

مُسْتَمْسِكُ

المسند للإمام المنجى

نَقَرَهُ الْبَحْثُ آيَةً اللَّهِ
الْشَيْخُ عَلِيُّ الْمَرْوُوفِيُّ الْقُرُونِيُّ

بِإِذْنِهِ
السَّيِّدُ زَيْدُ الْقُرُونِيُّ

الْمَجْمُوعُ الْأَوَّلُ

مَلِكُ سُلَيْمَانِيَّةٍ
مَكْتَبَةُ الْإِسْلَامِ



مُسْتَمْسِكُ

الْمُسْلِكِ الْمُنْتَخَبَةِ

مكتبة المحلاتي
للطباعة والنشر

مستمسك المسائل المنتخبة
تأليف: سيد زهير القزويني

الطبعة الأولى: ١٣٧٣ - ١٤١٥
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة
المطبعة: أمير - قم. عدد الصفحات: ٣٥٤ صفحة

مُسْتَمْسِكُ

الْمَسْلُوكِ الْمُنْتَخَبَةِ

نَقَرُ الْبَحْثِ آيَةُ اللَّهِ
الشَّيْخِ عَلِيِّ الْمَرْوُفِيِّ الْقُرُونِيِّ

بِقِلْمِهِ
السَّيِّدِ هَبْرَ الْقُرُونِيِّ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

مَلَشَوْهُ
مَكْتَبَةُ الْحَاكِمَاتِي

قُتْمَا - جَهَا زَمْرَان - بِاسْمِ الرَّصَاحِبِ الْكُتْمَانِ

بسم الله الرحمن الرحيم

فذلكة تاريخية :

إذا اقتطعنا شريحة تاريخية للزمن ما قبل الرسول ﷺ والبعثة وجاولنا أن نسبر أغوار تلك الحقبة من جميع النواحي نجد أن الامم التي كانت تعيش في تلك الفترة متخبطة في الضلالات الدينية وبعيدة عن المسيرة الحضارية بأشواط وأشواط ، وإذا القينا الضوء أكثر على ما كان يحكم هذه الامم لخرجنا بنتيجة محصلة واحدة وهي أن السلوك العام كان يتجه صوب المستوى المتدني من الانسانية فالاخلاق الوحشية ، والغارات المتتالية ، والغزوات الهمجية ، كانت هي الطابع العام الذي يرسم معالم هذه الفترة . حتى النواميس التي كانت تحاول أن تقنن السلوك البشري كانت القوة هي المظهر العام له ، فلا وجود للضعيف بين تلك القوى المتصارعة حتى كان لزاماً على كل أمة ضعيفة تحبذ العيش بعيداً عن هذا التنازع والتصارع وهائلة وادعة أن تنطوي تحت راية قوية لكي تستمد منها عنوان البقاء ، وفي ضمن هذه الأجواء ازدهرت الديانات الباطلة كالوثنية وانتشرت العادات الخرافية وضرب الخوف أطنابه على الناس ، فما من قافلة تخرج تريد تجارة إلا وكان السكب من نصيبها من صعاليك الصحراء ولم تفلح مابقي من معالم الحنيفية

﴿ب﴾

الابراهيمية أن يهذب أو يشذب النفوس التي اعتادت جو العراك والتفاخر بالمال والنسب .

قال أمير المؤمنين عليه السلام واصفاً تلك المرحلة الزمانية (بعثه والناس في حيرة وخابطون في فتنة، قد استهوتهم الأهواء، واستزلتهم الكبرياء، واستخفتهم الجاهلية الجهلاء، حيارى في زلزال من الأمر، وبلاء من الجهل)^(١) . والمقصود بالمبعوث النبي صلى الله عليه وآله .

فالناس كانوا يسировن بخطى سريعة الى المظلم المجهول لولا ان صدع بالحق والهدى محمد بن عبدالله صلى الله عليه وآله بعد أن بعثه الله نبياً وأمره بنشر معالم الدين الجديد، وليرسم للبشرية طريق الهداية والكمال، واخراجهم من ظلمات الجاهلية الى نور الهداية، فنشر على مدى ثلاث وعشرين سنة قضاها من عمره الشريف، صابراً على أذى الناس محتسباً الله التعاليم السمحة، وجاء لهم بالدستور الذي يكفل لهم المعيشة الوادعة، والحياة المستقرة وبعد ان استخلص من نفوسهم رين الجاهلية وداوى القلوب وأراح النفوس من كل ماكانت ترفل به من قيود الهمجية وأشباح الماضي الاسود . جاءهم بالاسلام ديناً كاملاً متكاملأ يعطي المعادلة الصحيحة لجميع القنوات التي تجمع البشر في مجتمعات أممية .

وجاء بكتاب الله الكريم الذي ضم بين دفتيه النواميس الإلهية والشريعة السمحاء، وضمن لهم السلامة في الدين والدنيا إن كان إمامهم واهتدوا بنوره، ولم يترك هذا القرآن صامتاً حتى اتبعه بالقرآن الناطق، أهل البيت عليهم السلام العالمين بسرّه ومجمله ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وسبب نزول الآية وفيمن نزلت وبطونه كلها، ولما كان نزول الآيات متقطعاً على طول

﴿ج﴾

هذه السنين فقد أمر النبي ﷺ الصحابة بأن يجمعوه في وحدة متكاملة فجمع في عهده الشريف ﷺ^(٢)، على أن طبيعة وقداسة هذا الدستور الذي ضمّ تعاليم سمحاء من أن يصاب في إضبارة خاصة ولا يترك على الذاكرة أو محفوظاً في الصدور أو فوق صحف تتناقل هنا وهناك .

وقلنا إن المسئلة طبيعية باعتبار ان الملحوظ - وكما هو الحادث في زماننا - ان كتب القوانين الوضعية التي تمثل تشريع ودستور الدولة تحفظ في أماكن خاصة وفي دساتير خاصة، ومن الاولى للنبي ﷺ ان يحث على هكذا فعل وعمل خصوصاً مع كون الدستور الذي صدّع به ﷺ منزلاً من السماء، ويتمثل الغرض الاسمى لهذا العمل هو الحفاظ على الكتاب من التلف أو اللعب والزيادة والنقيصة أو حفظه من كل آفة، ومن الطبيعي أيضاً أن يكون الجامع للكتاب شخصاً مؤهلاً لهذا العمل قريباً من النبي تابعاً له في كل سكة وحركة، ولا أجدني مجازفاً ان قلت ان مثل هكذا شرائط لا يمكن ان تتوفر إلا في ابن عمّه ووصيه وزوج ابنته علي بن أبي طالب عليه السلام، لكونه الاعلم بعد الرسول ﷺ، والاقرب له، والولي من بعده، كما تعكسه الشواهد التاريخية^(٣).

إذاً فالحقبة الزمانية التي كانت قبل البعثة، والحقبة الزمانية بعد البعثة وحتى رحيل صاحب الرسالة ﷺ الى الرفيق الاعلى محل اتفاق بين الطوائف الاسلامية، بل والمصادر التاريخية على هذا .

ومن ثم بدأت الخلافات تعوم على سطح الاحداث ولتخرج النفوس المريضة اطماعها بالخلافة والنبي على فراش الموت، فحدثت البيعة لابي بكر . بحدّ السيف وهكذا الى آخر الاحداث .

ولانريد الاستزادة في السرد التاريخي أكثر من ذلك لان الحاجة تقع بالمقدار الذي ذكرناه، أي من حيث ان المسيرة التي رسم حدودها وابعادها النبي ﷺ خرجت عن خطها المحدد لها لتنتهج نهجاً آخر، وبعد أن نحي الإمام علي عليه السلام على حقّه واجلس في الدار وتقمصها غيره .

والسؤال هنا :

أليس من المفروض ان الرسالة اذا خرجت عن اتجاهها القويم وتسير بغير المضروب لها أن تواجه عبثاً ثقيلاً على كاهلها لتحدث بذلك فجوات ولتترك فراغات لاتملا؟

من الطبيعي جداً ان يكون ذلك ثمرة هذا الانحراف وتغيّر المسار، وظهور هذه الاشكاليات والاشارة بيد اليها بحيث لا يمكن التستر عليها كان أكثر مع اتساع الرقعة الاسلامية لتشمل مساحات مكانية لتدخل أم جديدة تحت المظلة الاسلامية . إذاً لابد وان تتولد وقائع جديدة وحديثة لم يتعرض لها في ظل صاحب الرسالة ﷺ مما أوجب أن تبقى متأرجحة تبحث عن حكم شرعي، على أن القرآن الكريم لم يشر لامن بعيد ولا من قريب إلى حكم هذه المسائل، لأنه لم يضم الا قوانين كلية ولو سلمنا انه موجود فمن الذي يعلم ان مافهم من الآية هو الحكم الثابت لموضوعه، فهو لا يخرج في حقيقته عن دائره الظن وفي قبالة الظنون الأخرى والتي لا يعلم أيها المرجح، بل هذه الحالة الواقفة أمام القرآن سرت الى السنّة الشريفة فلم يكن في السنّة الكفاية لرتق ما انفتق أو لسد الثغرات التي بلي بها المجتمع الاسلامي آنذاك، من هنا وفي ضمن هذا الاطار العام كانت المحاولات المتتالية من قبل فقهاء الامة لنسج وحدة متّصلة من الآيات والروايات على أساس اقتناص



علل الحكم المجعول وبوجه يتعدون الى مالم يرد فيه نص. ولم يكونوا ليلتفتوا الى ان دين الله لا يصاب بالعقول، وكان ثمرة ذلك ظهور الاستحسانات الذوقية في فهم النص، والتي كانت تلون الحكم الشرعي المستقى من المقيس عليه. ويجدر بنا أن نشير الى ان مرحلة الصحابة والتابعين كانت تمثل مرحلة المعاناة الكبرى في طور تأسيس مدرسة الرأي لنفس العلة التي ذكرناها المتمثلة بقلّة النصوص الروائية ففي حديث ميمون بن مهران، كان أبو بكر اذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وان لم يكن في الكتاب وعلم عن رسول الله ﷺ في ذلك الامر سنة قضى بها فإن أعياه خرج فسأل المسلمين فقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم ان رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فرجا اجتمع إليه نفر كلهم يذكر عن رسول الله ﷺ فيه قضايا، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا علم نبيّنا، فإن أعياه أن يجد سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم. فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به^(٤).

وأيضاً في تعاليم عمر لشريح القاضي، كما هو الماثور عنه: (فإن جاءك مالميس في كتاب الله ولم يكن في سنة رسول الله، ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فاختر أي الرأيين شئت، وإن شئت ان تحتهد برأيك لتقدم فتقدم، وان شئت أن تتأخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك)^(٥).

وعن ابن مسعود أنه قال: (من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضى فيه نبيّه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه نبيّه ولم يقض به الصالحون فليجتهد



برأيه ، فإن لم يحسن فليقم ولا يستحي^(٦) .

ومن هنا انبثقت مدرسة الرأي والقياس والتي تمثل مرحلة الصحابة والتابعين كما أسلفنا ، البذرة الأولى لخط سيرها وتكاملها واعطاء أبعادها وركائزها الأساسية في العراق .

(مدرسة الرأي)

وأما في الحقيقة ماهو الرأي وماهو القياس؟ فإننا لانجد سهولة في اقتناص المعنى المراد منهما فربما أرادوا منه المعنى اللغوي ، وربما أرادوا من الرأي القياس والاستحسان أو مايكاد ينقدح في العقل من نظر ، أو ذوق شخصي أو غيرها . ولكن مع هذا كله اعطاء صفة الارتكازية للرأي ليس ببعيد ، فإن الرأي الذي يمليه العامي البسيط قطعاً يختلف عن الرأي المستقى من عالم بذل عمره في تحصيل العلوم الدينية وليس المراد من الرأي - كما هو انطاهر - المعنى المطلق وبما له من السعة بل هو المذهب والاعتقاد ولكن على أساس دليل في البين .

وأما القياس فهو اثبات حكم مثل المقيس عليه^(٧) . وهذا حده ويقوم على شرائط . وأضاف العلامة الحلبي في حده فقال لاشتراكهما في العلة^(٨) .

وكيف كان ، فقد كان المعبر عندهم قيام ماهو ظن وهو حجة عندهم وإن لم يقدّم الدليل من الشرع عليه ، باعتبار ان الاستناد الى الرأي كمدرسة وكخط واضح المعالم كان بالاعتماد على بعض الأدلة ، كإنفاذ الشارع البيّنة واليمين ، وليست إلا من باب غلبة الظن فاحتمال الكذب وغفلة الشاهدين بمكان من الامكان وليس هذا إلا لاعتبار الغلبة ، وايضاً ماذكروه في رواية

معاذ التي رواها أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم .

قال : (لما بعثه ﷺ الى اليمن قال : كيف تقضي اذا عرض لك قضاء ، قال : اقصي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله ، قال : اجتهد رأيي ولا آلو : قال : فضرب رسول الله ﷺ على صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ^(٩) .

إلا ان الجوزقاني أورده في الموضوعات ولم يجد له طريقاً معتبراً . وكانت هذه حلولهم التي يحاولون بها - أصحاب هذه المدرسة - أن يلمّوا شعث ماتفرّق بل وحاولوا أن يجعلوا الشريعة الاسلامية وافية وكافية لما استجدّ من الحوادث وماترتب من أمور ، لانقول ان الشريعة ليست كذلك كما ربما يتخيل بل نحن نناقش في هذا الطريق وأما الكبرى فمسلّمه .

ومن هنا تكثرت المدارس الفقهية في صقع البلاد الاسلامية واصبح طابع الشريعة العام على ضوء ذلك واضح المعالم والصورة وفق هذه المدرسة حتى زمن الدولة العباسية وانتشرت المذاهب المختلفة والمصطلحات الفقهية الحديثة التي تعمل بالقياس كركيزة أساسية في الحكم الشرعي ، وكان أبو حنيفة هو زعيم هذه المدرسة التي وصلت الى ذروتها في تلك الحقبة الزمانية حتى ردّ أحاديث كثيرة للرسول ﷺ لا اعتداده برأيه كما قال ابن خلدون .

حدّث أبو صالح الغراء ، قال : سمعت يوسف بن اسباط يقول : ردّ أبو حنيفة على رسول الله ﷺ أربعمائة أو أكثر قلت له : يا أبا محمد تعرفها قال : نعم ، قلت : أخبرني بشيء منها فقال : قال رسول الله ﷺ (للفرسان سهمان وللرجل سهم) قال أبو حنيفة : أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم



المؤمن، وأشعر رسول الله ﷺ وأصحابه البدن، وقال أبو حنيفة الأشعار مثله، وقال رسول الله ﷺ (البيعان بالخيار ما لم يفترقا) قال أبو حنيفة (إذا وجب البيع فلا خيار) وكان النبي يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر وأقرع أصحابه، وقال أبو حنيفة القرعة قمار^(١٠).

وذكرنا لهذه الشواهد لأنها تمثل انعطافاً خطيراً للشريعة الإسلامية إلى حيث يكون الرأي هو الحكم المحكم وكان لا بد من وقفة لتغيير المسار إلى حيث الاحتفاظ بقدسية الشريعة وإرجاعها إلى موقعها الأصلي، وكان هذا المعنى متجلياً وبصورة واضحة في المواقف التي اتخذها أهل البيت ﷺ بوجه هذا التيار الذي يسير نحو الآراء الشخصية والآراء الظنية.

قال أمير المؤمنين ﷺ لو كان الدين بالرأي لكان أسفل القدم أولى بالمسح من أعلاه.

وعن النبي ﷺ: تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظم فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمر بآراءهم فيحلّون الحرام ويحرمون الحلال^(١١).

وكان للإمام الصادق ﷺ الدور الأساس في تقويض قواعد هذه المدرسة وضرب آراءها وذورها أدراج الرياح، كما تحكيه الشواهد التاريخية.

ويقول ابن جميع: (دخلت على جعفر بن محمد أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة، فقال لابن أبي ليلى: من هذا معك؟ قال: رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين. قال: لعله يقيس أمر الدين برأيه قلت: نعم فقال جعفر بن محمد لابني حنيفة ما أسمك؟ قال: نعمان، فقال: يانعمان حدثني أبي عن جدّي أن رسول الله ﷺ قال: أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى له: اسجد لآدم. فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين،

فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بابليس لأنه اتبعه بالقياس .
ثم قال جعفر بن محمد أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال : قتل النفس ، قال : فإن الله عزّ وجلّ قبل في قتل النفس شاهدين ، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة ثم قال : أيهما أعظم الصوم أم الصلاة؟ قال : الصلاة . قال : فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة ، فكيف ويحك يقوم لك قياسك ، اتق الله ولا تقس الدين برأيك .^(١٢)

وقال الإمام الصادق عليه السلام (السنة اذا قيسست محق الدين)، وأما كيف وردت هذه الرواية فهي ، ان أبان بن تغلب سأل أبا عبدالله عليه السلام عن دية قطع أصبع من أصابع المرأة فقال عليه السلام عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع اثنين قال أبو عبدالله عليه السلام عشرون من الإبل قال أبان فإن قطع ثلاثة قال أبو عبدالله عليه السلام ثلاثون من الإبل قال أبان ، فإن قطع أربعة قال أبو عبدالله عليه السلام عشرون من الإبل .

ومن هنا كان استغراب أبان لهذا الحكم لعدم عهده مثل هكذا حكم ، وترفع الغرابة اذا علمنا ان أبان بن تغلب كان عراقياً حيث القياس كان اللون العام الذي اصطبغ به الفقه ، وكان من المفروض كما هو متوقع أن يقول الامام عليه السلام ان دية أربع أصابع أربعون من الإبل ، لكنه قال عشرون .

فقال أبان بن تغلب ياسبحان الله ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق ونحن بالعراق فنقول ماجاء به إلا شيطان ، فقال الإمام عليه السلام مهلاً ياأبان هذا حكم الله وحكم رسوله ، ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلثي الدية فإذا بلغت رجعت إلى النصف - ياأبن انك أخذتني بالقياس ، والسنة اذا قيسست محق الدين .^(١٣)

إذن فهذه المواقف وغيرها من قبل أهل البيت عليهم السلام كانت طبيعية الصدور من أناس كانوا حفاظاً على الشريعة من ان تتلون بالاهواء الشخصية وان تتلون بالفكر المنحرف ومحاولة منهم عليهم السلام لتصحيح المسار بعد أن دخلت منعطفات ومنزلاقات كادت أن تجعل الاسلام حبراً على ورق وأثراً بعد عين .

(مدرسة الحديث)

ومقارنا لمدرسة الرأي والقياس في سيرها نحو رسم معالمها كانت مدرسة الحديث التي ظهرت كردّ فعل لمدرسة الرأي ، وكان أصحاب هذه المدرسة يدعون الى نبذ الطريق الذي أسّسه أصحاب مدرسة الرأي والوقوف على ظاهر النص والجمود عليه . ومركز هذه المدرسة الحجاز ، واتسعوا في دائرة الرواية والاثّر لتشمل التابعين وملاحقة جميع فتاويهم ، وطبيعة هذا التيار والعنوان الذي تدعو إليه من عدم تجاوز المأثور النبوي ومأثور فتاوى الصحابة والتابعين كان يدغدع احساس المسلمين لما مسّت طبيعة شخص النبي صلى الله عليه وآله وسلم لنفوسهم . واحيطت بالقداسة ، فأبي تيار كان يحث على التمسك بما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان لزماً وان يلاقي تجاوباً واسعاً حتى من أصحاب مدرسة الرأي في العراق ، ما حدث في محمد بن الحسن الشيباني الذي عزف عن استاذة أبي حنيفة وانتقل لاختذ الآثار الروائية في المدينة والحجاز ومن ثم أخذ يطبق ما أخذه من مدرسة العراق على مدرسة الحجاز^(١٤) .

ولاريب في ان السير التاريخي للأمة الاسلامية وسقوط الدول وظهور أخرى أثر في هذه الامة سلباً وإيجاباً ، وكان سبباً أيضاً في ان يظهر على

سطح الاحداث اكثر من مدرسة وانما اقتصرنا على هاتين المدرستين باعتبارهما الاقوى التي ظهرت، وكل مظهر بعد ذلك كان من ثمراتهما فلا يعنينا أكثر من ذلك ولا حاجة الى الاتساع.

(الاجتهاد عند الشيعة الإمامية)

والبحث يبدأ بسؤال: هل عرفت فقهاء الشيعة الاجتهاد في زمان الائمة عليهم السلام أم لم يعرفوه؟

قد يقال بدواً ان الاجتهاد ظنٌ وهو لا يغني من الحق شيئاً، أو أنه مع وجود الامام عليه السلام الذي هو الطريق الى معرفة أحكام الله الواقعية كيف يعتمد على الاجتهاد وبالتالي تكون الإجابة على السؤال هو ان الاجتهاد كفنٌ وكاصطلاح الذي هو البحث عن الحجة على الحكم الشرعي لم يكن أمراً مألوفاً في زمان حضور الائمة عليهم السلام وان الاجتهاد كان من ثمرات زمان الغيبة. على ان الاجابة هذه تنتفي اذا تمعنا في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام والتي يحثون أصحابهم على الفتيا وكلها تشهد بذلك فمثلاً.

مارواه الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال: من أفتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار^(١٥).

وهذه الرواية وان كانت بحسب المفهوم تكشف عن جواز الافتاء ان كان من علم حتى في زمن الحضور إلا أنه لا مانع من أن نتمسك بها كدليل على مذهبنا اليه.

ومن الروايات مارواه أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من اعامل؟ وعمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي

فما أدى اليك عني فعني يؤدي، وما قال لك فعني يقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون، قال: وسالت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه الثقتان المأمونان^(١٦).

وما أكثر ما يصبّ في هذين الرافيدين من روايات، وربما يمكن المناقشة في الطرح الروائي من جهة السند تارة وأخرى من حيث الدلالة ومن ثم يعزف عن كونها دالة على الاجتهاد.

إلا أن الرواية التي يذكرها النجاشي في رجاله لابان بن تغلب حيث قال الإمام أبو جعفر عليه السلام لابان (اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك)^(١٧) ما يغنيننا عن التمسك بغيرها. ومضافاً إلى هذه الرواية يوجد الأكثر الصريح الصحيح في ذلك.

وعلى أي تقدير كان معنى الاجتهاد لا بد وأن يكون ترتيب الأثر الشرعي على ما يفتيه أصحاب الأئمة عليهم السلام من خلال أعمالهم نظرهم في الرواية كان موجوداً ومتقررّاً بلا حاجة أن تثبت ذلك أي نحاول أن ندفع ما قيل من أن الاجتهاد في الزمان السابق كان بنقل الرواية، لأن ذلك وبحسب الاصطلاح الفني يخالف ويبين معنى الافتاء، الذي أمر الإمام عليه السلام أصحابه أن يتصدوا له كما تمليه تلك الروايات.

بل في صورة النهي الصادر عن الإمام عليه السلام عن الافتاء بغير علم يحدّد معنى الافتاء في الواقع الذي تسعى إليه.

فالبحث عن الحجة على الحكم الشرعي إذاً كان معمولاً به على أن الركيزة الأساسية التي يتبنى عليها الاجتهاد هو بيان الحجة وأنّه الفعل الصادر من المكلف يجب أن يكون مستنده الشرعي الدليل الذي ثبتت حجّيته عند

الشارع، فالامارة التي اعتبرت ظناً لما كانت تؤول بالأخرة الى العلم المثبت لحجيتها يكون العمل بها حقيقة عملاً بالعلم لا بالظن، وفي ضمن هذا العالم كان عمل المكلف بالمعذر والمنجز ومعناهما، ان العمل ان طابق ماهو المراد في نفس الامر والواقع كان منجزاً وان خالفه كان في نفس الاستناد الى الحجة الشرعية مايمكن ان يعتذر به عند ساحة المولى .

ومن هنا استثنينا الظنون التي لم يقم دليل عليها كالشبهة الفتوائية التي نهى الشارع عنها . كالقياس والاستقراء أو غيره، بل أكثر من ذلك، ان أخرجنا تلك الظنون الخاصة عن الاصل الاولي القاضي بحرمة العمل بالظن والحقناها بالعلم لتأثير دليل حجيتها في جعلها الشرعي فسميناها بالعلمي، ومن ثم نتقل الى رتبة فقدان ماهو المعتبر من دليل للبحث عن حكم المسألة المفروض اشتغال الذمة بها كشرب التتن أو مستحدثات المسائل كما في زماننا الحاضر الى الاصول الاربعة التي طبيعة عنصرها الوظيفي اشتغال المكلف بحكم لامساس له بعالم الواقع لان هذه الاصول لاتمس الواقع أصلاً أي هي ليست أصولاً محرزة في واقعها إلا بقدر ماتصفي الى العمل الصادر من المكلف الصبغة الشرعية وليس مؤداها حكماً إلا الاستصحاب فالادلة على هذا منحصرة فيما هو علم أو علمي أو أصل محرز وغير محرز وهي أدوات الفقيه في استنباط ومعالج المدرسة كخط موازي تسير مع خط هذه الادلة المنتجة للحكم الشرعي في القسم الاول أو المبيّنة لوظيفة الشاك كي ترتفع معها الحيرة في القسم الثاني، وكلها مستقاة من القرآن الكريم والسنة الشريفة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره، والاجماع الكاشف عن قول المعصوم تعبداً والعقل، فالاجتهاد للوصول الى حكم مسألة متأسس

على دائرة هذه الأدلة، ولا يتحقق الاجتهاد إلا على أساس اختراق جملة من
المعلوم كمقدمة ومبدأ لتحصيل الملكة ومن ثم اعمال النظر فباب الاجتهاد
مازال مفتوحاً لمن شاء ان يحصل الحكم الشرعي بنفسه .

وكأي علم من العلوم كان لزاماً على علمي الفقه والأصول أن يمر
بمراحل بنوية ومراحل تطور حتى يصل الى ماعليه الآن من خلاصة انظار
فقهائ الطائفة، أي منذ عصر الأئمة عليهم السلام الى عصرنا الحاضر، وكل جيل كان
يأخذ خلاصة جيله السابق يضيف لمساته الجديدة الفكرية على المدرسة .
وتواكبت الحركة العلمية واشبعت العلوم تطوراً ومازالت، على ان زمن
الغيبة كان له الاثر الكبير في دفع عجلة تطويره أكثر، باعتبار ان النظر المنتج
للحكم الفقهي لا بد وان يكون مستوحى من الاثر الشرعي، وهذا هو الذي
دفع عجلة الترقى أكثر فأكثر، لأن الحاجة كانت ماسة الى سدّ الثغرات
الناشئة عن غياب المعصوم عليه السلام ومن ثم دوّنت الكتب التي ضمت بين دفتيها
الروايات بل وبوّت وفهرست في تنظيم رائع مما جعل فقهاء الطبقة اللاحقة
لا يجدون أي كلل في اقتناص حكم مسألة ما، ونقح على ضوء ذلك
الكبريات الاصولية من هذه الروايات بمشاركة العقل كحركة توأمية لسبك
القواعد الكبرى المنتجة للحكم الشرعي . وهذا لايعني بالضرورة ان
الاجتهاد كان وليد فترة الغيبة كما يعتقد البعض، كيف وقد نقل لنا التاريخ
ان الشيعة كانوا يرجعون الى أصحاب الأئمة عليهم السلام لالتماس الفتوى منهم، بل
ان الاجتهاد في باكورة وجوده كان حدث السن ومقتصرأ فيه على التعامل
مع الروايات المتعارضة، أو كيفية التعامل بين العام والخاص أو المطلق والمقيّد
أو استفادة التوقف في الجملات، أو غيرها، ومن ثم تطورت العلوم الى

مانحن فيه الآن. فدعوانا ان الاجتهاد كفنّ وكاصطلاح مما عاش اجوائه
اصحاب الائمة عليهم السلام وعاشوه في زمن الغيبة كما عاشوه في زمن الحضور،
وهذه ليست دعوى جزافية ولا تتضمن المجازفة.

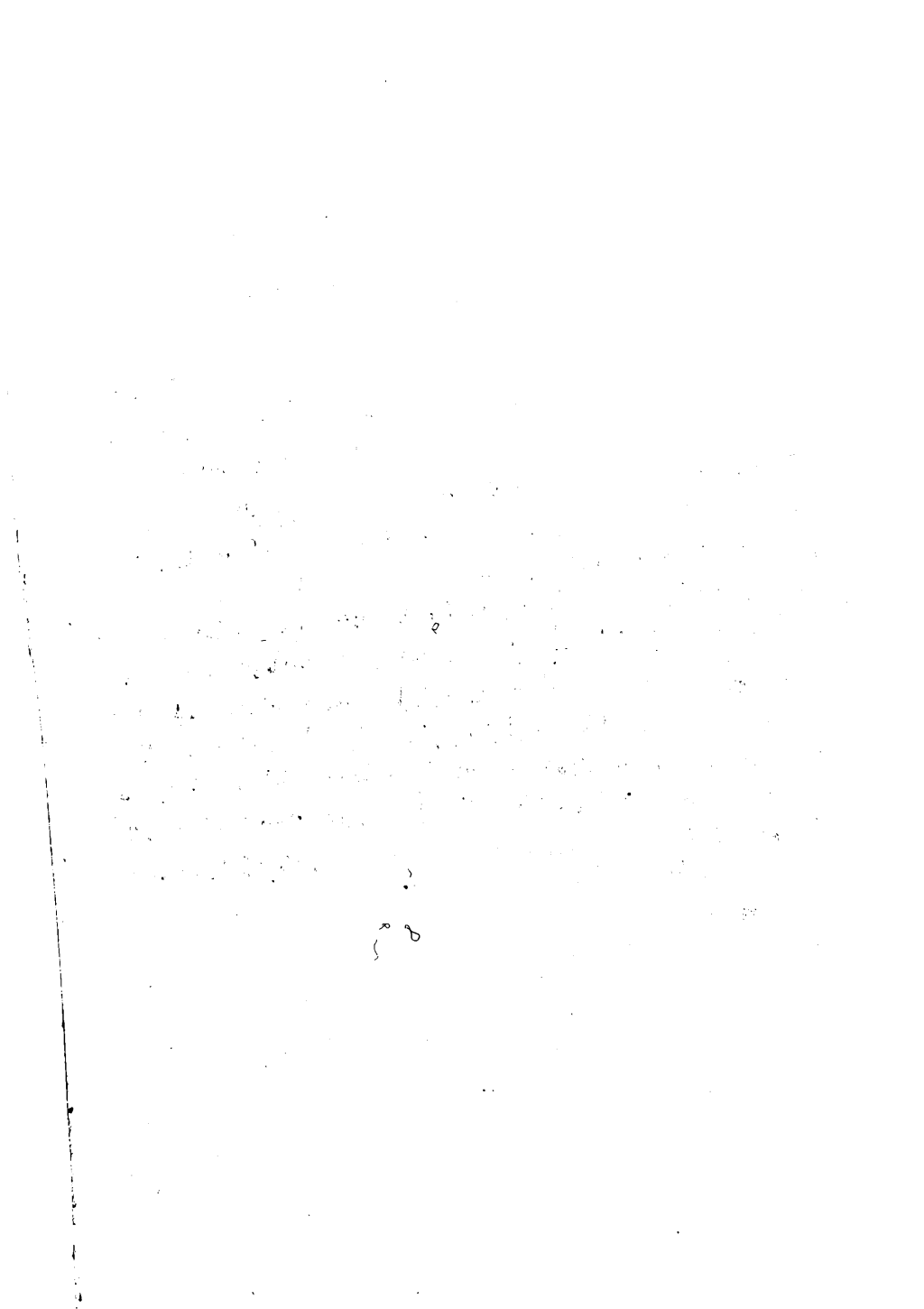
زهير القزويني

-
- (١) نهج البلاغة.
 - (٢) مستدرك الحاكم، مسند الطيالسي، المحرر لابن حبيب، تاريخ الشام، فتح الباري.
 - (٣) فتح الباري، ارشاد الساري، عمدة القاري.
 - (٤) الانصاف في بيان سبب الاختلاف، دائرة المعارف لفريد وجدي ٣، ٢١٢.
 - (٥) نفس المصدر.
 - (٦) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية: ١٧٧، كما عن مقدمة النص والاجتهاد.
 - (٧) الذريعة الى اصول الشريعة ج ٢ ص ١٩٣.
 - (٨) مبادئ الوصول الى علم الاصول، العلامة الحلي ص ٢١٥.
 - (٩) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٢.
 - (١٠) تاريخ بغداد، ج ١٤ ص ٣٩٠.
 - (١١) الحلي لابن حزم ج ١ ص ٦١.
 - (١٢) حلية الاولياء ج ٣ ص ١٩٧.
 - (١٣) التهذيب للطوسي، ج ٢ ص ٤٤١ ط ايران، والمحاسن للبرقي ج ١ ص ٢١٤، رواه مالك في الموطأ ج ٦٥.
 - (١٤) نظرة عامة في تاريخ الفقه ٢٢١ - ٢٢٢.
 - (١٥) وسائل الشيعة باب (٤) من ابواب صفات القاضي الحديث (٣١، ٣٣).
 - (١٦) وسائل الشيعة باب (١١) من ابواب صفات القاضي الحديث (٤، ٨).
 - (١٧) رجال النجاشي باب الالف من (٧).

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين
أما بعد فقد كنت راغباً في أن أكتب شرحاً استدالياً على كتاب المسائل المنتجة
للاستاذنا الأعظم زعيم النورات العلمية وفقه الطائفة آية الله العظمى المرحوم الحاج
السيد ابوالقاسم الخوئي قدس الله نفسه الآن قلة التوفيق حالت دون ذلك حتى
حضر بحث جملة من الأفاضل وفي طليعتهم السيد الزكي الفاضل حجة الاسلام السيد
زهير القزويني دام فضله الذي حضر مجلس الدرس فقرأوا أصولاً حضور تفرغهم وتحقيق
ودون ما القيته في بحوث الاجتهاد والتقليد ومن ثم سرحت النظر فيه فرأيت
أن الذي كتبه هو ما كنت اسعى اليه من سنوات عديدة ويكون بذلك قد استقط
عن التكليف باقداًمه على هذا العمل العالی واستبازني في طبعه فأجزته بعد أن
لاحظت أنه وافى تمام المراد وخال عن الاطناب الممل والایجاز المخل بعبارة
سهلة متمنعة والله دره وعليه سبحانه اجره وجزاه الله عن الاسلام وأهله أفضل
الجزاء وإن ينفعه يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم
وهو ولي التوفيق ، ١٢ ذي الحجة ١٤١٤ هـ





يجب على كل مكلف امتثال التكاليف الالزامية الموجهة اليه في الشريعة المقدسة^(١) ويتحقق ذلك بأحد أمور: اليقين الاجتهاد، التقليد، الاحتياط وبما ان موارد اليقين غالباً تنحصر في الضروريات، فلامناص للمكلف في احراز الامتثال من الاخذ بأحد الثلاثة الأخيرة.^(٢)

(١) لا يكاد يخفى انه بعد استقرار الرأي على كون العلم الإجمالي في قوة العلم التفصيلي منجز الواقع في حق العالم فما يكاد يثبت عبره من تكاليف عامة - وجوباً أو حرمة - في ذمة المكلف يجب أيضاً احراز العلم بفراغ الذمة من هذه التكاليف، لان العلم بالاشتغال اليقيني يستدعي العلم بالفراغ اليقيني بحكم العقل. أي كما أنه حصل لنا العلم بالاشتغال فكذلك يجب تحصيل العلم بالفراغ بامتثال التكاليف التي يُعلم اشتغال الذمة بها.

(٢) الظاهر ان التعبير بـ (لامناص) اشارة من استاذنا الأعظم (قده) الى أن وجوب الثلاثة الأخيرة - الاجتهاد، التقليد، الاحتياط - عقلي كما أشار إليه في التنقيح، بمعنى ادراك العقل ان ارتكاب المحرم الواقعي وترك الواجب الواقعي بلا استناد الى حجة موجب لاستحقاق العقاب، لتدخل العلم الاجمالي في تنجيز الاحكام الواقعية أو تدخل الاحتمال في موارد الشبهات البدوية. وعليه:-

فلا مفر عن دائرة هذا الاشكال إلا بالركون إلى تحصيل المؤمن منه. أي أن نبحت عما يوجب دفع الضرر الاخروي الذي هو العقاب مع احتماله المتحقق بأحد هذه الثلاثة المتأخرة المذكورة.

ثم ان النظر يقع حول تحقيق المراد من الوجوب الوارد في كلمات القوم حيث قالوا: ان المكلف يجب عليه أما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، - وفيه احتمالات:

الاول: ما اختاره السيد الحكيم (قده) في مستمسكه ان هذا الوجوب

.....

فطري بمنأى دفع الضرر المحتمل وعقلي بمنأى وجوب شكر المنعم^(١)، والترديد بين الاثنين يعزى الى تحقق الملاكين فيهما.

الثاني: مانسب إلى المقدس الاردبيلي بأنه وجوب شرعي نفسي من باب وجوب تعلّم الاحكام.

الثالث: وجوب شرعي طريقي.

الرابع: وجوب شرعي غيري.

الخامس: مآمال إليه سيدنا الاستاذ - حفظه الله - حيث جعل الوجوب فيه فطرياً عقلياً.

السادس: مختار استاذنا الاعظم (قده) حيث جعل الوجوب هنا عقلياً. السابع: انه وجوب شرطي لصحة العمل كما يوهمه ظاهر كلامهم من بطلان عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وكيف كان فقد ناقش سيدنا الاستاذ - حفظه الله - في مختار السيد الحكيم (قده) بالقول:

بأن هذا الوجوب - بهذا التقريب - لآمعنى له ولا يرجع إلى محصل، اذ لو قلنا بكون الوجوب عقلياً من باب شكر المنعم فحال افتراض الترك إما ان يستحق العقاب أو لا يستحق، فإذا كان مستحقاً فالوجوب لا بد وان يتقوّل بملأكية دفع الضرر، وعلى الفرض الثاني - حال عدم استحقاق العقاب - فالعقل لا يرى وجوب إبراز فرد الشكر في الخارج لخلوّه من العقاب. ومجرد حكمه بكونه حسناً لا يقتضي هذا الوجوب.

ثم أضاف سيدنا الاستاذ - حفظه الله -: كما أنّه ظهر بما ذكرنا أنّ الوجوب هنا فطري بمنأى دفع الضرر المحتمل، إذ لا فرق فيه بين ذوي الشعور والعقول

وغيرهم فإننا نرى أنّ حيواناً لو ذهب إلى مكانٍ وضُرِبَ يترك الذهاب إلى ذلك المكان لدفع الضرر^(١).

أقول:

والمنافشة تامة كما هو الواضح لعدم نهوض الدليل على الوجوب بملاك شكر المنعم بل لا بدّ وأن يؤول بالنتيجة الى الملاك الحقيقي وهو دفع الضرر، اذ هو المحرّك العقلي والباعث الى وجوب تحصيل المؤن، وأمّا دعوى ان شكر المنعم كاطاعة المولى يرى العقل وجوبه، ففاسدة.

لان الملاك في حكم العقل بوجوب الطاعة أيضاً هو تحصيل المؤن ودفع الضرر، وفي تركه الوقوع في الضرر المحتمل، ومعه لانكاد نستكشف أنّ الملاك الواقع في وجوب الشكر غير دفع الضرر المحتمل، فالمنافشة التي أوردها سيدنا الاستاذ تامة على هذا التقدير وبالتقريب الذي ذكره، غير أن الذي تفضّل به - وهو أن الوجوب فيه فطري بملاك دفع الضرر - لا يمكن لنا قبوله لامرين:-

الاول: عدم وجود طريق لنا لكي نكشف ان الحيوان أيضاً يفرّ من الضرر المحتمل كي يحكم بأن وجوب دفعه فطري بل الثابت المقطوع هو فراره عن مقطوع الضرر وان كان عندنا محتملاً.

الثاني: لو سلمنا ان وجوب دفع الضرر المحتمل فطري إلا أنه لايمس واقع البحث بتقريب أنه بعد تسليم الكبرى من تنجيز التكليف في ذمة المكلف ووجوب افراغها دفعا للضرر الاخروي الذي هو العقاب، نبحت عمّا يدفع هذا الضرر وهو المؤن، والفطرة لسانها قاصر عن إثبات كون هذه الطرق الثلاثة، الاجتهاد، التقليد، الاحتياط، طرقاً مؤمنة وبها يتم دفع هذا الضرر.

والحاكم في المقام هو العقل فانه يدرك ان الضرر المحتمل الذي تدرك الفطرة

أنَّ وجوب دفعه يتم بهذه الطرق الثلاثة وعليه :

سقوط الاحتمال الاول - الذي مال إليه السيد الحكيم (قده) - والاحتمال الخامس الذي هو مختار سيدنا الاستاذ - دام ظلّه - عن الاعتبار بمحلّ من الوجاهة ، لعدم مساعدة الدليل على ماركنا إليه مما يفضي لعدم الالتزام به .
وأما مانسب الى المحقق الاردبيلي (قده) الذي يرجع الى ان الوجوب فيه شرعي نفسي من باب وجوب تعلّم الاحكام ، حيث استفاد من مثل قوله عليه السلام : (طلب العلم فريضة) ومن مثل قوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ . . . ان الوجوب هنا نفسي .

فأقول بشأنه ملاحظاً :

انه لو سلّمنا بتماميّة ما افاده الاردبيلي (قده) فلا أقلّ من الميل إلى التعارض بين هذه الطائفة من الادلّة - الدالّة على كون وجوب التعلّم نفسياً شرعياً - وبين الطائفة التي يستفاد منها ان الوجوب فيها ليس نفسياً حسبما ادعي بل طريقي ، وإنما وجب التعلّم لاجل العمل لامطلقاً .

ونذكر على سبيل البركة لا الحصر الرواية التي عنه عليه السلام بأنه (يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلا عملت ، فيقول : ما علمت فيقال : هلا تعلّمت) ^(١) الدالّة على كون وجوب التعلّم طريقياً بتقريب :

ان التعلّم لو كان وجوبه نفسياً كما هو مختار الاردبيلي (قده) لكان السؤال متمركزاً حوله ابتداءً بحيث يقال له : هلا تعلّمت ، غير ان السؤال فيه عن ترك العمل ابتداءً ثم بعد ان أظهر العبد الجهل سُئل عن ترك التعلّم ، فالتوبيخ كما هو جليّ يتجه ابتداءً باتجاه ترك العمل لا التعلّم فيتقوّل وجوبه بالطريقة لاجل العمل لا لنفسه . هذا أولاً .

.....

وثانياً: ان أحد هذه الطرق الثلاثة المؤمّنة هو الاحتياط لحكم العقل أنّ به قابلية تحقق الامتثال بعد تنجّز التكليف في حقّ المكلف ولازم كلام الاردبيلي (قده) بالقول بأن وجوب التعلّم نفسي كون الاحتياط أيضاً كذلك لكونه عدلاً للاجتهاد والتقليد وهذا غير صحيح ببيان: ان وصف الحتاط بالتعلّم من البعد بمكان بل ولايكاد ينطبق عليه ذلك لأنّه جاهل بالحكم وبالمأمور به وان كان يعدّ ممثلاً للأحكام الشرعية. وبمعنى آخر نحن نفني أن يكون الاحتياط عدلاً لاخويه - الاجتهاد والتقليد - وقسماً لهما على مسلك الاردبيلي لانه وان اعتبرنا الاحتياط عقلاً - طريقاً لافراغ الذمّة بامثال الاحكام إلا أنّه بالأخرة ليس تعلّماً.

هذا مضافاً إلى ان المختار عندنا في كون التقليد - بحسب واقعه الفني والاصطلاحي - هو العمل استناداً الى فتوى الغير، والعمل ليس مصداقاً للتعلّم مما يصل معه القول الى ان نفني كونه عدلاً للاجتهاد مع نفني التعلّم عنه. نعم انطباق ما ذهب إليه الاردبيلي (قده) على من اختار في بيان المعني الفني للتقليد كونه تعلّماً للفتوى يوجب ان يتاح مجال للدعوى، وبهذا التقريب يصح جعله عدلاً للاجتهاد، لكن كما سنذكره لاحقاً في طبي البحوث ان تأسيس التقليد على هذا الأفق قد تصل اليه الحدشة. فانتظر.

فالخلاصة: ان الذي ذكره الاردبيلي (قده) من كون وجوب التعلّم نفسياً لايمكن المساعدة عليه بحال لعدم شموله للمورد حتى على فرض تماميّة القول بحسب الكبرى، هذا كله من الاحتمال الثاني.

وأما الاحتمال الثالث، وهو ان الوجوب التخيري طريقي شرعي، بمعنى أنّه يوجب تنجّز الواقع عند الاصابة ويكون معذراً عند المخالفة بتقريب، ان الاجتهاد والتقليد والاحتياط طرق مجعولة لتنجيز الواقع على تقدير الإصابة وذلك في موارد الشبهات الحكمية البدوية ومعذرة حال المخالفة فنقول:

ان تمامية ذلك واضحة المعالم لكن على مسلك من جعل التقليد هو التعلم او اخذ الفتوى، فيكون بهذا الواقع مصداقاً للتنجيز، واما على مختارنا من ان التقليد هو العمل استناداً الى الحجة او فتوى المجتهد فلايكاد يشمر عنه ذلك، لابتناء المنجزية واقعاً على ماهو العلم او العلمي، والتقليد على مسلكنا غير مشمول بهذا القول لأنه ليس بعلم ولا بعلمي بل هو عمل، والعمل غير منجز للواقع.

وعليه لايمكن حمل الوجوب التخيري بين هذه الاقسام الثلاثة على الطريقي الشرعي لعدم انطباقه على التقليد الذي هو قسيم بالنسبة الى الثلاثة. واما الاحتمال الرابع الذي هو تفسير الوجوب بالشرعي الغيري أي كون هذه الطرق الثلاثة مقدمات لوجود التكليف الواقعية فيرد عليه:

إنها غير صالحة - الطرق الثلاثة - لجعلها مقدمة وجودية لاي واجب، اما الاحتياط فلان العمل المأتي به احتياطاً إما صادف الواقع أو لم يصادفه، والاول هو التكليف الواقعي المأمور به، لا أنه مقدمة لوجوده، واما على الثاني فالمأتي به أمر مباح أجنبي عن الواجب الواقعي، وبهذا البيان نخلص الى القول: بأن لايربط للاحتياط بالوجوب المقدمي، نعم المحتاط بعد الاتيان بجميع المحتملات المنجزة في حقه يحرز اصابة الواقع إلا أن هذا مقدمة للعلم بالإصابة، لا مقدمة الواجب المفترضة اول الدعوى.

واما الاجتهاد والتقليد فهما ايضاً ليسا من المقدمات الوجودية، إذ كيف يدعى ذلك مع أن الواجب قد يصدر عن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد أو ممن ليس بمقلد أصلاً كرد السلام مثلاً، نعم هما من المقدمات العلمية.

واما الاحتمال الخامس فقد أجابنا عنه في صدر البحث فلانعيد.

ويبقى الاحتمال السابع.

الاجتهاد^(١): هو استنباط الحكم الشرعي من مداركه المقررة .

وهو المتراءى من كلمات بعض حين مالوا الى جعل هذه الطرق شرطاً لصحة العمل فيحتمل الوجوب على الشرطية اذ قالوا:
ان العمل بلا تقليد أو اجتهاد باطل، ولنا ان نقول في ردّهم، أنّه لامدخلية للمذكورات في صحة العمل إذ يكفي في القول بصحته المطابقه الواقعية ولو اتفاقاً.

ويظهر بعد مناقشة الاحتمالات أن الرأي يرسو على مختار الاستاذ الاعظم (قده)، وميلنا إليه، وهو السادس من الاحتمالات وحمل الوجوب الموجود في كلمات القوم على العقلي بلاك دفع الضرر المحتمل، وذلك لانه بعد تنجيز الواقع ضمن دائرة الوجوب أو الحرمة بوساطة العلم الإجمالي. وثبوت التصاقها بذمة المكلف يحصل لدى العقل باعث بوجوب افراف الذمة وتحصيل المؤن من العقاب، إذ الضرر المحتمل ثابت على تقدير المخالفة بترك الواجب، وبارتكاب المحرم العمدي العلمي، وهذه الكيفية - أي العلم بفراغ الذمة - لا تكاد تتحقق إلا ضمن هذه القنوات الثلاث، وذلك بعد الفراغ عن عدم امكان تحصيل العلم الوجداني للتكاليف إلا في الضروريات، وهو فرد نادر على تقدير تحقّقه.

مباحث الاجتهاد

(١) والكلام فيه من جهات:

(الاولى: في تعريف الاجتهاد)

ان الاجتهاد في اللغة مأخوذ عن الجهد - بفتح الاول - فيكون معناه الطاقة والمشقّة، وبالضمم الوسع والطاقة^(١)، وبالتلفيق بين المعنيين يكون معنى الاجتهاد لغةً، هو بذل الوسع والطاقة.

(١) لسان العرب مادة (جهد).

.....

وأما المعنى الاصطلاحي ففيه وجوه بل أقوال :

القول الاول : ماعن العلامة والحاجبي من تعريفه بأنه استفراغ الوسع في تحصيل الظن على الحكم الشرعي .

وبالنظرة البدوية يتجه القول الى طرح هذا التعريف ، فإنه وإن كان مستقى عن العامة العمياء الذين يرون حجية مطلق الظن المعلوم عندنا عدم نهوض الدليل على حجيته ، الا أنه يمكن أن تصل الخدشة اليه حتى على مذاقهم ، حيث ان الدليل غير منحصر في الاحكام الشرعية بالظن عندهم بل يثبت بغيره ايضاً فهو تعريف بالاختصاص .

القول الثاني : ماعن البهائي (قده) من ان الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الفرعي . والجدير بالذكر هنا هو ان الاجتهاد استنباط عن ملكة لا أنه نفس الملكة كما ذهب اليه القدماء ، واستنباط الحكم من آثارها ، وعليه يقال : ان تعريف الشيخ (قده) مخدوش فيه من جهة إنه تعريف باللازم .

وبيان آخر :

إنّا وبحسب الكبرى نسلم ان الملكات النفسية تنأتى من ممارسة الفعل مكرراً ، غير ان ملكة الاجتهاد تختلف عن سائر الملكات ، من حيث ان ممارسة الاستنباط والتوصل الى الحكم الشرعي يصدر عن ملكة وهي تحصل بالنظر الى الأدلة ، وبعد تقررها يثمر ذلك الاستنباط ، فهي - أي الملكة - من ثمرات الاستنباط لا العكس . ثم لو سلمنا كون الاجتهاد هو الملكة - على مذاق القدماء - لم يصلح ذلك لان يؤهل الاجتهاد ويجعله في رتبة الاحتياط أو التقليد ، إذ المفروض كون هذه الطرق مؤمنة عند العقل بعد أن تنجرت التكليف في حق المكلف ، وهو في خيرة بين هذه الثلاث لكونها في عرض واحد ، لكن مالم يستنبط صاحب الملكة الحجة فعلاً لم يكن هذا - أي وجود الملكة - مؤمناً ، وبمعنى

.....

إنه يجب عليه أن يعمل رايه في الادلة بحثاً عما هو حجة في حقّه، ووجود الملكة في عالم الشائيه لايجعلها في مصاف الطرق المؤمّنة.

وعليه لاوجه للقول الثالث بأن الاجتهاد هو الملكة لعدم كونه مؤمناً في هذه الرتبة لصاحبه مالم يثمر ذلك فرعاً أو فروعاً.

القول الثالث: من ان الاجتهاد قوة قدسية إلهية، وأنه نور يقذفه في قلب من يشاء. وهذا القول في الواقع لايرجع إلى محصل. إذ الدليل لم ينهض على تفسير الاجتهاد بهذه الكيفية، مع ما عرفت في مظانه ان الاجتهاد قدرة على الاستنباط تحصل بالاطلاع والنظر في الادلة، وبمعرفة العلوم التي يتوقف عليها كاللغة، والاصول، والمنطق، وغيرها، وان كان العالم بها مضافاً الى فسقه كافراً وهو قد يتمكن من تحصيل الملكة، ومعه كيف يدعى إنها قوة قدسية إلهية. مضافاً إليه: ان القوة كما بيّناه في القول السابق لايجعل الاجتهاد في عرض الاحتياط والتقليد من حيث المؤمنية إلا ان تتلبس هذه القوة بالفعلية.

القول الرابع: ماذهب إليه العراقي (قده): منان الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل المعرفة بالاحكام الشرعية. وبعبارة أخرى:

استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الوظيفة الفعلية الواقعية أو الظاهرية^(١).

وهو بظاهره متين، إلا إنه تعريف بالاخص لعدم شموله الاجتهاد المؤدي إلى البراءة ونحوها من الوظائف العملية العقلية كالاحتياط والتخير. ولذا قيّد الفعلية الظاهرية بالشرعية والعقلية حذراً عن الاشكال المذكور.

القول الخامس: ما افاده الاصفهاني (قده) وتبعه فيه الاستاذ الاعظم (قده) فذهب إلى ان الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم^(٢).

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢١٦.

(٢) نهاية الدراية ج ٦ ص ٣٦٣ ط آل البيت.

العكس المستوي واستنباط الحكم الشرعي مثلاً؟

الجهة الثالثة : في أقسام الاجتهاد

وله تقسيمان :

تارة من حيث الفعلية والقوة والملكة ، واخرى من حيث الاطلاق والتجزئي ، والبحث حول التقسيم الثاني موكول الى محله بعد بيان ان الماتن (قده) سيتعرض له لاحقاً ، وتعرض هنا الى البحث عن التقسيم الاول فنقول :

ان جهة البحث ناظرة الى خصوص المجتهد بالقوة وصاحب الملكة ، ولا تمس الفعلي منه على ان الفرق بينهما غير خفي لان الثاني - الفعلي - هو الذي اعمل نظره في الادلة الشرعية ويمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي ولذا فهو خارج عن عالم القوة والشأن الى عالم الفعلية . والاطلاقات والعمومات الواردة في المجتهد الدالة على نفوذ فتاويه في الامور الحسبية ، وجواز رجوع الغير اليه تشملها ، بخلاف الاول الذي لم يعمل نظره بالفعل واقتصر على الملكة ، ومعناه ان لو اراد ان يستنبط حكماً من الاحكام لتمكن من تحصيل الحجة على هذا الحكم . فالبحث في الحقيقة متأطر بسؤال انه هل العمومات والاطلاقات تشمل المجتهد صاحب الملكة كما شملت الفعلي منه أولاً؟ وهذا هو محور النزاع ، والكلام فيه من نواحي :

الناحية الاولى : في جواز رجوعه الى الغير وعدمه .

والمعروف عن القوم عدم جواز رجوعه الى الغير ، ونسب الى صاحب المناهل الجواز ومال الى هذا الرأي سيدنا الاستاذ (حفظه الله) فقال في مباحثه : وربما يقال بأن من له الملكة والقوة لا يكون عارفاً بالفعل بالحكم بل يكون جاهلاً ، ويجوز رجوع الجاهل الى العالم ، ولا يبعد ان يكون الامر كذلك إذ لا

.....

وأضاف الاستاذ الأعظم (قده) الى التعريف قيداً آخرأ، وهو : (او تعيين الوظيفة عند عدم الوصول اليها)^(١).

فالمتمعن عندنا هذا التعريف فإنَّ الاجتهاد عبارة عن بذل الوسع لتحصيل الحجة على الوظيفة الفعلية، على انه يمكن ارجاع تعريف العراقي (قده) لبأ إلى هذا المعنى.

الجهة الثانية : في مبادئ الاجتهاد

ان الاجتهاد لما كان من العلل الغائية فلا بد من ان وجوده يتوقف على جملة من العلوم تُعدُّ مبادئاً له، كـ معرفة اللغة والعلوم الادبية ومعرفة علم الأصول وعلم الرجال. ويتم الإعراض عن الاخير اذا كان المسلك المتجّه للفقيه كمسلك المشهور من أن إعراضهم كاسر للرواية وان كانت صحيحة، وعلمهم جابر ان كانت ضعيفة.

واما علم المنطق فيكاد يُعلم انه لاحاجة اليه، إذ مايتوقف عليه الانتاج المثمر ماكان فيه القياس من الشكل الاول، وباقي اشكال الاقيسة تؤول بالنتيجة إليه. فإذا سلّمنا كون الشكل الاول من الاقيسة أمراً مبذولاً ومتاحاً وفي يد كل من لم يطَّلَع على هذا الفن، بل والدعوى بحصولها عند الاطفال، فعندها تخرج بنتيجة ان مايتوقف عليه الاستنتاج قياساً وشكلاً وشرائطاً - ككلية الكبرى - أمر ذاتي حاصل لعامة الناس، حتى الاطفال منهم بتقريب انهم إذا شاهدوا حيواناً لا يحكمون بأنه موزي بمجرد علمهم بان بعض الحيوان يؤدي وليس هذا إلا من جهة إنهم يرون كلية الكبرى ويعتقدون بها في صحة الاستنتاج. فإن ذلك كله بديهي وفطري وجَبَل عليه الانسان السوي، وباقي المصطلحات المقررة الواردة في هذا الفن لاتقع الحاجة إليها لعدم دخولها في واقع الاستنباط، إذ ما العلاقة بين

إشكال في أن الأدلة اللفظية التي استند إليها في جواز التقليد تشمل مثله، فإنه قبل فعلية اجتهاده لا يكون عارفاً ولا يكون من أهل الذكر.

وأما السيرة فالظاهر إنها تشمله أيضاً إذ لا إشكال في أنه جاهل بالفعل^(١).
أقول:

أن الذي ذهب إليه سيدنا الاستاذ - دام ظلّه - لا يمكن المساعدة عليه لما قد حُقّق في محله من أن السيرة العقلانية من الأدلة اللبّية التي قام الدليل على اعتبارها في خصوص قدرها المتيقن، فيقتصر عليه، وأما على أكثر من ذلك فلا، وعليه: أن ما قامت السيرة عليه هو رجوع الجاهل إلى العالم في فرض عدم التمكن من تحصيل الحجّة لافعلاً ولا قوة، أو لك أن تقول خالي الملكة، والحال في موردنا يختلف، لتقرر الملكة عند صاحبها، وإن لم تظهر فعلاً، فنحتاج إلى مزيد مؤنة غير السيرة لإثبات جواز رجوع صاحب الملكة إلى الغير، وبهذا التقريب لا مجازفة قد تظهر إذا ما شككنا في دليّة السيرة في المورد في خصوص الشمول بالنسبة له.

وأما ما نسب إلى صاحب المناهل (قده) من جواز رجوع صاحب الملكة إلى الغير فهو خلاف ظاهر عبارته من سقوط الاجتهاد عن المجتهد لضرورة من ضيق الوقت ونحوه وجواز التقليد له^(٢) وعلى تقدير صحة النسبة فهو فاسد بما سنذكره من بيان الأدلة الدالة على عدم جواز التقليد لصاحب الملكة ويظهر معه فساد هذا الرأي.

وبالجملة فقد استدلل على عدم جواز رجوع صاحب الملكة إلى الغير في التقليد بوجوه:

(١) مباني المنهاج ج ١ ص ٧.

(٢) المناهل - كتاب القضاء - منهل جواز القضاء لغير المجتهد.

(منها): ما نقل عن رسالة الشيخ الاعظم (قده) الموضوعه في الاجتهاد والتقليد دعوى الاجماع، غير أن الاجماع برأسه ليس بتام وذلك لعدم خلوه إما أن يكون محصلاً أو منقولاً والثاني ليس بحجة. وأما الاول فهو غير حاصل وعلى تقدير حصوله إما معلوم المدرك أو محتمله. ولا أقل من احتمال أن مدرك المجمعين الوجوه المذكورة في المقام، وعليه لانجد بين أيدينا إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم في المقام.

(ومنها): ما نقل عن الشيخ الاعظم (قده) وتبعه الاستاذ الاعظم (قده) والمحقق الاصفهاني (قده): من أن الأدلة الدالة على جواز التقليد آية عن شمولها لصاحب الملكة فإن موردها من لاحجة له والمفروض ان المتمكن متنجز في حقه دليل الحكم حيث انه بمثابة لو راجعه لظفر به، أي أن الأدلة منصرفة عن له ملكة الاستنباط^(٢٠١).

أقول:

ان مذكروه ادعاء محض بلا دليل يدل عليه، لان الجاهل مأمور بالسؤال سواء كان متمكناً من رفع جهله بالواقع أم غير متمكن، فدعوى عدم شمول الاطلاقات مصادرة للمطلوب حيث لنا ان ندعي شمولها أيضاً، إلا أن نقول بالتخصيص وهو بلا مخصص والانصراف لو ادعي فلا شاهد عليه.

(ومنها): ما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) وهو يؤول لباً الى ما أفاده الاصفهاني (قده) من أن العقل حاكم - بعد تنجز التكاليف الواقعية على صاحب الملكة إما بالعلم الإجمالي، أو بقيام الطرق والامارات عليها في محالها - مع فرض قدرة صاحب الملكة من تحصيل هذه الطرق والامارات بافراغ ذمته منها، فإن قلنا

(١) بحوث في الاصول مبحث الاجتهاد والتقليد ص ٢٠، ط: المدرسين.

(٢) التنقيح: الاجتهاد والتقليد ص ٣٠.

بكفاية رجوعه الى الغير لم يحصل له الجزم بالامثال، مما يوجب اشتغال ذمته، وذلك من المحتمل أن لا تكون فتوى غيره حجة في حقّه، والشك بالحجية مساوق للقطع بعدم الحجية. ^(١)

وجوابه:

ان هذا الامر متوقف رأساً على الدليل، فإن صاحب الملكة ان ركن الى الادلة واقتنص منها ما يجوز معه الرجوع الى الغير فإنه بالقطع يجزم بالإمثال، ويكون المؤمن بيده من العقاب، فالقول بأن الشك بالحجية مساوق للقطع بعدم الحجية تام، إذا لم ينهض الدليل وقد نهض مما لا يترك لنا مجالاً للشك في الحجية.

فالمتجه هو النظر في الادلة لمعرفة سعة المساحة التي يستطيع ان يتحرك ضمنها المجتهد صاحب الملكة فإن كانت تامة ومستحكمة كما يقول بها القائل بالجواز ركن إليها وإلا فلا.

(ومنها): ما أفاده الاصفهاني (قده): من ان الاستناد الى من له الحجة وظيفة من لم يتمكن من الحجة، وأما المتمكن منها لا يحصل له الجزم ببراءة الذمة إذا اسند عمله الى فتوى الغير، وصاحب الملكة متمكن من الحجة، فلا يجوز له أن يقلّد ^(٢).

ويرده:

ان الحكم تابع لموضوعه والحكم هنا جواز التقليد، وموضوعه من ليس له الحجة فعلاً - أي الجاهل -، وباعتبار ان صاحب الملكة جاهل فعلاً جاز له الرجوع الى الغير وهذا القدر يكفينا للقول بأن وجوب التقليد أو جوازه بالمعنى الاخص منجز

(١) التنقيح: الاجتهاد والتقليد - ص ٣٠.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد ص ٢٠، ط: المدرسين.

.....

في حقّ الجاهل، سواء كان متمكناً من رفع جهله أو غير متمكن. بمعنى ان تقييد الأدلة الدالة على تحصيل الحجّة بخصوص العاجز حيث يفرض انها موجبة لتقليده من حيث عدم قدرته، تخصيص بلا مخصص.

والحق في المقام أن يقال:

ان انحصار أدلة التقليد بين الأدلة اللفظية واللبية كالسيرة العقلائية يفرض على صاحب الملكة أن يسرّح نظره ويبحث في ضمن دائرة الأدلة لمعرفة أن الدليل يساعده على ما؟ هل على جواز رجوعه الى الغير أو حرمة؟ لانه بالآخرة المتبع المعتبر رايه، وهو الحجّة فقط، بل رأي غيره بالنسبة اليه لا يثمر شيئاً، لان مشروعية التقليد له حتى في مسألة جواز الرجوع أول الكلام. ومن هنا قلنا، ان استنباط غيره له لا يثمر شيئاً، مع كون المعتبر رايه في القضية. نعم لو كان رأي الغير متشكلاً في ضمن دائرة المرجّحية بالنسبة له لم يكذب تصور هاهنا مانع.

ولذا ذكروا ان البحث عن جواز رجوع صاحب الملكة الى الغير وعدمه لا يترتب عليه ثمرة إلا بالاضافة الى صاحب الملكة، فإن استنبط من الأدلة جواز الرجوع الى الغير رجع اليه، حتى مع افتراض ان الآخرين استنبطوا حرمة أو العكس، أي استنبط هو عدم الجواز واستنبط الآخرون الجواز. هذا من حيث الأدلة اللفظية.

وأما السيرة فالحق أنها لاتشمل صاحب الملكة، ولكونها العمدة المعتبرة في أصل التقليد فالقول برجوع صاحب الملكة الى الغير مشكل.

الناحية الثانية: في جواز رجوع الغير اليه.

فالحق أن جواز الرجوع إليه من قبل الغير لا يمكن التفوه به، وذلك لأن جواز التقليد حكم أخذ في موضوعه العالم، والفقيه، وأهل الخبرة، وغيرها من العناوين المستفادة من آثار أهل البيت (عليه السلام) الروائية، والذي يفهم ان مدارها ماكان

فعلاً كذلك في جميع المشتقات، حيث ينكشف ظهورها في خصوص من تلبس بالمبدأ فعلاً لاشاناً، ومن المعلوم عدم انطباق شيء من تلك العناوين على صاحب الملكة فيشكل الرجوع اليه .

الناحية الثالثة : في نفوذ قضائه .

والحق إن قضاءه وجواز توليته في الامور الحسبية ايضاً كذلك، لان مقتضى الاصل الاول عدم نفوذ قول أحد او فعله في حق آخر، وخرج بالدليل عن تحت هذا الاصل نفوذ قضاء الفقيه والعالم بالاجماع والتسالم وغيرهما، واما صاحب الملكة فلما لم ينطبق عليه شيء من تلك العناوين فمن شأن ذلك ان يترك تحت ذاك الاصل الاول ومقتضاه عدم نفوذ قضائه .

التخطة والتصويب

الناحية الرابعة : في جواز خطئه وعدمه

والبحث فيها يؤول بالنتيجة الى البحث عن التخطة والتصويب، فاقول : لا ينبغي الشك في أن الامور النفس الامرية والواقعية لا يتوقف تحققها على اعتبار معتبر، أو فرض فارض، على ان النتائج التي تمخضت عنها كمية التراكمات البحثية كلها تشير بصوت واحد الى ان العقل قد يخطيء وقد يصيب في إدراك هذه الامور الواقعية، ولا فرق فيه بين أن يكون هذا الامر الواقعي من قبيل الجواهر والاعراض أو غيرهما، ولا سبيل الى الالتزام بالتصويب للزومه اجتماع النقيضين المقطوع الفساد عند العقل، فمثلاً إذا بنى أحدهم على امكان اعادة المعدوم وآخر على عدمه فبمجرد تمسكنا بمسلك التصويب فلا بد وان نلتزم بأن المعدوم قابل للإعادة وغير قابل في آن واحد، وهو لازم فاسد غير ممكن الالتزام

.....

فلامناص من الحيلولة دون قبول احد القولين للقطع بكون احدهما فاسداً، ولان الموضوعات لا يثبت في حقها إلا حكم واحد بحسب الواقع . وكيف كان لا كلام لنا في أن نلتزم بالتخطة في تلك الامور . قال المحقق العراقي (قده) :

ان بعض الامور الواقعية أيضاً لابد من التزام التصويب فيها كما في القطعيات الوجدانية، التي يكون درك العقل مقوماً لحكمه كالتقييح والتحسين العقلين، فإن حقيقة الحسن العقلي هو ملائمة الشيء عند القوة العاقلة كسائر ملائمتات الشيء لدى سائر القوى . من الذائقة، والشامة، ومن الواضح لاسبيل لتطرق الخطأ في مثل هكذا ادراكات وجدانية، باعتبار أن ليس لها واقع محفوظ وراء حصول الانسباط والملائمة لدى القوة العاقلة^(١) .

غير ان القلم ينجز الى دائرة الجعليات والتعبدات الشرعية فهل البحث فيها كالبحث هناك؟ بمعنى إنا كما التزمنا بالتخطة في تلك الامور لابد وأن نلتزم به هاهنا، أو ان الالتزام بالتصويب ممكن، إلا أن ذلك يثمر لنا ان نلتزم بلوازم فاسدة كثيرة نتعرض لها في طي البحث .

وبالجملة :

فقد نُسب القول بالتصويب الى جماعة من الاشاعرة والمعتزلة وتبدل الرأي عندهم من قبيل تبدل الموضوع، وأما عند الامامية فقد قام الاجماع على بطلانه . وبيان الحق يستدعي ان نجرّ عنان القلم الى بيان أقسامه :

الاول : التصويب الاشعري، لانه المنسوب إليهم وهو أشد حالاته إذ أن هذا الرأي يتضمن خلواً الواقع عن حكم الله الثابت لكل موضوع، الذي قام الدليل العقلي والنقلي والاجماعيات على وجوده وثبوته في حق الجاهل والعالم

ومن عنده الامارة ومن ليس عنده الامارة، وقالوا إن الحكم الثابت للموضوعات ما أدى إليه نظر المجتهد، فيتحقق الحكم للموضوع، وليس حكم وراء هذا النظر وعليه فيكون جعل الحكم متأخراً عن قيام الامارة عند المجتهد.

ومن هنا كان انطلاق استاذنا الاعظم (قده) في إشكاله بعدم المعقولية، حيث قال: ان حجية الامارة إنما تأتي من جهة كونها حاكية عن الواقع وكاشفة عنه ومن غير المعقول أن يكون هناك كشف وحكاية بلا واقع مُنْكَشَف ولا محكي ولو توقف ثبوت الواقع على قيام الامارة عليه يلزم منه الدور، بتقريب:

ان تحقق الحكم ووجوده متوقف على قيام الامارة لكونها الموجبة لتحقيق الحكم، وهي - أي الامارة - متوقفة على وجود الحكم، وعلى افتراض خلو الواقع من الحكم لانكاد نعلم ان الامارة بماذا تعلقت؟ بل تكون في مصاف القضايا اللغوية باعتبار أن اصطباغها بصفة الامارية لاجل كونها كاشفة عن الواقع، وثانياً لازم هذا المبنى اختصاص الاحكام الشرعية بمن قامت عنده الامارة، وهو خلاف التسالم والاخبار الدالة على أن الله في كل واقعة حكماً يشترك فيه الجاهل والعالم أو من قامت عنده الامارة أو من لم تقم.^(١)

أقول:

ان مقدار ما نستطيع أن نقبله من كلام استاذنا الاعظم (قده) منحصر في خصوصه قوله أن الامارة لا بد وأن تكون حاكية عن الواقع المنكشف بها الذي هو الحكم في مرحلة تقررهِ الواقعي، ولانتعدي هذا الى الدور كما زعمه (قده)، بل لنا طريق الى رفع هذا الدور وهو أن نقول: ان ماتعلقت به الامارة في مرحلة الكشف ليس نفس وجود الحكم بل ماهية الحكم وماتوقف على الامارة وجود الحكم لا ماهيته، وهذا المقدار ينفي لنا القول بأن ماتعلقت به الامارة هو الحكم

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - الاجتهاد والتقليد ص ٣٩.

الواقعي - كما ادعي في الدور - وهو متوقف على الامارة اذ وكما هو الظاهر من عبائر العراقي (قده) أن معروض هذه الصفات انما هو ذات الشيء بوجوده الزعمي الذهني ولكن لا بما إنه يلتفت إلى ذهنيته في قبال الخارج بل بما يرى انه عين الخارج، كما أن الحكم بحقيقته غير متوقف على علم المجتهد أو ظنه به، لما ذكرنا من أن حدوث الحكم للذات انما يكون في حال اعتقاد المجتهد به لامتدابه^(١).

فلا دور. اذ ماثبت بالامارة وتوقف وجوده على قيام الامارة هو الحكم بوجوده الحقيقي وماتوقفت الامارة عليه هو ماهية الحكم أي الحكم بوجوده الزعمي لانفس الحكم بوجوده الواقعي.

وتحقيق ذلك كما في عبائر الاصفهاني (قده):

ان الحكم الحقيقي يكون متعلقا لعلم المجتهد أو ظنه، ضرورة ان الحكم الحقيقي لا يعقل ان يكون مقوماً لصفة العلم أو الظن، فإن المعلوم بالذات ماهية الشيء لا وجوده، لان العلم نحو من الوجود، والوجود لا يعقل ان يكون معروضاً لنفسه سواء كان العارض ممثلاً للمعروض لقيام البرهان على ان الماثل لا يقبل الماثل أو مقابلاً له فالبرهان على مثله أي المقابل لا يقبل المقابل.^(٢)

إلا انه مدفوع:

بأننا نسلم ان الماثل لا يقبل الماثل أو المقابل لا يقبل المقابل لنهوض البرهان على الاستحالة، إلا إننا تقتصر في ذلك في الامور الواقعية أي كلا الماثلين أمران واقعيان وكذلك المتقابلان، واما لو كان أحدهما واقعياً والآخر اعتبارياً فلا أجد برهاناً على امتناعه، وفي فرض المسألة ان الحكم أمر اعتباري والعلم أمر واقعي فأين تتصور الممانعة. هذا أولاً.

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٣٠، ط المدرسين.

(٢) نهاية الدراية ج ٦ ص ٣٧٦، ط آل البيت.

.....

وثانياً: ان اطلاق الدور هنا ليس اطلاقاً فنياً. لانه خلاف المتسالم من كونه محصوراً بين الامرين الوجوديين وفي المقام لا واقع لهما، لان ما وقع عليه البحث مشتمل على الموضوع وحكمه ولا تعدد بين الموضوع وحكمه في الوجود، لان الحكم بالاضافة الى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، فإن العلم بالحكم يعرض على ماهية الحكم وهو يثبت بسبب العلم بوجوده.

نعم يلزم هنا ملاك الدور ومحذوره وهو أمر غير الدور لكون الاول تقدم الشيء على نفسه الذي هو ملاك استحالة الدور اذ جعل الحكم عند قيام العلم والامارة معناه قيام الحكم قبل العلم والامارة كي يتعلق به العلم والامارة، ومعنى كون العلم والامارة سبباً لحدوث الحكم - كما عن الاشاعرة - ان الحكم متأخر عن الامارة، اذ المسبب متأخر من السبب دائماً والمعلول متأخر عن علته. ولازم هذا ثبوت الحكم قبل ثبوت نفسه أو كون الشيء متقدماً ومتأخراً معاً، فلا بد من تقريب الاستحالة اللازمة من قول الاشاعرة بهذه الكيفية، لكن مع ذلك لنا ان نتصور ما به يندفع الاشكال لما عرفت آنفاً من أن العلم بالحكم لا يتوقف على وجود الحكم حقيقة، بل على ماهيته فما هو متقدم ماهية الحكم، وما هو المتأخر وجوده الواقعي، فالمتأخر مغاير للمتقدم لا نفسه فلا يلزم من هذا الدور المدعى ولا ملاك الدور.

وقال العراقي (قده) في جواب اشكال الدور ومحذوره: بأن الحكم يحدث حال العلم بالحكم أو الظن به لا بشرط العلم ولا مقيداً بالعلم حتى يلزم الدور أو محذوره^(١).

أقول:

ان المحذور لا يمكن بالتقريب الذي ذكره العراقي (قده) ان يرتفع، اذ لنا أن

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٢٠، ط آل البيت.

نوجه الدور بتقريب آخر، وهو ان نقول: ان توقف حدوث الحكم على تحقق حال العلم بالحكم وحال العلم بالحكم يتوقف عى وجود الحكم، وبه يرتفع جوابه(قده) لعودة الدور بهذا التقريب .

وعليه يظهر، ان التصويب وفق المعنى الذي ذكرناه مضافاً الى ماتم دفعه من اشكالات القوم. يمكن من الامكان ثبوتاً وعدم نهوض دليل على الاستحالة، ولا يخفى ان ماذكرناه من امكان التصويب بالكيفية المزبورة له تعقل بالنسبة الى الغافل، بان نقول انه لاحكم له واقعاً، وأما بالنسبة الى الملتفت بعدم الحكم فيكف لنا ان نتعقل حصول المجتهد على العلم بالحكم او الظن به مع اعتقاده خلو الواقع عن الحكم، وعلم بهذا الخلو لكونه جمعاً بين المتناقضين. فبضرورة من العقل ان لا يكلف نفسه عناء البحث والفحص بحثاً عن الحكم. ونضيف عليه: ان الاخبار والاجماعات منعقدة وتامة على القول بأن الاحكام الواقعية مشتركة بين الجميع، بين العالم والجاهل. وعليه:

فصفوة القول ان نصل الى استحالة هذا القسم من التصويب عقلاً بالنسبة الى الملتفت، وشرعاً لقيام الادلة آثاراً واجماعات على بطلان ذلك.

الثاني: وهذا هو القسم الثاني من التصويب، وهو المنسوب الى المعتزلة، فقيل عنه التصويب المعتزلي ومؤداه، ان الله احكاماً في الواقع مجعوله وفق المفاسد والمصالح الواقعية الموجبة للجعل وهي التي تحكي عنها الامارة، وقيام الامارة سبب لحدوث مصلحة في مؤداها اقوى من المصلحة الواقعية. فالفعليّة في الحكم تكون ما بازاء الامارة دون الواقع، مع احتفاظ الحكم الواقعي الثابت للشيء بإنشائيته في مرحلة تقررّه، والذي يكون كذلك فعلياً ما أدّت إليه الامارة فيخرج عن عالم الإنشاء ويتلون بالفعليّة في حقّ المكلفين.

والظاهر خلو هذا النوع من التصويب عن المحاذير العقلية، ولنا ان نقول

من ادعى الاجماع على بطلانه ان القائلين بالسببية في باب الآثار الروائية في ظرف التعارض يلتزمون به ، فلا يتحقق الاجماع على ان الاجماع المدعى مقدوح فيه لان معقده الحكم الواقعي الانشائي لا بتناؤه على الاشتراك بين العالم والجاهل دون الحكم الفعلي الذي هو مؤدى الامارة .

وخالف في ذلك المحقق العراقي (قده) وقال :

ان الظاهر من الاخبار ومعاهد اجماعاتهم كون الحكم المشترك بين العالم والجاهل هو الحكم الفعلي البالغ الى مرحلة الانقذاح الفعلي من المولى دون الحكم الاقتضائي والانشائي فصرفها - الاخبار - عن ظاهرها يحتاج الى مزيد مؤنة^(١) .
اقول :

إننا لا نسلّم ان المستفاد من الاخبار ومعاهد اجماعاتهم كون الحكم الفعلي مشتركاً بين العالم والجاهل ، وصرفها الى خصوص الفعلية حتى يقع الاشتراك بين العالم والجاهل في خصوص هذه الدائرة يحتاج الى دليل ، والانصراف لاشاهد له ، إلا ان مسلك السببية باطل اجماعاً .

الثالث : أنه يرجع الى المعتزلة أيضاً وحاصل هذا القسم من التصويب هو ان يكون له سبحانه وتعالى احكام متعددة تتكثّر بتكثّر آراء المجتهدين ، ولان الله عالم بما سيؤول اليه رأي المجتهد في كل مسألة ، يُنشأ احكاماً متعددة على وفق ما يستقرُّ عليه رأي كل مجتهد . والفرق بين هذا القسم من التصويب والاول منه هو ان القسم الاول يكون التصويب معناه خلو الواقع عن أي حكم من الاحكام ، بخلاف هذا القسم فإن الواقعة فيه تكون محكومة بما يستقر عليه رأي المجتهدين ، وهما مشتركان في خلو الواقعة عن الحكم مع قطع النظر عن رأي المجتهد ، وهذا القسم - الثالث - من التصويب وان كان خالياً من المحاذير العقلية

.....

الواردة في القسم الاول إلا أن الاطلاقات والاجتماعات منعقدة على بطلانه أيضاً بما لا يترك مجالاً للقول به .

وقال الاصفهاني (قده) : بأن الاشكال الوارد في القسم الاول جارٍ هنا ^(١) .

أي محذور الدور اللازم في التصويب في القسم الاول يرد مع جوابه .

اقول : ان محذور الدور والخلف وان كانا جاريتين هنا أيضاً ويدفعهما

الجواب المتقدم ، غير أن المحذور الاخير منه الذي لم يُرد - وهو ان الملتفت بعدم الحكم في الواقع لا يعقل منه العلم بالحكم - لا يجري في المقام ، اذ على هذا الفرض يكون للواقعة حكم موافق لما سيؤول اليه رأي المجتهدين حين فحصهم عن الحكم المجعول ويتعلق نظرهم به .

الرابع : هو التصويب في الحكم الظاهري لا الواقعي بناء على ان المجعول

في الامارات والطرق الموضوعية والسببية لا الطريقية والكاشفية . ومعناه ، انه اذا قامت الامارة على وجوب موضوع ما ، كصلاة الجمعة فتكون كذلك ، وان لم تكن واجبة في مرحلة تقررّها الواقعي ، على أن الحكم المجعول بهذه الامارة جابر لمفسدة المخالفة الواقعية - مع الواقع - ، وعلى هذا التقدير لامانع من اجتماع حكمين أحدهما ظاهري والآخر واقعي على موضوع واحد .

وهذا المسلك وان كان خالياً عن جميع المحاذير العقلية التي رتبناها على

ما سبق ، إلا أن فساد هذا المسلك من جهة البناء على السببية واضح ، وسيتضح أكثر المراد من الفساد مع شرح وافٍ لبيان ان الاخبار حجة من باب الطريقية أو من باب السببية .

الخامس : التصويب الناظر الى عدم اشتراك العالم والجاهل بالحكم قبل

قيام الامارة ، فإن الجاهل لا حكم له قبل وبعد قيامها ، بل بعد ثبوت الامارة

وتنجز الواقع في حق العالم تكون وظيفه الجاهل كوظيفة العالم، فالامارة تثبت الحكم المنجز بها للعالمين للجاهلين أيضاً.

وهو فاسد أيضاً، لمخالفته للاجماع وماقد تسولم عليه من أن الاحكام الواقعية مشتركة بين الكل.

فالتنتيجة الحتمية التي نصل إليها هي أن التصويب باطل بشتى أقسامه، وعروض الخطأ على المجتهد بمكان من الامكان، وأقصى مايقال في ذلك ان المجتهد اذا وقع في الخطأ لا عن تقصير فهو معذور.

ولا مكان لما اشتهر على اللسن من ان المجتهد إن أصاب فله اجران وإن أخطأ فله اجر واحد لكونه من منقولات العامة العمياء.

الناحية الخامسة:

هل الاجتهاد واخواه في عرض واحد؟ والكلام فيها في مقامات:

الاول: هل الاجتهاد مقدم على التقليد أو هما في عرض واحد؟

اقول: بعد النظر في الادلة التي يركن اليها في جواز التقليد وجدناها مطلقة غير مقيدة بمقيد كما إذا لم يتمكن من تحصيل الاجتهاد وغيره مثلاً. وإذا أردنا أن نقيدها لتقديم التقليد ينبغي ان نقيدها باستحالة الاجتهاد والاحتياط، وفي هذه الحالة نحتاج الى المقيد والمخصص والمقام مفتقر اليه، ومع خلو الاطلاقات عن نوع مقيدات فللمكلف المشيئة الكاملة في أن يحصل ملكة الاجتهاد وله المشيئة الكاملة أيضاً في أن يكون مقلداً وتفرغ ذمته على التقديرين.

الثاني: المتمكن من الاجتهاد والتقليد هل يجوز له أن يحتاط أم لا؟

الظاهر ان الاجتهاد والتقليد في عرض واحد لا في طولية بحيث اذا لم يتمكن من الاول ركن الى الثاني. وايضاً لو ضمنا الاحتياط اليهما - مع ماقرر في محله في علم الاصول من أن الامثال الاجمالي في قوة الامثال التفصيلي

.....

بل لا اقوائيه للثاني على الاول - يظهر ان الثلاثة الاجتهاد، التقليد، الاحتياط، كلها في عرض واحد لا تقدّم لاحدها عى الآخر، بخلاف المحقق النائيني (قده) الذي ذهب إلى تقديم الامتثال التفصيلي على الاجمالي على ماسياتي تفصيله في طي مباحثنا اللاحقة في هذا الكتاب^(١).

الثالث: المتمكن من الاحتياط هل يجوز له أن يركن الى الاجتهاد والتقليد في

الامتثال أم لا؟

قد يتصور بادئاً ذي بدء ان المتمكن من تحصيل الامتثال الواقعي بالاحتياط لا يجوز له أن يمثل وفق التقليد أو الاجتهاد، لانه على الاول يجزم بفراغ الذمة بما لا يترك مسرّحاً للاشتغال، وأما على الاخيرين فانهما يوجبان الظن بالامتثال، وأين هو من القطع به؟! وعليه فيُقدّم الامتثال الاحتياطي عليهما، على انه لا مجال ولا مسرح لمثل هكذا تصور اذ قد انقطع الكلام حول ثبوت الدليل القطعي على كون الظن الخاص حجة وانه منزّل منزلة القطع والعلم فيصير في قوته النافي ذلك احتمال المخالفة بنفس دليل التعبد الشرعي. ومن ثمّ نقول لوجه لتقدم الامتثال الجزمي على الظني، والحاكم الوحيد في باب الامتثال هو العقل الذي لم يلحظ فرقاً قاطعاً بين الامتثال الجزمي وبين الامتثال الظني.

الناحية السادسة:

حكم الاجتهاد في نفسه

للاجتهاد حشيتان: الاولى من حيث رجوع الغير إليه، والثانية من حيث

كونه عدلاً للاحتياط والتقليد.

أما الاولى فلا مشاحة في كون الاجتهاد من الواجبات النفسية الكفائية

لابتداء ديمومة الشريعة المقدسة على كون الواجب متجهاً باتجاه المكلفين كفائياً واذا

(١) وقد اشبع شيخنا الاستاذ هذا البحث تفصيلاً في كتابه تمهيد الوسائل في شرح الرسائل.

التقليد : هو الاستناد في مقام العمل الى فتوى المجتهد^(١).

أردنا أن نحقق هذا المعنى في الخارج ، فإما بالاحتياط أو بالاجتهاد .

والاول لا يمكن ان يساعد عليه الدليل اذ ان جوازه متوقف على الاجتهاد كما في بعض الموارد ، وكذا في بعضها الآخر يكون الاحتياط بترك الاحتياط او ان لازم العمل به العسر والحرج وإخلال النظام ، مضافاً الى المانع من الاندراست هو العلم بالاحكام ومعرفتها لا بالاحتياط ، الذي لا يخرج عن كونه طريقاً يحرز به الواقع اجمالاً ، ولذا لانستطيع أن نجزم بكون الاحتياط هو الطريق الى حفظ الشريعة من الاضمحلال فلم يبق إلا الاجتهاد ، ولتحقيق هذا الغرض لاحتياج الى أكثر من أن نقول بكونه واجباً نفسياً كفاًئاً .

وأما الثانية فملاحظته من هذه الزاوية والحيث نراه واقعاً تحت أفراد الوجوب العقلي للامتنال فيكون واجباً تخييراً لأنه رجوع الى عمل نفس المجتهد لكونه كسائر المكلفين من حيث عمله ، فلا بد وأن يكون أما مجتهداً أو محتطاً أو مقلداً ، نعم بعد اختياره طريق الاجتهاد لاتصل النوبة الى التقليد قهراً .

(١) وهذا هو المعنى الاصطلاحي له واختاره استاذنا الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (حفظه الله) .

وقبل بيان المختار فيه لابد من أن ننسّ واقع التقليد من حيث التعريف أولاً ومن حيث الأدلة ثانياً ، فالكلام مبني على جهات :

مباحث التقليد

الاولى : في تعريف التقليد لغة

أمّا لغة فكما عن الطريحي في مجمعه في مادة (قَلَدَ) ، وقَلَدته قلادة أي جعلتها في عنقه ، وفي حديث الخلافة فقلدها رسول الله ﷺ علياً عليه السلام أي ألزمه بها وجعلها في عنقه وولاه أمرها ، والتقليد في اصطلاح أهل العلم قبول قول الغير

من غير دليل، سُميَ بذلك لأن المقلد يجعل ما يعتقده من قول الغير من حق وباطل قلادة في عنق من قلده، ومنه تقليد البُدنة في الحج لأن معناه أن علق بعنقها النعل ليعلم انها هدي فيكف عنها. ^(١)

وأما بحسب ماورد في اصطلاح أهل الفقه، فقد عُرِف بتعاريف ووجوه كثيرة:

الوجه الاول: مانسب الى العلامة واختاره المحقق الاصفهاني والعراقي والاستاذ الاعظم واليد الحكيم (قدهم) واختاره سيدنا الاستاذ - دام مجده - من أنَّ التقليد هو العمل استناداً الى قول الغير، وذلك لتوافق المعنيين اللغوي والاصطلاحي. وأيضاً لأن التقليد عمل من الاعمال وطور من أطواره وكون الباعث الى اتيانه قول الغير وهو الذي نشأ منه العمل، ولذا قيل ان العمل مالم يستند الى الحجة وهو التقليد باطل.

بحسب المعنى الروائي

وبمعنى آخر ان أعمال المكلف العامي تكون كالقلادة في رقبة الفقيه لانه المسؤول عنها، ويساعد عليه ماورد في الاخبار المستفيضة من أنَّ من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به ^(٢)، وأيضاً ماورد في الحج من أن كفارة تقليم الاظافر على من أفتى به. ^(٣)

وكمعتبرة عبد الرحمن بن الحجاج قال (كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي فجاء اعرابي فسأل ربيعة عن مسألة فأجاب، فلما سكت قال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد شيئاً، فأعاد المسألة فأجابه

(١) مجمع البحرين مادة (قلد).

(٢) الوسائل ب٤ من أبواب صفات القاضي الحديث: ١، ٢، ٣.

(٣) الوسائل ب١٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام الحديث: ٢.

بمثل ذلك، فقال له الاعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله عليه السلام هو في عنقه قال أو لم يقل، وكل مفتى ضامن^(١).

فالمساق فهمه من هذه الرواية هو كون التقليد الاصطلاحي لا يخرج عن دائرة المعنى اللغوي كما سمعته من الطريحي، وإن عين المعنى الذي نذهب إليه والمتناقل على اللسان يؤيد ذلك كما في مثل قولهم قلّدتك الدعاء والزيارة، أي أمانة في عنقك.

وعليه فنقول:

ان المعنى المنسب عن اللغة والاصطلاح والروايات والعرف كلها تصبُّ في وادٍ واحد وتشير الى مفهوم مُتحدٍّ للتقليد وهو المعنى الذي تبينناه، فيكون التعريف على مذاق أهل الفن هو العمل استناداً الى فتوى الغير. وخالف في ذلك صاحب الكفاية (قده) واتجه الى القول بأن التقليد هو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، ومنع عن تفسيره بالعمل للزومه الاشكال بالتسلسل حيث قال: ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد، فافهم^(٢).

وقوله هذا مشعر بأن الاشكال على تقدير كون التقليد هو العمل مقتصر على التسلسل بتقريب أن تفسير التقليد بالعمل يحتاج الى تقليد آخر قبله، لانه ان صدر منه بلا تقليد فهو باطل، وان كان معه نقلنا القول الى ذاك التقليد السابق، وعلى تقدير كونه عملاً كما - يملية التعريف - احتيج فيه أيضاً الى تقليد لنفس العلة، وهكذا مما يلزم القول بالتسلسل وهو باطل، وفي هذه الصورة والحال هذه لانجد مفراً إلا تبني الالتزام في تفسير معنى التقليد.

(١) الوسائل ب ٧ من ابواب آداب القاضي الحديث: ٢.

(٢) كفاية الاصول ص ٤٣٤، ط ح ج ٢.

والظاهر ان المحذور الذي ذكره صاحب الكفاية (قده) لا وجه له :-

حيث انه لم يقم دليل على ان العمل الصادر ابتداءً عن المكلف يجب ان يكون مسبقاً بالتقليد بل لنا ان نكتفي في وصف العمل الصادر عن المكلف انه صادر عن تقليد اذا تقارنا معاً على انه لا يعتبر فيه سبق الزماني لكونه - التقليد - عنوان العمل وطور من أطواره . بمعنى صدور العمل منه مؤسس للتقليد ومعه ترتفع الحاجة الى التقليد السابق كما افترض في الاشكال ، ويكون الحاصل ان عمل المكلف مستنداً فيه الى الغير يُكتفي به في تحقيق عنوان التقليد ، وفي صحته ايضاً ، فلا حاجة الى القول بانه الالتزام .

نعم يُشكل على هذا التعريف باشكالين آخرين .

الاول لزوم الدور ببيان أن مشروعية العمل العبادي الصادر منه وصحته تتوقف على التقليد بحيث لو لم يقلد لم يكن متمكناً من الإتيان به بما انه مأمور به على الوجه الصحيح بحيث يقع عبادة ، والتقليد اذا كان هو العمل المتعارف للعبادة فهو متوقف عليها لكي يتلبس المكلف بوصف التقليد مما يضطرنا إلى الوقوع في اشكاليه الدور بتوقف العبادة على التقليد والتقليد على العبادة .

ونقول كما في كلمات الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (حفظه الله) ان لا وجه لهذا الدور ، لان المتوقّف عليه غير المتوقّف عليه ، لان مشروعية العمل وبأي لو تلون به في الشريعة المقدسة لا تتوقف على التقليد ، لأنّه ليس مُشرّعاً ، بل تتأثر بالدليل الدال عليها المولّد لها في حيز التكليف ولو كان فتوى مقلده ، ونستطيع أن نؤطر التقليد هنا بكونه في اطار الادلة الدالة عليه وليست العبادة متوقفة عليه . ثم بعد الكشف عن مشروعية هذا العمل وإتكاء المكلف على فتوى المجتهد في مقام العمل كان انطباق التقليد على هذا العمل قهرياً ، فإذا قلنا ان التقليد كان متوقفاً على العمل لم يقع النزاع معكم في هذا الجزء لأننا لا نرضى أن

تكون مشروعية العمل متوقفة عليه، بل على الدليل الدال عليها وهو أمر غير التقليد.

الثاني: أنه في حال تعدّد المجتهدين واختلفوا في الفتوى مع تساويهم في الفضل لا مكان لدعوى أن التقليد هو العمل، وحيث لا بد من الاتجاه الى مذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من تفسير التقليد بالالتزام والركون إلى الفتويين - إذا كان التعارض بين اثنين - مع عدم العمل، لعدم ثبوت كونها حجة على العامي بعد تسليم التعارض وكون التقليد بمعنى الالتزام الذي هو مقدمة لتطبيق العمل على طبقها.

والحاصل: ان موضوع الحجية لا يتحقق في هذه الصورة إلا بأن نلتزم بإحدى الفتويين وهذا - يجبرنا ان نقول بما قاله صاحب الكفاية (قده) من ان التقليد بمعنى الالتزام فيما نحن فيه، اذ بعد وقوع التعارض بين الفتويين لا مسرح للقول بحجية كل منهما لكون ذلك تعبدًا بالمتناقضين والتعبد بأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح واحدهما المردّد لا وجود له، فكيف لنا ان نتعبد به؟ ومقتضى القاعدة وان كان هو التساقط إلا انه خلاف الاجماع والسيرة فيتعين أن يكون الحجة ما يلتزم به المكلف ويختاره لان ذلك من اقتناص العقل من باب المقدمة لتحصيل الحجة، فإذا ثبت ان التقليد في مثل المقام هو الالتزام لا العمل، وعلى تقدير كون التقليد هو العمل في غير المقام يكون ذلك مستلزمًا لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو على تقدير عدم الاستحالة لا يساعد عليه الظاهر.

وقبل أن نجيب مابه دفع الاشكال نشير الى أن الاشكال المذكور لا يتم على مذاق التساقط في الحجية حال التعارض والرجوع الى الاحتياط كما عليه الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (دام مجده).

وإنما تتم على مبنى الحجة التخيرية - كما هو المختار - من أن الحجة تتعين بالعمل - فلا مجال لهذا الاشكال .

وأما الجواب الذي يدفع به الاشكال هو انه لم ينهض دليل على أسبقية الحجة كما هو المفترض - على العمل زماناً حتى على مبنى الحجية التخيرية بل التقارن يكفي في ذلك . لأن الحجة تصبح فعلية في ظرف التقارن مع العمل . بل نضيف في الجواب اشكالاً على من اختار أن يكون التقليد هو الالتزام ، ونقول إنه لو سلمنا ان تحصيل الحجة انما يكون باختياره احدى الفتوين والاختيار هنا معناه الالتزام ومع ذلك لا يصح أن يستدل به أصحاب المسلك على كون التقليد معناه الالتزام لانه يكون مقدمة للتقليد لانفسه .

الوجه الثاني : ماذهب اليه الشيخ (قده) من انه بمعنى الأخذ للعمل بتقريب أنه أوفق بالمعنى اللغوي ، وقد عرفت ما فيه .

الوجه الثالث : هو قبول قول الغير .

الوجه الرابع : هو تعلم فتوى الغير .

الوجه الخامس : هو أخذ الرسالة للعمل .

وكل ذلك لاوجه له بعد أن نهض الدليل من اللغة والعرف على التطابق في المعنى الذي ملنا اليه - أي الوجه الاول - . وهذا تمام الكلام في تعريفه .

بقي شيء نقول : لسائل أن يسأل ماهي الثمرة الفقهية المترتبة على بحث

التقليد؟

والجواب بعد تمحيص النظر والبحث في الجانب الروائي في الشريعة المقدسة وجدنا ان اللفظ بهذا المصطلح الفني خالية عنه الروايات إلا رواية الاحتجاج (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حفاظاً لدينه مخالفاً لهواه

مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه^(١)، وهي ضعيفة السند.

وخلو الروايات كاشف عن أن عنوان التقليد لم يكن موضوعاً لحكم من الاحكام فلا يكاد يترتب عليه أي أثر عملي.

نعم، قد يلتبس على الأذهان أن لفهوم التقليد نوع مساس بالحكم الشرعي كما في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت وفي مسألة العدول من الحي إلى غيره، حيث يجوز لمن فسر التقليد بالالتزام أن يفتي للمكلف الذي التزم بقول مجتهد ما ومات ذلك المجتهد قبل أن يتلبس بالعمل بالبقاء على تقليده لأنه من مصاديق البقاء على تقليد الميت وأما إذا فسرناه بالعمل فلن يتمكن من ذلك لصيرورته من مصاديق تقليد الميت ابتداءً. وهو لادليل عليه.

وكذلك صاحب تفسير التقليد بالالتزام لا يجوز له بعد أن التزم بفتيا مجتهد أن يعدل إلى غيره لأنه قلده تقليداً صحيحاً بخلاف الثاني الذي يجوز له ذلك، لأنه لم يعدل من مجتهد إلى مجتهد لعدم تحقق عنوان تقليد مجتهد حتى يحرم في حقه العدول.

ولكن كما أسلفنا لك أن ذلك لبس، ولا أثر يتصور لتفسير التقليد على أي وجه كان، ولا مساس للمسألتين بمعنى التقليد فانه بأي معنى كان لا دخل له في جواز البقاء وعدمه وكذا في جواز الرجوع وعدمه، لأن المسألتين تتأثران بالدليل سعة وضيقاً كما سيتضح في طي المباحث اللاحقة.

الجهة الثانية: في جواز التقليد.

المعروف بين الأصحاب جوازه ونسب إلى بعض تحريره، ولا يخفى أن تحرير تمام البحث يقتضي أن نتكلم في مقامين:

الاول: ما يمكن أن يعتمد عليه العامي في تقليده من دليل.

(١) المروية في ب ١٠ من أبواب صفات القاضي من الوسائل.

.....

الثاني: ما يمكن أن يتكأ عليه المجتهد من دليل لجواز افتائه بجواز التقليد.
وقبل أن ندخل الى صلب البحث في المقام الاول لآباس أن نشير الى أن
طبيعة التقليد آية عن ان تكون مستندة الى التقليد وإلا لزم التسلسل.
ويعنى آخر:

أن ثبوت تنجيز التكليف في حق المكلفين على النحو الاجمالي يفضي الى
باعثية العقل الى ا فراغ الذمة منها دفعاً لما قد احتمل ضرره، مع حكم العقل في
مقام العمل إماً بأدراك الواقع بالعلم الوجداني وهو غالباً ما يتعذر لانه فرد نادر،
وإما بالالتكأ على الحجة التي يقطع معها بالتعذير مع المخالفة والتنجيز حال
المطابقة. وبهذا الحال والكيفية نلجأ الى القول بأن اعتماده - المكلف - على التقليد
الذي هو أحد الطرق الثلاث موجب لافراغ الذمة عما اشتغلت به، والمسوغ
للتقليد ليس تقليداً آخر وإلا لزم التسلسل مضافاً الى ان جوازه أول الكلام، لان
التقليد السابق المستند اليه في التقليد اللاحق لم يقطع العقل بحجته، وبطلانه
واضح بالضرورة. وعليه فالمتصور ان يقطع المكلف بوجوب التقليد وجداناً
اعتماداً على اجتهاده الشخصي - ولانعني بالاجتهاد هنا إلا المعنى اللغوي - كأن
يسأل أهل الخبرة والاطلاع، مما يؤلّد له الاطمينان بجوازه، أو بالإستدلال
الفطري السليم وبحسب ماتقتضيه الفطرة السليمة، فيقطع بذلك سلسلة
التسلسل المدعاة.

ما يمكن ان يعتمد عليه العامي

وعوداً على صدر البحث نقول في بيان المقام الاول ان للعامي أن يستدل
على جواز التقليد بأمور:-

(منها):

ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن جواز التقليد ورجوع الجاهل الى

العالم في الجملة يكون بديهياً فطرياً جبلياً لا يحتاج الى دليل والا لزم انسداد باب العلم على العامي.^(١)

ولم يوافق الاصفهاني (قده) على ماذهب إليه صاحب الكفاية (قده) وناقش في دليله فقال :

إن الفطري المصطلح عليه في فته هي القضية التي قياساتها معها ككون الاربعة زوجاً، والفطري بهذا المعنى هو كون العلم نوراً وكمالاً للعاقلة في قبال الجهل، ولزوم رفع الجهل بعلم العالم ليس فطرياً بالمعنى المذكور، ولا ينكشف إذا جعلنا البداهة والفطرة بهذا المعنى الوجوب للتقليد عند الشارع أو عند العقلاء، والفطري بمعنى الجبلي أو الطبع هو شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها، ولايجانس هذا المعنى لزوم التقليد الذي هو تحصيل العلم حقيقة من قبل الشارع أو العقلاء مضافاً الى الجمع من صاحب الكفاية (قده) بين الفطرة والبداهة والجبلة، فإن ماهو فطري اصطلاحى يناسب البداهة ولايناسب الجبلة، وماهو فطري عرفي يناسب الجبلة ولايناسب البداهة.^(٢)

فما ذكره صاحب الكفاية ليس بسليم عن النقض والابرام وبالتالي انهدامه ثابت في المقام.

(ومنها):

ماذكره المحقق الاصفهاني (قده) والاستاذ الاعظم (قده) المعبر عنه بدليل الانسداد وقالوا في تصويره :-

ان العقل يذعن - بناء على تمامية مقدمات - أنّ الشارع جعل في الشريعة التقليد طريقاً الى الاحكام الثابتة في الواقع واستحقاق الذم والعقاب بالتجرؤ

(١) كفاية الاصول ج ٢ ص ٤٣٥، ط ح.

(٢) نهاية الدراية ج ٣ ص ٢٠٩، ط ح.

.....

على ساحة المولى بمخالفتها. أما المقدمات فهي ان العامي بعد علمه بالمبدأ وارسال الرسل وتشريع الشرائع السماوية وثبوت الاحكام الالزامية في حقّه يقطع بأنه لم يُهمَل ولم يُترك بل له شأنية وأهمية في نظر المولى حتى يُتمّ الحجة عليه. ومن هذا الواقع ينطلق العقل ويتحفز للاستقرار على وجوب الطاعة، لما قطع بتنجزه - اجمالاً أو تفصيلاً -، حيث ان المكلف في هذه المرحلة يبني الاساس على كون كل شيء منجزاً حتى ماتوهمه من تكاليف حتى يثبت المؤمن في حقّه.

ومن هنا تتولد الباعثية الى الامثال ومحاولة الوصول الى طرق افراغ الذمة - وايضاً بحسب مايكاد ينكشف لدى العقل - ان ذلك لا يكون الا بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي، وهو إما العلم الوجداني وهو منتف على الفرض، وإما الاجتهاد وبطلانه من الضروريات للزومه للخلل في النظام إن أوجبناه على كل مكلف.

وبالجملة: ان تحصيل العلم أو العلمي بالاحكام الالزامية، بالاحتياط غير ممكن لانه مستلزم للعسر والخرج، أو الخلل في النظام على فرض القدرة على تشخيص الموارد، وأما مع عدمها لامجال الى القول به، لان ذلك لا يكون إلا بنظر المجتهد الباحث في الأدلة على ما أوضحنا صورته سابقاً.

إذن: العقل يطمئن بالتقليد طريقاً مما يكشف عن رضى الشارع به، وعن صلاحيته للاحتجاج على المولى.

ان قلت: ان حكم العقل بكون التقليد طريقاً مرضياً لدى الشارع مبني على تمامية مقدمات الانسداد، ومن المقدمات عدم جواز الاحتياط أو عدم وجوبه لان مؤداه العسر والخرج، فإن كان المكلف مجتهداً فلا نزاع لنا مع هذا الشق، لقدرته على أن يقتنص هذا المعنى. غير انه اذا لم يكن مجتهداً فالمسألة غير كافية لتحصيل المؤمن لعدم مقدرة العامي على تشخيص الموارد التي يتم بها وجوب

الاحتياط لما في ذلك من العسر والخرج، ولا يعلم العامي ان العسر والخرج رافعين للحكم. فالمقدمات غير تامة في حقّه. فنمنع بهذا البيان ان يكون التقليد طريقاً للمكلف لان وصوله اليه متوقف على تمامية المقدمات ولم تتم.

قلت: إن بعض من لم يصل الى رتبة الاجتهاد متمكن من معرفة ان العسر والخرج رافعان لوجوب الاحتياط لرتبته العالية في العلم مثلاً، ولعدم القول بالفصل يقال ان الاحتياط ليس واجباً في حق غيرهم من العوام.

وأما المحقق الاصفهاني (قده) فلا يرد عليه الاشكال، لأنّه يرى أنّ الاحتياط مرفوع وجوبه بحق العامي لا لعلّة العسر والخرج بل لعدم تمكنه من الاحتياط.

أو أن نقول ان للعامي القدرة على معرفة ذلك لانفسه بل بالسؤال من غيره، واذا تصورنا مايمكن أن يقع اشكالاً - اذا بنينا النظرة على جواز التقليد مع أفق هذا الدليل - فهو: انه بناءً على القول بالانسداد لا يثمر ذلك إلا القول بحجية مطلق الظن، ومانريده نافعاً لنا هو القول بخصوص الظن الذي يحصل التقليد. وهو وجيه على تقدير كون المكلف قادراً على تحصيل الظن بالاحكام الكلية، والامر لا يخلو من عسرٍ في حقّه غالباً، بل المكلف غير قادرٍ على ذلك لعدم تلبسه بلباس أهل النظر والاجتهاد لكي يتمكن من تحصيل الظن بالاجتهاد، فيبقى الظن الحاصل من التقليد فقط. أضف إليه: لو سلمنا انه متمكن من تحصيل الظن بالحكم أيضاً من طريق غير التقليد فهو ليس في رتبة الظن الحاصل من التقليد، فانه مع وجود الظن التقليدي لاتصل النوبة الى سائر ظنونه قطعاً نظراً الى التبعض في الاحتياط التي هي من نتائج تمامية مقدمات الانسداد.

ولو قال قائل: ان الظن الحاصل من التقليد لا يخرج عن كونه ظناً، فبأي واقع استثنينا هذا الظن وأخرجنا باقي الظنون عن جملة ماهو كذلك، والحال ان العقل ليس من شأنه التخصيص بل دوره لا يتعدى تشخيص الموضوعات.

فتقول: سلمنا بهذا المقدار، إلا أن نتيجة مقدمات الانسداد ليست موجبة كلية لكي يثبت بها حجية مطلق الظن، بل المقدمات تولّد لنا التبعض في الاحتياط، فناخذ ابتداءً الظنون الراجحة والتقليد منها، ومع كفاية الظنون الراجحة تخرج باقي الظنون عن حجيتها، فلا يقال لنا أن تخصيص بعض الظنون بالحجية لا وجه له.

نعم، بعد عدم كفاية بعض الظنون المتدخلّة في انحلال العلم الاجمالي يصل المجال إلى أدنى منها وهكذا.

وعليه لا مجال لما ذهب إليه استاذنا الاعظم (قده)، من أن الظن الحاصل من المكلف العامي كالشك والوهم لا أقرب له إلى الواقع بالنسبة إلى شقيقه لعدم ابتناؤه على النظر في الاحكام^(١).

لأن دليل الانسداد على تقدير تماميته يثبت حجية مطلق الظن، وسواء في ذلك أنه حصل من النظر في دائرة أدلة الاحكام أو حصل من أمر آخر، فإن أقربية الظن من الشك والوهم وجداني سواء كان مبتنيّاً على النظر في دائرة الاحكام أم لا. إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا من أن الظن بالتقليد راجح لكونه الأقرب إلى الواقع من غيره مع كون النتيجة في باب الانسداد هو التبعض. أو قل: إن ظن العامي بالاحكام ليس كظنه الحاصل من فتوى المجتهد فإنه مع وجوده لاتصل النوبة إلى سائر ظنونه، وليس هذا إلا مقتضى التبعض في الاحتياط.

فصفوة القول: أن سائر الظنون ليست في رتبة الظن الحاصل من التقليد الذي هو طريق إلى الواقع حيث بتقرره هذا له اليد الطولى في منع العمل بسائر الظنون، وهي قضية متولّدة عن القول بتبعض الاحتياط. ومنه يظهر النظر فيما ذكره العراقي (قده):

من ان دليل الانسداد ينفع دليلاً على جواز التقليد للعامي على تقدير تماميته، وهو غير تام وغير شامل لصورة ما إذا كان المقلد ظاناً على خلاف رأي المجتهد الذي يثبت معه عدم كون فتوى المجتهد مرجعاً للعامي، فينخرم الدليل.^(١) ووجه النظر: ان قوله (قده) مبني على ان فتوى المجتهد إن كانت حجة من باب الظن الشخصي فيتم ما اراده، لحصول المخالفة بين الظنين، ولا يمكن العمل بهما معاً بل لا يحصل الظن الشخصي بخلاف الظن الآخر، على ان الامر ليس كذلك، لان البناء على أن الفتوى تيك حجة من باب الظن النوعي، ومعه يكون ظن المكلف العامي الشخصي بمعزل عن ظن المجتهد بحيث تنتفي المعارضة هنا، بل ولا يضره قيام الظن الشخصي بخلافه بل ان ظن العامي وان كان مخالفاً لظن المجتهد إلا انه ليس في اقوائته كما عرفت سابقاً.

والحاصل: أن مقتضى نتيجة الانسداد هو التبعض في الاحتياط والاخذ بالظن الراجح ابتداءً، ومعه يكون في ذلك الكفاية لانحلال العلم الاجمالي، وبعد الانحلال لا يصل المجال الى الظن المرجوح، فترتفع بذلك الشبهة بأن الظن المتولد عن العامي معارض لظن المجتهد، كيف وظن المجتهد راجح وأقرب الى الواقع من ظن العامي.

ويبقى التنبيه على ان دليل الانسداد يصلح دليلاً للعامي ولا يصلح دليلاً للمجتهد على جواز الافتاء، لان دليل الانسداد معناه انسداد باب العلم والعلمي الذي احدى مقدماته عدم المكنة من الاجتهاد. وكل مجتهد يرى الانسداد لازمه كون المجتهد الانفتاحي الذي يرى التمكن من الاجتهاد لانفتاح باب العلم مخطئاً، ومعه كيف له أن يصحح عمل العامي بأن يرجعه الى الانفتاحي مع فرض انكشاف الخطأ في فتواه؟!

إلا أن يقال: ان المراد من الانسداد هو انسداد باب العلم والعلمي في غير الاجتهاد، فإنه متمكّن منه، إلا انه تبقى الحاجة الى الدليل الناهض على حجته، فالمجتهد بعد تمامية مقدمات - وهي ثبوت المبدء وارسال الرسل والعلم بالاحكام - الالتزامية المتجهة الى المكلفين وعدم وجود طريق اليها غير التقليد من المجتهد يكشف العقل من أن الشارع نصبه طريقاً الى الاحكام الواقعية - يفتي بجواز تقليد العامي.

(ومنها):

ما اختاره المحقق العراقي (قده) الذي جعل دليل جواز التقليد هو الامر الجبلي الفطري الارتكازي في نفوس عامة الناس على لزوم رجوع الجاهل بالوظيفة الى العالم بها بنحو موجب لجريهم عليها طبعاً، وإلى ذلك أيضاً يرجع السيرة المعهودة من العرف والعقلاء والمتدينين من الصدر الاول على رجوعهم في كل ما جهلوا به الى العالم.^(١)

وقبل بيان ايراد سيدنا الاستاذ (دام مجده) على السيرة لآباس بأن نلفت النظر الى ان الاشكال الذي ساقه المحقق الاصفهاني (قده) على صاحب الكفاية (قده) من ان دليل جواز التقليد فطري جبلي بديهي غير وارد هنا اذ ليس مراد المحقق العراقي (قده) من الفطرة إلا الارتكاز كما هو الملحوظ من سياق كلامه، والارتكاز معناه انه موجود في اذهان الناس في ظرف كونه مغفولاً عنه ويمكنه الالتفات اليه بأدنى تأمل، فلاحظ.

أما إيراد سيدنا الاستاذ القمي (دام ظلّه) في السيرة فهو لا يخرج بواقعه عما أشكل به على دليل الانسداد المتقدم، فقال: ان العامي قاصر من جميع الجهات عن الاستدلال بالسيرة لاحتمال ورود الردع من قبل الشارع، وهذا الامر ليس

متاحاً بيد العامي بمعنى ان فهم كون هذه السيرة مردوعة ، أمرٌ لا يعرفه العامي ، فكيف له - والحال هذه - ان يستدل بها. ^(١)

ويدفع :

بالقول بأن بعض من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وكان على رتبة عالية من الفضل يعلم ان كانت السيرة مردوعاً عنها من قبل الصادقين عليهم السلام أم لا؟ وبالقول بعدم الفصل بين هذه الشاكلة من العوام وبين محض العوام يتم الدليل ، بحيث يثبت في حقه كون السيرة قائمة أم لا؟
وثانياً :

ان ذهنية العامي لما كانت خالية عن التشويشات يحصل له العلم والاطمينان من السؤال اذا رجع به الى اهل النظر كي يعلم ما اذا كانت السيرة مردوعاً عنها أم لا؟ فاذا اطمأن لذلك اتجه القول - إذا اختارها - بكون السيرة دليلاً على جواز التقليد . ومنه ينقدح تقرر الاستدلال مع بطلان هذا الاحتمال عن سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) .

(منها) : ما اختاره سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) من أن دليل جواز التقليد ليس بتقليدي للزومه الدور والتسلسل ، ولا اجتهادي أيضاً ، لانه ليس أمراً مبذولاً بيد العامي ، بل لابد من وجود القطع أو الاطمئنان بجواز التقليد وطريق تحصيله يتم بسؤال اهل الخبرة بحيث ينقدح في ذهنه ان هذا الطريق مفرغ لذمته من عهدة التكليف. ^(٢)

ويرد عليه :

انه أخص من المدعى ، نعم هو يتم في حق العامي المحض الخالي ذهنه من

(١) مباني المنهاج ج ١ ص ٨ .

(٢) نفس المصدر .

التشويش، إلا ان الذي يسهل الخطب ان اصل جواز التقليد أمر مسلّم عند العوام فلا يحتمل فيه الخلاف كي يسأل عن غير هذا الطريق أو يحتاج الى دليل لكي يتكأ عليه.

مادلّ على جواز التقليد

فيألى هنا تمّ بنا المطاف على بيان ما يمكن للعامي أن يستدل به على جواز التقليد، والقول يتجه الى البحث حول ما يمكن للمجتهد أن يستدل به على الجواز أيضاً في الشريعة المقدسة.

الاول: الاجماع، وقد ذكرنا مراراً وتكراراً ان الاجماع بهذه الصورة المذكورة لا يكون كاشفاً تعدياً عن قول المعصوم عليه السلام لان المحصل منه غير حاصل وعلى تقدير حصوله يحتمل أن يكون مدركياً بحيث يكون مدرك المجمعين الوجوه المذكورة في المقام، والمنقول ليس بحجة، وعليه فلانستطيع أن نتكأ عليه كلياً بل ولاجزئياً.

الثاني: ماتقدم في جواز التقليد للعامي، وهي السيرة المستمرة من الصدر الاول الى يومنا هذا وهي مع عدم ردع الشارع عنها تدل على جواز الافتاء.

وأرجع العراقي (قده) لدليية السيرة الى القاعدة المرتكزة في نفوس عامة الناس حيث قال: يمكن ان يكون مبنى السيرة هي القاعدة المرتكزة، فيوجب هذا الاحتمال تضعيف الاستدلال بالسيرة بحيث لا يمكن البتّ بأن السيرة كاشفة لبيّة عن قول المعصوم عليه السلام ليكون دليلاً مستقلاً صالحاً يمكن الوثوق به في قبال الفعل الفطري الارتكازي. ^(١)

وغريبة منه (قده) هذه الدعوى وهذا الاحتمال، لأنّا اذا تبنينا ما قاله (قده) فمن شأن ذلك ان ننكر السيرة دليلاً في جميع الموارد التي قامت عليه،

ورضي(قده) هو بها، لقيام نفس هذا الاحتمال الذي ذكره في وجه تضعيفها، او احتمال آخر معها في جميع مواردنا فلا نتمكن بمجرد هكذا احتمالات ان نرفع اليد عن هذا الدليل، فهذا نقض عليه.

واما حلّه فان كون السيرة دليلاً على جواز التقليد، مع قطع النظر عن سائر الادلة القائمة عليه من القاعدة المرتكزة وغيرها، بحيث لو كان اهل السيرة غافلين عن جميع الوجوه المذكورة لازالت السيرة قائمة على جواز التقليد، وهذا ممّا يكشف عن استقلالية السيرة بلا استناد الى أي مرتكز، إلا أن يقال ان الغفلة لاتنافي هذا الامر الارتكازي، لكونه موجوداً في خزانة النفس محفوظاً عن الغفلة، إلا انه يلتفت إليه بأدنى توجه.

ان قلت: ان الآيات الناهية عن العمل بغير العلم يقتضئ منها عنوان الرادعية.

قلت:

ان السيرة هي مرجع الفقهاء والاصوليين لاثبات جية خبر العادل والثقة، بحيث لولاها لم يقيم للأحكام أسُّ لابتنائها غالباً على حجية خبر الواحد، وأيضاً لم تكن الظواهر حجة، فلو كانت السيرة المذكورة مردوعة يلزم عدم قيام دليل على حجية خبر العادل، والثقة، وعدم حجية الظواهر، ومع هذه اللوازم المقطوع فسادها التصريح بالالتزام بها ضرب من الجنون، ومنه يظهر:

ان الآيات الدالة على النهي عن العمل بغير العلم لاتشمل المورد أي السيرة هذا أولاً.

وثانياً إن العقلاء بما هم عقلاء والشارع سيدهم كانوا وما زالوا يعتبرون ان هذا الطريق علماً فتكون خارجة عن موارد الآيات؟؟ تخصصاً لاتخصيصاً. إلا اللهم ان يقال:

ان لازم القول بحجية السيرة توقف الشيء على نفسه بتقريب ان اعتبار السيرة علماً يتوقف على امضاء الشارع، وامضاؤه متوقف على عدم الردع، والاخير متوقف على عدم شمول الآيات الدالة على النهي عن العمل بغير العلم لها وعدم شمول الآيات الناهية لها متوقف على كونها علماً فكون السيرة علماً متوقفاً على كونها علماً.

وهذا أيضاً مما يقطع الوجدان ببطلانه، لان السيرة مستقرة ولا زالت قائمة ومعمولاً بها في زمن النبي ﷺ وفي زمن المعصومين ﷺ، حتى بعد نزول الآيات الناهية، ولم يردعوا ﷺ عنها، وهذا كاشف عن امضائهم لها، ولا حاجة الى هذه التجشّمات لكونه من الامور المسلّمة عند أهل النظر.

الثالث: قوله (عز وجل) ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

الاستدلال:

ان الآية تُملّي علينا وجوب النفر المستفاد، من (لولا) التحضيضية الدالة على وجوب الفعل مع اللوم على عدمه لغاية التفقه المفضي الى الانذار الواجب، فانهما الغاية الداعية الى الامر بالنفر، و(لعل) هنا تنسلخ عن الترجي بل تدل على غائيه مابعدا لما قبلها، بلا فرق بين ان يكون ماقبلها أمراً خارجياً أم حكماً مولوياً، فان كان قبلها حكماً مولوياً وجوبياً وكان مابعدا أمراً اختيارياً - كما في محل البحث حيث ان الانذار واجب والحذر أمر اختياري -، دلّ على ان مابعدا محكوم بحكم ماقبلها بدهان الغاية الاختيارية لفعل واجب واجبة، كما انه يستفاد من اطلاق الآية ان التحذر واجب سواء حصل العلم ام لم يحصل وسواء

كان الانذار باخبار المنذر أم بافتائه .

وهنا يتبين موقع الفقيه وكيفية الاستفادة على ما ادعيناه من دلالة الآية على التقليد فإن الآية تدل على وجوب التقليد في الاحكام لدالتها على وجوب التحذر بانذار الفقيه سواء حصل العلم من انذاره أم لا ، ويتحقق ذلك أي التحذر بانذار المنذر بالجري والعمل على طبق ما أفتى به وهو معنى تقليده .

وشبهة ان اختيارية الغاية أمر غير مسلم به ، لانها في المقام عبارة من الحذر الذي هو خوف نفساني ومن المعلوم ان الحذر من عوارض النفس ، وهذا يوجب خروجه عن هيمنة القدرة ، التي لاتتعلق إلا بالامر الاختياري .

مدفوعة

بان الحذر هنا ليس من أوصاف النفس غير الاختيارية بمعنى ان حمل الحذر على الخوف النفساني الموجب الى القول بكونه أمراً غير اختياري مما لاوجه له ، ضرورة ان الحذر هنا فعل اختياري تحت قدرة المكلف ، ومن الاعمال التي يتلبس بها أيضاً ، كما يقتضئ ذلك من موارد استعماله فيكون معناه التحفظ عن الوقوع فيما يخشى منه من المخاوف والمهالك ، وبالجمله ان المستفاد من الآية وجوب التحذر من قول المنذر مطلقاً سواء حصل العلم من قوله أم لم يحصل ، وسواء كان الانذار بسبب اخبار المنذر أو بسبب افتائه ، والتحذر بانذاره انما يتحقق بالجري والعمل على طبق فتواه وهو التقليد .

ثم انه اشكل على الاستدلال بالآية بوجهه ، (منها) :

ماعن الاصفهاني(قده) حيث أفاد بان التفقه في زماننا غير التفقه في الصدر

الاول بتقريب :

ان الآية تدل على حجية خبر الفقيه اذا فسرنا التفقه بمجرد العلم بالحكم بالسمع عن المعصوم عليه السلام ، ولاندل على حجية فتواه اذا فسرنا التفقه بمعناه الفني

.....

المتعارف الشائع بين أهل الفن من أنه تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، ولا جامع بين الاثنين بحيث يقال هذا فرد من ذاك، فإنذار الفقيه على المعنى الأول يُحمل على نقل الخبر عن المعصوم عليه السلام ومصادر الوحي، والذي نريده هو خصوص المعنى الثاني غير أن الآية لا تساعد عليه، إذ التفقيه بالمعنى الثاني الذي يتأسس على إعمال النظر كما اصطُح عليه في زماننا لم يكن متعارفاً في الصدر الأول حين نزول الآية فانه حينذاك كان معناه أن يلتبس الاحكام الشرعية من قبل المعصومين عليهم السلام عن طريق سؤالهم وسماعهم منهم، فعليه:

إن الآية تدل على حجية إنذار الفقيه الذي ينقل ماسمعه عن الإمام ولا تدل بحال على حجية إنذار الفقيه بمعناه الاصطلاحي الذي هو استنباط الحكم الشرعي وينذر بما استنبطه لا بما سمعه ^(١).

وتعرض الاستاذ الأعظم (قده) الى مناقشته بمناقشتين:

المناقشة الاولى:

إنه لما كان قيد الفقه في الآية وتعنون وجوب التحذر به فلنا أن نستفيد بوجه أن الآية لا تدل على حجية الخبر والرواية؛ أي لا متعلق لها ولا نظر لها الى حجية الخبر والرواية لجهتين:-

الجهة الاولى:

بعد كفاية الوثاقة في حجية نقل الالفاظ المسموعة عنه عليه السلام، لم يشترط في النقل أن يكون الناقل فقيهاً أو ملتفتاً الى مضمون الرواية بل له أن ينقل ما حفظ عن المعصوم، والآية تدل على حجية الفتوى لا على حجية الخبر، والفقاهة التي أخذت في موضوع وجوب التحذر بمعنى أن يكون عالماً بشيء به يقع الانذار، وهو لا يمس واقع نقل الرواية، لما ذكرناه من أن فهم مضامين الروايات غير معتبر

(١) نهاية الدراية ج ٦ ص ٤٠١، ط آل البيت.

بوجه في هذا النقل .

الجهة الثانية : ان الناقل ان نقل رواية أو روايتين لم ينطبق عليه عنوان الفقهة بوجه ، حتى مع فرض الالتفات الى مضامين الروايات ومعانيها ، لان النقل بهذا القدر غير كاف للتعنون بعنوان الفقيه وان كان كافياً للميل الى القول بكون مانقله حجة ، واما وصف الفقهة فليس له أي اثر في حجية مانقل .
وبالجملة :

ان اخذ عنوان الفقيه في موضوع وجوب الحذر يمنع من دلالة الآية على حجية الخبر ، لعدم كون فهم الرواية مضموناً مما له المساس بحجية الخبر ، وايضاً لعدم دخالة هذا العنوان - الفقيه - في حجية الخبر مما يفضينا الى القول بان الآية مختصة بالدلالة على حجية الفتوى .

المناقشة الثانية :

انه بعد تسريح النظر في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام ، يظهر لنا أن لفظ الافتاء ليس من المعاني الحادثة - كما هو متوهم - بل هي من المعاني المطروقة والتي كانت تنبىء عن ان الاجتهاد بالعنوان الفني الاصطلاحي المتداول بيننا ايضاً له واقع وتقرر عندهم ، ونقصد بالواقع الفني معرفة الاحكام بالدليل ، وانه لايباين في حقيقته التي بين ايدينا المعنى المتداول عندهم كما ادعاه الاصفهانى (قده) . بل اقصى مايقال في توجيه هذا المعنى ، ان الاجتهاد كان بسيطاً عندهم واتسم بالصعوبة الآن بحيث ان تحقيقه يحتاج الى بذل شطر من العمر لتحصيل المقدمات إلا ان اهل الصدر الاول لم يكونوا بحاجة الى مثل هكذا اطالة في تحصيل العلوم اللغوية ، كيف وهم أصحابها ، وكذلك الى أصالة حجية الظواهر حتى حجية الخبر الواحد كانت قضية مسلّمة عندهم .

نعم ، تبقى مسألة التعارض بين الروايات وقد عرفت - كما تدل عليه مقبولة

.....

عمر بن حنظلة الكاشفة عن التعارض - كيف يتم التعامل معه، وعلى أي قانون يتم توجيه المعارضين، بل وإن السؤال عن كيفية العلاج والتعامل مع المعارضين، كما تعكسه روايات التخيير أيضاً يفضينا إلى القول بأن الاجتهاد بواقعه الفني له نصيب من التقرر في ذلك الزمان.^(١)

ولنا أن نشير إلى ملاحظة على كلا مناقشتي الاستاذ الاعظم (قده).

أما على الأولى:

أن أخذ عنوان الفقيه في موضوع وجوب الحذر لمفهوم له، كي يُمنع من شمول الآية لحجية قول الراوي، ولعلّ أخذه في الموضوع من جهة الغلبة، فإن أغلب أفراد الرواة كانوا ملتفتين إلى معاني الروايات التي يسمعونها من الامام (عليه السلام) وبالتالي فإن عنوان الفقيه كان يصدق على أكثرهم، فالآية بالنظر البدوي تعتبر دليلاً على حجية قول المنذر الفقيه مطلقاً، وسواء في ذلك أنه أنذرهم بما سمعه من الامام (عليه السلام) أو بما استنبطه من الروايات، وأما حجية قول الراوي الذي لا يصدق عليه عنوان الفقيه فهي تستفاد من أدلة أخرى.

أما المناقشة الثانية فنقول:

أن التفصي عن أشكال المحقق الاصفهاني (قده) مشكل بهذا التلفيق لانه بالنتيجة كرّ على ما فرّ منه بيان:

أن التفقه باطاره الحديث - مع ما قد أشبع فيه من ردّ وإبرام - خرج عن الواقع المحفوظ الذي كان عليه الصدر الاول ونحا هذا المنحى الحديث، وهو بشوبه الجديد ليس من أفراد الاجتهاد الكلي الذي يكون فيه هذان المعنيان من أفرادهم ومصاديقه، ولأن أعمال النظر هو الاجتهاد فلا يمكن أن ينطبق بحال من الاحوال على ما يكون الحكم فيه بمجرد السماع في موارد الجهل بالحكم أو الجهل

.....

بالمعاني اللغوية كما كان كذلك بالصدر الاول على ما اعترف به (قده).

وايضاً لنا ان نشير الى ان عمدة أدلة الاجتهاد عندنا هي الرجوع الى اهل الخبرة، والتعنون بهذا العنوان الواسع لايحصل بمجرد الكيفية البسيطة التي عليها اهل الصدر الاول، بل الخبرة معنى يستبطن إعمالاً للنظر، ولذا لايجوز الاستدلال على حجية فتواهم بهذا الدليل الذي هو عمدة أدلة حجية الفتوى في زماننا، لانتفاء عنوان اهل الخبرة عنهم وإنما إقتصر لفظ الاجتهاد عندهم على أخذ الحكم الشرعي عن طريق السماع بلا اعمال للنظر.

وبعد ذلك نقول: ان التأمل يقتضي بوضوح التباين الظاهر بين كلا معني الاجتهاد الذي أحدهما أخذ الاحكام الشرعية عن الصادق عليه السلام عن طريق السماع، وثانيهما اقتناص الاحكام الشرعية عن طريق اعمال النظر في الأدلة، فلا يمكن جعلهما من وادٍ واحد فالحق كما افاده المحقق الاصفهاني (قده).

وقال سيدنا الاستاذ (دام مجده) في معرض الجواب عما افاده الاصفهاني (قده):

من أن التفقه له مراتب فرمما يحصل بمجرد السماع وإخرى باعمال النظر والسؤال عن التعارض للامام عليه السلام يكشف من وجود الفقيه بمعناه المصطلح. ^(١)
اقول: إن مانفضّل به (دام ظلّه) لا يمكن المساعدة عليه، إذ بعد مايبينه من مقدمة يظهر ان التقابل بينهما جليّ، لا مجرد اختلاف رتبة كما هو المذكور في الدعوى، لعدم صدق وصف اهل الخبرة على الناقل بخلاف الذي يعمل النظر.

وبالجملة: ان الاجتهاد الفني وان كان أمراً متعارفاً في زمان الصادقين عليهم السلام إلا ان ذلك لايعني نزوعنا الى التمسك بالآية على حجية فتوى الفقيه المجتهد وجواز تقليده لانه أمر مشكل مع عدم كون الاجتهاد الذي نريد اثباته متعارفاً في

ظرف نزول الآية - أي في زمن النبي ﷺ .

(ومنها):

ما به اتفق العراقي وصاحب الكفاية (قدهما) وسيدنا الاستاذ (دام مجده) على ان الآية لا اطلاق لها ولا قابلية لان تشمل جميع الموارد التي يتحقق فيها النذر بحيث يجب التحذر حتى فيما اذا لم يُفد قول المنذر العلم بالواقع كفتوى المفتي لكونها ظنية .

وبيان آخر :

ان الآية سقت لإيجاب الانذار على النافرين بعد تفقههم ، وهو لا يكشف عن وجوب الحذر مطلقاً إلا إذا كان المولى في مقام البيان ، والمفروض ان المولى في مقام بيان وجوب الانذار لا وجوب الحذر مطلقاً ، بل لعل التحذر واجب في صورة المطابقة بما معناه يفيد العلم ومشروطاً به لا مطلقاً ، فلاشكال مبني على القول بعدم تمامية مقدمات الحكمة ، لان الآية ليست ناظرة الى بيان وجوب الحذر وغائية التحذر بل هي في مقام بيان وجوب التفقه مع الانذار وانما ذكر الحذر لكونه من الثمرات المترتبة عليها ، ولا تخلو من فائدة^(١) .

أقول : إنا - بعد تسليم تخلف الغاية عن ذي الغاية مما لا يمكن الاذعان به بحال من الاحوال - نقول :

بان كلمة (لعل) ظاهرة في كون مابعدا غاية لما قبلها ، وحيث ان ما قبلها هو الانذار حملناه على كونه واجباً لكونه غاية للنذر الواجب فيكون مابعدا وهو الحذر واجباً أيضاً لعدم جواز تخلف الغاية عن ذي الغاية في الحكم . والمقام هنا

(١) * كفاية الاصول ج ٢ ص ٩٣ ، ط ح .

* مباني المنهاج ج ١ ص ١٢ .

* نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٤٣ ، ط ح .

ليس كما في مثل قولنا (تب لعلَّ الله يغفر لك) المحمول على جواز التخلف بين الغاية وذوي الغاية لكون التوبة واجبة وأما الغفران فبيد الله ان شاء غفر وإن شاء لم يغفر، إذ فرق بين المقامين ونحن نقول بعدم قابلية التخلف إذا كان مابعد (لعلَّ) مما له اقتضاء للتكليف وفعلاً اختيارياً بيد المكلف، وفي المقيس عليه الغفران خارج عن يد العبد، ولذا أن الحكم بوجود التوبة حمل على الارشاد لكونه حسناً، وعليه فالآية ظاهرة في مقام البيان من جميع الجهات المتصورة ومع الشك في الاطلاق فالجمال واسع للتمسك بأصالة الاطلاق لاثبات كون المقام كذلك، ومنه يثمر ان قول المنذر حجة بقول مطلق سواء أفاد العلم القطعي أو أفاد الظن كما في موردنا. وإيضاً يدل على ما ذكرنا من ان الآية ظاهرة في حجية قول المنذر سواء أفاد العلم بالواقع أم لا؟ هو أن الانذار أخذ ملحوظاً مستقلاً وتام الموضوع بلا إضافة حيثية انه أفاد العلم أو لم يفد، والحكم مترتب على نفس هذا الموضوع، فهذا القيد الذي ادعي حمل الاطلاق عليه - أي كون التحذر واجباً اذا أفاد العلم ومشروطاً به - يفضي الى القول باللغوية في أخذ عنوان الانذار في موضوع وجوب التحذر، وهو خلاف ظاهر الآية إذ ظاهرها ان موضوع وجوب التحذر هو نفس الانذار لا العلم بالحكم الواقعي.

وقال الاستاذ الاعظم (قده): ان تقييد الانذار بهذا القيد - أي في حال كونه مفيداً للعلم بالواقع - غير صحيح بل مستهجن لكونه تقييداً بفرد نادر، ضرورة ان ما يفيد العلم بالواقع من الانذار بحسب العادة قليل جداً.^(١)

لكن يمكن أن يجاب عنه :

بان الانذار من المنذر موجب للعلم بحسب طبعه لاكثر العوام الخالية اذهانهم عن التشويش، فإن فتوى المجتهد توجب القطع بالواقع بالنسبة اليهم

.....

وخلافه نادر ومختص بعدة خاصة من أهل العلم وغيره.

وحمل المحقق العراقي (قده) الآية على وجوب انذار الذين نفروا ليتفقهوا

ثم لينذروا المتخلفين حال رجوعهم اليهم لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا.

وقال: يشهد لذلك، استشهاد الإمام (عليه السلام) بالآية على وجوب نفر جماعة من

كل بلد لمعرفة الامام اللاحق اذا حدث على الامام السابق حدث، كقول أبي

عبدالله (عليه السلام) ليعقوب بن شعيب بعدما سألّه عن الإمام إذا حدث له حدث كيف

يصنع الناس...؟ أين قول الله عزوجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ...﴾ الآية؟

ثم قال (عليه السلام): هم في عذر ماداموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونه في

عذر حتى يرجع اليهم أصحابهم. مع وضوح أن الامامة لا تثبت إلا بالعلم.

فالآية بهذا التقريب، تكون خالية عن الاطلاق وتحمل على ما إذا أفادت

العلم.^(١)

ونجيب عنه: بأن مقتضى اطلاق الآية كون التحذر واجباً مطلقاً، وإن لم

يفد الانذار العلم، إلا أنه في الامامة قام الدليل المساعد على إخراجها وعدم كفاية

الظن بها، بل لا بد في دائرة الامامة من الاذعان والقطع، وعليه فالتخصيص ليس

بعزيز، ويبقى الباقي تحت الاطلاق.

وصفوة القول:

ان مقتضى الآية والرواية حجية قول الفقيه مطلقاً سواء كان يمس فيه

الجنبه الاعتقادية أو كان ماساً للجنبه الفرعية في الفقه، وسواء أفاد العلم أم لم

يفد، إلا إذا نرفع اليد عن هذا الظهور بالعلم الخارجي المشير الى عدم كفاية الظن

في الإمامة التي هي من أصول الدين، فنخصّص بهذا العلم الخارجي إطلاقها في

هذا المورد، إلا أن ذلك لا يمنعنا من أن نتمسك باطلاقها في غير ما يشترط فيه العلم

القطعي كالظن - كما في موردنا - الذي منه قول المنذر، وهذا ليس من تخصيص المورد كما لا يخفى .
(ومنها):

أن الآيّة لا إطلاق فيها، بل تحمل على ما إذا أفاد الانذار العلم، إذ بالنظر إليها يستفاد أن النفر واجب على الطائفة التي هي عبارة عن الجماعة مما يقال معه كون الانذار واجباً على الجماعة النافرة لا على الشخص منفرداً، ومن المعلوم أن انذار الجماعة يوجب العلم عادة بذلك الشيء . فتكون الآية مشيرة الى أن قول مجموع المنذرين حجة، من باب الطرق العادية التي توجب العلم أو الاطمينان، أي أن قول المنذر منفرداً ليس بحجة مالم ينضم اليه باقي المنذرين، وهذا الكم المجموعي يفرز عادة الحالة الاطمينانية للمخاطبين فتيقيد الآية بهذا القيد .

إلا أن هذا نظر بدوي يرفعه التأمل في قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^(١) الدال على تقابل الجمع بالجمع لا المجموع على المجموع، فالامر بغسل الوجه لا يمكن تأتبه بهذه الكيفية الكلية، فتحمل على أن كل مكلف يجب عليه إذا أراد النهوض الى الصلاة أن يغسل وجهه ويديه لا أن مجموع المكلفين يغسلون وجوه بعض لأن تقابل الجمع بالجمع ظاهر من التوزيع .

ومنه يظهر أن المراد من آية النفر، أن كل نافر يكون قوله حجة اذا رجع الى فرقته لا أن المنذرين هم مجموع النافرين

هذا، مع أن حمل الجمع في الآية على العموم المجموعي ياباه طبع القضية، لأن العادة تكشف عن استحالة اجتماع المنذرين في محل واحد بحيث يجب عليهم بمجموعهم أن ينذروا الجميع، بل كل شخص يضع رحله حيث يستقر في وطنه وفي محله الخاص، ومن ثم يعمل في ذلك المكان على طبق ما علم والاتجاه

نحو انذار مواطنيه.

(ومنها):

ماقاله صاحب الكفاية(قد) - بتصرفٍ منّا - أن الآية تدل على وجوب النفر لاجل التفقه في احكام الدين وانذار المتخلفين عند الرجوع اليهم، ومقتضى ذلك وجوب التحذر عند احرار كون ماينذر به من احكام الدين فيختص وجوب التحذر بما أحرز مطابقة الخبر للواقع فلايعمُّ مورد الشك فالآية بهذا التقريب تدل على حجية قول المنذر إن حصل العلم من قوله في احكام الدين فهي غير شاملة لمقام البحث.^(١)

وهذا الايراد وان كان يشترك مع السابق في بيان عدم الاطلاق إلا ان هناك اختلافاً بينهما يظهر بملاحظة ان الايراد الاول مرجعه الى عدم جواز التمسك بالاطلاق لعدم تمامية بعض مقدمات الحكمة المتمثلة في عدم كون المولى في مقام البيان من جميع الجهات.

وأما ايراد صاحب الكفاية فان الاطلاق ليس بمنعقد للآية رأساً وليس ذلك من جهة عدم تمامية مقدمات الحكمة، بل لان الاطلاق لم ينعقد باعتبار ان وجوب الحذر مقيد بما اذا أحرز كون إنذار المتفقه من الدين..

وقال الاستاذ الاعظم(قده) في معرض جوابه عن هذا الاشكال:

إنه لا محل للتفكيك بين الإخبار بوجوب شيء أو حرمة وبين كونه إخباراً لحكم الدين وانذاراً به، فإن كليهما يدلان على الآخر بالواقع الملازمي بنحو القضية الاستبطانية، فالإخبار عن حرمة شيء في الواقع إخبار بأنها من الدين وان علم بعدم التطابق بين المخبر به والواقع، والتزام أيضاً بالعقاب على فعله وقس عليه الوجوب، فإن الإخبار بوجوب شيء إخبار بحكم الدين وإن علم بعدم

(١) كفاية الاصول ج ٢ ص ٩٣، ط ح.

المطابقة للواقع .

وفي مرحلة الشك بالمطابقة لامناس من وجوب الاخذ به وتصديقه عقلاً
لاحتتمال ترتب عقابٍ على مخالفته، نعم: لو علم بعدم تطابق المُخبر به مع
الواقع لم يجب عليه أن يتحدّر للعلم بعدم ترتب عقاب على المخالفة، وعليه:
ان مجرد عدم التطابق بين المُخبر به والواقع لا يوجب ذلك اخراج الاخبار
عن كونها إخباراً عن الدين فمعنى الخبر قائم بنفس المُخبر، وبهذا الواقع لا يمكن ان
يكون للخارج نوع مساسٍ بواقع الخبر، نعم ذلك المعنى القائم بالنفس حاكٍ عنه
بالخارج .

فالخبر موضوع للدلالة على قصد الحكاية عن ثبوت شيء أو نفيه عنه
وهذه الدلالة لا تنفك عنه، وقصد الحكاية قائم بنفس المُخبر والمطابقة وعدم المطابقة
لامساس لهما بمضمون الخبر لكونهما من عوارض المعنى القائم بالنفس في ظرف
حكايته عن الخارج فقد يطابقه وقد لا يطابقه، إلا أن هذه المطابقة وعدمها يؤثران
في الصدق والكذب لا في تحقق معنى الخبر وعدمه. ^(١)

الرابع:

استدل بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ^(٢)، بتقريب
أن الرجوع الى العالم حال السؤال قضية تحفيزية يفرضها واقع الجهل، وليس
الرجوع - والحال هذه - إلا لاعتبار ان مايقوله أهل الذكر من موارد الحجة،
بحيث لو لم نقل بكون الصادر حجةً لزم من كون السؤال واجباً وان لم يكن
الجواب حجة ما يلزم معه لغوية القول بوجوب السؤال .

وبالجملة: ان وجوب السؤال يقتضي حجية الجواب الصادر من أهل

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ١٨٦ .

(٢) النحل: ٤٣/١٦

الذكر وإلا كان القول بوجوب السؤال لغواً.

وأورد على الاستدلال بالآية بأمور:

(منها): ما عن المحقق العراقي (قده) الذي ذهب الى أن المراد من الآية

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ حتى تعلموا لا وجوب السؤال للعمل
بالجواب تعبداً.^(١)

وجوابه كما عن الاستاذ الاعظم (قده): يظهر بذكر مثال وهو: ان العرف

قاضي إن لم يكن الشخص طبيباً ينصح عادة بمراجعة الطبيب ومثل هذه المراجعة
المقصود منها قطعاً الجري والعمل على طبق ماسيقوله هذا الطبيب لا لمجرد العلم
بما يقوله.

ومانحن فيه من هذا القبيل فإن سؤال أهل الذكر ليس لاجل تحصيل العلم

بالحكم فقط فيكون بهذا مقدمة له بل المقصود العمل والكشف عن الوظيفة
المفروضة عليه لا مجرد صيرورته عالماً كما لا يخفى.^(٢)

أقول:-

هذا ما ذكره في التنقيح إلا انه قال في المباني - مباني الاستنباط -، إن

الظاهر من الآية ان الغرض من السؤال هو حصول العلم لا قبول قول المسؤول
عنه تعبداً.

إلا ان الحق في المسئلة الاتجاه نحو ما ذكره في التنقيح (قده)، لان الظاهر

من الآية الارشاد الى حجية قول أهل الذكر للجاهل، والعرف يساعد على هذا.

ولا وجه لما ذكره سيدنا الاستاذ - دام ظلّه - في معرض الجواب عن

الاستاذ الاعظم (قده) من أن استعمال هذه الجملة في مقام الارشاد الى تحصيل

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ١٣٠، ط ح.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد ص ٨٩.

العلم بواسطة السؤال أمر متعارف في المحاورات ، وأما المثال المذكور في تقريب الاستدلال وأمثاله فهو خارج بلحاظ القرينة .^(١)

(منها) : ما أفاده العراقي أيضاً والاصفهاني (قدهما) .

حيث تبيننا في اشكاليهما ان الآية تقتضي بحسب السياق ان يكون أهل الذكر هم أهل الكتاب الذين يجب أن يُسئلوا عن أصول العقائد ، وبحسب التفاسير الواردة ان أهل الذكر هم الائمة عليهم السلام . وعلى التقديرين لا اشارة فيها الى حجية قول المفتي كما هو المدعى .^{(٢) (٣)}

وقال الاستاذ الاعظم (قده) في رفع الاشكال أولاً : بأن المورد لا يخصّصُ الوارد ، والآية بصدد اعطاء الضابطة الكلية التي يمكن معها ان تنطبق على اكثر الموارد ، فاذا كان المورد من الاعتقادات كالنبوة وما يرجع فيها الى صفات النبي فالمناسب أن يكون السؤال عن أهل الذكر الذين هم أهل الكتاب ، وأما إذا كان السؤال عن أحكام الدين وفروعه فالمناسب سؤال الائمة عليهم السلام مع التمكن من الوصول اليهم ومع عدمه يُسئل الفقهاء لصدق عنوان أهل الذكر عليهم أيضاً . ولاضير مع هذا التقريب ان نقول ان هذه الكبرى صادقة على الكل حسبما تقتضيه المناسبة له .^(٤)

التعليق : إنّ الضابطة التي يشير اليها استاذنا الاعظم (قده) صحيحة على تقدير انعقاد اطلاق للآية ، والمحققان المذكوران يلفتان النظر الى انه لا إطلاق منعقد في الآية حتى نقول بهذه الضابطة فما اريد غير ما أجيب به عنه ، وما أجيب

(١) مباني المنهاج ج ١ ص ١٣ .

(٢) نهاية الافكار ج ٣ ص ١٣٠ .

(٣) نهاية الدراية ج ٥ ، ٦ ص ٤٠٢ ، ط آل البيت .

(٤) التنقيح - الاجتهاد والتقليد ص ٨٩ .

به غير الذي اراد، لكون سياق الآية يجزئ الى القول بأن المراد من أهل الذكر هم أهل الكتاب، فتسقط هذه الضابطة عن الاعتبار بعد المناقشة في الاطلاق، وايضاً دعواهما هذه ليست معناها ان المورد يخصّص الوارد، بل الامر فيه خارج عن محل البحث، اذ فرق بين ان يكون للكلام اطلاق وبين ان لم ينقصد له اطلاق، ففي الاول نقبل أن المورد لا يخصّص الوارد وأما في الثاني ففي قوة قولنا ضيق فمّ الركية.

نعم الروايات الواردة التي تكون مفسّرة للقرآن مثلاً يراد بها الكشف عن المصاديق، كما في قوله تعالى ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(١)، حيث ان المراد من الزور الغيبة، وكذا ورد ان المراد منه الكذب، وهكذا في الكشف المصادقي وعليه يقال:

ان تفسير أهل الذكر بالائمة من قبيل الكشف المصادقي، فهذا الدفع الذي ذكره مما لاوجه له.

(منها): ما عن استاذنا الاعظم (قده) حيث اشكل في دلالة الآية من حيث اكتناف جوّها العام على قرينة تصرف هذا الاطلاق المستدل به على شمول الآية لفتوى الفقيه الى خصوص قبول قوله في الامور الاعتقادية وهي النبوة، وأما القرينة فهي الآية التي قبلها وهي:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

حيث انهم استغربوا تخصيصه سبحانه رجلاً بالنبوة من بينهم، فالظاهر - وبحسب هذا الجو العام، وظرف نزول الآية، وسبب نزولها -، بأن المراد من قبل السائلين الاذعان فيما يترتب عليه من اعتقادات واحداً النبوة، ومجرد التعبد

بالقبول لا يكفي بل لابد من الإذعان . والقول بتخصيصها في الاعتقادات بالعلم
وأما إطلاقها فيبقى على حاله فينفعنا في المورد قبيح ، لأنه من المستبعد جداً أن
لا تكون الآية شاملة لموردها .

وبالجملة أن الاستدلال بالآية ينافي شمولها لموردها من حيث منافاته
للقبول التعبدية ، ضرورة أن مورد الآية الأصول الاعتقادية ، وهي النبوة المعتبر
فيها العلم الوجداني ، والمعتبر فيها أيضاً عدم الإكتفاء للإعتقاد بها بمجرد السؤال
والقبول التعبدية ، ومعه لا نستطيع أن نقول أن الإطلاق هنا تام مع عدم شمولها
لموردها .^(١)

وهذا الإيراد بظاهرة لا يخلو من وجاهة .

(ومنها) : ماناقتش به سيدنا الاستاذ (دام ظله) وأنه وإن كان في الإطلاق
إلا أنه من حيثية أخرى حيث أفاد : أن أخبار المسؤولين عن الرسالة في مورد الآية
إخبار حسي ولا نستطيع أن نتقل عن هذا المورد لنستدل به في المورد الذي يكون
فيه الأخبار حدسياً كما في فتوى الفقيه بنفس الدليل مع المباعدة بين الحس
والحدس .^(٢)

والحق أنه لا وجه لهذه المناقشة ، لأنه يؤول بالنتيجة إلى المناقشة في
الإطلاق من حيث التقرر وعدمه ، وقد أوردنا سابقاً ملاحظات على ما استدل به
المانعون للإطلاق ما يكشف معها عن أن الإطلاق إذا كان تاماً لم يفرق معه بين أن
يكون المورد حسياً أو حدسياً ، والآية تكون متكاناً لحجية قول المسؤول مطلقاً .

الخامس : الجنبه الروائيه التي استند اليها على جواز التقليد .

والظاهر أن المحصل من الكم الروائي لا بأس به بحيث قال الاستاذ

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد ص ٩٠ .

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ١٣ .

.....

الاعظم (قده): انها بالغة حد التواتر الاجمالي وان لم تكن متواترة مضموناً. ^(١)
وبالجملة: الروايات بحاجة الى واقع تصنيفي لعدم دلالتها على الدعوى
بنفس اللسان فمنها مايدل بالمفهوم، ومنها مايحفز الناس بارجاعهم الى رواة
الاحاديث، ومنها مايدل صراحه على جواز الافتاء وحب الإمام عليه السلام لذلك.
وواقع الحال بلا ادنى ملابسة نستطيع ان نجعل ماذكرناه المظهر العنواني
للكروايات المستدل بها على الدعوى، لاندراجها إما بالمفهوم وإما بملاك الافتاء
أوبملاك الروائية تحت هذه الثلاثة. ومايدل عليه بالمفهوم على جواز الافتاء عن
علم حيث انه بالتلازم العرفي يفهم جواز تقليد من أفتى وأسند فتواه الى العلم.
وكيف كان فان الروايات كما أسلفناه على طوائف:

الطائفة الاولى: الروايات المانعة والناهية عن الافتاء بغير علم وهي كثيرة،
وكان صاحب الوسائل (قده) أفرد لها باباً أسماه: (باب عدم جواز القضاء
والإفتاء بالرأي والاجتهاد والمقاييس). ولاباس أن نشير الى واحد منها لليمن
والبركة.

مارواه أبو عبيدة قال: (قال أبو جعفر عليه السلام من أفتى الناس بغير علم ولا
هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل
بفتياه). ^(٢)

وهذا القسم هو الذي أشرنا اليه وسميناه بواقع الدلالة المفهومية التي
تقتنص من الرواية بمعنى: ان الرواية واضحة الدلالة مفهوماً على جواز الافتاء
عن علم وبالملازمة العرفية على جواز تقليد من أفتى عن علم.

الطائفة الثانية: ماكانت الدلالة فيها على الرجوع الى رواة الاحاديث

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد ص ٩١.

(٢) الوسائل: ب ٤ من ابواب صفات القاضي ح ١.

.....

والأخذ منهم.

منها: مارواه أحمد بن اسحاق (عن أبي الحسن عليه السلام) قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما أدى اليك فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون، قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال: العمري وابنه ثقتان فما أديا اليك عني فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما واطعهما فإنهما الثقتان المأمونان).^(١)

والاستدلال بهذه الطائفة وكيفيته يكون بالنظر إلى أن إرجاع الإمام عليه السلام إلى هؤلاء ووصفهم بهذا الوصف (فانهما عني يؤديان) أو (فانه عني يؤدي) مطلق ومن حيث اطلاقه له قابلية شموله لكل الأخبار التي يخبرون بها ويرجعونها إلى الإمام عليه السلام.

سواء كان الأخبار بنقل الرواية لفظاً كما سمعوها من الإمام عليه السلام، أو كان مأخوذاً من خلاصة نظرهم في رواياتهم عليهم السلام، كالجمع بين المتعارضين أو حمل المطلق على المقيّد أو التمسك بالعموم عند الشك بوجود المخصص وهكذا، فهذه النوعية من الروايات تفي بالغرض الذي نسعى لاجله ونحاول إثباته؛ وتساعدنا أيضاً الطائفة الثالثة والتي أسبقنا عليها عنوان الأمر الصريح الدال على وجوب أن يفتي بعض أصحابهم (كقوله عليه السلام) لابان بن تغلب: اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني أحب أن يرى في شيعتي مثلك^(٢)، (وقوله أيضاً لمعاذ بن مسلم النحوي: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج: إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء

(١) الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١٤.

(٢) رجال النجاشي ص ٨٧.

.....

فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحكم ف أخبره بما جاء عنكم ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فاقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي: اصنع كذا فإني كذا اصنع).^(١)

فإنه من الصعب ان نناقش في دلالة هذه الرواية ومثيلاتها المتعنونة بهذا العنوان، وندعي بكون الافتاء بمعناه الفني لم يكن حاضر الاذهان في تلك الحقبة فكيف ندعي شمولها لحجية قول المفتي مع ان الظاهر وفق المنظور الفاحص، ان القول بحجية قول أبان وقول النحوي تساعدنا في حجية قول الفقيه في الاعصار اللاحقة لدخولهم في نفس الملاك مع أمر الامام فضلاً عن حبة لهذا العمل، وإذا قلنا بعدم الحجية كان الامر لغواً.

فلامحيص عن التمسك بهذا الكم الروائي وفق الكيفية الاستدلالية التي عنونا ووصفنا بها الروايات للاستدلال على حجية فتوى الفقيه.

وأخر البيان أن نقول ان الآيات التي جملنا بها صدر البحث ضعيفة البقاء لما طرح من ايرادات في وجهها، وهي تفضينا الى أن نتوقف بشأنها لسعة الاشكالات ورصانتها، بل الحال يفضينا الى التمسك بالسيرة العقلانية والكم الروائي الذي ذكرناه، بل الامر أكثر من هذا حيث ان الدارج في رجوع الجاهل الى العالم لم يكن ولن يكون لاجل السؤال عن جواز التقليد أولاً؛ بل الفحص دائماً عن شرائط من يقلد مما يكشف عن كون القضية قد تلونت بالواقع الارتكازي وخرجت عن القضايا المشكوكة - لو كان - لتدخل في جملة ما قد سلم عند الطائفة الحقة. ومخالفة هذا مخالفة للبديهي كما هو واضح، فعلى هذا يكون اقتضاء التقليد تاماً وواضحاً.

ثم التقليد هنا غير التقليد الذي ذمّه الشارع المقدس كما في قوله تعالى :
 ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
 أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(١).

وقوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
 آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٢) ، لكون الصنف المذموم
 ما كان سارياً الى الظن الذي يمس العقائد التي يشترط فيها العلم والقطع ،
 والصنف المحمود في خصوص الفروع ، فبناء على ما اقتضاه من الروايات لا اقل
 من تخصيص الآية - لو كانت مطلقة - بالروايات ، فيدل على حجية قول المفتي ،
 وايضاً سائر الآيات التي تنهى عن اتباع الظن أو اتباع غير العلم كلها تصب في هذا
 المسلك ومضيقة بضيق ماهو المطلوب في أصول العقائد من علم لاظن ، ولا تنظر
 الى مانحن فيه .

وثانياً لا بأس أن نشير مرة أخرى الى ان النهي في الآيات ليس مولوياً ، بل
 ارشاد الى ان الظن لا يصلح لان يكون مؤمناً لوجود احتمال العقاب في العمل
 به ، إلا انه مدفوع بعد ثبوت كون العمل بالتقليد وان كان طريقاً ظنياً علماً تعبدياً
 بادلته التي بينها لك ، فيكون هذا الطريق علماً تعبدياً خارجاً بالتخصص لا
 بالتخصيص عن مورد الآيات ، لو قلنا باطلاقها لتشمل حتى الظن في الفروع
 فالمؤمن من العقاب حاصل به .

فالنهي في الآية ارشاد الى هذا الواقع لانهاياً مولوياً عنه ليرد ما قبل .
 السابع :

ما ذكره سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) من الدليل على جواز التقليد هو ان العوام

(١) المائدة، ٥ : ١٠٤ .

(٢) البقرة، ٢ : ١٧٠ .

المقلد قسمان : أولاً : العامي المحض وهو الذي ليست له أية معرفة بمدارك الاحكام الشرعية . ثانياً : من له حظ من العلم ومع ذلك لا يقدر على الاستنباط .

الاحتياط : هو العمل الذي يتيقن معه ببراءة الذمة من الواقع المجهول^(١) .

مكلفون بالتكاليف الشرعية ، ولا يقدرّون على الاجتهاد ، ولم يرد منهم الاحتياط قطعاً مضافاً الى ان جواز الاحتياط يتوقف على الاجتهاد او التقليد فيكون المتعين في حقهم جواز التقليد وادعى ان هذا الوجه من احسن الوجوه وأخصرها ،^(١) وما ذكره (دام ظلّه) مشابه للدليل الانسداد الذي قلنا في جوابه ان المجتهد على مبنى الانسداد لا يجوز له ارجاع العوام الى من يرى انفتاح باب العلم لكون الانفتاحي مخطئاً على مذاق الانسداد . إذ هو يرى انسداد باب العلم والاجتهاد إما لعدم امكانه للكل أو للزومه اختلال النظام . فكيف له أن يصحح العمل - عمل العامي - بارجاعه إليه ، وعليه نحن نرضى كون ما ذكره من أخصر الوجوه ، وأما كونه الاحسن ففيه نظر .

مباحث الاحتياط

(١) والاحتياط بالبيان الذي أفاده استاذنا الاعظم (قده) لا لبس فيه إلا ان البحث حول الاحتياط يأخذ اتجاهاً عدة ، فتارة يبحث في جهة جوازه في العبادات وأخرى في المعاملات سواء كانت المعاملات بالمعنى الاعم أو بالمعنى الاخص .

أما جواز الاحتياط في المعاملات فلا شبهة في أن الاحتياط بمعناه الحسن المرتكز في الذهن جائز في المعاملات بكلا شقيها بالمعنى الاعم أو بالمعنى الاخص

.....
 كالعقود والإيقاعات على الثاني وكتهجير المتنجس على المعنى الاول .

فلا يرى العقل بأساً من تهجير المتنجس مرة أخرى بعد الشك بكفاية الواحدة، بل لانتصور وجود من يقول بقبح هذا الاحتياط، وحتى على فرض امكان الامثال التفصيلي يبقى العنوان الحسن منحفظاً في الاحتياط ولاينقلب عمّا هو عليه . وبنفس هذا التقريب يتجه القول بجوازه وبحسنه في المعاملات بالمعنى الاخصّ - وهو الذي يتضمن العقود والإيقاعات خاصة إذ لانجد بأساً من العمل بالاحتياط وان كان لازمه التكرار مع المكنة من الامثال تفصيلاً اذا شك - مثلاً - بكفاية الطلاق بالجملة الفعلية أو انه يتعيّن بالجملة الاسمية، فالجمع بين الصيغتين بهذا التقريب لامحذور فيه .

نعم يبقى المحذور في جهة المعنى الاخص لمكان اعتبار الجزم في الانشاء وهو أمر غير متحقق لعدم علمه حين قال (طَلَّقْتَكَ) بناء على الشك في كفاية الجملة الفعلية أو عدم كفايتها؟ وأنّ ما أراه من الطلاق تحقق أم لا؟ فالجزم المعبر في الانشاء لم يتحقق، لكن قد حققنا في مباحثنا الاصولية تبعاً لاستاذنا الاعظم (قده) أن الانشاء عبارة عن الابرار النفساني بمبرز وهو باختيار لفظ (طَلَّقْتَكَ) يريد ابراز المعنى الذي اعتبره في نفسه من بينونة زوجته واطلاقها من جهته فالجزم على هذا المسلك موجود في الانشاء، والشك اذا تصورناه فانما هو في امضاء الشارع للمنشأ الذي له الحق في أن يمضي أو لايمضي، وببيان آخر ان التردد في المنشأ لا في الانشاء وهو بعيد عن حقيقة إنشاء الطلاق . فلماحذور على ماتبنيّناه، ولمن يريد الاستزادة على ماذكرناه أن يراجع المطولات .

وبالجملة : انه بعد ظهور جواز الاحتياط في المعاملات على التقديرين - الاعمي والاخصي - وبأي صورة اتفق فيه العمل تكرر أم لم يتكرر، لامانع من ان نلتزم بجوازه أيضاً في العبادات - مع أن هذه الجهة هي محل بحث ونظر، لكن

النتيجة التي ستولد لآباس بأن نظهرها الآن ونقول بجواز الاحتياط في العبادات سواء تكرر العمل أم لم يتكرر، وسواء كان متمكناً من الامتثال التفصيلي أم عاجزاً عنه لكون الامتثال الاحتياطي على هذا الاتجاه في عرض التفصيلي لا في طوله.

أما صورة عدم لزوم التكرار من العمل بالاحتياط كما اذا شك في جزئية السورة في الصلاة أو الدعاء وجوباً عند رؤية الهلال فلاضير ان نلتزم بالامتثال الاجمالي ونجوز الاحتياط وتكون كيفيته هو الاتيان بما يحتمل وجوبه رجاء فانه بهذه الكيفية يفر عن اشكال التشريع المحرم المبطل للعبادة اذا قصد انه جزء من الصلاة.

وقد وقف في وجه هذه النتيجة التي ذكرناها علماء الكلام حيث نسب اليهم كما نسب الى العلامة من الفقهاء عدم جواز الاحتياط لان من شأن العمل به الاخلال بقصد الوجه والتميز المعبرين في الصلاة.

فالاختياط ليس بحسن - كما ادعي - في العمل الفاقد لهما، ومع احتمال اعتبارهما، فالاحتياط يكون بترك الاحتياط.

ويسند الدعوى المذكورة الى امرين:

الاول: الاجماع.

الثاني: ان تعنون المفعول بالواجب تارة، وبالندب أخرى انما هو لخصوصية جعلته ممتازاً عن الآخر وبمعنى ان وجوب المفعول أو ندبه يكشف عن خصوص عنوان فيه بموجبه تعلق الامر به. وهذه الخصوصية الوصفية الملحوظة التي أشار اليها المولى حال كشفه عنها وهو حال تعلق الخطاب بها، - وهو العنوان -.. يجب قصدها تحصيلاً للامتثال، والتغاضي عنها - الخصوصية - بمعنى عدم قصد العنوان المذكور اخلال بالامتثال، إذ مع عدم قصد عنوان الشيء لما كان الداعي الى اتيانه

امثال امره، والحال ان داعي امثال امره امر معتبر في صحة العمل الماتي به، ضرورة ان الامر لا يدعو إلا الى متعلقه وحيث ان العنوان المذكور غير معلوم للمكلف تفصيلاً وكان وصف الوجوب أو النذب عنواناً اجمالياً، فإن كنا نريد أن نقصد العنوان المذكور، فاللزام قصد عنوان الوجوب أو النذب، ثم حال اشرا به الاجمال ننقل الى رتبة قصد العنوان الواقعي بذلك العنوان الاجمالي بما هو اجمال في مقام الامثال. ولو لم يقصد الوجوب أو النذب لم يقصد العنوان الواقعي - أي مابه الامتياز - ومعه لا يتمكن من تحصيل الامثال، والتغاضي عن قصد الوجه والاقتصار على الامثال بدونه يعزل الامر عن كونه عبادياً.

وهاتان هما حجتا القول على اعتبار قصد الوجه.

ويدفع: بالقول بأن الملحوظ كون هذه المسألة مما يقع بها الابتلاء بكثرة على مرّ الاجيال الاسلامية. ومنذ عصر الائمة عليهم السلام حتى يومنا المعاصر، ونجد انه من غير المعقول إهمال مثل هكذا قضية دون الإشارة إليها - مع عموم اقتضائها البلوى - منهم عليهم السلام في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام، فمع حجم القضية مضافاً الى عدم ورود الامر به في الاخبار حتى الضعيفة منها، وكونها تمس الجانب العملي يستكشف عدم وجوبه.

وأما الاجماع فهو اما مقطوع المدرك أو محتمله، إذ يحتمل أن يكون مدرك المجمعين الوجوه الاخر في المقام والمنقول منه ليس بحجه - فلا اعتماد عليه. ومع التغاضي عن كل ذلك، اذا تقرر الشك نستطيع الحكم بعدم اعتباره بأصالة البراءة.

وغير خفيّ أن الدعوى - وهو اعتبار قصد الوجه والتمييز - على تقدير كونها تامة انما ترد في الواجبات النفسية، وأما في الواجبات الضمنية فلامحلّ لها، والحسن المدعى انما هو في الإتيان بجميع الاجزاء والشرائط بقصد الوجه

والتمييز لافي كل واحد واحد من الاجزاء، وبالجملية لامانع من الإتيان بما احتمل جزئيته وشرطيته بالاحتياط ولو كان فاقداً لقصد الوجه والتمييز، فيكون الدليل اخص مما ادعي كما عن الاستاذ الاعظم (قده).^(١)

وما ذكره استاذنا الاعظم (قده) لا يتلائم واطلاق كلام القوم ولهم ان يقولوا باعتبارهما ايضاً حتى في الواجبات الضمنية بلافق بين الوجوبات النفسية او الضمنية، وعليه فالجواب لا يخلو عن نظر.

وهذا مانقتصر عليه في دفع دليل الاجماع، واما مانتصوره جواباً عن دليلهم العقلي فهو ان قصد العنوان وان كان واجباً إلا ان العنوان الذي صار الشيء بسببه متعلقاً للأمر ليس بمبهم، بل هو مما أخذ في متعلق الامر فظاهر أخذ الشيء في متعلق الامر كعنوان الصلاة مثلاً ان الامر أخذ فيه الشيء بواقعه العنواني وان هذا الشيء مأمور بهذا العنوان لابعنوان آخر، فلا يحتاج الى قصده اجمالاً بقصد الوجه أو التمييز هذا أولاً.

وثانياً: انا لو اغمضنا عما ذكرناه سابقاً وقلنا ان عنوان الشيء الذي صار الشيء بالعنوان المذكور متعلقاً لأمر مبهم، إلا أن تعدد العناوين الاجمالية المشيرة الى الامر الواقعي توجب عدم انحصار الامثال بالاشارة بالوجوب أو الندب - كالمطلوبية والمحبوبة وغيرها.

وبالجملية: ان المشير غير محصور بالوجوب أو الندب حتى نقول بلزوم قصد الوجه، بل يمكن الاشارة بأي عنوان محصل للامثال كما اسلفناه.

والتحقيق: ان جواز الاحتياط لا يمنع منه مانع على ما قدمناه لك حتى في التعبديات، وما ذكر من وجوه المنع كتفويت قصد الوجه والتمييز بدعوى الاجماع مرة وبقيام الدليل العقلي مرة أخرى لاتصلح للمناعية وقد عرفت الجواب. ومن

عدم قيام الدليل على اعتبارهما نستكشف في خصوص المقام عدم وجوبهما مع كون المسألة مما يعم بها البلوى وغفلة الناس عن وجوبهما، بل يمكن لنا أن نتمسك باطلاق الادله ودليل البراءة نعم على تقدير المناقشة فيهما بدعوى: عدم امكان اخذ ماياتي من قبل الامر في متعلقة كما ذهب إليه صاحب الكفاية(قده) لا يمكن نفيه باطلاق أو بدليل البراءة، بل لابد من التمسك بالاطلاق المقامي. إلا إنا أثبتنا في مبحث التعبدى والتوصلي امكانه ولذا لامانع على مسئلتنا من التمسك بالاطلاق اللفظي والبراءة أيضاً.

وفصل الثاني(قده): بين الموقع الذي علمنا بتعلق الامر بالعمل العبادي وشككنا في وجوبه أو ندبه كالقنوت مثلاً وبين مايشك بأنه تعلق به الامر الوجوبي أو الندبي أم لا وذلك لأن الخطاب المولوي اذا علمنا بتعلقه بالامر العبادي ولكنّا شككنا من ان هذا الخطاب مما تلون بصفه الوجوب أو بصفة الندب كالدعاء عند رؤية الهلال هل هو من مصاديق الوجوب أم لا؟ مما يحسن معه الاحتياط هنا لأننا نعلم ان الباعث الذي توجه الينا من قبل المولى تحريك الى ارادته لتحقيق هذا الموضوع في الخارج، نعم أقصى مايقال ان قصد الوجه والتميز لن يقفا حجر عثرة في وجه الاتيان بالعمل لعدم اعتباره في العبادات كما تحقق.

فالاجمال هنا ما قد طرأ على متعلق الخطاب والجهل انما في صفة ولون الخطاب - واما إذا سرى الشك من عمل عبادي الى أصل الخطاب كالوضوء بعد الغسل غير غسل الجنابة، فيشك في انه تعلق به الامر الوجوبي أو الندبي أم لا؟ فلا نستطيع ان نتصور تحقق الباعثية المرتجاة عن طبيعى البعث المولوي لوجود الشك والجهل المانعين من الانبعاث. وفي هذه الصورة الاحتياط غير جائز ولكن لا لاجل تفويت التمييز مع قصد الوجه الذي عرفت عدم اعتبارهما، بل لان الامتثال الاجمالي والاحتياط في طول الامتثال التفصيلي، والذي يُعتبر في

الإطاعة الحقيقية عقلاً أن يكون انبعاث العبد نحو العمل من أمر المولى وبعثه بحيث يكون انطباق المأمور به عليه معلوماً للمكلف حال العمل، والظاهر ان هذا المعنى غير متحقق في مورد الامتثال الاجمالي، فالانبعاث مستند الى احتمال البعث لا الى البعث نفسه ومع العلم بالتفصيلي والتمكن من امتثاله لاتصل النوبة الى الامتثال الاجمالي، إذ الانبعاث من احتمال الامر وان كان نحواً من الاطاعة الا انها متأخرة عن الاطاعة الحقيقية فلا تصل النوبة اليها مع التمكن منها بتحصيل العلم التفصيلي.

ثم لو سرى الشك الى كفاية الامتثال الاجمالي، والمقطوع به الامتثال التفصيلي ولم ندر بكفاية الاول أي أنهما في طول الآخر أو الاحتياط في عرض التفصيلي. فالشك في الحقيقة يرجع الى الشك في الامتثال وفي كيفية الاطاعة بكفاية الاجمالي أو اعتبار التفصيلي فلا بد من الاحتياط والقول بأصالة الاشتغال دون البرائة وقصد القرية، والتعبد وان كان مأخوذاً في المتعلق شرعاً لا عقلاً كماذهب اليه صاحب الكفاية (قده) وان الشك فيه شك بين الأقل والاكثر، إلا ان اعتبار قصد القرية اذا كان معلوماً في موردٍ وشك في كيفية طاعته كما هو كذلك في المقام، فهو يرجع الى الشك بين التعيين والتخير، وهو مورد لقاعدة الاشتغال. ونحن لو دققنا النظر في دعوى النائي (قده) بالتقريب المذكور، نجد انها تتمركز حول نقطتين هما محل الاشكال:

الاولى: كون الانبعاث يجب عقلاً أن يكون مستنداً الى ما قطع باعثيته عن المولى لكونه المحرك، وعليه يحكم العقل وفق هذا البعث بوجوب الامتثال.

الثانية: ان العلم الاجمالي أو قل: الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي لافي عرضه. ^(١)

(١) وهذا القول مما نسب الى النائي (قده)، راجع (الاجتهاد والتقليد) التنقيح - هامش.

ونحن اذا تصورنا ما يمكن أن نرفع به الدعوى نكون بذلك قد جعلنا الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي لافي طوله، ومعه نتوصل الى حلّ الدعوى.

ونحن أولاً نناقش في كون العمل يجب ان يكون مستنداً الى مقطوع الباعثية، اذ العقل ليس مشرعاً كي يضيف قيداً في الاطاعة وانما شأنه ادراك لزوم الاتيان بما امر به المولى، اذن فالعقل لا يحكم باعتبار الامتثال التفصيلي لما عرفت من انه ليس شغله ذلك، وحكم العقل هنا ليس من المستقلات العقلية، بل تابع لما امر به المولى وحيث انه لم يرد دليل شرعي على لزوم الامتثال التفصيلي، فالعقل ايضاً لا يحكم به، أي لا يوجب العقل ان يكون الامتثال تفصيلاً بل له ان يدرك وجوب الامتثال.

وبالجملة: ان الاطاعة تتحقق باضافة العمل اليه سبحانه وتعالى وهي كما تتحقق بالامتثال التفصيلي كذلك تتحقق بالامتثال الاجمالي فليس الثاني في طول الاول بل فر عرضه، ولا شك لنا في ذلك كي يقال بأن قاعدة الاشتغال تقتضي تقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الاجمالي.

وعلى تقدير الشك بمعتبرية الانبعاث عن الشارع من امره المعلوم او يكفي الانبعاث والتحرك من امره المحتمل فالامر دائر بين التعيين والتخير. فحيث ان المسألة فقهية فالمجرى للبراءة مما ثبت لنا التخير، ونفي الزائد الذي هو التعيين وهو خلاف ما في المسألة الاصولية حيث المجرى فيها الاشتغال وهو يثبت لنا التعيين، فلانحتاج الى التجشّم وادعاء التعيين فيما اذا شكنا بكفاية الانبعاث عن امره الاحتمالي المتولد عن العلم الاجمالي، أم اعتبر في الانبعاث ان يكون مقيداً بخصوص ما إذا كان عن امره المعلوم بدعوى: ان الامر اذا دار بينهما فالمرجع التعيين لاستقلال العقل بذلك، لما عرفت من أن ما ذكر من الوجوه في منع

.....

الاحتياط مدفوعة. فعليه: ان القول بجواز الاحتياط في المقام بعد منع المانع وجيه، وإن لم يرتض ذلك جواباً وقيل: بلزوم الانبعاث الى الاطاعة باعتبار الاستناد الى الامر المعلوم فنقول: ان ذلك العلم ايضاً موجود في الموارد الاجمالية لكن الانبعاث مترتب على الامر المعلوم المتعلق بالجامع، فالداعي لايجاد المحتملات هو الامر المعلوم المتعلق بالجامع لا المحتمل حتى يرد مايرد.

هذا تمام الكلام فيما اذا لم يستلزم الاحتياط تكرار العمل.

وأما إذا كان لازمه التكرار حال التمكن من الامتثال التفصيلي، كما اذا تردد الواجب بين القصر والتمام في الصلاة، أو بين الظهر والجمعة، فهل يجوز فيه الاحتياط بتكرار العمل مع التمكن من الامتثال التفصيلي. أم لا؟

ذهب المحقق النائيني (قده) الى القول بعدم الجواز بدعوى أنه مضافاً الى ان لازمه تفويت قصد الوجه والتميز، إن العمل بالاحتياط مناف للجزم بالنية المعتبر في الاعمال العبادية ولكون الامتثال التفصيلي مقدماً على الامتثال الاجمالي.

وذكر (قده) انه يلزم منه اللعب والعبث بأمر المولى، إذ العقلاء يؤطرون هذا العمل المكيف وفق الاحتمالات المتولدة عن العلم الاجمالي مع القدرة من تحصيل التفصيلي بعنوان العبثية واللهوية مما يقدح بتحقيق مثل هذه الشاكلة من الطاعات اذ ماكان لعباً وعبثاً لا قابلية له لان يكون مصداقاً للطاعة.

أقول: اما الجواب عن تفويت قصد الوجه والتميز وكذا كون الاحتياط منافياً للجزم بالنية وان الامتثال التفصيلي مقدم على الامتثال الاجمالي فقد سبق منا فلاحاجة الى الاعداء، واما كون التكرار لغواً عند العقلاء فالظاهر: ان الاستشهاد بهم غير تام، لأننا نخالفه بالدعوى ونقول ان العقلاء يرون هذه النوعية من الامتثال عبادة وطاعة، مضافاً الى ان الاحتياط وتكرار العمل في بعض الموارد يترتب عليه غرض عقلائي، وهو كونه خفيف المؤنة بالنسبة الى تحصيل العلم

الاجتهاد واجب كفائي^(١) فاذا تصدّى له من يكتفى به ، سقط

التفصيلي اذا كان متضمناً مشقة ومؤنة قد توازي المشقة المتولدة عن العمل بالاحتياط ، بل قد تزيد عليه فلا مشاحة في نظر العقل والعرف بتقديم الاحتياط على التفصيل هذا أولاً .

وثانياً يمكن أن يقال ان العمل وفق الاحتمالات ليس عبثاً ولغواً؟ اذ بعد تدقيق النظر نجد ان اللعب على تقديره في طريق الامتثال لافي نفسه ، بمعنى ، ان العرف يعدّ الشخص ممثلاً ومطيعاً اذا كان المأتي به في الخارج مطابقاً للمأمور به والقطع حاكم على أن أحد أفراد المحتملات هي التي انطبق عليها الامر المولوي على تقدير تقررره في الواقع ، وأماً باقي الاطراف فهي محرزات له ، والعبث متحقق في هذه المرحلة - ان قلنا به - ولم يقم دليل على لزوم رعاية عدم اللعب والعبث في الطرق المحرزة للامتثال .

وبالجملة : اذا كان العمل المتولّد عنه الاحتياط واقعاً بحيثية مكررة ، أو لم يكن كذلك لم يقيم الدليل على منعه ، وقد عرفت مافي دعوى اللعب والعبثية ، ودعوى تفويت الوجه والتميز المانعتين من القول بعرضية الامتثال الاجمالي بالنسبة الى التفصيلي وعليه فدعوى جواز الاحتياط وان لزم منه التكرار لامجازفة فيها .

(١) وقع الكلام في ذلك بحيث نسب الى فقهاء حلب المتقدمين ، وجمع من الفقهاء المتأخرين ايضاً القول بكونه من الواجبات العينية ولا وجه له ، والحق انه واجب كفائي ، وأما أصل وجوبه فلما ذكرنا سابقاً ، من ان ترك التصدي له في كل عصر يؤول بالنتيجة الى اضمحلال الشريعة واندراسها ، وحفظ الاحكام عن ذلك يتوقف عليه ، اذ لا يكون التقليد ولا الاحتياط موجبين لحفظها ، لأنّ التقليد بعد عدم وجود مجتهد يكون ابتدائياً وهو غير جائز . وكذلك الاحتياط لان معرفة موارد تحتاج الى الاجتهاد . فيتعيّن ان يكون حفظ الشريعة متوقفاً عليه .

التكليف عن الباقي^(١)، وإذا تركه الجميع استحقوا العقاب جميعاً^(٢). قد يتعذر العمل بالاحتياط على بعض المكلفين، وقد لا يسعه تمييز موارده «كما ستعرف ذلك»، وعلى هذا فوظيفة من لا يتمكن من الاستنباط هو التقليد^(٣)، إلا إذا كان واجداً لشروط العمل بالاحتياط فيتخير - حينئذ - بين التقليد والعمل بالاحتياط^(٤).

وأما تعونه بالكفاية لا العينية فلأن الغرض الذي يتوقف عليه الاجتهاد، - وهو حفظ الاحكام - يتحقق باجتهاد طائفة منهم في كل عصر وزمان كما تشير اليه آية النفر التي دلت على أن الطائفة من كل فرقة مأمورة بالتفقه وتحصيل الاحكام الشرعية لانذار المتربصين لهم، مما يكشف عن كفاية الواجب لا عينيته، ولو كان واجباً عينياً لكان النفر واجباً على كل شخص، أضف اليه أن القول بكونه واجباً عينياً موجب لاختلال النظام، والعسر والخرج فيكون مرفوعاً، وايضاً السيرة تساعدنا على ذلك لرجوع بعض المكلفين في زمن الائمة عليهم السلام الى فتاوى رواة الحديث كي يأخذوا عنهم معالم الدين من غير ردع منهم عليهم السلام، وأمر الامام عليه السلام بعض اصحابه بالافتاء ايضاً يساعدنا ولو كان وجوبه عينياً لامرهم كلهم بالافتاء وهذا كله مما يكشف عن ان الاجتهاد واجب كفائي ولو كان واجباً عينياً لردع الامام عن السيرة المتقدمة ولاوجب التفقه على الكل بحيث يكون رايهم هو الحجة ويجب العمل برأيهم لا بفتوى غيره من الرواة.

(١) وهذا من لوازم كفاية الواجب الذي به يمتاز عن الواجب العيني.

(٢) لانهم تركوا الواجب وتركه موجب لاستحقاق العقاب.

(٣) أي وجب عليه التقليد تعييناً لأنه مقتضى الوجوب التخيري، فانه اذا تعذر عدله أن تعين عدله الآخر، كما اذا تعذر عليه عتق رقبة وإطعام ستين مسكيناً تعين عليه صيام الستين يوم.

(٤) اذ المتعذر على هذا الفرض احد افراد الواجب التخيري وهو

(مسألة ١): المجتهد مطلق ومتجزئ، المجتهد المطلق هو: «الذي يتمكن من الاستنباط في جميع أبواب الفقه» وأما المتجزئ هو: «القادر على استنباط الحكم الشرعي في بعض الفروع دون بعضها»^(١).

الاجتهاد، وأما التقليد والاحتياط فالتخير باق بحاله بينهما.

التجزئ في الاجتهاد

(١) قد أشرنا سابقاً الى ان الاجتهاد له تقسيمان: الاول: من حيث الفعلية والملكة، والثاني: من حيث الاطلاق والتجزئ، وأوكلنا البحث في الجهة الثانية الى محله

ونشير الى أن المحل الذي بين أيدينا يمس هذا القسم أو الجهة الثانية، ومانحن بصده بيان جميع ما له وما عليه.

فنعول: التعريف الذي أفاده استاذنا الاعظم (قده) في أصل المسألة لعلّه كاشف عن المعنى وواف بالمقصود، ومنه تنطلق فرزنة البحث حول هذه المسألة لرسم الصورة الكلية التي عليها تدور رحاه وكيف كان فهي ذات جهات:

الاولى: من جهة امكان التجزئ واستحالته.

الثانية: ان المتجزئ هل يعول على نظره واجتهاده، أو يرجع الى الغير أو

العمل بأحوط الاقوال؟

الثالثة: هل يجوز رجوع الغير اليه فيما استنبطه أو لا؟

الرابعة: في تصديقه للقضاء، وفصل الخصومة.

أما الجهة الاولى فربما يقال باستحالة التجزئ بتقريب ان الاجتهاد ملكة،

وهي كيف نفساني بسيط غير قابل للتجزئة، وأمرها دائر بين وجودها وعدمها،

واغما القابل للتجزئة هو الكم، والجواب عنه نقضي وحلّى، أما النقضي فجميع

الصفات النفسانية التي هي بسائط مع انها قابلة للاشتداد والزيادة والنقص. ومنه

يتضح أن لاشبهة في امكانه .

وأما الحلّي فقال صاحب الكفاية (قده): بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي للزوم الطفرة. ^(١)

وإنما ذكرنا قول صاحب الكفاية (قده) كي نشير الى ان التجزي في الاجتهاد له واقع وتقرر، وانكاره إنكار للضروريات، لانه - على تقدير - حاصل حتى بالنسبة الى المطلق لاستحالة الطفرة في حقّه - ابتداءً ولكي يستغرق في عموم ابواب الفقه ليستنبط الحكم في باقي الفروع - يجب ان يعمل ذهنه في بعضها كما هو واضح، وأوضح منه ان وقوع التجزي دليل على امكانه ثبوتاً، لان ملكة الاستنباط تحصل من جول النظر في الأدلة وتسريح العقل في الروايات والآيات والأدلة العقلية وإنّها كما تحصل للمطلق كذلك تحصل للمتجزي والفرق بينهما غير فارق، لان الاحكام الشرعية المتولّدة عن جول النظر في أدلتها وان كان واحداً من حيث النتيجة إلا ان أدلتها تتسم بالانغلاق تارة لدقتها وتارة أخرى تتسم بالسهولة ورب فرع تكون الروايات فيه قليلة ولازمها قلّة التضارب ورب فرع آخر يكون فيه الكم الروائي واسعاً بحيث يحتاج فيه استخراج الحكم الى رصانة اصولية ومثانة لغوية، بل أيضاً إن الشخص وبحسب اختلاف القوة الدراكة وقوة الاستعداد والفتانة يختلف عن الآخر، فربما تجد شخصاً أقوى حجة وأوسع باعاً في القضايا التي يكون مسرحها العقل بحيث ان الحكم المقتنص وفق مقدمة الواجب، أو اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده، أو اجتماع الامر والنهي، دقيقاً جداً، وما خلا هذه الدائرة كما في الاحكام التي لها مساس بالواقع المنقول تجده يتسم بالضعف والوهن في الجنبه الروائية لعدم حصول الاستيناس الذهني، لقلّة المطالعة، وضيق الخاطر، وقصر النظر، فيها والعكس بالعكس .

وبالجملة: إن لهذه العلل ولعلل أخرى قد تختلف وتختلف، نجد ان المجتهد التجزي ربما كان اجتهاده في خصوص ماكان الدليل فيها شحيحاً روائياً، وضعف المسكة العقلية، فاقصر عليها بخلاف الذي جال وطاف في سائر الفروع الفقهية وغاص في الروايات، فلا مشاحة انه بلحاظ هذا - الذي نستطيع ان نقول انه متعلق الملكة والعوامل الدخيلة في تحديد سعة وضيق الملكة الاستنباطية - يتلون الاجتهاد ويتشكل بالتجزي تارة وبالاتفاق أخرى، مع إنها - الملكة - من الكيفيات النفسانية غير القابلة للتبعض والتجزئة، وإنما تبعضت وتجزئت بلحاظ متعلقها وبساطة الملكة لاتنافي تجزئة متعلقها وتعدد فقط .

ومما ذكرنا يظهر فساد دعوى استحالة التجزي في الاجتهاد لانها من الملكات النفسانية وموسومة بالبساطة، بل الامر فيها دائر مدار الوجود والعدم أي إما موجودة أو معدومة، وإن هذه الاوصاف مما يلحق الكميات، لما عرفت من انه ليس المراد من تجزّي الاجتهاد ان للمتجزي نصف الملكة أو ثلثها كي يقال انه خلف البساطة - كما ادعي في المغالطة المزبورة - بل القدرة على الاستنباط فيها تشكيك بالاضافة الى لحاظ المدارك الشرعية، فإنه لو عورتها وسهولتها يكون الحكم المتولد مختلفاً مدركياً عن آخر فانه بهذا الواقع تتصف الملكة بالتجزئة، وان المتعلق - أي متعلق القدرة - في المتجزي أضيق دائرة من متعلقها في المجتهد، فالقدرة تعدد بتعدد متعلقاتها .

فصفوة القول: ان بساطة الملكة وعدم امكان تجزئتها في حدّ نفسها لاتنافي تجزئتها بحسب تجزئة متعلقها، فإن الملكة باعتبار متعلقها ذات مراتب مختلفة شدة وضعفاً ومن حيث اختلاف المسائل وضوحاً وغموضاً من حيث المدرك والمباديء .
اما الجهة الثالثة: فهي جواز رجوع الغير اليه فنقول: ان الاطلاقات والعمومات الواردة الدالة على جواز الرجوع أخذ في موضوعها العالم والفقهاء،

.....

وهما تشملان المتجزي فيصح رجوع الجاهل اليه لأخذ معالم دينه عنه في خصوص ما استولده من أحكام شرعية عن المدارك المقررة لأن التقليد الذي هو العمل استناداً الى فتوى الفقيه متحقق إن استندنا اليه كما هو واضح، فلاحاجة الى فصله وعزله عن المطلق.

وقال الاستاذ الاعظم (قده) ان هذه العمومات والاطلاقات التي أخذ فيها عنوان الفقيه، والعالم لا تنطبق على خصوص من استنبط مسألة أو مسألتين، بل مقتضي للرجوع استنباط جملة يُعتدُّ بها من الاحكام الشرعية بما يوجب انطباق العنوان عليه.

ويمكن الجواب عنه بأنه على تقدير عدم شمول الادلة اللفظية من العمومات والاطلاقات على خصوص من استنبط مسألة أو مسألتين تكون السيرة مقتضية لجواز الرجوع اليه فيما استنبطه وهي المتبعة كما اعترف بها استاذنا الاعظم (قده)^(١).

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ (حفظه الله) في مبانيه بأن لا وجه لهذا القيد، أي كون المتجزي مستنبطاً لجملة معتد بها من المسائل، والميزان في الانطباق السيرة العقلانية القاضية بأن يكون المرجع عالماً ولو بمسأله أو مسألتين، بل لا يبعد شمول بعض الادلة اللفظية له أيضاً، اذ يُقتنص من رواية أبي عبيدة حيث قال: (قال أبو جعفر عليه السلام): من أفنى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه)^(٢). انه يجوز افتاء الناس مع العلم وإنما المحرم الفتوى من غير علم، والمتجزي يفتي استناداً الى العلم فلا محيص إلا ان يشمل الدليل اللفظي أيضاً

(١) التنقيح (الاجتهاد والتقليد) ص ٣٥.

(٢) الوسائل: ح ١ ب ٤ من ابواب صفات القاضي.

فلا يحرم^(١)، والأمر كما أفاده إلا أن يقال: بأنه منصرف عمن يعلم مسألة أو مسائلتين.

وأما الجهة الثانية: فلا شبهة في أنه يجوز له أن يعول على نظره واجتهاده ولا يجوز له أن يرجع إلى فتوى الغير، إذ المتجزي بعد استقصائه أدلة مدرك المسألة الفقهية وفحص عن المعارض تكون الامارة قد تنجزت في حقه بعد هذا كله، لا وجه لطحها والاستناد إلى فتوى غيره المعلوم خطئه في نظره، وبهذا التقريب لم نجد دليلاً على اختصاص أدلة حجية الطرق بالمجتهد المطلق لا المتجزي، بل أن أدلة حجية الطرق مطلقة تشمل الاثنين بلا فرق.

إلى هنا نكون قد أكملنا البحث حول ثلاث جهات من البحث وتبقى الجهة الرابعة والآخرى وهو تصديده للأمور الحسبية ونفوذ قضائه أيضاً. وقال الشهيد الثاني في المسالك: (والمراد بكونه عالماً بجميع ما وليه كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يكفي اجتهاده في بعض الأحكام دون بعض على القول بتجزئي الاجتهاد)^(٢)... الذي يستكشف منه عدم جواز تولي المتجزي هذا المنصب، والظاهر أن هذا القول نسب إلى جماعة أيضاً. لكن الظاهر التفصيل في المقام بأن يقال: عدم كفاية الاجتهاد في بعض المسائل - واحدة أو اثنتين - وكفاية استنباط جملة معتدة بها لصدق عنوان العالم عليه أو الفقيه.

ثم إنه قد استدلل على جواز تولي القضاء على الفرض الثاني الذي هو كفاية استنباط جملة معتدة من المسائل بمشهوره أبي خديجة حيث قال عليه السلام: (انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من

(١) مباني المنهاج ج ١ ص ٧٤.

(٢) مسالك الأفهام في شرح شرائع الأحكام ج ٢ ط ح (كتاب القضاء في شرائع القاضي).

قضايانا^(١) بتقريب، إنه يستفاد من هذه العبارة لابدية ان يعلم شيئاً معتداً به، بحيث يكفي ذلك لانطباق انه يعلم شيئاً من قضاياهم عليه، لاشيئاً واحداً لمكان عدم صدق النكرة عليه. كما هو مختار الاصفهاني (قده)^(٢). لكنه خلاف اطلاق لفظة (الشيء) فانه يشمل القليل والكثير. والظاهر انه لايعتبر العلم بجميع احكامهم لعدم القدرة على ذلك، ضرورة ان العالم بالاحكام مهما بلغ فضله العلمي لايعلم إلا شيئاً من قضاياهم لكن لايفي العلم بحكم أو حكمن .

لان المأخوذ في لسان الأدلة انطباق عنوان الفقيه والعالم والعارف، وهو غير قابل الانطباق على الذي استنبط مسألة أو مسألتين، إلا اللهم أن يقال: إن (من) بيانية لاتبعيضية فتكون النتيجة ان المراد معرفة جميع الاحكام لا مقداراً معتداً به أو فقل: ان التصدي الى القضاء متوقف على كون المجتهد مطلقاً مجتهداً لمعرفته بطبيعي قضاياهم ﷺ وهو لايجامع الجهل بمقدار معتد به. إلا أنه مدفوع كما في كلمات الاصفهاني بكون (من) ظاهرة في التبعض لا البيان، وإلا لكان المناسب ان يقول يعلم أشياء من قضايانا ليوافق البيان المبين له.^(٣)

ولاستاذنا الاعظم (قده) مناقشة ووجه اعتراض على ما أفاد الاصفهاني (قده) من أن كلمة شيئاً نكرة لاتصدق الا على الشيء المعتد به وبيانه يحتاج الى ذكر الرواية، وهي رواية سالم بن مكرم الجمال، قال: (قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق ﷺ: «إياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا

(١) الوسائل: ب ١ من ابواب صفات القاضي ح ٥

(٢) بحوث في الاصول، ط المدرسين، رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٧.

(٣) نهاية الدراية ج ٦ ص ٢٧٦، ط آل البيت.

إليه^(١)، وملخص مناقشته هو: إن الرواية غير نازرة الى نصب القاضي ابتداء بدلالة تفريع (فاني قد جعلته قاضياً) على قوله (فاجعلوه بينكم) وهذا التفريع يثمر لنا ان القاضي هنا قاضي تحكيم، وهو المجعول من قبل المتخاصمين أي الذي اتفق عليه الخصمان وهو الذي قد جعله الامام قاضياً. والمعلوم عدم اعتبار الاجتهاد في قاضي التحكيم المطلق وأيضاً في الرواية قرينة تساعد على ما قلناه وهي قوله عليه السلام (يعلم شيئاً من قضايانا) اذ لا دلالة فيه بوجه على اعتبار الاجتهاد فان علومهم وان لم تكن قابلة للاحاطة بها إلا ان قضاياهم وأحكامهم في مورد الخصومات تقبل ذلك لشحّتها وقلّتها.

ويترتب عليه ان العالم بقضاياهم في مورد الخصومات، وإن لم يكن مجتهداً في معظم الاحكام إلا انه يجوز الرجوع إليه.^(٢)

فما قدمناه كان مختصاً بالبحث الدلالي وأما ما يخصُّ سند هذه الرواية فربما يقال ان الرواية مخدوشة بأبي خديجة وهو لقب لسالم بن مكرم ووثقه النجاشي، وقال علي بن فضال: انه رجل صالح ونسب العلامة الى الشيخ توثيقه في موضع، إلا ان الشيخ قال في الفهرست: إنه ضعيف، وربما يقال ان توثيق الشيخ في بعض كتبه معارض لتضعيفه في مورد آخر فيسقط كلا قوليه عن الحجية بالمعارضة فيبقى توثيق النجاشي، وعلي بن فضال بلا معارض، إلا ان هذا القول خلاف التحقيق فإن تضعيف الشيخ في مورد يعارض جميع التوثيقات الواردة في نفس المقام وسواء في ذلك كان التوثيق عن نفس الشيخ أو عن غيره، لكون أدلة الحجية تشمل توثيق الشيخ وتضعيفه فيكون التوثيق في جهة عن الشيخ أو عن غيره والتضعيف في جهة أخرى فيقع التعارض وهو ليس بعزيز،

(١) الوسائل ج ١٨ - ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٥.

(٢) مباني تكملة المنهاج ج ١ ص ٨.

فإذا نقل زرارة بن أعين خبراً يفيد حرمة شيء ودلت رواية أخرى عن زرارة وعن محمد بن مسلم على خلاف الأولى فهل يقال ان روايتي زرارة تسقطان بالمعارضة وتبقى رواية محمد بن مسلم سليمة عن المعارض فيعمل بها، وهذا لم يقل به أحد بل هم المتفقون على ان التعارض بين جميع الاطراف .

وقال الاستاذ الاعظم (قده) ان تضعيف الشيخ لا يمكن الاخذ به في المقام فشهادة النجاشي وابن قولويه وعلي بن الحسين بلا معارض بيان ذلك : ان سالم بن أبي سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشي فيه ان حديثه ليس بالنقي وان ابن الغضائري ضعفه ، وقد ذكر النجاشي ان له كتاباً أخبرنا به عدة من أصحابنا بالسند المتقدم في ترجمته ، ومع ذلك لم يتعرض له الشيخ حتى في رجاله مع ان موضوعها اعم ممافي الفهرست ، فهل يمكن أن العدة المخبرين للنجاشي بكتاب سالم بن أبي سلمة لم يخبروا الشيخ فلم يعلم الشيخ لابن نفسه ليذكره في رجاله ولا بكتابه ليذكره في فهرسته؟!

فينحصر عدم تعرضه له في تخيله انه هو سالم بن مكرم ، فانه اعتقد ان مكرماً كنيته أبو سلمة وقد تعرض له في الفهرست والرجال ، وعليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً على انه متحد مع سالم بن أبي سلمة الذي مرّ كلام النجاشي وابن الغضائري فيه وحيث انه (قده) - اخطأ في ذلك - فان سالم بن أبي سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم ، فالتضعيف لا يكون راجعاً الى سالم بن مكرم الذي ليس بابن أبي سالم بل هو نفسه مكنى بأبي سلمة ، فتوثيق النجاشي ، وابن قولويه ومدح ابن فضال يبقى بلا معارض .^(١)

اقول : لعل الضابطة التي هي فيصل النزاع هو حصول الاطمئنان ومن تقرر عنده ما افاد استاذنا الاعظم (قده) له ان يعتمد عليه في الاستدلال بالرواية سنداً

ودلالة لاثبات ما يراه المناسب في حقّه، وأما من لم يتولد لديه الاطمينان كما هو عندنا يتوقف في أبي خديجة، والتزاع في الرواية على مذاق المتوقفين في أبي خديجة لا يتعدى الدلالة بعد الخدشة في السند.

ومنه يظهر ان الرواية الاخرى لابي خديجة والتي احتج بها على جواز تصديّ المجتهد المتجزّي للقضاء والامور الحسبية، تواجه عين الاشكال السندي الذي واجهته الرواية السابقة. وهي كونها ضعيفة بأبي خديجة. ويبقى الكلام فيها محصوراً بالفنية الدلالية بتقريب: إنّه جعل جواز التصديّ لمن عرف الحلال والحرام. ومن الواضح ان معرفة الحلال والحرام له واقع اطلاقى كما تظهره الرواية، ونستفيد من هذا الاطلاق قابلية شموله للمتجزّي، لمعرفة بحلالهم وحرامهم عليهم السلام، وأما نصُّ الرواية فهو عن أبي خديجة (قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام الى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم اذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الاخذ والعطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفسّاق اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر).^(١)

ويبقى ان نشير الى أمرٍ واحد: وهو ورود أبي الجهم في سلسلة السند، ولعل المراد منه هو بُكير بن أعين ولم يوثّق، نعم وردت روايات بتوثيقه مما قد يفضينا الى القول بكفاية ذلك اذا صدر التوثيق عن المعصوم عليه السلام وبالتالي حجية الرواية لو أغمضنا النظر عن أبي خديجة، والحق ان هذا ينفعنا لو تمكّنّا من اثبات ان تاريخ صدور التوثيق كان قبل نقل الرواية، غير أن لادليل يعطينا هذه النقطة المهمة، فيبقى احتمال كون صدورهما - التوثيقات - كان بعد النقل، ومعه لا نستطيع أن نستفيد من لسانها ان لها المساس الواقعي بتوثيق الرواية، أي أن

(١) الوسائل: ح ٦ ج ١٨ ب ١١ من أبواب صفات القاضي.

.....

التوثيق لا يعطينا القدرة على اعطاء صفه الحجية قبل الرواية لان المنظور في التوثيق حجية ماسبق لاحجية ماوقع .

فاذن لو تجاوزنا عن اشكال أبي خديجة، فلن نسلم من اشكال أبي الجهم .
فتسقط الرواية عن الاعتبار سنداً .

وربما يقال بوقوع التعارض الدلالي بين المشهورة عن أبي خديجه وغيرها الدالة على جواز تصدي المتجزي للقضاء وبين مقبولة عمر بن حنظلة . حيث (قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال : من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له لانه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى : ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ قلت : فكيف يصنعان؟ قال : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فانما استخف بحكم الله وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله).^(١) والتي كانت مستند بعض في عدم جواز التصدي للقضاء والحسبة ، إلا من كان مجتهداً مطلقاً ، بتقريب : ان الجمع المضاف يفيد العموم كما في قوله عليه السلام (وعرف احكامنا) حيث يستفاد منها : - إن الحاكم من عرف جميع احكامهم . فيقع التعارض بين مادل على جواز التصدي للمتجزي كالمشهورة ، وبين مادل على العدم ، كالمقبولة .

وهذا التعارض يأباه من كانت له مسكة أصولية ، لكون التعارض الدلالي فرع القول بالحجية ولم تثبت عروضها على المقبولة لضعفها بعمر الذي لم تثبت

وثاقته إلا من الشهيد وهو كعدمه لتأخره، وتوثيقات المتأخرين لا تُقبل اذ العبرة بما قال القدماء الرجاليون فقط. ونضيف أيضاً ان مدرك التوثيق معلوم وهو عبارة عن روايتين - كما نقل عن ابنه.

الاولى: مارواه يزيد بن خليفة (قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام ان عمر بن حنظلة ائانا عنك بوقت فقال أبو عبدالله عليه السلام اذن لا يكذب علينا).^(١)

الثانية: مارواه اسماعيل الجعفي عن عمر بن حنظلة قال: (قلت لابي عبدالله عليه السلام القنوت يوم الجمعة، فقال: أنت رسولي اليهم في هذا) الحديث.

والظاهر كفاية ذلك في التوثيق دلالة أي توثيق عمر بن حنظلة إلا انهما ضعيفتان من حيث السند. أما الرواية الاولى فبيزيد بن خليفة، فانه في سندها وهو لم يُوثَّق، وأما الرواية الثانية لا يمكن اعتبارها من جهة عمر بن حنظلة الواقع في سند هذه الرواية، إلا بتقريب دوري، لان عمر بن حنظلة في هذه الرواية كونه الموثق والموثَّق. ومجرد تلقي الاصحاح بالقبول لا يفيدنا شيئاً فان المقبولة غير مقبولة عندنا.

وبالجملة: كما ان سند المقبولة لم يصمد أمام القول بضعفه، كذلك الواقع الدلالي فيها تعرض الى نقض وابطرام، فكما عن العراقي (قده)، حيث ناقش في دعوى العموم المستفاد من المقبولة، مع تسليمه دلالة الجمع المضاف للعموم، غير أن غايته الدلالة على الاذن في التصدي للمجتهد المطلق العارف بجميع الاحكام وليس فيها ما يفهم نفي جواز التصدي بماليس كذلك أي المتجري - وثبوت شيء لا ينفي ماعده - العارف ببعض الاحكام - فتبقى المشهورة على حالها^(٢).

(١) جامع الرواة ص ٦٣٣.

(٢) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٢٦، ط ح.

غير أن العرف قاضٍ بأن القيود ان أخذت في الموضوع في مقام التحديد، فالغرض منه إعطاء الضابطة الكلية، وتوطئة المقام لاحراز كل ماله دخل في تنقيحها فيكون القيد المذكور احترازياً ينعقد له المفهوم عرفاً، والضابطة المعنونة هنا ببيان أوصاف من يجوز له التصدي للقضاء فإذا كان الموضوع لجواز التصدي خصوص من كان مجتهداً مطلقاً لم نستطع أن نقول بعدم نفي التجزي، بدعوى أن ثبوت شيء لا ينفى ماعداه، إذ بعد كون المقبولة ظاهرة في مقام تحديد أوصاف من يجوز له القضاء بنعقد لها مفهوم وتنفي عمّن لم يكن كذلك.

وها هنا قول للسيد محسن الحكيم (قده) في مستمسكه وإشكال منه على اطلاق الرواية، حيث استفاد من قوله رحمته (روى حديثنا) أن ليس المراد كل الحديث الوارد عنهم، لقطع العقل بتعذره والاستحالة فيه لاسيما في زمن صدور الرواية. فالقول برواية كل حديث لهم رحمته شرط للقضاء دعوى تتضمن المجازفة، بل المتعين أن تكون رواية الحديث في الجملة شرطاً للقضاء، فيعمل نظره حلاً لا وحرماً لمعرفة ما في خصوص الاحاديث التي رواها لاعمومها. وكذلك معرفة الاحكام يعني: الاحكام التي عرفها بعد النظر في الحلال والحرام اللذين تضمنتهما الاحاديث فيتعين ان يكون المراد بعض الاحاديث لا كلها.

مع اضافة الاجماع إليه، حيث ثبت أن المعتبر رواية بعض أحاديثهم لاجمعيها حتى النظر في حلالهم وحرامهم أيضاً كذلك. ^(١)

ونحن نفهم من قوله (قده) وجود دليلين على ان الاجتهاد المطلق ليس شرطاً في التصدي للقضاء بل المتجزي له ذلك.

الاول: القطع الخارجي بأنه ليس المراد من قوله رحمته روى حديثنا رواية جميع أحاديثهم. فالعقل يمنع عن شمول الجميع بنحو اللفظ الحقيقي لتعذر ذلك،

بل المراد به، الجملة من المعرفة بنحو الجنس الصادق على البعض وهو المعتبر، وبهذا التقريب نستطيع أن نسري الدليل حتى للمتجزي لعدم القدرة على الاحاطة، وتعذره لجميع الروايات لاسيما في زمن صدور الرواية فطبع القضية مضافاً الى العقل يحصران المراد في رواية بعض احاديثهم وكذا معرفة احكامهم.

الثاني: الاجماع على عدم اعتبار رواية جميع احاديثهم ولا النظر في جميع حالالهم وحرامهم.

والجواب عنه: ان معنى ما ذكره يرجع الى عدم امكان الاجتهاد المطلق في القاضي وهو كماترى. وحلُّ الاشكال: هو ان الظاهر من قوله عليه السلام (قد روى حديثنا). بتناسب الحكم والموضوع - احاديثهم الواردة في باب الاحكام. فإنها قابلة لاحاطة الفقيه بها، ولاسيما في عهدهم عليهم السلام. وليس المراد رواية احاديثهم في جميع الابواب والموضوعات، كي يقال انها متعذرة.

اذن فلاوجه لرفع اليد عن اطلاقها، وإما الاجماع المدعى في المقام فهو محتمل المدرك، لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هو الوجهين المذكورين، من المحقق العراقي والسيد الحكيم (قدس سرهما) فالعمدة هو الاشكال السندي في المقبولة.

وإذ قد استكملنا البحث حول الجهة الرابعة، نكون بذلك قد أتمنا البحث فيه عن المتجزي. ويبقى أن نشير الى أن في الحفيظة شيء يتعلق بتصدية المتجزي - للقضاء وفصل الخصومة. فنقول: ان التحقيق في المقام يقتضي - وبحسب جريان الاصل الاولي - عدم نفوذ قضاء أحد في حق غيره، وهذا المعنى قد نقتنصه أيضاً مما رواه سليمان بن خالد عن (أبي عبد الله عليه السلام) قال إتَّقُوا الحكومة، فإنَّ الحكومة إنما هي للامام العادل العالم بالقضاء، العادل في

فالمجتهد المطلق يلزمه العمل بالاجتهاد، أو ان يعمل بالاحتياط^(١).
وكذلك المتجزي بالنسبة الى الموارد التي يتمكن فيها من الاستنباط^(٢).
وأما فيما لا يتمكن من الاستنباط فحكمه حكم غير المجتهد فيتخير
بين التقليد والعمل بالاحتياط^(٣).

المسلمين كنبى أو وصي نبي)، ويعطينا هذا الحديث والاصل من أن نقول: بعدم نفوذ قضاء أحد في حق أحد. والظاهر أنه قد خرج من مقتضي هذا الاصل، المجتهد المطلق العالم بمعظم الاحكام. ولايساعدنا دليل في تسرية هذا الخروج كي نعممه حتى للمتجزي لكونه مشكوكاً. وعليه: فلايجوز له التصدي للقضاء وفصل الخصومة على ماقرّبناه لك.

(١) لما عرفت من ان الامتثال الاجمالي المستند الى الاحتياط في عرض الامتثال التفصيلي المستند الى استنباطه كمجتهد، أو الى تقليد كعامي، والدليل لايساعد - كما ذهب إليه النائيني (قده) - على جعل الامتثال الاجمالي في رتبة أدنى من الامتثال التفصيلي فهو في خيار بين العمل بما استنبطه أو العمل بالاحتياط، وأما التقليد فلايجوز له بعد كونه مجتهداً كماهو المفروض.

(٢) لصدق عنوان العالم، والفقيه، والعارف، كعناوين أخذت في الروايات التي أوردناها سابقاً فله أن يعمل باجتهاده، فيمثل تفصيلاً فيما استنبط واعمل نظره فيه. وان شاء عمل بالاحتياط، وكان عمله مبرراً للذمة. على التخيير بين العمل باجتهاده في الموارد المذكورة وبين العمل بالاحتياط.

(٣) لكونه في الابواب الاخرى عامياً، فالتخيير بين الاحتياط وبين التقليد عقلي بالنسبة اليه، لعدم تمكنه من الاستنباط على الفرض - لشمول أدلة جواز التقليد والاحتياط له.

(مسألة ٢): المسائل التي يمكن ان يبتلى بها المكلف - عادةً - كمسائل الشك والسهو يجب عليه أن يتعلم أحكامها إلا اذا أحرز من نفسه عدم الابتلاء بها^(١).

(١) يقع الكلام في صور:-

الاولى: ان يعلم المكلف ابتلائه بالمسائل.

الثانية: أن يعلم بعدم ابتلائه بها.

الثالثة: ان يشك فيه.

أما الصورة الاولى فقد يكون المكلف متمكناً من الامتثال الاجمالي، وقد لا يكون متمكناً من ذلك، فعلى الاول لا يجب عليه تعلم الاحكام، لما عرفت مما قد طوينا في البحوث السابقة. ان لوجه لجعل الامتثال الاجمالي في رتبة متأخرة عن التفصيلي مع التمكن من الاخير بدعوى تفويت اعتبار قصد الوجه والتمييز اللذين هما من عناوين الامر الواجب المجهول من قبل المولى واللذين بهما يقع التمايز بين الاحكام. وقلنا ان اضافة العمل الى الله تكفي لتحقيق العبادة، ولا يعتبر فيها ازيد من ذلك. وهو امر متقرر في موارد الاحتياط. الموجب أيضاً لاسقاط الذمة وافراغها مما اشتغلت به من التكاليف المتوجهة الى المكلف اذ بعد الاتيان بالواجبات الواجدة لجميع أجزائها وشرائطها، والفاقة لموانعها يقطع العقل بالامتثال. وعلى الثاني وهو الفرض الذي لا يتمكن المكلف فيه من الامتثال الاجمالي، بل يحتمل أن العمل الصادر منه بقصد الانطباق على ما أمره، إما فاقد للشروط، أو الجزء، وبالتالي اشتغال الذمة بما تنجز في حقّه من تكاليف. ففي هذه الصورة لا ينبغي التأمل في وجوب التعلم لهذا الامر العبادي وفق ما هو المطلوب - جزءاً وشروطاً -، بحيث تكون الماهية المركبة صالحة لانطباق موضوع الخطاب المولوي عليها. وهذا الوجوب مما يمليه العقل بعد اشتغال الذمة بما تنجز في حقّه من تكاليف، اذ بعد كون الاحكام الواقعية منجزة على المكلفين يكون

العقل حاكماً بوجوب تحصيل العلم بفرأغ الذمة، وهو لا يحصل الا بتعلّم الاجزاء والشرائط، والموانع كي يتمكن من افراغ ذمته، اذ مع عدم التعلّم لا يتمكن من التمييز بين الشرط والمانع فيكون التعلّم واجباً بحكم العقل لتوقف الامتثال عليه، واذا ثبت ان التعلّم واجب، يقع الكلام في انه واجب قبل تحقق الشرط في الواجبات المشروطة، أو قبل دخول الوقت في الواجبات الموقّنة، أم لا؟

أقول ان المكلف إما متمكن من التعلّم بعد دخول الوقت في الواجبات الموقّنة، أو بعد تحقق الشرط في الواجبات المشروطة، وإما غير متمكن من ذلك، فعلى الاول لا يجب عليه التعلّم قبل دخول وقت الواجب في الواجبات الموقّنة، أو تحقق الشرط في الواجبات المشروطة، اذ لم نر الاشتغال كباعث الى اتيان الواجب إلا بحسب ما اعتبر فيه من قيد وشرط أو جزء - فوجوب التعلّم المبني عليه الاشتغال لا يقتضي أكثر من هذا، أي بكفاية إتيان العمل وإن كان مصاحباً بالتعلّم المعوي، ولا يقتضي وجوبه قبل الوقت أو قبل الشرط.

والحجّ خير مثال على ان الاتيان بالاعمال وافرأغ الذمة مما اعتبر فيها يتم بمجرد إتيان العمل على أفق تعلّمه الآنّي لأقبل الوقت أو الشرط، ولذا نرى ان الحجاج لا يتعلمون واجباتهم في الحج في حال استطاعتهم وانما يتعلمونها حال العمل ومعه يقع الأمن من العقاب الآخروي، ويحكم العقل بالامتثال والاطاعة.

اذن: نستكشف ان التعلّم اذا كان المكلف متمكناً منه بعد تنجّز الواجب وفعليّة الوجوب شرطاً أو وقتاً لم يوجب العقل تعلّم مسائله قبلهما. اذ وجوب التعلّم انما هو لاجل الامتثال والمفروض انه متمكن منه حين العمل. ولا حاجة الى التعلّم قبله.

وعلى الثاني: وهو فيما اذا لم يتمكن المكلف من التعلّم بعد دخول الوقت

وتحقق الشرط، بحيث ان ترك التعلم يفضي الى ترك المأمور به لعدم قدرته على التعلم بعد الشرط والوقت .
فهذا على قسمين :-

الاول : ما يكون التعلم فيه من المقدمات العلمية للامثال .

الثاني : ما يكون التعلم فيه مقدمة وجودية .

اما الاول : فبمعنى ان الامثال لا يُحرز إلا بالتعلم، بحيث يكون تفويت التعلم تفويتاً لاحراز الامثال مع تمكنه من الاتيان بالواجب في وقته بحيث لو علم به لامثله تفصيلاً، ومع عدمه يمثل اجمالاً، فيستقل العقل بوجوب التعلم لأن ترك التعلم قبل الوقت وحصول الشرط يجرّ الى عدم امكان احراز الامثال الواجب عقلاً، اذ المفروض ان التكليف منجزّ عليه بحيث ان مخالفته في وقته وقوع في المعصية الموجبة لاستحقاق العقاب، ومن عندها يقضي العقل بلزوم دفعه وتحصيل المؤمن من الضرر المحتمل وهو لا يكون إلا بالتعلم، قبل تنجز الشرط او دخول الوقت فعلاً .

وبالجملة : ان التكليف منجزّ عليه في ظرفه، على الفرض، ولا بد من تحصيل المؤمن من قبل المكلف، وهو لا يحصل إلا بالتعلم قبل الوقت وحصول الشرط .

الثاني : وهو فيما اذا كان التعلم مقدمة وجودية للواجب . فالقول بوجوب التعلم هنا محل إشكال :

وتقريره : إن التعلم اذا كان من المقدمات الوجودية للعمل بحيث انه لو لم يتعلم الواجب قبل دخوله وقته او قبل تحقق الشرط، إنتفت القدرة على الإتيان بالمأمور به الواقعي بعد تحقق الوقت والشرط . كالجاهل الذي لا يتمكن من الإتيان بالصلاة بعد دخول وقتها إلا أن يتعلمها قبله لاشتغالها على القراءة وغيرها مما

.....

لامناص من ان يتعلمه الجاهل باللغة قبل حصول شرط الواجب أو القدرة.
والإشكال عليه هو :

ان التكليف منتف قبل حصول الوقت أو قبل حصول الشرط والمقدمة الواجبة لا يتصور ان يتقرر لها معنى مع هذا الانتفاء . والحكم بالوجوب بالنسبة لها مشكل قبل وجوب ذيها، وبعد حصول الوقت والشرط لا قدرة لديه حتى يخاطب، بل هو عاجز .

وبالجملة : قبل فعلية الوقت أو الشرط لا خطاب ممكن أن يتوجه إليه بوجوب التعلم، فلا يجب عليه، لعدم وجوب ذي المقدمة حتى نقول بوجوب المقدمة، وبعد حصولهما لا قدرة للإتيان بالواجب .

وكيف كان، فهذا إشكال معروف في المقدمات المفوتة وحاصله :

ان وجوب المقدمات المفوتة غير معقول، اذ قبل حصول الوقت لا تكون واجبة لعدم تعلق الوجوب بذاتها وبعده أيضاً لا تكون واجبة للعجز عن تحصيلها، ومع العجز عنها يسقط الوجوب عن ذيها لان القدرة من شرائط التكليف .

والحق في المسألة : أن القدرة المعتبرة في التكليف، إما أن تكون دخيلة في الملاك والخطاب معاً أو ان تؤخذ في الخطاب فقط دون الملاك، بحيث يبقى المأمور به مشتملاً على الملاك حتى في مورد العجز عن الاتيان بالمأمور به .

وعلى الثاني : افاد الاستاذ الاعظم (قده) : ان العقل يستقل بوجوب تحصيل الملاك - وان كان الخطاب ساقطاً لعجزه - لاننا نستطيع أن نصف الملاك هنا بأنه أساس وهيكل الجعل والخطاب، وقبيح عند العقل تفويت الملاك . حيث ان ترك التعلم تفويت لما هو ملزم به في ظرف الفعلية - شرطاً أو وقتاً - وهو أيضاً من مصاديق ما يمكن أن يكون تفويتاً للواجب وموجب لاستحقاق العقاب . فلا ينبغي التأمل في وجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة قبل مجيء الواجب أو حصول شرطه

لكون تركه حيثئذ تفويتاً للملاك الملزم في ظرفه، وتفويت الملاك قبيح لدى العقل، نظير تفويت الواجب.

وإن شئت فقل: إن الملاك روح الحكم والتكليف، وإن تفويته قبيح بنفس الدليل الدال على قبح تفويت التكليف.

وقال سيدنا الاستاذ - دام ظلّه -: تارة يدرك العقل الملاك التام بلا مزاحم والمولى لا يكون قادراً على الامر أو النهي، وأخرى يمكنه ولا مانع له، ولكن باختياره لا يأمر ولا ينهى، أما في الصورة الاولى، فلا إشكال في الزام العقل بقبح تفويت الملاك ووجوب حفظه فإنّ روح الحكم موجود، غاية الامر إنّ الأمر لا يتمكن من ابرازه وإنشائه فالحكم يلزوم الاتيان على ما فيه الملاك.

وأما في الصورة الثانية: فلا وجه لالزام العقل، إذ المفروض أن الامر ممكن للمولى، ولا يأمر من باب الامتنان فلا وجه للاتيان به وجوباً^(١).

أقول: يظهر أن اشكال سيدنا الاستاذ (دام مجده) ناظر إلى ما أفاده استاذنا الاعظم (قده)، بوجوب اتيان العمل المحتفظ بالملاك دون ما كان الخطاب فيه مختزلاً لعلّة ما، حيث انه على اطلاقه وكما أفاد استاذنا الاعظم (قده) محل نظر، فيجب عليه التفصيل كما أفاد سيدنا الاستاذ (دام ظلّه).

وتبقى الصورة الاولى: وهي فيما اذا كان للقدرة المساس الواقعي والدخالة في الخطاب والملاك معاً. فبعد دخول وقت الواجبات الموقّعة وتحقق شرط الواجبات المشروطة، يرتفع الملاك والخطاب معاً لعدم التمكن من العمل، ومعه يسقط الملاك والخطاب وذلك لاجل فقدان ما يعتبر فيهما. ولا دور للعقل هنا ينتقل عبره الى القول بوجوب تحصيل شيء بعد عجز المكلف وعدم تمكنه منه وأما قبلهما - الوقت والشرط - فلم تتولّد الفعلية، فالقول بوجوب المقدمة مع عدم

الفعلية وعدم وجوب ذي المقدمة نحو مجازفة لايحتملها الدليل، اذ لامعنى لوجوب تحصيل المقدمات المفوتة قبل حصول الوقت والشرط، لأنّ التكليف بذيهّا متنفّ فكيف يقال بوجوب تحصيل مقدماته .

وبالجملة: أن الملاك والخطاب اذا كان كلاهما مشروطاً بالقدرة فلا دليل على وجوب تحصيل المقدمات المفوتة، وأما لو كان الخطاب فقط مشروطاً بها دون الملاك فيجب تحصيلها. هذا كلّه في غير التعلّم من المقدمات المفوتة الاخرى.

وأما التعلّم فليس كسائر المقدمات، بل له نوع امتياز عنها ولذا قلنا أنّه يجب التعلّم قبل حصول الوقت أو الشرط. فالذي نريده ونسعى إليه هو كيفية القول بوجوب التعلّم قبل وجوبية الواجب أي قبل تحقّق الوقت والشرط، مع ان التعلّم من مقدمات الواجب وعنه يترشح الوجوب للمقدمة، والتجأ المحقق الارديبيلي(قده) الى القول بكون التعلّم من الواجبات النفسيّة، والعقاب يتحقّق على تركه مضافاً على ترك العمل، ولايساعد عليه الدليل الروائي الذي أخذ فيه التعلّم موضوعاً، لكون المستفاد منها أنّ التعلّم واجب طريقي وأنّه مقدمة لامثال الاحكام الواقعية.

فاذن الدليل لايساعدنا على ماذهب إليه الارديبيلي(قده) ولايفكّ لنا اشكاليّة المسألة، فيبقى على حاله.

ويبقى ان نشير الى نكتة واحدة لعلّها السبيل الى حلّ الاشكال وهي مما نستفيدّها من الخطاب بين العبد العاصي ورب الارباب، اذ يحتجّ الاول بانّي ماكنت اعلم حتى اعمل فيخاطب، بهلاًّ تعلمت، ولم يحتجّ العبد على العجز بعد فعليّة الوقت والشرط ولاسبيل اليه كماحقّقناه، وهو مارواه مسعدة بن زياد (قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ

البالغة» فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبي كنت عالماً؟ قال: نعم. ثم قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال كنت جاهلاً. قال: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة).^(١)

وهذا يكشف لنا على أنّ العقاب على ترك العمل المستند إلى ترك التعلم مطلقاً، وبعد الوقت والشرط، وبهذا الواقع الاطلاقي نستطيع ان نحفظ بطريقة التعلم، لا النفسية - كما ذهب إليه الارديلي (قده) - وان نقول ان العقاب على ترك العمل المأمور به لا التعلم. فلا ترخيص بترك التعلم مع عدم التكليف المقتنص عن ذي المقدمة. لان اطلاق وجوب التعلم شامل للمراحل السابقة والعقاب ينصبُّ على ترك المكلف به الواقعي وان كان ناشئاً عن ترك التعلم قبل الوقت. ومن هنا نستطيع ان نلمس فرقاً بين التعلم وسائر المقدمات المفوتة، اذ هي ليست في محيط واحد.

إذن وبعد انكشاف ماهو الحق في المسألة يتجّه القول الى وجوب تعلم مسائل الشك والسهو، وانها لاتنخرم بواقعها عما حققناه، وهذا الفرع من مصاديق الكبرى المنقّحة؛ وهي وجوب المقدمات المفوتة. هذا تمام الكلام في الصورة الاولى وهي صورة علم المكلف بابتلائه في المسائل.

واما الصورة الثانية: وهي صورة علمه بعدم الإبتلاء بمسائل الشك والسهو.

فلاشبهة في عدم وجوب تعلمها - المسائل - لعدم كون التعلم من الواجبات النفسية، بل الطريقة لحرزية الامثال، فما دام امثاله لم يكن واجباً فهو لايحتمل الضرر بتركه حتى يجب تحصيل مقدماته، من باب دفع الضرر المحتمل. ولايضر هذا بإطلاق أدلة وجوب التعلم لأن موضوع انطباقها المسائل التي يكون امثالها

واجباً وهو يتوقف على التعلّم كما هو المستفاد من قوله تعالى في رواية (افلا عملت بما علمت). فان ظاهره وجوب تعلم المسائل التي يكون امتثالها واجباً ولا يستفاد منه وجوب تعلم مطلق المسائل وان كانت خارجة عن محل الابتلاء.

وتبقى صورة ثالثة على نحو الحصر العقلي وهي فيما اذا شك في انه سيقع في الابتلاء او لا؟ ومعه هل يجب عليه التعلّم او لا يجب؟ فيمكن ان يقال:

ان أدلة وجوب التعلّم باطلاقها تدل على وجوب التعلّم سواء علم بابتلائه بالواجب او لم يعلم بذلك، ومع وجود الأدلة المذكورة لا يصل المجال الى التمسك بأدلة البراءة الشرعية لنفي وجوب التعلّم لا لاجل حكومة أدلة وجوب التعلّم عليها، بل لعدم جريانها في حدّ نفسها، وإن شئت فقل:

إن عدم جريانها لاجل القصور في المقتضي لا لاجل وجود المانع، لما قد حقق في مبحث البراءة من ان التكليف المحتمل اذا كان في معرض الاطلاع عليه بحيث لو فحص المكلف عنه لظفر به، لم تجر البراءة العقلية عنه، اذ وظيفة المولى ليست اكثر من بيان الحكم وجعله في مورد لو فحص المكلف عنه لوصل إليه، وليست وظيفته جعله في مورد ان يصل اليه المكلف بلا فحص عنه، وإذا انتهت وظيفة المولى بجعل الحكم في مورد يمكن للعبد الوصول اليه فيجب على العبد بعد الاطلاع على ذلك ان يخرج نفسه عن عهدة التكليف المحتمل، ولا يحصل له المؤمن والخروج عن عهدة التكليف المحتمل الا بالفحص.

اذن فمع وجود احتمال كون الواجب محلاً للابتلاء، لا يصل المجال الى البراءة العقلية لعدم تحقق موضوعها وهو عدم البيان في هذا الفرض.

لكن لنا ان نتمسك بالاستصحاب الاستقبالي والحكم بعدم ابتلاء المكلف بما يحتمل ابتلاؤه به فيكون كالعالم بعدم ابتلائه، لما قد حققنا في الاصول من أن الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي، ومعه لا وجه لوجوب تعلّم مسائل

الواجب التي لا يعلم ابتلاء بها، فانه بعد احراز عدم الابتلاء فادلة وجوب التعلم لاتشملة لان الاصل الجاري هنا موضوعي وهو رافع لموضوع وجوب التعلم، وليس بحكمي كي تكون ادلة وجوب التعلم مانعة من جريانه، وإن شئت فقل: إن الاستصحاب لا يثبت عدم وجوب التعلم كي يقال ان ادلة وجوب التعلم تمنع من جريانه، بل يثبت عدم الابتلاء، فينتفي وجوب التعلم بانتفاء موضوعه. ومما ذكرنا ظهر مافي كلام الاستاذ الاعظم(قده) حيث قال: إن الاستصحاب وإن كان تاماً في حد نفسه، إلا انه تمنع من جريانه الادلة القائمة على وجوب التعلم، فانها باطلاقها تقتضي عدم جريانه في المقام، لدالتها على وجوب التعلم - وجوباً طريقياً - في كل مورد استند ترك الواجب الى ترك التعلم، فلانما من الحكم بوجوب تعلم المسائل حتى مع الاحتمال، فانك بعد التأمل فيما ذكرناه تعلم ان ادلة وجوب التعلم، وإن دلت على الوجوب الطريقي إلا انها لاتدل على وجوب التعلم في كل مورد استند ترك الواجب الى ترك التعلم وإلا لكان واجباً في فرض العلم بعدم الابتلاء، وكان محل الابتلاء في الواقع.

ان قلت:

إن ترك الواجب استند في هذا الفرض على قطعه بعدم الابتلاء.

قلت:

في المقام أيضاً استند الى استصحابه عدم الابتلاء، والاستصحاب يترتب عليه أثر القطع على الفرض. هذا كله في غير مسائل السهو والشك. وأما وجوب تعلم أحكامها عند العلم بالابتلاء بهما فهو انما يتم على مسلك حرمة قطع الصلاة، وأما على القول بجواز قطعها - كما هو ليس ببعيد - فلا يكون تعلم أحكامها واجباً تعينياً اذ يمكن أن يحرز الامتثال بطريق آخر وهو أن يقطع

(مسألة ٣): عمل العامي من غير تقليد ولا إحتياط باطل^(١)، إلا إذا تحقق معه أمران، الأول: موافقة عمله لفتوى المجتهد الذي يلزمه الرجوع إليه^(٢).

الصلاة ويأتي بها رأساً.

بحث حول الأجزاء

(١) ليس المقصود بالبطلان هنا البطلان الواقعي بمعنى كون التقليد أو الاحتياط شرطاً لصحة العمل بحيث لو انكشفت مطابقة ما أتى به العامي من أعمال لما هو المراد واقعاً، أو مطابقته للحجة يحكم بالبطلان لعدم استناده لاحتياط أو تقليد في عمله، ولم يذهب الى هذا أحد، بل المراد به عدم الاكتفاء بالعمل المذكور، لما عرفت من أنّ العلم الاجمالي الذي ولد التكليف ونجزها في ذمة المكلف يجب ا فراغ الذمة منها، بما عرفت من الطرق، بناء على أنّ الاشتغال اليقيني يفضي الى الفراغ اليقيني وجوباً بحكم العقل، فإذا لم يكن عمله مستنداً الى تقليد أو احتياط يبقى العقل تحت طائلة التردد بالاكتفاء بما أتى به لاحتمال عدم المطابقة لما هو المراد واقعاً. وعليه فاحتمال العقاب له تقرّر في نظر العقل، فالعمل المذكور كالأعمال، ولا مؤمن في المقام يريح العقل وقد ظهر مما ذكرنا ان الاحتياط والتقليد ليسا شرطين لصحة العمل بل هما طريقتان للامتنان. فإذا انكشف ان المطابقة مع الواقع حاصلة - وإن لم يستند اليهما - اكتفى العقل في تحقق عنوان الاطاعة، غير انه فرض نادر ولا سبيل اليه غالباً.

(٢) لكفاية ذلك بنظر العقل لحصول المؤمن مما احتمل عقابه بعد مطابقة الاعمال للحجة الفعلية، وبما يحتجّ به المكلف على تقدير المخالفة مع الواقع على المولى.

وقد يلاحظ بان الاستاذ الاعظم (قده) ذكر في المنهاج في المسألة الثانية، ان

بطلان عمل العامي إنما يكون مع عدم التقليد أو الاحتياط، وفرض المطابقة مصحح للعمل - أي المطابقة مع الواقع - وهو لم يذكره في المسائل المتخبة، ولعل ذلك يُعزى إلى أن انكشاف المطابقة بالكشف الوجداني للعامي في غاية الندرة والقلّة، إن لم يكن معدوماً. لأن المحصل منه مقتصر على اليقينيّات والضروريّات، وإدراج جملة المسائل والأعمال في ذلك مجازفة واضحة، وعلى تقدير آخر، أنها لو أصبحت في واد واحد - أي مع الضروريّات - لاستحال فيها التقليد، لما عرفت من أنه لاتقليد في الضروريّات والقطعيّات.

ثم إن ترك التقليد والاحتياط جهلاً يكون إمّا عن تقصير أو قصور، والاول الذي يتصور تمكّنه من تحصيل التقليد والاحتياط غير انه لم يبذل الوسع في تحصيلهما، والثاني بعكسه، أي لم يتمكن من السؤال عن المجتهد ولم يكن عارفاً بكيفية الاحتياط. فيتصور حولهما البحث أن يأخذ بعدين الاول في استحقاق العقاب. الثاني في صحة الاعمال وبطلانها، والاول أيضاً يتمحور حول ثلاث نقاط، في أنّ كليهما مستحقان للعقاب لتفويت الواقع على تقدير المخالفة وعدم الاستحقاق عند عدم المخالفة، استحقاقهما العقاب حتى على تقدير المطابقة، أو إنهما لا يستحقان العقاب مطلقاً.

أمّا الجاهل القاصر فالظاهر إنّه لا يستحق العقاب على تقدير مطابقة الواقع أو المخالفة، أما استناداً إلى الاول، فالامر فيه جلي اذ لم يصدر منه ما يستحق بسببه العقاب لفرض المطابقة للواقع أو الحجة الفعلية، وعلى الثاني فله مسرح واسع في أن يتعذر بجهله والمولى يعذره عليه.

وأما الجاهل المقصر فاستحقاقه العقاب من جهة المطابقة ومن جهة المخالفة أيضاً واضح، أما في صورة المخالفة فلبدها ان تركه الواقع لم يكن مستنداً إلى الحجة الفعلية الشرعية، ولا مستنداً إلى عذر عقلي أيضاً، والجهل بالحجة هنا ليس

بمعذر لتمكنه من السؤال والفحص في ظرفه، ولكنه قصر في ذلك، بل هو يعاقب حتى لو كان عمله الصادر منه مخالفاً للواقع ومطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده في ظرف العمل، إذ المفروض ان تركه للواقع لم يكن مستنداً فيه الى الحجة الموجودة والحجة بوجودها الواقعي ليست معذرة، بل المعذور بوجودها العلمي اللهم إلا أن يقال ان الحجة بعد العلم بالمطابقة معذرة فانه يستحق العقاب لاجل التجري.

وأما الصورة الثانية أي على تقدير كون أعماله مطابقة للواقع - فلو كان عن غفلة في البين فلا عقاب مترتب عليه، وأما إن كان ملتفتاً بأن يحتمل فساد أعماله فهو يستحق العقاب، لصدق عنوان التجري عليه الموجب لاستحقاق العقاب، كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) وتبعناه في ذلك، وإن خالفناه في منشأ الاستحقاق.

ويبقى الكلام في البحث حول صحة الاعمال وبطلانها بالنسبة إليهما، - أي تاركي التقليد والاحتياط - ولا يخفى ان الحكم بصحة الاعمال بلا تقليد واحتياط وعدمها انما هو في الافعال التي يترتب على صحتها أو فسادها أثر عملي وجعل الحكم الوضعي - صحة أو فساداً - عارضاً على أعمالها مطلقاً غير صحيح، أي لنا ان نحكم بأحد الحكمين اذا كان لهذا الحكم ثمرة كما في مثل الصلاة في الموارد التي لم تشملها صحيحة لاتعاد، فيترتب على فسادها الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

وأما الاعمال الخالية عن الثمرة بعد القول بالبطلان لانعدام الموضوع كالذبيحة التي ذبحت بغير حديد اختياراً ثم علم بالتقليد أو بالاجتهاد شرطيته وهي لم تبق فلا ثمرة للقول بصحة أو فساد الذبح لتصرم الموضوع، وكمن شرب العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه ثم التفت وتردد في جواز الشرب، حيث لا أثر

للكم بالحلية أو الحرمة لصدور الفعل منه . نعم يختلف الأمر من استحقاق العقاب وعدمه فيستحق العقاب في بعض الصور كما تقدم تفصيله .
وبالجملة : ان الحكم بصحة اعمال تاركى التقليد والاحتياط وبطلانها ، إنما هو في الافعال التي يترتب على صحتها وفسادها اثر عملي كما عرفت توضيحه .
فإذا تمهد لك ذلك فاعلم :

أن الامر يُفرق فيه من جهة كون ماصدر منه يدرج في التوصليات تارة ، واخرى في التعبديات ، ولا مشاحة في كفاية العمل وصحته وفق الاول ، سواء كان جاهلاً مقصراً أم كان قاصراً لحقّة المونة فيها واكتفاء الشارع بمجرد وجودها وتحيّتها في الخارج ، وإن كان كركوب الدابة المغصوبة للذهاب الى الحج فان بعد كون العمل مطابقاً للواقع لاوجه لعدم صحته بلافرق في ذلك بين الجاهل القاصر والمقصر ، ويبقى الكلام في التعبديات ، وينقسم فيها الجهل الى ماكان فيه المكلف قاصراً أو مقصراً ، غير ملتفت ، مع وضوح الامر فيهما وقبول المولى لعمليهما وفرض الاطاعة حاصل .

ويبقى الكلام في الجاهل المقصر الملتفت ، اذ ربما يتّجه القول ببطلان عبادته كما ادعى شيخنا الاعظم (قده) من ظاهر كلام السيد الرضى (قده) ، وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى (قده) ، الإجماع على بطلان صلاة من لايعلم أحكامها .

قال في الرسائل في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية من مبحث اشتباه المكلف به مع العلم باصل التكليف (إن الشاك في كون الماتى به موافقاً للمأمر به ، كيف يتقرب به . من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامتنال الامر الواقعي على كل تقدير ، نعم هو قاصد لامتناله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها) انتهى .

وهذا الامر لم يَتَّ بِيد الجاهل المقصّر - أي الجزم بالنية - . وملخص ماذكره: هو اعتبار الجزم بالنية في صحة العبادات .

ويضاف اليه عدم تحقق قصد القرية، ولكن هذا لا يمكن الالتزام به اذ صحة العمل حتى من هذا الفرد ممكنة وفق الحال الذي بيناه وقلنا في محلّه من ان المائز بين التوصليّات والتعبديّات مضافاً الى كفاية تحيّيها في الخارج يجب أن يكون العمل بنحو اضافة للمولى حتى بالنسبة الى المقصّر في العباديات، لان الداعي الى إتيان العمل هو توطين النفس على الامتثال المعلوم اجمالاً أو تفصيلاً، وهذا العنوان محقّق للعبوديّة، فمع المطابقة القول بعدم صحتها مجازفة واضحة، والدليل العقلي ينهض على هذا، ويبقى الكلام محصوراً في الجزم ولان الجزم بالاكتفاء بما أتى به مشكل من جهة التشريع الباطل لعدم علمه الوجداني بكون المراد هو الذي أتى به مما يوجب سريان الشك الى الجزم، إلا اننا بَنَيْنَا الاساس على ان الجزم في العبادات لم يَقم ولم ينهض الدليل عليه، إلا ماقد يرى العقل من كونه قيّداً لتحقيق الاطاعة، وتمّت المناقشة فيه بقصور العقل عن التشريع وانما يدرك الباعثية ويدرك انه يكفي في صحة المبادرة الرجاء في ان لا يكون تاركاً لما امر به واقعاً، فيكتفي به مؤمناً. وصفوة الكلام ان الاطاعة الاحتمالية كالاطاعة الجزمية .

واما الاجماع ففيه مافيه، الاول من جهة عدم حجية المنقول منه وهو امر غير متحقّق في نفسه، والمحصّل منه على تقدير حصوله قد يكون المستند فيه الوجوه المذكورة في المقام، وبهذا لا يصل الى رتبة الاجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم، فلذا لا يمكن الركون اليه .

وبعبارة موجزة: ان الجزم بالنية غير معتبر في صحة العبادات والاتيان بها يكفي اذا كان باحتمال الامر وقصد التقرب يحصل بهذا المقدار من قصد الامر،

تحقق قصد القرية إذا كان العمل عبادة .

والاحوط مع ذلك ان يكون عمله موافقاً لفتوى المجتهد الذي كانت وظيفته الرجوع اليه حين العمل^(١).

وبالنتيجة يكون عمل الجاهل في جميع الصور المذكورة صحيحاً.

(١) وهذه من مهمات مسائل التقليد ولكونها مرتبطة ببحث الإجزاء اخذت هذا الطابع الخاص ، والبحث حول هذه المسألة أخذ رقعة واسعة بين ارباب هذا الفن إلا أن النتيجة انقسامهم الى نظريتين ، وقبل الخوض في طرح الادلة والمؤيدات لبيان المسلك الحق نشير الى أن متعلق البحث هو مطابقة عمل العامي لفتوى من كانت وظيفة العامي الرجوع اليه في ظرف العمل ، وإن كانت فتواه مخالفة لفتوى من يجب الرجوع اليه فعلاً؟ أو المدار المطابقة بين الفتويين؟ على أن محل البحث انما هو في الافعال التي تكون من ثمراتها الاعادة في الوقت والقضاء خارجة ، وأما ما لا يجب فيه الإعادة أو القضاء كان لم يكن العمل الصادر فاقداً لشرط ركني أو ركن بأن يكون من الموارد التي يجري فيها حديث لاتعداد فغير مقتض للبحث والتنقيح .

وكيف كان فينتج البحث حول محور واحد هو المقصود بالبحث ، وهو أنه هل القاعدة تقتضي بطلان الاعمال التي صدرت منه سابقاً على طبق الحجة السابقة وكانت مخالفة للحجة الفعلية أم تقتضي صحتها أو أن المدار على مطابقة فتوى المجتهد الفعلي ، أو أن المدار على المطابقة على كلتا الحجتين لفتوى المجتهد حين العمل وفتوى المجتهد الفعلي؟

قال الاستاذ الاعظم (قده) الصحيح هو الثاني ، واللازم أن يكون عمله مطابقاً لفتوى من وجب الرجوع اليه فعلاً ، لان الصحة انما تنتزع من مطابقة العمل للمأمور به ، فإذا فرضنا عدم تطابقهما حكم ببطلانه ، والحكم بأن غير الواقع مجز عن الواقع يحتاج الى دليل ليس بايدينا ، اذ المفروض ان قول المجتهد

.....

السابق سقط عن الإعتبار والمجتهد الفعلي يرى بطلان العمل.^(١)
وقال سيدنا الاستاذ(حفظه الله) إن مقتضى القاعدة الاولى على القول بالطريقة في الامارات عدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف، وعليه يجب اعادة الاعمال السابقة المخالفة للواقع بمقتضى نظر المرجع الثاني والجزاء يحتاج الى دليل.^(٢)

وهؤلاء ومن وافقهم أصحاب القول الاول القائلين بعدم اجزاء مطابقة العمل لفتوى المجتهد السابق على ماسياتي بيانه.

واما أصحاب القول الثاني القائلين بالاجزاء فهم السيد اليزدي(قده)وظاهر السيد الحكيم(قده)حيث لم يعلق على المتن، والاصفهانى(قده)على ماصرح هو بذلك وقال: بان اللازم تطبيق العمل على فتوى من كانت وظيفته الرجوع إليه حين عمله.

وحاصل ما افاده استاذنا الاعظم(قده)، وسيدنا الاستاذ(حفظه الله) هو ان الاعادة والقضاء من افعال المكلف وهو لايدري وظيفته حين الالتفات الى اعماله السابقة والذي يرجع فيه بتصحيح العمل الى المقلد الذي يجب تقليده فعلاً ولاوجه للرجوع الى السابق للقطع بعدم حجية قوله بما يصلح للمعارضة مع الثاني، إما بالموت أو بتبدل قوله أو بأعلمية الآخر. وعليه فما يفتي به المجتهد الفعلي هو حكم الله الثابت في حق المكلف فان فتواه هو الحكم الالهي الكلي الذي يعم الآتات المتقدمة، والسابقة بلافرق، فإن أفتى بالصحة فلا إعادة في الوقت ولا قضاء خارجه، وان أفتى بالبطلان كان عليه أن يعيد ويقضي، أي الشك في الاعادة والقضاء مسبب من الشك في صحة الاعمال السابقة وزمن

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٥١.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٥٧.

صدرور الاعمال وان كان السابق، إلا ان الشك في الإعادة والقضاء هو الزمن
اللاحق هو عمل يرجع فيه الى من هو حجة فعلاً، لا الى السابق المعلوم ارتفاع
حجيته، فيبقى الثاني بلا معارض قابل لتصحيح او تخطئة العمل على مايراه.

مضافاً الى أن الرجوع الى قول السابق ليس بمؤمن على تقدير مخالفته مع
الثاني ويبقى العقل تحت طائلة التردد بكفاية ذلك لصدق الطاعة أولاً، فالاشتغال
يستدعي مطابقة قول الحي ان كان الاول ميتاً أو الاعلم ان كان ذاك مفضولاً.

ثم إن القائلين بعدم وجوب الاعادة والقضاء استدلوا على مسلكهم بأمور:
الاول: ان الحجية متقومة بوصولها لابوجودها الواقعي والانشائي، واثـر
الحجية المفعولة يترتب على الاول لا على الثاني، لكون الاثر المطلوب من جعل
الحجية، انما هي المنجزية والمعدرية وهما مترتان على الحجية الفعلية لا الانشائية
والحجية انما تتصف بالفعلية بعد وصولها وعليه ثبوت الاجتهاد الاول في ظرفه
وتحقق الثاني لا يكشف عن خلاف الاول لأن انكشاف الخلاف في الحجية أمر
غير معقول اذ الحجية متقومة بالوصول والمفروض ان فتوى المجتهد السابق وصلت
الى المقلد وصارت منجزة ومعدرة وفتوى المجتهد الفعلي لاتسلب المنجزية
والمعدرية عنها، بل اقصى مايمكن أن يتصور ان حجية القول الاول تسقط عن
الاعتبار في ظرف الاجتهاد الثاني، والتبدل في الحجية من قبيل التبدل في
الموضوع.

فصفوة القول: ان الاعمال التي صدرت عن المكلف في ظرف المقلد الاول
وكانت مطابقة لفتواه لايمكن الحكم بعدم صحتها، اذ المفروض بقاء قوله على
الحجية في ظرفه وكان منجزاً ومعدراً، والشيء لاينقلب عمّا هو عليه، والحجة
في حق العامي حين العمل هو فتوى المجتهد السابق لعدم حجية قول الثاني في
ظرف حجية قول الاول بل الحجية حدثت لاحقاً ويدها لاتطال حجية السابق.

ويمكن الايراد عليه باننا نسلّم كون الحجية متقوِّمة بالوصول، وايضاً نسلّم ان انكشاف الخلاف في الاحكام الظاهرية - ومنها الحجية - غير معقول . لان الامر فيها من قبيل تبدّل الموضوع، فإن قيام الإمارة على خلاف الاستصحاب لا يكشف عن عدم كونه حجة في ظرفه، وانما يسقط عن الاعتبار حين الاطلاع على الإمارة، فان التبدل في الحجية دائماً من قبيل تبدل الموضوع، إلا انا ندّعي ان فتوى اللاحق - المجتهد الثاني - تكشف عن ان هذا حكم الله في حق نفسه وبحق من يقلده، وأنّ هذا هو حكم الله الثابت منذ الرسالة إلى الآن، فهو حكم إلهي كلّّي، فلا يضر بالمقام عدم ثبوت حجّيته في ظرف المفتي الاول لعدم وجوده، أو كان فاقداً لبعض شرائط التقليد، كالا علمية أو غيرها من الاسباب، إذ بعد حدوث حجيتها يكون مقتضاها ثبوت ماتضمّنه من الحكم من اول الشرع، وعليه فإذا اتى العامي المجنب بصلاته مع الوضوء بعد التيمم بدلاً عن غسل الجنابة بعد حدوث الاصغر منه وكان هذا العمل مطابقاً لفتوى المجتهد الموجود حين العمل ثم أفتى اللاحق الذي يجب الرجوع اليه فعلاً بوجوب التيمم ايضاً بدلاً عن غسل الجنابة فإن مقتضى الفتوى الثانية هو أن حكم الله المجعول في حق التيمم بدلاً عن غسل الجنابة اذا حدث بالاصغر هو التيمم من الاول .

وبهذه الفتوى الثانية ثبت بطلان عمله الاول، ونلزمه بوجوب الإعادة والقضاء . وفتوى المجتهد السابق لاتنفع حجة لفواتها بموته . وسيأتي الجواب عنه .
الثاني : ان دليل العسر والخرج حاكمان على دليل الإعادة والقضاء، فيحكم بعدمهما لكونه مرفوعاً في الشريعة .

وهو ايضاً غير تام اذ لو تم هذا الدليل، ففي صورة القضاء فقط دون الإعادة اذ لا يلزم منها عسر ولا خرج، هذا أولاً وثانياً . ان المدار في الحرج والضرر الشخصيان لا النوعيان . وهذا قد يختلف ويتخلف بحسب الموارد التي يتعلق بها

العسر والخرج، وبهذا يكون الدليل اخص من المدعى.

الثالث: ان الاجماع قائم على عدم وجوب الإعادة والقضاء اذا كان المائي به على طبق الحجة حين العمل، ونناقش ايضاً في قيام الاجماع على عدم وجوب الاعادة والقضاء أولاً بمنعه فقد نقل عن العلامة والعميدي (قدهما) دعوى الإجماع على وجوب الإعادة والقضاء ومعه كيف تكون المسألة إجماعية، وثانياً: انه محتمل المدرك لاحتمال أن يكون استناد المجمعين إحدى الصور المزبورة في المسألة فيخرج بهذا الواقع عن الاجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم وثالثاً ان الاجماع المنقول كما في مثل موردنا ليس بحجة لعدم شمول أدلة حجية خبر الواحد للخبر الحدسي.

الرابع: السيرة التشريعية الجارية على عدم الإعادة والقضاء فيما اذا كان المائي به مطابقاً للحجة حين العمل والجواب عنه: إن السيرة لو ادّعوا دليلاً على عدم الوجوب فنقول احرازها مع كونها كاشفة عن رأي المعصوم في المسألة مشكل.

الخامس: ما أفاده السيد الحكيم (قده): بأن لامانع من استصحاب حجية رأي الميت بقاءً، إذ الرجوع إلى الحي إما من باب الإجماع، أو دوران الحجة بين التعيين والتخير، ومع القول بجريان الاستصحاب لاتصل التوبة إليهما اما الإجماع فلكونه دليلاً لبياً يقتصر فيه على المتيقن، وهو في غير المقام. وأما أصالة التعيين فلامجال فها مع وجود الاستصحاب فانه عرش الاصول وان كان فرش الامارات^(١).

وما أفاده (قده) تام في نفسه على تقدير القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية وهو خلاف ما اخترناه من المبني موافقين فيه العلامة

النراقي (قده)، والاستاذ الأعظم (قده)، وسيدنا الاستاذ (حفظه الله): إذ استصحاب الحكم الكلي لازال معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد فيسقط عن الاعتبار فالدليل غير تام.

السادس: ما ذكر المحقق الاصفهاني (قده) في رسالته الاجتهاد والتقليد وفي تعليقه على المكاسب في مسألة ما إذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً في شروط الصيغه، ونحن ننقل عين مانقله عنه الاستاذ الأعظم (قده) قال:

إن الأحكام الوضعية إنما تتعلق بحسب الغالب على الاجسام والموضوعات الخارجية ومن الظاهر أن الجسم الخارجي لا معنى لقيام المصلحة به حتى يكون الأحكام الوضعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فلا مناص من أن تكون تابعة للمصالح في جعلها واعتبارها. فإن أدت الحجة إلى أن المعاطاة مملّكة وإن الصيغة الفارسية كافية في العقود، فقد وجدت المصلحة في جعل الملكية في المعاطاة أو الزوجية في العقد غير العربي وهكذا.

فإذا قامت الحجة الثانية على أن المعاطاة مفيدة للإباحة أو أن العربية معتبرة في الصيغة لم يستكشف بذلك أن الملكية في المعاطاة أو الزوجية في العقد الفارسي غير مطابقتين للواقع، وذلك لأن الأحكام الوضعية لا واقع لها سوى أنفسها، والمفروض أنها تتحقق بقيام الحجة الأولية فلا يستكشف بسببها أن جعل الملكية في المعاطاة - مثلاً - لم يكن على وفق المصلحة، إذ لو لم تكن هناك مصلحة تدعو إلى جعلها واعتبارها لم يكن للشارع أن يعتبرها بوجه.

نعم يستكشف بالحجة الثانية أن المصلحة من لدن قيامها إنما هي في جعل الإباحة في المعاطاة لا في جعل الملكية، أو إنها في جعل الزوجية في العقد العربي لا الفارسي.

فقيام الحجة الثانية على الخلاف إنما هو من باب التبدل في الموضوع وليس

من باب انكشاف الخلاف في السابقة باللاحقة، ومع كون الثانية موجبة للتبدل في الموضوع فلامناص من الالتزام بالإجزاء في الاحكام الوضعية .

واما في الاحكام التكليفية، فهي وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها ويتصور فيها كشف الخلاف، إلا ان الحجة الثانية إنما تتصف بالحجة بعد انسلاخ الحجية عن السابقة بموت المجتهد أو بغيره من الاسباب .

فالحجة الثانية لم تكن بحجة في ظرف الحجة السابقة وإنما حجيتها تحدث بعد سلب الحجية عن سابقتها، وإذا كان الامر كذلك، استحال أن يكون الحجة المتأخرة والحادثة موجبة لانقلاب الاعمال المتقدمة عليها بزمان وهي الافعال الصادرة على طبق الحجة السابقة حتى بناء على الطريقية .

ان قلت : ان الاعادة والقضاء لم يكونا من موارد الحجة السابقة، بل مايجب فيها الرجوع الى الحجة اللاحقة لفساد السابقة .

قلت : ان الاعادة أو القضاء وان كانا من الامور المتأخرة عن الحجية الثانية، إلا إنهما من لوازم بطلان الاعمال المتقدمة ولا يعقل ان يكون الملاك المؤثر في بطلانها - أي الاعمال السابقة - مخالفتها للحجة المتأخرة، اذ قد عرفت عدم امكان تأثير المتأخر في المتقدم، بل الملاك مخالفتها للحجة السابقة والمفروض عدمها، وعليه لامناص من الالتزام في الاحكام التكليفية أيضاً بالاجزاء .^(١)

واجاب عنه الاستاذ الاعظم (قده) في الاحكام الوضعية : بأن التسليم بأن الاحكام الوضعية لا واقع وراءها يتبع المصلحة والمفسدة وان المصلحة متقررة فقط في ظرف جعلها لامناقشة لنا فيه، وبهذا الواقع أيضاً لا يتصور انكشاف الخلاف

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٥٥، نقلاً عن تعليقة الاصفهاني على المكاسب في مسألة اذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً في شروط الصيغة وايضاً من رسالته في الاجتهاد والتقليد .

.....

فيها بعد تحققها . إلا ان الكلام يقع بعد الحجة الثانية الموجبة لحدوث الشك فيما تيقن سابقاً وبالتالي التشكيك بالملكية المستندة الى الحجية الماضية، اذ بعد ارتفاع الاولى وثبوت الحجية الثانية يُشكُّ في ان الملكية هل حصلت بالمعاطاة الصادرة منه أم لم تحصل؟ والحجة الثانية تنفي ذلك وتكشف عن عدم حصولها، ولانها أيضاً تكشف عن ان المعاطاة لم يثبت دليل على جعلها في الشريعة المقدسة اذ لافرق بين الزمان السابق واللاحق بحسب المدلول. ^(١)

ونشير الى ملاحظة حول ما افاد إستاذنا الاعظم (قده) وهي : أنَّ هذا الشك الذي ادَّعي حصوله بعد انسلاخ الحجية الاولى وتقرر الثانية افتراضي، اذ المكلف قاطع بثبوت الملكية بالقطع التعبدي في ظرف الحجية الاولى بحيث لاتصل النوبة إليه - الشك - حتى مع عدم بقائها بعد كون المقام من باب تبدل الموضوع.

وبعبارة اجلى : بعد قبول تحقق الملكية بقيام الحجة عليها لايشك فيها، اذ الشي لاينقلب عمّا هو عليه كي يتمسك بالحجة الثانية، لكن لنا ان ثبت عين الدليل بطريق آخر وهو ان تقرر الحجية الثانية وإن كان حادثاً إلا أنها بحسب المدلول الإلزامي كاشفة عن ثبوت الحكم في الشريعة ابتداءً حيث يقع التعارض بين هذا المدلول الالتزامي وبين المدلول المطابقي المتولد عن الحجية الاولى في ظرفها والتي فيها يثبت الملكية بالمعاطاة، ولازم هذا التعارض التساقط، وبعدئذ أصالة الفساد في العقود اتكاءً على الاستصحاب الازلي.

إلا انه يمكن أن يقال : بعد فرض كون المقام من قبيل تبدل الموضوع انه لايشمل مدلول فتوى المجتهد الثاني الالتزامي زمن فتوى المجتهد الاول.

وقال الاستاذ الاعظم (قده) في الجواب عن شق الاحكام التكليفية : لاشك بأن الأعمال التي صدرت منه في ظرف الحجة الاولى مطابقة لما هو المراد شرعاً

إلا أنه وبعد انسلاخها وتقرر الحجة الثانية يشك في صحة تلك الاعمال ومن ثم يشك في الاعادة والقضاء، من حيث انها طابقت الواقع أو لم تطابقه، ولا طريق الى احرازه إلا الوجدان أو التعبد وكلاهما لاسبيل له اليهما لعدم المكنة في الاول وللقطع بارتفاع الحجية في الثاني وسقوطها عن الاعتبار، ويبقى الطريق بالنسبة اليه مفتوحاً بالنسبة الى الحجية الثانية فعلاً أي المفتي الذي بيده أن يقول إما بالاعادة أو القضاء أو صحة الاعمال الصادرة منه، فزمن الشك في الاعادة والقضاء يوازي زمن حجية القول الثاني فعلاً، وهما عمل يفترض فيه الاستناد الى الحجة فعلاً. وليست إلا في يد المفتي الثاني.

وبعبارة واضحة: ان الإعادة أو القضاء في ظرف الحجة المتأخرة عمل من أعمال المكلف لا يعلم حكمه، والشك فيهما مسبب عن الشك في صحة الاعمال السابقة وكونها مطابقة للواقع، ولا سبيل الى احرازها إلا فتوى المجتهد الثاني، وأما فتوى المجتهد الاول فهي ساقطة عن الحجية على الفرض ولا يعتمد عليها.^(١)

وفيه: أنه بعد قيام الحجة على الصحة حين العمل يقطع بعدم وجوب الإعادة والقضاء ولا يشك فيهما كي يقال انه لا بد من الرجوع الى الثاني لاحراز وظيفته، وإطلاق فتوى المجتهد الثاني لا يشمل عصر المجتهد الاول بعد كون المقام من قبيل تبدل الموضوع.

وايضاً أفاد استاذنا الاعظم (قده) في معرض جوابه عن الحجة المتأخرة وأنها لا يعقل أن تكون مؤثرة في الاعمال المتقدمة كما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) بجوابين الاول نقضي والثاني حلّي.

أمّا النقض: فبشهادة الرجلين العادلين على شيء حدث أيام فسقهما الذي تابا منه فإذا شهدا بالملكية، أو بنجاسة شيء، أو زوجية امرأه، فهل ترد شهادتهما

نظراً إلى أن الشهادة حدثت حجيتها متأخرة عن تلك الأمور، وإيضاً لو شهد عادلان كانا فاسقين في وقت صلاة، شك المصلي بركوعه فبنى على أنه ركع بقاعدة التجاوز، أو بصحة صلاته بقاعدة الفراغ، بأنه قد نقص ركوعاً أو ركعة، أفلا يحكم ببطالان الصلاة نظراً إلى أن الحجة المتأخرة لا يمكن أن تكون مؤثرة في المتقدمة؟ الظاهر أنه يحكم على طبق الحجة اللاحقة ويحكم بفساد صلاته.

وأما الحل: فهو أن المدار في الصحة والبطالان إنما هو مطابقة المأتي به مع الواقع وعدمها، ولانعني بأن الحجة المتأخرة تؤثر في صحة الاعمال المتقدمة حيث ان الحجية تمنع القول بتأثيرها في السابقة، على نحو ان تقلب الصحيح باطلاً، اذ لا يمكن ذلك حتى مع الحجة المقارنة كما اذا كان المكلف جنباً وتيمم لعذر ثم احدث بالاصغر وتوضاً فصلى على فتوى مقلده، على ان الوظيفة حيثئذ هو الوضوء إلا انه تيمم وصلى - غفلة عن فتوى مقلده - فإذا بلغ رتبة الاجتهاد ونهض الدليل على ان الوظيفة كانت في ظرفها - الواقعة - هو التيمم، أفلا يحكم بصحة صلاته بدعوى كونها غير مطابقة للحجية المقارنة، مع جزم المكلف واستكشافه أن الواجب الواقعي هو الصلاة مع التيمم، فيعلم أن المدار على ما قلناه ولا اثر للحجة المقارنة فضلاً عن اللاحقة في الانقلاب، ويبقى ما أشرنا إليه وهو يستكشف من المدلول الإلتزامي للفتوى الصالح سريانه الى جميع الأزمان ولا يختص بعصر دون عصر مما يكشف عن وجوب الإعادة والقضاء.

وملخص الكلام: ان أراد ان الحجة المتأخرة لا توجب انقلاب الصحة بطلاناً فهو متين، ونحن أيضاً نقول به، وان أراد انها لا تكشف عن مطابقة الاعمال السابقة للواقع وعدمها فهو خلاف الوجدان.^(١)

ولنا نظر واسع فيما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) على كلا شقي جوابه ونقول على ما أفاده حلاً:

انه يمكن أن يكون مراد المحقق الاصفهاني (قده) أن الاعمال الصادرة في ظرف الحجة السابقة إن كانت مطابقة لها، فالحجة اللاحقة لاسبيل لها في كشف عدم المطابقة مع الحجة السابقة بعد كونها مطابقة لها بل ولا نسلم به، وترجيح عدم المطابقة للواقع مع وجود المطابقة مع الحجة السابقة بلا مرجح لتساويهما في المطابقة للواقع وعدمها. نعم اقصى مالنا ان نتصوره سقوط الحجة السابقة بعد موته أو تبدل رأيه مثلاً وهذا خارج عن حريم النزاع.

وأما عن نقضها فجوابنا يقع حول الشهادة بنجاسة شيء أولاً بأنه لا يرد، اذ لم يكن الشيء المذكور طاهراً بالحجة حتى يقال إن الحجة المتأخرة لا توجب شيئاً في المتقدم، بل كان طاهراً بعنوان مشكوك الطهارة، وبمجرد قيام البيئة على النجاسة ولو لاحقاً يرفع الشك، بخلاف ما لو قامت بيئة على طهارته ثم شهد العادلان على النجاسة بعد عروض الفسق على الشاهدين بالطهارة فيندرج فيما وقع فيه النزاع.

وأما عن مسألة التجاوز فإنه بعد قيام البيئة على خلاف قاعدة التجاوز يتولد له علم تعبدى بنقصان ركوع من صلاته مما يوجب رفع الموضوع، فالقاعدة قائمة على صحة صلاة الشاك ما لم يقدّم دليل على بطلانها، وبهذا المعنى يتضح أن النقص الذي أفاده الاستاذ الاعظم (قده) يصلح في موقع تكون فيه إحدى الحجّتين إما حاكمة على الاخرى، وإما واردة وهو خارج عما نحن فيه، فان مانحن فيه يكون من صغريات بحث التعارض لو سلم. فإن آيت إلا القول به، أي ما أفاده الاستاذ الاعظم (قده)، فنقول بوقوع التعارض بين الحجّتين بالنسبة الى الاعمال السابقة، فلا تكون الحجة السابقة صالحة لاثبات الصحة، فيقع الشك في الاعادة

(مسألة ٤): المقلد يمكنه تحصيل فتوى المجتهد الذي قلده باحدى طرق ثلاث الاولى ان يسمع حكم المسألة من المجتهد نفسه^(١).

والقضاء الموجب لرجوع العامل الى الحجة الفعلية لان زمنه في ظرف زمنها. لكن يمكن ان يقال: إن مدلول الحجة اللاحقة لا يشمل زمن قيام الحجة السابقة بعد كون المقام من قبيل انقلاب الموضوع.

(١) اذ اخبار المجتهد عمّا تعلق به رايه حجة في نفسه لنهوض الادلة على ذلك من الآيات كما في آية النفر، اذ عرفت ان مقتضاها حجية إنذار المنذرين المتفقهين وان الاخبار عن الفتوى تُدرج في حيز الإنذار أيضاً، فإن كان الاخبار واجباً استناداً الى الآية فلا بد وبحسب دلالة الاقتضاء يكون القبول كذلك وإلا كان وجوب الانذار على المنذرين لغواً.

وكما في آية السؤال أيضاً بنفس الدلالة على وجوب سؤال أهل الذكر المولّد لوجوب القبول فان وجوب السؤال من أهل الذكر مستلزم لقبول قولهم، الا انك عرفت من مطاوي بحوثنا السابقة مافيه من النقاش في أصل دلالتها على حجية قول المجتهد. وكما في الروايات التي شعبناها الى ثلاث طوائف بحسب عنوان اخذ الفتوى، او الارجاع إلى آحاد الرواة ومن كان من أهل النظر والاجتهاد، او التي اقتنص من بعضها مفهوماً جواز الافتاء مع العلم ومنطوقاً عدم جواز الافتاء بغير علم، فان وجوب الرجوع اليهم بمقتضى الروايات مستلزم لحجية الاجوبة الصادرة منهم.

وكذا سيره العقلانية الممضاة من الشارع مستقرة على حجية قول أهل الخبرة.

الثاني : ان يخبره بفتوى المجتهد عادلان^(١).

بحث حول البينة

(١) ويُعبّر عنه بالواقع الفني بالبينّة، وقد تُسولم على العمل بها واعتبارها، وانما ينحصر البحث حولها في مدرّكها الشرعي المولد لحجّيتها بانه هل يدل على جعلها حجة مطلقاً وفي جميع الموارد، أو يقتصر على المتسالم عليه في بعض الموارد. أما مدرّكها الثابت والمحتمل فأمور:

الاول: الاجماع، وقال النراقي في عوائد أيامه في أصالة حجية شهادة العدلين (ربما يظهر من بعضهم الاجماع عليه)^(١)، وهو المسمى بالاجماع المنقول والمعلوم عدم اعتبار حجّيته، وأما كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم فلا يمكن لاحتمال أن يكون المدرّك الوجوه المذكورة في المقام المانعة من ذلك. وعليه فالاجماع المحتمل مدرّكته في المقام ليس يصلح دليلاً ومتكئاً لنا في القول بحجية البينة.

الثاني: الاولوية القطعية بتقريب أنّ البينة تثبت حجّيتها في باب القضاء وفصل الخصومة على ما في هذا الباب من نزاعات تدخل في الاموال والاعراض، بل وحتى النفوس، وهذه الموارد مورد للاهتمام البليغ من قبل الشارع، فأشار لها بالبيان الواضح وإن ذلك كافٍ للقول بحجية البينة في غير هذا الباب بالاولوية القطعية.

لكن لأنسلم هذه الاولوية المدعاة اذ تنقض الدعوة باليمين لاعتباره هناك وعدم اعتباره في جملة الموارد الاخرى، وأما حلاً فإنّ حجية بينة في باب القضاء لا يستلزم حجّيتها في باب آخر اذ الملاك هناك ماتعون بعنوان حفظ النظام حذراً من اختلاله، فما يدرج فيه من الحجج بينة كانت أو قسماً أو غيرها من الطرق

لاجل الإبقاء على هذا العنوان ومعه لانستطيع ان نتصور أن يكون الملاك بهذا التعنون موجوداً في جميع الموارد الأخرى فجعل الشيء حجّة لحفظ النظام غير مستلزم لحجّيته فيما لا يتوقف عليه هذا الحفظ .

وأما الثالث : وهو المدرك الروائي فقد استدل برواية مسعدة بن صدقة (عن أبي عبد الله عليه السلام) قال سمعته يقول : كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك . وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك لعلّه حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك وهي اختك ورضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة ^(١) .

وتقريب الاستدلال بالنظر الى أن (الأشياء) في قوله عليه السلام (والأشياء كلّها على هذا) جمع محليّ باللام والجمع إن حُلّي باللام فهو يولد لنا العموم ، ولا سيما مع تأكيد عليه السلام بلفظ (كلّها) ، فنقتص من الرواية أنّ البيّنة حجّة في جميع الموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعية وتكون مقدمة حتى على اليد في مثل الثوب ، والمملوك ، وكذا على أصالة عدم تحقق النسب أو الرضاع في المرأة مع كونهما حجتين لولا البيّنة التي تقوم على خلافها ، فانتفاء أمر اليد وأصالة عدم النسب وغيرها انما هو بقيام البيّنة على الخلاف فاقوائية البيّنة مع حجيتها ظاهرة من الرواية .

وقبول هذا التقريب المذكور بمشاحة ، قبل أن نستعرض ما يمكن أن يحتمل في رده أو ما يتصور في ظاهرها غير المتصور المذكور وصمود الرواية أمام المناقشة السندية فاذا ثبت ذلك ، كان للتقريب وجه ، أما الاشكال السندي فقد نسب الى الشيخ الأعظم الأنصاري (قده) أنّه عبر عنها بالموثقة إلا أن مسعدة لم يثبت توثيقه

(١) الوسائل : ب ٤ من أبواب ما يكتسب به .

بل ضعفه المجلسي والعلامة، نعم ذكر الاستاذ الاعظم (قده): انه ذكروا في مدحه ان رواياته غير مضطربة المتن وان مضامينه موجودة في سائر الموثقات، لكن شيئاً من ذلك لا يمكن اخذه ذريعة وحجة للاستدلال على وثاقته، فهو ضعيف على كل حال والاستاذ الاعظم (قده) تراجع في أواخر عمره الشريف عن توثيقه بعد ان كان كذلك رداً من الزمان لوقوعه في سند كامل الزيارات.

فالخلاصة: سقوط مسعدة عن التوثيق والاعتبار وتبعاً له الرواية. نعم لو كان مانقله الاستاذ الاعظم (قده) تاماً وثبتت الشهادة على كون مضامين رواياته موجودة في سائر الموثقات لكان نافعاً لنا، لكن الكلام في ثبوت الشهادة. هذا بحسب الفنية السندية. واما بحسب الفنية الدلالية فأورد عليه بأمرين:

الاول: ما ذكره السيد الحكيم (قده) في مناقشته لدلول الرواية من جهة أن البيّنة جعلت غاية للحل الذي هو المراد من اسم الاشارة، والاشياء كلها على هذا أي على الحلية حتى تقوم البيّنة على الحرمة، وكونها حجة على الحرمة لا يقتضي حجيّتها على الموضوع فضلاً عن عموم الحجية لما لم يكن مورداً للحل والحرمة من موضوعات سائر الاحكام.^(١)

وأجاب عنه الاستاذ الاعظم (قده) بأن الاشكال المذكور غير وارد لان موردها خصوص الموضوعات التي لها أحكام حيث وردت في ثوب يُشك في كونه ملكاً للبايع أو مغصوباً، وفي عبد لا يُدرى انه حر أو رق، وفي امرأة يُشك في انها أجنبية أو من المحارم، وكل ذلك من الموضوعات التي يترتب عليها أحكام.^(٢)

وهذا الجواب لا يكفي اذ كون موردها خصوص الموضوعات لا يقتضي

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٠٣.

(٢) التفتيح - الطهارة - ج ١ ص ٣١٦.

حجّة البيّنة الا في الموارد المذكورة بخصوصها ولا وجه للتعدّي الى غيرها والعمدة في المقام هو قوله عليه السلام (والاشياء كلّها على هذا حتى تستين أو تقوم به البيّنة) ولو كانت البيّنة غاية للحل الذي هو المراد من قوله (والاشياء كلها على هذا) فلا يمكن التمسك بالرواية على حجّة البيّنة في سائر الموضوعات .

والحق في الجواب هو أن البيّنة وان كانت غاية للحل الا انه حكم جزئي، والبيّنة فيه راجعة الى الشبهة الموضوعية، اذ مورد البيّنة ليست احكاماً كلية، فشهادة البيّنة على الحرمة، مثلاً شهادة على السرقة أيضاً فكما انها غاية للحل بدلولها المطابقي كذلك غاية للموضوع الخارجي الذي هو ملازم له فيكون غاية للموضوع أيضاً التزاماً، بمعنى :

انه يحكم ان الثوب المشتري ليس بسرقة ولا حراماً، إلا اذا قامت البيّنة عليهما، وهكذا فكما ان قيام البيّنة يكشف عن كون الثوب سرقة وشهادة بحرمة بالالتزام فكذلك قيام البيّنة على حرمة قيام على سرقة، فتدل الرواية على حجّة البيّنة في الموضوعات التي يترتب عليها احكام .

وبالجملة ليس المراد من قيام البيّنة بالحرمة شهادتها بالحرمة فقط بل شهادتها بموضوع خارجي تلزمه الحرمة، غاية الامر إنّ الشهادة بالحرمة تكون بالمطابقة وبموضوعها بالالتزام .

الثاني : مقاله الاستاذ الاعظم (قده) : من ان لفظ البيّنة لم تثبت له حقيقة شرعية ولا متشرعية وانما استعمل في الكتاب العزيز وال اخبار بمعناه اللغوي وهو مابه البيان، وما به يثبت الشيء، ومنه قوله تعالى : ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾^(١) وقوله : ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^(٢)، وقوله : ﴿أَنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾^(٣)، وغيرها من

(١) سورة فاطر : ٢٥/٣٥ .

(٢) البيّنة : ١/٩٨ .

(٣) هود : ٢٨/١١ .

الموارد، والظاهر أنها ليست في تلك الموارد إلا بمعنى الحجة وما به البيان، وكذا فيما ورد عن النبي ﷺ من قوله (إنما أقضي بينكم بالبينات والايان)^(١)، أي بالايان والحجج وما به يبين الشيء، ولم يثبت في شيء من هذه الموارد أن البينة بمعنى عدلين كما عليه الاصطلاح. على أن البينة بهذا الاصطلاح بين العلماء كان ارتكازياً مستنداً الى كثرة الاستعمال، ولعله كان ثابتاً في الدور الاخير من زمانهم ﷺ، وعلى ما ذكرناه فالرواية المتقدمة لا دلالة لها على اعتبارها البينة بمعنى شهادة العدلين بل لابد من احراز حجيتها من الخارج.

نعم لما علمنا من الخارج أن الشارع كان يعتمد على اخبار العدلين في الخاصصات وفي موارد القضاء بين الناس استكشفنا من ذلك ان اخبار العدلين ايضاً من مصاديق الحجة، وبهذا نحرز انه حجة على نحو الاطلاق من غير أن يختص اعتبارها بموارد الخصومة والقضاء لان اعتبار الشارع عليه يدلنا على ان اخبار العدلين حجة معتبرة في مرتبة سابقة على القضاء، لا انه صار حجة بنفس القضاء ويؤيده: مقابلة الايمان بالبينات في الرواية المتقدمة، فإن الإيمان تختص بموارد القضاء وقد وقعت في مقابلة البينات أي أقضي بينكم فيما يعتبر في خصوص القضاء وبما هو معتبر في نفسه على نحو الاطلاق.^(٢)

ومن كلامه (قده) يظهر ان التقريب المذكور في الاستدلال في أول البحث بدلالة الرواية غير مرضي عنده وان دعواه يمكن ان تلخص بنقاط كما في ما افاده (قده):

الاولى: ان المراد من البينة المعنى اللغوي وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية أو المشرعية.

(١) الوسائل: ب ٢ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى.

(٢) التنقيح - الطهارة ج ١ ص ٣١٧.

الثانية: الآيات والروايات تلتفُ في كنف هذا المعنى ولا تشير بوجه الى الواقع الاصطلاحي.

الثالثة: ان المعنى الاصطلاحي معنى حادث بين العلماء المتأخرين، ولم يثبت في زمانهم عليه السلام، إلا في الدور الأخير منه.

ولانظن أن ما أفاد الاستاذ الأعظم (قده) صالحاً لاثبات دعواه، لان البينة في الزمن المتأخر محمول على الاصطلاح الفني، وهو شهادة عدلين، والتبادر على هذا والمرتکز فيه كذلك، فنشك في ان المعنى الذي بأيدينا هل هو منقول عن معنى سابق قبل تلبسه به، وبحيث صار حقيقة في الثاني، أو ان المعنى الذي بين أيدينا هو نفسه المعنى الذي كان معمولاً به ومتكناً عليه.

فهذان طرفا الشك في النقل وعدمه المرفوع بأصالة عدم النقل ليثبت المطلوب وهو ان المعنى الذي ينسب من الذهن عند الاطلاق هو المعنى الذي كان معمولاً به سابقاً. والآيات والروايات تُحشر في دائرة الاستعمال الاعم من الحقيقة والمجاز فلا يصلح ذريعة على الدعوى فيثبت ان المراد من البينة الواردة في الاخبار هو المعنى المصطلح فيؤخذ به مالم يقيم الدليل على خلافه.

الرابع: الآيات والروايات.

(منها): رواية عبدالله بن سليمان الواردة في الوسائل انه قال: (عن أبي عبدالله عليه السلام في الجُبْن قال: كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة^(١))، وهي لا يصلح دليلاً على حجية البينة بالنظر الى السند تارة وأخرى الى الدلالة.

أما السند فلو قوع إبان بن عبد الرحمن في طريقها وهو ضعيف، وأما الدلالة فلا اختصاصها بما فيه الميتة، ولسانها لا اشارة فيه الى حجية البينة مطلقاً

فالدليل اخص من المدعى .

(ومنها) قوله ﷺ (إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم)^(١) المستدل به على حجية البينة، وفيه أولاً: ان المتفاهم منه بحسب الاقتضاء حجية خبر المسلم مطلقاً دون لحاظ اعتبار العدد والعدالة وهو مما لا يمكن الالتزام به، وثانياً: أن المراد من التصديق هو المحمول على التصديق الظاهري بأن يصدق في الظاهر ويكون على حذر من المشهود عليه بأن لا يطمئن به، لا جعل ما شهدوا به واقعاً تعبدياً وترتيب آثار الواقع عليه كما هو محل الكلام في المقام .

(ومنها) قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢)، بتقريب ان لازم الايمان بهم قبول قولهم، وفيه: أن هذا التقريب ينفي التعدد في المؤمنين الموجب لقبول قولهم من دون اعتبار التعدد والعدالة وبنفس الملاك المتحقق في المؤمن الواحد وهو باطل قطعاً على ان المراد من الايمان هو الايمان الصوري، وعدم تكذيبهم لهم في الظاهر ومنه يظهر فساد الاستدلال بأية النبا اذ المفهوم في آية النبا مضافاً الى انه ليس محل وفاق بين القوم أن المراد منه حجية خبر العادل لا حجية البينة ومرادنا الثاني .

(ومنها) الاخبار الواردة في جواز شهادة العبد المكاتب والصبي بعد البلوغ، والاعمى، والاصم، ونحوهم، كقوله ﷺ لا بأس بشهادة المملوك اذا كان عدلاً^(٣) . وفيه أولاً: ان مورد قبول قولهم الشهادة، والتعدي الى غيرها يحتاج الى دليل . وثانياً: فرق بين حجية خبر العادل وحجية البينة والروايات المذكورة تدل على حجية خبر الاول ومازريده نحن هو اثبات الثاني فواقعه غير واقعه .

(١) الوسائل: ج ١٣ ب ٦ من كتاب الوديعة ح ١ .

(٢) التوبة: ٦١ .

(٣) الوسائل: ج ١٨ ب ٢٣ من أبواب الشهادات .

الخامس: ان بناء العقلاء على حجّة خبر الثقة، فيثبت بها حجية البيّنة، لكن يمكن رده، بأن النسبة بين خبر البيّنة وخبر الثقة عموماً من وجه.

السادس: حجّة البيّنة في جميع أبواب الفقه وفي جميع الموضوعات ثابتة مطلقاً بالاستقراء ويجب عنه:

بأن ثبوت الاستقراء التام مشكل، واشكل منه القول بحجّيته، فاذا تمهّد لك ذلك فنقول: بعد ثبوت أنّ جميع الأدلة التي يركن إليها لاثبات حجية البيّنة غير ناهضة على ذلك، لاصابتها بالخذشة، إما في السند ان كان الطريق روئياً، وإما في الدلالة على تقدير تماميّة السند، وأما الآيات المستدل بها فقد عرفت النقاش فيها. فلنا ان نتمسك بدليل آخر لاثبات المدعى وهو علمنا الخارجي بأن الشارع كان اعتماده على اخبار العدلين في فض الخصومة والقضاء فاذا قيل لماذا؟ فيقع الجواب: لأنّه حجّة، وما يدرينا بالحجة المطلقة؟ فنقول: ان اعتماده على خبر العدلين بغير نكران من المتنازعين في ظرف النزاع دليل على ارتكاز هذا المعنى في اذهانهم، أي إنهم يستندون إلى الحجة، لا انهم باعتمادهم يوجدون الحجة. وكم فرق بينهما؟! على ان المقابلة في الرواية دليل مؤيد له.

إن قلت: ان اعتماد الشارع على البيّنة في باب القضاء وان كان أمراً لا يمكن إنكاره إلا أنه يدل على حجّة البيّنة في خصوص باب الترافع والخصومات ولا يدل على حجّة البيّنة في مسائل الموضوعات أيضاً.

قلت: انه ليس معنى اعتماد الشارع على البيّنة أنّها صارت حجّة بنفس الاعتماد عليها، بل يفهم من ذلك ان حجية البيّنة كانت أمراً مسلماً في زمانهم من غير نكير من أحد. وهم عليه السلام طبقوا الحجة على موارد الترافع، لا انهم جعلوا البيّنة حجة بنفس الاعتماد عليها وهذا ظاهر واضح.

وهذا هو العمدة في المقام، بل اضف إليه ان حجّة البيّنة في الجملة من

٢- أو شخص يوثق بقوله وتطمئن النفس به^(١).

٣- أن يرجع الى الرسالة العملية التي فيها فتوى المجتهد مع الاطمئنان بصحتها.

الواضحات فإن عموميتها لجميع الموضوعات يُمكن أن يُقتصر مما ذكرناه.

(١) اذ الاطمئنان من الطرق العقلانية التي لم يردع عنها الشارع. ومعه يستكشف امضاؤه له، فيكتسب الحجية عن هذا الطريق، بل الظاهر كفاية التلبس بالثقة فعلاً للحكم بحجية قوله، وان لم يتولد الاطمئنان من قوله فلاحاجة الى هذا القيد - وتطمئن النفس به - اذ لاوجه له كما يذكر هو(قده) في موارد عديدة.

واستفاد السيد الحكيم(قده)من الحصر في رواية مسعدة - المتقدم ذكرها بالعلم الوجداني وبالبيئة في الموضوعات ردع الشارع من العمل بحججة خبر الواحد اذ قوله رواه (والاشياء كلها على هذا حتى يستين لك غير ذلك أو تقوم به البيئة)، يدل على ان المثبت للموضوعات هما خصوص هذين الطريقين، وأما خبر الواحد فلعلنا نكتفي بكون هذه الرواية ردعاً عن هذا الطريق وعليه، يستفاد منها منع الشارع عن العمل بالخبر الواحد، فيكون ظاهر الحصر رادعاً للسيرة الدالة على حجية خبر الواحد في الموضوعات.^(١)

لكن مع ان الرواية مخدوشة بالهيئة السندية على ماقرناه لك، والنقاش بكفاية كون المضامين التي في روايات مسعدة موجودة في سائر الوثقات، إلا ان الحصر في الرواية ليس حقيقياً، بل حصر إضافي، لعلمنا الوجداني بعدم كفاية هذين الطريقين في ثبوت الاشياء أو الموضوعات بل الاستصحاب، والاقرار، وحكم الحاكم في باب القضاء ايضاً تثبت ذلك، وهذا يابى حمل الحصر على الحقيقي، لقبحه ما سيؤول إليه من تخصيص الاكثر وهو كماترى.

كيفية تصحيح عمل من لم يقلد ١٢٣

(مسألة ٥): إذا مات المجتهد ولم يعلم المقلد بذلك إلا بعد مضي مدة فإن أعماله الموافقة لفتوى المجتهد الذي يتعين عليه تقليده صحيحة^(١)، بل

مضافاً إليه: ما أورده الاستاذ الأعظم (قده)، ان البيّنة انما تحمل على المعنى اللغوي، وهي بمعنى الحجّة ومابه البيان، وان كانت الموثقة غير ناظرة إلى ان البيان أي شيء هو، فلامناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج.

فإذا أقمنا الدليل على حجية الخبر في الموضوعات ينكشف لنا ان الكبرى صالحة الانطباق على هذه الصغرى لان ذلك موجب للانكشاف والبيان.^(١)

ويقع الجواب عنه: أن اصالة عدم النقل كفيّة للحكم بكون المعنى الثابت لها اصطلاحاً الآن هو المعنى الذي تعورف عليه سابقاً، وبعبارة جليّة: إن البيّنة في عرفنا هذا ظاهرة وحقيقة - في شهادة العدلين وبالاتصحاب القهقري، يثبت أنّه كذلك في الروايات.

وأضاف الاستاذ الأعظم (قده) في وجه الجواب عن السيد الحكيم (قده): بان لو سلّمنا أن البيّنة في الموثقة بمعناها المصطلح عليه، فعدم ذكر الخبر الواحد في قبال العلم والبيّنة انما هو من جهة خصوصية في موردها، وهي ان الحلية في مفروضها كانت مستندة الى اليد - في مسألة الثوب - والخبر الواحد ليس في اقوائتها حتى يعارضها، فخرج الخبر الواحد إنّما من جهة عدم صلاحته - اطلاقاً في جميع الموارد -، بخلاف البيّنة والعلم الوجداني حيث انهما باطلاقهما حجة، حتى في مقابل اليد فكأنه ~~بصدده~~ بصدده ما هو الحجّة على الاطلاق وفي جميع الموارد، وعليه فالردع المدعى بثبوت الموثقة عن السيرة العقلانية لا يصلح للردعية.^(٢)

(١) وقد أشبعنا فيه البحث، وكانت النتيجة التي خلّصنا إليها، هي انه

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢١١.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢١٢.

يحكم بالصحة في بعض موارد المخالفة أيضاً^(١). وذلك فيما اذا كانت المخالفة مغتفرة حينما تصدر لعذر شرعي ، كما اذا اكتفى المقلد بتسييحه واحدة في صلاته حسب ما كان يفتي به المجتهد الاول ولكن المجتهد الثاني يفتي بلزوم الثلاثة . ففي هذه الصورة يحكم أيضاً بصحة صلاته .

(مسألة ٦) : الاقوى جواز العمل بالاحتياط . سواء استلزم التكرار أم لا . (٢)

أقسام الإحتياط :- الاحتياط قد يقتضي العمل ، وقد يقتضي الترك وقد يقتضي التكرار .

أما الاول : ففي كل مورد تردد الحكم فيه بين الوجوب غير الحرمة ، فالاحتياط - حينئذ يقتضي الإتيان به - .

وأما الثاني : ففي كل مورد تردد الحكم فيه بين الحرمة وغير

لادليل على وجوب مطابقة عمله لفتوى من هو حجة فعلاً ، بل يكفي موافقة عمله لفتوى الذي هو حجة في ظرفه ، وان أبيت ذلك فاللازم مطابقة عمله لفتوى المجتهد الفعلي اذا كان تقليده جائزاً حين العمل ، وإلا فمقتضى الاحتياط العمل بأحوط القولين .

(١) كترك سورة في الصلاة ، اعتماداً على حجية فتوى السابق التي ارتفعت مع حجية اللاحق ، بحيث يرى الثاني جزئيتها دون السابق ، فإن المورد من مجاري حديث لاتعاد الصلاة . . . فيحكم بالصحة وان كانت مخالفة لفتوى من وجب تقليده فعلاً .

ثم ان النظر في ان موضوع لاتعاد ان كان الاعم من الناسي والجاهل اتجه القول بجريان الصحيحة ، وأما إذا كان موضوعها خصوص الناسي كما عن النائي (قده) والسيد الاستاذ (دام ظلّه) فالقول بجريانها مشكل .

(٢) تقدم الكلام فيه مفصلاً في طي المباحث السابقة .

الوجوب، فالاحتياط فيه يقتضي الترك.

وأما الثالث: ففي كل مورد تردد الواجب فيه بين فعلين كما إذا لم يعلم المكلف في مكان خاص أن وظيفته الإتمام في الصلاة أو القصر فيها. فإن الاحتياط يقتضي - حينئذ - أن يأتي بها مرة قصرأ ومرة تماماً.

(مسألة ٧): كل مورد لا يتمكن المكلف فيه من الاحتياط يتعين عليه الاجتهاد أو التقليد^(١)، كما إذا تردد مال بين صغيرين أو مجنونين أو صغير ومجنون، فإن الاحتياط في مثل ذلك متعذر، فلا بد من الاجتهاد أو التقليد.

(مسألة ٨): قد لايسع العامي أن يميز ما يقتضيه الاحتياط مثال ذلك: أن الفقهاء قد اختلفوا في جواز الوضوء والغسل بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر، فالاحتياط يقتضي ترك ذلك إلا أنه إذا لم يكن عند المكلف غير هذا الماء، فالاحتياط يقتضي أن يتوضأ أو يغتسل به ويتيمم أيضاً إذا امكنه التيمم وقد يعارض الاحتياط من جهة الاحتياط من جهة أخرى، ويعسر على العامي تشخيص ذلك - مثلاً: إذا تردد عدد التسيحة الواجبة في الصلاة بين الواحدة والثلاث فالاحتياط يقتضي الإتيان بالثلاث، لكنه إذا ضاق الوقت واستلزم هذا الاحتياط - أن يقع مقدار من الصلاة خارج الوقت وهو خلاف الاحتياط - ففي مثل ذلك ينحصر الأمر في التقليد أو الاجتهاد.

(مسألة ٩): إذا قلّد مجتهداً يفتي بحرمة العدول - حتى الى المجتهد الاعلم - جاز له العدول الى الاعلم^(٢).

(١) لكونه فرداً من الواجب التخييري منضمّاً الى الاجتهاد والتقليد وفي رتبتهما، فحين التعذر يرتفع ويبقى الباقي تحت الواجب، وإن لم يتمكن من الاجتهاد يتعين عليه التقليد بعين الملاك المذكور.

(٢) تنقسم الى مسألة ذات شقين؛ الاول: أن يقلد احد المجتهدين

المساويين بحسب الفضل والعلم في المسائل الفرعية ماعدا مسألة جواز العدول الى الاعلم، ثم بعد مده يصير غيره أعلم منه .
 الثاني : ان يقلده في هذه المسألة بالخصوص - أي جواز العدول وعدمه - ثم يصير غيره أعلم منه .

ومن الواضح انه في الشق الاول لا اثر لفتوى المجتهد بحرمه العدول حتى الى المجتهد الاعلم عند وجود من هو أعلم منه، اذ عند التفات المقلد الى وجود الاعلم يتولد لديه الشك في جواز البقاء وحرمته، ولايستطيع مع هذا الشك الطاري ان يرجع الى مقلده على تنزيل الحجية، لان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، مما يفضيه الى الركون الى الاعلم الحاكم بجواز العدول الى الاعلم، دفعا لاشتغال ذمته، وبعثا عن عقله القاضي بذلك، ومثل هذا الفرع ايضا، موت المجتهد وشك مقلده بجواز البقاء وعدمه، فلايستطيع ان يستند الى فتوى الميت في ذلك، بل يحتاج الى فتوى الحي في جواز البقاء، وإلا لزم الدور الظاهر، لايقال: لايجوز العدول الى الاعلم اعتمادا على فتواه فانه مستلزم للدور لانا نقول: بان العدول اليه يكون بمقتضى حكم عقله وفهمه الارتكازي لا بالتقليد، فإنه بعد الشك في حجية فتوى غير الاعلم يقطع بحجية الاعلم، ولان الاعلم اما نظير غير الاعلم أو محتمل التقديم عليه .

وبعبارة أخرى: ان وجود فتوى غير الاعلم غير مانع عن حجية فتوى الاعلم ولا عكس، لاحتمال أن تكون فتوى الاعلم مانعة في حجية فتوى غير الاعلم، وبهذا القدر يقطع بفراغ الذمة، بخلاف ما لو استند الى فتوى غير الاعلم، فإن ذلك يوجب انتفاء حالة القطع، بل وتبدلها بالشك، هذا مع العلم بتخالف العالم والاعلم فتوى، واما مع عدم العلم بالمخالفة أو العلم بالتوافق فلا مسرح لهذا القول من أصله .

بل قد يجب كما سيأتي^(١).

(مسألة ١٠): يصح تقليد الصبي المميز فاذا مات المجتهد الذي قلده

الصبي قبل بلوغه جاز له البقاء على تقليده كما انه لا يجوز له ان يعدل عنه الى غيره، إلا اذا كان الثاني أعلم^(٢).

والحاصل: انه على أي تقدير لا يترتب أثر على فتوى غير الاعلم بحرمه العدول. إلا على مسلك التخيير فإن الحال يختلف كما سيظهر لك لاحقاً.

وأما الشق الثاني: فالرجوع إليه في هذه المسألة ممتنع للزوم الدور، ولانه من باب إثبات حجية الفتوى بالفتوى نفسها، ولا يكون احراز البقاء وعدمه كالعدول الى الاعلم أمراً واضحاً يحكم به العقل، بل هو أمر تقليدي فجوازه بنفس الفتوى دوري كما عرفت، وعليه ففي هذه الصورة يكون الامر فيها أوضح من السابقة، لاختلاف الموضوع فيها، وإلى ذلك أشار السيد الحكيم (قده) في مستمسكه حيث قال: عدم جواز رجوع المقلد فيها أوضح من الصورة السابقة لاختلاف الموضوع فيها، لأن الرجوع اليه في هذه المسألة الاصولية - وهي جواز البقاء - بلحاظ البقاء في المسألة الفرعية، وأما في هذه الصورة يكون الرجوع إليه في المسألة الاصولية بلحاظ البقاء فيها نفسها، فيتعين عليه الرجوع فيها الى غيره ولا يلتفت الى فتوى مرجعه الاول أصلاً^(٣).

(١) لما قد أوضحناه في صورة علم المكلف بالخلاف بين الفتويين للحى والميت، فيجب عليه ان يعدل الى الحى إن كان هو الاعلم، وذلك للشك في حجية قول الميت غير الاعلم، إذ هو على تقدير كونه حياً لا يكون العمل بفتواه موجباً للعلم بفراغ الذمة فكيف حال كونه ميتاً، اذن فيجب العدول الى الحى الاعلم كي يحصل العلم بفراغ الذمة

(٢) أقول: وهاتنا فرعان:

الاول: في صحة تقليد الصبي .

الثاني: في جواز بقاءه عليه بعد بلوغه اذا قلّده قبل بلوغه .

اما الاول فنقول: ان صحة عباداته ومشروعيتها متوقفة على صحة تقليده فصحتها مستلزمة لصحته لكون الإتيان بالعبادة بعد ثبوت عدم امكان اجتهاده - عادة - وعدم التمكن من الاحتياط ايضاً يقضي بأن نتجه نحو تصحيح العمل مع أفق التقليد المصحح، أضف اليه بأن اطلاق بعض ادلة حجية قول المجتهد للجاهل يشمل الاثنين البالغ وغيره، وايضاً العقل والسيرة العقلائية على رجوع الجاهل الى العالم بلافارق في المراجع - استناداً إليها - ان كان بالغاً او غير بالغ .

وذكر سيدنا الاستاذ (دام ظله) في مبانيه: بأن الظاهر، ان الامر بالنسبة الى غير البالغ ليس أشد منه الى البالغ، فلو قلنا بمشروعية عباداته - كما نقول به - لجاز له التقليد فلا حظ. ^(١) وماذكره يؤول بحسب الظاهر الى الاولوية المرفوضة، اذ لا يصلح ماذكره - دام ظله - دليلاً على صحة التقليد لان احرازها في المقام مشكل، ولعلّه اشار إلى ماقلناه بذكره الملاحظة .

واما الثاني: وهو ما اذا مات المقلّد الذي يرجع اليه الصبي قبل بلوغه، هل يجوز له البقاء على تقليده بعد بلوغه أم لا؟

اقول: الجواز - كما هو واضح - يحمل على التخيير، على فرض التوافق الفتوائي بين الميت والحي الذي يريد العدول إليه، أولاً أقل عدم احراز المخالفة، ولا اشكال في ان النسبة بين العدول وعدمه هي التساوي، بمعنى جواز البقاء والعدول ان شاء مخيراً في ذلك، والقول بالتخيير يستلزم القول بحجية الجامع بينهما، والتخيير عقلي، لان المفروض انه يجوز البقاء على الميت، ففتواه حجة على من كان مقلداً له حين حياته، وفتوى الحي ايضاً حجة فيكون الجامع حجة .

وأما مع صورة التخالف الفتوائي، فإن تساويا في الاعلمية فالاصل الاولى هو التسايط بالتعارض والرجوع الى جادة الاحتياط والعمل بأحوط القولين أو بأحوط الاقوال، إلا أنَّ هذا بناء على مسلك الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (دام ظلّه) من القول بالتسايط، وأما على مختارنا على ماسيتّضح لك . هو الركون الى الحجة التخييرية - لانه الاصل الاولي، اما اذا كان الميت أعلم من الحي فهل يجب البقاء على تقليده أم لا؟

ربما يقال بعدم وجوب البقاء لجريان استصحاب التخيير الثابت في حقّه قبل البلوغ، إلا انه مدفوع: بأن الاستصحاب في الاحكام الكلية لازال معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد على ماهو المقرر، ومع الاغضاء عنه لايجري الاستصحاب في المقام أيضاً من جهة أخرى، وذلك لارتفاع الحالة السابقة للعلم بانه بعد البلوغ ليس مخيراً بين العدول والبقاء بل هو ملزم بالاخذ باحدى الفتوين فتوى الميت اذا كان هو أعلم وفتوى الحي ان كان هو أعلم، فلايشكّ في جواز البقاء حتى يستصحب، مضافاً الى ان المستصحب لا بد وإن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وهذا يمنع من جريان الاستصحاب في حكم التخيير السابق في حقّ الصبي لعدم كونه من الاحكام الشرعية، بل هو حكم عقلي له بعد عدم ثبوت المقتضي للالزام بأحد الطرفين .

ان قلت: سلمنا عدم جريان استصحاب التخيير، لكن ما المانع من جريان استصحاب عدم وجوب البقاء على الميت وعدم حرمة العدول؟

قلت: انه بعد البلوغ يعلم اجمالاً أما بوجوب البقاء على الميت اذا كان أعلم، وأما يجب عليه العدول الى الحيّ اذا كان هو أعلم، فلايشك في شيء منهما كي يتمسك بالاستصحاب .

وبعارة واضحة: ان جريان الاستصحاب له تقرر وواقع على تقدير ثبوت

الشك اللاحق لماتيقن سابقاً، واتحاد القضيتين، والنوبة لاتصل اليه مع فرض العلم بالخلاف لكون ثبوت التكاليف في حقه بعد تنجزها في ذمته ملزم هو باخراجها وافراغ الذمة منها ومع الطرق الثلاث التي ابتدأنا بها البحث الاحتياط، والتقليد، والاجتهاد، وعدم تمكنه من الاول والثالث موجب لباعثية العقل اتخاذ التقليد طريقاً الى تحصيل الحجة ومتابعتها، وثبتت هنا شرائط التقليد التي احدها الاعلمية، ومنه يتضح ان المكلف بعد بلوغه يعلم باشتراط الاعلمية أينما تحققت، فإن كانت فيمن قلده قبل بلوغه وجب البقاء عليه، ومع فرض التساوي ركن الى الاحتياط اتجاهاً الى تساقط الفتوين لولا التخيير الذي اخترناه. ومع فرض اعلمية الحي عدل اليه وجوباً، فلسان دليل الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشك، والمورد من نقض اليقين بمثله.

إن قلت: ان تقليده بعد البلوغ ابتدائي.

قلت: كيف يقال بكون التقليد بعد البلوغ ابتدائياً، بعد ثبوت صحة عبادات الصبي ومشروعيتها وصحة تقليده بل نقطع - والحال هذي - ان التقليد ليس ابتدائياً بل بقائي بالوجدان، بعد صحة تقليده حال الصبا.

واما الاستصحاب التعليقي الذي يُثبت حرمة العدول والتي هي معلقة على البلوغ، ولم تثبت في حق الصبي منجزة، وكذا وجوب البقاء الذي لم يثبت في حق الصبي منجراً، بل معلق على البلوغ كما عن المحقق الاصفهاني (قده) حيث قال: ان العمدة في المقام الاستصحاب التعليقي لو كان هناك حكماً انشائياً معلقاً على البلوغ.^(١)

فلم تثبت حجيته على ماستتجه اليه في بحوثنا الاصولية، بل الثابت المتجه هو البقاء على التقليد وجوباً ان كان اعلم، لان الموضوع لوجوب البقاء على

(١) بحوث في الاصول - رسالة في الاجتهاد والتقليد - ص ٣٧، ط المدرسين.

(مسألة ١١): يعتبر فيمن يجوز تقليده أمور :- الاول البلوغ^(١).

التقليد هو ما كان التقليد فيه صحيحاً وهو صادر عن الصبي على الفرض، وبهذا التقريب يضمحل القول بابتدائية التقليد ولا يكون ابتداءً كي يقال بان الاجماع قائم على بطلانه ومع صحة تقليده تكون فتوى الميت الاعلم حجة عليه قطعاً وهي تقضي بعروض الشك على حجية قول الحي والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية، وبفس هذا الملاك اذا كان الحي أعلم فيجب العدول إليه.

شرائط الذي يرجع اليه في التقليد

(١) يقع الكلام تارة في المقتضي والاخرى في المانع، اما المقتضي، فالظاهر انه لا اقتضاء لاشتراط البلوغ في المجتهد، بل ان عدنا الى الادلة التي هي مستندنا في جواز التقليد نجد ان الاقتضاء فيها تام لجواز تقليد الصبي. وان من اشترط البلوغ لم يحرز الدليل في يده. بل على العكس لان النظر لعدم اشتراط البلوغ أوجه، وذلك بمقتضى السيرة القائمة على رجوع الجاهل الى العالم، فانها تشمل الصبي.

وكذا الآيات التي دلت على جواز التقليد شاملة للصبي مع اطلاقها، لانطباق عنوان المنذر والفقيه واهل الذكر - بما له من سعة في الشمول - على الصبي. بل حتى الروايات باطلاقها أيضاً تشملها، ويكاد يقتض من الاخبار عن الامام (عليه السلام) بان إرجاع الناس كان الى الثقة مطلقاً، وهو بحسب ماله من اتساع لابد وان يشمل الصبي، ولو نوقش في الدليلين الاخيرين يبقى الاول - السيرة - سليماً عن الخدشة، اذ هو الاس للتقليد وهو يشمل الصبي، بل إنا وجدنا إن السيرة على رجوع الناس الى الطبيب الحاذق المتفوق على إخوانه من أهل الصناعة والفن ولو كان صبياً، وتقمصُ الصبي جلابب النبوة والامامة وليس إلا لاجل الصلاحية وتامة المقتضي، فكيف لا يصلح لان يخوض منصب الفتوى؟!

ومن استبعد هذا المنصب عن الصبي بانه كيف يكون مرجع المسلمين صبياً
مراهقاً؟ بلا دليل ومجرد الاستبعاد لا يكون دليلاً، فقوله يطرح، إذ الدعوى
بلا دليل دعوى باطلة، مضافاً الى قيام الدليل على جوازه، إلا اللهم ما يقال من ان
حديث أبي خديجة المتقدم في باب القضاء يكاد يصلح للراعية عن هذه السيرة
لقول الامام (عليه السلام) (اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا) ^(١)، بتقريب
انه (عليه السلام) أمر بالرجوع الى الرجل، وهو لا يصدق على غير البالغ، فيقع التعارض
بين هذه الرواية والسيرة الدالة على الجواز فتكون الرواية رادعة لها.

والحاصل ان الموضوع الذي أخذ في المرجع، ما كان بعنوان الرجل، وهو
يمنع شموله لغير البالغ. وَحَمَلَ المحقق الاصفهاني (قده) هذا القيد على الغالب
بدعوى انه ليس قيداً احترازياً بعد القول ببطلان مفهوم اللقب. ^(٢)

وهو لا وجه له اذ المنظور في سياق الرواية، ان الامام (عليه السلام) بصدد اعطاء
الضابطة الكلية لمن يرجع اليه في القضاء، وفي خصوص هذا الجو العام بتقنين
القانون وبيان المراد الشرعي لا بد وان يلحظ ان كل ما أخذ في رسم الصورة
الكاملة المحددة للقاضي او المرجع يكون مراداً له، وله المساس بنحو الدخالة في
موضوعية الموضوع، وعلى هذا لا بد وأن يستبطن المفهومية، فعليه اخراج القيد
عن الواقع الموضوعي مجازفة تأباها جو الرواية العام، فتلخص ان ما ذكره
الاصفهاني (قده) لا يكفي في صرف الرواية عن القالب الرادعي، بل يجب ان
يبرز اللسان المتحدث فيها بقوة يصلح معها لان ترتفع الرادعية، ويبقى البحث في
الخط الروائي سندياً ودالياً، أما السند فهو ضعيف، فان اسناد الصدوق الى
أحمد بن عائذ ضعيف، ولا يمكن تصحيحه بالاستناد الى قول النجاشي في حق

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١١ من ابواب صفات القاضي ح ٦.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٦٨، ط المدرسين.

الحسن الواقع في الرواية، وقال عنه (انه خير)، وهو فيه الكفاية توثيقاً، لان كلمة خير اعم من التوثيق، وكذلك أبو خديجه غير الموثق، فان توثيقه معارض للتضعيف الوارد فيه.

وأفاد سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) ان تضعيف الشيخ للرجل تاريخه مجهول كتوثيقه إياه، فباعتبار الجهل بالتاريخ يسقط كلام الشيخ، عن الاعتبار، ويبقى توثيق النجاشي معتبراً بلامعارض، أو إن شئت فقل: يصير المقام من موارد الشبهة المصدقية للتضعيف، فيبقى توثيق النجاشي بحاله من الاعتبار، مضافاً الى انه قد ذكرنا في بحث المعاملات انه يمكن أن يقال: ان الشيخ قد اشتبه عليه الامر، وتخيل ان المراد بأبي خديجة سالم بن أبي سلمة، فيكون الحديث تاماً من جهة أبي خديجة، ولكن يكون مخدوشاً من جهة الحسن.^(١)

وعلى كل حال يبقى السند على ما قاله سيدنا الاستاذ (حفظه الله)، مهلهلاً مما يضعفها من هذه الحيثية، واما الدلالة فالواضح ان الامام (عليه السلام) يُملي القيود لاعطاء حدود الصورة الكلية للقاضي، فتكون من شؤون ما يستدل بها في باب القضاء، ولا تمس المسرح الذي نبحت فيه - وهي بهذا الواقع لا تصلح للمعارضة مع ادلة جواز تقليد غير البالغ، لانطباق الادلة وجريان السيرة، وبالتالي ما قلناه من تقريب المعارضة للسيرة بمعنى الردع لا يصلح رادعاً لها. هذا تمام الكلام في المقتضى.

ويبقى البحث حول المانع: وهي الادلة التي استدل بها على المانعية، وأولها الاجماع وقد سبق منا مراراً وتكراراً أن الاجماع بهذا الواقع لا بد وان يكون محتمل المدرك أو مقطوعه، وهو ليس باجماع محصل يستند اليه ويكشف عن قول المعصوم، بل منقول وهو على ما حرر في محله ليس بحجة. واما ما قيل

من ان غير البالغ لا يليق هذا المنصب العظيم فمردود وبانه يليق لمنصب اعظم منه
بمراتب كمنصب النبوة والامامة.

وثانيها: رواية أبي خديجة فنقول: أما رواية أبي خديجة المتقدمة، فقد
عرفت الجواب فيه تفصيلاً فلا حاجة الى أن نطيل بلاطائل.

وثالثها: ان المعلوم من الشارع ان غير البالغ لا يليق هذا المنصب وفيه انك
قد عرفت انه استبعاد محض.

ورابعها الروايات التي مقتضاها رفع القلم عن الصبي كما في رواية عمّار
عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألت عن الغلام متى تجب الصلاة عليه قال: اذا أتى
عليه ثلاث عشرة سنة فاذا احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه
القلم).^(١)

والتي فهم منها بظاهرها انه رفع القلم عن غير البالغ، وكيف يجوز معه
تقليده، وهي المستند في عدم الجواز.

والغربة في هذه الدعوى تتجلى اذا علمنا ان لامنافاة يمكن ان تتصور بين
رفع القلم وحجية قوله على الغير، وأيضاً الروايات التي لسانها ان عمّده مثل
خطئه، وهو ما رواه محمد بن مسلم (عن أبي عبد الله عليه السلام قال عمد الصبي وخطاه
واحد)^(٢)، وقال سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) ان الظاهر من الحديث ان افعال الصبي
في اعتبار الشارع افعال غير اختيارية فلو قتل أحداً يعتبر قتله قتل خطأ ويترتب
عليه آثاره، ولا يستفاد منها ان رأى الصبي غير معتبر^(٣).

لكن يرد عليه انه يمكن ان ندّعي ان أدلة الحجية كقانون عام تشمل الفتوى

(١) الوسائل: ب ٤ من أبواب مقدمات العبادات ح ١٢.

(٢) الوسائل: ب ١١ من أبواب العاقلة ح ٢.

(٣) مباني المنهاج: ج ١ ص ٢٦.

.....

إذا كانت صادرة عن عمد وأما إذا كانت صادرة عن خطأ كما هو كذلك من الصبي فالدعوى بالشمول مجازفة ظاهرة وصفوة الكلام ان تخصيص الحديث بالافعال لاوجه له.

قال الاستاذ الاعظم (قده): ان ماورد من أنّ عمد الصبي وخطاه واحد وانه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، فهما اجنبيان عن محلّ الكلام، اذ المراد من ان عمد الصبي خطأ على ماورد في ذيل الرواية الاخرى بهذا المضمون: (إن ديته في القتل خطأ على عاقلته)، وليس معناه ان كل ماصدر عن الصبي فهو بحكم الخطأ في الشريعة المقدسة، بحيث لو تكلم الصبي في اثناء صلاته متعمداً لم تبطل صلاته - بناء على شرعية عباداته - لانه بحكم الخطأ، اذن فالرواية اجنبية عن جواز التقليد من الصبي. ^(١)

وهذا القول دعى سيدنا الاستاذ (حفظه الله) إلى الإشكال على ماأفاد الاستاذ الاعظم (قده) بأن لاوجه لحمل الاطلاق في رواية محمد بن مسلم على التقييد في الرواية الاخرى، اذ هذا الحمل خلاف القاعدة، والصحيح ان يتم ذلك بين المتنافيين وأما بين المثبتين الموجب لعدم وقوع التنافي بينهما فلاوجه للحمل. ^(٢)

وبيان مراد استاذنا الاعظم (قده) يقتضي ان نجعل دائرة البحث حول مايتعلق بالروايات الواردة في شؤون الصبي من حيث انه مسلوب العبارة أو لا؟ وتوضيح ذلك: أن هذه الروايات على طوائف ثلاث:

الاولى: الروايات الواردة على أن أمر الصبي لاينفذ، كما في رواية عبدالله ابن سنان (عن أبي عبدالله عليه السلام) قال: سألته أبي وأنا حاضر عن اليتيم متى يجوز

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢١٥.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٢٦.

أمره؟ قال: حتى يبلغ أشده، قال: قلت: وما أشده؟ قال احتلامه. قال: قلت: قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة، أو أقل أو أكثر ولا يحتلم؟ قال: إذا بلغ وكتب عليه الشيء جاز أمره إلا أن يكون ضعيفاً أو سفيهاً^(١).

وأبطل الاستاذ الأعظم (قده) الاستدلال بهذه الرواية على سلب عبارات الصبي بتقريب أن لفظ (الامر) المذكور في هذه الطائفة، وإن كان بمفهومه اللغوي شاملاً لأي فعل يصدر من الصبي، ولكن اسناد لفظ (يجوز) - الذي ذكر فيها - إليه ومناسبته له يقتضي أن يراد منه سلطنة الصبي على أمواله، وتصرفه فيها كيف يشاء، ولا يُفَرَّق في ذلك بين أن يكون تصرفه فيها بإذن وليه أو بدونه، ولا ظهور له في سلب عبارات الصبي^(٢).

ويمكن أن نشير هنا إلى أن استاذنا الأعظم (قده) جعل الرواية وقفاً على دائرة المعاملات بلائيد أو اختصاص يفهم من الرواية، على أن الإطلاق فيها على عكس ذلك، ولا يمنعنا ذلك من أن نتفق معه في النظر إلى أن لادلالة في الرواية على كونه مسلوب العبارة، إلا أن تخصيصها بباب المعاملات بلاوجه يذكر، فيه نظر، ومن الواضح أن الفتوى من الأمور الصادرة عن الصبي، فيصدق عليها أمره وليس بنافذ فيستفاد منها عدم نفوذ أمره سواء كان في المعاملات أو في غيرها، لكن يبقى السند فيها ضعيفاً.

(ومنها): مارواه أبو الحسين الخادم ببيع اللؤلؤ (عن أبي عبد الله عليه السلام) قال سأله أبي وأنا حاضر عن اليتيم متى يجوز أمره قال: حتى يبلغ أشده. وما أشده؟ قال: احتلامه. قال: قلت: قد يكون الغلام ابن ثمان عشر سنة أو أقل أو أكثر ولم يحتلم. قال: إذا بلغ وكتب عليه الشيء جاز عليه أمره^(٣).

(١) البحار: ج ٢٣ ص ٣٩.

(٢) مصباح الفقاهة ج ٢ ص ٢٤٩.

(٣) الوسائل: الباب ٢ من أحكام الحجر، حديث ٥.

التي اقتنص منها ان المفهوم المقرر فيها يفضي الى القول بعدم نفوذ فتواه قبل البلوغ، ولكنها غير تامة من جهة ضعف السند.

(ومنها): عن عبد الله بن سنان (عن أبي عبد الله عليه السلام) قال اذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة، ودخل الأربع عشرة وجب عليه ماوجب على المحتملين وجاز له كل شيء في ماله إلا ان يكون ضعيفاً أو سفيفاً^(١)، بتقريب أن المفهوم يدل على نفوذ أي شيء قبل بلوغه، إلا انها ضعيفة بابن الياس، ولها طرق أيضاً، مارواه الكليني عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، ومنها مارواه الصدوق عن أبيه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، ومنها مارواه الصدوق بإسناده عن حسن بن علي الوشا، وكل هذه مصابة بالخدشة، أما الاخير فبالحسن بن علي الوشا، والاول والثاني بأحمد بن محمد فإنه مشترك.

فالتنتيجة المتحصلة هنا هي: ان الروايات في هذه الطائفة الاولى ترفد في واقع واحد - دلاليّاً - وهو عدم حجية قول غير البالغ وتؤدي هذا اللسان المقتنص، ويبقى الكلام محل نظر اذا اشرنا الى الواقع السندي لضعفه.

وأما الطائفة الثانية: وهي مادلّ على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وهو مارواه ابن ظبيان، قال: (أتى عمر بامرأة مجنونة قد زنت فأمر برجمها، فقال علي عليه السلام: أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ).^(٢)

ويقع الكلام في هذه الرواية في الواقع السندي تارة وأخرى من حيث الفنية الدلالية، أما من حيث السند فإنها ضعيفة بمحمد بن عبد الله الحضرمي، وغيره، وأما من حيث الدلالة، فإن الشيخ الاعظم (قده) قد استفاد من هذه

(١) الوسائل: ب ٤٤ من أحكام الوصايا.

(٢) الوسائل: ب ٤ من أبواب مقدمة العبادات ج ١.

الرواية ان المرفوع حكم المؤاخذه لاحكم جعل الاحكام، وهو مردود بأن المؤاخذه بمكان من الاستحالة من أن يتعلق بها الرفع لكونه فرع الوضع، والمؤاخذه لم يتعلق بها الجعل حتى يرفعها الشارع، بل المتصور ان رفع المؤاخذه انما يقرر برفع المنشأ لها وهي التكاليف الالزامية، وأما نفسها فلا يمكن ان يتعلق الرفع بها، ومع ذلك غاية استفادتنا من الرواية لاتعدى مقدار القول بعدم الحجية في فتواه، فإن هذه الرواية وما يدور في فلكها بنفس اللسان إن أغمضنا النظر عن ضعف السند في بعضها وعلى تقدير التمامية في السند في البعض الآخر لم تكن الناصر لنا في استفادة عدم حجية قول غير البالغ، بل نستطيع ان نقول ان المستفاد منها عدم كون الصبي مكلفاً بالالزاميات، وهي بهذا التقرير أجنبية عما نريد ان نستفيده من ان فتوى غير البالغ ليست بحجة.

وأما الطائفة الثالثة: فهي بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الاول: ما دل على ان عمد الصبي وخطاه واحد مطلقاً من دون ان يكون مقيداً بشيء كما (عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام) قال: عمد الصبي وخطاه واحد.^(١)

الثاني: يستفاد منها مضافاً الى ما في لسان القسم الاول القيد الآخر، وهو أن دية الجناية الصادرة من الصبي على عاقلته كما عن اسحاق بن عمار (عن جعفر عن أبيه عليه السلام): ان علياً عليه السلام كان يقول عمد الصبيان خطأ تحمله العاقلة^(٢)، أي أن خطأ الجناية تحمله العاقلة.

الثالث: مضافاً الى ما ذكر في القسمين يضاف قيداً آخر وهو رفع القلم عن الصبي كرواية أبي البختری، عن جعفر عن أبيه (عن علي عليه السلام): أنه كان يقول

(١) التهذيب: ج ٢ ص ٥١١، الوسائل: ب ١١ من أبواب العاقلة ح ٢.

(٢) التهذيب: ج ٢ ص ٥١١.

في المجنون المعتوه الذي لا يفيق، والصبي الذي لم يبلغ عمدهما خطأ تحمله العاقلة وقد رفع عنهما القلم^(١).

قال الاستاذ الاعظم (قده) انه بعد دمج هذه الروايات كلها في معادلة واحدة، يمكن ان نتصور وبحسب ما يلائم الذوق الفقهاهتي، ان جميع الروايات تشير الى أن الاثر المرجو في التنزيل - أي تنزيل عمدته منزلة خطئه - لا يتحقق إلا في الجنائيات لا مطلقاً، لعدم نهوض ما يساعد على الاخذ باطلاق ماورد في الروايات، من جهة عدم المقتضي ووجود المانع، وأما عدم المقتضي للاطلاق، فلأن تنزيل عمد الصبي منزلة خطئه على وجه الاطلاق يقتضي ان يكون هنا أثر خاص لكل من المنزل والمنزل عليه عند صدورهما عن البالغين لكي يكون تنزيل عمد الصبي منزلة خطئه بلحاظ ذلك الاثر، كما ان الامر كذلك في تنزيل الطواف منزلة الصلاة في قوله ~~بأن~~ الطواف بالبيت صلاة، ومن الواضح انه لا مصداق لهذه الكبرى الا الجنائيات فانها ان صدرت من الجاني عمداً يُقْتَص منه وان صدرت منه خطأ فديتها على عاقلته، وعلى هذا فيصح تنزيل جناية الصبي عمداً منزلة جانيته خطأ فتكون ديتها على عاقلته، وأما في غير الجنائيات فلا أثر لهذا التنزيل أصلاً.

ومن هذا البيان ظهر ما في كلام سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) حيث قال: بانه يمكن الاخذ باطلاق القسم الاول من الروايات، ولا وجه لحملة على القسم الثاني الذي هو مقيد بان دية جناية الصبي على عاقلته، لعدم تناف بينهما فانهما مثبتان ولا وجه لحمل المطلق على المقيد في المثبتين، فان الاستاذ الاعظم (قده) لا يرى انعقاد الاطلاق للقسم الاول من الروايات، لا انه يلتزم بالتقييد بعد انعقاد الاطلاق وأما من جهة وجود المانع فلأن الاخذ باطلاقها مخالف لضرورة المذهب

ومستلزم لتأسيس فقه جديد، من جهة ان لازم العمل باطلاقتها عدم بطلان صوم الصبي ان ارتكب المفطر عمداً، إذ المفروض ان عمده خطأ وارتكاب المفطر خطأ لا ينقض الصوم، وحتى لو ترك عمداً بعض اجزاء الصلاة غير الركنية في صورة العمد، بل لا بد ان نلتزم بصحة العبادة حتى في جانب الزيادة. وصحة صلاة الصبيان ان اقتصروا فيها على النية وتكبيرة الاحرام والركوع والسجدة الواحدة والسلام وترك ماسوى ذلك لا يكون له مساس بصحة الصلاة، اذ المفروض ان عمده خطأ كان ترك المذكورات سهواً على ان المتحقق اكثر من ذلك وهو عدم امكانية ان تتحقق منه عبادة، لكون ذلك متقوماً بما اذا صدر من ارادة واختيار لا عن الفاعل خطأ.

فاذن: التزامنا بهذه اللوازم موجب لان نؤسس فقهاً جديداً، والمقرر ثبوت ان حدّ الاقتضاء يتصور فيما اذا صدر الفعل من البالغ وكان العمدي منه غير الصادر خطأ، فتزيله منزلة الخطأ بلحاظ هذه الجهة، وبحسب هذا الاثر كما في تنزيل الطواف منزلة الصلاة في قوله ﷺ (الطواف بالبيت صلاة)^(١)، ومن الواضح ان لامصداق لهذه الكبرى إلا الجنائيات، فانها ان صدرت من الجاني عمداً فيقتص منه، وان صدرت منه خطأ فديته على عاقلته وعلى هذا يصح تنزيل جناية الصبي عمداً منزلة جنايته خطأ، فتكون ديتها على عاقلته مطلقاً، وأما غير الجنائيات فلا مورد لمثل هذا التنزيل أصلاً.^(٢)

وأشكل سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) على المناقشة التي أوردها الاستاذ الاعظم (قده) في اطلاق الرواية بأن ماثبت بطلان الاطلاق فيه لضرورة المذهب الذي قام على ذلك يصلح لان يكون مقيداً لها بالمقدار ذاك، ويبقى الباقي على

(١) سنن البيهقي ج ٥ ص ٨٧.

(٢) مصباح الفقاهة ج ٣ ص ٢٥١

اطلاقه ولاوجه حمله على المقيد في المثبتين.^(١)

ولايلزم منه تخصيص الاكثر الثابت استهجاناً وقباحته ويمكن الجواب عنه : ان ماذكره الاستاذ الاعظم (قده) ممايوهن الاخذ باطلاق الرواية على تقدير انعقاد الاطلاق لها وقد عرفت عدم وجود المقتضي له فانه قدس سره لا يرى اطلاقاً لها لا انه يلتزم بالتقييد بعد انعقاد الاطلاق . الى هنا تم كلام ما افاده استاذنا الاعظم (قده) وتبين عدم امكان ارادة الاطلاق من هذه الروايات لاجل عدم المقتضي ووجود المانع .

وأما ماذكره (قده) من أن دلالة الرواية على تنزيل عمد الصبي منزلة خطئه من جميع الجهات انما تتم اذا كان الظاهر منها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، بأن يقول الامام عليه السلام عمد الصبي ليس بعمد أو كلا عمد نظير قوله عليه السلام ليس بين الرجل وولده ربا وليس بين السيد وعبد ربا وهو بخلاف المقام الذي هو تنزيل احد الامرين الوجوديين منزلة الآخر ، وليس تنزيل شيء منزلة عدم الآخر ، فإن ذلك لا يتحقق إلا بلحاظ وجود اثر المنزل عليه ، كقوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاة)^(٢) .

فاورد عليه سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) من ان الظاهر من التنزيل هو التنزيل من جميع الجهات ، والاشتراط المذكور - أي اشتراط وجود الاثر في الخطأ - لادليل عليه ، فإن المستفاد من الرواية ان مايصدر من الصبي بحكم الخطأ في وعاء الشرع ، فإن كان للخطأ حكم يترتب عليه رتب ذلك الحكم على فعله العمدي ، وان لم يكن محكوماً بحكم ، فنتيجة التنزيل عدم ترتب اثر على فعله العمدي .^(٣)

(١) مباني المنهاج ج ٧ ص ٤٠٠

(٢) مصباح الفقاهة : ج ٣ ص ٢٥٣ .

(٣) مباني المنهاج : ج ٧ ص ٤٠١ .

العقل^(١)،

وملخص كلامه: ان حسب ماتقتضيه فنية الصناعة ان يقال ان اللحاظ في التنزيل السراية بينهما - أي المنزل والمنزل عليه - أي سراية حكم المنزل عليه على المنزل او سراية عدم الحكم حال عدم، وان شئت فقل: ان تنزيل الشيء منزلة الشيء الآخر لابد ان لا يكون لغواً وان يترتب اثر على التنزيل، والاثر قد يكون سراية حكم المنزل عليه على المنزل، وقد يكون باعتبار سراية عدم حكمه على المنزل.

ويمكن الجواب عنه: بأن التنزيل الواحد بلحاظ ترتب الاثر الذي هو الحكم وبلحاظ عدمه بمكان من الاستحالة للزومه اجتماع لحاظين معاً، فالتنزيل في المقام ظاهر في ترتب الحكم على المنزل، وعليه فالانتصار يكون لما افاده استاذنا الاعظم (قده)، من ان تنزيل عمد الصبي منزلة خطئه باعتبار الاثر المترتب على خطئه، ولا اثر لخطئه إلا في باب الجنایات،

اذن وبحسب الادلة الصناعية لم يتجه وجود دليل على اعتبار البلوغ، بل لو ثبت اجماع تعبدي على اعتباره أو قام التسالم عليه، كان ذلك مما يصلح للرادعية عن السيرة المضاة وليس، فيثبت المطلوب وهو جواز تقليد الصبي اذا تمت شرائط التقليد الاخرى.

(١) لاشبهة في اعتباره في التقليد، وقام الاجماع عليه، بل الاطلاقات اللفظية من الآيات والاعخبار، والسيرة العقلانية ايضاً على اعتباره، ضرورة العناوين التي اخذت في موضوعات الادلة اللفظية المتقدمة هي العالم، والعارف، والفقيه آية الانطباق على المجنون، لعدم المكنة من ضبط اقواله وافعاله وفق الموازين الصحيحة، والسيرة ثبتت بمقدار رجوع الجاهل الى العالم العاقل، ولم تقرر على رجوع الجاهل الى غير العاقل المتكلم بغير فهم ولا دراية، ويفعل بغير ميزان صحيح، بل ان ذلك اظهر من ان يخفى على أحد، نعم لو كان

الرجولة (١)

ادوارياً فلامانع من الاخذ بفتواه حين افاقته بعد وجود المقتضي له هذا كله في التقليد الابتدائي .

نعم تبقى مسألة واحدة في الحفيظة ، وهي ان الادلة الاجتهادية من الآيات والروايات والسيرة ، والاجماع تثبت اشراط العقل حدوثاً أي في ابتداء التقليد ولكن هل تثبت اشتراطه بقاء؟! الظاهر ان الدليل عزيز عليه اثبات ذلك ، فلو اخذت الفتوى منه حال درايته وعقله وجُنّ بعد ذلك أو كان ادواري الجنون بحيث اخذت الفتوى حال افاقته فلنا أن ندعي أن الاطلاقات اللفظية والسيرة العقلانية غير مشترطة العقل في البقاء ، فإنها تدلّ على حجيته سواء كان عاقلاً بقاءً أم لا ، وكذلك السيرة جارية على العمل بفتواه في مثل هذا الحال ، وهي تشبه في ذلك البقاء على تقليد الميت ، ومثله قيام البيّنة على عدالة زيد ثم سقوط اعتبارها بعروض الجنون على الشاهدين ، فكما ان عروض الجنون عليها لا يضر في ثبوت العدالة بقاءً كذلك لا يضر في حجية الفتوى بقاءً .

(١) وقيل ان اعتبار هذا الشرط مركّز على ركيزتين أساسيتين :

الاولى : الاجماع .

الثانية : الروايات .

اما الإجماع : ففيه أن الاجماع المدّعى ثبوته في المقام مصاب بالخدشة ، إذ العملة المحصّل منه وهو غير حاصل وما لم يكن كذلك فلا اعتبار به .

واما الجنبه الروائية ، فالمطروح في اثبات اعتبار الرجولية في التقليد جملة من الروايات :

(منها) : مارواه أبو خديجة حيث قال : (قال أبو عبدالله جعفر بن

محمد الصادق عليه السلام : إياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته

قاضياً فتحاكموا إليه).^(١)

(ومنها): مقبولة عمر بن حنظلة قال: (سالت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى أن قال: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيما حكما كلاهما في حديثكم (حديثنا) فقال: الحكم ماحكم به أعدلهما وأفقهما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر).^(٢)

(ومنها): ماروي مرسلأ عن عامر بن عبدالله بن جزاعة قال: (قلت لابي عبدالله عليه السلام امرأتي تقول بقول زرارة ومحمد بن مسلم في الاستطاعة وترى رأيهما فقال: مال للنساء والرأي).^(٣)

وقيل في تقريب الاستدلال بالرواية الاولى، من أن أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم من قبيل تقنين الضابطة لمن يرجع اليه يكشف عن اعتباريته، ومن المعلوم ان عنوان الرجل لا يصدق على غير المذكر، وذكر الرواية في باب القضاء لا ينفع دليلاً الى جعلها وقفاً عليه، اذ يتعدى منه اليه - الافتاء -، لان المعلوم أن منصب الافتاء لو لم يكن ارقى من القضاء لا أقل من التساوي لكونه مشتركاً مع القضاء في الحكمية، أي أن كليهما حكم، الاول: انشاء الحكم على المترافعين، والثاني: بيان الحكم للجميع.

وقال الاستاذ الاعظم (قده) جواباً عن هذا التقريب: ان أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم إنما هو من جهة التقابل بأهل الجور وحكامهم، حيث منع عليه السلام عن التحاكم إليهم، والغالب المتعارف في باب القضاء الرجولية، ولم يتعهد قضاوة النساء ولو في مورد واحد، وهذا يكشف عن أن

(١) الوسائل: ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٥.

(٢) الوسائل: ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

أخذ عنوان الرجل وقيامه باعباء القضاء إنما هو من باب الغلبة لا من جهة حصر
القضاة بالرجال كي يتعدى منها الى منصب الافتاء أيضاً، وهذا كاف في هدم
اعتبارية الرجولة في الحسنة في باب القضاء فضلاً عن الدلالة عليها في الافتاء،
ولو سلمنا ان القضاء والفتوى من واد واحد فالتلازم المدعى بلادليل يؤيده فلا
اعتبار به، بل ونضيف اليه ان التعدي لادليل عليه، والاولوية ممنوعة، وكذا
احراز التساوي.^(١)

أما الرواية الثانية: وهي مقبولة عمر بن حنظلة المستدل بها على المدعى،
بدعوى انصرافها الى خصوص الرجل كما في قوله عليه السلام (ان من كان منكم)
فنقول انه لاشاهد على الانصراف المذكور، وغاية مايتخيل له هو غلبة الافراد،
وهي لا تكون منشأ لانصرافها إلى غير الرجل، نعم لاينصرف الاطلاق اليه،
والموصول في قوله (من كان فيكم) مطلق ولا اختصاص له بالرجال، مضافاً الى
الاطلاقات. ان السيرة قائمة على عدم اعتبارية الرجولة في التقليد بل لافرق بين
الإناث والذكور.

وبقى ان نشير الى مسألة السند في الروايات، أما الاولى: فقد عرفت
الكلام في أبي خديجة وأنه لم يوثق وماذكر من الوجوه في توثيقه لا يصلح في
دفع الشبهة عنه فتسقط عن الاعتبار وأما الرواية الثانية: فضعيفة سنداً أيضاً بعمر
ابن حنظلة، ويبقى الكلام في الرواية الثالثة فإنها لوتمت دلالة فغير تامة سنداً
لارسالها. والعامر أيضاً غير موثق، الى هنا يبقى الاقتضاء في جواز تقليد المرأة
تاماً وبلا مانع يتصور، إلا اللهم ماذكر الاستاذ الاعظم (قده) من ان اعتبارية
الرجولة فيمن يرجع اليه من جهة ان المستفاد من مذاق الشارع كون العنصر
الوظيفي في المرأة مقصوراً على القضايا البيتية الحياتية، مما يجعلها في موقع

الإيمان^(١)،

الستر والحجاب والتعفف، والشارع بهذه الطريقة يحفظ لها كيائها، ويصونها من الانزلاق خلف ما لا يحمد عقباه، وأيضاً لا يرغب في أن تتعرض الى منصب الافتاء القاضي عادةً بجعل النفس في موقع الرجوع والسؤال على ماهو المقتضي له هذا المنصب، مما يعارض ما يريده الشارع للمرأة، وهو لم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم، ومدبرة لشؤون المجتمع، ومتصديةً للزعامة الكبرى للمسلمين، وهذا ارتكاز قطعي في أذهان المشرعة، يقيد الاطلاق، ويردع عن السيرة العقلائية القاضية بالرجوع الى الفقيه والعالم، والعارف، امرأة كانت أو رجلاً.^(١)

وقال سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) أن الذي أفاده الاستاذ الاعظم (قده) اخص من المدعى إذ جواز تقليد المرأة لا يستلزم تصديها للأمور العامة، اذ يمكن أن تكون امرأة مجتهدة مسترة في كمال التستر، والجاهل يعمل بآرائها، ولا سيما اذا كان المراجع امرأة مثلاً كما يجوز إمامتها للنساء.^(٢)

وعليه فالتجّه ان الدليل اللفظي كما بيناه لك غير كاف في الركون اليه للمنع من تقليد المرأة مع تمامية الشرائط واعتبارية الرجولة، إلا ان يقوم إجماع تعبدى، أو يتسالم عليه بين الطائفة.

(١) النتيجة التي سنصل اليها بعد تمحيص الادلة هي ان اللفظية منها - على مالها من السعة والاطلاق - لم تقم كمساعد على اشتراط الإيمان فيمن يرجع إليه، بل مقتضاها منضماً إليها السيرة العقلائية على عدم اعتباره، وهذه نتيجة أولية بحسب ماتقتضيه الصناعة، ويعزف عنها الى القول بأن هذه الخلاصة خلاف ما في أذهان المشرعة من حيث قال الاستاذ الاعظم (قده): ان المرتكز في

(١) التنقيح - الاجتهاد - والتقليد - ص ٢٢٦.

(٢) مباني المنهاج: ج ١ ص ٣٠.

اذهان المتشرعة الواصل ذلك اليهم يبدأ بيد عدم رضا الشارع بزعمه من لا عقل له، أو من لا إيمان له، ولا عدالة، بل لا يرضى بزعمه كل من به منقصة مسقطه عن المكانة، لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، فكيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعة المراجعين اليه، فإن المستفاد من مذاق الشارع الانور عدم رضاه لتصدى كل من هو كذلك في امام الجماعة حيث اشترطت العدالة فكيف بالزعامة العظمى فاحتمال الرجوع الى غير العاقل وغير العادل أو غير المؤمن منتف قطعاً.^(١)

وهذا بعد البناء على ان الاجماع المدعى ثبوته لاعتبارية الايمان في المرجع فاسد، لعدم كونه محصلاً كاشفاً عن قول المعصوم، بل منقول أو مدركي لاحد الوجوه المقررة في المقام، وأما الادلة اللفظية المستدل بها في المقام كمقبولة عمر بن حنظلة المستفاد من قوله عليه السلام (من كان منكم ممن قد روى حديثنا)^(٢)، وحسنة ابي خديجة بقوله عليه السلام فيها: (ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا)^(٣) بتقريب ان لفظه (منكم) تدل على إرجاع الامام عليه السلام المتخاصمين الى رجال الطائفة الحقّة لا الى غيرها، مما يقرّر اشتراطية الايمان بوجه.

لكنّ المعلوم عدم دلالتها على شيء، للفصل الحاصل بين بابي القضاء والفتوى، والذي دلّت الرواية عليه مساسها بباب القضاء. وفصل الخصومة، ولا ملازمة بين بابي القضاء والافتاء حتى يعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر من الشروط، وحتى في باب القضاء نستطيع ان نقول - بلامجازفة متصورة - ان عروض الحجية وتلبس قول القاضي بها إنما يكون لاجل ان ماصدر منه يستند الى ماحكموا عليه السلام، لانه هو الذي جعله حاكماً على الناس، فلو كان القاضي من غير

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٢.

(٢) الوسائل: ب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٣) الوسائل: ب ١ من أبواب صفات القاضي.

الطائفة الحقّة وافتى استناداً الى أدلة المذهب الروائية فهَجَرُ قوله مجازفة واضحة ربما ينشئ الدليل عن شمولها.

وبعبارة واضحة: ان اعتبار الايمان في المقبولة - على تقدير دلالتها - ليس حكماً تعدياً، بل لاجل ان العامي لا يحكم عادة على حكمهم ﷺ، ولو فرض ان عامياً يحكم بحكمهم ﷺ، فلا يستفاد من المقبولة عدم حجية حكمه، فالاطلاقات غير صالحة لان تشمل المدعى وهو اشتراط الايمان فيمن يرجع إليه.

نعم ذكر سيدنا الاستاذ (حفظه الله) وجهاً آخر لتضعيف الاستدلال بالرواية - رواية عمر بن حنظلة - وهو: ان كلام الإمام ﷺ في مورد سؤال الراوي، والراوي فرض الامر في رجلين من اصحابنا بحيث يُفهم المنع من الاخذ باطلاقها^(١)، وما ذكره (دام ظلّه) لا يمكن الالتزام به حيث ان المعيار دائماً في اقتناص المراد من الجواب، لان السؤال لا يخص الجواب ان كان عاماً وهو عام بحسب ظاهره، لكن في ضعف السند الكفاية لعدم الاخذ بها لان المقبول غير مقبولة عندنا، وعمل المشهور غير جابر للرواية على ضعفها كما هو مختار الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (دام ظلّه) وتبعناه في ذلك، لكونه ممنوعاً صغرى وكبرى، أما الصغرى فلعدم إحراز استناد المشهور الى هذه المقبولة، وتطابق الفتوى معها لا ينفع، بل احراز الاستناد مع عدم وجود المطولات الاستدلالية من المتقدمين باجمعهم كي يعلم استنادهم إليها أو لا؟ مشكل، وأما الكبرى فمن أين لنا أن نحرز - دليلاً كان أو غيره - ان العمل بالرواية عن المشهور جابر لها، إذ عرفت ان الشهرة - كعنصر متحرك في جميع المعادلات الكبرى التي يستند اليها في احراز الصغريات - بما لم يقدّر الدليل على اعتبارها، فضم الشهرة كلا حجة الى الخبر الضعيف وهو لاحقاً كضم الحجر الى الانسان لا يوجب شيئاً، ويمكن

.....

أن يقال - على تقدير عملهم بهذا الخبر - لعلهم استندوا الى قرائن ربما لو نقلت إلينا لم يحصل لنا الوثوق بها، فلا يشكّل علينا بأن عملهم قد يوجب الوثوق بصدور الخبر اذا الاشكال باق برأسه، وأما رواية أبي خديجة فمع غض النظر عن الاشكال الذي مسّ أباً خديجة، يبقى الضعف متجهاً لوصف الرواية بها لوقوع الحسن بن علي بن الوشا في طريقها.

وتبقى العقبة الأخيرة كي نصل الى النتيجة التي ذكرناها في صدر البحث، وهي تتمثل في روايتين استدلت بهما على المدعى الأولى: مازواه علي بن سديد السابي قال: (كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم).^(١)

وقرب الاستدلال فيها: بأن المنطوق من الوضع بمكان لاشتراط الايمان في رسم معالم الدين وهم الشيعة، ولعلّ ورود الخيانة بهيئة الماضي يكشف عن ان المراد منه الخيانة في الامامة، كما هو الظاهر منه وهذا المعنى مستبطن وملحوظ لابعين، فاذا لم يكونوا خائنين في خصوص الفتوى سلّمنا لكن الخيانة في الامامة التي صدرت منهم سابقاً مانعة عن الاخذ بها، والذي ذكرناه يكفيننا في تنحية ما أفاد السيد الحكيم (قده) في مستمسكه، وسيدنا الاستاذ (حفظه الله) في مبانيه من ان الظاهر كون النهي عن الاخذ من غير الشيعة انما هو من جهة عدم الوثوق والاطمئنان لانهم خونة حيث خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، وليس له مساس بحلّ الكلام الذي هو البحث عن حجة قول من كان واجداً لجميع الشرائط، وان لم يكن شيعياً^(٢،٣) عن القول بعدم دلالة الرواية.

(١) الوسائل: ب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٢) مباني النهج ج ١ ص ٢٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٤٢.

وأشكل سيدنا الاستاذ (دام عزّه) ثانياً: من ان الممنوع أخذ الدين ممن يستفيد الحكم الشرعي عن غير طريق الحق وهذا ليس محل الكلام، بل الكلام في جواز الاخذ من المخالف الذي يستفيد الحكم الشرعي عن الطريق الحق.^(١)

ونردّه أيضاً بالقول بكونه خلاف الاطلاق، إلا بدعوى تناسب الحكم والموضوع الذي هو منشأ الانصراف، وإثباته خرب للقتاد، ولكن يبقى الضعف في السند بعلي بن حبيب المدائني ومحمد بن اسماعيل الرازي لعدم كونهما موثقين، وأما الرواية الثانية: فهي مارواه أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: (كتب اليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن أخذ معالم ديني وكتب أخوه أيضاً بذلك فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل من في حينا وكل كثير القدم في أمرنا، فانهما كافوكما إنشاء الله تعالى)^(٢). فواضح ان الطائفة عموماً لم يعملوا بها ضرورة ان من يرجع اليه في أخذ الاحكام الشرعية لا يشترط ان يكون شديد الحب لهم، أو يكون ممن له ثبات تام في أمرهم عليهم السلام، بل القدر المتعارف الذي به يسمى متولياً كاف في ذلك قطعاً، والرواية في مقام بيان أكمل الافراد، وكيف كان، فالرواية ضعيفة بموسى بن جعفر بن وهب. وتم بذلك المناقشة في الكم الروائي لاثبات الدعوى سنداً ودلالة، وظهر عدم صلاحها لاثبات الدعوى من اشتراط الايمان فيمن يرجع اليه. بل النتيجة التي ذكرناها في أول البحث هي التي خلّص القول اليها وهي المعمول بها قطعاً، والعمدة في مقامنا هو التسالم وهو متقرر وعليه الفقهاء، بل قد يصل الى رتبة الضرورة.

(١) مباني المنهاج ج ١ ص ٢٨.

(٢) الوسائل: ب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٥.

بحث حول العدالة

في تعريفها:

(١) بما أن العدالة معتبرة في كثير من الموارد الشرعية، كالتقليد، والشهادة، والقضاء، والطلاق وفي إمام الجماعة، وغيرها من الموارد، فلا بد من أن يُرفع الحجاب عن حقيقتها وبيان ماذكر فيها من رد وإبرام للوصول الى المعنى الواقعي لها، وبيان الحال فيها لا بد وان يكون بتعريفها لغة واصطلاحاً، شروعاً للدخول في صلب البحث، أما العدالة لغة: فهي بمعنى الاستواء والاستقامة وعدم الجور والانحراف، وهي قد تستند الى الامور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل أو مستقيم، أو ان الاساس مستقيم، فتكون العدالة والاستقامة من الامور المحسوسة، وقد يوصف بها الامور المعنوية فيراد منها الاستقامة المعنوية، كأن يقال هو مستقيم العقيدة أي لاشوب فيها ولاشبهات تعترتها، وأيضاً يصح القول باستقامة الفهم أي يتوصل الى مراد المتكلم، أو مصيب الفهم، وأيضاً مستقيم الخلق فمعناه بلا إفراط ولا تفريط، وقد تستند الى الذوات فيقال زيد عدل أو عادل أو يقال يكون مستقيم في جادة الشرع غير منحرف عنها فالاستقامة هنا استقامة عملية^(١)، وعليه فمن جميع ماذكرنا من شواهد يكون المعنى العام للعدالة الذي يلوح في الافق هو الاستواء والاستقامة، وتبقى الدواعي مجازية أو حقيقية لاتضر بالمطلوب، وماظهر متولداً هنا هو المراد من المعنى اللغوي للعدالة. وعند علماء الاخلاق العدالة هي: هيئة وملكة يقتدر بها العقل العملي على تعديل القوى الثلاث من العاقلة، والشهوية، والغضبية، على حسب ما يقتضيه العقل النظري، فالعدالة عندهم في القلب كاعتدال المزاج في القالب

(١) لسان العرب ج ١١ مادة (عدل).

(البدن)، وفضيلة القوة المدركة هي الحكمة والمراد بالحكمة العلم النافع وفضيلة القوة الشهوية هي العفة، وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة، وفضيلة النفس الناطقة بما هي عقل عملي هي العدالة، وهي أم الفضائل، وكما ان العلم والحكمة وسط بين الجريزة والبلادة كما نقله المحقق الاصفهاني(قده)^(١)، عن طهارة الاعراق لابن مسكويه من ان الحكمة وسط بين السفه والبله، والمراد بالسفه استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي، وسَمَاهُ القوم بالجريزة، وأعني بالبله تعطيل القوة الفكرية واطراحها، وليس البله هنا نقصان الخلقة بل مذكرته من تعطيل القوة الفكرية بالارادة.^(٢)

وقال الاصفهاني(قده) كما ان العلم والحكمة وسط بين الجريزة والبلادة والعفة وسط بين الشره والخمود والشجاعة وسط بين التهور والجن كذلك العدالة وسط بين الظلم والإنظام، فالعادل ينتصف من نفسه لغيره ومن غيره لنفسه، وأضاف ان العدالة في علم الاخلاق اخص من العدالة في الشرع، فإن الاستقامة الاخلاقية قلما توجد وان وجدت ففي الاوحد في كل عصر ومصر، فلا يعقل ان تناط بها الموارد الكثيرة التي تعتبر فيها العدالة شرعاً، كما يظهر من اخبارها أيضاً، فإنها وان اعتبرت بعنوانها في موارد كثيرة كما في باب الطلاق وفي باب الشهادات في الحقوق وفي الهلال كما يظهر للمراجع، لكنه قد عبر عنها بعنوانين آخر في تلك الاجوبة كعنوان العفيف، والصائن، والصالح، والخير، والمرضي، والمأمون، ومن علم منه خير، ومن عرف بالصلاح في نفسه، ومن يوثق بدينه وأمانته، ومن لا يعرف بفسق، الى غير ذلك. فيعلم من هذه التعبيرات المختلفة الصادق كل واحد منها مع فقد العدالة الاخلاقية، ان دائرة العدالة

(١) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٧٠، ط المدرسين

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٧٠ حاشيتها، ط المدرسين.

الشرعية أوسع من دائرة العدالة الاخلاقية، وماورد في تفسير حقيقة العدالة الشرعية كصححة ابن أبي يعفور من اعتبار السر، والعفاف، وكف البطن، والفرج، واليد واللسان، لا يقتضي اتحادها أي اتحاد العدالة وفق متبنّى علم الاخلاق مع العدالة في الاتجاه الشرعي، فان مجرد تحقق العفاف مثلاً لا يكون تعديلاً للقوى الثلاث بحيث يكون موجباً لاجتماع كل الفضائل النفسانية في شخص.^(١)

إلى هنا يتم بيان المراد من العدالة لغة ومارآه علماء الاخلاق في تفسير العدالة وتبقى الدائرة الشرعية وحيث انه لم يثبت للعدالة حقيقة شرعية ولا متشرعية فتكون العدالة الشرعية هي العدالة اللغوية أعني الاستقامة والاستواء إذا عرفت هذا فينبغي أن نشير الى تعاريف القوم بحسب المفهوم الشرعي لمعرفة حدودها وسعتها وضيقتها، والأقوال فيها كثيرة:

الاول: مانسب الى المشهور بين المتأخرين من ان العدالة ملكة أو هيئة راسخة، أو حالة أو كيفية باعثة نحو الاطاعة بالاتيان بالواجبات وترك المعاصي والمحرّمات.

الثاني: ان العدالة هي الاتيان بالأعمال الخارجية من الواجبات واجتناب المحرمات الناشيء عن الملكة النفسانية وعلى التعريف الاول تكون العدالة هي الصفة النفسانية، وعلى الثاني تكون أمراً عملياً مسبباً عن الصفات النفسانية.

ويمكن إدراج التعريفين في واد واحد لانهما لباّ يرجعان الى معنى واحد بتقريب: ان المنظور في التعريف الثاني أن تأخذ العدالة الجانب العملي منه دون النظر الى الواقع النفسي وتلبس النفس بها ككيف من الكيفيات، بخلاف التعريف الاول المنصب على إعطاء العدالة الواقع النفساني، فصح على هذا ان

العدالة على القانون الاول من قبيل السبب والمقتضي، وعلى الثاني من قبيل المسبب والمقتضي.

ومن هنا اتجه الاستاذ الاعظم (قده) إلى القول بأن التعريفين راجعان إلى شيء واحد لأن الملكة بما هي ليست هي العدالة التي تعتبر في الموارد التي تحدث عنها الشارع المقدس من حيث اعتباره لها، بل لا بد وان تأخذ جانب الترجمة العملية من حيث كونه بعداً عملياً كاشفاً عن تَحْيُّثها بالكيف النفسي، وذلك لان ارتكاب المعصية في الخارج - لغلبة الهوى على الملكة - يستتبع الفسق من غير نكير مع ان الملكة موجودة في هذا الحال، فبناءً على ان العدالة هي الملكة بما هي يلزم اجتماع العدالة والفسق في شخص واحد في زمان واحد، فرفعاً لهذا الإشكال لا بد من دمج التعريفين في لون واحد وإن كان احدهما ناظرراً إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر.^(١)

إلا انه يمكن أن يقال: ان الظاهر تغاير التعريفين، ومجرد ورود الإشكال على التعريف الاول لا يستلزم أن يكون مرادهم من التعريفين شيئاً واحداً وما اشكل من لزوم اجتماع الفسق والعدالة في زمان واحد له مساس بالاول، وأما الثاني فيبقى سليماً عن الإشكال فلا حاجة لنا الى جمعهما في اتحاد المراد في الاثنين.

الثالث: العدالة هي نفس الاعمال الخارجية من فعل الواجبات وترك المحرمات من دون اقترائها بالملكة أو صدورها عنها، فالعدالة هي الاستقامة عملاً في جادة الشرع وعدم الانحراف عنها ميمناً أو شمالاً.

الرابع: انها الاسلام وعدم ظهور الفسق في الخارج.

الخامس: انها حسن الظاهر فحسب.

.....

السادس: ان العدالة مجرد الاجتناب عن الكبائر، ولا يخفى ان بعض هذه التعاريف من قبيل التعريف باللازم لكون حسن الظاهر والاسلام مع عدم ظهور الفسق معرفين لها لانفسها لامكان اجتماع الفسق مع حسن الظاهر وعدم إبرازه الاعمال التي توجب تفسيره، بل يتستر عن عين القوم والستتهم.

وهذه جملة التعاريف المتداولة على السنن أهل الفن، وإن كان وجد الأكثر من هذا، فيما إنها ترجع لبّا إلى أحد مذكرناه من الأقوال أو من قبيل التعريف اللغوي. وخطة البحث تتجه باعتبار متبنيات علماء الطائفة والسبب في ذلك من حيث نرى - بعد غربة الأقوال - ان العدالة بمفهومها الشرعي: أي معنى تجميع؟

أما القول الاول فاختره الشيخ الاعظم الانصاري (قده) فكما عن مكاسبه وعن رسالته في الصلاة اختار انّ الكون في الجادة الشرعية مع السلوك غير كاف مالم ينضم إليها الملكة كمستند لذلك السلوك، وتبعث المكلف اليه وتحثه على ملازمة الطاعة وترك المعصية، وحيث ان العدالة بهذا التقريب من الصفات النفسانية لا بد وان يكون لها كاشف، وإن ماذكر في الروايات عنهم عليهم السلام من قبيل الطرق والمعرفات إليها كحسن الظاهر، وملازمة الاعمال الواجبة وغيرها.

قال (قده) في كتاب المكاسب: (يبقى الكلام في ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب أو الاجتناب عن ملكة أو كلاهما حتى تكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة في الاحوال وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة، إنما المهم بيان مستند هذا القول وعدم كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة)^(١). واستدل على مدعاه بوجوه:

الوجه الاول: ان للعدالة بحسب ما طرح في تفسيرها مفهومين: أحدهما موسع، والآخر مضيق، أما المضيق: فهو باعتبار الاجتناب عن المعاصي

والامتثال للواجبات عن ملكة. وأما الموسع : فمجرد الكون في الجادة، وحيث أنها موضوعة للآثار الشرعية، فإذا شك في اعتبار الملكة فيها فمرجع هذا الشك الى الشك في سعة مفهوم العدالة وضيقها، فإذا صدر الفعل منه مطيعاً أو ترك واجباً كذلك لا عن ملكة، فلانعلم بترتب الآثار الشرعية عليه أو لا. فمقتضى الاصل عدم ترتب الآثار المترتبة عادة عليها عليه، كجواز الصلاة خلف العادل أو اعتبار شهادته أو غير ذلك - أي القول بترتبها على مجرد ترك المحرمات أو إتيان الواجبات بلا قوامية الملكة مجازفة لايسعها مفهوم العدالة. فتمسكاً بالقدر المتيقن ودفع الباقي بأصالة عدم ترتب الآثار يكشف عن ان العدالة مضافاً الى الصورة الفعلية لا بد وان تكون متولدة عن هيئة نفسانية راسخة وهي الملكة.^(١)

ولللجواب عنه كما في كلمات الاستاذ الأعظم (قده) كان ولا بد من مقدمة نوضح فيها نظر الاستاذ الأعظم (قده) لما له المساس بالجواب على الدليل الاول فنقول: لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية ولا متشرعية وإنما هي بمعناها اللغوي - أعني الاستقامة وعدم الجور والانحراف. والاستقامة قد تستند الى الامور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل أو مستقيم، أو ان العصا مستقيم، وقد تستند الى الامور غير المحسوسة فقد يراد منها المعنوي كالعقيدة والفهم، وقد تستند الى الذوات فيقال زيد عادل فيكون معناه انه مستقيم في الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إليه، واستعملت كذلك لغة في الكتاب العزيز والخبار إلا أن مواردنا مختلفة وبهذا التقرر تخرج عن طور الوصف النفسي وتلج في حيز الاستقامة العملية لمناسبتها للمعنى اللغوي القاضي بذلك كما هي عليه بمعنى الاستقامة وعدم الجور.^(٢)

(١) المكاسب: طح رسالة ٢ - العدالة.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٥٤.

فيإذا تمهد لك ذلك فانه مضافاً الى ان مفهوم العدالة ليست من المفاهيم
المحملة المرددة بين السعة والضيق كي يجب الاخذ بالقدر المتيقن، بل هي من
المفاهيم المبينة المحمولة على الركيزة اللغوية الملائمة والموافقة لما هو المراد شرعاً بلا
ان نتحمل أي تجسُّم في إثبات وجود الحقيقة الشرعية أو التشريعية، وهي
الاستقامة العملية في جادة الشرع، وهو مفهوم واسع أخذ في موضوع الاحكام
الشرعية وازافة الملكة إضافة ما هو المشكوك الى ما علم نفيه بالاصل، ان ماذكره
يتلائم من الاخذ بالمتيقن في الآثار التي أخذت العدالة في موضوعها بالقرينة
المتصلة كما في الشاهد في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾^(١)، للشك
في ان العدالة التي أخذت في موضوع الخطاب المعبر قيامها عن ملكة أو مجرد
استقامته في الاعمال فيجري ماذكر. فالقدر المتيقن من الموضوع المقيّد بذلك القيد
المحتمل هو الشاهد الذي تكون استقامته في أعماله عن ملكة، وأما الشاهد الذي
يستقيم في عدالته لاعتن ملكة فنشك في ترتب الاثر على شهادته، فالاصل
عدمه، إلا ان ذلك لا يتم فيما اذا كانت القرينة منفصلة على اعتبارية العدالة في
موضوع الحكم كما في بابي الفتوى والقضاء، لكون الأدلة التي نهضت على
اعتبارية فتوى الفقيه من السيرة وغيرها مطلقة، ولم يُقَيّد اعتبارها بما اذا كان
النذر أو الفقيه عادلاً، ومن ثم استندنا في اعتبارية العدالة من الدليل المنفصل
المساعد كالضرورة أو رواية الاحتجاج أو غيرها مما يدور في فلك اثبات اعتبارها،
فيإذا كان الدليل المنفصل المقيّد أو المخصص مجملاً لا بد حينئذ من ان يقتصر في
تقييد المطلقات أو العمومات بالقدر المتيقن، فيإذا فرضنا ان مفهوم العدالة مجمل
مردّد بين الموسّع والمضيق، فلانماص من الاقتصار في تقييد مادل على حجية
فتوى الفقيه مطلقاً بالقدر المتيقن من القيد، وهو الاستقامة المستندة الى ملكة

نفسانية، ومع الشك في التخصيص الزائد يتمسك بعموم العام ويحكم بعدم اعتباره، كاعتبار الملكة في العدالة.

الوجه الثاني: الاخبار الواردة في أن إمام الجماعة يشترط في جواز الاقتداء به الوثوق بدينه، وهو مارواه أبو علي بن راشد (قال: قلت: لابي جعفر عليه السلام أن مواليك قد اختلفوا أفاصلي خلفهم جميعاً فقال: لاتصل إلا خلف من تثق بدينه).^(١) بتقريب ان المستفاد من الاخبار المذكورة ان العدالة يعتبر فيها الوثوق بالديانة، ولا يحصل الوثوق بها بمجرد الاستقامة العملية المجردة عن الملكة، فان من ترك المحرمات وأتى بالواجبات من دون ملكة لا يحصل الوثوق بدينه لامكان ارتكابه المعصية في المستقبل، بخلاف من عنده الملكة فانها تمنع عن ارتكاب المعصية عادة، فيحصل الوثوق بدين من عنده الملكة.

واجاب عنه المحقق الاصفهاني (قده) من ان الوثوق بنفس الترك في المستقبل ربما يحصل ولو لم تحصل ملكة باعثة كما حصل بالاضافة الى الماضي، فإن عُلِمَ بالمعاشرة انه يترك الكبائر لداعٍ نفساني مستمر في المستقبل كما ترك في الماضي فلا محالة يصدق حينئذ انه واثق بتركه المعاصي بل فوق الوثوق.^(٢) وإلى نفس هذا المؤدى أشار الاستاذ الاعظم (قده) في جوابه عنه.^(٣)

ثم اضاف المحقق الاصفهاني (قده) ان الاستصحاب الاستقبالي بعد ثبوت اليقين بترك المحرمات وإتيان الواجبات كفيل بترتيب الآثار في اللاحق، لكونه يقوم مقام القطع الطريقي.

ان قلت: ان الاستصحاب المذكور يتم الامر في ترك المحرمات فمن أين نعلم انه يأتي بالواجبات في المستقبل.

(١) الوسائل: ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٧٥، ط المدرسين.

(٣) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٦١.

قلت : احراز الإتيان بالواجبات غير لازم اذ يكفينا استصحاب سائر الواجبات بعد كونه غير تارك لها سابقاً.

الوجه الثالث : الروايات الكثيرة التي أخذت في العدالة أوصافاً وعناوين خاصة لا تنطبق إلا على صاحب الملكة كالعفاف ، والستر ، والصلاح ، والمأمنية ، والمرضي ، والخير ، والصائن ، منها : (مارواه يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن البينة إذا أقيمت على الحق ، أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة؟ فقال : خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، والذبائح ، والشهادات ، والانساب ، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولايسأل عن باطنه).^(٢)

وبعد الخدشة في السند لارسالها نقول : ان المحقق الاصفهاني (قده) والاستاذ الاعظم (قده) أجابا عنها بما يرجع لبّاً الى معنى واحد ، وهو النقاش في سعة مفهوم الامن الذي أخذ في موضوع الرواية فإنه وإن كان يصب في معنى اطمئنان النفس وسكونها في قبال الاضطراب والتشويش ، إلا انه أمر قائم بالغير دون المتّصف بالعدالة ، لكونه المأمون ، وتحققه في استقامته العملية والوظيفية ، بما يوجب سكون الناس اليه وحفظ أعراضهم وأموالهم عنده .

وبالجملة : يتلخص كلامهما في ان عنوان المأمونية ليس من الصفات النفسانية للمتّصف بالعدالة فانه أمر قائم بالغير ، فإن الغير يكون في أمن منه وهو يحصل بمجرد إحراز ان هذا الشخص يترك الكبائر ، ولايتوقف على حصول الملكة .^(٤،٣)

(١) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٧٥ .

(٢) الوسائل : ب ٤١ من أبواب الشهادات .

(٣) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٧٥ ، ط المدرسين .

(٤) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٦٣ .

ومنها مارواه عبد الله بن المغيرة (قال: قلت للرضا عليه السلام رجل طلق امراته واشهد شاهدين ناصيين قال: كُلُّ من ولد على الفطرة، وعُرفَ بالصلاح في نفسه جازت شهادته).^(١)

وإثبات الملكة بهذا العنوان قد ينشئ الدليل عن شمولها، لاحتمالية الفسق الواقعي مع الصلاح الظاهري وهذا لا يجمع معنى العدالة بكلا معنيهما - الكون في الجادة عملاً، والثاني اضافة الملكة النفسانية - اذ ان هذا العنوان له من المرونة الشيء الكثير، والظاهر انه عنوان انتزاعي عن الاعمال تارة وأخرى عن الاخلاق كما عن المحقق الاصفهاني (قده).^(٢)

ومنها أيضاً مارواه عمّار بن مروان (عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشهد لابنه، والابن لآبيه والرجل لامرأته فقال: لا بأس بذلك اذا كان خيراً).^(٣)
بتقريب ان احراز انه خير مشكل إلا اذا كان ذا ملكة وهو المطلوب، لكنه مدفوع بان الخير يدل على صدور خير كثير منه ولا يكون كاشفاً عن وجود ملكة فيه.

ومنها مارواه أبو بصير (عن أبي عبد الله عليه السلام لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفاً صائناً).^(٤)

وأيضاً مارواه اسماعيل بن أبي زياد السكوني (عن جعفر عن أبيه عليه السلام ان شهادة الاخ لآخيه تجوز اذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر).^(٥)

أقول: نحن في سعة من مناقشة هذه الروايات التي استقر نظر الشيخ

(١) الوسائل: ب ٤١ من أبواب الشهادات.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٧٦، ط المدرسين.

(٣) الوسائل: ب ٤١ من أبواب الشهادات.

(٤) نفس المصدر السابق.

(٥) نفس المصدر السابق.

.....

الاعظم(قده) على اعتبارها عناوين أخذت في الملكة وذلك لان المفاهيم أما نرجع في بيانها الى العرف أو الى اللغة، ولا نسلّم كون هذه الصفات في اللّغة والعرف من الصفات النفسانية، بل لامساس لها بثبوت الملكة أو عدم ثبوتها، وأنما هي من صفات الاعمال كمفهوم الصائن فانها تدل على ترك المعاصي مع وجود المقتضي لارتكابها، وكذا العفّة، بمعنى الامتناع عمّا لا يحلّ، وكذا المرضي فإن من كانت اعماله صالحة مرضية لا يصدر منه إلا الخير ومن لا يرتضي بالشر فهو صالح مرضي خير، ومن كانت أفعاله مما يرضى به الناس فهو مرضي، فإثبات اعتبارية الملكة بوساطة هذه العناوين خروط للقتاد، والفرق أوضح من أن يخفى بين هذه الصفات والملكة، فإن الأخيرة - الملكة - من الصفات النفسانية. . وتلك الصفات من صفات الاعمال.

الى هنا تمت المناقشة في الأدلة الثلاثة التي استند إليها الشيخ الاعظم(قده) والجواب عنها جمعاً بين الاصفهاني(قده) والاستاذ الاعظم(قده) وما ارتأيناه نافعا في إثبات المطلوب وهدم الدعوى.

ويبقى الوجه الرابع الذي استدل به الشيخ الاعظم(قده)، وبيان المراد منه مع لحوق أجوبة القوم له والوصول الى مابه ينكشف الوجه الحقيقي عن معنى العدالة يستدعي ذكر صحيحة عبدالله بن يعفور (قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: ان تعرفوه بالستر، والعفاف، وكف البطن، والفرج، واليد، واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والرياء، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تركيته، واطهار عدالته في الناس، ويكون منه

التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وإن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا عن علة^(١).
وضمّت هذه الرواية الفقرات التالية:

الاولى: (أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان).
الثانية: (ويعرف باجتناب الكبائر).

الثالثة: (والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه).
وكلها تصلح تعاريفاً للعدالة، ومحط الاشكال الذي يُفتح المفهوم باتجاه الافق الصحيح هو ملاحظة ان المعارف هل هي منطقية من قبيل الحدّ التام، كما اتكا عليه الشيخ الاعظم(قده)وكانت عنصر حركته لاثبات ان العدالة بلاملكة ليست بعدالة فينتج اعتبارها، أو من باب المعرف الجعلي الاصولي كما هو مذهب الاستاذ الاعظم والمحقق الاصفهاني(قدهما)، أو كون الفقرة الثانية - وتعرف باجتناب الكبائر - معرفاً للمعرف الاول.

ونقرب لك كيفية استدلال الشيخ الاعظم(قده) مع توضيح منا وهو: ان صدر الرواية يشتمل في مقام تعريف العدالة على الستر والعفاف والكف المشتمل مجموعها على الصفة النفسانية، فلا يجوز ان يكون أخص من العدالة، بل لا بد من مساواته لها، أما اشتمال المجموع على الصفة النفسانية فظره يتجه صوب العفاف، لان معناه الاستحياء من الله تعالى والموجب لتقوله بالصفة النفسانية الموجبة لترك المعاصي، على ان المجال متاح في اقتناص هذا المعنى عن الكف، لكونه عبارة عن الترك مع تقرر الداعي الى الفعل وهذا المعنى لا ينبثق إلا عن وجود حالة قارة تحجزه عن ذلك، وهي الصفة النفسانية، وقال شيخنا الاعظم(قده)في بيان معنى الستر - كماورد في الصحيحة - من أنه يرادف الحياء

.....

والعفاف تمسكاً بما في الصحاح حيث قال (رجل ستر أي عفيف)، فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله، وبالستر فيما بعد الاستحياء من الناس.^(١)
وقال الاصفهاني (قده): وبالجمله عمدة نظره (قده) في الاشتمال على الصفة النفسانية الى العفاف كماصرح به في باب الجماعة من كتاب الصلاة.^(٢)
وتمامية استدلال الشيخ الاعظم (قده) يتوقف على مقدمتين كمافي كلمات الاستاذ الاعظم (قده):

الاول: أن يكون قوله ﷺ أن تعرفوه بالستر والعفاف معرفاً منطقياً بأن تكون الجملة المذكورة حداً أو رسماً للعدالة وبياناً لماهيتها نظير قولنا: حيوان ناطق في الجواب عن الانسان ماهو؟ إذا العدالة عين الاشتهار والمعروفية بالستر والعفاف وغيرهما مماذكر في الحديث.

الثانية: أن يكون العفاف والستر من الصفات النفسانية. وبعد تمامية المقدمتين ودمجهما يتولد لدينا ان العدالة ملكة ومن الصفات النفسانية.^(٣)

وقال السيد الحكيم (قده) في مستمسكه ان ظاهر السؤال فيه وان كان السؤال عن الطريق الى العدالة بعد معرفة مفهومها، لكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقرينة مافي الجواب فإن الستر والعفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات وكف البطن ومابعده من سنخ الافعال فلو كان ذلك طريقاً الى العدالة لزم كونها أمراً آخر وراء ماذكر، وهو مما لم يقل به أحد، ولا يمكن الالتزام به فيتعين لذلك حمل السؤال على السؤال عن مفهومها، لجهل السائل بها، ويشهد لذلك أيضاً قوله ﷺ (والدلالة على ذلك كله . .)، فهو كالصريح في

(١) المكاسب: رسالة العدالة، ط ح.

(٢) كتاب الصلاة - الشيخ الانصاري - ص ٢٥٣.

(٣) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٦٤.

كونه وارداً لبيان الطريق، فإن كان المراد منه بيان الطريق الى العدالة فحمل الاولى على بيان الطريق ايضاً يلزم منه أن يكون المقصود جعل طريقين الى العدالة، ولأجل أن الاول اخصٌ يكون لغواً وإن كان المراد منه الطريق الى الاول فيكون طريقاً الى الطريق فهو - مع بعده في نفسه - ينافيه قوله عليه السلام بعده (ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته)، فإنه ظاهر في كونه طريقاً الى العدالة لا طريقاً الى الطريق إليها، فإنه عبر في الصدر بالمعرفة المشاكلة للتعبير في السؤال وفي الذيل بالدلالة المخالفة له، فيدل ذلك كله على أن المعرفة في السؤال وفي الصدر بمعنى معرفة المفهوم وأن الدلالة في الذيل بمعنى معرفة وجود المفهوم، وبذلك تعرف أن قوله عليه السلام (وتعرف باجتناب الكبائر) متمم للتعريف الاول لا طريق إليه، ولا سيما ملاحظة ما بينهما من اشتراك فإن (كف البطن . . .) راجع إلى اجتناب جملة من الكبائر ولأجل ذلك ايضاً يمتنع أن يكون طريقاً الى العدالة لو حمل الاول على بيان المفهوم .

والحاصل: أن الجواب في صدر الرواية الشريفة ظاهر في بيان مفهوم العدالة، ومابعده ظاهر في بيان الطريق الى المصدق^(١)، فمختار السيد الحكيم (قده) يوافق مذاق الشيخ الاعظم (قده) في أن العدالة ملكة .

وبالجملة: ما أفاده السيد الحكيم (قده) يؤول بالنتيجة الى ما حصره الاستاذ الاعظم (قده) في مقدمتين - كما مرَّ الكلام عنه - الاولى: في كون المعرفة منطقياً يساوي العدالة . والثانية: أن يكون العفاف والستر من الصفات النفسانية، وليس في المقام شيء ثالث فإذا ثبت فسادهما بما ناقش به الاستاذ الاعظم (قده) ينخرم استدلال السيد الحكيم والشيخ الاعظم (قدهما) وثبوت أن العدالة ليست بأكثر من الكون في الجادة، وهو المعنى العملي لها ولذا قال الاستاذ الاعظم (قده):

وكلتا المقدمتين ممنوعتان. أما الأولى: فلأن الجملة المذكورة (أن تعرفوه بالستر والعفاف) معرفٌ أصولي لغوي أي ما ينكشف به الشيء، وأما باقي الاصطلاحات المنطقية التي تدرج في علم الايساغوجي فلانصيب لها كي يفرض أن المراد هو نفسه المعروف بين أهل الفن، لأن ظاهر قوله ﷺ (أن تعرفوه) بعد قول السائل (بِمَ تُعرف عدالة الرجل)؟ أنه سأل عما يُعرف ويُستكشف به العدالة، لا أنه ﷺ سئل عن حقيقتها وماهيتها، إذ التعريف المنطقي على الفئنة الجديدة لم يكن معهوداً منهم تناوله في الأزمنة السابقة، ومن البعد بمكان أن يكون نظر السائل (بِمَ تُعرف) الحد الواقعي لها، إذ الذوق الفقهي يفرض أن يكون السؤال وحسب ماتسولم عليه في المحاورات العرفية الدارجة هو السؤال عما ينكشف به الشيء ومايدل عليه فإن وزانه وزان قولنا بِمَ يعرف الشيء الكذائي أو الشخص المعين، فحملة على المعرف المنطقي قد تاباه الفطرة القويمة.^(١)

وفي ما افاد(قده) نظر وهو أن حدوث الاصطلاح المنطقي أخيراً لا يخرج السؤال عن كونه عن حقيقة الشيء لأن واقع السؤال عن الحقيقة كان متعارفاً في تلك الأزمنة وإن لم يوصف بالحد أو الرسم، وبهذا المقدار من الاشكال لا يمكن الالتزام به، نعم يمكن اثبات المدعى عن طريق تصوير آخر وهو أن قوله (بِمَ تُعرف) دليل ظاهر على أن السؤال عن الطريق الذي يكشف لنا عن العدالة والسؤال بهذه الكيفية غير السؤال عن الماهية إذ السؤال عن الماهية يكون بلفظة أي ونحوه كأن يسأل (العدالة أي شيء هي، أو ماهي العدالة)؟ إذ هي المناسبة للمعنى المنطقي.

ثم أضاف الاستاذ الاعظم(قده): أن اضافة قيد (أن تعرفوه) من قبل الامام ﷺ الى الستر والعفاف يمنع أن يكون المعرف منطقياً وذلك لأن العرفية،

والاشتهار قطعاً ليسا هما الحقيقة للعدالة، بل هما طرق اليها ولو كان المراد
المعرف المنطقي - كما ادعي - لناسب أن يقول الامام عليه السلام في جواب السائل عن
العدالة، هو الستر والعفاف، لا المعروفة بهما كما لا يخفى ^(١).

الى هنا يظهر انحراف المقدمة الاولى، وأما المقدمة الثانية فافاد الاستاذ
الاعظم (قده) أنه ليس الستر والعفاف من الصفات النفسانية، بل هما من الافعال
الاختيارية الخارجية، فالعفيف من لم يرتكب حراماً في الخارج، والعفة بمعنى
الصفة النفسانية وإن كانت توافق ماذهب إليه علماء الاخلاق في مختارهم، إلا
أن حمل العفاف الوارد في كلماتهم عليه السلام عليه مشكل، وأما الستر فهو بمعنى
التغطية، وهي كناية عن عدم ارتكاب المحرمات، فكان بينه وبين المحرمات حاجزاً
فهو أيضاً من الافعال الخارجية، وأما كف البطن واليد والفرج، فالامر فيها
أوضح ^(٢).

ثم خلاص الاستاذ الاعظم (قده) إلى القول بأن الرواية ليست لها أي دلالة
على اعتبار الملكة في العدالة، بل لانظر لها الى بيان حقيقة العدالة بنفسها أو
بلازمها وإنما أوكلتها الى الراوي نفسه، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة
العربية أعني الاستقامة وعدم الانحراف كامراً، ولعلّه لذلك لم يسأله الراوي
أيضاً عن حقيقة العدالة، فهي ساكتة عن بيانها بنفسها أو بلازمها، وإنما سبقت
لبيان كاشفها ومعرفها، لأنه مورد السؤال عن الامام عليه السلام وقد جعلت الكاشف
عنها هو الاشتهار، والمعروفة، والستر، وغيرهما، مما ورد في الحديث.

إذاً هي كواشف تعبدية عن العدالة، وأما ان العدالة أي شيء؟ فالرواية
ساكتة عن بيانها، وحيث ان معرفة كون المكلف معروفاً بالعفاف يتوقف على

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٦٥.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٦٦.

الصحة وطول المعاشرة، فقد جعل ﷺ الاجتناب عن الكبائر طريقاً إليه وذلك بداعي التسهيل للمكلفين، وكونه مجتنباً عن الكبائر لما لم يكن أمراً ظاهراً في نفسه وكان محتاجاً إلى طول المعاشرة فقد جعل ﷺ الكاشف عن ذلك كون الرجل ساتراً لجميع عيوبه، وهذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر، ولم يجعل في الواجبات طريقاً وكاشفاً إلا الصلاة لكونها كاشفة تعبدية عن أن مؤديها مجتنب عن المحرمات، مقبل على إتيان الواجبات. ^(١)

وقال المحقق الاصفهاني (قده) الانسب في جعل قوله ﷺ (أن يعرفه بالستر والعفاف) وقوله (وتعرف باجتنب الكبائر) من قبيل المعرف المنطقي للاستقامة المطلقة التي هي العدالة، وجعل قوله ﷺ (والدليل على ذلك كله) من قبيل المعرف الاصولي، أما الاول - أي مناسبة كون الستر والعفاف والمعروفة باجتنب الكبائر معرفين منطقيين - فلأن العدالة الشرعية هي الاستقامة المطلقة العملية على جادة الشرع، ولازم الاستقامة على جادة الشرع اختياراً أمران: أحدهما: عدم الإنحراف ذات اليمين وذات الشمال. وثانيهما: الكف عن الإنحراف والتحفظ، والصون عنه، نظراً إلى أن المراد من الاجتناب ليس هو الترك ولو لعدم الابتلاء أو عدم الداعي، بل الترك مع وجود الداعي بمداغة الهوى وترجيح جانب الفعل على الترك في الواجبات وترجيح جانب الترك على الفعل في المحرمات فالصون والحفظ والعفاف عنوان توليدي من ترجيح جانب الفعل على الترك والعكس، لاعنوان منتزع من نفس الفعل أو الترك، ولهذا نقول: ان هذه العناوين متقدمة طبعاً على الاجتناب. وحيث ان المراد بترك الكبائر واجتنابها هو الترك الاختياري والاجتناب كذلك، ولا يتحقق إلا بأقل مراتبه وهو الاجتناب عن خوف راسخ، وإلا لم يكن ترك الكبيرة اختياراً، بل متروكة بعدم الداعي وبعدم

الابتلاء، بل تركها بفعل كبيرة أخرى من تدليس أو رياء، وعليه فلامحالة تكون الاستقامة العملية المطلقة متلازمة بنحو المساواة مع الصيانة والكف ومع اجتناب الكبائر أجمع ومن المعلوم ان فهم الاستقامة على الجادة بنحو الحقيقة لا يكون غالباً إلا بفهم أحد المتلازمين، وأما الصون والتحفظ المتقدم بالرتبة على اجتناب الكبائر أو عدم ارتكاب الكبيرة، فتعريف الاستقامة المطلقة بلازمها وهو التحفظ الاختياري عن الانحراف وبعدم الانحراف أخرى يلائم التعريف المنطقي.

وقد يشكل بأن السياق في الرواية يأبى ان يكون السؤال عن الماهية، بل لاتنسجم الكيفية المطروحة مع المدعى، بل كانه يلائم الطريق الذي به تعرف العدالة ولذا قال (يم تعرف...).

إلا انه مدفوع بأن ماترتب عليه الغرض على وجود العدالة لا على ماهيتها وحقيقتها، فلذا لم يسأل بلسان ما العدالة؟ فالسؤال عما يُعرف به ثبوت العدالة يجامع الجهل بحقيقه العدالة أيضاً، بل الغالب أن يكون المنشأ هو الجهل بحقيقة ماهو موضوع الاحكام شرعاً، وأما مناسبة قوله ﷺ (والدلالة على ذلك كله) ان تكون معروفاً أصولياً فهو انه ﷺ في مقام جعل الامارة على العدالة بما يوحى الى أن ستره العيوب إمارة على الاستقامة المطلقة وعلى صيانه، وكفّه، وعدم انحرافه، على أن السستر المذكور في صدر الرواية بمعنى عدم ظهور الرذائل في موطن النفس، وفي الذيل بمعنى عدم الاظهار للغير، وليس معناه في صدر الخبر - الستر - انه صفة نفسانية، وفي الذيل بمعنى الستر في مقام الفعل، وايضاً لا يكون معناه في الصدر بمعنى الاستحياء وفي الذيل بمعنى الاستحياء من الناس، كما في رسالة العدالة من شيخنا الاعظم (قده).

ثم أضاف الاصفهاني (قده) ما خلاصته: ان الصحيحة لاتدل على اعتبار الملكية في العدالة، بل يكفي في العدالة انبعاث الاجتناب عن محض خوف

.....

الشخص، سواء كان المعرف من قبيل المعرف المنطقي أو الاصولي وسواء كانت العفة من الملكات أم لا؟ وأما على القول بمنطقيّة المعرف وعدم كون العفة من الملكات فالامر واضح، وكذا القول بأصوليّة المعرف، فإنه لا يدل على اعتبارية الملكة في العدالة، سواء كانت العفة من الصفات النفسانية أم لم تكن، أما على القول بالمعرف المنطقي وبأن العفة من الصفات النفسانية لأن العفاف المعرف للعدالة إما هو عين العدالة، أو جزؤها، أو ملزومها، ولا سبيل الى الاول ضرورة ان العدالة ليس هي العفة، فإن مرتكب الكبيرة وان كان ذا ملكة للتعفف فاسق، والثاني - وهو القول بأن العداله جزء العدالة - فتكون العدالة مركبة من العفاف المتلبس بالملكة وهو أيضاً غير تام ولا يصح أن يكون العفاف المتلبس بالملكة معرّفاً للعدالة، لأن المعرف المنطقي الذي هو عبارة عن الحد، أما أن يكون مبدأ البرهان وهو تعريف المعلول بعلة تعريف الغضب بإرادة الانتقام وأما أن يكون نتيجة البرهان، وهو تعريف العلة بمعلولها كتعريف الغضب بغليان دم القلب، وأما تمام البرهان وهو تعريف الشيء بمجموع العلة والمعلول كتعريف الغضب بغليان القلب لارادة الانتقام، فإذا عُرِفَت العدالة بمجرد ملكة العفاف كما في المعرف الاول كان الحد من مبدأ البرهان، وإذا كان التعريف بمجموع المعرفين بأن يكون الثاني متمماً للاول، كان الحد تمام البرهان فإذا كان كلاً منهما معرّفاً مستقلاً كان المعرف الاول مبدأ البرهان والثاني نتيجة البرهان، فكان التعريفان معرفين منطقيين، وعلى جميع التقادير لا يمكن أن تكون الملكة جزء العدالة كما يظهر من الرواية، لأن ملكة العفاف لاتناسب ترك جميع الكبائر فإنه يمكن تركها لدواعي أخر، أو يمكن ارتكابها مع وجود الملكة، والملكة المطلقة وان كانت ملازمة له إلا انه لا دخل له بملكة العفاف فقط أي بانضمام فضائل سائر القوى وهي العدالة الاخلاقية، ومنه علم أن كون ملكة العفة ملزوماً للعدالة وعلة لها إما غير صحيح لعدم معقوليّة

استناد اجتناب جميع الكبائر الى خصوص ملكة العفة التي هي فضيلة القوة البهيمية، وإما غير سديد إذ لا أثر لهذه الملكة المطلقة في النفس إلا اذا رجعت الى العدالة الاخلاقية التي لاتعتبر في الآثار المترتبة عليها شرعاً، وأما كون ملكة العفاف لازماً للعدالة فهو ايضاً غير سديد، فإن العدالة الاخلاقية وإن كانت تستلزم ملكة العفة إلا ان العدالة الاخلاقية غير معتبرة شرعاً، وأما العدالة الشرعية فهي غير مستلزمة لها كما عرفت. فالمراد من العدالة هي الاستقامة العملية وليست هي عين الاجتناب مضافاً الى ان التغاير بين المعرف والمعرف من قبيل المغايرة بين الاجمال والتفصيل وهو رافع لإشكال من ذكر ان تعريف العدالة باجتناب الكبائر، وكون الاستدلال من باب اللّم غير تام إذ يقع التنافي بينه وبين قوله ~~لا~~ (وتعرف باجتناب الكبائر) لأن الشيء لا يكون معرفاً لنفسه.

ثم اضاف الاصفهاني(قده): ان العدالة الشرعية هي الاستقامة العملية، ومناط الاستقامه على جادة الشرع، وعدم الانحراف عنها هو عدم ارتكاب الكبائر، فإن ترك الكبائر جميعاً واقعاً لا يكون إلا لاجل الخوف الراسخ الذي يُطلق عليه الملكة، وبهذا يمكن الجمع بين قول من قال بكفاية ترك الكبائر ومن قال باعتبار الملكة، فلاحاجة - بعد الالتزام بترك الكبائر جميعاً - لا اعتبار ملكة من الملكات وان كانت هي موجودة بمعنى الخوف الراسخ، إلا ان صدق العدالة بمعنى الاستقامة بلحاظ استقامته على جادة الشرع فعلاً وتركاً باعتبار الخوف، فإنه لا معنى لا اعتبار الاستقامة في الخوف.

فدعوى: أن لو كان مناط العدالة ترك الكبائر اجمع ولم يكن للخوف النفساني دخل في العدالة، إلا من قبيل الملازمة بين تركها وبين الخوف بحيث لا يتحقق لها المساس بمفهومها بحيث ينطبق وصف العدالة على من لم يرتكب الكبيرة، إما لعدم الداعي أو لوجود المانع غير الشرعي أو لعدم الابتلاء فلا بد من

.....

القول بصدقها على من لم يرتكب كبيرة لعدم الداعي أو لعدم الابتلاء ونحوه .
يدفعها : ان عنوان الاجتناب انما يصدق فيما كان من شأنه ان يرتكب
لوجود القوة والابتلاء بالكبيرة ، وأما على الوصف المذكور في ذيل الدعوى
فلا يكاد يصدق عليه عرفاً انه مبتلى أو مجتنب .

ان قلت : لولا ملكة الخوف لا يحصل الوثوق بأنه لا يرتكب كبيرة .
قلت : إن الاستصحاب الاستقبالي يكفينا في إثبات بقاء عدالته ولا يضره
عدم حصول الوثوق به مضافاً الى انه عدم الوثوق بعدم الارتكاب لكبيرة مستقبلاً
لا يחדش العدالة بالفعل ، فإثبات لزومية الملكة عن هذا الطريق فيه عسر ،
ولا يساعد عليه الدليل . أضف إليه أنه قد يحصل الوثوق بعدم ارتكابه للكبيرة
مستقبلاً من المعاشرة .

ثم لا يتصور على هذا ان يُشكل علينا بدعوى : أن وصف العدالة
بالاستقامة العملية والمناط في الاجتناب الابتلاء الفعلي لا يشمل هذا التلبس -
وهو العدالة - من لم يُبتل بالكبيرة ضرورة انه قد يكون أكمل أهل زمانه خلقاً .
وفساده واضح مما يعزينا الى القول بمناسبة وصف العدالة بالملكة وجعلناها
- العدالة - هي الملكة ، دفعاً لاحتمال صدور الكبيرة مع وجود الملكة ، مما يقضي
باجتماع الفسق والعدالة في آن واحد يكون الاعتبار فيها مضافاً الى البعث الفعلي
الملكة التي هي بمعنى الاقتضاء ، والفعلية معناها هنا هو ان الملكة لا تنفك عنها
مقتضاها عند الابتلاء في قبال مالو كانت مقتضية لعدم الانفكاك ، فالأقتضاء عند
صدور الكبيرة محفوظ لكنها سقطت عن تلك الحيثية التي كانت معقولة مع
الابتلاء وعدمه ، فمن عُلِمَ فيه ملكة بحيث لا تنفك عن البعث الفعلي عند الابتلاء
عادل ، ولو مع عدم الابتلاء ، ولا يتصور مثله في طرف القول بأن العدالة نفس
الاجتناب الفعلي عند الابتلاء ، اذ لاحتية هناك قبل الابتلاء .

لانه يتصور في دفعه ان يقال: بأن القول على الملكة كما لا تنفك عن مقتضاها كذا يقال على هذا المسلك أن الشخص اذا كان يجتنب عند الابتلاء بحيث لا ينفك عنه الاجتناب كان عادلاً، ولو قبل الابتلاء وملاك هذه الحيثية كون حاله بحيث يخاف من تبعات الكبائر خوفاً لا ينفك عن مقتضاه .
لا يقال: لا خوف مع عدم الابتلاء وجداناً، فما تلك الحالة التي لا تنفك عن الخوف في موقع الابتلاء .

لانا نقول: حبه لنفسه هو الموجب لهربه مما لا يلائم نفسه، وهو امر فطري جبلي، فاذا علم من حال انسان انه يحب نفسه محبة صادقة، فقد علم منه إنه بحيث إذا ابتلي بما يترتب عليه وما ينافي نفسه يجتنب عنه قطعاً فهو مستقيم عملاً اقتضاءً، كما انه صائن كذلك وعفيف كذلك وخائف كذلك، فإن الاطلاق هنا اقتضائي كقولنا الشمس مشرقة، والنار حارة، زيد عادل أي لو ابتلي بالكبائر لاستقام في الجادة وصان نفسه عن ارتكابها. ^(١)

والحق ماذهب إليه المحقق الاصفهاني (قده)، من أن مناط الاستقامة العملية ترك الكبائر ممن له ابتلاء ودواعي للارتكاب طبعاً فان الاستقامة على الجادة من أوصاف السالك فيها فإنه هو الذي يعرض عليه وصف الاستقامة تارة وعدمها أخرى وأما غير السالك فلا هو مستقيم ولا منحرف ولا عادل ولا فاسق ولا بُعد في أن يكون غير المبتلى بالكبائر لا عادلاً ولا فاسقاً.

ثم ان مختار استاذنا الاعظم (قده) في بيان معنى العدالة يؤول لباً الى مختار الاصفهاني (قده) كما عبثه تنطق بذلك، حيث قال في تقريب مختاره الذي هو تفسير العدالة بالاستقامة العملية: ان ترك المحرمات والإتيان بالواجبات قد يستند الى عدم المقتضي لفعل الحرام أو ترك الواجب كما اذا لم تكن له قوة

.....

شهوية، أو غضبية باعثة الى فعل الحرام أو ترك الواجب، ولم تكن له رغبة في طبعه إلى إيجاده، ففي هذه الصورة ان المكلف وان لم ينحرف عن جادة الشرع الا انه لم يسلك جادة الشرع برادع من المحرمات، بل لاجل عدم الاقتضاء، بحيث لو كان له اقتضاء لارتكبها فمثل هذا الشخص ليس بسالك لجادة الشرع ولذا خارج عن حقيقة العدالة والفسق.

وقد يكون ترك المحرمات وفعل الواجبات مستنداً الى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضي لارتكابها والرادع قد يكون تسلط القوة العاقلة على النفس، فأيضاً لا يراد بالعدالة هذا المعنى - أي العدالة التي اعتبرناها ضرورية في إمام الجماعة، والشاهد، والفتوى، وغيرها من الموارد -.

وقد يكون الرادع خوفاً نفسانياً بمعنى الارتداع عن المعاصي والإتيان بالواجبات مع وجود المقتضي للطغيان بالمعصية، إلا انهم يجتنبون المعاصي خوفاً من عذابه سبحانه، وهذا المعنى من العدالة هو المراد منها المعتبر تقرره في جملة من الاحكام الشرعية، فمن سلك جادة الشرع برادع الخوف من العذاب، أو رجاء الثواب مع فرض وجود المقتضي له بلا انحراف فهو مستقيم في الجادة، ومصدق للعدل شرعاً ولغةً.

وقد يكون الرادع متلبساً بحالة أخرى كالرياء، مع انه محرم في نفسه فقد يكون إتيانه الواجبات لاجل هذا الداعي إلا انه يكسر حسن العمل لعدم إضافته إلى الله بل لاجل داعٍ قبيح في نفسه يوجب مبغوضية الرب، فقطعاً هذا ليس من العدالة في شيء، وأما اذا كان الرادع أمراً مباحاً كما إذا كان الخوف على شرفه ووجاهته فهذا مسكوت عنه لعدم ارتداعه عن المعاصي، أو إتيانه بالواجبات بداعي الخوف من الله عز وجل ولم يتجلبب جلباب العبودية فهذا مسكوت عنه لا بفاسق ولا بعاذل، ولا ملازمة بين الخوف كصفة نفسانية وبين العدالة، اذ ليس

كل خوف صفة نفسانية أو العكس فلامجال للدعوى بأن الخوف من الصفات النفسانية فالأقرب جعل العدالة بمعنى الهيئة الراسخة في النفس.^(١)

وأما ما أورده سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) على المحقق الاصفهاني والاستاذ الاعظم (قدهما) من أن التسليم بكون العدالة عبارة عن الاستواء والإستقامة في جادة الشرع وهي على عمومها واقتضائها لها قابلية الشمول كي تستوعب جميع الكائنين في الجادة وإن اختلفت الدواعي وتشعبت صور الروادع بحيث يصدق مفهوم العدالة على الجميع، وجعل العدالة مقتصرة على خصوص الكائن في الجادة بداعٍ إلهي مما ياباها عموم العدالة، فإن افترضنا جهل زيد بطريق السرقة داعيه إلى عدمها أو عدم قدرته على الزنا تمنع من فعله، أو حفظ شرفه يمنعه من التعرض لنواميس الناس وهكذا، فصدق الكون في الجادة بمكان من الامكان لتحقق الملاك في جميع هذه الصور، وانتزاع هذا العنوان منه تجشّم على ذات الدليل. إذ لو فرضنا الخشبة تكون معوجةً بطبعها الاولي لكن عدلها قاصر ولازال عدلاً بقصر القاصر، فهل هذه الخشبة لا تكون عدلاً فيكون معوجاً في عين كونه عدلاً بالقصر.^(٢)

فيمكن أن نشير الى ملاحظة في المقام وهي: ان الالتزام بانطباق عنوان العادل على جميع الكائنين في الجادة وان اختلفت الروادع مشكل كما إذا ترك المحرمات لاجل الرياء فالرّادع هنا محرّم، والتزامنا بعدالته مع كونه في الجادة مشكل وياباه الوجدان، والسر في ان العدالة ليست هي مجرد الكون في الجادة، بل نضيف إليها عنصراً مركباً وهو الاستواء وعدم الانحراف والتزم سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) بهذا كما في صدر اشكاله، إذ هما من أوصاف السلوك في

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٥٥.

(١) رسالة في العدالة ص ٩.

.....

الجادة، ومجرد الكون مع جملة الدواعي بلاسلوك ان صحّ فهو مقتض للعدالة، وليست هي العدالة التي وصفناها بالاستواء والاستقامة وبالجملة: ان السلوك في جادة الشرع يكاد يصدق مع ترك المحرمات منضمّاً إليه وجود المقتضي مع التمكن من الارتكاب ومع عدمه يصدق عليه الكون في الجادة، وهو أمر غير العدالة فهو ليس بمنحرف ولا مستقيم أي أن من لم يتمكن من الارتكاب ليس بسالك كي يتصف بالانحراف أو الاستقامة.

وظهر لك من البحث السابق في معنى العدالة مافي سائر التعاريف التي توجّنا به صدر البحث كتعريفها بالاسلام مع عدم ظهور الفسق، كما هو المنسوب الى الشيخ الطوسي (قده) في الخلاف، أو تعريفها ان العدل من كان معروفاً بالدين، والورع، عن محارم الله. كما نسب إلى المفيد (قده)، لعدم مساعدة العرف واللغة على هذين التعريفين، وأيضاً يلزم منه عدالة المخالفين، وعدالة من يظهر الاسلام، ويرتكب المحارم واقعاً عن طريق الخفاء، وتعريفها بحسن الظاهر كمانسب إلى متأخر المتأخرين مع انه يرجع لبأ إلى الاولين، أضف إليه انه طريق لاحراز العدالة لا حقيقتها، وكتعريفها بالملكة النفسانية الباعثة على ملازمة التقوى أو ترك المعاصي المنتسب إلى الملكة النفسانية لما مرّ من عدم الدليل على اعتبار الملكة، وعليه.

فصفوة القول: ان العدالة بمساعدة العرف واللغة تفرض تجوهرها على اساسهما، ولم تخرج عن المضمار العملي، اذ هو الاس الاساس، ولا حاجة من قبل الامام عليه السلام إلى بيان مفهومها لكونه أمراً ارتكازياً، وإنما الذي جعله الإمام لا يخرج عن دائرة الطرق التعبدية الكاشفة عنها، كما ناقشناه نحن مع بيان الرد والإبرام ويصب في هذا الرافد جملة التعاريف المذكورة. والملكة - بعد الذي ظهر من عدم نهوض الدليل على اعتبارها - تبقى شيئاً زائداً يحتاج فيه الى دليل غير

المذكور في حريم النزاع، فالعدالة تبعاً لاستاذنا الاعظم (قده) والحقق
الاصفهانى (قده) الاستقامة العملية المستمرة في جادة الشرع.

تنبيهات:

(الاول): بعدما ثبت ان العدالة هي الاستقامة العملية، يقع الكلام في أن
الاستقامة بهذا الواقع يجب أن تأخذ الواقع الاستمراري في حياة المكلف، بحيث
ان الاختصار على الاستقامة العملية في حين دون حين أو في بعض الاشهر دون
البعض الآخر مضرٌ بواقعها، أو يكفي الاستقامة حين دون حين، بان يكون في
الاستقامة في شهر رمضان أو المحرم دون غيرهما مثلاً؟

وقال الاستاذ الاعظم (قده): أن الاستقامة العملية قد تنخرم في شخص
إذا كان كذلك في بعض الشهور دون الشهور الاخر، ومن العزيز ان نصف
مثل هذا الشخص بالعدالة على ما اعتبر فيها من الوثوق في الدين، بل وعدم
الوثوق متحصل في شخص بهذه الكيفية، بل يعتبر أن تكون العدالة طبيعة
ثانوية، لان السلوك يجب أن يكون فيه مستنداً فيه إلى ركنين أساسيين.
الاول: بداعي الخوف من المولى، والثاني: رجاء ثوابه، وأين هذا من المتزلزل
في السلوك.

والحاصل: ان الاستقامة حين دون حين ليست من العدالة بشيء ولا يمكن
الوثوق بدينه، لان المفروض إنه قد يستقيم وقد لا يستقيم، ولعلّ ما ذكرناه من
اعتبار الاستمرار هو الذي عزا المفسرين للعدالة بالملكة، القول من انه يجب أن
يكون الفعل أشبه بالهيئة النفسانية، ولم يُرد أنها ملكة كسائر الملكات.^(١)

وقد تنزل هذه الدعوى اذا ادّعينا ان وصف العدالة من العروض يمكن
فيما افترض فيه التقطع في الاستقامة، اذ الانطباق ليس بعزيز على الكائن في

الجادة، وهو مستقيم عملاً، إذا كان في رمضان فقط لكونه تاركاً للمحرمات ومقبلاً على الواجبات، والوثوق باستقامته بهذا المقدار من الشريعة الزمانية قد لا يعرضها التردد، إلا أن يقال أن مفهوم قوله ﷺ (لا تنصل إلا خلف من تثق بدينه). إن العدالة يعتبر فيها الديمومة حتى بحيث يستبطن هذا الطريق الاطلاق الزماني لكي يحصل الوثوق به، لا اعتبار برهة من الزمان، لانصراف الدليل عنها.

(الثاني): إن صدور المعصية من العادل المستقيم في جادة الشرع في بعض الاحيان لغلبة القوة الغضبية أو أن الشهوة ركبت لا يخدش واقع العدالة اذا كانت ملحوقة بالندم والتوبة، لرجوعه الى الجادة بهما، والمتحصّل ان الاستقامة الدائمة بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف طوال عمره ليس معتبراً في العدالة وارتكاب المعاصي في بعض الاحيان لغلبة الشهوة لا يضر بالاستقامة المستمرة التي عرفنا العدالة بها.

اضرار الصغيرة بالعدالة

(الثالث): ان المعاصي - على ما هو المحقق - توصف بالصغيرة تارة واخرى بالكبيرة، وهذه المقايسة اضافية ليست بحقيقية لان المعاصي كلها كبيرة ومعصية الكبير كبيرة والمقايسة تتم اذا نظرنا الى قباحة فعل مع الآخر، كالزنا بالقياس الى قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق صغيرة، وبالنظر الى الغيبة مثلاً كبيرة، وهكذا فارتكاب الصغيرة - بعد البيان المذكور - مخل بالعدالة على مانسجناه لك في بيان ماهيتها، لكون ارتكابها ينافي الكون في الجادة، وينافي الاستقامة العملية المرادة من قبل الشارع، فعليه ان انهدام العدالة بارتكاب الكبيرة ثابت، كذلك بارتكاب الصغيرة لعدم صدق الصائن، والخير، والمأمون، والمرضي عليه بحال، وإليه مال

الحقق الاصفهاني^(١)، والاستاذ الاعظم (قدهما)^(٢)، وسيدنا الاستاذ (دام ظلّه)^(٣) خلافاً للمشهور القائلين بأن الصغيرة غير قاذحة في العدالة، إلا بالاصرار على ارتكابها فان الاصرار عليها يُعدّ من الكبائر، على ان اتجه المشهور الى التفرقة بين الكبيرة والصغيرة من حيث ان الصغائر غير قاذحة بالعدالة ويذكر له وجوه:

الاول: رواية عبدالله بن يعفور المتقدمة من قوله عليه السلام (وتعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله عليها النار)، من حيث اقتنص منها أن المجتنب عن الكبيرة عادل مع فعله الصغيرة، وعدم تقييده عليه السلام بالمعصية على اطلاقها يولد المعنى الذي ذهبوا إليه، ولو كان الاجتناب عن الكبائر أيضاً معتبراً في العدالة لم يكن وجه لتعريف العدالة بالاجتناب عن الكبائر وهي - الرواية - وإن كانت ضعيفة سنداً بكلا طريقها.

أما رواية الصدوق فلو جود أحمد بن محمد بن يحيى، ومحمد بن خالد البرقي، ولم يوثقا، وأما على طريق الشيخ الطوسي فلو جود محمد بن موسى أيضاً، وإن كانوا عبروا عنها بالصحيحة حتى في لسان صاحب الحقائق (قده) أيضاً كذلك ولعل الامر كماترى، إلا أن السند لو لم نشر إليه بواقعه المهلهل، تبقى الدلالة تحت طائلة الخدشة كما عن استاذنا الاعظم (قده) اذ اورد عليها بأن الاستدلال بها يتم ان حملنا المعرف على المنطقي منه، ورسونا على ان المراد من ذلك بيان ماهيتها، من إنها اجتناب للكبائر، ولم يقدح ارتكاب الصغائر بعالم العدالة لكن بعد ان حملنا المعرف على أنه لغوي اصولي، واعتبار ما ذكر عليه السلام من قبيل الكواشف التعبدية، فالاجتناب عن الكبائر والمعروفية بالعفة والستر،

(١) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٩٣، ط المدرسين.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتنقيح - ص ٢٧٠.

(٣) رسالة في العدالة ص ٢٠.

وغيرها من العناوين دوال وكواشف عن العدالة، ولا يضر مع ذلك باعتبارية أن الصغيرة مخلة بالعدالة ارتكاباً، ومعتبرة لها اجتناباً.^(١)

إلا إن الحق مذهب إليه سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) في معرض جوابه عن الاستاذ الاعظم (قده) موافقاً فيه الاصفهاني (قده) من ان المعرف الاول منطقي والمعرف الثاني وهو قوله ﴿وَالدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كَلَّةٌ﴾ . اصولي لغوي يوافق فيه ظاهر الرواية فالدلالة تامة ويبقى الاشكال منحصراً في سندها.^(٢)

الثاني: قوله تعالى: **﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾**^(٣)، بتقريب: ان الصغائر محط لعفو الله تعالى بمقتضى وعده، فكما ان التوبة مانعة عن إهدام الكبيرة للعدالة، بل مانعة للعقاب ولا يضر مع ارتكابها بواقع العدالة فكذلك اجتناب الكبائر موجب لعدم اضرار ارتكاب الصغيرة بالعدالة بمقتضى وعده بذلك، بل ظاهر الآية ان مقتضى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر هو دوران العدالة مدار خصوص اجتناب الكبائر، حيث ان فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبيرة دائماً من باب المقتضي المقرون بالمانع فلا يؤثر شيئاً، بل هو اولى من التوبة فإنها رفع وهذا دفع فتزول العدالة بالكبيرة وتعود بالتوبة، ولا تزول بالصغيرة لمكان المانع لمقتضي الازالة كما في عبائر الاصفهاني (قده).^(٤)

على انه اجاب (قده) وتبعه الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ - دام ظله - بمنع التلازم بين تكفير الصغائر وعدم الفسق لتحقيقه بالخروج عن الجادة الشرعية، وصدور العفو عن رب الارباب لا يضر بكون الماتى فعلاً قبيحاً يثنيه عن

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٧٢ .

(٢) رسالة في العدالة ص ٢٦ .

(٣) النساء ٣١ : ٤ .

(٤) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٩٥، ط المدرسين .

الجادة، كما انه يصدر منه تعالى العفو حتى عن الكبيرة للشفاعة من نبي أو وصي وغيرها من الاسباب فما بالك بالصغيرة. (١، ٢، ٣)

واستشكل ثانياً الاستاذ الاعظم (قده) على الاستدلال بالآية بصعوبة اثبات ان الشخص لم يرتكب في طول حياته ولو كبيرة واحدة كما تعكسه الآية، وليس المعتبر أننا ما لتحقق أي الاجتناب أننا ما حتى بالواحد من الفساق، كما لا يضر ارتكابها اذا ندم وتاب، بل الاشكال يضيق في دائرة كيفية اثبات انه لم يرتكب الكبيرة مع احتمال صدورها عن فاعل الصغيرة في المستقبل، ومنطوق الآية استيعاب عدم الفعل بمقدار سعة زمانه وعمره، ومع الشك بذلك نقول انه لا عفو عن الصغيرة، فتكون الصغيرة كالكبيرة مانعة عن العدالة. ولا يجدينا التمسك باستصحاب عدم الارتكاب طيلة حياته وهو المحقق لشرط العفو المثبت لعدالته، لأننا إذا اثبتنا ذلك ففي المنهيات أي لم يرتكب مانهي عن ارتكابه، وأما في الواجبات فلسان الاستصحاب قاصر عن إثبات ذلك، بل لو أجريناه ينتج العكس لاقتضائه عدم إتيان الواجبات والتمسك بالعام لا ينفع لان الشبهة مصداقية. (٤)

على ان ما أشكل به (قده) لا يرد اذ حريم النزاع بعد لم يخرج عن دائرة الثبوت، وما أفاده له المساس بالحيشية الاثباتية، وهو يخالف ما أفاده (قده)، هذا أولاً.

وثانياً: يمكن احراز عدم ارتكاب الكبائر بالمعاشرة، وأضف إليه ان الاستصحاب وان لم يحرز إتيانه بالواجبات في المستقبل لكن لاجابة الى إحرازه بعد جريان استصحاب عدم تحقق المعصية الكبيرة منه في المستقبل.

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٧٣.

(٢) رسالة في العدالة ص ٢٢.

(٣) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٩٨، ط المدرسين.

(٤) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٧٤.

وأما الوجه الثالث : كما في كلمات المحقق الهمداني (قده) حيث قال في مصباحه في صلاة الجماعة في باب ما يعتبر في الامام مانصه : (والذي يقوى في النظر ان صدور الصغيرة أيضاً اذا كان عن عمدٍ والتفات تفصيلي الى حرمتها كالكبيرة مناف للعدالة ، ولكن الذنوب التي ليست في انظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها ، فكثيراً ما يلتفتون الى حرمتها حال الارتكاب ، او يلتفتون اليها ولكن يكتفون في ارتكابها باعذار عرفية مسامحة كذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أو الخروج عن مجلس الغيبة ونحوها حياةً مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم ، فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل الستر ، والعفاف ، والخير ، والصلاح ، وغير ذلك من العناوين المعلق عليها قبول شهادته ، كما في اخبار الباب ، وهذا بخلاف مثل الزنا ، واللواط ، وشرب الخمر ، وقتل النفس ، ونظائرها ، مما يرونها كبيرة ، فانها غير قابلة عندهم للمسامحة ، ومانعة عن اتصاف فاعلها بالاستقامة والاعتدال مطلقاً ، فهذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة وكبيرة ، كسائر الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي مما يتحمل المسامحات العرفية ، كاطلاق الصاع من الحنطة على الحنطة المدفوعة فطرة المشتمة على شيء يسير من تراب ، أو تبين أو نحوه).^(١)

وقال الاستاذ الاعظم (قده) في توضيح مراد المحقق الهمداني (قده) ومن جملة ما أفاد : إن حكمهم - العرف - متبع في تشخيص موضوعات الاحكام ، وان كان مبنياً على هذا النحو من المسامحات الغير الموجبة لكون الاطلاق مجازياً في عرفهم ، اللهم إلا أن يدل دليل شرعي على خطاهم في مسامحتهم ، كما في الكبائر التي يستصغرها العرف ويتسامحون في أمرها ، أي يرونها صغيرة كالكذبة في مقام المزاح ، أو الغيبة ، أو غيرهما مما يبعدونه صغيرة لدى العرف وهو من

الكبائر واقعاً، فإن ارتكاب مثلها موجب للفسق والانحراف، وتلك الموارد من باب تخطئة الشرع للعرف، وهذا بخلاف الصغائر لما عرفت من أنه من باب التوسعة في المفهوم والانظار المسامحية العرفية متبعة فيها كما مر^(١).

وأجاب عنه الاستاذ الاعظم (قده) و سيدنا الاستاذ - دام ظلّه -^(٢)، بأن المفهوم اذا أردنا أن نبحث فيه من جهة السعة والضيق فالمعتبر الرجوع الى العرف في تشخيص كيفية السعة ومقدار الضيق كما هي الاستفادة من الالفاظ، ولا شك في ان الرجوع الى العرف في ذلك هو المعول في بيان جملة من الموضوعات الشرعية من حيث المفهوم، ومن هنا نتجه إلى ترتيب آثار الماء على المياه المتزجة بالزاج والجص وغيره، مما لا يخلو منه الماء عادة وكذا مفهوم الذهب يبحث في العرف من نفس الحيثية، وتراه يطبق المفهوم على ما هو كذلك في الخارج، بل يطبقه حتى على الذهب المخلوط بغيره من الصفر.

والعلة في ذلك كما قلنا هو التسامح العرفي بمقدار صحة اطلاق الماء والذهب على ما هو اعم من الذهب الخالص والمخلوط، وعلى ما هم اعم من الماء المخلوط بغيره بمقدار يسير لا يصحُّ معه سلب المفهوم عنه، وأما جهة التطبيق لهذه المفاهيم العرفية على مصاديقها فلا وجه لاعتبار هذه المسامحة العرفية، بل المتبع الدقة العقلية في ذلك، ومن هنا اتجه الى عدم اعتبار التسامح في المفاهيم المحددة كثمانية فراسخ في السفر الموضوع لوجوب القصر في الصلاة، وسبعة وعشرين شبراً في الكر ونحوها لترتب احكام القصر على المسافة المعتبرة دون ما قل عن المرسوم ولو باليسير كما يعتبر في الكر أن لا يكون اقل من سبعة وعشرين شبراً ولو بأصبع وليس الشك في المقام في سعة مفهوم العدالة وضيقها كي يرجع الى

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٧٦.

(٢) رسالة في العدالة ص ٢٣.

العرف فان مفهومها أمر واضح.

ولجهة الوضوح في مفهوم العدالة بمقدار رافع للتنازع العرفي - إن قيل - تبقى المسألة محصورة في جهة التطبيق على المورد الذي لوحظ أن ينطبق ذلك المفهوم على مصاديقه انطباقاً حقيقياً عقلياً ولا يكفي فيه التسامح العرفي . وأما النظر العرفي فلا يعتنى به في مقام التطبيق . وعليه : فصدور المعصية ان لم يكن عن عذر وغفلة موجب للفسق والانحراف سواء كانت صغيرة أو كبيرة ومع عدم الالتفات والغفلة غير موجب للفسق ولا يقدح في العدالة سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، وأما الاعذار العرفية ففي حد أنفسها لا تمنع من تأثير المعصية في العدالة ، الا ان تبلغ مرتبة العسر والخرج التي يراها الشارع أيضاً عذراً ، فتدخل في الاعذار الشرعية .^(١)

فتحصل الى هنا ان ارتكاب الصغائر أيضاً قادح في العدالة ويشهد لما ذكرناه من قدح الصغيرة بالعدالة أيضاً الكم الروائي الوارد في ذلك .

(فمنها) : قوله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور (والدليل على ذلك كله أن يكون سائراً لجميع عيوبه) حيث يستفاد منها ان ظهور العيب الشرعي من المكلف قادح بعدالته لكنه يمكن أن يقال ان المستفاد من ظاهر الرواية أن ظهور مطلق العيب منه قادح بالعدالة وهو لا يمكن الالتزام به وتخصيصه بالعيب الشرعي بلا مخصص لكن مع ذلك تصلح أن تكون شاهدة للمقام .

(ومنها) : مارواه عبدالله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه (عن الرضا عليه السلام) من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو من كملت مروته وظهرت عدالته^(٢) ، وهذه الخصال الثلاثة في الرواية كاشفة عن

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٧٦ .

(٢) الوسائل : الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٥ .

الاستقامة في الجادة من سائر الجهات، لغلبة الملازمة بين هذه الخصال والكون في الجادة، لا انحصار العدالة بهذه الامور الثلاثة، أو دورانها مدار اجتناب الكبائر .
(ومنها): ماورد في قبول شهادة النساء من انهن اذا كنّ مستورات الى قوله ﷺ (تاركات للتبرج مطيعات للأزواج).^(١)

فاللسان الذي في جميع الروايات كلها يشير الى نتيجة واحدة، وهي ان في ارتكاب الصغيره ما يضر بعدالة الشخص والاقتصار على الكبيرة لم يساعد عليه الدليل .

(الرابع): وهو ما يتعلق فيه البحث عن انقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر كما هو مختار المشهور وتبعهم في ذلك المحقق الاصفهاني (قده) حيث قال الحق هو انقسام المعاصي الى الصغائر والكبائر كما هو ظاهر القرآن وهو قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٢)، والَاخبار الصحيحة صريحة في انقسام المعاصي الى الكبائر والصغائر، فالقول بان الكبير والصغير اضافيان وان المعاصي كلها كبائر سخيـف جداً وتطويل الكلام فيه بلا طائل.^(٣)

والحكيم عن المفيد، والقاضي ابن البراج، والشيخ في العدة، والطبرسي، والحلي منضمّاً إليهم الاستاذ الاعظم (قدهم) القول بان كل معصية كبيرة، وان تفاوتت قياساً الى بعضها البعض، كالشرك بالله العظيم فإنه من أعظم المعاصي، وقتل النفوس المحترمة فإنه أعظم من بقية الذنوب، وهكذا، وإنما اطلقت الكبيرة عليها تشكيكاً لاختلاف الرتبة شدة وضعفاً، وظاهر ابن ادريس في كتاب الشهادة

(١) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح ١٩.

(٢) النساء: ٣١.

(٣) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٩٢، ط المدرسين.

من سرائره دعوى الاجماع عليه، فبعد نقله كلام الشيخ في المبسوط قال: (الظاهر في ان الذنوب على قسمين صغائر وكبائر) قال الحلبي في سرائره: وهذا القول لم يذهب إليه - رحمة الله عليه - إلا في هذا الكتاب اعني المبسوط، ولاذهب إليه أحد من أصحابنا، لانه لاصغائر عندنا في المعاصي إلا بالاضافة الى غيرها. ^(١)

وقال الاستاذ الاعظم (قده): ان الاخبار الواردة في عدّ الكبائر إنما هي مسوقة لبيان اعظمها بين سائر الذنوب لا لحصر المعاصي الكبيرة بالامور المذكورة، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ ^(٢). ويمكن تلخيص جميع ما ذكر في الدعوى من اتحاد الكبائر والصغائر في الكبيرة في نقطتين:

الاولى: اشتراك جميع المعاصي في ان ارتكابها وصدورها موجب لخروج المرتكب عن ربة العبودية وتمرده على ساحة المولى.

الثانية: وجود النص الدال على أن المعاصي كلها كبيرة.

وهو: مارواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في القنوت والوتر... إلى أن قال.. (واستغفر لذنبك العظيم) ثم قال: (كل ذنب عظيم) ^(٣).

ويمكن ان نشير الى ملاحظة على النقطة الاولى وهي ان اشتراك جميع المعاصي بالنتيجة في كونها خروجاً عن ربة العبودية لا يمنع من أن تصنف المعصية الواحدة بجهة مفسدة تفوق ما يوجد في المعصية الأخرى، وجهة التباين بينها تكفي في وصف المعصية بالصغر أو الكبر.

وبالجملة: ان المعصية الصغيرة والكبيرة تشتركان في جهة وتفترقان في

(١) السرائر ج ٢ كتاب الشهادات ص ١١٨، ط المدرسين.

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ ص ٣٢١.

(٣) الوسائل: باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ح ٥.

أخرى، ولا يجب جعل النظر وقفاً على جهة الاشتراك الذي هو التمرد على ساحه المولى والخروج عن زي العبودية لنقول انهما متساويان من جميع الجهات، بل النظر الى جهة التمايز رافع لهذا الاقتضاء، إذ المفسدة شدة وضعفا والمبغوضية للمولى شدة وضعفاً ايضاً رافع لهذا الاقتضاء، فالأشد فساداً - وهي الكبيرة - معلوم إنها مما وعد الله عليها النار بخلاف الصغيرة.

وأما النقطة الثانية وهي مسألة النص مع ان سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) قال في معرض جوابه بمنع التلازم بين العظمة والكبر، فقد تكون المعصية عظيمة ولكن ليست بكبيرة^(١)، إلا انه لا ينفع جواباً اذ دعوى عدم التلازم خلاف ماهو المنساق لغة وعرفاً من معنى العظيم. فإنّ الذنب العظيم هو الذنب الكبير.

ولنا ان نجيب بطريق آخر، وهو ان الاستفادة من بعض النصوص ان الكبيرة ما وعد الله عليها بالنار وخرج بعض المعاصي العظيمة - وإن كانت كبيرة - عما وعد الله عليها النار. وبعبارة أخرى: لا ملازمة بين كون كل ذنب عظيماً وبين التوعيد بالنار لمركبه.

فصفوة القول: ان الاستفادة من الآية ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(٢) كون المعصية على قسمين، والتقسيم قاطع للشركة، وحمل الآية على بيان أعظم الكبائر ياباه الظهور، والمقتض من الروايات التي منها مارواها ابن محبوب (قال: كتب معي بعض اصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام نسأله عن الكبائر كم هي وما هي؟ فكتب: الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليها النار كُفِّر عنه سيئاته، إذا كان مؤمناً والسبع الموجبات قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال

(١) رسالة في العدالة ص ٣٥.

(٢) النساء: ٣١.

.....

اليتم، والفرار من الزحف).^(١)

أن المعاصي في العالم الشرعي على قسمين صغيرة وكبيرة، وهو الحق كما ذهب إليه سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) تبعاً للمشهور من كون الكبائر لها مصاديقها الخاصة والصغائر أيضاً كذلك.

والبحث توغلاً في أكثر من هذا لا يتأسس عليه ثمرة ما، بعدما عرفت من أن المعاصي الكبيرة والصغيرة إذا صدرت عن المكلف أخرجته عن لباس العدالة، وأخرجته عن الجادة المستقيمة، فقدحهما في العدالة مما لا يخفى.

(الخامس): يتجه البحث الى الكم الروائي المطروح ومحاولة اقتناص ان التمايز بين الصغيرة والكبيرة في أي أفق له تقرر، وباب الجهاد في الوسائل معقود لتعيين الكبائر واشتملت نصوصه على أربعين أو أكثر فأنها مختلفة في العدد والمعدود وبظاهرها متعارضة بحيث أصبح من المتعسر الجمع بينها لايجاد هذا المائز، ولذا بقيت هذه الروايات تحت دائرة الجمع مما هو محل النظر والكلام، على أن البحث في هذا الامر الخامس يتأطر بهذا الاطار ولانخرج في ذلك عن المراد الشرعي في هذا المائز، وأول مانجده في بيانه ماذهب إليه المشهور من ان الكبيرة كل ذنب أوعده الله عليها العذاب في كتابه العزيز، وقيل إنها - الكبيرة - كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً وصرح فيه بالوعيد، وقيل: إنها كل ذنب يؤذن بقلّة اعتناء فاعله بالدين، وقيل: كل ما علم حرمة بدليل قاطع فهو من الكبائر وغير ذلك من الكلمات.

واختار الاصفهاني (قده) ان ظاهر جملة من الاخبار أن الكبيرة ما أوعده الله

(١) الوسائل: ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ح (١، ٢، ٤، ٦).

(*) وباب اجتناب الكبائر ب ٤٥ من أبواب جهاد النفس وباب ٤٦، وباب صحة التوبة من الكبائر ب ٤٧.

عليه النار، بل هو صريح رواية عباد بن كثير - كما ادعاه - في الكبائر، قال **عليه السلام** (كل ما أوعده الله عليه النار)^(٢١)، وأيضاً اختار السيد اليزدي (قده) وسيدنا الاستاذ (دام ظلّه) ان الكبيرة كل معصية ورد النص بكونها كبيرة كجملة من المعاصي المذكورة في محلّها، او ورد التوعيد بالنار عليه في الكتاب او السنة صريحاً او ضمناً، او ورد في الكتاب او السنّة كونه اعظم من إحدى الكبائر المنصوصة، او الموعود عليها بالنار، او كان عظيماً في انفس اهل الشرع.^(٢٢)

اقول: إن كل ما ذكر لا يجدي في توليد هذا الفارق، مع تضارب الفتيات الدلالية في الروايات مما احتيج معه الى الجمع في صورة يرتفع معها هذا التضارب، لان الظاهر المنساق عن هذه الروايات الواردة في خصوص هذا الباب كون المجموع فيها إرادة تحديد الكبائر وهو أمر ظاهر مما يتجه معه القول الى ان المفهوم المقتنص من بعضها ينفي المفهوم الآخر بحيث يقال: إن التعارض المدعى له تقرر - نوعاً ما - بحسب الفهم العرفي، ومعه لا يبقى مجال للجمع التبرعي الذي ادّعه المحقق الاصفهاني (قده) في وجه الجمع بين هذه الروايات حيث قال: وبالتأمل في أخبار الباب^(٢٣) يظهر اختلافها في العدد والمعدود من جهة دخول بعضها تحت بعض من حيث العنوان الذي فيه المفسدة، ولذا اقتصر على بعض العناوين، وربما يفصل في العدد لنكتة التنبيه على ما ربما يغفل عن دخوله تحت بعض العناوين الواضحة، كما انه ربما يكون الاقتصار لاجل انه في مقام بيان أكبر الكبائر كما هو صريح بعض الاخبار^(٢٤).

(١) الوسائل: ج ١١ ب ٤٥ من أبواب جهاد النفس ح ٦.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٩٦، ط آل البيت.

(٣) العروة الوثقى في أحكام الجماعة، فصل ما يشترط في إمام الجماعة مسألة ١٣.

(٤) رسالة في العدالة ص ٢٨.

(٥) الوسائل: ج ١١ ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

(٦) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠٣، ط المدرسين.

إذ لاشاهد على هذا الجمع، وبنفس الجواب الذي ذكرناه عن المحقق الاصفهاني لنا أن نذكره في معرض الجواب عما أفاد السيد الحكيم (قده) في مستمسكه حيث قال في إرادة الجمع بين هذه الروايات: إن الاختلاف في مراتب العظمة كما هو ظاهر بعض النصوص، أو لورود النص لمجرد الإثبات لدفع توهم عدم كون ماذكر من الكبائر من دون تعرض للنفي، فلا يكون وارداً مورد الحصر، أو غير ذلك مما به يرتفع التنافي بينها^(١).

وهو أن الإمام عليه السلام في هذه الروايات يبين الضابطة ومراده التحديد كما يعكسه هذا الظاهر فالتنافي على حاله والجمع التبrecي لم ينهض الدليل على اعتباره بهذه الكيفية.

وذكر سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) أن الأحذية تعتبر من المرجحات اذا تعارضت الروايات وفي المقام تكون رواية عبد العظيم الحسني^(٢) هي الاحداث في المقام لكونها واردة عن الجواد عليه السلام، فتقدم على غيرها من هذه الروايات، وان آبيت عن هذا الجمع تسقط الروايات عن الاعتبار لتعارضها وتصل النوبة إلى الدليل الفوقاني الاعلائي، وهو مارواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في القنوت والوتر الى أن قال واستغفر لذنبك العظيم ثم قال كل ذنب عظيم^(٣،٤).

وماذكره محل نظر، وذلك لان التأسيس في مقام الترجيح على الاحذية لم يذهب أحد فيما يصل إليه علمي الى كونها من المرجحات غيره (دام ظلّه)، وتصل نوبة التحقيق إلى أكثر مما تلوناه عليك في بحوثنا الاصولية في باب التعادل

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ٧ ص ٣٣٩.

(٢) الوسائل: ج ١١ ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ١١ ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ح ٥.

(٤) رسالة في العدالة ص ٣٤.

والتراجيح فانتظر .

وأما الدليل الفوقاني الاعلائي فقد بيناه لك سابقاً وقلنا في معرض الجواب كون عظمة الذنب لا تستلزم كبره، فإن الأخذ به على تقدير تماميته يثبت عدم صحة إنقسام المعصية الى الصغيرة والكبيرة وبه لا تثبت صلاحيته في الميز بين الصغائر والكبائر، أي لا يكون الخبر المذكور عاماً فوقانياً بل يقع طرفاً للمعارضة .

والظاهر الذي عليه النظر ان المعاصي التي كانت معقداً لاتفاق الاخبار والتي ورد فيها التوعيد في النار في الكتاب العزيز تحمل على كونها كبيرة، وأما ما اختلفت بشأنه الآثار الروائية بأن يكون مقتض بعض الاخبار كونه من الكبيرة ومقتض بعض الآخر عدم كونه منها فالحكم بكونها على هذا كبيرة مشكل لا يحتمله الدليل، فعليه لا بد من أن نخلص الى القول بعدم كونها من الكبائر ولا ترتب عليه آثارها .

(السادس): ما يتصور تبلور البحث فيه حول الصغيرة، فانه بعد تسليم عدم كونها مخلة بالعدالة يُتجه عادة الى البحث عن إنها تخل مع الاصرار أم لا؟

ومعنى الاصرار بالمنظور اللغوي، أو بالمنظور العرفي، أو الاستقرائي للآثار الروائية للوصول الى معناه في اللسان الشرعي يتطلب منا البحث فيه على أفقها فيقع البحث فيه من جهات:

الاولى: في تحقيق معنى الاصرار في اللغة والعرف وفي لسان الروايات .

فاما لغة وعرفاً فمعناه المداومة على العمل . قال في مجمع البحرين: واصرّ على الشيء لزمه وداومه وأكثر ما يستعمل فيه في الشر، والذنوب، وعلى هذا فمن كرر ذنباً يصدق عليه انه مصر على الذنب، ولا يكفي في تحققة العزم على الفعل ثانياً فضلاً عن مجرد ترك الاستغفار^(١) .

(١) مجمع البحرين مادة (اصرّ) .

ومافي القاموس من أنه العزم مبني على المسامحة، وإلا فلا يظن من أحد تحقيقه بمجرد العزم من دون فعل معصية أصلاً، وقولهم في بعض الاستعمالات أصر فلان على كذا إذا عزم يراد منه إما الإصرار على العزم عليه لا عليه نفسه، أو أنه مجاز، وإن شككنا في أن الإصرار يتحقق بالعزم بلا صدور الفعل منه أو لا فهو من الشبهات المفهومية، ومما لا يترتب عليه أثر فلا بد من الأخذ بالمتيقن وهو أن يصدر منه فعل معصية مراراً كي يصدق عليه عرفاً أنه مصر، فهذا لغة وعرفاً.

وأما المنطوق الروائي فمنها رواه جابر (عن أبي عبد الله عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿لَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١)، قال الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الإصرار^(٢).

وهو يكشف صراحة ووضوحاً من أن الإصرار هنا أن يذنب ولا يحدث نفسه بالتوبة، ولا يستغفر الله مما لا يترك مجالاً إلا القول بتمامية الدلالة لولا ضعف السند بعمر بن شمر لعدم توثيقه.

وأما رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في حديث الإسلام واليمان (حيث قال عليه السلام: واليمان من شهد أن لا إله إلا الله . . إلى أن قال ولم يلق الله بذنوب أوعده عليه النار، قال أبو بصير: جعلت فداك وأيّنا لم يلق الله بذنوب أوعده الله عليه بالنار ولم يتب منه)^(٣)، والتي استند إليها سيدنا الاستاذ (دام عزه) لابرار معنى الإصرار في الطرح الروائي^(٤)، فمما لا يعتريه الشك أن لامساس للرواية فيما نحن بصددده وبصدد البحث عنه فما ذكره (دام ظلّه) لا يناسب المطلوب لكونها أجنبية عن المقام.

(١) سورة آل عمران ٣ : ١٣٥ .

(٢) الوسائل : ب٤٨ من أبواب جهاد النفس ح ٤ .

(٣) الوسائل : ب٤٧ من أبواب جهاد النفس ح ٩ .

(٤) رسالة في العدالة ص ٢٦ .

ومما نُسب إلى النائي (قده) الميل إلى ان المستفاد من رواية ابن أبي عمير حيث قال : (سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول : من اجتنب عن الكبائر من المؤمنين لم يُسال عن الصغائر الى ان قال . . . يا ابا احمد مامن مؤمن يذنب ذنباً إلا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال رسول الله ﷺ (كفى بالندم توبة) وقال : (من سرتّه حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن) فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة الى أن قال : قال النبي ﷺ (لا كبير مع الاستغفار ولا صغير مع الاصرار)^(١) ، ان الإصرار عبارة عن عدم الندامة من الذنب . قال النائي (قده) : والاولى جعل المدار فيه إما تكرر الفعل مع عدم تخلل التوبة بينه أو العزم على الصدور ولو لم يتعقبه الفعل ، لترك نفس العزم على الترك.^(٢)

ونشير إجمالاً الى ان عين الرواية ناظرة الى بيان ان الإصرار من الكبائر وهو بصورة يمنع شمولها لمثل المورد الذي هو بيان معنى الإصرار في الروايات وسيأتي البحث حولها بما يرفع اللبس في الفهم .

الجهة الثانية : انه إذا ظهر لك معنى الاصرار يبحث عادة في ان الاصرار على الصغيرة هل يمكن أن يكون له المساس الواقعي بالعدالة بأن يكون مخلاً بالعدالة بعد محاولة إثبات إنها بهذه الكيفية من الكبائر ، فيبحث في هذه الجهة ان الاصرار على الصغائر هل هو من الكبائر كي يخل بالعدالة ام لا ؟ أي البحث عن الحد الاوسط في إثبات مساسها بالعدالة لجهة لحوق حكم الكبيرة لها .

واستدل شيخنا الاعظم على كونه من الكبائر بعدة روايات الاولى : مارواه محمد ابن أبي عمير حيث قال : (سمعت موسى بن جعفر عليه السلام يقول : . . . إلى أن قال : . . . قال النبي ﷺ : (لا كبير مع استغفار ولا صغير مع الاصرار)) ، حيث

(١) الوسائل : ب ٤٧ من ابواب جهاد النفس ح ١١ .

(٢) كتاب الصلاة - تقرير الاملي في شرائط إمام الجماعة ج ٢ ص ٣٨٥ ، ط ح .

استفاد الشيخ الاعظم (قده) ان الاصرار من الكبائر بملاحظة انه يستفاد منها، ان الإصرار على الصغيرة يوجب لحوقها بالكبيرة حكماً فتخلُّ بالعدالة، لان النفي في الكبيرة يرجع إلى ذاتها حكماً فيكون معنى قوله ﷺ (لا كبير مع الاستغفار)، انه مع الاستغفار لم يكن الحكم الذي يلحق الكبيرة لاحقاً لها كالفسق والعقاب، واما النفي الموجود في الصغيرة فهو راجع الى خصوص وصفها بأن يصير معناها قوله ﷺ (لا صغير مع الاصرار)، إن المعصية الصغيرة مع الاصرار عليها تنقلب عن كونها صغيرة الى كبيرة ومن هذا الواقع يكون لها المساس بالعدالة أي يكون مخللاً بها. ^(١)

واجاب الاصفهاني (قده) في دفع هذا البيان بأنه يمكن أن يقال، أن رجوع النفي في الصغيرة والكبيرة معاً الى ذاتهما حكماً، لا ان الصغيرة بسبب المداومة والإصرار عليها تنقلب كبيرة حتى يتنفي عنها وصف الصغيرة، بل الاصرار هو من الكبائر فإنه هو الذي ينطبق عليه عنوان الامن من مكر الله تعالى دون المعصية التي ليس نفس وقوعها أمناً من مكر الله، وبعد عدم وقوعها موصوفة بتلك الصفة لا تنقلب موصوفة بها، مع ان مقتضى الاعتبار ذلك، لان الصغيرة تفارق الكبيرة في ضعف المفسدة وقوتها وفي شدة المبغوضية وضعفها، ولا ينقلب ماكان ذا مفسدة ضعيفة ومبغوضية خفيفة بسبب الإصرار بحيث يصير بعينه ذا مفسدة اكيدة ومبغوضية شديدة كما لا يخفى، وعليه فيحتمل أن يكون المراد - والله اعلم - ان اثر الكبيرة يرتفع بالاستغفار واثرها الظاهر عقوبتها وان اثر الصغيرة لايبقى مع الاصرار فان الصغيرة مكفرة باجتناب الكبائر، ولا يعاقب عليها ولايبقى هذا الاثر مع المداومة عليها، فلايدل على ان المعصية الصغيرة بالاصرار عليها أو نفس الإصرار عليها من الكبائر، بل غايته أنّ الصغيرة لاتكون مكفرة باجتناب الكبائر

في هذه الصورة، فحيثذ فيوافق ماورد من انه (ماخرج عبد من ذنب باصرار)^(١) فإن ظاهره ان الاصرار باي معنى كان يوجب بقاء الذنب على حاله، فالكبيرة توجب العقوبة، والصغيرة في حد ذاتها مقتضية للعقوبة، وكان اجتناب الكبائر مكفراً لها ومانعاً عن فعلية مقتضاها، فإذا أصرَّ عليها بقيت على حالها من الاقتضاء من دون تأثير للمانع في المانعية في هذه الصورة، وكل مقتض بلا مانع يؤثر أثره، فلادلل على ان الاصرار ذنب آخر بل يوجب عدم الخروج من الذنب.^(٢)

اقول: إن ما افاده وإن كان تحقيقاً دقيقاً إلا ان الروايات ناظرة الى الفهم العرفي، فان العرف بحسب ذوقه لا يخرج عن إدراك ان الاصرار على الصغيرة كبيرة ولايستطيع تخطي هذه الدائرة لإدراك هذا التحقيق الذي افاده (قده)، فلذا من اللائق أن تُفسَّر الروايات على أفق الدائرة العرفية وما ذكره (قدس سره) من المعنى خارج عن الفهم العرفي لان مرجع ماذكره في تفسيره لقوله عليه السلام (ولا صغير مع اصرار)، ان آثار الصغيرة باقية فيكون الدليل الذي لسانه نفى مثبتاً للحكم وهو كمارتري.

ومنها قوله عليه السلام (الإصرار على الذنب امن من مكر الله)^(٣)، بضميمة ماورد من أن الامن من مكر الله من الكبائر فيستفاد منه، إن الإصرار من الكبائر.^(٤) وأورد عليه المحقق الاصفهاني (قده) بأن الاصرار الذي ينطبق عليه الامن من مكر الله هو الاصرار على ما فيه العقوبة والمواخذة فإن المداومة عليه بأي معنى كان توجب عدم المبالاة بالمواخذة والامن من اخذه تعالى من حيث لا يحتسب،

(١) الوسائل: ب ٨٢ من ابواب جهاد النفس ح ٣.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠٤، ط المدرسين.

(٣) تحف العقول: ص ٤٥٦ وفيه: لمكر الله.

(٤) رسالة في العدالة - المكاسب - ط ح.

وأما الصفيرة فحيث إنها مكفرة باجتئاب الكبائر فلا مؤاخذة عليها كي تكون المداومة عليها أمناً من أخذه تعالى من حيث لا يحتسب وحيث فيوافق مافي الحسنة الطويلة المنقولة في رسالة العدالة^(١)، حيث قال عليه السلام: (والمصرُّ لا يُغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب)^(٢)، فينحصر مورد مثل هذا الاصرار الذي ينطبق عليه عنوان الامن من مكر الله وعدم الإيمان بالعقوبة في الاصرار على الكبائر، فلاربط له بما عدَّ من الكبائر وهو الاصرار على الصغائر ولا منافاة بين أن تكون المعصية كبيرة والاصرار عليها كبيرة أخرى بواسطة إنطباق احد عناوين الكبائر عليه.^(٣)

غير ان تقييد الذنب بما لازمه العقوبة والمؤاخذة أمر يرفضه ظهور الرواية لانه عليه السلام اطلق، وبهذه السعة نستطيع ان نسرِّيه الى الصغائر أيضاً حيث قال (الاصرار على الذنب آمن) ولو سلمنا كون الصفيرة مكفرة باجتئاب الكبائر، غير إنا لانسلم أن تكون الصفيرة مضافاً إليها الاصرار كذلك، فإنه بعد كونه مصداق الامن من مكر الله تكون بهذا التقريب من الكبائر، نعم لو اقتنعنا من العلة التي في الذيل تخصيص الذنب الذي فيه آمن من مكر الله بخصوص مافيه العقوبة لانحصر في خصوص الكبيرة ولا يكون الإصرار على الصفيرة أيضاً من الكبائر، ويبقى في وجه دفع هذا الاقتناص أن نقول ان الصفيرة لو لم يلزم صدورها من المكلف المؤاخذة والعقوبة فلا أقل من اقتضاها لذلك، فالإصرار عليها أيضاً داخل في الامن من مكر الله. فتأمل.

ومنها قوله عليه السلام في رواية العيون بسنده الى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام

(١) رسالة في العدالة ط ح.

(٢) كتاب التوحيد: باب ٦٣ ص ٤٠٨ ح ٦.

(٣) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠٥، ط المدرسين.

في تعداد الكبائر: (والإصرار على صغار الذنوب)^(١) حيث انه صريح في المدعى .
والحقق الاصفهاني (قده) ادعى ان الشيخ الانصاري (قده) التبس عليه الامر
حيث قال: فالظاهر التباس الامر عليه (قده) بان مافي رواية العيون عن الفضل بن
شاذان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه عليه السلام الى المامون (لعنه الله) ليس على مانقله (قده)،
بل على مانقله (رحمه الله) في الامر الاول من الامور التي يثبت بها كون المعصية
كبيرة وهو قوله عليه السلام في آخر الرواية (والإصرار على الذنوب).

وأما هذه العبارة وهي: (الإصرار على صغار الذنوب او صغائر الذنوب)
فليست في رواية الفضل، بل في رواية الاعمش عن الصادق عليه السلام^(٢)، فينبغي ذكر
كلام الشيخ الاعظم وذكر الروایتين ثم ما أشكل به الاصفهاني (قده) كشفاً لما
التبس ودفعاً لما قد يتوهم.

ذكر الشيخ (قده) في رسالته في العدالة ما لفظه (ثم انه لا إشكال في أن
الإصرار على الصغيرة من الكبائر) ثم شرع في ذكر الأدلة على ذلك، الى أن
قال: (ومنها ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان
حيث عدَّ الكبائر وعدَّ منها الإصرار على صغار الذنوب).^(٣)

وأما في الوسائل ففي الجزء الحادي عشر، باب جهاد النفس وما يناسبه
الباب (٤٦) في تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها الحديث الثالث والثلاثين عن
الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون قال: الإيمان هو أداء
الأمانة واجتناب جميع الكبائر وهو معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالاركان
- إلى أن قال -: واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرمَّ الله تعالى، والزنا

(١) الوسائل الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ح ٢٣

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠٥، ط المدرسين.

(٣) رسالة في العدالة - المكاسب - ط ح.

والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به من غير ضرورة وأكل الربا بعد البيئة، والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان، وقذف المحصنات، والزنا واللواط، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، ومعونة الظالمين، والركون اليهم واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر، والكذب والكبر، والإسراف والتبذير والخيانة، والاستخفاف بالحج، والمحاربة لأولياء الله، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب).

أما الرواية الثانية ففي نفس المصدر الحديث (٣٦): - عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين قال: والكبائر محرمة: وهي الشرك بالله، وقتل النفس التي حرم الله، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الربا بعد البيئة، وقذف المحصنات وبعد ذلك الزنا، واللواط، والسرقة، وأكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به من غير ضرورة، وأكل السحت، والبخس في الميزان والمكيال، والميسر، وشهادة الزور واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، وترك معاونة الظالمين، والركون إلى الظالمين واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر واستعمال التجبر والتكبر، والكذب، والإسراف والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحج، والمحاربة لأولياء الله. والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة كالغناء وضرب الأوتار والإصرار على صغائر الذنوب. اهـ.

وبعد هذا البيان يظهر أن ما ذكره الإصفهاني (قده) هو الصحيح، فإن الاشتباه من غير المعصوم ليس بعزيز وكيف كان فقد أجاب الإصفهاني (قده) عن رواية الفضل المتضمنة للإصرار على الذنوب، بأن الذنوب وإن كانت تعم الكبائر

والصغائر، إلا أنه بملاحظة كونه كبيرة من حيث كونه أمناً من مكر الله كما في رواية أو كون المصّر غير مؤمن بالعقوبة، كما في رواية أخرى، يعلم ان الاصرار الممدود من الكبائر هو الاصرار عليها، اذ ليس في غيرها عقوبة حتى يتحقق احد العنوانين المزبورين، لكونها مكفرة باجتناّب الكبائر، ومع فرض عدم اجتناب الكبائر فالاصرار على الصغائر وإن كان يتعنون بالعنوانين المزبورين، لفرض ترتّب العقوبة على الصغائر مع عدم اجتناب الكبائر، لكنّه لايجدي فيما نحن فيه فانه مع فرض ارتكاب سائر الكبائر لاحاجة إلى تحقيق حال الإصرار على الصغائر في ترتيب آثار العدالة وعدمه. انتهى كلامه رفع مقامه.

وأما رواية الاعمش ففي آخرها أن (الملاهي التي تصد عن ذكر الله مكروهة، كالغناء وضرب الاوتار والإصرار على صغائر الذنوب)، فإن تغيير السياق والتعبير عن هذه المعاصي بأنها مكروهة بعدما عنون الكبائر في صدر الخبر بالامور المحرمة يشعر بأنها وإن كانت مبغوضة إلا انها ليست على حدّ ما عبّر عن مبغوضيتها بكونها محرّمة، فلا دلالة في الخبر على أن هذه الامور على حدّ ما تقدّمها في كونها من الكبائر كما لا يخفى على من راجع رواية الاعمش صدرأ وذيلاً^(١).

وما نتصوره جواباً عما افاد(قده) ما اجاب به في نفس البحث بأن الصغيرة في نفسها مقتضية للعقوبة فالاصرار عليها داخل في الامن من مكر الله؛ بل ربما يكون ارتكاب الكبيرة لاجل الغفلة عن ارتكاب هذه المعصية مصداقاً للدخول في الامن من مكر الله، وقد يكون لاجل غلبة الشهوة النفسانية أو الغضبيه وحينئذ فتحمل المقابلة في رواية الاعمش بين الكبائر والملاهي التي جعل الاصرار على الصغائر من افرادها على تعدد المراتب في الكبائر.

إلا أن يقال ان الصغيرة وان كانت في حد ذاتها تقتضي العقوبة لكن مع مقارنتها بالاجتناب عن الكبيرة لا تقتضيها ولا تكون داخلة في الامن من مكر الله، على أن الاصرار على الصغائر لا يقاس بالكبائر لانها في حد ذاتها داخلة في الامن من مكر الله إلا أن يعرض عليها مانع كالغفلة، وأما الاصرار على الصغيرة المقرونة بالاجتناب عن الكبائر فليس داخلاً في الامن من مكر الله أبداً، وعليه فلا وجه للحمل المذكور مضافاً الى انه مستبعد في حد نفسه وبأياه ظاهرها، فإن المعاصي المعدودة من الكبائر - قبل تغيير اسلوب العبارة - متباعدة المراتب وليست في عرض واحد كالشرك بالله مثلاً مقطوع انه ليس في رتبة سائر المعاصي الكبيرة مع انه عليه السلام عدها - أي سائر المعاصي - من الكبائر .

والحق: أن قوله عليه السلام المصراً لا يغفر له لانه غير مؤمن لعقوبة ما ارتكب^(١) ظاهر في أن العلة لعدم غفران ذنب المصرا انما هو لاجل وقوعه في الامن من عقوبة الله فموردها ماكان للإرتكاب عقوبة وارتكاب الصغيرة لا عقوبة فيه فيكون هذا التعليل مخصصاً لجميع روايات الباب مما يثمر ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر .

الجهة الثالثة: ان الصغيرة على تقدير ارتكابها هل يجب أن تلحق بالتوبة أم لا؟ فنقول ان الصغيرة، تارة تصدر عن المجتنب عن الكبائر وأخرى عن المرتكب وثالثة عن غير المبتلي بالكبائر لوجود المانع أو لعدم المقتضي .

أما في الشق الاول أي مع الاجتناب عن الكبائر فالمتصور، كما اظهرت الآية الشريفة وكما هو المنساق من الروايات الموجودة في المقام، أنه لا تقع الحاجة إلى التوبة لكون الاجتناب عن الكبائر علة لتكفير الصغائر، بل هي مع هذا الاجتناب لازالت مقرونة بالمانع عن التأثير في العقوبة ولاشك ان المقتضي اذا كان

مقروناً بالمانع فهو مما لا يبقى محلاً للتوبة والندم، على ان هذا الواقع لا يعني بالضرورة عدم قدح الصغيرة بالعدالة والاخلال بها، بل الامر على المختار وكما تقدم في ان ارتكاب الصغيرة لها المساس بالعدالة لانه خروج عن الجادة لغه وعرفاً وشرعاً، ولا منافاة بين خروجه عن الجادة بارتكاب الصغيرة وبين كونها مكفرة بلاتوبة.

وأما في الشق الثاني أي صدورها عن المرتكب للكبيرة تقع الحاجة الى التوبة، لان التكفير عن الصغائر كما هو جلي لا واقع له وراء اجتناب الكبائر توافقاً مع الآية والمفروض انه لم يجتنب عنها فلا رافع للعقوبة إلا التوبة.

وأما في الشق الثالث وهو ماكان صدور الصغيرة عن غير مجتنب الكبائر لعدم الابتلاء بها للممانعة أو لعدم الاقتضاء، فإن صدرت صغيرة فرفع العقوبة يمكن أن يكون هي التوبة أو اجتناب الكبائر خلال الابتلاء بها أو الشفاعة. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى، فظاهر الشق الاول وهو صدور الصغيرة من المجتنب عن الكبائر يتجه القول الى ان الاستمرار على فعل الصغيرة مولد لمعنى الاصرار ولا يتحقق بعدم الندم، إذ لا مساس للأخير في معنى الإصرار بعد طريان التكفير عليها كما هو المفترض وكما هو صريح الآية، ويكون كما اذا تخللت التوبة المانعة من تحقق معنى الإصرار في الكبيرة فكما ان التوبة مانعة من تحقق الاصرار في الكبيرة كذلك التكفير مانع عن تحقق الاصرار في الصغيرة.

وأما الشقان الاخيران فالصريح من حسنة بن عمير - لولا المناقشة السندية - هو ان عدم الندم يكفي فيهما لايجاد معنى الإصرار فحال الصغيرة فيهما حال الكبيرة. والتفصيل طوينا له سابقاً.

الجهة الرابعة: قال الشيخ الاعظم (قده): فالحاصل ان الاصرار يصدق بالعزم على العود الى مطلق المعصية اذا كان العزم مستمراً من زمان الفعل

.....

السابق، وإذا حدث بعد الفعل اعتبر اتحاد المعصية.^(١)

وقال الاصفهاني(قده) في بيان مدرك التفصيل المزبور للشيخ(قده): ولعلّ لاجل ان الاصرار لا بد فيه نحو من الاتحاد، إما اتحاد المعزوم عليه مع الماتى به، أو استمرار العزم ووحدته الاتصالية من المتلبس بالمعصية.^(٢)

ومما قدمناه يظهر ان الغرض من هذه الجهة تأسيس البحث حول هذا المحور وهو ان الاصرار على الصغيرة على القول بتحقيقه بمجرد العزم على العود، أو فيما يتحقق بالعزم على العود - هل يعتبر فيه اتحاد المعصية سنخاً ونوعاً، ظاهر شيخنا الانصاري(قده) التفصيل على مايناه لك، إلا أن المحقق الاصفهاني(قده) بعد بيان مراد الشيخ أورد عليه بما حاصله:

إن الإصرار المحمول على المعصية ان كان المراد منه بما يكون معصية كذات الزنا والقمار ونحوهما فالعزم لا يكون محققاً للإصرار بالحمل الشايع الصناعي، إذ العزم على القمار بعد فعل الزنا ليس محققاً لمعنى الاصرار لا عرفاً ولا شرعاً.

أما شرعاً: فلأن غاية ماورد هو أن من أذنب ذنباً ولم يندم عليه كان مصراً، ولا نظر فيها الى معصية أخرى.

وأما عرفاً: فالتلبس بمعصية اجنبية عن المعصية الاخرى لا يحقق الاصرار بالاضافة الى استمرار العزم على ذاتها حال التلبس بالاولى.

وإن كان المراد من المعصية التي يضاف اليها الاصرار نفس طبيعة المعصية بما هي معصية فالاصرار متحقق بالعزم ولو بارتكاب معصية من غير سنخ الاولى، لان النظر الى الجامع وهو عنوان التمرد على ساحة المولى جلّ وعلا وكونه خالفاً

(١) رسالة في العدالة - المكاسب - ط ح.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ١١١، ط المدرسين.

لزي العبودية . ومن الواضح كما عرفت من النصوص المفسرة للاصرار بعدم الندم على ما فعل أن ظاهره الندم على ذات ما فعل . ولا بعنوان المعصية وان كان لاجل كونه معصية^(١) .

إذن فالعزم يكون محققاً للإصرار على الثاني مطلقاً بلا لحاظ اعتبار الاتحاد في السخية في المعصية، غير إنا قد اخترنا في أن الاصرار لا يكون إلا بتكرار الفعل ومجرد العزم على الفعل غير كاف في تحقق معنى الاصرار .

المروءة والعدالة

(السابع) : فيما يتعلق به البحث حول المروءة من جهة اعتبار المتأخرين ان لها التقويم لحقيقة العدالة كما عن المصاييح ؛ بل عن غيب الدين نسبتها الى العلماء وعن بعض الإجماع عليه وكما هو ديدن البحوث لابد وان نلاحق المعنى اللغوي للمروءة ثم الشرعي ثم البحث عن المدرك ان وجد .

تعريف المروءة :

ان المروءة لغة : مروءة، قلبت الهمزة واواً وأدغم أحد الواوين في الآخر وتطلق على الذكر والانثى فيقال مرء ومراة مما يمنع تخصيصها بمعنى الرجولية كما عن لسان العرب لابن منظور، بل هي الإنسانية وما يقاربها - انظر لسان العرب ايضاً - فتفسيرها بالانسانية اولى من تفسيرها بالرجولية كما حكي عن الصحاح، والمعنى هنا في خصوص الإنسانية المعتدلة بين القوة البهيمية والسبعية فإنه - الإنسان - إذا وافق قوته البهيمية بالشره ونحوه كان بهيمة بحسب المعنى، وإذا وافق قوته الغضبية كان سبّعاً، أما الاعتدال ففي القوة الشهوية بالعفة وبالقوة الغضبية بالشجاعة وفي المدركة بالعلم والحكمة وفي مقام النفس الناطقة بالعدالة،

ولذا جعل ركوب المروة في الخارج من فضائل العدالة الاخلاقية في فن الاخلاق. وهو ليس المعنى المضروب له في باب الشرعيات كما طرحنا بيانه سابقاً، فتخرج جانباً بهذا التقريب، لان الغرض الاسمى من البحث في خصوص المروة وهي التي تستهجن في العادات بحسب الاشخاص والاعصار والامصار مالم يكن بنفسه حراماً شرعاً أو قبيحاً عقلاً، كما اذا خرج احد الاعلام حافياً إلى الاسواق أو جلس في الطرقات أو ارتكب غير ذلك ما ينافي عادة الناس، ويختلف هذا باختلاف الاماكن والبلدان فقد يكون الخروج الى السوق - مثلاً - من دون عمامة عيباً في بلد، ولا يكون عيباً في بلد آخر أو عيباً لشخص دون الآخر، فيقع البحث في المروة مع أفق هذا التقريب لمعرفة رأي الشارع في ذلك بعد الحكم بجوازها شرعاً بالعنوان الاولى ولكن من جهة عروض العناوين الثانوية المغيرة للحكم. فهل على هذا لها المساس بواقع العدالة أم لا؟

وبيناً في اول هذا الامر رؤية المشهور قوامية العدالة بها مما يمكن افتراض القادحية على تقدير انتفاؤها مستدلين على ذلك بامرین :

الاول : ما يستفاد من قوله عليه السلام في رواية ابن أبي يعفور (سائر أجمع عيوبه)^(١) الشامل بحسب اطلاقه للعيوب الشرعية والعرفية بحيث اذا صدر من المكلف ما يمس عدالته عرفاً كان ذلك سارياً الى مفهوم الساترية التي هي العدالة، والتي ووجهت بضعف السند مضافاً الى القول بتناسب الحكم والموضوع أن الساترية مبنية على أفق الدائرة الشرعية لان الكلام المبين وواقع السؤال كما في الرواية تحديد ذلك، حتى الجواب الواقع في حيز السؤال كذلك لا مطلق العيوب خصوصاً مع تفاوت العيوب العرفية وعدم امكانية حدها في ضابطة كلية كما في الشرعية، ثم ان الساترية - كما تعرضنا في طي البحوث السابقة له - ليس المقصود

منها المعرفية المنطقية المبينة لحقيقة العدالة، بل هو معرف أصولي وطريق الى اثبات العدالة بما يقضي القول بأجبية الرواية عن حريم النزاع من هذه الجهة.

الثاني: الالتفات الى وجود ملازمة بين عدم الاهتمام بما يمس حياء الناس بحيث لا يبالي بالنقائص العرفية والاستحياء من الله بدعوى ان عدم مبالاته لتلك الامور يكشف عن انه ممن لاحياء له حتى بالنسبة الى ساحته سبحانه وتعالى.

ولنا ان منع الملازمة باحتمال ان يكون عدم اعتناؤه بالناس لا من جهة عدم الحياء بل من جهة انه فان في الله وفي الامتثال لاوامره حتى يفوت مع ذلك ما يقال من الناس، او قد يكون الامر بعكس ذلك أي المستحي من الله والخجل منه لم يخجل من الناس ويأتي بما أمره الله وان كان يمس عادات الناس مما يغضبهم الى الاستنكار لذلك الفعل إلا اذا وصلت التوبة الى رتبة الهتك ما يفضي سقوطه في أنظار الناس - خصوصاً اذا كان ذا رتبة اجتماعية عالية وارتكب بعض ما يوجب الهتك - فان ذلك ينافي العدالة لامحالة لا من جهة المروة، بل من جهة ارتكابه المحرم الشرعي اذ حرمة الهتك ليست مقتصرة على الغير بل تشمل نفسه لكونه مؤمناً محترماً. إلا اللهم ما ذكر سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) من ان دليل الهتك منصرف عن هتك نفسه.^(١)

وقال أيضاً: انه مما يؤيد المدعى ان المروة ليست شرطاً في العدالة عدم تعنون هذه المسألة في كلام القدماء، بل اخترعه المتأخرون، وايضاً ما نقل الينا عن سيرة النبي ﷺ - من الاكل في السوق وركوب الدابة ونظائرها تشير الى ما ذكرناه من ان اعتبار المروة بعكس ما تفيد الشواهد في العدالة.^(٢)

لكن اثبات ان ما كان يفعل النبي في زمنه خلاف المروة خسر للقتاد

(١) رسالة في العدالة ص ٤٠.

(٢) رسالة في العدالة ص ٣٦.

.....

واحتمال أن الامر على العكس مما ذكر في الدعوى وارد.

ثم إنهم استندوا الى مارواه هشام بن الحكم حيث قال: (قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ياهشام لا دين لمن لامرؤة له ولا مروءة من لا عقل له)^(١) في اعتبارية المروءة ولاوجه لهذا الاستناد مع ضعف الفنية السندية للرواية، وخلو الدائرة الدلالية فيها عن واقع ماهو المراد اثباته، إذ لنا ان نتسائل عن المراد من قوله عليه السلام (لا دين لمن لامرؤة له)، والسؤال ينبع من فهمنا ان الشارع لا يحكم بكفر وعدم إيمان من ارتكب ماهو خلاف المروءة، وفي هذه الرواية عكس المنصرف عن الكثير من الروايات، فتبقى الفنية الدلالية محفوفة بالاجمال. ثم ان الروايات انتي تفسر المروءة بالمعنى الخاص أعرضنا عنها لخروجها عن محل الكلام.^(٢)

ثم ان الشكلية الاخيرة لبحث العدالة تستكمل بالتعرض الى التوبة من حيث لزومها أو عدم لزومها على تقدير ارتكاب المعصية. وحيث عرفت ان حقيقة وماهية العدالة هي الاستواء والاستقامة في جادة الشرع فخروجه عنها وانحرافه عن ذلك موجب لسلب هذا الوصف عنه، بحيث يتصور ان تقع الحاجة الى الاتصاف بها مرة أخرى الى مزيد مؤنة تفترضها الحاجة إلى ذلك، والمحقق لذلك التوبة ولان اشتقاقها من قوله (آب) بمعنى رجع فإنها تحقق المعنى المطلوب، فالحق الحاجة الى التوبة مما لا محيص عنه. وهذا هو الحق في نظرنا في المقام لا ماذكره المحقق الاصفهاني (قده) حيث قال: المعروف ان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة وتعود بالتوبة وحيث ان الصحيح من الاقوال في العدالة أحد معنيين: إما كونها بمعنى الملكة الباعثة بالفعل على الاجتناب، أو كونها بمعنى الاجتناب الفعلي ولو لا

(١) الوسائل: ب ٤٩ من أبواب آداب السفر.

(٢) لاحظ الوسائل: ب ٤٩ من أبواب آداب السفر.

٦- طهارة المولد^(١)

عن ملكة، فلامعنى لعودها بالتوبة، بل تعود حقيقة بلاثوبة، لان الاجتناب الفعلي عن الكبائر الذي هو عين العدالة او مقومها يتحقق بنفس التجنب عن الكبائر بعد الفراغ من المعصية حقيقة، سواء تاب عن المعصية الصادرة منه ام لا، ودخل التوبة في عود العدالة لامعنى له إلا بأحد الوجوه التي كلها خلاف التحقيق^(٢). ومن يطلب الاستزادة فليراجع.

(١) بعد الفراغ عن عدم حجية الاجماع في إثبات اعتبار طهارة المولد في المفتي، لجهة عدم تبلور هذا الاجماع بما يجامع الاجماع الذي عليه المعول، وهو ماكان محصلاً، وأما غيره ففيه مافيه، يتجه القول الى أن الاستناد في عدم حجية فتوى من كان متولداً من الزنا إن كان الاصل استصحاباً لعدم حجية قوله فان الاشكال وارد هنا اذ الاصل هنا يُعمَّم لا لخصوص هذا الموضوع بل لعدم حجية قول أحد في حق أحد وخرج عن مقتضى هذا الاصل قول المفتي بالادلة اللفظية وبالسيرة، وحيث ان الدليل اللفظي وبحسب سعته يشمل المفتي على اطلاقه فهو حتى بالنسبة الى المتولد من الزنا شامل، وكذا السيرة على هذه السعة لعدم وجود الفرق بين المتولد من الزنا وغيره، ومع وجود الدليل اللفظي والسيرة القائمة على شموله لاتصل التوبة الى الاصل، ومما ذكرنا انقدح أيضاً فساد القول بأنه من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير لعدم طريان الشك في حجية قوله بعد شمول الادلة اللفظية قول ولد الزنا وكذا بعد شمول السيرة له والتخيير بلامقتضي هنا لعدم كون قوله مشكوك الحجية. بل وحتى دليل الفحوائية بين اشتراط طهارة المولد في إمام الجماعة والشاهد، وبالفحوى يشترط ذلك فيمن يتصدى للمرجعية كما عن الاستاذ الاعظم (قده)^(٣) لايمكن أن ينهض الدليل عليه لان خفاء الملاكات

(١) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ١١٢، ط المدرسين.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٣٥.

٧- الضبط ، بمعنى أن لا يقلَّ ضبطه عن المتعارف .^(١)

٨- الاجتهاد^(٢)

يقضي بتعسر القول بالاولوية، بل هي مجازفة واضحة ثم اننا نمنع الملازمة بين المرجعية والافتاء على تقدير آخر مما ثبتت أخصية الدليل من المدعى .

وقال الاستاذ الاعظم(قده): مع الاحتفاظ بعدالة ابن الزنا المجتهد، بل هو في غاية التقى والورع، من المعلوم ان الشارع المقدس لا يرضى بتصدي من كانت به منقصة كما في هذا الفرد للزعامة الكبرى.^(١)

وهذا القول يستبطن الاستحسان المرفوض من قبل الشارع اذ العمدة والمتكأ في مثل المقام هو الدليل وحيث ان الدليل اللفظي والسيرة العقلانية قالوا بحجية قول المفتي وان كان متولداً من الزنا فينبغي ان يؤخذ بهما بحسب الصناعة الفنية في المقام . والحكم بعدم حجية فتواه يحتاج إلى دليل اجتهادي والمقام خالٍ عنه إلا ان يدعى بقيام التسالم عليه والأمر فيه ليس ببعيد .

(١) لانصراف الادلة الى المتعارف في الضبط، وهو مما يولد لنا القول بعدم حجية قول غير الضابط، غير ان هذا الانصراف ابتدائي يزول بالتأمل، واعتبار عدم هذا القيد وجيه، ولو سلمنا بهذا الانصراف وحصوله في الادلة اللفظية فالسيرة على عكس ذلك، إذ هي لاتفرق بين قليل الضبط وكثيره .

(٢) أقول: ان اعتبار أصل الاجتهاد مما لا كلام فيه اذ مع عدمه لا يصدق عنوان العالم وأهل الذكر عليه والرجوع اليه يكون من مصاديق رجوع الجاهل لمثله وإنما الكلام في اعتبار الاجتهاد المطلق وعدمه، مع ان ظاهر كلام الماتن بواقع عموميه يشمل المتجزى والمطلق من المجتهدين حيث لم يقيد الاجتهاد بالمطلق . وان السيد اليزدي(قده) على اعتبارية الإطلاق في المجتهد الذي يرجع اليه، إلا ان النزاع ياخذ طابع الشركة محاولة للوصول الى ان العمدة في الذي

يرجع اليه لالتماس الفتوى هل من كان مجتهداً مطلقاً بحيث لايجوز في غيره كما عن السيد اليزدي(قده) أو الاجتهاد على عموميه بحيث يشمل المتجزى ايضاً؟ والذي عليه التحقيق ضرورة التفريق بين الدليل الذي يعول عليه في جواز التقليد، فان كان الدليل هو الانسداد فمقتضى النتيجة المتولدة عن تمامية مقدماته وجوب الرجوع الى عالم ما، لا الى مطلق العالم اذ النتيجة جزئية مهملة لا كلية بحيث يقال: ان المقدار المتيقن هو الرجوع الى المجتهد المطلق لا المتجزى وما افاده السيد اليزدي(قده) مبين على هذا المبني.

وإن كان الدليل المتكا عليه هي الادلة اللفظية من الكتاب والسنة فبحسب ما يقتضيه من هذين الدليلين ان الحجية تعرض على قول الفقيه بعنوانه المقرر أو قول المندر، وأما من عرف بعضاً من المسائل كواحدة أو اثنتين لا يستطيع هذا الدليل أن يدرجه في جملة ما يشتمل عليه، نعم إن كان عارفاً بجملة معتد بها، ربما أمكننا القول بان الآيات القرآنية المحتج بها في المقام لها قابلية الشمول، وكذا السنة الدالة على ارجاع المكلفين الى اشخاص معينين كيونس بن عبد الرحمن وأمثاله من أعظم الفقهاء فانها تشمل المتجزى الذي عرف جملة معتدة بها من المسائل كما في الكتاب ولم يبلغ رتبة الاجتاد المطلق، نعم لا تشمل من كان قادراً على الاجتهاد في مسألة أو مسالتين.

وأما ان كان الدليل هو السيرة العقلانية وهي عمدة الباب، فمقتضى السيرة وجريانها عدم لحاظ الفرق بين المطلق والمتجزى.

وذكر سيدنا الاستاذ(دام مجده) ان لوجه للتفصيل المذكور بين الاجتهاد المطلق وغيره بالنسبة الى بناء العقلاء، وليس في الادلة اللفظية ما يكون سنداً ودلالة مما يمنع أن يعول عليه في النظر، وأما حديثا أبي خديجة وابن حنظلة بالاضافة الى الضعف في الواقع السندي انهما يمان البحث حول القضاء لا

الإفتاء، وتفسير العسكري ساقط سنداً فإن استناد التفسير المذكور الى الإمام عليه السلام أول الكلام.^(١)

إلا ان يقال ان ورود هذه الرواية في القضاء لا يعتبر مانعاً من سريان الاستدلال بها في موردنا لان منصب القضاء منصب للفتوى ولا عكس فما دلّ على عدم اعتبار شيء في القاضي يدل على عدم اعتباره في المفتي كما عليه السيد الحكيم.^(٢) لكن ذلك أيضاً غير كاف في إثبات دلالة الرواية فانه كيف لنا أن ندّعي وضوح الملاكات الشرعية في كل باب باب، حتى ندّعي ثبوت الملازمة بين القضاء والافتاء اذ لإرتباط القضاة بأبواب كثيرة من الفقه اعتبر العلم بجملة وافية من الاحكام المستلزم للاجتهاد المطلق بخلاف التصدي لمقام الافتاء الذي لم يعتبر فيه الشرط المزبور وهو الذي عليه السيرة، فيتجه البحث حول دائرة السيرة بحيث لا يتعدها النظر وإلى هنا ثبت ان مقتضى السيرة العقلائية عدم اعتبار الاجتهاد المطلق في المفتي، ويقع الكلام في ان السيرة المذكورة مردوعة من قبل الشارع أم لا؟

وربما يتوهم صلاح آية ﴿فاسئلوا أهل الذكر﴾^(٣) للرادعية عن السيرة لان ظاهر الامر بالسؤال ان السؤال عن أهل الذكر واجب تعييني، بحيث يتجه القول بوجوب سؤال أهل الذكر ممن ليس كذلك لا أنه واجب مخيراً بأن يكون غير العالم مأموراً بسؤال أهل الذكر أو غيرهم مخيراً بينهما، ومن الجلي ان هذا العنوان على اتساعه لا ينطبق بحال من الاحوال على الذي اتقن مسألة أو مسالتين، وعليه فالمقتنص من الآية وجوب الرجوع الى المجتهد المطلق متعيناً بحال

(١) مباني المنهاج ج ١ ص ٣١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٤٤.

(٣) الانبياء ٢١ : ٧.

يفرض عدم جواز الرجوع إلى المتجزى لأن مرجع جواز الرجوع إليه البناء على التخيير بينهما وقد بنينا على أن الآية دلت على تعيين الرجوع إلى المجتهد المطلق تعييناً لاتخيراً.

وبنى الاستاذ الاعظم (قده) على صلاحية هذه الآية للرادعية وفق التقريب المذكور الا أنه قال نحن قد بينا في محله عدم دلالة الآية على وجوب التقليد وان السؤال مقدمة للعمل بقول أهل الذكر تعبدًا، وبين ان الظاهر المستفاد من الآية ان السؤال مقدمة لحصول العلم فيصير معنى الآية: فاسألوا لكي تعلموا.^(١)

إلا أن لنا أن نشير إلى ملاحظة حول ما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) وهي ان الآية يمكن ان يستفاد منها غير ما أفاد حيث انها تشير إلى ان الحافز إلى السؤال هو الجهل وهو لا يرتفع إلا بسؤال أهل الذكر وهي على إطلاقها لم تشر إلى ان هذا العنوان لا يوجد إلا في خصوص المجتهد المطلق بل أقصى ما يقال سكوتها عن المتجزى، وأما التخيير المزبور فلا نستطيع اقتناصه من الآية - أي التخيير بين أهل الذكر وغيره - ومعه لا نستطيع ان نرفع اليد عن السيرة بالآية لكونها أجنبية عن المورد، فالسيرة باقية على حالها لان الآية بتقريب آخر - تشير إلى ان الجاهل يجب عليه أن يسأل أهل الذكر، والتخيير لا يستفاد من الآية كي يقال بوقوع التنافي مع ظاهر الآية، بل الآية ساكتة عن ان المتجزى من أهل الذكر أم لا. والسيرة تدل على جواز الرجوع إلى المتجزى أيضاً.

وبعبارة واضحة قد عرفت في فن الاصول ان اللقب لا مفهوم له والآية معنونة بهذا العنوان، مما يفضي إلى ان نرفض أن تكون الآية مشتملة على المفهوم، بل نستطيع أن نقول ان غايته عدم شمولها للمتجزى وهو أمر غير النفي الذي نحاول رفعه لانه لا منافاة بين المثبتات فالآية تشير إلى جواز الرجوع إلى أهل

الذكر والسيرة تعمم هذا الرجوع وتوسّعه لتشمل الآية المذكورة المتجزي .
وأضف اليه ان دليل الاستاذ الاعظم (قده) أخص من المدعى لوجود
المتجزي الصادق عليه عنوان أهل الذكر .
وببقى الكم الروائي الموجود الذي يحاول أن يفهم منه الرادعية عن السيرة
وهو يستفاد من خصوص روايتين .

الاولى : رواية الاحتجاج المروية عن العسكري عليه السلام وهي (وأما من كان من
الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه . الخ) ^(١) ، والذي قرب فيه الاستدلال بالنظر
الى ان عنوان الفقيه يقتصر فيه على المطلق ولا يشمل بحال من الاحوال
المتجزي .

وفيه مضافاً الى ضعف السند ان عنوان الفقيه وإن كان لا يشمل
المتجزي العارف لمسألة أو اثنتين إلا انه يشمل بعض أفرادهم ممن عرف جملة معتداً
بها واذا اغمضنا النظر عن كل ذلك لا بد وان تصل يد الاستدلال الى القول بأن
الرواية ليست في مقام بيان ان المقلد ينظر الى اعتباره فقيهاً ، بل هي ناظرة الى
التفريق بين علماء اليهود وعلمائنا وعوامهم وعوامنا من جهة العدالة لامن
جهة الفقهارة .

الثانية : مقبولة ابن حنظلة التي ورد فيها (ينظر ان من كان منكم ممن قد
روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً) المستدل
بها على كون الفقيه يعتبر فيه الإطلاق في اجتهاده من حيث ان القاضي يعتبر ان
يكون عارفاً بأحكامهم وناظراً في حلالهم وحرامهم ، وهذا لا ينطبق على من
عرف مسألة أو مسألتين ، وهذا التقريب يبتنى بعد لحاظ ان منصب القضاء منصب
للفتوى بعينه ، فما يعتبر فيه يعتبر فيه .

(١) الاحتجاج والوسائل : ب ١٠ من ابواب صفات القاضي .

ويمكن الجواب عنه : بأنها - أي المقبولة - غير مقبولة عندنا ونضيف عليه ان صدق الفقيه على المتجزي لا استحالة فيه ، بل لنا أن نُسرّي العنوان حتى ندرج المتجزي تحته بتقريب ان ليس المراد بالمعرفة معرفة جميع أحكامهم ، كيف وفي الامر استحالة لانه أمر غير مقدور لغيرهم عليه السلام على ان ذلك لو سلم تقديراً كيف لنا أن ندعي ان منصب القضاء بعينه منصب للفتوى مع كوننا غير عالمين بهذا الاتحاد بأن يكون كل مايعتبر في المتصدي للقضاء ان يكون معتبراً في الافناء ، على ان التعارض مما لا محيص عنه - لو سلمنا بالكل - بين هذه الرواية ورواية حسنة أبي خديجة حيث قال عليه السلام (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا) ^(١) بتقريب انها تدل على ان العلم ببعض أحكامهم وقضاياهم كافٍ في باب القضاء .

نعم أورد على رواية أبي خديجه من ان المراد (من قضايانا) أحكامهم وعلومهم وحيث أنها غير متناهية بالنسبة الى البشر ، فلانماص من أن يكون الشيء من تلك الامور كثيراً - قياساً مع عدم تناهي علومهم - في نفسه وان كان قليلاً مضافاً اليهم ومن هنا لا يصح ان يقال القطرة شيء من البحر ، أو ان من ملك فلساً واحداً انه يملك شيئاً من المال ، ومن هنا يتولد لدينا ان التبعيض في (من) هو الاجتهاد المطلق لا المتجزي لعدم انطباق الشيئية عليه ، وبهذا يتم رفع التعارض بين الحسنة والمقبولة ، بل تكون كالمقبولة في دلالتها على اعتبار الاجتهاد المطلق في الفتى .

إلا انه أجاب عنه الاستاذ الاعظم (قده) حيث قال : ان الشيء من الامر الكثير وان كان ظاهراً فيما هو كثير في نفسه ، إلا ان الوارد في الرواية عن طريق الكليني في الكافي في الحديث : ^(٢) (من قضائنا) وكذلك مثله عن طريق

(١) الوسائل : ب ١ من أبواب صفات القاضي .

(٢) الكافي ج ٧ ص ٤١٢ .

الصدوق^(١) في التهذيب، فمن المحتمل أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسختي الكافي والفقيه أعني (قضائنا)، ومعه لا دلالة للرواية على ارادة معرفة الكثير من أحكامهم، وعليه يكون المراد من معنى قوله بأنه (يعلم شيئاً من قضائنا) أي شيئاً من حكمنا في باب الترافع، فإن القضاء بمعنى الحكم في باب الترافع، وأحكامهم الواصلة إلينا في الترافع والخصومات ليست بالكم الكبير في حد نفسها ليقال إن الشيء من الكثير كثير أيضاً في نفسه بل هي أحكام قليلة، وعليه فما يكاد يفضي إليه القول إن معرفة الحكم أو الحكمين في مورد الترافع أيضاً تكفي في صحة القضاء لأنه أيضاً شيء من أحكامهم، ثم نضيف إلى كل ذلك أن الرواية عن طريق الشيخ ضعيفة لوقوع معلى بن محمد في سلسلتها وهو ضعيف وكذا على طريق الكليني (قده) نعم هي على طريق الصدوق حسنة لأنه رواها بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة وفي طريقه إلى ابن عائذ الحسن بن علي الوشا وهو ممدوح وقد عرفت أنها مشتملة على قضائنا فيقع التعارض بين المقبولة وبين حسنة أبي خديجة، وهي غير معتبرة في موردنا فضلاً عن أن تدل على عدم جواز الرجوع إلى المتجزي في الاجتهاد.^(٢)

وقال سيدنا الأستاذ (دام مجده) في مبانيه: وأما من حيث الدليل اللفظي، فالظاهر أنه ليس في الأدلة ما يكون تاماً سنداً ودلالة كي يعتمد عليه فإن حديثي ابن حنظلة وأبي خديجة ضعيفان سنداً،^(٣) أي يرى ضعف الحسنة كما هو صريح كلامه. ولكن مع الاغماض عن ضعف السند في كليهما، وحيث إن الطرق في الحسنة مختلفة لم نستطع أن نصل إلى المعارضة بحال من الأحوال مع المقبولة

(١) الفقيه ج ٣ ص ٢.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٣٢.

(٣) مباني المنهاج ج ١ ص ٣١.

فيرتفع الاشكال الثالث .

قال الاستاذ الاعظم (قده): هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد والحسن بن علي الرشاء في أسانيد كامل الزيارات، وإلا فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه فطريق الشيخ والكليني أيضاً صحيح فالرواية صحيحة لا حسنة، فيقع التعارض بين المقبولة والحسنة . إلا انه (قده) رجع عن هذا الطريق في أواخر عمره الشريف وذكر ان الوقوع بمجرده في أسانيد كامل الزيارات ليس له المساس الحقيقي بالتوثيق .

فزبدة القول : ومما نظرنا فيما بيننا من أدلة تصل النوبة الى النتيجة الحتمية وهي ان السيرة تبقى عنصراً متحركاً في خصوص مقامنا لاثبات جواز الرجوع الى المتجزي أيضاً ولادليل في البين يمكن أن يتكا عليه لاثبات الرادعية . ثم ان هاهنا تنبيهات لاتخلو من فائدة نذيل بها البحث مما له المساس بالشرائط المتعبرة فيمن يرجع اليه .

التنبيه الاول : قياساً على شرطية الحياة في المفتي ، هل تعتبر الشرائط المذكورة الباقية في المفتي حدوثاً فقط أم حدوثاً وبقاءً؟ بحيث لو تبدلت الاعلمية الى مايناقضها والعدالة أيضاً اكتفينا في تقليده على مادخلنا عليه به من شرائط ، بحيث لو فقدوها لاحقاً لم يكن ذلك ليؤثر في البقاء كما الحياة ، أم المعتبر فيه البقاء أيضاً ديمومة هذه الشرائط بحسبها أيضاً؟

الحق هو الاول وكفاية وجود هذه الشرائط ابتداءً لا لاستصحاب الحجية كماعليه المشهور لانا تنبينا في ان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لازال معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد ، وهذا المورد من صغرياته ، ولا لاجل الاجماع المدعى في كلام الشيخ الاعظم (قده) على ان الشرائط المذكورة معتبرة في حجية الفتوى حدوثاً وبقاءً ، لانه مع وجود مخالفة من جماعة من العلماء

كيف يمكن ادعاء الاجماع على الشرطية بقاء، مضافاً الى احتمالية مدركه، بل
المعتبر في ذلك الادلة الاجتهادية المستدل بها على حجية فتوى الفقيه فانها غير
قاصرة لشمول الصورة محل البحث - أي في حال زوال الشرائط أو بعضها -
لاطلاقها في الحجية حدوثاً وبقاءً، وكذلك السيرة فانها ناظرة الى نفس هذا
الواقع لانها قضت برجوع الجاهل الى العالم سواء في ذلك ان يكون العالم باقياً
على خبريته بعد الرجوع أم لم يكن .

وقال الاستاذ الاعظم(قده): ان مقتضى ما ارتكز في اذهان المتشرعة
حسبما استكشفه من مذاق الشارع الانور من عدم رضائه ان يكون المتصدي
للزعامة الكبرى للمسلمين من به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه وتسقطه
عن انظار العقلاء المراجعين اليه فلايحتمل ان يرتضي بكونه جاهلاً أو منحرفاً عن
الشريعة التي يدعو الناس الى سلوكها، فضلاً عن ان يكون راضياً بكونه مجنوناً،
أو كافراً أو غير ذلك من الاوصاف الرذيلة، فلاوجه لمقايسة هذه الشرائط لشرطية
الحياة لان ضدها أعني الموت ليس بمنقصة دينية أو دنيوية بخلاف الشرائط
المذكورة. فنرفع اليد عن هذه الاطلاقات المزبورة فالادلة الدالة على اعتبارها
حدوثاً هي نفسها تدل على اعتبارها بقاءً.^(١)

ونشير الى مايمكن أن نتصوره جواباً عما أفاد(قده) أولاً: بمنع الملازمة بين
وجود هذه الشرائط وتقررهما والزعامة الدينية فضلاً عن فقدانها بحيث يقال ان
زعيم الطائفة مجنون أو كافر مثلاً، بل المراد ممايمكن ان يقتصر عليه الاخذ بفتواه
التي صدرت حين كونه جامعاً للشرائط نظير رجوعهم الى الطبيب لاخذ الدواء
ثم عرض عليه الجنون بعد ان كتب لهم نوع الدواء، فإن هذا ليس من الرجوع
الى المجنون بل الى الطبيب حين كان عاقلاً في ظرفه، ثم ان لا طريق لنا لمعرفة عدم

رضاء الشارع بفتوى مثل هؤلاء الأشخاص ورفع اليد عن اطلاقات الادلة والسيرة المستقرة فانه يحتاج فيه الى علم غيبي، هذه الاستحسانات الذوقية غير كافية المسوغ لرفع اليد عن هذه الاطلاقات.

التنبيه الثاني: إن حجية قول الفقيه مما لا لبس فيها ولا يعتربها الشك، إذا كان هذا القول متولداً عن المدارك الشرعية المقررة كالقرآن والسنة والإجماع حال كشفه عن قول المعصوم، والعقل في بعض الموارد بلا استناد الى حكم شرعي، وأما إذا كان هذا القول الذي استنبطه الفقيه ناشئاً عن العلوم الغريبة كالجفر والجامعة والاستخارة مالم يثبت حجتيه كمدرك شرعي في البين لم يجوز الرجوع اليه قطعاً لعدم قيام دليل لفظي على ذلك، ولعدم صدق الفقيه عليه ولا انه نظر في الحلال والحرام ولا انه عارف بأحكامهم، وأما بحسب الدليل اللبي الذي هو السيرة العقلانية فأيضاً هي تمنع رجوع الجاهل الى هذا النمط من الأشخاص لنفس الملاك المحفوظ في الدليل اللفظي.

وإنما محل الكلام فيما اذا استنبط الحكم بطريق ثالث غير هذين المتعارفين، كما اذا بنى على انسداد باب العلم والعلمي ووجوب العمل بالظن على الكشف - أي كشف العقل ان الشارع اعتبر حجية الظن وطريقته الى حكمه - أو بناء على الحكومة بكلا معنيهما.

الاول: حكم العقل مستقلاً بوجوب العمل بالظن حال الانسداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الانفتاح.

الثاني: تنزله من لزوم الامتثال الجزمي الى كفاية الامتثال الاحتمالي - فهل يسوغ تقليده في مثل المقام أولاً؟

ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى عدم الجواز اما على الحكومة فلاجل ان المجتهد على هذا المسلك جاهل بالاحكام ولا يصدق عليه العارف بها، والرجوع

اليه ليس من مصاديق الرجوع الى العالم بل الى الجاهل، ومقدمات الانسداد إنما تمت عند المجتهد لا العامي، اذ من إحدى مقدماته انحصار الطريق بالظن ولم ينحصر بالنسبة اليه - العامي - بالظن اذ له ان يرجع الى المجتهد الانفتاحي والعمل بحكمه الذي أفتى به، وكذلك الحال على تقدير انحصار المجتهد بمن يرى الانسداد، لتمكن العامي من الاحتياط وان بلغ العسر والحرج فإنه لا قدرة له على ابطال الاحتياط المستلزم لهما، فلا ينحصر الطريق في حقّه بالظن.

وكذلك على القول بالكشف فإن المجتهد على هذا المسلك وان كان يرى نفسه عالماً بالاحكام ويصدق عليه عنوان العارف بها إلا ان حجية الظن المستكشفة من مقدمات الانسداد انما تختص بمن تمتّ عنده المقدمات ولا تتم إلا عند المجتهد دون العامي لما عرفت من أن الطريق في حقّه غير منحصر بالظن لتمكنه من تقليد المجتهد الباني على الانفتاح كتمكنه من العمل بالاحتياط.^(١)

وأورد عليه الاستاذ الاعظم (قده): ان مقدمات الانسداد ان تمت فهي تتم للعامي كذلك، مضافاً الى المجتهد، فإن طريقه منحصر بالعمل بالظن اذا كان بناء المجتهد على الانسداد، وهو أعلم من الانفتاحي إذ ليس له أن يرجع الى الانفتاحي مع نظر الانسداد في خطأ الانفتاحي وجهله، ومع ذهاب المجتهد الواجب تقليده ومتابعته الى الخطأ القائل بالانفتاح كيف يسوغ للمقلد الرجوع اليه، فإن الاعلم وإن كان يعترف بجهله - نفسه - إلا انه يدعي جهل القائل أيضاً بالانفتاح، فلا قدرة للعامي على الرجوع الى الانفتاحي، وغير متمكن من الاحتياط أيضاً، فإن العامي وإن كان غير قادر من ابطال الاحتياط إلا انه يرجع في ابطاله الى المجتهد الاعلم وهو يدّعي عدم جوازه وعدم وجوبه، أو ان نفرض العامي أيضاً متمكناً من الابطال - أي ابطال وجوب الاحتياط - كما تقدم تفصيله

سابقاً هذا ان كان الانسدادي اعلم وأما لو كان الانفتاحي هو الاعلم فلاشبهة في عدم جواز الرجوع الى الانسدادي لأنه لاحجية لقوله في مقابل الاعلم.^(١)

اقول: ان ما ذكره (قده) يتم بناء على الكشف وان المجتهد على هذا المبنى يرى نفسه عالماً بالاحكام مما يجوز رجوع العامي بعد تمامية مقدمات الانسداد اليه، واما على الحكومة فلعدم صدق العارف بالاحكام عليه يكون المجتهد كالعامي جاهلاً بالاحكام ويكون ظن كل منهما حجة على نفسه ولا ترجيح لظن المجتهد على ظن العامي بحيث يوجب رجوعه اليه.

ثم ان المتصور فيما يقع جواباً عما افاد صاحب الكفاية (قده) بان يقال أولاً بالنقض برجوع المقلد الى الانفتاحي من المجتهدين في موارد الوظائف العقلية او الشرعية الظاهرية من البرائة، والاحتياط، والتخيير مما كان موضوعه عدم العلم بالواقع او عدم تحصيل الحجة على الواقع، وبالنقض ايضاً مضافاً الى الاول على الرجوع في موارد الوظائف الشرعية ايضاً حتى على قول الانفتاحي بناء على ان النتيجة المتولدة عن دليل الحجية هي المنجزية والمعدرية لعدم صدق العلم بالاحكام بمجرد العلم بالمعذر او المنجز.

واما الجواب الحلي فيتصور بيانه هكذا: ان دليل التقليد لو كان موقوفاً على المقبولة ومحصوراً بها وما اعتبر في موضوع الحكم المعرفة بالاحكام وتعنونه بالعالية او الفقاهة لكان للاشكال مسرح واسع، غير ان الامر ليس موقوفاً على هذا الدليل وما شابهه من روايات، بل النظر يتجه الى السيرة العقلائية المرتكزة في عالم اذهان المتشرعة القاضية برجوع من ليس بيده الحجة الى من يملك الحجة كي يحصل الوظيفة الظاهرية عقلية وشرعية، فالعناوين التي تلبس بها متعلق الخطاب في عالم الرواية، كالفقيه، والعالم، والعارف غير ملحوظة عند السيرة

لابتنائهم على رجوع من ليس له الحجة الى من له الحجة مع امضاء الشارع له فما اعتبر في الدليل اللفظي غير معتبر في الدليل اللبي كما في موردنا وعلى جميع التقادير وكيف كان، لابد من ملاحظة المسألة من الواقع التصنيفي ونقول ان المسألة ذات صور:

الاولى: خلونفس المكلف من الظن مع التفاته الى الحكم الشرعي والعلم به اجمالاً مع تساوي جميع الاحتمالات، انجه حيثثذ القول بالوجوب - أي وجوب التقليد - حيثثذ لاقريّة هذا الطريق الى الواقع من عمل نفسه، لان الاحتمالات التي في نفسه لامجال للاعتناء بها.

وركونه الى المجتهد وعدم الاعتناء باحتمالات نفسه لم يكن من واقع انه قبل الفحص حتى يحرم عليه العمل بأحد احتمالات نفسه والمكلف غير قادر عليه، كي يقال: هو يستطيع أن يقلّد في الفحص فاذا رأى ان المجتهد لم يعثر على دليل عمل بما في نفسه فليس عدم التمكن من الفحص علّة في عدم العمل بل العلة هي ان قول المجتهد أقرب مساساً بالواقع من احتمالات نفسه.

الثانية: أن يكون عمله بهذه الصورة نحو اجتهد مشوب بالتقليد، وذلك إذا كان للعامي ظنون ولو على خلاف ظنون المجتهد، ففي هذه الصورة لا يستطيع العامي ان يركن الى المجتهد، بل يعمل وفق ظنه الخاص الذي يرى انه الاقرب الى الواقع ويجري دليل الانسداد بنفسه مع أخبار المجتهد وهنا يظهر المقصود من الاجتهاد المشوب بالتقليد، اجتهد فأخذ بظنه مع مخالفته لظن المجتهد وأما مشوب بالتقليد فلأن علمه بأنه ايضاً مورد لقاعدة الانسداد لا يظهر إلا باعلام المجتهد.

نعم: لو قيل بأن كيف يمكن أن يتكأ المقلد على ظنونه الخاصة قبل فحصه والمعتبر في المقام حجية هذا الظن مما يسوغ لنا اعتبارية ظن المجتهد لا ظن المقلد لقال المحقق العراقي (قده): بأنه يمكن ان يمنع من أصل وجوب الفحص في المسألة

حتى على فرض القدرة عليه، لانه يجب الفحص عقلاً مع فرض احتمال تحصيل الاقرب الى الواقع كما في موارد الشكوك الفعلية المحتمل تبدل بعضها بعد الفحص بالظن بالتكليف، لا في مثل الغرض المحتمل تبدل ظنه الفعلي بالتكليف بالشك أو الظن بالخلاف، فإن لازم وجوبه حينئذ هو جواز التنزل عما يقطع فعلاً بأقربيته الى الواقع الى ما يقطع فعلاً بأبعديته وفي مثله يمنع حكم العقل بوجوب الفحص.^(١)

أقول: ان الاخذ بالظن بعد تمامية مقدمات الانسداد إنما هو من باب كونه اقرب الطرق الى الواقع، وكل ظن لا يستبطن مثل هذه القابلية، وعليه إن الاخذ بالظن وفق المدرك العقلي وبعد تمامية مقدمات الانسداد كان له القوة الكافية للمساس بالواقع، وهذه الخاصية لا تكاد تتحقق إلا في الظنون القارة بنظر العقل وأما الظنون غير القارة والتي تزول بأدنى التفات وتأمل لتبدل الى الشك الفعلي فليست هذه مما يقطع فعلاً بأقربيته الى الواقع من الشك خصوصاً مع العلم بانه يزول بأدنى فحص، فما ذهب اليه الشيخ العراقي (قده) غير تام ولا ينهض عليه الدليل.

نعم إذا أردنا ان نستدل على الدعوى فلنا أن نقول في الجواب الحق: ان المجتهد يفحص من قبل العامي وبعد اليأس عن الظفر بالدليل يخبر العامي بعدم وجود طريق اقرب الى الواقع من ظن المقلد، فيأخذ المقلد حينئذ بظنه ولم يلتفت الى ظن المجتهد حتى على فرض أقربيته الى الواقع، لان رجوع الجاهل الى العالم مقنن وفق ظرفية الحاجة التي يحتاج فيها الرجوع اليه، وفي المورد يكون رجوعه بالمقدار الذي ليس له فيه طريق الى الواقع، فرجوعه بمقدار الفحص اذ هو جاهل بهذا المقدار ويبقى الظن بالواقع على حاله في قبال ظن المجتهد، فهما متساويان من

.....

هذه الجهة، ولاوجه لترجيح ظن المجتهد وترك ظنه لياخذ به .

الثالثة : ان يكون المقلد شاكاً في جميع الاحكام وغير عالم بها حتى إجمالاً، والتكاليف الواقعية منجزة بالاحتمال ولا طريق له اقرب الى الواقع من فتوى المجتهد الانسدادي فيجب عليه أن يأخذ بها .

التنبيه الثالث : لا إشكال في جواز الرجوع الى العالم بمقتضى اطلاقات الادلة اذا كان عالماً بالحكم الشرعي بالوجدان، لان هذه القضية من مصاديق تلك العمومات والاطلاقات التي تعنوت موضوعاتها بالفقيه، والعاقل، والعالم، والعارف، وقد يبذل هذا العلم الوجداني بالتعبدى اذا كان المستند في الحكم الشرعي الادلة المعهودة، ويكون قوله حجة أيضاً اذا كان اعتبار الحجج والامارات من باب الطريقة والكاشفية، أو من باب جعل الحكم المماثل لنفس الملاك المتحقق في ما لو كان علمه وجدانياً، لتحقق عنوان رجوع الجاهل الى العالم وإلى العارف بالاحكام الشرعية الاعم من الظاهرية والواقعية فيهما .

وأما اذا اعتبرنا ان الطرق والإمارات من باب المعذرية والمنجزية كما عليه صاحب الكفاية(قده)^(١)، ففي المقام إشكال وهو قد يقال بعدم صدق العالم بالاحكام الواقعية ولا الظاهرية على هذا المسلك الاخير، وكذا عنوان الفقيه لاينطبق عليه، ومع عدم الصدق هذا كيف يسوغ تقليده بل لو رُجع اليه لكان من موارد رجوع الجاهل الى مثله وهو امر لايحتمله الدليل .

واجاب عن هذا الاشكال صاحب الكفاية(قده) بأن المجتهد وان لم يكن عالماً بالاحكام الواقعية او الظاهرية إلا انه عالم بموارد قيام الدليل والحجة على الحكم الشرعي، ويمكن من تشخيصها، وبهذا الوجه نستطيع أن نصح تقليده .^(٢)

(١) الكفاية ج ٢ ص ٤٤، ط ح .

(٢) الكفاية ج ٢ ص ٤٢٥، ط ح .

وما أفاده صاحب الكفاية (قده) قال في جوابه الاستاذ الأعظم (قده) : باننا إذا سلمنا ان المجتهد لا يصدق عليه شيء من تلك العناوين المسوغة للتقليد لم يمكننا الحكم بجواز تقليده ، وان فرضناه عالماً بغير الاحكام الشرعية من الامور ، وقال : الحق في الجواب ان يقال : ان المجتهد على هذا المسلك أيضاً يصدق عليه الفقيه والعالم وسره ان مفهوم الفقيه غير مقيد بخصوص العلم بالاحكام الواقعية او الظاهرية ، بل هو اعم منهما والعلم بقيام الحجة على الاحكام وان فسرنا الحجية بمعنى المنجزية والمعدنية . انه لولا ذلك لم يوجد في العالم مصداق للفقيه ، ولم يصح اطلاقه على أحد من كبراء اصحابهم عليهم السلام كيونس بن عبد الرحمن وزكريا بن آدم وغيرهما لانهم كانوا يعلمون موارد قيام الحجة على الاحكام الشرعية ، فإن اصحابهم عليهم السلام لو سلمنا علمهم بصدور الاخبار عنهم عليهم السلام - بان كان السند قطعياً في حقهم - ، لاستماعهم الرواية من نفس الامام عليه السلام فلا نسلم ان تكون الدلالة قطعية لانها تستند الى حجية الظهور وهي بمعنى المعدنية والمنجزية في الفرض .^(١)

ونقول في جوابه ان المعنى المتأتى والمراد من الفقيه ليس معناه اللغوي قطعاً وإلا كان الرجوع الى العالم بغير الاحكام الشرعية جائزاً ، بل معناه الاصطلاحي وهو عارف بالاحكام فان عنوان العارف والفقيه والعالم ، ظاهر في العالم بالاحكام ويظهر جلياً في العالم بالاحكام الاعم من الواقعية والظاهرية . ومن المعلوم ان العالم بالمنجزية والمعدنية ليس عالماً بالاحكام .

واما اصحاب الائمة عليهم السلام فيعملون بموارد الحجج والامارات ولا تنافي بين العمل بالحجج والامارات وبين صدق عنوان العارفية بالحكم الشرعي على جميع المسالك ، بحيث يقال انهم فقهاء مع عملهم بها - الحجج والامارات - وفق

مسلك المعذرية والمنجزية .

وملخص الكلام ان الذي نسلّمه هو عملهم بالحجج ، والاخذ بها على بعض معانيها أخذ بالعلم ويصدق على الاخذ به عنوان العالم والعارف كمعنى الطريقية والكاشفية وعلى بعض معانيها كالمنجزية والمعذرية لا يصدق على الاخذ به انه عالم ، وعارف ، وأما ان أصحاب الاثمة عليه السلام كانوا يأخذون بالمنجزية والمعذرية ومع ذلك كان يصدق عليهم عارف وعالم ، فلانسلّمه نعم لو ثبت أن أصحاب الاثمة عليه السلام كانوا يفسرون الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية ومع ذلك يصدق عليهم عنوان العارف والعالم لثبت المطلوب .

وزبدة الكلام : صدق العالم والعارف على أصحاب الاثمة عليه السلام حتى على مسلك المنجزية والمعذرية غير ثابت .

وصحيح الجواب أن يقال : ان الدليل اللبي الذي بأيدينا - وهو السيرة العقلائية على رجوع الجاهل الى العالم من باب التقليد وأخذ الفتوى - ، يمكنّا من أن نقول بأن الرجوع الى العالم الذي يرى ان الحجية العارضة على الدليل بمعنى المعذرية والمنجزية ، على أن يؤطر هذا الرجوع بإطار من ليس له الحجة الى من عنده الحجة ، ومعه لا تقتصر بالجمود على الأدلة اللفظية التي أخذ في عنوان موضوعاتها الفقيه ، والعالم والعارف ، فانها وان كانت لاتشمل الفقيه ، محل الكلام لعدم كشف فتواه عن الحكم الواقعي أو الاعم منه ومن الظاهري ، إلا ان أدلة التقليد غير منحصرة بها كما عرفت ، بل الاساس في الدليل هو السيرة العقلائية المعمول بها من الصدر الاول . وبهذا يندفع الاشكال كما نتصوره .

ومنه ظهر ان مذكروه في وجه دفع جواز الرجوع الى المجتهد في موارد الاصول العملية ، من انه من مصاديق رجوع الجاهل الى مثله ، انما هو توهم فاسد ، اذ الثابت انه من موارد رجوع الجاهل الى الفقيه وإلى العالم بالحكم ، لان

الرجوع الى الفقيه في موارد الاصول الشرعية هو المعنى المستبطن للفقاهة، التي هي ليست إلا معرفة الاحكام المترتبة على الموضوعات الخارجية والشك موضوع خارجي ومعرفة حكمه من الفقاهة بمحل، ونفيه ليس بصحيح، ولا وجه لجعل اختصاص معرفة الحكم الشرعي بالواقعي بل توسع دائرته ليشمل حتى الحكم الظاهري. هذا في الاصول الشرعية.

وأما الاصول العقلية فللعامي أن يعمل بمقتضى ما يستقل فيه عقله، والنقاش في الكبرى هذه لا يجدي وإنما ننقل دائرة البحث الى الصغرى ونقول ان العامي بماله من السطحية في تفكيره غالباً لا يتمكن من تشخيص موارد قبح العقاب بلا بيان، أو موارد دفع الضرر المحتمل، وتشخيص موارد احتمال العقاب من عدم احتماله، وهو من البعد بمكان، فرجوع العامي في هذه الحالة الى المجتهد العالم من باب الرجوع الى أهل الخبرة التي يستقل بها العقل، وعمل السيرة مع امضاء الشارع على هذا.

التنبية الرابع : إن لم يتمكن العامي من الرجوع الى المجتهد الجامع للشرائط لعدمه، أو لافتقار الموجود الى شرط مفقود، أو لعسرية الوصول اليه، للتقية ونحوها، كالضرر البدني أو المالي مثلاً فالامر دائر بين تقليد أعلم الاموات أو تعين الاحتياط عليه.

واختار الاستاذ الاعظم (قده) الاول - أي تعين تقليد أعلم الاموات إن تمكن من إحراز الاعلمية - حيث قال : لاشبهة في أن لكل مكلف عالماً إجمالياً بثبوت احكام الزامية وجوبية أو تحريمية في الشريعة المقدسة على المكلفين، وانها لا بد من الخروج عن عهدها وافراغ الذمة منها بوجه اما بالعلم الوجداني واما بالعلم التعبدية كما إذا علم بفتوى من قلده وبما انه لا يتمكن من تقليد المجتهد الجامع للشرائط من الاحياء، وجب ان يراجع الاموات، فاذا كان احدهم أعلم

(مسألة ١٢): تقليد المجتهد الميت قسمان: ابتدائي، وبقائي. التقليد الابتدائي: هو ان يقلّد المكلف مجتهداً ميتاً من دون ان يسبق منه تقليده

من غيره تعيّن عليه تقليده ابتداءً، لا أنّه يجب عليه الاحتياط، والوجه فيما ذكرنا: ان السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم غير مقيدة بما اذا كان العالم حيّاً بل لافرق فيها بين التقليد الابتدائي والبقائي، وأما الادلة اللفظية فإنها وان كانت ظاهرة في ارادة الحي ولذا قلنا باختصاصها به - الحي - إلا انها ليست بذات مفهوم لتدلّنا على الحصر وعدم جواز تقليد الميت، وانما منعنا من تقليد الاعلم من الاموات ابتداءً لمانع خارجي وهو استلزام القول بوجوب تقليده انحصار المرجعية في شخص واحد، وهو مما قامت الضرورة على خلافه من مذهبنا، كيف وقد امتاز مذهب الشيعة عن مذهب أهل السنة والجماعة بعدم انحصار المرجعية بشخص واحد أو أشخاص معينين، وهذا المحذور بما انه محذور عقلي لا اطلاق له كي يشمل المقام أيضاً فلا مناص من ان يقتصر فيه على المورد المتيقن، وهو ما إذا تمكن المقلّد المكلف من تقليد المجتهد الحي الجامع للشرائط ومع عدمه رجع الى تقليد اعلم الاموات.^(١)

وسنذكر في طي المباحث المقبلة من ان ماذكره ينفع دليلاً أيضاً على جواز تقليد الميت ابتداءً اذا كان أعلماً لافقط في المورد الذي اقتصر عليه، بل يشمل جميع الموارد اي مطلقاً، وماذكره من محذور لاينفع للمانعية. واما اذا لم يتمكن من تشخيص الاعلم - على ماهو المفترض في شق المسألة الثانية - ففي محل الاختلاف بين فتاوى الاموات تسقط عن الاعتبار وفق القاعدة الاولى خلافاً لما اخترناه من جواز التخيير الذي هو الاصل الاول - بحيث يقضي ذلك تعيّن الرجوع الى الاحتياط - بعد القول بالتساقط - والإتيان بكل مايحتمل وجوبه وترك مايحتمل حرمة، ولو تعذر هذا الاحتياط الكلي على المكلف لاستلزامه العسر

حال حياته . التقليد البقائي : هو ان يقلد مجتهداً معيناً شطراً من حياته ويبقى على تقليد ذلك المجتهد بعد موته . (١)

(مسألة ١٣) : لا يجوز تقليد الميت ابتداءً ولو كان أعلم من المجتهدين الأحياء . (٢)

والحرج نزل الى المرتبة الأدنى من الاحتياط وعمل به في كل ماله أهمية عند الشارع وكان مورداً لاهتمامه كما في النفوس والاعراض والاموال الخطيرة ومع فرض عدم القدرة حتى في هذا المقدار تخير في الرجوع الى أحد العلماء الاموات تخيراً عملياً .

(١) تقدم تفصيله فلانعيد .

(٢) وحسبما سيظهر في طي البحث الآتي ، ان اشتراط الحياة في مرجع التقليد محل خلاف واختلاف ومع ان العامة ذهبوا الى عدم اشتراطها إلا ان هذا لا يعتبر مسوغاً للقول به وكيف كان فقد اختلف أصحابنا في هذا الشرط ، والمشهور بل المتسالم عليه هو اعتباره في مرجع التقليد ابتداءً ، وعدم جواز تقليد الميت ابتداءً .

وللمانعين من تقليد الميت ابتداءً وجوه استدلو بها على دعواهم :

الاول : الاجماع .

الثاني : ان الأدلة التي ركنوا اليها في حجية فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة على اعتبار الحياة في جواز الرجوع الى المجتهد .

الثالث : ان الاصل قائم على عدم حجية قول الميت .

الرابع : ما عن الشيخ الأعظم (قده) بقيام الدليل العقلي على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً .

اما الاجماع ، فقد ادعي من جملة من الاعاظم بحيث يصحُّ معه القول ان صيرورة هذا وجهاً يمتاز به الشيعة عن السنة مما لا مجازفة فيه ، وكما هو صريح

قول السيد الحكيم (قده) في مستمسكه حيث قال: إجماعاً إلا جماعة من علمائنا الاخباريين. ^(١) في وجه شرح قول الماتن: ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً. ^(٢)
وقد ردّه سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) بقوله بأنه كيف يمكن تحصيل الاجماع، بل نقطع بعدم تحققه، فان جملة من الإخباريين وصاحب القوانين من الاصوليين قائلون بالجواز فلم يتحقق الاجماع. ^(٣)

إلا ان مذكّره سيدنا الاستاذ (دام مجده) لا يصلح للقدرح في الاجماع باعتبار ان المخالفة التي صدرت من المحقق القمي (قده)، والمحدثين ليس لها المساس بواقع الاجماع لابتنائهما على مسلكيهما الفاسدين، اذ بناء المحقق القمي على الانسدادية في باب العلم لا الانفتاحية، وهذا من شأنه أن يثمر لنا القول بحجية فتوى الميت وهذه المسألة من صغريات مسلكه والذي نتيجه القول بالعمل وجوباً بالظن مطلقاً بلا فرق في ذلك بين ان يكون منشؤه فتوى العلماء الاحياء أو كان منشؤه فتوى العلماء الاموات، ولم يظهر منهما ذهابهما الى جواز تقليد الميت على القول بالانفتاح.

وقال الاستاذ الاعظم (قده): ان ماذهب اليه القمي فاسد مبني وبناءً، أما بحسب المبني فلما ذكرناه في مبحث الانسداد من ان دعوى انسداد باب العلم بالاحكام فاسدة من أساسها، حيث انها تبنتى على أحد الامرين على سبيل منع الخلو.

أحدهما: دعوى عدم حجية الظواهر بالنسبة الى غير المقصودين بالافهام.
ثانيهما: البناء على عدم حجية الخبر الموثوق به.

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٢.

(٢) العروة الوثقى ج ١ مسألة (٩).

(٣) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٥.

وقد أثبتنا في محلّه حجّية كل من الظواهر والخبر الموثوق به وقلنا ان حجّية الظواهر غير مختصة بمن قُصد افهامه، والخبر الموثوق به كالمقطوع صحته .
وأما بحسب البناء، فلأننا لو سلمنا انسداد باب العلم كما يراه، فهذا انما يقتضي اعتبار الظن على خصوص المجتهد، لانه حينئذ يجب ان يعمل بظنه الحاصل من الادلة، وأما العامي فلا، لانه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعي من فتوى الميت عند مخالفة الاحياء، بل الاموات أيضاً. معه في المسألة، وبالاخص اذا كان الاحياء بأجمعهم أو بعضهم أعلم من الميت، والاختلاف في الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على أحد، ومعه لا يحصل للعامي أي ظن بأن ما أفتى به الميت مطابق للواقع، وأن فتوى غيره من الاموات والاحياء مخالفة له، كيف وهو يحتمل حينئذ. فعلى هذا المبني يجب على العامي أن يعمل على فتوى المشهور لان فتواهم مفيدة للظن في حقّه. ^(١)

ولكن الذي ذكره تام فيما اذا تحققت وتقررت المخالفة بين الميت والحي حيث يتم المطلوب فيها إلا أن الامر ليس وقفاً عليها، لوجود أكثر من صورة في المقام. وللقاتل بالجواز في تقليد الميت ابتداءً أن يقول انه في صورة القطع بأعلمية الميت ربما يتحقق لديه الظن بالواقع، أو في صورة التوافق بين الفتويين للحي والميت أيضاً، اذاً لا نستطيع أن نقصر على الصورة الاولى، فيكون الدليل أخص من المدعى ولا يتم به المطلوب.

هذا ما ذكره القمي (قده) وأما مخالفة المحدثين لاتضرُّ بالاجماع فلأنها أيضاً مبتنية على مسلكتهم من انكار مشروعية التقليد، وان رجوع العامي الى المجتهد من باب الرجوع الى رواية الاحاديث، فالفتي عندهم ناقل للرواية، لانه يفتي حسب رأيه، ومن المعلوم ان حجّية الرواية لاتتوقف على حياة الراوي وهذا يكشف عن

ان معنى التقليد الذي عندنا يغير معناه الموجود في كلمات المحدثين وهذا لا يضر بحال في الاجماع.

وأورد عليهم الاستاذ الاعظم (قده) حيث قال : وهذا الدعوى فاسدة مبنى وبناءً ايضاً.

اما بحسب المبنى فلما حققناه في محله من ان الرجوع الى المجتهد لكونه من اهل الخبرة وان نظره له دخل في جواز الرجوع إليه .

وأما بحسب البناء فعدم جواز ارجاع العامي الى فتوى الميت بعنوان راوي الحديث لانه مع علمه باختلاف العلماء في المسائل الشرعية ، واختلاف المدارك الشرعية وبالتالي اختلاف المسائل بين العلماء لا يجوز للعامي أن يرجع الى شيء من المتعارضات ، والحاصل : ان مع فرض التعارض في الاخبار تُسلب قدرة العامي من الرجوع الى شيء من المتعارضات مع هذا التضارب السندي والدلالي .^(١)

ومع انه يمكن ان نجيب عنه بان ما ذكره اخص من المدعى ايضاً لعدم قابلية شمول ما ذكره لصورتى العلم بالموافقة أو صورة عدم العلم بالخالفه ، هذا مع الالتفات الى أن عدم جواز الاخذ بأحد طرفي المتعارضين ليس وقفاً على الاموات ، بل حتى بين الاحياء اذا وقع التعارض بينهم فالعامي لا يستطيع ان يعمل بالمتعارضين ، فما ذكره في صورة المنع لا يصلح للمانعية .

فتحصل ان مخالفة المحدثين والقسمي لا تخرج في واقعها عن المخالفة المبنائية التي لاتمس واقع الاستدلال أو النتيجة التي بين أيدينا والتي تمخضت عن الاجماع وبالتالي يبقى متقررراً على ما هو عليه . ولكن ايضاً نقل الخلاف من الاردبيلي (قده) والفاضل التوني (قده) والذي يعتقد ان هذه المخالفة لاتضر - لو لم

تضر مخالفة المحدثين والقمي - بالاجماع.

وتصدى المحقق العراقي (قده) لتوجيه مذهب إليه الارديلي والفاضل التوني (قدهما) بان خلاف التوني ايضاً لا يقدح بالاجماع لانه - اي التوني - لا يخرج في تصويره معنى التقليد عن دائرة المحدثين.

وأما سائر المجتهدين فظاهر خلاف بعضهم ايضاً إنما هو في فرض عدم وجود المجتهد الحي أو عدم تمكن المقلد من الرجوع اليه. ^(١)

وماتصدى به المحقق العراقي لا يكاد ينفع في ابقاء الاجماع على حاله اذ ان ما ادعاه مشكل خصوصاً مع ما نقل عن كلام المقدس الارديلي (قده) ما يفهم منه الاطلاق دون التقيد بصورة فقدان أو تعذر المجتهدين.

ومع الاغماض عن جميع من عارض هذا الاجماع وقبولنا لتوجيهات القوم لرفع هذه المخالفة إلا ان الخدشة مصيبة الاجماع بطريق آخر، وهو ان هذا الاجماع منقول أولاً، ومحتمل المدرك على تقدير كونه محصلاً خصوصاً مع طرح هذه الوجوه المذكورة الآتية في المقام فكيف لنا مع هذا ان ندعي ان هذا الاجماع تعبدى له المساس الكشفي لقول المعصوم عليه السلام.

وهذا تمام ما يمكن ان نتصوره رداً وابطاراً للوجه الاول الذي استدلل به المانعون.

وأما الوجه الثاني: ما حاصله ان الأدلة على حجية فتوى الفقيه متمحورة حول دائرة واحدة وهي اعتبار الحياة في جواز الرجوع الى الفقيه فقوله تعالى: ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ ^(٢)، يقتض من ان المشتق هنا ظاهر فيمن تلبس بالمبدأ بالفعل وكل عنوان مأخوذ موضوعاً لحكم ظاهر في الفعلية،

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٥٨.

(٢) التوبة: ١٢٣.

وعليه فالتحذر واجب إذا أُنذر المنذر بالفعل لا من اتصف بالمنذرية سابقاً، وهكذا سائر العناوين كأهل الذكر والفقيه والعالم والأرجاع إلى رواية الأحاديث والاعتماد على كل مُسنٍّ، كلها تصبُّ في هذا الوادي بل كلها تقتضي الرجوع إلى من كان حياً ولا تشمل الميت.

وأما ما أورد سيدنا الاستاذ (دام عزّه) على استاذنا الاغظم (قده) نقضاً، وحلاً:

أما النقض: بأن المنذر لو أُنذر ثم نام أو سكت أو أغمي عليه فعلم إنذاره من لم يكن حاضراً في مجلس الإنذار فهل يمكن أن يقال: بعدم اعتبار الإنذار بالنسبة إليه، كلا.

وأما الجواب الحليّ هو أن ما يستفاد من هذه الأدلة بحسب الفهم العرفي حجية قول المنذر للغير بلافرق بين موته وحياته^(١).

فيرد عليه: أن العرف قاضٍ بأن وصف المنذرية إذا تلبس به لا يمكن أن يسلب عنه بمجرد النوم، أو السكوت، بخلاف الموت فإنه لا مشاحة معه بارتفاع هذا الوصف، وجعلهما من وادٍ واحد من الخطأ بمكان وعليه، فما جادت به قريحته (دام ظلّه) لا يمكن الإذعان به، وأما المغمى عليه فيمكن أن يقال فيه بعدم الجواز أيضاً.

ثم إن الأدلة التي يُتّكأ عليها لاثبات حجية قول الفقيه إن كانت منحصرة بالآيات الآتية الذكر والروايات التي يُستند إليها في هذا الباب صح القول حينئذٍ بأننا لانستطيع أن نستند إليها استناداً كلياً، بل وقاصرة الإطلاق بحيث تشمل فتوى الميت لما ظهر من أن العناوين المأخوذة في الأدلة ظاهره فيمن تلبس بالمبدأ بالفعل ومعه لا يبقى أي مجال لأن نَصِّ الميت بوصف المنذرية والعالمية والفقهائية أو

باهل الذكر. وبهذا التقريب مع هذا الجانب نتفق مع الاستاذ الاعظم (قده) في الدعوى إلا إننا نختلف معه في الروايات التي تأمر بالرجوع الى اشخاص معينين كزكريا بن آدم ومحمد بن مسلم وزرارة واضرابهم ونقول: إنها تدل على حجية فتوى الميت.

وقد ذهب الاستاذ الاعظم (قده) بعدم مكنة اقتناص ذلك منها حيث قال: ان ظهورها - الروايات - في إرادة الارجاع الى الحي غير قابلة للمناقشة، لانه لامعنى للارجاع الى الميت والامر بالسؤال والاخذ منه.^(١) وذهبنا نحن الى أنه يمكن الالتزام بدلالاتها على حجية فتوى الميت خلافاً للاستاذ الاعظم (قده) مع بيان تفصيل ذلك لاحقاً.

ثم ان الاستاذ الاعظم (قده) قال: ان الآيات والروايات على تقدير اطلاقها وشمولها فتوى الميت في نفسها لا يمكن التمسك بهما في المقام، وذلك لما مر من ان العلماء احياءهم وأمواتهم مختلفون في المسائل الشرعية، ومع مخالفة فتوى الميت لفتوى الاحياء بل مخالفتها لفتوى الاموات أنفسهم لاتشملها الاطلاقات بوجه لعدم شمول الاطلاقات للمعارضين. وبهذا التقريب لا يبقى لنا مجال للركون الى الاطلاقات المدعاة في المقام.^(٢)

ويدفعه: القول بان الاصل الاولي هو التخيير لا التسايط كما سيظهر في تقليد الاعلم فانتظر.

وسيدنا الاستاذ (قده) اجاب عنه بأن ما ذكره اخص من المدعى، إذ ربما لا يعلم الخلاف. مضافاً الى ان ما ذكره يصلح للمانعية وكلامنا في الاقتضاء.^(٣)

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠١.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٩٩.

(٣) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٦.

ويجدر بنا أن نشير الى دفع ماقد يتوهم هنا من أن البحث لا يخرج في دائرته عن صورة المخالفة بل منصب حول هذه النقطة - اي المخالفة بين رأي المجتهد الحي والميت - بحيث انه في صورة الموافقة لم تترتب على هذا النزاع ثمرة عملية للقطع بصحة العمل اذا تطابق كل من فتوى الحي وفتوى الميت، فالانساع بالبحث ليشمل جميع الصور مما لا يمكن المساعدة عليه.

وكما أسلفنا ان هذا توهم فاسد اذ الثمرة الموجبة لشمولية البحث تكاد تظهر من حيث التشريع لو أسسنا القول على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، لأنَّ المكلف إنَّ اسند عمله الى الميت لزم منه القول بالتشريع المحرم.

وأما الذي أفاده سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) جواباً على استاذنا الاعظم (قده) تظهر اقوائته في الاول، أي كون الدليل اخصُّ من المدعى، وأما الثاني: أي انحصار القول بالاقتضائية لا المانعية - فهو مخالف لغرض الاستاذ الاعظم (قده)، إذ غرضه عدم جواز الاستدلال بالآيات والروايات ولا فرق في ذلك انه لعدم المقتضي أو لوجود المانع. وأما ما استدلوا به ثالثاً على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً - أي الاصل حيث ان مقتضاه عدم حجية رأي الميت وايضاً مقتضى الاشتغال عدم جواز الاخذ برأيه لعدم القطع ببراءة الذمة في ظرف العمل إذ العمل برأي الميت والعمل برأي الحي أمره دائر بين التعيين والتخير في الحجية ومع الاخذ بقول الحي يقطع بفراغ الذمة، وأما الاخذ بفتوى الميت حتى مع وجود الحي فإنه يشك في الحجية وهذا يساوق القطع بعدم الحجية.

فيردّه: ان الدليل الاجتهادي اذا نهض على الحجية لم يصل المجال الى الاستدلال بالاصل، وعلى ما أسلفنا لك بيانه الدليل الاجتهادي متقرر، فإذا القول باشتغال الذمة لا واقع له مع هذا النهوض، وان الامر فيها - المسألة - من دوران الامر بين التعيين والتخير لا يصل المجال إليه مع وجود الدليل الاجتهادي.

وأما ما استدلوا به رابعاً على المنع من تقليد الميت - وكما هو المنقول عن الشيخ الاعظم (قده) - من ان حكم العقل قاضٍ بعدم جواز تقليد الميت إلا على فرض الانسداد في العلم والعلمي وليس؛ بل الأدلة وافية وتامة الاقتضاء بلا مانع على جواز تقليد الحي فلا تصل التوبة الى إقامة دليل الانسداد.^(١)

فيواجه بالقول: بأن النصوص والسيرة تامة الاقتضاء وواضحة النهوض على جواز تقليده - الميت - ابتداءً بل وان تقليده كتقليد الحي الاعلم مبرء للذمة، فيلزم ذلك ثبوت كونه أحد مصاديق الحجة التي يستند اليها في بناءة التكليف افرأغاً، ومعه لا يبقى أي معنى لحكم العقل الذي يقضي بعدم الجواز، مع تجويز الشارع لهذه الشاكلة من التقليد.

فالمحصل ان الوجوه الاربعة التي بيناها لك غير كافية الاقوائية بالحد المانع من تقليد الميت ابتداءً وبطبيعة الحال ان ذلك لا يعني بالضرورة ثبوت الجواز ما لم نتعرض الى الوجوه التي استند اليها في إثبات ذلك.

الوجه الاول: ما أفاده سيدنا الاستاذ - دام ظلّه - من أن الآيات والروايات التي يتكأ عليها والتي وردت في حجية فتوى الفقيه لم تقيّد بحال الحياة فمقتضى الاطلاقات شمولها لفتوى الميت.^(٢)

ويرد على ما أفاده:

أولاً: مع ان الشمول في الاطلاق واسع إلا انه ليس له القابلية لشمول المتعارضين المتقررين حال المخالفة بين الفتوين للميت والحي، هذا على مسلكه وأما على مسلكنا فلا مانع من الشمول لهما على سبيل التخخير كما حقق في محله.

(١) الرسائل، ط ح.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٦.

وثانياً ظهور القضايا في الآيات والروايات فيمن تلبس بالمبدأ بالفعل على كيفية تمتع من القول بقبالية تلبس الميت بها لعدم كونه فقيهاً بالفعل وليس هو من اهل الذكر بالفعل وإنما هو كان منذراً وفقيهاً سابقاً.

إلا أن سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) أضاف في استدلاله فقال: الاخبار الآمرة بالرجوع الى اشخاص معينين كزكريا بن آدم ومحمد بن مسلم ووزارة تدلّ على أن الاخذ بفتوى أمثالهم جائز سواء عرض عليهم الموت أم لا. ^(١)

وكانّ هذا منه إيراد على ما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) من أن الروايات الآمرة بالرجوع الى اشخاص معينين محمول اطلاقها من حيث الظهور في إرادة الارجاع الى الحي لانه لامعنى للارجاع الى الميت والامر بالسؤال والاخذ منه وذلك لوضوح ان الارجاع فيها انما هو الى هؤلاء الاشخاص بأنفسهم. ^(٢)

ثم قال الاستاذ الاعظم (قده): لا يقاس الفتاوى بالاخبار بحيث يدعى ان الفتوى كالرواية لا يفرق الحال في حجيتها بين أن يكون المفتي حياً وبين أن يكون ميتاً كما هو الحال في راوي الحديث لان هذا الوجه غير تام، لأنّ العرف يفهم من دليل حجية الخبر أن المرجع فيه هي الرواية لا الراوي، والارجاع في الاخبار إنما هو الى هؤلاء الاشخاص بأنفسهم ولا يكون الارجاع الى فتاواهم ليقاس ذلك بالاخبار ويدعى ان الفتوى كالرواية ^(٣).

ومنه ظهر فساد ما أورد عليه سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) بأنه ينتقض بمن ينقل الرواية، فهل يمكن لاحد الاشكال في شمولها للراوي الميت؟ كلا وأي فرق بين المقامين. ^(٤)

(١) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٧.

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠١.

(٣) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠١.

(٤) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٧.

وما افاده الاستاذ الاعظم (قده) من أن الراوي ينقل الرواية لا انه يفتي حقيقة حسب رايه ونظره، ومن الظاهر ان حجية الرواية وجواز العمل بها لايتوقفان على حياة الراوي بوجه لانها حجة، ويجوز العمل بها سواء كان المحدث حياً أو ميتاً. مردود من قبل سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) حيث انه - أي الاستاذ الاعظم (قده) - قد صرح بأن الاخبار باطلاقها تقتضي حجية قول الراوي واعتبار قول المجتهد، ومعه كيف يمكن التفكيك بين الموردين، فإن الروايات المتحدثة بمثل قوله عليه السلام (ما اديا عني فعني يؤديان) تفرض علينا الالتزام بحجية هؤلاء الاشخاص حال الارجاع إليهم بأنفسهم سواء كان الماخوذ عنهم فتوى ام خبراً، وبحيث لايترك لنا مجالاً للتفكيك بينهما، بأن يقال: ان المرجع في باب الخبر هي الرواية لا الاشخاص وفي باب الفتوى الاشخاص فان الدليل على كليهما يكون خبراً واحداً كقوله (ما اديا عني فعني يؤديان) فان الارجاع في كلا الموردين إما إلى الاشخاص وإما إلى اقوالهم فلاوجه للتفكيك هذا أولاً، وثانياً ان العرف يستفيد بمناسبة الحكم والموضوع ان قول من يتّصف بالصفة المذكورة حجة للغير بلافرق بين كونه حياً أو ميتاً.^(١)

إلا ان هذا الظهور العرفي يدّعي عكسه من لم يجوز تقليد الميت الابتدائي، أي يدّعي أن الاطلاقات ظاهرة في التلبس بالفعل بحيث لايقى لنا مكنة من الاستفادة من هذه الاطلاقات على غير هذه الصفة المذكورة وعليه ان يبين الفرق بين الرواية والفتوى وأتّى له اثباته؟!

وملخص الكلام: ان الروايات المأخوذة عن الامام عليه السلام والتي يستفاد منها بحسب اطلاقها الارجاع الى اشخاص معينين ان لافرق بين الميت والحي من حيث

الفتوى أو الرواية، والتفكيك بينهما لم ينهض الدليل عليه، مما يجعله الدليل الأقوى في فرض المسألة ويفرض علينا ان نميل الى ذلك.

الوجه الثاني من أدلة الاثبات الاستصحاب بتقريب: إننا نقطع بحجية فتوى الميت قبل موته فاذا شككنا في بقاءه على تيك الحجة وشك في الارتفاع كانت أركان الاستصحاب تامة فيستصحب الحجية، والاستصحاب المذكور يولد لنا القول بأن العمل على فتوى الميت مؤمن من عقاب الآخرة. وأجيب عنه بوجوه:

(منها): ما ادعى المحقق العراقي (قده) كفاية الاجماع المنقولة فقال: ففي هذه الاجماع الكفاية في حكم المسئلة وسقوط ما يتصور في المقام من الاستصحابات الجارية أو المتوهم جريانها بتقريبات مختلفة، من استصحاب حجية الفتوى تارة، ووجوب العمل على طبقها أخرى، واستصحاب الاحكام الظاهرية على نحو وجوب السورة في الصلاة، وحرمة العصير العنبي، ووجوب القصر في الثمانية الملققة من الذهاب والإياب، وغيرها بنحو التنجيز أو التعليق على وجود المكلف، أو الاخذ أو البلوغ، ونحوها من انحاء التعليق فإن العمدة في سقوط هذه الاصول انما هو هذا الاجماع، وإلا فلا تصور في جريانها ولو ببعض تقريباتها كما سنشير إليها في المسئلة الآتية.^(١)

مع ان أمر هذه الاجماع سهل، لما عرفت من ان الاجماع المدركة غير كاشفة عن قول المعصوم بحال من الاحوال ولا ينفعننا هذا في الاتكاء عليها كدليل من الأدلة، فما منع به العراقي (قده) عن الاستصحاب لا يجدي في المانعة.

(ومنها): ان موضوع التقليد هو رأي المجتهد وظنه المتوَلَّد عن الأدلة ومن

القطع بمكان ارتفاعه بموته، بل عن الوحيد البهبهاني (قده): ان الآراء تزول عند النزاع وتزول أيضاً بالغفلة والنسيان فكيف بالموت الذي يكون معه الذهن جماداً لاحسّ فيه.

والحاصل ان المعتبر في جريان الاستصحاب على ما عرفت في باب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك اتحاداً موضوعياً ومحمولياً، والموت مانع من ثبوت الرأي حال التيقن به بل يزول من أصله أي الحادث هنا اندكاك القضية المتيقنة ومعه تنهدم أركان الاستصحاب.

لكنّا نقول: بأن القوة العاقلة من قوى النفس الناطقة وقد برهن على تجردها وبقاءها بعد خراب البدن، وان القوى المدركة ليست من القوى الجسمية فضلاً عن أن تكون من الاجسام كما هو ظاهر - كلام الوحيد البهبهاني - كي تزول بزوال الاجسام.

وقد تصدّى المحقق الاصفهاني (قده) لتحقيق ذلك المطلب لاثبات ان موضوع الاستصحاب باقٍ حيث قال: ان الجسم بما هو جسم كل جزء منه يغيب عن الجزء الآخر فضلاً عن غيره، فلامعنى لأن ينال شيئاً ويدركه، وتوهم كون القوة المدركة من القوى الجسمية سخيّف، وأما هل هي جسمية أم لا فنقول:

قد برهن في محلّه من ان القوى العاقلة بما هي مدركة للكليات وبما هي عقل بالفعل لا تحتاج الى مادة جسمية لافي ذاتها ولا في فعلها، فالنفس في أول حدوثها حيث انها انسان طبيعي بشري يحتاج الى مادة جسمية لكنها عقل هيولاني فاذا خرجت من القوة الى الفعل ومن المادية الى الصورية فلامحالة هي غير مرهونة بمادة فهي بهذه المرتبة خارجه عن عالم المواد ودار الفساد فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

إلا ان هذا المقدار من التجرد في القوى العاقلة لا يجدي فيما نحن فيه وذلك من وجهين :

أحدهما : ان القضايا الكلية التي أدركها المجتهد وإن كانت في حد ذاتها قابلة للتجريد التام بحيث تدخل في المجردات الكلية القائمة بالعاقلة لكن الأذهان المتعارفة تنتقل من الاحساس بالجزئيات الى صورها الجزئية في الوهم والخيال ، فهي مجردة عن المادة فقط لا عن الخصوصيات والهيئات الحافة بالجزئيات المحسوسة ، ومجرد قبول المدركات للتجريد التام لا يجعلها مجردة داخلية في المعقولات الكلية الباقية بقاء العاقلة بل لابد من إثبات تجرد قوتي الوهم والخيال أيضاً مجرداً برزخياً مثالياً .

ثانيهما : ان آراء المجتهد وان فرضت كلية قابلة للقيام بالعاقلة إلا انها غالباً منبعثة عن مدارك جزئية من آية خاصة أو رواية مخصوصة لا قيام لهما إلا بغير العاقلة وتلك الآراء لا تكون حجة إلا اذا كانت مستندة الى المدارك بقاءً كما كانت حدوثاً ، فكما ان قيامها بالمجتهد مع زوال مدركها بالمرّة يخرجها عن الحجية في حال حياته كذلك إذا زالت مداركها بزوال القوة المدركة لها لان المفروض عدم تجرد ماعدا العاقلة المدركة للكلّيات ، فلامناس من الالتزام بتجرد قوتي الوهم والخيال المدركتين للصور الجزئية والمعاني الجزئية مجرداً برزخياً وهو وان كان خلاف المشهور في فنّه لکنّه مما اقتضاه البرهان كما شيد أركانه بعض الأركان .

ويتلخص كلام الاصفهاني (قده) : في أن مجرد الالتزام بتجرد القوة المدركة لا يكفي لتصحيح جريان الاستصحاب بل لابد من الالتزام بتجرد قوتي الوهم والخيال أيضاً كي يتم الاستصحاب . وهو (قده) ملتزم بذلك ولذا قال : من جميع ما ذكرنا تبين ان لمانع عقلاً من استصحاب جواز التقليد .

ثم قال : بعد القول بتجرد قوتي الوهم والخيال ينبغي التفصيل بين ما اذا

كانت الحجة على المقلد ظنون المجتهد وادراكاته للحكم الواقعي وما إذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي فإنه على الثاني متف قطعاً - أي الحكم الظاهري - لا لفناء القوة المدركة بل لانكشاف الواقع نفيّاً وإثباتاً، فلاشك في الواقع مما يوجب ارتفاع الحكم الظاهري بخلاف الاول فإن بقاءه محتمل فيستصحب ويترتب عليه جواز تقليده وانكشاف الواقع حيثشذ غير ضائر. ^(١)

(ومنها) ما عن السيد الداماد (قده) وحاصله : ان احتمال انكشاف الخلاف في آراء المجتهد في النشأة الأخرى حال موته لا يترك مجالاً لجريان الاستصحاب .
واجاب عنه المحقق الاصفهاني (قده) : ان الاحتمال المزبور لا يمنع من جريان الاستصحاب بل يؤكده ويحققه ويتمم أركانه. ^(٢)
(ومنها) أنه لا مجال لجريان الاستصحاب في الآراء الظنية للمجتهد للقطع بزوالها بانكشاف الخلاف في تلك النشأة نفيّاً وإثباتاً.

يجاب عنه كما في كلمات المحققين العراقي والاصفهاني (قدهما) :
ان الانقلاب المزبور الذي يتصور ان يمس آراء المجتهد الظنية بالموت ليس له المساس بحجية الاستصحاب ، بل ولاضير منه عليه لان هذه الكيفية من الانقلاب الى حد اليقين عن ظرف كونها ظنية ليس إلا عبارة عن خروج الآراء عن حدّ الضعف الى الشدة ، وهذا لا يرفع موضوع الحجية بل هو باق بحاله نعم زال حدّه ، ولا مدخلية تتصور لخصوصية حدّه في الحجية لان الحجة هي مطلق تصديقه واعتقاده فإن شك بالانقلاب مع الموت خلافاً أو الى الاقوى حال الموافقة مع الشهود تمت أركان

(١) بحوث في الاصول - رسالة في الاجتهاد والتقليد - ص ٢١ ، ط المدرسين .

(٢) بحوث في الاصول - رسالة في الاجتهاد والتقليد - ص ٢٣ ، ط المدرسين .

الاستصحاب ويجري بلامانع. (٢٠١)

(ومنها): ما هو المنقول عن بعض الاعلام في تقريراته لبحث شيخه المحقق الانصاري (قده) من أن رأي المجتهد الميت أمره دائر بين ماهو زائل أو باق غير حجة لان الاعتقاد الحاصل بالكشف والشهود من الموت لا دليل عليه أي على حجيته على المقلد. (٣)

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني (قده): بأن الكشف والشهود الذي لم ينهض الدليل على اعتباره لغير صاحبه هو الذي يحتمل فيه الخطأ على صاحبه لا الحاصل بالموت بحيث لانستطيع ان نجعله مقيساً على الكشف الحاصل لبعض المرتاضين المعلوم عدم حجتيته. (٤)

إلا أنه مدفوع: بأن كون القضية المتيقنة والمشكوكة متحدتين عقلاً هو غير الذي يُبتنى عليه الاستصحاب. فان الضابطة في هذا الاتحاد هو العرف، وهو قاض بأن رأي المجتهد الحي والميت متبائنان، ومنه قيل ان الحشر في نظر العرف إعادة المعدوم، وعليه فالاختلاف والتبدل في الموضوع مما لامحيص عنه وفقاً لهذه الضابطة.

وملخص الكلام: ان الموضوع غير باق بنظر العرف وهو المعيار في باب الاستصحاب، ولو اغمضنا النظر عن هذه النكته المهمة وأرجعنا الامر فيها الى الاختلاف المبناي يبقئ أن نشير الى ان الضابطة في الحجية لقطع المجتهد وعلمه لغير القاطع هو شمول أدلة الحجية له وهو يكون فيما إذا حصل علمه من الأدلة المعتبرة في مظانها وهي الامور المتعارفة كالكتاب والسنة، لا احتمال الخطأ وعدمه

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٦٤.

(٢) نهاية الدراية ج ٦ ص ٤١٧، طبعة مؤسسة آل البيت.

(٣) مطارح الانظار ص ٢٥٩، طبعة مؤسسة آل البيت.

(٤) بحوث في الاصول - رسالة في الاجتهاد والتقليد - ص ٢٣، ط المدرسين.

فانه ليس معياراً لحجية قطع المجتهد لمقلده، وقد اثبتنا في الاصول ان أدلة الحجية منصرفة الى علم المجتهد الحاصل من الامور المتعارفة كالكتاب والسنة لا الكشف والشهود فلا يكون القطع الحاصل منها حجة كي يستصحب.

نعم: لو علم العامي بالمطابقة بين علم المجتهد قبل موته والواقع بعد موته بحيث يقال ان ما قطع به المجتهد هو الواقع لاستند العامي اليه، إلا انه ليس من باب الرجوع والتقليد، بل من باب الرجوع الى العلم.

(ومنها): ان استصحاب حجية رأي المجتهد الميت من الاستصحابات الجارية في الاحكام الكلية اذ الشك في حجية قول الميت انما هو الشك في سعة وضيق الحجية المجعولة وقد حققنا في بحوثنا الاصولية ان الاستصحاب المجعول لازال معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد.

(ومنها) ان اليقين بالحجة السابقة إنما تبتنى على أساس الاستصحاب التعليقي وحجيته بتقريب أنه لايقين لنا سابقاً بحجية فتوى الميت بالاضافة الى الجاهل المعدوم في ظرف صدور الفتوى الحجة، أو اليقين بحجية فتواه إنما هو بالاضافة الى الجاهل الموجود في زمانه، فلانستطيع الجزم بضرس قاطع بحجية هذه الفتوى على من يريد تقليده ابتداءً بعد موت المجتهد إلا ان يبتنى القول - كما اسلفنا - على حجية الاستصحاب التعليقي، وهو ليس بحجه على ما طاله قلم التحقيق.

نعم: على ما اخترناه من ان الاستفادة من الاخبار بالرجوع الى اشخاص معينين حجية فتوى الميت بالشرعية المقدسة على نحو القضايا الحقيقية وموضوعها الجاهل المقدر الوجود، وطبيعة هذه القضايا السعة بحيث لها القدرة لشمول الجاهل الموجود في عصر المجتهد الميت والجاهل المعدوم الذي سيوجد بعد موته ومن هنا يتولد لنا علم بحجية فتواه على من يريد تقليده ابتداءً بعد موته لانها

تشمل حتى الجاهل المقدّر.

إلا أن الحجية لو كانت ثابتة بهذا الطريق وهذا الدليل الاجتهادي لم يُتَح لنا المجال للتمسك بالأصل العملي لكونه حاكماً عليه. فثبوت الحجية يكون بهذا الطريق لا بالاستصحاب.

(ومنها): مذكّره الاستاذ الاعظم (قده) بأنه ما المراد من استصحاب الحجية هنا ان كان هو الحجية الفعلية فلا يقين بحدوثها لأن المتيقن عدم الحجية الفعلية بالاضافة الى العامي المتأخر عن عصر المجتهد الميت، لوضوح ان الفعلية انما تحقق بوجود المكلف العامي في عصر المجتهد، والمفروض عدم تحققه فليست فتاوى الميت حجة فعلية على العامي غير الموجود في عصره لتستصحب حجيتها الفعلية. وان اريد بها الحجية التعليقية أعني الحجية الانشائية، فهي وإن كانت متينة على الفرض إلا انها ليست بمورد للإستصحاب وذلك للشك في سعة دائرة الحجية المنشأة وضيقتها، وعدم العلم بأنها هي الحجية على خصوص من أدرك المجتهد وهو حي أو أنها تعم من لم يدركه كذلك، وبعبارة أخرى نأشك في أن حجية رأي المجتهد وفتواه مقيدة بحال حياته أو أنها غير مقيدة بها فلا علم لنا بثبوت الحجية الانشائية بعد الممات ليتمكن استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام. وذلك لأن الاستصحاب في المقام أسوأ حالاً من الاستصحابات في الاحكام، لأن تلك الاستصحابات انما يُدعى جريانها في الاحكام بعد تحقق موضوعاتها وفعليتها كحرمة وطئ الحائض بعد نقائها وقبل الاغتسال لان الحرمة في المثال فعلية بوجود الحائض، فعلى القول بجريان الاستصحاب في الاحكام لامانع من استصحابها للقطع بثبوتها وهذا بخلاف المقام لان الشك فيه انما هو في سعة الحكم المنشأ وضيقة من دون ان يكون فعلياً في زمان، ومعه لا يمكن استصحابه لعدم العلم

بشوت الجعل في زمان الشك فيه. ^(١)

وعليه وبعد النظر في الوجوه التي أشكل بها على حجية الاستصحاب ثبت ان الاستصحاب لا يصلح لان يركن اليه لاثبات جواز تقليد الميت ابتداءً. وتبقى السيرة العقلانية آخر الوجوه المستند اليها لاثبات الدعوى بحيث ادعي أنها ممضاة من قبل الشارع وأما التقريب فهو: ان العقلاء جرت سيرتهم على رجوع الجاهل الى العالم ولا يفرقون في ذلك في العالم بين أن يكون حياً أو ميتاً. ومن هنا لا مشاحة فيما اذا قلنا ان لو مرض أحدهم وتم تشخيص مرضه لرجعوا في علاجه الى كتاب القانون لابن سينا وغيره من مؤلفات أطباء الاموات بلانكير وحيث لم يردع عن هذه السيرة في الشريعة المقدسة فهذا يكشف عن كونها ممضاة من قبل الشارع.

وقال الاستاذ الاعظم (قده) في معرض اشكاله على السيرة: ان المتصور من رجوع الجاهل الى العالم أمر غير قابل للتقد والمخاصمة خصوصاً مع اعلامية الميت من الكل، إلا ان الحكم بجواز الرجوع الى الميت حتى على فرض أن المساعدة الثبوتية بل والإثباتية القائمة بالسيرة بحسب الامكان. إلا انا نقف عن الركون الى هذه السيرة لاثبات المطلوب في خصوص هذه النقطة، إذ لا نستطيع ان نستدل بالسيرة لاستلزامه حصر المجتهد المقلد في شخص واحد في الاعصار بأجمعها لان أعلم علمائنا من الاموات والاحياء شخص واحد لا محالة فاذا فرضنا انه الشيخ الاعظم (قده) أو غيره تعيّن على الجميع الرجوع اليه بحسب ماتقتضيه السيرة العقلانية وذلك للعلم الاجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين في الفتيا ويأتي ان مع العلم بالخالفه يجب تقليد الاعلم فحسب من دون فرق في ذلك بين عصر وعصر، وهو مما لا يمكن الالتزام به لانه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة،

ولا يسوغ هذا عنهم بوجه لتكون الائمة ثلاث عشر.^(١)

وأورد عليه سيدنا الاستاذ بوجه ثلاثة:

الاول: ان ما افاده مختص بصورة العلم بالمخالفة حتى في مورد الابتلاء، وربما لا يكون العامي قادراً على الاحاطة بهذه المخالفة في ظرف الابتلاء أي ليس له علم بالمخالفة فلا طريق لهذا المحذور.^(٢)

ورصانة هذا الوجه ليست بخافية وأقول ملاحظاً على الوجه الثاني: الذي أفاد فيه (دام ظلّه) بأن لا وجه لانحصار العلم في شخص واحد مع اختلافهم في الازمنة، اذ يمكن ان يكون الشيخ الطوسي أعلم العلماء في زمانٍ ويكون المحقق الكركي أعلم العلماء في زمانٍ آخر فمحذور الاستاذ الاعظم (قده) يتلاشى على هذا التقريب.^(٣)

بأن أشكال الاستاذ الاعظم (قده) متقرر وهو لزوم انحصار العلم في شخص واحد بتقريب: أن ما له المساس الواقعي بنا هو كون العلماء الموجودين في عصرنا، إما مساوين للمتقدمين أو مفضولين بالنسبة اليهم، أو أعلم منهم، وكذلك الحال بالنسبة الى المتقدم قياساً الى المتأخرين، فالانحصار لامفر عنه وما ذكر سيدنا الاستاذ بأن لا منافاة بين اختلاف الازمنة ونحن نقول أيضاً لا منافاة إلا ان هذا الذي ذكرناه ثانياً لا يحقق لنا المطلوب ولا يدفع المحذور.

الثالث: ان وجوب تقليد شخص واحد لا يستلزم كونه اماماً بل ليس فيه استتكار بل لنا ان نقول: بأن كون المرجع شخصاً واحداً أحسن اذ عليه لا يلزم الاختلاف ولا يقع التكالب والمسابقة في الوصول الى مقام المرجعية.^(٤)

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٠٧.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٨.

(٣) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٨.

(٤) مباني المنهاج ج ١ ص ٣٨.

(مسألة ١٤): الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت في المسائل التي تعلمها العامي من فتاواه حال حياته. ولم ينسها وإن لم يكن قد عمل بها، بل الأظهر وجوبه إذا كان المجتهد الميت أعلم من المجتهد الحي. (١)

بل ونقول متفقين في ذلك مع سيدنا الاستاذ (دام ظلّه)، بأن في مقام الثبوت وإن كان الأعلام شخصاً واحداً إلا أن عالم الاثبات لم يساعد على تحصيل مثل هذا الاتفاق الجماعي على علمية شخص معين على مراحل الأزمان وفي جميع الامكنة وذلك لتأثير غطية التفكير، وتباين الذوق العام كلها في تشخيص الأعلام، فما ذكره الاستاذ الأعظم (قده) نسلّمه ثبوتاً ولكن عدم الوقوع الخارجي يجعل الدائرة ضيقة في خصوص هذا الواقع الثبوتي، ولذا لم يتفق الشيعة على علمية شخص الى زماننا هذا.

وبعبارة أوضح: ان الحق حسبما نرتأيه بعد بيان رأي الطرفين بالنسبة الى تقليد الميت الابتدائي بين مانع ومجوز ان اصحاب الرأي الاخير كالنراقي والتوني والاردبيلي (قدهم) وتبعاً لهم سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) هو الحق في المقام ولا يلزم منه محذور الالتزام بالامام الثالث عشر، لان موضوع العلمية ليس خصوص من كان كذلك واقعاً بل من ثبتت علميته في مقام الظاهر لعدم مساعدة السيرة إلا على هذا، والتحقق الواقعي على قيامه في الخارج - على جميع مراحل تقدم الطائفة مع كون الاختلاف الفاحش في الرأي والتشخيص أعطى طابع الاستحالة في الاتفاق على رأي واحد أو شخص واحد ولف ذلك الجو العام للتقليد - ليس نظر السيرة اليه. اصف اليه انه لا محذور من لزومه كما عرفت ومجرد الموافقة في ذلك للعامة لا يقدح في ذلك والحق الموافق للتحقيق جواز تقليد الميت ابتداءً عملاً بالسيرة.

(١) يقع الكلام في فروع:

الفرع الأول في جواز البقاء على تقليد الميت والكلام في هذا الفرع

يقع في صورتين:

الاولى: فيما اذا لم يعلم بالمخالفة بين الحي والميت.

الثانية: في صورة العلم بالمخالفة بين الميت والحي.

أما الصورة الاولى فمما يمكن ان يقال أو قيل في وجه الجواز أمور:

(منها): المطلقات الدالة على الرجوع الى المجتهد سواء كان حياً عند العمل بفتاويه أو لم يكن كآية النفر وغيرها، حيث ان مقتضاها وجوب العمل على طبق انذار المنذر، اذا انذر وهو حي، إلا أن وجوب العمل بانذاره لا يشترط فيه بقاءه حياً، وكذا آية السؤال على تقدير الدلالة، وكذا الاخبار الآمرة بالرجوع والاخذ من محمد بن مسلم وزكريا بن آدم أو غيرهما نعم يعتبر أن يكون الاخذ والسؤال من الحي.

ولا اعتبار في الحياة دواماً على تقدير اعتبارها حدوثاً. وإن شئت فقل: ان اعتبار الحياة بقاء خلاف الاطلاقات فيدفع بها.

(ومنها): السيرة العقلانية القاضية برجوع الجاهل الى العالم حال جهله بالعلوم، والحرف، والموضوعات وغيرها بلافرق في ذلك أن يكون العالم باقياً على حياته عند العمل بقوله وعدمه. لوضوح أن المريض لو رجع الى الطبيب واخذ منه العلاج ثم مات الطبيب قبل أن يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه، وهذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة.

وما ادعاه الشيخ الانصاري (قده) من كون الاجماع رادعاً عن السيرة، غير صالح للرادعية، لعدم تحقق الاجماع في التقليد الابتدائي وبالاولوية ان لا يكون هو محققاً في البقاء مضافاً الى ان فيه ما فيه من كونه منقولاً وهو ليس بحجة كما اسلفنا في حقّه التحقيق.

(ومنها): الاستصحاب بتقريب أن حجة فتوى المجتهد الثابتة لها قبل موته

بعد الشك في ارتفاعها بموته يجري فيها الاستصحاب، وهو الحق اذا كان التوافق فيه لقول المشهور، ولا يرد عليه بعض الاشكالات الواردة على الاستصحاب في جواز التقليد الابتدائي.

إلا أنا انتهجنا في هذا منهج الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (دام ظلّه) من عدم جريانه هنا لكونه في الشبهات الحكمية، ولازال معارضاً استصحاب الجعل بأصالة عدم الجعل الزائد.

وها هنا بحث تحقيقي للسيد الحكيم (قده) حيث قال: تبعاً لاستاذة المحقق العراقي (قده) بعد الاشكال في الادلة اللفظية مع اختلاف الرايين وبعد الاشكال في الاجماع وبناء العقلاء والسيرة المتشرعة: العمدة اذاً هو الاصل - الاستصحاب - وتقريره بوجوه:

(تارة) باجرائه في الحكم الوضعي الاصولي - اعني: - الحجية فيقال: كان رأي فلان حجة - يعني حال حياته - وهو على ماكان.

(واخرى): في نفس المؤدى الواقعي المحكي بالرأي، فيقال مثلاً: كانت السورة واجبة واقعاً حال حياة فلان، فهي باقية على وجوبها.

(وثالثة) في الحكم الظاهري، فيقال مثلاً: كانت السورة واجبة ظاهراً حال حياة فلان بمقتضى أدلة حجية الفتوى فهي باقية على وجوبها الظاهري.

ثم اشكل (قده) على النحو الاول من الاستصحاب الذي هو في الحجة: بأن جريان الاستصحاب في الحجة يتوقف على كونها متصلة في الجعل بحيث يصح اعتبارها من مجرد جعلها وتترتب عليها آثارها عقلاً من صحة احتجاج كل من المولى والعبد بها، لكنه غير ظاهر بل الظاهر كونها متزعة من الحكم الظاهري الراجع الى الامر بالعمل بالواقع على تقدير المصادفة، نظير الامر بالاحتياط في بعض موارد الشك والى الترخيص على تقدير المخالفة فإن

.....

ذلك هو منشأ صحة الاعتذار والاحتجاج .

فالحجية نظير الوجوب والحرمة المنتزعين من مقام الارادة والكراهة لا يصح اعتبارهما من مجرد جعلهما . وعلى هذا لامجال لجريان الاستصحاب لعدم كونه اثرأ شرعياً او موضوعاً ذا اثر شرعي .

ويتوقف الاستصحاب في الحجية ، ثانياً : على ان يكون موضوع الحجية مجرد حدوث الرأي ، وأما اذا كانت منوطة به حدوثاً وبقاءً ، بحيث يكون موضوعها في الآن الثاني بقاء الرأي فلامجال لاستصحابها ، لانتفاء موضوعها - اي انتفاء الرأي بالموت - .

واستظهر : ان موضوع الحجية الرأي حدوثاً وبقاءً من بناء الاصحاب وغيره . ثم اشكل عليه بأن الاستصحاب كفيل باحراز الرأي .

واجاب عنه(قده) : لو سلمنا تقوّم الرأي بالنفس الناطقة لا بالبدن ، إلا انه ليس كذلك عرفاً ، لنظر العرف بأن هذا الميت لا رأي له مع ان الموت يلزمه ارتفاع الرأي قبله آناما فلامجال لاستصحابه .

ثم رجع عن ذلك وقال : احتمال حجية الرأي بحدوثه الى الابد لارافع له ، ولا مانع حينئذ من الاستصحاب .

ثم اشكل على نفسه(قده) : بأن رأي المجتهد حال حياته وان دلّ على ثبوت الحكم في جميع الوقائع السابقة والمقارنة واللاحقة ، إلا ان القدر المتيقن حجيته في غير الوقائع اللاحقة فهو - حكم المجتهد - بالنسبة الى الوقائع اللاحقة غير معلوم الحجية حتى يستصحب بعد الموت ، اذ الاستصحاب حينئذ يكون من قبيل القسم الثالث من الاستصحاب الكلّي .

ثم اجاب عن اشكاله : بأن الاشكال تام على تقدير لحاظ الوقائع مشخصة بخصوصها موضوعاً للحجية في قبال غيرها ، كافراد الكلّي الملحوظ بعضها في

قبال الآخر، أما اذا كانت الوقائع ملحوظة على نحو القضية الحقيقية، والشك انما هو في مجرد استمرار الحكم الى الازمنة المتأخرة فلامانع من الاستصحاب اذا الواقعة اللاحقة على هذا المعنى تكون موضوعة للحكم لو كانت واقعة في حياة المفتي، وإنما الشك في خصوصية الزمان السابق في الحكم، فنقول في المقام، هذه الواقعة اللاحقة لو وجدت فيما مضى لكان رأيه حجة فيها فهي باقية على ماكانت. فالشك ليس لاحتمال دخل خصوصية أفراد الوقائع بل لاحتمال خصوصية الزمان السابق في الحكم. نعم هو من قبيل الاستصحاب التعليقي المحقق في محلّه جريانه، ويسقط مع معارضة الاستصحاب التنجيزي على القول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي، وإلا كان الاصل التعليقي بلامعارض.^(١) ونجيب عما أفاد(قده): ان قلم التحقيق قد أثبت في محلّه وكما سنشير اليه لاحقاً ان الحجية كالملكية متأصلة في الجعل، مضافاً الى أنّا لو قلنا بعدم كونها كذلك لم يمس ذلك واقع المطلوب، اذ يكفي في جريانه عدم كون التعبد به لغواً وأن يكون المستصحب مما ينتهي أمر وضعه ورفع به بيد الشارع كما في العقلات المنتهية الى جعل شرعي كاستصحاب بقاء التكليف في الذمة لحكم العقل بوجوب الإتيان به.

فما ذكر(قده) في وجه اشتراط جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي لم يساعد الدليل على حصره بخصوص هاتين الصورتين، وأما الاستصحاب التعليقي فكما ستعرض له في طي المباحث الاصولية غير مشمول بأدلة الحجية.

نعم سلمنا بكون الاستصحاب الأزلي حجة إلا انه في مقابله الاستصحاب التنجيزي الذي يعارضه دوماً. على ان أوجه مايمكن تصويره اشكالاً في مقامنا هو

اشكال تبدل الموضوع بنظر العرف كما أشار (قده) اليه ، فمن المحقق انتفاء رأي الميت عندهم أي لا رأي للميت عند العرف وان الاستصحاب في الاحكام الكلية لازال معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد لانه في الشبهات الحكيمة متبعاً في ذلك للاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (دام فخره) .

ثم قال السيد الحكيم (قده) : وأما اجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي ، فيشكل بأن الاستصحاب المذكور يتوقف على اليقين بالحدوث والشك بالبقاء وكلاهما غير حاصل : أما الاول ، أي انتفاء اليقين بالحدوث فلعدم اليقين الوجداني حال الوفاة بثبوت الحكم الواقعي حال الحياة ، إذ لامشأ للعمل بثبوت الحكم الواقعي . ولم يقم دليل تعبدي على ثبوت الحكم الواقعي في هذا الحال . ان قلت : ان رأي المجتهد يقين تنزيلي بمنزلة اليقين الوجداني قد تعلق بوجود الحكم الواقعي وقد ثبت اليقين بالحدوث .

قلت : ان كون رأي المجتهد منزلاً بمنزلة اليقين الوجداني مسلّم لو ثبت حجبيته حال الوفاة وحال الاستصحاب ، وهي محل الكلام ، وحجبيته حال الحياة على ثبوت الحكم الواقعي لالتجدي في ثبوت اليقين التنزيلي بعد الوفاة بأصل الثبوت ، فلا يقين سابقاً ولا ماهو بمنزلة اليقين - أي الامارة - بثبوت الحكم الواقعي من اول الامر .

وخلاصة القول : نحن نسلّم انه يكفي في جريان الاستصحاب مجرد قيام الحجة على الوجود السابق إلا انه يتوقف على قيام الحجة الفعلية على الوجود السابق حال الاستصحاب وهو منتف في المقام ، ولا يكفي فيه قيام الحجة السابقة على الوجود مع الشك في حجبيته فعلاً كما هو المفروض من الشك في حجبيته الراي بعد الموت .

وأما الثاني وهو الشك في البقاء فانفائه أظهر للعلم بثبوت الحكم الواقعي

على تقدير حدوثه وإغما الشك في أصل ثبوته. ^(١)

أقول: أول ما يمكن ملاحظته جواباً على ما أفاد هو انتفاء الملازمة بين ثبوت الحكم الواقعي وبين العلم بحدوثه للشك في سعة الجعل وضيقه فيمكن أن يحصل العلم بأصل ثبوت الحكم ومع ذلك يشك في بقاءه لاجل الشك في سعة الحكم وضيقه.

ثم قال السيد الحكيم (قده): وأما اجراؤه في الحكم الظاهري فلاضير فيه لاجتماع أركانه لليقين الوجداني حال الوفاة بثبوته حال الحياة الملازم لحجية الفتوى حال الحياة للشك في بقاء الحجية الى زمان الوفاة. ^(٢)

إلا انه يبقى الجواب هنا وفي الاستصحاب في الاحكام الواقعية على تقدير تمامية جريانه في الحكم الكلي وليس، لانه لازال معارضاً بأصالة عدم الجعل الزائد، ثم ان الاستصحاب الجاري في الحكم الظاهري تعليلي وهو ليس مندرجاً تحت أدلة الحجية كما أشرنا إليه.

وأما ما أشار إليه العراقي (قده) من أن استصحاب بقاء الاحكام التكليفية والوضعية الظاهرية وحجيتها ثابتة في حال حياته انما يجري بناء على ماهو التحقيق من كون مفاد أدلة حجية الفتوى كسائر أدلة حجية الامارات هو احداث أحكام تكليفية على طبق المؤدى، وأما بناء على ان المجهول فيها المنجزة والمعدرية فلامجال للاستصحاب لا لعدم كون المستصحب أثراً مجعولاً لانه يكفي في شرعية الاثر في باب الاستصحاب بمجرد كون المستصحب مما ينتهي أمر رفعه ووضعه بيد الشارع كما في غيره من العقليات المنتهية الى جعل شرعي، بل من جهة انتفاء الشك الذي هو ركن الاستصحاب في الحكم العقلي لأن قوام حكم

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ١٨.

العقل انما هو بدركه الوجداني، فالعقل اما جازم بالوجود وإما جازم بالعدم، ومع الشك يجزم بعدم حكمه ودركه فلا يبقى حينئذ إلا اجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي المجعول.^(١)

فهو مبني على ان يكون التنجيز والتعذير حكمين عقليين غير مجعولين، وأما على اعتبار كونهما كذلك - أي مجعولين - كما هو المذكور في كلمات المحقق الاصفهاني(قده) فلا مسرح لكلمات المحقق العراقي(قده) حينئذ.

فصفوة القول: بعد شمول الاطلاقات والسيرة لصورة البقاء على تقليد الميت حال عدم العلم بالمخالفة بين الحي والميت وهما مما يكونان حائلين عن جريان الاستصحاب لان الاصل أصيل حيث لا دليل، ومن المعتبر قيام الاطلاقات على الشمول، ان الحكم بجواز البقاء لامناص منه فدليل جواز البقاء هي الاطلاقات والسيرة لا الاستصحاب كما في كلام العراقي والسيد الحكيم(قدهما) هذا تمام الكلام في الصورة الاولى.

وأما الصورة الثانية: وهي صورة العلم بالمخالفة بين المجتهد الحي والميت فيقال: فيما اذا علم ان فتوى أحدهما موافقة للاحتياط، فإن عمل بها أمن من العقاب الاخروي قطعاً، الا انه عمل بالاحتياط حقيقة ولم يقلد.

وأما ان كانت كلتا الفتويين مخالفتين للاحتياط، فإما أن يعلم بأعلمية أحدهما، وإما أن لا يعلم. وعلى تقدير عدم العلم بالأعلمية، القول بتساقطهما متعين هنا للتعارض، هذا اذا تمكن من الاحتياط بالجمع، وأما اذا لم يتمكن منه فهل يجب الرجوع الى أحدهما المعين أو أحدهما المخير؟ الظاهر انه لا وجه للأول لعدم نهوض الدليل على حجية أحدهما المعين بعد سقوط الاطلاقات عن الحجية بالتعارض، ومعه يحكم العقل بكفاية الامثال الاحتمالي، وهذا تخيير في مقام

الامثال يحكم به العقل لا انه من صغريات التخيير في المسألة الاصولية، لان التخيير في المسألة الاصولية يتقرر فيما اذا كان أحد الدليلين حجة شرعاً من غير تعيين، بل يمكن أن يقال انه من التخيير في المسألة الاصولية كما سيأتي سواء تمكن من الاحتياط أم لا.

واما لو تمكنا من احراز العلم في فرض المسألة، فالظاهر ان المقتضي لجريان السيرة هنا بالقول بالرجوع الى العلم تام، وهي الحكم بعد سقوط الاطلاقات من الاعتبار بالمعارضة هذا على القول بأن مقتضى الاصل في المتعارضين هو التساقط. واما بناء على التخيير فيأخذ بالتخيير في المقام أيضاً.

(الفرع الثاني) انه هل أخذ في موضوع البقاء على تقليد الميت - جوازاً أو وجوباً - ان يكون المقلد ذاكراً لفتوى الميت، بحيث لو نسي الفتوى في ظرف العمل بعد ان كان أخذها حال حياة مقلده يرتفع موضوع البقاء؟ أو ان الذكر غير معتبر في جواز البقاء؟

افاد الاستاذ الاعظم (قده): ان الذكر معتبر في ديمومة البقاء على التقليد، وهذا هو الصحيح، لان النسيان اعدام لاخذه السابق، ورجوعه السابق يبدل بعد النسيان. ومع هذا لا يستطيع أن يأخذ الفتوى حال هكذا ظرف، لصيرورته بهذا من مصاديق تقليد الميت الابتدائي المعتبر عدم حجيته. ^(١)

إلا ان سيدنا الاستاذ (دام عزه) اشكل عليه بالقول: بأن مقتضى اطلاقات الادلة عدم الفرق بين عروض النسيان وعدمها كما ان الامر كذلك بالنسبة الى السيرة فانها تقتضي رجوع الجاهل الى العالم. والمفروض ان المحذور المذكور في كلامه من عدم جواز تقليد الميت بتداء ليس واراداً فان القول بالجواز في مفروض الكلام لا يستلزم الاعتقاد بامامة الثالث عشر. ^(٢)

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١١٢.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٤٠.

ويدفع من جهة نظرنا انه بعد تسليم عدم جواز التقليد الابتدائي وتسليم كون النسيان يخرج التقليد عن كونه بقائياً ويدرجه في التقليد الابتدائي - كما هو ليس ببعيد - الذي عرفت رأي الاستاذ الاعظم (قده) فيه، فلا يمكن الالتزام بان الاطلاقات شاملة وان السيرة قائمة كما عن سيدنا الاستاذ (دام ظلّه)، بل لابد من الالتزام بما ذكره الاستاذ الاعظم (قده).

ومع جميع ما بينا لنا ان نقول ملاحظة حول ما افاد الاستاذ الاعظم (قده) وهي: ان دليل جواز تقليد الميت ليس دليلاً لفظياً كي يتكا على اطلاقه ويحكم على ضوئه بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً بناء على معقد الاطلاق، بل الدليل هنا لبي من الاجماع والضرورة، والقدر المتيقن منه. اذا لم يكن التقليد مسبوقاً بالرجوع والاخذ عن الميت حال حياته، ومعه كيف يحكم بالاطلاق بل الدليل اللبي لا يشمل المقام. ومجرد صدق التقليد الابتدائي لا يضر به بعد كون دليل عدم الجواز قاصراً عن اثبات عدم جواز تقليد الميت على اطلاقه. ولذا أي:

لاجل عدم تحقق دليل لفظي في المقام يثبت لنا المانعية من تقليد الميت على اطلاقه. فنفس الاستاذ الاعظم (قده) يفتي بجواز تقليده في بعض الموارد، كما اذا فقد المجتهد الحي أو تعذر الوصول إليه لتقية أو لفقدان شرط من شرائطه. إذن فالحق ماذهب إليه سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) من عدم اعتبار الذكر في جواز البقاء على تقليد الميت.

(الفرع الثالث) انه هل يعتبر في جواز البقاء على تقليد الميت العمل بفتواه قبل موته أم لا؟ وقد أشرنا في طي مباحثنا السابقة ان التقليد بواقعه الاصطلاحي لم يمسه لسان الدليل نفياً أو اثباتاً لافي الروايات الواردة عنهم عليهم السلام ولا في الآيات القرآنية، فشرطية العمل بفتوى الفقيه قبل موته أو عدم شرطية ليس له أي دخل في جواز البقاء على تقليده أو عدم جوازه. ومن هنا يقال: إنه لا مسرح لتوهم ان

التقليد ان فسرَّ أو عرّف - بانه العمل على طبق قول الفقيه فحينها لامعنى للبقاء على تقليده ان لم يعمل بفتاويه حال حياته، وأنّه اذا فسرَّ التقليد بالالتزام جاز البقاء وإن لم يعمل على طبقها حال حياته، ضرورة ان هذا التفسير او ذاك لا يمس واقع الاستدلال لخلو الأدلة - كما قلنا - من هذا اللفظ، فان عنوان التقليد لم يرو في آية ولا رواية معتبرة كي يختلف الحكم باختلاف معناه، وان ماله الاثر في ذلك نفس الأدلة الدالة على جواز البقاء فلا بد من لحاظها والتأمل فيها بانها هل تدل على اعتبار العمل في جواز البقاء أم لا؟ والأدلة المذكورة في المقام عبارة عن الاطلاقات والسيرة والاستصحاب ولا استفاد منها اعتبار العمل في جواز البقاء.

(الفرع الرابع) انه هل يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت، التعلّم؟ ذهب الاستاذ الاعظم (قده) الى اعتباره دفعا لمحدور التقليد الابتدائي للميت بدعوى انه قبل التعلم يكون من مصاديقه. ^(١)

وقال سيدنا الاستاذ (دام فخره) ان الماتن (قده) لا يجوز التقليد الابتدائي للميت وهذا مسلكه وأما على ماتقدم منّا من جواز تقليد الميت ابتداءً فلا فرق بين الميت والحى فلاوجه للتفصيل. ^(٢)

ونشير هنا الى ملاحظة حول ما أفاد الاستاذ الاعظم (قده) وهي:

لما كان عمدة الأدلة في المقام على عدم جواز التقليد للميت هو الاجماع والضرورة وهما دليلان لبيان المفروض ان يقتصر على القدر المتيقن منهما، وهو قبل أخذ الرسالة والبناء الكلي على العمل بفتواه، وتجاوز هذا القدر المتيقن والحكم بعدم جواز تقليده حتى لو لم يتعلم فتاواه مجازفة واضحة لم ينهض الدليل عليه. ومن هنا ادعينا ان التعلم ليس شرطاً في الجواز بحيث حتى لو كان

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١١٢.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٤١.

.....

التقليد الابتدائي غير جائز خلاف مانذهب اليه .

(الفرع الخامس) هل يجب تعيين من يستند اليه في العمل ، فيما اذا اتفق

أكثر من مجتهد في الفتوى مع التفاضل؟ أو انه يكفي الاستناد الى الجميع أو الى الجنس أو لا يجب التعيين بوجه من الوجوه؟ ويكتفى ان الجميع اتفقوا في الفتوى والعمل مطابق للجميع .

وينبغي لنا للإجابة على هذا السؤال التعرض في المقام الى مسلك الموضوعية والسببية واخرى على مسلك الطريقية والكاشفية لما له الدخول في تنقيح الحق في المسألة .

أما على القول بالموضوعية بأن يكون العمل المستند الى الفتوى بهذا العنوان ذا مصلحة فقال المحقق الاصفهاني(قده) : ما حاصله انه لا ريب في لزوم التعيين ، لكن المبني غير تام بل لنا أن نقول ان الفعل من حيث كونه مفتى به ذو مصلحة كما في مؤديات الامارات فمجرد تعلق الرأي بحكم يوجب كون موضوع الحكم ذا مصلحة مقتضية له ، فلا يجب التعيين حينئذ كما لا يجب في الامارات .

وأما على القول بالطريقية فحال الفتاوى المتوافقة حال الاخبار المتطابقة في عدم لزوم التعيين^(١) .

وأما المحقق النائيني(قده) فقد ذهب إلى وجوب الاستناد الى الحجة في مقام الامتثال . بدعوى ان الحجج لا تكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجي بل إنما تأخذ هذا القلب الوصفي فيما اذا استند اليها المكلف في عمله .

ويدفع : بأن الواقع ينتج بوجود الحجة وكونها في معرض الوصول بحيث

لو فحص المكلف عنها لعثر عليها - وأما علم المكلف فلا يمس تنجيز الواقع المحفوظ في شيء، وكونها في معرض الوصول يكفيها في تنجيز الواقع فضلاً عن اعتبار الاستناد إليها في تنجيزه.

وبالجملة: أن الواقع يتنجز بوجود الحجة الموجودة في معرض الوصول إليها ولا يعتبر في التنجيز اعتبار الاستناد إليها. ولذا قلنا بوجوب الفحص في الشبهات الحكمية، لاحتمال وجود الحجة على نحو يوصل إليها بالفحص كافٍ في تنجيز الواقع، وكذا الكلام من حيث التعذير، فإن العلم بالحجة على إباحة شرب شيء محرم في الواقع كافٍ في التعذير، وإن العقاب عليه كائن مع وجود البيان على حلية الشرب، وإن لم يسند الارتكاب إلى فتواه في مقام العمل. إلا أن يكون مراد المحقق النائيني (قده) من قوله الحجج لاتكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجي ما هو المذكور في كلام المحقق الاصفهاني (قده): بأن الاستناد إلى الفتوى وإن لم يمس صحة العمل لتبعية الواقع إلا أن الحجة إنما يستند إليها في مقام الاعتذار إن استند إليها في العمل المخالف للواقع، فمع عدم الاستناد إليها في العمل لا معنى لأن يحتج بها على المولى عند الخطأ.^(١)

إلا أن قابلية انتزاع عنوان المعذرية من الحجة بعد العلم بها وبمطابقة العمل للحجة يكفيها ذلك في الاعتذار.

وكيف كان فعلى تقدير وجوب الاستناد هل يستند إلى الواحد لابعينه أو إلى الواحد بالخصوص أو إلى الطبيعي الموجود بوجود الكل من دون نظر إلى الكثرات والمميزات أو إلى الجميع؟ وأما الاستناد إلى الواحد لابعينه فلا يعقل معنى له لعدم تحقق نصيب للمردد وجوداً وماهية ولا يتعين له شيء أبداً. وأما الاستناد إلى المجموع بما هو المجموع فلا معنى لذلك أيضاً، لكون كل واحدة من

الفتاوى معذرة ومنجزة، ففرض المجموع مع القطع بأن كل واحدة منجزة ومعذرة لاجزاء المعذر والمنجز خلف، ولايتوجه القصد الجدّي في مقام الاستناد اليه عقلاً.

إلا أن نقول ان مايستقل بالعلية والتاثير عند الانفراد يكون جزءاً لها عند الاجتماع، فالفتاوى مجتمعة تكون بقوة السبب الواحد في قبال المسبب الواحد الذي هو العمل في الفرض، وبه ندفع ماربما يُشكل علينا بأن المعذرية والمنجزية مع تعدد الفتاوى تتعدد فكيف لها أن تكون مؤثرة في المسبب الواحد الذي هو العمل، بمعنى أنه حيث ان الفعل واحد لا بد أن يكون المنجز والمعذر واحداً ومع وحدة الفعل لا يعقل تعدد المنجز والمعذر لاستحالة اجتماع أسباب متعددة على مسبب واحد؟.

أضف اليه أن معنى الحجة كون الشيء بحيث يحتج به المولى على عبده والعبد على مولاه، وكون جميع الفتاوى أو الاخبار بهذه الحيثية بالاضافة الى فعل واحد لا مانع منه، وتضاييف المنجزية والمنجزية لا يستدعي التعدد إلا في مقام الاضافة ولحاظ الشيء بالقياس الى غيره فالتكليف وان كان واحداً بالذات وهو متنجز بالذات، فالمتنجز بالذات واحد وله بالقياس الى كلّ واحد من الاخبار ثبوت في ظرف الاضافة والاعتبار، فانه من قبيل مضاييف واحد الى مضاييفات متعددة وليس من قبيل أسباب متعددة مجتمعة على مسبب واحد كي يقال أن المعقول منه الاستناد الى المجموع فاذا بطل الاستناد الى الواحد لابعينه والاستناد الى المجموع فالصحيح هنا في فرض الفرع، إما الاستناد الى واحد بالخصوص، وإما الى الطبيعي الموجود بوجود الكل من دون نظر الى الكثرات والمميزات أو الى الجميع.

بل الأظهر وجوبه اذا كان المجتهد الميت أعلم من المجتهد الحي. (١)

(١) مانقنصه من ظاهر العبارة هو جواز البقاء على تقليد الميت عند عدم ثبوت كون الميت أعلم من الحي ووجوب البقاء حال كون الميت أعلم من الحي. وهذا مضافاً الى أنه برأسه ليس تاماً يكون مخالفاً لفتواه في المنهاج. (١)

أما عدم تمامه فإن المتجه اعتبار التفصيل بين ما إذا علم بالمخالفة بين فتويي الحي والميت وبين عدم العلم بها. بحيث يتجه القول حينها: انه لو علم بالمخالفة بينهما وكان الميت أعلم من الحي وجب البقاء على تقليده، بناء على أن أدلة الحجية ليس لها قابلية الشمول لمورد التعارض كما عرفته في مسلك الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (دام مجده)، لا على مسلكنا الذي قلنا فيه بالتخير فلا مانع من الشمول كما سيتضح، وحينها تصل النوبة الى السيرة العقلانية والتي تقتضي البقاء على تقليد الاعلم.

مضافاً إليها أن العقل هنا يفرض حكماً أيضاً أذ المقام من باب دوران الامر بين التعيين والتخير في الحجية ومقتضاه - حكم العقل - هو الاخذ بمحتمل التعيين وهو فتوى الاعلم.

نعم يسقط الدليل العقلي عن الاعتبار اذا قيل انه كما يحتمل الرجوع الى الميت الاعلم كذلك يحتمل الرجوع الى الحي غير الاعلم، ومعه لا يمكن الجزم بثبوت حجية فتوى الميت الاعلم على أي تقدير، كي يقال ان المقام من باب الدوران في الحجية بين التعيين والتخير.

وتنحصر على ضوء ما قدمناه دائرة الدليل بالسيرة العقلانية لأن مفادها الرجوع الى الاعلم. وبعين التقريب الذي بيناه لك يجب الرجوع الى الحي اذا كان هو الاعلم.

وتبقى المسألة في مسرح التساوي في العلمية، بأننا لم نستطع ان نلمس بيد

من هو الاعلم بين الطرفين فالمعول عليه حينها وجوب الركون الى احوط القولين على فرض كونهما اثنين واحوط الاقوال على فرض الاتساع لاكثر من الاثنين او احوط الاقوال مطلقاً والسر فيه هو: ان العقل هو الذي يفرض هكذا عمل دفعاً للعقاب بعد تساقط الادلة اللفظية بالتعارض وبعد توقف السيرة عن الجريان لعدم قدرتها لان تعين الصغرى في مثل المقام، أي تعيين من هو الاعلم فلا يبقى طريق الا الاحتياط.

نعم الاحتياط متجه ان كان مدرجاً في حيز الامكان وكان للعبد القدرة عليه واما اذا فرض عدم القدرة ركناً الى القول بالتخير لدوران الامر بين المحذورين. هذا كله مع فرض التساوي ومع فرض العلم بالمخالفة طبعاً. واما إذا لم يعلم بالمخالفة بينهما وان وجدت ثبوتاً ولم يكن المكلف على علم بها جاز له البقاء على تقليد الميت حتى على أن تفترض كون الحي أعلم من الميت لتمامية الاقتضاء لجواز البقاء على الميت وهو الاطلاقات الشاملة لفتوى الاثنين المولدة لحجية كل من القولين، أي قول الميت بقاء وقول الحي.

ويجدر بنا ان نلاحظ ان الثمرة العملية المرجوة لجواز البقاء على تقليد الميت وعدمه في حال الفرض في طور العدم. ضرورة ان العمل الصادر على طبق الفتوين محكوم بالصحة مطلقاً. وسيان في ذلك قلنا بجواز البقاء ام لم نقل. وربما تظهر الثمرة على غير مسلكتنا بل على مسلك النائي (قده) الذي مال في تفسير معنى الحجية بكونها تتولد من اسناد المكلف عمل نفسه اليها في مقام الامثال.

وعليه فلو قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز الاستناد الى فتواه بلا محاذير تتخيل، بحيث لو استندنا اليها وكان الحكم الواقعي على خلافها لم تستحق العقاب على المخالفة للاستناد الى الحجة حسب الفرض. واما اذا فرضنا

(مسألة ١٥): لا يجوز العدول الى الميت - ثانياً - بعد العدول عنه إلى الحي وتعلم فتواه، وإن لم يكن قد عمل بها. (١)

عدم جواز البقاء على تقليد الميت غير الاعلم فلا يجوز الاستناد الى فتوى الميت، وحيث أننا اثبتنا عدم لزوم الاستناد الى فتوى الميت في حجيتها فلائمة في هذا البحث.

نعم التشريع المحرم هو المخذور الاقوى اذا استند الى فتوى الميت مع عدم قيام الدليل على الجواز.

(١) ما يمكن ان يذكر لعدم جواز العدول أمور:

الاول: ان التقليد هو الالتزام كما ذكر السيد اليزدي (قده) فاذا عدل المكلف عن تقليده الميت فقد عدل عن التزامه ورفع يده عنه وهذا شأنه ان يبطل تقليده وفي هذه الصورة يفترض ان يقال كأنه بهذا العدول لم يرجع اليه من البداية. ولازم هذا القول أن لو عدل مرة أخرى الى الميت كان هذا تقليداً ابتدائياً لادليل عليه.

إلا أن المتجه اعتباره هو عدم ورود لفظ التقليد بالمعنى الاصطلاحي - الذي يستبطنه وكذا عنوان البقاء على تقليد الميت - في لسان الأدلة آية أو رواية لكي تصور أن يطاله قلم البحث بالمعنى الاصطلاحي وغيره فإن فسرناه بالالتزام أو الاستناد أو العمل لم يؤثر أي منها في جميع اللوازم العملية المترتبة عليه، وهذا الاختلاف اللغوي في تفسيره لادخل له في المسألة.

الثاني: ان مقتضى الاصل العقلي عدم جواز العدول لان المتيقن حجية فتوى المعدول عنه وسريان الشك الى حجية فتوى المعدول اليه فالامر دائر في الحجية بين التعيين والتخير، ضرورة أن فتوى الحي حجة، اما تعيينية أو تخيرية لاحتمال أن تكون فتوى الميت حجة أيضاً، والعقل لا يحكم إلا الاخذ بما يحتمل تعيينه لكونه مقطوع الحجية وأما الآخر فمشكوك الحجية.

لكنه أخص من المدعى لأنه يتم وفق ما اذا علم ان المجتهد الحي أعلم من الميت وأما لو فرض ان الميت أعلم من الحي مع العلم بالمخالفة بينهما فلا يحتمل تعيين فتوى الحي عليه. نعم على تقدير كون الميت أعلم من الحي فالعدول باطل، ومع فرض التساوي بين الميت والحي مع العلم بالمخالفة بينهما فمقتضى القاعدة سقوط فتواه عن الاعتبار والعمل على قانون الاحتياط، ويرتفع القول بالدوران في الحجية هذا على مسلك المشهور وأما على ما اخترناه فمقتضى القاعدة هو التخيير.

الثالث ماذهب إليه استاذنا الاعظم (قده): من أنه لا بد وان يلاحظ حال العدول فإن كان عدول المكلف الى الحي عدولاً صحيحاً شرعياً لم يكن حينها أي مسوغ للعدول الى الميت عن الحي مرة أخرى، والمسوغ للعدول انما يكون في موردین أحدهما فيما كان الحي أعلم من الميت، وثانيهما فيما اذا كان الميت أعلم، إلا أن المكلف نسي فتواه.

نعم اذا لم يصح عدوله الى الحي لكون الميت أعلماً أو لان المكلف ذاكر لفتواه فلا مناص من أن يعدل الى الميت، ولا يضره الرجوع الى الحي لأنه كالعدم لبطلانه شرعاً.^(١)

أقول في حقه ملاحظاً: أن ما ذكره الاستاذ الاعظم (قده) لا يصلح لان يكون دليلاً برأيه لجواز العدول لأنه منقح لموضوعه، بل الدليل لعدم جواز العدول هو الوجه الثاني الذي قلناه في ثبوت الدعوى من الاصل العقلي بتقريب ان الاخذ بقول المجتهد الحي الاعلم أخذ بمقطوع الحجية والرجوع الى الميت رجوع الى مشكوكها فمقتضى الاصل العقلي الاخذ بالاول.

واشكل سيدنا الاستاذ (دام عزه) بالقول: بأن الميت لو كان أعلم من الحي

(مسألة ١٦): الاعلم: هو الاقدر على استنباط الاحكام وذلك بان يكون أكثر إحاطة بالمدارك وتطبيقاتها من غيره. (١)

والمكلف نسي فتوى الميت فعدل الى الحي ثم تذكر فتوى الميت ففي مثله يمكن أن يقال بوجوب العدول الى الميت لانه اعلم وليس مثله تقليداً ابتدائياً. (١)

إلا ان ماتفضل به (دام ظلّه) يردّه: بان الاختلاف المبناي ليس اشكالاً بالمعنى الفني، فان استاذنا الاعظم (قده) يرى ان الذكر شرط في تعنون العمل بالبقاء وإلا لا يكون من صغريات التقليد الابتدائي كما تقدم توضيحه.

(١) قال (قده) في توضيح مفهوم الاعلمية: ليس المراد بالاعلمية أن يكون المجتهد أشدُّ اقتداراً في القواعد والكبريات - اعني المبادي - التي تولّد الاحكام، كما اذا كان المجتهد في المطالب الاصولية أقوى من غيره، فإن شدة الاقتدار العلمي بالكبريات غير راجعة الى الاعرفية في الاستنباط فإن رب شخص له اليد الطولى في الاصول وليس له نصيب من التطبيقات والاستنباط، وليس المراد بالاعلمية أكثرية الاحاطة بالفروع والتضلّع في الكلمات والاقوال كما اذا تمكن من الجواب عن أي مسألة ترد عليه، ولو من الفروع التي لا يتلى بها عادة إلا نادراً أو لا يتحقق في الخارج أصلاً مع الاطلاع على اقوالها وموارد التعرض للمسألة في كلماتهم لوضوح أنها ليست إلا حفظ الفتاوى والفروع.

بل المراد بالاعلمية كون المجتهد أشدُّ مهارة من غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى استنباطاً وأحسن استنتاجاً للأحكام من مبادئها وأدلتها، وهو يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات وحسن سليقة في تطبيقاتها على صغرياتها كلها، ولا يكفي أحدهما مالم ينضم اليه الآخر.

والوجه في هذا التفسير :- أي تفسير الاعلمية بهذا التفسير - لان حال الاعلم في الفقه حاله في بقية الحرف والصناعات والعلوم، فكما ان الاعلم في

الطب والهندسة وغيرها هو الذي يكون أعرف من غيره بسبب تطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى استنباطاً لها عن قواعدها. ولا يكفي في العلمية مجرد كون الطبيب أقوى في الكبريات أو أكثر اطلاعاً على الامثال والفروع، بل لابد للطبيب العلم مضافاً الى احاطته بأقسام المرض وطرق معالجتها وأدويتها من أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها على مصاديقها فكذا الحال في المقام.

نعم بحسب مدلول لفظ (أعلم) الذي هو على هيئة (افعل) الدالة على معنى التفضيل مدلولاً للهيئة، هو كونه الأكثر علماً والوسع احاطة بالمعلومات فيشمل الاقوائية في القواعد والكبريات والاكثرية من حيث الاحاطة بالفروع والكلمات فما ذكرته من المعنى الاعم وان كان خلاف ظاهر هيئة اسم التفضيل. إلا ان الحكم بوجوب تقليد العلم لما لم يرد في شيء من الأدلة اللفظية بحيث نستطيع أن نلاحظ عبرها أن العلم هل معناه يشمل العلمية من حيث القواعد والكبريات أم يراد معنى غيره؟ وانما انتقلنا الى القول بوجوب تقليد العلم - حال العلم بالمخالفة بالفتوى - من بناء العقلاء أو العقل من باب قاعدة الاشتغال. ولاضير في أن نقول ان المعنى المراد من العلم الذي يجب تقليده لدى العقل والعقلاء يدور حول فلك هذا الذي ذكرناه.

ومن هنا نقول ان الضابطة في العلمية هي الاعرفية في التطبيق وأما كثرة المعلومات التي قد يتوهم انها كذلك من صيغة التفضيل فلامسرح لها، لان الدليل الدال على ذلك غير ناظر الى كون معلوماته أكثر عدداً أم لا، مضافاً الى ان العالمية والعلمية انما تلحظان بالاضافة الى شيء واحد فيقال زيد عالم بمسئلة كذا وعمره أعلم بها منه. وأما اذا كان هنا شيان يعلمهما أحد المجتهدين ولم يعلم الآخر إلا باحدهما فلايصح أن يقال ان الاول أعلم من الآخر بل هما متساويان في العلم باحدهما وفي الآخر أحدهما عالم والآخر لا علم له به أصلاً.

وتظهر معنى الاعلمية خلاصة لما قدمناه بانها: ليست كثرة العلم بالمسائل والفنون كما أنه ليس الاشدية في مراتب العلمية بأن يقال ان من انكشف له حكم المسئلة انكشافاً جزمياً أعلم ممن انكشف له انكشافاً ظنياً.

كما انه ليس من الاقوائية بحسب المبنى كما اذا كان احد المجتهدين قوياً في مبانيه العلمية بحيث لا يشك بها بتشكيك المجتهدين ولا يرفع اليد عنها بالمناقشة في أدلتها بخلاف الآخر لعدم أولهما الى الاعرفية في التطبيق التي تدور رحي معنى الاعلمية حولها.

والاجتهاد يدور مقام الحجة على الحكم وعدمه سواء كان الانكشاف بالواقع الجزمي أم ضعيفاً بالحيثية الظنية بل أم لم ينكشف، بل بلامجازة نقول انه أمكن التشكيك في مباني المجتهد أم لم يمكن فلا يتأسس الاجتهاد على شدة الانكشاف وضعفه ولا على قوة المباني وعدمها.^(١)

وما افاده (قده) على اطلاقه محل نظر، إذ وصف الذي يرفع يده عن مبانيه الفقهية بأدنى مناقشة علمية بالاجتهاد مجازة قد يأبأها نفس معنى الاجتهاد، وبالأولوية القطعية ان يكون المبنى القوي هو المعتبر في وصف الاعلمية للفقيه وشدة مدافعتة.

وبعبارة واضحة أن القوة العالية وإن لم تكن شرطاً بحيث لا يمكن وقوع التشكيك فيها غير ان قوة المبنى تعتبر في صدق الاجتهاد والاعلمية ومن حيث البناء على أنه من ذوي الآراء المستقرة، والذي يرفع اليد عن مبناه بمجرد التشكيك يشك في صدق المجتهد عليه.

وقال السيد اليزدي (قده): ان الاعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسئلة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار.^(٢)

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ٢٠٣.

(٢) العروة الوثقى م ١٧.

وأورد عليه السيد الشاهرودي (قده) في حاشيته عليه بأن تصويره بهذا المعنى مشكل وتمييزه أشكل فلا يقاس بالصناعات. ^(١)

أقول: وأي اشكال يمكن أن يتصور في إحراز العلم من بين أطراف العلم الاجمالي لمن امتاز بالخبروية. ولانني بذلك ان تشخيص العلم أمر يسير، بل لا يخلو كل علم نظري من صعوبة في تشخيص العلم في هذا الفن أو ذاك ومع ذلك لا مجازفة اذا قلنا بأن الصعوبة بهذه الكيفية أمر طبيعي إلا عند أهل الخبرة. وقال السيد الحكيم (قده): ان المراد من العلم الاعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية عقلية كانت أو شرعية فلا بد وان يكون اعرف في أخذ كل فرع من أصله. ^(٢)

وقال المحقق العراقي (قده): ان المراد من العلم كان أحسن استنباطاً من غيره لكونه أقوى نظراً في تنقيح قواعد المسألة ومداركها، وأكثر خبرة في كيفية تطبيقها على مواردها وأجود فهماً للأخبار وأكثر اطلاعاً بمدارك المسئلة. ^(٣) وزبدة البيان: أن جميع التعاريف المذكورة من الاعاظم تدور في فلك واحد، وتشير الى حقيقة المعنى الذي هو كون المجتهد ماهراً بالحد الذي يفوق اقرانه في تطبيق الكبريات على صغرياتها، بل وأقوى استنباطاً للأحكام من أدلتها الذي يركز على علمه بالكبريات الاصولية مع حسن السليقة في التطبيق. فالاجود استنباطاً كما في كلمات السيد اليزدي (قده) أو الاعرف في تحصيل الوظيفة الفعلية كما في كلمات السيد الحكيم (قده) والاحسن استنباطاً من غيره كما عن العراقي (قده) والامهر والاعرف كما عن الاستاذ الاعظم (قده) تؤسس المعنى الذي بيناه.

(١) حاشية على العروة الوثقى على المسئلة ١٧.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٣٦.

(٣) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٥٤.

(مسألة ١٧): يجب الرجوع في تعيين الاعلم الى أهل الخبرة والاستنباط ، ولا يجوز الرجوع - في ذلك - إلى من لا خبرة له بذلك . (١)

(مسألة ١٨): اذا كان أحد المجتهدين اعلم من الآخر ففيه صورتان :

الاولى : ان لا يعلم الاختلاف بينهما في الفتوى أصلاً ففي مثل ذلك يجوز تقليد غير الاعلم . (٢)

(١) أما وجوب الرجوع الى أهل الخبرة فلأنه من الواضح بمكان ان تعيين الامهر في تطبيق الكبريات على الصغريات لا بد وان يؤول الى الفرد الأدنى من سنخه وهو المجتهد ، لان الاهلية لاتأسس إلا على ذلك ، ومع فرض فقد لمثل هذه الرتبة من العلمية فالوصف بالخبروية من الاستحالة بمكان ، ومع عدم اتصافه بالخبروية كيف يشخص الاعلم من غيره ، واما عدم جواز الرجوع الى غير أهل الخبرة فلانه مع افتراض كونه بهذه الكيفية غير قادر على تشخيص الاعلم .

(٢) وينبغي التعرض الى مقامين يمسا واقع المطلوب ، فالبحت (اولاً) يجب أن يمس وظيفة العامي بحسب ما يراه عقله من الرجوع الى الاعلم في التقليد أو يتخير بينه وبين غيره . ثم بعد ذلك العروج الى أن المفتي الاعلم هل يعطيه الدليل الصلاحية الكافية لان يفتي لمقلده بجواز الرجوع الى غير الاعلم أو يتعين عليه أن يفتي بلزوم الرجوع الى الاعلم .

أما أولاً فالعقل بحسب المساحة التي يتحرك على ضوئها لا بد حال افتراض المخالفة بين الاعلم وغير الاعلم في الفتوى ان يحكم بالرجوع الى الاعلم لان فتواه متيقنة الحجية اذ على تقدير عدم اعتبار العلمية يكون التخيير هو المفترض ، فان الاعلم يكون عدلاً للواجب التخييري ، وعلى تقدير لزوم العلمية في الفتوى تكون متقدمة والحجة تعيينية فالعقل يحكم بالاخذ بها لانها متيقنة الاعتبار بخلاف فتوى غير الاعلم فانها مشكوكة الاعتبار ، ومن هنا التجانا الى القول بان فتوى الاعلم متيقنة الاعتبار حال الدوران في الحجية بينه وبين غير الاعلم .

وتبقى على هذا فتواه - غير الاعلم - مشكوكة الاعتبار وحال الاستناد اليها في العمل غير مؤمنة من العقاب بل وتقترن باحتمال العقاب الباعث للعقل بلزوم دفعه استقلالاً الذي لا يتحقق إلا بالركون الى فتوى الاعلم .

والظاهر انه لا طريق لنا الى الالتزام بالبراءة العقلية والشرعية في نفي الحجة التعيينية وفي نفي الحكم بلزوم فتوى الاعلم تعييناً بتقريب ان استحقاق العقاب على مخالفة فتوى خصوص الاعلم غير ثابت للشك بأن العقاب هل استحق على تقدير مخالفة فتوى الاعلم أو لم يستحق وعلى ضوء ذلك فاحتمال أن تكون الحجة تخيرية بين فتوى الاعلم وغير الاعلم ثابت، ومعه لا علم بالعقاب على مخالفة فتوى الاعلم، نعم استحقاق العقاب انما يكون على مخالفة كلا الفتويين - الاعلم وعدلها غير الاعلم - وأما مخالفة قول الاعلم وحده فلا توجب العقاب مع وجود البراءة العقلية والشرعية . فإن قوله ﷺ (رفع عن أمتي . . .) يدل على البراءة الشرعية الرافعة للتعين أيضاً في تقليد الاعلم لما في ذلك من كلفة زائدة على المكلف وضيق عليه .

أما لا طريق لنا : فلأننا نسلم ان استحقاق العقاب على مخالفة خصوص فتوى الاعلم لم يثبت لنا بحيث نستطيع مع عدم الثبوت هذا ان نستند الى البراءة الشرعية كما قربناه لك وننفي الالتزام بتقليد الاعلم بحديث الرفع، إلا أن هذا لا يستطيع ان يثبت لنا جواز الاقتصار على فتوى غير الاعلم في العمل إلا على القول بالأصل المثبت الثابت عدم اعتباره بحسب مانع في محله .

وبيان آخر : ان البراءة العقلية والنقلية كفيلتان بأن ينفي استحقاق العقاب على تقدير تنجزه وتقليد الاعلم لما فيه من كلفة زائدة وهما لا يتعديان هذا الحد بحسب مانع من دليلهما، إلا ان مفروض الاشكال ان يعتبر في هذا النفي الاستفادة منه جواز تقليد غير الاعلم والاقتصار عليه وهذا الامر لانستطيع أن

نستولده من نفس هذا النفي ، ولا يعطينا في يدنا هذا الامر ولا تتمكن منه ، ضرورة ان فتوى غير الاعلم لا يعرض عليها القطع بل تبقى مشكوكة الحجة ، والحال ان الفعل اذا كان في رتبة الامتثال لم يجز ان يصدر إلا اذا كان مطابقاً للفتوى الحجة ، وهو أمر لم نلتمسه في فتوى غير الاعلم .

فإذ أن أصالة البراءة عن العقوبة على مخالفة فتوى الأفضل لاتجدي في جواز الاقتصار على قول المفضل لان جواز الاقتصار لا يكون في مثل المقام إلا اذا قُطع بكون فتواه ان استند اليها في ظرف الامتثال معذرة عن العقاب .

ومخالفة فتوى الأفضل ان قلنا بعدم استحقاق العقاب عليها الا انه لا يولد لنا ذلك القول بمعذرية فتوى غير الاعلم بحيث يمكننا حينها الاقتصار عليها لأن جواز الاقتصار أثر العلم بالحجة وليس أثراً لعدم العقاب على مخالفة الأفضل .

أضف إليه ان مخالفة فتوى الاعلم لاتوجب استحقاق العقاب ، والعقاب الاخروي يترتب على مخالفة الواقع المتنجز بمخالفة الفتوى ، فلامانع للبراءة العقلية بالنسبة الى فتوى الأفضل فانها تجري في مورد يحتمل العقاب على تركه بل مخالفة المفضل أيضاً لاتوجب استحقاق العقاب ولذا لو أتى المكلف بالواقع الخارج عن فتواهما كما لو استند الى الاحتياط وخالف كلنا الفتويين لايعاقب لا على مخالفة فتوى الأفضل ولا على مخالفة فتوى المفضل .

وشبهة ان الواقع لا يخلو إما أن يكون منجزاً لتعلّق فتوى الاعلم بها ، وإما ان يتنجز لتعلّق فتوى المفضل بها ، وعلى تقدير مخالفه فتوى الاعلم بالاستناد الى البرائتين ، فإن حدث وحصلت المخالفة مع الواقع فلاعقاب عليه مستحقاً له للمؤمنية ، وان كان الواقع مع فتوى المفضل فلم يخالفه لموافقة عمله لفتواه . وإن كان الواقع خارجاً عن الفتويين فلانجز له وبالنتيجة ان جريان البراءة في خصوص فتوى الاعلم ينفعنا وتكون هي مؤمنة ، فلايعاقب المكلف على مخالفة

الواقع الموجود في مؤدى فتوى الأعلّم .

وبالجمله ان الواقع لو كان في مؤدى فتوى الأعلّم فلا يعاقب على مخالفته ببركة البراءة ، وان كان في مؤدى فتوى المفضول فقد أتى به على الفرض ، وان كان خارجاً عن الفتويين فلا منجز له .

فيدفعها : ان الاجتهاد ، والتقليد ، والاحتياط ، من الواجبات العقلية ، من الطرق التي يستنبطها العقل دفعاً للعقاب الاخروي وخروجاً عن التكليف التي اشتغلت بها ذمة المكلف بعد ان يتنجز الواقع بالعلم الاجمالي الكبير بوجود واجبات ومحرمات واقعية فالغرض هو ا فراغ الذمة . ومن هذا الملاك نقول إنّ المقتصر على فتوى المفضول لم يعلم باتيانه الواقع ولا يعلم بأن الاتكاء على الفتاوى الصادرة عن المفضول يوقعه في ساحة المعذرية ، فأى فائدة من القطع بعدم ترتب العقاب على ترك موافقة الأفضل بالخصوص ، فلاثمرة ترجحى اذاً في ترك فتوى الأفضل ، حتى على تقدير ان هذا ما يميله لسان البراءة العقلية لما منعت العقاب او الشرعية لما رفعت التكليف . نعم اذا توجهنا الى القول بأن العلم الاجمالي الكبير في رتبة العدم ، وان الواقع تنجز من قناتي الفتويين للأفضل وللمفضول كان ماذكر وجيهاً ، فان البراءة تجري في ترك الواقع في مؤدى فتوى الأفضل لو كان الواقع فيه ويأتي بالواقع في ضمن فتوى المفضول لو كان فيه وإن كان خارجاً عن الفتويين فلا منجز له ، إلا أن قلم التحقيق الرصين يدفع مثل هذه التخيلات بدواً ويفرض ان الواقع يتنجز بالعلم الاجمالي . وأما التماس العقل التقليد طريقاً فمن واقع انه مؤمن من العقاب الاخروي .

وماعليه التحقيق - خلاصة - ان البراءة عقلية ونقلية ، وان منعت العقاب الاولى ومنعت التكليف الثانية الا ان ذلك لا يثمر شيئاً بعدما عرفت ان روح الاشكال يتأسس لاثبات جواز تقليد المفضول مع مخالفة الأفضل ، وانه طريق

مؤمن وهذا لا يكون إلا على القول بالأصل المثبت والقول بحجتيه ضرب من الخيال والوهم . وبالتالي يثبت ان دوران الحجية بين التعيين والتخيير عقلاً بين الأفضل والمفضول بمحل من التعذر .

وبالقول : بأن الشك في حجية فتوى المفضول يكون مسبباً شرعاً عن احتمال اعتبار المزية في فتوى الأفضل فإصالة عدم اعتبارها يرتفع الشك في حجية فتوى المفضول . يندفع القول ، بأن الشك في حجيتها - فتوى المفضول - لا يكون مسبباً عن احتمال اعتبار المزية في فتوى الأفضل بل مسبب عن عدم نهوض دليل على حجية فتوى المفضول حتى على تقدير مخالفتها لفتوى الأعلّم .

فتلخص أن العامي بعدما قدّمناه في بيان ما أورد أو يمكن أن يورد بحسب الدليل العقلي ممنوع من الرجوع الى غير الأعلّم مع وجود طريق الى تقليد الأعلّم . فتم الكلام في المقام الأول .

وأما المقام الثاني : فهو في مقام استدلال الفقيه على الافتاء بجواز الرجوع الى المفضول وعدمه وكان الوصول الى ماهو الحق في المسألة يستدعي أن يُنظر في التحقيق حول صور ثلاث : فانه تارة يعلم بالموافقة بين فتوى الأعلّم وغيره ، وأخرى أن يعلم بالمخالفة بينهما وثالثة بأن يشك في ذلك بأن لا يعلم بالموافقة ولا بالمخالفة بينهما ، ونظر الماتن (قده) الى خصوص الصورة الثالثة ولاجلها أفتى بجواز تقليد غير الأعلّم . وكيف كان فالانجاء الى القول بجواز تقليد غير الأعلّم في الصورة الثالثة مبني على جملة من الأدلة نستعرضها تباعاً للوصول الى الحق في المسألة .

ما قيل أو يمكن أن يقال في جوازه أمور :

(منها) كما قال المحقق العراقي (قده) : لا اشكال - ظاهراً - في التخيير بينهما - في ظرف الموافقة اذ لا دليل على تعيين الرجوع الى خصوص الأعلّم ، بل لاثمة

للتزاع في هذا الفرض لكون العمل بفتوى أحدهما عمل بفتوى الآخر أيضاً، ولاوجه لاختصاص أحدهما المعين بدليل الحجية لأن المسألة من قبيل تعدد الرواية في حكم واحد. (١)

والنظر حول ما أفاد(قده) يظهر بالقول : بأن العمل بأحدى الفتويين وان كان لازمه العمل بفتوى الآخر غير ان الفقيه في مقام افتائه جواز تقليد غير الاعلم يحتاج الى دليل كي لا يكون فتواه من صغريات الافتراء على الله ، والمفترض هنا عدم نهوض الدليل على مثل هكذا فتوى ، ومجرد عدم الدليل على تعيين فتوى الاعلم لايتولد عن ذلك القول بحجية فتوى غير الاعلم ومنه يظهر ان البيان بهذا المقدار من العراقي(قده) لا يكفي للاستدلال على المطلوب .

(ومنها): ان الاطلاقات الواردة على حجية فتوى الفقيه من الكتاب والسنة تامة الاقتضاء لتشمل فتوى غير الاعلم ، إلا ان الاطلاقات ممنوعة الشمول في صورة العلم بالمخالفة بين فتوى الاعلم وغير الاعلم فتخصص هنا بالمخصص العقلي وهو هنا عبارة عن عدم امكان التعبد بالتناقضين فالقرينة العقلية - أو المخصص - مانعة من التعبد بالتناقضين .

وأما صورتان الاخيرتان - صورة العلم بالموافقة والشك بالمخالفة - فهما لازالتا تحت العموم أو الاطلاقات الدالة على تقليد الفقيه بلا تقييد بالاعلمية .

وربما يناقش في الاستدلال المذكور بأننا نسلّم خروج صورة العلم بالمخالفة بين الاعلم وغيره عن الاطلاقات وكذا جواز التمسك بها في صورة العلم بالموافقة مسلمة ولانزاع لنا حول ذلك ، إلا انه في صورة الشك بوقوع المخالفة بينهما ، اللجوء هنا الى التمسك بالاطلاقات والعمومات تمسك بها في الشبهات المصدقية ولايصح ذلك . والدائرة التي نحن ندور ضمنها هي هذه فإن المخالفة قد

تكون مقررة بحسب الثبوت الواقعي بينهما ومع احتمال المخالفة بينهما في الواقع كيف يمكن التمسك بالاطلاقات .

وأجاب السيد الحكيم (قده) بالقول : بأن مثل هذا الاحتمال بوقوع المخالفة ثبوتاً بينهما لا يعطينا القدرة على رفع اليد عن هذا الاطلاق بمجرد ونقول بعدم حجتيه لان المخصص هنا لبي^(١).

وتوضيح مراده : بأن التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية لايجوز فيما اذا كان المخصص متعنوناً بالعنوان اللفظي وهو غير المقام هنا، لكون المخصص هنا لبياً ومعه يجوز التمسك بالعموم بل لا مانع منه . فصورة العلم بالمخالفة مسلمة الخروج عن تحت العموم بالمخصص اللبي وهو الدليل العقلي المانع عن شمول الاطلاقات والعمومات لها، وان كانت تامة الاقتضاء لمثل هاتين الصورتين وهو انتهائه الى القول بجواز التعبد بالمتناقضين ولم يقل به أحد . وأما العلم بالموافقة فلاارتفاع المحذور فيه تشمله الاطلاقات غير أنّ هذه الاطلاقات والعمومات تبقى على اقتضاءها بلا مانع في صورة الشك لان انحصار المخصص اللبي في خصوص صورة العلم بالمخالفة بلا اقتضاء لشموله لمثل الفرض المشكوك .

غير أن الذي ذكره (قده) من الاشكال مبني على عدم تعنون العام بغير عنوان المخصص اللبي ويرجع الى ما أفاده الشيخ الاعظم (قده) وتبعه جملة من المتأخرين حيث ذهبوا الى جواز التمسك بالعموم بالشبهات المصادقية اذا كان المخصص بالواقعية اللبية وليس لفظياً .

إلا انه لافرق في عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية بين أن يكون المخصص لبياً أو لفظياً من جهة استحالة الاهمال في العالم الثبوتي كما يستحيل الاطلاق بعد العلم بالتقييد، وفي المقام لا شك بتعنون العام أو المطلق

.....
 بعنوان ما بعد ورود المخصص أو المقيّد .

فاذا ورد دليل على وجود اكرام العلماء ومن ثم قام اجماع على حرمة اكرام الفساق منهم يستحيل بقاء العموم أو الاطلاق على حاله بعد ورود التقييد عليه . واردة اكرام مطلق العالم ينافي التقييد ، والعالم غير الفاسق هو المراد بالجعل ، واستحالة الفرد الثالث وهو الاهمال في مقام الثبوت كما هو المفترض واضح فبعد عدم كون الاطلاق باقياً على اطلاقه واستحالة الاهمال في مقام الثبوت يتعين كون العام والمطلق مقيدين بغير عنوان المخصص ولم يحرز أن العنوان المقيّد (العالم غير الفاسق) صادق على المورد المشكوك فيه أم لا ، ومع عدم احرازه يمنع من التمسك بهذا العموم أو الاطلاق كما أفاد الاستاذ الاعظم (قده) ^(١) وسيدنا الاستاذ (دام ظلّه) . ^(٢)

ويمكن الجواب كما في كلمات الاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ عن الشبهة من طريق آخر وهو : ان استصحاب العدم الازلي كأصل موضوعي نستطيع معه أن نجعل الفرد المشكوك باقياً تحت العموم وان كان المقام من موارد الشبهة المصدقية وكيفية ذلك :

بان يقال ان المخالفة بين المجتهدين أمر حادث مسبق بالعدم ومع الشك بتحقق المخالفة بينهما يبنى على العدم بهذا الاستصحاب ، فإن المخالفة بينهما لم تكن موجودة - وان كانت سالبة بانتفاء الموضوع ، وهما وجدا الآن ويشك بتحقق مخالفة ما فمقتضى هذا الاستصحاب يحكم بعدم المخالفة بعد وجودهما . وبهذا الطريق نستطيع ادراج هذا الفرد المشتبه تحت عمومية العموم أو شموله بالاطلاق .

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٦ .

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٤٣ .

بل الاستصحاب النعتي يساعدنا بنفس التقريب المتقدم فيقال: كان المجتهدان في زمانٍ بلا مخالفة بينهما في الفتوى - ولو من جهة عدم بلوغهما الاجتهاد مثلاً أو أحدهما - ومقتضى الأصل انهما الآن على ماكانا عليه. ^(٢١)

إلا أن يقال: أي مسوّغ لنا كي نتمسك بالاطلاق والعموم قبل الفحص عن التخصص أو المقيّد، بل لا مكنة لنا من التمسك بالاستصحاب في محل البحث - نعتياً كان أو أزلياً - مع احتمال المخالفة بين الفتويين، فشمول الاطلاقات والعمومات للفتويين متأسس على تقدير الموافقة بعد الفحص، وعدم الشمول متأسس على تقدير المخالفة. فلامناس من الفحص ليظهر انهما متخالفان كي لتشملها الاطلاقات أو انهما متوافقتان كي تشملها الاطلاقات ويجوز الرجوع الى غير الاعلم.

وأجاب عنه شيخنا الاعظم الانصاري (قده) بعدم وجوب الفحص عن المعارض في ظرف احتمال التخالف الفتوائي، والامر فيه ليس كالروايات التي هي في معرض ورود المعارض والفحص واجب فيما كان في معرض ورود المعارض للدليل كالاخبار. ^(٢٢)

والحق في الجواب ان يقال كما عن الاستاذ الاعظم (قده) وسيدنا الاستاذ (دام ظله) والذي يصلح جواباً أيضاً عما أفاد المحقق الاصفهاني (قده) في معرض ايراده على الشيخ الاعظم حيث قال: بأن المفروض ثبوت فتوى من الاعلم لكنه يشك في معارضتها، لا انه يشك في أصل وجود المعارض حتى يقال ان بناء العقلاء عدم الفحص عنه ^(٢٣) حيث قالوا: بأن التمسك بالاطلاق وان كان

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٦٠.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٤٢.

(٣) مجموعة رسائل ص ٨١.

(٤) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٥٩، ط المدرسين.

يعتبر فيه الفحص من مقيداته ومعارضاته بل مطلق ما ينافيه بحكومة ونحوها إلا انه خاص بالشبهات الحكمية من حيث لاصلاحية للتمسك بعمومية الدليل قبل الفحص عن المخصص له ، واما الشبهات الموضوعية فلا تشترك مع الشبهات الحكمية في هذا .

مثلاً : إذا قامت بينة على ملكية دار لزيد لم يعتبر في حجيتها الفحص عما يعارضها من البينات ، ولو مع العلم بوجود عدول يحتمل شهادتهم بأن الدار ليست لزيد .

ومقامنا من هذا القبيل اذ انه من الشبهات الموضوعية لكون مفروض الكلام العلم بعدم اعتبار العلمية في فرض الموافقة ، وانما شك في أنهما متخالفان أو متوافقان فالشبهة موضوعية المعلوم عدم اعتبار الفحص فيها لان المقتضى لوجوب الفحص أحد أمرين على سبيل منع الخلو :

الاول : ان الوتيرة التي كانت تصدر على نسقها الاحكام من الائمة عليهم السلام التدرج في البيان لجميع ما يتعلق بالحكم الشرعي شرطية أو شطرية ، وبيان هذه الاحكام بجميع مالها من الخصوصيات والدخل فيها لم يكن متولداً في مجلس واحد ولا في زمان واحد ، بل عدة مجالس وازمان رعاية في ذلك لحال التقية وكون الظرف الذي يحفُّ بهم عليهم السلام وبأصحابهم ومحببهم يفترض عليهم مثل هذا الامر خوفاً على انفسهم أو انفس أصحابهم ، ولذا قد نجد حكماً عاماً في زمان الامام زين العابدين عليه السلام والمخصص يصدر في زمان الامام الصادق عليه السلام أو يصدر حكم مع نفسه أو غيره .

وافترض علينا هذا الحال ان نتوقف بشأن الاصول العقلائية كاصالة عدم القرينة قبل الفحص أو انها لو جرت وانعقد لكلامه ظهور في نفسه لم تجر فيه اصالة حجية الظهور مع كونها اصلاً عقلائياً لانها تختص بما اذا لم تكن هذه

البيانات والاحكام ظهرت عبر قناة التدرج وهو الذي افترض علينا هذا التوقف في هذه الاصول العقلائية الجارية. ومع عدم الجريان والتوقف لم يركن الى ظواهر الكلام لعدم اعتبارها حجة حيثث.

الثاني: نشو العلم الاجمالي في كون العمومات والمطلقات الواردة في الشريعة المقدسة مخصصة ومقيدة بمقيّدات ومخصصات كثيرة حتى ادعي ان مامن عام إلا وقد خص ولتنجيز العلم الاجمالي وجب الفحص عن جميع المنافيات للخروج عن الطرفية للعلم الاجمالي اي كطرف مبتلى به. وهذان الامران لايتاني شيء منهما في الشبهات الموضوعية.

اما مسألة جريان عادة المتكلم على التدرج في بيان الخصوصيات والقيود في ضمن مدة مجالس متفاوتة زماناً فلاجل انه لاموضوع لها في المقام، وحيث ان فتوى الفقيه حينما تصدر فتكون متولدة عن نظره واجتهاده بحسب الدليل المجامع لها ولانظر لها الى فتوى فقيه آخر لا على نحو التقييد او المخصصة او الحكومة واي نوع ربط ليس لاحدهما بالآخر.

واما عدم مساس الامر الثاني فلانتفاء واقع العلم الاجمالي بوجود هكذا مخالفة بين المجتهدين بل احتمال الموافقة بمكان من التقرر، بل جل العوام ان لم يكن كلهم يرون التطابق الفتوائي لصدورها عن شريعة واحدة مما يقطع معه بعدم نشو اختلاف ما، ولايقبح بالمطلوب علم بعض الخواص بالمخالفة الاجمالية بين المجتهدين بواقع المطلوب، لان مثل هكذا علم لايسري حتى الى المسائل التي هي محل للابتلاء.

ونوجه النظر الى ان المراد بالمخالفة هو ان تكون فتوياهما متنافيتين، مع كون فتوى غير الاعلم منافية للاحتياط.

فانتفاء الاقتضاء للفحص لا يخلو من وجاهة في الشبهات الموضوعية مع

عدم جريان هذين الامرين في محل النزاع فلامانع يتصور من التمسك بالاطلاق فيها. (٢، ١)

إلا أن الاغماض الاطلاقي عن الامر الثاني ياباه نفس الواقع الإثباتي اذ علم الخواص بالمخالفة الاجمالية في المسائل التي هي محل الابتلاء مقرر، فلا تمنع من جريانه - الامر الثاني - بالفتيا مع هذا العلم بل عمومه يشمل حريم النزاع. فصفاة القول على أساس احراز وجود علم اجمالي بالمخالفة في المسائل التي هي محل الابتلاء أو عدم الاحراز فالقول بوجوب الفحص مع احرازه لا ياباه النظر ولا تتضمن هذه الدعوى المجازفة، ومع الانكار لوجود مثل هكذا علم اجمالي بالمخالفة في خصوص محل الابتلاء فالحق ما افاده استاذنا الاعظم (قده)، لكن انكاره على اطلاقه مشكل.

وندفع شبهة التفريق بلافارق بين الروايات والفتوى، حيث قالوا في اشكالهم بان القول بالحجية في الروايات يتوقف فيما اذا احتمل وجود المعارض في الروايات الباعث لوجوب الفحص عنه فانهم لا يحكمون بحجية خبر قبل الفحص عن معارضه مع ان الشبهة موضوعية هناك أيضاً فالافتراض ان يسلك في الفتوى نفس السلوك في الخبر.

بالقول بان العلم الاجمالي بوجود المعارض قضية حتمية في عالم الرواية والاثر، والامر يختلف فيه في الفتوى اذ لا علم لنا بوجود المعارض في الفتاوى التي هي محل الابتلاء، لا اجمالاً ولا تفصيلاً، نعم لو وجد في الفتوى الموجود في الاثر عنهم عليه السلام من العلم الاجمالي بوجود المعارض لسلكنا عين المسلك المتبع في الاثر في الفتوى.

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٦١.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٤٣.

(ومنها): ان الائمة عليهم السلام ارجعوا شيعتهم الى اصحابهم كزكريا بن آدم، ويونس بن عبد الرحمن واضرابهما مع القطع بوجود الاختلاف في الفضل بينهم، ومن هذا الارجاع نستطيع ان نقتنص منه بلا مشاحة جواز الرجوع الى المفضول حتى مع وجود الافضل، على ان لو تضمنت الدعوى القول بالمساواة لم يكذب يجدي هذا بواقع الاستدلال من جواز الافتاء مع وجود الامام عليه السلام الذي لا يحتمل تطرق الخطأ اليه من طريق من الطرق كما هو عليه اصحابهم. فتبقى قضية الجواز للرجوع الى غير الاعلم بواقعها المحفوظ مع احتمال تطرق الخطأ بالاولوية القطعية مقياسة لهم بالائمة عليهم السلام وهذا القول كما في كلمات الاستاذ الاعظم (قده) ^(١)، وسيدنا الاستاذ (دام فخره). ^(٢)

ونحن في سعة عن الركون الى هذا الوجه بالتقريب المذكور اذ الدعوى مبتنية على استفادة الاطلاق من جواز الرجوع حتى في مورد المخالفة وان الامر فيه مقيس على الرجوع الى الاصحاب مع وجود المعصوم وهما ركنا الدعوى.

ويرده ان الرجوع الى الاصحاب بارجاع الامام الناس لهم قد يكون في مورد التوافق أو عدم العلم بالمخالفة ومن المعلوم انه وفق هاتين الصورتين لامانع من الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل، والاطلاق ممنوع، وأما رجوعهم إلى الاصحاب مع وجود الامام عليه السلام لعلّه للتقية أو لظروف قاهرة لنوع المكلفين كانت تجبرهم على عدم مراجعة الامام عليه السلام، فالدعوى على تقدير تمامية الجزء الثاني منها يقتصر عليها في حال عدم المكنة من الوصول الى الاعلم، أو الامام عليه السلام، بل نحتمل - لو لم تكن الظروف وفق التقية - عدم العلم بالخلاف أيضاً بين الاصحاب وبينهم عليهم السلام ولعلّه كان لتخفيف الازدحام على باب الامام،

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٦٢.

(٢) مباني المنهاج ج ١ ص ٤٣.

أو لضمان وصول البلاغ والبيان الى أكثر شيعتهم، وكيف كان فالدواعي المتصورة أكثر من أن تحصى لو تطرقنا لها وكلها تصلح للمنع من الدعوى.

وفوق كل هذا من أين لنا أن نثبت بأن الاجتهاد المتعارف والمتباني عليه في زماننا الحاضر هو المعمول به في زمانهم عليه السلام، بل القطع على خلافه، والمفترض ان يكون معناه نقل الخبر عنهم عليهم السلام إلا بتصرفات لا تقدر في واقع الرواية، وتؤسس معنى الاجتهاد تتمثل هذه التصرفات في حمل المطلق على المقيّد وحمل الخاص على العام أو حجية الظهور وغيرها التي لا يفترض ان ينشأ بينهم خلاف وان نشأ فنادر ملحق بالعدم فتأمل.

(ومنها): ان السيرة العقلانية جارية على الرجوع الى غير الاعلم في جميع الحرف والصنایع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو أعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع الى الاعلم مطلقاً حتى يبقى غير الاعلم عاطلاً، والسيرة بهذه الكيفية خالية عن الردع في كلمات الشارع المقدس فيكشف عدم الردع لَبّاً عن كونها مرضية وهذا الوجه مذكور في كلام الاستاذ الاعظم أيضاً.^(١)

والتجّه في ردّه بما في كلمات المحقق الاصفهاني (قده) حيث قال: بأنه لم يعلم من العقلاء بناءهم على عدم معارضة الوجود، بل على عدم وجود المعارض عند الشك في أصله بل يمكن أن يقال: ان الرجوع الى المفتي ان كان من واقع قيام السيرة العقلانية والبناء على الرجوع الى أهل الخبرة، فالواقع يفترض عدم وجود بناءين بنحو العموم والخصوص بل بناءهم على الرجوع الى الاعلم بلا فحص عملاً، وعلى الرجوع الى غيره عند عدم معارضة الاعلم له والفحص عنه.

فالقاضي لحجية غير الاعلم غير تام إلا بعد الفحص وتبين عدم المعارضة.

فالفحص عن العلم ليس من جهة الفحص عن الحجّة حتى يقال: انه خلاف ظاهر الادلة، بل من جهة تمامية المقتضي لحجية غيره بناء على الحجية ببناء العقلاء. (١)

وعليه فبالنظر في جميع ماذكر من وجوه لجواز تقليد المفضول يتمخض عنها: ان العمدة التي تظهر فيها الاقوائية لصلاحية الركون اليها هي الاطلاقات المتقدمة متصلاً بها الاصل الذي يعطينا عدم المخالفة، وهي التي تثمر لنا حجية فتوى غير العلم من غير تقييد بوجوب الفحص عن فتوى العلم لضمان عدم الوقوع في المخالفة على ان الوجوب ان قلنا به يفرز لنا ذلك القول بالمخالفة الصريحة للاطلاقات الدالة على حجية فتوى غير العلم.

إلى هنا يتم الكلام حول مابه الاستدلال على جواز الرجوع الى الفقيه المفضول في ظرفية الشك بالمخالفة أو الموافقة ويظهر الكلام منها ويُفرز حول صورة العلم بالموافقة بالاولوية القطعية بعين الادلة التي ذكرناها في صورة الشك وخرجنا عنها بجواز التقليد. ولا يلتفت الى ماثوهم من ان نسبة المفضول الى الافضل نسبة الجاهل الى العالم فتكون أدله الحجية من اطلاق وغيره التي يستند اليها عادة لاثبات الحجية ساقطة عن الاعتبار لقصور فيها عن شمول الجاهل، بل الدليل الذي يرتجى في حقّه هي الادلة الدالة عن النهي عن اتباع غير العلم، لعدم مساعدة الوجدان على ذلك مضافاً الى ان القائل به لا يلتزم بلوازم هذا القول ظاهراً فان لازمه جواز تقليده للغير والتفكيك بين تقليده للغير وبين عدم جواز الرجوع اليه بأن يقال انه جاهل بالنسبة الى الثاني دون الاول لاوجه له، فالاطلاقات الدالة على وجوب اتباع رأي الفقيه أو الدالة على حجية فتوى الفقيه عموماً على شموله كتاباً وسنة، والسيره معقودة عليه ايضاً والقاعدة الارتكازية

.....

الفطرية شاملة لفتوى المفضل من القدر المتيقن، فاتباعها اتباع للعلم لا اتباع للجهل والنهي عن اتباع غير العلم بعيدة عنه بعد المشرقين.

الى هنا يظهر بوضوح ان الاشكالات على تقليد المفضل حال موافقته لفتوى الافضل أو حال الشك بالخالفة أو الموافقة غير ناهضة على المنع عن تقليده - المفضل - وما قيل وما يمكن أن يقال، اما تخيل وإما خالي الوجهة ويبقى قلم التحقيق مشيراً الى خصوص الصورة الثانية وهي ما إذا علم بالخالفة بين فتوييهما على ان هذه الصورة هي محط نظر الاصولين تحقيقاً وتدقيقاً بل قال المحقق العراقي (قده): ان الخلاف بين القوم في فرض كون الخالفة بمحل من التقرر بين الاعلم وغيره.^(١)

ويظهر من تصريح بعضهم هذا المعنى وهو ان الخلاف في فرض كون فتوى الاعلم مخالفة لفتوى غيره، بل ومع علم المقلد باختلافهما في الفتوى، وعلى فرض التوافق لامحل لشيء من النزاع هنا ولا ثمرة فيه مع افتراض كون تعدد الفتوى في ضمن دائرة الموافقة من قبيل تعدد الرواية في حكم المسألة. فالمسألة الواقعة في حيز مخالفة مع العلم بها تنقسم الى قولين:

الاول: تعيين تقليد الاعلم بل وهو المفروض بين الاصحاب، وعن ظاهر السيد في ذريعته انه من المسلمات عند الشيعة وعن المحقق الثاني - الكركي - دعوى الاجماع عليه.

الثاني: جواز الرجوع الى غير الاعلم ايضاً كما هو المنسوب الى جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني منهم صاحب الفصول (قده).

وقبل ان نخوض في ادلة الفريقين يجب الاحاطة علماً بان دائرة البحث تدور حول محور واحد ولو على سبيل الاعداء الاجمالية نقول: ان الاشكال

متأسس في ظرفية العلم بالمخالفة بين فتوى الاعلم وغيره في المسائل التي لها المساس بمحلّ الابتلاء، وتكون فتوى غير الاعلم مخالفة للاحتياط أو كان كل منهما موافقاً للاحتياط من جهة والمخالفة بينهما من جهة أخرى. والوصول الى لبّ المسألة في ذلك كان هذا التقديم.

وقالوا في وجه جواز تقليد غير الاعلم أمور:

الاول: أن الاطلاقات والعمومات المستند اليها في وجه جواز وحجية قول الفقيه كتاباً وسنة كالأخبار الأمرة بالرجوع الى يونس بن عبد الرحمن وغيره، كلها تتحد وتشير بلسان واحد الى جواز الرجوع الى غير الاعلم، لتامة الاقتضاء فيها بحيث نستطيع ان نضم تحتها فتواه، بل وحتى سائر العناوين التي في لسان الآثار الروائية، كالفقيه والعالم، واهل الذكر خالية الاشكال عن شمولها له وهي من الصدق بمكان وسواء في ذلك ان المخالفة موجودة أم ليست موجودة، بل بلا مشاحة نستطيع ان نقصص من روايات الارجاع - مع علمنا الارتكازي بوقوع الخلاف بين أصحاب الاثمة عليه السلام ومع أن هذا الخلاف لم يصل الى حد الوازعية للمنع، بل تم الارجاع والجلال هذه - ان الاطلاق شامل حتى صورة العلم بالمخالفة بين فتوى الاعلم وغيره، ويصلح هذا ادعاء على كونه قرينة قطعية على أن القول بحجية المفضول في ظرف المخالفة للأفضل من الوقوع بمكان.

ولكن يدفع هذا المقول: بأن الركون الى الاطلاقات المولدة بحجية فتوى الفقيه تستبطن المجازفة، بل القرينة العقلية صارفة عن هذا الشمول ولاتساعد على الدعوى، اذ قلنا ونقول مجدداً أن الاطلاقات تامة الاقتضاء لكي تشمل صورتى العلم بالموافقة والشك بالتخالف أو التوافق على التقريب الذي بيناه، ولاندعي

.....

أكثر من هذا بل تبقى صورة العلم بالمخالفة اجنبية عن الاطلاق وغريبة عنه لان قلم التحقيق أشار سابقاً الى ان القرينة العقلية المتمثلة في عدم امكان التعبد بالمتناقضين تكون مانعة عن هذا الشمول وان كان الاقتضاء فيها تاماً. ولانستطيع ان نقول بشمول الاطلاقات لاحدهما المعين دون الآخر لكونه ترجيحاً بلا مرجح ولاحدهما الخير - أي أحدهما لابعينه - لعدم وجود الدليل عليه لان أدلة الحجية تنظر الى التعيينية لا التخيرية، ويؤكد لنا هذا التساقط بين الفتوين لا التخيير.

ان قلت: ان مقتضى القاعدة الاولى وان كان تساقط المتعارضين الا ان مقتضى الاخبار هو التخيير بينهما.

قلت: ان الاخبار الآمرة بالتخيير في مبحث التعادل والتراجيح تصلح لان تكون دليلاً ثانوياً تؤول اليه لو لم تصل الخدشة بالسند الى البعض والخدشة الدلالية في البعض الآخر، بل على تقدير التمامية لاتخرج بواقعها عن دائرة الاثر المروي لكي تصل الى عالم الفتوى. وعليه فلايكاد يشكل علينا بأن التساقط وان كان مقتضى القاعدة الاولى في الدليلين المتعارضين إلا ان مقتضى الادلة الثانوية الركون الى التخيير لما عرفت.

فالخدشة بالاطلاقات المزبورة إلى هنا بمحل من القبول على ماقريناه لك.
وقال المحقق الاصفهاني(قده)مع ما أضفنا اليه من توضيح: ان شمول أدلة الحجية لصورة التعارض انما يستلزم محذوراً اذا كانت حجية كل فتوى تعيينية فعلية لاتخيرية ولو بحكم العقل، فالتعارض بين دليلي الفتوين على تقدير تمامية الاطلاق - وهو تام - يتم اذا كان ذلك مع افق الحجية الفعلية التعيينية بالخصوص - والامر فيها كذلك - ولو تبدل الامر الى التخيير مع الاحتفاظ بالحجية والفعلية فيهما نكون بذلك قد فررنا من اشكال المانعية، والمفروض نهوض الدليل على الحجية التخيرية وأجبرنا على ان نتمسك به فلا اشكال يمكن تصوره حينئذ.

.....

ولما كان مسلك الحجة يتوافق تارة مع الموضوعية والسببية واخرى على
الطريقة على ماهو مذاق القوم في ذلك كان التخيير على النظرية الاولى -
الموضوعية - واضح المعالم لتمامه ثبوتاً واثباتاً فيحكم العقل على ضوئه - التخيير -
في مقام الامثال كما في الواجبين المتزاحمين .

وأما على الطريقة فلانخرج في تصوير التخيير عن عالم الثبوت والامكان
تارة وعن عالم الاثبات ونهوض الدليل عليه في هذا العالم .

أما التخيير على الواقع الثبوتي فيمكن رسم معالمة على وفق مسلك
الطريقة في الحجة فلايخرج عن المنجزة المضافة الى كلتا الفتوين ، فتكونا
كلتاهما كذلك فمعنى منجزة كلتا الفتوين تخيراً استحقاق العقاب على مخالفة
الواقع في صورة ترك موافقتهما ، وأما معنى معذرتيهما تخيراً فحصول البراءة
عن الواقع بموافقة أحدهما .

لايقال على هذا : ان القول بمنجزتيهما معاً وبمعذرتيهما معاً - تخيراً - جعل
ماقطع بمخالفته الواقع منجزاً للواقع أو معذراً عنه وهو يخالف العلم الاجمالي
بكون احدهما مخالف للواقع قطعاً .

لانه يقال : ان هذا يتم اذا قلنا ان ذلك الذي نصبو اليه متمثل في المجموع
أي صفة المنجزة والمعدرية له ، ولانقول به بل مانريده بالخصوص ثبوت المنجزة
والمعدرية لكل واحد منهما على تقدير التخيير فان المنجزة والمعدرية لو كان
المجموع ليرد الاشكال لكن قد عرفت انه ليس كذلك ولا طريق لنا في كون الذي
اخترناه مخالف للواقع فعلاً .

والحجة بهذا المعنى هو غاية مايمكن من مراعاة الواقع فيما لم يكن
الاحتياط واجباً أما لقصور في المقتضي وأما لوجود المانع من جعل الاحتياط
واجباً . وعلى الفرض المذكور - عدم وجوب الاحتياط - يكون مراعاة الواقع بهذا

الطريق اي بجعل العقاب دائراً مدار مخالفتها معاً، والشارع اقتنع عن الواقع المحفوظ بموافقة كل منهما، وكيف كان فإذا ثبت الحجية التخيرية في مقام الثبوت تسعي الى مقام الاثبات لتركيز المطلوب.

فربما يقال أن التخيير في الخبرين المتعارضين يرجع فيه الى الآثار الروائية المتقررة في هذا الباب - التعادل والتراجع - وبالاجماع وبالقول بعدم الفصل بين التعارض في مقام الرواية والاثر والتعارض في مقام الفتوى لجأنا الى التخيير في المقام أيضاً.

ونقول في جوابه: اما عدم الفصل فغايته يرجع الى الاجماع وهو ليس بحجة وكذا نفس الاجماع على انه يمكن اقتناص معنى الحجية التخيرية من نفس الأدلة الدالة على الحجية، وذلك برفع اليد عن التعينية ونقتصر في الاطلاق على الحجية وعلى الفعلية ولا أحسب إننا نجد مانعاً على هذا التقريب.

وبيان آخر: أننا نخلص الى اننا يسعنا ان نتمسك بأصل الدليلين الذين يتصور بينهما المعارضة ونرفع اليد عن الاطلاقين في ظرف المعارضة. ودار الامر بين طرح أصل الدليلين وبين رفع اليد عن الاطلاق، ولا موجب لطرح الاصل مع تمكنا بالاحتفاظ به. فنأخذ به ونرفع اليد عن الظهور الاطلاقي في التعيين.

ونظيره ورود الخبرين الدال أحدهما على وجوب القصر في مورد والآخر على وجوب التمام فيه، ومع مساعدة العلم الارتكازي بوجوب صلاة واحدة لأصلاطين لا يمكننا العمل بكليهما ساعتئذ فالامر دائر بين رفع اليد عن أصل الدليلين وبين رفع اليد عن اطلاقيهما المقتضي للتعين، ولا شبهة في تعين الثاني ولا موجب للأول - أي رفع اليد عن أصل الدليلين بالتساقط - ونتيجة الاخذ بالوجوب في كليهما ورفع اليد عن اطلاقهما هو الحكم بالوجوب التخيري والمقام من هذا القبيل.

.....

فالامر دائر بين رفع اليد عن فتوى الاعلم وفتوى غير الاعلم والقول بسقوطهما عن الحجية أو رفع اليد عن اطلاق دليليهما المقتضي للتعين، فهنا يتم رفع اليد عن خصوص الاطلاق مع الاحتفاظ بأصل الدليل أي المتولد عن هذا القول حجية قول كل منهما تخييراً أو طرح التعيين المستفاد من الاطلاق جانباً.^(١)

وبمساعدة مافي كلمات الاستاذ الاعظم (قده) نردّ الذي افاده الاصفهاني (قده) فنقول: الظاهر من نفس دليل الاطلاق ان الفتوى حجة بلافرق في حجيتها بين الاخذ بها وعدمه.

وبيان اجلى: ان أدلة الحجية لها اطلاقان: اطلاق شمولها للمتعاضين واطلاق الحجية بلاقيد بالأخذ بالآخر. والاخذ بكلا الاطلاقين ممنوع لاستلزامه ان نجتمع بين النقيضين بالتعبد. فيكون رفع المعارضة برفع اليد عن اطلاق أحدهما أو برفع اليد عن اطلاق كليهما ويمكن ان يتصور ذلك على وجوه:

الاول: ان نلتزم بأن أدلة حجية فتوى الفقيه تشمل أحدهما دون الآخر بوجه كفتوى الاعلم في المقام وتسقط فتوى المفضول عن الحجية رأساً، إلا ان هذا ترجيح بلا مرجح.

الثاني: ان نلتزم باطلاق حجة فتوى الاعلم سواء أخذ بفتوى غير الاعلم أم لا، وبتقييد حجية فتوى غير الاعلم، والبناء على شرطيتها بعدم الاخذ بفتوى الاعلم، ومن العسير الالتزام بهذا أيضاً لعدم نهوض الدليل عليه.

الثالث: ان نلتزم بنقيض الصورة الثانية بأن يقال بالحجية لفتوى غير الاعلم على اطلاقها ومقيدية فتوى الاعلم بما اذا لم يمس فتوى غير الاعلم بالاخذ والظاهر بل الواقع انه اكثر فساداً من سابقه.

الرابع: ان يتحفظ على اطلاق الادلة في كليهما فيلتزم بالحجة التخيرية، بان نقول ان حجة كل منهما مقيدة بما اذا لم يأخذ الآخر وهذا أيضاً خالي المرجح.

فنخلص الى القول: بان الاطلاق عبر هذه القنوات المتصورة لا يمكننا ان نحفظ به كدليل على حجة فتوى الاعلم وغيره المتخالفتين بالتقريرات المذكورة لرجوع بعضها الى عدم نهوض الدليل عليه او عدم المرجح في البعض الآخر، فتصل النوبة الى التساقط حين لا يمكننا التمسك بالاطلاق في شيء من المتعارضين لافي اصل الحجة ولا في اطلاقها وتقييدها.

ثم ان الاصفهاني(قده)قاس المقام على ورود الخبرين في القصر والتمام مع عدم مكنه الجمع بضميمة العلم الارتكازي بوجوب صلاة واحدة.

وقال الاستاذ الاعظم(قده) ان هذا قياس مع الفارق، اذ في موارد تعارض الخبرين لا مقتضى لرفع اليد عن كلا الوجوبين، بل العمل على الركون الى الحجة التخيرية مع طرح ظاهرهما في التعيين مع الاحتفاظ بنصيّة كل منهما. اذ كان كل من الدليلين نصاً في وجوب القصر والتمام وظاهراً في التعيين بمقتضى اطلاقه فلا وجه لرفع اليد عن كلا الوجوبين بل يؤخذ بنص كل منهما في وجوب القصر والتمام وي طرح ظاهرهما في التعيين ويكون النتيجة هو الوجوب التخيري.

واما مورد التنازع في تعارض الفتوين فليس للدليلين نص وظاهر بل دلالتهم على حجة المتعارضين بالظهور والاطلاق، فلانماص من الحكم بتساقطهما، ووجه السقوط على ما بيناه من ان الشمول الاطلاقي للاثنتين تعبد بالمتناقضين لم يساعد عليه الحكم العقلي، واحدهما المعين ترجيح بلامرجح، واحدهما المخير لادليل عليه، على تقدير القبول الثبوتي. وإما ان لايشمل شيئاً فهو المتعين.

ان قلت : ان التخيير هو الذي يركن عليه عند التعارض وهو الاصل لا التساقط، ضرورة ان كلا من المتعارضين محتمل الاصابة للواقع، والمانع مقتصر فيه على لزوم التعبد بالمتناقضين، وهو يندفع بان نرفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبة الى كل منهما بتقيدهما بترك الأخذ الآخر .

قلت : ان لازم هذا القول سلب الحجية عن كلتا الفتوين على فرض عدم الاخذ بهما أصلاً، والمكلف في هذا الظرف في سعة عن الواقع، بل ويؤول بالآخرة الى التمسك بأصل البرائة ان لم ينهض في البين دليل اعلائي اعم من المتعارضين او اطلاق او اصل مثبت للتكليف وهو خلاف مايرنو اليه القائل بالتخيير .

إلا ان يقال : ان القائل بالتخيير لا يقول ان المكلف في سعة بالنسبة الى الواقع بل يلتزم بأن تكون احدى الفتوين منجزة للواقع بحيث يضمن معه استحقاق العقاب على تقدير مخالفة كليهما، وان ترك الاخذ بكليهما عوقب على مخالفة الواقع كما في الخبرين المتعارضين، فانه بعد دلالة اخبار التخيير على الاخذ بأحدهما لايجوز تركهما، بل يجب الاخذ بأحدهما لان ترك أخذهما معاً يوجب العقاب على ترك الواقع .

وهذا أيضاً لانسلّمه اذ الامر فيه قياس مع الفارق، اذ التعارض في الآثار نرفع اليد عنه اذا انكشف لنا ان أخبار التخيير خالية الاشكال في السند والدلالة، ويثمر لنا هذا قضية ان الاخذ بأحدهما واجب ولزوم استحقاق العقاب على تقدير مخالفتها معاً، وأما محل البحث فان التخيير مستفاد من دليل الاعتبار نفسه، فإن مفاده - بناء على التقييد - ليس إلا حجية كل من المتعارضين في صورة الاخذ بواحد منهما ولا تعرض له لوجوب الأخذ وعدمه .^(١)

وما ذكرناه الى هنا بمساعدة كلمات الاستاذ الاعظم (قده) وفيه مسرح واسع للأنظار.

(منها): أن الاطلاق اذا كان تاماً وانعقد للكلام ظهور، أخذ بمقتضى ادلة الحجة للظاهر وسرى فيه الى تحيُّث المقام بالواقع الاطلاقي لولا المانع، وسلّمنا كون المانع هنا متمثلاً بالتعبد بالمتناقضين لأن في القول بشمول الاطلاق للمتخالفين للفتوى افرار للحجة الفعلية التعيينية والمانع يتكون هنا حال القول بكون الحجة فعلية تعيينية، فالاطلاقات مجموعة في ثلاث: في إثبات الحجة للمتناقضين، وفي الفعلية، وفي التعيينية ولزوم التعبد بالمتناقضين نتيجة الشمول لكلتا الفتوتين. وعلى نحو الفعلية وانها حجتان تعييناً، ثم على هذا - وتفصيلاً عن عقدة التعارض - التجانا الى الاحتفاظ بأصل الدليلين إذ لامانع من الأخذ بالظهور الاطلاقي بالنسبة الى شموله للمتعارضين وكذا لامانع من الأخذ بالظهور الاطلاقي في الحجة الفعلية بأن يكون كل من المتعارضين حجة فعلية لا شائية فالشمول للمتعارضين مستفاد من الاطلاق الاول وكونها فعلية مستفادة عن الاطلاق الثاني المتولد عند الفعلية.

فالظهور باق على اطلاقه في الحجة وفي الفعلية وينهدم خصوص الظهور الاطلاقي الثالث اذا مشينا معه الى القول بالفعلية التعيينية، وهنا تتأسس مشكلة التعبد بالمتناقضين المانعة عن شمول الاطلاق، فنرفع اليد بهذا المقدار لكونه هو بؤرة الاشكال فيفرز لنا هذا: ان القول بشمول الاطلاق لكلتا الفتوتين المتخالفتين لامانع منه، مع الاحتفاظ بالظهور الاطلاقي لادلة الحجة والفعلية، إلا انهما ليسا بتعيينيين فنقطع بهذا دائرة الاشكال المتمثل بالتعبد بالمتناقضين، اذ التعبد وفق هذا أي القول بالحجة التخيرية عند ترك الآخر.

وخالص البيان: ان منشأ لزوم التعبد بالمتناقضين هو الظهور الاطلاقي في

كون كل من المتعارضين حجة تعينية ولا يمكن الاخذ بهذا الظهور، واما الاخذ بالظهور الاطلاقي في شموله للمتعارضين وكون كل منهما حجة فعلية فلامانع منه فيؤخذ به تخييراً فالأخذ بأحدهما الزامي بمقتضى دلالة أدلة الحجية على الحجية التخيرية بين المتعارضين .

وبهذا الذي ذكرنا يظهر مافي كلمات الاستاذ الاعظم (قده) حيث قال : أن الاخذ بأحدهما لا بعينه لادليل عليه^(١) من أن الواقع الذي عليه العمل في موقع النزاع كون الاطلاق الدال على الحجية، فانه يدل على كون المتعارضين حجة فعلية بعد تمامية الحجة الفعلية في كل منهما بحسب المقتضي، وعدم امكان العمل بكليهما تعيناً بحكم العقل بقدرة المكلف على العمل وفق أحد الدليلين على أفق التخيير فيجب الأخذ بأحدهما .

وكذا مما ذكرنا ظهر مافي كلام المحقق الاصفهاني (قده) حيث قال : كما ان الاطلاقات لها ظهور في شمول المتعارضين كذا ظهور في الحجية التعينية والحجبة الفعلية فهذه الظهورات الثلاثة لا مرجح لأحدهما على الآخر فإن المرجح للاقتصار على اثنين من هذه الظهورات تام الاقتضاء والمانع يقتصر فيه على الحجية التعينية ولايسري الى باقي الظهورات .

ووجه الظهور هو ان المرجح للأخذ بالظهورين موجود وهو انعقاد الظهور وعدم وجود المانع من الاخذ به بخلاف الظهور الثالث فان لزوم التعبد بالتناقضين مانع من الاخذ به .

وظهر أيضاً مافي كلام المحقق العراقي (قده) من فساد، حيث قال : اما الآيات كآيتي النفر والسؤال فعلى فرض نهوضهما على حجة فتوى العالم تعبداً والغض عمّا ذكرنا فيها من الاشكال فغايتها الدلالة على حجيتها فتوى كل عالم

في الجملة موجبة جزئية وأما اطلاقهما لحال تعارض فتوى العالم مع فتوى الاعلم فلا . وهكذا الكلام في الاخبار . . . الخ الى ان قال :
وبالجملة ان اثبات حجية فتوى العالم مطلقاً حتى مع المعارضة والمخالفة لفتوى الاعلم في زمانه منوط بثبوت الاطلاق الاحوالي لتلك الاخبار ، وحيث انه لم يحرز ثبوت هذا الاطلاق فلا جرم عند الشك تسقط فتوى المفضل عن الحجية .^(١)

ووجه الظهور : ان الاقتضاء في الاطلاقات لسعة الشمول حتى على تقدير المخالفة تام كما ذهب إليه الاستاذ الاعظم والمحقق الاصفهاني (قدهما) ، وانما اتجه المنع وقثذ بقيام القرينة العقلية القطعية على لزوم التعبد بالمتناقضين في خصوص الجزء المشكل ، وهو القول بالحجة التعيينية الذي يُعزى اليها عزوفنا الى الميل والقول بالحجة التخيرية لفقد المانع وتامة المقتضي بحيث يجبرنا على ذلك .
وكذا ظهر مما ذكرنا مافي كلام المحقق العراقي (قده) حيث قال : من ان العمدة في تخصيص الحجية بفتوى الاعلم هو ماذكرناه من قضية الاصل .^(٢)
ومراده من الاصل هو اصالة التعيين في موارد دوران الامر بين التعيين والتخير وان شئت فعبر عنه باصالة الاشتغال .

ووجه الظهور : ان الاطلاقات هي الدالة على حجية فتوى المفضل بالتقريب الآنف الذكر ومع وجود الاطلاقات لا يصل المجال الى الاصل فان الامارات إما حاكمة على الاصول أو واردة عليها كما حقق في محله ، أو ان شئت فقل : ان الاصل اصيل حيث لا دليل ثم اذا تخطينا مسئلة الاطلاقات وقلنا بالمعارضة والتساقط على مذاق من ذهب اليه تصل النوبة الى السيرة التي هي

(١) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٤٨ ، ط ح .

(٢) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٤٩ ، ط ح .

امارة حاكمية او واردة على الاصل . ومع هذا كله الدعوى بان الاصل هو المحكم والعمدة كما في كلمات المحقق العراقي (قده) دعوى تتضمن الوهم . وكذا يظهر فساد ماذهب إليه السيد الحكيم (قده) بدعوى ان الاطلاقات لا تشمل صورة الاختلاف في الفتوى .^(١)

ووجه الظهور بعد بيان ان مراده خصوص صورة العلم بالخلاف ، هو ان الذي هو غير معقول شمولها لصورة الاختلاف تعييناً بان تدل على الحجية التعينية ، واما اذا كانت الحجية تجمع القول بالتخير فلا استحالة في الالتزام بها .

ثم ان الاستاذ الاعظم (قده) منع عن قياس المقام بما اذا ورد الخبران وفي أحدهما الدلالة على وجوب القصر والآخر على وجوب الاتمام بدعوى انه قياس مع الفارق اذ كون كل من الدليلين نصاً في وجوب القصر والتمام وظاهراً بمقتضى اطلاقه في التعيين بحيث تفرز لنا هذه الحالة ضرورة التعامل مع التعارض الدلالي بالاقتصار على النص ويرفع اليد عن الاطلاق الذي يولد مشكلة الاخذ بالتعيين المتمثل بالظاهر . وهذا الامر لانستطيع ان نسريه الى واقع التعارض الفتوائي لعدم كون كل منهما نصاً في شيء ونصاً في الآخر كي يؤخذ بنص كل من الفتوين ويرفع اليد عن ظاهر الفتوى الاخرى ومن هنا يظهر بوضوح انه قياس مع الفارق .^(٢)

ونردّه : انا لانقول ان لكل من الفتوين نصاً وظاهراً نظير الخبرين اللذين يدل أحدهما على وجوب القصر والآخر على وجوب الاتمام ولانقول : ان الحجة التخيرية التي نروم اثباتها عين الحجة التخيرية الموجودة في الخبرين المتعارضين

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٢٦ .

(٢) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٣٨ .

التي هي مستفادة من حمل ظاهر كل منهما على نص الآخر كي يرد علينا بأنه قياس مع الفارق.

فالخدشة بالمثال على تقدير تسليمها لاتضر بواقع المطلوب بل لانزال محتفظين بأساسه.

وببيان آخر: نحن لانميل الى الحجية التخيرية من واقع التعارض بين النصين والظاهرين كما بين الاثرين الروائين المجعولين عن الصادقين (عليه السلام) كي يشكل علينا بكونه قياساً مع الفارق بل نتجه الى القول بأنه بعد تمامية مقتضي في الاطلاقات لشمول كلا الفتوين المتعارضتين وجد المانع المتولد عن القول بالحجية التعيينية في كل منهما وهذا يفضينا تفصيلاً عن هذا التعارض الى أن نرفع اليد عنها والقول بالحجية التخيرية ولاوجه مع امكاننا ان نعالج الموقف بهذا القدر لان نرفع اليه عن أصل الدليلين والقول بالتساقط.

إذ المحذور العقلي المذكور انما يلزم من الاخذ باطلاقهما فيرفع اليد عنه لا من الاخذ بأصلهما، فالتساقط لاتكاد تصل النوبة اليه مع هذا العلاج.

ثم اضاف في اشكاله (قده): انه على تقدير القول بحجية كل من الفتوين تخيراً بمعنى ان حجية كل منهما مقيدة بترك الآخر.

ان لازم هذا المعنى من الحجية اتصاف كل من الفتوين بالحجية عند ترك الاخذ بهما معاً، وهو مما يوجب تحقق الشرط القاضي بتحقيق المرتبة الفعلية في الفتوين معاً فيرجع عين المحذور السابق وهو التعبد بالمتناقضين.^(١)

ونردّه: بان واقع التحقيق الاصولي اثبت ان الواجب المشروط بعد تحقق شرطه لاينقلب عمّاً هو عليه بل يظل واجباً مشروطاً، وفي المقام تحقق شرط كليهما فعلاً لا يوجب انقلابه الى المطلق حتى يشكل علينا بذلك بل الحجة تبقى

.....

تخييرية وان الاخذ باحدهما موقوف على ترك الآخر .

بل أقصى ما يمكن أن يتصور انه بعد تحقق الشرط يصبح كل منهما واجباً فعلياً، بلا ان يفرض لنا ذلك محذور التعبد بالمتناقضين لان الامر كما أسلفناه في طي البحوث السابقة وهو أنّ تولد المحذور ناشئ عن الميل الى الحجة الفعلية بوصف كونها تعيينية وقد تخطيناه الى القول بالحجة الفعلية التخييرية الرافعة للمحذور المزبور .

فصفوة الكلام : ان حجه كل منهما مقيدة بترك الاخذ بالآخر مع موافقة الآخر لا بترك الآخر مطلقاً حتى يشكل علينا بجواز تركهما معاً المفضي الى المحذور السابق . فكما ان الايجاب التخييري ايجاب مشوب بجواز الترك الى بدل لا بجواز الترك الاطلاقي لما في ذلك من منافاة لحقيقة الايجاب . وقضية الشوب هذه تمنع القول بمحضية - الايجاب - حتى لانواجه القول بالاصطدام مع حقيقة التخيير فكذلك الحجة التخييرية تكون مقيدة بجواز ترك موافقة احدى الفتوين مشروطاً بالعمل بعدلها لا مطلقاً كي يجوز تركهما بما يوجب عود المحذور . فإن حجة كل منهما وان كانت مقيدة بترك الآخر لكن ترك الآخر لايجوز له مطلقاً بل يتم بالجواز اذا أقبل على اخذ عدله .

فانقدح ان الحجة التخييرية من واقع مانقحناه خالية من أي مانع يمكن ان يظهر . إلا اللهم ان يقال ان ادلة الحجة التي هي الركن الوطيد في استفادة هذا المعنى عاجزة عن أن تؤسس لنا المعنى المذكور .

لكن هذا اليراد خالي الوجهة لما قدمناه سلفاً ايضاً من أن ادلة الحجة لشمول الفتوين كاملة الاقتضاء وتامة الظهور إلا إنّنا رفعنا اليد قهراً عن الظهور الاطلاقي في خصوص دائرة الحجة مع أفق التعيين فراراً عن المحذور فيجب الاقتصار على الظهورين الباقيين وهو ظهور دليل الحجة وظهور الحجة الفعلية

في كليهما وقابلية شمولهما للمتقاضين بلامانع .

وأما ما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) في بطلان الحجية التخيرية لابل المعنى المذكور الذي هو الشرطية بترك الآخر بل المعنى الثاني الذي يمكن تصويره وهو جعل الحجية في كل من الفتوين مشروطاً بالاخذ بها^(١) ، بأنه لو كانت حجية كل منهما مشروطاً بالاخذ به ليلزم عدم حجيتهما عند عدم الاخذ بهما ولا يمكن الالتزام به حتى من القائل بالتخير .

فمنظور فيه من جهة : انه غير متمكن من عدم الاخذ بهما وعزى الفرق (قده) بين هذا المقام والحجة التخيرية الى تقرر مايدل على لزوم الاخذ بأحدهما في مسرح الروايات حال التعارض استفادةً عن أدلة التخير . وهو أمر لانتلمسه في المقام فلا قياس وهو غير تام ، اذ المقام بعد تسليم شمول أدلة الحجية لهما على نحو التخير يجب الاخذ بأحدهما بحيث يستحق العقاب على تركهما معاً ، ومرجع هذا الجواب الى ان الحجية ليست مشروطة بأخذ أحد الدليلين بل هي تتوقف على قابلية شمول أدلة الحجية له ومن ثم التعيين يتوقف على الاخذ به فيجب الاخذ بأحدهما عقلاً .

وبهذا القدر الذي بيناه لا أجدني مجازفاً ان ادعيت ان الادلة تامة الاقتضاء لشمولها على فتوى الفقيه المفضل حتى على أساس علمنا بالمخالفة مع فتوى الافضل وان ماذكر من المحاذير في وجه تقليده في هذه الصورة لا أحسبها بالاقوائية المانعة عن ردّها على ما عرفت .

وان أبيت إلا مانعاً عن ذلك بدعوى : ان المستفاد من أدلة الحجية هي حجية الفتوى في غير موارد التعارض والاختلاف تعيينية الحجة وان المستفاد في هذا العالم - واقع الاختلاف - لو كان هو الحجية التخيرية لزم من ذلك ان ننظر

.....

في أدلة الحجة من حيثيتين متبائنتين لدالتها على التعيين مرة وعلى التخيير مرة أخرى وهذا استعمال لأدلة الحجية في أكثر من معنى وهو على تقدير عدم استحالته أمر ياباه الظهور .

فندفعها بالقول : بأن استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد ليس واقعاً تحت حيز المنع بل هو أمر جائز اذا تكلمت القرينة ودلت على ذلك وفي موقف التنازع الذي بين أيدينا القرينة واضحة وبينها ظاهرة وهي نفس وجود التعبد بالتناقضين وهي بالقوة التي تمنع من حمل أدلة الحجة على الحجة التعيينية في موقع التعارض .

ونظير مقامنا ما إذا ورد العموم بأكرم العلماء وعلما من الخارج ان زيدا العالم وصديقه كذلك لا يقعان تحت حكم واحد فيعزف عنه - أي الواقع التعيني - الى القول بالتخيير في هذا الوجوب لان الامر فيه دائر بين الحكم بعدم وجوب اكرامهما للتساقت وبين التحفظ على الوجوب في كليهما تخييراً ، فنخلص الى القول بكون وجوب التعبد بـ (أكرم العلماء) تعيينياً في سائر الافراد وفي خصوص زيد وصديقه تخييراً .

وبالتقريب المذكور في المثال لانجد ضيراً في ان نقول بأن المقام قيد التنازع كالموقع التشبيهي ضرورة ان أدلة الحجة تشمل الحجة لكل من الفتويين ومن ثم علما من الخارج ان فتوى الاعلام وفتوى غيره لا يشملها حكم واحد على تقدير المخالفة - وهو وجوب التعبد - فيدور الامر بين الحكم بالتساقت بين الحجتين وبين ان نضع اليد متحفظين على الوجوب في كليهما ضمن دائرة التخيير .

فأدلة الحجة ليست كما أثير من اشكال استعملت في أكثر من معنى بلاقرينة المتجه عدم جوازه ، بل استعملت في معنيين كما ادعي لكن مع ثبوت القرينة الصارفة الى التخيير في الفتويين المتعارضين .

ان قلت: ومن الجدير بان نلاحظه هنا ان تفسير الحجة يقع ضمن خطين رئيسين: الاول ضمن التنجيز والتعذير والاخرى ضمن الطريقية والوسطية. واما الحجة التخيرية على الاول فمعناها استحقاق العقاب على مخالفة الواقع في صورة ترك موافقتهما معاً - الفتوين - هذا في جانب التنجيز، واما في جانب التعذير فمعناه حصول البرائة عن الواقع بموافقة أحد هذين الطريقين. والحجة التخيرية على هذا المسلك والطرح أمر قابل لان يتعقل لما قدمناه. واما الخط الثاني فتفسير الحجة التخيرية على أفق الطريقية والوسطية لا يثمر شيئاً بل ولا محصل لها لرجوعها - الحجة - بالنتيجة الى جعل مالمس بعلم علماً.

وعلى هذا يكون معنى الحجة التخيرية ان الشارع جعل الجامع بين الفتوى التي أدت الى حرمة شيء والفتوى التي أدت الى وجوبه طريقاً الى الواقع بحيث يقال ان الجامع هو الذي جعله الشارع كاشفاً وطريقاً الى الواقع كالواجب التخيري.

بتقريب: ان الايجاب في الواجبات التخيرية منصب على الجامع بين الفعلين مع الغاء الخصوصيات الفردية او النوعية لعدم مساسها بواقع الطلب ومن هنا نشأت سعة التحرك للمكلف في امثاله للواجب التخيري ولو على طريقه عشوائية بتطبيق الجامع على الافراد. إلا أنه قد وقع في شبهة من جعل التخير في الفتوى كالتخير في الواجب التخيري لان التخير بالمعنى المذكور في الواجبات التكليفية أمر متعقل، إلا ان تصويره في الحجة التخيرية لا أجد محصلاً له. ضرورة ان اعتبار الطبيعي الجامع بين الفتوين المتخالفتين كاشفاً عن الواقع يؤول بالنتيجة الى ان الجامع بين المتنافين جعله الشارع طريقاً الى الواقع، وأي معنى يمكن اقتناصه لجعل الجامع بين الضدين كاشفاً عن الواقع؟!

نعم لو رجع معنى الحجية الى قالب الشأنية بين المتعارضين تمكنا من الفرار عن الإشكال، إلا انه وقوع في محذور آخر ببيان ان الحجية التخيرية على ضوء الطريقة والكاشفية متجه الاشكال على التقريب السابق الا ان يكون معناها ان الشارع أوكل جعل الطريقة والكاشفية الى اختيار المكلف بحيث يكون قادراً من جعل ما احتمل طريقة للواقع طريقاً له .

ومعنى ذلك : ان حجية المتعارضين حجية شأنية وفعليتها متوقفة على الانتخاب الفعلي للمكلف وهو يرجع الى العمل والالتزام بالجري على احدى الفتوين . فيكون هذا تعارضاً بين حجتين شأنتين تصير إحداهما فعلية بالانتخاب ، ومعقولة الحجية التخيرية بهذا البيان خالية النظر بل ومتعقل في نفسه إلا ان معناه انه اذا لم يأخذ بكليهما لم يكونا حجتين ورجع الى البرائة في بعض الموارد . وهو أمر لا يلتزم به نفس القائل ، ومع الاغماض عن هذا الايراد يبقى عدم نهوض الدليل على الحجة التخيرية بهذا الطرح باقياً .^(١)

الى هنا انتهى ما افاده الاستاذ الاعظم (قده) في وجه اعتراضه على الحجة التخيرية . فتلخص ان الحجة التخيرية على تقدير غير معقولة وعلى تقدير آخر الدليل غير ناهض عليها .

اقول : أولاً : ان الدليل لم ينهض ولا البرهان على استحالة كون الجامع بين الضدين كاشفاً عن الواقع ، اذا التعارض يمنع عن جعل الطرفين معاً كاشفاً اذا كان بقالب الحجية التعيينية إذ هو الذي يلزم منه تولّد المحذور المذكور وهو جعل ما قطع بعدم طريقته للواقع طريقاً اليه .

وأما جعل الجامع - بالمعنى الذي نبينه - طريقاً الى الواقع فلامحذور فيه وهو ان مرجع ما ذكرناه الى جعل الجامع طريقاً الى جعلهما طريقين على نحو

البدل على ان يكون المتصور هنا ان يكون الجامع في المقام نظير العام البدلي بحيث بعد جعل الشارع الجامع حجة للمكلف له ان يطبق الجامع على هذه الفتوى او على اختها ولايجوز له ان يطبق على كليهما للمحذور المتقدم، فلانكاد نتلمس هنا مانعاً يمنعنا عن ان نقبل الحجة التخيرية على افق التقريب والمحذور يعود اذا كان الجامع في تأثيره كالعموم الاستغراقي فإنه يولّد لنا محذور التعبد بالمتناقضين ومن هنا قال المستشكل بأن لامعنى للجامع والنظر يتوجه بالاتفاق معه في خصوص الصورة الثانية .

فظهر مما تقدم ان الحجية التخيرية ليس ايكال الامر للمكلف بأن يجعل مالمس بعلم علماً بل هي علم وطريق بجعل الشارع الجامع علماً واخذ المكلف انما يوجب تعيين الحجة التخيرية عليه وكم فرق بينهما .

وثانياً: لو سلمنا وقلنا ان معنى جعل الحجة التخيرية طريقاً الى الواقع ليس معناه ان يجعل الجامع طريقاً الى الواقع ، بل الامر فيه موكول الى المكلف بأن يجعل أحد الدليلين طريقاً وتحققه في العالم الثبوتي مقبول عند الاستاذ الاعظم(قده)كما ادعاه وانما اشكاله اثباتي، إلا أن جعل المكلف هذا الطريق الى الواقع مشروط ومشوب بعدم جعله الدليل الآخر طريقاً لكن لا على اطلاقه بل عند جعله طريقاً . ومن هنا فررنا عن اشكاله بجواز الرجوع الى البرائة لو تركهما معاً، لان جعل أحد الدليلين طريقاً ليس مشروطاً بعدم جعله الدليل الآخر طريقاً على اطلاقه كما عرفت بل مشروط بعدم جعله طريقاً عند جعل عدله طريقاً بحيث يعاقب عند تركهما وعدم الاخذ بهما ويكون معذوراً عند مخالفة الواقع عند جعل أحد الدليلين طريقاً للاخذ به ونظيره كما ذكرنا في الواجب التخيري فإنه مشوب بجواز الترك لا مطلقاً بل مع انتخاب البدل .

وثالثاً: ان عجزنا عن تصور كيفية الحجية التخيرية لا يصلح مانعاً عن

الآخذ بها إذا نهض الدليل على اعتبارها بل ولا يخرجها عن عالمها الثبوتي ووقوعها تحت حيز الامكان . نعم لو قام الدليل المعتبر على الاستحالة اضطررنا لرفع اليد عن ادلتها لكنه لم يقم على ذلك .

وتبقى إلى هنا الدعوى بجواز الركون الى فتوى المفضل حتى مع العلم بالمخالفة لفتوى الافضل بلا دفع ودعوى لاتضمن المجازفة .

وقد ادعى ان السيرة المضاة المستقرة على الرجوع الى الاعلم مانعة من شمول الاطلاق للمفضل في ظرف المخالفة .

والكفيل بردّ الدعوى هو : أن المسلّم الذي بين ايدينا قيامها على الرجوع الى الاعلم عند العلم بالمخالفة بين المفضل والافضل وأما في غيره فلم تثبت السيرة ، فتصير نسبة السيرة الى الاطلاقات في غير الاعلم نسبة الاقتضاء مع اللاقتضاء . أي ان السيرة في خصوص الرجوع الى غير الاعلم مع مخالفته للأعلم بلا اقتضاء فلاصلاحية فيها للمانعية بالنسبة الى الاطلاقات فيؤخذ بها ويحكم بجواز الرجوع الى غير الاعلم أيضاً ، بل الاظهر - بعد تسليم قيام السيرة على المنع من الرجوع الى غير الاعلم - ان السيرة تتلبس بلباس الدليلية اذا كان الامضاء الشرعي ثابتاً بحقها وهو مما لا إشكال فيه في الجهة الموجبة من السيرة وهي الرجوع الى الاعلم ولا مجال لانكارها بعد ثبوت الامضاء لها .

وأما في الصورة السالبة وهي المنع من الرجوع الى غير الاعلم مع مخالفته للأعلم فلم يثبت الامضاء بحقها ، بل الامر على العكس من ذلك لان الاطلاقات هنا رادعة عن هذه السيرة ولا أقل من الشك في الامضاء لولم يقبل برادعية الاطلاقات .

فالاشكال من جهة السيرة لم يبن على أسّ متين فالاطلاقات باقية على حالها نعم اشكل المحقق الاصفهاني (قده) في هذه الاطلاقات بتخصيصها بعالم

الرواية والاثـر؁ وانها غريبه عن عالم الفتوى الاصطلاحى بل ولا تمسـه بشيء؁ وعلى تقدير وجود لفظ الافتاء في بعض الروايات فهو غير مجد في المقام بعد ثبوت كون الافتاء في الصدر الاول بنقل الرواية. (١)

ويدفع: بأن الافتاء بالاصلاح الفني سلـمنا عدم وجوده في الصدور الاول؁ إلا ان الروايات الكثيرة الواردة عن الصادقين (عليه السلام) ناطقة بكون الفتوى بالمعنى المصطلح كانت ملحوظة في زمانهم (عليه السلام) فالاطلاقات لا وجه لتخصيصها بالرواية والاثـر.

فالنتيجة السابقة التي أفرزها البحث تبقى بحالها وهي بعيدة عن مساس الاشكالات وهي جواز الرجوع الى المفضول تخييراً مع الافضل مع العلم بالمخالفة بين فتويهما.

ثم ان هذه النتيجة تستدعينـا للنظر حول التخيير لما به تنمـة للبحث؁ فيقال ان التخيير في واقعه هو التخيير في المسألة الاصولية أو من قبيل التخيير الواقعي في الاحكام أو الظاهري فيها؟ ولا اشكال بأنه بعدما ثبت ان معنى الحجة التخيرية في نقطة تعارض الدليلين ايكال الشارع أمر الحجية الى المكلف فهو من القسم الاول - في المسألة الاصولية - الذي معناه جواز ترك أحد الطريقتين والعمل على طبقه عند ارادة الالتزام بعدله؁ لا كما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) في اشكـاله انه جواز الترك الاطلاقي لكلا الطريقتين؁ وجعل مـاليس بحجة بالالتزام بالعمل على طبقه وكذلك لو قلنا بأن معنى الحجة التخيرية جعل الجامع حجة.

وأما انه ليس من القسمين الاخيرين فلأن معنى التخيير الواقعي ان يكون كل من الطريقتين مصداقاً للواجب الواقعي نظير التخيير بين القصر والتمام في الاماكن الاربعة. وهو أمر غير ممكن في الدليلين المتعارضين؁ اذ لا يحتمل طريقة

كلا المتعارضين لاستلزامه الجمع بين الضدين أو المتناقضين بل أحدهما ليس طريقاً الى الواقع قطعاً إلا اللهم ان يقال انه أيضاً ممكن حتى في الاحكام الواقعية بان يكون كل منهما مصداقاً للواقع بناء على تأسيس التخيير على افق العموم البديلي لا الاستغراقي . فلا يقال انهما طريقان معاً كي يعلم اجمالاً بمخالفة أحدهما مع الواقع قطعاً .

وأما التخيير الظاهري فقد قال الاستاذ الاعظم (قده) : انه مع العلم بان المكلف مأمور بالعمل ، إما بفتوى هذا المجتهد معيناً أو فتوى المجتهد الآخر ولايحتمل أن يكون مخيراً واقعاً بين العمل بهذا أو بذاك . ومع انتفاء الشك الذي هو موضع للأحكام الظاهرية لامجال للتخيير الظاهري .

وما أفاده لايمكن الالتزام به إذ لاعلم لنا بعدم التخيير واقعاً بين العمل بالفتويين المتعارضتين ، إذ يَحْتَمَل أن تكون الحجة المجعولة للمتعارضين هي الحجة التخييرية الواقعية .

وبالجملـة : ان الاطلاقات التي استندنا إليها كدليل أول على الحجية لفتوى المفضول تامة الاقتضاء وانه برفع اليد عن التعيين الى التخيير يجعلها دليلاً مستحكماً حتى مع جملة الاشكالات التي في المقام والتي لا ترجع بواقعها الى الاقوائية بل تم دفعها وتم على ضوء ذلك تحرك الاطلاقات بحرية أكثر .

وأما الدليل الثاني فخلاصته : ان مجاميع الاصحاب اللصيقين بالائمة عليهم السلام كانوا يؤمرون بأن يتصدوا للفتيا للناس من قبلهم عليهم السلام مع ان من لوازم أي تكتل انساني التخالف في الراي والندرة في الاتفاق . والاصحاب لم يخرجوا بواقعهم عن هذه الطبيعة والحقيقة ومآل ذلك الى الاختلاف في الفتيا والعلم العادي قاض بان الخلاف من ثمرات الاختلاف في الفضيلة وهذا الامر لم يمنع الائمة عليهم السلام عن تخصيص الرجوع اليهم بما اذا لم يقع أي تخالف بينهم في الفتيا ، وفرض علينا

هذا الواقع العملي وهو عدم تقييدهم الرجوع الى الاصحاب بمورد غير الخلاف مع العلم العادي باختلافهم في الفضيلة ان يستبطن نوع قرينة قطعية على ان فتوى الاعلم كفتوى غير الاعلم في الحجة .

وما ذكره لا يصلح للدليلية من وجه : وذلك لان الغلبة في التخالف في الراي وان كانت مسلمة عندنا وارجعنا الامر فيه الى كونه أمراً اعتيادياً ومالوفاً إلا ان العلم بمثل هذا التخالف وانه يحيط بالمسائل التي تمس الابتلاء ليس بالامر الكثير بين الاصحاب . وان شيئاً من الاخبار لا يساعدنا صراحة على استفادة المعنى المزبور وهو إرجاع الائمة عليهم السلام الى المفضول مع وجود الافضل منه حتى مع العلم بالمخالفة . فالأخبار الموجودة لو استفدنا منها النصية في خصوص المتعارضين لكان ذلك دليلاً على مدعى الخصم ، إلا ان المعنى قد تم اقتناصه عن الاطلاق المعقود في الرواية فانها باطلاقتها تشمل المتعارضين . والاطلاق المذكور يرفع اليد عنه في المتعارضين بحكم العقل للزومه التعبد بالمتناقضين عند الاخذ باطلاقهما .

وبالجملة : الامر مشوب بالاستحالة فيما اذا كانت الآثار الروائية نصاً في خصوص مورد التعارض ، إلا انه ليس كذلك فانها تشمل المتعارضين بالاطلاق فيرفع اليد عنه في المتعارضين بحكم العقل كما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) .

هذا كله على مسلك المشهور وأما على ما اخترناه وصححناه من جواز الاخذ بالمتعارضين برفع اليد عن الحجة التعيينية في كليهما لنشوء الاستحالة منها الى القول بالحجة التخيرية ، فلأمحذور فيه .

الدليل الثالث : ان يونس بن عبد الرحمن ومحمد بن مسلم واضرابهم كانوا أصحاباً للائمة عليهم السلام وكان عوام الشيعة يرجعون إليهم بأمر من الائمة عليهم السلام لالتماس الحكم فتوى منهم . ولم يكن الرجوع إليهم في وقت لم يتمكن فيه من الرجوع الى الامام عليه السلام ، كيف وكان الامر بالرجوع صادراً من الصادقين عليهم السلام ، بل

كانوا عليه السلام موجودين بينهم . وصدور الفتوى من هؤلاء الاصحاب مع وجود الامام عليه السلام وهي حجة قضية تفرض علينا ان تكون فتواهم كذلك بالفحوى عند وجود الاعلم .

ويردّه : بان ماذكرناه سابقاً يغنينا عن ذكره مرة اخرى . وهو شمول الذي ذكره في وجه الدليل لصورة العلم بالخالفه دعوى جزافية مع انه من المعلوم القطعي ان الشيعة لو علموا بالخالفه بين الائمة عليهم السلام وبين اصحابهم لرجعوا الى قول الامام عليه السلام ولم يلتفتوا الى قول اصحابهم .

ولو سلمنا العلم الاجمالي بالخالفه ومع ذلك كان الائمة عليهم السلام يأمرون الناس بالرجوع الى اصحابهم فانه انما كان ذلك لاجل تعذر الوصول اليهم عليهم السلام وصدور الامر منهم عليهم السلام بالرجوع الى الاصحاب لا يدل على تمكن جميع الاصحاب من الوصول اليهم . فاذن هذه قضية خاصة لا اطلاق فيها لتكون دليلاً على جواز الرجوع مطلقاً حتى في غير زمن التقية مثلاً ، بل انما تصح دليلاً في خصوص جوها الخاص .

الرابع : دلالة سيرة المشرعة على الرجوع الى الاصحاب مع تباین وجهات النظر والآراء الناتجة عن الاختلاف في العلم والفضيلة وهذا كان منذ الصدر الاول .

ويردّه : ان هذا الدليل لبي يقتصر فيه على قدره المتيقن وهو الرجوع الى الاصحاب في فرض عدم العلم بالخالفه ، واستفادة الاطلاق منها لا اقتضاء فيه اصلاً حتى يقال بشموله لصورة الاختلاف ايضاً .

الخامس : ان لازم الرجوع الى الاعلم العسر من جهتين : الاولى : ان لزوم تقليد الاعلم يوجب عسراً على الامة من حيث انحصاره في شخص واحد وثانياً : المشقة الشديدة في حق المرجع المتأني من رجوع جميع المقلدين اليه

لالتماس الفتوى الذي لازمه الحرج . وكلا العسرين المرتبين على وجوب تقليد الأعلام متفيان في الشريعة المقدسة . إلا أنه مدفوع :

بالقول بأن الواقع الذي نعيشه الآن يعكس صورة أخرى ينتفي معها العسر والحرج المدَّعين كيف وقد كثر في هذا الزمان طبع الرسائل العملية التي يستطيع معها العامي المكلف أن يلتزم الفتوى منها دون حاجة إلى طرق باب مرجعه ، وهذا يوجب رفع الحرج الواقع عليه والمشقة الشديدة .

ولزوم العسر في الأزمان السابقة لا يوجب أن نقول به الآن ولو سلمنا على هذا أن الأمر فيه عسر ما فإن دليل العسر حاكم على دليل الوجوب بالرجوع إلى الأعلام بمقداره وبقيد الفتوى بجواز الرجوع مالم يستلزم العسر والحرج ثم بعده يرجع إلى الاحتياط فإن استلزم العسر أيضاً رجع إلى المفضل . ومن هنا نقول أن جواز الرجوع إلى المفضل ليس مطلقاً بل مقيدٌ . فلا ينفع ما استدل به في الوجه الخامس لكون الدليل أخص من المدعى .

السادس : أن تشخيص الأعلام فيه عسر وحرج وهما متفيان بأدلة العسر والحرج .

ويردّه : النقض بثبوت الاجتهاد وكيفيته حيث أن تشخيص الأعلام ليس بأشكّل من تشخيص أصل الاجتهاد فكما أن المرجع في تشخيص الاجتهاد هو أهل الخبرة كذلك في تشخيص الأعلام . والحلّ أن أهل الخبرة هم الذين يرجع إليهم لتشخيص أهل النظر لتشخيص الأعلام .

السابع : ما ذكره القمي (قده) من دليل الانسداد القاضي بجواز الرجوع إلى مطلق العالم كما يليه دليله .

ويدفع : أن القول بالانسداد يثمر لنا هذا الجواز ولا كلام لنا عليه وإنما الحديث معه يتجه إلى النظر حول أصل دليله وفي أصل المبنى لكونه فاسداً ومعه

.....

لا يكون جواز التقليد مستنداً الى دليل الانسداد بل المستند فيه الادلة الاجتهادية .
والتحقيق : ان قلم الصناعة الى هنا اثبت ان جواز الرجوع الى المفضل
ضمن دائرة هذه الادلة مصابة بالخدشة إلا الاطلاقات التي مقتضاها ثبوت الحجية
التخييرية ، إلا انه يعزف عن هذه النتيجة الى أن نقول باشتراطها - الاعلامية - في
التقليد ، لان جل الاعاظم (قده) يشترطونها في التقليد فالا حوط اشتراطها . ثم ان
هذا بالنسبة الى المجتهد وما يكاد يستفيده من واقع الادلة .

وأما ما يمكن ان يكون مستنداً للمقلد في المسألة ، فان استقل عقله بالتساوي
بين الاعلم وغيره في الرجوع رجع الى أي منها شاء لالتماس الفتوى ، غير ان هذا
من واقع الافتراض ، ضرورة ان العامي إن علم بالخالفه الفتوائية بين الاعلم وغير
الاعلم فالمعتقد قوياً ان لا يستقل عقله بالحكم بالتساوي بل الرجوع الى الاعلم .
اذن : المتعين عليه الرجوع الى الاعلم لان ذلك مقتضى القضية الارتكازية
القاضية بحجية فتوى الاعلم تعييناً أو كونها عدلاً لفتوى غير الاعلم . اما فتوى
غير الاعلم فتكون مشكوكة الحجية بمجرد تقابلها مع فتوى الاعلم المولّد
للاحتمال بالسقوط ، عندها يتحفّز العقل الى الميل نحو اخذ فتوى الاعلم تحصيلاً
للعلم بالفراغ اليقيني .

نعم ، لا بأس بالرجوع الى غير الاعلم في سائر المسائل الفرعية على تقدير
ان الاعلم أفتى بجواز الرجوع الى المفضل ففي مثل هذه الواقعة لامشاحة في
صحة تقليده ان استند الى الفتوى هذه .

وعن الشيخ الاعظم (قده) : في رسالة التقليد حكاية المنع عن بعض
معاصريه .

ولعل الوجه في منعهم هو ان تقليد غير الاعلم بناء على افتاء الاعلم
بجواز تقليد غير الاعلم لازمه الخلف ويلزم أيضاً من وجوده عدمه ، لان المفترض

لزوم تقليد العلم تعييناً للمانع من جواز الرجوع الى غيره، فاذا قلنا بأن الرجوع الى غير العلم بفتوى العلم يلزم من تقليد العلم معيناً عدم تقليده معيناً، ومن حجية فتوى العلم بالخصوص عدم حجية فتواه بالخصوص وهو خلف واضح، ويلزم من وجوده عدمه.

ومما ذكرنا في وجه المنع ظهر ما في كلام المحقق الانصاري (قده) حيث أنه أجاب عن المانعين بأنه لا وجه للمنع عن جواز ان يقلد العامي المفضول بفتوى العلم اذ لو كان المنع من جواز افتاء العلم بهذه الفتوى فلا وجه للمنع بعد حكم العلم بجواز الرجوع الى غير العلم، ولو كان المنع في صحة عمل المقلد بفتوى العلم في هذه المسألة فلا وجه للمنع أيضاً بعد علم المكلف بجواز التقليد في المسألة المذكورة.

وقال الشيخ (قده): ان الدليل على جواز افتاء العلم هي نفس أدلة جواز التقليد لأنها بإطلاقها تشمل المقام أيضاً والدليل على جواز التقليد في هذه المسألة هو ان التقليد أمر مرتكز في ذهن العامي من حيث رجوع الجاهل الى العامي.

وأما وجه الظهور هو ما عرفت من ان المانع هو لزوم الخلف

وأجاب المحقق الاصفهاني (قده) عما ذكره الشيخ الاعظم لعدم المنع: بأن ما ذكره الشيخ غير تام اذ ان المجتهد وان استفاد من الادلة جواز الافتاء بتقليد غير العلم إلا انه ليس كل ما يقتضيه الادلة ويستنبط المجتهد تقليدياً، الا ترى ان مقتضى الادلة جواز التقليد مع ان نفس التقليد ليس بتقليدي للزوم الدور او التسلسل، فليس كل ما يستفاده المجتهد قابلاً للفتوى على طبقة كما ظهر ان عموم جواز التقليد لا ينافي عدم جواز التقليد في مسألة جواز التقليد فإن الاستناد الى الفتوى في الصلاة والصوم أمر والاستناد الى نفس الفتوى في جعلها مستنداً أمر آخر فان الثاني مستلزم للمحذور العقلي، ومنه علم ان علم المقلد بجواز التقليد

اعتماداً على ارتكازه الذهني غير علمه بجواز التقليد حتى في مسألة جواز التقليد، فإن جواز تقليد غير العلم مستنداً إلى فتوى العلم مرجعه إلى الخلف، لأن العامي يرجع إلى العلم في جواز التقليد، ولا يكون مدرك جواز تقليده الارتكاز الذهني وعقله المستقل وهو خلف ما ذكرنا سابقاً من أن جواز التقليد لا يكون تقليدياً بل لابد وأن يكون مستنداً إلى أمر ارتكازي عقلي فطري.^(١)

والحق في الجواب عن المانعين هكذا: أن العقل إنما أوجب الرجوع إلى العلم لا من حيث استقلاله باعتبار هذه الخصوصية في المرجعية بل إنما أوجب ذلك لعدم احراز جواز الرجوع شرعاً إلى فاقدها فهو احتياط من العقل، فلم يحكم العقل بوجوب التقليد معيناً، بمعنى استقلال العقل بوجوب التعيين حتى يلزم الخلف من تقليد غير العلم مستنداً إلى فتوى العلم. بل معنى حكم العقل بوجوب تقليد العلم أنه لا يستقل العقل بجواز الرجوع إلى غيره فحيث صح الرجوع إلى العلم استناداً في أصل جواز التقليد إلى حكم العقل استقلالاً وفي خصوصيته إلى الاحتياط.

والحاصل: أن المستند في أصل جواز التقليد هو حكم العقل المستقل. وفي خصوصية جواز التقليد هو الاحتياط فحيث أن الخصوصية - أي العلمية - لم تكن مستندة إلى العقل المستقل كي يكون قابلاً للتخصيص، بل كانت مستندة إلى الإحتياط كانت قابلة للتقليد، كما أنها قابلة للاجتهاد ومن دون لزوم الحال. نعم: أن استقل عقل المقلد بتعيين العلم بحيث لا يرى مساواته لغيره فلامجال لجواز تقليده في تقليد غير العلم للزومه الخلف كما تقدم.

ثم أن للقائلين بوجوب تقليد العلم وجوهاً استندوا إليها:

(١) بحوث في الأصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٦٦، ط المدرسين.

الأول: أنه بعد ثبوت أن التعبد بالمتناقضين واقع تحت حيز الاستحالة اللازم معه رفع اليد عن الاطلاقات المولدة لحجية كل منهما والميل الى التساقط يبقى الركون الى السيرة التي استقرت على الرجوع الى الأعلّم عند العلم بالخالفه كما هو كذلك في جميع العلوم والحرف. ولا إشكال بكونها غير مردوعة من قبل الشارع الذي نستكشف منه انها ممضاه عنده. نعم: ان العقلاء يأخذون بقول غير الأعلّم اذا كان قوله موافقاً للاحتياط وإن كان مخالفاً للأعلّم ومع علمهم بذلك، إلا ان رجوعهم اليهم في الواقع رجوع الى الاحتياط الذي هو طريق محرز للواقع لامن باب ان قول غير الأعلّم حجة. وكذا مقتضى العقل الركون الى تقليد الأعلّم، إذ بعد العلم بعدم وجوب الاحتياط لكونه متعذراً لعسره وخرجته على الناس وعدم تمامية مقدمات الانسداد، بل وحتى على تقدير تماميتها تكون النتيجة موجبة جزئية وهي حجية فتوى مجتهد ما والقدر المتيقن منه هو فتوى الأعلّم. يستقل العقل برؤية التقليد طريقاً مرضياً ومنصباً من قبل الشارع بعد ان لاحظ ان الشارع لم يترك الواقع بحاله ولم يرتضِ الاحتياط - كما عرفت - ولا اعتبار بظن العامي لعدم نهوض الدليل على حجيته والقدر المتيقن منه هو فتوى الأعلّم. لانه من دوران الامر في الحجية بين التعيين والتخير، فالتعيين مقدم بحكم العقل لانه مقطوع بالحجية بخلاف فتوى غير الأعلّم.

ثم يجب ملاحظة ان هذا كله مبني على عدم شمول الاطلاقات للمتعارضين ومن ثم القول بالتساقط وأما على مانقحناه واخترناه من ان القابلية لشمول الفتويين بالاطلاقات لها تقرر على سبيل التخير فلا تصل النوبة الى هذه الكلمات.

الثاني: ما عن المحقق الثاني من دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى غير الأعلّم مما يثمر وجوب الرجوع الى الأعلّم.

ويدفع: بأنه منقول وهو ليس بحجة مضافاً الى ان القول بالاجماع مجازفة واضحة بعدما عرفت ذهاب مجموعة من الاساطين الى جواز تقليد المفضول، ثم نقول فوق كل هذا انه محتمل المدرك.

الثالث: الروايات:

(منها): مقبولة عمر بن حنظلة، قال: (سالت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا... إلى ان قال: الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما وأصدقهما في الحديث).^(١) والمناقشة فيها تارة في الواقع السندي وأخرى بالفنية الدلالية.

أما السند: فانها ضعيفة بعمر بن حنظلة، وكونها مقبولة عند الاصحاب لايعني ذلك بالضرورة انها كذلك عند غيرهم، وانه لم يرد في حقّه توثيق ولامدح إلا مانسب الى أبي عبدالله عليه السلام في حقّه عن يزيد بن خليفة انه قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام ان عمر بن حنظلة أتاناك عنك بوقت فقال أبو عبدالله عليه السلام: اذن هو لا يكذب علينا.

إلا ان نفس يزيد بن خليفة لم يثبت وثاقته، وفي رواية أخرى أيضاً ورد المدح في حقّه، الا انها ساقطة أيضاً لوقوع نفس عمر بن حنظلة في السند، فيكون هو الموثّق والموثّق.

وأما بحسب الفنية الدلالية: فان الرواية وردت في الحكمين ولاوجه للتعدي منها الى القول بدعوى عدم الفصل لان الدعوى باطلة مع تقرر الفصل بينهما.

كيف؟، والمرافعات والحضومات لا بد فيها من البتّ بالحكم والفصل ولا معنى للتخيير في باب المرافعات، لان الخصومة لا ترتفع معه ولايفصل النزاع، والحال انه شرّع لفضّ النزاع والقول بالتخيير في باب القضاء مناف مع الحكمة

(١) الوسائل: ب ٩ من ابواب صفات القاضي.

من تشريعه، وهذا بخلاف التخيير بين الفتوين المتتفي معه جميع المحاذير حال ركونا الى القول بالتخيير كما اخترناه.

ثم ان المؤيد يكون المقبولة المذكورة لاتتعدى دائره القضاء الى غيره ذكر الاورعية والاصدية مرجحتين وهما لا يختصان بوصف المرجحية إلا في باب تعارض الحكمين وهما ليسا كذلك في عالم الفتوى.

ومضافاً الى ان المراد من (الافقية) الاضافية منها حيث قال عليه السلام (افقهما) ومعناها ان كون أحد الحاكمين افقه من الحاكم الآخر مرجح في باب القضاء وان وجد من هو أعلم منهما في البلد. وهو مما يدلّ عن ان ذلك يمس واقع القضاء ولا يدل على اعتبار الاعلمية المطلقة في المجتهد الذي هو محل البحث والمراد من اعتبار الاعلمية في المجتهد هي المطلقة منها لا الاضافية، والذي تدل المقبولة على اعتباره خارج عن المبحث والذي هو محل البحث لاتدل المقبولة على اعتباره.

فحصل: ان المقبولة فيها مسرح واسع للنزاع سنداً ودلالة والواقع يفترض علينا ان نقول خلو المساحة الدالية في الرواية من أي مؤشر على الاعلمية. (منها): ما عن علي عليه السلام في عهده الى مالك الاشتهر (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك).

أقول: مع الاغماض عن السند الذي لا يخلو من خدشة لارسال الرواية انّ الدلالة المرادة من إثبات الاعلم بها لانجد لها طريقاً في مسرح الرواية، لا اختصاصها بباب القضاء وان القاضي يراد منه اعلميته الاضافية - بالاضافة الى الرعية - ومنه لانستطيع ان نتعدى من باب القضاء الى الافتاء المشروط فيه الاعلمية المطلقة.

(منها): مارواه في البحار: عن كتاب الاختصاص: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من تعلّم ليباري به السفهاء أو ليباري به العلماء أو يصرف به الناس الى نفسه

يقول: أنا رئيسكم فليتبوا مقعده من النار، ان الرئاسة لاتصلح إلا لاهلها، فمن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة. ^(١)
وهي مرسله، أولاً. وثانياً: ان الرواية ناظرة الى الخلافة والرئاسة التي - قطعاً - لاتصلح إلا لاهلها، واما الرئاسة المجردة من ذلك فلا دلالة في الرواية لاشتراط العلمية فيها بوجه.

(منها): مارواه في البحار عن الجواد عليه السلام انه قال مخاطباً عمه: يا عم انه عظيم عند الله ان تقف غداً بين يديه فيقول لك، لِمَ تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الامة من هو اعلم منك. ^(٢)

والنقاش فيها يمس السند دون الدلالة لتمامية الاقتضاء فيها على المعنى المراد اثباته.

الرابع: انه لسعة اطلاع الاعلم على ما لم يطلع عليه غيره من المزايا والخصوصيات امتازت فتوى الفقيه الاعلم على خصوصية لم توجد في فتوى غيره وهو كونها اقرب الى الواقع من غيره، فلامناص حيثئذ من الاقتصار على فتوى الاعلم.

ثم ان في كلام المحقق الاصفهاني (قده) ما يوضح المراد: وهو ما ذكره من ان نسبة العالم الى الاعلم نسبة الجاهل الى العالم، أو المراد بالاعلمية ليس هو قوة العلم وشدته نظير بعض العوارض النفسية والخارجية فيقال زيد ابيض من عمرو، أو انه أشجع، أو أسخى من فلان ويريدون به شدة بياضه وقوة شجاعته وسخاوته بالاضافة الى عمرو، إذ علم الاعلم وغير الاعلم بالنسبة الى الوظائف

(١) البحار ج ٢ ص ١١٠ من الطبع الحديث.

(٢) عيون المعجزات ص ١٠٩، من طبعة النجف، وعنه في البحار ج ١٢ ص ١٢٤ من طبع الكمباني.

الظاهرية على حدّ سواء وليس ذاك أقوى علماً من الآخر، نعم هذا هو يتصور في المعارف فيقال: إن معرفة زيد بالله ويوم المعاد أشدّ وأقوى من معرفة عمرو لوصول أحدهما مرتبة عين اليقين والآخر مرتبة علم اليقين.

وأما الأحكام الشرعية فلا يتصور ذلك لأن كلا منهما على حدّ سواء وليس العلم في أحدهما أشدّ وأقوى من الآخر بحيث لا يزول بتشكك المشكك لقوة مبنى عرفانه.

بل المراد بالأعلمية: أن يكون أحد المجتهدين أقوى وادق نظراً في تحصيل الحكم عن مداركه وأمن استنبطاً لها من مباديء تحصيلها بأن يكون أعرف بالقواعد والكبريات وكيفية تطبيق القواعد على صغرياتها بحسن سليقته، إذاً فالأعلم مطلع على جملة من المزايا والخصوصيات الدخيلة في معرفته لكيفية تطبيق الكبريات على صغرياتها وفي حسن سليقته، بخلاف غير الأعلّم، فنسبة الأعلّم إلى غير الأعلّم كنسبة العالم إلى الجاهل ولا مسوّغ لتقليد الجاهل بوجه. ^(١)

والظاهر أن هذا مسلك السيد الاستاذ - دام ظلّه - على ما أفتى به في منهاجه من وجوب تقليد الأعلّم حتى مع العلم بالموافقة بينهما. ^(٢)

وأورد عليه الاستاذ الأعظم (قده): بأنه ما المراد من الأقربية؟ إن كان المراد منها الأقربية الاقتضائية الشّانية بمعنى من شأن فتوى الأعلّم أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلّم فلانقاش لنا فيها صغرى غير أن الأقربية الشّانية بمعزل عن التقليد وليس لها المساس بواقع التقليد وليست هي الملاك فلا تؤثر فيه سلباً ولا إيجاباً.

(١) بحوث في الأصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٥٤، ط المدرسين.

(٢) منهاج الصالحين ج ١ مسألة (٤) ص ٥.

وان كان المراد بالاقربية الفعلية بان تكون فتوى الاعلم اقرب الى الواقع فعلا من فتوى غير الاعلم . فالصغرى غير مسلمة . اذ لانسلم انه على اطلاقه تكون كذلك . كيف؟!

وربما يفتي المفضل بما يخالف الاعلم ويوافق فيها فتوى المشهور ومطابقة لفتيا الاساطين كشيخنا المحقق الاعظم الانصاري وصاحب الجواهر (قدهما) وغيرهما من هو اعلم من الحي بمراتب . ومع كون فتوى الاعلم مخالفة للمشهور والاساطين كيف لنا ان ندعي كونها اقرب الى الواقع من فتوى غيره غير الاعلم .^(١)

ووافق استاذنا الاعظم الشيخ العراقي (قدهما) في الشق الثاني من اشكاله على ما في نهاية افكار الشيخ العراقي (قده).^(٢)

نعم يرد اشكال هنا وهو: ان الاشكال بهذا التقريب نسلّم به . من مساس موافقة المشهور ومخالفته بواقع الفتيا وجعلها اقرب او غير اقرب الى الواقع . والظن الحاصل من فتوى غير الاعلم المطابق لفتوى المشهور يكون اقوى من فتوى الاعلم المخالف له ، إلا ان ذلك يكون بلحاظ الامور الخارجية عن فتوى المفضل .

والناط في الاقربية لا بلحاظها بل هو انما بالنظر الى نفس الفتوى مجردة عن كل امر خارجي ولاشبهة في تحقق هذا المعنى (الاقربية) في فتوى الاعلم في حدّ نفسها .

إلا انه مدفوع : بالنظر الى ان العقل اذا رآى الاقربية للواقع مرجحة للفتوى فلا يفرّق فيه بين ان تكون هذه الاقربية من نشو الفتوى في حدّ نفسها او

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٤٧ .

(٢) نهاية الافكار ج ٤ ص ٢٥١ ، ط ح .

من نشو الامور الخارجية والتفريق غير فارق لعدم نهوض الدليل عليه وبقي الكلام محصوراً في كون الاقربيه من المرجحات أم لا؟ فهذا محلّ النقاش .

ذهب المحقق العراقي والاستاذ الاعظم (قدهما) الى إنكار ذلك وقالوا: بآنا لو تنزلنا عن الذي ذكرناه وقلنا ان فتوى الاعلم ليس اقرب من غيره وبنينا على أن فتوى الاعلم اقرب من فتوى غيره إلا انا نطالب بالدليل الناهض على كون الاقربيه مرجحة، وكونها هي الملاك الذي له المساس بواقع التقليد . ولم يقدّم أي دليل على ان الملاك في جواز التقليد هو الاقربيه الى الواقع .^(١)

وصفوة الكلام انه لا دليل على اعتبار الاقربيه بنظر العقل في الامارات التعبدية التي منها فتوى المجتهد في حقّ المقلّد فإن حجية فتوى العالم في حقّ العامي وان كانت من باب الطريقية كغيرها من الطرق التعبدية . لامن باب السببية والموضوعية إلا انه لم يعلم كون المناط في التعبد بها هو القرب الى الواقع بنظر العقل، كي يدور في مقام الترجيح مدار الاقربيه، فلعلّ المناط في نظر الشارع التعبد بفتوى المجتهد شيء آخر يكون الاعلم وغيره سيّان لتسهيل الامور على المكلفين .

وكون غلبة الإيصال في نظر الشارع حكمة لجعل مطلق الطرق غير العلمية لا تقتضي العلية والا لكانت هي مرجحة في سائر الطرق والامارات أيضاً، فلو كانت الاقربيه مرجحة في الفتاوى لكانت مرجحة في البيئتين المتعارضتين وفي الروايتين المتعارضتين، غير ان واقع الحال ليس كذلك ولذا نرى وقوع التعارض بين الصحيحة والموثقة مع ان الاولى اقرب الى الواقع من الثانية .

واجاب عنه المحقق الاصفهاني (قده): بأن الفتوى اذا كانت حجة فلاجل

(١) التنقيح الاجتهاد والتقليد - ص ١٤٧ .

(٢) نهاية الافكار ج ٤ ص ٤٥١، ط ح .

افادة الظن ومن باب انها اقرب الى الواقع من غيرها فلامحالة ليس لاجل مطلق
الظن بحكم الله ولذا لايجوز للعامي العمل بظنه وان كان اقوى من ظن المجتهد،
بل لاجل انه خصوص الظن الحاصل من فتوى المجتهد. فالحجة شرعاً او عقلاً هو
الظن الحاصل من الفتوى لا الظن بما أفتى به المجتهد. وان لم يحصل من فتوى
المجتهد، وعليه:

فالفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية في كمال المتانة، مضافاً الى ان
مطابقة فتوى المفضل لفتوى الافضل من الاموات وان كانت تفيد ظناً اقوى من
الظن الحاصل من فتوى الافضل إلا انه لا حجية لفتوى الميت حتى يكون الظن
الحاصل من مطابقة المفضل اقوى، لان الظن الحاصل من فتوى المجتهد الحي هو
الحجة، فلا تكون الحجة اقوى الا إذا حصل الظن الاقوى من فتوى الحي.

فمطابقة فتوى المفضل لفتوى الميت كمطابقته لسائر الامارات غير المتغيرة،
كما ان مطابقة فتوى المفضل لفتاوى جملة من الاحياء لانفد ظناً اقوى، اذ
المطابقة لتوافق المدارك وتقارب افهامهم وانظارهم، فالمدرك واحد والانظار
المتعددة في قوة نظر واحد.

ولا يكشف توافق آرائهم على الاستنباط من مدرك واحد او مدارك متفرقة
عن اقوائية مدركهم من مدرك الافضل والالزم الخلف لفرض اقوائية نظر الافضل
من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته.

ومنه تبين فساد قياس مانحن فيه بالخبرين المتعارضين المحكي أحدهما بطريق
واحد والآخر بطرق متعددة حيث انه لاشبهة في ترجيح الثاني اذ ليست الحكايات
المتعددة بمنزلة حكاية واحدة فلامحالة توجب كل حكاية الظن بصدد شخص
هذا الكلام من الامام عليه السلام ولا يلزم الخلف كما كان يلزم فيما نحن فيه ^(١).

.....

ثم ان مراد الاصفهاني (قده) يتلخص في أمور:

الاول: الاقربيه ليست لاجل مطلق الظن بحكم الله بل الاقربيه الحاصله من خصوص الظن الحاصل من فتوى المجتهد.

إلا ان هذه النقطة يرد عليها: عدم ملاحظة العقل فرقاً بين ان تكون الاقربيه متولدة عن الامر الداخلي أو الخارجي بعد اتصافها بالمرجّحية، والاقتصار بالاقربيه على ظن المجتهد لايساعد عليه الدليل ثم ان استشهاده بظن العامي وعدم جواز العمل به لايدل على اعتبارية الاقربيه الداخليه بل له المساس بنفي كون الاقربيه ملاك الحجية على اطلاقها.

الثاني: ان الحجة شرعاً أو عقلاً هو الظن الحاصل من الفتوى لا الظن بما افنى به المجتهد وان لم يحصل من فتوى المجتهد.

ويرد على هذه النقطة أيضاً: من ان تمامية هذه النقطة تتفق معها، اذ ليس كل ظن حجة بل المقتصر عليه بعض الظنون الخاصة بالمعتبرة، إلا انه لايبث ماادعاء من اعتبار الاقربيه الداخليه بل اعتبار الظن الحاصل من فتوى المجتهد انما هو لاجل قيام الدليل على حجتيه وصدق العناوين الماخوذة في الادلة على المجتهد، وهذه قضية تولد لنا القول بحجية قوله دون اعتبار الاقربيه المدعاة. وما كان غير هذا الظن فإنه ليس بحجة مع كونه ظناً بفتوى المجتهد لا لاجل اعتبار الاقربيه - كما ادعي - وان الظن المذكور ليس بأقرب بل لعدم نهوض الدليل على اعتبارها بعد عدم صدق العناوين الماخوذة في الادلة عليه.

وبالجملة: ان المعيار في الحجية ليست الاقربيه بل الضابطة شمول الادلة وعدمه.

الثالث: ان مطابقة فتوى المفضول لفتوى الافضل من الاموات وان كانت تفيد ظناً أقوى من الظن الحاصل من فتوى الافضل إلا انه لاحجية لفتوى الميت

.....

حتى يكون الظن الحاصل من مطابقة المفضل له حجة أقوى .

ويرد عليه : انه (قده) سلم في هذا القول من ان مطابقة المفضل يوجب اقربية وتفيد ظناً قوياً بالواقع إلا انه قال ليس بحجة وهو دليل على ما ادعيناه : بان الحجية لاتدور مدار الاقربية وقوة الظن بل هي دائره مدار صدق العناوين الماخوذة في أدلة الحجية وعدمه ، وليس بدليل على عدم كون المطابقة لفتوى المشهور موجباً للأقربية .

الرابع : انه قال : ان اريد بالقرب الى الواقع انه لادخل له أصلاً فهو خلاف الطريقية وان اريد انه ليس بتمام الملاك فليس بضائر بالمقصود ، لان فتوى الافضل وان ساوت فتوى غيره في بعض الملاك لكنها ترجح عليه في بعضه الآخر وهو القرب الى الواقع ، وعليه : ففتوى الافضل أقوى ملاكاً من فتوى المفضل .

ويدفعه : إنّا لم نستطع ان نستدل ان الملاك من جعل التعبد بطريقية فتوى الاعلم هو القرب الى الواقع بنحو العلة التامة ، وماذكره يصلح لان يجعل الشارع الاقربيه من باب الغلبة حكمة لجعل مطلق الطرق العلمية .

وأما كون الاقربيه هي الملاك التام بحيث تدور الحجية مداره وجوداً وعدمأ فلم ينهض الدليل على اعتباره . والقول بعدم كون القرب الى الواقع دخیلاً لانسلم ان يكون مخالفاً للطريقية اذ يمكن ان يكون القرب حكمة لاعلة ويمكن ان يكون جعله طريقاً لتسهيل الامر على المكلفين . مضافاً الى ان مجرد الاقربيه لو كانت ملاكاً للتقديم وعدمه لكان خبر الاعدل مقدماً على خبر العادل وخبر الاوثق مقدماً على خبر الثقة ، وليس .

الخامس : ان ما افاده المحقق الاصفهاني (قده) من ان نسبة العالم الى الاعلم نسبة الجاهل الى العالم لاتصل الخدشة اليه باعتبار ان مابه يقع الامتياز بينهما

.....

تدخل في ضمن بعض المزايا والخصوصيات الدخيلة في الاستدلال كحسن السليقة مثلاً ودقة الملاحظة وقوة البداهة وغيرها، ولكن هذا على تقريره لا يمنع أن تكون هناك جهة اشتراك بينهما، كالاشتراك في أصل الاستنباط، ورد الأصول إلى الفروع، إذ أنهما في هذه النقطة على حد سواء وبالتالي انطباق وصف الفقيه عليه قهري وتلبسه به حقيقي لا مجازي، وهو مجتهد كالأفضل.

وخالص البيان: أن الموضوع لجواز التقليد صدق عنوان العالم والفقيه والمنذر وغيرها، ولا شبهة في صدق هذه العناوين على المفضل أيضاً فإنه يجوز تقليده بمقتضى إطلاق الأدلة بلامساس للأقرب للواقع بواقع التقليد وإن لم يصل في معرفة المزايا وخصوصية الاستنباط إلى حد المجتهد الأعلام. والعالم والأعلام بالإضافة إلى رد الفروع إلى أصولها سيان. وكذا في العناوين الواردة في أدلة التقليد هما متساويان ولا يضر بالمساواة كون أحدهما أعلم من الآخر ببعض المزايا والخصوصيات.

السادس: وهو ما أفاده الأصفهاني (قده) من أن العقل حاكم بتعين تقليد الأعلام على العامي لأنه لا يقين له ببرائة الذمة إلا أن يستند عمله إلى من له الحجة، وراي الأعلام وإن لم يعلم أنه أقرب إلى الواقع إلا أنه أوفق بما قامت عليه الحجج الشرعية والعقلية، ولا معنى لافقية رأي الأعلام بالحجج إلا بلوغ نظره إلى ما لم يبلغ إليه نظر المفضل، فيكون نظر الأفضل بالإضافة إلى المفضل نظره كالعالم بالإضافة إلى الجاهل، فيكون رأي الأعلام متعيناً في مقام إبراء الذمة، فالتسوية بينه وبين غيره تسوية بين الجاهل والعالم.^(١)

أقول: لاحظ أنه ظهر مما ذكرنا سابقاً من أن المزية الزائدة الموجودة عند الأفضل لا تسلب الأوصاف العامة التي تنطبق عليه وعلى المفضل، كالفقيه،

والعارف، والمجتهد، ولذا قلنا انه اذا كانت هذه غير قابلة للانطباق عليه لجاز للمفضول ان يرجع الى الافضل، ولا يقدح بالافضل بلوغ نظر الافضل الى ما لم يبلغ اليه نظر المفضول؛ بل ويساعد عليه ما قلناه وما استندنا اليه من دليل في جواز تقليد المفضول في ظرف العلم بالموافقة مع الافضل، وهو الذي اعترف به نفس المحقق المذكور.

وعليه بعد صدق العناوين التي اخذت في موضوع جواز التقليد لا يبقى معنى للقول بان فتوى الاعلام اوفق بمقتضيات الحجج لما عرفت بما لا يترك مجالاً للشك من ان التساوي في أصل الاجتهاد والاستنباط بينهما كاف في جواز الرجوع اليه في طرف الموافقة وكاف في تلبسه بوصف العالمية. وبعد صدق هذا العنوان وغيره من العناوين المأخوذة في لسان الأدلة عليه لا معنى لكون فتوى الاعلام اوفق بمقتضيات الحجج.

وإلى هنا ثبت ان الأدلة المذكورة لاثبات وجوب تقليد الاعلام قابلة للنقاش، ولا يخفى ان ما ذكرنا كان دائراً في فلك الأدلة الاجتهادية وبان فيها الحق، وأما مقتضى الاصل العملي بعد عدم تمامية تلك الأدلة الاجتهادية فيقال: هل مقتضى الاصل العملي هو التخيير بين قول المفضول والافضل، أو الاخذ بقول الاعلام تعييناً؟ وذلك بعد الفراغ عن ان أدلة الاحتياط غير شاملة للعامة من حيث الجواز أي بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط عليه.

ربما يقال ان حال المقام حال دوران الامر في الحجية بين التعيين والتخيير في الاحكام الفرعية اذ بمقتضى ذلك الدوران يُركن الى التخيير بناء على جريان البرائة في الزائد، فكذا يقال مثله في المقام بتقريب ان أصل الحجية الجامعة بين التعيينية والتخييرية متقررة ومعلومة، وأما الخصوصية الزائدة التي هي وجوب الرجوع الى الاعلام مشكوكة فيكون مورداً لجريان البرائة التي تنفي هذه الزيادة مما يولد لنا

ذلك الحجة التخيرية وثبوتها للمكلف بين الاعلم وغيره .

لكن الحق ماذهب اليه المحقق الاصفهاني والاستاذ الاعظم (قدهما) من التفصيل بين ما إذا كان الواقع منجزاً مع قطع النظر عن الحجة الواصلة بالعلم الاجمالي الكبير أو الصغير في بعض الموارد، وبين ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف لولا الحجة الواصلة اليه، بأن يكون المورد مع قطع النظر عن الحجة الواصلة مجرى لاصالة البرائة أو الطهارة، حيث انه على الاول يكون العلم الاجمالي منجزاً للواقع فلا يترتب على الحجة سوى التعذير عند المخالفة للواقع فمقتضى الاصل اخذ مايحتمل تعيينه، اذ المفروض ان الواقع منجز وهذا التنجيز يحفز المكلف على ان يفرغ ذمته وعهدته وذلك إما بان يؤتي ما هو المطلوب واقعاً واما ان يمثل لما هو المعذر قطعاً، والعمل بفتوى الاعلم لكونها محتملة التعيين لامناص من كونها معذرة قطعاً، لانه تقليد الاعلم اما حجة معينة او أحد فردي الحجة التخيرية، وفتوى غير الاعلم لم يثبت كونها معذرة قطعاً.

وأما على الثاني - أي على تقدير كون الواقع منجزاً بقيام الحجة، وغير منجز مع قطع النظر عن الحجة الواصلة - فالاصل اقتضاء هو التخير، وهذه الصورة هي المطابقة لما افترضناه في أول هذا البحث من انه من دوران الامر بين التعيين والتخير في الاحكام بتقريب: ان الحجة هنا ليست إلا التنجيز وأمرها دائر بين التعيينية والتخيرية، ولم ينهض العلم على كون الواجب متنجزاً بخصوص فتوى الاعلم بحيث ان تركه موجب لاستحقاق العقاب ولو مع الاتيان بما ادى اليه فتوى الآخر، حيث ان المكلف يعلم بكون مؤدى احدى الفتويين منجزاً، وأما ما ادى اليه فتوى الاعلم منجزاً أم لا؟ فالشك في تكليف زائد يُنفى بالبراءة.

وخالص البيان: ان الواقع لو كان في مؤدى فتوى المفضل فقد أتى به،

وان كان في فتوى الافضل فقد استند الى المؤمن في نفيه وهي البرائة، وان كان خارجهما فالواقع لم يتنجز لان الطريق مقتصر على هذين الطريقين.^(٢٠١)

وحيث انا بينا في محله ان الكبرى المسلمة كون التكاليف الواقعية نجزها العلم الاجمالي الكبير في ذمة المكلف فالاصل في المقام يقتضي التعيين على ما افترضناه في القسم الاول من طرفي التردد فيكون الامر دائراً بين التعيين والتنجيز في المسألة الاصولية لا الفرعية.

وربما يقال: ان مقتضى الاستصحاب جواز الرجوع الى فتوى غير العلم ومع وجود الاستصحاب لا يصل المجال الى القول بالتعيين أو التخير حال الدوران بينهما في المسألة الاصولية. كي يقال ان مقتضاه الاخذ بالتعيين، لان دوران الامر بينهما والاخذ بالتعيين بمقتضى الاشتغال، لما هو المعروف من ان الاصول المحرزة مقدمة على الاصول العملية عقلية أو شرعية ومنها الاستصحاب الذي يكون معذراً على تقدير المخالفة. ووجه الجريان: ان المجتهدين لو كانا متساويين في الفضيلة والمكلف يكون مخيراً بينهما فلو قلد احدهما تخييراً ثم تجددت الاعلمية للآخر فمقتضى الاستصحاب هو جواز البقاء على تقليده للمفضول ومعه نلتزم بجواز تقليده مطلقاً، لانه لو ثبت جواز تقليد غير الاعلم في مورد فمن شان ذلك ان يثبت في بقية الموارد لعدم القول بالفصل.

وأجاب عنه الاستاذ الاعظم (قده) بوجوه:

الاول: ان استصحاب التخير معارض مع استصحاب وجوب تقليد الاعلم تعييناً في بعض الموارد، كما اذا فرضنا تمكن أحد شخصين من الاستنباط لاجتهاده دون الآخر ومن ثم قلد العامي المجتهد منهما لوجوبه عليه تعييناً. ومن

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - ص ١٤٩.

(٢) بحوث في الاصول - الاجتهاد والتقليد - ص ٤٥، ط المدرسين.

بعد ذلك تجدد للآخر الاجتهاد إلا ان الاول أعلم منه، فإذا شك في جواز الرجوع الى من تجدد له الاجتهاد أو تعيّن البقاء على من قلّده ابتداءً لافتراض أنه العلم كانت اركان الاستصحاب تامة لجريانه في وجوب البقاء على من قلده أولاً تعيناً.

فاذا وجب تقليد العلم في مورد واحد وجوب في جميع الموارد لعدم القول بالفصل.

الثاني: ان استصحاب حجية فتوى غير العلم استصحاب في الاحكام الكلية، وهو لازال معارضاً باستصحاب عدم الجعل الزائد.

الثالث: ان أصل التخير غير ثابت كي يقال بجريان الاستصحاب فيه، بل مقتضى القاعدة التساقط.

إلا أنه يرد عليه: من ان الاصل الاولي التخير لا التساقط في المعارضين وعليه فالذي أفاده ثالثاً غير وارد.

الرابع: ان التساوي بين المجتهدين هو الذي فرض علينا ان نقول بجريان الاستصحاب تخييراً، وأما مع تجدد العلمية لاحدها من المفترض ارتفاع الموضوع السابق أو لا أقل من الشك الساري الى الموضوع فلا يمكن معه جريان الاستصحاب^(١).

وما ذكرناه كان مع أفق مسلك الطريقة في الامارات، وأما على السببية ربما يتجه القول الى القول بالتخير، وحيث ان السببية مخدوشة عندنا، ولذا لانتعرض بذكر الاجوبة التي ذكرها الاستاذ الأعظم (قده)، وللراغب في الاستزادة يراجع التنقيح.

واذا تردد العلم بين شخصين أو أكثر - ولو كان ذلك من جهة تعارض البيتين - وجب عليه العمل بأحوط الأقوال. (١)

ومع عدم الامكان بقلد من يظن علميته ومع عدمه بقلد محتمل العلمية اذا كان الاحتمال خاصاً بأحدهما ولو كان ضعيفاً. (٢) ومع

(١) لان العلم الاجمالي الكبير الذي مسّ الواقع بتنجز الاحكام الالزامية في الشريعة المقدسة - وجوباً أو حرمة - يفرض على العقل ان يتحفز ويخلق الدافع للمكلف لكي يخرج عن عهدة هذه التكاليف وعن تبعة الواقع وذلك بامثال هذه التكاليف، وأما طريق امثالها فهو أما الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، على ما بيناه لك سابقاً وعلى فرض تعذر الاول يصل المجال تخييراً الى الآخرين، أما الثاني فيكون الامثال بالعمل والجري على طبق فتوى العلم - ان وجدت واحرز وجوده - وأما اذا تعذر وجود العلم لوقوعه كاحد اطراف مرددة بينهم شبهة العلمية، ركن الى الاحتياط لكونه متمكناً منه فيتعين عليه بحكم العقل، وذلك لانحصار طريق الامثال وافراغ الذمة وتحصيل المؤمن به بعد عدم امكان اخذ الفتوى والتماسها من العلم.

وأما الظن بالعلمية أو باحتمال العلمية فلا يصل المجال اليهما لعدم نهوض الدليل على اعتبارهما.

ان قلت: ان الاجماع نهض على ان العامي ليس له ان يعمل بالاحتياط، بل يجب عليه ان يكون دائم التقليد وان يُسند عمله الى من يجوز تقليده من المجتهدين.

قلت: واقصر جواب هو ان نقول ان الاجماع المنقول لم يعتبر.

(٢) بدو النظر قد يقال: ان لافرق بين هذه الصورة وسابقتها، فكما لادليل على الاخذ بفتوى من يظن علميته كذلك نقول به هنا بانه لا دخالة للظن أو للاحتمال في التقليد، إلا أن ذلك نظر سطحي لا ينظر فيه الى نقطة التباين

الرجوع الى مظنون الاعلمية او محتمل الاعلمية بعد الياس عن عثور الاعلم ٣٢٧
احتمالها بحق الجميع يتخير في تقليد من شاء منهم. (١)

(مسألة ١٩): اذا لم يكن للاعلم فتوى في مسألة خاصة او لم يعلم
بها المقلد جاز له الرجوع فيها الى غيره مع رعاية الاعلم فالاعلم. (٢)

والاختلاف، حيث ان سابقتها سقوط كلتا فتوتي المجتهدين عن الحجية،
ولكونهما غير متقرة ومن ثم يكون الركون الى الاحتياط. وعدم مساس الظن
والاحتمال بواقع الحجة بعد سقوطهما.

واما في هذه الصورة، فلما تعسر عليه الاحتياط اما لان التخالف بينهما -
اي الافضل والفاضل - إجمالاً من قبيل الدوران بين المحذوران كان يفتي أحدهما
بحرمة شيء والآخر بحليته، واما لعدم القدرة على الإتيان بطرفي الاحتياط
لضيق الوقت في صورة الجمع لامحالة يتخير بينهما للعلم بوجوب تقليد الاعلم
وهو مردد بين شخصين ولا مرجح لأحدهما على الآخر، وهذا التخيير من
التخييرات العقلية في مقام الامتثال، لتنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي عند
العجز عن الامتثال الجزمي والظني معاً.

وحيث انه يحتمل الاعلمية او يظنُّها في أحدهما، فيدور أمره بين ان تكون
فتوى من يظن أعلميته او يحتملها حجةً تعيينيةً، وبين أن يكون كل من الفتوين
حجة تخييرية، لاستقلال العقل بلزوم الاخذ بمحتمل التعيين لكونه معذراً على
جميع التقادير، ويبقى الشك بمعذرية المفضول.

(١) لما عرفت من ان الاحكام الواقعية منجزة في حق المكلفين، وهم مع
عدم تمكنهم من الاحتياط لابد لهم من اتباع احدي الفتوين على التخيير، وهذا
من مصاديق التخييرات العقلية في مقام الامتثال، لتنزل الامر الى الامتثال
الاحتمالي عند العجز عن الامتثال الجزمي.

(٢) لاريب بان القائلين بوجوب تقليد الاعلم اشترطوا ذلك في حال ان
للاعلم فتوى مخالفة لفوى لغير الاعلم تمنع من الرجوع الى غير الاعلم، وان

(على التفصيل المتقدم) بمعنى أنه إذا لم يعلم الاختلاف في تلك الفتوى بين مجتهدين آخرين - وكان أحدهما أعلم من الآخر - جاز الرجوع إلى أيهما شاء . وإذا علم الاختلاف بينهما لم يجز الرجوع إلى غير الأعلّم .

كان الاقتضاء في الرجوع إليه تاماً في فتواه من حيث الاطلاقات ، وأما إذا لم تكن للأعلّم فتوى ولا كان له نظر في مسألة من المسائل فلاشك في جواز الرجوع إلى غير الأعلّم مع فرض فقدان المانع الذي هو فتوى الأعلّم في المقام .

وزبدة الكلام أن المقتضى موجود والمانع مفقود . كما لا مانع من القول بكون السيرة شاملة له والتي استقرت على رجوع الجاهل إلى العالم .

هذا كلّهُ فيما إذا لم يكن للمجتهد الأعلّم فتوى في المسألة بل احتاط فيها ، وأما لو أفتى الأعلّم بوجوب الاحتياط في مقابل الاحتياط في الفتوى لم يجز للعامي أن يرجع إلى غيره ، باعتبار أن الفتوى بالحكم الواقعي وإن لم تصدر منه إلا أن فتواه بالاحتياط حكم ظاهري وهي تمنع العامي من الرجوع إلى غيره .

ثم إن ما ذكرنا من عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلّم فيما إذا أفتى الأعلّم بوجوب الاحتياط بعد الجزم بانسداد باب العلم إلى الأحكام الواقعية والحكم بخطأ مستند فتوى غير الأعلّم وعدم إيجابه الاحتياط ، كما إذا سافر أربع فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه ، أو خرج إلى مادون المسافة من محلّ إقامته أو غير ذلك من موارد العلم الاجمالي ، فإن الأعلّم إذا أفتى بوجوب الاحتياط لم يجز الرجوع إلى غيره . وأما لو كانت فتوى الأعلّم بوجوب الاحتياط لأمّن باب جزمه بالانسداد والحكم بخطأ غير الأعلّم بل من باب عدم علمه بالحكم الواقعي كما في الشبهات البدوية قبل الفحص بحيث يحتمل هو أنه لو فحص واطّلع على الأدلة الموجودة عند غير الأعلّم لأفتى بما أفتى به غير الأعلّم ، فيحوز في هذا المورد الرجوع إلى غير الأعلّم .

(مسألة ٢٠): يثبت الاجتهاد أو العلمية بأحد أمور: الأول الاختبار^(١)، وهذا انما يتحقق فيما اذا كان المكلف قادراً على تشخيص ذلك. شهادة العدلين، والعدالة هي الاستقامة في العمل وتتحقق بترك المحرمات وفعل الواجبات.^(٢) ويعتبر في شهادة العدلين أن يكونا من أهل الخبرة وان لاتعارضها شهادة مثلها بالخلاف.^(٣)

وأما وجه رعاية العلم فالأعلم كما في المسألة فهو لعين الأدلة المتقدمة في وجوب تقليد العلم، فإن فتواه مانعة عن الرجوع الى فالأعلم، كما كان فتوى الافضل مانعة عن الرجوع الى فتوى المفضل.

(١) لان الاختبار يحصل له الاطمينان أو العلم بالاجتهاد أو العلمية، أما العلم فحجيته ذاتية وأما الاطمينان فهي من الطرق العادية التي أمضاها العقلاء بلا ردع من الشارع المقدس وهو يدل على امضائه أيضاً.

(٢) وقد تقدم الكلام في حجية شهادة العدلين المعبر عنه بالواقع الفني بالبيئة، وكذا الكلام في معنى العدالة، فلا حاجة للإعادة.

(٣) ذكر (قده) شرطين لنفوذ شهادة العدلين :-

الاول: كونه من أهل الخبرة.

الثاني: ان تكون بلا معارضة.

أما اعتبار كونهما من أهل الخبرة، فلأن الاجتهاد أو العلمية ليسا من الامور الحسية كي يتمكن من ادراكهما عن طريق الاحساس بل هما من الامور النظرية فيعتبر ان يكون الشاهد عليها من أهل الخبرة ليعلم عن كتب ما اذا كان المشهود له مجتهداً اذا كان النزاع في اجتهاده أو أعلماً اذا كان النزاع في أعلميته.

أو فقل: يعتبر في الشهادة أن تكون حسية ولو بمقدمات الحس القريبة، أو يكون الشاهد من أهل الخبرة، فإن لم يكن الشاهد من أهل الخبرة لم تكن

ولا يبعد ثبوتهما بشهادة رجل واحد من أهل الخبرة إذا كان ثقة^(١)،
ومع التعارض يؤخذ بقول من كان منهما أكثر خبرة^(٢).
الشياع^(٣) «بأن يكون اجتهاد مجتهد أو أعلميته متسالمًا عليه عند كثير
من الناس، بحيث يحصل اليقين أو الاطمينان بذلك.

شهادته عن حسن، لأن الاجتهاد والاعلمية وإن كانا من الأمور الحدسية إلا أنها
ملحقان بالأمور الحسية لكون مقدماتهما الحسية قريبة كالعدالة والشجاعة
والسخاوة وأمثالها، والشهادة بالاجتهاد أو الاعلمية أما لا بد أن تنتهي إلى الشهادة
على حسن وأما لا بد أن تصدر من أهل الخبرة، وأما غير أهل الخبرة فلا طريق لكي
يشهد.

وأما اعتبار عدم وجود المعارض لهما، فلأنه مع وجود المعارض تسقط
الشهادة عن الاعتبار، لأن الأصل في المتعارضين التساقط.

ويجدر بنا أن نشير أن هذا لا يخالف مبنانا من الميل إلى التخيير في الحجية
كما عرفت سابقاً، لأنه - التخيير - يُصار إليه في الموارد التي تكون أدلة الحجية
أدلة لفظية من الاطلاقات أو العموم، وأما أدلة حجية البينة فقد عرفت أنها
مقتنضة من الأدلة اللبنة.

(١) لأن أخبار الثقة طريق عقلاني ولم يردع عنه في الشريعة المقدسة،
واحتمال ردعه بخبر مسعدة وغيره وقد تقدم الجواب عنه.

(٢) يكون المقام من قبيل تعارض المفضول مع الافضل في الفتوى وقد بينا
أنه بعد تعارض الفتويين وتساقطهما يرجع إلى الاعلم، للسيرة القائمة عليه،
ونقول به هنا أيضاً، فإن إخبار الثقة عن اجتهاد شخص أو عن أعلميته إن صار
معارضاً بإخبار ثقة أخرى، يقع التعارض بين الخبرين في الموضوعات، وبعد
تساقطهما يكون المرجع هي السيرة المستقرة على أخذ قول الأكثر خبرة.

(٣) لم ينهض الدليل على اعتبار الشياع بنفسه ولذا فقد قيده بمقيّدات

(مسألة ٢١): الاحتياط المذكور في هذه الرسالة قسمان : واجب

ومستحب .

الاحتياط الواجب : هو «الذي لا يكون مسبوقاً أو ملحوقاً بذكر الفتوى» وفي حكم الاحتياط ما إذا قلنا : فيه اشكال أو فيه تأمل ، أو ما يشبه ذلك .

الاحتياط المستحب : «ما يكون مسبوقاً أو ملحوقاً بذكر الفتوى» وقد يعبر عنه بكلمة الاحوط الاولى .

(مسألة ٢٢): لا يجب العمل بالاحتياط المستحب ، وأما الاحتياط

الواجب فلا بد في موارد من العمل بالاحتياط ، أو الرجوع الى الغير ، مع رعاية العلم فالاعلم ، على التفصيل المتقدم .

أخرى كحصول الاطمينان منه أو اليقين فيكون هو طريقاً الى المتيقن أو المطمئن به لكونهما الحجة حقيقة ومن أي سبب حصل .

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً

وصلّى الله على محمد

وآله الطيبين

الطاهرين

الثلاثاء ٢١ ذي الحجة ١٤١٤ هجرية على

هاجرها آلاف التحايا والثناء .

الفهرس

الصفحة

الموضوع

- مقدمة في تاريخ الاجتهاد .
- مناقشة لمعنى الوجوب الوارد في السنة القوم حيث قالوا يجب على كل
١ مكلف . الخ .
- ٢ مناقشة السيد الحكيم (قده) من قبل صاحب المباني في معنى الوجوب .
- ٤ مختار المقدس الاردبيلي في كون التعلم واجباً نفسياً مع بيان رده .
- ٧ مختار الاستاذ الاعظم (قده) هو المسلك الحق في المسألة .
- ٧ مباحث الاجتهاد .
- ٧ في تعريف الاجتهاد لغة .
- ٨ تعريف الاجتهاد بحسب الاصطلاح والاقوال فيه .
- ١٠ في مبادي الاجتهاد .
- في اقسام الاجتهاد، من حيث الملكة والفعل واخرى من حيث الاطلاق
١١ والتجزي .
- ١٢ الاستدلال على عدم جواز رجوع صاحب الملكة الى الغير بوجوه .
- ١٥ بيان الحق في المسألة .
- ١٥ في جواز رجوع الغير الى صاحب الملكة .
- ١٦ بحث التخطئة والتصويب .
- ١٨ اشكال الاستاذ الاعظم (قده) بعدم معقولية التصويب وجوابه .
- ٢١ امكان التصويب ثبوتاً وبطلانه من جهة التسالم او الإجماع والروايات .
- ٢٤ رتبة الاجتهاد بالنسبة الى اخوية التقليد والاحتياط .
- ٢٤ المجتهد له ان يحتاط أم لا؟

- ٢٥ حكم الاجتهاد في نفسه .
- ٢٦ مباحث التقليد وتعريفه لغة .
- ٢٧ بحسب المعنى الروائي المقتصر ، معنى التقليد .
- ٢٩ اشكالان على التقليد .
- ٣١ بقية الوجوه المزبورة في تعريف معنى التقليد .
- ٣٢ دليل العامي على جواز التقليد .
- ٣٤ دليل الانسداد كما في عبارات الاصفهاني (قده) .
- ٣٨ الانسداد لا يصلح دليلاً للمجتهد .
- ٤١ دليل الفقيه على جواز التقليد .
- ٤٣ الآيات المستدل بها على جواز التقليد عند الفقيه .
- مناقشة الاستاذ الاعظم (قده) للمحقق الاصفهاني (قده) الاولى فيما يتعلق بأية الانذار .
- ٤٥ مناقشة الاستاذ الاعظم (قده) للمحقق الاصفهاني (قده) الثانية فيما يتعلق بأية الانذار .
- ٤٦ الجواب على كلا مناقشتي الاستاذ الاعظم (قده) .
- ٤٧ الروايات بها على جواز التقليد عند الفقيه .
- ٥٨ ضعف الروايات المستدل بها من حيث السند تارةً وأخرى من حيث الدلالة .
- ٦١ التقليد المبحوث عنه غير معنى التقليد المذموم عند الشارع .
- ٦٢ مباحث الاحتياط .
- ٦٣ جواز الاحتياط في المعاملات والعبادات .
- ٦٤ ماذكره علماء الكلام في وجه منع الاحتياط ان لم يستلزم التكرار .
- ٦٥ دفع ماذكره علماء الكلام .
- ٦٦ ماذكره النائي (قده) في منع الاحتياط في العبادات .
- ٧٠ الجواب عما أفاده النائي (قده) .
- ٧١ الكلام حول ما إذا لزم من العمل بالاحتياط تكراره .

- ٧١ منع النائي لذلآ .
- ٧٢ الجواب عمآ أفاده (قده) .
- ٧٢ الاجتهاد واجب كفائي .
- ٧٤ التجزي في الاجتهاد .
- ٧٦ بطلان القول باستحالة التجزي في الاجتهاد .
- ٧٦ في جواز الرجوع إلى المجتهد المتجزي .
- ٧٨ في تصدي المتجزي للأمور الحسية .
- ٨٠ بحث رجالي .
- مأذآره السيد الحكيم على عدم اشتراط الاطلاق في الاجتهاد للتصدي
للأمور الحسية .
- ٨٥ الجواب عماد أفاده (قده) .
- ٨٦ جواز رجوع المتجزي الى الغير من المجتهدين فيما لم يستنبط .
- ٨٨ يجب تعلم مسائل الشك والسهو .
- ٩٠ فيما اذا كان احرار الامتثال بالتعلم .
- ٩٠ فيما اذا كان التعلم مقدمة وجودية للامتثال .
- ٩١ الاشكال المترتب على تفويت التعلم والاشكال العام في المقدمة المفوتة .
- ٩٣ وجوب التعلم طريقي لانفسي كما ذهب إليه الارديلي (قده) .
- ٩٤ تصوير كيفية طريقة التعلم .
- ٩٥ اذا شك بوقوعه في الابتلاء
- ٩٧ بحث حول الإجزاء
- ٩٨ إن ترك الاحتياط والتقليد عن قصور أو تقصير
- ١٠٠ الكلام في الجاهل المقصر الملتفت .
- ١٠٢ اذا عمل زماناً بلا تقليد فالحجة عليه المفترضة سابقاً أم اللاحقة .
- ١٠٤ مستند القائلين بعدم وجوب الاعادة والقضاء من أدلة .
- ١٠٧ مأذآره الاصفهاني بالقول بالاجزاء للأعمال السابقة مطلقاً .
- مأذآره الاستاذ الاعظم من استحالة ان تكون الحجة اللاحقة مؤثرة في

- ١١٠ السابقة نقضاً وحلاً.
- ١١١ الجواب عما أفاده الاستاذ الاعظم (قده).
- ١١٣ طرق تحصيل الفتوى
- ١١٤ بحث حول البيّنة من حيث حجيتها.
- ١١٥ الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة
- ١١٧ مختار الاستاذ الاعظم (قده) في بيان معنى وحجية البيّنة.
- ١١٩ الجواب على مختاره.
- ١١٩ الآيات والروايات الدالة على حجية البيّنة.
- النظر في دلالة رواية مسعدة على حجية الخبر الواحد في الموضوعات
- ١٢٢ وعدم دلالتها.
- ١٢٤ اقسام الاحتياط وكيفيته
- ١٢٥ وجوب العدول إلى الاعلم وان أفتى مقلّده بحرمة ذلك.
- ١٢٧ صحة تقليد الصبي لغيره اذا كان مميّزاً.
- ١٣١ شرائط الذي يرجع اليه في التقليد.
- ١٣١ اشتراط البلوغ.
- ١٤٢ اشتراط العقل.
- ١٤٣ اشتراط الرجولة.
- ١٤٦ اشتراط الايمان في مرجع التقليد.
- ١٤٧ بيان مراد الاستاذ الاعظم (قده) في اشتراط الايمان في مرجع التقليد.
- ١٥١ اشتراط العدالة.
- ١٥١ بحث حول العدالة وتعريف العدالة.
- ١٥٥ العدالة بمفهومها الشرعي.
- ١٦١ الاستدلال بصحیحة عبدالله بن يعفور وما قيل حولها بين الفحول.
- ١٧٥ صفوة القول في بحث العدالة.
- ١٧٦ تنبيهات حول العدالة.
- ١٧٦ اشتراط الاستمرار في العدالة.

- ١٧٧ صدور بعض المعاصي في بعض الاحيان لا يضر بالعدالة .
- ١٧٧ هل تضر الصغيرة بالعدالة أم لا؟
- ١٨١ ماذكره الهمداني (قده) من وجه عدم قدح الصغيرة بالعدالة .
- جواب الاستاذ الاعظم (قده) والاستاذ السيد القمي (دام ظلّه) عن الهمداني (قده) .
- ١٨٢ بيان المسلك الحق في مسألة الصغيرة .
- ١٨٦ التمايز بين الصغيرة والكبيرة .
- ١٨٧ الصغيرة مع الاصرار مخلة بالعدالة .
- ١٩٠ حقوق التوبة بالصغيرة واجب أم لا؟ وبيان المسلك الحق .
- ١٩٩ الاصرار يكون بالعزم على الفعل المحرم مطلقاً أم لا؟
- ٢٠٠ المروّة وعلاقتها بالعدالة .
- ٢٠٢ في تعريف المروة
- ٢٠٢ أدلة اشتراط المروة وتقوم العدالة بها .
- ٢٠٣ التوبة وماهيتها .
- ٢٠٥ اشتراط طهارة المولد .
- ٢٠٦ اشتراط الضبط بما لا يقلّ عن المتعارف .
- ٢٠٧ اشتراط الاجتهاد .
- ٢١٤ تنبيهات حول الشرائط العامة .
- ٢١٤ الشرائط غير الحياة يعتبر فيها الاستمرار أم لا؟
- ٢١٦ فتوى الفقيه حجة مالم يكن مدركه غير الاربعة المقررة .
- هل تصدق العالمية على الفقيه الذي يختار التنجيز والتعذير في الحجية أم لا؟
- ٢٢١ الكلام في جواز تقليد الميت ابتداءً .
- ٢٢٤ أدلة المانعين عن تقليد الميت ابتداءً .
- ٢٢٦ مناقشة الاستاذ الاعظم (قده) للمحقق القمي (قده) .
- ٢٢٧ مناقشة الاستاذ الاعظم (قده) للمحدثين .
- ٢٢٨

- ٢٣٤ أدلة القائلين بجواز تقليد الميت ابتداءً بشرط الاعلمية .
- ٢٤٦ الافوى جواز البقاء على تقليد الميت .
- ٢٤٧ فيما اذا لم يعلم بالخالفه بين الحي والميت
- ما افاده السيد الحيكيم (قده) في مستمسكه في بيان كيفية جريان الاستصحاب .
- ٢٤٨ صورة العلم بالخالفه بين الميت والحي .
- ٢٥٣ فرع: هل أخذ الذكر شرطاً للبقاء على التقليد أم لا؟
- ٢٥٤ فرع: اشتراط العمل بفتوى الفقيه قبل موته لاحراز البقاء أم يكفي الالتزام .
- ٢٥٥ فرع: هل يشترط التعلم في وجوب البقاء أم لا .
- ٢٥٦ تعيين من يستند اليه في العمل اذا اتفق أكثر من مجتهد في الفتوى على رأي .
- ٢٥٧ عدم جواز العدول الى الميت ثانياً والوجوه المستند اليها .
- ٢٦٢ المراد من الاعلمية وبيان مفهومها .
- ٢٦٤ جواز تقليد غير الاعلم في صورة عدم المخالفه في الفتوى .
- ٢٦٨ البراءة لاتصلح في المقام لاثبات جواز الرجوع الى المفضل
- ٢٧١ ما للفقيه أن يستدل به على الافتاء بجواز الرجوع الى المفضل وعدمه .
- ٢٧٢ لايجب الفحص في الشبهات الموضوعية لامرين كما عن الاستاذ الاعظم(قده) .
- ٢٧٧ الجواب عن الامر الثاني .
- ٢٧٨ مازعموه من ان نسبة العالم الى الاعلم نسبة العالم الى الجاهل .
- ٢٨٢ فيما اذا علمت المخالفه بين الاعلم والعالم فما هو التكليف .
- ٢٨٣ ما قاله من لم يشترط الاعلمية في التقليد .
- ٢٨٤ الطريقية والموضوعية في الحجية بناء على مسلك التخيير .
- ٢٨٦ الحجية التخيرية وكيفية تصويرها كما عن الاصفهاني(قده) .
- ٢٨٧ جوابه كما في كلمات الاستاذ الاعظم(قده) .
- ٢٨٨ بيان ان قياس التخيير بين الفتويين كالتخيير بين القصر والتمام مع

- ٢٨٩ الفارق كما عن الاستاذ الاعظم (قده) .
- ٢٩٠ اشكال على الحجة التخيرية مع جوابه .
- ٢٩١ جواب عن بيان الاستاذ الاعظم (قده) .
- ٢٩٢ جواب عن اشكال الاستاذ الاعظم (قده) والانتصار للحجة التخيرية
- ٢٩٢ جواب عن الاعلام الاصفهاني والعراقي (قدهما)
- الجواب عن منع الاستاذ الاعظم (قده) قياس الحجة التخيرية مع القصر
- ٢٩٤ والتمام .
- ٢٩٦ نتيجة البحث حول الحجة التخيرية .
- استعمال الحجة في التعينية تارة وأخرى في التخيرية بلامانع اذا كان
- ٢٩٨ مع القرينة .
- ٣٠٠ جواب عما أفاده الاستاذ الاعظم (قده) بشأن الحجة التخيرية .
- ٣٠٢ التخير المبحوث عنه هنا تخير في المسألة الاصلية .
- ٣٠٨ مستند العامي المقلد في المسألة .
- ٣٠٨ ان أفتى الاعلم بجواز الرجوع الى غير الاعلم .
- ٣١٠ الوجوه التي استندوا إليها للقول بوجوب تقليد الاعلم .
- ٣١٥ دعوى ان ملاك تقليد الاعلم لتضمنها للأقربى للواقع .
- ٣١٧ الفرق بين الأقربى الداخلية والخارجية .
- ٣٢٢ والاعلمية والاصل العملي له تقرّر أم لا؟
- ٣٢٤ الاستصحاب والاعلمية مثبت أم نافي؟
- ٣٢٦ العمل بالاحتياط اذا تردد الاعلم بين اثنين أو أكثر .
- الامتثال الظني والاحتمالي يُكتفى به اذا لم يحرز الاعلم وتعسّر
- ٣٢٦ الاحتياط .
- ٣٢٧ جواز الرجوع الى غير الاعلم اذا لم تكن للأعلم فتوى في المسألة .
- ٣٢٩ طرق ثبوت الاجتهاد .
- ٣٣١ بيان الاحتياط في الرسالة العملية .