

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هو العليم

دوره علوم و مبانی اسلام و تشیع (۴)

رسالة اجتهاد و تقلید

تقریرات بحث اجتهاد و تقلید

از

مرحوم آیه الله حاج شیخ حسین حلی اعلی الله مقامه

تألیف:

حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی

قدس الله سره

ترجمه و تعلیقات:

سید محمد محسن حسینی طهرانی

سرشناسه:	حلی، حسین
عنوان قراردادی:	رسالة فی الاجتهاد والتقليد. فارسی - عربی
عنوان و نام پدیدآور:	رساله اجتهاد و تقلید: تقریرات بحث اجتهاد و تقلید از مرحوم آیه الله حاج شیخ حسین حلی اعلی الله مقامه / تألیف سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ ترجمه و تعلیقات سید محمد محسن حسینی طهرانی
مشخصات نشر:	طهران: مکتب وحی، ۱۴۳۴ ق. = ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری:	۶۷۲ ص.
فروست:	دوره علوم و مبانی اسلام و تشیع؛ ۴.
شابک:	۱۵۵۰۰۰ ریال: ۷-۳۶-۶۱۱۲-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی:	فیبیا
یادداشت:	فارسی - عربی.
یادداشت:	کتابنامه: ۶۱۵ - ۶۶۳ به صورت زیرنویس.
یادداشت:	نمایه.
موضوع:	اجتهاد و تقلید
موضوع:	اصول فقه شیعه
شناسه افزوده:	حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۴۵ - ۱۴۱۶ ق.
شناسه افزوده:	حسینی طهرانی، سید محمد محسن، ۱۳۷۵ ق. - مترجم
رده بندی کنگره:	۱۳۹۲ ۵۰۴۱ ر ۸ ح / BP ۱۶۷
رده بندی دیویی:	۲۹۷/۳۱
شماره کتابشناسی ملی:	۳۱۳۵۵۸۱

رساله اجتهاد و تقلید

دوره علوم و مبانی اسلام و تشیع (۴)

تألیف: حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی

ناشر: مکتب وحی / طهران

نوبت چاپ: اوّل / ۱۴۳۴ هـ. ق.، ۱۳۹۲ هـ. ش

قیمت: ۱۵۵۰۰ تومان

تعداد: ۳۰۰۰

چاپ: اسوه

شابک: ۷-۳۶-۶۱۱۲-۶۰۰-۹۷۸

حق چاپ محفوظ است

تلفن: +۹۸ ۲۵۱ ۲۸۵۴۲۶۳

www.maktabevahy.org

info@maktabevahy.com

قال الصادق عليه السلام:

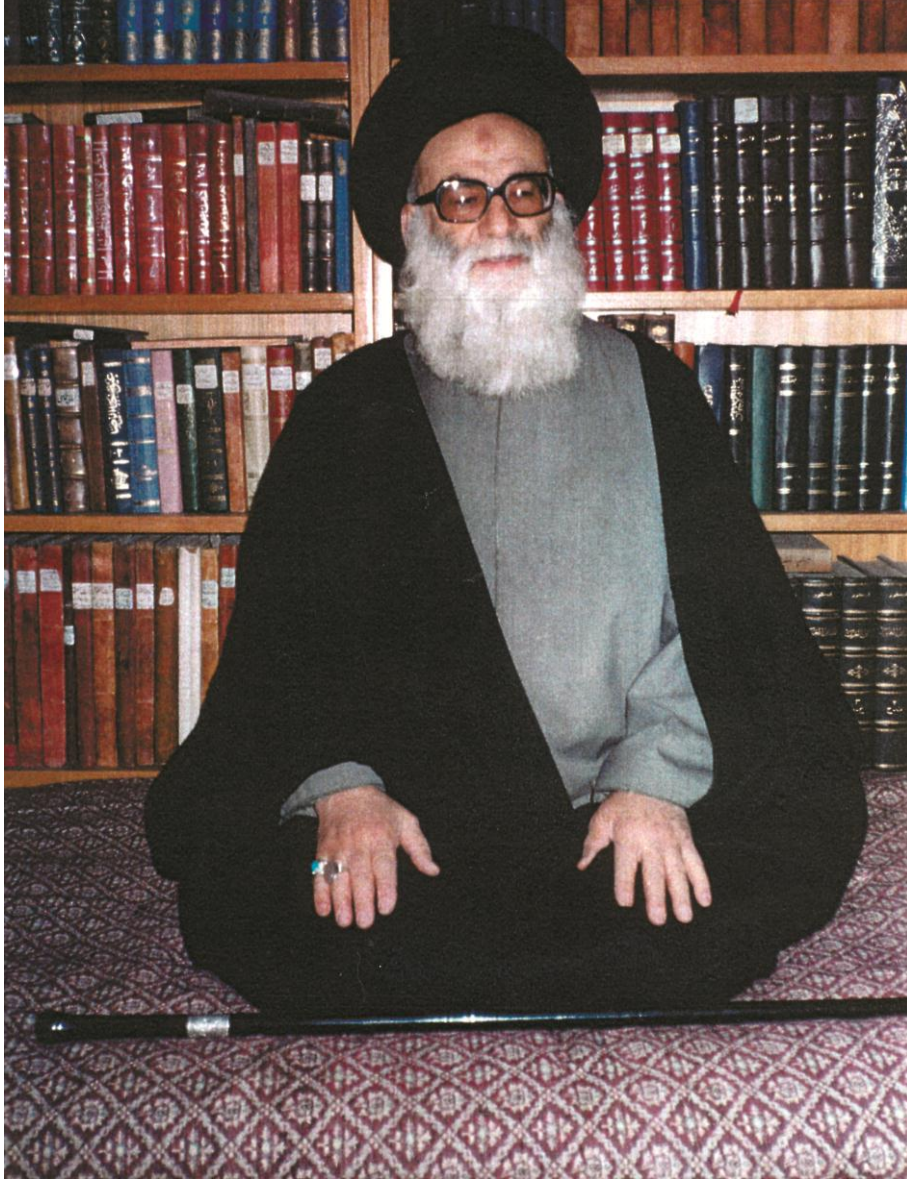
أَهْرُبُ مِنَ الْقُتْيَا هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ.

امام صادق عليه السلام فرمودند:

«از فتوا دادن پرهیز همان طور که از شیر درنده فرار می کنی!»



تصوير حضرت آية الله حاج شيخ حسين حلي، رضوان الله عليه



تصویر حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین طهرانی، قدس الله سره

در کتابخانه منزل مشهد مقدس

فهرست مطالب

فهرست مطالب و موضوعات اجتهاد و تقلید

صفحه

عنوان

مقدمه مترجم

۲۹ - ۵۰

۳۲	شمه‌ای از احوال آیه الله حاج شیخ حسین حلّی رضوان الله علیه
۳۲	تضلع اعجاب‌انگیز مرحوم حلّی در علوم مختلف، به خصوص در تاریخ اسلام
۳۳	سیره مرحوم حلّی در ترجیح مصالح اسلام بر منافع ظاهری و دنیوی خویش
۳۳	توصیه مرحوم علامه بر پرهیز از وساوس و اغوای مریدان و حواریون ناآگاه
	طرد نمودن آیه الله سید عبدالهادی شیرازی یکی از منتسبین خویش را به دلیل دخالت در
۳۴	امر مرجعیت
۳۵	استنکاف مرحوم حلّی از مرجعیت و زعامت عامه
۳۶	تواضع خاص مرحوم حلّی نسبت به اولیای الهی و عرفای بالله
۳۷	شمه‌ای از احوال حضرت علامه طهرانی رضوان الله علیه
۳۸	اساتید و مربیان مرحوم علامه
۳۹	اساتید مرحوم علامه در سیر و سلوک و توحید حضرت حق
۳۹	رسیدن حضرت علامه به عارف کامل و موحد اصل حضرت سید هاشم حداد رضوان الله علیهما
۴۰	نتایج اندکاک و انمحاء نفس قدسی حضرت علامه در ساحت ولایت کبرای الهی

- پرده برداشتن حضرت علامه از افق‌ها و لایه‌های باطنی دین هنگام طرح مبانی فقه ۴۱
- تفاوت‌ها و ویژگی‌های حضرت علامه نسبت به سایر اساتید ایشان ۴۱
- تخریب مدرسه خیراتخان مشهد و مقایسه آن با تخریب منازل برای توسعه مسجد الحرام ۴۲
- دغدغه غریب و زائدالوصف حضرت علامه نسبت به تقلید و مسأله مرجعیت ۴۶
- پرسش حضرت علامه از آیه الله بهجت در باب غسل و پاسخ ایشان ۴۶
- کلام مرحوم حداد در منزل آقا سید عبدالکریم کشمیری پیرامون خطرات مرجعیت ۴۷
- حضور حضرت علامه در درس‌ها و بحث‌های مرحوم علامه حاج شیخ حسین حلی** ۴۹
- علت و انگیزه معلق در چاپ و نشر تقریرات مرحوم حلی ۴۹
- تأسف شدید از تسامح و تساهل فراگیری زبان عربی در حوزه‌های علمیه ۵۰

بخش اول: مباحث اجتهاد

۲۳۲ - ۵۱

۵۵ - ۵۸

فصل اول: حدود و تعاریف اجتهاد

- تعاریف اجتهاد از دیدگاه علمای اصول ۵۵
- شرح‌الاسمی بودن تعاریف اجتهاد ۵۶
- اجتهاد عبارت است از: تحصیل علم به حکم ۵۶

۵۹ - ۸۴

فصل دوم: وجوب اجتهاد

- وجوب اجتهاد برای تحصیل وظیفه شرعی به حکم واقعی یا ظاهری ۵۹
- وجوب عینی اجتهاد ۶۰
- انحصار ادله معتبره استنباط احکام در: کتاب، سنت، اجماع، عقل** ۶۰
- لزوم نورانیت نفس و صفای باطن جهت اطلاع بر حقایق امور (ت) ۶۱
- شمه‌ای از احوال آیه الله سید علی شوشتری رضوان الله علیه (ت) ۶۲
- شمه‌ای از احوال آیه الله سید محمد هادی میلانی رضوان الله علیه (ت) ۶۳
- مجتهدین مبرز، آرای میرزا حسین شیشه‌گر را نصب‌العین خویش قرار می‌دادند (ت) ۶۳
- عظمت و جلالت علمی حاج ملا قربانعلی زنجانی رضوان الله علیه (ت) ۶۳
- ملاقات آیه الله انصاری همدانی با حاج ملا آقا جان زنجانی (ت) ۶۵
- کراماتی از حاج ملا قربانعلی زنجانی رضوان الله علیه (ت) ۶۵
- مراجعة آیه الله غروی تبریزی به آقای مجتهدی در احکام مورد تأمل (ت) ۶۷

- بنای اصل و اساس مذهب عامه بر پایه اجماع ۶۸
- نظر مرحوم حلی در انحصار ادله معتبره در کتاب و سنت ۶۹
- اشکال وارد بر نظر مرحوم حلی در انحصار ادله در کتاب و سنت (ت) ۷۰
- حاکمیت عقل در اجرای قاعده لا ضرر و قرعه (ت) ۷۰
- حاکمیت عقل در اجرای اصول محرزه و غیر محرزه (ت) ۷۰
- اشتراک حجج و طرق عقلائیّه و شرعیّه بین قادر و عاجز ۷۱
- گشوده شدن باب افتاء به دلیل قانون عقلی و جوب رجوع جاهل به عالم**
- ۷۲
- و جوب اطلاع تام و احاطه کافی بر حجج اصولیه و امارات قطعیه برای استنباط احکام ۷۳
- علت انسداد باب اجتهاد در قرن چهارم هجری ۷۳
- و جوب عقلی اجتهاد برای تحصیل احکام**
- ۷۴
- و جوب عرفان و شناخت اعمال اربعه توسط مجتهد ۷۵
- و جوب عینی اجتهاد در صورت توقف حفظ شریعت بر آنها ۷۶
- و جوب تقلید از مجتهد میت در حکم امامت دین و شریعت است ۷۶
- عدم جواز تقلید از مجتهد میت حدوداً و بقائاً (ت) ۷۶
- تأسف شدید بر عدم توجه حوزه‌های علمیه به تدبیر و تأمل در قرآن کریم (ت) ۷۷
- عدم انحصار حجیت خطابات و ظهورات به مشافهین به خطاب (ت) ۷۹
- کلام خطای یکی از اعظام حوزه نجف در عدم لزوم ممارست و تدبیر در قرآن (ت) ۸۰
- در مکتب اهل بیت قرآن بر نفس و قلب تک تک افراد تا روز قیامت نازل شده (ت) ۸۱
- انحطاط حوزه‌های علمیه به جهت عدم توجه به معارف بلند قرآنی (ت) ۸۲
- و جوب تجدید اجتهاد در تمامی اعصار ۸۳
- نظر مرحوم حلی در و جوب تخییری اجتهاد برای مکلف ۸۴

فصل سوم: حجیت فتوا و حکم مجتهد ۸۵ - ۱۶۲

الف: حجیت فتوای مجتهد ۸۵ - ۱۵۰

تبیین حجیت در فرض انفتاح باب علم و علمی ۸۵

- حجیت فتوای حاصل از علم به واقع ۸۵
- اشکال وارد بر حجیت فتوای مجتهد برای مقلد، و پاسخ‌های به آن ۸۵
- شیخ انصاری: مجتهد نائب مناب عامی است در استنباط احکام شرعی ۸۵
- مرحوم نائینی: عامی به وجود تنزیلی عین مجتهد است ۸۵

- اشکال متوجه بر شیخ انصاری و مرحوم نائینی ۸۶
- مرحوم حلّی: علم مجتهد به حکم واقعی موجب علم مقلد به حکم واقعی است ۸۶
- اشکال معلق به مرحوم حلّی در دلیل رجوع عامی به مجتهد (ت) ۸۷
- حکم عقل و قضاء فطرت به وجوب رجوع عامی به مجتهد (ت) ۸۷
- ۸۸ حجّیت فتوای حاصل از امارات کاشفه از واقع**
- امارات و اصول صرفاً برای مجتهد حجّت‌اند نه عامی ۸۸
- رجوع عامی به مجتهد در صورت عدم وصولش به حکم واقعی، همانند رجوع به یک عامی است! ۹۰
- آخوند خراسانی: رجوع به مجتهد انسدادی همانند رجوع به عامی است ۹۰
- تحقیقی در روش و سیره محقق قمی در استنباط مسائل فقهیه ۹۱
- دو اثر مترتب بر امارات قائمه نزد مجتهد انفتاحی ۹۲
- استفاده از ادلّه حجّیت خبر واحد برای حجّیت کلام مجتهد نسبت به مقلد ۹۳
- راه حلّی ساده برای اثبات مطلوب (ت) ۹۳
- افتاء مجتهد، اخبار منتهی به حسّ است نه حدس ۹۴
- اشکال معلق مبنی بر عدم شمول ادلّه حجّیت خبر واحد برای اثبات مطلوب (ت) ۹۴
- استفاده از ادلّه حجّیت قول اهل خبره برای اثبات مطلوب ۹۶
- تام بودن و تنجز فتوای مجتهد در حق عامی بالنسبه به امارات کاشفه از حکم واقعی ۹۶
- ۹۶ حجّیت فتوای حاصل از اصول محرزه**
- عدم تنجز فتوای مجتهد در حق عامی بالنسبه به اصول محرزه و تعبّدیه و عقلیه ۹۶
- صور مذکوره در حجّیت استصحاب مجتهد بالنسبه به عامی ۹۷
- ۹۸ حجّیت فتوای حاصل از اصول غیر محرزه**
- اشکال اقوی در رجوع عامی به مجتهد بالنسبه به اصول غیر محرزه ۹۸
- عدم حجّیت اخبار مفتی نسبت به فرد شک ۹۹
- کلام صاحب کفایه در رفع اشکال رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه ۹۹
- بیان دو مقدمه برای اثبات عدم حجّیت اخبار مفتی نسبت به فرد شک ۱۰۱
- مرحوم حلّی: موضوع ادلّه برائت، شک بعد از فحص متناسب با توان و سعه شک است ... ۱۰۳
- خلط مرحوم حلّی بین جهل به حکم و شک در حکم (ت) ۱۰۴
- ۱۰۵ حجّیت فتوای حاصل از اصول عقلیه**
- اشکال اقوی و افحش در رجوع عامی به مجتهد بالنسبه به اصول عقلیه ۱۰۵
- آخوند خراسانی: «عامی در اصول عقلیه صرفاً جهت استعلام به مجتهد رجوع می‌کند» ۱۰۶

- اشکال مرحوم حلّی به آخوند در رجوع مقلّد به مجتهد در اصول عقلیه جهت استعلام ۱۰۷
 فتوای مجتهد بر اساس ملازمات و استلزامات قواعد عقلیّه محضه ۱۰۷
 پاسخ به اشکال مقدر انحصار نمودن مدرک احکام در کتاب و سنّت ۱۱۰
 اشکال وارد بر مبنای صاحب کفایه در عدم جواز رجوع عامی به مفتی در مسائل عقلیه ۱۱۱
 پاسخ به اشکال انحصار ادلّه احکام در کتاب و سنّت ۱۱۲

۱۱۳

حجّیت فتوا در فرض انسداد باب علم و علمی

- حجّیت فتوا بر مبنای کشف**
 ۱۱۳
 انحلالی بودن حجّیت ظن در فرض انسداد باب علم و علمی ۱۱۵
 پاسخ مرحوم حلّی به اشکال صاحب کفایه بنا بر مبنای ثلاثه ۱۱۵
 کلام مرحوم حلّی در بقاء اشکال مذکور بر مسلک صاحب کفایه ۱۱۶
 اشکال آخوند به جواز رجوع عامی به مجتهد در فرض کشف ۱۱۷
 پاسخ برخی به اشکال آخوند در فرض مذکور ۱۱۷
 اشکال معلق به پاسخ مرحوم حلّی (ت) ۱۱۸
 پاسخ محقّق اصفهانی به اشکال آخوند ۱۱۸
 تام بودن اشکال نقضی محقّق اصفهانی به موارد استصحاب ۱۱۹
 غیر سدید بودن پاسخ حلّی محقّق اصفهانی به اشکال مذکور ۱۱۹

۱۲۰

حجّیت فتوا بر مبنای حکومت

- اشکال آخوند بر جواز تقلید از مجتهد در فرض انسداد باب علم و علمی ۱۲۳
 کلام محقّق اصفهانی در صدق علم و معرفت بر مجرد قیام حجّت شرعی یا عرفی یا عقلی
 بر احکام ائمّه ۱۲۴
 اشکال مرحوم کمپانی بر مرحوم آخوند در مسأله مذکور ۱۲۵
 پاسخ مرحوم حلّی به اشکال مرحوم کمپانی ۱۲۶
 انحصار حجّیت ظنون در ظنون مکتسبه از اصول و قواعد ۱۲۸
 اشکال بر حجّیت ظنون مجتهد برای غیرش در فرض انسداد ۱۳۰
 پاسخ مرحوم حلّی به اشکال مذکور ۱۳۰
 اشکال بر شمول ادلّه حجّیت فتوای مجتهد انسدادی به تکالیف غیر الزامیه ۱۳۱
 پاسخ مرحوم حلّی به اشکال مذکور ۱۳۳
 پاسخ معلق به اشکال مذکور با استناد به هدفمند بودن احکام (ت) ۱۳۴
 تبیین صحیح حقیقت تکالیف مستحبّه و مکروهه در شریعت (ت) ۱۳۴

- ۱۳۸ شخصی بودن فتوای مجتهد انسدادی و اشکال به کلیت آن
- ۱۳۸ بیان مقدمه‌ای برای حل این مسأله
- ۱۳۹ جواز اخبار از لوازم نفس واقع است نه از لوازم علم به آن
- ۱۴۰ اشکالات معلق به لازمه نفس واقع بودن جواز اخبار (ت)
- ۱۴۱ ادله ناهیه از قول به غیر علم و مقدار دلالت آنها
- ۱۴۲ منشائیت اراده مولا بر تحقق و عدم تحقق افعال در بیان احکام (ت)
- ۱۴۳ کلام مرحوم حلی در حل مشکل رجوع به مجتهد در فرض انسداد
- ۱۴۳ دوران جواز اخبار بر مدار نفس واقع دون علم به آن
- ۱۴۵ عدم اجرای اصالة البرائة در صورت شک در موافقت اخبار مجتهد با واقع
- ۱۴۶ پاسخ مرحوم حلی به اشکال مذکور
- ۱۴۶ پاسخ دیگر مرحوم حلی در اثبات حجیت فتوای مجتهد انسدادی
- ۱۴۷ اثبات قبح عدم حجیت قول مجتهد، به عنوان دلیل بر حجیت آن
- ۱۴۸ **حجیت فتوا بر مسلک تبعیض در احتیاط**
- ۱۵۰ نتیجه بحث حجیت فتوای مجتهد، طبق نظر مرحوم حلی

۱۶۲ - ۱۵۱

ب: حجیت حکم مجتهد

- ۱۵۱ اثبات حجیت در فرض انفتاح و انسداد بر مسلک کشف و حکومت عقلیه
- ۱۵۲ **بحثی پیرامون معنای حکم حاکم**
- ۱۵۴ مواردی که رأی و نظر حاکم و منشئ به آن تعلق می‌گیرد (ت)
- ۱۵۶ خلاصه نظر مرحوم حلی در معنای حکم حاکم
- ۱۵۷ اشکال وارد بر معنای مذکور و پاسخ مرحوم حلی به آن
- ۱۵۹ حقیقت حکم حاکم، انطباق حکم شرعی است بر صغری
- ۱۵۹ **حجیت حکم مجتهد انسدادی با فرض قیام حجیت عقلیه نزد او**
- مشکل مبنای صاحب کفایه در عالم نبودن مجتهد انسدادی به احکام مگر در ضروریات و
- ۱۶۰ **مسلمات و قطعیات**
- ۱۶۰ پاسخ صاحب کفایه به اشکال مذکور
- ۱۶۱ ایراد مرحوم حلی به پاسخ صاحب کفایه

۱۹۰ - ۱۶۳

فصل چهارم: تجزی در اجتهاد

- ۱۶۳ تبیین محط بحث تجزی در اجتهاد

۱۶۳ اختلاف مجتهدین در شدت و ضعف قوه و ملکه استنباط
۱۶۴	بساطت ملکه اجتهاد
۱۶۴ اشکال بر تحقق تجزی و مرکب بودن ملکه اجتهاد
۱۶۵ ایراد مرحوم حلّی به اشکال مذکور، و اثبات تعدد ملکات بسیطه
۱۶۶ علم فقه مجموعه‌ای است از ابواب متعدد که از حیث مبادی و مقدمات اجتهاد مغایرند
۱۶۷ نقد معلق بر مرحوم حلّی، و اثبات بساطت و وحدت ملکه هر علم (ت)
۱۶۹ استدلال صاحب کفایه به استحاله طفره، برای اثبات لزوم تجزی
۱۷۰ پاسخ مرحوم حلّی به استدلال صاحب کفایه بر لزوم تجزی
۱۷۱ آخوند خراسانی: تجزی عبارت است از تعدد ملکات، نه تبعض ملکات
۱۷۲ ایراد محقق اصفهانی بر آخوند در تعریف تجزی، همان شرح کلام آخوند است
۱۷۲ نظر محقق نائینی در امکان تجزی
۱۷۲ عدم تحصیل معنای متن و مستدل برای تجزی
۱۷۴ تقریر اشکال تحقق دور در استنباط حکم، و پاسخ به آن
۱۷۵	تجزی در اجتهاد به حسب اختلاف ابواب فقه
۱۷۶ ملکه اجتهاد به عنوان علة تامه منحصره بر استنباط جمیع احکام
۱۷۷ اقسام تجزی از دیدگاه محقق عراقی
۱۷۷ نتیجه تحقیق محقق عراقی بر بطلان تجزی به معنای ملکه است، نه به معنای علم فعلی
۱۷۸ ادعای اجماع شیخ بر حرمت تقلید کسی که دارای ملکه استنباط می‌باشد
۱۷۹ انحصار حجیت فتوا و حکم مجتهد بر حصول ملکه اجتهاد، نه علم فعلی
۱۸۰ بررسی دلالت روایات وارده در باب تجزی
۱۸۱ انحصار مدخلیت علم مجتهد در جواز تقلید در ظرف تقلید، نه در ظرف سؤال از حکم
۱۸۳ تشکیک برخی در حجیت استنباطات متجزی با استناد به استحاله آن
۱۸۳ پاسخ مرحوم حلّی به تشکیک مذکور
۱۸۴	تحصیل اجتهاد مطلق
۱۸۴ نظر آخوند مبنی بر امکان اجتهاد مطلق و حصول آن برای اعلام
۱۸۴ اشکال و ایراد مرحوم حلّی بر کلام آخوند
۱۸۵ دفاع معلق از مرحوم آخوند در فرض مذکور (ت)
۱۸۶ کلام مرحوم حلّی در امکان تردید مجتهد بین شک و علم خود نسبت به یک حکم

- ۱۸۷ ردّ معلق بر کلام مرحوم حلّی (ت)
- ۱۸۷ حالات ثلاثه عارض بر نفس انسان هنگام تصوّر یا تصدیق یک امر (ت)
- ۱۸۷ مشخص و معین بودن حالت نفسانی انسان نسبت به علم یا شک به یک حکم (ت)
- ۱۸۸ **اقسام قول به احتیاط در رسائل عملیه**
- ۱۹۰ گلابیه مرحوم نائینی از طلاب علوم دینی در عصر خویش

۱۹۱ - ۲۰۰

فصل پنجم: مبادی اجتهاد

- ۱۹۱ **اموری که اجتهاد متوقف بر آنهاست**
- ۱۹۱ گلابیه معلق از طلاب علوم دینی در عدم اهتمام به علوم اصیل حوزوی (ت)
- ۱۹۳ گلابیه معلق از نگرش گزینشی و انتخابی و تحریف کلمات معصومین (ت)
- ۱۹۵ لزوم امین بودن مؤلفین و مورّخین و رجالیون در بیان وقایع و مطالب (ت)
- ۱۹۷ **ملاک تصدیق روایات و اخبار**
- ۱۹۷ علت مقبولیت خبر واحد منجر به شهرت
- ۱۹۷ نقد معلق بر ملاک بودن شهرت یک روایت در مقبولیت آن (ت)
- ۱۹۸ **تبیین عقاب و حکم به فسق مدعیان غیر متیقّن به اجتهاد خود**
- ۱۹۹ عدم جواز ادعای واهی اجتهاد و زعامت به واسطه توهم قابلیت و استعداد و نیاز جامعه (ت).

۲۰۱ - ۲۳۲

فصل ششم: تبدل رأی مجتهد

- ۲۰۱ **وجوه متصوره عدول مجتهد از فتوای قبلی خویش**
- صورت فقدان شرایط صحّت اعمال سابق بر حسب اجتهاد فعلی ۲۰۱
- ۲۰۲ **اقوال در وجوب آگاه نمودن مقلّدین در صورت عدول مجتهد از فتوای خویش**
- ۲۰۳ وظیفه مقلّدین در صورت عدول مجتهد از فتوا و تأخیر در وصول آن
- ۲۰۴ **تبیین حکم صورت اول: وظیفه مجتهد بالنسبه به اعمال خود**
- ۲۰۴ قول آخوند در عدم لزوم اعاده و قضاء عبادات در فرض مذکور
- ۲۰۴ اشکال مرحوم حلّی به آخوند
- ۲۰۵ نظر مرحوم حلّی بر بطلان عبادات سابق از عدول، به مقتضای ادله
- ۲۰۶ نظریه معلق در عدم لزوم اعاده در فرض مذکور (ت)
- ۲۰۶ صحّت اعمال سابق و آثار مترتبه بر آن به مقتضای حجّیت شرعیّه (ت)

- ۲۰۸ تمسک مرحوم حلّی به حدیث رفع برای عدم لزوم اعاده اعمال سابق
- ۲۰۹ اشکال آخوند به صاحب فصول در عدم فرق بین احکام و متعلقات
- ۲۰۹ ایراد مرحوم حلّی به آخوند در عدم وصول ایشان به مراد صاحب فصول
- ۲۱۱ تبیین فروع ثلاثه‌ای که صاحب فصول بناء را در آنها بر اجزاء گذارده است
- ۲۱۳ تبیین فروع ثلاثه‌ای که صاحب فصول بناء را در آنها بر عدم اجزاء گذارده است
- ۲۱۵ نظر مرحوم حلّی درباره فروع مذکوره صاحب فصول
- ۲۱۷ **تبیین حکم صورت سوّم: رجوع مقلّد به مجتهد ثانی**
- ۲۱۷ ذکر دلیل بعضی از قائلین به صحّت اعمال سابق
- ۲۱۷ اشکال مرحوم حلّی بر تقریر قائلین به صحّت
- ۲۱۹ بقاء حجّیت فتوای مجتهد اوّل، با استفاده از استصحاب و یا برائت
- ۲۱۹ ردّ مرحوم حلّی بر استدلال به استصحاب و برائت در مسأله مذکور
- ۲۲۰ اختصاص ادلّه اثبات حجّیت فتوای سابق، به مجتهدین
- ۲۲۱ خلاصه نظر مرحوم حلّی: حجّیت فتوای مجتهد ثانی بالنسبه به زمان سابق و لاحق از رجوع
- ۲۲۱ میل صاحب عروه به تفصیل صاحب فصول
- ۲۲۲ اشکالات مرحوم حلّی به فروع فقهیّه مذکوره در عروه
- ۲۲۴ میل مرحوم نائینی به تفصیل صاحب فصول بین عبادات و معاملات
- ۲۲۴ تمایل مرحوم نائینی به این تفصیل به علت اجماع و استناد به شریعت سهله
- ۲۲۴ نقد معلق بر تفصیل مرحوم نائینی (ت)
- ۲۲۵ نظر مرحوم نائینی در وظیفه متعاقدین پس از رجوع به دو مجتهد مختلف الفتوی
- ۲۲۶ نقد بر مرحوم نائینی، و تبیین نظر معلق در مسأله مذکور (ت)
- ۲۲۷ کلام مرحوم نائینی در انحصار اثر فساد در صورت ابتلا به مورد فعلی
- ۲۲۸ تبیین علت فتوای مرحوم نائینی در مسأله مذکور (ت)
- ۲۲۹ **تبیین حکم صورت دوّم: وظیفه مقلّدین پس از عدول مجتهد از فتوای سابق خود**
- ۲۲۹ فروع ملحق به حکم صورت دوّم
- ۲۳۰ تحقیق و تفصیل مرحوم حلّی در صورت مذکور و فروع آن
- ۲۳۲ نظر صاحب عروه مبنی بر پیمودن راه احتیاط در مسأله، و نقد آن

بخش دوم: مباحث تقلید

۲۳۳ - ۳۲۴

فصل اول: معنای لغوی و اصطلاحی تقلید ۲۳۵ - ۲۴۱

- ۲۳۵ بیان اقوال مختلف در معنای تقلید، و نقد آن
- ۲۳۸ نگرش عامی به موقعیت مجتهد و مسئولیت خطیر مرجعیت (ت)
- ۲۴۰ نظر مرحوم علامه طهرانی در بیان معنی تقلید (ت)
- ۲۴۰ نقد نظر مرحوم صاحب کفایه در بیان معنای تقلید

فصل دوم: وجوب یا عدم وجوب تقلید ۲۴۳ - ۲۵۹

- ۲۴۳ عنوان تقلید موضوع برای حکم در شریعت نمی باشد
- ۲۴۵ بحث در بدیهی و فطری بودن جواز تقلید
- ۲۴۵ نظر صاحب کفایه مبنی بر بدیهی و فطری بودن جواز تقلید
- ۲۴۵ اشکال محقق اصفهانی بر کلام صاحب کفایه، و نقد آن
- ۲۴۷ وجوب تقلید شرعی است لکن طریق وصول عامی به آن فطرت و جبلت او است
- ۲۴۹ فایده ادله وارده در شریعت بر وجوب تقلید
- ۲۵۰ حضرت علامه طهرانی وجوب تقلید را شرعی می داند (ت)
- ۲۵۰ تبیین و تقریر نظریه مرحوم علامه در شرعی بودن وجوب تقلید (ت)
- ۲۵۲ تبیین وظیفه عامی در فرض علم اجمالی به وجود تکالیف شرعی
- ۲۵۲ تحیر عامی با فرض علم اجمالی به وجود تکالیف شرعی
- ۲۵۳ بیان طرق ثلاثه برای خروج عامی از تحیر
- ۲۵۳ انحصار طریق وصول به اجتهاد احکام واقعی، در تقلید
- ۲۵۵ استقلال عقل در حکم به وجوب تقلید، پس از انسداد باب اجتهاد و احتیاط
- ۲۵۶ حکم فطرت بر رجوع مکلف به مجتهد در مسأله جواز تقلید
- ۲۵۷ وظیفه عامی در صورت عدم تمکن از اجتهاد، تقلید یا احتیاط می باشد
- ۲۵۸ رجوع عامی با فطرت خویش به کسی که فطرت حکم به رجوع به او می کند

فصل سوم: تقلید از اعلم ۲۶۱ - ۲۹۴

۲۶۳ - ۲۷۰

الف: ادله قائلین به وجوب

- ۲۶۳ تمسک به مقبوله عمر بن حنظله

۲۶۳ مؤیدات روایت مذکور
۲۶۳ اشکال مرحوم حلّی بر استدلال به مقبوله عمر بن حنظله
۲۶۴ ایراد معلق بر اشکال مرحوم حلّی بر استدلال به مقبوله عمر بن حنظله (ت)
۲۶۵	تمسک به عهدنامه مالک اشتر
۲۶۵ اشکال مرحوم نائینی بر استدلال به عهدنامه مالک اشتر
۲۶۶	تمسک به اقرب به واقع بودن فتوای اعلم
۲۶۶ اشکال مرحوم حلّی بر استدلال مذکور
۲۶۶	لزوم اخذ به معین در دوران امر بین تعیین و تخییر
۲۶۶	تمسک به روایت امام جواد علیه السلام در مؤاخذه بر فتوای به غیر علم
۲۶۸	تمسک به حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام: «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به»
۲۶۸ کلام شیخ انصاری در تبیین دلالت حدیث مذکور
۲۶۹ اشکال مرحوم حلّی بر استدلال به روایت مذکور
۲۶۹ قلت تأمل و عدم بصیرت قائلین به ضعف سند نهج البلاغه
ب: ادله قائلین به عدم وجوب ۲۹۴ - ۲۷۱	
۲۷۱	استدلال به اطلاق آیه «فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» و روایت احتجاج
۲۷۲ اشکال مرحوم حلّی بر استدلال مذکور
۲۷۲ ایراد معلق بر اشکال مرحوم حلّی (ت)
۲۷۳ میزان دلالت ادله مذکور، بر صور متصوره در مقام
۲۷۵ استدلال بر تخییر عقلی مستفاد از مطلقات در رجوع مقلدین به مجتهد
۲۷۶ نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور
۲۷۶ اختصاص ادله وجوب رجوع به اعلم، به مورد عدم تساوی در فتوا
۲۷۷	تحلیل نظر شیخ انصاری در تقسیم مطلقات موجود در باب
۲۷۷	تبیین حکم مسأله رجوع به اعلم، بر اساس شمولی بودن مطلقات
۲۷۹ اشکال مرحوم حلّی بر شیخ انصاری مبنی بر شمولی بودن مطلقات باب
۲۸۰ دلالت مطلقات بر بدلی یا شمولی بودن، متوقف است بر وجود قرینه
۲۸۰ نقد معلق بر قرینه بودن اجماع بر این مطلب (ت)
۲۸۱ حمل مطلقات بر عموم شمولی، حمل بر فرد نادر است

- ۲۸۲ تبیین حکم مسأله رجوع به اعلم، بر اساس بدلی بودن مطلقات
- ۲۸۲ جواز رجوع به مفضول در فرض مطابقت فتوای او با احتیاط
- ۲۸۳ نظر صاحب عروه در فرض مذکور
- ۲۸۳ وجوه ثلاثه برای حجیت فتوای مفضول و عدم نهوض آنها در اثبات مدعا
- ۲۸۳ استدلال به شمولیت اطلاعات، و نقد آن
- ۲۸۵ استدلال به استصحاب، و نقد آن
- ۲۸۵ استدلال به سیره عقلانیّه و شرعیّه، و نقد آن
- ۲۸۶ تفصیل مرحوم نائینی بین مسائل عامّ البلوی و غیر عامّ البلوی در ما نحن فیه
- ۲۸۸ اشکال اجمالی مرحوم حلّی به تقریر و تفصیل مرحوم نائینی
- ۲۸۹ اشکال تفصیلی مرحوم حلّی به تقریر و تفصیل مرحوم نائینی
- ۲۹۰ صورّ متصوره و محتمله در رجوع به مفضول با وجود افضل
- ۲۹۱ عدم جواز رجوع به مفضول در صورّ اربعه مذکوره
- ۲۹۲ دیدگاه معلق در مسأله وجوب رجوع به اعلم (ت)
- ۲۹۲ رجوع به مفضول در فرض وجود اعلم همان رجوع به جاهل با فرض وجود عالم است (ت)
- ۲۹۳ جواز رجوع به غیر اعلم در مواردی که احتمال عدم انطباق بسیار ضعیف است (ت)
- ۲۹۳ پاسخ معلق به اشکال وارده در عدم حجیت روایت اختصاص (ت)

فصل چهارم: تقلید از میت ابتدائاً و بقائاً ۳۱۸ - ۲۹۵

ادله مانعین ۳۰۰ - ۲۹۵

- ۲۹۵ تقلید از مجتهد حیّ اعلم، به مقتضای أخذ به قدر متیقّن
- ۲۹۶ عدم اشتراط اعلمیت از علمای جمیع اعصار
- ۲۹۷ صورّ متصوره در فرض شک در حجیت قول میت و شک در حجیت قول غیر اعلم
- ۲۹۷ تقریر دیگری در انحصار قدر متیقّن در مجتهد حیّ اعلم
- ۲۹۹ حکومت اشتراط حیات بر اشتراط اعلمیت، به دو وجه
- ۲۹۹ اشکال علامه طهرانی بر مرحوم حلّی در تقریب حکومت در مقام (ت)

ادله مجوزین ۳۱۸ - ۳۰۱

- ۳۰۱ دلیل اول: استدلال به استصحاب، و تقریب آن به چهار وجه
- ۳۰۲ اشکالات وارد بر تقریب‌های چهارگانه جریان استصحاب در ما نحن فیه

۳۰۲	اشکالات وارد بر رکن اول استصحاب
۳۰۳	اشکالات وارد بر رکن دوم استصحاب
۳۰۶	تمسک برخی به جریان استصحاب تعلیقی در ما نحن فیه
۳۰۶	اشکالات مرحوم حلّی بر جریان استصحاب تعلیقی
۳۰۸	تقریب دیگری در استدلال به استصحاب تعلیقی
۳۰۹	نقد مرحوم حلّی بر تقریر مذکور
۳۱۰	اشتراک اشکالات وارد بر وجوه ثلاثه استصحاب: حجّیت فتوا، جواز تقلید، حکم ظاهری
۳۱۰	اشکالات وارد بر وجه چهارم استصحاب: حکم واقعی ثابت با فتوای فقیه میّت
۳۱۱	اشکالات وارد بر رکن اول استصحاب
۳۱۲	اشکالات مرحوم علامه به تقریب استصحاب مذکور (ت)
۳۱۳	اشکالات وارد بر رکن دوم استصحاب
۳۱۳	اشکال معلق بر مرحوم حلّی در تمسک به اعتبارات عرفی برای نفی حجّیت فتوای مجتهد میّت (ت)
۳۱۴	مدار حجّیت، رأی مجتهد است نه کلام او
۳۱۵	اشکال مرحوم علامه به دائر مدار کردن حجّیت، بر رأی مجتهد حدوداً و بقائاً (ت)
۳۱۶	دلیل دوم: استدلال به اطلاعات وارده در مقام
۳۱۶	نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور
۳۱۶	دلیل سوم: استواء جریان دلیل انسداد است بالنسبه به تقلید حی و میّت
۳۱۶	نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور
۳۱۷	دلیل چهارم: استدلال به سیره عقلائیّه
۳۱۷	نقد مرحوم حلّی بر استدلال مذکور
۳۱۷	اشکال مرحوم علامه بر نقد مرحوم حلّی (ت)
فصل پنجم: اموری که تقلید در آنها واجب است ۳۱۹ - ۳۲۴	
۳۱۹	تقلید در اصول دین
۳۱۹	نظر صاحب عروه به عدم جواز تقلید در اصول دین
۳۱۹	نظر مرحوم حلّی به جواز تقلید در اصول دین به شرط قصور فکر یا جهل مرکب
۳۲۰	تقلید در مسائل اصول فقه
۳۲۰	نظر مرحوم علامه به جواز تقلید در اصول فقه برای غیر مجتهدین مطلق (ت)

- تقلید در شبهات موضوعیه، موضوعات مستنبطه، موضوعات عرفیه ۳۲۱
 نظر مرحوم علامه به تساوی مجتهد و مقلد در موضوعات عرفیه (ت) ۳۲۱
 رجوع مقلد به مجتهد در موضوعات شرعیه، به عنوان فرد اهل خبره (ت) ۳۲۲

خاتمه مترجم

۴۰۰ - ۳۲۵

فصل اول: شاخص‌های اجتهاد و استنباط ۳۲۹ - ۳۸۲

- شاخص اول: اطلاع بر تاریخ اسلام و چهارده معصوم علیهم السلام ۳۲۹
 نقش تاریخ در پیدا کردن شیوه‌های عملی در مبانی فقهی و سرایت آن به اعصار و ازمان بعد ۳۳۰
 توصیه امیرالمؤمنین علیه السلام به سیر در دیار و آثار گذشتگان و استفاده از تجارب آنان ۳۳۰
 آشنایی با کلمات ائمه علیهم السلام و کیفیت ارتباط ایشان با سایر افراد ۳۳۲
 استفاده صحیح و غیر گزینشی و انتخابی از قضایای تاریخی ۳۳۲
 مراجعه به تاریخ و کتب اهل تسنن ۳۳۲
 اطلاع بر کیفیت معاشرت و مراوده ائمه علیهم السلام با حکام و امراء جور ۳۳۳
 توجه به تطبیقات و تحقق عینی روایات فقهیه ۳۳۳
 استنباط حکم کلی از کیفیت رفتار و فعال امام در برخورد با مصادیق مختلف ۳۳۳
 کلمات و تصرفات ائمه علیهم السلام صرفاً برای القاء به غیر و تظاهر نیست ۳۳۴
 مصادیقی برای وجود عینی و حقیقت خارجی فقه و شریعت ۳۳۴
 درک صحیح از زمان و مقتضیات آن ۳۳۶
 شاخص دوم: توجه به عواقب و تبعات احکام و فتاوی صادره ۳۳۷
 کلام صدر المتألهین درباره وحدت نفس ناطقه با جمیع موجودات عالم هستی (ت) ۳۳۸
 عدم جواز تصدی فتوا و اصدار حکم برای غیر واصل به مرتبه یقین (ت) ۳۳۹
 اطلاع بر آثار تکوینی و تشریحی تکالیف و احکام ۳۴۰
 پیشگام بودن در عمل به تکالیف و فتاوی ۳۴۰
 توجه به اثر خاص هر تکلیف در تکامل و ترقی نفس مکلف ۳۴۲
 شاخص سوم: نصب العین قرار دادن رضای پروردگار در همه تصرفات و احکام ۳۴۳
 عدم جواز القاء مخاطب در حکم خلاف شرع با بیان فتاوی غیر ۳۴۳
 استحکام و متانت در ابلاغ رأی و نظر خویش ۳۴۴
 مصادیقی برای صلابت و استحکام در ابلاغ رأی و فتوا به حرمت معاملات ربوی (ت) ۳۴۴

- ۳۴۵ رشد دادن نفوس به سوی عالم قرب
- ۳۴۶ احساس حضور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در جوار خویش
- شاخص چهارم: تشخیص صحیح موضوعات در ترتب تکالیف با مراجعه به
- ۳۴۶ کارشناسان و متخصصان
- ۳۴۷ عدم جواز تشریح و کالبد شکافی بیمار در صورت از کار افتادن مغز
- فحص و پیگیری سخن تمامی صاحب نظران و افرادی ذیصلاح و متخصصین خبیر به عنوان
- ۳۴۸ مهم ترین شاخصه
- ۳۴۹ شاخص پنجم: توجه به محوریت حقیقت ربطیه بین عبد و مولا در همه احکام و تکالیف
- ۳۵۰ شاخص ششم: وضوح و صراحت فتوا
- ۳۵۰ پرهیز از احتیاط‌های بلاطائل در مقام حکم و فتوا
- ۳۵۰ وجوب احتیاط در أعراض و دماء و اموال
- ۳۵۲ شاخص هفتم: تحصیل نور و اشراق برای فهم و درک شریعت
- شاخص هشتم: توجه و احاطه تام به تمامی روایات و حکایات وارده در باب فقه،
- ۳۵۳ اخلاق، توحید و ...
- ۳۵۳ اشتباه و خبط مهم دامن گیر بسیاری از متصدیان إفتاء و حکم
- ۳۵۴ توجه به وجوه و ساحت‌های مختلف قرآن و کلمات معصومین علیهم السلام
- ۳۵۵ اعتقاد سست و بی‌مایه و مطرود برخی از متصدیان فتوا و حکم
- ۳۵۵ تفاوت فاحش بین عرفای بالله با سایرین در مراتب قرب و تجرد
- ۳۵۶ شاخص نهم: تحقیق و تدقیق در مبانی فلسفه و عرفان اسلامی
- ۳۵۷ شاخص دهم: اطلاع و احاطه کافی بر فقه اهل سنت و سایر ادیان
- ۳۵۸ شاخص یازدهم: آگاهی از مسائل و حوادث عصر خویش و فتنه‌های دشمن
- ۳۵۹ واقعه مشروطیت نمونه بارزی برای ملعبه دست ابالسّه و شیاطین شدن افراد غیر مطلع (ت).
- شاخص دوازدهم: مراجعه مستقیم و خالی الذهن به کتاب الهی و سنت اهل بیت
- ۳۶۰ علیهم السلام
- ۳۶۱ عدم جواز ترتب اثر بر ادعای اجماع
- ۳۶۱ توجه به جایز الخطاء و الزلل بودن غیر معصومین علیهم السلام
- ۳۶۱ اشتباه بودن تأسیس اصل بدو پیش از پرداختن به منابع و مدارک اجتهاد
- ۳۶۳ آیه الله بروجردی: بزرگواری فقهاء مانع از مطالعه و تحقیق طلاب نشود!

- ۳۶۴ امام علیه السّلام یگانه ناموس عالم تکوین و تشریح
- ۳۶۴ عدم جواز تقلید از مجتهد در صورت احراز خطای وی
- ۳۶۶ طریقیّت حکم مجتهد در قبال موضوعیّت حکم امام علیه السّلام
- ۳۶۷ بحثی در جواز رجوع مقلّد به دو یا چند مجتهد
- ۳۶۹ شاخص سیزدهم: اجتهاد در ادبیات و فنون لغت عرب، منطق، کلام و فلسفه
- ۳۷۰ شاخص چهاردهم: اطلاع کافی بر سرگذشت فقهای شاخصین و اولیای الهی
- ۳۷۰ شاخص پانزدهم: وجوب اعلان و ابلاغ صریح فتوا در صورت إشاعه فتوای خلاف
- ۳۷۲ شاخص شانزدهم: رعایت ادب و احترام نسبت به بزرگان
- ۳۷۳ بی حرمتی نابخشودنی به ساحت آیه الله انصاری همدانی در حوزه نجف
- ۳۷۴ بی حرمتی نابخشودنی به ساحت حضرت علامه طهرانی در کتب برخی مدعیان
- ۳۷۴ سبقت و غلبه منطق و ادب بر هزل گوئی و بی ادبی در مکتب اهل بیت
- ۳۷۵ شاخص هفدهم: لزوم مطابقت قول و فعل مدعیان اجتهاد با مبانی و قوانین شریعت
- ۳۷۵ عقل سلیم و فطرت خدادادی وسیله تشخیص حق از باطل
- ۳۷۶ شاخص هجدهم: اعتقاد پدری و شفقت نسبت به همه اقشار جامعه
- ۳۷۷ شاخص نوزدهم: توجه به اختلاف نفوس در پذیرش و تلقی احکام
- ۳۷۷ پرهیز مجتهد از اعتراف گیری از مجرمان
- ۳۷۸ توجه به شرایط غیر یکسان زیستی و تربیتی افراد در تلقی شریعت و مبانی دین
- شاخص بیستم: ارائه ذهنیتی صحیح و زیبا از شریعت رسول اکرم، برای ارتقاء
- ۳۷۸ فرهنگ عمومی
- ۳۷۹ عدم تکالب به دنیا و تصدّی مقام و ریاست و محوریت
- ۳۷۹ بالا بردن سطح فرهنگ عمومی در حیطه تخصص خود
- ۳۷۹ شاخص بیست و یکم: عدم بسنده کردن به ذکر احکام الزامیه
- ۳۸۰ سوق دادن روح و جان مکلف به سوی درک حقایق دینی و لذت عبور از عوالم نفس و توهمات
- فصل دوم: شاخص های مرجعیّت و زعامت ۴۰۰ - ۳۸۳**
- ۳۸۳ فرق اساسی و عمده مقام اجتهاد با مرجعیّت و زعامت دینی
- ۳۸۴ مرجعیّت یعنی تحمّل تبعات و عواقب تقلید مقلّد
- ۳۸۴ استنکاف و عدم پذیرش تصدّی مقام مرجعیّت توسط حاج سید احمد کربلایی

۳۸۵	مرجعیت یعنی مسئولیت أعراض و اموال و دماء مسلمین
۳۸۵	انحصار تصدی مرجعیت به تأیید و تصویب صاحب مقام ولایت کلیه الهیه
۳۸۶	استنکاف برخی از فقهاء و علماء از پذیرش مقام زعامت و مرجعیت
۳۸۷	شاخص اول: دارا بودن نور باطن و کیاست و زیرکی
۳۸۸	اطلاع مرحوم علامه طهرانی نسبت به مسائل آینده و نقشه ایادی شیطان
۳۸۸	شاخص دوم: سعه صدر و ظرفیت تحمل مخالفت‌ها و اختلافات
۳۸۹	سعه صدر و کرامت زائد الوصف آقا میرزا محمد تقی شیرازی (ت)
۳۹۰	توجه آکید مرجعیت به شخصیت حقوقی خویش
۳۹۰	شاخص سوم: خیرویت و بصیرت نسبت به شرایط جامعه و دیدگاه‌ها و توقعات افراد
۳۹۱	نسپردن زمام امور خویش به دست دیگران
۳۹۱	اطلاع از اوضاع و احوال دنیا
۳۹۲	توجه به استفاده شیاطین از انحاء طرق برای رسیدن به مقاصد شوم خویش
۳۹۲	شاخص چهارم: اقتدار و قوت در تصمیم‌گیری
۳۹۲	جریان ملاقات آیه الله آقا سید رضی شیرازی و آیه الله خوئی در نجف اشرف (ت)
۳۹۴	جریان تکفیر و طرد مظلومانه آیه الله آقا سید حسن مسقطی از حوزه علمیه نجف (ت)
۳۹۶	شاخص پنجم: تبعیت از اراده و مشیت و تقدیر الهی
۳۹۶	مشاهده حضرت حق در همه اسماء و صفات او
۳۹۷	شاخص ششم: ارتباط با همه مذاهب و افراد در سراسر جهان
۳۹۸	شاخص هفتم: وصول به ملکه قدسی و طهارت نفس و سر و قلب
۳۹۹	إنابه و استغاثه حضرت علامه طهرانی به پیشگاه امام زمان برای مبتلا نشدن به مقام مرجعیت
۴۰۱	رسالة في الاجتهاد والتقليد (العربية)
۶۱۵	فهارس عامه
۶۶۵	آثار منتشره

مقدمه مترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ وَالْمَنْ الْقَدِيمِ وَالْعَطَاءِ الْعَمِيمِ وَالصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، يَا ذَا الْكَلِمَاتِ التَّامَّاتِ وَالِدَعَوَاتِ الْمُسْتَجَابَاتِ، أَفْضِ صَلَاةَ صَلَوَاتِكَ وَ سَلَامَةَ تَسْلِيَمَاتِكَ عَلَى أَوَّلِ التَّعَيُّنَاتِ الْمُفَاضَةِ مِنَ الْعِمَاءِ الرَّبَّانِيِّ وَ آخِرِ التَّنَزُّلَاتِ الْمُضَافَةِ إِلَى النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ ثَانِي، وَ عَلَى آلِهِ الْأَطْهَارِ الْمُتَّجِبِينَ الْأَخْيَارِ الَّذِينَ أَذْهَبَتْ عَنْهُمْ الرَّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ طَهَّرْتَهُمْ تَطْهِيرًا.

حمد و سپاس لایزال حضرت ذات ذوالجلال را سزاست که بر این حقیر مسکین منت نهاد و توفیق اقدام به طبع و نشر یکی از نفیس ترین و راقی ترین آثار علمی عالم بالله و بأمر الله، حضرت علامه آیه الله علی الإطلاق حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - روحی له الفداء - را به او ارزانی فرمود.

این سفر قویم یادگار دوران تحصیل و اقامت ایشان در نجف اشرف، آستان ملائک پاسبان حضرت مولی الموالی صاحب ولایت مطلقه و لایتناهی الهیه امیرالمؤمنین علیه السلام می باشد، که به نام اجتهاد و تقلید مسمی گردیده است. یادگاری که از حضور مجلس درس عالم عابد و رِع، علامه خبیر و متضلع، استاد الأساتید آیه الله العظمی مرحوم حاج شیخ حسین حلی - أعلى الله مقامه - حاصل گردیده است.

شمه‌ای از احوال آیه الله حاج شیخ حسین حلی رضوان الله علیه

مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - در زمان حیات خود پیوسته از این عالم جلیل القدر به عظمت و علو روح و صفای ضمیر و خلوص نیت و اقتدار علمی و تزلّع بر مبانی و فروع، و احاطه‌ای اعجاب‌انگیز بر احادیث و آثار معصومین علیهم السلام و نیز اشراف بر تاریخ و تفسیر و کلام و نوآوری‌های متداوله عصر خویش و قضایای مستحدثه راه‌یافته از فرهنگ و تمدن غرب، یاد می‌نمودند؛ و این نکته را در شکل‌گیری ذهن و قّاد ایشان در ادراک متین و اتقان نظر نسبت به مسائل و مبانی دخیل می‌دانستند. مطالعات ایشان در کتب مارکسیستی و عقاید آنها و نیز مبانی سست و خرافی پیرامون خلقت انسان و فلسفه داروین و به طور کلی مبانی دهریین، به اندازه‌ای بود که موجب شگفتی مرحوم والد شده بود. ایشان می‌فرمودند:

روزی به منزلشان برای توضیح و رفع ابهام پاره‌ای از مشکلاتم رفته بودم. در اثناء بحث به مناسبتی ایشان مرا به صندوق بزرگی هدایت کردند، و هنگامی که درب صندوق را باز کردند دیدم تمام این صندوق مملو از کاغذها و نوشته‌های ایشان است و سپس به من فرمودند: «اینها تمام نوشته‌هایی است که از کتب مادیین جمع‌آوری کرده‌ام.»

تزلّع ایشان بر تاریخ و به خصوص تاریخ اسلام، اعجاب‌انگیز بود و در بسیاری از مباحث در درس‌های فقهی و اصولی خویش، از نکات و ظرائف تاریخی جهت اثبات مطلب بهره می‌بردند.

و اما تزلّع ایشان در فقه و اصول زبانزد اهل فنّ و حوزه نجف بوده است و از او به عنوان مبرزترین شاگرد مرحوم نائینی - قدس سره - نام برده می‌شد، و چه بسا بسیاری ایشان را بر استاد ترجیح می‌دادند.^۱ دقت نظر و احاطه غریب ایشان بر

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون تسلط آقا شیخ حسین حلی - رضوان الله علیه - در فقه و اصول رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۳۵.

مدارک فقهی گاهی به حدّ اعجاب می‌رسید؛ و چه بسا در بحث از مسأله‌ای، روایت و کلامی را از مباحث دیگر که هیچ‌گونه توقّعی را در اثبات و تأیید مسأله ایجاب نمی‌نمود، به میان می‌آوردند و مسأله را اثبات می‌کردند؛ و این نکته جز برای خبراء به مبانی استنباط و مجتهدین متضلع قابل فهم نیست، که البتّه توضیح این مطلب در پاورقی‌های اصل کتاب خواهد آمد؛ إن شاء الله.

و اما دوری ایشان از مسائل اجتماعی و مناصب مرجعیّت و امور حسیّه و التزام به تقوا و ابتعاد از حطام دنیوی و هواهای نفسانی، که خود داستانی مفصّل و حکایت دیگری دارد.

سیره مرحوم حلّی در ترجیح مصالح اسلام بر منافع ظاهری و دنیوی خویش

دغدغه آن بزرگوار در تصدّی و یا عدم آن صرفاً و انحصاراً حفظ آبروی اسلام و شئون شریعت بوده است، و در هر جا قدمی پیش می‌نهادند این منظور فقط مورد نظر او بوده و در هر جا توقّف می‌نموده است مصالح اسلام را بر منافع ظاهری و دنیوی خویش ترجیح می‌داده است، و به اغواء اهل دنیا و اغراء متملّقین توجهی نمی‌نموده است و پیوسته بر نفس خود از غلبه هوی و تکالب بر جیفه دنیا و ریاسات، حاکم بوده است و به کسی اجازه جرأت دخالت در امور خود را نمی‌داد و از اطرافیان و اصحاب بیوت فتنه‌انگیز سخت در حذر بود؛ و این شیوه تمامی بزرگان و برگزیدگان الهی است که دائماً مراقب جریانات اطراف خود و متنفّذین از اصحاب و به خصوص اقرباء و منتسبین به خویش می‌باشند و هیچ‌گاه کوچک‌ترین حرکت و تصرّف آنان را از انظار خود دور نگه نمی‌دارند.

توصیه مرحوم علامه بر پرهیز از وساوس و اغوای مریدان و حواریون ناآگاه

مرحوم والد معظم - رضوان الله علیه - پیوسته این حقیر را از وقوع در چنین فتنه‌ای بر حذر می‌داشت و می‌فرمود:

بر شما باد که از اطرافیان و وابستگان به حریم خود به شدت مراقبت نمایید! این مریدان و حواریون، انسان را با لطائف‌الحیل و انواع ترفندها و تشویه افکار و بیان خلاف واقع و تغییر و تفسیر حوادث به مقتضای امیال و اهداف نفسانی خویش در مسیر و طریق شیطانی خود، ناخودآگاه قرار می‌دهند و همواره با وسوسه‌ها و تملق‌ها و مکرها ذهن و نفس انسان را با افکار شیطانی و تلبیس‌های خویش هماهنگ می‌سازند؛ و در این زمینه‌سازی چنان استادانه و مکارانه عمل می‌کنند که انسان آنان را همچون پدری دلسوز و برادری شفیق و صدیقی رفیق می‌پندارد که ابداً احتمال شائبه‌ای از مکر و نفاق و تزویر در تصرفات آنان نمی‌دهد و آنان را پیوسته در کنار خویش و همراه خویش و ملازم با خود در سفر و حضر قرار می‌دهد، و از مکر و تزویر آنان در تنظیم امور دنیوی و تنسیق نظام اجتماعی خویش بهره می‌گیرد و رأی و نظر آنان را بر افراد دلسوز و به دور از هوی و هوس‌های شیطانی ترجیح می‌دهد و به نصیحت و اندرز مشفقین وقعی نمی‌گذارد و از آنان دوری می‌گزیند و از ملاقات و دیدار با آنان اجتناب می‌ورزد.

و این روش و سیره اگر هم چنان ادامه پیدا کند طولی نخواهد کشید که ذهنیت و طرز تفکر و شکل‌گیری تصورات و ترتیب قیاسات او به همان کیفیت و نحوه تفکر آن شیاطین متبدل خواهد شد، و حتی از آنان جلوتر خواهد رفت و رو به مهالک و باتلاق‌های کُشنده و خسران ابدی، و در نهایت پذیرش قهر و غضب الهی و ورود در آتش دوزخ و نکبت و بوار لایزال سرعت و سبقت خواهد گرفت.

مرحوم والد - رضوان الله علیه - می‌فرمودند:

یکی از اعظام و فقهای معروف نجف که چندی مرجعیت عامه را نیز حائز گشته بود، مرحوم آیه الله سید عبدالهادی شیرازی - اعلی الله مقامه - بود که دارای مراتبی از تهذیب و حالات معنوی و درجات روحانی و مکاشفات برزخی بوده، به طوری که در بسیاری از شب‌ها به واسطه غلبه واردات ملکوتیه و بارقه‌های الهی تا صبح قدرت بر خوابیدن و استراحت از او سلب می‌شد و هم‌چنان در حال جذب‌های ربّانی شب را به صبح می‌رسانید.

ایشان وقتی مشاهده کرد که برخی از منتسبین به او در امور مرجعیت و ارتباطات اجتماعی او دخالت می‌کنند، آنها را طرد نمود و از بیت خود بیرون کرد و تا آخر عمر به منزل خویش راه نداد و از آنان فاصله گرفت.^۱

آری، این چنین است روش و ممشای مردان الهی که حفظ و صیانت از حریم شرع را بر مصالح و تعینات این دار فانی ترجیح می‌دهند و آن لؤلؤ تابناک فلاح و حیات اخروی را به خرمهره‌های ترفه و لذات شهوانی دنیای دنی نمی‌فروشدند و تعویض نمی‌کنند: «صَبِرُوا أَيَّامًا قَصِيرَةً أَعْقَبَتْهُمْ رَاحَةً طَوِيلَةً»^۲

استنکاف مرحوم حلی از مرجعیت و زعامت عامه

مرحوم علامه آیه الله حاج شیخ حسین حلی - اعلی الله مقامه - از زمره چنین افرادی بود. این مرد بزرگ که بطل میدان علم و فقاقت و شخص فرید وادی مرجعیت به شمار می‌آمد، هنگامی که مشاهده کرد از جنبه امور ظاهری و کیفیت حیات این منصب و جری امور، مرحوم آیه الله حکیم - قدس سره - بر او پیشی گرفته است از ادامه و استمرار مسیر مرجعیت و تصرفات در این ورطه اعلام انصراف نمود و اطرافیان و متصدیان تدبیر و تنظیم این مسئولیت را از ادامه این حرکت برحذر داشت و منع نمود و فرمود:

از این پس پیگیری مسأله مرجعیت و استمرار این حرکت از ناحیه ما تضعیف اسلام و موجب وهن دین مبین خواهد شد.

و با آنکه خود بی‌شک و شبهه بر مرحوم آقای حکیم تفوق علمی قاطعی داشت، در مجالس ایشان شرکت می‌کرد و در حوزه استفتاء او حضور می‌یافت و به

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون احوال آیه الله سید عبدالهادی شیرازی رجوع شود به *مهر تابناک*، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲- *نهج البلاغه* (عبد)، ج ۲، ص ۱۶۰.

نامه‌ها و سؤالات وارده پاسخ می‌گفت، و تا آخر عمر شریف خود به تأیید و تسدید مرحوم حکیم و حضور در این مجالس ادامه داد.^۱

تواضع خاص مرحوم حلّی نسبت به اولیای الهی و عرفای بالله

مرحوم علامه شیخ حسین حلّی نسبت به اولیای الهی و عرفای بالله با تواضع خاص از مراتب ایشان یاد می‌نمود و خود را در قبال آنان ناچیز می‌شمرد و به عظمت روح و علو مقامات آنان و حقارت خویش اعتراف می‌نمود و وصول به مدارج راقیه توحید و تجرّد را از آن برگزیدگان از عرفای شامخین و علمای بالله و بامر الله برمی‌شمرد، و خود را فاقد چنین مراتبی از قرب و تجرّد می‌دانست.

مرحوم والد - رضوان الله علیه - می‌فرمودند:

بارها اتفاق افتاد که مرحوم حلّی در مجلس درس وقتی که به مناسبتی سخن از مرتبت و مقام مرجعیت عامه و حائزیت شرایط تقلید به میان می‌آمد و روایت معروف: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِتًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلَّدُوهُ.»^۲ را مطرح می‌کردند، در حالی که اشک از چشمان ایشان جاری بود می‌فرمودند:

«این مقام فقط درخور شأن و مرتبت خاصان از راه‌یافتگان به حریم الهی است، نه برای امثال من...^۳ که هیچ از این مطالب و مقامات خبری و اطلاعی به دست نیاوردیم، این مقامات ارتباطی به ما ندارد و ما نسبت به کُنه و حقیقت آنها بیگانه‌ایم.»

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون حضور آیه الله شیخ حسین حلّی در دفتر استفتاء آیه الله حکیم رجوع شود به *ولایت فقیه*، ج ۲، ص ۳۳.

۲- *الإحتجاج*، ج ۲، ص ۴۵۸؛ *وسائل الشیعة*، ج ۲۷، ص ۱۳۱.

۳- این قلم به واسطه شرم نگارش نتوانست لفظ صریح ایشان را در متن ذکر کند، اما برای اثبات طهارت نفس و علو روح آن رجل الهی - رضوان الله و برکاته علیه - مناسب می‌داند در پاورقی بیاورد: «الاع».

این بود شمه‌ای از احوال و اوصاف مرحوم حلّی - رضوان الله علیه - شخصیتی کم‌نظیر در حوزه علمیّه نجف که همگان در تفوّق علمی او بر اقران و امثال متّفق بودند و در صفای باطن و خلوص فعال او تردیدی نبود به طوری که مرحوم والد - قدّس سرّه - از ایشان به علامه حلّی ثانی تعبیر می‌فرمودند.^۱

قدّس الله سرّه و رضوانه علیه و حشره مع أولیائه المقربین و جزاه الله عن الإسلام و المسلمین خیر جزاء المعلمین و المریّین، بمحمّد و آله الطّاهرین.

شمه‌ای از احوال حضرت علامه طهرانی رضوان الله علیه

و اما شخصیت دیگر این کتاب که مقرر مطالب درسی و تلمیذ مرحوم حلّی است، حضرت آیه الله العظمی و حجّته الأكبر افتخار مکتب تشیع و اسلام و محیی ارکان شریعت غراء، لوادار مکتب توحید و عرفان، زعیم مدرسه ولایت و امامت، کامل به کمالات ربّانی، وافد حریم کبریاء سبحانی، متحقّق به فقه الله الأكبر، حسنة دهر و فرید عصر، عالم بالله و بأمر الله، سیّد الفقهاء و المجتهدین، مرحوم والد معظّم، حاج سیّد محمد حسین حسینی طهرانی - أفاض الله علیه من نفحات قدسه و قدّوسه و انار الله براهینه فی المعارف الحقّة الإلهیّه - انسان العین و عین الإنسان می‌باشند.

گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است	لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بنخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی رو متاب ^۲

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون احوالات مرحوم آیه الله شیخ حسین حلّی رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ج ۲، ص ۳۲.

۲- مشنوی معنوی، دفتر اول.

كُلُّ شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرُ الْمُفِيْقِ إِنَّ تَكَلَّفَ أَوْ تَسَلَّفَ لَا يَلِيْقُ
 من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
 چون سخن در وصف این حالت رسید هم قلم بشکست و هم کاغذ درید^۱
 ایشان قطعاً و یقیناً از مصادیق لا ینکر کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام
 بودند که فرمود:

هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيْرَةِ، وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِيْنِ وَ اسْتَلَانُوا مَا
 اسْتَوَعَرَهُ الْمُتَرَفُونَ، وَ اَنْسَوْا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ، وَ صَحَبُوا الدُّنْيَا
 بِاَبْدَانٍ اُرْوَاْحُهَا مَعْلَقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْاَعْلَى؛ اَوْلَتْكَ خُلَفَاءُ اللّٰهِ فِي اَرْضِهِ وَ الدُّعَاةُ
 اِلَى دِيْنِهِ، اَهْ اَهْ شَوْقًا اِلَى رُؤْيَتِهِمْ.^۲

مرحوم علامه والد - قدس الله رسمه - از معدود فقهای بود که حقیقت
 ملاکات احکام و کنه مبانی و موازین تشریح را از مصدر ولایت و منبع رسالت اتخاذ
 می نمود و از این جهت می توان او را در عصر خویش عظیم النظیر به حساب آورد.

اساتید و مربیان مرحوم علامه

در حوزه فلسفه و حکمت به مدت هفت سال از محضر فیلسوف شرق و استاد
 الكلّ فی الكلّ، علامه طباطبایی - قدس سره - لیلاً و نهاراً مستفیض و مستفید بود به
 نحوی که در میان فضلاء و علمای حوزه قم به زمیل و ألیف بیت علامه طباطبایی
 معروف شده بود، و با ذهن وقاد و استعدادی کم نظیر و حافظه ای اعجاب انگیز به عمق
 و کنه حکمت متعالیه و مبانی رصین و رشیق او دست یافت. و خود در آراء حکمی
 صاحب نظر و رأی گردید به نحوی که علامه طباطبایی برای افاضه و افاده بیشتر ملزم
 شدند که جلسات خصوصی بین الاثنینی برایشان برقرار نمایند، و فرمودند:

۱- همان مصدر، دفتر پنجم.

۲- نهج البلاغه (عبد، ج ۴، ص ۱۷۱).

من نمی‌توانم به سؤالات شما در جلسه درس پاسخ دهم، جلسه درس قدرت و توان طرح مطالب شما را ندارد؛ فلذا این مطالب را در جلسه خصوصی مطرح می‌کنیم.

و در همان وقت تحت ارشاد و ارادت سلوکی و عرفانی مرحوم علامه به مدت هفت سال از برنامه سلوکی و پرداختن به اذکار و اوراد و قیام اللیل و مراقبه دریغ نورزیدند.

و پس از هجرت به عتبه مقدسه امیرالمؤمنین علیه السلام و باب مدینه علم سید المرسلین از محضر اساتید وقت: مرحوم آیه الله حاج شیخ حسین حلی و خویی و شاهرودی و آقا شیخ آغا بزرگ طهرانی به مدت هفت سال بهره‌مند گشتند به طوری که در تمامی علماء و فضلاء نجف مشاراً بالبنان شدند، و به تصدیق فضلاء نجف در صورت بقاء در حوزه، مرجعیت شیعه مطلقاً در انحصار ایشان قرار می‌گرفت.

اساتید مرحوم علامه در سیر و سلوک و توحید حضرت حق

در زمان اقامت در نجف علاوه بر جدیت و ممارست غیر عادی در مباحث علمی و فنون ظاهری، به دستورات سلوکی مرحوم استاد علامه طباطبایی ادامه می‌دادند و از صحبت و مجالست فقهای صالحین و عباد مکرمین: مرحوم آیه الله سید جمال الدین موسوی گلپایگانی و آیه الله سید عبدالهادی شیرازی و آیه الله هاتف قوچانی و دیگران، محظوظ بودند. و در همین سنوات با عارف واصل و مربی نفوس، مرحوم آیه الله انصاری همدانی - قدس سره - باب مراودت و ارادت گشوده شد و سال‌ها از محضر ایشان مستفید و مستنیر بودند.

تا اینکه در سال آخر اقامت در نجف به مراد و مطلوب و گمشده خویش که سالیان سال در انتظار رؤیت و ملازمت او دیده به تقدیر بسته بودند رسیدند و با مشاهده جمال بی‌مثال عارف کامل، شاگرد سلوکی و عرفانی حضرت سید الفقهاء و الصّٰدِیقِین و سند الأولیاء الکاملین، مرحوم آیه الله العظمی حاج سید علی قاضی، به

نام حضرت حاج سید هاشم حدّاد - رضوان الله علیهما - دیگر جای خالی در فکر و قلب و ضمیر خویش نیافتند و یکسره دل و دین به این ولی ربّانی سپردند و به اوج مقصود و ذروه مطلوب دست یافتند.

مرحوم علامه طهرانی بارها می فرمودند:

من وقتی به حدّاد رسیدم به همه چیز رسیدم و او برای من فرد دیگری بود. تلمذ در خدمت چنین استاد و عارفی به مدت بیست و هشت سال، و وصول به مراتب شهود و فناء فی الله و رجوع به عوالم بقاء، از ایشان عارف و فقیه و حکیمی عظیم‌النظیر به وجود آورد که به تأیید و اعتراف استاد خویش، «سیدالطائفین» گردید.

مرحوم علامه طهرانی پس از مراجعت از نجف اشرف، حدود بیست و دو سال در طهران به وعظ و ارشاد و تربیت مستعدین و دستگیری دردمندان در سیر و سلوک الی الله همّت گماشت، و پس از انقلاب ایران به عتبه مقدسه حضرت ثامن الحجج علیه السلام ملتجی گردید و تا پایان عمر به تألیف و تصنیف دوره «علوم و معارف اسلام» پرداخت. در این کتاب‌ها و مقالات، مبانی و اصول مکتب و مدرسه تشیع تبیین و تفسیر شده است؛ و به تحقیق می توان اذعان نمود که تألیفی این چنین شیوا و پر محتوا در فرهنگ شیعه تا کنون نیامده است.

مطالب و نوشتجات و سخنرانی‌های او از همان افق و ذروه‌ای تراوش نموده است که لواداران دین حنیف و حمّله وحی از آنجا سخن گفته‌اند، و این است نتیجه اندکاک و انمحاء نفس قدوسی او در ساحت ولایت کبری؛ و بدین جهت است که هیچ‌گاه خواننده از تکرار مطالعه و تحقیق در مطالب ایشان خسته و دلگیر نمی‌شود. و این حقیر پس از گذشت و انقضاء عمر و ممارست با آثار بزرگان و زعمای دین، اعتراف می‌کنم که: هرگاه مطلبی از ایشان و لو مکرر مطالعه کرده‌ام حقایقی نو و افقی جدید به رویم باز شده است که با مطالب گذشته تفاوت داشته است؛ چنانچه

مرحوم قاضی - رضوان الله علیه - می‌فرمود:

من هشت بار مثنوی مولانا جلال الدین رومی - قدس الله سره - را مطالعه نمودم و هر بار مطلبی جدید جدای از مطالب پیشین برایم مکشوف شده است.

پرده برداشتن حضرت علامه از افق‌ها و لایه‌های باطنی دین هنگام طرح

مبانی فقه

علامه طهرانی در طرح مبانی فقه از افق‌هایی پرده برمی‌داشت که اطلاع بر این آفاق جز برای کسی که قلب و ضمیرش فانی در مراتب توحید و ولایت شده باشد، ابداً امکان نخواهد داشت.

و این چنین مطالب عالیه و حقایق راقیه را هر کسی توان فهم و پذیرش نداشت، حتی اساتید معظم ایشان همچون علامه طباطبایی در پاره‌ای از این مبانی با ایشان در اختلاف و فاصله بودند. و حقیر در بعضی از جلسات با علامه طباطبایی شاهد و ناظر بودم که در بعضی از مسائل سلوکی و فقهی و تقلید متفاوت بودند و هر کدام از افقی خاص به مطالب می‌نگریستند و معتقد بودند.

و اکنون که این قلم به ذکر و یاد صالحین موفّق گردیده است، وقتی به آن مباحث و مطالب می‌نگرم سر تعظیم و انکسار در پیشگاه مرحوم علامه والد - قدس سره - فرود می‌آورم و بر روح پر فتوح آن رجل الهی و بطل عرصه معرفت و اتقان درود می‌فرستم؛ رضوان الله علیهما.

تفاوت‌ها و ویژگی‌های حضرت علامه نسبت به سایر اساتید ایشان

و اما تفاوت بین ایشان و سایر اساتیدشان، چه در قم و چه در نجف، به نحوی بود که در قیاس و معیار نمی‌گنجد. و حقیر راقم این سطور پس از طیّ سالیان متمادی در حوزه‌های علمیّه و اشتغال به مباحثات عالیه در طی سی سال، تازه به مبانی و دیدگاه ایشان در مسائل فلسفی و عرفانی و فقهی در خور فهم و

سعه خود دسترسی پیدا نمودم؛ و به حول و قوهٔ پروردگار تا جایی که ظروف و مقتضیات اجازه دهند، به نشر و تفسیر و تبیین آنها برای شیفتگان مدرسهٔ اهل بیت علیهم السّلام و پویندگان مکتب ولایت و امامت خواهم پرداخت؛ إن شاء الله تعالی. برای روشن شدن مسأله و تذکر و تنبّهی برای اخوان فضلاء و مجتهدین و اهل درایت مناسب می‌بینم به ذکر داستانی بپردازم که خود نیز شاهد و ناظر در قضیه بوده‌ام و حقیقت مبانی رشیکه و رقیقهٔ مکتب ولایت و زعمای شایسته و حقیقی آن را بالعیان دریافته‌ام.

در سنواتی که مرحوم والد - قدس سره - در مشهد مقدس رحل اقامت افکنده بودند و معتکف حریم و حرم کبریائی حضرت ثامن الأئمه ارواحنا فداه شده بودند، روزی یکی از علمای معروف طهران که به مشهد مشرف شده بود به دیدن ایشان می‌آید و بنده نیز در منزل و مجلس حاضر بودم. در ضمن صحبت سخن از تخریب مدرسهٔ خیراتخان و انضمام آن به محوطهٔ آستان قدس به جهت توسعه و رفاه حال زائران به میان آمد، و آن فرد عالم که خود نیز ظاهراً از متصدیان و مسئولان آن مدرسه بود، سخت برآشفته و با شدت و حدت این تخریب را با تعابیر تند و غیر متعارف محکوم نمود و گفت:

من پیش از تخریب رفتم طهران و با مرحوم آیه الله خمینی این مطلب را در میان گذاشتم و گفتم: ببینید در زمان مسئولیت و اقتدار شما چه می‌کنند و یک امر خلاف شرع بین را - که همان از بین بردن وقف و تغییر و تبدیل آن به موضوعی دیگر است - دارند انجام می‌دهند!

ایشان از شنیدن سخنان من خیلی متغیر شدند و لرزیدند و گفتند: «فوراً با مسئول آستان قدس تماس بگیرید و بگویید که این کار را انجام ندهند.» ما از نزد ایشان خارج شدیم و با مشهد تماس گرفتیم تا پیغام ایشان را به فرد مسئول ابلاغ کنیم، ولی هر چه سعی کردیم نتوانستیم با ایشان صحبت کنیم و بالأخره کار از کار گذشت و مدرسه تخریب شد و وقف به کلی زیر پا گذاشته شد و از بین رفت.

پس از ختم سخنان ایشان مرحوم والد - قدس سره - فرمودند:

در زمان موسی بن جعفر علیهما السلام، منصور دوانیقی علیه اللعنة به مکه رفت و هنگام انجام طواف مشاهده کرد که صحن مسجد الحرام برای طواف حجّاج کفاف نمی‌دهد و لذا تصمیم گرفت که خانه‌های اطراف مسجد را بخرد و به بنای مسجد الحرام بیفزاید. بعضی از افراد حاضر به فروش شدند و برخی دیگر از فروش منازلشان امتناع ورزیدند. منصور دوانیقی در کار آنان متحیر گردید، پس دستور داد فقهاء را دعوت کنند و در این باب از ایشان استفسار نماید.

تمامی فقهاء بالاتفاق حکم نمودند که: کاری نمی‌توان کرد؛ زیرا آنان صاحبان شرعی این خانه‌ها هستند و أخذ بالقوه و قهراً غصب و حرام می‌باشد و چاره‌ای نیست که از گرفتن این منازل صرف نظر نمایی.

در این هنگام منصور چاره کار را در استفسار از موسی بن جعفر علیهما السلام دید و بیکی به مدینه فرستاد و از آن حضرت تقاضای رفع معضله را نمود. امام موسی بن جعفر علیهما السلام در پاسخ نامه چنین مرقوم فرمودند:

«درباره جواز و عدم جواز تخریب این بیوت و توسعه مسجد الحرام، به این فقهاء بگو: آیا بناء کعبه مقدم بوده است بر تملک صاحبان این بیوت یا تملک صاحبان این بیوت بر بناء کعبه مقدم بوده است؟! و به عبارت دیگر: آیا کعبه در جوار و همسایگی این افراد قرار گرفته است یا اینکه این افراد به جوار کعبه التجاء آورده‌اند و تبرک جستند؟!»

اگر اینها ابتدائاً در اینجا ساکن بوده‌اند و سپس کعبه در جوار این افراد مستقر گردیده است، حق با اینها می‌باشد؛ و اگر کعبه پیش از اینها بنا شده است و این افراد و پدرانشان و صاحبان این بیوت پس از بنای کعبه به این مکان مقدس پناه آورده‌اند، در این صورت حق با کعبه و بیت الله است که متعلق به همه افراد است إلى يوم القيامة، و اینها نمی‌توانند از حق کعبه بکاهند و آن را محدود نمایند!

و اگر این افراد با رضا و رغبت و طیب خاطر منازل خود را واگذار

نمودند، فبها؛ و الاً قهراً خانه‌های آنها را تصرف کن و در عوض منازلی به آنها در جای دیگر واگذار نما.»

منصور دوانیقی فقهاء را جمع نمود و فتوای امام موسی بن جعفر علیهما السلام را برای آنها قرائت نمود و همگی از این حکم و فتوای متین و اعجاب‌انگیز متحیر گشتند.^۱

مرحوم والد - رضوان الله علیه - وقتی این قضیه را نقل کردند آن مرد عالم فوراً گفت:

آقا چطور شما قیاس می‌کنید بین داستان مکه که حج واجب است و بین زیارت امام رضا علیه السلام که مستحب است؟! و اگر این مسأله صحیح باشد، می‌توان برای غسل روز جمعه که مستحب است، حکم کنیم فردی که متمکن از تحصیل آب نیست برود از جیب مردم پول آب را بدزدد و بچاپد تا اینکه توفیق غسل جمعه را پیدا نماید!

و سپس با خنده‌ای که حاکی از نوعی استخفاف به مطلب است ادامه داد:

زیارت امام علیه السلام مستحب است و تخریب وقف شرعاً حرام است، و کجا می‌تواند امر مستحب با امر حرام شرعاً تقابل و حکومت نماید؟! آخر این چه کلامی است که می‌فرماید!

تازه علاوه بر این اصلاً مسأله فیما نحن فیه با قضیه مکه تفاوت دارد؛ در آنجا ابتدائاً خانه کعبه ساخته شد و سپس افراد آمدند و در جوار بیت الله سکنی گزیدند، ولی در اینجا ابتدائاً قریه بوده است به نام سناباد سپس بدن مطهر امام علیه السلام را آوردند و دفن کردند؛ پس در اینجا حق مردم مقدم است بر حق امام علیه السلام.

مرحوم والد - رضوان الله علیه - هیچ سخن نگفتند و به سکوت پرداختند و بنده نیز در بهت و حیرت از این همه جهالت و بی‌خبری ماندم که چطور این افراد

۱- تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۸۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۲۱۷؛ مطلع انوار، ج ۲، ص ۲۳۰.

را فراگرفته است که فرقی بین استحباب زیارت ثامن الأئمه و بین غسل جمعه و خوردن گردو همراه با پنیر نمی گذارند؛ و اسفاه و وا مصیبتاه و وا جهلا!

آخر این درد را به که باید گفت که ناموس تشیع و تمام هستی و وجود مکتب حق و همه سرمایه حیات و همه چیز یک مسلمان، همان ولایت و امامت است؛ و بدون آن همه ما صفر صفر صفر می باشیم!

فردا صبح که در خدمت مرحوم والد به حرم مطهر مشرف می شدیم، من به ایشان عرض کردم: آقا جان! این مطلب دیروز شما را اینها اصلاً نمی فهمند تا بخواهند درباره آن تفکر نمایند! و به طور کلی افق ادراک و فهم این افراد امکان ندارد به این مبانی و مطالب دسترسی پیدا کند.

ایشان فرمودند:

بله آقا! اینها خیال می کنند زیارت امام علیه السلام مثل سایر مستحبات و رفتن به این طرف و آن طرف است، هزار وقف در ازای یک زیارت امام رضا علیه السلام پوچ است و محو است و فانی است؛ هر چه هست در ولایت است و آن باید رأس و تاج همه امور و مسائل قرار گیرد، و همه امور باید در راستای تحقق آن سنجیده و ارزیابی شود.

و سپس فرمودند:

اینها چیزی از دین و شریعت جز مفاهیم و الفاظی نمی دانند.

حقیر در اینجا عرض می کنم: این سخنان از بنده و امثال بنده نیست، از فردی است که در حوزه نجف به کیاست و درایت و احتجاج و اعلیّت و حکمت و اتقان زبانزد همگان و مشاراً بالبنان بوده است. و این است فرق بین فقیه و عارفی که دیدگاهش به احکام بر سرچشمه وحی و منبع تشریح گشوده شده است، و بین افرادی که با معرفت سطحی و عامیانه در پایین ترین مرتبه از مراتب شناخت و ادراک بسر می برند.

در اینجا است که مسأله فوق العاده خطیر و حسّاس می شود، مخصوصاً اخلاء

روحانی و فضیلائی مکرّم و متولّیان ایتم آل محمّد باید سخت نگران موقعیت و شرایط خویش باشند و خدای ناکرده به واسطه غلبه هوی و وسوسه شیطان و توهمات قدم از جاده حقّ و صدق فراتر نگذارند و مسئولیت و تعهدی را که از عهده حمل آن برنمی آیند به دوش نگیرند و همواره جانب احتیاط و حزم را رعایت کنند.

دغدغه غریب و زائدالوصف حضرت علامه نسبت به تقلید و مسأله مرجعیت

مرحوم علامه والد - قدس سره - دغدغه‌ای غریب نسبت به مسأله حیاتی تقلید و مرجعیت داشتند و آن را منحصراً در صلاحیت و توان فردی می دانستند که نفس او متصل به عالم ملکوت و منبع تشریح شده باشد، و دخالت سایر اشخاص را تجاوز از حریم این مسئولیت خطیر الهی می شمردند. و در این میان در زمان حیات مرحوم علامه طباطبایی - قدس سره - فقط ایشان را حائز مرتبت تقلید و منزلت مرجعیت و فتوا معرفی می کردند.

به یاد دارم در زمان حیات مرحوم والد - قدس سره - روزی مرحوم آیه الله بهجت - قدس سره - به منزل ایشان تشریف آوردند و از مطالب مختلف سخن به میان آمد. به ناگاه مرحوم والد به طرف مرحوم بهجت متوجّه شدند و فرمودند:

یک مسأله‌ای نظر من را به خود جلب کرده است و آن اینکه: اگر فردی به مدت سی سال تمام غسل‌هایی را که انجام داده باطل بوده است، بنابراین نمازهایی که در این مدت بجای آورده است چه حکمی پیدا خواهند نمود؟

مرحوم آقای بهجت در پاسخ فرمودند:

اشکالی ندارد؛ زیرا در غسل اجزاء بدن در غسل فوریت شرط نیست و با تراخی می شود انجام داد، بنابراین این شخص در غسل اول سر خود را قهراً شسته است و در غسل بعدی سمت راست انجام خواهد شد و در غسل سوم سمت چپ، بنابراین یک غسل کامل انجام داده است!!!

بنده در آن مجلس نتوانستم استغراب خویش را از این پاسخ کتمان نمایم، آخر این نمازهای بین سه غسل که ممکن است روزها به طول انجامد چگونه عن طهارة اتیان شده است؟! ثانیاً: جواز تراخی در اجزاء غسل در حدّ تراخی عرفی است نه به طور مطلق و نامحدود! و ثالثاً: ترتیب در اجزاء غسل باید همراه با نیت باشد، مانند وضوء، و در این صورت که بدون نیت محقق شده است اثری مترتب بر او نخواهد شد؛ به خلاف غسل ارتماسی که با یک نیت واحد غسل انجام می‌شود.

من از طرح این سؤال از مرحوم والد خیلی تعجب کردم و نفهمیدم که چه انگیزه‌ای در پشت این قضیه وجود دارد، ناگفته نماند که در آن زمان هنوز مرحوم آیه الله بهجت به طور رسمی متصدی مرجعیت نشده بودند و حتی مقدمه و زمزمه این قضیه نیز آغاز نشده بود.

پس از رفتن از منزل، خدمت مرحوم والد عرض کردم: این چه سؤالی بود که شما از ایشان پرسیدید با این پاسخی که ایشان دادند؟ ایشان در پاسخ فرمودند:

من می‌خواستم به ایشان بفهمانم که تصدّی مرجعیت و پذیرش مسئولیت فتوای عام، بسیار بسیار مسأله خطیر و حسّاسی است و انسان باید مراقب باشد و بفهمد که ملاکات احکام و مبانی تکلیف در کدام مورد و چه جایگاهی مصادیق خود را پیدا می‌کند؛ ولی ایشان متوجّه این مطلب نشدند و پاسخ را به نحو دیگری دادند.

کلام مرحوم حداد در منزل آقا سید عبدالکریم کشمیری پیرامون خطرات

مرجعیت

نظیر این داستان برای استاد سلوکی و عرفانی ایشان مرحوم حاج سید هاشم حداد - رضوان الله علیه - اتفاق افتاد که ذکر آن نیز خالی از لطف نمی‌باشد.

یکی از آقازادگان مرحوم حدّاد به نام آقا سیّد قاسم - آیده الله و سدّده - برای حقیر نقل فرمودند:

روزی به اتفاق مرحوم والد، حضرت حدّاد - قدّس سرّه - به نجف رفتیم و پس از زیارت مولی الموحّدين عليه السّلام به منزل آیه الله حاج سیّد عبدالکریم کشمیری - رحمة الله عليه - وارد شدیم. دیدیم قبل از ما مرد عالم و سیّدی موجه با آقا سیّد عبدالکریم ملاقات داشته است. مرحوم حدّاد پس از مدّتی شروع کردند درباره خطرات مرجعیّت و مسئولیّت فوق العاده و وساوس شیطان در این مورد و کیفیّت انحراف مسیر و ابتلاء مرجع به آفات نفسانی و حسابرسی از او در روز قیامت، مطالبی مطرح کردند و ما همچنان مبهوت و متحیر که این سخنان چه تناسبی با این مجلس دارد و چطور مرحوم حدّاد این طور با جدیّت و حدّت به بیان آنها پرداخته اند! به هر حال پس از دقایقی سخنان ایشان تمام شد و از مرحوم آقا سیّد عبدالکریم و آن سیّد عالم مُعمر و موجه خداحافظی کردند و بیرون آمدیم.

پس از این جریان روزی مرحوم کشمیری را در کربلا ملاقات کردم و ایشان فرمودند:

«پس از رفتن شما آن سیّد از من پرسید: این شخص که این مطالب را گفت آیا امام زمان بود؟

من گفتم: خیر او امام زمان نیست!

گفت: راستش را به من بگو، این قطعاً باید امام زمان باشد!

من گفتم: آخر امام زمان که پیر نمی شود، چنانچه در آثار به این نکته اشاره شده است، و این سیّد اکنون بیش از هفتاد سال از عمرش می گذرد!

گفت: حال هر که می خواهد باشد، این مرد از تمام منویات و مرتکبات ذهن و قلب من یک به یک اخبار نمود و مرا نسبت به عواقب مرجعیّت که در صدد آن بوده ام و هیچ کس جز خدای متعال از آن خیر ندارد آگاه ساخت، و او یا امام زمان است و یا مرتبط با امام زمان!»

حضور حضرت علامه در درس‌ها و بحث‌های مرحوم علامه

حاج شیخ حسین حلّی

مرحوم علامه والد - قدس سره - هنگام توطن در نجف اشرف به درس‌ها و بحث‌های مرحوم علامه حاج شیخ حسین حلّی - اعلی الله مقامه - حاضر می‌شدند، که از جمله آن مبحث اجتهاد و تقلید است و آن را به نیکوترین وجهی تقریر و مکتوب نمودند.

علت و انگیزه معلق در چاپ و نشر تقریرات مرحوم حلّی

حقیر پس از تورق صفحاتی از آن متوجه شدم که بنای این رساله بر وضع مبانی و اصولی متین و استوار و چه بسا خارج از فضای متداول و متعارف بین فضلاء و اهل علم است؛ لذا در صدد برآمدم که ضمن اقدام به طبع و نشر آن، مطالبی در توضیح و تبیین آن در پاورقی بیفزایم، گرچه باید اذعان نمود که: این الثری من الثریا و این الأرض من الأفق الأعلی.

نکته دیگر اینکه: تقریرات این بحث به قلم حضرت والد - قدس سره - به زبان عربی تحریر یافته است؛ ولی از آنجا که مطالعه این اباحت برای برخی از اهل فضل ممکن است توأم با کمی صعوبت باشد، و از طرفی مع‌الأسف حتی در حوزه‌های علمیه اشتیاق و رغبت فضلاء به مطالعه مباحث علمی به زبان فارسی بیش از زبان عربی است، لذا حقیر در صدد برآمدم که علاوه بر تزییل مباحث به زبان فارسی، خود متن رساله را نیز به فارسی ترجمه نموده در یک مجموعه طبع و نشر نمایم، و به جهت حفظ امانت و دقت و تأمل بیشتر اصل رساله را با زبان عربی و املاء خود مرحوم والد و تزییلات حقیر به زبان عربی نیز طبع و نشر نمایم.

جالب توجه اینکه آن مرحوم رساله‌ای در وجوب صلاة جمعه در نجف اشرف تألیف کردند که مقتبس از تقریر بحث مرحوم آیه الله حاج سید محمود شاهرودی

– رحمة الله عليه – می باشد و این بنده آن را به همان کیفیت با تزییلاتی به زبان عربی چاپ و نشر نمودم، اما چنانچه مشهود است فضلاء و علماء آن بهره و استفاده متوقع و مطلوب را هنوز از آن ننموده اند؛ ولی نوشتارهای دیگری از این قلم که به زبان فارسی است در فرصت اندکی کمیاب می شده است؛ و این ضایعه ای است برای حوزه های علمیّه و مجامع علمی که باید بیش از این بدان توجه نمود.

دین و شریعت ما بر اساس لغت عرب نازل شده است؛ کتاب آسمانی ما قرآن، و نماز ما همه به زبان عربی است، تمام آثار و سرمایه سعادت ماندگار از حضرات معصومین علیهم السّلام همه و همه به زبان عربی است؛ آن وقت هرچه می گذرد تسامح و تساهل در توجه به این مسأله بیشتر محسوس می شود! مضافاً به اینکه اکثر قریب به اتفاق آثار علمی و معرفتی از علماء و حکماء و فقهاء و فضیلابی تاریخ اسلام به لغت عرب است، و ما بی نیاز از ممارست و تحقیق و تدقیق در آن مطالب نمی باشیم. و إن شاء الله در جای خود به این مسأله نیز خواهیم پرداخت. در اینجا به نوشتار مقدمه خاتمه می دهیم و باقی مطالب و ناگفته ها را به موارد متناسبه در بحث های کتاب احاله می کنیم؛ بحول الله و قوته و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین.

قم المقدّسة

سیزدهم شعبان یک هزار و چهارصد و سی و سه هجری قمری

و أنا الرّاجی عفوّ ربّه

سید محمد محسن حسینی طهرانی

بخش اول:

مباحث اجتهاد

فصل اوّل: حدود و تعاریف اجتهاد

فصل دوّم: وجوب اجتهاد

فصل سوّم: حجّیت حکم و فتوای مجتهد

فصل چهارم: تجزی در اجتهاد

فصل پنجم: مبادی اجتهاد

فصل ششم: تبدل رأی مجتهد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و الصلوة و السلام علی خیر خلقه و أشرف بریته سیدنا و نبینا محمد
و علی آله الطیبین الطاهرین
و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلى قیام یوم الدین

چنین گوید، بنده محتاج و نیازمند به رحمت پروردگار بی نیاز:
این نوشتار پیش رو، مجموعه‌ای است که از شرکت در جلسات درس و
بحث استادمان علامه شیخ محمد حسین حلّی - آدام الله ظلّه الشریف - در اصول،
استفاده و جمع‌آوری نموده‌ایم و از خدای منان توفیق تقریر و تحریر هرچه نکوتر و
منقح‌تر آن را خواستاریم و از پروردگار متعال عاجزانه مسألت می‌نماییم که ما را
موفق به تحصیل رضا و پسند خویش قرار دهد.

فصل اول:

حدود و تعاریف اجتهاد

استاد فرمودند: بحث در اجتهاد و تقلید است.

بدان که برای اجتهاد تعاریف متعددی ذکر شده است، همچون:

۱. ملکه استعداد برای استنباط احکام شرعیه فرعیه.^۱
 ۲. به کارگیری تمام توان و استعداد در تحصیل ظن به حکم شرعی.^۲
 ۳. به کارگیری فقیه، استعداد و توان خویش را در تحصیل حکم.^۳
 ۴. اعمال قدرت و استعداد در تحصیل حجّت.^۴
 ۵. تحصیل علم و یقین به حجّت شرعیه.
 ۶. و یا هم چنان که استاد ما [مرحوم نائینی] فرمودند: «اجتهاد عبارت است از: ملکه‌ای که مجتهد به واسطه آن می‌تواند کبریات را به صغریات متصل نماید و احکام شرعی فرعی را استنباط نماید.»^۵
- ولی با تمام این تفصیلات ضرورتی در توضیح و تفسیر این تعاریف دیده

۱- زیادة الأصول، ص ۴۰۷.

۲- نهاية الوصول إلى علم الأصول، ص ۲۶۴، به نقل از زیادة الأصول، ص ۴۰۷؛ شرح مختصر الأصول، ص ۴۶۰.

۳- منتهی الوصول و الأمل فی علمی الأصول و الجدل، ص ۲۰۹؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ۲۴۰؛ الفصول الغروية، ص ۳۸۷؛ تهذیب الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۰۰.

۴- کفایة الأصول فی علم الأصول، ص ۴۶۴.

۵- منتهی الوصول، ج ۲، ص ۶۱۸.

نمی‌شود و اینکه آیا اینها مانع اغیار و جامع افراد می‌باشند یا خیر؛ زیرا اختلاف در تعبیرات به لحاظ اختلاف در حقیقت و هویت اجتهاد و استنباط نیست و معنای اجتهاد برای همه واضح و آشکار است و در این مسأله اختلافی وجود ندارد، ولی از آنجا که در مقام تبیین مراد برآمده‌اند هر کدام تعبیری را که عنوان مشیر به مقصود داشته است ابراز کرده‌اند گرچه آن تعبیر وافی به مقصود نبوده است.

و چه نیکو صاحب کفایة الأصول - قدس سره - در این باب فرموده است:

فقهاء در تعریف اجتهاد در صدد بیان حدّ حقیقی و یا رسم تعریفی آن نبوده‌اند، بلکه صرفاً در مقام شرح الإسم و اشاره به اجتهاد با تعبیر دیگر و الفاظ متفاوت بوده‌اند. گرچه این تعابیر از جهت مفهوم و دلالت اخصّ یا اعمّ از لفظ و مفهوم اجتهاد است.^۱

و در هر حال بحث از معنای اجتهاد و تعریف آن، همچون بحث از اینکه از جهد مشتق است که به معنای بذل طاقت و قدرت در تحصیل حکم یا اینکه از جهد بالفتح مشتق است که به معنای تعب و رنج است و در این صورت معنای آن تحمل مشقّت در تحصیل حکم می‌باشد، چندان مفید فایده نخواهد بود، بلکه مضرّ به مقصود می‌باشد و به مطلوب اخلال می‌رساند و موجب فوت وقت و زمان و از دست رفتن فرصت بدون نتیجه و عائد خواهد بود و راه به مقصود را منحرف و دور می‌سازد و از حق فاصله پیدا می‌کند.

اجتهاد عبارت است از: تحصیل علم به حکم

بنابراین، حق در این است که به طور کلی از تعریف اجتهاد صرف نظر نماییم. مضافاً به اینکه اجتهاد موضوع برای حکم شرعی نیست، بلکه صرفاً یک معنای اصطلاحی است که در ألسنة فقهاء متداول شده است و هیچ اثر شرعی بر آن مترتب

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۳.

نمی‌شود تا در مقام نقض و ابرام در تعریف برآییم و در جامعیت یا مانعیت تعریف بحث نماییم. اگر به ناچار بخواهیم تعریفی از اجتهاد ارائه دهیم این طور می‌گوییم:

اجتهاد عبارت است از: تحصیل علم به حکم.

توضیح مطلب اینکه: از ضروری دین این است که ما مکلف به تکالیف می‌باشیم و باید به آنها عمل نماییم و مانند حیوانات بدون حکم و تکلیف نمی‌باشیم؛ و تحصیل علم به این تکالیف را اجتهاد گویند. آری، کیفیت تحصیل این علم بر حسب مرور زمان و بعد از مدارک احکام از معصومین صلوات الله علیهم اجمعین متفاوت است.

پس کسی که در زمان رسول خدا یا یکی از ائمه علیهم السلام بوده است، اجتهاد در حق او عبارت است از سؤال از آنها و به دست آوردن حکم شرعی بدون واسطه از ایشان. گرچه ممکن است همین شخص نسبت به ناسخ و منسوخ و عام و خاص و محکم و متشابه و مطلق و مقید و نظایر اینها مجبور به فحص و تأمل گردد، ولی از آنجا که سؤال از معصومین علیهم السلام بدون واسطه صورت پذیرفته است دیگر نیازی به نظر در راوی و جهت صدور روایت از جهت تقیه و خلاف آن نخواهد بود.

و لیکن هرچه از زمان معصومین صلوات الله علیهم اجمعین دورتر می‌شویم، مبانی اجتهاد بیشتر و بیشتر می‌گردند و بدین لحاظ اجتهاد مشکل‌تر خواهد شد، و در این صورت است که چاره‌ای جز اطلاع بر رجال اسانید و علم درایه و انس به مفاد روایات و لحن ائمه و فهم معانی کلمات آنها و نیز تمییز جهت صدور روایت در صورت تقیه و غیر تقیه نیست؛ مضافاً به اجتهاد در قواعد اصولیه و اخذ به حکم مظنون و طرح مشکوک یا موهوم بر فرض پذیرش انسداد حکومتاً یا کشفاً.^۱

۱- حکومت عبارت است از: فرض حجیت ظن از باب حکم عقل به لزوم عمل به ظن در مقام اطاعت تکالیفی که نسبت به آنها علم اجمالی وجود دارد.

کشف عبارت است از: فرض حجیت ظن از باب اینکه ظن طریق و کاشف است به سوی احکام واقعیّه و مثبت آنهاست. (محقق)

ولی همه این موارد بر فرض غیبت امام علیه السلام و عدم وصول به خدمت او و استفاده حضوری از محضر شریفش می باشد؛ و اما در زمان حضور، اجتهاد نیازی به این مقدمات ندارد بلکه هر فردی که حکم شرعی و تکلیف خود را از زبان رسول الله یا یکی از ائمه علیهم السلام اتخاذ نماید مجتهد محسوب می شود، یعنی تحصیل حکم شرعی و حجّت فعلیّه قطعیه را نموده است.

و بر این اساس ممکن است حتی بر مقلّدین و سائلین از فتاوی مقلّدین خود نیز اطلاق مجتهد بشود؛ زیرا طریق تحصیل علم به حکم در حق آنها این گونه خواهد بود.

فصل دوم:

وجوب اجتهاد

وجوب اجتهاد برای تحصیل وظیفه شرعی به حکم واقعی یا ظاهری

و اگر خواهی می‌توانی الفاظ اجتهاد و تقلید را رأساً کنار بگذاری، ولی از این مطلب نمی‌توان گذشت که: چاره‌ای نیست برای هر فرد مکلف که تحصیل علم به وظیفه شرعی خود به عنوان حکم واقعی یا ظاهری بنماید.

و هیچ‌یک از اخباریون و اصولیون در این مسأله اختلافی ندارند، بلکه همه افرادی که اطلاعی بر موازین شریعت ما دارند و از کیفیت اخذ احکام آگاه هستند در این مسأله اختلافی نخواهند داشت؛ حتی من بعضی از مستشرقین را یافتم که در فقه حنفی و حنبلی و حتی جعفری اجتهاد می‌کردند، زیرا به موازین کیفیت تحصیل احکام از این مآخذ مطلع بودند.

بنابراین، دیگر راهی برای اعتراض اخباری بر اصولی نمی‌ماند به اینکه: اجتهاد عبارت است از: اِعمال رأی و نظر، و این مسأله در شرع ممنوع می‌باشد. زیرا اِعمال رأی اگر به معنای قیاس و استحسان و مشابه آنها باشد - چنانچه عامه بدان معتقد هستند - پس اصولی از همه اینها گریزان می‌باشد؛ و اگر به معنای نظر در ادله و اِعمال رأی و دقت در کیفیت استخراج حکم از بین روایات متعارضه و استنباط حکم از ادله باشد پس این معنا و مفهوم چاره‌ای از آن نیست، و گمان نمی‌کنم که از اخباریین کسی آن را انکار بنماید. و در هر حال خلاف و اشکالی در جواز اجتهاد نمی‌باشد بلکه خلافی در وجوب آن نخواهد بود؛ زیرا عمل مکلف و حکم شرعی متوقف بر آن می‌باشد.

وجوب عینی اجتهاد

ولی سخن در این است که وجوب اجتهاد عینی است یا کفائی. پس می‌گوییم: پس از اینکه روشن گشت که حقیقت اجتهاد عبارت است از: تحصیل علم به حکم شرعی به هر نحوی از انحاء تحصیل و از هر راهی که متصور است، و پس از اینکه دانستی که این مفهوم از اجتهاد در جمیع مکلفین - چه مجتهد اصطلاحی و چه مقلد - مشترک است، متوجه خواهی شد که وجوب آن قطعاً عینی خواهد بود. و برای توضیح مطلب ابتدائاً باید به تفصیل مرام و مقصود بپردازیم. پس بدان:

شکی نیست که احکام ثابتۀ واقعیه برای جمیع مردم وجود دارد، زیرا از ضروری مذهب و دین این است که مردم مانند بهائم خلق نشده‌اند بلکه خلقت آنان برای وصول به درجه و مرتبۀ انسانیت است؛ و ممکن نیست وصول به این درجه مگر به واسطۀ تهذیب نفس و تکمیل اخلاق فاضله و معرفت به خالق متعال و پروردگارشان به حق معرفت و شناخت؛ و ممکن نیست وصول به درجه معرفت مگر به واسطۀ عمل بر طبق احکامی که خدای متعال به جهت مصالح و مفاسد عباد جعل فرموده است؛ و نیز ممکن نیست عمل به احکام مگر به واسطۀ علم و شناخت به آنها. پس این مقدمات ثلاث را کسی نمی‌تواند انکار نماید و در آنها تشکیک بنماید.

انحصار ادلّه معتبره استنباط احکام در: کتاب، سنت، اجماع، عقل

پس بدان: ادلّه معتبره‌ای که دلالت بر احکام شرعیّه دارد در چهار چیز منحصر است: کتاب، سنت، اجماع، عقل.

و اما آنچه در مذهب عامّه به عنوان دلیل ذکر می‌شود، مانند قیاس و استحسانات و استقراء ناقص و اولویّت ظنیّه، باید اینها را بر دیوار زد و از آنها صرف نظر نمود، زیرا این طُرُق ما را به حکم شرعی نخواهد رساند و از ناحیه شرع

نیز دلیل شرعی بر تعبّد به آنها نیامده است، بلکه ادله متواتره بر بطلان آنها وارد شده است.^۱ و ظاهراً غیر از ابی حنیفه فرد دیگری از عامّه به این ادله عمل ننموده است. بنابراین، دانسته شد که طُرق موصله به احکام منحصر در این چهار دلیل می‌باشند. اما کتاب: گرچه سند او قطعی است ولی دلالت او ظنی می‌باشد؛ زیرا هیچ حکمی از احکام ثابتۀ در کتاب نیست مگر اینکه آیه‌ای که دالّ بر او می‌باشد ظهور دارد (نه نصّ).^۲ و در این صورت برای اثبات حجّیت ظواهر کتاب نیاز به اجراء اصول عقلائیۀ داریم، مثل أصالة ظهور و أصالة عدم قرینه و تمسک به مقدمات حکمت و غیر آن. و در عین حال آنچه از احکام در کتاب می‌باشد اصول آنها است نه فروع، و علم به این اصول از ضروریاتی است که نیازی به اکتساب ندارد؛ مانند تشریح اصل نماز و صوم و حجّ و جواز بیع و نکاح و ارث و طلاق. و اما سنت: پس غالباً سند آن ظنی می‌باشد، زیرا اخبار قطعیه الصدور در نزد ما بسیار اندک است؛ مضافاً به اینکه اکثراً ظنی الدلالة می‌باشند، زیرا خبری که نصّ در مراد باشد نه از رسول خدا و نه از ائمه معصومین علیهم السلام یافت نمی‌شود؛ زیرا طریق علم عادی بدون نورانیت نفس و صفای باطن منحصر است در تفهیم و تفهّم،^۳ و معلوم است که این دو ممتنع خواهند بود مگر به اجراء اصول عقلائیۀ، مانند أصالة الظهور و عدم القرینه و عدم التّوریة و امثال اینها.

۱- رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۶.

۲- جهت اطلاع بیشتر بر قطعی‌السند و ظنی‌الدلالة بودن قرآن رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۲۵۳.

۳- مرحوم آیه الله شیخ حسین حلی - رحمة الله علیه - در اینجا - چنانچه گذشت - به نکته‌ای بس ظریف و عمیق در اکتساب احکام و اطلاع بر حقایق امور اشاره فرموده‌اند و آن: نورانیت نفس و صفای باطن در اطلاع بر حقایق امور است.

در این صورت است که کشف حقیقی و علم تعینی به تکلیف برای انسان حاصل می‌شود؛ ﴿

← چنانچه در مصباح الشریعه در روایت منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام چنین مذکور است:

«قال الصادق علیه السلام: "لا يَحِلُّ الْفُتْيَا لِمَنْ لَا يَسْتَفْتِي مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِصَفَاءِ سِرِّهِ وَإِخْلَاصِ عَمَلِهِ وَعَلَانِيَتِهِ وَبُرْهَانِهِ مِنْ رَبِّهِ فِي كُلِّ حَالٍ».

و سپس در ادامه صاحب مصباح چنین توضیح می دهد:

«لَإِنَّ مَنْ أَفْتَى فَقَدْ حَكَمَ، وَ الْحُكْمُ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِإِذْنِ مِنَ اللَّهِ [عَزَّوَجَلَّ] وَ بُرْهَانِهِ، وَ مَنْ حَكَمَ بِالْحَبْرِ بِلَا مُعَايَنَةٍ فَهُوَ جَاهِلٌ مَأْخُودٌ بِجَهْلِهِ وَ مَأْتُومٌ بِحُكْمِهِ. قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: "أَجْرُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا أَجْرُكُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، أَوْ لَا يَعْلَمُ الْمُفْتَى أَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَدْخُلُ بَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَ بَيْنَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَائِزُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ؟!" (مصباح الشريعة، الباب الثالث و الستون في الفتيا، ص ۱۶).

در این روایت شریفه امام علیه السلام تصریح فرموده اند که: شخص غیر متصل با قلب و ضمیر خود به صقع جبروت و شعشعه لاهوت که عالم مشیت و تقدیر احکام و تکالیف است، جائز نیست که متصدی مصدر فتوا و تقلید گردد؛ و لازمه این حرمت و عدم جواز، حرمت و عدم جواز تقلید از او می باشد، بالملازمة العقلية و الشرعية.

و لذا مشاهده می کنیم صلحاء از فقهاء و اتقیاء در این مسأله کمال احتیاط و حزم را مراعات می فرمودند و در قبال فرد متصل و مرتبط به عالم مشیت و تکلیف ابراز رأی و نظر و اظهار فتوا نمی فرمودند، گرچه خود مجتهد مسلم بوده و شخص مقابل متکفل بحث های ظاهری و علوم رسمی نبوده باشد.

در احوالات مرحوم آیه الله العظمی سید الفقهاء و زبدة الأبطال حاج سید علی شوشتری که شاگرد ممتاز و میرز جلسات درس شیخ انصاری - رضوان الله علیهما - بود و پس از ارتحال شیخ حدود شش ماه بر کرسی تدریس و افاده شیخ تکیه زد و مطالب درس را به همان سبک و سلاست ادامه و استمرار داد به طوری که می گفتند: گویا اصلاً شیخ انصاری از دنیا نرفته است! نقل شده است که:

«وقتی ایشان در شوشتر به رتق و فتق امور عباد اشتغال داشت و به دعاوی و مسائل اجتماعی و شرعی مردم رسیدگی می کرد، شبی دیر هنگام دید شخصی درب خانه را می زند، آمد و درب را باز کرد دید یک فرد عادی کنار درب ایستاده، و پس از سلام به او گفت: تو که هستی و چرا این وقت شب به اینجا آمده و مزاحم شده ای؟

آن مرد می گوید: "من ملاقلی جولا هستم و آمدم به تو بگویم: حکمی را که امروز درباره فلان ملک نمودی که مربوط به بچه صغیری است، باطل است و افرادی که پیش تو شهادت داده اند ←

﴿ فاسق بوده و این شهادت زور و باطل است، و ملک متعلق به بچه می‌باشد نه به آن فردی که تو حکم به تعلق ملک به او نموده بودی!﴾ این را گفت و رفت.

مرحوم سید تمام شب و فردای آن روز در فکر و اندیشه این داستان غوطه‌ور بود و شب هنگام، پاسی نگذشته بود که دید دوباره درب خانه به صدا درآمد، آمد و دید همان شخص کنار درب ایستاده و پس از سلام گفت: «دیشب به شما گفتم که حکم فلان ملک اشتباه است، حال فردا به فلان محل می‌روی و زمین را می‌شکافی و سند آن ملک به اسم فلان طفل یتیم در آنجا مخفی شده است.» این را گفت و خداحافظی نمود و رفت.

در اینجا دیگر بر تعجب سید افزوده شد و فردا صبح به اتفاق عده‌ای به محل مذکور رفته سند را از زیر خاک بیرون آوردند و حکم قبلی را ابطال نموده و ملک را به طفل یتیم مسترد نمود.

شب سوم ملاقلی جولاً به خانه مرحوم سید علی شوشتری آمد و به ایشان فرمود: «مسیر شما این نیست که بدان اشتغال دارید، شما باید منزل را بفروشید و به نجف بروید و در آنجا به این اذکار و اوراد و برنامه مشغول باشید و پس از شش ماه مرا در وادی السلام ملاقات خواهی نمود.»

مرحوم سید طبق توصیه ملاقلی جولاً منزل را می‌فروشد و به نجف اشرف هجرت می‌نماید و به برنامه آن ولی الهی به مدت شش ماه مداومت می‌نماید، تا اینکه یک روز که برای زیارت اهل قبور و قرائت فاتحه به وادی السلام رفته بود دید جنازه‌ای را به آنجا آورده‌اند و پس از تفحص متوجه شد متعلق به ملاقلی جولاً می‌باشد. «(رجوع شود به لب اللباب، ص ۱۴۶ الی ۱۴۹؛ تاریخ حکماء و عرفای متأخر، ص ۲۱۰؛ طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۴۶۶ و ۴۶۷)

مرحوم سید در مدت اقامت در نجف به مراتبی از معرفت و شهود رسید و ابواب مکاشفات رحمانیه و مشاهدات جمالیه بر قلب و نفس او منفتح گردید و شاگردانی کم‌نظیر، همچون مرحوم آیت دهر و نادره زمان: آخوند ملاحسینقلی همدانی از محضر فیاض او به مقام انس و حریم قرب راه یافتند.

از دیگر اشخاصی که ارتباط با مردان پاک سیرت و صافی ضمیر را پیوسته مغتنم می‌شمرد مرحوم آیه الله العظمی حاج سید محمد هادی میلانی - رضوان الله علیه - بود که در موارد عدیده‌ای که دچار شک و تردید در حکم و فتوا می‌شد، به مرحوم حاج هادی خانصنمی ابهری - رحمة الله علیه - مراجعه می‌نمود و می‌گفت: «حاجی، از این دو حکم و دو تکلیف کدام حکم در نظر شما ارجح است؟» و به هرچه مرحوم ابهری نظر می‌داد عمل می‌نمود.

از دیگر افرادی که مجتهدین مسلم زمان در موارد مشکوکه به او مراجعه می‌نمودند، مرحوم حاج میرزا حسین شیشه‌گر بوده است که بسیاری از شاگردان و تلامذه سلوکی او که از مجتهدین مبرز عصر بودند آرای او را نصب العین خویش قرار می‌دادند و چون و چرا در آن نمی‌نمودند. ﴿

◀ مرحوم آیه الله العظمی حاج ملاقربانعلی زنجانی در بسیاری از حکومت‌ها و رفع نزاع بین مسلمین در زنجان به اتصال و ربط با ملکوت متشبث می‌گردید و از علوم رسمی و فقهات ظاهری استفاده نمی‌کرد، در حالی که از جهت تزلُّع بر مبانی اجتهاد و اطلاع بر مدارک استنباط جزء نوابغ علمی و فقهاتی اسلام به‌شمار می‌رفت.

روزی به زیارت سیدنا الأستاذ حضرت آیه الله شبیری زنجانی - آدم الله آیام إفادته - در مشهد مقدّس رفته بودم و در ضمن سخن از تبخّر و تزلُّع علمی مرحوم آخوند حاج ملاقربانعلی زنجانی - رحمة الله علیه - به میان آمد، ایشان فرمودند:

«نقل کرده‌اند که مرام و شیوه مرحوم آخوند بر این بوده است که هر سؤال فقهی را بائی نحو کان، فی البداهة بدون کمترین مکثی پاسخ می‌داده است، و از جمله حکایات در این باره داستانی است از یکی از مبرزترین تلامذه مرحوم شیخ انصاری، مرحوم آیه الله حاج میرزا هادی نجم آبادی - رحمة الله علیهما - که جداً وحید عصر و فرید دهر به‌شمار می‌رفت.

مرحوم نجم آبادی در زمان حیات مرحوم آخوند قربانعلی بوده است، منتها ایشان در طهران و مرحوم آخوند در زنجان مصدر ریاست عامه شرعیّه در فتوا و قضاء بوده‌اند.

روزی در محضر مرحوم نجم آبادی سخن از مراتب فقهاتی و علمی آخوند قربانعلی زنجانی به میان آمد و بعضی از افرادی که در مجلس حضور داشتند از احاطه و تسلط ایشان بر منابع فقهی داستان‌ها گفتند. در این وقت مرحوم نجم آبادی فرمودند: «ما اینک ایشان را امتحان می‌کنیم تا مراتب علمی او بر ما منکشف گردد!» و سپس کاغذ و قلم و دواتی برداشتند و ده سؤال فقهی بر روی کاغذ نوشتند و به دو نفر از افراد حاضر در مجلس دادند و گفتند: «بروید زنجان و به خدمت آخوند برسید و سلام مرا به ایشان برسانید و پاسخ این ده سؤال را از ایشان بگیرید و بیاورید.»

در آن زمان فاصله بین طهران تا زنجان حدوداً یک یا یک روز و نیم به طول می‌انجامید. این افراد پس از سه روز به منزل مرحوم نجم آبادی بازگشتند و به خدمت ایشان رسیدند، مرحوم نجم آبادی به آنها فرمود: «هنوز به سفر نرفته‌اید؟! آنها پاسخ دادند: بلی، رفته‌ایم و برگشتیم و اینک پاسخ سؤال‌های فقهی شما! و کاغذ را به دست مرحوم نجم آبادی دادند.

مرحوم نجم آبادی فرمودند: «برای پاسخ این ده سؤال حداًقل یک هفته وقت لازم است و شما باید پس از ده روز به اینجا می‌رسیدید و این شخص یا دیوانه است و یا نابغه‌ای است که مانند او نیامده است.» و پس از آنکه نامه را گشود، دید پاسخ تمام سؤال‌ها عیناً مطابق با واقع و به بهترین وجه تقریر شده است.

سپس از آنها پرسید: «چگونه آخوند به این سؤال‌ها پاسخ داد؟»

◀

﴿ شیوه مرحوم آخوند این بود: وقتی می‌خواست پاسخ سؤال فقهی را بدهد ابتدائاً قلم را به دوات می‌زد سپس به قرائت سؤال فقهی می‌پرداخت و پس از قرائت بدون کمترین مکث و درنگی قلم را به روی کاغذ می‌آورد.﴾

آنها گفتند: ما دیدیم که آخوند قلم را به دوات زد و مشغول مطالعه سؤال اول شد ولی فوراً قلم را به روی کاغذ نیاورد بلکه چند ثانیه تأمل کرد و آنگاه پاسخ را در مقابل سؤال تقریر کرد. دوباره قلم را به دوات زد و به قرائت سؤال دوم پرداخت باز این بار بدون درنگ پاسخ نوشت بلکه چند ثانیه تأمل کرد و سپس پاسخ را نوشت و همین‌طور تمام ده سؤال را بدین نحو پاسخ داد. « در اینجا بی‌مناسبت نیست حکایتی غریب از مرحوم آخوند ملاقربانعلی زنجانی - رحمة الله علیه - ذکر کنیم تا تذکری برای فضلاء و تنبیهی برای اهل فن و ارباب قضاء و حکومت گردد. رفیق شفیق و یار طریق ما مرحوم مغفور حاج محمد حسن بیاتی همدانی، شاگرد سلوکی مرحوم آیه الله انصاری - رضوان الله علیه - برای مرحوم علامه والد - قدس الله سره - نقل می‌کردند و بنده نیز در مجلس حاضر و مستمع بودم. ایشان می‌فرمودند:

«در زمان مرحوم عارف بالله آیه الله العظمی حاج شیخ محمد جواد انصاری همدانی به اتفاق ایشان سفری به زنجان داشتیم و در منزل مرحوم حاج ملا آقا جان زنجانی وارد شدیم. شب سخن از مرحوم حاج ملاقربانعلی زنجانی به میان آمد، مرحوم حاج ملا آقا جان گفتند: از آنجا که مرحوم آخوند مخالف با مشروطه بوده است، مشروطه خواهان او را به عراق تبعید نمودند و خانه او را نیز آتش زدند و اکنون آن خانه نیم‌سوخته موجود است.

مرحوم آقای انصاری فرمودند: مایلم آن خانه را ببینم. حاج ملا آقا جان گفت: بسیار خوب، من امشب می‌فرستم به دنبال خادم آن مرحوم، تا فردا صبح کلید منزل را بیاورد و به اتفاق آنجا برویم. صبح به اتفاق مرحوم انصاری و حاج ملا آقا جان به منزل مرحوم آخوند ملاقربانعلی زنجانی رفتیم و دیدیم که خادم زودتر از ما به آنجا آمده است و منتظر ما می‌باشد. به داخل منزل راهنمایی شدیم و در اطاق سوخته بیرونی، همان جایی که خود آن مرحوم از میهمانان استقبال می‌کرد روی زمین نشستیم.

پس از قرائت فاتحه حاج ملا آقا جان رو کرد به خادم ایشان و گفت: از مرحوم آخوند حکایات خارق عادتی نقل شده است، آیا شما نیز داستان و قضیه‌ای غیر عادی به یاد دارید؟

آن فرد خادم که معلوم بود خود او نیز شخص مطلع و متمایز است، گفت: بلی، من حکایات زیادی از خوارق عادات ایشان به یاد دارم، از جمله:

﴿

« روزی در فصل زمستان عده‌ای از وجوه تجار و معاریف شهر به اینجا آمدند و درباره ملک موروثی که صاحب آن اخیراً فوت کرده بود شهادت دادند که متوفی پیش از وفات آن ملک را به یکی از تجار که خود حاضر در مجلس بود فروخته است و سند آن را نیز ارائه دادند. مرحوم آخوند نیز طبق شهادت شهود حکم به ملکیت ملک مذکور نمود و خود نیز با دستخط چند سطری در تعلق ملکیت به نفع آن شخص تاجر نوشت و مهر کرد و به آن فرد تسلیم نمود. دو سه روزی از این حکومت و قضاء نگذشته بود که یک روز صبح زود دیدیم درب خانه را می‌زنند. من رفتم و درب را باز کردم دیدم زنی با یک بچه شیرخوار پشت در است و می‌گوید: با آخوند کار لازم دارم. او را به داخل منزل و همین اطاق راهنمایی کردم و سپس مرحوم آخوند را مطلع ساختم. مرحوم آخوند آمدند بیرونی و به آن زن فرمودند: مطلب شما چیست؟ آن زن در حالی که به طفل شیرخوار خود اشاره می‌کرد گفت: آمدم به شما بگویم حکمی را که چند روز پیش درباره فلان ملک نمودید باطل است و متعلق به این طفل می‌باشد. مرحوم آخوند از این سخن سخت برآشفته و گفت: چه می‌گویی ای عقیفه؟! من حکم را بر اساس شهادت عدول از مؤمنین انجام دادم و آنها سند این معامله را با امضاء متوفی به من ارائه دادند، آن وقت تو می‌گویی حکم باطل است؟! آن زن گفت: من فقط آمدم به شما واقع قضیه را بگویم، دیگر خود دانید با این طفل شیرخوار در روز قیامت! و سندی را که به شما ارائه دادند قطعاً تزویر و دروغ بوده است. در این حال مرحوم آخوند به آن زن فرمود که از اطاق خارج شود ولی طفل را همان‌جا بگذارد و به من هم فرمود از اطاق خارج شوم. من از اطاق خارج شدم ولی از کنار پنجره اطاق دیگر ناظر صحنه و جریانات بودم. دیدم مرحوم آخوند دو رکعت نماز بجای آورد و پس از آن الفاظ و عباراتی را می‌خواند که من نفهمیدم، گویا نه فارسی بود و نه ترکی و عربی، و پس از لحظاتی طفل را بغل کرد و با انگشت سبابه به پیشانی او دست کشید، در این هنگام طفل شیرخوار به صدا درآمد و گفت: این ملک از مال پدر به من رسیده است و این افراد با پدر من در زمان حیات خصومت داشتند و می‌خواستند او را اغواء کنند و ملک را از دست او به‌دراورند، ولی پدر من از دنیا رفت و اینک با شهادت زور و تزویر در جعل سند و امضاء می‌خواهند به مراد خود برسند، و سند حقیقی این ملک توسط این افراد در فلان نقطه در زیر زمین دفن شده است. مرحوم آخوند پس از شنیدن این سخن دوباره انگشت سبابه خود را به پیشانی طفل کشیدند و به مادر او فرمودند: فرزند خود را بردار و امروز ما سند این ملک را به تو تسلیم خواهیم کرد. سپس به اتفاق چند نفر حرکت کردند و به محل مزبور رفتند و سند را از زیر زمین خارج کردند»

﴿ و حکم قبلی را ابطال و حکم جدید مبنی بر مالکیت طفل صادر نمودند.﴾*
 و از جمله فقهاء بلکه سید و سند آنان مرحوم آیه الله العظمی علامه طهرانی - رضوان الله علیه - بودند، ایشان به تصدیق و اعتراف اکثر فضلاء نجف اگر به اقامت خود در نجف استمرار می بخشیدند و به ایران مراجعت نمی کردند قطعاً مرجعیت شیعه به نحو مطلق در اختیار ایشان قرار می گرفت. (رجوع شود به *مهر فروزان*، ص ۵۳؛ *افق وحی*، ص ۵۳۶)

اما همین فقیه نبیل و بطل عرصه معرفت و شهود وقتی در مقابل استاد خویش حضرت سید هاشم حداد - قدس الله سره - قرار می گرفت، تو گویی هیچ از علوم و رسوم و مبانی و مدرکات اطلاعی ندارد و سراپا گوش و چشم و قلب بود و هر آنچه از آن ولی الهی صادر می گشت بی تأنی و درنگ سمع و طاعت می گشت. و خود بارها می فرمود: «من در مقابل حداد صفر می باشم.» (رجوع شود به *اسرار ملکوت*، ج ۲، ص ۴۴؛ ج ۳، ص ۲۴۶؛ *مهر فروزان*، ص ۶۹؛ *حریم قدس*، ص ۱۱۲)
 و از زمره افرادی که در علوم رسمیه و فنون متداوله حظّ و نصیبی نداشت ولی در محفل او بسیاری از فضلاء و مجتهدین حضور می یافتند و کسب فیض می نمودند، مرحوم حاج شیخ جعفر مجتهدی تبریزی بود.

روزی شیخنا الأستاذ مرحوم آیه الله حاج شیخ ابوالقاسم غروی تبریزی - رحمة الله علیه - به بنده فرمودند:

«در برخی از احکام و تکالیف که مستند و مدرک آن برای من مورد تردید و تأمل است به آقای مجتهدی مراجعه می کنم و ایشان، هم خود آن حکم شرعی و هم مدرک و منبع آن را به من ارائه می دهد، و نسبت به سایر افراد از مجتهدین نیز به همین شیوه عمل می نماید.»

اینها نمونه هایی است از اتصال و ارتباط بندگان صالح پروردگار که با کشف افق اعلی و رفع حجب نفسانی با بصیرت قلب و منظر باطن به ملاکات احکام و عوالم غیب دسترسی پیدا کرده اند، گرچه خود آنها دارای مراتب مختلف از معرفت و شهود و قرب بوده اند.

و إن شاء الله ما به حول و قوه الهی در فصل خود با تفصیل و توضیح بیشتری به این مطلب خواهیم پرداخت، و به قول مرحوم حاج میرزا حبیب الله خراسانی، رحمة الله علیه:

عیان گردد چو در آب افتد این مرغ که مرغابی بود یا ماکیان است**

و معلوم گردد که فرق بین فقیه و متفقه از کجاست تا به کجا.

*. جهت اطلاع بیشتر پیرامون احوالات مرحوم ملا قربانعلی زنجانی رجوع شود به *مطلع انوار*، ج ۳، ص ۱۳۹ الی ۱۴۵.

** *دیوان میرزا حبیب الله خراسانی*، ص ۲۲۰.

پس در این صورت ممتنع است که علم قطعی وجدانی از کلام معصوم حاصل شود. حتی اگر فرض شود مثلاً کسی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنید که: «وصیت واجب است»، باز به واسطه استمداد از این اصول عقلائی است که علم به وجوب پیدا می‌کند؛ پس اگر برای این اصول مدخلیت در حصول علم باشد، در این صورت علم به احکام که از این اصول برای انسان حاصل می‌شود دیگر یک علم قطعی نخواهد بود، بلکه یک علم عادی است و منافاتی با تطرُق احتمال خلاف ندارد. بنابراین تمسک به جمیع این اصول عقلائی مِمَّا لَا بَدَّ مِنْهُ است؛ زیرا در غیر این صورت باب تحصیل علم به طور کلی بسته خواهد شد.

بنای اصل و اساس مذهب عامه بر پایه اجماع

و اما مسأله اجماع: در حقیقت یک دلیل مستقل در قبال سنت نیست، بلکه اگر کاشف از رأی معصوم باشد داخل در سنت است و اگر کشف از قول معصوم ننماید دیگر دلیل نیست؛^۱ و فقط برای عامه دلیل می‌باشد، زیرا اصل و اساس مذهب عامه بر پایه اجماع است، و غصب خلافت اثبات نمی‌شود مگر بر اساس اجماع مسلمین که صرفاً ادعایی است از ناحیه عامه.

و چه نیکو مرحوم سید مرتضی - رحمه الله علیه - فرموده است:

اجماع، اصلی است برای مذهب عامه و خود آنها اصل و ریشه اجماع می‌باشند؛ (در شیعه این مطلب سابقه نداشته است).^۲

۱- به طور کلی اجماع را به عنوان دلیل و حجت شرعی شمردن باطل محض است، و اینکه اجماع در صورت کشف از رأی معصوم باشد صرفاً یک تصور و تخیل است و وجود خارجی ندارد، و ما به طور تفصیل استیفاء مطلب را در کتاب *اجماع از منظر نقد و نظر* نموده‌ایم.

۲- *فرائد الأصول*، ج ۱، ص ۱۸۴؛ *نهایة الوصول إلى علم الأصول*، ص ۳۴۱.

مضافاً بر این ما در فقه حتّی یک فرع فقهی سراغ نداریم که به واسطه اجماع ثابت شده باشد؛ زیرا اجماع منقول حجّیت ندارد، زیرا کاشف از رأی معصوم نیست؛ و اجماع محصل بر تقدیر کشف، به طور کلی وجود ندارد.^۱

و اما عقل: پس حکم قطعی در آن منحصر است در حسن احسان و قبح ظلم و عدوان، و تمام مستقلّات عقلیه باید به این دو مسأله باز گردند. و در این صورت انکشاف حکم شرعی به واسطه عقل فقط به قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع صورت می‌پذیرد؛ ولی از آنجا که تا کنون ما موردی نیافتیم برای این استکشاف، زیرا حسن احسان و قبح ظلم از ضروریات دین می‌باشند، و کذلک فروعی که بر آن دو متفرّع می‌شوند همه آنها از ناحیه شرع، منصوصه هستند؛ پس تمامی فروع مطلقاً یا به کتاب و یا به سنت وصل می‌شوند و موردی باقی نمی‌ماند که مجبور شویم به حکم عقل ارجاع دهیم.

نظر مرحوم حلّی در انحصار ادله معتبره در کتاب و سنت

بنابراین ادله معتبره منحصر در کتاب و سنت خواهد بود و این دو، طریق به ایصال به احکام می‌باشند؛ و طریقیّت این دو طریق به جعل جاعل و اعتبار معتبر نیست، بلکه طرق عقلائیه است و شارع نیز آن را امضاء کرده است؛ زیرا قبلاً ذکر شد که استفاده از کتاب و سنت نیاز به اجراء اصول عقلائیه دارد، و هم‌چنین نیاز به حجّیت خبر ثقه که از ناحیه شرع امضاء شده است.

مطلب دیگر اینکه: این طرق و ادله اختصاصی به خصوص مجتهدین مطلعین بر احکام ندارند، زیرا دور لازم می‌آید؛ برای اینکه مجتهد و مستنبط حکم با

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون عدم حجّیت اجماع منقول و عدم حصول اجماع محصل رجوع شود به *المیزان*، ج ۱۲، ذیل سوره حجر، آیات ۱ الی ۹.

کمک و استعانت این حجج به اجتهاد رسیده است، پس چگونه می شود که حجیت آنها مختص به او باشد؟! و کذلک کیفیت استفاده از این طرق نیز اختصاص به کسی که قادر بر استنباط از مدارک احکام می باشد ندارد، بلکه طرق و حجج، راه و دلیل برای تمامی مردم می باشند اعم از مجتهد و عامی.

بلی، فرد عامی قادر بر رجوع و استفاده از این طرق نمی باشد، ولی این دلیل نمی شود که ما حجیت را مقید کنیم بالنسبه به خصوص قادرین بر استنباط.^۱

۱- شکی نیست که وظیفه و تکلیف مجتهد استنباط و بیان و ابلاغ حکم تکلیفی و جزئی و فرعی است برای خود و مقلدین، و این استنباط مبتنی است اولاً: بر اطلاع و ادراک و معرفت احکام کلیه و ملاکات عامه، و پس از آن ثانیاً: استخراج و تطبیق احکام فرعیه و جزئیات آن احکام کلیه و ملاکات عالیه بر آنها؛ و در تمام این مسائل، آن نیرو و واسطه در تشخیص و تعیین عقل است؛ یعنی عقل هم در مرتبه اخذ ملاک و معرفت کلیات احکام دخالت مستقیم دارد و هم در مرتبه تعیین مصداق و انتزاع فروع از اصول کلیه.

مثلاً در قاعده «لا ضرر» تشخیص اینکه چه حادثه و مسأله ای در نظر شارع مقدس ضرر شمرده می شود و شارع از مفهوم ضرر چه قصد و منظوری دارد و اینکه آیا ضرر نوعی هم در نظر شارع ضرر محسوب می شود یا مقصود همان ضرر شخصی و فردی است، همه اینها به حکم عقل تشخیص و تعریف می شود و الا چه بسا اصلاً در نصوص اشاره ای به این مصادیق نشده باشد؛ و حال پس از تشخیص مفهوم ضرر در نظر شارع، انطباق آن بر مصادیق جزئی و احکام جزئی قطعاً در دائره حل و فصل عقلی قرار می گیرد.

و یا در قاعده: «القرعة فی کل امر مشکل» تشخیص موضوع آن که تحقق اشکال و شبهه است، بر عهده کیست؟ آیا صرف تحقق شبهه و اشکال در موردی از موارد ایجاب اعمال قرعه را می نماید؟ مثلاً در دار متداعی علیها - چنانچه بعضی فتوا به اعمال قرعه کرده اند - فقیه می تواند قاعده را انجام نماید؟ و آیا راه و طریقی دیگر برای رفع اشکال و شبهه وجود ندارد؟ در اینجا است که عقل حاکم به اتخاذ راه و طریقی است که احتمال ضرر را در قضیه به حداقل برساند، و آن تنصیف دار است نه اعمال قرعه؛ زیرا احتمال تحمل ضرر در یکی از طرفین به نحو صد در صد مرجوح است بالنسبه به احتمال ضرر در طرفین متخاصمین به نحو پنجاه در صد؛ و با این بیان دیگر شبهه و اشکال که موضوع اعمال قرعه است منتفی می گردد. و قس علی هذا. ﴿

اشتراک حجج و طرق عقلائیّه و شرعیّه بین قادر و عاجز

و خلاصه کلام اینکه: طرق عقلائیّه و حجج عقلائیّه و شرعیّه مانند احکام واقعیّه مشترک بین قادر و عاجز می‌باشند. بلی، از آنجا که عامی قادر بر اکتساب احکام از این طرق نیست، عقلاء برای آنها باب دیگری را باز نمودند به جهت مساعدت در امور آنها و آن باب رجوع به عالم است و شارع نیز این معنی را امضاء فرموده است بقوله: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^{۲، ۳}.

⇐ و هم‌چنین در اجرای اصول محرز و غیر محرز، حاکم به اجراء و عدم اجراء در موارد مختلفه، عقل است. و هم‌چنین در عمل به خبر ثقه در موارد جزئیّه و عادیّه و یا در موارد مهمّه و اعتقادیّه و عدم عمل به آن، حاکم عقل می‌باشد. و هکذا ...
بنابراین انحصار نمودن مدرک استنباط در کتاب و سنت اشتباه محض و خطاء لا یغفر خواهد بود، و قطعاً باید حکم عقل را در کنار آن دو منظور داشت. بلی، اجماع - کما حَقَّقَ فی محلّه در رساله مدوّنه از این حقیر - به طور کلی اصل و اساس ندارد و از درجه اعتبار ساقط می‌باشد؛ والله العالم.
۲- سوره النحل (۱۶) ذیل آیه ۴۳.

۳- لزوم رجوع جاهل به عالم ارتباطی به سنت و سیره عقلائیّه ندارد، بلکه یک امر فطری و از جمله مستقلّات عقلیه است، گرچه از ناحیه شرع نیز بر این مسأله تأکید و تأیید شده است؛ زیرا حکم فطری و عقلی، سابق بر شرع و بعث رسل و انزال کتب است، زیرا کشف حقیقت و رفع جهل یک امر فطری است نه شرعی؛ و به همین جهت است که می‌فرماید: ﴿هَلْ یَسْتَوِی الذِّیْنَ یَعْلَمُونَ وَ الذِّیْنَ لَا یَعْلَمُونَ إِنَّمَا یَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (سوره الزمر (۳۹) قسمتی از آیه ۹)، و آیه شریفه ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ اشاره به همین حکم فطری و عقلی است و ربطی به اعتبار معتبر ندارد.

و با همین قاعده و قانون، وجوب رجوع به أعلم اثبات می‌گردد و تفضیل مرجوح بر راجح مخدوش می‌شود؛ لذا می‌بینیم که حضرت ابراهیم به همین قاعده فطری عقلی با عموی خویش احتجاج نمود در آنجا که می‌فرماید: ﴿یَتَأْتِیَ إِبْرَاهِیمَ إِذْ جَاءَهُ مِنْ رَبِّهِ الْعِلْمُ مَا لَمْ یَأْتِکَ فَاتَّبَعْنِیْ أَهْدِکَ صِرَاطًا سَوِیًّا﴾ (سوره مریم (۱۹) آیه ۴۳).

گشوده شدن باب افتاء به دلیل قانون عقلی وجوب رجوع جاهل به عالم

و از همین اصل است که باب افتاء گشوده می‌شود، که حقیقت آن جواز رجوع جاهل به عالم است.

و از همین جا فهمیده می‌شود که ادله احکام و طرق مقررّه برای رسیدن به آنها در سه امر منحصر است: کتاب و سنت و افتاء، زیرا تحصیل علم یا علمی به احکام که ما نام آن را اجتهاد گذاردیم، در این سه امر منحصر است؛ پس جماعتی از مکلفین به کتاب و سنت مراجعه می‌کنند و جماعتی به فقیه عالم به احکام مراجعه می‌نمایند. پس اجتهاد با این مفهوم واجب عینی خواهد بود.^۱

۱- ظاهراً در اینجا خلطی رخ داده است بین حکم الله واقعی و بین مبرّر ذمه که از آن به حکم ظاهری تعبیر می‌شود. بیان مطلب:

شکی نیست که مجتهد در رجوع به کتاب و سنت به دنبال حکم واقعی است نه حکم ظاهری؛ چنانچه در کلیه محاورات و سیره عقلائیّه مسأله این چنین است؛ یعنی در محاورات رسم و دیدن مردم بر کشف مراد جدی و واقعی از گفتار و نوشتار یک فرد است، که البته در شرع، به حکم و تکلیف اطلاق می‌شود.

و اگر ما مفهوم فقه را اوسع از واجب و حرام بدانیم و کلیه مفاهیم و قضایای شرعیّه را که از ناحیه شارع و خلفاء معصومین او ابلاغ شده است در یک مجموعه واحد فقه بنامیم، در این صورت مسأله شامل غیر تکالیف فرعیّه نیز خواهد شد؛ چنانچه در بعضی از اخبار و آثار به این معنای اعم و اوسع اشاره شده است:

أمیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

«أَيُّهَا النَّاسُ لَا خَيْرَ فِي دِينٍ لَا تَفْقَهُ فِيهِ وَلَا خَيْرَ فِي دُنْيَا لَا تَدَبَّرُ فِيهَا وَلَا خَيْرَ فِي نَفْسٍ لَا وَرَعَ فِيهِ.»

(المحاسن، ج ۱، ص ۵)

و نیز سکونی از امام صادق از آبائه از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده است:

«أَفْ لِكُلِّ مُسْلِمٍ لَا يَجْعَلُ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ يَوْمًا يَتَفَقَّهُ فِيهِ أَمْرَ دِينِهِ وَيَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ.» (همان مصدر، ص ۲۲۵)

و همین طور روایت معروفه نبوی است، قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم:

«فَقِيَهُ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى إِبْلِيسَ مِنْ أَلْفٍ عَابِدٍ.» (عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۸۹)

وجوب اطلاع تامّ و احاطه کافی بر حجج اصولیه و امارات قطعیه برای استنباط احکام

پیش از این مذکور گردید که مراجعه به کتاب و سنت نیاز دارد به علم به مطلق و مقید و خاصّ و عامّ و متشابه و محکم و عرفان به لحن ائمه علیهم السلام و موارد تقیه و وجوه روایات و علم به مراتب حجیت اصول و امارات و تمییز طرق معتبره از غیر آنها و سایر مواردی که استنباط متوقف بر آنها می‌باشد؛ بنابراین بر مکلف لازم است که به این موازین نظر کند و اطلاع تامّ بر آنها حاصل نماید، تا اینکه قادر بر استنباط گردد.

و شما می‌دانید که این مطلب ضروری است برای کسی که می‌خواهد بر احکام شرعیّه اطلاع حاصل نماید گرچه مسلمان نباشد و مثلاً از مستشرقین باشد؛ زیرا اطلاع بر این موازین، جری بر خلاف طرق و حجج عقلانیّه که حتی از ناحیه شارع امضاء شده‌اند نمی‌باشد، و در عین حال عمل به رأی نخواهد بود تا اینکه مشمول روایات متواتره بر بطلان رأی و موجب سلب اعتماد گردد. بلکه عمل به رأی عبارت از این است که: نظر را در اخذ به حکم مدخلیت دهیم، مانند قیاس و استقراء و امثال آنها؛ پس مانعی برای ما در نظر به کتاب و سنت نمی‌باشد، و در این صورت دیگر باب اجتهاد منسد نخواهد بود؛ الحمد لله.

علت انسداد باب اجتهاد در قرن چهارم هجری

آری، عامه در قرن چهارم در زمان سید مرتضی - رحمه الله علیه - ابواب اجتهاد را مسدود نمودند؛ زیرا مدار فتاوی را بر فتاوی ابوحنیفه و مالک و احمد حنبل

﴿ و قال: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ.» (همان مصدر، ص ۸۱) ﴾

و سایر روایات در این باب همگی بر این مفهوم اوسع دلالت دارند. و مشخص است که مقصود از این روایات صرف تعلّم احکام جزئیّه تکلیفیّه نمی‌باشد.

و شافعی قرار دادند و جری بر خلاف این چهار مذهب را کفر نامیدند.^۱ بنابراین دیگر برای یکی از آنها جایز نیست که در کتاب و سنت نظر نماید و استنباط حکم از پیش خود کند، گرچه از ابوحنیفه اعلم باشد! آری، برای آنها مجتهد در خود مذهب خاص می‌باشد، یعنی مجتهد در خصوص مذهب اَبی حنیفه یا شافعی مثلاً.

و اما اینکه شنیده می‌شود در زمان ما که: عامه میل به افتتاح باب اجتهاد پیدا کرده‌اند؛ مقصود آنها اجتهاد مطلق، مانند اجتهاد ما در احکام نیست که مدرک و منبع آن نظر در کتاب و سنت اهل بیت علیهم السلام باشد، بلکه مراد آنها تطبیق احکام بر وفق مقتضیات عصر است، چون جواز سفور (برهنگی) و ربا و امثال آن است که حتی ابوحنیفه قائل به آنها نمی‌باشد، و این از هر فاسدی افسد و اقیح خواهد بود!

وجوب عقلی اجتهاد برای تحصیل احکام

و به هر حال، اجتهاد به معنای تحصیل احکام عقلاً واجب است برای همه افراد مکلفین؛ و به معنای نظر در کتاب و سنت و استنباط حکم، بدون خلاف و شبهه جائز است، بلکه او نیز واجب است به وجوب کفائی؛ زیرا پیش از این روشن شد که استدلال بر حکم شرعی بر جمیع مکلفین واجب است عقلاً، زیرا عمل مکلف بدون استدلال در مقام امتثال حجیت ندارد و مکلف در مقام عمل باید به یک حجّت قاطعه متمسک باشد و بتواند بدان استدلال نماید. و من باب مثال: اگر از او سؤال شود: به چه دلیل قائل به طهارت ماء غساله می‌باشی؟ باید بتواند به ادله استظهار نماید و یا اینکه به فتوای فقیه استناد نماید. پس استدلال مشترک است بین فقیه و عامی. غایة الأمر اینکه استدلال عامی سهل است و احتیاجی به تکلف و معونه ندارد؛ و اما استدلال فقیه از اعظم مشکلات است، زیرا مجتهد باید نسبت به

۱- روضات الجنّات، ج ۴، ص ۲۹۵ و ۲۹۶.

أعمال اربعه عارف باشد و به حق الإطلاع باید بر آنها مطلع گردد و هر کدام از آنان را در جای مناسب خود قرار دهد.

وجوب عرفان و شناخت أعمال اربعه توسط مجتهد

عمل اول: إعمال ادله اجتهادیه است، و آن عبارت است از: أمارات کاشفه از حکم واقعی در موارد آنها.

عمل دوم: که مترتب بر عمل اول است: إعمال اصول محرزه در مواردشان. و این مترتب بر اول است به این معنا که إعمال این اصول بر فرض عدم وجود دلیل اجتهادی در مسأله است؛ و در صورت وجود دلیل و اماره بر حکم واقعی نوبت به اجراء اصلی نمی‌رسد.

عمل سوم: که مترتب بر عمل دوم است: إعمال اصول غیر محرزه است در موارد خود.

عمل چهارم: إعمال اصول عقلیه است، که این نیز مترتب است بر عمل سوم. و هر کدام از این أعمال چهارگانه نیاز به نظر و تأمل تام دارد، حتی جریان اصول عقلائیه نیاز به تشخیص موضوع آنها دارد دقیقاً - مثلاً اینکه آیا مورد از موارد قطع به عدم بیان است تا بتوان تمسک نمود به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، یا از موارد احتمال عقاب است تا از مورد تمسک به «وجوب دفع ضرر محتمل» باشد، یا از موارد «دوران امر بین محذورین» است تا از موارد تخییر عقلی باشد -^۱ زیرا

۱- در اینجا علمین مرحومین به طور ضمنی اعتراف و اقرار به دخالت عقل در تشخیص موضوعات شرعیّه و بالنتیجه تشخیص مسأله شرعیّه را نموده‌اند؛ زیرا گرچه اصل حکم کلی، مثلاً: عدم انشاء ضرر و ضرار از احکام مجعوله شرعیّه است، ولی انطباق آن بر مصادیق و فروع جزئیّه به واسطه قوه عاقله است و لذا مشاهده می‌کنیم یک مجتهد با اتکا و استناد به همین قاعده حکم به جواز أخذ حق التألیف می‌نماید و مجتهدی دیگر حکم به عدم جواز أخذ می‌کند در حالی که ادله برای طرفین روشن و واضح است.

بعضی از افراد این چنین می‌پندارند که دفع ضرر محتمل اولی و ارجح است از جلب منفعت، پس جانب حرمت را مقدم می‌دارد بر وجوب، بنابراین مورد به واسطه این نگرش از موارد تخییر خارج می‌شود.

و این اعمال چهار گانه را که ما اصطلاحاً اجتهاد می‌نامیم، اگر در موقعیت و شرایطی قرار گیرد که حفظ شریعت متوقف بر آنها شود پس به ناچار متحوّل و متبدّل به وجوب عینی خواهند شد؛ زیرا بدیهی است که در صورت سدّ باب اجتهاد به طور کلی شریعت مندرس و منمّحی خواهد شد، چون بقاء و دوام شریعت به حیات و بقاء کتاب و سنّت است، پس اگر فردی نیاید و در کتاب و سنّت تأمل و نظر ننماید و از پیش خود استنباط حکم نماید، دیگر شریعتی باقی نخواهد ماند. و اینکه همه مکلفین ملتزم شوند که از مجتهد میّت تقلید کنند، در حکم اماتۀ دین و شریعت خواهد بود؛ زیرا در این صورت، حیات و بقاء در رأی مجتهد میّت خواهد بود، نه در کتاب.

و این سخن ناصواب که از بعضی غیر مطلعین شنیده می‌شود که: فتوای یک فقیه برای همه افراد در همه اعصار کفایت می‌کند و نیازی به تجدّد فقاہت و اجتهاد در هر زمان نخواهد بود - مانند کفایت فتوای ائمّه اربعه عامّه برای همه اهل تسنّن در همه اعصار - آن چنان سست و بی پایه است که نیازی به نقد و ایراد ندارد! زیرا خودش پایه و اساسش را از بن می‌زند؛ زیرا مرجع و بازگشت این سخن به انقضای مدّت کتاب و سنّت برمی‌گردد، و دین منحصر در رأی مجتهد میّت خواهد بود، پس عمل بر طبق فتاوی او از جمیع مکلفین، مستلزم این محذور خواهد بود.^۱

۱- گرچه مرحوم استاد بطلان بقاء بر تقلید میّت را در اینجا ناشی از اماتۀ و انمحاء کتاب و سنّت دانسته‌اند که با استمرار رأی و فتوای مجتهد میّت، دیگر ضرورتی در تأمل و قرائت و اطلاع بر کتاب و سنّت - مگر در موارد جزئیّه و حدیثه - باقی نمی‌ماند، ولی إنّ شاء الله در فصول آینده ما در مسأله بطلان تقلید از میّت حدوثاً و بقائاً بحثی مستوفی خواهیم داشت، ولی نکته‌ای فوق العاده ﴿

⇐ مهم و حیاتی که در اینجا بدان اشاره شده است، مسأله عدم توجه به کتاب و سنت در صورت کفایت فتوای مجتهد میت در همه قرون و اعصار می باشد.

نگارنده با تأسف شدید از این بلیه و مصیبتی که دامن حوزه های علمی را گرفته است یاد می کنم - گرچه در حوزه قم تا حدودی به این امر حیاتی توجه شده است - و آن بی اعتنایی و عدم التفات و اهتمام به تدبیر و تأمل در قرآن کریم است؛ چنانچه پیش از این بدان اشاره شده بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بارها تأکید می فرمود:

«إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي.» (مناقب، ابن مغزالی، ص ۲۳۴)

و بی جهت نفرمود؛ زیرا خود قرآن در آیه شریفه از این راز پرده برمی دارد:

﴿وَلَا رَظْبٍ وَلَا يَأْسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾. (سوره الأنعام (۶) ذیل آیه ۵۹)

و همین آیات است که رسول خدا را تا آخر عمر تحت تأثیر قرار می داد و هنگامی که ابن مسعود با صوت حزینش برای رسول خدا قرآن می خواند، دانه های اشک بر چهره مبارک حضرت سرازیر می گشت. راستی رسول خدا به چه می اندیشید و در چه عوالمی قرار می گرفت که این گونه متحوّل و متقلب می گردید؟ آخر کسی که قرآن بر قلبش نازل شده است و با تمام مراتب وجودی خود با قرآن قرین و حلیف و آلیف می باشد، چگونه از خواندن قرآن بر او چنین انقلابی در وی به وجود می آید؟ و همین طور سایر معصومین صلوات الله علیهم أجمعین، و کذلک عرفاء بالله و اولیای الهی، رضوان الله علیهم.

در اصول کافی، امام صادق علیه السلام از پدرانشان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایتی عجیب نقل می کنند که بسیار شایان ذکر و تأمل است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "أيها الناس، إنكم في دار هُدنةٍ و أنتم على ظهر سفرةٍ و السيرة بكم سريعٌ و قد رأيتم الليل و النهار و الشمس و القمر يُلبان كل جديدٍ و يُقربان كل بعيدٍ و يأتيان بكل موعودٍ، فأعدوا الجهاز لبعث المَجازِ."

قال: فقام المقداد بن الأسود فقال: يا رسول الله! و ما دارُ الهدنة؟

قال: "دارُ بلاغٍ و انقطاعٍ؛ فإذا التبتست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن فإنه شافعٌ مُشَفِّعٌ و ماجلٌ مُصَدِّقٌ، و من جعله أمامه قاده إلى الجنةٍ و من جعله خلفه ساقه إلى النار، و هو الدليلُ يَدُلُّ على خير سبيلٍ و هو كتابٌ فيه تفصيلٌ و بيانٌ و تحصيلٌ و هو الفصلُ ليس بالهزل." ⇐

﴿ له ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ بَاطِنُهُ عِلْمٌ، ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ. لَهُ نُجُومٌ وَ عَلَى نُجُومِهِ نُجُومٌ لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلَى غَرَائِبُهُ. فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَ مَنَارُ الْحِكْمَةِ وَ دَلِيلٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصِّفَةَ، فَلْيَجْلُ جَالٍ بَصْرُهُ وَ لِيُبْلِغِ الصِّفَةَ نَظْرُهُ يَنْجُ مِنْ عَطَبٍ وَ يَتَخَلَّصُ مِنْ نَسَبٍ؛ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ حَيَاةَ قَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ، فَعَلَيْكُمْ بِحُسْنِ التَّخَلُّصِ وَ قِلَّةِ التَّرْبُصِ. »
(الكافي، ج ۲، ص ۵۵۸)

در این کلام شریف سخنی از آیات احکامیه و احکام تکلیفیه نیست، بلکه تماماً اشارت و ارشاد به نورانیت قرآن و اهتداء به واسطه او و دلالت بر خیر و فلاح و تدبّر و تأمل در حقائق و رقائق معانی او است، آیا التجاه به قرآن در فتن مظلّمه مربوط به آیات الأحکام آن است؟ آیا تأمل و تفکر در باطن قرآن که فرمود: «باطنه علم» و «باطنه عمیق» به احکام تکلیفیه ظاهریه برمی گردد؟! چرا این قدر ما باید از ادراک واقعیات به دور باشیم و نخواهیم مشی و مرام و منهج خود را با حقایق دین و دستورات شرع و برنامه تربیتی و تزکیه اولیای دین وفق دهیم؟! امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

«القرآنُ هُدًى مِنَ الضَّلَالِ وَ تَبْيَانٌ مِنَ الْعَمَى وَ اسْتِقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ وَ نُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ ضِيَاءٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ وَ عِصْمَةٌ مِنَ الْهَلَكَةِ وَ رُشْدٌ مِنَ الْغَوَايَةِ وَ بَيَانٌ مِنَ الْفِتَنِ وَ بَلَاغٌ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ، وَ فِيهِ كَمَالٌ دِينِكُمْ، وَ مَا عَدَلَ أَحَدٌ عَنْ الْقُرْآنِ إِلَّا إِلَى النَّارِ.» (همان مصدر، ص ۶۰۰)

براستی آیا ما که این قدر سنگ متابعت از سنت را به سینه می‌زنیم و بدین لحاظ بر طوائف دیگر فخر می‌فروشیم، تا چه اندازه به این احادیث درباره قرآن عمل نموده‌ایم؟ آیا فضلاء و علمای حوزه‌های علمیه به مقدار یک پنجم آنچه وقت و تحقیق و تدقیق در احادیث و روایات احکامیه و سایر علوم و اطلاعات مستورده از مکاتب مختلف می‌گذارند، درباره قرآن و تفسیر آن و تأمل و تدبّر در آیات انجام می‌دهند؟! این همه در روایات تأکید بر قرائت قرآن شده است و در آیات شریفه تصریح بدین جهت گردیده است، چقدر بدان ترتیب اثر داده‌ایم؟! در کتاب شریف الكافی، باب ثواب قرائة القرآن، از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمودند:

«ثَلَاثَةٌ يَشْكُونَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: مَسْجِدٌ خَرَابٌ لَا يُصَلَّى فِيهِ أَهْلُهُ، وَ عَالَمٌ بَيْنَ جُهَاالِ، وَ مُصْحَفٌ مُعَلَّقٌ قَدْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْغُبَارُ لَا يُقْرَأُ فِيهِ.» (همان مصدر، ص ۶۱۳)

و نیز درباره کسانی که مداومت بر تلاوت قرآن و تدبّر در معانی آن دارند، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

﴿

﴿ يَجِيءُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي أَحْسَنِ مَنظُورٍ إِلَيْهِ صُورَةً، فَيَمُرُّ بِالْمُسْلِمِينَ فَيَقُولُونَ: هَذَا الرَّجُلُ مِنَّا! فَيُجَاوِزُهُمْ إِلَى النَّبِيِّنَ فَيَقُولُونَ: هُوَ مِنَّا! فَيُجَاوِزُهُمْ إِلَى الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ، فَيَقُولُونَ: هُوَ مِنَّا! حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى رَبِّ الْعِزَّةِ عَزَّوَجَلَّ فَيَقُولُ: "يَا رَبُّ! فَلَانُ بْنُ فُلَانٍ أَظْمَأْتُ هَوَاجِرَهُ وَأَسَهَرْتُ لَيْلَهُ فِي دَارِ الدُّنْيَا، وَفُلَانُ بْنُ فُلَانٍ لَمْ أَظْمِئْ هَوَاجِرَهُ وَ لَمْ أُسْهِرْ لَيْلَهُ." فَيَقُولُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: "أَدْخِلْهُمْ الْجَنَّةَ عَلَى مَنَازِلِهِمْ." فَيَقُومُ فَيَتَّبِعُونَهُ، فَيَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ: "اقْرَأُوا وَ ارْقَهُ."﴾
 قال: «فَيَقْرَأُ وَ يَرْقَى حَتَّى يَبْلُغَ كُلَّ رَجُلٍ مِنْهُمْ مَنزِلَتَهُ الَّتِي هِيَ لَهُ فَيَنْزِلُهَا.» (همان مصدر، ص ۶۰۱)

عدم انحصار حجیت خطابات و ظهورات به مشافهین به خطاب (ت)

حال سؤال این است که این روایات و احادیثی که پس از نزول قرآن به دهها سال از ائمه علیهم السلام صادر شده است مربوط به چه کسی است؟ آیا آیات قرآن در مقام حجیت صرفاً متعلق به مخاطبین در زمان نزول وحی است یا اینکه برای همه افراد - به حکم تشابه و تماثل - جاری است یا اینکه مطلب از اساس چیز دیگر است؟ البته قول به «حجیت ظهورات قرآنیّه لِمَنْ خُوِطِبَ بِهِ» از سخیفترین آراء در مباحث کلامیه و اصول است؛ زیرا هم با نصوص و تصریحات خود آیات در تعارض و تقابل است و هم با روایات و احادیث معصومین علیهم السلام، چنانچه گذشت.

نظیر این مسأله در وصایای معصومین علیهم السلام علی الخصوص وصیت امیرالمؤمنین در شب بیست و یکم است که می فرماید: «و لِمَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي.» (نهج البلاغه (عبد)، ج ۳، ص ۷۶) که تصریح دارد: اختصاص به مشافهین بالخطاب ندارد و تا روز قیامت جمیع ابناء بشر را شامل خواهد شد.

و اما حجیت آیات در قول به تشابه در تکلیف و تماثل در حکم، مانند قول اول، اسقاط حجیت ظواهر آیات بالنسبه لمن تأخر عن وقت الخطاب است، الا اینکه در خصوص آیات الأحکام به واسطه اشتراک در تکلیف، حکم به اخذ آیات می کنند؛ ولی نکته انحراف در این قول علاوه بر محذور اول، اسقاط حجیت سایر آیات است، و اخذ به حجیت آیات الأحکام که موجب تناقض و تضاد در حجیت در یک سیاق و یک انشاء خواهد بود؛ و این أسوء حالاً است از صورت اولی.

و به همین جهت است که با قرآن، دیگر کاری ندارند ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّكُمْ أَتَّخَذْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَعَرَّيْتُمْ أَلْحَيُّوَةَ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا تَخْرُجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ (سوره الجاثیه (۴۵) آیه ۳۵).

◀ مرحوم والد، علامه طهرانی - قدس الله نفسه - می فرمودند:

روزی در نجف اشرف با یکی از اعظام افاضل فقهاء درباره بی‌اعتنایی و اهمال حوزه نجف به قرآن و عدم تدبّر و تأمل در آن بین طلاب و اساتید، بحث می‌کردم و می‌گفتم: چرا برای یک روایت راوی که استنادش به معصوم علیه السلام چندان روشن نیست این قدر باید اساتید و حوزه وقت و توان بگذارند، اما برای قرائت قرآن و تدبّر در آن و ملاحظه تفاسیر قرآن اصلاً و ابداً توجهی نمی‌شود؟! پس این کتاب را خداوند برای چه کسی نازل کرده است؟

آن شخص عالم در کمال صراحت از عدم لزوم تدبّر و قرائت قرآن دفاع می‌نمود و می‌گفت:

«ما نباید وقت طلبه را به امور غیر ضروری و بی‌فایده تلف نماییم!!»

من گفتم: عجباً! ممارست و تدبّر در قرآن از مسائل بی‌فایده و غیر مفید است؟! گفت: «بلی! زیرا قرآن عبارت است از: آیات الأحکام که طلبه آنها را می‌داند، مضافاً به اینکه اکثر آنها مجملات و مبهماتی است که نفعی در اجراء و جریان کبریات بر صغریات و فروعات آنها نخواهد داشت و طلبه ناچار است به اصول و کلیات مستفاده از سنن و روایات متوسّل گردد؛

و یا آیات الأخلاق و النصیحة است که طلبه از موازین اخلاقی و پند و اندرزها بی‌اطلاع نمی‌باشد؛ و یا داستان و مثل است که آنها را نیز می‌داند. پس چرا وقت و عمر خود را که باید به مطالعه و دقت و حدت بگذارند، به ممارست قرآن بگذارند؟!»

فيا للأسف هذه السيرة الضالة المضلّة المبيدة للعلم والعرفان والحقّ والإتقان. (رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۲۴۹)

آیا زعماء دین و هدایة معصومین علیهم السلام هم همین طور درباره قرآن فکر می‌کردند که این قدر به قرائت و تدبّر در آن اهتمام داشتند؟ آیا آنها نیز قائل به اتلاف وقت و تضييع عمر در ممارست با قرآن بودند؟! نعوذ بالله من هذه الأراجيف والزخرف من القول.

و اما در منظر و مکتب اهل بیت، قرآن بر تک‌تک افراد، چه فی زمن النبى و چه در زمان حضور ائمه علیهم السلام و چه در زمان غیبت حضرت ولی عصر ارواحنا فداه إلى يوم القيامة، نازل شده است؛ منتهی وسیله و واسطه این نزول، نفس مطهر رسول الله بوده است، و هم او این قرآن را در نفس و قلب خود تقبل و حفظ نموده و سپس با بیان آن در اوراق، به دست تمامی نفوس بشر إلى يوم القيامة سپرده است.

اگر حجیت قرآن در ظواهر آن مربوط به مشافهین بالخطاب است، پس روایات و احادیث ▶

◀ و آثار ائمه علیهم السلام نیز مشمول همین قاعده و قانون خواهند شد و آنها مختصاً به مخاطبین و مشافهین بالخطاب در زمان و عصر خودشان می‌باشند، و در این صورت تمامی آثار از درجه اعتبار ساقط است و دیگر هیچ دلیلی بر اثبات حکم چه از کتاب و چه از سنت در دست نخواهد بود!

اما در مکتب اهل بیت علیهم السلام نه تنها قرآن نسبت به جمیع من فی الارض إلى يوم القيامة حجیت و سندیّت دارد، بلکه بالأصالة و التفرد به نفس و قلب یکایک افراد إلى يوم القيامة نازل شده است، و هر کدام از افراد که قرآن را باز می‌کند همان شخص بالأصالة مخاطب قرآن و مقصود بالخطاب خواهد بود؛ نه اینکه چون بر پیامبر نازل شده است و او دستور به قرائت و عمل بدان داده است، پس بر ما لازم است که از دستور او تبعیت نماییم تا مأجور باشیم.

علی بن ابراهیم از پدرش از قاسم بن محمد از سلیمان بن داوود منقروی از حفص روایت می‌کند: قال: «سمعتُ موسى بن جعفرٍ عليهما السلام يقولُ لرجُلٍ: "أُحِبُّ البَقَاءَ فِي الدُّنْيَا" فقال: نَعَمْ فقال: "و لم؟" قال لِقراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾. فَسَكَتَ عنه فقال له بَعْدَ ساعةٍ: "يا حَفْصُ! مَنْ ماتَ مِنْ أوليائنا و شيعتنا و لم يُحسِنِ القرآنَ عَلَّمَ فِي قَبْرِهِ ليرَفَعَ اللهُ بِهِ مِنْ درجَتِهِ، فَإِنَّ دَرَجَاتِ الجَنَّةِ عَلَى قَدْرِ آياتِ القرآنِ، يُقالُ لَهُ اقْرَأْ و ارقِ فَيَقْرَأُ ثُمَّ يَرَقَى."»

قال حَفْصُ: «فما رأيتُ أحداً أشدَّ خوفاً على نَفْسِهِ مِنْ موسى بنِ جَعْفَرٍ عليهما السلام و لا أرجى الناسِ منه. و كانت قِراءتُهُ حَزْناً، فإذا قرأ فكأنَّه يُحاطَبُ إنساناً.» (الكافي، ج ۲، ص ۶۰۶)

در این روایت شریفه امام علیه السلام درجات بهشت را بر حسب میزان معرفت انسان به مفاهیم و عمق قرآن قرار داده‌اند، آن وقت چگونه می‌تواند چیزی که مربوط به انسان نباشد و حجیت آن در انحصار مشافهین بالخطاب باشد، موجب رشد و رقاء انسان گردد؟!

نکته قابل تأمل در این روایت این است که حفص می‌گوید: وقتی امام علیه السلام قرآن تلاوت می‌کرد گویا این آیات را به فردی دیگر خطاب می‌نمود؛ و به عبارت دیگر: خود را مخاطب این آیات قرار می‌داد و به نفس خود آن را انشاء می‌فرمود.

و به همین جهت است که بزرگان می‌فرمایند: وقتی قرآن می‌خوانی باید قاری را ندائی از جانب پروردگار، و مستمع را نفس خود تلقی نمایی! و این پروردگار است که آیات را به نفس و قلب تو نازل کرده است و تو مقصود و منظور از این خطاب می‌باشی و تک‌تک این آیات و معانی و حقایق بر قلب تو نازل شده است و فرود آمده است. ▶

﴿ بنا براین، اینکه بعضی فتوا می دهند که: «هنگام قرائت سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و امثال آن که خطاب متوجه رسول الله است، و مصلی باید قصد حکایت و اخبار کند و الا نماز او باطل خواهد شد»* باطل است؛ زیرا مخاطب ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، همان قاری و مصلی می باشد، منتهی از زبان و قلب رسول الله؛ بدین معنی که رسول الله حیثیت مرآتیه پیدا نموده است برای جمیع افراد علی یوم القيامة. پس نماز گزار در هنگام نماز و نیز در وقت قرائت قرآن باید خود را جدّاً و تحقیقاً و واقعاً و اصلاً مخاطب آیات کریمه بداند و از این منظر به آنها توجه نماید، و قاری را ذات اقدس الهی فرض کند که از مقام شامخ ربوبی این بنده و مخلوق خود را مورد خطاب خویش قرار داده است و او را به سوی خود می طلبد.

بدیهی است که عدم توجه به این حقایق است که حوزه ها را به سمت و سوی دیگر می کشاند و طلاب را از پرداختن به امور ضروری و حیاتی ترین منبع علم و معرفت که همانا قرآن کریم و کلام وحیانی پروردگار است، باز می دارد و بر ادراک متین و استوار معارف ربوبی مهر بطلان می نهد.

امروزه طلاب و فضلاء ما با اهمال و بی اعتنایی به این گنجینه و حیانی عملاً موجب انسداد باب علم و محرومیت از برکات و نفحات ربّانی گشته اند.

مجتهدی که احاطه بر کنوز آیات کتاب مبین نداشته باشد، و نه تنها نسبت به آیات الأحکام آن بلکه همه آیات مبارکات آن را با تأمل و تدبّر و استفاده از تبیین و توضیح حضرات معصومین علیهم السّلام، مورد دقت و مطالعه قرار نداده باشد، امکان ندارد بتواند به مفاهیم و مکنونات روایات و آثار اهل بیت عصمت علیهم السّلام اطلاع و دسترسی پیدا کند، و بالتیجه استنباط او ناقص و اجتهاد او ناتمام خواهد بود.

من باب مثال: اگر مجتهدی در موقع فتوا به وجوب حجّ در صورت تمکّن و استطاعت از اتیان به اعمال، به آیات حجّ چه نسبت به کیفیت بنای آن توسط ابراهیم خلیل که در سوره بقره آیات ۱۲۵ الی ۱۲۸ و سوره ابراهیم آیات ۳۴ الی ۴۱ و سوره حج آیات ۲۶ الی ۳۷ آمده است و چه نسبت به خود آیات حجّ، مثل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (سوره آل عمران (۳) قسمتی از آیه ۹۷) توجه تام و اکید و دقیق ننماید، امکان ندارد که بتواند مفهوم استطاعت را از لسان ادله و روایات استخراج نماید و مراد و منظور امام علیه السّلام را از مفهوم استطاعت استحصال کند. و آن وقت دیگر جلوی دیگران با افتخار و مباهات، زبان نمی گشاید و نمی گوید: «علّت عدم تشرّف به حجّ در مدّت نود سال، عدم وجود استطاعت در ما بود!!» ﴿

وجوب تجدید اجتهاد در تمامی اعصار

و به هر حال چاره‌ای نیست از اینکه اجتهاد دائماً متجدد شود در تمامی اعصار، تا اینکه شریعت غرّاء زنده و پویا باشد - آدم الله حیاتها - تا روز قیامت؛ پس اگر ترک اجتهاد از عده‌ای در هر عصری مستلزم اندراس شریعت گردد، موجب وجوب عینی خواهد شد. این مسأله مربوط به حفظ شریعت است. و اما بالنسبة به اینکه اجتهاد مقدمه عمل مکلف می‌باشد، دیگر وجوب عینی نخواهد داشت؛ زیرا به وسیله احتیاط می‌توان عاذر عند الشارح بود.

و اینکه در عدم جواز او گفته می‌شود: «اعمال احتیاط در عبادات موجب تکرار یا عدم جزم در نیت خواهد بود»، پس ما از این اشکال در مبحث قطع پاسخ دادیم. ولی باید اعتراف نمود که احتیاط بالنسبة به عامی متعذر است؛ زیرا احتیاط متوقف است بر معرفت موارد و کیفیت آن، و انسان بدون اجتهاد نمی‌تواند اطلاعی بر این موارد پیدا کند؛ اما احتیاط بالنسبة به مجتهدین امری است ممکن، پس در حق آنان جایز است اگر موجب اختلال نظام یا عسر و حرج شدید نگردد.^۱

⇐ آری، همه این حرمان‌ها و سرگشتگی‌ها و جهالت‌ها و ندانم‌کاری‌ها به خاطر عدم دسترسی و اطلاع بر حقایق و حیاتی و آیات مبارکات سبحانی می‌باشد.

و اما آثار قرائت قرآن و نزول انوار الهی بر قلب قاری و برکات حاصله از تلاوت قرآن در منزل، خود داستانی دیگر دارد که موجب تطویل و خروج از مبحث خواهد بود و إن شاء الله در موقع مقتضی به آن پرداخته خواهد شد.

* رجوع شود به مستمسک العروة الوثقی، ج ۶، ص ۲۸۸، مسأله ۸؛ القوانین المحکمة فی الأصول، طبع جدید، ج ۱، ص ۵۱۷؛ طبع قدیم، ص ۲۲۹؛ تبيان الصلاة، ج ۵، ص ۱۶۷؛ ج ۶، ص ۲۳۱؛ صلاة الجمعة، ص ۸۱ الی ۸۶.

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون مضرات قائل شدن به احتیاط در مقام اجتهاد و إفتاء رجوع شود به معاد شناسی، ج ۳، ص ۵۳، تعلیقه؛ رساله سیر و سلوک منسوب به سید بحر العلوم، ص ۱۱۸، تعلیقه؛ روح مجرد، ص ۱۴۲ الی ۱۴۶؛ سرالفتوح، ص ۱۰۷.

نظر مرحوم حلی در وجوب تخییری اجتهاد برای مکلف

و زمانی که سخن را در باب احتیاط فرو گذاردیم، پس باب تقلید واسع است؛ زیرا ادله‌ای که از کتاب و سنت بر جواز تقلید ذکر خواهیم کرد برای اثبات مطلوب کفایت می‌کند. بنابراین دلیلی بر وجوب اجتهاد عیناً، عقلاً و شرعاً وجود ندارد، بلکه مکلف مخیر است بین اجتهاد و بین تقلید؛ بنابراین اجتهاد فی حدّ نفسه واجب کفائی خواهد بود، و بالنسبة به هر مکلفی برای فعل و عمل خودش واجب تخییری می‌باشد؛ و ممکن است همین معنا از آیه شریفه استفاده شود:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۱

زیرا آیه افاده دارد که تفقه در دین فقط در حق جماعتی از مردم واجب است، نه در حق هر فرد مکلفین؛ و این همان معنای واجب کفائی است.

۱- سوره التوبة (۹) ذیل آیه ۱۲۲.

فصل سوم:

الف: حجّیت فتوای مجتهد

حجّیت فتوای حاصل از علم به واقع

ولی در اینجا اشکالی هست که باید برای آن چاره‌ای اندیشید و آن اینکه: اجتهاد مجتهد فقط دلیل و حجّت است برای خود او، پس به چه جهتی می‌توان گفت که: حجّت و دلیل بر فرد عامی می‌باشد؟ و به عبارتی دیگر چه واسطه و نسبتی بین عامی و مفتی وجود دارد و چه نصیبی برای عامی در مفتی و مقلّد او می‌باشد؟

شیخ انصاری: مجتهد نائب مناب عامی است در استنباط احکام شرعی

پس بدان: از پاره‌ای از کلمات علامه انصاری - قدّس سرّه - این طور ظاهر است که مجتهد نائب مناب عامی است در استنباط حکم شرعی، مثل اینکه خود عامی استنباط حکم شرعی نموده است ولی نه توسط خود بلکه توسط نائب خود، پس مجتهد در این صورت مثل رایت قوم و مقدّم الجیش است که زودتر از بقیّه حرکت می‌کند، سپس به باقی افراد از طریق و خصوصیات آن خبر می‌رساند.^۱

مرحوم نائینی: عامی به وجود تنزیلی عین مجتهد است

ولی شیخنا الأستاذ به این استدلال اعتراض نموده است به اینکه: نیابت مجتهد از عامی نیاز به دلیل دارد که موجود نیست، پس به چه دلیلی مرحوم شیخ

۱- فرائد الأصول، ج ۳، الأمر الثالث من مقدّمات الإستصحاب، ص ۱۹.

این مسأله را داخل در باب نیابت کرده است. بلکه حقّ مطلب این است که: استنباط مجتهد و اعمال نظر او در امور اربعه مذکوره، بعینه همان استنباط تک تک عوامّ مکلفین است، که به واسطه وجود تنزیلی، عامی عین مجتهد خواهد بود و نظر او همان نظر مجتهد است بدون نقصان. تمام شد ایراد مرحوم نائینی بر شیخ^۱ و لیکن مخفی نماند که همان ایراد نائینی بر شیخ بعینه در توجیه خود نائینی وارد است:

توضیح اشکال اینکه: تنزیل مجتهد منزله عامی هم چنین نیاز به دلیل دارد و در اینجا مفقود است. و از مطالبی که ما توضیح دادیم روشن می شود که دلیلی بر نیابت مجتهد از عامی در موارد استنباط احکام وجود ندارد؛ هم چنان که دلیلی بر اینکه مجتهد به تنهایی منزل است منزلت جمیع مکلفین، نیز وجود ندارد؛ چنانچه شیخنا الأستاذ - قدس سره - به این مطلب در اوائل بحث استصحاب تعبیر آورده اند. مضافاً به اینکه ما معنای مستقلّ و صحیحی از تنزیل مدعی علیه توسط شیخنا الأستاذ غیر از همان نیابتی که شیخ بیان داشتند نیافتیم، زیرا حقیقت نیابت همان تنزیل است. بنابراین، ایرادی که شیخنا الأستاذ بر شیخ انصاری وارد نموده اند که دلیلی بر نیابت مجتهد از مکلف عامی در دست نمی باشد، و آنگاه خود شیخنا الأستاذ مدعی تنزیل مجتهد به تنهایی منزلت جمیع مکلفین می باشند؛ از اغرب غرائب می باشد.

مرحوم حلّی: علم مجتهد به حکم واقعی موجب علم مقلد به حکم واقعی است

بنابراین چاره ای جز فحص از دلیل دیگر که وافی به جواز رجوع عامی به فقیه باشد وجود ندارد. زیرا شما متوجه شده اید که اجتهاد عبارت است از: اعمال

۱- فوائد الأصول، ج ۴، الأمر الثانی من مقدّمات الإستصحاب، ص ۱۰۹.

اربعه در موارد آنها؛ و مفتی اگر عالم به حکم واقعی باشد بالعلم الوجدانی، و مقلد نیز بداند که مفتی عالم به حکم است، پس در این صورت اشکالی در جواز رجوع او به مجتهد نمی‌باشد، و در این مورد احتیاجی به فحص از دلیل نداریم؛ زیرا عامی علم دارد که حکم واقعی همان حکمی است که مفتی بدان فتوا داده است و چاره‌ای برای عامی جز رجوع به مجتهد برای تحصیل علم به حکم واقعی نمی‌باشد.^۱

۱- اشکالی که در این بیان به نظر می‌رسد این است که: علم مجتهد به حکم واقعی موجب علم عامی و مقلد به حکم واقعی نمی‌شود؛ بلکه علم مجتهد برای خود او حجیت و تنجز می‌آورد و او را ملزم به تطبیق عمل به مقتضای علم خود می‌کند، و مجتهد در فتوا و اخبار عامی بما استنبطه حکم خبر واحد - که ظنی الدلالة است - را دارا می‌باشد؛ زیرا مجتهد هر چند مطلع و متقی باشد باز جائز الخطا می‌باشد، و همین مسأله موجب حصول ظن مقلد خواهد بود نه علم او؛ و باز اشکال حجیت فتوای فقیه برای عامی به حال خود باقی می‌ماند.

و اگر گفته شود که حجیت خبر واحد در این مورد می‌تواند موجب تنجز حکم شرعی بالنسبه به عامی و مقلد گردد، جواب می‌گوییم: حجیت خبر ثقه در محکی خبر ثقه است نه در رأی و نظر و فتوا. مضافاً به اینکه در بسیاری از موارد خود مقلد و عامی می‌بیند که مجتهد به ضرس قاطع و جازماً حکمی را اعلام و سپس خلاف آن را فتوا می‌دهد؛ بنابراین دیگر چگونه می‌تواند وثوق پیدا کند که علم مجتهد به حکم واقعی، علمی واقعی و لا یتغیر و لا یتبدل خواهد بود؟ علاوه بر این در صورت تخالف و تقابل دو علم در دو مجتهد به حکم واقعی مشکل قوی‌تر می‌گردد؛ زیرا وجود علم واقعی به حکم در هر کدام از دو مجتهد موجب سقوط علم دیگر از حجیت بالنسبه به عامی خواهد بود. بنابراین، چاره‌ای جز فحص از دلیل بر حجیت فتوای مجتهد برای عامی حتی در صورت علم مجتهد بالحکم الواقعی وجود ندارد.

بلی، می‌توان از حکم عقل و قضاء فطرت در وجوب رجوع به مجتهد مدد گرفت؛ چنانچه در سایر موارد ابتلاء، حکم عقل و سیره عقلانیه بر لزوم رجوع عامی به عالم در مورد ابتلاء می‌باشد؛ مانند لزوم رجوع بیمار به طبیب که امری فطری و حکمی عقلی است و نیاز به انجام منجز و اعتبار معتبر ندارد. ولی مسأله این است که در لزوم رجوع عامی به مجتهد، دیگر فرقی بین علم مجتهد و یا ظن او به حکم واقعی در تمسک به ادله و اصول عملیه وجود ندارد؛ زیرا مناط حجیت در هر دو مورد یکسان است و آن: فقدان منجز تکلیف در عامی و وجود او در مجتهد است، ﴿

حجیت فتوای حاصل از امارات کاشفه از واقع

و اما در صورتی که مفتی عالم به حکم واقعی نبود، بلکه برای استنباط حکم احتیاج به فحص از امارات دارد، و در صورت عدم ظفر به امارات، به اصول محرزه و در صورت عدم وجدان، به اصول غیر محرزه شرعی، و در صورت فقدان باید بنگرد که آیا مورد از موارد اصل اشتغال عقلی است یا از موارد اصالة البرائة یا تخییر عقلیین است. بنابراین در جمیع این موارد اربعه، مفتی عالم به حکم واقعی نمی‌باشد.

امارات و اصول صرفاً برای مجتهد حجّت‌اند نه عامی

آری، این امارات و اصول حجّت‌اند بالنسبة به او، و معنا ندارد که بالنسبة به عامی نیز حجیت داشته باشند؛ زیرا حجیت امارات و خیر واحد منحصرأ بالنسبة به کسی است که اماره در نزد او حاصل شده باشد، و کذلک اصول محرزه و غیر محرزه حجیت آنها برای کسی است که فحص از اماره نموده باشد و آن را نیافته است و استصحاب نیز حجّت است بالنسبة به کسی که متیقن به حکم است سپس

و همین مقدار کفایت می‌کند؛ اما شرط تنجز و وجوب تحقق وثاقت و اعتبار عند العامی و المقلد است که باید قبل از رجوع حاصل گردد و بدون آن دیگر ملاک و مناط مذکور بی‌فایده خواهد بود.

و این مناط تا وقتی است که عامی در جهل و عدم اطلاع خود نسبت به تکلیف - چه از ناحیه تحقق موضوع و یا از ناحیه محمول و حکم - باقی باشد؛ و اما اگر عامی به هر دلیلی نسبت به موضوع مسأله و یا محمول آن علم قطعی و یا ظن معتبر حاصل نماید، دیگر وجهی برای رجوع او به فتوای مجتهد باقی نمی‌ماند و او باید به علم و ظن معتبر خود عمل نماید. البته در قرآن کریم آیاتی بر این مطلب دلالت دارد مانند:

﴿إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعُلَمَاءِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (سوره مریم (۱۹) ذیل آیه ۴۳) و مانند آن که بعداً ذکر خواهد شد.

شکّ طاری برای او حاصل می‌گردد، و پرواضح است که شخص عامی فحص از موارد قیام اماره ننموده است و همین‌طور متیقّن و شاکّ پس از آن نمی‌باشد، بلکه اصولاً اعتباری به یقین و شکّ او نمی‌باشد در صورت تحقّق این دو برای او. پس در این صورت معنا ندارد اماره‌ای که قائم است برای مفتی یا استصحابی که حجّت است بالنسبه به او، برای عامی نیز حجّت داشته باشد بآیّ نحو کان؛ چه اینکه قائل شویم حجّت از احکام وضعیه است - مانند ملکیت و زوجیت - و تنجیز و تعذیر از آثار و لوازم مترتبه بر آن است؛ چنانچه صاحب کفایه - قدس سره - در اوایل بحث ظنّ ملتزم بدان است و مرحوم شیخ را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد در آنجا که شیخ قائل به عدم جریان استصحاب عدم حجّت هستند؛^۱ زیرا نفس شکّ در حجّت قطع موجب زوال حجّت قطع خواهد شد، لذا در ردّ کلام شیخ می‌فرماید:

استصحاب عدمها.^۲

یا اینکه قائل شویم حجّت عبارت است از: نفس تنجیز و تعذیر؛ چنانچه صاحب کفایه ایضاً در موارد عدیده‌ای بدان قائل است،^۳ از جمله در این مقام. و به همین جهت بعضی بر او اعتراض نموده‌اند که: معنایی برای جعل و اعتبار تنجیز و تعذیر نمی‌باشد.^۴

۱- فرائد الأصول، ج ۲، ص ۱۲۷.

۲- درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، ص ۸۰.

۳- کفایه الأصول، الأمر الثانی من مقدّمات مباحث الظنّ، ص ۲۷۷.

۴- فوائده الأصول، ج ۴، التنبيه الثانی من تنبيهات الإستصحاب، ص ۱۴۹.

۵- بدیهی است که تنجیز و تعذیر از آثار ذاتیه حجّت یک امر است. و حاکم به تحقّق آن دو، عقل است نه شرع؛ حتی شرع نمی‌تواند آن دو را از حجّت یک امر منسلخ کند و حکم به انفصال آن دو با حجّت بدهد. و اگر تحقّق آنها به جعل جاعل و اعتبار معتبر باشد، این مسأله جائز می‌بود؛ مگر بر مبنا و قاعده اشاعره!

و بر هر دو تقدیر حجّت، حجّت است بالنسبة به مجتهد نه بالنسبة به عامی، و با عدم حجّیت رأی مجتهد بالنسبة به عامی با فرض عدم وصول مجتهد به حکم واقعیّ قطعی، دیگر رجوع عامی به مجتهد رجوع جاهل به عالم نخواهد بود، بلکه از قبیل رجوع جاهل به جاهل است.

چنانچه صاحب کفایه بر این نکته تنبیه نموده است پس از آنکه می فرماید: «رجوع عامی به مجتهدی که انسدادی است از قبیل رجوع جاهل به جاهل است»، فرموده است:

اگر شما بگویید: رجوع جاهل به مجتهد بنائاً بر انفتاح ایضاً از قبیل رجوع جاهل به جاهل است، در جواب خواهیم گفت: مجتهد اگرچه در این فرض عالم به حکم نمی باشد و لیکن عالم به موارد قیام حجّت شرعیّه بر احکام می باشد، پس از قبیل رجوع جاهل به عالم شمرده می شود.^۱

و بر شما پوشیده نیست که این پاسخ ناتمام می باشد؛ زیرا مفتی هیچ گاه جاهل را به موارد قیام امارات آگاه نمی سازد، بلکه صرفاً حکم واقعی را به او ابلاغ می کند و در هر صورت این پاسخ ایضاً وافی به مطلوب نمی باشد.^۲

و اما آنچه سزاوار است در اینجا مطرح شود این است که: مجتهد یا قائل به انفتاح است و یا انسداد؛ و قائل به انسداد، یا معتقد به حجّیت ظن از باب کشف و یا از باب حکومت؛ و قائل به حکومت ایضاً یا حجّیت ظن را از این باب می بیند که عقل حاکم به حجّیت او در مقام انسداد است هم چنان که حجّیت قطع را در مقام انفتاح می بیند، و یا اینکه حجّیت ظن را از باب تبعیض در احتیاط می بیند؛ زیرا

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۵.

۲- و لا یخفی آنکه گرچه مجتهد در این فرض عالم به حکم واقعی نیست، ولی عالم بما و جب علیه امام المولی می باشد، و آنچه که معذّر و منجز رجوع جاهل به مجتهد است علم او به حکم واقعی نیست - چنانچه قبلاً اشاره شد - بلکه علم او نسبت به تکلیف خود است و به همین مقدار شامل ادلّه و جوب رجوع جاهل به عالم می شود.

واجب بر مکلف در صورت عدم امکان وصول به واقع، احتیاط است علی الإطلاق، و بر فرض تعدّر یا تعسر احتیاط، پس چاره‌ای نیست از الغاء موهومات سپس مشکوکات و سپس مظنونات بر اختلاف مراتب آنها.

و مخفی نماند که رجوع عامی به مجتهد انسدادی از باب رجوع جاهل است به جاهل به جمیع انحاء انسداد، و ادله جواز تقلید - هم‌چنان‌که پس از این خواهد آمد - شامل جواز رجوع جاهل به مجتهد انسدادی نخواهد شد در صورتی که مجتهد قائل به حکومت بر هر دو قسم آن باشد.^۱ آری، بعید نیست که شامل انحاء انسداد بشود اگر مجتهد انسدادی قائل به کشف باشد نه حکومت؛ زیرا در این صورت حال او حال سایر مجتهدین قائلین به انفتاح خواهد بود، لیکن تا کنون من ندیدم کسی از مجتهدین قائل به انسداد باشد و ظن را نیز حجّت بدانند. و این بحث صرفاً یک بحث فرضی اصولی می‌باشد؛ و اما در فقه، پس جمیع فقهاء عملشان بر مبنای عمل انفتاحی بوده است.

و اما محقق قمی - قدس سره - که این‌طور معروف شده است از قائلین به انسداد است، از فتاوی و پاسخ سؤالات او، رویه و سیره سایر فقهاء - من الأخذ بالأخبار الصحیحة و طرح غیر اخبار - دیده شده است؛ و بالجمله در مسائل اصولیه، عمل او، عمل غیر او از فقهاء می‌باشد. بلکه ممکن است گفته شود: او در مسائل فقهیه از مداخله عقل و امور دقّیه فی النظر فرار می‌کند، مداخله‌ای که با مذاق عرف سازگاری ندارد؛ و دأب و دیدن او در فقه از حیث اعتماد به اخبار، مانند سیره صاحب حدائق - قدس سره - است که از اخباریین به حساب می‌آید. و آنچه در نظر تقویت می‌گردد این‌که: گرایش او به حجیت ظن، همان ظن انسدادی نیست که مصطلح علیه فقهاء و اصولیون است، بلکه ایشان قائل به حجیت اخبار است

۱- با توجه به تعلیقه قبل، رجوع جاهل به مجتهد در هر صورت بلا مانع است و رجوع به عالم خواهد بود.

در حالی که اخبار مظنونه هستند، در قبال اخباریون که مدعی قطع به صحّت جمیع روایات وارده در اصول اربعه می‌باشند.

و اما مجتهد انفتاحی، پس قیام امارات بالنسبة به او دو اثر دارد:

اوّل اینکه: صحّت تطبیق عمل خود او است بر مؤدای امارات، بنابراین امارات هم منجز واقع و هم معذر بالنسبة به او خواهند بود.

دوم: جواز اخبار از مؤدای امارات است با اسقاط راوی و اماره؛ هم‌چنان‌که قضیه این چنین است بالنسبة به خبر واحد و ید و سوق مسلمین و استصحاب و أصالة الصحّة و غیر آنها؛ چنانچه این معنی ثابت است به بناء عقلاء که مؤید به روایات دالّه بر او نیز می‌باشد. و به همین جهت است که روایت وارد است بر ترتیب آثار ملکیت اگر عین در دست شخصی باشد، و جائز است اخبار به اینکه آن عین ملک آن شخص می‌باشد.^۱ و نیز روایت وارد است در اینکه: شخصی اگر به مدّت طویله‌ای سفر نماید و دارای ورثه و اموال کثیره است، و این شخص فوت کند، می‌توان نزد قاضی شهادت داد بر تعداد وراثت و مقدار اموال،^۲ مستنداً إلى الاستصحاب. بنابراین، اگر روایتی به سند متصل از امام صادق علیه السلام وارد شد که مثلاً: ماء الغسالة طاهر است، از آثار حجیت این روایت برای کسی که این روایت را مشاهده کرده است، این است که: طهارت ماء الغسالة را اسناد به امام علیه السلام بدهد بدون ذکر روات و وسائط، پس بگوید: قال الصادق علیه السلام این چنین.

و فرقی در اینجا نیست بین اینکه قائل شویم معنای حجیت اماره، همان طریقیت و وسطیت در اثبات است، و اینکه بگوییم: حجیت اماره عبارت از جعل حکم مماثل است، و بین اینکه قائل شویم حجیت اماره عبارت از منجزیت و معذریّت است؛ و در

۱- وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، الباب ۲۵ من ابواب کیفیة الحکم و احکام الدعوی، ص ۲۹۲، ح ۲.

۲- همان مصدر، کتاب الشهادت، الباب ۱۷ من ابواب الشهادت، ص ۳۳۶، ح ۲.

هر حال، جواز إخبار بر مؤدّای اماره ممّا لا ریب فیه است. پس زمانی که مفتی خبر داد که ماء غسله طاهر است یا اینکه امام صادق علیه السّلام فرموده است که طاهر است، واجب است بر عامی که بر این إخبار ترتیب اثر دهد و کلام مفتی را تصدیق کند، به مقتضی ادلّه‌ای که دلالت بر حجّیت خبر واحد دارند، از آیه نبأ^۱ و سیره عقلاء و غیر اینها از ادلّه. پس چاره‌ای ندارد جز اینکه با ماء غسله معامله طهارت کند؛ زیرا حجّت شرعیّه بر طهارت ماء غسله بالنسبه به او قائم شده است.

استفاده از ادلّه حجّیت خبر واحد برای حجّیت کلام مجتهد نسبت به مقلّد

بنابراین، حجّیت کلام مفتی در مؤدّای امارات بالنسبه به عامی بدین جهت است که ادلّه حجّیت خبر واحد در إخبار مفتی از حکم برای عامی موجود است، و جواز إخبار مفتی از آثار مترتبه بر اماره‌ای است که برای فقیه قائم شده است نسبت به حکم شرعی؛ پس در این صورت اشکال مرتفع شده و شبهه حل می‌گردد، بحمد الله تعالی.^۲

۱- سوره الحجرات (۴۹) آیه ۶.

۲- برای حلّ مشکل و معمای جواز رجوع عامی به مفتی و حجّیت فتوای مجتهد برای عامی، نیازی به این تطویل و اتعاب نفس نمی‌باشد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، مسأله لزوم و وجوب رجوع عامی به عالم یک مسأله فطری و عقلی است،* مضافاً به قیام سیره عقلانیّه بر این مطلب. بنابراین، حتّی در صورت قول به انسداد و عدم حجّیت امارات و احادیث، باز در حکم عقل و قضاوت نفس و وجدان، حجّیت ظنّ بر اساس شدّت و قوّت و ضعف آن مقول به ترتّب و تشکیک است؛ بدیهی و ضروری است که قیام ظنّی با شخصت درصد نزد انسان با ظنّ هشتاد و نود درصد فرق می‌کند و هر دو در یک سطح قرار ندارند! بنابراین حتّی برای فقیه قائل به انسداد، ظنّ حاصل از رجوع به روایات و احادیث، با ظنّ عدم رجوع قطعاً زمین تا آسمان تفاوت دارد؛ و همان ظنّ به عنوان ضرورت انسدادی برای او حجّت خواهد بود. و وقتی او عالم و قاطع به تکلیف خویش شده است، عامی نیز بر همین قیاس می‌تواند به او رجوع کند.

* رجوع شود به امام شناسی، ج ۳، ص ۹ و ۱۱؛ ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۵۶ الی ۱۶۰؛ ج ۳، ص ۱۸۷ و ۲۱۴؛ نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ۳۲۹.

افتاء مجتهد، إخبار منتهی به حسّ است نه حدس

اگر اشکال کنی و بگویی: ادله حجیت بالنسبة به خبر واحد فقط و منحصرأً دلالت بر حجیت خبر واحد دارد در محسوسات، نه در حدسیات؛ پس آن مفتی که اماره پیش او قائم شده است، إخبار او از مؤدای اماره، إخبار عن حدس است؛ زیرا مفتی با حواسّ ظاهری خود ادراک مؤدای اماره را ننموده است و فقط إخبار حسّی او این است که بگوید: من از فلان از فلان از زراره شنیدم که امام صادق علیه السّلام این چنین فرمود (در حالی که در مقام، این چنین نیست).

در پاسخ می‌گوییم: معنای إخبار حدسی إخبار است از اموری که نیاز به تأمل و دقت دارد و بالأخره مستند به حسّ نیست؛ نظیر إخبار منجمّ از رؤیت هلال و إخبار اهل خبره در باب تقویم. و اما إخبار از حکمی که به مجتهد می‌رسد به وسائط و اسباب وصول، تماماً حسّی است؛ بنابراین إخبار از حدس نیست. و اگر مستشکل بنا بر طرح یک اصطلاح جدید دارد ایرادی ندارد. علاوه بر این اگر فرض شود این إخبار از جمله إخبارهای حدسیه است، در این صورت باید گفت که ادله حجیت خبر واحد قطعاً شامل این نوع از إخبار حدسی خواهد شد.^۱

۱- این شمول عین مصادره به مطلوب است؛ زیرا هنوز مسأله حدسی یا حسّی بودن این إخبار حل نشده است.

۲- در اینجا باید اعتراف نمود که ادله حجیت خبر واحد قطعاً ما نحن فیه را شامل نمی‌شود؛ زیرا بناء عقلاء در قبول حجیت خبر واحد و ترتب آثار حجیت بر استناد عن حسّ است؛ یعنی با فرض وثاقت راوی و صدق مروی و مخبر عنه و رفض احتمال خلاف در مخبر عنه با تمسک به سیره عقلائیّه، نفس مخبر عنه که مستند به رؤیت و استماع است برای مخبر له و محکی له وجود تنزیلی و حضور اعتباری پیدا خواهد کرد، بدین صورت که مخبر له تنزیلاً در حکم مستمع و رائی خبر در مجلس إخبار خواهد بود. بنابراین، آنچه که مخبر له در صدد دسترسی بدان است نفس کلام متکلم و یا عین واقعه خارجی بدون هیچ گونه اظهار نظر و تفسیر و توجیه است؛ زیرا صرف نظر از نفس کلام متکلم و یا حادثه خارجی، تفسیر کلام و کسب منظور و مقصود متکلم به علل و عوامل بسیاری بستگی دارد که بسیاری از آنها به خود مخبر و مدرکات و شرایط خاص او برمی‌گردد، و هیچ ارتباطی با

﴿ کلام متکلم و یا واقعه خارجیّه ندارد؛ و لذا می‌بینیم که دو نفر یا بیشتر اگرچه در نفس نقل کلام از متکلم واحد اتفاق نظر دارند ولی در بیان منظور و مقصود متکلم چه بسا اختلاف داشته باشند و این یک امر بدیهی است، و چه بسا دیده شده است که متکلمی در یک مجلس مطلبی را مطرح کرده است و هرکدام از مستمعین یک برداشت مختصّ خود را نموده است.

بارها اتفاق افتاده است که این بنده خود در محضر بعضی از اعظام حضور داشتم و آن بزرگ مطلبی را مطرح نموده بود و منظور خاصی از طرح آن داشت، ولی برخی از حاضرین که خود نیز از اهل فضل بوده‌اند درست یک صد و هشتاد درجه در جهت مخالف مقصود و هدف او کلامش را توجیه و تفسیر کردند، و مترتب بر این در مجالس و محافل همان برداشت صد در صد غلط خود را به آن مرد بزرگ نسبت می‌دادند.

اتفاقاً در سیره عقلائیّه و روابط اجتماعیّه نیز مطلب چنین است؛ در محاکم قضایی برای ادای شهادت، هیچ‌گاه قاضی از برداشت و نظر شاهد در بیان یک واقعه سؤال نمی‌کند، بلکه از نفس اخبار از واقعه و یا کلام مورد بحث پرسش می‌نماید.

حتی در خود اخبار از واقعه و کلام متکلم نیز مطلب دقیق‌تر و بالاتر است. سیره عقلاء در محاورات نسبت به مراتب مختلف مخبر عنّه متفاوت است و بر حسب اهمّیت موضوع نسبت به حجّیت و عدم حجّیت خبر واحد نظر متفاوتی دارند، و از اینجا است که بسیاری از اعظام حجّیت خبر واحد را در اعتقادات و اصول نمی‌پذیرند.*

حال اگر مفتی بدانند که من باب مثال ابوبصیر در نقل روایت از امام صادق علیه السّلام مقصود و منظور حضرت را بیان کند نه عین الفاظ و یا نقل به معنا و مفهوم، دیگر نمی‌تواند کلام او را به عنوان خبر واحد معتبر بدانند و بدان ترتیب اثر بدهد. بلی، می‌تواند به عنوان قرینه و اماره ما و تأیید به آن بنگرد نه مستقلاً؛ زیرا در این صورت دیگر ابی‌بصیر اخبار نفرموده است بلکه نظر و رأی خود را نسبت به کلام امام علیه السّلام بیان داشته است، و این قابل اعتبار و توثیق نمی‌باشد و مجتهد به هیچ‌وجه نمی‌تواند بدان ترتیب اثر بدهد.

حال همین مطلب بعینه در فتوا و رأی مجتهد وجود دارد؛ زیرا مجتهد عین کلام و رأی امام علیه السّلام را برای مقلّد اخبار نمی‌کند، بلکه نظر و رأی خود را پس از دقّت و تأمل و جرح و تعدیل و ترجیح أحد الطّرفین و لحاظ جهت صدور و... برای مقلّد اخبار می‌نماید.

بنابراین، ادله حجّیت خبر واحد به هیچ‌وجه من الوجوه کافی و وافی به وثاقت و اعتبار فتوای مجتهد در حقّ عامی نمی‌باشند.

*. مهر فروزان، ص ۱۲۲؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۵۲۸؛ تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۱۴۳؛ ج ۱۰، ص ۳۶۵، ج ۱۲، ص ۲۷۸، ج ۱۴، ص ۱۴۴.

استفاده از ادله حجیت قول اهل خبره برای اثبات مطلوب

و اگر در امکان شمول ادله حجیت خبر واحد در مقام اصرار و ابرام نمودی و معتقد گشتی که اخبار فقیه بالنسبه به عامی، اخبار عن حدس است نه عن حس، پس این را نمی توان انکار کرد که ادله حجیت قول اهل خبره برای اثبات مطلوب کفایت می کند، پس چاره ای از این نیست که مقلد عامی به مجتهد مراجعه کند؛ چنانچه جاهل پیوسته به اهل خبره مراجعه می نماید.

و اگر این را نیز نپذیرفتی و قائل به لزوم تعدد در حجیت اهل خبره شدی، پس ادله تقلید بحمد الله وافی به مطلوب می باشد و مجالی برای خدشه در آنها نمی باشد، چنانچه پس از این خواهد آمد، إن شاء الله تعالی.

حال که این مطلب مفهوم گشت پس بدان: این نکته ای را که ذکر کردیم بالنسبه به فتاوی فقیه در مواردی که اماره بر حکم واقعی نزد او قائم شده است، واضح است؛ و به عبارت دیگر: این حجیت و تنجز فتوای فقیه در حق عامی تام است بالنسبه به عمل اول از اعمال اربعه ای که فقیه احتیاج به آنها به ترتیب دارد.

حجیت فتوای حاصل از اصول محرزه

و اما بالنسبه به اصول محرزه و اصول تعبديه و اصول عقليه چنین تنجز و حجیتی وجود ندارد؛ زیرا موارد جریان این اصول شک در حکم واقعی است و مشخص است که اعتباری به شک عامی نمی باشد؛ زیرا شکّی که مورد برای اصول محرزه است، شک بعد الفحص از اماره و عدم ظفر به اماره است (در حالی که عامی کاری به این حرف ها ندارد). و اما شکّی که مورد برای اصول غیر محرزه است، شکّی است که پس از فحص از اماره و اصول محرزه و عدم اطلاع بر آنها حاصل می شود، و اما بالنسبه به اصول عقليه، مورد آنها شکّی است که پس از فحص از امارات و اصول شرعيه جميعاً حاصل شود.

ولی با تمام این احوال، ممکن است عامی به مجتهد در جمیع این اصول رجوع نماید؛ اما در اصول محرزه مانند استصحاب که در مورد یقین سابق و شک لاحق و فعلی جاری است، بدین جهت است که مجتهد بنفسه از آنجا که از وجود امارات فحص نموده است ولی برای او حاصل نشده است، پس به این مسأله متیقن می‌باشد و در عین حال شک؛ و در این صورت اماراتی که دلالت بر استصحاب دارد نزد او تمام خواهد بود، پس حکم واقعی را همان مؤدای استصحاب می‌شمرد و همین حکم را به عامی اخبار می‌دهد، و بدین لحاظ برای عامی به واسطه حجیت خبر واحد حجّت خواهد بود؛ (زیرا قبلاً ذکر شد که حجیت خبر عادل شامل این نوع از اخبار نیز می‌شود).^۱

و چه بسا بعضی قائل به حجیت استصحاب بالنسبه به عامی شده‌اند به دو صورت دیگر:

وجه اول اینکه: مجتهد به عامی خبر می‌دهد و این اخبار به واسطه یقین سابق او است؛ مثلاً این طور می‌گویی: اماره نزد مجتهد بر نجاست آبی که تغیر پیدا نموده است قائم شده است، پس در این هنگام خود مقلد بنفسه متیقن است بر حکم - مانند مجتهد - سپس مجتهد خبر می‌دهد به عدم قیام اماره بر بقاء این نجاست پس از زوال تغیر از این آب، پس در این موقع عامی شک است نسبت به بقاء حکم نجاست پس از زوال تغیر در این آب، و در این وقت خود عامی می‌تواند استصحاب بقاء نجاست را جاری نماید. بنابراین، قول مجتهد به بقاء نجاست ماء متغیر در وقت زوال تغیر به منزله اخبار او است از اسباب یقین و شک او، درست مثل اینکه عامی خودش به اجراء استصحاب پرداخته است. و در این وجه معیار و

۱- لا یخفی عدم حجیت خبر عادل در این قسم از اخبار، به جهت اخبار از حدس لا عن حس است؛ چنانچه گذشت.

میزان به یقین عامی و شکّ او برمی‌گردد، ولی مجتهد به واسطهٔ اخباری که از مؤدّای استصحاب می‌دهد به منزلهٔ اخبار او است از اسباب یقین و شکّ او.^۱

و اما وجه دوّم این است که: مفتی به عامی خبر می‌دهد که اماره بر نجاست ماء متغیّر قائم است، پس عامی متیقّن به نجاست ماء متغیّر می‌گردد، ولی عامی بنفسه شکّ است در بقاء نجاست این ماء پس از زوال تغیر، و شکّ او وجدانی است نه تنزیلی؛ و در این صورت یقین سابقش را از مجتهد گرفته و آن را به شکّ فعلی خود منضمّ نموده است و به این نحو ارکان استصحاب تمام می‌شود.

و در این وجه مورد استصحاب بالنسبه به عامی تلفیق شده است از یقین او که متّخذ است از اخبار مجتهد به قیام اماره، و از شکّ وجدانی فعلی او؛ به خلاف وجه اوّل که در وجه اوّل هم یقین و هم شکّ او متّخذ است از اخبار مجتهد تنزیلاً.

ولی به نظر می‌رسد در هر دو وجه بعد از اتقان و متانت محقّق است.^۲

تمام این نفی و اثبات‌ها هم‌چنان که برای استصحاب ذکر شد، برای باقی اصول محرزّه نیز ثابت است.

حجیت فتوای حاصل از اصول غیر محرزّه

آری، اشکال رجوع عامی به مجتهد در عمل سوّم اقوی است از رجوع عامی به مجتهد در اصول محرزّه که عمل دوّم است، و آن اصول غیر محرزّه است؛ چون

۱- آنچه در این وجه بلا وجیه مشاهده می‌شود عدم وجود حلقهٔ رابط بین منزل و منزلّ عنه است. آری، اگر استصحاب برای مجتهد حجیت داشته باشد، به تنزیل می‌تواند برای عامی نیز حجیت باشد؛ لذا در اینکه حجّت عندالمجتهد برای عامی حجّت باشد اشکال است، إلاّ بالتنزیل؛ و هو کما تری.

۲- ما که بعدی در این دو توجیه مخصوصاً در توجیه ثانی - صرف نظر از اشکالی که خود وارد ساختیم - نمی‌بینیم. و بنا بر مذاق مرحوم آخوند که اخبار مجتهد را در محدودهٔ حجیت خبر واحد قرار می‌دهد دیگر چه محذوری در این دو وجه می‌توان یافت؟ زیرا اخبار مجتهد همان یقینی را برای او به ارمغان می‌آورد که برای خودش حاصل شده است.

موضوع اصول شرعیّه غیر محرزه، شکّ در حکم واقعی است، و عامی گرچه شاکّ است لکن اعتناء و اعتباری به شکّ او نیست؛ زیرا موضوع جریان اصل، شکّ خاص می‌باشد و آن شکّی است که بعد از فحص از امارات و اصول محرزه و عدم ظفر به آن حاصل شود.

مثلاً حائض اگر شک کند در جواز حمل مصحف در جیب خود یا حمائل خویش، امکان ندارد که به فقیه رجوع کند، و حکم ثابت بر کسی که شکّ در حرمت حمل مصحف کند پس از عدم ظفر به حرمت، را بر خود از فقیه اخذ کند؛ زیرا مجتهد پس از عدم ظفر به حرمت حمل مصحف برای حائض اگرچه عالم است به جواز حمل مصحف برای حائض به جهت قیام اماره دالّه بر ترخیص در موارد مشکوکه، لکن اخبار فقیه به جواز منحصرّاً حجّت است برای کسی که عالم به حرمت نیست پس از فحص از دلیل و عدم وصول به آن، نه بالنسبه به مطلق شاکّ.

و به عبارت دیگر: اخبار مفتی، فقط حجّت است بالنسبه به کسی که موضوع است برای حکمی که مخبر به است؛ و فرد شاکی که فحص از دلیل نکرده است موضوع برای ادلّه برائت و احتیاط و تخییر نمی‌باشد؛ پس معنا ندارد که اخبار مفتی حجّت باشد بالنسبه به او. آنچه گفته شد بیان اشکال رجوع عامی است به مجتهد در اصول تعبّدیه.

کلام صاحب کفایه در رفع اشکال رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه

و پاسخ این اشکال به تمهید دو مقدمه روشن می‌شود؛ و پیش از شروع در بیان مقدمتین مناسب است کلام صاحب کفایه در رفع اشکال در رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه ذکر شود به جهت فایده‌ای که در اینجا بر آن مترتب است. مرحوم آخوند - قدس سره - می‌فرماید:

اگر شما بگویی رجوع عامی به مفتی در موارد فقد اماره معتبره عند المفتی - که مرجع در این موارد اصول عقلیه است - همان رجوع جاهل به جاهل خواهد بود، در جواب می‌گوییم:

رجوع جاهل به مفتی به جهت اطلاع مفتی است از عدم اماره معتبره و شرعیّه در حالی که عامی عاجز است از این اطلاع بر عدم اماره شرعیّه؛ و اما تعیین آنچه حکم عقل است و اینکه در این موارد باید برائت را جاری نمود یا احتیاط را، به خود عامی برمی‌گردد. پس تکلیف آن چیزی است که عقل در او استقلال دارد، گرچه بر خلاف آن حکمی باشد که مجتهد او بدان رأی داده باشد.^۱ فافهم.

در اینجا باید توضیح داد اولاً: عدم تعرض صاحب کفایه - قدس سره - نسبت به اصول محرزه و غیر محرزه - که عمل ثانی و ثالث مجتهد محسوب می‌شوند - و بیان اشکال در خصوص اصول عقلیه، بدان جهت است که مرحوم آخوند این دو اصل را در موارد امارات داخل کرده است؛ زیرا دلیل حجیت اماره و این دو اصل از امارات است؛ بنابراین به اعتبار دلیل بر اعتبار آنها، نه به خاطر خود آنها مرحوم آخوند این دو اصل را از زمره مواردی دانسته است که اماره بر آنها قائم شده است.

و ثانیاً: شما می‌نگرید که ایشان در پاسخ از اشکال رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه می‌گوید: عامی در اجراء اصول به مجتهد مراجعه نمی‌کند، بلکه از آنجا که مورد اجراء اصول عقلیه فقد اماره شرعیّه است، پس عامی از این جهت به مجتهد رجوع می‌کند تا استعلام کند که آیا اماره‌ای در مقام موجود است یا نه؛ و در این هنگام مجتهد خبر از فقد اماره به او می‌دهد و اینجاست که عامی باید اصول عقلیه را طبق آنچه نظر او در مسأله حکم می‌کند اجراء نماید، خواه اصل برائت عقلیه باشد یا اصالة دفع ضرر محتمل؛ گرچه ممکن است در اختیار این اصول، با نظر و اختیار مجتهد خود در تعارض باشد.

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۶.

و به هر حال رجوع عامی به مجتهد در مقام، رجوع جاهل به جاهل نیست؛ بلکه مجتهد در اینجا عالم به عدم قیام اماره است و عامی رجوع می‌کند به او در این امر عدمی، نه در یک امر وجودی. پس زمانی که به واسطه اخبار مجتهد به این امر عدمی التفات پیدا کرد - یعنی عدم قیام اماره - خود عامی بنفسه اصول عقلیه را جاری می‌سازد.

بیان دو مقدمه برای اثبات عدم حجیت اخبار مفتی نسبت به فرد شاک

حال که این سخن روشن گشت ما این دو مقدمه را بیان می‌کنیم.
مقدمه اولی: شککی که در اجراء اصول تعبدیه ملاک قرار گرفته است، در جنس و نوع مغایر با سایر شکوک نیست تا گفته شود: اعتباری به شک عامی نمی‌باشد، بلکه موضوع برای ادله اصول شک خاص است یعنی شک بعد الفحص و عدم ظفر به دلیل. بنابراین، موضوع مرکب می‌شود از دو امر: اول: فحص و عدم ظفر به دلیل؛ دوم: وجود شک. و روشن است که عامی واجد یکی از دو جزء موضوع مرکب است، و آن شک است. و زمانی که فحص از دلیل ضمیمه او گردید هر دو جزء موضوع کامل می‌شود.

مقدمه ثانیه: ما بخشی از کلام صاحب کفایه را مورد استناد قرار می‌دهیم و آن اینکه: «رجوع عامی به مجتهد در اصول عقلیه، در حقیقت رجوع به او است در صورت عدم اماره شرعیه.»^۱ ما نیز همین عبارت را در مقام می‌آوریم و می‌گوییم: جریان اصول تعبدیه از آنجا که متوقف است بر عدم قیام اماره بر حکم واقعی و بر اصل محرز، و مجتهد مطلع است بر این عدم؛ پس عامی رجوع می‌کند به او و از او استعلام می‌کند این امر عدمی را، و مجتهد نیز به عامی اخبار می‌دهد به عدم قیام اماره و اصول محرزه در مورد.

۱- همان مصدر.

بنابراین، این إخبار حجّت است بالنسبة به عامی، و در این صورت مقلّد واجد تمام موضوع ادلّه اصول خواهد بود؛ إماً بالنسبة به شکّ که وجدانی می باشد، و إماً عدم دلیل، پس آن را از مجتهد اخذ نموده است، مجتهدی که قول او حجّت است؛ (زیرا عادل و صادق است و مشمول ادلّه حجّیت خبر واحد می شود).

پس یکی از دو جزء موضوع وجدانی و دیگری تعبّدی خواهد بود. بناءً علی هذا، مقلّد شکّ است در مورد عدم دلیل، و رجوع به مجتهد می کند و از او استعلام حکم شکّ در صورت فقدان دلیل را می نماید و مجتهد او را به احتیاط یا برائت آگاه می سازد؛ پس این حکم نیز حجّت است بالنسبة به عامی. بنابراین حائض می تواند حمل مصحف نماید به این نحو از رجوع او به فقیه.

و از آنچه ذکر شد روشن گردید که رجوع عامی در این موارد به فقیه در اخذ یکی از دو جزء موضوع است، و پس از آن در اخذ حکم موضوع مرکب است بعد از اینکه این جزء را با جزء وجدانی در وجود خویش ضمیمه نماید. ولیکن بر این تقریب ایراد می شود:

اولاً: اینکه دلیلی بر حجّیت قول مفتی بالنسبة به مقلّد در امور عدمیه نمی باشد؛ زیرا دلیل فقط ادلّه حجّیت خبر واحد و ادلّه حجّیت فتوای اهل خبره یا ادلّه تقلید می باشد و شمول آنها به امور عدمیه محل تأمل است؛ هم چنان که بعضی از مشایخ محقّقین ما تصریح دارند.

و **ثانیاً:** اینکه برای مجتهد ممکن نیست که به عامی خبر از عدم وجود اماره بدهد، زیرا ممکن است موجود باشد و از دید او مختفی شده باشد. و نهایت چیزی که می تواند به عامی بگوید اینکه: ظفر به قیام اماره پیدا نکرده است؛ و دلیلی بر حجّیت عدم ظفر مجتهد بالنسبة به عامی در دست نیست؛ زیرا عامی اگر فحص کند ممکن است که به دلیل مختفی از دیدگان مجتهد ظفر یابد. بنابراین، إخبار مجتهد به عدم ظفر به اماره نمی تواند حجّت شرعی برای عامی باشد تا اینکه خود عامی بدین لحاظ غیر واصل به دلیل شمرده شود تنزیلاً و تعبّداً.

آری، اگر مجتهد خبر دهد به عدم وجود اماره قطعاً، در این صورت إخبار او می‌تواند برای عامی حجّت باشد؛ اما چگونه ممکن است فردی این‌طور به نحو جزم بتواند خبر دهد؟

بنابراین باید به دنبال روش و تقریبی دیگر رفت که بتواند مقصود را ایفاء نماید.

مرحوم شیخ حسین حلّی: موضوع ادله براءت، شک بعد از فحص متناسب

با توان و سعه شاک است

پس می‌گوییم: موضوع ادله براءت، شاک پس از فحص در کتب اربعه نیست - که در این کتب اماره داله بر حکم نیافته باشد - بلکه فحص به حسب اختلاف مراتب مردم مختلف است:

پس مورد فحص برای مجتهد جمیع کتبی است که احتمال وجود اماره را در آنها می‌دهد، و اگر احیاناً قادر بر فحص نبود با وجود کتبی که احتمال وجود اماره را در آنها می‌دهد - مثلاً آن کتب در صندوقی باشند و کلید آن را گم کرده است - نمی‌تواند به اصل براءت رجوع کند، زیرا قادر بر فحص می‌باشد و ملکه و استعداد فحص از اماره را دارا می‌باشد گرچه فعلاً متمکن از وصول به کتب نمی‌باشد. و به همین جهت است که در مسائلی که هنوز به دنبال استنباط آنها نرفته است نمی‌تواند اصل براءت جاری کند، با اینکه مفروض این است که مجتهد قادر نیست به یکباره و دفعه‌ما جمیع مسائل را استنباط نماید.

و اما فرد عامی پس قدرت ندارد که فحص از مظان قیام اماره معتبره در کتب بنماید، و فحص او همان رجوع به فقیه عالم خواهد بود؛ پس زمانی که به او مراجعه نماید و فقیه او را خبر دهد به عدم قیام اماره، او نیز در این صورت فحص از دلیل نموده است و به او ظفر پیدا نکرده است، و در این صورت شاک در حکم خواهد بود پس از فحص و عدم وجدان دلیل. و این موضوع یک موضوع وجدانی خواهد بود بتمامه، نه اینکه تلفیقی است از یک امر وجدانی و تعبّدی.

پس رجوع عامی به مجتهد به این جهت است که جزء وجدانی دیگر را در موضوع تحصیل نماید و آن فحوص از دلیل و عدم ظفر به آن است؛ سپس بعد از این فحوص و عدم ظفر به دلیل، رجوع می‌کند به مجتهد و از او درباره حکم شاکی که فحوص کرده و به دلیل دست نیافته سؤال می‌کند، و در این صورت است که مجتهد او را به اجراء یکی از اصول تعبدیه اخبار می‌دهد. بنابراین، رجوع عامی به مجتهد فقط در یک امر خواهد بود و آن سؤال از حکم شک است. و پس از اینکه مجتهد او را از حکم شک آگاه نمود، به مقتضای آن عمل می‌نماید. و ظاهراً اشکال و ایرادی بر این تصویر وارد نمی‌شود.^۱

۱- ولی انصاف در مقام این است که اشکال و ایراد در این فرض افحش و اقوی است از فروض قبلی، و ظاهراً مرحوم حلی - قدس سره - بین جهل به حکم و شک در حکم خلط فرموده‌اند. توضیح اینکه: جهل لغةً به معنای عدم اطلاع است بر امر موجود و یا معدوم خارجی. حال این عدم اطلاع مقرون با عدم فحوص و جهل بسیط باشد و یا مقرون با شک و تردید نسبت به آن موضوع و یا مقرون با حکم مخالف باشد که به آن جهل مرکب گفته می‌شود؛ و در تمام این موارد اطلاق جاهل بر فرد، ممکن است، گرچه هر کدام در رتبه و جایگاه خاص خود قرار دارد. و اما شک که قسم جهل و نوعی از آن می‌باشد عبارت است از: تردید انسان در نفس خود نسبت به وقوع و عدم وقوع یک امر.

إذا عرفت هذا فاعلم: موضوع ادلة اصول - چه محرز و چه غیر محرز - شک بعد الفحص از دلیل است نه شک به طور مطلق که نوعی است از انواع جهل؛ زیرا اگر شک به طور مطلق موضوع اجراء اصول عملیه و عقلیه باشد، به جهت جنس آن که جهل به موضوع است، خُب همین ملاک در جهل مرکب نیز ساری و جاری است، در اینجا نیز مکلف جاهل به موضوع است و در عین حال از اطلاع بر حکم شرعی طفره می‌رود و سر باز می‌زند، در حالی که بالضرورة من الشرع و العقل يُعدُّ عاصياً و آثماً. پس مقصود شارع از شک و تردیدی که موضوع برای اصول عملیه است، شک خاص و تردید خاص است که یکی از دو قسم شک می‌باشد.

لذا به جاهل در روز قیامت پس از سؤال از عدم اتیان به تکلیف و پاسخ او به جهالت، خطاب می‌رسد: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ؟»^۱ و این نشان می‌دهد که موضوع برای اجراء اصول نفس شک به طور مطلق نیست، بلکه شک بعد الفحص و عدم الظفر بالدلیل می‌باشد؛ زیرا اجراء اصول عملیه ﴿

تمام این مطالب در صورت رجوع عامی به مجتهد است در عمل سوّم که همان اجراء اصول تعبّدیه است.

حجیت فتوای حاصل از اصول عقلیه

و اما در رجوع عامی به مفتی در عمل چهارم که عبارت است از اجراء اصول عقلیه، پس مسأله مشکل تر خواهد شد؛ زیرا نوبت اجراء اصول عقلیه نمی رسد مگر زمانی که مجتهد به امارات و اصول تعبّدیه دسترسی نداشته باشد و در این صورت

﴿ بالنسبة به جميع المكلفين سواء، چه مجتهد و چه مقلّد. و از آنجا که فحص برای همه افراد متعسّر بلکه متعذّر است، برای جواز اجراء اصول عملیه بالنسبة به مقلّد و عامی باید چاره‌ای اندیشید.

و اما رجوع عامی به مجتهد کجا به معنای فحص از دلیل است؟! عامی در رجوعش به مجتهد اصلاً کاری ندارد که در مقام، دلیلی و اماره‌ای وجود دارد یا ندارد و کیفیت استنتاج چگونه است و... بلکه صرفاً می خواهد حکم و تکلیف را کما أنزل الله به دست بیاورد و لا غیر. و اینکه ما رجوع عامی را به مجتهد همان فحص از دلیل بشماریم هذا ممّا يضحك به التّكلى.

آری، عامی در هنگام رجوع به مجتهد همان جاهل به جهل بسیط است نه به شکّ در مورد و تکلیف، و پس از اطلاع از جواز اجراء اصول تعبّداً و تنزیلاً مجری اصول عملیه در موارد مشکوک و مصداقیّه خواهد بود، نه ابتداءً و اولاً بلا اول.

بنابراین، مفاد بیانات مرحوم حلی - قدس سره - که شکّ را در هر دو یکی دانسته‌اند و رجوع عامی را به مفتی همان فحص قلمداد نموده‌اند این است که: شکّ عامی را هنگام رجوع به مفتی و شکّ مفتی را هنگام اجراء اصل، به اصل الجهل به نحو مطلق برگردانده‌اند؛ در حالی که جهل مقسم است برای جهل بسیط مثل عامی، و برای شکّ مثل مجتهد هنگام اجراء اصل برائت بعد الفحص عن الدلیل و عدم الظفر به، و برای جهل مرکّب. و این خلط باعث شده است که حکم شارع را به جواز اجراء اصول شامل عامی به جهل بسیط نیز بدانند.

و اما حلّ مطلب چنانچه اشاره شد سابقاً: حکم عقل و قضاء فطرت و سیره عقلانیّه بر رجوع عامی به عالم است،^۱ مضافاً به آیات و روایاتی که در این باب آمده است،^۲ فتنیه.

۱. جهت اطلاع بر مفاد و مصدر این روایت شریف رجوع شود به معاد شناسی، ج ۳، ص ۵۵.

۲. رجوع شود به ص ۴۷، تعلیقه ۲؛ ص ۶۸، تعلیقه.

۳. سوره النحل (۱۶) آیه ۴۳؛ سوره الزمر (۳۹) آیه ۹؛ سوره مریم (۱۹) آیه ۴۳.

او صفر الکفّ خواهد بود بالنسبة به ادلّة شرعیّه، و فقط عقل برای او می ماند و بس. پس اگر احساس کرد مورد از موارد قبح عقاب بلا بیان است اصالة البرائة را جاری می سازد، و اگر دید که از موارد دفع الضرر المحتمل است اصالة الاحتیاط را اجراء می کند. پس رجوع عامی به مجتهد در این وقت در واقع رجوع است به او در مواردی که عقل او اقتضاء می کند، پس به چه دلیلی ادراک مجتهد و رأی او در امور عقلیه نه شرعیّه برای عامی حجّت است؟

آخوند خراسانی: «عامی در اصول عقلیه صرفاً جهت استعلام به مجتهد

رجوع می کند»

و برای این اشکال، صاحب کنایه - قدس سره - قائل شده است به اینکه: عامی در اصول عقلیه به مجتهد مراجعه نمی کند بلکه رجوع می کند تا از او استعلام کند که در صورت عدم قیام اماره معتبره چه باید کرد؟ پس اخبار مجتهد به عدم قیام اماره معتبره حجّت است بر مقلّد که او را بر عدم وجود اماره مطمئن می سازد؛ و در این صورت، حال عامی حال مجتهد است در اینکه هر کدام از آن دو اصول عقلیه را برای خودش جاری می سازد. پس ناچار باید گفت که خود عامی این اصول عقلیه را بر حسب آنچه عقل و رأیش در مورد اقتضاء می کند اجراء می نماید، گرچه در تشخیص این اصول در مورد با نظر مجتهد مخالف باشد.

مثلاً اگر مجتهد ببیند که مورد از موارد قبح عقاب بلا بیان است و لیکن عامی احساس کند که از موارد احتیاط به شمار می رود و مشمول دفع ضرر محتمل است، باید احتیاط کند گرچه مفتی و مجتهد او احتیاط نکند؛ و هم چنین در موارد دوران امر بین المحذورین اگر مجتهد ببیند که در این مورد تساوی فعل و ترک است در مزیت، ولی عامی رأیش اولویت دفع ضرر محتمل بر جلب منفعت باشد، پس چاره ای ندارد از اینکه ترک کند گرچه مجتهد مخیر بین الأمرین است.

ولی ناگفته نماند که ارجاع این امور به خود مقلد نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا غالباً عوام از ادراک این مسایل عاجزند، پس در تحیر و درماندگی فرو خواهند رفت مانند کسی که بین السماء و الأرض معلق شده است. و آنچه به نظر مناسب می‌رسد در مقام این است که:

عمده ادله تقلید که همان سیره عقلاییه است شامل موارد رجوع جاهل به عالم در امور عقلیه نیز می‌گردد؛ و بدین جهت است که در بسیاری از اوقات عامی با فرد مجرب و متخصص در امورات شخصیّه و اجتماعیه و در مسائل سیاسی مشورت می‌نماید. و این مشورت گرچه در بعضی از اشخاص بدین لحاظ صورت می‌گیرد که مستشیر مناط کلام مشیر را به دست می‌آورد و مطلوب او را می‌فهمد و به آن علم پیدا می‌کند، چنانچه ابتدائاً خود مشیر به آن علم پیدا کرده بود؛ ولی غالباً استشاره بدین جهت است که مستشیر متابعت مشیر را بنماید و از رأی او تقلید نماید بدون توجه به ادراک حقیقت مشار به، بلکه اطمینان به صحت کلام مشیر است که مستشیر را ارشاد می‌کند به عمل طبق رأی و نظر مشیر.

وقتی این مطلب روشن شد، متوجه می‌شویم که رجوع عامی به مفتی در جریان اصول عقلیه، از صغریات رجوع جاهل به عالم است، و در این هنگام سیره عقلاییه بر این مسأله ما را از سایر ادله بی‌نیاز خواهد کرد.^۱

فتوای مجتهد بر اساس ملازمات و استلزامات قواعد عقلیه محضه

مطلبی که در اینجا باقی می‌ماند این است که: مفتی در بسیاری از موارد بدون استناد به کتاب و سنت فتوایی صادر می‌کند و این به جهت ادراک او است از ملازمات و استلزامات و لوازم یک امر. و به عبارت دیگر: از جهت قواعد عقلیه

۱- در اینجا مرحوم حلی خود اعتراف می‌کند که حجّت و دلیل در این موارد همان سیره عقلاییه است و نیازی به فحص از ادله نداریم.

محضه است، مانند امتناع اجتماع ضدّین و مماثلین و امتناع اجتماع نقیضین و استحالة انفکاک معلول از علّت و اثر از مؤثّر و امثال آن؛ بلکه شما ملاحظه می کنید که بسیاری از فروع فقهیه بر همین امور عقلیه مبتنی می باشند و بسیاری از مسائل اصولیه که مدرک احکام شرعیّه فرعیّه هستند نیز بر مدار این اصول عقلیه دور می زنند.

مانند رأی مجتهد در امتناع اجتماع دو حکم متمائل یا متخالف بر موضوع واحد؛ مثل اینکه می بیند وضو در وقت از آنجا که به خاطر نماز واجب، واجب است، صحیح نیست که مکلف آن را به داعی استحباب بیاورد؛ پس حکم به بطلان وضوی او می نماید، با اینکه این بطلان نه در کتاب وجود دارد و نه در سنت.

و همین طور حکم به بطلان نماز در مسجدی می دهد که در آن نجاستی باشد پیش از آنکه آن را ازاله نماید؛ زیرا او قائل به این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ اوست، در صورتی که بطلان این صلاة منصوص در کتاب و سنت نیست؛ اما مجتهدی دیگر بر خلاف نظر و رأی مجتهد اول، امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ آن نمی داند، پس حکم به صحّت صلاة می نماید؛ و مجتهد سوّم ملازمه بین امر به شیء و عدم امر به ضدّ آن می بیند، بنابراین بر امتناع صلاة مأموربها حکم می کند، در نتیجه حکم به بطلان صلاة می نماید، زیرا این صلاة مسبوق به امر نمی باشد؛ و مجتهد چهارم وجود ملاک را در صحّت عبادت کافی می داند و بعضی از مقدمات عقلیه را در وجود ملاک نسبت به این نماز جاری می نماید و حکم به صحّت نماز می کند؛ و مجتهد پنجم این طور احساس می کند که طریقی به اثبات و احراز ملاک به جز امر از ناحیه شارع وجود ندارد و لکن اثبات امر به واسطه قاعده ترتّب است - چنانچه تفصیل آن در باب ترتّب مذکور است - پس حکم به صحّت می نماید، در حالی که معلوم است یکی از این احکام خمسّه در کتاب و سنت نیامده است و لیکن مجتهد مع ذلک بر طبق اینها حکم جزمی بر

موضوعی از موضوعات شرعی می نماید.^۱

و همین طور است حکم در مسأله اجتماع امر و نهی؛ پس کسی که ترکیب بین این دو را ترکیب انضمامی می داند قائل به جواز اجتماع امر و نهی و در نتیجه صحّت عبادت در ارض مغصوبه خواهد شد، و کسی که ترکیب را اتّحادی می داند حکم به امتناع اجتماع نموده و در نتیجه حکم به بطلان صلاة می کند بنائاً بر اینکه جانب حرمت بر وجوب غالب گردد.

و نیز کسی که در ارض مغصوبه قرار دارد و اراده خروج از آن را دارد ممکن است مفتی فتوا به حرمت خروج و حرمت بقاء بدهد و استدلال نماید به اینکه: امتناع به اختیار منافاتی با اختیار ندارد؛ و هکذا فروعاً کثیره‌ای که مدرک آنها همین استلزامات و ملازمات عقلیه است.

و همین طور است مسأله در بسیاری از ابواب معاملات؛ پس مجتهد حکم به

۱- در مسأله ترتّب - چنانچه در باب خود مذکور است - تعلق حکم بر موضوع بر فرض عدم تحقق موضوع دیگر است، یا به انتفاء آن موضوع رأساً به علتی از علل، و یا به واسطه عدم امتثال مکلف به حکم آن موضوع که در اینجا به جهت بقاء ملاک در موضوع ثانی، امر از ناحیه شارع به تحقق آن تعلق خواهد گرفت.

بنابراین، در فرض مذکور که حکم به ازاله نجاست آمده است، در صورت عدم اقدام مکلف بر ازاله یا به جهت عدم تمکن از ازاله و یا به جهت اهمال و بی‌اعتنایی به آن، نفس ملاک مطلوبیت صلاتیه موجب جایگزین شدن امر به صلاة به جای ازاله نجاست خواهد شد. و در این صورت صلاة فی المسجد با وجود عین نجس مطلوب شارع و مأمور بها می گردد و الصلاة تصیر صحیحه فی هذه الحالة.

و لا یخفی اینکه: تحقق ملاک مطلوبیت صلاة در ظرف وجود عین نجس و امر به ازاله آن، امری است مستهجن و مستبعد از مذاق شرع، و جریان اصالة عدم المطلوبیه در عبادات - إلا ما ثبت بالدلیل - حاکم است؛ و استدلال بر مطلوبیت عامه و اندراج ما نحن فیه در مطلوبیت عامه لا ینتج إلا بالأصل المثبت؛ هذا.

فساد بیع و اجاره می‌نماید، زیرا نهی شرعی در این مورد موجود است؛ و یا اینکه حکم به خیار می‌نماید در مورد تخلف شرط با این استدلال که عقد، التزام در التزام است ولی التزام شخص دیگر مقید به التزام طرف مقابل است؛ پس اگر شخص اول وفای به التزامش نکرد در ضمن التزام خودش، دیگری ملتزم به عقد نمی‌باشد و می‌تواند عقد را حلّ و فسخ نماید؛ و هكذا... بلکه جمیع ابواب معاملات با کثرت فروع آنها از این قبیل می‌باشد، مگر به ندرت.

پاسخ به اشکال مقدر انحصار نمودن مدرک احکام در کتاب و سنت

و لیکن از جهتی ممکن است که بر این مطلب ایراد و اشکال شود به اینکه: پیش از این ادعا کردیم که مدرک احکام منحصر است در کتاب و سنت، با اینکه مدار اغلب این احکام همین استلزامات عقلیه است، و از طرفی هرچه را که از کتاب و سنت استنباط می‌کنیم غالباً ظنی می‌باشند مگر در موارد شاذ که ضرورت بر حکمی قائم شده است، پس کسی که قائل به وجوب مقدمه و حرمت ضد است، حکم به وجوب مقدمه و حرمت ضد می‌کند؛ در نتیجه مدرک احکام قطعیه، عقل و مدرک احکام ظنی، کتاب و سنت می‌باشد. و لازمه این مطلب این است که عقل قوی‌تر از کتاب و سنت باشد به مراتبی؛ پس چگونه ما می‌توانیم دلیلیت عقل را در مقابل کتاب و سنت باطل نماییم؟^۱

۱- پاسخ از این اشکال را پیش از این در دخالت ملازمات عقلیه در کیفیت انعقاد و تحقق موضوع داده‌ایم و اینکه عقل در تفسیر و تبیین نظر شارع دخالت می‌کند نه در اصل موضوع، در قبال موضوع شرعی؛ فتأمل.*

و اینجاست که فرق بین یک حکیم و فیلسوف با غیر او در تفسیر و تکون یک موضوع شرعی کاملاً آشکار می‌شود، تا چه رسد به یک عارف و ولی الهی؛ چنانچه بعداً خواهد آمد.**

*. رجوع شود به ص ۷۰.

** رجوع شود به ص ۳۵۵.

اشکال وارد بر مبنای صاحب کفایه در عدم جواز رجوع عامی به مفتی در مسائل عقلیه

و از جهتی دیگر اشکال بر صاحب کفایه وارد است به اینکه: ایشان قائل به عدم جواز رجوع عامی به مفتی در مسائل عقلیه هستند و به این جهت مدعی رجوع عامی به مفتی در عدم قیام اماره در موارد جریان اصول عقلیه می‌باشند، نه رجوع عامی به مفتی در جریان نفس اصول.^۱ بنابراین، لازمه این سخن عدم امکان متابعت عامی از مجتهد در این استلزامات عقلیه است، و دیگر در این صورت سنگی روی سنگی نخواهد ایستاد؛ زیرا ممکن نیست که عامی اطلاعی بر این امور دقیقه پیدا کند، پس همه احکام باطل خواهند شد؛ زیرا عامی قدرتی بر ادراک این ملازمات عقلیه ندارد و حیارئ همین‌طور باقی خواهد ماند.^۲

ولی می‌توان در دفاع از صاحب کفایه گفت: مجتهدی که ادراک این ملازمات را می‌کند قطع به حکم دارد و به همین جهت قاطعانه حکم و فتوا می‌دهد، و در نتیجه جائز است برای او که به عامی خبر دهد که حکم واقعی این است؛ و درجه و مرتبه قطع پایین‌تر از اماره نیست، زیرا قبلاً گفتیم که از آثار حجیت اماره جواز اخبار از مؤدای اماره است، تا چه رسد به قطع!^۳

۱- کفایة الأصول، بحث اجتهاد مطلق و متجزی، ص ۴۶۶.

۲- حتی در صورتی که عامی بر این استلزامات مطلع باشد، از آنجا که بنا بر ادعای صاحب کفایه نمی‌تواند به مفتی مراجعه کند، پس می‌تواند در قبال مفتی حکم به خلاف فتوای او کند و این صورت اسوء است از تحبیر و تردید عامی نسبت به احکام، به مراتبی.

۳- اشکالی که بر این تقریر وارد می‌شود این است که: ملازمات عقلیه گرچه موجب قطع به حکم خواهد بود، ولی ملازماتی که مترتب بر امارات و مصادر ظنیه هست به واسطه اینکه نتیجه تابع أخس مقدمات است، موجب قطع نخواهد بود.

پاسخ به اشکال انحصار ادله احکام در کتاب و سنت

و اما پاسخ از اشکالی که متوجه ما بود این است: مجتهدی که حاکم به حکم واقعی است به جهت این ملازمات، وقتی حکم به واقع می‌کند که این ملزومات برای او ثابت شده باشد؛ به جهت اینکه اگر اصل وجوب صلاة برای او ثابت نشده باشد دیگر قادر نیست بر اینکه حکم به وجوب مقدمه صلاة بنماید. و روشن است که جمیع ملزومات به وسیله کتاب و سنت ثابت می‌شود؛ پس صحیح است گفته شود که: مدرک این ملازمات کذلک همان کتاب و سنت است. پس عقل در استنباط احکام مستقل نمی‌باشد بلکه به معونه کتاب و سنت کشف از حکم واقعی می‌نماید؛ پس دلیل همان کتاب و سنت است به ناچار.

و با این بیان روشن شد که: حکم مفتی به این لوازم قطعی نمی‌باشد، بلکه حکم او در لوازم تابع حکم ثابت در ملزومات است. پس وقتی حکم به وجوب صلاة ظنی باشد، حکم او به وجوب مقدمه صلاة ایضاً ظنی خواهد بود؛ زیرا نتیجه تابع احسن مقدمتین است، و از آنجا که جمیع احکامی که مستفاد از کتاب و سنت است ظنی می‌باشند فلا محاله جمیع این احکامی که ثابت است به واسطه ملازمات عقلیه ایضاً ظنی خواهند بود.

آری، اگر حکمی بالضرورة من الدین ثابت شود - مثل وجوب صلاة در وقت - لازم این وجوب که وجوب تحصیل اتیان به مقدمات صلاة است، ایضاً قطعی خواهد بود؛ پس این نکته را فراموش نکن.

تمام این مطالب بر این فرض است که قائل به انفتاح باب علمی شویم.

حجیت فتوای مجتهد در فرض انسداد باب علم و علمی

و اما در صورت قائل شدن به انسداد باب علم و علمی، قبلاً مطرح شد که انسداد ممکن است حجیت ظن را افاده کند از باب کشف، به این معنی که شارع آن را در این صورت حجّت قرار داده است هم‌چنان که خبر واحد و بینة ید را حجّت قرار داده است در حال انفتاح؛ و ممکن است حجیت انسداد از باب حکومت باشد و این حجیت به دو نحو خواهد بود:

اول اینکه: در وقت انسداد باب علم و علمی، عقل حکم به حجیت ظن می‌کند هم‌چنان که حکم به حجیت قطع دارد در حال انفتاح.

دوم اینکه: پس از عدم امکان احتیاط به جمیع اطراف احتمالات از مشکوکات و موهومات و مظنونات، عقل حکم به عزل و کنار گذاشتن موهومات می‌کند در مرتبة اول سپس مشکوکات در مرتبة دوم؛ و اما مظنونات: اگر از عمل به جمیع مظنونات بنا بر اختلاف مراتب آنها عسر و حرج لازم نیاید که هیچ، و الا حکم می‌کند به وجوب عزل دسته‌ای از ظنون ضعیفه، سپس ظنونی که به یک درجه از آنها قوی‌تر است تا اینکه عزل به حدی برسد که از عمل به سایر ظنون محذوری حاصل نشود؛ پس عمل بر طبق این ظنون، غیر از مشکوکات و موهومات، به حکم عقل خواهد بود. بنابراین، این نحو قسمی از حکومت خواهد بود اگرچه حقیقت و واقع امر، تبعیض در احتیاط است.

حجیت فتوا بر مبنای کشف

وقتی این مسأله روشن شد پس بدان که مشکل است بگوییم عامی در جمیع این اقسام می‌تواند به مجتهد رجوع نماید؛ اما بناً بر کشف: پس مجتهد پس از اتمام مقدمات انسداد کشف می‌کند که شارع ظن را بالنسبة به او حجّت قرار داده است، نه بالنسبة به کسی که ظن برای او حاصل نشده است.

و به عبارت دیگر: مجتهد کشف می‌کند که شارع ظنّ را حجّت قرار داده است در حقّ کسی که ظنّ نزد او حاصل شده است؛ پس هر کسی که ظنّ به حکم پیدا کند، این ظنّ طریق شرعی است به حکم واقعی بالنسبة به او؛ و از مقدمات انسداد کشف نمی‌شود که شارع ظنّ شخص واحد را که مجتهد باشد طریق و حجّت قرار داده است بالنسبة به جمیع مکلفین. بنابراین، حجیت ظنّ بالنسبة به خصوص ظانّ خواهد بود، مانند قوله تعالی: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^۱ که از این مقابله جمع با جمع استفاده می‌شود که بر تک‌تک افراد واجب است که به عقد خودش وفاء نماید، نه اینکه واجب است بر هر فرد که به طبیعت عقد وفاء نماید، گرچه عقد برای غیر انسان محقق شود.

و این آیه فرق می‌کند با آیه وجوب صلاة که می‌فرماید: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾؛^۲ زیرا واجب در این آیه این است که بر هر فرد فرد از مکلفین واجب است اقامه این طبیعت.^۳

۱- سوره المائدة (۵) قسمتی از آیه ۱.

۲- سوره النور (۲۴) قسمتی از آیه ۵۶.

۳- این تقریب به نظر صحیح نمی‌نماید؛ اما نقضاً: به جهت اینکه اگر به جای ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾، ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ بود؛ چنانچه در جای دیگر می‌فرماید: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (سوره البقرة (۲) صدر آیه ۲۳۸) باید قائل شویم که بر هر فرد فرد این تکلیف واجب نیست چون جمع در جمع است.

و اما حلاً: باید گفت که فرقی بین الصلاة و الصلوات جز دلالت اولی بر طبیعت صلاتیه و دلالت ثانیه بر تعداد و کمیت رکعات نمی‌باشد، و هر دو تعبیر به یک معبر عنده اشاره و دلالت دارد؛ و همین‌طور در آیه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و «أوفوا بالعقد» مطلب از این قرار است، یعنی در آیه اگر «أوفوا بالعقد» آمده بود، دلالت بر طبیعت عقدیه بآی نحو کان می‌نمود، و حال که عقود آمده است، دال بر کیفیت عقدها از بیع و اجاره و نکاح و جعاله و شرکت و ... می‌باشد و هیچ فرقی در جمع با مفرد آن نخواهد بود. و اما اینکه قائل شویم مقصود از عقود، کمیت افراد و مصادیق عقد است بالنسبة به تعداد عاقدین، فهذا فی غاية البعد به نحوی که انسان از چنین برداشتی به راستی در تعجب و شگفتی می‌افتد.

در هر صورت شکی نیست که مقدمات انسداد، حجیت ظن را به خصوص شخص ظان نتیجه می‌دهد؛ پس حجیت در این موقع انحلالی خواهد بود؛ به این معنی که هر فردی که ظن به حکم دارد، شارع به جهت ظنی که دارد حجتی برای او قرار داده است غیر از آن حجتی که برای فرد دیگر قرار داده است اگر او نیز ظن به حکم پیدا می‌نمود. و در این صورت چگونه عامی می‌تواند رجوع به مجتهد کند با اینکه حظاً و نصیبی در ظن مختصاً به مجتهد اصلاً ندارد؟

پاسخ مرحوم حلّی به اشکال صاحب کفایه بنا بر مبانی ثلاثه

ولی رفع اشکال بر مبنای ما که جواز إخبار از امارات است، چندان دشوار نیست؛ زیرا نتیجه حجیت این ظن برای مجتهد؛ هم‌چنان‌که تنجیز و تعذیر است بالنسبه به او، همین‌طور نتیجه این ظن جواز إخبار است بر طبق مؤدای اماره به عامی، پس ادله حجیت خبر واحد یا ادله تقلید شامل آن خواهند شد؛ بنابراین مخبر^۱ به بالنسبه به عامی نیز حجّت می‌باشد.

و همین‌طور دفع اشکال بر مذهب شیخنا الأستاذ - قدس سره - سهل می‌باشد؛ زیرا ایشان معتقد است که مجتهد به تنهایی نازل منزله جمیع مکلفین می‌باشد، زیرا ظن او در اینجا به منزله ظن مکلفین است، بنابراین ظن او حجّت است بالنسبه به جمیع مکلفین.

و اما بر مسلک نیابت هیچ مدفعی برای این اشکال نمی‌باشد؛ زیرا حقیقت نیابت تنزیل نیست بلکه تحمّل حمل و بار غیر است، یا به رساندن او به بار و یا به رساندن بار به او؛ پس چاره‌ای نیست از اینکه در اینجا باری باشد که متعلق به شخص منوب^۲ عنه است و باید او به بارش برسد، ولی او به بارش نخواهد رسید زیرا عاجز است. پس نائب تحمّل می‌کند از منوب^۳ عنه و او را به بارش می‌رساند یا

۱- قبلاً ذکر شد که ادله حجیت خبر واحد إخبار عن حسّ را شامل می‌شود نه عن حدس.

بار را به او می‌رساند. و این متصوّر است بالنسبة به نیابت مجتهد در حجّیت امارات خاصّه و خبر واحد، نه ظن بر مسلک کشف؛ زیرا حجّیت امارات خاصّه و خبر واحد اختصاص ندارد به خصوص کسی که اماره مؤدّای به او شده باشد یا به خصوص کسی که خبر به او رسیده باشد، بلکه او حجّت است بالنسبة به جمیع مکلفین، ولی برای کسی که به او نرسیده باشد حظّی نخواهد بود. و در این هنگام صحیح است برای مجتهد نیابت از او بدین نحو که مکلفین را به خبر یا خبر را به آنها برساند.

و اما در ظن بنا بر تقدیر کشف، از آنجا که حجّیت آن مختصّ است برای خودش، دیگر معقول نیست تحقّق نیابت اصلاً؛ زیرا منوبّ عنہ چیزی در اختیار ندارد تا از او نیابت شود به رساندن آن به غیر، و نصیبی برای او نیست در ظن مجتهد به طور کلی، پس چگونه مجتهد می‌تواند از او نیابت کند.

و هم‌چنین مدفعی برای این اشکال بر مسلک صاحب کفایه نیست؛ زیرا ایشان ملتزم است در باب امارات به اینکه مجتهد حکم واقعی را به مکلفین اعلام نمی‌کند، زیرا خود به آن عالم نمی‌باشد تا اینکه مشمول ادلّه تقلید گردد و رجوع جاهل به عالم شود؛ بلکه آنها را به موارد قیام امارات خبر می‌دهد، و از این جهت او عالم خواهد بود و به ضمیمه ادلّه تقلید باید مکلفین به او رجوع نمایند، زیرا رجوع آنها به مجتهد در این معنی از قبیل رجوع جاهل به عالم می‌باشد.^۱ ولی شما بطلان این مبنا را پیش از این دریافتید.

و علی کلّ حال، بنا بر این مسلک اشکال به حال خود باقی می‌ماند؛ زیرا مجتهدی که عالم به ظن خود می‌باشد وقتی به سایرین خبر دهد که چنین ظنی وجود دارد، فائده و نتیجه‌ای برای این اخبار وجود ندارد، زیرا از آنجا که ظن حجّت است برای خصوص مجتهد و شارع آن را فقط برای او حجّت قرار داده

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۵.

است، دیگر اخبار او به غیر حتی به ضمیمه ادله رجوع جاهل به عالم نتیجه‌ای برای غیر، به جز اطلاع او بر احکام مجتهد به بار نمی‌آورد و آنها را بالنسبه به احکام خودشان آگاه نمی‌سازد؛ زیرا ظن از آنجا که مختص به مجتهد است، حکمی که بر اساس آن مترتب می‌شود مختص به مجتهد خواهد بود و در این صورت اثری در اخبار غیر، به ظن خود نخواهد بود و ادله تقلید شامل مقام نخواهد شد.

و برخی بر صاحب کفایه اشکال نموده‌اند؛ زیرا ایشان ملتزم به این اشکال می‌باشد و پاسخی برای آن نمی‌یابد در آنجا که می‌فرماید:

و اما بر تقدیر کشف و صحّت آن، جواز رجوع عامی به مجتهد در غایت اشکال است؛ زیرا ادله تقلید با جواز رجوع عامی به کسی که حجیت ظن اختصاص به او دارد موافقت ندارد؛ و جریان مقدمات انسداد، اختصاص حجیت ظن است برای کسی که این مقدمات در حق او جاری است نه هر کس دیگر، گرچه بپذیریم که مقتضای مقدمات انسداد اعتبار مطلق ظن است شرعاً، مانند ظنون خاصه‌ای که دلیل خاص دلالت بر اعتبار آنها دارد؛ فتأمل.^۱

و حاصل اشکال این است که: فرقی در جواز تقلید در صورت اطلاع مجتهد بر اماره‌ای از امارات بنا بر قول به انفتاح، و بین صورتی که ظن به حکم پیدا می‌کند بناً بر کشف در صورت انسداد، وجود ندارد؛ زیرا در هر دو صورت برای مجتهد حجیت شرعیّه بالنسبه به حکم واقعی موجود است. پس هم‌چنان که نیابت در موارد امارات برای او صحیح می‌باشد یا اینکه جایز است برای او که از موارد قیام امارات اخبار نماید، همین‌طور جایز است نیابت و جایز است اخبار از موارد ظنون او در هنگام انسداد؛ پس ادله تقلید شامل هر دو مقام به نحو مساوی خواهند شد.

و شما به فساد این اشکال آگاه می‌باشید؛ زیرا چقدر فرق است بین اماراتی که حجّت است بالنسبه به همه افراد که در این صورت مجتهد می‌تواند از عامی

۱- همان مصدر، ص ۴۶۵.

نیابت کند و او را به حجّت شرعی که برای خودش قائم شده برساند یا حجّت خود را به او برساند و همین طور جایز است برای او اینکه عامی را به موارد امارات که برای او حجّت‌اند خبر دهد، و بین ظنونی که حجّیت آنها مختصّ است بالنسبه به خود مجتهد و حظّی برای غیر در این حجّیت ابدأ نمی‌باشد.^۱

پاسخ محقّق اصفهانی به اشکال آخوند

و به جان خود قسم می‌خورم که من نتوانستم معنا و مفهوم کلام محقّق اصفهانی - قدّس سرّه - را در حاشیه در مقام نقد کلام صاحب کفایه دریابم در آنجا که می‌گوید: و پاسخی که از این اشکال می‌توان داد - پس از جریان استصحاب که متقدّم به یقین و شکّ است که هر دو قائم به مجتهد هستند، با اینکه مرحوم صاحب کفایه ایرادی به جریان استصحاب و حجّیت آن برای عامی

۱- و أنا أقول: بل أنت خبير به فساد و بطلان کلام مرحوم حلّی - قدّس سرّه - چنانچه پیش از این نیز بدان اشاره نمودیم، و آن اینکه:

حجّیت ظن برای مجتهد نه به جهت حصول آن برای نفس مجتهد است بلکه به لحاظ اقریبّت مفاد آن با حکم الله الواقعی از بین جمیع احتمالات و طرق است، و همین لحاظ در مورد امارات و ظنونی که بر مبنای قوم حجّیت عامّه دارد برای جمیع افراد می‌باشد، که در این صورت مجتهد از عامی و جاهل در أخبار و ایصال به آن نیابت می‌کند؛ زیرا در آن صورت نیز حجّیت عامّه بر نفس ظنّ بما هو ظنّ تعلق نگرفته است و اماره از این حیثیت فاقد ارزش و مقدار است، بلکه حجّیت عامه در امارات، بالنسبه به مجتهد و عامی فقط و فقط به لحاظ اقریبّت طریقیّت او است به واقع و نفس الامر از بین طرق محتمله، نه به جهت نفس اماریت آنها. و بدین جهت دیگر فرقی بین امارات در صورت حجّیت عامه و بین ظنّ انسدادی برای مجتهد ابدأ وجود نخواهد داشت، زیرا حیثیت حجّیت در هر دو یکسان است.

بعینه ما همین مسأله را در مورد ملاحظات مردم و سیره عقلائیّه در روابط اجتماعی و غیره ملاحظه می‌نماییم. و بدین جهت چه تفاوتی بین سیره شرعیّه و سیره عقلائیّه در ترتّب آثار و احکام بر اساس ملاکات نفس الامریه می‌تواند وجود داشته باشد؟ فتأمل در این بیان؛ زیرا این مبنا می‌تواند زیر بنای بسیاری از احکام و تکالیف و هدایت‌گر مجتهد در استنباط مسائل و فروع گردد.

نفرموده است - این است:

مقدمات دلیل انسداد اقتضای حجیت ظن متعلق به حکم را دارد؛ پس وقتی ظن تعلق گرفت به حکم غیر، و بر طبق آن ظن حکم مماثل مجعول قرار دارد، پس چه مانعی دارد که ادله تقلید شامل این مورد نیز بشود؟ و با وجود تمامیت مقدمات بالنسبه به مثل این ظن، دیگر موجبی برای عدم حجیت این ظن وجود ندارد. و اینکه اقتصار شود بر ظن متعلق به حکم خود مجتهد به ملاحظه قیام ظن به مجتهد، زیرا قیام ظن به مجتهد، اقتضاء نمی کند که بالنسبه به غیر حکم الله واقعی نباشد، و به همین جهت است که مرحوم آخوند در آخر اشکال امر به تأمل نموده است؛ فتدبر.^۱

و من چنین گویم: **أما نقض** محقق اصفهانی به موارد استصحاب تام است؛ زیرا مجتهد، عامی را به موارد یقین و شک خودش خبر می دهد، در حالی که استصحاب حجّت است بالنسبه به کسی که خود دارای یقین و شک است (نه شخص دیگری، زیرا یقین و شک او ربطی به غیر ندارد)، و شاک در اینجا خصوص مجتهد است و اثری به اخبار مجتهد به یقین و شک او بالنسبه به عامی وجود ندارد؛ مگر اینکه این طور بگوییم: مجتهد از آنجا که خبر می دهد عامی را به موارد یقین خود، عامی دیگر عالم به حکم خواهد بود و به ضمیمه علم او به شک فعلی او، موضوع برای استصحاب خواهد بود؛ پس استصحاب در حق عامی جاری می باشد.

و اما پاسخ حلی مرحوم محقق اصفهانی به هیچ وجه سدید نمی نماید؛ زیرا مقدمات انسداد اقتضای حجیت ظن متعلق به حکم را مطلقاً نمی نماید - هم برای خود ظان و هم غیر او؛ مگر اینکه حجّت شرعیّه مجعوله بر طبق این ظن فقط مختص به مجتهد ظان باشد، و در این صورت حکم مماثل مجعول فقط مربوط می شود به خصوص مجتهد نه غیر او؛ پس در اینجا دیگر ادله تقلید شامل نخواهد

۱- نهایه الدرایه، ج ۶، ص ۳۷۰.

شد تا اینکه صحیح باشد بگوییم - چنانچه خود محقق اصفهانی استدلال نموده اند :-
 وقتی که ظن تعلق به حکم غیر گرفت و بر طبق ظن حکم مماثل مجعول وجود
 داشته باشد، دیگر مانعی برای شمول ادله تقلید وجود نخواهد داشت، بلکه
 - هم چنان که روشن گشت - مقدمات انسداد اقتضای حجیت ظن متعلق به حکم
 را بالنسبه به خود ظان می کند نه غیر ظان، حال این استدلال بر مبنای کشف
 می باشد.

حجیت فتوا بر مبنای حکومت

و اما بر مبنای حکومت، پس باید در هر دو قسم آن علی حده بحث نماییم،
 گرچه تاکنون کسی متعرض حکم هر کدام از دو قسم مستقلاً نشده است، و به
 همین جهت است که در کلام بزرگان در این دو قسم خلط شده است.

لذا برای توضیح مسأله می گوییم: اما در صورت قول به استقلال عقل به
 اینکه ظن در زمان انسداد حجّت است و مقدمات انسداد نیز تمام باشد، در این
 صورت، مسأله مشکل خواهد شد؛ زیرا حجّت عقلیه مانند حجّت های شرعیّه
 نیست که از آثار آنها جواز إخبار بر طبق مؤدّی باشد تا اینکه ادله حجیت خبر واحد
 و ادله تقلید شامل آن گردند، بلکه حجیت عقل بیش از اثبات منجزیت و معذریّت
 در حقّ خود ظان نمی باشد.

و لکن مطلبی که در اینجا هست این است که: حکم عقلی و عرفی حکم خارج
 از مرحله ذهن انسان و افکار او نیست تا اینکه برای تحصیل آن نیاز به رجوع به خارج
 باشد و طبق رأی عقلا و عرف در آن قضیه بدان عمل نمود، بلکه احکام عقلیه و عرفیه
 احکامی هستند که هر شخص به حسب قوه تمییز خویش آنها را ادراک می کند و نیز
 به واسطه ارتکازات حاصله از وقوع آن در اجتماع، مسأله را می یابد. و ما وقتی به خود
 مراجعه می کنیم متوجه می شویم که فرقی بین حجّت شرعیّه و بین حجّت عقلیه در
 جواز إخبار بر طبق مؤدّی نیست؛ بنابراین چاره ای نیست که گفته شود: در این قسم از

حکومت نیز مجتهد می‌تواند اخبار از مؤدای ظنون خود را بنماید و آن اخبار برای عامی حجّت خواهد بود، زیرا ادلّه حجّیت خبر واحد و ادلّه تقلید شامل آن خواهند بود؛ گرچه ما فردی را که موافق با ما در این مسلک باشد تاکنون نیافتیم.^۱

۱- در کلام مرحوم حلّی (ره) مواضعی از نقد و اشکال وجود دارد؛ زیرا: **اولاً:** اگر ما مبنا در حجّیت ظن را در ظرف انسداد، استقلال عقل بدانیم دیگر چگونه است که عقل مستقلّ به حجّیت برای شخص ظان می‌باشد ولی در حجّیت آن برای عامی که رجوع به فرد خبیر و عالم می‌کند استقلال ندارد؟! زیرا ملاک در حجّیت عقل در ظرف انسداد همان رجحان احد الطرفین است لا ازیّد من ذلک، بنابراین استقلال عقل در حجّیت ظنّ در ظرف انسداد برای مجتهد موجب استقلال عقل به حجّیت کلام مجتهد برای عامی خواهد بود؛ زیرا با فرض رأی و فتوای مجتهد، مسأله نزد عامی قطعاً از استواء طرفین خارج می‌شود، چون رأی مجتهد با رأی غیر مجتهد در ملاک حجّیت متفاوت است و عقل مستقلّ است در رجوع عامی به خبیر، گرچه برای خبیر ظنّ حاصل شود نه قطع.

و **ثانیاً:** بر فرض عدم قبول استقلال عقل به حجّیت کلام خبیر برای غیر در ظرف انسداد می‌گوییم: همان‌طور که برای مجتهد ظنّ به حکم به واسطه رجوع به ادلّه حاصل می‌شود و طبق مقدمات انسداد در ظرف انسداد حجّیت می‌یابد، همین‌طور برای عامی که هیچ اطلاعی از حکم ندارد و نسبت به ثبوت و نفی آن علی السواء می‌باشد به واسطه استماع رأی مجتهد و رجوع به آن ظنّ به حکم حاصل می‌شود، و شکّی در این مسأله وجود ندارد؛ بنابراین همان حجّیت ظنّ در ظرف انسداد نیز برای عامی حاصل می‌شود، زیرا در استقلال عقل به حجّیت ظنّ در ظرف انسداد استثنایی وجود ندارد.

و **ثالثاً:** اگر ما استقلال عقل را در حجّیت کلام مجتهد برای عامی نپذیریم، امّا به رجوع عامی به خبیر و امّا در حصول ظنّ برای خود عامی، دیگر عدم تفاوت حجّت شرعی و حجّت عقلی نفعی در مسأله نخواهد داشت؛ زیرا ادلّه حجّیت خبر واحد صرفاً در مقام صدق و تحقّق حجّیت ظنّ است برای خود مجتهد، نه اینکه موجب تحقّق حجّیت برای مخبر به و عامی بشود؛ و نهایت چیزی که ادلّه حجّیت خبر واحد می‌توانند اثبات کنند این است که این حکم برای مجتهد حجّیت دارد و تحقّق خارجی یافته است نه بیشتر.

و امّا ادلّه تقلید در هر حال - چه انسداد و چه غیر انسداد - اثبات حجّیت کلام مجتهد را برای عامی می‌نماید؛ و ذکر آن در مقام مفید فایده نخواهد بود و ثمره‌ای بر آن مترتب نخواهد شد.

و اما اگر مبنا بر تبعیض در احتیاط باشد، پس هیچ حجّتی در بین نخواهد بود نه شرعاً و نه عقلاً؛ زیرا مشخص شد که انسداد بر این تقریب، اثبات احتیاط به نحو مطلق می‌کند، ولی از آنجا که مستلزم عسر و حرج یا اختلال نظام است چاره‌ای از ترک بعضی از احتمالات و اتیان به باقی احتمالات نمی‌باشد. و در این وضعیّت عقل حاکم است به اینکه: اتیان به مضمونات و ترک موهومات اولی است از عکس آن؛ پس در حقیقت عمل به مضمونات از باب حجّیت آنها نزد عقل نیست بلکه از باب منجزیّت خود علم اجمالی است که موجب تبعیض در احتیاط است در جایی که عمل به احتیاط رأساً غیر ممکن باشد، و در این صورت عقل مضمونات را بر موهومات و مشکوکات ترجیح می‌دهد. بنابراین وجهی برای تقلید عامی از مجتهد در اینجا نخواهد بود، زیرا بر هر کدام از آنها واجب است که بر طبق احتیاط عمل نمایند و مجتهد و عامی در حدّ سواء خواهند بود.

حال بر تقدیر عدم امکان احتیاط مطلق، واجب است که بر طبق مضمونات عمل نمود؛ پس در این مرتبه نیز مجتهد و عامی مساوی خواهند بود و گریزی نیست از اینکه هر شخص عمل به مضمونات خودش نماید که برای او حاصل شده است و به مضمونات غیر خود نباید عمل نماید.^۱

پس اگر برای عامی نیز مضموناتی باشد که برای انحلال علم اجمالی کفایت کند مطلوب حاصل است.

و در غیر این صورت، اگر در جمیع احکام شک است پس چاره‌ای نیست که بعضی از مشکوکات را رها کند و باقی مشکوکات را بجای آورد، و جایز نیست که به مجتهد رجوع نماید در حالی که حجّت شرعیّه و عقلیه بالنسبه به او در رجوع به مجتهد قائم نشده است.^۲

۱- مگر اینکه مضمونات غیر برای خود او نیز مضمون باشد؛ چنانچه قبلاً گذشت.

۲- آخر چطور ممکن است که یک فرد با علم و اطلاع بر جهل خویش و شک در قضیه‌ای خود را قانع نماید که به فرد خبیر و مجتهد رجوع نکند؟! بلکه باید گفت: این مطلب حتی در عالم فرض و ذهن نیز ممتنع می‌باشد، چه رسد به تحقّق خارجی آن!

اشکال آخوند بر جواز تقلید از مجتهد در فرض انسداد باب علم و علمی

و به همین نکته صاحب کفایه - قدس سره - اشاره می‌کند در آنجا که می‌گوید:

به خلاف صورتی که باب آن دو (علم و علمی) بر شخص مسدود است، که در این حال جواز تقلید از مجتهد در غایت اشکال است؛ زیرا رجوع عامی به مجتهد از باب رجوع جاهل به عالم نیست بلکه رجوع جاهل به جاهل است.^۱ و ادله جواز تقلید فقط بر جواز رجوع جاهل به عالم دلالت می‌کنند و مقتضای مقدمات انسداد منحصراً اثبات حجیت ظن را بر خود مجتهد می‌نماید نه بر غیر او، پس چاره‌ای نیست از اینکه برای اثبات حجیت اجتهاد او بر غیر به دنبال دلیل دیگری غیر از ادله تقلید و دلیل انسداد بگردیم...^۲ -إلی آخر.

و این عبارت صریح است در عدم حجیت قول مجتهد بالنسبة به عامی بنائاً بر حکومت، لکن ممکن است از عبارت ایشان: «و قضیة مقدمات الانسداد»، این طور استظهار شود که مرحوم آخوند در صدد بیان حکم حکومت است بر قسم اول که ظن، حجّت عقلی است، نه بر قسم دوم که مناط حجیت همان علم اجمالی است.

و به هر حال اگر مراد صاحب کفایه همان قسم اول باشد، شما پیش از این متوجه شدید که مجتهد می‌تواند از مؤدای ظنون خویش اخبار نماید در حالی که آنها بالنسبة به او دارای حجّت عقلی می‌باشند.

و اگر مراد ایشان قسم ثانی باشد، پس آنچه را که ذکر کرده‌اند از عدم جواز رجوع عامی به مجتهد بسیار متین و متقن خواهد بود، چنانچه روشن شد؛^۳ زیرا در این صورت مجتهد و عامی در وجوب عمل به احتمالات و ترک بعضی از آنها عند التعذر و یا تعسر مساوی می‌باشند.

۱- اگر مطلب چنین است پس فرق بین مجتهد و عامی چه خواهد بود؟!

۲- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۴ و ۴۶۵.

۳- بلکه به عکس بسیار موهون و سست می‌باشد، چنانچه روشن شد.

کلام محقق اصفهانی در صدق علم و معرفت بر مجرد قیام حجّت شرعی یا عرفی یا عقلی بر احکام ائمه

مرحوم محقق اصفهانی در حاشیه بر کنایه فرموده است:

و ممکن است این طور گفته شود که: علم و معرفت صدق می‌کند بر مجرد قیام حجّت شرعی یا عرفی یا عقلی بر احکام ائمه علیهم السّلام؛ چنانچه شاهد بر این مطلب اطلاق معرفت است بر مجرد استفاده از ظواهر در کلام امام علیه السّلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله.»^۱ و نیز کلام امام علیه السّلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا.»^۲

تا اینکه می‌فرماید:

این مسأله روشن است که حجیت ظاهر در بنای عرف به معنای جعل حکم مماثل نیست، ... بلکه به معنای صحّت مؤاخذه و تنجّز واقع است.^۳

۱- وسائل الشّیعة، ج ۱، ص ۳۲۷.

۲- همان مصدر، ج ۱۸، ص ۸۴.

۳- نهاية الدراية، ج ۶، ص ۳۶۶.

۴- مقصود و منظور محقق اصفهانی - قدس سره - این است که:

مفهوم جعل حکم مماثل از مفاهیمی نیست که در حیطة جعل و اعتبار عرف قرار گیرد، بلکه از امور اعتباریه‌ای است که وضع و رفع آن در دست شارع است، و وقتی چنین شد مفهوم حجیت به معنای صحّت و استعداد مؤاخذه و عقاب می‌باشد نه جعل حکم مماثل.

و اما بالدقّة العقلیّه باید اذعان نمود که در اعتباریّات عرفیه نیز مسأله جعل حکم مماثل برقرار است گرچه خود، ملتفت به التفات تفصیلی نباشد.

توضیح مطلب اینکه: عرف مانند شرع نسبت به مفهوم و کلام ملقّای از ناحیه متکلم، یا حکم به قطع و علم به آن می‌کند و آن در صورتی است که به واسطه وجود نصّ و یا اقتران به قراین قطعیه علم و یقین برای مخاطب نسبت به آن حاصل گردد، که در این صورت حکم مفهوم از کلام همان حکم واقع و نفس الامر خواهد بود؛ یا اینکه به واسطه عدم وجود نصّ و یا قراین قطعیه، ظنّ به مفهوم برای مخاطب حاصل می‌شود و او طبق سیره و سنّت عقلائیّه به این کلام حجیت اعتباریه \hookrightarrow

توضیح: خلاصه و لبّ کلام و اشکال مرحوم کمپانی بر مرحوم آخوند این

است که:

﴿ و تنزیلیّه اعطاء می کند، عیناً به مانند مفاهیم و خطابات شرعیّه.﴾

و ما این مطلب را هنگام رجوع به نفس در خطابات متفاوتی بین یقین و ظنّ در جایی که مطلبی از مولا بدون واسطه به سمع ما برسد مشاهده می کنیم و احساس خاصی در نفس ما حاصل می شود که به آن یقین و قطع می گوئیم؛ و هنگامی که مطلب مولا به واسطه به سمع ما برسد قطعاً حالت نفسانی ما آن حالت اوّل نخواهد بود بلکه احتمال خطا در تلفّظ الفاظ به واسطه می دهیم و در عین حال به آن عمل می نماییم، که نام این حالت را ظنّ می گوئیم.

و هر دو حالت را برای فعل و اقدام خویش حجّت قرار می دهیم، چه حالت قطع و یقین و چه حالت ظنّ؛ ولی در حالت اوّل این حجّت از حاقّ واقع و نفس الامر منبعث است و سرچشمه می گیرد و انسان هیچ واسطه و ذریعه ای بین خود و محکمی کلام مولا قرار نمی دهد؛ ولی در حالت دوّم که ظنّ است انسان نفس محکمی کلام مولا را موجب انبعاث به سوی فعل یا ترک نمی داند، بلکه ذریعه و واسطه ای در بین می گذارد که به واسطه آن خود را ملزم به انقیاد و اطاعت از مولا می پندارد و آن وسیله و واسطه، سیره عقلاییه بر ترتّب اثر بر طبق خبر ثقه است.

و به واسطه همین ذریعه و واسطه می تواند در مقابل مولا احتجاج نماید و فعل یا ترک عمل خویش را موجه نشان دهد، پس در اینجا بنده در مقام امثال به واسطه حکومت سیره عقلاییه جعل حکم مماثل را نموده است؛ زیرا نفس حکم واقع و نفس الامر که مقدور او نمی باشد و بدون حکم و فعلیت آن که نمی تواند اقدامی نماید، پس چاره ای جز جعل حکم مماثل در اینجا نمی باشد گرچه خود تفصیلاً بدان شاعر و آگاه نباشد.

مضافاً بر اینکه، قضیه مؤاخذه و عقاب بالنسبه به حکم در رتبه متأخّر قرار دارد نه در رتبه مساوی، و چگونه ممکن است شارع مقدّس و یا مولای عرفی مؤاخذه و عقابی را بر تمرّد بنده مترتب نماید ولی حکمی نسبت به او جعل نکرده باشد؟

و اگر بنده در مقام ظنّ جعل حکم مماثل ننموده باشد، بر چه اساسی مستحقّ مؤاخذه و عقاب خواهد شد؟! زیرا حکم ملقی از ناحیه مولا، یا موجب علم و قطع است یا موجب ظنّ و ظنّ همان جعل حکم مماثل است با بیانی دیگر.

و من تعجّب می کنم از مرحوم کمپانی با این حدّت نظر و دقّت تحقیق چطور از این نکته غفلت ورزیده اند و حتّی ادعای وضوح را در اینجا می نمایند!

علم و معرفت در هر جا که حجّتی قائم شود تحقّق پیدا می‌کند؛ چنانچه شاهد بر این قضیه، اطلاق علم است بر حجّیت ظواهر در حالی که حجّیت ظواهر به معنای تنجیز است (نه انکشاف واقع و نفس الأمر). حال که مسأله این چنین است، پس چاره‌ای نیست از صدق علم بر قیام حجّت عقلیه؛ زیرا حجّیت عقلیه نیز به معنای تنجیز است.

پس نتیجه این خواهد شد: از آنجا که حجّیت به معنای صحّت مؤاخذه و تنجیز واقع در هر دو مقام است (شرعاً و عقلاً)، و فرض بر این است که اطلاق علم بر حجّت شرعیّه به جهت تنجیز آن است؛ پس لاجرم صحیح است که علم و معرفت بر حجّت عقلیه اطلاق شود؛ زیرا حجّت عقلیه در اینکه مقصود از آن همان منجزیت است، با حجّت شرعیّه مشترک می‌باشد، پس وقتی اطلاق علم بر حجّت عقلیه صادق باشد دیگر چه مانعی دارد که عامی به مجتهد رجوع کند و به همین حجّت که ظنّ است عمل نماید؟ زیرا مجتهد عالم به حجّت است، و در هر موردی که مجتهد عالم به او باشد عامی می‌تواند در آن مورد به مجتهد رجوع نماید، چون در اینجا رجوع، رجوع عامی به عالم است، نه به جاهل.

ولی ناگفته نماند که در این تقریر اشکال وجود دارد؛^۱ زیرا:

محقق اصفهانی اگر در مقام ردّ مرحوم آخوند بر این مبنا که مراد از حکومت همان حکم عقل به حجّیت ظنّ است در حال انسداد - مانند حکم عقل به حجّیت قطع در حال انفتاح -، که بطلان کلام ایشان پیش از این گذشت؛ زیرا صاحب کفایه ادّعا می‌کند که نتیجه مقدمات انسداد منحصرأً حجّیت ظنّ است بالنسبه به خصوص ظانّ که همان مجتهد باشد، و مجتهد گرچه عالم به حجّت است بنا بر تقریب مذکور

۱- گرچه مرحوم حلّی به مرحوم اصفهانی اشکال وارد می‌سازند ولی باید انصاف داد که کلام مرحوم اصفهانی در غایت متانت و وزانت است.

و لیکن عالم به حجّتی است که فقط برای او قائم شده است نه بر جمیع مکلفین. و اگر مرحوم اصفهانی اشکال بر مرحوم آخوند را بر این مبنا قرار داده‌اند که مراد از حکومت همان تبعیض در احتیاط است به جهت علم اجمالی، باید چنین پاسخ داد که اولاً: علم و معرفت بر احتیاط صدق نمی‌کند؛ و ثانیاً: اگر فرض شود که صادق هم باشد بر موارد ظن از باب تبعیض در احتیاط به جهت منجزیت، پس باید بر احتمال تکلیف قبل از فحص نیز صادق باشد و نیز بر موارد علم اجمالی؛ زیرا خود احتمال قبل از فحص و نیز علم اجمالی منجز واقع خواهند بود، و مؤاخذه بر آن صحیح می‌باشد.^۱ پس در این صورت چاره‌ای جز رجوع عامی به مجتهد نخواهد بود، چه در خود احتمال تکلیف یا در موارد علم اجمالی، زیرا رجوع عامی به مجتهد پس از فرض صدق علم می‌باشد؛ پس این موارد رجوع جاهل به عالم خواهد بود و بطلان این تقریر روشن و آشکار است.

و نتیجه و محصل آنچه ذکر شد این است که: هیچ توجیهی برای رجوع عامی به مجتهد انسدادی بنائاً بر تبعیض در احتیاط نمی‌باشد، بلکه حتی ممکن است در رجوع به مجتهد بنائاً بر حکومت عقلیه و کشف نیز اشکال وارد نمود به اینکه گفته شود: تقریب سابق در جواز رجوع عامی به مجتهد بر این مبنی صحیح نخواهد بود؛ زیرا رجوع او به مجتهد متوقف است بر اخبار مجتهد از مؤدای ظنون او، و این در صورتی تمام است که متعلق ظنون او احکام واقعیّه باشد علی الإطلاق بدون اختصاص به خود او، و مظنون همان احکام جمیع مکلفین باشد؛ و لیکن مخفی نباشد که مظنون بالنسبه به مجتهد به واسطه مقدمات دلیل انسداد احکام خود او است نه جمیع مکلفین.

۱- در اینجا مرحوم حلّی خود اعتراف نموده است که همیشه مؤاخذه و عقاب مترتب بر تنجز حکم واقعی است یا بدیل و نظیر آن.

و به عنوان مقدمه و توضیح این مطلب مناسب است قدری بسط در کلام داده شود:

کاملاً روشن است که ظن گرچه در حال انسداد حجّت است ولی مقصود همه ظنون از هر طریق و به هر کیفیتی نیست؛ چون پر واضح است که ظنّ عامی که حتّی به قول یک عجزه یا به رؤیایی در خواب یا به قول منجم و رمال حاصل می شود نمی تواند حجّت باشد، زیرا در این صورت اختلال نظام پیدا می شود؛ پس چه بسا عامی در یک ساعت ظنّ به مسأله‌ای پیدا کند و در ساعتی دیگر ظنّ به خلاف او پیدا نماید. بلکه ظنّ در حال انسداد حجّت است برای کسی که مقدمات انسداد نزد او تامّ باشد، بنابراین هیچ اعتباری به ظنّ عامی نخواهد بود؛ و نیز اعتباری به تمام ظنون مجتهد نمی باشد، چون ممکن است از راه قیاس یا استحسان و غیره برای او ظنّ حاصل شود در حالی که ممنوع می باشد.

انحصار حجّیت ظنون در ظنون مکتسبه از اصول و قواعد

پس ممکن است که گفته شود: مجتهد بعد از اطلاع او بر منع شرعی در قیاس و نظایر آن و علم به اینکه این ظن مدرک برای احکام نمی باشد، دیگر ظنّ به حکم از قیاس و نظایر آن برایش حاصل نخواهد شد.^۱ و به هر تقدیر، منحصرأً ظنونی از مجتهد می تواند حجّت باشد که مکتسبه از اصول و قواعد باشند؛ پس به طور کلی ظنّ برای او حاصل نمی شود مگر به واسطه رجوع به کتاب و روایات و

۱- ظن مانند قطع و شکّ و وهم معلول سلسله علل و مبادی نفسیه می باشد، پس هم چنان که قطع و علم در اختیار انسان نیست و نفس پس از طیّ مراحل و مبادی به یقین می رسد - چه بخواید یا نخواهد - هم چنین ظن این گونه است، پس ممکن است برای مجتهد به واسطه قیاس ظن حاصل شود الاّ اینکه می داند شارع این ظن را امضاء نفرموده است؛ و این غیر از این است که بگوییم اصلاً برای او ظن حاصل نمی شود.

موارد ادعای اجماع منقول و محصل و شهرت‌ها در روایت و فتوا و هم‌چنین کسی که تتبع اقوال اصحاب و آرای آنها را نموده است.

پس حصول این ظن بسیار مشکل است و کسی به این راحتی نمی‌تواند بدان دسترسی پیدا کند مگر از اعظام و فحول در جودت و استنباط؛ بنابراین دیگر ظنون مجتهد به حسب ساعات و ایام مختلف نمی‌باشد؛ چنان‌که در عامی می‌تواند باشد. و به همین دلیل است که شما مشاهده می‌کنید که به واسطه رجوع به مقدمات انسداد و اثبات حجیت ظن، فقه جدید لازم نمی‌آید؛ زیرا مدارک ظنون عین مدارک احکام واقعی است بالنسبه به مجتهد انفتاحی. نهایت امر اینکه: مجتهد انفتاحی قائل به وجوب صلاة جمعه است زیرا دلیل خاص بر او اقامه شده است، و مجتهد انسدادی قائل به آن است به جهت ظنی که از این خبر برای او حاصل می‌شود؛ پس مقصود در هر دو یکسان است و اختلاف فقط در طریق و مقدمه است.

و شاهی که می‌توان در این مسأله اقامه نمود این است که: محقق قمی با وجود اینکه قائل به انسداد می‌باشد فتاوی او در غنائم و جامع الشتات عین فتاوی کسی است که مدعی انفتاح می‌باشد،^۱ پس ایشان نه خرق اجماعی کرده است و نه تأسیس فقه جدیدی نموده است؛ و این می‌تواند شاهی باشد بر اختلاف در طریق با اتحاد در نتیجه. و به همین جهت شما می‌بینید که مرحوم میرزای قمی قائل به حجیت ظواهر است بالنسبه به خصوص کسی که مقصود بالافهام می‌باشد، و برای غیر او حجیت ظواهر را پس از اشتراک در تکلیف به ظن مطلق انسدادی ثابت می‌نماید؛ در حالی که قائل به انفتاح در باب حجج لفظیه، معتقد به حجیت ظواهر است بالخصوص، پس می‌تواند به اطلاعات تمسک نماید. بنابراین رفتار آن دو در نتیجه و مطلوب یکسان و در راه موصل به نتیجه مختلف خواهد بود. و به هر جهت تمام این

۱- قوانین الأصول، ج ۲، ص ۱۰۴؛ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۶۷.

مطالب شاهد بر این است که مدارک ظنون مجتهد منحصر است در کتاب و روایات.

اشکال بر حجیت ظنون مجتهد برای غیرش در فرض انسداد

حال باید بگوییم که: از جمله مقدمات انسداد، علم اجمالی به وجود تکالیف شرعیّه است و نمی‌توان در آنها اهمال روا داشت، بنابراین علم اجمالی منجز تکالیف واقعیّه است. و مخفی نیست که منجز بالنسبه به عالم به علم اجمالی، همان علم به تکالیف جمیع مکلفین نیست، بلکه منجز علم به تکالیف خود عالم است؛ زیرا علم بالنسبه به تکالیف غیر عالم در مقدمات انسداد جایی ندارد و از قبیل قرار دادن تکه سنگ در کنار آدمی محسوب می‌شود. بنابراین کسی که مقدمات انسداد را اجرا می‌کند به نتیجه ظن، بالنسبه به احکام خودش می‌رسد نه احکام غیر خود. زیرا به واسطه مقدمات انسداد، عالم به احکام خودش می‌گردد، پس هنگام عدم امکان احتیاط بالنسبه به جمیع احکام، چاره‌ای جز عمل به مضمونات نخواهد بود، پس حکم مضمون - که همان حکم شخصی است - متعلق به خود او می‌باشد نه به غیر او، و حجیت آن برای خود او است نه غیر او.

پس مضمونی که حجّت است، عبارت است از: احکام شخصیّه‌ای که متعلق به خود ظان می‌باشد نه احکام کلیّه؛ و زمانی که این چنین باشد دیگر عامی نمی‌تواند به مجتهد انسدادی رجوع نماید، زیرا مجتهد فقط به احکام خودش ظنّ پیدا کرده است و ارتباطی بین آن احکام با احکام غیر او نمی‌باشد.

و نیز ناگفته نماند که این اشکال با اخبار مجتهد برطرف نمی‌گردد؛ زیرا اخبار در صورتی می‌تواند برای عامی حجّت باشد که مخبر به حکم کلی باشد و اثر او برای عامی نیز ساری و جاری باشد؛ و اما اگر حکم، حکم جزئی و شخصی باشد بالنسبه به خصوص مجتهد، پس دیگر نفعی در اخبار مجتهد به عامی نخواهد داشت.

ولی ناگفته نماند که این اشکال غیر از اشکالی است که صاحب کفایه مطرح

نموده است؛ زیرا اشکال صاحب کفایه انحصار حجیت است بالنسبة به خصوص مجتهد، در حالی که ما به این اشکال پاسخ دادیم و گفتیم که: حجیت گرچه اختصاص به مجتهد دارد و لیکن مجتهد به واسطه قیام حجّت نزد او می تواند از حکم واقعی اخبار نماید، بنابراین مخبر به بالنسبة به عامی حجیت خواهد داشت. ولی اشکال ما بر این اساس است که حجیت منحصر است در احکام شخصیّه، بنابراین جواز اخبار وافی به اثبات مطلوب نیست؛ زیرا احکام خاصه ای که برای خود مجتهد است نمی تواند برای عامی مؤثر واقع گردد، بلکه آنچه که برای عامی مؤثر است احکام خاصه برای خود او است. پس هنگامی که مظنون حکم کلی باشد، جواز اخبار به عامی می تواند مفید باشد، زیرا عامی به واسطه اخبار مجتهد بر حکم کلی می تواند بر احکام خودش تعبداً به ضمیمه ادله تقلید مطلع گردد. و به عبارت دیگر: محط اشکال صاحب کفایه تضییق دایره کسی است که ظن بالنسبة به او حجّت است، و اشکال ما تضییق دایره خود مظنون که احکام شخصیّه است می باشد.

اشکال بر شمول ادله حجیت فتوای مجتهد انسدادی به تکالیف غیر الزامیه

حال اشکال دیگری در اینجا مطرح می شود و آن عبارت از این است که: از جمله مقدمات انسداد، علم اجمالی به تکالیف الزامیه است؛ بنابراین نتیجه، حجیت ظن بالنسبة به احکام الزامیه خواهد بود، و در این حال دیگر ظنون مجتهد بالنسبة به مستحبات و مکروهات حجّت نخواهند بود، پس در این موارد عامی نمی تواند به مجتهد مراجعه نماید.

و اگر شخصی بگوید: علم اجمالی که در مقدمات انسداد ذکر شده است عبارت است از علم اجمالی به تکالیف الزامیه و غیر الزامیه (و بدین جهت دیگر محذوری پیش نخواهد آمد).

ما در پاسخ خواهیم گفت: مراد از علم اجمالی در مقدمات انسداد، علم اجمالی منجز واقع است که چاره‌ای از اتیان آن نمی‌باشد، هم‌چنان‌که مقتضای بقیّه مقدمات انسداد این چنین است؛ و پر واضح است که این علم اجمالی شامل موارد مستحبات و مکروهات نخواهد بود، و در این هنگام مفری نیست از اینکه بگوییم: ظن مجتهد بالنسبه به مستحبات و مکروهات حجّیت ندارد و جایز نیست که عامی نیز در این امور به مجتهد مراجعه نماید؛ در حالی که قائلین به انسداد قطعاً ملتزم به این مسأله نمی‌باشند و التزام به آن امکان نخواهد داشت.

بلکه همان‌طور که قبلاً گذشت، حال انسدادی‌ها مانند حال انفتاحی‌ها می‌ماند در عمل به واجبات و مستحبات و ترک محرّمات و مکروهات، و اختلاف بین این دو دسته صرفاً در طریق ادراک این احکام می‌باشد؛ پس باید برای حلّ این مشکل نیز چاره‌ای بیندیشیم.

و من هرچه در کتب قوم تفحص نمودم و آرای آنها و مقالات مکتوبه ایشان را در بحث انسداد تتبع نمودم، ندیدم کسی متعرض حکم مکروهات و مستحبات شده باشد. آری، از بعضی از کلمات مرحوم شیخ ظاهر می‌شود که ظن همان‌طور که حجّت است در تکالیف الزامیه و جودیّه، چون وجوب و حرمت؛ همین‌طور حجّت است در نفی تکالیف الزامیه، چنانچه ظنّ تعلق به کراهت یا استحباب یا اباحه بگیرد؛ ولی حجّیت ظن در این هنگام به جهت اثبات خصوص وصف کراهت یا استحباب و اباحه نیست، بلکه از این جهت است که در این احکام نفی تکلیف الزامی وجود دارد. و از آنجا که این احکام ثلاثه در جامع واحدی اشتراک دارند که همان نفی تکلیف الزامی است، پس ظنّ در این موارد حجّت است به جهت کشف او از عدم تکلیف یا به جهت معذریّت واقع در این موارد در صورت مصادفت با تکلیف الزامی، نه به جهت کشف ظنّ از خصوص وصف کراهت و استحباب و اباحه.

و ممکن است برای این معضل حلی تصور نمود - البته با کمک و استعانت إدراج مقدمه‌ای دیگر در مقدمات انسداد - و آن اینکه: ثبوت تکالیف غیر الزامیه از استحباب و کراهت، از ناحیه شرع در جمیع ایام و دهور معلوم و مشخص است به حیثی که انسداد طرق مجعوله بالخصوص موجب رفع این تکالیف در واقع نمی‌شود، بنابراین بر عهده و وظیفه شارع مقدّس است که در هر زمان طریقی را که مؤدّی به این تکالیف است مقرر و معین فرماید؛ و در زمان انسداد از آنجا که این طرق مجعوله به دست ما نرسیده است، پس باید راه دیگری را برای وصول به این تکالیف مشخص نماید و نمی‌تواند ما را بدون راه و طریق موصل رها نماید و دست ما را از وصول به این احکام کوتاه کند.

و این راه منحصر است در ظن؛ زیرا در صورت عدم حجیت آن از ناحیه شارع، یا اینکه در زمان انسداد به طور کلی ما را از پرداختن به این احکام معاف شمرده است، که در این صورت جعل این احکام در این زمان لغو و باطل خواهد بود و از شارع حکیم امر لغو صادر نمی‌گردد؛ و یا اینکه ما را معاف نگردانیده ولی شارع جاهل به انسداد می‌باشد و در عین حال اراده او بر حسب طرق عقلائیّه‌ای که حجیت آنها بالخصوص ثابت می‌باشد تعلق گرفته است، که در این صورت اثبات جهل در حق شارع شده است؛ و یا اینکه با اطلاع از انسداد ما را متوجه این تکالیف غیر الزامیه نموده است که در این صورت قطعاً باید راهی را که موصل به این تکالیف باشد معین و مشخص نموده باشد، و از آنجا که با سبر و تقسیم می‌دانیم راه‌های محتمله موصله در این زمان چگونه است، درمی‌یابیم که حجیت ظن متعین خواهد بود.

و اما احتمال عدم لزوم جعل حجیت ظن در این موارد به جهت امکان احتیاط در تکالیف استحبابیه و کراهیه، مندفع می‌شود به اینکه: عاقل حکیم وقتی قانون اساسی و متقنی را وضع نمود، دیگر برای اعمال و اجرای آن به احتمال مکلفین ارجاع نمی‌دهد؛ بنابراین عمل احتیاطی بر طبق احتمال ممکن نیست مگر

در موارد جزئیّه نه بالنسبه به جميع احكام، زیرا قطع داریم که شارع جعل احتیاط در این مقام نفرموده است، زیرا موجب وهن و استهجان تکلیفی خواهد بود که عمل به آن منحصر در احتیاط است نزد عقلاء. بنابراین چاره‌ای جز حجیت ظن بالنسبه به این احکام نمی‌باشد.

ولی ممکن است حتی مقدمه علم اجمالی که مذکور است در طیّ مقدمات انسداد را کنار بگذاریم و این مقدمه مذکوره را به جای آن قرار دهیم تا اینکه نتیجه حجیت ظن در تکالیف الزامیه و غیر الزامیه به نهج واحد باشد.

تا اینجا سخن از حجیت ظن بالنسبه به مستحبات و مکروهات بود، و هنگامی که ما جواز رجوع عامی به مجتهد را اثبات نمودیم، پس فرقی ندارد بین تکالیف الزامیه و غیر الزامیه.^۱

۱- نیازی برای اثبات حجیت ظن بالنسبه به مستحبات و مکروهات به این تطویل و کیفیت استدلال در حال انسداد نمی‌باشد، و برای توضیح مطلب می‌گوییم:

هر حکمی را که شارع مقدس از وجوب و حرمت، مستحب و مکروه برای مکلف وضع و جعل فرموده است قطعاً هدف و غایتی به جهت کمال و فعلیت استعداد او در نظر گرفته است و این کمال و فعلیت شوخی و هزل و عبث نیست، بلکه مراد و مقصود شارع از وضع تکالیف و عالم، تربیت و تشریح است که فرمود: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ (سوره الذاریات (۵۱) آیه ۵۶). آی لبعرفون (تفسیر روح البیان، ج ۹، ص ۱۷۷).

و همان‌طور که اتیان به واجبات و ترک محرّمات به هر جهت - چه به عنوان صرف اطاعت از شارع مقدس بدون لحاظ آثار تکوینی و عواقب نفس‌الأمری بر نفس و روح مکلف باشد، و چه به عنوان ترتّب اثر وضعی و غایت مطلوب که همان وصول به فعلیت تامّه و ادراک غایت خلقت که معرفه‌الربّ و وصول به مرتبه توحید و عرفان الهی باشد - برای مکلف لازم و واجب است، همین‌طور اتیان به مستحبات و ترک مکروهات برای نیل به این منظور واجب و الزام است.^۱ بلی، بر ترک واجب و اتیان حرام عقوبت و نکال اخروی نیز مترتب است.

و به همین دقیقه حدیث نبوی شریف دلالت دارد که می‌فرماید:

«من رضای خود را در اتیان به مستحبات مخفی نموده‌ام، پس از انجام آنها غفلت نورزید که ﴿

﴿ شاید رضای مرا تحصیل نکرده باشید؛ و غضب و قهر خویش را در مکروهات قرار داده‌ام، پس از ترک آنها غافل مباشید، شاید که قهر من را ایجاب نموده باشید.﴾^۲

و اما مع الأسف الشدید، تصور بسیاری بر این است که شریعت و تکلیف صرفاً همان واجبات و محرّمات است و دیگر هیچ، امور مستحبّه و مکروهه صرفاً تکالیفی است که از ناحیه شارع به اختیار و تمایل مکلف واگذار شده است و نقشی در مآل و عاقبت و فلاح او ندارد، مانند اولویاتی که مولا برای عبد پس از ترسیم واجبات و منهیات قرار می‌دهد. اگر شارع مقدّس قلم الزام را از بعضی مستحبّات و ترک مکروهات برداشته است، این دلیل بر عدم حصول نتیجه بر آنها نیست؛ مثلاً وجوب صلاة اللیل در بدو تشریح، به معنای از دست دادن آثار و برکات ما لا يتصور آن در رفع وجوب نمی‌باشد، و چگونه می‌تواند این‌گونه باشد در حالی که حضرت امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ليس منّا من ترك صلاة اللیل.»^۳ و نظایر این مسأله ده‌ها مورد می‌باشد که شارع مکلف را ملزم به انجام و یا ترک آن ننموده است.

و اشکال مطلب اینجاست که ما برای جمیع مستحبّات و مکروهات حکم واحد و نتیجه واحدی را فرض نموده‌ایم؛ مثلاً برای استحباب تقدّم یسار به بیت الخلاء، و قضاء حاجت مؤمن یک مرتبه از رضا و تقرب قائل می‌شویم؛ و یا برای کراهت خوردن پنیر در شب، و خواب بین الطلوعین یک درجه و میزان قرار می‌دهیم در حالی که تفاوت ما بینهما بین الأرض و السماء است.

و این نکته‌ای است که امروزه حوزه‌های علمیه سخت باید بدان پردازند و حدود و مراتب اولیّت و اولویّت را با مساعدت خبّراء ذی بصیرت و اهل فن مشخص سازند، و طلاب و فضلاء به حقایق منطویه در دستورات و تکالیف شرع انور پی ببرند و خود و سایر افراد را به این رمز و رازها آگاه سازند؛ و بدانند بدون ادراک این مسأله، صرف پرداختن به واجب و حرام اصطلاحی و متعارف راه به جایی نخواهند برد و دست انسان از وصول به مراتب عالیّه کمال خالی خواهد ماند.

آیا با این همه روایات و تشویق‌ها و ترغیب‌ها بر زیارت اهل قبور از ائمه معصومین علیهم السلام کدام یک از ما به این مسأله توجه کرده‌ایم؟ و آیا با تصور و توهم مستحب بودن این قضیه فوق‌العاده مهم و عدم اراده جدی مولا به اتیان آن، خود را از برکات و فیوضات و نعمات مترتبه بر آن محروم نکرده‌ایم؟! ﴿

بزرگان از فقهاء و اهل معرفت، چه در نجف اشرف یا بلده طیبه قم و یا شهر اصفهان، پیوسته در طول هفته به قبرستان و زیارت اهل قبور می‌رفتند و ساعاتی از وقت خویش را در آن مکان و محیط مخصوص، منقطعاً عن الدنیا و تعلّقاتها، به ذکر و فکر و تأمل و سکوت می‌گذراندند. ﴿

↳ به راستی آنان به چه منظوری و به چه هدفی می‌رفتند و به چه چیزی می‌اندیشیدند و تفکر می‌نمودند و به دنبال چه مطلوبی ساعتی از عمر خود را در آنجا سپری می‌کردند؟ مگر آنها کار و زندگی نداشتند؟ و مگر به همان امور و اشتغالاتی که سایرین بدان مشغول بودند، اشتغال نداشتند؟!

در اینجا حکایت جالب و راه‌گشایی را که مرحوم والد معظّم - رضوان الله علیه - از مرحوم آیه الله العظمی و حجته الأكبر عارف بالله و عالم بامر الله حاج میرزا علی قاضی - رضوان الله علیه - در کتاب بی‌بدیل معادشناسی آورده‌اند ذکر می‌کنیم تا بدانیم تا چه حدّ و مقدار ما از درک حقیقت و اطلاع بر اسرار و رموز غافل مانده‌ایم و دیگران را نیز در غفلت نگه می‌داریم!

«عالمی بود در طهران، بسیار بزرگوار و متقی و حقاً مرد خوبی بود، مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد تقی آملی - رحمة الله علیه -، ایشان از شاگردان سلسله اول مرحوم قاضی در قسمت اخلاق و عرفان بوده‌اند.

از قول ایشان نقل شد که:

”من مدت‌ها می‌دیدم که مرحوم قاضی دو سه ساعت در وادی السلام می‌نشینند. با خود می‌گفتم: انسان باید زیارت کند و برگردد و به قرائت فاتحه‌ای روح مردگان را شاد کند؛ کارهای لازم تر هم هست که باید به آنها پرداخت.

این اشکال در دل من بود اما به احدی ابراز نکردم، حتی به صمیمی‌ترین رفیق خود از شاگردان استاد.

مدت‌ها گذشت و من هر روز برای استفاده از محضر استاد به خدمتش می‌رفتم، تا آنکه از نجف اشرف عازم بر مراجعت به ایران شدم، ولیکن در مصلحت بودن این سفر تردید داشتم؛ این نیت هم در ذهن من بود و کسی از آن مطلع نبود. شبی بود می‌خواستم بخوابم؛ در آن اطاقی که بودم در طاقچه پایین پای من کتاب بود، کتاب‌های علمی و دینی؛ در وقت خواب طبعاً پای من به سوی کتاب‌ها کشیده می‌شد. با خود گفتم برخیزم و جای خواب خود را تغییر دهم، یا نه لازم نیست؛ چون کتاب‌ها درست مقابل پای من نیست و بالاتر قرار گرفته، این هتک احترام به کتاب نیست.

در این تردید و گفتگوی با خود بالأخره بنا بر آن گذاشتم که هتک نیست و خوابیدم.

صبح که به محضر استاد مرحوم قاضی رفتم و سلام کردم، فرمود: علیکم السلام، صلاح نیست شما به ایران بروید! و پا دراز کردن به سوی کتاب‌ها هم هتک احترام است!

بی‌اختیار هول زده گفتم: آقا شما از کجا فهمیده‌اید؟ از کجا فهمیده‌اید؟

↳

﴿ فرمود: از وادی السّلام فهمیده‌ام! ﴾^۴

مثال دیگر برای این قضیه اتیان به صلاة اللیل است و تهجد ما قبل الفجر که ابتداء به صورت وجوب تشریح شده بود و سپس نسخ شد و مستحب گردید.

مرحوم قاضی - رضوان الله علیه - می‌فرمود: «دروغ می‌گوید آن کسی که طالب معرفت پروردگار و رضوان الهی و وصول به مدارج تجرّد و قرب است ولی در انجام نماز شب سستی و کاهلی می‌نماید!» (رجوع شود به آیین رستگاری، ص ۱۷۴)

روزی یکی از علمای نجف از مرحوم شیخ انصاری - تعمّده الله فی بحارِ عُفرائه و رَحْمته - سؤال می‌کند: این چه اصراری است که بزرگان معرفت و عرفان نسبت به اتیان صلاة اللیل دارند؟ مگر شما نمی‌دانید که وقت طلبه و فضلاء باید به مطالعه و تحقیق در مبانی و اشتغالات علمی صرف گردد، و دیگر مجالی برای این امور باقی نمی‌ماند؟! و به طور کلی پرداختن به نماز شب برای افراد بی‌کار و بی‌مشغله علمی مناسب است نه برای امثال ما.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: أَتَشْرِبُ الْقِرْشَةَ؛ آیا تو قلیان استفاده می‌کنی؟ می‌گوید: بله.

می‌فرماید: چه مقدار در شب قلیان می‌کشی؟ می‌گوید: حدوداً یک ساعت.

ایشان می‌فرماید: نصف این مدت را نمی‌توانی به نماز شب اختصاص دهی و نیم دیگر را به صرف قلیان؟!^۵

آری، تمام اینها بهانه و گریز از تکلیف است، تکلیفی به غایت خطیر که درباره آن مسامحه می‌نماییم.

بنابراین باید گفت: آنچه شارع مقدّس در مقام تشریح احکام اربعه برای مکلفین وضع نموده است همگی الزامی است و کسی که به همه آنها پایبند نباشد به مقصد اصلی و غایت کمالی نخواهد رسید؛ و لا نَعْنی بِالْإِلْزَامِ إِلَّا هَذَا.

نتیجه اینکه: چنانچه در حال انسداد، ملاک حجیت ظن را الزام به تکالیف الزامیه بدانیم تکالیف همه الزامی خواهند بود، چه واجب و حرامش و چه مستحب و مکروهش؛ ولی این الزام برای کسانی است که بخواهند به مدارج عالیّه عروج نمایند، و کسانی که نمی‌خواهند به آن مراتب دسترسی پیدا کنند طبیعتاً خداوند هم کاری با آنها ندارد و آنها را از رحمت خاصه بندگان صالحش محروم می‌نماید؛ چنانچه گفته‌اند: «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ»^۶

بنابراین، دیگر نیازی به استمداد از دلیل برای تسری حجیت ظن به غیر ملزّمات در ظرف انسداد نمی‌باشد، بلکه صرف وجود ظنّ به مستحب یا مکروه که اعتبار آن از ناحیه شرع محرز شده باشد ﴿

شخصی بودن فتوای مجتهد انسدادی و اشکال به کلیت آن

اما مشکل دیگری که مطرح است و آن حجیت ظن در خصوص احکام جزئیة شخصیة است برای خود مجتهدی که مجری مقدمات انسداد است به واسطه مقدمات انسداد؛ نه احکام کلیه تا اینکه برای مقلدین به واسطه اخبار مجتهد نفعی داشته باشد؛ زیرا فایده در صورتی متصور است که مخبر به بالنسبة به مقلدین احکام کلیه باشد.

بیان مقدمه‌ای برای حل این مسأله

پس برای حل این مسأله مقدمه‌ای را مطرح می‌نماییم:
هر امری که در خارج تحقق یابد می‌توان از او خبر داد، چه اینکه مخبر به

↳ برای حجیت در ظرف انسداد کفایت می‌کند. و این اعتبار به واسطه انتساب این ظن به شارع حاصل می‌شود و حجیت آن به واسطه حال انسداد.

۱. جهت اطلاع بیشتر بر لزوم توجه به مستحبات در استكمال نفس و جامعه رجوع شود به *المیزان*، ج ۹، ذیل تفسیر سوره التوبه (۹) آیات ۲۹ الی ۳۵.

۲. *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۳۱۳؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۹، ص ۱۰۳؛ *بحار الأنوار*، ج ۷۲، ص ۱۴۷:
«قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "إِنَّ اللَّهَ كَتَمَ ثَلَاثَةً فِي ثَلَاثَةٍ: كَتَمَ رِضَاةً فِي طَاعَتِهِ، وَ كَتَمَ سَخَطَهُ فِي مَعْصِيَتِهِ، وَ كَتَمَ وَلِيَّهٖ فِي خَلْقِهِ؛ فَلَا يَسْتَخْفِنُ أَحَدُكُمْ شَيْئًا مِنَ الطَّاعَاتِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي فِي أَيِّهَا رَضِيَ اللَّهُ؛ وَ لَا يَسْتَقِيلَنَّ أَحَدُكُمْ شَيْئًا مِنَ الْمَعَاصِي، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي فِي أَيِّهَا سَخَطَ اللَّهُ؛ وَ لَا يُزَيِّنَنَّ أَحَدُكُمْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيُّهُمْ وِلِيُّ اللَّهِ."»

۳. *المقنعة*، ص ۱۱۹؛ *روضه الواعظین و بصيرة المتعظین*، ج ۲، ص ۳۲۱:

«قال الصادق عليه السلام: ليس من شيعتنا من لم يُصلِّ صلاة الليل.»

۴. *معاد شناسی*، ج ۲، ص ۲۶۵؛ *مهر تابناک*، ص ۲۱۸.

۵. *ولايت فقيه*، ج ۲، ص ۹۶؛ *آيين رستگاری*، ص ۱۷۴؛ *اسرار الصلاة*، ص ۳۹۳.

۶. *رساله سير و سلوك منسوب به بحر العلوم*، ص ۱۱۸، تعلیقه ۳: «عبارة "حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ" مضمون روایتی نیست گرچه حکمی است صحیح و مطلبی است واقعی و حقیقی.»

ثبوت آن در خارج آگاه باشد یا نباشد؛ زیرا جواز اخبار دائر مدار علم به واقع نیست تا اینکه با عدم علم جواز آن نیز منتفی گردد حتی در حال ظن؛ بلکه دائر مدار خود واقع است و جواز اخبار از لوازم خود واقع به حساب می‌آید. پس زمانی که انسان عالم به واقعه‌ای در خارج شد عالم به جواز اخبار از او نیز طبعاً می‌شود، و وقتی ظن به واقعه‌ای پیدا کرد طبعاً ظن به جواز اخبار برایش حاصل می‌شود، و وقتی شک به واقعه‌ای پیدا نمود طبیعی است که شک به جواز اخبار از آن پیدا می‌کند.

و سرّ در این مسأله این است که اشکالی در جواز صدق و حرمت کذب نمی‌باشد، و صدق و کذب فقط دو عنوان برای اخبار می‌باشند از این جهت که مطابق یا مخالف واقع است، نه از این جهت که مُخبر عالم به واقع یا عالم به خلاف واقع است.

و به عبارت دیگر: صدق کلام مطابقت با واقع و نفس الامر است، چه اینکه مُخبر عالم به مطابقت کلامش با واقع باشد یا اینکه نباشد یا اینکه عالم به عدم مطابقت کلامش باشد؛ و کذب کلام مخالفت با واقع است، چه اینکه مُخبر عالم به مخالفت کلام با واقع باشد یا عالم به موافقت با واقع باشد یا شاک در موافقت و مخالفت باشد.

پس بنا بر اینکه صدق به این کلام اطلاق گردد، پس در این هنگام جواز اخباری که به معنای صدق است از لوازم نفس واقع است نه از لوازم علم به واقع. نهایت امر اینکه: اگر انسان بخواهد از امری اخبار نماید باید عالم به جواز اخبار از آن امر نیز باشد؛ زیرا در صورت ظن به جواز یا شک در جواز، در واقع خبر داده است از چیزی که خود، عالم به جواز اخبار از او نمی‌باشد. و در این موقع اگر کلام او مصادف با واقع شود، صادق است ولی او تجرّی کرده است در اخبارش، زیرا اقدام بر اخبار از واقعی نموده است که خود عالم به جواز اخبار از آن نیست؛ مانند کسی که اقدام بر ارتکاب عمل حلال نموده است در حالی که عالم به حلیت آن نمی‌باشد،

پس او در این حال مرتکب یک حرام ذاتی نشده است بلکه بر مولای خویش تجرّی کرده است. و اگر کلامش مصادف با واقع نشود پس کاذب خواهد بود.^۱

۱- لا یخفی اینکه در این تقریر مواردی از ضعف و تأمل به چشم می‌خورد:

اولاً: جواز إخبار از لوازم مُخبر به خارجی و واقع خارجی نمی‌باشد؛ زیرا بحث از جواز در اینجا یک بحث تکوینی و یک تحقّق امر بالفعل خارجی است، نه یک امر تشریحی مثل إباحه و مستحبّ و واجب. و به عبارت دیگر: جواز به معنای امکان وقوعی است، نه اجازه شرعی و یا عرفی. و بنابراین دیگر از لوازم لا ینفک نفس الواقع و واقعه خارجیّه نخواهد بود؛ زیرا جواز به معنای اثبات است، و آن متفرّع بر اطلاع مخبر است نه بر ثبوت نفس الواقع؛ به دلیل اینکه حتّی در صورت خطاء و اشتباه مُخبر، باز جواز إخبار به حال خود باقی می‌ماند. و حتّی اطلاع مخبر نیز متوقّف بر تحقّق امر واقعی نیست بلکه متوقّف بر یک سلسله امور ذهنی و خارجی است، سواءً اینکه با واقع اصابت کند یا نکند؛ زیرا پر واضح است که معلوم بالذات لازم نیست که همیشه با معلوم بالعرض منطبق گردد.

بنابراین جواز إخبار را از لوازم لا ینفک واقع خارجی دانستن نهایت خبط و اشتباه می‌باشد، بلکه از لوازم لا ینفک معلوم بالذات است، که آن قائم به نفس مخبر می‌باشد نه به محکمی خارجی؛ فتنبّه. و ثانیاً: از آنجا که جواز إخبار به معنای امکان وقوعی إخبار است، دیگر ظنّ و شک در آن چه معنایی خواهد داشت؟! زیرا مخبر در مقام إخبار از معلوم بالذات خویش إخبار می‌دهد، چه آن معلوم بالذات خود معلوم باشد یا مظنون و یا مشکوک. بنابراین اتّصاف إخبار به معلوم و مظنون و مشکوک صحیح نمی‌باشد و از دایره مبانی و قواعد منطقی خارج است.

ثالثاً: گرچه صدق کلام، به انطباق آن کلام با واقع و نفس الأمر باز می‌گردد. بر خلاف اقوال دیگر که برخی آن را به انطباق با نیت و اعتقاد مخبر دانسته‌اند و برخی در مقام جمع بین اعتقاد مُخبر و واقع برآمده‌اند. ولی سخن اینجاست که اثبات صدقیت در کلام مخبر نیاز به اموری خارجیّه دارد، و صرفاً با إخبار مخبر اثبات صدق او نخواهد گشت.

رابعاً: جواز إخبار مُخبر از یک تکلیف کلی در ظرف انسداد مجوّز برای جواز عمل مقلّد و عامی نمی‌باشد؛ زیرا جواز إخبار - چنانچه گفته شد - صرفاً به معنای امکان وقوعی إخبار است، و آن تحقّق پیدا کرده است ولی دلیلی بر حجّیت این تکلیف بالنسبه به مقلّد نخواهد بود؛ زیرا نهایت کاری که مخبر می‌تواند انجام دهد این است که به مقلّد بگوید: من با فحوص و تبعی که نموده‌ام به این نتیجه رسیده‌ام که احکام کلیه برای عامی و مجتهد وجود دارند؛ اما نمی‌تواند

و مخفی نماند که ادله ناهیه از قول بدون علم، دلالت بر نهی ذاتی ندارند بلکه نهی در این ادله نهی تشریحی است؛ پس تشریح در اخبار از احکام واقعی عین تجرّی در نفس تکالیف خارجیّه است؛ لکن تجرّی در افعال خارجیّه مصطلح گردیده، و تشریح در بناء و اخبار در صورت عدم علم به ثبوت احکام، و هر دو به یک منشأ باز می گردند.

و اما آنچه که روایت شده است از کلام معصوم علیه السلام که می فرماید: «رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ، فَهُوَ فِي النَّارِ»^۱ به جهت حرمت قضاوت در صورت عدم علم است و ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. (یعنی مسأله قضاوت بدون اطلاع از حکم شرعی آن، با اخبار مجتهد از واقع حتی در صورت عدم مطابقت، متفاوت است.)

و اما سایر ادله ناهیه از قول به غیر علم، مانند قوله تعالی: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۲ و یا این آیه شریفه: «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ»^۳ بدین جهت است که نهی در آنها به خاطر تشریح است و انتساب امری است به پروردگار با عدم علم به انتساب به او، گرچه اباحه اخبار از لوازم نفس واقع باشد؛ زیرا کسی که اقدام بر اخبار می کند باید پیش از اخبار، تحصیل علم به جواز را بنماید و الا در صورت شک اقدام بر امری نموده است که جوازش بر او ثابت نشده است، و چه بسا در این صورت در مخالفت با واقع قرار خواهد گرفت و مرتکب حرام ذاتی خواهد شد اگر

⚡ اثبات نماید که این فحص و تتبع او صحیح و مصادف با واقع بوده است، و لعل اینکه در فحص خود مرتکب خطا و اشتباه شده باشد. پس باز در اینجا ما محتاج به این هستیم که از ناحیه شارع دلیلی بر حجیت اخبار مخبر برای عامی داشته باشیم؛ و ائنا لبايئات ذلك؟ بنابراین، مقدمه مذکوره که برای توضیح و حلّ عویصه حجیت تکالیف کلیه بالنسبة به عامی ذکر شده است، وافی به مطلوب نمی باشد؛ و الله العالم.

۱- الکافی، ج ۷، ص ۴۰۷.

۲- سوره الإسراء (۱۷) صدر آیه ۳۶.

۳- سوره البقرة (۲) ذیل آیه ۱۶۹؛ سوره الأعراف (۷) ذیل آیه ۳۳.

صورت مرتکب امری جایز شده است و لکن تشریحاً حرام بوده است.^۱

۱- لا یخفی اینکه تعلق احکام خمسه به ذات اشیاء بما هی اشیاء مستحیل است، مثل تعلق حرمت به ذات خمر من حیث هو هو و یا تعلق وجوب به صلاة من حیث هی هی؛ زیرا حکم از مقوله انشائات است و ذات اشیاء از مقوله تعین خارجی و این دو هیچ تناسبی با یکدیگر ندارند؛ بلکه تعلق احکام به اراده مکلف بر اتیان فعل و عدم آن بازمی‌گردد. و در واقع شارع مقدس در مقام انشاء وجوب، تحریک اراده بر اتیان فعل و در مقام انشاء حرمت، تحریک اراده بر عدم اتیان آن می‌نماید. إذا عرفت هذا فاعلم: منشأ وجوب و حرمت و سایر احکام، اراده مولا بر تحقق یک فعل و اراده او بر عدم تحقق است، یا به نحو بتی و یا غیر بتی، و این اراده در موارد مختلف بر حسب اختلاف موضوع متفاوت است؛ ممکن است یک فعل در شرایطی مراد در فعل و در شرایط دیگر مراد در ترک باشد، همچون صلاة که در شرایط عادی واجب، و در زمین غصبی حرام خواهد بود. و یا مانند زیارت اخوان دینی که موجب سرور و انبساط و رفع کدورت گردد، مستحب و اگر موجب ازدیاد تألم و ازدیاد کدورت باشد، حرام خواهد بود.

بنابراین ملاک در وجوب و سایر احکام، کیفیت تحقق رضا و قهر در نفس مولا نسبت به فعل در شرایط مختلفه است؛ چنانچه شرب خمر در شرایط عادی مورد قهر مولا و در شرایط خاص مورد رضای او است و هکذا.

بدین لحاظ ما دو حکم واقعی و ظاهری نداریم که اولی ذاتی و دوومی عرضی باشد؛ یک حکم بیشتر در عالم واقع و نفس الامر نیست و آن رضای مولا و قهر مولا است، و اینکه می‌گویند: «إِنَّ لِلَّهِ أَحْكَامًا يَشْتَرِكُ فِيهَا الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ»* ارتباطی به ما نحن فيه ندارد.

بنابراین از بیانات مذکوره چنین مستفاد می‌گردد که: اتیان یک فعل در شرایط تجرّی آیا مرضی مولا است یا مبعوض او؟ و نمی‌توان تصور کرد که از یک طرف محبوب و مرضی او و از طرف دیگر مبعوض او می‌باشد؛ زیرا در حالت تجرّی فاعل در نزد مولا صرفاً به حیثیت یک آلت بلا اختیار متبدل خواهد شد و دیگر فرقی بین او و بین یک مجسمه و چوب نخواهد بود، و چگونه می‌توان رضای مولا را متعلق به آن دانست و به آن امر و نهی نمود؟ و در این صورت اراده و تحریک بر فعل و ترک، به جنبه ارادی و اختیار فاعل و مکلف بازمی‌گردد و رضا و قهر متوجه آن جنبه خواهد شد. بدین لحاظ، اطلاق امر جایز و تشریح حرام در مقام تجرّی اشتباه می‌باشد.

* القصاص علی ضوء القرآن و السنّة، ج ۲، ص ۴۴؛ موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت،

ج ۵، ص ۲۲۲.

کلام مرحوم حلّی در حلّ مشکل رجوع به مجتهد در فرض انسداد

وقتی که این مقدمه روشن شد پس بدان: مجتهد گرچه به مدد مقدمات انسداد به حجیت ظنّ بالنسبة به احکام شخصیّه‌ای که تعلق به او دارند می‌رسد، نه به حجیت ظنّ خود بالنسبة به احکام کلیه؛ اما از آنجا که احکام بین مکلفین اختلافی ندارند، فلا محاله ظن به احکام سایر مکلفین نیز پیدا می‌کند. و این ظن گرچه حجیت ندارد - هم‌چنان‌که پیش از این روشن کردیم - لیکن حصول ظن برای او با فرض اشتراک جمیع مکلفین در احکام، در اختیار او نخواهد بود بلکه قهری می‌باشد، پس در نتیجه وقتی به احکام مکلفین ظن حاصل می‌نماید پس ظنّ به جواز إخبار به احکام آنها نیز برایش حاصل خواهد شد.

چون متوجه شدید که جواز إخبار، از آثار خود ثبوت مخبر به است در واقع، پس زمانی که ظنّ به ثبوت مخبر به برایش حاصل شود که همان احکام مکلفین است، پس به ناچار ظنّ به جواز إخبار نیز برایش حاصل خواهد شد؛ زیرا ظنّ به یکی از دو متلازمین ملازم است با ظنّ به متلازم دیگر، ولی از آنجا که إخبار، از افعال نفس او می‌باشد پس به ناچار جواز إخبار، از احکام متعلّقه بر او خواهد بود. پس وقتی ظنّ به آن پیدا کند، ظنّ به حکم شخصی که به او تعلق دارد پیدا کرده است، و در این صورت از آنجا که ظنّ متعلّق به حکم شخصی برای خود او حجّت است پس جایز است إخبار کند قطعاً بر طبق آنچه که ظنّ او به آن رسیده است؛ و در این صورت، عامی می‌تواند به واسطه ادله تقلید به او رجوع نماید.

و این طریق از استدلال بابتی است که ما آن را کشف نمودیم در جواز تقلید بر مسلک انسداد بدون فرق بین کشف و حکومت عقلیه، و برای شما روشن گشت که کلید این باب همان دوران جواز إخبار است بر مدار نفس واقع و نفس

حکم واقعی، نه بر مدار علم به واقع هم‌چنان‌که برخی تخیل می‌نمایند؛^۱ زیرا اگر دائر مدار علم به واقع می‌بود پس در صورت ظنّ به حکم واقع، دیگر اخبار حرام می‌بود و در این هنگام مجتهد نمی‌توانست تکالیف عامی را که مختصّ به اوست به او اخبار نماید.^۲

پس زمانی که جواز اخبار دائر مدار نفس واقع باشد، در صورت ظنّ به واقع ظنّ به جواز اخبار پیدا خواهد کرد و این اخبار از آنجا که از افعال خود مجتهد می‌باشد، پس ظنّ متعلّق به جواز اخبار تعلق گرفته است به حکم شخصی، که مختصّ خود مجتهد است؛ بنابراین به مقتضای حجّیت ظن در حال انسداد، این ظن برای مجتهد حجّت خواهد بود، پس می‌تواند بر طبق مؤدّای او اخبار نماید.

و هم‌چنان‌که متذکّر شدیم ظاهراً حق همان دوّمی از دو شقّ جواز اخبار است (جواز اخبار دائر مدار نفس واقع، نه علم به واقع)؛ زیرا عقلاء به جواز صدق حکم می‌نمایند و شارع نیز آن را جایز شمرده است، و صدق کلام مطابق با واقع است.

نهایت امر اینکه: هنگام شکّ در واقع گرچه عقلاء اخبار را جایز نمی‌شمرند، لکن عدم تجویز آنها به ملاک خود کذب نیست بلکه به واسطه ملاک دیگر است و آن لزوم احتیاط در وقت شکّ در صدق و کذب است؛ و شارع نیز این اخبار را تحریم نموده است، امّا نه به ملاک حرمت کذب بلکه به حرمت طریقی تا اینکه انسان به واسطه ارتکاب این اخبار، در کذب حقیقی قرار نگیرد، و این حرمت طریقیه است نه نفسیه، و اگر بخواهی می‌توانی از آن به حرمت تشریحیه تعبیر آوری.

۱- بلکه بالعکس بر شما کاملاً روشن شد که مدار بر علم به واقع است، نه بر نفس واقع و نفس واقع هیچ دخلی نسبت به جواز اخبار و عدم آن ندارد.

۲- فساد این استدلال کاملاً واضح است؛ زیرا مجتهد، عامی را بر اساس ظنّ خودش به حکم واقع اخبار می‌کند نه بر اساس علم، و ظن یک امر واقعی نفسی است در مجتهد.

خلاصه اینکه: هم‌چنان‌که عقلاء در موارد ضرر واقعی قانون و حکمی قرار داده‌اند که همان لزوم اجتناب از ضرر است، و در موارد احتمال ضرر حکم دیگری که طریقی است وضع کرده‌اند و آن لزوم احتیاط برای گریز از ضرر است، و در هر دو مورد حکم واحد قرار نداده‌اند که عبارت از لزوم اجتناب از هر محتمل الضّرر باشد به یک حکم نفسی؛ و نیز چنان‌که شارع نیز بر همین منوال مشی نموده است و حکم به حرمت ضرر واقعی و حکم به احتیاط طریقی نموده است در موارد احتمال ضرر، پس تحریم نموده است ارتکاب محتمل الضّرر را به یک حرمت دیگر که مانع از وقوع در حرمت واقعیۀ نفسیه است که متعلق به خود ضرر است.

هم‌چنین عقلاء در مورد کذب و صدق، حکم واقعی و در مورد احتمال صدق و کذب، حکم احتیاطی دارند؛ بنابراین عقلاء تجویز نمی‌کنند اخبار را در صورت شک، تا اینکه در کذب قرار نگیرند؛ و شارع نیز بر همین طریقه مشی نموده است، پس در این دو مورد حکم به جواز صدق و حرمت کذب نموده است، و نیز حکم دیگر طریقی نموده است که آن حرمت محتمل الصدق و الکذب است. خلافاً لشیخنا الاستاذ - قدس سره - زیرا ایشان بر این باور است که: حرمت اخبار در صورت عدم یقین به واقع فقط به یک مناط می‌باشد و یک حکم در اینجا حاکم است، زیرا عقلاء و شارع در این مقام دو حکم نفسی و طریقی ندارند بلکه یک حکم دارند و آن عدم جواز اخبار است در صورت عدم علم؛^۱ و لکن نمی‌توان با مبنای ایشان موافقت نمود.

عدم اجرای اصالة البرائة در صورت شک در موافقت اخبار مجتهد با واقع

اگر اشکال شود: پس از تسلیم بر اینکه صدق و کذب دو امر واقعی می‌باشند و بر این اساس حلیت و حرمت واقعیۀ بر آنان مترتب خواهند شد، در صورت شک

۱- فوائد الأصول، مرحوم نائینی، ج ۳، ص ۱۲۳ الی ۱۲۵.

در موافقت إخبار با واقع یا مخالفت با آن، شکّ در شبههٔ مصداقیه برای صدق و کذب خواهد بود و مقتضای قاعده در اینجا اجرای برائت است.

پاسخ این است: فرق است بین شبههٔ مصداقیه در ما نحن فیه و بین سایر شبهات مصداقیه در سایر مقامات؛ و دلیل مسأله این است که: عقلاء از آنجا که ملتزم به وجوب احتیاط در ما نحن فیه هستند و إخبار را در صورت عدم علم تقبیح می‌نمایند، پس شارع نیز بر همان شیوه و سیرهٔ عقلائیّه سیر نموده است و حکم طریقی به حرمت إخبار نموده است تا کسی در حرام واقعی قرار نگیرد، و تجویز نفرموده است إخبار از واقع را گرچه شبهه، شبههٔ مصداقیه باشد؛ چنانچه ذکر شد.

پاسخ دیگر مرحوم حلی در اثبات حجیت فتوای مجتهد انسدادی

و اگر به این پاسخ قانع نشدی و گفتی: علت اینکه عقلاء به وجوب احتیاط حکم نموده‌اند و إخبار را در صورت عدم علم جایز نشموده‌اند - به خلاف سایر شبهات مصداقیه - بدین جهت است که به حرمت در صورت عدم علم به مطابقت در خارج اولویّت بخشیده‌اند، نه اینکه آنان دارای دو حکم نفسی و طریقی بوده باشند و الاً فرقی بین این شبههٔ مصداقیه و سایر شبهات مصداقیه اصلاً نمی‌باشد.

و به عبارت دیگر: اگر مبنای ما را در دوران جواز إخبار بر مدار نفس واقع نمی‌پذیری و بر مبنای دوران جواز إخبار بر مدار علم اصرار می‌ورزی، در این صورت برای جواز رجوع عامی به مجتهد و در کیفیت إخبار مجتهد به عامی باید به مسلک دیگری متمسک گردید، گرچه عدم پذیرش مبنای ما مستلزم عدم جواز رجوع عامی به مجتهد است حتی بر مبنای انفتاح در خصوص احکامی که مختصّ به عامی می‌باشد، مانند کراهت حمل مصحف برای حائض.

پس اگر مجتهد رأی به کراهت دهد به وسیلهٔ دلیل خاصّ اجتهادی، دیگر جایز نیست که به حائض خبر دهد؛ زیرا حجیت این دلیل خاصّ که فقط برای

خصوص مجتهد است در صورتی است که برای مخبر^۲ به اثر شرعی مترتب گردد و الا حجیت لغو خواهد بود. هم‌چنان‌که شخصی خبر دهد به اینکه یک کف از رمل آفریقا به مقدار یک چارک یا بیشتر وزن دارد (که هیچ فائده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود).

پس حجیت مستلزم آن است که مخبر^۲ به دارای اثر باشد، و واضح است که در ما نحن فیه اثری برای مجتهد نخواهد بود؛ زیرا حکم، حکم او نیست (بلکه حکم مربوط به عوام است و زن حائض)؛ و اثر در اینجا منحصر است در جواز إخبار، و مفروض این است که جواز إخبار مترتب است بر علم یا هر امری که نازل منزله علم باشد، مانند حجّت‌هایی که کشف از واقع می‌کنند. حال در این صورت حجیت متوقف است بر اثر و اثر متوقف است بر حجیت، پس دور واضح پیش می‌آید. و در ما نحن فیه نیز مسأله این چنین است؛ زیرا حجیت ظن مجتهد متوقف است بر اثر و آن إخبار به عامی است به احکام خود او، پس اگر جواز إخبار متوقف باشد بر حجیت، دور لازم می‌آید.^۱

قیح عدم حجیت قول مجتهد بنفسه، دلیل بر حجیت آن

و لکن ممکن است اشکال را با افتتاح باب دیگری برای رجوع عامی به مجتهد انسدادی و نیز برای رجوع او به مجتهد در حال انفتاح در احکامی که مختص به او است، حل نماییم و آن: قیح عدم حجیت قول مجتهد است و إخبار او از ظنون خودش بالنسبة به عامی.

و برای توضیح مطلب می‌گوییم: مجتهد اگرچه حرام است که از واقع خبر دهد لکن مانعی نیست که از ظن خود به او خبر دهد و بگوید: «من نسبت به حکم

۱- اگر حجیت متوقف بر جواز إخبار باشد دیگر معنا ندارد که مقصود جواز شرعی باشد بلکه همان جواز به معنای امکان وقوعی است، کما بیناه سابقاً؛ بنابراین دیگر محذور دور پیش نخواهد آمد.

فلان واقعه ظن دارم»؛ چون عالم به ظنّ خویش می‌باشد پس می‌تواند به مقتضای علمش به عامی خبر دهد و عامی نیز باید بر طبق ظنّ مجتهد عمل نماید. پس اگر شارع ظنّ مجتهد را برای عامی حجّت قرار نداده باشد، او را یله و رها نموده است و این قضیه از شارع قبیح می‌نماید پس از اینکه برای او تکالیفی جعل کرده است و وظایفی مقرر نموده است، پس به ناچار ادلّه تقلید شامل ما نحن فیه خواهد شد. تمام این مطالب بر مبنای کشف و حکومت عقلیه است.

حجّیت فتوا بر مسلک تبعیض در احتیاط

و اما بر مبنای تبعیض در احتیاط باید متذکر شد که: تبعیض در احتیاط، زمانی است که مقدّمات انسداد نزد عامی محرز و تام باشد، و الا در صورت عدم تمامیت آنها چگونه می‌توان تبعیضی برای او تصوّر نمود؟! و لکن هر مقدّمه‌ای که بالوجدان آن را می‌شناسد، که نیازی برای تقلید نسبت به آن نمی‌باشد، و الا باید به مجتهد رجوع نماید و از او نسبت به آن مقدّمه تقلید نماید.

اما مقدّمه اولی که علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت است، پس اغلب عوام بالوجدان آن را می‌فهمند و می‌شناسند. پس اگر فرض شود شخص جدید اسلامی از صحرای آفریقا به این مقدّمه آشنا نباشد باید به مجتهد رجوع نماید و از احکام خویش سؤال نماید، و در این حالت مجتهد او را به وجود احکام و تکالیف موجوده به علم اجمالی آگاه می‌سازد. پس این اخبار برای او حجّت است و فرقی نمی‌کند بین مخبر به که همان علم اجمالی است که در ما نحن فیه دایره وسیع‌تری نسبت به سایر علم‌های اجمالی دارد و بین سایر موارد اخبارهای مجتهد هنگام علم اجمالی در آن موارد؛ هم‌چنان که خبر می‌دهد به عامی به وجوب صلاة ظهر یا جمعه در روز جمعه. پس هم‌چنان که این حجّت است آن نیز حجّت می‌باشد. و در نتیجه، حکم به عدم جواز اهمال، نیاز به تقلید را برمی‌دارد؛ زیرا پس

از فرض ثبوت تکالیف برای هر فردی، پر واضح است که شارع نمی‌تواند مکلفین را مهمل و رها بگذارد.

و اما در مقدمه ثانیه که عبارت است از وجوب احتیاط، عامی باید تقلید نماید؛ زیرا وجوب احتیاط در ظرف علم اجمالی از امور بدیهیه نیست بلکه این مسأله مختلف فیها است بین اعلام، و غالب فقهاء قائل به آن شده‌اند ولی محقق قمی قائل به عدم وجوب احتیاط است.^۱ و مقدار واجب در علم اجمالی همان موافقت احتمالیه است و آن کفایت می‌کند؛ حال در ظرف عدم تمکن از احتیاط اگر موجب اختلال نظام گردد و بالنسبه به عامی متعذر باشد، مجالی برای رجوع به مجتهد نمی‌باشد؛ و اما اگر موجب تعذر و اختلال نشود بلکه عسر و حرج را به دنبال داشته باشد، چاره‌ای نیست که از مجتهد تقلید نماید در وجوب احتیاط یا عدم وجوب آن؛ پس مجتهد است که فتوای عدم وجوب احتیاط را به او خواهد داد.

و اما تبعیض در احتیاط به درجات احتمالات یا محتملات یا ترجیح بعضی از تکالیف به احتمال تقدیم زمانی و ترک باقی احتمالات هنگام تعسر، چاره‌ای جز رجوع به مجتهد نمی‌باشد؛ زیرا برخی از مجتهدین قائل به اتیان به مضمونات می‌باشند در صورتی که امکان احتیاط تام نباشد، و بعضی از آنها معتقدند که مقدم زمانی بر متأخر ترجیح دارد، و همین‌طور تا آخر آنچه که در باب انسداد ذکر کرده‌اند. پس اگر مجتهد به او بگوید که: لازم است اتیان به مضمونات، این اخبار برای او حجّت خواهد بود؛ لکن از آنجا که عامی ظنّ به احکام ندارد، زیرا ظنونی که از ادله شرعیّه باشند برای او حاصل نشده‌اند و مستقیم نخواهند بود، پس راه برای عامی منحصر است در رجوع به مجتهد؛ زیرا اگر شارع ظنون مجتهد را برای عامی حجّت قرار ندهد لازم می‌آید که او را مهمل گذارده و رها نموده است، چنانچه گذشت.

۱- قوانین الأصول، الطبعة الحجرية، ج ۲، المقصد الثاني، القانون الثاني، ص ۳۷؛ طبع إحياء الكتب الإسلامية، ج ۳، ص ۹۵.

نتیجه بحث حجیت فتوای مجتهد، طبق نظر مرحوم حلّی

نتیجه بحث اینکه: اخبار مجتهد به عامی نسبت به ظنون خودش برای عامی حجّت است و چاره‌ای جز عمل بر طبق آن نمی‌ماند. بنابراین چاره‌ای نیست از اینکه عامی در هر حال - چه حال انسداد در جمیع اقسام آن و چه حال انفتاح - به مجتهد رجوع نماید.

تا اینجا سخن در جواز افتاء و رجوع عامی به مجتهد در اخذ تکالیفش بود.

ب: حجیت حکم مجتهد

اثبات حجیت در فرض انفتاح و انسداد بر مسلک کشف و حکومت عقلیه

و اما بالنسبة به خصومات و رفع مرافعات و احکام که شارع آنها را به مجتهد تفویض نموده است به جهت مصالح عامه یا غیر آن، پس اشکالی در جواز افتاء بالنسبه به مجتهد انفتاحی نیست؛ زیرا او عالم به تکالیف و احکام واقعیه است به جهت اطلاع او بر طرق کاشفه از واقع، پس تویق مبارک از ناحیه مقدسه شامل این مورد خواهد شد:

وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا.^۱

و نیز کلام معصوم علیه السلام در مقبوله عمر بن حنظله:

انظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ
أَحْكَامَنَا فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا! فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا
فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ، وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى
اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ.^۲

پس شارع به مجتهد اذن داده است که در خصومت‌ها و رفع مرافعات حکم نماید و در اموری که برای مردم حادث می‌شود و برای حل آن محتاج ولی و سرپرست می‌باشند، دخالت نماید و بر حسب مقتضیات اوقات نظر بدهد، و در امور حسبیه از قبیل تولی اموال صغیر و مفقودین و مجهول المالك و امثال آن که موکول به نظر حاکم شرع است، مداخله کند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، باب وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی إلى رِوَاةِ الْحَدِيثِ، ص ۱۴۰، ج ۳۳۴۲۴.

۲- الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶.

و هم چنین اشکالی در این امور بالنسبه به مجتهد انسدادی نیست که قائل به کشف باشد؛ زیرا حال او حال مجتهد انفتاحی است، و این واضح است بر مبنایی که ذکر کردیم و آن علم او به واقع است به مقتضای حجیت ظن بالنسبه به او. و همین طور مجتهد انسدادی که قائل به حکومت عقلیه است نه تبعیض در احتیاط؛ زیرا ظن بالنسبه به او دارای حجیت عقلیه است، پس او می تواند بر طبق مضمون خود حکم نماید به مقتضای حجیت عقلیه.

بحثی پیرامون معنای حکم حاکم

و قبل از بحث در این باره باید توضیحی درباره معنای حکم حاکم بدهیم، پس می گوئیم: حکم در موارد مرافعات یا در کبرای مسأله شرعیّه است؛ چنان که ولد اکبر با ولد اصغر در حبه تنازع نمایند و ولد اصغر انکار آن را بنماید و ولد اکبر مدعی آن شود، پس از اینکه هر دو در کبر و صغر سن خویش اتفاق دارند. و یا اینکه نزاع متخاصمین در صغرای مسأله است و هر دو کبرای مسأله را قبول دارند؛ مثلاً هر دو بر مشروعیت حبه به واسطه ارث برای ولد اکبر اتفاق دارند، ولی در صغرای مطلب نزاع می کنند و یکی از آن دو خود را بزرگتر دانسته و دیگری انکار این مطلب را می نماید.

و قسم سوّم اینکه هر دو در کبری و صغری نزاع دارند؛ چنانچه در مورد حبه تنازع کبری دارند و یکی از آن دو آن را اثبات و دیگری انکار می نماید در عین حال نسبت به اکبر بودن و اصغر بودن نیز مخالف هستند، و مدعی کبری می گوید: من از تو اکبر می باشم، و منکر می گوید: تو اصغر می باشی، پس هم کبری و هم صغری تنازع فیهما در طرفین است.

و در جمیع این موارد حاکم حکم می کند به انطباق کبرای شرعیّه - که با ادله برای او ثابت شده است - بر صغرای که ثابت شده است به نسبت، یا یمین بر حسب احکام قضاء.

اما اگر نزاع آن دو در خصوص کبری باشد دیگر معنایی برای حکم حاکم باقی نمی ماند در خصوص کبری؛ زیرا کبری نیازی به حکم حاکم ندارد، پس حکم در این صورت لغو خواهد بود و معلوم است که حکم انشاء است نه اخبار. و به همین جهت نزاع بین آن دو مرتفع نخواهد شد اگر مجتهد به خصوص کبری خبر دهد و بگوید: «دلیل معتبر بر ثبوت حَبَوَة برای ولد اکبر وارد شده است.» و بر این اخبار نیز اثر شرعی مترتب نمی گردد، زیرا وجوب اطاعت در باب قضاء فقط بر حکم قضات مترتب است نه بر مجرد اخبارات قضات.^۱

و به هر حال حاکم خبر از کبرای ثابت پیش او نمی دهد و بر طبق کبری نیز حکم نمی نماید، بلکه حکم می کند به اینکه به این ولد اکبر حَبَوَة تعلق می گیرد، و این حکم، حکم جزئی است که مرجع آن حکم به انطباق کبرای ثابت پیش او است بر صغری.

و نیز در صورت نزاع صغروی حکم لغو خواهد بود؛ زیرا معنا ندارد که حکم شود این ولد بزرگ تر است یا دیگری کوچک تر، چون کوچکی و بزرگی دائر مدار واقع خودشان می باشند و به حکم حاکم متعین نمی گردند، مگر وقتی که حکم به اکبر بودن، برگردد به ثبوت کبری برای اکبر. پس در این هنگام، حکم به ثبوت کبری باز می گردد و بر آنچه نزد حاکم ثابت شده است منطبق می شود که همان موضوع حکم است، و در این صورت معنای حکم حاکم به اکبر بودن یک فرد این است که او حَبَوَة را به ارث می برد نه غیر او.

و همین طور است مسأله در صورتی که نزاع در صغری و کبری توأماً باشد؛ پس حاکم حکم می کند به اینکه این فردی که ثابت است اکبر بودن او نزد حاکم،

۱- اشکالی ندارد که در اینجا نیز حکم حاکم و قاضی را فصل الخطاب مرافعه قرار دهیم؛ به این بیان که: وقتی پذیرفتیم اطاعت از حکم قاضی واجب است؛ و از طرف دیگر، فتوای قاضی را بر ثبوت حَبَوَة برای ولد اکبر نیز دانستیم، در اینجا قاضی به مقتضای فتوای خود حکم به ثبوت حَبَوَة برای ولد اکبر می نماید، و واجب است که ولد اصغر از باب وجوب اطاعت حکم قاضی بدان عمل نماید، گرچه خود مخالف آن باشد.

حَبْوَةَ رَأْيِهِ ارْثٌ مِي بَرْد.^۱

۱- ناگفته نماند که: اموری که رأی و نظر حاکم و به طور عام مُنْشِي در انشاء به آن تعلق می‌گیرد بر دو قسم است:

قسم اوّل: اموری است که صرف نظر از انشاء مُنْشِي و حکم حاکم، خود دارای واقعیتی است خارجی و منفصل از حاکم و مُنْشِي؛ مانند ظهور هلال در شب اوّل ماه و اکبریت و اصغریت اشخاص و تملک اموال و انتساب در الحاق به والدین و هکذا، که در تمامی این موارد حقایق خارجیّه و وقایعی منفصله از رأی و انشاء حاکم وجود دارند و هیچ ارتباطی به حاکم در هویت خویش نخواهند داشت، چه حاکم حکم به وجود یا نفی آنها بکند یا نکند.

قسم دوّم: اموری هستند که پیش از انشاء حاکم و مُنْشِي، وجود خارجی ندارند و با حکم و انشاء است که هویت و تعیین پیدا می‌کنند؛ مانند عقد ازدواج و معاملات و طلاق و امثال اینها. و اما کیفیت حکم و انشاء در قسم دوّم - که پیش از حکم، وجود خارجی نداشته است - این است که: حاکم و یا مُنْشِي در نفس خود یک واقعیت و حادثه‌ای را خلق می‌کند، و احکامی را شرع یا خود او بر آن مترتب می‌سازد؛ مثلاً عقد ازدواجی را که دو نفر بین خود انشاء می‌کنند - چه مسلمان و یا غیر مسلمان و حتی افراد ملحد و لا مذهب که اعتقادی به وجود خدا نیز ندارند - به این معنا است که هر دوی آنها در نفس خود یک پیوند خاص و علقه خاصّ و ربط خاصی ایجاد می‌کنند که تا کنون نبوده است، و گرچه هر روز یکدیگر را می‌دیدند و سلام و احوال‌پرسی می‌کردند، ولی این ربط و علقه خاص در میان آنها وجود نداشت.

تا اینجا نکته مبهمی وجود ندارد ولی صحبت در قسم اوّل است که با وجود تحقق خارجی یک موضوع، چگونه انشاء و حکم درباره آن متصور است؟

و اما در قسم اوّل حاکم و مُنْشِي و قاضی - چه قاضی شرع و یا قاضی محاکم بین المللی - کاری به تحقق خارجی موضوع و حکم ندارند؛ گرچه در انشاء و حکم، ناظر به تحقق و عدم تحقق خارجی آن می‌باشند، ولی حکم و انشاء آنان منوط و مربوط و معلق بر آن امر خارجی نیست. چه بسا قاضی و حاکم در تشخیص موضوع و حکم اشتباه کرده باشند و چه بسا به عمد بر خلاف تحقق خارجی ثبوتاً و نفیاً حکم و انشاء بکنند؛ چنانچه این مطلب در مرأی و منظر همگان می‌باشد.

پس حاکم و قاضی در این موارد هیچ کاری با خارج ندارند و فعل و عملی که از آنان صادر می‌شود، ایجاد و تکوین یک موضوع یا حکم موضوعی خاص در قبال موضوع و حکم خارجی آن در نفس و ذهن خویش است؛ درست مانند قسم دوم که بدون ملاحظه تحقق خارجی و عدم تحقق آن، علقه نکاح و یا بیع و امثال ذلک را در نفس خویش ایجاد می‌نمایند و تکوّن می‌بخشند. ﴿

↳ به عبارت دیگر: حاکم و مُنشئ در قبال آن حکم و موضوع خارجی، یک حکم و یا موضوع تنزیلی و نفسی را به وجود می‌آورد و به آن در عالم اعتبار هویت می‌بخشد؛ و به همین جهت است که اطاعت از حاکم شرعاً واجب می‌باشد، گرچه مخالف با واقع و نفس الامر باشد. مثلاً هنگامی که حاکم حکم به دخول شهر جدید می‌کند این نه به معنای اخبار از رؤیت هلال و ظهور هلال فوق الأفق است، که در این صورت اخبار او فقط در حدّ یک خبر ثقه ملحوظ می‌گردد؛ بلکه به معنای ایجاد و خلق هلال است تنزیلاً در عالم اعتبار و انشاء، چه آنکه هلال در خارج و واقع ظاهر شده باشد یا حاکم به طور کلی اشتباه کرده باشد.^۱

بنابراین، هیچ اشکالی ندارد همان‌طور که حاکم حکم به کبرای مسأله می‌نماید و حیوة را برای ولد اکبر اثبات می‌کند همین‌طور حکم به صغرای مسأله کند و اکبریت را برای ولد اکبر به جعل تنزیلی و نفسی و اعتباری اثبات کند بدون هیچ فرقی بین دو حکم مزبور.

بلی، نکته بسیار مهم و حائز اهمیت این است که: حکم حاکم از آنجا که حکم تنزیلی و اعتباری در قبال حکم واقعی و نفس الامر است، هیچ‌گاه قادر بر رفض و رفع و محو حکم واقعی نمی‌باشد، و جایگاه آن به عنوان یک حکم تنزیلی و اعتباری - نه واقعی و نفس الامر - باید بین افراد و متخصصین و عموم مردم محفوظ باشد و نسبت به آن اهانت و بی‌اعتنایی و هتک حیثیت نشود؛ چنانچه معصوم علیه السلام فرموده است: «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَحَفَّ، وَعَلَيْنَا رَدٌّ.»^۲ و پر واضح است که مسأله اهانت و ردّ و رفض، در مقام اثبات و ظهور است نه در مقام ثبوت و واقع؛ یعنی کسی حق ندارد در مقام ظاهر و اثباتاً بر خلاف حکم حاکم کلام و یا عملی انجام دهد که موجب وهن و رفض حکم حاکم گردد.

و اما مسأله در مقام ثبوت به حال خود باقی است و ابداً تغییر و تحوّل در آن به وجود نیامده است بلکه موضوع در همان هویت خود، و حکم نیز به همین منوال باقی مانده است و در خفا و باطن بر آن اساس باید عمل نمود.

مثلاً اگر حاکم در شب اول ماه رمضان حکم به عدم دخول شهر رمضان داد و فردا را روز آخر شعبان قرار داد، بر همه مردم لازم است که آن روز را در ملا عام روز آخر شعبان بشمرند؛ و اما برای کسانی که با چشم خود هلال رمضان را دیده‌اند، حرام است آن روز را افطار نمایند و روزه نگیرند؛ زیرا هلال رمضان در عالم واقع و خارج، هویت پیدا کرده است و چیزی که ثابت شده قابل محو و رفع نمی‌باشد، و اگر با گذشت بیست و هشت روز هلال شوال رؤیت شد، بر همه روشن می‌شود که حکم اول رمضان دچار اشتباه شده است و همه باید یک روز را روزه قضا بگیرند، زیرا هیچ‌گاه ماه بیست و هشت روز نمی‌شود.

↳

خلاصه نظر مرحوم حلی در معنای حکم حاکم

خلاصه آنچه گذشت اینکه: معنای حکم حاکم، انشائی است از ناحیه او بر طبق حکم جزئی شرعی که بر موضوع خودش وارد می‌شود، و این حکم جزئی به واسطه انبساط کبرای شرعی است بر موضوع کلی او؛ زیرا کبرای کلی که بر موضوع کلی خودش وارد می‌شود، به احکام عدیده شخصیّه منحل می‌شود، چون موضوع کلی دارای افراد عدیده خارجیّه می‌باشد و حکم حاکم انشائی است از جانب او بر طبق این احکام جزئیّه.

هم‌چنین در مورد مال متخاصّم فیہ اگر حاکم حکم به ملکیت آن مال به نفع یکی نمود، به حسب ظاهر آن مال در تملک آن فرد قرار می‌گیرد و شخص دیگر که در عالم واقع و نفس الامر مالک واقعی است، حق ندارد رفض حکم بنماید و زبان به اعتراض بگشاید و مخالفت نماید؛ ولی اگر فرد دیگر متوجه شد که مال در واقع حق دیگری بوده است و حاکم به اشتباه و تشخیص غلط، حکم به تملک او نموده است باید فوراً مال را به صاحبش بازگرداند و حتی یک لحظه در آن تصرف ننماید و اگر نماز بخواند باطل خواهد بود و باید به حاکم اطلاع دهد که آن مال فی الواقع متملک او نبوده است، و هکذا... .

نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود این است که: در تمام احکام حکومتی ملاک و مناط همان واقع است نه حکم حکومتی؛ و اگر انسان قطع به خلاف واقع دارد مخالفت ظاهری که موجب وهن به حکم حاکم گردد جایز نیست، و اما در خفا و غیر علن موافقت با آن نیز حرام می‌باشد و باید طبق علم و اطلاع خویش عمل نماید؛ مانند رفض حکم ظاهری پس از کشف واقعی به واسطه علم به حکم یا موضوع، که اتباع از ظن و اتکاء بر وثاقت راوی جایز نمی‌باشد؛ فتنه لهذا فإِنَّه لَأَتَقُّ بِالتَّأَمُّلِ التَّامِّ وَ حِدَّةِ النَّظَرِ.

و مخفی نماند که تأمل در این مسأله موجب حل بسیاری از مشکلات و صعوبات خواهد گردید. و چه بسا افق‌های جدید و فضاهاى محیر علمى و معرفتى را برای فضلاء و مجتهدین باز خواهد کرد. البته در این زمینه مطالب دیگری هست که إن شاء الله در جای خود ذکر خواهیم کرد.^۳

۱. رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۳، ص ۷۷.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۲۱۸، ح ۶.

۳. رجوع شود به ص ۳۶۴.

اگر اشکال شود: اگر ما نحن فیه و مورد نزاع موضوع این حکم جزئی نباشد و از دایره بحث خارج باشد پس اثری دیگر بر حکم حاکم نخواهد بود، و اگر موضوع برای حکم جزئی باشد پس حکم از قبل از ناحیه شارع ثابت شده است و کاری که مجتهد می‌کند صرفاً اخبار از حکم شرع است، پس دیگر انشاء چه معنایی خواهد داشت؟ زیرا حکم پیش از این از قبل شارع ثابت بوده است و وجود دیگری را نمی‌پذیرد تا اینکه به واسطه انشاء مجتهد تحقق پیدا کند.

در پاسخ خواهیم گفت: مجتهد حکمی عین حکم ثابت از ناحیه شرع نمی‌کند، بلکه بر حکم مماثل او حکم می‌نماید. پس اگر حکم شرعی اصلاً در بین ثابت نباشد، پس مجتهد انشاء حکم می‌کند به خیال اینکه شرع نیز در این مقام این چنین حکم نموده است؛ و اگر حکم شرعی در واقع و اصالة ثابت باشد پس مجتهد انشاء حکم مماثل او را می‌کند، البته به اذن شارع و اجازه او، پس در این هنگام دو حکم با هم اجتماع می‌کنند:

اوّل: حکم شرعی که شارع آن را انشاء کرده است به نحو کبری کلی که منحل می‌گردد به احکام عدیده که از جمله آنها همین حکم شخصی است.^۱

۱- انحلال کلی به افراد خارجی و جزئیات شخصی در هر صورت و به هر شکل نیست، بلکه از لحاظ لفظ و مراد باید مورد انحلال قرار گیرد. برای توضیح این مطلب می‌گوییم:

لفظ عام - در مقابل خاص که دلالت بر فرد مشخص و متعین خارجی دارد - دلالت بر فرد خاص و مشخصی نمی‌کند بلکه دال بر مفهوم و طبیعتی است که شامل افراد متعدده و جزئیات متکثره عدیده است، چه آن جزئیات و افراد مراد بالفعل متکلم باشند یا مراد بالفعل او نباشند.

در صورت اوّل: متکلم مقصود و غرضش از ایراد لفظ عام و کلی، نفس افراد موجوده خارجی - چه بالفعل و چه بالتقدیر - می‌باشد، و نظر بر صرف طبیعت آن عام و کلی ندارد؛ مثلاً اگر بگوید: علمای فلان شهر هر هفته باید اکرام شوند، در اینجا نظر بر علماء و افراد خارجی آن شهر - چه موجودین و چه غایبین و آیندگان - می‌باشد و نظر متکلم بر فرد فرد افراد عالم تعلق گرفته است که در این صورت می‌گوییم: لفظ علماء منحل به افراد خارجی و جزئیات شخصی شده است.

و در قسم دوّم: متکلم در مقام ترتب حکم بر موضوع به عنوان طبیعت کلی بدون در نظر گرفتن افراد خارجی و تحقق آنها یا عدم تحقق آنها است؛ مثلاً حرمت خمر حکم کلی است که تعلق گرفته است به خمر کلی بدون لحاظ وجود افراد و مصادیق خارجی و عدم آنها، گرچه هر فرد

دوم: حکم انشائی است از قبل مجتهد که مماثل حکم شخصی شرعی است و شارع این حکم را امضا فرموده است و امر به اطاعت و اتباع او کرده.

و بر هر دو تقدیر آنچه که اطاعت و پذیرش آن واجب است به مقتضای کلام معصوم علیه السلام: «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا؛ فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ، وَ عَلَيْنَا رَدٌّ، وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ»^۱ همان حکم مجتهد است چه اینکه بر طبق آن حکم شرعی در واقع بوده باشد یا نبوده باشد. و این اطاعت و انقیاد از حکم مجتهد اختصاص به موارد منازعات و خصومات ندارد بلکه مجتهد می تواند انشاء حکم نماید در هر موردی که تخیل حکم شرعی جزئی بنماید و واجب است که سایر مجتهدین نیز از او اطاعت نمایند البته تا زمانی که قطع به خطاء و اشتباه او نداشته باشند.^۲

پس مجتهد می تواند انشاء حکم برای مصالح نوعیه عامه بنماید؛ مانند حکم او به حرمت شرب تنباکو و توتون، چنان که از میرزای بزرگ، میرزا حسن، مجدد شیرازی، در وقتی که حکومت ایران با بعضی از بلاد کفر معاهده برقرار نموده بودند، صادر گشت. و این بدان جهت بود که ایشان - قدس سره - می دانست که این معاهده از آن اموری است که به مصالح مسلمین ضرر می رساند، پس به مقتضای حکم شارع به حرمت هر امری که مضر به مصالح عامه و حفظ کیان اسلام است، و در حالی که ایشان - قدس سره - دید ضرر متوجه به مسلمین است اگر بر شرب توتون و تنباکو مداومت نمایند؛ پس کبری و

از خمر که در خارج تحقق پیدا کند قطعاً مشمول آن خمر کلی و طبیعی، و حرمت آن هم مشمول حرمت کلی خواهد بود. ولی این غیر از آن است که از ابتدا مقصود و منظور شارع افراد خارجی بالفعل خمر باشند، همچون اکرام بزرگان در شهر خاص؛ بنابراین، اینکه گفته می شود: حکم کلی شرعی منحل می شود به جزئیات شخصیه، خالی از اشکال و تأمل نمی باشد.

۱- الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶.

۲- این مطلب اشاره به همان نکته ای است که قبلاً ذکر شد که حکم مجتهد حکم ظاهری است در قبال حکم واقع و در صورت علم به حکم واقع نمی توان بدان عمل نمود.

صغریٰ نزد او تمام گشت، (او حکم به حرمت شرب توتون و تنباکو نمود).
 اما کبرای این حکم: حرمت عمل مضرّ به جامعه و استقلال مسلمین است؛ و
 اما صغریٰ این است که: شرب توتون و تنباکو در این زمان اقتضای انعقاد و استحکام
 معاهده بین ایران و دول کفر می نماید و به دنبال آن، تسلّط کفر بر اسلام خواهد بود.
 پس در این حال نتیجه برای او حاصل شد که همان حرمت شرب توتون و تنباکو
 است شرعاً به حرمت واقعیّه. پس او دانست که از ناحیه شارع مرخص است در
 اینکه حکم نماید بر طبق این حکم شرعی و لذا حکم خویش را چنین انشاء کرد:
 الیوم استعمال توتون و تنباکو به هر نحوی که متصور شود، در حکم
 محاربه با امام زمان عجل الله فرجه الشریف است!^۱

و همین طور مجتهد می تواند حکم نماید در جایی که حکم شرعی نزد او ثابت
 گشته است گرچه برای مصالح عامّه نباشد؛ مانند حکم او به ثبوت هلال؛ پس وقتی
 نزد مجتهد شاهدی بر گذشت سی روز از ماه گذشته یا بر ثبوت هلال قائم گشت،
 پس او می تواند حکم کند به اینکه فردا اوّل ماه است و باید از او پیروی نمود.

حقیقت حکم حاکم، انطباق حکم شرعی است بر صغری

و محصلّ از جمیع آنچه ذکر شد این است که: حکم حاکم، انشاء شخصی
 است از ناحیه خود حاکم که قائم به وجود خود او است؛ و لکن این انشاء باید بر طبق
 حکم شرعی ثابت نزد او باشد، پس حقیقت حکم، حکم است به انطباق بر صغری.

حجّیت حکم مجتهد انسدادی با فرض قیام حجّت عقلیه نزد او

حال که این مطلب روشن گشت پس بدان:
 مجتهد انسدادی وقتی که حجّت عقلیه نزد او بر حکم شرعی قائم شد به

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون اینکه حکم مرحوم میرزای بزرگ از ناحیه مقدّسه حضرت امام
 زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده است، رجوع شود به *مطلع انوار*، ج ۳، ص ۳۰۱.

اینکه نتیجه مقدمات نزد او حکم عقل به حجیت ظن است نزد او، پس می‌تواند در مرافعه و غیر آن انشاء حکم بنماید؛ زیرا ما گفتیم که ظن به حکم خودش ملازم است با ظن به احکام غیر خود؛ پس هم‌چنان که در موارد افتاء، ظن به احکام غیر خودش پیدا می‌کند و افتاء، فعلی است از افعال نفس او، پس در این حال ظن به جواز افتاء و اخبار پیدا می‌کند و این ظن بر او حجّت خواهد بود؛ زیرا به حکم خودش تعلق دارد که همان افتاء و اخبار باشد.

هم‌چنین در موارد حکومت‌ها ظن به احکام منازعات پیدا می‌کند و ملازم این ظن، ظن به جواز حکم او است بر کسی که بینة یا قسم یا نکل نزد او قائم شده است، و این ظن از آنجا که متعلقش از احکامی است که تعلق بر او دارد، پس بر او حجّت می‌باشد. پس برای او است که حکم بر رفع نزاع و غیره بنماید.

این بحث بر مبنای ما که رفع اشکال در موارد افتاء می‌نمودیم، روشن است.

مشکل مبنای صاحب کفایه در عالم نبودن مجتهد انسدادی به احکام مگر

در ضروریات و مسلّمات و قطعیات

و اما بر مبنای صاحب کفایه در موارد حکومت در فتوا، پس مسأله در خصومات و مرافعات نیز مشکل خواهد شد؛ مضافاً به اینکه حاکم باید عالم به احکام باشد تا اینکه مقبوله عمر بن حنظله شامل او گردد، و مجتهد انسدادی که علم او به احکام منحصر است در ضروریات و مسلّمات و موارد عدیده از قطعیات، دیگر عالم به احکام نخواهد بود؛ پس کلام امام علیه السلام: «أَنْظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا»، شامل او نخواهد شد.

لکن مرحوم آخوند از این اشکال چنین پاسخ داده است:

مگر اینکه گفته شود که: انفتاح باب علم در موارد اجماعات و ضروریات من الدین أو المذهب و متواترات کفایت می‌کند اگر به مقدار معتدّ بها باشند، گرچه باب علم به معظم فقه منسدّ باشد؛ زیرا در این موقع بر چنین

مجتهدی صدق می‌کند که از جمله کسانی است که روایت ائمه علیهم السّلام را نقل نموده است و در حلال و حرام آنان نظر انداخته است و احکام آنان را به نحو متعارف می‌شناسد.^۱

در این پاسخ ایراد است اولاً: غالب عوام بلکه جمیع آنها عالم به ضروریات و متواترات و مسلمّات می‌باشند؛ علاوه بر این، احکام کثیره‌ای به قطع و یقین می‌شناسند. بنابراین طبق کلام مرحوم آخوند - قدّس سرّه - باید بگوییم آنها می‌توانند قضاوت کنند و حکم نمایند، که این مطلب بدیهی البطلان است.

و ثانیاً: اطلاع بر موارد ضروریات و نظایر آنها - از مسلمّات و غیر آن - گرچه بپذیریم که شخص را داخل در کلام امام علیه السّلام قرار می‌دهد که فرمود: «روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا»، لکن حکم در وقت مرافعه نیاز به اطلاع به حکم شرعی دارد که در این مورد ثابت شده باشد. پس مجتهد باید عالم به حکم ترافع باشد؛ و آیا عقل اجازه می‌دهد که بگوییم: جائز است اینکه انسان حکم کند به هر حکمی که بخواهد هنگام ترافع اگر صرفاً به ضروریات مذهب یا دین یا متواترات و مسلمّیات آن آگاه بوده باشد؟! ابدأ؛ و این نیست مگر به جهت لزوم اطلاع بر خصوص حکم شرعی ثابت در وقت ترافع. پس مجتهد را چاره‌ای نیست جز اینکه حکم نماید بر طبق این حکم. و حاکم را نشاید که به حکمی تفوّه نماید مادامی که قطع به حکم نداشته باشد یا اینکه حجّت بر حکم نزد او قائم نشده باشد. و اما آنچه صاحب کفایه - قدّس سرّه - گفته است:

و اما کلام امام علیه السّلام در مقبوله: «فإذا حکم بحکمنا» پس مراد این است که مثل چنین شخصی اگر حکمی بنماید، به حکم ائمه علیهم السّلام حکم نموده است؛ زیرا از ناحیه آنان به این سمت منصوب شده است....

تا می‌رسد به اینجا که:

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۶.

پس صحّت انتساب حکم مجتهد به ائمه علیهم السّلام به جهت این است که او از قبَل ایشان منصوب می‌باشد.^۱ (و این اسناد نظیر صحّت اسناد بناء به امیر است در کلام ما که می‌گوییم: *بَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ*؛ زیرا امیر امر و مؤسس مدینه است.) محلّ اشکال و ایراد می‌باشد؛ زیرا مراد از باء در کلام امام علیه السّلام: «حکم بحکمنا»، یا باء سببیت است یا باء آلیت - نظیر کلام شما که می‌گویی: کتبت بالقلم -، و بر هر دو تقدیر چاره‌ای نیست از اینکه احراز حکم شرعی در موارد حکم حاکم گردد؛ حتی به سبب این حکم یا با استعانت از این حکم، حاکم حکم به رفع خصومت دهد. و این روشن است، و برای کسی که بهره‌ای از فهم کلام برده است مخفی نخواهد بود.

و من در تعجبم چگونه این مطلب بر مثل چنین محققى مشتبه شده است! و خیال کرده است که مقام از قبیل مقام اسناد مجازی است در کلام شخصی که می‌گوید: *بَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ*، تا اینکه مراد این باشد: پس وقتی که حکم نمود به هر حکمی که بخواهد، در این صورت این حکم مأذون است از قبَل ما و ممضی است شرعاً و همان حکم شرعی خواهد بود.

و علی کلّ حال، صریح مقبوله در کلام امام علیه السّلام: «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا» چاره‌ای نیست که می‌خواهد بگوید: حکم حاکم در جایی است که احراز حکم شرعی در آنجا شده باشد. حال در چنین وضعیتی حاکم، انشاء حکم می‌نماید بر طبق این حکم شرعی، نه اینکه او ابتدائاً انشاء حکم می‌کند و به مقتضای اذن شارع این حکم، حکم شرعی خواهد شد.

تا اینجا سخن بر مبنای کشف و حکومت بوده است، و اما بر مبنای تبعیض در احتیاط، پس حکم مجتهد و تصدی او در امورات عامّه در غایت اشکال می‌باشد.

۱- همان مصدر، ص ۴۶۷.

فصل چهارم:

تجزی در اجتهاد

تبیین محط بحث تجزی در اجتهاد

بدان که مجتهد ممکن است قدرت بر استنباط جمیع احکام داشته باشد به حیثی که اگر از هر مسأله‌ای مورد سؤال واقع شد بتواند از عهده بیان حکم آن برآید، البته پس از رجوع به ادله آن که در کتب مدرک وارد شده است؛ و چه بسا برخی از مجتهدین قدرت بر استنباط جمیع احکام را ندارند بلکه می‌توانند نسبت به بعضی از احکام اجتهاد نمایند. پس اولی را مجتهد مطلق و دومی را متجزی می‌نامند. حال سخن در این است که: تجزی در استنباط و اجتهاد، ممکن است یا خیر تا اینکه جز اجتهاد مطلق، هیچ فرد دیگری برای اجتهاد متصور نشود؟

و پیش از ورود در بحث باید به این نکته توجه نمود که: مجتهدین گاهی در شدت قوه استنباط و ضعف آن با یکدیگر اختلاف دارند، و یکی از آن دو دارای قدرتی معتنی به و جودتی است مستقیم در استنباط، و دیگری در چنین حدی نمی‌باشد و ملکه استنباط در او ضعیف می‌باشد؛ و گاهی ممکن است اختلاف آنها در تمکن از استنباط جمیع احکام و عدم تمکن در استنباط جمیع باشد، گرچه از نظر ملکه استنباط هر دو در یک سطح و مرتبه از قوت و ضعف قرار دارند؛ از باب مثال یکی متمکن از استنباط احکام خصوص باب طهارت یا بیع است لا غیر.

و به عبارت دیگر: گاهی اختلاف در ملکه استنباط، در شدت و ضعف آن فرض می‌شود؛ و گاهی اختلاف ملکه، در قلت و کثرت بر حسب کثرت ابواب فقه.

اما سخن از قسم اول خارج از بحث ما است که همان مسأله تجزی در استنباط باشد، بلکه به قضیهٔ افضلیت یکی از دو مجتهد و مفضولیت مجتهد دیگر برمی‌گردد؛ و سخن در این مورد إن شاء الله خواهد آمد.

اما قسم دوم اجتهاد، که قدرت استنباط مجتهد است در بعضی از احکام نه تمامی آنها، و به تجزی در اجتهاد نامیده می‌شود؛ و این نه به جهت این است که مجتهد در اکتساب ملکهٔ اجتهاد ضعیف و ناتوان می‌باشد، بلکه ممکن است به جهت عدم اطلاع او بر بعضی از مبانی فقهی از بعضی مسائل اصولیه باشد، گرچه ملکهٔ او در بعضی از مسائل دیگر که قادر بر استنباط آنها است، به واسطهٔ علم و اطلاع به مبانی آنها در غایت قوت باشد.

و به عبارت دیگر: ممکن است که ملکهٔ متجزی در قوت و ضعف مثل قوت و قدرت ملکهٔ مجتهد مطلق باشد، بلکه حتی ملکهٔ استنباط او اقوی از ملکهٔ مجتهد مطلق باشد؛ ولی منحصر بودن ملکهٔ او به یک باب از فقه دون باب دیگر، او را مجتهد متجزی گردانیده؛ و اما عدم انحصار ملکهٔ مجتهد مطلق به بابی دون باب دیگر، او را مجتهد مطلق قرار داده است، گرچه ملکهٔ او من حیث المجموع ضعیف باشد.

پس وقتی ما نظر بیندازیم به قدرت ملکه و ضعف آن در یک فرد، در واقع از مسألهٔ تجزی در اجتهاد و مطلق آن خارج شده‌ایم و در این حال به مسألهٔ اعلمیت و غیر آن پرداخته‌ایم. و وقتی نظر کنیم به سعهٔ ملکهٔ استنباط به حیثی که مجتهد به واسطهٔ آن قادر بر اجتهاد و استنباط جمیع احکام است، و به ضیق آن ملکه به حیثی که قادر بر استنباط بعضی از احکام می‌باشد، در این حال به مسألهٔ تجزی پرداخته‌ایم.

بساطت ملکهٔ اجتهاد

وقتی که این مطلب روشن شد پس بدان:

ممکن است برخی نسبت به تحقق تجزی در اجتهاد اشکال نمایند و آن را ناممکن بشمارند، به این بیان که: ملکه استنباط یکی از کیفیات نفسانی است و کیف نفسانی قبول تبعیض نمی‌کند، (زیرا مجرد است و هر امر مجردی تجزیه‌بردار نمی‌باشد)، زیرا تبعیض از خواص ماده است و با مجردات سازگاری ندارد، مانند نفس و عوارض آن مثل علم و اراده و محبت و ملکات. پس تجزی که عبارت است از: «تبعض ملکه و انقسام آن بر حسب انقسام ابواب فقه»، از جمله اموری است که تحقق آنها ممتنع خواهد بود؛ پس برای یک فرد یا اصلاً ملکه اجتهاد حاصل نمی‌شود، یا اینکه حاصل می‌شود. پس مکلف بر دو گونه است: یا عامی است یا مجتهد مطلق است. بنابراین متوسط بین آن دو معنا ندارد.^۱

ایراد مرحوم حلّی به اشکال مذکور، و اثبات تعدد ملکات بسیطه

لکن بر این استدلال ایراد می‌باشد به اینکه: تجزی صرفاً به معنای تبعض در ملکه بسیطه نیست، بلکه عبارت است از تعدد ملکه؛ هم‌چنان که اطلاق در اجتهاد عبارت از حصول ملکه واحده مرکبه از اجزاء نیست، بلکه عبارت است از: اجتماع جمیع ملکات که فقیه برای استنباط به آنها نیاز دارد.

توضیح اشکال اینکه: هر باب از ابواب فقه، استنباط مسائل آن نیاز به ملکه‌ای دارد مغایر با ملکه‌ای که در سایر ابواب فقه به آن نیاز است؛ زیرا پر واضح است که وجود جامع بین باب طهارت و باب بیع و میراث و صید و ذباحت و حدود در میان نخواهد بود، چون مبانی این ابواب در آن اموری که استنباط متوقف بر آن امور است با هم اختلاف دارند؛ مثلاً در باب طهارت یا باب صلاة از آنجا که روایات کثیره متعارضه وارد شده است، باید مجتهد دارای قدرت بر علاج و رفع

۱- رجوع شود به *کفایة الأصول*، ص ۴۶۷؛ *قوانین الأصول*، ج ۴، ص ۳۳۱؛ *هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین*، ج ۳، ص ۶۲۸.

تعارض بین آنها باشد و بر حجّیت خبر واحد و حجّیت ظهورات و مانند آنها آگاه باشد، و لکن غالباً نیازی به مسائل اصولیه ندارد. و اما در مسائل بیع نیاز به تمییز موارد اصول عملیه دارد و متوقّف بر اطلاع مسائل تعادل و تراجیح نیست؛ زیرا در مسائل بیع، تعارض بین اخبار نمی‌باشد؛ هم‌چنان‌که نیازی به اطلاع بر مسائل علم اجمالی نخواهد داشت، به خلاف باب طهارت. و بر همین قیاس ابواب میراث و حدود و دیات و معاملات، غالباً احتیاجی به علم به مسأله تعارض و تزام و فرق بین آن دو و جریان ترتّب و عدم آن ندارند، به خلاف ابواب عبادات.

علم فقه مجموعه‌ای است از ابواب متعدّد که از حیث مبادی و مقدّمات اجتهاد مغایرند

بنابراین، استنباط حکم در هر باب از ابواب فقه محتاج به ملکه‌ای است مغایر با ملکه‌ای دیگر که به او در آن باب دیگر نیاز می‌باشد؛ پس وقتی برای مجتهد، جمیع ملکات عدیده حاصل گشت در این صورت اجتهاد او مطلق خواهد بود و الاّ متجزّی می‌باشد.

و یا به عبارت دیگر می‌توان گفت: علم فقه مجموعه‌ای است از ابواب متعدّد که به جملگی آن فقه اطلاق می‌شود، در حالی‌که خود ابواب آن از حیث مبادی استنباط و مقدّمات اجتهاد، با یکدیگر مغایرت دارند؛ مانند مغایرت علم هندسه و ریاضیات و کیمیا و علوم طبیعی و هیئت و امثال آنها.

پس هم‌چنان‌که هر کدام از این علوم نیاز به ملکه‌ای دارند که مغایر است با آنچه که نیاز به آن است در علم دیگر، ولی از آنجا که انسان اگر مطلع گردید بر جمیع این علوم به واسطه تحصیل جمیع ملکات آنها، به او ذوالفنون می‌گویند؛ همین‌طور است علم فقه که اگر برای مجتهد بعضی از ملکات مورد نیاز ابواب فقه حاصل گشت به آن متجزّی گفته می‌شود، و اگر ملکات عدیده کثیره برای یک نفر

حاصل شد به او مجتهد مطلق گفته می‌شود.^۱

۱- لا یخفی اینکه نسبت به مطالبی که در تقسیم اجتهاد به مطلق و متجزی و تعریف ماهیت آن دو ایراد گردید، تأمل و اشکال است؛ توضیح مطلب اینکه:

اختلاف علوم با یکدیگر به واسطه اختلاف در موضوع و مسائل آن علم است، و مسائل هر علم متکی و مستند بر مبادی اولیه آن علم می‌باشد؛ مثلاً موضوع ریاضی عدد و ارتباط بین واحدهای آن، و موضوع علم طب بدن انسان و شناخت صحّت و سقم در آن می‌باشد و هكذا... *

و بر این اساس ملکاتی که برای استخراج و استنتاج مسائل هر علم حاصل می‌شود برگرفته از مبادی اولیه و مقدمات شناخت همان علم خواهد بود. و آن ملکه، عالم به آن علم را متمکن می‌سازد که در مسائل مختلفه آن علم، و در حال تشّت آن به استحصال نتیجه مطلوب دست یابد؛ و در نتیجه اگر عارف به موضوع آن علم بتواند با قدرت اطلاع و حدّت ذهن و اتکاء بر حافظه، مسائل آن علم را استحصال نماید، این شخص دارای ملکه اقتدار بر تحصیل مسائل آن علم می‌باشد، گرچه هنوز نسبت به برخی از مسائل آن علم اطلاع و یا خبریّت در استحصال نداشته باشد.

مثلاً نجّاری که ملکه بر فنّ نجّاری دارد قادر است انواع محصولات چوبی را به مرتبه وجود و تحقّق درآورد، از میز و صندلی و تخت و کمد و امثال ذلک، گرچه تخصص او در ساخت و پرداخت میز و صندلی باشد؛ زیرا آن نجّار با اطلاع بر مبادی این فن و شناخت رمز و راز نجّاری و کیفیت تراش و ترکیب چوب و اطلاع از خصوصیات موادّ لازمه، به آن قدرت و ملکه لازمه این فن دسترسی پیدا کرده است و گرچه تاکنون موفق به ساخت کمد و قفسه نشده است ولی با اندک مطالعه‌ای در این مورد و طرح چند سؤال از خبره آن می‌تواند به مانند دیگران این محصول را به منصفه ظهور درآورد؛ و دیگر معنا ندارد که در این حال او را متجزی در نجّاری بنامیم و ملکه در این فن را به ملکات متعدّده و متکثره‌ای تقسیم نماییم؛ این مطلب خلاف ذوق سلیم و بداهت عرفی می‌باشد.

با توجه به مطالب مذکوره تشبیه علم فقه در ابواب مختلفه همچون طهارت و صلاّه و بیع و نکاح، به علوم متفاوت از ریاضیات و کیمیا و علوم طبیعی در غایت اشتباه و خطاء است؛ زیرا موضوع این علوم و فنون هرکدام با دیگری تفاوت جوهری دارد، چنانچه گذشت؛ و اما موضوع در علم فقه با تمام اختلاف ابواب آن عبارت است از: فعل مکلف بما هو مکلف من الله تعالی، و این موضوع در تمامی ابواب فقه - اعمّ از طهارت و صلاّه و حجّ و بیع و غیره - واحد است و قابل تعدّد نیست. بلی، در عوارض ذاتیه فعل مکلف اختلاف و تفاوت موجود است، و این موجب نمی‌شود که از تحت موضوع فقه خارج شود و برای خود علمی مستقلّ و فنی متفاوت به وجود آورد. ﴿

و اگر خواهی می‌توانی مقام و ما نحن فیه را تشبیه به عدالت نمایی؛ زیرا عادل در نزد شارع به کسی گفته می‌شود که ملکه ترک معصیت برای او حاصل گشته است، لکن حصول این ملکه عبارت است از: ضمّ ملکات کثیره، مانند ملکه ترک حسد و ملکه ترک غیبت و ملکه ترک کلام زور و هكذا...^۱

پس قائل به تجزی مدعی تبعض ملکه بسیطه نیست، بلکه مدعی تعدد ملکات است؛^۲ و هر کدام از این ملکات بالنسبه به ملکات مجتهد مطلق، مانند

﴿ بناءً علی هذا هم چنان که ملکه اقتدار بر مسائل ریاضی به حالت نفسانی و کیف نفسی گفته می‌شود که به واسطه آن یک ریاضی‌دان قادر بر طرح و پاسخ مسائل ریاضی در ابواب مختلف آن است، هم‌چنین ملکه اقتدار بر استنباط مسائل فقهی، حالتی است نفسانی و کیفی است نفسی که به واسطه آن مجتهد می‌تواند نسبت به تمام ابواب فقه و مسائل آن اظهار رأی و نظر بنماید، گرچه هنوز نسبت به بعضی فرصت نیافته است و یا اینکه به مدارک و منابع آن مراجعه نکرده است. بنابراین، آنچه را که مرحوم محقق حلّی در تعریف اجتهاد متجزی ذکر کرده‌اند که: «مجتهد به واسطه عدم اطلاع بر بعضی از ابواب فقهی هنوز توفیق اجتهاد و استنباط مسائل آن باب را پیدا ننموده است»، ما آن را به شدت و ضعف در ملکه اجتهاد تعبیر می‌آوریم، و اجتهاد متجزی را به کلی منکر می‌شویم؛ و آنچه را که ایشان از آن به شدت و ضعف تعبیر آورده‌اند، به اعلمیت و افضلیت در فقه و اجتهاد تعبیر می‌کنیم؛ و إن شاء الله تتمه توضیح این مطلب، در شرایط اجتهاد و تحصیل مقدمات استنباط نیز خواهد آمد.

بنا بر آنچه که ذکر گردید ما ملکه‌ای به عنوان ملکه اجتهاد متجزی نداشته، و مجتهدی به نام مجتهد متجزی نداریم؛ اگر فردی بتواند در همه مسائل، تحصیل حکم نماید مجتهد است و الا خیر.

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۳۹ الی ۲۴۵؛ نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ۵۱ الی ۵۷.

۱- بطلان این مطلب در حدّ بدیهی می‌نماید؛ کجا ملکه عدالت از ترکیب مجموعه‌ای از ملکات حاصل می‌شود؟! انسان وقتی به نفس خود رجوع می‌کند یک حالت بیشتر نمی‌بیند و آن کف نفس از هر چه مخالف رضای پروردگار است، نه اینکه ملکه‌های متعدّد در درون خود مشاهده کند!!

۲- البته پر واضح است که تجزی در امر بسیط محال است و قطعاً قائل به تجزی باید قائل به تعدد ملکات باشد؛ بنابراین ایراد ما به عدم تعدد ملکات، نه از باب محالیت تعدد در امر بسیط است، ﴿

نسبت افراد عام است به عام، نه نسبت اجزاء مرکب به مرکب. بدان که صاحب کفایه قائل به وجوب تجزی گشته است و دلیل این وجوب را بطلان ظفره ذکر کرده است؛^۱ توضیح مسأله اینکه:

اعلی درجه ملکه اجتهاد هیچ‌گاه برای مجتهد دفعهً واحده حاصل نمی‌شود، بلکه ابتدائاً یک ملکه ضعیفه‌ای برای او پیدا می‌شود سپس با ممارست در ابواب فقه و استنباط احکام، این ملکه کم‌کم رو به ازدیاد و شدت می‌گذارد تا اینکه تبدیل به یک ملکه بسیار قوی و قدرتمند می‌شود، به حیثی که قادر بر اعمال ادله اربعه مذکوره سابقاً است به مجرد نظر و دقت به هر مسأله‌ای که بر او عرضه شود. پس از آنجا که وصول به مراتب عالیه بدون طی مراتب دانیه ممتنع است به جهت بطلان ظفره، پس اجتهاد نیز بر نحو تجزی، از مسائلی است که گریزی از او نمی‌باشد، بلکه هر مجتهد مطلقاً در حال حاضر لاجرم قبلاً متجزی بوده است.

استدلال صاحب کفایه به استحاله ظفره، برای اثبات لزوم تجزی

لکن با توجه به مطالبی که گذشت شما متوجه می‌شوید که خلط باب قوه ملکه و ضعف آن با باب تجزی وجهی نخواهد داشت، چنانچه مرحوم آخوند بین آن دو خلط کرده است؛ زیرا لازم نیست که ملکه اجتهاد در متجزی ضعیف باشد،

↳ بلکه از این جهت است که فقه یک مجموعه تشریح واحد است و همه ابواب آن به نحوی با یکدیگر مرتبط می‌باشند و توجه به یک باب بدون ملاحظه سایر ابواب، توجه و استقصاء تام نخواهد بود؛ چنانچه بر اهل خبره پوشیده نیست. و به همین جهت است که مرحوم والد - رضوان الله علیه - می‌فرمودند:

«مرحوم حلّی - رحمة الله علیه - آنچنان بر ابواب فقه مسلط بود که روزی برای یکی از فروع فقہی در باب مکاسب، حدیثی را از باب نکاح شاهد آورد، در حالی که در ابتداء هیچ ارتباطی بین آن دو مبحث و روایت مشاهده نمی‌شده است.» فتدبر.

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۶.

چون مدار تجزی بر حصول ملکه استنباط بعض از ابواب است نه باقی ابواب، در صورتی که امکان دارد که متجزی در خصوص این باب دارای ملکه‌ای قوی‌تر و بالاتر از ملکه مجتهد مطلق باشد. پس بطلان طفره برای استدلال به لزوم تجزی به این نحو مذکور، در مقام جایی ندارد؛ بلکه چاره‌ای نیست از اینکه استدلال شود به بطلان طفره در حصول ملکات عدیده دفعهً واحده در جمیع ابواب فقه. مضافاً به اینکه دارا شدن ملکه استنباط در بعضی از ابواب متوقف است بر ملکه سایر ابواب؛ هم‌چنان‌که از کلام محقق اصفهانی در حاشیه استفاده می‌شود، در آنجا که می‌فرماید:

دلیل استحالة طفره در هر دو مقام جاری و ساری است؛ یعنی هم در باب قوت ملکه و ضعف آن، و هم در باب حصول ملکات تدریجیه در ابواب متعدده.^۱

ولی قول صحیح این است که دلیل طفره در هیچ‌یک از دو مقام جاری نمی‌شود: اما در باب قوت و ضعف در ملکه بدین جهت است که: محتمل است ملکه قویه اجتهاد دفعهً واحده برای فردی حاصل شود؛ زیرا ممکن است فردی دارای جودت قوی و فکری متعالی و قریحه‌ای پسندیده باشد و به تحصیل مبادی استنباط از علم اصول و مانند او مشغول باشد، و مادامی که از این علوم رها نشده باشد برای او این ملکه استنباط اصلاً نبوده است، و به مجرد خلاص شدن از این علوم یک‌مرتبه دارای ملکه‌ای عالی، بلکه اعلی از اغلب مجتهدین می‌شود، مجتهدینی که عمر خود را در تنقیح و استنباط احکام گذرانده‌اند در حالی که دارای فکر عالی و قدرت ذهنی نبوده‌اند.

و علی‌ای حال حصول ملکه برای نفس، مانند حصول سفیدی برای جسم است، پس هم‌چنان‌که عروض سفیدی شدید برای جسم یک‌مرتبه ممکن است بدون اینکه مراتب نازله از بیاض بر جسم عارض شود ابتدائاً، همین‌طور مانعی

۱- نه‌ایة الدراییة، ج ۶، ص ۳۷۲.

ندارد که ملکه ای قوی یک مرتبه بر شخصی عارض شود.^۱
 آری، در غالب افراد ملکه عالیّه دفعهً حاصل نمی شود بلکه تدریجاً اشتداد پیدا می کند؛ هم چنان که در احوال مجتهدین عظام این مطلب مشاهده می گردد.
 و اما در باب ملکات احکام عرضیه باید گفت: مثلاً ملکه باب طهارت بر ملکه باب صلاّه متوقف نیست و نیز عکس آن چنین است، و همین طور ملکه باب بیع بر ملکه باب میراث متوقف نمی باشد، بلکه اینها ملکاتی هستند عرضیه، که ممکن است برای مجتهد ابتدائاً ملکه استنباط احکام طهارت حاصل شود سپس صلاّه، و آنگاه بیع، و بر همین قیاس إلى آخر الدیّات؛ و ممکن است بر عکس باشد، یعنی از دیات شروع شود و به طهارت ختم گردد، هم چنان که ممکن است مجتهد ابتدائاً ملکه استنباط احکام بیع را تحصیل نماید سپس دیات، و آنگاه صلاّه، و در آخر میراث، بدون ترتیب در تحصیل.

و بطلان طفره منحصرأ در جایی خواهد بود که طی بعضی از مراتب متوقف باشد عقلاً بر طی سایر مراتب. بلی، در غالب افراد جمیع ملکات، که مجتهد بدانها در استنباط جمیع مسائل ابواب نیاز دارد، دفعهً واحده حاصل نمی شود؛ لکن این مسأله با معنای استحاله طفره فرق می کند.

و خلاصه کلام اینکه: استدلال صاحب کفایه برای لزوم تجزی به استحاله طفره تمام نیست، گرچه کلام ایشان در اینکه معنای تجزی عبارت است از تعدد ملکات نه تبعض ملکات، کلامی است متین و استوار؛ و این مطلب از کلام ایشان استفاده می گردد:

و بساطت ملکه و عدم پذیرش تجزیه در آن مانع از این نمی شود که بالنسبه به بعضی از ابواب حاصل گردد.^۲

۱- ما که نتوانستیم معنا و مفهوم این کلام را متوجه شویم.

۲- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۷.

زیرا مراد از این عبارت این است که: تجزی، حصول بعض از افراد ملکه است نه حصول بعضی از اجزاء آن.

بنابراین ایرادی را که محقق اصفهانی بر ایشان وارد کرده است و فرموده است: بساطت ملکه مانع از تجزیه و حصول آن در بعض از ابواب می‌شود، بلکه باید گفت که: ممکن است برای رفع اشکال قائل شویم که ملکه بسیطه تعدد پیدا کرده است، نه اینکه تبعض یافته است.^۱

وارد نمی‌باشد؛ زیرا مراد صاحب کفایه همین معنایی است که ذکر شد نه غیر آن، و آنچه محقق اصفهانی ذکر کرده است شرح همان کلام آخوند است نه ایرادی بر ایشان؛ فتأمل.

نظر محقق نائینی در امکان تجزی

حال بدان که شیخنا الأستاد - قدس سره - چنانچه در تقریرات ما و تقریرات فقیه عصر، آقا سید جمال الدین گلپایگانی مذکور است، قائل به امکان تجزی شده‌اند به واسطه تحصیل بعضی از ملکات در بعضی از ابواب نه در غیر آن ابواب، به جهت اختلاف در مبانی اصولیه؛ پس چه بسا مسأله‌ای که استنباط حکم آن نیازی به بیش از اطلاع بر حجیت خبر واحد نداشته باشد، و چه بسا مسأله‌ای که استنباط آن محتاج به اطلاع بر جمیع موارد اصول و تعیین مجاری آنها و حاکم و محکوم می‌باشد، و بدین جهت است که مشاهده می‌کنی که تحصیل ملکه باب عبادات اسهل است از تحصیل ملکه استنباط در ابواب معاملات.

عدم تحصیل معنای متقن و مستدل برای تجزی

ولی با تمام این اوصاف، ما یک معنای متقن و مستدلگی برای تجزی در اجتهاد نیافتیم؛ زیرا گرچه ما قائل به استحاله تجزی نشده‌ایم به جهت استحاله

۱- نه‌ایة الدرایة، ج ۶، ص ۳۷۲.

تبعض در ملکه بسیطه - چون فساد و بطلان تبعض پیش از این روشن شد - بلکه می‌گوییم: تمامی ابواب فقه همه با هم مثل یک باب از حیث مبانی و مدارک می‌باشند، و مقصود ما این نیست که ابواب فقه با هم ارتباط دارند تا اینکه مثلاً اجتهاد در باب صلاة صحیح نباشد مگر پس از اطلاع بر ادله‌ای که در سایر ابواب وارد شده است حتی باب حدود و دیات؛ زیرا این احتمال در نهایت ضعف و سستی می‌باشد، چون اصلاً ارتباطی پس از تبویب ابواب و ایراد هر روایت در باب مختص به خود او و مناسب با او - چنانچه فعلاً مشهود می‌باشد برای روایات وارده در باب دیات یا باب صلاة - وجود ندارد قطعاً. بلکه مراد این است که مبانی فقه همه با هم ارتباط دارند به حیثی که مجتهد متمکن از اجتهاد نیست در مسأله اصولیه مگر بعد از اجتهاد در جمیع مسائل.

مثلاً اگر روایتی بر تنجس ماء قلیل ملاقی با نجس وارد شود و روایت دیگری بر عدم تنجس به واسطه ملاقات یافت گردد، در این حال استنباط حکم در این مسأله نیاز به اطلاع بر حجیت ظواهر و حجیت خبر واحد دارد، و ممکن نیست اطلاع بر حجیت خبر مگر پس از تمسک به سیره، و سیره ثابت نمی‌شود مگر پس از استصحاب آن، و استصحاب سیره محتاج به تنقیح در مباحث استصحاب می‌باشد، و در این حال چاره‌ای نیست از تنقیح عدم معارضه این استصحاب با استصحاب عدم جعل شارع حجیت خبر واحد را، پس باید نسبت به دو استصحاب تأمل و ملاحظه نمود.

علاوه بر این باید نسبت به وجه تقدم این خبر بر قاعده طهارت و حمل به حکومت نظر کرد، و با این وصف می‌بایست مباحث برائت و احتیاط و تعیین جایگاه هر کدام از آن دو را بررسی نمود، و پس از این مرحله نوبت به بررسی ادله تعارض و کیفیت ترجیح بناء علی التعارض یا رجوع به عام فوق، بر فرض تساقط می‌رسد.

و هم‌چنین نیاز است که بحث از حجیت ظن مطلق و عدم حجیت ملاحظه گردد؛ زیرا ممکن است پس از تساقط روایات، گمان بر نجاست اقوی باشد یا عدم

نجاست. و نیز باید به مباحث عموم و خصوص، و مطلق و مقید پرداخت تا اینکه نسبت این دلیل که دال بر نجاست است یا عدم نجاست، با عمومات و مطلقات وارده در مقام سنجیده شود. و نیز باید بحث در فرق بین دو باب تزاحم و تعارض، و علم به احکام هر کدام از دو باب، انجام شود. و هکذا هر مسأله‌ای که در مقام فرض شود، تنقیح و استنباط حکم آن تمام نمی‌شود مگر پس از استنباط و تنقیح جمیع مبانی اصولیه، در حالی که بعضی از مبانی اصولیه متوقف است بر تنقیح بعضی از مبانی دیگر.

تقریر اشکال تحقق دور در استنباط حکم، و پاسخ به آن

و به همین جهت گفته می‌شود که: (استنباط یک حکم) مستلزم دور می‌باشد، زیرا تنقیح هر مسأله از مسائل اصولیه متوقف است بر تنقیح مباحث دیگر؛ مثلاً تنقیح حجیت سیره در خبر واحد متوقف است بر استصحاب، و تنقیح حجیت استصحاب متوقف است بر سیره عقلائی به جریان سیره.^۱

ولی اشکال دور مندفع می‌شود به اینکه: در هر مسأله از مسائل، مبانی‌ای که استنباط این مسأله متوقف بر آنها است از اصول مسلمة موضوعیه مورد توجه قرار می‌گیرد، سپس این مبانی هر کدام در جای خود تنقیح می‌گردد. و خلاصه کلام اینکه: با دقت و تأمل صادقانه هر شخصی می‌داند که استنباط، حتی در یک مسأله، بدون تنقیح جمیع مسائل اصولیه امکان نخواهد داشت. پس زمانی که مجتهد جمیع مسائل را من البدء إلى الختم استنباط می‌نماید، این فرد دارای ملکه‌ای است که قادر است جمیع احکام را استنباط کند؛ زیرا فرض بر این است که حکمی از احکام متوقف بر غیر این مبانی نمی‌باشد، بلکه جمیع مسائلی که استنباط متوقف بر آنها

۱- حجیت سیره عقلائی متوقف بر حجیت استصحاب نیست، بلکه بر نفس وجود خارجی و فعلی آن است. مگر در ابتدای انعقاد سیره عقلائی بر حجیت خبر واحد، استصحابی در کار بود؟! مضافاً به اینکه شرط استصحاب، یقین سابق و شک لاحق است، در حالی که شکی نسبت به نفس سیره وجود ندارد.

است در جمیع ابواب فقه، در علم اصول مدوّن است و هیچ مسأله‌ای که کمترین دخالتی در استنباط حکم فرعی فقهی داشته باشد فروگذار نشده است. و وقتی که شخص تنقیح جمیع این مبانی را نکرده باشد بتمامها و کمالها، دیگر دارای آن ملکه استنباط نمی‌باشد، حتی بالنسبه به یک باب نیز قادر نخواهد بود.^۱

تجزی در اجتهاد به حسب اختلاف ابواب فقه

حال سخن و بحث را در تجزی در اجتهاد به حسب اختلاف ابواب فقه قرار می‌دهیم و چنین می‌گوییم:

اولاً: هر مسأله از مسائل فقهی نیاز به وجود ملکه خاصّ خودش دارد و دلیلی بر انحصار ملکات در ابواب مدوّنه، مثل باب صلاة و طهارت نیست؛ پس در این هنگام چاره‌ای نیست که مجتهد مطلق به مقدار فروع فقهی، دارای ملکات غیر متناهی باشد؛ و بطلان این مسأله واضح است.

و **ثانیاً:** مجتهدی که مثلاً قصد استنباط در طهارت یا صلاة را دارد، یا اینکه ملکه او پیش از شروع در استنباط این باب است، یا در حین شروع استنباط، یا پس از خلاص از استنباط.

و اما در صورت اول سؤال می‌کنیم: از کجا این مجتهد تحصیل ملکه استنباط نموده است، در حالی که هنوز استنباط نکرده است و مسأله‌ای را در این باب تنقیح ننموده است؟!

۱- به همین جهت مرحوم والد ما - قدس سره - در مقام نصیحت از روی رأفت و رحمت به بنده چنین توصیه کرده‌اند:

«برای خود در تدریس رسائل، استاد خبیر و متضلع اختیار نما؛ زیرا اگر شما مسائل مذکوره در رسائل شیخ - قدس سره - را به خوبی تنقیح نمودی، دیگر مشکلی در پیش نخواهی داشت (و بار خود را در درس اصول بسته‌ای)، و الا تا روز قیامت قادر بر استنباط نخواهی بود.»

و در صورت شروع می‌پرسیم: این مجتهد به کدام ملکه تمسک جسته برای شروع در استنباط؟ و آیا نفس شروع، بما هو هو بدون خبرویت در استنباط موجب ملکه خواهد شد؟!

در صورت فراغت از استنباط و استخراج حکم سؤال این است: با کدام ملکه این فرد استنباط حکم نموده است، با اینکه مفروض آن است که پس از استنباط ملکه برای او حاصل شده است؟! و بازگشت این قسم بر این است که استنباط بدون ملکه‌ای بوده است که موجب حصول ملکه است؛ و بطلان این نیز واضح است. پس چاره‌ای نیست جز التزام به شقّ اولّ پس از بطلان دو شقّ اخیر؛ و آن: حصول ملکه قبل از استنباط است، و در این حالت گریزی نیست از التزام به اینکه استنباط در مسائلی دخالتی در حصول ملکه ندارد.

و کسی اعتراض نکند و نگوید که: ملکه استنباط باب صلاة حاصل می‌شود به نفس استنباط باب طهارت، و همین‌طور ملکه استنباط احکام حجّ حاصل می‌شود از استنباط احکام صلاة؛ چون روشن است که این ابواب از حیث احتیاج به ملکه با هم متحد هستند. آری، به واسطه ممارست و استنباط بعضی از ابواب چه بسا درجه قدرت ملکه اشتداد پیدا می‌کند، لکن این مورد خارج از محلّ کلام است؛ زیرا کلام در تجزی و اطلاق است نه در اعلمیت و غیر آن.

ملکه اجتهاد به عنوان علة تامّة منحصره بر استنباط جمیع احکام

و خلاصه مطلب اینکه: تأمل و دقت صادق، حکم می‌کند که حصول ملکه، که متوقف است بر تنقیح جمیع مباحث اصول، وقتی محقق شد مجتهد قادر خواهد بود که استنباط جمیع احکام را بنماید؛ و الا متمکن از استنباط حتّی یک مسأله نیز نخواهد بود، به جهت ارتباط مبانی اصولیه با یکدیگر.

نتیجه مباحث گذشته چنین است که: معنا و مفهومی برای تجزی در اجتهاد

نمی‌باشد، چه اینکه تجزی در ملکه بسیطه باشد یا اینکه در مراتب قوت ملکه و ضعف آن باشد یا اینکه در یک باب دون باب دیگر، گرچه ملکه استنباط در این باب در اعلی درجه از قوت باشد.

و پیش از این دریافتید که حصول ملکه متوقف بر استنباط نیست، بلکه مجتهد در اولین فرع از فروع فقهی که اراده استنباط آن را دارد باید دارای ملکه اجتهاد باشد.

اقسام تجزی از دیدگاه محقق عراقی

بدان که محقق عراقی - قدس سره - در مقالات خویش متجزی را به دو قسم تقسیم کرده است:

اوّل: متجزی بالنسبة به مجموع احکام؛ و او همان کسی است که متمکن است از استنباط بعض مسائل دون بعض دیگر.

دوّم: متجزی بالنسبة به یک حکم؛ و این نوع در جایی متصور است که استنباط حکم در مسأله متوقف است بر قواعد عدیده‌ای که مجتهد بر بعضی از این قواعد اطلاع پیدا می‌کند نه بر همه آنها، و لذا نمی‌تواند در این فرع استنباط نماید. و اما متجزی به معنای اوّل می‌تواند استنباط نماید و اجتهاد او صحیح می‌باشد به خلاف قسم دوّم.^۱

و شما می‌دانید که محقق مذکور مطلب جدیدی ارائه نکرده است؛ زیرا محط کلام قوم در امکان تجزی، همان قسم اوّل است. و اما بطلان تجزی به معنای دوّم مفروغ عنه می‌باشد نزد قوم. بنابراین، تفصیلی را که ایشان ارائه دادند در حقیقت تفصیل در مسأله نیست؛ و نتیجه بحث، بطلان تجزی به معنای ملکه است.

و اما به معنای علم فعلی، پس شکی نیست که استنباط احکام تدریجی

۱- مقالات الأصول، ج ۲، ص ۴۹۳.

می باشد، و از آنجا که فروع متناهی نمی باشد دیگر مجتهد مطلقاً بالنسبه به احکام فعلیه وجود نخواهد داشت، بلکه جمیع مجتهدین حتی اُساطین فقه از افرادی که متضلع در استنباط می باشند و علامه در کثرت مسائل مستنبطه هستند، در عین حال نسبت به فروع کثیره ای - که ممتنع است استنباط جمیع آنها برای ایشان - جاهل می باشند؛ زیرا فروع فقه لا یتناهی است و تبحر آنان در استنباط فروع، وافی به مطلوب نمی باشد.

بناءً علی هذا، شکی نیست در اینکه کسی که ملکه استنباط را برای خویش تحصیل نماید، جایز است که اقدام به استنباط کند و بر طبق حکم مستنبط خویش عمل نماید؛ زیرا استنباط او برای خودش حجّت می باشد و جایز نیست که از حکم مستنبط خویش تخلف نماید و به قول فقیه دیگری عمل نماید، گرچه بداند که فقیه دیگر از او اعلم می باشد؛ زیرا در این مسأله مستنبطه، او دیگر تعبداً عالم به حکم خواهد بود به واسطه قیام حجّت شرعی نزد او، پس رجوع او به غیر، از قبیل رجوع عالم است به جاهل. و آیا مجاز هست که اقدام بر استنباط نکند و از غیر خودش تقلید نماید چون در ظرف فعلی هنوز حجّت فعلیه بر او قائم نشده است؟

مرحوم شیخ انصاری ادّعی اجماع کرده است بر حرمت تقلید کسی که دارای ملکه استنباط می باشد، گرچه عالم بالفعل نسبت به بعضی از احکام نباشد.^۱ و هم چنین جایز است برای واجد ملکه که برای مردم فتوا بدهد و بین آنان حکم نماید و امور عامه را متصدی شود، گرچه نسبت به بعضی از مسائل، استنباط فعلی از او سر نزده است؛ حتی اگرچه یک مسأله را استنباط نکرده باشد اصلاً، لکن جایز است برای او در هر مسأله ای که مورد سؤال قرار می گیرد، به ادله آن مسأله مراجعه کند و بر طبق استنباط و رأی و نظر خود فتوا صادر نماید، و بین مردم و

۱-التقلید (الاجتهاد والتقلید)، ص ۲۵.

متخاصمین با رجوع به ادله، فصل خصومت نماید و استنباط حکم متخاصم را در خصوص این فرع انجام دهد.

انحصار حجیت فتوا و حکم مجتهد بر حصول ملکه اجتهاد، نه علم فعلی

و مخفی نماند که ادله تقلید و جواز رجوع به حاکم در رفع منازعات، اختصاص به کسی که فعلاً عالم به خصوص مسأله محل ابتلا شده یا به کسی که فعلاً عالم به جمیع مسائل است، ندارد؛ چنانچه برخی این چنین تصور کرده‌اند یا تفوه نموده‌اند؛ زیرا ادله جواز تقلید، همان سیره مستمره و روایات وارده در مقام است.

اما سیره بر این بوده است که جاهل در مرافعات به کسی که دارای ملکه علم است مراجعه نماید، گرچه در خصوص مسأله‌ای که به خاطر آن رجوع کرده است، فعلاً عالم نباشد بلکه اصلاً در هیچ مسأله‌ای وارد نشده باشد، ولی باید دارای ملکه‌ای قوی بوده باشد که بتواند مسأله را تشخیص دهد و حکم آن را به تأمل بیان نماید.

و به همین جهت است که شما می‌بینید کسی که از دانشکده شیمی فارغ التحصیل شده است، گرچه در حال حاضر اطلاعی بر تعداد اجزاء و ترکیب سرکه و شیر مثلاً ندارد، لکن عدم اطلاع فعلی او مانع نمی‌شود که مردم به او مراجعه نکنند و از او درباره تعداد اجزاء و مواد این اشیاء و کیفیت ترکیب آنها از مواد مختلفه سؤال ننمایند؛ زیرا او قادر است فوراً آنها را تحلیل نماید و پاسخ مردم را پس از تحلیل بدهد.

و بر این قیاس، سایر اهل خبره‌اند، و مردم به آنها مراجعه می‌نمایند در صورتی که بدانند واجد ملکه آن فن و حرفه می‌باشند. بنابراین، ادعای عدم جواز رجوع به آنها در جایی که واجد علم فعلی در مسأله مبتلی بها یا در غالب مسائل نمی‌باشند، انکار بدیهیات خواهد بود.

بررسی دلالت روایات وارده در باب تجزی

و اما روایات وارده در باب، یکی روایت و مقبوله عمر بن حنظله است:

«أُنظَرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا.»^۱

و دیگر روایت معصوم علیه السلام:

«وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَيَّ رُؤَاةَ حَدِيثِنَا.»^۲

و دیگر روایتی از امام علیه السلام در آنجا که می فرماید:

«فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ» إِلَى أَنْ قَالَ: «فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ.»^۳

و مخفی نیست که هیچ کدام از این روایات دلالت بر لزوم علم فعلی به جمیع مسائل یا اغلب مسائل در جواز فتوا و حکومت ندارند؛ زیرا این عناوین - یعنی عنوان عالم و عارف و راوی و فقیه و اهل ذکر - صادق اند بر کسی که دارای ملکه استنباط تام است به حیثی که اگر در مسأله ای مردم به او مراجعه کنند متمکن است که پاسخ آن را به مجرد رجوع به ادله بدهد؛ مانند صدق عنوان نجار و آهنگر بر کسی که دارای ملکه این صناعات است، و متمکن از ساخت سریر و کرسی است به مجرد به کارگیری اره و اشتغال به عمل.

و همین طور صدق می کند عنوان اهل ذکر و اطلاع به مطالب کتاب، وقتی که فرد متمکن از مطالعه آن مطالب گشت به مجرد اینکه عینک خویش را بردارد و آن را بر چشمانش قرار دهد. و مطالعه مطالب اصولیه و اعمال آن در استنباط احکام برای کسی که واجد ملکه استنباط احکام است، همانند کسی است که عینک بر چشم می گذارد تا بتواند به قرائت کتب پردازد.

۱- الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، باب وجوب الرجوع فی القضاء و الفتوی إلى رواة الحدیث...، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴.

۳- همان مصدر، باب عدم جواز تقلید غیر المعصوم...، ص ۱۳۱، ح ۳۳۴۰۱.

حال اگر از مدّعی خود تنزل کردیم و ملتزم شدیم به عدم صدق این عناوین بر کسی که فقط ملکه استنباط را دارا می‌باشد (و هنوز وارد در استنباط احکام نشده است)، می‌گوییم: اشکالی نیست در اینکه لزوم اعتقاد به اینکه مجتهد باید از جمله کسانی باشد که دارای اطلاع و تسلط به روایات و علم به احکام و سایر عناوین مذکوره می‌باشند، فقط بدین جهت است که طریق وصول به حکم واقعی یا ظاهری را بنمایاند، و برای این عناوین هیچ موضوعیتی در دخالت در استنباط و رجوع جاهل به مجتهد نمی‌باشد، مانند دخالت ملکه عدالت و ذکوریت و امثال اینها. پس ما می‌توانیم قطعاً مدّعی شویم به اینکه علم مجتهد، مانند عدالت و ذکوریت او دخالت در قضاء و فتوا ندارد، بلکه عدالت و امثال آن در رجوع جاهل به مجتهد موضوعیت و دخالت دارند به خلاف علم که دخالت آن از باب طریقیت است.

بنابراین، ناگزیر باید اذعان نمود که مجتهد باید در خصوص مسأله‌ای که به او مراجعه می‌شود بتواند استنباط نماید، گرچه در مسأله دیگر غیر از این مسأله اصلاً استنباط ننموده است؛ زیرا دخالت علم او به سایر احکام در حجیت فتوای او در خصوص این مسأله، نیست مگر به مانند دخالت علم نجاری برای طبابت طبیب در جواز مراجعه مریض‌ها نزد او.

انحصار مدخلیت علم مجتهد در جواز تقلید در ظرف تقلید، نه در ظرف

سؤال از حکم

و خلاصه سخن اینکه: متأمل به مجرد تأمل در این مطلب درمی‌یابد که حکم شارع بر جواز رجوع عامی به مجتهد، فقط به جهت تمکن مجتهد است از وصول به حکم، نه عامی؛ و حکم شارع صرفاً به جهت امضای سیره عقلانیه است نه یک حکم تعبّدی صرف تا اینکه مدّعی شویم که: علم به جمیع احکام یا اکثر احکام در جواز رجوع عامی به مجتهد دخالت دارد.

بنابراین جایز است که عامی در هر مسأله‌ای که مجتهد حکم آن را استنباط می‌نماید به مجتهد مراجعه کند. و در این حالت که ثابت شده است جواز رجوع عامی به مجتهد در هر مسأله‌ای که مجتهد آن را استنباط کرده است، می‌توانیم مدّعی شویم که در مسأله‌ای که هنوز آن را استنباط نکرده است نیز می‌تواند به او مراجعه نماید؛ زیرا سؤال عامی در حکمی از احکام از مجتهدی که هنوز استنباط آن حکم را ننموده است، شرعاً حرام نخواهد بود و می‌تواند از مجتهد درباره آن حکم سؤال نماید؛ و مجتهد در این هنگام وقتی که استنباط آن حکم را نمود و نسبت به آن حکم عالم بالفعل گردید، پاسخ عامی را خواهد داد، و متعاقب بر این پاسخ، واجب است که از او تقلید نماید.

و به عبارت دیگر: مدخلیت علم مجتهد در جواز تقلید، منحصرأ در ظرف تقلید است نه در ظرف سؤال از حکم شرعی. و در ظرف سؤال اگرچه مجتهد عالم نباشد، لکن در ظرف تقلید به واسطه فحص او از دلیل، عالم خواهد شد و به مسأله فتوا خواهد داد، و تقلید از او نیز واجب می‌شود.

بنابراین، مدخلیتی برای علم مجتهد در جواز رجوع عامی به او نمی‌باشد، حتّی در مسأله‌ای که به او مراجعه می‌نماید، بلکه جایز است عامی به مجتهدی رجوع کند که فقط ملکه اجتهاد برای او حاصل شده است؛ ولی تحقق تقلید از جانب مردم، پس از این است که مجتهد استنباط حکم را بنماید. و چه بسا غالب فتاوی که مفتی‌ها به آنها فتوا داده‌اند، فتاوی ابتدایی و از پیش آماده شده نیستند بلکه این فتاوی پس از مراجعه عوام بدانها و سؤال از حکم شرعی است؛ چنانچه این معنا در استفتائات متداوله مشاهده می‌شود. پس چه بسا مسأله‌ای که حتّی به مخیله مجتهد نیز نرسیده باشد و او پس از مراجعه، اقدام به استنباط آن مسأله نماید. تمام این مطالب بر اساس مبنای ما است که قائل به عدم جواز تجزّی در اجتهاد می‌باشیم. و اما بر مبنای تجزّی و حصول ملکه استنباط بعضی از ابواب دون باقی ابواب، باز مانعی از افتاء و حکومت در خصوص مسأله‌ای که مجتهد دارای ملکه استنباط می‌باشد نسبت به آن نمی‌باشد. آری، چه بسا مجتهد متجزّی دارای

ملکه‌ای ضعیف نسبت به استنباط مسأله است، ولی این مورد غیر از ما نحن فیه می‌باشد که جواز إفتاء و قضاء برای متجزی است، بلکه به مسأله اعلمیّت و غیر آن باز می‌گردد؛ و إن شاء الله توضیح مطلب در آینده خواهد آمد.

تشکیک برخی در حجّیت استنباطات متجزی با استناد به استحاله آن

نکته: برخی نسبت به حجّیت استنباطات متجزی برای خویش و برای غیر خود، تشکیک و ایراد نموده‌اند به اینکه:

حجّیت استنباطات متجزی در مسائل فرعیّه، متوقّف بر اجتهاد و استنباط او در مسأله جواز تجزی است؛ زیرا پر واضح است که اگر اجتهاد متجزی مجزی نباشد، دیگر استنباطات او در مسائل فرعیّه برای او مفید نخواهد بود. و معلوم است که متجزی در این مسأله - یعنی مسأله جواز تجزی - نیز مجتهد متجزی است. پس استنباط او در جواز تجزی و حجّیت این استنباط، بر یک اجتهاد دیگر متوقّف خواهد بود و همین‌طور تسلسل لازم می‌آید؛ مانند مسأله حجّیت ظن که اگر مستند به یک دلیل قطعی نباشد، دیگر ظن حجّت نخواهد بود، بلکه اگر دلیل حجّیت ظن، خود ظن باشد تسلسل لازم می‌آید.^۱

البته در این ایراد و تشکیک اشکال است، زیرا قیاس ما نحن فیه به مسأله ظن، مع الفارق است؛ چون اطلاق ادلّه حجّیت بالنسبة به متجزی و مجتهد مطلق موجب قطع می‌شود که متجزی می‌تواند اجتهاد نماید و افتاء و قضاوت کند؛ پس اجتهاد در جواز تجزی و عدم جواز، نیست مگر اجتهاد و نظر در اطلاق ادلّه حجّیت و عدم اطلاق آن؛ و در این حال اگر مجتهد نظر به اطلاق ادلّه داشته باشد، دیگر مسأله تمام است و کلامی نخواهد بود. تا اینجا سخن در مسأله تجزی به آخر رسید.

۱- قابل ذکر است که مرحوم میرزای قمی - رضوان الله علیه - در *قوانین الأصول*، ج ۲، الباب السابع، القانون الثالث، ص ۱۵۷، این مطلب را از بعض علماء نقل کرده است.

تحصیل اجتهاد مطلق

و بدان که برخی قائل به امکان استنباط فعلی برای جمیع مسائل و مجتهد مطلق گشته‌اند، پس از اینکه جواز امکان تجزی را نیز معتقد می‌باشند.

مرحوم صاحب کفایه - قدس سره - در این باره می‌گوید:

اشکال و ایرادی در امکان اجتهاد مطلق و حصول آن برای اعلام نمی‌باشد، و اینکه در بعضی از مسائل متمکن از ترجیح و تعیین حکم نمی‌باشند و تردد در آن مسأله از آنان مشهود می‌باشد، به جهت حکم واقعی آنها است. و این به سبب عدم دلیل مساعد در هر مسأله‌ای است که با آن برخورد می‌نمایند، یا اینکه پس از تفحص به مقدار لازم به آن دلیل دسترسی پیدا نمی‌کنند؛ و این نه به جهت قلت اطلاع یا قصور توان و بنیه علمی آنان است. و اما بالنسبه به حکم فعلی آن مسائل، ابدأ ترددی برایشان حاصل نمی‌شود.^۱

و محصل آنچه ایشان افاده نموده‌اند این است که: مجتهد در هر مسأله‌ای که با آن برخورد نماید به دنبال حجت فعلیه و وظیفه قطعی خود خواهد بود و آن را تحصیل می‌نماید، و هیچ مسأله‌ای نیست که مجتهد بالنسبه به حکم واقعی یا ظاهری آن شاک و تردد باشد. و اینکه دیده می‌شود فقهاء گاهی در کلامشان عبارت: «و فیه تردد» و یا: «فیه تأمل» دیده می‌شود به جهت تأمل و تردد در حکم واقعی است. و اما بالنسبه به حکم ظاهری اصلاً ترددی برای آنها متصور نمی‌باشد.

اشکال و ایراد مرحوم حلّی بر کلام آخوند

لکن شما آگاه می‌باشید که اکثر موارد تردد فقهاء، در حکم ظاهری و وظیفه فعلی آنها است. و به همین جهت است که تعبیر می‌آورند به اینکه: «در مسأله تردد است» و گاهی تعبیر می‌آورند به اینکه: «در مسأله اشکال وجود دارد» یا اینکه

۱- کفایه الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۶۴.

می‌گویند: «حکم مشکل است» و یا اینکه به جای فتوا در مسائل، احتیاط می‌کنند؛ و پر واضح است که معنی این احتیاط و جویی، تردّد در حکم واقعی نمی‌باشد و الاً مجرا در اینجا جریان برائت است نه احتیاط.^۱

و شما هنگامی که به فقه مراجعه نمایید و نسبت به کیفیت استنباط خبیر گردید، متوجّه خواهید شد که در بعضی از مسائل ممکن نیست که مجتهد فتوا به حکم واقعی دهد، و نیز نمی‌تواند اجراء قاعده برائت نماید؛ زیرا در حالتی قرار می‌گیرد که نمی‌داند آیا برای او حجّتی قائم شده است یا نشده است و نمی‌داند که مقام، مقام إفتاء است یا مقام برائت است؛ زیرا اگر حجّت بر حکم شرعی برای او حاصل شود ناگزیر باید بدان عمل نماید و جایز است که به آنچه می‌داند فتوا دهد. و اگر علم برای او حاصل نشد و حجّت نزد او تمام نگشت، در این صورت مقام، مقام اجراء برائت است؛ زیرا شکّ در حجّیت مساوی است با عدم حجّیت. و هنگامی که شک کند و مردّد شود در نفس خود در اینکه آیا برای او علم حاصل شده است یا شکّ در حجّت دارد، نمی‌تواند به برائت متمسک شود؛ زیرا شبهه مصداقیه است.^۲

۱- و لکن انصاف این است که حق با مرحوم آخوند است؛ زیرا مجتهد در مقام اجتهاد فقط نظر به حکم واقعی دارد نه ظاهری، گرچه نتیجه اجتهاد و استنباط او تحقّق حکم ظاهری و حجّیت آن بالنسبه به او و مقلّدین او می‌باشد. و اینکه می‌گوید: در مسأله تردّد است، معنایش این است که به حکم واقعی دسترسی پیدا ننموده است و به ناچار باید به دنبال حکم ظاهری از اجراء اصول عملیه یا احتیاط برود. و عجب از مرحوم محقّق حلّی است که چگونه به این مطلب ملتزم نشده‌اند.

۲- ای کاش محقّق حلّی مصداقی برای تردّد در حکم ظاهری بیان می‌کردند! و به این نکته توجّه می‌کردند که نفس شکّ در حجّیت حجّت، عبارة أخرای شکّ در حکم واقعی است بدون مؤونه زاید. و اگر مقام، مقام شبهه مصداقیه باشد مقتضای قاعده، جریان احتیاط می‌باشد؛ چنانچه این مسأله در مباحث حدود و قصاص زیاد به چشم می‌خورد. بنابراین، تردّد مجتهد در چنین مقاماتی تردّد در همان حکم واقعی است نه ظاهری؛ چنانچه مرحوم آخوند بدین معنا اشاره دارند. بلکه هیچ مسأله‌ای نیست که مجتهد با شکّ و تردید در حکم واقعی نتواند به اجراء اصل و یا احتیاط در آن مسأله پردازد؛ فتأمل.

کلام مرحوم حلی در امکان تردید مجتهد بین شک و علم خود نسبت به

یک حکم

و اگر اشکال شود که: انسان هیچ‌گاه شکّی در حالات نفسانی خود نمی‌کند و پیوسته عالم به آن حالات است، زیرا نفس به عوارض آن از حالات و کیفیات آگاه است (بنابراین می‌تواند فرق بین شکّ و علم را در نفس خود احساس نماید)؛ این چنین پاسخ می‌دهیم:

این اشکال صحیح نیست؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که در کیفیت حاصله در ذهن، بر ما شک حاصل می‌شود که آیا این شک است یا ظن؟ و هنگامی که از قیام و یا قعود زید از تو سؤال نمایند، شما نمی‌توانید ابتدائاً بگویید: من شاک هستم در این مسأله و ظان نمی‌باشم. بلکه باید تحقیق نمایید و عللی که شما را به ظنّ به یکی از دو طرف می‌رساند انجام دهید. آنگاه توازن حالتین از وجود و عدم را، ملاحظه کنید و ببینید که آیا این دو متعادل هستند یا یکی بر دیگری ترجیح دارد؟ و گاهی اتفاق می‌افتد که می‌توانید نسبت به حالت نفسیه خود به مجرد توجه به نفس، حکم و قضاوت نمایید؛ و در بعضی از اوقات فوراً نمی‌توانید چنین حکمی بکنید، بلکه باید زمانی را برای رسیدن به این نقطه صرف نمایید.^۱

حال که این مسأله روشن شد، پس بدان: بسیاری از اوقات اتفاق می‌افتد که حکم بر مجتهد مشتبه می‌شود به جهت غموض در مسأله و توارد ادله متخالفه؛ و

۱- انکار حالت بدویّه شک در مثال مذکور انکار بدیهیات است؛ زیرا گرچه انسان ابتدائاً نمی‌تواند بدون تفحص، حکم و قضاوت کند، ولی در نفس خود حالت شک را که می‌تواند احساس کند، گرچه این شک مساوی با جهل است. ولی هیچ فرقی بین این شک و شکّ پس از تحقیق و ترویّ در کیفیت شکل‌گیری آن در نفس وجود ندارد، فقط فرق در قبل از فحوص و بعد الفحص است. و باید به این نکته توجه داشت که بروز کیفیات نفسانیّه در نفس به واسطه سلسله‌ای از قرائن و شرایط و عواملی است که بسیاری از آنها در اختیار انسان نمی‌باشد، چه بخواهد یا نخواهد.

نمی‌داند که آیا علم و قطع به حکم به واسطه حجّت الزامی برای او حاصل شده است یا خیر؟ و دلالت این روایت من باب مثال به حدّ حجّیت بر او رسیده است یا اینکه در حکم واقعی شک دارد و هنوز دلالت تمام نشده است؟ و در این هنگام است که در وظیفه فعلیه خود متردّد می‌شود و قادر بر افتاء به حکم نمی‌شود و نیز اصل عملی مانند برائت جاری نمی‌کند؛ پس خود در مسأله جانب احتیاط را در پیش می‌گیرد و در رساله عملیه خود چنین می‌نویسد: در این مسأله، احتیاط ترک نشود؛ و امثال این تعبیرات.^۱

۱- لا یخفی اینکه نفس آدمی هنگام عروض یک تصوّر و یا تصدیق نسبت به وجود و عدم آن، لاجرم یکی از حالات ثلاثه را دارا می‌باشد: یا اینکه نسبت به وجود آن جازم است که آن را حالت علم به ثبوت می‌نامند، یا نسبت به عدم آن قاطع است که حالت علم و قطع به عدم است؛ دوّم اینکه نسبت به وجود یا عدم آن ظن دارد که لاجرم در طرف مقابل، حالت وهم که مادون شک است حاکم است؛ و در قسم سوّم ترجیحی نسبت به وجود و عدم آن احساس نمی‌کند که این را حالت شک گویند و شک در این قسم، هم در ناحیه ثبوت و هم در ناحیه عدم ساری و جاری است. و غیر از شقّ اوّل که نفس نسبت به وجود یا عدم صورت ذهنیه جازم و قاطع است، تمامی صور دیگر اعم از ظنّ و شکّ و وهم را جهل به واقع و نفس الامر گویند، ولی هر کدام از حالات ثلاثه در مرتبه قرب و بعدشان از واقع مختلف می‌باشند و قطعاً ظنّ، نسبت به آن دو نزدیک‌تر به واقع و نفس الامر است و پس از آن شک، و وهم در مرتبه آخر از قرب و بعد قرار دارد. این حالات ثلاثه در مواجهه با عروض صورت ذهنیه در نفس خواهی نخواهی حاصل خواهد شد. حال، نفس پس از تحقّق یکی از این اقسام، در مقام فحص و تحقیق ممکن است به همان صورت اولای ذهنیه باقی بماند و ممکن است به اقسام و شقوق دیگر متحوّل شود. حال که مسأله روشن شد پس می‌گوییم: وقتی مجتهد با مسأله‌ای مواجه می‌شود اولاً بلا اوّل یا ذهن او به سمت ثبوت قطعی یا نفی قطعی آن می‌رود که در این صورت حتّی پیش از تحقیق نسبت به آن مسأله جازم و قاطع است، مانند ضروریات و بدیهیات و قضایایی که قیاسات‌ها معها و مسائل فطریه و امثال ذلک. و گرچه هنوز از سند دلیل و دلالت آن و سایر امور لازمه استنباط فحص به عمل نیاورده است، ولی نفس صورت مسأله، قطعیت حکم را برای او آشکار می‌سازد و فحص از دلیل را صرفاً به جهت الزام خصم یا توطین نفس انجام می‌دهد، لا غیر. و یا اینکه نفس در ناحیه ثبوت به سمت تحقّق متمایل می‌شود و عدم آن را بعید می‌شمرد که در این صورت، ظنّ به ثبوت برای او حاصل می‌شود و بالعکس.

اقسام قول به احتیاط در رسائل عملیه

و بدان، مواردی که مجتهد در رساله عملیه خود پیش از اینکه در مسأله‌ای فتوا بدهد می‌نویسد: «الأحوط کذا»، و بعد از آن فتوای خود را اظهار نماید، و همین‌طور در بعضی از حواشی چنین می‌نگارد: «احتیاط در اینجا ترک نشود»، بر سه قسم می‌باشند:

قسم اول: جایی است که مجتهد متمکن از استنباط حکم نشده است و برای او ارجاع مقلدینش به مجتهد دیگر امکان ندارد؛ زیرا برای او در این مسأله منجزی مانند علم اجمالی وجود دارد.

من باب مثال: اگر متمکن از استنباط وجوب صلاة ظهر یا جمعه نشد یا اینکه در مورد مسافر، متمکن از استنباط قصر و تمام بالنسبه به کسی که چهار فرسخ راه طی کرده ولی قصد رجوع در همان روز را ندارد، نگردید؛ در مسأله احتیاط می‌کند. و از آنجا که ادله وجوب خصوص صلاة ظهر یا خصوص صلاة جمعه نزد او تمام نشده است، و تکلیف به احد الصلاتین به علم اجمالی برای او منجز می‌باشد، در این حال ممکن نیست مقلدین خود را به غیر از خود ارجاع دهد؛ زیرا او به خوبی می‌داند که در این مقام باید به احتیاط عمل نمود، پس چگونه إذن به رجوع به غیر خودش را می‌دهد

↳ و یا اینکه مسأله به نحوی است که ذهن او نمی‌تواند رجحانی برای احد الطرفين در مسأله پیدا کند و همین‌طور حیاری بدون ترجیح یکی از دو طرف ثبوت و عدم، باقی می‌ماند که در این صورت نسبت به آن شاک می‌باشد. و البته تمامی این شقوق پیش از فحص از دلیل و تروی نفس صورت می‌گیرد. حال، پس از عروض این صورت ذهنیه، اگر به دنبال دلیل رفت و از حجت وارده تتبع نمود، چنانچه نتیجه فحص و تتبع از دلیل، همان صورت اولیه قطع یا ظن به واقع بود که در صورت ذهنیه تغییری از حیث حکم تصوراً و تصدیقاً حاصل نشده است؛ و اگر فحص از دلیل او را بر سر دو راهی وجود و عدم حکم مسأله قرار داد و هیچ کدام از طرفین در نزد او راجح نیامد و برای هریک از دو طرف صورت مسأله، حجتی که موجب اطمینان نفس گردد پیدا ننمود، در این حال نسبت به ثبوت و عدم حکم مسأله، حالت شک و تردید پیدا خواهد کرد.

که مساوی با اذن به ترک احتیاط است؟ (زیرا غیر او قائل به احتیاط نمی‌باشد).^۱

قسم دوم: صورتی است که متمکن از استنباط حکم فعلی نشده است و منجزی نیز در مقام اقامه نشده. پس کلام او و حکم او به احتیاط بدین معنا است که علم به حکم ندارد، و احتیاط به جهت رفع احتمال از عقاب است، و برای او فتوایی در مسأله نیز نمی‌باشد، و غالب احتیاطات مجتهدین را این مورد تشکیل می‌دهد؛ و در این قسم از آنجا که مجتهد فتوایی به حکم ندارد و عالم به حکم نمی‌باشد، جایز است برای عامی که به غیر او مراجعه نماید.

و اما **قسم سوم** این است که: مجتهد مقام را مقام اجرای براءت می‌داند، ولی راضی نمی‌شود که متحمل تبعات عمل مقلدین خود گردد تا اینکه گردن او پلی برای عبور آنها گردد؛ زیرا مسأله از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، و گرچه فتوای او بر براءت است ولی فتوای خود را فاش نمی‌سازد و در رساله خود آن را مطرح نمی‌کند، بلکه در رساله خود می‌نویسد: «احوط این چنین است.»

پس در این صورت، مقلد می‌تواند به غیر او مراجعه کند و در این صورت اگر فتوای غیر او عدم جواز ارتکاب باشد، مسأله‌ای نیست و ایرادی ندارد. و اگر فتوای او براءت و جواز ارتکاب باشد، پس آن مجتهد دیگر است که این مقلد را به مفسده واقعه انداخته است یا مصالح او را از وی سلب نموده است، و دیگر تقصیری بر عهده او در القاء به مفسده - در صورت ثبوت آن - نمی‌باشد تا اینکه واسطه در سلب مصالح یا القاء در مفسده واقع گردد.

و به همین دلیل است که بسیاری از علمای سلف - رضوان الله علیهم - از تصدّی إفتاء و قضاء و اداره امور عامه استنکاف داشتند و اباء می‌ورزیدند. با اینکه

۱- این کلام محلّ ایراد و اشکال است؛ زیرا حکم به احتیاط از باب عدم وصول به حکم واقعی است، نه از باب قطعیت به تکلیف؛ و از آنجا که اشتغال به علم اجمالی و عدم انحلال، موجب حکم به احتیاط شده است، پس نسبت به کسی که علم اجمالی را منحلّ می‌داند عقب‌تر است و در این صورت مقلدین او باید به فرد دیگری که جازم به احدهما است، مراجعه کنند.

در فقه بسیار مضطلع و خبره بودند ولی شدت ورع و تقوای آنها مانع می‌گردید از اینکه اعمال مردم را بر گرده خویش حمل نمایند و مسئولیت آن را به عهده بگیرند. با اینکه در صدور فتوا معذور بودند و حجت نزد آنان قائم شده بود، ولی مهما ممکن از تصدی این امور فرار می‌کردند؛ و این روش مطلوب آنان بود، رضوان الله علیهم.

ولی زمانه تغییر کرده است و صلاح و سداد در مشتغلین به علوم دینی رو به کسادی و سستی نهاده است. پس چه بسا علمایی که مقصدشان از تدریس و تحصیل، رسیدن به امور دنیوی و ریاسات شده است و چه بسا طالب علمی که هیچ قصد و غرضی از تحصیل و اشتغال به علوم اسلامی جز احترام و تعظیم در میان مردم و تمکن در قلوب ندارد، پس به دنبال جاه و شخصیت کاذب دنیوی حرکت می‌نماید! نعوذ بالله و لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم.

و شیخ ما و استاد ما مرحوم نایینی - قدس سره - بر بالای منبر تدریس، می‌فرمود: ای طلاب و دانشجویان علوم دینی! بدانید که عالم نحریر ورع و تقی، مرحوم حاج ملا علی کنی - رضوان الله علیه - پیوسته در اجتهاد خویش و وصول به مرتبه استنباط، شک و تردید می‌نمود و با اینکه مردم در تقلید و برای تصدی قضاء به او مراجعه نمودند و رفع منازعات را از او طلب کردند، إباء می‌نمود و نمی‌پذیرفت. پس روزی جمیع علمای بلد و نواحی آن را جمع نمود، علمایی که خود مرحوم حاج ملا علی کنی معترف و مقرر به اجتهادشان بود؛ پس همگی آنان حکم و شهادت به اجتهاد او دادند.^۱ و لکن شما طلبه‌ها در حالی که پنجاه مجتهد شهادت به عدم اجتهاد شما بدهند، شما باز ادعای اجتهاد می‌کنید و نسبت به کسانی که انکار استنباط و اجتهاد شما را نموده‌اند به نظر حقارت و توهین می‌نگرید؛ و لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم.^۲

۱- رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۲، ص ۳۵.

۲- در اینجا مطالبی در تأیید فرمایشات مرحوم حلی است که در آینده معروض خواهد شد، إن شاء الله تعالی.

فصل پنجم:

مبادی اجتهاد

اموری که اجتهاد متوقف بر آنهاست

پس شروع می‌کنیم در اموری که اجتهاد بر آنها توقف دارد و می‌گوییم: اعلام اجتهاد را متوقف بر اموری دانسته‌اند از قبیل: فقه و علم صرف و علم نحو و علوم ثلاثه بلاغت: معانی، بیان و بدیع؛ زیرا در این علوم نکاتی است که بنیه مجتهد را قوی می‌سازد و بر استنباط و ادراک احکام کمک می‌نماید.

و آگاه باش که این امور از جمله مسائلی است که چاره‌ای از آنها در تحصیل اجتهاد و استنباط نمی‌باشد، و ناگزیر متعلمی که در پی اجتهاد احکام می‌باشد باید به طور مستوفی تحصیل آنها را بنماید تا اینکه در این علوم صاحب رأی و نظر و مجتهد گردد، و اکتفا به قرائت کتاب صرف و نحو و امثال آن نکند؛ مضافاً به اینکه این علوم در علم اصول نیز دخالت دارند، زیرا در علم اصول روایاتی است که مراد از آنها بدون تعلم این علوم آشکار نخواهد شد.^۱

۱- متأسفانه امروزه چندان اهمیتی به علم صرف و نحو و به خصوص بلاغت داده نمی‌شود، و از کتبی جهت تدریس و تحقیق استفاده می‌شود که از بنیه و توان علمی شایسته‌ای برخوردار نمی‌باشند. متون صرف و نحو در زمان سابق: شرح تصریف و شرح نظام و الفیه ابن مالک و کتاب ارزشمند معنی اللیبیب عن کتب الأعاریب بوده است، و نیز طلاب علوم دینی از بسیاری کتب دیگر، مانند شرح جامی و قطر الندی نیز بهره‌مند می‌شدند. در بلاغت مهم‌ترین کتاب، مطول تفتازانی به شمار می‌رفته است که طلاب با دقت و حوصله بسیار آنها را مطالعه و مباحثه می‌نمودند؛ و به همین جهت در قرائت متون و دریافت مفاهیم، قوی و نیرومند بودند و قرائت و تدبر در عبارات عربی را بر فارسی ترجیح می‌دادند، و اعلام نیز در تألیف و تصنیف مؤلفات ↵

و مصنفات خویش از لغت عربی بهره می‌بردند، مگر در مواردی که تألیف برای عموم افراد تدوین می‌گردیده است، همچون رسائل عملیه. اما امروزه قضیه بر عکس شده است و رغبت اهل علم و فضل به قرائت متون فارسی بیشتر شده است، در حالی که متون اصلی و منابع و مدارک ما جمیعاً به لغت عربی هستند، کتاب الله مبین و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و احادیث وارده از معصومین علیهم السّلام و تواریخ قابل استناد و سایر کتب، اکثراً به زبان عربی است. زبان عربی، زبان دین و وحی است و قوی‌ترین زبان از حیث فصاحت و بلاغت در دنیا است. و همه مسلمان‌ها از هر قوم و نژاد باید زبان عربی را به طور تام و کامل بیاموزند و در محاورات و ارتباطات بین خود به جای استفاده از زبان‌های بیگانه، از زبان عربی استفاده نمایند.

خداوند در کتاب مبین که برای تمامی نسل‌های بشر الی یوم القیامه نازل فرموده است، به زبان عربی افتخار می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سوره یوسف (۱۲) آیه ۲) در حالی که مفاهیم و معانی آن برای تمامی زبان‌ها و اقوام و ملل تا روز قیامت است.^۱ بنابراین از آنجا که هم قرآن کریم و هم ادعیه وارده از معصومین علیهم السّلام و زیارات و احادیث و به طور کلی متون دینی همه و همه به زبان عربی است، باید به این زبان، ملل اسلامی و به خصوص تشیع اهتمام خاص داشته باشند؛ چنانچه امروزه در بسیاری از کشورها به واسطه سلطه اجانب در کشورهای عربی و غیر عربی زبان دوم آنها فرانسه یا انگلیسی و یا اسپانیولی می‌باشد، باید در کشورهای اسلامی زبان عربی به عنوان زبان رسمی مطرح گردد و با دسیسه و نقشه استعمار در محو آثار دینی مبارزه و مقابله شود.^۲

مرحوم آیه الله بروجردی - قدس سره - که در جودت فکر و شمّ فقاقت و حدیث در بین اقران زمان خویش معروف بود، گویند به واسطه سلطه و اشراف بر ادبیات عرب و قدرت در استفاده از مبانی بلاغت و ادب، به نکاتی در مجلس بحث و درس اشاره می‌کرد که موجب اعجاب همگان می‌گردید. و نقل شده است که تا آخر عمر همیشه دو کتاب معنی اللیب و مطول تفتازانی را در کنار میز مطالعه خود قرار داده بود.^۳

مرحوم علامه طباطبایی فیلسوف کبیر و مفسر عظیم و بی‌بدیل قرون و اعصار، هنگامی که تفسیر المیزان را منتشر کردند، بزرگان از مهره فن و علمای عرب زبان، اقرار کردند که: از این کتاب باید پیش از کتاب تفسیر، به یک کتاب ادب و بلاغت عربی تعبیر شود، و در دیدگاه دانشگاهیان به عنوان متن ادبی تلقی شده است.^۴

و در اینجا حقیر اقرار و اذعان می‌نمایم که مطالعه و تحقیق در کتب و متون اصلی فلسفی و عرفانی بدون اشراف و احاطه بر مبانی ادبی و قواعد نحو و صرف و حتی بلاغت عرب، امکان‌پذیر نمی‌باشد. و خود در طول حیات به موارد عدیده‌ای از خلاف و انحراف و اعوجاج در

و هم چنین مجتهد ناگزیر است که علم تفسیر را فراگیرد و به معانی کتاب الله که اجتهاد متوقف بر آن است، احاطه داشته باشد. و لکن اینکه تفسیر را علم دیگری غیر از فقه و صرف و نحو بدانیم صحیح نیست، بلکه تفسیر عبارت است از: مجموع علوم منضمه و مدونه در کتاب واحد؛ و می توان نام آن را دائرة المعارف گذاشت. آری، گزیری نیست از رجوع به روایات وارده در معانی آیات تا گرفتار تفسیر به رأی نشویم، لکن رجوع به روایات با رجوع به کتاب الله فرق می کند و به آن، رجوع به کتاب الله نمی گویند.

و اما علم رجال، باید اقرار نمود که فایده ای در زمان ما مترتب بر آن نمی شود؛ زیرا پس از اینکه مدار در حجیت روایات همان وثوق به روایت است، دیگر احاطه به مبانی و قواعد علم رجال چندان مفید نخواهد بود.

توضیح مطلب اینکه: زمانی که ما دیدیم مشهور بر طبق روایتی عمل نموده اند و در کتب روایی خویش آن را ضبط کرده اند و در مقام استدلال بدان عمل نموده اند، برای ما اطمینان و وثوق به صحت آن حاصل می شود، و استنادش به امام علیه السلام آشکار می گردد؛ و زمانی که دیدیم اصحاب از روایتی اعراض نموده اند و آن را مهمل و رها ساختند، دیگر به آن وثوق نداشته و عمل نمی نماییم، گرچه سند آن صحیح باشد.^۱

﴿ فهم و شناخت متون فلسفی و عرفانی، چون اسفار و شفای بوعلی و فتوحات و فصوص محیی الدین عربی در افراد و اشخاص مدعی فضل و درایت برخورداردهام که اغلب آنها ناشی از عدم بصیرت در شناخت و فهم نکات و قواعد ادبی بوده است.

۱. جهت اطلاع بیشتر پیرامون عظمت زبان عربی و اهمیت فراگیری آن، رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۱۰۷ الی ۱۲۵.

۲. جهت اطلاع بیشتر بر دسائس و تلاش استعمار بر محو زبان عربی، رجوع شود به کتاب شریف سالک آگاه، مجلس عربی زدایی.

۳. رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۱، ص ۱۶.

۴. رجوع شود به مهر تابان، ص ۶۶ الی ۷۰؛ مطلع انوار، ج ۲، ص ۱۸۷.

۱- و فیه تأمل؛ توضیح مطلب اینکه: ﴿

﴿ شکی نیست که وثوق و اعتماد به کلام معصوم علیه السلام و آثار وارده از حضرات معصومین، بر اساس و پایه مرتکبات ذهنی و کیفیت نگرش یک عالم دینی نسبت به معارف و مبانی دین و تشیع و احاطه و اشراف بر مفاهیم و سیره و سنن دینی استوار می‌باشد. و هرچه یک عالم دین، فهم و بصیرت و قدرت ذهن و سعه اطلاع او بر حقایق نورانی وحی و اسرار و رموز شریعت بیشتر باشد، راه وصول به مراد معصوم و مفهوم کلام و لب حدیث برای او آسان‌تر و سهل‌تر خواهد بود؛ چنانچه در روایات متعدده بر این مسأله تصریح نموده‌اند.^۱

و در مقابل این مسأله، هرچه یک عالم از حقایق وحی و اسرار و رموز معرفت به مبانی کلیه و معارف تشیع در زمینه‌های مختلف و افق‌های متفاوت شرع دورتر باشد، طبعاً دست او از وصول به مراد و مقصود کلام معصوم علیه السلام کوتاه‌تر و بی‌نصیب‌تر خواهد بود.

متأسفانه برخورد و نگرش بسیاری از علمای ما نسبت به معارف اهل بیت و احادیث وارده، نگرش گزینشی و انتخابی است و به صرف استبعاد و دور بودن از ذهن یک فرد و با ادعاهای واهی، حکم به جعل و تدلیس و وضع در اخبار و آثار شریعت می‌دهند.

زیارت جامعه کبیره را که تحقیقاً باید نام دائرة المعارف تشیع و شناخت ولایت بر او نهاد، غلو و اغراق و موضوع می‌پندارند و نسبت آن را به امام معصوم علیه السلام انکار می‌نمایند، در حالی که بر اهل فن و بصیرت و درایت، کالشمس فی راعة النهار روشن است که هیچ فرد و شخصیتی در عالم جز یک امام معصوم علیه السلام نمی‌تواند چنین فقرات و عبارات عرشی را به منصفه ظهور درآورد.^۲ و در جای دیگر زیارت عاشورا را به خاطر وجود لعن در آن، مغایر با تقیه می‌دانند و انتساب آن را به معصوم علیه السلام نفی می‌کنند؛ و کذلک در خطب نهج البلاغه، آنجا که حضرت در مقام توصیف و بیان حالات زنان برمی‌آیند.^۳ (نهج البلاغه (عبده)، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ج ۳، ص ۶۳) یا به طور کلی منکر انتساب این فقرات به امام علیه السلام می‌شوند و یا با تأویلات و توجیهاات یضحک به الثکلی در صدد چاره‌جویی برمی‌آیند، و یا دست‌کم با تعبیری همچون: «ما مقصود حضرت را نمی‌فهمیم»، «این تعبیر برای ما هنوز روشن نشده است»، «این کلمات مربوط به زنان آن زمان می‌باشد» و امثال ذلک، باب توهین و افتراء و خدیعت را درباره امام علیه السلام باز می‌نمایند و راه وصول به حق و معرفت را به روی رهروان و دردمندان و سالکان طریق بصیرت می‌بندند.

از اصحاب ائمه علیهم السلام، آنهایی را که در معارف توحیدی و عوالم عرفانی دارای شهرت و امتیاز می‌باشند، نفی می‌کنند و ارتباط آنها را با معصومین مورد تشکیک و تأمل قرار می‌دهند؛ بایزید بسطامی را که شش سال سقای امام صادق علیه السلام بود و نزد آن حضرت به عالی‌ترین ﴿

﴿ و راقی ترین مراتب توحید و تجرّد نائل گشت، از دایره تشیع و ولایت بیرون می‌رانند،^۴ و معروف کرخی را که بواب حضرت ثامن الحجج علیه السلام بود انکار می‌نمایند.^۵

در کتاب *وفیات الأعیان*، ابن خلکان نسبت به معروف کرخی چنین می‌گوید:

«... ثم إنه أسلم على يد علي بن موسى الرضا (عليها السلام)... و كان شهوياً بإجابة الدعوة، وأهل بغداد يستسقون بقبره و يقولون: قبر معروف تریاق مجرب». تا اینکه می‌رسد به اینجا: «و تركت جميع ما كنت عليه إلا خدمة مولاي، علي بن موسى الرضا عليها السلام». (*وفیات الأعیان*، ج ۵، ص ۲۳۲) حال بنگرید که در *قاموس الرجال*، تستری درباره او چه می‌گوید:

«و قد نقل عنه كرامات مجعولة؛ و كراماتی از او نقل شده است که تمامی آنها کذب و دروغ می‌باشد.»^۶ (*قاموس الرجال*، ج ۱۰، ص ۱۵۳)

آخر ای مؤلف ناصواب! تو از کجا و به چه دلیل و شاهی می‌گویی که کرامات معروف، تمامی دروغ می‌باشد؟! تو که بر این مطلب دروغ و افترایت هیچ سند و مدرکی ارائه نمی‌کنی، به چه حقی به خود اجازه می‌دهی که چنین بی‌پروا و از روی هوی به بواب خانه علی بن موسی الرضا علیهما السلام، تهمت بزنی و کرامات او را بدون دلیل تخطئه نمایی؟! حال چون با مذاق و مشرب تو در تقابل و تعارض است باید حقایق و واقعیات و تاریخ را انکار کنی؟! این است رسم امانت در تألیف؟! و این چنین است مرام و سیره اهل فضل و درایت؟! معروف کرخی در روز قیامت در پیشگاه علی بن موسی الرضا علیهما السلام گریبان تو را خواهد گرفت و نسبت به این تهمت و افتراء بازخواست خواهد کرد.

مؤلف و مورخ و رجالی باید در نقل وقایع و احوال امین باشد و حقایق را آن‌طور که بوده است به آیندگان منتقل نماید و در نقل حوادث و جریانات گزینشی عمل ننماید، که اگر چنین کند، اعتبار و وثوق خود را از دست خواهد داد و خواننده برای مطالب او دیگر وقعی نخواهد گذارد. و به همین جهت است که برخی از فقهاء از آنجا که روایتی با مشرب و مرتکرات ذهنی آنها وفق نمی‌دهد، آن را تکذیب و انکار می‌نمایند، گرچه از حیث سند و محتوا در اعلی مرتبه اتقان و احکام باشد. و اگر خود به مراد و مفهوم کلام معصوم علیه السلام نمی‌رسد و آن را درک نمی‌نماید، نباید آن را طرد و نفی نماید؛ و باید کلام حکیم بزرگوار ابوعلی حسین بن عبدالله سینا را به یاد آورد که گفته است:

«كَلِمًا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ، فَذَرَّهُ فِي بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَدُدْكَ عَنْهُ الْبِرْهَانُ.»^۷

و بر این اساس است که می‌گوییم: بر فقیه و مجتهد در احکام و تکالیف شرعی، حتم و واجب است که علاوه بر متون و علوم مدوّنه و مرسومه از صرف و نحو و بلاغت و فقه و اصول، به علوم و معارف الهیه از قبیل: تفسیر قرآن کریم و فلسفه الهیه و عرفان نظری و تاریخ اهل بیت علیهم السلام ﴿

﴿ و مطالعة احادیث و روایات وارده از آنها، اهمیاتی بلیغ داشته باشد. و به خصوص در دو علم و فن حکمت اسلامی و عرفان تشیع، سعی وافر نماید؛ و مبدا که از آنها درگذرد و آنها را مهمل و بیهوده بیندارد که دچار خسارت و نقصی عظیم گشته است و فقاقت و اجتهاد او ناقص و خام خواهد بود؛ و ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنَ جُوعٍ﴾ (سوره العاشیه (۸۸) آیه ۷).

بنابراین، صرف إعراض اصحاب از یک روایت موجب قدح و نفی آن روایت نخواهد بود و چه بسا آنها در قضاوت به این حکم، دچار اشتباه و خبط شده باشند؛ چنانچه مفصل این بحث در کتاب *اجماع از منظر نقد و نظر*^۸، از این حقیر آمده است.

۱. جهت اطلاع بر این احادیث شریفه، رجوع شود به *الكافی*، ج ۱، ص ۵۴، ح ۵؛ *كشف المحجة لثمره المهجته*، ص ۶۳.

۲. رجوع شود به *افق وحی*، ص ۵۳۰ و ۶۶۹.

۳. جهت اطلاع بر توضیح و تفسیر کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، مراجعه شود به *ولایت فقیه*، ج ۱، ص ۲۲۷؛ *حیات جاوید*، ص ۱۸۴.

۴. رجوع شود به *الله شناسی*، ج ۳، ص ۳۲۳؛ *امام شناسی*، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۹۱؛ *ولایت فقیه*، ج ۳، ص ۵۸؛ *مطلع انوار*، ج ۳، ص ۱۱۳.

۵. رجوع شود به *الله شناسی*، ج ۳، ص ۳۲۴؛ *امام شناسی*، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۸۳ و ۹۲؛ *ولایت فقیه*، ج ۳، ص ۵۸؛ *مطلع انوار*، ج ۳، ص ۱۲۱ الی ۱۳۷.

۶. جهت اطلاع بر نقد حضرت علامه طهرانی - رضوان الله علیه - پیرامون کلام مرحوم تستری در *قاموس الرجال*، رجوع شود به *امام شناسی*، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۸۷ الی ۹۲.

۷. *معاد شناسی*، ج ۱، ص ۱۳۷، تعلیقه:

«این عبارت معروف شیخ رئیس ابوعلی ابن سینا است که در بسیاری از کتب از وی نقل شده است، و مراد از امکان در اینجا احتمال عقلی است نه امکان ذاتی. شیخ رئیس در صفحه آخر کتاب *شارات*، طبع سنگی؛ و در ص ۱۵۹ و ۱۶۰ از جلد چهارم، طبع جدید حروفی، عبارتی را بدین لفظ در تحت عنوان نصیحت آورده است و آن این است:

”إِيَّاكَ أَنْ يَكُونَ تَكْثِيرُكَ وَ تَبَرُّوكَ عَنِ الْعَامَّةِ هُوَ أَنْ تَنْبَرِيَ مَنْكَرًا لِكُلِّ شَيْءٍ؛ فَذَلِكَ طَيْشٌ وَ عَجْزٌ. وَ لَيْسَ الْحَقُّ فِي تَكْذِيبِكَ مَا لَمْ يَسْتَبِينَ لَكَ بَعْدَ جَلِيَّتِهِ، دُونَ الْحَقِّ فِي تَصْدِيقِكَ مَا لَمْ يَقُمْ بَيْنَ يَدَيْكَ بَيِّنَةٌ. بَلْ عَلَيْكَ الْإِعْتِصَامُ بِحَبْلِ التَّوَقُّفِ. وَ إِنْ أُرْعَجَكَ اسْتِنكَارٌ مَا يُوَعَاهُ سَمْعُكَ مَا لَمْ تَبْتَرِهِنَّ اسْتِحَالَتَهُ لَكَ، فَالْصَّوَابُ أَنْ تَسْرَحَ أَمْثَالَ ذَلِكَ إِلَى بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْكَ عَنْهُ قَائِمُ الْبُرْهَانِ.“

۸. *اجماع از منظر نقد و نظر*، ص ۲۲۴.

ملاک تصدیق روایات و اخبار

آری، در زمان گذشته از آنجا که روایات، پراکنده و غیر مضبوط بودند و در کتب مختلفه به طور متشتت قرار داشتند، راهی برای تشخیص روایت صحیح از سقیم جز به مراجعه به احوال روات وجود نداشت.

و اما پس از کتب اربعه و سایر مجامیع روایی و ملاحظه کتب فقهیه، دیگر نیازی به مراجعه به اسانید نمی‌باشد و ادعای احتیاج به این مسأله غیر مسموع می‌باشد؛ چنانچه بر مبنای ما این مسأله واضح و آشکار است.

و بر این اساس در بحث حجیت خبر واحد، بناء را بر حجیت خبر ضعیف که منجر به شهرت است قرار می‌دهیم، و عدم حجیت خبر صحیح را که اصحاب از آن اعراض نموده‌اند می‌پذیریم.

و به همین جهت است که شما ملاحظه می‌کنید، کسی از فقهاء را نشاید که مقبوله عمر بن حنظله^۱ را نفی نماید و بدان عمل نکند و کسی به واسطه سند مقبوله، ایراد و اشکال در آن ننموده است، در حالی که اصحاب در کتب خویش عمر بن حنظله را توثیق نموده‌اند. و کسی که حجیت مقبوله عمر بن حنظله را و هر چه که مشابه آن از روایات در کتب مشایخ ثلاثه و سایر اصحاب است، مردود بدانند باید او را از زمره اهل علم خارج نمود؛ زیرا اصلاً بویی از مبانی فقهی و اصول فقهت نبرده است.^۲

۱- الکافی، ج ۱، ص ۶۷؛ ج ۷، ص ۴۱۲؛ التهذیب، ج ۶، ص ۲۱۸.

۲- این مطلب خود اول دلیل است بر اینکه ملاک در حجیت و عدم حجیت خبر، صرف پذیرش و قبول اصحاب و عدم پذیرش آنان نیست؛ زیرا مرحوم حلّی فرض را بر وجود و عدم وجود شمس الفقه و الفقه در مستنبط و مجتهد قرار داده‌اند، و کسی را که قائل به عدم حجیت مقبوله باشد از زمره اهل علم و فقهت خارج ساخته‌اند. و این مسأله شاهد صدقی است بر آنچه مذکور گردید که ملاک در قبول یک حدیث و رد آن، عمل اصحاب و عدم عمل آنان نمی‌باشد، بلکه ملاک عبارت است از: نفس مراد و کلام و مفاهیم و مبانی صادره از حضرات معصومین علیهم السلام، چه اصحاب به حدیث و روایت عمل بکنند یا نکنند.

تا اینجا مطلب درباره تجزی در اجتهاد بود.

تبیین عقاب و حکم به فسق مدعیان غیر متیقن به اجتهاد خود

نکته: چه بسا افرادی که مدعی وصول به درجه اجتهاد می‌باشند در حالی که فاصله بین آنان و مرتبه اجتهاد بسیار است و در این حال، اگر این ادعا از روی شک و احتمال است، پس شکی نیست که ادعای آنان باطل و واهی می‌باشد. مضافاً به اینکه نفس این ادعا حرام است؛ زیرا باید پیش از ادعا، خود را به خیراء و مهرة فن عرضه بدارند تا اینکه حقیقت امر بر آنان مکشوف گردد. پس اگر خود را به اهل فن عرضه نکردند، در این صورت بلا اشکال فاسق خواهند بود؛ زیرا ادعای آنها با وجود عدم علم به اجتهاد، بدون شک کذب خواهد بود. و اگر این ادعا از روی علم و یقین است در این صورت نیز معذور نخواهند بود؛ زیرا در مقدمات تحصیل علم، راه خطاء پیموده‌اند.

حال سخن در این است که: عقاب آنها بر این ادعای باطل به جهت خود این ادعا است، یا به واسطه مقدماتی است که علم به اجتهاد را برای آنان پدید آورده است؟ یا اینکه اصلاً عقاب بر نفس ادعا است، لکن این عقاب معلول و مترتب بر خطای در مقدمات و عدم فحص از اجتهاد خویش است و اینکه خود را به اهل فن

↳ بنابراین، مفهوم و مراد از شم الفقاهه، اطلاع بر عمل اصحاب نیست، بلکه دریافت و اشراف و اطلاع بر مبانی و قواعد و سیره و ممشای اهل بیت عصمت و طهارت صلوات الله علیهم اجمعین است.

و لذا شما ملاحظه می‌کنید که محقق حلی در باب طهارات و نجاسات، در انفعال ماء بئر تردّد نموده است و شاگردش علامه حلی پس از او قائل به عدم انفعال شده است، در حالی که عمل اصحاب بر انفعال ماء بئر بوده است. و به همین جهت است که مرحوم شیخ در رسائل هنگام نقل حدیث احتجاج: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِتًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ»، نمی‌گوید که اصحاب همگی به آن عمل کرده‌اند، بلکه می‌گوید: «رائحة صدق از آن نمودار است.»* و کم فرق بین الجملتین و الکلامین.

*. فرائد الأصول، ص ۱۴۱ و ۳۰۴.

عرضه نکرده‌اند؟ در اینجا احتمالاتی وجود دارند که در بحث اشتغال، هنگام بحث از وجوب تعلّم ذکر کرده‌ایم و سخن در اینجا همان سخن و کلام در آنجاست.^۱

۱- ناگفته نماند که قضیه ادّعی واهی اجتهاد و ترتّب فسق و عقاب بر آن، امری است که به خود فرد خاطی و متجاوز از حدود و ثغور باز می‌گردد و شخص باید بین و بین الله پاسخگوی میزان سعه و استعداد و فعلیت خویش برای حیزت مرتبت اجتهاد باشد.

و اما مسأله بسیار مهم‌تر و خطیرتر، اعلان این مطلب و اظهار آن در ملاء عام و عرصه اجتماعی و مردم است. و به عبارت دیگر: دعوت از مردم به سمت و سوی خود و بر عهده گرفتن تکالیف عباد و بر ذمه گرفتن نتایج و آثار آن و سعادت و فلاح و یا وزر و وبال و خسارت اخروی است، که این قضیه به طور کلی با مسأله اوّلی تفاوت می‌کند. و چه بسا مجتهدین مسلم و اصحاب استنباط که به قبول این مسئولیت و اعلان عمومی و اقدام بر مرجعیت، به هیچ وجه من الوجوه حاضر نمی‌باشند و تا حجّت قطعیه و یقین بّتی بر زعامت و مرجعیت از ناحیه صاحب مقام ولایت کبرای الهیه، حضرت حجة بن الحسن المهدی ارواحنا لتراب مقدمه الفداء حاصل نمایند، دست به این امر خطیر نمی‌زنند و خود را به تبعات لا تنفک آن مبتلا نمی‌گردانند؛ مانند شیخ مفید - قدس سره - و میرزای شیرازی - رضوان الله علیه - که پس از اجرای حکم از ناحیه مجتهدین مسلم نجف و تلامذه شیخ مرتضی انصاری - رحمة الله علیه - با نهایت تأثر و خوف مجبور و ملزم به قبول این مسئولیت گردید. (رجوع شود به *مطلع انوار*، ج ۳، ص ۳۳۶)

باید به این نکته خطیر توجه داشت که: چه بسا احساس مسئولیت و توهم قابلیت و استعداد این مرتبت و سوسه‌انگیز به واسطه ورود تخیلات واهی و وساوس نفسانیّه و القانات شیطانیّه صورت گرفته باشد و به حساب خدا و رسول و امام زمان گذاشته شود و احساس تکلیف تلقی گردد. مسأله‌ای که از هر شخص سؤال شود، پاسخ او همین جمله خواهد بود! حال به این نکته توجه نمی‌کند که این احساس از کجا آمده است؟ و چه حجّت و برهان شرعی پشت این احساس قرار دارد؟ و اگر امام زمان عجل الله فرجه الشریف از او بپرسند: «مگر تو نمی‌دانی که من به همه امور اشراف دارم و همه حوادث و وقایع را زیر نظر دارم و نسبت به شیعه و ایتام آل محمد چه عنایت خاصی دارم و همان‌طور که خود گفته‌ام: "إِنَّا غَيْرُ مُهْمِلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ وَ لَا نَاسِينَ لِدِكْرِكُمْ..." (الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۹۵؛ *بحار الأنوار*، ج ۵۳، ص ۱۷۴) مگر می‌شود که از امر مرجعیت با این اهمّیت و مرتبت آن برای شیعه غافل باشم و آن را به حال خود واگذارم؟!» چه پاسخی می‌تواند به حضرت بدهد و چه حجّتی در قبال پرسش حضرت می‌تواند اقامه نماید؟ و آیا به صرف پاسخ به: «احساس تکلیف کردم»، می‌توان حضرتش را قانع ساخت؟ هیهات!

﴿ و اگر حضرت بفرمایند: «آیا بر تو مسلم و متیقن شده بود که در تمام بلاد و وجوه عباد هیچ فردی یافت نمی‌شود که نسبت به مسائل شرع و تکالیف بندگان و احاطه بر شرایط و مقتضیات زمان از تو أعلم و أبصر باشد؟!» که قطعاً چنین نخواهد بود؛ کما یشهد به مقتضی الحال. مضافاً به اینکه چطور در این موارد همیشه احساس تکلیف به جانب اثبات مسأله می‌چرخد نه به جانب نفی؟! و کمتر کسی است که احساس تکلیف کند و تشخیص دهد که احتیاط در دوری گزیدن از این مناصب است، و تا جایی که ممکن و مقدور است انسان نباید مسئولیت دین و دنیای دیگران را به دوش گیرد و بار آنان را بر بار خود بیفزاید و عواقب این مسئولیت را متحمل گردد!

مرحوم والد ما - رضوان الله علیه - در مقدمه کتاب توحید علمی و عینی حکایتی عجیب از مرحوم آیه الله العظمی و حجته الأكبر آقا سید احمد کربلایی - رضوان الله علیه - درباره عدم پذیرش مرجعیت و فتوا از ناحیه ایشان نقل کرده‌اند و در ادامه مرحوم سید می‌فرمایند: «اگر قرار بر این است که جهنم رفتن واجب کفایی باشد، بحمد الله من به الکفایة موجود است!» (توحید علمی و عینی، ص ۲۶).

خلاصه کلام اینکه: بر اهل فضل و درایت واجب و لازم است که در این مسأله، نیک بیندیشند و خود را به دست وساوس نفسانی و توهمات و تخیلات شیطانی نسپارند و اهواء دنیه را بر نفس و قلب و عقل خویش حاکم و غالب مگردانند و به وسوسه خناسان و شیطنت و اغوای اطرافیان گوش دل نسپارند. و بدانند که: این مردم صاحب اختیار دارند و ولی دارند و ناظر و حافظ و قیم دارند؛ و اگر در ضمیر و قلب و نفس خود نیت صادق و اخلاص در عمل داشته باشند، خداوند و ولی او در این زمان، امور آنان را به بهترین وجه تقدیر و تدبیر می‌نماید؛ و اگر در نفس و قلب خود، واقعیت را نپذیرد و دین و شریعت را به بازی گیرد و امور خود را به مسامحه و مجامله و سهل‌انگاری بگذراند و اهتمام لایقی به مال و آخرت خویش نداشته باشد، دیگر چه لزومی دارد که انسان برای این افراد خود را به دردسر و گرفتاری بیندازد و رقبه خود را جسری برای عبور آنها گرداند؟

ما باید متوجه باشیم که پیش از تکلیف مردم، تکلیف خود را روشن کنیم و قبل از دلسوزی برای مردم به فکر خود و بدبختی‌ها و بیچارگی‌ها و گرفتاری‌های خودمان باشیم. و مبادا در این میزان و سنجش، جای اصل و فرع را تغییر دهیم که در روز قیامت هر فرد نسبت به رفتار و کردار خود مسئول خواهد بود!

آری، در مقام سؤال و استفتاء از حکم یک موضوع مجتهد حق ندارد و نمی‌تواند رأی و فتوای غیر خود را به سائل بگوید؛ زیرا با پاسخ به فتوای غیر، رسماً حکم به بطلان رأی و نظر خود را نموده است. مگر اینکه سائلی از حکم غیر او سؤال نماید که در این صورت حکم متفاوت خواهد بود.

فصل ششم:

تبدل رأی مجتهد

و اما بحث تخطئه و تصویب در اجتهاد را پیش از این در اول بحث ظن، در جمع بین حکم واقعی و ظاهری، مطرح نمودیم و دیگر در اینجا اعاده نمی‌نماییم. و لکن بحث از مسائل رجوع مجتهد از رأی و فتوای اولی خویش گرچه در مبحث اجزاء گذشت، الا اینکه طرح دوباره آن در این مقام، خالی از لطف نمی‌باشد؛ پس چنین می‌گوییم:

اگر مجتهدی از فتوایش به فتوای دیگر عدول نماید، این عدول به دو صورت متصور است:

صورت اول: اینکه اعمال سابقه او بر حسب اجتهاد فعلی او واجد شرط صحّت نمی‌باشند یا اینکه مقترن با مانعی خواهند بود.

و صورت دوم: آن است که اعمال سابقه او واجد شرط صحّت می‌باشند، که در این صورت اشکالی در صحّت اعمال سابقه او نمی‌باشد و نیازی به اعاده آن اعمال نخواهد بود؛ چنانچه فتوای اول او و جوب جلسه استراحت در نماز است و طبق این فتوا نمازهای خود را بجای آورده است، سپس از این رأی عدول نموده و نظر خود را بر عدم جوب جلسه استراحت بنا نهاده است.

صور فقدان شرایط صحّت اعمال سابق بر حسب اجتهاد فعلی

و اما در صورت اول ممکن است گفته شود که: اعمال سابقه او طبق اجتهاد جدید باطل خواهند بود، زیرا فاقد شرط صحّت می‌باشند؛ چنانکه اگر فتوای اول

او عدم وجوب جلسه استراحت باشد و آن را در نمازهایش ترک نماید، سپس نظر او به وجوب تبدل گردد؛ یا اینکه بر حسب فتوای اول، قائل به جواز دعا در نماز به فارسی باشد و در نمازهای خود این چنین عمل نماید، و پس از آن رأیش به عدم جواز دعا در نماز مگر به عربی تبدل گردد، پس در این موقع تمام نمازهای سابق او مقرون به مانع از صحّت خواهند بود.

پس بدان که صور متصوره در مسأله سه صورت می باشند:

صورت اول: وظیفه مجتهد بالنسبه به اعمال خود اوست.

صورت دوم: وظیفه مقلدین بالنسبه به اعمال سابق خود آنها است؛ پس آیا اعاده نمازهای گذشته و قضای آنها بر آنان واجب است و همین طور بالنسبه به سایر عبادات، یا اینکه اعاده و قضای عبادات گذشته واجب نیست؟ و هم چنین معاملاتی که بدون شرط صحّت - بنا بر رأی دوم - انجام داده اند باطل می باشد یا خیر؟

صورت سوم: در این است که عامی اگر تقلید مجتهدی را بنماید سپس آن مجتهد فوت کند یا اینکه در زمان حیات مجتهد اول به مجتهد دیگری عدول نماید، وظیفه او نسبت به عبادات و معاملاتی که انجام داده است و مجتهد دوم آنها را باطل می داند، چیست؟^۱

اقوال در وجوب آگاه نمودن مقلدین در صورت عدول

مجتهد از فتوای خویش

و قبل از بحث در این صور ثلاثه، اشاره به این نکته لازم است که: وقتی که

۱- ناگفته نماند که قسم چهارمی نیز متصور است و آن اینکه: مکلف متوجه شود که مرجع او اصلاً شایستگی فتوا را نداشته است و یا اینکه مجتهد نبوده است. و این قسم بسیار مهم است و شایسته است که در اطرافش بحث شود گرچه کلام در تبدل فتوای مجتهد است، ولی ملاک و مناط در همه یکسان است.

مجتهد از رأی خود عدول می‌نماید، آیا واجب است که مقلدین خود را آگاه نماید بر این تبدل رأی یا واجب نیست؟

برخی قائل به وجوب شده‌اند مطلقاً، و بعضی قائل به عدم وجوب شده‌اند مطلقاً، لکن اقوی - چنان‌که در عروه^۱ نیز بدان اشاره شده است - تفصیل در مسأله است:

اول: فتوای اول او بر وجوب یا حرمت باشد و فتوای ثانی او بر اباحه در تکلیفات صرفه، که در این صورت اعلام تبدل رأی بر او واجب نخواهد بود.
دوم: فتوای اول او اباحه و فتوای دوم او وجوب یا حرمت باشد، که در این صورت باید اعلام کند؛ زیرا در صورت عدم اعلام، آنان را در وقوع مفسده یا ترک مصلحت، ترخیص نموده است.

سوم: و هم‌چنین است حکم مسأله در حقوق که در هر صورت، اعلام واجب است، چه اینکه فتوای اول او اباحه باشد یا فتوای ثانی او؛ زیرا اباحه در گرفتن حق غیر منافات با حق غیر دارد، چه اینکه غیر محکوم شود به جواز اخذ حق او بر فتوای اول یا به فتوای دوم.^۲

حال اگر مجتهدی مقلدین خویش را به تبدل فتوا آگاه نمود، ولی این خبر پس از یک ماه یا یک سال به گوش آنان رسید، آیا اعمال آنها در مدت فاصله بین اعلام و وصول خبر، باطل خواهد بود و احتیاج به اعاده دارد یا اینکه خیر، نیازی به اعاده نمی‌باشد؟ باید گفت: که این صورت مشمول صورت ثانیه از صور ثلاثه می‌باشد، و اگر حکم آن صورت برای شما روشن باشد حکم این صورت نیز روشن خواهد بود.

۱- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۹، المسأله ۶۹.

۲- توجیهی که در اینجا برای وجوب اعلام فرمودند، وجیه است و به همین توجیه واجب است که در صورت سابقه (تبدل فتوا از حرمت و وجوب به اباحه) نیز مقلدین را مطلع نماید؛ زیرا سلب حق اختیار از مکلف در مقام عمل و الزام او بر وجوب یا حرمت نیز شرعاً حرام می‌باشد. بنابراین، بر مجتهد واجب است که در هر صورت مقلد خویش را به فتوای جدید آگاه نماید.

تبیین حکم صورت اول: وظیفه مجتهد بالنسبة به اعمال خود

اما صورت اولی از این صور، باید گفت که: مقتضای قاعده اساساً بطلان عبادات و معاملات است؛ زیرا بر حسب اجتهاد ثانی می بیند که اعمال سابق او فاقد شرط صحّت و یا واجد مانع از صحّت است، پس این طور می نماید که اعمال سابق او به طور کلی از او ترک شده است یا اینکه تصرف در مال غیر کرده است و یا وطی زن اجنبی را بدون عقد انجام داده است و نیاز به اعاده عقد دارد و عبادات گذشته او نیز نیاز به اعاده خواهند داشت.

قول آخوند در عدم لزوم اعاده و قضاء عبادات در فرض مذکور

ولی صاحب کفایه مدعی عدم لزوم اعاده و قضا در عبادات است و در این فتوا به اجماع و به حدیث لا تعاد و به حدیث رفع، استناد نموده است.^۱

و مخفی نماند که این فتوا مشکل است؛ زیرا درباره اجماع باید گفت که بر تقدیر تسلیم و تحقق آن، فقط به اعمال مقلدین اختصاص دارد نه به اعمال خود مجتهد؛ چون با ملاحظه فتاوی علمای و ادعای اجماع آنها، ظاهر می شود که محط اتفاق آنها در عمل مقلد بر فتوای مجتهد و عدول مجتهد از فتوای اول است؛ و اما بالنسبة به خود اعمال مجتهد، ظاهراً کسی ادعای اجماع در این مورد نکرده است.

و اما حدیث لا تعاد، اضافه بر اینکه اختصاص به صلاة در غیر از پنج مورد ذکر شده دارد، پس جریان آن در مقام، مبتنی است بر شمول آن نسبت به جاهل به حکم؛ و لکن حق این است که شامل ما نحن فیه و جاهل به حکم نمی شود بلکه مختص است به ساهی و ناسی؛ چنانچه در محل خود ذکر کرده ایم.

و اما تمسک به حدیث رفع در ما نحن فیه، بسیار عجیب و غریب می نماید؛

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۷۰.

زیرا اگر مقصود، عدم وجوب اعاده نماز و عدم مؤاخذه بر نماز گذشته پیش از تبدل رأی مجتهد باشد، که این مسأله مورد بحث و محل کلام نمی‌باشد؛ چون محل کلام بعد از تبدل رأی است و حدیث رفع در اینجا جاری نمی‌شود؛ زیرا پس از قیام حجّت بر جزئیّت جلسه استراحت مثلاً، حجّت بر بطلان نمازهای گذشته قائم شده است و در این صورت ما جاهل به حجّت نخواهیم بود تا مشمول حدیث رفع بشویم بلکه عالم به حجّت می‌باشیم، پس واجب است که طبق حجّت قائمه عمل نماییم و وجهی برای جریان حدیث نمی‌باشد.

اگر اشکال شود به اینکه: حجّت بر جزئیّت سوره بالنسبه به نمازهای آینده قائم شده است؛ چون این حجّت در زمان خاص قائم شده است و قادر بر بعث و تحریک مکلف بالنسبه به نمازهای گذشته نیست بلکه بعث و تحریک آن، مربوط به خصوص نمازهای آتیه است.

در پاسخ می‌گوییم: این توهم فاسد است؛ زیرا ما شک نداریم که قیام حجّت، بعد از گذشت زمانی است که صلوات زیادی را در آن زمان بجای آورده‌ایم، ولی سخن در این است که مدلول اماره‌ای که حکایت از واقع می‌کند تنها عبارت از جزئیّت جلسه استراحت بالنسبه به نمازهای آتیه نیست، بلکه مدلول آن، جزئیّت جلسه استراحت است در جمیع صلوات؛ و دلیلی که دلالت بر حجّت این حجّت دارد، دلالت بر حجّت مدلول آن می‌کند و از آنجا که مدلول آن جزئیّت سوره و جلسه استراحت در جمیع صلوات است، پس در این صورت، این مدلول برای ما حجّت خواهد بود علی‌الإطلاق.

نظر مرحوم حلی بر بطلان عبادات سابق از عدول، به مقتضای ادله

بنابراین مقتضای دلیل، التزام به بطلان صلوات ماضیه است؛ چون در آنها جلسه استراحت ترک شده است، پس اوامر به صلاة امتثال نشده است؛ و مانند این است که صلوات رأساً ترک شده است و واجب است که قضای آنها به مقتضای

ادله‌ای که دلالت بر قضای صلوات متروکه دارد، بجای آورده شود.^۱

۱- و فیه ما فیه؛ توضیح مطلب اینکه:

بر اساس حجیت ظواهر و امضای شارع، چنانچه مبنای خود مرحوم محقق حلی - قدس سره - می‌باشد، شارع نه تنها نفس عمل و فعل مکلف را مورد قبول و پذیرش قرار داده است که این خود همان معنا و مفهوم حجیت حکم ظاهری است، بلکه آثار و تبعاتی را بر آن مترتب کرده است که از جمله: حسن ثواب و قبیح عقاب و ترتب آثار ظاهریه از عدم اعاده و قضا و حلّیت وطی و توارث و ملکیت و امثال ذلک می‌باشد؛ و چنانچه اگر این امور بر حکم ظاهری مترتب نگردد دیگر حجیت معنا و مفهومی نخواهد داشت، و اگر حجیت منتفی باشد رأساً تمام مسائل منتفی و هرج و مرج اتفاق خواهد افتاد.

و معنا ندارد که حجیت شرعیّه، حجیت تعلیقیّه باشد؛ زیرا در آن صورت، نفس تعلیق موجب بطلان آن خواهد بود و دیگر حجیت مفهومی نخواهد داشت.

بنابراین اگر شارع حکم مجتهد را به عنوان حکم ظاهری بپذیرد، طبعاً به معنای پذیرش تحقق حجیت و الزام نسبت به آن حکم خواهد بود و آثار مترتبه بر حکم واقعی بر آن مترتب خواهد شد؛ زیرا شارع خود راه وصول به این حجّت را برای مکلفین باز نموده است و آنان را موظف و مکلف به متابعت از همین حجّت گردانیده است، و چگونه ممکن است که شارع پس از ایتیان به فعل، به مکلف بگوید: من هیچ اثری را بر این فعل تو مترتب نمی‌گردانم مگر پس از انکشاف به مطابقت با حکم واقعی؟! و مکلف در این صورت یصبح حیاری و نمی‌داند که چه اثری بر این فعل او مترتب است یا نیست.

و این طریق اقیح طریقی است که افراد عادی و غیر حکیم نیز از پذیرش آن اباء دارند، چه رسد به حکیم علی الإطلاق و شارع مقدّس. مضافاً بر اینکه همان‌طور که ممکن است فقیهی از فتوای اوّل خود عدول نماید و به فتوای متخالف او برگردد، چه بسا ممکن است پس از عدول از فتوای اوّل دوباره به فتوای اوّل برگردد و در این صورت چطور ممکن است بگوییم که: احکام سابقه نزد شارع باطل شده است؟! و آیا این مسخره نیست که پس از عدول اوّل بگوییم: احکام قبلی باطل شده است و در مرتبه دوم بگوییم: دوباره زنده و تجدید شده است!!!؟

بنابراین، حجیت شرعیّه اقتضای صحّت و بروز آثار و تبعات فعل مائیّه را نزد شارع دارد و این حجیت فقط و فقط در صورتی ملغی و منتفی می‌شود که حجیت اقوی و غالبی بر او حاکم و غالب گردد که آن: یا وصول به حکم واقعی است، چنان‌که انسان از محضر خود معصوم علیه السّلام ﴿

﴿ حکم را استماع نماید، که در این صورت جای شبهه‌ای نسبت به حکم واقعی باقی نمی‌ماند؛ و یا اینکه به علم تنزیلی و دلیل اقوی نسبت به حکم جدید اشراف حاصل نماید. بنابراین احکام و تکالیف در اینجا به دو دسته تقسیم می‌شود:

قسم اول: تکالیفی است که برای تحقق و ایجاد آن هر بار اراده مجدد و اقدام مجدد لازم است؛ مانند صلاة و صوم و صدقه و امثال ذلک که اثر این تکالیف با تحقق آن نیز ختم می‌شود و برای اثر جدید محتاج به تکلیف و فعل جدید است که در این صورت با عدول رأی و فتوای مجتهد، نسبت به تکالیف آتیه باید به فتوای جدید عمل نمود ولی تمام احکام و عبادات و اعمال قبلی صحیح و هیچ نیازی به اعاده و قضا نمی‌باشد.

و اما **قسم دوم:** احکامی است که اثر مترتب بر فعل و عمل مکلف، استمراری می‌باشد مگر اینکه مانع و رادعی از استمرار آن جلوگیری نماید؛ مانند عقد نکاح و عقد بیع و سایر معاملات. در این صورت از آنجا که حجیت فعل مکلف در زمان اتیان عمل، موجب ترتب آثار آن الی أن یمنع مانع می‌باشد، در این صورت با تبدل رأی مجتهد و حتی وصول به حکم واقع، اثر فعل و عمل اول از بین نمی‌رود و نیازی به عقد مجدد زواج و عقد بیع و امثال ذلک نیست.

مثلاً اگر فقیهی ابتدئاً اجرای صیغه نکاح را به انواع زبان‌ها جایز و نافذ بشمارد، به مجرد اجرای عقد زواج بالفارسیه تمام احکام زواج بر طرفین مترتب می‌گردد مگر اینکه طلاق و یا وفات من باب مثال حاصل گردد؛ و در غیر این صورت، اگر فقیه مثلاً به وجوب اجرای عقد بالعربیّه عدول نماید دیگر این عدول، موجب بطلان عقد نخواهد شد؛ و هذا واضح.

و حتی در خود صلاة که گفتیم ایجاد هر فعل از صلاة محتاج به اراده جدید و قصد جدید است؛ چنانچه در اثناء صلاة بعد از قنوت بالفارسیه، فقیه به وجوب قنوت بالعربیّه عدول کند، نماز او باطل نخواهد بود؛ زیرا صحت صلاة مأتیّه تا پایان تشهد به حال خود باقی و مستمر می‌ماند و برای صلاة پس از آن باید قنوت را بالعربیّه قرائت کند.

آری، اشکال مرحوم حلی بر مرحوم آخوند به عدم تحقق اجماع صحیح می‌باشد، مضافاً به اینکه به طور کلی در ضمن منابع استنباط جایی برای اجماع بآئ نحو کان موجود نمی‌باشد؛ کما قورناه و ضحناه فی رسالتنا المسماة بعدم حجّیه الإجماع مطلقاً.

در اینجا لازم به ذکر می‌دانم که نظر مرحوم والد معظم - روحی فدا - بر خلاف رأی و نظر مرحوم حلی - قدس سره -، بر عدم اعاده و قضا و ترتب آثار صحت می‌باشد، اما مستند ایشان منحصراً همان ادعای اجماع است که ضعف آن مذکور گردید؛ و الله العالم بحقیقه الحال.

و خلاصه مطلب اینکه: عدول رأی مجتهد فقط به منزله قیام حجّت جدید است، پس هم‌چنان که اگر حجّت شرعی بر وجوب صلاة از ابتدای شریعت قائم شود، قضای صلوات متروکه به مقتضای این حجّت بر ما واجب خواهد شد؛ همین‌طور در ما نحن فيه مقتضای قاعده، عدم اجزاء بالنسبة به مجتهد، مطلقاً ساری و جاری است.

تمسک مرحوم حلّی به حدیث رفع برای عدم لزوم اعاده اعمال سابق

نکته: آنچه نسبت به عدول رأی مجتهد و بطلان فتوای گذشته و اعمال سابقه گفته شد، پس از فراغ از این مسأله است که دلیل حجّیت امارات ناظر به عمل به مضمون اماره است مطلقاً در هر ظرف و شرایطی؛ چنانچه ظاهر از ادله این چنین است. و اما اگر در دلالت دلیل حجّیت بر لزوم عمل به مضمون روایة بالنسبة به نمازهای گذشته، شک نمودیم و قائل شدیم که مدلول اماره گرچه مطلق است الا اینکه قدر متیقّن از دلیل حجّیت، حجّیت این مدلول است بالنسبة به صلوات آتیه و اعمال لاحقہ (نه اعمال سابقه) پس قاعده در این هنگام، حدیث رفع می‌باشد بالنسبة به قضای نمازهای گذشته.^۱

و دلیل مسأله این است که: اجتهاد اول که دلالت بر صحّت صلوات گذشته داشته است باطل شده، پس دلیلی بر صحّت این صلوات دیگر در دست نیست؛ و اجتهاد دوم دلالت بر بطلان نمازهای گذشته که بدون سوره یا بدون جلسه استراحت خوانده شده‌اند ندارد، و دلالت و نهوض آن بالنسبة به صلوات آینده است، پس دلالتی برای اجتهاد ثانی نسبت به بطلان نمازهای گذشته نیست.

و در اینجاست که شک در صحّت و بطلان صلوات ماضیه حاصل می‌گردد، پس شک می‌کنیم در وجوب قضا و عدم قضا و اصل حاکم همان برائت است. و شاید

۱- این مطلب فقط یک توهم و تصور است و بر هیچ پایه و اساسی استوار نیست. دلالت حجّت اگر معتبر باشد در همه شرایط است و اگر نباشد دیگر فرقی بین گذشته و حال ندارد.

مقصود صاحب کفایه - قدس سره - از تمسک به حدیث رفع، همین مطلب باشد.^۱ تا اینجا سخن از حکم صورت اولی از صور ثلاثه بود، و پیش از بیان حکم سایر صور، متعرض کلام صاحب کفایه می شویم که از فصول نقل کرده است. ایشان پس از اینکه حکم به عدم اجزاء عبادات مجتهد و عدم صحت معاملات واقعه به خلاف اجتهاد ثانی کرده است، فرموده:

فرقی در عدم اجزاء نمی باشد بین اینکه اجتهاد ثانی به احکام تعلق پیدا کند یا به متعلقات احکام؛ زیرا بدیهی است که کیفیت اعتبار اجتهاد در هر دو مورد بر یک نهج واحد است.

اشکال آخوند به صاحب فصول در عدم فرق بین احکام و متعلقات

سپس مرحوم آخوند بر صاحب فصول اعتراض نموده که وجهی برای تفصیلی که صاحب فصول بین احکام و متعلقات در فصول داده - به اینکه متعلقات تحمل دو اجتهاد را ندارند به خلاف احکام - نمی باشد مگر گمان اینکه احکام قابلیت تغییر و تبدل دارند به خلاف متعلقات و موضوعات.

سپس فرموده است: و تو خبیری که واقع در احکام و متعلقات واحد است و صاحب فصول چیزی را معین کرده است در مرتبه اول که خلاف آن ظاهر می شود ثانیاً.^۲

ولی باید توجه کرد که صاحب کفایه تصور کرده است که مرحوم صاحب فصول در صدد فرق بین احکام، مانند وجوب و حرمت، و بین متعلقات احکام، مانند صلاة و حج و بیع و نکاح و نظایر آنهاست. و در صورت اولی مانعی از تبدل

۱- مضافاً به وقوع عسر و حرج شدید بما لا یطاق عادة در صورت التزام به بطلان اعمال ماضیه، خصوصاً در معاملات.

۲- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۷۰.

رأی و فتوا نمی‌باشد و هنگامی که حکم متبدل شد، به رأی ثانی عمل می‌گردد و تعیینی در رأی اول نمی‌باشد. پس اگر رأی اول او بر استحباب صلاة باشد در حالی که آن را بجای نیاورده است و رأی ثانی او وجوب صلاة باشد، پس چاره‌ای از قضای صلوات ماضیه نخواهد بود.

و اما قسم دوم که متعلقات احکام می‌باشند، باید اذعان نمود که اعمال سابقه‌ای که مترتب بر طبق اجتهاد سابق او انجام شده است - چه از عبادات و چه از معاملات - تمامی صحیح می‌باشند؛ زیرا واقعه واحده که همان صلاة یا بیع باشد امری است واحد و واقعی و قبول دو اجتهاد نمی‌کند؛ و روی همین جهت صاحب کفایه بر صاحب فصول اعتراض نموده است که واقع و نفس الامر واحد است، چه در احکام و چه در متعلقات احکام؛ پس هم‌چنان که خطای در استنباط حکم جایز است همین‌طور خطای در استنباط کیفیت متعلق نیز جایز است، پس فرقی در عدم اجزاء در هر دو مقام نخواهد بود.

و لکن حق مطلب این است که: مرحوم آخوند به مراد صاحب فصول نرسیده بود و به همین جهت به ایشان اعتراض نموده بود به اعتراض بین؛ هم‌چنان که حق این است که: عبارت صاحب فصول در این مقام،^۱ در نهایت غموض و صعوبت است و بسیار مشکل است که مراد از عبارت روشن گردد و واضح شود، به طوری که حتی علامه شیخ مرتضی انصاری - قدس سره - چنانچه سید ابوالحسن اصفهانی و شیخ آقا ضیاء الدین عراقی برای من نقل کردند، مفهوم و مراد کلام صاحب فصول را نفهمیده بود و از خود صاحب فصول - به واسطه یا بدون واسطه - معنای عبارت او را استفهام و استفسار کرد و صاحب فصول پاسخ داد به اینکه: «فعلاً من معنای عبارت خود را نیز نمی‌فهمم، گرچه گریزی از فرقی که ذکر کردم نمی‌باشد.»

۱- الفصول الغروية، ص ۴۰۹.

و لکن به تأمل و دقت تام در کلام صاحب فصول روشن می‌گردد که ایشان در مقام فرق بین فروع ثلاثه و مشابه آنها و بین سه فرع دیگر و مشابه آنها می‌باشد، ولی در مقام اعطای قاعده کلیه در مناط فرق، به عبارات غیر واضحه تعبیر نموده است. پس در یک جا می‌گوید: «متعلق و حکم» و در جای دیگر تعبیر می‌آورد به جامع بین فروع ثلاثه‌ای که در صدد اثبات عدم اجزاء در آن فروع است به این تعبیر که: «واقعه از مواردی است که به مقتضای فتوا، تعیین در وقوع آن شرعاً حاصل نمی‌شود.» و از جامع فروع دیگری که در صدد اثبات اجزاء در آنها است، تعبیر می‌آورد که: «واقعه از مواردی است که به مقتضای فتوا، شرعاً تعیین در وقوع پیدا می‌کند.»

لکن با تأمل در کلام ایشان و در فرق بین فروع مذکوره او، واضح می‌گردد که ایشان در مقام فرق بین وقایعی است که در خارج تعیین پیدا کرده‌اند و به مقتضای فتوای اول، منقضی شده‌اند، پس در این وقایع اثبات اجزاء می‌نمایند؛ و بین وقایعی است که تاکنون در خارج تحقق پیدا نکرده‌اند، ولی فتوای اول مقتضی صحت آنهاست و فتوای ثانی مقتضی بطلان آنها است، پس در این وقایع اجزاء راهی ندارد.

تبیین فروع ثلاثه‌ای که صاحب فصول بناء را در آنها بر اجزاء گذارده است

اما فروع ثلاثه قسم اول:

پس اول آن: بنا بر عدم جزئیت شیئی در عبادت یا عدم شرطیت شیئی است، پس به همان کیفیت عبادت را انجام می‌دهد و پس از آن عدول می‌کند؛ و در این صورت بنا را بر صحت عبادت گذشته می‌گذارد حتی اگر آنچه انجام داده است، صلاة بدون سوره باشد. سپس رجوع می‌کند (البته پس از تجاوز محل) و در این صورت بنا را بر صحت نماز می‌گذارد از این جهت که تجاوز از محل شده است.

یا اینکه بنا را بر صحت می‌گذارد در موی خرگوش و ثعلب، سپس رجوع می‌کند حتی در أثناء صلاة، البته در صورتی که قبل از رجوع، آن مو را برداشته

باشد.^۱ و همچنین اگر بنا را بر طهارت شیئی بگذارد، آنگاه در ملاقی با آن شیء نماز بخواند، ولی در اثناء نماز عدول کرد. و همچنین اگر با خاک یا آبی که او را طاهر می‌پندارد تحصیل طهارت نمود، سپس از نظر خود عدول کرد، گرچه در اثناء صلاة باشد، لازم نیست استثناء نماید.

و اما فرع ثانی: مسائل عقود و ایقاعات است؛ پس اگر شخصی عقدی نمود یا ایقاعی انجام داد با صیغه‌ای که وثوق به صحّت آن داشته است، سپس عدول نمود، باید بنا را بر صحّت بگذارد و استصحاب حکم صحّت را که همان بقای ملکیت و زوجیت و بینونت و حریت و غیر ذلک است، بنماید.

و فرع ثالث: حکم حاکم است، که ظاهراً عدم انتقاض آن به واسطه رجوع حاکم، موضع وفاق است؛ و فرقی نیست که بر فتوایی که طبق آن حکم نموده است باقی بماند یا عدول نماید.

و از قسم اول صورتی است که مترافعان در نکاحی که به فارسی انجام گرفته است به او مراجعه کنند، که در این صورت حکم به زوجیت می‌نماید، و اگر در بیع باشد حکم به نقل و ملکیت می‌کند؛ پس حکمی که بر اساس فتوای او تحقق پیدا کرده - و آن صحّت این عقد می‌باشد - حتی بعد از رجوع نیز باقی و پایدار می‌ماند. و از قسم دوم صورتی است که: یکی از دو متعاقدان گوشت حیوانی را که حاکم حکم به حلّیت آن گوشت می‌کند، می‌خرد؛ پس هر دو به نزد حاکم می‌روند و حاکم حکم به صحّت عقد و انتقال ثمن به مشتری می‌کند، سپس رجوع می‌کند و

۱- لازم نیست که قبل از رجوع آن را برداشته باشد، بلکه پس از رجوع نیز می‌تواند بردارد. و اگر اشکال شود به اینکه مانعیت به مجرد علم به آن حاصل می‌شود، مانند خون و حدث؛ باید گفت: که ما نحن فیه با حدث متفاوت است؛ زیرا حدث موجب بطلان طهارت است ولی شعر مانع از صحّت است؛ چنانچه بدون اختیار موی ثعلب بر لباس او بیفتد، گرچه باید آن را بردارد ولی موجب بطلان نمی‌شود؛ فتنّه.

قائل به تحریم می‌شود. در این صورت حکم به صحّت عقد و انتقال ثمن به بایع باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود. اما حکم به حلّیت گوشت در حقّ مشتری از بین می‌رود و مشتری نباید در آن لحم تصرف بنماید.

و مخفی نماند که جامع بین این فروع مذکوره، همان انجام عملی است که بر طبق اجتهاد اولّ انجام شده است در حالی که این عمل در صحّت، مستند به قول مجتهد بوده است به حیثی که خصوصیت فعل خارجی و کیفیت آن، بر حسب فتوای مجتهد انجام پذیرفته است.

و از این قبیل صورتی است که مجتهد جواز ذبح حیوان را به غیر حدید، مانند چوب، جایز بداند و بدین طریق حیوانی را ذبح کند، سپس از فتوای خود برگردد و رأی به حرمت ذبح با چوب بدهد، و فرض کنیم که حیوان مذبوح فعلاً موجود است. در این حال از آنجایی که فعل خارجی که همان ذبح به وسیله چوب بوده است، مستند به فتوای او می‌باشد، مانعی از اکل لحم این حیوان نمی‌باشد.

تبیین فروع ثلاثه‌ای که صاحب فصول بناء را در آنها بر عدم اجزاء گذارده است

و اما سه فرع دیگری که صاحب فصول بنا در آنها و امثال آنها را بر عدم اجزاء قرار داده، و به واسطه تغییر اجتهاد، حکم نیز متغیر خواهد شد، مواردی است که فعل خارجی با خصوصیت خودش مستند به فتوای او نیست بلکه فعل خارجی در هر حال صحیح می‌باشد؛ نهایت امر اینکه: فتوای اولّ مبتنی بر تأثیر این فعل در ترتب اثر است، به خلاف فتوای ثانی.

فرع اول: اگر بنا را بر حلّیت حیوانی بگذارد و آن را تذکیه نماید سپس عدول نماید، باید بنا را بر حرمت مذکای از خود و غیر خود بگذارد؛ چنان که فتوای اولّ او بر حلّیت گوشت خرگوش بوده است و آن را ذبح کرد، سپس فتوا بر حرمت لحم خرگوش داد و نظرش از حلّیت به حرمت برگشت، در این صورت اکل لحم خرگوش بر او حرام می‌شود اگر خرگوش مذبوح فعلاً موجود باشد.

و چقدر بین این فرع و بین فرع سابق فرق و اختلاف می باشد که در صورت سابق، مسأله این طور بود که فتوای او بر وقوع ذبح به وسیله چوب بوده است؛ زیرا در این فرع ذبح بر مقتضای قاعده با حدید انجام گرفته است و فعل خارجی فی حدّ نفسه به خصوصیت خود و کیفیت خود مخالف با فتوای دوم او نیست؛ زیرا هر دو فتوا، وقوع ذبح به وسیله حدید است و اختلاف فتوا در اصل حلیت این لحم است یا عدم حلیت. و اما در این فرع نفس فعل خارجی مستند به فتوای اول او است و فتوای دوم بطلان این عمل خارجی است، پس محطّ اختلاف دو رأی، همان نفس فعل است که سابقاً واقع شده است.

فرع ثانی: صورتی است که فتوای اول او بر طهارت شیئی باشد، مانند عرق جنب از حرام؛ پس ملاقاتی با او حاصل شود سپس عدول نماید، بنا را بر نجاست او و نیز نجاست ملاقی قبل از عدول و پس از عدول قرار می دهد. و روشن است که عرق موجود فعلی یا ملاقی موجود فعلی را نمی توان طاهر دانست پس از اینکه رأی مجتهد متبدل به نجاست شده باشد؛ زیرا محطّ اختلاف دو رأی، فعل واقع گذشته نیست؛ زیرا اصلاً فعلی در زمان گذشته حاصل نشده است و اختلاف دو فتوا بر مجرد بنا است، و روشن است که بنای دوم، رافع بنای اول خواهد بود.

آری، اگر با این عرق یا ملاقی آن، نماز بخواند در اینجا دو فرع متشکل می شود: اول: صحّت صلاة انجام شده؛ زیرا به مقتضای فتوای اول صحیح می باشد و تأثیری برای فتوای ثانی در ابطال فعل سابق نیست. و فرع دوم: همان صورت است که ما فعلاً ذکر کردیم که بنا بر نجاست این عرق و ملاقی او است، پس چاره ای از تطهیر ملاقی او نمی باشد، زیرا فعل خارجی در اینجا واقع نشده است.

فرع سوم: اگر مجتهدی بنا را بر عدم تحریم رضعات دهگانه بگذارد و با کسی که ده بار از او شیر خورده است ازدواج کند، سپس رجوع کند، باید بنا را بر تحریم آن زن قرار دهد. و این فرع ایضاً واضح است؛ زیرا عقدی که واقع شده

است بر کسی که ده بار از او شیر خورده است، هیچ‌گاه ناقص نبوده است بلکه عقدی بوده است تام، و اختلاف در تأثیر این عقد بر حلیت و عدم تأثیر نبوده است. پس اختلاف در فعلی که قبلاً صادر شده است نمی‌باشد به حیثی که نفس فعل فی حدّ نفسه به استناد به فتوای اولی صحیح باشد و به واسطه فتوای ثانوی باطل شده باشد؛ بلکه فعل فی حدّ نفسه واجد همه شرایط است بر هر دو رأی و فتوا، و اختلاف فقط در حکم می‌باشد. و این به خلاف جایی است که عقد به فارسی خوانده شده باشد سپس رأی مجتهد بر بطلان این عقد تعلق بگیرد؛ زیرا نفس فعل صادر بر فتوای اولی به مقتضای فتوای ثانوی باطل بوده است و تأثیری برای فتوای ثانیه در رفع آثار مترتب بر فتوای اول سابقاً، در امثال این امور نمی‌باشد.

و خلاصه کلام اینکه: با توجه به توضیحی که در کلام صاحب فصول - قدس سره - داده‌ایم برای شما روشن شد که ایشان گرچه در مقام فرق بین افعال واقعه صادره به مقتضای رأی اول مجتهد است - به حیثی که اختلاف دو رأی در نفس صحّت فعل و عدم صحّت، فی حدّ نفسه است - و بین عدم اختلاف رأی در فعل فی حدّ نفسه، بلکه اختلاف در تأثیر این فعل در مورد است و عدم تأثیر آن؛ پس قائل به اجزاء در فروع قسم اول و عدم اجزاء در فروع قسم دوم می‌باشد.

نظر مرحوم حلی درباره فروع مذکوره صاحب فصول

لکن مخفی نماند که آنچه را که مرحوم صاحب فصول در عدم بنا بر صحّت در فروع قسم دوم ذکر کرده‌اند، صحیح است و چاره‌ای از آن نیست، چنانچه خود فرموده‌اند؛^۱ زیرا به مجرد تبدل رأی چاره‌ای جز تطبیق اعمال بر طبق این رأی جدید بالنسبة به افعال آتیه و ماضیه نمی‌باشد.

و اما آنچه در فروع قسم اول فرموده‌اند که عبارت از لزوم بنا بر صحّت است

۱- الفصول الغرویة، ص ۴۱۰.

در غیر باب حکومت، تمام نخواهد بود. زیرا نفس فعل خارجی گرچه مستند به فتوای مجتهد است لکن فتوای ثانوی طریق به بطلان او می‌باشد رأساً؛ چون همان‌طور که سابقاً مذکور شد ادله حجیت، دلالت می‌کند بر اینکه مؤدای اماره از جهت اینکه دارای مدلول می‌باشد، حجّت است. پس اگر مدلول آن جزئیّت سوره یا اشتراط طهارت ماء برای وضوء به عدم ملاقات با نجس باشد، پس لازم قضیه، بطلان نمازهای گذشته است؛ و هم‌چنین در باب عقود و ایقاعات.

پس فتوای مجتهد که دلالت بر اشتراط عقد نکاح به عربی می‌کند، مقتضای آن، بطلان عقدی است که به لغت فارسی واقع شده است مطلقاً.^۱

و اما در باب حکومت، ترتیب اثر بر طبق حکمی است که از مجتهد صادر می‌شود، گرچه مخالف با فتوای ثانوی او باشد. پس به دلیل خاص دلالت دارد بر اینکه حکمی که از مجتهد صادر شود مطلقاً نافذ خواهد بود و هیچ حکمی نمی‌تواند آن را باطل نماید، گرچه خود علم پیدا کند یا اینکه حجّت شرعی قائم شود بر اینکه حاکم در اجرای حکم خطاء نموده است، و این خارج از ما نحن فیه و محط کلام است؛ (زیرا محل بحث فتوا و رأی مجتهد است نه حکم حاکم).

و نتیجه آنچه ذکر شد این است که: چاره‌ای جز پذیرش این مطلب نیست که باید نسبت به فتوای ثانوی قائل به ترتب اثر علی الإطلاق بود؛ چه اینکه محط اختلاف دو فتوا، نفس فعلی است که سابقاً صادر شده است یا محط اختلاف، در تأثیر فعل تام فی حدّ نفسه است؛ و بر هر دو تقدیر، اعتباری به فتوای اوّل نمی‌باشد. و نیز فرقی بین عبادات و معاملات نمی‌کند، پس چاره‌ای جز قضای عبادات نمی‌باشد؛ هم‌چنان‌که باید نسبت به معاملات، عقد جدیدی واقع کرد. تا اینجا سخن در صورت اوّل بود.

۱- و فیه نظر؛ چنانچه قبلاً مفصلاً مذکور شد و بنا بر آنچه صاحب فصول تفصیلاً فرموده است حق با ایشان است، چه در فروع قسم اوّل و چه در فروع قسم دوّم.

تبیین حکم صورت سوّم: رجوع مقلّد به مجتهد ثانی

و اما صورت سوّم^۱ این است که: عامی از مجتهدی تقلید نماید سپس فوت کند یا به مجتهد دیگری عدول نماید، آیا عبادات و معاملاتی که قبلاً طبق فتوای مجتهد اوّل انجام داده است، صحیح می باشد؟ البتّه در صورتی که فتوای مجتهد دوّم حکم الزامی باشد به خلاف مجتهد اوّل.

ذکر دلیل بعضی از قائلین به صحّت اعمال سابق

بعضی قائل به صحّت شده اند؛ دلیل بر این مسأله این است که: عامی در مقام تقلید، اعمال خود را قلاده بر گردن مجتهد قرار می دهد و فرض بر این است که اعمال سابقه خود را از روی تقلید از مجتهد قرار داده است و در این صورت اعمال او قلاده بر رقبه مجتهد است. و عامی از تبعات این اعمال - چه عقاب و یا اعاده و قضا - خلاصی می یابد، و به مجتهد دوّم در اعمال لاحقّه مراجعه می کند و نسبت به او نیز همین قلاده را به کار می بندد و در رفع مسئولیت به او استناد می کند و حجّت اعمالش را قائم به او می پندارد. پس حجّیت قول مجتهد ثانی بالنسبه به اعمال لاحقّه او خواهد بود، نه اعمال سابقه.

البتّه در این تقریر اشکال است:

اوّلاً: به اینکه: این ادّعا که بر اساس ذوق و استحسان بیان شده است، خارج از بحث علمی و استدلالی است.

و **ثانیاً:** عامی همان طور که از مجتهد بالنسبه به اعمال وجودیه تقلید می نماید، همین طور بالنسبه به تروک نیز از او تقلید می نماید؛ چون گرچه سابقاً عمل به تقلید نموده است و تکالیف را بر اساس تقلید انجام داده است الا اینکه ترک قضا و اعاده و

۱- لازم به ذکر است که صورت دوّم در ص ۲۲۹ بیان می شود. (محقّق)

ترک تجدید عقدی که سابقاً واقع شده است، نیاز به تقلید دارد پس از اینکه به مجتهد لاحق مراجعه نماید. پس عامی گرچه نسبت به اعمال وجودیه لاحقه تقلید می‌کند و این اعمال بر رقبه مجتهد ثانی قرار گرفته است (نه بر عهده و رقبه مقلد)، کذلک چاره‌ای از این ندارد که نسبت به تروک قضای عبادات سابقه بر رقبه مجتهد نیز عمل نماید و از او تقلید کند. پس وقتی که مجتهد ثانی فتوا به وجوب سوره و جلسه استراحت در نماز می‌دهد مطلقاً، دیگر ممکن نیست برای عامی که به فتوای او در تروک قضای آنچه سابقاً بجای آورده است بدون سوره و بدون جلسه استراحت، استناد نماید، بلکه معنای اطلاق فتوای مجتهد به وجوب اینها، همان فساد و بطلان آن عبادتی است که قبلاً بجای آورده است که لازمه آن، قضا می‌باشد.

و به عبارت دیگر: اعمال سابقه او گرچه در ظرف خود صحیح می‌باشد زیرا عامی در انجام آنها استناد به حجّت کرده است، لکن سخن در این است که آیا این حجّت نسبت به ترک قضا و اعاده به واسطه موت مجتهد اول مرتفع شده است یا اینکه *إلی الأبد بالنسبة* به صحت اعمال سابقه باقی می‌ماند؟ ولی مجالی برای اثبات این مدعی نمی‌باشد؛ چون حجّت فعلیه - که فتوای مجتهد ثانی می‌باشد - وارد و حاکم است بر حجّت سابق بالنسبة به بعد از موت، و دلیلش هم واضح است؛ زیرا فرض بر این است که بر عامی حتم و واجب است که به مجتهد ثانی رجوع نماید و نیز فرض این است که فتوای او دخالت جلسه استراحت در نماز است مطلقاً، و از آنجایی که عامی جلسه استراحت را در نمازهای گذشته بجای نیاورده است، باید قضای آن را بجای آورد.

و به عبارت سوم، در اینجا سه امر وجود دارد:

امر اول: مدلول فتوای مجتهد ثانی است؛ **امر دوم:** حجیت فتوای او؛ و **امر سوم:** دلیلی که دلالت بر حجیت آن فتوا می‌کند.

پس حجیت گرچه تحقق پیدا کرده است پس از زمان مجتهد اول، الا اینکه

دلیل حجّیت دلالت بر حجّیت فتوای او می‌کند از حیث مدلول (نه از حیث زمان و مکان و سایر شرایط). و از آنجا که فرض بر اطلاق فتوای او است در دخالت داشتن جلسه استراحت در نماز، پس دلیل حجّیت ما را ملزم می‌سازد به لزوم اتیان به نمازهایی که پیش از این بدون جلسه استراحت آورده است.

بقاء حجّیت فتوای مجتهد اول، با استفاده از استصحاب و یا برائت

و لکن ممکن است گفته شود: قدر متیقّن از ادلّه حجّیت فتوای مجتهد فقط بالنسبة به اعمال آتیه است، و اما بالنسبة به اعمال گذشته، پس دلیل حجّیت وافی به مطلوب نیست. پس مدلول فتوای مجتهد گرچه به نحو اطلاق است توسّعاً به لزوم جلسه استراحت در تمامی نمازها، الا اینکه دلیل حجّیت این فتوا دلالتی زاید بر حجّیت آن بالنسبة به اعمال لاحقّه ندارد؛ زیرا کلام امام علیه السلام: «فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقَلِّدُوهُ»^۱ یا فرمایش دیگر حضرت: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا»^۲ و نظایر این دو، اطلاقی ندارد در حجّیت قول مفتی بالنسبة به اعمال سابقه. و بر فرض شک در شمول ادلّه بالنسبة به حجّیت قول مفتی نسبت به اعمال گذشته، مقام مجرای اصالت برائت خواهد بود، پس دیگر بر عامی واجب نیست قضا و اعاده؛ هم‌چنان‌که شیخنا الأستاذ - قدس سره - به این مبنا قائل شده است؛ یا اینکه قائل به استصحاب حجّیت فتوای مجتهد اول بالنسبة به اعمال سابقه إلى زمان مجتهد ثانی شویم؛ هم‌چنان‌که محقّق عراقی به این مبنا معتقد شده است.

و مخفی نماند که اگر مقام، مقام شک و تردّد باشد دیگر نوبت به برائت و یا استصحاب نمی‌رسد؛ زیرا نفس شک در حجّیت، مساوی با قطع به عدم آن است، و

۱- الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۶؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۱۰، ص ۱۳۱، ح ۲۰.
 ۲- الکافی، ج ۷، کتاب القضاء و الأحکام، باب کراهیة الارتفاع إلى قضاة الجور، ص ۴۰۷، ح ۵؛
 وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۷.

با قطع به عدم حجیت فتوای مجتهد ثانی، قطع به حجیت فتوای مجتهد اول در این زمان حاصل می‌گردد.

و به عبارت دیگر، گرچه در ابتدای امر برای ما شک در حجیت فتوای مجتهد ثانی حاصل می‌شود، هم‌چنان‌که شک در حجیت فتوای مجتهد اول پیدا کرده‌ایم و مقتضای اصل استصحاب حجیت فتوای مجتهد اول و استصحاب عدم حجیت فتوای مجتهد ثانی است، الا اینکه در جای خود ذکر کردیم و تفریق گذاردیم بین جریان استصحاب حجیت، پس ملتزم به جریان او شدیم بلا اشکال، و بین جریان استصحاب عدم حجیت، پس ملتزم به عدم جریان او شدیم؛ زیرا شک در حجیت اگر مسبوق به عدم حجیت باشد، مساوی است با قطع به عدم حجیت، بنابراین مجالی برای استصحاب عدم حجیت فتوای مجتهد ثانی نمی‌ماند، چون قطع به عدم آن حاصل شده است به مجرد شک. پس در این هنگام این قطع ملازم است با قطع به حجیت فتوای مجتهد اول، و دیگر مجالی برای استصحاب در حجیت باقی نمی‌ماند.

مگر اینکه این‌طور گفته شود: این استدلال‌ها برای خصوص مجتهد منتفع است نه برای شخص عامی و مقلد؛ چون وظیفه عامی رجوع به مجتهد ثانی است؛ پس اگر او فتوا به بطلان عبادات و معاملات گذشته عامی بدهد، قطعاً عامی باید آنها را قضا کند و اگر فتوا به صحت آنها بدهد، پس تکلیفی بر عهده او نمی‌باشد.

آری، این اباحت برای مجتهد مفید خواهد بود، پس او باید ملاحظه کند که وظیفه عامی که پس از موت مجتهد اول به او مراجعه می‌کند چیست؟ پس اگر نوبت به شک در حجیت فتوای او بالنسبه به اعمال سابقه رسید، دیگر مانعی برای جریان استصحاب حجیت فتوای مجتهد اول نخواهد بود؛ زیرا شک در حجیت فتوای خودش بالنسبه به مجتهد اول، مساوی با قطع به عدم حجیت نیست؛ چون شک در حجیت، زمانی مساوی قطع به عدم آن است که شاک کسی باشد که حجیت، حجّت بر او باشد، و اما اگر شاک کسی باشد که حجّت، حجّت مترشحه از

او باشد، مانند شکّ مفتی در حجّیت فتوای او بالنسبة به مقلّد، پس در این صورت دیگر شک مساوی قطع به عدم حجّیت نیست، و در این هنگام استصحاب حجّیت برای فتوای مجتهد اوّل جاری خواهد بود.

خلاصه نظر مرحوم حلّی: حجّیت فتوای مجتهد ثانی بالنسبة به زمان سابق و لاحق از رجوع

سخن تا اینجا در مقام شک بوده است، لکن مخفی نماند که نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد؛ چون متیقّن است که عامی اگر از مجتهدی در یک برهه از زمان تقلید نکرد یا اینکه تقلید کرد ولی عمل بر طبق تقلید ننمود، چاره‌ای ندارد از اینکه هرچه را که از او فوت شده است بر حسب فتوای مجتهد ثانی قضا کند؛ و این دلیل است بر حجّیت فتوای مجتهد بالنسبة به زمان قبل از رجوع به او. و روشن است که فرقی نیست بین اینکه عبادت رأساً ترک شود و بین اتیان عبادت به صورت فاسد؛ پس واجب است که در هر دو صورت قضا کند. و سرّ مطلب در این است که ادلّه حجّیت، مطلق است بالنسبة به حجّیت فتوای او در اعمال لاحق و در اعمال سابقه؛ چنانچه عن قریب در ادلّه تقلید إن شاء الله روشن خواهد شد.^۱

میل صاحب عروه به تفصیل صاحب فصول

بدان که در عروه به همان تفصیلی که صاحب فصول فرموده است، میل نموده و در مسأله ۵۳ می‌گوید:

اگر عامی از مجتهدی که یک بار قرائت تسیحات اربعه را کافی می‌داند تقلید کند و به همان یک بار عمل کند، یا از مجتهدی که در تیمّم به یک ضربه

۱- بطلان و فساد این رأی به طور مستوفی بیان شد و نیز در آینده بیشتر روشن خواهد شد.

اکتفا می‌کند تقلید کند، سپس این مجتهد از دنیا برود و آنگاه از مجتهدی که قائل به وجوب تعدد است تقلید نماید، اعاده اعمال سابقه لازم نیست. و همین طور اگر عقد یا ایقاعی را واقع کند به واسطه تقلید از مجتهدی که حکم به صحت می‌نماید سپس آن مجتهد فوت کند و تقلید کند از کسی که قائل به بطلان است، می‌تواند بنا را بر صحت اعمال گذشته بگذارد. آری، نسبت به افعال آینده باید از مجتهد ثانی تقلید کند و طبق فتوای او بجای آورد.

و اما در صورت تقلید از مجتهدی که قائل به طهارت شیئی، مانند غسل است و سپس آن مجتهد فوت نماید و از مجتهدی که قائل به نجاست غسل است تقلید کند، تمام نمازها و اعمال سابقه، محکوم به صحت است گرچه با استعمال همین شیء بوده باشند. و اما نفس این شیء، مانند غسل اگر باقی باشد دیگر پس از این، محکوم به طهارت نیست. و هم چنین است در مورد حلیت و حرمت، پس اگر مجتهد اول فتوای به جواز ذبح به غیر حدید دهد و حیوانی را این چنین ذبح کرد سپس از دنیا رفت و مقلد او از مجتهدی که قائل به حرمت است تقلید نمود، در این صورت اگر آن را فروخت یا مصرف نمود، باید حکم به صحت بیع و اباحه اکل شود، و اما اگر حیوان مذبوح فعلاً موجود باشد، پس جایز نیست فروش آن و نیز مصرف نمودن آن.^۱ -انتهی.

لکن من متوجه نشدم چه فرقی است بین ذبح به غیر حدید، که ایشان قائل به حرمت اکل و بیع آن شده است (پس از فتوای مجتهد ثانی)، و بین عقد نکاح به فارسی و امثال آن، که قائل به صحت آن گشته است، در آنجا که می‌گوید: «و کذا إذا أوقع عقداً أو إيقاعاً.»

پس اگر قول به صحت به جهت وقوع فعل خارجی، مستند به تقلید است - چنانچه صاحب فصول فرموده است^۲ - پس قضیه ذبح نیز این چنین است؛ زیرا ذبح به غیر حدید، فعل خارجی است که به مقتضای تقلید، تحقق پیدا کرده است و

۱- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۷.

۲- الفصول الغرویه، ص ۴۰۹.

فتوای مجتهد ثانی با آن مخالف است. و اگر فتوای صاحب عروه به حرمت اکل و حرمت بیع در مسأله ذبح^۱ بدین جهت است که وجود لحم مورد ابتلا در زمان لاحق است و ایشان در صدد تفصیل بین اعمال گذشته خارج از مورد ابتلا فعلاً و بین اعمال گذشته مورد ابتلا فعلی است، و مناط تفصیل ایشان مناط صاحب فصول نیست، پس نکاح به فارسی نیز این چنین است (مورد ابتلا فعلی است)؛ زیرا زن معقوداً علیها فعلاً موجود است، پس باید حکم به وجوب عقد آن دوباره نمود تا وطی آن حلال گردد.

و بالجمله ما یک معنای متقنی را برای این تفصیل درنیافتیم؛ چنان که شیخ احمد کاشف الغطاء در حاشیه بر عروه بر این مطلب تنبیه نموده است.^۲ سپس حکم صاحب عروه به وجوب اجتناب از ماء غسله اگر باقی باشد، با حکم ایشان به صحّت عقدی که واقع شده است بر زنی که بر او حرام است طبق فتوای مجتهد ثانی نیز واضح نمی‌باشد؛ زیرا بر هر دو تقدیر فعل خارجی که مطابق با فتوای مجتهد اول است و مخالف با فتوای مجتهد ثانی است واقع نشده است؛ زیرا عقد نکاح روی این فرض، تامّ و جامع شرایط بوده است ولی مورد بر فتوای مجتهد ثانی قابل انطباق نمی‌باشد.

و به عبارت دیگر، وجهی برای جمع بین این دو فتوا وجود ندارد طبق تفصیل صاحب فصول، و وجهی برای جمع نیز بر تفصیل بین بقای مورد ابتلا و عدم آن نمی‌باشد. و تعجب از محقق بروجردی است که ایشان در حاشیه به این اشکال اشاره‌ای نکرده است.

۱- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۷.

۲- العروة الوثقی مع تعلیقات عدة من الفقهاء العظام، ج ۱، ص ۴۴.

۳- اشکال مرحوم حلّی بر صاحب عروه وارد است. البته قبلاً گفتیم که حق در مسأله در هر دو مورد - یعنی حلّیت ذبح و اباحه اکل و نیز حلّیت نکاح - به حال خود باقی است و با تغییر فتوا متغیّر نخواهد شد.

میل مرحوم نائینی به تفصیل صاحب فصول بین عبادات و معاملات

و ناگفته نماند که شیخنا الأستاذ - قدس سره - در فروع ثلاثه اخیره‌ای که ذکر شد، با صاحب فصول موافقت نموده است؛ و آنها مواردی هستند که جامع در همه آنها، عدم وقوع فعل خارجی مستند به فتوای مجتهد اول و مخالف با فتوای مجتهد ثانی است. لکن با صاحب فصول در فروع ثلاثه قسم اول و امثال آنها مخالفت نموده است؛ و آنها مواردی هستند که جامع بین آنها، وقوع فعل خارجی مستند به فتوای او است، به تفصیلی که ذکر کرده است بین عبادات و معاملات، که در عبادات قائل به اجزاء شده است و در معاملات قائل گردیده است به عدم صحت و عدم ترتب اثر بر آنها در صورتی که مخالف با فتوای مجتهد ثانی باشند؛ در آنجا که در حاشیه می‌گویند:

و اگر تقلید لاحق، مؤدی به فساد عقد یا ایقاع شود و نیز به نجاست شیئی یا حرمت او یا عدم ملکیت مالی و امثال آن منتهی گردد، پس در صورت فعلیت ابتلای به مورد، لزوم رعایت قوی می‌نماید.^۱ - انتهی.

تمایل مرحوم نائینی به این تفصیل به علت اجماع و استناد به شریعت سهله

و ظاهر مطلب این است که تمایل ایشان - قدس سره - در اجزاء در عبادات، شاید به جهت ادعای اجماع بر اجزاء در عبادات بوده باشد. مضافاً به اینکه ظاهر از شریعت سمحه سهله، عدم رضایت او به تحمیل امور شاقه زیاد بر مکلفین به واسطه قضای عبادات آنها است در مدت حیات و زندگانی آنها یک‌بار یا بیشتر، با وجود اینکه آنها از مکابراین و متمرّدین نمی‌باشند.^۲

۱- همان مصدر، ص ۴۳.

۲- اگر ملاک در عدم قضا و اجزاء عبادات، سهل و سمحه بودن شریعت و عدم تضییق و حرج از جانب شارع باشد، باید اعتراف نمود که عدم اجزاء در معاملات و تبعات آن صدها برابر قضای صلوات و امثال آن می‌باشد؛ آن وقت چگونه این افراد در معاملات قائل به عدم اجزاء شده‌اند؟!!

و اما در معاملات، ادّعی اجماع در آنها نشده است و بنا بر فساد، مستلزم هرج و مرج و اختلال در نظام نمی‌باشد؛ زیرا موارد اختلاف در معاملات بین فقهاء قلیل است و غالب شرایط صحّت در معاملات متّفقٌ علیها است بین آنان. بنابراین اگر تقلید از ثانی منجر به بطلان نکاح گردد دیگر آن زن زوجه او نخواهد بود و مدّت زمانی که با او وطی نموده است، وطی به شبهه محسوب می‌شود و وطی او دیگر پس از این حرام می‌شود؛ چون اجنبیه محسوب می‌شود و نیازی به طلاق نمی‌باشد. لکن اگر بخواهد به غیر این فرد ازدواج کند باید عدّه وطی به شبهه بگیرد نه عدّه طلاق یا موت شوهر، و اگر بخواهد به همین فرد ازدواج کند، اصلاً نیازی به عدّه نیست.

نظر مرحوم نائینی در وظیفه متعاقدين پس از رجوع به دو مجتهد

مختلف الفتوی

و بر همین قیاس اگر زوجه خود را به فارسی طلاق دهد سپس از مجتهدی که قائل به بطلان طلاق است تقلید نماید، زن زوجه او خواهد بود. پس اگر این زن با شخص دیگری ازدواج نمود این ازدواج باطل خواهد بود. حال اگر این شخص دیگر از همین مجتهد ثانی تقلید می‌کند، واجب است که از این زن جدا شود و او را به شوهر اوّل بازگرداند.^۱ و اگر از مجتهدی که قائل به صحّت طلاق به فارسی است تقلید می‌کند، در این هنگام تنازع و اختلاف بین دو زوج پیدا می‌شود؛ زیرا هر کدام ادّعا می‌کنند که این زن زوجه او است. پس باید هر دو به یک مفتی ثالث مراجعه

۱- شما را به خدا ببینید زنی که از شوهر اوّل طلاق گرفته و با مرد دیگر ازدواج کرده و بین آنها علقه محبت و عشق برقرار شده و چند فرزند از او آورده و تمام زندگی و هستی خود را در منزل و مأواى این شوهر قرار داده، حال پس از گذشت پانزده سال به او بگویند که: باید به شوهر اوّل برگردی!! آیا این سخت‌تر است یا قضای نمازها؟! اما طبق رأی و توضیحی که دادیم این زن بر ازدواج ثانی باقی می‌ماند و هیچ مشکلی پیش نمی‌آید؛ فافهم.

کنند و او بر طبق رأی خویش فتوا دهد؛ پس اگر رأی او بر بطلان طلاق به فارسی است، حکم می‌کند که زن، زوجهٔ زوج اول محسوب می‌شود. و اگر رأی او بر صحّت طلاق به فارسی است، حکم می‌کند که زن، زوجهٔ زوج ثانی است.^۱

۱- و فيه تأمل: زیرا حجیت فتوای مجتهد ثانی از آنجا که نافی حکم حاکم می‌باشد - چون بر حسب اعتقاد مقلد، أعلم و افقه از حاکم است - موجب اسقاط حجیت رأی حاکم و الغاء تنفیذ و تنجز آن است و برای حلّ مسأله چارهٔ دیگری را باید اندیشید.

و اما حلّ مسأله اینکه: همان‌طور که حجیت فتوای مجتهد ثانی مطلق بوده است و اختصاص به زمان لاحق ندارد بلکه زمان سابق را نیز شامل می‌شود - و به همین جهت برخی از فقهاء حکم به بطلان فتاوی مجتهد دیگر و اعمال واقعهٔ سابقه را نموده‌اند و مترتب بر آن، وجوب اعاده یا قضا را مطرح می‌نمایند - همین‌طور فتوای مجتهد قبلی محدود به زمان خود و زمان اتیان به اعمال مقلد نبوده، بلکه در مقام بطلان سایر فتاوی و از جمله فتوای مجتهد بعدی می‌باشد، و از آنجا که اثر این حجیت، اجزاء فعل مقلد در زمان اتیان به عمل است - یعنی اسقاط قضا و اعاده و ضمان و حلّیت و طی و ملکیت و امثال ذلک - همین اثر نسبت به بعد از تقلید نیز ادامه خواهد داشت و با اثر حجیت فتوای مجتهد دیگر، که عدم اجزاء و وجوب قضا و امثال ذلک است، تعارض پیدا خواهد کرد.

و از طرف دیگر، از آنجا که حجیت فتوای مجتهد دیگر به معنای بطلان فتوای مجتهد اول و آثار مترتب بر آن است، پس با اجزاء و عدم وجوب قضا و حلّیت و طی و ملکیت و امثال ذلک نسبت به فعل واقع در زمان تقلید گذشته، تعارض خواهد نمود.

و روی این حساب هر دو حجیت در مقام تعارض، تساقط می‌نمایند مانند خبرین متعارضین و یا شهادت متخالف عدلین، و بعد از تساقط نوبت به اصل حاکم در مقام می‌رسد و آن عبارت از اجرای هر اصل و یا قاعده در مقام خود است.

مثلاً نسبت به صلوات ماضیه قاعدهٔ لا تعاد، محکم است و نسبت به سایر اعمال عبادی، اصالة الصّحة و نسبت به ملکیت، قاعدهٔ ید و نسبت به حلّیت و طی، اصالة الصّحة فی الفعل جاری است و بر همین قیاس... و نیز ممکن است پس از عدم استصحاب موضوعی در مقام، متمسک به استصحاب حکمی بشویم - کما هو الظاهر - و اثری را که شارع در صورت اتیان به فتوای اول منجز و نافذ دانسته است همان را استصحاب نماییم، و احتمال مانعیت فتوای مجتهد ثانی را بدین وسیله رفع کنیم؛ و الله العالم.

مترتب بر این مسأله، شیخنا الأستاذ که قائل به فساد عقود واقعه است سابقاً، تصریح کرده‌اند به اینکه ترتیب اثر فساد در صورتی است که ابتلا به مورد فعلیت داشته باشد، در آنجایی که گفته:

پس در صورت فعلیت ابتلا به مورد لزوم، رعایت فتوای ثانی قوی می‌نماید.

و به مفهوم کلام خویش در وسیله تصریح کرده و فرموده است:
و اگر ابتلا به عین مورد فتوای فعلی نباشد، و لکن به مقتضای تقلید لاحق، آثار فعلیه از ناحیه ضمان و امثال آن متوجه او خواهد بود، پس مسأله خالی از اشکال نیست.

لکن اقوی صحت هر عملی است که به مقتضای فتوای سابق بر آن مورد بجای آورده است، چه عبادات و چه معاملات و یا غیر آن دو بدون ضمان در هیچ‌یک از تصرفات خویش.^۱

و حاصل کلام ایشان این است که: اگر ابتلا به عین مورد فتوای مجتهد اول، فعلی نباشد - چنان‌که با زنی به عقد فاسد بر رأی مجتهد ثانی ازدواج نماید ولی پیش از تقلید از او آن مجتهد فوت نماید - پس چیزی بر عهده او نمی‌باشد.

و لکن اگر ابتلا به مورد فعلی نباشد ولی برای آن فعل آثار فعلیه به مقتضای تقلید لاحق، از ضمان و غیره، موجود باشد - مثلاً اگر نانی را به عقد فاسد بخرد و آن را مصرف نماید سپس از کسی که قائل به فساد است تقلید نماید - پس مسأله خالی از اشکال نخواهد بود از حیث ضمان. سپس ایشان جانب عدم ضمان را به همان وجهی که ذکر شد، تقویت فرمودند.

و لعمری، من نفهمیدم از یک طرف در مسأله اشکال فرمودند و از طرف دیگر عدم ضمان را تقویت کردند؛ زیرا عقد اگر فاسد بود جمیع آثاری که مترتب بر

۱- وسیلة النجاة، رسالة عملیة فارسیة لمیرزا محمد حسین النائینی.

عقد فاسد می شود مانند ضمان و امثال او، بر این عقد مترتب است.^۱

۱- دلیل این نکته این است که: فقیه نباید کار و تکلیف را بر مردم شاق و صعب گرداند و تا جایی که می تواند و ادله اجازه می دهند مفاد و حقیقت مأثوره از نبی خاتم را که فرمود: «بَعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ» (مرآة العقول، ج ۷، ص ۲۲۶؛ الوافی، ج ۶، ص ۶۹)* اجرا نماید و شک و تردید آنان را نسبت به احکام و آثار شریعت غرأء بر طرف کند و احساس آنان را نسبت به تعالیم نورانی اسلام نیکو گرداند و شریعت را در نظر مقلدین و عوام به صورت یک دین خشک و خشن و غیر قابل انعطاف و یک دنده درنیورد و موارد احتیاط را در مسائل دیگر، همچون دماء و أعراض به کار بندد و قاعده: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (سوره التوبه (۹) ذیل آیه ۹۱) را در حق آنان رعایت کند.

مرحوم حلی - قدس سره - باید بدانند با وجود اینکه مرحوم نائینی - رحمه الله علیه - در مسأله اشکال کرده اند و آن را خالی از تأمل ندانسته اند، چرا در مقام فتوا حکم به صحت اعمال سابقه کرده اند و آنها را مجزی قلمداد می کنند و با عبارت: اقوی، جانب سهل و سمحه آن را بر جانب دیگر ترجیح می دهند؟ آخر این عامی و مقلد چه گناهی کرده است که باید تمام اعمال مثلاً سی سال گذشته خود را اعاده و قضا نماید؟! مگر غیر از این است که به حکم وجدان و عقل و شرع عمل نموده است؟

البته این موارد غیر از مواردی است که مسأله، ضروری البطلان و بدیهی از شرع و تکلیف است، هم چون عقد با محارم در صورت عدم علم به موضوع و اشتباه در مصداق که باید به تکلیف خود عمل کنند.

در اینجاست که وظیفه مجتهد بسیار خطیر و سنگین و با اهمیت می شود و قواعد و اصول فقه و شریعت، جایگاه خود را به خوبی پیدا می کنند.

و اجماعی که نسبت به عبادات ادعا شده است گرچه از نظر ما مردود می باشد - چنانچه در رساله عدم حجیت اجماع به طور مستوفی به این مسأله پرداخته ایم - ولی نفس ادعای اجماع در حالی که مستند به هیچ دلیل و مستمسکی نیست حکایت از این ارتکاز ذهنی و تفکر دینی دارد که وجدان و عقل، بطلان اعمال سابقه و آثار باقیه آنها را به هیچ وجه نمی پذیرند و آن را مخالف عدل و انصاف برمی شمردند. و این مسأله به همان شم الفقاهه و فقه الحدیث و اشراف بر مبانی و ملاکات و مناظرات شرعی باز می گردد؛ و در این مقطع است که نور باطن و نفحات رحمانی و اتصال به عالم قدس و ملکوت، مسیر ذهن و فکر و قلب را برای عبد صالح و فقیه متصل به عالم غیب روشن و آشکار می گرداند و او را از تشمت و اضطراب و شک بیرون می آورد و احد الطریقین و الطریق را برای او واضح و آشکار می سازد؛ و حدیث عرش بنیان امام صادق علیه السلام را که فرمودند: ﴿

پس برای مصرف کننده نان، واجب است که قیمت آن را به کسی که از او گرفته پرداخت کند اگر آن شخص زنده باشد، و اگر فوت کرده باشد باید به ورثه او بدهد. تا اینجا سخن در صورت ثالثه تمام شد.

تبیین حکم صورت دوم: وظیفه مقلدین پس از عدول مجتهد از فتوای سابق خود

و از مطالب مذکوره حکم صورت ثانیه نیز روشن می‌شود و آن صورتی است که:

از مجتهدی تقلید کند سپس این مجتهد از رأی خود عدول نماید، و نیز هرچه ملحق به این فرع گردد؛ مانند اینکه: مجتهد او فوت کند و مقلد اطلاعی بر موت او پیدا نکند و همین‌طور بر طبق فتوای او تا زمان رجوع به مجتهد فعلی عمل نماید، و نیز اینکه: مجتهدی از فتوای خود عدول کند ولی اعلام او به عدول به سمع مقلد نرسیده باشد مگر پس از گذشت زمانی، و نیز: اگر مجتهدی فاسق شد یا کافر گردید و مقلد بر این مسأله تا مدتی مطلع نگردد؛ که در این صور حکم آنها از حکم دو صورت مذکوره روشن می‌گردد که عبارت از: عدم اجزاء در تمامی اینهاست. زیرا اگر مجتهد نسبت به خطاء گذشته، مقلدین خود را اعلام نماید پس مانند این است که عدم اجزاء را نسبت به اعمال گذشته مقلد اعلام کرده است. پس حکم

﴿ لا يَحِلُّ الْفُتْيَا لِمَنْ لَا يَسْتَفْتِي مِنَ اللَّهِ بِصَفَاءِ سِرِّهِ وَ بَرَهَانٍ مِنْ رَبِّهِ فِي سِرِّهِ وَ عَلَانِيَتِهِ ﴾ (مصباح الشريعة، باب ۶، ص ۱۶؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۲۰) به منصفه ظهور در می‌آورد. باید دانست بزرگان و فرهیختگان عالم علم و عمل که می‌بینیم از اصدار فتوا و تصدی مرجعیت استنکاف می‌نمودند با وجود اجتماع شرایط تقلید بلکه در بالاترین مرتبه و ظرفیت، به همین دلیل بوده است که رقبه خود را در ذمه اصدار فتاوی و احکام مقلدین درنیاورند و مسئولیت اعمال و تکالیف آنان را به عهده نگیرند.

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این حدیث شریف رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۴۳.

مقلد در اینجا مانند حکم خود مجتهد است؛ و چنانچه بر مجتهد قضای آنچه پیش از این بجای آورده است واجب می‌باشد، بر مقلد او نیز قضای اعمال گذشته واجب است، بلکه این صورت از صورت گذشته (صورت ثالثه) سخت‌تر و مشکل‌تر است؛ زیرا در صورت قبلی، خطائی برای مجتهد سابق حاصل نشده بود طبق نظر و فتوای خودش بلکه خطاء در فتوای او در نظر مجتهد ثانی روشن شده بود پس اگر ما در اجماع مدعا در صورت قبلی مناقشه کرده باشیم، به طریق اولی در اجماع مدعا در این صورت باید مناقشه کنیم.

و اما حکم این فروع ثلاثه‌ای که ملحق به این صورت شده است، از حکم و حال خود این صورت که اصل است بدتر و مشکل‌تر است.

توضیح مسأله اینکه: مقلد از مجتهدی در زمان طفره تقلید نکرده است، بلکه اعمال او به خیال این بوده است که فتوای صحیح‌های او مجتهد وجود دارد؛ زیرا به واسطه موت مجتهد یا فسق او یا کفر او، فتوای او از حجیت ساقط می‌شود و در نتیجه اعمال مقلد به تخیل قیام حجّت است (نه به قیام حجّت)؛ چون عالم به موت یا فسق نمی‌باشد. پس اگر برای فتوای مجتهد حیّ، دخالتی برای اعمالی که مقلد ترک کرده است باشد، در این صورت باید قضای اعمال گذشته را بجای آورد بدون اشکال.

و خلاصه آنچه که ذکر شد این است که: مناط در حجیت فتوای مجتهد، در زمان نظر و رأی او است نه فتوای مجتهد در موقع عمل، بدون فرق بین عبادات و معاملات؛ زیرا دلیل موجهی که قائم بر اجزاء در عبادات گذشته باشد در دست نیست. و استدلال قوم بر اجزاء در عبادات یا به اجماع است و یا به قصور ادله حجیت فتوای مجتهد بالنسبه به اعمال گذشته است، و هر دو دلیل ناتمام است.

اما اجماع، اجماع محصل نیست؛ و اما قصور در ادله بلا دلیل است بلکه ادله در دلالت بر حجیت فتوای فقیه، مطلق می‌باشند. و آیا ممکن است بین استدلال به اجماع و بین استدلال به قصور ادله - بر فرض تسلیم - فرق قائل شد یا اینکه ممکن نیست فرق بین آن دو در نتیجه؟

لذا می‌گوییم: اگر آن عملی را که سابقاً انجام داده است مطابق با فتوای مجتهد در حین عمل است ولی مخالف با فتوای مجتهد در حین نظر است، پس فرقی بین تمسک به اجماع در اجزاء یا تمسک به قصور ادله نمی‌باشد؛ چون بر فرض اجماع، عمل سابق او صحیح می‌باشد گرچه مناط در صحت فتوای مجتهد در حین نظر است؛ چون اجماع بر فتوای او مقدم است. و بر فرض قصور حجیت فتوای او بالنسبه به اعمال سابقه پس حجت در این موقع متعین است در فتوای مجتهد سابق، حال اجماعی برای این مسأله در بین باشد یا نباشد. و بدین لحاظ فرقی بین تمسک به اجماع یا به قصور ادله نمی‌باشد؛ زیرا بر هر دو تقدیر، اعمال گذشته او که موافق با فتوای مجتهد در حین عمل است صحیح می‌باشد.

و اما در صورتی که اعمال سابقه او موافق با فتوای مجتهد در حین نظر و مخالف با فتوای مجتهد در حین عمل باشد، چنانچه هنگام انجام آن اعمال غافل یا جاهل قاصر باشد ولی قصد قربت در آنها لحاظ شده باشد، پس ممکن است فرق بگذاریم بین تمسک به اجماع و بین تمسک به قصور ادله. پس زمانی که در عدم حجیت فتوای مجتهد فعلی تمسک به قصور ادله حجیت کنیم، دیگر نمی‌توانیم به صحت اعمال گذشته معتقد گردیم، گرچه موافق با فتوای مجتهد فعلی بر فرض است؛ زیرا فتوای مجتهد فعلی بالنسبه به اعمال سابقه حجت نیست، و فرض نیز بر این است که اعمال او مطابق با فتوای مجتهد سابق نیست، بنابراین چاره‌ای جز قضای عبادات بر طبق فتوای مجتهد سابق نمی‌باشد. و اگر تمسک به اجماع کنیم پس ممکن است که بگوییم: در ما نحن فیه اجماع جاری می‌شود؛ چون ظاهراً اجماع منعقد به جهت امتنان و دفع عسر و حرج است. پس اگر اعمال سابقه موافق با فتوای مجتهد فعلی باشد، اجماع دلالت بر عدم لزوم قضا می‌کند.

و لکن ممکن است گفته شود به اینکه: اجماع متحقق است در جایی که اعمال سابقه مستند به فتوای مجتهد باشد، و اما در این صورت از آنجا که مستند به

فتوا نمی‌باشد، پس اجماع بر صحّت نیز منتفی می‌باشد و چاره‌ای جز قضای اعمال گذشته نیست.

نظر صاحب عروه مبنی بر پیمودن راه احتیاط در مسأله، و نقد آن

و از آنجا که اجماع در این صورت - که اعمال گذشته مستند به فتوای مجتهد سابق نمی‌باشند - محقق نشده است، و از طرف دیگر محتمل است که حجّیت فتوای مجتهد فعلی برای اعمال سابقه قاصر باشد؛ در عروه راه احتیاط را پیموده است، در آنجا که در مسأله ۱۶ چنین گفته‌اند:

و اما جاهل قاصر یا مقصری که در حین عمل غافل بوده باشد ولی قصد قربت از او حاصل شده است، پس اگر مطابق با فتوای مجتهدی که پس از این از او تقلید می‌کند باشد، عمل او صحیح خواهد بود و احوط معذک مطابقت عمل گذشته با فتوای مجتهدی است که واجب است در حین عمل از او تقلید نماید.^۱ - انتهی.

و دلیل بر این مطلب این است که: پس از فرض احتمال قصور ادله حجّیت با فتوای مجتهد فعلی بالنسبه به اعمال گذشته با فرض عدم اجماع در این صورت که اعمال گذشته مستند به فتوای مجتهد سابق نبوده‌اند، چاره‌ای جز موافقت عمل با هر دو فتوا نمی‌باشد تا اینکه قطع به صحّت حاصل شود، و الا قطع به صحّت پیدا نمی‌کند و این مطلب روشن است.^۲

تا اینجا سخن در مسأله اجتهاد تمام شد.

۱- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۷.

۲- تعلیقه مرحوم والد، قدس سرّه:

من می‌گویم: ممکن است بحث مرحوم حلّی - مدّ ظلّه - از این فرع برای ردّ بر صاحب مستمسک باشد؛* چون ایشان در این مقام فرموده است: «احتیاط صاحب عروه در مقام، به جهت احتمال سببیت در فتوای مجتهد است.» و لا یخفی ما فیه.

* رجوع شود به مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۶.

بخش دوم:

مباحث تقلید

فصل اول: معنای لغوی و اصطلاحی تقلید

فصل دوم: وجوب یا عدم وجوب تقلید

فصل سوم: تقلید از اعلم

فصل چهارم: تقلید از میّت ابتدائاً و بقائاً

فصل پنجم: امور دیگری که تقلید در آنها واجب است

فصل اوّل:

معنای لغوی و اصطلاحی تقلید

و آن در لغت به معنای: قرار دادن شیئی را به نحو قلاده بر گردن است، و تقلید هدی نیز از این باب می‌باشد؛ و اما در اصطلاح این است که عامی، اعمال و اعتقادات خودش را قلاده کند بر گردن مفتی، به نحوی که از مسئولیت آن اعمال رها شود و فقیه آن مسئولیت را به عهده گیرد، از جهت اینکه فتوای او به صحت اعمال و اعتقادات مقلد گواهی می‌دهد.

در مجمع البحرین چنین گوید:

قَدَّتُهُ قِلَادَةً؛ قرار دادم قلاده را در گردن او. و در حدیث خلافت است: «فَقَلَّدَهَا رَسُولُ اللَّهِ عَلِيًّا»؛ یعنی رسول خدا علی را مُلْزَمَ به خلافت فرمود، یعنی خلافت را در گردن او گذاشت و امر آن را به او سپرد. تا اینکه می‌گوید:

تقلید در اصطلاح اهل علم: پذیرش کلام و رأی دیگری بدون دلیل است. و به این نام نهاده شد چون مقلد هر سخن حقّ و باطلی را که به آن اعتقاد دارد قلاده در گردن کسی می‌نهد که از او تقلید می‌کند.^۱

و در کفایه می‌فرماید:

تقلید عبارت از اخذ قول غیر و رأی او است برای عمل به او در فرعیات یا به جهت التزام به او در اعتقادات تبعداً بدون اینکه دلیلی بر رأی او مطالبه کند.^۲

۱- مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۳۱، ذیل ماده قَلَد.

۲- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، فصل فی التقليد، ص ۴۷۲.

و لکن بر شما مخفی نماند که: مجرد قبول قول غیر بدون دلیل یا پذیرفتن کلام و رأیش برای عمل را تقلید نمی‌گویند، بلکه این امور لازمه تقلید است و الا پس نفس تقلید - چنانچه پیش از این ذکر کردیم - این است که: «آنچه را که بر عامی واجب است از عمل به فرعیات و اعتقاد به معتقدات، بر رقبه مفتی گذاشته شود.» و این مسأله حاصل نمی‌شود مگر به واسطه اخذ کلام او و رأی او، نه اینکه نفس اخذ را تقلید گویند؛ لکن بسیاری از اوقات این مسأله بر لغویین مشتبّه می‌گردد، و لوازم به جای ملزومات می‌نشینند و تفسیر می‌کنند لفظ را به معنای لازم آن؛ و ما نحن فیه یکی از مقامات اشتباه آنها است.

و بعضی تقلید را تفسیر کرده‌اند به اینکه: «مقلّد فتاوی مجتهد خود را بر گردن خویش می‌گذارد»^۱ و لکن این تفسیر خالی از اشتباه نیست؛ زیرا تقلید از باب تفعیل است که به دو مفعول متعدی می‌گردد، شما می‌گویید: قَلَدْتَهُ السَّيْفَ فتقلّد به (شمشیر را بر گردن او انداختم و او این چنین کرد) و این به خلاف تقلّد از باب تفعّل است؛ زیرا فاعل تقلّد، اول مفعول از باب تقلید است.

و خلاصه کلام آنکه: مقلّد اعمال خود را بر رقبه مفتی می‌اندازد. و اگر معنای تقلید عبارت از: اخذ فتاوی مجتهد باشد و آنها را بر گردن خود بیندازد، عامی در این صورت متقلّد است نه مقلّد.

و بعضی گفته‌اند:

در این کلام «تقلید مجتهد» مجاز در حذف وجود دارد و در اصل می‌بایست گفته شود: «تقلید العامی فتاوی المجتهد علی رقبه نفسه»؛ و در این هنگام مقلّد همان عامی خواهد بود و متقلّد نیز خودش می‌باشد. و اما امری که در او تقلید کرده است فتاوی مجتهد است نه اعمال خودش.

ولی ناگفته نماند که این تعبیر بعید از اصطلاح می‌نماید.

۱- فقه الشیعه، ج ۷، ص ۴۷.

و بعضی دیگر گفته‌اند:

تقلید عبارت است از: التزام به رأی مجتهد و توطین نفس بر عمل مطابق با فتوای او.^۱

ولی در این تعبیر اشتباه وجود دارد: این فرد بین تقلید و بیعت خلط کرده است؛ چون بیعت دارای این مفهوم می‌باشد، و اما تقلید پس برای شما روشن شد که عبارت از: قرار دادن قلاده در گردن است؛ و چه بسا منطقه تقلید و دائره آن در استعمال توسعه می‌یابد، پس گفته می‌شود: فلانی شمشیر را به گردنش انداخت، در حالی که شمشیر قلاده نیست و او را بر گردن نیز قرار نمی‌دهد بلکه او را حمایت می‌کند، ولی از باب تشبیه سیف به قلاده و حمایت را به جعل بر رقبه، این استعمال صحیح می‌شود؛ و چه بسا که دامنه استعمال نیز فراتر از این مقدار رود و تقلید در امور غیر محسوسه نیز استعمال گردد از جهت تشبیه به امر محسوس، و گفته می‌شود: فلانی وزارت را بر عهده او گذاشت (قَلَدَهُ الْوِزَارَةَ) و یا: قَلَدَهُ الْخِلَافَةَ و از این قبیل است که گفته می‌شود: رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَلَدَهَا عَلِيًّا؛ خلافت را بر عهده علی گذاشت. و ما نحن فيه از این قبیل است؛ چون عامی اعمال و افعال خویش را بر رقبه مفتی می‌گذارد و اعمال از امور محسوسه نمی‌باشند؛ زیرا آنچه بر رقبه مفتی گذارده می‌شود وزر و مسئولیت اعمال است.

و در هر صورت آنچه که ما ذکر کردیم همان معنای تقلید است. و بر شما روشن گشت که تقلید در اعتقادیات عبارت از نفس اعتقاد، و در اعمال عبارت از خود عمل است.

و اما تعابیر دیگر که در کلام فقهاء متداول است به اینکه: تقلید عبارت است از: اخذ و قبول کلام غیر و یا توطین نفس و غیر اینها، یا غلط می‌باشند و یا اینکه

۱- العروة الوثقى، ج ۱، ص ۵.

تعبیر به لوزام تقلید است نه خود تقلید.^۱

۱- در اینجا مرحوم حلی - قدس سره - به نکته‌ای بسیار مهم و حیاتی و قابل توجه اشارت می‌کند که فهم این نکته برای افرادی که مفاهیم و معانی دیگری را برای تقلید ذکر کرده‌اند، ظاهراً حاصل نشده است، و این نکته عبارت است از: کیفیت نگرش عامی به مجتهد در مقام عمل. عامی در ارتباط با مجتهد صرفاً به پذیرش رأی و تقبل کلام و فتوای مجتهد بسنده نمی‌کند بلکه او را جانشین رسول خدا و ائمه قرار می‌دهد و غیبت صاحب ولایت تکوینی ارواحنا فداه را بدین وسیله جبران می‌نماید و کلام و رأی او را رأی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به حساب می‌آورد و مسئولیت افعال و اعمال و اعتقادات خود را بر عهده او و برگردن او می‌گذارد، به نحوی که ذمه خود را از زیر بار مسئولیت خارج می‌سازد و در روز قیامت بدین وسیله در مقام حساب و حشر و نشر با خدای متعال محاجه می‌کند و خود را نسبت به اعمال انجام شده بریء الذمه قلمداد می‌کند، چه اینکه مجتهد بخواند یا نخواند. و لذا کلام او مسموع است و عذر او موجه.

حال که چنین است چگونه ما می‌توانیم این جرأت را نسبت به خود روا داریم و این مسامحه و بی‌توجهی را در این مورد به کار بندیم و بدون توجه به عواقب وخیم و خطیر و فوق‌العاده هولناک و خطرناک، خود به استقبال این مسئولیت برویم و خود را به اهلیت و سزاوار بودن برای این موقعیت حساس، اعلان و اعلام نماییم و خود به مردم بگوییم: های ای مردمان که می‌خواهید وزر و وبال و مسئولیت کارها و اعمال خود را برگردن من بیندازید و از زیر بار تعهد و مسئولیت آن راحت شوید و همه عواقب و تبعات این فتواها را از خود دفع و رفع نمایید، بیاید و بارهای خود را بر عهده من قرار دهید و مسئولیت آنها را به من بسپارید و راحت و بی‌خیال، ذمه خود را از این همه بار مسئولیت خارج سازید که من بارکش خوبی هستم، و هرچه افراد بار خود را به گردن من بگذارند من آنها را بهتر می‌توانم حمل نمایم و چه بهتر که این بارها هرچه بیشتر و سنگین‌تر باشند و تعداد افراد رو به فزونی گذارد.

و به همین خطر و هراس است که بزرگان از فقهای سلف از پذیرش مسئولیت مرجعیت به نهایت شدت احتراز می‌کردند؛ مانند مرحوم شیخ مفید که قبول حکم و فتوا را بر خود حرام نمود و درب خانه را به روی مراجعین بر بست تا اینکه از ناحیه مقدسه مأمور به اشتغال به مسأله حکم و تقلید گردید - رحمة الله علیه رحمة واسعة - و یا مانند مرحوم آیه الله العظمی حاج سید علی شوشتری شاگرد اعظم شیخ اعظم که بساط مرجعیت و حکم را در شهر خویش برچید و به نجف اشرف مهاجرت نمود، و یا مانند میرزای شیرازی - رضوان الله علیه - که پس از حکم فقهای عصر بر

← مرجعیت خود مانند مادر فرزند از دست داده می‌گریست، و یا همچون مرحوم آیه الله شیخ محمد حسین غروی اصفهانی که به مراجعین خود و متصدیان طبع رساله عملیه فرمود: «من کاری به طبع و نشر آن ندارم، می‌خواهید طبع کنید، می‌خواهید نکنید.» -رحمة الله علیه-، و یا مانند مرحوم آیه الله حاج شیخ زین العابدین غروی تبریزی که به تجار و معاریف آن بلاد فرمود: «هرکه می‌خواهد از من تقلید کند خودش پول طبع و استنساخ رساله را بپردازد و ارتباطی به من ندارد.» و نیز مانند مرحوم علامه والد آیه الله العظمی و حجتہ الأكبر که تا آخر عمر هرچه به ایشان اصرار شد که رساله عملیه‌ای حتی فقط برای دوستان و تلامذه و ارادتمندان خویش به طبع برسانند به هیچ وجه حاضر نشدند و فرمودند: «هرکه سؤال شرعی دارد بیاید و بپرسد، ما رساله چاپ نخواهیم کرد و وزر و وبال آن را به گردن نخواهیم گرفت.» و نیز مانند مرحوم آیه الله العظمی حاج سید احمد کربلایی -رضوان الله علیه- که وقتی متوجه شد او را برای ریاست و مرجعیت در نظر گرفته‌اند، آن‌چنان برآشفست و برآشوبید که داستانش برای همه ما موجب عبرت و اعتبار است، و نیز دیگران از فقهاء و اعظام از اهل فضل و معرفت و درایت که همگی از این منصب و مسئولیت دوری گزیدند و به شدت احتراز کردند و وزر و وبال آن را به خود نخریدند و عواقب و تبعات آن را به عهده دیگران قرار دادند؛ رضوان الله علیهم جميعاً و أَلْحَقْنَا بِهِمْ فِي السَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ وَجَنَاتِ النَّعِيمِ بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

آری، اینان به کلام امام صادق علیه السلام تأسی کردند که فرمود: «و لا تَجْعَل رَقَبَتَكَ لِلنَّاسِ جِسْرًا» (بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۶) و یا کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «یا شَرِيحُ! إِنَّكَ جَلَسْتَ مَجْلِسًا لَا يَجْلِسُ فِيهِ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ» (الكافي، ج ۷، ص ۴۰۶؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵).

و وای بر ما ثم وای بر ما که به این فرمایشات اخطارگونه و تذکرات خطیر گوش نمی‌سپاریم و از کنار آنها به سادگی گذر می‌کنیم و روش و سیره بزرگان فقهاء و عرفای بالله را به دست نسیان سپرده‌ایم و گویی هیچ خبری از آخرت و عالم حساب و کتاب و حشر و نشر و عقاب نمی‌باشد و هرچه هست در همین دنیای فانی و دنی قرار گرفته و دیگر هیچ!

آری، اگر مجتهدی خود را در مقام فتوا و مرجعیت درنیاورد و به این مطلب اعلان نکند و به انتشار و طبع و پخش رساله اقدام ننماید، اشکالی ندارد که پاسخ سؤال از مسأله شرعی را بدهد و بر طبق رأی و فتوای خود ابراز کند و این غیر از قبول مسئولیت و پذیرش تعهد و بر عهده گرفتن عواقب و تبعات فتوا است.

و محصل آنچه که ذکر شد این است که تقلید عبارت از: عملی است که مستند به فتوای فقیه باشد، و این استناد همان حجّت عامی است بر مولا در مقام احتجاج، و به این حجّت اعمال خود را بر رقبه مفتی می‌گذارد.^۱

و لکن صاحب کفایه قائل شده است به اینکه تقلید عبارت از: مجرد اخذ فتوای فقیه است، و محال است که او عبارت از نفس عمل باشد؛ در آنجا که می‌گوید:

و مخفی نماند که وجهی برای تفسیر تقلید به نفس عمل نیست؛ زیرا واضح است که تقلید، سابق بر عمل است و الأ عمل بدون تقلید خواهد بود؛ فافهم.^۲

ولی در این کلام اشکال و ایراد است؛ زیرا مراد ایشان اگر لزوم عمل از روی تقلید است، پس واجب است که تقلید بر عمل سبقت گرفته باشد. پس اگر عمل، خود تقلید باشد لازم می‌آید که یک شیء در دو رتبه باشد. پس روشن است که تقلید گرچه شرط عمل است ولی لازم نیست که شرط سبقت داشته باشد بر مشروط بلکه باید مشروط با شرط آورده شود.

و به عبارت دیگر: حال تقلید، بالنسبه به عمل مانند حال استقبال است بالنسبه به نماز؛ و پر واضح است که معنایی برای تقدّم استقبال بر نماز نمی‌باشد

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

و من می‌گویم: پس از اینکه شما معنای تقلید را لغّه و اصطلاحاً دانستید و بعد از اینکه این لفظ در ادله وارد نشده است، وقتی بخواهید که ملاحظه کنید که عامی هر چیزی را بر رقبه مفتی قرار می‌دهد پس ملاحظه کن کلام خود را که می‌گویی: عامی تقلید کرده است مجتهد را در عمل. پس بنابراین قلاده عبارت از: نفس عمل نیست بلکه قلاده، شیء دیگر است برای وصول به عمل؛ چون قلاده مفعول ثانی می‌خواهد که در اینجا محذوف است و «فی العمل» جار و مجرور است و آن غیر از مفعول ثانی است، پس محذوف عبارت است از: نظر در ادله؛ و حاصل کلام این چنین خواهد شد: عامی تقلید می‌کند مجتهد را از جهت نظر در ادله، در اعمال و افعالش. پس اعمال در رقبه مجتهد نیستند بلکه آنچه در رقبه او است همان نظر در دلیل است، و به همین جهت به او نایب گفته می‌شود.

۲- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، فصل فی التقلید، ص ۴۷۲.

بلکه واجب است که نماز در حال استقبال به جهت قبله اتیان شود. و در ما نحن فیه باید عمل را بر کیفیت تقلید بجای آورد و بر جهت تقلید انجام داد نه اینکه تقلید مقدم بر عمل شود. پس معنایی برای سبقت تقلید از عمل نیست چه رسد به اینکه گفته شود: سبقت تقلید، ضروری بر عمل است.

و اگر مراد صاحب کفایه این است که: مشروط متوقف بر شرط است به تقدّم طبیعی و رتبی. پس اگر شرط مقدم بر مشروط باشد دور لازم می آید، و در ما نحن فیه عمل متوقف بر تقلید است، زیرا تقلید شرط عمل است؛ و اگر چنانچه حصول عنوان تقلید متوقف بر عمل باشد، دور لازم می آید.

جواب از این اشکال این است: حصول عنوان تقلید گرچه متوقف بر عمل است - چون واضح است که عمل خاص (همان عمل با استناد به فتوای مجتهد) عبارت از تقلید است - ولی نفس عمل متوقف بر تقلید نیست بلکه آنچه که متوقف بر تقلید است همان صحّت عمل است؛ پس موقوف، غیر موقوف علیه است و دور نیز لازم نمی آید.

فصل دوم:

وجوب یا عدم وجوب تقلید

عنوان تقلید موضوع برای حکم در شریعت نمی باشد

لکن مخفی نماند که دلیلی از شرع نیامده است بر اینکه عمل عامی باید از روی تقلید از مفتی باشد؛ چون لفظ تقلید در مقام حجیت عمل عامی وارد نشده است و نیز در حجیت قول مجتهد نیامده است. و نیز موضوع حکم شرعی دیگر نمی باشد، مانند بقاء بر تقلید میت و عدول از تقلید مجتهد؛ زیرا بقاء یا عدول از احکام مستفاد از دلیل لفظی نیستند، بلکه برای تعیین حکم بقاء و عدول، باید به عمومات ادله حجیت قول مفتی توجه نمود. و در این حال، تمامی این نقوض و ایرادات بر معنای تقلید رأساً ساقط می شوند؛ چون از قبیل تراشیدن سر بی صاحب خواهد بود.

و بالجمله از آنجایی که دلیلی وارد نشده است که عمل باید بر وجه تقلید واقع شود، و عنوان تقلید موضوع برای حکم در شریعت نمی باشد، دیگر سخن گفتن در این اباحت بدون فایده و نتیجه خواهد بود؛ مضافاً به اینکه مجتهد مسئولیت عمل عامی را متحمل نمی شود اگر در اجتهاد خویش معذور باشد؛ چون شارع به عامی امر کرده است که به دنبال مجتهد برود، پس آن کسی که تحمل مسئولیت می کند شارع است نه مجتهد، پس معنایی دیگر نخواهد داشت که عامی اعمالش را بر رقبه مفتی بگذارد؛ زیرا شارع واجب کرده است که به او رجوع نماید. و عملی که مطابق این حجّت باشد صحیح است، چه اینکه عامی در عمل استناد به قول مجتهد کند یا نکند و چه اینکه ملتزم به قبول قول مجتهد باشد یا نباشد و چه اینکه نفس خود را نسبت به عمل بر طبق فتوا توطین نماید یا ننماید. پس زمانی که عامی عملی را مطابق با رأی

مفتی قرار داد، این عمل صحیح می‌باشد و شارع زائد بر این بر ما تکلیف نکرده است. و به عبارت دیگر: پس از فراغت از عدم وجوب احتیاط برای عامی، یا به جهت ادعای اجماعی که از شیخ انصاری شده است^۱ و یا به خاطر عدم تمشی قصد وجه و لزوم تکرار در بعضی از عبادات و یا به جهت عدم جواز احتیاط برای او - از جهت اینکه عمل به احتیاط در همه مسائل این چنین نیست که عامی را به اتیان به تکالیف واقعی برساند؛ زیرا احتیاط محقق نمی‌شود مگر با احتمال وجود تکلیف واقعی، و اما عامی که در بسیاری از موارد برای او این احتمال وجود ندارد، چگونه معقول است که بتواند در همه احکام رعایت احتیاط را بنماید؟ - و خلاصه کلام: پس از عدم وجوب احتیاط یا عدم جواز آن، می‌گوییم:

وظیفه عامی متعین است در اینکه به مفتی رجوع نماید یا اینکه جایز است به او مراجعه کند تا از وظیفه خود پیرسد و مفتی به او پاسخ دهد و وظیفه او را روشن نماید. و در این هنگام مقلد علم به وظیفه حاصل می‌کند و بر طبق آنچه دانست عمل می‌کند و اگر عملی انجام دهد عملش صحیح می‌باشد؛ چون شارع فتوای مجتهد را در این حال بر او حجت گردانیده. و بنابراین صرف مطابقت عمل با حجت برای صحت کفایت می‌کند و دلیل، بیش از این بر وجوب رجوع عامی به مجتهد دلالت ندارد.

و شما اطلاع دارید به اینکه یکی از این امور اربعه - یعنی سؤال از مفتی و پاسخ او و علم عامی و عمل او - تقلید نمی‌باشد. اما سه مسأله اول که واضح است، و اما اخیر باید گفت که: صرف عمل، تقلید به حساب نمی‌آید بلکه تقلید - چنانچه پیش از این گذشت - اتیان عمل است به نحوی که ثقل آن را بر عنق مفتی قرار دهند و واجب نیست این معنا بر عامی، و آنچه بر او واجب است نفس عمل می‌باشد.

و محصل آنچه گفته شد این است: پس از اینکه لفظ تقلید در مقام حجیت وارد نشده است یا در اینکه تقلید، موضوعی برای حکمی از احکام است،

۱- فرائد الأصول، ج ۱، مباحث القطع، ص ۷۱.

در حالی که سند روایت احتجاج ضعیف می باشد که فرمود: «فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقَلِّدُوهُ»، ما از لزوم تحقّق این عنوان خلاصی می یابیم، بلکه واجب است بر ما که در ادلّه حجّیت قول مفتی نظر بیندازیم و این مسأله ربطی به عنوان تقلید ندارد.^۱

نظر صاحب کفایه مبنی بر بدیهی و فطری بودن جواز تقلید

مرحوم صاحب کفایه - قدّس سرّه - می فرماید:

مخفی نماند که جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم فی الجملة امر بدیهی و جبلی و فطری است که نیازی به دلیل ندارد و الا لازم می آید که باب علم به جواز تقلید برای عامی مطلقاً به نحو غالب، مسدود باشد؛ چون از معرفت دلیلی که دلالت بر جواز تقلید کند در کتاب و سنت عاجز است و تقلید در این مسأله نیز ممکن نیست، چون دور لازم می آید یا تسلسل.^۲

و حاصل مطلب اینکه: رجوع جاهل به عالم از امور فطریّه ای است که در طبع انسان موجود است؛ بلکه در طبع حیوان نیز بما هو حیوان موجود می باشد، و به همین جهت است که شما می بینید که وحوش و اغنام و بعضی از حشرات از اعلم و اقوای خود در دویدن و فرار و بعضی از امور عادی تقلید می کنند.

و مراد صاحب کفایه از بدیهی و جبلی و فطری، یک امر است، و دلیلی

۱- البته چنین حکمی نسبت به حدیث احتجاج کم لطفی است؛ زیرا هم چنان که خود ایشان پیش از این ذکر کردند و ما مفصلاً بیان کردیم، فقیه برای تشخیص صحّت انتساب حدیث به معصوم علیه السّلام نیاز چندانی به سند حدیث ندارد بلکه اگر دارای اصطلاح در فقه و فهم در حدیث باشد می تواند نسبت به صحّت و یا عدم آن اظهار رأی نماید؛ چنانچه مرحوم شیخ در رسائل در ذیل این روایت شریف چنین می فرمایند: «و دَلَّ هَذَا الْخَبْرَ الشَّرِيفَ اللَّائِحَ مِنْهُ آثَارَ الصِّدْقِ...»^{*}

و با توجه به تعابیر وارده در حدیث احتجاج، هیچ جای شکّی برای فقیه در صحّت انتساب به امام علیه السّلام باقی نمی ماند و تشکیک در انتساب، کم لطفی محسوب می شود.

*. فرائد الأصول، ص ۱۴۱ و ۳۰۴.

۲- کفایه الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، فصل فی التقليد، ص ۴۷۲.

ندارد که بر ایشان اعتراض گردد به اینکه این امور متفاوت و متغایر می‌باشند و نمی‌شود که مستند تقلید، جمیع این امور باشد.^۱ سپس استدلال کرده است به اینکه: اگر نفس وجوب تقلید، تقلیدی باشد، دور یا تسلسل لازم می‌آید.

بدان: مقام و ما نحن فيه بعینه نظیر مقام وجوب اطاعت است؛ چنانچه در آنجا گفته‌اند که: وجوب اطاعت، عقلی است نه شرعی و الا دور یا تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا هر وجوب اطاعتی نیاز به جعل وجوب اطاعت دیگر دارد برای این وجوب. و مراد از وجوب همان وجوبی است که عقل بالفطره حکم به آن می‌نماید، نه اینکه عقل حکم به آن می‌کند چون کشف از وجوب شرعی کرده است. و تسلسل یا در سلسله علل واقع می‌شود و یا در سلسله معلولات.

اما در سلسله علل در کتاب شمسیه چنین آمده است:

استحالة تسلسل، متوقف بر حدوث عالم است؛ و اما بر فرض قدم عالم پس تسلسل در علل محال نمی‌باشد؛ چون ممکن است علل غیر متناهی در ازمنه غیر متناهی تحقق یابند.^۲

و ظاهر مطلب این است که تسلسل در مرحله علل نیز مستحیل می‌باشد، گرچه بنا را بر قدم عالم بگذاریم؛ چون فرض وجود اول معلولات، مساوی با فرض وجود علت او است، و فرض وجود علت او مساوی با فرض وجود علت او است، و همین‌طور الی ما لا نهاییه له. پس مادامی که علة العلل محقق نشده است معقول نیست که آخر معلولات متحقق شود، و چون نهایی برای وجود علة العلل نمی‌باشد و توقف منتهی به حد ثابتی نمی‌شود، در خارج معلولات متکثره پیدا نخواهند شد؛ و در این هنگام حصول اولین معلول در خارج مستحیل خواهد بود.

۱- قابل ذکر است که این اشکال و اعتراض توسط محقق اصفهانی کمپانی - رضوان الله علیه - در *نهایة الدرایة*، ج ۶، ص ۳۹۹، مطرح شده است.

۲- *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، ص ۵۱.

و اما تسلسل در ناحیه معلولات اشکالی ندارد؛ زیرا علّت اولیٰ بالفرض موجود است، و از آن طرف ترتب معلولات طولیّه غیر متناهیّه بر علّت اولیٰ در وجود ایرادی ندارد؛ چون اصل آنچه که وجود متوقّف بر آن است، که همان علّت العلل باشد، روی فرض متحقّق است. آری، لازمه تسلسل در ناحیه معلولات، ابدیت و سرمدیت عالم است؛ زیرا اگر فرض کنیم که عالم تا حدّ خاصی محدود است، معلولات نیز منتهی به حدّ خاص خواهد بود و تسلسل لازم نمی آید. پس در فرض تسلسل، مانعی از سرمدیت عالم وجود ندارد؛ چنانچه واضح و آشکار است. و به عبارت دیگر، فرق بین علل و معلولات در این است که در مراتب علل از آنجا که وجود ادنی معلولات، متوقّف است بر اعلی العلل، و اعلی العلل به حدّ خاص منتهی نمی شود، پس تحقّق ادنی المعلولات در خارج ممکن نخواهد بود. و اما در مراتب معلولات از آنجا که اصل وجود علّة العلل مفروض است در خارج، وجودات غیر متناهیّه در خارج بر آن مترتب خواهند شد.

وجوب تقلید شرعی است لکن طریق وصول عامی به آن

فطرت و جبّلت او است

وقتی این مطلب روشن شد بدان: در باب اطاعت اگر قائل به وجوب شویم، اگرچه تسلسل لازم می آید، لکن تسلسل در مرحله معلولات واقع می شود؛ زیرا اصل وجوب که وارد بر متعلّق - مثل نماز و روزه و امثال اینها - است بر اساس فرض موجود است، و مترتب می شود بر آن، حکم دیگری که معلول آن است به واسطه وجوب اطاعت. حال این اطاعت از آنجا که از افعال می باشد نیاز به بعث دارد که وجوب دیگری است، و هکذا ... پس بر این اساس، بر وجوب اول - که بالفرض موجود است و وارد بر متعلّق خود می باشد - وجوبات غیر متناهیّه به تعداد اطاعت های غیر متناهیّه، مترتب می گردد، و محذوری در بین نخواهد بود بعد از اینکه شما از امکان تسلسل در مرحله معلولات مطلع گشتید.

پس اگر فرض کنیم که مانحن فیه - که احتیاج تقلید به وجوب شرعی می‌باشد - نظیر باب اطاعت است، محذوری در تسلسل نخواهد داشت.^۱

و ظاهراً مراد صاحب کفایه - قدس سره - نیز این نیست که فرموده: «وجوب تقلید، فطری است»^۲ فطری عقلی باشد که به جعل شرعی حاصل نمی‌شود، هم‌چنان‌که در باب اطاعت نیز این‌گونه است؛ چون در ذیل کلام خود که فرموده است:

وإلا لزم سدّ باب العلم به علی العامی [مطلقاً] لعجزه عن معرفة ما دلّ علی وجوب التقليد [علیه] کتاباً و سنّة.

این مطلب روشن می‌شود به اینکه وجوب تقلید یک وجوب شرعی است که در کتاب و سنت وجود دارد، لکن طریقی برای کشف این حکم شرعی نسبت به عامی وجود ندارد مگر فطرت و جبلت او.

بنابراین وجوب تقلید مانند وجوب اطاعت، از احکام فطریّه عقلیه‌ای که مدخلیتی برای شرع در آن نیست نمی‌باشد، بلکه وجوب آن وجوب شرعی است، غایت امر این است که مجتهد به واسطه نظر به کتاب و سنت، آن را می‌شناسد و عامی از آنجا که عاجز از معرفت آن است به این طریق، آن را به طریق فطری می‌شناسد. پس فطرت کاشف از حکم شرعی است؛ چون پر واضح است که اگر طریق، منحصر به فطرت نباشد تسلسل لازم می‌آید؛ چون وجوب تقلید اگر خود

۱- مسأله تسلسل ظاهراً آن‌طور که باید برای ایشان حلّ نشده است و لذا قائل به جواز تسلسل در سلسله معلولات می‌باشند. باید توجه داشت که مقصود از معلول، تحقّق تعین خارجی در سلسله طولیه است نه عرضیه؛ و به عبارت دیگر: تحقّق یک وجود و موجود سعی، با تحقّق یک موجود محدود و واحد فرق می‌کند؛ و اگر ما ابتدائیت علّت را لازم و واجب دانستیم، اختتامیت معلول را نیز باید لازم بدانیم و به صرف اینکه بر اساس تخیل و توهم بگوییم: چه اشکالی دارد؟! مسأله حلّ نمی‌شود. و اگر گفته شود که: اسماء و صفات - علّت اولی - لا إنتهاء است، پاسخ همان است که عرض شد، یعنی وجود آنها وجود سعی است نه محدود و مضیق؛ و این چه ربطی به سلسله علّیت دارد؟

۲- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۷۲.

تقلیدی باشد، پس نفس این مسأله نیاز به تقلید دارد، حال خود وجوب تقلید نیز احتیاج به تقلید دیگر دارد، بنابراین تسلسل حاصل خواهد شد.

و نیز مخفی نماند که این تسلسل در سلسله علل است؛ چون جواز اصل تقلید متوقف بر تقلید دیگر است، و آن نیز بر تقلید ثالث مبتنی است، و کلام به علت موجود روی فرض منتهی نخواهد شد، پس باطل خواهد بود. و این به خلاف مسأله وجوب اطاعت است؛ چون اصل وجوب که تعلق به فعل دارد، بر اساس فرض موجود است، بنابراین تسلسل در سلسله معلولات محقق است.

و به واسطه آنچه گذشت شما متوجه خواهید شد که جمیع ادله‌ای که در شرع بر جواز تقلید وارد است یا بر وجوب تقلید، نه نفعی برای مجتهد دارد و نه نفعی برای مقلد. اما برای مجتهد، گرچه او به این ادله نظر می‌کند و وجوب تقلید یا جواز آن را استنباط می‌نماید، ولی این استنباط از آنجا که او مجتهد است فایده‌ای برای او ندارد. و نیز برای مقلدین او نیز بی‌فایده است؛ چنانچه گذشت که اصل مسأله وجوب تقلید، دیگر تقلیدی نیست. و نیز نفعی برای عامی ندارد؛ چون متمکن از نظر در این ادله نیست، بلکه طریق او برای کشف این حکم، منحصرأ از طریق باطن است که همان اقتضای فطرت و جبلت او است.

آری، این ادله نافع است بالنسبه به خصوص کسی که متمکن از اجتهاد است در این مسأله نه غیر این مسأله، البته در صورتی که بنا را بر جواز تجزی در اجتهاد بگذاریم، لکن شما فساد آن را پیش از این متوجه شدید.

اگر ایراد شود که: پس فایده این ادله چیست که در شرع دلالت بر وجوب تقلید دارند؟ در پاسخ می‌گوییم: این ادله، ادله بر وجوب تقلید نمی‌باشند، بلکه تذکار و تنبیهی است برای فطرت و جبلت؛ و لذا در منطق ذکر کرده‌اند که استدلال بر بدیهیات و ضروریات ممکن نمی‌باشد، بلکه ذکر می‌شود چیزی که منبه و مذکر این امور می‌باشد.

و محصل آنچه ذکر شد این است: آنچه صاحب کفایه فرموده است که: «فطرت و جبلت کشف از وجوب تقلید می‌کند و الا تسلسل لازم می‌آید» امری است

متین و چاره‌ای جز پذیرش آن نمی‌باشد.^۱

۱- تعلیقه مرحوم والد، رضوان الله علیه:

من می‌گویم: عامی در ابتدای امر این چنین نیست که تقلید بالنسبه به او فطری باشد مگر اینکه باب اجتهاد و احتیاط بر او مسدود باشد؛ چون واضح است در صورت تمکن از اجتهاد گرچه به تحصیل مقدمات اجتهاد بالنسبه به اعمال لاحق باشد، یا اینکه متمکن از احتیاط باشد، فطرت او با وجوب اتباع قول عالم بدون دلیل احساس تنافی نمی‌کند؛ بلکه ممکن است که وظیفه او شرعاً همان اجتهاد باشد و نظر در کتاب و سنت، یا اینکه وظیفه او احتیاط باشد؛ پس چاره‌ای جز انسداد این دو باب (اجتهاد یا احتیاط) بر او نیست تا اینکه طریق او منحصر در تقلید باشد، پس فطرت او حکم به وجوب تقلید می‌نماید. و معلوم است که ممکن نمی‌باشد انسداد این دو باب به واسطه رجوع به مفتی در مسأله تقلید، و تقلید از او در خصوص این مسأله، بر او منسذ نیست؛ زیرا کلام در اصل تقلید است.

پس در این حال باید گفت: یا اینکه اجتهاد برای او در خصوص این مسأله واجب است و یا اینکه علم قطعی به عدم وجوب اجتهاد و احتیاط برای او حاصل شود، گرچه به تعلیم فقیه و سؤال از فقهای کثیره باشد که برای او علم حاصل گردد. و بر هر دو تقدیر دیگر وجوب تقلید فطری نخواهد بود بلکه وجوب آن شرعی است و در کتاب و سنت نیز وارد است؛ پس یا اینکه عامی در تحصیل این وجوب اجتهاد می‌کند، و یا اینکه علم به وجوب برای او حاصل می‌شود. (منه عفی عنه)*

* حقیر گوید: در اینکه مرحوم والد - قدس الله نفسه - در مقام اثبات وجوب شرعی مسأله تقلید می‌باشند، باید مطالبی روشن و واضح گردد:

مطلب اول: در اصل وجوب شرعی است که مناسب است نسبت به آن قدری مسأله روشن شود، پس می‌گوییم: وجوب، چه در معنا و مفهوم عرفی خود و چه در اصطلاح شرع و دیانت، به معنای الزام و سد احتمال مخالف است، حال چه این وجوب فطری باشد و یا عقلی و یا عرفی و یا شرعی؛ یعنی مولا یا هر مبدأ دیگر، مطلبی را متوجه انسان می‌کند و راه احتمال مخالف و معارض آن را نیز مسدود می‌نماید و اتیان به آن مسأله، برای انسان الزامی می‌باشد؛ و این الزام از ناحیه مبدأ و منشأ الزام نشأت گرفته است، گرچه مبدأ و منشأ آن متعدد باشد.

من باب مثال، تعدد شرعی مانند توارد علل مختلفه بر معلول واحد، فرضاً کسی نذر کرده است که نمازش قضا نشود که در این صورت وجوب اداء نماز اولاً و بالذات و بالأصالة متوجه خود صلاة شده است و ثانیاً متوجه نذری که نسبت به اداء آن تعلق گرفته است، و در امور اجتماعی نیز مانند الزام قانونی بر رعایت موازین اجتماعی و نیز حکم حاکم شرع بر این رعایت و امثال ذلک. ﴿

﴿ بناءً علی هذا وقتی از ناحیه شرع حکمی الزامی - چه واجب و چه حرام - صادر می شود، نفس انشاء این حکم دال بر رضایت الزامی یا مبعوضیت الزامی از ناحیه شارع می باشد، چه اینکه از ناحیه و منشأ و مبدأ دیگری به عنوان الزام یا استحباب و کراهت صادر شده باشد یا خیر. و دلیل بر این مسأله این است که: انسان پس از اطلاع بر حکم شارع گرچه پیش از این از ناحیه دیگر، از این حکم اطلاع داشته است، ولی خود را در برابر الزام شارع مشاهده می کند و همان حالت و کیفیت که نفس در سایر الزامات هنگام اطلاع بر حکم شارع پیدا می نمود، در اینجا نیز پیدا می کند. حال که این مطلب روشن شد می گوئیم: شکی نیست که در شرع - چه کتاب و چه سنت - درباره تقلید مطالبی آمده است؛ مانند: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (سوره آل عمران (۳) صدر آیه (۳۱) و یا آیه: ﴿يَتَأْتِبُنِي إِذِي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (سوره مریم (۱۹) آیه ۴۳) و یا آیه: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (سوره الزمر (۳۹) ذیل آیه ۱۷ و صدر آیه ۱۸) و هكذا ...

و در سنت نیز مانند: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ.» (الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۱) و یا روایت عمر بن حنظله (همان مصدر، ص ۱۰۶) و نیز روایت یونس و امثال ذلک که پس از این خواهد آمد. بنابراین می توان گفت که: ارجاع اهل بیت علیهم السلام مردم را به سوی مجتهد واجد شرایط تقلید - چنان که در آینده مطرح می شود - از مسلمات و نزد اهل فن از بدیهیات شمرده می شود. و از طرف دیگر می بینیم پیش از حکم شارع بر لزوم تقلید جاهل از عالم، این مسأله از ضروریات و بدیهیات و فطریات است که کوچک و بزرگ، پیر و جوان، مسلمان و غیر مسلمان حتی ملحدین بر این مسأله اتفاق نظر دارند و مدار امور معیشت و اجتماع خود را بر آن قرار داده اند و هیچ کس را یارای تشکیک در این مسأله نمی باشد. و لذا در ادیان الهی می بینیم که انبیاء با همین منطوق فطرت و الزام فطری با مردم صحبت می کردند؛ زیرا آنها که انبیاء را قبول نداشتند و سخنان آنها را از ناحیه خدا نمی دانستند!

بنابراین ما مشاهده می کنیم که مسأله تقلید و الزام آن از دو ناحیه، منجز و مبرم شده است؛ اول: از ناحیه فطرت و عقل، دوم: از ناحیه شرع در کتاب و سنت؛ مانند حرمت کذب و خدعه و لزوم عدل و داد و امثال ذلک*.

پس دیگر نه می توان ادعا کرد که: «وجوب تقلید فقط در شرع است و مسأله، مسأله فطری نیست»، و نه می توان مدعی شد که: «وجوب تقلید به طور کلی یک مسأله فطری است و در شرع

تبیین وظیفه عامی در فرض علم اجمالی به وجود تکالیف شرعی

حال اگر شما می‌خواهید که مسأله روشن گردد به نحوی که شبهات مرتفع شوند، و طریق واضح از بین ابرهای تیره و تار و ظلمت آشکار شود، پس بدانید: یک فرد عامی که جاهل به حکم واقعی است مانند وجوب اذان و اقامه، در حالی که علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت دارد، تکالیفی که چاره‌ای از تخلّص از آنها نمی‌باشد، متحیر می‌شود در سلوک طریق بالنسبه به وصول به این حکم واقعی، بین اینکه طریق اجتهاد را طی کند، و بین اینکه طریق تقلید را بپیماید به واسطه رجوع به کسی که می‌داند، و بین احتیاط. لکن جواز سلوک هر کدام از این طرق ثلاثه،

اثری از این مطلب وجود ندارد، و اینکه الزامات شرعی اگر ناظر به قضایای فطریه باشند دیگر وجوب شرعی از میان برداشته می‌شود و فقط یک الزام باقی می‌ماند، نیز صحیح نمی‌باشد؛ چنانچه مذکور گردید.

مطلب دوم اینکه: ایشان می‌فرمایند: «عامی در ابتدای امر نمی‌تواند فطرتاً حکم به وجوب تقلید کند مگر اینکه باب اجتهاد و احتیاط به روی او بسته باشد؛ زیرا با تمکن از اجتهاد و یا احتیاط باید دست از تقلید بردارد و فطرت، او را به سوی لزوم تقلید جاهل از عالم نمی‌کشاند.» باید عرض شود که: برای عامی در بدو امر، خود به خود باب اجتهاد و احتیاط بسته است؛ چون از هیچ مسأله‌ای اطلاع ندارد تا ببیند آیا این مورد از مواردی هست که بتواند در او اجتهاد کند یا خیر؟ بنابراین ذکر این مطلب نتیجه‌ای را حاصل نمی‌کند.

و **مطلب سوم** اینکه: وجوب اجتهاد برای عامی در مسأله تقلید و یا تحصیل علم به واسطه سؤال از فقهای کثیره نیز محلّ تأمل است؛ زیرا عامی در شرایط مختلف از ادراک و درایت قرار دارد و همه مردم که یکسان نمی‌باشند، بلکه بسیاری از افراد با رجوع حتی به یک نفر، اطمینان و وثوق حاصل می‌کنند و دیگر به دنبال فرد دیگر نمی‌روند، مضافاً به اینکه از کجا یک فرد عامی به این فقهای کثیره دسترسی پیدا کند؟! مگر همه مردم در حوزه نجف یا قم هستند که به علماء و فقهای بسیار دسترسی داشته باشند؟ مردم حتی در دهات و قری، یک فقیه نیز پیدا نمی‌کنند، چه برسد به فقهای کثیره.

* جهت اطلاع بیشتر بر فطری بودن مسأله تقلید و دلالت آیات و روایات بر این مطلب رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۵۵؛ سرالفتوح، ص ۳۴؛ تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۲۸ الی ۴۳۲.

مختلف فیه است و در این صورت قطع به تعیین هیچ کدام از این طرق پیدا نمی‌کند.

بیان طرق ثلاثه برای خروج عامی از تحیر

اما سبیل اجتهاد: که عامه آن را انکار کرده‌اند و قائل به لزوم تقلید از یکی از ائمهٔ اربعه شده‌اند؛ و بعضی قائل به وجوب آن شده‌اند، مانند برخی از اخباریین در عین اینکه منکر احتیاط نیز می‌باشند؛ و گروه سوم قائل به جواز تقلید به معنای اخص شده‌اند، مانند مشهور و آن را یکی از طرق رسانندهٔ به واقع برشمرده‌اند.

و اما راه تقلید: پس بعضی آن را واجب دانسته‌اند، مانند برخی از عامه؛ و بعضی آن را حرام شمرده‌اند، مانند اخباریین؛ و گروه سوم آن را مباح دانسته‌اند، هم چون مشهور از علمای ما، رضوان الله علیهم.

و اما سبیل احتیاط: پس بعضی آن را حرام دانسته‌اند، چون احتمال قصد وجه و تمیز ممکن نیست و نیز موجب تکرار و امثال آن خواهد شد؛ و بعضی دیگر جایز دانسته‌اند و آنها کسانی هستند که اشتراط این امور را در عبادت لازم نمی‌دانند.

مضافاً بر اینکه عامی اگرچه به موارد خلاف در این طریقها مطلع نمی‌باشد، لکن در ابتدای امر در نزد خود احتمال می‌دهد که یکی از این طرق را متعیناً به ناچار باید بپیماید؛ هم چنان که احتمال می‌دهد که به یکی از اینها نباید عمل نمود، و نیز احتمال می‌دهد که سلوک به همهٔ اینها جایز است. پس در این حال باب وصول به حکم واقعی بر او منسد می‌شود، مانند اذان؛ چون احتمال می‌دهد که از سلوک به هر یک از این راه‌های ثلاثه از اجتهاد و تقلید و احتیاط، منع شده باشد. لکن از آنجا که می‌بیند خود اجتهاد در حکم واقعی نیز فعلی از افعالی است که برای آن در شریعت حکم مقرر شده است، پس می‌فهمد که راه‌های متصورهٔ وصول به این حکم نیز سه راه می‌باشند:

راه اول: اجتهاد در مسألهٔ جواز اجتهاد در حکم واقعی اول، و عدم جواز.

راه دوّم: تقلید است به این معنا که رجوع به غیر نماید در اینکه اجتهاد در حکم واقعی جایز است یا نه؟

راه سوّم: احتیاط است و آن این است که: در این مسأله احتیاط کند.

و هم‌چنین تقلید در حکم واقعی نیز فعلی از افعال است و چاره‌ای نیست که از حکم آن مطلع شود. پس در این حال می‌بیند که سبب متصوره و وصول به حکم واقعی، منحصر است در اجتهاد و تقلید و احتیاط. و کذلک احتیاط در حکم واقعی فعلی از افعال است و به ناچار باید نسبت به حکم جواز یا حرمت آن، اطلاع حاصل نماید، یا به اجتهاد یا به تقلید و یا به احتیاط. پس راه‌ها در هر کدام از راه‌های موصله به حکم واقعی نیز سه راه خواهد بود؛ چون باید به وسیله اجتهاد یا تقلید یا احتیاط، بر هر کدام از اجتهاد و تقلید و احتیاط مطلع گردد.

لکن شما به تأمل در می‌یابید اینکه بعضی از این راه‌های ثلاثه در این مقام غیر معقول است. اما بالنسبه به احتیاط، پس احتیاط غیر معقول است بالنسبه به هر کدام از این سه طریق؛ زیرا احتیاط در اجتهاد معنا و مفهومی ندارد، چون معنای احتیاط عبارت از اتیان فعل است بر وجهی که قطع حاصل شود که حکم واقع به‌دست آمده است و انجام شده است. پس اجتهادی که حکمش مشکوک فی‌ه می‌باشد و نیز دائر بین وجوب و حرمت و جواز است، احتیاط در آن بدین معنا است که هم اجتهاد کند و هم اجتهاد نکند؛ که این واضح البطلان است.

و هم‌چنین احتیاط در تقلید نیز معنا و مفهومی ندارد؛ زیرا حقیقت احتیاط در تقلید این است که هم تقلید کند و هم نکند و بر همین قیاس است، احتیاط در احتیاط. پس وقتی احتیاط از طرق موصله به اجتهاد و تقلید و احتیاط خارج گشت، راه‌های وصول به حکم واقع، دو راه خواهد بود.

حال شما با تأمل متوجه خواهید شد که اجتهاد در اجتهاد نیز معنا و مفهومی ندارد؛ چون اگر شما در اصل جواز اجتهاد در حکم واقعی تشکیک کنید و احتمال حرمت آن را بدهید، پس دیگر متمکن از وصول به حکم نفس این اجتهاد به واسطه

اجتهاد نخواهید شد؛ زیرا مشکوک جواز طبیعت اجتهاد است و حکم امثال در تسری و عدم تسری، واحد است. بنابراین، سبیل وصول به حکم اجتهاد، منحصر در تقلید است. و نیز متوجه می‌شوید که تقلید در تقلید معنایی ندارد؛ چون اگر شما در اصل جواز تقلید در حکم، شک کردید و احتمال حرمت آن را بدهید، پس دیگر متمکن از وصول به حکم آن به تقلید نمی‌باشید، تقلیدی که خود در جواز آن مشکوک می‌باشد؛ زیرا مشکوک، جواز طبیعت تقلید است نه بعضی از افراد تقلید.

و اما احتیاط، پس ممکن نیست که حکم آن از احتیاط استفاده شود - چنانچه روشن گشت -، لکن منعی از تقلید در احتیاط نیست یا اینکه در آن اجتهاد کند. پس بنابراین شما درمی‌یابید این راه‌های سه‌گانه که در ابتدای امر محتمل به نظر می‌رسیدند، در نظر دوم به دو راه بازگشتند، و دو راه از آنها به سبیل واحد متحوّل شدند، و یکی از آنها در نظر سوم به دو راه متغیر گردید.

پس محصل از آنچه ذکر شد این است که: طریق برای وصول به ادراک اجتهاد در احکام واقعیّه، منحصر در تقلید است؛ و طریق در درک حکم تقلید در احکام واقعیّه، منحصر است در اجتهاد؛ و طریق در درک حکم احتیاط در احکام واقعیّه، منحصر است به اجتهاد و تقلید.

استقلال عقل در حکم به وجوب تقلید، پس از انسداد باب اجتهاد و احتیاط

و لکن مجتهد در احکام واقعیّه، از آنجا که ممکن نیست برای او تقلید در خود جواز اجتهاد و عدم جواز اجتهاد خودش، باید تحصیل قطع به جواز بنماید. و اما مقلّد عامی، از آنجا که متمکن نیست از اجتهاد در نفس جواز تقلید خود در احکام واقعیّه، و پیش از این نیز روشن شد عدم معقولیت احتیاط در این مسأله، پس بعد از انسداد این دو باب، وظیفه او منحصر به تقلید خواهد بود به حکم عقل؛ زیرا تقلید در مسأله جواز تقلید اگرچه صحیح نمی‌باشد - چنانچه پیش از این گذشت - لکن این در صورتی است که باب دیگر برای معرفت حکم تقلید

منسَد نشده باشد؛ و اما در صورت انسداد سایر ابواب با فرض تکالیف واقعیّه، پس عقل مستقلّ به وجوب تقلید خواهد بود. ولی باید توجه داشت که این تقلید فقط به حکم عقل است پس از انسداد باب اجتهاد و احتیاط، نه بالنسبه به خود عقل ابتدائاً و نه به حکم فطرت و جبلّت؛ چنانکه صاحب کفایه ذکر فرموده است.

و لکن ممکن است این نکته مطرح گردد که: قضیّه یک فرد عامی به این مراتب و مراحل که ذکر شد نمی‌رسد؛ زیرا عامی در ابتدای امر از آنجا که در سلوک طریق اجتهاد و تقلید یا احتیاط در احکام واقعیّه متحیر است و در جواز طبیعت اجتهاد شک می‌باشد - چه اینکه در احکام واقعیّه باشد یا در خود مسأله اجتهاد - و نیز در طبیعت تقلید و طبیعت احتیاط شک داشته است، نسبت به تکلیف خود، مانند معلّق بین السّماء و الأرض، متحیر خواهد شد؛ زیرا گرچه متمکن از اجتهاد در احکام واقعیّه است یا اینکه در خود مسأله اجتهاد متمکن از اجتهاد می‌باشد، لکن پس از شکّ در جواز اجتهاد، تمکن از اجتهاد برای او فایده‌ای نخواهد داشت، و در این حال علم اجمالی او به تکالیف واقعیّه به حسب فطرت و حکم جبلّت، او را برمی‌انگیزاند که به غیر مراجعه کند و از حکم مسأله جواز تقلید و عدم آن سؤال نماید؛^۱ پس آنچه که به آن مراجعه کرده است و از آن استمداد جسته است در ابتدای

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدّس سرّه:

من می‌گویم: فرد عامی که متحیر است در طریق وصول به حکم واقعی، به اجتهاد یا به تقلید یا به احتیاط، و نیز با تحیر او در تعیین یکی از این طرق، به اجتهاد یا به تقلید یا به احتیاط با فرض تمکن او از اجتهاد، دیگر فطرت به او حکم به تقلید و رجوع به غیر نمی‌کند، بلکه فطرت بر او حکم به اجتهاد می‌کند؛ زیرا اگر باب منحصر در اجتهاد و تقلید باشد، فطرت انسانی قضاوت می‌کند به اینکه تحصیل علم به واقع با نظر و اجتهاد، اولی از تقلید و متابعت غیر علی العمیاء است؛ و در این حال او به حکم فطرت و جبلّت از طریق وصول به حکم واقعی فحوص می‌نماید.

بنابراین باید قائل به این مسأله شد که فطرت حاکم به اجتهاد و تقلید است. (منه عفی عنه)*

*. و فیه ما لا یخفی؛ چنانچه گذشت و لذا تکرار نمی‌کنیم.

امر، از احکام فطریه و جبلیه است نه از احکام عقل در وقت انسداد. پس آنچه را که صاحب کفایه ذکر کرده‌اند متین می‌باشد و چاره‌ای از پذیرش آن نیست.^۱ ولی در اینجا باید متذکر شد که تقلید عامی در حکم مسأله جواز تقلید در احکام واقعی، فطری است نه مطلق تقلید، گرچه در احکام واقعیۀ ابتدائاً باشد.^۲

وظیفه عامی در صورت عدم تمکن از اجتهاد، تقلید یا احتیاط می‌باشد

تمام این بحث‌ها و سخنان در صورتی است که عامی متمکن از اجتهاد در حکم واقعی، یا متمکن از اجتهاد در حکم جواز اجتهاد و دو قسم دیگر آن باشد، ولی در اصل جواز اجتهاد شاک باشد. و اما اگر متمکن از اجتهاد در دو مرحله نبود و برای او اصلاً قوه استنباط نمی‌باشد، در این حال امر او در احکام واقعیۀ اولیه دائر است بین تقلید و احتیاط. پس اگر عقل او مستقل به عدم جواز احتیاط باشد به جهت لزوم عسر و حرج یا اینکه قطع به عدم جواز احتیاط به واسطه دلیل خارجی پیدا کند، در این صورت عقل او مستقل به تقلید خواهد بود؛ زیرا تبعیت از طریقی پس از انسداد

۱- مضافاً به اینکه - چنانچه قبلاً ذکر شد - یک فرد عامی از همه جا بی‌خبر، مگر اصلاً می‌تواند نسبت به احکام، اجتهاد و یا احتیاط کند؟ گرچه استعداد و هوش بوعلی را داشته باشد! بنابراین به طور کلی طرح این مسأله - چنانچه در تعلیقه مرحوم والد - قدس سره - آمده بود - اصلاً جایی ندارد و خارج از محط بحث می‌باشد. علاوه بر این مگر اجتهاد، یک‌شبه برای انسان حاصل می‌شود تا اینکه عامی خود را مخیر در اجتهاد و عدم آن بداند، باید سال‌ها درس بخواند آیا بشود یا نشود. و آیا یک فقیه را می‌توان سراغ گرفت که از ابتدای بلوغ - غیر از چند نفر معدود - رأساً به اجتهاد در تکالیف پرداخته باشد؟ بلکه سال‌ها و سال‌ها با جدّ و کوشش اکید توانسته‌اند به مرحله اجتهاد پا بگذارند، و بدین جهت است که مرحوم آخوند از ابتدا می‌گوید: «فطرت و جبّت، حاکم بر جواز بلکه وجوب تقلید برای عامی می‌باشد.»

۲- حتّی در احکام واقعی، فطری است؛ زیرا چاره‌ای جز تقلید برای او تا سال‌های سال پس از بلوغ باقی نمی‌ماند، و این یک مسأله تکوینی است نه اعتباری و تخیلی، و حاکم در مسائل تکوینی عقل و فطرت است؛ فلا تغفل.

سایر طرق با فرض لزوم متابعت از یکی از طرق، منحصرأً به حکم عقل می‌باشد. و در این حالت اگر از مجتهدی تقلید نماید و او فتوا به وجوب تقلید دهد که مسأله سهل خواهد بود، و اگر فتوا به حرمت تقلید بدهد، پس تقلید بر او واجب نیست بلکه جایز نیست که از او در این مسأله تقلید نماید و باید در احکام واقعیّه از او تقلید نماید؛ زیرا مفروض این است که پس از عدم تمکّن از اجتهاد و عدم جواز احتیاط، طریق تقلید قطعی می‌باشد. و اما اگر قطع به عدم جواز تقلید ندارد بلکه شکّ در جواز دارد، در این صورت در طریق به حکم واقعی، متحیّر خواهد بود که آیا به واسطه تقلید خواهد بود یا به واسطه احتیاط؟ و پس از فرض عدم تمکّن او از اجتهاد در این مسأله، از یک فرد عالم به حکم فطرت نسبت به این مسأله سؤال می‌کند. بنابراین تقلید در این صورت در اصل احکام واقعیّه خواهد بود، گرچه بدو برای او جایز نبوده است لکن تقلید در حکم مسأله جواز تقلید در این هنگام ضروری است، و این ضرورت به وسیله فطرت و جبلّت او حاصل شده است.

رجوع عامی با فطرت خویش به کسی که فطرت حکم به رجوع به او می‌کند

حال که متوجّه شدید که مسأله جواز تقلید و عدم آن، فطری و جبلی است - چه در حال تمکّن از اجتهاد در این مسأله با احتمال عدم جواز آن و چه در حال عدم تمکّن از اجتهاد از او رأساً - متوجّه خواهید شد که عامی با فطرت خود رجوع می‌کند به کسی که فطرت حکم به رجوع به او را می‌کند. پس دیگر معنا ندارد که گفته شود: عامی در این هنگام شکّ در وجوب تقلید اعلم و عدم وجوب آن دارد، پس چاره‌ای از رجوع به افضل در صورت احتمال تعین آن ندارد؛ زیرا قطع به حجّیت او و شکّ در حجّیت غیر او دارد. و نیز معنا ندارد که گفته شود که: مانعی ندارد عامی به غیر اعلم رجوع نماید، در صورتی که عقل او مستقلّ به تساوی بین رجوع به اعلم و جواز رجوع به غیر اعلم باشد - چنان‌که صاحب کفایه - قدس سرّه -

فرموده است^۱؛ زیرا احتمال تعیین و تخییر و دوران امر بین آن دو و لزوم اخذ به معین و امثال آن، فقط به حکم عقل است و عقل در حکم فطری نمی‌تواند دخالت داشته باشد. پس اگر اصل تقلید فطری باشد، چگونه ممکن است که خصوصیات او، از وجوب رجوع به حیّ دون میّت و از وجوب رجوع به افضل دون مفضول، فطری نباشد؟ بلکه این امور در صورتی صحیح است که وجوب تقلید عقلی باشد نه فطری. پس در اینجا تأمل کن و از نکتهٔ دقیق آن غافل مباش!

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۷۴.

فصل سوم:

تقلید از أعلم

بدان که عامی که جواز تقلید را اجتهاداً یا تقلیداً معتقد است، یا متمکن از احتیاط است یا نیست. و بر فرض تمکن از احتیاط، ممکن است قائل به جواز آن شود یا قائل به عدم وجوب یا عدم جواز آن گردد. چون قطع دارد که سیره شارع بر اتیان به متعلقات تکالیف بر وجه احتیاط نمی‌باشد، پس اگر متمکن از احتیاط باشد لکن شک در جواز آن بنماید، در این هنگام به حکم فطرت و جبلت به عالم رجوع می‌کند و از وظیفه خویش سؤال می‌کند؛ و معنا ندارد که در این هنگام مردد باشد که به أعلم مراجعه کند یا غیر أعلم، بلکه در ابتدای امر یا معتقد به رجوع به أعلم است پس به حکم فطرت به او رجوع می‌کند، و یا اینکه بین او و غیر او تساوی می‌بیند پس به هر کدام که خواست، مراجعه می‌کند.

و اگر متمکن از احتیاط نبود یا اینکه متمکن بود ولی قطع به عدم وجوب یا عدم جواز آن داشت، پس در این هنگام وظیفه او منحصر در تقلید است به حکم عقل، از باب انسداد. و در این صورت اگر ببیند که شارع قول عالم را حجّت در ما نحن فیه قرار داده است، پس در این حال مردد می‌شود در اینکه: مجعول شرعی آیا حجّیت خصوص قول أعلم است یا حجّیت قول او و قول غیر او بر سبیل تخییر؟ پس در این حال باید به قول أعلم اخذ نماید؛ چون دوران امر بین تعیین و تخییر است در باب حجّیت، که مساوی با شک در حجّیت قول غیر أعلم است که مساوی با قطع به عدم حجّیت قول او می‌باشد، و فرض بر این است که او قاطع به حجّیت قول أعلم است، گرچه در نفس خود می‌بیند که قائل به حجّیت قول عالم است.

و به عبارت دیگر، عقل او مستقل است به وجوب رجوع به عالم، و در این هنگام یا عقل او مستقل است به وجوب رجوع به اعلی و یا مستقل است به وجوب رجوع به یکی از مجتهدین بر سبیل تخییر. و معنایی برای شک و تردید در این مقام نیست؛ چون عقل در احکام خود هیچ‌گاه دچار شک نمی‌شود، بلکه آنچه در حق عقل می‌توان گفت: شک در احکام غیر او از موالی و شارع است.

و در این صورت اگر حجیت قول مجتهد از باب کشف باشد - که مرجع حجیت قول او به جعل شارع است -، پس ممکن است در اینجا دوران امر بین تعیین و تخییر. و اگر حجیت قول مجتهد از باب حکومت باشد - که مرجع آن، استقلال عقل در آنچه به آن حکم می‌کند است -، پس معنایی برای دوران امر بین آن دو نمی‌باشد، بلکه مکلف یا قطع به وجوب رجوع به اعلی دارد و یا قطع به جواز رجوع به غیر اعلی دارد. تمام این مسائل مربوط به وظیفه عامی در حق خود او است. و اما وظیفه او به حسب ادله شرعی‌ای که مجتهد آنها را استنباط می‌کند، چه خواهد بود؟ بعضی بر وجوب تقلید از اعلی استدلال کرده‌اند، و برخی دیگر استدلال به تخییر بین تقلید او و تقلید غیر او.

الف: ادله قائلین به وجوب تقلید از اعلم

و گروه اول به وجوهی بر وجوب رجوع به اعلم استناد کرده‌اند:

اول: آنچه در مقبوله عمر بن حنظله آمده است:

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ يَخْتَارُ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِيًّا أَنْ يَكُونَ النَّاطِرِينَ فِي حَقِّهَا فَاخْتَلَفْنَا فِيهَا حَكْمًا وَ كِلَاهِمَا اخْتَلَفْنَا فِي حَدِيثِكُمْ.

قال: «الحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَهُمَا وَأَفْقَهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعُهُمَا، وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ.»^۱

که مؤید است به آنچه در روایت داوود بن حصین است:

فِي رَجَلَيْنِ اتَّفَقَا عَلَى عَدَلَيْنِ جَعَلَاهُمَا بَيْنَهُمَا فِي حُكْمٍ وَقَعَ بَيْنَهُمَا فِيهِ خِلَافٌ. فَرَضِيًّا بِالْعَدَلَيْنِ فَاخْتَلَفَ الْعَدْلَانِ بَيْنَهُمَا، عَنْ [عَلِيٍّ] قَوْلِ أَيْمِيهَا يَمْضِي الْحُكْمُ؟ قَالَ [عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ]: «يُنْظَرُ إِلَى أَفْقَهُمَا وَأَعْلَمَهُمَا بِأَحَادِيثِنَا وَأَوْرَعَهُمَا، فَيُنْفَذُ حُكْمُهُ وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى الْآخَرِ.»^۲

و نیز مؤید است به آنچه در روایت موسی بن اکیل است:

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يُنْظَرُ إِلَى أَعْدَلِهِمَا وَأَفْقَهُمَا فِي دِينِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَيَمْضَى حُكْمُهُ.»^۳

بیان استدلال: امام علیه السلام قول افقه را حجّت قرار داده است و معنایی برای افقهیت نیست جز اعلمیت.

و در این استدلال اشکال است، مضافاً به اینکه حجیت قول افقه در زمان

۱- الکافی، ج ۱، ص ۶۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶، با قدری اختلاف.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۳.

۳- التهذیب، ج ۶، ص ۳۰۱؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۲۳.

اختلاف است و این مسأله اخصّ از مدعا می باشد، این روایت در مقام تحکیم وارد شده است و معنایی برای تخییر در این باب نیست - چنان که صاحب کفایه - قدس سره - چنین افاده فرموده است؛^۱ زیرا با وجوب تخییر، تنازع و تخاصم به حال خود باقی می ماند. و اما در باب افتاء، پس مانعی از تخییر و حجّیت قول مجتهدین اعلم و غیر اعلم تخییراً نمی باشد و محذوری پیش نمی آید. پس ممکن است که تعیین افقه در این باب به خاطر این جهت است که در باب افتاء، مفقود می باشد.

و انصاف مطلب این است که: چاره‌ای جز پذیرش این اشکال نمی باشد و در این حال ممکن نیست که به مقبوله و دو روایت دیگر آن تمسک نمود و قائل به وجوب تعیین اعلم شد.^۲

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقلید، ص ۴۷۶.

۲- جای تعجب است که چگونه آن نکته لطیف و دقیق و ظریف در کلام امام علیه السلام، مورد غفلت قرار گرفته است و مسأله در مورد تنازع و حکومت قرار داده شده است؟! اگر اشکال و ایراد در تعیین اعلم، صرفاً بقای تنازع و عدم رفع خلاف باشد نه چیز دیگر، و حجّیت قول هر دو حاکم و دو مجتهد به حال خود برقرار باشد، در این صورت با قرعه نیز می توانند رفع خصومت کنند و قول یکی از آن دو را بر دیگری ترجیح دهند؛ مگر در قرعه نیامده است: «القرعة لكل أمر مشكل»^{*} و بدین وسیله رفع تنازع و تخاصم می گردید و نزاع از میان برمی خاست. و ثانیاً بر فرض که به واسطه محذوریت در مقام تخاصم، تخییر امکان نداشته باشد، باعث عدم دلالت روایت در مقام افتاء نمی شود؛ زیرا در مقام افتاء، یک محذور برای تخییر است و در مقام تخاصم، دو محذور. پس حال که امام علیه السلام سوق به تعیین افقه و اعلم و اورع و اضبط داده اند، یا باید قائل به رجحان و استحباب رجوع به اعلم و... شد، که علاوه بر منافات با ظاهر و سیاق کلام، باز رفع خلاف و تخاصم نخواهد شد؛ و یا اینکه باید پذیرفت مقصود امام علیه السلام وجوب رجوع به اعلم است، نه صرفاً رجحان آن و نه ورود کلام در مقام حکومت و تخاصم.

فعلی هذا به همین ملاک در مقام تعیین و تخییر بین دو مجتهد عالم و اعلم، واجب است به اعلم مراجعه نمود؛ زیرا ملاکی را که امام علیه السلام در این روایات مدّ نظر داشته اند اقریبیت کلام به واقع ﴿

دوم: کلام امام علیه السلام در نهج البلاغه، در عهدنامه مالک اشتر است که

می فرماید:

ثُمَّ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ.^۱

در این استدلال ایراد است، اولاً: اینکه مراد از حکم در این فقره، حکم در مقام ترافع است نه مجرد افتاء.

و ثانیاً: مراد از افضلیت همان اعلمیّت نیست بلکه مراد، افضلیت در اخلاق حمیده و ملکات فاضله است که قاضی در مقام ترافع به آنها نیازمند است؛ چنان که شاهد بر این مطلب، تفسیر خود امام علیه السلام است که می فرماید:

مَنْ لَا تَضِيْقُ بِهِ الْأُمُورُ وَلَا تُمَحِّكُهُ الْحُصُومُ وَلَا يَتِمَادِي فِي الزَّلَّةِ وَلَا يَحْصُرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ^۲ - تا آخر کلام حضرت علیه السلام.

و لکن ممکن است گفته شود: مراد از افضلیت، افضلیت از جمیع جهات است که از جمله آن، افضلیت در علم و فقه است؛ و تفسیر امام علیه السلام به صفات مذکوره در افضلیت، موجب حصر دایره افضلیت نمی شود، بلکه شاید به جهت تعمیم افضلیت به این ملکات باشد. و ممکن است عدم ذکر اعلمیّت و افقهیّت به جهت وضوح و بدیهی بودن آن می باشد؛ فتأمل.

⊞ و نفس الأمر است لا غیر - چنانچه ذکر شد - و همین ملاک در ما نحن فيه بعینه موجود می باشد؛ فتنبه. **

*. عوالمی اللثالی، ج ۲، ص ۱۱۲: «کل أمر مشکل فيه القرعة»، مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۸۰: «کل أمر مجهول فيه القرعة».

** جهت اطلاع بیشتر پیرامون وجوب رجوع به اعلم رجوع شود به امام شناسی، ج ۳، ص ۱۰؛ ولایت فقیه، ج ۲، درس بیستم، ص ۱۵۳ الی ۱۷۲.

۱- نهج البلاغه (عبد)، ج ۳، ص ۹۳.

۲- همان مصدر، ص ۹۳.

سوّم: فتوای اعلی، اقرب به واقع است، پس متعیّن است که به آن اخذ شود. و در این استدلال اشکال می‌باشد: اقریبّ در مقام، ممنوع است هم از جهت صغری و هم از جهت کبری.

اما صغری، ممکن است که فتوای مفضول با مجتهد میّت که به مراتب اعلی است از اعلی حیّ، متحد باشد؛ پس چگونه ممکن است که گفته شود: در این حال فتوای مجتهد حیّ اعلی، اقرب به واقع است؟

و اما در ناحیه کبری، دلیلی بر اثبات این مطلب نیست؛ چون دلیلی بر حجّیت قول اقرب نمی‌باشد، بلکه عامی لابد است از اینکه افعالش را بر طبق آنچه که نزد او حجّت است قرار دهد، چه اینکه حجّت اقرب به واقع باشد یا نباشد.^۱

چهارم: هنگام شک در دوران امر بین تعیین و تخییر، باید اخذ به معین نمود در باب حجّیت؛ زیرا شک در حجّیت، مساوی با قطع به عدم آن است. پس زمانی که امر عامی دائر شد بین وجوب رجوع او به خصوص اعلی و بین جواز رجوع او به غیر اعلی، از آنجا که تقلید اعلی قاطع عذر می‌باشد به خلاف غیر اعلی، متعیّن است تقلید اعلی دون غیره.

و من می‌گویم: ممکن است به دو وجه دیگر بر وجوب تقلید اعلی استدلال نمود: **وجه اوّل:** روایتی است در بحار، جلد دوازده، صفحه ۱۲۴، در احوال امام جواد علیه السلام، از عیون المعجزات، که امام علیه السلام زمانی که عمومی ایشان به فتاوی غیر صحیحه فتوا داد، می‌فرمایند:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَا عَمَّ! إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًّا بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولَ لَكَ لِمَ تَفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَ فِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟^۲

۱- واضح است که عامی اگر بر اقریبّ فتوای یک مجتهد بأی طریق مطلع گردید، همان نزد او حجّت می‌شود نه غیر او، و انکار این مطلب انکار بدیهیات است.

۲- عیون المعجزات، ص ۱۲۰؛ بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۹۹.

و ظاهر این روایت گرچه نهی از فتوا به غیر علم است الا اینکه پس از تأمل روشن می شود که مقصود از ظاهر، مطلب دیگری است، بلکه ظاهر آن، نهی از فتوا است در جایی که اعلم در میان باشد. و دلیل بر این مطلب این است که: امام علیه السلام پس از اینکه نهی فرمود و از فتوای به غیر علم مؤاخذه نمود، تخصیص فرمود مورد نهی را به صورتی که در امت اعلم موجود باشد؛ و واضح است که در حرمت فتوای به غیر علم در صورتی که در امت، اعلم وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، فرقی نیست. پس از کلام حضرت که اختصاص نهی را در صورت وجود اعلم قرار داده اند، این طور استفاده می شود که: آنچه ممنوع است مطلق فتوا است هنگام وجود اعلم. و اما فتوایی که در قبال فتوای اعلم بوده است، طبعاً مخالف با واقع خواهد بود، گرچه مفتی قاطع به صحت آن باشد.

پس محصل کلام این است که: فتوا با وجود مجتهد اعلم جایز نمی باشد؛ زیرا در این صورت فتوای به غیر علم است؛ زیرا اگر ما مدار را بر فتوای اعلم بگذاریم، پس هر فتوایی مخالف با فتوای اعلم باشد، مخالف با حق خواهد بود؛ پس فتوا به چیزی که نمی داند حق است می باشد، با فرض وجود اعلم. و این نکته ای را که در اینجا ذکر کردیم همان چیزی است که از روایت شریفه ظاهر می شود؛ پس مفاد روایت این است که: منصب فتوا در امت مختص به اعلم می باشد، و جایز نیست برای احدی که در قبال اعلم فتوا صادر نماید. و لکن مرحوم شیخ مفید در اختصاص این حکایت را (مسنداً از علی بن ابراهیم از پدرش) به این صورت روایت کرده است:

أَتَى اللَّهَ! إِنَّهُ لَعَظِيمٌ أَنْ تَقِفَ [يَوْمَ الْقِيَامَةِ] بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَيَقُولَ لَكَ لِمَ
أَفْتَيْتَ النَّاسَ بِهَا لَا تَعْلَمُ؟^۱

و در این روایت، این کلام حضرت: «و فِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ» وجود

ندارد. و پر واضح است که روایت *عیون المعجزات* فاقد حجیت می باشد؛ چون این روایت، مرسله در آن نقل شده است. و استدلال به روایت *اختصاص* نیز ممکن نمی باشد؛ زیرا گرچه این روایت در *اختصاص* مسند است الا اینکه چنان که مطلع شدید، خصوص فقره ای که می تواند شاهد بر استدلال شود، در آن موجود نیست. و نیز ابن شهر آشوب این روایت را در کتاب *مناقب از الجلاء و الشفاء*، جلد ۱، صفحه ۴۲۹ نقل کرده است،^۱ و در این کتاب این فقره موجود نمی باشد؛ زیرا مصنف آن پس از اینکه این حدیث را مانند حدیث شیخ مفید و صاحب *العیون* ذکر کرده است، گفته است: «الخبر»؛ و ممکن است این کلمه اشاره به این فقره داشته باشد. و در هر صورت امکان استدلال به این روایت نمی باشد به جهاتی؛ چنانچه مخفی نخواهد بود.

دوم: کلام حضرت در *نهج البلاغه* است که فرمودند:

«أُولَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»، (سپس فرمود: ﴿إِنَّ أَوْلَى

النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾.^۲

و تتمه کلام حضرت در این حکمت - همان طور که در *نهج البلاغه* مذکور

است - این است:

إِنَّ وَلِيَّ مُحَمَّدٍ مِّنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَإِنْ بَعَدَتْ حُكْمَتُهُ، وَإِنَّ عَدُوَّ مُحَمَّدٍ مِّنْ عَصَى اللَّهَ وَ

إِنْ قَرَّبَتْ قَرَابَتَهُ.^۳

و این روایت را مرحوم شیخ انصاری - قدس سره - در بحث ولایت فقیه در مکاسب ذکر کرده است، و فرموده است که: ممکن نیست به این روایت و مشابه آن برای ولایت - از تصرف در اموال غیب و قصر و مجهول المالک - تمسک نمود، بلکه اقوی این است که این روایت در مقام بیان وظیفه انبیاء از حیث بیان احکام

۱- *المناقب لابن شهر آشوب*، ج ۴، ص ۳۸۲.

۲- سوره آل عمران (۳) آیه ۶۸.

۳- *نهج البلاغه* (عبده)، ج ۴، ص ۱۵۷.

است. پس بیان احکام که عبارت از افتاء می باشد مختص به اعلم است به مقتضای این روایت دون سایر مناصب؛ چون تناسبی نیست بین اعلمیت در احکام و بین تصدی برای اخذ زکوات و اخماس، بلکه مناسب با اعلمیت، بیان احکام است؛ چنانچه این مطلب روشن است. مرحوم شیخ فرموده است:

لکن انصاف پس از ملاحظه سیاق روایت یا صدر و ذیل آن، اقتضای جزم است به اینکه در مقام بیان وظیفه فقهاء است از حیث احکام شرعی، نه اینکه آنها مانند نبی و ائمه صلوات الله علیهم می باشند در اینکه اولی هستند به اموال مردم؛ پس اگر فقیه زکاة و خمس را از مکلف طلب نمود دلیلی بر وجوب دفع آن به او شرعاً نمی باشد.^۱

و آنچه را که مرحوم شیخ ذکر کرده اند جداً متین می باشد؛ زیرا عدم مناسبت بین اعلمیت مرد به آنچه انبیاء آورده اند و بین اخذ زکوات ظاهر است، به خلاف مناسبت بین اعلمیت و بین بیان احکام.

و لکن ممکن است گفته شود: استشهاد امام علیه السلام به قوله تعالی: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِثْرِهِمْ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ بلا وجه خواهد بود؛ زیرا چه مناسبتی بین متابعت در اعمال و بین اعلمیت در اقوال، در مقام ولایت می تواند باشد؟ و به همین جهت است که شهیدی (ره) در حاشیه خود بر مکاسب ذکر کرده است که: در روایت دیگر، روایت شده است: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا.» و بر این اساس روایت از استدلال ساقط می شود، چون در متن اضطراب وجود دارد؛ زیرا بر تقدیر کلام امام «أَعْلَمُهُمْ» صحیح است که به آن استشهاد نمود، به خلاف تقدیر کلام: «أَعْمَلُهُمْ».^۲

و اما آنچه از بعضی شنیده می شود از افرادی که اطلاع چندانی نسبت به متون و عبارات ندارند به اینکه: «سند نهج البلاغه تام نیست، چون خطب و مکاتبات در

۱- کتاب المكاسب، ج ۹، ص ۳۲۶.

۲- هدایة الطالب الی اسرار المكاسب، ج ۲، ص ۳۲۹.

آن مُرسل است و مسند نمی‌باشند»، پس این ناشی از قلّت تأمل و عدم بصیرت است؛ چون سید رضی - رضی الله عنه - أجلّ و أرفع است از اینکه چیزی را به امام نسبت دهد که علم به صحّت و صدور آن از امام علیه السّلام نداشته باشد. بنابراین خطب و کتابات در این کتاب گرچه اسانید آنها ذکر نشده‌اند الاّ اینکه صرف نقل سید رضی در صحّت و اعتماد بر آنها کفایت می‌کند، بدون تأمل و اشکال. تا اینجا تمام ادله‌ای که قائلون به وجوب تقلید اعلم ذکر کرده‌اند، بیان شد.

ب: ادله قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم

و اما قائلین به عدم وجوب تقلید اعلم، استدلال کرده‌اند به مطلقاتی که در مقام وارد شده‌اند:

استدلال به اطلاق آیه ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ و روایت احتجاج

مثل قوله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾^۱، و مانند قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^۲.

و کلام امام علیه السلام در احتجاج: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ»^۳ و نیز کلام حضرت علیه السلام: «انظروا إلى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا»^۴ و کلام امام علیه السلام: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»^۵.

و غیر این روایات از ادله‌ای که ممکن است استفاده اصل وجوب تقلید، از آن بشود. و تقریب استدلال چنین است: این مطلقات وارد شده‌اند در مقام بیان وجوب رجوع عامی به فقیه؛ و در این ادله، تخصیصی برای وجوب رجوع به خصوص اعلم نشده است؛ پس به مقتضای اطلاق، عامی مخیر است در اینکه به هر مجتهدی که خواست مراجعه نماید.

۱-سوره الانبیاء (۲۱) ذیل آیه ۴۳.

۲-سوره التوبه (۹) قسمتی از آیه ۱۲۲.

۳-الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸.

۴-الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶.

۵-بحار الأنوار، ج ۵۳، ص ۱۸۰.

این استدلال مردود شده است به اینکه: در این ادله، اطلاق از این جهت نیست، بلکه مفادی جز دلالت بر مطلق وجوب رجوع عامی به مجتهد ندارند؛ و به عبارت دیگر، این ادله در مقام بیان مجرد تشریح رجوع عامی به عالم، و مجرد جواز رجوع عامی به فقیه می‌باشند، و در مقام بیان خصوصیات کسی که به او مراجعه می‌شود - از اخصاف به اعلمیت و سایر صفات، مانند عدالت و عدم رقیبت و ولد زنا، و نیز مذکر بودن، الی غیر ذلک از صفاتی که در فقیه شرط شده است - نمی‌باشند. پس در این هنگام مانعی از التزام به وجوب رجوع به اعلم مطلقاً نمی‌باشد.

و در این استدلال ایراد است:

اولاً: دلالت این ادله بر اطلاق از اطلاقی که مستفاد از قوله تعالی: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^۱ و هم‌چنین: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^۲ و امثال اینها می‌باشد، ضعیف‌تر نمی‌باشد؛ بنابراین مانعی از اخذ به اطلاق نیست.^۳

۱- سوره المائده (۵) قسمتی از آیه ۱.

۲- سوره البقره (۲) قسمتی از آیه ۲۷۵.

۳- و لکن انصاف این است که اشکال وارد نیست؛ زیرا مفهوم مطلق در مقام مخاطب، با مفهوم عام تفاوتی ندارد مگر اینکه در مفهوم عام، عنایت به فرد فرد از مصادیق خارجیّه است؛ ولی در مفهوم مطلق، تعیین مصداق بر عهده مخاطب قرار داده شده است و مخاطب بر حسب مقتضیات و شرایط و قراین برای مفهوم مطلق مصداق پیدا می‌کند و در اصل از جهت کیفیت و کمیت هیچ تفاوتی بین دو مفهوم، ماهیة و مصداقاً، وجود نخواهد داشت.

مثلاً اگر مولا بگوید: انجام دو رکعت نماز با تمام سوره‌ها در این مکان خاص مستحب است؛ ما استفاده عموم از این کلام بالنسبة به جمیع سور می‌نماییم، اما اگر بگوید: اتیان دو رکعت نماز در این مکان مستحب است؛ استفاده اطلاق خواهد شد. و به عبارت دیگر، مولا همان معنای واضح و متعارف در عام را در مطلق به کار می‌گیرد بدون لفظی که دال بر شمول است. حال در ما نحن فیه دلالت: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و یا ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ با الف و لام جنس، همان معنایی را افاده می‌دهد که: اوفوا بکل عقد یقع بینکم افاده می‌دهد بدون کمترین ضعف و نقصان. ولی در روایاتی که ذکر شد انصاف این است که این چنین نیست و صرفاً مولا در مقام ارجاع مردم به اهل خبره است و به مصداق معین نظر ندارد. مضافاً بر اینکه با توجه به ادله دیگر، آنها قرینه صارفه در مقام مخاطب می‌گردند.

و ثانیاً: بر تقدیر اینکه شارع صرفاً در مقام بیان تشریح باشد، نمی‌توان مورد آن را محصور کرد به صورتی که هر دو مجتهد در فضیلت متساوی باشند؛ زیرا اگر ما متمسک به اطلاقات ادله و جوب رجوع به اعلم باشیم، دیگر مجالی باقی نمی‌ماند برای رجوع به غیر اعلم مگر در مواردی که هر دو مجتهد متساوی در فضیلت باشند، و معلوم است که این مورد بسیار نادر و شاذ خواهد بود.^۱ و این ادله گرچه تسلیم شویم که در مقام بیان مجرد تشریح می‌باشند، لکن باید مورد مراد از این موارد، نادر نباشد و الا تعبیر از این مورد به این عبارات مستهجن خواهد بود جداً. آیا نمی‌بینی اگر مراد مولا از این ادله، وجوب اکرام خصوص رقبه مؤمنه باشد و در شهر، هزار رقبه کافر و یک رقبه مؤمنه باشند، صحیح نیست که بگویند: اکرِم رقبه، گرچه در مقام بیان اطلاق و تعیین خصوصیات صفات رقبه باشد.

و از مطالب مذکور چنان استفاده می‌شود که حمل این ادله بر صورت تساوی مجتهدین در فضیلت، جداً مستهجن خواهد بود؛ چون حمل بر فرد نادر خواهد بود. ولی مخفی نماند که در مقام، چهار صورت متصور است:

صورت اول: آنجایی است که دو مجتهد در فضیلت و فتوا متساوی باشند.

صورت دوم: جایی است که دو مجتهد در فضیلت متساوی، و در فتوا مختلف باشند.

صورت سوم: موردی است که در فضیلت مختلف، و در فتوا متحد باشند.

صورت چهارم: در هر دو صورت فضیلت و فتوا مختلف باشند.

و روشن است که وجوب رجوع به اعلم در صورتی است که دو مجتهد در فضیلت و فتوا هر دو مختلف باشند که صورت چهارم است، و در نتیجه سه صورت دیگر تحت مطلقات باقی می‌مانند و از التزام به وجوب رجوع به اعلم، لازم

۱- اتفاقاً تحقق این مورد هیچ ندرت ندارد و بسیار اتفاق می‌افتد؛ چنانچه ما در این زمانه به وضوح مشاهده می‌کنیم که فقهای که متصدی امور هستند بحمدالله همه دارای فضل و رتبه مساوی با هم و در یک مرتبه، و هیچ یک بر دیگری فضیلتی ندارند.

نمی آید که مطلقاً را بر فرد نادر حمل نماییم. اگر ایراد شود: ادله‌ای که دال بر وجوب رجوع به اعلم می‌باشند، دلالت بر اختصاص صورت تخالف آن دو در فضیلت و فتوا نمی‌کنند، بلکه به اطلاق خود، دلالت بر وجوب رجوع به اعلم می‌کنند حتی در صورت توافق آن دو در فتوا؛ بنابراین، این ادله بر وجوب رجوع به اعلم دلالت دارند، چه اینکه فتوای هر دو مجتهد متحد باشد یا مختلف. پس در تحت مطلقاً دو صورت باقی می‌ماند که عبارتند از: صورت تساوی دو مجتهد در فضیلت و فتوا، و صورت تساوی آن دو در فضیلت دون فتوا. و شکی نیست در اینکه اختصاص مطلقاً به این دو صورت موجب حمل آنها بر فرد نادر است. بنابراین دوباره محذور بازمی‌گردد؛ چون به ندرت اتفاق می‌افتد که دو مجتهد در فضیلت مساوی باشند، چه اینکه در فتوا متفق باشند یا خیر.

در جواب می‌گوییم: عمده ادله‌ای که ممکن است بر وجوب تقلید از اعلم دلالت کند، یکی کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه است: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»^۱ و دیگری کلام امام جواد علیه السلام به عموی خود عبدالله بن موسی است:

يَا عَمَّ! إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًا بَيْنَ يَدَيْهِ فَيَقُولَ لَكَ لِمَ تَفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَ فِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟^۲

و لا يخفى اینکه: این دو روایت دلالت بر وجوب تقلید از اعلم می‌کنند در صورت مخالفت در رأی.

اما آنچه در نهج البلاغه است بر این دلالت دارد که مناسبت اولولیت با اعلمیت در صورتی است که رأی اعلم مخالف رأی مفضول باشد، پس صحیح

۱- نهج البلاغه (عبده)، ج ۴، ص ۱۵۷.

۲- بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۹۹.

است که گفته شود: اعلم أولی الناس است. و اما در صورت تساوی آن دو در رأی، پس وجهی برای اولویت اعلم نمی باشد؛ چنانچه واضح است.

و اما کلام امام علیه السلام به عمومی خود واضح است در این مطلب که مؤاخذه در جایی صحیح است که فتوای آن شخص، مخالف با فتوای امام علیه السلام باشد؛ زیرا تعبیر به: «ما لا تعلم و فی الأمة من هو اعلم منک» می رساند که مورد، موردی است که فتوای او مخالف با رأی امام باشد. بنابراین وجوب تقلید اعلم منحصر خواهد بود به یک صورت، و آن صورتی است که مجتهدین در فضیلت و فتوا با یکدیگر متخالف باشند؛ پس از حمل مطلقات بر سایر صور محذوری لازم نمی آید.

استدلال بر تخییر عقلی مستفاد از مطلقات در رجوع مقلدین به مجتهد

و حال اگر از پذیرش این مطلب ابا نمودی و بر اطلاق این دو روایت بالنسبة به اختلاف فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم اصرار ورزیدی و نیز بالنسبة به اتحاد فتوای اعلم با فتوای دیگر بر همین نهج عمل نمودی، پس می گوئیم: از حمل مطلقات بر دو صورت دیگر، که صورت تساوی هر دو در فضیلت و فتوا و نیز صورت تساوی هر دو در فضیلت و اختلاف آن دو در فتوا باشد، دیگر محذور استهجان حمل بر فرد نادر لازم نمی آید؛ و دلیل مسأله این است که:

تخییر مستفاد از این مطلقات اگر تخییر شرعی باشد - چنانچه گفته شود: از هر مجتهدی که می خواهی تقلید کن -، پس حمل مطلقات بر این دو صورت مستهجن است، زیرا نادر خواهد بود.

ولی مخفی نماند که تخییر مستفاد از مطلقات عقلی می باشد، به این معنا که عقل پس از اینکه مشاهده کند که حکم، وارد بر طبیعت شده است و اختلافی در افراد نسبت به ملاک حکم مشاهده نماید، نسبت به هر فردی که مکلف اختیار کند، حکم به تخییر می نماید. و پر واضح است که عمل بر طبق دو روایت دالتین بر

و جوب تقلید اعلم علی الإطلاق، موجب تصرف در ناحیه مطلقات نمی‌شود و با آنها تصادم پیدا نمی‌کند؛ بلکه با تخییر عقلی تصادم می‌کند و موجب عدم تخییر عقل در این موقع بین افرادی که از اطلاق ورود حکم بر طبیعت استفاده می‌شود، می‌گردد. و به عبارت دیگر، تصرفی در مقام بالنسبه به مطلقات نمی‌باشد، بلکه مطلقات به حال خود باقی می‌باشند و تصرف صرفاً در مقدار سعه حکم عقل است به تخییر.

لکن مخفی نماند اولاً: حکم عقل به تخییر، به دنبال اطلاق است؛ پس تصرف در حکم عقلی لا محاله به تصرف در اطلاق باز می‌گردد.

و ثانیاً: خصوصیتی در ما نحن فیه بلکه جمیع مطلقات نمی‌باشد؛ زیرا تخییر در افراد در مطلقات بدلیه، و شمول مطلق برای جمیع افراد برای مطلقات شمولیه، از حکم عقل استفاده می‌شود پس از اینکه تساوی افراد را در اقدام، در فرض عدم وجود مقید در میان، مشاهده نمود.

آری، ممکن است گفته شود: مطلقات در این حال، اضافه بر شمول آنها به مورد تساوی دو مجتهد در فتوا و فضیلت و به تساوی دو مجتهد در فضیلت نه در فتوا، شامل خصوص تقلید اعلم در دو صورت دیگر می‌شود؛ زیرا تقلید اعلم به مقتضای ادله وجوب آن، واجب است و به مقتضای اطلاق این مطلقات، جایز است. پس مطلقاتی که رجوع به مجتهد را واجب می‌شمارد تخییراً، جواز رجوع به اعلم را نیز مجاز می‌شمرد.

بنابراین ادله وجوب تقلید اعلم دو صورت را شامل می‌شود: اول: تقلید اعلم در صورتی که فتوای او مخالف با فتوای غیر او باشد؛ دوم: در صورتی که فتوای او موافق با فتوای غیر باشد. و مطلقات شامل چهار صورت دیگر خواهند شد که: صورت تساوی دو مجتهد در فضیلت و اتحاد در فتوا است، و نیز صورت تساوی دو مجتهد در فضیلت و اختلاف در فتوا، و صورت رجوع به اعلم در جایی که فتوای او موافق با فتوای غیر است، و صورت رجوع به اعلم در صورتی که فتوای او مخالف با فتوای غیر او باشد. و از مطلقات دو مورد خارج می‌شود:

اوّل: رجوع به مفضول با تساوی در فتوا؛ دوّم: رجوع به مفضول در صورت اختلاف در فتوا.

و پوشیده نماند که در این توجیه، مطلقات از حمل بر افراد نادره خارج نخواهند شد، پس چاره‌ای نیست از اینکه ادلّه وجوب رجوع به اعلم به صورت عدم تساوی فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم اختصاص یابد تا اینکه تحت مطلقات سایر صور جمعاً، باقی بمانند؛ فتأمل.

تحلیل نظر شیخ انصاری در تقسیم مطلقات موجود در باب

بدان که علامه انصاری مطلقات را در این باب به سه قسم تقسیم کرده است: قسم اوّل: آنجایی است که حکم بر مجرد طبیعت وارد شده است؛ کقوله تعالی ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^۱.

قسم دوّم: جایی است که عموم شمولی از آنها استفاده می‌شود؛ مانند آیه نفر^۲ و کلام امام علیه السلام: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْمُفْهَاءِ ...»
قسم سوّم: در آنجا است که از ادلّه، عموم بدلی استفاده می‌شود؛ مانند کلام امام علیه السلام: «أَنْظَرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا ...»^۳.

تبیین حکم مسأله رجوع به اعلم، بر اساس شمولی بودن مطلقات

و من می‌گوییم: اما قسم اوّل، پس او داخل در دو قسم اخیر است؛ زیرا آیه سؤال و نظایر آن نیز مطلق می‌باشند مانند سایر مطلقات؛ پس چاره‌ای نیست که یا شمولی باشد و یا بدلی، در حالی که مرحوم شیخ بنا بر تقریرات بعضی از

۱- سوره النحل (۱۶) قسمتی از آیه ۴۳.

۲- سوره التوبه (۹) آیه ۱۲۲.

۳- مطارح الأنظار، ص ۳۰۱.

شاگردانش این مطلب را تقویت نموده است که مطلقاً شمولی هستند نه بدلی.^۱ بنابراین مفاد آنها وجوب رجوع به هر عالمی است در احکام.

فعلی هذا اگر دو مجتهد متحد در فتوا باشند، چاره‌ای از اخذ به فتوای آن دو نمی‌باشد؛ چون هر دو فتوا در مقام حجّت‌اند. حال اگر فتوای آن دو مختلف باشد، دیگر نه می‌توانند هر دو حجّت باشند و نه یکی از آن دو؛ زیرا مطلقاً شامل دو فتوای متعارض نخواهند شد. پس اگر یکی از دو مجتهد به طهارت آب غسله فتوا دهد و دیگری به نجاست آن فتوا دهد، این مطلقاً به حجّت یکی از این دو فتوا دلالت ندارند؛ چون جعل دو حجّت متناقض یا متعارض محال می‌باشد، و این روشن است.

و لکن در باب خبر واحد ادله علاجیه دلالت دارند که هنگام تعارض و عدم نهوض اطلاقات به حجّت یکی از آن دو، چاره‌ای از ترجیح به یکی از مرجّحات مذکوره یا تخییر نمی‌باشد. ولی این نکته مخفی نیست که این ادله، خلاف مقتضای قاعده است و باید در خصوص باب اخبار به آن اکتفا نمود؛ زیرا مقتضای قاعده، سقوط هر دو فتوای متعارضین از حجّت است.

ولی اجماع قطعی و سیره مستمره بر جواز رجوع به یکی از دو حجّت، اقامه شده است. بنابراین در صورت تساوی آن دو در فضیلت، عامی مخیر است در اینکه به هر کدام که می‌خواهد رجوع کند. و اما در صورت اختلاف در فضیلت، پس اجماع و سیره دلالت ندارند مگر بر وجوب رجوع به یکی از آن دو اجمالاً، و در آنها دلالتی بر تخییر نمی‌باشد؛ و در این حال ممکن است قول اعلم حجّت باشد نه قول مفضول.

و به عبارت دیگر، اجماع و سیره از ادله لفظیه نمی‌باشند تا اینکه بتوان به اطلاق آنها تمسک نمود، بلکه از ادله لیبیه می‌باشند، پس دلالت در آنها منحصر است

۱- همان مصدر، ج ۲، ص ۵۳۶.

بر مجرد عدم جواز ترک رجوع به هر دو با هم. و اما اینکه آیا عامی مخیر است یا اینکه باید به اعلم مراجعه کند، این مطلب مشکوک می‌باشد. پس در این هنگام عامی به حجیت قول اعلم یقین پیدا می‌کند و در حجیت قول مفضول شک می‌نماید و امر او دائر می‌شود بین یقین و تخیر، پس چاره‌ای جز اخذ به مقطوع نمی‌باشد که همان اعلم است.

البته این در صورتی است که ما قائل به تمامیت ادله حجیت قول اعلم و وجوب رجوع به او نشویم؛ و اما بر فرض تمامیت این ادله - مانند روایت نهج البلاغه: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»^۱ و نیز روایت توییح امام جواد علیه السلام به عموی خود -^۲ پس محکم در مقام، این ادله خواهند بود، و پس از سقوط اطلاقات، به وجوب رجوع به اعلم به مقتضای این ادله، حکم خواهد شد.

اشکال مرحوم حلی بر شیخ انصاری مبنی بر شمولی بودن مطلقات باب

تمام مطلب بر فرض این است که اطلاقات شمولی باشند؛ ولی می‌توان شمولی بودن آنها را از ابتدا تضعیف نمود به اینکه: باب تقلید، باب استرشاد است و روشن است که شخص ضالّ و متحیر در طریق و نابینا در جاده، از یک نفر طلب ارشاد و راهنمایی می‌کند و عقلاً واجب نیست که از همه افراد استرشاد نماید، حتی عقلاء نیز بر این مسأله گواه می‌باشند.

حال که این نکته روشن شد پس بدان: این اطلاقاتی که مفاد آنها وجوب استرشاد عوام در احکام خودشان است، دلالت نمی‌کنند مگر بر وجوب استرشاد از یکی از مجتهدین نه از جمیع آنها.

۱- نهج البلاغه (عبده)، ج ۴، ص ۱۵۷.

۲- بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۹۹.

و به عبارت دیگر: اینکه مقام از قبیل باب ارشاد و استرشاد است، قرینه است بر اینکه از این مطلقات، اراده مطلق بدلی شده است نه مطلق شمولی؛ و این به خلاف باب حجیت خبر واحد است. پس اگر جمع کثیری از قول معصوم علیه السلام خبر دادند، کلام و خبر هر کدام از آنها حجّت است بر سبیل استیعاب؛ چون ملاک حجیت در این باب، حجیت نفس قول معصوم است؛ و حجیت قول مخبر، به جهت حکایت او از قول معصوم علیه السلام است.^۱ پس اگر جماعتی از معصوم خبر دادند، قول هر کدام از آنها حجّت می باشد.

دلالت مطلقات بر بدلی یا شمولی بودن، متوقف است بر وجود قرینه

و به عبارت دیگر: مطلق، دلالت بر مطلق شمولی ندارد و نیز بر مطلق بدلی دلالت نمی کند، مگر با قرینه خارجیّه. پس اگر گفته شود: صدق العادل، قرینه در اینجا عدم تفاوت بین العدول است، پس واجب است که همه آنان را تصدیق نمود. و اگر گفته شود: صلّ خلف العادل، قرینه بر مطلق بدلی - که عبارت از وجوب صلاة پشت سر عادل واحد است -، قیام اجماع بر کفایت صلاة واحد و عدم لزوم اتیان به صلوات عدیده به قدر تعداد عدول است.^۲

۱- این مطلب خلاف است؛ زیرا حجیت قول مخبر، به جهت وثوق و قابلیت قبول است نه به جهت قول معصوم علیه السلام. فلذا اگر شخصی ضعیف از معصوم نقل کند، حجیت ندارد. و این حجیت، خواه به نقل از معصوم باشد یا غیر معصوم فرقی نمی کند.

۲- از این بیان استفاده می شود که کفایت صلاة واحده خلف عادل، نه به جهت نفس القاء خطاب، بلکه به جهت قیام اجماع است، و هو واضح البطلان؛ زیرا:

اولاً: ثبوت اجماع بر فرض ثبوت، مربوط به زمان ائمه است نه زمان خطابات النبی صلی الله علیه و آله و سلم در حالی که خطاب، عام الشمول به جمیع ازمنه و جمیع موارد است.

ثانیاً: بحث ظواهر و کیفیت دلالت مطلق و عام و امثال ذلک، یک بحث عرفی و محاوره ای است و ارتباطی به شرع و خطابات دینی ندارد؛ مثلاً اگر به جای صلّ خلف العادل، مولا بگوید: ﴿

و خلاصه اینکه: از این جهت که مقام، مقام استرشاد می‌باشد، خود این مسأله قرینه است بر اراده مطلق بدلی از کلام معصوم علیه السلام: «انظروا إلى رجل» و کلام حضرت: «وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ»^۱ و غیر ذلک.

حمل مطلقات بر عموم شمولی، حمل بر فرد نادر است

و ثانیاً: حمل مطلقات بر اطلاق شمولی موجب حمل آنها بر فرد نادر خواهد شد؛ و به همین جهت شما متوجه شدید که بر این تقدیر، فقط در تحت مطلقات صورت تساوی دو مجتهد در فتوا باقی می‌ماند؛ زیرا صورت تخالف در فتوا بدون شک از تحت مطلقات خارج خواهد شد، چون اتحاد دو مجتهد در فتوا امری است جداً نادر، زیرا خلاف بین آنها بسیار می‌باشد؛ و این قرینه دیگری است بر اینکه مراد از اطلاقات همان بدلیت است که در صورت تخالف، موجب خروج از مطلقات نخواهد شد.

⇐ «أَكْرَمَ لَيْلَةَ الْخَمِيسِ الْعَالَمِ»، آیا عرف اکرام جمیع علمای بلد را از این خطاب می‌فهمد یا اکرام بعضی از آنها را؟ و عرف که اجماع ندارد و از این حرف‌ها چیزی نمی‌فهمد.*
ثالثاً: به طور کلی اجماع از بیخ و بن باطل است و اساسی ندارد و یک مسأله من درآوردی است که از کلام اهل تسنن به شیعه تسری پیدا کرده و وارد در مباحث اصولی و کلامی شیعه شده است.**
و اما حلّ مطلب این است که: عرف هنگام القاء خطاب با توجه به شرایط و قراین برای مطلق، افراد را به صورت شمولی و به صورت بدلی تعیین می‌کند. و در خطاب صَلِّ خَلْفَ الْعَادِلِ، بالبدیهة من الوجدان می‌فهمد که مقصود شارع قطعاً همه افراد نیست و الا ممتنع خواهد بود؛ و از آنجا که به صرف اتیان به مصداق واحد، صدق اتیان به امر مولا شده است، برای تکرار مأموریه نیاز به دلیل دارد.

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۲، ص ۶۸.

** جهت اطلاع بر عدم حجیت اجماع به طور مطلق، رجوع شود به اجماع از منظر نقد و نظر، ص ۷۴.

۱- وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب القضاء، باب ۱۱، ص ۱۳۷، ح ۱.

تبیین حکم مسأله رجوع به اعلم، بر اساس بدلی بودن مطلقات

بنابراین بر فرض اینکه مطلقات بدلی باشند، در صورت اتحاد دو مجتهد در فضیلت - چه اینکه در فتوا مخالف باشند یا اینکه متساوی باشند - اشکالی ندارد که عامی هر کدام از آن دو را که بخواهد اختیار نماید. و اما در صورت اختلاف در فضیلت، از آنجا که از اطلاقات فقط مجرد جواز رجوع به یکی از آن دو استفاده شده است و استفاده تخییر نمی‌شود، عامی در وجوب رجوع خود به خصوص اعلم دچار تردید می‌شود به اینکه: اخذ به فتوای اعلم کند یا اینکه مخیر است بین رجوع به هر کدام که بخواهد؛ و مقتضای قاعده رجوع به اعلم است به جهت شک در حجیت قول مفضول؛ و در این حال نیز امر دائر مدار تعیین و تخییر خواهد بود.

البته این مطلب بر این فرض است که ما قائل به تمامیت ادله وجوب رجوع به اعلم نشویم. و اما بر فرض تمامیت آنها، پس محکم در مقام همان رجوع به اعلم، به مقتضای این ادله خواهد بود، نه به مقتضای اصل عملی.

جواز رجوع به مفضول در فرض مطابقت فتوای او با احتیاط

فرع: اگر عامی فتوای مفضول را بداند، پس اگر فتوای او موافق با احتیاط باشد - چنانکه فتوا بدهد به نجاست ماء غسله - پس در این حال جایز است که به فتوای او عمل نماید، و واجب نیست که از فتوای اعلم فحص نماید؛ زیرا فتوای اعلم اگر مبنی بر نجاست باشد، که بدان عمل نموده است؛ و اگر طهارت باشد، پس به خلاف آن عمل نکرده است بلکه در اینجا احتیاط کرده است. و اگر فتوای او مخالف با احتیاط باشد - چنانکه فتوای او به طهارت ماء غسله بدهد - پس آیا جایز است برای عامی که اخذ به فتوای او کند و از فتوای اعلم فحص نکند؟ یا اینکه جایز نیست برای او اخذ به فتوای غیر اعلم، و واجب است که فحص کند و از فتوای اعلم اطلاع حاصل نماید؟

سید طباطبایی در عروه در مسأله ستین چنین گوید:

اگر مسأله‌ای عارض شد که حکمش را نمی‌داند و اعلم حاضر در بین نمی‌باشد، پس اگر ممکن است که واقعه را به تأخیر اندازد تا اینکه سؤال کند، واجب است این کار را انجام دهد، و الا پس اگر می‌توان احتیاط نمود باید انجام دهد، و اگر احتیاط ممکن نبود، جایز است رجوع به مجتهد اعلم دیگر کند و همین‌طور...^۱

و شما چنانچه می‌بینید صاحب عروه قائل به عدم جواز رجوع به مفضولی که فتوای او مخالف با احتیاط است، شده است مگر در صورتی که متمکن از فحص نباشد و واقعه به تأخیر افتد و از احتیاط نیز متمکن نشده باشد. ولی علامه انصاری قائل به جواز رجوع به مفضول شده است، البته در صورتی که فتوای اعلم را نداند، گرچه متمکن از فحص و احتیاط نیز می‌باشد.^۲ و لکن برای ما وجه صحیحی در رأی و نظر ایشان به دست نیامده است؛ و دلیل مطلب این است که: ممکن نیست که فتوای مفضول در مقام حجّت باشد مگر به وجوه ثلاثه، که یکی از آنها برای حجیت فتوای او ناهض نمی‌باشد.

وجوه ثلاثه برای حجیت فتوای مفضول و عدم نهوض آنها

در اثبات مدعا

وجه اول: ادعای شمول اطلاعات به رأی و فتوای مفضول در صورتی که علم به اختلاف فتوای او با فتوای اعلم نداشته باشیم.

و در این وجه اشکال است به اینکه: اگر فرض کنیم که اطلاعات شمولی باشند، شامل صورت اختلاف در فتوا نمی‌شوند. پس اگر احتمال مخالفت فتوای

۱- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲.

۲- مطارح الأنظار، ص ۲۷۸.

اعلم با فتوای مفضول را بدهیم، دیگر ممکن نیست که تمسک به اطلاقات کنیم؛ چون شبهه مصداقیه مخصّص لازم می‌آید.

و به عبارت واضح‌تر: اطلاقات، دلالت بر وجوب رجوع به هر مجتهدی را دارد و فتوای هر کدام از آنها حجّت است، و از آنجا که شمول آنها به متناقضین یا متضادّین معقول نمی‌باشد، پس این استحاله عقلیه، قرینه بر تخصیص خواهد بود. بنابراین مورد اطلاقات صورت اتّحاد فتوای دو مجتهد است لا محاله، و صورت اختلاف آن دو در فتوا قطعاً از تحت اطلاقات خارج می‌شود. پس اگر شک نماییم در اختلاف آن دو در فتوا و اتّحاد آنها، دیگر تمسک به اطلاقات جایز نیست؛ زیرا شبهه مصداقیه مخصّص لازم می‌آید.

ولی برخی قائل به جواز رجوع به عمومات در شبهات مصداقیه شده‌اند در صورتی که مخصّص لُبّی باشد.^۱

و در این مطلب اشکال است که در محل خود متذکر شده‌ایم که: امکان مساعدت بر این مبنا وجود ندارد، خصوصاً وقتی که مخصّص لُبّی از امور بدیهیه باشد، مانند امتناع اجتماع ضدّین و متناقضین در مقام؛ چون ممکن است این طور ادّعا شود که شبهه، شبهه مصداقیه برای خود عام است؛ چنانچه مخفی نیست. مضافاً به اینکه: اطلاقات در مقام شمولی نمی‌باشد؛ چنانچه گذشت. و نیز بر فرض اینکه اطلاقات بدلیه باشند - کما هو التّحقیق -، باز شبهه مصداقیه مخصّص است؛ زیرا ادلة وجوب تقلید اعلم، این اطلاقات را تخصیص زده است به صورتی که فتوای اعلم مخالف با فتوای مفضول نباشد؛ پس اگر ما احتمال مخالفت فتوای مفضول را با فتوای اعلم بدهیم، دیگر تمسک به اطلاقات ممکن نخواهد بود.^۲

۱- همان مصدر، ص ۱۹۲؛ کفایة الأصول، ص ۲۲۲؛ نهایة الدراية، ج ۱، ص ۶۴۰.

۲- ممکن است گفته شود: دلیل مخصّص، مورد علم به اختلاف را از اطلاقات خارج ساخته است نه احتمال مخالفت را؛ زیرا تکلیف بر اساس علم است نه بر اساس احتمال و صرف گمان. بنابراین تمسک به اطلاقات، موجب شک در شبهه مصداقیه مخصّص نمی‌شود؛ فلا تغفل.

وجه دوّم: استصحاب است. و تقریب استدلال این است که: در صورتی فتوای مفضول حجّت است که احراز کنیم فتوای اعلم با فتوای او مخالفتی نداشته باشد. پس اگر بتوانیم عدم مخالفت فتوای اعلم را به وسیله استصحاب احراز نماییم، دیگر مانعی برای حجّیت فتوای مفضول وجود نخواهد داشت. و نیز می‌دانیم به اینکه اعلم در زمان فتوای مفضول به چیزی فتوا نداده است، لکن احتمال می‌دهیم پس از فتوای مفضول، به حکمی فتوا داده که مخالف با فتوای مفضول می‌باشد. پس می‌گوییم: مفضول زمانی که فتوا به طهارت ماء غسله داده است، هنوز اعلم، فتوا به خلاف آن نداده است؛ و اگر شک نماییم پس از اینکه فتوای او مخالف با فتوای مفضول بوده است، استصحاب عدم فتوا به مخالف را می‌نماییم.

و در حالت دیگر، علم به فتوای مفضول داریم و لکن احتمال می‌دهیم که فتوای اعلم در حین فتوای مفضول مخالف او بوده است، پس در این حالت، استصحاب عدم ازلی را جاری می‌سازیم و می‌گوییم: مفضول زمانی که فتوا به طهارت نداده است، اعلم نیز فتوا به نجاست نداده است قطعاً، پس اگر مفضول فتوا به طهارت دهد، شک می‌کنیم در افتاء اعلم به نجاست؛ و در این حال، استصحاب عدم فتوا جاری خواهد بود. ولی مخفی نباشد که تمسک به این استصحاب امکان ندارد؛ چنانچه در جای خود ذکر شده است.^۱

وجه سوّم: سیره مستمرّه عقلانیّه و شرعیّه است که مسلمین به مجتهدین رجوع می‌کنند و از فتوای مجتهد اعلم تفحص نمی‌نمایند؛ چنانچه از دأب و دیدن

۱- دلیل عدم جریان استصحاب عدم ازلی، قطع به انتفای موضوع در مقام است؛ زیرا فتوای اعلم قطعاً رفع عدمیت ازلی را نموده است، مضافاً به اینکه رفع فتوای اعلم به استصحاب عدم ازلی موجب اصل مثبت خواهد شد.

علاوه بر این در صورت شک در تقدّم و تأخر فتوای اعلم و مفضول، تعارض استصحابین لازم می‌آید؛ کما لا یخفی.

امت در زمان ائمه علیهم السلام - خصوصاً صادقین - این طور برمی آید. و عوام در آن زمان به فقهاء، مانند زراره و محمد بن مسلم و ابان مراجعه می کردند و از فتوای اعلم آنها تفحص و سؤال نمی نمودند، و از رأی امام علیه السلام نیز نمی پرسیدند؛ و این دلیل محکمی است بر جواز رجوع به مفضول در صورتی که علم به مخالفت فتوای او با فتوای اعلم پیدا نشده باشد.

و در این استدلال اشکال است به اینکه: در آن ازمنه غالباً فتوای فقهاء با هم اختلاف نداشت، و شاید قیام سیره به جهت عدم احتمال مخالفت در فتوای آنان بوده است، خصوصاً اینکه آنان از تلامذه یک امام بوده باشند. و خلاصه کلام اینکه: بر فرض تحقق سیره و لو در صورت احتمال خلاف، مجالی برای منع از رجوع به مفضول نمی باشد؛ لکن در تحقق سیره در خصوص این صورت، مجال واسعی می باشد؛ فتأمل جیداً.

و محصل آنچه ذکر شد این است: پس از التزام به وجوب تقلید اعلم در مسائل اختلافیه، دیگر مجالی برای حجیت فتوای مفضول در حالت عدم علم به فتوای اعلم نمی ماند؛ بلکه چاره ای نیست از اینکه یا باید از فتوای او فحص نماید و یا به احتیاط عمل کند؛ کما لا یخفی.

تفصیل مرحوم نائینی بین مسائل عامّ البلوی و غیر عامّ البلوی در ما نحن فیه

در اینجا مرحوم شیخنا الأستاذ - قدس سره - تفصیل داده اند بین مسائل عامّ البلوی، که قائل به عدم جواز رجوع به فتوای مفضول شده اند با احتمال مخالفت فتوای او با فتوای اعلم؛ و بین مسائلی که عامّ البلوی نمی باشند، و قائل به جواز رجوع شده اند. و تقریب استدلال این است:

آنچه که موجب فحص از فتوای اعلم است، یا علم اجمالی به مخالفت فتوای مفضول با فتوای اعلم است، یا اینکه فتوای مفضول در معرض مخالفت

فتاوی اعلم باشد. همانند آنچه که در عدم اجرای اصالة البرائة در شبهات حکمیّه قبل از فحص گفته شد که: مانع، همان علم اجمالی به وجود تکالیف الزامیه در شریعت است و یا اینکه اصالة البرائة در مظان وجود دلیل الزامی بر خلاف آن است، گرچه علم به تکالیف الزامیه نداشته باشیم. و همین طور مانع از اجرای اصالة العموم قبل از فحص از مخصّص، یا علم اجمالی به وجود مخصّصات عموماتی است که در دست ما می‌باشند، و یا اینکه عام، معرض برای ورود تخصیص می‌باشد؛ پس اگر از مخصّص فحص نمودیم و به آن ظفر پیدا نکردیم، در حالی که به مخصّصات کثیره دسترسی پیدا کرده‌ایم که به مقدار معلوم بالاجمال کفایت می‌کند، در این حالت علم اجمالی منحلّ خواهد شد؛ چنانچه به واسطه فحص، عموم از معرض بودن برای ورود مخصّص خارج می‌شود. و همین طور است مسأله در اجرای اصالة البرائة.

وقتی این مسأله در مبحث اجرای اصالة البرائة و اصالة العموم روشن گشت، متوجه خواهید شد که رجوع به فتوای مفضول که مخالف با احتیاط است، پیش از فحص از فتوای اعلم، در صورتی مجاز نیست که علم اجمالی به مخالفت فتاوی اعلم با فتاوی مفضول داشته باشیم یا اینکه فتاوی مفضول در معرض مخالفت فتاوی اعلم باشد، و این در مسائل عامّ البلویّ متحقّق می‌شود؛ زیرا اعلم قطعاً به این گونه مسائل فتوا خواهد داد و ما علم پیدا خواهیم کرد که اعلم در این گونه مسائل دارای فتوا می‌باشد، و شک می‌کنیم که فتوای او مخالف با فتوای مفضول باشد؛ و علم اجمالی به مخالفت و نیز معرضیت هر دو، مانع می‌شوند که به فتوای مفضول قبل از فحص از فتوای اعلم رجوع نماییم.

لکن در مسائلی که عامّ البلویّ نمی‌باشند، قطع به وجود مخالفت فتوای اعلم پیدا نخواهیم کرد؛ چون ممکن است در این گونه مسائل فتوا نداده باشد رأساً. پس علم اجمالی نسبت به این مسائل پیدا نمی‌کنیم، و فتوای مفضول معرض مخالفت

فتوای اعلام نمی‌باشد، و مانعی برای شمول مطلقات نسبت به فتوای مفضول در این حال نخواهد بود.

بر این تقریر اشکال وارد است؛ اولاً: چه بسا ممکن است فقیه اعلام، به مسائلی فتوا دهد که عامّ البلوی نمی‌باشند، چنان‌که ممکن است به مسائل عامّ البلوی فتوا ندهد؛ و لهذا نمی‌توان مدار جواز رجوع به مفضول را بر این مطلب قرار داد بلکه باید مدار، قطع به وجود فتوای اعلام و عدم وجود آن باشد. و روشن است که نسبت بین بودن مسأله از مواردی که عامّ البلوی است و بین قطع به وجود فتوای اعلام در این مسأله به خصوص، عموم و خصوص من وجه است؛ و نیز نسبت بین بودن مسأله از مواردی که عامّ البلوی نیست و بین قطع به عدم فتوا برای اعلام، عموم من وجه است. پس در این حالت چگونه ممکن است که مدار بر جواز رجوع به مفضول، عمومیت بلوی و عدم آن قرار گیرد؟ در حالی که قاعدتاً باید مدار را قطع به فتوای مخالف اعلام و عدم فتوا قرار داد.

و ثانیاً: ما نمی‌توانیم بپذیریم که حتی در صورت قطع به عدم وجود فتوای اعلام رأساً، می‌توان به مفضول مراجعه نمود؛ و قیاس ما نحن فیه به مسأله اصالة البرائة در شبهات حکمیّه قبل از فحص و اصالة العموم، قیاس مع الفارق است؛ و دلیل مطلب اینکه: مانع از اجرای این اصول، منحصرأ احتمال حکم الزامی در قبال این اصول است که مفاد آنها ترخیص است؛ زیرا اصالة العموم و اصالة الإطلاق، از اصول ترخیصیه در مقام الفاظ می‌باشند و مفاد آنها امن از ورود دلیل مخالف ظاهر است، گرچه عمل به عموم فی حدّ نفسه، مستلزم کلفت و مشقت است.

و به هر حال آنچه که فحص را الزامی می‌گرداند این است که مورد، از موارد اصول ترخیصیه باشد. و اما اگر مورد مجرای اصول الزامیه باشد، مانند اصالة الإحتیاط، دیگر برای عمل به این اصول نیازی به فحص از دلیلی که دالّ بر عدم لزوم احتیاط و عدم تکلیف الزامی است، نمی‌باشد. و این مطلب روشن است و ما

نحن فیه از این قبیل می‌باشد؛ زیرا اصل در حالت احتمال مخالفت فتوای مفضول با فتوای اعلم، همان احتیاط است؛ به این معنا که شک در حجیت قول مفضول در این حال مساوی با قطع به عدم حجیت است، پس چاره‌ای جز احتیاط در مقام نمی‌باشد تا اینکه علم به موافقت فتوای اعلم با فتوای غیر اعلم، حاصل گردد؛ در حالی که شما دانستید که مانعی برای عمل به احتیاط بدون فحص از ورود دلیل ترخیص، نمی‌باشد.

مگر اینکه گفته شود: مراد از فحص، فحص از قول اعلم در قبال اطلاعات وارده در مقام است که دلالت بر حجیت قول مفضول را نیز دارند، نه فحص از قول اعلم در قبال اصالة الإحتیاط و عدم حجیت فتوای مفضول.

تا اینجا اشکال بر این تقریر، بر سبیل اجمال بود.

و اما بر سبیل تفصیل پس می‌گوییم: ادله‌ای که دلالت بر حجیت قول اعلم و وجوب اخذ به آن می‌کنند، منحصرأ در صورتی نیست که اعلم نسبت به مسأله‌ای فتوا داده باشد، بلکه دلالت می‌کند بر وجوب رجوع به اعلم گرچه فتوای به حکم را پس از تأمل و ملاحظه ادله بدهد؛ فلذا اگر دو مجتهد باشند که یکی از دیگری اعلم است و برای یکی از آن دو در مسأله فتوا نمی‌باشد، واجب است که به اعلم مراجعه شود و از او سؤال گردد. و جایز نیست که به غیر اعلم رجوع شود با احتمال اینکه پاسخی را که مفضول به عنوان فتوا می‌دهد پس از تأمل، مخالف با پاسخی باشد که اعلم از روی رأی و فتوای خودش فوراً در این مسأله می‌دهد.

و بالجمله: ادعای حجیت فتاوی موجوده از اعلم دون غیر موجوده، مکابره است؛ زیرا شارع خصوص این فتاوی را حجّت قرار نداده است، و الا واجب نبود که به اعلم رجوع شود در حالی که اصلاً فتوایی از او سر نزده باشد، در حالی که این خلاف فرض است، بلکه آنچه را که شارع حجّت قرار داده است، خود مجتهد است از این حیث که دارای آراء و فتاوی می‌باشد پس از ملاحظه ادله. پس در این

حال نفس اطلاقات شامل فتوای مفضول که مخالف با احتیاط است نمی‌شود، گرچه این فتوا پس از تأمل در ادله باشد.

صور متصوره و محتمله در رجوع به مفضول با وجود افضل

و اگر توضیح زاید را خواسته باشی می‌گوییم: صور در مسأله، خالی از چهار قسم نیست:

اول: صورتی است که عالم به فتوای اعلم است که من باب مثال: نجاست ماء غسله است، و عالم به فتوای مفضول است که مخالف با فتوای اعلم است و آن طهارت ماء غسله است.

پس در این صورت اشکال و ریبی نیست در عدم جواز رجوع به فتوای مفضول؛ به جهت سقوط اطلاقات، به واسطه ورود دلیلی که دال بر وجوب تقلید اعلم عند المخالفة است.

دوم: صورتی است که مفضول فتوایی مخالف با احتیاط دارد و لکن فعلاً اعلم در این مسأله فتوا نداده است، لکن جزماً می‌دانیم که اگر فتوا دهد، فتوا به موافق احتیاط می‌دهد؛ چون به مبانی فتوای او و مدارک او اطلاع داریم. و این صورت ملحق می‌شود به صورت اول، و ممکن نیست که ملتزم به جواز تقلید مفضول شویم با این ادعا که اعلم فعلاً در این مسأله، فتوایی صادر نکرده است.

سوم: صورتی است که مفضول فتوایی مخالف با احتیاط صادر کرده است و اعلم دارای فتوای فعلی و موجود است، لکن اطلاعی بر آن نداریم؛ پس احتمال می‌دهیم که فتوای او با فتوای مفضول متحد باشد، چنانچه احتمال مخالفت نیز می‌دهیم. و در این صورت اشکالی در وجوب فحص از فتوای اعلم نیست، و جایز نیست که به فتوای مفضول مراجعه نمود بدون فحص از فتوای اعلم.

و اما صورت چهارم: این است که مفضول دارای فتوایی مخالف با احتیاط

باشد، ولی اعلم هنوز فتوای موجود بالفعل نداده است، لکن احتمال این را می‌دهیم که فتوای او پس از ملاحظه ادله، مخالف با فتوای مفضول باشد؛ و این صورت ملحق می‌شود به صورت سوم.

عدم جواز رجوع به مفضول در صور اربعه مذکوره

و خلاصه کلام اینکه: در جمیع این صور، مجالی برای رجوع به فتوای مفضول نمی‌باشد؛ زیرا حجیت فتوای اعلم اختصاص به فتاوی موجوده او ندارد. و احتمال دارد که شیخنا الأستاذ در مسأله جواز رجوع به مفضول در صورتی که علم به وجود فتوای اعلم نداشته باشد، اعتماد کرده است به سیره عقلانیّه و متشرعه بر رجوع به مفضول مادامی که قطع به مخالفت اعلم با او نداشته باشد، یا به استصحاب عدم وجود فتوای مخالف با اعلم تمسک نموده است.

اما سیره، پس بر شما روشن گشت عدم تحقق آن در این صورت؛ پس ادعای آن مکابره است.

و اما استصحاب، پس آن خلاف مبنای ایشان است؛ زیرا ایشان استصحاب عدم ازلی را انکار نموده است؛^۱ فتأمل.

و محصل آنچه ذکر شد این است که: پس از تسلیم وجوب رجوع به اعلم در مسائل خلاقیّه، دیگر مجالی برای رجوع به مفضول در مواردی که فتوای او مخالف احتیاط است، قبل از فحص از فتوای اعلم، نمی‌باشد؛ چه اینکه اعلم فتوای موجود در این مسأله داشته باشد یا نداشته باشد، بلکه فتوای او پس از تأمل و ملاحظه ادله باشد. و نیز فرقی در ما ذکرنا نیست بین مسائلی که عام البلوی است و غیر آن مسائل. پس آنچه را که ایشان - قدس سره - ذکر کرده‌اند نمی‌توان پذیرفت.

۱- جهت اطلاع بر این مطلب رجوع شود به *أجود التقریرات*، ج ۲، ص ۳۲۸.

تا اینجا تمام کلام در مسأله تقلید اعلم بود.^۱

۱- لا یخفی آنکه بحث در جواز تقلید از مفضول با وجود اعلم، بحث در جواز رجوع به جاهل با وجود عالم است؛ و اما بیان این مطلب:

شکی نیست که ملاک در حجیت فعل یا قول، انطباق آن با حاقّ واقع و نفس الامر است و الاّ نفس کلام، تفاوتی با سایر کلام‌ها و جملات ندارد، و این یک مسأله فطری و عرفی و شرعی و منطقی است. در عرف برای تشخیص کلام صحیح از سقیم به موقعیت اجتماعی و اعتبارات دنیوی نگاه نمی‌کنند؛ بلکه به قراین و شواهدی نگاه می‌کنند که وثاقت کلام را در ارتباط با حاقّ واقع بالا ببرد، گرچه شخص دارای اعتبارات و موقعیت خاص نباشد. و لذا می‌گویند: کلام اوّل کودکان و سخن ابتدائی آنها حجّت است؛ زیرا بچه هیچ‌گاه مخالف با واقع و آنچه مشاهده کرده است سخنی نمی‌گوید مگر اینکه دیگران پس از این، او را اغوای به تهدید یا تطمیع نمایند.

بنابراین، قطعیت حجیت کلام معصوم علیه السلام در قبال سایر افراد حتی علماء و فقهاء نیز از همین باب است؛ یعنی با وجود فرد عالم و فقیه در زمان معصوم علیه السلام، علم او در قبال علم امام علیه السلام جهل به حساب می‌آید و امام نسبت به او اعلم می‌باشد. و این حجیت نه به جهت عنوان امامت و الزام بر متابعت است، بلکه به جهت اصابت علم امام علیه السلام با حاقّ واقع، و احتمالی بودن اصابت علم غیر امام می‌باشد.

و به عبارت دیگر، حجیت فعل و کلام معصوم علیه السلام به جهت عصمت آن است نه به جهت تعبد. و تعبد که یک امری است اعتباری، ناشی از همین مسأله فطری و تکوینی می‌شود و این مسأله، منشأ و مبدأ برای اصدار حکم به لزوم متابعت از معصوم است، بر خلاف اشاعره که معتقد مخالفی دارند.^۱

لذا در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سوره الزمر (۳۹) قسمتی از آیه ۹)، در حالی که خطاب در این آیه به کفار و مشرکین است.

و یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (سوره یونس (۱۰) ذیل آیه ۳۵).

و نیز در قرآن کریم، ابراهیم خلیل خطاب به آذر می‌فرماید: ﴿يَتَأْتِيَٰ إِيَّيْ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعَلِيِّ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (سوره مریم (۱۹) آیه ۴۳) و جناب آذر نتوانست پاسخی در قبال این حکم فطری و منطقی حضرت ابراهیم بدهد و بگوید: حجیت کلام شما تعبدی است و من رأساً اعتقادی به منشأ تعبد کلام شما ندارم تا آن را بپذیرم.

﴿ و از آنجا که ملاک صرفاً انطباق با واقع است، در مواردی که احتمال عدم انطباق بسیار ضعیف است می‌توان از غیر اعلم اخذ حکم و فتوا نمود؛ چنانچه در زمان خود معصوم علیه السلام نیز به همین شیوه رفتار می‌شده است و اصحاب در هر مسأله‌ای به امام رجوع نمی‌کردند بلکه به اصحاب امام و حواریون امام و افرادی که نسبت به رأی و نظر امام علیه السلام اطلاع داشتند و مورد وثاقت و تأیید امام علیه السلام بودند، مراجعه می‌کردند و حکم شرعی را از آنها می‌پرسیدند، در حالی که معلوم است که آنها علم خود را از امام علیه السلام اخذ می‌کردند. و ادله‌ای که مرحوم حلّی در مقام اقامه کردند به خصوص روایت جواد الائمه علیه السلام به عمّ خویش: «و فی الأُمَّة مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ»، تصریح بر وجوب رجوع به اعلم دارد. و اینکه اشکال شده است که در روایت/اختصاص این جمله وجود ندارد،^۲ برای رفع ید از آن کافی نیست؛ زیرا: اولاً: در روایت/اختصاص نفس روایت با سند متصل موجود است، پس روایت/اختصاص برای اثبات حجیت کفایت می‌کند. حال که حجّت شد، روایت عیون غیر از روایت/اختصاص نخواهد بود الا اینکه سند در آن مرسل ذکر شده است نه بیشتر. بنابراین همان روایت/اختصاص با سند متصل خود که دارای حجیت است در عیون آمده است؛ و به ضمیمه اصالة عدم الحذف، جمله زاید در عیون اثبات می‌گردد.

مضافاً به اینکه در روایت مناقب ابن شهر آشوب پس از کلمه «بِهَا لَا تَعْلَمُ» فرموده است: «الخبر»، که این خود دلالت دارد بر وجود کلامی زاید بر آنچه ذکر شده است.

ثانیاً: بر فرض عدم وجود تتمه روایت، خود جمله اولای حدیث، وافی به مطلوب می‌باشد؛ زیرا حضرت به او می‌فرماید: «يَا عَمَّ! إِنَّهُ يَعْظُمُ عَلَى اللَّهِ أَنْ تَقِفَ بَيْنَ يَدَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يُسْأَلُ عَنْكَ لِمَ أَفْتَيْتَ بَيْنَ الْعِبَادِ بِهَا لَا تَعْلَمُ؟»

و پر واضح است که با وجود فرد اعلم، مفضول نسبت به موارد خلاف با اعلم، جاهل محسوب می‌شود و در تحت مفاد همین روایت قرار می‌گیرد. بنابراین این ادله منافاتی با مطلقات در مقام ندارند؛ زیرا مطلقات در مقام اثبات حجیت رأی مجتهد و عالم می‌باشند و با وجود اعلم، به خروج تخصّصی نه تخصیصی از تحت حجیت خارج می‌شوند و دیگر نیازی به تقيید مطلقات و تخصیص عموم در ما نحن فیه نخواهد بود.

البته نکته فوق العاده مهمی در اینجا مغفول مانده است و آن اینکه ملاک در اعلمیت و فضیلت چه می‌باشد؟^۳ و اینکه هر کسی که چند کتاب اضافه خواند و یا مباحثه نمود، برای اعلمیت او کفایت می‌کند؟! و در فضیلت نیز اگر فردی تظاهر به صلاح بیشتر نمود، و یا نماز و قرائتش را ﴿

﴿ طولانی تر کرد، و یا نماز شبش را با ظاهر پسندیده تری انجام داد، و یا قدم‌های خود را آهسته تر برداشت و با تواضع خاص، قلوب مستقبلین را بیشتر متوجه خود نمود، دارای فضیلت بیشتری است؟! و به قول خواجه شیراز:

نه هرکه آینه سازد سکندری داند	نه هرکه چهره بر افروخت دلبری داند
کلاه داری و آیین سروری داند	نه هرکه طرف کله کج نهاد و تند نشست
نه هرکه سر بتراشد قلندری داند	هزار نکته باریک تر ز موی اینجاست

(دیوان حافظ، طبع پژمان، غزل ۲۲۱)

در اینجا مطالبی بس نفیس و قابل توجه و تأمل وجود دارد که إن شاء الله به زودی به آن می پردازیم؛ و نیز نسبت به تقلید از چند نفر، اشاراتی خواهیم داشت.

۱. جهت اطلاع بر معتقد اشاعره رجوع شود به *مام شناسی*، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۵۶۰ الی ۵۷۵.

۲. رجوع شود به ص ۲۶۸.

۳. برای توضیح بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به *ولایت فقیه*، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ج ۳، ص ۴۵ الی ۶۷؛

نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۳۲۴؛ *اسرار ملکوت*، ج ۳، ص ۳۹۴.

فصل چهارم:

تقلید از میّت ابتدائاً و بقائاً

بدان که فقهاء کلام در این باب را در دو مورد بحث کرده‌اند:
اول: در تقلید از اموات ابتدائاً و دوّم: تقلید از اموات استمراراً. و در اصطلاح آنها به تقلید اول، تقلید میّت؛ و به تقلید دوّم تقلید بقاء بر میّت گفته می‌شود.

ادله عدم جواز تقلید از میّت ابتدائاً

و فعلاً سخن در تقلید میّت است ابتدائاً. و بر عدم جواز، استدلال به اجماع و سیره و غیر آنها نموده‌اند. لکن قبل از وارد شدن در ادله اجتهادیّه، باید ملاحظه شود در اینکه مقتضای اصل چه چیزی می‌باشد؟

پس بدان: مقتضای اصل - چنان‌که صاحب کفایه - قدس سره - گفته‌اند^۱ - عدم جواز تقلید از میّت است؛ زیرا شکّ در حجّیت تقلید، مساوی با قطع به عدم حجّیت است. پس در وقت دوران امر بین تعیین و تخیر در مقام حجّیت، چاره‌ای جز اخذ به متیقّن که همان تقلید از حیّ باشد، نمی‌باشد.

تقلید از مجتهد حیّ اعلم، به مقتضای اخذ به قدر متیقّن

و بر شما مخفی نماند که هنگام شکّ در وجوب تقلید از اعلم و عدم وجوب

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۷۷.

آن، به این معنا که عند الشک در وجوب تقلید از اعلم یا تخییر بین تقلید از او و از غیر او، قدر متیقن نیز همان تقلید اعلم است. چنان که عند الشک در وجوب تقلید مجتهد مطلق یا تخییر بین او و بین مجتهد متجزی، قدر متیقن از جواز تقلید، تقلید از مجتهد حی مطلق اعلم است، و غیر از این مورد، مشکوک الحجیة می باشند؛ چه اینکه حی و غیر اعلم باشند یا اعلم و غیر حی یا حی و اعلم و غیر مطلق. لکن ما پس از آنکه منکر امکان تجزی در اجتهاد شدیم، از قدر متیقن نسبت به این مورد فارغ هستیم؛ پس در این حال قدر متیقن، تقلید از مجتهد حی اعلم است.

ولی مخفی نماند که محال است شارع خصوص رأی این مجتهد را حجّت قرار دهد و نسبت به بقیه نظر منفی داشته باشد؛ زیرا مجتهد حی که اعلم از جمیع علمای متقدم و متأخر از زندگان و مردگان باشد، اصلاً امکان وجود ندارد و نه در قرون گذشته بلکه تا روز قیامت به وجود نخواهد آمد؛ زیرا ممکن است برخی از علمای سلف از اعیان موجودین اعلم بوده باشند و نیز نسبت به کسانی که پس از این خواهند آمد تا روز قیامت.

لکن می‌گوییم که: شارع نمی‌تواند قول اعلم جمیع علماء را بر مکلفین حجّت قرار دهد، اما اولاً: به جهت اینکه خواص بلکه اعظم از مجتهدین از تشخیص اعلم بالنسبة به جمیع اعصار، عاجز می‌باشند؛ زیرا غالب فتاوی سلف مخفی می‌باشد، و چه بسا فقیهی که نه دیوان و نه کتابی تصنیف کرده باشد، بلکه چه بسا فقیهی که اصلاً اسم او در تاریخ ذکر نشده باشد و در تراجم نیز خبری از او نباشد در حالی که اعلم از موجودین و معدومین باشد. و در این حال، تکلیف کردن عوام را به رجوع به اعلم مطلق، تکلیف به ما لا یطاق است به جهت لزوم عسر و حرج، بلکه تکلیف به غیر مقدور است؛ زیرا با فرض وجود فقیه اعلم در اعصار گذشته - گرچه کتابی از او در دسترس نباشد و فتاوی خویش را مکتوب نکرده باشد - جایز نیست که به غیر او مراجعه نمود و نمی‌توان به فتوای غیر او عمل نمود در صورتی که مخالف احتیاط باشد.

و ثانیاً: اشتراط اعلم از جمیع، موجب عدم اعتبار حیات است رأساً؛ زیرا به ندرت فردی یافت شود که حیّ اعلم از جمیع سلف باشد. پس نفس اعتبار اعلم حقیقتاً این نکته را می‌رساند که منظور از آن، اعلم بالنسبة به احياء باشد. پس این شرط دیگر ما را از بحث در لزوم تقلید حیّ و ملاحظه دلیل بی‌نیاز می‌کند؛ چون این شرط، دلیل بر اعتبار حیات است.

و به عبارت دیگر: پس از شکّ در حجّیت قول میّت و بعد از شکّ در حجّیت قول غیر اعلم، آنچه که در مقام قابل تصور است چهار صورت می‌باشد:

صورت اول: حجّیت قول اعلم بالنسبة به جمیع علماء - چه زندگان و چه مردگان - در صورتی که این اعلم نیز حیّ باشد؛ و متوجه شدید که تحقق چنین فردی در نهایت ندرت و شذوذ است مگر در بعضی از زمان‌ها، و ممکن نیست شارع عوام را به خصوص این فرد ارجاع دهد؛ و این کاملاً واضح است.

صورت دوم: حجّیت قول اعلم است از بین اموات و احياء بدون شرط حیات؛ و این نیز مستحیل است، زیرا امکان تشخیص اعلم از بین جمیع علمای سلف ممکن نخواهد بود.

صورت سوم: حجّیت قول میّتی است که اعلم از جمیع احياء می‌باشد. و این نیز بدون توجیه است؛ زیرا میّتی که اعلم است از احياء، منحصر در یک نفر نیست، زیرا چه بسا میّتی که اعلم از احياء است؛ و اگر ملاحظه اعلم از اموات بشود، محذور گذشته نیز دوباره عود خواهد کرد.

حال که این صورّ ثلاثه باطل گشت، **صورت چهارم** متعیّن خواهد شد و آن: حجّیت قول اعلم از بین احياء است فقط.

تقریر دیگری در انحصار قدر متیقن در مجتهد حیّ اعلم

و اگر نتوانستی به این تقریب قانع شوی، از راه دیگری مسأله را روشن

می‌نماییم و آن اینکه: پس از اینکه قدر متیقّن، خصوص قول مجتهد حیّ اعلم از جمیع است، اگر یکی از این دو صفت از مجتهد مفقود شد به اینکه دو مجتهد وجود داشته باشند، یکی حیّ است ولی بالنسبه به میّت مفضول می‌باشد و دیگری میّت است ولی اعلم از حیّ است؛ در اینجا مقتضای قاعده، تخییر است بین آن دو. و مخفی نماند که تخییر بین حیّ و غیر حیّ مساوی است با عدم حجّیت خصوص حیّ و عدم اشتراط حیات.

و اگر گفته شود به اینکه: اجماع بر اشتراط حیات قائم است، پس در این حال، دیگر تخییری نخواهد بود و باید به مجتهد حیّ مفضول رجوع نمود.

در پاسخ می‌گوییم: در اینجا رجوع به دلیل اجتهادی شده است و بحث در ما نحن فیه با قطع نظر از آن است، بلکه در مجرد اقتضای اصل عملی است.

و ممکن است که اشتراط اعلمیّت به قول مطلق تضعیف شود البته با تقریبی دیگر به اینکه: حیات و اعلمیّت گرچه دو صفت عرضی هستند، الاّ اینکه با تأمل روشن می‌گردد که اشتراط حیات، حاکم است بر اشتراط اعلمیّت به قول مطلق، و با اشتراط حیات دیگر مجالی برای ادّعی اینکه قدر متیقّن، حجّیت قول اعلم از جمیع است، نمی‌باشد؛ چون احتمال اشتراط حیات موجب شکّ در حجّیت قول اموات است مطلقاً، چه اینکه میّت اعلم از حیّ موجود باشد یا اعلم نباشد. پس در این حال معنا ندارد که گفته شود: قدر متیقّن، حجّیت قول اعلم است به نحو مطلق؛ زیرا اقوال اموات رأساً مشکوک الحجّیه می‌باشند، پس مجالی نیست مگر اخذ به قدر متیقّن در اعلمیّت در غیر آنها.

و علّت آن این است که: اخذ به قدر متیقّن بدین معنا است که یقین به حجّیت خصوص رأی مجتهد اعلم حاصل می‌شود در ضمن شکّ در حجّیت قول باقی اشخاص. و این در صورتی صحیح است که اقوال علماء فی حدّ نفسه حجّت باشد. و مانع از حجّیت قول باقی افراد، احتمال حجّیت رأی این مجتهد اعلم است

به حیثی که مسقط برای حجّیت قول باقی افراد، حجّیت رأی مجتهد اعلم به خصوص است. پس در این حال باید فرض بر این باشد که اقوال جمیع علماء فی نفسه حجّت باشد؛ و این معنا صحیح نیست مگر در خصوص احیاء. پس چاره‌ای نیست که گفته شود: در احیاء قدر متیقن، حجّیت قول اعلم آنها است.

حکومت اشتراط حیات بر اشتراط اعلمیّت، به دو وجه

و اما در اموات که شکّ در حجّیت قول آنان رأساً حاصل می‌شود - چه اعلم آنها و چه غیر اعلم آنها - پس چگونه صحیح است که بحث از اخذ به قدر متیقن بالنسبة به آنها بشود؟ پس در این حال ممکن است اشتراط حیات بر اشتراط اعلمیّت از دو وجه حکومت نماید:^۱

وجه اوّل: از ناحیه مفضّل علیه است در کلام ما که می‌گوییم: «اعلم از غیر

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدّس سرّه:

اقول: در آنچه استاد - مدّ ظلّه السّامی - در تقریب حکومت در مقام، إفاده فرموده‌اند اشکال و ایراد می‌باشد. بیان مطلب اینکه: قدر متیقن در ما نحن فیه که در مورد حیات و اعلمیّت ذکر شده است، قدر متیقن حیثی و جهتی است، نه قدر متیقن از جمیع جهات؛ چون واضح است که حیات قدر متیقن است از مطلق حیات و موت، پس آن از این حیث قدر متیقن است نه اینکه حیات قدر متیقن است از جمیع جهات. و هم‌چنین اعلمیّت، قدر متیقن است بالنسبة به مطلق مجتهد اعمّ از اعلم و غیر اعلم. پس در این حال، چهار صورت در ما نحن فیه متصور است:

اوّل: مجتهد حیّ اعلم، که او قدر متیقن است از این دو حیثیّت.

دوّم: مجتهد میت غیر اعلم، که او نیز مشکوک الحجّیّه است از همین دو جهت.

سوّم: مجتهد حیّ غیر اعلم، که آن قدر متیقن است از حیثی و مشکوک الحجّیّه است از حیثی دیگر.

و چهارم: مجتهد میت اعلم است، که قضیّه او نیز چنین می‌باشد.

حال که این مطلب روشن گشت، متوجّه خواهید شد که مجالی برای مساعدت نسبت به آنچه ایشان افاده فرموده است، نمی‌باشد و ممکن نیست که حکومت تقریب گردد به هیچ وجه، بلکه حیات و اعلمیّت دو شرط عرضی هستند بدون حکومت یکی بر دیگری. (منه عفی عنه)

خودش»؛ پس «غیر» در کلام ما (من غیره) باید فی نفسه قولش حجّت باشد، و این مسأله در اموات تمام نیست.

وجه دوّم: از ناحیه خود مفضّل است در کلام ما (أعلم)؛ زیرا نفس قدر متیقّن که اعلم باشد باید مشکوک الحجّیه نباشد.

ولی مخفی نماند که این تقریب بر تقدیر اشتراط اعلم است به نحو اجمال، که در این حال، تقریب حکومت به این وجه صحیح می‌باشد؛ پس حجّیت قول اعلم از بین احیاء استفاده می‌شود. و امّا بر تقدیر اشتراط اعلم بر نحو اطلاق، دیگر تقریب حکومت صحیح نخواهد بود، چنانچه روشن است.

تا اینجا تمام کلام در ادلّه کسانی است که تقلید از میّت را مجاز نمی‌شمرند.

ادله جواز تقلید از میت ابتدائاً

و اما مجوزون به چهار وجه بر مرام خویش استدلال نموده‌اند:

وجه اول: استصحاب است.

وجه دوم: اطلاعات وارده در مقام.

وجه سوم: جریان دلیل انسداد است که در جواز رجوع عامی به عالم جاری

است، بدون فرق بین اینکه عالم حی باشد یا میت.

وجه چهارم: سیره مستمره عقلائیّه است بر رجوع جهال به اهل خبره بدون

فرق بین موت صاحب خبره و بین حیات آنها؛ و به همین جهت است که مشاهده

می‌کنیم به کتب طبیّه، مثل قانون بوعلی و سایر کتب مراجعه می‌کنند و نیز به کتب

شیمی و ریاضی و مهندسی ساختمان بلا اشکال رجوع می‌نمایند در حالی که مدوّن

آنها فوت نموده است. و از آنجا که ردعی از این سیره به دست ما نرسیده است،

کشف از حجّیت آن در نزد شرع می‌نماییم؛ پس در این حال جایز است که به آرای

مجتهدین از اموات رجوع نمود بدون فرق بین تقلید ابتدایی و استمراری.

دلیل اول: استدلال به استصحاب، و تقریب آن به چهار وجه

اما استصحاب ممکن است به چهار وجه تقریب شود:

وجه اول: استصحاب حجّیت رأی مفتی که در زمان حیات خودش ثابت

بوده است. پس این حجّیت را به پس از موتش استمرار می‌دهیم؛ زیرا روشن است

که رأی او در زمان حیاتش حجّت بوده است، پس اگر شکّ نماییم که حیات او

دخالت در حجّیت رأی او داشته است یا دخالت نداشته است، مانعی از جریان

استصحاب نمی‌باشد. پس حکم می‌نماییم به وسیله استصحاب به عدم مدخلیّت

حیات؛ چنانچه واضح است.

وجه دوّم: استصحاب جواز تقلید که در حال حیات ثابت بوده است.

وجه سوّم: استصحاب حکم ظاهری سابق که ثابت است به وسیله فتوای مجتهد؛ چون بدیهی است که مجتهد حیّ در زمانی که فتوا به امری دهد در حقّ عوام، حکم ظاهری ثابت می‌شود. پس اگر مجتهد فوت نماید، شکّ می‌کنیم که این حکم ظاهری مرتفع شده است یا خیر، و اصل بر بقای آن است.

وجه چهارم: استصحاب حکم واقعی است که فتوای مجتهد بر آن دلالت کرده است؛ چون واضح است که حجّیت فتوای مجتهد، طریقی می‌باشد. پس هم‌چنان‌که به قیام خبر واحد، حکم واقعی ثابت می‌شود و جایز است به واسطه آن از واقع اخبار نمود، همین‌طور است مسأله در فتوای مجتهد.

اشکالات وارد بر تقریب‌های چهارگانه جریان استصحاب در ما نحن فیه

حال می‌پردازیم به وجوه ثلاثه اول از استصحاب، سپس سخن را در وجه چهارم قرار می‌دهیم. و می‌گوییم: ممکن است در جریان استصحاب اشکال شود به اینک:

حجّیت فتوای فقیه حیّ و استصحاب جواز تقلید در حال حیات او و استصحاب حکم ظاهری، از یک جهت به خاطر یقین به حدوث است و نیز از ناحیه شکّ در بقاء؛ پس در این حالت است که تصوّر دو رکن استصحاب را می‌توان نمود.

اما رکن اول: ممکن است گفته شود که: متیقّن از حجّیت فتوای مجتهد میت، در حال حیات او بالنسبه به عوامّ موجودین در حال حیات او است، یا بالنسبه به وقایع سابقه مبتلی‌بها در زمان حیات خودش. پس متیقّن تعلق گرفته است به چیزی که از اول امر مضیق است نه موسّع؛ بنابراین برای ما یقین به حجّیت فتوای فقیه در حال حیات خود بالنسبه به طبیعی مکلف که هم در زمان حیات و هم پس

از فوت او خواهد بود، نمی‌باشد. پس ممکن نیست استصحاب حجیت از جهت شک در مدخلیت حیات او در این حجیت واسع المنطقه.

بنابراین قضیه لزوم اتحاد موضوع در قضیه متیقنه و قضیه مشکوکه مختل خواهد شد؛ زیرا موضوع در قضیه مشکوکه، حجیت فتوای مجتهد میت بالنسبه به عوام موجودین است فعلاً؛ و موضوع در قضیه متیقنه، حجیت فتوای مجتهد میت است در حال حیات او بالنسبه به عوام موجودین در حال حیات او یا بالنسبه به وقایع سابقه (بنابراین، موضوع در دو حالت متفاوت، متفاوت خواهد بود).^۱

و اما رکن دوم: پس باید گفت که موضوع حجیت یا جواز تقلید یا حکم ظاهری، همانا رأی مجتهد و نظر او است. و پر واضح است که آن به واسطه موت، منعدم خواهد شد؛ پس دیگر بعد از موت، رأیی برای او باقی نمی‌ماند. پس در این هنگام به ارتفاع موضوع استصحاب، یقین حاصل می‌شود.

و مخفی نماند که اشکال اول فقط نسبت به خصوص تقلید ابتدائی متوجه است نه تقلید استمراری. توضیح مطلب اینکه: اگر ما حجیت را بالنسبه به عوام موجودین در حال حیات مجتهد فرض نماییم، پس دیگر ممکن نیست که بتوانیم استصحاب حجیت را بالنسبه به عوام متجدد و حادث بعد از موت او جاری نماییم. و اما جریان استصحاب بالنسبه به عوامی که هر دو زمان را ادراک کرده‌اند، اشکالی

۱- ممکن است به این اشکال پاسخ داد که:

اولاً: هر احتمالی و لو عن حدس و بدون علت موجهی، نمی‌تواند موضوع استصحاب را که همان متعلق یقین سابق است تغییر دهد، و احتمال دخالت شرط یا قید باید محرز و اثبات شده باشد و به صرف احتمال دخالت حیات، موضوع یقین سابق تغییر نخواهد کرد.

و ثانیاً: بر فرض احتمال دخالت حیات، با اجرای اصل عدم تقید و اشتراط، نفس یقین سابق - که تعلق به حجیت گرفته است - بر موضوعیت خویش باقی و پابرجا می‌ماند و مانعی از استصحاب حجیت در بین نخواهد بود.

ندارد؛ زیرا موضوع در هر دو قضیه، متحد است؛ چنانچه مخفی نمی باشد.^۱ آری، اگر مدار حجّیت را بالنسبه به خصوص وقایع سابقه بدانیم، پس دیگر استصحاب ممکن نخواهد بود حتّی بالنسبه به خصوص کسانی که هر دو زمان را ادراک کرده اند؛ زیرا وقایع متجدّد شده اند و با هم متفاوت و مختلف گشته اند. و اما اشکال دوم هم بر تقلید ابتدائی و هم بر تقلید استمراری مطلقاً متوجّه است؛ زیرا انعدام رأی مجتهد به واسطه فوت، موجب سقوط حجّیت فتوای او خواهد بود. چه اینکه این فرد عامی در زمان حیات او موجود باشد یا نباشد. و مخفی نماند که این دو اشکال در استصحاب، در جمیع وجوه استصحاب جاری می باشد مگر وجه اخیر که سخن درباره او خواهد آمد.

و به عبارت دیگر، استصحاب حجّیت و استصحاب جواز تقلید و استصحاب حکم ظاهری، در این دو اشکال مشترک می باشند.

و بدان که: اشکال اوّل - که عدم تحقّق یقین در حجّیت رأی مجتهد مگر در خصوص وقایع سابقه یا در خصوص عوام موجودین در حال حیات فقیه است - در صورتی تمام است که ما زمان حیات فقیه را قید برای عوام یا وقایع قرار دهیم، نه ظرف برای حجّیت.

توضیح مطلب اینکه: اگر ما زمان حیات را قید برای عوام قرار دهیم، دیگر استصحاب جاری نخواهد شد. زیرا این قید موجب اختلاف موضوع در دو قضیه متیقّنه و مشکوکه خواهد شد و با وجود اختلاف، مجالی برای استصحاب نمی باشد؛ زیرا روشن است که عوام در حال حیات مجتهد، غیر از عوام موجود در حال حاضر هستند. پس ممکن نیست گفته شود: ما علم به حجّیت فتوای فقیه میّت بالنسبه به عوام مطلقاً داریم؛ بلکه متیقّن، حجّیت فتوای او بالنسبه به عوام زمان خودش

۱- عین اشکال احتمال دخالت حیات در رکن اوّل، در اینجا موجود می باشد؛ فلا تغفل.

می باشد؛ و آنچه که مشکوک است، حجّیت فتوای او بالنسبة به عوام در حال حاضر و پس از فوت اوست. پس دیگر جریان استصحاب متفی می باشد؛ و بر همین قیاس است اگر ما زمان حیات را قید برای وقایع قرار دهیم.

و اما اگر زمان حیات، ظرف برای حکم باشد؛ پس جریان استصحاب در این حال مشکلی نخواهد داشت، بلکه رأساً شأن استصحاب همین حالت است که عبارت از الغاء خصوصیت (زمانی) در زمان یقین و شک است.

پس می گوئیم: حجّیت فتوای فقیه میت بالنسبة به طبیعی وقایع و بالنسبة به طبیعی عوام در زمان حیات خودش، ثابت بوده است. پس اگر در مدخلیت حیات او در حجّیت، شک نماییم تا اینکه به واسطه موت حجّیت مرتفع شود، می توانیم استصحاب همان حجّیت سابقه را بنماییم.

و ظاهراً در این حال، زمان ظرف برای حجّیت و حکم خواهد بود، نه اینکه قید برای موضوع باشد؛ چون قطع داریم که برای زمان خصوصیتی در وقایع نمی باشد و نیز برای عوام این چنین است. بلکه شک از ناحیه احتمال مدخلیت حیات مجتهد در حجّیت رأی او پیدا شده است و استصحاب، الغاء این احتمال و شک را می نماید.

و به عبارت دیگر: احکام شرعیّه تکلیفیّه و وضعیّه بر موضوعات خود بر نهج قضایای حقیقیّه مترتب می شوند؛ نه بر نهج قضایای خارجیّه. پس عدم حجّیت فتوای فقیه بالنسبة به عوام معدومین یا بالنسبة به وقایعی که پس از وفات مجتهد حادث شده اند، به جهت قصور در ناحیه عوام و وقایع است نه به جهت قصور در حجّیت بالنسبة به آنها، به حیثی که اگر فرض شود وجود این عوام یا این وقایع در حال حیات مفتی، رأی او بالنسبة به آنها بلا اشکال حجّت می باشد.

و این مسأله کشف می کند از اینکه: شک به جهت احتمال مدخلیت حیات است نه به جهت خصوصیتی در عوام و یا وقایع. و با این وصف، مانعی از

استصحاب نمی‌باشد؛ چنانچه مخفی نیست. روی این لحاظ این اشکال به طور کلی وارد نمی‌باشد؛ و جریان استصحاب در ما نحن فیه بدون مانع خواهد بود.

و از برخی جریان استصحاب تعلیقی بر فرض اینکه زمان، قید وقایع یا قید عوام باشد، اثبات شده است؛ به این تقریب که گفته شود:

عوام موجود در زمان حاضر اگر در زمان حیات مفتی بودند، قطعاً رأی مفتی برای آنها حجّت می‌بود، و الآن در حجّیت رأی مفتی سابق بالنسبه به آنان شک می‌کنیم و می‌توانیم استصحاب آن را بنماییم.

مثلاً اگر دلیلی بر وجوب ختنه فرزند زید در صورت تولّد در روز جمعه وارد شود، و شک نماییم در وجوب ختنه او اگر روز شنبه متولّد شود، ما می‌توانیم استصحاب تعلیقی را در اینجا اجرا کنیم و بگوییم: فرزند زید اگر در روز جمعه متولّد شود، باید او را ختنه کرد و الآن شک می‌کنیم در وجوب ختنه آن بر تقدیر تولّد او در روز شنبه، پس می‌توانیم وجوب ثابت در روز جمعه را استصحاب نماییم.

سپس نظیر این استصحاب تعلیقی را، استصحاب احکام شرایع سابقه دانسته‌اند و معتقدند بر اینکه: استصحاب احکام شرایع سابقه از قبیل استصحاب تعلیقی است.^۱

اشکالات مرحوم حلّی بر جریان استصحاب تعلیقی

ولی در آنچه ایشان گفته‌اند، اشکال می‌باشد؛ زیرا استصحاب تعلیقی بر فرض صحّت، جریان او مشروط است به اینکه: آن چیزی که حکم بر او بر یک تقدیر ثابت و مترتب است، در هر دو زمان یقین و شک وجود داشته باشد، و شک در ثبوت حکم بر آن چیز، بر اساس تقدیر دیگر باشد.

۱- آیه الله سید محسن طباطبایی حکیم در مستمسک عروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۷، مسأله ۹.

مثلاً گفته می‌شود: در استصحاب تعلیقی انگور در حال غلیان که این ماده فعلاً به صورت کشمش موجود است، به حیثی که اگر غلیان پیدا می‌کرد در حالی که انگور بود، حرام می‌بود. و الآن شک می‌کنیم که در حال غلیان کشمش نیز حرام است یا خیر. پس استصحاب حرمت ثابت بر غلیان انگور را بر تقدیر غلیان کشمش، اجرا می‌کنیم. و شما چنانچه مشاهده می‌کنید این ماده مشترک بین دو زمان در هر دو زمان موجود است، لکن ثبوت حکم بر تقدیری است که این ماده، انگور بوده است و شک می‌کنیم در ثبوت حکم بر غلیان کشمش.

و این به خلاف ما نحن فیه است؛ چون در ما نحن فیه جهت اشتراک بین عوام موجود در حال حاضر و بین عوام موجود در زمان حیات مجتهد وجود ندارد، و نیز جهت مشترکی بین وقایع حادث در زمان حال و بین وقایع سابق موجود نمی‌باشد. و عوامی که در زمان گذشته موجود بودند برای آنان حجیت فتوای مجتهد یقیناً ثابت بوده است؛ و این عوام موجود فعلی، موضوع دیگرند، و استصحاب در اینجا به معنای سرایت دادن حکمی است از یک موضوع به موضوعی دیگر نه اینکه حکم ثابت در زمان سابق را به زمان لاحق بکشانیم. و این چنین است مسأله بالنسبة به وقایع گذشته و حال.

و به عبارت دیگر: مناط استصحاب تعلیقی، شک در دخالت وصفی است در ثبوت حکم بر یک تقدیر در زمان گذشته، و استصحابی که مفاد او الغاء شک، و ملازمه بین حدوث و بقاء است؛ نتیجه می‌دهد: عدم مدخلیت این وصف را در این حکم تعلیقی. پس نتیجه همانا ثبوت حکم تعلیقی است بر تقدیر زوال این وصف. لکن موضوع در هر دو قضیه، امر واحد است و استصحاب در این حال، کشاندن حکم ثابت بر این موضوع در زمان گذشته است به همین موضوع در زمان شک.

و به همین جهت است که موضوع را در استصحاب تعلیقی در مثال کشمش در حال غلیان، ماده انگور و کشمش قرار می‌دهیم و اشاره به جسم خارجی موجود

در هر دو زمان می‌کنیم و می‌گوییم: این ماده در حال انگور بودن در زمان گذشته اگر غلیان پیدا می‌کرد حرام می‌شد، حال که وصف انگور بودن از بین رفته، شک در حرمت آن می‌نماییم بر تقدیر غلیان، و استصحاب حرمت را می‌نماییم.

فلذا صحیح نیست که گفته شود: این ماده اگر انگور بود حرام می‌شد و الآن که کشمش شده شک در حرمت آن می‌کنیم، پس استصحاب جاری می‌شود؛ زیرا حرمتی که بر انگور ثابت شده است غیر از حرمتی است که بر کشمش ثابت می‌شود، و ثبوت حکمی که در انگور بود - که مغایر با کشمش بود - مستلزم ثبوت حکم برای کشمش به واسطه استصحاب نیست. بنابراین تنظیر به ختنه ولد نیز غلط می‌باشد؛ چون جریان استصحاب در این مثال، مثل ما نحن فیه نیز اشکال دارد؛ زیرا ختنه ولد اگر در روز جمعه زاده شود، غیر از ختنه او است اگر روز شنبه به دنیا آید. پس هیچ جهت مشترکی بین این دو ختنه وجود ندارد که بتواند موضوع برای حکم سابق باشد.

و از اینجا معلوم می‌شود که تنظیر ایشان به استصحاب در احکام شرایع سابقه و اینکه این استصحاب را از جمله استصحابات تعلیقی بر شمرده‌اند، صحیح نمی‌باشد؛ چون در استصحاب احکام در شرایع سابقه، شک به جهت احتمال نسخ و عدم آن است بعد از فرض اتحاد موضوع در هر دو قضیه. زیرا احکام پس از آنکه بر نهج قضایای حقیقیه جعل شده‌اند، دیگر اختصاص به مکلفین موجود در آن زمان ندارند؛ بلکه حجیت آنها بالنسبه به طبیعی مکلف است. و لکن شک در نسخ پس از آمدن شریعت دیگر موجود است و استصحاب در اینجا، مفید ابقای حکم و استمرار آن خواهد بود. و نیز معلوم می‌شود که این استصحاب اصلاً ارتباطی به استصحاب تعلیقی ندارد.

تقریب دیگری در استدلال به استصحاب تعلیقی

و هم‌چنین از مضامین سخنان ایشان ظاهر می‌شود که: قید - که زمان حیات

مفتی است - اگر به عوام بازگردد، استصحاب تعلیقی جواز تقلید ابتدائی را نتیجه خواهد داد و در این حال، دلیلی بر جواز تقلید بقائاً نمی‌باشد و اگر به وقایع بازگردد، پس استصحاب تعلیقی نتیجه می‌دهد جواز تقلید را بقائاً نه ابتدائاً. و وقتی ما قید را به وقایع و عوام هر دو برگردانیم، نتیجه، جریان استصحاب تعلیقی در هر دو مقام است. پس نتیجه دو استصحاب در این حال جواز تقلید است بقائاً و ابتدائاً. و من می‌گویم: بر این تقریب ایراد وارد است:

اولاً: قید یا به عوام برمی‌گردد و یا به وقایع، و ارجاع قید به هر دو با هم مستحیل است؛ چنانچه در جای خود ذکر کرده‌ایم. پس در این حال استصحاب تعلیقی - بر فرض صحّت آن و بر فرض غمض نظر از آنچه ما در جای خود ذکر کرده‌ایم از عدم تحقق شرط تعلیق - یا در خصوص حجّیت ثابت برای عوام است و یا در خصوص حجّیت ثابت برای وقایع.

و **ثانیاً:** اگر قید را به عوام ارجاع دهیم پس استصحاب تعلیقی، مفید جواز تقلید ابتدائی خواهد بود؛ چنانچه ذکر شد. و اما تقلید استمراری پس در جواز آن، استصحاب تنجیزی کفایت می‌کند با این بیان: این عوام در زمان حیات مفتی موجود بوده‌اند و رأی او برای آنها حجّت بوده است، پس حال شک می‌کنیم در حجّیت آن رأی، و استصحاب می‌کنیم. بنابراین به واسطه این دو استصحاب تعلیقی و تنجیزی، جواز تقلید ابتدائی و استمراری ثابت می‌شود.

حال اگر قید را به وقایع ارجاع دهیم، به واسطه استصحاب جواز تقلید ابتدائی و بقائی ثابت می‌گردد، تا اینکه صحیح باشد گفته شود: این واقعه اگر در زمان حیات مفتی ثابت بود، به تحقیق رأی او حجّت بود بالنسبه به آن، پس حال نیز چنین است بدون فرق بین اینکه این عامی در حال حیات مفتی موجود بوده است یا نبوده است. پس تخصیص آن به صورتی که حجّیت استصحاب، تقلید ابتدائی باشد نه استمراری، بدون وجه خواهد بود.

اشتراک اشکالات وارد بر وجوه ثلاثه استصحاب: حجّیت فتوا، جواز

تقلید، حکم ظاهری

بدان: این اشکالات و دفع آنها - چنان که ذکر کرده ایم - مشترک‌اند بین تقریب‌های ثلاثه از استصحاب، و آنها عبارت‌اند از: استصحاب حجّیت و استصحاب جواز تقلید و استصحاب حکم ظاهری. و لکن اینکه هر کدام از این امور سه‌گانه را در قبال یکدیگر قرار دهیم وجهی ندارد؛ زیرا مراد از حجّیت، یا طریقیّت و وساطت در اثبات است و یا تنجیز و تعذیر است و یا جعل حکم مماثل. حال در صورت اوّل (طریقیّت حجّت) آنچه در بین است فقط جعل طریق است، پس جواز تقلید در این حال یک حکم عقلی است که مترتب بر طریقیّت است نه یک حکم شرعی تا اینکه استصحاب در آن جاری شود، و هم‌چنین حکم ظاهری در این حال معنایی ندارد.

و بنا بر صورت دوّم (تنجیز و تعذیر حجّت) نیز معنا و مفهومی برای استصحاب جواز تقلید نمی‌باشد؛ زیرا آن یک حکم عقلی است که مترتب بر تنجیز و تعذیر است، و معنایی برای حکم ظاهری نخواهد بود. و بر مبنای صورت سوّم (جعل حکم مماثل حجّت) باز استصحاب حجّیت، معنا نخواهد داشت؛ زیرا بنابر فرض، مجعول همان طریقیّت و تنجیز نیست، بلکه مجعول جعل حکم مماثل است؛ پس استصحاب در حکم ظاهری بعینه استصحاب حجّیت است. و نیز معنایی برای جواز تقلید نمی‌باشد؛ زیرا جواز تقلید از آثار حکم ظاهری است عقلاً.

اشکالات وارد بر وجه چهارم، استصحاب حکم واقعی ثابت با فتوای فقیه میّت

و در تمام این مطالب اشکال و ایرادی وجود ندارد، ولی اشکال در استصحاب بالنسبه به حکم واقعی ثابت در زمان گذشته به واسطه فتوای فقیه است،

و اشکال در این استصحاب از دو جهت متصور است:

جهت اوّل: عدم یقین به حکم واقعی در حال استصحاب، گرچه در حال حیات مفتی باشد.

جهت دوّم: عدم شکّ در بقاء است. زیرا ارتفاع حکم واقعی منحصراً از ناحیه نسخ است، پس اگر حکم واقعی ثابت شود ما قطع به بقاء آن خواهیم داشت مادامی که احتمال نسخ در میان نباشد؛ و پر واضح است که در احکام ثابتۀ در شریعت ما تا روز قیامت نسخ راه ندارد. بنابراین، مرگ یک مجتهد موجب احتمال ارتفاع حکم واقعی که به فتوای مجتهد ثابت شده است، نخواهد شد. پس علم حاصل به حکم واقعی که به فتوای مجتهدی که شارع، رأی او را طریق به واقع قرار داده است حاصل شده است، هیچ‌گاه زائل نخواهد شد.

و مخفی نماند که اشکال دوّم جداً متین و استوار است و امّا اشکال اوّل وجهی نخواهد داشت.

توضیح مطلب اینکه: در صورتی از قیام طریق به واقع رفع ید می‌شود که خطای او در کشف از واقع ثابت شده باشد؛ و امّا اگر ثابت نشده باشد، حکم واقعی که به واسطه آن ثابت شده است، باقی می‌ماند. و روشن است که شارع فتوای مجتهد را طریق به واقع قرار داده است. و طریقیّت آن گرچه اختصاص به زمانی دون زمان دیگر ندارد، چون فتوا کشف از حکم واقعی می‌کند علی الإطلاق؛ الاّ اینکه قدر متیقّن از حجّیت آن فقط در حال حیات مفتی می‌باشد. پس مادامی که مفتی حیّ است، حکم واقعی به فتوای او ثابت است لا محاله. و اگر مفتی فوت نماید، طریقیّت این فتوا بالنسبه به ما بعد از موت، مرتفع خواهد شد؛ و امّا طریقیّت او بالنسبه به زمان حیات خود دائماً باقی خواهد بود.

بنابراین، ما هنگام استصحاب قطع پیدا می‌کنیم به وجود حکم واقعی در حال حیات مفتی، و شکّ در بقای آن حکم داریم؛ زیرا احتمال می‌دهیم که با احتمال

ارتفاع طریقیّت فتوای او بالنسبه به ما بعد الموت، حکم سابق مرتفع شده باشد. پس در این حال، استصحاب می‌کنیم و دیگر مجالی برای اشکال اول باقی نخواهد ماند.^۱

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

اقول: بلکه امر به عکس است و اقوی همانا متانت اشکال اول است نه اشکال ثانی؛ زیرا در استصحاب، یقین به حدوث در حال استصحاب شرط است؛ و روشن است که ثبوت حکم واقعی دائر مدار زمان حجّیت فتوای فقیه است، پس اگر فتوای سابق او در یک زمان حجّت نباشد دیگر نمی‌توان کشف حکم واقعی از آن نمود، گرچه در زمان سابق باشد. و به عبارت دیگر: در زمان حیات مفتی، فتوای او در همین زمان حجّت بوده است، زیرا فتوای او کشف از حکم واقعی می‌کرد شرعاً. و اما پس از موت او از آنجا که حجّیت زائل شده است، دیگر برای ما کاشفی از حکم واقعی نخواهد بود، گرچه صدور فتوا در حال حیات او باشد. و به همین جهت است که قائل به عدم اجزاء می‌شویم.^۱

پس اگر رأی مجتهد متبدل شد یا اینکه فوت کرد و عامی از مجتهد دیگری تقلید نمود، واجب است بر او تمام عباداتی که به مقتضای رأی مجتهد ثانی باطل می‌باشد، اعاده نماید؛^۲ و دلیل این مسأله نیست مگر عدم ثبوت حکم واقعی پس از مرگ مجتهد، حتی در حال حیات او بعد رجوع عامی از او.

و ما حصل آنچه ذکر شد این است که: یقین به حکم واقعی در حال حیات مفتی گرچه موجود است الا اینکه ثبوت حکم واقعی، دائر مدار بقای حجّت است؛ پس وقتی حجّت از بین رفت، ما عدم ثبوت حکم واقعی را از ابتدای امر کشف می‌کنیم. و واضح است که در استصحاب، یقین به حکم سابق در حال استصحاب معتبر است، و زمان استصحاب پس از مرگ مجتهد است و در این زمان، ما یقین به حکم واقعی نداریم و لو فی الجملة.

و اما جهت عدم متانت اشکال ثانی، پس به جهت آنچه که گذشت می‌باشد به این بیان که: شأن استصحاب فقط جعل ملازمه بین حدوث و بقاء می‌باشد. و روشن است که ما شک در بقای حکم واقعی نداریم بر تقدیر ثبوت حکم؛ زیرا احتمال نسخ در اینجا داده نمی‌شود و فقط شک ما در حدوث خواهد بود. (منه عفی عنه)

۱. در این صورت مقلد به مجرد فوت مرجع خود باید تمام اعمال گذشته را باطل تصور نماید، چون به مجرد فوت او حجّیت فتوای او نیز ساقط شده است؛ و هو کما تری.

۲. البته ناگفته نماند که مرحوم والد - قدس سره - به این فتوا معتقد نبودند و قائل بودند که اجماع حاکم است بر عدم اعاده و قضاء.

و اما اشکال ثانی: پس قبلاً مذکور شد که اشکال متینی است و دلیل آن: شأن استصحاب است که برای جعل ملازمه بین حدوث و بقاء می‌باشد. و روشن است که عدم شک در احتمال ارتفاع حکم واقعی، به جهت نسخ است و با فرض قطع به عدم نسخ، وجهی برای شک در حکم واقعی ثابت باقی نمی‌ماند؛ لکن تنجیز حکم واقعی از آنجا که در زمان حیات مفتی ثابت بوده است، پس بعد از موت او نیز این تنجیز باقی خواهد ماند.

و به عبارت دیگر: آن حکمی که در زمان حیات مفتی ثابت شده است به عنوان حکم واقعی، دائماً ثابت خواهد بود؛ و آنچه در زمان حیات مفتی ثابت نشده است، پس از موت مفتی علم به ثبوت آن از ابتدای امر نداشته‌ایم. تا اینجا تمام شد سخن در اشکالی که بر استصحاب از جهت یقین به حدوث وارد است.

و اما اشکالی که وارد است بر استصحاب از جهت شک در بقاء این است: موضوع حجیت فتوای مجتهد همانا رأی و نظر او می‌باشد، و واضح است که رأی به واسطه موت، منتفی و زائل می‌شود؛ زیرا موت گرچه از مقوله عدم شمرده نمی‌شود حقیقتاً، و ممکن است که آراء پس از موت در نفوس باقی بماند، الا اینکه نزد عرف واقعاً انعدام به حساب می‌آید.^۱ و در این حال أعراض ثابتة برای نفس

۱- بسیار عجیب و غریب می‌نماید که چگونه ایشان در مقام احتجاج، آن هم در یک چنین مسأله فوق‌العاده مهمی، به اعتباریات عرفی تمسک کرده‌اند، گرچه خود ابتدائاً موت را از اعدام شمرده‌اند. یک فقیه مدار احکام واقعی و استنباطات خویش را که نباید بر اساس اعتباریات قرار دهد؛ بلکه باید به رمز و سرّ تحقق موضوع و شناخت کامل از آن پی ببرد.

حقیر گوید: چه مناسب است که در اینجا به عنوان شاهد حکایتی از مرحوم آیه الله حضرت والد معظّم - روحی فداه - نقل کنم که ذکرش خالی از لطف نمی‌باشد.

مرحوم والد - قدّس سرّه - در زمان حیات خویش بر کراهت شدید انجام دو عمره مفرده در یک ماه و حرمت آن دو کمتر از ده روز فتوا می‌دادند. و به افرادی که برای انجام عمره مفرده مکرّر

مرتفع شده است که از جمله آنها آراء و انظار او می باشد.

پس از آنجا که برای مجتهد رأی پس از موت نمی باشد، مجالی برای تقلید باقی نمی ماند، بدون فرق بین تقلید ابتدائی و استمراری.

و متانت این اشکال کاملاً آشکار است؛ زیرا موضوع حجیت، قول مجتهد نیست بلکه رأی و نظر او است، و قول کاشف از رأی است؛ و لذا اگر بر رأی او از طریق دیگری غیر از قول او اطلاع یافتیم، در این صورت رأی او بر ما حجّت است بلا اشکال.

حال باید دانست که حجیت رأی هم در حال حدوث و هم در حال بقاء

◀ از ایشان سؤال می کردند، می فرمودند: «به جای عمره، تا می توانید طواف مستحب انجام دهید.» پس از فوت ایشان یکی از دوستان نقل می کرد که برای انجام مناسک حج به مکه مشرف شدم و پس از انجام اعمال حج - چنانچه عادت مردم بر انجام عمره مفرده پس از حج است - من نیز قصد کردم که همراه با حجّاج به مسجد تنعیم رفته و محرم شوم. صبح که عیالم از طهران با من تماس گرفت گفت: فلانی تو قصد داری عمره مفرده بجای آوری؟ گفتم: تو از کجا می دانی؟

گفت: دیشب مرحوم آقا (حضرت علامه والد، رضوان الله علیه) را در خواب دیدم و به من فرمودند: «فردا به شوهرت تلفن بزنی و بگو: به جای رفتن به مسجد تنعیم و عمره مفرده، طواف مستحب بجای آورد؛ زیرا جایز نیست که در یک ماه دو احرام بسته شود. و دیگر اینکه بگو: در هنگام طواف سریع حرکت نکند و باعث تضییق و برخورد با طائفین نشود و بداند اینها همه مهمان خدا هستند و احترام آنها واجب است.»

آن شخص می گفت: من در هنگام طواف تند حرکت می کردم و چه بسا به افراد برخورد می کردم و ایشان بدین وسیله به من تذکر دادند.

این رؤیا که تحقیقاً می توان آن را رؤیای صادقانه دانست، به روشنی آشکار می سازد که فتوای مرحوم علامه والد حتی پس از عبور از دنیا و ورود در سرای آخرت و انکشاف حقایق برای ایشان، تغییری پیدا نکرده است؛ هنیئاً له ثمّ هنیئاً له.*

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به *اجماع از منظر نقد و نظر*، ص ۲۱۸.

می باشد به این بیان که: در هر آن که مجتهد دارای رأی است می توان از او تقلید کرد، و در هر آنی که رأی او مرتفع شد تقلید از او جایز نیست. بنابراین، حدوث رأی در حجیت کفایت نمی کند دائماً؛ و از آنجا که موت عرفاً انعدام رأی است، پس مجالی برای تقلید او باقی نمی ماند؛ چنانچه واضح است، چون دیگر رأیی برای او باقی نمانده است.^۱

و نمی توان ما نحن فیه را به مسأله خواب نقض نمود؛ زیرا خواب در عرف، انعدام رأی نمی باشد و این به خلاف موت و جنون و نسیان و اغماء و امثال آن می باشد. و به همین جهت است که تقلید در حال نسیان و جنون صحیح نمی باشد؛ و نیز در حال تبدل رأی صحیح نخواهد بود، گرچه در این صورت یک جهت دیگر برای بطلان تقلید وجود دارد که: اخبار مجتهد از بطلان اجتهاد سابق او است، پس رأی سابق او کاشف نخواهد بود.

بنابراین دیگر مجالی برای استصحاب نمی باشد و نمی توان برای تقلید ابتدائی و نیز استمراری بدان تمسک نمود. این یکی از ادله مجوزین تقلید میت بوده است.

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

من می گویم: آنچه را که ایشان افاده فرمودند که: مدار حجیت رأی مجتهد است نه کلام او، گرچه در غایت متانت است الا اینکه آنچه را که پس از این می گویند که: مدار بر رأی او است حدوثاً و بقائاً، نه فقط حدوثاً، مشکل است جداً؛ زیرا در دلیل لفظی یا لبی دلالتی بر دوران حجیت مدار رأی حدوثاً و بقائاً نیست، و در این حال باید به سیره عقلائیّه مراجعه نمود و در صورت عدم ردع شرعی کشف می کنیم که این سیره نزد شرع نیز ممضی می باشد. و ما می بینیم که عقلاء مدار در حجیت را در اهل خبره، مجرد حدوث رأی آنها می دانند؛ و لذا مرضای خود را به دواى طبیب معالجه می کنند و لو پس از موت او باشد یا پس از جنون و نسیان و غفلت باشد؛ و همین طور است مطلب در مورد معمارین و شیمی دانان و سایر اصناف از اهل خبره. بنابراین حدوث رأی در حجیت کفایت می کند و از این جهت مانعی از استصحاب نیست. آری، هنوز برای ما دفع اشکال وارد بر استصحاب از جهت یقین به حدوث، با تقریب و توضیح ایشان، روشن نشده است. (منه عفی عنه)

دلیل دوّم: استدلال به اطلاقات وارده در مقام برای اثبات جواز تقلید از میّت

دلیل دوّم: اطلاقات وارده در مقام است که دلالت بر وجوب رجوع به فقهاء و اهل ذکر دارد.

و مخفی نماند که این ادلّه برای اثبات این معنا کفایت نمی‌کند؛ زیرا از این جهت مطلق نمی‌باشند بلکه مفاد ادلّه، مجرد جواز رجوع به عالم به احکام است؛ و به همین جهت است که گفتیم: جایز نیست تمسک به این ادلّه برای اثبات جواز رجوع به مجتهد مفضول با وجود اعلم در مواردی که در فتوا مختلف می‌باشند.^۱

دلیل سوّم: استواء جریان دلیل انسداد است بالنسبة به تقلید حی و میّت

دلیل سوّم: استواء جریان دلیل انسداد است بالنسبة به تقلید حی و میّت. و در این دلیل اشکال است به اینکه: حجّیت قول مفتی از باب انسداد اگر بر وجه حکومت باشد، پس این دلیل تامّ است؛ زیرا فرقی بین حکم عقل به وجوب رجوع به مجتهد و اخذ رأی او در جایی که مجتهد حیّ است و بین مجتهد در حال ممات نمی‌باشد.

و اما اگر حجّیت رأی مجتهد از باب کشف باشد، پس با احتمال جعل شارع

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدّس سرّه:

می‌گوییم: سوگند می‌خورم که چگونه ممکن است التزام به وجود اطلاق در مثل قوله تعالی: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (سوره البقره (۲) قسمتی از آیه ۲۷۵) و عدم التزام در مثل قوله تعالی: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الْدِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾ (سوره النحل (۱۶) ذیل آیه ۴۳)، و تفکیک بین آن دو از مسائلی است که هر شخصی که دارای خبرویّتی است در محاورات، آن را بر نمی‌تابد. (منه عفی عنه)

حجّیت خصوص رأی مجتهد حیّ را، عقل کشف نمی‌کند مگر حجّیت رأی مجتهد حیّ را؛ مضافاً به اینکه نوبت اصلاً به دلیل انسداد نمی‌رسد با وجود دلیل نقلی و سیره امضا شده از طرف شرع که جواز رجوع جاهل به عالم را اثبات می‌کند.

دلیل چهارم: استدلال به سیره عقلانیّه

دلیل چهارم: ادّعی وجود سیره بر بقاء است؛ زیرا معلوم است که اصحاب ائمّه علیهم السّلام پس از فوت مفتی از فتوای او بر نمی‌گشتند و به آنچه از او گرفته بودند، عمل می‌کردند.

و در این نیز ایراد است؛ **اولاً:** وجود سیره را در ما نحن فیه منع می‌کنیم؛ چنانچه صاحب کفایه - قدّس سرّه - گفته‌اند.^۱ و اصحاب ائمّه علیهم السّلام به این دلیل از رأی و فتوای آنها بر نمی‌گشتند چون آنها غالباً این احکام را از کسانی اخذ می‌کردند که بدون واسطه از امام علیه السّلام نقل می‌کرده است یا اگر هم واسطه‌ای در میان بوده است، ولی رأی و نظر ناقل دخالتی در آن نداشته است اصلاً؛ و به این نوع از اخذ حکم، تقلید نمی‌گویند. و تا کنون دانسته نشده است کسی که تعبد به کلام غیر خودش داشته باشد، آیا پس از مرگ او از کلامش برگشته یا برنگشته؟

و **ثانیاً:** تفکیک بین انعقاد سیره بر بقاء و بین سیره بر تقلید ابتدایی، بدون وجه است. پس اقوی، عدم جریان سیره در هر دو مقام است،^۲ و در این صورت

۱- کفایة الأصول، مباحث الاجتهاد و التقليد، ص ۴۸۰.

۲- تعلیقه مرحوم والد، قدّس سرّه:

می‌گویم: پیش از این گذشت که وجود سیره عقلانیّه در جواز رجوع به آراء عالم و اهل خبره از هر فنّ و حرفه‌ای، متحقّق است بلا فرق بین اینکه صاحب خبره حیّ باشد یا میت. و از ناحیه شارع ردعی بر این معنا نرسیده است، و اجماعی که در مقام بر عدم جواز تقلید میت ادّعا شده است، برای ما حاصل نشده است؛ زیرا عمده مدرک قائلین و مستدلّین به اجماع همانا ادّعی شهید است در ابتدای کتاب ذکری (ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۴)، ولی مخفی نماند که

دلیلی برای ما بر حجّیت قول میّت نخواهد بود چه بقائاً و چه ابتدائاً؛ پس تقلید میّت مطلقاً جایز نیست.
تا اینجا تمام سخن در مقلّد و مقلدّ بود.

◀ آنچه در آنجا ذکر شده است دلالتی بر این معنا ندارد. و بالجمله اگر اجماع در ما نحن فیه تام باشد، پس قدر متیقّن از آن صورت تقلید میّت است ابتدائاً، و در این حال مانعی از تقلید او بقائاً نمی‌باشد. و اگر اجماع تام نباشد - چنانچه مقتضای سیره است - تقلید جائز است بقائاً و استمراراً و ابتدائاً.

و بر تقدیر عدم جواز تقلید میّت: از آنجا که تقلید اعلم واجب است در مسائل خلافیه، در این حال اگر حیّ اعلم باشد که مشکلی نخواهد بود، و الا عامی مخیر است بین تقلید حیّ غیر اعلم و بین تقلید میّت اعلم؛ کما لا یخفی. (منه عفی عنه)*

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون عدم جواز تقلید از میّت رجوع شود به /مقام شناسی، ج ۱۸، ص ۲۱۹.

فصل پنجم:

اموری که تقلید در آنها واجب است

تقلید در اصول دین

و اما اموری که تقلید در آنها واجب است، آیا منحصر است به احکام فرعیّه یا اینکه اعمّ است از آنها و غیر آنها؟ در عروه در مسأله ۶۷ چنین گوید:

محلّ و مورد تقلید، احکام فرعیّه عملیه است، و در اصول دین جاری نمی‌شود و نیز در مسائل اصول فقه و در مبادی استنباط از نحو و صرف و امثال آنها و در موضوعات مستنبطه عرفیه یا لغویّه و در موضوعات صرفه، تقلید راه ندارد.^۱

بنابراین اگر مقلّد در مایعی شک کند که خمر است یا خلّ، و مجتهد بگوید: آن خمر است؛ جایز نیست که از کلام مجتهد تقلید نماید. آری، از حیثی که مجتهد مخبر عادل است، قول او مسموع خواهد بود؛ چنانچه در إخبار عامی عادل، چنین است. و اما موضوعات مستنبطه شرعیّه، مانند نماز و روزه و امثال آنها، پس تقلید در آنها مثل احکام عملیه جاری است.

من می‌گویم: اشکالی در عدم جواز تقلید در اصول دین نیست برای کسی که متمکن از تحصیل علم به آنهاست از طریق برهان یا از طریق قول عالم. و اما کسی که متمکن از تحصیل علم نیست یا به جهت عدم قدرت او بر این قضیه به واسطه قصور فکر و یا به جهت عدم احتمال وجوب یقین به اصول دین و جهل او به این معنا، به جهل مرکّب، پس ظاهراً تقلید در حقّ او کافی خواهد بود.

۱- العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۴.

تقلید در مسائل اصول فقه

و اما مسائل اصول فقه^۱ از آنجا که عامی فایده‌ای از آنها نمی‌برد، بلکه ثمره آنها به مجتهد بازمی‌گردد، پس تقلید فایده‌ای در آنها ندارد مگر در مثل جریان اصالة الطهارة و استصحاب در شبهات موضوعیه که ممکن است نفع آنها به مقلد بازگردد؛ و همین‌طور است مسأله در مسائل نحو و صرف.

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

می‌گوییم: ما وقتی به سیره عقلاء مراجعه کنیم می‌بینیم که آنها در هر چیزی که جاهل به آن می‌باشند به اهل ذکر و خبره مراجعه می‌کنند، و به آراء شخصیه آنها در مواردی که مستقل بالرای و نظر در آن می‌باشند، عمل می‌کنند. بنابراین اگر حصول یک شیء، متوقف بر مقدمات عدیده باشد به نحوی که این مقدمات برای این شیء مجتمع شوند، پس اگر رأی آنان نسبت به اخذ بعضی از این مقدمات مستقل باشد دیگر به اهل خبره در این بعض مراجعه نمی‌کنند. و اگر رأی ایشان در بعضی دیگر مستقل نباشد، مراجعه می‌کنند.

و خلاصه اینکه: مردم در تحصیل این مقدمات، بعضی از آنها را به نظر و رأی خویش و بعضی دیگر را به تقلید به دست می‌آورند، سپس بر این مقدمات آن شیء مطلوب را مترتب می‌کنند. حال که این مطلب روشن شد می‌گوییم: اگر فردی متمکن از تنقیح مسائل اصولیه نبود لکن پس از اطلاع بر این مسائل و لو تقلیداً متمکن از ضم بعضی به بعض دیگر می‌باشد، پس از ملاحظه نصوص و روایات می‌تواند استنباط حکم شرعی بنماید؛ چنانچه بسیار اتفاق می‌افتد در طلابی که به درجه اجتهاد نرسیده‌اند. پس در این حالت مانعی از حجیت بالنسبه به آنها وجود نخواهد داشت، گرچه بعضی از مقدمات آن تقلیدی باشد.

و بالجمله: اگر مکلف، متمکن از اجتهاد در جمیع مقدمات بود فبها، و الا اگر در بعضی متمکن بود و در بعضی دیگر نبود، دلیلی بر وجوب تقلید در بعضی که مستقل بالنظر در آن است، نمی‌باشد. و دلیلی بر حجیت رأی مفتی در نتیجه‌ای که علم حاصل شود به تمامی مقدمات آن بالنسبه به این عامی در دست نیست، بلکه این عامی می‌تواند در بعضی از مقدمات، خود نظر بیندازد و در بعضی دیگر تقلید نماید، سپس استنباط حکم کند و بر طبق آن عمل نماید.

پس این نتیجه نیز گرچه تقلیدی خواهد بود، زیرا نتیجه تابع احسن مقدمتین است، الا اینکه آن اقرب است به اجتهاد از تقلید محض. (منه عفی عنه)

تقلید در شبهات موضوعیه، موضوعات مستنبطه، موضوعات عرفیه

و اما تقلید در شبهات موضوعیه وجهی ندارد؛ زیرا شأن مجتهد إخبار از احکام کلیه است نه إخبار از موضوعات خارجیه. پس مجتهد و عامی در إخبارشان بر این موضوع مساوی هستند.

و اما موضوعات مستنبطه - مانند نماز و روزه که در بعضی از عبارات به ماهیات مخترعه از آنها تعبیر می‌شود - و نیز موضوعات عرفیه‌ای که شارع تصرف کرده است در آنها با زیاد کردن قیدی - چون سفر در باب قصر و استطاعت در باب حج -، پس ظاهر، وجوب تقلید در آنها است؛ زیرا تعیین آنها در دست فقیه است که به مقتضای ادله شرعیه استنباط می‌کند.

و همین‌طور است مسأله در موضوعات عرفیه، مانند تعیین ماء، و موضوعات لغویه، مثل تعیین صعید و غناء و إناء و امثال آن؛ زیرا توسعه و تضییق در آنها برمی‌گردد به توسعه و تضییق در حکم کلی. و شأن فقیه بیان احکام کلیه است برای موضوعات آنها، و این احکام منقح نمی‌شوند مگر پس از تقلید در حدود موضوعات آنها.

بنابراین چاره‌ای نیست از اینکه به فقیه رجوع شود در اینکه مثلاً آیا ملعقه از آئیه است یا از جنس آئیه نیست، و هكذا الامر در جلد ساعت و قاب آئیه و امثال اینها.^۱

۱- تعلیقه مرحوم والد، قدس سره:

می‌گویم: نیست شأن و حرفه فقیه مگر استنباط احکام کلیه از روی ادله تفصیلیه آن به اینکه: تعیین کند برای عوام حکمی را که ثابت است بر موضوعی؛ و اما حدود موضوع وظیفه او نمی‌باشد. و به عبارت دیگر: مجتهد می‌تواند به حرمت استعمال آئیه طلا و نقره و حرمت غنا و لهُو مثلاً فتوا دهد. و اما تعیین توسعه این مفاهیم از شأن و حرفه او نیست از این جهت که فقیه است، بلکه در این راستا باید به عرف مراجعه کند و در صورتی که نتوانست از عرف مطلب را ←

و ممکن نیست که عامی از فقیه تقلید کند در حرمت استعمال آنیه طلا و فضّه بدون تقلید در مفهوم اناء از جهت توسعه و تضییق.^۱

⊞ کشف نماید باید به کسانی که در لغت خبرویّت دارند مراجعه نماید، چه فقیه باشد یا نباشد، گرچه مسیحی و یهودی باشند. و همچنین است مسأله در مسائل ارث و قبله، پس بر عهده مفتی نیست تعیین حقّ وارث و تعیین قبله در بلاد، زیرا این به مسأله حساب و هیئت بازمی‌گردد و خارج از شأن فقیه می‌باشد. (منه عفی عنه)

۱- تعلیقۀ مرحوم والد، قدّس سرّه:

می‌گویم: شیخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - قائل به وجوب رجوع عامی به مجتهد شدند در معرفت هر چیزی که دخیل در حکم کلی است. فعلی‌هذا لابدّ است از اینکه به مجتهد رجوع کند در تعیین مفاهیم، مانند مفهوم آنیه و مفهوم صعید و غنا و آنچه مشابه آنها می‌باشد؛ زیرا توسعه این مفاهیم و تضییق آنها به حسب افرادی که بر این مفاهیم صدق می‌کنند، موجب توسعه در حکم شرعی و تضییق در آن خواهد شد. بلکه ایشان - مدّ ظلّه - تصریح کرده‌اند در مجلس درس به اینکه: عامی جایز نیست که به عرف رجوع کند در تعیین مفاهیم، و جایز نیست برای او اظهار رأی و نظر، گرچه نسبت به مفاهیم لغوی از اهل خبره باشد.

و من می‌گویم: بدان گاهی ممکن است دلیل شرعی وارد شود به اینکه استعمال آنیه طلا و نقره محرّم است و مجتهد به ما خبر می‌دهد از این مطلب، و نیز خبر می‌دهد به اینکه بر دلیل دیگری اطلاع پیدا نموده است که بتواند قرینه بر مراد شرعی از آنیه باشد؛ زیرا چه بسا ممکن است دلیل مقید برای این مطلق بیابد، و چه بسا ممکن است قرینه‌ای بر مراد شرعی از آنیه بیاید که منظور خصوص ظروف معدّه برای اکل و شرب است مثلاً، و در این قسم مجالی برای جواز رجوع عامی به مجتهد نیست؛ زیرا احکام بر متعلقات خودشان وارد شده‌اند از این جهت که دارای مفاهیم عرفیه هستند، و مجتهد و عامی در تشخیص مفهوم هر دو مساوی می‌باشند بلکه حتی ممکن است یک عامی اعلم از مجتهد در خصوص این فنّ باشد، مانند اینکه از اهل لغت باشد و عارف به استعمال‌های عرف، و خبیر به محاورات باشد.

و به عبارت دیگر: شأن مجتهد همانا استنباط احکام شرعیّه از روی ادلّه تفصیلیّه است، و مفروض این است که استنباط حکم نموده و وظیفه خود را به انجام رسانده و فتوا به حرمت استعمال آنیه طلا و نقره شرعاً داده است. و اما اینکه مراد از اناء، چه چیزی می‌باشد و چه خصوصیتی دارد، پس او شأنیت تشخیص این موضوع را ندارد الاّ اینکه خود او را یکی از اهل خبره در این فنّ بدانیم. ⊞

پس آنچه را که ایشان^۱ - قدس سره - ذکر کرده‌اند از فرق بین موضوعات مستنبطه و بین موضوعات لغویّه و عرفیه، صحیح نمی‌باشد.

﴿ و مخفی نماند که در این حال به حیثی نیست که عامی منحصراً در این قضیه به او مراجعه کند، بلکه ممکن است که رجوع به سایر اهل خبره در تشخیص این موضوع بنماید، گرچه آنها مجتهد نباشند بلکه حتی مسلمان نباشند.﴾

و در حالت دیگر ممکن است دلیل شرعی وارد شود به حرمت استعمال آئیه طلا و نقره، و مجتهد نیز از قراین خارجیه استفاده کند اینکه مراد از اناء، اناء مخصوص است؛ یا اینکه مجتهد استفاده کند که مراد از غنا مثلاً، صوت مخصوص می‌باشد. پس اگر این قراین، شرعیّه باشند، به حیثی که بدانند مراد شرعی، خصوص اناء خاص یا صوت خاص است، دیگر وجهی برای عدم رجوع عامی به مجتهد نمی‌باشد، بلکه واجب است که به مجتهد مراجعه کند؛ زیرا موضوع حرمت، دیگر مفهوم اناء به جهت معنای لغوی او نیست. و بر همین قیاس است مسأله در سایر موارد.

حال نیز بدان از مقدمات اجتهاد، اطلاع به علم هیئت و ریاضیات نیست؛ و جایز نیست برای عوام که به مجتهد مراجعه کنند در احکامی که خصوصیات آن احکام روشن نمی‌شود مگر به واسطه این دو علم.

مثلاً شأن مجتهد همانا استنباط و وجوب صلاة رو به قبله است؛ و اما اینکه قبله در چه طرفی قرار دارد و طریق تعیین آن به چه کیفیت و چه طریقی، پس این شأن مجتهد نیست. و نیز شأن مجتهد استنباط وجوب نماز است در اوّل وقت؛ و اما تعیین وقت به دایره هندسیّه و مشابه آن، وظیفه مجتهد نیست. و بر همین قیاس است در مسائلی که نیاز به استعمال ریاضیات دارند، مثل مسائل کُر و ارث.

و محصل آنچه که ذکر شد این است: وظیفه مجتهد فقط استنباط احکام کلیه از روی ادله شرعیّه می‌باشد، مثل اینکه بگوید: برای پدر و مادر یک ششم از ارث است و برای مذکر دو برابر مؤنث است و واجب است که دین را بر ارث مقدم گردانید؛ و اما تعیین خصوص سهام در صورتی که ورثه متعدد باشند و امثال آن، وظیفه او نمی‌باشد. و جایز نیست که از مجتهد در این امور تقلید نمود؛ فافهم و اغتنم. (منه عفی عنه)*

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به رساله نکاحیه، ص ۲۸۸ الی ۲۹۹.

۱- صاحب عروة الوثقی.

تا اینجا سخن دربارهٔ مسألهٔ اجتهاد و تقلید به پایان رسید و شیخنا الأستاذ از این مباحث در روز یکشنبه، بیست و ششم شهر شعبان معظم، سنهٔ یک هزار و سیصد و هفتاد و پنج از هجرت نبویّه علی هاجرها آلاف من السّلام و التّحیة، فارغ گشتند.

و من در این اوراق آنچه را ایشان - مدّ ظلّه - در مجالس بحث افاده فرمودند، بدون زیاده و نقصان تقریر و تحریر نمودم؛ و الحمد لله أوّلاً و آخرًا و صلّى الله علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین.

و أنا الرّاجی عفوّ ربّه، السیّد محمّد حسین الحسینی الطّهرانی

خاتمه مترجم

فصل اول: شاخص‌های اجتهاد و استنباط
فصل دوم: شاخص‌های مرجعیت و زعامت

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

این بنده حقیر، معلق ناچیز گوید:

تصوّر و توقّع بر این بود که مرحوم محقّق حلیّ - رحمة الله عليه - صرف نظر از مباحث فنی استنباط و ردّ و اثبات مباحث مطروحه، به خصوصیات و شاخص‌های مرجعیّت و زعامت عامّه پردازند، و شرایط فقاہت و تصدّی امور عامّه مردم در دین و دنیای آنها را بیان کنند؛ و به جای تطویل بلا طائل، به خصوص در مباحث ابتدای رساله، به ذکر مبانی اجتهاد و لوازم آن و نیز مرجعیّت و تبعات آن، بیشتر اهتمام بورزند.

ولی مع الأسف، این رساله شریفه با وجود توجّه به دقائق و رقائق فنی و تخصّصی آن که حاکی از قدرت و قوّت علمی و تضلّع در مبانی و قواعد فقهی و اصولی هر دو بزرگوار می‌باشد، از ذکر و درج این مسأله حیاتی و خطیر در باب مرجعیّت و زعامت دینی بازمانده است و جای خالی و فقدان آن به خوبی محسوس و ملموس می‌باشد. فلذا این حقیر بر آن شد که با استمداد از روح پر فتوح آن بزرگان و سروران بزرگوار، به ذکر پاره‌ای از شاخص‌ها و ممیّزات مرجعیّت و شرایط استنباط و اجتهاد پردازد و در حدّ وسع ناچیز، تا حدودی این فقدان را جبران و این خلأ را ترمیم بنماید؛ و علی الله التّکلان.

فصل اول:

شاخص‌های اجتهاد و استنباط

در اینجا ابتدائاً به برخی از شرایط و نکات مهم اجتهاد و استنباط می‌پردازیم، و در مرحله بعد به شرایط و بعضی از مطالبی که برای تصدی فتوا و مرجعیت جنبه حیاتی و الزام دارد، اشاره خواهیم نمود.

شاخص اول: اطلاع بر تاریخ اسلام و چهارده معصوم

عليهم السلام

یکی از منابع و لوازم استنباط، اطلاع بر تاریخ اسلام و چهارده معصوم عليهم السلام می‌باشد. مخصوصاً تاریخ فقه، در نگرش مجتهد به کیفیت استحصال ملاکات و مناطات احکام نقش بسزایی دارد. مجتهدی که صرفاً در دروس فقه و اصول شرکت کرده و اوقات خویش را به تحقیق و تدقیق در آنها سپری نموده، ولی از تاریخ اسلام و حوادث و قضایای واقعه در دوران رسول خدا و ائمه هدی صلوات الله عليهم اجمعین اطلاعی ندارد، مانند دانشجویی است که چند سال در دانشگاه، دروس اقتصاد و معماری خوانده اما خود به اماکن و موارد عملی ظهور اقتصاد و معماری نرفته و از کیفیت داد و ستد و خصوصیات اُبنیه و عمارت‌های مدوّنۀ در کتب، سر در نمی‌آورد. و یا مانند دانشجویی که سال‌ها به تحصیل دروس طب اشتغال داشته است ولی برای یک‌بار پای او به بیمارستان و کلینیک و مراکز درمانی و بیماران نرسیده است.

نقش تاریخ در پیدا کردن شیوه‌های عملی در مبانی فقهی و سرایت آن به أعصار و أزمان بعد

باید به این نکته توجه نمود که تاریخ، شیوه عملی مبانی فقه و اجرای عینی و خارجی احکام کلیه و تکالیف شرعیّه کبرویه است.

اطّلاع بر تاریخ است که مجتهد را در موردی وادار به صدور فتوا، و در موردی دیگر وادار به سکوت و استنکاف از اصدار حکم و فتوا می‌نماید.

اطّلاع بر تاریخ است که شرایط موجود را مجتهد، منطبق بر شرایط زمان سیدالشهداء علیه السلام ارزیابی می‌کند یا شرایط غضب خلافت و سکوت مولای متقیان و یا شرایط زمان امام مجتبی و صلح با معاویه و متوکل و امثال او!

اطّلاع بر تاریخ است که مجتهد را بر شرایط حاکم در زمان امام سجّاد علیه السلام آگاه می‌سازد، و امکانات و استعدادهاى تبلیغ شریعت را در زمان امام باقر و صادق علیهما السلام، و کیفیت برخورد موسی بن جعفر علیه السلام با حکام زمان خویش را برای او روشن و آشکار می‌سازد.

اطّلاع بر تاریخ است که برای مجتهد موارد اجرای اصول عملیه از احتیاط و براءت و اشتغال و امثال ذلک را مشخص و مبین می‌سازد، و می‌فهمد در چه مواردی حکم به لزوم احتیاط و در چه مواردی حکم به براءت دهد.

تاریخ، مجتهد را در درک عینی و شهودی ملاکات احکام قوی و نیرومند می‌سازد و او را همراه با حوادث و قضایای متعدده به پیش می‌برد و حضور عینی و حسّی او را در تمامی دوران برقرار می‌سازد؛ چنانچه امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به فرزند برومندش امام حسن مجتبی علیه السلام در وصیت‌نامه حاضرین چنین می‌فرماید:

و سِرِّ فِي دِيَارِهِمْ وَ آثَارِهِمْ، فَانظُرْ فِيهَا فَعَلُوا، وَ عَمَّا انْتَقَلُوا، وَ أَيْنَ حَلُّوا وَ نَزَلُوا، فَإِنَّكَ تَجِدُهُمْ قَدْ انْتَقَلُوا عَنِ الْأَحْيَةِ، وَ حَلُّوا دِيَارَ الْغُرَبَةِ؛ وَ كَأَنَّكَ عَنِ

قَلِيلٌ قَدْ صِرْتَ كَأَحَدِهِمْ؛ فَأَصْلِحْ مَثْوَاكَ، وَ لَا تَبِعْ آخِرَتَكَ بِدُنْيَاكَ.^۱

و در جای دیگر می فرماید:

أَيُّ بُنَى! إِنِّي - وَ إِن لَّمْ أَكُنْ عُمَرْتُ عُمَرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي - فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ وَ فَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَ سِرَّتْ فِي آثَارِهِمْ، حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمَرْتُ مَعَ أَوْلِيِّهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ، فَعَرَفْتُ صَفْوَةَ ذَلِكَ مِنْ كَدْرِهِ، وَ نَفْعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ. - الخ.^۲

و لذا مجتهد باید تاریخ را بی طرفانه مطالعه کند و با ذهنیت پیشین و ارتکاز قبلی به سراغ آن نرود که هیچ نفعی برای او نخواهد داشت؛ و لا یزید من الله إلاّ بعداً.

۱- نهج البلاغه (عبده)، ج ۳، ص ۳۷. حیات جاوید، ص ۹۶:

«در دیار و آثار گذشتگان بیندیش (چه به واسطه دیدن و مشاهده خانه‌های مخروبه و آثار باقیمانده و مساکن فرو ریخته، و چه با مطالعه در تاریخ آنها و قرائت کتب و آثار به جای مانده از ایشان)، پس در کار و کردار آنان نیک تأمل کن، و به یاد آور که از کجا نقل مکان نمودند و به چه سرا و جایگاهی فرود آمدند، (از منازل رفیع و کاخ‌های مرتفع و باغ‌های سرسبز نقل مکان نموده، به قعر خاک و درون قبر مأوا گزیدند)؛ در این هنگام خواهی دید که از کنار دوستان و همنشینی با احبّه فاصله گرفتند، و در دیار غربت و تنهایی فرود آمدند.

و تو ای حسن! در آینده‌ای نه چندان دور مانند یکی از آنان خواهی بود، و به همان راه و مسیری که آنها رفتند تو نیز خواهی رفت؛ پس جایگاه و آرامگاه خود را اصلاح کن و آخرت را به دنیا بفروش.»

۲- نهج البلاغه (عبده)، ج ۳، ص ۳۹. حیات جاوید، ص ۱۱۹:

«ای فرزندم! گرچه من به واسطه محدودیت عمر خود، نتوانسته‌ام زندگی و حیات مردم پیش از خود را درک کنم؛ و لیکن در اعمال و رفتار آنان نیک تأمل نمودم و در اخبار آنها تفکر کردم و در آثارشان سیر و غور نمودم، آن‌چنان‌که گویی پیوسته یکی از آنان به شمار می‌آمدم و با آنها معیت و ملازمت داشته‌ام، و به واسطه اطلاع و اشراف بر جمیع کردار و رفتار آنها، گویا از ابتدای خلقت بشر تا آخر آن، روزگار گذرانیده‌ام و کردار شایسته آنها را از ناشایست، تشخیص داده‌ام و آنچه که مفید است از آنچه باعث ضرر و زیان آدمی است، باز شناختم...»

آشنایی با کلمات ائمه علیهم السّلام و کیفیت ارتباط ایشان با سایر افراد

مجتهد باید به کلمات ائمه علیهم السّلام با اصحاب و سایر آنها، به خوبی آشنا باشد و به کیفیت ارتباط آنها با سایرین به قدر فهم و سعه وجودی خود پی برد و به آنها به دیده یک حکایت و داستان نگاه نکند؛ و باید چنین تصوّر کند که از زمان بعثت رسول خدا که سیزده سال در مکه بودند تا زمان غیبت حضرت ولی عصر ارواحنا فداه که حدود سیصد سال می‌شود، تمامی قضایا و حوادث بر محوریت یک فرد و یک شخص و یک تعیین قرار داشت، و آن تشخیص و تعیین در مظاهر مختلف و آثار گوناگون، ظهور و بروز پیدا می‌کرد.^۱

در تلقی حوادث و قضایای تاریخی، گزینشی و انتخابی عمل ننماید و قضایایی را که برای او در درک صحیح زمان و شرایط خاص اهمیت دارند، جمع‌آوری کند و به تحقیق درباره آنها همّت گمارد.

این حقیر خود اعتراف می‌کنم که اطلاع بر تاریخ صادق و خالص و بدون شائبه دخالت آراء و سلیقه‌های فردی، چقدر در سرنوشت حیات دنیوی و معیارهای ارزشی انسان می‌تواند تأثیرگذار باشد؛ و برای این بنده، اطلاع بر یک قضیه تاریخی موجب گردید که به کلی مسیر اندیشه و تفکر خود را نسبت به برخی از حوادث و جریانات، به طور اساسی و ریشه‌ای تغییر و تحویل دهم.

و در این میان، صرفاً به تاریخ اهل تشیع بسنده نکند و تاریخ اهل سنت را نیز به خوبی مورد بررسی قرار دهد؛ مرحوم آیه الله بروجردی -رحمة الله علیه- می‌فرمودند: بدون اطلاع بر تاریخ و آثار وارده در کتب اهل سنت، اجتهاد مجتهد تام نخواهد بود و ناقص است.

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون لزوم اطلاع مجتهد بر کیفیت ارتباط ائمه علیهم السّلام با سایرین، رجوع شود به گلشن اسرار، ج ۱، ص ۶۹.

قطعاً اگر مجتهدی بر کیفیت ارتباط ائمه علیهم السّلام با اهل کتاب و غیر آنها آشنایی پیدا کند، رأی او نسبت به ارتباط با آنها و با مسأله طهارت و نجاست آنها فرق خواهد کرد.

بی تردید اگر مجتهدی در نحوه مرآوده و معاشرت ائمه با حکام و امراء جور و موالیان آنها تحقیق و تأمل کند، دیدگاه و بینش او در رعایت موارد احتیاط و تقیه و محدوده آن، توسعه و تزییقاً متفاوت خواهد بود.

بدون شک اگر مجتهدی کیفیت تعامل ائمه علیهم السّلام به خصوص دوران خلفای راشدین، و نحوه رفتار امیر مؤمنان علیه السّلام را با خاطیان و گناهکاران و افرادی که به حسب ظاهر مستوجب حدّ شرعی و مستحقّ عقوبت اند بنگرد، دیگر به این راحتی و سهولت فتوا به اعدام و قصاص و رجم و تعذیب، و حکم به ارتداد و امثال آن نخواهد داد.

توجه به تطبیقات و تحقّق عینی روایات فقهیه

امروزه مجتهدین منحصراً بر روایات فقهیه و احادیث تکلیفیه مرتکز شده‌اند، و از جریان عملی و تحقّق عینی این روایات در خارج، که مفسّر فعلی آنها می‌باشند، غفلت ورزیده‌اند؛ و همین امر موجب تحجّر و درک ناصحیح و ناقص از مبانی شریعت و احکام تکلیفیه شده است.

مجتهد باید به این مسأله توجه کند که در خیلی از موارد امام علیه السّلام نمی‌تواند تکلیفی را به عنوان یک حکم کلی برای کلیه مصادیق مطرح کند، ولی آن را به صور مختلف در کیفیت رفتار و فعال خود، ابراز و اظهار می‌نماید و با هر فرد و مصداق خاص به نحوی برخورد می‌کند که با دیگری متفاوت است.

از جمله مصادیق این مسأله: کیفیت پاسخ امام علیه السّلام در ارتباط با حجّ اهل خلاف و به خصوص نواصب است، که نسبت به هر کدام به نحوی خاص

پاسخ می‌دهد،^۱ و مجتهد از تعابیر مختلف و اصطلاحات متفاوت کلمات امام علیه السلام، می‌تواند به ملاک کلی و مبنای منظور و مقصود امام علیه السلام پی ببرد. و این مسأله باعث می‌شود که بسیاری از روایات که به ظاهر در تعارض و تقابل با یکدیگر قرار دارند، همه در یک راستا و یک سلک و انسجام قرار گیرند، و نیازی به رجوع در باب تعادل و تراجیح نداشته باشیم، و مانند آیات قرآن هر کدام دیگری را تفسیر و توجیه کند.

مطالعه در تاریخ ائمه علیهم السلام، واقعیت خارجیّه فقه و عینیت کلام معصوم را به ما می‌آموزد، و نشان می‌دهد که چگونه امام علیه السلام آنچه را که به عنوان تکلیف و حکم شرع برای ما بیان می‌کند، خود نیز بدان مقید و ملتزم است؛ و اگر در مسائل طهارت و نجاست، مینا را بر تسهیل و اجرای اصل طهارت قرار داده است، خود نیز در رفتار شخصی خود بدان عمل می‌نماید.^۲

تصور ما بر این است که کلمات و تصرفات ائمه علیهم السلام تماماً برای القاء به ما و تظاهر است و خود در خلوت خویش و امور شخصیّه، نحوه دیگری عمل می‌نمایند؛ ولی مطلب غیر از این است و شریعت و دیانتی را که برای ما بیان فرموده‌اند، خود بدان پایبند می‌باشند. و اگر در جایی حکم به تسهیل کرده‌اند، خود نیز بدان عمل می‌کنند؛ و اگر در مواردی مانند دماء و حدود و اعراض، حکم به احتیاط و تأمل و فحص نموده‌اند، خود بیش از سایرین بدان مقید می‌باشند.

وقتی مشاهده می‌کنیم که در منزل امام رضا علیه السلام کنیز نصرانی وجود دارد،^۳ دیگر به همین راحتی نمی‌توانیم حکم به نجاست اهل کتاب بدهیم و یا در مسأله ارتباط با مخالفین در موضع عناد و لجاج و انانیت قرار گیریم. و اگر در

۱- وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۱۶.

۲- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۱۳۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۴۲۲، باب ۱۴، ح ۱۱.

احوال و سیره امیرالمؤمنین علیه السّلام بنگریم و خطاب ایشان را با آن فرد یهودی در مسجد مدینه که فرمود: «یا أخوا الیهود»^۱ مشاهده کنیم، مسلماً در کردار و رفتارمان با متدینین به ادیان مختلفه، تحوّل فاحشی صورت خواهد گرفت.

و چنانچه به رفتار صادق آل محمد با مخالفین و معاندین و ملحدین، در امکانه مختلفه از جمله در مسجد الحرام بنگریم، افق وسیع تری از معرفت و مظاهر و آثار توحید به روی ما گشوده خواهد شد.^۲ به این می گویند: وجود عینی و حقیقت خارجی فقه و شریعت.

از باب مثال: مسأله اقتدای نماز به امام عادل، اذهان بسیاری را به خود مشغول ساخته است؛ برخی قائل به احراز آن در امامت شده و بعضی دگر اقتدای صلحای از مأمومین را حاکی از صلاحیت و عدالت امام جماعت ذکر کرده اند. ولی با تأمل در کلمات و سیره عملی ائمه علیهم السّلام و اصحاب آنان درمی یابیم که: منظور از عدالت امام جماعت، احراز حاقّ واقع و تحقّق نفس الامریه در نفس امام جماعت نیست، بلکه مقصود عدم تظاهر به فسق و خلاف است.^۳ و این مسأله جنبه سیاسی و اجتماعی دارد نه جنبه شخصی و حقیقی؛ زیرا اقتدا به امام جماعت ظاهر الفسق، موجب اشاعه فحشاء و تأیید او خواهد بود و لذا اقتدا به او حرام، و نماز باطل است؛ ولی اقتدا به فردی که انسان او را نمی شناسد و خلاف بین و فسقی از او مشاهده نکرده باشد، دیگر مانعی نخواهد داشت و مشمول عدالت مذکوره در اخبار خواهد شد.

۱- الإختصاص، ص ۱۶۳؛ الأمالی، شیخ طوسی، ص ۵۲۳؛ الخصال، ج ۲، ص ۳۶۴.

۲- جهت اطلاع بر کیفیت تعامل و رفتار امام صادق علیه السّلام با مخالفین و معاندین، رجوع شود به امام شناسی، ج ۱۸، ص ۷۰.

۳- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به اسرار الصّلاة، تألیف آیه الله حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (قدّس سرّه)، ص ۶۰.

و این معنا نکته بسیار مهم و دقیقی را می‌نمایاند که شخص نمازگزار اصلاً نباید توجه خود را به امام جماعت و خصوصیات او و احوال و صفاتش معطوف نماید، بلکه دید او نسبت به نماز جماعت، صرفاً وسیله و واسطه‌ای در تحقق این اجتماع و کیفیت است نه بیشتر.^۱

درک صحیح از زمان و مقتضیات آن

از جمله اموری که مجتهد در تحقیق تاریخ ائمه علیهم السلام به دست می‌آورد: درک صحیح از زمان خویش و مقتضیات آن است به نحوی که می‌تواند شرایط زمان و مکان و اجتماع خود را با زمان هر کدام از ائمه علیهم السلام انطباق دهد و بر طبق آن عمل نماید و مردم را نیز بدان سمت سوق دهد.

من باب مثال، شرایط زمان امام مجتبی و یا حضرت سجّاد علیهما السلام را خوب درک کند، و یا زمان صادقین علیهما السلام را به نیکویی دریابد تا به اشتباه، زمان خود را مانند زمان سیدالشهداء علیه السلام به حساب نیاورد و به بیراهه و پرتگاه سقوط ننماید. و بر این اساس در مسأله تقیّه و موارد آن، راه صواب طی نماید، و هر موقعیتی را به حساب تقیّه نگذارد و به جهت ترس و خوف از عواقب کار، زبان در نیام نکشد و قلم را از نوشتن باز ندارد؛ و بالعکس در موارد تقیّه، بی‌مهابا خود و دیگران را به هلاکت نیندازد و به خاک مذلت نکشاند.

۱- چقدر این روش و سیره موافق است با فرمایشات بزرگان و عرفای الهی در کیفیت انجام نماز، که هیچ‌کس خطور و تصویری را در قرائت نماز جز توجه به ذات احدیت ملاحظه نمی‌کنند، و ابداً به این امور و ملاحظات، وقعی نمی‌گذارند و به دیگران توصیه نمی‌نمایند. و چقدر این فرمایش عرشی و کیمیا اثر عارف بالله، سند الأولیاء الإلهیین و أسوة العرفاء الربّانیین، حضرت حاج سید هاشم حدّاد استاد سلوک و تربیت و معرفت حضرت والد معظّم، آیه الله العظمی علامه طهرانی - رضوان الله علیهما - در اینجا حقیقت خود را می‌نمایاند که فرمودند:

«من در نماز جماعت به فرد اقتدا نمی‌کنم، بلکه به او اقتدا می‌کنم!»

یک مجتهد بصیر به احوال تاریخ معصومین علیهم السلام، به خوبی درمی یابد در کجا حرکت و در کجا توقف نماید، و به روایات وارده از صادقین علیهما السلام در زمان غیبت تأمل تام و دقت لازم بنماید؛ زیرا مسأله مهم در باب اجتهاد، نفس وجود کُبریات و کلیات در احکام و مسائل نیست، بلکه ادراک و فهم صحیح مصادیق و تعینات خارجی این کُبریات است؛ و چه بسا در تشخیص یک مصداق اگر اشتباهی رخ دهد، موجب خسارت و ضرر غیر قابل جبران خواهد گشت. چنانچه از مرحوم آیه الله نائینی -رحمة الله علیه- منقول است که فرمودند: «ما در تشخیص واقعه مشروطیت و حقایق پشت پرده آن، اشتباه کردیم.»^۱

شاخص دوم: توجه به عواقب و تبعات احکام و فتاوی صادره

مجتهد باید بداند در پس هر فتوا و حکمی که صادر می کند، چه عواقب و تبعاتی متوجه مقلدین و مردم خواهد شد؛ و همان احساس و موقعیتی را که برای خود و افراد منتسب به خود در خویش می یابد، نسبت به تک تک مقلدین و جگرگوشه های مردم احساس نماید. زیرا سخن از مجتهدی است که در مقام افتاء برای مقلدین می باشد، گرچه هنوز به اعلان عمومی و ابلاغ به همه افراد جامعه اقدام ننموده است؛ و چه بسا مجتهدینی که از مراجع وقت خویش بسیار أعلم و اولی بوده باشند و عده ای از آنان تقلید نمایند، مانند مرحوم آخوند ملا حسینقلی همدانی و مرحوم قاضی و علامه طهرانی، رضوان الله علیهم اجمعین.

گرچه ادراک صحیح این مطلب فقط و فقط در انحصار عرفای ربّانی و علمای بالله و بأمر الله می باشد؛ زیرا آنان با عبور از مراحل نفس و وفود در حرم قدس إله، مظهر تجلی اسماء و صفات الهی گردیده اند، و به واسطه سیر در عوالم بقاء و کثرت پس از مرحله فناء ذاتی، مجرا و مجلای ظهور اسماء و صفات

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به *مطلع انوار*، ج ۱، ص ۱۸۸.

گشته‌اند و حقیقت وجودی آنان با تمام ذرات عالم وجود، وحدت عینی و هویت خارجی پیدا کرده است؛ و اینانند که می‌توانند احساس هر فرد و هر ذره‌ای را در وجود خویش بیابند و بتمام معنی الکلّمه آن را لمس نمایند؛ و اینانند که می‌توانند احساس پدر و مادر فرزند از دست داده را در وجود خویش، به مانند خود آنها مشاهده کنند و همان سوز جگر و ناله درون مادر فرزند مرده را در وجود خویش حسّ و ادراک کنند. و ابداً دیگران در هر مرتبه‌ای و در هر مرحله‌ای از علمیت و معرفت، بتوانند چنین درکی داشته باشند و چنین احساسی را تفقّه کنند.

ولی برای مجتهد اگرچه وصول به چنین مرتبه‌ای از راه طیّ علوم و رسوم ظاهری از محالات و ممتنعات می‌باشد، اما با تأمل در تاریخ معصومین علیهم السلام، شاید بتواند به اندکی از این ظرفیت و موقعیت خاص پی ببرد.^۱

۱- مرحوم صدرالمتألهین در جلد هشتم *اسفار*، نسبت به وحدت نفس ناطقه با جمیع موجودات چنین می‌فرماید:

«إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهُوِيَّةِ وَ لَا لَهَا دَرَجَةٌ مَعْيَنَةٌ فِي الْوُجُودِ كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ وَ النَّفْسِيَّةِ وَ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي كُلُّ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ، بَلِ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ ذَاتٌ مَقَامٍ وَ دَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ وَ لَهَا نَشَأَتٌ سَابِقَةٌ وَ لَاحِقَةٌ، وَ لَهَا فِي كُلِّ مَقَامٍ وَ عَالَمٍ صُورَةٌ أُخْرَى؛ كَمَا قِيلَ:

لقد صار قلبي قابلاً لكل صورةٍ فمرعى لغزلان و ديراً الرهبان
و ما هذا شأنه صعب ادراك حقيقته و عسر فهم هويته؛ و الذي أدركه القوم من حقيقة النفس، ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن و عوارضه الإدراكية و التحريكية، و لم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك و التحريك؛ و هذان الأمران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات ...»
(*الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، ج ۸، ص ۳۴۳)

محصل فرمایش ایشان این است که: نفس ناطقه اگر در مقام تربیت و تزکیه برآید، به مرتبه‌ای از هویت وجودی و سعه ظرفیتی می‌رسد که با تمام نشأت، خود را متحد و هماهنگ می‌گرداند و تمامی تشخصات و تعینات را در وجود سعی خویش، جای می‌دهد. و اگر به همان مرتبه از ادراک و حرکت ظاهری بسنده کند و در همان رتبه متوقف گردد، با سایر حیوانات تفاوت و اختلافی نخواهد داشت. و چه بسیار زیبا و رسا و روشن حقیقت این مطلب را عارف کامل، جناب ابن فارض مصری ﴿

◀ در قصیده تائیه خود به نظم درآورده است:

قواها و اعطت فعلها كل ذرة	هي النفس إن ألقته هواها تضاعفت
بدائرتي أو وارد من شريعتي	و كلهم عن سبق معنای دائر
فلي فيه معني شاهد بأبوتي	و إن كنت بن آدم صورة
و طوع مرادی كل نفس مريدة	فلا حي إلا من حياق حياته
و لا ناظر إلا بنظرة مقلتي	و لا قائل إلا بلفظي محدث
و لا باطش إلا بأزلي و شدتي	و لا منصت إلا بسمعي سامع
سميع سوای من جميع الخليفة	و لا ناطق غیری و لا ناظر و لا
ظهرت بمعني، عنه بالحسن زينت*	و في عالم التركيب في كل صورة

در این ابیات غریب و معانی عرشی، حضرت شیخ، مقام وحدت نفس عارف کامل و سالک واصل به حریم قدسی اله را با تمام نشأت و کلیه تعینات و هویت خارجیة موجودات و تشخصات، بیان می‌دارد و هر حرکت و سکونی که در عالم وجود اتفاق افتد، آن را در نفس ناطقه خویش احساس می‌کند، نه اینکه صرفاً اطلاع و معرفت حاصل کند.

و حال اگر مجتهدی به این مرتبه از شهود و تحقق نائل شود، به طور عینی و شهودی ارتباط همه مکلفین اعم از مسلمان و غیر مسلمان را با خدای خود و کیفیت تأثیر احکام و تکالیف را در نفوس آنان می‌تواند به حق المعرفة و عین المعرفة، احساس نماید و با آنان به همان مرتبه ربطیه ارتباط برقرار کند. و غیر از او امکان ندارد این چنین بینش و بصیرتی به حقایق امور و عالم شرع و تکلیف حاصل نماید. و لذا بزرگان از اهل معرفت پیوسته متذکر می‌شدند: جایز نیست تصدی فتوا و إصدار حکم برای کسی که هنوز به مرتبه یقین نرسیده و اتصال به ملاً اعلی برای او حاصل نگشته است.

و سر مطلب این است که: اولاً: اطلاع بر حقیقت تشریح و مبدأ تنزل احکام و تکلیف، منحصرأ در اختیار چنین فردی خواهد بود لا غیر. و ثانیاً: مقدار سنجش استعداد و ظرفیت افراد مکلفین و کیفیت ارتباط افراد مختلف با تکلیف الهی، فقط از عهده چنین فردی برمی‌آید و لا غیر. و لذا در بسیاری از موارد، مجتهد نمی‌تواند حکم واقعی نفس‌الامری را نسبت به هر شخص، ابلاغ کند و برای وصول او به این استعداد و آمادگی، باید مدت‌ها صبر کند و با او مدارا نماید.

* برگزیده اشعاری از دیوان ابن فارض، تائیه کبری، ص ۷۱ الی ۷۴. جهت اطلاع بیشتر بر ترجمه و شرح این اشعار، رجوع شود به معاد شناسی، ج ۵، ص ۳۵؛ نور ملکوت قرآن، ج ۱، ص ۲۷۸؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۳۷۳.

اطّلاع بر آثار تکوینی و تشریحی تکالیف و احکام

مجتهد باید خود به آثار تکالیف و احکام واقف باشد و تأثیر آنها را در نفس و روح و جان خویش احساس و مشاهده نماید، آن‌گاه به مکلفین ابلاغ کند. مجتهدی که در رساله عملیه خود انداختن حنک را مستحبّ مؤکّد ذکر می‌کند، ولی خود در نماز جماعت به این امر مستحبّ عمل نمی‌نماید، معلوم می‌شود به تأثیر و واقعیت این مسأله پی نبرده است و در ابلاغ این حکم صرفاً نقل قول می‌نماید؛ و لذا موجب اعتراض سایر افراد قرار می‌گیرد که: اگر این تکلیف دارای استحباب مؤکّد است، چرا خود به آن عمل نمی‌کنی و نمازت را بدون انداختن حنک بجای می‌آوری؟!!

و اگر حکم به وجوب مقاتله و جهاد با کفّار می‌دهد، خود باید در صف اوّل و پیشاپیش لشکر اسلام به محاربه با کفّار برود و در این راه شهید بشود، نه اینکه بر وساده خویش بنشیند و بر متکّای نرم تکیه زند و مردم را به محاربه و جنگ با کفّار دعوت و تشجیع نماید، و فرزندان و جگرگوشه‌های پدران و مادران را به معرکه هلاک و بوار روانه کند.

در کجای شریعت و آثار اولیای دین چنین گفته‌اند که: وظیفه و تکلیف الهی در این موارد از دوش مجتهد برداشته می‌شود و سایرین باید به این تکالیف عمل نمایند؟!!

آیا روش و مرام رسول خدا و ائمه اطهار سلام الله علیهم اجمعین، این چنین بوده است؟! آیا رسول خدا در جنگ احد از همه مسلمانان به کفّار نزدیک‌تر نبود؟! و یا امیرالمؤمنین و حسنین علیهم السّلام در جنگ جمل و صفین و نهروان در وسط میدان نبرد و دوشادوش با سایر مسلمین نبودند؟!!

یا اینکه مسأله طور دیگر است و قوام اسلام و بقای اسلام به وجود نازنین ما، از قوام اسلام به وجود مبارک رسول خدا و ائمه اطهار بیشتر است که تکلیف الهی

شامل حال ما نمی‌گردد! و یا اینکه حساسیت زمان ما از حساسیت زمان رسول خدا بیشتر است و شهادت ما در میدان نبرد با شهادت رسول خدا و ائمه علیهم السلام تفاوت می‌کند، که احساس مسئولیت موجب می‌شود در جای خود بنشینیم و از جای خود تکان نخوریم، و برای حفظ اسلام و بقای مسلمین به صدور حکم جهاد و مقاتله با کفار و متجاوزین پردازیم و فرزندان مردم را به جبهه‌های نبرد و معركة قتال روانه سازیم؟!

مجتهد باید بداند که اگر حکمی برای دفاع و یا مقاتله است، اولاً بلا اول متوجه خود او خواهد شد سپس شامل سایر مکلفین و عموم مردم.^۱ مجتهد باید این احساس را داشته باشد که خون او رنگین‌تر از خون سایر افراد نیست و خداوند تکلیفی مجزاً برای او نازل نفرموده است؛ و احساس کند یک تکلیف و حکم الهی است که برای همه افراد وضع و تشریح شده است، نه دو تکلیف و دو نوع از حکم.

اگر مجتهدی در احساس وحدت تکلیف، به نقطه شهود و درک رسیده باشد پیش از آنکه حکم به وجوب حج در صورت استطاعت بدهد، خود به این فریضة عظمای شریعت عمل می‌نماید و به فیض سعادت تحقق حقایق نورانی حج در نفس خویش نائل می‌گردد، نه اینکه در اواخر عمر با افتخار و مباهات به افراد بگوید: «من در تمام مدت عمر به مرحله استطاعت نرسیدم و لذا توفیق انجام حج را پیدا نمودم!!!»^۲

تصور این گونه افراد از فریضة حج، جز انجام یک تکلیف عادی ربّات‌گونه

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به *اسرار ملکوت*، ج ۳، ص ۴۱ الی ۴۶.

۲- جهت اطلاع بر اهمیت حج و شرایط استطاعت و عدم سخت‌گیری در احکام حج، رجوع شود به *روح مجرد*، ص ۱۴۲ الی ۱۴۷؛ *اسرار ملکوت*، ج ۱، ص ۱۵۳ الی ۱۷۱.

و وظیفه سازمانی و اداری نمی‌باشد که می‌توان با بهانه و حیل مختلفه از انجام آن، سر باز زد. این افراد اگر ذره‌ای از رمز و راز این تکلیف، و آثار عجیب آن بر نفس اطلاع داشتند، و می‌دانستند که به چه لحاظ و منظوری در احادیث وارد شده است که به فرد تارک حج هنگام موت گفته می‌شود: «یا بر دین یهود بمیرد یا بر دین مسیحیت»^۱، دیگر این‌گونه تسامح و تساهل در ابلاغ و القاء آن بر مردم روا نمی‌داشتند.

توجه به اثر خاص هر تکلیف در تکامل و ترقی نفس مکلف

مجتهد باید به این نکته توجه کند که هر کدام از احکام و تکالیف، اثری خاص در تکامل و ترقی نفس مکلف دارد و در صورت عدم التفات به این حکم، جای خالی آن در نفس مکلف الی الأبد باقی خواهد ماند، و امر دیگری نمی‌تواند آن را ترمیم و تدارک نماید. و بنابراین مسئولیت فقدان و خلل وارده بر نفس به واسطه عدم لحاظ این تکلیف، بر شخص مجتهد خواهد بود که اهمیت و تأکید انجام تکالیف را مو به مو برای افراد بیان نکرده است و توضیح نداده است. از باب مثال، دیده می‌شود مجتهدین در مسأله حلق رأس نسبت به حج مستحبی، صرفاً به بیان استحباب حلق بسنده می‌کنند و تأکید روایات را در این مورد برای حاج، بیان نمی‌کنند؛^۲ بنابراین افراد تصور می‌کنند، مسأله استحباب در حلق مثل استحباب دخول مسجد با پای راست است، و به واسطه همین تسامح از فواید مترتبه بر حلق رأس که مورد نظر اولیای دین است، محروم می‌گردند.

۱- الکافی، ج ۴، باب من سوف الحج، ص ۲۶۸، ح ۱ و ۵؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲ الی ۳۷۵.

۲- رجوع شود به وسائل الشیعه، ج ۱۳، کتاب حج، ابواب تقصیر، باب ۵: «باب أن المعتمر العمرة المفردة یخیر بین الحلق و التّقصیر إن کان رجلاً، و یتحبّ له اختیار الحلق»، ص ۵۱۱.

شاخص سوم: نصب العین قرار دادن رضای پروردگار در همه تصرّفات و احکام

نکته دیگر: نصب العین قرار دادن رضای پروردگار در همه تصرّفات و احکام است. مجتهد فقط باید رضای الهی را در ارتباط با افراد، مدّ نظر قرار دهد و هیچ داعی و منظور دیگری را به حساب نیاورد، خواه مردم خوششان آید یا ناخوش؛ زیرا در رجوع مقلّد به مجتهد، سپردن سعادت و شقاوت خود است به دست او، و مجتهد در این پذیرش مسئولیت نمی‌تواند خیانت کند و راه خلاف به او نشان دهد.

البته پر واضح است که مقصود از مجتهد در اینجا صرف شخص مفتی است، چه مرجع باشد یا نباشد. اما در خصوص مرجعیّت و عرضه مجتهد خویش را در مقام افتاء، مسائلی است که بعداً ذکر خواهد شد. و به همین جهت است که مجتهد هنگام مراجعه غیر به او نباید رأی و فتوای غیر خودش را بگوید، گرچه آن شخص از فرد دیگری تقلید نماید.

مجتهد اگر صلاح را در عدم پاسخ می‌بیند، باید سکوت کند و الا نقل رأی و فتوای غیر خودش، به منزله القاء مخاطب در حکم خلاف شرع است؛ پس باید نظر و رأی خویش را به او بگوید، چون رأی خود را حجت می‌داند و رأی سایرین را بلا اعتبار تلقی می‌نماید. مگر اینکه فرد سائل از او سؤال کند: نظر فلان مجتهد در این باب چیست؟ که در این هنگام او می‌تواند نظر غیر را به او بگوید.

و چه بسا دیده شده است که مجتهدی به خاطر رعایت حال مقلّد خویش، فتوای خود را تغییر می‌دهد و حکم مسأله را به صورت دیگر برمی‌گرداند تا به امور جاریه و کسب و کار و معاملات او خدشه وارد نگردد و آسیبی نرسد و ارتباط بین او و مقلّد، به هم نخورد و روال رفاقت و داد و ستدها به قوّت و قدرت خود باقی بماند، و رنجش خاطر و آزرده‌گی دل از مجتهد مفتی به رأی ناصواب، حاصل نگردد و متاع دنیا و دگان و بازار رندان و اهل نظر، رو به فتور و سستی نگذارد.

استحکام و متانت در ابلاغ رأی و نظر خویش

مجتهد باید در ابلاغ رأی و نظر خویش محکم و متین باشد، چه مردم به او روی آورند یا از او روی بگردانند؛ زیرا او حکم خدا را به بندگانش ابلاغ می‌کند و پذیرش و عدم آن، دیگر ارتباطی به او ندارد. و لازم نیست که خود را دایهٔ مهربان‌تر از مادر تلقی نماید و کاری را که انبیاء و مرسلین بدان رضا ندادند، او به جان بخرد و ملتزم گردد و در امر شریعت و ابلاغ تکلیف و حکم الهی خیانت بورزد.^۱

۱- مرحوم والد ما، حضرت علامه آیه الله سید محمد حسین حسینی طهرانی - رضوان الله علیه - به مدت حدود بیست و دو سال در طهران به اقامهٔ نماز جماعت و نشر آثار شریعت قیام نمودند و خود به تبلیغ احکام و موعظه و ارشاد و هدایت و تربیت نفوس مستعدّه، اقدام می‌نمودند. به یاد دارم هر ساله در ماه مبارک رمضان بین نماز ظهر و عصر حدود یک ربع به بیان احکام و بالخصوص مسائل کسب و معاملات می‌پرداختند و از ورود در مسائل ربوی و معاملهٔ با بانک‌ها و ورود اموال مشتبه در زندگی افراد، به شدت برحذر می‌داشتند.

روزی یکی از حاضرین به ایشان خطاب کرد و اعتراض نمود که: آقا من با همهٔ آقایان علمای طهران و بسیاری از بلاد ارتباط دارم، ولی هیچ‌کدام از آنها به مانند شما این چنین سخن نمی‌گویند و ارتباط با بانک‌ها را بدین نحو محکوم نمی‌نمایند و معاملات با آنها را باطل و حرام نمی‌دانند، این چه قضیه‌ای است که فقط شما متغرد به آن می‌باشید؟ ایشان در پاسخ فرمودند:

من فقط مسئولیت رأی و کلام خودم را دارم و سخن و رأی دیگران ارتباطی به من ندارد و مسئولیت آرای آنها به عهدهٔ خودشان می‌باشد.

و پس از مجلس هنگامی که یکی از ارادتمندان و شاگردان خاص به ایشان عرض کرد: با این وصف دیگر جایی برای کسب و کار باقی نمی‌ماند؛ زیرا تمام معاملات و داد و ستدهای رایج و متعارف امروز بر اساس ارتباط و کسب اعتبار از بانک‌ها می‌باشد و با قطع این موضوع، سیر تجارت و معامله به روی تاجر بسته خواهد شد؛ پاسخ ایشان در کمال خونسردی و آرامش این بود:

«بروید در سر چهار راه لبو بفروشید!»*

و این در حالی بود که اکثر علماء و ائمهٔ جماعات بلاد با لطائف الحیل و توجیهاتی، حکم به صحّت و اباحت داد و ستد با بانک‌ها و معاملات ربوی را صادر می‌نمودند.

رشد دادن نفوس به سوی عالم قرب

نکته اساسی در اجتهاد و وظیفه مجتهد این است که: مجتهد باید بداند وظیفه او، رشد دادن به نفس خود و نفوس دیگران به سوی عالم قرب است؛ و این مسأله با دلجویی از افراد و همراه شدن با خواسته‌ها و تمایلات آنها و انحراف از مسیر حق، به دست نمی‌آید. و لذا با این روش، هم نفوس مستعدّه آنان مهمل و بی‌استفاده خواهند شد و طرفی از این دیانت و شریعت برای وصول به مراتب معرفت و کمال نخواهند بست و در آخرت مورد بازخواست و اعتراض آنان مواجه خواهد شد، و هم از تکلیف و حکم الهی سرپیچی نموده است و باید در روز بازپسین پاسخ دهد.

﴿ و خود مرحوم والد - قدّس سرّه - از مرحوم آیه الله سیّد جمال الدّین گلپایگانی - رحمة الله علیه - نقل می‌کردند:

«روزی عده‌ای از تجّار و اعیان ایران که به عتبات آمده بودند، به منزل ما آمدند و تقاضای تسلیم خمس اموال داشتند. من دیدم معاملات اینها تماماً ربوی بوده است و سود حاصل از این معاملات همه ربوی و حرام است، بنابراین از قبول آن استنکاف و خودداری نمودم و گفتم: من اموال ربوی قبول نمی‌کنم و همه این ارباب، حرام و تصرّف در آنها باطل است. آن عده پس از مدتی از مجلس خارج شدند و شنیدم که به منزل یکی از علمای معروف نجف رفته و ایشان خمس آنان را پذیرفت و اموال را از ایشان استلام نمود.

پس از چند روز، روزی در مجلس فاتحه من کنار آن عالم معروف قرار گرفتم و به او گفتم: شنیدم شما خمس آن افراد را قبول کرده‌اید؟ گفت: بله.

گفتم: مگر نمی‌دانستید که آن اموال ربوی و حرام است؟ گفت: چرا می‌دانستم.

گفتم: پس برای چه و به چه دلیل و حجّت شرعی شما مال ربوی را از ایشان به عنوان خمس قبول کردید؟ گفت: آقا طلبه‌ها نان می‌خواهند!!

گفتم: آیا طلبه‌ها نان از مال ربوی می‌خواهند؟!»

این است فرق بین مجتهدی که طالب رضای خداست و بین مجتهدی که طالب هوای نفس و تسویلات شیطانی و رضای ابلیس است.

* جهت اطلاع بر احکام بانک از دیدگاه مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - رجوع شود به

البته این محذور برای قاضی بیشتر پیش می‌آید و قاضی باید در این مورد، سخت بیندیشد و از سخط الهی و عواقب سوء آن، به شدت در هراس و خوف باشد.

احساس حضور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در جوار خویش

مجتهد پیوسته باید امام زمان خویش را در مقابل و کنار خود احساس نماید، و از او حساب ببرد و به او حساب پس بدهد و لا غیر، و آیه شریفه: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾^۱ را پیوسته مد نظر قرار دهد، و کلام مولا امیرالمؤمنین علیه السلام را که می‌فرماید:

«فَإِنَّ الْعَالِمَ الْعَامِلَ بِغَيْرِ عِلْمِهِ كَالْجَاهِلِ الْخَائِرِ الَّذِي لَا يَسْتَفِيقُ مِنْ جَهْلِهِ، بَلِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِ أَعْظَمُ وَالْحَسْرَةُ لَهُ أَلْزَمُ، وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ الْيَوْمَ»^۲، را آویزه گوش خویش نماید. و هر چیزی غیر از خدا را صغیر بشمارد: «عَظَمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ»^۳.

شاخص چهارم: تشخیص صحیح موضوعات در ترتب

تکالیف با مراجعه به کارشناسان و متخصصان

نکته دیگر: تشخیص صحیح موضوعات در ترتب تکالیف است. شکی نیست که با اندک تغییر و اختلافی در موضوع حکم، تکلیف نیز تغییر پیدا خواهد کرد و در ترتب حکم، اختلاف جدی خواهد شد. و از آنجا که مجتهد استعداد و توان تشخیص موضوعات مختلفه را در مسائل اجتماعی و سیاسی و فنون گوناگون

۱- سوره الأحزاب (۳۳) آیه ۳۹.

۲- نهج البلاغه (عبده)، ج ۱، ص ۲۱۶.

۳- همان مصدر، ج ۲، ص ۱۶۰.

از پزشکی و مهندسی و فروع آنها و مسائل اکل و شرب و امثال ذلک بشخصه ندارد، باید برای تشخیص موضوع، نهایت سعی و فحوص و کوشش خود را از طرق مختلفه و ابزارها و وسایل و وسایط گوناگون بنماید تا خدای ناکرده، دچار اشتباه و خبط فاحش نگردد.

از جمله مثال‌های این باب، تشخیص زهاق روح و عروض موت بر بیمار از کار افتاده مغز است، بیماری که طبق نظر و تشخیص پزشکان، دیگر امیدی به افاقه او نمی‌باشد، در حالی که قلب او هنوز از کار نیفتاده و به ضربان خود ادامه می‌دهد. بسیاری از افراد در چنین موضوعی، حکم به موت فرد داده و برداشتن عضوی از اعضای او را مجاز می‌شمرند، در حالی که قطعاً این عمل حرام و قتل نفس شمرده می‌شود؛ زیرا با وجود حیات قلب، هنوز زهاق روح و قطع تعلق آن از بدن صورت نگرفته است، و گرچه حال او مانند فرد میت، ساکن و بدون تحرک و فعل و انفعال است، ولی این حالت برای حکم به موت و خارج شدن نفس از بدن کفایت نمی‌کند و باید او را به همین حال نگاه داشت تا زهاق روح محقق گردد.

مجتهد در این باب، نباید صرفاً به سخن برخی گوش دهد و زود به یک باور و اعتقاد جزمی برسد، بلکه باید با افراد مختلف و کارشناسان خبیر و تفکرهای متفاوت و باورهای گوناگون مرتبط باشد. چه بسا بعضی از اشخاص مورد مشورت، دارای اغراض منحرفه باشند و واقع مسأله را به نحو دیگری ارائه دهند، و از آنجا که مجتهد هیچ اطلاعی از کم و کیف صورت مسأله و موضوع ندارد، در دام مکر و فریب آنان گرفتار می‌شود و حکم بر خلاف ما أنزل الله صادر می‌کند؛ چنانچه در مسأله سقط جنین و تحدید نسل، بالعیان مشاهده و لمس نمودیم.

اهمیت لحاظ این نکته در مسائل اجتماعی و سیاسی کاملاً واضح و مبرهن است، و خطر تسامح و تساهل در کشف موضوع، بسیار بسیار موبق و موجب عواقب وحشتناک و جبران ناپذیر خواهد بود.

مجتهد در درک صحیح موضوعات سیاسی و اجتماعی حتماً و حتماً باید به افراد ذی‌صلاح و خبیر در رشته‌ها و فنون مختلف و مطلع بر جریان‌ات و حوادث اجتماعی و بین‌المللی مراجعه کند،^۱ گرچه با ذوق و سلیقه و طرز فکر او موافق و هماهنگ نباشند. و زنه‌ار و زنه‌ار که در این باب صرفاً به عده‌ای چاپلوس و مکار و حیل‌گر و بله‌بله گوی اعتبار مبارکه، بسنده نماید و خود را از درک وقایع نفس‌الأمریّه و حاقّ واقع خارج، محروم نماید و بر اساس گفته‌ها و آرای این‌گونه از افراد، حکم و تصمیم غلط و انحراف صادر کند که موجب خسران و هلاکت عده‌ای و عقاب اخروی خواهد شد. تتمه این مبحث در مسائل مرجعیّت خواهد آمد؛ إن شاء الله.^۲

فحص و پیگیری سخن تمامی صاحب‌نظران و افرادی ذی‌صلاح و

متخصّصین خبیر به عنوان مهم‌ترین شاخصه

مجتهد باید سخن تمامی افراد را بدون هیچ‌گونه دلهره و هراس و خوف از تعقیب، بشنود و مسائل آنان را پیگیری نماید، و حاجب و دربان از درگاه خویش براند و در رعایت تقدّم و تأخّر، شئون افراد و مراتب اجتماعی آنان را ملاحظه ننماید.

مجتهد باید توجه کند که رعایت این نکته، مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش و قسمت از تشخیص فتوای صائب و رأی صواب می‌باشد؛ فلذا هر قدر در فحص و تأمل و پیگیری این قسمت رعایت احتیاط و وسواس به خرج دهد، راه بیراهه نرفته است و صرف وقت در غیر از موطن و موقع صواب، نکرده است.

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون رجوع مجتهد به اهل خبره، رجوع شود به رساله نکاحیه، ص ۲۸۸.

۲- رجوع شود به ص ۳۵۸.

شاخص پنجم: توجه به محوریت حقیقت ربطیه بین عبد و مولا در همه احکام و تکالیف

نکته دیگر اینکه مجتهد باید بداند که: تمام احکام و تکالیف شرع مانند دانه‌های تسبیح در یک سلک و رشته منتظم می‌باشند که آن رشته، همان حقیقت ربطیه عبودیت بین عبد و مولای خویش است؛ و تمام احکام و تکالیف، چه شخصیه و چه اجتماعیه بر محوریت این حقیقت سائر و دائر می‌باشند. و در هر اجتهاد و استنباط فرعی از فروع، باید به این نکته توجه کند و ببیند که آیا این رأی و فتوا باعث تقرّب بنده به خدای خویش می‌گردد یا موجب دوری و ابتعاد او از مبدأ هستی؟ و با معیارهایی که در دست است و مبانی‌ای که برای ما تعیین و توضیح داده شده است، رأی و فتوای خود را مورد ارزیابی قرار دهد.

و یکی از معیارهای بسیار مهم در این مسأله، معیار کدورت و نورانیت در عمل به این حکم و فتوا است؛ و اگر در حکمی کدورت و ظلمت احساس نمود از صدور فتوا خودداری کند، گرچه به حسب ظاهر راهی برای اثبات حرمت و احتراز هنوز نیافته است.

بنابراین مجتهد باید دارای صفای باطن و اهل تشخیص باشد تا بتواند به این نکته و این موقف دسترسی پیدا کند. و باید به این مطلب توجه کند که هر فعلی از افعال، چه از جهت انجام و چه از ناحیه ترک، تأثیر مستقیمی بر نفس و روان مکلف ایجاد خواهد کرد که اگر چنانچه این تأثیر منفی باشد، او را از رحمت و لطف الهی محروم خواهد ساخت و مسئولیت آن بر عهده فتوا دهنده خواهد بود.

بنابراین، مجتهد باید خود دارای این تشخیص باشد، و خود به نورانیت و کدورت احکام رسیده باشد، و خود این واقعیت را در نفس خویش تجربه کرده باشد، و در غیر این صورت نمی‌تواند حکم و فتوایی برای مقلدین صادر نماید، و اصدار حکم را باید به افراد متأهل این مقام، واگذار کند.

شاخص ششم: وضوح و صراحت فتوا

دیگر از نکات بسیار مهم در مسأله فتوا، قضیه احتیاط در عمل است که این مطلب در دو بخش می‌تواند مطرح شود:

بخش اول: وضوح حکم و فتوا برای مقلد است؛ یعنی مجتهد باید حتی‌الإمكان فتوا را صریح و بدون شک و شبهه و رعایت احتیاط، به عنوان تکرر در عمل و یا انجام فعل زاید و یا ترک فعل بیان کند، و مقلد را به شک و شبهه و دغدغه قلبی و عدم ثبات در اعتقاد نیندازد. عمل انسان وقتی می‌تواند مؤثر در نفس و موجب ارتقاء عبد گردد که با حالت جزم و یقین صادر شود نه با شک و تردید و گمان. و اگر مجتهدی در مقام افتاء و اجتهاد دچار وسواس و شبهه و شک است، نباید خود را در معرض افتاء درآورد و مردم را به سمت و سوی خود دعوت کند. مدعیان استنباط و فتوایی که دائماً مقلد را به جای فتوای صریح، امر به احتیاط می‌کنند، قابلیت تصدی افتاء را ندارند و باید خود را از پذیرش چنین مسئولیتی برکنار نگه دارند. آری، رعایت امور مستحبّه پس از فتوای صریح اشکالی ندارد.

وجوب احتیاط در أعراض و دماء و اموال

و اما بخش دوم احتیاط: به حزم و رعایت مصالح و مفاسد و عواقب مترتبه بر یک فتوا برمی‌گردد؛ و در این قسمت مجتهد هرچه بیشتر در اطراف مسأله تأمل کند و جوانب آن را در نظر آورد و از بروز آفات و تبعات مفسده‌انگیز فتوای خود مطلع گردد، راه دوری نرفته است.

مخصوصاً در باب أعراض و دماء و حدود، نهایت تلاش خویش را برای کشف حقیقت بنماید. و زنهار، زنهار که بی‌تأمل و فحص تام از روی عجله و تسامح، حکمی صادر و فتوایی ابراز نماید!

و ظرفیت و استعداد و مقدار فهم و معرفت و شرایط فرد و محیط را به دقت

مورد تأمل و ارزیابی قرار دهد، و در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکند و به سخن و اصرار افراد در تحمیل آراء گوش فرا ندهد، و به جو سازی و اشاعه تبلیغات توجه نکند و متوجه اطرافیان نابکار و متملقان ناصواب و کج اندیشان بی مقدار باشد تا خدای ناکرده بدون تأمل تام و استقصای کامل در اطراف مسأله، فتوایی صادر نکرده باشد که در بسیاری از اوقات، دیگر راه برگشت مسدود می شود و تیر از کمان درآمده، به جای خود باز نمی گردد.^۱

۱- در زمان میرزای بزرگ، سید محمد حسن شیرازی - اعلی الله مقامه - هنگامی که ایشان در سامراء اقامت داشتند، روزی جمعی از معممین و غیر معمم از اهالی گناباد به منزل ایشان آمدند، و نامه ای درباره احوال مرحوم آیه الله سلطان محمد گنابادی - رضوان الله علیه - صاحب تفسیر بیان السعاده به خادم میرزا، تحویل دادند و درخواست کسب فتوای انحراف و اعوجاج و چه بسا قتل و اعدام ایشان را نمودند.

خادم میرزا نامه را به خدمت میرزا آورد و ایشان آن را مطالعه نمودند و سپس در صندوق نامه ها قرار دادند و پاسخی به خادم ندادند. ساعتی از این واقعه گذشت و افراد دیدند خبری از پاسخ نشد، پیغام دادند که جواب نامه ما چه شده است؟ مرحوم میرزای شیرازی به خادم فرمودند: «به آنها بگو: نامه شما پاسخی ندارد.»

در حالی که همین گروه با مراجعه به فرد دیگری حکم اعدام و قتل او را ستاندند و آخر الامر او را به قتل رساندند.* و نظایر این قضیه بارها و بارها در تاریخ تشیع به وقوع پیوسته است؛ تا جایی که از مرحوم علامه طباطبایی - رحمة الله علیه - منقول است:

«تمدن و فرهنگ غرب برای ممالک اسلامی، علی الخصوص ایران، حداقل این فایده را داشت که دیگر هر کسی به هر بهانه ای، دست به درویش کشی نزند و خون آنان را مباح نداند.»**

*. قابل ذکر است که در کتاب **در خانقاه بیدخت چه می گذرد**، تألیف شیخ محمد مدنی گنابادی (که از مخالفین سر سخت مرحوم سلطان محمد گنابادی بوده و توسط آیه الله سید محمود شاهرودی، ملقب به ناشر الاسلام شده است) با مقدمه احمد عابدی، در چندین مورد اشاره شده که مرحوم سلطان محمد گنابادی - رضوان الله علیه - صاحب تفسیر بیان السعاده، به فتوای آخوند خراسانی صاحب کفایه - رحمة الله علیه - به قتل رسیده است؛ رجوع شود به کتاب مذکور، ص ۷۷ و ۱۶۶ و ۱۷۳ و ۱۸۱. (محقق)

** جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به **روح مجرد**، ص ۳۸۴؛ **الله شناسی**، ج ۳، ص ۲۸۵.

مجتهد باید مال و عرض و جان مردم را مانند مال و عرض و جان خود بداند و مانند خود از آنان محافظت نماید، و به اندازه خراشی به یکی از رعایا رضا ندهد و آسیبی هرچند ناچیز بر آنان نپسندد؛ و بداند در مقابل هر قطره خونی که از بی‌گناهی به واسطه حکم و فتوای او ریخته شود، در روز بازپسین جای او در قعر جهنم و نار جحیم خواهد بود.

بنابراین، به هر اندازه که اجرای احتیاط در بخش نخست نسبت به مقلد مذموم و ناپسند است، به اضعاف مضاعف رعایت احتیاط و حزم و تأمل در بخش دوم، ممدوح و سزاوار خواهد بود.

شاخص هفتم: تحصیل نور و اشراق برای فهم و درک شریعت

از جمله نکات مهم در اجتهاد: تحصیل نور و اشراق برای فهم و درک شریعت است. زیرا - همان‌طور که عرض شد - محوریت جمیع احکام و تکالیف شرع بر اساس ربط عبودیت با ربوبیت و اساس توحید است؛ و بر این اساس حقایق نورانی احکام شرع به نورانیت و روحانیت خود، به قلب و ضمیر مجتهد مهذب و تربیت شده، افزوده و اشراق می‌شود و او را در رجوع به اخبار و آثار اهل بیت علیهم السلام موفق و مؤید می‌نماید؛ و در مقام تحیر و شک بین اخبار متفاوت و متخالف، مدد می‌نماید و حقیقت نورانی تکلیف را از مضمون روایات و آثار به دست می‌آورد، و او را در مسأله فقه الحدیث و شم الروایة تثبیت می‌کند به طوری که بدون رجوع به سند حدیث و رجال اسناد، کلام معصوم را می‌شناسد و با لحن و گفتار معصوم انس و الفت به هم می‌رساند؛ و به صرف نظر بر متن روایت، صحت انتساب و اسناد آن را به امام و یا بالعکس باز می‌شناسد.

و اگر فردی با وجود استیعاب علوم و فنون ظاهری از ادب و منطق و فقه و اصول، هنوز به این مرحله از رشد و ارتقاء نرسیده باشد، نمی‌تواند خود را در عداد مجتهدین به حساب آورد و باید راه احتیاط را در پیش گیرد و از معرضیت در افتاء

شاخص هشتم: توجّه و احاطه تام به تمامی روایات و حکایات وارده در باب فقه، اخلاق، توحید و... ۳۵۳

و مرجعیّت، خود را بر کنار بدارد، و مردم را به سوی خویش دعوت نماید و وزر و وبال پذیرش مسئولیت تقلید آنان را به دوش نکشد، و فرمایش امام صادق علیه السّلام را که می‌فرماید: «أَهْرَبُ مِنَ الْفُتْيَا هَرَبُكَ مِنَ الْأَسَدِ»^۱ آویزه گوش خویش نماید.

تازه این مرحله، اولین مرتبه احراز فقاقت و اجتهاد است و مراتب بالاتر آن در باب مرجعیّت، عن قریب خواهد آمد.

شاخص هشتم: توجّه و احاطه تام به تمامی روایات و

حکایات وارده در باب فقه، اخلاق، توحید و...

و در این باب مجتهد هرچه بیشتر باید در تمامی روایات و حکایاتی که از معصومین علیهم السّلام به جای مانده است - یعنی در روایات فقهی و اخلاقی و توحیدی و اجتماعی و غیره - فحوص تام و مطالعه عمیق داشته باشد و فقط به روایات و احادیث فقهیه توجّه ننماید؛ علی الخصوص روایاتی که در باب تفسیر آیات کریمه وارد شده‌اند را به دقت بررسی کند تا کم‌کم قدرت تشخیص و فهم آیات مبارکات برای او حاصل گردد و به کلام الله مجید، معرفت حاصل کند.

اشتباه و خبط مهمّی که دامن‌گیر بسیاری از افراد شده است این است که تصوّر می‌کنند اجتهاد صرفاً تحقیق و بررسی آیات فقهیه و احادیث مربوط به تکالیف شرعیّه است؛ در حالی که تکالیف جزئیّه و احکام فقهیه، جزئی از مجموعه اعتقادی شریعت است، و کسی که بر سایر نقاط و دایره مبانی شرع اطلاع و معرفت ندارد، از استنباط و اجتهاد این نقطه و این قسمت نیز ناتوان خواهد بود.^۲

۱- بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ج ۲، ص ۲۶۰؛ مشکاة الأنوار، ص ۳۲۸.

۲- جهت اطلاع بر لزوم اشراف فقیه بر تمام آیات قرآن کریم برای اجتهاد، رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۲۰۰؛ ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۱.

توجه به وجوه و ساحت‌های مختلف قرآن و کلمات معصومین علیهم السلام

امام صادق علیه السلام به داود بن فرقد می‌فرماید:

أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا؛ إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفُ عَلَيَّ وَجْوهٌ فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ وَلَا يَكْذِبُ.^۱

«در صورتی فهم و بصیرت شما در دین نسبت به سایرین، اتقن و احکم است که مقصود و مراد ما را از کلمات و تعبیر ما دریابید؛ زیرا ممکن است یک کلمه را به چند معنا و منظور اداء نمود، و متکلم می‌تواند کلامش را به نحوی بیان کند که مخاطب مقصودش را کاملاً دریابد، در حالی که دروغ هم نگفته است.»

و در روایتی دیگر به محمد بن نعمان احوال می‌فرماید:

أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ مَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا؛ إِنَّ كَلَامَنَا يَنْصَرِفُ عَلَيَّ سَبْعِينَ وَجْهًا.^۲

از این روایات استفاده می‌شود که ممکن است امام علیه السلام در بیان مطلب، رتبه‌های مختلفی را قصد کرده باشد، و با اینکه یک جمله و یک تعبیر اداء نموده است، ولی مقصود و منظور او، مراتب بالاتری از درک و فهم عادی و ظاهری بوده است.

و به همین لحاظ این سخن موهون و سخیف را باید کنار گذاشت که می‌گویند: امام علیه السلام در خطاب و مقام بیان، روی سخن با عموم افراد دارد نه با گروه و دسته‌ای خاص؛ و لذا کلام او به همان معنا و مقصودی حمل می‌شود که مردم عادی آن را تفهم و معرفت می‌کنند نه بیشتر.^۳

۱- معانی الاخبار، ص ۱؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۳؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۷.

۲- الإختصاص، ص ۲۸۸؛ بصائر الدرجات، ص ۳۲۹.

۳- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مبنا و نقد آن، رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۳، ص ۴۳ الی ۶۲؛ امام شناسی، ج ۵، ص ۱۰۸ الی ۱۱۴ و ۱۸۸؛ سرالفتوح ناظر بر پرواز روح، ص ۴۰ الی ۵۵.

شاخص هشتم: توجّه و احاطه تام به تمامی روایات و حکایات وارده در باب فقه، اخلاق، توحید و... ۳۵۵

و از اینجاست که به سستی و بی‌پایگی کلام بعضی از محققین می‌رسیم که گفته‌اند:

علّت اینکه ما مکلف و ملزم به تحقیق و تأمل در مبانی تفسیر و توحید و فلسفه و عرفان نشده‌ایم این است که: بنده در مقام اطاعت و عبودیت باید به اوامر و نواهی مولا توجّه کند نه به خصوصیات و صفات و شخصیت و شأن مولا و او را با شناخت و معرفت شئون مولا کاری نیست.^۱

این سخن که مورد پذیرش و پسند بسیاری از افراد قرار گرفته است، در نهایت وهن و سقوط قرار دارد؛ و عجیب است که چطور می‌شود فردی متصدی زعامت و ارشاد افراد بسیاری از مسلمین گردد و مدّعی معرفت و درک واقعی دین و شریعت شود و همه را به سوی فلاح ابدی و سعادت سرمد رهنمون باشد، ولی خود دارای این چنین اعتقادی سست و بی‌مایه و مطرود باشد؟!

آخر ای عزیز! نمازی که علی مرتضی با اعلان: «لم أعبد ربّاً لم أره»^۳ می‌خواند با نماز فردی که هر را از بر تشخیص نمی‌دهد، یکی است!!!

تفاوت فاحش بین عرفای بالله با سایرین در مراتب قرب و تجرّد

پس این خطبه حضرت امیر علیه السلام خطاب به ذعلب درباره اوصاف حضرت حق،^۴ و سایر خطبات و سخنان توحیدیّه آن حضرت، و سایر روایات و احادیث وارده از حضرات معصومین علیهم السلام در این مورد برای چه است و به چه منظوری القاء شده است؟

۱- مرحوم محقق کاظمی، صاحب تقریرات مرحوم میرزای نائینی.

۲- جهت اطلاع بیشتر بر نقد کلمات این محقق، رجوع شود به *اسرار ملکوت*، ج ۲، ص ۴۲۸.

۳- *الکافی*، ج ۱، ص ۱۳۸؛ *بحار الأنوار*، ج ۸۱، ص ۲۱۲، با قدری اختلاف.

۴- *نهج البلاغه* (عبد)، ج ۲، ص ۹۹.

اگر قرار باشد که تفاوتی بین عارف بالله و بین یک بی‌سواد محض، در مراتب قرب و تجرد نباشد و همه در یک حد و یک رتبه از درک فیوضات حق قرار گیرند، پس چرا این همه تشویق و توصیف از بندگان صالح و خاص پروردگار در آیات شریفه و احادیث وارده از حضرات معصومین علیهم السلام آمده است؟! و چرا امثال حضرت سجّاد علیه السلام بشارت درک و فهم آیات توحیدیّه سوره حدید و سوره توحید را به علمای ربّانی و عرفای بالله که در دوره آخر الزّمان پدیدار می‌شوند، می‌دهند؟!^۱

شاخص نهم: تحقیق و تدقیق در مبانی فلسفه و عرفان اسلامی

و مگر امکان دارد بدون تحقیق و تدقیق در مبانی فلسفه و عرفان، به رموز و مغزای سخنان عرش‌بنیان ائمه معصومین علیهم السلام در عرصه‌های مختلف توحید و معاد و صفات و اسماء حضرت حق، دسترسی پیدا کرد؟!^۲

بنابراین بر مجتهد، حتم و واجب است که اطلاعات عمیق و معرفت دقیق در حقایق توحیدی و عرفانی را به واسطه تعلیم و تعلّم در کتب فلسفی و عرفانی و تفسیری، اکتساب نماید و به حقایق و رموز عالم خلق و امر و مبادی شریعت و دیانت، علم وافی و معرفت تام حاصل کند؛ و از کیفیت نزول احکام کلیه تکلیفیّه و اعتقادیّه و مسائل اخلاق و تهذیب نفس و هدایت و ارشاد پروردگار و انبیاء گرام و معصومین عظام، سلام الله علیهم أجمعین اطلاع کافی و بصیرت تام پیدا نماید. و در غیر این صورت نمی‌تواند خود را در عداد مجتهدین

۱- الکافی، ج ۱، ص ۹۱، ح ۳؛ توحید، شیخ صدوق، ص ۲۸۳.

۲- جهت اطلاع بیشتر بر لزوم تحقیق و تدقیق در مبانی فلسفی و عرفانی، رجوع شود به *الله شناسی*، ج ۳، ص ۳۳۹؛ *امام شناسی*، ج ۵، ص ۱۸۸؛ *سرّ الفتوح*، ص ۴۰ الی ۵۵؛ *ولایت فقیه*، ج ۳، درس ۲۷.

و ارباب فتوا و رأی قرار دهد و مردم را به متابعت از نظر و رأی خویش فراخواند.

شاخص دهم: اطلاع و احاطه کافی بر فقه اهل سنت و سایر ادیان

از جمله نکاتی که مجتهد باید مراعات نماید: اطلاع بر فقه اهل سنت است؛ چه بسا در بعضی از موارد به جهت وضوح و یا خفای حکم، آن مورد از ناحیه امام علیه السلام نرسیده است و اهل سنت طبق اخبار و احادیث و سنت نبوی به آن حکم عمل می نمایند.^۱

و از جمله مواردی که می توان بدان استشهاد نمود: تفریق بین صلوات یومیّه است که طبق سنت رسول خدا و نیز ائمه طاهرين عليهم السلام، رایج و دارج بوده است^۲ و اکنون اهل سنت بدان عمل می کنند. ولی به واسطه کم توجهی فقهاء به این مسأله مهم، کم کم جمع بین صلوات، به صورت سنت و شعار شیعه درآمده است، و باید ترک گردد و طبق سنت رسول خدا عمل شود.^۳

و نیز از جمله موارد: تشیع جنائز توسط زنان است که بر خلاف صریح

۱- قابل ذکر است که در شاخص ششم: «ارتباط با همه مذاهب و فرق در سراسر جهان» پیرامون این موضوع مطالبی بیان شد، و لیکن به جهت اهمیت مطلب اینک به عنوان شاخص مستقل مطرح می شود. (محقق)

۲- نهج البلاغه (عبده)، ج ۳، ص ۸۲:

«من کتاب له علیه السلام إلى أمراء البلاد في معنى الصلاة:

أما بعد، فصلوا بالناس الظهر حتى تفيء الشمس من مريض العنز، و صلوا بهم العصر و الشمس بيضاء حية في عضو من النهار حين يسار فيها فرسخان، و صلوا بهم المغرب حين يفتط الصائم و يدفع الحاج، و صلوا بهم العشاء حين يتوارى الشفق إلى ثلث الليل، و صلوا بهم الغداة و الرجل يعرف وجه صاحبه، و صلوا بهم صلاة أضعفهم و لا تكونوا فتانين.»

۳- جهت اطلاع بیشتر پیرامون ادله تفریق صلوات، رجوع شود به مهر فروزان، ص ۹۲ الی ۹۸؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۸۷ الی ۹۳.

سنت رسول خدا است، و اهل سنت بدان عمل نمی‌نمایند،^۱ ولی در جوامع شیعی بدان عمل می‌کنند؛^۲ و نیز برگزاری مراسم هفتم و چهلم و سال، برای متوفی است و جوامع شیعی بر خلاف سنت رسول خدا و ائمه هدی عمل می‌کنند؛ و نیز ساختن بنا و گنبد‌های عظیم و ضریح و غیره برای اموات است که تمام اینها بر خلاف سنت است و باید ترک شود.^۳

و نیز احادیثی که در میان اهل سنت رایج است در صورت صحت و وثاقت سند، باید مورد توجه مجتهد قرار گیرد و بدان عمل نماید.

و نیز باید به دستورات و احکام اصیل و دست‌نخورده مسیحیت و یهود که از آیین موسی و عیسی علیهما السلام به جای مانده است، توجه کند؛ چه بسا مواردی، چه در مسائل اخلاقی و چه در مسائل فقهی، یافت شود که تعارضی با شریعت حقّه و دیانت نبویّه نداشته باشد که می‌تواند در فهم او از شرع و مبانی آن، مفید واقع گردد.

شاخص یازدهم: آگاهی از مسائل و حوادث عصر خویش

و فتنه‌های دشمن

و بنابراین، مجتهد لازم است که از مسائل و حوادث عصر خویش به خوبی آگاه باشد، و جریان‌ات سیاسی و اجتماعی را به طور جدی و دقیق پیگیری نماید و از دسایس و وساوس شیاطین انس و مکر مکاران، اطلاع حاصل نماید؛ و از نقشه‌های پشت پرده که عموماً از آن بی‌خبرند، مطلع گردد و به حيله و نیرنگ‌هایی

۱- *الخصال*، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۵۸۵؛ *مسند احمد حنبل*، ج ۵، ص ۸۵؛ *صحیح بخاری*، ج ۱، ص ۸۰.

۲- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به ترجمه *رساله بدیعه*، ص ۳۲ و ۱۹۳ و ۲۱۹؛ *رساله نکاحیه*، ص ۱۷۹؛ *ولایت فقیه*، ج ۳، ص ۱۵۷.

۳- جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به *اربعین در فرهنگ شیعه*.

که به انحاء مختلف و وسایط گوناگون برای جوامع مسلمین، علی‌الخصوص جامعه شیعی تدارک می‌دهند، آگاه شود؛ که چه بسا برای کوبیدن و از هم گسیختن پیوندها و قوام جامعه شیعی و اسلامی، ناخودآگاه مجتهد را وادار به عکس‌العملی ناشیانه و ناپخته بنمایند و در پی آن به نتایج شوم و ویرانگر حکم و فتوای او برسند و آرزوهای اهریمنی خویش را جامعه عمل بپوشانند.

اینجاست که مجتهد باید کاملاً زیرک و هشیار باشد و کاسه زیر نیم کاسه آنان را بازشناسد و در دام مکر و فریب آنان، خود و جامعه مسلمین را گرفتار نسازد.^۱

۱- واقعه مشروطیت، دلیل روشن و آشکاری است بر صحت مدعای ما؛ در این واقعه که به تدبیر و شیطنت استعمار پیر بریتانیا شکل گرفت، به واسطه ناپختگی و غفلت بسیاری از علماء، نقشه شوم و برنامه شیطانی دول کفر به منصه ظهور رسید و پس از وصول به نتیجه، روشن شد که تمام تبلیغات و تعظیم و تکریم‌ها و احترام به بزرگان و مراجع وقت و طلب کمک و مساعدت از آنان و تشویق مردم به حمایت از رهبران دینی و ارسال وجوه نقد به بیوت مراجع وقت و اعلان حمایت و پشتیبانی از فتاوی و احکام صادره، همگی بر اساس خدعه و فریب و شیطنت و تدبیر دول کفر بوده است؛ و تنها فایده‌ای که از حمایت روحانیت و مراجع و مجتهدین گرفته شد، پیاده شدن نقشه شوم استعمار و محو بنیان شریعت و ورود فرهنگ غرب و ضلال به جوامع مسلمین و شیعی بوده است.

آری، در همان زمان که مرحوم آخوند خراسانی و نائینی و مازندرانی و غیره از یک طرف، و مرحوم ملا محمد کاظم یزدی و انصار و اعوان او از طرف دیگر، به دنبال مشروطه و مقابل آن، مردم را به جان هم انداخته بودند، بودند افرادی همچون مرحوم سید مرتضی کشمیری و حاج میرزا حبیب خراسانی و حاج ملا قربانعلی زنجانی^۱ و جدّ ما مرحوم آیه الله میرزا ابراهیم طهرانی و غیرهم که با نظر صائب و بصیرت تام، به نقشه‌ها و دسیسه‌های طرفین پی برده بودند و خود را از معركة جدال و نزاع به دور نگه داشتند، و مردم را به پرهیز از ورود در این وادی هولناک و وانفسا دعوت می‌نمودند.

گویند: پس از سپری شدن این حادثه و غلبه دول کفر بر جوامع مسلمین، روزی مرحوم حاج شیخ حسین یزدی به اتفاق مرحوم حاج شیخ حسن طالقانی به عتبات عالیات مشرف، و در نجف به دیدن مرحوم میرزای نائینی می‌روند.

شاخص دوازدهم: مراجعه مستقیم و خالی الذهن به کتاب الهی و سنت اهل بیت علیهم السلام

از جمله نکات حائز توجه برای مجتهد این است که: بدون مراجعه به آرای فقهاء و کتب آنها مستقیماً به کتاب الله و پس از آن به سنت اهل بیت علیهم السلام مراجعه کند. و پس از کسب اطلاع از مراد و رأی آنها و تحصیل استنباط از مضمون ادله، به کتب فقهاء، علی الخصوص قدمای اصحاب مراجعه کند و از کیفیت استنتاج و اکتساب ایشان مطلع گردد، و به علت اختلاف بین رأی و نظر خود و آرای آنها پی برد؛ و بداند که رأی و فتوای فقیه در قبال نص صریح حدیث و آیه شریفه، اعتباری ندارد، و نباید به خاطر آرای فقهاء از روایات معتبره و آیات کریمه دست برداشت به این بهانه واهی که: آنها اگر اعتباری در احادیث مرویه می‌یافتند، بدان عمل می‌کردند و مخالفت با سنت نمی‌نمودند، پس روایات وارده، از حجیت و اعتبار ساقط می‌باشند.

این دلیل صد در صد اشتباه و مطرود است؛ زیرا کیفیت ورود و خروج افراد

مرحوم نائینی از حاج شیخ حسن طالقانی اوضاع و احوال ایران را استفسار می‌کند و ایشان در پاسخ می‌گوید: «آقا مردم می‌گویند: قضیه مشروطیت، کار کردن خر و خوردن یابو بوده است.»^۲ مرحوم میرزا سر خود را به زیر می‌اندازد و از خجالت هیچ سخنی بر زبان نمی‌آورد. در این هنگام مرحوم آقا شیخ حسین می‌گوید: «حضرت آقا متوجه شدید که مردم چه می‌گویند؟» میرزای نائینی در همان حال می‌گوید: «بله بله، متوجه شدم.» البته این داستان، اولین حادثه نبود که افراد غیر مطلع ملعبه شیطنت ابالسّه و وسوسه خناسان گشته‌اند، بلکه پیوسته این قضیه در هر برهه‌ای تکرار و تکرار می‌شود.^۳

۱. رجوع شود به *مطلع انوار*، ج ۳، ص ۱۴۳.

۲. رجوع شود به *همان مصدر*، ج ۱، ص ۱۸۸.

۳. جهت اطلاع بیشتر پیرامون آثار سوء مشروطیت، رجوع شود به *وظیفه فرد مسلمان*، ص ۲۰۳؛ *اسرار ملکوت*، ج ۲، ص ۸۳ الی ۸۷.

در ادله و مدارک و میزان اطلاعات آنها در فقه و کمیت معلومات ایشان نسبت به فنون و علوم مختلفه و حدت ذهن و استعداد آنها در درک مطلب و قوای حدس و تفکیر آنان، قطعاً در اکتساب رأی و فتوای ایشان تأثیر خواهد داشت، و این مسأله در تمامی افراد و متظاهرين به فقه و اجتهاد در هر زمان و هر مکان ساری و جاری است. بنابراین، آرای فقهاء به هیچ وجه من الوجوه در مقابل روایات و احادیث وارده از معصومین علیهم السلام و نیز کتاب الله مبین، ارزش و اعتباری نخواهند داشت. علی الخصوص در مواردی که ادعای اجماع بر فتوایی می شود، نباید بدان ترتیب اثر داد؛ زیرا علاوه بر اینکه اصل تحقق اجماع محل بحث و نقاش است، حتی بر فرض وقوع نیز محلی از اعراب ندارد، زیرا - همچنان که در جای خود مفصلاً مطرح است - چنین اجماعی قابلیت کشف از رأی و کلام معصوم علیه السلام را نخواهد داشت.^۱

توجه به جایز الخطاء و الزلل بودن غیر معصومین علیهم السلام

و نیز مجتهد در مقام اجتهاد نباید به شخصیت و شئون فقهاء توجه نماید و آنها را باید جایز الخطاء و الزلل فرض کند، و فقط و فقط شخصیت و مرتبه ولایت در نظر او مجسم و حاکم باشد و لا غیر. و این مصیبتی است که تا کنون دامن گیر بسیاری از افراد و اهل علم شده است.

اشتباه بودن تأسیس اصل بدواً پیش از پرداختن به منابع و مدارک اجتهاد

بنابراین، روش و سیره ای که امروزه در بحثها و مجالس درس معمول و متداول می باشد، که مدرس پیش از پرداختن به منابع و مدارک اجتهاد به تأسیس اصل در مسأله فقهیه می پردازد و آن گاه به سراغ ادله می رود، کاملاً اشتباه و ناصواب

۱- این مسأله در رساله/اجماع از منظر نقد و نظر، از این قلم به طور مستوفی، بحث شده است.

می‌باشد و باید ترک شود. و شاگرد نیز در مجلس بحث باید نسبت به استاد، نظره مرآتی داشته باشد نه استقلالی، و شخصیت و مقام استاد نباید قدرت تفکیری و تحقیق او را تحت الشعاع قرار دهد.

و بزرگان از اهل معرفت پیوسته شاگردان خویش را به این روش و طریقت تشویق و دعوت می‌نمودند، و همیشه به تبلور و ارتقاء روح حریت و آزاد اندیشی و دور ماندن از دایره تقلید فرا می‌خواندند و از وثاقت نابجا برحذر می‌داشتند. و راه فهم و تعقل و معرفت را عملاً می‌آموختند.^۱

۱- مرحوم والد معظم ما علامه طهرانی - قدس الله سره - در تمام عمر شریف و پربرکت خود، تلامذه و علی‌الخصوص فضلاء از اهل علم را به این روش و منهای دعوت و تشویق می‌نمودند. و از تقلید کورکورانه و بدون تعقل و تفکر، سخت برحذر می‌داشتند، و به شاگردانی که بدون فهم و تفکر صحیح و صرفاً به جهت موقعیت و شخصیت ایشان بدون تعقل و ژرف‌نگری به فرمایشات ایشان متعبد می‌شدند، وقعی نمی‌نهادند و راه و ممشای آنان را تحسین نمی‌نمودند و آنها را متوقف و راکد و بی‌نصیب و جامد می‌دانستند و می‌فرمودند:

«سالک باید عاقل باشد و قدرت تشخیص داشته باشد؛ سالک نفهم فایده‌ای ندارد و به درد نمی‌خورد و ارزشی ندارد!»

و بارها که از بنده راجع به احوال دوستان و رفقای خویش سؤال می‌کردند می‌فرمودند: «فهم آنان چقدر رشد کرده است؟ من کاری به حالات و انجام دستورات و عمل آنها ندارم!»

به یاد دارم در اواخر عمر شریفشان، رأی و فتوای ایشان بر کفایت احرام از محاذات میقات بود. و گهگاهی نیز این مطلب را در مجالس خصوصی بیان می‌کردند و نیز با بسیاری از اعظام، از جمله مرحوم آیه الله گلپایگانی - رحمة الله علیه - این مسأله را در میان گذاشتند و مباحثه‌ای در حدود یک ربع ساعت بین آن دو به وقوع پیوست.

مرحوم گلپایگانی اصرار بر عدم کفایت داشتند و مرحوم والد در نقطه مخالف، بر کفایت احرام از محاذات مواقیت پای می‌فشردند، ولی وقتی اصرار مرحوم گلپایگانی را مشاهده کردند دیگر چیزی نگفتند و مسأله مسکوت ماند.

پس از مراجعت به منزل، مقاله‌ای در این مسأله به رشته تحریر درآوردند و به بنده و یکی دیگر از اقوام و بستگان فرمودند: «من رساله‌ای در این مسأله فقهیه نوشته‌ام،* آن را بردارید و مطالعه کنید و نظر خود را بگویید.»

مرحوم آیه الله بروجردی - رحمة الله علیه - بارها در مجلس درس می فرمودند: «بزرگواری فقهاء، مانع از مطالعه و تحقیق طلاب نشود!»^۱

روی این حساب، مجتهد در مقام بیان حکم نباید چنین تصور کند که رأی و فتوای او از عالم ربوبی و ملأً اعلیٰ به قلب او افزای گردیده است، بلکه باید در عین اطمینان به فتوای خویش، احتمال خطاء و اشتباه را در کیفیت ترتیب مقدمات موصله، بدهد و از مقلد توقع نداشته باشد که هم چنان که از رسول خدا و یا امام معصوم علیهما السلام حرف می شنود و اطاعت می کند، نسبت به او این چنین باشد. و باید حدّ خویش نگه دارد و مرز خود را بازشناسد و شئون و توان خود را نیک دریابد، و پای از حدّ و گلیم خویش بیرون نگذارد و خود را در مقام مقایسه با امام علیه السلام قرار ندهد و رداء ولایت او را بر قامت خود نپوشاند؛ و تناسب بین حکم و موضوع را بشناسد و سعة ظرفیتی موضوع را با تعلق حکم بر آن، به یک طراز آورد و از آن تعدی نکند، و مخالفت با خود را مخالفت با امام معصوم علیه السلام قلمداد نکند؛ که غیرت الهی را نسبت به ناموس عالم خلقت نباید از نظر دور داشت و سخت باید بدان نگران بود.

﴿ پس از دو یا سه روز که هر دو، خدمت ایشان رسیدیم ایشان فرمودند: «رساله را مطالعه کردید؟» عرض کردیم: بله. ایشان ابتدا از شخص دیگر سؤال کردند: «نظر شما در این مسأله چیست؟» و او در جواب گفت: «مطلب همان است که شما نوشته‌اید، و دیگر هیچ شبهه‌ای در این مسأله، طبق تحریر شما وجود ندارد.»

سپس از من پرسیدند: «نظر شما چیست؟» بنده جسارت نموده عرض کردم: آقا جان من هنوز نظر مخالفین را در این مسأله بررسی نکردم و لذا فعلاً نمی‌توانم پاسخی به سؤال شما بدهم. یک مرتبه ایشان روی خود را به من برگرداندند و سه بار با انگشت اشاره کردند و فرمودند: «احسنت، احسنت، احسنت!»

* قابل ذکر است که این رساله شریفه، به همراه سایر رساله‌ها و دست‌نوشته‌های فقهی و اصولی مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - در **مطلع انوار**، ج ۷، به زیور طبع آراسته شده است. ۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به **افقی وحی**، ص ۳۸۸.

امام علیه السّلام یگانه ناموس عالم تکوین و تشریح

امام علیه السّلام ناموس عالم خلق است و مردم باید به این دید به او بنگرند و کلام او را نصب العین خویش قرار دهند، و او را به عنوان مظهر اتمّ پروردگار در روی زمین بلکه در جمیع عوالم وجود به حساب آورند، و سخن او را از این منظر و افق، مطیع و منقاد گردند. مبدا ما پای از گلیم خود بیرون بگذاریم و جای پای او قرار دهیم! این الثری من الثریا؟ ذره را با آفتاب عالم تاب چه کار؟ و بنده را با ربّ الأرباب چه نسبت و چه میزان؟

و اینکه در روایات می‌فرمایند: «فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدٌّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ»،^۱ در مقام عناد و استکبار است نه در مقام تشابه و تسامخ، و در مقام استعلاء و سرکشی است نه در مقام تساوی و هم‌طراز بودن.

بنابراین، مجتهد نباید این‌طور تصوّر کند که مقلّد، به او همان دید و نگرش را باید داشته باشد که به معصوم علیه السّلام دارد؛ و اگر با او در مقام احتجاج برآمد نباید ناراحت شود، و اگر از علّت حکم و نتیجه استنباط سؤال نمود، نباید بر او بتازد و مورد عتاب و خطاب قرار دهد، و شأن خود را باید مانند سایر افراد فرض نماید نه بیشتر. و خود و مقلّدین خویش را در ارتباط با امام علیه السّلام و اطاعت از دستور او، در یک صف بدانند و ارج و قیمت خود را بیش از آنها ندانند.

عدم جواز تقلید از مجتهد در صورت احراز خطای وی

مقلّد نیز باید بداند که مسأله امامت و ولایت، چیز دیگر است و ارتباطی به

۱- الکافی للکلینی، ج ۱، ص ۶۷؛ ج ۷، ص ۴۱۲؛ عوالی اللئالی، ج ۳، ص ۱۹۲؛ الکافی للحلی، ص ۴۲۵.

سایر مراتب و موقعیت‌ها ندارد. و درباره تشخیص موضوعات باید از مجتهد سؤال کند و طریق تشخیص موضوعات را از مجتهد بپرسد؛ شاید در این مسیر، مجتهد اشتباه کرده باشد و او باید اشتباه مجتهد را اصلاح نماید؛ و به همین جهت است که مشاهده می‌کنیم مجتهدین در تعیین موضوعات و تشخیص آنها چه بسا به اشتباه می‌روند، و سایر افراد در درک آنها به واسطه اطلاع بر بسیاری از امور و قضایا قوی‌تر و قابل‌ترند.

این نکته پر واضح است که مجتهد - که یکی از افراد عرف می‌باشد و تشخیص او در موضوعات خارجیه مانند سایر افراد است - اگر در مبادی تعیین و تشخیص موضوعات دارای اطلاع و اشراف کافی باشد، طبعاً نظر او می‌تواند به عنوان یک فرد خبیر و آشنا به آن موضوع خاص مورد توجه قرار گیرد؛ و اگر نسبت به آن موضوع از اطلاع و اشراف وافی برخوردار نباشد، باید برای تشخیص موضوع به اهل خبره مراجعه کند، و به سخن او بدو نمی‌توان اعتماد نمود، و این مسأله بسیار حائز اهمیت است علی‌الخصوص در مسائل سیاسی و اجتماعی و قضایای خارجی و بین‌المللی.

اما نکته مهم اینجاست که مجتهد علاوه بر تشخیص عرفی، در بسیاری از موضوعات به تشخیص شرعی دست پیدا می‌کند، در حالی که عرف نسبت به این مسأله اطلاعی ندارد؛ مانند موضوعاتی از قبیل سفر و حدّ ترخیص و رؤیت هلال و ماهی فلس‌دار و استطاعت در حج و هکذا. زیرا عرف برای هر کدام از این مفاهیم، مصداق خاص خودش را قرار می‌دهد، در حالی که ممکن است با مصداق شرعی مجعول شارع متفاوت باشد.

بنابراین مقلد باید بداند که فتوایی را که مجتهد او بر اساس تشکّل موضوعی خاص صادر کرده است، بر چه اساسی است؟

آیا در تشخیص موضوع از فهم عرفی بهره گرفته است یا اینکه در شرع برای آن یک تصوّر خاص مدّ نظر بوده است؟

بنابراین اگر مقلدی تشخیص داد که مجتهد در تشخیص موضوع، راه به خطاء رفته است جایز نیست از او تقلید نماید و باید به تشخیص خود عمل کند؛ زیرا مقلد، امام معصوم نیست و مانند سایر افراد جایز الخطاء و الزلل می‌باشد. و اگر متوجه شد که مجتهد خطاء کرده است، فوراً باید او را متوجه نمود تا از اشتباه خود بازگردد. و به صرف اینکه گفته شود: اطلاع ایشان از شما بیشتر است، و یا اینکه: شما با این مسائل کاری نداشته باشید! نباید میدان را خالی کند و عرصه را بر او باز نگه دارد و تصور کند که تکلیف شرعی از او ساقط شده است، بلکه باید با حدت و شدت پیگیری نماید و تا جایی که ممکن است از قیام و اقدام فروگذار نشود.

بنابراین اگر مجتهدی که می‌تواند مصدر حکم واقع شود - چنانچه در زمان ائمه علیهم السلام با تعبیری همچون: «نظر فی حلالنا و حرامنا...»^۱ و یا: «علینا إلقاء الأصول و علیکم بالتفریع»^۲ و امثال آن به این نکته اشاره می‌شده است - حکم به حلیت موسیقی و غناء نمود و یا اینکه خوردن بعضی از انواع ماهی‌ها مثل کوسه و غیره را مباح شمرد و یا به انجام برخی از امور به واسطه تشخیص خود امر و الزام نمود، در حالی که مقلد می‌داند که در تمامی این امور حکم به اشتباه و خطاء داده است، جایز نیست به حکم او عمل نماید بلکه باید به تشخیص خود، جامعه عمل بپوشاند. بر خلاف حکم و دستور امام علیه السلام که به مجرد صدور حکم از ناحیه معصوم، باید دهان فرو بست و کلام او را کلام خداوند دانست و بدون ذره‌ای تأمل و شبهه، بدان قیام و اقدام نمود.

طریقیت حکم مجتهد در قبال موضوعیت حکم امام علیه السلام

و بر این اساس، مقلد باید مجتهد خویش را به عنوان وجود استقلالی و

۱- الکافی، ج ۱، ص ۶۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۲.

موضوعی ننگرد، بلکه به عنوان یک طریق و راه برای وصول به واقع ببیند؛ بر خلاف امام علیه السلام، که در زمان امام معصوم علیه السلام نمی‌تواند به فرد دیگری حتی شاخص‌ترین اصحاب امام مراجعه کند، مگر به دستور خود امام علیه السلام؛ و نیز به فرزند امام که پس از پدر به مقام امامت می‌رسد نیز با وجود پدر نمی‌تواند مراجعه نماید، مگر به دستور و فرمایش امام علیه السلام.

بحثی در جواز رجوع مقلد به دو یا چند مجتهد

و لهذا مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که: آیا می‌شود مقلد از دو یا چند مجتهد تقلید نماید یا خیر؟ اگر در مسأله تقلید قائل به حیثیت استقلالی شویم و حکمی همانند حکم وجوب متابعت از امام معصوم علیه السلام برای آن قائل شویم، در این صورت تقلید از چند نفر مشکل خواهد بود.

ولی اگر چنانچه گفته شد: مجتهد برای مقلد صرفاً جنبه طریقیّت دارد در هر طریقی که بتواند نفس حکم الله واقعی و یا قریب به آن را برای مقلد تحصیل نماید؛ درست مانند زمان حضور معصومین علیهم السلام که اصحاب حضرت در میان مردم و شیعیان به بیان احکام می‌پرداختند، و مردم در بلاد از مرتبطين با امام علیه السلام مسائل خود را سؤال می‌کردند و الزامی برای رجوع به یک نفر دون سایرین نبوده است، و چه بسا در رجوع به یک فرد خود او آنها را به شخص دیگر ارجاع می‌داده است، و این روش یک سنت بوده و مسأله‌ای به وجود نمی‌آورده است؛ حال سخن اینجاست که چه اتّفاقی رخ داده است و چه واقعه‌ای به وقوع پیوسته است که مسأله اجتهاد و تقلید به صورت فعلی، در انحصار یک فرد دون فرد دیگر قرار گرفته است؟

در زمان سابق افرادی از ناحیه امام علیه السلام به عنوان وکیل منصوب می‌شدند تا مردم به آنها مراجعه کنند و بدین طریق خود امام علیه السلام با این

عمل اعلان وثاقت آنان را می‌نمود، و در نتیجه نسبت به مسائل عویصه و مشتبهه و امور مالیّه به آنان مراجعه می‌کردند، در حالی که در همان زمان‌ها افرادی از فقهاء و صلحاء بودند و در دسترس همه قرار داشتند و چه بسا مردم نیازی برای مراجعه به وکیل امام علیه السّلام با وجود آنان احساس نمی‌کردند مگر در بعضی از مسائل و قضایای مشکله و شبهه‌ناک؛ چنانچه گفته شد.

مگر زمان ما با زمان حضور معصومین علیهم السّلام فرق کرده است و قضیه رجوع جاهل به عالم با آن زمان تغییر نموده است؟! چه اشکالی دارد که یک فرد در مسائل تجارت و معاملات به مجتهدی رجوع کند و در مسائل نماز و روزه و عبادات به فرد دیگری؟! و چه بسا که افراد به واسطه وجود برخی از استعدادها و قابلیت‌های ذهنی و نفسی در بعضی از ابواب، عمیق‌تر و دقیق‌تر از دیگری بوده باشند. و یا حتی در صورت تساوی دو مجتهد در جمیع ابواب فقهی چه اشکالی دارد که به هر دو نفر مراجعه کند و بعضی از فروع را از یکی و بعضی دیگر را از مجتهد ثانی پرسد؟! و

یا اینکه مسائل خویش را از مجتهدی سؤال کند اما در مسائل مالیّه، نزد مجتهد دیگری برود که می‌داند در مصرف وجوهات، تقوای او از سایرین بیشتر و موارد صرف وجوهات او از سایرین اولی و أرجح می‌باشد؛ که در این مورد می‌توان گفت: تکلیف شرعی او رجوع به مجتهد دیگر است و نباید اموال را نزد مجتهد اوّل ببرد، بلکه صرفاً باید برای پاسخ احکام نزد او برود.

بنابراین، نتیجه بحث این شد که زمان کنونی هیچ تفاوتی با زمان حضور معصومین علیهم السّلام ندارد، و در زمان گذشته مردم برای حلّ مسائل فقهیه و مشکلات به فرد خاصی مراجعه نمی‌نمودند، بلکه در هر مورد اگر شخصی را متأهل این مرتبه می‌یافتند به او مراجعه می‌کردند؛ چنانچه حکایات و روایات نیز بر این مطلب گواه صادقی است.

بر این اساس، مسأله مرجعیّت صرفاً پاسخ به سؤالات شرعیّه است و لا غیر، که إن شاء الله عن قریب در بحث مرجعیّت خواهد آمد.

شاخص سیزدهم: اجتهاد در ادبیات و فنون لغت عرب،

منطق، کلام و فلسفه

از جمله نکاتی که مجتهد باید بدان التفات داشته باشد: اجتهاد در ادبیات عرب و شناخت متقن مبانی بلاغت و صرف و نحو است، و صرفاً به نقل قول این و آن و اعتماد بر آرای نحویین و ارباب فصاحت و بلاغت نباید اکتفا کند، بلکه خود در فهم و تشخیص موارد استعمال اصطلاحات و تعابیر ادبی، صاحب رأی و نظر باشد.

و نیز نسبت به مبانی منطق و کلام باید به حدّ اشباع و تمیّز بین قضایای مختلفه برسد تا بتواند در جهت تشخیص موضوعات - مخصوصاً قضایای اجتماعی و سیاسی - دچار خبط و اغواء و فریب شیاطین نگردد و سره را از ناسره بازشناسد. و در این راستا حتماً باید به مطالعه و تحقیق و تدریس و تدرّس در خدمت و ملازمت اساتید فن و مهرة علوم الهی از تفسیر و فقه الحدیث و علی الخصوص فلسفه و حکمت الهی، پردازد. و زنهاری که از این سرمایه فهم و معرفت غفلت بورزد و بدون اکتساب معارف حقّه الهیه حکمیّه به فحص و غور در کلمات و حقایق نورانی اهل بیت عصمت و طهارت همّت گمارد!

درس فلسفه، ذهن انسان را باز می‌کند و دیدگاه او را نسبت به جهان هستی و ربط بین خالق و مخلوق، اتّسع می‌بخشد و او را در ترتیب مقدمات و مبادی استنباط، نیرومند و قوی می‌سازد، و قدرت تشخیص او را در تمیّز بین احادیث و آثار شرع نبوی و صحّت و سقم آنها بالا می‌برد؛ و نیز در کیفیت استنباط و فهم مراد شارع و وصول به معرفت ملاکات احکام، قطعاً تأثیر خواهد داشت.

حال اگر علاوه بر معرفت به فلسفه و حکمت الهی، اطلاعات و آگاهی خود را نسبت به عرفان نظری تقویت کند، دیگر نور علی نور می‌شود.^۱

۱- قابل ذکر است که شاخص نهم پیرامون لزوم فراگیری فلسفه و حکمت و عرفان اسلامی می‌باشد.

شاخص چهاردهم: اطلاع کافی بر سرگذشت فقهای شاخصین و اولیای الهی

علاوه بر این، مجتهد باید نسبت به تاریخ و سرگذشت فقهای شاخصین و اولیای الهی، مطالعات و تحقیقاتی داشته باشد؛ چه بسا اطلاع بر بعضی از قضایا، فهم او را نسبت به رموز و اسرار شریعت بالا ببرد و قدرت او را بر درک صحیح‌تر از موضوعات، تقویت نماید. و هرچه آن عالم و فقیه و یا آن عالم ربّانی و عارف بالله در مراتب بالاتری از قرب و نورانیت باشد، تأثیر قضایا و آثار به جای مانده از وی در نفس و فکر مجتهد، بهتر و بیشتر خواهد بود.^۱

شاخص پانزدهم: وجوب اعلان و ابلاغ صریح فتوا در صورت إشاعة فتوای خلاف

یکی از نکات بسیار مهمّ برای مجتهد این است که: فقط خود را در قبال خدای متعال و ولیّ او، قطب عالم امکان، حجة بن الحسن المهدی ارواحنا لتراب مقدمه الفداء، مسئول بداند و لا غیر.

مجتهد در بیان و ابلاغ تکلیف و حکم شرع، رضایت و عدم رضایت مردم را نباید در نظر آورد و باید حکم خدا را بر اساس استنباط خویش مطرح کند. و اگر احساس کرد افراد دیگری فتاوی خلاف واقع می‌دهند، به آنها تذکر دهد و از ادلّه آنان استفسار نماید و راه خطاء و اجتهاد ناصواب را به آنان بنمایاند، و نباید با مسامحه و مجامله و غمض عین از کنار حکم غیر واقع بگذرد. و به صرف اینکه: دیگری چنین فتوایی داده است و او می‌داند و خدای خودش پس دیگر ارتباطی به

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این شاخص رجوع شود به شاخص اول.

من ندارد، نمی‌تواند رقبه خود را از زیر بار مسئولیت مردم و ایتام آل محمد، دور نگه دارد و مردم را به حال خود رها کند.

بنابراین، اگر دید فتوایی در میان مردم شایع گشته است و ممکن است مردم را به بیراهه و گمراهی و سقوط بکشاند، باید نظر و رأی خود را صریحاً ابلاغ و اعلان نماید تا مردم بدانند و بفهمند که در قبال این فتوا و رأی، فقهای هستند که رأی و نظر آنان خلاف رأی و فتوای مجتهد خاص می‌باشد.

زیرا هم‌چنان‌که آنان در قبال مقلدین خویش مسئول می‌باشند و باید حکم‌الله واقعی را به آنان ابلاغ نمایند، همین‌طور در قبال سایر اقشار از اجتماع نیز مکلف و مسئول خواهند بود؛ زیرا آنان نیز مسلمان و مکلف به حکم واقعی می‌باشند، حال می‌خواهند به ابلاغ او ترتیب اثر بدهند یا ندهند. علی‌الخصوص اگر فتوای غیر در مسائل و قضایای خطیر باشد، حتماً باید نظر خود را به اطلاع و آگاهی عموم برساند؛ و به این بهانه که ممکن است اختلاف و تشتت حاصل شود و موجب هرج و مرج شود، نباید دست از مسئولیت الهی و تکلیف شرعی بکشد و مردم را به حال خود رها سازد. و ما به چشم خود در این ازمنه دیدیم که چگونه احکام و فتاوای افراد، تأثیرهای ناصواب در میان مردم به جای گذاشته است که از جمله آنان می‌توان به: بستن لوله‌های تولید نسل افراد اشاره نمود و اثرات تخریبی و سوء آن، پس از گذشت مدّت‌ها بر همه مشهود گشت و به آن اعتراف شد.

و ای بسا که فتوایی صادر شود و کسی در مقابل او رأی و فتوایی مطرح نکند و پس از گذشت مدّت زمانی، آن فتوا به عنوان یک حکم و تکلیف واقعی و الهی و طبقاً لما أنزل الله در میان جوامع علمی و فنی مطرح شود و گفته شود که: برای این رأی و نظر مخالفی وجود نداشته است، و اگر این حکم بر خلاف حکم الهی بود حتماً افرادی در مقام مقابله و مخالفت برمی‌آمدند.

سکوت مجتهد در چنین مواردی عواقب موبقه‌ای در پی خواهد داشت.^۱

شاخص شانزدهم: رعایت ادب و احترام نسبت به بزرگان

از جمله نکاتی که اهل اجتهاد و فتوا بلکه قاطبه فضلاء و اهل علم باید بدان توجه کنند: رعایت ادب و احترام نسبت به بزرگان و پرهیز از تعبیر زننده و زشت و وقیح، درباره مخالفین با اعتقاد و مبانی خویش است.

۱- در دوران اخیر از جمله مواردی را که می‌توان نام برد: حلیت و اباحت لعب با شرطنج است که توسط بعضی حکم و فتوا بدان داده شد؛ و بدین وسیله در بیشتر منازلی که تا آن زمان این آلت قمار یافت نمی‌شد، راه یافت و اهل خانه به طور مستمر به بازی با آن مشغول شدند و خانواده‌های متدین و ملتزم نیز از این دستاورد، بی‌بهره نماندند.

مرحوم والد، علامه طهرانی - رضوان الله علیه - که اوضاع را چنین دیدند توسط مرحوم مغفور خلدآشیان حضرت حجة الإسلام آقای حاج شیخ حسن نوری همدانی - رحمة الله علیه - برای مرجع آن، زمان حضرت آية الله حاج سید محمد رضا گلپایگانی - تغمده الله برحمته - پیغام فرستادند:

اگر امروز شما که مرجع تقلید وقت می‌باشید، در برابر این فتوا نایستید و رأی خود را به همه مردم ابلاغ نکنید، فردا می‌گویند: اباحت و جواز لعب با شرطنج اگر مخالفی داشت در همان زمان اعلان و اعلام می‌شد، و چون چنین نشده است پس معلوم می‌شود این حکم موافق با حکم الله و ما أنزل الله است، و مسئولیت عواقب این فتوا بر عهده جناب عالی خواهد بود.

مرحوم آية الله گلپایگانی در پاسخ فرمودند:

ما رأی و فتوای خود را که مبنی بر حرمت است در رساله عملیه خود ذکر کرده‌ایم و به نظر می‌رسد همین مقدار برای ابراز مخالفت کفایت کند.

مرحوم والد - رضوان الله علیه - در جواب فرمودند:

صرف درج فتوا در رساله عملیه کافی نیست، و از آنجا که این فتوا به طور علن در میان جامعه مطرح شده است، شما نیز باید آن را به صورت مجزاً، علناً منتشر کنید تا تمامی کسانی که الآن اقدام به خرید و فروش و لعب با آن نموده‌اند از نظر شما مطلع گردند، و اعلان این مسأله علناً، با نوشتن در رساله عملیه تفاوت دارد.

رحمة الله علیهما رحمة واسعة.*

* جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب، رجوع شود به /سرار ملکوت، ج ۱، ص ۱۸۱.

مجتهد باید نسبت به بزرگان و افراد شاخص گرچه با او در تضاد و تقابل اعتقادی باشند، کمال ادب را داشته باشد و از به کار بردن کلمات قبیح که تنها نشان دهنده شخصیت و شاکله خود گوینده است، پرهیز نماید و دهان خود را به سخنان یاوه و هزل نیالاید. و آبروی مکتب جعفری و ملت و دیانت محمدی را نبرد و روش و سنت اهل بیت عصمت را در مواجهه با مخالفان و منحرفان نصب العین خود قرار دهد.

مکتب ما، مکتب جعفر بن محمد و علی بن موسی علیهم السلام است. در این مکتب از فحش و تعییر و تعابیر زننده و سفیهانه خبری نیست. در این مکتب سخن از ادب و احترام و شعار: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^۱ می باشد.

در این مکتب شعار: ﴿وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^۲ مورد عمل قرار می گیرد. در این مکتب شعار: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^۳ معمول و متعارف می باشد.

اگر قرار بود در مجالس و محافل اولیای دین و پیشوایان ما، به جای سخن دلنواز و روح انگیز «السلام عليك يا ابا اليهود»^۴ و امثال آن، کلمات زشت و وقیح و بی ادبانه ای مطرح می گشت، آن وقت دیدگاه و نظر مخالفین و منحرفین و صاحبان ملل و نحل مختلف به فرهنگ و ادب تشیع و ائمه ما علیهم السلام چگونه بوده است؟

آن مجتهدی که در حوزه پر سر و صدای نجف اشرف، عتبه مقدسه مولا امیرالمؤمنین علیه السلام، در مجلس تدریس، بالای منبر، ورود مرحوم آیه الله عالم بالله و فقیه عارف، حاج شیخ محمد جواد انصاری همدانی - قدس الله سره - را به نجف اشرف با تعبیر: «یک صوفی نجس امروز به نجف آمده است!» یاد می کند، در

۱- سوره طه (۲۰) آیه ۴۴.

۲- سوره النحل (۱۶) قسمتی از آیه ۱۲۵.

۳- سوره الزمر (۳۹) ذیل آیه ۱۷ و صدر آیه ۱۸.

۴- الإختصاص، ص ۱۶۳؛ الأمالی، شیخ طوسی، ص ۵۲۳، الخصال، ج ۲، ص ۳۶۴.

پیشگاه عدل امام صادق علیه السلام چه جوابی دارد بدهد؟! و یا آن مدرّسی را که بر کرسی تدریس، سخنان و مبانی حکمای عالی‌مقدار و عرفای شامخین عالم اسلام را با عبارت: «قاذورات العرفاء و کثافات الفلاسفه» تعبیر می‌کند، آیا می‌توان از جمله تلامذه و متابعت‌کنندگان مدرسه صادقین علیهما السلام به حساب آورد؟ و یا آن مدّعی اجتهادی را که در کتابش از فخر عالم اسلام و تشیّع، عماد العلماء الربّانیین و سند الفقهاء الشّامخین، یتیمه دهر، سلمان زمان و اویس دوران، حضرت علامه آیه الله حاج سیّد محمد حسین حسینی طهرانی - قدّس الله سرّه - به: «عرفاء کذّابین» یاد می‌کند،^۱ می‌توان در عداد ذوی العقول و الإدراک محسوب نمود؟! و قس علیه سایر مواردی که قلم از درج آنها شرم دارد و زبان از بیان قبح و وقاحت آنها ناتوان می‌باشد.

سبقت و غلبه منطق و ادب بر هزل‌گویی و بی‌ادبی در مکتب اهل بیت

در مکتب اهل بیت، پیوسته منطق بر هزل‌گویی، و ادب بر بی‌ادبی، و سخن شایسته و زیبا بر کلمات رکیک و نادرست، و قول احسن بر ناسزا و فحاشی، حاکم و غالب است. و ما مفتخریم در مکتبی رشد و نمو یافته‌ایم که رهبر و زمامدارش، امام صادق علیه السلام به واسطه فحش و ناسزایی که یکی از اصحابش به غلام کافر سندی خود نمود، با او قطع ارتباط کرد و او را از خود طرد نمود.^۲ آری، مردم باید بدانند که مرام و فرهنگ امامانشان چگونه بوده است تا هر بیراهه و انحرافی را به اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام، نسبت ندهند و ساحت قدس آنان را از این قضایای نامبارک و نامیمون، پاک و منزّه بدانند.

۱- تزکیة النفس، السید کاظم الحسینی الحائری، ص ۱۴۶ و ۱۴۷، ۴۴۹ الی ۵۰۰.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۲۴؛ داستان راستان، شهید مطهری، داستان ۴۸.

شاخص هفدهم: لزوم مطابقت قول و فعل مدعیان اجتهاد با مبانی و قوانین شریعت

مدعیان اجتهاد باید بدانند آنچه موجب گرایش مردم به آیین راستین اسلام و تشیع است و آنان را از سایر ادیان و گرایش‌ها به دین و شریعت متمایل می‌کند، همان ظهور و بروز مبانی و قوانین شریعت در گفتار و افعال ظاهری آنان است؛ و آنچه موجب وهن دین و تنفر مردم نسبت به اسلام و تشیع است، نمودار ظاهری و خارجی آنان، علی‌الخصوص نسبت به حقوق و خواسته‌های به حق و فطری آنان می‌باشد، که در صورت تخلف و اختلاف بین گفتار و کردار، دیگر امکان پذیرش و تمایل به اتباع سنت و آیین شریعت در مردم نخواهد بود و گناه و عواقب سوء و وحشتناک این نفرت و انحراف، بر گردن این مدعیان است و بس.

عقل سلیم و فطرت خدادادی وسیله تشخیص حق از باطل

آنچه را که مردم با چشم و گوش خود می‌بینند و می‌شنوند، با عقل سلیم و فطرت خدادادی خویش - که هیچ قدرتی در دنیا قادر نیست آنها را از این نعمت الهی محروم نماید - می‌سنجند و بین حق و باطل، عدل و ظلم، عدالت و خیانت، راست و دروغ، امانت و تقلب، فرق خواهند گذاشت؛ و با درک و سنجش خویش است که مکتبی را پذیرش و راه و روشی را محکوم و مطرود می‌سازند. و مسئولیت تمام این ناهنجاری‌ها و نفرت‌ها و بازگشت از مسیر دین، بر عهده کسانی است که با گفتار و سخنان فریبنده و جاذب در میان مردم، دل‌ها و نفوس ایشان را به سمت و سوی خود متمایل می‌سازند؛ و آن‌گاه در مقام عمل، با گردش یک‌صد و هشتاد درجه‌ای در مقابل خواست و حقوق و نیازهای بالفطره و خدادادی آنان می‌ایستند و به انحاء طرق به مقابله و تدمیر و نابودی آنان قیام و اقدام می‌نمایند.

در اینجا است که باید متذکر شد، مردم پیش از دعوت و تبلیغ مبلغین دین به

تکالیف و احکام شریعت، به انطباق بین گفتار و رفتار آنان در خارج و در مقام عمل می‌نگرند. و اگر فردی بخواهد با این روش و شیوه به حفظ و استمرار مبانی شرع قیام نماید، عملاً موجب هدم و اضمحلال و نابودی دین و شریعت گشته است، و مسئولیت این عواقب بر عهده او می‌باشد.

شاخص هجدهم: اعتقاد پدری و شفقت نسبت به همه

اقشار جامعه

مجتهد باید به همه افراد به یک دید نگاه کند؛ چنانچه خدای متعال به همه بندگان به نظر ربوبی نظر می‌اندازد و با همه بندگان، حتی کفار و ملحدین، با موازین عقل و فطرت آنان سخن می‌گوید. و اگر سخن به حق می‌گوید با مسلم و کافر یکسان عمل می‌کند، نه اینکه به مسلمان راست گوید و وعده به راست دهد ولی با کافر به دروغ و مکر و فریب سخن بگوید و وعده کذب و خلاف به او بدهد، که اگر چنین باشد، پس کی و کجا می‌تواند آیین و شریعتش را به آنان ابلاغ نماید؟ و با چه منطق و حجّتی می‌تواند با آنان روبرو گردد؟

مجتهد از آنجا که خود را مبلغ دین و نماینده خدا در میان خلق می‌پندارد باید نسبت به همه اقشار، دید و اعتقاد پدری داشته باشد، علی‌الخصوص نسل جوان و نارس که هنوز فطرت آنان به تکالب در دنیا و انغمار در شهوات دنیوی و کثرات شیطانی آلوده نشده است. و باید به ندای باطن آنان گوش فرا دهد و همه آنان را بر سر سفره انعام و رحمت الهی فراخواند، و بداند که اگر با روش صحیح و خلق نبوی و مبانی اصیل و حقیقی اسلام با آنها روبرو نشود و قلب‌های آنان را به سوی مقصد اعلیٰ و افق نورانی توحید به حرکت درنیآورد، شیاطین و مکاران و شیادان در کمین نشسته، بی‌کار نخواهند نشست و دست به کار خواهند شد و دل‌های آنان را با دسیسه‌ها و نیرنگ‌ها به سوی خود جذب خواهند کرد، و عقول آنها را به تسخیر خود در خواهند آورد.

شاخص نوزدهم: توجه به اختلاف نفوس در پذیرش و

تلقى احکام

از جمله نکاتی که مجتهد باید متوجه آن باشد این است که: نفوس در مقام پذیرش و باور به احکام در یک حد و یک سعه نمی‌باشند، و باید در نحوه تحقق موضوع در هر یک از مکلفین، به خصوصیات و شاخصه‌های نفسانی و باورهای آنان توجه شود.

از باب مثال، کفاره صوم یک نوجوان در سنین بلوغ بر اثر خطاء و لغزشی که پیدا می‌کند، با کفاره صوم برای یک فرد در سنین بالاتر با توجه به اعتقاد و رسوخ مبانی شریعت در نفس و قلب او، یکسان نمی‌باشد؛ و یا در موارد اشتباه، دیگر ترتب حد و تعزیر برای نوجوان و جوان ناپخته و بی‌تجربه، آن هم در شرایط خاص خود، قطعاً با حد و عقوبت افراد دیگر متفاوت است.^۱

و در اینجا مجتهد باید نهایت سعی را در تشخیص کیفیت تحقق موضوع داشته باشد؛ و علی‌الخصوص در مسائل مربوط به حد و قصاص، جانب احتیاط را به نحو اشد و اتم مراعات نماید. و زنهار و زنه‌ار که در اجرای این امور، عجله و اهمال و مسامحه ننماید، و به صرف رؤیت و مشاهده یک مطلب خلاف و یا یک عقیده ناصواب، حکم به کفر و ارتداد و قتل و تسغیر و تعذیب آنان نکند، که تیر از کمان رفته و دوباره به کمان باز نخواهد گشت.

مجتهد باید به سیره و سنت ائمه طاهرین علیهم السلام توجه نماید، و وقتی مشاهده می‌کند که زنی برای اجرای حد، نزد مولا امیرالمؤمنین علیه السلام آمده و خود اعتراف به عمل خلاف می‌کند، چگونه آن حضرت او را از پیش خود می‌راند

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون تفاوت نفوس در پذیرش احکام، رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۳،

ص ۲۴۷، اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۹۵.

و با سخنانی تند و حادّ نمی‌گذارد به مسائل خلاف اعتراف کند؛^۱ تو خود حدیث مفصّل بخوان از این مجمل!

توجه به شرایط غیر یکسان زیستی و تربیتی افراد در تلقی شریعت و مبانی دین

مجتهد باید بداند که شرایط زیست و تربیتی همه افراد یکسان نیست، و غالب افراد درک صحیحی از شریعت و مبانی دینی ندارند و اکثر آموزه‌های خویش را بر اساس تخیلات و توهمات پی‌ریزی کرده‌اند، و تا زمانی که این تخیلات جای خود را به باورهای حقیقی و رصین شریعت بدهد، مدّت زمان نسبتاً طولانی را می‌طلبد، و در این مدّت باید با آنان به رفق و مدارا رفتار نمود و از طرح مبانی و تکالیفی که با سعه وجودی و قابلیت نفسانی آنان در تعارض است پرهیز نمود، و وعده‌های الهی را بیش از وعیدها به آنان ابراز کرد، و بشارت‌های خداوند را هرچه نکوتر و زیباتر به رخ آنان کشید، و عذاب و عقوبت اخروی را در مراحل بعد و به نحو احسن و شایسته به آنان مطرح نمود.

شاخص بیستم: ارائه ذهنیتی صحیح و زیبا از شریعت

رسول اکرم، برای ارتقاء فرهنگ عمومی

مجتهد باید شریعت رسول الله را چنان در میان قلوب و اذهان بنمایاند که افراد، خود به خود بدون هیچ ترس و واهمه‌ای با تمام وجود بدان روی آورند و با آغوش باز از آن استقبال نمایند. متأسفانه امروزه مسأله کاملاً برعکس شده است، و به همین جهت است که مشاهده می‌شود رغبت مردم به پذیرش، رو به افول گذاشته و ذهنیت و تصوّر نسل جوان به خصوص، از دین و شریعت متحوّل شده است و برداشتی که بالفعل برای آنان از شریعت و اسلام است با

۱- الکافی، ج ۷، ص ۱۸۸؛ وسائل الشیعه، ج ۲۸، باب ۱۶ از مقدمات حدود، ص ۳۸، ح ۶.

تصوّرات پیشین و انتظارات قبلی و گفته‌ها و شنیده‌ها انطباق ندارد. مجتهد در میان انظار باید به نحوی رفتار کند که دیدگاه مردم نسبت به او، دیدگاه متکالب به دنیا و تصدّی مقام و ریاست و زعامت و محوریت نباشد؛ که اگر چنین شد دیگر فرقی بین او و سایر از طبقات و اصناف نخواهد بود، و دیگر پذیرشی از ناحیه مردم مشاهده نخواهد کرد.

بالا بردن سطح فرهنگ عمومی در حیطة تخصص خود

مجتهد باید سطح فرهنگ مردم را بالا ببرد و در مسائلی که در حیطة تخصصی او است با آنها برخورد نماید. و مبادا در اموری که اطلاعی از آن ندارد وارد گردد! و ورود در مباحث عالیّه را به عهده اهل فن بگذارد. البتّه چنانچه پیش از این توضیح داده شد، فردی که در علوم مختلفه از تفسیر و حدیث و تاریخ و فلسفه و عرفان و امثال آن، اطلاعات چندانی به دست نیاورده است، به طور کلی نباید در مسائل استنباط و اجتهاد وارد شود و آرای فقهی خود را در معرض و منظر مکلفین قرار دهد.

شاخص بیست و یکم: عدم بسنده کردن به ذکر احکام الزامیه

در رساله‌های عملیه، صرفاً نباید به ذکر احکام تکلیفیه بسنده نمود بلکه باید در مورد تکالیف مستحبّه، نظر شارع مقدّس را به گوش افراد رساند و آنها را از کمّ و کیف آثار تکالیف مطلع نمود؛ و چه بسا اهمال در این مسأله، موجب سلب توفیقاتی خواهد شد که دیگر ما بيازائی برای او نخواهد بود.^۱

و نیز باید به مسائل اخلاقی و اجتماعی و سیاسی، و نیز ارتباطات شخصیه و مسائل خانوادگی و روابط بین افراد توجه شود؛ زیرا مکلف در اکتساب و اخذ حکم تکلیفی به تمام جوانب و خصوصیات آن باید مطلع باشد و با علم و اطلاع، به انجام و

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون این مطلب رجوع شود به *اسرار ملکوت*، ج ۲، ص ۹۲.

یا ترک یک تکلیف اقدام کند و صرفاً به اعتماد کلام مجتهد قیام ننماید؛ و چه بسا با طرح این‌گونه مطالب، رأی و نظر او نسبت به فعل یا ترک آن موضوع، متحوّل شود.

سوق دادن روح و جان مکلف به سوی درک حقایق دینی و لذت عبور از

عوالم نفس و توهمات

از جمله موارد فوق‌العاده مهمّ در کار مجتهد این است که: در طرح احکام و تکالیف، روح و جان مکلف را به سوی درک حقایق دینی بکشاند، و لذت ارتباط عبودیت با ربوبیت را به جان مکلف بچشاند، و احکام و تکالیف شرعیّه را از صورت ظاهری به در آورده، حقیقت ملکوتی و ربطی آنها را برای مکلف مجسم نماید؛ تا شیرینی ارتباط با پروردگار را با تمام وجود حسّ کند، و تأثیر قوانین و تکالیف شرعیّه را در نفس و جان خود احساس کند، و عبور از عوالم نفس و توهمات و تخیلات را به سوی مبدأ اعلیٰ و افق مبین، خود به چشم خویش مشاهده نماید.

از جمله مواردی که می‌توان در این باب نام برد، مسأله حج و کیفیت اتیان اجزاء و اعمال آن است که با نحوه تبیین آن برای حجّاج، کاملاً در تعارض می‌باشد؛ و حاجی را از مقام اطمینان و امنیت خاطر و استفاده از لذات روحانی حج، به ورطه خوف و تشکیک و شبهه و دلهره و اضطراب و تعجیل در اتمام ساقط می‌کند. ایجاد شبهات بی‌اساس درباره طواف و نماز طواف، بخصوص طواف نساء و بطلان قرائت، که هیچ مستند و مدرکی در شرع ندارد، دائماً او را در حالت اضطراب و تشویش نگه می‌دارد و از حصول به فیوضات و انوار ملکوتی حج باز می‌دارد.^۱ و نیز از جمله موارد قطع ارتباط بنده با پروردگار خویش به واسطه عدم ارائه راه صحیح و اعوجاج در تبیین حقایق نورانی شرع، کیفیت قرائت نماز است. نماز

۱- جهت اطلاع بر لزوم توجه به روح و باطن حج، رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۴۲ الی ۱۴۷؛ اسرار ملکوت، ج ۱، ص ۱۵۳ الی ۱۷۱.

برای اتصال بنده با خدای خویش است نه قطع ارتباط. نمازگزار هنگام تکبیره الإحرام، تمام توجه و فکر و قلب خویش را باید متوجه ربّ الأرباب نماید، و خود را از همه شوائب متکثره و تعلقات نفس، رها کند و یکسره خود را به دست خدای خویش بسپارد؛ و هر جمله و کلامی را که بر زبان می‌آورد، تصور کند که دارد با خدای خویش در میان می‌گذارد و با او به راز و نیاز پرداخته است و حرف دل و ضمیر خود را به او می‌زند.^۱

حال بنگرید که چگونه با تغییر و تحوّل در این جایگاه و تبدل قصد انشاء در عبارات به حکایت، یکسره قلم بطلان بر تمامی این اوصاف می‌کشیم و با فتوای وجوب قصد اخبار و حکایت در جملاتی امثال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^۲ و نیز سوره ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^۳ به بهانه‌های واهی و سخنان نادرست، به کلی او را از حال و هوای مذکور بیرون می‌آوریم و در وادی شکّ و تحیر و گیجی و گنگی رها می‌سازیم.^۴ آیا این است معنا و مقصود از: «الصَّلَاةُ خَيْرٌ مَوْضِعٍ، فَمَنْ شَاءَ اسْتَقَلَّ وَمَنْ شَاءَ اسْتَكْتَرَّ»^۵!

حال ببینید با این طریق چگونه آن حقیقت ملکوتی و روح و جان مثالی، بلکه لاهوتی نماز را از نمازگزار می‌گیریم و به جای آن، دقت در مخارج حروف و الفاظ را جایگزین می‌کنیم!! و همین‌طور بر این قیاس....

۱- جهت اطلاع بیشتر پیرامون حقیقت نماز و کیفیت آن رجوع شود به *انوار ملکوت*، ج ۱، ص ۹۹ الی ۲۳۲.

۲- سوره الفاتحة (۱) آیه ۵.

۳- سوره الإخلاص (۱۱۲) آیه ۱.

۴- جهت اطلاع بیشتر بر بطلان مبنای قائلین به قصد حکایت در ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ و امثال این آیه شریفه، رجوع شود به *نور ملکوت قرآن*، ج ۱، ص ۳۴۷.

۵- *بحار الأنوار*، ج ۷۹، ص ۳۰۸.

در اینجاست که مجتهد به طور جدی باید به مسئولیت خطیر خود در قبال رشد و تعالی مکلفین و مقلدین خود توجه نماید و در این گونه موارد، خود را از استشاره با خیراء فن و ذوی البصائر و المعارف محروم نگرداند و از بیانات و فرمایشات اهل معرفت و باطن در رابطه با اسرار و رموز تکالیف و احکام شریعت، حظّ وافر و نصیب کامل ببرد.

تا اینجا مطالبی بود که به نظر می‌رسید درباره اجتهاد و مجتهد مناسب داشته باشد، گرچه به واسطه ضیق وقت و تعجیل در طبع و نشر رساله مقررّه مرحوم والد - اعلی الله مقامه -، نتوانستیم همه آنچه را که مدّ نظر است به طور اوفی و اکمل بیاوریم، و توضیح بیشتر را در این نکات در مناسبات مختلفه ذکر کرده و خواهیم کرد، إن شاء الله تعالی؛ و حال در این بخش به ذکر پاره‌ای از شرایط مرجعیت می‌پردازیم.

فصل دوم:

شاخص‌های مرجعیت و زعامت

و اما مسأله مرجعیت که بسیار بسیار خطیرتر و حسّاس‌تر از مسأله اجتهاد است، به نظر می‌رسد آن‌طور که باید و شاید هم ثبوتاً و هم اثباتاً روشن و مبین نشده است. و مناسب است به ذکر پاره‌ای از شرایط و مسائل مربوط به آن پردازیم تا این قضیه، هم برای مجتهدین جایگاه خود را بازباید، و هم مقلّدین و سایر افراد با توجه و تأمل بیشتری به آن بنگرند.

فرق اساسی و عمده مقام اجتهاد با مرجعیت و زعامت دینی

در مسأله مرجعیت بر خلاف اجتهاد، بیشتر مقام اثبات مطرح است تا ثبوت. بدین معنا که در قضیه اجتهاد، صرفاً حصول ملکه استنباط به واسطه تحصیل شرایط و استعدادهایی است که فرد را قادر می‌سازد به حکم و تکلیف الهی دسترسی پیدا کند، و خود به آن تکلیف عمل نماید، خواه دیگران از او تقلید کنند یا نکنند، ارتباطی به او ندارد. و الزامی ندارد که حکم و تکلیف شرعی به دست آمده را در میان مردم ابلاغ و اعلان کند، مگر در آن مواردی که ذکرش گذشت. و مسئولیت عواقب فتوا و رأی خویش را نیز به عهده نمی‌گیرد؛ اینجا محلّ دقت و تأمل است. و اگر فردی سؤالی از او نمود، از آنجا که حکم و تکلیف الهی را رأی و فتوای خویش می‌داند، واجب است که پاسخ او را طبق فتوای خود به او بگوید، و حرام است که فتوای غیر خود را مطرح نماید؛ ولی از آنجا که خود سائل در مقام استفتاء به او رجوع کرده است، عواقب این سؤال و عمل به فتوای او بر عهده شخص مراجع و سائل خواهد بود.

اما مسأله مرجعیت با اجتهاد فرق می‌کند. در قضیه مرجعیت، مجتهد اعلان صلاحیت خود را به عنوان مفتی و مرجع می‌نماید، و به همه ابلاغ می‌کند که شایسته تصدی فتوا و پذیرش زعامت مسلمین و مقلدین، من می‌باشم؛ و هر کس به فتوا و رأی من عمل کند مجزی خواهد بود و مسئولیت عواقب عمل به فتوای خویش را، شخصاً به عهده می‌گیرم و تضمین صحت و اصابت تکالیف صادره از خود را به عموم افراد ابلاغ می‌نمایم. و لهذا قضیه در مرجعیت به طور کلی با اجتهاد تفاوت ماهوی دارد، صرف نظر از افتراق هویتی و خارجی.

مرجعیت یعنی تحمل تبعات و عواقب تقلید مقلد

قضیه مرجعیت، تقبل حمل تبعات و عواقب تقلید مقلد است بر دوش خود، به خلاف اجتهاد عادی که چنین تقبل و تعهدی در آن نمی‌باشد. و به عبارت دیگر، پذیرش عواقب عمل به فتوا در قضیه اجتهاد عادی، بر عهده خود مراجعه کننده است، و در قضیه مرجعیت بر عهده شخص مرجع است.

بنابراین، مجتهد بسیار باید به هوش باشد تا هرگز خود را در معرض این مسئولیت خطیر قرار ندهد، و سری را که درد نمی‌کند دستمال نبندد. و بداند که از مسئولیت حفظ جان یک فرد در صورت مراجعه به او برای عمل جراحی خطیر، در صورت عدم استعداد و تهیو، هزار بار بیشتر و خطرناک‌تر است.

داستان معروف مرحوم عارف کامل، علامه فقیه آیه الله العظمی حاج سید احمد کربلایی، با انسان وارسته و متخلق به اخلاق صالحان، مرحوم حضرت آیه الله میرزا محمد تقی شیرازی - اعلی الله مقامهما - درباره عدم پذیرش مرجعیت از طرف مرحوم کربلایی که مرحوم آیه الله علامه والد - قدس سره - در مقدمه کتاب شریف توحید علمی و عینی آورده‌اند،^۱ دیگر جای سخن برای این ناچیز

۱- توحید علمی و عینی، ص ۲۴.

نمی‌گذارد؛ و کافی به موعظه و ارشاداً.

مرجعیت یعنی مسئولیت أعراض و اموال و دماء مسلمین

مرجعیت به معنای مسئولیت أعراض و اموال و دماء مسلمین است؛ حتی می‌توان گفت: غیر مسلمین را نیز به جهاتی شامل می‌شود. و این مسئولیت نه تنها نسبت به حوادث و قضایای مخفی و غیبی فعلی، ساری است بلکه نسبت به حوادث آینده و غیر قابل پیش‌بینی (که فقط اطلاع بر آنها از عهده حضرات معصومین علیهم السلام و افرادی که موقّق به توفیقات خاصه الهیه گشته‌اند، و با کشف اسرار و رموز و فتح افق‌های ناگشوده ربوبی، به حقایق و غیبیات عالم کون دسترسی پیدا کرده‌اند، برمی‌آید و لا غیر) نیز جاری است. و چگونه فردی جرأت می‌کند و به خود چنین اجازه‌ای می‌دهد که حکم و فتوایی صادر کند، در حالی که برای او امکان اطلاع بر مسائل پشت پرده و عواقب این حکم نیست و امکان ندارد بتواند آنها را ارزیابی کند!

انحصار تصدّی مرجعیت به تأیید و تصویب صاحب مقام ولایت کلیه الهیه

بنابراین تصدّی این مقام و موقعیت، منحصراً باید به تأیید و تصویب صاحب مقام ولایت کلیه الهیه، حضرت حجة بن الحسن المهدی ارواحنا لثراب مقدمه الفداء صورت پذیرد. و افراد به بهانه و حجّت اینکه در صورت عدم پذیرش، امور مسلمین به زمین می‌ماند و یا اینکه بر دوش خود احساس تکلیف می‌کند و رجوع افراد به او موجب تعهد شرعی شده است، نمی‌توانند به این امر خطیر اقدام کنند و چنین مسئولیتی را بپذیرند و عواقب لا‌یحتمل آن را به عهده گیرند.

روایت منقول از امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند: «أَهْرُبُ مِنَ الْفُتْيَا هَرَبَكَ مِنَ الْأَسَدِ»^۱ حاوی همین نکته است که پذیرش چنین مسئولیتی بدون تأیید

۱- بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ج ۲، ص ۲۶۰؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۷۲.

صریح و مستقیم از ناحیه امام معصوم علیه السلام، از عهده افراد عادی بر نمی‌آید. و بی‌جهت نبوده است که بزرگان در زمان گذشته حتی یک قدم برای احراز این مسئولیت بر نمی‌داشتند و به شدت از ورود در این ورطه، اجتناب می‌ورزیدند.

استنکاف برخی از فقهاء و علماء از پذیرش مقام زعامت و مرجعیت

مرحوم شیخ مفید - رضوان الله علیه - پس از تنبّه به اشتباه خویش، درب خانه به روی مردم بربست تا اینکه مستقیماً از ناحیه حضرت مأذون به افتاء و مرجعیت گشت.^۱

میرزای شیرازی - اعلی الله مقامه - پس از اینکه در محذوریت حکم فقهای وقت قرار گرفت، مانند مادر فرزند مرده به گریستن و اضطراب افتاد.^۲ بزرگان از فقهای سلف - رضوان الله علیهم - حتی یک شاهی صرف تبلیغ و اشاعه مرجعیت خویش ننمودند و درهمی برای طبع و نشر رساله عملیه خود صرف نکردند.

مرحوم آقا شیخ زین العابدین غروی، خطاب به اهالی تبریز هنگامی که از او تقاضای رساله عملیه کردند فرمود:

هر که می‌خواهد تقلید کند خودش پول دهد و از روی فتاوی ما استنساخ نماید؛ من یک قران برای رساله خود نمی‌پردازم.

مرحوم آقا شیخ محمد حسین غروی اصفهانی - رضوان الله علیه - خطاب به تجار و اهالی اصفهان و غیره فرمودند: «فتاوی من مشخص و مدون است، طبع و نشر آن هیچ ربطی به من ندارد.»

۱- عبقری الحسان، ج ۲، ص ۱۱۲.

۲- جهت اطلاع بر کیفیت به مرجعیت رسیدن میرزای شیرازی، رجوع شود به مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۳۶ و ۳۴۲.

آری، مسأله مرجعیت در زمان سابق به مراجعه و توجه مردم به فرد خاص شکل می‌گرفت، نه اینکه خود آن فرد با صرف مبالغ سرسام‌آور و هزینه‌های باد آورده، در میان افراد به معروفیت و تشخیص راه پیدا کند. و اما صرف نظر از این نکته و غمض عین از مطالب مذکوره، مرجعیت واجد شرایطی است که باید در مرجع لحاظ شده باشد.

شاخص اول: دارا بودن نور باطن و کیاست و زیرکی

اول اینکه: مرجع باید فرد کیس و زیرک باشد تا به واسطه وسوسه ابالسّه و شیاطین، و خدعه و مکر خناسان و اطرافیان منحط و شرور، مغرور نشود و فریب نخورد. چه بسا اهل مکر و شیطنت با وسایطی مرموز و ناپیدا، به تحقق اهداف و مقاصد شیطانی خویش اقدام نمایند؛ و این فرد بی‌خبر از همه جا، از آنجا که نور باطن ندارد و به چهره ظاهری و صورت خندان و کلمات تملق‌آمیز و تواضع مکارانه و اطاعت‌های مزورانه اطرافیان فریب می‌خورد، در دام مکر و تزویر آنان گرفتار می‌شود و کاری را که مورد نظر و مقصود آن شیاطین است به دست خود به انجام می‌رساند.

و در اینجا است که حدیث شریف: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»^۱ مصداق پیدا می‌کند؛ زیرا چنین شخصی نیاز به تحقیق و تفحص از احوال و رفتار مکاران ندارد، بلکه به مجرد نظر و رؤیت آنان به ما فی الضمیر خبیث و متعفن آنان پی می‌برد و تمام مقاصد و اهداف شوم آنان برای او روشن و آشکار می‌شود. بنابراین مرجع تقلید، حتماً باید دارای این نور باطن و این فراست و کیاست باشد تا بتواند خطرات پشت پرده و مخفی‌های را که متوجه جامعه مسلمین است،

۱- الکافی، ج ۱، ص ۲۱۸؛ الإختصاص، ص ۱۴۳؛ الأمالی، شیخ طوسی، ص ۲۹۴.

پیش از وقوع بشناسد و قبل از زمان تحقّق، به دفع آنها اقدام نماید. و اگر به چنین مرحله و مرتبه‌ای نرسیده است خود را از ورود در این عرصه برکنار نگه دارد و زنیار که به این امر فوق‌العاده خطیر اقدام نماید!^۱

مرحوم والد ما، علامه طهرانی - رضوان الله علیه - از آنجا که مؤید به تأییدات خاصه ربّانی بودند و حقایقی برایشان روشن و مکشوف گشته بود که برای سایرین در بوتّه اجمال و ابهام قرار داشت، نسبت به مسائل آینده و نقشه ایادی شیطان و دسیسه‌های آنان مطالبی را بیان می‌فرمودند؛ و ما پس از گذشت سال‌ها از آن مطالب، به رأی‌العین صحّت و استقامت آن مسائل را مشاهده نمودیم و از حقایق و حوادث غیبیه‌ای که برای تنبّه و هشدار به ما می‌فرمودند، مطلع گشتیم. رحمة الله علیه رحمةً واسعةً.

خدای متعال بر عدم توان و قدرت ما نسبت به انجام کاری، عقاب و عذاب نمی‌کند؛ ولی بر انجام کاری در حالی که استعداد و قدرت و سعه انجام آن را نداریم، مؤاخذه خواهد کرد.

شاخص دوم: سعه صدر و ظرفیت تحمل مخالفت‌ها و اختلافات

از جمله خصوصیات مرجعیت: سعه صدر و ظرفیت تحمل مخالفت‌ها و اختلاف‌ها است. مرجع باید نسبت به سخنان و یا رفتار متخالف، خویشان‌دار باشد و سخن خلاف را با سخن خلاف پاسخ ندهد که گفته‌اند: «آلَةُ الرَّيَاسَةِ سَعَةُ الصِّدْرِ»^۲ باید به این مسأله توجه شود که نفس آدمی پیوسته در معرض ورود و هجوم

۱- جهت اطلاع بیشتر بر لزوم نور باطن داشتن مقام مرجعیت و زعامت، رجوع شود به ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۳۷ الی ۱۴۹؛ ج ۳، ص ۶۵؛ ترجمه رساله بدیعه، ص ۱۴۷ الی ۱۸۲؛ نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۳۲۴؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۳۹۴.
۲- نهج البلاغه (عبد)، ج ۴، ۱۷۸؛ غرر الحکم، ص ۳۴۲.

توهّمات و تخیّلات است، و اگر در برهه‌ای فارغ از این مسائل باشد، دیر یا زود به سراغش خواهد آمد. حال با توجه به این نکته، مناسب‌ترین بستر و زمینه برای بروز تخیّلات، موقعیت و شئون اقران و امثال او است که خواهی نخواهی، موجب ظهور افکار و ذهنیاتی برای سایرین خواهد شد. و این افکار چه بسا به صورت گفتار و یا کردار در خارج انعکاس پیدا خواهد کرد، که اگر با لطائف‌الحیل و برخورد مناسب و اصلح همراه نباشد، موجب بروز فتنه و خصومت‌های مخرب و خانمان‌برانداز خواهد گردید.^۱

۱- از جمله مصادیق سعه صدر و کرامت در مرجعیت، می‌توان به مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی - اعلی الله مقامه - اشاره نمود. در بزرگواری و کرامت و صفات حمیده این انسان وارسته همین بس که مرحوم آقا شیخ هادی طهرانی که نسبت به تمامی علماء و قاطبه فقهاء زبان به طعن و نقد ایشان داشت، وقتی سخن از میرزای شیرازی (آقا شیخ محمد تقی) می‌آمد می‌گفت: «صفای باطن و خصال نیکوی او ذاتی است نه اکتسابی!»

گویند: فضلالی نجف از ایشان برای اقامه نماز جماعت در صحن مطهر امیرالمؤمنین علیه السلام دعوت کردند، در حالی که مرحوم سید محمد کاظم یزدی در صحن، اقامه جماعت می‌کردند. مرحوم میرزا که در کربلا اقامت داشتند به این دعوت وقعی نهند تا اینکه درخواست از طرف علمای نجف تکرار شد. و پس از مدتی مرحوم میرزا به نجف آمدند و در طرف دیگر مرحوم سید محمد کاظم یزدی به اقامه نماز مغرب و عشاء پرداختند. و به واسطه نماز جماعت ایشان دیگر کسی در جماعت سید یزدی شرکت نکرد مگر عدّه قلیلی.

شب بعد، هنگام نماز مغرب در حالی که سجاده میرزا در صحن مطهر انداخته شده بود، مردم دیدند میرزا نیامد، هرچه صبر کردند خبری از او نشد تا اینکه مسلم شد ایشان نمی‌آید. و پس از تفحص و تحقیق معلوم گشت، ایشان همان روز به کربلا مراجعت کرده است؛ و علت مراجعت هم پیغامی بود که توسط سید یزدی برای ایشان فرستاده شده بود به این مضمون: «شما با آمدنتان به نجف، باعث اختلاف و تشّت نشوید و شق عصای مسلمین نفرمایید!»

مرحوم میرزا که این پیام را دریافت می‌کند بدون اینکه کلمه‌ای بر زبان براند، همان روز به کربلا مراجعت می‌کند؛ رحمة الله علیه.*

* رجوع شود به مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۸۷.

توجه آکید مرجعیت به شخصیت حقوقی خویش

مرجع باید به شخصیت حقوقی خویش نگاه کند نه حقیقی، زیرا کسی با آن کاری ندارد؛ و در این حال، حالت رحمت و عطف نسبت به همه افراد و همه اقشار داشته باشد، و کسی را بر دیگری مزیت و برتری ندهد و سخن همه را بشنود و درب خانه به روی همه باز باشد، و خود برای رفع نقارها و کدورت‌ها به سراغ افراد برود و ملجأ و پناه برای مظلومین باشد، و به مصالح شخصی خود در فراز و نشیب مسائل اجتماعی و سیاسی فکر نکند و از تهدید و تطمیع آسیب نبیند، و خوف و دلهره به خود راه ندهد.

و جز خدای متعال از هیچ کس و هیچ مقامی نهراسد و جز رضای او به رضا و پسند هیچ شخص دیگری نیندیشد. و در برابر اجحاف و ظلمی که به مردم می‌شود، ساکت و صامت ننشیند و به تشویق و ترغیب مظلومین برای احقاق حق خود پردازد و حق مظلوم را از ظالم بازستاند. و خود را در انظار، زاهد و کناره‌گیر و از مسائل اجتماعی برکنار نمایاند. و خود را در قبال زورگویان و زورمداران کوچک و سرافکننده نکند و ظلم و جور آنان را برتابد و بر سر آنان فریاد و خروش برآورد؛ که اگر نمی‌تواند چنین باشد پس حتماً باید از این سمت استعفا بدهد و از مرجعیت و ملجأیت کنار برود و این مسئولیت را به دست فرد مستعد و متاهل آن بسپارد.

شاخص سوم: خبرویت و بصیرت نسبت به شرایط جامعه

و دیدگاه‌ها و توقعات افراد

مرجع باید نسبت به شرایط جامعه و دیدگاه افراد و توقعات آنان خبیر و بصیر باشد. و در میان مردم به توغل در دنیا و مادیات و فرو رفتن در کثرات و مسائل اقتصادی و مادی و تمایل به شهرت و احراز پست و مقام، و جانب‌داری از گروه و افرادی خاص و بی‌توجهی به مستضعفین و بی‌نوایان و مظلومان و بی‌کسان، و ارتباط با مترفین

و حشر و نشر با آنان و معاشرت با ستمگران و فرومایگان، معروف و مشهور نباشد. مرجع نباید زمام امور خود را به دست دیگران بسپارد و طرزی با آنان برخورد کند که در مسائل و قضایا برای او تصمیم بگیرند و او را به راه خود بکشانند. و برای احتراز از این مخمصه، باید باب مراد و ملاقات را با تمامی افراد از هر قشر و صنفی باز نگه دارد، و حاجب و پرده‌دار را کنار بگذارد و حارث و محتسب از درگاه خود دور کند و افراد فاضل و مؤدّب به آداب اسلام و خوش‌رو و خوش‌اخلاق و صبور و متحمّل را جایگزین آنان نماید؛ زیرا اگر خطاء و لغزشی از اطرافیان سر زد، مردم به حساب او می‌گذارند و حق هم همین است.^۱

اطّلاع از اوضاع و احوال دنیا

از جمله نکاتی که مرجعیّت باید مورد توجّه قرار دهد: اطّلاع از اوضاع و احوال دنیا است. مرجع باید از جمیع اخبار و قضایایی که در دنیا می‌گذرد، مطلع باشد و به مطالعه جراید و وسایل ارتباط جمعی کشور و بلد خود، اکتفا نکند؛ باید به رادیوهای خارجی گوش دهد و به سخنان و کارهای آنان دقیق بنگرد. و افراد موثّق و معتمدی را برای به‌دست آوردن اخبار و جریانات، به این طرف و آن طرف بفرستد و عدّه‌ای را برای کشف رمز و راز از نقشه‌ها و برنامه‌های سیاسیون، به اطراف و اکناف عالم روانه کند و از چند و چون جریانات به طور دقیق و شفاف مطلع گردد. مقالات و آثار منتشره دانشمندان و نخبگان و پختگان آنان را مورد مطالعه قرار دهد تا بتواند به مقاصد و اهداف آنان و نیات آنان، دسترسی حاصل نماید و پیش از انجام و تحقّق هدفی نامیمون، در صدد دفع و محو آن برآید؛ چه بسا در

۱- یکی از دوستان نقل می‌کرد برای انجام کار مهمّی نزد یکی از معاریف رفته بودم و آن شخص در حضور فرزندش گفت: «هر وقت ایشان با من کاری دارند، بدون تعیین وقت بیایند.» و از آنجا که فرزند او مایل به ملاقات من با پدرش نبود، نمی‌خواست درخواست پدرش را اجابت کند، و لذا با وجود اینکه قریب بیست بار با او تماس گرفته شد، هرگز اجازه ملاقات با پدرش را به من نداد!!

بعضی از اوقات نسبت به قضیه‌ای باید واکنش سریع و حاد نشان دهد، و متقابلاً نسبت به بعضی از امور باید مسکوت بگذارد و سخنی نگوید، و در بعضی از موارد باید واکنش، آرام و متعادل باشد. تا چنین نشود که به واسطه ندانم‌کاری‌ها و تصمیم‌های عجولانه و احساسی و یا خدای ناکرده برخاسته از ریشه‌های نفسانی، شیاطین به مراد خود برسند و به اهداف مورد نظر و مقاصد شوم نایل گردند.

توجه به استفاده شیاطین از انحاء طرق برای رسیدن به مقاصد شوم خویش

مرجع باید بداند که شیاطین برای وصول به اهداف ناپاک خود، به انحاء طرق متوسل می‌شوند؛ و چه بسا با شناختی که از روحیات و خصوصیات یک فرد دارند به واسطه انجام عملی، در صدد تحریک و برانگیختن احساسات او برمی‌آیند؛ سخنی را در سمیناری، و یا مقاله‌ای را در جریده‌ای، و یا فیلمی را در کشوری، و یا فعلی را در صحنه‌ای به وجود می‌آورند و مقصود آنان از این امور، عکس‌العمل نسنجیده و ناپخته آن فرد خواهد بود و بدین وسیله به مقصد و هدف خود نایل می‌گردند.

شاخص چهارم: اقتدار و قوت در تصمیم‌گیری

مرجع باید در تصمیم‌گیری قوی و مقتدر باشد و اگر صلاح را در انجام کار و یا ترک آن دید به حرف و وسوسه این و آن گوش ندهد و از مسیر خود منحرف نشود.^۱

۱- جنگ ۲۵، ص ۳۶۳؛ مطلع انوار، ج ۳، ص ۳۱۱:

«[آیه الله آقا سید رضی شیرازی]: "حدود سی سال پیش، به مناسبت فوت مرحوم آقا میرزا عبدالهادی شیرازی به عتبات مشرف شدم. خدمت آیه الله خویی رسیدم. در این باره با ایشان صحبت مفصلی کردم. از جمله: از ایشان سؤال کردم: فایده حوزه چیست؟ ایشان با تعجب پرسید: این چه سؤال است؟! اشاره کرد به آقا سید علاء الدین بحر العلوم که در آن جلسه حضور داشت و گفت: فایده‌اش تربیت ده‌ها نفر مانند ایشان و نوشتن کتاب‌ها و تقریرها و... گفتم: پاسخ سؤال من داده نشد، با این همه که فرمودید؛ ما چند نفر داریم که بتواند اسلام را در دنیا به صورت منطقی و درست تبلیغ کنند؟!»

↳ فرمود: زیاد هستند.

گفتم: ممکن است نام ببرید؟!

فرمود: آقا سید محمد باقر صدر، شیخ محمد رضا مظفر.

ایشان دیگر اسم کسی را نبردند. گفتم: آیا این افراد را برنامه‌حوزه تربیت کرده است یا خودشان انگیزه داشته‌اند؟!

فرمود: خودشان برنامه داشته‌اند.

گفتم: کار خوبی کرده‌اند؟!

فرمود: بله.

گفتم: پس چرا شما آن را تعقیب نمی‌کنید؟!

فرمود: نمی‌شود.

گفتم: شما آقای طباطبایی را می‌شناسید؟!

فرمود: بله، از رفقا است.

گفتم: ایشان در قم همین روش را دارند. ایشان افرادی را که پاسخگوی نیاز زمان باشند تربیت می‌کند، به‌جای متخصص شدن در فقه و اصول.

گفت: ایشان تک است و خود را تضحیه کرده است!

گفتم: پس ما از نجف مایوس باشیم؟!

فرمود: نه، من به سهم خود حاضرم هر چه را شما بگویید انجام دهم، ولی مانعی وجود دارد و آن متقدّسین هستند؛ یک‌وقتی ما خواستیم یکی از همین افرادی را که اهل تحقیق و نوشتن مقاله درباره‌ مسائل روز بود (منظور ایشان آقای محمد تقی جعفری بود) کمک کنیم و مورد تشویق قرار بدهیم، مورد اعتراض برخی از متقدّسین واقع شدیم، به طوری که گفتند: سهم امام را در ترویج غیر فقه و اصول به‌کار می‌برد.^{۱ و ۲}

۱. این داستان را برای حقیر (علامه طهرانی)، صدیق گرامی مرحوم شیخ مرتضی مطهری بعد از بازگشت آیه الله حاج سید رضی شیرازی از عتبات، و پس از دیدن او برای اولین بار نقل کرد. و در این پاسخ ضعیف آیه الله خوبی پیدا است که می‌خواهد بفرماید: افکار و آراء و اداره امور ما در دست عوام الناس است، و فی ذلك خطر عظیم بل أعظم المخاطر! زیرا صراحت دارد بر آنکه آن مردی که از خود گذشته است، علامه بوده است نه من! و در این صورت چگونه متصور است مرجع حکم و فتوا و امر و نهی قرار گیرد کسی که خود مبتلای به نفس می‌باشد؟! و از خود استقلال فکری در عمل ندارد؟! و تابع مردم ضعیف الدرایه و سخیف الفهم می‌باشد؟! و النتيجة تابعة لأحسن المقدمتين؛ فافهم و لاتغفل!

↳

﴿ و ثانیاً: این داستان و ما شبیهه به ما می‌رساند که مراجع باید عارف و حکیم و بالله و بأمر الله عالم باشند و از خطرات نفس اماره عبور کرده باشند، و الا خود و جمیع تابعین را سوق می‌دهند به همان هدفی که دارند. آن وقت ببینید چقدر از مقصد و مقصود واقعی دور می‌گردند و سیرشان لا یزید من الله و النبوّة و الولاية و الحقّ و الحقیقة إلاّ بعداً!﴾

۲. جهت اطلاع بیشتر بر مدارک این حکایت رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۰۷؛ ده گفتار، شهید مطهری، ص ۲۲۶، طبع ۲۱ در بحث قرآن و مهجوریت آن؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۴، ص ۵۳۳؛ آشنایی با قرآن، ج ۷، ص ۱۵، طبع ۱۹ در تفسیر سوره الصف ذیل آیات ۶ تا ۹، بحث «فداکاری علمی در حوزه‌های علمیه»؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۷، ص ۲۴۱. (محقق)

روح مجرد، ص ۱۰۲:

«آقای حاج سید هاشم بسیار از آقا سید حسن مسقطی یاد می‌نمودند و می‌فرمودند: "آتش قوی داشت، و توحیدش عالی بود، و در بحث و تدریس حکمت استاد بود، و در مجادله چیره و تردست بود؛ کسی با او جرأت منازعه و بحث را نداشت، طرف را محکوم می‌کرد. وی در صحن مطهر امیرالمؤمنین علیه السلام در نجف اشرف می‌نشست و طلاب را درس حکمت و عرفان می‌داد، و چنان شور و هیجانی برپا نموده بود که با دروس متین و استوار خود، روح توحید و خلوص و طهارت را در طلاب می‌دمید، و آنان را از دنیا اعراض داده و به سوی عقبی و عالم توحید حق سوق می‌داد. اطرافیان مرحوم آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی (قدّه) به ایشان رساندند که اگر او به دروس خود ادامه دهد، حوزه علمیه را منقلب به حوزه توحیدی می‌نماید، و همه طلاب را به عالم ربوبی حق و به حق عبودیت خود می‌رساند.

لهذا او تدریس علم حکمت الهی و عرفان را در نجف تحریم کرد، و به آقا سید حسن هم امر کرد تا به مسقط برای تبلیغ و ترویج برود.

آقا سید حسن ابداً میل نداشت از نجف اشرف خارج شود، و فراق مرحوم قاضی برای وی از اشکل مشکلات بود. بنابراین به خدمت استاد خود آقای قاضی عرض کرد: اجازه می‌فرمایید به درس ادامه دهم و اعتنایی به تحریم سید ننمایم، و در این راه توحید مبارزه کنم؟!»

مرحوم آیه الله قاضی به او فرمودند: طبق فرمان سید از نجف به سوی مسقط رهسپار شو! خداوند با توست، و تو را در هر جا که باشی رهبری می‌کند، و به مطلوب غایی و نهایت راه سلوک و اعلیٰ ذروه از قلّه توحید و معرفت می‌رساند.

﴿

و اگر مشاهده کرد افرادی در قبال تصمیم او ایستادگی می‌کنند و یا اینکه پشت سر او به دسیسه و اغوای افراد می‌پردازند، آنها را از خود طرد کند و براند و دیگر به بیت و جمع خود راه ندهد. و بداند: کسب رضای الهی از جلب رضای مخلوق بالاتر است و فقط باید هم و غم خود را در جلب رضای معبود صرف کند و لو بلغ ما بلغ. و از وسوسه شیاطین انس نهراسد و از قلت پیروان و ارادتمندان نگران نشود.

و بداند که اگر برای رضای الهی قدم بردارد، همه این احتمالات در فرا روی

﴿ سید حسن که اصفهانی الأصل بوده و به اصفهانی مشهور بود، به سوی مسقط به راه افتاد؛ و لهذا وی را مسقطی گویند. و در راه در میهمان‌خانه و مسافر‌خانه وارد نمی‌شد، در مسجد وارد می‌شد. چون به مسقط رسید، چنان ترویج و تبلیغی نموده که تمام اهل مسقط را مؤمن و موحد ساخته، و به راستی و صداقت و بی‌اعتنایی به زخارف مادی و تعینات صوری و اعتباری دعوت کرد؛ و همه وی را به مرشد کل و هادی سبیل شناختند، و در برابر عظمت او عالم و جاهل، و مردم عامی و خواص، سر تسلیم فرود آوردند.﴾

او در آخر عمر، پیوسته با دو لباس احرام زندگی می‌نمود، تا وی را از هند خواستند؛ او هم دعوت آنان را اجابت نموده و در راه مقصود، رهسپار آن دیار گشت. و باز در میان راه‌ها در مسافر‌خانه‌ها مسکن نمی‌گزید، بلکه در مساجد می‌رفت و بیتوته می‌نمود. در میان راه که بین دو شهر بود، چون می‌خواست از این شهر به آن شهر برود، با همان دو جامه احرام در مسجدی وی را یافتند که در حال سجده جان داده است.﴾*

*. حضرت آقای حاج سید محمد حسن قاضی - آدم الله ایام برکاته - آقازاده مرحوم قاضی - أعلى الله درجه - فرمودند: "خبر رحلت مرحوم مسقطی را به آقا سید ابوالحسن اصفهانی تلگراف نموده بودند، و ایشان هم پیام رحلت را توسط واسطه‌ای به مرحوم قاضی که در مدرسه هندی حجره داشتند، اعلام کردند. من داخل صحن مدرسه بودم و علامه آقای سید محمد حسین طباطبایی و آقا شیخ محمد تقی آملی و غیرهما از شاگردان مرحوم قاضی نیز در صحن بودند. هیچ‌یک از آنها جرأت ننمود خبر ارتحال مسقطی را به حجره بالا به مرحوم قاضی برساند؛ زیرا می‌دانستند این خبر برای مرحوم قاضی با آن فرط علاقه به مسقطی غیر قابل تحمل است. لهذا حضرت آقای حداد را اختیار نمودند که وی این خبر را برساند؛ و چون آقای حداد این خبر را رسانید، مرحوم قاضی فرمودند: می‌دانم!"

او وجود دارد، و این مسائل برای همه بزرگان و برگزیدگان الهی اتفاق افتاده است؛ و لذا به استقبال مردم نباید دل خوش کند که روزی تبدیل به استبدار خواهد شد، و از سلام و صلوات و دعوت و پیشواز آنها نباید مغرور گردد که روزی به سب و دشنام و غیبت و تهمت و عزلت خواهد کشید.

شاخص پنجم: تبعیت از اراده و مشیت و تقدیر الهی

مرجع باید تابع اراده و مشیت و تقدیر الهی باشد، هرچه می‌خواهد بشود دیگر ارتباطی به او ندارد؛ خواه روزی مشیت پروردگار در اقبال آنام باشد و خواه روزی در ادبار آنان، هر دو یکی است. زیرا مقصود رضای او است نه رضا و تمنای نفس، و رضای او به خواست و اراده او بستگی دارد نه به خواست و اراده ما. و همان‌طور که روزی فتح و ظفر نصیب مسلمین می‌کند، روز دیگر شکست را برای آنان به ارمغان می‌آورد.

بنابراین، مرجع نباید فقط خدا را در فتح‌ها و پیروزی‌ها بنگرد و در اقبال‌ها و سلام و صلوات‌ها مشاهده کند، که این دید، دید یک طرفه است و دید توحیدی نمی‌باشد؛ و لذا نباید مردم را به سوی خود دعوت کند و از آنها بخواهد که از او تقلید نمایند. بزرگان همیشه از تصدی این‌گونه قضایا فرار می‌کردند و تا تکلیف الهی به طور روشن و شفاف متوجه آنان نمی‌شد، پذیرای آن نمی‌گشتند.

مشاهده حضرت حق در همه اسماء و صفات او

مرجع باید خدا را در همه اسماء و صفاتش مشاهده کند تا نگرش او فراگیر باشد و اختصاص به بخشی از مراتب اراده او نداشته باشد؛ و برای وصول به این مرتبه باید به جنبه‌های عبادی و خلوت خود با خدای خویش بیشتر بیندیشد. بیداری در شب و راز و نیاز با پروردگار و صلاة اللیل را فراموش نکند، و از قرائت قرآن و تدبیر در معانی آن، و رسیدن به الهامات غیبیه در آناء اللیل و اطراف النهار

غفلت نوزد. در شبانه‌روز حداقل یک ساعت از وقت خود را به تفکر و تأمل در حالات و ارتباط خویش با خدای خود و گرفتاری‌های نفس‌آماره و اجتناب از دنیا و اهل دنیا بگذرانند. و به همان مقدار که به درس و بحث و رسیدگی به استفتائات مشغول است، در رسیدگی به امور فقرا و ایتم و مستمندان و ارباب حوایج کوشا و مجدّد باشد و رفع حوایج آنان را رضایت محبوب بداند.

شاخص ششم: ارتباط با همه مذاهب و افراد در سراسر جهان

از جمله وظایف مرجعیّت: ارتباط با همه مذاهب و افراد در سراسر جهان است. مرجع نه تنها نماینده خدا در ارتباط با احکام و تکالیف مسلمین است بلکه با تمامی افراد در اطراف و اکناف عالم باید رابطه داشته باشد، و پیام توحید را به گوش همه افراد برساند؛ زیرا آنان نیز بندگان خدا هستند و آنها نیز باید هدایت و راهنمایی شوند و به راه و آیین حق بازگردند، و در این راه از هر وسیله و ابزاری باید بهره‌گیری تا سخنان ناگفته و ناشنیده به گوش آنان را، به سمع ایشان برساند تا از مبانی توحید و دستورات راستین شرع محمدی اطلاع حاصل نمایند.

و زنهاری که کلام یا رفتاری از ما سرزند که با مرام و منهاج اولیای دین سازگاری نداشته باشد! و آنها بین گفتار و رفتار ما دوئیّت و اختلاف مشاهده کنند و در پیشگاه عقل و فطرت خویش، نتوانند توجیه و تحلیل نمایند؛ که در این صورت عقابی سخت و عذابی الیم در انتظارمان خواهد بود؛ زیرا با پذیرش مسئولیت تبلیغ و ارشاد، به هدم و اضمحلال شأن و موقعیت مکتب و شریعت نبوی پرداخته‌ایم و باید به رسول خدا در روز بازپسین پاسخ دهیم، و ندای بیدار باش: ﴿وَقَفُّوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾^۱ را همیشه آویزه گوش خود نماییم.

۱- سوره الصّافات (۳۷) آیه ۲۴.

شاخص هفتم: وصول به ملکه قدسی و طهارت نفس و سر و قلب

بنابراین، با توجه به شرایط و مطالبی که درباره مرجعیت گفته شد، هیچ مفرّ و گریزی نیست از اینکه مرجع باید به ملکه قدسی و طهارت نفس و سر و قلب رسیده باشد و چشمان ملکوتی او، تمام زوایا و خفیات و امور نامشهود و مسائل پشت پرده و حوادث آینده و نیات مضمرة در نفوس و اهداف و مقاصد افراد و مصالح و مفسد مردم را، به خوبی و بالعیان مشاهده کند؛ و تا انسان به این مرتبه نرسیده است، نسبت به تمام پیامدها و تبعات و عواقب احکام و دستوراتی که صادر می‌کند، چه دستورات شخصی و چه دستورات اجتماعی، در پیشگاه عدل الهی مسئول خواهد بود.^۱

إِلْمَى فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ تَرَسَّخَتْ أَشْجَارُ الشُّوقِ إِلَيْكَ فِي حَدَائِقِ صُدُورِهِمْ وَ
أَخَذَتْ لَوْعَةً مَحَبَّتِكَ بِمَجَامِعِ قُلُوبِهِمْ. فَهُمْ إِلَى أَوْكَارِ الْأَفْكَارِ يَأْوُونَ، وَ فِي رِيَاضِ
الْقُرْبِ وَ الْمُكَاشَفَةِ يَرْتَعُونَ، وَ مِنْ حِيَاضِ الْمَحَبَّةِ بِكَاسِ الْمُلَاطَفَةِ يَكْرَعُونَ، وَ
شَرَائِعِ الْمُصَافَاةِ يَرِدُونَ. قَدْ كُشِفَ الْغِطَاءُ عَنْ أَبْصَارِهِمْ، وَ انْجَلَتْ ظُلْمَةُ الرَّيْبِ عَنْ
عَقَائِدِهِمْ وَ صَمَائِرِهِمْ، وَ انْتَفَتِ مُخَالَجَةُ الشُّكِّ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَ سَرَائِرِهِمْ، وَ انْشَرَحَتْ
بِتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ صُدُورُهُمْ، وَ عَلَتْ لِسَبِقِ السَّعَادَةِ فِي الزَّهَادَةِ هِمَّتُهُمْ، وَ عَدَبَ فِي
مَعِينِ الْمُعَامَلَةِ شَرِبُهُمْ، وَ طَابَ فِي مَجْلِسِ الْأَنْسِ سِرُّهُمْ، وَ أَمِنَ فِي مَوْطِنِ الْمَخَافَةِ
سِرِّيَّهُمْ، وَ اطْمَأَنَّتْ بِالرُّجُوعِ إِلَى رَبِّ الْأَرْبَابِ أَنْفُسُهُمْ ...^۲

۱- جهت اطلاع بیشتر بر لزوم طهارت نفس و سر برای حیازت مقام مرجعیت، رجوع شود به کتاب حاضر، شاخص اول مرجعیت؛ ولایت فقیه، ج ۲، ص ۱۳۷ الی ۱۴۹؛ ج ۳، ص ۶۵؛ رساله بدیعه، ص ۱۴۷ الی ۱۸۲؛ نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۳۲۴؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲- بحار الأنوار، ج ۹۱، ص ۱۵۰: المناجاة الثالثة عشر، مناجاة العارفين.

در اینجا به عرایض خود در خاتمه کتاب نفیس و ثمین *اجتهاد و تقلید* از رشحات فیض آثار قلم حضرت والد معظم - روحی فدا - خاتمه می‌دهیم تا بیش از این باعث از دست رفتن عرض خود و زحمت دوستان نشویم؛ گرچه نتوانستیم به آن مقصود و مرتبه‌ای که در فکر و قلب و ضمیرمان درباره مرجعیت و شرایط اجتهاد می‌گذرد، نایل شویم و آنچه را که از زبان بزرگان در این مورد شنیده‌ایم به رشته تحریر درآوریم. و به روح قدسی و نفس لاهوتی آن بزرگ‌مرد عرصه توحید و فقاقت، درود می‌فرستیم که بر همه تعلقات و لذات دنیوی و هواها و هوس‌ها و مسئولیت‌های فریبنده و موقعیت‌های جاذب و دل‌فریب و اغواگر، پشت پا زد و دامن طاهر و مطهر خویش را از این آلودگی‌ها و ارجاسی که شامل بسیاری از افراد می‌شود، پاک نگه داشت؛ و با وجود حیا زت مرتبه اعلمیت بر تمامی اقران خود حتی بر اساتید و مراجع وقت، به اندازه طرفه‌العینی حتی توهم و تخیل مسئولیت مرجعیت عامه را به ذهن و ضمیر خود نیاورد، و بر این خواب‌ها و خیال‌ها، قهقهه مستانه می‌زد.

إنابه و استغاثه حضرت علامه طهرانی به پیشگاه امام زمان برای مبتلا نشدن

به مقام مرجعیت

به یاد دارم گاهی می‌فرمود:

هنگام ورود به نجف اشرف برای ادامه تحصیل، وقتی با مسائل و جریانات روزمره و پیرامون خود برخورد کردم، به قصد زیارت سامراء و عسکریین به حرم مطهر امامین هم‌امین مشرف شدم و سپس به زیارت سرداب مطهر رفتم و دو رکعت نماز، هدیه به حضرت بقیة الله ارواحنا فدا نمودم، و به آن حضرت عرضه داشتم: یا بن رسول الله! اگر قرار است آمدن به عتبه مقدسه مولى الموالى امیرالمؤمنین علیه السلام برای تحصیل، منجر به پذیرش مرجعیت شود، مرا از این دنیا ببر که من طاقت قبول این چنین وظیفه و مسئولیتی در خود نمی‌بینم.

سپس می‌فرمود:

حقاً و واقعاً که آن حضرت ملتمس ما را اجابت فرمود و به احسن وجه،
مسیر و راه ما را خود به دست گرفت و خود مقرر فرمود و در بهترین و
نیکوترین جایگاه ما را فرود آورد.^۱

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است^۲
لِلَّهِ الْحَمْدُ وَ لَهُ الشُّكْرُ أَوْلًا وَ آخِرًا وَ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. وَ
السَّلَامُ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ مَاتَ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا وَ السَّلَامُ عَلَى جَمِيعِ عِبَادِ اللَّهِ
الصَّالِحِينَ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ.

قم المقدّسة

غرة جمادى الأولى سنة ۱۴۳۴ هجرى قمرى

و أنا الرّاجى عفو ربّه السيّد محمد محسن الحسينى الطّهرانى

۱- جهت اطلاع بیشتر بر این مطلب رجوع شود به *مهر فروزان*، ص ۵۳.

۲- *دیوان حافظ*، طبع پژمان، غزل ۳۷.

رسالة في الاجتهاد و التقليد

تقريرات للأبحاث الأصولية و الفقهية

في الاجتهاد و التقليد

للعلامة آية الله الشيخ حسين الحليّ أعلي الله مقامه

لسماحة آية الله العلامة السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني

قدّس الله سرّه

الفهرس

فهرس المطالب و الموضوعات
رسالة فى الاجتهاد و التقليد

الصفحات

المطالب

القسم الأول: مباحث الاجتهاد

٤١٩-٥٤٠

٤٢٣-٤٢٦

الفصل الأول: تعريف الاجتهاد وحدّه

٤٢٣

تعريف الاجتهاد بنظر علماء الأصول

٤٢٤

كون تعريف الاجتهاد شرحاً للاسم

٤٢٤

الاجتهاد عبارة عن تحصيل العلم بالحكم

٤٢٧-٤٣٦

الفصل الثاني: وجوب الاجتهاد

٤٢٧

وجوب الاجتهاد لتحصيل الوظيفة الشرعية من خلال الحكم الواقعي أو الظاهري

٤٢٧

الوجوب العيني للاجتهاد

٤٢٨

انحصار أدلة الاستنباط المعتبرة في: الكتاب والسنة والإجماع والعقل

٤٢٩

أصل مذهب العامة وأساسه يبتني على الإجماع

- رأي المرحوم الحلبي في انحصار الأدلة المعتبرة في الكتاب و السنة ٤٣٠
- اشترك الحجج و الطرق العقلية و الشرعية بين القادر و العاجز ٤٣١
- فتح باب الإفتاء بدليل القانون العقلي القائل بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم ٤٣١
- وجوب الاطلاع التام على الحجج الأصولية و الإحاطة التامة بالأمارات القطعية لأجل ٤٣٢
- استنباط الأحكام ٤٣٢
- علة انسداد باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري ٤٣٢
- الاجتهاد واجب عقلاً لأجل تحصيل الأحكام ٤٣٣
- وجوب معرفة المجتهد للأعمال الأربعة ٤٣٤
- وجوب الاجتهاد وجوباً عينياً فيما لو توقّف حفظ الشريعة على ذلك ٤٣٤
- الحكم بوجوب تقليد الميت هو بمثابة الحكم بإمامة الدين و الشريعة ٤٣٤
- وجوب تجدد الاجتهاد في جميع الأزمان و الأعصار ٤٣٥
- رأي المرحوم الشيخ الحلبي في وجوب الاجتهاد وجوباً تخييراً على المكلف ٤٣٦
- الفصل الثالث: حجّية فتوى و حكم المجتهد ٤٣٧ - ٤٩٠
- ألف: حجّية فتوى المجتهد ٤٣٧ - ٤٨١
- بيان الحجّية بناءً على انفتاح باب العلم و العلمي ٤٣٧
- حجّية الفتوى الحاصلة من العلم بالواقع ٤٣٧
- الإشكال على حجّية فتوى المجتهد بالنسبة للمقلّد و الجواب عليه ٤٣٧
- الشيخ الأنصاري يعتبر المجتهد نائباً مناب العامي في استنباط الحكم الشرعي ٤٣٧
- المرحوم النائيني يرى أنّ العامي بالوجود التنزيلي يمثل عين المجتهد في استنباط الأحكام ٤٣٧
- الإشكال الوارد على الشيخ الأنصاري يرد على المرحوم النائيني أيضاً ٤٣٨
- الشيخ الحلبي: علم المجتهد بالحكم الواقعي يوجب علم المقلّد أيضاً بالحكم الواقعي ٤٣٨
- حجّية الفتوى الحاصلة من الأمارات الكاشفة عن الواقع ٤٣٩
- الأمارات و الأصول إنّما هي حجّة على المجتهد لا العامي ٤٣٩
- الرجوع إلى المجتهد عند عدم وصوله إلى الحكم الواقعي، يشبه رجوع العامي إلى العامي! ٤٤٠

- ٤٤٠ الآخوند الخراساني: الرجوع إلى المجتهد الانسدادي هو من قبيل الرجوع إلى العامي
- ٤٤١ تحقيق في طريقة المحقق القمي في استنباط المسائل الفقهية
- ٤٤٢ أثران يترتبان على الإمارات القائمة لدى المجتهد الانفتاحي
- ٤٤٣ استفادة المرحوم الشيخ حسين الحلّي من أدلة حجّية الخبر الواحد لإثبات المطلوب
- ٤٤٣ إفتاء المجتهد هو إخباراً عن حسّ لا عن حدس
- استفادة المرحوم الشيخ حسين الحلّي من أدلة حجّية قول أهل الخبرة لإثبات حجّية كلام
- ٤٤٤ المجتهد بالنسبة للمقلّد
- ٤٤٤ تمامية فتوى المجتهد و تنجزها في حقّ العامي بالنسبة للأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي
- ٤٤٥ حجّية الفتوي الحاصلة عن الأصول المحرزة
- ٤٤٥ عدم تنجز فتوى المجتهد في حقّ العامي بالنسبة للأصول المحرزة و التبعية و العقلية
- ٤٤٥ الصور المذكورة في حجّية استصحاب المجتهد بالنسبة للعامي
- ٤٤٦ حجّية الفتوي الحاصلة عن الأصول غير المحرزة
- ٤٤٦ الإشكال أقوى في رجوع العامي للمجتهد بالنسبة للأصول غير المحرزة
- ٤٤٧ عدم حجّية إخبار المفتي بالنسبة للفرد الشاكّ
- ٤٤٧ كلام صاحب «الكفاية» في رفع إشكال رجوع العامي إلى المجتهد في الأصول العقلية
- ٤٤٩ بيان مقدّمين لازمتين لإثبات عدم حجّية إخبار المفتي بالنسبة للفرد الشاكّ
- ٤٥٠ المرحوم الشيخ حسين الحلّي: موضوع أدلة البراءة ليس هو الشكّ بعد الفحص في الكتب الأربعة
- ٤٥١ حجّية فتوي الحاصلة عن الأصول العقلية
- ٤٥١ الإشكال في رجوع العامي إلى المجتهد بالنسبة للأصول العقلية أقوى وأفحش
- ٤٥٢ الآخوند الخراساني: إنّما يرجع العامي في الأصول العقلية إلى المجتهد لأجل الاستعلام فقط
- ٤٥٢ إشكال المرحوم الحلّي على ما قاله الآخوند
- ٤٥٣ فتوى المجتهد على أساس الملازمات و الاستلزمات العقلية المحضة
- ٤٥٥ جواب على إشكال مقدّر على القول بانحصار مدارك الأحكام في الكتاب و السنّة
- ٤٥٥ إشكال على صاحب «الكفاية» في عدم جواز رجوع العامي إلى المفتي في المسائل العقلية و جوابه
- ٤٥٦ الجواب على إشكال انحصار أدلة الأحكام في الكتاب و السنّة

أدلة حجّية فتوى المجتهد بناءً على انسداد باب العلم والعلمي ٤٥٧

- ٤٥٧ حجّية الفتوى بناء على مبنى الكشف
- ٤٥٨ حجّية الظنّ تكون انحلالية على فرض انسداد باب العلم والعلمي
- ٤٥٨ انحلال حجّية الظنّ في فرض انسداد باب العلم والعلمي
- ٤٥٨ جواب الشيخ الحلّي على إشكال صاحب «الكفاية» بناءً على المباني الثلاثة
- ٤٥٩ كلام المرحوم الحلّي في بقاء الإشكال المذكور على مسلك صاحب «الكفاية»
- ٤٦٠ إشكال الآخوند على جواز رجوع العامّي إلى المجتهد على تقدير الكشف
- ٤٦٠ جواب البعض على الآخوند في الفرض المذكور
- ٤٦١ جواب المحقّق الإصفهاني على الإشكال المذكور
- ٤٦٢ تمامية إشكال المحقّق الإصفهاني بالنقض بموارد الاستصحاب
- ٤٦٢ الجواب الحلّي للمحقّق الإصفهاني على الإشكال المذكور غير سديد
- ٤٦٢ حجّية الفتوى على مبنى الحكومة
- ٤٦٤ إشكال الآخوند على جواز تقليد المجتهد بناءً على انسداد باب العلم والعلمي
- المحقّق الإصفهاني: يصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجّة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على
- ٤٦٥ أحكامهم عليهم السلام
- ٤٦٦ إشكال المرحوم الكمباني على المرحوم الآخوند في المسألة المذكورة
- ٤٦٦ جواب المرحوم الحلّي على إشكال المرحوم الكمباني
- ٤٦٨ انحصار حجّية الظنون في الظنون المكتسبة من الأصول والقواعد
- ٤٦٩ إشكال على حجّية ظنون المجتهد بالنسبة لغيره بناءً على الانسداد
- ٤٦٩ جواب المرحوم الحلّي على الإشكال المذكور
- ٤٧٠ إشكال على شمول أدلة حجّية فتوى المجتهد الانسدادي للتكاليف غير الإلزامية
- ٤٧٢ جواب المرحوم الحلّي على الإشكال المذكور
- ٤٧٣ أحكام المجتهد الانسدادي شخصية جزئية، و الإشكال على كونها كلية
- ٤٧٣ بيان مقدّمة لحلّ هذه المسألة
- ٤٧٤ جواز الإخبار من لوازم نفس الواقع لا من لوازم العلم به

- الأدلة الناهية عن القول بغير علم وحدود دلالتها ٤٧٤
- كلام المرحوم الحلّي في حلّ إشكال الرجوع إلى المجتهد بناءً على الانسداد ٤٧٥
- دوران جواز الإخبار مدار نفس الواقع دون العلم به ٤٧٦
- عدم جريان أصالة البراءة عند الشكّ في مطابقة إخبار المجتهد للواقع ٤٧٧
- جواب المرحوم الحلّي على الإشكال المذكور ٤٧٨
- جواب آخر من المرحوم الحلّي في إثبات حجّية فتوى المجتهد الانسداد ٤٧٨
- قبح عدم حجّية قول المجتهد، بنفسه دليل على حجّيته ٤٧٩
- حجّية الفتوي بناء على مسلك التبعض في الاحتياط ٤٨٠
- خلاصة رأي المرحوم الحلّي في باب رجوع العامّي إلى المجتهد ٤٨١

ب: حجّية حكم المجتهد ٤٩٠ - ٤٨٣

- إثبات الحجّية بناءً على الانفتاح و الانسداد على مسلك الكشف والحكومة العقلية ٤٨٣
- بحث حول معنى حكم الحاكم ٤٨٤
- خلاصة رأي المرحوم الحلّي حول معنى حكم الحاكم ٤٨٥
- الإشكال الوارد على المعنى المذكور و جواب المرحوم الحلّي عنه ٤٨٦
- حكم الحاكم هو تطبيق الحكم الشرعي على الصغري ٤٨٨
- حجّية حكم المجتهد الانسداد مع فرض قيام الحجّة العقلية عنده ٤٨٨
- إشكال على مبنى صاحب «الكفاية»: المجتهد الانسداد ليس عالمًا بالأحكام ما عدا ٤٨٨
- الضروريات والمسلمات والقطعيّات ٤٨٨
- جواب صاحب «الكفاية» على الإشكال المذكور ٤٨٩
- إيراد المرحوم الحلّي على جواب صاحب «الكفاية» ٤٨٩

الفصل الرابع: التجزي في الاجتهاد ٥١١ - ٤٩١

- تبيين محطّ بحث التجزي في الاجتهاد ٤٩١
- اختلاف المجتهدين في شدة قوّة ملكة الاستنباط وضعفها ٤٩١
- بساطة ملكة الاجتهاد ٤٩٢
- إشكال على تحقّق التجزي و تركّب ملكة الاجتهاد ٤٩٢

- ٤٩٣ إيراد المرحوم الحلّي على الإشكال المذكور، وإثبات تعدّد الملكات البسيطة
- ٤٩٣ علم الفقه مجموعة من الأبواب المتعدّدة و هي مختلفة من حيث مبادئ الاجتهاد ومقدّماته
- ٤٩٥ استدلال صاحب «الكفاية» على لزوم التجزّي باستحالة الطفرة
- ٤٩٥ جواب المرحوم الحلّي على استدلال صاحب «الكفاية» على لزوم التجزّي
- ٤٩٦ الآخوند الخراساني: التجزّي عبارة عن تعدّد الملكات لا تبعّضها
- ٤٩٧ إيراد المحقّق الإصفهاني على الآخوند في تعريف التجزّي ليس إلّا شرحاً لكلام الآخوند
- ٤٩٧ رأي المحقّق النائيني في إمكان التجزّي
- ٤٩٧ عدم الوصول إلى معنى محصّل للتجزّي
- ٤٩٩ تقرير إشكال تحقّق الدور في استنباط الحكم، و الجواب عليه
- ٥٠٠ **التجزّي في الاجتهاد بحسب اختلاف أبواب الفقه**
- ٥٠١ التمكن من استنباط جميع الأحكام بعد حصول ملكة الاجتهاد
- ٥٠١ أقسام التجزّي عند المحقّق العراقي
- ٥٠٢ نتيجة تحقيق المحقّق العراقي: بطلان التجزّي بمعنى الملكة لا بمعنى العلم الفعلي
- ٥٠٢ ادّعاء الشيخ الأنصاري الإجماع على حرمة التقليد لمن له ملكة الاستنباط
- ٥٠٣ انحصار حجّة فتوي المجتهد و حكمه علي حصول ملكة الاجتهاد لا العلم الفعلي
- ٥٠٤ دراسة دلالة الروايات الواردة في باب التجزّي
- ٥٠٥ انحصار دخالة علم المجتهد بجواز التقليد في ظرف التقليد، لا في ظرف السؤال عن الحكم
- ٥٠٦ تشكيك البعض في حجّة استنباطات المتجزّي لنفسه و لغيره
- ٥٠٧ جواب المرحوم الحلّي على التشكيك المذكور
- ٥٠٧ **تحصيل الاجتهاد المطلق**
- ٥٠٧ رأي الآخوند مبنيّ على إمكان الاجتهاد المطلق و حصول ذلك للأعلام
- ٥٠٨ إشكال المرحوم الحلّي على رأي الآخوند المذكور
- ٥٠٨ كلام المرحوم الحلّي في إمكان تردّد المجتهد بين الشك و العلم في حكم واحد
- ٥٠٩ أقسام الاحتياط الوارد في الرسائل العمليّة
- ٥١١ شكوى المرحوم النائيني من طلاب العلوم الدينيّة في عصره

٥١٣-٥١٥

الفصل الخامس: مبادئ الاجتهاد

- ٥١٣ الأمور التي يتوقف عليها الاجتهاد
- ٥١٤ ملاك تصديق الروايات و الأخبار
- ٥١٤ سبب القبول بخبر الواحد المنجبر بالشهرة
- ٥١٤ بيان عقاب مدعي الاجتهاد دون يقين، و الحكم بفسقهم

٥١٧-٥٤٠

الفصل السادس: تغيير رأي المجتهد

- ٥١٧ الوجوه المتصورة لعدول المجتهد عن فتواه السابقة
- ٥١٧ صور فقدان شرائط صحّة الأعمال السابقة بحسب الاجتهاد الفعلي
- ٥١٨ الأقوال في وجوب إعلام المقلّدين في حال العدول عن الفتوى
- ٥١٩ وظيفة المقلّدين في حال عدول المجتهد عن فتواه و تأخير وصولها
- ٥١٩ حكم الصورة الأولى: وظيفة المجتهد بالنسبة إلى أعماله
- ٥١٩ الآخوند يرى عدم لزوم الإعادة و القضاء في الفرض المذكور
- ٥١٩ إشكال المرحوم الحلّي على الآخوند
- ٥٢٠ رأي المرحوم الحلّي: بطلان العبادات السابقة بمقتضى الأدلّة
- ٥٢١ تمسك المرحوم الحلّي بحديث الرفع لإثبات عدم لزوم الإعادة للأعمال السابقة
- ٥٢٢ إشكال الآخوند على صاحب «الفصول» في عدم الفرق بين الأحكام و المتعلّقات
- ٥٢٢ إيراد المرحوم الحلّي على الآخوند بأنّه لم يصل إلى مراد صاحب «الفصول»
- ٥٢٤ بيان الفروع الثلاثة التي كان صاحب «الفصول» بصدد إثبات الأجزاء فيها
- ٥٢٥ بيان الفروع الثلاثة التي كان صاحب «الفصول» بصدد إثبات عدم الأجزاء فيها
- ٥٢٧ رأي المرحوم الحلّي حول الفروع المذكورة لصاحب الفصول
- ٥٢٨ حكم الصورة الثالثة: رجوع المقلّد إلى المجتهد الثاني
- ٥٢٨ ذكر دليل بعض القائلين بصحّة الأعمال السابقة
- ٥٢٩ إشكال المرحوم الحلّي على الدليل المذكور
- ٥٣٠ بقاء حجّية فتوى المجتهد الأوّل بناءً على الاستصحاب أو البراءة

- ٥٣١ ردّ المرحوم الحلّي على الاستدلال بالاستصحاب و البراءة فى المسألة المذكورة
- ٥٣١ اختصاص أدلة إثبات حجّة الفتوى السابقة بالمجتهدين
- ٥٣٢ خلاصة رأي المرحوم الحلّي: حجّة فتوى المجتهد الثانى بالنسبة للزمان السابق و اللاحق
- ٥٣٢ ميل صاحب العروة إلى تفصيل صاحب «الفصول»
- ٥٣٣ إشكالات المرحوم الحلّي على الفروع الفقهية المذكورة فى العروة
- ٥٣٤ ميل المرحوم النائينى إلى تفصيل صاحب «الفصول» بين العبادات و المعاملات
- ٥٣٥ علّة ميل المرحوم النائينى إلى هذا التفصيل هو الإجماع و الاستناد إلى أنّ الشريعة سمحة سهلة
- ٥٣٦ رأي المرحوم النائينى فى وظيفة المتعاقدين عند الرجوع إلى مجتهدين مختلفي الفتوى
- ٥٣٦ كلام المرحوم النائينى فى انحصار أثر الفساد فى صورة الابتلاء بالمورد الفعلي
- ٥٣٧ حكم الصورة الثانية: وظيفة المقلّدين بعد عدول المجتهد عن فتواه السابقة
- ٥٣٧ فروع ملحقة بحكم الصورة الثانية
- ٥٣٨ تحقيق المرحوم الحلّي و تفصيله فى الصورة المذكورة و فروعها
- ٥٤٠ نظر صاحب العروة مبنيّ على سلوك طريق الاحتياط، و نقد ذلك

القسم الثاني: مباحث التقليد

٥٤١ - ٦١٣

الفصل الأوّل: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتقليد ٥٤٣ - ٥٤٦

- ٥٤٣ الأَقوال المختلفة في معنى التقليد ومناقشتها
٥٤٥ مناقشة صاحب «الكفاية» في معنى التقليد

الفصل الثاني: الكلام في وجوب التقليد و عدمه ٥٤٧ - ٥٥٩

- ٥٤٧ عنوان التقليد ليس موضوعاً لحكم في الشريعة
- ٥٤٩ البحث في كون جواز التقليد بديهيّاً و فطريّاً
٥٤٩ نظر صاحب «الكفاية» على كون جواز التقليد بديهيّاً و فطريّاً
- ٥٤٩ إشكال المحقّق الإصفهانيّ على كلام صاحب الكفاية ومناقشته
- ٥٥١ وجوب التقليد شرعيّ ولكنّ طريق وصول العاميّ إليه هو الفطرة
٥٥٢ إفادة الأدلة الشرعيّة لوجوب التقليد
- ٥٥٣ بيان وظيفة العامي عند العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعيّة
٥٥٣ تحيّر العامي في حال العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعيّة
- ٥٥٤ بيان طرق ثلاثة لخروج العامي عن التحيّر
- ٥٥٥ انحصار طريق الوصول إلى الأحكام الواقعيّة في التقليد
- ٥٥٦ استقلال العقل في الحكم بوجوب التقليد بعد انسداد باب الاجتهاد والاحتياط
٥٥٧ حكم الفطرة في رجوع المكلف إلى المجتهد في مسألة جواز التقليد
- ٥٥٨ وظيفة العامي في صورة عدم التمكن من الاجتهاد هي التقليد أو الاحتياط
- ٥٥٩ رجوع العامي بفطرته إلى من تحكم الفطرة بالرجوع إليه

الفصل الثالث: تقليد الأعم ٥٦١ - ٥٨٦

ألف: أدلة القائلين بالوجوب ٥٦٣ - ٥٦٨

- ٥٦٣ ١- التمسك بمقبولة عمر بن حنظلة
٥٦٣ مؤيّدات الرواية المذكورة

- ٥٦٣ إشكال المرحوم الحلّي على الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة
- ٥٦٤ ٢- التمسك بعهد مالك الأشتر
- ٥٦٤ إشكال المرحوم النائيني على الاستدلال بعهد مالك الأشتر
- ٥٦٤ ٣- التمسك بكون فتوى الأعلام هي الأقرب إلى الواقع
- ٥٦٥ إشكال المرحوم الحلّي على الاستدلال المذكور
- ٥٦٥ ٤- لزوم الأخذ بالمعّين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير
- ٥٦٥ ٥- التمسك برواية الإمام الجواد عليه السلام في نفي الأخذ بفتوى غير الأعلام
- ٥٦٥ ٦- التمسك بحديث أمير المؤمنين عليه السلام: «أولي الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به»
- ٥٦٧ كلام الشيخ الأنصاري في بيان دلالة الحديث المذكور
- ٥٦٨ إشكال المرحوم الحلّي على الاستدلال بالرواية المذكورة
- ٥٦٨ قلة التأمل و عدم البصيرة عند القائلين بضعف سند نهج البلاغة
- ب: أدلة القائلين بعدم الوجوب ٥٨٦ - ٥٦٩
- ٥٦٩ الاستدلال بإطلاق آية ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ ورواية الاحتجاج
- ٥٧٠ إشكال المرحوم الحلّي على الاستدلال المذكور
- ٥٧١ مدى دلالة الأدلة المذكورة على الصور المتصورة في المقام
- ٥٧٢ الاستدلال على التخير العقلي المستفاد من المطلقات في رجوع المقلّدين إلى المجتهد
- ٥٧٣ نقد المرحوم الحلّي على الاستدلال المذكور
- ٥٧٣ اختصاص أدلة وجوب الرجوع إلى الأعلام بمورد عدم التساوي في الفتوى
- ٥٧٤ تحليل رأي الشيخ الأنصاري في تقسيم المطلقات الموجودة في الباب
- ٥٧٥ بيان حكم مسألة الرجوع إلى الأعلام على أساس شمولية المطلقات
- ٥٧٦ إشكال المرحوم الحلّي على الشيخ الأنصاري مبني على شمولية المطلقات الواردة في المقام
- ٥٧٧ دلالة المطلقات على البدلية أو الشمولية متوقفة على وجود قرينة
- ٥٧٨ حمل المطلقات على العموم الشمولي هو حمل على الفرد النادر
- ٥٧٨ بيان حكم مسألة الرجوع إلى الأعلام على أساس بدلية المطلقات

- ٥٧٨ جواز الرجوع إلى المفضول حين مطابقة فتواه للاحتياط
- ٥٧٩ رأي صاحب العروة في الفرض المذكور
- ٥٧٩ الوجوه الثلاثة لحجية فتوي المفضول و عدم نهوضها لإثبات المدعى
- ٥٧٩ الاستدلال بشمولية الإطلاقات ومناقشته
- ٥٨٠ الاستدلال بالاستصحاب ومناقشته
- ٥٨١ الاستدلال بالسيرة العقلائية و الشرعية، ومناقشته
- ٥٨٢ تفصيل المرحوم النائيني بين المسائل العامة البلوي و غيرها في ما نحن فيه
- ٥٨٣ الإشكال الإجمالي للمرحوم الحلّي على تقرير المرحوم النائيني و تفصيله
- ٥٨٤ الإشكال التفصيلي للمرحوم الحلّي على تقرير المرحوم النائيني و تفصيله
- ٥٨٥ الصور المحتملة في الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل
- ٥٨٦ عدم جواز الرجوع إلى المفضول في الصور الأربع المذكورة

الفصل الرابع: تقليد الميت ابتداءً وبقاءً ٥٨٧ - ٦٠٧

أدلة الهانعين ٥٨٧ - ٥٩٢

- ٥٨٧ تقليد المجتهد الحيّ الأعلّم بمقتضى الأخذ بالقدر المتيقّن
- ٥٨٨ عدم اشتراط الأعلمية على علماء جميع الأعصار
- ٥٨٩ الصور المتصورة في حال الشك في حجية قول الميت و الشك في حجية قول غير الأعلّم
- ٥٨٩ تقرير آخر في انحصار القدر المتيقّن في المجتهد الحيّ الأعلّم
- ٥٩١ حكومة اشتراط الحياة على اشتراط الأعلمية بوجهين
- ٥٩١ إشكال العلامة الطهراني على المرحوم الحلّي في تقريب الحكومة في المقام (ت)

أدلة المجوزين ٥٩٣ - ٦٠٧

- ٥٩٣ الدليل الأوّل: الاستدلال بالاستصحاب، وتقريب ذلك بوجوه أربعة
- ٥٩٤ الإشكالات الواردة على الاستدلال بالاستصحاب في ما نحن فيه
- ٥٩٤ الإشكالات الواردة على الركن الأوّل للاستصحاب
- ٥٩٥ الإشكالات الواردة على الركن الثاني للاستصحاب

- ٥٩٧ تمسك البعض بجريان الاستصحاب التعليقي في ما نحن فيه
- ٥٩٧ إشكالات المرحوم الحلبي على جريان الاستصحاب التعليقي
- ٥٩٩ تقريب آخر للاستدلال بالاستصحاب التعليقي
- ٦٠٠ نقد المرحوم الحلبي على التقرير المذكور
- اشترك الإشكالات الواردة على الوجه الثلاثة للاستصحاب: حجية الفتوى، جواز التقليد، الحكم الظاهري
- ٦٠٠ الحكم الظاهري
- ٦٠١ الإشكالات الواردة على الوجه الرابع للاستصحاب: الحكم الواقعي ثابت بفتوى الفقيه الميِّت
- ٦٠٢ الإشكالات الواردة على الركن الأول للاستصحاب
- ٦٠٢ إشكالات المرحوم العلامة على تقريب الاستصحاب المذكور (ت) [مخفي]
- ٦٠٣ الإشكالات الواردة على الركن الثاني للاستصحاب
- ٦٠٤ المدار في الحجية، رأي المجتهد لا كلامه
- ٦٠٥ الدليل الثاني: الاستدلال بالإطلاقات الواردة في المقام لإثبات جواز تقليد الميِّت
- ٦٠٥ نقد المرحوم الحلبي على الاستدلال المذكور
- ٦٠٥ الدليل الثالث: استواء جريان دليل الانسداد بالنسبة لتقليد الحي والميِّت
- ٦٠٥ نقد المرحوم الحلبي على الاستدلال المذكور
- ٦٠٦ الدليل الرابع: الاستدلال بالسيرة العقلية
- ٦٠٦ نقد المرحوم الحلبي على الاستدلال المذكور
- ٦٠٦ إشكال المرحوم العلامة على رد المرحوم الحلبي (ت)

٦١٢ - ٦٠٩

الفصل الخامس: الأمور التي يجب فيها التقليد

- ٦٠٩ التقليد في أصول الدين
- ٦٠٩ رأي صاحب العروة هو عدم جواز التقليد في أصول الدين
- ٦٠٩ رأي المحقق الحلبي جواز التقليد في أصول الدين بشرط قصور الفكر أو الجهل المركب
- ٦١٠ التقليد في مسائل أصول الفقه
- ٦١٠ رأي المرحوم العلامة بجواز التقليد في أصول الفقه لغير المجتهدين اجتهاداً مطلقاً (ت)
- ٦١٠ التقليد في الشبهات الموضوعية، الموضوعات المستنبطة، الموضوعات العرفية

-
- ٦١١ رأي المرحوم العلامة في تساوي المجتهد والمقلد في الموضوعات العرفية (ت)
- ٦١٢ رجوع المقلد إلى المجتهد في الموضوعات الشرعية لكونه من أهل الخبرة (ت)

القسم الأول:

مباحث الاجتهاد

الفصل الأول: تعريف الاجتهاد وحدّه

الفصل الثاني: وجوب الاجتهاد

الفصل الثالث: حجية حكم المجتهد وفتواه

الفصل الرابع: التجزّي في الاجتهاد

الفصل الخامس: مبادئ الاجتهاد

الفصل السادس: تغيير رأي المجتهد

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته سيّدنا ونبينا محمّد

وعلى آله الطيّبين الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين

أمّا بعد، فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربّه الغني: إنّ هذه جملةٌ ممّا استفدته من
تحقيقات بحث شيخنا العلامة الشيخ حسين الحليّ أدام الله ظلّه الشريف في الأصول،
ونستمدّ منه سبحانه التوفيق لتحرير ما أفاده وتقرير ما أفاضه تامّاً، ونسأله تعالى أن
يُوفّقنا لها يحبّ ويرضى.

الفصل الأول:

تعريف الاجتهاد وحدّه

قال دام ظلّه: البحث في الاجتهاد والتقليد.

اعلم أنّه قد عرّف الاجتهاد بتعاريف شتى:

١. مثل: ملكة استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.^١
٢. ومثل: استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.^٢
٣. ومثل: استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الحكم.^٣
٤. ومثل: استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة.^٤
٥. ومثل: تحصيل العلم بالحجّة الشرعيّة.
٦. ومثل: ما قاله شيخنا الأستاذ [المرحوم النائيني] - قدّس سرّه - من أنّه: هو الملكة التي يقتدر بها على ضمّ الكبريات إلى الصغريات لاستنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ.^٥

١- زبدة الأصول، ص ٤٠٧.

٢- نهاية الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٦٤، نقلاً عن: زبدة الأصول، ص ٤٠٧؛ شرح مختصر الأصول، ص ٤٦٠.

٣- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص ٢٠٩؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول،

ص ٢٤٠؛ الفصول الغروية، ص ٣٨٧؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٠٠.

٤- كفاية الأصول في علم الأصول، ص ٤٦٤.

٥- منتهى الأصول، ج ٢، ص ٦١٨.

لكن لا مجال لنا فى النقض والإبرام فى طرد هذه التعاريف وعكسها؛ لأنّ اختلاف تعابيرهم ليس من جهة اختلافهم فى حقيقته، بل معناه واضح عند الجميع واتفقوا عليه، لكن لما كانوا بصدد تحرير المراد، فقد عبّر كلّ بتعبير كان نظره فى هذا التعبير مجرد الإشارة إليه بلفظ آخر، وإن لم يكن هذا التعريف مساوياً له فى مفهومه. ولنعيم ما قال صاحب «الكفاية» قدّس سرّه من أنّهم:

ليسوا فى مقام بيان حدّه ولا رسمه، بل إنّما كانوا فى مقام شرح الاسم والإشارة إليه بلفظ آخر، وإن لم يكن مساوياً له فى مفهومه؛ كاللغويّ فى بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ولو كان أخصّ مفهوماً أو أعمّ^١. وعلى كلّ حال، البحث عن معنى الاجتهاد وتعريفه؛ كالبحث عن كونه مصدرًا أو اسم مصدر، والبحث عن كونه مشتقًا من الجهد بالضمّ حتّى يكون معناه بذل الطاقة والقدرة فى تحصيل الحكم، أو أنّه مشتقّ من الجهد بالفتح بمعنى التعب حتّى يكون معناه تحمّل المشقّة فى تحصيل الحكم، وجميع هذه الأبحاث تطويل لا طائل تحته، بل مضرّ بالمقصود، مخلّ بالمطلوب، يُوجب تفويت الأوقات بلا ثمر، وتبعيد المسافة مبعّدًا عن الحقّ.

الاجتهاد عبارة عن تحصيل العلم بالحكم

والحقّ الإغماض عن تعريفه رأسًا، مضافاً إلى أنّه ليس فى دليل شرعيّ حتّى يكون موضوعاً لحكم، بل هو معنى اصطلاحى، فما أدري ما الفائدة فى تحقيق طرده وعكسه ثمّ النقض والإبرام، مع عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه؟! وإن أبيت إلاّ عن تعريف له، فقل:

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٣.

إنه عبارة عن «تحصيل العلم بالحكم».

وذلك؛ لأنه من الضروري من الدين من كوننا مكلّفين بتكاليف لا بد لنا من العمل عليها، ولا نكون كالمطايا بلا حكم وتكليف، وتحصيل العلم بهذه التكاليف يسمّى اجتهاداً. نعم كفيّة تحصيل هذا العلم يختلف على حسب مرور الزمان والبعد عن مدارك الأحكام من المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين؛ فمن يكون في زمان النبي أو أحد الأئمة عليهم السلام، كان الاجتهاد بالنسبة إليه هو سؤالهم والأخذ منهم.

وقد يحتاج هذا الشخص إلى النظر في الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيّد وما شابهها، لكن حيث كان سؤالهم بلا واسطة، لم يُحتج إلى النظر في الراوي وجهة صدور الرواية من تقيّة أو غيرها. ولكن كلّما بعد الزمان عن زمان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين كانت مباني الاجتهاد أكثر، فلذا تصير أشكل؛ فلا بدّ حينئذٍ من الاطلاع على رجال الأسانيد، والاطلاع على علم الدراية، والأنس بمفاد الروايات ولحن الأئمة وفهم معاني كلامهم، وكذا لا بدّ من تمييز جهة صدورها تقيّة عن غيرها، مضافاً إلى الاجتهاد في القواعد الأصوليّة، وأخذ الحكم المظنون وطرح المشكوك أو الموهوم على فرض الانسداد حكومةً أو كشفًا.^١

لكنّ هذا كلّهُ إنّما هو لأجل انطفاء نورهم عليهم السلام بحسب الظاهر، وعدم

١- الحكمة عبارة عن: فرض حجّية الظن من باب حكم العقل بلزوم العمل بالظنّ في مقام إطاعة التكاليف التي يوجد فيها علمٌ إجمالي.

الكشف عبارة عن: فرض حجّية الظن من باب كون الظنّ طريقاً وكاشفاً عن الأحكام الواقعيّة ومثبتاً لها. (المحقّق).

إمكان الوصول إلى قائمهم عجل الله فرجه الشريف. وأمّا في زمان الحضور فالاجتهاد لم يحتج إلى هذه المقدمات، بل كلّ من أخذ الحكم من النبيّ أو أحد الأئمة عليهم السلام كان مجتهداً؛ أي محصّلاً للحكم الشرعيّ والحجّة الفعلية القطعية. وعلى هذا يمكن أن يُقال: إنّ المقلّدين السائلين عن فتاوى مقلّديهم يكونون مجتهدين أيضاً؛ لأنّ طريق تحصيل العلم بالحكم في حقّهم إنّما هو هذا.

الفصل الثاني:

وجوب الاجتهاد

وجوب الاجتهاد لتحصيل الوظيفة الشرعية من خلال الحكم الواقعي أو الظاهري وإن شئت فأسقط ألفاظ الاجتهاد والتقليد عن المقام رأسًا، لكن لا بدّ من أن يلتزم بأنّه لا بدّ لكلّ أحدٍ من أن يُحصّل العلم بما هو وظيفته الشرعيّة حكمًا واقعيًا أو ظاهريًا. ولا يختلف أحد في هذا المعنى؛ من الأخباريّ والأصوليّ، بل لا يختلف فيه كلّ أحد علم بموازين شريعتنا وكيفية الأخذ من أحكامها، حتّى أنّي رأيت أن بعض المستشرقين كانوا مجتهدين في الفقه الحنفي والحنبلي بل الجعفري! لمكان اطلاعهم على موازين كيفية تحصيل الأحكام من هذه المآخذ.

فعلى هذا لا وجه لاعتراض الأخباريّ على الأصوليّ؛ بأنّ الاجتهاد هو إعمال الرأي وهو ممنوع شرعًا؛ لأنّ إعمال الرأي إن كان بمعنى القياس والاستحسان و ما شابههما ممّا ذهب إليه العامّة، فالأصوليّ يفرّ عنها جميعًا، وإن كان معناه هو النظر في الأدلّة وإعمال النظر والدقّة في كيفية استخراج الحكم من بين الروايات المتعارضة واستنباطه من الأدلّة؛ فهذا معنى لا بدّ منه، ولم أظنّ أن أحدًا من الأخباريّين أنكر ذلك. وعلى كلّ حال لا خلاف ولا إشكال في جواز الاجتهاد، بل لا خلاف في وجوبه؛ لتوقّف العمل عليه.

الوجوب العيني للاجتهاد

لكن يقع الكلام فعلاً في أنّ وجوبه: هل هو عينيّ أم كفائيّ؟
فنقول: إنّك بعد ما عرفت حقيقة الاجتهاد بأنّه عبارة عن: تحصيل العلم

بالحكم الشرعي؛ بأيّ نحو من أنحاء التحصيل ومن أيّ طريق يُتصوّر، وبعد ما عرفت أن هذا معنىً يشترك فيه جميع المكلفين من المجتهدين اصطلاحاً ومن المقلّدين، تعرف أن وجوبه عينيّ لا محالة.

ولتوضيح المراد، لا بدّ لنا من تفصيل المرام:

فاعلم أنّ الأحكام الواقعيّة الثابتة لجميع الناس ممّا لا ريب فيه؛ لأنّ من ضروريّات المذهب والدين أنّ الناس لم يُخلقوا كالبهائم، بل إنّما خُلِقوا لأجل وصولهم إلى درجة الإنسانيّة. ولا يُمكن نيل هذه الدرجة إلّا بعد تهذيب النفس، وتكميل الأخلاق الفاضلة، والمعرفة بخالقهم وربّهم حقّ المعرفة. ولا يمكن هذا إلّا بالعمل على طبق أحكام جعلها الله تعالى العالم بالمصالح والمفاسد. ولا يمكن العمل إلّا بالعلم، فهذه مقدّمات ثلاث لا يمكن أن ينكرها أحد.

انحصار أدلّة الاستنباط المعتبرة في: الكتاب والسنة والإجماع والعقل

ثمّ اعلم: أنّ الأدلّة المعتبرة الدالّة على الأحكام الشرعيّة تنحصر في أربع: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأمّا سائر ما جعل من الأدلّة في مذهب العامّة؛ من القياس والاستحسانات والاستقراء الناقص والأولويّة الظنيّة؛ فلا بدّ وأن تُضرب على الجدار؛ لأنّ هذه الطرق لا يمكن أن تُوصلنا إلى الحكم، ولم يدلّ دليل شرعي على التعبّد بها، بل تواترت الأدلّة على بطلانها، والظاهر أن الذهاب إلى هذه الطرق خصوصاً أبي حنيفة لا غيره من العامّة.

فحيث علمت أن الطرق الموصلة إلى الأحكام منحصرة في هذه الأربعة، فنقول: أمّا الكتاب، فسنده وإنّ كان قطعياً، إلّا أن دلّته تكون ظنيّة، إذ لا يوجد حكم

١- راجع: وسائل الشيعة، ج ٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦.

من الأحكام الثابتة فيه إلا وتكون الآية الدالة عليه ظاهرة فيه [لا نصًّا]^١، فإذن نحتاج إلى الأصول العقلية من: أصالة الظهور، وأصالة عدم القرينة، والتمسك بمقدمات الحكمة وغيرها. ومع ذلك لا يوجد في الكتاب إلا أصول الأحكام، التي يكون العلم بها من الضروريات التي لا تحتاج إلى الاكتساب؛ كتشريع أصل الصلاة والصوم والحج، وجواز البيع والنكاح والإرث والطلاق.

وأما السنة، فأسنادها ظنية في الغالب؛ إذ الأخبار القطعية السند عندنا أقل القليل، مضافاً إلى ظنية دلالتها دائماً؛ إذ لا يوجد لدينا خبرٌ نصٌّ في المراد لا من النبي صلوات الله عليه، ولا من الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين؛ لأنَّ طريق العلم العادي من غير نورانية النفس وصفاء الباطن ينحصر في التفهيم والتفهيم، ومن المعلوم أنَّها يمتنعان إلا بإجراء الأصول العقلية من: أصالة الظهور وعدم القرينة وعدم التورية، وما شابهها. فإذن يمتنع تحصيل العلم القطعي الوجداني من الكلام، حتى لو فرض أن أحدًا سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن الوصية واجبةٌ مثلاً، فبضم هذه القرائن العقلية يُعلم بوجوبها، فإذا كانت لهذه الأصول مدخلة في حصول العلم، فالعلم بالأحكام الحاصلة منها لا يكون علمًا قطعياً، بل علمٌ عاديٌّ غير منافٍ لاحتمال الخلاف، فالتمسك بجميع هذه الأصول العقلية مما لا بد منه، وإلا لانسد باب تحصيل العلم بتأ.

أصل مذهب العامة وأساسه يبتني على الإجماع

وأما الإجماع، ففي الحقيقة ليس دليلاً في قبال السنة، بل هو من السنة إن كان كاشفاً

١- المعلق.

٢- لمزيد من الاطلاع على قطعية سند القرآن وظنية دلالاته راجع نور ملكوت القرآن (النسخة العربية)، ج ٤، ص ٢١٧.

عن رأى المعصوم، وأمّا إذا لم يكن كاشفًا فليس بدليل، بل هو دليل عند العامة لتوقف أصل مذهبهم عليه، إذ غصبُ الخلافة لم يتحقّق إلّا بما ادّعوا من إجماع المسلمين. ولنعيم ما قال السيّد المرتضى رحمة الله عليه: إنّ الإجماع هو أصلٌ للعامة، وهم الأصل للإجماع^١.

هذا مع أنّه لا يوجد في الفقه مسألةٌ واحدةٌ مستفادَةٌ من الإجماع؛ إذ المنقول منه ليس بحجّة؛ لعدم كونه كاشفًا، والمحصّل منه على تقدير كشفه غير موجود في مسألةٍ أصلًا^٢.

وأما العقل، فلأنّ القطعيّ منه إنّما هو ما استقلّ به من حسن الإحسان وقبح الظلم والعدوان، وجميع المستقلّات العقلية لا بدّ وأن ترجع إلى هاتين المسألتين، ثمّ انكشاف الحكم الشرعيّ بواسطته إنّما هو بقاعدة الملازمة بين الحكّمين، لكنّا لم نجد إلى الآن موردًا لهذا الاستكشاف؛ إذ حسن الإحسان وقبح الظلم من ضروريّات الدين، وكذلك الفروع المتفرّعة عليهما إنّما هي منصوصة مطلقًا. وبالجملة إنّنا لم نجد موردًا لم يكن لنا حكمٌ شرعيّ موصولٌ بالكتاب أو السنّة؛ حتّى نحتاج إلى التمسك بهذه القاعدة لاستنباط الحكم.

رأى المرحوم الحلّي في انحصار الأدلّة المعتمدة في الكتاب والسنّة

فعلى هذا تنحصر الأدلّة المعتمدة في الكتاب والسنّة، ويكونان طريقتين إلى

١- فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٤؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ص ٣٤١؛ إجماع از منظر نقد و نظر، ص ٧٤.

٢- لمزيد من الاطلاع على عدم حجّة الإجماع المنقول، وعدم حصول الإجماع المحصّل، راجع: تفسير الميزان، ج ١٢، ذيل سورة الحجر، الآيات: ١ إلى ٩.

الإيصال إلى الأحكام، وطريقة هذين الطريقين لم تكن مجعولة، بل الطرق عقلانية ممضاة عند الشرع؛ لأنك قد عرفت أن استفادة الأحكام من الكتاب والسنة تحتاج إلى إجراء الأصول العقلانية، وكذلك تحتاج إلى حجية خبر الثقة الممضاة شرعاً. ثم إن هذه الطرق والحجج لم تكن مختصة بخصوص المجتهدين المطلعين على الأحكام؛ للزوم الدور؛ لأن المجتهد والمستنبط للحكم إنما اجتهد بمعونة هذه الحجج، فكيف يمكن اختصاص حجيتها بخصوصهم؟! وكذلك لم تكن مختصة بمن يقدر على الاستنباط من مدارك الأحكام، بل الطرق والحجج تكون طرقاً وحججاً على الإطلاق بالإضافة إلى جميع الناس؛ المجتهد والعامي. نعم العامي غير قادر على الرجوع إلى هذه الطرق والحجج، ولكن هذا لا يوجب تقييد الحجية بالنسبة إلى خصوص القادرين على الاستنباط.

اشترك الحجج و الطرق العقلانية و الشرعية بين القادر و العاجز

وبالجمله إن الطرق العقلانية والحجج العقلانية والشرعية كالأحكام الواقعية مشتركة بين القادر والعاجز، نعم لما لم يقدر العامي على اكتساب الأحكام من هذه الطرق، فتح العقلاء لهم باباً آخر مساعدة عليهم وهو باب الرجوع إلى العالم، وقد أمضى الشارع هذا المعنى بقوله: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾^١.

فتح باب الإفتاء بدليل القانون العقلي القائل بوجوب رجوع

الجاهل إلى العالم

ومن هذا يفتح باب الإفتاء أيضاً الذي حقيقته جواز رجوع الجاهل إلى العالم،

١- سورة النحل (١٦)، ذيل الآية: ٤٣.

ومن هذا تعرف أنّ أدلّة الأحكام والطرق المقرّرة للوصول إليها إنّما هي ثلاثة: الكتاب والسنة والإفتاء؛ لأنّ تحصيل العلم أو العلميّ بالأحكام - الذي سمّيناه اجتهادًا - ينحصر في هذه الثلاثة.

فجماعة من المكلفين يرجعون إلى الكتاب والسنة، وجماعة يرجعون إلى فقيه عالم بالحكم، فالاجتهاد بهذا المعنى واجب عيني لا محالة.

وجوب الاطلاع التامّ على الحجج الأصولية والإحاطة التامة بالأمارات القطعيّة لأجل استنباط الأحكام

ثمّ إنك قد عرفت أنّ الرجوع إلى الكتاب والسنة يحتاج إلى العلم بالمطلق والمقيّد، والخاصّ والعامّ، والمتشابه والمحكم، والعرفان بلحن الأئمة وموارد التقيّة ووجوه الروايات، والعلم بمراتب حجّية الأصول والأمارات، وتمييز الطرق المعتمدة عن غيرها، إلى غير ذلك ممّا يتوقّف عليه الاستنباط. فإذن لا بدّ وأن ينظر المكلف إلى هذه الموازين ويطلع عليها اطلاعًا تامًّا حتّى يقدر على الاستنباط، وأنت خيرٌ بأنّ هذا ضروريٌّ لكلّ من يريد الاطلاع على الأحكام الشرعيّة، ولو لم يكن مسلمًا بل كان من المستشرقين مثلًا؛ لأنّ هذا ليس جريًا على خلاف الطرق والحجج العقلانيّة الممضاة شرعًا، وليس عملاً بالرأي حتّى تشمله الروايات المتواترة على بطلان الرأي وعدم الاعتماد عليه، بل العمل بالرأي إنّما هو جعلُ النظر دخيلًا في الحكم؛ كالقياس والاستقراء وما شابههما، فلا مانع لنا من النظر في الكتاب والسنة، فلم ينسَد باب الاجتهاد، والحمد لله.

علة انسداد باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري

نعم سدّ أبوابه العامّة في القرن الرابع في عصر السيّد المرتضى - رحمة الله عليه - حيث جعلوا المدار على فتاوى أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل والشافعي، فجعلوا

الجرى على خلاف هذه المذاهب كفرًا، فعلى هذا لا يمكن لأحدٍ منهم أن ينظر في الكتاب والسنة ويستنبط الحكم من قبل نفسه، وإن كان أعلم من أبي حنيفة، نعم عندهم مجتهد المذهب، أي: المجتهد في خصوص مذهب أبي حنيفة أو الشافعي مثلاً.

وأما ما سُمع في زماننا هذا من ميلهم إلى افتتاح باب الاجتهاد، فليس مرادهم الاجتهاد المطلق كاجتهادنا في الأحكام ونظرنا في أصل الكتاب والسنة، بل مرادهم تطبيق الأحكام على وفق مقتضيات العصر من جواز السفور والربا وأمثالها، مما لا يقول به أبو حنيفة، وهذا أفسد من كل شيء.

الاجتهاد واجب عقلاً لأجل تحصيل الأحكام

وعلى كل حال، الاجتهاد (بمعنى تحصيل الأحكام) واجبٌ عقلاً لكل أحد، و(بمعنى النظر في الكتاب والسنة واستنباط الحكم) جائزٌ بلا خلاف، بل هو واجبٌ أيضاً وجوباً كفاً. وذلك لأنك قد عرفت أن الاستدلال على الحكم الشرعي واجبٌ على جميع المكلفين عقلاً؛ لأنه لا يكون العمل بدون الاستدلال حجةً في مقام الامتثال، بل لا بد أن يستند المكلف لعمله إلى حجة قاطعة ويستدل عليها. فإذا قيل له مثلاً: لم ذهب إلى طهارة ماء الغسالة؟ فلا بد وأن يستند في الجواب إلى استظهاره من الأدلة، وإما أن يستند إلى فتوى الفقيه. فالاستدلال مشتركٌ بين الفقيه والعامي، غاية الأمر أن استدلال العامي سهلٌ لا يحتاج إلى مؤونة، وأما استدلال الفقيه فهو من أعظم المشكلات؛ لأن المجتهد لا بد وأن يكون عارفاً بالأعمال الأربعة، مطلعاً عليها حق الإطلاع وجاعلاً كلاً منها في مورده.

وجوب معرفة المجتهد للأعمال الأربعة

الأول: هو إعمال الأدلة الاجتهادية، وهي الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي في مواردنا.

العمل الثاني (الذي هو مترتب على الأول): هو إعمال الأصول المحرزة في مواردنا. وهذا مترتب على الأول؛ بمعنى أن وصول النوبة إلى إعمال هذه الأصول إنما هو على تقدير عدم وجود دليل اجتهادي في المسألة، وإلا فهو مقدم بلا ريب.

العمل الثالث (الذي هو مترتب على الثاني): هو إعمال الأصول الغير المحرزة في مواردنا.

العمل الرابع: إعمال الأصول العقلية، وهو مترتب على الثالث.

وكل واحد من هذه الأعمال الأربعة يحتاج إلى النظر والتأمل التام، حتى أن جريان الأصول العقلية يحتاج إلى تشخيص موضوعها بنحو دقيق؛ من أن المورد هل هو من موارد القطع بعدم البيان حتى يتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أم هو من موارد احتمال العقاب حتى يكون المورد مورد التمسك بوجوب دفع الضرر المحتمل، أم هو من موارد دوران الأمر بين المحذورين حتى يكون من موارد التخيير العقلي. إذ ربّ رجل يرى أن دفع الضرر المحتمل أولى من جلب المنفعة، فيقدم جانب الحرمة على الوجوب، فيخرج المورد بهذا عن موارد التخيير.

وهذه الأعمال الأربعة التي نسميها اجتهاداً في الاصطلاح؛ إذا توقّف حفظ الشريعة عليها فلا محالة تجب عيناً؛ لأنه من البديهي اندراس الشريعة عند سدّ باب الاجتهاد رأساً؛ لأنّ حياة الشريعة إنما هي بحياة الكتاب والسنة، فإذا لم يكن أحدٌ نظر فيها واستنبط الحكم فقد ماتت الشريعة حينئذٍ.

والتزام المكلفين جميعاً بالتقليد عن رسالة مجتهدٍ ميتٍ يكون في حكم إماتة

الدين؛ لأنهم يتخذون رأيه المستنبط من الكتاب فالحياة حينئذٍ إنَّما هي في رأي المجتهد الميِّت لا في الكتاب.

فما يُسمع ربِّنا من البعض ممن ليس لهم لأطّلاع: على كفاية فتوى فقيه في جميع الأعصار، وعدم الاحتياج إلى تجدد الاجتهاد في كلِّ زمان؛ ككفاية فتوى الأئمّة الأربعة من العامّة، كلام غنيٍّ عن بيان فساد؛ لأنَّه هو بنفسه ينادي بفساده، وذلك لأنَّ مرجع هذا الكلام إلى انقضاء مدّة الكتاب والسنة وانحصار الدين في رأي مجتهد ميِّت، فالعمل على طبق فتاويه من جميع المكلفين مستلزم لهذا المحذور.

وجوب تجدد الاجتهاد في جميع الأزمان والأعصار

وبالجملة لا بدّ وأن يكون الاجتهاد متجددًا دائمًا في كلِّ عصر، حتّى تبقى الشريعة الغراء حيّة - أدام الله حياتها - إلى يوم القيمة، فإذا لزم اندراس الشريعة بترك الاجتهاد من جماعة في كلِّ عصر؛ وجب عينًا. هذا بالنسبة إلى حفظ الشريعة، وأمّا بالنسبة إلى كونه مقدّمة للعمل، فلا يخفى عدم وجوبه العيني؛ إذ الاحتياط معذّر عند الشارع.

فما قيل من عدم جوازهِ في العبادات؛ للزوم التكرار أو عدم الجزم في النية فقد أجبنا عنه في مبحث القطع. لكنّ الاحتياط بالنسبة إلى العامي متعذّر؛ لأنّ الاحتياط متوقّف على معرفة موارده وكيفيّته، ولا يطلع الإنسان على هذا إلّا بعد أن يصبح مجتهدًا، لكنّ الاحتياط بالنسبة إلى المجتهدين أمرٌ ممكن، فيجوز إذا لم يستلزم اختلال النظام أو العسر والخرج الشديد.^١

١- لمزيد من الاطلاع على سلبيات القول بالاحتياط في مقام الاجتهاد والإفتاء، راجع: معرفة المعاد (النسخة العربيّة)، ج ٣، ص ٣٩، الهامش؛ رسالة السير والسلوك المنسوبة للسيد بحر العلوم (النسخة العربيّة)، ص ١٣٩، الهامش؛ الروح المعجّز (النسخة العربيّة)، ص ١٥٤ إلى ١٥٦؛

رأي المرحوم الشيخ الحلّي في وجوب الاجتهاد وجوباً تخييراً على المكلف

وإذا أغمضنا النظر عن الاحتياط، فباب التقليد واسع؛ لأن الأدلة الآتية من الكتاب والسنة الدالة على جواز التقليد وافية بالمطلوب. فإذا لا دليل عقلاً ولا شرعاً على وجوب الاجتهاد عيناً بل يتخير المكلف بينه وبين التقليد، فعلى هذا يكون الاجتهاد واجباً كفاً في نفسه، وواجباً تخييراً بالنسبة إلى كل مكلف لعمل نفسه، وقد يُستفاد هذا المعنى من الكريمة المباركة: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١ حيث أفادت الآية أن التفقه في الدين إنما وجب في حق جماعة لا في حق الكل، وهذا هو معنى الواجب الكفائي.

سّر الفتوح، ص ١٠٧.

١- سورة التوبة (٩)، ذيل الآية ١٢٢.

الفصل الثالث:

ألف: حجية فتوى المجتهد

حجية الفتوى الحاصلة من العلم بالواقع

لكن في المقام مشكلاً لا بدّ من حلّه، وهو أنّ اجتهاد المجتهد إنّما يكون دليلاً وحجّة على نفسه، فبأيّ وجه يكون حُجَّةً ودليلاً على العامّي؟ وبعبارةٍ أخرى: أيّ واسطةٍ ونسبةٍ بين العامّي والمُفتي؟ وأيّ حظّ للعامّي في مقلده؟

الشيخ الأنصاري يعتبر المجتهد نائباً مناب العامّي في استنباط الحكم الشرعي فاعلم: أنّ الظاهر من جملةٍ من كلمات العلامة الأنصاري - قدّس سرّه - أنّ المجتهد نائبٌ مناب العامّي في استنباطه الحكم الشرعي، فكأنّ العامّي قد استنبط الحكم لكن لا بعين نفسه بل بعين نائبه، فيكون المجتهد حينئذٍ كالراية للقوم، ومقدّم الجيش الذي يذهب مقدّمًا ثمّ يُخبر الباقين عن الطريق وخصوصياته.^١

المرحوم النائيني يرى أنّ العامّي بالوجود التنزيلي يمثّل عين المجتهد في

استنباط الأحكام

واعترض عليه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه: بأنّ نيابة المجتهد عن العامّي تحتاج إلى دليل مفقود، فبأيّ دليل أدخله في باب النيابة؟ بل استنباط المجتهد وإعمال نظره

١- فراتد الأصول، ج ٣، الأمر الثالث من مقدّمات الاستصحاب، ص ١٩.

في الأمور الأربعة المذكورة هو عين استنباط جميع العوام المكلّفين. فبالوجود التنزيلي يكون العامي عين المجتهد، ويكون نظره نظره بلا نقيصة.^١

هذا ولا يخفى عليك أنّه يرد على ما ذكره - قدس سرّه - عين ما أورده - قدس سرّه - على الشيخ: بأنّ هذا (أي: تنزيل المجتهد منزلة العامي) أيضًا يحتاج إلى دليل وهو مفقود في المقام. والمحصل مما ذكرنا: إنّ لا دليل على نيابة المجتهد عن العامي فيما استنبطه من الأحكام، كما لا دليل على أن المجتهد بوحدته منزل منزلة جميع المكلّفين؛ كما عبّر بهذه العبارة شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - في أوائل بحث الاستصحاب. هذا مضافاً إلى أنّنا لم نفهم معنى محصلاً لـ «التنزيل» الذي ادّعاه شيخنا الأستاذ إلا معنى «النيابة» الذي ذكره الشيخ - قدس سرّه - لأنّ حقيقة النيابة هو التنزيل، فما رده شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - على الشيخ من عدم وفاء الدليل على النيابة، ثم ادّعاؤه - قدس سرّه - تنزيل المجتهد بوحدته منزلة جميع المكلّفين، فهو من أغرب الغرائب.

الشيخ الحلّي: علم المجتهد بالحكم الواقعي يوجب علم المقلّد أيضًا

بالحكم الواقعي

فإذن لا بدّ من التماس دليل آخر وافٍ بجواز رجوع العامي إلى الفقيه؛ لأنّك قد عرفت أنّ الاجتهاد: عبارة عن الأعمال الأربعة في مواردها، والمفتي إن كان عالمًا بالحكم الواقعي بالعلم الوجداني، و[كان] المقلّد أيضًا عالمًا أنّ المفتي عالم به، فلا إشكال في جواز رجوعه إليه، ولا نحتاج في هذا المورد إلى التماس دليل؛ لأنّ العامي

١- فوائد الأصول، ج ٤، الأمر الثاني من مقدمات الاستصحاب، ص ١٠٩.

عالمٌ حينئذٍ بأنّ الحكم الواقعي هو ما حكم به المفتي، فلا بدّ وأن يرجع إليه لتحصيل العلم بالحكم الواقعي.

حجّية الفتوي الحاصلة من الأمارات الكاشفة عن الواقع

وأما إذا لم يكن المفتي عالماً بالحكم، بل يحتاج لاستنباط الحكم إلى التفحص عن الأمارات، وعند عدمها عن الأصول المحرزة، وعند عدمها عن الأصول الغير المحرزة الشرعيّة، وعند عدمها عن أنّ المورد: هل هو من موارد أصل الاشتغال العقلي، أم من موارد أصالة البراءة أم التخيير العقليّين؟ فعلى جميع هذه المراتب الأربعة لا يكون المفتي عالماً بالواقع.

الأمارات والأصول إنّما هي حجّة على المجتهد لا العامّي

نعم تكون هذه الأمارات والأصول حجّة بالنسبة إليه، ولا معنى لكونها حجّة [بالنسبة] إلى العامّي أيضاً، لأنّ حجّية الأمارات وخبر الواحد إنّما هي بالنسبة إلى من قامت عنده الأمانة، وكذلك الأصول المحرزة وغيرها حجّة بالنسبة إلى من تفحص عن الأمانة ولم يجدها، والاستصحاب يكون حجّة بالنسبة إلى من كان متيقناً بالحكم ثم شكّ فيه؛ ومن المعلوم أنّ العامّي لم يتفحص عن موارد قيام الأمانة، ولا يكون متيقناً وشاكاً، بل لا عبرة بيقينه وشكّه لو فرض تحقّقها بالنسبة إليه. فإذا لا معنى لكون الأمانة القائمة بالنسبة إلى المفتي أو الاستصحاب الذي يكون حجّة بالنسبة إليه حجّة بالنسبة إلى العامّي بوجه من الوجوه؛ سواء ذهبنا إلى أنّ الحجّية من الأحكام الوضعيّة؛ نظير الملكيّة والزوجيّة وكان التنجيز والتعذير من آثارها ولوازمها المترتبة عليها، كما ذهب إليه صاحب «الكفاية» قدّس سرّه في أوائل بحث الظنّ، حيث ردّ

استدلال الشيخ بعدم جريان «استصحاب عدم الحجية»؛ لكفاية الشك في الحجية في القطع بعدمها^١، قال قدس سره ردًا عليه:

«إن الحجية من الأحكام المجعولة نظير الملكية، فإذن لا مانع من جريان استصحاب عدمها»^٢.

أو ذهبنا إلى أن الحجية عبارة عن نفس التنجيز والتعذير؛ كما ذهب إليه صاحب «الكفاية» - قدس سره - أيضًا في موارد عديدة منها هذا المقام^٣. ولذا اعترض عليه من أنه لا معنى لجعل التنجيز والتعذير.

وعلى كلا التقديرين، إن الحجية حجة بالنسبة إلى المجتهد، لا بالنسبة إلى العامي، ومع عدم حجية رأي المجتهد بالنسبة إلى العامي مع فرض عدم حكم المجتهد حكمًا واقعيًا قطعيًا، لا يكون رجوع العامي إلى المجتهد رجوع الجاهل إلى العالم، بل يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل.

كما نبه عليه صاحب «الكفاية» قدس سره؛ حيث إنه بعد أن ذكر أن رجوع العامي إلى المجتهد الذي يكون انسداديًا يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل؛ أفاد بأنك:

«إن قلت: رجوع الجاهل إلى المجتهد بناءً على الانفتاح أيضًا يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، فنجيب بأن المجتهد وإن لم يكن عالمًا بالحكم ولكنه عالمٌ بمراد قيام الحجية الشرعية على الأحكام، فيكون من رجوع

١- فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٢٧.

٢- درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ٨٠.

٣- كفاية الأصول، الأمر الثاني من مقدمات مباحث الظن، ص ٢٧٧.

٤- فوائد الأصول، ج ٤، التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، ص ١٤٩.

الجاهل إلى العالم»^١.

وأنت خير بعدم تمامية هذا الجواب؛ إذ إنّ المفتي لا يُخبره بموارد قيام الإمارات بل يُخبره بالحكم الواقعي، وبالجملة هذا الجواب أيضًا لا يُغني من جوع. والذي ينبغي أن يُقال في المقام: هو أنّ المجتهد تارة يكون انفتاحيًا وأخرى انسداديًا، والانسداد تارة يكون قائلًا بحجّية الظنّ من باب الكشف، وأخرى من باب الحكومة، والقائل بالحكومة أيضًا تارة يرى حجّية الظنّ من باب أنّ العقل يرى حجّيته في مقام الانسداد كما يرى حجّية القطع عند الانفتاح، وأخرى يرى حجّيته من باب التبعض في الاحتياط؛ إذ الواجب عند عدم إمكان الوصول إلى الواقع هو الاحتياط على الإطلاق، وعلى فرض تعدّره أو تعسّره فلا بدّ من إلغاء الموهومات ثمّ المشكوكات ثمّ المظنونات على اختلاف مراتبها.

ولا يخفى أنّ رجوع العامّي إلى المجتهد الانسداد يكوّن من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل بجميع أنحاء الانسداد، وأنّ أدلّة جواز التقليد - كما سنبيّن - لا تشمل جوازه إذا كان المجتهد قائلًا بالحكومة على كلا قسميه، نعم لا يبعد شمولها إذا كان المجتهد الانسداد كشافيًا؛ لأنّ حاله حال ساير المجتهدين المدّعين للانفتاح، لكنّي لم أرَ إلى الآن من ذهب إلى الانسداد ويرى حجّية الظنّ، وهذا البحث بحث فرضيّ أصوليّ، وأمّا في الفقه فجميع الفقهاء كان عملهم عمل الانفتاحي.

وأما المحقّق القمّي - قدّس سرّه - الذي اشتهر بأنّه انسداد يلم يظهر لنا من فتاواه وجواب مسائله إلّا طريقة ساير الفقهاء؛ من الأخذ بالأخبار الصحيحة وطرح غيرها. وبالجملة في المسائل الأصوليّة كان عمله عمل غيره من الفقهاء، بل يمكن أن

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٥.

يُقال أنّه يفرّ من المداخلة في الأمور العقليّة والأُمور الدقيّة التي ليست بمذاق العرف، وكان دأبه في الفقه من حيث الاعتماد على الأخبار كدأب صاحب «الحدائق» - قدّس سرّه - الذي هو من الأخباريين. والذي يقوى في النظر أنّ ذهابه إلى حجّة الظنّ ليس هو الظنّ الانسداديّ المصطلح، بل القول بحجّة الأخبار مع كونها مظنونة، في قبال الأخباريين الذين يدعون القطع بصحّة جميع الروايات الواردة في الأصول الأربعة.

وأما المجتهد الانفتاحي، فلقيام الأمارات بالنسبة إليه أثران:

الأوّل: صحّة تطبيق عمل نفسه على مؤدّي الأمانة، فتكون الأمارات منجزة للواقع ومعذرة بالنسبة إليه.

الثاني: جواز الإخبار عن مؤدّي الأمانة بإسقاط الراوي والأمانة، كما هو الحال كذلك بالنسبة إلى «خبر الواحد» و«اليّد» و«سوق المسلمين» و«الاستصحاب» و«أصالة الصحّة» وغيرها؛ كما أنّ هذا المعنى ثابتٌ ببناء العقلاء المؤيّد بالروايات الدالّة عليه. ولذلك وردت الرواية على ترتيب آثار الملكيّة إذ كانت العين في يد أحد وجواز الإخبار بأنّها له^١، ووردت الرواية في أنّ رجلاً سافر مُدّةً مديدةً وله ورثة وأموال كثيرة فمات الرجل، فإذن يجوز الشهادة عند القاضي بتعداد ورثته ومقدار أمواله^٢ مستنداً إلى الاستصحاب. فعلى هذا إذا وردت رواية بسند متّصل عن الصادق عليه السلام أنّه قال - مثلاً - : «ماء الغسالة طاهر»، فمن آثار حجّة هذه الرواية أنّه يجوز لمن قامت عنده الرواية أن يُسند طهارة ماء الغسالة إلى الإمام، بلا ذكر الرواة

١- وسائل الشريعة، ج ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٢٥ من أبواب كفيّة الحكم وأحكام الدعوي، ص ٢٩٢، ح ٢.

٢- المصدر السابق، كتاب الشهادات، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، ص ٣٣٦، ح ٢.

الوسائط، فيقول: «قال الصادق عليه السلام كذا».

ولا فرق في ذلك بين أن نقول بأنّ معنى حجّية الأمانة: هو الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات، أو أن نقول بأنّها: عبارة عن جعل الحكم المماثل، أو أن نقول: إنّها عبارة عن المنجزية والمعدّرية. وعلى كلّ حال جواز الإخبار على مؤدّي الأمانة ممّا لا ريب فيه، فإذا أخبر المُفتي أنّ ماء الغسالة طاهر أو أنّ الصادق - عليه السلام - قال بطهارته، يجب على العامّي ترتيب الأثر على إخباره؛ بأن يُصدّق قوله بمقتضي الأدلّة الدالّة على حجّية خبر الواحد؛ من آية النبأ وسيرة العقلاء وغيرها من الأدلّة، فلا بدّ إذن وأن يعامل ماء الغسالة معاملة الطاهر لقيام الحجّة الشرعيّة على طهارته بالنسبة إليه.

استفادة المرحوم الشيخ حسين الحلّي من أدلّة حجّية الخبر الواحد لإثبات

المطلوب

فعلى هذا حجّية قول المُفتي في مؤدّي الأمارات بالنسبة إلى العامّي، إنّما هي استخدام أدلّة حجّية خبر الواحد في إخبار المُفتي عن الحكم بالإضافة إلى العامّي، وجواز إخبار المُفتي إنّما يكون من الآثار المترتبة على الأمانة التي قامت عند الفقيه على الحكم. فإذن يرتفع الإشكال وحلّت العويصة بحمد الله تعالى.

إفتاء المجتهد هو إخبارٌ عن حسّ لا عن حدس

إن قلت: إنّ أدلّة الحجّية بالنسبة إلى خبر الواحد إنّما تدلّ على حجّيتها في المحسوسات دون الحدسيّات؛ فالمُفتي الذي قامت عنده الأمانة يكون إخباره عن

المؤدّي إخباراً عن الحدس؛ لعدم إدراكه للمؤدّي بحواسّه، وإنّما إخباره الحسي هو إخباره بأنّي سمعت من فلان عن فلان عن زرارة عن الصادق عليه السلام، قال: كذا. قلت: معنى الإخبار الحدسي هو الإخبار عن الأمور التي تحتاج إلى النظر وليست مستندة في الأخير إلى الحسّ، نظير: إخبار المنجم عن رؤية الهلال، وإخبار أهل الخبرة في باب التقويم، وأمّا الإخبار عن الحكم الذي يصل إلى المجتهد بوسائط كلّها حسّيّة فليس إخباراً عن الحدس. وإن أردت تجديد اصطلاح فلا مشاحة. مع أنّه لو فرض جعل هذا الإخبار من الأخبار الحدسيّة فإنّ أدلّة حجّية خبر الواحد تشمل هذا النوع من الإخبار الحدسي قطعاً.

استفادة المرحوم الشيخ حسين الحلّي من أدلّة حجّية قول أهل الخبرة لإثبات

حجّية كلام المجتهد بالنسبة للمقلّد

وإن أبيت عن إمكان شمول أدلّة حجّية خبر الواحد في المقام رأساً، وذهبت إلى أنّ إخبار الفقيه بالإضافة إلى العامّي يكون إخباراً عن الحدس دون الحسّ، فلا يخفى أنّ أدلّة حجّية قول أهل الخبرة وافية للمقام، فلا بدّ وأن يرجع المقلّد العامّي إلى المجتهد كما يرجع الجاهل إلى أهل الخبرة.

وإن أبيت عن هذا أيضاً، وقلت بلزوم التعدّد في حجّية أهل الخبرة، فأدلّة التقليد - بحمد الله تعالى - وافية للمقام لا مجال للخدشة فيها، كما سنبين إن شاء الله تعالى.

تمامية فتوى المجتهد و تنجزها في حقّ العامّي بالنسبة للأمارات الكاشفة عن

الحكم الواقعي

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هذا الذي ذكرناه بالنسبة إلى فتاوى الفقيه في الموارد

التي قامت عنده الأمانة على الحكم الواقعي واضح؛ وبعبارة أخرى: إنّ هذا هو تامّ بالنسبة إلى العمل الأوّل من الأعمال الأربعة التي يحتاج إليها الفقيه على الترتيب.

حجّية الفتوي الحاصلة عن الأصول المحرزة

وأما بالنسبة إلى الأصول المحرزة والأصول التبعديّة والأصول العقليّة فلا؛ لأنّ موارد جريان هذه الأصول هو الشكّ في الحكم الواقعي، ومن المعلوم أنّه لا عبرة بشكّ العامّي؛ لأنّ الشكّ الذي يكون موردًا للأصول المحرزة هو الشكّ مع الفحص عن الأمانة وعدم الاطلاع بها [والحال أنّ العامّي لا علاقة له بمثل ذلك]، والشكّ الذي يكون موردًا للأصول الغير المحرزة هو الشكّ مع الفحص عن الأمانة والأصول المحرزة وعدم الاطلاع بها، وأما بالنسبة إلى الأصول العقليّة فموردها الشكّ مع الفحص عن الأمانات والأصول الشرعيّة جميعًا.

هذا، ولكن لا يخفى إمكان رجوع العامّي إلى المجتهد في جميع هذه الأصول:

أما في الأصول المحرزة - كالاستصحاب مثلاً الذي يكون مورده اليقين السابق مع الشكّ الفعلي - فلأنّ المجتهد هو نفسه لَمّا تفحص عن الأمانات ولم يجدها فصار متيقنًا وشاكًا، فإذا تقوم عنده الأمانات الدالّة على الاستصحاب، فيرى أنّ الحكم الواقعي حينئذٍ هو مؤدّى الاستصحاب، فيُخبر العامّي فيكون حجّة عليه [لأنّه ذكر سابقاً أنّ حجّية خبر العادل تشمل هذا النوع من الإخبار أيضًا].^١

هذا، ورُبّما قيل بحجّية الاستصحاب بالنسبة إلى العامّي بوجهين آخرين:

١- المعلق.

٢- المعلق.

الوجه الأول: أنّ المجتهد يُخبر العامي بسبب يقينه السابق، فيقول مثلاً: قامت الأمانة على أنّ الماء المتغير نجس، فإذا يصير المقلد بنفسه متيقناً كالمجتهد، ثم يُخبره بعدم قيام الأمانة على بقاء هذه النجاسة بعد زوال التغير من قبل نفس الماء، فإذا يصير العامي بنفسه شاكاً في بقاء هذا الحكم، فيجري هو بنفسه الاستصحاب. فعلى هذا، إنّ قول المجتهد ببقاء نجاسة الماء المتغير حين زوال التغير يكون بمنزلة إخباره عن أسباب يقينه وشكّه، فكأنّ العامي هو بنفسه أجرى الاستصحاب. ففي هذا الوجه يكون العبرة بيقين العامي وشكّه، فأخبار المجتهد عن مؤدى الاستصحاب يكون بمنزلة إخباره عن أسباب يقينه وشكّه.

الوجه الثاني: إنّ المفتي إنّما يُخبر العامي بقيام الأمانة على نجاسة الماء المتغير، فيصير العامي متيقناً بنجاسته، لكنّ العامي هو بنفسه يكون شاكاً في بقاء نجاسته عند زوال التغير، ويكون شكّه وجدانياً. فإذا أخذ يقينه السابق من المجتهد، وضمّه إلى شكّه الفعلي، فتتم أركان الاستصحاب. وفي هذا الوجه يكون مورد الاستصحاب بالنسبة إليه ملفقاً من يقينه المتخذ من إخبار المجتهد بقيام الأمانة، ومن شكّه الوجداني، بخلاف الوجه الأول؛ لأنّ في ذلك الوجه يكون كلاً من يقينه وشكّه متخذاً من إخبار المجتهد. ولا يخفى ما في هذين الوجهين من البعد.

هذا كلّه بالإضافة إلى الاستصحاب وباقي الأصول المحرزة أيضاً كذلك.

حجة الفتوي الحاصلة عن الأصول غير المحرزة

نعم، يكون إشكال رجوع العامي إلى المجتهد في العمل الثالث؛ وهو إجراء الأصول الشرعية الغير المحرزة؛ أقوى من الإشكال بالإضافة إلى رجوعه إليه في الأصول المحرزة، وذلك لأنّ موضوع الأصول الشرعية الغير المحرزة هو الشكّ في

الحكم الواقعي، والعامي وإن كان شاكاً لكن لا عبرة بشكّه في إجراء الأصل؛ لأنّ موضوع جريان الأصل هو شكّ خاصّ وهو الشكّ الموجود بعد الفحص عن الأمارات والأصول الغير المحرزة وعدم الظفر بها.

فالحائض إن شكّت مثلاً في جواز حمل المصحف في جيبها أو حمائله، لا يمكن أن ترجع إلى الفقيه فتأخذ منه الحكم الثابت على من شكّ في الحرمة بعد عدم الظفر بها؛ لأنّ المجتهد بعد عدم الظفر بحرمة حمل المصحف للحائض، وإن كان يعلم بجواز حملها إيّاه لمكان قيام الأمانة الدالّة على الترخيص فيما لا يُعلم، لكنّ إخباره بالجواز إنّما يكون حجّة بالنسبة إلى من كان ممّن لا يعلم مع فحصه عن الدليل فلم يظفر به، لا بالنسبة إلى مطلق الشاكّ.

وبعبارة أخرى: إنّ إخبار المفتي إنّما يكون حجّة بالنسبة إلى من كان موضوعاً للحكم المخبر به، والشاكّ الذي لم يفحص ليس موضوعاً لأدلة البراءة والاحتياط والتخيير، فلا معنى لكونه حجّة بالنسبة إليه. هذا بيان إشكال جواز رجوع العامي إلى المجتهد في الأصول التعبدية.

كلام صاحب «الكفاية» في رفع إشكال رجوع العامي إلى المجتهد في

الأصول العقلية

وجوابه يظهر بتمهيد مقدمتين، وقبل الشروع في بيانها، لا بأس بذكر كلام صاحب «الكفاية» في رفع الإشكال في رجوع العامي إلى المجتهد في الأصول العقلية لفائدة في ذكره ينفع للمقام.

قال قدّس سرّه:

«إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون

المرجع فيها الأصول العقلية ليس إلا الرجوع إلى الجاهل». ثم أجاب بقوله: «قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل، وأنه مع عدمها: هو البراءة أو الاحتياط؟ فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد؛ فافهم^١. انتهى».

أقول: أولاً: عدم تعرضه - قدس سره - للأصول المحرزة وغير المحرزة التي هي العمل الثاني والثالث للمجتهد وبيان الإشكال في خصوص الأصول العقلية؛ إنما هو لأجل إدخاله - قدس سره - هذين الأصلين في موارد الأمارات؛ لأن دليل حجية الأمانة وهذين الأصلين إنما هو من الأمارات، فباستبار الدليل على اعتبارها لا باعتبار نفسها، عدّها من جملة الموارد التي قامت الأمانة عليها.

وثانياً: إنك ترى أنه - قدس سره - أجاب عن وجه الإشكال في رجوعه إليه في الأصول العقلية، بأن العامي لا يرجع إلى المجتهد في إجراء الأصول، بل لما كان مورد إجراء الأصول العقلية فقد الأمانة الشرعية، فالعامي يرجع إليه لأن يستعلم منه: هل الأمانة موجودة في المقام أم لا؟ فيخبره المجتهد بعدم وجودها. فإذا لا بد وأن يجري العامي الأصول العقلية على حسب ما أدى إليه نظره من أصل البراءة العقلية أو أصالة دفع الضرر المحتمل، وإن كان مخالفاً مع مجتهده فيما أدى إليه نظره.

وبالجملة ليس رجوع العامي إلى المجتهد في مقامنا هذا رجوع الجاهل إلى الجاهل، بل يكون المجتهد حينئذٍ عالماً بعدم قيام الأمانة، والعامي يرجع إليه في هذا الأمر العدمي لا في الأمر الوجودي، فإذا عرف بإخباره هذا الأمر العدمي، (أي: عدم قيام الأمانة) يجري هو بنفسه الأصول العقلية.

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٦.

بيان مقدّمتين لازمتين لإثبات عدم حجّية إخبار المفتي بالنسبة للفرد الشاكّ

إذا عرفت هذا نقدّم المقدّمتين:

الأولى: إنّ الشكّ الذي أخذ موضوعاً لأدلة الأصول التعبدية ليس في جنسه أو نوعه مغايراً لسائر الشكوك حتّى يُقال: إنّ لا عبرة بشكّ العامي، بل الموضوع لأدلة الأصول هو شكّ خاصّ؛ بمعنى الشكّ مع الفحص وعدم الظفر بالدليل. فيكون الموضوع مركّباً من أمرين: الفحص مع عدم الظفر بالدليل، الثاني: وجود الشكّ. ولا يخفى أنّ العامي يكون واجداً لجزء من الموضوع المركّب وهو الشكّ، فإذا التأم به الفحص يتمّ كلا جزئي الموضوع.

المقدمة الثانية: إنّنا نقبس ممّا ذكره صاحب «الكفاية» من أنّ رجوع العامي إلى المجتهد في الأصول العقلية إنّما هو رجوعٌ إليه في فقد الأمانة الشرعية، فنقول بمثل ما قاله في المقام أيضاً، فنقول: إنّ جريان الأصول التعبدية لما كان متوقفاً على عدم قيام الأمانة على الحكم الواقعي وعلى الأصل المحرز والمجتهد مطلع بعدم قيامها، فالعامي يرجع إليه في استعلامه عنه هذا الأمر العدمي، فيُخبره المجتهد بعدم قيامها، فيكون هذا الإخبار حجّة بالنسبة إليه. فإذا بصير المقلّد واجداً لتام موضوع أدلة الأصول: أمّا شكّه فوجداني، وأمّا عدم الدليل فقد أخذه من المجتهد الذي يكون قوله حجّة [لأنّه عادلٌ وصادقٌ ومشمولٌ لأدلة حجّية خبر الواحد]^١.

فأحد جزئي الموضوع وجداني والآخر تعبدية. فعلى هذا يكون المقلّد شاكّاً في مورد عدم الدليل، ثمّ يرجع إلى المجتهد فيستعلمه عن حكم الشاكّ مع عدم

١- المصدر السابق.

٢- المعلق.

الدليل، فيُخبره المجتهد بالاحتياط أو البراءة، فيكون هذا الحكم أيضاً حجّة بالنسبة إليه. فالحائض تحمل المصحف بهذا النحو من رجوعها إلى الفقيه.

ومّا ذكرنا عرفنا أنّ العامّي في هذه الموارد يرجع إلى الفقيه في أخذ أحد جزئي الموضوع، ثمّ في أخذ حكم الموضوع المركّب بعد ضمّه هذا الجزء من الموضوع إلى الجزء الآخر الوجداني؛ لكن يرد على هذا التقريب:

أولاً: إنّ لا دليل على حجّية قول المفتي بالنسبة إلى المقلد في الأمور العدميّة؛ لأنّ الدليل إنّما هو أدلّة حجّية خبر الواحد وأدلة حجّية فتوى أهل الخبرة أو أدلّة التقليد، وشمولها للأمور العدميّة محلّ نظر كما أفاده بعض سادة مشايخنا المحقّقين قدّس سرّه.

وثانياً: إنّ المجتهد لا يمكن له أن يخبر العامّي بعدم وجود الأمانة؛ لإمكان وجودها واختفائها عليه، فغاية ما يمكن له أن يخبره هو عدم الظفر على قيام الأمانة، ولا دليل على حجّية عدم ظفر المجتهد بالإضافة إلى العامّي؛ لأنّ العامّي لو تفحص يمكن أن يظفر على دليل مخفي عن نظر المجتهد. فعلى هذا لا يكون إخبار المجتهد بعدم ظفره بالأمانة حجّة على العامّي، حتّى [يُصبح] العامّي أيضاً غير ظافرٍ بالدليل تبعاً. نعم لو أخبر المجتهد بعدم وجود الأمانة قطعاً كان إخباره حجّة على العامّي، لكن كيف يقدر على هذا النحو من الإخبار؟

فعلى هذا لا بدّ من تقريبٍ آخر حتّى يتمّ المقصود.

المرحوم الشيخ حسين الحلّي: موضوع أدلّة البراءة ليس هو الشكّ بعد الفحص

في الكتب الأربعة

فنقول: إنّ موضوع أدلّة البراءة ليس هو الشكّ مع الفحص عن خصوص الكتب الأربعة وعدم الظفر بأمانة فيها، بل الفحص يختلف على حسب اختلاف

مراتب الناس؛ فالمجتهد يكون مورد فحصه جميع الكتب التي يُجتمَل وجود أمانةٍ معتبرةٍ فيها، وإذا لم يقدر أحياناً على الفحص لأجل وجود الكتب - مثلاً - في صندوق مقفول ضاع مفتاحه، لا يتمكّن من الرجوع إلى البراءة؛ لأنّ له القدرة على الفحص وله المَلَكَة والاقْتِدَار عليه، وإن لا يتمكّن من إعمالها فعلاً. ولذا لا يتمكّن من الرجوع إلى البراءة في المسائل التي لم يستنبط حكمها، مع أنّ المفروض عدم اقتداره على استنباط جميع الأحكام دفعة.

وأما العامّي فلا يقدر على الفحص عن مظانّ قيام الأمانة المعتبرة في الكتب أصلاً، ففحصه إنّما هو رجوعه إلى الفقيه العالم، فإذا رجع إليه وأخبره بعدم قيام الأمانة، فقد فحص عن الدليل ولم يظفر به، فإذاً يكون شاكاً في الحكم مع فحصه وعدم الظفر بالدليل. فهذا الموضوع وجداني بتمامه لا أنّه ملتئم من الأمر الوجداني والتعبدي، فرجوعه إلى المجتهد إنّما هو ليكون لتحصيل الجزء الوجداني الآخر من الموضوع؛ وهو الفحص وعدم الظفر بالدليل. ثمّ بعد هذا يرجع إلى المجتهد فيسأله عن حكم الشاكّ الذي فحص ولم يظفر، فيخبره المجتهد بإجراء أصل من الأصول التعبديّة. فعلى هذا يكون رجوعه إلى المجتهد إنّما هو في أمرٍ واحدٍ؛ وهو: السؤال عن حكم الشاكّ، فإذا أخبره، يعمل على مقتضاه. وهذا لعلّه واضح.

هذا كلّه بالإضافة إلى رجوع العامّي إلى المجتهد في العمل الثالث؛ وهو إجراء الأصول التعبديّة.

حجّية فتوي الحاصلة عن الأصول العقلية

وأما في رجوعه إليه في العمل الرابع - وهو إجراء الأصول العقلية - فالأمر أشكل؛ إذ لا تنتهي النوبة إلى إجراء الأصول العقلية إلا إذا لم يظفر المجتهد بشيء من

الأمارات والأصول التعبدية، فإذاً يكون هو صفر الكف بالنسبة إلى الأدلة الشرعية. فحينئذ يبقى هو وعقله؛ فإن رأى أن المورد من موارد «قبح العقاب بلا بيان» يُجري أصالة البراءة، وإن رأى أن المورد من موارد «دفع الضرر المحتمل» يُجري أصالة الاحتياط. فرجوع العامي إليه حينئذ يكون رجوعاً إليه فيما يقتضيه عقله، فبأي دليل يكون إدراك المجتهد ورأيه في الأمور العقلية دون الشرعية حجة بالإضافة إلى المقلد؟

الأخوند الخراساني: إنما يرجع العامي في الأصول العقلية إلى المجتهد لأجل

الاستعلام فقط

فلدفع هذا الإشكال ذهب صاحب «الكفاية» - قدس سره - إلى أن العامي لا يرجع إليه في الأصول العقلية، بل يرجع إليه في استعلامه عند عدم قيام الأمانة المعتبرة، فإخباره بعدم قيامها يكون حجة على المقلد. فإذاً يكون حال العامي حال المجتهد في أن كلاً منهما يُجري الأصول العقلية لنفسه، فلا بد وأن يُجري العامي هذه الأصول على حسب ما أدى إليه نظره، وإن كان في تشخيص موردها مخالفاً مع نظر مجتهد.

وبالمثل إذا رأى المجتهد أن المورد من موارد «قبح العقاب بلا بيان»، ورأى العامي أن المورد من موارد «دفع الضرر المحتمل»، لا بد وأن يحتاط هو وإن لم يحتط مقلده. وكذا في موارد «دوران الأمر بين المحذورين»؛ لو رأى المجتهد تساوي الفعل والترك في المزية، لكن رأى العامي أن دفع الضرر المحتمل أولى من جلب المنفعة، فلا بد وأن يترك العامي، وإن كان المجتهد خيراً بين الفعل والترك.

هذا، ولكن لا يخفى: أن إرجاع هذه الأمور إلى نفس المقلد العامي أيضاً لا

يخلو عن إشكال؛ إذ يكون العامي قاصراً عن درك هذه المعاني غالباً، فيتحرّر أشدّ التحير؛ كالمعلّق بين السماء والأرض.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّ عمدة أدلّة التقليد، وهي السيرة القطعية من بناء العقلاء، تشمل موارد رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور العقلية أيضاً، ولذلك ترى كثيراً ما يستشير العامي ذا لبّ وشعور في أمور شخصه الاجتماعية والانفرادية والسياسية، [ومع] أنّ هذه الاستشارة [عند] بعض الأشخاص لأجل أن يعلم المستشار منط كلام المشير، فيدرك المطلوب ويفهمه ويعلم به كما علم به المشير، لكنّ الغالب [في] الاستشارة أنّها تكون لا تبايع قول المشير وتقليده في رأيه، بلا نظر إلى إدراك حقيقة المشار به، بل [بسبب] الاطمينان بصحّة ما أرشده [إليه] المستشار، يعمل طبقاً لما أشار به.

إذا عرفت هذا، فقد علمت أنّ رجوع العامي إلى المفتي في جريان الأصول العقلية إنّما هو من صغريات رجوع الجاهل إلى العالم، فإذن للسيرة في هذا المقام غنى وكفاية.

فتوى المجتهد على أساس الملازمات و الاستلزمات العقلية المحضه

بقي في المقام أمر آخر: وهو أنّ المفتي ربّما يحكم بشيء لا من أجل الكتاب والسنة، بل من جهة إدراكه الملازمات والاستلزمات واللوازم، وبعبارة أخرى: من جهة قواعد عقلية محضه: كامتناع اجتماع الضدين والمماثلين، وامتناع اجتماع النقيضين، واستحالة انفكاك المعلول عن العلة والأثر عن المؤثر، ونظائرها. بل إنّك ترى كثيراً من الفروع الفقهية مبتنية على هذه الأمور العقلية، ويدور عليها كثير من المسائل الأصولية التي تكون مدرّكاً للأحكام الشرعية الفرعية. وهذا كما فيما [إذا] رأى المجتهد امتناع اجتماع حكيمين متماثلين أو متخالفين على موضوع واحد، فيرى أنّ الوضوء في الوقت لهما

كان واجباً للصلاة لا يصحّ إذا أتى المكلف به بداعي الاستحباب، فيحكم ببطلان وضوئه، مع أنّ بطلانه في هذا المورد لم يرد عليه دليل من الكتاب ولا من السنّة. وكذلك يحكم ببطلان الصلاة في المسجد الذي يكون فيه نجاسة قبل إزالتها؛ لما ذهب إلى أنّ «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده»، مع أنّ بطلانها حيثنّذ لم يكن منصوصاً في الكتاب والسنّة. ثمّ المجتهد الآخر لا يرى «اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده»، فيحكم بصحّة الصلاة. ثمّ المجتهد الثالث يرى الملازمة بين الأمر بالشيء وعدم الأمر بضده، فيستدلّ على امتناع كون الصلاة مأموراً بها، فيحكم بالبطلان لمكان عدم الأمر. ثمّ المجتهد الرابع يرى «كفاية الملاك في صحّة العبادة» ويذهب ببعض المقدمات العقلية إلى وجود الملاك في هذه الصلاة، فيحكم بالصحّة. ثمّ المجتهد الخامس يرى أنّه لا طريق لإحراز الملاك إلا الأمر، ولكنّه يثبت الأمر بالترتّب على التفصيل المذكور في بابه، فيحكم بالصحّة أيضاً. وأنت ترى أنّ واحداً من هذه الأحكام ليس منصوصاً في الكتاب والسنّة، ومع ذلك يحكم المجتهد على طبقها حكماً جزمياً.

وهكذا الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ فمن يرى أنّ التركيب انضمامي يذهب إلى إمكان الاجتماع، فيحكم بصحّة العبادة في الأرض المغصوبة، ومن يرى أنّ التركيب اتّحادي يذهب إلى الامتناع، فيرى ببطلان الصلاة بناءً على تقديم جانب الحرمة. ومن توسّط في أرض مغصوبة ويريد الخروج منها، فمع ذلك يُفتي المفتي بحرمة خروجه، وحرمة توقّفه فيها أيضاً، ويستدلّ بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. وهلمّ جرّاً من الفروع الكثيرة التي يكون مدرّكها هذه الاستلزامات والملازمات العقلية. وهكذا الأمر في كثير من أبواب المعاملات؛ فيحكم المجتهد بفساد البيع والإجارة لمكان النهي الشرعي، ويحكم بالخيار عند تخلف الشرط، بدعوى أنّ العقد التزام في التزام، ولكن التزام الشخص الآخر مقيد بهذا الالتزام، فإذا

لم يفِ الأوّل بالتزامه في ضمن التزامه لا يكون الآخر ملتزمًا بالعقد وله حلّه وفسخه. وهلمّ جرًّا؛ بل جميع أبواب المعاملات - مع كثرة فروعها - من هذا القبيل إلا نادرًا.

جواب على إشكال مقدّر على القول بانحصار مدارك الأحكام في الكتاب و

السنة

وعلى هذا، تارةً يمكن أن يُشكل علينا بأنكم ادّعيتم انحصار مدرك الأحكام بالكتاب والسنة، مع أن مدار جلّ من الأحكام هذه الاستلزامات العقلية؛ ثم إنكم كلما تستنبطون من الكتاب والسنة يكون ظنيًا غالبًا، إلا في موارد شاذة مما قامت الضرورة على حكم، و أمّا هذه الاستلزامات العقلية تُفيد القطع بالحكم؛ فمن يرى وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ يحكم بوجودها وحرمتها قطعًا، فإذا يلزم أن يكون مدرك الأحكام القطعية هو العقل ومدرك الأحكام الظنية هو الكتاب والسنة، فيلزم أن يكون العقل أقوى من الكتاب والسنة بمراحل، فكيف أنكرتم دليّة العقل في قبال الكتاب والسنة؟

إشكال وارد على صاحب «الكفاية» في عدم جواز رجوع العامي إلى المفتي في

المسائل العقلية و جوابه

وأخرى يُشكل على صاحب «الكفاية» بأنكم ذهبتم إلى عدم إمكان رجوع العامي إلى المفتي في المسائل العقلية، ولذا ادّعيتم رجوعه إليه في عدم قيام الأمانة في موارد جريان الأصول العقلية، لا رجوعه إليه في جريان نفس الأصول. ^١ فعلى هذا يلزم عدم إمكان متابعة العامي للمجتهد في هذه الاستلزامات العقلية، وإذن لا يبقى

١- كفاية الأصول، بحث الاجتهاد المطلق و المتجزّي، ص ٤٦٦.

حجرٌ على حجر؛ إذ لا يمكن اطلاع العامي على هذه الأمور الدقّية، فيلزم بطلان الأحكام لعدم قدرته على إدراك هذه الملازمات العقلية، فإذا بقي حائرًا. ولكن يمكن أن يُجاب من قبل صاحب «الكفاية» قدّس سرّه: بأن المجتهد المُدرِك لهذه الملازمات يقطع بالحكم، فلذا يُفتي بالحكم قاطعًا، فإذا يجوز له أن يُخبر العامي بأن الحكم الواقعي يكون كذا، ولا يكون القطع أنزل درجة من الأمارات؛ حيث ذكرنا أن من آثار حجّة الأمانة هو جواز الإخبار عن مؤدّيها فكيف بالقطع.

الجواب على إشكال انحصار أدلة الأحكام في الكتاب و السنّة

وأما الجواب عن الإشكال المتوجّه إلينا، هو أنّ المجتهد الحاكم بالحكم الواقعي لأجل هذه الملازمات إنّما يحكم به بعد ثبوت الملزومات، ضرورة أنّه إذا لم تجب الصلاة لا يقدر أن يحكم بوجوب مقدّماتها؛ ومن المعلوم أنّ جميع الملزومات تثبت بالكتاب و السنّة؛ فيصح أن يُقال: إنّ مدرك هذه الملازمات أيضًا هو الكتاب و السنّة. فالعقل لا يستقلّ باستنباط حكم من الأحكام، بل يكشف الحكم الواقعي بمعونة الكتاب و السنّة، فالدليل هو الكتاب و السنّة لا محالة.

وبهذا ظهر لك عدم كون حكم المُفتي بهذه اللوازم قطعياً، بل حكمه تابعٌ في اللوازم للحكم الثابت في الملزومات، فإذا كان وجوب الصلاة ظنيّاً يكون حكمه بوجوب مقدّماتها ظنيّاً أيضًا؛ لأنّ النتيجة تابعةٌ لأخسّ المقدّماتين. فلمّا كانت جميع الأحكام المستفادة من الكتاب و السنّة ظنيّةً، فلا محالة فإنّ جميع هذه الأحكام الثابتة بالملازمات ظنيّةً. نعم، إذا ثبت حكم بالضرورة من الدين كوجوب الصلاة في الوقت، يكون لازمه وهو وجوب تحصيل الإتيان بمقدّماتها قطعياً أيضًا، فلا تغفل.

هذا كلّهُ بناءً على انفتاح باب العلمى.

أدلة حجّية فتوى المجتهد بناءً على انسداد باب العلم والعلميّ

وأما بناءً على انسداد باب العلم والعلمي، فقد عرفت أنّ الانسداد تارة يُنتج حجّية الظنّ من باب الكشف؛ بمعنى أنّ الشارع جعله حجّة في هذا الحال؛ كما جعل خبر الواحد والبيّنة واليد حجّة في حال الانفتاح، وأخرى يُنتج حجّيته على وجه الحكومة، وهذا أيضًا بتقريين:

الأوّل: أنّه عند انسداد باب العلم والعلمي، العقل يحكم بحجّية الظنّ؛ كما يحكم بحجّية القطع حال الانفتاح.

الثاني: أنّه بعد عدم إمكان الاحتياط بجميع المحتملات من المشكوكات والموهومات والمظنونات، العقل يحكم بوجود عزل الموهومات أوّلاً، ثمّ المشكوكات، فإن لم يلزم من العمل بجميع الظنون - على مراتبها - العسر والخرج فيها، وإلاّ يحكم بوجود عزل طائفة من الظنون الضعيفة، ثمّ الظنون التي تكون أقوى منها بدرجة، إلى أن يصل العزل إلى حدّ لم يلزم من العمل بسائر الظنون محذور، فالعمل على طبق هذه الظنون دون المشكوكات والموهومات يكون بحكم العقل. فعلى هذا، إنّ هذا النحو يكون أيضًا قسمًا من الحكومة، وإن كان حقيقته التبويض في الاحتياط.

حجّية الفتوى بناءً على مبنى الكشف

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنّه يُشكل الأمر في رجوع العامّي إلى المجتهد في جميع هذه الاقسام؛ أمّا بناءً على الكشف؛ فلأنّ المجتهد يكشف بعد إتمام مقدمات الانسداد

أنّ الشارع جعل الظن حجّة بالإضافة إليه لا بالإضافة إلى من لم يقدّم عنده ظنّ. وبعبارة أخرى: إنّ المجتهد يكشف أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة في حقّ من حصل عنده الظنّ، فكلّ أحد ظنّ بالحكم يكون هذا الظنّ طريقاً شرعياً إلى الحكم الواقعي بالإضافة إليه؛ ولا يكشف بمقدّمات الانسداد أنّ الشارع جعل ظنّ شخصٍ واحدٍ - وهو ظنّ المجتهد - طريقاً وحجّة بالنسبة إلى جميع المكلفين. فعلى هذا، تكون حجّية الظنّ إنّما هي بالإضافة إلى خصوص الظانّ، نظير قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^١ حيث إنّهُ يُستفاد من مقابلة الجمع بالجمع أنّه يجب على كلّ أحدٍ أن يفي بعقد نفسه، لا أنّه يجب على كلّ أحدٍ الوفاء بطبيعة العقد، ولو كانت متحقّقة بالإضافة إلى عقد غيره. وليس نظير قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^٢ حيث إنّ الواجب - حينئذٍ - أنّ كلّ فردٍ يجب [عليه] إقامة هذه الطبيعة.

وبالجملة لا ريب في إنتاج مقدّمات الانسداد حجّية الظنّ بالإضافة إلى خصوص الظانّ، فتكون الحجّية حينئذٍ انحلاليةً، بمعنى: إنّ كلّ أحدٍ ظنّ بالحكم جعل الشارع له - لظنّ له - حجّة غير ما جعله حجّة بالإضافة إلى شخص آخر لو ظنّ بالحكم؛ فإذن كيف يرجع العامّي إلى المجتهد مع عدم حظّ له أصلاً في الظنّ المختصّ حظّه بالمجتهد؟!

جواب الشيخ الحليّ على إشكال صاحب «الكفاية» بناءً على المباني الثلاثة

هذا ولكنّ دفع الإشكال على ما بنينا عليه من جواز الإخبار في الإمارات

١- سورة البائدة (٥)، مقطع من الآية ١.

٢- سورة النور (٢٤)، مقطع من الآية ٥٦.

سهل؛ لأنّ نتيجة حجّية هذا الظنّ للمجتهد كما يكون هو التنجيز والتعذير بالإضافة إليه، كذلك تكون نتيجته أيضاً جواز الإخبار على طبق المؤدّي إلى العامّي، فيشمّله أدلّة حجّية خبر الواحد أو أدلّة التقليد، فيكون المخبر به حجّة بالنسبة إلى العامّي أيضاً.

وكذلك سهل دفع الإشكال على مذهب شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - حيث ذهب إلى أنّ المجتهد بوحدته نازل منزلة جميع الملّكفين؛ لأنّ ظنّه حينئذٍ بمنزلة نفس ظنّ الملّكفين، فيكون هذا الظنّ حجّة بالإضافة إلى جميع الملّكفين.

وأما على مسلك النيابة لا مدفع لهذا الإشكال أصلاً، وذلك لأنّ حقيقة النيابة ليس هو التنزيل، بل معناها محمّل حمل الغير؛ إمّا بإيصاله إلى حملّه، وإمّا بإيصال الحمل إليه، فإذا لا بدّ وأن يكون هناك حمل متعلّق بشخص المنوب عنه لا بدّ وأن يصل هو إلى حملّه، لكن لا يصل إليه لعجزه أو غير العجز، فيتحمّل النائب عنه فيوصله إلى حملّه أو يوصل الحمل إليه. وهذا يتصوّر بالنسبة إلى نيابة المجتهد في حجّية الأمارات وخبر الواحد، دون الظنّ على مسلك الكشف؛ وذلك لأنّ الأمارات الخاصّة وخبر الواحد لا تختصّ حجّيتها بالإضافة إلى خصوص من أدّت الأمانة إليه، أو إلى خصوص من وصل إليه الخبر، بل هي حجّة بالإضافة إلى جميع الملّكفين، لكن لا حظّ لمن لم يصل إليها بها، وحينئذٍ تصحّ للمجتهد النيابة بأن يوصل الملّكفين إلى الخبر أو يوصل الخبر إليهم.

وأما في الظنّ على تقدير الكشف لمّا كانت حجّيته مختصّة [به] في حدّ نفسه، لا يعقل تحقّق النيابة أصلاً؛ لأنّ المنوب عنه لا يكون له شيء حتّى ينوب عنه بإيصاله إليه، ولا حظّ له في ظنّ المجتهد أصلاً، فكيف ينوب عنه المجتهد؟!

وكذا لا مدفع لهذا الإشكال على مسلك صاحب «الكفاية» - قدّس سرّه - حيث

إنّه - قدّس سرّه - التزم فى باب الأمارات بأنّ المجتهد لا يُخبر المكلفين بالحكم الواقعي؛ لعدم علمه به، حتّى تشمل أدلّة التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، بل يخبرهم بموارد قيام الأمارات؛ لأنّه يكون عالمًا بها، وبضميمة أدلّة التقليد لا بدّ وأن يرجع المكلفون إليه؛ لأنّ رجوعهم إليه فى هذا المعنى يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم. لكن عرفت فساد هذا المبنى. وبالجملة على هذا المسلك، يكون الإشكال على حاله؛ لأنّ المجتهد العالم بظنّه إذا أخبرهم بظنّه لا يكون لهذا الإخبار ثمرّة بالنسبة إليهم؛ لأنّ الظنّ لهما كان حجّةً بالإضافة إلى خصوص المجتهد، والشارع جعله حجّةً بالإضافة إليه دون غيره، لا يترتب على إخباره بظنّه بضميمة أدلّة رجوع الجاهل إلى العالم أزيد من اطلاعهم على أحكام المجتهد، ولا يحصل لهم علم بأحكام أنفسهم؛ لأنّ الظنّ حيث كان مختصًا بالمجتهد؛ فالحكم المترتب عليه - وهو المؤدّى أيضًا - يكون مختصًا بالإضافة إليه. فإذن لا أثر فى إخباره إياهم بظنّه، فلا يشمل أدلّة التقليد للمقام أصلاً.

وربما أشكل بعض على صاحب «الكفاية» حيث التزم بهذا الإشكال وعدم المدفع عنه بقوله:

«وأما على تقدير الكشف وصحّته، فجواز الرجوع إليه فى غاية الإشكال؛ لعدم مساعدة أدلّة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجّية ظنّه به، وقضية مقدمات الانسداد اختصاص حجّية الظنّ بمن جرت فى حقّه دون غيره، ولو سلّم أنّ قضيتها كون الظنّ المطلق معتبرًا شرعًا؛ كالظنون الخاصّة التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص فتأمل»^١. انتهى.

وحاصل الإشكال أنّه لا فرق فى جواز التقليد بينما إذا قامت عند المجتهد

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٥.

أمانة من الأمارات على الانفتاح، وبينما إذا ظنّ بالحكم بناءً على الكشف على الانسداد؛ لأنّه على كلا التقديرين يكون له حجّة شرعية مجعولة بالإضافة إلى الحكم الواقعي، فكما تصحّ النيابة في موارد الأمارات أو يجوز إخباره عن موارد قيام الأمارات، كذلك تجوز النيابة ويجوز إخباره عن موارد ظنونه عند الانسداد، فتشمل أدلّة التقليد لكلا المقامين على السواء.

وأنت خبير بفساد هذا الإشكال عليه؛ فكم فرق بين الأمارات التي تكون حجّة بالإضافة إلى كلّ أحدٍ، فيجوز للمجتهد النيابة في إيصال العامّي إلى حجّته أو إيصال حجّته إليه، وكذلك يجوز له أن يخبره بموارد الأمارات التي تكون حجّة بالنسبة إليه، وبين الظنون التي تكون حجّيتها مختصّةً بالإضافة إلى نفسه ولا حظّ للغير فيها أبداً.

ولعمري ما فهمت معنى كلام المحقّق الإصبهاني - قدّس سرّه - في «حاشيته»

ردّاً عليه، حيث قال:

«والجواب - بعد النقص بالاستصحاب المتقوم باليقين والشكّ القائمين بالمجتهد، مع أنّه لم يستشكل فيه - هو أنّ المقدمات تقتضي حجّية الظنّ المتعلّق بالحكم، فإذا تعلّق الظنّ بحكم الغير وكان على طبقه حكم مماثل مجعولاً، فلا مانع من شمول أدلّة التقليد له، ومع تماميّة المقدمات بالإضافة إلى مثل هذا الظنّ، لا موجب لعدم حجّيته والاقتصار على الظنّ المتعلّق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظنّ به، فإنّ قيامه به لا يقتضي عدم كونه حجّة على حكم الله تعالى في حقّ الغير. ولعلّه أشار إلى بعض ما ذكرنا بالأمر بالتأمّل فتدبّر^١. انتهى.

١- نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٧٠.

أقول: أمّا نقضه عليه بموارد الاستصحاب تامّ؛ لأنّه يخبرهم بموارد يقينه وشكّه، مع أنّ الاستصحاب حجّة بالإضافة إلى من تيقّن وشكّ [لا بالإضافة إلى الآخرين؛ لأنّ يقينه وشكّه لا علاقة له بالآخرين]^١، والمتيقّن والشاكّ خصوص المجتهد، ولا أثر لإخباره بيقينه وشكّه بالإضافة إليهم. اللهمّ إلا أن يُقال: إنّه لما أخبرهم بموارد يقينه [صاروا] هم عالمين بالحكم، فبضمّ علمهم إلى شكّهم الفعلي يصيرون موضوعاً للاستصحاب فيجري الاستصحاب.

وأمّا جوابه الخلى غير سديد بوجه؛ لأنّ مقدّمات الانسداد لا تقتضي حجّية الظنّ المتعلّق بالحكم مطلقاً [سواءً] حكم نفس الظانّ [أم] غيره) إلا أن [تكون] الحجّة الشرعيّة المجعولة على طبق هذا الظنّ إنّما تختصّ بخصوص المجتهد الظانّ، فالحكم المماثل المجعول إنّما هو بالإضافة إلى خصوص المجتهد دون غيره، فإذا لا تشمل أدلّة التقليد في المقام حتّى يصحّ أن يقال [كما استدللّ نفس المحقّق الإصبهاني]^٢ تفريعاً على ما ذكره: «فإذا تعلق الظنّ بحكم الغير، وكان على طبقه حكمٌ مماثل مجعول، فلا مانع من شمول أدلّة التقليد له»؛ بل كما عرفت تقتضي المقدّمات حجّية الظنّ المتعلّق بالحكم بالإضافة إلى نفس الظانّ دون غيره. هذا كلّ بناءً على الكشف.

حجّية الفتوى على مبنى الحكومة

وأمّا بناءً على الحكومة، فلا بدّ من التكلّم في كلّ من قسميها على حدة؛ وإن لم نر من تعرّض لحكم كلّ قسم منها مستقلاً؛ فلذا وقع الخلط في كلامهم في حكم هذين القسمين.

١- المعلّق.

٢- المعلّق.

فنقول: أمّا بناءً على استقلال العقل بأنّ الظنّ حجّة عند الانسداد وتماميّة جميع مقدّماته، فقد يشكل الأمر حينئذٍ عليهم؛ وذلك لأنّ الحجّة العقلية ليست كالحجج الشرعية - ممّا يكون من آثارها جواز الإخبار على طبق المؤدّي - حتّى تشمل أدلّة حجّية خبر الواحد وأدلّة التقليد، بل ليست حجّيته أزيد من إثبات المنجزية والمعدّرية في حقّ نفس الظانّ؛ ولكنّ الحكم العقلي والعرفي ليس حكماً خارجاً عن مرحلة ذهن الإنسان وأفكاره حتّى [يضطرّ في] تحصيله إلى الرجوع إلى الخارج فيرى أنّ العقلاء أو أنّ العرف: كيف يحكمون؛ بل الأحكام العقلية والعرفية إنّما هي أحكام يُدرکها كلّ شخصٍ بحسب قوّة تمييزه، وبحسب ارتكازاته الحاصلة من وقوعه في مرحلة الاجتماع. ونحن إذا راجعنا أنفسنا نرى أنّه لا فرق بين الحجّة الشرعية وبين الحجّة العقلية في أنّه يجوز الإخبار على طبق المؤدّي. فعلى هذا، إنّ لا بدّ وأنّ يقال: إنّ في هذا القسم من الحكومة - أيضاً - يجوز إخبار المجتهد عن مؤدّي ظنونه، فتصير حجّة على العامّي بأدلّة حجّية خبر الواحد أو بأدلّة التقليد؛ وإن لم نر - أيضاً - من وافقنا في هذا المطلب.

وأما بناءً على قضية التبويض في الاحتياط، فليس حجّة في البين أصلاً؛ لا شرعيةً ولا عقليةً؛ لأنّك عرفت أنّ الانسداد على هذا التقريب يُنتج - أوّلاً - الاحتياط بنحو مطلق، لكنّ لما كان مستلزماً للعسر والحرج أو اختلال النظام، [كان] لا بدّ من ترك بعض الاحتمالات والإتيان بباقي الاحتمالات. ففي هذه المرتبة، العقل يحكم بأنّ الإتيان بالمظنونات وترك الموهومات أولى من العكس؛ ففي الحقيقة إنّ العمل بالمظنونات ليس من أجل حجّيتها [عند] العقل، بل من باب منجزية نفس العلم الإجمالي الموجب للتبويض في الاحتياط عند عدم التمكن من الاحتياط رأساً، والعقل إنّما يرجّح المظنونات على الموهومات والمشكوكات. فعلى هذا لا وجه

لتقليد العامي للمجتهد في هذا المقام أصلاً؛ إذ يجب على كلّ منها العمل على طبق الاحتياط، ففي هذه المرتبة يكون العامي والمجتهد على حدّ سواء.

ثمّ على تقدير عدم إمكان الاحتياط المطلق، يجب العمل على طبق المظنونات، ففي هذه المرتبة أيضًا يكونان على حدّ سواء. فلا بدّ لكلّ شخص العمل بالمظنونات التي - هو بشخصه - ظنّ بها لا بمظنونات غيره.

فإن كان للعامي أيضًا مظنونات تفي بانحلال العلم الإجمالي فهو. وإلاّ فإن كان في جميع الأحكام شاكًا، فلا بدّ وأن يترك بعض المشكوكات ويأتي بباقيها، ولا يجوز له الرجوع إلى المجتهد مع عدم قيام حجّة شرعيّة ولا عقليّة بالإضافة إليه.

إشكال الأخوند على جواز تقليد المجتهد بناءً على انسداد باب العلم و العلمى

وإلى ما ذكرنا أشار صاحب «الكفاية» - قدّس سرّه - بقوله:

«بخلاف ما إذا انسدّ عليه باهما [أي باب العلم و العلمى]، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال، فإنّ رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلّا حجّية الظنّ عليه لا على غيره، فلا بدّ في حجّية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليلٍ آخر غير أدلة التقليد وغير دليل الانسداد...^١» إلى آخر ما ذكره.

وهذه العبارة صريحة في عدم حجّية قول المجتهد بالنسبة إلى العامي بناءً على الحكومة، لكن ربما يستظهر من عبارته قدّس سرّه: «وقضية مقدمات الانسداد -

١- المعلق.

٢- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٤ و ٤٦٥.

إلخ». أنّه كان بصدد بيان حكم الحكومة على القسم الأوّل؛ وهو كون الظنّ حجّةً عقليةً، لا على القسم الثاني الذي يكون مناط الحجّية فيه هو العلم الإجمالي. وبالجملة، إن كان مراده هو القسم الأوّل، فقد عرفت جواز إخبار المجتهد عن مؤدّى ظنونه مع كونها حججاً عقليةً بالإضافة إليه، وإن كان مراده هو القسم الثاني، فما ذكره من عدم جواز رجوع العامّي إلى المجتهد فمتين جدّاً كما عرفت، لاستواء المجتهد والعامّي في وجوب العمل بالمحتملات وترك بعضها عند التعذّر أو التعسر.

المحقّق الإصفهاني: يصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجّة شرعاً أو

عرفاً أو عقلاً على أحكامهم عليهم السلام

قال المحقّق الإصفهاني في الحاشية:

«ويمكن أن يُقال: يصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجّة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على أحكامهم عليهم السلام، كما يشهد له إطلاق المعرفة على مجرد الاستفادة من الظواهر في قوله عليه السلام: "يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله"^١، وقوله عليه السلام: "أنتم أئمة الناس إذا عرفتم معاني كلامنا"^٢.

إلى أن قال:

«مع وضوح أنّ حجّية الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل».

إلى أن قال: «بل بمعنى صحّة المؤاخذة وتنجزّ الواقع»^٣.

١- وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٢٧.

٢- المصدر السابق، ج ١٨، ص ٨٤.

٣- نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٦٦.

أقول: إنّ حاصل ما أورده عليه:

هو أنّ العلم و المعرفة يصدقان بمجرد قيام الحجّة؛ كما يشهد إطلاق العلم على حجّية الظواهر، مع أنّ حجّيتها إنّما هي بمعنى التنجيز [لا انكشاف الواقع و نفس الأمر]¹. فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من صدق العلم على قيام الحجّة العقلية؛ لأنّ حجّيتها - أيضًا - تكون بمعنى التنجيز. والحاصل: إنّ الحجّية لّما كانت بمعنى صحّهُ المؤاخذه و تنجيز الواقع في كلا المقامين، وقد فرض أنّ إطلاق العلم للحجّة الشرعية إنّما هو لمكان تنجيزه، فإذن لا بدّ من صحّة إطلاق العلم و المعرفة على الحجّة العقلية؛ لاشتراكها مع الحجّة الشرعية في كون المراد بالحجّة هو المنجز. فإذا صدق العلم على الحجّة العقلية، فلا مانع من رجوع العامّي إلى المجتهد بهذه الحجّة وهو الظنّ؛ لأنّ المجتهد عالمٌ بالحجّة، وكلّ ما كان المجتهد عالمًا به يصحّ رجوع العامّي إليه، لكون الرجوع رجوعًا إلى العالم دون الجاهل!

ولا يخفى ما فيه:

لأنّ المحقّق المزبور؛ إن كان بصدده ردّه على تقدير كون المراد من الحكومة في كلام صاحب «الكفاية» هو حكم العقل بحجّية الظنّ؛ نظير حكمه بحجّية القطع حال الانفتاح، فقد ظهر فساد كلامه ممّا سبق؛ لأنّ صاحب «الكفاية» - قدّس سرّه - يدّعي أنّ مقدّمات الانسداد إنّما تنتج حجّية الظنّ بالنسبة إلى خصوص الظانّ، وهو نفس المجتهد في المقام؛ وهو إن كان عالمًا بالحجّة على التقريب المزبور، لكنّه يكون عالمًا بالحجّة القائمة عليه لا على جميع المكلفين.

وإن كان بصدده ردّه على تقدير كون المراد من الحكومة: هو التبعض في

الاحتياط من أجل العلم الإجمالي، فلا يخفى أولاً: أنّه لا يصدق العلم والمعرفة على الاحتياط كما لا يخفى، وثانياً: إنّ لو فرض صدق العلم والمعرفة على موارد الظنّ من باب التبعض في الاحتياط لمكان المنجزية، فلا بدّ من صدقها أيضاً على احتمال التكليف قبل الفحص وعلى موارد العلم الإجمالي؛ لأنّ نفس الاحتمال قبل الفحص وكذلك العلم الإجمالي، يكون منجزاً للواقع ويصحّ المؤاخذه عليه. فإذا لا بدّ من رجوع العامّي إلى المجتهد في نفس الاحتمال أو في موارد العلم الإجمالي؛ لأنّ رجوعه إليه بعد فرض صدق العلم في هذه الموارد يكون رجوع الجاهل إلى العالم، وهو كما ترى.

والمحصّل من جميع ما ذكرنا: إنّ لا وجه لرجوع العامّي إلى المجتهد الانسدادى بناءً على التبعض في الاحتياط، بل يمكن الإشكال في رجوعه إليه بناءً على الحكومة العقلية والكشف أيضاً، بأن يقال: إنّ التقريب السابق في جواز رجوعه إليه على هذا المبنى غير سديد أيضاً؛ لأنّ رجوعه إليه يتوقّف على إخبار المجتهد عن مؤدّي ظنونه، وهذا إنّما يتمّ لو كان متعلّق ظنونه الأحكام الواقعية على الإطلاق بلا اختصاص بالنسبة إليه، بل يكون المظنون هو أحكام جميع المكلفين، ولكن لا يخفى أنّ المظنون بالنسبة إلى المجتهد بمقدمات دليل الانسداد هو أحكام نفسه، لا جميع المكلفين.

ولتوضيح هذا المطلب لا بأس بتطويل كلام على جهة المقدّمية، بأن نقول: لا يخفى أنّ الظنّ وإن كان حجّة عند الانسداد، لكن ليس المراد جميع الظنون من أيّ طريق ومنهج، لوضوح أنّ ظنّ العامّي الذي ربما يكون حصوله بقول عجوذة أو برؤياه في المنام أو بقول منجم ورمال لا يكون حجّة، إذ حينئذٍ يختل النظام، فربما ظنّ العامّي في هذه الساعة بحكم، وظنّ في ساعة أخرى بخلافه، بل يكون الظنّ حجّة بالإضافة إلى من تمتّ عنده مقدمات الانسداد. فلا عبرة بظنّ العامّي يقيناً، وكذا لا

عبرة بجميع ظنون المجتهد؛ إذ ربما حصل له الظنّ من أجل القياس أو الاستحسان وما شابهها ممّا هو ممنوع شرعاً.

انحصار حجّية الظنون فى الظنون المكتسبة من الأصول و القواعد

فيمكن أن يقال: إنّ المجتهد بعد اطلاعه على المنع الشرعيّ فى القياس و نظائره، فعلم أنّه لا يكون مدرّكاً للأحكام، لا يظنّ بالحكم من القياس و نظائره. وعلى كلّ تقدير إنّ ظنون المجتهد التي تكون حجّة إنّما هي ظنونه المكتسبة من الأصول و القواعد، فلا يحصل له الظنّ إلاّ بالرجوع إلى الكتاب و الروايات، و موارد ادّعاء الإجماع المنقول و المحصّل و الشّهرات روايةً و فتوى، وكذا من تتبّع أقوال الأصحاب و آرائهم. فحصول هذا الظنّ صعبٌ لا يصل إليه إلاّ من كان من الأعاضم و فحلاً فى جودة الاستنباط، فعلى هذا لا تكون ظنونه مختلفةً بحسب الساعات و الأيام كما عند العامي.

ولذلك ترى أنّه بالرجوع إلى مقدّمات الانسداد و إثبات حجّية الظنّ لا يلزم فقه جديد؛ إذ مدارك الظنون تكون عين مدارك الأحكام الواقعية بالنسبة إلى المجتهد الانفتاحي، غاية الأمر أنّ الانفتاحي يذهب - مثلاً - إلى وجوب صلاة الجمعة لمكان نهوض دليل خاصّ، و الانسدادي يذهب إليه لمكان ظنّه الحاصل من هذا الخبر، فالمقصود يتّحد و إنّما الاختلاف فى الطريق.

والذي يكون شاهداً لك لما ذكرناه: هو أنّ المحقّق القميّ - قدس سرّه - من القائلين بالانسداد، مع أنّ فتاويه - كما يلاحظ فى «الغنائم» و «جامع الشتات» - عين فتاوى من يدّعي الانفتاح^١، فهو لم يخرق إجماعاً ولم يؤسّس فقهاً حديثاً، وهذا يكون

١- قوانين الأصول، ج ٢، ص ١٠٤؛ فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٧.

شاهدًا على الاختلاف في الطريق مع الأتّحاد في النتيجة؛ ولذلك ترى أنّه يدّعي حجّية الظواهر بالنسبة إلى خصوص من قصد إفهامه ويتمسّك لحجّيتها لغيره بعد الاشتراك بالظنّ المطلق الانسدادي، مع أنّ القائل بالانفتاح في باب الحجّج اللفظية يذهب إلى حجّيتها بالخصوص فيتمسّك بالإطلاقات؛ فعملهما سواء، وإنّما الاختلاف في الطريق. وبالجملة هذا كلّ شاهدٌ على أنّ مدارك ظنون المجتهد تنحصر في الكتاب والروايات.

إشكال على حجّية ظنون المجتهد بالنسبة لغيره بناءً على الانسداد

هذا، ثمّ إنّ من مقدّمات الانسداد هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة ولا يمكن إهماله، فإذن هذا العلم الإجمالي منجّزٌ للتكاليف الواقعية. ولا يخفى أنّ المنجّز بالإضافة إلى العالم إجمالاً بالأحكام ليس هو العلم بتكاليف جميع المكلفين، بل هو العلم بتكاليف نفس العالم؛ لأنّ العلم بالإضافة إلى تكاليف غيره أجنبيٌّ في مقدّمات الانسداد، ويكون من باب ضمّ الحجر إلى جنب الانسان، فعلى هذا إنّ المُجري لمقدّمات الانسداد إنّما يُنتج حجّية الظنّ بالنسبة إلى أحكام نفسه لا أحكام غيره؛ لأنّه بمقدّمات الانسداد علمٌ بأحكام نفسه، فعند عدم إمكان الاحتياط بالنسبة إليها، فلا بدّ من العمل بما يكون مظنوناً، فالحكم المظنون - وهو حكم شخصيٌّ متعلّق به لا بغيره - حجّةٌ بالنسبة إليه. فالمظنون الذي يكون حجّةً هو الأحكام الشخصية المتعلقة بنفس الظانّ لا الأحكام الكلية. فإذا كان كذلك لا يمكن للعامة أن يرجع إلى المجتهد الانسدادي؛ لأنّ المجتهد إنّما ظنّ بأحكام نفسه، ولا ربط بها بأحكام غيره.

ولا يُدفع هذا الإشكال بإخبار المجتهد أيضًا، إذ الإخبار إنّما يكون حجّةً على

العامى لو كان المخبر به حكماً كلياً ذا أثر بالنسبة إلى العامى، وأمّا لو كان حكماً جزئياً بالإضافة إلى خصوص المجتهد فلا نفع في إخبار المجتهد للعامى أصلاً. ولا يخفى أنّ هذا الإشكال غير ما أشكله صاحب «الكفاية»؛ لأنّ إشكاله - قدس سرّه - هو انحصار الحجّية بالنسبة إلى خصوص المجتهد، وقد أجبنا عنه: بأنّ الحجّية وإن كانت مختصة به ولكن المجتهد بقيام الحجّة عنده يجوز له الإخبار عن الحكم الواقعي، فيكون المخبر به حجّةً بالإضافة إلى العامى.

ولكن هذا الإشكال إنّما هو انحصار الحجّية بالإضافة إلى الأحكام الشخصية، فجاوز الإخبار حينئذٍ لا يفي بإثبات المطلوب؛ إذ الأحكام الخاصّة لنفس المجتهد لا تكون موردًا للأثر بالإضافة إلى العامى، بل الأحكام الخاصّة [تكون موردًا للأثر] بالإضافة إلى نفسه، فإذا كان المظنون حكماً كلياً، يكون جواز الإخبار حينئذٍ مفيداً؛ لأنّ العامى بإخبار المجتهد للحكم الكليّ يطّلع على أحكام نفسه تبعداً بأدلة التقليد. وبعبارة أخرى: إنّ صاحب «الكفاية» يكون محطّ إشكاله تضيق دائرة من يكون الظنّ حجّةً عليه، وإشكالنا هذا يكون تضيق دائرة نفس المظنون؛ وهو الأحكام الشخصية.

إشكال على شمول أدلة حجّية فتوى المجتهد الانسدادي للتكاليف غير الإلزامية

هذا، ثمّ يرد في المقام إشكالٌ آخر: وهو أنّ من مقدّمات الانسداد هو العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية، فتكون النتيجة حينئذٍ هي حجّية الظنّ بالإضافة إلى الأحكام الإلزامية، فإذن لا تكون ظنون المجتهد بالإضافة إلى المستحبّات والمكروهات حجّةً، فلا يصحّ رجوع العامى إليه في هذه الموارد.

ولا يقال: إنّ العلم الإجمالي المذكور في مقدّمات الانسداد هو العلم الإجمالي

بتكاليف إلزامية وغيرها [وبهذا لا يعود هناك أيّ محذورٍ أو إشكال]¹.

لأننا نقول: إنّ المراد به هو العلم الإجمالي المنجّز للواقع الذي لا بدّ من الإتيان به كما هو مقتضى بقية المقدمات، ومن المعلوم أنّ هذا العلم الإجمالي لا يشمل موارد المستحبات والمكروهات كما لا يخفى؛ فإذن لا بدّ وأن يلتزم بعدم حجّية ظنّ المجتهد بالنسبة إلى المكروهات والمستحبات، ولا يجوز للعامي أيضًا أن يرجع إليه في هذه الأمور، مع أنّهم لا يلتزمون به قطعاً ولا يمكن الالتزام به.

بل كما ذكرنا، حالّ الانسداديين يكون مثل حال الانفتاحيين في العمل بالواجبات والمستحبات وتركهم المحرّمات والمكروهات، وإنّما اختلافهم في طريق ادراك هذه الأحكام؛ فإذن لا بدّ من بيان حلّ هذه المشكلة أيضًا.

وإنّي كلّما تفحصت في كتب القوم و تتبعت آرائهم ومقالاتهم المكتوبة في بحث الانسداد، لم أر أحدًا تعرّض لحكم المكروهات والمستحبات. نعم، قد يظهر من بعض كلمات الشيخ - قدس سرّه - أنّ الظنّ كما يكون حجّةً في التكليف الإلزامية الوجودية من الوجوب والحرمة، كذلك يكون حجّةً فيما إذا تعلّق بنفي التكليف الإلزامي؛ كما إذا تعلّق بالكراهة أو الاستحباب أو الإباحة، لكنّ حجّيته - حينئذٍ - ليست من أجل إثبات خصوص وصف الكراهة والاستحباب والإباحة، بل لما في هذه الأحكام من نفي التكليف الإلزامي؛ فهذه الأحكام الثلاثة لما كانت تشترك في جامع واحد وهو نفي التكليف الإلزامي، فالظنّ يكون حجّةً في هذه الموارد؛ لأجل كشفه عن عدم التكليف، أو كونه معدّراً للواقع في هذه الموارد لو صادف التكليف الإلزامي، لا لأجل كشفه عن خصوص وصف الكراهة والاستحباب والإباحة.

١- المعلق.

ويمكن حلّ هذه العويصة المعضلة بإدراج مقدّمةٍ أخرى لهذه الأحكام في مقدّمات الانسداد، وهي أن يقال: إنّ ثبوت التكاليف الغير الإلزامية من الاستحباب والكراهة معلومٌ من الشرع في جميع الأيام والدهور، بحيث إنّ انسداد الطرق المجعولة بالخصوص لا يوجب رفع هذه التكاليف في الواقع. فإذن لا بدّ وأن يقرّر الشارع في كلّ زمان طريقاً مؤدّياً إلى هذه التكاليف، وفي زمان الانسداد، لمّا لم تصل إلينا الطرق المجعولة بالخصوص، فلا بدّ وأن يجعل لنا طريقاً آخر، ولا يتركنا سُدى ولا يهملنا بالإضافة إلى هذه الأحكام. وهذا الطريق ينحصر بالظنّ، إذ مع عدم جعله حجّةً؛ إمّا أنّه لا يريد منّا هذه الأحكام في هذا الزمان، فإذن يكون جعلها لغواً باطلاً في هذا الزمان، ولا يصدر اللغو من الشارع الحكيم، وإمّا يريدنا منّا ولكنه جاهل بالانسداد، بل يريدنا على حسب الطرق العقلائية الثابتة حجّيتها بالخصوص. والجهل يمتنع في حقّه، وإمّا يريدنا منّا مع اطلاعه بالانسداد، فلا محالة لا بدّ وأن يجعل الوصول إليها طريقاً، وحيث نرى الطرق المحتملة الإيصال في هذا الزمان بالسبر والتقسيم، نرى حجّة الظنّ متعيّنة.

وأما احتمال عدم لزوم جعل الظنّ في هذه الموارد؛ لإمكان الاحتياط في التكاليف الاستحبابية والكراهية، فمندفعٌ بأنّ العاقل الحكيم بعد وضعه قانوناً أساسياً لا يُرجع إعماله إلى احتمال المكلفين، فالعمل على طبق الاحتمال احتياطاً لا يمكن إلّا في موارد جزئية، لا بالنسبة إلى جميع الأحكام؛ للقطع بعدم جعل الشارع الاحتياط في هذا المقام؛ لما فيه من استهجان التكاليف الذي ينحصر عمله بالاحتياط عند العقلاء، فتأمل.

فلا مناص من حجّة الظنّ بالنسبة إلى هذه الأحكام أيضاً.

هذا، ويمكن أن نسقط مقدّمة «العلم الإجمالي» المذكورة في طيّ مقدّمات الانسداد، ونضع هذه المقدّمة المذكورة بإزائها حتّى نستكشف حجّة الظنّ في التكاليف الإلزامية وغيرها بنهج واحد.

هذا كله بالنسبة إلى حجّية الظنّ بالإضافة إلى المستحبات والمكروهات.
فإذا أثبتنا جواز رجوع العامي إلى المجتهد، فلا فرق بين رجوعه إليه في
التكاليف الإلزامية وغيرها.

أحكام المجتهد الانسدادي شخصية جزئية، و الإشكال على كونها كلية

أما العويصة الأخرى، وهي إنتاج مقدمات الانسداد حجّية الظنّ في خصوص
الأحكام الجزئية الشخصية لنفس المجتهد المُجري لهذه المقدمات، لا الأحكام
الكلية حتّى ينفع إخبار المجتهد إياهم بتكاليفهم، بل الثمرة لهم تنحصر فيما إذا كان
المخبر به بالنسبة إليهم أحكاماً كليةً.

بيان مقدّمة حلّ هذه المسألة

فلدفع هذا الإيراد وحلّ هذه المشكلة لا بدّ من بيان مقدّمة: وهي أنّ كلّ شيءٍ
ثبت في الخارج يجوز الإخبار به سواء كان المخبر عالماً بثبوتة في الخارج أم لم يكن؛
لأنّ جواز الإخبار لا يدور مدار العلم بالواقع حتّى ينتفي الجواز مع عدم العلم ولو
حال الظنّ، بل [هو] دائر مدار نفس الواقع. فهو من لوازم نفس الواقع؛ فإذا علم
الإنسان بالواقعة فقد علم بجواز الإخبار وحكايته إياها، وإذا ظنّ بالواقعة ظنّ بجواز
الإخبار، وإذا شكّ بها شكّ بالجواز.

والسرّ في ذلك؛ أنّه لا إشكال في حلية الصدق وحرمة الكذب، والصدق
والكذب إنّما هما عنوانان للإخبار بما أنّه مطابق للواقع أو مخالف له، لا بما أنّ المخبر
عالم بالواقع أو عالم بخلافه.

وبعبارة أخرى: إنّ الصدق هو الكلام المطابق للواقع ونفس الأمر؛ سواء علم

المخبر بالمطابقة أم لم يعلم بها أم علم بعدم المطابقة. والكذب هو الكلام المخالف للواقع؛ سواء علم المخبر بالمخالفة أم علم بالموافقة، أم شك في الموافقة والمخالفة.

فبناءً على كون معنى الصدق هو هذا، فإذاً يكون جواز الإخبار الذي هو بمعنى الصدق من لوازم نفس الواقع، لا من لوازم العلم بالواقع. غاية الأمر أنّ الإنسان إذا أراد الإخبار عن شيء، فلا بدّ وأن يكون عالمًا بجوازه؛ إذ مع الظنّ بالجواز أو مع الشكّ فيه، فقد أخبر بها لم يعلم جواز الإخبار به؛ فإن صادف [وتطابق] إخباره مع الواقع، كان كلامه صادقًا، لكن تجرّى في إخباره؛ لأنّه أقدم على الإخبار مع عدم العلم بالجواز، كمن أقدم على ارتكاب عملٍ حلال مع عدم علمه بحلّيته، فهو لم يرتكب حرامًا ذاتيًا بل تجرّى على مولاه. وإن لم يصادف الواقع يكون كلامه كاذبًا.

ولا يخفى أنّ الأدلّة الناهية عن القول بغير علم لم يكن النهي فيها نهياً ذاتياً بل النهي فيها تشريعيّ، فالتشريع في الإخبار عن الأحكام الواقعيّة عين التجري في نفس التكاليف الخارجيّة، لكن اصطلاح «التجري» في الأفعال الخارجيّة و«التشريع» في البناء والإخبار مع عدم العلم بثبوت الأحكام؛ وكلاهما من وادٍ واحد. وما ورد من قوله عليه السلام: «رجلٌ قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار»^١ إنّها هو لمكان حرمة القضاء مع عدم العلم، فلا ربط له بالمقام. [يعني: إنّ مسألة القضاء بغير علم بالحكم الشرعي تختلف عن إخبار المجتهد عن الواقع حتّى لو لم يكن صحيحًا و مطابقًا للواقع]^٢

١- الكافي، ج ٧، ص ٤٠٧.

٢- المعلق.

وأما سائر الأدلة الناهية عن القول بغير علم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^٢، إنّما يكون النهي فيها لأجل التشريع، وانتساب شيء إلى المولى مع عدم القطع بانتسابه إليه، وإن كانت إباحة الإخبار من لوازم نفس الواقع، لكنّ المُقَدِّم على الإخبار لا بدّ وأن يحصل العلم بالجواز، وإلا فمع الشك فقد أقدم على ما لم يعلم جوازه، فربما يقع في مخالفة الواقع ويرتكب حراماً ذاتياً إن لم يصادف [تطابق] إخباره مع الواقع، وربما يتطابق إخباره مع الواقع؛ فإذا ارتكب ما هو جائز ذاتاً ولكن حراماً تشريعاً.

كلام المرحوم الحلّي في حلّ إشكال الرجوع إلى المجتهد بناءً على الانسداد

إذا عرفت هذه المقدّمة، فاعلم أنّ المجتهد وإن أنتج بمقدّمات الانسداد حجّية ظنّه بالنسبة إلى الأحكام الشخصية المتعلقة عليه؛ لا حجّيته بالنسبة إلى الأحكام الكلية، لكنّ الأحكام لما [كانت] لا تختلف بين المكلفين، فلا محالة يظنّ أيضاً بأحكام سائر المكلفين.

وهذا الظنّ، وإن كان غير حجّة كما بيّناه، لكنّ حصول الظنّ بالنسبة إليه مع فرض اشتراك جميع المكلفين في الأحكام غير اختياريّ له، فإذا ظنّ بأحكام المكلفين، فيظنّ - حينئذٍ - بجواز الإخبار بأحكامهم؛ لما عرفت من أنّ جواز الإخبار من آثار نفس ثبوت المخبر به في الواقع، فإذا ظنّ بثبوت المخبر به وهو أحكام المكلفين، فلا محالة يظنّ بجواز الإخبار؛ لأنّ الظنّ بأحد المتلازمين ملازم للظنّ بالمتلازم الآخر. لكنّ الإخبار حيث كان من أفعال نفسه فلا محالة يكون جواز

١- سورة الإسراء (١٧)، صدر الآية ٣٦.

٢- سورة البقرة (٢)، ذيل الآية ١٦٩؛ وسورة الأعراف (٧)، ذيل الآية ٣٣.

الإخبار من الأحكام المتعلقة به، فإذا ظنّ به فقد ظنّ بحكم شخصي متعلّق به، فإذا كان هذا الظنّ المتعلّق بالحكم الشخصي حجّةً عليه، فيجوز الإخبار على طبق ما أدّى إليه ظنّه قطعاً، ثم يرجع العامي إليه بأدلة جواز التقليد.

وهذا باب كشفناه بحمد الله تعالى في جواز التقليد على مسلك الانسداد بلا فرق بين الكشف و الحكومة العقلية، وقد عرفت أنّ مفتاح هذا الباب هو دوران جواز الإخبار مدار نفس الواقعة ونفس الحكم الواقعي في المقام، وليس دائراً مدار العلم بالواقع كما ربما يُتخيل؛ لأنّه لو كان دائراً مدار العلم ففي صورة الظنّ بالواقع يجرم الإخبار، فإذا لا يجوز للمجتهد أن يخبر العامي بتكاليفه المختصة به.

فإذا كان دائراً مدار نفس الواقع، ففي صورة الظنّ بالواقع يظنّ بجواز الإخبار، وهذا الإخبار لما كان من أفعال نفسه، فالظنّ المتعلّق بجوازه إنّما تعلّق بالحكم الشخصي المختصّ به، فبمقتضى حجّة الظنّ عند الانسداد يكون هذا الظنّ حجّةً عليه، فيجوز الإخبار على مؤداه.

والظاهر - كما تلونا عليك - أنّ الحقّ هو الثاني [و هو أنّ جواز الإخبار دائر مدرا نفس الواقع لا العلم بالواقع]^١؛ لأنّ العقلاء يحكمون بجواز الصدق والشارع أيضاً حلّله، والصدق هو الكلام المطابق للواقع. غاية الأمر أنّه عند الشكّ في الواقع، فإنّ العقلاء وإن لم يجوّزوا الإخبار، لكنّ عدم تجويزهم ليس بملاك نفس الكذب، بل بملاك آخر وهو لزوم الاحتياط عند الشكّ في الصدق والكذب. والشارع أيضاً حرّم هذا الإخبار لكن ليس بملاك حرمة الكذب، بل بحرمةٍ طريقيّة؛ كي لا يقع الانسان بارتكاب هذا الإخبار في الكذب الحقيقي. وهذه الحرمة حرمةً طريقيّةً لا نفسيةً، وإن

شئت فقل: حرّمته تشريعية.

وبالجملة، إنّه كما يكون للعقلاء في موارد الضرر الواقعي حكمٌ وهو لزوم الاجتناب عنه، وفي موارد احتمال الضرر حكمٌ آخرٍ طريقيّ وهو لزوم الاحتياط؛ لئلا يقع في الضرر، وليس لهم حكمٌ واحدٌ وهو لزوم الاجتناب عن كلّ محتمل الضرر حكمًا نفسيًا، وكما أنّ الشارع أيضًا مشى على هذه الطريقة وحكم بحرمة الضرر الواقعيّ، وحكم حكمًا طريقيًا آخر عند موارد احتمال الضرر؛ فحرّم ارتكاب المحتمل بحرمة أخرى طريقيّة إلى عدم الوقوع في الحرمة الواقعيّة النفسية المتعلقة بنفس الضرر؛ كذلك يكون للعقلاء في مورد الكذب والصدق حكمٌ واقعيّ، وفي مورد احتمال الصدق والكذب حكمٌ آخر احتياطيّ، فلم يجوّزوا الإخبار مع الشكّ لئلا يقع في الكذب. والشارع أيضًا مشى هذه الطريقة؛ فحكم بحكمٍ نفسي وهو جواز الصدق وحرمة الكذب، وحكمًا آخر طريقيًا وهو حرمة محتمل الصدق والكذب. خلافاً لشيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - حيث ذهب إلى أنّ حرمة الإخبار عند عدم اليقين بالواقع إنّما هي بمناطٍ واحدٍ، فالعقلاء والشارع ليس لهم في المقام حكمان نفسيّ وطريقيّ، بل لهم حكمٌ واحدٌ؛ وهو عدم جواز الإخبار عند عدم العلم^١، ولكن لا يمكن المساعدة على ما ذهب إليه.

عدم جريان أصالة البراءة عند الشكّ في مطابقة إخبار المجتهد للواقع

إن قلت: إنّه بعد البناء على أنّ الصدق والكذب أمران واقعيان ويتعلّق بهما الحلّيّة والحرمة الواقعيّتان، فعلى هذا عند الشكّ في كون الإخبار موافقًا للواقع أو

١- فوائد الأصول، المرحوم النائيني، ج ٣، ص ١٢٣ إلى ١٢٥.

مخالفاً له يكون الشكّ فى الشبهة المصدّاقية للصدق والكذب، ومقتضى القاعدة هو البراءة.

قلتُ: فرقُ بين هذه الشبهة المصدّاقية فى المقام، وبين سائر الشبهات المصدّاقية فى سائر المقامات؛ وذلك لأنّ العقلاء لما [كانوا] يلتزمون بوجود الاحتياط فى المقام، ويُقبّحون الإخبار مع عدم العلم، فالشارع - أيضاً - جرى على مجراهم، وحكم بحرمة الإخبار حينئذٍ؛ طريقاً إلى عدم الحرام الواقعي، ولم يجوز الإخبار حينئذٍ، وإن كانت الشبهة مصدّاقية كما ذكر.

جواب آخر من المرحوم الحليّ فى إثبات حجّية فتوى المجتهد الانسدادي

وإن أبيت عن ذلك كلّ، وقلت: إنّما حكمهم بوجود الاحتياط فى المقام، وعدم تجويزهم الإخبار مع عدم العلم بخلاف سائر الشبهات المصدّاقية، إنّما هو لأجل جعل الحرمة أولاً لما لم يعلم مطابقة فى الخارج، لا أنهم جعلوا حكمين نفسياً وطريقياً، وإلا لم يكن فرقُ بين هذه الشبهة المصدّاقية وسائر الشبهات المصدّاقية أصلاً. وبعبارة أخرى: إن أبيت من دوران جواز الإخبار مدار نفس الواقع، وكنت مصرّاً على دورانه مدار العلم، فإذن لا بدّ وأن نسلك فى جواز رجوع العامي إلى المجتهد وفى كفيّة إخبار المجتهد إياه مسلّكاً آخر، وإن كان الإباء عن ذلك مستلزماً لعدم جواز رجوع العامي إلى المجتهد، حتّى بناءً على الانفتاح فى خصوص الأحكام المختصّة بالعامي؛ ككراهة حمل المصحف للحائض، فإذا رأى المجتهد كراهةً بالدليل الخاصّ الاجتهادي، لا يجوز له الإخبار للحائض؛ وذلك لأنّ حجّية هذا الدليل الخاصّ بالنسبة إلى المجتهد لا بدّ وأن تكون فيها إذا كان للمخبر به أثر شرعيّ، وإلاّ تكون الحجّية لغواً؛ كما إذا أخبر أحدٌ بأنّ كفاً من رمل إفريقيّا ترنّ حقّةً أو أزيد

[إذ لا فائدة في مثل هذا الخبر]^١، فالحجّية مستلزمة لكون المخبر به ذا أثر، ومن المعلوم أنّه لا أثر للمجتهد في المقام لعدم كون الحكم حكماً له [بل هو حكم للعوام كالمرأة الحائض في المثال]^٢، والأثر يكون منحصرًا في جواز الإخبار، والمفروض أنّ جواز الإخبار مترتب على العلم أو ما هو منزل منزلته؛ كالحجج الكاشفة عن الواقع. فعلى هذا تكون الحجّية متوقفةً على الأثر، والأثر متوقّفٌ على الحجّية، فيلزم الدور الواضح. وفي هذا المقام أيضًا كذلك؛ لأنّ حجّية ظنّ المجتهد متوقفةٌ على الأثر وهو إخباره العامّي بأحكام نفسه، فإذا كان جواز الإخبار متوقّفًا على الحجّية لزم الدور.

قبح عدم حجّية قول المجتهد، بنفسه دليلٌ على حجّيته

هذا، ولكن يمكن دفع الإشكال بافتتاح بابٍ آخر لرجوع العامّي إلى المجتهد الانسدادي، ولرجوعه إليه على الانفتاح في أحكامه المختصّة به، وهو قبح عدم حجّية قول المجتهد وإخباره عن ظنونه بالنسبة إلى العامّي؛ فنقول حينئذٍ:

إنّ المجتهد وإن حرم عليه الإخبار حينئذٍ بالواقع، لكن لا مانع من أن يخبره بظنّه، فيقول: إنّي ظننت بأنّ الواقعة الفلانيّة حكمها كذا؛ لأنّه عالم بظنّه، فيجوز الإخبار له بمقتضى علمه. والعامّي لا بدّ وأن يعمل على طبق ظنّ المجتهد؛ لأنّ الطريق بالنسبة إليه للأحكام الواقعيّة منحصرٌ بظنّ مجتده، فلو لم يجعل الشارع ظنّ المجتهد حجّةً على العامّي، لزم أن يتركه سُدىً ويهمله عابثًا، وهذا قبيح على الشارع بعد أن قرّر له وظائف عمليّة وتكاليف واقعيّة، فلا محالة تشمل أدلّة التقليد لمثل المقام. هذا كلّ بناءً على الكشف والحكومة العقلية.

١- المعلق.

٢- المعلق.

حجّة الفتوى بناءً على مسلك التبعض فى الاحتياط

وأما بناءً على التبعض فى الاحتياط، فلا بدّ للتبعض فى الاحتياط من أن تتمّ مقدّمات الانسداد عند العامي، وإلاّ فمع عدم تماميتها كيف يمكن له التبعض؟ ولكن، كلّ مقدّمه يعرفها بالوجدان فهو، وإلاّ فلا بدّ وأن يرجع إلى العالم فيقلّد المجتهد فى هذه المقدّمه.

أما المقدّمه الأولى: وهو العلم الإجمالى بوجود تكاليف فى الشريعة، فأغلب العوام يعرفها بالوجدان، وإذا فرض شخص جديد الإسلام من برّ أفريقيا مثلاً، ولا يعرفها بالوجدان، فلا بدّ وأن يرجع إلى المجتهد فيسأل عن الأحكام؛ فيخبره هو إذن بوجود التكاليف الموجودة بالعلم الإجمالى، فيكون هذا الإخبار حجّةً عليه. ولا فرق بين أن يكون المخبر به - وهو العلم الإجمالى فى المقام - أوسع دائرة، وبين سائر موارد إخبارات المجتهد عند علمه الإجمالى؛ كما يخبر العامي فى يوم الجمعة بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، فكما يكون هذا حجّةً، فكذلك ذلك.

ثمّ فى عدم جواز الإهمال لا يحتاج إلى التقليد؛ لأنّه بعد فرض ثبوت التكاليف، يعرف كلّ أحد أنّه لا يجوز للشارع أن يهمل المكلفين.

ثمّ فى المقدّمه الثانية: وهو وجوب الاحتياط، لا بدّ وأن يقلّد أيضاً؛ إذ وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالى ليس من الأمور البديهية، بل من المختلف فيه بين الأعلام؛ فالغالب ذهبوا إلى وجوبه، والمحقّق القمّي ذهب إلى عدم وجوبه^١، بل اللازم عند العلم الإجمالى هو الموافقة الاحتمالية. ثمّ فى حكمه عند عدم التمكن من

١- قوانين الأصول، الطبعة الحجرية، ج ٢، المقصد الثانى، القانون الثانى، ص ٣٧؛ طبع إحياء الكتب الإسلامية، ج ٣، ص ٩٥.

الاحتياط إذا اختلّ به النظام وتعدّر بالنسبة إليه لا مجال، للرجوع إلى المجتهد، وأمّا إذا لم يلزم هذا، بل لزم العسر والحرج، فلا بدّ وأن يقلّد المجتهد أيضًا في وجوبه حيثنّذ، أم عدم وجوبه، فيفتيه المجتهد بعدم الوجوب.

ثمّ في التبويض في الاحتياط بدرجات الاحتمالات أو المحتملات أو الإتيان بما هو مقدّم زمانًا وترك الباقي عند التعسّر، لا بدّ وأن يرجع إلى المجتهد أيضًا؛ إذ ربّ مجتهد يرى لزوم الإتيان بالمظنونات عند عدم الإمكان في الاحتياط التام، وربّ مجتهد يرى لزوم الإتيان بما هو مقدّم زمانًا، إلى آخر ما قيل في باب الانسداد؛ فإذا أخبره المجتهد بلزوم الإتيان بالمظنونات، يكون هذا الإخبار حجّةً عليه، لكنّ لما لم يكن له ظنٌّ بالأحكام لما عرفت من عدم استقامة ظنونه الحاصلة من غير الأدلة الشرعيّة، فينحصر الطريق بالنسبة إليه بظنون المجتهد، إذ لو لم يجعل الشارع ظنونه حجّةً على العامّي لزم أن يهمله عابثًا ويتركه سدىً كما عرفت.

خلاصة رأي المرحوم الحلّي في باب رجوع العامّي إلى المجتهد

فعلى هذا يكون إخبار المجتهد بظنونه حجّةً عليه، ولا بدّ وأن يعمل على طبقها. فعلى هذا، لا بدّ وأن يرجع العامّي إلى المجتهد بلا فرق بين الانفتاح وبين الانسداد بجميع أقسامه.

هذا كله في جواز الإفتاء ورجوع العامّي إلى المجتهد في أخذ تكاليفه.

ب: حجية حكم المجتهد

إثبات الحجية بناءً على الانفتاح و الانسداد على مسلك الكشف و الحكومة العقلية
وأما بالنسبة إلى الخصومات ورفع المرافعات والأحكام التي فوضها الشارع
إلى المجتهد للمصالح العامة أو غيرها، فلا اشكال في جوازه بالإضافة إلى المجتهد
الانفتاحي؛ لأنه عالم بالتكاليف والأحكام الواقعية؛ لقيام الطرق الكاشفة عن الواقع
بالنسبة إليه، فيشملة التوقيع المبارك:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^١.

وقوله - عليه السلام - في المقبولة:

«انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف
أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا
فلم يقبله منه، فإنا بحكم الله استخفنا، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله،
وهو على حد الشرك بالله»^٢

فإذاً له أن يحكم في الخصومات، ورفع المرافعات، ويتدخل في الأمور الحادثة
التي تحتاج إلى ولي؛ من حوادث الزمان على حسب مقتضيات الأوقات، ويتدخل في
الأمور الحسينية؛ من تولي أموال القصر والغيب ومجهول المالك وغيرها مما هي موكولة

١- وسائل الشيعة، ج ٢٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوي إلى رواة الحديث، ص ١٤٠،
ح ٣٣٤٢٤.

٢- الكافي، ج ٧، ص ٤١٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٦.

إلى نظر الحاكم. وكذا لا إشكال في هذه الأمور بالنسبة إلى المجتهد الانسدادي القائل بالكشف؛ لأنّ حاله حال المجتهد الانفتاحي. وهذا واضح على ما ذكرنا؛ من أنّه عالم بالواقع بمقتضى حجّة الظنّ بالنسبة إليه. وكذا المجتهد الانسدادي القائل بالحكومة العقلية دون التبويض في الاحتياط؛ لأنّ الظنّ حجّة عقلية بالنسبة إليه، فله الحكم على طبق مظهره بمقتضى الحجّة العقلية.

بحث حول معنى حكم الحاكم

وقبل البحث في هذا، لا بدّ وأن تقدّم مقدّمة في معنى حكم الحاكم. فنقول: الحكم في موارد المرافعات: تارة يكون في كبرى المسألة الشرعية؛ كما إذا تنازع الولد الأكبر مع الولد الأصغر في الحبوّة، فأنكرها الأصغر وادّعاها الأكبر، بعد تسالمهما في الأكبرية والأصغرية.

وتارة يكون نزاع المتخاصمين في الصغرى مع تسليمهما الكبرى؛ كما إذا اتّفقا على مشروعية الحبوّة بالإرث للولد الأكبر، لكن تنازعا في الصغرى؛ فيقول أحدهما: إنّي أكبر وأنكره الآخر.

وثالثة يكون نزاعهما في الكبرى والصغرى معاً؛ كما إذا تنازعا في الحبوّة كبرى؛ بأن يدّعيها الأكبر وينكرها الأصغر، مع نزاعهما في الصغرى أيضاً؛ فيقول المدّعي للكبرى: إنّي أكبر ويقول منكرها إنك أصغر، فينكر الكبرى والصغرى معاً. وفي جميع هذه الموارد إنّما يحكم الحاكم بانطباق الكبرى الشرعية الثابتة بالأدلة على الصغرى الثابتة عنده بالبيّنة أو اليمين على حسب أحكام القضاء.

أمّا فيما إذا كان نزاعهما في خصوص الكبرى؛ فلائنه لا معنى لحكم الحاكم على خصوص الكبرى؛ لأنّ الكبرى لا يحتاج ثبوتها إلى الحكم، فالحكم على طبق هذا الأمر

لغو. ومن المعلوم أنّ الحكم إنشاءً لا إخباراً، ولذلك لا يرتفع النزاع بينهم فيما إذا أخبر المجتهد بخصوص الكبرى بأن يقول: قد ورد الدليل المعتبر على ثبوت الحبوّة للولد الأكبر. ولا يترتب على هذا الإخبار أثر شرعيّ؛ لأنّ وجوب الإطاعة في باب أحكام القضاة إنّما يترتب على حكمهم، لا على مجرد إخباراتهم.

وبالجملة، إنّ الحاكم لا يخبر بالكبرى الثابتة عنده، ولا يحكم على طبق الكبرى أيضاً، بل يحكم بأنّ هذا الولد الأكبر يكون له الحبوّة، وهذا حكمٌ جزئيّ مرجعه الحكم بانطباق الكبرى الثابتة عنده على الصغرى. وكذا الحال في ما إذا كان نزاعهما في الصغرى؛ لأنّه لا معنى للحكم بأنّ هذا الولد أكبر أو ذاك أصغر؛ لأنّ الأصغرية والأكبرية تدوران مدار واقعها، ولا تعيّنان بحكم الحاكم، إلّا إذا رجع الحكم بالأكبرية - مثلاً - إلى ثبوت الكبرى له، فيرجع الحكم إلى ثبوت الكبرى وانطباقها على ما ثبت عند الحاكم أنّه موضوع للحكم، فحينئذٍ يكون معنى حكمه بأنّ هذا أكبر هو أنّه يرث الحبوّة لا غيره.

وكذا الحال في ما إذا كان نزاعهما في الصغرى والكبرى معاً، فيحكم الحاكم بأنّ هذا الذي يثبت عنده أنّه هو الولد الأكبر يرث الحبوّة.

خلاصة رأي المرحوم الخيّ حول معنى حكم الحاكم

والمحصّل ممّا ذكرنا أنّ معنى حكم الحاكم إنّما هو إنشاء منه على طبق الحكم الجزئيّ الشرعيّ الوارد على موضوعه بانبساط الكبرى الشرعية على موضوعها؛ لأنّ الكبرى الكلية الواردة على موضوعها الكليّ إنّما تنحلّ بأحكام عديدة شخصية، على حسب ما للموضوع من الأفراد الخارجية، وحكم الحاكم إنشاءً منه على طبق هذه الأحكام الجزئية.

إن قلت: إن لم يكن مورد النزاع موضوعاً لهذا الحكم الجزئي فلا أثر لحكم الحاكم، وإن كان موضوعاً له فالحكم ثابت من قبل الشارع، وليس شأن المجتهد حينئذٍ إلا الإخبار بما معنى الإنشاء؟ لأن الحكم الثابت من قبل الشارع لا يقبل وجوداً آخر حتى يوجد ثانياً بإنشاء المجتهد.

قلت: إن المجتهد لا يحكم على عين الحكم الثابت من الشرع، بل يحكم على حكم مماثل له؛ فإذا لم يكن الحكم الشرعي ثابتاً في البين أصلاً في الواقع، فيُشئ المجتهد حكماً بتخيّل أن الشرع - أيضاً - قد حكم في هذا المقام، وإن كان الحكم الشرعي ثابتاً، فيُشئ المجتهد حكماً آخر مماثلاً له بإذن الشارع وإجازته؛ فيجتمع حينئذٍ حكمان:

[الأول:] حكم شرعي أنشأه الشارع بنحو الكبرى الكلية المنحلة إلى الأحكام

العديدة؛ منها هذا الحكم الشخصي.

[والثاني:] وحكم إنشائي من المجتهد مماثل لذلك الحكم، وقد أمضى الشارع

هذا الحكم وأمر باتباعه. وعلى كلا التقديرين، إن الذي يجب إطاعته بمقتضى قوله: «الرَّادُّ عَلَيْهِ رَادٌّ عَلَيْنَا وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ»، إنما هو حكم المجتهد؛ سواء كان على طبقه حكم شرعي في الواقع أم لم يكن، ولا يختص حكمه هذا بموارد المنازعات والخصومات، بل له إنشاء الحكم في كل مورد تخيل حكماً شرعياً جزئياً، ويجب اتباعه لساير المجتهدين ما لم يقطعوا بخطئه واشتباهه.

فله الحكم لمصالح نوعيّة عامّة؛ كحكمه بحرمة شرب التنباك والتتن، كما

صدر من المجدّد المؤسس السيّد ميرزا حسن الشيرازي عند معاهدة الحكومة

١ - الكافي، ج ٧، ص ٤١٢؛ وسائل الشيعية، ج ٢٧، ص ١٣٦: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً؛ فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإننا بحكم الله قد استخف، وعلينا رد، والرّادُّ علينا الرّادُّ على الله و هو على حدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ».

الإيرانية مع بعض بلاد الكفر، وذلك لأجل علمه - قدس سره - بأن هذه المعاهدة كانت مما يضر بمصالح المسلمين. فبمقتضى حكم الشارع؛ بحرمة كل عمل كان مضرًا بمصالح العامة، وحفظ بيضة الإسلام، فقد رأى - قدس سره - أن الضرر يتوجه إلى المسلمين إذا أداموا على شرب التتن والتبناك، فقد حصلت عنده الكبرى والصغرى [فحكّم بحرمة شرب التتن والتبناك]^١.

أما الكبرى فهي حرمة كل عمل مضر المجتمع واستقلال المسلمين، وأما الصغرى فهي أن شرب التتن والتبناك في ذلك الزمان كان مما يقتضي انعقاد المعاهدة، ويستتبعه تسلط الكفر على الإسلام.

فإذا حصلت عنده النتيجة وهي: حرمة شرب التتن والتبناك شرعاً حرمة واقعية؛ فقد علم بأنه مرخص من قبل الشارع بأن يحكم حكماً على طبق هذا الحكم الشرعي؛ فلذا أنشاء - قدس الله رمسه - بقوله:

«اليوم استعمال تتن و تنباك بهر نحوى كه متصور شود در حكم محاربة
با امام زمان عجل الله فرجه الشريف است^٢»^٣

وكذلك يكون للمجتهد الحكم فيما إذا ثبت عنده حكم شرعي وإن لم يكن لمصالح العامة، كحكمه بثبوت الهلال، فإذا قامت البيّنة عنده على مضيّ ثلاثين يوماً من الشهر الماضي، أو على رؤية الهلال، فله إنشاء الحكم بأن غداً أول الشهر فيجب أتباعه.

١- المعلق.

٢- لمزيد من الاطلاع أن كون حكم المرحوم الميرزا الكبير كان صادراً من الناحية المقدّسة لحضرة إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف، راجع: *مطلع انوار*، ج ٣، ص ٣٠١.

٣- ترجمته: «اليوم يُعدّ استعمال التتن والتبناك بأيّ نحو متصور، في حكم محاربة إمام الزمان عجل الله فرجه الشريف» (المحقق).

حكم الحاكم هو تطبيق الحكم الشرعي على الصغرى

والمحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّ حكم الحاكم إنشاءً شخصيًّا من قبل نفسه، قائمٌ بوجوده، ولكنّ هذا الإنشاء إنّما هو على طبق الحكم الشرعيّ الثابت عنده، فحقيقة الحكم يكون الحكم بانطباق الكبرى على الصغرى.

حجّية حكم المجتهد الانسدادي مع فرض قيام الحجّة العقلية عنده

إذا عرفت هذا، فاعلم:

إنّ المجتهد الانسدادي إذا قامت عنده الحجّة العقلية على الحكم الشرعيّ؛ بأنّ كانت نتيجة المقدمات عنده، حكم العقل بحجّية الظنّ عنده، فله إنشاء الحكم عند المرافعة وغيرها؛ لأنّنا ذكرنا أنّ الظنّ بحكم نفسه ملازمٌ للظنّ بأحكام غيره، فكما في موارد الإفتاء يظنّ بأحكام غيره والإفتاء عملٌ من أعمال نفسه، فإذن يظنّ بجواز الإفتاء والإخبار ويكون هذا الظنّ حجّةً عليه؛ لتعلّقه بحكم نفسه وهو الإفتاء والإخبار، كذلك في موارد الحكومات يظنّ بأحكام المنازعة، ويلازم هذا الظنّ الظنّ بجواز حكمه على من قامت عنده البيّنة [بالنسبة إليه] أو حلف أو نكل، وهذا الظنّ لَمّا كان متعلّقه من الأحكام المتعلّقة به فيكون حجّةً عليه، فإذن يجوز له الحكم لرفع النزاع وغيره. هذا على ما بنينا عليه من دفع الإشكال في موارد الإفتاء.

إشكال على مبنى صاحب «الكفاية»: المجتهد الانسدادي ليس عالمًا بالأحكام

ما عدا الضروريات والمسلمات و القطعيّات

وأما بناءً على ما ذهب إليه صاحب «الكفاية» في موارد الحكومة في الفتوى، فيشكل الأمر حينئذٍ في موارد الموضوعات ودفع المرافعات أيضًا، مضافاً إلى أنّ

الحاكم لا بدّ وأن يكون عالمًا بالأحكام حتّى تشمله المقبولة، والانسدادي الذي كان علمه بالأحكام منحصراً بالضروريات والمسلمات وموارد عديدة من القطعيّات لا يكون من العالمين بالأحكام، فلا يشمله قوله عليه السلام: «يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا...»^١.

لكنّه - قدّس سرّه - تخلّص من الإشكال بقوله:

«إلّا أن يُقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات إذا كانت جملة يعتدّ بها، وإن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق حينئذٍ عليه أنّه ممّن روى حديثهم ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم، عرفاً حقيقة»^٢.

وفيه أوّلاً: إنّ الغالب من العوام - بل جميعهم - عالمون بالضروريات والمتواترات والمسلمات، وأيضاً يعلمون أحكاماً كثيرة بالقطع واليقين. فعلى هذا الذي ذكره - قدّس سرّه - لا بدّ من جواز قضائهم وحكمهم! وهو كما ترى.

وثانياً: إنّ العلم بموارد الضروريات وأخواتها من المسلمات وغيرها؛ وإن سلّمنا أنّه يُوجب إدخال الشخص في قوله عليه السلام: «روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا»، لكنّ الحكم عند المرافعة يحتاج إلى الاطلاع بالحكم الشرعيّ الثابت في هذا المورد، فالمجتهد لا بدّ وأن يكون عالمًا بحكم الترافع. فهل يعقل أن يتفوّه أحدٌ بأنّه يجوز للإنسان أن يحكم عند الترافع بأيّ حكمٍ شاء؛ إذا كان مطلعاً بضروريات المذهب أو الدين أو متواتراته ومسلماته؟ كلاً وليس هذا إلّا لأجل لزوم الاطلاع على خصوص

١- تهذيب الأحكام للطوسي، ج ٦، باب من إليه الحكم وأقسام القضاة والمفتين (٨٧)، ص ٢١٨، ح

٦(٥١٤).

٢- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٦.

الحكم الشرعيّ الثابت عند الترافع. فالمجتهد لا بدّ وأن يحكم كما ذكرنا آنفاً على طبق هذا الحكم، فليس للحاكم أن يتفوّه بحكمٍ ما لم يقطع أو لم تقم عنده الحجّة على الحكم. وأمّا ما ذكره صاحب «الكفاية» - قدّس سرّه - بقوله:

«وأما قوله - عليه السلام - في المقبولة: «فإذا حَكَمَ بِحُكْمِنَا»، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم...، وصحّة إسناده حكمه إليهم - عليهم السلام - إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم^١. فنظير صحّة إسناده البناء إلى الأمير في قولنا بنى الأمير المدينة؛ لمكان أنّه الأمر والمؤسس للمدينة؛ وهو كما ترى.

لأنّ المراد بالباء في قوله عليه السلام: «حَكَمَ بِحُكْمِنَا» إمّا باء السببية، أو باء الآلة (نظير قولك: كتبتُ بالقلم)، وعلى كلا التقديرين؛ لا بدّ وأن يُحرز حكمٌ شرعيّ في موارد حكم الحاكم، حتّى يكون حكم الحاكم لدفع الخصومة بسبب هذا الحكم أو باستعانتة. وهذا واضح لعلّه لا يخفى على أحد من له فهم الكلام. ولعمري كيف اشتبه هذا على هذا المحقق؛ فتخيّل أنّ المقام من قبيل مقام الإسناد المجازي في قوله: «بنى الأمير المدينة»؟ حتّى يكون المراد من «فإذا حَكَمَ بِحُكْمِنَا»: فإذا حكم بحكم أيّ حكم شاء، فلمّا كان هذا الحكم مأذوناً فيه من قبيلنا ومُصّى عند الشرع كان هو الحكم الشرعي. وبالجملة، إنّ صريح المقبولة في قوله عليه السلام: «فإذا حَكَمَ بِحُكْمِنَا»، لا بدّ وأن يكون الحكم فيما إذا أحرز الحكم الشرعي، ثمّ أنشأ الحاكم حكماً على طبقه، لا أنّه يُنشئ الحكم أولاً، ثمّ بمقتضى إذن الشارع يصير هذا الحكم حكماً شرعياً. هذا كلّ بناء على الكشف والحكومة، وأمّا بناءً على التبويض في الاحتياط فحكم المجتهد وتصديبه لأُمور العامّة في غاية الإشكال.

١- المصدر السابق، ص ٤٦٧.

الفصل الرابع:

التجزي في الاجتهاد

تبيين محطّ بحث التجزي في الاجتهاد

اعلم أنّ المجتهد ربّما يقدر على استنباط جميع الأحكام، بحيث يتمكّن من بيان حكم كلّ مسألة يُسأل عن حكمها بمجرد الرجوع إلى أدلّتها الواردة، وربّما لا يقدر المجتهد على ذلك، بل يقدر على استنباط بعض الأحكام دون بعض، فيُسمّى الأوّل بالمجتهد المطلق والثاني بالتجزي. ثمّ إنّّه يقع الكلام في أنّ التجزي: هل هو ممكن أم مستحيل، حتّى لا يكون للاجتهاد إلّا فردًا واحدًا؛ وهو الاجتهاد المطلق؟

وقبل الدخول في البحث، لا بدّ وأن يُعلم - أولًا - أنّ المجتهدين تارة يكون اختلافها في شدة قوّة الاستنباط وضعفها، فيكون أحدهما ذا قوّة قويّة وجودة مستقيمة، والآخر يكون له ملكة ضعيفة، وأخرى يكون اختلافها في تمكّن أحدهما من استنباط جميع الأحكام وعدم [تمكّن الآخر من] استنباط الجميع، وإن كانت ملكتها متساوية قوّة وضعفًا؛ كأن يتمكّن أحدهما من استنباط أحكام خصوص باب الطهارة أو البيع لا غير.

وبعبارة أخرى: تارة يُفرض اختلاف ملكتهما في الشدّة والضعف، وأخرى في القلّة والكثرة على حسب كثرة الأبواب. والأوّل خارجٌ عن بحثنا هذا وهو «التجزي»، بل راجعٌ إلى قضية أفضليّة أحد المجتهدين ومفضوليّة الآخر؛ وسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

أمّا الثاني: وهو قدرة استنباط المجتهد في بعض الأحكام دون بعض يسمّى

بالتجزي، ولا يلزم أن يكون هذا لأجل ضعف ملكته، بل يُمكن أن يكون لأجل عدم الاطلاع على بعض المباني الفقهيّة من بعض المسائل الأصوليّة، وإن كانت ملكته في بعض المسائل الأخرى التي يقدر على استنباطها - للعلم بمبانيها - في غاية القوّة. وبعبارة أخرى: يُمكن أن تكون ملكة المتجزي في القوّة والضعف مثل قوّة ملكة المجتهد المطلق، بل يُمكن أن تكون ملكته أقوى من ملكته، لكنّ انحصار ملكته بباب دون باب جعله متجزياً، وأمّا عدم انحصار ملكة المجتهد المطلق بباب دون باب جعله مجتهداً مطلقاً، وإن كانت ملكته ضعيفةً. فإذا نظرنا إلى قوّة الملكة وضعفها، فهذا خارج عن مسألة التجزي بل راجع إلى مسألة الأعلميّة وغيرها، وإذا نظرنا إلى سعة الملكة؛ بحيث يقدر بها المجتهد على استنباط جميع الأحكام وضيقتها؛ بحيث لا يقدر إلاّ على استنباط البعض، فهذه هي مسألة التجزي.

بساطة ملكة الاجتهاد

إذا عرفت هذا فاعلم:

إنّه ربّما يُستدلّ على استحالة التجزي: بأنّ الملكة من الكيفيات النفسانيّة ولا تقبل التبعض [لأنّها من الأمور المجردة، و كل مجرد لا يقبل التجزي و التبعض]؛ لأنّ التبعض من خواصّ الموادّ، وتنافيه المجردات كالنفس وما يعرضها من العلم والإرادة والحبّ والملكات. فالتجزي - وهو عبارة عن تبعض الملكة وانقسامها على حسب انقسام الأبواب - ممّا هو ممتنع لا محالة؛ فالرجل إمّا أن لا تحصل له الملكة أو تحصل له الملكة، فهو إمّا عامّي أو مجتهد مطلق، فالمتوسّط بينهما ممّا لا معنى له.^٢

١- المعلق.

٢- راجع: كفاية الأصول، ص ٤٦٧؛ قوانين الأصول، ج ٤، ص ٣٣١؛ هداية المسترشدين في شرح

إيراد المرحوم الحلّي على الإشكال المذكور، وإثبات تعدّد الملكات البسيطة

لكن يرد على هذا الاستدلال: بأنّ التجزّي ليس عبارة عن تبعض الملكة البسيطة، بل عبارة عن تعدّد الملكة، كما أنّ الإطلاق في الاجتهاد ليس عبارة عن حصول ملكة واحدة مركّبة من أجزاء، بل عبارة عن اجتماع جميع الملكات التي يحتاج إليها الفقيه للاستنباط.

وتوضيحه: إنّ كلّ باب من أبواب الفقه يحتاج استنباط مسائلها إلى ملكة مغايرة للملكة المحتاج إليها في سائر الأبواب؛ لأنّه من المعلوم عدم وجود جامع بين باب الطهارة وباب البيع والميراث، وباب الصيد والذباجة وباب الحدود؛ لاختلاف مباني هذه الأبواب في ما يتوقّف عليه الاستنباط؛ لأنّ باب الطهارة - مثلاً - أو باب الصلاة، لما تواردت فيهما الروايات الكثيرة المتعارضة، لا بدّ وأن يكون المجتهد ذا قدرة على علاج التعارض بينها، ولا بدّ وأن يطّلع على حجّة خبر الواحد وحجّة الظهورات ونحوها، ولكن لا يحتاج إلى مسائل الأصول العمليّة غالباً. وأمّا مسائل البيع فيحتاج إلى تمييز موارد الأصول العمليّة، ولا يتوقّف على الاطلاع مسائل التعادل والتراجيح؛ لعدم تعارض الأخبار فيها، كما لا يحتاج إلى العلم بمسائل العلم الإجمالي، بخلاف باب الطهارة. وكذا أبواب الميراث والحدود والديّات والمعاملات - غالباً - لا تحتاج إلى العلم بمسألة التعارض والتزاحم والفرق بينها وجريان الترتّب وعدمه، بخلاف أبواب العبادات.

علم الفقه مجموعة من الأبواب المتعدّدة وهي مختلفة من حيث مبادئ الاجتهاد ومقدماته

فعلى هذا، إنّ استنباط الحكم في كلّ باب يحتاج إلى ملكة مغايرة للملكة

المحتاج إليها في بابٍ آخر، فإذا حصلت للمجتهد جميع الملكات العديدة كان اجتهاده مطلقاً، وإلا فمتجزياً.

وإن شئت فقل: إن باب الفقه ملتئم من أبواب عديدة، يسمّى المجموع بالفقه، مع فرض مغايرة الأبواب من حيث مبادي الاستنباط؛ كمغايرة العلم الهندسة والرياضيات والكيمياء والعلوم الطبيعية والهيئة ونظائرها.

فكما أن كل واحد من هذه العلوم يحتاج إلى ملكة مغايرة لما يحتاج إليه في علم آخر، لكن إذا اطلع الإنسان على جميع هذه العلوم بتحصيله جميع الملكات يسمّى: «ذا الفنون»، كذلك علم الفقه إذا حصلت له بعض من هذه الملكات المحتاج إليها يسمّى: «متجزياً»، وإن حصلت ملكات عديدة كثيرة سُمّي: «مطلقاً».

وإن شئت فنظر المقام بباب العدالة أيضاً؛ لأن العادل عند الشارع هو من حصلت له ملكة ترك المعصية، لكن هذا عبارة عن: ضمّ ملكات كثيرة، كملكة ترك الحسد، وملكة ترك الغيبة، وملكة ترك قول الزور، وهكذا...

فالقائل بالتجزي لا يدعي تبعض الملكة البسيطة، بل يدعي تعددها فكل واحدة من هذه الملكات نسبتها إلى ملكات المجتهد المطلق نسبة أفراد العام إلى العام، لا نسبة أجزاء المركب إلى المركب.

هذا، واعلم أن صاحب «الكفاية» - قدس سره - ذهب إلى وجوب التجزي لدليل بطلان الطفرة؛ وذلك لأن أعلى درجة الملكة القويّة لا يحصل للمجتهد دفعة واحدة، بل تحصل له - أولاً - ملكة ضعيفة جداً، ثم بالممارسة في أبواب الفقه واستنباط الأحكام، تشتدّ هذه الملكة شيئاً فشيئاً، حتى يصير ذا ملكة قويّة بحيث يتمكن من إعمال الأدلة الأربعة المذكورة سابقاً، بمجرد النظر إلى كل مسألة عرضت

عليه؛ فلما كان الوصول إلى المراتب العالية بدون طيِّ المراتب الدانية ممتنعاً لبطلان الطفرة، فعلى هذا، إنَّ الاجتهاد على نحو التجزّي ممّا لا بدّ منه، بل كلّ مجتهدٍ مطلقٍ - فعلاً - قد كان سابقاً مجتهداً متجزّياً لا محالة.

استدلال صاحب «الكفاية» على لزوم التجزّي بإستحالة الطفرة

لكنّك بما ذكرنا لك، تعرف أنّ خلطَ بابِ قوّة الملكة وضعفها بباب التجزّي - كما قد خلط هو بينهما كما عرفت - بلا وجه؛ لأنّ المتجزّي لا يلزم أن تكون له ملكة ضعيفة، إذ مدار التجزّي هو حصول الملكة لاستنباط بعض الأبواب دون البواقي، مع إمكان أن يكون المتجزّي في خصوص هذا الباب ذا ملكة قويّة أعلى وأقوى من ملكة المجتهد المطلق. فبطلان الطفرة للاستدلال بلزوم التجزّي بهذا النهج المذكور لا يجري في المقام، بل لا بدّ من أن يستدلّ ببطلان الطفرة في حصول الملكات العديدة دفعةً واحدةً في جميع الأبواب، مع أنّ ملكة بعض الأبواب متوقّفة على ملكة سائر الأبواب، كما يُستفاد هذا من كلام المحقّق الإصفهاني في حاشيته؛ حيث ذهب إلى أنّ دليل استحالة الطفرة يجري في كلا المقامين؛ أي في باب قوّة الملكة وضعفها وفي باب حصول الملكات التدريجيّة في أبواب متعدّدة.^١

هذا، ولكنّ الصحيح أنّ دليل الطفرة لا يجري في كلا من المقامين.

أمّا في باب القوّة والضعف في الملكة؛ فلأنّه من الممكن حصول ملكة قويّة دفعةً واحدةً؛ إذ ربّما يكون الرجل ذا جودة قويّة وفكرٍ عالٍ وقرينة جيّدة، واشتغل بتحصيل مبادئ الاستنباط من علم الأصول ونحوه، فما دام لم يخلص من هذه العلوم

١- نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٧٢.

لم يكن ذا ملكة الاستنباط أصلاً، وبمجرد خلاصه منها يصير ذا ملكة عالية، بل أعلى من غالب المجتهدين الذين صرفوا أعمارهم في التنقيح والاستنباط إذا لم يكن لهم فكر عال وقوة في الذهن. وبالجملة، إنَّ حصول الملكة للنفس يكون كحصول البياض للجسم، فكما أنَّ عروض البياض الشديد ممكن للجسم دفعة بلا عروض مراتب نازلة من البياض عليه أوَّلاً، كذلك لا مانع من حصول الملكة القويّة.

نعم في الغالب لا تحصل الملكة العالية دفعةً، بل تشتدّ تدريجاً كما هو الملاحظ في أحوال المجتهدين العظام.

وأما في باب ملكات الأحكام العرضيّة؛ فلأنَّ ملكة باب الطهارة لا تتوقّف على ملكة باب الصلاة ولا العكس، وكذا ملكة باب البيع لا تتوقّف على ملكة باب الميراث، بل إنّها ملكاتٌ عرضيّةٌ. فيمكن أن يُحصّل المجتهد - أوَّلاً - ملكة استنباط أحكام الطهارة، ثمَّ الصلاة، ثمَّ البيع، وهكذا إلى آخر الدّيّات. ويمكن أن يعكس من الدّيّات إلى الطهارة، كما يمكن أن يُحصّل - أوَّلاً - ملكة استنباط أحكام البيع، ثمَّ الدّيّات، ثمَّ الصلاة، ثمَّ الميراث، بلا ترتيب.

وبطلان الطفرة إنّما يجري، فيما إذا كان طيِّ بعض المراتب متوقّفاً عقلاً على طيِّ سائر المراتب. نعم، في الغالب لا تحصل جميع الملكات المحتاج إليها لاستنباط جميع مسائل الأبواب دفعةً، لكنّ هذا غير معنى استحالة الطفرة.

وبالجملة، إنّ ما استدلّ به صاحب «الكفاية» للزوم التجزي في استحالة الطفرة غير تامّ، وإن كان ما ذهب إليه من أنّ معنى التجزي هو تعدّد الملكات لا تبعّضها متيناً. ويستفاد هذا من قوله قدّس سرّه:

«وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض

الأبواب»^١.

لأنّ المراد من هذه العبارة: أنّ التجزّي هو حصول بعض الأفراد من الملكة، لا حصول بعض أجزائه.

فما أورده عليه المحقّق الإصفهاني من أنّ:

«البساطة مانعة من التجزئة وحصولها في بعض الأبواب، بل لا بدّ من أن

يُقال بإمكان تعدّد الملكة البسيطة في دفع الإشكال، لا تبعّضها»^٢.

غير واردٍ عليه؛ لأنّ مراد صاحب «الكفاية» هو هذا المعنى لا غيره، فما

اعترض [به عليه] هو شرح كلامه، لا إيرادٍ عليه؛ فتأمل.

رأي المحقّق النائيني في إمكان التجزّي

ثمّ اعلم أنّ شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - على ما في تحريرنا وتحرير فقيه العصر الآغا سيد جمال الدين الكلّبايگاني، ذهب إلى إمكان التجزّي بتحصيل بعض الملكات في بعض الأبواب دون غيرها؛ لاختلاف المباني الأصولية، فربّ مسألة لا يحتاج استنباط حكمها أزيد من العلم بحجّية خبر الواحد، وربّ مسألة يحتاج استنباطها إلى الاطلاع على جميع موارد الأصول وتعيين مجاريها والحاكم والمحكوم، ولذا ترى أنّ ملكة باب العبادات تكون أسهل تحصيلًا من ملكة الاستنباط في أبواب المعاملات.

عدم الوصول إلى معنى محصّل للتجزّي

هذا؛ ولكنّا مع ذلك كلّ لم نفهم معنى محصّلًا للتجزّي. فإنّا وإن لم نقل

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٧.

٢- نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٧٢.

باستحالة التجزي لاستحالة تبعض الملكة البسيطة لما عرفت فساده، بل ندعي أنّ أبواب الفقه كلّها بابٌ واحدٌ من حيث المباني والمدارك. وليس المراد أنّ الأبواب كلّها مرتبطة؛ حتى لا يصحّ الاجتهاد في باب الصلاة مثلاً، إلا بعد الاطلاع بالأدلة الواردة في سائر الأبواب حتى الحدود والديات؛ لأنّ هذا الاحتمال في غاية الضعف؛ لعدم دخالة الروايات الواردة في باب الديّات بباب الصلاة قطعاً، بعد تبويب الأبواب وإيراد كلّ رواية في بابها المناسب لها كما هو المشهود فعلاً.

بل المراد أنّ مباني الفقه ترتبط بعضها ببعض؛ بحيث لا يتمكن المجتهد من الاجتهاد في مسألة أصولية إلا بعد الاجتهاد في جميع المسائل. مثلاً: إذا وردت رواية دالة على تنجس الماء القليل الملاقي بالنجاسة، ورواية أخرى على عدم تنجسه بالملاقات، فاستنباط الحكم في هذه المسألة يحتاج إلى الفراغ عن حجّة الطواهر، والفراغ عن حجّة خبر الواحد، ولا يمكن الفراغ عن حجّة الخبر إلا بعد التمسك بالسيرة، ولا تتحقّق السيرة إلا بعد استصحاب السيرة. وهذا يحتاج إلى التنقيح في مباحث الاستصحاب، ثم لا بدّ من تنقيح عدم معارضة هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل الشارع الخبر حجّة، فلا بدّ من الملاحظة في حال الاستصحابين، ثم لا بدّ وأن يلاحظ وجه تقدّم هذا الخبر على قاعدة الطهارة والحلّ بالحكومة. فإذن لا بدّ من تنقيح مباحث البراءة والاحتياط وتعيين محلّ كلّ منهما، ثم لا بدّ من الرجوع إلى أدلة التعارض وكيفية الترجيح بناءً على التعارض، أو الرجوع إلى العامّ الفوق على فرض التساقط. وهكذا يحتاج إلى البحث عن حجّة الظنّ المطلق وعدمه؛ لأنّه ربّما نظنّ بعد التساقط بالنجاسة أو بعدمها، ولا بدّ أيضاً من البحث في مباحث العموم والخصوص والمطلق والمقيّد، حتى يلاحظ نسبة هذا الدليل الدالّ على النجاسة أو الدالّ على عدمها مع العمومات والمطلقات الواردة في المقام، ولا بدّ أيضاً من البحث في الفرق بين بابي التزاحم والتعارض والعلم

بأحكام كل من البايين. وهكذا كل مسألة تفرض في المقام لا يتم تنقيحها واستنباط حكمها إلا بعد الاستنباط وتنقيح جميع المباني الأصولية، مع توقّف بعض المباني الأصولية على تنقيح بعض المباني الأخرى.

تقرير إشكال تحقّق الدور في استنباط الحكم، و الجواب عليه

ولذا رُبّما يُقال بلزوم الدور [في استنباط الحكم]؛ حيث إنّ تنقيح كلّ مسألة من المسائل الأصولية يتوقّف على تنقيح المباحث الأخرى، مثلاً: تنقيح حجّة السيرة في خبر الواحد متوقّف على الاستصحاب، وتنقيح حجّة الاستصحاب متوقّف على السيرة العقلية بجريانها.

لكن يُدفع الدور، بأنّه في كلّ مسألة من المسائل تُفرض المباني المتوقّف عليها استنباط هذه المسألة من الأصول المسلمة الموضوعية، ثمّ تُنقح هذه المباني كلّ واحد منها في محلّه. وبالجملة إنّه بالتأمّل الصادق يعرف الإنسان عدم إمكان الاستنباط حتّى في مسألة واحدة، إلا بعد تنقيح جميع المسائل الأصولية، فإذا استنبط الرجل جميع المسائل من البدء إلى الختم فقد يكون ذا ملكة يقدر بها على استنباط جميع الأحكام؛ لأنّ المفروض عدم توقّف حكم على غير هذه المباني، بل جميع المسائل المتوقّف عليها الاستنباط في جميع أبواب الفقه مدوّنة في علم الأصول، ولا يشدّ عنه مسألة واحدة ممّا لها دخل في الاستنباط. وإذا لم يُنقح الرجل جميع هذه المباني بأسرها، لا يكون ذا ملكة حتّى بالنسبة إلى باب واحد؛ ولذا قال والدي - قدّس سرّه - في مقام نُصحي رافعة منه ورحمة بي:

«اختر لنفسك أستاذاً خبيراً متضلّعاً لتدرس «الرسائل» عنده؛ لأنّك إذا نقّحت المسائل المذكورة في «رسائل» الشيخ - قدّس سرّه - فقد أرحت،

وإلا فإلى يوم القيامة لا تقدر على الاستنباط»

التجزي في الاجتهاد بحسب اختلاف أبواب الفقه

هذا؛ وإذا بنينا على التجزي في الاجتهاد بحسب اختلاف الأبواب، نقول:
 أولاً: إنَّ كلَّ مسألةٍ تحتاج إلى الملكة، ولا وجه للقول بانحصار الملكات
 بالأبواب المدوّنة، مثل: باب الصلاة والطهارة، فإذن لا بدّ للمجتهد المطلق بما لا
 نهاية له من الملكات؛ لعدم تناهي الفروع؛ مع أنّه كما ترى.
 وثانياً: إنّ المجتهد الذي يريد الاستنباط في الطهارة أو الصلاة مثلاً؛ فإمّا أن
 يكون حصول ملكته قبل الشروع في استنباط هذا الباب، أو يكون في حين شروعه، أو
 بعد الخلاص من الاستنباط.

فعلى الأوّل نسأل عن أنّه: من أين حصل الملكة، مع أنّه لم يستنبط ولم يُنقح
 مسألةً من هذا الباب على الفرض؟

وعلى تقدير الشروع نسأل عن أنّه: بأي ملكة شرع أوّلاً؟ وهل نفس الشروع -
 بما أنّه شروع بلا خبرة - موجبٌ للملكة؟

وعلى تقدير [حصولها بعد] الاستنباط وفراغه من الحكم، نسأل عن أنّه: بأيّ
 ملكة استنبط الحكم، مع أنّ الفرض حصول الملكة بعد الاستنباط؟ فمرجع هذا هو
 أنّ الاستنباط بلا ملكة موجبٌ لحصول الملكة! وهو كما ترى.

فلا بدّ من الالتزام بالشقّ الأوّل بعد بطلان الشقّين الأخيرين، وهو حصول
 الملكة قبل الاستنباط. فإذن لا مناص من الالتزام بأنّ الاستنباط في المسائل لا دخل
 له في حصول الملكة.

فلا يُقال: إنّ ملكة استنباط باب الصلاة تحصل بنفس استنباط باب الطهارة،

وكذا ملكة استنباط أحكام الحجّ تحصل من استنباط أحكام الصلاة؛ لوضوح اتحاد هذه الأبواب من حيث الاحتياج إلى الملكة.

نعم، بالممارسة واستنباط بعض الأبواب رُبما تشتدّ درجة قوّة الملكة، لكنّ هذا خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام في التجزّي والإطلاق، لا في الأعلميّة وغيرها. وبالجملة، إنّ التأمل الصادق يقضي بأنّ حصول الملكة المتوقّفة على تنقيح جميع مباحث الأصول؛ إذا تحقّق فيتمكّن المجتهد من استنباط جميع الأحكام، وإلاّ فلا يتمكّن من استنباط مسألة واحدة؛ لارتباط المباني الأصوليّة بعضها مع بعض. وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا معنى للتجزّي في الاجتهاد؛ سواء كان التجزّي في الملكة البسيطة، أم كان التجزّي في مراتب قوّة الملكة وضعفها، أم كان التجزّي في باب دون باب، وإن كانت الملكة في هذا الباب بأعلى درجة من القوّة. وقد عرفت أنّ الملكة لا يتوقّف حصولها على الاستنباط، بل لا بدّ للمجتهد وأن يكون ذا ملكة تامّة في أوّل فرع يريد استنباطه.

أقسام التجزّي عند المحقّق العراقي

هذا؛ واعلم أنّ المحقّق العراقي - قدّس سرّه - قسّم في «مقالاته» المتجزّي إلى قسمين:

الأوّل: المتجزّي بالنسبة إلى مجموع الأحكام، وهو الذي يتمكّن من استنباط بعض المسائل دون الآخر.

الثاني: المتجزّي بالنسبة إلى حكم واحد، وهذا إنّما يتصوّر فيما إذا كان استنباط الحكم في المسألة متوقّفاً على قواعد عديدة يطّلع المجتهد على بعض هذه القواعد دون البواقي، ولذا لا يتمكّن من استنباط هذا الفرع. والمتجزّي بالمعنى الأوّل يصحّ

استنباطه، بخلاف الثاني.^١

وأنت خير بآئه - قدس سره - لم يُورد قولاً جديداً؛ لأنَّ محطَّ كلام القوم في إمكان التجزي هو الأوّل، وأمّا بطلان التجزي بالمعنى الثاني فهو مفروغٌ عنه عندهم، فما كان تفصيلاً في كلامه ليس تفصيلاً في المسألة حقيقةً. ثمَّ إنَّ نتيجة البحث هي بطلان التجزي بمعنى الملكة، وأمّا بمعنى العلم الفعلي فلا ريب في أنَّ الأحكام تدريجية الاستنباط، ولما [كانت] الفروع لا تنتهي، فإذن لا يوجد مجتهدٌ مطلقٌ بالنسبة إلى الأحكام الفعلية، بل جميع المجتهدين حتّى أساطين الفقه ممّن كان متضلّعاً في الاستنباط، وعلامة في كثرة المسائل المستنبطة، فمع ذلك يشدُّ عنهم فروع كثيرة يمتنع استنباطهم لجميعها؛ لِمَا مرَّ من عدم تنهايتها، مع كونهم متبحّرين في الفروع.

ثمَّ إنَّه لا ريب في أنَّه يجوز لِمَنْ حصَّل ملكة الاستنباط [أن] يعمل على طبق ما استنبطه؛ لأنَّ استنباطه حجّةٌ عليه، فلا يجوز له التخلّف عمّا استنبطه من الحكم، فيرجع إلى قول فقيهٍ آخر، وإن كان يعلم بأنَّ الفقيه الآخر أعلم منه؛ لأنَّه في هذه المسألة المستنبطة صار عالماً بالحكم تعبُّداً بقيام الحجّة عنده، فرجوعه إلى غيره يكون رجوعاً من العالم إلى الجاهل.

وهل يجوز له أن لا يُقدِّم على الاستنباط ويقلّد غيره؛ لعدم قيام الحجّة الفعلية

حيثنّذ؟

ادّعى العلامة الأنصاري - قدس سره - الإجماع على حرمة تقليد من له ملكة

الاستنباط، وإن لم يكن عالماً فعلياً.^٢

١- مقالات الأصول، ج ٢، ص ٤٩٣.

٢- التقليد (الاجتهاد والتقليد)، ص ٢٥.

وكذا يجوز لواجد الملكة أن يفتي الناس ويحكم بينهم ويتصدى في الأمور العامة، وإن لم يكن مستنبطاً فعلياً للمسائل، بل وإن لم يستنبط مسألة واحدة أصلاً، لكنّه يجوز له في كلّ مسألة عُرِضت عليه أن يراجع الأدلة، فيفتي على طبق ما استنبطه، ويحكم بين المتخاصمين بالرجوع إلى الأدلة واستنباط حكم المتخاصم في خصوص هذا الفرع.

انحصار حجية فتوي المجتهد و حكمه علي حصول ملكة الاجتهاد لا العلم الفعلي ولا يخفى أنّ أدلة التقليد وجواز الرجوع إلى الحاكم في رفع المنازعات لا تختص بمن كان عالمًا فعلياً في خصوص هذه المسألة المراجع فيها، أو من كان عالمًا فعلياً بجميع المسائل، كما ربما يُتوهم أو يُقال؛ لأنّ أدلة جواز التقليد هي السيرة المستمرة والروايات الواردة في المقام.

أمّا السيرة؛ فانعقدت على رجوع الجاهل إلى من له ملكة العلم، وإن لم يكن عالمًا في خصوص المسألة المراجع إليه [فيها] فعلاً، بل ولا في مسألة أصلاً. لكن لا بدّ وأن يكون ذا ملكة قويّة؛ بحيث يقدر على تشخيص المسألة وبيان حكمها بالتأمل. ولذا ترى أنّ الخريج من مدارس الكيمياء، وإن لم يطلع فعلاً على تعداد أجزاء الحقل واللبن - مثلاً - لكنّ عدم علمه الفعلي لا يمنع من رجوع الناس إليه في استفهامهم عنه بتعداد موادّ هذه الأشياء وكيفية تركيبها من الموادّ المختلفة؛ لأنّه قادرٌ على التحليل فوراً، فيجيبهم بعد التحليل.

وهكذا سائر أهل الخبرة، يُرجع إليهم بمجرد كونهم واجدين للملكة، فادّعاء عدم جواز الرجوع إليهم فيما لم يُحصّلوا علمًا فعلياً في المسألة المراجع إليهم [فيها]، أو في غالب المسائل، مكابرةٌ.

دراسة دلالة الروايات الواردة في باب التجزي

وأما الروايات، فمنها مقبولة عمر بن حنظلة: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»^١، وقوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^٢، وقوله عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء...» - إلى أن قال: «فللعوام أن يقلدوه»^٣.

ولا يخفى عدم دلالة هذه الروايات على لزوم العلم الفعلي بجميع المسائل، أو جُلِّها، في جواز الفتوى والحكومة؛ لأنَّ هذه العناوين - أي: عنوان العالم والعارف والراوي والفقير وأهل الذكر - تصدق على من كان له ملكة الاستنباط التام؛ بحيث إذا رُجع إليه في مسألة تمكَّن من الإتيان بجوابها بمجرد الرجوع إلى الأدلة. كما يصدق النجار والحداد على من له ملكة هذه الصناعات، ويتمكَّن من صناعة السير والكرسي بمجرد أخذ المنشار والاشتغال بالعمل. وكذا يصدق أهل الذكر والاطلاع بمطالب كتاب، إذا تمكَّن من مطالعتها بأخذ النظارة وجعلها على عينيه. والمطالب الأصولية وإعمالها في استنباط الأحكام لمن له ملكة الاستنباط؛ ليست إلا بمنزلة جعل النظارة على العين لمن له التمكن من قراءة الكتب.

ثم إنَّه على تقدير التنزل والالتزام بعدم صدق هذه العناوين على من له مجرد الملكة [ولم يشرع فعلاً باستنباط الأحكام]^٤، نقول: إنَّه لا إشكال في أن لزوم كون

١- الكافي، ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥.

٢- وسائل الشيعة، ج ٢٧، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث...، ص ١٤٠، ح ٣٣٤٢٤.

٣- المصدر السابق، باب عدم جواز تقليد غير المعصوم...، ص ١٣١، ح ٣٣٤٠١.

٤ - المعلق.

المجتهد ممن له الرواية، أو العلم بالأحكام وسائر العناوين المذكورة، ليس إلاً طريقاً للوصول إلى الحكم الواقعي أو الظاهري، وليس لها موضوعية ودخالة في الاستنباط ورجوع الجاهل إليه؛ كدخالة ملكة العدالة والذكورة وما شابهها. فلنا دعوى القطع بأن علم المجتهد ليس كعدالته وذكوريته في دخالته في القضاء والفتوى، بل العدالة وما شابهها لها موضوعية في رجوع الجاهل، بخلاف العلم، فإن دخالته من باب الطريقية. فإذن لا بد وأن يكون المجتهد مستنبطاً في خصوص المسألة المراجع إليه [فيها]، وإن لم يكن مستنبطاً في مسألة أخرى غير هذه المسألة أصلاً. فإن دخالة علمه بسائر الأحكام في حجية فتواه في خصوص هذه المسألة، ليس إلاً كدخالة علم النجارة للطبيب في جواز رجوع المرضى إليه.

انحصار دخالة علم المجتهد بجواز التقليد في ظرف التقليد، لا في ظرف

السؤال عن الحكم

وبالجملة، إنه بمجرد التأمل، يقضي المتأمل بأن حكم الشارع بجواز رجوع العامي إلى المجتهد ليس إلاً من جهة تمكنه من الوصول إلى الحكم دون العامي، وليس حكمه هذا إلاً إمضاء السيرة العقلية، وليس حكماً تعديلاً حتى ندعي دخالة العلم بجميع الأحكام أو جلّها - تعديلاً - في جواز رجوع العامي إليه. فإذن يجوز للعامي أن يرجع إلى المجتهد في كلّ مسألة استنبط حكمها؛ فإذا ثبت جواز رجوعه إليه في المسألة التي استنبط حكمها، نقول: فإذن يمكن أن يرجع إليه في المسألة التي لم يستنبط حكمها أيضاً؛ وذلك لأنّ سؤال العامي عن الحكم المبتلى به للمجتهد الغير المستنبط ليس حراماً، فإذن يجوز له السؤال. ثمّ المجتهد إذا استنبط وصار عالماً فعلياً يجيبه بحكم المسألة، فيجب على العامي تقليده حينئذ.

وبعبارة أخرى: إنّ مدخليّة علم المجتهد في جواز التقليد، إنّما تكون في ظرف التقليد لا في ظرف السؤال عن الحكم. ففي ظرف السؤال، وإن لم يكن المجتهد عالمًا، لكنّه في ظرف التقليد صار عالمًا بفحصه عن الدليل فيفتي بالمسألة، فيجب تقليده حينئذ. فعلى هذا لا مدخليّة لعلم المجتهد في رجوع العامّي إليه حتّى في المسألة المراجع [إليه] فيها، بل يجوز الرجوع إلى من له مجرد الملكة، لكن تحقّق تقليدهم إنّما يكون بعد استنباطهم؛ ورّبما كانت غالب الفتاوى التي أفتى بها المفتون ليست فتاوى بدائيّة، بل أفتوا [بها] بعد رجوع العوام إليهم وسؤالهم عن حكم المسألة؛ كما يشاهد هذا المعنى في الاستفتاءات المتداولة، فربّ مسألة لم يتخيّلها المجتهد قبل الاستفتاء أصلًا.

هذا كلّه على ما بنينا عليه من عدم جواز التجزي في الاجتهاد، وأمّا بناءً على التجزي وحصول الملكة لاستنباط بعض الأبواب دون البواقي، فأيضًا لا مانع من الإفتاء والحكومة في خصوص المسألة التي يكون المجتهد ذا ملكة في استنباطها. نعم ربّما تكون ملكة المجتهد المتجزي ضعيفةً، لكنّ هذا غير ما نحن فيه من جواز الافتاء والقضاء للمتجزي، بل راجعٌ إلى مسألة الأعلميّة وغيرها. وسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

تشكيك البعض في حجّية استنباطات المتجزي لنفسه ولغيره

هذا، ثمّ إنّ رّبما أوردوا على حجّية استنباطات المتجزي - بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى غيره - بأنّ حجّية استنباطاته في المسائل الفرعية متوقّفة على اجتهاده واستنباطه في مسألة جواز التجزي؛ لوضوح أنّه لو كان اجتهاد المتجزي غير مجزٍ لم تُفده استنباطاته في المسائل الفرعية. ومعلوم أنّه في هذه المسألة - أي: في مسألة جواز التجزي - أيضًا يكون مجتهدًا متجزّيًا، فاستنباطه في جواز التجزي وحجّية استنباطه

يتوقّف على اجتهاده الآخر، وهكذا يتسلسل. وهذا نظير مسألة «حجّية الظنّ»؛ فما لم تكن حجّية الظنّ مستندةً إلى دليل قطعيّ لم يكن الظنّ حجّةً، بل إذا كانت حجّية الدليل ظنيّةً يلزم التسلسل.^١

وفيه: أنّ القياس بمسألة الظنّ مع الفارق؛ وذلك لأنّ إطلاق أدلّة الحجّية بالنسبة إلى المتجزّي والمجتهد المطلق، يُوجب القطع للمتجزّي بجواز اجتهاده وافتائه وقضائه، فالاجتهاد في جواز التجزّي وعدمه ليس إلّا اجتهاداً ونظرٌ في إطلاق أدلّة الحجّية وعدم الإطلاق، وإذا رأى المجتهد إطلاقها، فيتمّ المسألة وينتج الكلام. هذا تمام الكلام في مسألة التجزّي.

تحصيل الاجتهاد المطلق

واعلم أنّه ربّما يُقال - بعد البناء على إمكان التجزّي - بإمكان الاستنباط الفعليّ لجميع المسائل، ووجود المجتهد المطلق. قال صاحب «الكفاية» قدّس سرّه:

«ثمّ إنّ لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها، والتردد منهم في بعض المسائل، إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعيّ لأجل عدم دليل مساعد في كلّ مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع، وأمّا بالنسبة إلى حكمها الفعليّ فلا تردد لهم أصلاً.»^٢ انتهى.

١- من الجدير ذكره: أنّ المرحوم الميرزا القميّ - رضوان الله عليه - نقل هذا المطلب عن بعض العلماء في *قوانين الأصول*، ج ٢، الباب السابع، القانون الثالث، ص ١٥٧.
٢- *كفاية الأصول*، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٦٤.

وحاصل ما أفاده قدس سره: إنَّ المجتهد يُحصِّل في كلِّ مسألةٍ ما هو حجته الفعلية ووظيفته القطعية، ولا تكون مسألةً يكون المجتهد بالنسبة إلى حكمها الواقعي أو الظاهري شاكاً. وتردّد الفقهاء في قولهم: «وفيه تردّد» أو «فيه تأمّل» إنّما هو التأمل والتردّد في الحكم الواقعي، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الظاهري فلا تردّد لهم أصلاً.

إشكال المرحوم الحلّي على رأي الأخوند المذكور

لكنك خبيرٌ بأنّ غالب موارد تردّد الفقهاء إنّما تكون في الحكم الظاهري والوظيفة الفعلية، فلذا ربما يعبرون: بأنّ في المسألة تردّد، وربما يعبرون: بأنّ فيها إشكالاً، أو يقولون: إنّ الحكم مشكّل، أو يذكرون في مسائلهم الاحتياط مكان الفتوى. ومن المعلوم أنّ معنى هذا الاحتياط الوجوبي ليس هو التردّد في الحكم الواقعي، وإلّا كان المجري هو البراءة لا الاحتياط. وإنك إذا راجعت الفقه وصرت خبيراً بكيفية الاستنباط، تعلم أنّه في بعض المسائل لا يتمكّن الفقيه من الإفتاء بالحكم الواقعي، ولا يتمكّن أيضاً من البراءة؛ لأنّه لا يدري هل حصل له العلم بالحجّة أم لم يحصل، فلا يدري أنّ المقام من قبيل مقام الإفتاء، أم من قبيل مقام البراءة؛ لأنّه لو حصل له العلم بالحجّة على الحكم، فلا بدّ له من العمل على طبقه، ويجوز له أيضاً أن يُفتي بما علم. ولو لم يحصل له العلم ولم تتمّ عنده الحجّة، كان المقام مقام إجراء البراءة؛ لأنّ الشكّ في الحجّة مساوق لعدم الحجّة. فإذا شكّ وتردّد في حالته النفسانية؛ في أنّه حصل له العلم أو حصل له الشكّ، لا يجوز التمسك بالبراءة؛ لكون الشبهة مصداقية.

كلام المرحوم الحلّي في امكان تردّد المجتهد بين الشكّ والعلم في حكم واحد

ودعوى أنّ الإنسان لا يشكّ في حالته النفسانية أبداً، بل [هو] عالمٌ بها دائماً

لمكان إحاطة النفس بعوارضها من الحالات والكيفيات، [وبالتالي يمكن لها أن تشعر بالفرق بين العلم والشكّ الواقع فيها]^١ غير مسموعة؛ لأنك كثيرًا ما شككت في أنّ الكيفية الحاصلة للذهن: هل هو ظنٌّ أم شكٌّ؟ وإذا سُئلت عن قيام زيد أو قعود عمرو، لا تتمكن من أن تقول بدءًا: إنني شكٌّ ولستُ بظانٌّ، بل لا بدّ من التروي وملاحظة علل حصول الظنّ، ثمّ ملاحظة توازن الحالتين؛ من احتمال الوجود والعدم بحيث ترى: هل هما متعادلان، أم أحدهما أقوى من الآخر؟ فتارةً تقدّر على أن تحكم بخصوصية الحالة النفسية بمجرد التروي في الجملة، وأخرى لا تقدّر عاجلاً، بل يمضي زمانٌ معتدُّ به.

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنّ المجتهد كثيرًا ما يشتبه عليه - لغموض المسألة وتوارد الأدلة المتخالفة - في أنّ العلم هل حصل له بالحجة على الحكم الإلزامي؟ وأنّ دلالة هذه الرواية - مثلاً - هل صارت حجةً عليه، أم حصل له الشكّ في الحكم الواقعي؟ فإذاً يتردّد في الوظيفة الفعلية، ولا يقدر على الإفتاء بالحكم ولا على البراءة؛ فيحتاط هو نفسه في المسألة، ويكتب في رسالته أيضًا: «إنّ المقام لا يُترك الاحتياط فيه» ونظائر هذه التعبيرات.

أقسام الاحتياط الوارد في الرسائل العملية

هذا؛ واعلم أنّ الموارد التي كتب المجتهد في رسالته: «الأحوط كذا» بلا سبق له بالفتوى ولا لحوقه به، وكذا ما رُبّما يترأى في بعض الحواشي من قولهم: «إنّ هذا الاحتياط لا يترك» يكون على أقسامٍ ثلاثة:

الأول: أن المجتهد لم يتمكن من استنباط الحكم، ولا يمكن له إرجاع مقلديه إلى غيره؛ لمكان وجود منجز له في المقام كالعلم الإجمالي، مثلاً: إذا لم يتمكن من استنباط وجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة، أو لم يتمكن من استنباط القصر أو التمام بالنسبة إلى من سافر أربعة فراسخ غير مرید للرجوع في يومه، يحتاط في المسألة، ولما لم تتم أدلة وجوب خصوص صلاة الظهر أو خصوص صلاة الجمعة عنده بعد تنجز أصل التكليف بالعلم الإجمالي، لا يمكنه إرجاع مقلديه إلى غيره؛ لأنه يعلم بأن المقام لا بد وأن يحتاط فيه، فكيف يأذن للرجوع إلى غيره المساوق للإذن بترك الاحتياط [لأن ذلك الغير لا يقول بالاحتياط]^١.

القسم الثاني: ما إذا لم يتمكن من استنباط الحكم الفعلي، ولم يكن له منجز في المقام، فقوله بالاحتياط حينئذٍ معناه عدم علمه بالحكم، فالاحتياط لمكان رفع الاحتمال من العقاب، وليس له فتوى في المسألة حينئذٍ، وهذا كغالب احتياطات المجتهدين. وفي هذا القسم لما لم يكن للمجتهد فتوى بالحكم، ولم يكن عالماً به، جاز للعامي أن يرجع إلى غيره من المجتهدين.

القسم الثالث: أن المجتهد رأى المقام مقام إجراء البراءة، لكن لا يرضى أن يتحمل عمل المقلدين حتى تكون رقبته جسراً لهم؛ لمكان أهمية هذه المسألة. وفتواه وإن كانت البراءة في المقام، لكن لا يفشي فتواه ولا يكتبها في رسالته بل يكتب في رسالته: «الأحوط كذا...»، فيجوز للمقلد أن يرجع إلى غيره؛ فإن كانت فتوى الغير عدم جواز ارتكابه فهو، وإن كانت فتواه البراءة وجواز ارتكابه، فقد ألقى الغير هذا المقلد في المفسدة الواقعية، أو سلب عنه المصالح، ولم يباشر هو بنفسه في إلقائه في

المفسدة على تقديرها؛ حتى يكون واسطةً في سلب المصالح أو الإلقاء في المفسد. ولذا كانت طبقة كثيرة من علماء السلف - رضوان الله عليهم - يابون الإفتاء والقضاء والتصدي للأمور العامة مع اضطلاعهم بالفقه، وخبرتهم في الفن، لكن شدة ورعهم وتقواهم كانت تمنعهم من جعل أعمال الناس على رقبتهم، مع كونهم معذورين في الفتوى؛ لقيام الحجّة عندهم، لكن الفرار من هذه الأمور مهماً يمكن يكون مطلوباً لهم رضوان الله عليهم.

لكنّ الزمان تغيرّ والصالح قلّ في المشتغلين، فربّ عالم كان مقصده من التدريس نيل الأمور الدنيويّة، والرئاسة وربّ طالب علم لم يقصد في تحصيله إلاّ الاحترام بين الناس، والتمكّن في القلوب، فيطلب الجاه!
نعوذ بالله، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم.

وكان شيخنا الأستاذ النائيّ - قدس سرّه - يقول على المنبر:

«يا أيها الطلاب! إنّ العالم النحرير الورع التقيّ الحاجّ ملاّ عليّ الكنيّ - رضوان الله عليه - كان يشكّ في اجتهاده حيث رجع الناس إليه، وهجموا عليه للتصدي في القضاء ورفع المنازعات، فاجتمع جميع علماء البلد ونواحيه ممن يُقرّ هو - قدس سرّه - باجتهادهم فشهدوا على اجتهاده^١؛ لكن أنتم الطلاب يشهد خمسون مجتهداً في عدم اجتهادكم، ومع ذلك تدعون الاجتهاد وتنظرون إلى من أنكركم بنظرٍ خفيف؛ ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم».

١- راجع: ولاية الفقيه في حكومة الإسلام (النسخة العربيّة)، ج ٢، ص ٣٢.

الفصل الخامس:

مبادئ الاجتهاد

الأمر التي يتوقف عليها الاجتهاد

فلنشرع في ما يتوقف عليه الاجتهاد، فنقول:

قد ذكروا توقف الاجتهاد على أمورٍ؛ منها علم اللغة، ومنها علم الصرف، ومنها علم النحو، ومنها العلوم الثلاثة: المعاني والبيان والبديع؛ لما في هذه العلوم من نكاتٍ تُقوّي المجتهد وتُعينه على الاستنباط وإدراك الأحكام.

واعلم أنّ هذه الأمور بما لا بدّ منها، ولا بدّ للمتعلّم المرید للاجتهاد أن يتعلّمها حقّ التعلّم بحيث يصير مجتهداً في هذه العلوم. ولا يكتفي بقراءة كتاب صرفٍ ونحوٍ. هذا، مضافاً إلى مدخليّة هذه العلوم في علم الأصول أيضاً؛ لما فيه من رواياتٍ؛ لا يتّضح المراد منها إلا بتعلّم هذه العلوم.

وكذا يحتاج المجتهد إلى علم التفسير والإحاطة بمعاني كتاب الله المتوقّف عليها اجتهاده، لكن جعل علم التفسير علماً آخر وراء اللغة والصرف والنحو غير صحيح، بل التفسير عبارة عن مجموع علومٍ منضّمة مدوّنة في كتابٍ واحدٍ، فيصحّ أن يُسمّى بدائرة معارف. نعم لا بدّ - أيضاً - أن يراجع الروايات الواردة في معاني الآيات للخروج عن التفسير بالرأي، لكنّ هذا إنّما هو رجوعٌ إلى الروايات، لا إلى كتاب الله تعالى.

وأما علم الرجال، فلا فائدة فيه في زماننا هذا أصلاً؛ لأنّه بعد كون المدار في

حجّية الروايات هو الوثوق بالرواية، قلّت فائدة الإحاطة بأسانيدها؛ وذلك لأنّنا إذا رأينا أنّ المشهور عملوا على طبق رواية وضبطوها في كتبهم واستشهدوا بها في مقام الاستدلال، يحصل لنا الوثوق بصحّتها وكونها مرويةً عن الإمام عليه السلام، وإذا أعرضوا عن رواية فأهملوها، لا نثق بها وإن كان سندها صحيحًا.

ملاك تصديق الروايات و الأخبار

نعم في سالف الزمان، لَمَّا كانت الروايات متشكّكة غير مضبوطة في الكتب لم يكن سبيلًا لتمييز الصحيح عن السقيم إلا الرجوع إلى أحوال الرواة، وأمّا بعد الكتب الأربعة وسائر المجاميع وملاحظة الكتب الفقهيّة، لا مجال لادّعاء الاحتياج إلى الأسانيد. وهذا واضح على ما بنينا عليه، ولا بدّ وأن يُبنى عليه في بحث حجّية خبر الواحد؛ من حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة، وعدم حجّية الخبر الصحيح المُعرض عنه الأصحاب. ولذلك ترى أنّه لا يتمكّن أحدٌ من ردّ مقبولة عمر بن حنظلة^١، ولم يستشكل فيها أحد في السند، مع أنّ عمر بن حنظلة لم يوثق في كتب الأصحاب، ومن ادّعى عدم حجّية المقبولة وما ضاهاها من روايات كتبها المشايخ الثلاثة أو بعضهم، فلا بدّ وأن يُخرج من زمرة أهل العلم؛ لعدم شمّه من الفقه والفقاهة أصلاً.

هذا تمام الكلام في مبحث التجزّي في الاجتهاد.

بيان عقاب مدّعي الاجتهاد دون يقين، و الحكم بفسقهم

واعلم! إنّهُ رَبُّمَا يَدّعي بعض الناس نيلهم إلى درجة الاجتهاد، مع أنّهم لا

١- الكافي، ج ١، ص ٦٧؛ ج ٧، ص ٤١٢؛ التهذيب، ج ٦، ص ٢١٨.

يكونون مجتهدين. فإن كان ادعاؤهم عن شكّ واحتمال، فلا ريب في بطلان ادّعائهم هذا وحرمة، لوجوب عرض أنفسهم على الخبراء الماهرين حتى يتّضح لهم الأمر، فإن لم يعرضوا أنفسهم على أهل الفنّ والخبرة صاروا فاسقين بلا إشكال؛ لأنّ ادعاءهم مع عدم علمهم بذلك كذبٌ بلا ريب. وإن كان ادعاؤهم عن علمٍ و يقينٍ، فأيضاً لا يكونون معذورين؛ للخطأ في مقدّمات تحصيل العلم.

فهل عقابهم على هذا الادّعاء الباطل يكون على نفس ادّعائهم؟ أم على ما يكون مقدّمةً لحصول علمهم بالاجتهاد؟ أم يكون العقاب على نفس الادّعاء، لكنّ ترتبه عليه يكون بمجرد الخطأ في المقدّمات وعدم فحصهم عن اجتهادهم وعدم عرض أنفسهم على أهل الفنّ أوّلاً؟ احتمالات ذكرناها في مبحث الاشتغال عند البحث عن وجوب التعلّم، والكلام في المقام هو الكلام هناك بلا اختلاف.

الفصل السادس:

تغيّر رأي المجتهد

وأما بحث التخطئة والتصويب في الاجتهاد، فقد تقدّم الكلام منّا في أوّل بحث الظنّ عند الجمع بين الحكم الواقعي والظاهريّ، فلا نُطيل الكلام بالإعادة. لكن البحث عن مسائل رجوع المجتهد عن رأيه، وإن تقدّم أيضًا في مبحث الإجزاء، إلّا أنّه لا بأس بذكرها في المقام أيضًا فنقول:

إنّ المجتهد إذا عدل عن رأيه إلى رأيٍ آخر؛ فتارةً تكون أعماله السابقة غير واجدة للشرط أو مقترنةً بالمانع على حسب اجتهاده الفعليّ، وأخرى لا تكون كذلك. وعلى الثاني، لا إشكال في صحّة أعماله السابقة بلا احتياج إلى الإعادة؛ كما إذا كانت فتواه الأولى: وجوب جلسة الاستراحة، وأتى بها في صلواته، ثمّ عدل عن رأيه، وصار نظره إلى عدم وجوبها.

صور فقدان شرائط صحّة الأعمال السابقة بحسب الاجتهاد الفعلي

وعلى الأوّل، رُبّما يقال ببطلان الأعمال السابقة على حسب هذا الاجتهاد؛ لكونها فاقدة للشرط، كما إذا كانت فتواه الأولى: عدم وجوب جلسة الاستراحة، فتركها في صلواته، ثمّ بدّل رأيه إلى الوجوب، أو كانت فتواه الأولى جواز الدعاء بالفارسيّة في الصلاة، ودعا بها في صلواته، ثمّ صار رأيه عدم جواز الدعاء في الصلاة إلّا بالعربيّة، فإذا كانت صلواته السابقة مقرونةً بالمانع. فاعلم أنّ الصور في المسألة ثلاث:

الأولى: وظيفة المجتهد حينئذٍ بالنسبة إلى أعمال نفسه.

الثانية: وظيفة المقلدين بالنسبة إلى أعمالهم السابقة: فهل يجب عليهم إعادة الصلوات الماضية وقضاؤها، وكذا سائر العبادات، أم لا؟ وهكذا هل تكون معاملاتهم الواقعة بلا شرط على الرأي الثاني باطلة أم لا؟
الصورة الثالثة: إنَّ العامي إذا قلَّد مجتهداً ثمَّ مات [المجتهد] أو عدل في حياته إلى شخصٍ آخر؛ ما هي وظيفته في العبادات والمعاملات الواقعة على حسب نظر مجتهد الأول، الباطلة على حسب نظر المجتهد الثاني؟

الأقوال في وجوب إعلام المقلدين في حال العدول عن الفتوى

وقبل الخوض في هذه المسائل، لا بدَّ من بيان حكم الله: إذا رجع المجتهد عن رأيه فهل يجب عليه إعلام مقلديه أم لا يجب؟ فقليل بالوجوب مطلقاً، وقيل بعدم الوجوب مطلقاً، لكنَّ الأقوى - كما أفاده في «العروة»^١ - هو التفصيل بين ما [إذا] كانت فتواه الأولى على الوجوب أو على الحرمة وفتواه الثانية على الإباحة في التكاليفيات الصرفة، فلا يجب عليه الإعلام، وبين ما [إذا] كانت فتواه الأولى هي الإباحة وفتواه الثانية هي الوجوب أو الحرمة، فيجب الإعلام؛ لاستلزام [عدم] إعلامهم الترخيص لهم في الوقوع في المفسدة أو ترك المصلحة. وهكذا في الحقوق يجب عليه الإعلام مطلقاً؛ سواء كانت فتواه الأولى الإباحة أم فتواه الثانية؛ لأنَّ الإباحة في أخذ حقِّ الغير منافعٍ لحقِّ الغير؛ سواء كان الغير هو مَنْ حَكَمَ بجواز أخذ حقه أوَّلاً، أم حَكَمَ بجواز أخذ حقه ثانياً.

١- العروة الوثقى، ج ١، ص ٥٩، المسألة ٦٩.

فإذا أعلم المقلِّدين، لكن لم يصل إليهم الخبر إلا بعد شهر أو سنة مثلاً، فهل تكون أعمالهم في طيِّ هذه المدَّة الفاصلة بين الإعلام ووصول الخبر باطلةً تحتاج إلى الإعادة، أم لا تحتاج إلى الإعادة؟ يدخل هذا في الصورة الثانية من الصُّور الثلاثة؛ فإذا عرفت حكمها تعرف حكم هذه المسألة أيضًا.

حكم الصورة الأولى: وظيفة المجتهد بالنسبة إلى أعماله

أما الصورة الأولى من هذه الصور: فمقتضى القاعدة بطلان عباداته ومعاملاته رأساً؛ لأنه بحسب اجتهاده الثاني رأى أن أعماله السابقة فاقدة للشرط أو واجدة للمانع، فكأن الأعمال السابقة تُركت بالمرّة أو تصرّف في مال الغير ووطأ المرأة الأجنبية بلا عقد، فيحتاج إلى إعادة العقد وإعادة العبادات بالمرّة.

الأخوند يرى عدم لزوم الإعادة والقضاء في الفرض المذكور

ولكن صاحب «الكفاية» ادّعى عدم لزوم الإعادة والقضاء في العبادات؛ متمسكاً بالإجماع وبحديث «لا تعاد» وبحديث الرفع^١. ولا يخفى ما فيه، أما الإجماع فهو - على تقدير تسليمه - إنّما يختص بأعمال المقلِّدين لا بأعمال نفس المجتهد؛ لأنّه بملاحظة فتاواهم وادّعائهم الإجماع، يظهر أن محطّ اتّفاقهم هو ما إذا عمل المقلِّد على طبق فتوى المجتهد، ثم عدل المجتهد عن رأيه، وأما بالنسبة إلى نفس أعمال المجتهد، فالظاهر أنّه لم يدع أحد فيها الإجماع. وأمّا حديث «لا تعاد»، فمضافاً إلى اختصاصه بالصلاة في غير الخمسة المذكورة، فجريانه في المقام مبين على شموله للجاهل بالحكم، ولكن الحق عدم

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٧٠.

شموله، وإنما يختصّ بالساهي والناسي كما ذكرنا في محله.

وأما التمسك بحديث الرفع في المقام فمن أغرب الغرائب؛ لأنه إن كان المراد: عدم وجوب إعادة الصلاة وعدم المؤاخذه على الصلاة المأتي بها قبل تبدل رأي المجتهد، فهذا ليس محلّ الكلام! لأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد التبدل؛ وإن كان المراد: بعده، فلا مجرى لحديث الرفع حينئذٍ؛ لأنه بعد قيام الحجّة على جزئية جلسة الاستراحة مثلاً، قامت الحجّة على بطلان الصلوات الماضية، ومعها لا نكون غير عالمين بالحجّة حتى يشملنا الحديث، بل نكون عالمين به، فيجب العمل على طبق الحجّة القائمة، ولا وجه لجريان الحديث بوجه.

إن قلت: إنّ الحجّة على جزئية السورة إنّما قامت بالنسبة إلى الصلوات الآتية؛ لأنّها قامت في زمان خاص، ولا يكون لها بعثٌ وتحريكٌ بالنسبة إلى ما مضى من الصلوات، بل يكون بعثها وتحريكها بالإضافة إلى خصوص الصلوات الآتية.

قلت: هذا توهم فاسد؛ لأنه لا إشكال في أنّ قيام الحجّة إنّما يكون بعد مضيّ زمانٍ أتينا بصلوات كثيرة فيه، إلّا أنّنا نقول: إنّ مدلول الأمانة الحاكية عن الواقع ليست هي جزئية جلسة الاستراحة بالنسبة إلى الصلوات الآتية، بل مدلولها جزئيتها في جميع الصلوات! والدليل الدالّ على حجية هذه الحجّة إنّما يدلّ على حجيتها بما له من المدلول، وحيث كان مدلوله جزئية السورة وجلسة الاستراحة في جميع الصلوات، فإذن كان هذا المدلول حجّة لنا على الإطلاق.

رأي المرحوم الحلّي: بطلان العبادات السابقة بمقتضى الأدلة

فاللزام الالتزام ببطلان الصلوات الماضية؛ لعدم الإتيان بجلسة الاستراحة فيها، فلم تُتمثل الأوامر بالصلوات، فكانت الصلوات كما [لو] تُركت رأساً، فيجب

علينا القضاء بمقتضى الأدلة الدالة على قضاء الصلوات المتروكة.

وبالجمله عدول رأي المجتهد ليس إلا بمنزلة قيام الحجّة جديدًا، فكما أنه إذا قامت حجّة بدءًا على وجوب صلاة كذايئة من أول الشريعة، يجب علينا قضاء الصلوات المتروكة بمقتضى هذه الحجّة، وكذلك المقام؛ فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء بالنسبة إلى المجتهد مطلقًا.

تمسك المرحوم الحليّ بحديث الرفع لإثبات عدم لزوم الإعادة للأعمال السابقة

ولا يخفى أنّ هذا، بعد دلالة دليل الحجية على العمل بمضمون الأمانة على الإطلاق؛ كما هو الظاهر، وأما لو شككنا في دلالة دليل الحجية على لزوم العمل بمضمون الرواية بالنسبة إلى الصلوات الماضية، وقلنا: بأنّ مدلول الأمانة وإن كان مطلقًا، إلا أنّ القدر المتيقن من دليل الحجية إنّما هو حجية هذا المدلول بالنسبة إلى الصلوات الآتية والأعمال اللاحقة [دون الأعمال السابقة]^١، فالمجرى حينئذٍ هو حديث الرفع بالنسبة إلى قضاء الصلوات الماضية.

وذلك لأنّ الاجتهاد الأول الدالّ على صحّة الصلوات الماضية قد بطل، فلا دليل لنا على صحّة هذه الصلوات، والاجتهاد الثاني لا يدلّ على بطلان الصلوات الماضية بلا سورة أو بلا جلسة الاستراحة، ونهوضه بالنسبة إلى الصلوات اللاحقة، لا دلالة له على بطلان الصلوات الماضية، فإذن نشكّ في صحّتها وبطلانها، فنشكّ في وجوب القضاء وعدمه، فالأصل هو البراءة. ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفاية» - قدس سرّه - من تمسكه بحديث الرفع، فلا تغفل!

هذا كله في بيان حكم الصورة الأولى من الصور الثلاث، وقبل بيان حكم سائر الصور، نتعرض لكلام صاحب «الكفاية» مما نقله عن «الفصول»، فإنه - قدس سره - بعد أن حكم بعدم أجزاء عبادات المجتهد وعدم صحة المعاملات الواقعة على خلاف الاجتهاد الثاني، قال:

«إنه لا فرق في عدم الإجزاء بين أن تعلق الاجتهاد الثاني بالأحكام، أو تعلق بمتعلقاتها؛ ضرورة أن كفيته اعتبارها فيهما على نهج واحد».

إشكال الآخوند على صاحب «الفصول» في عدم الفرق بين الأحكام والمتعلقات

ثم اعترض على صاحب «الفصول»:

«بأنه لم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في «الفصول»، وأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام إلا حسب أن الأحكام قابلة للتغير والتبدل بخلاف المتعلقات والموضوعات».

ثم قال:

«وأنت خيرٌ بأن الواقع واحد فيهما، وقد عيّن أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً» - إلى آخر ما ذكره.^١

وهو - قدس سره - تحيّل أن صاحب «الفصول» كان بصدد الفرق بين الأحكام؛ كالوجوب والحرمة، وبين متعلقات الأحكام؛ كالصلاة والحج والبيع والنكاح ونظائرها، وفي الأوّل لا مانع من تبدل الرأي، فإذا تبدل يتبع الرأي الثاني، ولا يُعتنى بالرأي الأوّل، فإذا كان رأيه الأوّل هو استحباب صلاة - مثلاً - ولم يأت بها، وكان رأيه الثاني هو وجوبها، فلا بدّ وأن يقضيها. وأمّا في الثاني، فالأعمال السابقة

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٧٠.

المرتتبة على طبق اجتهاده السابق في كيفية العمل من العبادة والمعاملة صحيحة؛ لأن الواقعة الواحدة - وهي الصلاة أو البيع - أمرٌ واحدٌ واقعيٌّ لا تتحمل اجتهادين. فعلى هذا اعترض عليه: بأن الواقعة ونفس الأمر واحدٌ سواءً في الأحكام أم في متعلقاتها، فكما يمكن الخطأ في استنباط الحكم، كذلك يمكن الخطأ في استنباط كيفية المتعلق، فلا فرق في عدم الاجزاء بين المقامين.

هذا، ولكن الحق: إنه لم يصل إلى مراد صاحب «الفصول»، ولذا اعترض عليه باعترض بين، كما أن الحق: إن عبارة «الفصول» في هذا المقام^١ في غاية الغموض ويصعب تحصيل المراد منها؛ بحيث إن العلامة الأنصاري - على ما حكى لي السيد أبو الحسن الإصفهاني والشيخ ضياء الدين العراقي - لم يفهم منها مراده، فسأل عن مراده بواسطة أو بلا واسطة، فأجاب صاحب «الفصول»: بأنني لا أفهم معنى العبارة فعلاً، وإن كان لا محيص عمّا ذكرته من الفرق!

لكن بالتأمل التام في كلام «الفصول» يتضح أنه - قدس سره - كان بصدد الفرق بين فروع ثلاثة وما شابهها، وبين فروع ثلاثة أخرى وما شابهها، لكنه في مقام بيان إعطاء القاعدة الكلية في مناط الفرق، عبّر بعبائر غير واضحة؛ فتارةً [كان] يُعبّر بالمتعلق والحكم، وتارةً [كان] يُعبّر عن جامع الفروع الثلاثة التي كان بصدد إثبات عدم الإجزاء فيها: بكون الواقعة مما لا يتعين في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضى الفتوى، ويُعبّر عن جامع الفروع الأخر التي كان بصدد إثبات الإجزاء فيها: بكون الواقعة مما يتعين في وقوعها شرعاً أخذها بمقتضى الفتوى.

لكن بالتأمل في كلام «الفصول»، وفي الفرق بين فروع المذكورة، يتضح أنه

١- الفصول الغروية، ص ٤٠٩.

كان بصدد الفرق بين الوقائع التي قد حصلت في الخارج وانقضت بمقتضى الفتوى الأولى، فثبت فيها الإجزاء، وبين الوقائع التي لم تحصل إلى الآن في الخارج، لكن الفتوى الأولى مقتضية لصحتها والفتوى الثانية مقتضية لبطلانها، فلا إجزاء فيها.

بيان الفروع الثلاثة التي كان صاحب «الفصول» بصدد إثبات الإجزاء فيها

أما الفروع الثلاثة الأولى: فأولها ما لو بنى على عدم جزئية شيء للعبادة أو عدم شرطيته، فأق بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع، فيبني على صحة ما أتى به، حتى أمّا لو كانت صلاةً وبنى فيها على عدم وجوب السورة، ثم رجع بعد تجاوز المحلّ، بنى على صحتها من جهة ذلك. أو بنى على صحتها في شعر الأرناب والثعالب، ثم رجع - ولو في الأثناء - إذا نزعها قبل الرجوع. وكذا لو بنى على طهارة شيء، ثم صلى في ملاقيها ورجع، ولو في الأثناء. وكذا لو تطهر بما يراه طاهرًا أو طهورًا، ثم رجع ولو في الأثناء، فلا يلزمه الاستيناف.

الفرع الثاني: مسائل العقود والإيقاعات، فلو عقد أو أوقع بصيغة يرى صحتها، ثم رجع، بنى على صحتها واستصحاب أحكامها؛ من بقاء الملكية والزوجية والبيئونة والحرية وغير ذلك.

الفرع الثالث: حكم الحاكم، والظاهر أنّ عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق، ولا فرق بين بقاء حكم فتواه التي فرّع عليها الحكم وعدمه؛ فمن الأول ما لو ترفع إليه المتعاقدان بالفارسية في النكاح، فحكم بالزوجية، أو في البيع فحكم بالنقل والملكية، فإن حكم فتواه التي يتفرّع عليها الحكم - وهي صحة ذلك العقد - يبقى بعد الرجوع. ومن الثاني ما لو اشترى أحد المتعاقدين لحم حيوان بقول الحاكم بحلّيته، فترافعا إليه، فحكم بصحة العقد وانتقال الثمن إلى المشتري، ثم رجع إلى

القول بالحرمة، فإنَّ الحكم بصحَّة العقد وانتقال الثمن إلى البائع يبقى بحاله، ولا يبقى الحكم بحليته في حقَّ المشتري بحاله وهكذا.

ولا يخفى أنَّ الجامع بين هذه الفروع المذكورة: هو الإتيان بعملٍ قد مضى على طبق الاجتهاد الأوَّل، وقد استند في الصحَّة إلى قول المجتهد؛ بحيث إنَّ خصوصية الفعل الخارجيِّ وكيفية قد وقعت على حسب فتواه.

ومن هذا القبيل ما لو تحيَّل المجتهد جواز ذبح الحيوان بغير الحديد كالخشب - مثلاً - فذكَّاه به، ثمَّ رجع عن فتواه فذهب إلى حرمة المذبوح بالخشب، وفرضنا أنَّ الحيوان المذبوح موجود فعلاً، فلمَّا كان الفعل الخارجيِّ وهو الذبح بالخشب مستنداً إلى فتواه، لا مانع من أكل لحم هذا الحيوان فعلاً.

بيان الفروع الثلاثة التي كان صاحب «الفصول» بصدد إثبات عدم الإجزاء فيها

وأما الفروع الثلاثة الأخر التي بنى فيها وأمثالها على عدم الإجزاء وتغيُّر الحكم بتغيُّر الاجتهاد، وهي الفروع التي لم يكن الفعل الخارجيِّ بخصوصيته مستنداً إلى فتواه، بل كان الفعل الخارجيِّ صحيحاً على كل حال، غاية الأمر أنَّ فتواه الأولى كانت بتأثير هذا الفعل في ترتب الأثر، بخلاف فتواه الثانية.

فالفرع الأوَّل: ما لو بنى على حلية حيوان فذكَّاه ثمَّ رجع، بنى على تحريم المذكى منه وغيره، فإذن لا بدَّ من البناء على تحريمه؛ كما إذا بنى على حلية لحم الأرنب فذكَّاه، ثمَّ بنى على حرمة لحمه؛ برجوعه وتبدُّل رأيه إلى الحرمة، فإذن يجرم عليه أكله، لو كان الأرنب المذبوح موجوداً فعلاً.

وكم من فرقٍ بين هذا وبين الفرع السابق، وهو ما لو كانت فتواه وقوع الذبح بالخشب؛ لأنَّه في هذا الفرع قد أوقع الذبح على مقتضى القاعدة بالحديد، والفعل

الخارجي في حد نفسه بخصوصيته وكيفية ليس مخالفاً لفتواه الثانية؛ لأن كلا الفتويين هما وقوع الذبح بالحديد، وإنما اختلاف الفتوى في أصل حلية لحم هذا الحيوان وعدم حليته، وأما في ذلك الفرع فقد وقع الفعل الخارجي مستنداً إلى فتواه الأولى، وكانت الفتوى الثانية بطلان هذا الفعل، فمحطّ اختلاف الرأيين هو نفس الفعل الواقع سابقاً.

الفرع الثاني: ما لو كانت فتواه الأولى على طهارة شيء؛ كعرق الجنب من الحرام، فلاقاه، ثم رجع، بنى على نجاسته ونجاسة ملاقيه قبل الرجوع وبعده. ومن البديهي أن العرق الموجود فعلاً أو ملاقيه الموجود كذلك، لا وجه للقول بطهارته بعد تبدل رأيه إلى النجاسة؛ لأن محطّ اختلاف الرأيين ليس هو الفعل الواقع سابقاً؛ لأنه لم يحصل فعل حينئذٍ أصلاً، وإنما الاختلاف على مجرد البناء، ومعلوم أن البناء الثاني رافع للبناء الأول.

نعم لو صلى مع هذا العرق أو مع ملاقيه، يتشكّل هنا فرعان؛ الأول: صحّة الصلاة الواقعة؛ لأنها بمقتضى الفتوى الأولى صحيحة، ولا تأثير للفتوى الثانية في إبطال الفعل الواقع سابقاً. الفرع الثاني: هو ما ذكرناه فعلاً؛ وهو البناء على نجاسة هذا العرق وملاقيه، فلا بدّ من تطهير ملاقيه لعدم وقوع فعل خارجي.

الفرع الثالث: ما لو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر، فتزوج من أرضعته ذلك، ثم رجع، بنى على تحريمها، وهذا الفرع أيضاً واضح؛ لأن العقد الواقع على من أرضعته عشر رضعات لم يكن في نفسه ناقصاً، بل عقد تامّ على الفرض. والاختلاف في تأثير هذا العقد على الحلية وعدمه فلم يكن الاختلاف في الفعل الصادر الواقع سابقاً؛ بحيث إن نفس الفعل في حد نفسه - استناداً إلى الفتوى الأولى - كان باطلاً بمقتضى الفتوى الثانية، بل الفعل في حد نفسه تامّ الشرائط على كلا الرأيين، وإنما

الاختلاف في الحكم فقط. وهذا بخلاف ما لو عقد بالفارسيّة، ثم رأى بطلان العقد كذلك؛ لأنّ نفس الفعل الصادر - حينئذٍ - على الفتوى الأولى كان باطلاً بمقتضى الفتوى الثانية، فلا تأثير للفتوى الثانية في رفع الآثار المترتبة سابقاً في أمثال ذلك. وبالجملة، إنّما ذكرنا ظهر لك مراد صاحب «الفصول» - قدس سرّه - وأنّه كان بصدد الفرق بين الأفعال الواقعة الصادرة بمقتضى الرأي الأوّل؛ بحيث كان محطّ اختلاف الرأيين نفس صحّة الفعل وعدمها في حدّ نفسه، وبين عدم اختلاف الرأي في الفعل في حدّ نفسه، بل كان الاختلاف في تأثير هذا الفعل في المورد وعدم تأثيره؛ فيقول بالإجزاء في الفروع الأوّل، وبعده في الفروع الأخر.

رأي المرحوم الحليّ حول الفروع المذكورة لصاحب الفصول

لكن لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من عدم البناء على الصحّة في الفروع الأخيرة صحيح لا مناص عنه كما ذكره؛^١ لأنّه بمجرد تبدّل الرأي، لا بدّ من تطبيق الأعمال على طبق هذا الرأي بالنسبة إلى الأفعال الآتية والماضية. وأمّا ما ذكره من لزوم البناء على الفروع الأوّل، لا يتمّ في غير باب الحكومة؛ لأنّ نفس الفعل الخارجي، وإن صدر عن الاستناد إلى الفتوى، ولكن الفتوى الثانية طريق إلى بطلانه رأساً؛ لأنّ أدلّة الحجية تدلّ - كما ذكرنا سابقاً - على أنّ مؤدّى الأمانة - بما له من المدلول - حجّة، فإذا كان مدلولها جزئية السورة، أو اشتراط طهارة الماء للوضوء بعدم كونه ملائياً للنجس، فاللازم بطلان الصلوات الماضية، وهكذا في باب العقود والإيقاعات.

١- الفصول الغروية، ص ٤١٠.

فإن مقتضى فتوى المجتهد الدالة على اشتراط عقد النكاح بالعربية بطلان العقد الواقع بالصيغة الفارسية مطلقاً.

وأما في باب الحكومة، فترتيب الأثر على طبق الحكم الصادر من المجتهد، وإن كان مخالفاً لفتواه الثانية، فبدليل خاص دال على أن الحكم نافذ مطلقاً، ولا يُبطله حكم آخر - أي حكم كان - وإن علم أو قامت الحجة على أن الحاكم أخطأ في حكمه، وهذا خارج عن محط الكلام [لأن محل البحث هو الفتوى ورأي المجتهد، وليس حكم الحاكم].^١

والمحصّل مما ذكرنا: إنه لا بدّ من ترتيب الأثر على الفتوى الثانية على الإطلاق؛ سواء كان محط اختلاف الفتويين نفس الفعل الصادر سابقاً، أم كان محط اختلافهما في تأثير الفعل التام في حدّ نفسه، وعلى كلا التقديرين، لا عبرة بالفتوى الأولى، وكذا لا فرق بين العبادات والمعاملات، فلا بدّ من قضاء العبادات، كما أنه لا بدّ من تجديد عقد المعاملات. هذا كله في الصورة الأولى.

حكم الصورة الثالثة: رجوع المقلد إلى المجتهد الثاني

الصورة الثالثة^٢: إنه إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات أو عدل إلى مجتهد آخر، فهل تصحّ عباداته ومعاملاته الواقعة على طبق فتوى المجتهد الأوّل إذا كانت فتوى المجتهد الثاني حكماً إلزامياً بخلاف الأوّل؟ قيل بالصحة.

ذكر دليل بعض القائلين بصحة الأعمال السابقة

وذلك لأنّ معنى التقليد هو جعل العامي أعماله قلادةً على رقبة المجتهد، ومن

١- المعلق.

٢- أمّا الصورة الثانية فسيأتي بيانها في الصفحة ٥٣٧. (المحقّق)

المفروض أن الأعمال السابقة كانت عن تقليد المجتهد الأوّل، فإذا صارت الأعمال قِلادةً في رقبتة، واستراح العامّي من تبعه هذه الأعمال عقاباً وإعادةً وقضاءً، وإنّما يرجع إلى المجتهد الثاني في الأعمال اللاحقة؛ فيريد أن يقلّدها في عنقه ويستند إليه في رفع المسؤولية وقيام الحجّة، فحجّة قول المجتهد الثاني إنّما تكون بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة دون غيرها.

وفيه أوّلاً: إنّ هذه الدعوى المبنيّة على هذا الوجه الذوقي ليست إلاّ مجرد استحسانٍ.

وثانياً: إنّ العامّي كما يُقلّد المجتهد الثاني بالنسبة إلى الأعمال الوجوديّة، كذلك يُقلّده بالنسبة إلى التروك؛ لأنّه وإن عمل بالتقليد سابقاً وأتى بتكاليف، إلاّ أن ترك القضاء والإعادة وترك تجديد العقد الواقع سابقاً، يحتاج إلى التقليد أيضاً بعد رجوعه إلى المجتهد اللاحق. فكما أنّ العامّي يُقلّد الأعمال اللاحقة الوجوديّة في رقبة المجتهد الثاني، كذلك لا بدّ وأن يقلّد تروك قضاء العبادات السابقة على رقبتة أيضاً، فإذا أفتى المجتهد الثاني بوجوب السورة وجلسة الاستراحة في الصلاة مطلقاً، فلا يمكن للعامّي أن يستند إلى فتواه في تروك قضاء ما أتى به سابقاً، بلا سورة وبلا جلسة الاستراحة، بل معنى إطلاق قوله بوجوب هذا هو فساد ما أتى سابقاً، ولازمه القضاء كما لا يخفي.

وبعبارة أخرى: إنّ الأعمال السابقة، وإن كانت صحيحة في ظرفها؛ لاستناد العامّي فيها إلى الحجّة، لكن لا بدّ من التكلّم في أنّ هذه الحجّة بالإضافة إلى ترك القضاء والإعادة، هل ارتفعت بموت المجتهد الأوّل، أم أنّها باقية إلى الأبد بالنسبة إلى صحّة الأعمال الواقعة سابقاً؟ لكن لا مجال لدعوى بقائها؛ لأنّ الحجّة الفعلية - وهي فتوى المجتهد الثاني - واردةٌ على الحجّة السابقة بالنسبة إلى ما بعد الموت؛

وذلك لأن المفروض أنه يجب على العامي أن يرجع إلى المجتهد الثاني، والمفروض أن فتواه هو دخالة جلسة الاستراحة في الصلاة مطلقاً، وحيث إن العامي لم يأت بها في الصلوات السابقة، فيجب عليه القضاء.

وبعبارةٍ ثالثة: إن في المقام أموراً ثلاثة؛ الأول: مدلول فتوى المجتهد الثاني؛ الثاني: حجية فتواه؛ الثالث: الدليل الدال على حجيتها. فالحجية وإن تحققت بعد زمان المجتهد الأول، إلا أن دليل الحجية دل على حجية فتواه بها له من المدلول [لا من حيث الزمان و المكان و سائر الشرائط الأخرى]، وحيث فرضنا إطلاق فتواه بمدخلية جلسة الاستراحة في الصلاة، فدليل الحجية يُعبّدا بلزوم الإتيان بالصلوات المأتي بها سابقاً بلا جلسة الاستراحة.

بقاء حجية فتوى المجتهد الأول بناءً على الاستصحاب أو البراءة

هذا، ولكن رُبما يقال: إن القدر المتيقن من أدلة حجية فتوى المجتهد، إنما هو بالنسبة إلى الأعمال الآتية، وأمّا بالنسبة إلى الأعمال السابقة، فدليل الحجية لا ينهض بها. فمدلول فتوى المجتهد، وإن كان مطلقاً توسعاً بلزوم جلسة الاستراحة في جميع الصلوات، إلا أن دليل حجية هذه الفتوى لا يدل على مزيد من حجيتها بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة؛ وذلك لأن قوله عليه السلام: «فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقْلَدُوهُ»^١، أو قوله عليه السلام: «انظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا»^٢، ونظائرهما، لا إطلاق لها في

١- المعلق.

٢- الإحتجاج، ج ٢، ص ٤٥٦؛ وسائل الشريعة، ج ٢٧، كتاب القضاء، باب ١٠، ص ١٣١، ح ٢٠.

٣- الكافي، ج ٧، كتاب القضاء والأحكام، باب كراهية الارتفاع إلى قضاة الجور، ص ٤٠٧، ح ٥؛

وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٣٧.

حجّية قول المفتي بالنسبة إلى الأعمال السابقة. وعلى فرض الشكّ في شمول الأدلّة بالنسبة إلى حجّية فتواه بالإضافة إلى الأعمال السابقة، فأصالة البراءة محكّمة، فلا يجب على العامّي القضاء والإعادة - كما ذهب إليها شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - أو استصحاب حجّية فتوى المجتهد الأوّل بالإضافة إلى الأعمال السابقة إلى زمان المجتهد الثاني؛ كما ذهب إليه المحقق العراقيّ.

ولا يخفى عليك أنّه لو وصلت النوبة إلى الشكّ، فلا تصل النوبة إلى البراءة أو الاستصحاب؛ لأنّ نفس الشكّ في الحجّية مساوئ للقطع بعدمها، ومع القطع بعدم حجّية فتوى المجتهد الثاني، نقطع بحجّية فتوى المجتهد الأوّل في هذا الزمان. وبعبارة أخرى: إنّنا وإن نشكّ في بادي الأمر في حجّية فتوى المجتهد الثاني كما نشكّ في حجّية فتوى المجتهد الأوّل، ومقتضى الأصل: هو استصحاب حجّية فتوى المجتهد الأوّل، واستصحاب عدم حجّية فتوى المجتهد الثاني؛ إلّا أنّنا قد فرّقنا في محلّه بين جريان استصحاب الحجّية فالتزمنا بجريانه بلا إشكال، وبين جريان استصحاب عدم الحجّية فالتزمنا بعدم جريانه؛ لأنّ الشكّ في الحجّية إذا كان مسبوّقاً بعدم الحجّية مساوئ للقطع بعدمها، فعلى هذا لا مجال لاستصحاب عدم حجّية فتوى المجتهد الثاني؛ للقطع بعدم حجّيتها بمجرد الشكّ. فإذن هذا القطع ملازم للقطع بحجّية فتوى المجتهد الأوّل، فلا مجال للاستصحاب فيها أيضاً.

اللهمّ إلّا أنّ يُقال: إنّ هذه الاستدلالات كلّها تنفع المجتهد دون العامّي؛ لأنّ وظيفة العامّي هي الرجوع إلى المجتهد الثاني، فإن أفتى هو ببطلان عباداته ومعاملاته السابقة، فلا بدّ وأن يقضيها، وإن أفتى بصحّتها، فلا يجب عليه شيء. نعم هذه الأبحاث ينفع المجتهد، فلا بدّ أن يلاحظ هو: أنّ وظيفة العامّي الراجع إليه بعد موت مجتده الأوّل أيّ شيء هي؟ فإذا وصلت النوبة إلى الشكّ في حجّية فتواه

بالإضافة إلى أعماله السابقة، لا مانع من جريان استصحاب حجّية فتوى المجتهد الأوّل؛ لأنّ الشكّ في حجّية فتوى نفسه بالإضافة إليه ليس مساوفاً للقطع بعدمها، وذلك لأنّ الشكّ في الحجّية إنّما يساوق القطع بعدمها إذا كان الشاكّ هو من كانت الحجّة حجّةً عليه، وأمّا إذا كان الشاكّ هو من كانت الحجّة حجّةً مترشحةً منه؛ كشكّ المفتي في حجّية فتواه بالإضافة إلى المقلّد فلا يساوق الشكّ القطع بالعدم. وحينئذٍ يُجري استصحاب الحجّية لفتوى المجتهد الأوّل.

خلاصة رأي المرحوم الحلّي: حجّية فتوى المجتهد الثاني بالنسبة للزمان السابق و اللاحق

هذا كلّ في صورة الشكّ، ولكن لا يخفى أنّه لا تصل النوبة إليه؛ للقطع بأنّ العامّي إذا لم يقلّد أحدًا في برهنة من الزمان، أو قلّد ولم يعمل، فلا بدّ وأن يقضي كلّ ما فات منه على حسب فتوى المجتهد الثاني. وهذا دليل على حجّية فتوى المجتهد بالإضافة إلى ما قبل زمان الرجوع إليه أيضًا. ومن المعلوم أنّه لا فرق بين ترك العبادة رأسًا، وبين الإتيان بها فاسدة؛ فيجب عليه القضاء على كلا التقديرين. والسّر في ذلك: أنّ أدلّة الحجّية مطلّقةٌ بالإضافة إلى حجّية فتواه في الأعمال اللاحقة وفي الأعمال السابقة؛ كما يظهر لك عن قريبٍ في أدلّة التقليد، إن شاء الله تعالى.

ميل صاحب العروة إلى تفصيل صاحب «الفصول»

هذا، واعلم أنّه ذهب في «العروة» إلى تفصيلٍ مشابهٍ لما فصله صاحب «الفصول»، قال في المسألة الثالثة والخمسين:

«إذا قلّد من يكتفي بالمرّة - مثلاً - في التسيّحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفي في التيمّم بضرية واحدة، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول

بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات وقلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني.

وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يُحكم بعد ذلك بطهارته. وكذا في الحلية والحرمة؛ فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً، فلا يجوز بيعه ولا أكله؛ وهكذا^١ انتهى.

لكن لا أدري ما الفرق بين الذبح بغير الحديد حيث ذهب إلى حرمة أكله وبيعه [بعد فتوى المجتهد الثاني]^٢، وبين عقد النكاح بالفارسية ونحوه حيث ذهب إلى صحته بقوله: «وكذا إذا أوقع عقداً أو إيقاعاً... إلى آخره».

فإن كان الذهاب إلى الصحة لمكان وقوع فعلٍ خارجيٍّ مستند إلى التقليد - كما ذهب إليه صاحب «الفصول»^٣ - فقضية الذبح أيضاً كذلك؛ لأن الذبح بغير الحديد فعلٌ خارجيٌّ قد تحقق بمقتضى التقليد ويُخالف فتوى المجتهد الثاني. وإن كان ذهابه إلى حرمة الأكل وحرمة البيع في مسألة الذبح^٤، لمكان وجود اللحم مورداً للابتلاء

١- العروة الوثقى، ج ١، ص ١٧.

٢- المعلق.

٣- الفصول الغروية، ص ٤٠٩.

٤- العروة الوثقى، ج ١، ص ١٧.

في الزمان اللاحق، وكان - قدس سره - بصدد التفصيل بين الأعمال الماضية الخارجة عن مورد الابتلاء فعلاً، وبين الأعمال الماضية المورد الابتلاء فعلاً، ولم يكن مناط تفصيله تفصيل صاحب «الفصول»، فالنكاح بالفارسية أيضاً كذلك [أي هو مورد ابتلاء فعلي أيضاً]؛ لأن المرأة المعقودة عليها موجودة فعلاً، فلا بد من الحكم بوجوب عقدها ثانياً لحلية الوطء.

وبالجملة، لم نفهم معنى لهذا التفصيل كما نبه عليه أيضاً الشيخ أحمد كاشف الغطاء في حاشيته^٢.

ثم إن حكمه بوجوب الاجتناب عن ماء الغسالة إذا كان باقياً، مع حكمه بصحة العقد الواقع على امرأة محرمة عليه على فتوى المجتهد الثاني، فأيضاً غير واضح؛ لأنه على كلا التقديرين، لم يقع فعلٌ خارجيٌّ مطابقٌ لفتوى المجتهد الأول مخالفٌ لفتوى المجتهد الثاني؛ لأن العقد على الفرض تامٌ جامعٌ للشرائط، وإنما المورد غير قابل على فتوى المجتهد الثاني.

وبعبارة أخرى: لا وجه للجمع بين هاتين الفتويين على تفصيل صاحب «الفصول»، ولا وجه له - أيضاً - على التفصيل بين بقاء مورد الابتلاء وعدمه. والعجب من المحقق البروجردي؛ حيث إنه لم يكتب في حاشيته هذا الإشكال.

ميل المرحوم النائيني إلى تفصيل صاحب «الفصول» بين العبادات والمعاملات هذا، ثم إن شيخنا الأستاذ - قدس سره - وافق صاحب «الفصول» في الفروع الثلاثة الأخيرة التي ذكرها، وهي: ما كان جامعاً عدم وقوع فعلٍ خارجيٍّ مستندٍ إلى

١- المعلق.

٢- العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، ج ١، ص ٤٤.

فتوى المجتهد الأوّل مخالفٍ لفتوى الثاني، لكن خالفه في الفروع الثلاثة الأوّل وما شابهها، وهي: ما كان جامعاً وقوع فعلٍ خارجيّ مستندٍ إلى فتواه، بتفصيلٍ ذكره؛ بين العبادات فذهب إلى الإجزاء فيها، وبين المعاملات فذهب إلى صحّتها وعدم ترتيب الأثر عليها إذا كانت مخالفةً لفتوى الثاني؛ حيث قال في حاشيته:

«ولو أدّى التقليدُ اللاحقُ إلى فساد عقدٍ، أو إيقاعٍ، وكذا نجاسة شيءٍ أو حرمة، أو عدم ملكيّة مالٍ ونحو ذلك، فمع فعليّة الابتلاء بمورده يقوى لزوم رعايته»^١ - انتهى.

علّة ميل المرحوم النائيني إلى هذا التفصيل هو الإجماع والاستناد إلى أنّ

الشرعية سمحة سهلة

والظاهر أنّ ذهابه - قدّس سرّه - في الإجزاء في العبادات لعلّه لدعوى الإجماع على الإجزاء فيها، مضافاً إلى أنّ الظاهر من الشريعة السّميحة السهلة عدم ارتضائه بتحميل المشاقّ الكثيرة على المكلفين؛ بقضاء عباداتهم في مدّة أعمارهم مرّةً أو مرّات، مع عدم كونهم من المكابرين المتمردّين.

وأما في المعاملات، فلا يدعى الإجماع، ولا يستلزم البناء على فسادها هرّجاً ومرّجاً ولا اختلالاً في النظام؛ لأنّ موارد الاختلاف بين الفقهاء في المعاملات قليلة، وغالب شرائط الصّحة في المعاملات متّفق عليها عندهم. فعلى هذا، لو أدّى تقليده الثاني إلى بطلان النكاح، لا تكون المرأة زوجته، وكان ما وطئ بها إلى الآن وطء شبهة، ويحرم عليه وطؤها بعد ذلك؛ لأنّها أجنبيّة ولا يحتاج إلى الطلاق. لكن لا بدّ إذا

١- المصدر السابق، ص ٤٣.

أرادت أن تتزوج بغير هذا الزوج أن تعتد بعدة وطى الشبهة، لا عدة الطلاق أو الموت، وإذا أرادت أن تتزوج بزوجها هذا فلا تحتاج إلى العدة أصلاً.

رأي المرحوم النائيني في وظيفة المتعاقدين عند الرجوع إلى مجتهدين مختلفي الفتوى

وكذا إن طلق زوجته بالفارسية، ثم قلد من يفتي بطلاق الطلاق بها، كانت المرأة زوجته، فإن تزوجت بشخص آخر كان التزويج باطلاً. ثم إن هذا الشخص الآخر إن كان يُقلد هذا المجتهد أيضاً، فيجب عليه البيئونة عن هذه المرأة وردّها إلى زوجها السابق. وإن كان يُقلد من يفتي بصحة الطلاق بالفارسية، فإذا وقع التنازع بين الزوجين؛ لأن كلاً منهما يدعي أن هذه المرأة زوجته، فيجب عليهما أن يرجعا إلى مفتٍ ثالث غيرهما، وهو يحكم على طبق رأيه؛ فإن كان رأيه بطلاق الطلاق بالفارسية، يحكم بكون المرأة زوجة للزوج الأول، وإن كان رأيه صحة الطلاق بها، يحكم بكونها زوجة للزوج الثاني.

ثم اعلم أن شيخنا الأستاذ الذاهب إلى فساد العقود الواقعة سابقاً، صرح بأن ترتيب أثر الفساد إنّها يلزم على تقدير فعلية الابتلاء بموردها، حيث قال:

«فمع فعلية الابتلاء بمورده يقوى لزوم رعايته».

وقد صرح بمفهوم كلامه هذا في «وسيلته» حيث قال فيها:

«ولو لم يكن الابتلاء بعين مورد الفتوى فعلياً، ولكن كان له بمقتضى التقليد اللاحق آثار فعلية من جهة الضمان ونحوه فالمسألة لا تخلو عن الإشكال. لكن الأقوى صحة كل عمل ورد بمقتضى الفتوى السابقة على موردها عبادة كانت أو معاملة أو غيرهما بلا ضمان عليه في شيء من تصرفاته»^١ - انتهى.

١- وسيلة النجاة، رسالة عملية فارسية لميرزا محمد حسين النائيني.

وكان حاصله أنه لو لم يكن الابتلاء بعين مورد فتوى المجتهد الأوّل فعلياً؛ كما إذا تزوّج امرأة بعقد فاسدٍ على رأي المجتهد الثاني لكن ماتت قبل تقليده له، فليس عليه شيء.

وأما إذا لم يكن الابتلاء فعلياً، ولكن كان للعين آثارٌ فعليّةٌ بمقتضى التقليد اللاحق من ضمان ونحوه؛ كما إذا اشترى خبزاً بعقدٍ فاسدٍ فأكله، ثمّ قلّد من يقول بالفساد، فالمسألة لا تخلو عن الإشكال من حيث الضمان، ثمّ قوى جانب عدم الضمان بما ذكره.

ولعمري لم أفهم وجه الإشكال، ثمّ وجه تقويته - قدس سرّه - عدم الضمان؛ لأنّ العقد لو كان فاسداً يترتب عليه جميع ما يترتب على العقد الفاسد من ضمان ونحوه. فعلى آكل الخبز أن يؤدّي قيمته إلى من أخذ منه إن كان موجوداً، وإلاّ فيلّى ورثته. هذا تمام الكلام في الصورة الثالثة.

حكم الصورة الثانية: وظيفة المقلدين بعد عدول المجتهد

عن فتواه السابقة

ومنها يعلم الحال في الصورة الثانية، وهي: ما إذا قلّد مجتهداً ثمّ عدل هذا المجتهد عن رأيه، وما يلحقه بهذه الصورة من الفروع، وهي:

ما إذا مات مجتهد فلم يعلم بموته، إلاّ بعد زمانٍ عملٍ فيه على طبق فتواه المخالفة لفتوى المجتهد الفعليّ، وما إذا عدل المجتهد عن فتواه لكن لم يصل إلى المقلّد إعلامه بالعدول إلاّ بعد مُضيّ زمان، وما إذا فسق المجتهد أو كفر ولم يطلع عليه المقلّد إلاّ بعد مُضيّ زمان. وحكم هذه الصورة يُعلم بما ذكرنا من حكم الصورتين الأخرين؛ وهو عدم الإجزاء فيها أيضاً.

لأنه إذا أعلم المجتهد بخطأ اجتهاده السابق، فقد أعلم بعدم إجزاء ما أتى به المقلد سابقاً، فحكم المقلد - حينئذٍ - حكم نفس المجتهد، فكما يجب على المجتهد قضاء ما أتى به سابقاً، كذلك يجب على المقلد أيضاً، بل هذه الصورة أسوأ حالاً من الصورة الثالثة التي تقدم ذكرها؛ لأنه في تلك الصورة لم يتبين خطأ رأي المجتهد الأوّل بنظره، بل تبين خطأه بنظر المجتهد الثاني، فإذا ناقشنا في الإجماع المدعى في تلك الصورة، فالمناقشة فيه في هذه الصورة أوضح.

وأما حكم هذه الفروع الثلاثة الملحقة بهذه الصورة، فحالتها أسوأ من حال حكم أصل الصورة.

وذلك لأنّ المقلد لم يقلد أحداً في زمان الطفرة، بل كانت أعماله بتخيّل وجود الفتوى الصحيحة من المجتهد؛ لأنه بموت المجتهد أو بفسقه وكفره قد سقطت فتواه عن الحجية، وصارت أعمال المقلد بتخيّل قيام الحجّة [لا بقيامها الواقعي]؛ لعدم علمه بالموت أو بالفسق. فإذا كانت فتوى المجتهد الحيّ: «دخالة ما تركه المقلد في أعماله السابقة»، يجب عليه القضاء بلا إشكال.

والمتحصّل من مجموع ما ذكرناه هو: أنّ المناط حجّية فتوى المجتهد في حين النظر، لا فتوى المجتهد في حين العمل، بلا فرق بين العبادات والمعاملات؛ لعدم قيام دليل معتدّ به على الإجزاء في العبادات، وإنّما استدّلوا على الإجزاء فيها؛ إمّا بالإجماع، وإمّا بقصور أدلّة حجّية فتوى المجتهد بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وكلاهما غير تامّ. أمّا الإجماع فغير محصّل، وأمّا القصور في الأدلّة بلا دليل، بل الأدلّة في الحجّية مطلقة. وهل يمكن الفرق بين الاستدلال بالإجماع وبين الاستدلال بقصور الأدلّة على

فرض التسليم، أم لا يمكن الفرق بينهما في النتيجة؟

فنقول: أمّا إذا كان ما عمل مطابقاً لفتوى المجتهد حين العمل ومخالفًا لفتوى المجتهد حين النظر، فلا فرق بين التمسك بالإجماع في الإجزاء أو التمسك بقصور الأدلة؛ لأنّه على فرض الإجماع كان العمل السابق صحيحًا، وإن كان المناط هو فتوى المجتهد في حين النظر؛ لأنّ الإجماع مقدّم على فتواه. وعلى فرض قصور حجّية فتواه بالنسبة إلى الأعمال السابقة، فالحجّة حينئذٍ متعيّنة في فتوى المجتهد السابق؛ سواء كان هناك إجماع في البين أم لم يكن. وعلى هذا لا فرق بين التمسك بالإجماع أو بقصور الأدلة؛ لأنّه على كلا التقديرين كانت الأعمال السابقة الموافقة لفتوى المجتهد في حين العمل صحيحةً. وأمّا إذا كانت الأعمال السابقة موافقةً لفتوى المجتهد حين النظر، ومخالفةً لفتوى المجتهد حين العمل؛ بأن يُفرض إتيانها غافلاً أو جاهلاً قاصراً مع تمشي قصد القربة منه، فيمكن الفرق بين التمسك بالإجماع وبين التمسك بقصور الأدلة؛ فإذا تمسكنا في عدم حجّية فتوى المجتهد الفعلي بقصور أدلة الحجّية، فإذن لا يمكن القول بصحّة الأعمال السابقة، وإن كانت موافقةً لفتوى المجتهد الفعلي على الفرض؛ لأنّ فتوى المجتهد الفعلي لم تكن حجّة بالنسبة إلى الأعمال السابقة، والمفروض أنّ أعماله لم تكن مطابقةً لفتوى المجتهد السابق، فعلى هذا لا بدّ من قضاء عباداته على طبق فتوى المجتهد السابق. وأمّا إذا تمسكنا بالإجماع، فيمكن القول بجريانه في المقام؛ لأنّ الظاهر أنّ الإجماع انعقد لأجل الامتنان ودفع العسر والحرج، فلمّا كانت الأعمال السابقة موافقةً لفتوى المجتهد الفعلي، فالإجماع دلّ على عدم لزوم قضائها.

هذا، ولكن يمكن أن يُقال: إنّ الإجماع متحقّق في ما إذا كانت الأعمال السابقة مستندةً إلى الفتوى، وأمّا في هذه الصورة؛ لمّا لم تكن مستندةً إليها فلا إجماع على الصحّة، ولا بدّ من القضاء أيضًا.

نظر صاحب العروة مبني على سلوك طريق الاحتياط، ونقد ذلك

ولم كان عدم تحقق الإجماع في هذه الصورة (التي لم تكن الأعمال مستندة [فيها] إلى فتوى المجتهد السابق مع احتمال قصور حجّية فتوى المجتهد الفعلي للأعمال السابقة)؛ احتاط في «العروة» حيث قال في المسألة السادسة عشرة:

«عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع [وأما الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة؛ فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل]»^١ - انتهى.

لأنه بعد فرض احتمال قصور أدلة الحجّية لفتوى المجتهد الفعلي بالنسبة إلى الأعمال السابقة، مع فرض عدم الإجماع في هذه الصورة التي لم تكن الأعمال مستندة إلى فتوى المجتهد السابق، لا بدّ من موافقة العمل لكلتا الفتوتين؛ حتى يقطع بالصحة، وإلا فلا يقطع بالصحة، وهذا واضح.^٢

هذا تمام الكلام في مسألة الاجتهاد.

١- العروة الوثقى، ج ١، ص ٧.

٢- [تعليقة المرحوم الوالد قدس سره]:

أقول: لعلّ بحثه - مدّ ظلّه - عن هذا الفرع يكون ردّاً على صاحب المستمسك* حيث أفاد في المقام: «إنّ احتياط صاحب العروة في المقام إنّما يكون لأجل احتمال السببية في فتوى المجتهد» ولا يخفي ما فيه.

*.راجع: مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٦.

القسم الثاني :

مباحث التقليد

الفصل الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للتقليد

الفصل الثاني: الكلام في وجوب أو عدم وجوب التقليد

الفصل الثالث: تقليد الأعم

أدلة القائلين بوجوب تقليد الأعم.

ب: أدلة القائلين بعدم وجوب تقليد الأعم.

الفصل الرابع: تقليد الميت ابتداءً وبقاءً

ألف: ادلة المجوزين

ب: أدلة الهانعين

الفصل الخامس: موارد وجوب التقليد

الفصل الأول:

المعنى اللغوي والاصطلاحي للتقليد

وهو لغةً جعل الشيء قِلاَدَةً على الرقبة ومنه تقليد الهدى، واصطلاحاً جعل العامي أعماله واعتقاداته قِلاَدَةً على عُنُقِ المُفتي بحيث يخرج عن المسؤولية ويتحمّلها الفقيه؛ لمكان فتواه بصحة هذه الأعمال والاعتقادات.

قال في «المجمع»:

«وَقَلَّدْتُهُ قِلاَدَةً: جَعَلْتُهَا فِي عُنُقِهِ. وَفِي حَدِيثِ الْخِلاَفَةِ «فَقَلَّدَهَا رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ»
أَي: أَلْزَمَهُ بِهَا، أَي: جَعَلَهَا فِي رَقَبَتِهِ وَوَلَّاهُ أَمْرَهَا».

إلى أن قال:

«والتقليد في اصطلاح أهل العلم: قَبُولُ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ. سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّ الْمُقَلِّدَ يَجْعَلُ مَا يَعْتَقِدُهُ مِنْ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ حَقِّ وَبَاطِلِ قِلاَدَةً فِي عُنُقِ مَنْ قَلَّدَهُ»^١.

وقال في «الكفاية»:

«وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات، أو للالتزام به في الاعتقاديّات تعبدًا بلا مطالبة دليل على رأيه»^٢.

ولا يخفى عليك أن مجرد قبول قول الغير من غير دليل، أو أخذ قوله ورأيه

١- مجمع البحرين، ج ٣، ص ١٣١، ذيل مادة قلد.

٢- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل في التقليد، ص ٤٧٢.

للعمل ليس تقليدًا، بل هذه الأمور لازمة للتقليد، وإلا فنفس التقليد كما ذكرنا هو: جعل ما يجب على العامي من عمل في الفرعيّات ومن اعتقاد في الاعتقاديّات على رقة المفتي، ولا يحصل هذا إلا بأخذ قوله ورأيه، لا أن نفس الأخذ هو التقليد، لكن كثيرًا ما يشتبه على اللغويين اللوازم بالملزومات ويفسرون اللفظ بالمعنى اللازم، والمقام أحد مقامات اشتباههم.

ثم إن بعضهم فسروا التقليد بأنه عبارة عن: «جعل المقلد فتاوى المجتهد على رقة نفسه»^١، ولا يخفى ما فيه من الغلط؛ لأن «التقليد» من باب «التفعل» يتعدى بمفعولين، تقول: قلّدتُه السيف فتقلّد به، وهذا بخلاف «التقلّد» من باب «التفعل»؛ لأنّ الفاعل في [التقلّد] هو المفعول الأوّل من باب «التقلّد».

وبالجملة إن المقلد يجعل أعماله على رقة المفتي، فلو كان معنى «التقليد» هو أخذ فتاوى المجتهد وجعلها على رقة نفسه، يكون العامي - حينئذٍ - متقلدًا لا مقلدًا. ورُبما قال بعض:

إن قولنا «تقليد المجتهد» مجازٌ في الحذف، وكان أصله: «تقليد العامي فتاوى المجتهد على رقة نفسه»، فإذاً يكون المقلد هو العامي والمتقلد هو نفسه أيضًا، وأمّا الأمر الذي قلّد فيه فهي فتاوى المجتهد لا أعمال نفسه. لكن لا يخفى ما فيه من البعد.

ورُبما قال بعض:

إنّ التقليد عبارة عن الالتزام بقول المجتهد وتوطين النفس على العمل على ما أفتى به.^٢

١- فقه الشيعة، ج ٧، ص ٤٧.

٢- العروة الوثقى، ج ١، ص ٥.

وفيه: أنه خلط بين البيعة والتقليد؛ لأن البيعة هي هذا المعنى، وأما التقليد فقد عرفت أنه عبارة عن: جعل القلادة في العنق. ورُبِّمَا يُوسَّعُ منطقتَه في الاستعمال فيستعمل: «قلده السيف»؛ لأن السيف ليس قلادةً، ولا يُجعل على الرقبة أيضًا، بل يُجعل على الحِمالة، لكن تشبيهاً للسيف بالقلادة والحِمالة بالجعل على الرقبة، فيصح هذا الاستعمال. ورُبِّمَا يُوسَّعُ منطقة استعماله أزيدَ من هذا المقدار أيضًا؛ فيستعمل التقليد في الأمور الغير المحسوسة تشبيهاً لها بالمحسوسة، فيقال: قلده الوزاره، وقلده الخِلافه، ومنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قلدها عليًا، والمقام من هذا القبيل؛ لأن العامي يجعل أعماله على رقبة المُفتي، والأعمال ليست بأُمور محسوسة؛ لأنَّ المَجْعول في رقبته وزرُّها ومسؤوليَّتها.

وبالجمله، إنَّ ما ذكرناه هو معنى التقليد، وقد عرفت أنه في الاعتقادات عبارة عن نفس الاعتقاد، وفي الأعمال عبارة عن نفس العمل، والتعبير الأخرى بقولهم: «إنه عبارة عن الأخذ وقبول قول الغير وتوطين النفس» وغيره، إمَّا غلطٌ، وإمَّا تعبيرٌ بلوازم التقليد لا نفسه.

والمحصّل ممَّا ذكرناه؛ هو أن التقليد عبارة عن: العمل مستندًا إلى فتوى الفقيه، وهذا الاستناد هو حجّة العامي على المولى في مقام الاحتجاج، وبه يجعل أعماله على رقبة المُفتي.

هذا، ولكنَّ صاحب «الكفاية» - قدس سرّه - ذهب إلى أن التقليد عبارة عن: مجرد أخذ فتوى الفقيه، واستحالة كونه عبارة عن: نفس العمل، حيث قال: «ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد، فافهم»^١.

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل في التقليد، ص ٤٧٢.

ولا يخفى عليك ما ذهب إليه قدّس سرّه؛ لأنّ إن كان مراده قدّس سرّه: هو لزوم العمل عن تقليد، فيجب سبق التقليد عن العمل، فلو كان العمل هو التقليد يلزم كون الشيء في رتبتين، فلا يخفى أنّ التقليد وإن كان شرطاً للعمل ولكن لا يجب تقدّم سبق الشرط على المشروط، بل لا بدّ من الإتيان بالمشروط مع الشرط. وبعبارة أخرى: إنّ حال التقليد بالنسبة إلى العمل، كحال الاستقبال بالنسبة إلى الصلاة، ومن المعلوم أنّه لا يجب، بل لا معنى لتقدّم الاستقبال في الصلاة، بل لا بدّ من الإتيان بالصلاة إلى جهة القبلة، وفي المقام: لا بدّ من العمل على كيفية التقليد وعلى جهته لا أن يُقدّم التقليد على العمل، فلا معنى لسبق التقليد عن العمل، فضلاً عن كون السبق ضرورياً.

وإن كان مراده أنّ المشروط متوقّف على الشرط توقّفًا طبيعيًا ورتبيًا، فلو تقدّم الشرط على المشروط يلزم الدور، وفي المقام إنّ العمل متوقّف على التقليد؛ لأنّ التقليد شرط العمل، ولو توقّف حصول عنوان التقليد على العمل لزم الدور. فالجواب: إنّ حصول عنوان التقليد وإن كان متوقّفًا على العمل؛ ضرورة أنّ العمل الخاصّ - وهو العمل مع الاستناد - عبارة عن التقليد، لكنّ نفس العمل لا يتوقّف على التقليد، بل المتوقّف عليه هو صحّته، فالموقوف غير موقوف عليه، فلا دور.

الفصل الثاني:

الكلام في وجوب التقليد و عدمه

عنوان التقليد ليس موضوعاً لحكم في الشريعة

هذا، لكن لا يخفى عليك أنه لم يرد دليل شرعي على أن عمل العامي لا بد وأن يكون عن تقليد من المفتي؛ لأن لفظ التقليد لم يرد في مقام حجّة عمل العامي، ولا في حجّة قول المجتهد.

ولا يكون موضوعاً لحكم شرعي آخر؛ مثل البقاء على تقليد الميت، والعدول عن تقليد المجتهد؛ لأنّ البقاء أو العدول ليسا أحكاماً مستفادة من الأدلة اللفظية، بل لا بد من تعيين حكم البقاء والعدول بالنظر إلى عمومات أدلة حجّة قول المفتي. فإذن تسقط هذه النقوض والإيرادات على معنى التقليد رأساً؛ لأنها من قبيل حلق رأسٍ ليس له صاحب.

وبالجملة، إنه لما لم يدل دليل على أن العمل لا بد وأن يقع على وجه التقليد، وعنوان التقليد ليس موضوعاً لحكم في الشريعة، فإذن جميع هذه الأبحاث تطويل لا طائل تحته.

هذا، مضافاً إلى أن المجتهد لا يتحمّل مسؤولية عمل العامي لو كان في اجتهاده معذوراً؛ لأنّ الشارع أمر العامي باتّباع المجتهد، فالمتحمّل للمسؤولية هو الشارع لا المجتهد، فلا معنى لأن يقلد العامي أعماله على عاتق المفتي؛ لأنّ الشارع أوجب عليه الرجوع إليه. وبالجملة لم تساعد الأدلة إلا على أن قول المفتي حجّة على

المقلد، والعمل المطابق لهذه الحجّة صحيح؛ سواءً استند العامي في عمله إلى قول المجتهد أم لم يستند، وسواءً التزم بقبول قوله أم لم يلتزم، وسواءً وُظِنَ نفسه على العمل بفتاواه أم لم يُوظَّن، فإذا عمل العامي عملاً مطابقاً لرأي المفتي، كان هذا العمل صحيحاً، ولم يكلفنا الشارع بأزيد من هذا.

وبعبارةٍ أخرى، نقول: إنّه بعد عدم وجوب الاحتياط للعامي؛ إمّا للإجماع المدعى من شيخنا الأنصاري^١، وإمّا لعدم تمثي قصد الوجه ولزوم التكرار في بعض العبادات، أو عدم جوازه له؛ لأنّ العمل بالاحتياط في جميع المسائل لا يوصل العامي إلى الإتيان بالتكاليف الواقعية؛ إذ الاحتياط لا يتحقّق إلاّ مع احتمال وجود تكليف واقعي، وأمّا العامي الذي ليس له هذا الاحتمال في كثير من الموارد، فكيف يُعقل في حقّه الاحتياط بالإضافة إلى جميع الأحكام؟! وبالجملة؛ بعد عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، تتعيّن وظيفة العامي في أن يرجع إلى المفتي، أو يجوز له الرجوع إليه، فيسأل عن وظيفته، ثمّ يُجيب المفتي بأنّ وظيفته كذا، فإذا علم المقلد بالوظيفة، ثمّ يعمل على طبق ما علم، فإذا عمل كان عمله صحيحاً؛ لأنّ الشارع جعل فتوى المجتهد حجّةً عليه في هذه الحال. وعلى هذا، صرف مطابقة العمل للحجّة كافٍ في الصّحة، ولم يدلّ دليلٌ على وجوب رجوع العامي إلى المجتهد أزيد من هذا، وأنت خبيرٌ بأنّ واحداً من هذه الأمور الأربعة (أي: سؤال المفتي، وجوابه، وعلم العامي، وعمله) ليس تقليداً، أمّا الثلاثة الأوّل فواضحٌ، وأمّا الأخير؛ فلأنّ مجرد العمل ليس تقليداً، بل التقليد - كما عرفت - هو الإتيان بالعمل جاعلاً ثقله على عنق المفتي، ولا يجب هذا المعنى على العامي، وإنّما الواجب عليه نفس العمل.

١- فرائد الأصول، ج ١، مباحث القطع، ص ٧١.

والمحصّل مما ذكرناه كلّ: إنّه بعد عدم ورود لفظ التقليد في مقام الحجية، أو في كونه موضوعًا لحكم من الأحكام، مع ضعف سند ما في الاحتجاج من قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلّدوه»، إننا نستريح من لزوم تحقّق هذا العنوان، بل الواجب علينا النظر إلى أدلّة حجّية قول المُفتي، وهذا لا ربط له بعنوان التقليد أصلًا.

نظر صاحب «الكفاية» على كون جواز التقليد بديهيًا و فطريًا

قال صاحب «الكفاية» قدّس سرّه:

«ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهيًا جبليًا فطريًا لا يحتاج إلى دليل، وإلّا لزم سدّ باب العلم به على العامّي مطلقًا غالبًا؛ لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتابًا وسنةً ولا يجوز التقليد فيه أيضًا، وإلّا لدار أو تسلسل»^١.

وحاصله: إنّ رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور الفطرية الكائنة في طبع الإنسان، بل في طبع الحيوان بما هو حيوان، ولذلك ترى تقليد الوحوش والأغنام وبعض الحشرات من أعلمهم وأقواهم في العدو والفرار والعمل النوعي.

ومراده من البديهي والجبلي الفطري أمرٌ واحدٌ، ولا وجه للإشكال عليه بأنّ هذه الأمور متفاوتة متغايرة ولا يصحّ أن يكون مستند التقليد جميع هذه.^٢

ثمّ استدلّ بأنّه لو كان نفس وجوب التقليد تقليديًا لزم الدور أو التسلسل.

اعلم: إنّ المقام بعينه نظير مقام وجوب الإطاعة، حيث ذكروا في ذلك المقام

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل في التقليد، ص ٤٧٢.

٢- ممّا يجدر ذكره أنّ هذا الإشكال طرح من قبل المحقق الأصفهاني - رضوان الله عليه في «نهاية الدراية» ج ٦، ص ٣٩٩.

أنَّ وجوبه عقليٌّ لا شرعيٌّ وإلاَّ لدار أو تسلسل؛ لأنَّ كلَّ وجوب إطاعة يحتاج إلى جعل وجوب إطاعة أخرى لهذا الوجوب، والمراد من الوجوب: هو الوجوب الذي يحكم به العقل بالفطرة، لا أنَّه يحكم به لِمكان كشفه عن الوجوب الشرعي. ثمَّ إنَّ التسلسل تارةً يتحقَّق في سلسلة العِلل، وأخرى في سلسلة المعلولات، أمَّا في سلسلة العِلل فقد ذُكر في «الشمسية»:

«إنَّ استحالته متوقَّف على حدوث العالم، وأمَّا على فرض قِدَم العالم فلا يستحيل

التسلسل في العِلل؛ لِإمكان تحقُّق عِللٍ غير متناهية في أزمنةٍ غير متناهية»^١.

والظاهر أنَّ التسلسل في مرحلة العِلل مستحيل، وإن بنينا على قِدَم العالم؛ وذلك لأنَّ فرض وجود أوَّل المعلولات مساوٍ لفرض وجود علته، وفرض وجود علته مساوٍ لفرض وجود علة علته، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فما دام لم تتحقَّق علة العِلل لم يُعقل أن يتحقَّق آخر المعلولات، وحيث لا نهاية لوجود علة العِلل ولا ينتهي التوقُّف إلى حدٍّ ثابتٍ لم يحصل في الخارج ما يترتَّب عليه من المعلولات المتكرِّرة؛ فإذاً يكون حصول أوَّل المعلولات مستحيلًا في الخارج.

وأمَّا التسلسل في ناحية المعلولات فغير مستحيل؛ لأنَّ العلة الأولى موجودةٌ بالفرض، وبترتب معلولاتٍ طويلةٍ غير متناهية عليها في الوجود لا مانع منه؛ لأنَّ أصل ما يتوقَّف عليه الوجود - وهو علة العِلل - متحقَّق على الفرض. نعم لازم التسلسل في ناحية المعلولات هو أبدية العالم وسرمدية؛ لأنَّا لو فرضنا انتهاء العالم إلى حدٍّ [معين]، فستنتهي المعلولات إلى حدٍّ [معين] أيضًا، ولن يلزم التسلسل، وفي فرض التسلسل لا مانع من سرمدية العالم، كما لا يخفى.

١- تحرير القواعد المنطقيَّة في شرح الرسالة الشمسية، ص ٥١.

وبعبارة أخرى: إنَّ الفرق بين العِلل والمعلولات: هو أنَّه في مراتب العِلل حيث [إنَّ] وجود أدنى المعلولات يتوقّف على أعلى العِلل، ولا ينتهي أعلى العِلل إلى حدّ، فلا يمكن تحقّق أدنى المعلولات في الخارج؛ وأمّا في مراتب المعلولات، حيث إنَّ أصل وجود عِلّة العِلل مفروض في الخارج، فيترتّب عليها وجودات غير متناهية في الخارج، كما لا يخفى.

وجوب التقليد شرعي ولكن طريق وصول العامي إليه هو الفطرة

إذا عرفتَ هذا فاعلم: إنّه في باب الإطاعة إذا قلنا بالوجوب، [فإنّه] وإن [كان] يلزم التسلسل، لكنّ التسلسل يقع في مرحلة المعلولات؛ لأنّ أصل الوجوب الوارد على التعلّق من صلاة أو صوم ونحوه موجودٌ على الفرض و يترتّب عليه حكمٌ آخر معلولٌ له بوجوب الإطاعة، ثمّ هذه الإطاعة لما كانت من الأفعال، [فهي] تحتاج إلى بعثٍ وهو وجوبٌ آخر وهكذا؛ فإذا يترتّب على الوجوب الأوّل الموجود بالفرض الوارد على متعلّقه وجوبات غير متناهية بتعداد الإطاعات الغير المتناهية، ولا يستلزم محذورًا بعد ما عرفت من إمكان التسلسل في مرحلة المعلولات.

فإذا فرضنا أنّ المقام - وهو احتياج التقليد إلى الوجوب الشرعي - نظيرُ باب الإطاعة، فلا محذور في التسلسل.

وأيضًا الظاهر أنّه ليس مراد صاحب «الكفاية» - قدّس سرّه - في قوله: «إنّ وجوب التقليد فطريًا»^١ أنّه فطريّ عقليّ لا يمكن أن يحصل بجعلٍ شرعيّ، كما أنّه في باب الإطاعة كذلك؛ وذلك لأنّ ذيل كلامه وهو قوله:

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٧٢.

«وإلا لزم سدُّ باب العلم به على العامِّي [مطلقاً] لعجزه عن معرفة ما دلَّ على وجوب التقليد [عليه] كتاباً و سنةً».

يُعطي بأنَّ وجوبه شرعيٌّ واردةٌ في الكتاب والسنة، لكن لا طريق للعامِّي إلى كشف هذا الحكم الشرعيِّ إلا بفطرته وجبلته؛ فإذن ليس وجوب التقليد كوجوب الإطاعة من الأحكام الفطرية العقلية التي لا مدخل للشرع فيها، بل وجوبه شرعيٌّ، غاية الأمر أنَّ المجتهد يعرفه بالنظر إلى الكتاب والسنة، و[أما] العامِّي، فحيث إنَّه عاجز عن معرفته بهذا الطريق، [لذا فإنَّه] يعرفه بطريق فطرته، فالفطرة كاشفةٌ عن الحكم الشرعيِّ؛ لوضوح أنَّه لو لم يكن الطريق منحصرًا بالفطرة للزم التسلسل؛ لأنَّ وجوب التقليد لو كان تقليدياً فنفس هذه المسألة تحتاج إلى التقليد، ثمَّ إنَّ نفس التقليد في مسألة «وجوب التقليد» أيضاً تحتاج إلى تقليدٍ آخر فيتسلسل. ولا يخفى أنَّ هذا التسلسل في سلسلة العِلل؛ لأنَّ جواز أصل التقليد يتوقَّف على تقليدٍ آخر، وهو أيضاً على تقليدٍ ثالث، فلا ينتهي الكلام إلى علة موجودة على الفرض، فيكون باطلاً؛ وهذا بخلاف مسألة وجوب الإطاعة؛ لأنَّ أصل الوجوب المتعلِّق على الفعل موجودٌ على الفرض، فيقع التسلسل في سلسلة المعلولات.

وبما ذكرنا تعرف أنَّ جميع الأدلة الواردة من الشرع على جواز التقليد أو وجوبه لا تنفع المجتهد ولا المقلِّد؛ أمَّا المجتهد فهو وإن [كان] ينظر في هذه الأدلة فيستنبت وجوب التقليد أو جوازه، لكن لا ينتفع بهذا الاستنباط بالنسبة إليه لكونه مجتهداً، ولا بالنسبة إلى مقلِّديه؛ لما ذكرنا أنَّ أصل مسألة وجوب التقليد ليس تقليدياً. وأمَّا للعامِّي فلعدم تمكُّنه من النظر في هذه الأدلة، بل طريقه لكشف هذا الحكم إنَّما يكون من طريق الباطن؛ وهو اقتضاء فطرته وجبلته، نعم تنفع هذه الأدلة بالنسبة إلى خصوص من تمكَّن من الاجتهاد في هذه المسألة دون غيرها، بناءً على جواز التجزِّي في الاجتهاد، لكن عرفت فساده.

إن قلت: فما فائدة هذه الأدلة الشرعية الدالة على وجوب التقليد؟ قلنا: هذه ليست أدلة لوجوب التقليد، بل تذكيراً للفطرة والجلبة؛ ولذا ذكروا في المنطق: إنه لا يمكن الاستدلال على البديهيات والضروريات، بل يذكر ما هو مُنبهٌ ومذكرٌ لهذه الأمور. والمحصل مما ذكرنا: إن ما ذكره صاحب «الكفاية» من كون الفطرة والجلبة كاشفةً عن وجوب التقليد وإلا لزم التسلسل، أمرٌ متين لا مدفع له^١.

بيان وظيفة العامي عند العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعية

ثم إن شئتَ تبيّن الحال على وجه ترتفع به الشبهات وينكشف به المرام من بين السحائب والظلام، فاعلم: إن العامي الجاهل بالحكم الواقعي - كوجوب الأذان

١- تعليقة المرحوم الوالد رضوان الله عليه:

أقول: إن العامي في بدو الأمر لا يكون التقليد بالنسبة إليه فطرياً إلا إذا انسدد باب الاجتهاد والاحتياط عليه؛ لوضوح أنه مع تمكنه من الاجتهاد، ولو بتحصيل مقدماته بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة، أو تمكنه من الاحتياط وتشخيص جوازه، لا يرى في فطرته وجوب اتباع قول العالم بلا دليل، بل يمكن أن تكون وظيفته شرعاً هي الاجتهاد والنظر في الكتاب والسنة، أو تكون وظيفته الاحتياط، فلا بدّ من انسداد هذين البابين حتّى ينحصر طريقه بالتقليد، فتحكم فطرته بوجوبه. ومن المعلوم أنه لا يمكن انسداد هذين البابين بالرجوع إلى المفتي في هذه المسألة وتقليده إياه؛ لأنّ الكلام في أصل التقليد؛ فإذن لا بدّ وأن يقال: إمّا بوجوب الاجتهاد بالاضافة إليه في هذه المسألة، وإمّا بتحصيل العلم القطعي بعدم وجوب الاجتهاد والاحتياط؛ ولو بتعليم الفقيه والسؤال من الفقهاء الكثيرين كي يحصل له العلم، وعلي كلا التقديرين لا يكون وجوب التقليد حينئذٍ فطرياً، بل وجوبه شرعيٌّ وارد في الكتاب والسنة، فإمّا يجتهد العامي في وجوبه وإمّا يحصل العلم بالوجوب.*

* لمزيد من الاطلاع على فطرية مسألة التقليد ودلالة الآيات والروايات على ذلك، راجع: ولاية الفقيه في

حكومة الإسلام (النسخة العربية)، ج ٢، ص ١٤٦؛ سرّ الفتوح، ص ٣٤؛ تفسير الميزان، ج ١، ص ٤٢٨

والإقامة - مع علمه الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة التي لا بدّ من التخلّص منها، يتحرّر في سلوك الطريق الموصل لهذا الحكم الواقعي: بين أن يسلك طريق الاجتهاد، وبين أن يسلك طريق التقليد برجوعه إلى من يعلم، وبين الاحتياط؛ لكنّ جواز سلوك كلّ واحدٍ من هذه الطرق الثلاثة مختلفٌ فيه، فإذن لا يقطع بتعيّن أحدٍ من هذه الطرق.

بيان طرق ثلاثة لخروج العامّي عن التحير

أمّا سبيل الاجتهاد، فقد أنكره العامّة، فذهبوا إلى لزوم التقليد من أحد أئمّتهم الأربعة، وذهب بعضٌ إلى وجوبه - كـ بعض الأخباريين - مع إنكارهم الاحتياط أيضًا، وذهب ثالثٌ إلى جوازه بالمعنى الأخصّ - كالمشهور - وجعلوه إحدى الطرق الموصلة إلى الواقع.

وأمّا سبيل التقليد، فقد أوجبه بعض كـ بعض العامّة، وقد حرّمه بعض كالأخباريين، وقد أباحه ثالثٌ كالمشهور من علمائنا رضوان الله عليهم.

وأمّا سبيل الاحتياط فقد حرّمه بعضٌ لمكان عدم إمكان قصد الوجه والتمييز ولزوم التكرار ونحوه، وقد جوّزه آخر وهو من لا يرى اشتراط هذه الأمور في العبادة.

هذا مضافًا إلى أنّ العامّي ولو لم يطّلع بموارد الخلاف في هذه السبل، لكنّه في بادي النظر يحتمل في نفسه وجوب السلوك إلى أحد هذه الطرق يقينًا، كما يحتمل حرمة السلوك إلى واحدٍ منها، ويحتمل جواز السلوك بكلّ منها، فإذن ينسب عليه باب الوصول إلى الحكم الواقعي كالأذان؛ لاحتماله المنع من سلوك كلّ واحدٍ من هذه الطرق الثلاث (الاجتهاد والتقليد والاحتياط)، لكنّه لما رأى أنّ نفس الاجتهاد في الحكم الواقعي [يمثّل] فعلاً من الأفعال التي جعل لها حكمٌ في الشريعة أيضًا، فيرى أنّ السبل المتصوّرة للوصول إلى هذا الحكم ثلاثة أيضًا:

الأول: الاجتهاد في مسألة جواز الاجتهاد في الحكم الواقعي الأوّل وعدمه.
 الثاني: التقليد، وهو بأن يرجع إلى الغير في أنّ الاجتهاد في الحكم الواقعي جاز
 أم لا؟

الثالث: الاحتياط وهو أن يحتاط في هذه المسألة.

وهكذا، فالتقليد في الحكم الواقعي [يمثّل] فعلاً من الأفعال لا بدّ من الاطلاع مع حكمه أيضًا، فإذن يرى أن السبل المتصورة للوصول إلى حكمه منحصرّة في الاجتهاد والتقليد والاحتياط. وكذلك الاحتياط في الحكم الواقعي فعلاً من الأفعال لا بدّ من أن يطّلع على حكمه بالجواز أو الحرمة بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط. فإذن تصير السبل في كلّ واحدٍ من السبل الموصلة إلى الحكم الواقعي ثلاثة أيضًا؛ لأنّ السبل إلى الوصول إلى الحكم الواقعي منحصرّة في الثلاثة: الاجتهاد والتقليد والاحتياط، وكذلك السبل إلى الوصول إلى كلّ واحدٍ من هذه السبل ثلاثة أيضًا؛ لأنّه لا بدّ وأن يطّلع على حكم كلّ واحدٍ من الاجتهاد والتقليد والاحتياط بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط.

لكنّك تعرف بالتأمّل أنّ بعض هذه السبل الثلاثة في هذا المقام غير معقول: أمّا أحدها فالاحتياط، فإنّه غير معقول بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من هذه الثلاثة؛ لأنّ الاحتياط في الاجتهاد ممّا لا معنى له؛ وذلك لأنّ معنى الاحتياط هو الإتيان بالفعل على وجه يقطع بأنّه يُدرك به الواقع، فالاجتهاد الذي يكون حكمه مشكوكًا فيه، ودائرًا بين الوجوب والحرمة والجواز، فالاحتياط فيه معناه: أن يجتهد وأن لا يجتهد! وهو كما ترى. وهكذا الاحتياط في التقليد ممّا لا معنى له؛ لأنّ حقيقته هو الإتيان بالتقليد وعدمه، وهكذا الأمر في الاحتياط في الاحتياط؛ فإذا خرج الاحتياط من الطرق الموصلة إلى الاجتهاد والتقليد والاحتياط، تكون السبل حينئذٍ ثنائيةً.

ثم إنك تعرف بالتأمل أيضًا أن الاجتهاد في الاجتهاد مما لا معنى له؛ لأنك إذا شككت في أصل جواز الاجتهاد في الحكم الواقعي واحتملت حرمة، فلا تتمكن من الوصول إلى حكم نفس هذا الاجتهاد بالاجتهاد أيضًا؛ لأن المشكوك هو جواز طبيعة الاجتهاد، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد؛ فينحصر سبيل الوصول إلى حكم الاجتهاد بالتقليد.

وتعرف أيضًا أن التقليد في التقليد مما لا معنى له؛ لأنك إذا شككت في أصل جواز التقليد في الحكم واحتملت حرمة، فلا تتمكن من الوصول إلى حكمه بالتقليد الذي هو أيضًا مشكوك في جوازه؛ لأن المشكوك هو جواز طبيعة التقليد، لا بعض الأفراد منه.

وأما الاحتياط، فلا يمكن استفادة حكمه من الاحتياط أيضًا كما عرفت، لكن لا مانع من التقليد فيه أو الاجتهاد، فعلى هذا تعرف أن السبل الثلاث المحتملة في بادي النظر انقلبت إلى سبيلين في النظر الثاني، وانقلب اثنان منها إلى سبيل واحد، وبقي واحد منها إلى السبيلين بالنظر الثالث.

فالمحصّل مما ذكرنا: إن الطريق في درك حكم الاجتهاد في الأحكام الواقعية منحصرٌ بالتقليد، والطريق في درك حكم التقليد فيها ينحصر بالاجتهاد، والطريق في درك حكم الاحتياط فيها منحصرٌ بالاجتهاد والتقليد.

استقلال العقل في الحكم بوجوب التقليد بعد انسداد باب

الاجتهاد و الاحتياط

هذا، ولكن المجتهد في الأحكام الواقعية، لما لا يمكن له التقليد - أيضًا - في نفس جواز اجتهاده وعدم جوازه، فلا بد وأن يحصّل القطع بالجواز.

وأما المقلد العامي، لَمَّا [كان] لا يتمكّن من الاجتهاد في نفس جواز تقليده في الأحكام الواقعية، وقد عرفت عدم معقولية الاحتياط في هذه المسألة، [فإنه] بعد انسداد هذين البابين تنحصر وظيفته بالتقليد بحكم العقل؛ لأنّ التقليد في مسألة جواز التقليد وإن كان غير صحيح كما عرفت، لكنّ هذا إذا لم ينسدّ باب آخر لمعرفة حكم التقليد، وأما مع انسداد سائر الأبواب مع فرض التكاليف الواقعية، فالعقل يستقلّ بوجود التقليد، لكنّ لا يخفى أنّ هذا التقليد إنّما هو بحكم العقل بعد انسداد باب الاجتهاد والاحتياط بالإضافة إليه، وليس بحكم الفطرة والجبلّة كما ذكره صاحب «الكفاية» قدّس سرّه.

هذا، ولكن يُمكن أن يقال: إنّ أمر العامي لا يصل إلى هذه المراتب التي ذكرناها؛ لأنّه في بادي الأمر لَمَّا تحيّر في سلوك طريق الاجتهاد والتقليد أو الاحتياط في الأحكام الواقعية، وشكّ في جواز طبيعة الاجتهاد؛ سواء كان في الأحكام الواقعية أم في نفس مسألة جواز الاجتهاد، وكذا شكّ في طبيعة التقليد وفي طبيعة الاحتياط، فقد يصير حائرًا كالمعلّق بين السماء والارض؛ لأنّه وإن فرض تمكّنه من الاجتهاد في الأحكام الواقعية أو تمكّنه من الاجتهاد في نفس مسألة جواز الاجتهاد، لكنّه بعد الشكّ في جوازه لا يُجديه تمكّنه من الاجتهاد أصلاً، فإذن علمه الإجمالي بالتكاليف الواقعية بحسب الفطرة وحكم الجبلّة يحركه^١ إلى أن يرجع إلى الغير فيسأله عن حكم

١- تعليقة المرحوم الوالد قدّس سرّه:

أقول: إنّ العامي المتحيّر في طريق الوصول إلى الحكم الواقعي بالاجتهاد أو بالتقليد أو بالاحتياط، فمع تحيّرهِ أيضاً له تعيين أحد هذه الطرق بالاجتهاد أو بالتقليد أو بالاحتياط، فمع فرض تمكّنه من الاجتهاد لا تحكم عليه الفطرة بالتقليد والرجوع الي الغير، بل الفطرة تحكم عليه بالاجتهاد؛ لأنّه إذا انحصر الباب بالاجتهاد والتقليد، فإنّ الفطرة قاضيةٌ حينئذٍ بأنّ تحصيل العلم بالواقع بالنظر ⇨

مسألة جواز التقليد وعدمه، فالمرجوع إليه في هذه المسألة في بدو النظر من الأحكام الفطرية الجبليّة، لا من أحكام العقل عند الانسداد، فما ذكره صاحب «الكفاية» متينٌ لا مدفع له أصلاً.

لكن لا بدّ وأن يُقال: إنّ تقليده في حكم مسألة جواز التقليد في الأحكام الواقعيّة فطريّة، لا مطلق التقليد ولو في الأحكام الواقعيّة ابتداءً.

وظيفة العامّي في صورة عدم التمكن من الاجتهاد هي التقليد أو الاحتياط

هذا كلّ إذا تمكّن العامّي من الاجتهاد في الحكم الواقعي، أو تمكّن منه في حكم جواز الاجتهاد وأخويه، لكن شكّ في أصل جواز الاجتهاد، وأمّا إذا لم يتمكّن من الاجتهاد في المرحلتين، ولم يكن له قوّة الاستنباط أصلاً، فحينئذٍ يدور أمره في الأحكام الواقعيّة الأوليّة بين التقليد والاحتياط، فإن استقلّ عقله بعدم جواز الاحتياط للزوم العسر والخرج، أو قطع بعدم الجواز بدليل خارجي، فينحصر أمره بالتقليد بحكم العقل؛ وذلك لأنّ التبعية لطريق بعد انسداد سائر الطرق مع فرض لزوم المتابعة لأحد الطرق إنّما يكون بحكم العقل، وحينئذٍ إذا قلّد مجتهداً وأفتى بوجوب التقليد فهو، وإن أفتى بحرمة التقليد فلا يجب عليه، بل لا يجوز له تقليده في هذه المسألة، بل لا بدّ وأن يقلّده في الأحكام الواقعيّة؛ لأن المفروض أنّه بعد عدم تمكنه من الاجتهاد وعدم جواز الاحتياط يكون طريق التقليد قطعياً. وأمّا إذا لم يقطع بعدم جواز التقليد، بل شكّ في جوازه فيأذن يتحير في الطريق إلى الحكم الواقعي في أنّه:

﴿ والاجتهاد أولى من التقليد والمتابعة علي العمياء، فإذا إنّه بحكم الفطرة والجبلة يفحص بنفسه عن الطريق. فعلي هذا، لا بد وأن يُقال: إنّ الفطريّ حينئذٍ هو الاجتهاد والتقليد (منه عفي عنه)*
* وفيه ما لا يخفى كما بيّنا سابقاً؛ ولذا لن نكرّر كلامنا.

هل هو بالتقليد أم بالاحتياط؟ وبعد فرض عدم تمكنه من الاجتهاد في هذه المسألة، يسأل العالم عن حكم هذا بحكم الفطرة. فعلى هذا، إن التقليد في هذه الصورة في أصل الأحكام الواقعية وإن كان لا يجوز له بدوًا، لكن التقليد في حكم مسألة جواز التقليد - حيثئذ - ضروري بالنسبة إليه بالفطرة والجبلّة.

رجوع العامي بفطرته إلى من تحكم الفطرة بالرجوع إليه

فإذا عرفت أنّ مسألة جواز التقليد وعدمه فطرية جبلية؛ سواءً في حال التمكن من الاجتهاد في هذه المسألة مع احتمال عدم جوازه، وسواءً في حال عدم التمكن منه رأسًا، تعرف أنّه بالفطرة يرجع إلى من تحكم الفطرة بالرجوع إليه، فلا معنى لأن يُقال: إنّه يشكّ حيثئذ في وجوب تقليد الأعم وعدمه. فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه؛ للقطع بحجّيته والشكّ في حجّية غيره، ولا معنى لأن يُقال أيضًا: إنّه لا بأس برجوعه إلى غير الأعم إذا استقلّ عقله بالتساوي وجواز الرجوع إليه أيضًا؛ كما قال به صاحب «الكفاية» قدّس سرّه^١؛ وذلك لأنّ احتمال التعيين والتخيير ودوران الأمر بينهما ولزوم الأخذ بالمعيّن ونحوه، إنّما يكون بحكم العقل، ولا مدخل للعقل في حكم الفطرة، فإذا كان أصل التقليد فطريًا، كيف يمكن أن تكون خصوصياته؛ من وجوب الرجوع إلى الحيّ دون الميت، ومن وجوب الرجوع إلى الأفضل دون المفضول غير فطري؟! بل هذه الأمور إنّما تصحّ لو كان وجوب التقليد عقليًا لا فطريًا فتأمل ولا تغفل.

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٧٤.

الفصل الثالث:

تقليد الأعم

اعلم أن العامي الذي يرى جواز التقليد اجتهادًا أو تقليدًا؛ فإما يتمكن من الاحتياط وإما لا يتمكن، وعلى فرض التمكّن - أيضًا - فتارةً يرى جوازه وأخرى عدم وجوبه أو عدم جوازه؛ للقطع بأن سيرة الشارع ليست على الإتيان بمتعلقات التكاليف على وجه الاحتياط. فإن كان متمكّنًا من الاحتياط، لكن شكّ في جوازه فحينئذٍ يرجع - بحكم الجبلة والفطرة - إلى العالم ويسأله عن وظيفته، ولا معنى لتردده حينئذٍ بين رجوعه إلى الأعم أو إلى غيره، بل في بدء الأمر إما يرى وجوب الرجوع إلى الأعم فيرجع إليه بحكم الفطرة، وإما يرى التساوي بينه وبين غيره فيرجع إلى أيهما شاء.

وإن لم يتمكن من الاحتياط، أو قطع بعدم وجوبه أو عدم جوازه، فننحصر حينئذٍ وظيفته بالتقليد؛ بحكم العقل من باب الانسداد. فإن رأى أن الشارع جعل قول العالم حجةً في هذا المقام، فحينئذٍ يتردد في أن المجعول الشرعي: هل هو حجة خصوص قول الأعم، أم حجة قوله وحجة قول غيره على سبيل التخيير؟ فإذا لا بد من الأخذ بقول الأعم؛ لدوران أمره بين التعيين والتخيير في باب الحجية، المساوق للشك في حجة قول غير الأعم، المساوق للقطع بعدم حجة قوله، والمفروض أنه قاطع بحجة قول الأعم.

وإن رأى أنه في نفسه حاكمٌ بحجّة قول العالم، وبعبارةٍ أخرى: يستقلّ عقله بوجوب الرجوع إلى العالم، فحينئذٍ إمّا يستقل عقله بوجوب الرجوع إلى الأعلام، وإمّا يستقلّ بوجوب الرجوع إلى أحد المجتهدين على سبيل التخيير، ولا معنى للشك والتردد حينئذٍ أبدًا؛ لأنّ العقل لا يشكّ في أحكام نفسه، بل الذي يمكن في حقه هو الشكّ في أحكام غيره من الموالى والشارع. فإذا كانت حجّة قول المجتهد من باب الكشف الذي مرجعه إلى جعل الشارع قوله حجّةً، فحينئذٍ يمكن دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وإن كانت حجّة قوله من باب الحكومة الذي مرجعه إلى استقلال العقل في ما حكم به، فلا معنى لدوران الأمر بينهما، بل المكلف إمّا يقطع بوجوب الرجوع إلى الأعلام، وإمّا يقطع بجواز الرجوع إلى غيره أيضًا. هذا كلّ في وظيفة العامي في نفسه، وأمّا وظيفته بحسب الأدلة الشرعية التي يستنبطها المجتهد؛ فاستدلّ بعض على وجوب تقليد الأعلام، واستدلّ آخر على التخيير بين تقليده وتقليد غيره.

ألف: أدلة القائلين بوجوب تقليد الأعم

واستدل الأولون بوجوه:

الأول: ما في مقبولة عمر بن حنظلة:

«قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»^١.

المؤيد بما في رواية داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجلين اتفقا على عدلين جعلتهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضياً بالعدلين فاختلف العدلان بينهما؛ عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال عليه السلام: يُنظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^٢.

وكذا المؤيد بما في رواية موسى بن أكييل:

فقال عليه السلام: «يُنظر إلى أعدلها وأفقهها في دين الله عز وجل، فيمضي حكمه»^٣.

وتقريب الاستدلال: هو أن الإمام عليه السلام جعل قول الأفقه حجّة، ولا

معنى للأفهيّة إلا الأعلميّة.

وفيه: مضافاً إلى أن حجّة قوله إنما هي عند الاختلاف - وهو أخص من المدعى -

١- الكافي، ج ١، ص ٦٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، مع اختلاف يسير.

٢- من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٣.

٣- التهذيب، ج ٦، ص ٣٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٣.

أن هذه الرواية وردت في التحكيم، ولا معنى للتخيير في هذا الباب كما أفاده صاحب «الكفاية» قدس سره^١؛ لبقاء التخاصم والتنازع مع التخيير، وأمّا في باب الإفتاء فلا مانع من التخيير، وحجّة قول المجتهدين (الأعلم وغير الأعلام) تخييرًا ولا محذور فيه، فيمكن أن يكون تعيين الأفقه في ذلك الباب لهذه الجهة التي [هي] مفقودة في باب الإفتاء. والإنصاف أن هذا الإشكال لا مدفع عنه أصلاً، فإذن لا يمكن التمسك بالمقبولة وأختيها لوجوب تعيين الأعلام.

الثاني: قوله - عليه السلام - في «نهج البلاغة» في عهد مالك الأشر:

«ثُمَّ اخْتَرْتُ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ»^٢.

وفيه، أولاً: إن المراد من الحكم في هذه الفقرة هو الحكم في مقام الترافع، لا مجرد الإفتاء.

وثانياً: إن المراد من الأفضليّة: ليس هو الأعلميّة، بل المراد منها: الأفضليّة في الأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة التي يحتاج إليها القاضي في مقام الترافع؛ كما يشهد بذلك تفسيره - عليه السلام - بقوله: «مَنْ لَا تَضِيْقُ بِهِ الْأُمُورُ، وَلَا تُمَحِّكُهُ الْخُصُومُ، وَلَا يَتَمَادَى فِي الزَّلَّةِ، وَلَا يَحْضُرُ مِنَ الْفِيءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ»^٣ إلى آخر كلامه عليه السلام.

هذا، ولكن يُمكن أن يُقال: إن المراد من الأفضليّة هو الأفضليّة من جميع الجهات؛ ومنها الأفضليّة في العلم والفقاهة، وتفسيره - عليه السلام - بالأفضليّة بالصفات، لا يوجب حصر دائرة الأفضليّة فيها، بل لعلّه لبيان تعميم الأفضليّة بهذه الملكات أيضاً، ولعلّ عدم ذكره الأعلميّة والأفهيّة لمكان معلوميّته؛ فتأمل.

الثالث: إن فتوى الأعلام أقرب إلى الواقع، فيتعيّن الأخذ بها.

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٧٦.

٢ و ٣- نهج البلاغة (عبد)، ج ٣، ص ٩٣.

وفيه: إنَّ الأقربِيَّةَ ممنوعة صغرى وكبرى، أمَّا صغرى؛ فلائنه من الممكن اتِّحاد فتوى المفضل مع المجتهد الميِّت الذي هو أعلم من الأعلم الحيِّ بمراتب! فكيف يمكن أن يقال حينئذٍ: إنَّ فتوى الحيِّ الأعلم أقرب إلى الواقع؟! وأمَّا كبرى؛ فلائنه لا دليل على حجِّيَّة قول الأقرب، بل العامِّي لا بدَّ وأن تكون أفعاله على طبق ما هو الحجَّة لديه؛ سواء كانت الحجَّة أقرب إلى الواقع أم لم تكن.

الرابع: إنَّه عند الشكِّ في دوران الأمر بين التعيين والتخيير لا بدَّ من الأخذ بالمعِين في باب الحجِّيَّة؛ لأنَّ الشكَّ في الحجِّيَّة مساوق للقطع بعدمها، فإذا دار أمر العامِّي بين وجوب رجوعه إلى خصوص الأعلم وبين جواز رجوعه إلى غيره أيضًا، فحيث إنَّ تقليد الأعلم قاطعٌ للعدر بخلاف غيره، يتعيَّن تقليده دون غيره.

أقول: ويمكن أن يستدلَّ بوجوب تقليد الأعلم بوجهين آخرين:

الأوَّل: ما في «البحار»، في أحوال الجواد - عليه الصلاة والسلام - عن «عيون المعجزات»، فقال - عليه السلام - لَمَّا أَفْتَى عَمَّهُ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ مُوسَى بِفَتَاوَى غَيْرِ صَحِيحَةٍ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، يَا عَمَّ! إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًّا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ، فَيَقُولَ لَكَ: لَمْ تُفْتِنِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَفِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟!»^١.

وظاهر هذه الرواية وإن كان النهي عن الفتوى بغير العلم، إلَّا أنَّه ليس كذلك بعد التأمل، بل ظاهرها هو النهي عن الفتوى إذا كان في البين أعلم؛ وذلك لأنَّ الإمام - عليه السلام - بعد أن نهى وعاتب على الفتوى بغير العلم، خصَّص مورد نهيه بما إذا

١- بحار الأنوار، ج ١٢ ص ١٢٤؛ [وفي البحار الطبعة الجديدة، ج ٥٠، ص ١٠٠ ح؛ عيون المعجزات، ص ١٢٠]، عن عيون المعجزات: «لَمَّا قَبَضَ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - كَانَ سِنَّ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - نَحْوَ سَبْعِ سِنِينَ، فَاخْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ مِنَ النَّاسِ بِبَغْدَادَ وَفِي الْأَمْصَارِ - الرَّوَايَةُ؛ وَكَانَتْ طَوِيلَةً فِي الْجُمْلَةِ. [منه عفي عنه]

كان في الأمة أعلم؛ وواضح أنه لا فرق في حرمة الفتوى بغير علم بينما إذا كان في الأمة أعلم أم لم يكن، فيستفاد من قوله باختصاص النهي بصورة وجود الأعلام أن الممنوع هو الفتوى مطلقاً عند وجود الأعلام، وأن الفتوى الواقعة في قبال فتوى الأعلام تكون مخالفة للواقع، وإن كان المفتي قاطعاً بصحتها.

فالمحصّل: إنه لا يجوز الفتوى مع وجود الأعلام؛ لأنها تكون فتوى بغير علم؛ لأنه إذا جعلنا المدار على فتوى الأعلام، فكُلّ فتوى مخالفة لفتواه كانت مخالفة للحق، فكانت فتوى بما لا يعلم أنه حق مع فرض وجود الأعلام.

وهذا الذي ذكرناه هو الظاهر من الرواية الشريفة، فيكون مفادها: إن منصب الفتوى في الأمة يكون مختصاً بالأعلام، ولا يجوز لأحد أن يفتي بشيء في قبالة. هذا؛ ولكن قد روى المفيد في «الاختصاص» هذه الحكاية مُسنّداً عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وفيه:

«اتق الله! إنه لعظيم أن تقف [يوم القيامة] بين يدي الله عز وجل، فيقول لك: لم أفتيت الناس بما لا تعلم^١».

وليس فيها قوله عليه السلام: «وفي الأمة من هو أعلم منك»، ومعلوم أنه لا حجّية لها في «عيون المعجزات» لمكان إرسال هذه الرواية فيه، ولا يمكن الاستدلال بما في «الاختصاص»؛ لأنه وإن كانت هذه الرواية مسندة فيه، إلا أنه - كما عرفت - ليس فيها خصوص الفقرة التي هي شاهد للاستدلال. وأيضاً نقل ابن شهر آشوب هذه الحكاية في «المناقب» عن «الجللاء والشفاء» (ج ٢، ص ٤٢٩) وليس فيها هذه

١- الاختصاص طبع مكتبة الصدوق سنة ١٣٧٩ ص ١٠٢، تحت عنوان حديث محمد بن علي بن موسى الرضا - عليهم السلام - وعمه عبد الله بن موسى. [منه عفي عنه]

الفقرة^١؛ لكن مصنفه بعد أن ذكر الحديث نظير ما ذكره المفيد وصاحب «العيون» قال: الخبر. ويمكن أن يكون قوله: الخبر إشارة إلى هذه الفقرة. وعلى كل حال لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لوجوه كما لا يخفى.

الثاني: قوله عليه السلام في «نهج البلاغة»:

«إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ» ثُمَّ تَلَا: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ
لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٢

وقد ذكر هذه الرواية العلامة الأنصاري - قدس سره - في بحث ولاية الفقيه في «المكاسب»، وقد ذكر أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية وما شابهها للولاية من التصرف في أموال الغيب والقصر والمجهول المالك، بل ذهب إلى أن هذه الرواية في مقام بيان وظيفة العلماء من حيث بيان الأحكام؛ فبيان الأحكام الذي هو عبارة عن الإفتاء مختص بالأعلم بمقتضى هذه الرواية دون سائر المناصب؛ لعدم تناسب بين الأعلمية في الأحكام وبين التصدي لأخذ الزكاة والأخماس، بل المناسب: بين الأعلمية وبين بيان الأحكام كما لا يخفى، قال قدس سره:

١- المناقب الطبع علي الحجر، ج ٢، ص ٤٢٩، عن الجلاء والشفا في خبر أنه لما مضى الرضا جاء محمد بن جمهور العمي والحسن بن راشد وعلي بن ملاك وعلي بن مهزيار وخلق كثير من الناس من ساير البلدان إلي المدينة، وسألوا عن الخلف بعد الرضا - الرواية؛ وهي طويلة (في المناقب الطبع الجديد، ج ٤، ص ٣٨٢ و٣٨٣). [منه عفي عنه]

٢- الحكمة ٩٦ من نهج البلاغة، وتنمة الآية: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الآية ٦٨ من سورة آل عمران)، وتنمة قوله - عليه السلام - في هذه الحكمة على ما في النهج هي: «إِنَّ وَلِيَّ مُحَمَّدٍ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَإِنْ بَعُدَتْ حُجَّتُهُ، وَإِنَّ عَدُوَّ مُحَمَّدٍ مَنْ عَصَى اللَّهَ وَإِنْ قُرِبَتْ قَرَابَتُهُ» (نهج البلاغة طبع مصر مع تعليقه عبده ج ٢، ص ١٥٧ و ١٥٨). [منه عفي عنه]

«لكن الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها، يقتضي الجزم بآتها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية، لا كونهم كالنبي والأئمة - صلوات الله عليهم - في كونهم أولى بالناس في أموالمهم، فلو طلب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف، فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعاً»^١.

وهذا الذي ذكره - قدس سره - متينٌ جداً؛ لأنَّ عدم المناسبة بين أعلمية رجلٍ بما جاء به الأنبياء وبين أخذ الزكاة ظاهرٌ، بخلاف المناسبة بين الأعلمية وبين بيان الأحكام.

هذا؛ ولكن يُمكن أن يُقال: إنَّ استشهاده - عليه السلام - بقوله تعالى: ﴿إِنَّ

أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾^٢، بلا وجه؛ لأنَّه ما وجه المناسبة بين المتابعة في الأعمال، وبين الأعلمية في الأقوال في مقام الأولوية؟ ولذا ذكر الشهيدي - رحمه الله - في حاشيته على «المكاسب» أنه زوي في رواية أخرى: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْمَلُهُمْ بِمَا جَاءُوا»، وعلى هذا تسقط الرواية عن الاستدلال لمكان الاضطراب في المتن؛ وذلك لأنَّه على تقدير قوله «أَعْمَلُهُمْ» يصحَّ الاستشهاد بها، بخلاف تقدير قوله «أَعْمَلُهُمْ»^٣.

وأما [ما] رُبَّما يُقال ويظهر من بعض من لا خبرة له؛ بأنَّ سند «نهج البلاغة» غير تام؛ لمكان إرسال الخطب والمكاتبات فيها، فهو ناشٍ من قلة التأمل وعدم البصيرة، فإنَّ السيّد الرضوي - رضي الله عنه - أجلُّ وأرفعُ من أن يُسند إلى الإمام ما لم يعلم بصحّته وبصدوره عنه عليه السلام. فالخطب والمكاتبات في هذا الكتاب وإن لم يُذكر أسانيدُها، إلا أنَّ ذكر الرضوي كافٍ في صحّة الاعتماد عليها بلا تأمل وإشكال.

هذا تمام الأدلة التي يُمكن الاستدلال بها على وجوب تقليد الأعلام.

١- كتاب المكاسب، ج ٩، ص ٣٢٦.

٢- سورة آل عمران (٣)، صدر الآية ٦٨.

٣- هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ج ٢، ص ٣٢٩.

ب - أدلة القائلين بعدم وجوب تقليد الأعم

الاستدلال بإطلاق آية ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ ورواية الاحتجاج

استدلّ القائلون بعدم وجوب تقليد الأعم بمطلقات وردت في المقام؛ كقوله تعالى: ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾^١، وكقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^٢ - إلى آخره؛ وقوله - عليه السلام - في «الاحتجاج»: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ»^٣ - إلى آخره؛ وقوله عليه السلام: «انظروا إلى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا» - إلى آخره؛ وقوله السلام: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ»^٤. إلى غير ذلك من الأدلة التي يمكن أن يستفاد منها أصل وجوب التقليد.

وتقريب الاستدلال: هو أنّ هذه المطلقات وردت في مقام بيان وجوب رجوع العامي إلى الفقيه، ولم يُخصَّص فيها وجوب الرجوع إلى خصوص الأعم، فبمقتضى الإطلاق يتخير العامي في أن يرجع إلى أيِّ مجتهد شاء.

وقد ردّ هذا الاستدلال بأنّ هذه الأدلة ليس فيها إطلاقٌ من هذه الجهة، بل

١- سورة الأنبياء (٢١)، ذيل الآية ٧.

٢- سورة التوبة (٩)، مقطع من الآية ١٢٢.

٣- الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٥٨.

٤- الكافي، ج ٧، ص ٤١٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٦؛ وتتمّة الرواية: «وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا».

٥- بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ١٨٠.

ليس فيها إلاّ الدلالة على مطلق وجوب رجوع العامي إلى المجتهد. وبعبارة أخرى: إنّها في مقام بيان مجرد تشريع رجوع العامي إلى العالم، ومجرد جواز رجوع العامي إلى الفقيه، وليست في مقام بيان خصوصيات من يرجع إليه؛ من كونه أعلّم، مع اتّصافه بصفاتٍ أُخرى؛ كالعدالة وعدم كونه رقاً وولّد زناً وذكرًا، إلى غير ذلك من الصفات التي تُشترط في الفقيه، فإذن لا مانع من الالتزام بوجوب الرجوع إلى الأعلّم مُطلقاً.

وفيه: أوّلاً: إنّ هذه الأدلّة ليست في مقام الدلالة على إطلاقٍ أضعف من الإطلاق المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^١ و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^٢ وما شابههما، فلا مانع من الأخذ بالإطلاق.

وثانياً: إنّّه على تقدير كونها في مقام بيان مجرد التشريع، [لكن] لا يمكن حصر موردها بما إذا تساوى المجتهدان في الفضيلة؛ وذلك لأنّه إن أخذنا بإطلاقات أدلّة وجوب الرجوع إلى الأعلّم، فلا مجال حينئذٍ للرجوع إلى غير الأعلّم إلاّ فيما إذا كان المجتهدان متساويين في الفضيلة، ومعلوم أنّ هذا بمكان من الندرّة والشذوذ. وهذه الأدلّة، وإن سلّمنا ورودها في مقام بيان مجرد التشريع، لكن لا بدّ وأن لا يكون المورد المراد منها نادراً، وإلاّ لكان التعبير عنه بهذه العبارات مستهجناً جدّاً؛ ألا ترى أنّه لو كان المراد الواقعي للمولى وجوب إكرام خصوص الرقبة المؤمنة، وكان في البلد ألف رقبة كافرة ورقبة مؤمنة واحدة، لا يصحّ أن يقول: «أكرم رقبة» لو لم يكن في مقام بيان الإطلاق وتعيين خصوصيات صفات الرقبة.

ويستفاد ممّا ذكرنا أنّ حمل هذه الأدلّة على صورة تساوي المجتهدين في

١- سورة البائدة (٥)، مقطع من الآية ١.

٢- سورة البقرة (٢)، مقطع من الآية ٢٧٥.

الفضيلة مستهجن جداً؛ لمكان الحمل على الفرد النادر.

هذا، ولكن لا يخفى أن الصور في المقام أربعة:

الأولى: ما إذا كان المجتهدان متساويين في الفضيلة والفتوى.

الثانية: ما إذا كان المجتهدان متساويين في الفضيلة مختلفين في الفتوى.

الثالثة: ما إذا كانا مختلفين في الفضيلة متحدين في الفتوى.

الرابعة: ما إذا كانا مختلفين في الفضيلة والفتوى.

ومن المعلوم أن وجوب الرجوع إلى الأعم، إنما هو فيما إذا كان المجتهدان مختلفين في الفضيلة والفتوى معاً، وهي الصورة الرابعة وبقيت الصور الثلاث الأخر تحت المطلقات، ولا يلزم من الالتزام بوجوب الرجوع إلى الأعم حمل المطلقات على الفرد النادر.

إن قلت: إن الأدلة الدالة على وجوب الرجوع إلى الأعم لا تدل على اختصاص صورة تخالفها في الفضيلة والفتوى، بل تدل بإطلاقها على وجوب الرجوع إليه حتى في صورة توافقهما في الفتوى، فإذن تدل هذه الأدلة على وجوب الرجوع إلى الأعم سواء اتحدت فتواهما أم اختلفت، ويبقى تحت المطلقات صورتان وهما: صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة والفتوى، وصورة تساويهما في الفضيلة دون الفتوى، ولا ريب في أن اختصاص المطلقات بهاتين الصورتين موجب لحملها على الفرد النادر؛ فيعود المحذور لندرة تساوي المجتهدين في الفضيلة سواء توافقا في الفتوى أم تخالفا.

قلت: إن عمدة الأدلة التي يمكن أن يستدل بها على وجوب تقليد الأعم إنما هي قوله - عليه السلام - في « نهج البلاغة »: « إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به »؛

وقوله - عليه السلام - لعنه عبد الله بن موسى: «يَا عَمَّ! إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ، فَيَقُولَ لَكَ: لَمْ تُنْفَتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَفِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟!»؛ ولا يخفى أنّها لا تدلانّ إلا على وجوب تقليد الأعلّم في صورة المخالفة في الرأي. أمّا ما في «النهج»، فلأنّ مناسبة الأولوية بالأعلميّة إنّما هو فيما إذا كان رأي الأعلّم مخالفاً للرأي المفضول، فيصحّ أن يقال حينئذٍ: إنّ الأعلّم أولى الناس، وأمّا في صورة تساويهما في الرأي، فلا وجه لأولوية الأعلّم كما لا يخفى. وأمّا قوله - عليه السلام - لعنه فظاهر أنّ المؤاخذه إنّما تصحّ لو كانت فتواه مخالفةً لفتوى الإمام؛ لأنّ التعبير: «بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَفِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟!» يعطي أنّها تصحّ فيما إذا كانت فتواه مخالفةً لرأي الإمام، فعلى هذا ينحصر وجوب تقليد الأعلّم بصورة واحدة؛ وهي صورة تحالف المجتهدين في الفضيلة والفتوى، ولا يلزم من حمل المطلقات على سائر الصوّر محذور أصلاً.

الاستدلال على التخيير العقلي المستفاد من المطلقات في رجوع المقلّدين

إلى المجتهد

وإنّ أبيت عن ذلك، وأصررت على إطلاق هاتين الروايتين بالنسبة إلى اختلاف فتوى الأعلّم مع فتوى غيره، وبالنسبة إلى اتحادها مع فتوى الآخر، فنقول: إنّ حمل المطلقات على الصورتين الأخريين، وهما: صورة تساويهما في الفضيلة والفتوى، وصورة تساويهما في الفضيلة واختلافهما في الفتوى، لا يلزم منه محذور استهجان الحمل على الفرد النادر؛ وذلك لأنّ التخيير المستفاد من هذه المطلقات؛ إن كان تخييراً شرعياً - كما إذا قيل مثلاً: قُلِّدْ أَيَّ مَجْتَهِدٍ شِئْتَ - فيكون حملها على هاتين

الصورتين مستهجنًا لمكان الندره، لكن لا يخفى أن التخيير المستفاد من المطلقات عقليًّا، بمعنى: إنَّ العقل بعد أن رأى ورود الحكم على الطبيعة، ولم يرَ اختلاف أفرادها في ملاك الحكم، يحكم بتخيير المكلف بين أيِّ فردٍ شاء منها، ومن المعلوم أن العمل على طبق الروايتين الدالّتين على وجوب تقليد الأعم على الإطلاق، لا يوجب تصرّفًا في ناحية المطلقات، ولا يتصادم معها بوجه، بل يتصادم مع التخيير العقليِّ، فيوجب عدم تخيير العقل حينئذٍ بين الأفراد المستفادة من إطلاق ورود الحكم على الطبيعة. وبعبارة أخرى: إنّه لا تصرّف في المقام بالإضافة إلى المطلقات، بل هي باقية على حالها، وإنّما التصرّف في مقدار سعة حكم العقل بالتخيير.

لكن لا يخفى أوّلاً: أن حكم العقل بالتخيير تبعٌ للإطلاق، فالتصرّف في الحكم العقليّ يرجع لا محالة إلى التصرّف في الإطلاق.

وثانيًا: إنّه لا خصوصيّة للمقام، بل جميع المطلقات - أيضًا - كذلك؛ فإنّ التخيير في الأفراد في المطلقات البدليّة، وشمول المطلق لجميع الأفراد للمطلقات الشموليّة، يُستفاد من حكم العقل بعد أن رأى تساوي الأفراد في الإقدام في فرض عدم وجود مقيدٍ في البين.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّ المطلقات - حينئذٍ - مضافًا إلى شمولها لتساوي المجتهدين فتوىً وفضيلَةً، ولتساوي المجتهدين فضيلَةً غير فتوىً، تشمل خصوص تقليد الأعم في الصورتين الآخرين؛ لأنّ تقليد الأعم واجب بمقتضى أدلّة وجوبه، وجايزٌ بمقتضى إطلاق هذه المطلقات، فالمطلقات التي تأمر بوجوب الرجوع إلى المجتهد تخييرًا تأمر بجواز الرجوع إلى الأعم أيضًا.

فعلى هذا تشمل أدلّة وجوب تقليد الأعم لصورتين، وهما: تقليد الأعم فيما إذا كانت فتواه مخالفةً لفتوى غيره، وفيما إذا كانت فتواه موافقةً لفتوى الغير. وتشمل

المطلقات الصور الأربعة الأخر، وهي: صورة تساوي المجتهدين في الفضيلة والاتّحاد في الفتوى، وصورة تساويهما في الفضيلة واختلافهما في الفتوى، وصورة الرجوع إلى الأعلّم فيما إذا كانت فتواه موافقةً لفتوى غيره، وصورة الرجوع إلى الأعلّم فيما إذا كانت فتواه مخالفةً لفتوى الغير. ويخرج عن المطلقات موردان فقط:

الأول: الرجوع إلى المفضول مع التساوي في الفتوى.

الثاني: الرجوع إليه في صورة الاختلاف في الفتوى.

هذا؛ ولا يخفى عليك أنّه - مع ذلك - لا يخرج حمل المطلقات بهذا النهج عن الحمل على الأفراد النادرة، فإذن لا محيص عن اختصاص أدلة وجوب الرجوع إلى الأعلّم بصورة عدم تساوي فتواه مع فتوى غير الأعلّم حتّى تبقى تحت المطلقات سائر الصور بأجمعها؛ فتأمل.

تحليل رأي الشيخ الأنصاريّ في تقسيم المطلقات الموجودة في الباب

هذا، واعلم أنّ العلامة الأنصاريّ قسّم المطلقات في هذا الباب على أقسام ثلاثة:

الأول: ما ورد الحُكْم فيها على مجرد الطبيعة؛ كقوله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^١.

الثاني: ما يُستفاد منها العموم الشموليّ؛ كآية النفر^٢، وقوله عليه السلام: «فأما

من كان من الفقهاء» - إلى آخره.

الثالث: ما يُستفاد منها العموم البدليّ؛ كقوله عليه السلام: «أنظروا إلى من كان

منكم قد روى حديثنا» - إلى آخره.^٣

١- سورة النحل (١٦)، مقطع من الآية ٤٣.

٢- سورة التوبة (٩)، الآية: ١٢٢.

٣- مطارح الأنظار، ص ٣٠١.

بيان حكم مسألة الرجوع إلى الأعم على أساس شمولية المطلقات

أقول: أما القسم الأوّل، فهو داخلٌ في أحد القسمين الأخيرين؛ لأنّ آية السؤال ونظائرها مطلقةٌ - أيضًا - كساير المطلقات، فلا بدّ وأن تكون إمّا شموليةً وإمّا بدليةً، وقد قوى الشيخ - على ما في تحريرات بعض تلامذته - أنّ المطلقات شموليةٌ لا بدليةً، فيكون مفادها وجوب الرجوع إلى كلّ عالمٍ في الأحكام. فعلى هذا، إذا كان المجتهدان متّحدين في الفتوى فلا بدّ من الأخذ بفتويهما؛ لأنّ كلتا الفتويين حجّةٌ في المقام. وإن اختلفا في الفتوى، فلا يمكن أن تكون كلتاها حجّةً، ولا واحد منهما؛ وذلك لأنّ الإطلاقات لا يمكن أن تشمل المتعارضين، فإذا أفتى أحد المجتهدين بطهارة ماء الغسالة، وأفتى الآخر بنجاسته، لا تنهض هذه الإطلاقات بحجّةٍ واحدٍ منهما؛ لامتناع جعل حجّةٍ المتناقضين أو المتضادّين، وهذا واضح.

ولكن، في باب خبر الواحد قد دلّت الأدلّة العلاجيّة؛ أنّه عند التعارض وعدم نهوض الإطلاقات بحجّةٍ واحدٍ منهما، فلا بدّ من الترجيح بأحد المرجّحات المذكورة أو التخيير، لكن لا يخفى أنّ هذه الأدلّة خلاف لمقتضى القاعدة، فيقتصر فيها على خصوص باب الأخبار؛ لأنّ مقتضى القاعدة، هو: سقوط كلا الدليلين عن الحجّة والرجوع إلى أصلٍ آخر. ومقتضى القاعدة في مقامنا هذا - أيضًا - هو: سقوط كلتا الفتويين المتعارضتين عن الحجّة، لكن قام الإجماع القطعيّ والسيرة المستمرّة على جواز الرجوع إلى أحدهما، إذن ففي صورة تساويهما في الفضيلة يتخيّر العامّي في أن يرجع إلى أيّ منهما شاء، وأمّا في صورة اختلافهما في الفضيلة، فلم يدلّ الاجماع

والسيرة إلا على وجوب الرجوع إلى أحدهما إجمالاً، وليس فيها دلالة على التخيير، فيمكن أن يكون قول الأعلّم حجّة واقعاً دون قول المفضول.

وبعبارة أخرى: إنّ الإجماع والسيرة ليستا من الأدلة اللفظية حتى يتمسك بإطلاقها، بل هما من الأدلة اللبّية، فلا دلالة فيها إلا على مجرد عدم جواز ترك الرجوع إليهما معاً، ولكن: هل يتخيّر العامي أم لا بدّ وأن يرجع إلى الأعلّم؟ فهذا أمرٌ مشكوك، فحينئذ يعلم العامي بحجّة قول الأعلّم يقيناً، ولكن يشكّ في حجّة قول المفضول، فيدور أمره بين التعيين والتخيير، فلا بدّ من الأخذ بالمقطوع؛ وهو الأعلّم.

هذا إذا لم نذهب إلى تمامية أدلة حجّة قول الأعلّم ووجوب الرجوع إليه، وأما على فرض تمامية هذه الأدلة؛ كرواية «نهج البلاغة»: «إنّ أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤوا به»^١، ورواية تويخ الجواد - عليه السلام - لعمّه^٢، فالمُحكّم في المقام هو هذه الأدلة؛ فبعد سقوط الإطلاقات، يحكم بوجوب الرجوع إلى الأعلّم بمقتضى هذه الأدلة.

إشكال المرحوم الحليّ على الشيخ الأنصاريّ مبنيّ على شمولية المطلقات

الواردة في المقام

هذا كلّه على فرض كون الإطلاقات شموليةً، لكن يمكن تضعيف شموليتها؛ أوّلاً: لأنّ باب التقليد هو باب الاسترشاد، ومن المعلوم أنّ الضالّ في الطريق والأعمى في الجادة لا يسترشد إلاّ واحداً من الناس، ولا يجب عليه عقلاً ولا عند العقلاء أن يسترشد الجميع؛ فيسأل الجميع عن الطريق والمقصد.

١- نهج البلاغة (عبده)، ج ٤، ص ١٥٧.

٢- بحار الأنوار، ج ٥٠، ص ٩٩.

إذا عرفت هذا، فتعلم أنّ هذه الإطلاقات التي تكون مفادها وجوب استرشاد العوام في أحكامهم، لا تدلّ إلا على وجوب الاسترشاد من واحد من المجتهدين، لا من جميعهم.

وبعبارة أخرى: كون المقام من قبيل باب الإرشاد والاسترشاد، قرينة على إرادة المطلق البدلي من هذه المطلقات، لا المطلق الشمولي. وهذا بخلاف باب حجّة خبر الواحد، فإذا أخبر جمع متعدّدون عن قول المعصوم، يكون قول كلّ منهم حجّة على سبيل الاستيعاب؛ وذلك لأنّ مناط الحجّة في ذلك الباب هو حجّة نفس قول المعصوم، وحجّة قول المخبر إنّما هي من أجل حكايته عن قوله عليه السلام، فإذا أخبر جماعة، فقد حكى هؤلاء قول المعصوم، فلا بدّ وأن يكون قول كلّ منهم حجّة.

دلالة المطلقات على البدلية أو الشمولية متوقّفة على وجود قرينة

وبعبارة أخرى: إنّ المطلق لا يدلّ على المطلق الشمولي، ولا على المطلق البدليّ إلا بالقرينة الخارجيّة، فإذا قال: صدّق العادل، تكون القرينة [على المطلق الشمولي]: عدم التفاوت بين العدول فيجب تصديق جميعهم؛ وإذا قال: صلّ خلف العادل تكون القرينة على المطلق البدليّ - وهو وجوب الصلاة خلف عدل واحد - هو قيام الإجماع على كفاية صلاة واحدة، وعدم لزوم الإتيان بصلوات عديدة بقدر تعداد العدول. وبالجملة، إنّ كون المقام من مقام الاسترشاد يكون قرينة على إرادة المطلق البدليّ من قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجلٍ»، وقوله عليه السلام «وأما من كان من الفقهاء^١، وغير ذلك.

١- وسائل الشريعة، ج ٢٧، كتاب القضاء، باب ١١، ص ١٣٧، ح ١.

حمل المطلقات على العموم الشمولي هو حمل على الفرد النادر

وثانيًا: بأنّ حمل المطلقات على الإطلاق الشموليّ يُوجب حملها على الفرد النادر، لذلك عرفت أنّه على هذا التقدير تبقى تحت المطلقات صورة تساوي المجتهدين في الفتوى؛ لأنّ صورة التخالف في الفتوى تخرج من تحت المطلقات بلا ريب، ولا إشكال أنّ اتحاد المجتهدين في الفتوى أمرٌ نادرٌ جدًّا لوقوع الخلاف بينهم كثيرًا؛ وهذه قرينةٌ أخرى على كون المراد من الإطلاقات هو: البدليّة التي لا يلزم في صورة التخالف الخروج عنها.

بيان حكم مسألة الرجوع إلى الأعلّم على أساس بدليّة المطلقات

فعلى هذا (أي: على فرض كون الإطلاقات بدليّةً)، ففي صورة اتّحاد المجتهدين في الفضيلة؛ سواءً تخالفا في الفتوى أم كانا متساويين فيها، فلا إشكال في اختيار العامّي أيا منهما شاء، وأمّا في صورة الاختلاف في الفضيلة فحيث لا يُستفد من الإطلاقات إلّا مجرد جواز الرجوع إلى واحدٍ منهما ولا يستفاد التخيير، يتردّد العامّي في وجوب رجوعه إلى خصوص الأعلّم بأن يأخذ فتواه أو يتخيّر بين رجوعه إلى أيّ منهما شاء؛ ومقتضى القاعدة، هو: الرجوع إلى الأعلّم للشكّ في حجّيّة قول المفضول، فيدور الأمر أيضًا بين التعيين والتخيير.

هذا إذا لم نذهب إلى تماميّة أدلّة وجوب الرجوع إلى الأعلّم، وأمّا على فرض تماميّتها فالمُحكّم في المقام هو الرجوع إلى الأعلّم بمقتضى هذه الأدلّة، لا بمقتضى الأصل العمليّ.

جواز الرجوع إلى المفضول حين مطابقة فتواه للاحتياط

فرعٌ: لو علم العامّي فتوى المفضول، فتارةً تكون فتواه موافقةً للاحتياط، كما إذا

أفتى بنجاسة ماء الغُسالة، فحينئذٍ يجوز له أن يأخذ فتواه، ولا يجب عليه الفحص عن فتوى الأَعلم؛ لأنّ فتوى الأَعلم إن كانت هي النجاسة أيضًا، فقد عمل بها، وإن كانت هي الطهارة فلم يعمل على خلافه، بل احتاط في المقام. وأخرى تكون فتواه مخالفةً للاحتياط، كما إذا أفتى بطهارة ماء الغسالة: فهل يجوز للعامة - حيثئذ - أن يأخذ بفتواه ولا يتفحص عن فتوى الأَعلم، أم لا يجوز له الأخذ، بل يجب عليه الفحص؟

قال السيّد الطباطبائي رحمه الله في «عروته» في المسألة الستين:

«إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها، ولم يكن الأَعلم حاضرًا، فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال يجب ذلك، وإلا فإن أمكن الاحتياط تعيّن، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأَعلم فالأَعلم»^١.

وأنت كما ترى: إنّه - قدس سرّه - ذهب إلى عدم جواز الرجوع إلى المفضول الذي تكون فتواه مخالفةً للاحتياط، إلا إذا لم يتمكّن من الفحص وتأخير الواقعة، ولم يتمكّن من الاحتياط أيضًا. لكن العلامة الأنصاريّ ذهب إلى جواز الرجوع إلى المفضول إذا لم يعلم فتوى الأَعلم، وإن كان متمكّنًا من الفحص والاحتياط أيضًا. ولكن لم يظهر لنا وجهٌ صحيحٌ لما ذهب إليه قدس سرّه؛ وذلك لأنّه لا يمكن أن تكون فتوى المفضول في المقام حجّةً إلا بوجوهٍ ثلاثة لا ينهض واحدٌ منها بحجّية فتواه حيثئذ:

الوجوه الثلاثة لحجّية فتوى المفضول و عدم نهوضها لإثبات المدعى

الأوّل: الإطلاقات، بدعوى شمولها لقول المفضول إذا لم نعلم باختلاف فتواه

مع فتوى الأَعلم.

١- العروة الوثقى، ج ١، ص ٢١.

٢- مطارح الأنظار، ص ٢٧٨.

وفيه: أن الإطلاقات إذا فرضنا كونها شمولية لا تشمل صورة الاختلاف في الفتوى، فإذا احتملنا مخالفة فتوى الأعلام مع فتوى المفضل، لا يمكن التمسك بها؛ لكون الشبهة مصداقية للمخصّص.

وبعبارة واضحة: إن الإطلاقات دلت على وجوب الرجوع إلى كل مجتهد، فتكون فتوى كل منهم حجة، ولما كان شمولها للمتناقضين أو للمتضادين غير معقول، فهذه الاستحالة العقلية تكون قرينة على التخصيص، فيكون موردها صورة اتحاد المجتهدين في الفتوى لا محالة، وقد خرج منها صورة اختلافها في الفتوى قطعاً؛ فإذا شككنا في اختلافها في الفتوى واتّحدهما فيها، لا يجوز التمسك بالإطلاقات؛ لكون الشبهة مصداقية للمخصّص.

هذا، ولكن ذهب بعضهم إلى جواز الرجوع إلى العمومات في الشبهات المصداقية إذا كان المخصّص لبيّاً^١.

وفيه ما ذكرنا في محله؛ من عدم إمكان المساعدة على هذا المبنى، خصوصاً إذا كان المخصّص اللبي من الأمور البديهية؛ كامتناع اجتماع الضدين والمتناقضين في المقام، فإنه يمكن أن يدعى أن الشبهة شبهة مصداقية لنفس العام كما لا يخفى. هذا كله مضافاً إلى أن الإطلاقات في المقام ليست شمولية كما عرفت. وأما على فرض كون الإطلاقات بدلية كما هو التحقيق، فالشبهة مصداقية للمخصّص أيضاً؛ لأن أدلة وجوب تقليد الأعلام قد خصّصت هذه الإطلاقات بها إذا لم تكن فتوى الأعلام مخالفة لفتوى المفضل، فإذا احتملنا مخالفة فتواه مع فتواه، لا يمكن التمسك بالإطلاقات كما لا يخفى. الوجه الثاني: هو الاستصحاب، وتقريبه أن فتوى المفضل حجة إذا أحرزنا

١- مطارح الأنظار، ص ١٩٢؛ كفاية الأصول، ص ٢٢٢؛ نهاية الدراية، ج ١، ص ٦٤٠.

عدم مخالفة فتوى الأعلم لفتواه، فإذا أحرزنا عدم مخالفة فتوى الأعلم بالاستصحاب، فلا مانع من حجية فتوى المفضول. والاستصحاب يجري على وجهين؛ لأنه:

تارةً نعلم بفتوى المفضول، ونعلم أيضًا بأن الأعلم لم يُفتَ بشيءٍ حين فتوى المفضول، لكن نحتمل إفتاءه بعد ذلك بما يخالف فتوى المفضول، فنقول حينئذٍ: إنَّ المفضول حين أفتى بطهارة ماء الغسالة - مثلاً - لم يُفتَ الأعلم بما يخالفه، فإذا شككنا بعد ذلك في إفتائه بما يخالفه نستصحب عدمه.

وأخرى نعلم فتوى المفضول، ولكن نحتمل إفتاء الأعلم بما يخالف فتواه زمن فتوى المفضول، فنُجري حينئذٍ استصحاب العدم الأزلي، فنقول: إنَّ المفضول إذا لم يُفتَ بالطهارة، لم يُفتَ الأعلم بالنجاسة قطعاً، فإذا أفتى المفضول بالطهارة نشك في إفتاء الأعلم بالنجاسة، فنستصحب عدمه.

هذا، ولكن ولا يخفى عليك عدم إمكان التمسك بهذه الاستصحابات؛ كما عرفت في محله.

الوجه الثالث: السيرة المستمرة العقلانية والشرعية على رجوع المسلمين إلى المجتهدين و[أثم لم يكونوا] يتفحصون عن فتوى أعلمهم؛ كما يظهر هذا من دأب الأمة في زمان الأئمة خصوصاً الصادقين عليهما السلام، فإنَّ العوام كانوا يرجعون إلى الفقهاء كزرارة ومحمد بن مسلم وأبان ولا يتفحصون عن فتوى أعلمهم، ولا عن رأي الإمام عليه السلام؛ وهذا دليلٌ قويٌّ على جواز الرجوع إلى المفضول إذا لم يعلم بمخالفة فتواه لفتوى الأعلم.

وفيه: أنَّ الغالب في تلك الأزمنة عدم اختلاف فتاوى الفقهاء، ولعلَّ قيام السيرة لعدم احتمال المخالفة في فتاواهم، خصوصاً في ما إذا كانوا تلاميذ إمامٍ واحدٍ. وبالجملة: إنَّه على فرض تحقق السيرة - ولو في صورة احتمال الاختلاف - لا

مجال للمنع من الرجوع إلى المفضل.

لكن في تحقّق السيرة في خصوص هذه الصورة مجال واسع، (فتأمل جيداً).
والمحصّل ممّا ذكرنا: إنّه بعد البناء على وجوب تقليد الأعلام في المسائل
الخلافيّة لا مجال لحجّيّة فتوى المفضل حين عدم العلم بفتوى الأعلام، بل لا بدّ إمّا
من الفحص عن فتواه، وإمّا من الاحتياط كما لا يخفى.

تفصيل المرحوم النائيني بين المسائل العامّة البلويّ وغيرها في ما نحن فيه

هذا، وقد فصل شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - بين المسائل العامّة البلويّ؛
فذهب إلى عدم جواز الرجوع إلى فتوى المفضل مع احتمال مخالفة فتواه لفتوى
الأعلام، وبين المسائل التي لم تعمّ بها البلويّ؛ فذهب إلى جواز ذلك.

وتقريبه، هو: أنّ الذي يُوجب الفحص عن فتوى الأعلام: إمّا هو العلم
الإجماليّ بمخالفة فتاوى المفضل لفتاوى الأعلام، وإمّا [أن] تكون فتاوى المفضل
في معرض المخالفة لفتاوى الأعلام. وهذا كما ذكر في باب أصالة البراءة من أنّ المانع
من إجرائها في الشبهات الحكميّة قبل الفحص: إمّا هو العلم الإجماليّ بوجود تكاليف
إلزاميّة في الشريعة، وإمّا كون أصالة البراءة في مظانّ وجود دليل إلزاميّ على خلافها
وإن لم يُعلم إجمالاً بتكاليف إلزاميّة؛ وكذا المانع من إجراء أصالة العموم قبل الفحص
عن المُخصّص: إمّا هو العلم الإجماليّ بوجود مُخصّصات للعمومات التي بأيدينا، وإمّا
كون العموم معرضاً لورود التخصيص؛ فإذا فحصنا عن المُخصّص ولم نظفر به بعد
الظفر بمُخصّصات عديدة نفي بالمقدار المعلوم بالإجمال، ينحلّ العلم الإجماليّ، كما
أنّه بالفحص يخرج العموم عن المعرضيّة؛ وهكذا الأمر في إجراء أصالة البراءة.

إذا عرفت هذا الأمر في مبحث إجراء أصالة البراءة وأصالة العموم، تعلم أنّ

الرجوع إلى فتوى المفضول المخالفة للاحتياط قبل الفحص عن فتوى الأعلّم إنّما لا يجوز إذا علمنا إجمالاً بمخالفة فتاوى الأعلّم لفتاوى المفضول، أو كانت فتاوى المفضول في معرض مخالفة فتاوى الأعلّم، وهذا إنّما يتحقّق في المسائل التي تعمّ بها البلوى؛ إذ الأعلّم أفتى بهذه المسائل قطعاً، فعلمنا - حيثنّذ - بوجود فتوى الأعلّم في هذه المسألة، ونشكّ في مخالفة فتواه لفتوى المفضول، والعلم الإجماليّ بالمخالفة والمعرضية يمنعان عن الرجوع إلى فتوى المفضول قبل الفحص عن فتوى الأعلّم، لكن في المسائل التي لم تعمّ بها البلوى لا نقطع بوجود مخالفة فتوى الأعلّم؛ لاحتمال عدم كونه ذا فتوى في هذه المسألة رأساً، فلا علم إجماليّ لنا في هذه المسائل، وليست فتوى المفضول معرضاً لمخالفة فتوى الأعلّم، فلا مانع من شمول المطلقات لفتوى المفضول حيثنّذ.

ويردّ عليه؛ أوّلاً: إنّ ربّما يُفتي الفقيه الأعلّم بالمسائل التي لم تعمّ بها البلوى، كما ربما لا يُفتي بالمسائل العامّة البلوى، فلا يمكن أن يدور مدار الرجوع إلى المفضول مدار هذا المعنى، بل لا بدّ وأن يدور مدار القطع بوجود فتوى الأعلّم والقطع بعدمها، ومعلوم أنّ النسبة بين كون المسألة ممّا تعمّ بها البلوى وبين القطع بوجود فتوى للأعلّم في هذه المسألة هي العموم من وجه، وكذا النسبة بين كون المسألة ممّا لا تعمّ بها البلوى وبين القطع بعدم فتوى للأعلّم [هي] العموم من وجه؛ فإذن كيف يمكن أن يُجعل المدار على جواز الرجوع إلى المفضول هو عموميّة البلوى وعدمها؟! مع أنّه لا بدّ وأن يجعل المدار القطع وعدمه.

وثانياً: لا تُسلّم أصل جواز الرجوع إلى المفضول، ولو مع القطع بعدم وجود فتوى للأعلّم رأساً، وقياس مسألتنا هذه بمسألة أصالة البراءة في الشبهات الحكميّة قبل الفحص وأصالة العموم قياساً مع الفارق؛ وذلك لأنّ المانع من إجراء هذه الأصول إنّما هو احتمال حكم إلزاميّ في قبال هذه الأصول التي يكون مفادها

الترخيص؛ لأنّ أصالة العموم وأصالة الإطلاق من الأصول الترخيضية في مقام الألفاظ، ومفادها: الأمن عن ورود دليلٍ مخالفٍ للظاهر، وإن كان العمل بالعموم في حدّ نفسه مستلزماً للكلفة والمشقّة.

وعلى كلّ حال، إنّ الذي أوجب الفحص هو كون المورد من موارد الأصول الترخيضية، وأمّا لو كان المورد مجرّياً للأصول الإلزامية كأصالة الاحتياط، فلا يحتاج العمل بها الفحص عن دليلٍ دالٍّ على عدم لزوم الاحتياط وعدم تكليفٍ إلزاميٍّ. وهذا واضحٌ ومقامنا هذا من هذا القبيل؛ لأنّ الأصل عند احتمال مخالفة فتوى المفضول مع فتوى الأعلّم هو الاحتياط؛ بمعنى أنّ الشكّ في حجّية قول المفضول حينئذٍ مساوٍ للقطع بعدمها، فلا بدّ وأن يحتاط في المقام إلى أن نعلم بموافقة فتوى الأعلّم لفتوى غيره، وقد عرفت أنّ العمل بالاحتياط لا مانع منه بدون الفحص عن ورود دليلٍ ترخيصيٍّ.

اللّهم إلّا أن يُقال: إنّ المراد من الفحص هو الفحص عن قول الأعلّم في قبال الإطلاقات الواردة في المقام الدالّة على حجّية قول المفضول أيضاً، لا الفحص عن قول الأعلّم في قبال أصالة الاحتياط وعدم حجّية فتوى المفضول.

هذا كلّه إيرادٌ على ما ذكره على سبيل الإجمال.

وأما على التفصيل، فنقول: إنّ الأدلّة التي دلّت على حجّية قول الأعلّم ووجوب الأخذ به، لا تدلّ على مجرّد ما إذا كانت للأعلّم فتوى، بل دلّت على وجوب الرجوع إليه وإن أفتى بالحكم بعد التأمّل وملاحظة الأدلّة؛ فلذا إذا كان هناك مجتهدان؛ أحدهما أعلّم من الآخر، ولم يكن لأحدهما فتوى في مسألة أصلاً، يجب الرجوع إلى الأعلّم وسؤاله، ولا يجوز الرجوع إلى غير الأعلّم، مع احتمال كون ما أجابه من الفتوى بعد التأمّل مخالفاً لما أجابه الأعلّم من رأيه وفتواه في هذه المسألة.

وبالجملة، إنّ ادّعاء حجّية الفتاوى الموجودة من الأعلّم دون غير الموجودة

مكابرة؛ لأنّ الشارع لم يجعل خصوص هذه الفتاوى حجّةً، وإلاّ لم يجب الرجوع إليه إذا لم تكن له فتوى أصلاً، وهو خلاف الفرض، بل الذي جعله الشارع حجّةً: هو نفس المجتهد من حيث كونه ذا آراءٍ وفتاوى بعد ملاحظة الأدلّة، فإذن نفس الإطلاقات لا تشمل فتوى المفضول المخالفة للاحتياط إذا احتملنا كون فتوى الأعلّم موافقةً للاحتياط، ولو بعد التأمل في الأدلّة.

الصوَرُ المحتملة في الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل

وإن شئت مزيد توضيح، نقول: إنّ الصور في المسألة لا تخلو عن أربعة: الأولى: ما إذا علم بفتوى الأعلّم، وأنها هي نجاسة ماء الغسالة مثلاً، وعلم بفتوى المفضول المخالفة لفتواه وهي طهارته مثلاً.

ففي هذه الصورة لا إشكال ولا ريب في عدم جواز الرجوع إلى فتوى المفضول؛ لسقوط الإطلاقات بورود دليلٍ دالٍّ على وجوب تقليد الأعلّم عند المخالفة. الصورة الثانية: ما إذا كان للمفضول فتوى مخالفةً للاحتياط، ولكن لم يكن للأعلّم فتوى فعلاً، لكن نعلم جزماً بأنّه لو أفتى [فإنّه] يُفتي بها يُوافق الاحتياط؛ لِعِلْمنا بمباني فتواه ومداركه. وهذه الصورة تلحق بالصورة الأولى، ولا يمكن الالتزام بجواز تقليد المفضول - حينئذٍ - بدعوى عدم وجود فتوى فعليّة للأعلّم.

الصورة الثالثة: ما إذا كان للمفضول فتوى مخالفة للاحتياط، وكانت للأعلّم فتوى موجودةً أيضاً، لكن لا نعلم فتواه، فنحتمل أن تكون متحدّةً مع فتوى المفضول، كما نحتمل مخالفتها لها، وفي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الفحص عن فتوى الأعلّم، ولا يجوز الرجوع إلى فتوى المفضول بدونه.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت للمفضول فتوى مخالفة للاحتياط، ولم يكن

للأعلم فتوى موجودةً فعلاً، لكن نحتمل أن تكون فتواه بعد ملاحظة الأدلة مخالفةً لفتوى المفضول، وهذه الصورة تلحق أيضاً بالصورة الثالثة.

عدم جواز الرجوع إلى المفضول في الصور الأربع المذكورة

وبالجملة، لا مجال للرجوع إلى فتوى المفضول في جميع هذه الصور؛ لأن حجّية فتوى الأعلّم لا تختصّ بفتاواه الموجودة؛ ولعلّ شيخنا الأستاذ اعتمد - في ما إذا لم يعلم بوجود فتوى الأعلّم في جواز الرجوع إلى المفضول - على السيرة العقلية والمتشرّعة بالرجوع إلى المفضول، ما لم يقطعوا بمخالفة الأعلّم له، أو باستصحاب عدم وجود فتوى مخالفة للأعلم.

أمّا السيرة، فقد عرفت عدم تحقّقها في هذه الصورة، فادّعاؤها مكابرةٌ. وأمّا الاستصحاب، فهو خلافٌ لمبناه؛ حيث أنكر استصحاب عدم الأزلّي^١، فتأمل.

والمحصّل ممّا ذكرنا: إنّه بعد تسليم وجوب الرجوع إلى الأعلّم في المسائل الخلافية، لا مجال للرجوع إلى المفضول في ما خالف فتواه الاحتياط قبل الفحص عن فتوى الأعلّم؛ سواءً كان للأعلم فتوى موجودة فعلاً أم لم يكن، بل تكون فتواه بعد التأمل وملاحظة الأدلة، ولا فرق فيما ذكرنا بين المسائل التي تعمّ بها البلوى وغيرها، فما ذكره - قدّس سرّه - من التفصيل ممّا لا يمكن المساعدة عليه أصلاً. هذا تمام الكلام في تقليد الأعلّم.

١- لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، راجع: أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٢٨.

الفصل الرابع:

تقليد الميِّت ابتداءً وبقاءً

اعلم أنّهم أوقعوا الكلام في موردين؛ الأوّل: في تقليد الأموات ابتداءً والثاني: في تقليدهم استمرارًا، فتسمّى المسألة الأولى في اصطلاحهم بتقليد الميِّت والمسألة الثانية بالتقليد بقاءً.

أدلة عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً

فيقع الكلام فعلاً في تقليد الميِّت ابتداءً. واستدلّوا على عدم جوازه بالإجماع والسيرة وغيرهما، لكن قبل الخوض في الأدلة الاجتهادية، لا بدّ وأن يلاحظ أنّه ما هو مقتضى الأصل؟

فاعلم أنّ مقتضاه كما أفاده صاحب «الكفاية»^١ - قدّس سرّه - هو عدم جواز تقليد الميِّت؛ لأنّ الشكّ في حجّيته مساوئق للقطع بعدمها، فعند دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الحجّية، لا بدّ من الأخذ بالمتيقّن؛ وهو تقليد الحيّ في المقام.

تقليد المجتهد الحيّ الأعلم بمقتضى الأخذ بالقدر المتيقّن

هذا، ولا يخفى عليك أيضًا أنّه عند الشكّ في وجوب تقليد الأعلم وعدم وجوبه؛ بمعنى أنّه عند الشكّ في وجوب تقليده أو التخيير بين تقليده وبين تقليد

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٧٧.

غيره، يكون القدر المتيقن هو تقليد الأعلّم أيضًا، كما أنّه عند الشكّ في وجوب تقليد المجتهد المطلق أو التخيير بين تقليده وبين تقليد المجتهد المُتجزّي يكون القدر المتيقن هو تقليد المجتهد المطلق. فإذا لاحظنا جميع هذه الأمور، [فإنّ] القدر المتيقن من جواز التقليد: هو تقليد «المجتهد الحيّ المطلق الأعلّم»، و[أمّا] غير هذا المورد [فهو] مشكوك الحجّية؛ سواء كان حيًّا وغير أعلّم، أم أعلّم وغير حيّ، أم حيًّا وأعلّم وغير مطلق. لكنّا بعد ما أنكرنا إمكان التجزّي في الاجتهاد، فنستريح من جعل القدر المتيقن بالإضافة إلى هذا الأمر، فإذن يكون القدر المتيقن: هو تقليد «المجتهد الحيّ الأعلّم».

لكن لا يخفى أنّ جعل الشارع خصوص رأي هذا المجتهد حجّة دون غيره مستحيل؛ لأنّ المجتهد الحيّ الذي يكون أعلّم من جميع العلماء المتقدمين والمتأخرين الأموات والأحياء، ممّا لا يتفق في قرون، بل يمكن أن لا يتحقّق إلى يوم القيامة؛ لإمكان أن يكون بعض العلماء السلف أعلّم من الأحياء الموجودين، وممّن يأتي بعد ذلك إلى يوم القيامة.

لكن نقول: إنّ لا يمكن للشارع أن يجعل قول أعلّم جميع العلماء حجّة على المكلفين، أمّا أوّلاً: فلأنّ الخواصّ بل أعظم المجتهدين لا يتمكّنون من تشخيص الأعلّم بالنسبة إلى جميع الأعصار؛ لخفاء غالب فتاوى السلف، ورُبّ فقيه لم يصنّف ديوانًا ولا كتابًا، بل ربّ فقيه لم يُذكر اسمه في التاريخ ولم يُذكر حاله في التراجم؛ مع احتمال كونه أعلّم الموجودين والمعدومين. فتكليف العوام بالرجوع إلى الأعلّم تكليفٌ بها لا يطاق؛ للزوم العسر والخرج، بل تكليفٌ بغير المقدور، إذ مع احتمال وجود فقيه أعلّم في الأعصار السابقة، وإن لم يكن له كتابٌ ولم يكتب فتاواه، لا يجوز الرجوع إلى غيره، ولا يجوز أخذ فتاوى غيره إذا كان مخالفاً للاحتياط.

وأما ثانيًا: فلأن اشتراط «الأعلم من الجميع» موجبٌ لعدم اعتبار الحياة رأسًا، إذ قلَّ وأن يتفق وجود حيٍّ أعلم من جميع السلف، فنفس اعتبار الأعلم حقيقةً يُعطي أن المراد منه الأعلم بالإضافة إلى الأحياء؛ فهذا الشرط يُعني عن البحث في لزوم تقليد الحيِّ وملاحظة الدليل؛ إذ هذا الشرط دليلٌ على اعتبار الحياة.

وبعبارة أخرى: إنه بعد الشكِّ في حجّية قول الميت، وبعد الشكِّ في حجّية قول غير الأعلم، يكون المتصورُ في المقام في حجّية قول المجتهد أربع صور:

الأولى: حجّية قول الأعلم بالإضافة إلى جميع العلماء الأحياء والأموات إذا كان هذا الأعلم حيًّا أيضًا، وقد عرفت عدم تحقّق هذا الشخص إلا في أزمنة نادرة جدًّا، ولا يمكن أن يُرجع الشارعُ العوام إلى خصوص هذا الرجل، وهذا واضحٌ جدًّا.

الصورة الثانية: حجّية قول الأعلم من بين الأموات والأحياء بلا اشتراط الحياة، وهذا أيضًا مستحيلٌ؛ لعدم إمكان تشخيص الأعلم من بين جميع العلماء السلف.

الصورة الثالثة: حجّية قول الميت الذي يكون أعلم من جميع الأحياء، وهذا أيضًا بلا وجه؛ إذ الميت الذي يكون أعلم [من] الأحياء لا ينحصر في فردٍ؛ إذ ربّ [أكثر من] ميتٍ يكون أعلم من الأحياء؛ وإذا لوحظ أعلم الأموات أيضًا يعود المحذور الثاني.

فإذا بطلت هذه الصور، تعيّنَت الصورة الرابعة، وهي: حجّية قول الأعلم من بين الأحياء فقط.

تقرير آخر في انحصار القدر المتيقن في المجتهد الحيّ الأعلم

وإن أبيت عن هذا كلّهُ، نقرب تقريبًا آخر، وهو أنه بعد كون القدر المتيقن هو خصوص قول المجتهد الحيّ الأعلم من الجميع، إذا فُقدت إحدى هاتين الصفتين

عن المجتهد؛ بأن يكون هناك مجتهدان أحدهما الحيّ المفضول بالنسبة إلى الميت، والآخر الميت الأعلم من الحيّ، يكون مقتضى القاعدة التخيير بينهما، ولا يخفى أنّ التخيير بين الحيّ وغيره مساوق لعدم حجّية خصوص الحيّ وعدم اشتراط الحياة. وإن قيل: إنّ الإجماع قائم على اشتراط الحياة فلا تخيير حينئذٍ، بل لا بدّ من الرجوع إلى الحيّ المفضول.

قلنا: هذا رجوع إلى الدليل الاجتهاديّ، وكلامنا هذا مع قطع النظر عنه، بل في مجرّد اقتضاء الأصل العمليّ.

هذا، ويمكن تضعيف اشتراط الأعلميّة بقولٍ مطلق بتقريبٍ آخر؛ بأن يُقال: إنّ الحياة والأعلميّة، وإن كانتا صفتين عرضيتين، إلّا أنّه بالتأمّل يتّضح أنّ اشتراط الحياة حاكمٌ على اشتراط الأعلميّة بقولٍ مطلق، ومع اشتراط الحياة لا مجال لادّعاء كون القدر المتيقّن هو حجّية قول الأعلم من الجميع؛ وذلك لأنّ احتمال اشتراط الحياة يوجب الشكّ في حجّية قول الأموات مطلقاً؛ سواء كان الميت أعلم من الحيّ الموجود أم لم يكن. فإذن لا معنى لأن يُقال: إنّ القدر المتيقّن حجّية قول الأعلم بنحوٍ مطلق، إذ أقوال الأموات مشكوكة الحجّية رأساً، فلا مجال إلّا لأخذ القدر المتيقّن في الأعلميّة في غيرهم؛ وذلك لأنّ أخذ القدر المتيقّن يكون معناه اليقين بحجّية خصوص رأي المجتهد والشكّ في حجّية قول الباقيين، وهذا إنّما يصحّ لو كانت أقوال العلماء في حدّ نفسها حجّةً، وكان المانع من حجّية قول الباقيين هو احتمال حجّية قول هذا المجتهد الأعلم؛ بحيث كان المسقط لحجّية قول الباقيين هو حجّية رأي المجتهد الأعلم خصوصاً، فإذن لا بدّ وأن يفرض الكلام في ما إذا كانت أقوال جميع العلماء في نفسها حجّةً، ولا يصحّ هذا المعنى إلّا في خصوص الأحياء، فلا بدّ وأن يُقال: إنّ القدر المتيقّن في الأحياء حجّية قول أعلمهم.

حكومة اشتراط الحياة على اشتراط الأعلمية بوجهين

وأما في الأموات الذين يقع الشكّ في حجّية قولهم رأساً (أعلمهم وغير أعلمهم)، فكيف يصحّ البحث عن أخذ القدر المتيقن بالنسبة إليهم أيضاً؟!
 فإذاً يمكن حكومة اشتراط الحياة على اشتراط الأعلمية من وجهين^١: الأول:
 من ناحية المفضّل عليه في قولنا: «أعلم من غيره» فالغير في قولنا «من غيره» لا بدّ وأن يكون - في نفسه - قوله حجّة، وهذا لا يتمّ في الأموات، الثاني: من ناحية نفس المفضّل في قولنا «أعلم»؛ لأنّ نفس القدر المتيقن وهو «الأعلم» لا بدّ وأن لا يكون مشكوك الحجّية أيضاً.
 لكن، لا يخفى أنّ هذا إنّما هو على تقدير اشتراط الأعلام على نحو الإجمال،

١- تعليقة للمرحوم الوالد قدّس سرّه:

أقول: لا يخفى في ما أفاده - مدّ ظله السامي - في تقريب الحكومة في المقام؛ وذلك لأنّ القدر المتيقن في المقام المذكور في مورد الحياة والأعلمية قدر متيقنّ حيثي وجهتي، لا أنّه قدر متيقنّ من جميع الجهات؛ لوضوح أنّ الحياة قدر متيقنّ من مطلق الحياة والموت، فهي من حيث هذا قدر متيقنّ، لا أنّها قدر متيقنّ من جميع الجهات، وكذا الأعلمية قدر متيقنّ بالإضافة إلى مطلق المجتهد الأعم من الأعلام ومن غيره؛ فإذاً يكون في المقام صور أربعة:

١. المجتهد الحيّ الأعلام، فهو قدر متيقنّ من كلتا الجهتين.

٢. والمجتهد الميت الغير الأعلام، فهو مشكوك الحجّية من كلتا الجهتين أيضاً.

٣. والمجتهد الحيّ الغير الأعلام، وهو قدر متيقنّ من حيث ومشكوك الحجّية من حيث.

٤. وهكذا الأمر بالنسبة إلى المجتهد الميت الأعلام.

فإذا عرفت هذا الذي ذكرناه، تعرف أنّه لا مجال للمساعدة علي ما ذكره بوجه، ولا يمكن تقريب الحكومة بوجه، بل الحياة والأعلمية شرطان عرضيان بلا حكومة لأحدهما علي الآخر. (منه عني

عنه)

فيصحّ تقريب الحكومة بهذا الوجه، فيستفاد منه حجّة قول الأعلّم من بين الأحياء،
وأما على تقدير اشتراط الأعلّم على نحو الإطلاق، لا يصحّ تقريب الحكومة، كما لا
يخفى.

هذا تمام الكلام في أدلّة المانعين من تقليد الميت.

أدلة جواز تقليد الميت ابتداءً

وأما المجوّزون فقد استدّلوا على مذهبهم بوجوه أربعة:

الأوّل: الاستصحاب؛ الثاني: الإطلاقات الواردة في المقام؛ الثالث: جريان دليل الانسداد الجاري في جواز رجوع الجاهل إلى العالم؛ بلا فرق بين كون العالم حيّاً وميتاً؛ الرابع: السيرة المستمرة العقلائية على رجوع الجهال إلى أهل الخبرة، بلا فرق بين موت ذوي الخبرة وبين حياتهم، ولذلك ترى أنهم يرجعون إلى الكتب الطبيّة كالقانون لابن سينا وسائر الكتب، وكذا يرجعون إلى الكتب الكيماويّة والرياضية والبنائية مع فوت مدوّنيها بلا إشكال، وحيث لم يثبت ردع من هذه السيرة، فنستكشف حجّيتها عند الشرع؛ فإذا يجوز الرجوع إلى آراء المجتهدين الأموات بلا فرق بين التقليد الابتدائي والاستمراريّ.

الدليل الأوّل: الاستدلال بالاستصحاب، وتقريب ذلك بوجوه أربعة

أما الاستصحاب فقد يقرب بوجوه أربعة:

الأوّل: استصحاب حجّية قول المفتي الثابتة في زمان حياته، فنجرّي هذه الحجّية إلى بعد موته؛ لأنّه من المعلوم أنّ رأيه كان ثابتاً الحجّية حال حياته، فإذا شككنا في أنّ حياته: هل هي دخيلة في الحجّية أم غير دخيلة؟ فلا مانع من جريان الاستصحاب، فنحكم به بعدم مدخلية الحياة، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: استصحاب جواز التقليد الثابت حال حياة المجتهد.

الوجه الثالث: استصحاب الحكم الظاهريّ السابق الثابت بفتوى المجتهد؛

لوضوح أنّ المجتهد الحيّ حين ما أفتى بشيءٍ، [فقد] ثبت في حقّ العوام حكمٌ ظاهريّ، فإذا مات المجتهد نشكّ في ارتفاع هذا الحكم الظاهريّ، والأصل بقاءه.

الوجه الرابع: استصحاب الحكم الواقعيّ الذي دلّت عليه فتوى المجتهد، لوضوح أنّ حجّية فتوى المجتهد طريقيّة، فكما يثبت بقيام خبر الواحد حكمٌ واقعيّ، فيجوز الإخبار به عن الواقع، فكذلك الأمر في فتوى المجتهد.

الإشكالات الواردة على الاستدلال بالاستصحاب في ما نحن فيه

والآن يقع الكلام في الوجوه الثلاثة الأولى من الاستصحاب، ثمّ يقع الكلام في الوجه الرابع؛ فنقول:

إنّه قد يُستشكل في جريان استصحاب حجّية فتوى الفقيه الحيّ واستصحاب جواز التقليد حال حياته، واستصحاب الحكم الظاهريّ؛ تارةً من ناحية اليقين بالحدوث، وأخرى من ناحية الشكّ في البقاء، فإذا نختلّ كلا ركني الاستصحاب:

أمّا الأول: فلأنّ المتيقّن من حجّية فتوى المجتهد الميت حال حياته إنّما هو بالإضافة إلى العوام الموجودين حال حياته، أو بالإضافة إلى الوقائع السابقة المبتلى بها في ذلك الزمان، فالمتيقّن تعلق بشيءٍ ضيق المنطقه من أول الأمر، فلا يقين لنا عند الاستصحاب بحجّية فتوى الفقيه حال حياته بالإضافة إلى طبيعي المكلف الموجود حال حياته وبعد مماته، فلا يمكن استصحابها من جهة الشكّ في مدخلية حياته في هذه الحجّية الوسيعة المنطقه، فعلى هذا تختلّ قضية لزوم اتحاد الموضوع في القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة؛ لأنّ الموضوع في القضية المشكوكة هو حجّية فتوى المجتهد الميت بالإضافة إلى العوام الموجودين فعلاً، والموضوع في القضية المتيقّنة هو حجّية فتوى المجتهد الميت حال حياته بالإضافة إلى العوام الموجودين حال

حياته، أو بالإضافة إلى الوقائع السابقة، [وعليه، سيكون الموضوع مختلفًا بحسب اختلاف الحالتين]^١

وأما الثاني: فلأن موضوع الحجية أو جواز التقليد أو الحكم الظاهري إنما هو رأي المجتهد ونظره، ومن المعلوم أنه ينعلم بالموت فلا رأي له بعده، فإذن نتيقن بارتفاع موضوع هذا الاستصحاب.

ولا يخفى أن الإشكال الأول إنما يتوجه على خصوص التقليد الابتدائي لا الاستمراري؛ توضيحه: إذا جعلنا الحجية بالنسبة إلى خصوص العوام الموجودين حال حياة المجتهد، فلا يمكن استصحابها بالإضافة إلى العوام المتجددين الحادثين بعد موته وأما جريان الاستصحاب بالإضافة إلى العوام المدركين لكلا الزمانين فلا إشكال فيه؛ لأن اتحاد الموضوع في القضيتين كما لا يخفى، نعم لو جعلنا مدار الحجية بالنسبة إلى خصوص الوقائع السابقة، فلا يمكن الاستصحاب حتى بالإضافة إلى خصوص المدركين للزمانين؛ لتجدد الوقائع واختلافها شخصًا.

وأما الإشكال الثاني، فيتوجه على التقليد الابتدائي والاستمراري مطلقًا؛ لأن انعدام رأي المجتهد بالموت موجب لسقوط حجته سواء كان هذا العامي موجودًا في حياته أيضًا أم لم يكن.

ولا يخفى أن هذين الإشكاليين في الاستصحاب يجري في جميع وجوه الاستصحاب، إلا الوجه الأخير الذي سيأتي الكلام فيه، وبعبارة أخرى يشترك استصحاب الحجية واستصحاب جواز التقليد واستصحاب الحكم الظاهري في هذين الإشكاليين.

١- المعلق.

واعلم: أنّ الإشكال الأوّل وهو عدم تحقّق اليقين في حجّية رأي الفقيه إلّا في خصوص الوقائع السابقة، أو في خصوص العوام الموجودين حال حياة الفقيه، إنّما يتمّ لو جعلنا زمان الحياة قيدًا للعوام أو الوقائع، لا ظرفًا للحجّية.

بيان ذلك: إنّنا إذا جعلنا زمان الحياة قيدًا للعوام لا يجرى الاستصحاب؛ لأنّ هذا القيد يُوجب اختلاف الموضوع في القضيتين المتيقّنة والمشكوكة، ومعه لا مجال للاستصحاب؛ لأنّه من المعلوم أنّ العوام حال حياة المجتهد غير العوام الموجودين فعلاً، فلا يُمكن أن يُقال: إنّنا علمنا بحجّية فتوى الفقيه الميت بالنسبة إلى العوام مطلقاً، بل المتيقّن حجّية فتواه بالنسبة إلى أولئك العوام الخاصين والمشكوك حجّيته بالإضافة إلى هؤلاء العوام الموجودين، فلا استصحاب. وهكذا الأمر إذا جعلنا زمان الحياة قيدًا للوقائع، وأمّا إذا جعلناه ظرفًا للحكم، فجريان الاستصحاب حينئذٍ ممّا لا إشكال فيه، بل ليس شأن الاستصحاب إلّا هذا المعنى، وهو إلغاء خصوصية زمان اليقين والشكّ، فنقول: حجّية فتوى الفقيه الميت كانت ثابتةً حال حياته بالإضافة إلى طبيعي الوقائع وبالإضافة إلى طبيعيّ العوام، فإذا شككنا في مدخّلية حياته في الحجّية - حتى ترتفع الحجّية بالموت - فنستصحبها.

والظاهر أنّ الزمان يكون في هذا المقام ظرفًا للحجّية والحكم، لا قيدًا للموضوع؛ للقطع بعدم خصوصيته في الوقائع ولا في العوام، بل الشكّ إنّما جعل من ناحية احتمال مدخّلية حياة المجتهد في حجّية رأيه، والاستصحاب يُلغي هذا الاحتمال. وبعبارة أخرى: إنّ الأحكام الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة، إنّما جعلت على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة، فعدم حجّية فتوى الفقيه بالنسبة إلى العوام المعدومين، أو بالنسبة إلى الوقائع التي تحدث بعد، إنّما هو لأجل قصور في ناحية العوام والوقائع، لا لأجل قصور في الحجّية بالإضافة إليهم، بحيث لو فرض

وجود هؤلاء العوام أو تلك الوقائع حال حياة المُفتي كان رأيه حجةً بالنسبة إليهم بلا إشكال. وهذا يكشف عن أنّ الشكّ إنّما هو لأجل احتمال مدخلة الحياة، لا لأجل خصوصية في العوام أو الوقائع، ومعه لا مانع من الاستصحاب كما لا يخفى. فعلى هذا، إنّ هذا الإشكال ممّا لا مجال له أصلاً.

وربّما يظهر من بعض^١، جريان الاستصحاب التعليقيّ على فرض كون الزمان قيداً للوقائع أو قيداً للعوام، بتقريب أن يقال:

إنّ العوام الموجودين فعلاً لو كانوا موجودين في زمان حياة المُفتي لكان رأيه حجةً بالنسبة إليهم، فالآن نشكّ في حجّية رأيه بالنسبة إليهم، فنستصحبها؛ كما إذا ورد الدليل على وجوب ختان ولد زيد لو وُلد يوم الجمعة، ونشكّ في وجوب ختانه لو ولد يوم السبت، فنجري الوجوب بالاستصحاب التعليقيّ، فنقول: إنّ وُلد زيد لو وُلد يوم الجمعة يجب ختانه، والآن نشكّ في وجوب ختانه، فنستصحب الوجوب الثابت يوم الجمعة على تقدير تولّده فيه.

ثمّ نظر هذا الاستصحاب التعليقيّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، وذهب إلى أنّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة يكون من قبيل الاستصحاب التعليقيّ.^٢

إشكالات المرحوم الحلّي على جريان الاستصحاب التعليقي

ولا يخفى [ما] في ما أفاده في هذا المقام؛ وذلك لأنّ الاستصحاب التعليقي على فرض صحّة جريانه، يُشترط فيه أن يكون الشيء الذي يكون الحكم ثابتاً له على تقدير

١- هو السيّد الطباطبائي الحكيم في مستمسكه. [منه عفي عنه]

٢- آية الله السيّد محسن الطباطبائي الحكيم في مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٧، مسألة ٩.

موجودًا في كِلا زماني اليقين والشك، ويشكُّ في ثبوت الحكم له على تقديرٍ آخر؛ مثلاً: يُقال في الاستصحاب التعليقي للعنب على تقدير غليانه: إنَّ هذه المادة الموجودة فعلاً على صورة الزبيب هي بحيث لو غلت تحرم حال كونها عنباً، والآن نشكُّ في حرمتها على تقدير الغليان فنستصحب الحرمة الثابتة عليها سابقاً على هذا التقدير.

وكما ترى: [فإنَّ] هذه المادة مشتركةٌ بين الزمانين، موجودةٌ في كليهما، لكنَّ ثبوت الحكم على تقدير كان ثابتاً لها حال كونها عنباً، ونشكُّ في ثبوت الحكم لها على هذا التقدير في الحال التي صارت فيه زبيباً؛ وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأنَّه لا جهة اشتراك بين العوام الموجودين فعلاً وبين العوام الموجودين في زمان حياة المجتهد، وكذا لا جهة مشتركةٌ بين الوقائع الحادثة والوقائع السابقة في الوجود، فالعوام الموجودون في ذلك الزمان ثبتت لهم حجّة فتوى المجتهد يقيناً، وهؤلاء العوام الموجودون فعلاً موضوعٌ آخر، والاستصحاب حينئذٍ يكون إسرائاً حكمٍ من موضوع إلى موضوعٍ آخر! لا جرَّ الحكم الثابت سابقاً إلى الزمان اللاحق، وكذا الأمر بالنسبة إلى الوقائع.

وبعبارةٍ أخرى: مناط الاستصحاب التعليقي هو الشكُّ في دخالة وصفٍ في ثبوت حكمٍ على تقديره سابقاً، والاستصحاب الذي يكون مفاده إلغاء الشكِّ والملازمة بين الحدوث والبقاء يُنتج عدم مدخلية هذا الوصف في هذا الحكم التعليقي، فالنتيجة هي ثبوت الحكم التعليقي على تقدير زوال هذا الوصف أيضاً، لكنَّ الموضوع في كلتا القضيتين أمرٌ واحدٌ، والاستصحاب حينئذٍ هو جرَّ الحكم الثابت سابقاً لهذا الموضوع إلى زمان الشكِّ، فلذا نجعل الموضوع في الاستصحاب التعليقي في مثال الزبيب على تقدير الغليان هو مادة العنب والزبيب، فنشير إلى الجسم الخارجي الموجود في كلا الزمانين، فنقول: إنَّ هذه المادة حال عنيبتها سابقاً لو غلت لحرمت، فعند زوال وصف العنبيّة، نشكُّ في حرمتها على تقدير الغليان فنستصحب الحرمة. فلذا لا يصحُّ أن يُقال: إنَّ هذه

المادة لو كانت عنباً لحرمت، والآن صارت زيبياً فنشك في حرمتها فنستصحب؛ لأنّ الحرمة الثابتة على العنب غير الحرمة الثابتة على الزبيب، وثبوت الحكم في العنب - الذي يكون موضوعاً مغايراً للزبيب - لا يستلزم ثبوت الحكم للزبيب بالاستصحاب.

فالتنظير بمثال ختان الولد - أيضاً - غلط؛ لأنّ جريان الاستصحاب في هذا المثال مثل ما نحن فيه أيضاً، فيه إشكال؛ لأنّ ختان الولد لو وُلد يوم الجمعة، غير ختانه لو وُلد يوم السبت، فلا جهة مشتركة بين هذين الختانين، تكون هذه الجهة موضوعاً للحكم سابقاً.

ومنه يُعلم أنّ تنظيره - أيضاً - بالاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة، وجعل هذا الاستصحاب من الاستصحاب التعليقيّ أيضاً، غير وجيه؛ لأنّ الشكّ [في] استصحاب الأحكام في الشرائع السابقة، [سببه] احتمال النسخ وعدمه، بعد فرض اتحاد الموضوع في كلتا القضيتين؛ لأنّ الأحكام بعد ما كان جعلها على نهج القضايا الحقيقية، لا اختصاص لها بالمكلفين الموجودين في ذلك الزمان، بل هي حجةٌ بالإضافة إلى طبيعيّ المكلف، ولكنّ الشكّ في النسخ بعد مجيء شريعةٍ أخرى موجودٌ، والاستصحاب يُنتج إبقاء الحكم واستمراره، ومنه يُعلم أنّ هذا الاستصحاب لا يكون من باب الاستصحاب التعليقيّ بوجهٍ.

تقريب آخر للاستدلال بالاستصحاب التعليقي

هذا، ثمّ يظهر من مطاوي كلامه أنّ القيد - وهو زمان حياة المُفتي - لو كان راجعاً إلى العوام، فالاستصحاب التعليقيّ يُنتج جواز التقليد الابتدائيّ، وإذن لا دليل على جواز التقليد بقاءً، ولو كان راجعاً إلى الوقائع، فالاستصحاب التعليقيّ ينتج جواز التقليد بقاءً لا ابتداءً، فإذا أرجعنا القيد للوقائع والعوام معاً كانت النتيجة

جريان الاستصحاب التعليقي في كلا المقامين؛ فنتيجة الاستصحابين حينئذ هي جواز التقليد بقاءً وابتداءً.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: إنَّ القيد إمَّا راجعٌ إلى العوام، وإمَّا راجعٌ إلى الوقائع، فإنَّ راجعه إليهما معاً مستحيل كما بيَّنا في محلّه، فإنَّ الاستصحاب التعليقي - على فرض صحّته، وعلى فرض غمض النظر عمّا ذكرناه في المقام من عدم تحقّق شرط التعليق - إمَّا يجري في خصوص الحجّة الثابتة للعوام أو في خصوص الحجّة الثابتة للوقائع.

وثانياً: إنّنا إذا أرجعنا القيد إلى العوام، فالاستصحاب التعليقي يُفيد جواز التقليد الابتدائي كما ذكر، وأمّا التقليد الاستمراري، فيكفي في جوازه الاستصحاب التنجيزي؛ بأن يُقال: إنّ هؤلاء العوام الذين كانوا موجودين حال حياة المفتي، كان رأيه حجّةً بالنسبة إليهم، والآن نشكّ في حجّيته فنستصحبها، فإنَّ يثبت بهذين الاستصحابين التعليقي والتنجيزي جواز التقليد ابتداءً واستمراراً. ثمَّ إنّنا إذا أرجعنا القيد إلى الوقائع، يثبت بالاستصحاب جواز التقليد ابتداءً وبقاءً؛ ليصحَّ أن يُقال: إنّ هذه الواقعة لو كانت موجودةً في زمان حياة المفتي لكان رأيه حجّةً بالنسبة إليها، والآن كذلك بلا فرق بين كون هذا العامي موجوداً حال حياته أم لم يكن، فتخصيصه بما إذا كانت حجّةً الاستصحاب [في] التقليد الابتدائي دون الاستمراري بلا وجه.

اشترك الإشكالات الوارد على الوجوه الثلاثة للاستصحاب: حجّة الفتوى،

جواز التقليد، الحكم الظاهري

هذا، واعلم: إنّ هذه الإشكالات ودفعها - كما ذكرنا - مشتركةٌ بين التقريبات الثلاثة من الاستصحاب؛ وهي استصحاب الحجّة واستصحاب جواز التقليد

واستصحاب الحكم الظاهري، ولكن جعل هذه الأمور الثلاثة؛ كل واحد في قبال الآخر مما لا وجه له؛ لأن المراد من الحجية: إما هو الطريقية والوسطية في الإثبات، وإما هو التنجيز والتعذير، وإما هو جعل الحكم المماثل.

فعلى الأول [أي طريقية الحجية]^١، ليس في البين إلا جعل الطريق، فجواز التقليد - حينئذٍ - حكمٌ عقليٌّ مترتبٌ على الطريقية، وليس حكماً شرعياً حتى يجري فيه الاستصحاب، وكذا الحكم الظاهري حينئذٍ مما لا معنى له.

وعلى الثاني [أي تنجيز الحجية و تعذيرها]^٢ أيضاً، لا معنى لاستصحاب جواز التقليد؛ لأنه حكمٌ عقليٌّ مترتبٌ على التنجيز والتعذير ولا معنى للحكم الظاهري حينئذٍ كما لا يخفى.

وعلى الثالث [جعل الحكم المماثل]^٣، لا معنى لاستصحاب الحجية؛ لأن المجعول ليس هو الطريقية والتنجيز على الفرض، بل المجعول هو جعل حكمٍ مماثل. فالاستصحاب في الحكم الظاهري هو بعينه استصحاب الحجية. وكذا لا معنى لجواز التقليد؛ لأنه من آثار الحكم الظاهري عقلاً.

الإشكالات الواردة على الوجه الرابع للاستصحاب: الحكم الواقعي ثابت

بفتوى الفقيه الميِّت

وهذا كله مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال في الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الواقعي الثابت سابقاً بفتوى الفقيه، والإشكال في هذا الاستصحاب من وجهين:
الأول: عدم اليقين بالحكم الواقعي حال الاستصحاب، ولو حال حياة المفتي،

الثاني: عدم الشك في البقاء؛ لأن ارتفاع الحكم الواقعي لا يكون إلا من جهة النسخ، فإذا ثبت حكم واقعي نقطع ببقائه ما لم يحتمل النسخ، ومن المعلوم عدم طريان النسخ في الأحكام الثابتة لشريعتنا إلى يوم القيمة، فعلى هذا لا يكون موت المجتهد موجباً لاحتمال ارتفاع الحكم الواقعي الثابت بفتواه، فالعلم الحاصل بالحكم الواقعي الحاصل بفتوى المجتهد الذي جعل الشارع رأيه طريقاً إلى الواقع لا يزول أبداً.

ولا يخفى أن الإشكال الثاني متين جداً، وأمّا الإشكال الأول فلا وجه له أصلاً. توضيح ذلك: إن قيام الطريق على الواقع، إنما يُرفع اليد عنه إذا ثبت خطؤه في كشفه عن الواقع، وأمّا إذا لم يثبت ذلك فإن الحكم الواقعي الثابت به باقٍ لا محالة، ومن المعلوم أن الشارع جعل فتوى المجتهد طريقاً إلى الواقع، وطريقيتها وإن لم يختص بزمان دون زمان - لأن الفتوى تكشف عن الحكم الواقعي على الإطلاق - إلا أن القدر المتيقن من حجيتها إنما هو في حال حياة المفتي، فما دام المفتي حياً كان الحكم الواقعي ثابتاً بفتواه لا محالة، فإذا مات المفتي ارتفعت طريقته هذه الفتوى بالإضافة إلى ما بعد الموت، وأمّا طريقيتها بالإضافة إلى زمان حياته فباقية دائماً. فعلى هذا إننا نقطع عند الاستصحاب بوجود الحكم الواقعي حال حياة المفتي، ونشك في بقاءه وارتفاعه؛ لأجل احتمال ارتفاع طريقته فتواه بالإضافة إلى ما بعد الموت، فنستصحب، فعلى هذا لا مجال للإشكال الأول. وأمّا الإشكال الثاني فذكرنا أنه متين

١- تعلية المرحوم الوالد قدس سره:

أقول: بل الأمر بالعكس، فالأقوي هو متانة الإشكال الأول دون الثاني؛ وذلك لأن الاستصحاب يُشترط فيه اليقين بالحدوث حال الاستصحاب، ومن المعلوم أن ثبوت الحكم الواقعي دائر مدار زمان حجية فتوى الفقيه، فإذا لم تكن فتواه السابق حجّة في زمان، لم تكشف - حينئذٍ - عن الحكم الواقعي ولو في الزمان السابق. وبعبارة أخرى: إنه في زمان حياة المفتي كانت فتواه حجّة في هذا

جدًّا؛ وذلك لأنَّ شأن الاستصحاب إنَّما هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، ومن المعلوم عدم الشكِّ في احتمال ارتفاع الحكم الواقعيِّ من جهة النسخ، ومع القطع بعدم النسخ لا وجه للشكِّ في الحكم الواقعيِّ الثابت، لكنَّ تنجيز الحكم الواقعيِّ لَمَّا كان ثابتًا في زمان حياة المفتي، فبعد موته - أيضًا - يكون هذا التنجيز ثابتًا في ذلك الزمان. وبعبارةٍ أخرى: ما ثبت الحكم الواقعيِّ [فيه] - وهو في زمان حياة المُفتي - كان الحكم الواقعيِّ ثابتًا فيه دائمًا، وما لم يثبت فيه الحكم الواقعيِّ - وهو بعد موت المفتي - لم نكن نعلم بثبوت الحكم فيه من أول الأمر.

هذا تمام الكلام في الإشكال الوارد على الاستصحاب من جهة اليقين بالحدوث.

وأما الإشكال الوارد عليه من جهة الشكِّ في البقاء: هو أنَّ موضوع حجِّية فتوى المجتهد هو رأيه ونظره، ومن المعلوم أنَّ الرأي يزول بالموت؛ لأنَّ الموت وإن لم يكن

↳ الزمان؛ لكشف فتواه شرعاً عن الحكم، وأما بعد موته، فلمَّا زالت الحجِّية، لم يكن لنا كاشفٌ - حينئذٍ - عن الحكم الواقعي ولو في حال حياته؛ ولذا نلتزم بعدم الإجزاء. فلو تبدَّل رأي المجتهد أو مات وقلَّد العامي مجتهداً آخر، يجب عليه إعادة عباداته التي تكون باطلةً بمقتضى رأي المجتهد الثاني، ولا يكون هذا إلا من أجل عدم ثبوت الحكم الواقعي بعد موت المجتهد ولو في حال حياته. والمحصَّل ممَّا ذكرنا: إنَّ اليقين بالحكم الواقعي حال حياة المُفتي وإن كان موجوداً، إلا أنَّ ثبوت الحكم الواقعي دائرٌ مدار بقاء الحجِّية؛ فإذا زالت الحجِّية، نكشف عن عدم ثبوت الحكم الواقعي من أول الأمر، ومن المعلوم أنَّه يُعتبر في الاستصحاب اليقين بالحكم السابق حال الاستصحاب، وزمان الاستصحاب إنَّما يكون بعد موت المجتهد، وفي هذا الزمان لا يكون لنا يقينٌ بالحكم الواقعي ولو في الجملة. وأما جهة عدم متانة الإشكال الثاني: فلمَّا مرَّ من أنَّ شأن الاستصحاب ليس إلا جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، ومن المعلوم أنَّنا لانشكِّ في بقاء الحكم الواقعي علي تقدير ثبوته لعدم احتمال النسخ، وإنَّما الشكُّ في الحدوث. (منه عُنفي عنه)

إعدامًا حقيقةً (فيمكن بقاء الآراء في النفوس بعده)، إلا أنه عند العرف انعدامًا واقعيًا. ومعه ترتفع الأعراض الثابتة للنفس، ومنها الآراء والأنظار، فحيث لم يكن للمجتهد رأي بعد الموت، فلا مجال للتقليد؛ بلا فرق بين التقليد الابتدائي والاستمراري.

ولا يخفى متانة هذا الإشكال؛ وذلك لأن موضوع الحجية ليس هو قول المجتهد، بل رأيه ونظره، وإنما القول يكون كاشفًا عن رأيه، ولذا لو علمنا برأيه من طريق آخر غير قوله، كان رأيه حجةً علينا بلا إشكال. ثم إن حجية الرأي إنما تكون حدودًا وبقاءً، بمعنى أنه في كل آن كان المجتهد ذا رأي يجوز تقليده، وفي كل آن ارتفع رأيه لا يجوز تقليده، فحدوث الرأي لا يكفي في الحجية دائمًا، ولما كان الموت انعدامًا للرأي عرفًا، فلا مجال لتقليده كما لا يخفى؛ لعدم بقاء رأي له حينئذ. ولا يصح النقض بمسألة النوم؛ لأن النوم ليس انعدامًا للرأي عرفًا، وهذا بخلاف الموت والجنون والنسيان والإغماء وما أشبهها؛ فلذا لا يصح التقليد حال النسيان والجنون، ولا يصح التقليد حال تبدل الرأي. وإن كان في هذه الصورة جهةً أخرى لبطلان التقليد؛ وهي إخبار المجتهد عن بطلان اجتهاده السابق، فلا يكون رأيه السابق كاشفًا حينئذ، فعلى

١- [تعليقة المرحوم الوالد قدس سره]:

أقول: إن ما أفاده - مدّ ظلّه - من أن مدار الحجية هو رأي المجتهد دون قوله وإن كان في غاية المتانة، إلا أن ما أفاده من أن المدار علي رأيه حدودًا وبقاءً لا حدودًا فقط، فمشكل جدًا؛ وذلك لأنه ليس من دليل لفظي أو لبي علي دوران الحجية مدار الرأي حدودًا وبقاءً، وإذن لا بدّ من الرجوع إلى سيرة العقلاء، ومع عدم الردع الشرعي نكشف عن كونها عمضاة عند الشرع. ونحن نرى أن العقلاء يرون المدار في الحجية في أهل الخبرة هو مجرد حدوث رأيهم؛ ولذا يعالجون مرضاهم بدواء الطبيب، ولو بعد موته أو ولو بعد جنونه ونسيانه وغفلته، وهكذا الأمر في المعماريين والكيميائيين وسائر أصناف أهل الخبرة. فعلى هذا، حدوث الرأي كافٍ في الحجية، ومن هذه الجهة لا مانع من الاستصحاب. نعم، لم يتضح لنا دفع الإشكال الوارد علي الاستصحاب من جهة اليقين بالحدوث مع ما أصرّ - مدّ ظلّه - علي دفعه. (منه عفي عنه)

هذا لا مجال للاستصحاب ولا يجوز التمسك به للتقليد الابتدائي ولا الاستمراري. هذا أحد أدلة المجوزين لتقليد الميِّت.

الدليل الثاني: الاستدلال بالإطلاقات الواردة في المقام

لإثبات جواز تقليد الميِّت

الدليل الثاني: هو الإطلاقات الواردة في المقام الدالة على وجوب الرجوع إلى الفقهاء وأهل الذكر.

ولا يخفى عدم نهوض^١ هذه الأدلة لإثبات هذا المعنى؛ لعدم كونها إطلاقات من هذه الجهة، بل مفادها مجرد جواز الرجوع إلى العالم بالأحكام، ولذا قلنا: لا يجوز التمسك بها لإثبات جواز الرجوع إلى المجتهد المفضل مع وجود الأعلام فيما اختلفا [فيه] في الفتوى.

الدليل الثالث: استواء جريان دليل الانسداد بالنسبة لتقليد

الحيِّ والميِّت

الدليل الثالث: هو استواء جريان دليل الانسداد بالنسبة إلى تقليد الحيِّ والميِّت. وفيه: إن حجية قول المفتي من باب الانسداد، إن كانت على وجه الحكومة

١- [تعليقة المرحوم الوالد قدس سره]:

أقول: لعمرى كيف يُمكن الالتزام بوجود الإطلاق في مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (سورة البقرة (٢)، مقطع من الآية (٢٧٥)، وعدم الالتزام في مثل قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة النحل (١٦)، ذيل الآية (٤٣)، والتفكيك بينها مما لا يتوهمه ذو مسكة خبير بالمحاورات. (منه عفي عنه)

فهذا الدليل تامٌّ؛ إذ لا فرق بين حكم العقل بوجود الرجوع إلى المجتهد وأخذ رأيه فيما [إذا] كان المجتهد حيًّا وبين ما [إذا] كان ميتًا، وأمّا إذا كانت حجّية رأيه من باب الكشف، فمع احتمال جعل الشارع خصوص رأي المجتهد الحيّ حجّةً، [فإنّ] العقل لا يكشف إلّا حجّية رأي المجتهد الحيّ.

هذا مضافاً إلى أنّه لا تصل النوبة إلى دليل الانسداد مع وجود الدليل النقليّ والسيرة الممضاة شرعاً على جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

الدليل الرابع: الاستدلال بالسيرة العقلائيّة

الدليل الرابع: دعوى السيرة على البقاء؛ لأنّه من المعلوم أنّ أصحاب الأئمة - عليهم السلام - لا يرجعون عمّا أخذوه تقليدًا بعد موت المُفتي.

وفيه: أولاً: منع السيرة فيما هو محلّ الكلام؛ كما أفاده صاحب «الكفاية» قدّس سرّه^١، وأصحابهم - عليهم السلام - إنّما لم يراجعوا عمّا أخذوه من الأحكام؛ لأجل أنّهم غالباً كانوا يأخذونها ممّن ينقلها عنهم - عليهم السلام - بلا واسطة أحدٍ، أو مع الواسطة من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً، وهذا ليس من باب التقليد، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه أنّه كان يرجع أو لم يرجع بعد موته.

وثانياً: التفكيك بين انعقاد السيرة على البقاء، وبين السيرة على التقليد الابتدائيّ بلا وجه، فالأقوى^٢ عدم جريان السيرة في كلا المقامين.

١- كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، ص ٤٨٠.

٢- [تعليقة المرحوم الوالد قدّس سرّه]:

أقول: قد ذكرنا وجود السيرة العقلائيّة في جواز الرجوع إلى آراء العالم وأهل الخبرة من كلّ فنٍّ وحرفه، بلافرق بين كون ذي الخبرة حيًّا وميتاً، ولم يثبت ردع من الشارع على هذا المعنى. والإجماع ⇨

فإذن لا دليل لنا على حجّة قول الميّت بقاءً وابتداءً، فلا يجوز تقليد الميّت مطلقاً.

هذا تمام الكلام في المقلّد والمقلد.

⇐ المذكور في المقام علي عدم جواز تقليد الميّت لم يحصل لنا؛ لأنّ عمدة مدرك القائلين والمستدلّين بالإجماع هو ادّعاء الشهيد الإجماع في أوّل كتاب الذكري، ولا يخفي عدم دلالة ما ذكره علي هذا المعني. وبالجملة، إن تمّ الإجماع، فالقدر المتيقّن منه صورة تقليد الميّت ابتداءً، فإذا لا مانع من تقليده بقاءً، وإن تمّ كما هو مقتضي السيرة، فيجوز التقليد بقاءً واستمراراً وابتداءً، وعلي تقدير عدم جواز تقليد الميّت، فلما وجب تقليد الأعلّم أيضاً في المسائل الخلافية، فحينئذٍ إن كان الحيّ أعلّم، فهو، وإلا فتخيير العامّي بين تقليد الحيّ الغير الأعلّم وبين تقليد الميّت الأعلّم، كما لا يخفي. (منه عُفي عنه)*

* لمزيد من الاطلاع على عدم جواز تقليد الميّت، راجع: معرفة الإمام (النسخة العربية)، ج ١٨،

الفصل الخامس:

الأمور التي يجب فيها التقليد

التقليد في أصول الدين

وأما الأمور التي يجب فيها التقليد، فهل تنحصر بالأحكام الفرعية، أو تعمها وتعم غيرها؟

قال في «العروة» في مسألة ٦٧:

«محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين وفي مسائل أصول الفقه ولا في مبادئ الاستنباط؛ من النحو والصرف ونحوها، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية، ولا في الموضوعات الصرفة. فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده، نعم من حيث إنه مخبرٌ عادلٌ يُقبل قوله كما في إخبار العامي العادل وهكذا. وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية؛ كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية»^١.

أقول: لا إشكال في عدم جواز التقليد في أصول الدين لمن يتمكن من تحصيل العلم بها من البرهان أو من قول العالم، وأما من لم يتمكن من تحصيل العلم؛ إمّا لعدم قدرته على ذلك لقصور فكره، وإمّا لأجل عدم احتمال له وجوب اليقين بأصول الدين وجهله بهذا المعنى جهلاً مركّباً، فالظاهر اجتزاء التقليد في حقّه.

١- العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٤.

التقليد في مسائل أصول الفقه

وأما مسائل أصول الفقه^١، فلما كان العامي لا يستفيد منها، بل ثمرتها تعود إلى المجتهد، فلا ينفع فيها التقليد إلا في مثل جريان أصالة الطهارة والاستصحاب في الشبهات الموضوعية؛ كي يمكن أن يعود نفعها إلى المقلد. وهكذا الأمر في مسائل النحو والصرف.

التقليد في الشبهات الموضوعية، الموضوعات المستنبطة،

١- [تعليقة المرحوم الوالد قدس سره]:

أقول: إننا إذا رجعنا إلى سيرة العقلاء، نرى أنهم يرجعون إلى أهل الذكر والخبرة في كل ما يكونون جاهلين به، ويعملون بأرائهم الشخصية في كل ما يستقلون بالرأي والنظر فيه. فعلى هذا، إذا كان حصول شيء متوقفاً على مقدمات عديدة علي نحو تكون هذه المقدمات مجتمعة لهذا الشيء، فإذا كان استقل رأيهم بأخذ بعض هذه المقدمات، لا يرجعون إلى أهل الخبرة في هذا البعض، وإذا لم يستقل رأيهم في البعض الآخر، يرجعون. وبالجملة إنهم يحصلون هذه المقدمات بعضها نظرياً، وبعضها تقليدياً، ثم يرتبون على هذه المقدمات الشيء المطلوب.

إذا عرفت هذا، فنقول: إذا لم يتمكن أحد من تنقيح المسائل الأصولية، لكنه بعد اطلاعه على هذا المسائل ولو تقليدياً، يتمكن من ضم بعضها إلى بعض، فيستنبط حكماً شرعياً بعد ملاحظة النصوص والروايات، كما يقع كثيراً في الطلاب الذين لا يبلغون درجة الاجتهاد؛ فإذا لا مانع من حجبة هذه النتيجة بالنسبة إليهم، وإن كانت بعض مقدماته تقليدية. وبالجملة، إذا تمكن المكلف من الاجتهاد في جميع المقدمات، فهو، وإلا فإذا تمكن في بعضها دون بعض، فلا دليل على وجوب التقليد في ذلك البعض الذي يستقل بالنظر فيه، ولا دليل على حجبة رأي المفتي في النتيجة التي علم بجميع مقدماتها بالنسبة إلى هذا العامي، بل لهذا العامي النظر في بعض المقدمات والتقليد في البعض الآخر، ثم يستنبط الحكم فيعمل على طبقه. فهذه النتيجة أيضاً وإن كانت تقليدية؛ وذلك لأن النتيجة تابعة لأخص المقدمتين، إلا أنه أقرب إلى الاجتهاد من التقليد المحض. (منه عفي عنه)

الموضوعات العرفية

وأما التقليد في الشبهات الموضوعية، فمِمَّا لا وجه له؛ لأنَّ شأن المجتهد إنَّما هو الإخبار عن الأحكام الكلية، لا الإخبار عن الموضوعات الخارجية، فالمجتهد والعامي في إخبارهما عن ذلك سواء.

وأما الموضوعات المستنبطة؛ كالصلاة والصوم المُعَبَّر عنها في بعض العبائر بالماهيات المخترعة، وكذا الموضوعات العرفية التي تَصَرَّف فيها الشارع بزيادة قيد؛ كالسفر في باب القصر، وكالاستطاعة في باب الحجِّ، فالظاهر وجوب التقليد فيها؛ لأنَّ تعيينها بيد الفقيه حيث يستنبطها بمقتضى الأدلة الشرعية.

وهكذا الأمر في الموضوعات العرفية؛ كتعيين الماء، والموضوعات اللغوية؛ كتعيين الصعيد والغناء والإناء وما شابهها، حيث إنَّ التوسعة والتضييق فيها يرجع إلى التوسعة والتضييق في الحكم الكلي، وشأن الفقيه بيان الأحكام الكلية لموضوعاتها، ولا تتنقح هذه الأحكام إلا بعد التقليد في حدود موضوعاتها.

فعلى هذا، لا بدَّ وأن يُرَجَّع إلى الفقيه في أنَّ المِلْعَقَة مثلاً: من الآنية أم ليست منها؟ وهكذا الأمر في جَفَن الساعة وإطار المرأة ونحوهما.^١

١- [تعليقة المرحوم الوالد قدس سره]:

أقول: ليس شأن الفقيه إلا استنباط الأحكام الكلية عن أدلتها التفصيلية؛ بأنَّ يُبَيِّن للعوامَّ الحكمَ الثابت علي موضوعه، وأما حدود موضوعه، فلا وظيفة له فيه. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ للمجتهد أن يُفْتِي بحُرْمَة استعمال آنية الذهب والفضة وحرمة الغناء واللَّهُو مثلاً، وأما تعيين توسعة هذه المفاهيم، ليس من شأنه من حيث هو فقيه، بل لا بدَّ وأن يرجع إلى العُرف. ومع عدم استقرار العُرف، لا بدَّ وأن يرجع إلي من كان له خبرة باللغة فقيهاً كان أو غيره، ولو مسيحياً أو يهودياً، وهكذا الأمر في مسائل الإرث والقبلة، فليس علي المفتي تعيين حقِّ الوارث وتعيين القبلة في البلاد؛ لأنَّ هذا راجع إلي مسألة الحساب والهيئة وخارج عن شأن الفقيه. (منه عُفي عنه)

ولا يمكن أن يُقلد العامي مجرد فتوى المجتهد بحرمة استعمال آنية الذهب والفضة، بلا تقليد في مفهوم الإناء توسعةً وتضييقاً^١.

١- [تعليقة المرحوم الوالد قدس سره]:

أقول: ذهب شيخنا الأستاذ - مد ظله - إلي وجوب رجوع العامي إلي المجتهد في معرفة كل ما يكون دخيلاً في الحكم الكلّي. فعلي هذا، لا بد وأن يرجع إليه في تعيين المفاهيم؛ كمفهوم الآنية ومفهوم الصعيد والغناء وما شابهها؛ لأنّ توسعة هذه المفاهيم وتضييقها بحسب الأفراد - الصادقة هذه المفاهيم عليهم - تُوجب توسعة في الحكم الشرعي وتضييقاً فيه، بل صرح - مد ظله - في مجلس الدرس بأنّ العامي لا يجوز أن يرجع إلي العرف في تعيين المفاهيم، ولا يجوز له النظر وإن كان هو من أهل الخبرة باللغة.

أقول: اعلم، تارةً يرد دليل شرعي بأنّ استعمال آنية الذهب والفضة محرّم، والمجتهد يُخبرنا بذلك، ويُخبرنا أيضاً بعدم ظفره علي دليل آخر ممّا يصلح أن يكون قرينة علي المراد الشرعي من الآنية؛ إذ ربّما يرد دليل مقيّد لهذا المطلق، وربّما يرد قرينة علي أنّ المراد من الآنية هو خصوص الظروف المعدّة للأكل والشرب مثلاً، وفي هذا القسم لا مجال لجواز رجوع العامي إلي المجتهد؛ لأنّ الأحكام وردت علي متعلقاتها بها لها من المفاهيم العرفيّة، والمجتهد والعامي في تشخيص المفهوم علي حدّ سواء، بل ربّما يكون عامي أعلم من المجتهد في خصوص هذا الفنّ؛ كأن يكون من أهل اللغة والعارف باستعمالات العرف والخير بالمحاورات. وبعبارةٍ أخرى: شأن المجتهد هو استنباط الأحكام الشرعيّة من أدلتها التفصيليّة، والمفروض أنّه استنبط وأدّي وظيفته، فأفتي بحُرمة استعمال آنية الذهب والفضة شرعاً. وأمّا: المراد من الإناء ماذا؟ فليس له شأنية لذلك، إلّا من باب كونه من أهل الخبرة في هذا الفنّ أيضاً، ولا يخفي أنّه ليس بحيث لا يكون بدّ للعامي في أن يرجع إلي هذا المجتهد، بل يُمكن له أن يرجع إلي سائر أهل الخبرة في تشخيص هذا المفهوم، وإن لم يكونوا مجتهدين، بل وإن لم يكونوا مسلمين.

وأخري، يرد دليل شرعيّ بحرمة استعمال آنية الذهب والفضة، ويستفيد المجتهد أيضاً من القرائن الخارجيّة أنّ المراد من الإناء: هو إناءٌ كذائيّ، أو يستفيد المجتهد أنّ المراد من الغناء مثلاً: هو صوتٌ خاصّ، فإذا كانت هذه القرائن شرعيّة، بحيث يُعلم أنّ المراد الشرعيّ هو خصوص إناءٍ ⇐

فما ذكره - قدس سره^١ - من الفرق بين الموضوعات المستنبطة وبين الموضوعات اللغوية والعرفية غير صحيح.

هذا تمام الكلام في مسألة الاجتهاد والتقليد.

وقد فرغ شيخنا الأستاذ من هذه المباحث يوم الأحد السادس والعشرين من شهر شعبان المعظم، بعد ما مضت خمس وسبعون وثلاثمائة وألف سنة من الهجرة النبوية، على هاجرها آلاف من السلام والتحية.

وقد كتبت في هذه الأوراق ما أفاده - مدّ ظلّه - في مجالس البحث بلا زيادة ولا نقيصة. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وأنا الراجي عفو ربّه محمد الحسين الحسيني الطهراني

خاصّ أو صوت خاصّ، فلا وجه لعدم رجوع العامي إلى المجتهد، بل يجب وأن يرجع إليه؛ لأنّ موضوع الحرمة ليس هو مفهوم الإناء بما له من المعنى اللغوي، وهكذا الأمر في ساير الموارد. ثمّ اعلم أنّه ليس من مقدمات الاجتهاد الاطلاع بعلم الهيئة والرياضيات، ولا يجوز للعوام أن يرجعوا إليه في الأحكام التي لا ينحلّ خصوصياتها إلاّ بهذين العلمين. مثلاً: شأن المجتهد هو استنباط وجوب الصلاة إلى القبلة، وأما القبلة: في أيّ طرف؟ وطريق تعيينها: بأيّ كيفية؟ فليس شأنه. وشأنه أيضاً استنباط وجوب الصلاة أوّل الوقت، وأما تعيين الوقت بالدائرة الهندسية وما شاهها، فليس وظيفته. وهكذا الأمر في المسائل التي تحتاج إلى استعمال الرياضيات؛ كمسائل الكُرّ والإرث.

والمحصل ممّا ذكرنا، أنّ وظيفة المجتهد هو استنباط الأحكام الكلية عن أدلتها الشرعية؛ كأن يقول إنّ للأب والأمّ السدس، وللذكر مثل حظّ الأنثيين، ويجب تقديم الدين على الإرث وهكذا. وأمّا تعيين خصوص السهام في ما إذا كانت الورثة متعدّدين ونحو ذلك، فليس وظيفته، ولا يجوز تقليده في هذه الأمور، فافهم واغتنم. (منه عفي عنه)*

* لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، راجع: رسالة الحدّ من عدد السكان ضربة قاسمة لكيان الإسلام والمسلمين، ص ٣٠٥ إلى ٣٠٦.

١- صاحب عروة الوثقى.

فهارس عامه

آيات

روايات

اشعار و كلمات مشهوره

اعلام

اصطلاحات

اماكن و قبائل و فرق

كتب

منابع و مصادر

فهرست آیات

الفاتحه (١)

رقم آیه	صفحه	آیه
٥	٣٨١، ٣٨١ (ت)	﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

البقرة (٢)

١٦٩	٤٧٥	﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ﴾
٢٣٨	١١٤ (ت)	﴿حَنِفْظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾
٢٧٥	٢٧٢، ٢٧٢ (ت)، ٣١٦ (ت)، ٥٧٠، ٦٠٥ (ت)	﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾

آل عمران (٣)

٣١	٢٥١ (ت)	﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾
٦٨	٥٦٨، ٥٦٧، ٢٦٩، ٢٦٨	﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا...﴾
٩٧	٨٢ (ت)	﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

المائدة (٥)

١	﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾	١١٤، ١١٤ (ت)، ٢٧٢، ٢٧٢ (ت)، ٤٥٨، ٥٧٠
---	-------------------------	---

الأنعام (٦)

٥٩	﴿وَلَا رِزْقٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾	٧٧ (ت)
----	--	--------

الأعراف (٧)

٣٣	﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ﴾	١٤١، ٤٧٥
----	--	----------

التوبة (٩)

٩١	﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾	٢٢٨ (ت)
١٢٢	﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِئَةٌ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...﴾	٨٤، ٢٧١، ٤٣٦، ٥٦٩

يونس (١٠)

٣٥	﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي...﴾	٢٩٢ (ت)
----	---	---------

يوسف (١٢)

٢	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	١٩٢ (ت)
---	--	---------

النحل (١٦)

٤٣	﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾	٧١، ٧١ (ت)، ٢٧٧، ٣١٦ (ت)، ٤٣١، ٥٧٤، ٦٠٥ (ت)
----	---	---

٣٧٣	١٢٥	﴿وَجَدِلْتُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾
		الإسراء (١٧)
٤٧٥، ١٤١	٣٦	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾
		مريم (١٩)
٧١ (ت)، ٨٨ (ت)، ٢٥١ (ت)، ٢٩٢ (ت)	٤٣	﴿يَأْتِبْتُ إِيَّيْ قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي...﴾
		طه (٢٠)
٣٧٣	٤٤	﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾
		الأنبياء (٢١)
٥٦٩، ٢٧١	٤٣	﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾
		النور (٢٤)
٤٥٨، ١١٤، ١١٤ (ت)	٥٦	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾
		الأحزاب (٣٣)
٣٤٦	٣٩	﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ...﴾
		الصفات (٣٧)
٣٩٧	٢٤	﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾

الزمر (٣٩)

- ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ...﴾ ٩ ٧١ (ت)، ٢٩٢ (ت)
 ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ بَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ ١٧ و ١٨ ٢٥١ (ت)، ٣٧٣

الجاثية (٤٥)

- ﴿ذَٰلِكُمْ بِأَنكُم مِّنْ أُمَّةٍ أَخَذْتُمُ آيَاتِ اللَّهِ هُرُوقًا وَعَرَّتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ...﴾ ٣٥ ٧٩ (ت)

الذاريات (٥١)

- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ٥٦ ١٣٤ (ت)

الغاشية (٨٨)

- ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنَ جُوعٍ﴾ ٧ ١٩٦ (ت)

الإخلاص (١١٢)

- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ١ ٨١ (ت)، ٨٢ (ت)، ٣٨١

فهرست روایات

- أُحِبُّ الْبَقَاءَ فِي الدُّنْيَا
 ۸۱ (ت)
 ۵۶۶، ۲۶۷
 أَنْتَ اللَّهُ! إِنَّهُ لَعَظِيمٌ أَنْ تَقِفَ [يَوْمَ الْقِيَامَةِ] بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ...
 ۳۸۷
 اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ
 ۶۲ (ت)
 أَجْرُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا أَجْرُكُمْ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ...
 ۷۲ (ت)
 أَفَّ لِكُلِّ مُسْلِمٍ لَا يَجْعَلُ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ يَوْمًا يَتَفَقَّهُ فِيهِ أَمْرَ دِينِهِ ...
 ۳۸۸
 آلَةُ الرِّيَاسَةِ سَعَةُ الصِّدْرِ
 ۳۹۸
 إلهي فاجعلنا من الذين ترسخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم
 ۳۶، ۱۸۰، ۱۹۸، ۲۵۱ (ت)، ۲۷۱، ۲۷۷،
 ۲۸۱، ۵۰۴، ۵۶۹، ۵۷۴، ۵۷۷
 إِنْ اللَّهُ كَتَمَ ثَلَاثَةً فِي ثَلَاثَةٍ: كَتَمَ رِضَاهُ فِي طَاعَتِهِ، وَ كَتَمَ سَخَطَهُ فِي مَعْصِيَتِهِ ...
 ۱۳۸ (ت)
 ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۷۹، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۷۱، ۵۷۶
 إِنْ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ ...
 ۵۶۷، ۲۶۸ (ت)
 إِنْ وَلى مُحَمَّدٍ مَنَ أَطَاعَ اللَّهَ وَ إِنْ بَعَدَتْ حُجْمَتُهُ ...
 ۱۹۹ (ت)
 ۱۲۴، ۳۵۴، ۴۶۵
 إِنَّا غَيْرُ مُهْمِلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ وَ لَا نَاسِينَ لِذِكْرِكُمْ ...
 أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا

- انظروا إلى رجلٍ منكم ممن قد روى أحاديثنا ... ٥٧٤، ٥٧٧، ٢٨١
- انظروا إلى من كان منكم ... ١٥١، ١٦٠، ١٨٠، ٢١٩، ٢٧١، ٢٧٧، ٤٨٣، ٥٠٤، ٥٣٠، ٥٦٩
- إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي أهل بيتي ٧٧ (ت)
- أهرب من الفتيا هربك من الأسد ٣٨٥، ٣٥٣
- أى بنى! إني وإن لم أكن عممته عمم من كان قبلي ... ٣٣١
- أيها الناس لا خير في دين لا تفقه فيه و لا خير في دنيا لا تدبر فيها ... ٧٢ (ت)
- أيها الناس، إنكم في دار هديّة و أنتم على ظهر سفير و السير بكم سريع ... ٧٧ (ت)
- بعثت بالحنيفية السمحة السهلة ٢٢٨ (ت)
- ثلاثة يشكون إلى الله عز وجل: مسجد خراب لا يصل فيه أهله ... ٧٨ (ت)
- ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ٥٦٤، ٢٦٥
- الحكم ما حكم به أعدلها و أفقها و أصدقها في الحديث ... ٥٦٣، ٢٦٣
- رجل قضى بالحق و هو لا يعلم، فهو في النار ٤٧٤، ١٤١
- السلام عليك يا أبا اليهود ٣٧٣
- صبروا أيّما قصيرة أعقبتهم راحة طويلة ٣٥
- الصلاة خير موضوع، فمن شاء استقل و من شاء استكثر ٣٨١
- عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم ٣٤٦
- علينا إلقاء الأصول و عليكم التفرع ٣٦٦
- فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنما يحكم الله ... ١٥٥ (ت)، ١٦١، ١٦٢، ٣٦٤، ٤٩٠
- فإن العالم العامل بغير علمه كالجاهل الخائر ... ٣٤٦
- فإني قد جعلته عليكم حاكماً؛ فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه ... ٤٨٦ (ت)
- فصلوا بالناس الظهري حتى تفيء الشمس من مريض العنز ٣٥٧ (ت)
- فقلدها رسول الله علياً ٢٣٥

- فَقِيَهُ وَاحِدٌ أَشَدُّ عَلَى إِبْلِيسَ مِنَ أَلْفِ عَابِدٍ
فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ
١٨٠، ٢١٩، ٢٤٥، ٥٠٤، ٥٣٠، ٥٤٩ (ت)
- الْقُرْآنُ هُدًى مِنَ الضَّلَالِ وَتَبْيَانٌ مِنَ الْعَمَى وَاسْتِقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ ...
٧٨ (ت)
- كُلُّ أَمْرٍ مَجْهُولٌ فِيهِ الْقَرَعَةُ
٢٦٥ (ت)
- كُلُّ أَمْرٍ مُشْكَلٌ فِيهِ الْقَرَعَةُ
٢٦٥ (ت)
- لَا يَحِلُّ الْفُتْيَا لِمَنْ لَا يَسْتَفْتِي مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِصَفَاءِ سِرِّهِ ...
٦٢ (ت)، ٢٢٩ (ت)
٣٥٥
- لَمَّا قَبِضَ الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - كَانَ سَنَ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - نَحْوَ سَبْعِ سِنِينَ
٥٦٥ (ت)
- لَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا مَنْ لَمْ يُصَلِّ صَلَاةَ اللَّيْلِ
١٣٨ (ت)
- لَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ اللَّيْلِ
١٣٥ (ت)
- بِمَنْ لَا تَضِيْقُ بِهِ الْأُمُورُ وَ لَا تُمَحِّكُهُ الْخُصُومُ وَ لَا يَتَّهَادَى فِي الزَّلَّةِ ...
٢٦٥، ٥٦٤
- مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ
٧٣ (ت)
- هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ
٣٨
- وَالرَّادُّ عَلَيْهِ رَادٌّ عَلَيْنَا وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ ...
١٥٧، ٤٨٦
- وَالرَّادُّ عَلَيْهِمُ كَالرَّادِّ عَلَيْنَا
١٥٣ (ت)، ٢٠٤ (ت)
- وَأَمَّا الْخَوَادِثُ الْوَارِقَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ ...
١٥١، ١٨٠، ٢٧١، ٤٨٣، ٥٠٤، ٥٦٩
- وَسِرٌّ فِي دِيَارِهِمْ وَآثَارِهِمْ، فَانظُرُوا فِيهَا فَعَلُوا ...
٣٣٠
- وَ فِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ
٢٦٧، ٢٧٥، ٢٩٣ (ت)، ٥٦٦
- وَ لَا تَجْعَلْ رَقَبَتَكَ لِلنَّاسِ جِسْرًا
٢٣٩ (ت)
- وَ لِمَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي
٧٩ (ت)
- يَا أَخَا الْيَهُودِ
٣٣٥
- يَا عَمَّ! إِنَّهُ عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقِفَ غَدًا ...
٢٦٦، ٢٧٤، ٢٩٣ (ت)، ٥٦٥، ٥٧٢

- يا حَفْصُ! مَنْ مَاتَ مِنْ أَوْلِيائِنَا وَ شِيعَتِنَا وَ لَمْ يُحْسِنِ الْقُرْآنَ عَلَّمْ فِي قَبْرِهِ
 (ت) ٨١
- يا شُرَيْحُ! إِنَّكَ جَلَسْتَ مَجْلَسًا لَا يَجْلِسُ فِيهِ إِلَّا نَبِيٌّ...
 (ت) ٢٣٩
- يَجِيءُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي أَحْسَنِ مَنظُورٍ إِلَيْهِ صُورَةً...
 (ت) ٧٩
- ٤٦٥، ١٢٤ يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله
- ٥٦٣، ٢٦٣ يُنظَرُ إِلَى أَعْدَلِهَا وَ أَفْقَهِيهَا فِي دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ
- ٥٦٣، ٢٦٣ يُنظَرُ إِلَى أَفْقَهِيهَا وَ أَعْلَمِهَا بِأَحَادِيثِنَا وَ أَوْرَعِهَا
- ٤٨٩ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثِنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا...

فهرست اشعار

۳۷	آفتاب آمد دلیل آفتاب
۳۸	چون سخن در وصف این حالت رسید
۳۷	چون قلم اندر نوشتن می شتافت
۳۷	عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
۶۷ (ت)	عیان گردد جو در آب افتد این مرغ
۴۰۰	غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
۳۳۹ (ت)	فلا حیّ إلا من حیاتی حیاته
۳۸	کلُّ شیءٍ قاله غیرُ الْمُفِیْق
۳۷	گرچه تفسیر زبان روشن گر است
۳۳۸ (ت)	لقد صار قلبی قابلاً لكلِّ صورةٍ
۳۸	من چه گویم یک رگم هشیار نیست
۲۹۴ (ت)	نه هر که چهره بر افروخت دلبری داند
۲۹۴ (ت)	نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست
۲۹۴ (ت)	هزار نکته باریک تر ز موی اینجاست
۳۳۹ (ت)	هی النفس إن أَلقت هواها تضاعفت
۳۳۹ (ت)	و إتی و إن كنتُ بنُ آدمِ صورةً
۳۳۹ (ت)	و فی عالم التَّریب فی کلِّ صورةٍ
۳۳۹ (ت)	و کلَّهم عن سبق معنای دائرٌ
۳۳۹ (ت)	و لا قائلٌ إلا بلفظی محدثٌ

(ت) ۳۳۹	و لا مُنْصِتْ إِلَّا بِسْمَعِي سَامِعٌ
(ت) ۳۳۹	و لا ناطقٌ غیری و لا ناظرٌ و لا

کلمات مشهوره

۴۹	أین الثری من الثریا و أین الأرض من الأفق الأعلى
۳۶۴	أین الثری من الثریا
۳۶۴، ۳۶۳	پای از حدّ و گلیم خویش بیرون نگذارد
۲۴۳	تراشیدن سر بی صاحب
۳۷۸	تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل
۳۵۱	تیر از کمان در آمده، به جای خود باز نمی‌گردد
۳۷۷	تیر از کمان رفته و دوباره به کمان باز نخواهد گشت
(ت) ۱۳۷	حسنات الابرار سیئات المقربین
۳۴۴	دایهٔ مهربان‌تر از مادر
۳۸۴	سری که درد نمی‌کند دستمال نبندد
۳۸۹	شقّ عصبای مسلمین
۳۶۰	کار کردن خر و خوردن یابو
۳۵۹	کاسهٔ زیر نیم‌کاسه
۱۹۴	کالشمس فی رائعة النهار
۱۹۵	کلما قرع سمعک من الغرائب، فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قائم البرهان
۳۶۹	نور علی نور
۳۹۵	و لو بلغ ما بلغ
۳۵۵	هرّ را از برّ تشخیص نمی‌دهد
۱۰۵، ۱۹۴	یضحکُ به الثکلی
۴۸۷، ۱۵۹	الیوم استعمال توتون و تنباکو به هر نحوی که متصور شود ...
۵۴۷	حلق رأسٍ لیس له صاحب

فهرست اعلام

الف) أسماء أنبياء و أولياء صلوات الله عليهم أجمعين

- حضرت رسول الله، محمد، نبينا، رسول،
 رسول خدا، نبي، نبي خاتم، النبي صلى الله
 عليه و آله و سلم: ٣٧، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٦١،
 ٦٢ (ت)، ٦٨، ٧٢ (ت)، ٧٧، ٧٨، ٨٠ (ت)،
 ٨٢ (ت)، ١٣٨ (ت)، ١٩٩ (ت)، ٢٢٨ (ت)،
 ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨ (ت)، ٢٣٩ (ت)، ٢٦٨،
 ٢٦٩، ٢٨٠ (ت)، ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٧،
 ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٧٨، ٣٩٧، ٤٢١، ٤٢٥، ٤٢٦،
 ٤٢٩، ٥٤٣، ٥٤٥، ٥٦٧، ٥٦٨، ٦١٣
- حضرت علي، علياً، امير المؤمنين، امير
 مؤمنان، امير، مولى الموحدين، مولى
 الموالى، مولاى متقيان، على مرتضى
 عليه السلام: ٣١، ٤٨، ٧٢ (ت)، ٧٩، ١٩٦،
 (ت)، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٩ (ت)، ٢٧٤، ٣٣٠،
 ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٥٥، ٣٧٣، ٣٧٧،
 ٥٤٣، ٥٤٥
- حضرت امام مجتبی، حسين عليه السلام:
- ٣٣٠، ٣٣٦، ٣٤٠
 حضرت سيد الشهداء، حسين عليه السلام:
- ٣٣٠، ٣٣٦، ٣٤٠
 حضرت امام سجاد عليه السلام: ٣٣٠، ٣٥٦
 حضرت امام باقر، الباقر محمد بن علي،
 صادقين عليهما السلام: ٣٣٠، ٣٣٦، ٣٣٧،
 ٣٧٤، ٥٨١
- حضرت امام صادق، صادق آل محمد،
 الصادق، أبى عبدالله، صادقين عليهما السلام:
- ٦٢ (ت)، ٧٢ (ت)، ٧٧، ٧٨، ٩٢، ٩٣، ٩٥،
 ١٣٥ (ت)، ١٣٨ (ت)، ٢٢٨ (ت)، ٢٣٩ (ت)،
 ٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٧٤، ٣٨٥،
 ٣٣٦، ٣٧٤، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٥٦٣، ٥٨١
- حضرت امام موسى بن جعفر، عليهما
 السلام: ٤٣، ٤٤، ٣٣٠
 حضرت امام على بن موسى الرضا، رضا،
 ثامن الائمه، ثامن الحجج عليه السلام: ٤٢،

عليهم السّلام: ٣١، ٣٢، ٣٧، ٥٠، ٥٧، ٥٨،
 ٦١، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ١٢٤، ١٣٥ (ت)، ١٦١،
 ١٦٢، ١٩٢ (ت)، ١٩٤ (ت)، ١٩٥ (ت)، ١٩٧،
 (ت)، ١٩٨ (ت)، ١٩٩ (ت)، ٢٣٨ (ت)، ٢٣٩،
 (ت)، ٢٥١ (ت)، ٢٦٩، ٢٨٠ (ت)، ٢٨٦، ٣١٧،
 ٣٢٩، ٣٣٢ الى ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٣، ٣٥٥،
 ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨،
 ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٨٥، ٤٢١، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٩،
 ٤٣٠، ٤٣٢، ٥٦٨، ٥٧٧، ٥٨١

أنبياء، الانبياء، نبيّ، النبيّين عليهم السّلام:
 ٢٦٨، ٢٧٤، ٢٧٩، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٦
 حضرت موسى عليه السّلام: ٣٥٨
 حضرت عيسى عليه السّلام: ٣٥٨
 حضرت ابراهيم خليل، ابراهيم عليه السّلام:
 ٧١، ٨٢، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٩٢ (ت)، ٥٦٧، ٥٦٨

٤٤، ٤٥، ١٩٥ (ت)، ٣٣٤، ٥٦٥، ٥٦٧
 حضرت امام جواد، الجواد، جواد الأئمّه
 عليه السّلام: ٢٦٦، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٩٣ (ت)،
 ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٧٦

امامين عسكريين عليهما السلام: ٣٩٩
 حضرت حجّة بن الحسن المهدي، وليّ
 عصر، امام زمان، قائمهم، صاحب ولايت
 كبراي الهيّه، بقيّة الله عجلّ الله تعالى فرجه
 الشّريف: ٤٨، ٧٨، ١٥٩، ١٩٩ (ت)، ٢٣٨،
 (ت)، ٣٣٢، ٣٤٦، ٣٧٠، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٩،
 ٤٢٦، ٤٨٧

حضرات چهارده معصوم، ائمّه، ائمّه هدى،
 ائمّه اطهار، ائمّه طاهرين، اهل بيت، اهل
 بيتي، اهل البيت، اهل بيت عصمت و طهارت،
 عترتي، الائمّه، المعصوم، المعصومين،
 معصومين، هداة معصومين، آله الطيبين،
 آله الطاهرين، خلفاء الله، آل محمّد

ب) سائر اعلام

- أبان (بن تغلب): ٥٨١، ٢٨٦، ٤٦، ٤٨، ٣٤٥ (ت)
 ابليس، شيطان: ٤٦، ٤٨، ٣٤٥ (ت)
 ابن شهر آشوب: ٢٦٨، ٢٩٣ (ت)، ٥٦٦
 ابن فارض مصرى: ٣٣٨ (ت)، ٣٣٩ (ت)
 ابن مسعود: ٧٧
 أبى بصير: ٩٥ (ت)
 ابى حنيفة، أبو حنيفة: ٦١، ٧٣، ٤٢٨، ٤٣٢، ٤٣٣
 احمد حنبل، احمد بن حنبل: ٧٣، ٤٣٢
 آذر (عموى حضرت ابراهيم): ٢٩٢ (ت)
 اصفهانى (سيد ابوالحسن): ٢١٠، ٣٩٤ (ت)
 ٣٩٥ (ت)، ٥٦٣
 أملى (حاج شيخ محمد تقى): ١٣٦ (ت)، ٣٩٥ (ت)
 انصارى (شيخ مرتضى)، مرحوم انصارى،
 شيخ اعظم، علامه انصارى، الانصارى،
 الشيخ، العلامة: ٦٢ (ت)، ٦٤ (ت)، ٨٥، ٨٦،
 ١٩٨، ١٣٢، ١٣٧ (ت)، ١٧٥ (ت)، ١٧٨، ١٩٨
 (ت)، ١٩٩ (ت)، ٢١٠، ٢٣٨ (ت)، ٢٤٤،
 ٢٤٥ (ت)، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٧، ٢٨٣، ٤٣٧،
 ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٧١، ٤٩٩، ٥٠٢، ٥٢٣، ٥٤٨،
 ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٩
 انصارى همدانى (حاج شيخ محمد جواد):
 ٣٧٣، ٦٥، ٣٩
 اويس: ٣٧٤
 ائمه اربعة عامه، ائمه اربعة، الائمة الاربعة:
- ٧٦، ٢٥٣، ٤٣٥، ٥٥٤
 بايزيد بسطامى، سقاي امام صادق: ١٩٤ (ت)
 بحر العلوم (آقا سيد علاء الدين): ٣٩٢ (ت)
 بروجردى طباطبائى (سيد حسين)، محقق
 بروجردى، المحقق البروجردى: ١٩٢
 (ت)، ٢٢٣، ٣٣٢، ٣٦٣، ٥٣٤
 بهجت (شيخ محمد تقى): ٤٦، ٤٧
 بوعلی (حسين بن عبدالله سينا)، شيخ
 الرئيس، ابوعلی سينا، ابن سينا: ٢٥٧ (ت)،
 ٣٠١، ١٩٥ (ت)، ١٩٦ (ت)، ٥٩٣
 بياتى همدانى (حاج محمد حسن): ٦٥ (ت)
 تسترى، مرحوم تسترى: ١٩٥ (ت)، ١٩٦ (ت)
 (ت)
 جعفرى (محمد تقى): ٣٩٣ (ت)
 جولا (ملاقلى): ٦٢ (ت)، ٦٣ (ت)
 حداد (حاج سيد هاشم)، مرحوم حداد:
 ٤٠، ٤٧، ٤٨، ٦٧، ٣٣٦ (ت)، ٣٩٤ (ت)،
 ٣٩٥ (ت)
 حداد (سيد قاسم): ٤٨
 الحسن بن راشد: ٥٦٧
 حسيني حائرى (سيد محمد كاظم): ٣٧٤ (ت)
 حسيني طهرانى (علامه آية الله حاج سيد
 محمد حسين)، مرحوم والد، علامه طهرانى،
 علامه والد، حضرت والد، والد معظّم،
 مرحوم آقا: ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٠

خراسانی (حاج میرزا حبیب): ٣٥٩ (ت)
 خراسانی (ملا محمد کاظم)، صاحب
 کفایه، مرحوم آخوند، صاحب الکفایه:
 ٨٩، ٩٠، ٩٨ الى ١٠١، ١٠٦، ١١١، ١١٦،
 الى ١١٩، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٠،
 ١٣١، ١٦٠، ١٦١، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٨٤،
 ١٨٥ (ت)، ٢٠٤، ٢٠٧ (ت)، ٢٠٩، ٢١٠،
 ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧،
 (ت)، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٩٥، ٣١٧، ٣٥١ (ت)،
 ٣٥٩ (ت)، ٤٢٤، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٧، ٤٤٩،
 ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٤،
 ٤٦٦، ٤٧٠، ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦،
 ٥٠٧، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٤٥، ٥٤٩، ٥٥١،
 ٥٥٣، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٤، ٥٨٧، ٦٠٦
 آية الله خميني (سيد روح الله): ٤٢
 خواجه شيراز: ٢٩٤ (ت)
 خويي (آية الله سيد ابوالقاسم): ٣٩، ٣٩٢
 (ت)، ٣٩٣ (ت)
 داروين: ٣٢
 داود بن فرقان: ٣٥٤
 داود بن حصين، داود بن الحصين: ٢٦٣،
 ٥٦٣
 ذعلب: ٣٥٥
 زرارہ: ٢٨٦، ٤٤٤، ٥٨١
 زنجاني (حاج ملا قربانعلی، مرحوم آخوند):
 ٦٤ (ت) الى ٦٧ (ت)، ٣٥٩ (ت)
 زنجاني (ملا آقاجان): ٦٥ (ت)
 سکونی: ٧٢

الى ٤٤، ٤٦ الى ٤٩، ٦٥ (ت)، ٦٧ (ت)، ٨٠
 (ت)، ١٣٦ (ت)، ١٦٩ (ت)، ١٧٥ (ت)، ١٩٦
 (ت)، ٢٠٠ (ت)، ٢٠٧ (ت)، ٢٣٢ (ت)، ٢٣٩
 (ت)، ٢٤٠ (ت)، ٢٥٠ (ت)، ٢٥٦ (ت)، ٢٥٧
 (ت)، ٢٩٩ (ت)، ٣١٢ (ت) الى ٣١٧ (ت)،
 ٣٢٠ (ت)، ٣٢١ (ت)، ٣٢٢ (ت)، ٣٢٤، ٣٣٦
 (ت)، ٣٣٧، ٣٤٥ (ت)، ٣٦٢ (ت)، ٣٦٣ (ت)،
 ٣٧٢ (ت)، ٣٧٤، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٨، ٣٩٣ (ت)،
 ٣٩٩، ٥٤٠، ٥٥٧، ٥٩١، ٦٠٢، ٦٠٤، ٦٠٥،
 ٦١٠ الى ٦١٣

حفص: ٨١

حكيم: ٣٥

حلي (حاج شيخ حسين)، مرحوم حلي،
 محقق حلي، شيخنا الأستاذ، الحلي،
 المرحوم الشيخ: ٣١، ٣٢ (ت)، ٣٥، ٣٦،
 ٣٧، ٣٩، ٤٩، ٥٣، ١٠٤ (ت)، ١٠٥ (ت)،
 ١٠٧ (ت)، ١١٥، ١١٨ (ت)، ١٢١ (ت)، ١٢٦
 (ت)، ١٢٧ (ت)، ١٤٥، ١٦٨ (ت)، ١٨٥
 (ت)، ١٩٠ (ت)، ١٩٧ (ت)، ٢٠٦ (ت)، ٢٠٧
 (ت)، ٢٢٣ (ت)، ٢٢٨، ٢٣٢ (ت)، ٢٣٨
 (ت)، ٢٩٣ (ت)، ٣٢٢ (ت)، ٣٢٧، ٣٢٤،
 ٤٢١، ٤٣٦، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٥٠، ٤٥٨، ٤٦٢،
 ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٨١، ٤٨٥، ٤٩٣، ٥٠٨، ٥٢٠،
 ٥٢١، ٤٢٧، ٥٣٢

حلي (شيخ نجم الدين)، مرحوم محقق
 حلي: ١٩٨ (ت)

حلي (علامه جمال الدين حسن بن
 يوسف): ١٩٨ (ت)

خانصمي ابهری (حاج هادي): ٦٣

- سلمان: ۳۷۴
 سید رضی، السید الرضی: ۲۷۰، ۵۶۸
 سید مرتضی، السید المرتضی: ۶۸، ۷۳، ۴۳۰، ۴۳۲
 شافعی، الشافعی: ۷۴، ۴۳۲، ۴۳۳
 شاهرودی (حاج سید محمود): ۳۹، ۴۹، ۳۵۱ (ت)
 شبیری زنجانی (آیه الله سید موسی): ۶۴ (ت)
 شهید الاول (محمد بن مکی العاملی)، شهید: ۳۱۷ (ت)، ۶۰۷
 شهیدی تبریزی (میرزا فتاح)، الشهیدی التبریزی: ۲۶۹، ۵۶۸
 شوشتری (حاج سید علی): ۶۲ (ت)، ۶۳ (ت)، ۲۳۸ (ت)
 شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان التلعکبری)، المفید: ۲۳۸ (ت)، ۲۶۷، ۲۶۸، ۱۹۹ (ت)، ۳۸۶، ۵۶۶، ۵۶۷
 شیرازی (حاج سید رضی): ۳۹۲ (ت)، ۳۹۳ (ت)
 شیرازی (سید عبدالهادی)، میرزا عبدالهادی: ۳۴، ۳۵ (ت)، ۳۹، ۳۹۲ (ت)
 شیرازی (سید محمد حسن)، میرزای شیرازی، میرزای بزرگ، میرزا حسن، مجدد شیرازی، الشیرازی، السید میرزا حسن، المیرزا الکبیر: ۱۵۸، ۱۹۹ (ت)، ۲۳۸ (ت)، ۳۵۱ (ت)، ۳۸۶، ۴۸۶، ۴۸۷
 شیرازی (میرزا محمد تقی): ۳۸۴، ۳۸۹ (ت)
 شیشه گر (حاج میرزا حسین): ۶۳ (ت)
 صاحب العیون: ۲۶۸، ۵۶۷
 صاحب حدائق، صاحب الحدائق: ۹۱، ۴۴۲
 صاحب فصول (شیخ محمد حسین)، الاصفهانی، المحقق الاصفهانی، صاحب الفصول: ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶ (ت)، ۲۲۱ الی ۲۲۴، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۴۹
 صدر (آقا سید محمد باقر): ۳۹۳ (ت)
 صدر المتألهین: ۳۳۸ (ت)
 طالقانی (حاج شیخ حسن): ۳۵۹ (ت)، ۳۶۰ (ت)
 طباطبایی (علامه سید محمد حسین)، علامه طباطبایی: ۳۸، ۴۱، ۴۶، ۱۹۲ (ت)، ۳۵۱ (ت)، ۳۹۳ (ت)، ۳۹۵ (ت)
 طباطبایی حکیم (سید محسن)، صاحب مستمسک، صاحب المستمسک: ۲۳۲ (ت)، ۳۰۶ (ت)، ۵۴۰، ۵۹۷
 طباطبائی یزدی (ملاً سید محمد کاظم)، صاحب العروة الوثقی: ۲۲۳ (ت)، ۲۳۲ (ت)، ۲۸۳، ۳۲۳ (ت)، ۵۴۰، ۵۷۹، ۶۱۳
 طهرانی (شیخ آقا بزرگ): ۳۹
 طهرانی (آقا شیخ هادی): ۳۸۹ (ت)
 طهرانی (میرزا ابراهیم): ۳۵۹ (ت)
 عابدی (احمد): ۳۵۱ (ت)
 عبد الله بن موسی (عموی امام جواد علیه السلام): ۲۷۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۷۲

- عراقی (شیخ آقا ضیاء)، محقق عراقی،
العراقی، المحقق، ضیاء الدین، محقق
العراقی: ۱۷۷، ۱۹۰، ۲۱۰، ۲۱۹، ۵۰۱،
۵۲۳، ۵۳۱
علی بن ابراهیم: ۷۷ (ت)، ۸۱ (ت)، ۲۶۷،
۵۶۶
علی بن ملاک: ۵۶۷
علی بن مهزیار: ۵۶۷
عمر بن حنظلہ: ۱۵۱، ۱۸۰، ۱۹۷، ۲۵۱
(ت)، ۲۶۳، ۵۰۴، ۵۱۴، ۵۶۳
غروی اصفهانی کمپانی، (شیخ محمد
حسین)، محقق اصفهانی، مرحوم کمپانی:
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،
۱۷۰، ۱۷۲، ۲۳۹ (ت)، ۲۴۶ (ت)، ۳۸۶
غروی تبریزی (حاج شیخ ابوالقاسم):
۶۷ (ت)
غروی تبریزی (حاج شیخ زین العابدین):
۲۳۹ (ت)، ۳۸۶
قاسم بن محمد: ۸۱ (ت)
قاضی (آیة الله حاج سید علی)، مرحوم
قاضی: ۳۹، ۴۱، ۱۳۶ (ت)، ۱۳۷ (ت)، ۳۳۷،
۳۹۴ (ت)، ۳۹۵ (ت)
قاضی (حاج سید محمد حسن): ۳۹۵ (ت)
قمی، محقق قمی، میرزای قمی، القمی
المحقق، المرحوم المیرزا: ۹۱، ۱۴۹، ۱۲۹،
۱۸۳ (ت)، ۴۴۱، ۴۶۸، ۴۸۰، ۵۰۷
کاشف الغطاء (شیخ احمد)، الشیخ احمد:
۲۲۳، ۵۳۴
- کربلایی (آیة الله حاج سید احمد): ۲۰۰
(ت)، ۲۳۹ (ت)، ۳۸۴
کشمیری (سید مرتضی): ۳۵۹ (ت)
کشمیری (عبدالکریم): ۴۸
کنی (حاج ملا علی): ۱۹۰، ۵۱۱
گلپایگانی (سید جمال الدین)، موسوی
الگلپایگانی: ۳۹، ۱۷۲، ۳۴۵ (ت)، ۳۶۲ (ت)،
۴۹۷
گلپایگانی (سید محمد رضا): ۳۷۲ (ت)
گنابادی (سلطان محمد)، صاحب تفسیر
بیان السعادة: ۳۵۱ (ت)
مازندرانی: ۳۵۹ (ت)
مالک اشتر، مالک الاشر: ۲۶۵، ۵۶۴
مالک: ۷۳، ۴۳۲
متوکل: ۳۳۰
مجتهدی تبریزی (حاج شیخ جعفر): ۶۷ (ت)
محقق کاظمی (صاحب تقریرات درس
نائینی): ۳۵۵ (ت)
محمد بن جمهور العمی: ۵۶۷
محمد بن مسلم: ۲۸۶، ۵۸۱
محمد بن نعمان احوال: ۳۵۴
مدنی گنابادی (شیخ محمد): ۳۵۱ (ت)
مسقطی (سید حسن): ۳۹۴ (ت)، ۳۹۵ (ت)
مشایخ ثلاثه، المشایخ الثلاثة: ۱۹۷، ۵۱۴
مطهری (شیخ مرتضی): ۳۷۴ (ت)، ۳۹۳ (ت)
مظفر (شیخ محمد رضا): ۳۹۳ (ت)
معاویه: ۳۳۰
المقداد بن الاسود: ۷۸ (ت)

۵۱۱، ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۸۲، ۵۸۶،
 ۶۱۲، ۶۱۳
 نجم آبادی (حاج میرزا هادی): ۶۴ (ت)
 نوری (شیخ حسن): ۳۷۲ (ت)
 النوفلی: ۷۷ (ت)
 هاتف قوچانی (شیخ عباس): ۳۹
 همدانی (آخوند ملا حسینقلی)، مرحوم
 آخوند: ۶۳ (ت)، ۳۳۷
 یزدی (حاج شیخ حسین): ۳۵۹ (ت)
 یزدی ⇐ طباطبایی یزدی

ملکی تبریزی (میرزا جواد): ۳۳۵ (ت)
 منصور دوانیقی: ۴۳، ۴۴
 منقری (سلیمان بن داوود): ۸۱ (ت)
 موسی بن اُکیل: ۲۶۳، ۵۶۳
 مولانا جلال‌الدین رومی: ۴۱
 میلانی (حاج سید محمد هادی): ۶۳ (ت)
 نائینی (شیخ محمد حسین)، شیخنا
 الأستاذ، النائینی: ۳۲، ۵۵، ۸۵، ۸۶، ۱۷۲،
 ۱۹۰، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸ (ت)، ۲۸۶،
 ۲۹۱، ۳۳۷، ۳۵۵ (ت)، ۳۵۹ (ت)، ۳۶۰
 (ت)، ۴۲۳، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۵۹، ۴۷۷، ۴۹۷،

فهرست اصطلاحات

٤٣٠، ٤٦٨، ٥٠٢، ٥١٩، ٥٣٥، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٨٧، ٥٩٠	ابواب فقه، ابواب فقهی: ١٦٣، ١٦٥ الى ١٧٠، ١٧٣، ١٧٥، ٣٦٨
اجمال و ابهام: ٣٨٨، ٥٩١	ابواب معاملات، -المعاملات: ١٠٩، ١١٠، ١٧٢، ٤٥٤، ٤٥٥
احتياط وجوبی: ١٨٤	آثار تكوينی: ١٣٤ (ت)
احرام: ٣١٤ (ت)، ٣٦٢ (ت)، ٣٩٥ (ت)	اجتماع امر و نهی: ١٠٩، ٤٥٤
احكام اربعة: ١٣٧ (ت)	اجتماع ضدین، امتناع اجتماع الضدین: ١٠٨، ٢٨٤، ٤٥٣
الأحكام الشرعية الوضعية: ٥٩٦	اجتماع نقيضین، امتناع اجتماع النقيضین: ١٠٨، ٤٥٣
احكام تكليفيه ظاهريه: ٧٨ (ت)	إجزاء: ٢٠١، ٢٠٧ الى ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥ (ت)، ٢٢٦ (ت)، ٢٢٩، ٢٣٠، ٣١٢ (ت)
احكام ثابتة، الأحكام الثابتة: ٦٠، ٦١، ٣٠٩، ٤٢٩، ٤٥٦، ٦٠٢	إجماع، -محصل، -منقول، -قطعی، الإجماع، -المحصل، -المنقول، -القطعی، إجماع المسلمين، الإجماعات: ٦٠، ٦٨، ٦٩، ١٢٩، ١٦٠، ١٧٨، ٢٠٤، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٨ (ت)، ٢٢٩ الى ٢٣٢، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١ (ت)، ٢٩٥، ٢٩٨، ٣١٢ (ت)، ٣٦٠، ٣٦١ (ت)، ٤٢٨، ٤٢٩،
احكام ثلاثة، الأحكام الثلاثة: ١٣٢، ٤٧١	
احكام جزئية، الأحكام الجزئية، حكم جزئي: ٧٠ (ت)، ١٥٦، ٤٧٣، ٤٨٥، ٤٨٦	
احكام خمسة: ١٠٨، ١٤٢ (ت)	
احكام شخصيه، -شخصيه، -شخصيه، -جزئية شخصيه، -عديدة شخصيه، جزئيات شخصيه، الأحكام الشخصية: ١٣٠، ١٣١، ١٣٨، ١٤٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٥	

ادلة تقليد: ١٠٢، ١٠٧، ١١٥، ١١٦، ١١٧،
 ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٣١، ١٤٣، ١٤٨،
 ادلة شرعيه، الأدلة الشرعية، دليل شرعي:
 ١٠٥، ١٤٩، ٢٦٢، ٣٢١، ٣٢٣، ٤٢٤، ٤٨١،
 ٥٥٣، ٥٦٢، ٦١٢ (ت)
 ادلة لبيّه: ٢٧٨
 ادلة لفظيه، الأدلة اللفظية: ٢٧٨، ٥٤٧
 ادلة متواتره: ٦١
 ادلة ناهيه: ١٤١
 استحالة انفكاك معلول از علت، استحالة
 انفكاك المعلول عن العلة و الاثر عن
 الموثر: ١٠٨، ٤٥٣
 استحسان، استحسانات، الاستحسان،
 الاستحسانات: ٥٩، ٦٠، ١٢٨، ٢١٧، ٤٢٧،
 ٤٢٨، ٤٦٨
 استصحاب، الاستصحاب، استصحاب
 الحجية، استصحاب عدم الحجية: ٨٨، ٨٩،
 ٩٢، ٩٧، ٩٨، ١١٨، ١١٩، ١٧٣، ١٧٤، ٢١٢،
 ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٨٥، ٣٠١ الى ٣٠٦، ٣٠٨،
 ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢ (ت)، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٠،
 ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٦١،
 ٤٦٢، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٨١، ٥٨٦،
 ٥٩٣، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٨ الى ٦٠٥، ٦١٠
 استصحاب احكام شرايع سابقه: ٣٠٦، ٣٠٨،
 استصحاب تعليقي، الاستصحاب التعليقي:
 ٣٠٦ الى ٣٠٩، ٥٩٧ الى ٦٠٠
 الاستصحاب التنجيزي: ٦٠٠
 استصحاب الحكم الظاهري: ٥٩٤، ٥٩٥، ٦٠١

احكام شرعيه، - شرعية فرعيه، الأحكام
 الشرعية، - الشرعية الفرعية: ٥٥، ٦٠، ٧٣
 (ت)، ١٠٧، ٢٦٩، ٣٢٢ (ت)، ٤٢٣، ٤٢٨، ٤٣٢،
 ٤٥٣، ٥٦١، ٥٦٢ (ت)
 احكام شرعية تكليفيه، الأحكام الشرعية
 التكليفية: ٣٠٥، ٣٣١، ٣٧٧، ٥٩٦
 احكام ظنيّه، الأحكام الظنية: ١١٠، ٤٥٥
 احكام عرضيه، الأحكام العرضية: ١٧١، ٤٩٦
 احكام عرفيه و عقليه: ١٢٠
 احكام فرعيه عمليه، الأحكام الفرعية
 العملية: ٣١٩، ٦٠٩
 احكام فطريه، الأحكام الفطرية العقلية:
 ٢٥٧، ٥٥٢
 احكام قطعيه، الأحكام القطعية: ١١٠، ٤٥٥
 احكام كليّه، الأحكام الكلية: ٧٠ (ت)،
 ١٣٠، ١٣٨، ١٤٠ (ت)، ١٤٣، ٣٢١ (ت)، ٣٢٣
 (ت)، ٣٣٠، ٤٧٣، ٤٧٥، ٦١١، ٦١٣ (ت)
 احكام مجعوله شرعيه، الأحكام المجعولة:
 ٧٥، ٨٩، ٤٤٠
 احكام منازعات: ١٦٠
 أخبار مظنونه: ٩٢
 أدلة الاحتياط: ٤٤٧
 أدلة التخخير: ٤٤٧
 ادلة اجتهاديّه، الأدلة الاجتهادية: ٧٥،
 ٢٩٥، ٤٣٤، ٥٨٧
 ادلة اصول: ١٠١، ١٠٢، ١٠٤
 ادلة براءت، أدلة البراءة: ٩٩، ١٠٣، ٤٤٧، ٤٥٠
 ادلة تفصيليه: ٣٢٢ (ت)

٨٣، ٨٤، ٩١، ٩٩، ١٠٦، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٤،
 ١٤٨، ١٤٩، ١٧٣، ١٨٥ (ت)، ١٨٧، ١٨٨،
 ١٨٩، ٢٠٠ (ت)، ٢٢٨ (ت)، ٢٣٢، ٢٤٤، ٢٥٠
 الى ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣ الى
 ٢٨٩، ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٢٨، ٣٣١ الى ٣٤٦،
 ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٧٥، ٣٧٧، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٤١،
 ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٧، ٤٦٤، ٤٦٧، ٤٦٩،
 ٤٧٢، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٤، ٤٩٠،
 ٤٩٨، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥٤٠ (ت)، ٥٥٣ الى
 ٥٥٩، ٥٦١، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٢ الى ٥٨٨،
 اصالة الإطلاق، اطلاقات، اطلاق شمولى،
 اطلاقات شمولى، الإطلاقات: ١٢٩، ٢٧٣،
 ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٨٩،
 ٢٩٠، ٣٠١، ٣١٦، ٤٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٦،
 ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨٤، ٦٠٥
 اصالة البراءة، اصل براءة، براءة، البراءة،
 أدلة البراءة: ٨٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥
 (ت)، ١٠٦، ١٤٦، ١٧٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٩،
 ٢٠٨، ٢١٩، ٢٨٧، ٢٨٨، ٣٣٠، ٤٣٩، ٤٤٨،
 ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٧٨، ٤٩٨، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠،
 ٥٣١، ٥٨٢
 اصالة التخيير، تخيير، التخيير: ٧٦، ٩٩، ٢٦٢،
 ٢٦٤، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٩٦، ٤٣٩، ٤٤٠، ٥٦٥،
 ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٨، ٥٨٧، ٥٩٠
 اصالة الصحة، الصحة: ٩٢، ٢٢٦ (ت)،
 ٤٤٢، ٥٢٧، ٥٣٣
 اصالة الطهارة، اصل طهارة، باب
 طهارة: ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٧١، ١٧٦،
 ٣٢٠، ٣٣٤، ٦١٠

استصحاب الحكم الواقعى: ٥٩٤
 استصحاب العدم الأزلى: ٥٨٦، ٥٨١
 استصحاب جواز التقليد: ٦٠٠
 استصحاب حكمى: ٢٢٦
 استصحاب عدم ازلى: ٢٨٥، ٢٩١
 استصحاب موضوعى: ٢٢٦
 استثناء، استثناءات، - متداوله: ٣٥، ١٨٢،
 ٣٨٣، ٣٩٧
 استقراء، - ناقص، الاستقراء الناقص،
 الاستقراء: ٦٠، ٧٣، ٤٢٨، ٤٣٢
 استلزامات، استلزامات عقلية، الاستلزامات،
 الاستلزامات العقلية: ١٠٧، ١٠٩، ١١٠،
 ٤٥٣، ٤٥٥، ١١١
 استنباط، استنباطات متجزى، مرتبه استنباط،
 الاستنباط، مبادئ الاستنباط: ٥٥، ٧٠، ٧٣،
 ٧٤، ٨٦، ١١٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨،
 ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٢،
 ١٨٣، ١٨٥، ١٨٨ الى ١٩١، ٢٠٤، ٢١٠،
 ٢٦٢، ٣١٩، ٣٢٠ (ت)، ٣٢٢ (ت)، ٣٦٩،
 ٤٣١، ٤٣٢، ٤٦٨، ٤٩١، ٤٩٣ الى ٤٩٧،
 ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٧،
 ٥٠٨، ٥١٣، ٥٥٢، ٥٥٨، ٦٠٩
 اشتغال، الاشتغال العقلى، الاشتغال: ٤١،
 ٦٢ (ت)، ٦٣ (ت)، ٨٨ (ت)، ١٣٦ (ت)، ١٣٧
 (ت)، ١٨٠، ١٨٩ (ت)، ١٩٠، ١٩٩، ٢٣٨
 (ت)، ٣٢٩، ٣٣٠، ٤٣٩، ٥١٥
 أصالة الإحتياط، احتياط، احتياطى،
 الإحتياط، الإحتياط المطلق: ٤٦، ٦٢ (ت)،

١٠٥ (ت)، ١٦٦، ١٨٥ (ت)، ١٨٧، ٢٨٢، ٢٩٨،
٥٧٨، ٤٩٣، ٣٣٠
اصول غير محرزه، - غير محرزه شرعيه،
الأصول الغير المحرزة، الأصول الغير
المحرزة الشرعيه: ٧١ (ت)، ٧٥، ٨٨، ٩٦،
٩٨، ٩٩، ٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧
اصول فقاهت: ١٩٦
اصول محرزه، الأصول المحرزة، الأصل
المحرز: ٧١ (ت)، ٧٥، ٨٨، ٩٦ الى ١٠١،
٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩
اصول مسلمة موضوعيه: ١٧٤
اعتباريات عرفي، عرفيه: ١٢٤ (ت)، ٣١٣ (ت)
أعراض و اموال و دماء: ٣٨٥
اعلميت: ٤٥، ١٦٤، ١٧٦، ١٨٣، ٢٦٣، ٢٦٥،
٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٩٣ (ت)، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٩٨
الإفتاء: ٤٨١، ٤٨٨
افعال خارجيه: ١٤١
اماره، امارات، اماراتي، أمارت كاشفه،
اماره اي، اماره شرعيه، الأماره، الأمارات،
الامارة الشرعية، الأمارات الكاشفة، الأماره
المعتبره: ٧٣، ٧٥، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٣، ٩٤،
٩٦ الى ١٠٦، ١١١، ١١٥ الى ١١٨، ٢٠٥، ٢٠٨،
٢١٦، ٣٩٧، ٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٥ الى
٤٥٢، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٦٠، ٤٦١، ٥٢٠، ٥٢٧
امتناع اجتماع المماثلين: ٤٥٣
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار: ٤٥٤
الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده: ٤٥٤
امر تشريعي: ١٤٠ (ت)

أصالة الظهور: ٤٢٩
أصالة العموم: ٢٨٧، ٢٨٨، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤
أصالة دفع ضرر محتمل، دفع ضرر محتمل،
دفع الضرر المحتمل أولى من جلب
المنفعة: ٧٥، ٧٦، ١٠٠، ١٠٦
أصالة ظهور: ٦١
أصالة عدم قرينه، أصالة عدم القرينة: ٦١،
٤٢٩
اصل اشتغال عقلي: ٨٨
أصل المثبت، اصل مثبت: ١٠٩ (ت)،
٢٨٥ (ت)
اصول اربعة: ٩٢
أصول الأحكام: ٤٢٩
الأصول الترخيصية: ٥٨٤
اصول الزامية: ٢٨٨
اصول ترخيصية: ٢٨٨
اصول تعديديه، الأصول التعبدية: ٩٥، ٩٦،
٩٨ الى ١٠١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ٤٤٥، ٤٤٧،
٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٢
اصول شرعيه، الأصول، الأصول الشرعيه:
٩٦، ٩٩، ٤٣٩، ٤٤٥
اصول عقليه، اصول عقلائيّه، الأصول
العقلية، الأصول العقلانية: ٦١، ٦٨، ٦٩، ٧٥،
٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١١،
٤٢٩، ٤٣١، ٤٣٤، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩،
٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٥
اصول عمليه، اصل عملي، الأصول العمليه،
الأصل العملي: ٨٧ (ت)، ١٠٤ (ت)

- امر فطرى: ٧١ (ت)
- امكان وقوعى: ١٤٠ (ت)، ١٤٧ (ت)
- امور بديهيه: ١٤٩، ٢٨٤
- امور حسيه، الامور الحسيه: ٣٣، ١٥١، ٤٨٣
- امور عقليه، الامور العقليه: ١٠٦ الى ١٠٨، ٤٤٢، ٤٥٢، ٤٥٣
- امورات شخصيه: ١٠٧
- امورات عامه: ١٦٢
- انسداد، انسدادى، الانسداد، مقدمات
- الانسداد، انسداد باب العلم و العلمى،
- مسلك الانسداد، دليل الانسداد: ٥٧، ٨٢
- (ت)، ٩٠، ٩١، ٩٣ (ت)، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧ الى ١٢٣، ١٢٦ الى ١٣٤، ١٣٧ (ت)، ١٣٨، ١٤٠ (ت)، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧ الى ١٥٠، ١٥٢، ١٥٩، ١٦٠، ٢٥٠ (ت)، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦١، ٣٠١، ٣١٦، ٣١٧، ٤٢٥، ٤٣٤، ٤٤١، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٦٠، ٤٦١ الى ٤٦٤، ٤٦٧ الى ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨١، ٤٨٠، ٥٥٨، ٥٦١
- انفتاح، - باب علم، الانفتاح، انفتاح باب العلم، الانفتاح، انفتاحياً: ٩٠، ١١٣، ١١٧، ١٢٩، ١٣١، ١٤٧، ١٥٠، ١٦٠، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٦١، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٩
- اهل خبره: ٩٦، ١٦٩ (ت)، ١٧٩، ٢٧٢ (ت)، ٣٠١، ٣١٥ (ت)، ٣١٧ (ت)، ٣٢٠ (ت)، ٣٢٢ (ت)، ٣٢٣ (ت)، ٣٤٨ (ت)، ٣٦٥
- اولويت ظنيه، الاولوية الظنية: ٦٠، ٤٢٨
- آيات احكاميه، آيات الأحكام: ٧٨ (ت)
- ٧٩ (ت)، ٨٠ (ت)، ٨٢ (ت)
- ايقاعات: ٢١٢، ٢١٦
- باب بيع: ١٦٥، ١٧١
- بديهيات، البديهيات: ١٧٩، ١٨٦ (ت)، ١٨٧ (ت)، ٢٤٩، ٢٥١ (ت)، ٢٦٦ (ت)، ٥٥٣
- بناء عقلاء، بناء العقلاء: ٩٢، ٩٤ (ت)، ٤٤٢، ٤٥٣
- بيضة الاسلام: ٤٨٧
- بينه: ١٦٠
- تبعض ملكات: ١٧١
- التبعيض فى الاحتياط: ٤٨١، ٤٨٤
- تجرى، التجرى: ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢ (ت)، ٤٧٤
- تجرى، تجرى در استنباط، مسأله تجرى، التجرى: ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٨ الى ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٨، ٢٤٩، ٢٩٦، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٤ الى ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٤، ٥٥٢، ٥٨٨
- تخطئه: ١٩٥ (ت)، ٢٠١
- تخيير شرعى، تخييراً شرعياً: ٢٧٥، ٥٧٢
- تخيير عقلى: ٧٥، ٢٧٦
- التزام: ٤٩٣، ٤٩٨
- تشریح: ٣٨، ٤٥، ٤٦، ٦١، ١٣٤ (ت)، ١٣٥ (ت)، ١٣٧ (ت)، ١٤١، ١٤٢ (ت)، ١٦٩ (ت)، ٢٧٢، ٢٧٣، ٣٣٩ (ت)، ٣٤١
- تصويب: ٢٠١، ٣٨٥
- تضحیه: ٣٩٣ (ت)

- (ت)، ٣٥٣، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٨٣، ٣٨٠
 تكليف: ٦١ (ت)، ٦٣ (ت)، ٧٠ (ت)، ٧٢ (ت)،
 (ت)، ٧٩ (ت)، ٨٧ (ت)، ٨٨ (ت)، ٩٠ (ت)،
 ٩٣ (ت)، ١٠٤ (ت)، ١٠٥ (ت)، ١١٤ (ت)،
 ١٣٥ (ت)، ١٣٧ (ت)، ١٩٩ (ت)، ٢٠٠ (ت)،
 ٢٠٧ (ت)، ٢٢٨ (ت)، ٢٨٤ (ت)، ٣٣٩ (ت)
 التكاليفيات الصرفية: ٥١٨
 تنجيز، تنجز، منجزت، منجز، التنجيز،
 المنجزية: ٨٧ (ت)، ٨٨ (ت)، ٨٩، ٩٢، ٩٦،
 ١١٥، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧
 (ت)، ٢٢٦ (ت)، ٣١٠، ٣١٣، ٤٤٠، ٤٤٣،
 ٤٦٣، ٤٦٦، ٤٦٧، ٦٠١، ٦٠٣
 جعل حكم مماثل: ٣١٠
 جهل بسيط: ١٠٤ (ت)، ١٠٥ (ت)
 جهل مركب: ١٠٤ (ت)، ١٠٥ (ت)، ٣١٩
 حبوه، حبوة: ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥ (ت)،
 ٤٨٤، ٤٨٥
 حجة قاطعة: ٤٣٣
 حجت الزامي: ١٨٧
 حجت تعليقيه: ٢٠٦ (ت)
 حجت شرعي، - شرعيه، حجت هاي شرعيه،
 حجة شرعية، الحجة الشرعية، - شرعاً،
 الحجج الشرعية: ٥٥، ٦٨ (ت)، ٩٠، ٩٣،
 ١٠٢، ١١٨ الى ١٢٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٧٨، ٢٠٦
 (ت)، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٢٣، ٤٣١، ٤٤٠، ٤٤٣،
 ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦
 حجت عرفي، الحجة عرفاً: ٩٣، ٩٥ الى ٩٨،
 ١٠٢، ١١٥ (ت)، ١٢٠، ١٢١، ١٢٤، ٤٦٥
- تعادل و تراجيح، التعادل و التراجيح: ١٦٦،
 ٤٩٣، ٣٣٤
 تعارض، التعارض: ٧٩ (ت)، ١٠٠، ١٦٦،
 ١٧٤، ٢٢٦ (ت)، ٢٧٨، ٣٣٤، ٣٧٨، ٣٨٠،
 ٤٩٨، ٤٩٣
 تعدد ملكات: ١٦٨، ١٧١
 تعذير، معذرت، التعذير، المعذرية: ٨٩،
 ٩٢، ١١٥، ١٢٠، ١٣٢، ٣١٠، ٤٤٣، ٤٦٣
 تعزير: ٣٧٧
 تعهد شرعي: ٣٨٥
 التعيين: ٥٦٥، ٥٧٦، ٥٧٨، ٥٨٧
 تفاوت ماهوي: ٣٨٤
 تقليد ابتدائي، - استمرارى، التقليد الابتدائي،
 - الاستمراري: ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٤،
 ٣١٧، ٥٩٣، ٥٩٥، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠٤ الى ٦٠٧
 تقيّه: ٥٧، ٧٣، ١٩٤ (ت)، ٣٣٣، ٣٣٦
 التكاليف الاستحبابية و الكراهية: ٤٧٢
 تكاليف خارجيه، التكاليف الخارجية: ١٤١،
 ٤٧٤
 تكاليف غير الزاميه: ١٣١، ١٣٣
 تكاليف كليّه: ١٤١ (ت)
 تكاليف واقعيه، التكاليف الواقعية: ١٣٠،
 ٢٥٦، ٢٥٧، ٤٦٩، ٤٧٩، ٥٤٨
 تكليف الزامى، تكاليف الزاميه، التكاليف
 الإلزامى: ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧ (ت)،
 ٢٨٧، ٢٨٨، ٤٧١، ٥٨٢
 تكليف الهى: ٣٣٩ (ت)، ٣٤٠، ٣٨٣، ٣٩٦
 تكليف شرعي، تكاليف شرعيّه: ١٣٠، ١٩٥

- الحدسيّات: ٤٤٣
 حدود و قصاص، حدود: ١٦٥، ١٦٦، ١٧٣،
 ١٨٥، ١٩٩، ٣٢١، ٣٣٤، ٣٥٠، ٣٧٨ (ت)
 حديث رفع: ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٠٩
 حديث لا تعاد: ٢٠٤
 حرمت تشريعيه: ١٤٤
 حرمت ضدّ: ١١٠
 حرمت طريقيه: ١٤٤
 حرمت نفسيه: ١٤٥، ١٤٤
 حكم احتياطي: ١٤٥
 حكم الحاكم: ٤٨٨، ٥٢٤
 حكم الزامى، الحكم الإلزامى، الاحكام
 الإلزامية: ٢١٧، ٢١٨، ٢١٧، ٤٧٢، ٥٠٩، ٥٨٣
 الحكم العرفى: ٤٦٣
 حكم انشائي: ١٥٨، ٤٨٦
 حكم تعبدى: ١٨١
 حكم تعليقى: ٣٠٧
 حكم تنزيلي: ١٥٥
 حكم ثابت: ١١٢، ١٥٧، ٣٠٧
 حكم شرعى، - شارع، - كلى شرعى،
 الحكم الشرعى، الأحكام الشرعية الفرعية،
 حكماً شرعياً: ٥٥ الى ٦٠، ٦٧ (ت)، ٦٩، ٧٤،
 ٨٥، ٨٧، ٩٣، ١٠٤، ١٠٥ (ت)، ١٤١، ١٥٧،
 ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥،
 ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٥١ (ت)، ٢٩٣ (ت)، ٣١٠ (ت)،
 ٣٢٠ (ت)، ٣٢٢ (ت)، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٣،
 ٤٧٤، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٠، ٥٥٢، ٦١٢ (ت)
 حكم طريقي: ٤٧٧، ٤٧٨
- حجّت عقلی، حجّت عقلیه، حجج عقلائيه،
 حجيت عقلیه، عقلی، الحجّة العقلية،
 الحجج العقلية، حججاً عقلية: ٧١، ١٢٠،
 ١٢١ (ت)، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٥٢، ١٥٩،
 ٤٣١، ٤٣٢، ٤٦٣ الى ٤٦٦، ٤٨٤، ٤٨٨
 حجّت فعلیه، الحجّة الفعلية: ١٧٨، ١٨٤،
 ٥٢٩، ٥٢٨
 حجّت قاطعه، حجّت قطعيه: ٧٤، ١٩٩ (ت)
 حجج لفظيه، الحجج اللفظية: ١٢٩، ٤٦٩
 الحجية الفعلية القطعية: ٤٢٦
 حجية القطع: ٤٥٧، ٤٦٦
 حجيت أخبار: ٩١، ١٤١ (ت)
 حجيت امارات خاصه: ١١٦
 حجيت امارات، حجيت اماره: ٨٨، ٩٢،
 ٩٣ (ت)، ١٠٠، ١١١، ٢٠٨
 حجيت خبر واحد: ٨٧ (ت)، ٩٤، ١٦٦،
 ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤ (ت)، ١٩٧، ٢٨٠
 حجيت ظنّ، حجية الظنّ: ٥٧ (ت)، ٩٠،
 ٩١، ٩٣ (ت)، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧ الى
 ١٢١، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١ الى
 ١٣٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٢، ١٦٠، ١٧٣،
 ١٨٣، ٤٤١، ٤٥٧، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٨،
 ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٨٨، ٥٠٧
 حجيت ظهورات، - ظواهر، حجية الظاهر،
 - الظواهر، - الظهورات: ٦١، ٧٩ (ت)، ١٢٦،
 (ت)، ١٢٩، ١٦٦، ١٧٣، ٢٠٦ (ت)، ٤٦٥،
 ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٩٣
 حجيت قطع: ٨٩، ٩٠، ١١٣، ١٢٦

٣٠٠، ٣١٦، ٤٢٥ (ت)، ٤٤١، ٤٥٧، ٤٦٢ الى
 ٤٦٧، ٤٧٦، ٤٧٩، ٤٨٤، ٤٨٨، ٤٩٠، ٥٠٤،
 ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٦٢، ٥٩١، ٥٩٢، ٦٠٥
 حَلَّتْ: ١٣٩، ١٤٥، ٢٠٦ (ت)، ٢١٢ الى ٢١٥،
 ٢٢٢، ٢٢٣ (ت)، ٢٢٦ (ت)، ٣٧٢ (ت)
 حَيْثُ اسْتَقْلَالِي: ٣٦٧
 الْخَاصُّ، الْخُصُوصُ: ٤٢٥، ٤٣٢، ٤٩٨
 الْخَيْرُ الضَّعِيفُ: ٥١٤
 خَيْرُ ثِقَةٍ: ٦٩، ٧١ (ت)، ٨٧، ١٢٥ (ت)،
 ١٥٥ (ت)
 خَيْرُ صَحِيحٍ، الْأَخْبَارُ الصَّحِيحَةُ: ١٩٧، ٤٤١
 خَيْرُ عَادِلٍ: ٩٧
 خَيْرُ وَاحِدٍ، خَيْرُ الْوَاحِدِ: ٨٧ (ت)، ٨٨، ٩٢
 الى ٩٨، ١٠٢، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٢٠، ١٢١،
 ١٦٦، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٩٧، ٢٧٨، ٢٨٠،
 ٣٠٢، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٥٧، ٤٥٠،
 ٤٥٩، ٤٦٣، ٤٩٣، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٩٤
 دَلِيلُ اجْتِهَادِيٍّ، الدَّلِيلُ الاجْتِهَادِيُّ: ٤٣٤،
 ٤٥٢، ٤٧٨، ٥٩٠
 دَلِيلُ انْسِدَادٍ: ١١٩، ١٢٣، ١٢٧، ٣٠١، ٣١٦،
 ٣١٧
 دَلِيلُ شَرَعِيٍّ ⇨ ادْلَةُ شَرَعِيَّةٍ
 دَوْرَانِ امْرِ بَيْنَ تَعْيِينٍ وَ تَخْيِيرٍ: ٢٦١، ٢٦٢،
 ٢٩٥، ٢٦٦
 دَوْرَانِ امْرِ بَيْنَ مَحْذُورِينَ، دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ
 الْمَحْذُورِينَ: ٧٥، ١٠٦، ٤٣٤، ٤٥٢
 رِسَالَةُ عَمَلِيَّةٍ: ١٨٨، ٢٣٩ (ت)، ٢٧٧ (ت)،
 ٣٤٠، ٣٧٢ (ت)، ٣٨٦

حَكْمُ ظَاهِرِيٍّ، الْحَكْمُ الظَّاهِرِيُّ: ٧٢ (ت)،
 ١٥٦ (ت)، ١٥٨ (ت)، ١٨٤، ١٨٥ (ت)، ٢٠٦،
 ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٠، ٥٠٥، ٥٠٨،
 ٥١٧، ٥٩٤، ٥٩٥، ٦٠١
 حَكْمُ عَقْلٍ، الْحَكْمُ الْعَقْلِيُّ: ٥٧ (ت)، ٦٩،
 ٧٠ (ت)، ٧١ (ت)، ٨٧ (ت)، ٩٣ (ت)،
 ١٠٠، ١٠٥ (ت)، ١١٣، ١٢٠، ١٢٦، ١٦٠،
 ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٦، ٣١٦،
 ٤٤٨، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٦، ٤٨٨، ٥٥٧، ٥٥٨،
 ٥٥٩، ٥٦١، ٥٧٣
 حَكْمُ فَعْلِيٍّ: ١٨٤، ١٨٩
 حَكْمُ مِمَّاثِلٍ: ٩٢، ١١٩، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥
 (ت)، ١٥٧، ٣١٠
 حَكْمُ نَفْسِيٍّ: ٤٧٧، ٤٧٨
 حَكْمُ وَاقِعِيٍّ، - اللهُ وَاقِعِيٍّ، أَحْكَامُ وَاقِعِيَّةٍ،
 الْحَكْمُ الْوَاقِعِيُّ، الْأَحْكَامُ الْوَاقِعِيَّةُ، حَكْمًا
 وَاقِعِيًّا: ٥٧ (ت)، ٧١، ١٢٧، ١٤١، ١٥١،
 ١٨٥، ٢٥٥ الى ٢٥٨، ٣١٣ (ت)، ٤٢٥ (ت)،
 ٤٣١، ٤٣٤، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٧،
 ٤٤٩، ٤٥٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٤، ٤٧٦،
 ٤٧٩، ٤٨٣، ٥٠٥، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٧،
 ٥٥٣ الى ٥٥٩، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣
 حَكْمَتٌ، حَكْمَتُ اسْلَامِيٍّ: ٣٨، ٤٥، ٦١،
 ١٩٦ (ت)، ٣٦٩
 حُكُومَتٌ، - عَقْلِيَّةٌ، الْحُكُومَةُ، - الْعَقْلِيَّةُ،
 بَابُ حُكُومَتٍ: ٤٤، ٥٧ (ت)، ٦٥ (ت)، ٩٠،
 ٩١، ١١٣، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥ (ت)، ١٢٦،
 ١٢٧، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٢، ١٦٠، ١٦٢، ١٧٣،
 ١٨٠، ١٨٢، ٢١٦، ٢٦٢، ٢٦٤ (ت)، ٢٩٩

روایات كثيرة متعارضة: ١٦٥
 روایات متواتره، الروایات المتواترة: ٧٣،
 ٤٣٢
 رؤیت هلال، رؤية الهلال: ٩٤، ١٥٥، ٣٦٥،
 ٤٣١، ٤٤٤، ٤٨٧
 الزامات شرعی: ٢٥٢ (ت)
 سنّت، السنّة: ٦٠، ٦١، ٦٨، ٦٩، ٧١ الى ٧٤،
 ٧٦، ٧٧ (ت)، ٧٨ (ت)، ٨١ (ت)، ٨٤، ١٠٧،
 ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ١٢٤ (ت)، ٢٤٥، ٢٤٨،
 ٢٥١ (ت)، ٣٣٢، ٣٥٧ الى ٣٦٠، ٣٦٧، ٣٧٣،
 ٣٧٥، ٣٧٧، ٤٢٨ الى ٤٣٦، ٤٥٣ الى ٤٥٦،
 ٥٥٣، ٥٥٢ (ت)
 السيرة القطعية: ٤٥٣
 سيره عقلائیّه، سيره عقلاء، سيره، سيره
 مستمرّة، سيرة مستمرّة عقلائیّه، سيرة
 العقلاء، السيرة، السيرة المستمرة، السيرة
 العقلانية، السيرة المستمرة العقلانية و
 الشرعية: ٧١ (ت)، ٧٢، ٨٧، ٩٣، ٩٤ (ت)،
 ٩٥ (ت)، ١٠٥ (ت)، ١٠٧ (ت)، ١١٨ (ت)،
 ١٢٤ (ت)، ١٢٥ (ت)، ١٤٦، ١٧٣، ١٧٤،
 ١٧٩، ١٨١، ٢٧٨، ٢٨٥، ٢٩١، ٣٠١، ٣١٥
 (ت)، ٣١٧ (ت)، ٣٢٠ (ت)، ٤٤٣، ٤٩٨،
 ٤٩٩، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٨١، ٥٨٢،
 ٥٨٧، ٥٩٣، ٦٠٤ (ت)، ٦٠٦، ٦٠٧،
 ٦١٠ (ت)
 شارع مقدّس: ٧٠ (ت)، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٤
 (ت)، ١٣٥ (ت)، ١٣٧ (ت)، ١٤٢ (ت)،
 ٢٠٦ (ت)، ٣٧٩

شبهات حکمیّه، الشبهات الحكمیّة: ٢٨٧،
 ٢٨٨، ٥٨٢، ٥٨٣
 شبهات مصداقیّه، شبهة مصداقیّه، شبهة
 مصداقیّة، الشبهة المصداقیّة، - مصداقیّة
 للمخصّص: ١٤٦، ١٨٥، ٢٨٤، ٤٧٨، ٥٠٨،
 ٥٨٠
 شبهات موضوعیّه، الشبهات الموضوعیّة:
 ٣٢٠، ٣٢١، ٦١٠، ٦١١
 شریعت سمحة سهله: ٢٢٤
 شعشعة لاهوت: ٦٢ (ت)
 الشکّ الفعلی: ٤٤٥
 الشکّ فی الحجیّة: ٥٠٨، ٥٨٧
 شکّ، شکّ خاصّ، شکّ طاری، شکّ بعد
 الفحص: ٨٩، ٩٦ الى ٩٩، ١٠١، ١٠٤ (ت)،
 ١٠٥ (ت)، ١١٩، ١٢٢ (ت)، ١٢٨ (ت)، ١٤٠
 (ت)، ١٧٤ (ت)، ١٨٥ (ت)، ١٨٦ (ت)، ١٨٧
 (ت)، ١٨٨ (ت)، ٢٢٨ (ت)، ٢٨٤ (ت)، ٢٨٥
 (ت)، ٣١٢ (ت)
 شمّ الفقه، شمّ الفقاهه: ١٩٧ (ت)، ١٩٨
 (ت)، ٢٢٨ (ت)
 الشهرة رواية: ٤٦٨
 الشهرة فتواً: ٤٦٨
 صقع جبروت: ٦٢ (ت)
 ضروریّات، ضروریّات دین، ضروریّات
 مذهب، الضروریّات، ضروریّات الدین،
 ضرورات المذهب و الدین: ٦٩، ١٦٠،
 ١٦١، ١٨٧ (ت)، ٢٤٩، ٢٥١ (ت)، ٤٢٥،
 ٤٢٦، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٨٩، ٥٥٣

الضعيف الدرايه: ٣٩٣ (ت)
 طرق عقلانيه، الطرق عقلائية: ٦٩، ٧١،
 ١٣٣، ٤٣١، ٤٧٢
 طرق كاشفه: ١٥١
 الطريقيه في الاثبات: ٤٤٣
 طريقيت، طريقيت حجت: ٦٩، ٩٢، ١١٨
 (ت)، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣٦٧
 ظفره، الظفرة: ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ٢٣٠،
 ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦
 طهارت، طهارت نفس: ٣٦ (ت)، ٧٤، ٩٢،
 ٩٣، ١٦٣، ١٦٥، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦
 (ت)، ١٩٨ (ت)، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢٢،
 ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٩٠، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٦٩،
 ٣٩٤ (ت)، ٣٩٨
 ظان: ١١٤، ١١٥، ١١٩، ١٢٠، ١٢١ (ت)،
 ١٢٦، ١٣٠، ١٨٦
 ظن انسدادي، الظن المطلق الانسدادي:
 ٩١، ١١٨ (ت)، ٤٦٩
 ظن مطلق، الظن المطلق: ١٢٩، ١٧٣، ٤٩٨
 ظني الدلالة: ٦١، ٨٧ (ت)
 ظهورات قرآنيه: ٧٩
 الظهورات: ٤٩٣
 عام الشمول: ٢٨٠ (ت)
 عام، عمومات، العام، العموم: ٥٧، ١٧٤،
 ٢٤٣، ٢٨٤، ٤٢٥، ٤٣٢، ٤٩٨
 عدم التورية: ٦١
 عدم القرينه: ٦١
 عسر و حرج، العسر و الحرج، التعدّر و

التعسر: ٨٣، ١١٣، ١٢٢، ١٤٩، ٢٠٩ (ت)،
 ٢٣١، ٢٥٧، ٢٩٦، ٤٣٥، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٥،
 ٤٨١، ٥٥٨، ٥٨٨
 العقل: ٤٢٨، ٤٣٠
 عقود، العقود: ١١٤ (ت)، ٢١٢، ٢١٦، ٢٢٧،
 ٥٢٤، ٥٢٧
 علم اجمالي منجز: ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢
 علم اجمالي، العلم الاجمالي: ٥٧ (ت)،
 ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤،
 ١٤٨، ١٤٩، ١٦٦، ١٨٨، ١٨٩ (ت)، ٢٥٢،
 ٢٥٦، ٢٨٦، ٢٨٧، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٩،
 الي ٤٧٢، ٤٨٠، ٤٩٣، ٥١٠، ٥٥٤، ٥٨٢،
 ٥٨٣
 علم اصول: ١٧٠، ١٧٥، ١٩١، ٤٦٤، ٤٦٧،
 ٤٦٩ الي ٤٧٢، ٤٨٠، ٤٩٣، ٥١٠، ٥٨٢
 العلم الوجداني: ٨٧
 العلم بالأحكام: ٤٣٢
 علم تعييني: ٦١ (ت)
 علم تنزيلي: ٢٠٧ (ت)
 علم حكمت الهي: ٣٩٤ (ت)
 علم رجال: ١٩٣
 علم فقه: ١٦٦، ١٦٧ (ت)
 عمره مفرده: ٣١٣ (ت)، ٣١٤ (ت)
 العموم البدلي: ٥٧٤
 عموم شمولى، العموم الشمولى: ٢٧٧،
 ٢٨١، ٥٧٤
 عوالم بقاء: ٤٠، ٣٣٧
 الفروع الفقهيّة: ٤٥٣

٧٤، ٧٦، ٨٤، ١٠٨، ١١٠، ١١٢، ٢٥١ (ت)،
 ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٠ الى ٤٣٦، ٤٥٤، ٤٥٥،
 ٤٥٦، ٤٦٨، ٥٥٢، ٥٥٣ (ت)
 كشف، كشف حقيقي، باب كشف، الكشف،
 مسلك الكشف: ٥٧، ٦١ (ت)، ٦٧، ٦٨،
 ٧١، ٧٢، ٩٠، ١١٣، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٦، ٣١٢،
 ٣١٥ (ت)، ٣١٦، ٣٢٢، ٤٢٥ (ت)، ٤٤١،
 ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٧، ٤٧٦،
 ٤٧٩، ٤٨٤، ٤٩٠، ٥٦٢، ٦٠٦
 كفائي: ٦٠، ٧٤، ٨٤
 كفيّات نفسانيه، الكفيّات النفسانيّة: ١٦٥،
 ١٨٦ (ت)، ٤٩٢
 مباحث براءت: ١٧٣
 مباحث كلاميه: ٧٩
 مبادئ استنباط ← استنباط
 مبادئ اوليه: ١٦٧ (ت)
 مباني فقهيه: ١٦٤، ١٩٧
 المتشابه: ٤٢٥، ٤٣٢
 المتضادين: ٥٧٥
 المتعارضين: ٥٧٥
 متعلقات احكام: ٢٠٩، ٢١٠
 متعلقات تكاليف: ٢٦١
 المتناقضين: ٥٧٥
 متواترات، المتواترات: ١٦٠، ١٦١، ٤٨٩
 مجعول شارع، المجعول الشرعي: ٣٦٥، ٥٦١
 المحتملات: ٤٥٧
 محذوريّ حكم فقهاء: ٣٨٦
 المحسوسات: ٤٤٣

فقه الحديث: ٢٢٨ (ت)، ٣٥٢، ٣٦٩
 فناء في الله: ٤٠
 قاعدة الملازمة بين الحكمين: ٤٣٠
 قاعدة سوق المسلمين: ٤٤٢
 قاعده لا تعاد: ٢٢٦
 قاعدة ترتب: ١٠٨
 قاعدة طهارت: ١٧٣
 قاعدة كليّه: ٢١١
 قاعدة يد، قاعدة اليد: ٢٢٦، ٤٤٢
 قبح عقاب بلا بيان، قبح العقاب بلا بيان:
 ١٠٦، ٤٣٤، ٤٥٢
 قدر متيقن: ٢٠٨، ٢١٩، ٢٩٦ الى ٣٠٠، ٣١١،
 ٣١٨ (ت)
 القرعة لكلّ امر مشكل، كلّ امر مشكل فيه
 القرعة، كلّ امر مجهول فيه القرعة: ٧٠ (ت)،
 ٢٦٤ (ت)، ٢٦٥ (ت)
 قضاياى حقيقيه، القضايا الحقيقية: ٣٠٥،
 ٣٠٨، ٥٩٦
 قضاياى خارجيه، القضايا الخارجيه: ٣٠٥،
 ٥٩٦
 قطعيّات: ١٦٠
 قطعيّة الصدور: ٦١
 قواعد اصوليه، القواعد الاصولية: ٥٧، ٤٢٥
 قواعد عقليه: ١٠٧
 قوه عاقله: ٧٥ (ت)
 قياس، القياس: ٥٩، ٦٠، ٧٣، ١٢٨، ١٨٣، ٢٨٨
 القياس مع الفارق: ٥٠٧
 كتاب (قرآن)، الكتاب: ٦١، ٦٩، ٧١ الى

- محكم، المحكم: ٥٧، ٧٣، ٤٢٥، ٤٣٢
 مخصّص لبي: ٢٨٤
 مرتبة استنباط ⇨ استنباط
 مرجع حكم و فتوا: ٣٩٣ (ت)
 مسألة ترتب: ١٠٩
 مسائل اصول فقه، مسائل اصوليه، مطالب
 اصوليه، المسائل الأصولية: ٩٠، ٩١، ١٠٨،
 ١٦٤، ١٦٦، ١٧٤، ١٨٠، ٣١٩، ٣٢٠، ٤٤١،
 ٤٥٣، ٤٩٢، ٤٩٩، ٦١٠
 مسائل عقليه، المسائل العقلية: ١١١، ٤٥٥
 مسائل فرعيه: ١٨٣
 مسائل فقهية، مسائل فقهية: ٩١، ١٦٨ (ت)،
 ١٧٥، ٣٦٨، ٣٥٨
 مستقلات عقليه، المستقلات العقلية: ٦٩،
 ٧١ (ت)، ٤٣٠
 مسلمات: ١٦٠، ١٦١، ٢٥١ (ت)، ٤٨٩
 مشافهين بالخطاب: ٧٩ (ت)، ٨٠ (ت)،
 ٨١ (ت)
 مشاهدات جماليه: ٦٣ (ت)
 مشكوك الحجية: ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩ (ت)، ٣٠٠
 المشكوكات: ٤٥٧، ٤٦٣
 مصادر ظنيه: ١١١ (ت)
 مصالح نوعيه عامه، مصالح المسلمين،
 مصالح العامة: ١٥٨، ٤٨٦، ٤٨٧
 مطلق بدلي، مطلق بدلي، مطلق بدليه،
 المطلق البدلي، المطلق البدلية: ٢٧٦،
 ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٧٨
 مطلق شمولي، المطلق الشمولي، مطلقات
- شموليه، مطلقات شمولي، المطلقات
 الشمولية: ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٥٧٣، ٥٧٥،
 ٥٧٨، ٥٧٧
 مطلق، مطلقات، المطلق، المطلقات: ٥٧،
 ١٠٤ (ت)، ١٧٤، ٢٠٨، ٢٢١، ٢٣٠، ٢٧١ الى
 ٢٧٨، ٢٨٠ (ت)، ٢٨١، ٢٨٨، ٢٩٣ (ت)،
 ٣١٦، ٣٢٢، ٤٢٥، ٤٣٢، ٤٩٨، ٥٦٩، ٥٧١
 الى ٥٧٤، ٥٧٨، ٥٨٣، ٦١٢ (ت)
 المظنونات: ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٨١
 مفاهيم عرفيه: ٣٢٢ (ت)
 مفاهيم لغوي: ٣٢٢ (ت)
 مقام اثبات: ١٥٥ (ت)، ٣٨٣
 مقتضيات عصر: ٧٤
 مقدّمات اجتهاد: ١٦٦، ٢٥٠ (ت)، ٣٢٣ (ت)
 مقدّمات الإستصحاب: ٨٦
 مقدّمات انسداد: ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧،
 ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٨ الى
 ١٣٤، ١٣٨ (ت)، ١٤٣، ١٤٨
 مقدّمات حكمت، مقدّمات الحكمة: ٦١،
 ٤٢٩
 مقدّمات شناخت: ١٦٧ (ت)
 مقدّمات عقليه، المقدّمات العقلية: ١٠٨،
 ٤٥٤
 مقدّمات موصله: ٣٦٣
 مقيد، المقيد: ٥٧، ٧٠، ٧٣، ١١٠، ١٧٤،
 ٢٧٦، ٣٢٢ (ت)، ٤٢٥، ٤٣٢، ٤٩٨
 مكاشفات برزخي: ٣٤
 مكاشفات رحمانيه: ٦٣ (ت)

- ملازمات عقلية، ملازمات، الملازمة العقلية،
 الملازمات: ٦٢ (ت)، ١٠٧، ١٠٩ الى ١١٢،
 ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٦
 ملزمات: ١٣٧ (ت)
 الملزومات: ٤٥٦
 الملكات التدرجية: ٤٩٥
 ملكات عديده: ١٦٦، ١٧٠
 ملكة اجتهاد ⇨ ملكة قويه استنباط
 ملكة بسيطه: ١٦٥، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٧
 ملكة خاص: ١٧٥
 ملكة عدالت: ١٦٨ (ت)، ١٨١
 ملكة علم: ١٧٩
 ملكة قدسي: ٣٩٨
 ملكة قويه استنباط، ملكة اجتهاد: ١٦٥،
 ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥ الى ١٧٨، ١٨٠،
 ١٨٢، ٣٨٣
 منسوخ، المنسوخ: ٥٧، ٤٢٥
 الموافقة الاحتمالية: ٤٨٠
 الموضوعات الخارجية: ٦١١، ٦١٣
 الموضوعات الصرفه: ٦٠٩
 الموضوعات العرفية: ٦١١
 الموضوعات المستنبطة: ٦١١، ٦١٣
 موضوعات خارجيه: ٣٢١، ٣٦٥
 موضوعات شرعي، موضوعات شرعيه:
 ٧٥ (ت)، ١٠٩
 موضوعات صرفه: ٣١٩
 موضوعات عرفيه: ٣٢١، ٣٢٣
- موضوعات لغويه، الموضوعات اللغويه:
 ٣٢١، ٣٢٣، ٦١١، ٦١٣
 موضوعات مستنبطة شرعيه، موضوعات
 مستنبطه، الموضوعات المستنبطة الشرعيه:
 ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٣، ٦٠٩
 موضوعات مستنبطة عرفيه، الموضوعات
 المستنبطة العرفيه: ٣١٩، ٦٠٩
 موضوعات مستنبطة لغويه، الموضوعات
 المستنبطة اللغويه: ٣١٩، ٦٠٩
 الموهومات: ٤٥٧، ٤٦٣
 ناسخ، الناسخ: ٥٧، ٤٢٥
 نتيجته تابع اخس مقدمتين، - تابع اخس
 مقدمات، النتيجة تابعة لأخس المقدمتين:
 ١١١ (ت)، ١١٢، ٣٢٠ (ت)، ٣٩٣ (ت)، ٤٥٦
 نفسيه: ١٤٤، ١٤٥
 نهى تشريعي: ١٤١
 واجب عيني، الوجوب العيني: ٧٢، ٤٢٧
 واجب كفائي، وجوب كفائي، الوجوب
 الكفائي، الواجب الكفائي، وجوباً كفائياً،
 واجباً كفائياً: ٧٤، ٨٤، ٤٢٧، ٤٣٣، ٤٣٦
 واجباً تخييراً: ٤٣٦
 وجوب مقدمه: ١١٠، ١١٢
 وجود تنزيلي: ٩٤ (ت)
 الوسطية في الإثبات: ٤٤٣
 ولاية الفقيه: ٥٦٧
 يحكم بالخيار عند تخلف الشرط: ٤٥٤
 يقين بتي: ١٩٩ (ت)

فهرست اماکن و قبائل و فرق

۳۱۵ (ت)، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۴۸	اخباریین، اخباریون، الاخباری، الاخباریین:
اهل خلاف: ۳۳۳	۵۹، ۹۱، ۹۲، ۲۵۳، ۴۲۷، ۴۴۴، ۵۶۲
اهل کتاب: ۳۳۳، ۳۳۴	ادیان الهی، ادیان، ادیان مختلفه: ۲۵۱ (ت)،
ایران: ۴۰، ۶۷ (ت)، ۱۳۶ (ت)، ۱۵۸، ۱۵۹،	۳۳۵، ۳۷۵
۳۴۵ (ت)، ۳۵۱ (ت)، ۳۶۰ (ت)	أساطین فقه، - الفقه: ۱۷۸، ۵۰۸
ائمه جماعات: ۳۴۴ (ت)	اسلام: ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۶۴ (ت)، ۱۵۸، ۱۵۹،
بریتانیا: ۳۵۹ (ت)	۲۲۸ (ت)، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۷۵، ۳۷۶،
بغداد: ۵۶۵ (ت)	۳۷۸، ۳۹۱، ۳۹۲ (ت)
بیت علامه طباطبایی: ۳۸	اشاعره: ۸۹ (ت)، ۲۹۲ (ت)، ۲۹۴ (ت)
پزشکان: ۳۴۷	اصحاب ائمه، - الأئمة، اصحابنا، اصحابهم،
تبریز: ۳۸۶	اصحاب: ۱۹۴ (ت)، ۲۶۳، ۲۹۳ (ت)، ۳۱۷،
تجار: ۶۶، ۲۳۹ (ت)	۳۳۲، ۳۳۳، ۳۶۷، ۳۷۴، ۵۷۱، ۶۱۹، ۶۶۰
جميع فرق اسلامی: ۳۵۷ (ت)	انفتاحی ها: ۱۳۲
حرم مطهر، حرم: ۴۲، ۴۵، ۳۹۹	اصفهان: ۱۳۵ (ت)، ۳۸۶
حنبلی، الحنبلی: ۵۹، ۴۲۷	اصولی، اصولیون، الأصولی: ۵۹، ۹۱، ۴۲۷،
حنفی، الحنفی، مذهب ابی حنیفه: ۵۹، ۷۴،	آفریقا، إفريقيا: ۱۴۷، ۱۴۸، ۴۷۸، ۴۸۰
۴۲۷، ۴۳۳	أمراء البلاد: ۳۵۷ (ت)
حواریون، حواریون امام: ۳۴، ۲۹۳ (ت)	اهل خیره: ۹۴، ۹۶، ۱۶۹ (ت)، ۲۷۲ (ت)،

طلاب، طلاب علوم دینی، مشتغلین به علوم
 دینی، دانشجویان علوم دینی، طلبه‌ها: ۱۹۰،
 ۱۹۱ (ت)، ۳۲۰ (ت)، ۳۴۵، ۳۹۴ (ت)،
 ۶۲۲ (ت)
 طهران: ۴۰، ۴۲، ۶۴ (ت)، ۱۳۶ (ت)، ۳۱۴
 (ت)، ۳۴۴ (ت)
 عامه، مذهب عامه، العامة، مذهب العامة،
 اهل سنت، اهل تسنن: ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۸،
 ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۲۵۳، ۲۸۱ (ت)، ۳۳۲، ۳۵۷،
 ۳۵۸، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۵،
 ۴۸۳، ۵۵۴
 عتبات، عتبات عالیات: ۳۴۵ (ت)، ۳۵۹
 (ت)، ۳۹۲ (ت)، ۳۹۳ (ت)
 عتبه مقدسه امیرالمؤمنین، عتبه مقدسه
 مولی الموالی امیرالمؤمنین، عتبه مقدسه
 مولا، صحن مطهر امیرالمؤمنین: ۳۹، ۳۷۳،
 ۳۸۹ (ت)، ۳۹۴ (ت)، ۳۹۹
 عتبه مقدسه حضرت ثامن الحجج، آستان
 قدس: ۴۰، ۴۲
 عراق: ۶۵ (ت)
 عرفا، عرفای بالله، عرفای الهی، عرفای
 ربانی، عرفای شامخین: ۳۶، ۷۷ (ت)، ۲۳۹
 (ت)، ۳۳۶ (ت)، ۳۳۷، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۴
 علماء، علمای سلف، العلماء، علماء السلف:
 ۵۰، ۱۵۷، ۱۸۹، ۲۰۴، ۲۵۲ (ت)، ۲۹۲ (ت)،
 ۲۹۶ الی ۲۹۹، ۳۴۴ (ت)، ۳۵۹ (ت)، ۳۸۶،
 ۳۸۹ (ت)، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰
 علمای نجف: ۳۹، ۱۳۷ (ت)، ۳۴۵ (ت)،

حوزه قم: ۳۸، ۷۷، ۲۵۲ (ت)
 حوزه نجف، حوزه علمیه نجف: ۳۲، ۳۷،
 ۴۵، ۸۰ (ت)، ۲۵۲ (ت)، ۳۷۳
 حوزه علمیه، حوزه های علمیه، حوزه‌ها،
 حوزه: ۳۹، ۴۱، ۴۹، ۵۰، ۷۷، ۷۸ (ت)، ۸۰
 (ت)، ۸۲ (ت)، ۱۳۵ (ت)، ۳۹۲ (ت)، ۳۹۳
 (ت)، ۳۹۴ (ت)
 دانشکده شیمی: ۱۷۹
 دُول کفر: ۳۵۹ (ت)
 دهریین: ۳۲
 روحانیت: ۳۵۹ (ت)
 رهبران دینی: ۳۵۹ (ت)
 زنجان: ۶۴ (ت)، ۶۵ (ت)
 سامراء: ۳۵۱ (ت)، ۳۹۹
 سرداب مطهر: ۳۹۹
 سناباد: ۴۴
 سوق مسلمین: ۹۲
 شافعی: ۷۴
 شیعه، تشیع، اهل تشیع، جامعه شیعی، جوامع
 شیعی، ایتم آل محمد، مکتب ولایت و
 امامت، مکتب تشیع، مکتب اهل بیت، مکتب
 جعفری، مدرسه اهل بیت، جعفری،
 الجعفری: ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۵۹، ۸۰
 (ت)، ۸۱ (ت)، ۱۹۲ (ت)، ۱۹۴ (ت)،
 ۱۹۵ (ت)، ۱۹۶ (ت)، ۱۹۸ (ت)، ۱۹۹ (ت)،
 ۳۳۲، ۳۵۱ (ت)، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۱، ۳۷۳،
 ۳۷۴، ۴۲۷
 شیمی دانان: ۳۱۵ (ت)

- مدینه، المدینه: ٤٣، ٥٦٧ (ت)
- مستشرقین، المستشرقین: ٥٩، ٧٣، ٤٢٧، ٤٣٢
- مسجد تنعیم: ٣١٤ (ت)
- مسجد مدینه: ٣٣٥
- مسجد، مساجد: ٣٤٢، ٣٩٥ (ت)
- مسقط: ٣٩٤ (ت)، ٣٩٥ (ت)
- مسلمان، مسلمین، مسلمان‌ها: ٤٥، ٦٤ (ت)، ٦٨، ٧٣، ٩٢، ١٥٤ (ت)، ١٥٨، ١٥٩، ١٩٢ (ت)، ٢٥١ (ت)، ٢٨٥، ٣٢٣ (ت)، ٣٣٩ (ت)، ٣٤٠، ٣٥٩، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٩٦
- مسیحی، مسیحیت: ٣٢٢ (ت)، ٣٤٢، ٣٥٨، ٦١١ (ت)
- مشرکین: ٢٩٢ (ت)
- مشهد مقدس: ٤٢، ٦٤ (ت)
- مصر: ٥٦٧ (ت)
- معمارین، المعماریین: ٣١٥ (ت)، ٦٠٤ (ت)
- معمّمین: ٣٥١ (ت)
- مکه: ٤٣، ٤٤، ٣١٤ (ت)، ٣٣٢
- ملحدین: ٢٥١ (ت)
- ممالک اسلامی: ٣٥١ (ت)
- منزل امام رضا علیه السلام: ٣٣٤
- منزل آیه الله حاج سید عبدالکریم کشمیری: ٤٨
- نجف، نجف اشرف: ٣١، ٣٤، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٨، ٤٩، ٦٣ (ت)، ٦٧ (ت)، ٨٠ (ت)، ١٣٥ (ت)، ١٣٦ (ت)، ١٣٧ (ت)، ١٩٩ (ت)، ٢٣٨ (ت)، ٣٤٥ (ت)، ٣٥٩ (ت)، ٣٧٣، ٣٨٩
- ٣٨٩ (ت)
- فقهاء، الفقهاء، فقهای عصر: ٣٦، ٤٣، ٤٤، ٥٠، ٥٦، ٦٢ (ت)، ٦٧ (ت)، ٨٠ (ت)، ٩١، ١٣٥ (ت)، ١٤٩، ١٨٠، ١٨٤، ١٩٥ (ت)، ١٩٧، ٢٢٣ (ت)، ٢٢٥، ٢٢٦ (ت)، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩ (ت)، ٢٥١ (ت)، ٢٥٢ (ت)، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٣ (ت)، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٩٥، ٣١٦، ٣٥٧، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٨٦، ٣٨٩ (ت)، ٤٤١، ٥٠٤، ٥٠٨، ٥٣٥، ٥٥٣ (ت)، ٥٦٩، ٥٧٤، ٥٧٧، ٥٨١، ٦٠٥
- قاضی، قضات، القاضی: ٩٢، ٩٥ (ت)، ١٥٣، ١٥٤، ٢٦٥، ٣٤٦، ٤٢٨، ٤٤٢، ٥٦٤
- قم، قم المقدّسه: ٣٩، ٤١، ٥٠، ١٣٥ (ت)، ٢٥٢ (ت)، ٣٩٣ (ت)، ٤٠٠
- کربلا: ٤٨، ٣٨٩ (ت)
- کعبه، مسجد الحرام، بیت الله: ٤٣، ٤٤، ٣٣٥
- کفّار: ٢٩٢ (ت)، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٧٦
- الکیمیائیین: ٦٠٤ (ت)
- کتاباد: ٣٥١ (ت)
- لغویین: ٢٣٦
- مادیین: ٣٢
- مارکسیستی: ٣٢
- مبلّغین، مبلّغ دین: ٣٧٥، ٣٧٦
- محاذات میقات: ٣٦٢ (ت)
- محاکم بین المللی: ١٥٤ (ت)
- مدرسه اهل بیت ﷺ
- مدرسه خیراتخان: ٤٢
- مدرسه هندی: ٣٩٥ (ت)

وادی السّلام: ٦٣ (ت)، ١٣٦ (ت)، ١٣٧ (ت)
یهود، یهودی: ٣٢٢ (ت)، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٥٨،
٦١١ (ت)

(ت)، ٣٩٣ (ت)، ٣٩٤ (ت)، ٣٩٩
نصرانی: ٣٣٤
نواصب: ٣٣٣
هند: ٣٩٥ (ت)

فهرست كتب

اسرار ملكوت: ٦٧، ٩٥، ٢٩٤، ٣٥٥، ٣٦٠،
 ٣٧٢، ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٨، ٣٩٨
 اسفار: ١٩٣
 اشارات: ١٩٦
 آشنایی با قرآن: ٣٩٤
 افق وحی: ٦٧، ١٩٦، ٣٦٣
 الأمالی (شيخ طوسی): ٣٧٣، ٣٨٧
 الله شناسی: ١٩٦، ٣٥١، ٣٥٦
 امام شناسی، معرفة الامام: ٩٣، ١٩٦، ٢٦٥،
 ٢٩٤، ٣١٨، ٣٥٤، ٣٥٦، ٦٠٧
 انوار ملكوت: ٣٨١
 آيين رستگاری: ١٣٧، ١٣٨
 بحار الأنوار، البحار: ١٣٨، ١٩٩، ٢٣٩،
 ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٩، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥،
 ٣٨١، ٣٨٥، ٣٩٨، ٥٦٥، ٥٦٩، ٥٧٢، ٥٧٦
 بصائر الدرجات: ٣٥٤
 تاريخ حکماء و عرفای متأخر: ٦٣
 تبيان الصلاة: ٨٣

قرآن كريم، قرآن، كتاب الله مبین، كتاب
 الله، كلام الله مجيد، المصحف: ٧٧، ٧٩،
 ٨٠، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ٣٥٣، ٣٦١، ٣٩٤،
 ٤٤٧، ٤٥٠، ٤٧٨
 نهج البلاغه (عبدہ): ٣٥، ٣٨، ٧٩، ١٩٢، ١٩٤،
 ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٩، ٣٤٦، ٣٥٥،
 ٣٥٧، ٣٨٨، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٦
 صحيفه سجّاديه: ١٩٢

 اجماع از منظر نقد و نظر، رساله عدم
 حجّيت اجماع مطلقا: ٦٨، ١٩٦، ٢٠٧،
 ٢٢٨، ٢٨١، ٣١٤، ٣٦١، ٤٣٠
 أجدود التقريرات: ٢٩١، ٥٨٦
 الإحتجاج: ٣٦، ١٩٩، ٢١٩، ٢٥١، ٢٧١، ٥٦٩
 الإختصاص: ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٩٣، ٣٥٤، ٣٧٣،
 ٣٨٧، ٥٦٦
 اربعين در فرهنگ شيعه: ٣٥٨
 اسرار الصلاة: ١٣٨

- ديوان ميرزا حبيب الله خراسانى: ٦٧
 ذكرى الشيعة، الذكرى: ٣١٧، ٦٠٧
 رساله النكاحية الحد من عدد السكان ضربة
 قاصمة لكيان المسلمين ⇨ رساله نكاحيه
 رسائل ⇨ فرائد الأصول
 رساله سير و سلوك منسوب به بحر
 العلوم: ٨٤، ١٣٨، ٤٣٥
 رساله نكاحيه، رساله النكاحية الحد من عدد
 السكان ضربة قاصمة لكيان المسلمين:
 ٣٢٣، ٣٤٨، ٣٥٨، ٦١٣
 روح مجرد، الروح المجرد: ٨٤، ٢٢٩، ٣٨٠،
 ٣٩٤، ٣٥١، ٤٣٥
 روضات الجنات: ٧٤، ٤٣٣
 روضة الواعظين و بصيرة المتعظين: ١٣٨
 زبدة الأصول: ٥٥، ٤٢٣
 سالک آگاه: ١٩٣
 سرّ الفتح ناظر بر پرواز روح: ٢٥٢، ٣٥٤،
 ٣٥٦، ٤٣٦
 شرح تصريف: ١٩١
 شرح جامى: ١٩١
 شرح مختصر الأصول: ٥٥، ٤٢٣
 شرح نظام: ١٩١
 شفا: ١٩٣
 صحيح بخارى: ٣٥٨
 صلاة الجمعة: ٤٩، ٨٣
 طرائق الحقائق: ٦٣
 عبقريّ الحسان: ٣٨٦
- تحرير القواعد المنطقيّة فى شرح الرسالة
 الشمسيّة: ٢٤٦
 ترجمه رساله بديعه، رساله بديعه: ٣٥٨
 ٣٨٨، ٣٩٨
 تزكية النفس: ٣٧٤
 تفسير العياشى: ٤٤
 تفسير الميزان، الميزان: ٦٩، ٩٥، ١٣٨، ١٩٢،
 ٢٥٢، ٤٣٠
 تفسير بيان السعادة: ٣٥١
 تفسير روح البيان: ١٣٤
 التقليد (الاجتهاد و التقليد): ١٧٨، ٥٠٢
 تهذيب الأحكام: ١٥٦، ١٩٧، ٢٦٣، ٤٨٩
 تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٥٥، ٤٢٣
 توحيد (شيخ صدوق): ٣٥٦
 توحيد علمى عينى: ٢٠٠، ٣٨٤
 جامع الشتات: ١٢٩، ٤٦٨
 الجلاء و الشفاء: ٢٦٨، ٥٦٦، ٥٦٧
 حاشيه كاشف الغطاء بر عروة: ٢٢٣
 حريم قدس: ٦٧
 حيات جاويد: ١٩٦
 الخصال (شيخ صدوق): ٣٥٨، ٣٧٣
 داستان راستان: ٣٧٤
 در خانقاه بيدخت چه مى گذرد: ٣٥١
 درر الفوائد فى الحاشية على الفرائد، درر
 الفوائد: ٨٩، ٤٤٠
 ده گفتار (شهيد مطهرى): ٣٩٤
 ديوان حافظ: ٢٩٤، ٤٠٠

- العروة الوثقى، عروه: ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٨٣، ٣١٩، ٥٧٩، ٦٠٩
- العلماء فى قوانين الأصول: ٥٠٧
- عوالى اللئالى: ٧٢، ٢٦٥، ٣٦٤
- عيون المعجزات، عيون: ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٩٣، ٥٦٦، ٥٦٥
- غرر الحكم: ٣٨٨
- غنائم الأيام، الغنائم: ١٢٩، ٤٦٨
- فتوحات: ١٩٣
- فرائد الأصول، رسائل: ٦٨، ٨٥، ٨٩، ١٢٩، ١٩٨، ٢٤٤، ٢٤٥، ٤٣٠، ٤٣٧، ٤٤٠، ٤٦٨، ٤٩٩
- فصوص الحكم: ١٩٣
- الفصول الغروية، فصول: ٥٥، ٢٠٩، ٢١٠، ٤٢٣، ٢٢٢، ٢١٥
- فقه الشيعة: ٢٣٦
- فوائد الأصول، الفوائد: ٨٦، ٨٩، ١٤٥، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٧٧
- الفيء ابن مالك: ١٩١
- قاموس الرجال: ١٩٥
- قانون، القانون (القانون فى الطب): ٣٠١، ٥٩٣
- القصاص على ضوء القرآن والسنة: ١٤٢
- قطر الندى: ١٩١
- القوانين المحكمة فى الأصول، قوانين الأصول: ٨٣، ١٢٩، ١٤٩، ١٦٥، ١٨٣، ٤٦٨، ٤٨٠، ٤٩٢
- الكافى (للحلبى): ٣٦٤
- الكافى (للكلىنى): ٧٨، ٧٩، ٨١، ١٤١، ١٥١، ١٥٦، ١٥٨، ١٨٠، ١٩٦، ١٩٧، ٢١٩، ٢٣٩، ٢٦٣، ٢٧١، ٣٥٦، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨٧، ٤٧٤، ٤٨٣، ٤٨٦، ٥٠٤، ٥٦٩
- الكتب الأربعة، كتب اربعة: ١٩٧، ٤٥٠
- كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٩٦
- كفاية الأصول فى علم الأصول، كفاية الأصول، كفاية: ٥٥، ٥٦، ٨٩، ٩٠، ١٠٠، ١١١، ١١٦، ١١٧، ١٢٣، ١٦١، ١٦٥، ١٧١، ١٨٤، ٢٠٩، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٨٤، ٢٩٥، ٣١٧، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٨، ٤٥٥، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩٢، ٤٩٤، ٤٩٧، ٥٠٧، ٥٨٠، ٥٨٧، ٦٠٦
- لب اللباب در سير و سلوك اولى الالباب: ٦٣
- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٥٥، ٤٢٣
- مثنوى معنوى: ٣٧، ٤١
- مجمع البحرين: ٢٣٥
- مجموعه آثار (شهيد مطهرى): ٣٩٤
- المحاسن: ٧٢
- مستدرک الوسائل: ١٣٨، ٢٦٥
- مستمسک العروة الوثقى: ٨٣، ٢٣٢، ٣٠٦، ٥٩٧
- مسند احمد حنبل: ٣٥٨
- مشكاة الأنوار: ٣٥٣
- مصباح الشريعة: ٦٢، ٢٢٩
- مطرح الأنظار: ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٨٤، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٩، ٥٨٠
- مطلع انوار: ٤٤، ٦٧، ١٥٩، ١٩٣، ١٩٦

- نكرشى بر مقاله بسط و قبض تئوريك
شريعت: ١٦٨، ٩٣
- نهاية الدراية: ١١٩، ١٢٤، ١٧٠، ١٧٢، ٢٤٦،
٢٨٤، ٤٦١، ٤٦٥، ٤٩٥، ٤٩٧، ٥٨٠
- نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٥٥، ٦٨،
٤٢٣، ٤٣٠
- نور ملكوت قرآن: ٦١، ١٦٨، ١٩٣، ٢٩٤،
٣٥٣، ٣٨١، ٣٨٨، ٣٩٨، ٤٢٩
- هداية الطالب إلى اسرار المكاسب: ٢٦٩،
٥٦٨
- هداية المسترشدين في شرح معالم الدين:
١٦٥، ٤٩٢
- الوافي: ٢٢٨
- وسائل الشيعة: ٣٦، ٤٤، ٦١، ٩٢، ١٢٤،
١٣٨، ١٥١، ١٥٨، ١٨٠، ٢١٩، ٢٥١، ٢٦٣،
٢٧١، ٢٨١، ٣٥٤، ٣٦٦، ٣٧٨، ٣٨٥، ٤٢٨،
٤٤٢، ٤٦٥، ٤٨٣، ٤٨٦، ٥٠٤، ٥٦٩، ٥٧٧
- وسيلة النجاة: ٢٢٧
- وظيفة فرد مسلمان در احياء حكومت
اسلام: ٣٦٠
- وفيات الأعيان: ١٩٥
- ولايت فقيه در حكومت اسلام، ولايت
فقيه: ٣٢، ٣٦، ٣٧، ٩٣، ١٣٨، ١٥٦، ١٩٠،
١٩٣، ١٩٦، ٢٥٢، ٢٦٥، ٢٨١، ٢٩٤، ٣٧٧،
٣٨٨، ٣٩٨، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٨، ٥١١
- ٤٨٧، ٣٦٠، ٣٥٧، ٣٩٢، ٣٨٩، ٣٨٦، ٣٦٣
مطوّل: ١٩٢، ١٩١
- معاد شناسی، معرفة المعاد: ٨٤، ١٠٥،
١٣٦، ١٣٨، ١٩٦، ٤٣٥
- معانی الأخبار: ٣٥٤
- معرفة الإمام ⇨ امام شناسی
- معرفة المعاد ⇨ معاد شناسی
- مغنی اللیب عن كتب الأعراب، مغنی
اللیب: ١٩١، ١٩٢
- مقالات الأصول: ١٧٧، ٥٠٢
- المقنعة: ١٣٨
- مکاسب، المکاسب، کتاب المکاسب: ٢٦٩،
٥٦٨، ٥٦٧
- من لا يحضره الفقيه: ٢٣٩، ٢٦٣
- المناقب لآل أبي طالب (لابن شهر آشوب)،
مناقب: ٢٦٨، ٢٩٣، ٥٦٦، ٥٦٧
- مناقب علي ابن أبي طالب عليه السلام
(لابن مغازلي)، مناقب: ٧٧
- منتهى الأصول: ٥٥، ٤٢٣
- منتهى الوصول و الأمل في علمي الأصول
و الجدل: ٥٥، ٤٢٣
- مهر تابان: ١٩٣
- مهر تابناک: ٣٥
- مهر فروزان: ٦٧، ٩٥، ٣٤٥، ٣٥٧، ٤٠٠
- موسوعة الفقه الإسلامي: ١٤٢

فهرست منابع و مصادر

القرآن الكريم: المدينة المنورة (خط عثمان طه).

نهج البلاغة: مع شرح الشيخ محمد عبده، ٤ جلد، دارالمعرفة للطباعة و النشر، بيروت.

اجماع از منظر نقد و نظر: آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني، ناشر: عرش انديشه، ١٤٢٨ ق، چاپ اول.

أجود التقريرات: محمد حسين نائيني، ٢ جلد، ناشر: مصطفىوي، قم، ١٣٦٨ ش.

الإحتجاج: أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تعليقات و ملاحظات سيد محمد باقر موسوي خراساني، ٢ جلد، نشر المرتضى، مطبعة سعيد، مشهد مقدس، سنة ١٤٠٣ ق.

اربعين در فرهنگ شيعه: آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني، ناشر: مكتب وحى، ١٤٣٢ ق، چاپ سوم.

اسرار الصلاة: ميرزا جواد آقا ملكي تبريزي، ناشر: پیام آزادي، ١٣٧٨ ش، چاپ هشتم.

اسرار ملكوت: آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني، ٣ جلد، ناشر: مكتب وحى.

آشنایی با قرآن: مجموعه آثار شهيد مطهری، ٢٧ جلد، ناشر: صدرا.

افق وحى: آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني، ناشر: مكتب وحى، ١٤٣٠ ق، چاپ اول.

الله شناسی: حضرت علامه آية الله العظمی حاج سيد محمد حسين حسيني طهراني، ٣ ج، انتشارات علامه طباطبائی - مشهد مقدس، طبع اول، جمادى الثانيه ١٤١٧ هـ. ق.

الأمالي: الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي) تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، نشر دارالثقافة، قم، ١٤١٤ ق، الطبعة الأولى.

- امام شناسی: حضرت علامه آية الله العظمى حاج سيّد محمد حسين حسيني طهراني، ١٨ جلد، ناشر: علامه طباطبائي، ١٤١٠ ق، چاپ اول.
- انوار الملكوت: حضرت علامه آية الله العظمى حاج سيّد محمد حسين حسيني طهراني، ٢ جلد، ناشر: عرش اندیشه، ١٤٢٩ ق، چاپ اول.
- آيين رستگاری: حضرت علامه آية الله العظمى حاج سيّد محمد حسين حسيني طهراني، ناشر: مکتب وحی، ١٤٣٢ ق، چاپ اول.
- بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم: ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار القمي، تصحيح و تعليق: الحاج ميرزا محسن كوجه باغی التبريزي، منشورات مکتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة.
- تاريخ حکماء و عرفای متأخر بر صدر المتألهين: منوچهر صدوقی سها، ناشر: حکمت، طهران، ١٣٨١ ش.
- بيان الصلاة: آقا حسين طباطبائي بروجردي، ٨ جلد، ناشر: گنج عرفان، قم، ١٤٢٦ ق، چاپ اول.
- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: قطب الدين رازی (متوفى ٧٦٦)، با مقدمه و تصحيح محسن بيدارفر، ناشر: بيدار، قم، ١٣٨٤ ش، چاپ دوم.
- ترجمة رساله بديعه: حضرت علامه آية الله العظمى حاج سيّد محمد حسين حسيني طهراني، ناشر: علامه طباطبائي، ١٤١٦ ق، چاپ دوم.
- تزكية النفس: السيد كاظم الحسيني الحائري.
- تفسير العياشي: أبي النصر محمود بن مسعود بن عياشي السلمى السمرقندي، وقف على تصحيحه و تحقيقه و التعليق عليه الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، نشر المكتبة العلمية الاسلامية، طهران.
- تفسير روح البيان: حقي بروسوي اسماعيل، ناشر: دارالفكر، بيروت.
- التقليد (الاجتهاد و التقليد): شيخ انصاري، ١ جلد، كتابفروشي مفيد، ١٤٠٤ ق.
- تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي (شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي)، التحقيق: السيد حسن الخراسان، تصحيح الشيخ محمد الآخوندي، ١٠ جلد، دارالكتب الاسلامية، ١٣٦٥ ش الطبعة الرابعة.
- تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ابومنصور جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي، المطبوعة الحجرية، ١٣٠٨ ق.
- التوحيد: الصدوق (أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي)، صححه و علّق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، ناشر: جامعة المدرسين، قم.

- جنگ: مکتوبات خطی، حضرت علامه آیه الله العظمی سید محمد حسین حسینی طهرانی، ۳۲ جلد.
 حریم قدس: آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی، ناشر: مکتب وحی، ۱۴۳۱ ق،
 چاپ اول.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، دار إحياء
 التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م، الطبعة الثالثة.
- حیات جاوید: آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی، ناشر: مکتب وحی، ۱۴۳۲ ق،
 چاپ اول.
- الخصال: الصدوق (أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی)، صححه و علّق علیه
 علی اکبر الغفاری، منشورات جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة، قم المقدّسة.
 داستان راستان: مجموعه آثار شهید مطهری، ۲۷ جلد، ناشر: صدرا.
- در خانقاه بیدخت چه می گذرد: محمد مدنی، با مقدمه احمد عابدی، ناشر: بوستان کتاب.
 درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد: محقق خراسانی، ۱ جلد، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد
 اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
- ده گفتار: مجموعه آثار شهید مطهری، ۲۷ جلد، ناشر: صدرا.
- دیوان ابن فارض: الشیخ أبی حفص (أبی قاسم) عمر ابن أبی الحسن بن المرشد بن علی الحموی
 المشهور بابن الفارض، ناشر: الشریف الرضی، ۱۴۱۱ ق.
- دیوان حافظ: مولانا شمس الدین محمد حافظ شیرازی، با تصحیح و اهتمام حسین پژمان،
 کتابفروشی فروغی.
- دیوان میرزا حبیب الله خراسانی: به سعی و اهتمام علی حبیب، ناشر: کتابفروشی زوار، ۱۳۸۱
 ش، چاپ ششم.
- رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم: علامه آیه الله العظمی سید مهدی بن سید مرتضی
 الطباطبائی النجفی، با مقدمه و شرح علامه آیه الله العظمی سید محمد حسین حسینی طهرانی،
 ناشر: حکمت، طهران، ۱۴۰۲ ق، چاپ اول.
- رسالة لبّ اللباب در سیر و سلوک أولی الألباب: حضرت علامه آیه الله العظمی سید محمد
 حسین حسینی طهرانی، ناشر: حکمت.
- رسالة نکاحیه: حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، ناشر:
 علامه طباطبائی، مشهد مقدّس، ۱۴۲۵ ق، چاپ دوم.
- روح مجرد: حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، ناشر: علامه

- طباطبائی، مشهد مقدّس، ١٤٢٥ ق، چاپ هشتم.
- روضات الجنّات: ميرزا محمد باقر موسوی خوانساری اصبهانی، عنيت بنشره مكتبة اسماعيليان، طبع حروفی.
- روضة الواعظین و بصيرة المتعظین: فتال نيشابوری (محمد بن احمد)، ٢ جلد، ناشر: رضی، قم، ١٣٧٥ ش، چاپ اول.
- زبدة الأصول: السيد محمد صادق الروحاني، ناشر: مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٢ ق، چاپ اول.
- سالک آگاه: حضرت علامه آية الله العظمی حاج سيد محمد حسين حسینی طهرانی.
- سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح: حضرت علامه آية الله العظمی حاج سيد محمد حسين حسینی طهرانی، ناشر: مكتب وحی، ١٤٣٤ ق، چاپ اول.
- صحیح البخاری: أبو عبدالله محمد بن اسمعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بزدرية البخاری الجعفی، ضبط و شرح الدكتور مصطفى و ذيب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٤١٠ ق، الطبعة الرابعة.
- صلاة الجمعة: حضرت علامه آية الله العظمی حاج سيد محمد حسين حسینی طهرانی، ناشر: مكتب وحی، ١٤٢٨ ق، چاپ اول.
- طرائق الحقائق: محمد معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، با تصحيح محمد جعفر محجوب، ٣ جلد، ناشر: سنائی، طبع دوم.
- عبرى الحسان فى احوال مولانا صاحب الزمان: شيخ على اكبر نهاوندى، متوفى ١٣٢٩.
- العروة الوثقى: سيد محمد كاظم يزدى، ٢ جلد، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٩ ق، چاپ دوم.
- عوالى اللثالى العزیزية فى الأحادیث الدینیة: (ابن أبی جمهور) محمد بن علی بن إبراهيم الأحسانی، قدّم له آية الله السيد شهاب الدين النجفی المرعشى، تحقيق الشيخ الحاج آقا مجتبى العراقى، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٣ ق، الطبعة الأولى.
- عيون المعجزات: حسين بن عبدالوهاب، مكتبة الداورى، قم، چاپ اول.
- غرر الحكم و درر الكلم: عبد الواحد بن محمد التميمى الأمدى، متوفى ٥٥٠ ق، انتشارت دفتر تبليغات اسلامى، قم، ١٣٦٦ ش.
- فرائد الأصول: شيخ انصارى، ٢ جلد، دفتر انتشارات اسلامى.
- الفصول الغروية: محمد حسين بن محمد رحيم ايوان كیفى ورامينى اصفهانى، ١ جلد، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤ ق، چاپ اول.

- فقه الشيعة (الإجتهااد و التقليد): تقريرات درس آية الله سيّد ابوالقاسم خويي، توسط سيّد محمد مهدي خلخالي، ١ جلد، چاپخانه نوظهور.
- فوائد الأصول: محمد حسين نائيني، ٤ جلد، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ ق.
- قاموس الرجال: الشيخ محمد تقى التستري، ٩ جلد، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، ١٤١٩، چاپ اول.
- القصاص على ضوء القرآن و السنة: آية الله السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي، ٣ جلد، ناشر: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي.
- قوانين الأصول: ميرزاي قمّي (ابو القاسم بن محمد حسن گيلاني)، الطبعة الحجرية، ٢ جلد، ناشر: مكتبة العلمية الاسلامية، تهران، چاپ دوم، ١٣٧٨ ق.
- القوانين المحكمة في الأصول: ميرزاي قمّي (ابوالقاسم بن محمد حسن)، ٤ جلد، ناشر: احياء الكتب الاسلامية، قم، چاپ اول، ١٤٣٠ ق.
- الكافي: أبي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني، صحّحه و علّق عليه على اكبر الغفاري، دارالكتب الاسلامية، ٨ جلد، ١٣٨٨ ق، الطبعة الثالثة.
- الكافي في الفقه: حلبى (ابوالصّلاح تقى الدين بن نجم الدين متوفى ٤٤٧ ق)، محقق و مصحح: رضا استادى، ناشر: كتابخانه عمومي امام اميرالمؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٣ ق، چاپ اول.
- كتاب المكاسب: انصارى دزفولى (مرتضى بن محمد امين)، ٦ جلد، ناشر: كنگره جهاني بزرگداشت شيخ اعظم انصارى، قم، ١٤١٥ ق، چاپ اول.
- كشف المحجّة لثمرة المهجّة: ابن طاووس (على بن موسى)، محقق و مصحح: محمد حسون، ناشر: بوستان كتاب، قم ١٣٧٥ ش، چاپ دوم.
- كفاية الأصول في علم الأصول: محقق خراسانى، ١ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٩ ق.
- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: علامه حلّي، ١ جلد، چاپخانه علميه، ١٤٠٤ ق.
- مثنوى معنوى: مولانا جلال الدين محمد بن محمد بن الحسين البلخي الرومى، به خط ميرخانى.
- مجمع البحرين: فخرالدين بن محمد على بن احمد بن طريح النجفي، مصحح سيّد احمد حسيني اشكوري، ٦ جلد، ناشر: كتاب فروشى مرتضوى، تهران، ١٤١٦ ق، چاپ سوم.
- مجموعه آثار شهيد مطهرى: ٢٧ جلد، ناشر: صدرا.
- مختصر المنتهى الأصولى (شرح مختصر الأصول): مع حاشيتى التفتازانى و السيّد الشريف الجرجانى لابن حاجب المالكي، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤٠٣ ق.
- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل: الحاج ميرزا حسين النورى الطبرى، تحقيق و نشر:

- مؤسسة آل البيت عليهم السلام لآحياء التراث، ١٨ جلد، ١٤٠٨ ق، چاپ اول.
- مستمك العروة الوثقى**: آية الله سيد محسن الطباطبائي الحكيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة.
- مسند أحمد**: أحمد بن حنبل، ٦ جلد، دار صادر، بيروت، لبنان.
- مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**: أبي الفضل علي الطبرسي، منشورات دارالكتب الإسلامية، قم ١٣٨٥ ق، الطبعة الثالثة.
- مصباح الشريعة و مفتاح الحقيقة**: المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ١ جلد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٤٠٠ ق.
- مطرح الأنظار**: شيخ انصاري، محقق ابوالقاسم كلانتر، ٤ جلد، مجمع الفكر الاسلامي.
- مطرح الأنظار**: شيخ انصاري، ١ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- مطلع انوار** (دوره مهذب و محقق مكتوبات خطي، مراسلات و مواعظ): علامه آية الله العظمي حاج سيد محمد حسين حسيني طهراني، مقدمه و تعليقات: آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني، ١٤ جلد، ناشر: مكتب وحى، ١٤٣١ ق، چاپ اول.
- معاد شناسي**: حضرت علامه آية الله العظمي حاج سيد محمد حسين حسيني طهراني، ناشر: علامه طباطبائي، مشهد مقدس، ١٤١٧ ق، چاپ ششم.
- معاني الاخبار**: ابن بابويه (محمد بن علي) محقق و مصحح: علي اكبر غفاري، ناشر: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٣ ق، چاپ اول.
- مقالات الأصول**: ضياء الدين عراقي، ٢ جلد، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٤ ق.
- المقنعة**: مفيد (محمد بن محمد)، ناشر: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، قم، ١٤١٣ ق، چاپ اول.
- مناقب**: ابن مغازلي (علي بن محمد بن حامد الصنعاني متوفى ٤٣٨)
- منتهى الأصول**: سيد حسن موسوي، ٢ جلد، كتابفروشي بصيرتي.
- منتهى الوصول و الأمل إلى علمي الكلام و الأصول**: ابو منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلبي، مكتبة جامعة طهران المركزية.
- مهر تابناك**: حضرت علامه آية الله العظمي حاج سيد محمد حسين حسيني طهراني، با اضافاتي از آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني، ناشر: مكتب وحى، ١٤٣٤ ق، چاپ اول.
- مهر فروزان**: آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني، ناشر: مكتب وحى، ١٤٣٣ ق، چاپ اول.
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام**: جمعي از پژوهشگران، ١١ جلد،

- مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السّلام.
- المیزان فی تفسیر القرآن:** العلامة السید محمد حسین الطباطبائی، ۲۰ جلد، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت:** حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، ناشر: علامه طباطبائی، مشهد مقدّس، ۱۴۲۷ ق، چاپ دوم.
- نهاية الدراية:** محمد حسین غروی، ۳ جلد، ناشر: سید الشهداء علیه السّلام، ۱۳۷۴ ش.
- نهاية الوصول إلى علم الأصول:** ابو منصور جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر الحلی.
- نور ملکوت قرآن:** علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، ۴ جلد، ناشر: علامه طباطبائی، ۱۴۱۶ ق، چاپ اول.
- هدایة الطالب إلى اسرار المکاسب:** میرزا فتّاح شهیدی تبریزی، ۳ جلد، ناشر: چاپخانه اطلاعات تبریز، ۱۳۷۵ ق، چاپ اول.
- هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین:** محمد تقی اصفهانی، ۱ جلد، مؤسسه آل البيت علیهم السّلام
- الوافی:** فیض کاشانی (محمد محسن بن شاه مرتضی)، ۲۶ جلد، ناشر: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السّلام، اصفهان ۱۴۰۶ ق، چاپ اول.
- وسائل الشیعة (تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة):** الشیخ محمد بن الحسن الحرّ العاملی، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیه السّلام لاحیاء التراث، ۳۰ جلد، ۱۴۰۹ ق، الطبعة الأولى.
- وسيلة النجاة:** محمد حسین النّائینی، المطبعة العلویة، النجف، ۱۴۳۲ ق.
- وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام:** حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی مشهد مقدّس، چاپ اول.
- وفیات الأعیان:** ابن خلّکان، تحقیق احسان عباس، ۷ جلد، دار الثقافة، لبنان.
- ولایت فقیه در حکومت اسلام:** حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، تنظیم و گردآوری: جنابان حجج اسلام حاج شیخ محسن سعیدیان و شیخ محمد حسین راجی، ۴ جلد، ناشر: علامه طباطبائی، مشهد مقدّس، ۱۴۱۴ ق، چاپ اول.

آثار منتشره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوره علوم و مبانی اسلام و تشیع

آثار منتشره حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - دامت برکاته - که تا کنون به زیور طبع آراسته گردیده، به شرح ذیل است:

- رساله طهارت انسان: بررسی فنی و فقهی طهارت ذاتی مطلق انسان
- اربعین در فرهنگ شیعه
- اسرار ملکوت: شرح حدیث عنوان بصری از حضرت امام صادق علیه السلام
- حریم قدس: مقاله‌ای در سیر و سلوک إلى الله
- اجماع از منظر نقد و نظر: رساله اصولیه در عدم حجیت اجماع مطلقاً
- تعلیق بر «رسالة فی وجوب صلاة الجمعة عیناً و تعیناً» از حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله سره
- مقدمه و ترجمه «أنوار الملکوت»: نور ملکوت روزه، نماز، مسجد، قرآن و دعا از حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله سره
- افق وحی: نقد نظریه دکتر عبد الکریم سروش درباره وحی
- مقدمه و تعلیقات بر مطلع انوار (دوره مهذب و محقق مکتوبات خطی، مراسلات و مواعظ): از حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله نفسه الزکیه
- مقدمه و تصحیح تفسیر آیه نور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ از حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله سره
- مقدمه و تصحیح آئین رستگاری از حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله نفسه الزکیه
- حیات جاوید: شرحی بر وصیت‌نامه امیرالمؤمنین به امام حسن مجتبی علیهما السلام در حاضرین
- گلشن اسرار: شرحی بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة
- مهر فروزان: نمایی اجمالی از شخصیت علمی و اخلاقی حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله نفسه الزکیه

● مقدمه و تزییلاتی بر سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح از حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله نفسه الزکیه

● عنوان بصری

● مهر تابناک

● ترجمه و تعلیقات بر «اجتهاد و تقلید» از حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، قدس الله سره

کتب در دست تألیف

● سیره صالحان

● نفحات انس

● ارتداد در اسلام

● سالک آگاه

● نوروز در جاهلیت و اسلام

● سیمای عاشورا

۱ - تفسیر (قرآن - حدیث)

أنوار الملکوت: این کتاب در ادامه سلسله مباحث «أنوار الملکوت» می باشد که توسط مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - طی سخنرانی هایی در ماه مبارک رمضان ۱۳۹۰ هجری قمری در مسجد قائم طهران، ایراد شده و چکیده آن را در جنگ های خود ثبت نموده بودند. این دست نوشته ها بعد از رحلت ایشان، در دو جلد تنظیم، تحقیق، ترجمه و منتشر گردیده است.

تفسیر آیه نور: این کتاب حاصل بیانات گهربار حضرت علامه طهرانی - رضوان الله علیه - پیرامون تفسیر عرفانی، اخلاقی آیه مبارکه نور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ در مسجد قائم طهران می باشد، که صوت آن پس از ویرایش و تصحیح به همراه مقدمه ای نفیس از فرزند بزرگوارشان حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - حفظه الله - به زیور طبع آراسته گردیده است.

حیات جاوید: این کتاب شریف شرح و تفسیری است شیوا و رسا بر وصیت نامه معجز بیان حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب به فرزندشان امام حسن مجتبی علیهما السلام که در بازگشت از جنگ صفین در منطقه ای به نام حاضرین بیان فرمودند.

عنوان بصری: این مجموعه مشتمل بر متن سخنرانی هایی است که حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - دامت برکاته - تحت عنوان «شرح حدیث عنوان بصری» طی سالیان متمادی برای اعزه و احبه از شائقین مسلک و مکتب عرفان و توحید مرحوم علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - قدس الله نفسه الزکیه - بیان فرمودند که شرح مبسوط آن تحت عنوان *سرار ملکوت* به قلم خود ایشان تنظیم و تبویب گردیده است.

۲- ادعیه و اخلاق

آیین رستگاری: این کتاب حاصل بیانات ارزشمند حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - رضوان الله علیه - پیرامون ارکان، آداب و امور لازمه سیر و سلوک الی الله است که برای یکی از اصدقای ایمانی خویش بیان فرموده‌اند، که صوت پیاده شده آن، به همراه مقدمه و تصحیحات فرزند بزرگوارشان حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - دامت برکاته - به زیور طبع آراسته گردیده است.

۳- عرفان و فلسفه

اسرار ملکوت: این اثر شرحی است بر حدیث امام جعفر صادق علیه السلام به روایت «عنوان بصری» که عمل به مضامین آن از دیرباز مد نظر علمای بزرگ عرفان و اخلاق بوده است که تاکنون سه مجلد از آن به انتشار رسیده است. این مجموعه بهترین مبین و معرف افکار و مبانی سلوکی مرحوم علامه طهرانی - رضوان الله علیه - می‌باشد.

حریم قدس: مقاله‌ای است که توسط حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - دامت برکاته - به عنوان مقدمه‌ای بر ترجمه فرانسوی کتاب شریف «لب اللباب در سیر و سلوک اولی الألباب» تألیف حضرت علامه طهرانی - قدس الله سره - نگارش یافته است.

سر الفتح ناظر بر پرواز روح: این کتاب مقاله‌ای است ناظر بر کتاب پرواز روح که از خامه علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - رضوان الله علیه - تراوش یافته و به تبیین انظار و آرای متعالی مکتب عرفان و توحید در نهایت سیر تکاملی بشر پرداخته است. لیکن از آنجا که این مقاله تا زمان ارتحال حضرت علامه به چاپ نرسیده بود و بسیاری از مباحث آن نیازمند بسط و گسترش و تبیین و توضیح بیشتر بود؛ لذا حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - حفظه الله - این مقاله را مقرون به مقدمه و تعلیقاتی بس نفیس نموده‌اند.

گلشن اسرار: این کتاب شرحی بر حکمت متعالیه صدر المتألهین شیرازی است که توسط مؤلف محترم در دروس خارج فلسفه بیان شده است.

۴- کلام، فقه و اصول

رساله طهارت انسان: این رساله خلاصه مباحثی پیرامون بررسی فنی و فقهی طهارت ذاتی مطلق انسان است که مؤلف محترم در درس خارج فقه ایراد و سپس با قلمی شیوا تحریر نموده‌اند.

اجماع از منظر نقد و نظر: این اثر نگرشی است بنیادین و متقن به مسأله اجماع، یکی از ادله اربعه فقهات و اجتهاد که بدون داشتن اصل و ریشه‌ای الهی، در فقه شیعی راه یافته و به معارضه با ادله متقنه الهیه پرداخته است.

صلاة الجمعة: این رساله فقهی که به زبان عربی تألیف گردیده است، تقریرات درس خارج فقه حضرت آیه الله الحجة سید محمود شاهرودی می باشد که توسط حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - رضوان الله علیهما - نگارش یافته و به ضمیمه تعلیقات معلق محترم به زیور طبع آراسته گردیده است.

افق وحی: این کتاب نقد نظریات و پاسخ به شبهات دکتر عبدالکریم سروش پیرامون وحی و رسالت می باشد. از آنجا که پاسخ برخی از بزرگان و فضلاء به این شبهات، خود دارای نقاطی شبهه برانگیز و حتی خارج از حیطه مورد بحث بوده و باعث تقریر و تثبیت نظریات صاحب مقاله می شد، مؤلف محترم تأملی هم در این پاسخها نموده اند.

اجتهاد و تقلید: کتاب حاضر.

این کتاب با عنوان *الدر النضید فی الاجتهاد و التقلید* نیز به عربی منتشر شده است.

۵- تاریخی، اجتماعی

أربعین در فرهنگ شیعه: در این رساله عنوان «أربعین» در فرهنگ شیعه از جوانب مختلف مورد بررسی قرار گرفته و به اثبات رسیده که این عنوان از مختصات حضرت سیدالشهداء علیه السلام است.

۶- یادنامه و تذکره، رجال

مهر فروزان: این کتاب، نمایی اجمالی از شخصیت علمی و عرفانی و اخلاقی عارف بالله حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - قدس الله نفسه الزکیه - می باشد، که توسط مؤلف محترم به رشته تحریر درآمده است. این کتاب با عنوان *الشمس المنيرة* نیز به عربی ترجمه شده است.

مهر تابناک: مرحوم علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - قدس الله سره - و فرزند بزرگوارشان آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - حفظه الله - به مناسبت های مختلف از شمه ای از احوالات و تاریخ حیات پر برکت حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید علی قاضی طباطبایی - قدس الله نفسه الزکیه - برای بیان مطالب راقی و متعالی مکتب عرفان بهره برده اند، که مناسب دیده شد این مطالب ارزنده در مجموعه ای جمع آوری و در اختیار مشتاقان معرفت و رهجویان مسیر حقیقت قرار گیرد.

۷- دوره محقق و مهذب مکتوبات خطی، مراسلات و مواعظ

مطلع انوار: این موسوعه گرانسنگ حاصل دست نوشته ها و ثمره عمر شریف حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - قدس الله نفسه الزکیه - می باشد که تحت

عنوان مکتوبات و مراسلات و مواعظ جمع‌آوری نموده بودند، که پس از رحلت ایشان به صورت محقق، مهذب و مبوب در چهارده مجلد به همراه مقدمه، تصحیح و تعلیقه‌های نفیس فرزند ایشان حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - حفظه الله - آماده طبع و نشر گردیده است.

أهم مباحث مجلدات آن به شرح ذیل است:

جلد اول: مراسلات، ملاقات‌ها و احوالات شخصی مؤلف محترم به قلم خود؛ قصص و حکایات اخلاقی و عرفانی، تاریخی و اجتماعی.

جلد دوم: مختصری است از ترجمه و تذکره اساتید اخلاق و عرفان مؤلف محترم.

جلد سوم: ترجمه و تذکره عده‌ای از بزرگان و علماء و شخصیت‌های تأثیرگذار.

جلد چهارم: عبادات و ادعیه و اخلاق.

جلد پنجم: ابحاث فلسفی و عرفانی؛ هیئت و نجوم و علوم غریبه؛ ادبی و بلاغی.

جلد ششم: اجازه‌نامه‌های روایی و اجتهادی مؤلف؛ مباحث تفسیری و روایی.

جلد هفتم: ابحاث فقهی (فقه خاصه، عامه و مقارن) و مباحث اصولی.

جلد هشتم: ابحاث کلامی (مبدأ، معاد، مساوی).

جلد نهم: ابحاث کلامی (پیرامون اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام).

جلد دهم: یادداشت‌ها و برگزیده‌هایی از کتب تاریخی و اجتماعی.

جلد یازدهم: ابحاث رجالی؛ متفرقات (پزشکی، لطائف و...).

جلد دوازدهم و سیزدهم: خلاصه مواعظ مؤلف در ماه مبارک رمضان سنه ۱۳۶۹ و ۱۳۷۰ قمری.

جلد چهاردهم: فهرس عامه این موسوعه (آیات و روایات، اشعار و اعلام و...).

نرم افزارها

آوای ملکوت: این مجموعه صوتی (در چهار DVD) سخنرانی‌های حضرت علامه آیه الله

العظمی حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی - قدس الله نفسه الزکیه - و حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - مد ظله العالی - را شامل می‌شود.

کیمیای سعادت: این مجموعه شامل آثار علمی و معرفتی حضرت علامه آیه الله العظمی حاج

سید محمد حسین حسینی طهرانی و اکثر تألیفات استاد علمی و مربی سلوکی ایشان، حضرت علامه

سید محمد حسین طباطبایی - رضوان الله علیهما - و مجموعه تألیفات و بیانات حضرت آیه الله حاج

سید محمد محسن حسینی طهرانی - مد ظله العالی - در شرح حدیث عنوان بصری و دعای ابوحمزه و

سایر معارف اسلامی می‌باشد.

آثار در دست تألیف:

نفحات انس: در این نوشتار، بیانات حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - حفظه الله - که در رابطه با شخصیت عارف کامل حضرت حاج سید هاشم حدّاد - قدس الله نفسه الزکیه - ایراد فرموده بودند، به علت اهمیت مطالب مطروحه، تحت نظر معظم له توسط مجمع تحقیق مکتب وحی از صوت پیاده‌سازی و ویرایشی اجمالی گردیده تا در اختیار سالکان اِلی الله قرار گیرد.

سالک آگاه: این کتاب مشتمل بر متن سخنرانی‌های حضرت علامه آیه الله العظمی حاج سید محمدحسین حسینی طهرانی - قدس الله نفسه الزکیه - می باشد که در مناسبت‌های مختلف پیرامون علم و علما ایراد فرموده‌اند که به همراه مقدمه و تصحیح حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - مدّ ظلّه العالی - آماده طبع و نشر گردیده است.

سیمای عاشورا: واقعه عاشورا با تمام ظرائف و لطائفی که در آن نهفته است موجب پیدایش نگرش‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی در محتوا و کنه و ماهیت آن شده است. در این نوشتار سعی بر آن شده است که منظر عرفای الهی و اولیای او را نسبت به این حماسه تاریخ، روشن سازد و تعریفی نوظهور از داستان کربلا ارائه دهد و تفسیری نوین از اهداف و مقاصد و هویت عاشورا به طالبان و پویندگان مکتب حسینی بنمایاند و چهره‌ای دلربا از قامت رعنا سالار شهیدان در دیدگاه اهل نظر و معرفت ترسیم نماید؛ بمنّه و کرمه.

سیره صالحان: این کتاب که محصول سخنرانی‌های حضرت آیه الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی - مدّ ظلّه العالی - در جلسات شب‌های ماه مبارک رمضان سنه ۱۴۳۳ می باشد، به تبیین و تقریر حجیت قول و فعل اولیای الهی و منجزیت آن نسبت به دیگران و کیفیت استفاده او از انوار باهره ولایت پرداخته است.

ارتداد در اسلام: در این کتاب بحث جامعی از حکم ارتداد و کیفیت تحقق آن و آراء و دیدگاه‌های مکاتب مختلف در قبال این موضوع به میان خواهد آمد.

نوروز در جاهلیت و اسلام: در این اثر به دیدگاه عقل و شرع پیرامون نوروز و بدعت‌های وارده در دین مقدس اسلام پرداخته شده است. مؤلف محترم امیدوار است با استفاده از مطالب والد بزرگوارشان در این مسأله بر اتقان و ارتقای این اثر ارزشمند بیفزاید.