



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرما
عليكم يا صابرين

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

سَيِّدُ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

كتاب الأحكام الشرعية

تقريرا لكتاب

الحقوق الشرعية آية الله الشيخ محمد السبكي

بقلم

الشيخ نور الدين بن الحاج علي البصيري

لعمري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سند العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد)

كاتب:

محمد السند

نشرت في الطباعة:

دارالكوخ

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
19	سند العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد) المجلد 1
19	هوية الكتاب
20	اشارة
24	مقدمه
30	المسألة الاولى: وفيها عدة جهات:
30	اشارة
30	الجهة الأولى: في المكلف:
33	الجهة الثانية: في عموم التقليد للعبادات والمعاملات والعاديات:
33	اشارة
34	التقليد في تفاصيل الاعتقادات:
35	الجهة الثالثة: في حقيقة الوجوب :
35	اشارة
37	ما يحتمل في حقيقة الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:
37	الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعيا نفسيا طريقيا:
37	اشارة
38	الوجه في عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعي النفسي الطريقي :
40	الاحتمال الثاني: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا:
40	الوجه في تصوير الوجوب العقلي:
40	الوجه الأول: الوجوب المقدمي:
41	الوجه الثاني: تبجز العلم الاجمالي بالتكاليف:
41	الوجه الثالث: منجزية صرف الاحتمال:
42	الوجه الرابع: من باب شكر المنعم:
42	الاستدلال بشكر المنعم في سلسلة العلل والمعلولات:
43	الاحكام في سلسلة العلل على قسمين وفي المعلولات على نحو واحد:
49	عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسلة المعلولات:
51	الجهة الرابعة: في ثمره نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثة:

- 51 اشارة
- 53 الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى ثبوتاً:
- 54 الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى اثباتاً:
- 56 الوجوب التخيري حدوثي أو استمراري؟:
- 58 الجهة الخامسة كون التخير بين هذه الثلاثة عرضي أو طولي :
- 61 الجهة السادسة في مشروعية الاحتياط وأقسامه :
- 61 اشارة
- 62 بيان أقسام الاحتياط:
- 62 القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع:
- 64 القسم الثاني: الاحتياط في التقليد:
- 65 القسم الثالث: الاحتياط في الاجتهاد:
- 66 القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد:
- 67 القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط :
- 68 القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:
- 69 المسألة الثانية: جواز العمل بالاحتياط ..
- 69 اشارة
- 71 القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجوه المانعة منه:
- 71 الوجه الأول: المانع الموضوعي الجاري في جميع الاعمال:
- 75 الوجه الثاني: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما في موارد التكرار ..
- 75 الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتميز:
- 75 الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى:
- 75 اشارة
- 77 بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين:
- 77 المقدمة الأولى: في بيان عنوان الاداء والامثال:
- 77 الفرق بين الأداء والامثال وآثارهما :
- 82 المقدمة الثانية تقوم الامثال بالاقبال والحضور:
- 86 بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلي في الامثال:
- 87 ما أورده متأخرو الاعصار بأن الامثال الاجمالي أشد انصياعاً من الامثال التفصيلي:

90 خلاصة القول في عدم عرضية الاحتياط لأخويه أما في العبادات فلا اعتبار العلم التفصيلي في الامتثال وفي المعاملات فلعدم الصغرى.
92 الوجه الرابع: كون الأدلة ظاهرة في تعين الاجتهاد والتقليد:
92 اشارة
93 عدم اختصاص الحكمة من نصب الامارة بالكاشفية عن الواقع:
96 الوجه الخامس لزوم محاذير باب الانسداد:
98 اعتبار القسم الثاني من أقسام الاحتياط :
99 اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط :
99 اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط :
100 اعتبار القسم الخامس من أقسام الاحتياط :
100 اعتبار القسم السادس من أقسام الاحتياط :
101 المسألة الثالثة: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك
101 اشارة
102 بقية الوجوه المانعة من احتياط القسم الأول التي استند إليها الميرزا الثاني (قدّس سرّه):
102 اشارة
102 المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر:
103 المانع الثاني: اقتضاء التعيين عند الدوارن بين التعيين والتخير:
107 المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى:
112 المانع الرابع: ظهور الأدلة وهو عام يشمل العبادات والمعاملات:
115 المانع الخامس: أدلة وجوب التعلم:
118 وخلاصة الوجوه المانعة من عرضية الاحتياط للاجتهاد والتقليد خمسة:
119 المسألة الرابعة: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار
120 المسألة الخامسة: التقليد في موضوع الاحتياط وحكمه
120 المسألة السادسة: التقليد في الضروريات
121 المسألة السابعة: بطلان عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط
122 المسألة الثامنة: تعريف التقليد
122 اشارة
124 وجود أدلة مشتركة بين هذه التعاريف وأخرى مختصة ببعضها والفرق بين العمل الاصولي والعمل الفقهي:
125 بعض أدلة تعاريف التقليد:

- 125 الدليل الأول وما فيه: - - - - -
- 126 الدليل الثاني وما فيه:
- 130 التقليد من سنخ المسائل الأصولية ويدل عليه عدة شواهد:
- 130 اشارة
- 130 الطائفة الأولى: الاخبار المعبرة بالأخذ وهي مستفيضة:
- 133 الطائفة الثانية الاخبار المعبرة بالتقليد:
- 133 اشارة
- 133 نكتة مهمة رجالية ودرائية:
- 137 الطائفة الثالثة الاخبار المعبرة بالرجوع:
- 137 الطائفة الرابعة : الاخبار المعبرة بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفة:
- 138 الطائفة الخامسة: الاخبار المعبرة بالافتاء للناس:
- 139 الطائفة السادسة الاخبار المعبرة بالسؤال «عمن أسأل» :
- 140 المختار في تعريف التقليد:
- 142 مناقشة القول بعدم الثمرة في تعريف التقليد:
- 145 أدلة التقليد وحجية الفتوى:
- 146 الأدلة على حجية التقليد:
- 146 الآيات الكريمة:
- 146 الآية الأولى آية النفر:
- 149 الآية الثانية آية السؤال:
- 151 الاشكال على الآية باختصاصها بأهل العصمة والأصول:
- 152 الاعتبار الانضمامي:
- 157 الآية الثالثة والأخبار بما استحفظوا:
- 158 الأخبار الدالة على حجية التقليد:
- 158 الطائفة الأولى: بلسان شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقة وبالالتزام:
- 161 والطائفة الثانية بلسانه حجية الفتوى مطابقة:
- 169 النوع الثالث ما دل على حجية الفتوى والخير:
- 172 الاستدلال بسيرة العقلاء والمشرعة:
- 173 المسألة التاسعة: تقليد الميت ابتداء وبقاء

173	اشارة
173	الأدلة على عدم جواز تقليد الميت:
173	الدليل الأول دعوى الاجماع :
173	اشارة
175	تقريب تحقق الإجماع:
175	أهمية وساطة أهل البيت (عليهم السلام) وضرورة فتح باب الاجتهاد في حفظ الدين:
181	ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) في المقام من لزوم امام ثالث عشر :
181	التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي(قدّس سرّه):
181	اشارة
181	التقريب الأول:
183	التقريب الثاني:
183	التقريب الثالث:
184	تقييم الاجماع:
185	الدليل الثاني ظهور الأدلة في اعتبار الحياة:
185	اشارة
186	الاشكالات على الدليل الثاني:
186	الاشكال الأول:
187	الاشكال الثاني:
187	الاشكال الثالث:
189	الاشكال الرابع:
190	الجواب النقضي:
190	الجواب الحلّي:
191	الاشكال الخامس: استصحاب عدم الحجية بتقريبه:
194	الأدلة التي استدل بها على جواز تقليد الميت ابتداءً:
194	الدليل الأول: سيرة العقلاء:
194	اشارة
195	الاشكال عليه:
196	الدليل الثاني: اطلاقات الأدلة والعناوين:

198	الدليل الثالث: استصحاب الحجية الثابتة للفتوى بعد الموت
198	اشارة
198	الاعتراض الاول وجوابه:
199	الاعتراض الثاني وجوابه:
199	الاعتراض الثالث وجوابه:
201	بيان المختار في تقليد الميت ابتداءً:
201	اشارة
201	المقدمة الأولى: في اشتغال حقيقة الفتوى على الأمارية والولاية:
201	المقدمة الثانية: في عدم الدليل على بقاء الولاية بعد الموت
201	اشارة
201	المقدمة الأولى وأدلتها:
201	اشارة
203	بيان دور النبي في التشريع:
204	الدليل الثاني: اعتبار الولاية والسلطنة في الفتوى وشواهد:
204	شواهد الآيات:
205	شواهد الاخبار:
210	ومن الشواهد على اعتبار المنصبية والولاية: العلم
210	ومن الشواهد: حقيقة ما يقوم به الفقيه المفتي
211	ومن الشواهد: عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض:
214	المقدمة الثالثة: لبيان المختار في الاحتياج إلى ولاية الحي:
218	تقليد الميت بقاء:
219	أدلة القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت:
219	الأول: اطلاق الأدلة اللفظية:
224	الدليل الثاني: اطلاق سيرة العقلاء وما فيه:
224	الدليل الثالث: سيرة المشرعة وما فيه:
225	الدليل الرابع: الاستصحاب وما فيه:
228	المختار:
229	تقليد الميت بواسطة الحي:

- 234 خلاصة البحث في مسألة تقليد الميت ابتداء و بقاء ثلاثة جهات:
- 235 اشكالان على الارجاع للميت وجوابهما:
- 235 اشارة ..
- 235 الاشكال الأول: ارجاع الحي إلى الميت مع علمه بمخالفته ..
- 235 الاشكال الثاني: ارجاع الحي إلى الميت المختلف معه في مسألة البقاء ..
- 236 التأمل في الجوابين: ..
- 239 المسألة العاشرة: الرجوع للميت بعد العدول عنه ..
- 239 اشارة ..
- 240 العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط : ..
- 242 المسألة الحادية عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعلم ..
- 242 اشارة ..
- 243 ثلاث صور للعدول: ..
- 243 الصورة الأولى: العدول إلى غير الأعلم ..
- 243 الصورة الثانية العدول إلى أعلم ..
- 243 الصورة الثالثة: العدول إلى المساوي: ..
- 244 المباني عند اختلاف المتساويين: ..
- 244 اشارة ..
- 244 المبنى الأول: القاعدة التعارض والتساقط ..
- 244 المبنى الثاني: التعارض فقط في مرحلة الفعلية وعدم التساقط: ..
- 244 اشارة ..
- 245 الحجية الاقتضائية عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه: ..
- 245 الحجية الاقتضائية عند الآخوند (قدّس سرّه) ..
- 246 المبنى الثالث بيان الأصفهاني لرأي المتقدمين بالحجية الازدواجية وأن التعارض في التنجيز لا في التعذيب: ..
- 249 بيان حقيقة الحجية التخيرية وأثره في النتيجة ..
- 251 ما أورده السيد الخوني (قدّس سرّه) على الأصفهاني (قدّس سرّه): ..
- 254 خلاصة المباني في الحجية التخيرية: ..
- 256 بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافية: ..
- 256 بقاء الآراء التكوينية عند تنافي الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعي على المحمولي: ..

- 260 الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف:
- 263 بيان ارتكازية عدم تساقط المتعارضين عند الأعلام:
- 267 خلاصة الكلام في تنافي الامارتين
- 268 الاشكالات الواردة على مسلك متأخري الاعصار في تساقط الامارتين المتنافيتين:
- 268 اشارة
- 269 الاشكال الاول:
- 271 الاشكال الثاني:
- 271 اشارة
- 271 معنى الحجية المضائية:
- 273 الاشكال الثالث:
- 273 دخالة التخيير ودخالة أخذ المكلف في مراتب الحكم المتأخرة:
- 279 نكتة صاعنية في عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسألة:
- 282 بيان المختار:
- 286 أدلة جواز العدول وعدمه:
- 286 الدليل الأول: الاستصحاب:
- 287 الدليل الثاني: لزوم المخالفة للقطعية:
- 287 اشارة
- 288 الجواب الأول للسيد الخوني (قدس سره) :
- 290 الجواب الثاني على لزوم المخالفة القطعية:
- 291 الدليل الثالث: الاجماع:
- 292 الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخيير وما فيه:
- 292 اشارة
- 292 الاشكال الاول:
- 292 الاشكال الثاني:
- 292 اشارة
- 294 الاشكال على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه وجوابه:
- 295 والاشكال الثالث:
- 296 وبيان آخر :

298	المسألة الثانية عشر: وجوب تقليد الأعلام
298	إشارة
298	صور التقليد عند تعدد المجتهدين :
298	إشارة
299	منهجية الاجتهاد والاسنباط:
300	خطورة النظرة التجزئية في الاستدلال:
300	المنهج الرجالي:
302	النظرة المجموعية للأدلة في العلوم الدينية:
302	الوجه في كثرة أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها:
304	الصورة الثانية: التقليد مع العلم باختلاف الفقهاء:
304	أدلة تقليد غير الأعلام في صورة الاختلاف:
304	إشارة
304	الدليل الأول: الاجماع
307	الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد الأعلام وما فيه
309	الدليل الثالث: اطلاق الادلة
310	الدليل الرابع: ارجاع الانمة (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القطع باختلافهم وما فيه
310	إشارة
311	الفرق بين حقيقة الدور التشريعي للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعي للفقهاء
314	الدليل الخامس: سيرة العقلاء على عدم اعتبار الأعلمية
315	الدليل السادس: اطلاق أدلة حجية فتوى المفتي وما قيل فيه وجوابه:
315	إشارة
316	اختلاف حقيقة الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلالة:
317	الأعلمية من شرائط التجيز لحجية الفتوى لا من شرائط الفعلية
318	الدليل السابع: مقتضى الأصل العملي وما قيل فيه وجوابه:
319	أدلة اشتراط الأعلمية عند العلم بالاختلاف:
319	الدليل الأول: الاجماع
319	الدليل الثاني: سيرة العقلاء وسيرة المشرعة وما فيها
320	الدليل الثالث الاخبار:

- 320 اشارة
- 320 الخبر الأول: مصححة عمر بن حفظة .
- 320 اشارة
- 321 اشكالان على اختصاص المصححة بالقضاء :
- 321 تقوم الحكم القضائي بالفتوى
- 321 الجواب عن الاشكال الاول:
- 323 الجواب عن الأشكال الثاني:
- 324 الخبر الثاني: عهد أمير المؤمنين(عليه السلام) لمالك الأشتر
- 324 روى الشيخ (قدّس سرّه) بسند صحيح - علاوة على كونه في نهج البلاغة، هذا الكتاب المعتر - عن علي (عليه السلام) قال: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور»
- 325 الخبر الثالث: موثقة داود بين الحصين
- 325 الخبر الرابع: حسنة ذبيان بن حكيم
- 325 اشارة
- 329 برهان الضرورة العلمية لدور العصمة في التشريع
- 332 احتمالان في معنى الاخبار:
- 335 الدليل الرابع: اقرية فتوى الأعلام إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوني، والتأمل فيه
- 340 الصورة الثالثة: إذا لم يعلم بالاختلاف بين الفقهاء
- 340 اشارة
- 340 تعين تقليد الأعلام أو التخيير بينه وبين غيره
- 340 اشارة
- 340 الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين(عليه السلام) لمالك الاشر وما فيه:
- 342 الدليل الثاني: السيرة القائمة على الرجوع للأعلام في مورد احتمال الخلاف
- 344 الأدلة على عدم لزوم تقليد الأعلام في صورة احتمال الخلاف
- 344 اشارة
- 345 الدليل الأول: الاطلاقات وما قيل فيها وجوابه
- 345 اشارة
- 346 الوجه الأول:
- 347 الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه
- 349 الدليل الثالث: الاخبار الخاصة وما فيها:

350	الاختلاف في تفسير شرط الأعلمية:
352	ثلاث صور وجوب الفحص:
353	كيفية الاحتياط في عملية الاستنباط:
357	المسألة الثالثة عشر: التقليد عند تساوي المجتهدين والترجيح بالأوعية
357	(1) التقليد المجموعي، وفيه صور:
357	الصورة الأولى: مع العلم بالوفاق بين المستويين:
358	الصورة الثانية العلم بالتساوية في الأعلمية مع احتمال الخلاف:
360	الصورة الثالثة: التساوي في الأعلمية مع العلم بالاختلاف في الفتاوى:
361	أدلة القائلين بالتحخير بين المتساويين:
361	الحججة الاقتضائية بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين:
363	الأصل العقلائي عدم تساقط الامارات المتعارضة
365	الترجيح بالأورعية:
366	الاخير الواردة في هذا الباب:
367	الثبت في الموضوعات وأثره في الفتاى:
368	ما يستدل به على اعتبار الأورعية
368	الأول: الأخيار:
368	الخبر الأول: مصححة عمر بن حفظة:
368	اشارة
369	عدة اشكالات على الاستدلال بمصححة بن حفظة:
369	اشارة
369	الاشكال الأول: ضعف السند
370	الاشكال الثاني: اختصاصه باب القضاء
371	الاشكال الثالث: عدم ربط الأورعية بالأمارية وما فيه:
375	الخبر الثاني: موثق داوود بن الحصين:
377	الخبر الثالث: حسنة ذبيان بن حكيم:
377	اشارة
377	الدليل الثاني: سيرة العقلاء على الترجيح بالأورعية:
381	المسألة الرابعة عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى

- 381 النظام النيابي للفقهاء مجموعي واستغرافي وبدلي في حيثياته المختلفة:
- 381 الوجه في عدم الرجوع إلى الغير في بعض المسائل الاحتياطية: ..
- 383 المسألة الخامسة عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء
- 383 اشارة ..
- 384 اختلاف الميت والحي في مسألة البقاء : ..
- 385 فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثة: ..
- 385 اشارة ..
- 385 الأمر الأول: الاختلاف في حكم أصل البقاء على تقليد الميت ..
- 385 اشارة ..
- 385 الصورة الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجويز الميت ..
- 385 الصورة الثانية لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت ..
- 386 الامر الثاني: الاختلاف في نوع الحكم البقائي: ..
- 386 اشارة ..
- 387 التعارض الطولي بين الأمارات كالتعارض العرضي: ..
- 390 الأمر الثالث: الاختلاف في سعة وضيق دائرة الحكم: ..
- 390 اشارة ..
- 391 ما يرد على الأعلام في جميع ما تقدم من الصور: ..
- 394 المسألة السادسة عشر: بطلان عمل العامي بدون تقليد ..
- 394 اشارة ..
- 397 الأمانة مكشوفها مطلق وكاشف موقت وآثاره: ..
- 400 المسألة السابعة عشر: تعريف الأعلام ..
- 400 اشارة ..
- 400 الأعلمية ومراحل الاستباط : ..
- 400 الحيثية الأولى : أنه الأعراف بالقواعد والكبريات ..
- 400 الحيثية الثانية: أنه الأعراف بالمدارك أي الأدلة التفصيلية للمسألة ..
- 401 الحيثية الثالثة: أن يكون الأكثر إحاطة بالأبواب لمعرفة النظائر: ..
- 401 الحيثية الرابعة: كونه أكثر اطلاعا على الاخبار لأمر: ..
- 401 اشارة ..

402	الأمر الأول: الاجتهاد في التبويب
402	الأمر الثاني: التقطيع
403	الأمر الثالث: الاختصار في نقل الأخبار:
405	الحيثية الخامسة: أن يكون الأجود فهما للأخبار:
405	الحيثية السادسة: مطالسة الأخبار بالتمعن وسر جمع روايات باب المسألة:
405	الحيثية السابعة: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثا وقديما:
407	الحيثية الثامنة: أن يكون متضلعا في فهم الفرض الفقهي تصورا:
408	الحيثية التاسعة: أن يكون الأجود في صياغة وقولية وحك النتائج الفقهية:
409	الحيثية العاشرة: قوة الاستنباط وهي تارة موضوعية وأخرى ذاتية:
411	الحيثية الحادية عشر والثانية عشر: وهما قوة الصناعة الأصولية وقوة الصناعة الفقهية والفرق بينهما:
412	الحيثية الثالثة عشر: أن يكون ذا ذوق عرفي:
414	الحيثية الرابعة عشر: الاحاطة بالعلوم والبحوث التخصصية والميدانية المرتبطة بالموضوعات:
415	الحيثية الخامسة عشر: أن يكون ذا عارضة فقهية:
416	الحيثية السادسة عشر: الاحاطة الفقهية:
417	مناهج الاستدلال:
417	اشارة ..
418	1- منهج الملازمات:
421	2- منهج التشقيق في الاستنباط:
426	3- منهج التحليل:
426	اشارة ..
427	مطلب في الشعائر الدينية:
431	بيان مختصر في رد شبه لاندع أحدا دون الله:
432	4- منهج عملية شرح الفرض الفقهي:
432	اشارة ..
433	مطلب في الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل:
435	المختار في تحقق الأعلمية:
436	أهل الخبرة المعتمد عليهم في معرفة الفقيه الجامع:
437	المسألة الثامنة عشر: تقليد المفضول في المسائل الوفاقية

- 437 اشارة
- 440 التوازن بين الجنبه الولائيه والطريقية باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخير من الانشاء والتعهد والكاشفيه بلاحاط الالتزام:
- 442 طبيعة منصب الفقهاء استغراقي لا مجموعي ولا بدلي:
- 442 المسألة التاسعة عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد
- 443 المسألة العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و.....
- 443 اشارة
- 443 الأدلة على حجة البيعة:
- 443 اشارة
- 443 الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع:
- 444 الدليل الثاني: ما يستظهر من أدلة القضاء:
- 445 الدليل الثالث: استقراء موارد النفي والاثبات في الاختيار:
- 445 الدليل الرابع: موثقة مسعدة بن صدقة:
- 447 تناسب حجة كل شي وحجمه:
- 448 حقيقة الشياخ:
- 449 هل يثبت الاجتهاد بخير الواحد أم لا؟:
- 450 المسألة الحادية والعشرون: الاكتفاء بالنظن بالأعلمية مع تعذر العلم والعلمي
- 450 أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال:
- 452 فهرس مطالب الكتاب
- 470 تعريف مركز

سند العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد) المجلد 1

هوية الكتاب

سرشناسه: سند، محمد، 1962- م.

عنوان قراردادى: العروة الوثقى .شرح

عنوان و نام پديدآور: سند العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد و التقليد)/ تقريراً لباحث محمد السند؛ بقلم زهير بن الحاج على الحكيم.

مشخصات نشر: تهران: دارالكوچ، 2015 م.= 1394.

مشخصات ظاهري: 2 ج.

شابك: دوره 978-600-6701-13-4 ؛ ج. 1 978-600-6701-14-1 ؛ ج. 2 978-600-6701-12-7 :

يادداشت: عربى.

يادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 2015 م. = 1394).

يادداشت: كتاب حاضر در سالهاى مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

يادداشت: عنوان ديگر: كتاب الاجتهاد و التقليد (سند العروة الوثقى).

يادداشت: كتاب حاضر شرحى بر كتاب «العروة الوثقى» تاليف عبدالكاظم يزدى است.

يادداشت: كتابنامه.

عنوان ديگر: كتاب الاجتهاد و التقليد.

عنوان ديگر: كتاب الاجتهاد و التقليد (سند العروة الوثقى).

موضوع: يزدى، سيد محمد كاظم بن عبدالعظيم، 1247؟ - 1338؟ ق. العروه الوثقى -- نقد و تفسير

موضوع: فقه جعفرى -- قرن 14

موضوع: Islamic law, Ja'fari -- 20th century*

موضوع: اجتهاد و تقليد

موضوع: Ijtihad and taqlid*

شناسه افزوده: حکیم، زهیر

شناسه افزوده: یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، 1247؟ - 1338؟ ق. عروه الوثقی. شرح

رده بندی کنگره: 5/183/BP/ع4 1394 402153

رده بندی دیویی: 297/342

شماره کتابشناسی ملی: 4885843

ص: 1

اشاره

سند العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد)

تقريراً لبحاث محمد السند

بقلم زهير بن الحاج على الحكيم

ص: 3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم المؤبد على أعدائهم ومنكري فضائلهم من الآن إلى يوم الدين

وبعد:

إن بحث الاجتهاد والتقليد من المباحث المهمة في حد ذاته، وقد أشار شيخنا الأستاذ (حفظه الله) إلى ربط كثير من مباحثه بالمعارف الضرورية والتي منها (ضرورة الوساطة) التي من أدوارها: البيان للفرائض الإلهية والسنن النبوية، وهو سنخ بيان يحفظ الأسس والأركان الدينية بحيث مهما اختلفت أفهام الفقهاء وتعددت قراءاتهم، لا يتجاوز ذلك الفهم تلك الأسس والثوابت الدينية ولا يتعداها... وهو يعتمد على الاعتقاد بضرورة الحلقة المعصومة التي لها الوظيفة من تبيين الفرائض الإلهية والفرائض النبوية - الشاملة للثوابت والأسس الدينية التي لا يخضع تغييرها لتغيير الفهم البشري - ببيان مهما اختلف فهمه، فهو لا يوجب خلخلة تلك الثوابت والأسس... وإلا لتشعبت وضاعت الأسس والأركان، ونشأت المذاهب وتكثرت بحدّ يضيع الإسلام بضياح أسسه

ص: 5

ومبدأه، سواء في المعارف أم في أصول الفروع، كما هو حاصل لبقية الفرق التي مالت عن أهم فريضة من فرائض الله ورسوله - وهي وساطة أهل البيت (عليهم السلام) بجميع كل ما يتعلق بالمنظومة الدينية حيث جعلوا عدل القرآن الذي لا ينفك عنهم ولا ينفكون عنه - حيث انحرفوا عنها وهجروها، وانتهجوا منهجاً مخالفاً لتلك الضرورة والوساطة التي جعلها الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله) لأهل البيت (عليهم السلام)، فكان اعتقادهم على مستوى التنظير بعدم ضرورة تلك الحلقة الإلهية التي من شأنها الحفظ والتسيد، إلا أنهم اتفقوا - عملاً - بضرورتها، إذا لا محيص عنها، ولهذا اختلفوا تمذهب تلك تلك المذاهب الأربعة، ووقفوا حتى يكون فهم من يأت بعدهم لا يخرج فهمهم واستنباطهم عن فهم تلك المذاهب، حتى يحفظوا أساس الدين وثوابته، فعبدوا الناس بفهم أئمة المذاهب الأربعة فهماً سقيماً يعتمد على الظن والقياس والتسييس من قبل أئمة الجور، حتى أفحمت كثير من المبادئ التي تخدم السلاطين والشياطين في المنظومة الدينية التي لا يقبلها أي ذوق وعقل، فجعلوا بيان الدين في رقبة هؤلاء، مع اعترافهم بأنهم خطائين وغير معصومين، إلا أنهم عاملوهم معاملة المعصومين الذين لا يتخطى بيانهم، مع اعترافهم بعدم المزية فيهم على غيرهم بالعصمة، ولعل غيرهم أفضل منهم إذ لا دليل أصلاً على جعل بيانهم الذي لا يتجاوز ولا يتعدى، لأنه لا يعدو كونه فهماً بشرياً لا وحيانياً كبيان أهل البيت (عليهم السلام)، إلا أنهم تتبها إلى هذه

المعضلة إذ لو فتحوا هذا الباب لكل من هبّ ودب - كما تقتضيه مسألة التنظير عندهم - لتشعبت المذاهب ولم تقف عند حد أصلاً... وبه تتمحي تلك الثوابت الدينية فلا يبقى للدين من باقية، حيث أخضع الدين للفهم البشري ولم يُحصن بسياج العصمة الذي يهدف للحفاظ على الثوابت مهمي اختلافت الأفهام والأنظار والقراءات من الفقهاء وأهل الاختصاص .

وبهذه النكتة يندفع كثير من إشكالات الحداثة بمختلف ألوانها، كأرخنة النص الديني وتغيّره بحسب تغير الفهم الفقهي من أفهام الفقهاء وأشكال التمييز بين الدين والفهم الديني، وأن ما هو موجود هو فهم الدين لا الدين نفسه، هذا أولاً .

وثانياً: قد بلور شيخنا الأستاذ كثيراً من المباحث المصيرية على مستوى الأدلة والأحكام الأصولية والفقهية وتنقيح الموضوعات بل وذكر ضوابط كثير من المباحث والنتائج الفكرية والمسائل المعرفية المرتبطة بالاجتهاد والتقليد والتي منها (حقيقة منصب المرجعية) ، أما ما ذكره في الأدلة كجعل شكر المنعم أحد الأدلة في سلسلة العلل على وجوب التقليد، كما هو في سلسلة المعلولات .

أما ما ذكره في الأحكام الأصولية - كعدم المعارضة التامة بين الأدلة، وإن كانت النسبة هي التباين - وبيان ثمرات المعارضة التامة وغير التامة، وجريان الاستصحاب في الحجة الناقصة، ومن هنا كان المانع في عدم

حجية فتوى الميت ابتداءً أمر آخر غير عدم الاستصحاب وإلا فلا استصحاب جارٍ بلا خلاف .

وأما ما ذكره في الأحكام والنتائج الفقهية فمثاله: ما ذكره في سعة وضيق المناصب التي تتولاها المرأة، وأما تنقيح المواضيع فقد جعلها مادة صالحة للاستدلال بها على النتائج، مثل: تنقيح معنى الاحتياط وذكر أقسامه الستة والتي لها دخالة في تحديد المعنى الذي يكون في عرض الاجتهاد والتقليد وتنقيح معنى الفقاهة، وأنها ليست طريقاً محضاً لاستشراق الواقع، بل أخذ في مفهومها معنى الولاية والرئاسة والنيابة، وبها اشترط الرجولة في مرجع التقليد، والإيمان والعدالة بنفس هذه النكته التي اعتبرها في مفهوم الفقاهة .

وثالثاً: ما ذكره من مناهج الاستنباط الفقهية وكيفية الاستفادة منها في الاستنباط، كمنهج الملازمات ومنهج التحليل، ومنهج التشقيق... وغيرها مما لها دخالة في استشراق نفس الأدلة على الفروض الفقهية وتنقيح موضوعها ووضوحها واستكشاف الأركان وغير الأركان مما لها دخالة في التفريعات والتشقيقات في نفس الفروض الفقهي ومعرفة نظائره من الفروض الفقهية .

وقد أشار كذلك إلى نكات جليلة، منها: مميزات الأعلمية، والجهات العديدة التي لها دخالة في التنظير والتطبيق وتحديد المفاهيم ومواضيعها... وغيره من النكات الجديرة بالتأمل .

أتوسل إلى الله تعالى أن يحفظ شيخنا الأستاذ وأن يمدّ في عمره الشريف بخير وعافية، وأن لا يحرمنا من إفاضاته . اللهم وفقنا لمرضيك
وخدمة دينك، إنك سميع مجيب .

26 من ذي القعدة سنة 1435

ص: 9

(مسألة 1) يجب (1) على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً.

المسألة الأولى: وفيها عدة جهات:

إشارة

(1) في المقام عدة جهات بعضها يبحث في هذه المسألة والبعض الآخر يبحث في بقية المسائل إلى المسألة السابعة:

الأولى: في المكلف:

الثانية: في عموم التقليد:

الثالثة: في حقيقة الوجوب:

الرابعة: في كون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد أو طولهما.

الخامسة: في اقسام الاحتياط:

الجهة الأولى: في المكلف:

الصحيح أن المكلف هو مطلق ما يصح في حقه التكليف وهو المميز تبعاً للشهيد الأول (قدّس سرّه) وصاحب الجواهر (قدّس سرّه) في بعض الأبواب وذلك لشمول العمومات غاية الأمر أن حديث رفع القلم كما ذكرناه في بحث البراءة دال على رفع التنجيز لا رفع أصل فعلية الحكم فضلاً عن المرحلة الانشائية للحكم وهي التي يقع فيها التخصيص فليس حديث الرفع وغيره من هذه الاخبار مخصصاً لأدلة التكاليف ... ، نعم نلتزم برفع

الفعلية التامة وإن لم ترتفع الفعلية الناقصة وقد بينا هذا المطلب في الذيل الوارد بسند معتبر في أبواب الدييات باب ما يغرمه الصبي: «بأن عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة» فإن مفاده أن ارادة الصبي ارادة غير مستقلة وغير تامة، فخطأه تحمله العاقلة ومفاده ليس خاصا بباب الحدود بل هو تنزيل عام يستفاد منه عدم تامة ارادة الصبي... وعليه فالخطاب تجاه الصبي ليس على حذو خطاب البالغين إلا أن القدر المشترك بينهما هو وجود أصل الفعلية والملاك... والعمومات والمطلقات لا دليل على تخصيصها أو تقييدها بالبالغ إلا في مرحلة الخطاب الشرعي وهي مرحلة التنجيز والتحريك والفاعلية للحكم فإن مرحلة الخطاب اسم لمرحلة فاعلية التكليف ومحركيته وهذه المرحلة غير تامة النصاب في حق الصبي لأن عمد الصبي خطأ... فتحريكه بالإرادة الشرعية ليس كتحريك البالغ ومن ثم إذا كانت الفاعلية في التكليف مرفوعة بشكل ناقص في الصبي فالفعلية التامة أيضا مرفوعة لأن الفعلية التامة ملازمة للفاعلية التامة...

ومن هنا نعرف الملاك للأمر بالأمر فأمر الشارع لأولياء الامور أن يأمرُوا صبيانهم بالصلاة مثلا لكون الباعثية والمحركة بالأدلة الأولية فيها قصور تجاه الصبي في هذه المرحلة، ومن هنا صححنا ما استظهره عدة من الأعلام قديما وحديثا من أن الامر بالامر يفيد مشروعية عبادات

الصبي وهو وسيلة لتحريك الصبي نحو الملاك الموجود لدى البالغين... فتكون هذه الاخبار على وفق القاعدة من وجود الملاك والفعلية خلافاً لمن خصها بالصلاة والصيام ولم يعممها لبقية الأبواب إلا أننا قد استندنا إلى العمومات الدالة على أن الروافع ليست بمخصصة للتشريع والانشاء وأما هذه الاخبار - أي الأمر بالأمر - فهي مؤيدة لما قرره الشهيد الأول من كون العمومات شاملة للصبي على حدو شمولها للبالغين وقد التزم بهذا المبنى باصرار استاذنا الميرزا هاشم الأملي (قدس سرّه) وإن كان التزامه برفع التنجيز فقط ولم يلتزم برفع الفعلية التامة وإن كان الصحيح هو رفع الفعلية التامة أيضاً.

وعلى أي تقدير فعمومات التكليف شاملة للصبي وغير قاصرة وإن كانت الفعلية ناقصة وغير تامة فالصبي اجمالاً مشمول للتشريع ، وعليه فالتقليد يصح منغير البالغين كما يصح من البالغين ويترتب على هذا شمول مسائل البقاء لتقليد الميت للصبي وأن تعليم أولياء الأمور أبناءهم نوع من التقليد وما شابه ذلك... فالتكليف ليس بمعنى تسجيل العقوبة حتى يختص بالتنجيز بل هو شامل للفعلية أيضاً فهي شاملة لكل ما فيه كلفة وإن كانت من المستحبات إذ لا عقوبة فيها.

المبحوث عنه في قوله: (في عباداته ومعاملاته) هو أن التقليد يختص بالعبادات والمعاملات أو يشمل كل عادياته كما ذكره بعض المحشّين على العروة بل ذكر بعضهم في كل أعمال المكلف عدا الضروريات واليقينيات؟

والصحيح أنه يعم الكل عدا الضروريات واليقينيات كأصل وجوب الصلاة والصوم وغيرها للعلم بها بدون الاجتهاد والتقليد فهي خارجة عن محل التقليد وليست العاديات كلها ضرورية بل فيها ما هو ضروري وفيما ما هو غير ضروري والضروري أمره نسبي إذ لعل أمراً ضرورياً بالنسبة لشخص غير ضروري لآخر وذلك لأن الضرورة حالة ادارية تختلف من مكلف لآخر أو لفئة كالفقهاء غير ضروري لدى عامة الناس، فكل ما ليس بضروري واحتمل فيه التكليف الالزامي تعين فيه الاجتهاد أو التقليد...

والمراد من المعاملات ليس التعاقد فقط بل تشمل جميع العقود والايقاعات والاحكام كالقضاء وتولي القضاء بالنيابة وغيرها بل هي شاملة لجميع الأعمال حتى العاديات غير العقود والمعاملات والاحكام كالأفعال العادية المعيشية المعتادة والمباحة...

وأما التقليد في تفاصيل الاعتقادات لا في الأسس كتفاصيل البرزخ والجنة وغيرها - كما يأتي في م67-فأثير عند الأعلام في بحث الانسداد

في الاصول والمعروف عند الاكثر منهم أنه لا تقليد في الاعتقادات وقد ذهبت جماعة من أعلام الامامية لمنع الدليل الظني المعتبر في تفاصيل الاعتقادات وذهبت جماعة أخرى إلى قبوله منهم الشيخ الطوسي والخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ البهائي والمجلسيان والمقدس الأردبيلي والميرزا القمي صاحب القوانين والمحقق الأصفهاني والسيد الخوئي (رحمهم الله جميعاً) وقد بنوا على إمكان اعتبار الظن في تفاصيل الاعتقادات ولم يصرحوا بهذا في باب التقليد وإنما نقلناه هنا لأجل تصريحهم بالاكْتفاء بعموم الظن المعتبر في تفاصيل الاعتقادات الشامل للتقليد، وقد حررنا البحث في ذلك في الانسداد من الاصول وفي كتاب الامامة الالهية وهذا البحث يعتمد في تصويره على عدة نقاط:

النقطة الأولى: تعتمد على أن أصل معنى التعبد في الاعتقادات ممكن ثبوتاً أم لا؟ ومشهور الكلاميين بنوا على عدم التعبد في الاعتقادات وهذا بحث في الحكم الفقهي وهو امكان فريضية الايمان ووجوبه التكليفي فالبحث في امكان كون الايمان فريضة بل حتى الايمان بالله تعالى وتعرضنا للأدلة على ذلك مع دفع المحاذير.

النقطة الثانية: في الحكم الاصولي وهو امکان اعتبار الظن في تفاصيل الاعتقادات، ومن ثم لا يشكل في ثبوت اسم الامام بالتعبد الظني لانه لا مانع منه فبعد ضرورة الامامة مثلاً لا مانع من ثبوت اسم الامام بالظن معاً أصل الإمامة وتسميته ثابتة بالضرورة والقطع أيضاً إلا أن العقل لا يحيل ذلك.

النقطة الثالثة وجود الأدلة الاثباتية التأسيسية غير الارشادية على التعبد بالعقائد والايمان بها:

منها قوله : (فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ النُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (1) وغيرها من أدلة حجية الظن في تفاصيل العقائد كعموم أدلة حجية الظن وحجة الظواهر وغيرها من أدلة حجية الظن.

النقطة الرابعة دفع الموانع المتصورة على التعبد في تفاصيل العقائد.

وتحريم هذه المسائل تصوراً وتصديقاً موكول إلى محله (2).

الجهة الثالثة: في حقيقة الوجوب :

اشارة

وقع الكلام في ماهية هذا الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط ، وقد ذهب الحلبيون وابن زهرة في «الغنية» إلى أن وجوب

ص: 16

1- سورة التغابن، الآية 8.

2- سيأتي شيء من هذه البحوث في مسألة 67.

الاجتهاد وجوب عيني وعليه كيف يكون من أفراد الوجوب التخييري في المسألة!؟

ويمكن تخريج ما ذكره باختصاصه بامكان تأتي العلم بالاحكام الشرعية إذ معه لا تصل النوبة للظن المعبر فلا بد من مراعاة الاجتهاد قبل التقليد لأن التقليد في طوله وأما الاحتياط فمعلوم من الشارع رفضه للحرجية فالتعين للاجتهاد.

وفيه:

أولاً: أن الاجتهاد على الجميع وعموم المكلفين لا يقل في حرجيته عن الاحتياط.

وثانياً: أن وجوب الاجتهاد كفايي لاستفادته من قوله تعالى: (فَلَوْ لَا تَفَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (1) فهذا المفاد بنفسه رد على دعوى الوجوب العيني ومن ثم حمل بعض كلام الحلبيين كابن زهرة على العيني في الاجتهاد على خصوص من له القابلية والاستعداد للمواصلة والدفاع عن بيضة الاسلام ومن هنا نقل عن بعض الأعلام: "أن من راهق الاجتهاد يتبدل الحكم في حقه من الكفايي إلى العيني" وأيضاً لا- يسوغ لصاحب ملكة الاجتهاد أن يقلد في المسائل التي لم يستنبطها مع

ص: 17

سهولة الرجوع إلى مدراكها.

ما يحتمل في حقيقة الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:

الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعياً نفسياً طريقياً:

إشارة

وهو ما يظهر من أدلة وجوب التعلم من الآيات والروايات مثل قوله تعالى (فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (1).

ومن الاخبار التي وردت في قوله تعالى: (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ) (2): وما رواه الشيخ المفيد في أماليه: «أفلا تعلمت» (3). وقد حمل بعض الأعلام هذه الأدلة الشرعية على الارشاد لتنجيز الأحكام بالعلم الاجمالي .

وفيه :

أولاً : اطلاق الأدلة الشاملة لموارد العلم الاجمالي وغيره.

وثانياً أنه أخص من المدعى إذ العلم الاجمالي ليس في جميع المسائل بل له حدود ومجال وبالتالي يمكن دعوى الانحلال فيرجع

ص: 18

1- سورة النحل، الآية 43.

2- سورة الأنعام، الآية 149.

3- الأمالي : ص 128 .

الشك بدويًا، وأضف إلى ذلك إلى أن هذا العلم الاجمالي متفاوت عند المكلفين.

ومنهم من حملها على امضاء الشارع للسيرة القائمة على منجزية الاحتمال في الشبهات الحكمية بدون الفحص، فلا تجري الأصول المؤمنة في حقه بدون احتمال بدون الفحص منجز فضلاً عن العلم الاجمالي، وهذا هو الوجه للوجوب في هذه المسألة وهو متين ووجيه إلا أنه لا يلزم برفع اليد عن ظاهر الأدلة في الوجوب الشرعي غاية الأمر أن هذا الجوب الشرعي ليس ذاتياً نفسياً بل هو وجوب طريقياً - وهو ما يكون ملاكته درك الواقع المنجز - فهو واجب في نفسه شرعاً إلا أن ملاك وجوبه درك الواقع وليس هو بنفسه كاشفاً عن الواقع.

الوجه في عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعي النفسي الطريقي :

من جهة أنه ليس الكل يسلم بعدم جريان الأصول المؤمنة قبل الفحص، فالأصول الشرعية عند هؤلاء تجري حتى قبل الفحص لنفس اطلاقها فهي كافية للتأمين من السيرة المدعاة أو دالة على عدم امضاءها، فلا مقيد لاطلاقات ادلة الأصول الشرعية المؤمنة إلا أدلة وجوب التعلم فيتنجز على الجاهل الاحتمال ولا يرتفع إلا بالتعلم فلا تجري الأصول المؤمنة إلا بعد الفحص لأطلاق أدلة وجوب التعلم.

وعلى هذا، يكون أحد معاني هذا الوجوب الجامع بين الاجتهاد

والتقليد هو الوجوب الشرعي الطريقي النفسي والصحيح أن هذا الوجوب يشمل الاحتياط أيضاً ولكن لا لنفس الاحتياط بل من جهة تعلم كيفية الاحتياط لأن التعلم - كما سيأتي - لفراغ الذمة وهو يتحقق أما بالاجتهاد أو بالتقليد أو بتعلم كيفية الاحتياط حتى يتمكن من الاحتياط نفسه.

فلا يبعد أن يكون أحد تفاسير هذا الوجوب هو الوجوب النفسي الطريقي الشرعي؛ وذلك لحمل الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم على المولوية وأن المؤاخذة على الواقع لا- على التعلم بما هو كما هو مفاد ما رواه المفيد (1) من قوله (عليه السلام): «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجة البالغة».

وبقرينة أن الأصول المؤمنة من التعلم والفحص لا يقف أمامها إلا هذه الأدلة الشرعية، ولا سيما أن الأصول العقلية المؤمنة على ما ذكرناه في مبحث البراءة من أنه لا وجود للبراءة العقلية في موارد الشك في التكليف لا اختصاصها بموارد الجهل المركب بالتكليف. أما في موارد

ص: 20

1- الأمالي : ص 228 .

الجهل البسيط والشك فالبراءة العقلانية تحتاج إلى امضاء، فتخريج الوجوب الذي دلت عليه الآيات والروايات بالوجوب الشرعي متين.

الاحتمال الثاني: كونه نفسياً عقلياً أو نفسياً شرعياً ذاتياً لا طريقياً:

الوجوه في تصوير الوجوب العقلي:

فقد صور الوجوب بعدة وجوه:

الوجه الأول: الوجوب المقدمي:

لأنه مقدمة للامثال وبعضهم قال بالوجوب المقدمي من باب فراغ الذمة، فالتعلم مقدمة وجودية لايجاد العمل فلا يمكن ايجاده بدون التعلم مثل تعلم الصلاة واجزائها وشرائطها، فالتعلم مقدمة وجودية للواجبات، فالوجوب في المسألة جامع بين الأقسام الثلاثة الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

وهذا صحيح ومتين في الجملة إلا أنه غير مطرد في جميع الموارد أما لأجل حصول العلم لدى المكلف لا من باب الاجتهاد ولا من باب التقليد بل من باب العادة مثل ترك بعض ما يحتمل حرمة بدون تعلم كيفية الاحتياط، ومثل ما تعارف عليه الناس مع الغفلة أصلاً عن حكمه مثل رد السلام مع أنه واجب ومع ذلك يتحقق من المكلفين وهم لا- يعلمون بحكمه فلا- يتم كون وجوبه مقدماً عقلياً لتحقيق الامثال في بعض الموارد بدونه.

الوجه الثاني: تنجز العلم الاجمالي بالتكاليف:

حكم العقل بالوجوب من باب تنجز العلم الاجمالي بالتكاليف، فلا بد من احراز الامتثال عقلاً لأن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، والفراغ اليقيني أما باليقين الوجداني وهو الاحتياط أو التعبدى وهو الاجتهاد والتقليد، وهذا الوجه لا بأس فيه في خصوص موارد العلم الاجمالي إلا- أنه غير مطرد في كل المسائل بعد انحلال العلم الاجمالي بالوقوف على قدر متيقن من الاحكام في كل الأبواب، فالخارج عن دائرة القدر المتيقن من الابواب - كتفاصيل فروع المسائل - لا يتأتى فيه هذا الدليل.

فهذا الوجه صحيح في الجملة لا بالجملة إلا أن يتمم بأن الاحتمال قبل الفحص في غير دائرة القدر المتيقن بنفسه منجز، وقبل الفحص لا تجري الاصول المؤمنة عقلية أو شرعية وهذا التتميم يرجع إلى ما ذكرناه سابقاً.

الوجه الثالث: منجزية صرف الاحتمال:

من باب منجزية صرف الاحتمال مع عدم المؤمن لدفع الضرر الاخروي المحتمل.

الاستدلال بشكر المنعم في سلسلة العلل والمعلولات:

وتخريج هذا الوجوب من هذه الجهة يحتاج إلى تأمل من جهة أن شكر المنعم الذي يحكم به العقل في بداية الاحكام، هل هو واقع في سلسلة معلولات الحكم الشرعي؟ أي بعد الحكم الشرعي يحكم العقل بوجوب طاعته من باب شكر المنعم أو الواقع في سلسلة علله بمعنى أنه هو المولد للحكم أو الكاشف عنه... فالمراد به هو ما يكون في سلسلة العلل التي تولد وتوجب الحكم الشرعي أو علة اثباتية متلازمة ومتزامنة مع الحكم الشرعي مثل كلما حكم به العقل حكم به الشرع كحرمة قبح الكذب وحسن العدل فمثل هذه العلل يعبر عنها في اصطلاح الأصوليين بسلسلة العلل. بينما وجوب الطاعة والامتثال واحرازه هو من الاحكام في سلسلة معلولات الحكم الشرعي يعني أنها متأخرة عن الحكم الشرعي ومرتبته عليه فلا موضوع لها إلا بعد تحقق الحكم الشرعي.

فيقع الكلام في أن وجوب شكر المنعم هل هو في سلسلة المعلولات كما هو ظاهر كلام الأصوليين في جملة من الموارد حيث أنصب البحث عندهم على وجوب طاعة الاحكام أو في سلسلة العلل؟

والحق هو الثاني لأن شكر المنعم - يعني فيما يعنيه - اظهار التعظيم

أو اظهار الحرمة والاحترام وما أشبه ذلك وهذا في الحقيقة يقع في سلسلة علل الحكم لأنه مع غض النظر عن الحكم الشرعي العقل يقضي بوجود شكر المنعم أما كفياته ومصاديقه فهذا شىء آخر وإلا لو كان من سلسلة معلولات الحكم لتوقف على وجود حكم شرعي وإذا كان شكر المنعم من سلسلة العلل فهو قابل للملازمة مع الحكم الشرعي، فعليه تنطبق قاعدة «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» لأن موردها هو ما يحكم به العقل في سلسلة العلل.

الاحكام في سلسلة العلل على قسمين وفي المعلولات على نحو واحد:

والاحكام في سلسلة العلل على قسمين:

مستقلات عقلية

وغير مستقلات.

أما في سلسلة المعلولات فهي دائماً غير مستقلات عقلية لأنها دائماً وأبداً تحتاج إلى مقدمة شرعية ولو كانت قضية تكليفية مثل وجوب الصلاة، فغير المستقلات العقلية هي ما يكون حكم الشارع موضوعاً لحكم العقل مثل وجوب الامتثال واحراز الامتثال وأما إذا كان الحكم العقلي موضوعاً للحكم الشرعي وهو أن يحكم الشارع على وفق حكم العقل فهي من المستقلات العقلية.

ص: 24

نعم قد طبق الأعلام شكر المنعم على طاعة الاحكام وأمثالها... أي في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية فطاعة المولى في احكامه وامثال أوامره أحد مصاديق شكر المنعم التي هي من سلسلة معلولات الحكم لا من علله، وعليه فيكون شكر المنعم واقعاً في سلسلة العلل تارة وسلسلة المعلولات أخرى.

وعليه فلا- تجري قاعدة الملازمة: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» في كل مورد ثبت فيه وجوب شكر المنعم إذ لا مسرح لهذه القاعدة في سلسلة المعلولات بخلاف ما لو كانت في سلسلة علل الحكم الشرعي؛ لأنه قد تقدم أن شكر المنعم لا يتوقف على ارادة شرعية وحكم شرعي فإن العقل يحكم بوجوب شكر المنعم وإن لم يكن هناك ما يتوعد على مخالفته بالعقاب، بل العقل يحكم بشكر المنعم بعد التوحيد.

وأما ثبوت شكر المنعم في سلسلة المعلولات لانطباقه على الطاعة ففيه نظر، وذلك لعدم توقف شكر المنعم على الحكم الشرعي أصلاً حتى يدرج في غير المستقلات العقلية فلا موجب لجعله في سلسلة المعلولات، إلا أنه يمكن أن يوجه كون وجوب شكر المنعم حكماً عقلياً في سلسلة العلل تارة وسلسلة المعلولات أخرى بأن شكر المنعم دائماً في سلسلة العلل، غاية الأمر أن وجوب شكر المنعم في سلسلة

العلل من مصاديقه الخارجية ايجاد الطاعة والعبادة فالشكر باعث وزاجر ويستكشف منه الجعل الشرعي للحكم بمقتضى الملازمة بين ما حكم به العقل حكم به الشرع، فحكم العقل المستكشف منه الجعل الشرعي يكون باعثاً نحو أمثال حكم الشرع المستكشف . وهذا شبيه بعض الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الحكم الشرعي كايجاب العدل واقامته خارجاً فإنه واجب عقلاً من جهة الحكم العقلي الواقع في سلسلة علل الاحكام الشرعية. وهو أيضاً محرك وباعث لامثال الحكم الشرعي، فالحكم العقلي في سلسلة العلل كما يستدل به على الجعل الشرعي يستدل به أيضاً على الباعثية أو ما يستوجب الزاجرية نحو الحكم الشرعي، ومعه لا نحتاج إلى احكام عقلية تقع في سلسلة المعلولات وإن أمكن وجودها في سلسلة المعلولات فتكون مؤكدة.

فالموارد التي يحكم بها العقل في سلسلة علل الحكم الشرعي - بملازمة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع يستدل به على الباعثية نحو الحكم الشرعي فالاستدلال على المحركية والباعثية لاحراز الامثال بحكم العقل في سلسلة العلل - كافية فلا حاجة في هذه الموارد إلى الاستدلال بحكم عقلي في سلسلة المعلولات وذلك لأن الحاجة والغاية - من الاحكام العقلية في سلسلة المعلولات هي الباعثية والمحركية لامثال الاحكام الشرعية - آتية من الاحكام العقلية في سلسلة العلل

وهذا لم ينبه عليه الأصوليون، فمع وجود هذه الاحكام العقلية في سلسلة العلل للحكم الشرعي لا تزيد المحركة المستفادة من حكم عقلي آخر في سلسلة المعلولات إلا مؤكدية للباعثة لا تأسيسية فكيف يحتاج إليها في الاستنباط الاحكام مع أن حكم العقل في سلسلة المعلولات لا يثبت حكماً شرعياً حتى بقاعدة الملازمة أصلاً.

ووجوب شكر المنعم من هذا القبيل فكما هو من الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة علل الاحكام الشرعية هو بدوره يؤدي إلى الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الحكم الشرعي. فما يظهر من الأصوليين - من أن آثار الحكم العقلي في سلسلة العلل يجب أن تختلف عن آثار الحكم العقلي في سلسلة المعلولات - ليس بتام .

نعم يوجد تغاير في الرتبة إلا أن هذه الميزة والخاصية - وهي الفاعلية والباعثة والمحركية أو الزاجرية - تؤديها الاحكام العقلية التي في سلسلة العلل أيضاً.

والحكم العقلي في سلسلة المعلولات نتيجته حكماً شرعياً مثل وجوب الصلاة من باب شكر المنعم والصوم وغيرها، وأما الحكم العقلي في سلسلة المعلولات فنتيجته حكماً عقلياً مثل لزوم الطاعة لأحكام الله.

فما اعتمده بعض الأعلام من أن الوجوب بين الاجتهاد والتقليد

والاحتياط من باب وجوب شكر المنعم باعتبار بداية الشريعة وبداية الدخول في الاسلام فصحيح إلا أنه ليس من الاحكام العقلية في سلسلة المعلولات بل بما وجهناه من كونه من الاحكام العقلية في سلسلة العلل، إذ أن هذا الوجوب هو الأصل الذي يحتّم على الملتفت لبداية الأخذ بالشريعة فتتفرع عليه وتنحدر منه بقية الوجوبات الشرعية بحكم الملازمة، وبالتالي يمكن أن يكون شكر المنعم وجه لاثبات الوجوب الشرعي في مسألة وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط فيكون الوجوب نفسياً . وهذا الوجوب العقلي أيضاً باعث ودافع نحو الطاعة بل ونحو احراز فراغ الذمة فما صوروه من مخالفة سنخ آثار الحكم العقلي في سلسلة المعلولات عن آثار الحكم العقلي في سلسلة العلل غير تام، بل آثار الحكم العقلي في سلسلة العلل تتحد مع آثار الحكم العقلي في

سلسلة المعلولات مثل المحركية نحو امثال الاحكام، والتنجز يكون أيضاً للحكم العقلي في سلسلة العلل، فمضافاً لآثار الحكم العقلي في سلسلة العلل الخاصة مثل استكشاف أصل الاحكام، أيضاً يستفاد منه الآثار المستفادة من الحكم العقلي في سلسلة المعلولات من الباعثية والمحركية والتنجز.

وما ذكره الأصوليون من ثبوت شكر المنعم في سلسلة المعلولات لا يوجب مغايرة سنخ الحكم العقلي، إلا أنه إذا كان من سلسلة العلل

فتجري الملازمة - كل ما حكم به العقل حكم به الشرع - وإذا كان من سلسلة المعلولات فلا تجري، إلا أن الأصوليين لم يرتضوا وحدة وطبيعة الاحكام في سلسلة العلل مع الاحكام في سلسلة المعلولات، فعبروا عن الاحكام العقلية في سلسلة المعلولات بغير المستقلات العقلية مثل وجوب الطاعة واحراز التكليف فهي غير مستقلات عقلية، لأنه متوقف على ثبوت الحكم الشرعي، وعبروا عن ما في سلسلة العلل بالمستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية، فالمستقلات مثل شكر المنعم وغير المستقلات مثل الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده، ووجوب الشئ يقتضي وجوب مقدمته وغيرها.

فلنا أن نخرج الوجوب - في مسألتنا - من باب الوجوب الشرعي ومن باب الوجوب العقلي فالصلاة والصوم مثلاً لهما وجوب شرعي في نفسيهما بعنوان أنهما مصادقان من مصاديق شكر المنعم فيوجد عندنا وجوب عام تشعب وتتفرع منه أحكام عديدة، وهذا الوجوب يتفق مع الوجوب العقلي الذي هو في سلسلة المعلولات كما ينسبط على الذي هو في سلسلة المعلولات.

وما تصوره الأعلام من منع جريان شكر المنعم - لاثبات الوجوب في موارد ثبت وجوبها بأدلة شرعية أخرى - غير تام لعدم امتناع اجتماع دليلين وموجبين فإنها كما تجب من طريقها الخاص أيضاً تجب من

جهة شكر المنعم فلا يمنع من تصادق عدة وجوبات، فالوجوب بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط وجوب شرعي نفسي ذاتي في سلسلة العلل، وهذا تصوير ثاني للوجوب الشرعي غير التصوير الأول بأدلة وجوب التعلم.

عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسلة المعلولات:

ومن هنا يتأمل في ما صوره الأعلام من كون وجوب دفع الضرر منحصراً في سلسلة المعلولات؛ وذلك لأن وجوب دفع الضرر قد قرره المتكلمون في أصل داعوية العقل للايمان بل للفحص عن معرفة الله، فوجوب دفع الضرر العقلي قد تقرر في مراحل سابقة ومتقدمة حتى على الايمان بالله والنبوة وغيرها من الاصول ثم يتنزل شيئاً فشيئاً... فيصل وجوب دفع الضرر إلى الفروع من وجوب دفع كل ما فيه احتمال الضرر. وعلى هذا يكون تخريج وجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط من باب دفع الضرر ليس من معلولات الحكم الشرعي بل من علله، والكلام هو الكلام في شكر المنعم من أن الاحكام العقلية في سلسلة العلل قابلة لأن يحصل منها احكام وآثار الحكم العقلي في سلسلة المعلولات كالباعثية والمحرية والزاجرية والتنجز.... فهذه الخاصة متينة وفريدة في سلسلة علل الاحكام الواقعة قبلها التي لم يذكرها ولم ينه عليها الأصوليون.

فإذا استند وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط إلى شكر المنعم أو لدفع الضرر يستفاد منه وجوب شرعي نفسي ذاتي ولو كان طريقاً، وأيضاً يستفاد منه وجوب نفسي عقلي ذاتي. فإنه يقع في سلسلة العلة ويستثمر منه آثار في الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة المعلولات.

وقد تحصل: أن تخريج الوجوب بالوجوب الشرعي إما من جهة وجوب التعلم الذي بنينا على أنه وجوب نفسي طريقي وإما من جهة وجوب شكر المنعم وإما وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنها وإن كانت وجوه عقلية إلا أنها مناشئ للاحكام العقلية في سلسلة العلة التي يستكشف منها أحكام شرعية، غاية الامر أن هذا الحكم الشرعي من الأسس والاصول التي تنطبق على بقية الوجوبات وبالتالي يتولد منه وجوب وباعثية احراز بأحد الطرق الثلاثة بالاجتهاد أو التقليد أو بالاحتياط.

فالوجوب يمكن أن يخرج عقلياً كأن يخرج بنفس شكر المنعم وبدفع الضرر المحتمل ويمكن أن يخرج فطرياً أي وجوباً فطرياً جبلياً يستلزم احكاماً من الشريعة المقتضي لعدم جريان الاصول المؤمنة عقلية كانت أو شرعية قبل الفحص ولكنه في حدود العلم الاجمالي أو الاحتمال المنجز على ما تقدم، فالفطرة تقضي وتحكم بلزوم تقصي وتتبع مرضي الله المالك المطلق إلا أن حدوده في موارد العلم الاجمالي

أو الاحتمال المنجز وغيرها من الوجوه العقلية ككون التعلم مقدمة وجودية ... هذا مجمل الكلام في وجه الوجوب.

فيختلف الوجوب الناشئ من شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل - فإنه بنفسه يستفاد منه الوجوب العقلي أو الشرعي على ما تقدم بيانه من دون أي ضمنية - عن الوجوب الفطري الموجب لتتبع مرضاة المولى فإنه إذا لم يرجع إلى وجوب شكر المنعم أو دفع الضرر المحتمل، فسعته وحدوده لا تتم إلا بضمنية منجزية العلم الاجمالي أو الاحتمال المنجز وعدم جريان الاصول المؤمنة قبل الفحص.

الجهة الرابعة: في ثمرة نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثة:

إشارة

الثمرة مترتبة على الاختلاف في نوع الوجوب بين الاصناف الثلاثة من كونه عقليا أو شرعيا أو فطريا بل هذه الثمرة غير مترتبة على هذا الجهة الثالثة فقط بل تتوقف على مجموع الجهات في هذه المسألة، فالاحتياطات في الرسائل العملية التي يبيدها المفتي المعروف فيها جواز العدول إلى مجتهد ومفتى آخر مع أن التعبير بالعدول فيه مسامحة من جهة، وإن لم يكن مسامحة من جهة أخرى، ووجه المسامحة هو أن المجتهد لم يفت فيها حتى يقال إنه عدل منه إلى غيره، فالتعبير بأنه يجوز له العدول بعد ذلك مسامحي لأنه لم يقلد فيها حتى يعدل، وإنما

المجتهد ابقى تلك الاحتياطات في المسألة على الاحتياط الذي في التخيير في أصل الرسائل العملية أما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط، فسديد التعبير بأنه يعدل من الاحتياط إلى التقليد لا أنه يعدل من مفتي إلى آخر لأنه لم يقلده أصلاً، فهو عدول من الاحتياط إلى التقليد، نعم لو كان من الفتوى بالاحتياط فإنه يعدُّ عدولاً من المجتهد المفتي بالاحتياط إلى غيره وهو غير الاحتياط في الفتوى، فإن الاحتياط في الفتوى هو أنه يحتاط بأن لا يفتي فيرجع المكلف إلى بقية الخصال الثلاث : إما أن يجتهد أو يقلد أو يحتاط ، بخلاف الفتوى بالاحتياط، فإنه إفتاء بلزوم الاحتياط مثل موارد العلم الاجمالي المنجز كالافتاء بلزوم القصر والتمام.

وأما تسمية هذا الوجوب بالفتوى بالاحتياط أو تبني المجتهد هذا اللزوم بالاحتياط مع أنه مستند إلى العلم الاجمالي الصغير في المسألة مع أن الاحتياط المقابل للاجتهاد والتقليد لم يُسمَّ بالفتوى بالاحتياط مع أنه أيضاً مستند ومعتمد على العلم الاجمالي الكبير كما تقدم في أدلة الوجوب التخييري للاجتهاد والتقليد والاحتياط؟ .

والفرق بين هذين الوجوبين والاحتياطين أن الاحتياط - في موارد العلم الاجمالي الأولي الكبير أو موارد الاحتمال بضميمة العلم الاجمالي الكبير الذي تقدم - واجب قبل فرض الفحص عن أدلة الاجتهاد أو التقليد، وهو ليس بفتوى إذ لا استنباط فيه بل احتياط في الفتوى وليس

افتاء بالاحتياط لأنه قبل الفحص والاستنباط والاجتهاد.

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى ثبوتاً:

واما الفتوى بالاحتياط فالمفروض أن المجتهد فحص وتبع واستقصى واستقرأ واستنبط فوجد أن الأدلة الاجتهادية والاصول المؤمنة شرعية أو عقلية قاصرة فليس في البين إلا العلم الاجمالي المنجز، وأما الوجه الأخرى في المسألة فكلها قاصرة، فهذا العلم الاجمالي الصغير قد توصل إليه المجتهد بعد الفحص فهو علم قد توصل إليه بعد الفحص وغرلة الأدلة وتحقيقها وتنقيحها، فهو يفتي ويخبر حدسا واستنباطاً بأن الأدلة الموجودة والمتصورة في المسألة عقيمة غير صالحة للاعتماد عليها، فلا يسوغ الرجوع إليها ولا الرجوع إلى فتوى من أعتد عليها وأنه توصل إلى وجود علم اجمالي، فالمتعين هو الرجوع إليه.

فوجب الاحتياط للعلم الاجمالي الصغير مما وصل إلى المكلف عن طريق فتوى المجتهد - بعد فحصه واستنباطه - فهو فتوى بالاحتياط، فثبوت الفرق بين الفتوى بالاحتياط وبين الاحتياط في الفتوى مقرر فالفتوى بالاحتياط فتوى واخبار واستنباط بأن مقتضى الوجه في تلك المسألة هو الاحتياط بالوجوب العقلي، وهذا بخلاف العلم الاجمالي الكبير الأول فإن المجتهد لم يعمل اجتهاده واستنباطه وإنما هو علم اجمالي أولى لكل مكلف يعلم بمقتضيات الشريعة.

ص: 34

فالفتوى بالاحتياط في موارد العلم الاجمالي الصغير استنباط واستقراء واخبار بوجود منشأ العلم الاجمالي وقصور بقية الأدلة فهو استنباط وفتوى بالاحتياط لا يصح الرجوع إلى الغير لعلمه بأن رجوع المقلد للمجتهد الأعلم بعده خطأ لأن الأدلة مثلاً في تردد الصلاة بين القصر والتمام لم تتم لا في القصر ولا في التمام، فلا يستند في المقام لأدلة الاجتهادية ولا للاصول العملية المؤمنة بل يستند إلى العلم الاجمالي بوجود منشأه، فهو يفتي بالاحتياط ويخبر أنه يوجد استنباط يقود إلى الاحتياط فلا يسوغ للمجتهد أن يجوز الرجوع إلى غيره لأنه أفتى للمكلف وبين له حكمه وفتواه وهو مخالف للاحتياط في الفتوى لأنه لم يستنبط ولم يفحص، فهذا هو الفارق الثبوتي.

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى اثباتاً:

وأما اثباتاً فالتمييز بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى هو أن دأب الفقهاء - من الشيخ الطوسي والشيخ المفيد إلى يومنا هذا - على التعبير عن الفتوى بالاحتياط بالوجوب مطلقاً من دون تقييده بالوجوب العقلي فلا يقولون: «يجب عقلاً» فلا يقيدون الفتوى بالاحتياط بالوجوب العقلي بل يبدونه كوجوب شرعي كقولهم: «يجب على الحائض الجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة ويجب الجمع بين القصر والتمام، ففي هذه الموارد يبينون الوجوب وصيغ الاحتياط

بدون تقييد بالوجوب العقلي، وما ذلك إلا لأنها فتوى وفي الفتوى لا يُلزم الفقيه ببيان نوع المستند والدليل الذي اعتمد عليه من كونه دليلاً اجتهادياً أو أصلاً عملياً أو ظهوراً أو انقلاباً نسبة أو غيرها فليس اللازم على المجتهد في مقام الفتوى أن يبين مستند فتواه وإن كان للمجتهدين اصطلاحات يبينون فيها درجة الدليل ونوعه وخصوصياته، وهذه المصطلحات لا يلتفت إليها إلا الفقهاء والمراهقين للاجتهاد كقولهم: "على الأظهر" و"على الظاهر" و"الأقوى" و"يجب على وجه" و"لا- يخلو الوجوب من وجه" وغيرها، فهذه العبائر يذكرها الفقيه لتذكير نفسه وغيره بأن في المقام مثلاً- وجوها متعددة ومختلفة وإن استند إلى أحدها أو لفذلكة توصل إلى كذا..، فإن هذه كلها اصطلاحات تقييد المجتهد إذا رجع إلى فتواه وتقييد غيره من وجود محتملات أو تحقيقات وقف عليها المجتهد فمثلاً صاحب العروة (قدس سرّه) عبّر في مسألة: "يجب على الأظهر وأما كذا فلا اشكال في وجوبه" فإن معنى الأول انه توجد عدة احتمالات وهو استظهر أحدها، وأما قوله فلا اشكال في وجوبه لعدم تعدد الاحتمالات" فالتعبير ب-"الأظهر" و"لا اشكال في وجوبه" وغيرها بلحاظ الأدلة لا بلحاظ مقام الفتيا وهذه الاصطلاحات موجودة عند الفقهاء قديماً وحديثاً.

فالمهم أن الفتوى بالاحتياط فتوى بخلاف الاحتياط في الفتوى إذ لا

افتاء ولا- استناد ولا- استنباط، فيرجع إلى العلم الاجمالي الكبير وهو الاحتمال الأول الموجود في أصل الشريعة فلا تتعين الوظيفة في التقليد بل التخيير بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فإذن في موارد الاحتياط يفتي بالوجوب وأما في موارد الاحتياط في الفتوى فيقول: الاحتياط بمعنى أنه لا فتوى له.

وهذا اصطلاح عام لدى الفقهاء إلا أن بعض الفقهاء لا يدرجون ولا يسيرون على هذا الاصطلاح مثل السيد أحمد الخونساري (قدّس سرّه) فإنه يقول: «حتى في موارد الاحتياط في الفتوى لا يسوق الرجوع إلى الغير» لان الاحتياط في الفتوى عنده نوع من الفتوى بالاحتياط وذلك لأنه لا يكون الاحتياط في الفتوى إلا لعظام وعقدة لم تحل في المسألة ويعبارة أخرى أن الفقيه فحص وتتبع واستنبط ومع ذلك لم يجترأ على الفتوى مثلاً لمخالفتها شهرة يحتمل بلوغها درجة التسالم فإن هذه الشهرة لا يمكن رفع اليد عنها بالاستناد إلى الأدلة الاجتهادية وغيرها من الوجوه.

فما تقدم كله مقدمة لما نذكره من الثمرة .

الوجوب التخييري حدوثي أو استمراري؟:

والثمرة - من كون الوجوب لاحدى الخصال استمرارياً أو حدوثياً وبعبارة أخرى الثمرة في بقاء التخيير بين الخصال الثلاث وبالتالي صحة وقوع التقليد وصيرورته ابتدائياً بعد الاحتياط - أنه على القول بالوجوب

العقلي أنه يجوز العدول من الاحتياط في الفتوى إلى التقليد أو الاجتهاد فإن الوجوب العقلي وجوب استمراري وليس ابتدائياً بخلافه على الوجوب الشرعي فإنه ابتداء لا بقاء، وقد يقال إنه أيضا على القول بالوجوب الشرعي، فالوجوب التخيري الشرعي استمراري بين هذه الامور الثلاثة بل ولو قلنا بأنه حدوثي، لأن المقلد يجوز له أن يجتهد لكون الاجتهاد رافعا لموضوع التقليد، ومن هنا لا يكون التقليد مانعا من الاجتهاد وكذا من قلّد يجوز له أن يحتاط لأن الاحتياط لا ينافي التقليد. نعم وقع الكلام في أن المقلد إذا احتاط هل هو عدول عن التقليد أم لا؟ وهو مبني على تعاريف التقليد، وقد ذهب البعض إلى أن الاحتياط ليس بعدول عن التقليد لأن الاحتياط عمل بجمع الأقوال التي من ضمنها قول المفتي وعليه فليس في البين عدول...، إلا أن الصحيح هو أن تبني الاحتياط نحو عدول عن التقليد كما حررناه في بحث الاجتهاد والتقليد الاصولي ومن أحتاط يسوغ له التقليد لعدم منافاة الاحتياط للتقليد وسيأتي هذا البحث مفصلاً في العدول من إحدى هذه الخصال الثلاث إلى الأخرى.. فسواء كان الوجوب بين التقليد والاجتهاد والاحتياط عقليا أو شرعيا فالتخير استمراري لا حدوثي وعليه فيجوز للمجتهد والمقلد الاحتياط ويجوز للمحتاط أن يجتهد أو يقلد إلا أن المجتهد لا يجوز له التقليد لمنافاة الاجتهاد له لكونه رافعا لموضوعه لأن موضوع

التقليد الجاهل والمجتهد عالم غير جاهل. نعم من فسر الاحتياط مطلقاً بأنه فتوى بالاحتياط لا احتياط في الفتوى فإن العدول من الاحتياط إلى التقليد والعكس فيه اشكال... .

الجهة الخامسة كون التخيير بين هذه الثلاثة عرضي أو طولي :

والمراد من العرضي كما هو مشهور عمدة متأخري الأعصار هو أن للمكلف الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد أن يختار إحدى هذه الامور الثلاثة فالاحتياط في عدل الاجتهاد والتقليد، والطولي عند من ذهب إليه هو أن المكلف غير المجتهد، يتعين عليه الاجتهاد أو التقليد، وإن لم يتمكن فتصل النوبة إلى الاحتياط، فليس الاحتياط عدل الاجتهاد

والتقليد، ولا مشروعية للاحتياط مع امكان الاجتهاد والتقليد فلا عرضية.

فالأمر في هذه الجهة متوقف على اثبات أن مشروعية الاحتياط مطلقة أو مقيدة بالعجز عن الاجتهاد والتقليد.

وقد تعرض الماتن (قدّس سرّه) إلى مشروعية الاحتياط في المسائل اللاحقة من زوايا عديدة . فبناءً على مشروعيته مطلقاً يكون عرضياً وأما بناء على عدم الاطلاق في مشروعيته - كما ذهب إليه الميرزا القمي صاحب القوانين (قدّس سرّه) والميرزا النائيني (قدّس سرّه) - فطولي وهو الصحيح كما سنبينه، وهذا هو رأي مشهور القدماء بل رأى كل من قال بقصد الوجه والتميز في العبادات بل والاجماع الذي نقله السيد الرضي والسيد المرتضى على

بطلان تارك الاجتهاد والتقليد واقعاً لفقدانه شرط الوجه والتميز... .

وقد خدش المتأخرون في الاجماع بالمدركية؛ لأنه مبني على مدرك كلامي عندهم باعتبار أنهم فقهاء ومتكلمون وقد بنوا البحث الفقهي على مبناهم الكلامي وهو لزوم قصد الوجه والتميز في العبادات فليس هو باجماع تعبدية، بل الخلاف واقع في عرضية الاجتهاد والتقليد، إذ الحلبيون يذهبون إلى عدم عرضية التقليد للاجتهاد، إذ المتعين عندهم الاجتهاد على نحو الوجوب العيني التعيني، فالاجتهاد مقدم على كل من التقليد والاحتياط والنكته في تأخير الاحتياط هي نكته القدماء والحلبيين منهم.

هذا قبل تحقق أحدها وأما مع تحقق الاجتهاد فينتفي موضوع التقليد فلا يمكن العدول إلى التقليد إلا أنه لا ينتفي موضوع الاحتياط، وكذا العكس لبقاء موضوعه لكل منهما مع تحقق الآخر ففي الجملة يوجد توارد بين افراد هذا الوجوب التخيري ولا أقل بين الاجتهاد والتقليد وإن كان قبل تحقق أحد الواجبات الثلاثة لا تقدم ولا توارد.... .

وقد يقال توجد عرضية بين الصور الثلاثة إلا أنها لباً مترتبة على الاجتهاد، فالمسار متعين في واحد وهو الاجتهاد، وأما نفس الاجتهاد فمشروعيته واضحة وأما التقليد فأصل مشروعيته لا يمكن للمكلف أن يقلد فيها لعدم امكان أن تكون حجة التقليد تقليدية؛ لأنه دور ، فأصل

ص: 40

التقليد ومسائله لا يمكن التقليد فيها كما ذكر بل لابد من الاجتهاد في مشروعية التقليد ولو بأدلة بسيطة وكذا التقليد في أصل مشروعية الاحتياط لأنها خلافية لاشتراط قصد الوجه وغيره كما سنبينه.

والشيخ (قدّس سرّه) في الرسائل لدفع شبهة القدماء وشبهة الميرزا القمي (قدّس سرّه) حاول أن يصور صيغة للاحتياط جامعة بين الاجتهاد والاحتياط وبين التقليد والاحتياط بأن يجتهد لكي يتحقق قصد التمييز وتدفع الاشكالات ثم يزيد ويضيف على ما توصل إليه من اجتهاد أو تقليد بمراعاة بقية محتملات الاحتياط .

وهذه الصيغة التي ذكرها الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في الحقيقة تسمى بالاحتياط الاكبر أو الأعظم فلو كان اجتهاده أدى إلى القصر مثلاً فهو يأتي بالقصر على مقتضى اجتهاده وبالتمام بمقتضى الاحتياط ولو كان مقتضى اجتهاده الاكتفاء بتسيحة واحدة أو عدم اعادة الوضوء فلا مانع من الاتيان بالتسيحات الأربع ثلاثاً بمقتضى اجتهاد واثنين بمقتضى الاحتياط وهكذا الكلام لو أراد أن يجمع بين التقليد والاحتياط.

فهذه الصيغة للاحتياط في الحقيقة ليست مقابلة للاجتهاد والتقليد بل هي صيغة جامعة بين خيارين من الخيارات الثلاثة: الاحتياط وأحد العدلين. فليست هي صيغة احتياط مقابل للاجتهاد والتقليد، فأصل مسألة الاحتياط لابد فيها من الاجتهاد أو الاحتياط أي يجمع بين الاجتهاد

والاحتياط أو بين التقليد والاحتياط فلا يصح للمقلد أن يجتهد إلا بعد احراز مشروعية الاجتهاد.

فهذا القول ينكر العرضية بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، وليس هناك إلا الاجتهاد لا غير، غاية الأمر إما أن يجتهد بالتفصيل في المسائل أو يجتهد بمشروعية التقليد أو يجتهد بمشروعية الاحتياط أو يجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط.

فالعرضية في المقام مختلفة، هل هي عرضية حكمية أو موضوعية أو صورية؟ فهي تختلف باختلاف الأقوال والحالات والاشخاص.

الجهة السادسة في مشروعية الاحتياط وأقسامه :

إشارة

والكلام يقع في هذه المسألة من زوايا عديدة وسيأتي تفصيلها في المسائل اللاحقة والأفضل أن نختصر المطلب في المقام وسيأتي تفصيله وزاويه عند تعرض الماتن لها.

والجدير بالذكر والاشارة إليه هو أن الاحتياط على اقسام :

الأول الاحتياط بحسب الواقع، الثاني الاحتياط في التقليد، والثالث الاحتياط في الاجتهاد الرابع الاحتياط في الاجتهاد والتقليد، والخامس ما ذكره الشيخ الانصاري (قدس سرّه) وهو الجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط، والسادس الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

والمراد من الاحتياط - من هذه الأقسام والمقابل للاجتهاد والتقليد -

هو القسم الأول وهو الاحتياط بحسب محتملات الواقع الذي لا تنحصر محتملاته في الأقوال وفتاوى الاحياء والاموات بل يعم جميع الاحتمالات والوجوه المحتمله في الاستدلال التي ابرزوها، بل حتى التي لم يبرزها الأعلام من الاحتمالات العقلية، فهذا الاحتياط وسيع جداً.

وبهذا تعرف صحة ما ذهب إليه بعضهم من أن هذا الاحتياط لا يتمكن منه المجتهد الذي لم يمارس الاستنباط فضلاً عن المراهق والفاضل والعامي إذ لا- يتمكن من هذا الاحتياط إلا الفقيه الخائض في عبابها وتفصيلها فإنه يدرك - بعد الخوض في عباب المسائل والتفاصيل

المحتملة - وجوها لجميع تلك المحتملات إذ الوجدان خير شاهد على أن زوايا المسألة ومحتملاتها لا يمكن أن تتضح إلا بالغور والتعمق في الأدلة. والكلام فعلاً في بيان أقسام الاحتياط.

بيان أقسام الاحتياط:

القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع:

إن الاحتياط بالنسبة إلى الواقع لا يتسنى لكل أحد من المجتهدين فضلاً عن العوام وذلك لأن الوقوف على وجه الاحتياط لا يكفي فيه وجود الملكة لدى العالم بل لا بد من الخوض في سبر الأدلة وغورها وتمحيصها حتى يلتفت إلى كيفية حقيقة الاحتياط في هذه المسألة أو هذا الباب فلا يدرك كيفية الاحتياط إلا بممارسة الاستنباط في أبواب

الكتب الفقهية مضافاً إلى وجود اختلاف كثير في صيغة الاحتياط وكيفية في الابواب الفقيهه، فمثلا في باب الحيض صيغته وكيفية هل هي الجمع بين تروك الحائض وافعال المستحاضة أو يتعين عليها الفحص والاستظهار، فالنظر وتشخيص الاحتياط متباين لخضوعه للاجتهاد والمباني والاقوال فمثلا من يبني على حرمة صلاة الحائض حرمة ذاتية تختلف صيغة الاحتياط عنده عن يبني على كون حرمة صلاتها حرمة تشريعية لأن البناء على الحرمة التشريعية يحدد الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة؛ لأن الحائض إذا لم تقصد الأمر الجزمي لم تكن مشرعة؛ لكون التشريع مبنياً على دعوى الأمر الجزمي، بينما مشهور القدماء ينون على أن حرمة صلاتها حرمة ذاتية فلا يتأتى الاحتياط بالاثان باعمال المستحاضة، ومثل مسألة نيابة الفقيه وصلاحياته فإن جماعة من متأخري الأعصار رأوا أن الحيطه بعدم القول بنيابة الفقيه لتعويلهم على قاعدة الحسبة في قبال من عول على اطلاق صلاحياته ونيابته فإن جهة الاحتياط بقاعدة الحسبة - كما حررناه في كتاب الامامة الالهية - مخالفة للاحتياط من جهات عديدة وخطيرة لارتباطه بالأمور العقائدية. والحاصل أن تحديد وتشخيص الاحتياط يحتاج إلى ممارسة ومطالسة في الاستنباط مضافا إلى أن أكثر الأبواب تختلف كيفية الاحتياط فيها باختلاف المباني فربَّ احتياط عند

فقيه هو خلاف الاحتياط عند آخر.

القسم الثاني: الاحتياط في التقليد:

الاحتياط في التقليد: وهذا أسهل من سابقه إذا أريد منه التقليد في ضمن دائرة الاحياء المتصدين أو من كان على تقليده ثم مات، وأما لو أريد به الاحتياط بالنسبة إلى كافة الأقوال فهو أمر ليس باليسير بل يحتاج إلى تتبع ومهارة في الاستظهار من أقوالهم وعبارتهم وذلك لوجود الاختلاف غالباً في اصطلاحات كل طبقة من الفقهاء عن الطبقة الأخرى، بل لعل الفقيه لا يلتفت إلى بعض الاستظهارات فضلاً عن غيره، فمثلاً بعض الأعلام ينكر وجود من يقول بالحرمة الذاتية لصلاة

الحائض، والحال أن تصريحات كتب العلامة وغيرها طافحة بذلك، وعلى كل حال فإن كيفية الاستظهار أمر ليس بالهين إلا أنه أخف من القسم الأول.

وهذا الاحتياط يرجع في الحقيقة إلى التقليد، وذلك لأنه احتياط مبني على حجية التقليد غايته أن للمكلف أن يحتاط بين الأحياء والأموال، وذلك لأن هذا الاحتياط ليس بمجانب للتقليد بل أصله قائم على التقليد لأن احتياظه لو كان موافقاً للأموال فإنه ليس تقليداً للميت ابتداءً لأن الأحياء يقولون بمعذرية ما يفتون هم به لا بحصرية العمل به، وعليه فلا بأس بالأخذ بما هو أشد وأعظم وهو أحوط الأقوال الذي

ص: 45

هو في الحقيقة جمع بين جميع الأقوال فهو عمل بالتقليد ولكن بصيغة احتياطية.

ومن باب الاستطراد فإنه يمكن تصوير صيغة احتياطية في عملية الاجتهاد والاستنباط يستنتج الفقيه المسألة بصيغة احتياطية بمعنى أنه يراعي جميع محتملات الدلالة في الدليل والرواية فهو يقطع ببراءة ذمته في كيفية الاستنباط، فاستنباطه يتكون بمراعاه للموازن وزيادة بحيث يكون استنباطه بالجمع بين محتملات الدلالة وهذا لا مانع منه، وهذه نكته صناعية واجتهادية مهمة وهي أن الانسان له أن يعتمد على حجة من الحجج وطريق من الطرق بمراعاة الموازين مع إضافة المحتملات الموجودة... فيخرج بنتيجة احتياطية. ولا يلزم منه نسبة شيء إلى الله من دون علم، مثل ما لو لم يدل الدليل على حرمة لحم الارنب ولكن مع مراعاة المحتملات تكون النتيجة الاحتياطية هي الحرمة، فلا بد له من صياغة لا تدل على نسبة الحرمة إلى الله وهذا ما يحتاج إلى فن في صياغة الفتوى وهو شيء آخر غير الاستنباط.

القسم الثالث: الاحتياط في الاجتهاد:

الاحتياط في الاجتهاد: ومعناه أنه في الاستدلال يستنتج استنتاجاً احتياطياً بحيث يلم بمحتملات الاستنباط المتعددة ويحيط بمحتملات الأدلة ويجمع بينها بحيث لا تتصادم مع الواقع، وهذا ما يحتاج إلى مهارة

وتضلع وتسلط في الصناعة الفقهية لا الأصولية فقط حتى يستطيع الفقيه أن يصل إلى هذا الاستنتاج الاحتياطي، فليس كل مجتهد يستطيع الوصول إلى هذا الاحتياط لما عرفت من أن للاجتهاد مراتباً ودرجات ولا يصل إلى هذا المقام إلا الفقيه المخضرم الذي يلتفت إلى هذه الخصائص بواسطة ممارسته وتضلعه في الفقه.

القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد:

وهو ما يجمع بين الاجتهاد والتقليد: بمعنى أن يجمع بين ما يتوصل إليه وبين ما يقوله الأعلام، فهو في الواقع جمع بين حجتين وهذا ما يحصل غالباً عند مراهقة المجتهد للاجتهاد لعدم جزمه عادة بحصول الملكة لديه فتراه مثلاً يعمل بأحوط القولين، وليس من اللازم أن يعمل بالاحتياط الكبير بل له علم اجمالي بين الاجتهاد والتقليد وليس مما يبتلى به المراهق للاجتهاد فقط بل نرى أن بعض الأعاظم عند استنباطهم للاحكام مع عدم اسعاف الوقت لاستيفاء جميع جوانب الاستنباط سواء في النتيجة أو في بعض مقدمات الاستنباط فتراه يكون الرأي نتيجة أو استدلالاً في الواقع بين اجتهاده وتقليده، فمثلاً يعتمد على رأيه واجتهاده ولكنه في النتيجة يراعي فتوى الأعلام وتارة يعتمد في استدلاله على بعض المقدمات تقليداً لغيره فيها كـ بعض المسائل الرجالية وغيرها فيأخذ بأحوط الأقوال في مقدمات الاستدلال، كما لو لم

ير حجية الرواية إلا أنه يراعيها في الاستنباط والاستدلال، وهذا ما نشاهده كثيرا من الأعلام عند استدلالاتهم الفقهية والأصولية.

القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط :

وهو ما ذكرها الشيخ الانصاري (قدّس سرّه) من الجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط وسماه الاحتياط الأكبر - وهو غير القسم الأول المسمى بالاحتياط الكبير الذي معناه العمل بالاجتهاد مع ضم احتمالات الواقع - وهو أنه يقلد إلا أنه بعد أن يأتي بالعمل بمقتضى تقليده يضيف إليه ما يفرضه عليه الاحتياط في نفس العمل من دون تكرار أو أن يكرر العمل إذا لم يمكن اضافة ما يقتضيه الاحتياط إلى نفس العمل، ... فإن من أشكال من الفقهاء على الاحتياط بالتكرار قد أوجب الاجتهاد والتقليد إلا أن هذا القسم من الاحتياط ليس بمجانِب للاجتهاد أو التقليد حتى يرد اشكاله إلا أنه لكي يمثل العمل يحتاط فيه أيضاً، فقد نقل بعض السادة من خواص تلاميذ السيد الخوئي (قدّس سرّه) من الطبقة الثانية عنه أنه قال: "مدة عمري لم اغتسل غسل بدون مراعاة ترتيب بين الأيمن والأيسر" مع أنه يفتي بهذا طول عمره فهذا من الجمع بين الاجتهاد والاحتياط.

القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط:

الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: كأن يكون الشخص مجتهدا ويراعي في فتواه فتوى غيره أضافة إلى مراعاته بعض الأمور المحتمل دخالتها في الواقع، مثل المجتهد يقلد في بعض المقدمات ويجتهد في البعض ومع ذلك يراعي محتملات الواقع. ومثل العامي الذي هو مجتهد في أصل مسألة التقليد ويقلد في مسألة تقليد الأموات لكي لا يكون تقليده دوري، وأما في بعض المسائل وتفاصيل التقليد يتكون عنده دليل ولكنه يراعي بعض المحتملات فيكون بذلك جمع بين التقليد والاجتهاد والاحتياط وتجنب اشكالات عديدة.

فحاصل الجهة الخامسة هي أن أقسام وصيغ الاحتياط متعددة جدا وصناعية وفذلكية وهي تفيد في نقاش مشروعية أصل الاحتياط الكبير الذي هو في مقابل الاجتهاد والتقليد.

وستأتي جهات عديدة في الاحتياط تُذكر في المسائل اللاحقة.

(مسألة 2): الأَفْوَى جواز(1) العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا ،

المسألة الثانية: جواز العمل بالاحتياط

إشارة

(1) مقصودهم من الاحتياط في هذه المسألة وغيرها من المسائل الآتية هو القسم الاول من أقسام الاحتياط. وقد وقع الكلام في هذا الجواز أهو من المسائل التقليدية أو من المسائل الاجتهادية حتى على المكلف العامي؟، وقد ذهب بعض الأعلام إلى وجوب الاجتهاد أو التقليد فيها فلا يجوز له ابتداء الاحتياط، فيكون من الاجتهاد أو التقليد في المسألة الكلية وهي جواز الاحتياط، فإن اجتهد فيها أو قلد - بعد اجتهاده في مسألة جواز التقليد - من يجوز الاحتياط جاز له الاحتياط في أعماله. فاجتهاده في مشروعية التقليد وتقليده في مسألة أخرى وهي مشروعية الاحتياط .

وقد تقدم أن للاحتياط ستة أقسام مع أن المصنف (قدّس سرّه) والأعلام عموماً لم يتعرضوا إلا إلى القسم الأول كما هو واضح في أول رسائلهم العملية، وعليه يقع السؤال عن المانع من عدم تعرضهم لبقية الاقسام؟ مع أن الغرض من (الاحتياط) هو ممارسة سلوك عملي يبرأ الذمة (من الواقع المجهول) وبقية أقسام الاحتياط أكثر سهولة وعملاً عند المكلفين، أما ممارسة الاحتياط بقول مطلقاً وبالنسبة إلى جميع الأقوال فنادر جداً وعليه لا ينقضى العجب لذكر الأعلام هذا القسم النادر دون

ص: 50

غيره من أقسام الاحتياط الشائعة! فالصحيح التركيز والتنبيه أكثر على تلك الأقسام المهمة ذات الأثر العلمي .

وعلى كل حال فالظاهر من هذه المسألة والثالثة والرابعة هو جواز العمل بالاحتياط في قبال من منع من الاحتياط بتفاصيله المختلفة، فقول الماتن (قدّس سرّه) هنا: "بأن الأَفْوَى جواز العمل بالاحتياط" في مقابل القول المانع من الاحتياط مطلقاً لأن منهم من منعه مطلقاً ومنهم من منعه في خصوص ما إذا استلزم التكرار كالميرزا النائيني (قدّس سرّه) بنكتة المنع عن الانبعاث الاحتمالي مع تأتي الانبعاث الجزمي، ومنهم من منعه في خصوص ما إذا استلزم العبث بأمر الله، وهذا لا يلزم من تحققه بصرف التكرار مرتين بل لعله لا يتحقق إلا بكثرة التكرار، فالاحتياط الممنوع هو خصوص ما يستلزم العبث والاستهزاء عرفاً بأمر المولى مثل أن من جهل القبلة واعلم بنجاسة ثوبه وعلم بنجاسة أحد الانائين مع امكان استعمال القبلة والوضوء من اناء ثالث والصلاة بثوب ثالث فيلزمه لو أراد أن يحتاط أن يصلي لكل جهة أكثر من مرة فيلزمه الكثير من الصلوات حتى يتأتى منه الاحتياط .

والحاصل أن المانعين من الاحتياط اعتمدوا على وجوه متعددة ومختلفة وباختلافها تختلف دائرة المنع من الاحتياط سعة وضيقاً، والمتصور في موانع الاحتياط وجوه:

ص: 51

القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجوه المانعة منه:

الوجه الأول: المانع الموضوعي الجاري في جميع الاعمال:

وحاصله أن الاحتياط بالنسبة إلى محتملات الواقع والأقوال والأدلة لا بد فيه من العلم بكيفيته وهو أمر يمتنع حصوله في العادة إلا من الفقيه المتمرس لاقتضاء العادة بأن المسألة الواحدة تحتاج إلى معرفة مظانها في الأبواب الفقهية لأنه بالوقوف على تلك المظان تتضح كثير من الوجوه... وهذا أمر طبيعي لوجود الترابط والتشابك بين الابواب الفقهية وبما فيها من النكات المصيرية في أصل المسألة فهذا مانع موضوعي أي لا- موضوع له باعتبار العجز، وذلك لأن التكليف بالاحتياط أو بغيره مشروط بالقدرة ولا قدرة عليه إلا عند الفقيه المتمرس فليس للمكلفين القدرة على تحصيل كيفيته وعليه فلا موضوع لجواز الاحتياط إذ هو مشروط بالقدرة ولا قدرة كما هو واضح.

ويمكن أن يصاغ هذا الوجه بعبارة مانع حكمي وهو أن العامل بالاحتياط بدون علم بالكيفية لا يحصل له العلم بفراغ ذمته بما اشتغلت به أجمالاً وعليه فتجري قاعدة الاشتغال وهي من الاحكام لا الموضوعات.

وهذا الوجه عام لجميع موارد الاحتياط عبادات أو معاملات - بخلاف غيره من الوجوه الآتية - وهذا هو حقيقة ما ذكره الماتن (قدّس سرّه)

وارتضاه حيث قال : لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد. وعليه فلا يكون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد بل في طولهما لأنه متوقف عليهما فهذا الوجه صحيح ومتين كما ارتضاه السيد الماتن (قدس سرّه) . وقد تقدم في الجهة الرابعة اثبات طولية الاحتياط للاجتهاد والتقليد.

فإن قلت: في بعض المسائل اليسيرة التي لا تحتاج إلى كلفة من جهة الأدلة فتشخيصها متأني حتى للمكلف العادي، فالتخير فيها بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط بمكان من الامكان ومعه لا وجود للمانع الموضوعي المزبور والمفروض أنه لا يوجد مانع شرعي فتثبت عرضية الاحتياط للاجتهاد والتقليد.

قلت: أولاً إن هذا النوع من الاحتياط يسير جداً فهو نظير خروج بعض الضروريات عن الاجتهاد والتقليد وهذا لا ينافي الغالب.

وثانياً: أن المنع ليس محصوراً في المحذور الموضوعي وهو عدم القدرة عليه بل هناك صياغة حكمية وهي عدم احراز الامتثال القطعي الاجمالي فيجري الاشتغال اليقيني الموجب للفراغ اليقيني وسهولة المسائل اليسيرة لا ترفع وجوب الاحتياط.

وثالثاً: أنه حتى الموارد اليسيرة نمنع الجزم والقطع بحصول الاحتياط إلا أن يكون له نسبة من الاجتهاد أو التقليد هذا فيما لو كان الاحتياط

بالنسبة إلى محتملات الواقع لا بالنسبة إلى الاحتياط في التقليد.

وهذا الوجه الأول تام ومتمين إلا أنه لا يقتضي عدم مشروعية الاحتياط بل يقتضي وجوب استناد الاحتياط إلى الاجتهاد أو التقليد.

وعليه فالاجتهاد والتقليد والاحتياط لا عرضية بينها لا من جهة الحكم أي الجواز - أي جواز الاجتهاد وجواز التقليد وجواز الاحتياط - ولا من حيثية الموضوع وذلك لأن مقتضى هذا الوجه توقف موضوع الاحتياط على الاجتهاد أو التقليد، وإذا كانت موضوعية الاحتياط مستندة إلى عدليه لزم استناد حكمه إليهما أيضاً لتوقف الحكم على موضوعه.

فالنتيجة: أن المكلف إما أن يكون مجتهداً أو مقلداً وهما إما أن يكتفيا بالاجتهاد أو التقليد وأما أن يحتاطا، والجدير بالذكر أن حجم النتيجة يختلف باختلاف مقتضيات الأدلة مع أن المشاهد في الكتب الاستدلالية هو الغفلة عن هذه الحقيقة من اختلاف حجم النتيجة سعة وضيقاً باختلاف الدليل.

وأيضاً العمل باحتياط القسم الأول - وهو الذي لا يرجع إلى الاجتهاد والتقليد - موجب لترك العلم التفصيلي، والعلم التفصيلي له أغراض كثيرة لا تقتصر على براءة الذمة وفراغها... ففوائده كثيرة لا تحفظ إلا بالعلم التفصيلي... مثل الحفاظ على أحكام الشريعة المقدسة...

وهذا هو الوجه متمين، مضافاً إلى أن هذا القسم من الاحتياط فيه

خلاف بين الأعلام، فمنهم من يقول بوجوب تحصيل العلم التفصيلي وعدم صحة الاكتفاء به وهم مشهور القدماء، فقد ذهبوا إلى بطلان العمل باحتياط القسم الأول، وعليه فالاحتياط يقتضي العمل بموافقة جميع المجتهدين في كيفية الاحتياط، فتتعين بقية أقسام الاحتياط المتفق عليها، لأن الاحتياط بهذه الكيفية خلاف الاحتياط لما فيه من الخلاف الموجب لعدم القطع بالموافقة، فمن تمسك بصحة هذا الاحتياط نظر إلى جمع الاحتمالات ومن قال: بأن جمع الاحتمالات في نفسه، محقق للاحتياط وليس الاشكال على نفس جمع الاحتمالات في نفسه فليس اشكال الميرزا النائيني (قدس سرّه) مثلاً وغيره على نفس جمع الاحتمالات، وإنما الاشكال في أن الانبعاث في طرف من أطراف الاحتياط لا يكون انبعاثاً عن الأمر ولا وقوفاً عليه، فالبطالان المحتمل في المقام بطلان واقعي لا ظاهري، وذلك لاختلال شرطه كما لو أتى بالزكاة رياءً فإنها تبطل. وهذه الاشكالات نشأت من عدم تحديد موضع النزاع هل هو تحريم الاحتياط الذي معناه الجمع بين الاحتمالات أو هو عدم الاكتفاء باحتياط القسم الأول وترك الامثال التفصيلي. ولا يخفى أنه لا ينبغي أن يقع البحث في تحريم الاحتياط بمعنى الجمع بين الاحتمالات لأن الجمع بينها موجود في بقية أقسام الاحتياط التي ذكرناها وإنما الكلام في الاكتفاء بالقسم الأول مع ترك الامثال التفصيلي.

الوجه الثاني: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما في موارد التكرار

ويأتي بيانه في المسألة اللاحقة.

الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتمييز:

هو القول الذي تبناه جملة المتقدمين لأخذ قصد الوجه وقصد التمييز، وهذا القول قد نقله السيد الرضي (رحمه الله) وقرره عليه أخوه السيد المرتضى (رحمه الله) وهذا مانع من الاحتياط لعدم تأتي قصدهما.

الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى:

إشارة

استلزام الاحتياط العبث في أمر المولى عرفاً، إلا أنه لا يستلزم العبث في جميع موارد الاحتياط وإنما يلزم ذلك لو كان التكرار كثير بحيث يعده العرف تلاعباً وعبثاً بأمر المولى.

والكلام يقع في الوجه الثالث، وأما الثاني والرابع فيأتي الكلام عنهما في المسائل الآتية تبعا للمصنف في المسألة الثالثة والرابعة.

ومنشأه أن الطاعة عندهم لا تصدق إلا بقصد سنخ ونوع أمر المولى من وجوب أو ندب من ذلك لما للعناوين من اصفاء الحسن والقبح على الافعال وكذا تمييزه ككونه شرطاً أو جزءاً فلا بد أن تكون النية تفصيلية وذلك لما تحتويه النية من محاور في نفسها من أن قصد تلك

العناوين يضيفي الحسن أو القبح على الافعال تارة وفي متعلقها تارة أخرى .

فالمعروف أن استدلال متكلمين القدماء بأن الطاعة لا تصدق إلا بالنية التفصيلية فلا تصدق بقصد المكلف سنخ أمر المولى بدون قصد الوجوب أو النذب أو الشرطية أو الجزئية وغيرها من العناوين الخاصة، فالمعتبر هو النية التفصيلية، وقد فسرت النية التفصيلية بقصد الوجه والتميز. ومحصل تفسير قصد النية وقصد الوجه هو أن النية تتكون من عدة محاور: المحور الأول: المقصود كالصلاة، المحور الثاني: الداعي إلى المقصود كالأمر الوجوبي وقصد الوجه والتميز هي مشخصات النية من حيث الداعي والمقصود، المحور الثالث: هو كون القصد ارتكازيا أو اجماليا.

وما وقع في كلام المتقدمين هو عن الأول والثاني أي أن قصد الوجه والتميز بالنسبة إلى خصوصيات المقصود وخصوصيات الداعي.

فالداعي هو قصد الامر وتحديد نفس المقصود كتعنوانه بعنوان صلاة الظهر أو صلاة العصر من التميز وقصد الوجوب والنذب من وجوه الداعي، فالتميز هي مشخصات المقصود من قصد عنوان الجزئية والشرطية وغيرها مما له دخالة في تمييز المقصود عن غيره، وقصد الوجه من مشخصات الداعي الذي يدعو إلى المقصود... ، فامثال أمر

ص: 57

المولى داعي يقصده المكلف وقصد الوجه هي مشخصات أمره تعالى كقصد الاتيان بالصلاة بداعي أمرها الوجوب أو الندبي.

وباعتبار أن المتقدمين بنوا على أن لكل ارادة مولوية طاعة، والطاعة للارادة المولوية لا بد أن تكون من العبد بقصد الخضوع والخشوع لتلك الارادة المولوية، فلكل ارادة طاعة .

والوجه في اعتبار قصد الوجه والتميز هو أن المتقدمين رحمهم الله بنوا على أن لكل أرادة مولوية طاعة والطاعة للارادة المولوية لا بد أن تصدر من العبد بقصد الخضوع والامتثال والانقياد لتلك الارادة المولوية، فلكل ارادة طاعة سواء كانت لزومية أو ندية

بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: في بيان عنوان الاداء والامتثال:

وحاصلها أنه يوجد في باب سقوط الأمر عنوان الأداء وعنوان الامتثال والاختلاف بينهما:

الفرق بين الأداء والامتثال وآثارهما :

إن منشأ اعتبار قصد الوجه والتميز وهو أن الطاعة من مقامات سقوط الامر لا ثبوته، وفي مقامات السقوط يوجد سببان لسقوط الأداء والامتثال والفارق بينهما هو أن الأداء يتحقق باتيان المأمور به وإن لم

ص: 58

يقصد الأمر فلا يكون امتثالاً له، كما هو في التوصيلات فإن الاتيان بالمأمور به أداء له وليس بالامتثال وذلك لأن الامتثال يتقوم بقصد الانبعاث عن الأمر ليكون اتيان العبد بالمأمور به مثولاً لأرادة مولاه والمثول هو الخضوع والانقياد لأمر المولى.

وقد صور المتقدمون الأداء والامتثال في التوصليات وكأنهم لم يصوروا في العبادات إلا الامتثال وهو عكس ما بنى عليه متأخرو الاعصار من تصوير الاداء في العبادات أيضاً؛ وذكروا في وجه ذلك أن تحقق العبادية ليس بمحصور في قصد امتثال الأمر، وعليه تتحقق العبادية بقصد غير قصد الأمر كالإتيان بالصلاة بقصد المحبوبة والتدلل بها للمولى، وهذا لون من ألوان العبادات، فعباديتها متحققة من غير قصد أمرها فلا يكون الاتيان بها أمثالاً لأمرها نعم هو أداء له.

ومثال ذلك: ما إذا كان يوم الخميس هو النصف من شعبان وهو أيضاً يوم النيروز فإن قصد بالصيام أمثال أمرهما كان أمثالاً ويثاب عليهما وإن قصد أحدهما فقط كان أمثالاً بالنسبة إلى ما قصده وأداء إلى ما لم يقصده فيثاب على الامتثال دون الأداء ، بل ولو قصد مطلق الصيام المستحب فإنه لا يثاب على شىء منهما ، بل يثاب عن الامر بطبيعي الصوم ؛ لأنه قد امتثل أمره ولم يمتثل غيره ، وعليه فكل أمر يثاب عليه الانسان إذا كان قاصداً له بالخضوع والانقياد والاتباع لأرادة المولى في

ذلك الامر. فهذا أداء في العبادة عند متأخري الأعصار وإن لم يكن امتثالا وعليه فالأداء لا يشترط فيه قصد خاص بخلاف الامتثال فإنه لا يتحقق إلا بقصد خاص وهو قصد أمر المولى.

وأما المتقدمون فيمنعون الأداء في العبادات ويقولون بعدم امكان تصورهِ فيها فلا يمكن فيها إلا الامتثال ؛ وقد استدلوا على ذلك بأن اللطف الموجود في ملاك العبادة لا يتحقق إلا بقصد ذلك الأمر أي بالامتثال لا بالأداء ولهذا لا يترتب الثواب إلا على الامتثال وهو الانبعاث عن خصوص ارادة المولى.

أما متأخروا الاعصار فلم ينظروا ولم يلحظوا تحصيل الثواب وإنما نظروا إلى دفع العقاب أما الثواب فكمال وزيادة فضل... والفقهاء نظره لدفع العقاب، وعليه فمع تحقق الأداء لا يعاقب لأنه أدى ما عليه وإن لم يمتثل إذ فرق بين عدم الامتثال والعصيان وبين عدم الامتثال والأداء والأداء دافع للعقاب وإن لم يترتب عليه ثواب لاختصاص الثواب بالامتثال والعقوبة مترتبة على الترك والمعصية والمخالفة وهو لم يعص ولم يخالف لأن المفروض انه أدى ما عليه، وأما قصد القربة فلا ينحصر عند متأخري الاعصار في قصد امتثال الامر بل يتأتي في العبادة بغيره كالخوف من العقاب.

وما نذهب إليه هو أن العبادات طرا اضافاتها إلى الله ذاتية لا تحتاج

إلى قصد وراء قصدها نفسها مثل الركوع والسجود والذكر أو قراءة القرآن فإن المتأخرين ذهبوا إلى أن نفس السجود والركوع عبادة بنفسه ولا يحتاج في عباديته إلى أكثر من قصده، وأما المتقدمون على ما استوحيناه واستظهرناه من كلامهم فقد ذهبوا إلى أن جميع العبادات مضافة إلى الله ولا يحتاج إلى قصد زائد وراء قصدها كما بنينا على ذلك أيضاً فالقيام والاستقبال إلى القبلة كذلك فيه إضافة ذاتية إلى الله فإن القيام أمام المولى مستقبلاً ومتوجهاً إليه نوع من المثل والخضوع والوقوف وكذا وقفة العبد ذليلاً بين يدي الرب الجليل أيضاً نوع من العبودية وكذا التشهد والسورة وغيرها من الأذكار فكلها في الواقع مثل وخضوع للمولى، فالإضافة الذاتية إلى الله متحققة بنفس قصد الآتيان بها فمجرد قصد عنوان التشهد كافٍ في الإضافة إلى الله، فالنتيجة أن العبادات لا تنحصر إضافتها العبادية بقصد أمثال أمرها فإذا جاء بالفعل العبادي ولم يقصد الأمر يكون مؤدياً لا - ممتثلاً - هذا ما صورّه المتأخرون فالنتيجة أن المتأخرين يصورون في العبادة الأداء والامثال خلافاً للمتقدمين.

وأما المتقدمون فيذهبون إلى لابدية الامثال في العبادات دون الأداء، ونحن أيضاً نبنى على لابدية الامثال في العبادة، وفي الحقيقة أن الوجه الذي بنى عليه المتقدمون - من لزوم قصد الوجه والتمييز -

نرتضيه بمقدار ما يُفسر بأنه لزوم قصد الأمر بشخصه فنحن نوافقهم في أصل ضرورة قصد الأمر بشخصه؛ وذلك لأن المثول والامثال مأخوذ فيه الطوعانية والانقياد للأمر وعليه فلا يصح في العبادات الاكتفاء بالاداء دون الطوعانية المتقومة بامثال الأمر إذ طبيعة العبادة تطويع وانصياع وانقياد من العبد لأرادة مولاه وعلى الرغم من وجود مناشئ متعددة للعبادة ذهب المحققون من متقدمي الأعصار إلى لزوم قصد الأمر، وقد استشكلوا في كفاية المحبوبة وغيرها، ولازم هذا عدم الاكتفاء بالأداء ولا بدية المثول الذي هو عبارة عن الانبعاث والانقياد عن نفس الأمر وإرادة المولى، فالإكتفاء بالأداء في العبادة محل تأمل وذلك لأن الأداء ليس بطاعة وإن كان مسقطاً للأمر كخروج الوقت وانتفاء الموضوع فلا يقال للأداء طاعة للأمر الذي لم يقصده ولم ينبعث منه فهو معصية بمعنى عدم الامثال لا ترك الاداء فقصد الوجه بهذا المقدار قبله أي بمقدار الانبعاث عن شخص الارادة لا الانبعاث عن غيرها كالخوف من العقاب وقصد المحبوبة مع تضييع وعدم حفظ شخص هذه الارادة لمولاه وإن حفظ ارادة أخرى له.

فحاصل هذه المقدمة اختلاف الاداء عن الامثال وإن الاداء يجتمع مع عصيان الامثال .

ولربط هذه المقدمة بمسألة عدم الاكتفاء بالاحتياط ولو لم يستلزم التكرار مع امكان الاجتهاد والتقليد نذكر المقدمة الأخرى :

المقدمة الثانية تقوم الامتثال بالاقبال والحضور:

حاصلها أن امتثال العبد أمام إرادة المولى عرفاً متقوم باقباله وحضوره عند ارادة مولاه وليس المراد به الحضور الجسماني بل حضوره باقباله بتعلم ارادة المولى والانفعال والانبعاث عنها والانتقهار لها.

وهذا أمر عرفي فلو أن عبداً أراد منه مولاه شيئاً ولكنه من دون أن يستعلم ارادته تفصيلاً ذهب وأدى محتملات ما أراده من دون أن يقبل على مولاه ويعلم بمراده تفصيلاً مع تمكنه ... فلا ريب يعدُّ عند العرف نحواً من التقصير في الطاعة ونوع من الصد والابتعاد عن مولاه، مع أن متأخري الأعصار يعتبرون الاحتياط خضوعاً وانقياداً بشكل اشد في امتثال الطاعة... والصحيح أن هذه الأشدية في الطاعة والانقياد بالاحتياط ليست على اطلاقها بل هي خاصة بمن إنسد عليه باب تحصيل العلم التفصيلي، أما مع انفتاح باب العلم له فاحتياطه في هذه الحالة يعتبر نوع من الابتعاد وعدم الحضور عند ارادة مولاه. فوجه في التأمل - في جواز الاحتياط من القسم الأول مع التمكن من الاجتهاد أو التقليد أي الاكتفاء بالامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي - هو ما ذكرناه من أن الاحتياط الذي هو امتثال اجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي

يَشْكُلُ فِي كونه مثولا وأمثالا وطاعة للمولى.

ولتوضيح هذا المطلب أكثر نقدم مقدمة حاصلها أنه وقع بحث بين الأعلام: أن الاوامر التعبدية هل يوجد فيها نوع من التوصل أو هي خالصة في التعبدية فمعنى الأول هو امكان تحقق امثال الامر العبادي بدون قصد امثال أمره بأن يتحقق عباديته بشىء آخر كقصد المحبوبة وغيرها فإن بنى على صحة هذا المعنى فإن الأداء يعد طاعة للعبادة وهذا تصوير لنوع من التوصلية في الأمر العبادي فلو امكن تصويره لتحققت العبادة بدون امثال وأما لو بنى على عدم صحة هذا الاتيان وقيل بلزوم انبعث المكلف في فعله عن أمر مولاه فإنه لا محالة يشترط في الفعل العبادي أن يكون خالصا من كل شائبة التوصلية فتكون عباديته مضاعفة لإضافة العبادية من حيثيتين حيثية المحبوبة وحيثية قصد امثال الامر .

والأعلام يصورون الأداء في باب العبادات كمن تعددت عليه عدة اصناف من الصوم في يوم واحد وقصد بعضها فإنه يكون امثالاً وطاعة لما قصده وأداء إلى ما لم يقصده.

ومن هذا يتضح ما نصبو إليه في الاحتياط الذي هو امثال اجمالي مع امكان الامثال التفصيلي وذلك لأن الاحتياط مع الامكان لا يكون امثالاً وانقيادا لأمر المولى لعدم تحقق قصد الأمر، فيكون اداء لا امثالاً وذلك لأن المشول والامثال متقوم بحضور المكلف واطلاعه تفصيلا

ص: 64

على أمر مولاه فعلى هذا يكون العلم التفصيلي بمراد المولى بالاجتهاد أو التقليد ليس بمقدمة علمية لأحراز الفراغ بل مقدمة وجودية خارجية لمتن العمل كالعلم بشرائط الحج لتوقف وجودها على العلم بها بل العلم مطلوب بما له دخالة في تحقق المثول والامثال لا بما هو طريق لفراغ الذمة وعليه يكون ما قرره الأصوليون في مقدمة الواجب من كون العلم بأمر المولى مقدمة ليس على اطلاقه لاختصاصه بباب التوصليات لكون المطلوب فيها هو صرف الوجود بخلافه في العبادات فإن العلم بأمر المولى يعتبر في حكم العقل والعقلاء نوع من الوقوف عند ارادة المولى فهو دخيل في عنون الامثال والمثول لأن اللازم في باب العبادات ليس الاداء كالتوصليات فحسب بل اللازم فيها هو عنوان الامثال والعلم بارادة المولى دخيل في وجود عنوانه فمثلاً لو كان للمولى عبدان وعلم كل منهما أجماً بأمر المولى فجاء أحدهما وتعلم من مولاه والآخر لم يأت بل عمل بالمحتملات التي بها يدرك أمر مولاه فلا ريب عند العقل والعقلاء انهما ليس في رتبة واحدة في المثول امام ارادة المولى مع أن العمل صحيح لم يختلف ولم يتخلف منه شيء وأن الممثل أجماً قد أتى به ولكنه رغم ذلك يفرق بينهما فإن رتبة المستعلم أعلى لما عنده من الانقياد والمثول لمولاه دون تارك الاستعلام الذي ليس عنده إلا الأداء.

وهذا شبيهه من يأتي بالافعال التوصيلية فإن هناك من ينبعث عن أمر وإرادة المولى وهناك من ينبعث لأمر أخرى كما لو أنبعث حذرا من العقاب فكل منهما اسقط الأمر بحقق الغرض بدرجة ما إلا أنه فرق بينهما فالأول أتى به بنحو الامثال والثاني أتى به بنحو الأداء.

فلا تتحقق العبادات بمجرد الامثال الاجمالي (بالاحتياط) مع فرض التمكن من الامثال التفصيلي (بالاجتهاد أو التقليد)

وذلك لأن العلم بارادة المولى نوع من حضور وعندية وقرب العبد لدى ارادة مولاه وهذه العندية والحضور دخيلة في الامثال والانتقاد لأن الانتقاد نوع من المتابعة والاتصال والارتباط بالمولى فالمثل يوجب عنوانا رابطا ومقرباً بين العبد ومولاه فالذي يعلم بارادة مولاه أقرب من الذي لا يعلم، وعليه فلا محالة يكون العلم وجدانياً أو تعبيرياً مقدمة وجودية لتحقيق ذلك الامثال.

فكما توجد مقدمات وجودية للاجزاء والشرائط كذلك توجب المقدمات الوجودية لأصل ماهية العبادة كما مثلنا بالاداء في الصيام والغسل عند اجتماع أوامر متعددة فإنه لا يكون ممثلاً إلا لما قصده ومؤدياً لما لم يقصده فلا فرق بين الأداء والامثال في الاجزاء والشرائط إذ الاجزاء والشرائط في الامثال هي عينها في الأداء إلا أن عنوان الأداء يختلف عن عنوان الامثال ، فعنوان الامثال عنوان يقضي ويحكم به

العقل بمقتضى حقيقة العبادية وهويتها، فقصد الأمر لا دخل له في الاجزاء والشرائط فهو ليس بمقدمة وجودية لها، وإنما العلم كمقدمة وجودية دخيل في عنوان الامتثال بمقتضى هوية العبادية وحقيقتها بحكم العقل والعقلاء والمشرعة بمعنى أنه لا يتحقق الامتثال بحكم العقل والعقلاء والمشرعية إلا بالعلم بالأمر الخاص.

فالنتيجة هي أن العلم التفصيلي وجدانياً أو تعبدياً مقدمة وجودية لعنوان وطبيعة الامتثال. فالانبعاث عن شخص الارادة المولوية بواسطة العلم بها تفصيلاً دخيل كمقدمة وجودية في المثل والامتثال. وبهذه النكات يتضح أن الاحتياط لا يسوغ مع التمكن من الامتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد.

بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلي في الامتثال:

نستطيع أن نبين اشتراط العلم في الامتثال ببيان آخر وهو أن الإرادة المولوية تسمى بالمولوية في باب العبادات بمعنى أن المولى أعمل مولوبته في هذه الارادة وهذه المولوية إذا عملت فلا بد أن يقابلها من طرف العبد انكسار وتذلل وخضوع، فالارادة المولوية الموجودة في الاوامر العبادية لا يتحقق ملاكها إلا بالانبعاث والانصياع لخصوص تلك الإرادة المولوية، نعم يمكن أن يحصل انصياع لإرادة أخرى إلا أنه يكون عصياناً وتمرداً على شخص تلك الارادة الالزامية الأولى ، فلو اتفق أنه

أتى بنفس متعلق تلك الإرادة بالأداء أي بإرادة أخرى فإنه وإن اسقط الأمر والمأمور به ولكنه ليس بامثال إذ سقوط الأمر بالأداء أو بخروج وقته أو بارتفاع موضوعه شيء والامثال شيء آخر.

فهنا إذا لم ينطلق العبد وينصاع لهذه الإرادة اللازمة فلا يكون ممثلاً لتلك الإرادة بل عاصياً ومتمرداً... إذ أمام كل إرادة مولوية انصياع وتذلل من العبد فإذا انصاع إلى إرادات أخرى ولم ينصع لهذه الإرادة فهو غير منصاع ومتمرداً على مولاه. وإذا تقررت هذه المقدمة يتضح أن العلم التفصيلي بالإرادة دخيل في تحقيق الانبعاث والانقياد لتلك الإرادة.

ما أورده متأخرو الأعصار بأن الامثال الاجمالي أشد انصياعاً من الامثال التفصيلي:

وحاصله أن الامثال الاجمالي فيه انصياع وانقياد أشد من الامثال التفصيلي فإنه فيه مشقة وكلفة وهو بخلاف الامثال التفصيلي وإن تنزلنا فهو على أقل تقدير مساوٍ للامثال التفصيلي وليس بأرجح منه، هكذا اشكل بعض متأخري الأعصار.

وهذا الاشكال في غير محله وذلك لأن الذي يمثل تفصيلاً أعمل كلفة الحضور والانصياع لشخص إرادة مولاه فذهابه إلى مولاه ويبحثه حتى أضحي عالمأبأرادته يقتضي الحضور والعندية أي القرب بخلاف الجهل فإنه يقتضي البعد، وأما المحتاط وإن سلمنا بأن الامثال الاجمالي

بالاحتياط فيه زيادة مشقة ولكنها زيادة صورية لا أثر لها من جهة القرب، وأما من جهة حقيقة العمل وحقيقة الانقياد فهي نقص في الانبعاث لعدم انبعاثه عن الإرادة.

ولتوضيح المطلب أكثر نذكر ما ذكر في علم الكلام وعلم الفقه: من أن الامتثال الاجمالي ليس فيه انبعاث تام مع التمكن من الامتثال التفصيلي ومثاله الاوامر الامتحانية فإنها تفرق عن غيرها من الأوامر حيث إن المصلحة ليست في متعلق الأمر بل في الأمر نفسه كما ذكره بعضهم، ومعنى ذلك أن نفس الأمر يحقق المصلحة بمعنى أنه بمجرد الأمر يحصل غرض المولى وهو الامتحان فالغرض من الأمر هو وجود الامتحان والابتلاء وهو يحصل بمجرد وجود الأمر.

وقد ذكروا في باب الأوامر الامتحانية أن الأوامر الحقيقية فيها ما في الاوامر الامتحانية وزيادة فإن الابتلاء والامتحان متحقق في الاوامر الحقيقية وفيها مصلحة قائمة بالمتعلق أيضا وهذا بخلاف الاوامر الامتحانية الصرفة فليس فيها إلا الابتلاء.

وما نريد أن نصل إليه من هذه المقدمة هو أن الاوامر الامتحانية حتى يتحقق الامتحان فيها لا بد من العلم بخصوص إرادة المولى حتى يتحدد موقف العبد من الامتحان والابتلاء ونتيجة ذلك كون العبد انقياديا وانصياعيا أو متجريا وعاصيا فالامتحان بعد العلم فالجاهل لا يمتحن إلا

بالعلم بإرادة مولاه ولا يخفى أن العبادات كما ذكروا ليس الملاك فيها مثل التوصليات أمر تكويني في المتعلق، بل روح وملاك ومصلحة العبادة في عبودية العبد أي في طوعانيته وانقياده فهي شبيهة بالامتحانات.

إذن في الامتحان يوجب إنبعث وخضوع وانقياد لنفس الإرادة المولوية وهذا الانقياد والانبعث مع العلم الاجمالي لا يستوفي تمام الملاك لأن حقيقة الامتحان لا تتحقق بشكل تام مع العلم الاجمالي لما فيه من عدم امكان انبعثه من الجهة التي يجهلها فهو مثل الجاهل بجميع الجهات لا يمكن امتحانه حتى مع وجود الأمر بالنسبة إليه لكي يعرف أنه مطيع أو عاصي.

فمع العلم الاجمالي لا يتحقق ما هو عمدة الامتحان وقوامه بل يوجد قصور معه في توفية الغرض وهو عدم انبعثه من تلك الجهة التي هو جاهل بها.

فما ذكره الأعلام من أن الممثل إجمالاً أخضع وأطوع من الممثل تفصيلاً ليس بصحيح لما تقدم من قصور الامتثال الاجمالي في الطوعانية عن الامتثال التفصيلي الذي تتحقق به تمام الطوعانية والانقياد.

ومما يؤيد ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالاحتياط هو ما ذكره استاذنا الميرزا هاشم الأملي (قدس سرّه) عن بعض متأخري الأعصار: أنه يرى مع تمكن المكلف من طريق الاجتهاد أو التقليد يتعين العمل بهما عزيمة

فلا يسوغ تركهما وليس برخصة فعدم جواز العمل بالاحتياط عزيمة مثل ما وقع في قاعدة الفراغ والتجاوز وغيرهما من الامارات الموضوعية بأنها على نحو الرخصة أو على نحو العزيمة، فجملة من الأعلام يرون العمل بها عزيمة فلا يسوغ الاحتياط بتدارك المشكوك مثلاً وعليه فلا يسوغ الامتثال الاجمالي بترك الامتثال التفصيلي.

خلاصة القول في عدم عرضية الاحتياط لأخويه أما في العبادات فلا اعتبار العلم التفصيلي في الامتثال وفي المعاملات فلعدم الصغرى..

والحاصل أن الوجه الذي نستند إليه في عدم عرضية الاحتياط للاجتهاد والتقليد هو أن العلم التفصيلي عقلاً وعقلاً ومشرعياً يُعدُّ دخيلاً في تمام أو كمال الامتثال فلا يتحقق الامتثال بدونه. وعليه فاحتياط القسم الأول - وهو ما كان بلحاظ جميع احتمالات الواقع - مشروعيته في طول الاجتهاد والتقليد عقلاً وعقلاً ومشرعياً سواء استلزم التكرار أم لا. وهذا واضح بالنسبة إلى العبادات، وأما بالنسبة إلى التوصليات من المعاملات وغيرها فيكفي في كون الاحتياط في طول الاجتهاد والتقليد هو ما ذكرناه من الوجه الأول المانع من الاحتياط من حيث الصغرى وهو تعسره وتعذره على المجتهد غير المتمرس فضلاً عن غير المجتهد، فلا يمكن تحصيل الاحتياط إلا بالاجتهاد والتقليد.

أما لو اجتهد في كيفية الاحتياط بعد الفراغ عن مشروعيته فإنه ليس من الاحتياط بل من الاجتهاد أو التقليد كما نبّه عليه الماتن (قدّس سرّه) - من أن صغرى الاحتياط لا- يمكن إلا- بتوسط الاجتهاد أو التقليد - بقوله: «لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد». وهذا القسم راجع لكيفية الاحتياط بخلاف احتياط القسم الأول الذي منعنا عرضيته للاجتهاد والتقليد ومع ذلك فلا نضايق في عرضية هذا القسم من الاحتياط للاجتهاد والتقليد حكماً وإن كان متولداً منهما. وبعبارة أخرى هذا الاحتياط من مواليد التقليد أو الاجتهاد وليس قسماً منحازاً ومبائناً لهما من حيث الموضوع إلا أنه في عرضتهما من حيث الحكم، أي جواز الأخذ به في عرض جواز الاجتهاد وجواز التقليد.

فتلخص أن عمدة المنع بنحو عام عن عرضية جميع صور الاحتياط للاجتهاد والتقليد سواء كان في العبادات أو المعاملات، أما في العبادات فواضح لأجل تقومها بالامثال والأقبال والانصياع للإرادة المولوية، المتوقف على العلم التفصيلي الذي له دخالة في الامثال.

وأما الدليل على لزوم العلم التفصيلي في الامثال هو ما قرره الأصوليون من أن صدق الامثال وعدم صدقه بحكم العقل إذ عنوان الامثال من شؤون حكم العقل، نعم يمكن للشارع أن يتصرف فيه صغرياً - كما في موارد الفراغ والتجاوز من جعل الشاك في الاجزاء

والشرائط بمنزلة العالم - ولهذا ذكر صاحب الكفاية في مبحث التعبدية والتوصلي أن أخذ قصد القرية بحكم العقل لعدم امكان أخذه جعلاً ومع قطع النظر عما ذكره (قدّس سرّه) في الكفاية في بحث التوصلي من البحث الصغروي فإن استدلاله بأصل الكبرى - بأن الامتثال من أحكام العقل وشؤونه - صحيح وبالتالي نقول عقلاً وعقلاء وتشرعاً: إن الاقبال على العلم التفصيلي بارادة المولى دخيل في التعبدية والطوعانية مع التمكن وبدونه لا يحصل الامتثال بنظر العقل إذ الحاكم بالاكْتفاء وعدمه في هذه المرحلة هو العقل، وبدونه فلا امتثال إلا بتصرف الشارع بالتخصيص لا التخصيص لتعليق الحكم العقلي.

وأما في التوصليات فالحال واضح أيضاً بالنسبة إلى القسم الاول الذي ذكرناه من عدم تيسر الاحتياط إلا بالاجتهاد أو التقليد كما صرح بها السيد الماتن (قدّس سرّه) من اعتبار الاجتهاد أو التقليد في كيفية الاحتياط.

الوجه الرابع: كون الأدلة ظاهرة في تعين الاجتهاد والتقليد:

إشارة

الاعتماد على ظاهر أدلة الأمارات، مثل: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَدُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَدِّبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ). (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) .

والحاصل أنه توجد عندنا أدلة تأمر باتباع الأمارات في الشريعة الإسلامية للجاهل وهذه الأدلة على نحوين: أمارات مخاطب بها المجتهد مثل قوله (عليه السلام): «ليس لأحد التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» وأمارات مخاطب بها المقلد كالفتاوى، أو فقل: إن المكلف مخاطب بنمطين من الأمارات وهو يستطيع أن يدرج نفسه في الأولى باجتهاده ويستطيع أن يدرج نفسه في الثانية بتقليده، فلا بد من ادراج نفسه في أحدهما إذ ظاهر الأمر - سواء كان أمراً واقعياً أو ظاهرياً - العينية والتعينية والنفسية وغيره، ورفع اليد عن هذا الأمر لا وجه له ولو بالاحتياط.

عدم اختصاص الحكمة من نصب الامارة بالكاشفة عن الواقع:

نعم خالف متأخروا العصر مشهور المتقدمين بنفي العينية والتعينية والنفسية استنادا إلى أن هذه الأوامر طريقية لأجل درك الواقع، والاحتياط مما يدرك به الواقع! وهذا الوجه فيه تأمل إذ ربما تعبد الشارع بالامارات لمصالح غير مسألة درك الواقع مثل ما ذكره في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ففي هذا البحث ذكر متأخرو الاعصار بأن هناك حكماً وغايات عديدة منها: عدم اختلال النظم . ومنها: المصلحة

السلوكية... وغيرها مما ذكره الأعلام كحجكم لا كعلل.

ومع ثبوت هذه الحكم كيف استظهروا بأن الامارات متمحضة في مجرد الطريقية ومن ثم تترك ويؤتى ببديل عنها كالا احتياط إذ يلزم منه وفوات تلك الحكم والغايات فلاستعاضة عنها بالا احتياط بتعليل انها للطريقية المحضه فيه تامل واضح.

هذا في امارات الشبهة الحكمية بل إن بعضهم كصاحب الجواهر (قدس سره) استشكل في رفع اليد عن الامارات الظاهرية والعمل بالا احتياط في الشبهات الموضوعية التي مواردنا جزئية ولا يلزم منها محذور فكيف بالشبهات الحكمية التي هي رسم نظام التشريع إذ إحدى حكم وفلسفات هذه الطرق الظنية هي أن من تراكمها يتولد العلم بالاحكام الشرعية حتى قالوا: «لبنى على الاحتياط لاندرس الدين»، والمراد بالا احتياط هو الملازم لترك العلم التفصيلي مع التمكن منه لا الاحتياط القسم الثاني والثالث.... فليس كلامنا في حيثية أصل الجمع بين المحتملات بل الكلام في حيثية ترك العلم التفصيلي إذ العزوف والتجنب عن العلم التفصيلي يؤدي إلى كثير من المحاذير.

فالخلاصة: أن الكلام في الاحتياط ليس في أصل الجمع بين محتملاته بل في ترك العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية فما اعتمده من قرينة على عدم التعيين في أوامر الطرق الشرعية غير تامة وغير ملائمة

ص: 75

وهي حصرهم التعبد واتباع الامارات بالطريقة لتفريغ الذمة مع أنهم أقرروا وجود الحكمة التي ذكروها في باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وفي باب الانسداد.

فهذا الوجه متين في العبادات والمعاملات ومؤيد لمشهور القدماء. ويستدل له أيضا بأدلة وجوب التعلم المستفيضة من الأخبار والآيات كآية أهل الذكر: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَدَّ مَلَأُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (1)، وبآية النفر وذلك لأن أدلة وجوب التعلم هي نفسها أدلة وجوب العمل بالاحكام الظاهرية أي تعلم تلك الطرق المشتملة على الاحكام الظاهرية سواء كانت الطرق المخاطب بها المجتهد أو المخاطب بها المقلد.

فعندنا أوامر باتباع الطرق للمجتهد والمقلد وعندنا أدلة لعموم أصل التعلم أي وجوب الفحص عن تلك الطرق والعمل بها وإن كان كثير من أدلة وجوب التعلم في الحقيقة متحدة ومنطبقة جملة منها مع نفس ادلة العمل بالطرق فمثلا قوله: (فَسَدَّ مَلَأُوا أَهْلَ الذِّكْرِ....) (2)، فكما أنها دليل على وجوب التعلم فهي أيضا دليل على حجية قول الراوي ودليل على

ص: 76

1- سورة الأنبياء الآية 7.

2- سورة النحل، الآية 43.

حجية فتوى المفتي للمقلد فهي في الجامع بين هذه الأمور. وكذا آية النفر وما ورد من الاخبار في باب صفات القاضي من الباب الرابع إلى الباب الثامن، وما ورد في فضل العلم في الباب الأول من أمالي الصدوق (قدّس سرّه) والشيخ الطوسي (قدّس سرّه)، وهي روايات «هلا عملت؟ فيقول: لم أعلم فيقال له: هلا تعلمت!»، وروايات وجوب أصل التعلم المستفيضة.

فلسان وجوب اتباع الطرق ولسان وجوب أصل التعلم التفصيلي متعاضدان إذ بينهما عموم وخصوص من وجه فإن بعض أدلة اتباع الطرق تدل على وجوب التعلم وبعض أدلة وجوب التعلم تدل على وجوب اتباع الطرق، وتوجد أدلة من كلا الطائفتين خاصة بموردها وهي قليلة

فالمهم أن أدلة وجوب التعلم هي لسان آخر موجود في الأدلة، بعضها متميز وبعضها مندمج في نفس أدلة الطرق سواء كانت للمجتهد أو للمقلد.

والمختار في هذه الأدلة تبعاً للمتقدمين ولصاحب المدارك وما أختارناه في تنبيهات البراءة أن وجوب التعلم فيها وجوب نفسي طريقي لا طريقي محض حتى يكون الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد.

الوجه الخامس لزوم معاذير باب الانسداد:

وهو عام للعبادات والمعاملات بالمعنى الأعم، وحاصله أنه يلزم من

عرضيته لهما المحاذير التي ذكرت في باب الانسداد، منها أن الاحتياط القسم الاول - أي ما يكون بحسب محتملات الواقع والأقوال - يلزم منه تعطيل نظام الدين ونظام المعاش ومن ثم قالوا: «بعدم مشروعيته» للزومه اختلال نظام الفرد والمجتمع عند عملهم به.

وإن قيل: إن المراد منه مشروعية الاحتياط في الجملة أي في بعض الموارد التي لا يلزم منها اختلال نظام الفرد والمجتمع.

ففيه: أنه يلزم منه أن يكون أخص من عموم البحث، إذ البحث في أن المكلف بالنسبة إلى جميع أفعاله وتروكه إما مجتهد أو مقلد أو محتاط لا في بعض أفعاله وتروكه دون البعض فليس هذا هو الاحتياط المعادل والموازي لأحتياط القسم الأول.

مضافاً إلى أنه لو لم يلزم منه اختلال النظام فإنه يستلزم عدم مراعاة حقوق الآخرين إذ لو أراد مراعاة نفسه تصادم مع الآخرين وإذا أراد مراعاة الآخرين تصادم مع حقوق نفسه.

وهذا بلحاظ احتياط القسم الأول أما بقية أقسام الإحتياط فلا يرد عليه اشكال من هذه الاشكالات.

وتحصل أننا نمنع الاحتياط الملازم لترك العلم التفصيلي وعليه فالمكلف أما أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً مع أحدهما أو معهما كما مر في غير القسم الأول من الاحتياط.

اعتبار القسم الثاني من أقسام الاحتياط :

هو ما كان بلحاظ جميع أقوال المجتهدين احياءاً وأمواتاً أو بين خصوص الأحياء نوع من الاحتياط في التقليد لأن فيه تحصيل العلم التفصيلي بالتقليد وزيادة أي تحصيل العلم بالإرادة المولوية وهي فتوى من يجب الرجوع إليه مع الاحتياط بالمحتمل الآخر من فتاوى الآخرين.

وعليه فالامثال الاجمالي يحصل في كنف الامثال التفصيلي. وهذا لا مانع منه لتحقق العلم بالارادة المولوية تفصيلاً فلا يمانع الاجمال العلم التفصيلي ولا قصد الوجه والتميز .

ولعل هذا هو مراد الأعلام من الاحتياط وإلا فاحتياط القسم الأول مستعصي صغروباً على المجتهد غير الممارس فضلاً عن العوام وممتنع كبروياً لما ذكرناه.

ولا يبعد أن ارتكازهم في الفتاوى والممارسات العملية هو هذا القسم من الاحتياط أي الاحتياط في الاقوال إلا أنهم بلورة وقالباً يذكرون القسم الأول مع أن المنتشر والفاشي بين المقلدين هو هذا القسم إذ لا يلتفتون إلى القسم الأول لتعصيه وتعسره عليهم وظهور عجزهم عن تقصي جميع دائرة الاحتياط بل يحتاطون بالنسبة إلى أقوال المجتهدين، وهذا القسم تام صغروباً وكبروياً لأنه من مواليد التقليد.

اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط :

وهو الاحتياط في الاجتهاد ومعناه أنه في الاستدلال يستنتج استنتاجاً احتياطياً بحيث يلم بمحتملات الاستنباط المتعددة ويحيط بمحتملات الأدلة ويجمع بينهما بحيث لا تتصادم مع الواقع، وهذا ما يحتاج إلى مهارة وتضلع وتسلط في الصناعة الفقيهية لا الأصولية فقط حتى يستطيع الفقيه أن يصل إلى هذا الاستنتاج الاحتياطي، فليس كل مجتهد يستطيع الوصول إلى هذا الاحتياط لما عرفت من أن للاجتهاد مراتباً ودرجات ولا يصل إلى هذا المقام إلا الفقيه المخضرم الذي يلتفت إلى هذه الخصائص بواسطة ممارسته وتضلعه في الفقه. وهذا القسم تام صغروباً وكبروباً لأنه من مواليد الاجتهاد وليس في عرضها إلا أنه صغروباً لا يتأتى إلا من الفقيه المتمرس.

اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط :

وهو ما يكون في الاجتهاد والتقليد كأن يعمل على طبق اجتهاده ومع النظر إلى ما افتى به غيره بحيث ينطلق من العلم التفصيلي التعبدي الذي توصله إليه باجتهاده، وزيادة وهو مراعاة الاحتمال الناشئ من فتوى الغير .

وهذا أيضا لا ضير فيه لأنه ليس شيئاً واره الاجتهاد والتقليد فهو امثال اجمالي في كنف العلم التفصيلي.

اعتبار القسم الخامس من اقسام الاحتياط :

وهو أن يجمع بين الاجتهاد والاحتياط ، أو بين التقليد والاحتياط ولا اشكال في جوازه لكون امثالا اجماليا في كنف التفصيلي.

اعتبار القسم السادس من اقسام الاحتياط :

وهو الجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط كأن يجمع بين رأيه وبين تقليد غيره الأعلم وبين المحتمل الواقعي الأفوى عنده رتبة بعد مختاره الاجتهادي ، وهذا أيضا لا ريب فيه لأنه امثال اجمالي في كنف الامثال التفصيلي.

تنبيه:

في باب التعارض بعض القدماء يصوغ قالباً للجمع بين الخبر الراجح والخبر المرجوح بحيث لا تتصادم هذه الصياغة مع الواقع مثل المعارضة بين الخبرين على نحو العموم والخصوص من وجه مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق فإن مورد التعارض مع العالم الفاسق مع أن الراجح هو اكرام العلماء فتكون الفتوى تجمع بين هذين الخبرين ولا تخالف الواقع، وكذا لو كان أحد الدليلين يقتضي القصر والآخر يقتضي التمام فإنه أيضاً يصيغ الفتوى - مثلاً - بالجمع بين الوظيفتين فيفتي على نحو بوجوب الجمع بين الراجح والمرجوح لا لأنهما الواقع بل لرجاء ادراك الواقع .

ص: 81

لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد(1).

(مسألة 3) : قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتتمل كون الفعل واجبا وكان قاطعا بعدم حرمة ، وقد يكون في الترك كما إذا احتتمل حرمة فعل وكان قاطعا بعدم وجوبه(2)،.....

وهذه الصيغة العلمية الاحتياطية صعبة في الاستنباط وصعوبتها من حيث الجمع بين المتنافيين المخالف أحدهما للواقع من دون أن ينسب أو يسند إلى الشارع خلاف الواقع اجمالاً مع ما استنتجه.

وعليه فالاحتياط في الاستنباط يتأتى في باب التعارض سواء كانت النتيجة هي الترجيح أو التخيير فإنه يصيغ قالبا لا يتنافى مع الواقع وهذا ما يحتاج إلى مهارة وتضلع.

(1) لا يخفى إمكان الاحتياط في كلتا الصورتين الأوليتين إذ لا محذور فيهما .

المسألة الثالثة: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك

إشارة

(2) لا- يخفى أن الصورة الأولى والثانية من صور الاحتياط الكلام فيهما هو الكلام في ما تقدم من أقسام الاحتياط فيمتنع فيهما ما امتنع ويجوز فيهما ما جاز وأما الصورة الثالثة فقد منعها المحقق النائيني(قدس سرّه) ويأتي بيان ذلك في المسألة الرابعة .

ص: 82

وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار(1).....

بقية الوجوه المانعة من احتياط القسم الأول التي استند إليها الميرزا النائيني (قدّس سرّه) :

إشارة

(1) ذهب الميرزا النائيني (قدّس سرّه) إلى عدم جواز الاحتياط المستلزم للتكرار بل الظاهر من تعليقه على العروة أنه يمنع من العمل بالاحتياط مطلقاً في العبادات... وأستدل عليه بوجوه تقدم بعضها ونذكرها أيضاً من لما فيها من مزيد بيان:

المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر:

فقال (قدّس سرّه) : إن الانبعاث في موارد التكرار لا يكون عن متن الأمر بل عن احتمال الأمر، والانبعاث عن نفس الأمر لا يكون إلا في كنف العلم التفصيلي أما الانبعاث عن احتمال الأمر ففي كنف الظن والعلم الاجمالي، وبين الامتثالين بون وفرق كبير وذلك لأن الانبعاث عن متن الامر مقدم عن الانبعاث عن احتمال الأمر بدليل أن الانبعاث عن متن الامر أمثال وطاعة لنفس الأمر وأما الانبعاث عن احتمال الامر فليس طاعة للأمر نفسه وإنما هو نوع من الانقياد لاحتمال - وليس بطاعة إذ الطاعة متقومة بالانبعاث عن نفس أمر المولى لا عن احتمالها وإلا فالأمر غير المعلوم لو قصد اطاعته للزم منه إسناده إلى المولى وهو تشريع - فهو كالانبعاث عن درجة الادراك لا عن ذات المدرك وهو الأمر .

وبيان آخر لتقدم الانبعاث عن متن الأمر على الانبعاث عن احتمالته هو إن الانبعاث عن الامر طاعة للأمر، أما الانبعاث عن احتمال الأمر فهو انبعاث عن داعي وراء الأمر لا الامر نفسه. وهذا خاص بصورة دوران الحال بين الوجوب والاباحة لأنه مورد للتردد بين الأمر وعدمه، أما لو دار بين الوجوب والاستحباب فإنه يصح الانبعاث من نفس الأمر للقطع به، نعم وجه الأمر مجهول وهذا غير اشكال الانبعاث عن احتمال الأمر في حال أن المطلوب هو الانبعاث عن متن ونفس الأمر ...

المانع الثاني: اقتضاء التعين عند الدوارن بين التعيين والتخير:

وعند الشك يكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال وهو يقتضي التعيين. لأنه بعد اشتغال الذمة بالتكليف يشك بأن المفرغ لها الامتثال التفصيلي تعيناً أو مخيراً بينه وبين الامتثال الاجمالي والامتثال الاجمالي لا يرفع الشك في الفراغ .

وقد اعترض على الميرزا النائيني (قدّس سرّه) بأن دليله هو عين الدعوى فليس وراء هذه الدعوى دليل، وذلك لأن الامتثال الاجمالي المنبعث عن احتمال الأمر يوازي ويساوي عند العرف الانبعاث عن نفس الأمر فما هو الفرق؟ ومع وجود الوجه العرفي للتساوي فلا تصل النوبة إلى الشك ولو سلمنا الشك فليس الأصل هو التعيين وذلك لأن الشك يرجع إلى أخذ واعتبار خصوصية في متعلق الحكم وهي لابدئية قصد ذات الأمر،

وعليه فنجري البراءة عن الاعتبار الزائد.

هذا ما اشكله بعض الأعلام على الميرزا النائيني (قدّس سرّه) إلا أن الصحيح هو ارجاع الوجه الذي ذكره الميرزا النائيني إلى الوجه الذي اخترناه من أن الانبعاث عن نفس الأمر أدخل في الطوعانية - والامتنال وصدق الأقبال على أمر المولى وإرادته - ممن ينبعث عن احتمال الأمر فالذي ينبعث عن الاحتمال كأنما ينبعث عن حجاب أو عن صد أو عن ابتعاد بخلاف الحضور عند المولى الحاصل بالعلم وذلك لأن الحضور عند المولى والأطلاع على أمره يعدُّ أدخل في الطوعانية، وبعبارة أخرى ان الامتنال الاجمالي لأمر المولى يعتبر قلة اكتراث بأمر المولى!

فإن قلت: وكيف يكون قلة اهتمام مع أنه امتثال قطعي اجمالي فأين قلة الاكتراث؟

قلت: إن المقصود من قلة الأكتراث هو عدم وقوفه على ارادة المولى وعدم اقباله عليها فلم يكن حاضرا عنده فمعنى الطاعة الماخوذ فيها الامتنال هي المثل والحضور والكينونة عند ارادة المولى، ولا ريب في عدم تحققها مع عدم الاطلاع تفصيلا عليها لأنه احتجاب عن المولى بجهالته فهو درجة من التولي والفرار عن ارادة مولاه وإن كان في الحقيقة مؤديا للمأمور به.

وقد أيّدنا هذا الوجه بما التزم به المتأخرون من أن الانبعاث لا بد

ص: 85

أن يكون من قصد الأمر أعم من قصد نفس الامر أو قصد احتمال الأمر لا عن اضافة عبادية أخرى، ووجه التأيد هو أن اعتبار قصد الأمر عبارة عن الطوعانية لهذه الإرادة المولوية الخاصة فكل إرادة مولوية خاصة لابد أن تقابل بطوعانية وانصياع خاص من العبد ولا يكفي الطوعانية من جهات أخرى لإرادات أخر لمولاه وإلا فهو تمرد وعصيان بالنسبة إلى خصوص هذه الارادة المولوية.

فالوجه الذي ذكره الميرزا النائيني (قدّس سرّه) متين بالوجه التي ذكرناها والمختار من أن الانبعث عن متن الأمر يختلف عقلاً وعقلاً عن الانبعث عن احتمال الأمر.

وأما الوجه الثاني من الدوارن بين التعيين والتخيير - لو وصلت النوبة إلى مقام الشك - فالصحيح هو جريان قاعدة الاشتغال عند قصد احتمال الأمر؛ لأن الشك في المقام ليس شكاً في جعل شرعي من جزء وشرط كي تجري البراءة الشرعية أو العقلية بل الشك في مقومات صدق الامتثال في حكم العقل، وعند الشك في صدق الامتثال في حكم العقل فهو شك في الامتثال لا شك في المكلف بهولا شك في نفس التكليف الذي هو مجرى البراءة وذلك لأن ضابطة البراءة هي أن يكون المنشأ الأول والأصلي للشك راجعاً إلى التكليف أو المكلف به على صعيد الجعل لا على صعيد الامتثال والعمل، فالمرجع هو البراءة ، ولأن

الضابطة في الاحتياط والاشتغال أن يكون المنشأ الأصلي للشك في السقوط والامتثال الخارجي وعليه فلا- تجرى البراءة بل يجرى
الاشتغال والاحتياط لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وعلى كل حال فلا تصل النوبة إلى الشك، ولو وصلت فهو من دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي في مقام التفريغ والسقوط الذي هو
مجرى الاشتغال.

ولهذا لما بنى الآخوند (قدّس سرّه) - في الشك في التبعية والتوصلية في الأمر - على قاعدة الاشتغال أجابه الأعلام بأنه لو كان الشك في
التبعية والتوصلية راجع إلى السقوط والأمثال لتّم كلامه (قدّس سرّه) إلا إذا رجع إلى الشك في خصوصية نفس الأمر وفي كيفية من
كيفية فهو مجرى البراءة. فهم يقررون لصاحب الكفاية أنه لو رجع الشك إلى الأمثال العقلي وما شبه ذلك لكان مجرى الاشتغال، فليس
حكم العقل بعدم احراز الامتثال بل حكمه بعدم تحقق نفس الامتثال لاختلال شرط من الشروط العقلية للامتثال. وأيضا ليس الكلام
والاشكال في الاحتياط بمعنى الجمع بين المحتملات فإن هذا لا اشكال فيه كما صححناه في القسم الثاني والثالث والرابع والخامس
والسادس من اقسام الاحتياط وإنما الاشكال في الاكتفاء بالقسم الاول من اقسام الاحتياط مع ترك الامتثال التفصيلي، فهذا هو محط
البحث فالاشكال هو عدم تحقق

الامتثال باحتياط القسم الأول وبالامتثال الاجمالي لا ظاهراً ولا واقعاً. نعم يسقط ولكنه بالأداء لا بالامتثال.

فعدم تحقق الامتثال في المقام عقلاً ليس من جهة عدم احراز الامتثال وعدم الاجزاء بل لاجل حكم العقل بعدم تحقق الامتثال.

فليس المقام من مقامات الشك في الامتثال بل من مقامات القطع بعدم الامتثال فإن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي يحكم العقل بعدم تحقق اصل الامتثال وإن تحقق الأداء وسقط الأمر به وعليه فتوجد فيه درجة من المعصية.

المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى:

وهذا خاص بالتكرار الكثير الموجب للعب والعبث بأمر المولى وهما عنوانان مضادان للعبادية إلا أنهما لا يتحققان بالتكرار القليل.

وهذه المانعية مختصة بفرض التمكن من الامتثال التفصيلي وإلا ففي فرض عدم التمكن فإن النوبة تنأى للامتثال الاجمالي الذي لا يجتزم به في فرض التمكن من الامتثال الظني فضلاً عن العلم.

ومثل هذا المانع ليس شرعياً لأن البحث في المقام ليس في الشروط والاجزاء الشرعية بل البحث في كيفية المأمور به عقلاً وللعقل اعتبارات وشروط خاصة في تحقق المأمور به كالتدلل والخضوع وقصد القربة وعدم التقرب بالمبعد فاشتراط خلو العبادة من السفه باللعب والعبث

وإن لم يجعل شرعاً إلا- أن العقل يحكم به لحكمه بلزوم صدور العبادة بحسن فاعلي وفعلي، وبخلوها من قبهما ومع اختلال هذه الشروط لا تتحقق العبادية بنظره.

فعلاوة على ما يحكم به الشرع من أجزاء وشرائط يحكم العقل بشرائط في كيفية الامتثال التي لها دخل في الحسن الفعلي أو الفاعلي، وكذا الموانع المتقدمة كالأقبال والعلم التفصيلي الذي اعتبره مقدمة علمية فقط، وليس هو مجرد مقدمة علمية بل هو دخيل في صدق الامتثال والطوعانية والأقبال على المولى في نظر العقل عند التمكن منه.

وأشكل الأعلام على فرض التسليم بهذا الأشكال بأن اللعب والعبث عنوانان قائمان بمجموع الأطراف أو لأكثر الأطراف فلا يتحقق اللعب والعبث بطرف واحد فهما ليس بلازمين للطرف الذي به يتحقق الامتثال في متن الواقع، لأن مركبهما جميع الأطراف على نحو العموم المجموعي وما يتحقق به الواقع هو الطرف المطابق فقط وبين الأمرين فرق، نعم لو كان اللعب والعبث عنوانين ملازمين لكل طرف على حده لبطلت عبادية الطرف المطلوب الواقعي، وعليه فالطرف المطلوب واقعاً ليس بنفسه لعب وعبث بأمر المولى إذ ليس عنوان اللعب والعبث منطبق عليه حتى يكون منهياً عنه بل منطبق على المجموع بما هو أو على الأكثر... فليس متعلق الأمر والنهي واحداً فما تعلق به النهي هو المجموع

وما تعلق به الأمر هو الطرف المطابق... فاللعب والعبث عنوانان وليدان للأتيان بجميع الاطراف لا الطرف المطلوب بعينه بل للهيئة المجموعية وعليه فيقع صحيحاً، فما يلزم منه اللعب والعبث وهو المجموع غير مطلوب فلا يخلُ بالعبادة فليس مركب الأمر والنهي واحداً.

وهذا الاشكال غير تام وذلك لأن اللعب والعبث وإن كانا عنوانين وليدين لمجموع الاطراف إلا أنهما في الحقيقة متحدان مع حيثية ايجاد الفعل إلا أن المتصف بهما ليس هو الفعل بل هو الفاعل - يعني اللعب والعبث من اقسام الفعل الذي يتصف به الفاعل نفسه فإن فاعلهما هو الذي ليس له غاية راجحة بل غاية مرجوحه فللفاعل داعي مرجوح وعليه فهذا الداعي - وهو اللعب والعبث الذي يدعو الفاعل لتحقيق الفعل - لصيق ومجاور للداعي القريب فيتنافي معه ويناقضه فهما في مرحلة الداعوية لا تقدم ولا تأخر بل هما في عرض واحد ولصيقان فيتنافيان فلا- يمكن تحقق قصد القربة مع وجود هذا الداعي ... نعم هما بلحاظ الوجود الخارجي للفعل العبادي متأخران لأنهما لا يتحققان في الخارج إلا بعد وجود أكثر أو أغلب الأفراد، هذا بلحاظ وجود الفعل العبادي المطلوب وأما بلحاظ مرحلة الداعوية والمحركية للفاعل فهما متحدان ولصيقان فيتحد الداعي العبثي بالداعي القريب فيتنافيان إذ الدواعي تارة في نفسها مباحة فلا تسبب مناقضة للداعوية القربية وتارة

تكون مباحة ولكنها تضاد الداعوية القربية .

فالحاصل أن عنواني اللعب والعبث وليدان ومتأخران عن مجموع الا-طراف التي يحصل بها التكرار بلحاظ الوجود الخارجي وأما بلحاظ الداعي للفاعل فهما متقدمان ودخيلان في داعوية الفاعل وحيث أن هذا الداعي يناقض الداعوية القربية فلا محالة يوجب الخلل.

وبيان آخر أن الغاية من حيث الوجود الخارجي متأخرة وأما من حيث الوجود الذهني والداعوية فهي متقدمة على الوجود الخارجي - كما قرر بأن الغاية متقدمة ذهنياً ومتأخرة خارجاً - فاللعب والعبث من حيث تحققهما في الخارج متأخران عن جميع الأطراف وعليه فلا يجتمع في كل طرف على حده لعب وعبث لكن من حيث الوجود الذهني والداعوية فهما متقدمان ومجتمعان في رتبة قصد القربة والامثال.

وعليه فالممثل - بهذه الكيفية مع التمكن من العلم - له داعيان الأول داعي امثال الأمر والثاني داعي احراز امثال الأمر والداعي الثاني متضمن للعب والعبث - لأن التكرار لا-حراز فراغ الذمة من التكليف - وهو ما يناقض وينافي قصد امثال الامر أي ينافي القربية وعليه فيتداخل الداعيان في نفس الطرف الواقعي أيضاً لأن الاتيان به مشتمل على كلا- الداعيين أي الامثال واحراز الامثال ويتحقق احراز الامثال بالتكرار.

ص: 91

فالأشكال تام لو كان النظر إلى الوجود الخارجي لأن اللعب والعبث لا يحصلان إلا بعد الاتيان بالمجموع وأما بالنسبة إلى مرحلة الداعي فهي لا- تتوقف على الأتيان بالمجموع وعليه فيجتمع في كل فرد من افراد التكرار داعي الامثال وداعي احراز امثاله - وذلك لأنه كما أن العقل يحكم بلزوم الامثال يحكم بلزوم احراز الامثال - وداعي الاحراز الذي يتضمن اللعب والعبث فهو مضاد للقريبة فيجتمع داعيان متضادان في الطرف الواقعي المطلوب، فهذا الوجه متين بل إن العرف يرى أن بعض رتب الكثرة ماحية لصورة العبادية وأن صاحبها مستخف بكيفية العبادة.

إلا أن المؤاخذ على هذا الوجه أنه أخص من المدعي لأنه لا يمنع إلا بعض الرتب من التكرار وهي خصوص التكرار الكثير الذي يلزم منه اللعب والعبث بأمر المولى، وكذا ما ذهب إليه المشهور من قصد الوجه والتميز وما ذهبنا إليه من كون الاقبال دخيل في الامثال فإنه يختص بالعبادات فلا يعم الجميع إلا الوجه الأول وهو توقف الاحتياط على العلم بكيفية الاحتياط اجتهادا وتقليدا فيرجع إلى أحد أقسام الاحتياط غير القسم الأول من أقسام الاحتياط المتقدمة، وأيضا يوجد وجه آخر للمعاملات وهو أن القسم الأول من الاحتياط - وهو ما كان بلحاظ احتمالات الواقع والأقوال شاذها ومعروفها - لو عمل به فيها لاقتضى

تعطيل النظام الديني والمعاشي سواء الفردي أو الاجتماعي لكون هذه الفتوى مخاطب به الفرد والمجموع ومن ثم قالوا بعدم مشروعيته للفرد أو المجموع.

ولا يقال إن هذا الاحتياط لا يتم بالجملة ولكنه يمكن أن يتحقق في الجملة إذ يقتصر فيه على ما لا يلزم منه الحرج والتعطيل النظام الديني.

أقول: إن هذا يخرج عن كونه عدلاً للاجتهاد والتقليد بالجملة كما هو ظاهر من جعله عدلاً لهما فيكون الدليل أخص من المدعى لأن المدعى جعله عدلاً مطلقاً. مضافاً إلى أن احتياط القسم الأول لو لم يستلزم اختلال النظام فإنه في المعاملات يوجب التزاماً لأنه إذا احتاط لنفسه خالف الاحتياط بالنسبة للآخرين لما يلزمه من ضرره عليهم وإذا احتاط للآخرين خالف الاحتياط بالنسبة لنفسه لما في وقوع الضرر على نفسه وقد ذكرت في باب الانسداد محاذير على الاحتياط في المعاملات غير لزوم اختلال النظام.

ولو فرض تصحيح الاحتياط وتقليصه ولو بمقدار يسير فهو يحتاج إلى العلم بكيفيته وبالتالي لا يعود إلى كونه احتياطاً من القسم الأول وعدلاً للاجتهاد والتقليد بل راجع لهما وهو من أقسام الاحتياط الأخرى.

المانع الرابع ظواهر الأدلة وهو عام يشمل العبادات والمعاملات:

وحاصله: أن ظاهر أدلة الأمارات الدالة على وجوب اتباع الأمارات

للجاهل مثل : (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...)(1)، وقوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا...)(2) فإنه توجد أدلة تدل على الأمر باتباع الامارات في الشبهات الحكمية للشخص الجاهل.

والمكلف بالنسبة إلى الامارات على نمطين فهو يستطيع أن يدرج نفسه في أحدهما ولا يجوز له أن يخرج عنهما مثل القصر والاطمئنان لكل منهما موضوع والمكلف مخير بين ادراج نفسه في أيهما ولا يجوز له الخروج عنهما وذلك لأن المكلف إما مخاطب بالامارات الاجتهادية وموضوعها المجتهد وإما مخاطب بالفتاوى وموضوعها المقلد وحيث إن ظاهر الأمر الظاهري أو الواقعي - كما قالوا في بحث الأوامر - الوجوب التعيني والعيني والنفسي وغيرها ورفع اليد عن هذا الظهور لا وجه له ولو بالاحتياط المقابل لهما بخلاف التابع لهما.

وقد أشكل متأخرو العصر خلافا لمشهور المتقدمين في ظهور هذه الأوامر في النفسية - وإن كان ملاكها طريقيا - والعينية والتعينية بأن الأمر هنا ظاهر في الطريقية لدرك الواقع والاحتياط مما يدرك به الواقع أيضاً وعليه فالاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد.

ص: 94

1- سورة النحل، الآية 43.

2- سورة التوبة، الآية 122.

أقول: وهو كما ترى وذلك لأن للشارع من تشريعه الأحكام الظاهرية غايات وحكم كثيرة ليست كلها راجعة لدرك الواقع - قد نص عليها في باب الانسداد وفي باب الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي - مثل حفظ الشريعة من الاندراست ومثل التسهيل ومثل المصلحة السلوكية وغيرها الكثير مما ذكر في أصل تصوير امكان الحكم الظاهري وفي مسألة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فليست المصالح للحكم الظاهري كامنة في درك الواقع فقط فقط وإذا كانت تلك الاحتمالات والوجوه من الغايات والحكم موجودة فمن أين حصر المتأخرون غاية الأمر الظاهري في درك الواقع لا غير؟!.

فرفع اليد عن ظواهر هذه الاوامر في النفسية والعينية والتعينية لتوهم حصر الغرض والغاية من الاوامر الظاهرية في درك الواقع محل تأمل بل البعض يستشكل كصاحب الجواهر في رفع اليد في الشبهات الموضوعية عن الامارات الظاهرية والعمل بالاحتياط فكيف بالشبهة الحكيمة التي هي رسم نظام التشريع .

وإحدى الحكم الموجبة لترك الاحتياط والملزمة للعمل بالامارة هي اندراس الدين فإن القنوات الظاهرية بتراكمها يخلق العلم بالاحكام وبالتالي يحفظها من الاندراست بخلاف لو بنى على الاحتياط بترك العلم التفصيلي أي الاحتياط في القسم الأول فإنها تدرس شيئاً فشىء.

وهذا الوجه متين وهو أن الظاهر من الأوامر الظاهرية - ولا سيما في الشبهات الحكمية - في النفسية والعينية والتعينية ورفع اليد عنها بالاحتياط الذي هو ترك العلم التفصيلي بالحكم بالاجتهاد أو التقليد - لا - بمعنى ضم المحتملات إلى الطريق التعبدي فإن ضم المحتملات لا كلام فيه ولا قبح - وإنما الكلام في الاحتياط الموجب لترك العلم التفصيلي بالحكم عن طريق الاجتهاد أو التقليد وإلا فضم المحتملات بدون ترك العلم التفصيلي حسن ولا مانع منه وهو المعبر عنه الامتثال الاجمالي في كنف العلم التفصيلي كالا احتياط في غير القسم الأول من أقسام الاحتياط.

فاحتياط القسم الأول مرفوض للزومه ترك العلم التفصيلي، فهذا الوجه متين في العبادات والمعاملات ومعاضد لدعوى مشهور القدماء.

المانع الخامس: أدلة وجوب التعلم:

إن أدلة وجوب التعلم كقوله: "...هلا- تعلمت ..."- وقد ذكرنا مصادر أدلة وجوب التعلم في بحث البراءة في الاصول - هي نفسها أدلة العمل بالاحكام الظاهرية أي تعلم تلك الطرق والعمل بالاحكام الموجودة في مؤداها سواء الطرق المخاطب بها المجتهد أو المخاطب بها المقلد فالواامر باتباع الطرق شاملة للمجتهد والمقلد ولدينا أدلة

ناظرة إلى عموم التعلم وهي بدورها موجبة للفحص عن تلك الطرق والعمل بها وإن كان الكثير من أدلة وجوب التعلم في الحقيقة متحدة مع نفس أدلة العمل بالطرق مثل قوله تعالى: (فَسَدُّ مَلَأُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) فإن هذه الآية تعتبر دليلاً على وجوب التعلم وهي دليل على حجية قول الراوي ودليل يخاطب به المجتهد وهي دليل حجية فتوى المجتهد أيضاً، وكذا قوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...) فهي دليل على وجوب التعلم ودليل على حجية رواية الرواة وحجية الفتوى، فعدة طرق مجموعة بلسان ودليل واحد وقد بيّنا كيفية جمعها في لسان دليل حجية خبر الواحد وسنبينه هنا إن شاء الله .

وظاهر هذه الأدلة - كما مر أن المختار تبعاً للمتقدمين ولصاحب المدراك - وأدلة وجوب التعلم هو الوجوب النفسي الطريقي كما بيّناه في الاصول العملية ...

فقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، وقوله: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)، وقوله: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا

فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). ومن الاخبار ما ورد في أبواب صفات القاضي(1) وهي روايات متعددة ومستفيضة دالة على وجوب التعلم . وأيضاً ما نقله تفسير البرهان ونور الثقلين في آخر تفسير آية(2): (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ)(3) .

وأيضاً روايات التعلم التي منها : «هلا تعلمت؟ قال لم أعلم...» المعتبرة، فأدلة وجوب التعلم مستفيضة ومتعددة(4).

فأدلة التعلم تعاضد أدلة وجوب العمل بالطرق إذ بعض أدلة الطرق يدل على وجوب التعلم بالالتزام وبعض أدلة التعلم يدل على وجوب العمل بالطرق بالالتزام أيضاً.

والظاهر من هذه الأدلة هو الوجوب النفسي الطريقي ولا يرفع اليد عن النفسية لوجود حكم عديدة في التعبد بالطرق والامارات غير إصابة الواقع.

والحاصل هو منع عرضية الاحتياط للاجتهد والتقليد فللمكلف أن

ص: 98

-
- 1- الباب الرابع إلى الباب الثامن من وسائل الشيعة .
 - 2- لاحظ: أمالي الصدوق، الباب الأول من أبواب فضل العلم، وأمالي الشيخ الطوسي .
 - 3- تفسير البرهان: ج 1 ص 560، وعنه في البحار ج 2 ص 29 و 180.
 - 4- سورة الأنعام، الآية 149 .

يجتهد أو يقلد ويجوز له أن يضم لهما الاحتياط، وتختلف صيغته على ما تقدم من الاحتياط في التقليد أو الاحتياط في الاجتهاد أو بينهما....وأما ترك الاجتهاد أو التقليد والاقتصار على الاحتياط فمحل تأمل واشكال.

وخلصه الوجوه المانعة من عرضية الاحتياط للاجتهاد والتقليد خمسة:

الوجه الاول: توقف الاحتياط على العلم بموارده وهو لا يتحقق إلا بالاجتهاد أو التقليد وهذا عام للعبادات والمعاملات بالمعنى الأعم.

الوجه الثاني: وهو خاص بالعبادات من أن الاكتفاء بالعلم الاجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي يعدُّ تولي وصد عن طاعة المولى والمثول عنده بخلاف العلم التفصيلي فإنه اقبال ومثول على المولى فالعلم التفصيلي بالتكليف مقدمة وجودية عقلاً للأمثال، وعليه فالعلم مقدمة وجودية عقلاً وليس كما ذهب إليه المتأخرون من كون العلم مقدمة علمية بحتة، وقد أرجعنا ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) إلى هذا الوجه وأيضاً ما ذكره المتقدمون من اشتراط قصد التمييز والوجه إلى هذا الوجه أيضاً لانطباقه عليه بقرائن ذكرناها.

الوجه الثالث: هو وجود الأوامر الظاهرة في وجوب اتباع الطرق والامارات وجوباً تكليفاً نفسياً عينياً تعينياً للمجتهد أو المقلد فلا يرفع اليد عنها بالاحتياط إذ لا مسوغ له، وتدل عليه أيضاً الأوامر الدالة على

كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (1).

(مسألة 4): الأقوى جواز الاحتياط ، ولو كان مستلزماً للتكرار (2)، وأمكن الاجتهاد أو التقليد .

وجوب أصل التعلم، وبما ذكرناه هنا وفي تنبيهات البراءة من استفادة وجوب التعلم وجوباً نفسياً طريقياً.

الوجه الرابع: وهو عام للعبادات والمعاملات وما ذكرناه من قيام المصالح بذات الأمارات بقطع النظر عن متعلقها في باب الانسداد من جهة اختلال النظام بالاحتياط العام فيعلم منه عدم ارتضاء الشارع للاحتياط فضلاً عن كونه عدلاً للاجتهاد والتقليد.

والوجه الخامس: عدم رفع اليد عن النفسية في الأمر بوجوب التعلم لما ذكرناه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري من وجوه وحكم مختلفة فلا تمحض للأوامر الظاهرية في الاستطراق والاستكشاف المحض بل لها حكم كثيرة وعليه فلا وجه لصرفها عن النفسية.

(1) تقدم ما فيه على رأي المشهور وما ذكرناه من التوجيه لكلامهم.

المسألة الرابعة: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار

(2) قد تقدم ما فيه مفصلاً من استلزامه ترك العلم التفصيلي بإرادة المولى الذي لا بد منه على ما بيناه.

(مسألة 5): في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً، لأن المسألة خلافية (1).

(مسألة 6): في الضروريات لا حاجة إلى التقليد (2).....

المسألة الخامسة: التقليد في موضوع الاحتياط وحكمه

(1) ما تقدم في المسألة الثانية من وجوب معرفة موارد الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد فإنه ناظر إلى متعلق الاحتياط وأما مسألة حكم الاحتياط في نفسه ففي جوازه لا بد أيضاً من الاجتهاد أو التقليد فالاحتياط موضوعاً وحكماً يتوقف على الاجتهاد أو التقليد فلا يتوصل لحكم الاحتياط أو متعلقه إلا بهما لأن الاحتياط ليس من المسائل المسلمة لما فيه من المحاذير المتصورة كترك العلم التفصيلي واللعب وفوات قصد الوجه والتميز فليس للعقل حكم بحسن ترك العلم التفصيلي مثلاً، نعم من جهة جمع وضم المحتملات هو حسن عقلاً وهذا لا كلام فيه. وإنما الكلام في حكم الاحتياط فلا بد من التوصل إليه بواسطة الاجتهاد أو التقليد للاختلاف فيه وكذا من جهة الموضوع فلا بد من تحديد كلفيته سعة دائرته أو ضيقها .

المسألة السادسة: التقليد في الضروريات

(2) الضروري هو البديهي الذي لا يحتاج إلى برهان بخلاف اليقيني وهو ما قام عليه الدليل ولا يخفى أن الضروري يخلتف باختلاف نسبه فتارة يكون ضرورياً مذهبياً، أو أخرى ضرورياً دينياً، وثالثة ضرورياً

كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ، وكذا في اليقينيّات إذا حصل له اليقين ، وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط ، وإن أمكن تخير بينه وبين التقليد .

(مسألة 7) : عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل (1).

أنسانياً ، وأخرى يكون ضروري أديانياً وغير ذلك، هذا من جهة الموضوع ، أما من جهة الحكم فهو لا يتعلق به الاجتهاد ولا التقليد إذ موضوعهما الظن والشك.

المسألة السابعة: بطلان عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط

(1) البطلان المتصور في المقام إما ظاهري وهو المقابل للصحة الظاهرية التي معناها احراز فراغ الذمة بما اشتغلت به وإما واقعي المقابل للصحة الواقعية وهي تمامية أجزاء العمل وشرائطه والمراد من البطلان في كلام الماتن (قدّس سرّه) هو الظاهري أي عدم احراز الفراغ وعليه فيجب الإتيان ببقية المحتملات لاحرازه، وهذا واضح في التوصليات لعدم اشتراط الاستناد المعتبر في الحسن الفعلي أو الفاعلي حتى يتوقف على الامارات العلمية، وأما في التعبديات فمن لم يشترط العلم التفصيلي في الامتثال وجوز الاحتياط واكتفى بالاحتمال فالبطلان أيضاً ظاهري وأما من اشترط العلم التفصيلي في تحقق الامتثال فالبطلان عنده واقعي لأنه أتى بعمل غير قاطع بأمره وهو خُلف اعتبار العلم التفصيلي في تحقق

(مسألة 8) : التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين(1) وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد.

امثاله وعبادته وذلك لأن العمل بدون اجتهاد أو تقليد محتمل فلا علم وجداني أو تعبدى بالمأمور به، فهذه المسألة لها ارتباط بما تقدم في مسألة الاحتياط من جهة بعض الوجوه المانعة من عرضية الاحتياط للاجتهاد والتقليد وهي الوجوه التي ترجع للاخلال بالنية كالوجه الثاني الذي ذكرناه من اشتراط العلم وما ذكره النائيني (قدّس سرّه) من الاستناد إلى نفس الأمر في الطاعة لا إلى احتمال له وما ذكره المشهور من قصد الوجه والتميز وأما ما يرجع إلى وجوه احرازية كالعلم بكيفية الاحتياط كالوجه الأول - من وجوه منع عرضية الاحتياط للاجتهاد والتقليد - بصيغته الموضوعية والحكمية فهو لا- يقتضي إلا البطلان الظاهري لا الواقعي كما هو ظاهر لرجوعه إلى الاحراز. فالعبرة في البطلان الظاهري: عدم إحراز الفراغ وعليه فمن يقول بالاكْتفاء بالاحتياط له أن يحرز الفراغ بالاحتياط كما له أن يحرزه بالتقليد وبدونهما لا يكتفى بالعمل بمجرد الاحتمال.

المسألة الثامنة: تعريف التقليد

إشارة

(1) عرّف التقليد بتعاريف كثيرة:

التعريف الأول: ما ذكره الماتن (قدّس سرّه) من أنه الالتزام - وهو تبني الشيء - بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد. فالتقليد عنده (قدّس سرّه)

يدور مدار الالتزام بالعمل ولو لم يعلم بفتاوى المجتهد تفصيلاً كما لو التزم وأخذ بفتاواه اجمالاً.

التعريف الثاني: الاستناد وحقيقته اعتماد العمل على الفتوى وهو نسبة بين العمل والفتوى.

التعريف الثالث: العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد.

التعريف الرابع: أخذ الفتوى وهو قسمان: تفصيلي واجمالي والتفصيلي يساوي التعلم.

التعريف الخامس: التعلم بقصد العمل.

التعريف السادس: الالتزام وهو التبري - في ظرف العمل أو قبل العمل - . والالتزام على نحوين اجمالي وتفصيلي والتفصيلي يساوي العلم بالفتوى مع الالتزام وهو يرجع إلى عدة من التصورات إلى الأول.

التعريف السابع: صرف مطابقة العمل لفتوى المجتهد وإن لم يتعلم ولم يلتزم ولم يستند ولم يأخذ.

التعريف الثامن: تنصيب المفتي مفتياً كما ذكرناه في مبحث الاجتهاد والتقليد الأصولي.

التعريف التاسع: التبعية والاتباع للمجتهد،

التعريف العاشر: ما ذكره الآقا ضياء الدين العراقي (قدّس سرّه) : أن التقليد

هو حجبية وأمارية فتوى المجتهد.

وغيرها من التفاسير التي يمكن أن ترجع إلى أكثر من خمسة عشر

لو نظرنا إلى خصوصياتها وإلا لو نظرنا إليها في الجملة وبعناوين عامة فقد تصل إلى أقل من ذلك... لرجوع بعض التعاريف إلى بعض مع الغاء الخصوصيات... ومنشأ اختلاف التعاريف هي الآثار المختلفة والمتنوعة للتقليد الواردة في الأدلة كصدور العمل عن تقليد بالفعل وكالاجزاء وهو مطابقة العمل وإن لم يستند للتقليد بالفعل وكصحة تقليد الميت بقاء... ومسألة العدول... وهكذا. فالأعلام رأوا أن الآثار والاحكام الواردة في الأدلة مختلفة في الموضوع المأخوذ لها فاختلفت تعاريفهم باختلاف الأثر المنظور إليه، والأدلة كما هي متكفلة لبيان معنى التعريف وحقيقته تبين أيضاً آثاره وأحكامه بل هي أدلة على حجبيته أيضاً.

وجود أدلة مشتركة بين هذه التعاريف وأخرى مختصة ببعضها والفرق بين العمل الاصولي والعمل الفقهي:

ومنشأ الأشتراك هو أن جملة من هذه الأقوال تبين أن التقليد عمل شبيه بالعمل الاصولي وليس عملاً فرعياً فقهيها بحثنا بحيث يسبق العمل الفرعي الخارجي ولو رتبة مثل القول بالاستناد والقول بالأخذ والقول بالإلتزام والقول بالتبني فهذه الأفعال أصولية أي هي من سنخ الأفعال التي تذكر في مسائل أحكام علم أصول الفقه؛ لأن مسائل أصول الفقه

ص: 105

مسائل شرعية، الحكم فيها كحكم أصولي، والفعل مرتبط بعلم الأصول، وهي مرتبطة بالاحكام الظاهرية والامارات وأمثال ذلك مثل الاستصحاب كقوله (عليه السلام): «لا- تنقض اليقين بالشك» . أي ابن علي ما كان كما كان ، فإن تطبيقك للاستصحاب في الشبهة الموضوعية سنخ من الفعل الأصولي وليس فعلا فرعيا فقها فكل ما يرتبط بالاحراز والامارية يسمى فعل أصولي مثل «كل شيء لك طاهر» يعني ابن علي طهارته فالبناء على الطهارة فعل أصولي وهو غير نفس الطهارة.

فهذه الامور تسمى أفعالا أصولية ولا تسمى افعالا فقهية فقوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» ، وقوله (عليه السلام): «خذ بما خالف العامة» ، فهذه الأفعال كلها أصولية فإنها مرتبطة بالامارات الاجتهادية فالمهم أن جملة من هذه التعاريف ترجع إلى الأفعال الأصولية، فالتقليد سابق العمل الفقهي وليس من سنخ العمل الفقهي... بينما جملة من هذه التعاريف قد ترجع إلى العمل الفقهي البحث مثل من عرفه بأنه تعلم أو ترشيح وانتخاب أو عمل.

بعض أدلة تعاريف التقليد:

الدليل الأول وما فيه:

وهو ما ينفي كون التقليد هو نفس العمل وحاصله... أن التقليد يسبق

العمل لأنه يمهد للعمل فالعمل عن تقليد صحيح أي صدور العمل عن تقليد فهو لا محالة يسبق العمل فلا يكون التقليد هو نفس العمل إذ الشيء لا يتقدم على نفسه.

وقد أشكل السيد الخوئي بعدم اشتراط تقدم التقليد على العمل لأنه لون من ألوان العمل فيكفي فيه التزامن بل قد يتأخر التقليد عن العمل مثل تصحيح العمل بعد وقوعه بالتقليد إذ ليست آثار التقليد مخصوصة في تقدمه على العمل بل ربما يتحقق أثره مع تأخره عن العمل.

وفيه أن التقارن الزمني لا ينفى التقدم الرتبي فالتقليد غير العمل لتقدمه ولو رتبة عن العمل وأما مسألة أن للتقليد آثار متقدمة على نفس التقليد على ما ذكره فهو صحيح كمسألة مطابقة العمل المأتي به لفتوى من يجب الرجوع إليه ولكن هذا لا يقتضي أن يكون التقليد غير سابق للعمل أو هو نفس العمل... وذلك لأن تصحيح العمل بالمطابقة أثر من آثار التقليد لا نفس التقليد.

الدليل الثاني وما فيه:

أن التقليد هو الاستناد في مقام العمل، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس سرّه)؛ لأن عمل المقلد هو إلقاء المسؤولية على عاتق المفتي وأستدل عليه بأمر منها الاخبار:

1- صحيحة أبي عبيد الحذاء عن أبي عبيدة قال: قال أبو جعفر (عليه السلام)

ص: 107

«من أفتى الناس بغير علم، ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»(1).

2- صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعدا في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء أعرابي ، فسأل ربيعة الرأط عن مسألة ، فأجابه ، فلما سكت قال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئا ، فأعاد المسألة عليه ، فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) :

«هو في عنقه» ، قال : أولم يقل : وكل مفتٍ ضامن؟! (2).

وغيرها من الاخبار التي استشهد بها - والتي مضمونها أن الذي تقع على عاتقه المسؤولية يرجوع الجاهل والعامي إليه هو المفتي - لرأيه بأن المقلد يجعل أعماله كقلادة في عنق المفتي فالتقليد جعل القلادة وعليه فالتقليد هو الإستناد إلى الغير في مقام العمل.

وفيه :

أولاً: أن التقليد ليس بمعنى القلادة في عنق المفتي بل التقليد كما في استعمال اللغويين يرتبط بالقدرة والسلطنة والمنصب فهو نوع من

ص: 108

1- وسائل الشيعة، ج27 ص220 ب7 من أبواب آداب القاضي ح 1 .

2- المصدر المتقدم، ح 2 .

الترشيح والتولية قال الله تعالى: (لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (1).

فالتقليد عبارة عن بسط العامة يد المفتي في الولاية والسلطة الإفتائية فالتقليد بمعنى القدرة أو الإقدار.

ثانياً: كون التقليد بمعنى جعل القلادة لا يعني تعليق الاعمال في عنق المفتي بل بمعنى جعل وسام ومنصب يتوّج به صاحب منصب السلطة والسيطرة فهذه هي مناسبة وضع القلادة مع التقليد.

ثالثاً: كون مسؤولية العمل على عنق المفتي أمر مسلم ولا ريب فيه إلا أن هذا الأثر من آثار التقليد وليس هو حقيقة التقليد وحده وذلك لعدم كونه عين التقليد وحقيقته، نعم لو كان التعريف في المقام بالخاصة أو بغير الحد لصح تعريفه بالأثر، وكلامنا في حقيقة التقليد وتعريفه بالكنه.

فهذه الاخبار تدل أن من آثار التقليد والرجوع هو الضمان والمسؤولية أما أن تعريف التقليد هو الضمان فلا دلالة عليه نعم هو أثر وخاصة للتقليد وليس كنهه مضافاً إلى ما تقدم من أن التقليد متقدم على العمل وليس هو نفسه.

وقد اختلفت كلمات السيد الخوئي (قدّس سرّه) في تفسير التقليد ففي بعض

ص: 109

1- سورة الشورى، الآية 12.

المواضع يفسره بنفس العمل المتصرف بكونه مستندا وفي بعضها الآخر يفسره بنفس استناد العمل وفي ثالثة يفسره بنفس التعلم والتذكر كما في مسألة البقاء على تقليد الميت.... فتعبيره مضطرب لتباين هذه التفسيرات.

الدليل الثالث :

وهو دليل من قال: إن التقليد فعل أصولي وهو من الامور التي تسبق العمل الفرعي الخارجي وهذا يصلح لأن يكون دليلا لجملته من التعاريف المتقدمة مثل الآخذ والتبني والالتزام...، وحاصله على نحو الاجمال هو أن التقليد يرتبط بالامارة الفتوائية وهذا الارتباط فيه دلالة على أنه يتعاطى مع الامارات قبل تعاطيه مع العمل وهذا من خواص الفعل الأصولي لا الفعل الفقهي البحت كما أشرنا إليه، فالاجتهاد والتقليد ليسا من شؤون العمل بل هما سابقان على العمل بخلاف الاحتياط فإنه مقارن للعمل ومن شؤونه لأنه كيفية في العمل.

وحاصل الاستدلال: أن التقليد مرتبط بالامارة الفتوائية ولا يُفسره بصرف الامارة الفتوائية أي بالامارة الأصولية كما أختاره المحقق العراقي (قدس سرّه) في أحد قوليه أو في بعض مسائل التقليد ، وذلك لأن بعض الآثار وإن كانت مترتبة على نفس فتوى المجتهد مثل الحجية والاجزاء إلا أنه توجد آثار كثيرة جدا في باب التقليد لا تترتب على صرف الفتوى بل تترتب على مجموع فعل المفتي وفتواه وفعل المقلد... وبالتالي يكون

ص: 110

لفعل المقلد دخالة في التقليد فلا يصلح أن نعرف التقليد بصرف الامارة الفتوائية... وهذا هو الداعي لمعرفة التقليد وحقيقته وذلك لأن الآثار إذا كانت مترتبة على اعتبار شرطية فعل المقلد في تحقق تلك الآثار فلا بد من معرفة حدود فعل المقلد كي تتضح سعة وضيق ترتب تلك الآثار، وذلك لأن تقليد المكلف هو الجزء الثاني من موضوع ترتب تلك الآثار، والجزء الآخر هو فتوى المجتهد.

التقليد من سنخ المسائل الأصولية ويدل عليه عدة شواهد:

إشارة

الشاهد الأول: هو تقدم التقليد رتبة على العمل.

الشاهد الثاني: أن التقليد يتعاطى مع أمارية الفتوى كالحجية والإجزاء في بعض الصور والتعاطي مع الامارة تعاطي أصولي.

الشاهد الثالث: ما ورد في الروايات المستفيضة - إن لم تكون متواترة - على تسمية التقليد بالأخذ أو ما يقرب منه وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: الاخبار المعبرة بالأخذ وهي مستفيضة:

1- صحيح أحمد بن اسحاق : عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : سألته وقلت : من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال :

«العمري ثقني فما أدى إليك عنى فعني يؤدي ، وما قال لك عنى فعني يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال:«العمري وابنه ثقان فما أديا إليك عنى فعني يؤديان ،

وما قال لك فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما التقتان المأمونان» . الحديث(1).

2- معتبرة اسحاق بن يعقوب قال : سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) :

«أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك .. - إلى أن قال : -

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد ابن عثمان العمري (رضي الله عنه) وعن أبيه من قبل، فإنه ثقني وكتابه كتابي» (2).

3- محسنة علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام) : شقتي بعيدة ، ولست أصل إليك في كل وقت ، فممن آخذ معالم ديني ؟ قال : «من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» ، قال علي بن المسيب : فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم ، فسألته عما احتجت إليه(3).

4- معتبرة بل مصححة عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن

ص: 112

1- وسائل الشيعة: ج27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 236 ح 4 .

2- المصدر نفسه، ص 240 ح 9 .

3- المصدر نفسه، ص 246 ح 27 .

يقطين عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»(1)

5- حسنة عبد العزيز بن المهدي قال:

قلت للرضا (عليه السلام): إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: «نعم»(2).

6- صحيح عبد العزيز بن المهدي، عن الفضل بن شاذان، عن عبد العزيز بن المهدي - وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا (عليه السلام) وخاصة - قال: سألت الرضا (عليه السلام) فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمن أخذ معالم ديني؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»(3).

وتوجد روايات أكثر من هذه ورد فيها لفظ الأخذ... وهو شاهد على أن التقليد هو الأخذ ويتحقق الأخذ بالتعلم والتبني للعمل سواء بنحو الأخذ الاجمالي أو التفصيلي فالتقليد ليس بعمل إذ العمل غاية له.

ص: 113

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 247 ح 33.

2- المصدر نفسه، ص 248 ح 35.

3- المصدر نفسه، ص 248 ح 34.

إشارة

وأيضاً في الاخبار وردت عناوين أخرى مرادفة للأخذ مثل عنوان التقليد في قوله (عليه السلام):

«فللعوام أن يقلدوه» (1) في حديث أبي محمد العسكري (عليه السلام) في تفسيره، وهذا الحديث معتمد عندنا في الجملة، وذلك لترضى الصدوق (قدّس سرّه) على محمد بن القاسم الأسترآبادي الخطيب، وترضيه عليه للعلم بجلالته واعتماده عليه فإنه قد أورد في كتبه كثيراً من هذا التفسير وهي مبثوثة في جملة كتبه حتى كتابه الفقيه وغيره كعيون الأخبار والتوحيد وهذا يبين اعتماد الصدوق (قدّس سرّه) على المحدث الأسترآبادي (قدّس سرّه).

نكتة مهمة رجالية ودراية:

وتوجد هنا نكتة مهمة في معرفة أقوال القدماء في الجرح والتعديل - غير النجاشي والكشي والطوسي والبرقي وابن الغضائري - كآراء الكليني والصدوق والصفار في "بصائر الدرجات" والخزاز القمي في كفاية الأثر والراوندي في كتاب التراجم وسعد بن عبد الله صاحب بصائر الدرجات المختصر من قبل الشيخ الحلبي وأراء ابن أبي زينب النعماني في الغيبة والحميري في قرب الأسناد والبرقي بل كل من عنونه

ص: 114

الصدوق في المشيخة من أصحاب الكتب وابتدأ به السند فكل الروايات التي رواها الصدوق أو الطوسي عن ابن محبوب، أخرجت من كتاب ابن محبوب، وكذا كل روايات أبتدأ بها بصفوان أخرجت كتاب صفوان وهلم جرا وعلى هذا نستطيع أن نقف على الأصول الأربع مائة. بل حتى من عنده مهارة يستطيع أن يميز روايات الكتب من روايات الكافي حتى مع اختلاطها بأسانيد الكليني (قدس سرّه) وهي تميزه بين طريقه إلى الكتاب وبين نفس أسانيد الكتاب فلا يعرف بسهولة مع اختلاطه لأنه لا يعرف من أين يبدأ الكتاب الذي استخرج الكليني منه الرواية من العطار (قدس سرّه) أو ممن يليه من الرواة أو ممن يليه فيحتاج إلى مهارة ويمكن الاستفادة في تميز ذلك بالاستعانة بملاحظة التهذيبي وكتب الصدوق (قدس سرّه) وتوجد علامات أخرى مذكورة في محلها فالمهم هي الإشارة .

والمقصود من هذا أننا بوقوفنا على الكتب الروائية لأصحابها نقف على نكتة وهي أنا إذا وجدنا مثل صاحب كتاب ابن محبوب يعتمد على شخص كأن يروي عنه كثيراً ومباشرة فعلى ضوء ذلك فلا تبقى جهالة بالنسبة إلينا لهذا الراوي وهذا يغير كثرة رواية الأجلاء عنه بل هي مسألة اعتماد الثقة الجليل الثبت من أصحاب الكتب عليه وهو يدل على الجلالة والوثاقة.

وهذا يفتح لنا باباً جديداً ومهماً وواسعاً في التوثيق بالتحليل المذكور

ويفتح لنا باباً واسعاً في التعرف على كثير من المجاهيل الذين لم يذكروا في مصنف النجاشي وغيره من الأصول الستة الرجالية.

مع أن الكتب الرجالية هي جملة يسيرة جدا لدى الأقدمين من الاصحاب كما ينقل المحقق الطهراني في كتابه اسماء الرجال: أنه كان في مكتبة ابن طاووس أكثر من مائة مصنف رجالي هذا في القرن السابع ولعل قبله أكثر فأكثر ومع ذلك لا توجد لدينا الآن إلا الأصول الستة! فأين الأصول الستة من تلك المصنفات الكثيرة التي تزيد على المائة، وعليه فيوجد كثير من الرواة لم يعرف خبرهم لضياح مثل هذه الكتب فلا بد من الوقوف على منبع يوصلنا إلى أحول تلك الرجال المجهولة ومن تلك المنابع هذه الطريقة التي ذكرناها وهي أحد مناهج الرجاليين ولعلها متبعة ولكنها مهجورة حالياً أو لم يفعل هذا المنهج طيلة القرون بشكل كبير.

إذن فتفسير العسكري (عليه السلام) نعتمده من جهة اعتماد الصدوق (قدس سرّه) وهو أقرب عهداً ولا نستشكل فيه من جهة عدم توثيق النجاشي وغيره وذلك لعدم اطلاع الحوزة البغدادية أو القمية على جميع ما في الحوزات الأخرى ورجالاتها من الحوزات الشيعية كالتي في شيراز ومشهد والموصل ومصر وهذا واضح من بعض أعلام الطائفة مما يشدون الرحال إلى كثير من الامصار لجمع الأخبار مثل ما ينقل عن شيخ الطائفة

أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري (قدّس سرّه) المعاصر للكليني (قدّس سرّه) فليس المدار حصرياً لدى الشيعة على قم والكوفة وبغداد، وهذه الحوزة التي خرج منها هذا التفسير هي حوزة جرجان إذ الأسترآبادي قريب من جرجان والراويان عن الامام العسكري (عليه السلام) من شيعة جرجان، فليس من لا يعرفه النجاشي (قدّس سرّه) أو الشيخ الطوسي (قدّس سرّه) يشطب عليه ويترك بل يرجع إلى غيرهم ممن وقفوا عليهم واعتمدوهم، والصدوق (قدّس سرّه) قام بهذه الرحلة العظيمة في الأمصار حتى جمع الكثير من تراث الأئمة وتعرف على رجال الحوزات الأخرى ومن ثم فالوزن الرجالي والحديثي للصدوق (قدّس سرّه) لا يقاس به النجاشي (قدّس سرّه) لأنه ناقد للاخبار وبصير... وغير ذلك من الاوصاف التي ذكرت للصدوق (قدّس سرّه) والكليني (قدّس سرّه) أيضاً لم تذكر للنجاشي فهؤلاء إذا بنوا على مفردة روائية رجالية واعتمدوا عليه فإننا نبني عليه بل هي أمتن من توثقيات النجاشي (قدّس سرّه) والطوسي ومن غيرهما كابن الغضائري (قدّس سرّه).

مضافاً إلى اعتماد الشيخ الطبرسي (قدّس سرّه) في تفسيره عليه في القرن الخامس، وايضاً هو متعمد في كتب الشيعة فتفسير الامام العسكري (عليه السلام) نعتمد عليه أجمالاً بمعنى أن القرينية المضادة له كاسرة لاعتبار الرواية الواردة فيه أو يحتاج إلى قرينة معاضدة كالشاهد من الكتاب أو السنّة في موارد تفردت الرواية الواردة فيه.

الطائفة الثالثة الاخبار المعبرة بالرجوع:

مصححة اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام):

«أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال: - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد ابن عثمان العمري رضي الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقني وكتابه كتابي»(1).

الطائفة الرابعة : الاخبار المعبرة بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفة:

مصححة عمر بن حنظلة قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة ، أيحل ذلك ؟ قال : «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتا ، وإن كان حقا ثابتا له ، لأنه أخذه بحكم الطاغوت ، وما أمر الله أن يكفر به ، قال الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَن يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا

ص: 118

1- وسائل الشيعة: ج27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 140 ح 9 .

«قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فإنما استخف بحكم الله ، وعليه رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله» الحديث(1).

وما ورد في رواية تفسير الامام العسكري (عليه السلام) :

«فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة» (2).

الطائفة الخامسة: الاخبار المعبرة بالافتاء للناس:

مصححة معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟» ، قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجئ الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجئ الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ،

ص: 119

1- وسائل الشيعة: ج27 أبواب صفات القاضي ، ب 11 ص 13 ح 7 .

2- تفسير العسکر: ص 301 في تفسير الآية 79 من سورة البقرة .

فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي: «اصنع كذا فاني كذا أصنع»(1).

الطائفة السادسة الاخبار المعبرة بالسؤال «عمن أسأل» :

صحيح شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير»(2).

وكلمة السؤال - كنتيجة وغاية للفعل - من العناوين التي وردت في أكثر من مورد ومن البين أن غاية السؤال ونتيجته هو التعلم والأخذ للالتزام.

فهذه جملة من العناوين الواردة في الاخبار بلسان يغاير عنوان العمل بعناوين أخرى للتقليد كلها غير العمل فالرجوع إلى رواة الحديث غير العمل وإنما هو عنوان مقارب للأخذ باعتبار أنه تعلم بقصد العمل، وكذا الأخذ يصدق عليه تعلم وكذا التصديق والقبول فإنه تعلم مع البناء على حجيته فالنتيجة أن هذه العناوين تبين بأن التقليد ليس بعمل فرعي فقهي بل هو عمل أصولي.

والظاهر من الأخذ معايير للالتزام إذ الالتزام هو نوع من البناء والعزم

ص: 120

-
- 1- وسائل الشيعة: ج27 أبواب صفات القاضي، ب 11، ص 248 ح 36.
 - 2- وسائل الشيعة: ج27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 142 ح 15.

-ولو إجمالاً - على الرجوع والأخذ من مجتهد معين، والظاهر من عنوان الأخذ هو غير ذلك إذ هو نوع من التعلم والأطلاع التفصيلي على العمل لأجل التبني في مقام العمل وأما الالتزام فهو نوع من البناء فهو قيد في التقليد وليس هو التقليد نفسه.

المختار في تعريف التقليد:

فالصحيح المختار أن التقليد هو (الأخذ والتعلم لأجل التبني والالتزام بداعي العمل) وليس صيرف الالتزام سواء كان تفصيلاً أو إجمالاً، وليس هو عمل فقهي فرعي مقيد أو مطلق بل هو عمل أصولي كما بيّناه. فالرجوع والأخذ والتصديق المأخوذة في الاخبار كلها راجعة إلى التعلم تفصيلاً للالتزام فالتقليد هو تعلم الفتوى لأجل العمل وعليه فبقدر ما يتعلم لأجل العمل يكون مقلداً.

ومجرد الالتزام لا يتحقق معه تقليد وكذا مجرد التعلم والاطلاع، وكذا مجرد التعلم الإجمالي لا يصدق عليه رجوع وأخذ فلا بد في التقليد من الأخذ والتعلم التفصيلي ونية الالتزام والتبني بداعي العمل.

وعليه فصرف الالتزام الإجمالي لا يصدق عليه تقليد، وكذا الأخذ والتعلم الإجمالي كعنوان عرفي قابل للصدق ولكن في صدق كونه تقليداً تأمل؛ لظهور بعض الاخبار، كقوله: «ممن أخذ معالم ديني» في أن التقليد فيه نوع من الاضافة والاسناد والربط التفصيلي لمعالم الدين.

وأبضا لا يصدق التقليد على الاستناد في ظرف العمل كما ذكره

السيد الخوئي إذ التقليد بالمعنى المتقدم يصدق على الاستناد قبل ظرف العمل. لأنه يصدق على فعل المكلف أنه رجع إلى المجتهد وألزم فتواه وإن لم يأت وقت العمل، فالتقليد ليس هو الالتزام وليس هو الاستناد وليس هو العمل وليس هو حجية الفتوى وليس هو بسط اليد والتولية إذ التولية في الحقيقية من الآثار المترتبة على التقليد فليس هي عين التقليد لأن الأخذ من المجتهد هو نوع من بسط يده وتفعيل سلطته في الجانب الافتائي، وسيأتي أن بسط يده لا يختص بهذا بل يشمل مطلق ما يترتب على الزعامة والمرجعية الدينية النيابية عن المعصوم، فلا تقتصر على الفتوى بل تعم القضاء وإنفاذ الأحكام الاجرائية والتنفيذية في مجرياتها الأخرى. فالرجوع والارجاع إليه لا يتمحض في أخذ الفتوى إلا أن الغرض هنا يقع في خصوص هذا الجانب.

وبهذا نخلص إلى أن تعريف التقليد في الفتيا هو رجوع المقلد إلى الطرق المنصوبة له - وهي فتاوى الفقهاء - ويتحقق بالأخذ والتعلم والالتزام بداعي العمل وهو نفس العملية التي يقوم بها المجتهد في رجوعه إلى الطرق والاخذ والالتزام بها فهذا ملخص المختار في التقليد في باب الفتيا وهو يغير التقليد في باب القضاء وباب انفاذ الحكم وإن كان لا ينفك عن التقليد في باب الفتيا.

ص: 122

مناقشة القول بعدم الثمرة في تعريف التقليد:

ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه) وغيره أن تعريف التقليد لا ثمره له في المقام وذلك؛ لأن عنوان التقليد لم يرد في خبر معتبر، وعليه فالبحث فيه بحث بلا جدوي .

نعم رود في رواية في تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) وهي رواية غير معتبرة .

وبالتالي الاثار والاحكام الشرعية المترتبة على مسائل التقليد ليست مترتبة على عنوان التقليد وإن ذكر الأعلام عنوان التقليد في مسالتين مهمتين: الأولى في جواز التقليد بقاء وعليه فهذه المسألة تترتب على معنى التقليد سابقاً لأن أخذهم عنوان التقليد في جواز البقاء يترتب عليه تعريف التقليد. والمسألة الأخرى وهي ما إذا كان هناك جملة من الاحياء متساوين أو أن أحدهم محتمل الأعلمية على نحو البديل أي كل واحد منهم فيه شبهة الأعلمية ففي هذه المسألة قال بأن التقليد لأحدهم يعينه ولا يجوز العدول عنه بعد تقليده من الحي إلى الحي، وهذه المسألة أيضاً مترتبة على معنى التقليد .

ومع ذلك يقول (قدّس سرّه) : إن ترتب هاتان المسألتان على عنوان التقليد من فعل الفقهاء وليس له في أدلة المسالتين وجود أصلاً كي يبحث عنه ويحقق معناه. هذا حاصل ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) .

أولاً: أن عنوان التقليد ورد في رواية تفسير الامام العسكري (عليه السلام) وهو قابل للاعتبار أجماًلاً برواياته لا أنه يستقل بها. لكن يعتبر بها كقرينة يعضد بها أو تعضد بغيرها.

وأيضاً قد ورد عنوان التقليد في رواية محمد بن عبيدة قال : قال لي أبو الحسن (عليه السلام) :

«يا محمد أنتم أشد تقليدا أم المرجئة؟» ، قال : قلت : قلدنا وقلدوا ، فقال : «لم أسألك عن هذا» ، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الأول ، فقال أبو الحسن (عليه السلام) : «إن المرجئة نصبت رجلاً لم تقرض طاعته وقلدوه ، وإنكم نصبت رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلدوه ، فهم أشد منكم تقليدا»⁽¹⁾.

وثانياً: أن الكلام في عنوان التقليد ليس في خصوص لفظ التقليد كما نبهنا على ذلك في أول البحث وإنما الكلام في أن ما وراء فتوى الفقيه وترتب الحجية على فتواه وهي جملة من الآثار لا تترتب على فتوى الفقيه فقط بل تترتب على فعل المكلف أيضاً، إذ هناك آثار أخرى لم تترتب على صرف فتوى الفقيه بل تترتب على فعل المكلف منضم إلى فتوى الفقيه.

ص: 124

وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأدلة التي أخذت هذا الفعل - كجزء ثاني لترتب الآثار - لمعرفة حقيقته . وبالتالي نلاحظ أن هذا الفعل الراجع للمكلف هل هو الأخذ أو الالتزام أو العمل أو التولية وغيرها من العناوين التي مرت فالصحيح أن عنوان الأخذ هو الأكثر وروداً.

وثالثاً: أن ما عنونوه في المسالتين يرجع إلى فعل المكلف لا إلى فتوى المجتهد فهذا الفعل ما هي حقيقته وماهيته. وكذا بالنسبة إلى المسألة الثانية وهي شبهة الألفية في المجتهدين فإن الحجية في المقام تكون تختيارية وتبدلها بعد الرجوع من التخيير إلى التعيين بواسطة فعل المكلف وليس بصرف فتوى المجتهد، فالكلام يقع عن ماهية هذه الفعل وحقيقته الذي يبدل الحجية من التخييرية إلبالتعيينية سواء سميناه أخذاً أو تقليداً أو رجوعاً كما هو الحال في تخير المجتهد بين الخبرين المتعارضين على مبنى التخيير حيث أن التخيير ابتدائي وأما بعد الأخذ فيكون تعينياً.

ورابعاً: أن فعل المكلف ليس في خصوص هاتين المسالتين بل فعل المكلف معتبر في مسائل عديدة من أحكام التقليد فهذه المسائل مترتبة على كل من فتوى المفتي وفعل المقلد وليس صرف فتوى المفتي فلا بد من تحليل ومعرفة فعل المكلف الذي وردت به الاخبار المتظافرة حيث عبر عنه بالأخذ تارة وبالسؤال أخرى وتارة بالتعلم وتارة بالتصديق وتارة

بالقبول وغيرها ...

والنتيجة: أن هذا البحث ليس بحثاً لاغياً لا ثمرة ولا فائدة فيه ولكنه بحث عن حقيقة فعل المكلف، وله ثمرات كثيرة فلماذا يكون التحقيق في معنى التقليد جديراً بالبحث لما له من آثار جمة لم تفرز بل تركت مختلطة، إذ أن بعضها راجع إلى نفس فعل المفتي كالبحث عن حجية الفتوى وبعضها راجع إلى فعل المقلد كالبحث عن معنى الأخذ والسؤال والقبول وما تقدم في حقيقة فعل المكلف ...

أدلة التقليد وحجية الفتوى:

والكلام فعلاً في حجية الفتوى للمقلد أي فبعد الفراغ من معنى وحقيقية التقليد يقع الكلام في دليله أي في حجية الفتوى وهو فعل المفتي وأما حجية التقليد المتقوم بفعل المقلد فهي صحة فعل المكلف بضميمة حجية فتوى المجتهد. ففي المقام فعل هو فتوى المجتهد وحكمه وأثره أنه حجة وفعل المقلد العامي - وهو أخذه أو التزامه أو استناده وغيرها من العناوين المختلف فيها - وأثره وحكمه هو صحة عمله أو براءة ذمته أو اجزائه .

ونشرع في الأدلة - وإن كان ما تقدم من الأدلة من وجوه صناعية ومن الأخبار في تحديد معنى التقليد هي أيضاً أدلة على إثبات المحمول

ص: 126

وهو الحجية غير أنها اجمالية - ويقع البحث فيها مفصلاً، فالتصور يحتاج لاستدلال - كما هو الحال في الموضوعات المستنبطة - كما يحتاج إليه التصديق.

الأدلة على حجية التقليد:

الآيات الكريمة:

الآية الأولى آية النفر:

هي العمدة وهي قوله تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (1).

وقد تعرضت هذه الآية الشريفة لأحكام أفعال عديدة: منها حكم الاجتهاد والتفقه ومنها حكم الرجوع والتقليد والمتابعة.

فالأول: في فتوى المفتي من حيث تعرضها للوجوب الكفائي لنفر جماعة لتعلم العلوم الدينية والتفقه ثم تتعرض لوجوب تصديهم كفاية للانداز في مقام التعليم والتربية الدينية والفتيا وأعلى مراتب العلوم الدينية هو مقام الفتيا.

والثاني: تعرضها للحدز لعموم المؤمنين من فتيا المفتين ووجوبه،

ص: 127

والوجوب عبارة عن حجية الفتوى ويدل على حجية التقليد إذ حجية فتوى المفتي مترتبة عليها الحذر الذي هو فعل المقلد وهو لا يحصل بدون تعلم وأخذ من المجتهد، وهذا كناية عن صحة ولزوم رجوع المقلد إلى الفتوى إذ الحذر لا يحصل إلا بعد الرجوع والأخذ من الفقيه، ولا يقال: بأن الحذر هو عمل يقوم به المكلف وعليه فالتقليد هو العمل لا الأخذ ولا التعلم؛ لأنه يقال بأن الآية ليست بصدد بيان حقيقة التقليد وماهيته، غاية الأمر أن هذا الحذر مستبطن لمقدمة مطوية وحاصلها أن الحذر لا يتحقق إلا بصحة الرجوع والأخذ من الفقيه، وفي الآية الكريمة نقاط لابد من الإشارة إليها:

الأولى: أن الآية بصدد حجية فتوى الفقيه بما هي فتوى لا بما هي رواية راوي - لقوله تعالى (لِيَتَّقُوا) أي ليفهموا وليس ليسمعوا أو ليرووا وإن كان السماع والتحديث من أهم آليات الفقاهة على طبق الاصول القرآنية وروايات أهل البيت (عليهم السلام) - فقد جعلت الآية المباركة الحجية مترتبة على إنذار الفقيه بما هو فقيه أي بلحاظ فتياه، فنفس فهمه وما استنتجه من مجموع الأدلة حجة وإن اختلفت مراتب الاستنتاج.

الثانية: قد أستدل بهذه الآية أيضاً على حجية خبر الواحد - كما هو الصحيح على مذهب أهل البيت (عليهم السلام) من أن الاجتهاد ليس تكوين

الرأي، بل هو فهم أحكام الدين عن طريق الكتاب والسنة المطهرة عن المعصومين (عليهم السلام) - وذلك لأن الفقاهة والفتيا تتضمن الاستناد إلى حجة خبر الواحد فيكون خبر الواحد مما يعتمد ويستند عليه، وما تستند وتعتمد عليه الحجة حجة، وعليه فالفتيا إخبار روائي وزيادة - وهي التنسيق بين مفاد الاخبار واستفادة النتيجة الخاصة منها - فلا محالة إذا كانت الفتيا حجة فإنها تتضمن حجة المقدمة المطوية فيها. وهذا الاستدلال بهذا التقريب نظير ما ذكرناه في الأصول من الاستدلال بأدلة نفوذ قضاء الفقيه ونفوذ أحكامه في الشؤون التنفيذية العامة إذ هو بنفسه يدل على حجة فتواه وذلك لأن حجة القضاء ونفوذ أحكامه التنفيذية يستنبط منها حجة ما يعتمد عليه القضاء والنفوذ وهو فتواه، إذ القضاء فتيا وتطبيق على موارد فهو فتيا وزيادة، وعليه فادلة حجة القضاء أيضا من أدلة التقليد . فالآية الكريمة بصدد حجة الفتوى وبالتالي تتضمن صحة ومشروعية التقليد وتتضمن حجة خبر الواحد أيضا.

ودعوى أنه يوجد مانع من التمسك بالآية الكريمة لأنها بصدد الحذر الذي موضوعه أئدار جميع الفقهاء فالذي يقتضي حجة ومشروعية التقليد هو كون الرجوع إلى المجموع يفيد الاطمئنان بل العلم بالحجية له وللعلم لا للتقليد ؟

مدفوعة بأن إطلاق الانذار شامل لقول الفقيه منفرداً ولو لم يحصل

العلم، فالعمدة على اطلاق الآية الشامل لوجوب الانذار حتى ولو كان المنذر فقيها واحدا ومنفردا.

الثالثة: وهذه الآية تأمر بالنفور والتفقه من زمن النبي (صلى الله عليه وآله) إلى اليوم الموعود فهي تثبت حجية الفقهاء ولو في زمن المعصوم (عليه السلام) إلا أن مرجعيتهم في طول مرجعية المعصومين (عليهم السلام).

الآية الثانية آية السؤال:

الاستدلال بآية: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (1).

والوجه في دلالة الآية على جميع هذه الامور المتقدمة هو أن الآية تشير إلى كبرى كلية ارتكازية عقلائية وهي أن الجاهل يرجع ويسأل العالم وأهل الخبرة، فهذه الكبرى مطوية في الآية فالآية الكريمة تمضى هذه الكبرى الارتكازية - في النظام البشري الاجتماعي والعلمي - التي حاصلها أن غير العالم يرجع إلى العالم وإن كانت تعتبر وتأخذ مواصفات خاصة في المسؤول والعالم وليست تمضيها على اطلاقها.

وبمقتضى قواعد أصول القانون الذي - هو نصف علم الاصول الميثوث فيه فقواعد علم أصول القانون التي هي مبادئ الحكم والمباحث الراجعة للحكم والتي منها حقيقته ومراتبه - ومر بنا مرارا بأن

ص: 130

امضاء قاعدة منحدره ومنتزلة من قاعدة فوقية يدل اجمالاً على أمضاء تلك القاعدة الفوقانية التي انحدرت منها هذه القاعدة لأن مثل هذه القاعدة المتولدة والمنتزلة مطوى فيها تلك القاعدة الفوقانية فلا يمكن امضاءها وتقريرها إلا بامضاء ذلك الأصل القانوني الفوقاني فليست القاعدة جزئية ومصداقية قد امضيت عفويا وبسذاجة بل هو في الحقيقة تولد استنتاجي تشريعي من ذلك القانون الممضي في الجملة، فهو نظير ما يمارسه المجلس النيابي في تشريع استخراج مواد قانونية من أصول دستورية وكذا القوانين الوزارية تستخرج من قوانين نيابية.

فالنتيجة: أن في الاصول القانونية إذا كانت قاعدة - منحدره ومنتزعة ومتولدة من أصول فوقية- ممضاة فإنه يدل على امضاء تلك الاصول الفوقية.

وعليه فلو قلنا: إن المقصود من (فَسَدُّ نُلُوقِ أَهْلِ الدُّكْرِ) هم أهل البيت (عليهم السلام) - كما هو الحق - أو هم أهل الكتاب من حيث ويلحظ ما عندهم من الكتاب، فإن معناه هو امضاء ذلك القانون الفوقاني الموجود في هذه الكلية المنشعبة منه، فامضاء الرجوع إلى أهل البيت (عليهم السلام) هو أمضاء كلية رجوع الجاهل إلى العالم.

نعم هذا الامضاء المنشعب - الذي هو في خصوص التعليم الديني - عن تلك الكلية الممضاة بامضاء مشروط بأن يكون مستقى العلم

الموجب للرجوع لصاحبه في التعليم الديني هو أن ينتهي إلى أهل العصمة والطهارة وهم محمد وآل محمد (عليهم السلام) . فيستفاد منها إجمالاً امضاء هذه الكبرى . وأيضا فيه إشارة إلى حقيقة التقليد وهو الأخذ والتعلم أما لنفسه كالعقائد أو للعمل كالفروع لا صرف الالتزام إذ هو ظاهر من السؤال . ونفس استفادة حجية قول العالم سواء كان مستند علمه هو الرواية أو الرواية والدراية والفهم ؛ ولهذا مرّ في حجية خبر الواحد أن الآية تقيد حجية قول العالم وأن فيها اشارات إلى شرائط قول العالم من كونه مستقي من أهل البيت (عليهم السلام) لا من الرأي والاستحسان وغيره فلا تقيد حجية قول الفقيه بقول مطلق.

وبهذا البيان يندفع إشكال وحاصله: أن المستفاد من الآية هو خصوص حجية أهل البيت (عليهم السلام) أو أهل الكتاب خاصة وذلك لأن المستدل عليه والمستفاد هو امضاء تلك الكبرى ...

الاشكال على الآية باختصاصها بأهل العصمة وبالاصول:

نعم، قد أشكل على جهة الاستدلال بالآية بأنها واردة في العقائد التي يحتاج فيها إلى الدليل اليقيني لا كالأحكام والأخبار والفُتيا التي يكفي فيها الدليل الظني، فكيف يعمم مفاد الآية إلى الفقهاء والعلماء ووجوب السؤال منهم فضلا عن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد!

الاعتبار الانضمامي:

وللجواب عن هذا الاشكال لا- بد من الالتفات إلى بحث صناعي دقيق غير مختص بالتقليد بل يعم الطرق والامارات كمباحث علم الاصول ومباحث علم الرجال وحاصله أن الامارات تارة تلاحظ بمفردها وتارة تلاحظ منضمة إلى غيرها مثل حجية خبر الثقة، فتارة يعتبر بما هو خبر ثقة كما هو الحال على مبنى الوثيقة فيعتمد عليه لما هو المعروف من حجية خبره وأخرى يعتمد على الخبر لا من جهة وثيقة الراوي بل من جهة الوثوق الحاصل من إخبار الراوي وقرائن أخرى، وعليه فمجموع القرائن تولد وثوقاً يعتمد عليه وهذا هو مبنى الوثوق المقابل لمبنى الوثيقة.

وقد يقال: إن مبنى الوثوق هو الأشهر في حجية خبر الواحد وإن كان الصحيح كما حققناه من حيث النسبة هو أن الأشهر هو حجية كل منهما وارتضيانه من حيث المبنى.

والحاصل: أن عندنا تخريجين لحجية خبر الواحد والامارة فتارة لحاظه بمفرده - كما هو مبنى حجية الوثيقة - وأخرى بلحاظه منضمماً إلى غيره من القرائن - كما هو مبنى الوثوق - فالطرق والامارات تارة تلاحظ بمفردها وتارة تلاحظ بوصف ما.

ومثل الخبر الضعيف من حيث الصدور بانضمامها إلى غيرها يقبل

الاعتماد وكذا بالنسبة إلى الدلالة فإنه بانضمامها إلى غيرها من الدلالات التي لو نظر إليها نظرية تجزئية وبمفردتها لما وصلت إلى حد الظهور المعتمد به في نفسه ولكن بانضمامه إلى غيره وتراكم الدلالة يحصل منه الوثوق بها - وهو الاطمئنان - أو الاستفاضة - وهو الظن المتأخم للعلم - أو تواتر في الدالة.

وأيضاً مثل الاجماع المنقول أو الشهرة من الإمارات فالكثير بحثها من جهة حجيتها بنحو مفرد ومستقل، وأما المشهور فذهب إلى أن الشهرة والاجماع المحصل والمنقول ليس بنفسه حجة مفردة عن غيرها بل هو جزء الحجة وهذا آخر ما انتهى إليه الشيخ الانصاري (قدّس سرّه) تبعاً للمحقق التستري (قدّس سرّه) صاحب كشف القناع في الاجماع المنقول أو الاجماع المحصل والشهرة باقسامها من أنها وإن لم تتصف بالحجة بشكل مفرد ولكنها متصفة بها بشكل منضم على أنها جزء الحجة.

ومثل توثيقات علم الرجال فإن السيد الخوئي (قدّس سرّه) ناقش في هذه التوثيقات العامة والخاصة على أنها بمفردتها واستقلالها هل هي حجة أم لا؟ ولهذا اسقط كثيراً من التوثيقات العامة والخاصة عن الاعتبار مع أن اسقاطه لها بالجملة غير صحيح وغفلة عن مسار مشهور الرجاليين في البحث عن حجية هذه التوثيقات إذ مسارهم في حجية هذه التوثيقات بما هي قرائن تقيّد بانضمامها إلى غيرها الاطمئنان بالوثاقة لا بما هي

حجج مستقلة يعتمد عليها بمفردها، وللأسف فقد راج مثل هذا النقاش في حجيتها وهو أجنبي عن مسار الرجالين مع أن السيد الخوئي (قدّس سرّه) التزم بتجميع القرائن في موارد عديدة كما هو مسار الرجالين، وهذا هو المبنى الصحيح بخلاف ما التزم به كما هو مبناه الرسمي في كثير من المواطن من أن هذه المفردات لا قيمة لها إلا مستقلة.

كما أن الامارة - التي تعامل بلحاظ استقلالي تارة وأخرى بلحاظ مجموعي تراكمي - سواء لوحظ اعتبارها بشكل منفرد أو بشكل أنها جزء من مجموع قرائن لا بد من توفرها على شرائط ما؛ وذلك لأن العقلاء - في النظرة المجموعية للامارات المفيدة للاطمئنان - لا يبنون ذلك على منشأ عبطي واتفاقي غير منضبط بل لا بد من أن يكون انطلاقهم من منشأ منضبط وموزون بحيث تتراكم فيه الاحتمالات كما وكيفاً وهو تصاعد ضرب الاحتمال بالتراكم من الجهتين... إلى أن يحصل الوثوق.

فمع عدم اعتدادهم بكثير من الطرق والامارات على نحو الاستقلال إلا أنهم يبنون ويعتدون بدرجة ظنيتها وكاشفيتها ولذلك ترى الرجالين والمحدثين يعتنون بدرجة ضعف الخبر بخلاف مسلك الوثاقة فإنه لا قيمة عندهم لدرجة ظنيتها وكاشفيتها، ولكن على مسلك الوثوق كما هو مسار الرجالين لدرجة الظن أهمية كبيرة إذ إنهم لكي يعينون درجة

الكشف في هذه الامارات بحيث إذا انضمت إلى غيرها من الامارات كيف يتصاعد ويتكامل الاحتمال حتى يصل إلى درجة الاطمئنان وكذا اعتناؤهم بدرجة الاحتمال حتى لا يكون التصاعد عفويًا غير مضبوط.

ولذلك ترى النجاشي (قدس سرّه) في الرجال يلاحظ درجة الضعف وزاويته لكي تعين وتستثمر في موارد الانضمام، وكذا التوثيق العامة فإنها ليست على درجة واحدة فلا بد من تقييم درجتها الاحتمالية حتى تستثمر بانضمامها إلى غيرها لتحصل النتيجة الاطمئنان المطلوبة.

وعليه فلا بد في موارد الاطمئنان من أن يكون المنشأ صحيحاً ومحلاً للمحاسبة في نظر العقل والعقلاء وهذا ليس في الاطمئنان فحسب بل حتى في القطع، إذ القطع ليس حجتيه ذاتية كما هو على ألسنة كثير من الأعلام فإن مقصودهم وارتكازهم كما ذكرناه في بحث القطع هو اليقين، واليقين حجتيه ذاتية أما القطع وهو الجزم والاعتقاد (قوله (عليه السلام): فالبقين أقطع) فلا بد أن يستند إلى منشأ صحيح بنظر العقل والعقلاء وليست المسالة مسالة عفوية واتفاقية بل هو محل محاسبة وموازنة عند العقل والعقلاء.

ولهذا ترى العقلاء في بعض الامارات لا يعتبرونها منفردة ولا منضمة ومن تلك الامارات الممنوع الاعتماد عليها شرعا منفردة أو منضمة القياس والتفسير بالرأي والاستحسان.

والجواب عن اشكال اختصاص (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) بالعقائد أنه إذا كان الاعتماد والرجوع إلى أهل العلم في العقائد والأمر الركنية المهمة التي تتطلب فيها العلم الوجداني بالامارة منفردة أو منضمة مقررأ شرعاً فهو يقتضي امضاء اصل الكبرى وهي رجوع الجاهل إلى العالم حتى في غير العقائد بالامارة المنفردة أو المنضمة.

وبيان آخر: أن الآية تدل على اعتبار سؤال أهل الذكر غاية الامر أن الخصوصية في العقائد لا من لسان الآية وإنما هو من مورد نزولها فالرجوع إلى أهل الذكر هو امضاء لتلك الكبرى إلا أنه في مورد نزول الآية مزية وخصوصية وهي قيام الدليل المنفصل على اعتبار تحصيل اليقين والعلم الوجداني في العقائد، فوجود دليل منفصل - دال على لزوم ضميمة أخرى من تحصيل اليقين والعلم الوجداني للعمل بتلك الكبرى التي طبقت في ذلك المورد - لا- يחדش في أصل تلك الكبرى وبعبارة أخرى أن اليقين الحاصل في العقائد من تراكمات ظنون لا بد من كونها معتبرة في الجملة أو بالجملة منفردة أو منضمة ولا تكون نظير القياس المردوع عنه مطلقاً. إذ ظاهر الآية هو اعتبار أصل الكبرى مستقلة وأما كون اعتبار الشارع بعض الخصوصيات في تطبيقها فهو لا يחדش في أصل اعتبارها وهذا له نظائر كثيرة في الفقه، فإن اعتبار بعض الخصوصيات في تطبيق الكبرى لا يضربُ بكبرويتها ولم يتوقف الأعلام

عن العمل بتلك الكبريات لأن ظاهر الدليل أن الكبريات في اطارها مستقلة في الاعتبار عن موارد تطبيقها، غاية الامر في مورد النزول أو محل التطبيق تعبدنا الشارع ببعض الخصوصيات.

الآية الثالثة والأخبار بما استُحفظوا :

وهي قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ...) (1).

فإن هذه الآية تدل على صلاحيات الفقيه النيابية في الحكم مطلقاً لا في خصوص الفتوى، ونيابته في الحكم تدل على نيابته في الفتوى لأن الحكم فتوى وزيادة. وتعرض لها هنا في الجملة وسيأتي الحديث عنها مفصلاً في صلاحيات الفقيه النيابية.

ووجه الاستدلال: هو أن الحكم التنفيذي يقوم به الأنبياء (عليهم السلام) ثم من بعدهم الأوصياء (عليهم السلام) ثم من بعدهم العلماء وهم في الآية الكريمة الاحبار وهي تدل على أن لهم اقامة الحكم سواء كان سياسياً قضائياً أو فتوائياً ولهم الولاية التنفيذية، وأما الوصف الأخير في قوله تعالى: (بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ...) ، فللأنبياء والأوصياء

ص: 138

وألحق بهم العلماء تبعاً فاستحفظوا الانبياء والاصفياء لدني واستحفظوا العلماء ظني تبعي. فالآية في مورد نزول إقامة الحدود والقضاء في سورة المائدة وهي القضية المعروفة التي جرت بين اليهود والنصارى فاتوا يحكموا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيها وقد أخفوا حكم الله من الرجم وغيرها... فهي تشير إلى أن الحكم القضائي والتنفيذي موكل إلى الأنبياء وهذا ليس مختصاً بالتوراة بل سنة الله أنه تعالى إذا أنزل كتباً فيسند إقامة الحكم الألهي سياسياً أو قضائياً أو فتوائياً إلى انبياء تلك الشريعة أولاً ثم إلى الاصفياء ثم يأتي دور نياي يعاضد ويساعد الانبياء والاصفياء وهو دور الاحبار والعلماء، فاجملاً هذه الآية تدل على ولاية العلماء النيابية.

وهناك أيضاً طائفة من الآيات الكثيرة تشير إليها إجمالاً وهي الآيات التي تدم علماء أهل الكتاب حيث يكتمون ويخفون ما أنزل الله فهي تدل على حجية فتاوى العلماء إذ يحرم عليهم الكتمان، فالمتحصل من الآية أن حجية فتاوى العلماء سنة دائمة في الشرائع السماوية.

فالآيات العديدة تشير إلى نفس الكبرى وهي حجية فتوى الفقيه.

الأخبار الدالة على حجية التقليد:

والاخبار على طوائف في دلالتها على حجية الفتوى :

الطائفة الأولى: بلسان شرائط وموازين الاجتهاد بالمطابقة وبالالتزام:

فمنها ما لسانه شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقة وبالالتزام يدل على حجية الفتوى: فقد عنون صاحب الوسائل (قدس سرّه) في الباب الرابع إلى الباب الرابع عشر من أبواب صفات القاضي موازين وضوابط وشرائط الافتاء والتي يصح أن يستند إليها الفقيه في مقام الافتاء.

فالباپ الرابع في عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين (عليهم السلام) وفيه (36) رواية، والباپ الخامس في تحريم الحكم بغير الكتاب والسنة ووجوب نقض الحكم مع ظهور الخطأ وفيه 15 رواية، والباپ السادس في عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية وفيه 52 رواية، والباپ السابع في باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين (عليهم السلام) وفيه (43) رواية، والباپ الثامن في باب وجوب العمل بأحاديث النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) المنقولة في الكتب المعتمدة وروايتها وصحتها وثبوتها. وفيه (88) رواية، والباپ التاسع في وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها وفيه (48) رواية، والباپ العاشر في عدم جواز تقليد غير المعصوم (عليه السلام) فيما يقول برأيه، وفيما لا يعمل فيه بنص عنهم (عليهم السلام) وفيه (34) رواية، والباپ الحادي عشر في وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية

ص: 140

الحديث من الشيعة، فيما روه عن الأئمة (عليهم السلام) من أحكام الشريعة، لا فيما يقولونه برأيهم وفيه (48) رواية، والباب الثالث عشر في عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة (عليهم السلام) وفيه (82) رواية، والباب الرابع عشر في عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كلام النبي (صلى الله عليه وآله) المروي عن غير جهة الأئمة (عليهم السلام) ما لم يعلم تفسيره منهم وفيه 4 روايات.

فهذه الروايات التي هي بالمئات فضلاً عن مئات الروايات التي ذكرها العلامة المجلسي (قدس سرّه) في البحار في المجلد الثاني في باب العلم، فإن مفادها المطابقي - هو موازين الفتوى والاستنباط - ولكن له مدلول التزامي واضح وهو أن الفتوى على طبق هذه الموازين جائزة ومعتبرة وبالتالي هي حجة في حق المقلد.

فالأخبار التي يستدل بها على حجية التقليد بمعنى الأخذ متظافرة حتى قال صاحب الجواهر: بأن الارجاع إلى الفقيه يدل عليه تواتر الأخبار بل حتى الآيات والأخبار التي تحث على طلب العلم فإن لها دلالة على حجية الفتوى لأنها أحد الطرق العقلانية للتعلم، وعليه فالأخبار التي تدل على طلب العلم أدلة امضائية للطرق العقلانية للتعلم.

وهذه الأخبار متعرضة لموازين كثيرة: منها موازين الفتوى التي هي موضع البحث، وهو بالالتزام يدل على حجية الفتوى .

والطائفة الثانية بلسانه حجية الفتوى مطابقة:

وما يدل على حجية الفتوى مطابقة من الأخبار أنواع:

النوع الأول: وهو ما عبر فيه بالأخذ وهو ما دل على حجية قضاء الفقيه ويتضمن حجية الفتوى كما تقدم في مصححة عمر بن حنظلة، قال: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإني قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنه استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا راد على الله، وهو على حد الشرك بالله» (1).
فقوله (عليه السلام):

«نظر في حلالنا» فإن النظر في حلالنا ليس مثل النظر إلى حلالنا إذ النظر إلى الشيء حسي والنظر فيه الشيء عقلي نظري بتدبر وفهم واستنتاج وحركة فكرية.

النوع الثاني: وهو ما تضمن صحة الأخذ عن الفقهاء وهي كثيرة في (أبواب صفات القاضي) (2) وكلها بعنوان الأخذ:

ص: 142

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 137 ح 1 .

2- المصدر نفسه، ب 11 الأحاديث: 4، 9، 27، 33، 34، 35 وغيرها .

1- منها الصحيحة - بل مقطوعة الصدور - التي رواها أحمد بن إسحاق - وهو من الفقهاء الكبار ممن عاصر الامام الهادي (عليه السلام) والامام العسكري (عليه السلام) وبقي إلى زمن الغيبة الصغرى - عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : سألته وقلت : من أعامل؟ وعمن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال:

«العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي ، وما قال لك عني فعني يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال : «العمري وابنه ثقنان فما أديا إليك عني فعني يؤديان ، وما قالوا لك فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقتان المأمونان...» الحديث (1).

فهذه مأخوذ فيها عنوان الأخذ وإن كانت في خصوص النيابة الخاصة في عهد العسكريين والغيبة الصغرى وليست في خصوص حجية الفتوى والقضاء.

2- ومنها : ما دل عليه التوقيع بسند الشيخ (قدس سرّه) الصحيح - بل مقطوع الصدور - ولكن بلسان الرجوع عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت علي ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام) :

ص: 143

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 138 ح 5 .

«أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال : - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمري (رضي الله عنه وعن أبيه من قبل) ، فإنه ثقني وكتابه كتابي»(1).

فالمراد برواة الحديث هم الفقهاء بقرينة الحوادث إذ إن أحكام الحوادث الواقعة هو لفظ آخر عن تطبيق العمومات على الحوادث المستجدة وهذا ما يتطلب تقطن واستنتاج وملاحظة المناسبات وغيرها من آليات الاستنباط، وهو يدل على أن البحث بحث تفقه ونظر وليس بحث في نقل مجرد الرواية، نعم لا بد أن يكون مصدر علمهم وفهمهم هو مما يصدر عن أهل بيت العصمة (عليهم السلام) كما عبرت مصححة عمر بن حنظلة :

«نظر في حلالنا حرامنا»

3- ومنها: معتبرة أبي خديجة ابن مكرم(2): فقال (عليه السلام) :

«قل لهم : إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شئ من الاخذ والعطاء ، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإني قد جعلته عليكم قاضيا ، وإياكم أن

ص: 144

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 140 ح 9 .

2- المصدر نفسه، ص 139 ح 6 .

يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» .

فالتعبير بقوله:

«اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا» فالمعرفة غير الرواية فاللفظة ظاهرة في جعل الفقهاء وهذه دلالتها بالمطابقة ولكنها غير الطائفة المتقدمة التي أخذت لسان الأخذ بلبلسان جعل الفقهاء قضاة وحكاماً، فقوله (عليه السلام) :

«اجعلوا بينكم رجلاً» هي بسط يد الفقهاء وتوليتهم وسيأتي في ولاية الفقيه النيابة أن لإختيار الناس دخلاً في تفعيل صلاحية الفقيه النيابة عن المعصوم (عليه السلام) بدليل نفس هذا التعبير الوارد في هذه الاخبار فنفس تشخيص هذه الأوصاف المعتبرة في الفقيه موكل إلى الناس.

ومنها: الاخبار التي لسانها التعليم كما ذكر صاحب الجواهر (قدّس سرّه) .

وفي الباب الحادي عشر عدة طوائف من الاخبار :

منها: ما يدل على حجية الخبر .

ومنها: ما يدل على حجية الفتوى .

ومنها: ما يدل على حجية القضاء والحكم .

ومنها ما يدل على حجية النيابة الخاصة في الغيبة الصغرى.

4- ومنها: الاخبار الصحيحة المتعددة الواردة بلسان وصف بعض الرواة كزرارة ومحمد ابن مسلم وأبي بصير وبريد العجلي بأنهم امناء الله على حلاله وحرامه .

ص: 145

والأمناء يشمل جانب كونهم رواة وكونهم أصحاب فتيا ونظر، وهذا مثل التعبير الوارد في العمري وابنه: «فإنهما الثقتان المأمونان». فهو طريق مأمون وكاشف ومعتبر يأخذ منه حلال الله وحرامه.

5- منها بنفس المضمون المتقدم صحيحة شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال:

«عليك بالأسدي»، يعني أبا بصير(1).

6- منها صحيحة ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنه ليس كل ساعة ألك، ولا يمكن القدوم، ويجئ الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال (عليه السلام):

«ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيها»(2).

فقوله: «سمع من أبي» ليس هو كراوي، فهو بقرينة: «وكان عنده وجيها» باعتبار وثقاته وكونه طريقاً معتبراً.

وهذه الصحيحة لم يستدل بها أحد من المشايخ على التقليد، ولكن يمكن الاستدلال على جواز تقليد الفقيه للفقيه مع عدم استنباطه لسبب أو لآخر وهو عبد الله بن أبي يعفور، وهذا الخبر يدل على فقاهته لكونه

ص: 146

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 142 ح 15 .

2- المصدر نفسه، ص 144 ح 23 .

موضع لمرجعية الناس، وأيضا هناك قرائن خارجية تدل على فقاهته مثل نقاشه مع المعلى بن خنيس.

وسياتي جواز رجوع الفقيه لغيره في ظروف خاصة كما لو فقد مصادر الاستنباط وغيرها فلا يتعين عليه الاحتياط بل يسوغ له التقليد وهذه الصحيحة سنبحثها في مسألة جواز تقليد الفقيه لغيره.

وأما أن قوله (عليه السلام) :

«فإنه سمع من أبي» فلا يشهد على كون الرجوع لمحمد بن مسلم بما هو راوي لأن فهم الفقيه إنما يكون حجة إذا انطلق استنتاجه من المادة العلمية في الرواية عنهم .

واستدل بعض المشايخ على رجوع الفقيه لغيره مع تعذر الاجتهاد عليه لسبب أو لآخر بصحيفة يونس بن يعقوب : قال : كنا عند أبي عبدالله (عليه السلام) فقال:

«أما لكم من مفرع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري؟»⁽¹⁾.

مع أن يونس بن يعقوب لم يعرف بتلك المنزلة من الفقاهة فصحيحة ابن أبي يعفور أوضح في الاستدلال.

7- منها مصححة⁽²⁾ جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - أنه ذم رجلا فقال :

«لا قدس الله روحه، ولا قدس مثله، إنه

ص: 147

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 145 ح 24 .

2- المصدر نفسه، ح 25 .

ذكر أقواما كان أبي (عليه السلام) ائتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبة علمه ، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سري وأصحاب أبي حقا، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءا صرف بهم عنهم سوء، هم نجوم شيعتي أحياء وأمواتا، هم الذين أحيوا ذكر أبي (عليه السلام) ، بهم يكشف الله كل بدعة ، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين ، وتأويل الغالين . ثم بكى ، فقلت: من هم؟ فقال : من عليهم صلوات الله، وعليهم رحمته، أحياء وأمواتا: يريد العجلي ، وأبو بصير، وزرارة، ومحمد بن مسلم» .

8- ومنها: رواية علي بن المسيب الهمداني قال: قلت للرضا (عليه السلام) : شقتي بعيدة ، ولست أصل إليك في كل وقت ، فممن أخذ معالم ديني؟ قال :

«من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» ، قال علي بن المسيب : فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم ، فسألته عما احتجت إليه(1).

فالخبر فيه دلالة على حجية التقليد وقوله: (فسألته عما احتجت إليه) فيه دلالة على تعريف التقليد وأنه الأخذ والسؤال وفيه أيضا دلالة على أن المقلد لا يصح منه العدول لأن السؤال فرع الحاجة ومن سأل واخذ حاجته لا موضوع له للتقليد لانتفاء الحاجة وسيأتي في المسائل اللاحقة.

ص: 148

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 145 ح 27 .

9- منها صحيحة عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم» (1).

ومنها ما دل على النيابة الخاصة أيضاً والنيابة الخاصة ليست مختصة بعهد الامام الهادي والعسكري والغائب (عليهم السلام) بل توجد نصوص على أن النيابة الخاصة عن الأئمة السابقين مثل سلمان المحمدي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وجابر الجعفي عن الامام الباقر (عليه السلام) بل عن النبي (صلى الله عليه وآله) ورد أن عتاب بن أسيد أو أسيد نائبه الخاص في مكة المكرمة وهو كثير وشديد الولاء لأهل البيت (عليهم السلام) ولاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) على مكة بعد عام الفتح فقال له: كيف أقضى فقال له لا عليك يسدك الله... حتى بقى إلى عهد الأول والثاني فجميع الأئمة لهم نواب خاصين إلا أن النيابة الخاصة في عصر الأئمة السابقين لم تكن معلنة إلا بشكل محدود بخلافها النيابة الخاصة عن الهادي والعسكري والحجة (عليهم السلام) فهي أخذت مجالها الإعلامي، فراجع ما ذكرناه في الجزء الثالث من كتابنا (مباني علم الرجال).

ص: 149

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 148 ح 35.

نظير ما رواه الكشي عن أحمد بن حماد المرزوي: عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) - في الحديث الذي روي فيه أن سلمان كان محدثاً - قال :

«إنه كان محدثاً عن إمامه لا عن ربه ، لأنه لا يحدث عن الله إلا الحجة» (1). فإنها نيابة خاصة لكونه ملهماً من إمامه.

النوع الثالث ما دل على حجية الفتوى والخبر:

1- منها مصحح معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

«بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟» قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج ، إني أقعد في المسجد فيجئ الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجئ الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول : جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك، فقال لي:

«اصنع كذا فاني كذا أصنع» (2).

فإنها تدل على جواز الفتيا والتصدي لها وحجية الخبر لدلالاتها على حجية الخبر وتطبيقه على موارده الخاصة فهي تدل على حجية الفتوى والخبر.

ص: 150

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 146 ح 28 .

2- المصدر نفسه، ص 148 ح 36 .

2- ومنها: خبر القاسم بن العلاء - وقد كان من النواب بالواسطة -عن أحمد بن إبراهيم المراغي قال: ورد على القاسم بن العلاء - وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه:

«فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ، ونحملهم إياه إليهم» (1). وهذه تدل على حجية الرواية والفتوى والنيابة الخاصة في خصوص الغيبة الصغرى.

ومنها: الاخبار التي تدل على حجية التقليد مطابقة إلا أن السؤال فيها من السائلين عن شرطية الايمان في المفتي :

3- منها: موثوق الصدور لمحمد بن صالح الهمداني لتعدد طرقها: قال : كتبت إلى صاحب الزمان (عليه السلام) :

«إن أهل بيتي يقرعونني بالحديث الذي روي عن آبائك (عليهم السلام) أنهم قالوا: خدامنا وقوامنا شرار خلق الله، فكتب ، ويحكم ما تقرؤون! ما قال الله تعالى : (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً)

فنحن - والله - القرى التي بارك فيها ، وأنتم القرى الظاهرة» (2).

فهي تدل على النيابة العامة للفقهاء في الفتيا عن المعصومين (عليهم السلام) .

ص: 151

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 149 ح 40 .

2- المصدر نفسه، ص 151 ح 46 .

4- منها: رواية علي بن سويد - وهي كالمحسنة - قال : كتب إلى أبو الحسن (عليه السلام) وهو في السجن :

«وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك ، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين ، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، إنهم ائتمنوا على كتاب الله ، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكة ، ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة...» الحديث (1).

وهي تدل على اشتراط الايمان والأخذ والتقليد والرجوع للفقهاء.

5- منها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه: قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث (عليه السلام) - أسأله عن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما:

«فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى» (2).

وهي تدل حجية التقليد، إذ فيها (عن أخذ معالم) ديني فاجابه الامام (عليه السلام).

ص: 152

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 150 ح 42 .

2- المصدر نفسه، ص 151 ح 45 .

6- منها: صحيحة أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رأيت الراد عليّ هذا الأمر كالراد عليكم؟ فقال:

«يا أبا محمد، من رد عليك هذا الأمر فهو كالراد على رسول الله (صلى الله عليه وآله)» (1).

وهي تدل على مفروغية الرجوع إلى الفقيه وعلى انفاذ حكمه.

فهذه جملة من طوائف الاخبار المستفيضة الدالة على حجية التقليد يجدها المتتبع بالسنتها المختلفة، فمنها ما لسانه بيان ميزان الفتوى ومنها ما لسانه حجية الفتوى مطابقة وهو على انواع وانماط ومنها ما لسانه عموم ما دل على طلب العلم، وفي الأخير لم يستحدث فيه الشارع طرقاً خاصة للعلم وإنما هو امضاء للطرق العقلائية الموجودة لطلب العلم الذي منها الرجوع إلى أهل الخبرة، وأهل الخبرة في الدين هم الفقهاء.

هذا ما يستدل به من الاخبار على حجية الفتوى.

الاستدلال بسيرة العقلاء والمشرعة:

أما الاستدلال بالسيرة بقسميها العقلائية والمشرعية فواضح، أما العقلائية فقد بيّنا أن دلالة الآيات والآخبار امضائية إلا أن الشارع قام بتهديبها بالتقييد والاشتراط، وأما السيرة المشرعية فهي موجودة من زمن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وزمن الأئمة (عليهم السلام)، فلا يصغى لما يذكر بأن الفقهاء

ص: 153

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 153 ح 48.

(مسألة 9) : الأُقوقى جـواز البقاء على تقليد الميت (1)، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء (2).....

عند الامامية مما استحدث في الغيبة الكبرى أو الصغرى، فهذا تعامى أو تغافل أو للجهل بالحقيقة التي هي مبدأ طبيعى اجتماعى انساني من انحدار وتفرع التثقيف والتعليم بطبقاته من المنبع الأصلي بتوسط طبقات أهل الخبرة، بل نستطيع الاستدلال بما قدمناه من الاخبار بصياغة أخرى غير ما قدمناه على أنها تعكس بوضوح تواتر وجود سيرة المشرعة القائمة على رجوع العوام في مسائل دينهم إلى أهل الخبرة من الفقهاء .

المسألة التاسعة: تقليد الميت ابتداء وبقاء

إشارة

(1) قدم الماتن (قدس سرّه) حكم البقاء على تقليد الميت على حكم ابتداء تقليده ونحن نقدم البحث عن تقليد الميت ابتداء على تقليده بقاء مراعاة للترتيب الطبعى .

الأدلة على عدم جواز تقليد الميت:

(2) قد أستدل على مسألة عدم جواز تقليد الميت بعدة أدلة :

الدليل الأول دعوى الاجماع :

إشارة

والاجماع المنقول كثير، إلا أن المحصل يحتاج إلى نقصٍ وتتبع أكثر كملاحظة كتاب (الاصول) للشيخ المفيد (قدس سرّه) و (الذريعة) للسيد المرتضى (قدس سرّه) و (العدة) للشيخ (قدس سرّه) و (المعارج) للمحقق الحلبي (قدس سرّه)

ص: 154

و(التهذيب) للعلامة (قدّس سرّه)، وكذا ملاحظة كتب الفقهاء في (باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فإن القدماء يذكرون بحث الاجتهاد والتقليد فيه عادة؛ بسبب تعرضهم لصلاحيات الفقيه فيه، وبعض قليل يذكره في باب القضاء.

ونقل الاجماع المحقق الثاني (قدّس سرّه) في (شرح الألفية) وكذا الشهيد الثاني (قدّس سرّه) في (المسالك) و (منية المرید) بل إن له رسالة مستقلة في (عدم جواز تقليد الميت) في ضمن مجموعة رسائله، ونقله ابنه الشيخ حسن (قدّس سرّه) في (المعالم)، والفيض الكاشاني (قدّس سرّه) في (الاصول الأصيلية) مع أن مذهب الأخير أخباري.

والطرف المخالف هم الاخباريون فإنهم عموماً يذهبون إلى جواز تقليد الميت ابتداءً، فمنهم الاسترآبادي (قدّس سرّه) والفيض الكشاني (قدّس سرّه) وصاحب الحدائق (رحمه الله) والجزائري (قدّس سرّه) وصدر الدين القمي (قدّس سرّه) وقد نقل عن الفاضل التونسي (قدّس سرّه) ذلك أيضاً، فإن كان المقصود الفاضل التونسي صاحبة الوافية ولا بد من ملاحظة ومراجعة الوافية، وحكى عن الأردبيلي والعلامة جواز ذلك إذا فقد الأحياء من المجتهدين، والظاهر أن الحكم بالجواز في هذه الصورة ليس مختصاً بالأردبيلي والعلامة.

قُرّب الاجماع على المنع في هذه المسألة بأنه من معالم مذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، وأما مخالفة الأخباريين والميرزا القمي (قدّس سرّه) فقالوا: بأنها ليست مخالفة كبروية وإنما هي مخالفة صغروية؛ فأما الاخباريون فلأنهم يبنون على أن الرجوع إلى الفقيه من باب الرجوع إلى الرواة ولا- فرق في الرجوع إليهم بين حيهم وميتهم، ومن ثم لم يفصلوا بين الميت والحي، وعليه فالأخباريون لا يخالفون في الكبرى وهي أن الرجوع إلى الفقيه من باب الفهم والحدس الذي لا يرجع فيه إلا إلى الحي.

وأما الميرزا القمي (قدّس سرّه) فإنه يبنى على الإنسداد فلا تكون مخالفته في الكبرى بل في الصغرى.

أهمية وساطة أهل البيت (عليهم السلام) وضرورة فتح باب الاجتهاد في حفظ الدين:

ففتح باب الاجتهاد من ضرورة ومعالم مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وهذه الضرورة في علمية فتح باب الاجتهاد ومذهب أهل البيت (عليهم السلام) لا- توجب أن يزيغ الدين عن الجادة لوجود مقومات تصونه عن الزيغ والانحراف بخلاف المذاهب الأخرى؛ وذلك لأن أئمة المذاهب تركوا دور أهل البيت (عليهم السلام) في التشريع ، ورأوا بأنهم إذا فتحوا باب الاجتهاد

والتقليد لم يبق للدين قائمة تشريعاً، فالمدرسة المستنصرية هي التي حصرت المذاهب في أربعة وألزمت بها وأغلقت باب الاجتهاد، وهذه نقطة مهمة موجبة للتساؤل عن السبب الذي جعل الخلاف بين هؤلاء الفقهاء الاربعة اختلافاً مذهبياً ولم يكن اختلافاً فقهياً كاختلاف فقهاء الأمامية.

وهذا دليل برهاني على أن الدور الذي قام به هؤلاء أو من اقامهم هذا المقام ليس بدورهم ولا من مقاماتهم بل هو دور المعصومين (عليهم السلام) ومن مقامتهم (عليهم السلام) ، ولهذا إذا لم يأت المعصومون (عليهم السلام) الذين هم ترجمان التشريع النبوي ويقومون بهذا الدور فإن التشريع ينفذ أيادي سبأ فإنه لا يكون اختلافاً استنباطياً بل اختلافاً مذهبياً، ولهذا هم يقرّون بأن الاختلاف بين علماء الحنابلة ليس كاختلاف ابن حنبل وأبي حنيفة وذلك لأن هذا الدور الذي هو بين فرائض الله وسنة النبي (صلى الله عليه وآله) لا يشغله العلماء بل يشغله المعصومون (عليهم السلام) ولهذا سدوا باب الاجتهاد لما رأوا أن الاختلاف في هذا الدور يسبب مذهبية لا اختلافاً فقهياً.

وهذا دليل على أن هذا الدور وهو الأخذ عن فرائض الله وفرائض النبي (صلى الله عليه وآله) دور حساس ولهذا لا يعطون صلاحياته إلى كل أحد وإلا لو اعطوه لأحد لكان الاختلاف مذهبياً وكل ذلك لأن المذهب الفقهي يعتمد على أسس تشريعية ولهذا عبروا عن المذهب الفقهي مذهباً لا

اختلافاً فقهياً بينما نجد أن الشيعة الأمامية أربعة عشر قرناً لم يتمذهبوا وينقسموا مذهبياً مع انفتاح باب الاجتهاد على مصراعيه، وليس هذا وليد الصدفة والاتفاق وإنما هو عبارة عن حقيقة نظام علمي محكمة بنيانه وأساسه وخطوطه العامة وهو بنفسه يولد ويفرز هذا المطلب، ولهذا تجد آلاف العلماء التي جاءت خلال مئات السنين ومع ذلك لم ينقسموا مذهبياً فلا نخشي من فقهائنا الانقسام المذهبي، حتى نمنع الاجتهاد...

وذلك لان الوسطة بين التشريع الالهي والنبوي وبين الناس هو بيان المعصومين (عليهم السلام) المحافظ على الهوية الدينية بحيث مهما اختلف من يأتي بعدهم من العلماء غير المعصومين في بيان أهل العصمة (عليهم السلام) لا يخرج ذلك الاختلاف عن الهوية الالهية والنبوية أي عن أسس وأركان المنظومة الدينية الالهية والنبوية فحقيقة بيانهم سنخ بيان مهما اختلف في فهمه لا يمس تلك الاسس الالهية والنبوية فتبقى الشريعة محفوظة مهما تكثر الاختلاف بين الفقهاء.... بخلاف ترك تلك الوسطة الوحيانية المعصومة بين المادة النبوية والالهية وبين العلماء فانه يفضي لمحو الدين والاختلاف في نفس الاسس والاركان الالهية والنبوية لان جعل تلك الاسس هي مادة الفهم البشري لا يبقى تلك الاسس على هويتها فكل يدعي أن تلك الاسس والاركان الالهية شي مغاير لما يدعيه الآخر... وهذا مما يمحي ويفني الهوية الدينية لمحو أسسها واركائها

لضياعتها بين الاجتهادات والاستنباطات فانكار تلك الوساطة المعصومة موجب لنسف هوية المادة الالهية والنبوية حيث تشتت ولا تبقى حقيقتها وهويتها بسبب اخضاعها للفهم الغير المعصوم والغير الوحياني فتكون نفس المنظومة الالهية والنبوية موزعة وضائعة بين تلك الافهام البشرية التي لا تمثل إلا قراءة اصحابها من الفقهاء... فيكون كل اختلاف له أسسه المستقلة عن اسس الفهم الاخر فلا تبقى هوية للدين بين تلك الافهام غير المعصومة وغير الوحيانية... ومن انكار ضرورة تلك الوساطة تنشأ نفس المذاهب التي لا حصر لها... ولهذا التفت المخالفون إلى الضرورة العلوية والحسنية والحسينية والسجادية والباقرية والجعفرية والكاظمية... فجعلوا مقابلهم المذاهب الاربعة لانحرافهم عن خط أهل البيت (عليهم السلام) فأوقفوا الاجتهاد في الكتاب والسنة وإلا لم يبق عندهم من الدين باقية فصار الاجتهاد ضمن هذه المذاهب... وسبب ذلك انحرافهم عن ضرورة تلك الوساطة الوحيانية حيث جعلوا ذلك الدور فيمن لا أهلية له، مع أنهم في نفس الوقت يعترفون بأن هؤلاء الذين شغلوا هذا المنصب ليسوا بمعصومين وليسوا بواجبي الاتباع فالسؤال أنهم إذا كانوا ليسوا بمعصومين وليسوا بواجبي الاتباع، فلماذا لا يتبعون غيرهم...؟!

وهذا شبيهه بالحلقة العقائدية عندنا في عدم التعدي عن أصحاب الكساء وهم يقولون بعدم عصمة الصحابة ولا يقولون بالامامة شعارا

ومع ذلك لا يجروون على مخالفة الصحابة وتخطئتهم وتخطيهم، مع أن الصحابة مختلفون في أنفسهم ولهذا لا يستطيعون مخالفة الأول والثاني والثالث فإنهم يتعاملون معهم تعامل عقائدي، لأنهم لو خالفوهم لم يبق حجر عندهم على حجر حيث ينهار مبدأهم ودينهم وذلك لأن هذه لمرحلة دور بنيوي خطير لا يقوم به إلا معصوم ومقدس فوق النقاش ولهذا تعرف ضرورة العصمة بين الكتاب والنبوة وبين الناس وهي الامامة حتى ينحفظ الدين من التمزيق والانحراف ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا برهان بيّن دامغ لمن أنكر تلك الوسطة المعصومة المقدسة التي هي فوق النقاش، وليس هذا المبدأ وليد الصدفة والاختراع كما قدمنا بل هو ضرورة واقعية في النظام الديني من لابدية وجود حلقة معصومة بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) وليس هذا مجرد تسمية وشعار بل هو واقع وضرورة ومعادلة منهجية لا مفر منها.

ومن هنا يعلم أن حقيقة هذه الوسطة من البيان الوحياني المعصوم له الديمومة والثبات إلى يوم القيامة بخلاف الرأي فأن الرأي هو انجاس وانقهار بقيود الزمن والمكان وذلك لأن كل فهم ورأي فهو بشري خاضع لعوامل الزمان والمكان لأن الرأي لأي انسان غير معصوم حتى الفقيه المستنبط رأي بشري قابل للخطأ فإن قام الدليل على اعتبار قوله ورأيه كالفقيه لقيام الدليل على اعتباره... يؤخذ به... وكذا اصحاب الرأي

غير المستند إلى المادة المعصومة من أصحاب القانون الوضعي لابد أن يقدموا دليلا على رأيهم الذي لا يتعداهم ولا يستطرق التقنين الابدعي كالقانون الوحياني فمن هنا نقول بتعدد القراءات في البيان الوحياني المعصوم ولكن لابد لكل قارئ من تقديم الحجة على قراءته... فترى أن النص الوحياني له امتداد إلى يوم القيامة بخلاف الفهم الذي هو على طبق الموازين والحجة... فضلا عن غيره... وهذا لا يعني أن الدين ينسف ويتبدل ويتغير لأنه دين الفقهاء وفهمهم حتى تأتي النظريات الغربية التي تأثر بها بعض من الوسط الداخلي، لأن الوساطة الوحيانية المعصومة في بيان النص الوحياني موجبة للحفاظ على الهوية الدينية كما قدمنا وإنما يكون الاختلاف سنخ اختلاف لا ينال الهوية الدينية فمهما اختلف الفقهاء فان الهوية الدينية تبقى مهيمنة وثابتة لا زوال لها وذلك لأن مساحة الاختلاف بين الفقهاء لا تخرج عن الاطار العام للشواهد المقررة بل تضل سايرة ضمن المسار العام للشريعة ولمنهاجها رغم تغاير صياغات وقولبة الفتاوى المتعددة فالهوية الدينية ليست خاضعة للفهم والرأي حتى تتبدل وتزول بزوال الرأي.

وعلى هذا يكون من معالم هذا البرهان فتح باب الاجتهاد في كل زمان وأن الميت الفقيه لا يبقى قوله حجة دائما، وهذا مخالف لما عليه المخالفون حيث قلدوا الفقهاء الأربعة في الفقاهاة فقط إلا أنهم تعاملوا

معها معاملة الامامة فجوزوا تقليد الميت ابتداءً.

وبهذا يمكن معاضدة الاجماع على عدم تقليد الميت ابتداءً واستكشافه بهذا الفرق بين الضرورة المذهبية عندنا والضرورة المذهبية عندهم

وجملة من العلماء استكشفوا هذا الاجماع بطرق أخرى، فمن تلك الطرق ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) في غير هذا المقام بل ذكره لشيء آخر والحريّ أن يذكر ههنا مستندا لاستكشاف الاجماع.

ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) في المقام من لزوم امام ثالث عشر :

فقد ذكر في الفقه والأصول: أننا لو بنينا على جواز تقليد الميت ابتداءً لانحصر تقليد جميع الطائفة في واحد طوال الدهر لأن الأعلم بين الأموات والأحياء بحسب الواقع واحد، وعليه فيجب على كل الاجيال تقليده، وإذا وجب تقليده على كل الأجيال لزم من ذلك أمام ثالث عشر.

التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي (قدّس سرّه):

إشارة

وعلى كل حال قد قرب ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) بتقريبات :

التقريب الأول:

أن ما ذكره (قدّس سرّه) يستكشف منه الاجماع وذلك لأن من ثوابت مذهب أهل البيت (عليهم السلام) هو الحجية الثابتة المستمرة للمعصوم، أما غير المعصوم

فلا ثبوت ولا دوام لحجتيته. وعلى ضوء هذا الثابت من مذهب الامامية يُعرف أن صلاحيات غير المعصوم (عليه السلام) تنتفي بالموت وإلا لكانت صلاحياته باقية ولو كانت باقية ولم تنتفِ كان على حد المعصوم (عليه السلام).

وهذا مثل ما تقدم من تنظير الفرق بين المذاهب الإسلامية وبين مذهب أهل البيت (عليهم السلام) إذ أنهم يعطون الفقهاء الأربعة صلاحيات الامامة التي لا تتخطأ ولا تقتحم ويعطون أصحاب السقيفة منصب القداسة التي لا تتخطأ لا منصب العدالة الذي يمكن المناقشة فيما يصدر عنهم لأن العدالة تجتمع مع الخطأ.

والإفممع كون أبي حنيفة وغيره فقهاء فلماذا لا يتعدى ولا يحاكم نظرهم إذ الذي لا يتعدى هو منصب الامامة لا منصب الفقاهاة. وأيضاً إذا كان الصحابة عدولاً فلماذا لا يخطأون فإن العدالة لا تتنافى مع الخطأ ولماذا يكون التعامل معهم معاملة المعصومين مع القطع بعدم عصمتهم، وبهذا تعرف ضرورة وأهمية العصمة في تلك المرحلة - التي هي بين الله والنبوة وبين المكلفين - التي لا بد منها في الحفاظ على الدين الحنيف وأنهم لو تعدوا تلك الحلقة لما استقر لهم حجر على حجر، وكل ذلك لتركهم أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

التقريب الثاني:

أن يقال إن البحث ليس في تقليد الميت من جهة الأعلمية كأن نفترض أن الاعلمية متوفرة في الميت وجميع الشروط مفروضة التحقق، وإنما البحث هنا في خصوص شرطية الحياة ومانعية الموت من التقليد الابتدائي وعليه فإذا كان واجداً لجميع الشرائط وقلنا بأن الموت ليس بمانع تعين الرجوع إليه ولا يصح أن يتخطى ويتجاوز، وهذا معلوم البطلان بالضرورة لأن مثل هذا هو شأن قول المعصوم (عليه السلام) وصاحب المذهب لا شأن الفقيه التابع لأصل ومقررات المعصوم (عليه السلام). وهذا محذور تعليلي لكونه معلقاً على توفر جميع الشرائط من الأعلمية وغيرها فيه ما عدا الموت فيلزم منه المحذور على هذا الفرض وهو كاشف إنِّي عن بطلانه في نفسه.

التقريب الثالث:

أن يقال إن الأعلم في الأحياء والأموات بحسب الواقع لا بحسب الاحراز واحد وعليه فذاك الأعلم بحسب الواقع قوله لا يتخطأ، وهذا فيه محذور ... حاصله أن الذي قوله لا يتجاوز ولا يتخطى هو صاحب المذهب والامام لا الفقيه وصاحب الفتوى.

وقد أجيب - على ما ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) في تقريراته الأصولية والفقيهيه - أنه مع اشتراط شروط كثيرة في المُقلد لا توجب الثبات، بل

هي موجبة للتبدل والتغير في الفقيه فلا يلزم ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) من كونه إماماً ثالثاً لتبدله وتغيره من زمان إلى زمان أو بوجود من هو أعلم منه بعد أن لم يكن، إلا أن ما ذكره يصح على بعض الفروض التعليقية وهو كاشف إنّيّ بعدم انسجامه مع أصول الامامية كما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) وقد اوضحناه في هذه التقريبات.

تقييم الاجماع:

إن هذا الاجماع المستكشف بهذه الطرق إن كان كاشفاً عن سيرة متقدمة على الغيبة الكبرى عند الرواة فيعتمد عليه وإلا لكان الكلام في كاشفية هذا الاجماع عن تلك السيرة.

وقد يشكل على كاشفية مثل هذا الاجماع بأن السيرة قائمة على عكسه فإن كتاب الفضل بن شاذان يوم وليلة وكتاب يونس بن عبد الرحمن عمل بهما مع وفاة اصحابها فقد عمل بها الأصحاب.

والجواب أن كتب الاصحاب هي كتب أخبار وليست بكتب فتاوى فعملهم بها بمعنى أخذهم رواياتهما.

وعليه فإن كشف هذا الاجماع عن السيرة فهو حجة وإلا فلا، نعم الاجماع الذي ذكرناه وهو ما يرجع إلى أصول المذهب وضروريته بالتقريبات التي تقدمت فهو حجة، وسنبين إن شاء الله أن الوجه - الذي نعتمده في عدم جواز تقليد الميت ابتداء - هو رجوعه إلى بعض قواعد

المذهب وأصوله وإلا فمجرد دعوى الاجماع بدون كشفه عن السيرة المتلقاة من المعصوم (عليه السلام) أو غير المردوع عنها لا عبرة به.

الدليل الثاني ظهور الأدلة في اعتبار الحياة:

إشارة

إن الأدلة الدالة على حجية فتوى الفقيه في مسألة جواز الرجوع ظاهرة في اعتبار الحياة: كقوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (1).

فإن قوله: (لِيَتَفَقَّهُوا) ظاهرة في اعتبار الحياة لعدم صحة الخطاب إلا للأحياء.

ومن الأخبار: التوقيع الصادر من الناحية المقدسة وهو ما جاء في قوله (عليه السلام):

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» (2).

فإن الحوادث الواقعة أي المستجدة فالرجوع فيها إلى الميت لا معنى له إذ الحادثة المستجدة لا بد فيها من الرجوع إلى الحي إذ الميت

ص: 166

1- سورة التوبة، الآية 122.

2- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 142 ح 9.

لم يدرك الحادثة ولم يفتِ فيها حتى يرجع إليه، فالذين هم محل الارجاع هم خصوص الاحياء .

وقد مرّ أن المراد من الرواة هم الفقهاء الذين مصدر فتواهم الرواية لأن تطبيق الرواية على الحوادث المستجدة مما يحتاج إلى فهم ونظر وتأمل فاعتبار الفقاهة واضح فيه.

وكذا العناوين والصفات الواردة كقوله تعالى: (وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ) وقوله تعالى: (فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).

وفي الأخبار كقوله (عليه السلام) :

«رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا»، وقوله:

«أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...»، وقوله:

«اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا» .

وقد استدل باشتراط واعتبار الحياة في المفتي لظهور هذه العناوين في اعتبارها.

الاشكالات على الدليل الثاني:

الاشكال الأول:

إن ظهور دلالة الأدلة في الحي لا يعني نفي ما عداها واعتبارها بخصوصها فلا ينفي اطلاق الأدلة الأخرى الأتية، وذلك لأن كلاً من العام والخاص مثبت ولا تنافي بين المثبتين فلا يخصص المقيد المطلق إلا بشروط وهي غير متوفرة في المقام، وأيضاً عنوان الحياة لم يؤخذ في

هذه الأدلة كشرط إذ أن مورد هذه الأدلة خاص ولكن من دون أن يؤخذ فيها عنوان الخصوصية فغاية الأمر في هذا النوع من الأدلة - التي موردها خاص وانحصرت فلم ترد في غير هذه الموارد الخاصة - لا تنفي اطلاق نفسها فضلاً عن منافاتها لاطلاق الأدلة الأخرى فلو سلم عدم شمولها الميت لعدم اطلاقها بهذه الخصوصية الموردية فلا تراحم ما عداها من اطلاق الأدلة الأخرى فهي لا تقوى على تقييدها وذلك لأن التقييد لم يؤخذ من اللفظ بل أخذ من خصوصية المورد والسياق.

الإشكال الثاني:

أن هذه العناوين (لِيَتَّقَهُوا)، (وَلِيُنذِرُوا)، «نظر في حلالنا وحرامنا» وما شابه ذلك، تطلق على الميت بعد زمن التلبس كما تطلق على الحي ولهذا يطلق على الأوصياء منذرين ومبشرين حتى بعد موتهم. وأما قوله (عليه السلام): «وأما الحوادث فارجعوا فيها» فيمكن التأمل فيها أيضاً بأن الحوادث المستجدة ناظرة إلى المستجدة عند المكلف والمقلد بالكسر لا عند الفقيه إذ الفقيه قد أفتى فيها وفرغ عن حكمها.

الإشكال الثالث:

إن هذا الوجه كما يمكن أن يكون وجهاً مستقلاً يمكن أن يكون تقريباً للوجه الأول وهو الاجماع.

وحاصله: أن الفتوى متقومة بالرأي والتبني أي الاستنتاج والفهم من المدارك المقررة ولذلك لو جُنَّ أو أغمى عليه اغماء مستمرا أو غير ذلك ففي جميع هذه الموارد أتقت الفتوى عند الجميع بعدم جواز تقليده، وهذا الرأي عند الموت ينتفي، وكذا لو تبدل رأيه إلى رأي آخر فإنه لا يجوز البقاء على فتواه السابقة، فهذه الموارد دالة على أن بقاء الرأي وهو الاستنتاج دخيل في الفتوى وهذا الرأي ينتفي بالموت ولذلك استدل الآخوند (قدس سرّه) بهذا كدليل يستدل به على انتفاء موضوع حجية الفتوى ليس فقط في الأصول العملية والاستصحاب بل يستدل به على احراز انتفاء حجية الموضوع وذلك لانعدام الرأي ، إلا أن الشأن في أن الموت هل هو رافع للرأي المقوم للفتوى أم لا؟

وقد أجب عن هذا الاستدلال: بأن المسلم لو كنا نحن والقاعدة الصناعية هو اعتبار الرأي حدوثا لا بقاءً، غاية الأمر أن الدليل كالاجماع قام على عدم جواز التقليد في موارد خاصة كموارد الجنون والاعماء وإلا فليست حجية الفتوى متقومة بالرأي بقاء بل متقومة به حدوثاً فبحدوثه تحصل الفتوى وهي مستمرة عرفاً حتى مع انتفاء الرأي.

وأجيب أيضاً: أن الرأي للميت غير معلوم زواله حتى عرفاً لأن الموت ارتحال إلى عالم أرفع وأرقى فتخرج النفس من عالم ضيق وصغير إلى عالم واسع وكبير ومن ثم يتصف الأنبياء (عليهم السلام) بالنبوة حال

الموت فهو وصف كمال لا وصف نقص وإلا لما اتصف به الأنبياء (عليهم السلام) وهو بخلاف الجنون والمرض والنسيان فالموت كمال لموضوع الرأي عرفاً وهو الروح، فصفت النفس والروح لا تزول ولا تضعف بالموت بل تقوى وتثبت.

وبيان آخر: أنه إذا مال الانسان إلى قول أو رأي معين يبقى عرفاً أنه ينسب إليه حقيقة وبدون تجوز حتى حال موته ولهذا يقال فتوى الشيخ الطوسي ورأي العلامة والمحقق الحلبي، وقد يكون تخريج ذلك من جهة أن حدوث الرأي في حياة المفتي حيثية تعليلية عند العرف لبقاء الاسناد لا حيثية تقييدية حتى تحتاج إليها حدوثاً وبقاءاً وقد يكون تخريجه من باب ما ذكره الأصفهاني من أن الرأي باقٍ بعد الموت لبقاء النفس.

وهذا بخلاف تبدل الرأي فإنه يختلف عن الموت إذ تبدل الرأي هو تخطئة نفسه... وسنتعرض للمزيد من البحث إن شاء الله في بيان المختار.

الاشكال الرابع:

ما ذكره السيد الحكيم (قدّس سرّه) واعتمده السيد الخوئي (قدّس سرّه) من أن أدلة جواز التقليد إذا شملت الميت ابتداءً يلزم منه التعارض الداخلي وذلك لأن المفروض أن البحث في جواز تقليد الميت ابتداءً في خصوص مخالفة الميت للاحياء، وأما عند موافقته لهم فإنه يصح الاستناد للجميع كما يأتي بحثه، فلا معنى للتخيير.

وعند المخالفة لا يمكن التمسك بالسيرة ولا بالاطلاقات وإلا لزم منه التعارض؛ وذلك لأنه في شمول السيرة والاطلاقات للأقوال المتخالفة يلزم الجمع بين المتنافيين وشمولها لأحدها دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ويجب عنه بجوابين نقضي وحلي:

الجواب النقضي:

وحاصله أن هذا ليس خاصاً بالأموال بل يشمل الأحياء إذا اختلفوا فيما بينهم فالمفروض حصول المعارضة! مع أنهم يعالجون المعارضة فلا تتساقط الأدلة فهنا كذلك! بل يصار إلى التخيير كما سيأتي أو إلى ما ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) وهو الأخذ بأحوط القولين وليس هذا الاحتياط هو القسم الأول حتى يكون مقابلاً للتقليد بل هو منحدر عن التقليد ونوع منه.

الجواب الحلّي:

وحاصله أيضاً أن الكلام في تقليد الميت في نفسه بقطع النظر عن تخلف بعض الشرائط كشرائط المفتي أو الفتوى ككون الميت غير أعلم أو كون فتوى الميت معارضة بما يخالفها وغير ذلك، فليس النظر في الطوارئ بل النظر في تقليد الميت في نفسه مع القطع عن الطوارئ والموانع بل في المقتضى.

ص: 171

الاشكال الخامس: استصحاب عدم الحجية بتقريبه:

استصحاب عدم الحجية فكل حجة يشك فيها فالأصل عدمها، والقائلون بهذا الوجه في منع تقليد الميت ابتداءا التزاموا بجواز تقليده بقاءاً وذلك لجريان الاستصحاب، وقد قرب وجه المنع بتقريبين:

الأول: إن كان المستصحب هو الحجية الفعلية فهذا مقطوع بعدم إذ أن حجية فتوى الميت في حق البالغ قبل وجوده لم تكن حجة فعلية قطعاً حتى تستصحب بل المستصحب عدمها.

الثاني: إن كان المستصحب هو حجية الفتوى الانشائية وما هو على نحو القضية الحقيقية فهي وإن كانت متيقنة إلا أنها ليست بمورد للاستصحاب وذلك للشك في دائرة المنشأ سعة وضيقاً فهل الحجية مجعولة في حياة الميت فقط أو في حياته وبعد موته وعليه فلا يعلم أنها حجة على خصوص من أدرك المجتهد في حياته أو للاعم منه فلا علم لنا بثبوت الحجية بعد الممات لتستصحب حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية .

وفيه:

أن الاستصحاب يجري في نفسه مع قطع النظر عن أي موانع في البين.

ص: 172

وأما ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) بتقريبه فجوابه أنه قد قرر في محله أن استصحاب بقاء المجعول مقدم على استصحاب عدم الجعل.

وأما استصحاب حجية الفتوى الفعلية الثابتة للمكلف في حياة

المفتي على نحو القضية الخارجية فهي مقطوعة بعدم فلا يجري فيها الاستصحاب وأما حجية الفتوى الثابتة بلحاظ جميع المكلفين على نحو القضية الحقيقية إذ كل مفروض الوجود تكون هذه الفتوى حجة في حقه وعليه فبعد الموت نشك في زوال حجية الفتوى على المكلفين فتستصحب.

وأما ما ذكر من عدم جريان الاستصحاب من جهة اختلال بعض أركانه وهو عدم العلم بالحدوث وذلك للشك في سعة الحجية وضيقتها، فلا نعلم بأن الحجية المنشأة من الشارع هل هي خاصة بمن أدرك المجتهد وهو حي أو أنها تعم من لم يدركه كذلك؟، وعليه فلا علم لنا بثبوت الحجية بعد الممات حتى نستصحبها بل حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية إذ في الأحكام الكلية لنا علم بثبوت وفعلية الحكم في زمان ما وإنما نشك في استمراره وبقائه وأما بالنسبة إلى ما نحن فيه فلا علم لنا بثبوت الحجية على المكلفين فعلاً في زمان ما كالذين لم يدركوا المفتي، ومثل ما نحن فيه أحكام الشرائع السابقة فلا علم لنا بثبوتها لنا ولو في زمان ما حتى نستصحبها، فالشك هنا شك

ص: 173

في المقتضي لا الشك في الرفع.

وجوابه: أن ظاهر حجية فتوى المفتي للمكلفين بنحو القضية الحقيقية فإذا شككنا في سعة وضيق دائرة القضية الحقيقية يكون من الشك في الرفع لأن القضية الحقيقية تشمل كل مقدر الوجود، فالشك في شمولها لبعض مقدر الوجود لا من جهة حقيقتها بل من جهة الرفع والمخرج بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً الحالة السابقة التي هي ركن الاستصحاب ليس من الضروري أن تكون بلحاظ المكلف بل بلحاظ وجود الحجية للفتوى في نفسها أي الحجية المشرعة والثابتة والفعلية التي فعليتها بفعلية نفس متعلقها وهي فعلية ناقصة لا تقتضي التنجيز والتعذير، ولا تتوقف هذه على وجود المكلف، بخلاف الفعلية التامة فهي التي تقتضي التنجيز والتعذير ولا تتحقق إلا بالبلوغ والوصول إلى المكلف فهي التي تتوقف على وجود المكلف، فالفتوى مثلاً طريق معتبر كما في بقية الامارت والحجج كالرواية فإن حجيتها ثابتة بإخبار الراوي فإن روايته وخبره حجة حتى وإن لم يوجد مكلف وهي الحجة الناقصة فليس من الضروري أن تكون فعلية الحجة مرهونة بالاضافة إلى المكلف بل قد تكون بالاضافة إلى نفس الفتوى ومتنها.

ص: 174

ومنشأ منع الأعلام للاستصحاب بدعوى عدم وجود موضوعه هو عدم التفريق بين الحجية الفعلية التامة والناقصة، فالتامة هي التنجيز والتعذير وهذه لا- تتحقق إلا بوجود الموضوع أي المكلفين والناقصة بلحاظ الفتوى في نفسها فإنها حجية ناقصة مثل من عجز عن ترك الحرام فإنه لا تنجيز ولا تعذير ولكن الحرمة المشرعة باقية ولم ترتفع، ومثله وضوء الجاهل بالماء المغصوب فإنه لا تنجيز ولا تعذير مع وجود حرمة التصرف في الماء المغصوب ولهذا حكموا ببطلان وضوءه .

وهذه النكتة التي اغفلها الأعلام بل ونفوها قد أثبتها في التمسك بالأطلاق في تقليد الميت بقاءً بنفس هذه النكتة التي صححنا بها الاستصحاب كما ننبه عليها هناك إن شاء الله.

الأدلة التي استدلت بها على جواز تقليد الميت ابتداءً:

الدليل الأول: سيرة العقلاء:

إشارة

فقد استدلوا باطلاق السيرة العقلانية القائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة وربما قيل هو العمدة وبالتالي تنسحب إلى السيرة الشرعية ولا يفرق فيها بين الرجوع إلى الحي أو الميت ما دام الميت من أهل الخبرة في مجاله وهذا أمر مطرد عند العقلاء في كل موارد الرجوع إلى خبرويات أهل الخبرة سواء كان الرجوع له ابتداءً أو بقاءً.

ص: 175

أنه مخدوش بتمحيص حقيقة رجوع العقلاء في كل مجال إلى أهل الخبرة؛ لأن رجوعهم إلى الميت هل هو بالمباشرة وبدون الاستعانة بأهل الخبرة الأحياء وتوسطهم؟ أم لابد في رجوعهم من اعتمادهم على أهل الخبرة من الأحياء أولاً وأهل الخبرة يرجعونهم إليه ثانياً؟

فالمشاهد أنهم لا يرجعون إلى الميت ابتداءً إلا بتوسط الأحياء ففي العمليات الطبية والهندسية وغيرها لا يرجعون إلى الأموات إلا بتوسط أهل الخبرة وذلك لأنهم لا يعلمون هل نظرية الأعلام باقية أو أن هذه النظرية أبطلت مثلاً أم لم تبطل، طرأ عليها بعض التغيرات الهامة أو لا؟ وغير ذلك من الأمور التي يرجع في شؤونها ومعرفتها وتحديدها إلى أهل الخبرة.

وهذا خاص كما هو واضح بالمسائل النظرية والباقية على نظريتها لا بالمسائل البديهية إذ لكل علم مسائل بديهية وأخرى نظرية ففي المسائل البديهية لا يرجع فيها إلى أهل الخبرة أصلاً.

وسبب ذلك كله هو تكامل العلوم جيلاً بعد جيل وهو أمر طبيعي ملموس في قوافل العلوم سواء كان في الطب أو الهندسة أو الفيزياء وغيرها، وبطبيعة العقلاء أنهم يسعون لاتباع الأكمل.

وعلى هذا فما قيل من قيام السيرة على رجوع العقلاء للأموات

مباشرة ليس بصحيح بل لا بد من توسط الرجوع إلى الأحياء، نعم في بعض الموارد التي أخذوها من الأموات وأدركوا أثرها الايجابي فإنهم بقاءً لا ابتداءً لا يرجعون إلى الأحياء إلا إذا كان الأمر خطيراً.

الدليل الثاني: اطلاقات الأدلة والعناوين:

اطلاقات الأدلة والعناوين الواردة مثل قوله تعالى: (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ). وقوله تعالى: (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). ومثل قوله (عليه السلام):

«رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا»، وقوله:

«أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...»، وقوله:

«اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً» .

وبيان ذلك: أن دعوى اطلاق هذه العناوين لشمولها للميت والحي وعدم تقييدها بالحياة مبنية - بعد ظهور اختصاص هذه العناوين بالحي - على أن اعتبار هذه العناوين حدوثاً لا بقاء فتكون حثية تعليلية مثل وثاقة الرواي وحياته في حجية الرواية أو حدوثاً وبقاء فتكون حثية تقييدية مثل عدم تكذيب الراوي نفسه، فإن الراوي تعتبر روايته بشرط أنه لا يكذب نفسه وهذا القيد مأخوذ حدوثاً وبقاءاً.

فالسؤال الذي يطرح نفسه عن الحياة المعتبرة في حجية فتوى المفتي هل هي مأخوذة على نحو التقييد أو التعليل؟

والجواب: أنه إذا كانت الجهة المأخوذة في الفتوى هي جنبه الأمارية

والكاشفية المحضنة فإنها تحصل بمجرد الحدوث ولا يشترط البقاء مثل وثاقة الرواية وعدالة الشاهد فإنه بمجرد ما يخبر الراوي أو يشهد الشاهد تحصل الكاشفية بحدوث روايته أو شهادته حتى لو زالت الوثاقة والعدالة بعد ذلك؛ لوضوح أن الامارة ليست مرهونة ببقاء الصفات

هذا لو كنا نحن والجنبه الأمارية فالاطلاق المدعي تام لتوقف الكاشفية والامارية على ثبوت الصفات حدوثاً فقط ولو كان لبقاء هذه الصفات موضوعية في حكم الشارع بالحجية لاشترطه، فينفي اشتراطه بالاطلاق وعليه أن الفتوى إذا صدرت من المفتي وهو واجد للصفات تحقق الكشف حتى لو زالت بعد ذلك ولا يفرق في سبب الامارية والكاشفية بين السبب الحسي والسبب الحدسي والملكة العلمية إذ الكاشفية تحصل بمجرد حدوث تلك الصفات المأخوذة في الكشف.

وخير شاهد على ذلك كتاب الشلمغاني فإنه بعد انحرافه قال الحسين بن روح (قدّس سرّه): أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي (صلوات الله عليهما) وقد سئل عن عن بني فضال فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ فقال (صلوات الله عليه): «خذوا بما رووا وذرّوا ما رأوا» (1).

ص: 178

1- الغيبة (للطوسي): ص 390 ح 355 .

وأما لو قلنا: إن الجهة المعتبرة في الفتوى شىء آخر أيضا غير الامارية والكاشفية المحضنة كما هو الصحيح على ما سيأتي بيانه من أن المناط في حجية فتوى المفتي ليست الامارية فقط بل توجد مناطات آخر ولذلك - من باب المثال - لو جن أو مرض أو فسق فإنه مع بقاء رأيه وعدم تبدله فلا يصح الرجوع إليه والأخذ به ، فعدم صحة التقليد في هذه الأحوال منبه اجمالي على أن المناط ليس هو الكاشفية المحضنة وإن كان الدليل القائم على ذلك في هذه الموارد الاجماع.

فادعاء الأطلاق أو التقييد ينقح أن استظهار حجية فتوى المفتي أمانة محضنة أو غير محضنة، فمن قال بالجواز فعليه أن يقيم الشواهد على أن الحيثية المأخوذة في هذه العناوين تعليلية ومن قال بالمنع عليه أن يقيم الشواهد على أن حيثيتها تقييدية. فالتأمل في الاطلاق المدعي في المقام منشأ عدم تقديم المستدل شواهد على مدعاه.

الدليل الثالث: استحباب الحجة الثابتة للفتوى بعد الموت

اشارة

وقد اعترض عليه بعدة اعتراضات:

الاعتراض الاول وجوابه:

الاعتراضات المتقدمة في أدلة المانعين من كونه لا حالة سابقة له، وقد تقدم الجواب عن كل ذلك.

الاعتراض الثاني وجوابه:

ما ذكره الآخوند (قدّس سرّه) من أن الحجية معنى عقلي بمعنى التجيز والتعذير وهو منتزع من حكم آخر فلا يمكن استصحابه.

وفيه: أنه إشكال مبني، والصحيح هو ما ذكره المحقق النائيني (قدّس سرّه) - وإن كان ما ذكره له عدة صياغات وبيانات - من أن الحجية معنى وضعي معتبر في باب الامارة فهو قابل للاستصحاب.

الاعتراض الثالث وجوابه:

ما ذكره الآخوند (قدّس سرّه) من أن بين الحياة والموت تبدل موضوع وذلك باعتبار أن العرف يرى أن فتوى المفتي متقومة بالرأي وهو متقوم بالحياة ومع الموت ينعدم موضوع الفتوى ويتحقق موضوع جديد .

وذكر (قدّس سرّه) شواهد فقهية على تقوم الفتوى بالرأي كتسالم الكل على أن المفتي إذا جن أو فسق أو مرض أو غيرها من اختلال الشروط التي تعدم الرأي، فقد التزموا بعدم صحة البقاء على تقليده وهو حي إذا ذهب عقله أو صحته أو عدالته أو غيرها... وهذه الامور متقومة بالحياة فإذا انتفت الحياة ينعدم الرأي من باب أولى، فهذا شاهد على تقوم الرأي بالحياة.

وفيه: أن ما ذكره متين ، إلا أن الكلام فيما ذكره من الشواهد من أنها

لاتدل على تقوم الفتوى بالرأي، بل تدل على نكته أخرى - سنذكرها في بيان المختار - هي أن فتوى المفتي ليست متمحضة في الأمارية والكاشفية بل لها عنصر ومناط آخر، وجملة من الأعلام في باب التقليد عندهم اغفال عن هذه الحيثية التي سنذكرها وإن كانوا ارتكازا ملتفتين لها كما هو ظاهر منهم في بعض الفروع.

وبعبارة أخرى: أن الاشكال على الاستصحاب هو تبدل الموضوع بسبب الموت وذلك لما يأتي في معنى حجية الفتوى من اشتمالها على حيثية تختلف عن الامارية المحضة بحيث إن تلك الحيثية تختل بالموت لا بسبب ما ذكره بعض الأعلام من الاشكالات السابقة من عدم العلم بالحالة السابقة أو أن الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الجعل، بل هو لأجل تلك الحيثية المأخوذة في معنى الفتوى التي تنتفي بالموت ومن هنا يستشكل في جريان الاستصحاب.

فبعض هذه الاشكالات خاص بالتقليد الابتدائي كعدم العلم بالحالة السابقة وبعضها مشترك بينه وبين البقائي كالاشكال الثاني من كون الحجية عقلية منتزعة فليست حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي فلا يجري الاستصحاب لعدم ترتب الأثر. نعم لو كانوضعها باعتبار من الشرع لترتبت عليها آثارها العقلية من صحة التنجيز والتعذير.

وهذه الاشكالات ليست بتامة عندنا... والتام عندنا ما اختاره الآخوند

من تبدل الموضوع ولكن لا للنكتة التي ذكرها بل لما نختاره، وما نختاره مانع من جريان الاستصحاب بلا فرق فيه بين التقليد الابتدائي والبقائي.

هذا تمام الكلام في أدلة المانعين والمثبتين وقد ارتضينا من أدلة المانعين الاجماع بنكتة الضرورة المذهبية.

بيان المختار في تقليد الميت ابتداءً:

اشارة

ثم إن ما اعتمدناه من الادلة على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً يتألف من مقدمات:

المقدمة الأولى: في اشتمال حقيقة الفتوى على الأمارية والولاية:

أن الفتوى ليست اخباراً وامارة محضه بل هي نوع من الصلاحية والولاية والنفوذ وقد تقدمت الشواهد على ذلك من الآيات الروايات وغيرها فلا بد لها من التنصيب والأذن من الله.

المقدمة الثانية: في عدم الدليل على بقاء الولاية بعد الموت

اشارة

أن هذه الولاية والسلطة والصلاحية لا دليل على بقاءها بعد الموت فلا بد من اعتبار الحياة في تنفيذ واعمال هذه الولاية والسلطنة . هذا على نحو الاجمال .

وأما بيانهما بنحو التفصيل:

المقدمة الأولى وأدلتها:

اشارة

وحاصلها: أن مختارنا يعتمد على بيان ماهية وحقيقة الفتوى! فحقيقتها ليست اخباراً وأمارة محضة بل حقيقتها عملية ممارسة السلطة التشريعية كما هو في علم القانون أيضاً. فالفتوى ممارسة التشريع والسلطة والحاكمة من الفقهاء ولكنها ليست في عرض تشريع الله أو تشريع الرسول (صلى الله عليه وآله) أو تشريع أهل البيت (عليهم السلام)، ولا يخفى أن كل مرتبة من هذه المراتب مختلفة عن الأخرى سنخاً.

ويدل على ذلك دليان:

الدليل الأول: أن هذه الممارسة تحتاج إلى إذن من صاحبها بالأصل وتولية منه وهي ولاية الله لقوله تعالى: (قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ). فالمراد من الافتراء هو الكذب مع أن الله علق قولهم على الأذن فقط مع قطع النظر عن مطابقة الواقع فإن إذن كان صدقاً وإن لم يأذن كان كذباً فلو فسرنا الفتوى بالأخبار المحض فلا ترتبط بالأذن وحيث إنها مربوطة به في الآية فيكون معنى الأذن صلاحية وترخيص فإذا أذن الله تكون الفتيا صدقاً وإذا لم يأذن فهي افتراء.

وظاهر هذا أن الفتوى ليست أمانة بل هي انشاء حكم واعمال منصب التشريع ولو كانت أمانة محضة وليست بتولية من الله والنبى (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) ولا إنشاء حكم فإنه لا ربط لها بالأذن، وعليه فالأذن يدل على أن الفتيا مرتبطة بمنصب وسلطنة وولاية منحدره من ولاية الله

ص: 183

ثم ولاية الرسول (صلى الله عليه وآله)، ثم ولاية أهل العصمة (عليهم السلام).

ويدون الأذن والصلاحية والسلطنة المنحدرة من ولاية الله وأوليائه فهي ليست بفتوى بل كذب وافتراء لأنه نوع من التعدي على هذا المنصب.

وهذا ثابت أيضاً في مقام النبوة والوصية فكما هي ابلاغ فهي تحتاج إلى صلاحية واذن من الله، وكذا البشارة والندارة من الانبياء فإنه ابلاغ واخبار ولكنه يشترط فيه الأذن والصلاحية لهذا المنصب فكذا الإبلاغ عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأوصيائه فهذا كله يحتاج إلى صلاحية وأذن لكونه منصبا وسلطنة وولاية متفرعة.

بيان دور النبي في التشريع:

ولهذا يبنتي جهالة وجحود مقولة: «حسبنا كتاب الله» وأن النبي (صلى الله عليه وآله) في دعواه ومقاتته ساعي بريد لا دور له إلا الوساطة المحضنة ولا يعرف أن سنن النبي (صلى الله عليه وآله) حلقة لها موضوعية في تلقي سنن الله وكذا سنن أهل العصمة حلقة لها موضوعية في تحقق سنن النبي (صلى الله عليه وآله) للمكلفين.

ومع أن أتباع هذا القائل وافقوا صاحبهم في النظرة القاصرة المقصرة في معرفة مقام النبي (صلى الله عليه وآله) وخالفوه في أئمة المذاهب الأربعة حيث جعلوا لهم موضوعية في تحقق سنن النبي (صلى الله عليه وآله) بحيث لا يجتهد من

يأتي بعدهم إلا في فهم كلام هؤلاء الأربعة مع أنهم لم يقولوا حسبنا كتاب الله وسنة نبينا إذ هي بين أيديهم ولو أخذوا بالكتاب وسنة النبي (صلى الله عليه وآله) لتركوا هؤلاء الأربعة مع أن هؤلاء فقهاء يمكن مخالفتهم وليست مخالفتهم كفر إلا أن ضرورة وجود الوساطة المعصومة التي لا تخطأ - بل يكون الاجتهاد في كنفهم وأقوالهم - تحتم عليهم أن يتخذوا هؤلاء الفقهاء ويجعلوهم أئمة معصومين لا فقهاء فحسب وهذا عاقبة من أنكر وترك الوساطة بين الخلق والنبوة المتمثلة في أهل البيت (عليهم السلام).

الدليل الثاني: اعتبار الولاية والسلطنة في الفتوى وشواهد:

شواهد الآيات:

(إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ آسَأْ لَمَّمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيِّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا آسَأ تَحْفُظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (1).

فالترتب المذكور في الآية بين الحاكمين بالتوراة طولي منصب النبيين ثم منصب الأوصياء ثم منصب العلماء فالترتب باعتبار المناصب المجعولة فهو شاهد على جعل المنصب للعلماء والفقهاء الذي في طول

ص: 185

والمراد من الحكم عام وليس المقصود به القضاء فقط بل المراد به مطلق الفتيا وقد ورد الحكم بمعنى الفتيا في الكتاب في آيات أخرى وهي تدل على أن الفتيا صلاحية وسلطة ومنصب وليست مجرد إخبار محض.

شواهد الاخبار:

منها صحيحة أحمد بن اسحاق:

«العمري ثقني فما أدى إليك عنى فعني يؤدي ، وما قال لك عنى فعني يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال : «العمري وابنه ثقنتان فما أديا إليك عنى فعني يؤديان ، وما قال لك فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما ، فإنهما الثقنتان المأمونان»⁽¹⁾.

فإنها ظاهرة في السلطة التشريعية نيابة عنهم (عليهم السلام) .

وأيضاً صحيحة أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رأيت الراد على هذا الامر كالراد عليكم ؟ فقال :

«يا أبا محمد، من رد عليك هذا الامر فهو كالراد على رسول الله (صلى الله عليه وآله)»⁽²⁾.

ص: 186

1- وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 137 ح 4 .

2- المصدر نفسه، ص 153 ح 48 .

فهي جعل مقام وسلطة وولاية وليست مجرد امارة كاشفة. وأيضا ما دل عليه التوقيع بسند الطوسي (قدّس سرّه) قال :

«أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال : - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد ابن عثمان العمري (رضي الله عنه) وعن أبيه من قبل ، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»(1).

وأيضاً في التوقيع الشريف:

«فإنه لا عذر لأحد من مواليها في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا ، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ، ونحملهم إياه إليهم»(2).

وهو واضح الدلالة على أنه منصب وليس مجرد نقل للاخبار والحكاية والكشف وهو لازم التعبد به ولا يصح التشكيك فيه فهو تولية منهم إلى الفقهاء واعطاءهم الصلاحية .

وفي التوقيع الآخر الموثوق الصدور لمحمد بن صالح الهمداني لتعدد طرقها قال(عليه السلام) :

«ويحكم ما تقرؤون ما قال الله تعالى : (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورَىٰ ظَاهِرَةً) (3)، فنحن - والله -

ص: 187

1- وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 140 ح 9 .

2- المصدر نفسه، ص 150 ح 40 .

3- سورة سبأ، الآية 18.

القرى التي بارك فيها ، وأنتم القرى الظاهرة»(1)

وهو دال على نيابة الفقهاء في الفتيا عن المعصومين (عليهم السلام).

ومنها: رواية على بن سويد - وهي كالمحسنة - عن أبي الحسن (عليه السلام) :

«لا- تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين ، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، إنهم اتئمنوا على كتاب الله ، فحرفوه وبدلوه فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله ولعنة ملائكة ، ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة ...» الحديث(2).

فإن الفتوى لو كانت امارة وكاشفة فقط لما كان للشيعة خصوصية فليس هو مجرد الكشف عن الواقع بل سلطنة تشريعية مجعولة لفقهاء الشيعة .

ويدل عليها أيضا : أخبار القضاء إذ إن القضاء هو فتوى وزيادة وفي كثير من الآيات عبرت عن الفتوى بالحكم:

منها: مصححة عمر بن حنظلة قال:

«ينظران إلى من كان منكم قد

ص: 188

1- وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 151 ح 46.

2- المصدر نفسه، ص 150 ح 42.

روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنه استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله»(1).

فإن القضاء فتوى وزيادة، والامام (عليه السلام) قد قلده هذه الولاية.

ومنها: معتبرة أبي خديجة سالم بن مكران: فقال (عليه السلام):

«قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شئ من الاخذ والعطاء، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر»(2).

فجعل (عليه السلام) للقاضي الفقيه ولاية ومنصباً في طول ولاية ومنصب المعصومين (عليهم السلام) وليس قضاء القاضي مجرد امارة محضنة.

منها مصححة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - أنه ذم رجلاً فقال:

«لا قدس الله روحه، ولا قدس مثله، إنه ذكر أقواماً كان أبي (عليه السلام) ائتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبة علمه

ص: 189

1- وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 139 ح 7.

2- المصدر نفسه، ص 150 ح 42.

، وكذلك اليوم هم عندي مستودع سري وأصحاب أبي حقا ، إذا أراد الله بأهل الأرض سوءا صرف بهم عنهم السوء ، هم نجوم شيعتي أحياء وأمواتا ، هم الذين أحيوا ذكر أبي (عليه السلام) ، بهم يكشف الله كل بدعة ، ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين ، وتأويل الغالين ، ثم بكى ، فقلت : من هم ؟ فقال : من عليهم صلوات الله (وعليهم رحمته) أحياء وأمواتا : بريد العجلي ، وأوبصير ، وزرارة ، ومحمد بن مسلم»(1).

وتقريب الاستدلال أن الأمانة ولاية وتولية وكذلك عنوان الحافظ للوديعة والمستودع فتفيد أن الفقاهاة ولاية وأمانة.

وقد يعترض بأن هذه المصححة تقيد الاعتماد على تقليد الأموات ابتداء وهذا معنى كونهم نجوم أي مما يهتدي بهم أي ما استنبطوا وفهموه، فهم نجوم وطرق هداية أحياء وأمواتا.

وقرينة أخرى قوله عن هذا الدين ومعروف أن هذا الدين أبدي إلى يوم القيامة فهم نجومه.

وأیضا تعبیره بالصیغة المضارعة: ينفون عن هذا الدين انتحال.... فإنه يدل على استمرار هذا النفي منهم حتى إلى ما بعد موتهم.

ص: 190

1- وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، ب 11 ص 145 ح 25.

وفيه: أن استئمانهم لم يذكر فيه أحياءاً وأمواتاً بل كونهم نجوم الشيعة وأن الصلاة عليهم ذكر فيه أحياءاً وأمواتاً وهذا مقرر لأن اشتغالهم ومقامهم في الفضيلة وأثر ذلك من الصلوات عليهم مستمر إلى ما بعد حياتهم وهذا بخلاف استدعاهم واستحفاظهم فإنه لم يطلق فيه إلى مماتهم بل خص بحياتهم.

ومن الشواهد على اعتبار المنصية والولاية: العلم

أن الفقهاء علماء والعلم دائماً هو مصدر للقوة والقدرة فمع كونه علماً وكاشفاً فهو يولد صفة عملية كمالية وهي القدرة والقوة وهما تستبطنان نوعاً من التصرف والسلطنة والصلاحية.

ومن الشواهد: حقيقة ما يقوم به الفقيه المفتي

تعبير الأعلام عن المرجعية بالزعامة، وذلك لأن المفتي هو الذي يتحكم في مسير الطائفة والمؤمنين وكل ذلك لكون الفتوى تسبب تحكماً وتنظيماً وهيمنة وتصرف في مسير الأمة، فحتى القضاء فإنه وإن كان خاصاً برفع النزاعات إلا أنه يتوقف على الافتاء لأن مورد القضاء فرع مخالفة الفتوى - التي هي عبارة عن النظام والقانون - وإلا لو كانت الأمة مطيعة للنظام الشرعي وغير متمردة عليه لما احتجنا إلى القضاء وإقامة الحدود، فالفتوى هي المسار الطبيعي الأولى لأنها هي أصل القانون والنظام، فالآثار الأخرى كالمحاكمة القضائية والعقوبة وغيرها

فرع وجود النظام إذ على قراره تحصل المحاكمة والعقوبات على فرض مخالفته والتعدي عليه، فالسلطنة في الأصل هي سلطة التشريع والافتاء.

ومن الشواهد: عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض:

وهو ما قررناه في المباحث الأصولية من عدم وجود إخبار محض كما أنه ليس لنا إنشاء محض بل دائماً يكون إخبار مقترناً بإنشاء ما يشتد أو يضعف وكذا الانشاء ليس إنشاءً محضاً بل يقترن بإخبار ما يشتد أو يضعف.

وبيانه: أن الإخبار هو عبارة عن التزام المخبر بأن ما يحكيه مطابق للواقع وصادق وهذا الالتزام انشاء، ولهذا يطلب من الشاهد في مقام الشهادة انشاء الشهادة فيقال له: انشئ الشهادة. وتسميتها انشاء لما تحويه من الالتزام فإن المخبر أو الشاهد لو لم يلتزم بصدق مضمون ما يخبره أو يشهده فلا يعتمد على خبره أو شهادته إذ لا تصديق فيه بل لا يدل إلا على مجرد الدلالة التصورية، فالإخبار دائماً فيه جنبه انشاء إلا أنها ضعيفة في الخبر وتشتد في الرواية وتزيد شدة في البينة وتزيد في الفتوى وأكثر في الامامة وفي النبوة.

ولهذا ترى أن الناطق الرسمي مخبر، وأما كونه رسمياً فبما له من ولاية ولا بد من الصلاحية والأذن والترخيص الخاص بأنه المخول لأن يخبر ويعتمد على خبره دون غيره بحيث لو لم ينطق لا يتفعل الحكم

والقانون أي لا تعتبر شرعيته، وهذا هو مضمون الخبر المعروف عن جبرائيل عن الله مخاطباً للنبي (صلى الله عليه وآله) قائلاً:

«يا محمد، إن الله يقول لك: إنه لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك» (1) في حادثة تبليغ سورة البراءة.

منها: صحيح الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن قول الله (عز وجل): (وَ أَذَانُ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ) (2) فقال: «اسم نحله الله (عز وجل) علياً (صلوات الله عليه)

من السماء؛ لأنه هو الذي أدى عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) براءة وقد كان بعث بها مع أبي بكر أولاً فنزل عليه جبرئيل (عليه السلام) فقال: يا محمد، إن الله يقول لك: "إنه لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك" فبعث رسول الله (صلى الله عليه وآله) عند ذلك علياً (عليه السلام) فلحق أبا بكر وأخذ الصحيفة من يده ومضى بها إلى مكة فسماه الله تعالى أذانا من الله، إنه اسم نحله الله من السماء لعلي (عليه السلام)» (3).

فالتطرق عن السماء ليس هو إخبار محض بل هو مقام ومنصب إلهي يحتاج إلى إذن وترخيص ولهذا

«لا يبلغ عنك إلا أنت أو رجل منك».

ص: 193

1- المستدرک (الحاکم): ج 51، شواهد التنزیل: ج 1 ص 318، الفصول المهمة (ابن الصبّاغ): ج 1 ص 232.

2- سورة التوبة، الآية 3.

3- معاني الأخبار: ص 298 ح 2.

فغزل الاخبار عن الانشاء والولاية التي تحتاج إلى أذن وترخيص كما سطره العامة في بحوثهم الكلامية والفقهية لعدم فهمهم أن الرسالة والامامة مقام ومنصب إلهي وليس الحاكي لها مجرد ناقل وساعي بريد - والعياذ بالله - وكذلك من يأتي بعد الرسول ليس هو مجرد مخبر محض، فقد قالوا في الصحابة: إنهم مخبرون فقط ولكنهم عملياً لا يتعاملون معهم إلا بأنهم أصحاب مقام وقداسة وكذلك أنتمهم الاربعة أعطوهم ذلك المقام بحيث لم يخالفوهم أزيد من عشرة قرون فالاجتهاد في كنف هؤلاء ولا يخرج عنهم فهم عملياً يقرّون ويرون من ضرورة الدين ونسيجه وجود تلك الحلقة الحاوية للولاية والمنصب بين المكلفين والنبي (صلى الله عليه وآله).

وحاصل هذا الشاهد: هو أن الفتيا هي انشاء التزام - بما ورد عن الشارع المقدس - فهو يحتاج إلى ترخيص وأذن وليست أخباراً محضاً.

ومن الشواهد أنه توجد عندنا حجة في باب العقل النظري وحجة في باب العقل العملي، فهي في العقل النظري لا توجب إلا الكشف واليقين والاذعان كالبرهان ولا علاقة لها بالعمل، أما في العقل العملي فهي ممتزجة من الجانبين الاماري الكاشف والعملي الباعث وقد ذكرنا في المباحث الأصولية أن الحجية الأصولية ليست حجية العقل النظري

بل هي حجية العقل العملي لأن أصل المنجزية والمعذرية معناها حجية العقل الباعث على العمل، وهذا ليس بخصاص بحجية الفتوى بل جميع الحجج في أبواب الأصول والفقه والشريعة فهي من حجية العقل العملي إلا ما دل الدليل على خروجه فحتى حجية الرواية ذكرنا في محله - كبحث حجية خبر الواحد في الأصول وكذا في علم الرجال وعلم الكلام والعقائد - أن حجيتها حجية العقل العملي وفيها جنبه صلاحية ولائية وسلطة وحاكمية خلافاً لمن قال بأنها إمارة محضنة لتكون حجيتها من حجج العقل النظري إذ ليس فيه إلا الحكاية والكشف عن الواقع، وتشتد هذه الجنبه الولائية في الفتوى بشكل واضح وعليه تكون في حجية الفتوى جنبه ولائية وحاكمية وسلطة.

المقدمة الثالثة: لبيان المختار في الاحتياج إلى ولاية الحي :

إن هذه الولاية والسلطة والصلاحية لا دليل يقتضي بقاءها بعد الموت فلا بد في تنفيذ واعمال هذه الولاية والسلطنة من ولاية الحي، ويدل على اعتبارها أمور:

الأول: ما ذكرناه من صيغ الاجماع على منع التقليد ابتداء مؤشراً لهذه المقدمة الثانية.

الثاني: حيث ثبت في المقدمة الأولى بأن الفتوى ليست إمارة محضنة

بل فيها جنبه ولائيه وحاكمية فهي شبيهه بقضاء القاضي فلا بد أن يتعامل معها كما يتعامل مع قضاء القاضي فإنه لو مات تنقطع وتنتهي ولايته وحاكميته بالموت فيما يستجد من احكام ومن ثم تنقطع صلاحيته الفقيهه وكذلك المجتهد بموته في مقام الفتوى باعتبار أن طبيعة الفتوى متضمنة للولاية والحاكمية فهي تنقطع بموته كقضاء القاضي، نعم بالنسبة إلى ما أنفذه من الأحكام فسيأتي في مسألة البقاء على تقليد الميت.

والثالث: دأب الأعلام وتسالموا في بحث الصلاحيات والولايات النيابية للفقيه أنها تنقطع بالموت كاستلام الخمس والزكاة وإدارة الأمور وحيث أن الفتوى لها تلك الصلاحية الولاية والحاكمية فهي كذلك بلا فرق، فبعد موت الفقيه لا دليل يقتضي بقاء الحجية لفتواه وذلك لتضمنها الولاية والحاكمية والسلطة التشريعية وهذه كلها تنعدم وتنقطع بالموت ولا دليل يوجب بقاءها بعده.

وهو يختلف عن حكم الله عز اسمه والنبى (صلى الله عليه وآله) والامام (عليه السلام) لعدم احتمال الخطأ في كلام الوحي ولعموم أحكام الله ورسوله وأوصيائه صلوات الله عليهم أجمعين وولاياتهم لجميع البشرية إلى يوم القيامة وذلك لعموم الدين وكل ذلك لأن ولاية المعصوم لا تبدل فيها بل هي الواقع المحفوظ الذي لا يتعدى ولا يخطئ، بخلاف ولاية الفقهاء فإنها في معرض الخطأ والصواب، فهي قابلة للتبدل والتخطي والنقد

بالموازن فهي غير مستمرة، فدرجتها وخصوصيتها ليست بدرجة ولاية المعصوم (عليه السلام).

وليس في نطاق الأدلة ما يبقى ولاية الفقيه بعد الموت، نعم بالنسبة إلى من قلدهم سيأتي التعرض له في تقليد الميت بقاء، وأيضا توجد مؤشرات على ذلك:

منها: أن نفس تأمل بعض الأعلام - كما تقدم في أن الحجية الفعلية الثابتة في حق المكلف زمان حياة المقلد بالفتح هل هي بنحو القضية الحقيقية بمعنى أنها تشمل الأحياء في زمانه ومن سيأتي بعد موته - منشأه أن هذه الحجية ليست أمارية فقط بل هي ولائية وبقاؤها لا بد له من بقاء الولاية وحيث أن ظاهر الأدلة هو عدم جعل الولاية والحاكمية للميت استشكلوا في عدم سعة نطاق الحجية المفعولة لفتوى الحي إلى ما بعد موته وهذا التأمل والاستشكال منهم متين.

وأيضا ذهب بعض الأعلام للحكم ببقاء الحجية بعد الموت لذهابهم إلى أن الفتوى إمارة محضنة كالرواية إلا أن الرواية حسية والفتوى حدسية بل هي حسية محضنة على رأي الاخباريين أيضاً - ومن هنا قالوا ببقاءها بعد الموت ولو التفتوا إلى أنها ليست كذلك بل لها جنبه ولائية وحاكمية كما لها جنبه امارية لما قالوا ببقاءها بعد الموت! وهذا كله دليل على انقطاع الولاية والحاكمية بالموت اتفاقاً وتسالماً فالصحيح أنها

ص: 197

ليست بأمانة محضه كما تقدم في المقدمة الأولى، ولهذا ضمنا إلى أدلة حجية الفتوى حجية أدلة الحاكمية كقوله (عليه السلام): «إني جعلته حاكما» .

وحجية صلاحية القضاء للفقهاء وذلك لان جعل الفتوى للفقهاء جعل حاكمية له ولكنها متشعبة وذلك لأن القضاء هو حاكمية للفقهاء وزيادة فعلى هذا يكون عزل أدلة الفتوى عن الأدلة النيابية للفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) - لكنها نيابة بشكل محدود - غير صحيح؛ وذلك لأنهم نظروا إلى الفتوى كإمارة محضه أما حسيه ممزوجة بالحدس أو حسيه محضه. والصحيح أنها ليست بامارة محضه كما تقدم في المقدمة الأولى.

فلا بد أن يكون الاستظهار من أدلة الفتوى عين الاستظهار من الأدلة النيابية للفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) من أنها ظاهرة في الحي - لا لكون الفتوى إمامة محضه وإلا لأشكلك بما أشكلك - بل لأنها نوع من النيابة والولاية والسلطنة وهي لا بقاء لها بعد الموت.

وأیضا لو تنزلنا وقلنا بأن حجیه الفتوى كحجية الرواية فمن قال إن حجیه الرواية بمفردها باقية بعد موت الراوي وذلك لأن حجیه الرواية عن الميت لا تثبت إلا إذا كان الواسطة بيننا وبين الميت راوي حي، وكذا التواتر لا بد أن يكون بين من ندرکهم من الأحياء وإلا لكانت وجادة وهي ليست بحجة، فحتى حجیه الرواية لا تثبت إلا بواسطة

مشروطة بالحياة فلا تثبت الرواية إلا عن حي عن حي وإلا لو كان ميتاً لكانت الرواية عن الميت مرسله لا اعتبار بها وذلك لانقطاع الطريق بيننا وبين الميت، فثبت قول زرارة بقول العلاء بن رزين وهو يثبت بقول صفوان - مثلاً - وهكذا، ثم تواتر كتب الحديث يدا بيد إلى زماننا، ولهذا يمكن لمرجع التقليد الحي أن يرجع المقلدين الأحياء إلى الميت... ولكن لا مباشرة بل بواسطة. فبالموت تنقطع حجية روايته بين الأحياء والأموات فكذا الفتوى.

تقليد الميت بقاء:

ثمرة:

أن الشروط المأخوذة في الفقيه المفتي كالايمان والحياة والرجولة والعدالة والأعلمية وغيرها هل هي شروط عند الاختلاف مع بقية العلماء أو عند الاتفاق؟

فالكثير قالوا - وهو صحيح على مبنى حجية الفتوى من باب الامارية المحضنة - : إن هذه الشروط مأخوذة عند الاختلاف لأنه عند الوفاق تكون من قبيل تعاضد الامارات المختلفة كما لو أراد الفقيه أن يستدل على أمر بروايات متفقة المضمون وفيها الضعيف والحسن والصحيح والموثق فإن له الاستناد إلى مجموعها إذ كلها كاشفة وأمارة كما يصح أن يستند إلى أحدها وإن لم تتوفر فيه الشروط ، ولهذا قالوا

ص: 199

بجواز تقليد غير الأعلام مع عدم العلم بالمخالفة فضلاً عن العلم بالموافقة، نعم في موارد الاختلاف يكون لهذا الشروط موضوع لكي تتميز الحجة من اللاحجة عند التنافي والتعارض، وعليه فالبعض جوّز الرجوع ابتداءً إلى الميت في موضوع الوفاق مع الأحياء.

والبعض يصور وجوب الرجوع للجميع في موارد الوفاق لكون جميعها حججاً وإن اختلفت درجات حجيتها ولا معنى لترك بعضها دون البعض، هذا على فرض كل منها حجة سواء بنفسه أو بالانجبار وغيره. وأما في فرض المخالفة فلا بد من الترجيح للتعارض.

وكل هذا على فرض كون حجية الفتوى من باب الأمارية المحضّة وأما بناءً على كون حجيتها مشتملة على الولاية والزعامة والسلطة التشريعية فالمفروض أنه لا يفرق بين الوفاق والاختلاف لانقطاع الولاية والسلطنة بالموت وأما بالنسبة إلى بقية الشروط فيفرق ويفصل بين شروط وشروط كما سيأتي فالصحيح هو البناء على التفصيل بين الشروط.

وقد انقسم الأعلام إلى قسمين: بين قائل بالجواز وقائل بالمنع.

أدلة القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت:

الأول: اطلاق الأدلة اللفظية:

وهذا الاطلاق المدعى في المقام ليس بلحاظ الأفراد - أي بلحاظ أفراد الفقهاء - بل بلحاظ الأحوال والأزمان ، فمثلاً بعد شمول الأدلة فعلاً لزيد من المجتهدين هل تشمله بقاءً أيضاً أي حتى إلى ما بعد موته أم لا؟ فيتمسك باطلاق الأدلة في زمان ما بعد موته لعدم تقييد من شملته هذه الأدلة بزمن الحياة أو التمسك بالاطلاق الأحوالي هو عدم تقييد التقليد بالحياة فتشمل جميع الأحوال حتى حال الممات.

تنبيه:

قد اشرنا إليه سابقاً في أدلة المانعين من تقليد الميت ابتداءً في آخر دليل الاستصحاب من أن مدعاهم أنه لا حجية فعلية لفتوى الفقيه حال عدم وجود المكلف فبعد وجوده لم يتحقق ركن الاستصحاب وهو فعلية حجية الفتوى لهذا المجتهد في حق هذا المكلف حتى تستصحب؟!.

وحيث تمسكوا بالاطلاق هنا، والأطلاق تارة يكون أفرادياً وأخرى أحوالياً وثالثة أزمانياً وقالوا بأن الاطلاق هنا ليس بافرادي بل هو أحوالي وأزماني أي بلحاظ القيود والخصوصيات الخارجية عن ذات وطبيعة الفتوى، وإذا كان إطلاق الدليل المثبت لحجية الفتوى أحوالي لا أفرادى فالمفروض أن أصل الدليل مثبت لحجية ذات الفتوى بتحقق فردها وهو أصل فتوى الفقيه ، ومع قطع النظر عن وجود المقلد أو عدمه فإن أصل

ص: 201

فردية الفتوى محرز ومفروغ عنها، وهذا ما يثبتهُ الأطلاق، وعليه فهذا كاشف عن أن حجية الفتوى تتحقق بأصل وجودها ولا دخل لوجود المكلف، فيها إذ لا علاقة لوجود المكلف في حجية واعتبار الفتوى.

نعم جواز الأخذ بحجية الفتوى يتوقف على وجود المكلف وهذا ما أوجب الخلط عند من منع الاستصحاب إذ المستصحب هو حجية الفتوى الفعلية والمستشكل اشكل بعدم تحقق جواز الأخذ فعلاً بهذه الفتوى حتى يستصحب.

والخلاصة: أن التمسك بالأطلاق الأحوالي أو الأزمانى يتنافى مع ما قرره الأعلام - منهم السيد الخوئى (قدّس سرّه) - من منع استصحاب حجية فتوى المجتهد بعدم العلم بفعاليتها في ظرف عدم بلوغ المكلف وبعد موت المجتهد وبلوغ المكلف لا-علم بحدوثها حتى تستصحب؟.

فإن ما قرروه في الاستصحاب يتنافى مع ما تمسكوا به - هنا - من كون الأطلاق هنا الأحوالي أو الأزمانى إذ التمسك به يعنى أن أصل ما يثبتهُ الدليل الأطلاق هو أفراد الطبيعة، والطبيعة الأفرادية هي نفس وأصل فتوى المفتى فأصل الحجية تثبت بوجود فرد الطبيعة وهي فتوى المفتى فحجيتها مفروغ عن تحققها ولا دخل للقيود الأحوالية والأزمانى التي بلحاظ المجتهد نفسه والتي بلحاظ المكلف وإلا لما كان الأطلاق أحوالياً أو أزمانياً بل كان أفرادياً، فبلوغ المكلف لا دخل له في حقيقة

الفتوى بل هو أجنبي عنها فأصل الدليل يثبت حجية الفتوى مع قطع النظر عن بلوغ المكلف وعدمه وإلا- لما كان الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً.

ومنشأ الاختلاف وهو ما قدمناه من اختلاف آثار التقليد فإنها تارة متعلقة بفتوى المجتهد وأخرى متعلقة بمجموع فتوى المجتهد ورجوع وتقليد العامي، فالحكم وهو جواز الرجوع متقوم بالأمرين وجود المكلف البالغ ووجود فتوى المجتهد أما حجية الفتوى فهي متعلقة بوجود فتوى المجتهد لا غير. فما قالوه سابقاً في منع استصحاب حجية الفتوى لعدم فعليتها في ظرف عدم بلوغ المكلف ليس بصحيح إذ موضوع الحجية هو نفس وجود فتوى الفقيه وتحققها ولا علاقة لها بتحقيق بلوغ المكلف وعدمه...

فعدم التفريق بين موضوع جواز تقليد العامي - وهذا لا- علم لنا به حال حياة الفقيه بل نعلم بعدمه لتوقفه على وجود المكلف في حياة المجتهد - وبين موضوع حجية الفتوى الذي هو متحقق بوجود فتوى الفقيه وإن لم يوجد المكلف في زمن المجتهد وإلا لما كان الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً.

نعم جواز التقليد متعلق بوجود المكلف ووجود حجية فتوى الفقيه ووجودها يثبت بالاستصحاب فيتحقق موضوع جواز التقليد.

والخلاصة أن التمسك باطلاق الأدلة اللفظية يتدافع مع ما ذكره في

منع الاستصحاب في التقليد الابتدائي وذلك لأن الاطلاق هنا ليس افرادياً إذ الفردية ثابتة بأصل الدليل بل باطلاق الأحوالي أو الأزمانى وذلك لأن فردية الفتوى بالفقيه نفسه أي بلحاظ افراد الفقيه لا بلحاظ المكلفبل ولا بلحاظ أحوال الفقيه نفسه، فامارية وحجية فتوى المفتى تتحقق فعليتها بنفس المفتى نفسه وإن لم يكن المكلف العامى بالغا ومثال سوق المسلمين فإنه أمانة فعلية وهي تتحقق بنفس تحقق سوق المسلمين وإن لم يوجد المكلف.

فحجية فتوى المفتى ليس مأخوذاً فيها وجود المكلف العامى لا فى الحكم ولا فى متعلقه ولا فى قيوده وهي تثبت بأصل الدليل لا باطلاقه فما قالوه سابقاً أن حجية الفتوى لم تكون فعلية ليس بصحيح إذ هي فعلية بفعلية موضوعها وهو نفس فتوى الفقيه.

وذلك لأن كون الاطلاق أحوالياً أو أزمانياً دليل واضح على أنه لا كلام فى أصل وجود فرد الطبيعة إذ هو مفروغ عن وجوده، وحجيته ثابتة بأصل الدليل لا باطلاقه وإنما الكلام فى الاطلاق بحسب أحوال الطبيعة وأزمانها وإلا فهي محرزة الوجود، وهنا أيضاً كذلك فالفرد وهو حجية فتوى الفقيه الفعلية مثبتة بأصل الدليل الذى موضوعه أصل فردية الطبيعة وحيث لا اطلاق فى مورد الاستصحاب فالاستصحاب مثبت للشمول الأزمانى والأحوالى ؛ إذ الاستصحاب بديل الاطلاق الأحوالى

والأزماني فيما إذا كان هناك قصور في الأدلة اللفظية.

وهذا لا يعني أننا نرى جريان الاستصحاب في تقليد الميت ابتداءً بل نقول: إنما ذكرناه من مانع لجريان الاستصحاب ليس بمانع ، وإنما المانع هو ما ذكرناه من احتواء الفتوى على الأمانة والولاية والحاكمية وبالموت لا يبقى موضوع الاستصحاب لارتفاع الحاكمية بموته.

الدليل الثاني: اطلاق سيرة العقلاء وما فيه:

اطلاق السيرة وهي قائمة على أن العقلاء إذا رجعوا إلى قول أهل الخبرة وعملوا بما قالوه فإنهم يبقون على العمل به حتى بعد موت.

وفيها: أن هذه السيرة إما مع اتفاق الأموات للأحياء من أهل الخبرة وأما مع اختلافهم، فمع الاتفاق فلا كلام لأنه نوع من التقليد للجميع وأما مع مخالفتهم للأحياء ففي قيام السيرة على الرجوع من غير توسط الأحياء تأمل كما في تقليد الميت ابتداءً إلا أن تكون للمقلدين لهم نوع من الخبرة كالمتجزئ وهو أخص من المدعي.

فلا سيرة للعقلاء - وخصوصاً في مورد الشك - قائمة على البقاء على تقليد الأحياء.

الدليل الثالث: سيرة المتشعبة وما فيه:

وهي تستند إلى أخبار ذكرها صاحب الوسائل (قدّس سرّه) - وقد اشرنا إليها في تقليد الميت ابتداءً - في الأبواب 6 و 7 و 8 و 9 و... مع أن أصحاب

هذه الكتب قد أخذ عنهم ثم ماتوا بل إن بعضهم رُجع إليهم بعد موتهم.

وأجيب عن هذا : أنه رجوع إلى كتب الاصحاح الروائية وليس من الرجوع إلى كتب الاصحاح الفتوائية ككتاب يونس بن عبد الرحمن (قدّس سرّه) يوم وليلة وفيه وظائف اليوم والليله وكتاب الفضل بن شاذان (قدّس سرّه) في يوم وليلة وكتاب الصلاة لحريز السجستاني (قدّس سرّه) وغيرها فإنها كلها متون روايات، وإن قلنا: إن في كتبهم الروائية نوع من الاجتهاد كتبويب الروايات وعنونة أبواب الاخبار واختيار بعض الروايات وإضافتها وطرح المخالف لها فإنه نوع ترجيح لبعض الأخبار على بعض وتقطيعه للاخبار بجعل قسم منها في باب وقسم في آخر، فإن كل هذا اجتهاد لما فيه من إعمال الفهم ومع ذلك أن جنة الرواية في هذه الكتب ليست بقليلة فالأخذ بها من هذه الجنبه لا من الجنبه الاجتهادية، فالاستشهاد بهذه الاخبار على قيام السيرة التشريعية فيه تأمل.

الدليل الرابع: الاستصحاب وما فيه:

باعتبار أن حجية الفتوى فعلية في حق المكلف وبعد موت الفقيه نشك في بقاءها فتستصحب.

وقد أشكل الآخوند الخراساني (قدّس سرّه) على الاستصحاب بالشك في بقاء الموضوع بل بالتأمل نحرز عدم بقاء الموضوع عرفاً وذلك لأن الرأي دخيل في الفتوى والميت لا رأي له عرفاً وإن كان عقلاً له رأي ؛

لكون الحامل له الروح والنفس وهي باقية بعد الموت إلا أن المعول على العرف.

ويستشهد (قدّس سرّه) بموارد الجنون والاعماء أو تبدل الرأي فإنه لا يُعتدُّ بالرأي السابق فالرأي مأخوذ فيها حدوثاً وبقاءاً.

وقد أجابوا عن هذا الجواب: بأن الحامل لرأيه هو نفسه أو روحه فهو صحيح لزوالها بالموت وأما لو كان الحامل للرأي كتبه أو تلاميذه أو حفظ الناس لفتواه فالرأي موجود لكون الحامل غيره.

وفيه نظر: من جهة كون المعتمد في حجية الفتوى وجود الرأي حدوثاً وبقاءاً عند صاحب الرأي بحيث يكون صاحب الرأي حاملاً لرأيه ولهذا لو تبدل رأيه فإنه لا يقال أنه رأيه حتى مع وجوده عند الناس أو في الكتب. وأما بالنسبة إلى المقيس عليه من الجنون والاعماء والنسيان فإنها لا تسلب عنه أنه صاحب فتيا بل هو بدليل خاص، فخرج هذه الموارد بالتخصيص مع صدق بقاء الفتوى فهو من قيود الحكم لا الموضوع وليس خروج هذه الموارد بالتخصص حتى يكون من قيود الموضوع وعليه فلا يتم القياس على ما نحن فيه.

ويستدلون على ذلك بأنه عرفاً يقال فتاوى المحقق الحلي (قدّس سرّه) وأقواله ومسلكه ورأيه، فالفتوى موضوعاً ليست متقومة ببقاء الرأي بل متقومة بحدوثه وأما في موارد تبدل الرأي فإنه ينكشف خلل في السابق

فهو من الخلل في أصل الحدوث لا من الخلل في البقاء.

أما ما أشكله السيد الخوئي (قدّس سرّه) على الاستصحاب فهو اشكاله المعروف في جريانه في الشبهات الحكمية من تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب المجعول. فهو اشكال مبنائي وقد أجيب عنه في محله.

والصحيح في الاشكال : ما ذكرناه في تقليد الميت ابتداءً وذلك لمقدمتين:

المقدمة الأولى:

أن الفتوى ليست بامارة محضه وتقدمت الشواهد على ذلك - وإلا لثبت التأمل في الوجوه التي ذكرها الأعلام لمنع الاستصحاب - بل هي بنفسها نوع من الولاية والسلطة لا أنها تستلزم السلطة وذلك لأن نفس التقنين والتشريع بنفسه سلطة وولاية لا أن السلطة لازمة للتقنين.

المقدمة الثانية:

أن هذه السلطة تنقطع بالموت، وذكرنا ما يدل على ذلك فلا بقاء لها بعد موت المفتي وعليه فلا يجرى الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع، هذا فيما لم يبرم ولم يمض من التصرفات كالتصرفات اللاحقة بعد الموت وأما فيما أبرم من تصرفاته حال حياته فلا يصح نقضه، وسيأتي التعرض لها عند الكلام عن صلاحيات الفقيه النيابية في المسائل الآتية.

ص: 208

بل حتى لو بنينا على كون الفتوى اماره محضه فإن التأمل واضح في دعوى قيام السيرة في الرجوع إلى الميت مباشرة من دون توسط الرجوع إلى الأحياء مع الاختلاف؛ إذ أن أقوى الامارة التواتر كتواتر الرواية فإنه لو لم تكن هناك حلقة وسيطة متصفة بالحياة بيننا وبين تلك الطبقة لما نفع التواتر من جهة اماريته وإذا كان الأخذ بالتواتر بتوسيطهم فهو رجوع للأحياء لا للأموات وقد تقدم كل هذا في تقليد الميت ابتداءً فلاحظ.

المختار:

هو عدم جواز الرجوع إلى الميت ابتداءً وبقاءً لا انقطاع ولايته بالموت بل حتى مع عدم انقطاع ولايته بالموت بناءً على كون فتواه اماره محضه فإنه لا قيام للسيرة - عند الاختلاف - على الرجوع للميت دون توسط الحي ومع التوسط فهو من الرجوع للحي لا للميت؛ لأن أدلة الرجوع إلى أهل الخبرة امضائية والأدلة الامضائية لا تؤسس موضوع الامارة بل موضوعها ثابت بنفسه عند العقلاء تكويناً بل وكذا الأدلة التأسيسية لحجية الامارة فإنها لا تُوجد موضوعها أيضاً فالدليل الامضائي يمضي حكم الامارة والتأسيسي يؤسس حكمها ولا ربط له بالموضوع نعم يمكن أن تكون الأدلة التأسيسية مؤسسة لموضوع الامارة مثل سوق المسلمين من حيث الطهارة والتذكية بمعنى كاشفة عن وجود

تكويني لإمارة لم يلتفت إلى وجودها العقلاء ولم يتعاطوا معها. وعلى هذا تكون حدود الإمارة عند العقلاء هي موضوع الأدلة الواردة فلا تتعداها وحيث إن سيرة العقلاء عند الاختلاف قائمة على عدم الرجوع إلا بتوسط الحي فالادلة الممضاة أو المؤسسة أيضا كذلك.

والحاصل إلى هنا كان بلحاظ المقلد نفسه، والمختار عدم حجية فتوى الميث ابتداء وبقاءا.

تقليد الميث بواسطة الحي:

وأما حجية قول الميث المستندة إلى الحي ابتداءً أو بقاءً فهل للحي أن يجهز أو يوجب على المقلد البقاء على تقليد الميث أم لا؟

وبما أنه قد تقرر أن السيرة قائمة على الرجوع إلى الأموات بواسطة الأحياء وتقرر أن الأدلة الشرعية في اعتبار الإمارات امضائية لما عليه العقلاء وعليه يكون موضوع الأدلة وحدوده هو نفس موضوع الإمارات الذي انعقدت عليه السيرة وليس وظيفة الشارع إلا امضاء حكمها أو تأسيسه فحقيقتها هي ما قامت عليه السيرة ولا- دخل للشارع في إيجاد تلك الحدود فحتى على القول بكون حجية الإمارات من باب الطريقة المحضنة فإنه يثبت بالأدلة أن موضوع الإمارات التي اعتبرها الشارع هو ما قامت عليه السيرة ومما قامت عليه السيرة هو الرجوع إلى الأموات بواسطة الأحياء.

ص: 210

وأما على مختارنا من انقطاع ولايته بالموت إلا أن للحي بمقتضى ولايته وصلاحيته أن يجيز تقليد الميت ابتداء أو بقاء، وقد وقع الاختلاف بسبب اختلاف مؤدى الأدلة، فبعضهم يجيز مطلقاً وبعضهم يوجب وكل منهما في فرض ما لو تعلم الفتاوى وعمل بها أو تعلمها فقط أو التزم بها وغير ذلك.

والمختار هو وجوب البقاء لمن أخذ بالفتوى في حياة الفقيه وعمل بها ولم ينسها إلا أن الوجه في ذلك غير ما اختاره الأعلام وذلك لما ذهبنا إليه من أن الفتوى ولاية وسلطة تشريعية.

والنكته في ذلك هو أن معنى التقليد له تأثير فيما نحن فيه إذ حقيقة التقليد نوع تولية من العوام والناس للفقيه، وذلك لأن تقليد المقلدين نوع تولية وانتخاب منهم للفقيه وبسطهم يده، فقوله (عليه السلام) : «فارجعوا» ، وغيرها ، فيها نوع تخويل الناس لبسطهم يد الفقيه فالناس هم من يمكنون الفقيه لبسط يده وتمكينهم له في طول ولاية المعصوم (عليه السلام) فقوله:

«فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً» ، أن نفس تخويل الناس في احراز من يجب الرجوع إليه نوع تخويل لهم في تعيين الفقيه فالولاية أولاً للمعصوم (عليه السلام) ، وهو (عليه السلام) اشترط في تعيين الفقيه مشاركة الناس وولاهم إذ قبل تولية الناس للفقيه وبسطهم يده لا

تفقد تصرفاته وبتوليتهم له تفقد تصرفاته ولا تنقض، وهي بعد الموت على حالها . فنفس الأخذ منه نوع تولية وبسط ليده عليهم .

وعليه، فالأخذ الجديد بمثابة جعل تولية أخرى عليه، فحينئذ يكون الرجوع إليه - ابتداء بعد الموت أو بقاء بعد نسيان فتاواه - رجوع ووتولية وبسط جديد ابتدائي لا دليل عليه .

وبعد نفوذ تلك التولية من العوام بالرجوع إليه، ليس للفقهاء الحي رفعها إلا مع اختلال الشرائط ككون الحي أعلم مثلاً .

فالمحور في هذه المسألة هو نفس التقليد فإن معناه وحقيقته له تأثير في هذه المسألة فإن نفس التقليد - على ما بيناه - نوع تولية وتنصيب من المقلد للفقهاء فتولية الميت ابتداء لا مسوغ لها .

فقوله (عليه السلام) :

«فعلى العوام أن يقلدوه» أي يعطوه ويولوه زمام الامور فولاية التنصيب هي للمعصومين (عليهم السلام) إلا أنهم بعد أن قننوا ضوابط التنصيب والاختيار ثم اشترطوا أن يكون تطبيقها بيد الناس فالناس لهم نصيب ومشاركة في التنصيب فلا تكون تصرفات الفقهاء نافذة إلا بعد رجوع الناس وبسطهم يده .

وواضح أن توليتهم في خصوص البدييات بأن لا ينصبوا إلا العادل لا الفاسق باعتبار أن الفسق أمر ضروري يدركه الناس بخلاف الامور النظرية كالأجتهاد فهو ليس بيدهم.

ص: 212

نعم ، لو نسى من رجع إليه في حياته فإنه لا يحق له الرجوع بعد مماته لأنه نفوذ وتصرف وتولية جديدة من الحي للميت ولا تولية للميت بعد الموت لعدم قبول الميت للتولية والتنصيب .

فالفرق بين تجويز الحي البقاء على تقليد الميت دون تقليده ابتداء ليس هو عدم فعالية فتوى الفقيه في الابتداء وفعاليتها في البقاء بناء على الامارية المحضة فإن هذه التفرقة ليست بصحيحة بناء على كون فتوى الفقيه امارة محضة وذلك لما ذكرناه من أن حجية الفتوى موضوعها الذي تتحقق به فعاليتها هو نفس مصداق الامارة وهي فتوى المفتي ولا دخل لوجود المكلف أو عدمه في اماريتها وإنما الفرق في تقليد الميت ابتداء هو تصرف جديد أما في تقليد الميت بقاء فهو انفاذ التصرفات النافذة ومن ثم لا يصح رفعه إلا باختلال الشرائط كوجود الأعلم المخالف للميت.

وخالف في هذا السيد الخوئي (قدس سرّه) وقال: بأن تعريف التقليد ومعناه لا دخل له هنا أصلاً بل المدار على مقدار ما دل عليه الدليل فيؤخذ بمقدار دلالة فالسيرة والاطلاقات مثلاً قائمة على البقاء على تقليد الميت لمن أخذ ولم ينس سواء عمل أو لم يعمل.

وهذا غريب منه حيث إنه في مسألة: (من عدل عن تقليد الميت ثم أراد الرجوع إليه) منع من ذلك، وعلله بأنه من التقليد الابتدائي، وهذا ما

يدلل على ما هو مرتكز عنده من أن لمعنى التقليد دخالة في حقيقية وماهية التقليد البقائي المخالف لحقيقة التقليد الابتدائي، فما قام عليه الدليل هو خصوص التقليد البقائي بحدوده أي بما له من معنى مباين للتقليد الابتدائي فبعد اخراج الدليل للتقليد الابتدائي عن التقليد المعتبر يكون التقليد المعتبر فيه مساحة خاصة لا بد من تحديدها وإلا فلا معنى لتفرقة بين نوعي التقليد، إذن فتعريف التقليد له دور في هذه المسألة. ولا يكفي النظر إلى الدليل بل لا بد من ملاحظة ما قام عليه من معنى التقليد حتى يعرف المعتبر دون غيره من أقسام التقليد.

والتقليد كما فسرناه بالرجوع إليه والأخذ والتعلم منه فحقيقته تولية من العوام له فقوله (عليه السلام) :

«فعلى العوام أن يقلدوه» أي يسطوا حكمه ويولوه السلطة التشريعية فمعنى قلدت زيدا أي وليته وجعلته والياً .

وبالجملة: أن معنى التقليد لا بد من ملاحظته لما له من تأثير؛ إذ بعد انفاذ تصرفاته حال حياته يبقى ذلك النفوذ وتلك التولية للاصل بخلاف ما لو نسى ما تعلمه أو عدل عنه ولو خطأ بل حتى لو ترك تقليده واحتاط ثم رجع إليه - كما سيأتي تفصيل ذلك في المسألة الآتية - فإنه من الرجوع الابتدائي لأنه تولية جديدة من عوام الناس للفقيه ولا دليل على اعتبارها فلم تنفذ ولم تمض لأن الميت غير قابل للتولية.

وقد يقال: إذا كانت التولية لا قابلية لها إلا للحي فكيف للمجتهد الحي

يبقى تلك التولية للميت أليس هو من ابقاء تولية لموضوع وهو الحي إلى موضوع آخر وهو الميت ؟

وفيه: أن البقاء على تقليد الميت ليس تولية للحي الذي يسوغ البقاء على الميت كما سيأتي بيانه.

خلاصة البحث في مسألة تقليد الميت ابتداء وبقاء ثلاثة جهات:

الجهة الأولى: في حجية نفس فتوى الميت سواء كان الرجوع ابتداء أو بقاء وقد مرّ عدم الجواز لانقطاعها بعد الموت بدليل ما تقدم من أن الفتوى ليست بأمانة محضة بل هي نوع من السلطة التشريعية والولاية التي تنقطع بالموت بل ولو سلمنا أن حجيتها من باب الأمانية فلا بد في الأخذ بها من توسط الرجوع إلى الحي وقلنا إن هذا جار في التواتر وخبر الواحد أيضاً.

الجهة الثانية: دعوى أن حجية فتوى المفتي بلحاظ نفس المكلف وقد مرّ أنه غير صحيح أيضاً لانقطاع ولايته.

الجهة الثالثة: حجية توسط فتوى الحي للرجوع للميت وحقيقة التقليد في هذه الجهة أنها تتكون من فتويين فتوى الميت وفتوى الحي فهو اماراة على اماراة وقد اخترنا بأن هذا يسوغ في التقليد البقائي لأنه انفاذ لتصرفات العوام سابقاً ولا يسوغ في التقليد الابتدائي لأنه تولية وتصرف جديد من العوام.

وحاصله في اشكالين ذكرتهما لبعض الأعلام قديماً من أن الفقيه حيناً يُرجع عموم المكلفين إلى الميت بقاء أو ابتداء يرد اشكالان:

الاشكال الأول: ارجاع الحي إلى الميت مع علمه بمخالفته

أن ارجاع عموم المكلفين بالبقاء على تقليد الميت - مع علمه بأن الميت مختلف كثيراً مع الحي المرجع - موجب لأمرهم بما هو في نظره غير صحيح وعليه كيف يرجعهم إلى ما يخالف فتواه فيحصل التعارض الداخلي في فتاوى الحي.

الاشكال الثاني: ارجاع الحي إلى الميت المختلف معه في مسألة البقاء

وهو خاص بمسألة التقليد وهو أن الحي عندما يرجع المكلفين إلى الميت بقاء مع أن الميت يختلف مع الحي في مسألة البقاء أو في السعة أو الضيق مثل السيد الخوني يخص التقليد البقائي في خصوص المسائل التي تعلمها وعمل بها ولا يسوغه في غيرها وبعض تلامذته يوسع دائرة التقليد البقائي إلى جميع مسائله لأنه يرى أنه مطلق الالتزام فيحصل التنافي كما هو واضح فإن الميت لا يسوغ الرجوع إليه في مطلق الالتزام وغيره يسوغ ذلك... وعليه فهل يسوغ الرجوع للحي في هذه المسألة.

الجواب الأول: أن فتوى الفقيه بالرجوع بنحو القضية الكلية الحقيقية التي يمكن أن لا يكون لها مصداق بنظره وإذا كانت بنحو القضية الحقيقية الكلية فلا يلزم التنافي لأنه لا يلزم من فتواه بالبقاء أن يكون لها مصداق إذ لعل في قناعته أنه أعلم من الأموات فلا يصح إلا الرجوع إليه...

الجواب الثاني: أن فتوى الحبي ليست في عرض فتاوى الميت بل مثل باب القضاء مترتب ومتفرع على بقية الأبواب الفقهية فإن بعض الأبواب الفقهية مترتبة ومتفرعة على بعض الأبواب... فكذاك باب الحجية في باب التقليد متقدم على الأبواب الفقهية الأخرى فتكون فتاوى المجتهد في باب الطهارة والصلاة مثلاً محددة بما ذكره في باب التقليد أي هذه المسألة في الطهارة المخالفة للميت لخصوص من رجع إلينا ولا تشمل من رجع للميت بقاء.

التأمل في الجوابين:

فأما الأول: فالقضية وإن كانت على نحو القضية الكلية الحقيقية ولا تنظر إلى تحقق مصاديقها إذ لعله لا يوجد لها مصداق بنظره أصلاً إلا أن المفروض أن الفقيه يتحمل مسؤولية هذه الكلية التي ألقاها للمكلفين فكما جاء: ب"أنه ضامن" لأن هذه المسألة الكلية تطبقها بيد المكلفين على الفرض الجزئي فلم تبق هذه المسألة على كليتها بل طبقت على

مصاديقها الجزئية استناداً إلى فتواه فليس الكلام على فرض الكلية وإنما الكلام في استناد المكلفين إليها، فواضح التدافع بحسب نظره حيث إنه عبّد المكلفين بأمر بنظره باطل وغير صحيح.

وأما الثاني: من أن الرجوع إليه في مسألة التقليد سابق على الرجوع إليه في المسائل الأخرى مسلم ويحل المشكلة المذكورة... إلا أن الموجب للرجوع إليه في مسألة التقليد هو كونه أعلم الأحياء فلماذا لم يرجع إليه بنفس هذا الاعتبار في بقية المسائل حتى يخص الرجوع بتلك المسألة دون بقية المسائل؟

وقد أجيب: بأن تخصيص الرجوع إلى الحي في هذه المسألة هو باعتبار تخصيص الحي الرجوع إليه في هذه المسألة دون غيرها فإن الحي لا يرى نفسه حجة فالمسألة لمن قلد غيره سابقاً.

وقد أشكل عليه أيضاً: بأن هذا لا يأتي فيما لو كان الميت أعلم حتى في مسألة البقاء فمعه كيف يرجع إلى الحي؟

وأجيب: بأن الميت انقطعت حجيته في هذه المسألة للشك فيها بموته ولا يمكن الاعتماد عليها للزوم الدور فلا يجوز الرجوع إليه فيها بل يتعين الرجوع في هذه المسألة إلى الفقيه الحي.

وأما بقية المسائل المخالفة لفتاوى الحي فلا دور فيها؛ لأن الرجوع إليها بتوسط الرجوع إليه إلا أنها تتدافع مع فتاواه، فيرجع المحذور.

فالطولية لا ترفع التدافع وذلك لأن جميع فتاوى الميث مطوية في وجوب أو جواز البقاء فهي شاملة للمسائل المخالفة لفتاوى الحي؟

والصحيح أن الفتاوى إذا كانت من باب الامارة فالتعارض والتنافي محكم وذلك لأنه مع تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى لا يخلو أما أن يقدم امارية فتوى وجوب تقليد الميث والمفروض أن يتنازل عن فتاواه المخالفة للميث في بقية الأبواب وأما أن يقدم فتاواه فلا بد أن يتنازل عن مسألة وجوب البقاء على تقليد الميث.

وأما دعوى أن الأمارية مخصصة للمقلدين الذين لم يرجعوا إلى الميث سابقاً فالتنافي على فرض عدم التخصيص مع أن الفقيه يخصص فتاواه بمن لم يرجع إلى الميث.

فيدفعها اطلاق مفاد أدلة المسائل في الأبواب.

وأما على ما ذهبنا إليه من كون الفتوى ولاية وليست امارة محضة مثل باب القضاء من أن القاضي اللاحق إذا جاء لا يرفع ما أرمه السابق فعلى ما نبني عليه من أن الفتوى تصرف ولائي والتقليد هو تصرف واتباع وأخذ ولا يمكن للفقيه الغاء حكم القاضي السابق لأنه قد أمضى وأقر .

(مسألة 10) : إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت(1).

فليس للفقهاء أن يرفعه وأما مسألة التقليد فلا يأخذ بها للمانع الثبوتي وهو الدور . وهذا بحث آخر.

المسألة العاشرة: الرجوع للميت بعد العدول عنه

إشارة

(1) بين هذه المسألة والمسألة الآتية جهة اشتراك في عدم جواز العدول وجهة افتراق لكون العدول في هذه المسألة من الحي إلى الميت وفي المسألة الآتية من الحي إلى الحي إلا أن العدول من الميت حتى على فرض عدم صحته لا يسوغ له الرجوع إليه بعد ذلك لأنه من التقليد الابتدائي وهذا بخلاف العدول من الحي فإنه على فرض عدم صحته يسوغ له الرجوع إلى من عدل عنه.

والبحث في هذه المسألة يقع في كون العدول قاطعا للتقليد أم لا؟

فقد ذهب كثير من الأعلام إلى أنه العدول لا يتحقق إلا إذا كان سائغاً.

والصحيح أن العدول بنفسه محقق لانقطاع التقليد وإن كان العدول باطلاً.

والوجه في قاطعية العدول للتقليد وإن كان غير سائغ: هو أن حقيقة العدول هي ترك التقليد ، فيكون العدول تابعا لمعنى التقليد ولا ملازمة

بين حجية الفتوى والتقليد، فإن حجية الفتوى شيء والرجوع إليه وتقليده شيء آخر فبالعدول ينقطع التقليد وإن كانت الفتوى حجة... وإذا كان العدول يلزم منه انقطاع التقليد بأي معنى فسر فيكون التقليد بعده تقليداً جديداً، ولهذا لو عدل عن تقليد الميت وأراد الرجوع إليه بعد ذلك لم يشرع له لأنه من التقليد الابتدائي ولأجل هذه النكتة ذكر السيد الخوئي: (أن التعلم من الميت بعد النسيان من التقليد الابتدائي)، فالنكتة هي أن العدول قاطع للتقليد بأي معنى فسر فمن فسره بالتعلم والأخذ بداعي العمل تنقطع الداعوية بالعدول بترك العزم على الأخذ والتعلم بهذا الداعي ومن فسره بالالتزام ينقطع بتركه الالتزام ومن فسره بالاستناد ينقطع بترك الاستناد... وهكذا، ويتحقق العدول أيضاً بتعلم فتاوى غيره بداعي العمل أو الالتزام بفتاوى غيره أو بالاستناد إلى فتاوى غيره. ولهذا لو قلد زيدا فمات ورجع إلى سعيد وأجازته في الرجوع في خصوص المسائل التي تعلمها وعمل بها ثم قلد قيساً وهو يقول بأن التقليد هو الالتزام فإن قيساً يرجعه إلى الأول مطلقاً مع أنه عدل عنه في غير دائرة ما قلده بفتوى سعيد وهو عدول كما بيّنا فيكون الرجوع إليه من تقليد الميت ابتداءً.

العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط :

وأيضاً من مات مرجعه وأحتاط فإن الاحتياط عدول عن مقلده... نعم

يمكن أن يقع النقاش في الصغرى هو كون الاحتياط أو الرجوع إلى سعيد عدولا في غير تلك الدائرة التي احتاط فيها أوجع إلى سعيد فيها أم لا؟ وهذا شيء آخر.

وأما الاحتياط المكتنف في التقليد فليس هو عدول عن مرجعه الذي مات فهو يحتاط بين من يقلده مع غيره فهذا الاحتياط لا يتنافى مع التقليد على ما تقدم بيناه.

وعدم كون العدول سائغا شرعاً لا يعنى عدم تأثيره وكونه كعدم عدول كما ذهب إليه بعض الأعلام بل له تأثير وإن لم يكن سائغا لأنه أمر واقعي حقيقي لا ربط له بالجواز والمنع بل موضوع وفعل خارجي مربوط بالوقوع مثل من دخل بمطلقة في العدة الرجعية وتحقق الرجوع وإن لم يكن قاصدا للرجوع فضلا عما لو كان مقصودا إلا أنه غير مشروع فهو مغير للموضوع كإراقة الماء الذي للوضوء فإنها وإن كانت غير مشروعة إلا أنها تغير الموضوع من الواجد إلى الفاقد وعليه فيجب التيمم. ولهذا قال السيد الماتن (قدس سرّه): (وإذا عدل عن الميت لا يجوز له الرجوع)، وقد وافقه أكثر المحشين (رضوان الله عليهم).

والعجيب من البعض ممن يرى أن التقليد هو الالتزام - كبعض المعاصرين - ومع ذلك يقول بعدم تحقق الانقطاع بالعدول مع تحقق ترك الالتزام! نعم لو عرفنا التقليد بصرف المطابقة أو ثبوت الحجية كما

(مسألة 11): لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي ، إلا إذا كان الثاني أعلم(1).

ذهب إلى الثاني المحقق العراقي (قدّس سرّه) فإنها لا تزول ولا تنقطع بالعدول .

هذا بالنسبة إلى جهة الاختلاف بين المسالتين ، وأما جهة الاشتراك

وهي أصل مشروعية العدول وعدمها فتأتي في المسألة الآتية.

المسألة الحادية عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعم

إشارة

(1) قد مر في المسألة السابقة أن العدول من الميت إلى الحي وكذا العدول من الحي إلى الحي إلا- انه توجد خصوصية فيما إذا كان المعدول عنه هو الميت فإنه وإن كان العدول في بعض الصور غير جائز إلا أنه يوجب محذور في المعاودة لتقليده، وحاصله: أن المعاودة للميت تقليد ابتدائي لانقطاع التقليد بالعدول عنه وأما العدول عن الحي فإنه وإن حصل انقطاع للتقليد إلا أن الرجوع والمعاودة إليه من التقليد الابتدائي للحي الذي لا محذور فيه، وقد ذهب إلى هذا أكثر المحشيين على العروة وفاقاً للماتن (قدّس سرّه) إلا أن البعض ذهبوا إلى أنه من التقليد البقائي، ومرّ أن هذا لا يتناسب مع مبناهم من كون التقليد هو الالتزام، نعم على مبنى أن التقليد هو المطابقة أو الحجة فهو من التقليد البقائي كما أشرنا إليه في المسألة السابقة، فحاصل المسألة السابقة أنها متعرضة إلى العدول وآثاره وأما في هذه المسألة فالكلام في حكم العدول من الجواز وعدمه بقطع النظر عن آثاره.

وقد ذكر الماتن (قدّس سرّه) في هذه المسألة عدم جواز العدول أصلاً إلا إذا كان المعدول إليه أعلم.

ثلاث صور للعدول:

الصورة الأولى: العدول إلى غير الأعلّم

وظاهر متأخري الأعصار الاتفاق على المنع.

الصورة الثانية العدول إلى أعلم

والمتعين فيها العدول مع العلم بالمخالفة.

الصورة الثالثة: العدول إلى المساوي:

وهل يتحقق التساوي مع الفوارق اليسيرة أو بالفوارق غير اليسيرة؟ وسيأتي أن الفوارق اليسيرة لا تعد فارقاً في الأعلمية.

وتقليد أحد المتساويين تارة يكون في جميع الأبواب وأخرى في بعضها، والتخيير في الرجوع إلى أحد المتساويين هل هو في مجموع

الابواب أو في بعض الابواب دون البعض كأن يقلد أحدهما في بعض الأبواب ويرجع إلى الآخر في البعض الآخر؟

وإذا اتفقوا في الفتوى يجوز الرجوع إلى الجميع ويصح أن يقلد البعض غير الأعلّم فإن قلت أنه لا فائدة فيه ولا ثمرة في رجوعه إلى الجميع

أو إلى غير الأعلّم بخصوصه.

قلت: توجد ثمرة وفائدة بعد الموت كما لو قلد غير الأعملم ثم مات الأعملم وغير الأعملم، ورجع إلى الحي الأعملم الذي يوجب عليه البقاء إذا كان الميت أعملم من الحي مع أنه لم يقلد الميت الأعملم من الحي فيجب عليه الرجوع إلى الحي دون الأعملم الميتمنه بخلاف ما لو قلد الأعملم، فإنه يجب عليه الرجوع إلى الميت دون الحي، وأما لو قلد الجميع فإنه يجب عليه الرجوع إلى الميت الأعملم أيضا لأنه قلده هذا بعد موته وأما ثمرة تقليد الجميع قبل الموت فمنها أنه يصح له أن يعطي الحقوق الشرعية فيما إذا كانوا متفقين في باب الخمس فإنه يجوز أن يعطي الحق لأي واحد منهما ولو بنى على وجوب أعطاء الخمس إلى من يقلده.

والكلام في التخيير بين الأحياء هل هو ابتدائي أو استمراري فهو متوقف على وجه التعارض المختلف عن تعارض الامارات.

المباني عند اختلاف المتساويين:

اشارة

وكلامنا في خصوص ما إذا كان المجتهدان متساويين فيكون الرجوع إليهما ابتداء - في موارد التخالف في الفتوى على الامارية - من التعارض في الفتوى فتوجد مبان:

المبنى الأول: القاعدة التعارض والتساقط

المبنى الثاني: التعارض فقط في مرحلة الفعلية وعدم التساقط:

اشارة

ص: 225

وهذا مذهب مشهور المتقدمين هو أن الأصل في تعارض الامارات هو في مرتبة الفعلية التامة وتبقى الامارتان على أصل الفعلية الناقصة فاقتضاء الحجية لكل منهما باق.

الحجية الاقتضائية عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه:

والفرق بين الحجية الاقتضائية عند القائل بالتساقط وبين الحجية الاقتضائية عند القائل بعدم التساقط هو أن الحجية الاقتضائية عند القائل بالتساقط هو شمول دليل الحجية للأمانة على صعيد الدلالة الاستعمالية وأما عند مشهور المتقدمين فالحجية الاقتضائية هو شمول الدليل للأمانة على صعيد الدلالة الجدلية فضلاً عن الاستعمالية.

فالاقتضاء عند المتأخرين لولائي بمعنى لولا المانع لأثر دليل الحجية أثره بمعنى اقتضاء شمول الدليل لولا التعارض.

الحجية الاقتضائية عند الآخوند (قدّس سرّه)

وهناك معنى آخر للاقتضاء ذكره الآخوند (قدّس سرّه) في الكفاية يستعمل في الحكم الفقهي الواقعي ويستعمل في الحكم الظاهري الأصولي وهو أن دليل الحجية شامل للأمانة على صعيد الدلالة الاستعمالية والدلالة الجدلية وتحققه خارجاً وفعلاً ولكن ليس بتام الفعلية مثل خطاب النائم، ومعنى الفعلية الناقصة هي أن يكون للحكم فعلية إلا أنها لم تبلغ مرتبة الفاعلية والباعثية والمحركة، مثل شمول دليل وجوب الصلاة للنائم فإن

الحكم له اقتضاء أي فعلية إلا أنه لا يبعث ولا يحرك فهذا هو الاقتضاء عند المتقدمين.

المبنى الثالث بيان الأصفهاني لرأي المتقدمين بالحجية الازدواجية وأن التعارض في التنجيز لا في التعذير:

وقد أوضح الأصفهاني (قدّس سرّه) مراد المتقدمين ببيان لطيف وحاصله : أنه بين الامارتين المتعارضتين كالتفويتين المتعارضتين أو الخبرين المتعارضين تكاذبا وتناقضا كما لو كانت احدهما تثبت الوجوب والأخرى تنفيه.

والحجية تأتي بمعنى التنجيز والتعذير وتنجيز المتنافيين غير معقول

وعليه فلا بد من التساقط أو غيره وأما تعذير المتنافيين فلا تناقض فيه ولا امتناع وعلى التعذير يكون الأصل عند التعارض هو التخيير وتكون أدلة واطلاقات الحجية - بمعنى التعذير - اقتضائية.

والمحقق الأصفهاني - لم يذكر هذا المبنى في التعارض وإنما ذكره هنا - ولم يبنه على ملاك الامارية والكاشفية الذي لا يمكن أن تكون الفتويان والخبران المتنافيان يكشفان عنه إذ الواقع واحد فيستحيل كشف المتكاذبان عنه لاستحالة صدق المتناقضين بل بناء على مسلك التنجيز والتعذير في حقيقة الحجية وقد صب بحثه في متن الحجية.

ص: 227

فذهب إلى أن تنجيز المتناقضين غير معقول فإذا تعارضت الامارتان لا تبقى الحجية بمعنى التنجيز ويتحقق التنافي والتناقض فيمتنع البقاء.

وأما إبقاء الحجية في حيثية التعذير فلا مانع منه بحيث يكون مرخصاً للمكلف أن يأتي بأحد هذين الطرفين ولا تنافي ولا استحالة في ابقاء الحجية في جانب التعذير فللشارع أن يقول لك: سواء جئت بهذا أو هذا فإنك معذور على فرض مخالفة الواقع.

فإن اجتماع كلتا الامارتين المتعارضتين المثبتتين للتعذير لا استحالة فيه ، فلهذا نبه الأصفهاني (قدّس سرّه) على أن من قال - : إن الامارتين المتعارضتين الاصل فيهما التساقط - نظره إلى جنبه التنجيز فيهما.

وقال (قدّس سرّه) : ليس الكلام في أثبات إمكان التخيير بالنظر إلى جانب التعذير فقط بل هو المتعين واللازم المصير إليه - بحسب الاثبات أيضاً - في كل الامارات المتعارضة بمقتضى اطلاق أدلة حجية الامارات بلا فرق بين الفتاوى و الأخبار.

فاطلاق دليل الحجية يفيد أن الأصل في الامارت عند التعارض ليس التساقط، وذلك لوجود حيثية التعذير التي هي من الخصائص الماهوية لمفهوم الحجية المجعول بأدلة الحجية وهو باق، وليس المجعول هو خصوص المنجزية حتى يقال بسقوط الأمانة بجميع خصائصها عن الحجية.

ولا يقال: إذا امتنع التنجيز ارتفع التعذير ؛ لأن الجاعل لهما هو نفس

أدلة حجية الامارات وهي منبئة لكلا الأمرين فإن استحالة أحدهما لا يلزم منه عدم وجود الآخر ولا تلازم بينهما ولا كونه خلاف ما جعلته الامارة.

لأنه يقال: أن المنجزية والمعذرية من الأمور المجعولة للامارة التي لا قابلية للأمانة إلا الاتصاف بأحدهما ويستحيل اتصافها بكليهما في مورد واحد؛ وذلك لاستحالة اجتماع جعل أدلة حجية الامارة لهما في مورد واحد للتناقض، إذ التنجيز مجعول للامارة في مورد اصابة الواقع والتعذير مجعول في مورد مخالفة الواقع. فلا يعقل اجتماعهما فلا ملازمة بينهما بل الملازمة بين وجود أحدهما وعدم الآخر.

ففي مورد استحالة التنجيز لا مانع من التمسك باطلاق الأدلة لاثبات التعذير على فرض المخالفة للواقع، فلا معنى لاسقاط الحجية في موارد التعذير، نعم بالنسبة إلى حيثية التنجيز يتحقق التساقط ولا ملازمة بين سقوطها في حيثية التنجيز وبين سقوطها في مورد حيثية التعذير فلا تساقط في جنبه التعذير بل الضروري الالتزام بعدم التساقط لاطلاق الأدلة في حجية خبر الواحد واطلاق الأدلة في حجية الفتوى واطلاق الأدلة في حجية الظهور وغيرها من الامارات.

وهذا خلاف ما قرره متأخرو الأصحاب ولكنه وفاق لمتقدميهم فهو شرح منه (قدس سره) لمسلك المتقدمين، لكن على مبنى تفسير معنى الحجية بالتنجيز والتعذير وإن كان لا يتم على مبنى الكاشفية في الامارات

والحجبة على صعيد ملاك الامارات من تميم الكشف أو غيره، نعم يتم توجيه مسلك المتقدمين من عدم التساقت عند التعارض على الكاشفة بما مرّ من أن التساقت إنما هو في الفعلية التامة والتنجز لا في أصل الفعلية الاقتضائية. فالصحيح أنه بأي معنى فسرنا الحجبة سواء بالتنجز والتعذير أو الكاشفة والطريقة التكوينية أو الاعتبارية أو من جهة ملاك الامارات فإنه ليس الأصل في التعارض التساقت.

بيان حقيقة الحجبة التخيرية وأثره في النتيجة

وهذا وجه لطيف للمشهور حيث ذهبوا إلى أن في حجبة الامارة ازدواجية فإن طابقت الواقع فمنجزة وإن أخطأت فمعدرة من مخالفة الواقع، فليست الحجبة خاصة بجانب التنجز حتى يلزم التساقت لأجل تناقضه والتنافي بين الامارتين بل لها جانب التعذير وهو لا تنافي فيه.

وقد أضاف الأصفهاني (قدس سرّه) بأن الالتزام بأحد الامارتين لا يقلب الحجبة التخيرية إلى حجبة تعيينية بل تبقى الامارة على ما هي عليه من التخبير وهو نظير التخبير في الحكم الفقهي كخصال الكفارة فإنه إذا اختار المكلف أحد الخصال لا ينقلب إلى واجب تعييني بل يبقى واجب تخيري.

ومعنى التخيرية أنه لو أخذ بها فهو معذور، فالعمل بأحد الحجبتين التخيريتين لا يقلبها إلى التعيين، وهذا هو معنى بقاء الحجبة التخيرية

ثم قال (قدّس سرّه) : وعلى هذا البيان الذي ذكرناه لا حاجة إلى ما تكلفه الشيخ الانصاري (قدّس سرّه) باثبات استمرار الحجية التخيرية بعد الاختيار بواسطة الاستصحاب ودفع معارضه بالحكومة.

وبيانه: إنه بعد الأخذ بأحد الامارتين يشك في بقاء التخيير فيستصحب. وقد أشكل عليه باستصحاب حجية الامارة المأخوذ بها فإن لزومها في حقه يشك في بقاءه ومنشأ الشك هو الأخذ بالامارة الأخرى فتستصحب ونتيجته الحجية التعيينية، فيتحقق التعارض.

وقد دفع الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) هذا التعارض بحكومة استصحاب

الحجية التخيرية على استصحاب الحجية التعينية وذلك لأنه باثبات التخيير يرتفع التعيين، فأمد التعيين إلى أن يختار الطرف الآخر فبمجرد اختيار الطرف الآخر يرتفع ذلك التعيين.

وأما الاستغناء عن الاستصحاب ببيان الأصفهاني (قدّس سرّه) لأنه يقول من أول الأمر أن الحجية بمعنى التعذير لا التنجيز وعليه فلا الزام من أول الأمر بالتقليد الأول والأخذ به من أول الأمر ليس بمعنى الالزام بل بمعنى التعذير والتأمين، فأخذ فتوى زيد من الفقهاء لا تنقلب حجيتها من معذرية لا يؤاخذ عليها إلى منجزية يؤاخذ عليها. فالأخذ بفتوى الفقيه الأول لا يعد معذرية وحجية فتوى الفقيه الآخر ولا يثبت

المؤاخذه على ترك فتوى الفقيه الأول. فاستصحب الفتوى الاولى ليست بتعينية بل هي تخيرية لأنها تعذيرية لا تنجزية. وعليه فمقتضى كلامه - في مطلق تعارض الامارات سواء من نوع واحد كخبرين أو من نوعين كحجية ظهور خبر مع حجية صدور سند - أنه لا يحكم بالسقوط بل بالحجية التخيرية من حيث التعذير وهي باقية ومستمرة.

فالتخير هو الصحيح ما لم يكن بينهما تفاضل في الراجحية أو بينهما تقدم رتبي وقد قرناه في بحث التعارض من علم الاصول سواء كانت الامارتان فردين لنوع واحد أو فردين لنوعين كصدور رواية

يتعارض مع ظهور آية وقد ألتزم بذلك الطبقة اللاحقة للمتقدمين وهم المتأخرون، وعدم التساقط تارة يكون مقتضاه التخير إذ لم يكن ترجيح في البين وأخرى الترجيح من فرض المرجح وهو أيضاً ليس بتساقط للمتعارضين.

ما أورده السيد الخوئي (قدس سرّه) على الأصفهاني (قدس سرّه) :

الايراد الاول:

أن ما ذكره (قدس سرّه) من أن الاصل في تعارض الطرق هو الحجية التخيرية ممتنع في الطرق وذلك لأن الامارتين المتعارضتين متناقضتين في الطريقية والكاشفية فلا يتصور التخير في الخبرين المتنافيين في الحكاية إذ لا حكاية.

ص: 232

الايراد الثاني:

بأن الحجية ليست معناها التنجيز والتعذير فإنهما أثر عقلي لها ومعنى الحجية هو الطريقة ولا طريقة في المتعارضين.

الايراد الثالث:

أن الأخذ والالتزام بأحد المتعارضين بناء على الحجية التخيرية مؤثر وموجب لأنقلاب وتبدل الحجية التخيرية إلى حجة تعينية لأن التخير عدم حجية كل أمانة بخصوصها والأخذ بأحدهما يسبب تعيينها وهنا لا معنى للحجة التخيرية لأن معنى الحجية التخيرية أن يكون هناك جامع بينهما بخلاف ما ادعاه الأصفهاني (قدس سرّه)، والترديد في الطريقة غير ممكن ولا معنى له في الطريقة فالأخذ معين وفرق بين مقام التخير في خصال الكفارة وبين ما نحن فيه وذلك لأنه في خصال الكفارة الحجية التخيرية ثابتة قبل الاختيار وأما فيما نحن فيه فالحجية غير ثابتة للأمرتين المتعارضتين بل بالأخذ تتولد الحجية وأما قبل الأخذ فلا تتصف كل منهما بالحجية، وهذا معنى التخير في الامارات والأخذ هو المسبب لتعيينها في الحجية.

ولا يخفى أن هذا الاشكال من السيد الخوئي (قدس سرّه) مبني لا بنائي فإنه مبني على مختاره في الحجية التخيرية فعنده - في تعارض الطريقين - لا معنى حقيقي للحجة التخيرية إذا كان الطريقان أو

ص: 233

الاماراتان متعارضتين لأن حقيقة الحجية التخييرية هو الجامع بين المتنافيين فلا معنى للجامع بين الطريقتين والمفادين المتنافيين.

والحجية الطريقية والكاشفية لا تنسجم مع التخيير وذلك لأن الحجية بهذا المعنى مفادها تعيين المكشوف بتوسط هذا الكاشف فمع التخيير لا تعين للمكشوف بواسطة الكاشف فالتخيير ينفي الاراء وكذا على مفاد التنجيز إذ لا تنجيز، لأن التنجيز نوع من التعيين وبالتخيير ينتفي التنجيز لانتهاء التعيين.

فلا يعقل التخيير في الحجة الطريقية أو المنجزية نعم التخيير في الحكم الفقهي متصور وأما في الحكم الوضعي لا سيما الحجة والامارة التخييرية فممتنع، إذ الحكم التكليفي قابل لتصوير تعدد الملاكات ،

بخلاف الكاشفية ، إذ الواقع واحد فلا- يعقل أن يتعكس ويتخالف الكاشف والمنكشف عن الواقع الواحد ولا جامع بين الكاشفين المتنافيين عن الواقع.

نعم لا- مانع من أن يوجب الشارع وظيفيا هذا التخيير بين الامارات بأن يختار هذه الامارة أو تلك فإنه ايجاب تكليفي من الشارع على المكلف بالأخذ بفتوى أحد المجتهدين وهو غير الحجية التخييرية في الامارات.

ومن هذا: وجوب الفحص فإنه ليس في نفسه اامارة وإنما هو متعلق

لايجاب شرعي وإن كان الغرض منه الوصول إلى الطرق والامارات فيكون من الاحكام التكليفية الطريقية التي ملاكها في المطروق والمنكشف فليس وجوب الفحص طريقا وكاشفا إذ لا إراءة ولا كاشفية له مثل وجوب الاحتياط فإنه ليس فيه اراءة وإنما ملاكها فيما تؤدي وتوصل إليه.

خلاصة المباني في الحجية التخيرية :

فمعنى التخبير في حجية الامارات ليس بحقيقي إذ لا تخبير فيها كما عرفت بل المراد منه أن هناك حكم شرعي بمثابة التخبير وهو يمهد ويوجد الحجية لأحد الامارتين المتعارضتين بنحو تعيني بتوسط الأخذ وبدون الأخذ لا حجية. وما اختاره السيد الخوئي (قدّس سرّه) هو مختار أكثر المتأخرين، وقد تمّ استعراض ثلاثة مبانٍ في الحجية التخيرية:

الأول: الحجية التخيرية التي فسرناها لمشهور المتقدمين وإن لم يذكرها وسنوضحها في المختار أكثر.

الثاني: الحجية التخيرية على مختار الأصفهاني (قدّس سرّه) .

الثالث: ما اختاره السيد الخوئي (قدّس سرّه) .

الرابع: - ما ذكره السيد الخوئي ورده - وهو حجية عنوان أحدهما وهو الجامع العنواني، وهذا لم أجد من ذهب إليه ولعله يذكر كاحتمال إذ لا يتصور أن يكون الجامع العنواني طريقاً وكاشفاً فإن الجامع الذاتي

بين المتنافيين يمتنع أن يكون طريقاً كما تقدم في رد الأصفهاني (قدّس سرّه) إذ الاعتبار دوماً على وفق التكوين وقد حررنا ذلك في أصول الفقه في مقدمة الواجب - في أقسام مقدمة الواجب عقلية وشرعية وعادية - .

وأما مبنى مشهور المتأخرين الذي ذهب إليه السيد الخوئي (قدّس سرّه) فعلى نفي الحجية التخيرية وإنما هناك تخيير قبل الحجة وهو الوجوب الطريقي للأخذ بأحد الامارتين وبهذا الأخذ تتعين الحجة المأخوذة.

وعلى هذا المبنى إذا التزم المكلف بأحد الطرفين تتبدل الحجية التخيرية الصورية أو يتبدل الحكم الطريقي التخيري إلى حجية تعيينية.

فالتخيير على هذا المبنى ابتدائي - وهو الوجوب الطريقي لأجل تحصيل أحد الحجتين بالأخذ - في تعارض الامارات سواء في الاخبار

أو في باب التقليد أو باب القضاء، وذلك لعدم التردد في الكاشفية والاراءة.

وحتى لو أغمضنا النظر عن كون هذا التخيير ابتدائي لا استمراري فاستصحاب التخير الذي قيل به لا يجري؛ لعدم وحدة الموضوع، وذلك لأن المخاطب قبل الأخذ بأحد الحجتين مخاطب بالوجوب التخيري ولم تكن إحدى الامارتين حجة لأن شرط حجيتها هو أخذها وبعد الأخذ تكون إحدى الامارتين حجية تعيينية.

فقبل الأخذ لا حجية وبعده فحجية تعيينية فالمفروض هو اصحاب

الحجة التعينية لكونها حجية فعلية. ففي باب الطرق لا حجية تخيرية حتى تستصحب وإنما هو وجوب طريقي اعدادي للحجية الفعلية التعينية، وهذا الوجوب شرطي للحجية مثل بقية شرائط التقليد كالعدالة والاجتهاد وغيرهما إلا أن الأخذ والالتزام شرط للحجية الفعلية في صورة التعارض مثل الأعدل والأفقه فإنها شروط في موضع التعارض.

فدليل الحجية لم يجعل ولم يعين ولم يخير ابتداء فلا حجية، وبعد ذلك جاء دليل آخر وقال خذ بأحدهما فالأخذ مثبت للحجية في مقام التعارض فهو لا يختلف عن شرائط الترجيح.

وهنا ثلاث نقاط لا بد من الإشارة لها:

النقطة الأولى: في عدم سقوط الكاشفية تكويننا عن التعارض:

فالمختار في تصوير الحجية التخيرية هو غير ما ذكره متأخرو الاعصار بل على وفق ما ذكره مشهور المتقدمين وقد أشرنا إليه سابقاً ونذكره الآن تفصيلاً.

بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافية:

بقاء الاراء التكوينية عند تنافي الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعي على المحمولي:

أن في موارد تنافي الامارات تكويننا امكانية وقابلية لتصوير الجامع بين الامارتين المتنافيتين وبيان ذلك: هو أن الطريقة حتى التكوينية قابلة

ص: 237

للتصور لأنها لا-تتعدم في موارد التعارض والتنافي وهذا يخالف ما ذهب إليه متأخرو الاعصار في موارد التعارض من انعدام الطريقية والكاشفية التكوينية.

والصحيح أنها لا-تتعدم فيما هو موجود تكويننا فتلاحظ الارائتين بالجمع بينهما والتوفيق والعلاج التفسيري، فمثلا تحمل الامارة المثبتة على أن أحد المنظرين والكاشفين أقوى فيرى كثيرا من حيثيات المنكشف والمرئي، وتحمل الامارة النافية على قصور قوة الطريق الثاني أو غير ذلك من الوجوه والم احتمالات التي قد تسمى بالتبرعية المحتملة غير الممتنعة ومن هذا القبيل إلى ما شاء الله في الفحص الطبي والبحث الجنائي وفي المسح الميكانيكي فإن الطرق المختلفة المتنافية في بادئ الأمر لديهم إذا اختلفت وتدافعت فإنهم لا يسقطون الاراء بل يقال إن هذا تشخيص صحيح إلا أن تشخيصه ناقص لأنه لاحظ أثر وغفل عن بقية الآثار وأما التشخيص الثاني فهو تام لأنه لاحظ العلة مثلاً.

فبدل أن يكونا متعارضيين يكشف بينهما الشاهد والتكافل - وقد ذكرنا هذا في بحث التعارض - وهو ما أشار إليه المتقدمون وهو العلاج الموضوعي وهو مقدم على القواعد العلاجية المحمولية، والمتأخرون ركزوا دوماً على قواعد العلاج المحمولية، والحال أن تقدم القواعد العلاجية الموضوعية على القواعد العلاجية المحمولية نسبة تقدم الأدلة

الاجتهادية على الأدلة الفقاهتية. والمتقدمون يزيلون التعارض موضوعاً على وفق الضوابط والموازن. وقد أثبتنا أن الترجيح التبرعي له نكتة صناعية والمراد بالتبرعي هو الحمل على أحد المحتملات الواقعية بخلاف التمثل والتكلف وهو أن يحمل أحد الدليلين في مقام التعارض على ما لا يكون أحد محتملاته واقعاً.

ففي الراء التكونية كثير ما تكون على خلاف الحقيقة مثل رؤية منتهى الأفق في الصحراء فإنك ترى السماء تلتقي مع الارض في خط وهو مخالف للواقع وايضا رؤية العصا في الماء منكسرة وايضا رؤية الشعلة النارية إذا حركت بحركة سريعة تراها متصلة وكل هذا خلاف الواقع فإنه مع ذلك لم يكذبوا هذه الامور وحاولوا أن يرجعوها إلى أسباب معينة ومقبولة.

وبيان ذلك: أن في الراء التكونية يكون التنافي بينها وبين اراء أخرى غير موجب عند العقلاء لتساقط الراءتين والحكايتين في المرثي والمناظر وفي المجهر وما شابه ذلك وإنما هو بالعكس، بل ينبئ لمعالجة التنافي البادي لدى العقل أو الحس في الوهلة الأولى والنظرة الأولى فإنهم الآن يحصون خمسمائة نوع من الموارد التي يلتقطها الحس على خلاف الحقيقة فمثلا التقاء جانبي الشارع في نهاية الافق عند البصر، فكأنهما يلتقيان في نقطة واحدة والحقيقة غير ذلك .

ص: 239

أورؤية البصر الشعلة الجواله كأنها حلقة نارية مع أنها ليست حلقة نارية أو رؤية مجرات من بعد كأنها ذرات رمال مع أنها كبيرة ... وهكذا من الامور التي يخطأ الحس فيها ... ومع ذلك فإن العقلاء لم يبنوا في هذه الموارد على سقوط هذا الادراك الحسي وإنما بنوا على تكييفه ومعالجته على وفق قواعد أخرى والسبب أن الحس يرى خلاف الحقيقة. ومنه اكتشفوا حقائق أخرى عجيبة في البصريات، أي ولدت هذه الامور معلومات ومدركات أخرى بخلاف ما لو بنوا على سقوطها وأهمالها.

ففي الحقيقية أن التنافي - في الحكايات والحواكي وما أشبه ذلك لدى العقل - لا يوجب السقوط بل يوجب زيادة التحري والفحص لتوليد كاشفية أقوى وأكثر وأكبر. وهذا هو ديدن اساطين الفقه - كما ذكرنا في بحث القواعد الموضوعية لعلاج التعارض في أصول الفقه - على جعل موارد التعارض منبهات ومناشئ لمزيد من الفحص والتحري وأن هناك لا محالة في البين نكتة هي التي بلحاظها يلاحظ وجود التنافي في الوهلة الأولى، ولذلك ذكرنا في مراتب العلاج أن الفقيه كل الفقيه هو الذي يتجنب حتى مثل التخصيص والتقييد أي مهما أمكن للفقيه - بحسب الموازين - أن لا يتصرف في دليل على حساب دليل آخر فإنه يعتبر من المهارة الفقهية فضلا عن اسقاطه من رأس .

فإذن تكويننا في النقطة الأولى الامارات والحكايات المختلفة لا توجب التساقط بل بالعكس فإنها تكون منشأ للفحص بدرجة أكبر.

الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف:

مضافاً إلى أن العقل - في صورتين التكوينيتين المتنافيتين في الوهلة الاولى - يضم إحداهما إلى الأخرى ويلفق منهما ما يكون مشتركاً، وأما ما يكون منهما متنافياً فإن لم يظفر العقل بعلاج لتلك الظاهرة فإنه يوجب التوقف لإثارة مزيد باعث وموجب للفحص والتحري لمزيد من التحيد والتوقف غير التساقط والاهمال؛ إذ التوقف يعني وجود حجة بنحو الحجة الاقتضائية غير المفعلة وغير المنجزة فتحتاج إلى مزيد علاج لازالة الموانع كي تصل إلى حد الفعلية التامة والتنجز، وهو شبيه بما هو مقرر في الاحكام الفقهية في موارد التزاحم الإمتثالي وهو التزاحم الملا-كي الذي يقرر في اجتماع الأمر والنهي بناء على الاجتماع أو بناء على الامتناع، وهو غير التزاحم الامتثالي، فإنه عائق عن تمامية فعلية الحكم أو عن تنجزه وإن لم يعدم أصل فعلية الحكم فكذلك في الامارات فليس مبناهم على التساقط، بل على التوقف مع عدم الترجيح والتخيير في العلاج المحمولي وهو العلاج في حجية الرواية صدوراً فضلاً عن العلاج الموضوعي - وهو العلاج للتعارض والتنافي بلحاظ

ص: 241

مضمون الروايتين - وإلا فالعلاج الموضوعي موجب لازالة التعارض موضوعاً فعلى أي تقدير ليس البناء عندهم على التساقط وأثر عدم التساقط - على أقل تقدير - فيهما نفي القول الثالث وأن لا يفتي بخلافهما بل يحتاط بمفادهما والاحتياط مبنى على الحجية لكليهما وإن لم تكن بتلك الحجية التامة الاقتضاء.

فالتنافي في الامارات لا يوجب التساقط ولا التكاذب من جهة الملاك ولا من جهة الاراء التكوينية وإنما يوجب الفحص والتأمل بشكل أكثر حتى يصل إلى المفاد الأصلي.

وما يتوهم أن التعارض مستقر فليس بمستقر بل لعل التعارض غير موجود أصلاً وإنما الباحث عاجز عن رفعه، فلا يوجب التساقط الذي هو غير التوقف لأن التساقط عدم الجعل وعدم شمول الدليل وأما التوقف فهو قول بالجعل وشمول الدليل له إلا أن الجعل انطبق على مورد جزئي إلا أن الفعلية غير تامة ووجود الفعلية الناقصة لها ثمرات وأقلها نفي الثالث، فلماذا لا يشكل بأن المدلول المطابقي غير ثابت فكيف يثبت مدلوله الالتزامي وهو نفي الثالث وذلك لأن المدلول المطابقي ثابت إلا أنه لم يصل إلى مرحلة الفعلية التامة والتنجز وعليه فيثبت لازمه وهو نفي الثالث.

إذن فالتنافي بين الامارتين لا يوجب اسقاط المادة التي فيها اقتضاء

الحجبية واقتضاء الكشف والاراءة لأنها رأس مال عند العقلاء، نعم في موارد العلم بكذب أحد الخبرين تخرج الصورة عما نحن فيه وأما لو كان الخبرين غير مقطوع بكذب أحدهما بل محتمل كاحتمال أن يكذب العادل والكاذب قد يصدق فما لم يحصل العلم بالكذب - كالخبر المدلس أو الموضوع أو المدسوس وليس هو مطلق الخبر الضعيف الذي لم تتم فيه شرائط الحجبية في علم الداربية وإنما هو خصوص الخبر الذي علم وقطع بشواهد قامت على تزيفه وزخرفته وما شابه ذلك، فاحتمال الدس في الخبر غير الخبر المدسوس فإن هذا الاحتمال موجود حتى في الخبر الصحيح الأعلائي لاحتمال الاشتباه في كتابته بصورة الصحيح الأعلائي.

فكان مقتضى الحجبية موجود لكونه خبر ثقة مثلاً غاية الأمر أن أدلة الجعل الثانوي - كالمرجحات في مقام التعارض - ترفع الفعلية التامة الجزئية ولا- ترفع الفعلية الاقتضائية الكلية، ولا يخفى أن متأخري الاعصار يثبتون المرتبة الاقتضائية للدلالة المتعارضة، لكن المرتبة الاقتضائية المثبتة عند متأخري الأعصار هي شمول الدليل بمرحلة مدلوله الاستعمالي دون مدلوله الجدي وهذا بخلاف الاقتضائية عند المتقدمين فإن الاقتضائية بمعنى شمول الدليل بمرحلة مدلوله الجدي.

وهذا ليس بأجنبي عند القوم بل هو مرتكز عندهم وإن لم يصرحوا به في مقام التنظير، فمثلاً انظر إلى ما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) في تساوي المجتهدين في العلمية أو كون أحدهما محتمل الأعملية فإنه يحتاط بالأخذ بأحوط الأقوال، مع أن الأمر يدور بين التعارض وبين الحجة واللاحجة فكيف يأخذوا بأحوط الأقوال منها إلا أن ارتكازه هو بقاء حجية كل الامارات إلا أنها لم تصل إلى حد الفعلية التامة، فالتعارض لا يوجب التساقط من جهة الملاك والاراءة التكوينية وكذا من جهة الاعتبار، وهذا شبيههما ذكره الأصفهاني (قدّس سرّه) من أن التخيير في بين الامارتين ليس على صعيد التكوين ولا على صعيد ملاك الحجية وإنما هو على صعيد نفس اعتبار متن الحجية وتقريبه جداً متين، غاية الامر لنا تنمة وتكميل لما ذكره.

فإنه على ما سبق قال: بأننا نأخذ الحجية بمعنى التعذير في كلا الطرفين ولا نأخذها بمعنى التنجيز لأنه سبب التنافي والتكاذب والحجوية مفهوم ازدواجي المعنى ففي أي مورد يمتنع أحد المعنيين تتعين الحجية في المعنى الآخر فامتناع التنجيز في مقام التعارض والتنافي يثبت مفاد الحجية بالمعنى الآخر فمثلاً- لو لم يكن تعارض في البين فإن أصاب الخبر أو الظهور الواقع فهو تنجيز في علم الله لا تعذير وإن أخطات فهو

تعذير في علم الله تعالى فليس موردهما واحدا، فمفاد الحجية هو معنى ازدواج أو ثنائ.

وفائدة الثنائية لمعنى الحجية أنه إذا امتنع أحدهما ثبت الآخر فكل منهما معذر بالفعل، فما ذكره متين إلا أنه يحتاج إلى تنمة وهي أنه في مقام التعارض يصح التنجيز بلحاظ مجموع الخبرين فإنه لو كان معنى الخبرين أو الظهورين أو غيرهما من الامارات التعذير فقط لما كان من اللازم العمل بهما لأن مفادهما التعذير بينما الأصفهاني (قدس سرّه) بصدد الالتزام بالعمل بمجموعهما أو أحدهما والالتزام لا يأتي فقط من معنى التعذير فلا بد أن يوجد في المقام معنى تنجيزي ولو بلحاظ مجموعهما كي يتعين العمل بهما أو بأحدهما أو الاحتياط.

وهذا ما ذكرناه في الحيشة التكوينية في الامارات - في التعارض في الامارات التكوينية والاراء الذاتية - من أن الاراء الاجمالية موجودة مبهمه وهي نوع ودرجة من التنجيز بلحاظ نفي الثالث أو الاحتياط على وفقهما؛ غاية الامر ليس تنجيزا تعيينيا لخصوص كل منهما بل تنجيز مجموعي لاجتماع الحجية مثل إجتماع صحيحة وصحيحة وصحيحة يتولد استفاضة فإن الاستفاضة اثر تنجيزي يتولد من اجتماع الحجج.

ص: 245

لو سلمنا مع السيد الخوئي (قدّس سرّه) أن الحجية ليست بمعنى المنجزية والمعذرية بل الحجية بمعنى العلم وتتميم الكشف إلا أنه من آثاره المنجزية والمعذرية، وبالتالي بحث التنجيز والتعذير الذي رسمه الأصفهاني (قدّس سرّه) لا بد منه - وإن لم يكن ما ذكره الأصفهاني كل الدليل إلا أنه جزء الدليل - سواء جعلنا معنى الحجية هو التنجيز والتعذير أو معناها العلم فاسقاط التنجيز بمقدار التعارض لا يلزم منه اسقاط التعذير كما ذكره الأصفهاني (قدّس سرّه) إلا أنه يبقى لنا إشكالية في كيفية تخريج الالتزام بالأخذ مع عدم التنجيز وقد اتممناه باثبات التنجيز المجموعي.

ابتداء امتناع تصوير العلاج بين المتناقضين والمتنافيين على تفسير الحجية بمعنى الطريقية وقد بينا أنه غير ممتنع لأن العقل يتنبه في الحقيقة إلى أنه ليس هناك تناقض حقيقي بل صورة تناقض وتنافي في الإدراك أي في المعلوم والمدرك بالذات وأما في المدرك بالعرض وهو الخارج فإنه لا تناقض، فلا بد من خصائص إدراكية هي التي أوهمت التنافي فيوفق بين ما يدركه الحس وبين ما يدركه العقل لا أن ما يدركه الحس يعدم ما يدركه العقل ولا ما يدركه العقل يعدم ما يدركه الحس.

فالمشكلة في الإدراك لا في الواقع نفسه وليس معنى ذلك أن

الادراك متكاذب ومتعادم كأن يعدم أحدهما الآخر وذلك لأن أي ادراك لا يتولد إلا من منشأ مغاير لمنشأ الإدراك الآخر نعم المشكلة في كيفية التوفيق بين منشأ الادراك وكيفية الادراكين وهو محل للبحث والعلاج، لا أن هناك تصادم، فالطريقة للامارتين والاراتين التكوينيتين المتنافيتين لا تستلزم التصادم والتكاذب، فكيف بالطريقة للامارتين الاعتباريتين أو التي إحداهما اعتبارية والأخرى تكوينية فالامر فيها أسهل لأنه كما مر بنا غير مرة أن الاعتبار منضبط بالتكوين وحيث أنه صح وأمكن في التكوين فيصح ويمكن في الاعتبار.

فترى مثلاً من باب الشيء بالشيء يذكر ان قوله تعالى: (اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (1) فإنه رتب الاجتناب عن كثير من الظن لكون بعضه أثمًا ولم ينه عن جميع الظن... وذلك لان الظن له مقدار من الكاشفية في الاستدلال.

فالظن لا يعني البطلان بل يعني أن لاراءته وكاشفيته حجما ومقدارا معيناً في الاستدلال فليس الظن ملغى الكاشفية والاراءة بل له كاشفية يعتمد عليها... وغالب الامور التي ينهى عنها الشارع من الطرق مثلاً لا لأنها لا اعتبار بها من رأس بل لها اعتبار إلا أن الانسان يخطأ ويريد أن

ص: 247

يحمل هذه المادة فوق طاقتها كأنه يريد أن يصل من الظن الصرف إلى القطع فإن القطع لا يتولد من الظن بما هو ظن ولذلك الحكيم لا يتسرع في الاستنتاج لأن بعض المواد الاستدلالية أقل حجماً من المستخرج والنتيجة وهذا الاستنتاج بالاعتماد على ما هو أقل حجماً من نتيجته موجود عند الجن أيضاً بل حتى عند الملائكة لأن الملائكة ذات طبقات فلا بد من الالتفات إلى الموازين فإن الذي لا يغيب عنه شيء هو ذلك العالم الحفيظ وكل ذلك بسبب تقييم الإدراكات وحجمها في الاستنتاج مع المستنتج. فوجود الحجج المتعارضة التي لم يعلم كذبها واقعاً فإن الاستدلال بها لا يثبت الأمرين المتنافيين غير صحيح لأنه استدلال بأزيد من حجمها، وأما الاستدلال بها لنفي الثالث أو للاحتياط على وفقها أو الآراء الاجمالية فهو استدلال لا يزيد على حجمها وحكمها وهكذا ...

خلاصة الكلام في تنافي الامارتين

الأول: إن منشأ التنافي تكويني إلا أنه صوري ففي التكويني يوجد أيضاً تنافي صوري وليس صوريته هي الاعتبار فقط كما بيناه في الامثلة المتقدمة.

الثاني: وجود الملاك التكويني للمتنافيين قابل للتصوير وعليه فلا يلزم التساقط من التنافي.

ص: 248

الثالث: وجود آثار لهذا الملاك التكويني لعدم التساقط مثل نفي الثالث والاحتياط والاراءة الاجمالية يتبعها العقلاء وهذا على صعيد الملاك والبعد التكويني والموضوعي في الامارتين المتعارضتين وذكرنا البعد الاعتباري كمفهوم الحجية، وقد تقدمت عدة من الآثار والنقاط.

الرابع: ما ذكرناه من الفرق بين التوقف وبين التساقط .

الخامس: ما ذكرناه من أن مراتب الحجية كمراتب الحكم الفقهي وهي قابلة للتصوير فامتناع بعض المراحل لا يزعزع البعض الآخر وقد ذهب الميرزا النائيني (قدّس سرّه) ومن تبعه من تلاميذه إلى أن المشكلة التي تطرأ على مرحلة الحكم اللاحقة كمرحلة الفعلية والتنجز تؤثر في المرحلة السابقة كالانشاء والمفروض أنه يقتصر على موضع تأثيرها ولا يتعداه تصاعدياً إلى مرحلة الانشاء السابقة كما بيناه.

السادس: ما ذكره الأصفهاني (قدّس سرّه) متين وقد أضفنا إلى نكته تكملة أخرى وهي تنجز العلم الاجمالي.

السابع: إن كون الحجية بمعنى الطريقة لا تتنافى لأنها موازية للطريقة التكوينية.

الاشكالات الواردة على مسلك متأخري الاعصار في تساقط الامارتين المتنافيتين:

اشارة

ومبنى القوم بأن مقتضى القاعدة عند التعارض هو التساقط ؛ لانعدام

ص: 249

الطريقة عند التنافي والتناقض فلا يمكن تصور جامع طريقي ولهذا بنوا على التساقط، إلا أن الدليل العلاجي هو الذي يقرر حجية تخييرية تعبدية وباختيار إحداهما تتعين فتكون حجية تعيينية بواسطة الاختيار.

الإشكال الأول:

إنه إذا كان عقلا- وثبوتا ممتنع تصوير الطريقة مع التعارض والتنافي فسواء أنقلبت بهذا الأخذ إلى التعييني أو بقت على ما هي عليه من التخيير، فالسؤال الذي يطرح نفسه: كيف يمكن تصوير الحجية الطريقة مع التنافي؟ وهو عين ما أشكله المتأخرون على المتقدمين؟! فوجوب الأخذ فسره الأكثر بالوجوب التكليفي وهو ما يكون التخيير فيه وهو التخيير فيه، ثم بعدما يختار ويلتزم يكون حجة تعيينية في أحد الطرفين، فنفس الإشكال يرد على مختار متأخري الأعصار وهو إذا كانت الطريقة ممتنعة عند التنافي وزائلة في غير صورة الترجيح - إذ في صورة الترجيح قد يكون هناك علاج من الشارع يبين أن الراجح حاوي الطريقة - وأما في صورة عدم الترجيح بقاء التخيير يرد الإشكال في كيفية تصوير بقاء الطريقة المبنية على ملاك الكاشفية والآراء في ظل التنافي والتعارض والتكاذب .

فتعبير السيد الخوئي (قدس سرّه) مثلاً بقوله: (لا محالة أن يجعل الشارع الحجية بيد المكلف يأخذ بها) وهذا تعبير أغرب من سابقه!

وإذا كانت الطريقة عند التنافي ممتنعة ومضمحلة وزائلة، فكيف تتصور ولو بدليل علاجي آخر، وذلك لأنه إما أن لا يوجد مانعا ثبوتيا فالدليل الأول المثبت لهذه الامارة كاف في تلك الحجية والكاشفية بمقدار وبحجم مخصوص وإن وجدت حجة أخرى تنافيا وتكاذبها فإنه ثبوتيا غير ممتنع، وأما أن يكون في المقام مانعا ثبوتياً والمانع إن كان ثبوتيا فهو مانع عن الدليل العلاجي أيضاً ولا يكفي قيام الدليل العلاجي الاثباتي على وجوب الأخذ لأنه مع امتناعه ثبوتيا لا تصل النوبة للاثبات.

وبيان آخر: أنه إن كان جعل الكاشفية للإمارتين المتنافيتين المتكاذبتين ممكناً، فالدليل الأول المثبت لجعل كل أمانة كاف لحجيتها بدون حاجة لقيام دليل علاجي نفس جعل حجية الاخبار كاف في أثبات هذا المطلب وهذا لو كان له امكان ثبوتي وإما إذا لم يكن له امكان ثبوتي فكيف يتصور أن الدليل العلاجي يأتي ويقرر حجية معينة بتخيير تكليفي أو حجية تخيرية، وإذا كانت الطريقة يمكن أن تبقى ثبوتيا مع التعارض فالمانع اثباتي لا ثبوتي إلا أن يقال بأن الحجية - من الوجوب التكليفي أو التخيير في الحجية - أصل عملي أي وظيفة تعبدية والحال أنهم لا يلتزموا بهذا التخيير في الاصل العملي بل يخصون هذا التخيير بالاخبار والفتوى لكونه من شؤون الامارة لا الوظيفة العملية، وعليه فيقع التساؤل عن كيفية امكان تصوير الطريقة في ظل التنافي ولو بدليل

تعدي خاص توقيفي، فهذا مما يدل على أن الطريقة يمكن لها أن تبقى لكلا الطرفين في ظل التنافي والتعارض، فالتنافي صوري في الادراك بحسب الوهم لا في حقيقة الادراك وذلك لأنه يمكن التوفيق بعدم التنافي بينهما بحجم الكاشفية الموجودة ولو لنفي الثالث.

الاشكال الثاني:

اشارة

المعروف عند المتأخرين أن حجية الامارات بجميع مراتبها كحجية الظواهر والابخار وغيرها مطلقا ليست تأسيسية بل إمضائية - ومعنى الامضائية المقابلة للتأسيسية على نحوين:

معنى الحجية الامضائية:

الأول: أنه في كل اامارة عندنا لها طرفان طرف المحمول وطرف الموضوع فإذا كان المحمول ثابتا لدى العقلاء فيكون اعتبار الشارع له إمضاء في طرف المحمول، وإذا كانت قضية الامارة والكاشفية موجودة إلا- أن العقلاء لا يعملون بها فيكون اعتبار الشارع لها تأسيسا للمحمول.

الثاني: أن تكون الامضائية من ناحية الموضوع فلا يقال لها تأسيسية وذلك لأن الامارات لها وجود تكويني في افادتها الظن فإن توليد الامارة للظن ليس بالاعتبار من المعتبر بل بالتكوين فالامارات التي هي موضوع الاعتبار وعدمه أمور تكوينية ليست خاضعة لاعتبار المعتبر، وعليه فالامضائية أو التأسيسية من جهة المحمول لا من جهة الموضوع.

ص: 252

نعم يوجد معنى التأسيس في الموضوع بمعنى أن الشارع قد يكشف عن وجود امارة مغفول عنها لم يلتفت إليها العقلاء ولم يكتشفوها فالتأسيسية ليست بالمعنى الأول الايجادي بل بمعنى أن الشارع كشف عنها، وعندنا من هذا النمط من الامارات أمثلة كثيرة مثل سوق المسلمين أو الميت في أرض المسلمين بمعنى أن الشارع كشفها وأعتبرها.

فعند متأخري الاعصار أنه إذا كان مقتضى القاعدة لديهم في تعارض الامارات هو اضمحلال الامارية وتساقطها وزوالها فما هو الباقي حتى يرجح ويثبت بأدلة العلاج؟! فإنه إذا زال الظن لا معنى للاعتبار؛ لأن الظن من الامور التكوينية فإذا كانت اراء الامارتين ممتنعة فأى شىء يعتبر في مورد الأدلة العلاجية إلا- أن يفرض أن الموضوع بعد باق، فالظن والاراء تكوينياً لم يزل ولا يزال غاية الامر يوجد محذور في المحمول فالاراء التكوينية موجودة ولكن فيها نوع من الاجمال والتراحم في الاراء وهذا باعتبار الارائتين وإلا فكل اراء تفصيلية لا اجمال فيها ولكن عند ضم إحدى الارائتين إلى الأخرى يسبب الاجمال والضبابية وهذه الضبابية لا تعنى زوال الاراء تكوينياً وأدلة العلاج تنصب عليه، غاية الامر يوجد في الاعتبار تصادم وتنافي، وحله يمكن بما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سرّه) أو بما ذكرناه من الاراء الاجمالية فالتنافي بين الامارتين ليس في أصل الفعلية بل في تمام الفعلية ، وقد

ذكرنا هذا في بحث التعارض تأييداً للمتقدمين وإشكالاً على المتأخرين.

الاشكال الثالث:

دخالة التخيير ودخالة أخذ المكلف في مراتب الحكم المتأخرة:

أن الحجية - ولا سيما على تصوير أن التخيير في الحكم التكليفي وهو وجوب الأخذ بأحدى الامارتين - كيف تتحقق بمجرد صرف الأخذ حتى يولد الامارية أي كيف يكون الأخذ من شرائط الحجية في مقام الفعلية؟! فإن معنى هذا أن الأخذ يولد أصل موضوع الامارة وهو الكاشفية وهو باطل لما تقدم في الاشكال الثاني من عدم دخالة فعل المكلف في موضوع الامارية إذ هو من الامور التكوينية التابعة لمناسئها التكوينية ولا ربط لها بفعله.

نعم إذا أريد بدخالة الأخذ هو دخالته في التنجيز وأطوار أخرى لاحقة للحكم فلا بأس كما في الحكم الفقهي وذلك لأن فعل المكلف يؤثر في بعض المراحل اللاحقة للحكم لا- في إنشاءه وأصل فعليته، كالتنجيز مثل انقاذ الغريق في وقت الصلاة فإنه يرفع تنجيز الامر الأدائي بالصلاة فيقضيتها، ففعل المكلف يؤثر في مراحل الحكم اللاحقة وأما لو أختار الصلاة فيعاقب على ترك أهمية انقاذ النفس المحترمة.

وإن كان أخذ المكلف في المتساويين يجعل التنجيز في طرف والتعذير في الآخر فممنوع؛ لأن أصل الملاك وأصل الفعلية مرهونة

بنفس الموضوع المأخوذ في الدليل العام لا- بفعل المكلف، نعم مرحلة الامتثال لها صلة بفعل المكلف، وإذا كان هذا هو مرادهم فالمتأخرون يتفقون مع المتقدمين؛ وذلك لأن المتقدمين يقولون إن أصل الفعلية وأصل الحجّة في الامارة مفروغ عنه بنفس دليل الجعل الأولى وأما التنجيز وما شابهه فبحث آخر فإن قوله (عليه السلام) :

«بأيهم أخذت من باب التسليم وسعك» لا أنه بأيهما أخذت من باب التسليم تحقق أصل الاعتبار والجعل؛ وذلك لأن حجّيته وارهائه في الرتبة السابقة وفي الأساس والأصل موجودة، إنما التعذير يكون بيد المكلف في المتنافيين والمتراحمين أما في أصل الفعلية وأصل الموضوع وغيرها من المراحل الأولى للحكم فليس شيء منها بيد المكلف، ولا سيما الامارة فإنها ربط لها بالاختيار أصلاً إذ الكشف والاراءة وأصل الحجية متحقق وموجود أختار المكلف أم لم يختر، نعم تنجيز الامارة وتعذيرها يمكن أن يكون مرهوناً بيد المكلف لأنه وقع في حيرة الامارتين المتنافيتين فحينئذ يؤثر اختياره في تعذير وفي تنجيز طرف دون آخر، فمرحلة الامتثال مرهونة بفعل المكلف كما في باب التراحم سواء الملا-كي أو الامتثالي أما أصل فعلية المجعول الشرعية فهي بالجعل في الأدلة الأولية للإمارات وليست بالدليل العلاجي ولا مرهونة بفعل المكلف إلا أن يكون فعل المكلف مثل الاستطاعة فإنه من الاصل قد جعل شرط لموضوع المجعول ولأصل

فعليته فبعض أفعال المكلف تأخذ قيماً أولياً في أصل الدليل كقييد أو جزء على فرض وجوده في الموضوع وهو أمر آخر إذ الفرض - ولا سيما في الامارات - أن فعل المكلف ليس موضوعاً لا شرطاً ولا جزءاً في الامارة إلا أنه بسبب التعارض صار له دخل في التنجيز والتعذير بعد أصل الفعلية، فأى صلة بين الامارية والظن وتخيير المكلف فهو بمثابة فعل أجنبي ينضم إلى شيء آخر أجنبي.

فبالخلاصة أن إخبار المكلف له صلة بالامارية، ودلالة اللفاظ لها صلة بالامارية وفتوى الفقيه لها صلة بالامارية، وسوق المسلمين كفعل له صلة بها وأما التخيير - البحث الخالي عن الترجيح - عند التعارض والتنافي لا صلة له بالامارية؟! .

فالشكال هو أن الأخذ والتخيير لا يولد الحجية ولا مناسبة بين الأخذ أو التخيير وبين الامارية فلا يمكن أن يكون التخيير والأخذ شرط في امارية المتعارضين إذ لا مناسبة ولا علاقة بينهما، وهذا على مبنى الكاشفية المحضنة لا المصلحة السلوكية التي لم يرتضوها بل على السلوكية أيضاً لا يتم لأن الكلام في أن الحجية المجعولة بحسب الدليل الأولى هي نفسها التي في ظرف التعارض والتخيير لا أن التعارض والتخيير يوجد سنخاً آخرًا جديداً من الحجية بل هي نفس الحجية المجعولة أولاً.

وبتعبير متأخري الاعصار أن الدليل الاثباتي كان قاصر الشمول لمورد التعارض وبسبب الدليل العلاجي دفع قصور الدليل الاثباتي للحجبة لا أنه أنشأ حجبة جديدة مغايرة للحجبة الأولى التي أثبتتها الدليل الأول، فالأعلام بحسب الاستظهار يشبتون أن الدليل العلاجي يكشف عن أن نفس الحجبة التي قررت في غير التعارض هي نفسها الحجبة الموجودة في التعارض وإذا كانت هي نفس الحجبة، فالتخيير والأخذ غير دخیل فيها، والأمر كذلك وجداناً لأن الدليل العلاجي نستظهر منه عدم تقريره لحجبة جديدة. وهذا ما ذهب إليه أكثر متأخري الاعصار.

وهذا الاشكال - على ما أتذكر - ذكره الاستاذ السيد الروحاني (قدّس سرّه) في الاجتهاد والتقليد وهو غير مطبوع.

وهذه الاشكالات إذا تأملناها فهي ترد على القول الآخر عند بعض متأخري الاعصار غير الوجه الذي قرر السيد الخوئي (قدّس سرّه) لأكثر متأخريهم وتصوير ذلك الوجه: هو أن الدليل العلاجي يثبت الحجبة البديلة أو الجامع العنواني كأحدهما أو هذا بشرط ترك ذلك فهو تخيير في نفس الحجبة أو عنوان جامع للحجبة وكل ذلك بواسطة الأدلة العلاجية .

فإن هذا يرد عليه ما ورد على أكثر متأخري الاعصار، فيرد عليه ما ورد على الأول، ويرد أيضاً الايراد الثالث؛ لأن حجبة الامارة الموجودة

في البين عند التعارض نفس الامارة الموجودة قبل التعارض - وليس في المقام انشاء امارة جديدة بالادلة العلاجية - فهي قبل التعارض ليست الحجية بعنوان البدلية ولا العنوانية الجامعة فكيف تكون حجية أحدهما بعد التعارض بدلية أو عنوانية أو بشرط ترك الأخرى، فإن سنخها واحد فكيف يكون الترك أمارة دخيل في امارية أمارة أخرى فإن الفرض أن المستفاد من الأدلة العلاجية ليس بأمارة جديدة بل هي نفس الطبيعة الاولى للحجية وعليه فالأدلة العلاجية لا تنشأ امارة جديدة .

وعليه فهل الأدلة العلاجية دخيلة في أصل الفعلية كما يقوله متأخرو الاعصار أو في التنجيز كما يذهب إليه المتقدمون.

فإن هناك قيوداً لأصل الفعلية وقيوداً لتمام الفعلية وقيوداً للتنجيز، وهذه القيود على نمطين قيود شرعية وقيود عقلية، فليس كل القيود الشرعية في أصل الفعلية بل بعضها في أصل الفعلية وبعضها في تمامية الفعلية وبعضها في التنجيز وبعضها في الامتثال، وبعضها في احراز الامتثال فإن الكثير من كبار الأعلام ذهبوا إلى رجوع القيد للفعلية بمجرد شرعيته أو رجوعه للتنجيز لمجرد كونه عقلياً.

والمفروض الالتفات إلى التناسب بين القيود وبين مراحل الحكم فحيث إن التخيير والبدلية لا- يتناسب مع أصل الفعلية وأصل الانشاء وأيضاً لا تناسب بين التخيير والوجوب التكليفي ، وبين مرتبة الانشاء

وأصل الفعلية كقاعدة الفراغ والتجاوز فإنهما ناظرتان إلى مرتبة الاحراز من مراتب الحكم لا إلى أصل الفعلية، ولهذا لو انكشف له نقصان الركن المشكوك مع عدم التدارك وجب عليه الاعادة لعدم سقوط فعلية الركن، وإلا لو كان مفاد قاعدتي التجاوز والفراغ راجع لأصل الحكم لخصصت أدلة إعادة الصلاة من ترك الركن في مورد الشك - وعليه فليس كل ما يرفع ويحل التعارض والتنافي يؤخذ به، فإن الليل والنهار مثلاً يحلان التعارض بأن تحمل هذه الامارة على ظرف الليل أي مما يعمل بها في الليل وتلك نهاراً وأيضا الرجل يعمل بالأولى والثانية تعمل بها المرأة وغير ذلك من التمحولات والتكلفات لحلحلة التعارض، فإنها ترفع وتحل التعارض والتنافي إلا أنها لا ربط ولا مناسبة بينها وبين الدليلين لأنها أجنبية عن أصل الحكم وعن مراتبه فكذا قيود كل مرتبة تكون أجنبية عن المرتبة الأخرى

وعليه فروايات التخيير حيث إنها لا تتناسب مع أصل الحجية وأصل الفعلية فتحمل على ما تتناسب معه من مراتب الحكم التي بها يرفع التعارض مثل التنجيز في مراحل حجية الامارة حيث إن التخيير والأخذ يتناسب مع مرتبة التنجيز ومرتبة الامثال إذ لا ربط لها بأصل موضوع الحجية والامارية، وحيث كان التخيير والأخذ يتناسب مع مرتبة التنجيز والفعلية التامة فبأدلة العلاج تكون إحدى هاتين الحجيتين منجزة عليك

بالأخذ بها مع عدم التصرف في أصل الحجية للفتوى الأخرى.

وعليه فتبقى أصل الحجية على ما هي عليه وذلك لأن ترك إحدى الامارتين لا يكون شرطاً في حجية الأخرى إذ لا ربط للحجية بالترك، نعم ترك إحدى الامارتين شرط في تنجيز هذه الامارة كما هو في الاحكام الفقهية في المتزاحمة فإن ترك الأهم شرط في تنجيز وتامة الفعلية للمهم.

وهذه جملة الاشكالات لم يتنبه لها متأخرو الأعصار في غير هذه الموارد إلا الأستاذ السيد الروحاني (قدّس سرّه) فقد ذكرها في باب التخيير إلا أنه لم يلفت إلى مبنى المتقدمين الذي ذكرناه، وهو صحيح وسديد.

وبهذا يتبين أن القائل بالجواز في مسألة العدول والقائل بعدمه فيها يتوقف على تصوير حقيقة الحجية التخييرية فجميع البحوث المذكورة هنا تعتمد على حقيقة الحجية التخييرية.

نكتة صاعية في عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسألة

إن الاستدال بأدلة المثبتين لجواز العدول من الاطلاق وغيره في مقابل الحرمة من الاصحاب وغيره هو هندسة وصورة لسير استدلالى تختلف عن الصورة والهندسة التي سلكتها وسرنا عليها، إذ أول ما سلكتناه هو بيان حقيقة الحجية التأخيرية وكما هو واضح من أن هذا

البحث مقدم على عواض وأحكام الحجية التخيرية،... فالنكتة الصناعية في هيئة وهندسة استدلالنا متقدمة موضوعاً على ما ذهب إليه الآخرون، فاختلف هيئة وهندسة مسار البحث يؤثر في النتيجة وبيان تقدم مسار بحثنا على مسار بحث المسلك الآخر بأمر:

الاول: أن ما ذهبنا إليه - من بيان حقيقة الحجية التخيرية - مقدم على بحث ما سلكه غيرنا ومؤثر، وتأثيره من جهة أن البحث في حقيقة الحجية التخيرية بحث فقهي اجتهادي وأما بحث استصحاب بقاء الموضوع أو كون الاطلاق موجوداً أم لا - مع أن الاطلاق دليل اجتهادي وقد مر بنا أن الأدلة الاجتهادية على مراتب فبعضها اجتهادي بالنسبة إلى الآخر فتتقدم عليه كتقدم الدليل الاجتهادي على الدليل الفقاهتي، فتحديد وتقرير مفاد الأدلة بالنسبة إلى اطلاق الأدلة من قبيل الموضوع والمحمول لأن الاطلاق حالة عرضية على ذات مفاد الدليل، فتحديد وتقرير مفاد الدليل مقدم على الاطلاق فتحيده وتقرير مضمونه مهم جداً وبهذا يتضح أن مسلكنا في البحث بمثابة الموضوع بالنسبة إلى ما سلكه الآخرون.

وأيضاً الاطلاق مورده الشك - لا- موضوعه الشك وفرق بين أخذ الشك في الموضوع وكونه ظرفاً ومورداً للشك فالشك ماخوذ عقلاً في الامارات وماخوذ شرعاً في الاصول - وأما تقرير مفاد وتحليل الطبيعة

التي يراد اجراء الاطلاق فيها فهو متقدم على نفس الاطلاق لأنه بحث في أصل تقرر مفاد الدليل، وأما الاطلاق ففي مرتبة الشك وهي متأخرة عن أصل تقرر مفاد الطبيعة وتحديد معناها كي يصح التمسك باطلاقها في مورد الشك فلا بد من تحديد معناها أولاً.

وهذا هو مسلك المتقدمين ومنهجهم من تقديم بيان حقيقة الدليل قبل البحث عن عوارضه وهذا مؤثر في الأدلة الاجتهادية فإن الفحص والتتبع في نفس الاخبار بل حتى آيات الاحكام قد أوجب تفتن المتأخرون لآيات أحكام أخر على ما يزيد عن العدد المعروف بكثير ولم يتنبه لها المتقدمون وفي منهجية الاستدلال حيث إن منهجية المتقدمين هي تحليل الأدلة وقد توصلوا إلى نكات في الأدلة مما جعلها ذات عمومية لموارد كثيرة حتى قال المتأخرون تعليقا على بعض نتائج المتقدمين: «ولم نجد له دليلاً...» وكل ذلك للبحث والتحقيق والتحليل في نفس الأدلة الاجتهادية فنفس الأدلة الاجتهادية بعضها مقدم على بعض، وبعضها فيه نكات عامة ونكات حاكمة ونكات ذات أثر بالنسبة إلى الأدلة الأخرى... .

وهكذا في المعارف فإن الأصول العقلية بمنزلة الاصول العملية متأخرة وإلا ففي القرآن بيان أخبار أهل البيت (عليهم السلام) مضامين برهانية عقلية لا يتفطن إليها العقل إلا بتوسط الوحي، فيكون التعاطي والتعامل

مع أخبار أهل العصمة (عليهم السلام) على أقل تقدير أنها منبه ومرشدة لتلك البراهين العقلية التي لم تعنون في كتب المتكلمينو العرفاء والمفسرين والفلاسفة.

بيان المختار:

فنعود لما نحن فيه وهو أن حقيقة الحجية التخيرية مؤثرة في كون التخيير ابتدائياً أو استمراريّاً، والمختار لنا وفقاً للمتقدمين من عدم التسايط في مورد تنافي الامارتين بل الأصل هو التخيير أو التوقف إلى أن يحصل الترجيح، وقد مرّ بنا معنى التخيير وأن مورده الفعلية التامة ومرحلة التنجيز، وذلك لأن عند تعارض الامارتين لا تسقطان بل تكونان حجة في المشترك وحتى في مورد التنافي لا بالنسبة إلى شىء بعينه، فالأصل فيه التخيير وهذا التخيير ليس في أصل فعلية الحجية بل في تماميتها أو في التنجيز، وهل هذا التخيير استمراري أو ابتدائي؟

الصحيح أنه ابتدائي وليس استمراريّاً مع أن معنى التخيير الذي نذهب إليه مغاير لما يذهب إليه المتأخرون، فإن ما يذهب إليه المتأخرون من كونه ابتدائياً لا استمراريّاً لأن الحجية التعينية عندهم تتولد بالأخذ وبالتالي يكون نوع من تبدل الحجية التخيرية إلى التعينية كما مر شرحه مفصلاً وذلك لكون الأخذ شرطاً لبقاء للحيرة حينئذ ومن ثم لا يجري الاستصحاب لتبدل الموضوع بتبدل الحجية التخيرية

إلى تعيينية، فما كان سابقا هو الحجية التعينية فيجربى استصحاب التعينية عند الشك ولا يعارض باستصحاب الحجية التخيرية لانتفاء موضوعها وتبدله من الحيرة إلى رفعها.

فهذا مسلك في تصوير معنى الحجية واضحا لآثار في الاصول العملية كعدم جريان الاستصحاب لتبدل الموضوع فالأمر على مسلك المتأخرين من تبدل الحجية التخيرية إلى تعيينية أنه ابتدائي لا استمراري واضح.

وأما على مسلك المتقدمين الذين يذهبون إلى أن الحجية التخيرية ليس مفادها تساقط الحجيتين وانشاء حجية جديدة بل على مسلكهم أن نفس الحجية لكلا الفتويين والامارتين باقية على حالها غاية الامر أنه حصل بتعارضهما تنافي في التنجيز وتامة الفعلية... وعلى هذا المسلك يصح تصوير الحجية التخيرية بقاء لأن المفهوم من مقتضى التخير في المقام ليس هو الحيرة ولا التردد بل هو وجود الحجية الاقتضائية في كلا الطرفين ومع ذلك ذهبوا إلى أن التخير ابتدائي لا استمراري؟

والوجه في ذلك هو أن معنى التخير عند المتقدمين هو الجمع بين الأدلة وهذا هو معنى الترجيح والتوقف أو الاحتياط بالنسبة إلى الحجج والتقليد لا الاحتياط بالنسبة إلى الواقع بل الاحتياط بالنسبة إلى الحجج، فالاحتياط تبعي للحجية وذكرنا أن ما التزمه السيد الخوئي (قدّس سرّه) وجملة

من تلاميذه - منالأخذ بأحوط القولين - ليس باحتياط وإنما هو مبنى على حجية التقليد فهذا احتياط تابع لحجية الفتوى وإلا لو لم يكن تابعا لكان الاحتياط بالنسبة إلى الواقع لا بالنسبة إلى أحوط القولين، ولا يكون احتياطاً بالنسبة إلى القولين إلا مع فرض بقاءهما وعدم سقوطهما حتى في فرض التعارض ولهذا خص الاحتياط بأحوط القولين، إلا أن يقال: أن الاحتياط بين القولين باعتبار الانسداد، فنعلم بأن الامارة غير ساقطة وهو أيضا يقتضي ويدل على عدم سقوط الفتويين.

والحاصل: أنه توجد نقطة مشتركة في المعالجة بين الترجيح والتخيير والتوقف عند المتقدمين - وهي غير مسألة أن أحدهما فعلي والأخر غير فعلي - وهي بعطف المرجوح على الراجح أي تأويله به والعلاج في الاحتياط بعطف مفاد غير الأحوط على مفاد الاحوط والعلاج في التوقف هو استخلاص الاحتياط من مجموعهما ... والعلاج في التخيير هو عبارة عن عطف الدلالة في أحدهما على الأخرى وهذا نوع من أنواع العلاج.

فالعلاج في الترجيح ابتدائي لأنه جمع بين الأدلة واستكشاف وكذا التوقف والاحتياط نوع جمع بين الأدلة إلا أنه مختلف عن جمع الترجيح في مراتب الأدلة وكذا التخيير نوع جمع من الجمع الدلالي وعليه فلا معنى للتخيير؛ وذلك لأن الثابت من الحجية بمجموعهما هو

الأخذ بهما لا بأحدهما كي يتصور التخيير بأخذ أحدهما مستقلاً عن الآخر إذ هو خلاف كون التخيير هو جمع وعلاج بين المتساويين بحيث يكون الجمع بينهما أمانة واحدة، وعليه فلا- تخيير بأخذ أحدهما دون الآخر وذلك لأن التخيير عند المتقدمين هو التوصل والاستكشاف بهما لا بأحدهما واسقاط الآخر فلا ترفع اليد عن هذا الاستكشاف.

وعليه فأدلة التخيير يفسرها المتقدمون بغير ما فسرهما المتأخرون، فإن التخيير عند متأخري الاعصار في أصل الحجية والمتقدمون يفسرونه - في التوقف والاحتياط والتخيير - بعطف أحد الداليتين على الأخرى وتأويل أحدهما بالآخر كالترجيح وحمل العام على الخاص وحمل المطلق على المقيّد. فالترجيح مثلاً عندهم ليس بتوليد حجية جديدة بل هو نوع من الجمع بين الأدلة بدون اسقاط للمرجوح فتكون المرجحات شواهد على التصرف في دلالة المرجوح وفقاً لدلالة الراجح، فالتخيير عند المتقدمين علاج دلالي كأن يكون أحدهما قرينة على الآخر وعند المتأخرين علاج صدوري بل حتى المرجحات الصدورية عند المتقدمين قرائن دلالية لا صدورية وقد بينا ذلك في مبحث التعارض.

وتوجد ثمار عجيبة تترتب على تفسير الترجيح باسقاط المرجوح والعمل بالراجح، وبين أن نفسه بالجمع الدلالي والاستكشافي بكلا الدليلين مع عدم اسقاط المرجوح فعند متأخري الاعصار لا يقام

للمرجوح وزناً بخلافه عند المتقدمين فللمجموع من الاخبار المتعارضة آثار، وآثار مجموعها غير آثار أحدها بعينه وربما لا يكون لأحدها أثر بعينه ولكن أثره بانضمامه إلى غيره.

فإلى هنا تقرر أن التقليد التخيري ابتدائي لا استمراري بالأدلة الاجتهادية من الطبقة الاولى من بين الأدلة الاجتهادية التي هي في مفاد الدليل الذي هو بمثابة الموضوع للأدلة الأخرى من الأدلة الاجتهادية كالاتفاق الذي هو من الطبقة الثانية من الأدلة الاجتهادية.

وقد تمت مسألة العدول من الحي إلى الحي والآن نتعرض للأدلة المذكورة في المقام للقائلين بالجواز أو الامتناع.

أدلة جواز العدول وعدمه:

الدليل الأول: الاستصحاب:

والبحث فيه ليست استصحابياً بل البحث فيه بحسب مفاد الأدلة الخاصة الواردة في نفس معنى الحجية التخيرية فإذا قربت الحجية التخيرية بنمط التخير بتقليد أحد المتساويين ولم تتبدل فيكون الاستصحاب لنفس الحجية التخيرية، أما لو قربت الحجية التخيرية بتبدلها إلى تعينية بتقليد أحد المتساويين فيكون متعلق الاستصحاب هو الحجية التعينية لا التخيرية لتبدلها ونتيجة بقاء الحجية التعينية هو حكم فقهي مثل من قلد أحد المتساويين في وجوب صلاة الجمعة فبالإمكان

استصحاب الحجية التعينية أو استصحاب وجوب الصلاة.

فالبحث في الاستصحاب رهين تمحيص مفاد الأدلة الفقهية الواردة في هذا الباب أو في هذه المسألة من هذا الباب فإن كثيراً من المناقشات ليست راجعة لنفس الاستصحاب واختلاف المباني فيه كالاختلاف في الاستصحاب التعليقي بل أكثرها يرجع إلى صغريات مورده وإلى المستفاد من الأدلة كالمداقة في الفرض الفقهي أو في تطبيق شروط الاستصحاب، نعم يمكن أن يكون الكلام في الاستصحاب مبنياً كقول: إن الاستصحاب لا يجري في الشبهة الحكمية، إلا أن الصحيح جريانه. وكما تبين أن الحجية التخيرية ليست باقية لا على مبنى المتأخرين ولا على مبنى المتقدمين فالصحيح جريانه في الحجية التعينية.

الدليل الثاني: لزوم المخالفة للقطعية:

إشارة

لو لم يكن التخير ابتدائياً للزم منه العلم بالمخالفة القطعية من الاستمراري.

وبيان ذلك: هو أن لازم جواز العدول أن يحصل العلم بالمخالفة القطعية مثل لو قلد في هذا المكان من يقول بالقصر وقلد من يقول بالتمام فإنه يعلم بالمخالفة القطعية لو عمل بالفتويين وهذا دليل على أن التخير بين المتساويين ابتدائي لا استمراري. وهذا الاستدلال يبتني على أن الاطلاقات - في الأدلة تشمل أحد الفتويين حتى بعد العمل بالفتوى

ص: 268

الأخرى - مقيدة بعدم لزومه المخالفة القطعية، وهذا نوع من القرائن العقلية المقيدة، وذلك لأن المخالفة القطعية لا تصادم الأدلة الظاهرية إذ الأدلة الظاهرية مقيدة وجعلت للوصول للواقع... ومع العلم بالمخالفة لا موضوع لها.

الجواب الأول للسيد الخوئي (قدس سرّه) :

أن هذا غير مختص بموارد جواز العدول بين المتساويين بل هو لازم حتى في موارد وجوب العدول، فمثلاً من قلد الأعلم فوجد من هو أعلم منه فإنه يجب عليه الرجوع إلى الأعلم وعليه فإطلاق حجبية فتوى الأعلم يقتضي المخالفة القطعية وكذا بقية إطلاق أدلة الشرائط المأخوذة في الفقيه، فمع تبديلها وتحققها في فقيه آخر يلزم هذا المحذور أيضاً.

ومع هذا فالأعلام لم يلتزموا بالتحديد لمجرد المخالفة القطعية وعليه فلا تكون المخالفة القطعية ملازمة لتقييد أطلاقات الأدلة، وقد اشتهر أن الأحكام الظاهرية تفكك بين المتلازمات في الواقع فلا ينبغي الحكم بالتحديد بمجرد العلم بالمخالفة القطعية.

وعليه لو قلد زيداً من الناس ثم وجد من هو أعلم منه فقلده ثم وجد من هو أعلم منه فقلده فهذا لا يعني أن الأول والثاني والثالث ليست بحجج عليه بل كلها حجج ظاهرية، مع أن المخالفة بينها لا تكاد تخفى ومع ذلك لم يلتزم أحد بعدم شمول الدليل لها.

وقد التزم بعلاج موضوعي آخر حاصله أنه إذا عدل إلى فتوى على وفق الشرائط وهكذا... فكل تقليد كان على وفق الحجة ثم ثبتت له حجة أخرى رافعة لتلك الحجة بعد ثبوتها، فيقع البحث في الاجتزاء باعماله الموافقة للحجة السابقة والمخالفة لحجية اللاحق أم لا؟

وقد ذهب مشهور القدماء إلى الإجزاء وهو الصحيح كما سيأتي في صورة عدم العلم والقطع بانكشاف الخطأ، وذهب متأخرو الاعصار إلى عدم الاجزاء ووجوب الاعادة أو القضاء إلا في الابواب الجارية فيها بعض القواعد المصححة كقاعدة لا تعاد أو لا تنقض السنة الفريضة هذه بالنسبة للاعادة في الوقت.

وأما بالنسبة للقضاء فينبغي أن يكون البطلان وعدم الاجزاء لتغير الفتوى والحجة لا لأصالة الاشتغال والاحتياط وإلا لما وجب القضاء لأنه بأمر جديد و موضوعه الفوت ومع الاتيان بالعمل على وفق الحجة الشرعية لا يحرز الفوت بوجه لاحتمال أن يكون ما أتى به مطابقاً للواقع ومع عدم احرازه يرجع إلى اصالة البراءة عن وجوب القضاء، وعليه ففي موارد الشك وعدم احراز الاطلاق في القضاء لا يجب القضاء للبراءة.

ويحتمل عدم القضاء من جهة أن دليل القضاء مثل قوله (عليه السلام) :

«اقض ما فات كما فات» يحتمل عدم شموله لمطلق الخلل حتى الناشئ بسبب الشارع كما لو كان الاشتباه في الشبهة الحكمية من الشارع

نفسه؟ وعليه فتجري البراءة عن قضاء الواجب الذي فات بسببه.

فخلاصة مبنى متأخري الاعصار على مبنى الطريقية في الامارات فالعمل باطل وتجب اعادته إن كان في الوقت ولم تجر بعض القواعد المصححة، وأما القضاء فيجب إلا إذا كان منشأ التبديل هو الاشتغال أو الاحتياط فلا يجب، وأيضا لا يجب لو كان منشأ الشك في شمول الاطلاق لوجوب القضاء في الشبهة الحكمية بسبب الشارع.

وسياتي أنه مع تبدل الاجتهاد والتقليد على وقف الحجة لا- يجب الاعادة ولا القضاء اكتفاء من الشارع بما امثله المكلف وهو موافق للمتقدمين إذ الفتوى اللاحقة بالبطلان ظن معتبر وليست آثاره آثار العلم الوجداني.

الجواب الثاني على لزوم المخالفة القطعية:

أن هذا الاستدلال ليس بمانع من التخيير الاستمراري بجواز العدول لان العدول لعله يتعلق بالموارد التي يكتفي فيها الشارع بالناقص عن التام فعلى قول متأخري الاعصار يكون هذا الدليل اخص من المدعي وإما على قول المتقدمين فهو مخالف لهم.

وشبيه بهذا الاستدلال في عدم تماميته هو العدول إلى أحد المتساويين الذي يلزم منه التبعض في المسألة الكلية أو نقض الآثار السابقة وهذا نفس الاستدلال السابق إلا أنه ببيان آخر... وحاصله أن لازم

العدول هو أما التبويض في المسألة الكلية أو نقض الاثار السابقة... .

وبيان ذلك: أنه لو قلد من يفتي بالتخيير بين القصر والتمام في توسعة المدينة المنورة وصلى تماماً ثم قلد من يقول بوجوب القصر وصلى قصراً فهنا صار تبويض في مسألة حكم الصلاة لأنها في الواقع إما قصراً وقد صلى تماماً في الزمان الأول وإما تماماً فقد صلى قصراً في الزمان الثاني فالمسألة الواحدة الكلية لا يمكن التبويض فيها لأن حكم الشارع في كل الواقعة واحد أو أنه يبعض في المسألة إلا أنه ينقض عمله السابق ويرتب آثار النقض من وجوب الاعادة أو القضاء، وهذا الاستدلال ليس مغايراً للوجه المتقدم الراجع للعلم والقطع بالمخالفة، لأن التبويض في المسألة الواحدة مع ضمنية أن للشارع في كل واقعة حكم واحد فقط وهو علمه الاجمالي بالمخالفة القطعية.

والجواب عنه هو الجواب.

الدليل الثالث: الاجماع:

وقد أجب بآن هذه المسألة مستجدة وليست معاصرة للمعصوم (عليه السلام) فكيف يدعى فيها الاجماع.

وهذا جواب غير تام؛ وذلك لتحقق الصغرى في زمنهم (عليهم السلام) برجوع أصحابهم (عليهم السلام) من أحدهم إلى الآخر فهي مسألة واقعة في زمانهم (عليهم السلام)

ص: 272

نعم، تعنون هذه المسألة عندهم بهذا العنوانفأمر آخر.

الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخير وما فيه:

إشارة

عدم جواز العدول لأنه من دوران الامر بين التخيير والتعيين والتخير مشكوك الحجية والشك فيها مساوق لعدمها لأنه لما قلد أحد المتساويين وأراد العدول عنه إلى الآخر يشك في حجيته ومنشأ الشك أن التخيير إذا كان باقيا فيجوز وإن لم يكن باقيا فلا يجوز، فلو كان الثابت هو التخيير أو التعيين فالأول السابق حجة على كل تقدير والثاني المعدول إليه مشكوك وأما لو كان الثابت هو التعيين فلا يجوز العدول فحجية المعدول إليه على تقدير دون تقدير فهو مشكوك الحجية والشك فيها مساوق لعدمها. فحجية الأول بقاء بين التخييرية والتعينية متيقنة وأما حجية الآخر فثابتة علىفرض ثبوت التخيير و غير ثابتة على فرض التعيين فهي مشكوكة والشك فيها مساوق لعدمها.

وفيه عدة أشكالالات:

الاشكال الاول:

أن هذا الاستدلال بناء على عدم وجود الاطلاق ومع وجوده فلا معنى للدوران .

الاشكال الثاني:

إشارة

يتوجه عليه الاشكال الذي ذكره المحقق العراقي في انحلال العلم

ص: 273

العلم الاجمالي بعلم تفصيلي متولد منه وشك بدوي فينحل... .

وحاصله: أن العلم القطعي بحجية الاول أي من قلده أولاً مبني على أن أحد طرفي العلم الاجمالي هو الحجية التخيرية فليس لنا علم بحجة تعينية بمجرد ثبوت الحجة لمن قلده أولاً لكون حجيته من أخذ بقوله أولاً مرددة بين التخيرية والتعينية فلا يلزم من ثبوت الحجية ثبوت التعينية لكون الحجية أعم وثبوته لا- يقتضي الأخص، فلا علم لنا بالتعين لاحتمال التخير فالإجمال على حاله وعليه فكيف يقول الأعلام بأن المرجع الاول لا محالة مع بقاء الاجمال على حاله وهو أن حجية من رجع إليه أولاً هل هي تخيرية أو تعينية فما زال العلم الاجمالي بأحد الحجيتين على حاله فهل يقصدون بحجية الأول أنه حجة تعينية أو تخيرية أم ماذا؟! فإن كان مرادهم أنه مبرؤ للذمة فغير تام لأنه ليس كل ما هو مبرؤ هو تعيني لازم كما في الأقل والأكثر مع أن الأكثر مبرؤ جزماً إلا أنه ليس بلازم... فالمفروض أن ما نحن بصدده هل هو شك في التكليف أو في الفراغ منه والظاهر منهم أنه يصورونه على أنه شك في الفراغ بعد العلم الاجمالي بالاحكام الشرعية بالتكليف وأما تحقق ما يتحقق به الفراغ فهو تقليد الأول وعدم الاكتفاء بالعدول...

ص: 274

الاشكال على انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه وجوابه:

وهذا البحث أوردوه في مباحث كثيرة : كتعارض الاخبار ، بل هذا

البحث ليس مختصاً بالحجج بل يقرر في تولد علم تفصيلي متوقف من علم اجمالي وهذا سواء في الحجج أو غيرها، فالكلام يقع في قوة العلم التفصيلي على حل هذا العلم الاجمالي الذي تولد منه التفصيلي أو هو نفسه.

وهذا ما ذكره المحقق العراقي (قدس سرّه) ولم يذكره في الحجج بل ذكره في أحكام الخلل من الصلاة في تولد العلم التفصيلي من العلم الاجمالي، وذهب إلى عدم انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي المتولد منه وأن الانحلال دور أو خلف لأن التفصيلي متوقف على الاجمالي فإذا أوجب زواله وانحلاله لزم زوال التفصيلي نفسه وهذا خلف ما ذهب إليه النائيني والأصفهاني وغيرهما حيث ذهبوا إلى الانحلال.

فإن الأصل العملي في مقام الشك في جواز العدول كما لو قلد الأول وأراد أن يعدل إلى الثاني فالحجج إما تخيرية فيسوغ له العدول أو تعيينية فلا يجوز فيتعين تقليده السابق وعليه فيدور الأمر بين التخيير والتعيين. فينحل العلم الاجمالي بالتعيين.

ص: 275

إلا أنه يقال: إن المقام من مقامات العلم الاجمالي بأحدى الحجتين وهو موجب للتخيير مع عدم الترجيح وبعد الاختيار يشك في تعيين المختار أو مخير بينه وبين الطرف الآخر فيكون العلم التفصيلي بحجية محتمل التعيين محلاً للعلم الاجمالي..

فيرد عليه: أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير معتمد على نفس العلم الاجمالي بحجية أحد القولين الموجب للتخيير وما كان معتمداً على العلم الاجمالي في تحققه كيف يعقل أنه يوجب انحلال ما تولد منه؛ إذ لو لم يكن لنا علم اجمالي لم يحصل العلم التفصيلي بالحجية التعينية إذ ينقلب تصوير الفرض من الدوران بين التعيين والتخيير إلى الدوران بين الحجية التعينية وبين اللاحجة هذا الاشكال الأول.

والاشكال الثالث:

الوارد على قاعدة الدوران بين التعيين والتخيير هو أن كثيراً ما يسجل على تعارض الاخبار وتعارض الامارات من أن الدليل أخص من المدعي فتكون قيمته مثبتة بقدر ما يختص به فلا يثبت المدعي بوسعه الواسع حتى يعمم إلى التعارض في الاخبار وفي باب التقليد ويرجح به من جهة أن أحدهما مفرغ للذمة يقينا دون الآخر.

وكذا يشكل في المقام على هذا التقريب بهذه السعة بأن الشك هل هو في التكليف الذي هو مجرى البراءة أو في المكلف به الذي هو

مجرى الاشتغال، فإن التصوير متوقف على أنه لدينا اشتغال بالتكليف أمر مسلم ومقطوع به ونريد أن نفرغ الذمة منه بهذه الامارة أو بتلك فليس تنجيز التكليف بالامارة بل هو بواسطة العلم الاجمالي مع أنه ليس لدينا علم اجمالي في جميع الفصول والابواب الفقهية وعليه فلا علم لنا باشتغال الذمة وعليه فتكون الامارة إما منجزة لهذا الفرد المحتمل تعينه فيكون شبيه التعيين والتخير في باب الفقه الذي هو مجرى البراءة وذلك لأن أصل الكلفة بالطبيعي محرز وأما التكليف بقيد زائد فهو مجرى البراءة وذلك لأن الشك يرجع إلى الشكفي أصل التكليف فالتعيين مشكوك اعتباره وهو مجرى البراءة.

وبيان آخر :

أنه في باب الامارات والحجج افترضوا علم اجمالي كبير بالتكليف فبحثهم ليس في أصل التكليف وتنجيزه بل في المفرغ للذمة والمعذر فيكون التنجيز مفروغا عنه وإنما البحث في المعذر والمبرئ للذمة فيكون الأول مقطوع التعذر والثاني مشكوك التعذير فالمتعين ما هو معذر يقينا... وهذا كله في موارد تحقق العلم الاجمالي الكبير أو الصغير بوجود أصل التكليف.

وأما إذا لم يكن لنا علم اجمالي لا كبيراً ولا صغيراً كما في كثير من تفاصيل الأبواب بعد العلم بالاتفاقيات في أكثر المسائل فإنه لا علم لنا
لا

كبير ولا صغير بعد الانحلال بوجود تكاليف ودوران الأمر بين التعيين والتخير لا يثبت خصوصية هذه الأمانة على غيرها إذ هو أول الكلام للشك في أصل الخصوصية وهو مجرى البراءة... فهذا الدليل أخص ولا يجري إلا في موارد وجود علم اجمالي كبير. وعليه فيكون المدعي في مقام التعيين أوالتخير بلحاظ المنجزية لا بلحاظ التعذير أي أن كل من الامارتين تريد أن تنجز مؤداها الذي لم ينتجز بعد والأصل هو التخير لا- التعيين لعدم الدليل على اعتبار الخصوصية في أحد الدليلين إذ الأصل عدمها. نعم، لو كانت الحجتان كالفتيين بلحاظ المعذرية وهي قبل انحلال العلم الاجمالي الكبير مثلاً فالتكليف والتنجز مفروغ عنه وإنما المراد منه هو تفرغ الذمة وتعذير المكلف من الواقع المنجز بمنجز سابق فتكون حجية الامارة بمعنى افراغها للذمة وهو لا يتحقق بالمشكوك. وهذا معنى قولنا (لو كانت الحجية تخيرية واختار أحدهما فالمفروض أن الطرف الآخر لا يكون له استمرار بلحاظ المنجزية)، فأصالة التعيين في موارد الدوران بين التعيين والتخير خاصة بموارد عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير كما في بعض المسائل التي يعلم بالتكليف الالزامي تجاهها بخلاف المسائل التي يشك في التكليف الواقعي تجاهها... وإن قامت الحجة على أحد شقيها فلا يتأتى دوران الحجة بين التخير والتعيين. فهو خاص بموارد وجود علم اجمالي كبير

(مسألة 12) : يجب تقليد الأعلام مع الإمكان على الأحوط ويجب الفحص عنه(1).

فهو أخص من المدعي فلا يجرى في كل مورد يدور بين التعيين والتخيير .

والحاصل: أن المانع من استمرار التخيير في تعارض الأمارات هو

العلم بالمخالفة للواقع كما لو قلد من يقول بوجوب القصر وصلى ثم قلد من يقول بوجوب التمام وصلى فإنه يعلم ببطلان إحدى الصلاتين... فالتخيير ابتدائي لا بقائي.

المسألة الثانية عشر : وجوب تقليد الأعلام

إشارة

(1) إن التقليد تارة في صورة وفاق الأعلام مع غير الأعلام والظاهر من الوفاق في بعض العبائر أن الوفاق في جميع المسائل وهذا ليس بصحيح بل المراد بالوفاق في كل مسألة مسألة أو في كل باب باب باعتبار ترابط مسائل الباب الواحد في الأغلب وليس المراد به في جميع الأبواب، وأخرى في صورة الاختلاف:

صور التقليد عند تعدد المجتهدين :

إشارة

أما في صورة الوفاق فهل يستند المقلد إلى الجميع أو إلى المجموع أو إلى واحد منهم على نحو البدل؟

وقد ذكر الأعلام أن له الاستناد إلى الجميع بأن يستند إلى كل فرد فرد مستقل، والصحيح أن الاستناد أيضاً إلى المجموع والأثر المترتب

ص: 279

على الجميع مترتب أيضاً على المجموع والدليل هو المجموع، وإن كان بعضها أقوى من الآخر وذلك للوفاق... واعتبار الاقوائية والترجيح بها في خصوص صورة التعارض الذي هو مانع من الأخذ بالمجموع، وأما مع صورة الوفاق فلا مانع من شمول الحجية للمجموع.

وقد مرّ بنا أن تقليد الأعلام لزوماً يمكن أن يفرض في ثلاثة صور:

الأولى: صورة الوفاق. والثانية: صورة العلم بالخلاف. والثالثة: صورة احتمال الخلاف والوفاق.

منهجية الاجتهاد والاسناباط:

الصورة الأولى: التقليد مع العلم باتفاق الفقهاء

ففي صورة العلم بالوفاق، هل يلزم تقليد الأعلام أو لا؟

وقد ذكرنا أن الأعلام في تعليقات العروة في هذا المقام بينوا هذا بمنزلة وقوف المجتهد على عدة روايات مختلفة في درجة الاعتبار، كأن تجتمع موثقة وصحيحة وحسنة بمضمون واحد فعندما يستند الفقيه إلى الأدلة فلا معنى لحصر استناد الفقيه بالصحة وذلك لأن شمول أدلة الاعتبار لها بدون مانع كالمعارضة، فالأدلة الدالة على اعتبار الامارات شاملة لها بنحو الاستغراق بل كما قلنا إن مقتضى المنهج الصحيح هو النظر إليها نظرة مجموعية...

ص: 280

خطورة النظرة التجزئية في الاستدلال:

فالصحيح في منهج الاستدلال أن تكون نظرة استغراقية ونظرة مجموعية فضلاً عن الاكتفاء بالنظرة البدلية بأن يستدل برواية صحيحة فقط مع وجود المعبر غير الصحيح، بل بينا في علم الرجال بأن الامارات غير المعبرة مثل الاخبار الضعيفة بالنظرة الاستقلالية أما بالنظرة الانضمامية فهي معتبرة بقدر ما تحمله من درجة الاحتمال، وأن مشهور المتقدمين يعتمدون على المعبر وغيره وإن لم يفد التواتر بالنظرة المجموعية لا الحصر بالنظرة الجمعية والاستغراقية المتضمنة لكون كل خبر بنفسه مثبت للمطلوب لأن غير المعبر ليس في نفسه حجة، وهذه نكتة مهمة قد أهملها جملة من أهل هذا العصر وذلك لأن ضم الضعيف إلى الخبر المعبر يزيد من اعتباره، فالمعبر المنضم إليه أخبار ضعيفة أقوى وأوغل في الحجية وجداناً من الخبر المعبر المنفرد.

المنهج الرجالي:

فالسيد الخوئي (قدس سرّه) مثلاً في بحث الحجج كحجية الشهرة يصرح بأنها لا عبرة بها ولا تساوي قلامه ظفر في اشكاله على مشهور المتقدمين، وفي الرجال لم يعتبر أيضاً الوكالة ومشيخة الاجازة وغيرها من الامارات ذات القيمة الاحتمالية لأنها لا تغني من الحق شيئاً إلا أن المؤاخذه عليه (قدس سرّه) أنه في وادي والمشهور في وادي آخر إذ المشهور

بحثه في الامارات بحث ضميمي في المنهج التراكمي المجموعي والسيد الخوئي (قدّس سرّه) بحثه بحث إستقلالي انفرادي لكل إمارة.

نعم ذكر أن الشهرة غير جابرة - فظاهاه أنه ناظر في اعتراضه على المشهور إلى النظرة الانضمامية - واستثنى ما إذا أفادت الاطمئنان، ومبنى المشهور هو هذا لا شيء آخر؛ إذ هي معتبرة بقدر ما تثبتته من درجة الاعتبار حتى يصل بنفسه إلى درجة الاطمئنان أو بانضمام غيره إليه.

وقد ذكرنا في الاصول في (بحث الحجج) أن الاطمئنان المعتبر ليس بدون ضابطة وظاهرة عفوية بلا ميزان بل هو على وفق موازين يقرها العقلاء وذلك لأن مناقشة الاطمئنان والاعتبار عندهم تارة على نحو الاسقلال وأخرى على نحو الانضمام وعدم الاستقلال.

فالحججة على قسمين حججة استقلالية وغير استقلالية بالانضمام إلى غيرها مثل حججة الاجماع فإن الشيخ الانصاري (قدّس سرّه) يذهب إلى ما ذهب إليه صاحب المقاييس (قدّس سرّه) من أن للاجماع حججة ضمنية لا استقلالية ويعبر عنه بجزء الحججة.

ومسلك المشهور في الشهرة هي حجة انضمامية وكذا التوثيقات العامة والخاصة في علم الرجال فإنها من الحجج الضمنية مع أن السيد الخوئي (قدّس سرّه) في بحثه الرجالي يناقشهم على أساس الحججة الاستقلالية.

النظرة المجموعية للأدلة في العلوم الدينية:

وهذه نكتة هامة صناعية ومنهجية أصولية لها دخالة في الفقه في الاستظهار في علم الدلال والاستنباط وفي علم الرجال وعلم المعارف الاعترافية لأنها منهجية استدلالية برهانية أصولية، فتركها يسبب آفة خطيرة لأن خاصية الأدلة بشرط المجموع لها خواص ودلالات تختلف عن صفاتها على نحو البدلوالانفراد.

وليس طريقة القدماء هي تراكم الاحتمالات عشوائيا بل لهم ترتيب ومنهجية في الاستدلال فهم أولا يحصلون التقييم الأنفرادي لكل مادة من الأدلة ثم الاستغراقي ثم المجموعي والمجموعي لا يتحقق وزنه إلا بعد وزن كل فرد فرد وبيان قيمته الاحتمالية. ولذا ترى المتقدمين مثل النجاشي لا يكتفون بالضعف بل يحددون درجة الضعف ومع كونه ضعيفا فلماذا يحددون درجة ضعفه؟! فإن مثل هؤلاء الذين يعتبرون من الرجالين المتشددين يعنون ويهتمون بتحديد درجة الضعف، فإن درجة الضعف في النظرة الأنفرادية والاستغراقية لا تنفع ولا قيمة لها إلا أنها بالنظرة المجموعية هي من مقومات الاستدلال.

الوجه في كثرة أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها:

ولهذا تجد تقسيمات الخبر عند المتقدمين ليست باربعة بل هي أكثر فليس أول من قسم هو العلامة الحلي (قدّس سرّه) ، وقد ترتب على ترك هذه

الاقسام غفلات وشطحات كثيرة عند المتأخرين وذلك لأنه مع تشخيص درجات الضعف تتحقق درجة الوهن الذي لا بد من علاجه من هذه الحثية فمثلا درجات الضعف عندهم اربع فإذا كان الراوي ضعيف في جهة فإنهم يعتمدون على بقية الجهات التامة ويجبرون خلل تلك جهة برواية وخبر آخر... وكذا لو كان الخبر ضعيفا في جهتين فإنهم لا يتركون الجهتين الاخرتين بل يجبرون ما هو محتمل بخبر آخر. فإن صفات الرواة عندهم مختلفة فتارة تلحظ بلحاظ علمه وهي ضبطه وتارة بلحاظ سلوكه العملي الصدق والامانة وهي وثاقته وتارة بلحاظ مضمون ما يروييه أي عقيدته وتارة بلحاظ نظرة الآخرين له.

فالمنهج التجزيئي خطير جداً وهو ليس بمنهج موضوعي شمولي علمي إذ المنهج العلمي هو المنهج المجموعي وهو الذي يرتقيمن الاحتمال إلى الاطمئنان ومنه إلى التسالم أو الاستفاضة أو التواتر سواء هذه الدرجات على صعيد الصدور أو الدلالة أو جهة الصدور. مع أن السيد الخوئي (قدّس سرّه) الذي يتبنى المنهج التجزيئي عملاً فإنه قد اعتمد (قدّس سرّه) في العروة على خمس روايات ضعاف وقال بالوثوق.

وعلى كل حال فالجانب الوفاقي ليس بعديم الأثر فإذا توافق المجتهدون في فتوى معينة فلا تعارض... فاطلاقاً أدلة التقليد يشمل جميع الفتاوى ولا معنى للمكلف أن يأخذ أحدها دون الأخرى . نعم لو

استند إلى أحدها أجزاء ولم تتعين الحجية فيها وأما أجزاءها فلأن الحجية ثابتة للجميع وإن لم يقلد الجميع إذ لا ملازمة بين عدم التقليد وعدم الحجية. وهذا له آثار منها الامور التي تحتاج إلى الأذن والاجازة من المقلد وإذا كان يرجع للجميع فيصح أن يأذن له غير الأعلم فيمضى تصرفه فلا ينحصر الاستئذان بالأعلم.

فاتضح أن الموجب للبحث عن تقليد الأعلم هو التنافي والتعارض وإلا فحجية غير الأعلم لا مانع من الأخذ بها لشمول الدليل لها في عرض الأخذ بقول الأعلم فلا تعين لتقليد الأعلم في المسائل الوفاقية لاطلاق الأدلة بل الصحيح أن ميزان التقليد حينئذ هو المجموع.

الصورة الثانية: التقليد مع العلم باختلاف الفقهاء:

ولا يخفى أن عبائرهم موهمة بأن الاختلاف في الجملة يعين الرجوع إلى الأعلم مطلقا مع أن المسائل الوفاقية لا موجب ولا معين للرجوع فيها للأعلم وإنما الكلام والنزاع في خصوص المسائل الخلافية فهل يتعين الرجوع فيها للأعلم أو يكون مخيراً بينه وبين غيره؟

أدلة تقليد غير الأعلم في صورة الاختلاف:

إشارة

وقد استدل في المسائل الخلافية بأمور:

الدليل الأول: الاجماع

ونقل عن السيد المرتضى (قدّس سرّه) في الذريعة ، والمحقق الثاني (قدّس سرّه) في

حواشيه على كتاب الشرائع في باب الجهاد - ويذكر هذا البحث في بحث الاجتهاد والتقليد وفي بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي بحث الحدود - وقد ادعى الأجماع آخرون أيضاً.

ويوجد من الأصوليين والأخباريين من ذهب إلى التخيير في تقليد غير الأعلام في المسائل الخلافية منهم: صاحب الجواهر في باب القضاء ج 40 ص 44 و 46 ، وفيه استعرض مبادئه في الاجتهاد والتقليد .

وقد خدش صاحب الجواهر (قدّس سرّه) في هذا الاجماع بوقوع الخلط بين البحث العقائدي والبحث الفقهي في باب الفقه السياسي، إذ من البديهيات من مذهب الإمامية لزوم تقديم الافضل في الخلافة العظمى والامامة وأما الرجوع إلى غير المعصوم فهو مبحث فرعى - وإن كان مرتبط بالشأن العام - والاجماع والبداهة في الامامة لا في هذا المبحث الفقهي الفرعي وهذه النكتة منه (قدّس سرّه) قد اعتمدها كثير من متأخري الاعصار وخدشوا بها في الاخبار المستدل بها على وجوب تقليد الأعلام.

أقول: إن نظام المرجعية مرتبط بالزعامة وهو مرتبط بقواعد السياسة الاجتماعية وهو العلم الباحث عن النظام الاجتماعي كفعل جماعي وكتدبير... وعليه لا بد من استظهار واستنطاق الاخبار لمعرفة الفروض والصور وأقسام طبائع الأنظمة السياسية لأن المفروض أن هذه أحكام واردة في طبيعة النظام ، فلا بد من معرفة طبيعة النظام بين الأئمة (عليهم السلام)

وبين الفقهاء للتعرف على طبيعة اقسام الانظمة السياسية، هل هي من نظام رئاسة الجمهورية والفقهاء بمثابة رؤساء محافظات أو بمثابة رئيس وزراء مع وزراءه أو نظام فدرالي أو نظام ملكي أو غيرها...؟

فقبل الخوض فيها لابد من تحرير موضوع البحث الفقهي... وحيث إن الأدلة تعرضت للحكم - وهو وجوب الرجوع إلى الفقيه - فلا بد من معرفة ذلك الفقيه، وقد حدده صاحب الجواهر (قدس سرّه) من جهة حدود الولاية والصلاحيات التي أعطها الأئمة (عليهم السلام) إياه فهل هي لخصوص الأعلام من الفقهاء أو هي عامة لمطلق الفقهاء، وأيضا هل حدود تلك الصلاحيات خاصة بالولاية التنفيذية أي انفاذ الأحكام أو تعم غيرها وهذا البحث مقدم على بحث الحكم وهذا تحرير للفرض والموضوع.

وزيادة على ذلك لابد من الالتفات إلى أن الفتيا سلطة وليست اخباراً محضاً - كما تقدم في بحث تقليد الميت - والبحث ليس بخاص بالفتيا وذلك لأن صاحب الفتيا له ولاية في التشريع وهذا ما يعبر عنه في علم القانون الحديث بالسلطة التشريعية وكون الفقيه ذا سلطة نافذة وإدارة وتديير وقدرة فرض على الآخرين ولو تحت عنوان التشريع والقانون وهي في قبال السلطة القضائية والسلطة التنفيذية وليس هذا باصطلاح خاص قد تواضعوا عليه بل هي حقيقة لمسوها وأدركوها بالتحليل والفحص العلمي.

فالإخلاصة: أن صاحب الجواهر (قدّس سرّه) قد استشكل على الإجماع المدعي في كلام السيد المرتضى (قدّس سرّه) والمحقق الكركي (قدّس سرّه) باختصاص قيامه بمورد الإمامة العظمى وأما في مورد نيابة الفقهاء فمسلم أنه لا يشترط فيها الأفضلية والأعلمية بل هي ثابتة لكل واجد للشرائط.

الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد الأعلام وما فيه

أن القول بلزوم تقليد الأعلام يلزم منه التفرد والتوحد:

وفيه: أن اشتراط الأعملية لا يبطل الأدلة من عموم استغراقي إلى عموم بدلي، فاشتراط الشروط لا تنافي العموم الاستغراقي؛ فالانسباق الذهني من اشتراط الأعملية لزوم توحد الأعملية مع أنه انسباق خاطئ لأنه لا ملازمة بين شرط الأعملية والتفرد والتوحد وذلك لأن الأعملية ليس بتمام الشروط إذ أن من الشروط القدرة على التصدي وهي متفاوتة لعدم القدرة على التصدي من الجميع في جميع الجهات وجميع المجالات وجميع الثغور، فترى البعض متصدياً لبلد دون بلد أو لكونه ليس له فتوى في باب ما أو غير ذلك أو الاختلاف في التشخيص فإن الاختلاف في التشخيص لا يؤدي إلى التوحد ولا يجتمع مع التفرد أو عدم بسط اليد والنفوذ الشامل أو غيرها من الأسباب العديدة الموضوعية والحكومية.

ص: 288

ومن ثم يكون استشهاد صاحب الجواهر (قدّس سرّه) - في الاشكال على دعوى الاجماع من أنهم تسالموا على أن المجتهدين لهم منصب النيابة حتى ولو لم يكن لهم صفة الأعلمية - واضح الدفع وذلك لأن مسألة التعدد لا تعني عدم اشتراط الأعلمية لعدم ملازمة هذا الشرط لتبديل العموم الاستغراقي - في أدلة نصب الفقيه للفتيا وغيرها - إلى العموم البدلي باعتبار الأعلمية وذلك لأمكان التعدد بسبب آخر كما ذكرنا كاختلاف حدود التصدي أو بسبب عدم استنباطه بعض الفتاوى ... فيمكن أن نقول بوجود تقليد الأعلم ومع ذلك يتحقق تقليد الغير مع مراعاة الأعلم فالأعلم، نعم ما أدعاه صاحب الجواهر (قدّس سرّه) صحيح في نفسه من جهة الامامة العظمى لأنها أحادية إلا أن الاحادية لا تلزم في الفقهة باعتبار الأعلمية... بل التعدد وعدم التفرد والاحادية أمر ضروري لعدم امكانية تغطية جميع الامور والمجالات تكويناً بخلاف الامامة العظمى فإنها انحصارية في نقطة المركز لكل الدوائر فلا مجال لنقطتين مركزيتين ولا يكون إمامان في زمان إلا أحدهما ناطق والآخر صامت وذلك لتزود المعصوم (عليه السلام) بشمولية عامة بما عنده من علم لدني (وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ...) وتأييده بجنود الله تعالى فهو يعي جميع الامور بخلاف غيره الذي تكويناً لا شمولية عنده.

وقد يشكل عليه بلزومه اعتبار تقليد غير الأعلم من باب حجية مطلق الظن لأنه على هذا القول يلزم أن غير الأعلم ليس بحجة فيكون الرجوع إليه مع عدم التمكن من الأعلم من باب حجية مطلق الظن إلا أن هذا الاشكال لا يرد في جميع الفروض كفرض ما لم يكن للأعلم فتوى.

والجواب: أنه من باب تحقق الموضوع بعد ارتفاع موضوع الأعلم السابق إلى الأعلم اللاحق فالأعلم وهكذا... وعدم تحقق الموضوع لأسباب عديدة قد مرّ بعض أمثلتها.

الدليل الثالث: اطلاق الأدلة

ارجاع الأدلة الشرعية للفقهاء مع تفاضلهم في الأعلمية ولم تقيد بها:

وتقرير هذا الاستدلال: أن الدليل العام أو المطلق يتمسك بعمومه أو باطلاقه لظهوره تارة وبصرافته ونصيته أخرى، فدلالة المطلق على الاطلاق ظاهرية وأما دلالة على مورد الذي ورد فيه فبالصراحة والنصية لا بالظهور فدلالة العموم والمطلق على مورد لا يكون بالظهور بل بالصراحة فلو جاء مقيد أو خاص في مقابله فإنه لا يخرج هذا الفرد بالتقيد أو التخصيص بل يكون معارضا له ومباين له فإن المقيد والخاص يعارض العام والمطلق في مورد.

ص: 290

وهنا كذلك فإن غالب موارد نيابة الفقهاء في الفتيا هو في مورد تفاوتهم في الأعلمية فالدليل نص وصريح فيه فالأمر بالرجوع للأعلم وغيره هو مورد الدليل فكيف يخصص باخراج مورده.

وأجاب السيد الخوئي (قدّس سرّه) بأن الكلام في التفاوت في العلمية مع العلم بالخلاف وأما مع عدم العلم فلا مانع من شمول الدليل، فصورة العلم بالخلاف ليست متيقنة من مورد اختلاف الأعلمية حتى يكون صريح ونص بل هو ظاهر وقابل للتضييق.

وهذا الأشكال يرد على صاحب الجواهر (قدّس سرّه) أجماً ولا بأس به فإنه يدل على تعدد نصب الفقهاء في آن واحد.

الدليل الرابع: ارجاع الاثمة (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القطع باختلافهم وما فيه

اشارة

إن أخبار ارجاع الاثمة (عليهم السلام) إلى أصحابهم - كمحمد بن مسلم ووزارة وأبي بصير ويونس بن عبد الرحمن - وردت في زمان واحد مع القطع باختلافهم في الأعلمية ولا سيما مع وجود المعصوم (عليه السلام) الذي ارجع إلى غيره ممن هو دون المعصوم (عليه السلام).

وفيه: أن الارجاع إلى أصحابه المتعددين لا ينافي اعتبار الأعلمية مع الارجاع إلى الكثرة لأن الكثرة لا تنافي اعتبار الأعلمية، كما أن اعتبار الأعلمية لا ينافي الكثرة ولا يلزم منه التوحد والتفرد؛ والسبب في ذلك

هو أن اشتراط الأعلمية لا ينافي التكثر والتعدد لما مرّ من كون التعدد بسبب تعدد الأبواب وبلحاظ اختلاف تشخيص الأعلم وبأسباب عديدة أخرى فالكثرة لا تنفي اشتراط الأعلمية ولا اشتراط الاعلمية يلزم منه نفي الكثرة فهذا لا يصلح دليلاً، خصوصاً لفرق شيعة أهل البيت (عليهم السلام) في الأزمنة والامكانه وعدم تمكن رجوع المكلفين إلى جميعهم فلم يحرز أن المكلفين لهم القدرة على الرجوع إليهم في عرض واحد في باب ومسألة واحدة ومع ذلك أرجعهم المعصوم (عليه السلام) إلى ما هو أعم من الأعلم. والشواهد على عدم قدرة المكلفين هو ما ورد من ذم زرارة من الامام الصادق (عليه السلام) فإن ذمه كان للتقية والحفاظ على اصحابه فإن كونه أعلم لا يعني أنه يمكنه التصدي بل يتصدى غيره وإن كان دونه في العلم.

الفرق بين حقيقة الدور التشريعي للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعي للفقهاء

وأما الارجاع مع وجود المعصوم (عليه السلام) فهو ارجاع إلى الفقهاء بعد استناد علمهم إلى ما يتلقونه من المعصوم (عليه السلام)، فيدل على عدم اشتراط الأفضلية والاعلمية في الفقيه.

وفيه: أن دور المعصوم (عليه السلام) في التشريع يختلف عن دور الفقهاء وهذا كما أن دور الله جل شأنه في التشريع يختلف عن دور النبي (صلى الله عليه وآله)

فإنه متعلق بالفرائض الألهية ثم دوره (صلى الله عليه وآله) في السنن ثم دور الأئمة في سنن المعصوم (عليه السلام) فهي قضية طويلة بين هذه المراتب ثم دور الفقهاء هو في ما يستكشفونه من المعصومين (عليهم السلام). فدور النبي (صلى الله عليه وآله) هو تفصيل لفرائض الله ثبوتاً بنحو التوليد والتفصيل ودور المعصومين هو تفصيل لسنن النبي (صلى الله عليه وآله) ثبوتاً ودور الفقهاء هو تفصيل وتحليل وتوليد ما ورد عن أهل العصمة ثبوتاً، وهذا ما نعبر عنه بعلم أصول الحكم أو المبادئ الاحكامية أو أصول القانون أو أسس الحكم والذي هو القسم الأعظم من علم الاصول. وأما مسألة الاستكشاف فالأئمة يمكن أن تستعمله لتعليم الآخرين ومن استكشافهم (عليهم السلام) يتعلم الفقهاء كيفية استعمال آليات الاستكشاف التي قام الدليل على اعتبارها.

فما استشهد به على عدم اعتبار الاعلمية - من ارجاع المعصوم (عليه السلام) حال وجوده إلى الفقهاء - خلط بين دور المعصوم (عليه السلام) وبين دور الفقهاء فإن دورهم دور الموصل للأئمة فليسوا في عرض الأئمة (عليهم السلام) حتى يلغى التفضيل ويستفاد عدم اعتبار الاعلمية فإن المعصوم (عليه السلام) مفصل ومحلل ما أجملته الشريعة والفقهاء دوره دور الكاشف لما فصله الامام (عليه السلام) من أحكام الشريعة كما هو الحال في دور الفقهاء في العهد الأول عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) حيث نزلت آية النفر والتفقه فإن دور الفقهاء

لم يكن في عرض دور النبي (صلى الله عليه وآله) بل ولا في عرض على وفاطمة وأهل البيت (عليهم السلام) فإن باب مدينة رسول الله (صلى الله عليه وآله) كان علياً وأهل البيت (عليهم السلام) حيث رتبت آيات الولاية أولاً لله تعالى ثم للرسول (صلى الله عليه وآله) ثم لعلي (عليه السلام) وأهل البيت (عليهم السلام) في قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (1) وغيرها من الآيات في الفبي في سورة الحشر وغيرها... فليس دورهم في عرض واحد حتى يقال: إن هذا يدل على جواز الرجوع إلى غير الأفضل مع وجود الأفضل، نعم يتم الاستدلال لو كانت وظيفتهما واحدة إذ يكون التفضيل بالنسبة إليها... أما مع كون الوظيفة مختلفة فلا يدل على عدم اعتبار التفضيل ويمكن تنظير الفرق بمثال عصري في علم القانون فإن الفرق بين ما يمارسه فقهاء القانون الدستوري يختلف سنخاً عما يمارسه فقهاء قانون المجالس النيابية وكذلك يختلف سنخاً عن الدور التشريعي الذي يمارسه فقهاء القانون الوزاري وهم عن البلدي وذلك لأن علم القانون وقواعده وآلياته على طبقات دستوري ونيابي ووزاري وبلدي وهي علوم مختلفة عن بعضها البعض، وهذا مثل دور الرواة فإن وظيفتهم غير وظيفة المعصوم، فهم يبلغون ما جاء به المعصوم، وإما

ص: 294

1- سورة المائدة، الآية 55.

المعصوم فهو ليس بمبلغ كقناة عن الحس الظاهري بل هو مفرع ومولد ومفصل لمجمل السنن النبوية المتفرعة من مجمل الفرائض الألهية. نعم يمكن للفقهاء أن يكون له دور التفصيل والتحليل والتفريع والتوليد إذا أراد الفقيه أن يستعمله بحسب قدرته عن أحكام المعصومين (عليهم السلام) إلا- أنه محدود ضمن آليات وضوابط وموازين معتبرة شرعاً بحسب ما تمكن الفقيه من اثباته وتحليله من قواعد وأصول الأحكام الثبوتية وقد أشرنا إلى هذا البحث مفصلاً في علم الاصول في أول بحث مقدمة الواجب وهو المسمى بأصول الحكم .

الدليل الخامس: سيرة العقلاء على عدم اعتبار الأعلمية

قيام السيرة العقلانية على عدم اشتراط الأعلمية في الرجوع إلى أهل الخبرة وإلا لبار وتعطل غير الأعلم من أهل الخبرة مع وجود الأعلم. وفيه: أن سيرة رجوع الناس إلى المختلفين في الفضيلة صحيح إلا أن السبب في ذلك عدة أمور أخريلا مساس لها بعدم اعتبار الأعلم، فتعدد الرجوع لا يدل على عدم اعتبار الأعلمية وذلك لأسباب:

منها: أن الناس مختلفون في تعيين الأعلم فبعض يقول زيد وآخر يقول سعد وهكذا فالرجوع إلى المتعدد لا يدل على ذلك بل يدل على اختلاف الناس في تعيين الأعلم وهذا إن لم يدل على اعتبار الأعلم فهو لا يدل على عدمه، ومنها أن الأعلم يختلف في الأبواب .

ومنها: عدم الاطلاع على الأعلم ومنها كون الرجوع إلى الأعلم فيه كلفة لا تتحمل عادة في كل الموارد ومنها كون الرجوع إلى غير الأعلم لعدم أهمية ما يرجع إليه فيه.

ومنها: الاطمئنان بتوافق المتفاوتين في الفضيلة في تلك الموارد بعد عدم إحراز ووصول الاختلاف وغيرها من الأسباب.

فالمفروض أن يقرر وجود السيرة في مورد رفع جميع هذه الموانع كأن يكون المراجع إلى أهل الخبرة متمكن من الرجوع إلى الجميع على حد سواء ومطلع على الأعلم ومورد ما يرجع إليه فيه بالغ الأهمية، ولا مجال لإدعاء سيرة على ذلك بل السيرة على التعيين فإنه والحال هذا لو رجع إلى غير الأعلم لذمه العقلاء وبيخوه على رجوعه لغير الأعلم.

الدليل السادس: إطلاق أدلة حجية فتوى المفتي وما قيل فيه وجوابه:

إشارة

مما استدل به عدم اشتراط الأعملية: إطلاق أدلة حجية فتوى المفتي وعدم التقييد بالأعلمية، وهو غير الأدلة الخاصة الدالة على عدم شرطية الأعلمية كالارجاع إلى ابن أبي يعفور مع وجود زرارة (قدّس سرّه).

وقد أجابوا عن هذا بأن الاطلاق لا يشمل الفتاوى المتنافية للتعارض الداخلي من شمول الاطلاق.

أن هذا الجواب تام على مسلك المتأخرين القائلين بالتسايط بخلاف مسلك المتقدمين القائلين ارتكازاً بالحجية الفعلية الناقصة أي التي لمتصل إلى مرحلة التنجيز إذ التعارض لا ينفي الحجية الفعلية فالاطلاق ليس بقاصر عن شمول الحجية استعمالاً وتفهيماً وجداً، غاية الأمر أن هذا التعارض لا بد له من علاج وإلا فتبقى الحجتان فعليتين ناقصتين، ويتحقق علاج التعارض بينهما بروايات اشتراط الأعلمية كمصححة ابن حنظلة، وعليه يثبت كون الأعلمية شرطاً في التنجيز لا في الفعلية.

اختلاف حقيقة الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلالة:

وذلك لأن حقيقة الترجيح عند المتأخرين تختلف عن حقيقة الترجيح عند المتقدمين إذ ليس معناها عندهم فقد المرجوح للحجية وثبوتها للراجع خاصة.

نعم عند المتأخرين معناها فقد المرجوح للحجية وثبوتها للراجع، فشرائط الامارة عندهم كخبر الواحد وفتوى المفتي والظهور في غير مورد التعارض شرائط عامة وأما عند التعارض فيعتبر في حجيتها شرائط زائدة خاصة بظرف التعارض وهي نفس المرجحات إلا أنها لا تخرج عن كونها شرائط خاصة بظرف التعارض.

فشأنية الحجية عند المتقدمين بمعنى الحجية الاقتضائية الجزئية وهي على صعيد المراد الجدى والتي وجد لها موضوع، غاية الأمر أنها تنافى وتزاحم بحجية أخرى، أما الحجية الشأنية عند متأخرين الأعصار فثابتة للمدلول الاستعمالي أو التفهيمي دون المراد الجدى ، ومن ثم كانت الحجية الشأنية عند المتأخرين خاصة بالدلالة الاستعملية وأما بلحاظ المدلول الجدى فلا حجية لها ولهذا قالوا بالتسايط لعدم وجود الحجية الجزئية فالإقتضاء عندهم في مرحلة الدلالة لا في مرحلة الملاك، بخلافه عند المتقدمين لثبوت الحجية الشأنية بمعنى ثبوت الحجية الجزئية حقيقة للمراد الجدى بوجود موضوعها، فالإقتضاء عندهم في مرحلة الفعلية إلا أنها فعلية ناقصة أي غير منجزة ولهذا يعبر عنها بالشأنية أي لولا شمول الدليل لفرد آخر لتمت فعليتها وتجزت.

الأعلمية من شرائط التنجيز لحجية الفتوى لا من شرائط الفعلية

فشرط الأعلمية من شرائط التنجيز لحجية الفتوى لا من شرائط الفعلية، فعند المتقدمين الترجيح ليس من شرائط أصل الحجية وإنما هو من شرائط تنجيزها كالترجيح بالأهمية في المتزاحمين فإن الأهمية ليست من شرائط أصل الفعلية للحكمين المتزاحمين وكذا ليست من شرائط الحجية بل هي باقية على ما هي عليه بل هو من شرائط التنجيز فلا-تسايط في المراتب التي قبل مرتبة التنجيز، فتبقى الحجية الاقتضائية

بما لها من آثار.

الدليل السابع: مقتضى الأصل العملي وما قيل فيه وجوابه:

بتقريب أن المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير والأصل البراءة من التعيين فيثبت التخيير.

وقد أجيب: بأن الأصل التعيين لا التخيير لأن فتوى الأعلام متيقن بالحجية ومبرؤ للذمة بينما فتوى غير الأعلام مشكوك ومن الواضح أن متيقن الأبراء للذمة متعين.

وقد تقدم منار هذا الاستدلال بما حاصله أن هذا الاستدلال يصح لو كان في البين علم اجمالي منجز فيصح التعيين أما إذا لم يكن لنا علم اجمالي ودار الامر بين حجية تعيينية أو تختيارية فالجامع منجز إما أن خصوص فتوى الأعلام منجزة فهو أول الكلام لعدم وجود علم اجمالي كبير ولا صغير. فالصحيح إذن أن هذا الاستدلال نافع في موارد العلم الاجمالي.

والصحيح هو التفصيل بين وجود علم اجمالي منجز بمنجز سابق فالحجة المطلوبة كفتوى المجتهد... وظيفتها التعذير وتفرغ الذمة من هذا التكليف فالأصل التعيين وبين عدم وجود علم اجمالي فالحجية وظيفتها التنجيز بأصل الدليل والاصل التخيير لعدم خصوصية لتنجيز أحدها المحتمل على الآخر.

ص: 299

الدليل الأول: الاجماع

وهو الإجماع الذي ذكره السيد المرتضى (قدّس سرّه) .

وفيه: ما ذكره صاحب الجواهر (قدّس سرّه) من خلط بين مسألة الامامة العظمى وبين نيابة الفقهاء التي هي ولاية متفرعة من تلك الولاية.

الدليل الثاني: سيرة العقلاء وسيرة المتشعبة وما فيها

دعوى قيام السيرة العقلائية على أنه في الموارد الخطيرة يذم الرجوع إلى غير الأفضل التي من شؤونها الأعملية، وما نحن فيه من الامور الاخروية وهي خطيرة بنفسها لأنها من الامور المصيرية وهذا الذم يمثل عدم المعذورية فلا يقطع بالأمن من العقاب وهذه السيرة تامة... ودعوى قيام السيرة التشريعية على عدم اعتبارها وذلك لأن أهل الشرع من العلماء يطرحون أنفسهم مع وجود من هو أعلم منهم ولا من معترض.

وفيه: أنهم يتصدون في تلك الأزمنة المعاصرة للمعصوم (عليه السلام) في الاماكن التي لا يتصدى لها الأعلم للخوف أو للبعد المكاني وغيرهما فهو من توزع الأدوار التي تقتضيها وتفرضها الحاجة وهو ما يقتضيه عموم أدلة نصب الفقهاء نواباً كما هو الحال في كل الأعصار إلى يومنا هذا، فهذه السيرة تامة أيضاً.

اشارة

الأخبار الدالة على اعتبار الأعلمية وهي كثيرة:

الخبر الأول: مصححة عمر بن حنظلة

اشارة

عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث - إلى أن قال - فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيهما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال (عليه السلام):

«الحكم ما حكم به عدلهم وأفقهم وأصدقهم في الحديث وأورعهم، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الاخر»، قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه...»(1).

أما كونها صحيحة أو مصححة فلوقفنا على قرائن مسندة دالة على أنه من اتراب محمد بن مسلم ووزارة بل في رواية صحيحة مسندة أن استفتاءات البيوت الكبيرة من الشيعة كانوا يرجعون إليه ويقدموه على محمد بن مسلم، وليس هذا بالغريب إذا ما لاحظنا جملة ما يرويه عمر ابن حنظلة فالرواية صحيحة أو مصححة عندنا وقد حررنا رسالة - قد طبعت - في جلالته وعدالته.

ص: 301

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 9 ص 106 - 107 ح 1 .

وهي تدل إجمالاً على أن الأعملية مما يرجح بها.

وقد خدش صاحب الجواهر (قدّس سرّه) وغيره باختصاص هذه الرواية بمورد القضاء لكون موردها نزاع يحتاج إلى حسم والنزاع لا يمكن رفع غائلته ومفاسده إلا بتعيين أحدهما إذ التخيير لا يرتفع به غائلة النزاع! وكم فرق بين غائلة القضاء وغائلة الفتيا.

اشكالان على اختصاص المصححة بالقضاء :

الاشكال الأول: أن القضاء ولاية فلا بد فيها من التعيين أما باب الافتاء فأمارية محضّة، والحاصل أن موازين القضاء غير موازين الفتيا فليس كل ما هو معتبر في القضاء يمكن تعديته للفتيا.

الاشكال الثاني: أنه (عليه السلام) قد رحج بالأعدلية والأورعية مع أن هذه صفات سلوكية لا علاقة لها بالامارية والكاشفية، فهذه الرواية بصدد مرجحات الجانب العملي في سلوك القاضي ولا علاقة لها بأمارية فتوى الفقيه.

تقوم الحكم القضائي بالفتوى

إلا أن كلا الاشكالين قابلان للدفع:

الجواب عن الاشكال الاول:

أما الأول فقد ذكره في بحث التعارض على هذه الصحيحة ، وقد

أجبنا عنه هناك بعدة أمور:

منها: ما نعتمده في دفع هذا الاشكال وهو أن حقيقة القضاء والحكم القضائي وإن كان حكماً جزئياً يُنشِئُ القاضي لحل النزاع وفصل الخصومة إلا أنه هذا الحكم الجزئي يعتمد على الاجتهاد في الشبهة الحكمية، فهو يعتمد على الفتيا فالقضاء هو تطبيق الحكم الفتوائي على حسب موازين تطبيقية خاصة تسمى بالموازن القضائية وإلا فالحكم في موارد القضاء هو حكم كلي فقهي في الشبهات الحكمية. وعليه فإذا كانت الشروط المعتمدة في القضاء مناسبة إلى موازين التطبيق فهذا خاص بالجهة القضائية.

وأما إذا كانت تلك الجهات في القضاء معتبرة في تعيين الحكم الكلي ولا ربط لها بموازن التطبيق فإنها لا تخص الجهة القضائية بل ترتبط بالجهة الفتوائية في القاضي. فالقضاء فتوى وزيادة فالقضاء مطوي فيه الفتيا، ولهذه الحيثية فوائد:

منها: اعتبار أهلية القاضي وصلاحيته للفتيا، فلا يكون القاضي قاضياً إذا لم يكن مفتياً . وأما كيفية تميز الشروط المعتمدة في الجهة القضائية أو المعتمدة في الجهة الفتوائية فإن كانت راجعة إلى موازين التطبيق فهي خاصة بالجهة القضائية وإن كانت راجعة إلى موازين تعيين الحكم الكلي الفقهي فهي راجعة للفتيا.

ص: 303

فإذا اتضحت هذه الضابطة فإن ما جاء في هذه الصحيحة هو اختلاف رجلين في مسألة الارث وهي شبهة حكمية، فمورد الخبر هو النزاع في الشبهة الحكمية وتحسم تلك الشبهات الحكمية بموازين الفتيا لا بالموازين القضائية من بينة أو قَسَم أو غيره، فهذه الموازين المذكورة في الخبر لا- ربط لها بموازين الجهة القضائية التطبيقية بل هي لها تمام الربط بموازين الجهة الفتوائية وشرائط المفتي ومن ثمَّ ذهب مشهور المتقدمين والمتأخرين إلى ارتباطها بموازين الفتوى.

الجواب عن الأشكال الثاني:

بأن الاعدلية والأورعية تارة تفرض في السلوك العملي البعيد عن الفحص العلمي فلاصلة لها بالفتيا وأما إذا كانت الأورعية راجعة إلى الجهة العلمية كأن تكون جهة الأورعية من جهة الثبوت والتفحص والدقة في موازين الاستنباط والتتبع الوافر والتروي الملقى، فمع كون الملكة موجودة إلا أنه قد لا يتورع في الاستدلال، فمراعاة الامانة في خطوات الاستنباط والاعدلية ليست من الصفات المحضنة بل من الصفات التي لها ربط وصلة بالوظيفة التي يتقلدها وهي الفقاهة ولا يخفى ارتباطها بالمقام العلمي إذ لا معنى للترجيح بأمر لا ربط لها بجهة الاختلاف.

وأما أن الفرق بين الفتيا والقضاء وهو كون الفتيا أمانة محضنة والقضاء ولاية فليس بصحيح، بل الفتيا ولاية أيضاً وذلك لأنها مرجعية

ونفوذ ولهذا تسمى في العلوم الحديثة بالسلطة التشريعية، وأيضا القضاء ليس ولاية محضة بل فيه أمارية زيادة على كونه ولاية وذلك لكاشفيته عن الحكم الكلي المطبق في مقام المنازعة.

فالصحيحة تدل على اشتراط الأعلمية في القاضي والمفتي عند الاختلاف . وهو لا ينافي التكثر والتعدد وذلك لتعدد مناشئ التعدد كعدم تمكن الأعلم من التصدي للجميع أو عدم تمكن وصول المكلفين إليه وغيرها من الموانع فيكون مع مراعاة الأعلم فالأعلم.

الخبر الثاني: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر

روى الشيخ (قدّس سرّه) بسند صحيح - علاوة على كونه في نهج البلاغة، هذا الكتاب المعتبر - عن علي (عليه السلام) قال: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ، ممن لا تضيق به الأمور»

[\(1\)](#)

وهذه مطلقة حتى مع عدم الاختلاف إلا أنه بقرينة ما تقدم من أنه في موارد الوفاق تتعاضد الحجية وتتكافل وتشتد فلا معنى لكونه شرطا في موارد الاتفاق إذ لا معنى للترجيح مع الاتفاق إذ لا تنافي بينها.

والاشكال والجواب هو ما مرّ في مصححة أو مصححة عمر بن حنظلة (قدّس سرّه) فلا نعيد.

ص: 305

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 8 ص 224 ح 9 .

إن الأخذ بقول الأفضل لا يدل على التفرد والتوحد بل

يمكن أن يختار الأفضل في شيء ويختار الأفضل دونه لشيء آخر ليس للأفضل الأول القدرة في الشيء الآخر والكلام هو الكلام في مصححة عمر بن حنظلة .

الخبر الثالث: موثقة داود بين الحصين

روى داود بن الحصين - واقفي من أصحاب الصادق والكاظم - عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال :

«ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»⁽¹⁾.

الخبر الرابع: حسنة ذبيان بن حكيم

إشارة

روى ذبيان بن حكيم⁽²⁾ الذي لم يُضعّف، وقد روى عنه غير واحد من الثقات منهم ابن محبوب وابن فضال ومحمد بن الحسين الخطاب - عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في

ص: 306

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 9 ص 113 ح 20 .

2- المصدر نفسه، ص 123 ح 45 .

حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: «وكيف يختلفان؟» قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال:

«ينظر إلى عدلتهما وأفتقهما في دين الله، فيمضى حكمه» .

وقد أجبنا عن اشكال اختصاص هذين الخبرين بالقضاء دون الفتيا.

ومنها: صحيحة الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول :

«من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع ، ومن ادعى الإمامة وليس بإمام فهو كافر» (1).

وهناك أخبار أخرى بنفس السياق ونفس المضمون أشكل عليها: بأنها واردة في الامامة العظمى والخلافة الكبرى وليست واردة في الفتيا.

منها: مرفوعة العزرمي إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال :

«من أم قوما وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة» (2).

ورواه الصدوق (قدس سرّه) في أكثر كتبه، وقد قطع به؛ لأن هذا المضمون لا يتناسب مع مباني العامة فهو مأمون من الدس مع أن رواه عامة (3).

ص: 307

1- وسائل الشيعة: ج 28 أبواب صفات القاضي، ب 10 ص 350 ح 36 .

2- وسائل الشيعة: ج 8 أبواب صلاة الجماعة، ب 26 ص 346 ح 1 .

3- ثواب الأعمال: ص 246 ح 1 ، علل الشرائع: ص 326 ح 4 .

ومنها: مرسل الصدوق بأنه من دين الامامية وهي بمثابة سيرة الامامية:

«من صلى بقوم وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة» (1).

ومنها: ما هو باللسان المتقدم كصحيحة عبد الكريم بن عتبة بن الهاشمي عن أبي عبد الله قال أن الرسول (صلى الله عليه وآله):

«من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه وفي المسلمين من هو أعلم منه فهو ضال متكلف» (2).

نعم في باب الجماعة لم يلتزموا بالحرمة بل بالكراهة لمناسبة ندية مقام صلاة الجماعة فيناسب الكراهة أما لو كان المقام غير مقام الندب كمقام الإلزام وما شابهه فالأولية القطعية وذلك لأن صلاة الجماعة ليست بذلك المنصب ولا خطورة الشؤون الكثيرة والكبيرة ومع ذلك جعل فيها الكراهة فكيف إذا كان منصّباً ولائياً فالأولية القطعية ثابتة بدلالة نفس التعليل بقوله: لم يزل أمرهم إلى سفال أي يتردى ... بينما الحكمة في تشريع الولايات على اختلافها ليس هو التسافل بل التعالي والتكامل .

ص: 308

1- من لا يحضره الفقيه: ج 1 ص 378 ح 1102 ، الأمالي: ص 348 .

2- وسائل الشيعة: ج 15 أبواب جهاد العدو، ب 9 ص 40 ح 2 .

ومنها مرسله الصدوق، عن الرضا قال (عليه السلام) :

«من دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه، فهو مبتدع ضال» (1).

ومنها: الصحيحة إلى داوود بن أبي زيد عن سمع - وهذا إرسال خفيف - عن أبي عبد الله (عليه السلام) :

«إذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه وعن يساره ماذا ترى ما تقول فعلى ذلك لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه ويجلسهم مكانه» (2).

وهذه الرواية لا تنافي استحباب الاستشارة في القضاء واستحباب اجلاس ذوي العلم والفضيلة في مجلس القضاء ولكن الخبر في مورد عدم العلم وعدم التمكن من القضاء فيشتمه عليه الحكم، فيستعين بغيره... فقال (عليه السلام) :

«فعليه لعنة الله والناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه ويجلسهم في مكانه» .

ومنها: عن الامام جعفر الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) :

ما ولت أمة يعني أمرها رجلاً قط فيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفال حتى يرجعوا إلى ما تركوا» (3).

ص: 309

1- مستدرک الوسائل: ج 11 أبواب جهاد العدو، ب 8 ص 29 ح 3 .

2- وسائل الشيعة ج 27 أبواب آداب القاضي، ب 4 ص 215 ح 1 .

3- مستدرک الوسائل ج 11 أبواب جهاد العدو، ب 8 ص 30 ح 4 .

ومنها: عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال:

«من تعلم به علما يماري به السفهاء أو يباهي به العلماء ويصرف الناس إلى نفسه يقول: "أنا رئيسكم" فليتبوء مقعده من النار أن الرئاسة لا تصلح إلا إلى أهلها فمن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة» (1).

ومنها: ما عن الامام الجواد (عليه السلام) مرسله، قال مخاطباً عمه - والظاهر أنه ليس علي بن جعفر بل من إخوة علي بن جعفر - :

«يا عم، إنه عظيم عند الله أن تقف بين يديه فيقول لك لم تقتي عبادي بما لا تعلم وفي الامة من هو أعلم منك» (2).

برهان الضرورة العلمية لدور العصمة في التشريع

طبعاً هذه الروايات تعم الامامة الكبرى وغيرها فقولته (عليه السلام): «من تعلم علماً ليماري به السفهاء ويقول: أنا رئيسكم...». فقولته: «فمن دعى الناس» فإن الدعوى أعم سواء في الامامة الكبرى أو غيرها ولا سيما أنها مترتبة على عدم تعلم العلم فهي لا تخص الامامة الكبرى.

ولا يخفى أنه يوجد من ادعى الامامة في الفقه مثل أبي حنيفة وغيره

ص: 310

1- بحار الأنوار: ج 2 ص 110 .

2- بحار الأنوار: ج 50 ص 100 .

وبعضهم يدعيها في التفسير كقتادة وغيره وبعضهم يدعيها في العقيدة كواصل بن عطاء وكثير من الاخبار على تنديد أهل العصمة (عليهم السلام) بمن تقمص غير منصب الخلافة السياسية من المناصب الدينية الأخرى.

وبعضها مختصة بالامامة الكبرى كقوله (عليه السلام): «من خرج بالسيف» .

فالخبر الصادر عن المعصومين (عليهم السلام) لا يمكن حملها على خصوص الامامة الكبرى وذلك لوجود من كان يتصدى لمقامات أهل البيت (عليهم السلام) كمقام مرجعية الفقه والتفسير والعقائد، فلسان الاخبار ناظر - على أقل تقدير - إلى ما هو متواجد في زمن المعصومين (عليهم السلام) وما هو متواجد من الدعاوي من أئمة الجور وأئمة الضلال عموماً ولا يختص بمدعي بالامامة السياسية.

ولهذا ترى النهي والاحتجاجات على من تصدى للامامة في الفقه والامامة في التفسير والامامة في العقائد ومن هنا نعرف الفرق بين أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وأصحاب أئمة أهل الخلاف من أبي حنيفة وغيره وذلك لأن أبا حنيفة في قبال الامام الصادق (عليه السلام) وأما أصحاب أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ليسوا مقابلين لأئمتهم بخلاف علماء العامة فإنهم يمارسون الامامة في الفقه وليست الفقاهاة وهذا فرق صناعي يبين أن ما يمارسه الأئمة ليس فقاهاة واستنباط وإنما هو دور بيان الاحكام بلسان الوحي الذي لا يخطأ ولا تزل قدمه في هذه المرحلة التي هي من مراحل بناء

الشرعية سواء في الأصول أو الفروع... ومن ثمة اضطر العامة أن يحصروا المذاهب الفقهية في أربعة والعقائد في اثنين أو ثلاثة... وذلك لأن تلك المرحلة والحقبة حقبة تأسيس أطر وحيانية... وليست هي استنباط اجتهادي بعيد عن الأطر الوحيانية، ولا ينافيه كون زرارة يمارس الفقاهاة إلا أنه في طول البيانات الوحيانية لأهل البيت (عليهم السلام) وكهشام بن الحكم في العقائد فإنه يمارس الفقاهاة العقائدية لا الامامة العقائدية لأنه يمارس الاستنباط في الأطر التي يتلقاها من أهل البيت (عليهم السلام) ولا يمارس بناء الأطر الوحيانية وكذا المفسرين من الامامية فإنهم لا يمارسون الامامة التفسيرية بل يمارسون الفقاهاة في البيانات الوحيانية.

وهذا بخلاف ما يفعله أئمة أهل الخلاف في تلك الحقبة فإنهم في كل مجالات الدين يمارسون ويصطنعون ويقتحمون بناء دعائم الامامة الوحيانية الالهية من حيث يشعرون أو لا يشعرون، ولهذا من يأتي بعدهم لا يتخطاهم فتراهم يحصرون الفقاهاة في اجتهادات هؤلاء ولا يتعدونهم وكذا في التفسير بالنسبة إلى أئمة التفسير وهكذا. وإلا لو كان باب الامامة في الفقاهاة والعقائد ظل مفتوحاً عندهم لرأيتهم يتكثرون في مذاهبهم باختلافاتهم إلى ما لا يحصيه إلا الله فيكون عدد المذاهب بحسب كل من يأتي ويتولى مهمة اقتحام بناء الأطر البيانات الوحيانية فالمفروض على أسسهم أن يسمحوا لكل أحد بالاجتهاد ولا يحصرونه

في الأئمة الاربعة لأنهم ليسوا أئمة بما تولوه من تلك المقامات ولا معين لهم إلا تجويز توليهم هذا الوظيفة وهذا التجويز يشترك جميع أهل الخلاف فيه فلكل واحد يصح لديهم أن يصنع له مذهب بتوليه تلك المقامات الالهية إلا أن من حاد عن هذه الضرورة الزومية التي لا بد منها - وهي الوساطة بين الناس وبين شرع السماء - وهو ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) محمد (صلى الله عليه وآله) المتمثلة هذه الوساطة في أئمة الشيعة المنصوص عليهم من السماء بحيث لا يمكن أن يتعداهم لمكان عصمتهم (عليهم السلام) بخلاف أهل الخلاف فإنهم مع اعترافهم بعدم عصمة أئمتهم ومع ذلك لا يستطيعون أن يتعدوهم فيعاملونهم معاملة المعصومين شأؤوا أم أبوا!! وهذا يكشف عن ضرورة هذا الحلقة المعصومة بين شرع السماء الذي جاء به النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وبين خلقه.

وعلى هذا يمكن أن يחדش الاستدلال بهذه الاخبار بأنها ناظرة إلى مدعى الامامة في الفقه والتفسير والقضاء وليس في خصوص السياسة مع أن الكلام في خصوص بحث الاستنباط والفقاهة .

احتملان في معنى الاخبار:

الاحتمال الأول: تصديها لمن ادعى الامامة في المجالات الدينية.

الاحتمال الثاني: من ادعى الفقاهة والاستنباط، وبقرينة الكثرة في تلك الحقبة الزمنية يتعين الاحتمال الأول وهو كون نظرها إلى مدعين

الامامة في جميع الامور الدينية ولورود الاخبار الكثيرة في التنديد بمن ادعى الامامة في الفقه كأبي حنيفة والامامة في التفسير كقتادة والامامة في العقائد كواصل بن عطاء وغيره .

وليس هذا من غلبة الوجود لأنه مراد جدي قطعاً وليس من باب القدر المتيقن وذلك لأن القدر المتيقن هو ما يعلم شمول الدليل له قطعاً لكن لا بخصوصه بل في كنف الظن بغيره أي غير المعلوم إلا أن الغير مجهول فيقتصر في الدليل على تلك الحصة المعلومة وترك المجهول وهذا مخالف لما نحن فيه، فإننا نقطع بارادة المعصوم (عليه السلام) بخصوصه، نعم اللفظ بما له من معنى له قابلية شمول معنى آخر إلا أنه لا ينفي الظهور في خصوص المعنى المراد، وبعبارة أخرى الروايات ناظرة لأولئك الذين يجعلون من أنفسهم مركز قطب الرحي لعلم من علوم الدين ولا يرجعون إلى أهل البيت (عليهم السلام) وهو معنى تصديهم كأئمة في الدين وهذه ليست في العلماء والفقهاء الذين يرجعون ويأخذون علومهم من أهل البيت (عليهم السلام) ويسلموا لهم بالحق .

نعم بعض الاخبار الواردة مثل: «من صلى بقوم...» شامل لما نحن فيه بالأولية إلا أنها مرسلة ، وأما صحيحة الفضيل :

«من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه» فهي ناظرة إلى الامامة السياسية.

وأما مسألة أن الامامة هل هي مختصة بالامامة السياسية أو تشمل الامامة في الفقه و الامامة في التفسير والامامة في العقائد» فإن الامامة في جميع هذه المقامات أمر خطير لا يمكن أن يقاس منصب النواب من الفقهاء الذين هم سواعد للأمام (عليه السلام) بمنصب الامامة في الدين أصلاً، فإن هذه المحاذير التي تذكر في الاخبار قد ذكرت كقرينة أخرى على مفاد هذه الاخبار للضلال والابتعاد عن الدين فهذه الاخبار - بما تحمل من خطورة - ظاهرة في الامامة في الدين.

فإن تصدى بعض الفقهاء كابن أبي يعفور مع وجود زرارة لا يجعله مبتدعاً في الدين أو مضلاً وهو ما يدل على أن منصب الفقهاء ليس بهذه الخطورة حتى يتشدد فيه، ومصححة عمر بن حنظلة صريحة في نيابة الفقهاء فإن التعبير فيها ب- «الحكم ما حكم به أعدلهما أو أعلمهما» فإنها لم تخطأ ولم تشر وتلفت إلى حال من يحكم من غير الأعدل والأعلم ولم تصفه بكونه مبتدعاً أو ضالاً أو إلى سفال.

نعم لو كان غير عالم يفتي بغير علم لشملة النهي لكون الفتوى بغير العلم من الأمور المهلكة الخطيرة والخبار في ذلك كثيرة إلا- أن المجتهد الواجد للفقاهة مع مخالفته لغيره من المجتهدين ليس - عند الرواة من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) - بتلك المثابة والدرجة التي يوصف فيها المخالف للأعلم بأنه ضال ومبتدع.. بل حتى مع قيام السيرة المتشعبة على تخطئة

الرجوع إلى غير الأعلم إلا أنه عندهم لا تصل إلى نسبته إلى الضلال والابتداع.

وأيضاً الابتداع والاضلال - في علم الكلام والفقہ - لا ينسب إلا إلى من خالف ما هو قطعي وضروري غير متوغل في النظرية، أما الامور المختلف فيها التي هي محل أخذ ورد فلا يضلل من أجلها بل حتى الامور النظرية الخفية.

والنتيجة: أن شرطية الأعلمية عند الاختلاف تدل عليها مصححة ابن حنظلة (قدّس سرّه) وعهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر (قدّس سرّه) وبعض الاخبار المرسله، وأما بقية الاخبار فهي ناظرة إلى الامامة في الدين سواء كانت في العقائد أو الفقه أو التفسير أو السياسة.

الدليل الرابع: أقرية فتوى الأعلم إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئي، والتأمل فيه

ومن الوجوه التي استدل بها على وجوب تقليد الأعلم: أقرية فتوى الأعلم للواقع من غيره، والاقربية مرجحة، وقد صاغ المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) هذا الدليل بأن فتوى الأعلم بالنسبة إلى غير الأعلم بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل لأن الأعلم فيما يعلمه من زيادة لا يعلمها غير الأعلم فهو عالم بما لا يعلمه غيره، فالنسبة بينهما نسب العالم إلى الجاهل.

ولا يخفى أن ما ذكره المرحوم الأصفهاني (قدّس سرّه) مقتضاه التعيين لا الترجيح وذلك لأنه قرر أن فتوى الأعلام لغير الأعلام بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل.

وقد أشكل السيد الخوئي (قدّس سرّه) على وجه الأقربى حتى على بيان الأصفهاني (قدّس سرّه) أي سواء كان المراد من الأقربى الطبيعية أو النوعية أو الأقربى بالفعل في كل مسألة مسألة لأنه قد يكون الأعلام في بعض الموارد لا يصل إلى النتيجة التي وصل إليها غير الأعلام لحسن سليقته مثلاً في بعض الموارد.

فإن دعوى أقربى فتوى الأعلام في كل مورد وعلى نحو الدوام أول الكلام، نعم قد تكون أقربى طبيعية ونوعية باعتبار الملكة وهذا صحيح إلا أن التقديم بالأقربى الطبيعية باعتبار الملكة أول الكلام فيحتاج إلى دليل، وهذا يرد على نفس بيان المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) من كون ما تميز به غير الأعلام على الأعلام في تلك المسائل التي تكون سليقته أحكم من سليقة الأعلام - يتعين تقليده لأن فتواه في هذه الموارد بالنسبة إلى الأعلام نوعاً بمثابة فتوى العالم إلى الجاهل - أو كموافقة فتوى غير الأعلام للمشهور ومخالفة فتوى الأعلام له فإن فتوى غير الأعلام أقرب على الواقع.

فالأعلمية هي باعتبار آليات وأدوات الاستنباط والملكة لا في النتائج،

فالأعلمية تكون في مقدمات النتائج، لا في النتائج فقد تكون نتيجة غير الأعلم أقرب لموافقته للاحتياط أو لقول المشهور بخلاف فتوى الأعلم.

إلا أن الاعتراض بهذا البيان الذي ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) قابل للتأمل، وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون باعتبار النتيجة وذلك لأن التعمق في الاستدلال، يعطي الاحاطة بنتيجة أعمق وأصوب وذلك لأن النتائج إن كانت دلائل مقدماتها مطلقة أو قواعد رصينة فالنتيجة قويمه ورصينة وإن كانت لا يلتفت إلى عمق ودقة ورصانة مقدماتها إلا بالمهارة والتضلع في الاستدلال فإن النتيجة تختلف قوة وضعفاً لأن التضلع والتعمق في المقدمات موجب لمعرفة حدود النتيجة من شروط وأجزاء وموانع واقعية أو ذكرية أو علمية وهكذا وماهيتها ومقوماتها وقيودها ورصانتها، فالاحاطة بالدلائل الموصلة للنتيجة مؤثرة كثيراً بالاحاطة بالنتيجة فإذا لم يحط بتلك الدلائل لم يحط بحدود النتيجة.

فدعوى أن غير الأعلم بلحاظ الحكم الظاهري المستنبط مع الأعلم سواء فيها مسامحة، ومن المسامحة دعوى أن الاختلاف في المقدمات والدلائل لا في نفس النتيجة لأن المشاهد من الاختلاف بين الفقهاء في عمق النتيجة بسبب اختلافهم في الاحاطة بالدلائل الموصلة لها وأن النتيجة مرهونة من جهة الحكم التكليفي أو الوضعي من كونها مطلقة مثلاً أو مقيدة بالدلائل الموصلة فإن التعمق في الدليل يؤثر في طبيعة

النتيجة من كونها قاعدة أو سبب أول أو سبب ثاني أو حكم كلي له تأثير على جميع فروع هذا الباب الفقهي أو هو شرط واقعي أو ذكرى أو علمي وشرط في الفعلية التامة أو الناقصة أو في التنجيز أو في الامتثال وغير ذلك من الامور التي تضيف على النتيجة تلك الحثيات المهمة والمصيرية بسبب التعمق في أدلة النتيجة ومقدماتها.

والحاصل: أن الاحاطة بحدود النتيجة وعمقها وما يتفرع عليها مما له دخالة في العلمية وإن كانت النتيجة موافقة صورة لفتوى غير الأعلم فضلاً عن مخالفتها له، فمثلاً أن يعرف أن الشرط راجع إلى أي مرحلة من مراحل الحكم فرجوعه لفعلية الحكم يختلف عن رجوعه لتنجيز الحكم ويختلف عن رجوعه لاحتراز امتثال الحكم وغيرها من النتائج التي تتفرع عليها فروع كثيرة ومهمة وغيرها من الأمور المؤثرة كما سيأتي في تحديد الأعلم.

وأما الاشكال - على الأفريقية بأنها غير فعلية في كل المسائل أو في كل باب فهي ليست مطردة - فهو لا ينفى الترجيح بالأفريقية عند العقلاء وإن لم تكن دائماً مطردة خصوصاً وأن هذه النقطة مؤثرة عند من اعتمد على السيرة العقلانية في تقليد الأعلم عند الاختلاف.

إلا أن السيد الخوئي (قدس سرّه) يذهب إلى أن شرطية الأعلم لعله عند الاختلاف أو العلم بالاختلاف في قبال من ذهب إلى أنه ليس من باب

الشرطية الأولية بل من باب الترجيح المسقطية لحجية المرجوح.

وقد تقدم أن حقيقة الترجيح عند المتأخرين تختلف عن حقيقته عند المتقدمين إذ هي عند المتقدمين ليس معناها فقد المرجوح للحجية ووجدان الراجح لها بخلافه عند المتأخرين من فقد المرجوح لها وثبوتها للراجح، فعندهم شرائط الامارة كخبر الواحد وفتوى المفتي والظهور في غير مورد التعارض هي شرائط عامة وعند التعارض يعتبر في حجيتها شرائط زائدة خاصة بظرف التعارض وتلك الشرائط هي المرجمات.

فعند المتأخرين الترجيح ليس شرطاً في أصل الحجية وإنما هو شرط في تنجيزها مثل الترجيح بالأهمية في المتزاحمين فإن الأهمية ليست شرطاً في أصل الفعلية أو أصل الحجية بل في التنجيز فلا تساقط، فتبقى الحجية الاقتضائية ولها آثارها.

ومع بقاء الحجية الفعلية الناقصة في موطن التعارض تكون الأقربية مرجحة عند العقلاء فتتم الحجية على صعيد التنجيز لقول الأعلام وتبقى حجية غير الأعلام على فعليتها الناقصة لعدم سقوطها وهذا بخلافه عند المتأخرين فإنه لا حجية لفتوى غير الأعلام لسقوطها عن الفعلية.

هذا تمام الكلام في تقليد الأعلام في صورة العلم بالخلاف وقد تبين أن القول باشتراط الأعملية لا يستلزم عدم تكثر المتصدين ولا يلزم منه سلب منصب النيابة عن غير الأعلام.

ص: 320

الصورة الثالثة: إذا لم يعلم بالاختلاف بين الفقهاء

إشارة

وهي ما إذا لم يعلم الاختلاف في الفتوى بين الأعلام وغيره، وقد مرَّ وجود الخلاف بين المتأخرين وبين المتقدمين إذ فتوى غير الأعلام على مبنى المتأخرين ساقطة وأما عند المتقدمين فلا- تسقط وتبقى على فعليتها الناقصة إلا- أنها غير منجزة، وهذا الفارق بين المتقدمين والمتأخرين. وعليه فالإطلاق في نفسه غير ساقط في شموله لفتوى غير الأعلام عند المخالفة.

تعين تقليد الأعلام أو التخيير بينه وبين غيره

إشارة

وقد ذهب إلى كل جماعة:

فقد استدل على وجوب تقليد الأعلام في هذه الصورة بجميع ما استدل به على تعيين تقليد الأعلام عند العلم بالاختلاف وذلك لاحتمال الاختلاف في الفتوى وعليه فجميع ما تقدم يتأتى في هذه الصورة.

والصحيح أن بعض ما تقدم من الأدلة على تعيين تقليد الأعلام لا يدل على التعيين في هذه الصورة.

فمثلاً: أشرت في مصححة عمر بن حنظلة العلم بالاختلاف فلا إطلاق فيها لاحتماله، وأيضاً في مثل: «من أمّ قوماً وفي المسلمين أعلم منه...» و «من صلى بجماعة وفيهم من هو أعلم منه...» .

الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشر وما فيه:

نعم ما جاء في عهد الأشر (قدّس سرّه) ونحوه غير مقيد بالعلم بالاختلاف وعليه فاطلاقها يقتضي لزوم تقليد الأعلم بل قد يقال أنه لو بنى على اطلاق تلك الروايات وكون مفادها لزوم تقليد الأعلم حتى مع احتمال الاختلاف أقتضى تعميمها حتى مع العلم بالوفاق ولدلّ على لزوم تقليد الأعلم في الصورة الثالثة حتى في موضوع الوفاق.

ويمكن أن يقرب هذا الاطلاق بتقريب آخر، حاصله: أن المرجعية في الفقه هي زعامة وولاية وصلاحيّة فإذا كانت كذلك فهي مقام ذو قدرة ومنصب فتشملها الاخبار التي تقول اختر للناس أفضل رعيّتك.

وعليه فإذا كان النظر إلى الفتوى على نحو الامارية المختصة فقط فتشملها الأدلة وأما لو كان الملحوظ أيضا المنصب والزعامة والسلطة فتتعين الأعلمية لأن هذا المنصب يقدم فيه الأفضل والأعلم والأكفأ.

والجواب عن هذا : أن عموم أدلة نصب الفقهاء - كقوله (عليه السلام) :

«أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» ، قوله (عليه السلام) :

«فانظروا إلى رجل نظر في حلالنا وحرامنا» ، وقوله (عليه السلام) :

«وأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...» - من المسلم أنها ليست بنحو صرف الوجود والعموم البدلي بل بنحو العموم الاستغراقي، وعليه فجعل هذا المنصب كسلطة وقدرة في نيابة الفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) ليس بنحو

صرف الوجود بل بنحو العموم الاستغراقي. وقد مرّ أنه يوجد فرق بين مسألة الامامة الكبرى وبين نيابة الفقهاء فإن نيابة الفقهاء منظومة نظام تأتي بعد القيادة المركزية للمعصوم (عليه السلام) وعليه قد قرر أن شواهد الأدلة كلها دالة على أن الجعل بنحو العموم الاستغراقي وعليه فتكون الأدلة الواردة بلسان من أمّ المسلمين وفيهم من هو أعلم منه وما أشبه ذلك لا يمكن أن يستفاد منها نفي ومنصب صلاحية غير الأعلم بل هي على حالها تحت العموم غاية الأمر في الفتيا عند العلم بالاختلاف للتعارض ونحو ذلك يتعين تقليد الأعلم أو الاختلاف في التصرف والتنافي بين الأعلم وغيره فإنه يتعين تصرف الأعلم، أما في مورد التوافق أو عدم العلم بالاختلاف فيشمّلها عموم الأدلة. وسيأتي ما فيه عند التعرض لأشكال التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

الدليل الثاني: السيرة القائمة على الرجوع للأعلم في مورد احتمال الخلاف

السيرة القائمة على تعيين الرجوع إلى الأعلم في مورد احتمال الخلاف.

وقد منع غير واحد هذه السيرة بدعوى أن السيرة على لزوم الرجوع إلى الأعلم مع احتمال الخلاف مخالفة للوجدان إذ المشاهد من السيرة في مورد احتمال الخلاف هو الرجوع إلى أهل الخبرة مع العلم باختلافهم

بالأعلمية، فعموم العقلاء على الرجوع إلى غير الأعلم وإلا لتعطل سوق أهل الخبرات من غير الأعلم، مع قيام سيرة العقلاء على مراجعتهم والأخذ بأقوالهم.

والصحيح أنه لا يبعد قيام السيرة في مورد احتمال الخلاف في الأمور الخطيرة على تعيين رجوعهم للأعلم مع القدرة والتمكن فإن العقلاء مع تمكنهم وقدرتهم على الرجوع للفقيه بكلا - قسميه لا - يساؤون في الأمور الخطيرة بين الأعلم وغيره فإنهم يذمون من يرجع إلى غير الأعلم في الموارد الخطيرة مع تمكنه من الرجوع للأعلم لو تبين أنه مخالف للواقع .

فالسيرة العقلانية على أقسام سيرة عقلانية قائمة على التعذير والتنجيز وسيرة عقلانية قائمة على ادراك الواقع مهما أمكن أي قائمة على الاحتياط. فالمورد الأول قائم على تفريغ الذمة وأما المورد الثاني قائمة على ادراك الواقع والوصول إليه، ففي المورد الثاني لا يكتفى العقلاء بتفريغ ذمته دون الوصول إلى الواقع فمثلاً - في موارد التجارات فإن المدير المفوض له تحصيل الأرباح لا يكتفي منه بتفريغ ذمته من جهة اعتماده بكون هذه الصفقة مربحة من قول الثقة مثلاً بل المطلوب منه الوصول لادراك الربح ولهذا لو خسر يلام ولا يعذر لأن المفروض عليه في هذه المقامات أن لا يكتفي بخبر الثقة - مثلاً - بل المطلوب منه

تحصيل الربح بنباهته ومهارته والفحص عن أفضل السبل للاستثمار فيبذل وسعه حتى يصل على تلك الارباح. فالعقلاء على انماط في سيرهمممثلا في هذين القسمين أي السيرة العقلانية في الامور الخطيرة وغير الخطيرة فمن الخطأ تقرير السيرة العقلانية على أجمالها بل لابد من تحرير ما يستدل عليه بها ككونه من الامور الخطيرة أو غيرها. فما أوقع بعض الأعلام - بدعواه قيام السيرة على الرجوع إلى غير الأعلام مع احتمال الاختلاف وإلا- لبارت اسواق ذوي الخبرة من غير الأعلام - منشأه أنه لم يفرق بين الامور الخطيرة وغيرها مع امكان الرجوع إلى كل منهما على حد سواء هذا مضافاً لما ذكرناه سابقاً من أن اشتراط الأعلمية لا يحصر مرجع التقليد في واحد وذلك لأمر تقدمت منها اختلاف قدرات المكلفين في الوصول إليه، فعليهم مراعاة غير الأعلام ممن يمكنهم الوصول إليه. فلا بد من محاذاة وموازنة القوانين الشرعية لما عند العقلاء من كونها من الامور الخطيرة أو غير الخطيرة، أو من موارد التعذير وموارد التنجيز أو موارد المطلوب فيها الوصول إلى الواقع.

هذا ما ذكره للزوم تقليد الأعلام في مورد عدم العلم بالخلاف.

الأدلة على عدم لزوم تقليد الأعلام في صورة احتمال الخلاف

إشارة

وقد استدل على عدم لزوم تقليد الأعلام في صورة احتمال الخلاف بعدة أدلة:

ص: 325

إشارة

وهي التي دلت على حجية فتوى الفقيه مطلقاً سواء الأعم وغيره، نعم في مورد العلم بالاختلاف يقع التعارض وأما في غيره فلا تعارض. وقد اشكل على هذا الاستدلال: بأن المطلقات مقيدة بعدم اختلاف الفتاوى وليس مقيدا بعدم العلم بالاختلاف فالإطلاق مقيد يقيناً. والتمسك بالعموم أو الاطلاق مع احتمال الاختلاف فإنه يكون من الشبهة المصدقية للمخصص والمقيد وعليه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية. وقد أوجب عن هذا الاشكال: بأن المخصص في المقام لبي وليس لفظياً وإذا كان المخصص لبي يصح التمسك بالعام في موطن الشبهة المصدقية للمخصص اللبي. وقد أعترض عليه: بأنه مبنائي فلا يأتي هذا الاشكال على من كان يعامل المخصص اللبي كاللفظي في المنع من التمسك بالعام. وقد تمسك السيد الخوئي (قدس سرّه) بالاطلاق بواسطة اجراء الاصول الموضوعية باستصحاب عدم الأزلي فهنا نشك في الاختلاف قبل وجودهما فنستصحب عدم الاختلاف في موارد احتمال الاختلاف. وقد أشكل السيد الخوئي (قدس سرّه) بوجهين على ما قرره وأجاب عنه:

حاصله أن التمسك بالعام - لو بضميمة استصحاب العدم الأزلي أو على مبنى عدم مانعية المخصص اللبي - مشروط بالفحص عن المخصص أو المعارض وما أشبه ذلك إذ الفحص شرط في حجية العمومات والاطلاقات بل شرط في الخاص آخر، لأن الخاص قد يعارضه خاص فالأدلة الاجتهادية والفقهائية عموماً مشروطة بالفحص حتى الخاص يجب الفحص لاحتمال وجود المعارض له ولا تصل النوبة للتخصيص.

وكذا فتوى المجتهدين ففي صورة احتمال الخلاف لا بد من الفحص فإن وجد الاختلاف فتندرج الصورة الثالثة في الثانية ومع عدم الاختلاف تندرج الصورة الثالثة في الأولى وذلك لأن أحد شرائط الحجية الفحص وبعد الفحص تندرج صورة احتمال الاختلاف في إحدى الصورتين الأولىين فلا استقلال للصورة الثالثة.

وقد أجاب السيد الخوئي (رحمه الله) بأن الفحص شرط في حجية الأدلة فيما لو كانت الشبهة حكمية وأما في مورد الشبهة الموضوعية فالفحص ليس بشرط في حجية التمسك بالعمومات وهنا الشبهة الموضوعية فيصح التمسك بها قبل الفحص وذلك لأن في الموضوع الخارجي وهو هل أن فتوى غير الأعلم مخالفة لفتوى الأعلم أم لا؟ وليس الشك في

تشريع الشارع حتى يكون من الشبهة الحكمية. وعليه فيصح التمسك بالعمومات مع عدم العلم بالمخصص.

ولزيادة بيان هذا التقريب يقول السيد الخوئي (قدّس سرّه): إن القول بلزوم الفحص في الشبهة الحكمية هو لوجود العلم بتدرج وتكثر الأدلة القرآنية أو النبوية أو الولوية فالحكم الواحد ليس في بيان واحد بل هو في مجموع منظومة الأدلة فلا بد من الفحص فيها للكشف عنه.

وهذا الوجه ليس بمفروض في المقام وذلك لأن فتوى الفقيهين ليس بنحو تدرجي ولا بكونهما من منظومات الاحكام.

الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه

وحاصله أن الموجب للفحص هو العلم الاجمالي ولا علم اجمالي هنا؛ لكون الصورة الثالثة هي احتمال الخلاف لا العلم به تفصيلاً أو أجمالاً.

ويرد على التمسك بالعام غير ما مرّ:

أولاً: وجد أدلة لفظية مخصصة للعمومات مثل مصححة عمر بن حنظلة وعهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر (رحمه الله) وروايات من أمّ قوماً... باعتبار استفاضتها وإن كانت مراسيل.

ثانياً: أن التعبير عن الشبهة هنا بموضوعية فيه مسامحة؛ لأن الشك

هنا بالنسبة إلى المكلف شبهة حكمية لأنها ترتبط بالحكم الكلي للمكلف ولا ترتبط بالموضوع الخارجي وإن كان منشأ الاشتباه في حجية فتوى غير الأعلم هو احتمال وجود مخالف لها؛ وذلك لأن المكلف يريد أن يحدد حكمه الكلي الموجه إليه بالنسبة إلى فتوى غير الأعلم، وهذا كالراوي المشترك في رواية فإذا أراد الفقيه تمييزه بأنه فلان أو فلان فإن اشتراك الراوي بحث موضوعي إلا أن هذا البحث الموضوعي والفردى ليس شبهة موضوعية لأن مآل الرواية ومفادها تنظير وتقرير حكم الكلي كما هو في مقامنا مع الفتوى ، فتسميته بالشبهة الموضوعية فيه مسامحة واضحة غاية الأمر أن الشك في مصداق الحجية فالصحيح تسميته بالشبهة المصدقية لا الموضوعية.

وإذا كانت شبهة حكمية فالوجه في وجوب الفحص فيها واضح ولا ينحصر في الوجهين اللذين ذكرهما السيد الخوئي (قدّس سرّه) بل يوجد وجه آخر في لزوم الفحص في الشبهات الحكمية وهو أن حجية العمومات والظواهر عند العقلاء قاصرة عن شمولها لموارد ما قبل الفحص فإن العقلاء يتوقفون في التمسك بالظواهر والاطلاقات والعمومات من دون فحص وعليه فلا تتم حجية هذه الظواهر عندهم إلا بعد الفحص والظن بعدم المعارض وعدم الدليل الأقوى، فلا يمكن التمسك بالاطلاق من دون الفحص وبالتالي ترجع هذه الصورة إلى الصورة الأولى أو الثانية.

الدليل الثالث: الاخبار الخاصة وما فيها:

الدالة على الرجوع إلى غير الأعلام مع احتمال الاختلاف، فإنهم (عليهم السلام) أرجعوا إلى مثل محمد بن مسلم وأبي بصير مع احتمال وجود الاختلاف، ففي بعض الاخبار الامام الصادق (عليه السلام) أرجع إلى زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير و... ، وبعضها أن الامام الرضا (عليه السلام) أرجع إلى زكريا ابن آدم ويونس بن عبد الرحمن وهما متعاصران واحتمال الاختلاف موجود، فلو سلم وجود السيرة العقلانية على تعيين الأعلام مع احتمال الاختلاف فالدليل على خلافها من النصوص الخاصة. وأما الأدلة الخاصة مثل من أم الناس وفيهم من هو أعلم منه... فلا بد من الجمع بينها وبين هذه الاخبار.

والصحيح أن هذه الروايات ليست دلالتها محصورة بما ذكر حتى تكون نصاً خاصاً في عدم اشتراط الألفية وذلك لشمولها على معاني آخر، فمثلاً يونس بن عبد الرحمن في بغداد وزكرياء بن آدم في قم فارجاع البغداديين للاول أمر وارجاع القميين للثاني أمر آخر وذلك لعدم التمكن من رجوع الجميع لواحد بخصوصه، وبعبارة أخرى أن هذه الروايات الخاصة واردة في صورة عدم التمكن من رجوع الجميع إلى كل واحد منهما بعينه مع التمكن من الآخر وإرجاع الامام الصادق (عليه السلام)

لعدم التمكن من الوصول إلى كل منهما وخصوصاً للتقية الشديدة حتى أن الامام (عليه السلام) يوقع بينهما الاختلاف، وعليه فالأخبار شاملة لصورة عدم التمكن من الوصول إلى كل منهما وشاملة لصورة التمكن وللعلم بالوفاق وشاملة لصورة احتمال الاختلاف فهي ليست بخاصة كما أدعي بل هي عامة فلا- يكون التمسك بها من الأدلة الخاصة بل من الأدلة المطلقة. فيرد عليها ما تقدم على العمومات والمطلقات من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ونحوه.

وأيضاً لو وجد من الأدلة ما هو خاص ودال على لزوم الأعلمية عند احتمال المخالفة كالسيرة مثلاً أو بعض الأخبار مثل أختار للحكم أفضل رعيتك، فلا تقف هذه الأخبار أمام الأخبار المانعة وذلك لصناعة الاطلاق والتقييد. نعم أن هذه الأخبار تدل على أن عموم جعل الفقهاء بنحو متكرر واستغراقي لا بنحو صرف الوجود ولا بنحو العموم البديهي..

الاختلاف في تفسير شرط الأعلمية:

إلا أنه قد اختلف في تفسير شرطية الأعلم عند المتأخرين وتفسيرها عند المتقدمين فعند المتأخرين في صورة العلم بالاختلاف فتوى غير الأعلم ليست بحجة أصلاً، وأما عند المتقدمين فشرطية الأعلمية من قبيل أهمية المتزاحمين الفعليين فهي دخيلة في التنجيز أو في تمام الفعلية وليست شرطية الاعلمية تلغى أصل الفعلية حتى الناقصة، وذلك

لأن المرجحات المزيلة للتعارض عند المتقدمين ليست شرائط لأصل الحجية حتى يكون عدمها نافياً لأصل الحجية بل إن المرجحات شرائط للتنيجز أو لتمامية الفعلية لا في أصل الحجية.

فمع احتمال الاختلاف يقع الكلام في مرجحية العلمية وذلك لعدم احراز التنافي والتعارض فيتمسك بالاطلاق على مبنى المتقدمين إلا أنه لا يصح العمل بالامارة إلا بعد الفحص وعليه فتوى الأعلم تامة الفعلية والمنجزية وأما فتوى غير الأعلم فلا تكون تامة الفعلية إلا بعد الفحص عن عدم المنافي والمعارض، وهذا بحسب مقتضى القاعدة وذلك لأن مؤدى دلالة الاخبار المتعرضة للأعلمية ليس اثبات أصل شرطية العلمية بل اثبات الترجيح بها في مورد التزاحم. فعلى مبنى المتقدمين الاطلاق تام بالنسبة لفتوى الأعلم وغيره ومع الفحص ترجع إلى الصورة الاولى أو الثانية كما تقدم.

مضافاً إلى وجود اخبار تثبت التحري والفحص من الرواة في موارد الخلاف مثل الاختلاف في تحديد وقت الظهر وكيفية حج التمتع وغيرها من الأبواب - فظاهر هذه الاخبار وإن كان ورودها في صورة العلم بالخلاف - إلا أن الاصحاب ليس من ديدنهم الرجوع إلى غير الأعلم بل كانوا يتفقدون عن فتوى الأعلم حتى إذا وجدوا اختلاف رجعوا إلى الامام (عليه السلام) ، فهذه الاخبار تثبت وجود السيرة من الرواة على

البحث والفحص والتحري ، فديدن الرواة على التحري والفحص عن عدم وجود المخالف، فاستظهار عدم الفحص في موارد احتمال الاختلاف فيه تأمل.

فالصحيح في الصورة الثانية والثالثة يلزم تقليد العلم بمعنى ترجيحه على غير الأعلم وليس بمعنى عدم حجية غير الأعلم من رأس.

ثلاث صور وجوب الفحص:

والكلام في وجوب الفحص وفي المقام صور:

الاولى: أن يعلم بالتفاوت في الألفية إلا أنه يشك في الاختلاف في الفتاوى وهذه هي الصورة الثالثة التي مرت بنا .

والثانية: أن يعلم باختلاف الفتاوى ويشك في التفاوت في الألفية وفي هذه الصورة أيضاً يجب عليه الفحص للترجيح بالألفية لكون الفحص شرط للعمل بالامارات وقد ذهب البعض إلى عدم وجوب الفحص والتخيير بين المختلفين تمسكاً بالاطلاقات.

والثالثة: أن يعلم بالألفية ويعلم بالاختلاف في الفتاوى ولكنه يجهل أيهما أعلم فهنا يجب الفحص أيضاً سواء على مبنى المتقدمين لترجيح الحجية الفعلية أو المتأخرين لاثبات أصل الحجية لفتوى الأعلم.

ص: 333

ولا يخفى أن وجوب الفحص شرط وضعي لصحة الاستناد لا وجوب شرعي تكليفي فهو شرط لحجية الحجج إذ له أن يعمل بأحوط القولين وهذا لا- يتنافى مع ما تقدم منا من كون الاحتياط في طول التقليد وذلك لكون هذا من الاحتياط في كنف التقليد، وهذا حكم أصولي إذ هو بلحاظ الحجج كالا احتياط في عملية الاستنباط فإنه يستنتج النتائج بكيفيات احتياطية بحيث يدرك الواقع ولا ينسب لله تعالى بغير علم - مثل العمل بالعلم الاجمالي في كل الأبواب فمثلا أن من دار أمره بين القصر والتمام فإنه يجب عليه الاتيان بالقصر والتمام ولا يلزم منه نسبة الحكم لله تعالى بغير علم ففي حين أنها فتوى إلا أنها لا تنسب إلى الله تعالى بل فتوى احتياطية ففي حين الاستناد للدليل يحتاط بالنسبة إلى الدليل ولهذا كثير من الاعلام لا يعبرون في هذه الموارد بكلمة الاحتياط بل يعبرون: بوجوب الجمع وهو المعبر عنه بالفتوى بالاحتياط... ومثل ذلك بعض العيوب الى يشك الفقيه بأنها من اسباب حقالفسخ في عقد النكاح أم لا؟ ومثل طرو الخصاء بعد العقد فإن بعضهم يفتي بأنه إذا فسخ يلزم الجمع بينه وبين الطلاق والتراضي في المهر لأنه إذا كان موجبا للفسخ فهو بلا مهر وإذا لم يكن من موارد الفسخ فيجب عليه الطلاق وثبوت المهر.

ففتواه بالجمع هو فتوى بصيغة احتياطية - لا مجرد الاحتياط في المسألة الفقهية الذي هو بلحاظ الواقع وهو الذي وقع البحث في عرضيته للاجتهد والتقليد، وأما هذا الاحتياط فهو ليس باحتياط قائم بنفسه بل هو قائم تبعاً لنفس الاجتهاد والتقليد فاعتباره قائم على اعتبار نفس الاجتهاد أو التقليد وليس اعتباره مستقلاً عن اعتبارهما، فملاك الاحتياط بالنسبة إلى الواقع هو اليقين بالفراغ وأما ملاك حجية الاحتياط في الاجتهاد أو التقليد بلحاظ نفس مستند حجية الاجتهاد والتقليد في المسألة، فيكون هذا الاحتياط اجتهاداً أو تقليداً مع اضافة اتقان وزيادة اتباع وهو اتباع أحوط الأقوال مثلاً أو الجمع بين الأقوال .

فهذا الاحتياط في ضمن الاجتهاد أو في ضمن التقليد فالاحتياط في الاجتهاد جمع بين الحجج، فترى بعض الفقهاء يفتي مثلاً في صلاة الميت بصيغة مخصوصة، مع أنه يرى أجزاء بقية الصيغ إلا أنه احتياط في ضمن الاجتهاد ومثله ما إذا تعارض عنده خبران وأفتى بفتوى جامعة بين الفتويين المتعارضتين إلا أنه يحتاج إلى مهارة في استخراج سبب وقالب إطار جامع ولا يكون من نسبة شيء إلى الشرع بدون علم.

نعم، إذا أراد العمل بأحد الحجج فلا بد من قيام الأدلة على ذلك فيجب عليه الفحص ، وأما لو أراد العمل بالجميع بحيث يأتي بصيغة جامعة بين هذه الحجج فإنه لا يجب عليه الفحص.

ومثل هذا ما يحصل إلى بعض الفقهاء في تحديد موضوع بعض الأصول أو القواعد فإنه إذا لم يسهل عليه تحديد موضوع الأصول أو القواعد تراه يأتي بنتيجة موافقة لجميع ما يحتمل جريانه فلو كان من مورد الاستصحاب فالنتيجة موافقة له أو قاعدة ما فالنتيجة أيضا موافقة لها فإنه يفتي بالوجه العامة المتفقة مع بقية الأدلة ولا يفتي بما يختص ببعض الأدلة دون البعض.

ومراتب الفحص من جهة الزيادة والنقيصة هي شرائط استتمام تفاصيل الحجج، فكلما زاد الفحص قل الاحتياط وكلما قل الفحص ازداد الاجمال واشتد الاحتياط.

فلو أراد العمل بالأدلة بنحو تفصيلي لا بد له من الفحص عن جميع الخصوصيات والتفصيلات حتى يثبت المطلوب تفصيلاً وأما لو أراد الوصول اجمالاً فبمقدار ما يفحص يرتفع الاجمال.

ولهذا لو لم يفحص أصلاً فلعل المتعين عليه الاحتياط الأصلي وهو الاحتياط بالنسبة إلى الواقع بجميع احتمالاته، فكثرة الفحص تقلل من دائرة الاحتياط؛ لتبين المطلوب أكثر فأكثر «وكلما قل الفحص زاد الاجمال . فبمقدار ما يفحص يرتفع الاحتياط بالنسبة إلى الواقع بمقدار فحصه ويكون احتياطه بعد ذلك غير أصلي بل محدود بخصوص ما أنجزه من الفحص.

وبالجمله إذا أراد المكلف الاحتياط في التقليد فلا يحتاج إلى الفحص لأن فيه موافقة للواقع وتقليدا للأعلم لأن احتياطه مستند لتقليد الأعلم فهو مقلد للأعلم.

وهذا المبنى يؤيد مبنى المتقدمين من جهة أن الفتاوى من الامارات كمجموع واجدة لشرائط الحجية ولذا له أن يكتفي بموافقة فعله لهذه الحجج، وبخلافه على مبنى المتأخرين فإن إحداها ساقطة عن الحجية فلا يكون من الاحتياط في التقليد بين هذه الفتاوى التي احدها ساقطة وكيف يحتاط بالجمع بين الحجة واللاحجة إلا أن يكون احتياط بلحاظ الواقع.

وقد يعترض بأن مبنى المتقدمين لا يختلف عن مبنى المتأخرين فيما لو كان أحوط الأقوال هو قول غير الأعلم فالمفروض أنه لم يستند إلى فتوى الأعلم حتى يكون قلد الأعلم فهو احتياط بين الحجة الفعلية والأخذ بالحجية الاقتصادية التي هي أحوط الأقوال.

والجواب: أن هذا الاحتياط يبين أن المجموع من الطرق معذر قطعاً وهو معنى الحجية للمجموع.

ص: 337

(مسألة 13): إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع(1).

المسألة الثالثة عشر: التقليد عند تساوي المجتهدين والترجيح بالأوعية

(1) التقليد المجموعي، وفيه صور:

الصورة الأولى: مع العلم بالوفاق بين المستويين:

العلم بالوفاق بين المتساويين والحكم فيه بالاستناد للجميع لاطلاق دليل الحجية لعدم المانع الذي هو التنافي والتعارض فجميعها أي كل واحدة واحدة من هذه الروايات يستدل بها وكذا بمجموعها وهو يشكل درجة من الاعتبار لأنه يكون لمجموع الأدلة صفة اعتبارية تختلف عن صفة الاعتبار لأحاد الأدلة بنحو استقلال كل واحد عن الآخر ولقد مرّ بنا أن ديدن القدماء - بل المشهور عدا متأخري الأعصار عند الاستدلال في مسألة - أن يحشدوا ويضموا في الاستدلال الروايات الضعاف للروايات الصحاح وذلك لأن الروايات الضعاف بمفردها واستقلالها ضعيفة وأما بلحاظ انضمامها إلى الصحاح تشكل نوع من الاستفاضة وما شابه ذلك، وذلك لأن الأدلة بالصفة المجموعية تتصف وتكتسب صفة اعتبارية تقوى على الصفة الاعتبارية الموجودة لأحاديها بشكل مستقل، فالنظر في الأدلة تارة بنحو استغراقي وتارة بنحو مجموعي وليس الحكم في هذه

ص: 338

الصورة هو التخيير بأخذ أحدها.

الصورة الثانية العلم بالتساوية في الاعلمية مع احتمال الخلاف:

وهي صورة العلم بالتساوي في العلمية مع احتمال الخلاف في الفتاوى وقد بنى جماعة منهم السيد الخوئي (قدّس سرّه) على جواز التخيير لاطلاق الأدلة فإنه شامل لهذا الفرد من الفقهاء وعليه فيسوغ له أن يقلد كل منهما ولا سيما السيد الخوئي (قدّس سرّه) الذي بنى على جواز الرجوع إلى كل منهما بما ذكره سابقاً من جواز الرجوع إلى فتوى كل منهما مع العلم باعلمية أحدهما وعدم العلم بالخلاف فتجوز الرجوع لكل منهما تخييراً في صورة التساوي أولى من صورة الاختلاف في الاعلمية.

ويتبني (قدّس سرّه) هنا التخيير ولكن هذه الحجية التخييرية بالمعنى الذي ذهب إليه الأصفهاني (قدّس سرّه) في رسالته في الاجتهاد والتقليد فقد التزم بأن الاصل في التعارض عدم التساقط والتزم بوجود حجة تخييرية بصناعة لطيفة وقد اختارها السيد الخوئي (قدّس سرّه) في المقام مع عدم العلم بالتعارض وهي صورة التساوي في الاعلمية مع احتمال الاختلاف فذهب السيد الخوئي (قدّس سرّه) إلى التخيير بنفس النكته التي ذكرها الأصفهاني (قدّس سرّه) في التعارض وهي أن الحجية معنى وما هي مزدوجة من تنجيز وتعذير والتكاذب والتنافي بين المتعارضين من جهة التنجيز، وأما لو نظرنا لها من جهة التعذير والعمل بأي الخبرين بمعنى التعذير فلا

ص: 339

تكاذب فيه فكل منهما متصفا بالحجة الفعلية بمعنى التعذير ومقتضى هذا التقريب تعيين الحجة لكل منهما بالفعل فكيف يتصور التخيير مع ثبوت الحجة لكل منهما بالفعل، نعم التخيير الذي لدى القدماء بمعنى لك أن تستند إلى كل منهما.

فالتعارض لا يعدم الحجة - بمعنى التعذير - الثابتة لكل أمانة بنفس الأدلة الأولية من دون معونة الأدلة العلاجية وهذا في كل الأمارات.

غاية الأمر انه ليس لنا العمل بغيرهما، وذلك لتنجز الواقع أما بالعلم الاجمالي أو باحتمال التكليف قبل الفحص فلا تفرغ الذمة من الواقع إلا بالعمل بأحدهما فالتخيير في العمل بأحدهما لا لأن حقيقة الحجة في المقام التخيير لا التعيين... فهذه ثابتة لها الحجة وتلك أيضا ثابتة لها فلا معنى لثبوت الحجة التعينية وذلك لأن ثبوتها في شيء لا ينفى عما عداها. والسيد الخوئي (قدس سره) يختار هذا المبنى عند احتمال الاختلاف بين الفتويين وذلك لاطلاق الأدلة وأصالة عدم التعارض. وهذا لا يعني التصويب لأن كلاً من الامارتين معذرة والمعذورية ليس معناها الاصابة والخطأ.

وأما اختياره هنا التعذير دون التنجيز لاحتمال الخلاف بينهما لأنه على فرض التنافي بينهما يلزم منه تنجيز المتناقضين، فالمتعين هو تفسير الحجة بما ذهب إليه الأصفهانى (قدس سره).

فيرد عليه (قدّس سرّه) : عدم الوجه في التفرقة بين تفسيره للحجبة هنا بالتعذير دون موارد العلم بالتعارض والتنافي حيث أنه لم يفسرها بذلك

بل حكم بالتساقط ، ولا فرق في استحالة اجتماع النقيضين على نحو القطع أو الاحتمال لان احتمال المستحيل مستحيل كالقطع به وإذا كان حمل الحجبة على التعذير رافع للاستحالة في مورد الاحتمال فلماذا لا يرفعها في مورد القطع بالتنافي والتناقض فما الفرق؟ فما ذكره السيد الخوئي (قدّس سرّه) صحيح إلا- أنه لا يوافق مبناه في صورة العلم بالخلاف إذ المحذور في صورة العلم هو المحذور في صورة الاحتمال ومع إنتفاءه في أحدهما ينتفي في الآخر إذ لا تخصيص في حكم العقل .

والمختار هنا التخيير تبعاً للمختار في صورة العلم بالاختلاف وذلك لأن الأصل عند القدماء كما مرّ بنا في موارد التعارض والعلم بالاختلاف ليس التساقط ولا- فقدانا لامارات للحجبة وإنما يكون التنافي بين الامارات في تمامية الفعلية والتنجز لا في أصل الفعلية والاقتضاء، فلا تساقط وعليه فيجوز له أن يقلد أي منهم حتى في موارد العلم بالاختلاف فضلاً عن الاحتمال.

الصورة الثالثة: التساوي في العلمية مع العلم بالاختلاف في الفتاوى:

وإذا كان المتساويان في العلمية مع العلم بالاختلاف في خصوص

الفتاوى في المسائل الخلافية، فقد ذهب المشهور - لاسيما المتقدمين - إلى تخيير المكلف بينهما، بينما ذهب جماعة من محشي العروة - ومنهم السيد الخوئي (قدس سرّه) - إلى لزوم العمل بأحوط القولين .

أدلة القائلين بالتخيير بين المتساويين:

الدليل الأول: اطلاق أدلة الحجية وما قيل فيه وما فيه.

وقد أشكل عليه أصحاب القول الثاني كالسيد الخوئي أن شمول الاطلاق لموارد التناقض والتنافي ممتنع فالاطلاق ساقط.

وفيه:

أولاً: ما ذكرناه سابقاً من عدم الفرق بين التمسك بالاطلاق في موارد احتمال الاختلاف .

وثانياً: التناقض مع العلم بالتناقض. فالمحذور هو المحذور.

الحجية الاقتضائية بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين:

الدليل الثاني: أن التعارض لا يوجب التناقض والتكاذب...

أن التعارض لا يوجب التناقض والتكاذب لا في الملاك ولا في الانشاء ولا في أصل الفعلية وهذا جار في كل أمارات حتى في المتجانستين من نوع واحد أو من نوعين أو جنسين فالامارات في مورد التعارض باقية على الاقتضاء بمعنى بلوغ الحكم الجزئي مرتبة الفعلية

ص: 342

الناقصة وأما الاقتضاء عند المتأخرين فهو اقتضاء الدلالة بمعنى شمول دليل الجعل للامارتين في مرحلة الدلالة الاستعمالية أو التفهيمية دون الجدية، وعليه فلا تتساقط الامارات المتعارضة عند المتقدمين حتى بلحاظ ملاك الاماراية والارائية تكويناً إذما يحدث بينها من تخالف وتنافي فهو في النظرة الظاهرية البدوية من دون تدبر وتروى وهو لا يسبب ولا يوجب التفريط بكلا الحكايتين تكويناً، بل تكويننا وعقلانياً يستثمر كلا الحكايتين ويحاول التوفيق بينهما وتفسير التنافي في الظاهرة الطبيعية بينهما وعليه فملاك التعارض في الامارات ليس بمعنى انعدام الامارية كما يصوره متأخرو الاصحاب فإنه تكويننا لا تنعدم الكاشفية فكيف بالاعتبار الصرف أو الاعتبار الممزوج بالتكوين.

وهذا مثل منظار يريك كوكبا بعيدا ومنظار لا يريك شياً فإنهم لا يرون أن بينهما تنافي بل يوفق بينهما بأن الأول يصل إلى البعيد دون الثاني بل يستكشفون أشياء أخرى كأن يستكشف أن المنظار الأول أقوى من الثاني فلا تنعدم الرؤيتان بل يستثمر التنافي للوصول إلى نتائج أكثر فأكثر وهذا أسلوب ورؤية عقلانية.

وليس هناك تنافي وتعارض بل المشاهد أنه لا يوجب التنافي من جهة الملاك، إذ تتعاضد الامارات المتعارضة ولا تتساقط وأما من جهة صيغة الحجية فبمثل ما أجاب به المحقق الأصفهاني من انقلاب الحجية

المنجزية إلى حجية معذرية وذلك لكون الامارة ذات معنى مزدوج أي ذات جنبتين وهي مانعة خلو ومانعة جمع حيث أنه إذا ارتفع التنجيز تعين التعذير وكذا العكس وحيث أن التنجيز هنا مستحيل للتكاذب فتعين الحجية التعذيرية.

وإن ما ذهب إليه السيد الخوئي (قدّس سرّه) من قيام السيرة على اعتبار أحوط القولين ليس معناه - على ما مرّ - اسقاط اعتبار فتوى الفقيهين المتساويين وليس هو خروج عن التقليد بل هو في ضمن سياق التقليد وعليه فليس لزوم أحوط القولين من باب التعارض والتساقط والتزامه بذلك ولو في بعض موارد التعارض... وحقيقة أحوط القولين عنده (قدّس سرّه) ترجع إلى عدم اسقاطهما فكيف بنى في موارد عديدة على تساقط المتعارضين؟!

الأصل العقلائي عدم تساقط الامارات المتعارضة

فلو قدرنا أن السيرة قائمة في المتساويين على العمل بأحوط القولين فهذا في الحقيقية نوع من اعتبار كلا الامارتين المتساويتين غاية الأمر أنه يتخذ الاحتياط كمرجح بناء على أن أحد المرجحات في الامارات المتعارضة هو الاحتياط وهذا مسلك موجود وبناء على أن الترجيح في تعارض الاخبار ليس تأسيساً من الشارع بل إمضاءاً وتهذيباً وتشبيهاً من الشارع وبالتالي يتعد من المرجحات المنصوصة إلى غيرها وأن الترجيح

كله من باب ما هو جار لدى العرف.

فلو تعدى من الترجيح في تعارض الاخبار إلى تعارض بقية الامارات بدعوى عموم السيرة في الامارات - وهو غير بعيد - إذ عمومية السيرة العرفية لدى العرف على الترجيح في الامارات المتعارضة ولو لم تكن تلك الامارات أخباراً مثل الظهورين ومثل فتوى الفقيهين فحينئذٍ يمكن أن تقرر دعوى أن الاحتياط أحد المرجمات ، إلا أنه لا بد من التأمل في أن الاحتياط هو بلحاظ كل فتوى فتوى أو الاحتياط بمعنى ما سيأتي وهو الأورعية بمعنى أن أحدهما أكثر تقيداً بالاحتياط في كل فتوى فتوى وهذا حقيقة ما يبحث في أن الأورعية مرجحة أم لا وهذا هو القسم الثاني من هذه المسألة التي نحن بصدددها وهو الترجيح بالأورعية بين المتساويين كما يرجح بفضيلة العلم أو لا؟

فتلخص أن مقتضى الأدلة من سيرة وأدلة أولية دالة على اعتبار فتوى الفقيهين كالامارات فليس مقتضى التعارض هو التساقط بل مقتضاه التخيير فالتخيير على مقتضى القاعدة وهو ليس بخاص بالاخبار المتعارضة بل هو شامل لبقية الامارات كالفتاوى والظهورات سواء بحسب اطلاق الأدلة الأولية التي لا- توجب التساقط لا ملاكاً ولا صياغة أو بحسب السيرة وعليه فلا موجب لاسقاط المتعارضين. وأما ما هو المرجح في البين للمتعارضين الباقيين غير المتساقطين بحيث يقدم على

ص: 345

التخيير فهو بحث آخر إذ الكلام في اثبات بقاء أصل الاعتبار.

الترجيح بالأورعية:

رجح الماتن (قدّس سرّه) في المتساويين بالأورعية ، والأورعية تفسر تارة في جملة السلوك العملي للفقهاء كمكلف متقيد بالاحكام الشرعية وتارة تفسر بالأورعية في مهنته وعمله العلمي في مراعاة الاستنباط أو أنه أورع في الأداء الوظيفي والمرجعي كأن يؤسس العباد في الفتوى أي في كيفية ترتيبته للمجتمع بالفتاوى بحيث لا- يجرأ الناس على الشبهات ولا يخرج الناس في الضيق وذلك بصياغة الفتاوى ومراعاة الوقت والأحوال وغيرها فالقانون الشرعي هو إلا أن تزريقه للمجتمع أو ترويض المجتمع يحتاج إلى نوع من التدبير، مثل أن هذا الامر حلال ولكن يصرح الفقيه بالحلية مطلقاً بسبب استعمال الناس له في مآرب محرمة مثلاً فالفتيا آلة تربية ، (مثل ما نُقل عن أن السيد (أبو الحسن) الأصفهاني (قدّس سرّه) استفتي لبيع فرش المسجد - ولعل السؤال كان من وزارة الاوقاف آنذاك - فاجاب بعدم الجواز ، واستفتي فقيه آخر في زمنه فأجاب بنالجواز، وفي اليوم التالي صودر المسجد بحجة التعديل والترميم فسأل ذلك المجتهد المجيز السيد الأصفهاني (قدّس سرّه) : كيف التفتت إلى ما يصبون إليه؟! فقال له: إن بيع الوقف بهذا الشروط حكمه واضح وإنما هولاء يريدون شيئاً آخر وراء ذلك)

وُنُقِلَ أيضاً: (أَنَّ جَمَاعَةَ فِي أَصْفَهَانَ اخْتَلَفُوا مَعَ أَحَدِ الْمَرَاغِعِ وَقَدْ بَاعَ مَدْرَسَةً وَقَفَا وَاسْتَبَدَّلَهَا بِوَقْفٍ آخَرَ، فَسَأَلُوا السَّيِّدَ الْأَصْفَهَانِيَّ (قَدَّسَ سِرَّهُ) عَنِ حُكْمِ ذَلِكَ - لِاسْقَاطِ ذَلِكَ الْمَرَجِعِ - فَجَابَ يُنْظِرُ مِنَ الْبَايَعِ!).

وهكذا، فمَعْرُوفٌ عَنِ السَّيِّدِ (قَدَّسَ سِرَّهُ) حُسْنَ تَدْبِيرِهِ وَتَرْبِيَتِهِ لِلْمَجْتَمَعِ.

الْأَخْبَارُ الْوَارِدَةُ فِي هَذَا الْبَابِ:

منها: مُحَسَّنَةُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ، عَنِ أَبِي سَعِيدِ الْقَمَاطِ، عَنِ الْحَلْبِيِّ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ:

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): أَلَا - أَخْبِرْكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ؟ مَنْ لَمْ يَقْنُطِ النَّاسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ، وَلَمْ يَرْخَصْ لَهُمْ فِي مَعْاصِيِ اللَّهِ، وَلَمْ يَتْرِكِ الْقُرْآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى غَيْرِهِ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفْهَمٌ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدْبِيرٌ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ، وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفْهَمٌ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدْبِيرٌ، أَلَا لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةٍ لَا فِقْهَ فِيهَا، أَلَا لَا خَيْرَ فِي نَسْكِ لَا وَرْعَ فِيهِ» (1).

ومنها: مَا فِي الْجَعْفَرِيَّاتِ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ، حَدَّثَنِي مُوسَى، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ

ص: 347

1- الكافي: ج 1 كتاب فضل العلم باب صفة العلماء، ح 3.

، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب (عليهم السلام)، عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال :

«الأ- أخبركم بالفقيه كل الفقيه؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من لم يقنط الناس من رحمة الله، ومن لم يؤمنهم مكر الله، ومن لم يرخص لهم في معاصي الله...» الحديث(1).

ومنها: عن علي (عليه السلام) قال:

«الفقيه كل الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤسهم من روح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله» (2).

التثبت في الموضوعات وأثره في الفتيا:

فالفتيا نوع من تربية الناس ولا ينحصر الغرض والأهمية في الوصول إلى مطلق الكشف عن الواقع وهذه التفاتة ذات أهمية كبيرة لكل من يقوم بالارشاد والتبليغ والوعظ الديني كطلاب العلوم المبلغين للناس الفتاوى فإن كثيراً من الناس عندما يسأل عن بعض الفتاوى ويصوّرها في حالته كمورد للتزاحم - مثلاً - فلا بد من التدقيق والتمحيص والاستفسار من السائل وبيان أن المورد لديه ليس بمورد للتزاحم يتعذر ويتملص من الحكم الالزامي، وهكذا في تحري الفروض الفقهية التي يطرحها المكلفون لابد من تفرس المبلغ إلى مداخل ومخارج تلك

ص: 348

1- مستدرک الوسائل: ج 4 أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ص 242 ح 9 .

2- نهج البلاغة: باب (المختار من الحكم)، ص 483 الحكمة رقم 90 .

الموضوعات وعدم التسرع في بيان الاحكام إلا بعد تمحيص الفرض الفقهي بعمق، وهذا نوع من الحيطة في الأداء الوظيفي لمنصب المرجعية وهذا أعم من أصل الاستنباط الكلي إذ المعنى الثاني المعهود من عملية الاجتهاد هو استفراغ الوسع والصبر وعدم العجلة في الافتاء والاستنتاج الكلي التنظيري للأحكام .

ما يستدل به على اعتبار الأورعية

ويستدل على اعتبار الترجيح بالأورعية بأمور:

الأول: الأخبار:

الخبر الأول: مصححة عمر بن حنظلة:

إشارة

عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث - إلى أن قال - ، فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلف فيهما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال:

«الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الاخر» ، قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه... (1).

ص: 349

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 9 ص 106 - 107 ح 1 .

فمنشأ الاختلاف هو الاستناد إلى أحاديثهم وهو مما يدل على أن الشبهة حكمية والنزاع في القضاء تارة يكون في الشبهة الموضوعية كمثل أحدهما سدّد الدين والآخر ينكر وتارة تكون شبهة حكمية في القضاء وهو متصور بين شخصين متنازعين مثل أحد الورثة يقول الزوجة لا ترث من العقار، والزوجة تقول: أنا أقلد من يجيز الأثر من العقار فهذا من الشبهة الحكمية وهذا من الشواهد الموجودة في هذه الصحيحة على أن موردها من الشبهة الحكمية التي تُحلّوتبّين بموازين الفتوى لا القضاء، فلا يشكل على الصحيحة أنها أجنبية عن مورد الفتيا إذ ما يذكر من ضوابط فيه هو خاص بالميزان الفتوائي وهذا من القرائن الأخرى في مفادها.

فقد قال (عليه السلام): «أورعهما» فهنا ذكر الترجيح بالأورعية بين الفقيهين.

عدة اشكالات على الاستدلال بمصححة بن حنظلة:

إشارة

وقد أشكل على هذا الخبر بأمور:

الاشكال الأول: ضعف السند

وقد مرّ أنه توجد شواهد صحيحة على أن الرجل من الأجلاء ومن أتراب الأركان الأربعة من الرواة كأبي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم وبريد العجلي.

ص: 350

أن هذا الخبر خاص بباب القضاء . وقد مرَّ بأن مفاد الرواية في موازين الفتوى بقرائن:

منها: كون النزاع بين المتخاصمين وهو الميراث وهو شبهة حكمية وهذا لا- يفصل بالبينة واليمين بل يفصل بموازين الفتوى ومدارك الاستنباط.

ومنها: تصريح الرواي أن منشأ الاختلاف ليس التشخيص الموضوعي بل هو نفس أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) .

ومنها: أن المرجحات التي يذكرها الإمام في وسط الرواية وأواخرها مرجحات في ميزان الاستنباط وتشخيص الحكم الكلي لا موازين للترجيح في القضاء.

فالمشهور وموافقة الكتاب وأصدقهما بالحديث هي أمور يشخص بها الحكم الكلي لأنها راجعة لمبادئ الحكم الشرعي لا لتطبيقه.

ومنها: ما ذكرناه: من أن الحكم القضائي ليس إلا حكماً فتوائياً وزيادة وإلا لما أمكن للقاضي أن ينشأ حكم قضائي من دون أن يتنقح لديه الحكم الفتوائي، فالحكم القضائي ليس مبانياً ومنافياً للحكم الفتوائي لأنه فتوى وزيادة وعليه فجملة من الموازين في الحكم القضائي ترجع على الحكم الفتوائي وبعضها ترجع إلى تطبيق الحكم الفتوائي فالميزان

والضابطة ترجع إلى تطبيق الحكم الفتوائي الكلي بالموازين القضائية وهو مختص باب القضاء وأما لو رجعت تلك الموازين لتشخيص الحكم الكلي فهي ليست خاصة باب القضاء بل بالحكم الكلي والقرائن عديدة في هذه الرواية قائمة على تشخيص الحكم الكلي وهي مما تدفع هذا الاشكال الذي تبناه كثير من الاكابر. نعم، لا بد من الالتفات إلى أن الترجيح المذكور في الاخبار ليس ترجيحاً فقط في مصادر الاستنباط بل هو ترجيح في نفس الفتاوى كطرق وإمارات قائمة في طول بعضها البعض ، وإن قوله :

«الحكم ما حكم به أصدقهما وأروعهما» فهنا الترجيح ليس فقط في الروايات بل في الفتاوى بما هي فتاوى وإن كانت مستندة إلى روايات أيضا.

الاشكال الثالث: عدم ربط الأورعية بالأمارية وما فيه:

وقد تبناه بجزم وصرامة المرحوم الأصفهاني (قدس سرّه) وجماعة : بأن الأورعية أي ربط لها بأمارية فتوى الفقيه فلا صلة لها بمقام الافتاء بل بمقام القضاء والتطبيق وأضاف السيد الخوئي (قدس سرّه) إلى ذلك بأنه قد رجح بالأعدلية أولاً قبل الافقهية مع أنه في باب الفتيا لم يلتزم أحد بأن الأعدلية مقدمة في الترجيح على الأعلمية والأفقهية، وهذا مما يدل على أن هذا الترجيح مختص باب القضاء لا الفتيا.

ص: 352

أولاً: أن هذين الاشكالين مبنيان على أن الأورعية والاعدلية هي صفة في السلوك العام لا الأورعية والاعدلية في الاستنباط نفسه بحيث يجهد نفسه أكثر مع أن المناسب للمقام هو الثاني إذ أي مقايسة وموازنة بين الورع في الاستنباط وبين الورع في السلوك العام فإن الأورعية في الاستنباط دخيلة في الامارية والعلم ولما تبتني عليه هداية الناس وترشيد المسار الديني، فالورع في الاستنباط أعظم وأهم بكثير من الورع في السلوك العلمي الشخصي بعد فرض كل منهما عادل وذلك لأن ذلك الورع موثر في الوظيفة الاجتهادية والمرجعية المؤثرة في السلوك الاجتماعي لكل مجتمع وهو هداية الناس وترشيد المسار الديني والورع السلوكي تأثيره غالباً فردي لا يتجاوز صاحبه فالذي يجهد نفسه أكثر في التتبع والتدقيق والتحليل لا محالة يؤثر ذلك في الأعلمية والأفقهية وسر التعبير بالأفقهية تارة وبالأورعية أخريهه أن بعض مقدمات الاستنباط ليست تبتني على فطنة الفقيه وفراسته وفهمه بل تبتني على تقيده بالتتبع وهذا ليس ببحث فطنة وفراسة فإنه يتقيد قبل أن يستنبط ويفتي ببذل الجهد اللازم فهو سلوك علمي عملي وهذا هو سر التغاير بين التعبير بالأورعية والأفقهية فيوجد ميزان لازم في التتبع والتحري ومراجعة المصادر وتحري وتحليل الفروض الفقيهية وهذا لا ربط لها بالفطنة والفراسة والفاهة ولا بالقوة الصناعية نعم تراكم الموارد

والاحاطة بأبواب الابحاث تؤثر في الفطنة والعارضة والفقاهة وتصيب في نتيجة البحث إلا أنها في المرحلة الأولى ليست بفطنة وبقاهة حتى يعبر عنها بالأفقهية فلا بد أن يعبر عنها بالأورعية.

فعلى أي تقدير المعنى الثاني والثالث له ربط بالأقربية إلى الواقع والقرينة على أن المراد بالثاني أو الثالث نفس المرجحات هوتعبيره (عليه السلام) :

«وأصدقهما في الحديث» إذ ليس المراد مطلق الصدق بل بما هو مرتبط بما يصب في الحديث أيالذي له كاشفية لا صدقه في السلوك العملي العام ، فالأورعية كذلك ليست في السلوك العام بل الأورعية التي تصب في عمل المجتهد بما هو اجتهاد واستنباط وهو شبيه ما ذكره الأصوليون في الوثاقة هي الوثاقة اللسانية لا الوثاقة في العمل السلوكي العادي فلو كان لا يتجنب النظر إلى المحارم إلا أنه صدوق في لسانه فإنهم لم يعمموا الوثاقة المرجحة إلى مجالات أخرى عملية بل خصوها بما يصب باثبات الرواية وهي الوثاقة اللسانية، لأنها هي الجهة التي تصب في نقله واخباره وكذا الأعدلية في مقامنا فإنها تفسر بما تصب فيما هو وظيفة الفقيه وشأنه وهي الفقاهة والاجتهاد وأداء وظيفته فلا معنى لحمل الأورعية إلى معنى بعيد عن مناسبه للاجتهاد وأداء الوظيفة التي هو استنباط وتديير ولائي.

ص: 354

وإذا تبين معنى الأورعية في المقام فلا معنى لاستبعاد هذا المعنى والقول باجنيته فلا حاجة إلى ما تكلفه الشيخ الانصاري (قدّس سرّه) بارجاع دخالة الأعدلية بمعنى السلوك العام في الاجتهاد والفقاهة إذ لا وجه لحملها على السلوك العام إذا لم يكن له أي ارتباط بمقام الاجتهاد والاستنباط فيتعين حملها على السلوك المرتبط بمقام الاستنباط والفقاهة.

بل لو بنينا على السلوك العام فإن الوظائف تختلف باختلاف الاشخاص فخطابات المجتهد بوظائفه ليس مثل الخطابات الموجهة إلى الناس وسلوك المجتهد العام في هداية الناس وارشادهم أيضا يتوقف على التتبع والتحري في الاستنباط؛ لأنها من وظائفه، وعليه فالصحيح أن هذا الاشكال غير وارد، وكذا اشكال السيد الخوئي (قدّس سرّه) من تقديم الأورعية على الأفقية لأن تقديمها على الأفقية - كما يذكره جملة من المحققين - هو أن الاستنباط ليس رسم فروض خيالية واستنتاجات محضة لأنه ذات مراتب وأول تلك المراتب هو التتبع والفحص والتحري لنفس الفروض الفقهية وهذه مرحلة لا مساس لها ببطانة الفقيه وفراسته بل هي مرحلة قبلها وهي مؤثرة بشكل كبير في عملية الاستنباط لأنه من الوظائف العملية المقدمة للوظيفة الفقهية فمن الطبيعي أن تتقدم على الأفقية.

وأيضا بالنقض فإن اشكال تقديم الأورعية على الأفقية والأعلمية وارد على تخصيص الرواية بباب القضاء فإن العلمانية في القضاء مقدمة

ومرجحة على الأعدلية والأورعية...؟ والحل هو ما ذكرناه من أن الأورعية والأعدلية تصب في الجانب العلمي أو الأداء الوظيفي للمرجعية بقرينة مناسبات الحكم والموضوع على ما قدمناه مفصلاً. وهذه الرواية أيضاً ترجح بالاعلمية ولكنه من زاوية التبع والتحري.

الخبر الثاني: موثق داوود بن الحصين:

عن داود بن حصين عن أبي عبد الله (عليه السلام): في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟ قال:

«ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر» (1).

وفي هذه المعتمدة قدمت الأفقية والاعلمية على الأورعية وهذا التقديم بمنزلة وبمثابة جواب عن الاشكال الوارد في مصححة عمر بن حنظلة أي أنه يوجد من الروايات ما يدل على تقديم الأعلمية على الأورعية مع أن الورعية على ما مرّ أنها مما ترتبط بموازين الاستنباط، وقد أفصح أيضاً في هذه المعتمدة عن متعلق الاعلمية وهي الاحاطة بالروايات بفطانة على مضامينها ويلتفت إلى مظان الاخبار في أي

ص: 356

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 9 ص 113 ح 20.

الأبواب إذ كم من خبر ذكره أصحاب الكتب كصاحب الوسائل في غير بابه فالفقيه هو الذي يفطن إلى مظان ما يمكن أن يذكر من الاخبار في الابواب الفقيهية وذلك بالالتفات إلى مناسبات بين الابواب الفقيهية.

وقد مرّ بنا في بحث الاجتهاد والتقليد في الأصول أن متابعة أصحاب كتب الحديث - كالمحمدون أو صاحب الوسائل أو أي كتاب من كتب الحديث في كمية الاستقصاء للروايات المناسبة لعنوان الباب - من التقليد وإن سمي بالاجتهاد وذلك لأن إدراج هذه الاخبار وتصنيفها في الأبواب فإنه بهذا المقدار اجتهاد منهم إذ ربما رواية تذكر في باب وهي لا ربط لها به إلا أنهم استنبطوا ذلك فالمتابعة لكتب المحدثين من العلماء في استقصاء الاحاديث تقليد لهم ومن ثم كانت حقيقة الكتب الاربعة ليست صرف تدوين حديثي فحسب بل هي افتاء واجتهاد لأن انتقاء الاخبار للباب وعنوانه بعنوان كلها استنتاجات ونوع من مراحل الاستنباط وعلى أية حال قال:

«وأعلمهما بأحاديثنا» فإذا الاحاطة والفتنة بأبواب الروايات وتفصيلها مهم.

وهنا الترجيح بالأورعية يرد عليه ما أورد على مصححة عمر بن حنظلة والجواب هو الجواب، إلا أن الاستدلال بمصححة ابن حنظلة أوضح لأنها صريحة في كون مورد النزاع هو الشبهة الحكمية، والنزاع فيها لا يفصل إلا بالموازن الفتوائية لا بالموازن الخاصة القضائية.

ص: 357

إشارة

ذبيان بن حكيم لرواية غير واحد من الثقات عنه كابن محبوب وابن فضال...، عن موسى بن أكيل، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: «وكيف يختلفان؟» قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال:

«ينظر إلى أعدلهما وأفقهمهما في دين الله، فيمضي حكمه» (1).

وواضح أن العدالة هنا في مراعاة تطبيق الموازين الاجتهادية وليس الأعدلية فقط في السلوك العام.

وبهذا البيان يتبين أن الأورعية تصب في العلمية وبالتالي لا نخالف الاعلام في عدم كون الأورعية في السلوك العام مرجحا في خصوص ما لا دخالة له في الاستنباط وأما الأورعية في السلوك العام الراجعة إلى الأعدلية في الاستنباط فهي من المرجحات.

الدليل الثاني: سيرة العقلاء على الترحيح بالأورعية:

فبعد ما تبين أن مقتضى التساوي ليس هو التعارض والتساقط بل هو اقتضائية كلتا الامارتين. ففي الامارات المتساوية المتعادلة بعد تنقيح أن

ص: 358

1- وسائل الشيعة: ج 27 أبواب صفات القاضي، ب 9 ص 123 ح 45.

ديدن العقلاء والمتقدمين من الأصحاب هو عدم التساقط بل هو التوسل بكل مرجح معتد به ولا ريب عند العقلاء أن الذي يتحفظ في خبريته - أكثر من غيره فيما يمارسه من مهنة أو مهارة في مجال معين - أرجح لديهم في صورة التساوي في الفضيلة والعلمية فمثلا لو كان عندنا مهندس أو طبيب بنفس درجته في العلمية بالنسبة إلى الآخر إلا أن هذا يتحفظ ويتحري أكثر فلا ريب أن هذا عامل مرجح بنظر العقلاء .

لا- ما ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) من اتباع العقلاء أحوط الأقوال وإن لم يكن أروع، وذلك لأن العقلاء يعتبرون الأروع أكثر تحفظا وحيطة في مهنته فعمله بنظرهم مطابق للاحتياط بتحفظه في الموازين لا في صرف النتائج، والعرف يفرق بين من يحتاط في نتائجه دون موازين فالعقلاء- حينما يتبعون أحوط الأقوال في المتساويين على ما ذكره السيد الخوئي فإن التوجيه الصناعي له كما مر بنا أنه من باب التقليد لا من باب الاحتياط غاية الأمر ترجيح من قوله أحوط وإلا فهو تقليد، وهذا التفسير للسيد الخوئي (قدس سرّه) - إذا تأملناه - في هذه الدعوى سوف نستوضح أن أحوط الأقولين الذي يُدعى مراعاة العقلاء له بين المتساويين هل هو احتياط في النتيجة فقط أو في الموازين الموصلة للنتيجة... فالاستباط سواء كان اجتهاديا أو طبيا أو هندسيا يؤثر فيه عند العقلاء أن يكون السلوك العلمي أحوط واثقن وأثبت في الموازين للوصول للنتيجة هو

من يكون اتباعه موافقا للاحتياط فهذا التفسير للأورعية والاحوطية تكون الأورعية مرجحة لا صرف كون النتيجة أحوطكما يظهر من السيد الخوئي (قدّس سرّه) بل الاحوطية من حيث مراعاة الموازين في الخبرة.

فالمراد بالأورعية في الاستنباط لا في السلوك العام ويدل عليه أيضا مصحح عبد الأعلى بن أعين - وقد وثقه المفيد، وقال عنه: إنه من فقهاء أصحاب الصادقين، ومن الأجلء والرؤساء المأخوذ عنه الحلال والحرام - قال: سألت علي بن حنظلة أبا عبد الله (عليه السلام) عن مسألة وأنا حاضر فأجاب فيها، فقال له علي: فإن كان كذا وكذا... فأجابه بوجه آخر، حتى أجابه بأربعة أوجه، فقال علي بن حنظلة: يا أبا محمد، هذا باب قد أحكمناه فسمعه أبو عبد الله (عليه السلام) فقال

:«لا تقل هكذا يا أبا الحسن

فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء مضيقّة، ليس يجري إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس وقتها إلا حد واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعة، تجري على وجوه كثيرة وهذا منها والله إن له عندي لسبعين وجها»⁽¹⁾.

فقوله: (هذا باب أحكمناه) يعني تمكّنا منه، فقال (عليه السلام):

:«لا تقل كهذا يا أبا الحسن فإنك رجل ورع» .

ص: 360

1- المحاسن (للبرقي): ج 2 كتاب العلل، ص 299 - 300 ح 4 .

فالإمام (عليه السلام) ههنا يوصيه بالورع في عدم التسرع في الاستنتاج وعدم

التسرع في البناء المنهجي في الاستدلال؛ لكونه أحكم هذا الباب، وذلك لأن التسرع بسبب عدم الفحص اللازم وعدم التزود من وجوه أخرى لها علاقة بالبحث، فقال له: «يا أبا الحسن إنك رجل ورع» فلا يتسرع في البناء المنهجي وهو يسبب الكسالة وعدم الجهد في الاستنتاج وتحصيل المطالب الحققة، فهو يوصيه بالتحفظ والورع في نفس النهج الاستدلالي بعدم التسرع والحكم بأنه قد أحكم هذا الباب، وإن من الأشياء ما هو مضيّق ليس يجري إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس وقتها إلا حد واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعة، تجري على وجوه كثيرة وهذا منها والله إن له عندي لسبعين وجهاً.

فكيف تسرع بحصره في أربع فإن الورع قد استعمل بلحاظ الاستنباط.

ص: 361

(مسألة 14): إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم(1)، وإن أمكن الاحتياط .

المسألة الرابعة عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى

النظام النيابي للفقهاء مجموعي واستغراقي وبدلي في حيثياته المختلفة:

(1) الوجه في الجواز واضح وإن استشكل بعض المحشّين (قدّس سرّه) باعتبار أن الأعلم غير متصدي في تلك المسألة فيتصدى الأعلم الذي بعده وكما تقدم أن اشتراط الأعملة لا يستلزم أحادية المرجعية ونفي الكثرة وذلك لعدم إمكان تصدي المرجع الواحد لكل شؤون الأمة وهذا من اعجاز نظام أهل البيت (عليهم السلام) وهو النظام النيابي للفقهاء عن المعصوم (عليه السلام) فهم كأيد وسواعد جعلت بشكل منتشر ومتوزع كي يمكن القيام بالمسؤولية، وواضح أنه مع عدم فتوى الأعلم يتحقق موضوع ومجال تقليد للأعلم الذي بعده.

الوجه في عدم الرجوع إلى الغير في بعض المسائل الاحتياطية:

نعم، في صورة معنية وهي ما إذا كان الأعلم الذي لم يفت بسبب اطلاعه على اشكالية وعضال الأدلة في المسألة، فهنا رجوع المكلف إلى غيره يكون محل اشكال لأن الحل الذي يرتأيه الأعلم بعده هو لعدم التفاته لجهة العضال في المسألة، ومن ثم بعض المحشّين لا يجوز

لرجوع للغير في موارد الاحتياط الوجوبي إلا- أن الصحيح أنه يوجد فرق بين الفتوى بالاحتياط وبين الاحتياط في الفتوى فإنه إذا أفتى بالاحتياط كأنه شخّص وأخبر وأعلم عموم المكلفين بأن هذا المورد يلزم فيه الاحتياط لكون المسألة ذات عطل - إلا في الاصطلاح الدارج عند الأعلام في الكتب الفقيهية فإنه قائم على التفرقة في التعبير بين الاحتياط في الفتوى والفتوى بالاحتياط وإن كان يوجد بعض الاصطلاحات الدارجة الأخرى .

وبعضهم قد يغير الاصطلاح ويبني على اصطلاح خاص، فمثلا يقول بعضهم : إذا قلت : (احتياط لا يترك) فهو الاحتياط اللزومي الذي يمكن العدول وإذا قلت: (احتياط فهو فتوى بالاحتياط) مع أن المعروف أن الأول اصطلاح للفتوى بالاحتياطونقل عن بعض الأعلام (قدّس سرّه) من هو لصيق به ومن مجلس الاستفتاء أنه سأله مشافهة وأجابه - قال: إنه إذا عبر بأحوط - وارفقه - بلا يترك، فهو استجابي مع أنه عند غيره وجوبي، إلا أنا لسنا بصدد بيان الفاظ الاحتياط بل بصدد بيان المعني فأى فقيه إذا أفتى بالاحتياط فإنه لا يسوغ الرجوع إلى غيره وأما لو احتاط في الفتوى فمعناه عدم تصديه للفتوى - وإن كان عنده في المسألة عصال ولم يعلم المكلفين ومعه يسوغ للمكلفين الرجوع إلى الاعلم الذي بعده وذلك لأن المكلف غير مطلع فلا بد أن يتبني ويعتمد

(مسألة 15): إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد ، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه(1).

على أمانة معنية والمفروض أن المجتهد الأعلم لم يفت بالاحتياط ولم يحتط في الفتوى أو احتاط فيها وأما مسألة التمييز بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى فهو راجع إلى اصطلاح كل فقيه في أول الرسائل العملية.

المسألة الخامسة عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء

إشارة

(1) مسألة البقاء على تقليد الميت لا يجوز الرجوع فيها للميت وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأعلم من الأحياء فنفس الموت يسقط حجية الفتوى في مسألة البقاء؛ وذلك لرجوع هذه المسألة إلى أصل التقليد في الواقع وقد مر - في أصل التقليد جواز تقليد الميت أو عدمه - وأنه لا يجوز تقليد الميت بفتوى نفسه للزوم الدور، إذ لا يعقل الاستناد إلى الميت بفتواه المشكوكة حجيتها من جهة كونها فتوى الميت بخلاف ما لورجع إلى الحي الأعلم.

واجمال ما مرّ هو أن أصل مسألة التقليد ليست تقليدية فلا بد أن يحتاط المكلف أو يجتهد فيها وإلا كان تقليده في مسألة التقليد دور

فلا بد من قيام الدليل اجمالاً على صحة التقليد وعليه فالمكلف أما أن يجتهد في المسائل أو يحتاط وحينئذ يدور أمر التقليد بين تقليد الحي والميت أو تقليد الأعم وغير الأعم وفي موارد احتمال اشتراط شروط في المجتهد... فالقدر المتيقن هو اللزام اتباعه وذلك لأنه لو قلد الميت لا يعلم شموله دليل التقليد له بينما لو قلد الحي وقد أذن له في تقليد الميت فلا محذور لا ثبوتي كالدور ولا شرعي كبراءة ذمته وهكذا الحال لو قلد الأعم وإذن له في تقليد غيره فإن تقليد غير الأعم غير معلوم الحجية فإذا سَوَّخ الأعم الرجوع إلى لغيره صح وهذا بخلاف ما لو أراد الرجوع ابتداءً لغير الأعم فلا يصح لعدم العلم والشك في شمول الدليل للميت ولغير الأعم مثلاً. وإذا أراد البقاء - على تقليد الميت في الفتاوى في باب الطهارة والصلاة مثلاً - بفتوى الميت فهو دور واضح لان من المسائل التي يريد البقاء فيها على تقليد الميت هي نفس مسألة البقاء.

اختلاف الميت والحي في مسألة البقاء :

وإنما الكلام وقع في شقوق هذه المسألة فمنها أنه لو قلد الحي الجديد في البقاء على تقليد الميت فتارة يمنع عن البقاء فيسد الباب ويجب العدول إلى الحي، وتارة يجوز له البقاء والميت يفتى بعدم البقاء على تقليد الميت، وأخرى الحي يوجب البقاء والميت يجوز البقاء، فالحي يفتى بتعين البقاء والميت يفتى بالتخيير، وقد ينعكس الأمر، وتارة

يتفقان في حكم البقاء ويختلفان في سعة دائرة التقليد كأن تكون فتوى الميث جواز البقاء في جميع المسائل وفتوى الحي بخصوص ما عمل به فدائرته أضيق. وقد يكون العكس.

فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثة:

إشارة

الأول: في أصل حكم البقاء.

الثاني: في نوع حكم البقاء.

الثالث: في دائرة حكم البقاء سعة وضيقاً.

الأمر الأول: الاختلاف في حكم أصل البقاء على تقليد الميث

إشارة

وله صورتان:

الصورة الأولى: لو منع الحي وجوز الميث أو أوجب فلا أثر لتجويز الميث

إذا حجية لفتوى الميث بنفسها للدور بل الحجية لفتوى الحي .

الصورة الثانية لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميث

فقد ذهب كثير من الأعلام إلى أن الاعتبار بفتوى الحي دون الميث ويجوز العمل أو يجب في جميع المسائل إلا في هذه المسألة.

وقد استدل عليه بأن فتاوى الميث كلها ساقطة عن الحجية ولا يؤخذ بها إلا بفتوى الحي وفتوى الحي لا تشمل مسألة البقاء على تقليد

ص: 366

الميت لأنه يلزم من تقليد الحي في هذه المسألة عدم تقليده وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الامر الثاني: الاختلاف في نوع الحكم البقائي:

إشارة

وهو الاختلاف في نوع الحكم البقائي تخييراً أو تعييناً كأن يفتي الحي بوجوب البقاء تعييناً، وفتوى الميت بجواز البقاء تخييراً.

فإن شملت فتوى الحي بالتعيين لجميع فتاوى الميت حتى مسألة جواز البقاء فإنه يجوز العدول إلى الحي ويرجع إلى الحي في بقية الأبواب، ولا تناقض ولا تنافي فيه للطولية وذلك لان الحي أوجب البقاء على تقليد الميت باعتبار حكم مسألة البقاء في نفسها وأما أن فتواه سببت التخيير بعنوان ثانوى وهو شمول فتواه لفتوى الميت فأحد الفتويين في طول الأخرى ولا يلزم المحذور السابق، بل هذا الوجه يلزم منه محذور آخر وهو أن فتوى الحي وفتوى الميت ليستا من العناوين التكوينية الثانوية الطارئة المقابلة للعناوين الاولية مثل عنوان الضرر والخرج بل فتوى الحي والميت من الامارات كان المحكي بهما متناقضاً فالامارتان متعارضتان وهذا جارٍ في كل الصور. نعم العجيب من متأخرى هذا العصر من محشي العروة قدس الله اسرارهم أنهم ذكروا - كما سيأتي في مسائل تبدل التقليد كما لو قلد فترة مجتهدا ثم مات أو تغيرت فتواه أو قلد من استجدت أعلميته - أن أعماله السابقة إذا كانت

موافقة للاحق فصحيحة وإلا فباطلة إلا مع جريان لا تعاد مثلاً.

وقد أستدلوا بأن فتاوى الفقهاء أمارات وليست أحكاماً حقيقية ولا

سببية يعني أن العمل الفقهي يلاحظ في نفسه بقطع النظر عن قيام فتوى أو امارة وغيرها من العنوانين غير التكوينية عليه بخلاف العنوانين التكوينية كالنسيان والخرج بل هي اماراة فإذا تبين أنها ليست بحجة وقامت حجة أخرى انكشف خلاف الواقع ولو ظاهراً فيحكم ببطلان العمل. نعم مشهور القدماء يفتون بالاجزاء وذلك لنكتة عندهم حاصلها أن الحكم الظاهري له تقرر في بيئة الظاهر وإن كان اماراة وقوامه بالحكاية عن الواقع إلا أن له نمط من التقرر وإن لم يكن ذلك التقرر على نحو السببية، ومبنى مشهور القدماء هو الصحيح.

التعارض الطولي بين الأمارات كالتعارض العرضي:

إلا- أنه على مبنى متأخرى العصر من أن الحكم الظاهري ليس له أي وجود وتقرر وليس له حكم مماثل وإنما هو صرف حكاية وإراءة وحكاية وليس بعنوان تكويني ثانوي وعليه فأى معنى لما يقال بأن البقاء بما هو هو واجب تعييني والبقاء بما هو مورد فتوى الميت تخييرى فإن فتوى الميت ليست بعنوان ثانوية تكويني حتى يغير ويبدل بل هو مجرد امارة طارئة مخالفة للامارة السابقة، وعليه فلماذا لا يكون هذا المورد من تعارض الامارتين؟

ص: 368

وفي صورة فتوى الحي بتعين البقاء وفتوى الميت بالتخيير فقد ذهب جماعة من محشي العروة في الابتداء يعمل بفتوى الحي فيبقى على فتوى الميت بالبقاء لأنه نفس متعلق بفتوى الحي هو البقاء على تقليد الميت وأما بعد رجوع المكلف للميت بسبب فتوى الحي يثبت له التخيير فجعل فتوى الميت من العناوين الثانوية الطارئة على مسألة البقاء فمسألة البقاء بطرؤ فتوى الميت عليها أصبحت تخيرية بعدما كانت تعيينية بعنوانها الأولى وقد مر التأمل في ذلك من أن الفتوى والفتيا دورها الطريقية والامارية وليست من العناوين التكوينية الطارئة والمغيرة لاحكام الاشياء بسبب طرو العناوين الطريقية عليها نعم لو بنينا على مبنى المتقدمين وهو الصحيح من أن الحكم الظاهري له تقرر في مرتبة الظاهر لا في الواقع كما يقول به المصوبه بل كما يقول به العلامة الحلبي (قدس سرّه) : إن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم" فالحكم الظاهري على مبنى المتقدمين له نحو تقرر وأما على مسلك متأخري العصر فلا يتصور الجمع بين الطريقية المحضه والأخذ بكلا الفتويين على نحو الطولية حيث إن فتوى الحي تكشف عن الواقع وفتوى الميت أيضا تكشف عن الواقع وهما متخالفتين والواقع واحد فيلزم على مبناهم التساقط للتعارض والتنافي في الراءه .

وهذا الاشكال يعم مطلق فتوى الحي بالبقاء على فتاوى الميث فمثلا الحي يفتى بلزم البقاء على تقليد الميث في جميع الابواب وهذه الفتاوى للميث مخالفة للحي فكيف يفتي الحي بالبقاء على تقليد الميث لأنه على الامارية يلزم منه التنافي مع فتوى الحي في الابواب الأخرى وذلك للقاعدة التي أشرنا لها من أن الامارة لا فرق في تنافياها بين كونها في عرض واحد أو في طول لأنها كاشفة عن الواقع الذي هو واحد لا- تعدد فيه وطرو عنوان حجية الحي أو حجية الميث وإن كانت طويلة إلا أنها لا توجب تعدد الواقع لعدم كونها من العناوين التكوينية المرتبطة بالواقع مثل الحرج والضرر المغيرة للحكم لتغيير موضوعه فإن مثل هذه العناوين مغيرة ومعددة للموضوع بل ما نحن فيه من تعدد الكواشف عن الواقع ولا- أثر لها في واقعية الواقع، وسواء اتفقت فيها أو اختلفت فالتنافي والتعارض مفروض. نعم بناء على التبعض في التقليد يمكن حل هذه المشكلة في بقية الأبواب فإنه يقلده في غير مسائل الخلاف وعليه فلا تضارب ولا تنافي.

أما في مسألتنا هذه فإنه لاامكان للتبعض في التقليد وذلك لأنها مسألة واحدة فاردة فمسألة البقاء حيث يفتي الحي بتعين الرجوع للميث والميث يجوز الرجوع إلى الحي فالتنافي والتناقض لا- مفر منهوتكثر الفتاوى لا- يسبب تكثر المسائل لأنها من كثرة الطرق مع وحدة المطروق

فالواقع واحد وهو أما التعيين أو التخيير وعليه فيستحكم الاشكال إذ لا يعقل أن الواقع كالمتباينين. فما ذهب إليه جماعة من المتأخرين ومنهم السيد الخوئي (قدّس سرّه) - من أن مسألة البقاء بما هي فتوى الحي لها حكم بما هي هي - هو نوع من التسليم بأن الحكم الظاهري له تقرر وليس بسرّاب محض أو طريق محض لا تقرر له في مرتبة الظاهر.

الأمر الثالث: الاختلاف في سعة وضيق دائرة الحكم:

إشارة

وهو ما إذا كان الاختلاف في سعة وضيق دائرة الحكم كما لو كان الحي يرى أن مسألة البقاء في خصوص ما تعلمه وعمل به والميت يجوز في كل ما التزم به حتى ولو لم يتعلمه وهذه المسألة تتوقف على مسألة معنى التقليد أو بالعكس كأن يفتي الحي بالتوسعة والميت بالضيق فالتزموا بجواز البقاء في خصوص ما لم يفت الحي بعدم جواز البقاء في السعة أما لو احتاط في السعة فيفتون بجوازه. كما لو أفتى الحي بالضيق - كأن أفتى بخصوص ما تعلمه وعمل به وأفتى بعدم جوازه في السعة - وأفتى الميت بالسعة - كأن أفتى بما تعلمه أو التزم به وإن لم يعمل - فإنه لا يجوز البقاء بفتوى الحي على تقليد الميت مطلقاً كما تقدم في الأمر الأول لأن اكتساب الحجية لفتوى الميت بواسطة حجية فتوى الحي فهي تابعة لها فإذا منع أمتنعت أما لو كان الحي يرى الضيق ولا فتوى له في غيره كأن يحتاط فلا مانع من تقليد الميت في تلك المنطقة الخارجة

عن تقليد الحي.

والحاصل: إذا كان الحي يضيق والميت يوسع فإن كان للحي فتوى في عدم التوسيع فلا يمكن التوسع وإن لم يكن للحي فتوى بل احتياط فيجوز التوسيع بفتوى الميت، هكذا فصل (قدس سرّه).

ما يرد على الأعلام في جميع ما تقدم من الصور:

وملخص الاشكال في جميع ما تقدم من الصور هو أن العمل بفتوى الحي في مسألة واحدة مع العمل بفتوى الميت بينهما تنافي اجمالاً سواء توسعة وضيق أو تخيير وتعيين أو حرمة وجواز.

وحاصله أن تقليد الميت في هذه المسألة أو شمول فتاوى الحي لمسألة البقاء محل تأمل؛ وذلك لأن هذه المسألة رجع فيها إلى الحي فكيف يرجع فيها إلى غيره؟! إذ بتقليده ورجوعه للحي يكون عالماً فهل يعني أنه يعدل عن تقليده إلى غيره. والأعلام قالوا: إن هذا ليس عدولاً بل توالد الحكم مثل تراخي الأخبار والحجج كرواية الحجة عن الحجة.

وفيه:

أنه في مسألة البقاء قد قلد وثبتت الحجة فيها فكيف يعاود ويقلد غيره فيها؟! ومسألة البقاء في نفسها ليست متعددة الحثية حتى يصح ما ذكروه بل هي مسألة واحدة ذات حثية فاردة، فإنه وإن كان تحصيلاً

ص: 372

للحاصل ولا أمتع منه في الحجج إلا أنه يلزم منه تقليدان مختلفان في مسألة واحدة، وأما مسألة الطولية في العناوين التي ذكرها السيد الخوئي (قدس سرّه) فإنه لا اعتبار بها وإنما الطولية المعتبرة هي خصوص الطولية في العناوين التكوينية وأما مسألة البقاء بما هي واحدة وفاردة فطرو عنوان فتوى الحي عليها أو الميت لا يغير من واقعها شيء.

فمسألة البقاء تارة يقلد فيها الحي وطولا يقلد فيها الميت فالطولية في الحجية لا في موضوع الحجة وهو مسألة البقاء فإن مسألة البقاء لا طولية فيها لعدم التعدد فيها بحسب الفتاوى بخلاف العناوين التكوينية فإنها موجبة لتعدد الموضوع فإن الصلاة بعنوان الاختيارية مغاير للصلاة بعنوان الحرج ولدى لا مانع من الطولية بينهما وأما مسألة البقاء فهي مسألة واحدة وفاردة وهي موضوع واحد تارة يعرض عليه عنوان فتوى الحي وأخرى يعرض عليه عنوان فتوى الميت وهذان العنوانان لا يوجبان التعدد والطولية. فتكون الحجتان طوليتين من جهة المحمول وهو حجية مسألة البقاء لا من جهة الموضوع وهو نفس مسألة البقاء إذ هي واحدة لا تعدد فيها وعليه فيتحقق التنافي والتناقض على موضوع واحد وذلكما تقدم في الاشكال الأول من أن التعارض والتنافي في الامارات لا يفرق فيه بين الطولية والعرضية إذ هو باعتبار الواقع المنكشف واحد لا تعدد فيه وتعدد الكاشفية والحجية لا توجب تعدد

المنكشف - حتى يرفع التنافي بتعدد الموضوع - لأن عنوان الحجية ليس من العناوين التكوينية مثل الضرر والخرج حتى يتعدد معه الموضوع.

فالتشبه بالطولية مدفوع فيبقى السؤال عما لو قلد من تعين تقليده في مسألة هل يصح الرجوع إلى غيره المخالف له في تلك المسألة؟ فلا رافع للاشكال لأن تقليده للثاني رفع لتقليد الأول فيكون من العدول غير الجائز وهذا في جميع الفروع ، أما لو قلد الحي في البقاء وقلد الميت - بواسطة تقليد الحي - في الطهارة لم يكن رفعا ليده عن التقليد الأول؛ وذلك لتعدد موضوع المسالتين وهذا غير ما نحن بصدده، هذا كله في المسائل الخلافية وأما في الوفاقية فلا مانع كما تقدم في تقليد المتوافقين في الفتوى، وأما على مبنى المتقدمين من كون للحجية والحكم الظاهري نوع تقرر وثبوت فسيأتي تفصيله في بحث تبدل التقليد.

ص: 374

(مسألة 16): عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقا للواقع. وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلا حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقا لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحا، والأحوط مع ذلك مطابقتة لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل(1).....

المسألة السادسة عشر: بطلان عمل العامي بدون تقليد

إشارة

(1) فإن عمل المكلف بدون تقليد باطل إذا كان ملتفتا ومقصرا وأما الغافل الذي تحقق منه قصد القربة مع مطابقتة عمله لفتوى من يجب الرجوع إليه حين الرجوع لا حين العمل فصحيح.

والوجه فيه: أن المكلف غير المبالي لعمله والذي لم يقلد ويعد ذلك أراد الرجوع والاكتفاء بعمله السابق، فهل المعتمد هو مطابقتة عمله لفتوى المجتهد المعاصر لعمله أو مطابقتة لفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه حين الرجوع؟

وقد ذهب السيد الماتن (قدّس سرّه) إلى اعتبار مطابقتة عمله حين الرجوع إلا أن الأحوط مطابقتة الاثنين لا الثاني فقط.

أما الملتفت غير القاصر فأعماله باطلة وإن كانت مطابقتة للمجتهد الأول والثاني إن تعددا. وأما بطلان عمل الجاهل المقصر فخاص بالعبادات دون التوصليات إذ لا يمكن للماتن (قدّس سرّه) أن يقول به وذلك لكفاية المطابقتة في التوصلي.

وقد أستدل بادلة متعددة لحكم الماتن ببطلان العمل بغير تقليد:

الدليل الأول: عدم تأتي قصد القرية وما فيه:

عدم تأتي قصد القرية من الملتفت وقد أجيب بأن كثيرا من المقصرين يأتي منه قصد القرية كأن يأتي بالعمل رجاءا.

الدليل الثاني: عدم الجزم بالنية وما فيه:

فإن المقصر الملتفت ليس عنده جزم بالنية والجزم في العبادات شرط لصحتها، ومعنى الجزم بالنية هو الاتيان بالعمل منبعث عن الأمر المقطوع بخلاف الاتيان بالفعل مع الجهل والشك بالأمر نعم مع عدم التمكن من الامر الجزمى لا تشترط الجزم بالنية.

وقد أجيب عنه بعدم الدليل على اعتبار الجزم بالنية، إلا أن بعض المعلقين على العروة قال: إذا كانت مع التفاته فيمنع ذلك لأنه يلزم منه التجري المعتد به وهو القبح الفاعلي فلا تتحقق منه العبادة لاشتراط العقل الحسن الفعلي والفاعلي في العبادة فهو مانع من العبادة عقلاً ولو لم نقل بحرمة التجري. إلا أن الاستدلال بالتجري أخص من المدعي إذ لا ملازمة بين الجهل التقصيري والتجري والتمرد لأمكان أن يأتي الجاهل القاصر الملتفت بالفعل انقياداً ولو بهذا الفرد المشكوك.

والصحيح أن يستدل لما ذهب إليه الماتن بما تقدم في الاحتياط في

صورة التمكّن من الاجتهاد أو التقليد، بيان : أنه يمكن أن يستدل بدليل العقل من حيث إن العقل يعتبر أن المكلف يكون مقبلاً على أمر المولى بتعلمه ومعرفته ماثلاً. أما العبد الذي يصد عن الاقبال على تعلم أمر مولاه وينحرف عن الامتثال والانطلاق عن شخص أمره إلى الامتثال بالكيفية الاحتياطية فإن العقل يعتبره نوع من الادبار عن الانقياد لإرادة المولى والقطيعة والجفاء وذلك لأن امتثال الانسان - غير القادر عن تحصيل العلم بالامر - عين الطوعانية وأما مع تمكنه من الانبعاث من شخص أمر مولاه فترك التعلم وعدم الاقبال على أمره مع تمكنه من تعلمه فهو إجمام وابتعاد واعراض عن مولاه فيكون عمله ممزوجاً بممانعته للاقبال التام، بخلاف التعلم منه ولو كان العلم تعبيرياً فهو نوع من المثل والحضور والقرب بخلاف الجهل فإنه ابتعاد وعدم حضور في مقام المثل عند المولى وهذا الذي أوجب ذهابنا إلى منع الاحتياط الأصلي دون الاحتياط الراجع إلى الاجتهاد والتقليد، وعليه يكون عمل العامل الجاهل المقصر الملتفت غير صحيح، ولعله لهذه النكتة ذهب الميرزا النائيني (قدّس سرّه) إلى المنع عن الاحتياط إلا أنه لم يبلور المنع بهذه البلورة.

وقد توهم جماعة بأن العلم أجنبى عن المطلوب لأنه مجرد كاشف وهو غير صحيح لأنه وإن كان من خواص العلم الكشف إلا أنه من خواصه أيضاً القرب والحضور والمثل في ساحة المولى.

فالجاهل الملتفت المقصر لا يتأتى منه قصد القربة لأنه ممزوج بالاعراض عن ساحته والمثول بين يديه وليس معنى هذا هو عدم تحقق صورة النية عنده بل هي موجودة إلا أن صدق التقرب عقلاً على هذه النية شئ آخر.

هذا بالنسبة للجاهل الملتفت المقصر وهو الجاهل جهلاً بسيطاً،

وأما الجاهل جهلاً مركباً:

فإن تحقق منه قصد القربة فهو إذ لا مانع من تحقق قصد القربة منه وهذا لا كلام فيه وإنما الكلام في أن المدار في صحة عمله هل هو على مطابقته لمن يجب الرجوع إليه حين العمل أو من يجب الرجوع إليه فعلاً فقد ذهب الماتن (قدّس سرّه) إلى الثاني واحتاط بمطابقته أيضاً لمن يجب الرجوع إليه حين العمل.

الأمارّة مكشوفها مطلق وكاشف موقت وآثاره:

جملة من المحشين في المقام على حسب المبني من أن الفتاوى أمارات وطرق محضّة فالمدار على المطابقة للواقع والمفروض أن الواقع انكشف له بالتقليد الثاني بنحو يغيّر عمله الذي أتى به وإن كان هذا المعنى مطابقاً لفتوى من يجب الرجوع إليه حين العمل.

وذلك لأن فتوى الفقيه تكشف الواقع بما هو هو أي تكشف عن

ص: 378

الواقع بنحو كلي ولا- يحدده بزمان فلما كان المجتهد الثاني يفتي في باب الصلاة بأن القرآن في السورة مبطل للسورة أو واجبات الركوع أركان والأول لا- يفتي بركنيتها فلو تركها سهوا بطلت وإن لم تبطل عند الأول فإن هذه الفتوى بنحو كلي وبلا حد زمني فإن مفادها أن الحكم بالبطان هو من أول الشريعة إلى يومنا هذا فما يستكشفه الفقيه ليس مقيداً بزمن وعمر الامارة فإن هذا الحكم المستكشف عمره بعمر اللوح المحفوظ.

فالأحكام المستكشفة باخبار الفقيه عمرها بعمر اللوح المحفوظ فالمكشف بالامارات ليس عمره بعمر الامارة وإنما عمره بعمر الواقع هذا مبني أعلام متأخري العصر في الامارات.

ولهذا تكون العبرة بالصحة والفساد بالامارة المتأخرة وعدم الاعتناء بالمتقدمة التي قامت أمانة أخرى على خلافها وهذا مخالف لما عليه مشهور المتقدمين فإنهم يفتون بصحة أعماله الموافقة للأمانة المتقدمة وحكمهم بالصحة لمطابقة عمله فتوى مقلده حين العمل سواء في التوصليات أو العباديات نعم يشترط في صحة أعماله اللاحقة - التي يريد أن يعمل بها - مطابقتها لفتوى المجتهد المتأخر وهو من يجب الرجوع إليه فعلاً .

والنكتة عندهم بعد تسليم كلية الحكم بنحو أزماني إلا أن أماريته

ليست بسعة الحكم بل هي بسعة ظرفها فظرف وعمر الامارة غير ظرف وعمر الحكم فصحيح أن الامارة تكشف عن الواقع الذي عمره غير مقيد بعمر الامارة إلا أن الكلام هل لهذه الامارة قوة كشف واعتبار تزيد على عمر نفسها فالحكم المكشوف وإن كان عمره بعمر اللوح المحفوظ إلا أنه يمنع كون اعتبار كشفها وحجية كشفها يتجاوز عمرها.

ففرق بين عمر الحكم الفقهي وبين عمر الحكم الأصولي فعمر اعتبار وحجية الامارة من حين اثبات حجيتها فاعتبار الامارة في خصوص هذا الظرف محدود بهذا الظرف ولا يسري إلى غيره من الظروف السابقة فالحكم المكشوف بالامارة ثابت من الأزل إلا أن اعتبار الامارة والكاشف عنه هو في زمن مخصوص.

فالمشهور يقر بأن الامارة ناظرة للحكم الواقعي إلا أن الامارة فيها جنبتان لا جنبه واحدة الأولى الحكم الواقعي المنكشف بها والثانية نفس اعتبار الامارة وليس لهذا الاعتبار سعة بسعة الواقع الواسع بل هو مضيق ومقصور بظرفه فلا يرتب عليه آثار أوسع منه وخارجة عن دائرته.

وما يذهب إليه المشهور من صحة العمل الموافق للحجة في ظرف العمل والمخالفة للحجة الفعلية هذا فيما إذا كان العمل السابق مستندا إلى الاجتهاد أو التقليد وإلا فالمعتبر هو قول المجتهد الفعلي؛ لأنه ليس من تبدل الحجة بالحجة بل من موارد وجود الحجة في موردٍ خالٍ عنها.

(مسألة 17): المراد من الأَعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر إطلاعاً لنظائرها ولالأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً(1).

ويبقى أمر آخر وهو أنه ثبت في باب الحج وباب الصلاة - وإن لم نحققه بشكل تدقيقي في بقية الابواب بل تعرضنا له بشكل تعليقي - : جريان قاعدة لا- تعاد بأنه حقق في أدلة كلال- البابين باثبات الأركان وتمييزها عن غيرها من الواجبات ففي الصلاة إذا لم يكن الخلل في الأركان صحت الصلاة بلا تعاد وكذا الحج فإنه ورد عندنا بعض الأدلة تبين نفس النكتة الموجبة لجريان لا تعاد في الصلاة من أن الحج هو المشعر وغيرها من الأخبار المثبت لوجود أركان وغيرها فإذا لم يقع الخلل فيها فالحج صحيح، واستثنوا من ذلك الجاهل الملتفت المقصر وهو الشاك لعدم شمول لا تعاد له لأنه بحكم العمد لأن المقصر الملتفت عند العرف شبيه بالعامد بخلاف الجاهل المركب، ولعل في الصوم وغيره من العبادات تقرر هذه النكتة والضابطة أيضاً.

المسألة السابعة عشر: تعريف الأَعلم

إشارة

(1) ذكر للأَعلم عدة تعاريف، وأخذت حيثيات متعددة:

الأعلمية ومراحل الاستنباط :

الحيثية الأولى: أنه الأعرف بالقواعد والكبريات

الحيثية الثانية: أنه الأعرف بالمدارك أي الأدلة التفصيلية للمسألة

الحيشة الثالثة: أن يكون الأكثر إحاطة بالأبواب لمعرفة النظائر:

فالإحاطة بالأبواب الفقهية تؤثر - لا ما ذكره بعض الأعلام (قدس سرّه) من كونها أجنبية عن الاستنباط - وذلك لأن الإحاطة بالأبواب توجب تسلط الفقيه على عناصر تحليلية فقهية مشتركة دخيلة في استنباط مسألة في باب آخر فإن معرفة النظائر توقف الباحث على خصوصيات القواعد وموانع جريانها. وكون الفقيه أعرف بالمدارك الدخيلة في استنباط مسألة خاصة فإنما يحصل له بكثرة تتبعه للأقوال في هذه المسألة أو بموارد عنونة المسألة في الأبواب المختلفة.

وأما قول بعض الأعلام - بأنه أي أثر لمعرفته بوجود المسألة في أكثر من باب فهو من قبيل العارف بالاستفتاءات والجاهل بالأدلة فإنه أجنبي عن الاجتهاد والاستنباط - فتام على تقدير إلا أنه ليس كل معرفة بالأبواب من قبيل حفظ الاستفتاءات بل إن الإحاطة بالمسألة في أبواب مختلفة بمداركها وأدلتها التفصيلية له تأثير كبير في الاستنباط والوقوف على خصوصياتها لا يقف عليها غير العارف بموارد تلك المسألة في الأبواب المختلفة.

الحيشة الرابعة: كونه أكثر اطلاعا على الأخبار لأمر:

إشارة

وأضاف الماتن قيدا آخر حاصله أن يكون أكثر اطلاعا على الأخبار ولا يكفي مراجعة باب تلك المسألة فقط وذلك لأمر:

ص: 382

الأمر الأول: الاجتهاد في التبويب

وذلك لأن المدونين للاخبار يدونونها باجتهدهم فالمتابعة لهم في هذا التبويب والاقتصار عليه تقليد محض فكثير من الأخبار تذكر في باب مع أن لها من الدلالة على حيثيات أخرى في مسائل أخرى من أبواب أخرى ولها دخالة في تلك الابواب بشكل مؤثر. فالاستقصاء والتتبع مؤثر في عملية الاستنباط.

وقد وجدنا كثيراً من المتأخرين تنظروا في بعض المسائل التي ذكرها المتقدمون بسبب عدم وجود نص عليها مع جودها في أبواب متفرقة وأيضاً اختلاف الاسانيد فإن بعض الروايات واردة بأكثر من سند منها الصحيح والسقيم فيغفل بعض أصحاب الحديث عن الصحيحة ويدون السقيمة في الباب المختص.

الأمر الثاني: التقطيع

وايضاً عملية التقطيع في الاخبار من أصحاب الحديث وهو كثير عند الكليني (قدس سرّه) والصدوق (قدس سرّه) بحسب نظرهم بحيث يرون أن الصدر لا ربط له بالذيل فيجعل الصدر في مورد والذيل في مورد آخر بحسب ما يراه وما هذا إلا اجتهاد منه وإلا فالظهور غالباً يتأثر بتمام الربط بين الصدر والذيل وهذا مما يؤثر في علمية الاستنباط بشكل واضح.

فمثلاً الايهام في الروايات الدالة على طهارة أهل الكتاب بسبب التقطيع وإلا فعند مراجعة الباحث أو المتتبع بقية قطعها يجدها بصدد شيء آخر وهي تدل على المفروغية من نجاستهم.

وكذا دلالة الروايات على عدم انفعال الماء القليل مع وجود الاخبار الكثيرة بالانفعال فإنه بسبب تقطيع الاخبار.

فلا بد من متابعة مورد الاخبار ومناسبات ذكرها... فمثلاً إذا لاقى الممسوخ ماء قليلاً فلا بد من مراجعة هذا الخبر في المياه وفي بحث الاطعمة لما فيه من المناسبتين.

الأمر الثالث: الاختصار في نقل الاخبار:

فإن بعض الرواة يروي لتلامذته تارة بشكل مختصر ولآخر بمتن مطول وبعض أصحاب الكتب يرويها في باب مختصر وفي آخر بشكل مطول ومفصل بطريق آخر عن ذلك الرواي. فمراجعة الأبواب والاحاطة مهمة جداً، فمثلاً الأعلام في أصالة الطهارة لديهم بحث طويل في عموم قاعدة الطهارة هل تجري في الشبهات الحكمة أم لا؟ ومثل الممسوخ نجس أم لا؟

فهل هي نظير البراءة تجري في الشبهة الحكمة والموضوعية وإذا جرت في الشبهة الحكومية فهي على أقسام كثيرة ككون الشك في الطهارة الذاتية أو في العرضية ومن أقسامها: الشك في الطهارة في

فقد وقع البحث بينهم بينما الرواية موجودة في التهذيب مطولة ومفصلة ومستوعبة بتنصيبها على جميع الفروع وهي صفحة ونصف فيها كل الشقوق من المعصوم (عليه السلام) ، بخلاف ما نقله الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه فقد نقلها مقطّعة وهي موثقة عمار الساباطي ورواها الكليني (قدّس سرّه) مقطّعة أيضا.

فالتتبع في اخبار الأبواب له من الفوائد الكثيرة التي لها أثر كبير في الاستنباط، والنظر إلى تتبع الأخبار في أول وهلة أمر سهل لا صعوبة فيه إلا أن له من الآثار الجلييلة في الاستنباط والدرجة الكبيرة فكثير مما خالف فيه المتأخرون المتقدمين بعدم وجود نص فإنه يوجد النص الذي لم يلتفت إليه المتأخرون وأحد الأمور التي ساهم فيها صاحب الحدائق (قدّس سرّه) أنه استطاع أن يرشد إلى أخبار عديدة في كثير من المسائل الفقهية التي تناستها الكتب الفقهية قبل صاحب الحدائق (قدّس سرّه) بقرن وقرنين، والسبب في اختلاف المتأخرين عن المتقدمين هو الغفلة عن النصوص لما مرت به عملية الاستنباط من مراحل في حقبتها التاريخية حيث إن الظاهرة التاريخية لدى بدايات الامامية في الكتب الفقهية أنها لم تكن بكتب فقيهة بل كانت متونا روائية وبعد ذلك تحولت إلى متون فتوائية مجردة عن الاستدلال وبعد ذلك - وهي طبقة العلامة- طّعت

الاستدلال إلا أنها غير مستوعبة لكل الأبواب ولكل المسائل وبعد الشهيدين تمسكوا بالانسداد فاعتمدوا الاجماع والشهرة فلم يعتن بتحصيل الاخبار ذلك الاعتناء وقد سبب هذا اختلاف المتأخرين عن المتقدمين حتى جاء أمثال صاحب الحدائق (قدّس سرّه) وأشار إلى تلك الاخبار فعلى أي تقدير فالتتبع في الاخبار أمر مهم جداً.

الحيشة الخامسة: أن يكون الأجود فهما للأخبار:

وهذه الحيشة مهمة ويكون ذلك بدقته واحاطته بكتب شروح متون الاخبار؛ وذلك لأن تحصيل الظهورات والمواد الأولية لبيان مفاد الحديث أمر مهم وتحصيل المعاني اللغوية بلفظ الحديث أو بملاحظة استعمال نفس الالفاظ في أخبار فإنه يؤثر في تحديد هوية المعنى وبالتالي يؤثر في كثير من النتائج الاستنباطية.

الحيشة السادسة: مطالسة الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسألة:

فإنه مما يجعل للباحث أنسا بذلك الباب بحيث يعرف لحن تعريض الشارع وما يدور حول المسألة ويوقفه على قرائن مؤثرة في نتيجة الاستدلال ويوقفه على أمور دقيقة بالمقارنة بين متون الاخبار.

الحيشة السابعة: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثاً وقديماً:

ومن الامور التي تؤثر في فهم الاخبار هو الالمام بفتاوى الاعلام قديما وحديثا وليس المراد بالجمع التراكمي العشوائي التزيني لبحث المسألة الذي لا- نفع فيه بل يظهر نفعه إذا ضم إليه التحليل والتدقيق في كل فتوى بحيث تقرأ كل فتوى على أنها نحو استظهار للأخبار وبالامعان والتدقيق لكيفية استفادة تلك الفتاوى من الاخبار وعليه فتعود معرفة الأقوال والفتاوى إلى استظهارات متعددة من الاخبار هي بمنزلة الشروح لتلك الاخبار.

فالاقوال والفتاوى بحسب العصور المختلفة يلاحظ فيها كيفية انتزاعها واستظهارها من الاخبار، وأيضا أن كل قول هو عبارة عن حصيلة جمع دلالي بين الاخبار المتعددة وهي في الوهلة الأولى تبدو متنافية فإذا نظر إلى تلك القيود التي في الفتاوى وخصوصياتها التي بها تختلف عن الفتاوى الأخرى فستكون الاقوال وجوها احتمالية متعددة لقراءة الخبر وهذا ما يزيد في فهم المجتهد في عملية الاستنباط.

فإنه إذا عمل هذه المهارة والممارسة يتوفر للفقهاء وجوها عديدة في فهم الاخبار، وشدد العلامة (قدّس سرّه) في وصيته لفخر المحققين (قدّس سرّه) على عدم حسم الاستنباط في مسألة من المسائل من دون مراجعة أقوال من تقدمه لأنه قديني على استدلال وقد فنّده ونفاه غيره، وقد يتوصل المتقدمون والآخرون إلى دليل ودلائل لا يلتفت إليها الشخص الواحد

بنفسه فهذا أمر مهم فلا بد من الالتفات إلى نكات أقول المتقدمين.

الحيثية الثامنة: أن يكون متضلعا في فهم الفرض الفقهي تصورا:

التضلّع في فهم ومعرفة نفس الفرض الفقهي وهي مرحلة تصورية لأصل الفرض الفقهي... ويحصل هذا التضلع من سبر كلمات المتقدمين في تصوير فرض المسألة فكثير ممن يمارس الاستنباط ينساب عفويا في الوهلة الأولى ويظن أن الفرض الفقهي بهيكله خاصة والحال أن حقيقته شيء آخر مغاير تماما لحثيات الفرض المنساب إليه، فالبحث عن حثيات وفروع المسألة وغيرها يعطي الباحث حصانة وحصانة في الاستنباط حيث يحدد على الأقل مورد النص من الرواية أو الآية مثلاً، فالتسرع يفقد الباحث تركيزه في الفهم، وهذا ليس في خصوص البحث الفقهي بل عام لجميع العلوم، ومن هذا قولهم: "اعرف ماتريد كي تحصل على ما تريد" ولا يخفى تأثير هذا في الاستنباط إلا أن الاستنباط ليس محصورا فيه.

ثم قال الماتن (قدّس سرّه): (والحاصل أن يكون أجود استنباطاً) فقد جعل هذه الحثية هي حصيلة الحثيات السابقة، والبعض ذهب إلى أن هذه حثية أخرى مستقلة عن الحثيات السابقة وهذا تام صحيح وقد ذكر السيد الخوئي (قدّس سرّه): أنه الأجود في تطبيق الكبريات على الصغريات؛ إذ ربما يكون الفقيه فحلا في أصل تنظير الكبرى الأصولية أو الفقهية إلا أنه

يكون ممجوج الذوق والفتنة في ارجاع الصغريات على الكبريات فلا يكون نبهياً في معرفة موارد الكبريات كملاحظة خصوصيات بعضها دون بعض فيقدم كبرى حقها التأخير ويؤخر كبرى حقها التقديم.

فترى كثيراً من الأعلام ليس له تشييد لكبرويات أصولية وفقهية بل يقرر ما قرره غيره ولكنه له باع ودربة ومهارة ونباهة في مقام التطبيق واندرج الصغرى تحت أكثر من كبرى وتقدم وتأخر الكبرويات في التطبيق عليها يفوق غيره بكثير فالقوة في نفس تنظير الكبرويات شىء والتطبيق شىء آخر. وعلى هذا الأخير يكون الأجود استنباطاً هو الأعلم إلا أن مختارنا - كما يأتي - في العلم هو من توفرت فيه جميع الحيشات المتقدمة والآتية.

الحيشة التاسعة: أن يكون الأجود في صياغة وقولبة وحبك النتائج الفقهية:

فضبط النتائج بصياغتها التدوينية بعد مهارة تطبيق الكبرويات يحتاج إلى مهارة وخبرة ونباهة أكثر فأكثر فتراه فحلا في الاستنباط وهو غير ضبط في تحرير النتائج بحدودها ورسم عنوان يوصل إلى متن النتيجة التي توصل إليها فيكون العنوان المصاغ للنتيجة يحدد ذات النتيجة التي توصل إليها بحيث لا تتخالف هذه النتيجة - من جهة ضبط صياغتها - مع بقية المسائل التي حررها فضبط النتائج يحتاج إلى قدرة

ونبأهة آاصة بملاآظة آممع ما یتعلق بهذه المسألة بشكل مباشر وغير مباشر حتى لا یحصل التنافی بین صیافة نتائج الاستنباط فی آممع رسالته العملية، فانظر إلى صاحب الشرائع (قدس سره) فإنه آزل فی صیافة الفتاویو إذا صاغها یحدد ما توصل إلیه من نتائج بحدودها حتى لا یدخل فیها فروع مغایرة لنفس المسألة ولا تشتبه نفس المسألة بغيرها بل فی التعليق على المتون الفقهیة یحتاج الفقیه إلى مرحلة من المراحل العلمیة إلا أنه لا یتبلغ قدرة وقوة مرتبة صیافة النتائج والمتون الفقهیة المستقلة. فصیافة القانون غیر التقنین نفسه و غیر المنظر للمدارسة القانونیة، فإن المنظر یتستطیع أن یقنن إلا إنه لیس من الضروري باستطاعته أن یصیغ مدرسته القانونیة بصیافة تامة الحدود، فهو یتستعین بأهل القانونیة، وهذه الحیثیة أيضاً مما لها دخل فی الترجیح والأعلمیة.

الحیثیة العاشرة: قوة الاستنباط وهي تارة موضوعیة وأخرى ذاتیة:

فالأولی: كأن یكون هو الأقوی استنباطاً من جهة النتيجة بنحو القطع والیقین، وذلك لأنه قد یوجد من یتستنج بنحو القطع والیقین وفی قبالة من یتستنج بنحو الظن المعتبر.

ولم یرتض بعض الأعلام هذه الحیثیة فقال بعدم دخل هذه الحیثیة

في الاعلمية؛ لأن القاطع والظان قد وصلا إلى النتيجة بطريق صحيح وإن كان أحد الطريقتين أقوى من الطريق الآخر فلا فرق بينهما في الاعلمية.

والصحيح تأثير هذه الحيثية في قوة الاستنباط وضعفه في الاعلمية وذلك لأن المراد بقوة الاستنباط وضعفه تارة من منشأ واحد يحصل لأحدهما جزم والآخر ظن معتبر فهذه حالة نفسية لكون أحدهما جزاماً وقاطعاً بخلاف الآخر أو العكس قد يكون الآخر ليس عنده قوة في التنقيح فلا يحصل لديه الجزم، وتارة يكون منشأ القطع والجزم هو كثرة الأدلة المتعددة التي توصله إلى القطع بالنتيجة بخلاف من عنده منشأ واحد فلم يحصل له إلا الظن المعتبر. فإنه يوجد فرق وجدانا فإن من يستند على عشرة أخبار يختلف عمن يستند على خبر واحد ، وتارة لكون الدلالة هي منشأ القوة كما لو كان أحدهما حلل مفاد الروايات حتى إلتفت إلى عدة نكات أوصلته إلى صراحة ونصية الخبر ، والآخر حلل الدلالة بدرجة الظهور والظن فلم يصل إلى حد النصية والصراحة فالثاني لو أبتلى بظهور آخر معارض لما استظهر بخلاف من وصل إلى صراحة الدليل فإن الظني لا يرقى إلى معارضته فهذه الحيثية مؤثرة حقيقة في الاعلمية فإذا كانت قوة الاستنباط وضعفه من مناشئ موضوعية معتبرة كانتالمقدرة على الوصول إلى القطع من الأدلة بحسب الموازين مما تدل على أن صاحبها هو الأكفأ من غيره ، فمثلاً : لو كان

فقيهان عند أحدهما عشرة أخبار ولم يصل بها إلا إلى درجة الظن والآخر عنده خبر واحد ، واستطاع بحسب الموازين أن يصل به إلى القطع فهو أقوى استنباطاً من الأول.

والثانية: كأن يكون معتدلاً في نفس الاستنباط وهذه الحيثية من مناشئ قوة الاستنباط وضعفه فالاعتدال في نفس الاستنباط حيثية معتبرة في قوته فمثلاً- لو كان أحدهما غير معتدل في الوصول للنتيجة والآخر معتدل كأن يكون أحدهما سريع بلا موازين والآخر بطيء بحسب الموازين فإن السرعة والبطء إذا كانتا من مناشئ غير موضوعية فهي ضعف، وإذا كانتا من مناشئ موضوعية فقوة، وأيضاً إذا كانت تابعة لنفس صفة الاستنباط ككون البطء اعتدال في الاستنباط فقوة وعدم الاعتدال فضعف.

والحاصل: أن قوة الاستنباط إن رجعت إلى صفة موضوعية فهي تؤثر في العملية وإن رجعت إلى صفة ذاتية بمعنى الاعتدال وعدم الاعتدال فهي أيضاً مؤثرة.

الحيثتان الحادية عشر والثانية عشر: وهما قوة الصناعة الأصولية وقوة الصناعة الفقهية والفرق بينهما:

والفرق بين الصناعتين: أن الصناعية الأصولية هي كونه لبقاً وحاذقاً

ودقيقاً في تشخيص الكبرويات الأصولية واستعمالها والتناسب بينها والمقصود من التناسب هو الارتباط والترتيب فيما بين القواعد والعلاقة بين كل قاعدة أصولية وبين الأخرى من حيث تقدم البعض وتأخر البعض الآخر والحكومة والورود والظاهر والواقع فهذه المعرفة - أي معرفة خصائص القواعد بقيودها وكيفية تطبيقها ومعرفة منظومة المناسبات بين القواعد الأصولية فيما بينها - يطلق عليه صناعة أصولية.

وأما الصناعة الفقهية فهي ترتبط بالقواعد الفقهية في الأبواب العديدة ومعنى القاعدة والوجه المذكورة فيها وكيفية تطبيقها والتناسب فيما بينها والاحاطة بكل القواعد الفقهية ومعرفة سعة بعضها لجميع الأبواب أو اختصاصها بعضها فإن هذا كله مؤثر في الصناعة الفقهية، ولا يخفى تفاضل الفقهاء في هاتين الصناعتين أو تميز بعضهم بأحدى الصناعتين دون الأخرى.

الحيشة الثالثة عشر: أن يكون ذا ذوق عرفي:

وهو مؤثر في تحديد الفرض الفقهي والمسألة الفقهية فالذوق هو الوصول إلى الشيء ادراكاً من دون اعمال الفكر بحيث يصل إلى مرام العرف ويتحقق الذوق بواسطة التعايش مع العرف بدرجة يعرف مراداتهم ومقاصدهم وما يبنون من آثار مثل التفرقة عندهم بين الزفاف وبين عقد النكاح وذلك لأن الخصوصيات الموضوعية التي يتغير الحكم

لتغييرها موضوع الحكم ولا- يلتفت ويفطن إليها إلا- صاحب النباهة والفظانة بما عليه العرف من واقع سواء عرف عام أو خاص أو خصوصيات فهو يرجع إلى تشخيص صغريات الحكم الفقهي بل وقد يرتبط الذوق العرفي بتشخيص أصل الكبرويات كما هو في تحديد معقد السيرة العقلانية بإنها تنجز أو تعذير أو سيرة احتياطية أو غيرها. ولهذا يحكى عن بعض الفقهاء أنهم يتبعون أخبار وأحوال زمانهم كما عن المفضل بن عمر ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :

«يا مفضل... والعالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس» (1)، إذ له تأثير كبير في تحديد الصغرى ومن ذلك ما ذكرناه من مصادرة وزارة الاوقاف لمسجد الشيخ الكليني (رحمه الله) فقد استفتى السيد أبو الحسن الأصفهاني (قدّس سرّه) عن بيع فرش المسجد إذا كان قديماً فأجاب بعدم الجواز، ثم استفتى مجتهد آخر معاصر له فأجاز وفي اليوم التالي صادروا المسجد وغيروا اسم الشيخ الكليني ونسبوا قبره إلى آخر ، فالغاية التي وراء السؤال عن بيع الفرش وتمييز أن المقصود هو غير السؤال يحتاج إلى فراسة وذوق عرفي يتعرف به على طبيعة السائلين ومن ذلك ما ينقل عنه (قدّس سرّه) أنه استُفتي من قبل أهل اصفهان في بيع وقف على مدرسة فأجاب إذا كان البائع

ص: 394

1- الكافي : ج 1 ص 26 - 27 ح 29 .

مجتهدا فيحمل فعله على الصحة وإذا كان عامياً فلا، وكان هؤلاء السائلون يريدون اسقاط بعض المجتهدين في اصفهان.

الحثية الرابعة عشر: الاحاطة بالعلوم والبحوث التخصصية والميدانية المرتبطة بالموضوعات:

وهي تصب في الذوق العرفي في الموضوعات وهي الاطلاع الموضوعي بتوسط العلوم التخصصية في الموضوعات فهذه لا تؤثر فقط في الجزئيات والتطبيقات بل يؤثر في استنباط الكليات. مثل المسائل المتعلقة بعلم الفلك فيرجع في تحديد الموضوع إلى الرأي الرسمي وهو رأي النخبة من أهل ذلك العلم ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن ما يتعلق بموضوعه هو علم الاجتماع فمن عنده فلسفة علم الاجتماع ويلم بعلم النفس الاجتماعي يكون أكثر تبحراً بباب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن بيئته بيئة اجتماعية فإذا رأى الفقيه ظاهرة معينة من المنكر فالمفروض اختيار الالية المثلي في رفع وقلع المنكر وهذه لا تتم إلا بالاطلاع على العلوم التخصصية في تحديد الموضوعات فهذه الحثية مهمة جداً.

وبالجملة فالاطلاع على موضوعات الابواب بمصادرها التخصصية والميدانية مؤثر، وهو شبيه بالذوق العرفي، غاية الأمر أن هذه بحوث تفصيلية تخصيصية علمية، وأما الذوق العرفي فهو آليات اجمالية في

الحثية الخامسة عشر: أن يكون ذا عارضة فقهية:

ولا يقال أن العارضة الفقهية تدرج تحت عنوان الأكثر اطلاعا في أخبار المسألة ونظائرها إلا أنه يوجد فرق دقيق بينهما فالعارضة تحصل - لدى الفقيه من ممارسته للاستنباط في الأبواب الفقهية - اتقان اجمالي وموزون ومرتب وهي غير جودة الاستنباط وحسن السليقة فالمراس الفههي يولد له خبرة ويولد لديه تلقائياً انتظام وسداد في استعمال القواعد الفقهية وقد تبين هذه الخاصية بالعلم بالملازمات بين قواعد الأبواب الفقهية وارتباطها والتلازم بينها .

وبسبب العارضة الفقهية يتنبه إلى لوازم المسألة واسبابها وتداعياتها وحقيقة هذه العارضة هي كون صاحبها ذي عرض عريض في التجربة والممارسة الفقهية إلا أنها ليست الاستنباط النهائي بل هي عبارة عن مرحلة متوسطة من مراحل الاستنباط أو من المراحل الأولية وهي مرحلة ترتبط بالالتفات إلى بدء هيكل المسألة وتشقيقتها وتحديثها إلى حيثيات. وارتباط المسألة بالأبواب - بحيث يلتفت إلى الارتباط العضوي بينها وبين المسائل في أبواب متفرقة - واستكشاف لوازمها فمثلاً كاشف الغطاء (قدس سرّه) أشكل على من بنى أن المعاطاة ليست بيعاً بثمانية اشكالات

في أبواب مختلفة وذلك لعلمه بالارتباط العضوي بين هذا الفرع وتلك الفروع، وهذا كله بسبب العارضة الفقهية، وبعد ذلك تأتي مسألة التنظيم والاستنتاج وما شابه ذلك.

الحيثية السادسة عشر: الاحاطة الفقهية:

وهي الالمام للموارد كالا حاطة بالاخبار والرجال وغيرها وهذا بخلاف العارضة الفقهية فإنها قوة علمية تحليلية والاحاطة الفقهية ليس من الضروري أن تكون علمية بل هي المام وارشيف للمواد وهي بمفردها لا تؤثر ألا أنها كرسيد ينظم قوة التحليل وتسديد السليقة فتؤثر بل كل الحثيات السابقة لا تؤثر بمفردها تأثيراً تاماً إلا إذا انضمت إلى غيرها من الحثيات.

فالصحيح عندنا أن الأعلمية ليست حيثية واحدة تنفرد فقط وفقطبل هي مجموع هذه الحثيات الستة عشر أو أزيد منها.

ويختلف تأثير هذه الحثيات باختلاف الأبواب ففي بعضها تكون بعض الحثيات أكثر تأثيراً مثل الصناعة الفقهية مؤثرة جدا في باب كبرويات المعاملات والذوق الفقهي مؤثر في الاستفتاءات الجزئية وهكذا. فعلى هذا يكون الأعلم مكسرا - أي بلحاظ الكسر والانكسار - من درجات جملة الحثيات فهو كالمعدل النهائي للطالب المدرسي أو الجامعي فإن مستواه يحصل بالنظر إلى جميع الأبواب وبالنظر إلى طبيعة المسائل واختلافها من باب إلى باب أو اختلاف مراحل الاستنباط

لمسألة واحدة فكثيرا ما تكون بعض المراحل تتدخل فيها حيثية الإمام بالكبرويات الأصولية ، والبعض الآخر تتدخل فيها حيثية الإمام بالكبرويات الفقهية وبعضها يتدخل فيها الصناعة الفقهية وبعضها الصناعة الأصولية أو الالمام بأكثرية مدارك المسألة أو قوة الاستنباط أو الاطلاع على نظائر المسألة والأجود فهماً والعارضه الفقهية والعارضه العرفية أو الاحاطة وهلمّ جرا، فإن هذه كلها مؤثرة على كل حال.

فالمحصل في الحقيقية هو المجموع المكور من تلك الحثيات ومن هنا يمكن تعدد الأعلمية في الأبواب بل في المسائل لاسيما إذا كان التفاوت في الاعلمية ليس كثيرا بل قليلا ففي هذه الموارد يلاحظ أنه يوجد تعدد في الأعلمية بحسب الابواب وبحسب المسائل فالأمر حيثي ويعتمد على الأبواب وطبائعها ومسائلها فإذا فسرنا الاعلمية بهذا البيان فإن الغالب تعدد الأعلمية بحسب بالأبواب. بخلاف ما لو فسرناه بحيثية واحدة فقط مثل الأعلم هو الأعلم في الصناعة الأصولية فقط فهذا يوجب الانحصار وعدم التعدد.

مناهج الاستدلال:

اشارة

ولا بأس بالتعرض لمناهج الفقهاء المختلفة لأن معرفة هذه المناهج أيضاً تطلعنا على حيثيات عديدة تؤثر في الاعلمية ومن هذه المناهج منهج الشهيد الأول (قدّس سرّه) والشيخ كاشف الغطاء (قدّس سرّه) ونستطيع أن نعبر عنه

ص: 398

بمنهج الملازمات وليس هو الحثية المتعلقة بمعرفة النظائر التي مرت بل المراد منه شيء يغير اجمالاً حثية النظائر.

1- منهج الملازمات:

منهج الملازمات يعتمد على يقظة الفقيه في تحرير عناصر هامة فقهية - لا أصولية - في مسألة أو في باب من الأبواب بحيث لو صيغت تلك العناصر العامة في مسألة أو باب بقلب معين تلفت هذه الصياغة والقبولة إلى تداعيات في أبواب ومسائل أخرى أو في تأثير وتأطير هذا القلب والصياغة على قواعد أخرى في أبواب أخرى، فالفتنة إلى العناصر العامة في البحث الفقهي وكيفية تطبيقاتها في موارد عديدة أخرى أو ارتباط هذا العنصر العام مع قواعد أو عناصر عامة أخرى يعبر عنه بمنهج الملازمة، وقد تميز بهذا المنهج الشهيد الأول (قدس سره) والشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) بكثرة ولهذا نرى أن الشهيد الأول في كتاب القواعد والفوائد تصيّد العناصر العامة الفقيهية في المباحث الفقهية ومن ثم يلتفت إلى تطبيق العنصر العام، ولا ريب أن الالتفات إلى تطبيق العنصر العام في موارد عديدة وكثيرة يصقل علمية الفقيه ويصقل التحرير والتنقيح الذي يمارسه لتأطير أو قبولة ذلك العنصر وبالتالي يعطيه بصيرة أكثر في حدود هذا العنصر العام وأثاره وتداعياته وما شابه ذلك .

فهذا المنهج مفيد ومؤثر من هذه الجهة بشكل جيد ، وهو يتوقف

ص: 399

منها : احاطة الفقيه بالابواب .

ومنها : سرعة الالتفات والفتنة إلى العناصر الهامة الكلية في كل مسألة كأن يجرّد العنصر العام في المسألة عن خصوصيات تلك المسألة فيلتفت إلى نفس حدود ذلك العنصر العام لأنه إذا لم يلتفت إلى العنصر المجرد عن تلك الخصوصيات فإنه لن يلتفت إلى كيفية تطبيقاته وعلاقته مع القواعد الأخرى أو المسائل الأخرى وبطبيعة الحال لا يلتفت إلى منهج الملازمات.

ولهذا نستطيع أن نعتبر هذا الحيشية سابعة عشر من الحشيات ، وهي كما تقدم سرعة تفتن الفقيه وتلقفه والتفاتة ووقوفه على العناصر العامة والقواعد الفقهية التي هي مغيبة في تضاعيف بحوث المسألة وغيابها لعدم الالتفات إليها ، فالعناصر العامة قد لا تكون قواعد فقهية بشكل مصطلح فالتعبير عنها باللوازم العامة أسلم ومثال ذلك ما يتوصل إليه الفقيه من مصطلح يستخدمه الشارع في الحكم الوضعي لا التكليفي فهذه لا يسمى قاعدة فقهية وايضا مثل كلمة «لا أحب» مستعملة في لسانه كثيرا في الحرمة فهذه عنصر مشترك إلا أنه لا يسمى قاعدة فقهية لعدم كونها أحكاما ولا قاعدة أصولية لعدم اشتراكه في جميع الأبواب

وغيرها من أدوات الاستظهار العامة التي يمكن أن يتمسك بها في كثير من الأبواب ، كما لو قال : «لا تصل في النجس» ، وقال : «لا تصل بالنجس» فهل هذا القيد مع الباء يفيد الانضمام ومع "في" يفيد الاتحاد فتصح الصلاة وضعا بالتعبير الأول وتبطل بالثاني... وهكذا. فهذه العناصر مؤثرة إلا أنها لا تسمى قاعدة فقهية ولا أصولية ولا قاعدة لغوية وذلك لاختصاصها بلغة ولسان الشارع مثلاً.

وأيضاً قاعدة الملازمات ليست خاصة بالعناصر العامة بل تشمل القواعد الفقهية لكن من حيثية التطبيق كتطبيق البراءة في موارد متعددة فتوجد بعض الخصوصيات المشتركة في تطبيقها فتسحب تلك الخصوصيات إلى موارد أخرى من موارد البراءة فهذه عناصر تطبيقية عامة لا تدخل في القواعد الفقهية ولا في المسائل الأصولية.

والمشاهد من بعض الفقهاء هو قوة حدسه وحاسته بالوقوف على تلك القواعد الفقهية الجديدة فهذه الحيثية مؤثر جدا في الاستنباط وذلك لمساهمة هذا العنصر المشترك في البحث العلمي في مسائل عديدة وتساهم أيضا في نفس ترتب مراحل الاستنباط لنفس المسألة بشكل مترتب.

والمشاهد من البعض أيضا أنه ليست له هذه القدرة إلا أنه إذا التفت إلى عنصر عام عند آخرين استطاع أن يوطره ويشيده ويعمقه أكثر

ممن التفت إليه، فكل من هذين النمطين من قوة الاستنباط له دخل في الحثية العلمية زيادة على الحثيات المتقدمة.

فالنكته المهمة أن الفقيه إذا التزم باستنباط معين في مسألة معينة فليكن على فطنة أن ما التزم به من استنباط في هذه المسألة إذا اعتمد على قواعد عامة وقواعد فقهية فليتنفث إلى أن هذا النمط من الاستنباط والاستنتاج إذا اعتمد على قواعد عامة أو قواعد فقهية ينسحب وينجر إلى أبواب عديدة فإذا التفت إلى أنه لا يمكن أن يلتزم به في أبواب عديدة فإنه يدل على وجود خلل في استنباطه.

وهذه الحثية لازمة لهذا المنهج وأما ما سيذكر في منهج الشقيق فهو بلحاظ صور الباب نفسه وحالته.

2- منهج الشقيق في الاستنباط:

ومن تلك المناهج التي يسلكها الفقهاء في الاستنباط منهج الشقيق:

والشقيق منهج يتميز به الشهيد الثاني، بأن يشق المسألة التي توصل إليها إلى عدة شقوق ليستعلم ويستوضح صحتها ودقتها وسدادها فإذا رأى النتيجة العامة في هذه المسألة لا يمكن أن تتطرد في جميع شقوق المسألة مع عدم خصوصية للشقوق التي جرت واطردت فيها تلك النتيجة فيستعلم عدم تمامية النتيجة العامة في المسألة وإنها ذات خلل وذلك لأن المفروض أن الشقوق وهي حالات ومصاديق وليس لها

ص: 402

خصوصية فإذا لم تطرد النتيجة العامة في شقوقها يعلم بطريق الإن بوجود خلل في النتيجة الاجمالية أو يتنبه الفقيه إلى أن بعض الشقوق ذات خصوصية بحيث خرجت من النتيجة العامة وهذا أيضا مفيد وبهذا لا يسحب الفقيه النتيجة في المسألة إلى كل حالات وصور المسألة فيلتفت إلى الاستثناءات... حتى إذا أفتى مثلاً لا تكون فتواها باطلاقها، فمنهج التشقيق منهج مهم.

ومثال التشقيق: ما يذكر في الزوجين النصرانين إذا جعل المهر خمرا أو خنزيرا ثم اسلما فهل يصح المهر؟ فتارة نفترض في هذه المسألة حصول تسليم المهر قبل الأسلام، وتارة نفترض أحدهما أسلم أو كليهما أسلما وتارة نفترض أن مرادهما من عنوان الخمر والخنزير آلية إلى القيمة وتارة عنوان أصلي... وهكذا، فهذه الشقوق تضيف نوعية دقة وعمق في نتيجة المسألة وأن الروايات الخاصة الواردة في هذه المسألة هل هي شاملة لكل الشقوق أو أن بعضها ناظرة إلى حيثية معينة أو خاصة ببعض الشقوق أو ناظرة إلى الطبيعة المشتركة في جميع الشقوق فهذه حيثية مهمة ومفيدة فإنها تعطي ضبط ومسح دقيق لحقيقة المسألة وخصوصياتها المؤثرة في دقة وصحة النتيجة الاجمالية التي توصل إليها الفقيه... فقدرة التشقيق تبين مدى دقة الاستنتاج وسداده ومدى احاطة نفس الفقيه بما استنتجه وهل أحاط به بشكل عميق أو بشكل عفوي

فهذه القدرة تعطي الوصول إلى حقيقة نفس المسألة من كونها عامة أو فيها بعض الخصوصيات أو هي ذات حالة واحدة أو ذات حالات.

فالفقيه القادر على التشقيق أضبط للمسألة من غيره، وخصوصاً إذا كانت المسألة من المسائل الام في نفس الباب فمثلاً ربما ترى استنباط من الفقيه أن السعي واجب بين الصفة والمروة ولكنه لم يلج في التشقيق مثلاً ذلك مسألة السعي من الطابق الثالث أو مما هو تحت الأرض أو من جهة العرض الذي هو محل ابتلاء الآن فهذه الشقوق تجعل الفقيه يدقق في الالفاظ والأدلة التي وردت في السعي وحدوده هل هي حرف جر أو جملة أسمية ومن كون سعي النبي (صلى الله عليه وآله) على الجمل هل له ارتباط بالنتيجة وبالمسألة أم لا؟ فنفس استنطاق أدلة المسألة والتدقيق فيها والتنوع وتعدد الأدلة في المسألة مما يلفت إلى مطلوية التدقيق والتعمق بغزارة بالتشقيق فالتشقيق يعطي الفقيه تعمق وقوة وضبط وتسلط أقوى في نفس المسألة فهذه الحيثية مؤثرة ولهذا ترى بعض الفقهاء يتميزون بهذه الخاصية وهي غير الحيثية التي تقدمت.

فمثلاً بعض الأعلام (قدس سرّه) توصل من كثرة التفريع والشقوق في الخمس إلى قواعد خاصة بباب الخمس فمثلاً في مسألة لو لم يخمس سنين وأراد أن يخمس من مال لم يتعلق به الخمس فإنه يفتي باخراج

الربع والصحيح أنها ليست بفتوى وذلك لأن دليلها ومدركها الاحتياط وذلك لأن حسابها لا يصل إلى الربع بالدقة الرياضية بل هو انقاص .

نعم الزيادة على الخمس فتوى إلا أن تحديدها بالربع من باب الاحتياط لأنه بالدقة الرياضية لا يصل إلى حد الربع بل هو أزيد من الخمس وأنقص من الربع ولعل النسبة لا تلاحظ في الخمس القليل أما في خمس المليارات تكون قدرا كبيرا جداً.

وفي بحث الهلال مثلاً هل يشترط في وحدة الحكم وحدة الأفق أو يختلف الحكم باختلاف الآفاق فإن هذه المسألة من المسائل التي مرت عليها أطوار علمية... وبحمد لله تراكت جهود ومتابعة فيها فما تقارب بين مختار المشهور عند متأخرين العصر من أن اختلاف ثبوت الهلال باختلاف الآفاق وسببه شقوق معينة وأدلة معينة أوردتها البعض (قدّس سرّه) لمختاره وجلها معتمد على الطرق الإثباتية الآلية للهلال فأوردت شواهد إثباتية معاكسة تماماً لما أوردته البعض (قدّس سرّه) وأن ما استشهد به قابل للجواب في نفسه ومن ثم استضعف ما أختره وقد حررناه في الطبعة الثالثة من كتاب الهلال وسببه الالتفات إلى شروح جديدة في المسألة بلحاظ العرض الشمالي فالبلدان التي تقع على العرض شمالي بخمسين درجة فما فوق لا يرى عندهم الهلال إلا بعد يوم أو يومين من مناطق ذات العرض المتوسط - سواء في الخليج وإيران والعراق وغيرها

أو في أمريكا باعتبارها عرض متوسط بخلاف لندن وفلندا والنرويج فإنها ذات عرض شمالي - والهلال يُرى فيها بعد يوم ثاني أو ثالث بعد أمريكا مع أن الهلال رؤى ويرى في بلاد ذات أفق وقت متقدم أو وقت متأخر راوه أيضاً مع أن بلدان الوقت المتوسط لم يروه... وقد ذهب حفظه الله إلى أن الهلال يثبت عند المتوسطين بعد يوم أو يومين!

فإن هذه الشقوق وغيرها تلفت الباحث إلى أدلة ثبوتية تصب في أحد الوجوه دون الآخر بل توجب التدقيق والتأمل في نسبة اختلاف الآفاق إلى المشهور، نعم هو لمتأخرى المتأخرين أما ثبوته للمتقدمين ففيه تأمل.

فالشقوق والتشقيق تنبه الباحث الفقهي على سلامة النتيجة وسدادها فلا يستهان بالشقوق لأنها قد تسبب تغيير ما التزمه رأساً على عقب، لالتفاته إلى خلل في النتيجة فمنهج التشقيق رغم سهولته إلا أنه خطير التأثير وهو في بعض الشقوق ليس بسهل الالتفات مثل الالتفات إلى العرض الشمالي والعرض المتوسط فإن هذا لم يذكر في كلام السيد الخوئي (قدّس سرّه) ولا في كلام أبي تراب الخوانساري (قدّس سرّه) الذي استند إليه ولا في كلام مستند الشيعة (قدّس سرّه) ولا كلام الشهيدين الذين لهما باع في الفلك ولا في كلام الشيخ البهائي (قدّس سرّه) ولا في الردود التي وردت بل وما استدل به سجلت عليه نقاشات إلا أن بعض الشقوق التي التفت

إليها في الاستفتاءات الفقهية صارت سبباً لتتقيح جديد فالتشقيق أمر بالغ الثمرة والأهمية.

3- منهج التحليل:

إشارة

وهو عند القدماء نظير السيد المرتضى (قدّس سرّه) وخصوصاً عند المحقق الحلي (قدّس سرّه) والعلامة مع أن العلامة معروف بالدقة في المعاملات إلا أنه مع تتبعه عنده مهارة التحليل ومن المتأخرين المحقق الكركي (قدّس سرّه) فإنه ممن برع في منهج التحليل. والتحليل والتركيب صناعة منطقية قديمة، فالمعاني المركبة هي في الحقيقية مدمجة والذهن له قدرة على دمج المعاني وتفكيكها وتحليلها فمثلاً تصور معنى الانسان فإنه معنى وحدوي ومع ذلك يستطيع العقل أن يحلله إلى اجناسه وفصوله فللذهن القدرة على تحليل ذلك المعنى الفردي إلى عدة معاني وايضاً للذهن أن يجمع تلك المعاني التفصيلية التحليلية ويدمجها في معنى فردي .

فتحليل المعاني أي ماهيات موضوعات الاحكام الشرعية سواء في باب المعاملات والعبادات وفي أبواب آخر أمر هام جداً ويكشف عن نكات كثيرة جداً في ماهية الموضوع وماهية الحكم وبالتالي يتوفر المستنبط على مواد استدلالية كثيرة من خلال تفكيك المعنى وهذا دليل برهاني لأنه يصل إلى عناصر من نفس الماهية الذاتية للشئ المأخوذة في الدليل فهو أسلوب دقيق ومهم ويحتاج إلى تروي وتدبر ومراجعة

المعاني اللغوي ومراجعة الخواص والاثار واللوازم فإنها تكشف إناً عن وجود ملزوماتها في بطن المعنى فكثير من المعاني تكون مطوية في معنى وحداني قابل للتفكيك واستخراج تلك المعاني منه في غاية الأهمية. وإذا كان المنهج والاسلوب الاستدلالي سريعاً وسطحياً وتعليقياً كأن يلاحظ المستدل فقط صورة المعنى فإنه يحكم بعدم دلالة الدليل - الذي ركن إليه أصحاب المنهج التحليلي - على المطلوب وذلك لأنه لم يلاحظ تلك المعاني المطوية.

فالمنهج التحليلي يوفر للفقيه الباحث جملة وافرة من الأدلة بواسطة صناعة التحليل الخاضعة للموازن والشواهد لا التحليل التخبطي غير الخاضع للموازن فالمعنى بواسطة صناعة التحليل كالبر يستقى منه معاني عديدة... فهذه الصناعة تثري الباحث بالمواد الاستدلالية التي لا يتفطن إليها أصحاب المنهج السطحي.

مطلب في الشعائر الدينية:

ومن باب المثال لو أردت أن تستدل على مطلب معين في عنوان مسألة لكن لديك أدلة دالة على جنس عنوان الموضوع أو جنس جنسه فإنك تستطيع الاستدلال على ذلك المطلب بواسطة دليل الجنس؛ وذلك لأن الدليل الذي يدل على مشروعية الجنس بالعموم مثلاً يدل على مشروعيات الافراد المندرجة التحتانية والأنواع، فمثلاً: لو اردنا

الاستدلال على الشعيرة الدينية بالأدلة الواردة فيها لفظ الشعيرة فإنها قليلة جداً وأما لو حللنا معنى الشعيرة على وفق الموازين: بأنها علامة تذكيرية تشييدية تعظيمية فسوف نرى أن كل جزء من هذه الحقيقة له دليل فالإعلام له دليل والتذكير له دليل والاشادة بالمعالم الدينية لها دليل والتعظيم له دليل، فستصبح لنا أدلة كثيرة جداً على الشعيرة.

وأما غير الملتفت فإنه يظن أن استدلال المستدل لا علاقة له بالمطلوب وذلك لعدم تغطنه بحقيقة معنى الشعيرة وغفلته عن هذا المنهج كبرى أو صغرى فالشعيرة المعتبرة ليست هي الشين والعين والياء والراء بل حقيقة معنى الشعيرة من كونها ممارسة اجتماعية جانبها إعلامي وغايتها تجذير وتشبيد المعاني المقدسة في الدين فالتحليل يكشف عن أجزاء كثيرة فمثلاً إذا ورد في الدليل: عظموا هذا الأمر أو أحيوا هذا الأمر فإن هذا الدليل بنفسه يدل على تعظيم الشعائر وذلك لأن التعظيم والاحياء يتحققان بتوسط الممارسة التذكيرية والإعلامية الاشادية بذلك المعنى فهذا هو إحياء له كي لا يموت وينقطع وجوده وبالتالي لا ينكر على الاستدلال بأدلة إحياء مجالس البكاء عليهم (عليهم السلام) أنها تدل على أحياء الشعائر وتلك الممارسة التذكيرية للمعاني الجليلة والعظيمة هي أحد فقرات وأجزاء معنى الشعائر ومن هذا الباب قول: «أحيوا أمرنا» يطبقها على ذكر مصائبهم، فالباحث غير الملتفت لهذا

الصناعة يحسب أن هذه الاخبار تعبد خاص باحياء الشعائر ، إلا أن المتفت إلى المنهج التحليلي يلتفت إلى أن هذا ليس بتعبد خاص بل هو على مقتضى القاعدة فالامام (عليه السلام) يطبق تلك القاعدة وليس هو في مقام التعبد الخاص، وكذا قوله تعالى : "وذكرهم بأيام الله" فما معنى أيام الله وما معنى ذكرهم فذكرهم أي أعلمهم بتلك الأيام وأشد بها إحياءا والزمها فهذه أيضا من أدلة تعظيم الشعيرة.

فمنهج التحليل منهج ضروري جداً لأنه بمراعاته وممارسته ينبه الباحث أنه لا توجد لديه مسألة لا تتوفر على أدلة بل يشذ أن تقع له حالة بدون أدلة ومواد استدلالية لأنه بالتحليل يستطيع أن يتحرك في عملية استنباطية واسعة الدائرة طبعاً شريطة أن تكن المعاني التي ينطلق منها في عناوين الأدلة قائمة على أدلة وشواهد لغوية وأدبية معتبرة من نفس المعنى.

ولا يخفى أن الممشي التعليقي السطحي منهج أخباري لأنه يتقيد بحرفية حروف العنوان الموجود في الدليل وهذا منهج سطحي وقشري لانه يعتمد على حرفية الالفاظ وربما يطعن أصحاب المنهج التعليقي على المنهج التحليلي بأنه استحساني وتخريفي وهذا صحيح فإن المنهج التحليلي إذا لم يعتمد على شواهد وموازن واضحة تبيّن ما توصل إليه فهو استحسان ، وأما لو كان يعتمد على شواهد بينة وموازن مضبوطة

فمسلك التعليقى يسبب ضياع كثير من الأحكام وطمسها ومسلك التحليل يوجد لها، وقد أرشد إليه فى أخبار أهل البيت (عليهم السلام) زيادة على أنه على مقتضى القاعدة فمثلاً أحدهم سأل أمير المؤمنين (عليه السلام) ما هو العقل؟ فشرحه له، فقال له: ما الجهل فقال: «قد بينت» .

فكثير من سلبيات المنهج التعليقى الحرفى الجمودى الذى - هو الرائج لدى جماعة - يشكل به على كثير من القواعد الفقهية المسلمة عند القدماء بأن لا دليل عليها مع أنها مشهورة عند المتقدمين فكم من قاعدة اسقطت بدعوى عدم الدليل.

فالشكال كما تقدم فى عدم رعاية الموازين والمعايير التى هى بالتالى شواهد ودلائل وأما من كان يستند ويحتكم إلى الشواهد والقرائن فلا مانع ولا محذور تجاهه، فالسفسطيون بذريعة دعاوى وأن كلاً يدعى الوصل بليلى فلا يحتكمون إلى شىء، وهذا افراط، وأما المخالفون للمنهج التحليلى فهم بذريعة عدم الدليل الحرفى سدوا هذا الباب، والصحيح هو لزوم الفحص عن الحقائق ولكن بميزان وبمعيار. فمثلاً: لو نظرنا إلى الأصفهانى (قدس سرّه) لوجدناه قد استطاع بتحليل معنى الحجية أن يصل إلى الأصل فى التعارض وهو عدم التساقت كما مر علينا بل هو شىء آخر فهذا تحليل جيد ومتين.

بيان مختصر في رد شبه لا تدع أحدا دون الله:

فكثيرا ما تتبدد وتزول الشبهات والنظريات الخاطئة بالتحليل، فمثلا: يرفع الوهابيون والسلفيون شعار "لا تدع أحداً من دون الله" حتى لو كان - والعياذ به تعالى - رسول الله (صلى الله عليه وآله).

ولكن لما نأتى ونحلل معنى "دون الله" ما المقصود منه هل هو دون ذات الله وبالتالي ينطبق حتى على الصلاة وبقية العبادات وعليه تكون شركاً فالمراد من دون الله كل ما عدا الله فالكعبة وكل شىء هو دون الله وبالتالي يلتفت إلى المغالطة في تفسير المعنى وأما لو كان المراد بدون الله هو ما لا يوصل إلى الله فإن الصلاة توصل إلى الله وأولياء الله ايضاً يوصلون إلى الله، نعم نمروود وفرعون وغيرهم فهؤلاء لا يدلون ولا يوصلون إلى الله تعالى.

والفقهاء الكبار القدماء يمارسون هذا المنهج، وهذا ليس في خصوص علم الفقه بل هو مهم في كل العلوم وهو أحد معاني حسن السؤال نصف الجواب "فالتحليل لما يسأل عنه قبل السؤال هو يهديك إلى الجواب، وهو أيضاً مما يؤثر في سيطرة الانسان على الحالات التي تنتابه من الغم والحزن والكآبة أو بالعكس كالفرح الشديد فإذا حللها يستطيع ان يسيطر عليها، فهذه الصناعة تقيد في البحوث العلمية والعملية، ولا يخفى أن اختلاف الأذواق بين الباحثين - وبعضهم ذوقه

عقلي تجريدي وبعضهم ذوقه وجداني وغيرها - توجب التغيير والاختلاف في التحليلات والكلام في أن الموازين بين الكل هي المنطلقات المشتركة بين الكل كمباحث الحجية التي يسلم بها الجميع، وهذا المنهج يختلف عن الحثيات التي لها دخالة في العلمية.

4- منهج عملية شرح الفرض الفقهي:

إشارة

وشرح الفرض الفقهي وهو يقرب من منهج التحليل إلا أنه يختلف عنه فهو عبارة عن التثبت كثيراً في تفسير شرح الفرض الفقهي وهو يفيد في الوصول إلى سلامة ودقة استنباط النتائج... فرسم وتحديد ذلك الفرض المسؤول عنه في الاخبار مهم جداً لأن بتحديد معناه يرفع التناقض والتعارض بين هذا الخبر وغيره من الاخبار لكون الفرض في الخبرين متغاير فتستطيع الاستدلال عليه ببعض الاخبار المتحددة في الفرض فمثلاً تحديد معنى البطلان المأخوذ في قولهم "إن الصلاة بلا تقليد باطلة" هل هو بطلان واقعي ثبوتي أو ظاهري أحراري وضعي أو تكليفي... فهذه كلها لها آثار مهمة جداً، وهي تعطي الفقيه الهيمنة على المسألة بتحديد فرضها ولوازمه. فشرح وتحديد الفرض الفقهي هي ملاحظة ما يحويه من الفروع واللوازم وهو مغاير للتشقيق المتقدم إذ حقيقة التشقيق هي ملاحظة الحالات المتفرعة بما هي متفرعة وهل لها حكم المتفرع عليه أم لا؟

ص: 413

ومن ضمانم هذا المنهج تتبع الأقوال وشرحها في المسألة الفقهية فبعض الاعلام يتعرض إلى الأقوال بما أنها متون وشروح للروايات في الفقه وهذه مهمة جدا إذ بقطع النظر عن أصحاب الأقوال فهي تعطي الهيمنة على احتمالات ومحتملات محيطة المسألة أكثر فأكثر.

مطلب في الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل:

فنفس عملية تحليل الفروض الفقهية وأقوال الفقهاء هو تحليل للنظريات الفقهية وتنفع كثيرا لأنها توقف الباحث على لوازم وخصوصيات كشروط وأشطار في ذلك الفرض الفقهي بل لو لم تنفع في خصوص الفرض المبحوث عنه فإنها تنفع في فروض أخرى وتلفت إلى قواعد كثيرة وعديدة بل وإلى أدلة كثيرة لأنه من تحليل الفرض يلفت إلى صلوح كثير من الأدلة للاستدلال بل بمراجعة الاقوال وشرحها يعرف مظان الاخبار المتعلقة بهذا الفرض الفقهي في أبواب مختلفة فمثلاً مسألة: "من زنى بذات بعل فإنها تحرم عليه مؤبداً". فلم يوقف إلى الآن على نص مختص إلا رواية مرسلة تنسب إلى كتاب الطبرسيات للسيد المرتضى (قدّس سرّه) الذي لم يطبع إلا أنه موجود في المكتبة الرضوية والظاهر أن هذا الرواية مرسلة فبعض المتأخرين عنده الاحوط وجوباً والبعض النادر ربما يجوز ، وقد تفتنت للنكتة قبل مراجعة ما ذكره المتقدمون كابن دراج (قدّس سرّه) في أحد كتبه فإنه يشير إلى

النكتة وهي الموضوع الوارد في أخبار تنص على حرمة من نكح ذات بعل عالماً، ولا يخفى أن النكاح لو حمل على الأعم من الوطئ والعقد صح الاستدلال به على الحرمة الأبدية بمن زنى بذات بعل؛ لأن الزاني ناكح أي واطئ بذات البعل فتحرم عليه وتفصيل ذلك في كتاب النكاح.

ومن ثمار تتبع الأقوال بامعان وتحليلها فأنه يوقف الباحث على جملة من الأدلة وطوائف من الاخبار ما كان للباحث أن يصل إليها بمفرده لولا التتبع فالتتبع ليس تراكمياً لزخرف من احصاء الأقوال بل سعة في آفاق الاحتمالات والم احتمالات وتنوع الوجوه.

فحيثيات الاعلمية عديدة جداً وبعضهم يضيف على ذلك العلوم التي لها ارتباط وثيق في الاستنباط مثل علم اللغة كالصرف والنحو والبلاغة وعلم الرجال وعلم الحديث والصحيح أنها تؤثر في الاعلمية وإن لم يتوقف عليها الاجتهاد فإنهم يبنون على فقاہته وإن لم يكن مجتهدا في هذه العلوم إلا أنها تؤثر من بعيد في الاعلمية إجمالاً، وأيضاً مما يؤثر الاطلاع العام للفقهاء على العلوم المتخصصة بموضوعات الأبواب مثل مسألة الهلال والتفصيل فيها فإن الاطلاع على العلم الفلكي المتعلق بالهلال يؤثر في فهم الاخبار كالرجوع إلى اللغوي بحيث إن اللغوي يهدي ويوصل إلى المعنى إلا أنه لا يكشف عن حقيقته وهويته فإن هذا يحتاج فيه إلى توسط أهل الخبرة بذلك الموضوع من

ص: 415

المتخصصين في الموضوعات كالموضوعات الطبية ومثل تحديد حقيقة الكعبين في الموضوع، فإن كثيراً من علمائنا كصاحب الجواهر (قدّس سرّه) والشيخ هادي الطهراني (قدّس سرّه) وآقا رضا الهمداني (قدّس سرّه) في الرد على العامة استندوا في التحديد إلى علم التشريح ومثل بحث حقيقة النقد المالي والصيرفة النقدية وتأثير ذلك على بحوث حرمة الربا، فالمقصود أن الرجوع إلى أهل الاختصاص في تحديد الموضوعات مؤثر جداً وخصوصاً الرجوع في الرأي الرسمي عندهم، وعليه فالإطلاع على موضوعات الأبواب في العلوم المختلفة مؤثر جداً، وأما مسألة هل أن اصطلاح أهل الخبرة هو نفسه اصطلاح المأخوذ في الاخبار أم لا؟ فهذا بحث آخر يحتاج إلى تحقيق الفقيه في لسان ومفاد الأدلة.

المختار في تحقق الأعلمية:

فالرأي المختار هو أن الأعلمية تؤثر فيها جهات عديدة تختلف بحسب الأبواب والمسائل وبحسب مراحل الاستنباط في المسألة الواحدة ولا سيما المسائل الأم وهي المسائل البنيوية في كل باب وكل فصل فكلها مؤثرة غاية الأمر أن الأعلمية تتأثر بالمجموع وبالتالي قد تتنوع فيكون في هذا الباب هذا أعلم وفي باب آخر ذلك أعلم وهكذا وليس من المحال القول بأن في المسألة الواحدة تتبعض الأعلمية كأن يكون أحدهم أعلم في تنقيح الموضوع والآخر أعلم في تنقيح المحمول

والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط(1).

إلا أن تمييزه لغير المتصلعين في الاجتهاد صعب جداً إلا أنه واقع كثيراً، فترى أحدهم في بعض قيود قاعدة فقهية أعلم من غيره وغيره أعلم منه في موضوعها والآخر أعلم منهما في الحكم وهكذا... فضلاً عن التفاوت في الأبواب. نعم، النتيجة هي الفارق بين المعدل المؤثر في المجموع يؤثر على الاعليمة وأجمالاً أن الاعلمية لدينا ليست بالتفاوت اليسير فالتقارب في العلمية ولو في اختلاف يسير دقي لا يعول عليه في التقديم والتعويل على التفاوت الكثير وذلك لأن التفاوت اليسير من الصعب استيضاحه واستعلامه فالعقلاء يرجحون بالأعلمية البينة والواضحة لا بالأعلمية الخفية التي لا يلتفت إليها وخصوصاً مع وجود الكسر والانكسار في تلك الحثيات فلو ظهر أنه متميز بدرجات قليلة في بعض الحثيات وغيره متميز عنه في حثيات أخرى ومع صعوبة التحديد لا يلتفت العقلاء إلى مثل هذا التفاوت وعليه فلا يصدق عند العرف بأن أحدهما أفقه من الآخر.

أهل الخبرة المعتمد عليهم في معرفة الفقيه الجامع:

(1) ذهب الكثير إلى أن أهل الخبرة هم أهل الاستنباط إلا أن بعض الفقهاء يفرق بين أهل الخبرة وبين أهل الاستنباط فالفاضل المراهق هو من يطلق عليه أنه من أهل الخبرة وهو غير المجتهد ، وهذا هو الصحيح

ص: 417

(مسألة 18): الأحوط عدم تقليد المفضول ، حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل(1).

طبعاً هذا مع الاطلاع والحيادية وغيرهما كعدم تدخل الأهواء والمعرفة بالأعلم وغيره، والبعض الآخر يفسر أهل الخبرة بالمجتهد إلا أن الكثير كما ذكرنا يفسره بالفاضل اللوذعي كالسيد الخوئي (قدّس سرّه) إذ إن بعض الفضلاء ليس له قدرة الاستنباط إلا أن له قدرة الفهم والتميز ، فليس له جرأة على الاستنباط أو ليس له قدرة الصنع والاستدلال، وبعض المجتهدين غير المتصدين يستطيع من الفتاوى والرسالة العملية أن يلتفت إلى قدرة عمل صاحب الرسالة وخصائص علميته وقدرته العلمية وهذا ليس بغريب فإن المشتغل بجدارة في باب من الأبواب يعرف ويميز المشتغل بقوة من غيره. وعند اختلاف أهل الخبرة وتعارض أقوالهم فالمتعين هو الأخذ بالأقوى خبرة كيفاً وكماً فأما كيفاً فواضح وأما كماً فلوجود أخبار الترجيح بالكم كما سيأتي عند تعارض البيّنات.

المسألة الثامنة عشر : تقليد المفضول في المسائل الوفاقية

إشارة

(1) احتاط الماتن (قدّس سرّه) في تقليد المفضول حتى في المسائل الوفاقية لفتوى الأفضل، وقد تقدم منا حيثية هذه المسألة في المسائل السابقة أكثر من مرة وستأتي أيضاً والضابطة التي نعول عليها خلافاً لبعض الأعلام هي أن الامارات إذا كانت متوافقة في النتيجة ومتفاوتة

ص: 418

في الدرجة يكون الاستناد للجميع فهي شبيهة بحال المجتهد إذا وقف في مسألة على أدلة متفاوتة بعضها صحيح أعلاني وبعضها صحيح وبعضها معتبر وبعضها مؤيد وغيرها... فقد ذهب المشهور بأنه يستند إلى ما شاء منها .

والصحيح أنه يستند إلى الجميع وذلك لأن كل خبر واجد لشرائط الحجية فالمقتضى موجود ولا مانع من الأخذ به إلا التعارض وهو مفقود فالمقتضى لشمول الدليل لهذه الحجج على حد سواء بدون ترجيح خبر على آخر لكونها متوافقة... لأنها واجدة لشرائط الحجية فيستند إليها جميعاً لا على نحو البديل بل على نحو العموم الاستغراقي والعموم المجموعي أيضاً وهذا ليس بأمر اختياري بل تعيني وذلك لأن عموم فرض الحجية يشمله استغراقاً ومجموعاً بل وذكرنا نكتة أخرى حاصلها : أن في العموم المجموعي يدخل فيه ما ليس بحجة بمفرده .

فمثلاً : إذا كان لدينا اخبار صحيحة معتبرة ولدينا اخبار ضعاف وكلها متوافقة فالاستناد إلى المجموع - إذ الخبر الضعيف لا يستند إليه بمفرده - لكون الضعيف بالانضمام موجب الاعتبار والاطمئنان بثوقه، وهو أيضاً مؤثر في الاستفاضة أو التواتر وغيرها من حيث الطريقية وهذا مسلك القدماء وهو أيضاً يوجب مزية في بحث الدلالة فمثلاً لو تفرد الخبر الضعيف بقيد - مثلاً - يؤخذ به لأنه بضميمة الصحيح إليها يحصل

وثوق بصدوره وبالتالي تكون دلالاته ثابتة على مسند الحجية، فالصحيح هو العموم الاستغراقي والمجموعي ولا موجب للاخذ والترك بعد شمول دليل الحجية له ولزوم التعبد شرعاً بالامارات، ولا لغوية بلزوم الأخذ بالجميع لما بنينا عليه من أن المنتجز ينتجز فكلما ازدادت الشواهد على أمر ازدادت الحججة على العباد وكلما ازدادت الحجية ازداد التنجيز وكلما ازدادت التنجيز ازداد ثوابه أو عقابه، ومن هذا القبيل أحد تفاسير قوله تعالى: (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين) (1).

نعم يبقى اشكال وتساؤل به يتوجه كلام السيد اليزدي (قدس سره) ارتكازاً نظراً إلى أن التقليد ولاية نيابية، وبعتبر الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (قدس سره) في تعليقه على العروة بأن التقليد بيعة من المكلف إلى نائب المعصوم (عليه السلام)، وهذا صحيح كما مر بنا في بدايات البحوث من أن الفتيا والمرجعية منصب ولائي وربما يأتي له زيادة تفصيل وبيان لكونه منصباً ولائياً ولا ضرورة في أن يكون المنصب الولائي ولائياً محضاً كما لا ضرورة أن تكون الامارة أمارة محضة بل تمتزجة بجنبة الولاية وجنبه الامارية كما في القضاء فالجنبتان معتبرتان الامارية والولاية...

ص: 420

التوازن بين الجنبه الولائية والطريقة باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفة بلاحاط الالتزام:

نعم يمكن أن تغلب جنبه الامارية على جنبه الولائية كما هو في منصب الفتيا، وأيضا يمكن أن تغلب جنبه الولاية على جنبه الامارية مثل السلطة التنفيذية ويمكن أن تتساوي الجنبتان مثل القضاء. فلا ضرورة لتمحض الامارات في الامارية كما أنه لا ضرورة لتمحض الحكم في السلطنة الولائية وشبيهه بهذا المطلب ما عند البلاغيين وعلماء الأدب من أن الجملة خبرية أو انشائية وقد قلنا بوجود جمل كثيرة خليطة من الاخبار والانشاء مثل قوله (عليه السلام): أقسم صادقاً - فإن الصبغة الظاهرة في القسم هي الانشاء وأما اللون والصبغة التبعية فيه هي أخبار عن حاجته وكذا الدعاء وقد يكون بالعكس فمثلاً المعتر والفقير لا يقول اعطني بل يقول: فاقتي شديدة فإنه أخبار إلا أنه بداعي الانشاء بل ذكرنا أن الجملة لها جنبتان مركوزتان ومركزتان فالفقيه لما يخبر بأن الفقاع حرام أو ماء الشعير إذا بقى إلى أن ينشئ حرم... فإنها فتوى استنباطية وفي حين اخباره بالحكم الواقعي هو إنشاء للحرمة التي يلتزم بانسائها ويفتي بها بمقتضى منصبه الولائي النيابي وهو شبيه بالقاضي فمالم يبرز ويخبر لا تثبت حجيته فالأخبار مركز فيها كما في الانشاء، ومثل الراوي المتحمل

لرواية يعتدُّ بها ويعتبرها ونحن نعلم به إلا أنه لم يحدث ولم يخبر بها فحينئذ لا يعتمد عليها ولا يصح نسبتها له نعم عندما يخبرنا بها بعدُ فإنه يخبر ويتعهد بكونها صادرة وصادقة فهو اخبار له لون وصبغة أخبارية وإنشائية.

ومن هذا ما قد يوجد في الأخبار أنه (عليه السلام) يخبر شخصا بخبر وإذا أفشاه ذلك الشخص يقول (عليه السلام): «كذب عليّ» لأن الامام (عليه السلام) لم يتعهد له بأن يخبر الآخرين فالخبر الذي أخبره به الامام (عليه السلام) وتعهد به هو مخصوص بهذا الفرد من الناس وعليه لو نقله إلى غيره فلا امام (عليه السلام) أن يكذبه لأنه لم يتعهد بهذا الاخبار لغيره من الناس فإذا أخبرت زيدا من الناس وقلت له هذا خاص بك ولا اتعهد ولا أذن لك في اخبارك عني للغير ثم أخبره فلك أن تكذبه حقيقة ومن هذا القبيل أنه تعالى حيث لم يأذن لهم في الاخبار رماهم بالافتراء فقال عز من قال: (قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)، فإنه تعالى جعل القول غير المأذون كذبا وافتراءً وإن كان مطابقاً للواقع.. وهذا بحث شائك له شواهد كثيرة تعرضنا لها في علم الأصول في بحث الدلالة، وعليه فلا مانع من اشتمال الاخبار على الانشاء بل هو دائما هكذا ...

(مسألة 19): لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم(1).

طبيعة منصب الفقهاء استغراقي لا مجموعي ولا بدلي:

فدعوى السيد اليزدي (قدس سرّه) بتقديم الفاضل عن المفضول بموجب كون منصب الفتيا فيه جنبه ولائية وهي تختلف عن بقية الامارات لما فيها من الجنبه الولائية فيتعين الأخذ بالفاضل دون المفضول حتى في الوفاقيات؟ فيه تأمل وذلك لأن طبيعة نصب الفقهاء - كما سيأتي في المسائل اللاحقة - هو ما يستفاد من الأدلة الواردة وما عليه الأمامية جيلاً بعد جيل من تصدى الفقهاء المتعددين في زمن واحد كما هو في الكوفة في تلك الازمان يكون بنحو استغراقي لا بدلي ولا مجموعي فظهور قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء...»، وقوله (عليه السلام): «فاجعلوه حكماً...»، وغيرها، وعليه فيبقى التخيير على ما هو عليه في الوفاقيات. نعم في الموارد التي فيها تصادم وتدافع فيقدم الأعلم.

المسألة التاسعة عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد

(1) المسألة تطبيق لما تقدم ولا - يفرق في المقام بين الوفاقيات وغيرها وذلك لأن قول غير المجتهد كلا قول، إلا أنه هل يجوز للمجتهد الذي لم يمارس الاستنباط التقليد أم لا؟ وهل يجب عليه الاحتياط وهل يحضر من التقليد؛ لعدم شمول السيرة والأدلة له؟ وإن كان بعض

(مسألة 20): يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص (1) وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة (2) إذا لم تكن معارضة.....

الأعلام استظهر جواز التقليد له من بعض الأخبار، ومنها ما استند إليه الشيخ التبريزي (قدّس سرّه) - ولنا فيهما تأمل - كخبر ارجاع يونس بن يعقوب إلى الحارث بن المغيرة النظري مع كون يونس فقيهاً وفيه تأمل لأن هذا الارجاع في زمن الصادق (عليه السلام) ويونس كان شاباً، وفتى فلعله قبل فقاهته وإن قال الشيخ التبريزي (قدّس سرّه) أنه: لا منافاة بين كونه فتى وكونه فقيهاً، وعدم المنافاة مسلمة إلا أن احتمال صغره وقبل وصوله إلى الفقاهاة لا يولد الاطمئنان بدلالة الخبر على ارجاع المجتهد إلى فقيه آخر... ونص آخر فيه ارجاع ابن أبي يعفور الفقيه للحارث... والكلام هو الكلام .

المسألة العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و

اشارة

(1) قد تقدم وقلنا: إنه يمكن للمراهق أن يميز ويفهم الاستنباط قوة وضعفاً وإن لم يكن له القدرة على الاستنباط .

الأدلة على حجية البينة :

اشارة

(2) وقد استدل على حجية البينة بعدة أدلة:

الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع:

فالتسالم - وهو السيرة المتعاطية يدا بيد عند المؤمنين والمسلمين

ص: 424

بل والعقلاء - ليس هو إجماع حتى يقال: بأنه اجماع مدركي أو محتمل المدركية فإن السيرة لا يחדش فيها بالمدركية فالاجماع الذي يرجع إلى السيرة العملية لا يחדش فيها بالعلم بالمدرك فضلاً عن احتمال ذلك لأن معنى السيرة هو قيامها على عمل متصل بعصر المعصوم (عليه السلام) وهو كاشف عن رأيه أو عن تقريره ولذلك ترى الفقهاء حين يستدلون بالآيات والروايات يضمنون إلى استدلالهم الاستدلال بالسيرة وذلك لأن التقرير من المعصوم (عليه السلام) لا ينافي قوله المتمثل في الآيات والروايات .

الدليل الثاني: ما يستظهر من أدلة القضاء:

فما يظهر من أدلة القضاء - وهي روايات مستفيضة ومتعددة بين الفريقين - كقوله (صلى الله عليه وآله):

«إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان» (1)، أن البينة هي الشيء البين في نفسه هو الذي يستعمله ويستخدمه النبي (صلى الله عليه وآله) في باب القضاء للحكم به، فالبينات في نفسها بينات غاية الامر أنها تستخدم وتستثمر وتستعمل في باب القضاء لأجل الحكم كميزان شرعي، لا- أن بينتها وكاشفيتها تنشأ بالقضاء فهي مثل يمين الحالف فإنه في نفسه يمين ودليل مشروعيتها من بحث سابق، غاية الامر أن دليل مشروعيتها في باب الايمان والقسم واليمين له آثار عامة في الميزان

ص: 425

1- وسائل الشيعة: ج أبواب كيفية الحكم، ب 2 ص ح 1 .

الفتوائي حيث ورد أن صاحب الحق إذا استحلف المديون... ، فهنا في باب القضاء رتب عليه أثر قضائي خاص لا أن حلفية الحلف هي بالقضاء وذلك لأن موضوع الحكم منقرر دائماً في رتبة سابقة على الحكم والحكم لا يتكفل بإيجاد موضوعه ، فقوله (صلى الله عليه وآله) «أقضى» هو حكم موضوعه البينة المفروغ عن كونها بينة وطريق معتبر قبل تعلق الحكم بها.

الدليل الثالث: استقراء موارد النفي والأثبات في الاخبار:

إن المستقري لروايات حجية البينة المتعرضة لأثبات شيء أو نفيه يراها آخذة حجية البينة مفروغ عنها فالمتصفح في الأبواب الروائية الفقهية يجد كما هائلا من الاخبار التي تدل على حجية البينة بدلالة الاقتضاء وما يظهر من الآيات والروايات في الأبواب المختلفة أن شهادة العدلين بينة ومعتبرة .

وهذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً .

الدليل الرابع: موثقة مسعدة بن صدقة:

موثقة مسعدة بن صدقة - وإن كان بترياً إلا أنه ثقة، وهي نفس قاعدة الحجل - 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

ص: 426

الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، أو المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه ، أو خدع فبيع قهرا ، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البينة»(1).

وتقريب دلالتها فإن قوله (عليه السلام) :

«حتى تقوم به البينة» لو كان المراد من البينة مطلق البيان فكيف يعطف

«أو يستبين على البينة» فالتقابل ظاهر في أن المراد من البينة هنا هي شهادة العدلين المعتبر في كل الأبواب فهي تثبت وتحرز غير ما هو ظاهر بقاعدة اليد أو بسوق المسلمين أو بغيرها من بقية الامارات الموضوعية، وهو يدل على أن البينة أقوى من امارة اليد وبقية الامارات الموضوعية، وأيضا يستفاد من روايات باب القضاء أن البينة حجة وحجيتها متقدمة على الامارات الموضوعية والامارات ذات الجنبه العملية ، فالبينة أقوى الامارات عدا الأقرار فإنه أقوى من البينة فإنه سيد الأدلة والامارات الموضوعية وأما مع عدم الاقرار فالبينة أقوى. نعم قد أشكل شيخنا الميرزا هاشم الأملي (قدس سرّه) على هذا الوجه الرابع: بأن البينة التي هي قاعدة وممتدة في كل الابواب لا يناسب الاستدلال لها بخبر واحد .

ص: 427

1- وسائل الشيعة: ج17 أبواب ما يكتسب به، ب 4 ص 89 ح 4 .

بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد(1).....

تناسب حجية كل شي وحجمه:

ومراده (قدّس سرّه) الاشارة إلى نكتة - وإن لم يبلورها وقد نقحناها في علم الاصول - وهي أن حجية كل شيء تتناسب مع حجمه فمثلاً في أصول العقائد يذكرون أنه لا بد أن يستند إلى ما يفيد القطع لا الظن المعتبر وذلك لأن أصول العقائد أمر خطير فكيف يثبت بالظن المعتبر... وهكذا.

فهناك تناسب طردي بين الشيء الذي يراد إثباته وبين الحجّة الدالة فإذا كان حجمه أكبر من الحجّة المعتبرة فإنه من زيادة الفرع وهي النتيجة على أصل مقدمات الاستدلال إذ الفرع لا بد أن يكون مقطوعاً فكيف يكون ما يثبته ظنياً فلا يثبت في باب الدماء والقصاص قاعدة مثلاً بمجرد رواية وذلك لخطورته، نعم يمكن أن يثبت بالرواية الواحدة فرعاً لا قاعدة فلا بد من التناسب الطردي بين متعلق الحجية والحجّة.

فالشكال من هذه الجهة صحيح لو أردنا الانفراد استدللاً بهذه الموثقة كما هو الظاهر من مستمسك العروة وأما لو أردنا تأييد الأدلة المتقدمة بها فلا اشكال.

(1) للتعارض وليس الأصل في تعارض الامارات هو التساقط كما تقدم وعليه يعمل بكل عامل يرجح به الجانب الكيفي أو الكمي كالأشد خبرة.

وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم . وكذا الأعلمية تعرف بالعلم أو البيئة غير المعارضة ، أو الشياع المفيد للعلم(1).

حقيقة الشياع:

(1) واضح أن حقيقة الشياع هي كثرة اخبار بواسطة وهو نوع من التواتر أو الاستفاضة وهو مما يولد العلم العرفي المعبر عنه بالاطمئنان - وقد ذكرناه في بحث الحجج من الاصول - وذلك لان الحجج تارة الاعتبار لها والاحتجاج بها بنحو افرادي وتجزئي بلحاظ كل فرد فرد وتارة بنحو مجموعي بلحاظ مجموع الامارات والقرائن فكل امانة امانة وإن كانت ليست حجة في نفسها ولم يقد دليل على اعتبارها بنحو فردي واستقلالي إلا أن مجموعها يولد الاطمئنان المعول عليه عند العقلاء، وهذا هو مبنى القدماء من عدم التعويل دائما على الحجج الافراية بما هي مستقلة بل يعولون على الحجج المجموعية فلا يرونها حججا مستقلة بل يرونها حججا أنضمامية وغير مستقلة، فالكشف الحاصل من مجموع امارات وقرائن أكثر درجة من الكشف الحاصل حتى من خبر الواحد الصحيح الأعلاني إذ الخبر الصحيح لا تصل درجته إلى الخبر المستفيض.

فالفرق بين الحجية الافراية والحجية المجموعية التراكمية أنه في الحجية الأفراية يشترط ثبوت الحجية والاعتبار لكل فرد فرد من الاماراتوأما الحجة المجموعية فهي أعم إذ قد يتكوّن من تراكم أفراد كل

فرد منها حجة في نفسه وقد يتكوّن من تراكم أفراد غير حجة في نفسها ولكن المجموع منها بما هو مجموع حجة .

فمثلا ذهب الشيخ الانصاري (قدّس سرّه) في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد أنه ليس حجة بنفسه وإنما يعبر عنه بجزء الحجة وقصده هو هذا النهج المجموعي التراكمي وهو مختار صاحب المقاييس (قدّس سرّه) .

هل يثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا؟:

الصحيح لدينا أن خبر الواحد حجة في اثبات الموضوعات في الجملة لا بالجملة وهو مسلك العلامة الحلّي والقدماء بخلاف متأخري العصر فإن خبر الواحد عندهم حجة إلا ما خرج بالدليل والصحيح هو التفصيل بين اثبات الموضوع المجرد الذي لا يترتب عليه استحقاق طرف على طرف فخبر الواحد حجة وبين الموضوع الذي يترتب عليه اثبات استحقاق لطرف على طرف وإن لم يكن بينهم نزاع، نعم في بعض موارد القضاء جعل الشارع حجية خبر الواحد مع اليمين.

وهذه النقطة جارية في سيرة الأعراف البشرية التي لا تنتمي إلى ديانات السماء فهو عرف عقلائي متفشي فإنهم في مسائل الحقوق لا يعولون على العدل الواحد. ففي موارد استحقاق طرف على طرفولو مع الوفاق وعدم التنازع لا يؤخذ بخبر الواحد عندهم بل بالبيئة.

(مسألة 21): إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده (1).

وعلى ضوء هذا فإن الاجتهاد والمرجعية من المناصب الشرعية والزعامات القيادية الدينية الالهية فهو من الامور الخطيرة جداً والصحيح فيها أن لا- يثبت الاجتهاد أو الفقهة إلا بالعلم أو بالبينة ولا يكفي فيه خبر الواحد ولا الوثوق الذي هو بدرجة الوثوق الحاصل من خبر الواحد بل لابد من الوثوق الموجب للاطمئنان.

المسألة الحادية والعشرون: الاكتفاء بالظن بالأعلمية مع تعذر العلم والعلمي

أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال:

(1) هذا خاص بموارد الاختلاف وحاصله أن الظن بأعلمية أحدهما بل احتمالها مع عدمه في الآخر مرجح فإذا ظننا أو احتملنا أعلمية أحدهما المعين فإنفس الظن والاحتمال في حالة عدم العلم مرجح.

وقد يشكل بشمول الاطلاقات لكلا الفتويين ونفي التعيين بالبراءة فالنتيجة هي التخيير؟

ص: 431

بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم ، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم ، ولا يحتمل أعلمية الآخر ، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

والجواب: أن الأخذ بمظنون الأعلمية أو محتملها في مقام الشك ليس من التمسك بأصالة التعيين وذلك لما في التمسك بها من شبهة الدور بل البناء على التعيين من باب الترجيح بين المتعارضين كما هو في المقام وذلك لأن المخالفة بين نفس الفتويين على حسب الفرض باضافة ما نذهب إليه في التعارض من عدم التسايط فالمرجع هو الترجيح، والظن والاحتمال - في مقام الشك وعدم العلم - مرجح عند العقلاء فأصل الترجيح قاعدة عقلائية وإن تصرف الشارع في تهذيب بعض مرجحاتها.

ص: 432

المسألة الاولى: وفيها عدة جهات: 444

الجهة الأولى: في المكلف: 444

الجهة الثانية: في عموم التقليد للعبادات والمعاملات والعاديات: 448

التقليد في تفاصيل الاعتقادات: 449

الجهة الثالثة: في حقيقة الوجوب : 450

ما يحتمل في حقيقة الوجوب الجامع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: 454

الاحتمال الأول: أن يكون هذا الوجوب شرعيا نفسيا طريقيا 18

الوجه في عدم رفع اليد عن الوجوب الشرعي النفسي الطريقي : 455

الاحتمال الثاني: كونه نفسيا عقليا أو نفسيا شرعيا ذاتيا لا طريقيا 20

الوجه في تصوير الوجوب العقلي: 457

الوجه الأول: الوجوب المقدمي: 457

الوجه الثاني: تنجز العلم الاجمالي بالتكاليف: 458

الوجه الثالث: منجزية صرف الاحتمال: 458

الوجه: الرابع من باب شكر المنعم: 459

الاستدلال بشكر المنعم في سلسلة العلل والمعلولات: 459

الاحكام في سلسلة العلل على قسمين وفي المعلولات على نحو واحد: 460

عدم اختصاص دليل دفع الضرر بسلسلة المعلولات: 466

الجهة الرابعة: في ثمرة نوع الوجوب الجامع بين الاصناف الثلاثة: 468

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى ثبوتاً: 470

الفرق بين الفتوى بالاحتياط والاحتياط في الفتوى اثباتاً: 471

الوجوب التخيري حدوثي أو استمرارى؟: 473

الجهة الخامسة كون التخيير بين هذه الثلاثة عرضي أو طولي : 476

الجهة السادسة في مشروعية الاحتياط وأقسامه : 480

أقسام الاحتياط: 482

القسم الأول: الاحتياط بحسب الواقع: 482

القسم الثاني: الاحتياط في التقليد: 485

القسم الثالث: الاحتياط في الاجتهاد: 486

القسم الرابع: الاحتياط بين الاجتهاد والتقليد: 487

القسم الخامس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والاحتياط أو التقليد والاحتياط : 488

القسم السادس: الاحتياط بالجمع بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط: 490

المسألة الثانية: جواز العمل بالاحتياط 491

القسم الأول من أقسام الاحتياط والوجوه المانعة منه: 494

الوجه الأول: المانع الموضوعي الجاري في جميع الاعمال: 494

الوجه الثاني: لزوم الانبعاث عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر كما في

ص: 434

الوجه الثالث: لزوم الاخلال بقصد الوجه والتميز: 499

الوجه الرابع: استلزام اللعب والعبث بأمر المولى: 499

المقدمة الأولى: في بيان عنوان الاداء والامثال... 58

بيان المختار يحتاج إلى تقديم مقدمتين: 501

الفرق بين الأداء والامثال وآثارهما: 501

المقدمة الثانية لبيان المختار: تقوم الامثال بالاقبال والحضور: 506

بيان آخر لبيان اشتراط العلم التفصيلي في الامثال: 510

ما أورده متأخرو الاعصار بأن الامثال الاجمال أشد انصياعا من الامثال التفصيلي: 511

خلاصة القول في عدم عرضية الاحتياط لأخويه في العبادات: فلا اعتبار العلم التفصيلي في الامثال، ولعدم الصغرى في المعاملات...

516

الوجه الرابع: كون الأدلة ظاهرة في تعيين الاجتهاد والتقليد: 519

عدم اختصاص الحكمة من نصب الامارة بالكاشفية عن الواقع: 521

الوجه الخامس لزوم محاذير باب الانسداد: 525

اعتبار القسم الثاني من أقسام الاحتياط: 528

اعتبار القسم الثالث من أقسام الاحتياط: 530

اعتبار القسم الرابع من أقسام الاحتياط: 530

اعتبار القسم الخامس من اقسام الاحتياط: 531

ص: 435

اعتبار القسم السادس من اقسام الاحتياط: 531

تنبيه: في صياغة الجمع بين التعارضين ... 81

لمسألة الثالثة: الاحتياط بالفعل والاحتياط بالترك 532

بقية الوجوه المانعة من احتياط القسم الأول التي استند إليها الميرزا النائيني (قدّس سرّه) : 533

المانع الأول: هو ما تقدم من كون الانبعاث عن احتمال أمر لا عن نفس الأمر: 533

المانع الثاني: اقتضاء التعيين عند الدوارن بين التعيين والتخير: 535

المانع الثالث: اللعب والعبث بأمر المولى: 541

المانع الرابع: ظواهر الأدلة وهو عام يشمل العبادات والمعاملات: 546

المانع الخامس: أدلة وجوب التعلم: 549

وخلاصة الوجوه المانعة من عرضية الاحتياط للاجتهد والتقليد خمسة: 552

المسألة الرابعة: العمل بالاحتياط المستلزم للتكرار 553

المسألة الخامسة: التقليد في موضوع الاحتياط وحكمه. 554

المسألة السادسة: التقليد في الضروريات . 554

المسألة السابعة: بطلان عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط. 555

المسألة الثامنة: تعريف التقليد. 556

وجود أدلة مشتركة بين هذه التعاريف وأخرى مختصة ببعضها والفرق بين العمل الأصولي والعمل الفقهي: 559

بعض أدلة تعاريف التقليد: 561

الدليل الأول وما فيه: 561

الدليل الثاني وما فيه: 562

التقليد من سنخ المسائل الأصولية ويدل عليه عدة شواهد: 568

الشاهد الأول: هو تقدم التقليد رتبة على العمل: 568

الشاهد الثاني: أن التقليد يتعاطى مع أمارية الفتوى: 568

الشاهد الثالث: ما ورد في الروايات المستفيضة على تسمية التقليد بالأخذ، وهي على طوائف: 568

الطائفة الأولى: الاخبار المعبرة بالأخذ وهي مستفيضة: 568

الطائفة الثانية الاخبار المعبرة بالتقليد: 571

نكتة مهمة رجالية ودرائية: 571

الطائفة الثالثة الاخبار المعبرة بالرجوع: 578

الطائفة الرابعة: الاخبار المعبرة بالقبول والتصديق والتحذير من المخالفة: 578

الطائفة الخامسة: الاخبار المعبرة بالافتاء للناس: 579

الطائفة السادسة الاخبار المعبرة بالسؤال «عمن أسأل»: 580

المختار في تعريف التقليد: 582

مناقشة القول بعدم الثمرة في تعريف التقليد: 584

أدلة التقليد وحجية الفتوى: 588

ص: 437

الأدلة على حجية التقليد: 589

الآيات الكريمة: 589

الآية الأولى آية النفر: 589

الآية الثانية آية السؤال: 594

الاشكال على الآية باختصاصها بأهل العصمة وبالأصول: 596

الاعتبار الانضمامي: 597

الآية الثالثة.... والأخبار بما استحفظوا : 603

الأخبار الدالة على حجية التقليد: 605

الطائفة الأولى: بلسان شرائط وموازن الاجتهاد بالمطابقة وبالالتزام: 605

والطائفة الثانية بلسانه حجية الفتوى مطابقة: 609

النوع الثالث ما دل على حجية الفتوى والخبر: 618

الاستدلال بسيرة العقلاء والتمشيرة: 622

المسألة التاسعة: تقليد الميت ابتداء وبقاء. 624

الأدلة على عدم جواز تقليد الميت: 624

الدليل الأول دعوى الاجماع : 624

تقريب تحقق الإجماع: 628

أهمية وساطة أهل البيت (عليهم السلام) وضرورة فتح باب الاجتهاد في حفظ الدين: 628

ما ذكره السيد الخوئي (قدس سرّه) في المقام من لزوم إمام ثالث عشر : 638

ص: 438

التقريبات التي قرب بها قول السيد الخوئي (قدّس سرّه): 638

التقريب الأول: 638

التقريب الثاني: 641

التقريب الثالث: 641

تقييم الاجماع: 643

الدليل الثاني ظهور الأدلة في اعتبار الحياة: 645

الاشكالات على الدليل الثاني: 646

الاشكال الأول: 646

الاشكال الثاني: 647

الاشكال الثالث: 647

الاشكال الرابع: 650

الجواب النقضي: 652

الجواب الحلّي: 652

الاشكال الخامس استصحاب عدم الحجية بتقريبه: 653

الأدلة التي استدل بها على جواز تقليد الميت ابتداءً: 657

الدليل الأول سيرة العقلاء: 657

الاشكال عليه: 658

الدليل الثاني: اطلاقات الأدلة والعناوين: 659

الدليل الثالث: استصحاب الحجية الثابتة للفتوى بعد الموت . 661

الاعتراض الاول وجوابه: 661

الاعتراض الثاني وجوابه: 662

الاعتراض الثالث وجوابه: 662

بيان المختار في تقليد الميت ابتداءً: 665

المقدمة الأولى: في اشتغال حقيقة الفتوى على الأمارية والولاية: 665

المقدمة الثانية: في عدم الدليل على بقاء الولاية بعد الموت. 665

المقدمة الأولى وأدلتها: 665

الدليل الأول: 665

بيان دور النبي في التشريع: 665

الدليل الثاني: اعتبار الولاية السلطنة في الفتوى وشواهد: 670

شواهد الآيات: 670

شواهد الاخبار: 672

ومن الشواهد على اعتبار المنصية والولاية: العلم . 678

ومن الشواهد: حقيقة ما يقوم به الفقيه المفتي . 678

ومن الشواهد عدم وجود الإخبار المحض والانشاء المحض: 679

المقدمة الثالثة لبيان المختار في الاحتياج إلى ولاية الحي : 683

تقليد الميت بقاء: 687

أدلة القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت: 688

الأول: اطلاق الأدلة اللفظية: 688

الدليل الثاني اطلاق سيرة العقلاء وما فيه: 693

الدليل الثالث سيرة المشرعة وما فيه: 693

الدليل الرابع الاستصحاب وما فيه: 695

المختار: 700

تقليد الميت بواسطة الحي: 701

خلاصة البحث في مسألة تقليد الميت ابتداء وبقاء ثلاثة جهات: 706

اشكالان يردان على الارجاع للميت وجوابهما: 707

الاشكال الثاني: ارجاع الحي إلى الميت المختلف معه في مسألة البقاء. 707

التأمل في الجوابين: 708

المسألة العاشرة: الرجوع للميت بعد العدول عنه. 711

العدول يتحقق ببعض صور الاحتياط: 712

المسألة الحادية عشر: عدم جواز العدول إلا إلى الأعم. 714

ثلاث صور العدول: 715

الصورة الأولى: العدول إلى غير الأعم 715

الصورة الثانية: العدول إلى الأعم. 715

الصورة الثالثة: العدول إلى المساوي: 715

المباني عند اختلاف المتساويين: 225

المبنى الأول: القاعدة التعارض والتساقط. 716

المبنى الثاني: التعارض فقط في مرحلة الفعلية وعدم التساقط: 716

الحجية الاقتضائية عند القائلين بالتساقط وعند القائلين بعدمه: 717

الحجية الاقتضائية عند الآخوند (قدّس سرّه) 717

المبنى الثالث: بيان الأصفهاني لرأي المتقدمين بالحجبة الازدواجية وأن التعرض في التنجيز لا في التعدير: 719

بيان حقيقة الحجبة التخيرية وأثره في النتيجة 723

ما أورده السيد الخوئي (قدّس سرّه) على الأصفهاني (قدّس سرّه): 726

خلاصة المباني في الحجبة التخيرية: 729

بيان امكان الجامع بين الامارات المتنافية: 732

عدم انعدام الراء التكوينية عند تنافي الامارتين وتقدم الاعلاج الموضوعي على المحمولي: 732

الأثر المشترك بين الامارتين المتنافيتين وعدم سقوط ما فيه اقتضاء الكشف: 736

بيان ارتكازية عدم تساقط المتعارضين عند الأعلام: 739

خلاصة الكلام في تنافي الامارتين 744

الاشكالات الواردة على مسلك متأخري الاعصار في تساقط الامارتين المتنافيتين: 745

الاشكال الأول: 748

الاشكال الثاني: 748

معنى الحجبة الامضائية: 748

الاشكال الثالث: 751

دخالة التخيير ودخالة أخذ المكلف في مراتب الحكم المتأخرة: 751

ص: 442

نكتة صاعنية في عموم البحث مع قطع النظر عن خصوص هذه المسألة 757

بيان المختار: 762

أدلة جواز العدول وعدمه: 767

الدليل الأول: الاستصحاب: 767

الدليل الثاني: لزوم المخالفة للقطعية: 768

جواب السيد الخوئي (قدّس سرّه): 769

الجواب الثاني على لزوم المخالفة القطعية: 771

الدليل الثالث: الاجماع: 772

الدليل الرابع: الدوران بين التعيين والتخير وما فيه: 774

اشكال انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي المتولد منه وجوابه: 776

المسألة الثانية عشر: وجوب تقليد الأعلام. 780

صور التقليد عند تعدد المجتهدين: 780

منهجية الاجتهاد والاسنباط: 781

خطورة النظرة التجزئية في الاستدلال: 782

المنهج الرجالي: 782

النظرة المجموعية للأدلة في العلوم الدينية: 786

الوجه في كثرة أقسام الخبر عند القدماء وأهميتها: 786

الصورة الثانية التقليد مع علم باختلاف الفقهاء: 790

أدلة تقليد غير الأعلام في صورة الاختلاف: 790

الأول: الاجماع 790

الدليل الثاني: وجود المانع من تقليد العلم وما فيه 796

الدليل الثالث: اطلاق الادلة 799

الدليل الرابع: ارجاع الائمة (عليهم السلام) إلى بعض اصحابهم مع القطع باختلافهم وما فيه 800

الفرق بين حقيقة الدور التشريعي للمعصوم (عليه السلام) والدور التشريعي للفقهاء 801

الدليل الخامس: سيرة العقلاء على عدم اعتبار الأعلمية 806

الدليل السادس: إطلاق أدلة حجبية فتوى المفتي وما قيل فيه وجوابه: 807

اختلاف حقيقة الترجيح بين المتأخرين والمتقدمين ورجوعه إلى مراتب الدلالة 808

الأعلمية من شرائط التنجيز لحجية الفتوى لا من شرائط الفعلية 810

الدليل السابع مقتضى الأصل العملي وما قيل فيه وجوابه: 811

أدلة اشتراط الأعلمية عند العلم بالاختلاف: 812

الدليل الأول: الاجماع. 812

الدليل الثاني: سيرة العقلاء وسيرة المشرعة وما فيها. 812

الدليل الثالث الاخبار 813

الخبر الأول: مصححة عمر بن حنظلة. 813

اشكالان على اختصاص المصححة بباب القضاء 814

تقوم الحكم القضائي بالفتوى 814

ص: 444

الجواب عن الاشكال الاول: 814

الجواب عن الأشكال الثاني: 816

الخبر الثاني: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر. 817

الخبر الثالث: موثقة داود بين الحصين. 818

الخبر الرابع: حسنة ذبيان بن حكيم. 818

برهان الضرورة العلمية لدور العصمة في التشريع 824

احتملان في معنى الاخبار: 829

الدليل الرابع: اقربية فتوى الأعلام إلى الواقع من غيره وإشكال السيد الخوئي، والتأمل فيه. 833

الصورة الثالثة: إذا لم يعلم بالاختلاف بين الفقهاء. 840

تعين تقليد الأعلام أو التخيير بينه وبين غيره. 840

الدليل الأول: عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) لمالك الأشتر وما فيه: 840

الدليل الثاني: السيرة القائمة على الرجوع للأعلام في مورد احتمال الخلاف. 842

الأدلة على عدم لزوم تقليد الأعلام في صورة احتمال الخلاف 844

الدليل الأول: الاطلاقات وما قيل فيها وجوابه. 845

الدليل الثاني: عدم وجود ما يوجب الفحص وما فيه. 847

الدليل الثالث: الاخبار الخاصة وما فيها: 850

الاختلاف في تفسير شرط الأعلمية: 851

ثلاث صور وجوب الفحص: 853

ص: 445

كيفية الاحتياط في عملية الاستنباط: 854

المسألة الثالثة عشر: التقليد عند تساوي المجتهدين والترجيح بالأوعية. 858

صور التقليد المجموعي: 858

الصورة الأولى: مع العلم بالوفاق بين المستويين: 858

الصورة الثانية العلم بالتساوي في الاعلمية مع احتمال الخلاف: 859

الصورة الثالثة: التساوط في الاعلمية مع العلم بالاختلاف في الفتاوى 863

أدلة القائلين بالتخيير بين المتساويين 864

الحجية الاقتضائية بمعنيين عند المتقدمين والمتأخرين 864

الأصل العقلائي عدم تساقط الامارات المتعارضة 866

الترجيح بالأورعية: 868

الاخبار الواردة في هذا الباب: 869

الثبت في الموضوعات وأثره في الفتيا: 871

ما يستدل به على اعتبار الاورعية 872

الخبر الأول: مصححة عمر بن حنظلة: 872

عدة اشكالات على الاستدلال بمصححة بن حنظلة: 873

الاشكال الأول: ضعف السند. 873

الاشكال الثاني: اختصاصه باب القضاء. 874

الاشكال الثالث: عدم ربط الاورعية بالأمارية وما فيه: 875

الخبر الثاني: موثق داوود بن الحصين: 881

الخبر الثالث: حسنة ذبيان بن حكيم: 883

الدليل الثاني: سيرة العقلاء على الترجيح بالأورعية 883

المسألة الرابعة عشر: إذا لم تكن للأعلم فتوى. 888

النظام النيابي للفقهاء مجموعي واستغراقي وبدلي في حيثياته المختلفة: 888

الوجه في عدم الرجوع إلى الغير في بعض المسائل الاحتياطية: 888

المسألة الخامسة عشر: عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء. 890

اختلاف الميت والحي في مسألة البقاء : 891

فالاختلاف يرجع إلى أمور ثلاثة: 893

الأمر الأول: الاختلاف في حكم أصل البقاء على تقليد الميت وله صور 893

الصورة الأولى: لو منع الحي وجوز الميت أو أوجب فلا أثر لتجويز الميت. 893

الصورة الثانية لو انعكس الأمر فجوز الحي ومنع الميت. 893

الأمر الثاني: الاختلاف في نوع الحكم البقائي: 894

التعارض الطولي بين الأمارات كالتعارض العرضي: 895

الأمر الثالث: الاختلاف في سعة وضيق دائرة الحكم: 898

ما يرد على الأعلام في جميع ما تقدم من الصور: 899

المسألة السادسة عشر: بطلان عمل العامي بدون تقليد. 902

الأمارة مكشوفها مطلق وكاشف موقت وآثاره: 906

المسألة السابعة عشر: تعريف الأعلم. 909

الأعلمية ومراحل الاستنباط: 909

الحيثية الأولى: أنه الأعرف بالقواعد والكبرويات. 909

الحيثية الثانية: أنه الأعرف بالمدارك أي الأدلة التفصيلية للمسألة. 909

الحيثية الثالثة: أن يكون الأكثر إحاطة بالأبواب لمعرفة النظائر: 910

الحيثية الرابعة: كونه أكثر اطلاعا على الاخبار... لأمر: 910

الأمر الأول: الاجتهاد في التبويب. 911

الأمر الثاني: التقطيع. 911

الأمر الثالث: الاختصار في نقل الاخبار: 913

الحيثية الخامسة أن يكون الأجود فهما للأخبار: 916

الحيثية السادسة: مطالسة الاخبار بالتمعن وسبر جميع روايات باب المسألة: 916

الحيثية السابعة: أن يكون ملما بفتاوى الأعلام حديثا وقديما: 916

الحيثية الثامنة: أن يكون متضلعا في فهم الفرض الفقهي تصورا: 919

الحيثية التاسعة: أن يكون الأجود في صياغة وقولبة وحبك النتائج الفقهية: 921

الحيثية العاشرة: قوة الاستنباط وهي تارة تكون من جهة موضوعية وأخرى ذاتية: 922

الحيثيتان الحادية عشر والثانية عشر: وهما قوة الصناعة الأصولية وقوة

الصناعة الفقهية والفرق بينهما: 924

الحيثية الثالثة عشر: أن يكون ذا ذوق عرفي: 925

الحيثية الرابعة عشر: الاحاطة بالعلوم والبحوث التخصصية والميدانية المرتبطة بالموضوعات: 928

الحيثية الخامسة عشر أن يكون ذا عارضة فقهية: 929

الحيثية السادسة عشر الاحاطة الفقهية: 930

مناهج الاستدلال: 931

1- منهج الملازمات: 933

2- منهج التشقيق في الاستنباط: 937

3- منهج الحليل: 945

مطلب في الشعائر الدينية: 947

بيان مختصر في رد شبه لاتدع أحدا دون الله: 952

4- منهج عملية شرح الفرض الفقهي: 953

مطلب في الحرمة الأبدية للزنا بذات البعل: 954

المختار في تحقق الأعلمية: 957

أهل الخبرة المعتمد عليهم في معرفة الفقيه الجامع: 959

المسألة الثامنة عشر: تقليد المفضول في المسائل الوفاقية. 960

التوازن بين الجنبه الولائية والطريقية باختلاف مراحل القانون والتوازن بين ما يتركب منه الخبر من الانشاء والتعهد والكاشفية

ص: 449

طبيعة منصب الفقهاء استغراقي لا مجموعي ولا بدلي: 967

المسألة التاسعة عشر: عدم جواز تقليد غير المجتهد. 967

المسألة العشرون: يعرف الاجتهاد بالعلم و... 968

الأدلة على حجية البيعة: 968

الدليل الاول: التسالم وبيان حقيقته وفرقه عن الاجماع: 968

الدليل الثاني: ما يستظهر من أدلة القضاء: 969

الدليل الثالث: استقراء موارد النفي والاثبات في الاخبار: 970

الدليل الرابع: موثقة مسعدة بن صدقة: 970

تناسب حجية كل شي وحجمه: 972

حقيقة الشيعاء: 973

هل ثبت الاجتهاد بخبر الواحد أم لا: 974

المسألة الحادية والعشرون: الاكتفاء بالظن بالأعلمية مع تعذر العلم والعلمي 975

أصالة التعيين عند الدوران مع التخيير من باب الترجيح لا الاشتغال: 975

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

