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٤٢).

179. راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الاجتهاد و التقليد (ص ٣٦).

و ردّ في التنقيح رادعيّة الأدلة اللفظية للسيرة؛^{١٨٠} و أما وجه عدم رادعيّة آيه الذكر^{١٨١}:

أن ظاهر الأمر أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعييني، و من الواضح أن «أهل الذكر» غير صادق على من علم مسألة أو مسألتين، إلا أن الآية المباركة لا دلالة لها على وجوب التقليد تعبدًا، بل معنى الآية: «فاسئلوا لكي تعلموا»؛^{١٨٢} فأهل الذكر علماء اليهود، و أن الله سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم؛ إذ لا حجية لأقوالهم فيتعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم، و من البين أنه لا معنى للتعبد في أمر النبوة و الأصول، فإن المطلوب فيها هو الاعتقاد.

نعم، ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة (عليهم السلام)،^{١٨٣} إلا أنه لا ينافي تفسيره بعلماء اليهود، لأنهم (عليهم السلام) أيضاً من مصاديق أهل الذكر، فراجع.

و وجه عدم رادعيّة آيه النفر مع التصريح بأنها ظاهرة في وجوب التقليد:

أنها ليست بظاهرة في الحصر لتدلّ على أن وجوب الحذر يترتب على إنذار الفقيه، و لا يترتب على إنذار العالم الذي لا يصدق عليه «الفقيه»، فلا تكون صالحة للرادعية.

180. راجع إلى التنقيح في شرح العروة الوثقى // الاجتهاد و التقليد من صفحة ٢٢٩ إلى ٢٣٥.

و لا يخفى أني أصررتُ بنقل صريح كلامه لاعتماد القارئ عليه، فنقلتُ في المتن لفظ كلامه من التنقيح، و لكن حذفت بعض مواضع كلامه الذي غير محلّ بالمقصود، لرعاية الاختصار، و قليلاً ما تغيّرت بعض ألفاظه.

181. أنبياء: ٧؛ النحل: ٤٣.

182. كما قاله المحقق الإصفهاني في الاجتهاد و التقليد (ص ٥).

183. راجع وسائل الشيعة، ج ٢٧، باب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢.

و أما الروايات فجعلها على طوائف؛ و الطائفة الأولى ما يدلّ على الرجوع إلى فقهاء الأصحاب، قال بالنسبة إلى تلك:

أن الاخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين دلّتنا على الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن و أمثاله من أكابر الفقهاء و الرواة، و لم تدلّنا على جواز الرجوع إلى من عرف مسأله أو مسألتين، و لم يكن من أضراب هؤلاء الأكابر من الرواة.^{١٨٤}

ثم أجاب عن هذه الطائفة:

و أما الروايات فهي أيضاً كذلك (أى لا تكون رادعة مثل ما تقدم فى الآيتين)، حتى إذا فرضنا أن الرواة المذكورين فيها (مثل يونس) من أجلاء الفقهاء و كبرائهم، إلا أنها غير ظاهرة فى الانحصار، لتدلّ على عدم جواز الرجوع إلى غيرهم من العلماء.

و ذكر الطوائف الثلاث الأخرى^{١٨٥} و ناقش حولها سنداً و دلالة:

نعم، هناك روايتان ظاهرتان فى الانحصار؛ إحداهما: رواية الاحتجاج المروية عن العسكرى (عليه السلام): «و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه...»، إلا أنها ضعيفة سنداً.

على أن دلالتها على الحصر أيضاً مورد المناقشة، لأن الرواية ليست بصدد بيان أن المقلد يعتبر أن يكون فقيهاً، و إنما هى بصدد بيان الفارق بين علماء

184. التنقيح فى شرح العروة الوثقى (ص ٢٢٨).

185. و لا يخفى أن مراد سماحة أستاذنا المحقق (دام ظله) من الطوائف الثلاث هى رواية الإمام العسكرى (عليه السلام)، و مقبولة عمر بن حنظله، و حسنة أبى خديجة؛ و من الواضح أن عنوان «الطائفة» فى البحوث الروائية قد يطلق على رواية واحدة.

اليهود و علمائنا و عوامهم و عوامنا، حيث قيل له (عليه السلام): «إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم الله سبحانه بتقليدهم و القبول من علمائهم بقوله عز من قائل: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله» و هل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم... بين عوامنا و عوام اليهود فرق من جهة، و تسوية من جهة، و بين أن الفرق بينهما في أن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح... و التفتوا أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليده، و مع هذا اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه و بين أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بتقليدهم لفسقة علمائهم و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه... فللعوام أن يقلدوه».

و ثانيتهما: مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا...»؛ حيث دلت على أن القاضى يعتبر أن يكون عارفاً بأحكامهم، و بما أن منصب القضاء منصب الفتوى بعينه، فيعتبر فيه ما اعتبر في القضاء. و يرد على الاستدلال أمور؛ الأول: أن الرواية ضعيفة السند لعدم توثيق عمر، و ما ورد في توثيقه ضعيف. الثاني: أن الاستدلال بها يتوقف على العلم بأن الأمور المعتمدة في القضاء معتبرة في الفتوى، لاتحادهما، و لا علم لنا بذلك، لأن القضاة ترتبط بأبواب كثيرة من الفقه، فيمكن أن يعتبر في المتصدى لها العلم بجملة وافية من أحكامهم، و لأن العلم بمسألة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل.

الثالث: أنها معارضة في نفس موردها بحسنه أبي خديجه، قال: أبو عبد الله (عليه السلام): «... و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...»؛ لدلالاتها على أن العلم ببعض أحكامهم كاف في القضاء، وهذا متحقق في المتجزى. و هي معارضة للمقبولة.

و قد يقال: -كما قيل- إن الظاهر من كلمه «من» التبعض، بل لا يصح أن تكون بيانية، لأن المتعين حينئذ أن يقال: «أشياء من قضايانا»، للزوم التطابق بين المبين و البيان، إلا أن مدخولها هو «قضايانا» بمعنى أحكامهم و علومهم. بما أنه أمر كثير، بل غير متناه، فلا مناص من أن يكون الشيء من تلك أيضاً كثيراً في نفسه، و إن كان قليلاً بالإضافة إلى أحكامهم؛ إذن، الحسنه و المقبولة متطابقتان على أن القاضى لا بد أن يكون عارفاً بجملة معتد بها من الأحكام.

و يرد عليه: نعم، إلا أن الوارد في الرواية على طريق الكليني و الصدوق «من قضائنا»، و على طريق الشيخ في التهذيب «من قضايانا»؛ فمن المحتمل أن يكون الصحيح «من قضائنا»، و معه لا دلالة للرواية على إرادة معرفة الكثير من أحكامهم.

فإن أحكامهم في الترافع و الخصومات ليست بكثيرة ليقال إن الشيء من الكثير كثير في نفسه؛ إذن، أن معرفة حكم أو حكمين في موارد الترافع أيضاً تكفى في صحة القضاء، لأنه أيضاً شيء من أحكامهم.

على أن الرواية على طريق الشيخ ضعيفة لوقوع «معلی بن محمد» في سندها، و كذا على طريق الكليني؛ نعم، هي على طريق الصدوق حسنة، لأنه رواها بإسناده عن «أحمد بن عائذ» عن «أبي خديجه». و في طريقه إلى «ابن عائذ»

«الحسن بن علي الوشاء»، و هو ممدوح. هذا مع قطع النظر عن وقوع «معلى بن محمد» و «الحسن ابن علي الوشاء» في أسانيد كامل الزيارات، فطريق الشيخ و الكليني أيضاً صحيح؛ فالحسنه معارضه للمقبوله، و هي غير معتبره في موردها، فضلاً عن أن تدل على عدم جواز الرجوع إلى المتجزي في الاجتهاد، إذن السيره العقلانيه ثابتة و لم يرد ردع عنها في الشريعه المقدسه. فإن تمّ هناك إجماع على عدم جواز الرجوع إلى المتجزي فهو، و إلا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الاحكام، و إن كان قليلاً غايته هذا.

على أنا لو سلّمنا دلالة الكتاب و السنه على عدم جواز الرجوع إلى من لم يتصف بالفقاهه أيضاً لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزي مطلقاً، و ذلك لأن النسبه بين «المجتهد المطلق» و عنوان «الفقيه»، و كذا بينه و بين «المتجزي» عموم من وجه، فإن عنوان «الفقيه» إنما يصدق باستنباط جمله معتد بها من الأحكام، فإن المجتهد إذا استنبط جمله معتدلاً بها من الأحكام، و لم يتمكن من الاستنباط في غيرها لقصور باعه و ملكته، فهو متجز لا محاله، إلا أنه ممن يجوز تقليده لصدق عنوان «الفقيه» عليه، لما فرضناه من أنه استنبط جمله معتدلاً بها من الأحكام، و هي موجبة لصدق الفقيه عليه، و مقتضى الكتاب و السنه جواز تقليد الفقيه.

و إذا فرضنا أن المجتهد متمكن من الاستنباط من دون أن تختص قدرته بباب دون باب إلا أنه لم يتصدّ للاستنباط، فلا مسوغ للرجوع إليه، إذ لا يطلق عليه «الفقيه» لعدم كونه عالماً بالأحكام الشرعيه بالفعل.^{١٨٦}

186. راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى / الاجتهاد والتقليد (ص ٢٢٩).

ملاحظات على كلام المحقق الخوئي:

و يلاحظ على كلامه أولاً أن مصرّح كلامه في مصباح الأصول أن مجرد قيام السيرة لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء الشارع، بينما تحدّث في التنقيح عن كفاية نفس عدم الردع، و من الواضح الفرق بين الإمضاء و عدم الردع، و لكن مبناه غير معلوم.

و ثانياً قال في التنقيح أن مورد آية الذكر النبوة و الأصول العقائدية، بينما قال في مصباح الأصول:

و تقييد جواز العمل بقول أهل الذكر المستفاد من آية السؤال بصورة حصول العلم بالواقع يدفعه الإطلاق... فإن القرآن يجرى مجرى الشمس و القمر، و لا يختصّ بمورد دون مورد.¹⁸⁷

و من هنا يتبيّن أن الآية رادعة، و ينفي جواز السؤال عن المجتهد المتجزّي.

و ثالثاً لماذا قال بالنسبة إلى آية الذكر بالحصص و الانحصار، و بعدم الحصر في آية نفر الدالة على وجوب التقليد؟! مع أنه لم يذكر في كلاّ منهما أداء للحصر، و لا يوجد فرق بينهما في الموضوع و الحكم.

و رابعاً قال بتساقط مقبولة عمر بن حنظلة و مشهورة أبي خديجة، و الحال أن المحقق الخوئي أفاد في بعض تقريراته نقطة تبرّر رادعية المقبولة و المشهورة للسيرة، و هي أن «من» في قوله (عليه السلام): «يعلم شيئاً من قضايانا» أو «قضائنا» إما أن تكون بيانية أو تبعية، و على كلا الاحتمالين لا تدلّ إلا على من يعرف جملة معتداً بها، و هو المجتهد المطلق؛ لكن الصحيح كونها تبعية، لعدم مطابقة البيان (أى: قضايانا أو قضائنا) للمبين (أى: شيئاً) إذا كانت بيانية، و بما أن علوم أهل بيت العصمة (عليهم السلام) لا يُحيط بها

187. مصباح الأصول (ج 3، ص 449).

أحد، فبعضٌ منها يطلق على المجتهد المطلق، لأن دائرة المضاف يتسع و يضيق بالنسبة إلى المضاف إليه، فلا يصدق على المتجزى.

و إن مناسبة الحكم و الموضوع أيضاً تمنع عن معرفة البعض القليل، لأنه من مناصب الأنبياء و الأوصياء (عليهم السلام)، فلا يليق المتجزى.

فالإنصاف أن رواية أبي خديجة ظاهرة في لزوم معرفة جملة معتد بها، بحيث يصدق عنوان «الفقيه»، فضلاً عن المقبولة التي هي كالصريحة في ذلك.¹⁸⁸

و خامساً أن المحقق الخوئي صرح في مباني تكملة المنهاج بأن مشهورة أبي خديجة ليست ناظرة إلى نصب القاضى ابتداءً، بل كانت في مقام نصب القاضى المجعول من جانب المتخاصمين أى قاضى التحكيم¹⁸⁹؛ فعلى هذا لا تعارض بين هذه و المقبولة، فتدل المقبولة وحدها على جواز التقليد عن خصوص المجتهد المطلق فحسب.

فظهر إلى هنا على أساس كلمات المحقق الخوئي أن الأدلة اللفظية رادعة عن السيرة العقلانية الجارية على الرجوع إلى المتخصص المتجزى.

المناقشة حول كلام المحقق التبريزي:

قال في دروس مسائل علم الأصول:

ثم إنه لا ينبغي التأمل في أن المتجزى مع اجتهاده الفعلى في بعض المسائل، كالمجتهد المطلق يجوز له العمل باجتهاده، كما هو مقتضى اعتبار العلم و الأمانة و الأصول، حيث إن المفروض أن المتجزى يعتمد في تلك المسائل على العلم و الأمانة بعد الفحص اللازم فيها، و مع فقدتها يعتمد على الأصل، كما لا يبعد أن يعتمد العامى و يرجع إليه فيها في تلك المسائل إذا لم يعلم

188. فقه الشيعة/الاجتهاد و التقليد (ص160).

189. موسوعة الإمام الخوئي (ص 41، ص 11).

مخالفة نظره لمجتهد آخر مساو له أو مجتهد مطلق -تفصيلاً أو إجمالاً- كما هو مقتضى أدله جواز التعلم و الأخذ بمعالم الدين من العارف بها الثقة المأمون، و لا يبعد نفوذ قضائه أيضاً فيما حصّله من أحكام الوقائع و كيفية الحكم المعتبر، حيث يعمّه قوله (عليه السلام) يعلم شيئاً من قضاياهم و يروى أحاديثهم و ينظر في حلالهم إذا كان بمقدار معتد به، لا مثل استنباط مسائل قليل معدودة، كما لا يخفى.¹⁹⁰

ترى أن هذا المحقق أناط جواز التقليد عن المتجزى بعدم مخالفة نظره لمجتهد متجزئ أو لمجتهد مطلق في خصوص فتواه أو في مبانيه.

و يرد على كلامه أولاً ما هو الدليل الدال على إضاء السيرة العقلانية للشارع؟! فالمقبولة ظاهرة في «العارف بالأحكام» غير شاملة للمجتهد المتجزئ، و أما الروايات الدالة على الإرجاع إلى بعض الفقهاء الأكابر مثل يونس بن عبد الرحمن و محمد بن مسلم- فهي لا تشمل غير العارف بالأحكام بالمعنى المتقدم.

و ثانياً ما هو الدليل على الفرق بين المخالفة بين المجتهدين المطلقين و المجتهدين المتجزئين؟! بينما قال في المخالفة بين المجتهدين المطلقين -بعد ما أثبت عدم وجوب الموافقة القطعية- بوجوب الموافقة الاحتمالية المتمثلة في التخيّر بينهما، فيجب على مبناه القول بالتخيّر في المخالفة بين المتجزئين، فلا وجه لاشتراط ذلك.

و ثالثاً ما هو الوجه في اشتراط عدم مخالفة فتوى المتجزى لفتوى المجتهد المطلق؟! حيث إن ملاك الأعلمية عند المحققين منهم هذا المحقق- هو تبحر المجتهد في استخدام القواعد و مقدمات الاستنباط، و احتمال في بعض الأحيان أعملياً مجتهد متجزئ من المجتهد المطلق، فلا يصح اشتراط ذلك.

190. دروس في مسائل علم الأصول (ج ٦، ص ٢٤٧).

فالحاصل أن ما أفاده المحقق التبريزي غير صحيح.

المناقشة حول كلام المحقق الحكيم:

قال في مستمسك العروة الوثقى ذيل فتوى السيد باعتبار كون المرجع للتقليد مجتهداً مطلقاً:

فاعتباره هو المعروف المدعى عليه الوفاق أو الإجماع فلا يصح تقليد المتجزئ. لكنه غير ظاهر الدليل، لعموم بناء العقلاء له، و كذا مشهورة أبي خديجة... و سندها لا يخلو من اعتبار، و كونها في القضاء لا يمنع من الاستدلال بها في المقام، لأن منصب القضاء منصب للفتوى و لا عكس، فما دل على عدم اعتبار شيء في القاضي يدل على عدم اعتباره في المفتي... .

ثم قال في مقام حلّ التعارض المدعى بين المقبولة و المشهورة:

و مثلها في الاشكال دعوى معارضتها بمقبولة عمر بن حنظلة... ؛ لظهور قوله (عليه السلام): «حلالنا و حرامنا... و أحكامنا» في العموم. وجه الاشكال: أن قوله (عليه السلام): «روى حديثنا» ليس المراد منه كل حديث لهم (عليه السلام)، فان ذلك مقطوع بخلافه، لتعذر ذلك، و لا سيما في زمان صدور الرواية، فيمتنع أخذه شرطاً في القضاء، فيتعين أن يكون المراد أحاديثهم (عليهم السلام) في الجملة، فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «و نظر في حلالنا و حرامنا»، أنه نظر في الحلال و الحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث التي رواها، لا عموم الحلال و الحرام، و كذلك المراد من «أحكامهم» يعني: الاحكام التي عرفها بعد النظر في الحلال و الحرام اللذين تضمنتهما الأحاديث، فيتعين أن يكون المراد بعض الاحكام، لا جميعها. مضافاً إلى الإجماع على عدم اعتبار رواية جميع أحاديثهم، و لا النظر في جميع حلالهم

و حرامهم، حتى من القائلين باعتبار الاجتهاد المطلق لاجتزائهم بالنظر فى الجملة. فيتعين حمل الحديث و الحلال و الحرام على الجنس الصادق على البعض و هكذا الحال فى معرفة أحكامهم.

و حملُ المعرفة على الملكة - كما يدعيه القائلون باعتبار الاجتهاد المطلق - مع أنه خلاف ظاهر المعرفة تفكيكاً بين فقرات الرواية، ياباه سياقها.

و لو أغمضنا النظر عن ذلك كله، فلا أقلّ من عدم صلاحية المقبولة لمعارضة رواية أبى خديجة، لإمكان حملها على ما لا ينافيها عرفاً، فيتعين فى مقام الجمع العرفى بينهما، و يكون العمل على ظاهر رواية أبى خديجة بلا مانع.¹⁹¹

و يرد عليه أولاً أن التحقيق أن الاستناد إلى المشهورة فى باب القضاء مشكل، فضلاً عن الاستناد إليها فى باب الفتوى. و ثانياً ما الدليل على أن منصب القضاء منصب للفتوى؟!

النظرية المختارة فى المقام:

و التحقيق فى المقام جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزى؛ بيان ذلك أن الإشكالات التى ترد على جواز الرجوع إلى المتجزى إما أن تكون من جهة عدم المقتضى، كما تقدّم عن المحقق الخراسانى، و إما أن تكون من جهة وجود المانع، كما عن المحقق الخوئى فى مصباح الأصول.

إلا أنه لا محلّ لكلا الإشكالين؛ و أما من جهة وجود المقتضى فالسيرة - كما عرفت - قائمة على الرجوع إلى المتخصص المتجزى بلا شك.

191. مستمسك العروة الوثقى (ج1، ص43).

و أما من جهة عدم وجود المانع فروايات باب التقليد - كما ستوافيك في مباحث التقليد - تكون على سبع طوائف يختص بعضها بباب النقل و السماع، و حجية خبر الواحد، و ما يرتبط بمقام الفتوى ليس رادعاً عن هذه السيرة بوجه، و بعضها تجرى في باب القضاء الذى لا يرتبط بمقام الفتوى؛ فلا إشكال في جواز الرجوع إلى المتجزى.

مضافاً إلى أن هذا المقام مما أمضاه المعصوم (عليه السلام)، كما روى إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن الصادق (عليه السلام). و تفصيل الكلام سيأتى في مباحث التقليد إن شاء الله تعالى.

٥. الجهة الخامسة: في جواز تصديده لمنصب القضاء

هل يجوز للمجتهد المتجزي تصدى منصب القضاء أو لا؟

و قد أجاب عنه أعلام الأصوليين، فنناقش حول كلامهم في ما يلي:

كلام المحقق الخراساني:

قال المحقق الخراساني أن جواز حكومته و نفوذ فصل حكومته أشكل بالنسبة إلى جواز الرجوع إليه في مقام التقليد. ثم قال بأن المجتهد المتجزي يمكن أن يستنبط جملة معتداً بها من الأحكام، بحيث يصدق عليه العارف بالأحكام، فيجوز له تصدى منصب القضاء.^{١٩٢ ١٩٣}

كلام المحقق الخوئي والمناقشة فيه:

نظريته المحقق الخوئي -على ما في مباني تكملة المنهاج- أن المشهورة غير مرتبط بالقاضي المنصوب، بل هو مرتبط بقاضي التحكيم، و لا يعتبر فيه أصل الاجتهاد.^{١٩٤} والمقبولة ضعيفة سنداً عنده،^{١٩٥} فلا يكون لديه دليل على جواز القضاء للمتجزي.

و يرد عليه أن المشهورة -خلافاً لما سبق من كلامه- ليس في قاضي التحكيم، بل لا فرق بينها وبين المقبولة في الدلالة على القاضي المنصوب ابتداءً، حيث إن الإمام (عليه السلام) نهى الشيعة في أول كلامه من التحاكم إلى الطاغوت، فأمر بالتحاكم إلى رجل يعلم شيئاً من قضايهم، ثم قال: «فاجعلوه حكماً، فإنني قد جعلته حاكماً»؛ ترى أنه أمر أولاً

192. كفاية الأصول (ج ١، ص ٣٢٨ و ٣٢٩).

193. و قال المحقق الشيخ حسن الحلّي في تقريراته (ص ١١٨): «يجوز له في كل مسألة عرضت عليه أن يراجع الأدلة فيفتي على طبق ما استنبطه و يحكم بين المتخاصمين بالرجوع إلى الأدلة و استنباط حكم التخاصم في خصوص ذلك الفرع».

194. مباني تكملة المنهاج (موسوعة الإمام الخوئي، ج ٤١، ص ١١).

195. مباني تكملة المنهاج (موسوعة الإمام الخوئي، ج ٤١، ص ١٠).

بجعل ذلك الرجل حكماً، و تحدّث بعده عن الجعل بعنوان الحاكم، فما الفرق بين هذه الكلمات والأوامر الواردة في هذه المشهورة، و ما ورد في المقبولة من «فليرضوا» و غيره؟! و من العجيب ما قاله من صدق عنوان «يعلم شيئاً من قضايانا» على المقلّد، و الحال يصحّ سلبه عرفاً عن المقلّد، فهو يعمل، و لا يعلم؛ فالصحيح أن كليهما ناظران إلى القاضى المنصوب من قبل الإمام (عليه السلام).

و قال فى مصباح الأصول^{١٩٦} و التنقيح^{١٩٧} كلاماً ذيل فقره «يعلم شيئاً من قضايانا» بالنسبة إلى «من» الجارة و مدخولها، و قد نقلنا كلامه سابقاً.

و يرد عليه أولاً أن هذه الفقرة من المشهورة على نسخة الكافى و الفقيه تكون هكذا: «يعلم شيئاً من قضائنا» - كما عرفت سابقاً -؛ فالمجتهد المتجزى الذى يعرف فقط أحكام باب القضاء يجوز له القضاء على هذه النسخة.

و ثانياً أن الفرق بين «يعلم أكثر أحكامنا» و «يعلم كثيراً من أحكامنا» و «يعلم شيئاً من أحكامنا» واضح عرفاً، فلا يمكن القول بأن المراد من «شيئاً» فى الرواية ينصرح من مدخول الجارة بهذا التقرير.

كلام المحقق الحكيم و المناقشة فيه:

لقد سبق كلام المحقق الحكيم، و نقول الآن إن حصيلة كلامه بالنسبة إلى المقبولة أن فقره «روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا» لا يقصد بها المجتهد المطلق فقط، بل تشمل المتجزى، حيث إن رواية و نقل كل الأحاديث التى خرج من لسانهم (عليهم السلام) متعذر جداً، خصوصاً بالنسبة إلى ذلك الزمن، فالمراد - لا محالة - نقل بعض

196. مصباح الأصول (ج ٣، ص ٤٣٧).

197. التنقيح فى شرح العروة الوثقى / الاجتهاد و التقليد (ج ١، ص ٢٣٢).

أحاديثهم؛ فعلى هذا الضوء، يجب أن نستظهر من باقى فقرات الرواية على هذا النسق لوحدة السياق، فالنظر فى حلالهم و حرامهم و المعرفة بأحكامهم لا يكون إلا فى دائرة ما روى الراوى و الناقل، و لو كان بعض أحاديثهم (عليهم السلام)؛ فالمقبولة تشمل المتجزى أيضاً. و على فرض دلالة المقبولة على المجتهد المطلق أولاً، و مشهورة أبى خديجة على المجتهد المتجزى ثانياً، و تعارض الروايتين ثالثاً، فالجمع العرفى يقتضى القول بأن المجتهد المطلق أفضل من المتجزى فى مقام القضاء، مع ثبوت الجعل لكليهما.

و يرد عليه أولاً أن نقل كل رواياتهم لو كان كما قال-، لكنه نقل جملة معتد بها من أحاديث آل البيت (عليهم السلام) من الممكن فى ذلك الزمن، بحيث لا يخرج عن عنوان المجتهد المطلق، فلاحظ كتب التراجم و الفهارس، فما أكثر كتب و تأليفات الحسين بن سعيد الأهوازى، و موسى بن القاسم البجلي، و الحسن بن محمد بن سماعة الكوفى؛ فلا يمكن الركون إلى كلام سماحته، بقطع النظر عن ظهور المقبولة إلى المجتهد المتجزى.^{١٩٨}

و ثانياً ما فى الجمع المذكور من أنه يجب أن يكون عرفياً، بحيث يقبله العرف و الفهم العرفى، و أنى ذلك؟!

كلام شيخنا الأستاذ (حفظه الله) ^{١٩٩} و المناقشة فيه: ^{٢٠٠}

إن كلام شيخنا الأستاذ (حفظه الله) يتشكّل من ثلاثة مطلب:

١. الأول: اختيار نسخة «شيئاً من قضائنا» المنقولة فى الكافى.

198. و أضف إلى ذلك أن قياس الاجتهاد المصطلح و نقل الرواية مع الفارق؛ من فوارقه أن نقل الرواية لا يتوقف إلا على الوثوق بالصدور، مع أن التعبد بفتوى المفتى ليس من نقل الرواية، بل هو الاجتهاد و هو لا محالة يتوقف على مقدمات و مباني، كما قد سبق مباحثه فى المقام الثالث.

199. مراد سماحة أستاذنا المحقق المروى (دام ظله) هو أستاذه آية الله الشيخ حسين الوحيد الخراسانى (حفظه الله).

200. و ما قرّرناه من هذا المطلب إلى آخر كلامه فى مباحث الاجتهاد يكون على أساس ما ألقى سماحته (دام ظله) فى محاضراته فى الدورة السابقة لدروس أصوله.

٢. الثاني: وقوع التعارض بين «من قضائنا» الواردة في المشهورة و «عرف أحكامنا» الواردة في المقبولة.

٣. الثالث: استنتاج جواز تصدّي منصب القضاء للمتجزّي، و هو نتيجة حلّه التعارض. و إليك دراسة هذه المطالب واحدًا بعد واحد:

١. دراسة مطلبه الأول:

قد اختلفت أنظار الفقهاء في تفضيل شيخنا الطوسي على ثقة الإسلام الكليني عند الاختلاف في نقلهما؛ فعده منهم قد رجّحوا الشيخ، كما نصّ عليه المحقق الثاني في جامع المقاصد: «و لا تعارضها رواية محمد بن يعقوب لها بخلاف ذلك، لأن الشيخ أعرف بوجوه الحديث و أضبط»^{٢٠١}.

و في قبّالهم جمع آخرون رجّحوا الكليني على الشيخ، منهم صاحب الرياض، حيث صرّح بترجيح الكليني^{٢٠٢}، و أيضاً بحر العلوم حيث وصف الكافي في رجاله: «فإنه كتاب جليل، عظيم النفع، عديم النظر، فائق على جميع كتب الحديث الترتيب و زياده الضبط و التهذيب»^{٢٠٣}؛ فإنه و إن لم يصرّح بأضبطية الكليني من الشيخ، لكنّه رجّح الكافي في تمام الموارد على سائر الكتب الحديثية.

201. جامع المقاصد (ج ١، ص ٢٨٤).

202. صاحب الرياض (ج ٢، ص ٨٧).

203. رجال السيد بحر العلوم (ج ٣، ص ٣٣٠).

و على أى تقدير، أن ما اتضح لنا بعد دراسة أكثر من مئة مورد هو أضبطية الكليني من الشيخ سنداً و متناً، كما عليه المحقق الخوئي.²⁰⁴

و شيخنا الأستاذ (حفظه الله) اختار نسخة الكافي أولاً لأضبطية الكليني على سائرinen حتى الشيخ، مع أن سند الكافي و التهذيب واحد و معتبر، و لا مشكلة فى «معلى بن محمد» لإكثار الكليني فى الرواية عنه و هو موجب للتوثيق.

و ثانياً لو لم نقبل قاعدة الأضبطية و قلنا بجريان قاعدة عدم الاشتباه بالنسبة إلى كليهما، فنجح نسخة الكافي لأن نسخة من لا يحضره الفقيه منطبقه على ما فى الكافي أى: «... من قضائنا»، مضافاً إلى أن إسناده يخص به، و هو روى المشهورة عن «أحمد بن عائذ»، و هو عن «أبى خديجه»، و إسناده إلى «أحمد بن عائذ» صحيح.

٢. دراسة مطلبه الثانى:

إن التعارض على رأى شيخنا الأستاذ (حفظه الله) مستقر، لتنافى المدلولين، كما هو رأى أستاذه المحقق الخوئي، لكن صاحب الجواهر لم ير تعارضاً بينهما، لعدم التنافى و لأن اقتضاء الجمع بينهما جواز القضاوة للمتجزئ و المطلق.²⁰⁵

بيان كيفية التعارض أن الروايتين -أى: المقبولة و المشهورة- فى مقام بيان عدم جواز القضاوة للجائرين، و بيان أوصاف القاضى الذى يجوز له القضاوة؛ فالمقبولة قائلة بأن القاضى

204. و هذا طبعى، لأن الشيخ الكليني ألف الكافي طيلة عشرين سنة، و لم يؤلف غيره، فجهد و بذل تمام أوقاته فى تأليف الكافي الشريف، بينما الشيخ وحده ألف كتباً كثيرة فى شتى العلوم من الفقه و الأصول و الحديث و الاعتقادات و التفسير و الرجال و الدعاء و... و هذا بالطبيعة يمكن أن يقلل عن بعض الدقائق و الطرائف فى الكتابه و النقل.

و الله تعالى يرحمهما، و يكثر أمثالهما.

205. جواهر الكلام (ج ٤٠، ص ٣٤).

لا بدّ و أن يكون مجتهداً مطلقاً، و الحال أن المشهورة تقول بكفاية المجتهد المتجزى. و هذان المدلولان متنافيان.

٣. دراسة مطلبه الثالث:

و شيخنا الأستاذ (حفظه الله) اعتقد بالتخير في المسألة الأصولية، فلمجتهد أن يفتي بجواز القضاء للمتجزى. و أيّد كلامه بأن اشتراط الاجتهاد المطلق في القاضى يؤدّى اختلال نظام المجتمع، لندرة المجتهد المطلق.

هذا كله على أساس بعض تقاريره غير المطبوعة من أبحاث شيخنا الأستاذ (حفظه الله).

و يلاحظ على كلامه أولاً أنه تبعاً لأستاذه المحقق الخوئى قال بأن «شيئاً» فى كلام الإمام (عليه السلام) تدلّ على الاجتهاد الإطلاق، حيث إن القليل بالنسبة إلى علوم أهل البيت (عليهم السلام) كثير، و هو ممنوع، كما تقدّم توضيحه.

و ثانياً أن النجاشى -الذى هو خريط فنّ الرجال- قال فى ترجمته «معلى بن محمد»: «إنه مضطرب الحديث»، فكان لزاماً عليه أن يجيب عن هذا الكلام، لا أنه اتجه كلّ كلامه فى إكثار رواية الكافى عن معلى بن محمد، مضافاً إلى أن هذا المبنى غير تامّ أيضاً.

و ثالثاً أن صاحب الوسائل نقل هذه الرواية عن من لا يحضره الفقيه بلفظ «قضايانا»^{٢٠٦} بنفس إسناده، و ذكر بعده فى ذيل هذا السند اختلافها مع ما فى الكافى؛ فنسخ من لا يحضره الفقيه مختلفة أيضاً.

و رابعاً أنه أثبت صحة إسناد الكافي و تهذيب الأحكام، فلا وجه لصرف النظر عنه، و الرجوع إلى سند الصدوق في من لا يحضره الفقيه؛ فيجب عليه الالتزام بصحة الرواية في تلك الكتب الثلاث، و جمع التعارض ببيان آخر.

و خامساً أنه لا فرق -على التحقيق- بين معنى «القضايا» و معنى «القضاء»، فلا حاجة إبدأً إلى هذه التوجيهات، فلا تدلّ «قضايانا» على مطلق الأحكام الشرعية، كما ألف عبد الله بن أبي رافع كتاباً في ما قضى به أمير المؤمنين (عليه السلام)، و سمّاه بقضايا أمير المؤمنين (عليه السلام)، و محمد بن أحمد بن يحيى و محمد بن قيس البجلي و إبراهيم بن هاشم و إسماعيل بن أبي خالد ألف كلٌّ منهم كتاباً سموها بالقضايا.

مضافاً إلى أن الفقهاء عبّروا عن باب القضاء بأبواب القضايا و الأحكام، فراجع إلى المقنع للشيخ الصدوق، و النهاية للشيخ، و شرائع الإسلام للمحقق، و فقه القرآن للراوندي، و الوسيلة إلى نيل الفضيلة لابن زهرة، و السرائر لابن إدريس.

نعم، اشتهر بين المتأخرين بكتاب القضاء، كالعلامة و الشهيدين.

فتبين إلى هنا أنه لا تنافي بين المدلولين حتى نحاول حل التعارض و التنافي بتوجيهات.

ففي هذا الضوء، أن التعارض لا يتصور بين المقبولة و المشهورة بوجه، أولاً لعدم دلالة أيٍّ منهما بالحصر، لأن الحصر إما بأداة الحصر و إما بأسلوب الحصر -كتقديم ما هو حقه التأخير-، فلا دلالة لهما على الحصر حتى يقع التعارض بينهما.

و ثانياً أن المشهورة لا تدلّ على الحصر بأيّ وجه، لأن جواز القضاء للمجتهد المطلق هو القدر المتيقن من القضاة.

فالتنافي لو كان -إنما يقع بين مفهوم الحصر المدعى في المقبولة و منطوق المشهورة، و المنطوق أقوى من المفهوم فيقدم، فلا تعارض كما عليه صاحب الجواهر.

و ما أفاده من اختلال النظام فهو أولاً لا يؤيد الفتوى بالمشهورة، بل إنما هو يرجح المشهورة في مقام التعارض، فلا مجال لاختيار المقبولة، لأن اختياره يُخلّ بالنظام.

و ثانياً أن القول بالجواز للمجتهد المطلق فقط يؤدي إلى اختلال النظام لأجل سوء اختيار المكلفين، فلا صلة له بمقام التشريع.

النظرية المختارة و بيانها:

و التحقيق في المقام أن تصدّي المجتهد المتجزّي لمنصب القضاء غير جائز.

بيان ذلك أن مشهورة أبي خديجة نقلت في تهذيب الأحكام بلسان آخر و سند آخر، و هي: «عنه عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة قال: ... اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حالنا و حرماننا فإنّي قد جعلته قاضياً...»^{٢٠٧}؛ ترى أن مضمونها متطابق مع مفاد المقبولة.

و قد استشكل جمع من الأعلام في سندها أولاً بمجهولية «أبي الجهم»، و ثانياً بأن «الحسين بن سعيد» نقلها عن «أبي الجهم»، و هو مشترك بين اثنين من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، و «الحسين بن سعيد» كان من أصحاب الإمام علي بن موسى الرضا و الإمام محمد بن علي الجواد و الإمام علي بن محمد الهادي (عليهم السلام)، و لا يمكن عادة رواية من عاصر سنة قريبة من ٢٥٠ هـ عن كان حياً قبل سنة ١٤٨ هـ حيث إن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) توفّي بسنة ١٤٨ هـ، فصحابته قد عاشوا قبل تلك السنة لا محالة.

207. تهذيب الأحكام (ج ٤ ص ٣٠٣).

و قد يمكن الإجابة عن كلا الإشكالين؛ و أما عن الإشكال الأول بأن المراد من «أبى الجهم» هو «بكير بن أعين» الثقة أخ زارة. و الإرسال فى هذا السند غير ضائر به، لأن الواسطة بين «الحسين» و «بكير» -على أساس حساب الاحتمالات فى الموارد المستقصاء- ثقة.

و يؤيد ما قلنا تعبير المحقق الخوئى عنها بالصحيحة فى موضعين من التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ فتبين صحة سند المشهورة على هذا النقل؛ فتحصل إلى هنا أن سندی المشهورة كليهما صحيحان.

و الحقيقة أن أبا خديجة سمع كلاماً من الإمام الصادق (عليه السلام) فى واقعة واحدة، نُقل إلينا بتعبيرين أى «قضايانا و قضائنا»، و «عرف حلالنا و حرامنا» - فبما لا يمكن قطع اليد عن أىٍّ منهما فتساقطان، لعدم الوثوق بصدور أىٍّ من التعبيرين عن الإمام الصادق (عليه السلام)؛ فالحجة مقتصرة فى المقبولة، و هى تدلّ على جواز القضاوة لخصوص المجتهد المطلق.

هذا تمام الكلام فى مباحث الاجتهاد، و الحمد لله رب العالمين.

قد وقع الفراغ من كتابه و تقرير مباحث «الاجتهاد» التى ألقاها سماحه شيخنا المدقق و أستاذنا المحقق آية الله الحاج الشيخ جواد المروى (دام ظله) فى يوم الأحد المصادف للسادس و العشرين من شهر صفر من السنة ١٤٤٣ الهجرية القمرية، المطابق ليوم الحادى عشر من شهر مهر من السنة ١٤٠٠ الهجرية الشمسية فى ظلّ عنايات مولانا الإمام على بن موسى الرضا (عليهما آلاف التحية و الثناء) فى مشهد المقدسة.