

الاجتهاد والتقليد

تأليف
الفتية الكبير المحقق إمام آية الله العظمى
الشيخ نجيب الدين
(١٣٠٩-١٣٩٤ هـ)

دار الفکر للطباعة
بيروت - لبنان



الإمام أبو النعمان

الاجتهاد والتقليد

تأليف

الفقيه الكبير المحقق البارِع آية الله العظمى

الشيخ حسين الحلي

(١٣٠٩ - ١٣٩٤ هـ)

دار المورخ العربي

بهرست - لبنان

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

٢٠١٨ م - ١٤٤٠ هـ

دار المورخ العربي



بيروت - حارة حريت - قرب جامع المحسنين - فوق مسجد ليتا دياب - ط ٢

تلفاكس: (٥٤١٤٣١ - ٠١) - هاتف: (٥٤٤٨٠٥ - ٠١) - ص ب: ٢٤ / ١٢٤

البريد الإلكتروني: al_mouarekh@hotmail.com

www.al-mouarekh.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا
فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة ﴿١٢٢﴾

مقدمة الناشر :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصّلاة والسّلام على خاتم رسله محمّد وآله الطّيبين الطّاهرين.

وبعد، فإنّ من منن الله تعالى أن وفّقنا لأن نقدّم إلى الجامعة العلميّة كتاب (الاجتهاد والتّقليد) للمحقّق الكبير، أستاذ الفقهاء والمجتهدين، آية الله العظمى الشّيخ حسين الحليّ (رضوان الله تعالى عليه).

وإنّ لمن دواعي سرورنا أن يتزامن نشر هذا السفر القيم مع افتتاح المدرسة المباركة التي تحمل اسمه الشّريف، والتي أمر بإنشائها المرجع الديني الأعلى السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ (متّع الله المسلمين بطول بقائه).

ولا يسعنا إلّا أن نتقدّم بوافر الشكر والامتنان لصاحب الفضيلة جناب الشّيخ مصطفى أبو الطّابوق (حفظه الله) الذي تصدّى لإعداد هذا الكتاب الجليل للطبع والنشر، ولجميع من ساهموا في إخراجه بهذه الحلّة القشيّة فله درهم وعليه أجرهم.

سائلين المولى أن يوفّقنا لإخراج بقيّة تراثه (رضوان الله تعالى عليه)، وأن يجعل ذلك
كلّه شفيعاً لنا يوم لا ينفع مال ولا بنون، والحمد لله ربّ العالمين.

إدارة مدرسة آية الله المحقّق

الشيخ حسين الحليّ (قدّس سرّه)

التّجفّ الأشرف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربَّ العالمين، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على خيرِ خلقه مُحَمَّدٍ وآله الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، واللَّعْنُ الدَّائِمُ على أعدائهم أجمعين إلى قيامِ يومِ الدِّينِ.

وبعدُ، فإنَّ ممَّا لا ريب فيه هو أنَّ أشرف العلوم وأرفعها شأنًا وأعلاها قدرًا - بعد العلم بالمعارف الإلهية - هو العلم بالأحكام الشرعية التي يجب على المكلف معرفتها ليفعل ما يجب فعله ويترك ما يجب تركه، حتى بذل علماء الأئمة وفقهاؤها في ذلك غاية الجهد لأربعة عشر قرنًا، فلا غرابة في أن يكون الفقه الإسلامي على ما هو عليه من الثراء في آفاقه المختلفة قادرًا على إيجاد الحلول لكثير من الموضوعات في شتى المجالات، فكرية، واجتماعية، وحقوقية، وسياسية، وأخلاقية، وغيرها، لا سيما في الفقه الإمامي حيث عُدَّت مدرسة أهل البيت عليه السلام في طليعة المدارس الإسلامية ببركة فتح باب الاجتهاد أمام فقهاءها ممَّا منحهم دوراً كبيراً في حركة الفقه الإسلامي، ومواكبة تطورات كلِّ عصر وزمان حتَّى ضاقت بأنوارهم الكتب، ولم يشأ الله ﷻ بلطفه وعنايته أن يخليَ عصرًا من عصور هذه الطائفة الاثني عشرية من مجتهدين، ابتداءً من عصر الأئمة عليه السلام إلى عصرنا هذا، فلا زالت أنوار العلماء والفقهاء ساطعةً سطوع النجوم في

السَّماء، بل كنّا ولا نزال نباهي بهم نجوم السَّماء، فنجوم السَّماء تهدي الأبصار، وعلمنا ونا
ووكلاء أئمّتنا تهتدي بهم البصائر، وهدي البصائر أولى من هدي الأبصار.
ومن أولئك الفقهاء العظام مصنّف الكتاب - الذي بين أيدينا - المحقّق الكبير
الشيخ حسين الحليّ تدرّج، وفيما يلي موجز عن حياته وآثاره:

نسبه ونسبته ومولده ونشأته:

هو الشيخ حسين ابن الشيخ علي ابن الحاج حسين ابن حمود بن حسن العيفاريّ
الحليّ النجفيّ ولد في سنة (١٣٠٩) للهجرة النبويّة المباركة في بيئة علميّة معروفة في
النّجف الأشرف - مدينة الفقهة والاجتهاد لأكثر من ألف عام - فوالده أحد علماء الدّين
المعروفين بالصّلاح والمشهورين بالسّداد، حيث كان علماً بارزاً وأستاذاً للعلوم الدّينيّة.
يرقى نسبه إلى أسرة عربيّة أصيلة كانت تقطن الأرياف الجنوبيّة من ناحية الهندية في
مدينة (الحلة) تدعى عشيرة (العيفار) من قبيلة شمّر (إجعفر) الطائيّة الفحطانيّة،
المتحالفين مع قبيلة (طفيل).

نشأ الشيخ حسين تدرّج تحت رعاية والده الذي تعلّم على يديه القراءة و الكتابة
والقرآن و مبادئ العلوم الأدبيّة، وانصرف إلى طلب العلم والعمل به، وظلّ مستمراً
على تلقي العلوم الدّينيّة والبحوث الفقهيّة والأصوليّة سنين طوال على يد أمهر أساتذة
الفنّ، فنبت نبوغاً باهراً، وبرز بين أقرانه نجماً ساطعاً، حتّى نال المرتبة السّامية من
الفضل، والدرجة العالية من الكمال والنّضوج الفكريّ، فأصبح من مشاهير العلماء
والفقهاء وأبطال العلم وأساطين الدّين، ومن كبار المدرّسين في الحوزة العلميّة في
النّجف الأشرف لمرحلة البحوث العليا.

دراسته وأساتذته:

لقد حضر رحمته عند كبار العلماء الذين انتهى إليهم التدريس في الحوزة العلميّة في عصره، ومن أشهرهم:

١. المحقّق الكبير الميرزا محمّد حسين الغرويّ النائيّ رحمه الله (١٢٧٧ - ١٣٥٥ هـ).
٢. المحقّق القدير الشيخ آغا ضياء الدين العراقيّ رحمه الله (١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ).
٣. الفقيه البارع السيّد أبو الحسن الموسويّ الأصفهانيّ رحمه الله (١٢٨٤ - ١٣٦٥ هـ).
٤. الفقيه الجليل الشيخ أحمد آل كاشف الغطاء رحمه الله (١٢٩٢ - ١٣٤٤ هـ) ^(١).

عطاؤه الفكريّ وتأليفاته:

ترك الشيخ رحمه الله عدّة مؤلّفات، وجميعها محفوظ في خزانة مكتبة معهد العلمين للدراسات العليا في النجف الأشرف، وإليك أسماء أبرزها:

١. تقارير بحث أستاذه الميرزا النائيّ رحمه الله في الفقه والأصول.
٢. تقارير بحث أستاذه آغا ضياء الدين العراقيّ رحمه الله في الفقه والأصول.
٣. تقارير بحث أستاذه السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ رحمه الله في الأصول.
٤. تعليقة كبيرة على المكاسب تقع في عدّة مجلّدات تعتبر من أفضل التعليقات على المكاسب.
٥. تعليقة على الجزء الأوّل من كتاب (أجود التقريرات) تقرير السيّد أبو القاسم

(١) ذكر ذلك المصنّف في تقريراته الأصوليّة للسيد أبو الحسن الأصفهانيّ رحمه الله (مخطوط).

الموسوي الخوئي لدرس الميرزا النائيني رحمته ^(١).

٦. تعلية على الجزء الثاني من كتاب (فوائد الأصول) تقرير الشيخ محمد علي الجمالي

الكاظمي الخراساني لدرس الميرزا النائيني رحمته.

٧. تعلية على كفاية الأصول للمحقق الشيخ محمد كاظم الخراساني رحمته.

٨. الأوضاع اللفظية وأقسامها وكيفية وضع الألفاظ.

٩. سؤال وجواب، وهو أجوبة المسائل التي وجهت إليه من مختلف الأقطار، وهي

مسائل متفرقة في الفقه والتفسير واللغة والأدب يقع في مجلدين.

١٠. رسالة في أخذ الأجرة على الواجبات.

١١. رسالة في حكم بيع جلد الضب وطهارته وقبول تذكته.

١٢. رسالة في عمل كل أفق على أفقهم.

١٣. رسالة في حكم المسافر بالطائرة من بلاد إلى أخرى وقد اختلفا بالأفق.

١٤. رسالة في قاعدة الفراش.

١٥. رسالة في قاعدة من ملك ^(٢).

١٦. رسالة في معاملة اليانصيب والبيمة الشائعة في هذا الزمن.

(١) طبعت مؤخراً هذه التعليقة مع التي تليها بأمر المرجع الديني الأعلى ساحة السيد علي الحسيني السيستاني رحمته في اثني عشر مجلداً تحت عنوان (أصول الفقه). وهما دروسه التي كان يلقيها على تلامذته في خارج الأصول في دوراته الثلاث التي درسها رحمته متخذاً الكتابين متناً لدرسه، كما ذكر ذلك هو رحمته في هامش المخطوطة.

(٢) قد أتممت تحقيقها مع ما سيأتي تحت تسلسل (١٩) و(٢٣) و(٢٤) و(٢٦) و(٢٩)، وسيُنشر الجميع قريباً بإذنه تعالى.

١٧. رسالة في معاملة الدينار بأزيد منه.
١٨. رسالة في إلحاق ولد الشبهة بالزواج الدائم.
١٩. رسالة في الوضع.
٢٠. رسالة في الأوزان والمقادير.
٢١. المجموعة الفقهيّة الاستدلاليّة.
٢٢. شرح العروة الوثقى: الاجتهاد والتقليد، الطهارة، الخمس، الزكاة، الإجارة.
٢٣. رسالة في التّقية.
٢٤. رسالة في حكم اللقطة.
٢٥. رسالة في حرمة قتل الحيوان أو حلّيته^(١).
٢٦. رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.
٢٧. رسالة في صلاة الجمعة^(٢).
٢٨. رسالة القصد في الأذكار^(٣).
٢٩. تعليقة على قاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

تقريرات بحوثه:

لقد خلف الشيخ الحلبي تَدُو أبحاثاً قيّمة في حقلَي الفقه والأصول، حيث استقلّ بعد وفاة أستاذه الميرزا محمد حسين الغرويّ النائيّ تَدُو سنة (١٣٥٥) للهجرة -

(١) نشرتها مجلّة (دراسات علميّة) في عددها السادس، بتحقيقي.

(٢) نشرتها مجلّة (دراسات علميّة) في عددها الثالث عشر، بتحقيق فضيلة السيّد مهديّ الربّانيّ دامع.

(٣) نشرتها مجلّة (دراسات علميّة) في عددها السادس، بتحقيق فضيلة السيّد حسين الخرسان دامع.

بالتدريس وإلقاء المباحث العلميّة المتنوّعة بطريقة المحاضرات المعروفة بـ(البحث الخارج) متّخذاً مقبرة أستاذه الثّانيّ نهاراً، ومسجد الشّيخ الطّوسي عصرّاً مدرساً إلى أواخر سنة (١٣٩٠)^(١) للهجرة، إذ الطّروف الصّحيّة والضعف البدنيّ الشّديد في السّنين الأربع الأخيرة من حياته منعه من الاستمرار، فانقطع عن البحث.

وقد تخرّج عليه خلال تلك المدّة جماعة كبيرة من أهل الفضل والإنقان، من كبار فقهاءنا ومراجعنا المعاصرين، فقرّرت أبحاثه، ودوّنت نظرياته الجديدة، وتأسيساته الرّاقية؛ لما له من إحاطة تامّة، ونظرة ثاقبة في التّاريخ واللّغة والأدب والفروع الفقهيّة والبيانات القرآنيّة، فكتب آراءه العلميّة كثير من العلماء الأفاضل، وهي محلّ نظر وعناية أساتذة الأبحاث العالية في الأوساط العلميّة، منها:

١. بحوث فقهيّة، تقرير الشّهيد السّعيد السيّد عزّ الدين بحر العلوم تبتّل، جزء واحد في الفقه. (مطبوع).

٢. دليل العروة الوثقى، تقرير الشّيخ حسن سعيد الطّهرانيّ تبتّل، جزآن في الفقه. (مطبوع).

٣. تقرير السيّد عليّ الحسينيّ السيستانيّ رحمته الله، في حقلّي الفقه والأصول. (مخطوط).

٤. تقرير السيّد محمّد سعيد الطّباطبائيّ الحكيم رحمته الله، جزآن في الأصول^(٢)، وجزآن في الفقه. (مخطوط).

٥. تقرير السيّد محمّد تقي الطّباطبائيّ الحكيم تبتّل في الفقه والأصول. (مخطوط).

(١) مجلّة الحوزة والتحقيق: (٥٦ / ٥١)، في مقابلة مع ساحة السيّد أحمد المديدي رحمته الله.

وقد سمعت من بعض العلماء أنّه توقّف في سنة (١٣٨٧) للهجرة، وما أثبتناه أصحّ.

(٢) يتضمّن مبحث الاستصحاب ولواحقه، ومبحث التعارض.

٦. تقرير الشهيد السعيد السيّد علاء الدين بحر العلوم تفتّ في الفقه والأصول. (مخطوط).

٧. تقرير الشهيد السعيد السيّد عزّ الدين بحر العلوم تفتّ في الفقه والأصول. (مخطوط).

٨. تقرير الشيخ عباس الثاني تفتّ في الفقه والأصول. (مخطوط).

٩. تقرير الشيخ جعفر الثاني في الفقه خاصّة. (مخطوط).

١٠. تقرير الشيخ حسن سعيد الطهراني تفتّ في الفقه، خمسة مجلّدات^(١). (مخطوط).

١١. تقرير السيّد محمّد مهدي البجنوردي تفتّ في الفقه والأصول^(٢). (مخطوط).

١٢. تقرير الميرزا عليّ الغرويّ التبريزي تفتّ في الفقه والأصول^(٣). (مخطوط).

١٣. تقرير الشيخ محمّد رضا العامري تفتّ في الأصول. (مخطوط)^(٤).

١٤. تقرير الشيخ مرتضى الأشرقي الشّاهرودي في الفقه والأصول. (مخطوط).

١٥. تقرير السيّد محمّد حسين الطهراني تفتّ في الفقه والأصول، ومنها رسالة في بحث الاجتهاد والتقليد والمكاسب والخيارات. (مخطوط)^(٥).

١٦. تقرير الشيخ نور الدين ابن الشيخ حامد الواعظي الكاظمي تفتّ في الفقه (حكم

(١) يتضمّن مباحث العدالة والتّقية وصلاة الجمعة وغيرها، لاحظ: الأدب العربيّ المعاصر في إيران: ١٨٧.

(٢) يتضمّن الطّهارة ومباحث الألفاظ، لاحظ: معجم رجال الفكر والأدب في النّجف الأشرف: ٢٠٢/١.

(٣) المنتخب من أعلام الفكر والأدب: ٣١٢.

(٤) المصدر السابق: ٥٠٦.

(٥) ولاية الفقيه وحكومة الإسلام: ٢٩/٢.

الأواني^(١).

١٧. تقرير السيّد حسين بحر العلوم تقّ، مختصر في الفقه والأصول. (مخطوط)^(٢).

١٨. تقرير السيّد عباس ابن السيّد يحيى المدرّسي اليزدي في الفقه (في شيء من مقدّمات البيع)^(٣).

منهجه العلميّ في البحث والتّدرّس:

كان شيخنا رحمته كثير التّدرّس والبحث والمذاكرة باللّغتين العربيّة والفارسيّة، وخصوصاً اللّغة الثّانية؛ لتعلّقه الشّديد بأستاذه الميرزا النّائيني تقّ، وكثرة الطّلبة النّاطقين بها، فكان - كما يقول واصفوه - حسن الإلقاء، لطيف العبارة، كثير الاستحضار، له إحاطة بما وقع عليه نظره وسبر غوره من تاريخ ولغة وأدب ونكات^(٤)، فامتاز درسه عن بقية الدّروس بخصائص كثيرة؛ لما يتمتّع به من غزارة العلم، وعمق النّظر، وقوّة في البيان حيث كانت طريقته في طرح أبحاثه الفقهيّة والأصوليّة العليا طريقة فنيّة قلّ نظيرها، فنجدّه في البحث يتناول المسألة مقلّباً وجوه النّظر فيها، مستعرضاً أقوال العلماء المؤيدين والمفنديين، مناقشاً بعض الأقوال التي تستحق المناقشة وفق القواعد والأدلة العلميّة، فكان من عادته عدم ذكر رأيه الصّريح في المسألة المبحوث عنها، تاركاً ذلك لطلّابه مشجّعاً إيّاهم على النّظر والبحث، والاعتماد على ملكاتهم العلميّة في استخراج رأيه في المسألة، أو استخراج الرّأي الصّحيح الذي يرتووه مشفوعاً بالأدلة

(١) لاحظ: تراجم الرّجال: ٢٣٩.

(٢) لاحظ: الباقيات الصّالحات: ١٠.

(٣) لاحظ: نموذج في الفقه الجعفريّ: ٦٠٨.

(٤) لاحظ: طبقات الفقهاء: ١٤ / ١ / ٢٢١.

العلمية من الآيات والروايات، والأصول والسيرة، والأدلة الأخرى، زارعاً فيهم روح التدقيق والتحقيق، ودقّة الملاحظة في استنباط الأحكام بصورة علمية دقيقة من أدلتها المقررة.

من أبرز تلامذته:

- ١- السيّد عليّ الحسيني السيستاني رَحِمَهُ اللهُ.
- ٢- السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم رَحِمَهُ اللهُ.
- ٣- الشيخ حسين الوحيد الخراساني رَحِمَهُ اللهُ.
- ٤- السيّد تقي الطباطبائي القمي تَقَدَّسَ.
- ٥- الشهيد السعيد السيّد علاء الدين بحر العلوم تَقَدَّسَ.
- ٦- الشهيد السعيد السيّد عزّ الدين بحر العلوم تَقَدَّسَ.
- ٧- الشهيد السعيد الميرزا عليّ الغرويّ التبريزي تَقَدَّسَ.
- ٨- الشهيد السعيد الشيخ مرتضى البروجرديّ تَقَدَّسَ.
- ٩- الشيخ حسن سعيد الطهراني تَقَدَّسَ.
- ١٠- السيّد محمّد حسين الحسيني الطهراني تَقَدَّسَ.
- ١١- السيّد محمّد حسين ابن السيّد سعيد الطباطبائي الحكيم تَقَدَّسَ.
- ١٢- السيّد محمّد تقي ابن السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم تَقَدَّسَ.

وفاته :

بعد عمر مبارك ميمون حافل بجلال الأعمال، وأزكى القربات اشتاقت تلك الروح الطاهرة إلى لقاء بارئها، ورحلت الرّحيل الأبدي إلى جنّات الله الخالدة، والتحقّت

بالرفيق الأعلى في اليوم الرابع من شوال سنة (١٣٩٤) للهجرة، الموافق لعام (١٩٧٤) للميلاد، حيث لبى دعوة ربه الكريم، بعد ما عراه الوهن والضعف الجسمي من صروف الدهر وعاديات الأيام عن عمر ناهز خمسة وثمانين عاماً كرّسه في خدمة الدين، وأفناه في تربية أجيال من الفقهاء والمجتهدين، وكان لبناً وفاته صدى كبير في الأوساط العلمية بصورة خاصّة والمجتمع النجفي بصورة عامّة.

وخلف رحيله حزناً في نفوس المؤمنين، فدلقت جموع المؤمنين إلى تشييعه، فشيّع تشييعاً مهيباً شارك فيه جمع من المراجع العظام وأهل الفضل، وجميع طبقات المجتمع الأخرى، حيث أوصلوا الجثمان الطاهر إلى الصحن الحيدري الشريف، فصلّى عليه زعيم الطائفة الإمام السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي رحمه الله، ثم طيف به في الحرم الطاهر لأمر المؤمنين عليه السلام، ودفن في مقبرة أستاذه الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمه الله في الحجرة الثانية من الزاوية الشرقية الجنوبية من الصحن العلوي الشريف^(١).

رحمك الله يا أبا جواد، وطيب ثراك، وحشرك مع الميامين محمد وعترته الطيبين الطاهرين.

نحن والكتاب

صنّف علمائنا الأعلام، وفقهاؤنا العظام الكثير من المؤلفات في الفقه الاستدلالي، ولكل منها سماته ومميّزاته، من متانة الاستدلال والجامعية وكثرة التفريعات ونقل الأقوال والإيجاز وغير ذلك.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي بين أيدينا فالذي يبدو لي من خلال النسخة الوحيدة

(١) وهي الحجرة الخامسة على يسار الداخل إلى الصحن العلوي من باب السوق الكبير.

التي هي بخط المؤلف تفتي أنّه حصيلة الدّروس التي كان يلقيها في بحثه الشّريف في دوراته الثلاث المختلفة، فكان يراجع هذه النّسخة ويضيف إليها (تارة) ويحذف منها (أخرى)، وكان يحيل في مواطن متعدّدة منها على بحوثه في (أصول الفقه).
فقد شمرّت عن ساعد الجدّ لإتمام هذا الكتاب بإخراجه إلى النّور، ووضعه بين يدي أهل الفضل في الحوزات العلميّة للوقوف على دقّة المطالب المطروحة فيه، وخصوصاً في هذا الموضوع الشائك، وقد بذلت غاية الوسع في إخراجه وتخريج مطالبه وأحاديثه، وضبط نصوصه بأفضل شكل ممكن، وأجل حلّة، عسى أن يكون الصّواب حليف عملنا، وإن جانبنا الصّواب فعين الرضا.

عملنا في التّحقيق:

قمتُ بالعمل على النّسخة الخطيّة الوحيدة التي عثرتُ عليها، وهي نسخة المؤلف وبخطه الشّريف، التي انتقلت إلى ولده الحاجّ محمّد جواد رحمته الذي حفظ تراث أبيه، ثم إلى خزانة مكتبة معهد العلمين مع مجموع تراث الشيخ الحلّي تفتي كما ذكرنا آنفاً.
وتقع هذه النّسخة في (١٢٩) ورقة، وفي كلّ ورقة (٢٤) سطراً، ولا تخلو صفحة من صفحاتها من إحالة على هامش، وقد أرّخ تفتي بعض الصّفحات بـ(جمادى الأولى ١٣٧٥ هـ)، وبعضها بـ(جمادى الأولى ١٣٨١ هـ)، وأخرى بـ(ذي القعدة ١٣٨٢ هـ)، هذا مع عدم وجود تاريخ للانتهاء من كتابتها.

وقد كان عملنا في التّحقيق وفق المراحل التّالية:

١- صفّ حروف المخطوط، ولصعوبة قراءة النّسخة من قبل الطّباعين، وعدم قدرتهم

على معرفة الإحالات فيها، وعدم ترقيم بعض صفحاتها، قمت بصفّ حروفها بنفسي.

٢- ضبط النّص، وتصحيح الأخطاء الإملائية، أو سهو الكتابة، وتغيير الرسم الإملائي تبعاً للمتعارف في زماننا، مع عدم الإشارة إلى ذلك.

٣- تخرّيج الآيات القرآنية الشّريفة وتشكيلها وجعلها بين قوسين مزهرين.

٤- تخرّيج الأحاديث الشّريفة.

٥- تخرّيج الأقوال والمطالب التي ينقلها المؤلّف من مصادرها الأصلية.

٦- تقويم النّص بإضافة بعض الكلمات حسبما يستلزمه السّياق، وجعلنا تلك الإضافات بين معقوفين، وما لم نُشر إلى مصدره فهو من قبلنا.

٧- وضع عناوين مقترحة من قبلنا للمطالب، وجعلها بين معقوفين.

٨- تقطيع النّص بهذا الشكل الذي تراه ليسهل على القارئ مراجعته.

٩- قام المصنّف بتدقيق نفسه - في بعض الموارد - بذكر المصدر وتخرّيج المجلّد والصفحة، وقد أبقينا على ذلك في المتن من دون حذف أو تغيير، مع تخرّيج تلك الموارد في الهامش وفق الطبعات الحديثة.

١٠- إعداد فهرس للآيات والأحاديث والمحتويات، كما أثبتنا المصادر المعتمدة في التحقيق ومقدّمته، ووضعنا كلّ ذلك في نهاية الكتاب.

١١- اختيار عنوان للكتاب ينسجم مع موضوعه، مستلّاً ممّا صدره تدقّق في مطالعه، حيث لم يظهر منه تدقّق أنّه عنوانه بعنوان خاصّ.

وفي الختام أسأل الله سبحانه وتعالى أن يتغمّد المحقّق الشّيخ حسين الحليّ برحمته الواسعة، وأن يوفّقنا للمزيد من بذل الجهد والسّعي لإحياء آثار علمائنا الأعلام، وأن

يأخذ بأيدينا لما فيه الخير والصّلاح، ويتقبّل منّا بأحسن القبول إنّه سميع مجيب، وأرجو من إخوتي القراء الكرام، والأساتذة والعلماء الأعلام أن يغضّوا الطّرف عن هفواتي في هذا التّحقيق - إن وجدت - فجلّ من لا عيب فيه:

إِنْ نَجِدَ عَيْبًا فَسَدَّ الْخُلُلا جَلَّ مَنْ لَا عَيْبَ فِيهِ وَخَلَا

إذ الكمال لله ﷻ وحده، وتبقى العصمة لأهلها صلوات الله وسلامه عليهم.

كما أتقدّم بخالص الشّكر والتّقدير إلى شقيقي وأستاذي العلامة سباحة الشّيخ علاء أبو الطّابوق د.عزّ لزوجيّهاته وملاحظاته في إتمام العمل، وإلى صاحب الفضيلة الشّيخ محمّد الماجديّ د.عزّ لملاحظاته القيّمة في إتمام هذا الكتاب، وإلى راعية هذا العمل إدارة مدرسة آية الله المحقّق الشّيخ حسين الحلّي تَقَدَّرَ الموقرة التي أزرت وشجّعت في إنجاز هذا الكتاب، فلهم جميعاً منّي خالص الشّكر والتّقدير.

سائلاً المولى عزّ وجلّ أن يجعل ذلك كلّ شفيعاً لنا يوم لا ينفع مال ولا بنون، والحمد لله ربّ العالمين.

فمنهم من جعله في غير ذلك...
أما في تخطيط عليها ما لا يحل إلا في بعض حكمها في غير ذلك...
كان معاجرة بن الرظاف المروزي يهاجس الجاهل في تخطيطها...
أو عقبيه على شئت الخلف وهدى كان هو الملقب بالجاهل...
مبدا اثبات أصل نهج الرظاف وتكميل بعضه في بعض...
بعد العلم على أصله عدم التذكير. وأخيرا ودى التهم والبراهين على...
البعد في التكميل على استصحاب عدلها أو ضعفها وس...
الشبهات الموضوعية على بعضها في البراهين الخلقية...
فانتم سعدنا ولم يعلم أنها من ركعة واحدة أو من ركعتين...
أو النجاة وزكريا ركعة الأولى والثانية رشتان كل واحدة شق...
وهذه الأعمال المجتهد بنقلها ثانيا في الثالث من أعماله في الشبهات...
في الشبهات التكميلية هي من خصائصه ودعا منه التي لا يهوم بها...
أربعة بترتبة الأول الامارات الثاني الاصول الحارز من الثالث الاصول...
الرابع الاصول بغير الحارز من العقلي اما الاول فتألم المروزي...
في العلل: نتد قالوا ان اعمالها من خصائص المجتهد ولا بد من شرح...
بعضها فحسب ان مدلول تلك الامارة وهو حجب السورة...
مجبتها وكشفها عن الواقع الذي هو شراية البناء والروايات...
بما ايضا لكن لما ان الزاحية وهو خبر الواقع بناءا حجت...
الاخبار عن الحكم الواقع وهو حجب السورة على هذه التهمة...
البرورة ولا يمكن حصول ذلك لا بالمجتهدين كاشف...
لذا ان تقول ان مجبتها محصورة بالمجتهدين لا يثبت...

الاجتهاد والتقليد

تأليف

الفقيه الكبير المحقق البارِع آية الله العظمى

الشيخ حسين الخلي

(١٣٠٩-١٣٩٤ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وله الحمدُ وعليه نتوكَّلُ وبه نستعين والصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ على خيرِ خلقِهِ مُحَمَّدٍ وآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

البحثُ في الاجتهاد والتَّقليد

[مقدِّمة في بيان ما على المجتهد في استنباط الأحكام]

وينبغي تقديم مقدِّمة في بيان ما على المجتهد في استنباط الأحكام، وكيفية إعمال قوَّته في ذلك، ودرجات أعماله في الشَّبهات الحكمية التي نصطَلح عليها بالأعمال الأربعة، كلُّ ذلك في الشَّبهات الحكمية.

أما الشَّبهات الموضوعية، فهي وإن كان مدار جريان الوظائف المقررة فيها - من أمارات وأصول شرعية إحرَازية، وأصول غير إحرَازية، شرعية كانت أو عقلية - على شكِّ المكلف وعدمه، فكان هو المطبَّق لها في مواردِها وإن كان عامياً مقلداً، إلَّا أنَّ ذلك

بعد إثبات أصل تلك الوظائف وتحكيم بعضها على بعض، وذلك راجع إلى المجتهد، كما في تحكيم يد المسلم على أصالة عدم التدكية، وإخبار ذي اليد بالنجاسة على أصالة الطهارة - مثلاً -، وتحكيم اليد في الملكية على استصحاب عدمها أو ضدها.

ومن ذلك تحكيم بعض هذه الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية على بعضها في أبواب الخلل، بل تحكيم الأصل الواحد على نفسه، كما في مثل (مَنْ فاتته سجدة، ولم يعلم أنّها من ركعة واحدة، أو من ركعتين) في أنّ الجاري هو قاعدة الفراغ أو التّجاوز في الركعة الأولى أو الثانية، أو هما متعارضتان، كلّ ذلك شُغل المجتهد، ولا حظّ فيه للمقلّد^(١).

[أعمال المجتهد منحصرة بأربعة أمور]

وهذه الأعمال للمجتهد ينبغي إلحاقها بالثاني أو الثالث من أعماله في الشبهات الحكمية، وهذه - أعني أعماله في الشبهات الحكمية - هي من خصائصه ووظائفه التي لا يقوم بها سواه، وأعماله فيها تكون منحصرة في أربعة مترتبة:

الأول: الأمارات.

الثاني: الأصول الإحرازية.

الثالث: الأصول غير الإحرازية الشرعية.

الرابع: الأصول غير الإحرازية العقلية.

ولا يخفى طولية كلّ واحد من هذه الأعمال بالنسبة إلى ما قبله؛ لكون كلّ واحد

(١) لاحظ: أصول الفقه: ١٢/ ١٧٣.

منها عند حصوله حاكماً على ما بعده، فالأمانة حاكمة على الأصل الشرعي الإحرازي، وهو حاكم على الأصل الشرعي غير الإحرازي، وهو حاكم على الأصل العقلي غير الإحرازي، والنتائج في الجميع ظنيّة مأخوذة من الكتاب والسنة سوى الأخير منها، فإنّ النتيجة فيه قطعية، ومأخذها الدليل العقلي.

وعلى كلّ حال: إنّ إجراءاتها في مواردنا من خصائص المجتهد، ولا حظّ للعامة في إجراءاتها في مواردنا من الشبهات الحكمية.

[الأول: الكلام في الأمارات]

أما الأول منها فمثاله الرواية الدالة على وجوب السّورة^(١) - مثلاً - وجزئيتها في الصّلاة، فقد قالوا إنّ إعمالها من خصائص المجتهد^(٢).

ولا بُدّ من شرح هذا الاختصاص، فإنّ فيه بعض الخفاء حيث إنّ مدلول تلك الأمانة - وهو وجوب السّورة - لا يختصّ بالمجتهد، كما أنّ دليل حجّيتها وكشفها عن الواقع الذي هو مثل آية النّبأ^(٣) أو الروايات أو السيرة الدالة على ذلك لا يختصّ به أيضاً، لكنّ لما كان أثر الحجّية - وهو تنجيز الواقع فيما أصابت، والعذر فيما أخطأت - وكذلك صحّة الإخبار عن الحكم الواقعي - وهو وجوب السّورة -، كلّ هذه الآثار متوقّفة على الوصول والعلم بالحجّة المزبورة، ولا يمكن حصول ذلك إلّا للمجتهد، كانت تلك الآثار منحصرة بالمجتهد، ومن هذه الجهة صحّ لنا أن نقول: إنّ حجّيتها

(١) لاحظ: وسائل الشيعة: ٤٣/٦، كتاب الصّلاة، أبواب القراءة في الصّلاة، ب ٤، ح ٢.

(٢) لاحظ: فرائد الأصول: ١٩/٣، الأمر الثالث من مقدّمات الاستصحاب.

(٣) سورة الحجرات، الآية: ٦.

منحصرة بالمجتهد.

لا يقال: بعد فرض كون الخطاب بمثل (صدّق العادل) عامّاً شاملاً للعامّي يكون خروج العامّي لأجل عجزه ناشئاً عن تقصيره في السعي.

وبعبارة أخرى: إنّ عموم الخطاب يوجب تعيين الاجتهاد على كلّ مكلف^(١).

لأنّا نقول: إنّ الأمر كذلك لولا ما يُستفاد من مجموع أدلّة التقليد من ترخيص العوام في ترك الاجتهاد، كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه^(٢).

وبعد تركه الاجتهاد بترخيص من الشارع لا يكون الاجتهاد إلّا واجباً كفائياً، ويكون هذا العامّي معذوراً في تركه، ولا يلزم تخصيص الأكثر؛ لأنّ ذلك ليس من باب التخصيص، بل هو من قبيل المذوريّة.

ثمّ إنّ تلك الأمانة بعد تماميّة حجّيتها عند المجتهد تنجّز عليه وجوب السّورة، فيلزمه العمل على طبقها، فإنّ أصابت الواقع كانت منجّزة له، وإنّ أخطأت كان معذوراً، هذا بالقياس إلى عمل نفسه.

وأما بالقياس إلى عمل العامّي المقلّد له، فيكون أثر قيام تلك الأمانة عند ذلك المجتهد هو كونها مصحّحة لإخباره عن الحكم الواقعي، وآثمه وجوب السّورة حسب قيام تلك الأمانة، وهذا الإخبار هو عبارة عن الفتوى سواء قلنا: إنّ إخبار عن نفس الواقع، أو قلنا: إنّ إخبار عن الذي استنبطه وارثاه من الأمانة، وإن شئت فقل: إنّ إخبار عن مضمونه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى توضيحه في محله^(٣).

(١) لاحظ: فوائد الأصول: ٤/ ١٠٩، الأمر الثاني من مقدّمات الاستصحاب.

(٢) لاحظ: صفحة (٥٤).

(٣) لاحظ: صفحة (٣٦).

وهذا الإخبار هو الحجّة على المقلّد، ويستحيل في حقّ حجّة الأمانة نفسها؛ لكونه عاجزاً عن قيامها لديه، وعن وصولها إليه.

وحجّة ذلك على العامّي، إمّا من باب خبر العادل إن وسّعناه للخبر عن اجتهاد، وإلا كان من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، أو من باب حجّة خصوص فتوى المجتهد العالم بالأحكام الشرعيّة على الجاهل على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى^(١).

[الثاني: الكلام في الأصول الإحرازيّة]

ومن ذلك يظهر لك الكلام في المقام الثاني - أعني إعماله الأصول الإحرازيّة -، فإنّ المجتهد بعد إعماله لها في موردها الفاقد للأمانة يكون قد أحرز الواقع، فيصحّ له الإخبار به حيثنّ اعتياداً عليها. وهذا الإخبار يكون حجّة على العامّي، من دون فرق في ذلك بين كون ذلك التّكليف الثّابت بالأمانة، أو بالأصل الإحرازيّ مشتركاً بينه وبين مقلّده، كما مثّلنا من وجوب السّورة، أو يكون مختصّاً بالمقلّد، كما في مثل أحكام الحيض، والتّفاس ونحوهما، ممّا لا تعلق له بالمجتهد إلّا باعتبار الأثر الثّالث، وهو صحّة الإخبار عن الواقع الذي أدّت إليه تلك الأمانة أو أدّى إليه ذلك الأصل الإحرازيّ.

[الثالث: الكلام في الأصول الشرعيّة غير الإحرازيّة]

أمّا الكلام في الثّالث: وهو موارد الأصول الشرعيّة غير الإحرازيّة، مثل البراءة الشرعيّة ونحوها، كأصالة البراءة عن وجوب الاستعاذة - مثلاً - قبل الفاتحة، ومثل أصالة البراءة عن حرمة حمل المصحف - مثلاً - للحائض، فقد يشكل في مثل ذلك بأنّ

البراءة الشرعية إنما تجري في حق الشاك الذي يكون متعلق شكّه تكليفاً راجعاً إليه نفسه دون غيره، فالبراءة في المثال الأول وإن جرت في حق المجتهد باعتبار تكليف نفسه، إلا أنّ ذلك لا دخل له بالمقلّد؛ لأنّ ذلك التكليف وإن كان تكليفاً للمقلّد أيضاً، إلا أنّه لا عبرة بشكّه، فلا يصدق عليه أنّه شاكّ في ذلك التكليف الواقعي كي تجري في حقّه البراءة المذكورة.

وأما المثال الثاني، فبناءً على الإشكال المذكور لا يكون فيه إجراء البراءة ممكناً، لا بالنسبة إلى المجتهد؛ لأنّه وإن كان شاكّاً إلا أنّ متعلّق شكّه ليس تكليفاً راجعاً إليه، ولا بالنسبة إلى المقلّد؛ لأنّ متعلّق الشكّ وإن كان تكليفاً راجعاً إليه، إلا أنّه لعدم العبرة بشكّه لا يكون داخلياً في عموم الشكّ وعدم العلم الذي هو موضوع البراءة الشرعية.

وهذا الإشكال إنّما نشأ من هذه الكلمة، وهي (إنّه لا عبرة بشكّ العامّي) الظاهرة في إلغاء شكّه، وآتة لا حكم لذلك الشكّ وعدم العلم مع أنّه تحقق وجداناً، وأقصى ما في البين أنّ كون شكّه وعدم علمه بالحكم موضوعاً للبراءة الشرعية متوقّفٌ على الفحص، ولا ريب أنّ الفحص إنّما هو الفحص عن الحجّة في قبال البراءة المذكورة.

وتلك الحجّة التي يفحص عنها العامّي ليست هي الحجّة الأولىّة على الحكم الواقعي - أعني الرواية أو الاستصحاب الجاري في الحكم المذكور - لأنّ الحصول على ذلك النحو من الحجّة - بل الفحص عنها - لا يكون مقدوراً له، فلا يكون فحصه حينئذٍ إلاّ فحصاً عمّا يمكن أن يكون حجّة عليه، وذلك منحصر بفتوى من كان هو مقلّداً له.

وبعد فرض أنّ ذلك المجتهد الذي يقلّده لا يمكنه الإخبار عن الحكم الواقعي؛ لأنّه لم تقم لديه حجّة عليه، يكون شكّ ذلك العامّي وعدم علمه بالحكم الواقعي موضوعاً للبراءة الشرعية.

وعلى هذه الأسس يفتيه بالجواز تسامحاً، لأنّ ذلك ليس على نحو الحكاية عن أنّ الحكم الواقعيّ هو الجواز والإباحة، بل روحه هو جواز الإقدام باعتبار كونه شاكاً، وأنّه جواز عذريّ منشؤه قوله (عليه السلام): (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون)^(١)، وهكذا الحال في الفتوى بطهارة الحديد استناداً إلى قاعدة الطهارة في الشبهة الحكميّة.

[الرّابع: الكلام في الأصول غير الإحرازية العقلية]

وأما الكلام في الرّابع: وهو موارد الأصول العقلية، مثل: مسائل الدوران بين المحذورين - الوجوب والحرمة -، فهل يحكم العقل بالتّخيير بين الفعل والتّرك، أو يحكم بلزوم التّرك لكون دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة؟ ومثل: ما لو انتهت التّوبة إلى البراءة العقلية، كما لو عجز الفقيه عن رفع التّعارض بين أخبار الاحتياط وأخبار البراءة في الشّبهات الحكميّة البدويّة، ورجعت التّوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو قاعدة دفع الضّرر المحتمل.

ومن هذا القبيل ما لو انتهى الأمر إلى العلم الإجماليّ سواء كان في الشبهة الحكميّة، - كما في الظّهر والجمعة - أو كان في الشبهة الموضوعيّة، فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط^(٢)، أو لا يحكم بذلك، كما عن المحقّق القميّ قدس سره^(٣)؟

فحاصل الإشكال فيه، هو: أنّ الحكم العقليّ لا يجري فيه التّقليد لاشتراك العامّيّ والمجتهد فيه.

(١) لاحظ: وسائل الشّيعّة: ٣٦٩/١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النّفس، ب ٥٦، ح ١.

(٢) لاحظ: أصول الفقه: ١٢/ ١٧٧.

(٣) لاحظ: القوانين المحكّمة في الأصول المتقنة: ٧٧/ ٣.

ويمكن الجواب عنه بما حاصله: أنّ ذلك العامّي - بعد فرض الوصول إلى تلك الدرجة - لو كان ممّن يمكنه أن يميّز بين قاعدة (دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة)، وقاعدة التّخيير العقليّ - مثلاً - بحيث إنّ يحصل له العلم بفساد قاعدة دفع المفسدة، أو العلم بصحّتها وتقديمها على قاعدة التّخيير العقليّ، لم يصحّ له أن يقلّد في هذه الجهة. وإن قلّد في تنقيح أنّ ما هو محلّ ابتلائه من صغريات هاتين القاعدتين، ففي هذه الصّورة ليس على المجتهد إلّا أن يخبره بأنّ هذه المسألة الّتي هي محلّ ابتلائه هي من صغريات القاعدتين المزبورتين، ويذره وما يحكم به عقله في تحكيم أيّ منهما، وهكذا فيما لو انتهت التّوبة إلى قاعدة قبح العقاب من دون بيان، وقاعدة دفع الضّرر المحتمل، فإنّ على المجتهد أن يخبره بأنّ محلّ ابتلائه من ذلك القليل، ويذره وما يحكم به عقله من تحكيم إحداها على الأخرى.

لكن أتى للمقلّد العامّي أن يعرف معنى دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، أو معنى دفع الضّرر المحتمل، وكونه محكوماً لقاعدة قبح العقاب من دون بيان. وحينئذٍ فعليه أن يقلّد أيضاً في هذا الحكم العقليّ بعد فرض كونه عاجزاً عن حقيقته، وتحكيم إحدى قاعدتيه على الأخرى.

ثمّ إنّك بعد اطلاعك على هذه التفاصيل الّتي ذكرناها تعرف أنّه لا حاجة في توجيه إجراء المجتهد الأصول الشرعيّة في الشّبهات الحكميّة إلى ما أفاده شيخنا تقيّ أوائل الاستصحاب صفحة (١٠٩) من قوله في تحرير المرحوم الشّيخ محمّد علي: (ولا عبرة بيقين المقلّد - المكلف - وشكّه في ذلك، بل العبرة بيقين المجتهد وشكّه، وهو الّذي يجري الاستصحاب ويكون بوحدته بمنزلة كلّ المكلفين إلخ)^(١).

(١) لاحظ: فوائد الأصول: ٤/ ٣١٠، الأمر الثاني من مقدّمات الاستصحاب.

لما عرفت من أنّه - أعني المجتهد - يصحّ له الإخبار على طبق مؤدّي الاستصحاب، وذلك هو محصل الفتوى من دون حاجة إلى دعوى كونه بمنزلة [كلّ] المكلفين.

كما أنّه لا حاجة إلى دعوى كونه نائباً عنهم، كما نقله هو تفتّ عن الشيخ تفتّ في التّخيير بين الخبرين المتعارضين بعد تكافئهما^(١).

كما لا حاجة إلى دعوى كون المجتهد يخبر العامّي بالحدوث، وهو - أعني العامّي -^(٢) يكمل ذلك بالاستصحاب.

كما لا حاجة أيضاً إلى ما تكلفه صاحب الكفاية تفتّ في مبحث الاجتهاد والتّقليد من توجيه رجوع المقلّد إلى المجتهد في موارد الأمارات في الشّبهات الحكميّة بأنّه وإن كان ذلك المجتهد جاهلاً بالحكم الواقعيّ إلّا أنّه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعيّة على الأحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم إلخ^(٣).

فإنّك قد عرفت أنّ رجوعه إليه في موارد الأمارات، بل والأصول التّزييليّة إنّما هو رجوع إليه باعتبار إخباره عن الحكم الواقعيّ الذي أحرزه - ذلك المجتهد - بذلك، فإنّه يكون عالماً بالحكم الواقعيّ تنزيلاً بواسطة قيام الحجّة الشرعيّة عليه عنده، لا من باب أنّه عالم بموارد الطّرق؛ إذ همّ العامّيّ إنّما هو السّؤال عن الحكم الواقعيّ، لا السّؤال عمّا قامت عليه الطّرق.

كما أنّ ما نقّحه العلامة الأصفهانيّ تفتّ في حاشيته على ذلك المقام من الكفاية:

(١) لاحظ: المصدر السّابق: ٣١٠/٤ وما بعدها، فرائد الأصول: ٤١/٤، الأمر الثّالث من مقدّمات الاستصحاب.

(٢) لاحظ: درر الفوائد: ٦٦٠.

(٣) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٦٥، كتاب الاجتهاد والتّقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّ.

بكونه عارفاً بالحكم، أو عالماً به بقيام الحجة عنده على الحكم؛ لكونها محققة لتنجز الواقع، وموجبة لسدّ العذر في مخالفته، غير نافع^(١).

أما أولاً: فلأن مجرد قيام الحجة الموجبة لعدم المعذورية، وللتنجز لا توجب كونه عالماً به - بالحكم -.

أما ثانياً: فلأن مجرد كون الشخص عالماً لا ينفع في حق المقلد؛ لأن كون الشخص عالماً غير نافع في حق شخص آخر إلا بنحو من النيابة، كما صرح به في حاشيته الثانية، صفحة (١٩٣)^(٢).

فالعمدة، هو ما عرفت: من أن قيام الحجة، أو تحقق العلم التبعدي في حق المجتهد يجوز له الإخبار بما قامت عليه الحجة عنده، وهذا الإخبار هو الحجة على المقلد، لا لمجرد كونه خبراً كي يرد عليه أن حجية الإخبار منحصرة في الحسيات، بل لأجل قيام الدليل بالخصوص على حجية إخباره؛ لأنه من أهل الخبرة، أو لأجل خصوص إخبار المجتهد لمن يقلده.

والعمدة هو أن المجتهد بعد أن قامت عنده الأمانة، أو الأصل الإحرازي على الحكم يجوز له أن يُخبر به؛ ليكون إخباره به حجة على العامي، وإلا فلو قلنا إن قيام الأمانة - كخبر الواحد - على تحقق شيء لا يسوّغ لمن قامت عنده أن يُخبر بذلك الشيء انسدت باب الفتوى؛ إذ ليس هي إلا الإخبار بالحكم الواقعي، ولو بحسب ظنه، لكن قد تحقق في محله أن ذلك مسوّغ للإخبار.

ولأجل ذلك صحّ لمن رُويت له رواية - وكانت تلك الرواية حجة كاملة - أن

(١) لاحظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٣٦٦/٦.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٧/٦.

يروى المتن عن الإمام عليه السلام، ويقول: (قال الإمام عليه السلام: كذا وكذا)، وهي الرواية المرسلة بحسب الاصطلاح، ولسنا بصدد حجّة الرواية المرسلة، بل بصدد إثبات جواز نقل المتن عن الإمام عليه السلام بلفظ: (قال الإمام عليه السلام).

والظاهر أن الأصول الإحرازية لها هذه المنزلة من تجويز الإخبار بمؤدّاها بل صرّحوا وصرّحت الروايات بجواز الشّهادة بمقتضاه، كما حقّق ذلك في مباحث القضاء^(١).

[رجوع المقلّد إلى المجتهد في فقدان الأمانة، لا في الحكم الشرعيّ أو العقليّ]

ثم إن صاحب الكفاية تنكّر لم يتعرّض لموارد الأصول الشرعيّة، بل انتقل من الكلام على الطّرق والأمارات إلى الأصول العقليّة، وأفاد أن المقلّد إنّما يرجع إلى المجتهد في فقدان الأمانة، فكأنّه يقلّده في ذلك، لا في الحكم الشرعيّ أو العقليّ^(٢).

وقد عرفت أن رجوع المقلّد إليه في جميع موارد الشّبهات الحكميّة إنّما هو من باب الفحص عن الحجّة على التّكليف، وهي فتوى ذلك المجتهد، فإذا فرضنا أن ذلك المجتهد لم تقم عنده الحجّة على إحراز التّكليف كان ذلك العامّيّ ممّن لم تقم عنده الحجّة على ذلك التّكليف - بمعنى أنّه لم يعثر على فتوى لمقلّده بإثبات التّكليف - فيكون شكّه حينئذٍ مصداقاً لما هو موضوع الأصول الشرعيّة على التّفصيل الذي حرّراه من دون حاجة إلى الالتزام بأنّ المقلّد يكون مقلّداً للمجتهد في عدم قيام الأمانة على التّكليف. على أنّه لا مانع من الالتزام بذلك، بأن يقلّده بأنّه لم تقم حجّة شرعيّة على التّكليف.

(١) لاحظ: جواهر الكلام: ٥٥/٤٠، ١٤٨/٤١، وسائل الشّيعه: ٤٠٣/٢٧، كتاب القضاء، باب جواز الشّهادة على الشّهادة، ب ٤٤، ح ٢، وغيره.

(٢) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٦٦، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّ.

وما أفاده بعض سادة مشايخنا نَتَذَرُ فيما حرّره عنه ^(١) - من أنّه لا دليل على صحّة تقليده في ذلك - يمكن منعه؛ استناداً إلى إطلاقات التقليد، أو مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، إذ يصدق على ذلك المجتهد أنّه عالم بأنّ ذلك التّكليف لم تقم عليه حجة شرعيّة، فتأمّل.

لإمكان أن يقال: إنّ هذا - أعني تقليد العامّي للمجتهد في عدم قيام الحجّة والدليل على الحكم - هو المتعيّن.

أمّا ما ذكرناه - من كون فحص العامّي منحصرّاً بالفحص عن فتوى المجتهد - فيمكن الخدشة فيه: بأنّ الفحص اللازم في قبال البراءة في الشّبهات الحكميّة إنّما هو الفحص عن الأدلّة الأوّليّة، لا الفحص عن فتوى المجتهد.

ومجرّد أنّ العامّي لا يمكنه الفحص عن الأدلّة الأوّليّة لا يسوّغ له الرجوع إلى البراءة.

فالمتعيّن في حقّه هو تقليد المجتهد في أنّ هذه الشّبهة لم يقم فيها دليل اجتهاديّ، وحينئذٍ يدخل في موضوع مَنْ لم يقم عنده دليل اجتهاديّ، فيقلّده أيضاً في حكم هذا الموضوع - وهو البراءة الشرعيّة - في قبال احتمال وجوب الاحتياط.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ أقصى ما عند المجتهد بعد فحصه هو أنّه لم يجد دليلاً على التّكليف، فأقصى ما يكون هو أن يخبر العامّي بأنّه لم يجد دليلاً، وهذا غير نافع للعامّي في تنقيح إجراء البراءة المتوقّف على الفحص وعدم العثور؛ فإنّ عدم وجدان المجتهد لا يكون فحصاً وعدم عثورٍ للعامّي.

(١) تقريرات السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ بقلم المصنّف رحمه الله (مخطوط). يلاحظ أيضاً: وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٣١٧/٢ وما بعدها.

وإن شئت فقل: إنَّ عدم وجدان المجتهد لا يكون عدم وجدانٍ للعاميّ، فالمتعيّن هو ما ذكرناه.

وأما الإشكال عليه: بأنَّ الفحص اللازم هو الفحص عن الأدلّة الأوّليّة، وأنَّ تعذّر ذلك عليه لا يسوّغ له الرّجوع إلى البراءة، بل يلزمه الاحتياط، نظير ما لو تعذّر على المجتهد الفحص في كتاب الوسائل - مثلاً - ولم يكن الوسائل حاضراً لديه عند ابتلائه بالمسألة، فإنّه يلزمه الاحتياط.

ففيه: أنّ ذلك فيما لو انحصرت الحجّة فيها تعذّر، أمّا بعد البناء على أنّ حجّة العامّي هي فتوى مقلّده، وأنّه لا يتّنع بالفحص عن الحجج الأوّليّة، فالواجب عليه مقدّمة لإجراء البراءة هو الفحص عمّا هو حجّة عليه فعلاً - وهو فتوى مقلّده - دون ما لا يمكنه تحصيل شيء منه، فلا حظ وتدبّر.

وأما ما أفاده في الكفاية بقوله: (وأما تعيين ما هو حكم العقل، وأنّه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط، فهو إنّما يرجع إليه إلخ)^(١)، فقد عرفت تفصيل الحال فيه فيما شرحناه في المقام الرّابع، فراجع^(٢).

تنبيه: لا يخفى أنّ ما حرّره من رجوع العامّي إلى المجتهد إنّما هو خصوص القائل بالانفتاح، أو القائل بالانسداد لكن على نحو الكشف أو على نحو الحكومة بمعنى حكومة العقل بحجّة الظنّ في حال الانسداد كحكمه بحجّة القطع في حال الانفتاح، فإنّ المجتهد في هذه الصّور يمكنه الإخبار بالحكم الواقعيّ حسبما حصل له من الظنّ. نعم، بناءً على الحكومة بمعنى تبعّض الاحتياط يشكّل الأمر في صحّة الإخبار له

(١) كفاية الأصول: ٤٦٦، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ.

(٢) لاحظ: صفحة (٣٣) وما بعدها.

حسب ظنّه؛ إذ لم يَقم عنده دليل على حجّية ذلك الظنّ.

ولصاحب الكفاية يُدّعى في هذا المقام تفاصيل لا بأس بشرحها على سبيل الإجمال، وإن كان إيضاح ذلك يأتي إن شاء الله تعالى في محالّه ممّا نتعرّض له من حجّية فتوى المجتهد المطلق^(١)، فنقول بعونه تعالى:

[شرح كلام صاحب الكفاية يُدّعى في المقام ودفع إشكال المحقّق الأصفهانيّ يُدّعى عليه]

قال يُدّعى: (ثمّ إنّّه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام - إلى أن قال - كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به، وأمّا لغيره فكذا لا إشكال فيه إذا كان المجتهد ممّن كان باب العلم أو العلميّ بالأحكام مفتوحاً له - على ما يأتي من الأدلّة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسَدّ عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال، فإنّ رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل - إلى أن قال - وقضيّة مقدّمات الانسداد ليست إلّا حجّية الظنّ عليه، لا على غيره - إلى أن قال - هذا على تقدير الحكومة إلخ^(٢)).

يمكن أن تقرّر الحكومة بمعنى حكومة العقل بحجّية الظنّ في حال الانسداد، كحكومته بحجّية القطع في حال الانفتاح.

ويمكن أن تقرّر بمعنى حجّية الاحتمال في حال العلم الإجماليّ مع تبعض الاحتياطات والالتزام به في المظنونّات دون الموهومات والمشكوكات.

(١) لاحظ: صفحة (٥٤) وما بعدها.

(٢) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٦٤ - ٤٦٥، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّ.

وعلى الأول يصح ما أفاده بقوله تعالى: (وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجة الظن عليه)^(١) دون الوجه الثاني؛ إذ بناءً عليه لا يكون الظن حجة أصلاً، وإنما الحجة هو الاحتمال، لكن لو قلنا بالأول فالظاهر أنه لا مانع من تقليد غيره له؛ لأنه يمكنه الإخبار بمقتضى ظنه الذي هو حجة عقلية عليه، فإن حجته وإن كانت مختصة به - كالظن على الكشف، بل كخبر الواحد على الانفتاح - إلا أنه - أعني الظن سواء كان حجة عقلية، أو كان حجة شرعية من باب الكشف، أو كان حجة من باب الظن الخاص على الانفتاح - كما تنجز الواقع عليه، فكذلك تجوز له الإخبار بالواقع الذي تعلق به ظنه، بل على الانفتاح تجوز له الإخبار حتى لو لم يكن مظنوناً له ظناً شخصياً.

نعم، بناءً على الثاني وإن كان الاحتمال حجة عقلية من باب العلم الإجمالي، إلا أنه كلاحتمال في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وكما لو قلنا بالاحتياط في موارد التردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن ذلك كله لا يوجب إلا انقطاع العذر، ومنجزية الواقع، واستحقاق العقاب على مخالفته لو كان، من دون تسويغ الإخبار، فينسد فيه باب الإفتاء، بل هو كذلك حتى في موارد الاحتياط الشرعي، كما لو قلنا به في الشبهات البدوية.

ومن ذلك كله يتضح لك الإشكال فيما أفاده المحقق الأصفهاني رحمه الله في حاشيته على هذا المقام من الكفاية صفحة (١٩٢)، وذلك قوله - تعليقاً على قول المصنف رحمه الله: (وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جوازه إلخ) - : (يمكن أن يقال: بصدق العلم والمعرفة على مجرد قيام الحجة شرعاً أو عرفاً أو عقلاً على أحكامهم عليهم السلام)، كما يشهد له إطلاق المعرفة على مجرد الاستفادة من الظواهر في قوله عليه السلام: (يعرف هذا وأشباهه من

كتاب الله^(١)، وقوله ﷺ: (أنتم أفقه^(٢) الناس إذا عرفتم معاني كلامنا)^(٣)، إذ ليس هناك بحسب المتعارف إلا الاستفادة من ظاهر الكتاب وظاهر كلامهم ﷺ، مع وضوح أنّ حجّة الظاهر ببناء العرف ليس بمعنى جعل الحكم المماثل حتّى يتحقّق هناك العلم الحقيقيّ بالحكم الفعليّ، بل بمعنى صحّة المواخذة على مخالفته وتنجز الواقع به إلخ^(٤).

فإنّك قد عرفت أنّ الحجّة بمعنى مجرّد صحّة المواخذة وتنجز الواقع لا تحقّق العلم بالحكم الواقعيّ، كما في الظنّ على الحكومة بمعنى تبويض الاحتياط، وكما في موارد الاحتياط العقليّ في أطراف العلم الإجماليّ وفي موارد الشّبهات الحكميّة قبل الفحص، وكما لو قلنا به عقلاً في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، أو شرعاً في الشّبهات البدويّة، فإنّ ذلك كلّّه ينجز الواقع، ويصحّ العقوبة على مخالفته، إلّا أنّه لا يوجب العلم به، فلا يكون الرجوع إلى مَنْ تحققت في حقّه هذه المنجزات من قبيل الرجوع إلى العالم، بل هو لا يخرج بتحققها في حقّه عن كونه جاهلاً بالحكم.

نعم، إنّ مَنْ قامت عنده الأمارات الشرعيّة والأصول الإحرازيّة، بل مَنْ حصل له الظنّ بناءً على الكشف، يكون كلّ واحد من هؤلاء عالماً بالحكم الشرعيّ الواقعيّ بناءً على جعل العلم والإحراز، أو الطّريقيّة، أو جعل الحجّة، بل قد عرفت أنّ مَنْ حصل له الظنّ بالحكم الشرعيّ بناءً على الوجه الأوّل من وجهي الحكومة العقليّة يمكن

(١) وسائل الشّيعه: ١/ ٤٦٤، كتاب الطّهارة، من أبواب الوضوء، ب ٣٩ ح ٥.

(٢) في الأصل: (أعرف) بدل (أفقه)، وما أثبتناه من المصدر.

(٣) وسائل الشّيعه: ٢٧/ ١١٧، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب ٩ ح ٢٧.

(٤) لاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية: ٦/ ٣٦٦.

دعوى تحقق كونه عالماً به في نظر العقل.

ولكن ذلك وحده - أعني مجرد صدق كونه عالماً - لا يكفي في إصدار الفتوى منه التي هي عبارة عن الإخبار بالحكم الواقعي إلا بعد إثبات ما أشرنا إليه: من أن تحقق هذه الأمور في حقه كما يوجب تنجز الواقع عليه، فكذاك يجوز له الإخبار به، وإلا فمجرد تنجز الواقع عليه؛ لكونه عالماً به وجداناً أو تنزيلاً لا يوجب تنجزه على مقلديه؛ لأن منجزية علمه الوجداني أو التنزيلي لا تسري منه إلى مقلديه إلا بواسطة إخباره لهم بذلك الحكم الواقعي الذي سوغه له علمه بالحكم وجداناً أو تنزيلاً، ليكون إخباره لهم حجة عليهم؛ لكون إخباره لهم محققاً للعلم التنزيلي في حقهم.

ومنه تعرف أن حجية هذه الأمور على من قامت عنده لا تنحصر بجعل المائل أو بجعل المنجزية، بل ليست هي إلا ما عرفت من جعل الحجية، أو جعل الإحراز والطريقة، ونحو ذلك مما يرجع إلى تحقق العلم بالحكم الواقعي في حق من قامت عنده علماً تبعدياً تنزيلياً، وأثر ذلك هو تنجز الواقع عليه وجواز إخباره به، ويمكننا ادعاء كون ترتب الأول عقلياً، وكون ترتب الثاني شرعياً، وينفرد الأثر الثاني عن الأول فيما لا يكون من الأحكام متعلقاً به، بل كان متعلقاً بمقلديه، ولا يتوقف على النيابة والاستنباط.

ومنه يظهر التأمل فيما أفاده تكملة في حاشيته الثانية، صفحة (١٩٣) (١).

والخلاصة هي: أن ما أفاده تكملة في هذه الحواشي مبني على أن جعل الحجية هو عبارة عن جعل المنجزية والمعدرية، وحينئذ يتوجه النقص بالاحتمال في أطراف العلم الإجمالي، وفي الاحتمال في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فإن ذلك كله منجز للواقع ومصحح للعذر، ومن الواضح أن قيام ذلك الاحتمال لا يجعله عالماً بالحكم أو عارفاً

به، ولا معنى لتقليده في ذلك، وإلا لكان العامي مساوياً للمجتهد الذي انسَدَّ عليه باب العلم والعلمي، إذ لا يكون لدى ذلك المجتهد إلا الاحتمال المقرون بذلك العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه جميع الموارد التي يحتمل فيها التكليف، وهذا بعينه حاصل لذلك العامي، فما وجه تقليده له، وبأي شيء يقلده؟

وكلّ هذه الإشكالات ناشئة عما عرفت من كون جعل الحجّة عبارة عن جعل المنجزية، وقد حقّق في محله^(١) أنّ ذلك - أعني جعل المنجزية - غير معقول، بل إنّ المعقول هو جعل ما هو الموضوع لذلك الحكم العقلي، وذلك هو جعل الطريقتة، أو جعل الإحراز، أو تميم الكشف، أو جعل نفس الحجّة التي هي من مقولة الأحكام الوضعية نظير الزوجية والحرية والملكية.

[دفع ما أورده المحقق الأصفهانيّ تذكّر على صاحب الكفاية تذكّر]

من حجّة ظن المجتهد في حقّ الغير.

ثمّ قال في الكفاية: (هذا على تقدير الحكومة، وأمّا على تقدير الكشف وصحّته فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال؛ لعدم مساعدة أدلّة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختصّ حجّة ظنّه به إلخ)^(٢).

لعلّه تذكّر يريد أن يفرّق بين حجّة خبر الواحد على تقدير الانفتاح، وحجّة الظنّ على تقدير الانسداد: بأنّ حجّة خبر الواحد عامّة لجميع المكلفين، غايته أنّ العامي لا ينتفع بها لأنّها لا تصل إليه، أو لأنّه لا يصل إليها، والمجتهد بالنيابة عنه يوصلها إليه أو

(١) لاحظ: أصول الفقه: ٢٦٣/٩، وما بعدها.

(٢) كفاية الأصول: ٤٦٥، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ونجزّ.

يوصله إليها، فصَحَّ لنا أن نقول: إنَّ قيام الخبر عند المجتهد يكون حجة على جميع المكلفين، وهذا بخلاف الانسداد على الكشف، فإنَّ المستكشف ولو كان هو حجة الظنِّ شرعاً على عامة المكلفين، إلَّا أنَّه من قبيل مقابلة الجمع بالجمع القاضي بالتوزيع ليكون الحاصل هو أنَّ ظنَّ كلِّ شخصٍ يكون حجة على نفسه، لا أنَّه يكون حجة على غيره، وحينئذٍ فلا يكون ظنُّ المجتهد حجة على العاميِّ.

ومن ذلك تعرف أنَّه لا يتوجَّه عليه ما في الحاشية المذكورة بقوله - على قول المصنِّف رحمه الله (ولو سلَّم أنَّ قضيتها كون الظنِّ المطلق إلخ)^(١) - في آخر الحاشية ما هذا لفظه: (ومع تمامية المقدمات بالإضافة إلى مثل هذا الظنِّ لا موجب لعدم حجتيه والاقتصار على الظنِّ المتعلِّق بحكم نفسه بملاحظة قيام الظنِّ به، فإنَّ قيامه به لا يقتضي عدم كونه حجة على حكم الله تعالى في حقِّ الغير إلخ)^(٢).

وحاصل ذلك هو: أنَّه إذا ثبت كون ظنِّه حجة على حكم الله تعالى يكون حجة بالنسبة إلى عامة المكلفين.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ كون ظنِّ المجتهد حجة على حكم الله تعالى إنَّما يكون على نفس الظانِّ الَّذي هو المجتهد دون مَنْ لم يحصل له هذا الظنِّ، ولا محصل للنيابة في نفس الظنِّ.

نعم، طريقة شيخنا رحمه الله - وهي كون يقين المجتهد وشكِّه يقيناً لعامة المكلفين - توجب التوسعة إلى العاميِّ؛ لأنَّ ظنَّ المجتهد ظنٌّ من جميع المكلفين، لكنَّك قد عرفت التأمُّل في ذلك كله، وأنَّ المتعيَّن هو القول: بأنَّ حجة الظنِّ تحوُّل الظانِّ العمل على

(١) كفاية الأصول: ٤٦٥، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ.

(٢) لاحظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٦ / ٣٧٠.

طبقه، وتصحح له إخبار الغير بمؤدى ظنه، وذلك الإخبار يكون حجة على ذلك الغير بمقتضى دليل حجية الفتوى.

[إشكال صاحب الكفاية ^١ في أن رجوع العامي إلى المجتهد الفاقد للأمانة

المعتبرة من الرجوع إلى الجاهل وجوابه]

قال في الكفاية: (فإن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل إلخ) ^(١).

لا يخفى أن موارد انقضاء الأمانة المعتبرة لا يتعين كون المرجع فيها هو الأصول العقلية، بل لا يرجع إلى الأصول العقلية إلا بعد انقضاء الأصول الشرعية، لكنه ^٢ كأنه يعني من الأمانة مطلق ما يقوم عند المجتهد، سواء كان ما تقوم عليه هو الحكم الشرعي الواقعي، أو كان ما تقوم عليه هو مجرد الوظيفة العملية عند الشك.

لكنك قد عرفت أن قيام الدليل الشرعي على الترخيص - مثلاً - في مقام الشك عند المجتهد لا ينفع العامي المقلد، وقد تقدم الكلام في ذلك الذي سميناه العمل الثالث من أعمال المجتهد، فلاحظ وتأمل ^(٢).

ثم إنه في الكفاية أجاب عن الإشكال المزبور بقوله: (قلت: رجوعه إليه [فيها إنما هو] ^(٣) لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط فهو إنما

(١) كفاية الأصول: ٤٦٦، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ونجز.

(٢) لاحظ: صفحة (٣١) وما بعدها.

(٣) ما بين المعقوفين من المصدر.

يرجع إليه، فالتّبع ما استقلّ به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهدُه، فافهم^(١)، انتهى.
تقدّم الكلام في تقليده بإخباره بعدم الأمانة الشرعيّة^(٢)، وفي إيكال العامّي إلى عقله في ذلك، وسيأتي له مزيد توضيح إن شاء الله تعالى^(٣).

ولكن هنا أمر ينبغي الالتفات إليه، وهو أنّ الكثير من الأحكام الشرعيّة مأخوذ من ملازمات عقليّة، مثل: أنّ وجوب ذي المقدّمة يلزمه وجوب المقدّمة، ومثل: أنّه لو اجتمع الوجوب والاستحباب على الوضوء يندك أحدهما بالآخر، وينعدم الحدّ الاستحبابيّ، وهل يجوز له بعد دخول الوقت الوضوء بداعي الأمر الاستحبابيّ؟ ومثل صحّة العبادة المأمور بضدّها - كالصّلاة في مورد وجوب إزالة النّجاسة عن المسجد - وهل أنّ الأمر بالإزالة علّة للنّهي عن الصّلاة، أو أنّه علّة لانعدام الأمر بها؟ وأنّه هل يكفي في صحّتها الملاك، أو أنّه يكون الأمر بها مترتباً على عصيان الأمر بالإزالة؟

ومثل باب التّراحم - ذلك الباب الواسع ذو الطّول والعرض - وموجبات التّقديم في ذلك الباب، ومنها ما لو لم يقدر في صلاته إلّا على قيام واحد، فهل يجعله الأوّل أو الآخر؟ وبعبارة أخرى: هل التّقدّم الزمانيّ يوجب التّقديم؟

ومن ذلك ما لو كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة وكان الآخر مشروطاً بالقدرة العقليّة، إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى باب التّراحم.

ومن ذلك باب اجتماع الأمر والنّهي، وهل تصحّ الصّلاة في الدّار المغصوبة؟ وهل الفساد مختصّ بصورة العلم والعمد، أو أنّه يشمل صورة الجهل بالحكم أو الموضوع أو

(١) كفاية الأصول: ٤٦٦، كتاب الاجتهاد والتّقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّ.

(٢) لاحظ: صفحة (٣٧) وما بعدها.

(٣) لاحظ الصفحة اللاحقة وما بعدها.

النسيان؟ وهل تصح صلاة المضطرّ إلى الغضب - كالمحبوس - أو أنّه يصلي إيماءً؟ وماذا تكون صلاة الخارج من الدار المغصوبة إذا كان دخوله بسوء اختياره؟ وهكذا باقي مباحث الاجتماع والفروع المترتبة على ذلك، وعلى التّهي عن العبادة وعن المعاملة، وهل يكون ذلك موجباً للفساد؟

وهلمّ جرّاً في المعاملات، مثل أنّ المعاملة المخالفة للشرط أو النّذر تكون فاسدة، ومثل أنّ الحقّ المتعلّق بالعين - كالخيار والرّهن - يوجب فساد التصرّفات النّاقلة ممّن عليه ذلك الحقّ، ومثل أنّ فساد الشرط يوجب فساد المعاملة التي أخذ فيها ذلك الشرط، وهل يكون فساده موجباً لخيار من له الشرط لو لم نقل بكونه موجباً لفساد المعاملة؟ وهل يكون تخلف الشرط الصّحيح موجباً للخيار، أو أنّه لا يوجب إلّا الإجمار؟ وهل الخيار في طول الإجمار؟ إلى غير ذلك من أمثال هذه المباحث التي لا مدرك فيها إلّا تلك البراهين العقلية التي يقيمها الفقيه في إثبات تلك الأحكام.

فهل يمكن أن يقال: إنّ الفقيه يوكل هذه الأحكام إلى العامّي ويذره وما يحكم به عقله كما تضمّن ظاهر الكفاية^(١)، أو أنّ بين ما تعرّضت له الكفاية وبين هذه المباحث فرقاً واضحاً، فإنّ ما تعرّضت له الكفاية ليس إلّا حكماً عقلياً صرفاً، وهذه المباحث يكون الحكم العقلي مدركاً للحكم الشرعيّ، ويكون ذلك الاستدلال موجباً لقطع المستدلّ، وحينئذ يسوغ له الإجمار بذلك الحكم، وهو معنى الإفتاء.

وعلى أيّ حال، فإنّ هذه المدارك العقلية توجب القطع بالحكم الشرعيّ المأخوذ عنها، فما ذكرناه وسيأتي أيضاً - إن شاء الله تعالى - من أنّ باب القطع بالحكم الشرعيّ

(١) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٦٦، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ.

منسَد إنّما يتمّ فيما لو كان الدليل عليه هو الأدلة السّمعية - كالكتاب والسّنة - لا فيما يكون دليله الأحكام العقلية، كما أنّ ما أنكرناه من الدليل الرّابع - أعني دليل العقل - إنّما هو ما فسّروه به من قاعدة التّحسين والتّقبيح، وقاعدة الملازمة، دون هذه البراهين العقلية التي كانت هي المرجع في الأحكام الشرّعية المذكورة، فلاحظ وتدبّر.

ولقائل أن يقول: إنّ أغلب هذه البراهين العقلية، أو كلّها راجع إلى الاستدلال، والانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر، وهو منحصر بالانتقال من العلة إلى المعلول، ومن المعلول إلى العلة، ومن أحد المعلولين إلى الآخر، ولا بُدّ أن يكون المتقل منه ثابتاً في الشّريعة، إمّا من الكتاب، وإمّا من السّنة، فيرجع الأمر بالآخرة إلى الاستدلال بأحدهما، وقد عرفت أنّ كلّاً منهما لا يفيد القطع، فكذلك ما يترتّب عليه. نعم، فيما لو كان أحد المتلازمين ضرورياً من ضروريّات الدّين أو المذهب كان موجباً للقطع.

وأما الاستدلال بمحالية اجتماع الضّدين - كالوجوب والاستحباب - أو بمحالية اجتماع النقيضين - كالأمر والنّهي - بعد فرض التّركّب الاتّحادي^(١) بين المتعلّقين، فهو

(١) ينبغي الوقوف على الفارق بين الاصطلاحين وعدم الخلط بينهما، فنقول: التّركيب نوعان:

أولاً: التّركيب الاتّحاديّ، وهو قسمان:

القسم الأوّل: تركيب اتّحاديّ عقليّ، كتركيب النّوع (الماهية) من الجنس والفصل.

القسم الثّاني: تركيب اتّحاديّ خارجي، كتركيب الجسم من المادّة والصّورة، ومنه تركيب كلّ مركّب طبيعيّ من عناصره، كتركيب الماء من الأوكسجين والهيدروجين.

ثانياً: التّركيب الانضماميّ، وهو كتركيب البيت من أجزائه: الآجر والإسمنت والأبواب والشبابيك إلخ، وتركيب الجيش من الجنود... أو المجتمع من الأفراد، وغير ذلك.

ويلاحظ في التّركيب الاتّحاديّ، أنّ الأجزاء تكون مستهلكة في الكلّ، بحيث لا يتمّ تمييز الأجزاء، بل الملحوظ هو المركّب فقط مع الغفلة عن التّركيب.

راجع إلى التلازم؛ لأن وجود أحد الضدين أو التقيضين يلزمه عدم الآخر.

وهكذا الحال في كون من عليه الخيار ممنوعاً من التصرف في متعلق الخيار؛ لأن حق الخيار المتعلق بالعين مضاف لحق التصرف من الآخر الذي عليه الخيار.

وهكذا الحال في كون تخلف الشرط موجباً للخيار ببرهان أن التزام من له الشرط مقيد بوجود الشرط، فيلزمه انتفاء اللزوم عند انتفاء الشرط، ومن الواضح أن ثبوت كون التزامه مقيداً إنما هو بدليل شرعي مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١) و(المؤمنون عند شروطهم)^(٢) ونحو ذلك، فلم يخرج الاستدلال عن كونه استدلالاً بالكتاب والسنة.

ولا يخفى أن البحث والنزاع في جميع ما كان من هذا القبيل لا يكون في الكبرى، وإنما هو في الصغرى، مثلاً: النزاع في جواز الاجتماع وعدمه إنما هو في التركيب، وأنه اتحادي أو أنه انضمامي، ولا إشكال في الامتناع على الأول؛ لأن أحد التقيضين أو الضدين لا يجتمع في شيء واحد مع ضده الآخر أو نقيضه، وهكذا الكلام في البواقي حتى في مثل مقدمة الواجب، فإنه يؤول إلى النزاع في كون الأمر بالشيء علة لوجوب مقدمته، وهكذا البواقي، فلاحظ.

= أما التركيب الانضمامي، فإن أجزاء المركب ليست مستهلكة في الكل، بل يمكن تمييز الأجزاء عن بعضها البعض، كتمييزنا لأجزاء الجيش - وهم الجنود - بعضهم عن البعض الآخر، وإن كان يضمّمهم عنوان واحد، هو: عنوان المركب (الجيش).

ومن ثم لو كان واجب الوجود محدوداً لصار ذا ماهية، إذ الماهيات حدود الوجودات كما ثبت في محله من فنّ الحكمة، والمحدد (ذو الماهية) لا بدّ أن يكون مركباً من جنس وفصل (أي التركيب الاتحادي العقلي). لاحظ: المحاكمات بين الأعلام: ١١٦، وما بعدها.

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة: ٢١/٢٧٦، كتاب النكاح، من أبواب المهور باب ٢٠، حديث ٤.

وحيث قد فرغنا من المقدّمة، وما يتعلّق بها من التّنبية الرّاجع إلى شرح إجماليّ لما في الكفاية^(١) فلنشرع بعونه تعالى في المقصود الذي هو تفصيل البحث في الاجتهاد والتقليد^(٢)، فنقول بعونه تعالى:

[تفصيل البحث في الاجتهاد والتقليد]

إنّه لا ريب في أنّا مكلفون بأحكام، وتلك الأحكام تحتاج إلى العمل وذلك من ضروريّات الدّين، ولا ريب أنّ العمل بالأحكام متوقّف على العلم بها لبطلان الاحتياط؛ إمّا لكونه مفوّتاً للجزم بالنّيّة، وإمّا لأجل أنّنا نعلم أنّ الشارع حينما شرّع أحكامه لم يكن يريد الاحتياط، وإنّما أراد امتثالها بعناوينها المعلومة، كما حرّر في دليل الانسداد من أدلّة إبطال الرّجوع إلى الاحتياط^(٣). مضافاً إلى أنّ العامل بالاحتياط ربّما فاته الكثير من الأحكام الواقعيّة لغفلته عنها، وعدم تطرّق احتماله إليها كي يخطأ فيها، بل ربّما احتاط بترك الشّيء مع أنّه في الواقع واجب، وربّما احتاط بفعل الشّيء لاحتمال وجوبه مع أنّه في الواقع حرام وهو لم يحتمل حرّمته، وإنّما احتمل وجوبه، وهكذا.

[انحصار أدلّة الأحكام الشرعيّة بأربعة]

ولا ريب أنّ العلم بالحكم يتوقّف على إقامة الدّليل عليه إلّا إذا كان ضرورياً من ضروريّات الدّين، وأدلّة الأحكام الشرعيّة منحصرة بأربعة: الكتاب، والسّنّة، والإجماع،

(١) لاحظ: أصول الفقه: ١٢/ ١٧٣ - ١٩٣ باختلاف يسير جدّاً.

(٢) أرخ المصنّف تفتّح هذا المقطع من البحث بـ (١١ جمادى الأولى ١٣٧٥ هـ).

(٣) لاحظ: أصول الفقه: ٧/ ٢٧، وما بعدها.

ودليل العقل، بعد إسقاط الاستحسان والقياس ونحوهما مما نُهينا عن الاعتماد عليه^(١)،
أو لم يَقم الدليل على حجّيته^(٢).

وهذه الأدلة الأربعة لا تفيد العلم بالحكم علماً وجدانياً غير مجامع لاحتمال الخلاف.

أما الكتاب؛ فلعدم كون آياته الأحكامية نصوفاً.

وأما السنّة فأوضح؛ لعدم كونها قطعية السند إلّا إذا فرض التواتر في خبر يكون
نصاً في حكم من الأحكام، وهو غير موجود، بل يمكننا دعوى عدم حصول العلم
الوجدانيّ حتّى لمن سمع لفظ المعصوم، إذ لا أقلّ من الاعتماد على الأصول العقلانيّة في
الظهور والجهة.

وأما الإجماع؛ فهو لا يفيد العلم لعدم تحقّق المحصل منه الكاشف عن رأيه عليه السلام
كشفاً قطعياً، والمنقول ظنيّ ملحق بالسنّة^(٣).

وأما دليل العقل، فهو منحصر بقاعدة الملازمة والتّحسين والتّقيح العقليّين، وقد
حقّق في محله عدم الصّغرى لذلك في الفقه.

وحسنُ الإحسان، وقبح التّعديّ والظلم والعدوان، وحرمة [الثاني] ووجوب الأوّل

(١) الظّاهر أنّ الذي يذهب إلى حجّية هذه الطّرق هو خصوص أبي حنيفة النّعمان لا غيره من
علماء العامّة، يلاحظ: تقريب الوصول إلى علم الأصول: ١٢٢.

(٢) لاحظ: وسائل الشّيعّة: ٣٥ / ٢٧، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، باب ٦.

(٣) ولنعم ما قال الشّيخ الأعظم تذكّر في حديثه عن الإجماع في اصطلاح العامّة: (الذين هم
الأصل له، وهو الأصل لهم). هذا مع أنّه لا يوجد في الفقه مسألة واحدة مستفادة من الإجماع؛ إذ
المنقول منه ليس بحجّة؛ لعدم كونه كاشفاً، والمحصّل منه على تقدير كشفه غير موجود في مسألة
أصلاً. لاحظ: فرائد الأصول: ١ / ١٨٤.

أو استحبابه لا يحتاج إلى هذا الدليل العقلي، بل هما ثابتان بالضرورة من العقل والدين. فلم يبقَ بيدنا إلا ظواهر الكتاب والسنة، ولا إشكال في حجيتها عند عدم حصول العلم بالحكم الواقعي علماً وجدانياً. وهل هما في طول ذلك بمعنى أنهما لا يكونان إلا بعد تعذر تحصيل العلم الوجداني؟ أو أنهما في عرضه بحيث لو فرض أن الشخص يمكنه الذهاب إلى خدمة المعصوم عليه السلام، وأخذ الجواب منه بالنص القطعي الدلالة لم يتعين عليه ذلك، بل كان له الرجوع في واقعه إلى ما لديه من ظواهر الكتاب والسنة؟ ولكن هذا النزاع لا أثر [له]؛ لما عرفت من انسداد باب العلم الوجداني بالأحكام الواقعية حتى بالنسبة إلى مَنْ كان بخدمتهم عليهم السلام، فضلاً عن أهل زماننا.

[عموم حجّة الكتاب والسنة لعامة المكلفين]

وعلى أيّ حال لا ريب في حجّيتها على عامة المكلفين، ولا اختصاص لما دلّ على حجّيتها بخصوص المجتهدين، بل هي شاملة لعامة المكلفين حتّى العوام، غاية أن العامّي لا يمكنه الاستفادة منهما، فعوضه الشارع المقدّس بفتوى المجتهد العالم بالحكم عن الكتاب والسنة، وحينئذٍ يجب على العامّي العمل، ويتوقّف عمله على العلم بالحكم، وعلمه به يتوقّف على إقامة الدليل، والدليل في حقّه فتوى مقلّده.

[الأدلة ثلاثة هي الكتاب والسنة وفتوى المجتهد]

فلك أن تقول: إنّ الأدلة ثلاثة: الكتاب، والسنة، وفتوى المجتهد، غاية أن الثالث إنّما يكون مع عدم إمكان الاستفادة من الأولين، ولك أن تقول أيضاً: إنّ تحصيل الدليل على الحكم واجب على كلّ مكلف حتّى العامّي، لكن دليله فتوى مجتده ومقلّده، ولم

يبقى عندنا إلا أنه لا يجوز له الركون إلى فتوى المجتهد والاكتفاء إلا بعد تعذر الاستفادة من الأولين، ليكون الاستفادة الأحكام منها واجباً عينياً على عامة المكلفين، ولا يسقط إلا بالتعذر، فيكون عبارة عن كون الاجتهاد واجباً عينياً.

ولكن ذلك - أعني وجوب الاستفادة منها على عامة المكلفين ولا يسقط إلا بالتعذر - خلاف ظاهر أدلة التقليد، وخلاف ما جرت به سيرة المسلمين من الاكتفاء بفتاوى المجتهدين، وعدم لزوم مراجعة الكتاب، والسنة، وسائر الأدلة، وهو أمر واضح جلي لا غبار عليه.

نعم، يبقى الكلام في أن الموارد التي يُجري المجتهد فيها اجتهاده والنتائج التي يستنتجها، هل تكون جميعها حجة على العامي؟ وقد حررنا ذلك في بعض مباحث الاستصحاب^(١) ومباحث التعادل والتراجيح، فراجعه^(٢).

[مراتب ما يحصل عليه المجتهد]

وملخص ذلك: أن ما يحصل عليه المجتهد - ولو لعمل نفسه - له مراتب:

[المرتبة الأولى: أن يحصل على دليل اجتهادي - كخبر العادل - يثبت له أن شرب التبن حرام - مثلاً -، وهذا لا ريب في كونه حجة عليه، ويجوز له العمل على طبقه.

ومن جملة الآثار المترتبة على ذلك: إخبار [ه] لغيره بأنه حرام، فيكون هذا الإخبار حجة على ذلك الغير، وهو معنى الفتوى.

ومثل ذلك المرتبة الثانية: وهي الحصول على أصل إحراري، مثل الاستصحاب في

(١) لاحظ: أصول الفقه: ٧/٩، وما بعدها.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ١٢/١٧٠، وما بعدها.

الشَّبهَةُ الْحَكَمِيَّةُ - كاستصحاب نجاسة المتغيَّر الَّذِي زال تغيُّره من قبل نفسه - فإنَّه يحوِّله العمل به، والإخبار على طبقه، حتَّى لو كان ذلك في أحكام مختصَّة بمن يقلِّده، مثل أحكام الحيض.

المرتبة الثالثة: أن لا يحصل على أمانة، ولا على أصل إحراريّ، فيكون عمل نفسه على البراءة الشرعيّة، لكنّه ليس له الفتوى بعدم التَّكليف.

نعم، له الإخبار بأنّه لا دليل على التَّكليف، وحينئذٍ يتنقَّح في حقِّ العامّي أنّه لا دليل، ويكون ذلك بمنزلة فحص المجتهد.

ثمّ بعد هذا يكون مصداقاً لكونه شاكّاً بعد الفحص وعدم العثور على الدليل، فيفتيه المجتهد بأنك مرخص شرعاً. أو نقول: إنّ الفحص اللازم مقدّمة لإجراء البراءة هو الفحص عن الحجّة، وهي في حقِّ العامّي منحصرة في فتوى مَنْ يقلِّده، فإذا لم يجد له الفتوى في إثبات التَّكليف صحّ له الرّجوع إلى البراءة، وهذا هو المتعيّن، وقد أوضحناه فيما علّقناه على مباحث التَّعادل والتَّراجيح، فلاحظ^(١).

المرتبة الرَّابعة: أن ينتهي المجتهد إلى الحكومة العقليّة، كأن يتوقّف في تقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط، أو يتردّد الفعل عنده بين المحذورين، ولكنّه يقدّم في الأوّل قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة لزوم دفع الضّرر المحتمل، وفي الثّاني يحكم بالتَّخيير، ولا يعتني بقاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

وهذه الصّورة في غاية الإشكال؛ إذ لا مجال فيها للفتوى، فلم يبقَ إلّا أن يشرح المسألة للعامّي، ويوكّله إلى ما يحكم به عقله من التّقديم المذكور، ولكن أتى للعامّي أن يتصوّر ذلك فضلاً عن أن يصدّق به، فلا محيص حينئذٍ من أن نلتزم بأنّ العامّي يقلّد

المجتهد في هذه الأحكام العقلية.

ومنه يظهر لك أنّه لا مانع من تقليد المجتهد القائل بالانسداد على الكشف، بل على الحكومة وحجية الظنّ عقلاً، بل على الحكومة وتبويض الاحتياط في المظنونات دون الموهومات والمشكوكات، ويكون المتبع على الأولى هو ظنّ المجتهد، وصحة إخباره بمظنونه، ويكون ذلك الإخبار حجة على العامي.

أمّا على الأخير فالذي ينبغي هو اتباع العامي لظنّ نفسه، لكنّه لا يخلو عن إشكال، والذي ينبغي هو تقليد غيره ولو كان غير أعلم منه، ولو لم يكن كان حال العوامّ حال ما لو انعدم المجتهدون في أنّ اللازم عليهم الاحتياط ما لم يكن مَخْلًا بالنظام أو موجباً للعسر والحرج، فيلزمهم التبويض حسبما قرّر في مقدّمات الانسداد^(١).

لكن سيأتي أنّ العامي يقلّد ذلك المجتهد في سقوط الاحتياط الكليّ، وفي أنّ اللازم هو التبويض، وأنّ ذلك التبويض منحصر في المظنونات، وأنّ تلك المظنونات منحصرة بما جرت به عادة الفقهاء والعقلاء.

وبذلك تندفع المشكلة المعضلة، وهي أنّك ترى الفقيه القائل بالانسداد في فقهه كالقائل بالانفتاح، لا يستدلّ إلّا بما يستدلّ به القائل بالانفتاح، بحيث إنّك لو راجعت فقه صاحب القوانين تفتّ^(٢)، وكنت غير مسبوق بأنّه قائل بالانسداد، لا تراه إلّا من القائلين

(١) فرائد الأصول: ٣٨٥/١.

(٢) يظهر هذا من خلال مراجعة فقه صاحب القوانين الذي هو من أهل الظنّ المطلق وفقه غيره ممّن لا يقول بذلك، نجد كلاًّ منهما في مقام الاستدلال مشاركاً للآخر في الأدلة، بمعنى أنّ كلاًّ منهما يستدلّ بالكتاب والسنة والإجماع. غايته أنّ صاحب القوانين إنّما يستدلّ بها من جهة إفادتها للظنّ المطلق، وغيره من جهة حجّيتها بالخصوص، وإن كان مقتضى مذهب صاحب القوانين تفتّ =

بالافتتاح^(١)، فما هذا الاختلاف، وأي أثر له؟! فلاحظ وتأمل^(٢).

[اتفاق المحدثين والمجتهدين على وجوب الاجتهاد]

وهذه المشكلة نظير ما لو راجعت فقه جملة من المحدثين الذين يزرون على الاجتهاد، فإنك لا تراهم إلا مجتهدين، ولا تفرق في الاستدلال بين استدلالهم واستدلال الأصوليين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم^(٣).

والذي أظنّ - وإن كان الظنّ لا يغني من الحق شيئاً^(٤) - هو أنّ هذه الكلمة - وهي أنّ العمل بالأمارات والأخبار وظواهر الآيات والروايات من باب الظنّ - إنّها تُقال في قبال بعض الأخباريين القائلين بأنّ ما في الكتب الأربعة قطعيّ الصدور والدلالة. فيقال في جوابهم: إنّها لا تفيد القطع، وإنّما تفيد الظنّ، فالعمل بها إنّما هو لأجل

= أن يستدلّ بكلّ ظنّ حصل له ما عدا القياس؛ للنهي عنه، إلّا أنّه في مقام العمل لا يعمل إلّا على تلك الأدلّة الموجودة فيما بيننا. غاية الأمر: أنّ عمله عليها من جهة إفادتها الظنّ، وهذا لا يخرج عن كونه عملاً بها، فتأمل. تقارير السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ (مخطوط).

(١) لقد اشتهر المحقّق القميّ رحمه الله بأنّه من القائلين بالانسداد، إلّا أنّه لم يظهر لنا من فتاواه وأجوبة مسائله إلّا طريقة الفقهاء من الأخذ بالأخبار الصحيحة وطرح غيرها، بل يمكن أن يقال: إنّهُ يفرّ من المداخلة في الأمور العقلية والأمور الدقّية التي ليست بمذاق العرف، وكان دأبه في الفقه - من حيث الاعتماد على الأخبار - كدأب صاحب الحقائق رحمه الله الذي هو من الأخباريين. لاحظ الدّر النّضيد: ٩٥.

(٢) لاحظ: القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ٢٣٥/٤، وما بعدها.

(٣) لاحظ: الفوائد المدنية: ٥٠، الأصوليون والإخباريون فرقة واحدة: ١٩.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾. سورة النّجم، الآية: ٢٨.

الأدلة الدالة على حجيتها، لا لأجل أنها مفيدة للقطع؛ لما حققناه من أن ذلك لا يفيد القطع الوجداني^(١)، وأن باب القطع الوجداني منسذ حتى لمن توفق للسمع من المعصوم عليه السلام، فالمراد من حجية الظن من باب الانسداد هو هذا المعنى، لا المعنى الاصطلاحي الناشئ عن تلك المقدمات، فإن هذا الاصطلاح إنما نشأ عن الشيخ رحمه الله^(٢)، أو من قارب عصره من صاحب[ي] الحاشية^(٣) والفصول^(٤)، فلاحظ.

[الجمع بين كلمات القائلين بالانسداد]

ولا يخفى أن لهم (قدست أسرارهم) كلمات في هذه المقامات:
منها: التكلم في أن النتيجة، هل هي كلية - أعني حجية كل ظن - من حيث السبب والمورد والمرتبة؟

ومنها: التفرقة بين العمل بالخبر الواحد مثلاً أو بغيره من الأمارات من باب الظن الخاص - أعني ما ثبت بالدليل الخاص - وبين العمل به من باب الظن المطلق الثابت الحجية بدليل الانسداد، فعلى الأول يكون المدار في جواز العمل أو وجوبه على الظن النوعي، وإن لم يكن العامل به ظاناً بمؤداه، وعلى الثاني يكون المدار في جواز العمل أو

(١) لاحظ: أصول الفقه: ٣٢ / ٦.

(٢) فرائد الأصول: ٣٨٥ / ١ وما بعدها.

(٣) هداية المسترشدين: ٣ / ٣٨٨، وما بعدها. وصاحب الحاشية هو الشيخ محمد تقي بن محمد رحيم الطهراني الأصفهاني رحمه الله.

(٤) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧٧ - ٢٧٨. وهو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الأصفهاني الحائري، أخو صاحب الحاشية رحمه الله.

وجوبه على الظنّ الشخصي، بحيث يكون شخص العامل به ظاناً بمؤداه، وإن لم يكن ذلك الظنّ حاصلًا لغيره.

ونحن إذا ضممنا هذه الكلمات وغيرها مما يظفر به المتتبع في كلماتهم بعضها إلى بعض يكون الحاصل: أنّ المدار في حجّية الظنّ المطلق على الظنّ الفعليّ للعامل من أيّ سبب كان، مثل قولهم: إنّ الظنّ في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح لا يمكن النهي عن بعض أقسامه، كما ترى ذلك في إشكالهم بخروج القياس.

وفي ذلك ما لا يخفى من الفساد؛ فإنّ الاجتماع البشريّ لا يمكن إلّا بقانون ووازع سواء كان ذلك في الأمور الدنيّة أو كان في الأمور الحقوقيّة، فلو كان الضابط في تلك الأنظمة الدنيّة والاجتماعيّة هو ظنون الآحاد اختلفت عرى النظام الدينيّ والاجتماعيّ وصار كلّ يجري على طبق ظنّه من أيّ سبب كان، ومن الواضح أنّ ظنون النّاس لا تنضبط أسبابها فذاك يذهب يمتّة، وآخر يذهب يسرّة، فيقع التّفرّق وعدم الانضباط، وتحلّ عرى الاجتماع، وتعود النّاس فوضى، ويكون حال البهائم السّائمة الوحشيّة، بل حالهم أسوء، وهي منهم حينئذٍ أجلّ وأعلى شرفاً واجتماعاً، ويكون ذلك من الجناية العظمى على الدّيانة الإسلاميّة، بل على الوحدة البشريّة، ويكون إعطاء الحرّيّة لهذه الظّنون أعظم من إعطاء الحرّيّة لظنّ معاوية وظنّ عائشة في قتال علي أمير المؤمنين عليه السلام.

بل لعلّ تلك ترجع إلى الخطأ في الاجتهاد، أو من باب تأوّل فأخطأ، بخلاف هذه الحرّيّة، وكلّ هذه الجرائم آتية من إطلاق الظنّ المطلق المدّعى ثبوت حجّيته بدليل الانسداد، ويكون ذلك من أوضح الأدلّة على بطلان الانسداد، لكن القائلون به ليسوا بهذه الدّرجة من عدم الالتفات إلى هذه اللّوازم الباطلة، فلا بُدّ أن يكون مرادهم هو ما أشرنا إليه من الاقتصار على الظّنون العقلائيّة، وهي منحصرة بما هو الموجود فيما بينهم من الأمارات والأدلّة.

ولأجل ذلك قلنا إنك لو نظرت إلى فقه الرجل لم تعرف أنه قائل بالانسداد - كما شرحناه - ولأجله قلنا إنه لا عبرة بظن العامي، وإنما المدار على ظن المجتهد، فإن ظن العامي لا يخرج عن الأسباب الخيالية التي لا منشأ لها، بل ربما كانت أسوأ حالاً من القياس والاستحسان، وحينئذ يكون الأمر منحصراً بظن المجتهد من الطرق الخاصة، وإن لم يكن ثبوته إلا بدليل الانسداد، فلاحظ وتأمل.

وبإلي أن صاحب القوانين تفتت تعرض للظن الحاصل من المنامات والأطراف وزيف حجتيه، فينبغي مراجعته^(١).

[عموم حجة الظن العقلاني للمجتهد والعامي ولوازم ذلك]

ثم إنه قد تقدم أن أدلة الأمارات - كخبر الواحد - وإن كانت عامة لا تختص بالمجتهدين إلا أن العامي لما لم يمكنه الاستفادة منها ولم يتمكن من إعمالها في مواردها كانت بالنسبة إليه بلا أثر، ولأجل ذلك جعل الشارع له حجة سهلة عليه، وهي فتوى المجتهد.

هذا ولكن الظن الذي استكشفنا حجتيه بدليل الانسداد قابل الحصول لكل من العامي والمجتهد، ولا صعوبة على العامي في الاستفادة منه والعمل عليه، لاسيما إذا قلنا بعموم النتيجة من حيث الأسباب، وهناك يقع المهرج والمرج، بل يسقط فن الاستنباط والتصنيف فيه؛ إذ لا دليل حينئذ إلا ظن المستدل، وهو غير داخل تحت قاعدة، ولا ينضبط بضابط، بل هو غير مستقر؛ إذ ربما حصل له الظن بأن الحكم هو الوجوب، ثم بعد ذلك يحصل له الظن [بخلافه]، فكيف يمكنه التصنيف والتأليف،

(١) لاحظ: القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ٢٩٧/٤.

بل كيف يمكنه الاستدلال على مَنْ خالفه في حكم المسألة، ألا ترى أن الطَّبَّ - مثلاً - الذي أحد فروعه حفظ الصَّحَّة يكون مضبوطاً ومحدوداً بحدود خاصَّة راجعة إلى موازين المرض وبدن الإنسان، وإلى النَّظر في مادَّة المأكول والمشروب من دواء ونحوه [من] المأكولات والمشروبات العادية، وأنَّ ذلك مركَّب من العنصر الفلانيّ، والعنصر الفلانيّ.

وعلى هذا الأساس يكون هذا المأكول وذلك المشروب، وذلك الدَّواء نافعاً للمرض [الفلانيّ]، وضارّاً في المرض الفلانيّ، فإذا انسَدَّ العلم بذلك كلّهُ والتجأنا إلى إعمال الظَّنِّ في أنَّ هذا نافعٌ وأنَّ هذا ضارٌّ من دون ضابط ولا حاصر لاختلَّ نظام الطَّبِّ، أو نظام حفظ الصَّحَّة، ولم يكن لأحد يقول بأنَّ المأكول الفلانيّ مضرٌّ في المرض الفلانيّ أن يستدلَّ على مَنْ يقول بأنَّه نافع بدليل سوى: (أَيَّ أَظُنَّ أَنَّهُ مضرٌّ)، وحينئذٍ يجيبه الآخر بـ: (أَيَّ أَظُنَّ أَنَّهُ نافع).

وهكذا ينسَدُّ باب هذا العلم وباب الاستدلال والتَّأليف وإقامة الحجج فيه، مضافاً إلى عدم استقرار الظَّنِّ، إذ ربَّما حصل له الظَّنُّ بأنَّه مضرٌّ، ثمَّ بعد حين آخر يحصل له الظَّنُّ بأنَّه نافع، وهكذا يقع الهرج والمرج في هذا الفنّ.

هذا، ولكن الأمر في فنِّ الفقه ليس كذلك، لأنَّ أغلب ظنون العوام، بل كلّها لا منشأ لها إلَّا القياس، والاستحسان، ونحو ذلك ممَّا ثبت بالضرورة من مذهبنا المنع من الاعتماد عليها، ويلحق ما لا يكون من الأسباب المتعارفة من نحو الأطياف وحكايات السَّدج من الرِّجال والنَّسوان، وبعد إسقاط هذه الظُّنون غير العقلانيَّة؛ لأنَّ العقلاء يمنعون من العمل على طبقها، ولا يركنون إليها، فيكون حالها حال الظُّنون النَّاشئة من القياس والاستحسان.

وحينئذٍ لم يبقَ باليد إلَّا الظُّنون الحاصلة من الأسباب العقلانيَّة، وهي منحصرة

بالأمارات الشرعية، والظهورات الكتابية، والشّهرات المحصّلة للظنّ العقلانيّ، وهذه هي الأسباب التي يعملها الفقيه القائل بالانفتاح، غير أنّه وسّع إقامة الدليل على حجّيتها بالخصوص بخلاف القائل بالانسداد، فإنّه لم يسعه إقامة الدليل عليها، واستكشف من تمامية مقدّمات الانسداد أنّ الشارع جعل تلك الظنون حجة عليه، أو أنّ العقل حكم عليه بحجّيتها في ذلك الحال.

وحينئذٍ فموادّ الاستدلال للفقيه القائل بالانفتاح هي بعينها موادّ الاستدلال للفقيه القائل بالانسداد، غير أنّ ذلك وسّعه إقامة الدليل الخاصّ على كلّ واحدة من تلك المواد، وهذا لم يمكنه ذلك، بل استنبط حجّة الجميع عقلاً أو شرعاً عليه، بل يمكننا القول بأنّه كما لا يعتبر القائل بالانفتاح تحقّق الظنّ الفعليّ، بل يكفي تحقّق الظنّ النوعي العقلائيّ منها، فكذلك القائل بالانسداد.

وحينئذٍ يكون ذلك كلّه بمعزلٍ عن العامّي؛ لما عرفت من أنّه لا يقدر على إعمال تلك الموادّ في مواردّها والاستدلال، وإن شئت فقل: إنّّه لا يقدر على تحصيل الظنّ منها. فنحن وإن قلنا بحجّة الظنّ عقلاً أو شرعاً بمقدّمات الانسداد لا يكون ظنّ العامّي داخلياً فيه، وأنّه لا عبرة بظنّه، بل يمكننا القول: بأنّه لا عبرة به حتّى بناءً على تبعض الاحتياط؛ لما عرفت من أنّ ظنونه منحصرة بالقياس والاستحسان، ونحو ذلك من الأطياف وأقوال البسطاء من الرّجال والنّسوان التي قد عرفت أنّها ملغية شرعاً وعرفاً، بل عقلاً، وأنّ الظنون بالأحكام الشرعية منحصرة بتلك المواد الاستدلالية التي يعملها القائل بالانفتاح، وليس للعامّي نصيب منها أصلاً؛ إذ لا يمكنه تحصيل الظنّ منها.

ولعلّ ذلك هو المنشأ فيما عرفت الإشارة من عدم الفرق في الكتب المصنّفة للاستدلالات الفقهية بين كتب القائلين بالانفتاح، وكتب القائلين بالانسداد حتّى على الحكومة وتبعض الاحتياط.

[صحة تقليد العامي للقائل بالانسداد]

ومن ذلك كله يظهر: أنّه يصحّ للعامي أن يقلّد القائل بالانسداد حتّى على طريقة الحكومة وتبويض الاحتياط، فإنّه وإن ساواه في جميع المقدّمات - فباب العلم والعلميّ منسّد عليهما، وإنّه يجب على كلّ منهما الاحتياط - لكن لما وصلت التوبة إلى التبويض بحسب الظنّ وقفت مسألة العامي؛ إذ لا ظنّ له - حسبما عرفت شرحه - بخلاف ذلك المجتهد، فإنّ باب الظنّ مفتوح له، وحينئذٍ يقلّده العامي في المظنونات ويأتي بها من باب الاحتياط، كما يأتي بها مجتهد، لكن الأولى بل المتعين تقليد غيره وإن كان أضعف منه. نعم، لو لم يكن غيره تعيّن تقليده بالنحو المذكور. ومع ذلك كلّ، فعلى ذلك المجتهد أن يعرفه كيفيّة العمل بتلك المظنونات له، وإنّه من باب الاحتياط، لا من باب أنّها هي الواقع.

[تامة مقدّمات الانسداد بالنسبة للفقهاء]

هذا كلّ مضافاً إلى أنّ مقدّمات الانسداد إنّما تنتج حجّة الظنّ بالنسبة إلى مَنْ تَمّت عنده، بمعنى أنّ مَنْ تَمّت عنده المقدّمات يكون ظنّه حجّة عليه، والعامي لم يمكنه إتمام تلك المقدّمات، ولكنّ الكلام حينئذٍ في كيفيّة تماميّتها بالنسبة إلى المجتهد، فإن كان محصّل ذلك هو قوله: (إنّي مكلف بتكاليف لا أعرفها تفصيلاً، ويلزمني الاحتياط فيها لكّنه غير ممكن، فأستكشف من ذلك أنّ الشارع جعل لي ظنيّ حجّة عليّ في أحكامي المذكورة)، فذلك يوجب اختصاص ظنّه بأحكامه دون أحكام غيره من العوام، إلّا أن نجعل ظنّه حجّة على نفس الوجوب وإن كان مشتركاً بينه وبين غيره، أو نقول: إنّّه يجبرهم بالوجوب على نفسه، وبدليل الاشتراك يجري في حقّهم، ونحو ذلك من

التلفيقات.

ولو قيل إنه يقول: إنَّ عامَّةَ المكلفين يعلمون بالأحكام، وأنَّ الاحتياط غير ممكن لهم، وأنَّه قد جعل الظنَّ حجةً لهم لكنَّهم لا يمكنهم الظنَّ؛ لما عرفت - فيما تقدَّم - من أنَّ أغلب ظنونهم قياسيةَّة، فلا بُدَّ أن يكون الظنَّ الَّذي هو حجةٌ لهم هو فتوى الفقيه، لكن يبقى الإشكال في أنَّه كيف يفتيهم في أحكامهم الخاصَّة، ولم يكن ظنُّه حجةً عليهم في أحكامهم؟

فالأولى أن يقال: إنَّ الفقيه إذا تمَّت عنده مقدِّمات الانسداد - خصوصاً على الكشف - تراه يجعل الظنَّ حجةً عنده في غير الأحكام الإلزامية أيضاً، في حين أنَّ طريقه إلى حجَّةِ الظنَّ هو العلم الإجمالي الَّذي لا أثر له في تلك الأحكام غير الإلزامية، فما ذلك إلَّا من جهة أنَّ الشارع لا يترك الخلق سدىً حتَّى في أحكامه غير الإلزامية، فيستكشف من ذلك أنَّه جعل لهم الظنَّ حجةً في جميع الأحكام حتَّى غير الإلزامية.

وحينئذٍ نقول: إنَّ من جملة آثار تلك الأحكام سواء كانت إلزامية أو كانت غير إلزامية، وسواء كانت متعلِّقة به أو كانت متعلِّقة بغيره من المكلفين هو جواز إخباره بذلك، فإذا حصل له الظنَّ بحكم جاز له الإخبار به وإنَّ لم يكن ذلك بتأثير العلم الإجمالي، بل بتأثير أنَّ الشارع لا يترك الخلق سدىً، وإذا جاز له الإخبار وجب على العامِّي الأخذ بإخباره.

[ملاك شمول حجَّةِ الظنَّ للتكاليف غير الإلزامية]

ولا يخفى أنَّه ربَّما صحَّ لنا الاعتماد على الظنَّ المتعلِّق بمثل الاستحباب والكرهية والإباحة، من باب أنَّه ظنٌّ بعدم التَّكليف الإلزامي من الوجوب والحرمة، وهذا المقدار

يكفيها في جواز الاعتماد على الظنّ في جواز الإخبار؛ لأنّه محصّل للظنّ بعدم حرمة الإخبار، لكنّه لا يجدي في إثبات حجّة الظنّ بالنسبة إلى خصوص الاستحباب والكرهه والإباحة.

فلأجل ذلك لا بُدّ لنا من الالتزام بالطريقة المشار إليها: من أنّ الشارع لا يترك المكلفين سدىً في هذه الأحكام، وأنّه لا بُدّ من استكشاف حكمه بحجّة الظنّ فيها، أو من الالتزام بحكم العقل بحجّة الظنّ في ذلك.

[انحصار الحجّة بظنّ المجتهد]

والخلاصة هي: أنّا بعد أن أسقطنا ظنّ العامّي لعدم تماميّة مقدّمات الانسداد عنده، والمفروض أنّ حجّة الظنّ مقصورة على ظنّ من تمت عنده المقدّمات، والعامّي لم تتمّ عنده، لا نعني بذلك أنّه انفتاحيّ، بل ليس هو انفتاحيّاً، ولا انسداديّاً.

وحينئذٍ تنحصر الحجّة بظنّ المجتهد، ولا بُدّ من إخراج الظنون القياسيّة ونحوها، كما أنّه لا بُدّ من إخراج الظنون غير العقلانيّة مثل الأطياف ونحوها؛ لأنّه أجلّ من أن يحصل له الظنّ بالحكم الشرعيّ من هذه الخزعبلات، بل لو حصل له لم يكن حجّة؛ لعدم اعتناء العقلاء به.

وبذلك يحصل للمجتهد القطع بعدم حجّة هذه الظنون، كما حصل له ذلك في الظنون القياسيّة ونحوها.

وبذلك يمكننا إخراج ظنون العوامّ من دون توقّف على التمسك بما عرفت: من توقّف حجّيّتها على تماميّة مقدّمات الانسداد؛ لقيام الدليل القطعيّ على عدم الاعتناء بهذه الظنون الخياليّة.

وعلى أي حال: تكون الأسباب المولدة لظن المجتهد منحصرة بتلك الأسباب التي ادعى القائل بالانفتاح حجيتها بالخصوص، ويكون من الشواهد على ذلك ما نشاهده من وحدة الاستدلال في الفقه بين القائلين بالانفتاح والقائلين بالانسداد.

[إشكال تأثير العلم الإجمالي في أحكام المجتهد نفسه، لا أحكام غيره]

نعم، يبقى إشكال آخر، وهو: أن العلم الإجمالي المؤثر في حق المجتهد، أو العلم بعدم جواز إهمال الأحكام إنما هو في أحكام نفسه، لا في أحكام غيره، وحينئذ يكون ظنه حجة عليه في أحكام نفسه لا في أحكام غيره، وليس هذا راجعاً إلى ما في الكفاية من اختصاص حجّة الظن بمن قام عنده الذي عرفت الجواب عنه: بأن ظن المجتهد وإن اختصت حجّيته بالظان الذي هو المجتهد، إلا أن ذلك يخوله جواز الإخبار بما أدى إليه - كما عرفت تفصيله - بخلاف هذا الإشكال فإن مرجعه إلى تضيق دائرة الحجّة فيما قام عليه الظن الذي هو أحكام المجتهد، ولا يشمل ما له أحكام غير المجتهد، وأقصى ما في البين أن ظنه بحكم نفسه يوجب عليه تنجزه وجواز إخباره به. ومن الواضح أن إخبار المجتهد بحكم نفسه، لا يجدي العامي والمقلّد.

[إشكال شمول حجّة هذا الظن للأحكام غير الإلزامية]

وهناك إشكال آخر، وهو: أنه ينبغي الاختصار في حجّة هذا الظن على الأحكام الإلزامية دون غيرها؛ لأن ذلك هو مقتضى المقدمة الأولى، أعني العلم الإجمالي أو العلم بعدم جواز الإهمال.

والجواب عن هذا الثاني، إمّا بأن نقول: إن الظن المتعلّق بالإباحة أو الاستحباب أو الكراهة يكون حجة باعتبار كونه ظناً بعدم الوجوب أو بعدم التحريم، أو نقول: إن

الشارع لا يترك المكلفين سدىً حتّى في هذه الأحكام، فلا بُدَّ أن يكون قد جعل لهم الظنَّ حجةً، أو أنّ العقل يحكم بذلك، فيكون الظنّ القائم على أحد هذه الأحكام حجةً، فيندفع الإشكال الثاني.

ومنه يظهر اندفاع الإشكال الأوّل، فإنّ الظنّ من المجتهد إذا قام على إباحة حمل المصحف للحائض، أو حرمة - مثلاً - يكون ذلك المجتهد بواسطة ظنّه - بأنّ حكمها الواقعيّ هو الإباحة، أو الحرمة - ظانّاً بأنّه يجوز له أن يخبرها بذلك؛ لأنّ من جملة أحكام الحكم الواقعيّ هو إباحة الإخبار به، وحينئذٍ يكون المجتهد ظانّاً بأنّه يباح له الإخبار بالحكم المذكور.

وقد عرفت في دفع الإشكال الأوّل: أنّ ظنّه بالإباحة حجة له في ارتكاب ما ظنّ إباحته، وبذلك يكون إخباره لها بأنّ حكمها الواقعيّ هو إباحة حملها المصحف جائزاً لذلك المجتهد فيخبرها به، ويكون إخباره لها حجة عليها من باب حجّة الفتوى، فلا حظ وتدبر.

[الإشكال في أنّ جواز الإخبار بالواقع لا يتبع الواقع]

لا يقال^(١): إنّ جواز الإخبار بالواقع لا يتبع الواقع، وإنّما يتبع العالم به أو قيام الحجة عليه، والظنّ من المجتهد بأنّ حكم الحائض الحرمة لا يكون علماً، ولا حجة له على ذلك الحكم.

لأنّا نقول: قد حقّق في محله أنّ الصّدق الذي هو جائز، والكذب الذي هو محرّم

(١) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٦٤ - ٤٦٥، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ونجّز.

تابع للواقع^(١)، وأما مع عدم العلم أو مع عدم قيام الحجة فهو إنما يولد التجري أو التشريع، وذلك لا دخل له بما ندعيه من كون جواز الإخبار من أحكام الواقع، كما أن حكم العقل بقبح الكذب، وأنه من وادي ذي الملاك الواحد - وهو القول مع عدم العلم - لا دخل له أيضاً بهذه الجهة التي نحن بصدها، وكذلك كون حرمة التشريع واردة على القول بعدم العلم لا دخل له أيضاً بما نحن بصده؛ إذ لا مانع من أن نقول: بأن إباحة الإخبار تابعة للواقع، لكن لو لم يعلم بالواقع يكون إخباره بذلك الحكم تشريعاً محرماً، ولو قطع به فأخبر ثم تبين الخلاف كان معذوراً، وإن شئت فقل: لا ريب في أن الإخبار عن الحكم الواقعي ليس بتشريع.

إذا حصل للمجتهد الظن بحكم متعلق بالحائض كان ذلك ملازماً للظن بأن الإخبار بذلك الحكم الواقعي ليس بتشريع وليس بحرام، ولكن هذا الظن الثاني لا يسوغ له الإخبار إلا بملاحظة كونه حجة للمجتهد في حكم نفسه الذي هو جواز إخباره بذلك الحكم الواقعي، وبواسطة كون هذا الظن حجة له يخرج الإخبار بذلك الحكم الواقعي عن كونه تشريعاً؛ لأنه قول بالحكم الواقعي، وإخبار به مع قيام الحجة على جواز ذلك الإخبار.

ولو نوقش في ذلك^(٢): بأن إباحة الإخبار بالحكم الواقعي لا تتبع الواقع كي يكون الظن بالحكم الواقعي موجباً للظن بإباحة الإخبار به، ولو أغضى النظر عن ذلك توجه الإشكال من ناحية أخرى، وهي: أن قيام الحجة على إباحة الإخبار بالحكم الواقعي لا يخرج عن كونه تشريعاً؛ لأن حجة الظن إنما هي في إباحة إخباره لا في نفس الحكم

(١) لاحظ: أصول الفقه: ٣/ ٣٦٣، تعليقة على معالم الأصول: ٧/ ٦٢٥.

(٢) لاحظ: أصول الفقه: ١٢/ ١٨٦.

الواقعيّ كي يقال: إنّ الواقع بعد إقامة الحجّة عليه يخرج عن كونه قولاً بلا علم ولا حجّة.

فالأولى أن يقال في دفع الإشكال: إنّ البرهان المتقدّم - وهو أنّه يستحيل على الشّارع أن يترك الخلق سدىً - يكون قاضياً بحجّة ظنّ الفقيه على العوامّ من دون توقّف على الإخبار بالأحكام الواقعيّة، بل يكفيهم مجرد الإخبار بأنّ هذا الحكم الواقعيّ - مثلاً - مضمون، فالفقيه عندما يسأله العامّيّ، إمّا أن يجيبه بالصرّاحة بأنّ هذا الحكم مضمون، أو يجيبه بنفس الحكم الواقعيّ تسامحاً، وإلّا فإنّ حقّ الجواب هو الجواب بالصّورة الأولى، ولعلّ قولهم: (إنّ الأقوى) أو (الأقرب هو كذا)، أو قولهم: (عندي إنّ الحكم كذا) إيحاء إلى هذا التّسامح، فلاحظ وتأمّل.

ولا يخفى أنّه لو تمّ هذا الإشكال لجرى في صورة قيام خبر الواحد على حكم من أحكام الحائض على القول بالانفتاح؛ لأنّ جواز إخبار المجتهد بذلك الحكم متوقّف على قيام الحجّة عليه، وتماميّة حجّة ذلك الخبر في حقّ ذلك المجتهد متوقّفة على كونه ذا أثرٍ في حقّ ذلك المجتهد، وأثره هو جواز الإخبار المفروض توقّفه على الحجّة.

وإن شئت فقل: إنّ الحجّة متوقّفة على جواز الإخبار، وجواز الإخبار متوقّف على الحجّة، أو قل: إنّ جواز الإخبار متوقّف على الحجّة، والحجّة متوقّفة على جواز الإخبار. فإن أمكننا دفع الدّور - بدعوى: كون جواز الإخبار تابعاً لنفس الواقع، لا لقيام الحجّة عليه، أو بدعوى: كون جواز الإخبار من آثار العلم بالحكم، ودليل الأمانة ينزّها منزلة العلم في هذا الأثر، ليكون دليل حجّة الأمانة موجباً لقيامها مقام العلم الموضوعي - فهو، وإلّا فلا محيص لنا عن صرف إخبار المجتهد عن الإخبار بالواقع إلى الإخبار عن كون الحكم مضموناً عنده.

وهذا - أعني الإخبار عن كون الحكم مضموناً له ولو بالظنّ المطلق - لا حرج فيه؛

لعدم كونه تشريعاً، وهو بنفسه يكون حجة على العامي بواسطة دليل التقليد، بعد ضمّ أنّه يستحيل على الشارع أن يترك الخلق سدىً، وأنّه لا يريد منهم الاحتياط في تلك الأحكام، فلا حظ وتأمل.

[على تقدير تبعض الاحتياط: العامي يقلّد المجتهد في كلّ مقدّمات الانسداد]

وهذا كلّ على تقدير الكشف، والظاهر أنّ الحال كذلك على تقدير الحكومة بالمعنى الأوّل.

وأما على تقدير تبعض الاحتياط، فالذي ينبغي أن يقال هو: إنّ العامي يقلّد المجتهد في كلّ مقدّمة من مقدّمات الانسداد، بمعنى أنّ المجتهد يلزمه أن يرسم في رسالته أولاً أنّ كلّ أحد مكلف بأحكام كثيرة، وأنّه لا يجوز له إهمالها والسكوت عنها، وأنّ اللازم عليه هو الاحتياط في كلّ مورد يحتمل التّكليف به.

وهذه كلّها تقليديّة، فإنّ الأوّلين وإن كانا ضروريين بالنسبة إلى أغلب المكلفين، إلّا أنّه ربّما كان بعض العوام غافلاً عن العلم بالأحكام، وربّما كان لا يهتدي إلى أنّه لا يجوز له الإهمال، أو أنّه يجب عليه الاحتياط التامّ في أطراف العلم الإجمالي، فإنّ وجوب الاحتياط في ذلك مسألة تقليديّة؛ لاختلاف المجتهدين في ذلك^(١).

ثمّ بعد ذلك يرسم ذلك المجتهد في رسالته أنّه لو اتّفق عدم التّمكّن من الاحتياط التامّ فاللازم عليه التّبعض؛ إذ ربّ عامّ تكون تكاليفه قليلة على وجه لو احتاط في محتملاتها لم يلزم عليه محذور، لكن لو لزم المحذور فاللازم على العامي التقليد في

(١) لعلّ الغالب ذهبوا إلى وجوب الاحتياط إلّا المحقّق القميّ في القوانين ذهب إلى عدم الوجوب.

لاحظ: القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: ٩٥ / ٣، المقصد الثاني، القانون الثاني.

إسقاط البعض؛ إمّا لضرورة اختلال النظام، وإمّا للزوم العسر والحرج، وجواز إسقاط البعض تقليديّ في الثّاني، ضروريّ في الأوّل.

ثمّ بعد ذلك يرسم ذلك المجتهد في رسالته أنّ التّبعيض منحصر بالظنّ، وهذه أيضاً تقليديّة؛ إذ ربّما قيل بالتّبعيض بنحو آخر، وحيث إنّ ظنون العامّي لا عبرة بها، لا لأجل ما ذكرناه -: من أنّ حجّة ظنّه متوقّفة على تماميّة المقدّمات؛ فإنّه بواسطة أخذه بهذه الفتاوى المتدرّجة تكون المقدّمات تامّة عنده - بل إنّ ذلك لأجل أنّ ظنون العامّي لا عبرة بها من جهة كون أسبابها من قبيل القياس والاستحسان والخياليّات التي قد منع الشّرع والعقلاء منها.

ثمّ بعد هذا التّحرير في رسالته يحرّر له شيئاً آخر، وهو: أنّ ما اشتملت عليه هذه الرّسالة من الفتاوى التي أذكرها فيها هي مظنوناتي، فعلى العامّي أن يقلّده في كون تلك الأحكام مظنونات، أو أنّه بواسطة ظنّ مجتهد يحصل له الظنّ أيضاً، فيعمل بتلك الأحكام من باب كونها هي المظنونات من أطراف العلم الإجماليّ الذي لزمه التّبعيض في محتملاته بحسبها.

ولا يقال^(١): إنّ رجوع العامّي وتقليده لذلك المجتهد في هذه المسائل التي ذكرناها لا دليل عليه، لأنّه من رجوع الجاهل إلى الجاهل.

لأنّا نقول: إنّه ليس كذلك؛ لأنّ رجوعه في كلّ واحدة منها رجوع الجاهل إلى العالم، فلاحظ وتدبّر.

[الكلام في حجّة حكم المجتهد]

ثم إنّ هذا الذي تقدّم كان في فتواه، وأمّا حكمه: فإن كان ممّن انفتح له باب العلم، فلا ريب في جواز التّحاكم إليه ونفوذ حكمه، وكذلك الحال لو كان ممّن انسدّ عليه باب العلم على الكشف، بل على حكم العقل بحجّة الظّنّ أعني الحكومة بالمعنى الأوّل.

نعم، على الحكومة بمعنى تبعيض الاحتياط يمتنع التّرافع إليه ونفوذ حكمه.

أمّا الأوّل فلعدم صدق العارف والعالم عليه، وأمّا الثاني فلعدم إمكان صدور الحكم منه، فإنّ النزاع إمّا أن يكون في مورد الشبهة الحكميّة كأن يدّعي أحد الولدين إثبات الحبة شرعاً، والآخر ينكرها، أو في مورد الشبهة الموضوعيّة كأن يكون أصل الحبة مسلماً عندهما ولكن يقع النزاع بينهما في الأكبر، فكلّ يدّعي أنّه هو الأكبر، ورُبّما كان النزاع في الجهتين.

وهناك موارد للحكم من دون مخاصمة ونزاع مثل الحكم بالأهلة، ومثل الحكم للمصلحة العامّة بحرمة مباح، أو لمصلحة في قضية شخصيّة، مثل إن ثبتت عنده وقيّة دار - مثلاً - ولكن يتوقّف بقاؤها على الوقفيّة على إصدار حكم منه، وإلا عبث الأيدي بها وأخرجتها عن الوقفيّة، ونحو ذلك.

ولا يخفى أنّ النزاع لو كان على النحو الأوّل فلا يفصله مجرد بيان فتوى نفسه؛ إذ رُبّما كان المتخاصمان مجتهدين فلا يكون ضمّ فتواه إلى فتوى أحدهما فاصلاً للخصومة بينهما، كما أنّه لا محصل لحكمه بنفس الكبرى بأن يقول: حكمت بهذه الكبرى الكلّيّة، وهي أنّ الولد الأكبر يستحقّ الحبة من دون أن يطبّقها على أحد المتخاصمين، بل لا بُدّ في الحكم من تطبيق الكبرى على أحدهما.

فمرجع الحكم حينئذٍ هو الحكم بانطباق الكبرى على الصّغرى ليكون أشبه شيء

بالشكل الأوّل وأخذ النتيجة، لكن لا بمجرد الاستدلال والإخبار بالنتيجة، بل لا بُدَّ من الحكم وإنشائه، وجعله على الصغرى.

وبعبارة أخرى: لا بُدَّ أن يقول: حكمتُ بأنّ هذا الولد الأكبر يستحقّ الحبوّة، فإنّ مرجع الحكم إلى إنشاء حكم على هذه الصغرى مطابق للحكم الكبرويّ الشرعيّ المنطبق على تلك الصغرى، على وجه لو كان أمامه خمر وكان المورد مورد حكومة لصحّ له أن يحكم بأنّ هذا خمر محرّم بيعه أو شربه، ونحو ذلك من كبريات أحكام الخمر.

وذلك عبارة أخرى عن إنشائه لحكمٍ على هذا الموجود مطابق للحكم الكبرويّ المنطبق، فهو يجعل ذلك الحكم الكبرويّ مستنداً في حكمه، أو آلة في حكمه، والأقرب أنّه يحكم على هذا الفرد بالحكم الكبرويّ الإلهيّ المنطبق عليه، وتلك سلطة إلهيّة خوّله الشّارع إياها.

وهذا هو محصل قوله عليه السلام في المقبولة: (إِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا)^(١) من دون فرق في ذلك بين موارد الحكم التي أشرنا إليها من موارد الشّبّهات الحكميّة أو الموضوعيّة، أو موارد المصالح النوعيّة حتّى في مثل الأهلّة، فهو يحكم بأنّ هذه اللّيلة ليلة عيد، وأنّ غداً عيد محرّم صومه حكماً خاصّاً على اليوم المذكور الذي هو من صغريات العيد الذي له ذلك الحكم الكبرويّ الكلّيّ، وحينئذٍ فمَنْ انسَدَّ عليه باب العلم بالكبرويّ في مورد ذلك الحكم، ولا يعمل في ذلك المورد ولا في غيره إلّا بالاحتياط جرياً على مقتضى العلم الإجماليّ، كيف يتأتّى منه الحكم في هذا المورد الذي ليس هو إلّا الحكم على طبق الكبرى الكلّيّة - المفروض أنّه غير عالم بها، حتّى لو فرضناه عالماً بجميع الأحكام الكلّيّة سوى حكم هذا المورد - ؟ لم يتأتّ منه الحكم في هذا المورد فضلاً عمّا إذا لم يكن عالماً إلّا

(١) وسائل الشّيعّة: ٢٧/١٣٧، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب ١١ ح ١.

بموارد الضروريات من الدين أو المذهب أو المتواتر من الأخبار.

وإن شئت فقل: إنه لا بُدَّ في الحاكم الذي نصبه الشارع للحكومة من كونه عالماً بأحكامهم عارفاً بها، وهذا شرط المنصب نظير اشتراط العدالة فيه، وهناك شرط آخر قهري، وهو أنه عند حكمه في مورد من الموارد لا بُدَّ أن يكون عالماً بالحكم الكبروي في ذلك المورد سواء كان عالماً بجميع الأحكام ما عدا ذلك المورد، أو لم يكن عالماً إلا بالضروريات، وما دلت عليه المتواترات.

ومن ذلك كله يظهر لك الإشكال فيما أفاده في الكفاية في هذا المقام بقوله تعالى: (إِلَّا أَنْ يُقَالَ بِكُفَايَةِ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ فِي مَوَارِدِ الْإِجْمَاعَاتِ، وَالضَّرُورِيَّاتِ مِنَ الدِّينِ أَوْ الْمَذْهَبِ، وَالْمُتَوَاتِرَاتِ إِذَا كَانَتْ جُمْلَةً يَعْتَدُّ بِهَا، وَإِنْ انْسَدَّ بَابُ الْعِلْمِ بِمَعْظَمِ الْفُقَهَاءِ، فَإِنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ أَنَّهُ مَمَّنَ رَوَى حَدِيثَهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَنَظَرَ فِي حِلَالِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحَرَامِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَعَرَفَ أَحْكَامَهُمْ عُرْفًا حَقِيقَةً)^(١)، انتهى.

فإن هذا وإن صدق عليه أنه عارف بأحكامهم عَلَيْهِ السَّلَامُ، إلا أن ذلك لا يحقق إلا الشرط الأول الذي هو شرط المنصب، دون الشرط الثاني الذي هو العلم بالحكم الكبروي في ذلك المورد الذي هو مورد الحكم.

نعم، لو كان الحكم الكبروي في مورد القضاء من تلك الأحكام الضرورية لكان الشرط متحققاً، لكن يبقى الكلام في الشرط الأول الذي هو شرط المنصب، وهذا المقدار من المعلومات الضرورية لا يحقق شرط المنصب؛ إذ إن هذه المعلومات لا يخلو منها أغلب العوام.

مضافاً إلى ما عرفت من الإجماعات، فإنها إن رجعت إلى الضروريات لم تكن قسماً

(١) كفاية الأصول: ٤٦٦، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ونجز.

آخر غيرها، وإن لم ترجع إليها فالإجماع المحصّل غير حاصل، والمنقول منه لا دخل له في حقّ ذلك الذي انسدّ عليه باب العلم؛ لأنّه من جملة الأمارات الخاصّة المفروض فيها الانسداد.

ومنه يعلم الحال في المتواترات، فإنّها إن كانت قطعيّة الدلالة فهي مجرد فرض لا واقعيّة له، وإن لم تكن قطعيّة الدلالة كان حالها حال آيات الأحكام في توقّفها على إعمال الأمارات العقلانيّة من أصالة الظهور ونحوها، والمفروض انسداد باب العلم فيها، فلا حظ.

ثمّ قال: (وأما قوله عليه السلام في المقبولة: (فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا)، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم عليه السلام، كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيّة، وليس مثل ملكيّة دارٍ لزيد أو زوجيّة امرأة له من أحكامهم عليه السلام، فصحة إسناده حكمه إليهم عليه السلام إنّما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم عليه السلام^(١))، انتهى. والظاهر أنّ مراده بهذه الجملة دفع الإشكال من الجهة الثّانية، وحاصل الإشكال هو: أنّ صدق (عَرَفَ أحكامهم) على هذا الشخص بواسطة معرفة تلك الصّروريّات لا توجب أن يكون حكمه حكماً بأحكامهم، كما هو مفاد المقبولة.

وحاصل الجواب: أنّ هذه الجملة في المقبولة لا تدلّ على اعتبار كون حكمه حكماً بأحكامهم، بل إنّ المراد بقوله عليه السلام: (فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا) هو التّنزيل لأنّه لما كان منصوباً منهم عليه السلام للحكم يكون حكمه حكماً لهم، نظير قولك: بنى الأمير المدينة؛ لأنّ البناء كان بأمره، ولما كان حكم هذا الحاكم بأمرهم عليه السلام كان حكمه حكمهم، وإن لم يكن لهم حكم كلّّي يكون ذلك الحاكم في حكمه قد طبّق على صغراه التي هي مورد حكمه.

وفيه ما لا يخفى.

أما أولاً: فلما عرفت: من أن ذلك - أعني وجود الحكم الكبرويّ منهم، وتطبيقه على صغرى المورد بعد علمه بذلك الحكم الكبرويّ - ضروريّ في الحكومة؛ لما عرفت من أن مرجعها إلى الحكم بانطباق الكبرى الكلّيّة على المورد، حتّى أن الرواية المقبولة لو لم تكن فيها دلالة على ذلك الشرط لكانت الصّورة قاضية باشتراطه.

وقد عرفت: أن هذا المقدار من لزوم معرفة الكبرى وتطبيقها على المورد ضروريّ في إمكان صدور الحكم منه، من دون فرق في ذلك بين الشّبهات الموضوعيّة والشّبهات الحكميّة، فإنّ العلم بالكبرى الكلّيّة التي هي حكمهم ضروريّ في ذلك كلّ.

وثانياً: إنّ ما أفاده في معنى هذه الجملة لا يلائم ظهورها، بل لا يمكن أن يكون هو المراد منها، إذ لو كان المراد هو التّنزيل المذكور لكان حقّ التعبير أن يقال: (إذا حَكَمَ كان حُكْمه حكماً)، والمفروض أن لفظ الجملة في الرواية المذكورة هو (إذا حَكَمَ بِحُكْمِنَا، فلم يُقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ اسْتَخَفَّ وَعَلَيْنَا قَدْ رَدَّ إلخ)^(١) بعد قوله عليه السلام: (ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)، وهو ظاهر بل صريح في أن المراد بقوله: (حكم بحكماً) هو أنّه يحكم بذلك الحكم الذي عَرَفه على ما عرفت من كون حكمهم الكلّيّ آلة أو سبباً أو مدركاً في حكمه الشّخصيّ الذي حكم به، أو أن حكمه الشّخصيّ يكون حكماً بانطباق ذلك الحكم الكلّيّ الكبرويّ على المورد الخاصّ.

وأين هذا من كون ذات حكمه الشّخصيّ منسوباً إليهم عليهم السلام؛ لكونه منصوباً منهم عليهم السلام، وما معنى الباء في توسّطها بين المنزل والمنزل عليه، حتّى أنّا لو جعلناها زائدة أو جعلناها لمجرّد التعدية لا يكون ذلك منطبقاً على القواعد العربيّة؛ لأنّ الفعل المنزل

(١) وسائل الشّيعّة: ٢٧/١٣٧، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب ١١ ح ١.

لا يتعدّى بنفسه، ولا بالباء إلى المنزل عليه، فلا يقال للباي إنّه (بنى ببناء الأمير)، أو (بنى بناء الأمير) في مقام بيان أنّ بناءه بناء الأمير؛ لكونه بأمره، وذلك واضح لكلّ من كان له أدنى إلمام بصناعة الكلام، فلاحظ وتدبّر.

[تجدّد النظر في ابتناء ما ذكر على انحصار موارد الحكم

بموارد العلم بالحكم الواقعيّ]

هذا ما كنّا حرّره^(١) سابقاً، لكنّه مبنيّ على انحصار موارد الحكم بموارد العلم بالحكم الواقعيّ - ولو تنزيلاً - المنحصرة بموارد الأمارات والأصول الإحرازية، دون موارد الأصول الشرعيّة غير الإحرازية وموارد الأصول العقليّة.

ولا يخفى ما فيه، فلا بُدّ من التوسّعة في ذلك الحكم، وهو ما يكون على حسب الوظيفة المقرّرة شرعاً أو عقلاً، وحينئذٍ يفتح باب الحكم للقاتل بالانسداد ولو على الحكومة بمعنى تبعيض الاحتياط، بناءً على ما قدّمناه وشرحناه خصوصاً فيما تقدّم في هذه الدّورة الأخيرة^(٢): من أنّ المراد من الظنّ الذي يجب العمل [به] من باب الانسداد ليس هو كلّ ظنّ سخيّف، بل ليس في البين إلّا تلك الطّرق الشرعيّة، غايته أنّا نثبت وجوب العمل على طبقها بدليل الانسداد بأحد أنحائه الثلاثة، وذلك لا يوجب خللاً في العلم والاجتهاد والاستدلال، فلاحظ ما شرحناه فيما تقدّم قبل أيام^(٣)، وتأمّل.

(١) يظهر من المصنّف أنّه قد أضاف هذا المقطع لاحقاً عند مراجعته لما كتبه سابقاً، حيث أرّخه (يوم الجمعة ذي الحجة ١٣٨٢) للهجرة كما هو مثبّت بأوراق ألصقت بعد ذلك.

(٢) لاحظ: أصول الفقه: ١٢ / ١٨٤، كتاب التعادل والتّراجيح .

(٣) لاحظ: صفحة (٥٦) وما بعدها.

فلو لم يكن بيد المجتهد أمانة على الحكم، ولا أصل إحراريّ، ورجع إلى الأصل الشرعيّ غير الإحراريّ، فتارة تراه يتوقّف حتّى في كون المرجع هو الأصل المذكور - أعني البراءة - فذلك لا فتوى له أصلاً، ويلزم الرجوع إلى غيره وإن لم يأذن هو فيه، وفي مثل ذلك لا يتأتّى منه الحكم، أمّا لو كان الحكم بالبراءة قريباً عنده، لكنّه يتحرّج من ذلك، فهذا يتأتّى منه الحكم على طبق البراءة، كما يتأتّى منه الفتوى على طبقها وإن جوّز لمن قلّده الرجوع إلى غيره في هذه المسألة، وقد حرّرنا هذه المسألة أخيراً فيها علّقناه على العروة في كتاب الطّهارة^(١).

[موارد احتياط المجتهد التي يجوز الرجوع فيها إلى غيره]

والخلاصة هي أنّ موارد احتياط المجتهد التي يجوز رجوع مقلّده فيها إلى الغير هي على أنحاء:

[النحو] الأوّل: ما يكون المجتهد فيها مائلاً إلى عدم التّكليف، ولكنّه تحرّجاً منه لا يفتيه بذلك، ويجوّز له الرجوع فيه إلى الغير.

النحو الثاني: هو ما يكون المجتهد فيه متوقّفاً ومتحرّجاً حتّى من الرجوع إلى البراءة، وهذا مورد الاحتياط اللازم الذي عناه في مسألة (٦٣)، ومسألة (٦٤).

النحو الثالث: هو ما يتعيّن في نظر الفقيه الرجوع فيه إلى الاحتياط.

والأوّل: لا يكون الاحتياط فيه لازماً بنظر الفقيه، ويجوز الرجوع فيه إلى الغير، وغالباً يكون مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى على خلافه.

(١) مخطوط، يعمل بعض الأفاضل على تحقيقه وقد شارف على الانتهاء وسيُشر قريباً بإذنه تعالى.

والثَّاني: ما يكون الاحتياط فيه لازماً على الفقيه في عمل نفسه، ويجوز الرجوع فيه إلى الغير.

والثَّالث: ما يكون الاحتياط فيه لازماً على كُلِّ من الفقيه وعلى مقلَّديه، ولا يجوز فيه رجوع مقلَّديه إلى الغير.

فينبغي ملاحظة الموارد التي يحتاط فيها المجتهد، وأنَّ المنشأ في احتياطه ما هو؟ ومن هذا القبيل ما لو وقف المجتهد في كُلِّ السُّبُهَاتِ التَّحْرِيْمِيَّةِ بَيْنَ أدلَّةِ الاحتياط وأدلة البراءة، فإنَّ ترجُّح في نظره أدلة البراءة جرى في عمل نفسه عليها، وأفتى مقلَّديه بمقتضاها، ولا حرج على مقلَّده في ترك العمل بالبراءة والالتزام بالاحتياط، وإنَّ ترجُّح في نظره أدلة الاحتياط جرى في عمله على الاحتياط، وأفتى مقلَّديه بالاحتياط، وكان هذا الاحتياط لازماً عليه وعليهم، وليس له في هذه الصُّورة إرجاع مقلَّديه إلى غيره ممَّن يقول بالبراءة، كما أنَّهم لا يجوز لهم الرجوع إلى غيره القائل بالبراءة، وكانت فتواه بالاحتياط في هذه المسألة كفتواه بالاحتياط في مسألة الأقلِّ والأكثر الارتباطيين في عدم إمكان رجوع مقلَّديه إلى غيره ممَّن يفتي بالبراءة في ذلك، فلا يكون أمثال ذلك داخلاً في الاحتياط الَّذي قال عنه في العروة في مسألة (٦٣): من أنَّ احتياطات الأعلام إذا لم يكن له فتوى يتخَيَّر المقلَّد بين العمل بها، وبين الرجوع إلى غيره الأعلام فالأعلم^(١)، وهكذا ما ذكره في مسألة (٦٤)^(٢).

وفي الحقيقة إنَّ هذا ليس من الاحتياط، بل هو فتوى بالاحتياط، والاحتياط الصَّرف الَّذي عناه في مسألة (٦٣) ومسألة (٦٤) هو ما ستعرفه - إن شاء الله تعالى - في

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدَّة من الفقهاء): ٥٤ / ١.

(٢) المصدر السَّابق.

الصورة الثالثة، وهي صورة التردد والتحير وعدم الفتوى، ومنه الاحتياط الواجب في مسألة القصر والتام في الشبهة الحكمية، وفي مسألة المتباينين إذا كانت حكمية، مثل التردد بين الظاهر والجمعة.

ولو توقف في الترجيح، فلم يقدم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط، ولا أدلة الاحتياط على أدلة البراءة، ولم يجوزم بكون ذلك من التعارض والتساقط، بل وقف وقفة التحير بين هذه الأمور الثلاثة كان في هذه الصورة شاكاً في لزوم الاحتياط، كما هو شاك في جواز الرجوع إلى البراءة، وحينئذ فعله التوقف في عمل نفسه؛ لأنه لا طريق له حينئذ إلى ارتكاب ما هو مورد الشبهة التحريمية كالتنبك، بل عليه في عمل نفسه تركه الموافق عملاً لأدلة الاحتياط وإن لم يكن ذلك منه أخذاً بأدلة الاحتياط، بل كان من مجرد التحير والتوقف بين الاحتياط والبراءة.

وفي هذه الصور يكون لمقلده الرجوع إلى الغير، حتى لو كان ذلك الغير يفتي بالبراءة، ولا يتوقف رجوع مقلده إلى ذلك الغير على أخذ الإجازة منه بعد فرض اطلاعه على توقفه وتردده، وأنه لا فتوى له في هذه المسألة، ويكون ذلك هو محصل قوله في الرسالة العملية: (الأحوط ترك شرب التنبك، ويجوز الرجوع فيه إلى غيري).

وهذا التفصيل جارٍ فيما لو كانت الشبهة الحكمية وجوبية، فربما قيل بلزوم الاحتياط فيها؛ لأخبار الاحتياط، وربما قيل - كما عليه الأكثر - بالبراءة فيها؛ لقاعدة البراءة، بل كثيراً ما تطرأ هذه الحالة على المجتهد بالنسبة إلى دليل واحد، مثل أدلة انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة بحيث إنه لا يحصل له الجزم بمقتضاها؛ لتسقط بذلك قاعدة الطهارة، كما أنه لا يحصل له الجزم بخلافها؛ ليكون المرجع له في ذلك قاعدة الطهارة.

وهكذا الحال في الاحتياط في لزوم سجود السهو لكل زيادة ونقيصة ما عدا

الخمسة المعروفة لو كان منشؤه التوقف والتّحير في تماميّة ما دلّ على الوجوب لكلّ زيادة ونقيصة لتسقط البراءة من وجوبه أو عدم تماميّته؛ ليكون المرجع هو البراءة عن وجوبه، ففي الحقيقة هو شكّ في كون المرجع هو البراءة.

ومن ذلك قول بعضهم^(١): الأحوط ترك حلق اللّحية، ويجوز الرّجوع في ذلك إلى غيري، لو كان ذلك الاحتياط ناشئاً عن التّردّد في تماميّة دليل التّحريم بحيث وقف المجتهد موقف الحيرة من تماميّة ذلك من دون أن يجزم بعدم التّماميّة.

ولا يقال^(٢): إنّ إذا وقف موقف الحيرة في التّماميّة كان لازمه الجزم بعدم التّماميّة، فإنّ الشكّ والتّردّد في الحجّيّة يوجب الجزم بعدمها، ويتّضح كون المرجع هو البراءة، فإنّ ذلك وإن كان كذلك، إلّا أنّ هذه حالة وجدانيّة تحصل للمجتهد بحيث يبقى متردّداً وحائراً في تماميّة الحجّيّة، على وجه لا يحصل له الجزم بعدم التّماميّة اللازم لعدم الحجّيّة لكي يحصل له الجزم بالرّجوع إلى البراءة، بحيث يجزم أنّ الحكم الظّاهريّ هو البراءة.

وقد تعرّضنا لبعض هذه التّفاصيل فيما علّقناه على العروة في مبحث الجنابة في شرح قوله: (والأحوط في وطء البهائم من غير إنزال الجمع بين الغسل والوضوء)^(٣)، وكذلك في مباحث النّجاسة، فيما يتعلّق بالعفو عن المحمول، وهل يشمل الميتة^(٤).

(١) لاحظ: روضة المتّقين: ١/ ٣٣٣.

(٢) لاحظ: منتهى الأصول: ٢/ ٦٢١.

(٣) مخطوط، يعمل بعض الأفاضل على تحقيقه وقد شارف على الانتهاء وسيُشر قريباً بإذنه تعالى.

(٤) لاحظ: دليل العروة الوثقى: ٢/ ٣١٢-٣١٣.

فصل

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزئ

[كلام صاحب الكفاية نُقِلَ في إمكان التجزئ ومناقشته]

وقد برهن في الكفاية على إمكان التجزئ باختلاف الأبواب في سهولة المدرك وصعوبته، واختلاف الأشخاص في الاطلاع والمهارة.

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يوجب التفاوت في الملكة في ناحية الضعف والقوة، والذي يتولّد من ذلك هو التقسيم إلى الأعم وغير الأعم، ولكن ربّما كان ذلك موجباً لتحقيق ملكة الاستنباط في بابٍ وعدمها في الباب الآخر، فيكون موجباً للتفاوت بحسب القلّة والكثرة، وهو حاصل الإطلاق والتجزئ.

ثمّ إنّّه أكمل الاستدلال على إمكان التجزئ بأنّه لا محيص عنه لاستحالة الطّفرة^(١)، حيث إنّ الملكة إنّما تحصل تدريجاً لا دفعة، وحصولها تدريجاً عينُ التجزئ الذي هو عبارة عن التدرّج في الملكات، وليس ذلك تبعضاً في نفس الملكة كي يتوجّه عليه الإشكال - من طرف مانعي إمكان التجزئ - بأنّها بسيطة لا يتطرّقها التبعض، بل هو من قبيل تعدّد الملكات، فكلّ باب له ملكة خاصّة به، فلا يكون التدرّج إلّا من قبيل تعدّد الملكات، فهو على ما أفاده العلامة الأصفهانيّ في حاشيته من قبيل تعدّد البسيط، لا من قبيل تبعضه^(٢).

(١) كفاية الأصول: ٤٦٧، كتاب الاجتهاد والتقليد، فصل تقسيم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ.

(٢) لاحظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٣٧٢ / ٦ - ٣٧٣.

قلتُ: وعلى ذلك يكون المتحصّل هو أنّ التّجزيّ نوعان:

الأوّل: ما يكون ناشئاً عمّا تقدّم من الاختلاف في المدرك والفهم، الموجب لتحقيق الملكة في الباب السّهل المأخذ، وعدم تحقّقها في الباب الصّعب المأخذ.

الثّاني: ما يكون ناشئاً عن التدرّج، فهو في أثناء استمراره يكون قد حصل على الملكة فيما مضى، ولم تحصل له الملكة فيما سيأتي، مع فرض إمكان حصولها له بالاستمرار على العمل بخلاف الأوّل، فإنّه لا يمكنه الحصول إلّا على ما قد حصل.

والخلاصة: إنّ تبعض الملكة غير معقول، بخلاف تعدّد الملكات، كما تراه في ملكة علم النّحو مثلاً، وملكة علم الطّب، وملكة علم الحساب.

ولو قيل بالفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه: بأنّ الطّب غير الحساب فلا مانع من تعدّد الملكة فيهما، بخلاف ما نحن فيه فإنّ الأمر لا يخرج عن الاستنباط، وملكته واحدة لا تعدّد فيها.

لقلنا: إنّ لا مانع من تعدّد الملكات باعتبار تعدّد أنواع الاستنباطات، كما في ملكة العدالة، فإنّها وإن كانت عبارة عن ملكة الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرّمات، إلّا أنّ المكلف إذا انتبه من غفلته التي ألحقته بالحيوانات، بل جعلته أضلّ منها كما تضمّنه قوله تعالى: ﴿يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(٢) وأراد أن يتخلّى عن المحرّمات، ويتحلّى بالواجبات، فعليه أن يفكر في كلّ واحدٍ واحد من هذه الصّفات، ويجاهد نفسه على ترك الغيبة - مثلاً - بأنواع

(١) سورة محمد، الآية: ١٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

المجاهدات، من ردعها وتعذيبها على ذلك بأن يحرمها من شهواتها إلى غير ذلك من أنواع المجاهدات، وبعد تلك الاجتهادات يكون تركها عادياً له، ثم يترقى إلى أن يكون ملكة.

وهكذا الحال في جميع صفات التّخلية والتّحلية^(١) الرّاجعة إلى الرّذائل والفضائل، فهو يستمر على تحصيل الملكات فيكون بعد الإكمال من تعدّد الملكات، ولكنه مع ذلك يمكن التّفرة بينه وبين ما نحن فيه، فإنّ الملكة فيه تحصل بعد الاجتهاد، وما نحن فيه - الذي هو ملكة الاستنباط - لا يكون الاستنباط والاجتهاد إلّا ناتجاً عن تلك الملكة، لا أنّها ناتجة عنه.

والحاصل: أنّ هذا المتدرّج في الاستنباط عندما يفرغ عن باب ويريد التّنقل إلى الاستنباط في الباب الذي بعده، إنّ كان له ملكة الباب الثاني قبل دخوله فيه فهذا واجد لملكة الكلّ من أوّل الأمر، وإن لم يكن له ملكة ذلك الباب: كيف يمكنه الاستنباط فيه مع فرض عدم حصوله على ملكته؟! مضافاً إلى أنّ لازمه أن يكون للمجتهد المطلق ملكات غير متناهية، أو كما أنّ الاستنباط في كلّ باب يغيّره في الباب الآخر، فهو في كلّ فرع يغيّره في الفرع الآخر، والذي أخاله أنّ لنا مقامين: مقام الملكة، ومقام الاستنباط الفعليّ - أعني استخراج الفرع من أصله - الذي هو عبارة عن العلم بالحكم عن دليله، والذي هو قابل للتدرّج هو المقام الثاني.

(١) المقصود من التّخلية: هو تطهير النّفس من رذائل الأخلاق، كالخسد والرّياء، والكبر، والعجب، وحبّ الدّنيا، وغيرها من الرّذائل التي يذكرها علماء الأخلاق. والمقصود بالتّحلية: هو العمل بالطّاعات والمبرّات والقربات، ممّا يترتّب عليه تحلّي القلب بتركيته بالفضائل كالعفة والشّجاعة والحكمة. لاحظ: جامع السعادات: ٣/ ١٥٨ (بتصرّف).

وأما المقام الأوّل - أعني مقام ملكة الاستنباط والقدرة عليه - فهو غير قابل للتدرّج، وهو إنّما يحصل بعد الفراغ عن إتقان الأصول بمباحثه اللفظيّة وأدلّته العقلية، فعند فراغه من ذلك يكون قد حصل على تلك الملكة، وحصلت عنده تلك القدرة، ولم يبقَ له إلاّ إعمالها في مواردّها، وهو لا يكون إلاّ تدريجيّاً، بل هو لا يتناهى.

[كلام المحقّق العراقيّ نَحْذَرُ في التّجزّئ ومناقشته]

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أفاده الأستاذ العراقيّ نَحْذَرُ في مقالته صفحة (٢٠١) بقوله: (وأما لو قدر على إعمال جميع القواعد المحتاج إليها في مسألة خاصّة فلا قصور في صدق اجتهاده في شخص تلك المسألة وإنّ قصر باعه عن إعمال قواعد مسألة أخرى غير مرتبطة بالمسألة المزبورة).

وتوهم عدم التّفكيك بين المسائل في حصول القدرة على إعمالها - ولو من جهة وجود جهة خفيّة في تطبيقها على المورد مع كون القاعدة منقّحة عنده فضلاً عن عدم تنقيحه بعض قواعدها - في غاية السّقوط؛ لاختلاف درجات الفهم والنّظر على وجه لا يكاد يخفى على ذي مسكة إلخ^(١).

فإنّ اختلاف درجات الفهم لا يوجب عدم التّمكّن من التّطبيق، وإنّما يوجب ضعف التّطبيق الرّاجع إلى الأعلميّة وعدم الأعلميّة، فالعمدة هو عدم إمكان التّفكيك في معلوميّة تلك القواعد، وقد عرفت أنّه لا يمكن؛ لارتباط تلك القواعد ببعضها ببعض، فهو لا يعرف قاعدة من القواعد إلاّ بعد معرفة باقي القواعد، ولا يحصل ذلك - أعني معرفة جميع القواعد - إلاّ بعد إكماله علم الأصول برمّته، وحينئذٍ تحصل له الملكة

المطلقة، ثم يستمر في تحصيل العلم بالأحكام من أدلتها التفصيلية^(١).

[كلام الميرزا النائيني تَدُلُّ بإمكان التجزئ]

وأما ما عن شيخنا تَدُلُّ في أن أقل مراتب التجزئ هو أن يعلم بحجّة الظواهر، وأن نضيف إليها حجّة الخبر، فيمكنه حينئذٍ استنباط جملة من الأحكام في العبادات، فلا يخلو عن تأمل.

فإن ظاهره الالتزام بأن الملكة ذات مراتب، وهي حينئذٍ تختلف في الشدة والضعف، وأن ما عند المتجزئ هو أقلّ المراتب، وما عند المجتهد المطلق هو أعلاها^(٢).

[كلام المصنّف تَدُلُّ في استحالة التجزئ]

وقد عرفت أن هذا الاختلاف لا يتولّد منه الإطلاق والتجزئ، وإنّما يتولّد منه التفاوت في الفضيلة، وهي راجعة إلى الأعلمية.

هذا، مضافاً إلى أن مسائل الأصول مرتبطة، يكون الكثير منها بالنسبة إلى الآخر من قبيل الأصول الموضوعية المأخوذة على سبيل التسليم، فإنّ حجّة الظواهر موقوفة على حجّة السيرة العقلية، وحجّة ظهور الكتاب موقوفة على ذلك، ومن جملة أدلتها الأخبار التي أرجعت الراوي إلى ظهور الكتاب، مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَام: (هذا يعرف من كتاب

(١) هذا المقطع وجدته في هامش المخطوط دون إشارة إلى محلّ وضعه، وقد وضعته هنا لاعتقادي بأنّ هذا هو مكانه المناسب.

(٢) رسائل الاجتهاد والتقليد: ١٠ وما بعدها.

الله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)^(٢).

ومن الواضح أنّ حجّة السيرة تحتاج إلى عدم الردع، واحتمال الردع لا يُنفي إلّا بأصالة العدم، فلا بُدّ له من معرفة أصالة العدم، وما الدليل عليها، الاستصحاب أو غيره، وما الدليل على الاستصحاب.

فلا بُدّ من إكمال بإكمال مباحث الاستصحاب، ولا تكمل إلّا بتمام مباحث الأصول، وهكذا حجّة خبر الواحد، فإنّها لا تكمل إلّا بإكمال مباحث الأصول حتّى مباحث الأوامر والنّواهي، بل حتّى باب الضّدّ والتّراحم، ومن جملة ما يعتمد في حجّة الخبر الموجود في المسألة هو أن لا يكون له معارض، ولا بُدّ من أصالة عدم المعارض، وهل التّعارض من قبيل التّراحم، أو أنّه مبحث آخر؟

والحاصل: أنّ مباحث الأصول مربوط بعضها ببعض، ولا يمكنه الفراغ من مسألة على سبيل الاجتهاد فيها إلّا بالفراغ من الجميع، وإذا فرغ من الجميع حصلت له قوّة الاستنباط في جميع أبواب الفقه لاسيّما بعد ما يتمرّن عليه من الأمثلة الفقهيّة في طيّ تحارير المسائل الأصوليّة، وحيثنّ لا يكون عند فراغه من الأصول إلّا مجتهداً مطلقاً.

نعم، لا يصدق عليه فعلاً أنّه عالم بجميع الأحكام الفقهيّة، فإنّ ذلك لا يكون إلّا تدريجياً، ويكون الاجتهاد بمعنى ملكة الاستنباط أعمّ مطلقاً من العلم بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة، فكل عالم بالأحكام الشرعيّة عن أدلّتها يكون مجتهداً مطلقاً، وليس كلّ مجتهد مطلق عالماً بالأحكام الشرعيّة؛ لما عرفت من حصول ملكة الاستنباط في جميع الأبواب مع أنّه لم يستنبط إلّا القليل، بل ولو لم يستنبط شيئاً أصلاً.

(١) سورة الحجّ، الآية: ٧٨.

(٢) لاحظ: وسائل الشّيعه: ١ / ٤٦٤، كتاب الوضوء، ب ٣٩، ح ٥.

أما مدار قوّة الاستنباط والمهارة فيه، فهو تابع لقوّة مهارته في الأصول، ورُبّما قويت تلك القوّة، وقويت مهارة الشخص في الاستنباط بالاستمرار فيه، إلّا أنّ هذه القوّة وذلك الضّعف ليست براجعة إلى التجزئ، بل هي راجعة إلى الأفضليّة والأعلميّة، وحيث قد تحقّق لك أنّ العلم بالأحكام عن أدلّتها التفصيليّة غير الاجتهاد، وإن كان الأوّل متوقّفاً على الثّاني.

[المأخوذ في حجّة الفتوى ونفوذ القضاء]

فاعلم أنّ المأخوذ في حجّة الفتوى وفي نفوذ القضاء هو الأوّل، ونحن وإن قلنا إنّ المتعيّن في حجّة الفتوى هو فتوى الأعلّم، وفي الحكومة في الشّبهات الحكميّة هو الأعلّم، بل رُبّما قلنا بذلك في الحكومة في الشّبهات الموضوعيّة؛ لتوقّف الحكومة فيها على تعيين المدّعي والمنكر المبني على تعيين مَنْ يكون قوله على طبق الأصل أو الحجّة من الطّرفين، وذلك راجع إلى الشّبهات الحكميّة، إلّا أنّا يمكننا القول بأنّ المدار في الأعلميّة على الأفضليّة في تلك القوّة، وإن لم يستنبط إلّا القليل من الأحكام.

نعم، لا بُدّ من أن يصدق عليه أنّه عارف بالأحكام، ولا يتوقّف ذلك على تماميّة الاستنباط في جميع الأحكام، بل رُبّما كان ذلك محالاً لعدم تناهي الفروع الفقهيّة، بل يكفي أنّا عارف ومستنبط للأغلب، بل رُبّما قلنا إنّنا يكفينّا الاستنباط في البعض تعبّداً بقوله: (عرف شيئاً من قضايانا)، وإلّا لكفانا مجرد فعلية تلك الملكة وإن لم يكن هناك استنباط حتّى في قبال: (عرف جميع أحكامنا)؛ لأنّه عارف معرفة قريبة من الفعلية.

ولأجل ذلك نرجع فيما طرأت مسألة للفتوى أو للخصومة إلى مَنْ لم يكن قد استنبط حكمها إذا كان مَنْ نرجع إليه يستنبطها عند عرضها عليه كما نراه عياناً عند تقديم الاستفتاء إلى مَنْ يكون مرجعاً للتقليد، فإنّه رُبّما كان ذلك المرجع غير ملتفت إلى

ذلك الفرع أصلاً، إلّا أنّه بمجرّد التفاته إليه يستنبط الحكم، فيفتي به أو يحكم به، وما ذلك إلّا من جهة قوّة ما لديه من الملكة الّتي هي الحجر الأساسيّ في حجّة فتواه، وفي نفوذ قضائه.

[خلاصة في بيان أدلّة التقليد]

والخلاصة هي: أنّ أدلّة التقليد عبارة عن السّيرة على رجوع الجاهل إلى العالم، وما دلّ على السّؤال من أهل الذّكر، ونحن ندّعي أنّ هذا الّذي حصلت له الملكة عالم بالحكم الّذي نسأله منه، فتكفي تلك الملكة في جواز الرّجوع إليه وفي نفوذ حكمه، ومع قطع النّظر عن ذلك نقول: نحن إنّما نأخذ بفتواه بعد استنباطه لها، ولا ريب في أنّه بعد استنباطه لذلك الحكم يكون عالماً به، فيكون أخذنا لتلك الفتوى منه أخذاً من العالم، وهكذا الحال في قضائه، فإنّه لا يقضي في المسألة إلّا بعد استنباط حكمها.

وأما ما دلّ على اعتبار علمه بأحكامها من مثل المقبولة ونحوها، فيمكننا القول بأنّ ذلك ليس له موضوعيّة بحيث أنّه لا يجوز العمل بهذه الفتوى منه الّتي هو عالم بها إلّا إذا كان عالماً بباقي الأحكام، ليكون هذا الشرط نظير اشتراط العدالة، بل ليس ذلك إلّا من قبيل الطّريقيّة، وأنّ المراد هو أن لا يكون المرجع جاهلاً فيما يرجع فيه إليه.

ولو أغضى النّظر عن ذلك لقلنا: إنّّه بواسطة تلك الملكة يصدق عليه أنّه عارف بالأحكام وإنّ لم يستنبطها فعلاً، ولو أغضى النّظر عن ذلك لقلنا: إنّّه يكفي في كونه عالماً بالأحكام هو علمه بمقدار معتدّ به من الأحكام الّتي حصّلها من أدلّتها، فإنّ ذلك بضميمة ملكته الفعلية كافٍ في صدق كونه عالماً بالأحكام وإنّ لم يكن له علم فعليّ بجمعها، بل قد عرفت محالّة ذلك.

هذا كلّه مع قطع النّظر عن الأعلميّة، بل إنّنا نفرضه مع افتراض كون ملكته أقوى

من غيره حتّى ممّن أكمل استنباطاته، وإلا فلو كانت ملكة غيره أقوى من ملكته لم يجوز لنا تقليده ولا التّرافع إليه، فلاحظ.

[عدم معقولية التجزئ في ملكة الاجتهاد]

وقد ظهر لك من جميع ما حرّره أنّ التجزئ في الملكة غير معقول، وأنّ المعقول هو التّبعض والتجزئ في العلم الفعليّ بعد فرض الحصول على الملكة المطلقة، وهذا لا أثر له في عالم حجّة فتواه، ولا في نفوذ قضائه بعد فرض كونه قد حصلت له تلك الملكة، ولا فرق بينه وبين ممّن حصل له العلم الفعليّ بالأحكام جميعاً أو غالباً، وحينئذٍ فيصحّ لنا أن نقول: إنّ كلّ ممّن حصلت له ملكة الاجتهاد المطلق هو متجزئ بالنسبة إلى العلم بالأحكام؛ لما عرفت من أنّه لا نهاية للفروع الحادثة، وأنّه لا يعقل العلم بأحكام جميع الفروع.

لكن هذا لا يسمّونه متجزئاً في ملكة الاجتهاد، بل هو متجزئ في العلم بالأحكام، والذي يسمّونه متجزئاً في الملكة هو أحد الشخصين الذين أشير إليهما في الكفاية - أعني ممّن حصلت له الملكة في الأبواب السهلة وانسدّت عليه الأبواب الصّعبة، أو من تدرّج في تحصيل الملكات في الأبواب، وفي كلّ منها هو فعلاً لم تحصل له الملكة فيما بقي من الأبواب - وقد عرفت أنّه غير معقول.

ولكن لو فرضنا ذلك، فهل تكون فتوى مثل هذا الشخص في هذين الموردين حجّة على غيره؟ وهل ينفذ حكمه؟

الظاهر: نعم؛ لما عرفت من أنّ اعتبار العلم بأحكامهم لم يكن على وجه الموضوعيّة، بل هو على نحو الطّريقيّة، وأنّ المراد هو نفي الرجوع إلى الجاهل فيما يرجع به إليه.

نعم، بناءً على الموضوعيّة مع فرض انحصار ملكته وعدم كونها مطلقة بشكل

الأمر، فلا بُدَّ من اعتبار العلم بالأحكام على نحو يعتدّ به، ولا يكفي علمه بها انحصرت ملكته فيه؛ لأنّ الظاهر هو التّنوّع في الأحكام، وعليه فلا تكون فتواه حجة ولا يجوز التّرافع إليه، كلّ ذلك مع فرض كونه فيما انحصرت فيه ملكته أفضل من غيره، فلاحظ وتدبّر.

والّذي تلخّص: أنّ ملكة الاجتهاد لا تتجزّأ، وإنّما الّذي يتجزّأ هو العلم بالأحكام عن أدلّتها التّفصيليّة، وهذا يحصل تدريجاً ولا نهاية له ولا غاية؛ لعدم تناهي الأحكام. أمّا الأوّل - أعني الملكة - فهي لا تحصل إلّا بالفراغ من الأصول والقواعد الّتي هي المدار في الاستدلالات الفقهيّة، وهي وإن كانت مقدّماتها الإعداديّة تدريجيّة، إلّا أنّها بنفسها تحصل عند الفراغ من ذلك بعد أن كان قد أتقن كلّاً في محلّه مع ما اشتملت عليه كتبه من التّمرينات بالأمثلة والفروع ونحو ذلك.

وأما علوم العربيّة، والتّفسير، والمنطق، فهي وإن توقّف عليها الكثير من الاستدلالات الفقهيّة، إلّا أنّ الكثير من المطالب الأصوليّة متوقّفة عليها، فهي من مقدّمات الأصول أيضاً.

وأما الرّجال، فالظاهر أنّه لا أهميّة له في هذه الأعصار الّتي قد تنقّحت فيه كلّ مشكلاته، وصار البناء على حجّة ما يكون موثقاً به عند الأصحاب وكان خبره مقبولاً عندهم.

نعم، ربّما كان لبعض الأخبار أثر في العلم برجاله، ولكن هذا يكفي تحصيله عند الابتلاء بتلك المسألة الفقهيّة المبنيّة عليه، بل لعلّ الأمر كذلك في اللّغة والتّفسير.

وبالجملة: إنّ علم اللّغة، والتّفسير، بل وكذلك الرّجال إنّما يحتاج إليها في موارد خاصّة، وهذه لا يتوقّف عليها إلّا الاستنباط في تلك الموارد، وهذا أمره سهل لإمكان تنقيحه عند الابتلاء بذلك المورد، وليست هي من العلوم الّتي تحتاج إلى تحصيل الملكة

فيها، مثلاً التفسير ليس هو إلا معرفة معاني الألفاظ المفردة ومعرفة حاصل الجمل، وهذا سهل المأخذ.

نعم، لو كانت الآية من آيات الأحكام - كما هو محل الحاجة منه - نحتاج إلى مراجعة ما ورد في تفسيرها من الأخبار، فيكون الأمر بالآخرة راجعاً إلى الأخبار.

فصل في تبدل الرأي

والكلام فيه في مقامين:

[المقام الأول: في وجوب إعلام مقلّديه، وهو إنّما يكون فيما لو تبدل من عدم التكليف إلى إثبات التكليف، أو من تكليف إلى تكليف آخر، أو من حقّ إلى حقّ آخر، مثل التبدّل في باب الحبوّة، سواء كان من الثبوت إلى النفي أو بالعكس.]
أمّا لو كان رأيه هو إثبات التكليف ثمّ تبدل إلى عدمه فلا دليل على وجوب الإعلام.

ثمّ إنّّه في صورة وجوب الإعلام يكون حكم من يرجع إليه بالنسبة إلى أفعاله - التي هي ما بين التبدّل إلى حين وصول الخبر لحكم - حكمه بالنسبة إلى الأفعال السابقة على التبدّل، بل لعلّ وجوب الإعادة فيما نحن فيه أوضح منه في تلك.

المقام الثاني: في حكم أفعال المجتهد السابقة على عدوله، ويلحق بذلك أفعال مقلّديه، بل يلحق بذلك أفعال المقلّد فيما لو عدل عن تقليده لموت ونحوه.

[مسائل في تبدّل رأي المجتهد]

والذي ينبغي هو تحرير المطلب في ضمن ثلاث مسائل:

[المسألة الأولى]: في حكم المجتهد نفسه بالنسبة إلى أعماله السابقة، وقد حقّق في باب الإجزاء لزوم الإعادة وأنّ الأمر الظاهري لا يقتضي [الإجزاء]، لكن قال في الكفاية في هذا المقام: (وأما الأعمال السابقة - إلى قوله - فلا بُدّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحّة العمل فيما إذا أختلّ فيه لعذر، كما نهض في الصلّة وغيرها، مثل: لا تعاد، وحديث الرّفْع، بل الإجماع على الإجزاء في العبادات على ما أدعي إلخ)^(١).

قلت: أمّا الإجماع - لو سلّم - فإنّما هو في المسألة الثالثة، وهي مسألة عدول العامّي من مجتهد إلى آخر.

وأما حديث (لا تعاد) فهو موقوف على شموله للجاهل.

وأما حديث (الرفع) فلم يتحصّل المراد من كيفيّة التمسّك به في المقام، إلّا أن يقال: إنّهُ يورث الحكم الواقعيّ، وتكون الجزئيّة المجهولة مرفوعة واقعاً، ويكون ظهور الدليل عليها موجباً للانقلاب والتبدّل على حدّو ما ذكره في قاعدة الحلّ والطّهارة.

وقد تعرّضنا لتفصيل [ذلك] في مباحث الإجزاء، فراجع^(٢).

وقلنا هناك^(٣): إنّهُ لعلّ المراد من إجراء حديث [الرفع] هو إجراؤه في حال التبدّل لكن ليس لأجل الجهل السابق، بل لأجل الجهل الحالي، حيث إنّهُ فعلاً شاكّ في حجّية

(١) كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل تبدّل الرأْي: ٤٧٠.

(٢) أصول الفقه: ٣٣٤ / ٢، وما بعدها.

(٣) أصول الفقه: ٤٢٧ / ٢.

رأيه الحالي في أعماله السابقة، فهو فعلاً شاكّ في ثبوت الجزئية لأعماله السابقة، فتكون الجزئية بالنسبة إلى أعماله السابقة مرفوعة عنه، ولو كان المراد هو ذلك انحصر الجواب بدعوى إطلاق دليل الحجية وشمولها للأفعال السابقة، وإلا لم تكن في حاجة إلى حديث الرّفْع، بل كان استصحاب حجّة الرّأي السابق في أعماله السابقة كافياً في الحكم بعدم لزوم إعادتها.

وفيه تأمل؛ لأنّ رأيه السابق هو عدم الجزئية واقعاً، وهذا قد تبدّل، والمطلوب الآن هو عدم الجزئية فيما مضى ممّا وقع جهلاً.

نعم، هنا دعوى لو سلّمت كان مقتضاها عدم وجوب الإعادة عليه، وهي أنّ الخبر القائم على وجوب السّورة - مثلاً - في الصّلاة وإن كان شاملاً لما مضى وما يأتي منها، وكانت حجّيته حاصلة عند وصوله لا فيما قبل، ولكن دليل حجّيته مقصور على الأفعال الآتية، فلا يجب الإعادة فيما مضى.

لكن هذه الدّعوى لو سلّمت فإنّما هي في المسألة الثانية دون ما نحن فيه؛ لعدم القصور في دليل الحجّية فيه مع فرض كون الخبر عامّاً، ولا يضرّه عدم تحقّق الحجّية إلّا بعد الوصول^(١).

أمّا المسألة الثالثة: فأهمّ ما يقال فيها في قبال عدم اقتضاء الأمر الظّاهريّ الإجزاء هو قصور دليل حجّية فتوى المجتهد الجديد عن الشّمول للأفعال السابقة الواقعة على

(١) لم أجد الحديث عن المسألة الثانية في الأصل، ويمكن أن يكون المراد هو التّالي: أمّا المسألة الثانية: فهي وظيفة المقلّدين بالنسبة إلى أعمالهم السابقة، فهل يجب عليهم إعادة الصّلوات الماضية وقضاؤها، وكذا سائر العبادات، أم لا؟ وهكذا، هل تكون معاملتهم الواقعة بلا شرط على الرّأي الثّاني باطلة أم لا؟ لاحظ: الدّر النّضيد في الاجتهاد والتقليد: ١٩٧.

طبق فتوى المجتهد السابق، فيكون استصحاب الحكم الظاهريّ أو استصحاب الحجّة السابقة في الأفعال السابقة قاضياً بعدم وجوب إعادتها.

ولكن لا يخفى أنّه لو ثبت قصور الحجّة في فتوى المجتهد اللاحق عن الشّمول للأفعال السابقة كان ذلك موجباً للقطع بعدم حجّيتها فيها؛ لأنّ الشكّ في الحجّة كافٍ في القطع بعدمها.

وحينئذ يتعيّن الحجّة لفتوى المجتهد السابق بلا حاجة إلى الاستصحاب ولا إلى حديث الرّفح في جزئية السّورة فعلاً بالنّسبة إلى الصّلوات السابقة، ولكن الشّأن كلّ الشّأن في هذا القصور المدعى بالنّسبة إلى فتوى المجتهد الجديد، فإنّ دليل التّقليد - وهو رجوع الجاهل إلى العالم - وسائر أدلّته لا قصور فيها بالنّسبة إلى السابق ولو باعتبار لزوم إعادته، ومع فرض عموم الدّليل يكون الحكم هو فتوى اللاحق وسقوط فتوى السابق.

نعم، الإجماع على عدم الإعادة في خصوص العبادات هو العمدة في المقام، فإنّ تمّ فهو، وإلّا كان اللازم هو الإعادة، إلّا أن يدفع بالقطع بأنّه مخالف للسيرة وللشريعة السّميحة السّهلة، وليس ذلك راجعاً إلى التمسك بالعسر والحرج ليكون الحكم دائراً مداره وجوداً وعدمًا، فلاحظ.

ولا يخفى أنّ الذي يجري هذه الجهات ويستنتج منها هذه النتائج هو المجتهد، لا العامّي المقلّد، فإنّ مسألة إعادة الأعمال السابقة وعدم لزوم إعادتها مسألة اجتهادية، فالواجب على العامّي أن يقلّد مجتهد الجديد فيها، لا مجتهد السابق.

وحينئذ يمكن القول بأنّه لا مجال لاستصحاب الحكم الظاهريّ السابق، ولا لاستصحاب الفتوى السابقة، وكلّ أثر من آثار [ها] على تقليد الميت السابق.

تنبيهات

[بيان تفصيل صاحب الفصول رحمته في الإجزاء في المسألة الأولى وجوابه]

[التنبيه الأول: إن صاحب الفصول بنى على الإجزاء في المسألة الأولى^(١)، ولكنه فصل في ذلك، فحكم في بعض الموارد بلزوم الجري على طبق الرأي الأول، وفي بعضها بلزوم الجري على طبق الرأي الثاني، وعدّ من موارد الأول ما لو صلى تاركاً للسورة ثم عدل، وما لو صلى في شعر الأرنب ثم عدل، وما لو توضأ بماء يراه طاهراً أو طهوراً ثم عدل، وما لو حكم على طبق رأيه ثم عدل، وما لو عقد النكاح - مثلاً - بالفارسية ثم عدل مع فرض بقاء الزوجية، وينبغي أن يكون الأمر كذلك ما لو ذبح بغير الحديد ثم عدل مع فرض بقاء الذبيحة، فهذه كلّها وأمثالها لا يلزم الإعادة فيها ولا التجديد، ويكون الأثر مترتباً على ذلك الفعل الذي أوقعه على طبق اجتهاده الأول لكن مع بقاء الموضوع الذي هو الزوجة والذبيحة، وفيه تأمل.

ويلزمه أنّه لو توضأ بماء قليلٍ للملاقاة للنجاسة - لأنّ فتواه كانت هي على عدم الانفعال - ثم بعد الفراغ من الوضوء بنى على النجاسة: أن يكون وضوؤه صحيحاً لكن يجب عليه غسل أعضائه، ولا يخلو من غرابة.

وقد عدّ من موارد الثاني ما لو أفتى بطهارة عرق الجنب من الحرام وبإشربه ثم عدل، فإنّه يلزمه غسل المباشر، ولو أفتى بحلّة حيوان وقابليّته للتذكية كالأرنب وذكاه ثم عدل، فإنّه لا يجوز له أكله، ولو أفتى بعدم تحريم العشر رضعات فتزوجها ثم عدل، فإنّه يلزمه فراقها.

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤٠٩ - ٤١٠، فصل إذا رجع المجتهد عن الفتوى.

ولا إشكال في موارد هذا القسم الثاني؛ إذ لم يكن الفعل مورد الفتوى، وإنّما كان موردها هو ما وقع عليه ذلك الفعل، فلا دخل له بما لو كان نفس الفعل هو مورد الفتوى.

هذا هو حاصل تفصيله، وإن كانت عبارته في نهاية الإغلاق حتّى حكى أنّ الشيخ تفتي سألّه ابتداءً أو بالواسطة، فلم يكن عنده حلّ للعبارة، غير أنّه أجاب بأنّ المطلب صحيح، ومن ذلك يتّضح لك التأمّل فيما نسب إليه في الكفاية من التفصيل ومدركه^(١)، فراجع وتأمل^(٢).

نعم يرد على صاحب الفصول:

أولاً: إنّ كلامه ظاهر في الإجزاء في مسألة تبدّل الرأى، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الإجزاء ولزوم الإعادة، ولم يقدّم دليل قطعيّ على ما يوجب رفع اليد عن هذه القاعدة.

وثانياً: إنّ عدّ مسألة الحكم على طبق الرأى السّابق من صغريات الضّابط الأوّل، وهو ما لو عمل على طبق رأيه الأوّل، وكان ذلك العمل تامّاً بحسب الرأى الأوّل

(١) كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل تبدّل الرأى: ٤٧٠ - ٤٧١.

(٢) قال سيّدنا الأستاذ السيّد أبو الحسن الأصفهانيّ تفتي فيها حرّره عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: (لا يخفى إجمال عبارة الفصول في هذا المقام بحيث لا يظهر منها ما أرادته فضلاً عن وجهه، بل المنقول عن الشيخ (أعلى الله مقامه) أنّه أرسل إليه في تفصيل ما أرادته في ذلك فأجاب بأنّه لا يدري).

والحاصل: أنّ عبارة الفصول في هذا المقام في غاية الإجمال، وليس فيها تصريح بالتفصيل بين الحكم ومتعلّقه، وكأنّ المصنّف رحمه الله إنّما فهم ذلك من مثله، ولكن لا يخفى على من راجعها أنّ بعضها غير مطابق لهذا التفصيل، فراجع وتأمل، انتهى). (منه تفتي).

وناقصاً بحسب رأيه الثاني؛ ليكون من موارد اقتضاء الأمر الظاهريّ الإجزاء في غير محله؛ لأنّ مسألة الحكم وعدم إمكان نقضه بالفتوى على خلافه - سواء كانت منه أو من غيره - لا دخل لها بمسألة الإجزاء، بل إنّ ذلك داخل تحت كبرى أخرى، وهي أنّ الحكم لا يجوز نقضه.

وثالثاً: ما عرفته من الاستبشاع فيمن توصّأ بقاء قليل ملاقٍ للنجاسة في حال كونه بانياً على عدم الانفعال ثمّ بعد الوضوء تبدّل رأيه إلى الانفعال، فإنّه يكون واجداً لكلا الضابطين، ومقتضى الضابط الأوّل صحّة وضوئه وكونه رافعاً للحدث، ومقتضى الضابط الثاني هو الحكم فعلاً بنجاسة أعضائه ولزوم تطهيرها، ولا يخلو ذلك عن استبشاع السابقة.

نعم، يمكن التفصيل بين كون مورد المخالفة بين الفتويين هو العمل وإن كان واقعاً على العين - مثل: الذّبح، والعقد، والتّطهير - وكان مقتضى الفتوى السابقة هو الصّحّة لم يحتج إلى الإعادة، أمّا لو كان مورد المخالفة هو نفس الذات - مثل: العشر رضعات في الزّوجة، ومثل: حلّية الأرنّب، فهذا وأمثاله - لا مجال فيه للبقاء على الفتوى السابقة، ويشهد بذلك قوله بعد الأمثلة المذكورة - أعني مثال الرّضاع ونحوه -: (لأنّ ذلك كلّ رجوع عن حكم الموضوع، وهو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقياً على اجتهاده، فإذا رجع ارتفع، كما يظهر من تنظير ذلك بالنّسخ)^(١). وبمثل هذا التنظير قال في القسم الأوّل - أعني الأفعال - فإنّه قال: (وبالجملة فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مرّ حكم النّسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخّرة عنه وبقاء آثار موارد المتقدّمة إن كان لها آثار، وعلى ما قرّرنا فلو بنى على عدم جزئية

(١) لاحظ: الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة: ٤١٠، فصل إذا رجع المجتهد عن الفتوى.

شيء للعبادة إلخ^(١).

[كلام صاحب العروة بتدقيق في الإجزاء وعدم وجوب الإعادة ومناقشته]

التنبيه الثاني: إنّ صاحب العروة بتدقيق بعد أن بنى على الإجزاء في المسألة - أعني ما لو مات مجتهد ورجع إلى مَنْ يقول ببطلان تلك الأعمال السابقة - لم يجب عليه إعادة الأعمال السابقة، ففيما لو صلى بلا سورة على رأي المجتهد الأوّل، أو تيمّم بضربة واحدة، أو صلى بتسبيحة واحدة، ثمّ قلّد مَنْ يقول بالبطلان في ذلك، لم يجب عليه الإعادة.

قال في مسألة (٥٣): (وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصّحة، ثمّ مات وقلّد مَنْ يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصّحة^(٢))، انتهى.

وظاهره شامل لمورد عقد النكاح بالفارسيّة - مثلاً - ثمّ رجع إلى مَنْ يقول بالبطلان مع فرض بقاء الزّوجة، وهو كذلك بناءً على الإجزاء وصحة الأعمال السابقة.

ثمّ ذكر فرض العمل - كالصّلاة بما هو طاهر - بفتوى مجتهد الأوّل، ثمّ رجع إلى مَنْ يقول بنجاسته، فلا يجب عليه الإعادة، وليس ذلك من جهة أنّ الجهل بالنّجاسة لا يوجب الإعادة؛ لأنّ ذلك مع الجهل بها موضوعاً لا حكماً.

ثمّ أفاد أنّ ذلك الشّيء إذا كان باقياً يجب الاجتناب عنه، وهو كذلك.

ثمّ قال: (وكذا في الحليّة والحرمة فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذّبح بغير الحديد - مثلاً - فذبح حيواناً كذلك فمات [المجتهد]، وقلّد مَنْ يقول بحرّمته، فإنّ باعه أو أكله

(١) لاحظ: المصدر السابق: ٤٠٩.

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقة عدّة من الفقهاء): ٤١ / ١.

حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً، فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا^(١)، انتهى.

وفي هذا الأخير تأمل؛ إذ لا فرق بين الذبح والعقد بالفارسيّة فيما لو كان البيع باقياً عنده أو كانت الزوجة موجودة عنده، وقد عرفت إطلاق كلامه في عدم لزوم تجديد العقد والاكتفاء في ترتيب آثار الملكيّة والزوجيّة بالعقد الأوّل، فينبغي ترتيب آثار التذكية في هذا الفرع على الذبح الواقع بغير الحديد، فيجوز بيع الحيوان المذبوح وأكله. نعم، في الفرع الذي ذكره صاحب الفصول، وهو ما لو قلّد مَنْ يقول بحلّة الأرنب وآنه قابل للتذكية، فذبحه ثمّ مات وقلّد مَنْ يقول بحرّمته لم يحز له بيعه ولا أكله، ولعلّ الغفلة أوجبت تغيير الفرع، فلاحظ وتأمل.

ولا يخفى الفرق بين مسألة الذبح بغير الحديد ومسألة نجاسة الغسالة، فالإيراد المتوجّه على العروة من ناحية الذبح بغير الحديد لا يتوجّه عليه من ناحية ماء الغسالة مع فرض بقائه في زمن التقليد الثّاني، إذ لا ينبغي الإشكال في لزوم الاجتناب عنه، بل هو أولى بذلك من مسألة الأرنب التي حكيناها عن صاحب الفصول.

ودعوى كون الملاقاة للنجاسة في مقام التطهير كانت في الزّمن الأوّل لا أثر لها، فهو كماء قليل لاقى النّجاسة في زمن كونه مقلّداً لمن يقول بعدم انفعال الماء القليل، ثمّ بقي ذلك الماء إلى أن قلّد مَنْ يقول بالانفعال.

وكذلك مسألة الرّضاع بعشر رضعات، فلاحظ.

[تفصيل الميرزا النائيني رحمه الله في الاجتزاء بين العبادات والمعاملات ومناقشته]

التنبيه الثالث: إنّ الظاهر من شيخنا رحمه الله في الحاشية على قول صاحب العروة (وقدّ مَنْ يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصّحة) هو: الاجتزاء بما تقدّم في العبادات دون المعاملات.

وذلك قوله في الحاشية: (لو أدّى التقليد اللاحق إلى فساد عقد، أو إيقاع، وكذا نجاسة شيء أو حرمة، أو عدم ملكية مالٍ ونحو ذلك، فمع فعلية الابتلاء بمورده يقوى لزوم رعايته)^(١)، انتهى.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو طلق زوجته بالفارسية - مثلاً - على حسب فتوى من يقلّده في ذلك الوقت، ثمّ قلّد مَنْ يقول بالبطلان، أنّه يعاملها فعلاً معاملة الزوجة حتّى لو خرجت من العدة، بل حتّى لو تزوّجت، وهذا لا يخلو من غرابة، وهذه الغرابة واردة في صورة تبدّل رأي المجتهد.

اللهمّ إلّا أن يدعى أنّها لو تزوّجت مَنْ يقول بصحة الطلاق، أو مَنْ يرى الإجزاء تكون خارجة عن فعلية الابتلاء بها.

وفي الوسيلة جرى على هذا التفصيل، لكن عقبه بقوله: (ولو لم يكن الابتلاء بعين مورد الفتوى فعليّاً، ولكن كان له بمقتضى التقليد اللاحق آثار فعلية من جهة الضمان ونحوه، فالمسألة لا تخلو عن إشكال، لكن الأقوى هو صحة كلّ عملٍ ورد بمقتضى الفتوى السابقة على موردها عبادةً كانت أو معاملةً أو غيرهما بلا ضمانٍ عليه في شيء من تصرّفاتِه إلخ)^(٢).

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدة من الفقهاء): ١/ ٤٢.

(٢) وسيلة النجاة: ١٦-١٧.

فلو أكل ما اشتراه بالعقد السابق لم يكن عليه ضمان، ولعلّ الوجه في ذلك هو كون الضمان وانشغال الدّمة من قبيل بقاء أصالة الاشتغال بالصّلاة.

وبالجملة: ليس هو من الأعيان الخارجيّة التي تكون فعلاً محلّ الابتلاء، ويمكن أن يدعى قيام السّيرة على عدم الضّمان، فلاحظ وتدبّر.

ولكن يمكن أن يقال^(١): إنّ التّوسعة على ما أفاده صاحب الفصول في مثل الأرنب، والعشر رضعات، ونحو ذلك ممّا يكون مورد الاختلاف نفس العين الخارجيّة يحتاج إلى دليل بأنّ الأصل هو البطّان في الجميع، وقد خرج عنه الأعيان الخارجيّة، أمّا العمل المتعلّق بالعين الخارجيّة - مثل الزّوجة المعقودة بالفارسيّة، والحيوان المذبح بغير الحديد - فلم نعلم خروجه، أو المخرج إنّما هو الإجماع ولزوم الهرج ونحو ذلك ولم يتحقّق ذلك المخرج في الأمثلة المزبورة التي أشار إليها شيخنا تقي.

أمّا الرّكون إلى قصور حجّة فتوى الثّاني فيما مضى فهو مسلّم لكن جواز الوطء فعلاً للزّوجة التي كان عقدها بالفارسيّة، والحكم بصحّة العقد الماضي فعلاً يحتاج إلى دليل، فلا بُدّ لنا من الرّكون إلى مثل الإجماع ونحوه ممّا يحذوه من دليل لزوم الهرج والمرج، ونحو ذلك ممّا يكون قاضياً بصحّة الأعمال السابقة.

[عدم وجوب الإعادة مع الرجوع إلى من يقول بالبطّان يبتني على أمرين]

التّنبية الرّابع: قد عرفت أنّ القول بعدم وجوب الإعادة على مَنْ مات مجتهداً ورجع إلى مَنْ يقول ببطّان عمله السابق يبتني على أحد أمرين:
الأوّل: قصور دليل حجّة فتوى الثّاني عن الشّمول للأفعال السابقة.

(١) لاحظ: المصدر السابق: ١٦.

الثاني: الإجماع على عدم لزوم الإعادة، وما يرجع إليه من كون ذلك مخالفاً لسهولة الشريعة أو العسر والحرج.

وربما يترتب على الوجهين: أنه لو كانت فتوى مجتهده السابق هي كون السورة جزءاً من الصلاة، وكانت فتوى اللاحق هي عدم كونها جزءاً منها، لكنه حينها صلى في أيام المجتهد الأول كان يصلي بلا سورة لغفلة عن فتواه أو عن جهل بها، فيمكن أن يقال^(١):

إنه بناء على الوجه الأول يلزمه الإعادة لعدم حجّة فتوى الثاني عليه، وإنّ المستقل في أعماله السابقة هو فتوى المجتهد الأول القاضي بلزوم إعادتها بخلاف الوجه الثاني، فإنه بناءً عليه لا يجب الإعادة عليه؛ لأنّ الإجماع إنّما قام على عدم لزوم الإعادة حيث تكون فتوى الثاني قاضية بها، فقد قام الإجماع على عدم لزوم الأخذ بمقتضى فتوى الثاني. أمّا لو كان الأمر بالعكس - بأن كانت فتوى الثاني بعدم لزوم الإعادة، وكانت فتوى الأول هي لزوم الإعادة - فلا إجماع فيه على لزوم تطبيق العمل على وفق فتوى الأول. ومن ذلك يظهر لك الوجه في الاحتياط الذي ذكره في العروة في مسألة (١٦)، وذلك قوله: (والأحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل)^(٢).

وليس المنشأ في هذا الاحتياط هو احتمال كون حجّة فتوى الأول من باب السببية، بل ليس منشؤه إلّا قصور دليل حجّة فتوى الثاني عن الشمول للأفعال السابقة. وحينئذ يكون اللازم فيما تقدّم من أفعاله هو تطبيقها على مقتضى فتوى الأول؛

(١) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٧٠، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل اضمحلال الاجتهاد السابق.

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء): ١ / ٢١.

لأنّها حينئذ هي الحجّة الوحيدة فيها، فكما نقول إنّهُ لا يجب عليه الإعادة إذا كانت فتوى الأول قاضية بعدمها، فكذلك يلزمنا أن نقول بلزوم الإعادة إلّا إذا كانت فتوى الأول قاضية بها.

اللّهُمَّ إلّا أن يمنع القصور المذكور، ويدعى اختصاصه بما لو كان مسبوقاً بتقليد السابق، والمفروض عدم سبق التقليد في المقام.

وعلى كلّ حال: إنّ نظر العروة في الاحتياط المذكور إنّما هو إلى هذه الجهة - أعني احتمال القصور المذكور - وعدم التّفرقة بين المورد وبين ما لو كان مسبوقاً بالتقليد، وليس هو بناظر إلى احتمال السببيّة، فلاحظ.

فصل في التقليد

قال في الكفاية: (وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات، أو للالتزام به في الاعتقاديّات تعبدّاً، بلا مطالبة دليلٍ على رأيه، ولا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل؛ ضرورة سبقه عليه، وإلّا كان بلا تقليد، فافهم)^(١).

ولا يخفى أنّ التقليد إنّ قلنا (هو عبارة عن كون العمل مطابقاً للفتوى)، وقلنا (إنّه شرط لصحّة العمل)، لم يكن لازمه كون العمل بلا تقليد، بل أقصى ما فيه أنّه غير مسبوق بالتقليد، ولكن يكفي في حصول الشرطيّة كونه مقارناً للعمل.

نعم، هنا إشكال آخر، وهو: آنا لو قلنا: (إنّ التقليد هو جعل العمل في عتق المجتهد) كان متأخراً رتبةً عن العمل؛ لأنّه حينئذ متولّد منه، فكيف يكون شرطاً فيه، والشرط متقدّم رتبةً على الشروط.

(١) كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل التقليد: ٤٧٢.

وإلى مثل هذا الإشكال يرجع إشكال الدور، بدعوى: أن العمل يتوقف على التقليد، والتقليد يتوقف على العمل.

فالأولى أن يقال: إنه شرط في صحة العمل، فالمشروط - وهو الصحة - متأخر عن الشرط رتبة، والصحة ليست هي في رتبة العمل.

فلا يقال^(١): إنه إذا كان متأخراً رتبةً عن العمل كان متأخراً رتبةً عن الصحة، لكونها - أعني الصحة والعمل - في رتبة واحدة، وذلك لما عرفت من عدم الموجب لكون العمل في رتبة الصحة، أو ليسا معلولين لعلّة واحدة كي يتحدان في الرتبة.

ونحن إذا رجعنا إلى ما حررناه في أول البحث كنّا في غنى عن هذا القيل والقال، فإنّا قد ذكرنا^(٢): إن لنا أحكاماً، وأنّه لا بُدَّ من الجري على طبقها والعمل بها، ولا يكون ذلك إلا بالعلم بها، وأن الاحتياط لا يمكن المصير إليه للوجوه الثلاثة التي ذكرناها في أول البحث: من كونه منافياً لما يعتبر في العبادة، وكونه خلاف ذوق الشريعة وحكمها في جعل الأحكام، وكونه غير محصل لأغلب الأحكام، فإنّه إنّما يتأتّى عند الالتفات واحتمال الحكم، أمّا مع الغفلة، أو مع القطع، فلا يفتح باب للاحتياط فيه مع فرض كونه موجوداً واقعاً.

ثم قلنا: إن العلم الذي هو يتوقف عليه العمل علمان:

علم المجتهد، وهذا حاصل من رجوعه إلى الأدلّة، وعلم العامّي، وهذا حاصل من إخبار المجتهد له بالحكم الواقعي الذي هو حاصل الفتوى، فعلى العامّي أن يسأل، وعلى المجتهد أن يجيب، وإذا حصل العامّي على الجواب فقد حصل له العلم بالحكم

(١) لاحظ: المصدر السابق.

(٢) لاحظ: صفحة (٥١).

الَّذِي أَجِيبُ، فإذا عمل بذلك كان عمله عن علم بالحكم، وكان عمله صحيحاً مبرراً لذمته، وليس عليه شيء آخر.

وهذه الأمور الأربعة: أعني سؤاله، وجواب المجتهد له، وحصول العلم له من ذلك الجواب، وتعقيب ذلك بالعمل، وصحة ذلك العمل لا مناقشة في شيء منها، ونحن لا نطلب أزيد من ذلك، فإن شئت فسمّ المجموع تقليداً أو سمّ البعض منها تقليداً، فلا مشاحة في الاصطلاح، ولا أهمية في ذلك النزاع.

[تنقيح معنى التقليد]

نعم، لو كانت هناك آثار مترتبة على عنوان التقليد - مثل جواز العدول بعد التقليد، أو مثل ما لو ورد أنّ على العامّي أن يقلّد المجتهد - كان اللازم علينا تنقيح معنى التقليد، ليكون هو الموضوع لتلك الآثار، فنقول:

إنّه ربّما يقال^(١): إنّ التقليد لغة: هو الأخذ من دون مطالبة بالدليل، أو هو جعل المأخوذ في عنق القائل أو المسؤول، والظاهر أنّها متلازمان، وأنّ معناه الحقيقي هو جعل الشيء في عنق الغير من قلّده السيف^(٢)، وعليه جرى قولها عليه السلام: (لا جرم لقد قلّدتهم ربقتها، وحملتهم أوقتها)^(٣)، فيكون مفعوله الأوّل هو المتقلّد، ومفعوله الثاني هو ما قلّده - أعني السيف والربقة في المثالين - ليكون ذلك نظير ألبست زيدا جبّة، فالمفعول

(١) كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل التقليد: ٤٧٢.

(٢) لاحظ: مجمع البحرين: ٣/ ١٣١، مادة (قلد).

(٣) مقطع من خطبة الزهراء عليها السلام، الاحتجاج: ١/ ٢٥٣. و(الربقة): ما يكون في عنق الغنم وغيرها من الخيوط، و(الأوق): الثقل. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٤/ ١٤٨٠، ١٤٤٧.

الأوّل هو الفاعل في المعنى وفي الأصل - أعني الملابس -، والمفعول الثّاني هو الملبوس .
ثمّ إنّ هذا القول المأخوذ من الغير إنّ كان أثره الاعتقاد كان محصّل تقليده فيه هو
جعل ذلك الاعتقاد في عنق ذلك القائل، وإنّ كان أثره العمل كان محصّل تقليده فيه هو
جعل ذلك العمل في عنق ذلك القائل، فإذا قلّد العامّي المجتهد في شيء من أعمال
العبادة - مثلاً - كان محصّله هو جعل عمله المبني على قوله في عنق ذلك المجتهد.

وهذا إنّما يحصل في عمله المبنيّ على علمه الحاصل له من قوله، فلا يكون التّقليد
إلّا نتيجة للعمل على طبق رأي المجتهد، وليس هو شرطاً في صحّة العمل، وإنّما الشرط
فيه هو العلم المتولّد من جواب المجتهد، وليس هو - أعني ذلك العلم - تقليد، بل هو
من مقدّمات العمل، ومن شروط وقوع العمل، أو من شروط صحّته، وما مركّب
التّقليد إلّا نفس العمل المبنيّ على ذلك العلم.

فما أفاده في الكفاية من لزوم كون العمل غير مسبوق بالتّقليد^(١) مسلّم، إلّا أنّه لا
يلزم منه أن يكون بلا تقليد؛ لما عرفت من أنّ هذا العمل الواقع بعد ذلك العلم عينُ
التّقليد، وهو - أعني هذا العنوان، وهو التّقليد الذي هو جعل العمل في عنق [المجتهد] -
وإنّ تأخّر رتبة عن العمل لكونه مولداً عنه، إلّا أنّه ليس شرطاً في نفس ذلك العمل،
ولا في صحّته، وإنّما ذلك هو العلم، وهو حاصل قبل العمل زماناً ورتبةً.

وليس المراد أنّه يجعله في عنقه حقيقة، إلّا أنّ لازم كون عمله على طبق ما أفناه به
مع عدم مطالبته بالدليل على تلك الفتوى هو كون ذلك العامّي قد جعل ذلك العمل
قلادةً في عنق ذلك المجتهد، فإنّ هذه اعتبارات عقلائيّة مصحّحة للاستعمال، لا أنّها
حقيقة واقعيّة، مع أنّا لا نمنع من كونها حقيقة واقعيّة، وإنّ المجتهد ضامن للعوامّ أعمالهم

التي على طبق فتواه، بمعنى أنهم يعتذرون بها عند الله لو اتفق مخالفتها للواقع؛ لكونها هي المجعولة من قبله تعالى حجة لهم وعليهم، كما أن المجتهد يعتذر عنده تعالى بحجة تلك الطرق المنصوصة له من قبله تعالى.

وحينئذ تكون المسألة محلاً للجواب عن إشكال ابن قبة^(١) لما حرّر في محله من إمكان نصب الطرق التي رُبما أخطأت الواقع، فراجع^(٢).

تنبيه: قال بعضهم: (التقليد في اللغة: عبارة عن أخذ القلادة، وهذا هو المراد منه في باب تقليد الهدي في باب كفارات الإحرام، وقد استعير هذا المعنى لما نحن فيه؛ لأنّ المقلّد يجعل فتوى المجتهد قلادة له، فإنّ التزامه بالعمل برأيه نظير أخذ البيعة والالتزام بقيام لوازمها، وهنا أيضاً كذلك، ولا كلام فيه.

ثم ذكر الخلاف في المصحح للعمل الذي ينبغي القيام به، هل هو مجرد أخذ الفتوى والالتزام القلبي؟ أو أنّه مجرد الالتزام القلبي بأن يعمل بفتواه؟

ثم قال: ولا إشكال في أنّ الفتوى ليست إلّا الإخبار عن الأحكام الإلهية.

ثم قال: كما أنّه لا إشكال في أنّ أخذه يكون طريقاً إلى عمله برأيه لا موضوعية له، فحينئذ جعله قلادة له إنّها يتحقّق بالعمل به، ومجرد الالتزام بلا عمل لا يكون تقليداً لتلك الفتوى المتعلقة بالعمل، فحقيقة التقليد في المقام لا يكاد يتحقّق إلّا بالعمل إلخ^(٣).

(١) ابن قبة: هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة (بكسر القاف وفتح الباء المخففة) الرازي، من متكلمي الشيعة وحذاقهم كان أولاً من المعتزلة، ثم انتقل إلى مذهب الإمامية، لاحظ: رجال النجاشي: ٣٧٥، رقم: ١٠٢٣.

(٢) لاحظ: أصول الفقه: ٦/ ٢٥٠-٢٥١.

(٣) لاحظ: رسائل الاجتهاد والتقليد: ٢٧.

ولا يخفى إنّ أخذ العامّي الفتوى، وجعلها في عنق نفسه ليس بتقليد، بل هو تقلّد، وهذا ناشئ من الخلط بين باب (التّفْعِيل) - أعني مصدر قلّد - وبين باب (التّفْعُل)، أعني مصدر تَقَلَّد^(١).

ومنه يظهر لك أنّ معنى التّقْلِيد لغة: هو جعل القِلادة في عنق الغير، أمّا أخذ القِلادة في عنق الإنسان نفسه فهو من التّقْلُد لا من التّقْلِيد، وتَقْلِيد الهدى من الأوّل لا الثاني، وهو واضح، ومن ذلك يظهر لك أنّ معنى التّقْلِيد لا ربط له باب البيعة. نعم باب البيعة شبيه باب التّقْلُد، ولا دخل له باب التّقْلِيد، ولعلّ تفسير التقليد بالالتزام مبنيّ على هذا الخلط، أعني خلط باب (التّفْعُل) باب (التّفْعِيل).

والحاصل: أنّ قلّدت المجتهد من باب (التّفْعِيل) لا من باب (التّفْعُل)، ومحصل قولك: قلّدت المجتهد جعلت عملي قلادة له، لا أنّي جعلت فتواه قلادة لي.

وقد وجّه ذلك بعضهم^(٢) بما لا يخلو عن تكلفٍ وغبابة، فجعل قولك: قلّدت المجتهد من باب حذف المضاف، أي قلّدت فتوى المجتهد، وجعل ذلك من حذف أحد مفعولي (قلّد)، والتقدير (قلّدت عنقي) أو (نفسي فتوى المجتهد)، وسمّى الفتوى في ذلك مفعولاً أولاً، والمفعول الآخر مفعولاً ثانياً، وأنّ مثل (قلّدت زيدا السيف، يكون (السيف) مفعولاً أولاً، ويكون (زيداً) مفعولاً ثانياً، وقد عرفت أنّ المفعول الأوّل هو الفاعل في الأصل، وهو في المقام (زيد) لا (السيف)، كما هو الشأن في ألبستُ زيدا جبّةً. وهذه التّخریجات وأمثالها ناشئة عن قلة المعرفة بالقواعد العربيّة، ولا تحتاج إلى

(١) لاحظ: معجم مقاييس اللغة ١٩/٥، (مادة قلد). والمصباح المنير: ١٩٧/٢ (مادة قلد).

ولسان العرب: ٣/٣٦٧. ومجمع البحرين: ٢/١٣٢ (مادة قلد).

(٢) لاحظ: تعليقة على معالم الأصول: ٧/٣٥٧-٣٥٨، بتصرّف واختصار.

بيان بطلانها، بل إن مجرد تصوّرها قاضي ببطلانها، ويكفي من القِلادة ما أحاط بالعنق.

فصل

في جواز التقليد أو وجوبه

قال في الكفاية: (ثم إنّه لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم - في الجملة - يكون بديهيّاً جبليّاً فطريّاً لا يحتاج إلى دليل، وإلاّ لزم سدّ باب العلم به على العامّي مطلقاً غالباً؛ لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنّة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلاّ لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلّته إلخ)^(١).

[توضيح المراد بكون وجوب التقليد بديهيّاً جبليّاً فطريّاً]

الظاهر أنّه يتّضح لا يريد أن يقول إنّ وجوب التقليد شرعيّ قد حكمت به الفطرة والجبلة^(٢)، بل يريد أن يقول إنّ نفس الوجوب يحكم به العقل والفطرة؛ إذ لو كان

(١) لاحظ: كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل في التقليد: ٤٧٢.

(٢) هناك فرق بين مصطلحات ثلاثة:

١- الفطرية: وهي من أقسام اليقينيّات، التي تعرف بأنّها القضايا التي قياساتها معها، أي أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كالأوليّات، فلا بُدّ لها من وسط، إلاّ أنّ هذا الوسط ليس غائباً عن الذّهن.

٢- البديهية: وهي في اصطلاح المناطق تطلق على ما يقابل الكسبيّة، والتي تعرف بأنّها القضايا الحاضرة عند العقل، وهي حصول اليقينيّات المحصورة في ستّة أنواع بحكم العقل، هي:
الأوليّات، المشاهدات، التجريّيات، المتواترات، الحدسيات، النظريّات.

الوجوب شرعيّاً فلا بُدَّ للعاميّ من العلم به، وهو [أي العاميّ] لا يمكنه تحصيل العلم به من الكتاب أو السنّة ونحوهما من أدلّة الوجوبات الشرعيّة، فلم يبقَ إلّا أن يعلم به من طريق الفتوى بأن يكون المحصّل لذلك هو المجتهد، ثمّ يفتيه بوجوبه عليه، كما يفتيه بوجوب سجود السّهو عليه عند الزيادة أو النقيصة في صلاته، لكن لو كان وجوب التقليد كذلك لكان موجباً للتّسلسل؛ إذ كلّ وجوب يحتاج إلى تقليد، وهلمّ جرّاً.

وحيثنّ لا يكون وجوب التقليد إلّا عقليّاً، ولازمه أنّ جميع ما ورد من أدلّة وجوبه لا يكون إلّا من قبيل الإرشاد إلى ما يحكم به العقل نظير أوامر الإطاعة، فلا تكون تلك الأدلّة أدلّة اجتهاديّة على وجوب التقليد كي يقال ^(١): إنّ العاميّ لا يمكنه الانتفاع بها لعدم كونه مجتهداً.

ويمكن أن يكون مراده هو أنّ وجوب التقليد شرعيّ مثل وجوب سجود السّهو، إلّا أنّ وجوب سجود السّهو يتحمّل التقليد، فيجب التقليد في وجوب سجود السّهو بخلاف وجوب التقليد، فإنّه لا يتحمّل التقليد، والفارق بينهما هو أنّ وجوب السجود يمكن إعلام العاميّ وإيصاله إليه بتوسّط وجوب التقليد الذي علمه بطريق الفطرة، وإن لم يمكنه التّوصل إليه بالدليل الاجتهاديّ.

= ٣- الجليّة: وهي الأمور التي تشوّق إليها النفس؛ لاستيجابها كمال ذاتها أو كمال قواها.

وقد يكون من الممكن الجمع بين مصطلح الفطريّة والبدنيّة، ويكون عطف الفطريّة على البدنيّة من قبيل عطف العامّ على الخاصّ، وهذا ما يقع كثيراً في ألسنة العلماء، إلّا أنّ الجمع بين الفطريّة والجليّة يوجب الخلط بين اصطلاحين كلّ واحد مغاير للآخر بحسب التفسيرين المتقدّمين لهما.

لاحظ: الفروع من فقه أهل البيت: ١٠٤.

(١) لاحظ: الحاشية على الكفاية: ١٣٩.

وهذا بخلاف وجوب التقليد فإنّ العامّي لا يمكنه التّوصل إليه بالدليل الاجتهاديّ، وهو واضح، ولا بالفتوى بوجوب التقليد؛ لأنّ حجّية هذه الفتوى في حقّه متوقّفة على وجوب التقليد، وحيث إنّ لازم ذلك الدّور أو التسلسل، فيتعيّن أن يصل وجوب التقليد إلى المكلف بطريق الفطرة لا بوجوب التقليد، والظاهر أنّ هذا الأخير هو المراد. ولا يخفى أنّ وجوب التقليد وإنّ حكمه به العقل إلّا أنّه لا ينافي أن يحكم الشرع به نظير قبح العدوان، وحسن الإحسان.

ولا يخفى أنّه لو التزمنا بكون وجوبه شرعيّاً كما هو عقليّ لا يلزمه كون ما دلّ من الشرع على ذلك الوجوب إرشادياً، بل لا يكون ذلك إلّا مولويّاً، ولكن بناءً على بطلان التسلسل المذكور لا يكون نظر المجتهد واستنباط وجوبه الشرعيّ إلّا علميّاً محضاً، فإنّ هذا الوجوب لا يمكنه أن يعمل هو به، كما أنّه لا يمكنه أن يجعله بقلب الفتوى للعامّي؛ لأنّه حسب الفرض لا يؤثّر فيه ذلك الإفتاء، فلاحظ وتأمل.

والخلاصة: هي أنّه لو كان إيصال وجوب التقليد إلى العامّي بغير طريق الفطرة، وذلك الغير منحصر باجتهاده، وهو منسّد عليه، أو بتقليده لمن يفتيه بوجوب التقليد، وذلك لا يوجب وصوله إليه لكونه موجباً للتسلسل، لأنّ علمه بوجوب التقليد عليه بوجوب سجود السّهو - مثلاً - موقوف على وجوب التقليد عليه في وجوب التقليد، فإن كان هو الأوّل دار وإلّا تسلسل.

وهذا نظير حجّية العلم في أنّها لو لم تكن بالذات بل كانت بالدليل وإقامة الحجّة على حجّيته يكون اللازم هو الدّور أو التسلسل.

وهذا التسلسل باطل؛ لكونه موجباً لعدم حصول العلم بحجّيته، حيث إنّ إذا لم يكن عالماً بحجّية العلم وأراد إقامة الدليل والحجّة على ذلك، فذلك إن أوجب العلم نقلنا الكلام إلى هذا العلم الثّاني، فإن كانت حجّيته ذاتية انتهت المسألة، وإلّا كان عليه

إقامة الدليل على حجّية ذلك العلم الثاني، فإن أوجب العلم نقلنا الكلام إلى حجّية هذا العلم الثالث، فإن كان الدليل على حجّيته هو العلم الأول دار، وإلا نقلنا الكلام إلى العلم الرابع، وهلمّ جرّاً، وهو التسلسل، وبالأخرة لا يحصل له العلم بحجّية العلم. وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّه إن كان العلم بوجوب التقليد عليه - أو شئت فقل إن كان العلم بحجّية هذه الفتوى عليه - موقوفاً على الفتوى بحجّيتها عليه، فهذه الفتوى الثانية لا تكون حجة عليه إلا بفتوى أخرى مفادها حجّية تلك الفتوى الأولى عليه، والعلم بحجّية هذه الفتوى الثانية متوقّف على فتوى ثالثة، والعلم بحجّية هذه الفتوى الثالثة متوقّف على فتوى رابعة، وهكذا تذهب السلسلة إلى غير النّهاية، ولازم ذلك عدم حصول العلم بحجّية فتوى المجتهد بوجوب التقليد.

فلابُدَّ أن نقول إنّ العلم بحجّية فتوى المجتهد عليه بوجوب سجود السّهو عليه فطريٌّ لا يحتاج إلى دليل، وإلا فلو كان دليله هو حجّية فتوى المجتهد بوجوب التقليد عليه كان محتاجاً إلى فتوى ثالثة، وهكذا إلى غير النّهاية، فلا يحصل له العلم بحجّية الفتوى الأولى عليه، وهي فتوى المجتهد بوجوب سجود السّهو عليه. والظاهر أنّ هذه الطّريقة لا يفرّق فيها بين أن نقول: إنّ وجوب التقليد^(١) عليه

(١) وليتّضح كلام الشيخ لا بُدَّ من الوقوف على تحديد المراد من الوجوب، وبيان الفرق بين محتملاته، وهي:

١- الوجوب النفسي: الذي هو من قبيل الصّلاة والصّوم والحجّ وغيرها، وذهب إلى هذا الرأي المحقّق الأردبيليّ رحمه الله وجماعة من الفقهاء.

٢- الوجوب الغيريّ: الذي هو من قبيل وجوب المقدّمة عند وجوب ذبيها، فيجب على المكلف الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط مقدّمة للخروج عن عهدة التّكليف.

٣- الوجوب الطّريقيّ: الذي هو من قبيل وجوب الأمارات والطّرق.

شرعيّ، أو نقول إنه عقليّ؛ لأنّ المدار على الحاجة إلى إقامة الدليل وعدم الحاجة، فإن كان ذلك، أعني وجوب التقليد، أو قلّ حجّة فتوى الفقيه بوجوب سجود السّهو - بديهياً لم يحتاج إلى إقامة الدليل، وإن احتاج إلى إقامة الدليل - وهو منحصر حسب الفرض بالفتوى - جاء اللازم المذكور - أعني التسلسل اللازم منه عدم حصول العلم بحجّة الفتوى. نعم، لازم ذلك أن يكون اجتهاد المجتهد في استنباط وجوب التقليد لمحض استطلاع الحكم الشرعيّ، وإن لم يكن لذلك الحكم الشرعيّ - الذي هو وجوب التقليد - أثر في حقّ نفس المجتهد وهو واضح، ولا في حقّ مقلّده؛ لأنّ أقصى ما فيه أن يفتيه بوجوب التقليد، وهذه الفتوى لا تؤثر في ناحيته أيضاً؛ إذ هو لا يقلّد في وجوب التقليد، وإنّما يلتزم به من جهة سائق الجبلّة والفطرة، ولو احتاج إلى التقليد في هذا الحكم - وهو وجوب التقليد - كان اللازم هو التسلسل.

هذا، مضافاً إلى لغوّة ذلك الاستنباط من جهة أخرى، وهي: أنّه بعد فرض كون هذا الوجوب ثابتاً بالبداهة والفطرة فلا فائدة في تحصيل الأدلّة الظنيّة عليه؛ لأنّها من قبيل الركون في إثبات الأمر الحاكم به الوجدان إلى إثباته تبعداً بالأدلة الظنيّة.

نعم، لو قلنا إنّ هذا الذي تحكم به الفطرة هو اللزوم الفطريّ لا اللزوم الشرعيّ، ولكن كان من الممكن أن يكون الشارع قد حكم به أيضاً كان للرّجوع إلى الأدلّة الشرعيّة مجال؛ لأنّها تثبت الوجوب الشرعيّ لا الوجوب العقليّ الفطريّ، وعلى أيّ

= ٤. الوجوب العقليّ: وهو أنّ المكلف بعدما ثبت له اشتغال ذمّته بالتكاليف الشرعيّة يدرك أنّ ارتكاب المحرّم وترك الواجب بلا عذر يستوجب تعريض النفس للعقاب، كما أنّ ارتكاب المشتبه أيضاً ربّما يستوجب تعريض النفس للعقاب المحتمل، لتنجّز الواقع عليه إمّا بسبب العلم الإجماليّ أو بسبب احتمال ذلك. لاحظ: التقليد في الشريعة الإسلامية: ٤٤، الفروع من فقه أهل البيت:

حال لا مجال للتقليد فيه، لا لمجرد ما ذكر من لزوم التسلسل، بل لأن التقليد إنّما يكون في غير الفطريات.

أما الثابت بالفطرة فسواء كان شرعياً أو كان عقلياً فلا مجال فيه للتقليد، فلاحظ وتدبر.

[بيان ما تتوقف عليه فطرية وجوب التقليد]

ولا يخفى أنّ فطرية وجوب التقليد لا تتوقف على انسداد ما في حقّ العامّي من مثل أنّ هناك أحكاماً، وأنّه لا يلزمه الاجتهاد فيها، ولا الاحتياط، ونحو ذلك، ليكون المكلف في حدّ نفسه مردداً بين أمور:

ترك التعرّض للأحكام، لزوم الاجتهاد فيها، لزوم الاحتياط فيها، لزوم التقليد فيها.

وبعد أن ثبت عنده بطلان السوابق يتعيّن عنده الأخير، فيكون هذا المتعيّن بطريق العقل بعد انسداد الطّرق الأوّل، ويكون ذلك من باب الانسداد، بل لا يتوقف هذا الأمر الفطريّ على أزيد من العلم بالأحكام، إمّا وجداناً أو تقليداً.

ثمّ بعد العلم بالأحكام يقع في حيرة في كيفية الوصول إليها أهو بطريق الاجتهاد، أو هو بطريق الاحتياط، أو هو بطريق التقليد، والمفروض أنّه جاهل في حكمه بالنسبة إلى هذه الأمور، فطبعه يحثّه على السّؤال من العالم، أو أنّه بصرف طبعه يدرك أنّ الشّارع قد أوجب عليه أن يسأل عن حكمه في هذه الطّرق الثلاثة، والمسؤول حينئذٍ إن خيره بينها أو بين اثنين منها تحيّر، وإن عيّن عليه أحدها لزمه سلوكه؛ لأنّه بطبعه يدرك أنّ قول ذلك العالم حجّة عليه، فهو لا يحتاج إلى إقامة دليل على حجّية قوله عليه، ولعلّ هذه الطّريقة أسهل ممّا في الكفاية، إن لم نقل إنّ إحداهما عينُ الأخرى، فلاحظ وتدبر.

ومن ذلك يظهر لك الفائدة في استنباط المجتهد من الأحكام الشرعية جواز التقليد أو وجوبه أو حجّة فتواه في حقّ العامي، فإنّه بعد أن رجع إليه بحكم طبعه في هذه الطرق الثلاثة يمكنه أن يفتيه بجواز التقليد فيها، أو وجوبه عليه، وتكون فتواه هذه مؤثرة في ناحية المقلّد، وإن كان اتّخاذها لها دليلاً على ما أفتاه به بحسب صرف طبعه لا يفتوى منه أخرى كي يلزم التسلسل.

[انحصار طريق العلم بالأحكام بثلاثة طرق]

ولا يخفى أنّهم ذكروا أنّ المكلف في أحكامه المتعلقة بأفعاله لا بدّ أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً^(١)، ففي مثل الأذان، والإقامة، وسجود السهو، ونحو ذلك من أفعاله المفروض أنّها لا تخلو من حكم متعلّق بها، إمّا وجوب، أو حرمة، أو إباحة ونحو ذلك، فهو من حيث الوصول إلى تحقيق تلك الأحكام ليمثلها إمّا أن يكون مجتهداً، وإمّا أن يكون مقلّداً، وإمّا أن يكون محتاطاً.

(١) الحصر بهذه الطرق الثلاثة التي لا رابع لها عقليّ؛ لأنّه بعد أن ثبت عدم جواز الاعتماد على (الوهم، والشكّ، والظنّ)، فالمكلف في مقام امتثاله للأحكام، إمّا أن يعتمد على العلم، أو على الظنّ المعبر، ولا ثالث لهما، وينحصر العلم هنا بالاحتياط - الامتثال الإجمالي - لعدم تمكّن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي في أحكامه المتعلقة بأفعاله؛ لأنّ السبب للعلم التفصيلي هو الاستماع من المعصوم عليه السلام، أو رؤية الواقع على ما هو عليه، وليس كلّ استماع يستوجب العلم؛ لأنّ أغلب الذين استمعوا الأحكام الشرعية من المعصومين إنّما اقتنعوا بها من طريق التقليد لا من طريق العلم؛ لأنّ الظاهر أنّ ما يقوله المعصوم من دون تقيّة ونحوها هو الواقع ويحصل به العلم، فإنّ حصول العلم من السنّة الشريفة يتوقف على مجموعة من الخصائص التي قلّما تتحقّق في شخصيّة السامع.

ولا يخفى أنّ نفس كلّ واحد من هذه الثلاثة - أعني اجتهاده واستنباطه الحكم من دليله، أو تقليده فيه لغيره، أو احتياطه أيضاً - فعل من أفعاله، ولا بُدَّ أن يكون لها حكم شرعيّ، فهو أيضاً في الحكم الشرعيّ لكلّ واحد من هذه الأفعال الثلاثة: إمّا أن يكون مجتهداً، أو أن يكون مقلّداً، أو أن يكون محتاطاً، لكن باب الاحتياط منسّد في كلّ من هذه الثلاثة لتطرق احتمال الحرمة في كلّ واحد منها مع احتمال الوجوب والإباحة، فيكون التّرديد في حكم كلّ من هذه الأفعال الثلاثة منحصراً باحتمالين: الاجتهاد والتقليد.

وذلك في الاحتياط واضح، لكنّه في الاجتهاد يتعيّن التقليد، فإنّه إذا لم يعلم أنّ الحكم في محلّ استنباط الحكم الشرعيّ هو الحرمة أو الجواز كيف يمكنه أن يقدم على استنباط حكم ذلك العمل الذي هو الاستنباط!

اللّهمّ إلّا أن يقال^(١): إنّ الاستنباط الذي يحتمل حرمة هو استنباط حكم الأذان، أمّا استنباط حكم نفس ذلك الاستنباط فهو لا يحتمل حرمة، بل هو قاطع بجوازه، وإنّما يريد أن يعرف أنّه واجب أو غير واجب.

والتقليد في ذلك على العكس، بمعنى أنّ حكم التقليد يتعيّن فيه الاجتهاد، ولا يتأتّى فيه التقليد، لأنّه إذا كان يحتمل أنّ التقليد محرّم كيف يمكنه أن يقلّد الغير في حكمه! وذلك هو المشار إليه بالتسلسل.

ولا يخفى أنّه كما لا يمكن تحصيل حكم الاجتهاد بالاجتهاد؛ لما ذكر من التسلسل، فكذلك لا يمكنه تحصيل حكم الاجتهاد بالتقليد؛ لأنّه يحتمل حرمة التقليد، وهكذا

(١) لاحظ: تقارير السيّد أبو الحسن الأصفهاني (مخطوط)، عمدة الوسائل في الحاشية على

الحال في ناحية التقليد، فإنه كما لا يمكنه تحصيل حكمه بالتقليد؛ لما ذكر من التسلسل، فكذلك لا يمكنه تحصيله بالاجتهاد؛ لاحتماله حرمة.

ومنه يظهر الحال في الاحتياط فإنه لا يمكنه تحصيل حكمه بالاجتهاد، ولا بالتقليد؛ لاحتمال الحرمة في كل منهما، إلا أن يدعى أن الذي يحتمل حرمة هو تقليده في حكم الأذان، أما تقليده في حكم التقليد نفسه فهو لا يحتمل حرمة، بل هو قاطع بعدم حرمة، وإنما يريد أن يفهم أنه واجب عليه، أو جائز.

[بعد انسداد الاجتهاد والاحتياط يحكم العقل بتعين التقليد]

ثم إن اجتهاده في جواز التقليد إنما هو بعد الفراغ عن انسداد الاجتهاد وانسداد الاحتياط؛ لأنه بعد انسداد هذين الطريقتين يتعين الثالث - وهو التقليد - فلا يكون التقليد حينئذٍ بحكم الفطرة ورجوع الجاهل إلى العالم، بل يحكم العقل بتعيينه بعد انسداد الطريقتين.

نعم، إنه ربما كان مجتهداً في انسدادهما، وربما كان مقلداً في انسدادهما.

ولا يخفى أنه وإن أمكنه سد باب الاجتهاد عن نفسه فعلاً بطريق القطع لكونه فعلاً عاجزاً عنه بالوجدان، إلا أنه لا يمكنه سد باب الاحتياط بالقطع، وأتى له أن يعرف أن الاحتياط جائز له ليتعين عليه، أو يتخير بينه وبين التقليد بعد معرفة أنه - أيضاً - جائز له، أو يتعين عليه التقليد بعد معرفة أن الاحتياط غير جائز له، كل ذلك لا يعرفه إلا المجتهد، وحينئذٍ فليس له في البين طريق إلا التقليد في ذلك، فإن أفتاه بجوازهما تخير وإن أفتاه بتعين الأول أو الثاني يتعين.

وتوضيح ذلك: إن المكلف بعد أن علم أن له أحكاماً يحصل له التّخير في طرقها الثلاثة المذكورة، فهو لا يعلم أي طريق منها يسلكه إليها، وأن أيّاً من هذه الطرق جائز

له، أو متعين في حقه، أو هو محرم عليه.

فإلى هنا كان جاهلاً بحكم هذه الطرق، فتحكم فطرته برجوعه إلى العالم، وأن كل ما يقوله له العالم يكون حجة في حقه بالنسبة إلى الطرق المذكورة، فإذا قال له العالم: يجوز لك التقليد، فقد قلده في جواز التقليد، فكان جواز التقليد يتحمل تقليداً لكنه في رتبة واحدة لا متسلسلاً بمعنى أنه يقلد العالم في جواز تقليده له في حكم الأذان مثلاً، وبرهانه على صحة تقليده له في جواز تقليده له في حكم الأذان هو ما عرفته من الفطرة وحكم العقل بلزوم الرجوع من الجاهل إلى العالم، لا جواز التقليد ثانياً كي يلزم التسلسل، فلا حظ وتأمل.

والذي تلخص أن جواز التقليد في حكم الأذان مسألة تقليدية، فعليه أن يقلد في هذا الجواز، وبرهان صحة تقليده في هذا الجواز هو ما عرفت من الفطرة، لا جواز التقليد نفسه.

والخلاصة^(١) هي: أن الإنسان في أول بلوغه وعلمه بأن له تكاليف لا يعلمها يتردد بين الاحتياط فيها والاجتهاد والتقليد، وهذه الثلاثة لا يعرف حكمها، فبدافع الفطرة يسأل العالم بحكمها، وفي هذه المرحلة لا يتردد في ذلك العالم بين كونه مطلق العالم، أو هو خصوص الحي، أو هو خصوص الأعم، لأن الحاكم بأصل الرجوع المذكور هو فطرته وجبلته.

ولا معنى لتردد جبلته وفطرته في ذلك كي تدخل المسألة في التردد بين التعيين والتخير، بل إن الفطرة لا بُدَّ أن تسوقه إلى السؤال من واحد معين من هؤلاء العلماء - أعني الحي أو الميت أو الأعم -، وبعد السؤال منه، وجوابه له: أن المتعين عليك هو

العمل في تلك الأحكام الشرعية الواقعية - مثل الدّعاء عند رؤية الهلال، وسجود السّهو، وصحة العقد بالفارسية، وغير ذلك من الأحكام الشرعية - بقول العالم؛ فإنه حجة عليك. وحينئذ يثبت عند ذلك العامي أن قول العالم في تلك الأحكام الشرعية حجة عليه، فيحصل له التردّد في تلك الحجة الشرعية، وهل هي قول مطلق العالم، وإن كان ميتاً أو كان غيره أعلم منه، أو أنه خصوص الحيّ الأعلّم، فيفتح باب التّخيير والتّعيين.

لكن هل للعامي مقدرة على ذلك وعلى الحكم بالتّعيين أو على الحكم بالتّخيير؟ وآتى له أن يعرف أن المسألة في الدوران بين التّخيير والتّعيين؟ ولو عرف ذلك فآتى له أن يعرف أن المرجع هو أصالة التّعيين، أو أنه هو أصالة البراءة من التّعيين؟ المهمّ أنّها مسألة يتحرّر فيها المجتهد، فكيف حال العامي فيها؟! كلاً ليس هذا شغله.

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أفاده في الكفاية بقوله: (فصل: إذا علم المقلّد - إلى قوله - وأما غيره)^(١).

ومن ذلك يظهر لك أن هذه المسألة تقليديّة، وأنّ العامي لا بُدّ له من التّقليد فيها، فلو أفاته المجتهد بحجّة خصوص الحيّ أو خصوص الأعلّم أو بحجّة فتوى مطلق العالم - وإن كان ميتاً أو كان غير أعلم أو كان غيره أعلم منه - لزمه الجري على طبق ذلك، وإن كانت فطرته في المرحلة الأولى دفعته إلى السّؤال ممّن هو على خلاف هذه الفتوى؛ لأنّ ذلك كان بحكم الجبلة والفطرة.

وهذا بحكم الشارع في الحجة الشرعية المجعولة شرعاً في حقّه، وهي فتوى العالم في الأحكام الشرعية الواقعية، كالّدعاء عند رؤية الهلال، إذ ليست هي الأمور التي

(١) كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتّقليد، فصل التّقليد: ٤٧٤.

ينساق إليها الإنسان بدافع من جبلته مما لا يمكن للشارع أن يخالفها، فإنه إنما انساق إليها الإنسان من جهة عدم علمه بالوظيفة الشرعية، وليست هي من الأحكام العقلية الصرفة - مثل لزوم الإطاعة أو حسن الإحسان - التي لا يمكن أن يحكم الشارع على خلافها.

[التقليد يجوز فيه التقليد]

ثم لا يخفى أن الإنسان لو حصل له التردد في الحجة الشرعية التي هي فتوى العالم بحكم الدعاء عند رؤية الهلال، وأنه مطلق العالم، أو خصوص الأعلام، وحكم عقله بلزوم الأعلام من باب الدوران بين التخيير والتعيين، فرجع إلى الأعلام وكان من أفتاه بوجوب التقليد، أو الأعلام الذي رجع إليه يفتي بجواز تقليد غير الأعلام كانت هذه الفتوى هادمة لما سلكه العامي من لزوم تقليد الأعلام من باب الدوران المذكور؛ لأن هذه الفتوى تنقض هذا الدوران، ويتعين أن الحجة الشرعية هي فتوى مطلق المجتهد، وبذلك تخرج المسألة عن الدوران بين التعيين والتخيير.

وبناءً على ذلك يكون للعامي تقليدان، أحدهما سابق في الرتبة على الآخر، ففي الدرجة الأولى - أعني تردده بين الاحتياط والاجتهاد، والتقليد - يقلد العالم في تعيين التقليد عليه، وبعد أن سألوه وعين عليه التقليد وأفتاه به يتردد ذلك العامي في الذي يجب عليه تقليده - أعني من يكون قوله في حكم الدعاء عند رؤية الهلال حجة عليه - بين مطلق العالم، أو خصوص الحلي الأعلام، فإن حكّم عقله بشيء من التعيين أو التخيير جرى على مقتضى عقله، ولكن أتى له بذلك.

وحينئذ يندفع بمثل ذلك الدافع الأول، ويسأل ذلك العالم الذي سألوه أولاً أو غيره عن ذلك، فإن أفتاه بالتخيير تخير، وإن أفتاه بالتعيين تعين، وتخرج المسألة عنده

حينئذٍ عن الدوران بين التعيين والتخير، بل يتعين عنده حينئذٍ التّخير أو يتعين التعيين. وفي الحقيقة أنّه من أوّل الأمر متردّد بين الاحتياط والاجتهاد والأخذ بقول العالم بحكم الدعاء، وعلى تقدير الثّالث هو مردّد بين مطلق العالم أو خصوص الحيّ الأعلّم، فيندفع بسائقٍ من فطرته إلى السّؤال من العالم بهذه الجهات كلّها إذا كان السّائق له والحاكم هو الفطرة والجلّة، فلا يعقل الشكّ والتردّد فيمن يسأله هل هو خصوص الحيّ الأعلّم أو الأعمّ من ذلك؛ لأنّ الحاكم لا يعقل منه الشكّ في موضوع حكمه، بل لا بُدَّ أن تدفعه الفطرة إلى السّؤال ممّن تعينه عليه فطرته وجبلته، فإذا سأله وأجابه لزمه العمل بما أجابه به ذلك العالم من تعين الاحتياط أو تعين الاجتهاد أو تعين العمل بقول الحيّ الأعلّم.

ومن ذلك كلّ يظهر لك التّأمل فيما أفاده في الكفاية من أنّ التقليد لا يجوز فيه التقليد، وإلاّ لدار أو تسلسل^(١)، وقوله - في الجواب عن الاستدلال على التقليد بالإجماع، والسيرة، والضّرورة من الدّين - بأنّ مدرك الإجماع هو ذلك العقل الفطريّ، وهو مدرك السّيرة - وهي سيرة العقلاء لا المتديّنين - وهو من ضروريّات العقل، لا من ضروريّات الدّين^(٢).

ومن ذلك كلّ يتّضح لك الوجه في فحص المجتهد واستدلاله على وجوب التقليد، وعلى أنّ المرجع لا بُدَّ أن يكون حيّاً وأن يكون هو الأعلّم، فإنّه قد اتّضح لك أنّ هذه المسائل الثّلاث كلّها تقليديّة، وأنّ العامّي يحتاج إلى فتواه ويقلّده فيها حتّى لو كان دليله على تعين الحيّ أو تعين الأعلّم هو الدوران بين التّخير والتّعيين، فإنّ ذلك حينئذٍ من

(١) لاحظ: كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل التقليد: ٤٧٢.

(٢) المصدر السابق.

قبيل ما لو دار الأمر عنده في الكفارة المرددة بين تعين العتق، أو التخيير بينه وبين الصيام - مثلاً - وكان هو بانياً على تعين التعيين في أمثال ذلك، فإن العامي لو سأله عن ذلك لأجاب بأن الأمر عندي فيها مردد بين تعين العتق والتخيير بينه وبين الصيام، فيقبل العامي منه ذلك، وحينئذ يحصل له التردد المذكور بتقليد المجتهد المزبور.

ثم يسأله، إذن فماذا يكون حكم المتردد بين التعيين والتخيير؟ فيجيبه: إن اللازم عليه هو الأخذ بجانب التعيين لما يراه هو - أعني المجتهد - من حكم العقل بلزوم الاحتياط في ذلك.

[مراتب التقليد]

نعم، في البين شيء آخر، وهو أن وجوب التقليد لو كان من ضروريات الدين - مثل وجوب الصلاة - لم يدخله التقليد؛ لحصول العلم به لكل واحد من المسلمين، إلا أن ذلك لا يخرج عن الوجوب الشرعي، ويدخله في الوجوب العقلي الفطري أو الجلي، بل يكون حاله حال وجوب الصلاة، فإن أصل وجوبها الشرعي ضروري لا تقليد فيه، لكن التقليد يكون في كفيته وشرائطها وأجزائها.

فكذلك الحال في التقليد، فإن أصل وجوبه الشرعي ضروري من ضروريات الدين لا يدخله التقليد، لكن شرائط المقلد من الحياة والأفضلية ونحوهما كلها تقليدية كشرائط الصلاة، فإن ذلك إنما يتم في الدرجة الأولى من التقليد عندما يتردد العامي بين الاحتياط والاجتهاد والتقليد دون الدرجة الثانية - أعني أنه بعد أن أُجيب بترك الاحتياط وعدم وجوب الاجتهاد، وأن اللازم عليه في حكم سجود السهو هو التقليد - فكان عليه أن يقلد العالم في حكم سجود السهو، فإن هذه الدرجة الثانية ليست فطرية وإنما ثبتت بالدرجة الأولى منه، ويكون دليل ذلك الذي أوجب عليه التقليد وترك الاحتياط

هو الإجماع والسيرة وكونه من ضروريات الدين.

وإن شئت فقل: إنّ المرتبة الأولى - التي هي ضرورية - هي التقليد في تعيين التقليد في الأحكام الشرعية كوجوب سجود السهو في قبال الاحتياط فيها، والمرتبة الثانية: هي التقليد في الأحكام الشرعية.

[الأدلة السمعية على وجوب التقليد]

ويكفي من الأدلة السمعية على وجوب أصل التقليد ما ورد عنهم عليه السلام من الأخبار، مثل قوله عليه السلام: (اجلس وأفت الناس في المسجد)^(١)، ومثل قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج الطويل: (فللعوام أن يقلدوه)^(٢)، ومثل قول السائل: (آخذ منه معالم ديني؟)^(٣)، ومثل قوله: (عليك ...^(٤)، فإنه ... من أبي كثيراً)^(٥).

(١) لاحظ: وسائل الشيعة: ٣٠ / ٢٩١، الفائدة الثانية، باب الهزمة في الحديث عن أبان بن تغلب، (بتصرف).

(٢) الاحتجاج: ٤٥٨ / ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٣٣.

(٤) في الأصل بياض بمقدار كلمة، وكذا ما بعدها.

(٥) لعل المصنف رحمته الله أراد أن ينقل خبرين، هما:

ما رواه شعيب العقرقوفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربنا احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: (عليك بالأسدي، يعني أبا بصير).

وما رواه عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويحيي الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي ما يسألني عنه، فقال: (ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً). لاحظ: وسائل الشيعة: ٢٧ / =

إلى غير ذلك من الأخبار^(١).

ونحن وإن لم نعلم مقدار اجتهادهم، وهل عندهم مثل التمسك بالعام عند الشك في التخصيص، أو الرجوع إلى الأصل عند عدم النص، أو أنهم يقرعون في أمثال [ذلك] إلى الإمام عليه السلام، وهل عندهم مسألة التمسك بالعام عند الشبهة المصادقية من ناحية الخاص، ونحو ذلك مما هو في عصر الغيبة، إلا أن ذلك كله لا يضر في اجتهادهم، فإن اجتهادهم وإن لم يكن مقصوداً على نقل الألفاظ عنه عليه السلام بل ولا على النقل بالمعنى، فإن ذلك لا يخرجهم عن الراوي، إلا أن لهم تصرفات هي أوسع من النقل بالمعنى، وهي أوائل قوة الاجتهاد في أزمنتنا المتأخرة، وهذا كافٍ في الاجتهاد وفي التقليد.

ولعلّ مورد الآية الشريفة - أعني آية النفر^(٢) - من هذا القبيل بعد البناء على كون مفادها هو التفقه والاجتهاد وتقليد المنذر للمنذر.

ولجماعتنا كلام مفصل في تقريب دلالة هذه الآية على حجّة خبر الواحد، وفي تقريب صرفها من حجّة أخبار الآحاد وإرجاعها إلى حجّة الفتوى، فراجع رسائل الشيخ رحمه الله^(٣) وغيرها، ومنها بحث يدخل هذا المدخل، وهو أنه هل المراد من النافرين هم الذين ينفرون من المدينة إلى الجهاد؟ وهل المنذورون هم المتخلّفون عنده عليه السلام، أو هم النافرون، أو أن النافرين هم الذين ينفرون من أهلهم إلى المدينة لأن يتفقّوها؟ تعرّض الجماعة لذلك، ومن جملة المتعرّضين له هم المفسّرون، وفي طليعتهم الشيخ رحمه الله في

= ١٤٢، ١٤٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ١٥، ٢٣.

(١) لاحظ: وسائل الشيعة: الجزء (٢٧)، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ١١.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٣) لاحظ: فرائد الأصول: ١/ ٢٧٧، وما بعدها.

التبيان^(١) والعلامة الطبرسي في مجمع البيان^(٢).

[كلام الشيخ الطبرسي نثراً في تفسير آية التفر]

وملخص ما ذكره في مجمع البيان في تفسير هذه الآية الشريفة وجوه ثلاثة:

الأول: أن المتفقه هم الباقون بخدمته عليه السلام، ليتعلموا منه عليه السلام، ويتفقهوا في الدين ويندروا قومهم النافرين للجهاد إذا رجعوا إليهم.

عن ابن عباس في رواية الوالبي، وقتادة، والضحاك.

وقال الباقر عليه السلام: (كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة، وتقيم طائفة للتفقه، وأن يكون الغزو نوباً).

الثاني: أن المتفقه هم النافرون للجهاد ليندروا الباقين بما رأوه من الظهور على المشركين.

عن الحسن، وأبي مسلم، قال أبو مسلم: (اجتمع للنافة ثواب الجهاد والتفقه في الدين وإنذار قومهم).

الثالث: أن المتفقه هم النافرون من ديارهم إلى المدينة لخدمة النبي عليه السلام، لتسمع كلامه وتعلم الدين منه، ثم ترجع إلى قومها، عن الجبائي^(٣).

هذا هو ملخص الوجوه، ولكن خيرها هو الأول؛ لأنه عن الإمام عليه السلام، ولأنه

(١) لاحظ: التبيان في تفسير القرآن: ٣٢١/٥ - ٣٢٢.

(٢) لاحظ: مجمع البيان في تفسير القرآن: ١٤٤/٥ - ١٤٥.

(٣) لاحظ: المصدر السابق: ١٤٤/٤ - ١٤٥.

موافق لسياق الآية في التفر إلى الجهاد، وهو أنسب من الثاني بمعنى التفقه في الدين وتعلم الأحكام الشرعية منه ﷺ، فإن مجرد مشاهدة معجزة الانتصار ليست بتفقه في الدين، بل أقصاها هو رسوخ العقيدة، وذلك ليس بتفقه في الدين.

[تعليقة الشيخ أبو الحسن الشعراني رحمه الله على آية التفر]

قال المعلق على هذه الآية الشريفة ما لفظه: (الآية تدل على وجوب الاجتهاد وتحصيل علوم الدين ورجوع الناس إلى أقوال المجتهدين، وربما يُستدل بها على حجّة خبر الواحد، وهو ضعيف؛ لأنّ مدلول الآية أنّ المخبر مجتهد، والآخذ غير متفقه، وأمّا إذا كان المخبر غير مجتهد والآخذ مجتهداً فهو خارج عن مورد الآية، والإنذار يصدق على التعليم بالأدلة كما في تعليم أصول الدين، فلا يدل على وجوب قبول الأخذ بقول المخبر من غير دليل، بل يدل على وجوب التعلّم فقط، والاكتفاء في الفروع، فالتقليد يعلم من دليل آخر وهو السيرة والخرج^(١)، انتهى ما في الهامش على صفحة (٨٣) من الجزء الخامس^(٢).

[كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في الاستدلال بآية التفر]

قال الشيخ رحمه الله في الجواب عن الاستدلال بالآية الشريفة على حجّة خبر العادل بعد

(١) لاحظ: المصدر السابق: ٨٣/٥.

(٢) قال المعلق على النسخة المطبوعة في طهران جابخانو إسلام سنة (١٣٧٣) التي يقول فيها وقف على تصحيحه، وعلق عليه الحواشي الفاضل المتبحر الشيخ أبو الحسن الشعراني، غني بطبعه الحاج سيّد أحمد كتابجي مدير (منه تخرّ).

التوضيح لما أورد عليها - ومن جملة الإيرادات احتمال كونها في مقام حجية الفتوى - قال ما هذا لفظه: (فالحق أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر)^(١)، انتهى.

وللشيخ رحمته كلمة أخرى قالها في الجواب الثالث عمّن أدعى أن الآية مسوقة لما يرجع إلى الوجه الثاني من الوجوه التي نقلها في مجمع البيان، فإنه قال في الجواب الثالث ما هذا لفظه: (وثالثاً: إنه قد فسر الآية بأن المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من قوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾^(٢)، وأمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي صلّى الله عليه وآله ولا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

والحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية أو بعض ألفاظها.

ومّا يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام عليه السلام بها على وجوبه في أخبار كثيرة^(٣).

ثم ذكر سبعة أخبار استشهد فيها الإمام عليه السلام على وجوب التعلم، والتفقه بالآية الشريفة، فراجع.

لكن ما أفاده بقوله: (وإن لزم مخالفة الظاهر إلخ)^(٤)، قد عرفت أن ذلك لا ينافي

(١) فرائد الأصول: ١/ ٢٨٦.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٣) فرائد الأصول: ١/ ٢٧٩-٢٨٢.

(٤) المصدر السابق.

سياقها، بل هو مطابق له.

وأما قوله: (قد فسرت الآية إلخ)^(١)، فكأنه إشارة إلى ما نقله صاحب مجمع البيان عن الباقر عليه السلام في تفسيرها^(٢).

[وجوب التقليد على العامي ينتهي إلى العقل]

قال المرحوم العلامة الأصفهانيّ رحمه الله في حاشيته على قول المصنّف رحمه الله (يكون بديهاً جبلياً فطرياً إلخ)^(٣) - بعد أن ناقش المصنّف المناقشات الاصطلاحية التي قال في آخرها صفحة (١٠٩) -: (ولقد خرجنا بذلك عن مرحلة الأدب، والله تعالى مقيل العثرات)^(٤). ثم أثبت وجوب التعرّض عقلاً بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة، ثم قال ما هذا لفظه: (ثم إنّ كيفة امثال تكاليف المولى إمّا بتحصيل العلم بها كي يتمكن من الامثال العلميّ بالسّماع من المعصوم ونحوه، وإمّا بإتيان جميع الاحتمالات الموجب للقطع بامثالها.

ومع التّنزّل لعدم التّمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر والخرج، أو عدم معرفة طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر في فهم التكاليف، وكيفية امتثالها؛ لئلا يلزم اللّغوية ونقض الغرض - من بقاء التكاليف وعدم نصب الطّريق إليها - وهو منحصّر في أمرين: إمّا الاجتهاد وهو تحصيل الحجّة على الحكم لمن يتمكن

(١) لاحظ: المصدر السابق.

(٢) لاحظ: مجمع البيان: ٤/ ١٤٤.

(٣) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٧٢.

(٤) لاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية: ٦/ ٣٩٩.

منه، أو التقليد وهو الاستناد إلى مَنْ له الحجّة على الحكم.

بل لو احتمل حينئذ العمل بظنّه لكان المتعيّن عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعيّنّه، حتّى قيل بأنّه من ضروريّات الدّين، أو المذهب، دون تعيّن الظّنّ، فلا يقين ببراءة الذمّة إلا بالتقليد، فتدبّر جيّداً.

وليعلم أنّ الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطّريق شرعاً، وإلا فكما لا فرق في نظر العقل في مقام الامتثال بين الامتثال التّفصيليّ والإجماليّ - بملاك حصول القطع ببراءة الذمّة - كذلك لا فرق في نظره بين تحصيل العلم بالأحكام وتحصيل الحجّة عليها - بملاك الاشتراك في القاطعيّة للعدول إلخ^(١).

ولا يخفى أنّه في أوّل هذه الحاشية قال ما هذا لفظه:

(الكلام في مقامين: أحدهما: في مستند العامّيّ الحامل له على التقليد.

ثانيهما: في مقتضى الأدلّة وإن لم يصلح لحمل العامّيّ على التقليد، لتوقّف استفادته على الاجتهاد - المفروض عدم القوّة عليه - أو على التقليد - المفروض وقوع البحث عنه بحيث يكون حاملاً للعامّيّ -.

أمّا المقام الأوّل فصريح شيخنا تدلّ هنا أنّه بديهيّ جبليّ فطريّ، وكفى به حاملاً للعامّيّ إن صحّ الأمر.

والتحقيق: أنّ الفطريّ المصطلح - ثم أخذ في المناقشات الاصطلاحية، إلى [أن] قال: - والذي يمكن أن يقال - إلى قوله: - ثم أنّ كيفية إلخ^(٢).

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٦/ ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٢) المصدر السابق: ٦/ ٣٩٨ - ٣٩٩.

وحاصل ذلك: أنّ العامّي لا يمكنه أن يثبت وجوب التقليد على نفسه من الأدلّة الدالّة على وجوبه؛ لتوقّف ذلك على الاجتهاد في الاستفادة من تلك الأدلّة، وهو حسب الفرض عامّي غير مجتهد، كما أنّه لا يمكنه إثبات وجوب التقليد عليه بفتوى المجتهد؛ لأنّ ذلك تقليد والكلام في وجوبه أو جوازه.

فلم يبقَ إلّا دعوى المصنّف رحمه الله: أنّ وجوب التقليد بحكم الجبلّة والفطرة والبداهة^(١). وليس التقليد صالحاً لأن يكون من هذه الأمور؛ لما ذكره ممّا لا يزيد على المناقشة في الاصطلاح، وبعد اللّتيا والتي أثبت وجوب التقليد عليه بالطريق الذي هو راجع إلى تماميّة مقدّمات الانسداد، واستكشاف حجّة الفتوى عليه شرعاً.

ولا يخفى أنّ هذا الطريق لو تمّ لكان محتاجاً إلى قوّة لعلّها أقوى من قوّة استفادة الحكم الشرعيّ من الدليل السمعّي، ومع ذلك يريد أن يقول إنّ هذا العامّي يثبت حجّة الفتوى عليه ووجوب التقليد على نفسه بهذا البرهان الذي ربّما عجز عن التصديق أو عن إتقانه وإتمامه أقوى المجتهدين.

وأتى للعامّي أن يحكم دليل العسر والخرج على لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ، وهل التحكيم يسقط الاحتياط بالمرّة؛ لكون نفي العسر نافياً لنفس التكاليف الواقعيّة الموجودة في البين - كما يظهر من الكفاية - أو أنّه لا يكون نتيجته إلّا التوسّط في التكاليف، أو أنّ نتيجته هي التوسّط في التّنجز. هذه معارك لا يمكن العامّي أن يخوضها، وأمّا أنّه لا يعرف طريق الاحتياط، فهو كذلك، لكن ذلك لا يوجب سقوطه بالمرّة، لأنّ عدم معرفة الاحتياط إنّما هو في مقامات خاصّة كالترّاحم بين الاحتياطين، ونحو ذلك دون جميع موارد الاحتياط.

(١) لاحظ: كفاية الأصول: مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل في التقليد: ٤٧٢.

ويلحق بذلك ممّا لا يمكن فيه الاحتياط ما لو كان مشتملاً على احتمال الوجوب والحرمة، ولو مع احتمال ما في الأحكام الترخيصيّة. نعم، في هذه الموارد التي سقط فيها الاحتياط لعدم معرفة العامّيّ به أو لكون المسألة من المحذورين يتعيّن التقليد فيها على ذلك العامّيّ.

والأولى في إسقاط الاحتياط كلّية التمسك بها ستعرف من احتمال حرمة لاحتمال تعيّن التقليد عليه.

ومع قطع النظر عن احتمال حرمة، فالذي ينبغي هو حكم عقله بالتّخير بينه وبين التقليد، ولعلّه يرجّح التقليد لما أشرنا إليه^(١): من أنّ الاحتياط رُبّما كان مفوّتاً للواقع؛ لأنّه إنّما يكون عند الاحتمال، ورُبّما غفل العامّيّ فلا يتولّد عنده الاحتمال الموجب للاحتياط.

ثمّ تأمل فيما أفاده من جعل العلم الوجدانيّ بالحكم في عرض الاحتياط، وجعل كلّ من الاجتهاد والتقليد في طولهما، وأين هذا من العلم الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، ومن الذي يحصل له ذلك من أوّل الإسلام إلى الآن ما عدى ضروريّات الدّين وما أُلحق بها، وهل يكون السّماع من المعصوم موجباً للعلم مع احتياجه إلى أصالة الظّهور، وتأمل في قوله: (بل لو احتمل العمل بظنّه إلخ)^(٢).

(١) لاحظ: صفحة (٥١).

(٢) لاحظ: نهاية الدّراية في شرح الكفاية: ٤٠٠ / ٦.

[بيان المراد من الظنّ والوجه في تقديم التقليد على الظنون في المقام

دون مقام دليل الانسداد]

هل المراد بالظنّ هي تلك الطرق الاجتهاديّة فهو مجتهد، أو المراد به الظنون الخياليّة التي لا يحسب لها العقلاء حساباً، وعلى كلّ حال كيف صار التقليد مقدّماً على الظنون، ولم يتقدّم عليها في دليل الانسداد الذي أقاموه على حجّة الظنّ المطلق حكومةً أو كشفاً، بل جعلوا إبطال التقليد هناك من مقدّمات استنتاج حجّة الظنّ، فهل بين الانسدادين فرق؟ الظاهر: نعم، فإنّ ذلك الانسداد كان مبنياً على إنكار الطرق الاجتهاديّة الموجبة لانحلال العلم الإجمالي، ولأجل ذلك لا يمكن من يدعي الانسداد الرجوع إلى مَنْ يدعي الانفتاح وتقليده في الأحكام الشرعيّة، لأنّه يخطأ في دعوى الانفتاح وفي الاستناد إلى تلك الطرق التي لا يرى القائل بالانسداد حجّيتها.

وهذا بخلاف الانسداد هنا، فإنّه مبنيّ على الاعتراف بوجود الطرق الشرعيّة، إلّا أنّ ذلك العامّي المبني بالانسداد لا يمكنه الوصول إليها مع اعترافه بها وصحّة الاستناد إليها، فعليه أن يقلّد مَنْ قامت عنده ووصل إليها، وليس له أن يعمل بظنّ نفسه؛ لأنّه لا عبرة به؛ لما عرفت من فرض عدم تمكّنه من تلك الظنون الاجتهاديّة.

فينحصر ظنّه بما عرفت من الظنون الخياليّة التي لا يعتني بها العقلاء، ولا يُعدّ في نظرهم ظناً فضلاً عن العمل على طبقه، وليس تركه لظنّه المذكور واستناده إلى فتوى المجتهد إلّا من هذه الناحية.

وإلى هنا ينبغي أن يقال: بأنّ عقله يلزمه بالتقليد لانسداد الطرق عليه - أعني العلم والاجتهاد والاحتياط - إلّا هذا الطريق العقلانيّ الذي يسلكه الجاهل بمطلوبه - وهو الاعتماد على مَنْ هو عالم بذلك - فيكون عقله هو الحامل له على التقليد، وما هو

إلا صغرى من الكبرى العقلية، أعني رجوع الجاهل إلى العالم.
فإن شئت فسمه حكماً عقلياً أو جبلياً أو فطرياً أو بديهيّاً؛ إذ لا نزاع في التسمية بعد معرفة واقع الأمر، وهو لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، فتكون حجّة فتوى المجتهد بحكم العقل وحيث كان الحاكم بحجّيتها هو العقل فلا يكون التّردّد في موضوعها ممكناً حتّى في مسألة الحياة والأعلميّة.

[كلام المحقّق الأصفهاني تنبّه في المقام ومناقشته]

لكنّ المحشّي جعل ذلك من باب الكشف - أعني حكم العقل بوجود الحجّة الشرعيّة - بأنّه بعد أن انسدّ عليه باب العلم الوجدانيّ، وباب الاحتياط، وباب الطرق الاجتهادية مع فرض بقاء التكاليف على ما هي عليه من الفعلية في حقّه يستكشف أنّ الشارع قد جعل له حجّة أخرى غير هذه الثلاثة، وهي مردّدة بين مطلق الظنّ، وبين خصوص فتوى المجتهد، والعامّي يرجّح الثاني على الأوّل؛ لكون المقام حيثنّ من قبيل التّردّد بين التّخيير بين مطلق الظنّون - ومنها فتوى المجتهد - وبين التّعيين في فتوى المجتهد وأيدّ احتمال تعيّنه بما قيل بأنّه من ضروريّات الدّين أو المذهب^(١).

ويمكن المناقشة في ذلك:

أولاً: بما عرفت من منع الكشف وأنّ المسألة من حكومة العقل بحجّة التقليد، فلا تصل النوبة إلى التّردّد فيما هو الحجّة الشرعيّة بين التّخيير والتّعيين.
وثانياً: لو سلّمنا الكشف فالمستكشف هو حجّة مطلق الظنّ، ولا خصوصيّة لفتوى الفقيه توجب احتمال تعيّنه.

(١) لاحظ: المصدر السابق: ٦ / ٤٠٠.

وكونه مسلّم الحجّة - حتّى قيل إنّه من ضروريّات الدّين - لو تمّ إنّما يوجب تعيّنه ابتداءً، لا أنّه يوجب احتمال تعيّنه من بين الظّنون، ولو تمّ لنا ذلك - أعني كونه مسلّم الحجّة - لكنّا في غنى من هذا التّطويل، بل نقول إنّ الحامل للعامّي على التّقليد هو كون فتوى المجتهد مسلّم الحجّة شرعاً على وجه يكون العامّي عالماً بحجّيتها عليه فضلاً عن كونها من ضروريّات الدّين.

ثمّ إنّ المحسّني على هذا الأساس - أعني أساس كشف العقل عن الحجّة الشرعيّة - كما نفّح التّرديد بين مطلق الظّنّ، وبين خصوص فتوى المجتهد، وجعل ذلك من قبيل التّرديد بين التّخيير والتّعيين^(١)، فقد نفّحه في مسألة اعتبار الأعلميّة واعتبار الحياة كما سيأتي في المسألتين المذكورتين إن شاء الله تعالى^(٢).

[تقريب آخر للدّافع لدى العامّي على التّقليد]

ثمّ إنّّه يمكننا أنّ نقرب المسألة - وهي مسألة ما هو الدّافع للعامّي على التّقليد - بتقريب آخر لعلّه أوضح، وهو أن يقال:

إنّ هذا العامّي بعد أن التفت إلى فعل من أفعاله، ولم يعلم حكم ذلك الفعل، ودار أمره عنده بين الأحكام الخمسة، مع فرض عدم تمكّنه من تحصيل العلم بذلك الحكم بطريق الاجتهاد، كما أنّه لم يمكنه الاحتياط لتطرّق احتمال الوجوب والحرمة في ذلك الفعل المنجزّ عليه حكمه، تعيّن عليه بحكم العقل أن يقلّد في ذلك الحكم.

وحينئذٍ يقطع بعدم حرمة التّقليد عليه في حكم ذلك الفعل، سواء قلنا إنّ ذلك

(١) المصدر السابق.

(٢) لاحظ: صفحة (١٨٧) وما بعدها.

من باب حكم العقل أو دافع الفطرة، أو قلنا بأنّه من باب الكشف - بمعنى أنّ ذلك المكلف بعد أن وصل به الحال إلى ذلك يستكشف أنّ الشارع قد جعل له فتوى المجتهد حجة عليه في ذلك الحال، أو احتمل ذلك - مضافاً إلى ما يحكم به عقله أو فطرته من لزوم الرجوع إلى المجتهد العالم بالحكم.

ولو قيل في ذلك بالملازمة بين حكم العقل بحجّة فتوى المجتهد وحكم الشارع بذلك، فهل هو ملحق بالأوّل، أو أنّه ملحق بالثاني؟ الظاهر الأوّل؛ لأنّ الحكم الشرعيّ المستكشف بحكم العقل بقاعدة الملازمة يكون تابعاً في السعة والضيق لذلك الحكم العقليّ الذي استكشف منه ذلك الحكم الشرعيّ، فلاحظ وتأمل.

ولكن ذهن العامّي بعيد جداً عن هذه المراحل - أعني الكشف واستنباط أنّ الشارع جعل له فتوى العالم حجة - سواء كان الاستكشاف بطريق الملازمة أو كان بطريق الكشف المصطلح عليه في مقدّمات الانسداد، وهو راجع إلى طريقة اللطف؛ إذ ليس عنده أزيد من أنّه قد ابتلي بفعل لا يعرف حكمه المنجز عليه، وأنّه لا بُدّ له من التوصل إلى ما يريده منه المولى فيما يعود إلى ذلك الفعل إيجاداً أو تركاً، ولا يمكنه الاحتياط في ذلك، فليس هناك إلّا انحصار الطّريق بالتقليد، ودافع الفطرة إليه.

لا يقال: لا يتعيّن عليه التقليد في هذه الصّورة، بل يحكم عقله بالتخيير بين الفعل والترك كما هو كذلك في جميع موارد الدّوران بين المحذورين، غاية أنّه في المقام يحتمل الإباحة والاستحباب والكرهية إضافة إلى احتمال الوجوب والحرمة.

لأنّا نقول: إنّ مفروض المسألة هو العلم بأنّ هذا الفعل له حكم فعليّ على وجه لو كان إلزامياً لكان معاقباً على مخالفته، وأنّه لا يجوز له الركون إلى الأصول التّرخيصيّة التي من جملتها التّخيير العقليّ، والمنشأ في هذا التّنجز المعلوم هو العلم الإجماليّ الكبير، وهذا العلم هو المانع، سواء كان المقام من قبيل الدّوران بين المحذورين، كما لو علم

بالإلزام وتردّد بينهما، أو كان في حدّ نفسه من الشّبهة البدويّة بأنّ احتمال الإلزام المردّد بينهما مع احتمال باقي الأحكام التّرخيصيّة.

لا يقال: لا إشكال في أنّه لو علم إجمالاً بوجوب واحد من فعلين، وكان الثّاني منهما في حدّ نفسه محتمل الحرمة، فإنّ المنجّز عليه في ذلك الثّاني هو احتمال الوجوب دون احتمال الحرمة.

لأنّا نقول: إنّ ذلك لا دخل له بما نحن فيه، فإنّ ما نحن فيه يكون كلّ من احتمال الوجوب والتّحريم منجّزاً عليه؛ لكون كلّ منهما من أطراف ذلك العلم الإجماليّ الكبير، غايته أنّه لا يمكنه فيه الاحتياط، إلّا أنّ مجرد عدم إمكان الاحتياط لا يوجب التّرخيص؛ لما عرفت من تنجّز كلّ منهما عليه بواسطة العلم الإجماليّ، بخلاف المثال فإنّ المنجّز عليه هو احتمال الوجوب؛ لكونه هو المعلوم بالإجمال بينهما دون الحرمة في الثّاني؛ فإنّها لا تكون محتملة إلّا احتمالاً بدويّاً.

ولمّا كان كلّ من احتمال الوجوب والحرمة منجّزاً عليه فيما نحن فيه، ولم يمكنه الاحتياط، وكان له طريق للتّخلّص من هذه الورطة وهو السّؤال من المجتهد، كان العقل حاكماً عليه بلزوم ذلك الطّريق.

لا يقال: لم لا يلتزم بأنّه يعمل على طبق ظنّه.

لأنّا نقول: قد حقّقنا فيما سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّه لا عبرة بظنون العوامّ النّاشئة عمّا يكون من قبيل الأساطير والخرافات، أمّا الظنون العقلائيّة فقد حقّقنا هناك أنّها منحصرة بطرق الاجتهاد، والمفروض أنّه فعلاً غير مجتهد، وأنّه فعلاً مبتلى بما يعود إلى محلّ ابتلائه فعلاً، وحينئذ فالمتعيّن عليه هو الرّجوع إلى المجتهد.

ثمّ إنّّه لو وجد مجتهدين يقول أحدهما بحرمة ذلك الفعل - مثلاً - والآخر يقول بوجوبه - مثلاً - وكان أحدهما المعيّن أعلم من الآخر، فعلى الثّاني - أعني الكشف -

تكون المسألة عند ذلك العامّي من قبيل التردّد بين التّعين والتّخير، لأنّه يحتمل أنّ المجعول شرعاً حجة في حقّه في ذلك الحال هو خصوص فتوى الأعلّم، كما أنّه يحتمل أنّ الشارع في ذلك الحال قد جعل له فتوى مطلق المجتهد المطلق حجة في حقّه.

ولا يخفى أنّه ليس لذلك العامّي حينئذٍ أن يرجّح الأعلّم على غيره، أو يحكم بالتّخير بينهما، فإنّ أمر الحجّة حينئذٍ ليس برافع إليه، بل أقصى ما عنده هو الاحتياط بالتّزام طرف التّعين، بل اللازم عليه بعد أن استكشف حجّة فتوى المجتهد، وابتلي بمجتهدين مختلفين في الفتوى والفضيلة أن يقلّد الأعلّم منها في مسألة الأعلّم.

ولكن أتى للعامّي هذا الاستكشاف؟ وآتى له أن يعرف أنّ المقام من دوران الأمر بين التّعين والتّخير؟ وآتى له أن يعرف أنّ اللازم هو الاحتياط بالتّعين؟ كلّ هذه فروض في فروض، وإنّما الواقع هو الوجه الأوّل، أعني حكم العقل صرفاً أو بدافع الفطرة.

وحينئذٍ لا محصل لكون المسألة عند العامّي من قبيل الدّوران بين التّعين والتّخير، فإنّه يكون هو الحاكم بلزوم التّقليد، ولا يمكن أن يكون متردّداً في موضوع حكمه، بل هو إمّا أن يندفع في مورد المعارضة بينهما إلى الأخذ بفتوى الأعلّم منهما أو أنّه يتخير بينهما. والمتعيّن هو الأوّل، لا من باب كونه هو الأحوط بتخيّل كونه من الدّوران المذكور، بل ولا من باب التّرجيح، بل هو من باب أنّه لا يرى فتوى غير الأعلّم شيئاً في قبال فتوى الأعلّم، كما تشاهده فيمن ضلّ في الطّريق، وابتلي بدليلين أحدهما أخبر وأبصر بالطّريق من الآخر، وقد عيّّن له الأوّل طريق اليمين، والثاني طريق الشّمال، فإنّ ذلك الضّالّ يعرض عن قول الثاني غير الأخير ويعمل على مقتضى قول الأخير، على وجه لا يرى قول غير الأخير شيئاً.

ولا يخفى أنّه بناءً على ذلك لا تبقى فائدة في استنباطنا وجوب التّقليد شرعاً من أدلّته، ولا في استنباطنا وجوب تقليد الأعلّم، فإنّ العامّي لا ينتفع منّا في الفتوى الأولى،

ولا في الفتوى الثانية، فإنه إنما يندفع إلى التقليد بسائق من عقله أو فطرته، وكذلك إنما يعين على نفسه الرجوع إلى الأعلم؛ لأنه بوجدانه وفطرته لا يرى فتوى غير الأعلم شيئاً في قبال فتوى الأعلم.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بالكشف، فإنّ العامّي وإن لم يحتاج إلى فتوانا في حجة فتوى المجتهد، فإنه قد استكشف حجّيتها شرعاً بعقله، لكنّه يحتاج إلى فتوانا في لزوم تقليد الأعلم.

وأما على الثالث - أعني حكم العقل مع احتمال أنّ الشارع قد جعل له فتوى المجتهد حجة - فالظاهر أنّه ملحق بالثاني - أعني الكشف الصّرف - في كون المقام حينئذٍ من قبيل التّردّد بين التّعين، والتّخيير إلى آخر ما مرّ فيه.

هذا كلّه فيما لو دار حكم الفعل عند ذلك العامّي بين الوجوب والحرمة مع باقي الأحكام بأن كان كلّ منهما محتملاً عند ذلك العامّي.

أما إذا لم يكن في قبال احتمال الأحكام الثلاثة التّرخيصيّة إلّا احتمال الوجوب فقط أو احتمال التّحريم فقط بعد فرض كونه غير مجتهد فعلاً، ينحصر أمره في ذلك الفعل بين الاحتياط والتّقليد، فإنّ قطع بسقوط الاحتياط - ولو من جهة دعوى القطع بأنّ من شرّع الأحكام لا يريد امتثالها بطريق الاحتياط والاحتمال، وأنّه لا يريد إلّا امتثالها بعناوينها - تعين بحكم العقل عليه التّقليد، وكان حاله حال ما تقدّم في القسم الأوّل، وإن لم يقطع بسقوط الاحتياط، بل كان يحتمله ويحتمل التّقليد فإنّ قطع بعدم حرمة كلّ منهما حكم عقله بالتّخيير بينهما، ولكن أنّى له أن يقطع بذلك؟ بل هو يحتمل الحرمة في كلّ منهما بمعنى أنّه يحتمل أن يكون المعين عليه هو الاحتياط دون التّقليد، ويحتمل العكس أيضاً، كما يحتمل التّخيير بينهما، وحينئذٍ يتعين عليه التّقليد في حكمها، ولا يتأتّى في هذا التّقليد احتمال الحرمة؛ لحكم العقل بتعيّنه عليه بأحد الأنحاء الثلاثة

السابقة - أعني حكم العقل صرفاً أو الفطرة أو استكشاف حكم الشارع بحجّيته أو احتمال ذلك - مضافاً إلى حكم العقل.

وعلى أيّ حال تكون النتيجة هي أنّه يقلّد المجتهد في حكم الاحتياط والتقليد في الأحكام الواقعية بمعنى أنّ اللازم عليه أن يرجع إلى العالم بحكم هذين الأمرين - أعني الاحتياط والتقليد - ويسأله عن حكمهما فإن أجابه بوجوب التقليد قلده، وجعل عمله هذا - أعني التقليد - في عنق ذلك العالم.

وهكذا لو أجابه بوجوب الاحتياط أو بالتخيير بينهما، وفي هذه الصورة يكون استنباطنا لوجوب التقليد شرعاً ولوجوب تقليد الأعلم مثمراً في حقّ العامي؛ لأنّه يأخذ به، ويقلّدنا في الأحكام الأوليّة، ويقلّدنا أيضاً في كون المرجع في تلك الأحكام الواقعية هو الأعلم بها، لكن ذلك العامي لو وجد عالمين بحكم هذين الفعلين - أعني الاحتياط والتقليد - واختلفا في الجواب وكان أحدهما أعلم من الآخر، تأتت فيه الأقسام الثلاثة في الشقّ الأوّل، وجرى في حقّه ما جرى في الشقّ الأوّل، فلاحظ.

ولا يخفى أنّه لو أغضينا النظر عمّا تقدّم قلنا إنّّه بعد أن احتمل الوجوب والتحريم في كلّ من الاحتياط والتقليد لا يلزمه التقليد في حكمهما، بل يتخيّر بينهما لكونهما بين المحذورين، فلا أقلّ حينئذٍ من أن نقول إنّ له أن يختار التقليد في حكمهما، ولو اختار التقليد فوجد مجتهدين مختلفين في الفضيلة والفتوى فإنّا نقول حينئذٍ إنّّه يتعيّن عنده الأخذ بقول الأفضل؛ لأنّه لا يرى قول غير الأفضل شيئاً في قبال قول الأفضل.

[هل لزوم تقليد الأعلم من قبيل الدوران بين التّعيين والتّخيير]

ومن ذلك كلّ يظهر لك التأمل فيما أفاده في الكفاية بقوله: (فصل: إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بُدّ من الرجوع إلى

الأفضل إذا احتمل تعينه، للقطع بحجّيته والشكّ في حجّية غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلّا على نحو دائر.

نعم، لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله بالتساوي وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيّة الأدلّة في هذه المسألة.

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول وعدم جوازه^(١)، انتهى ما أفاده تكمّل. وبنحو ذلك صرّح في التقريرات عن الشيخ تكمّل في الهداية المتعلّقة بلزوم تقليد الأعلّم فإنّ ظاهره هو كون المسألة عند العامّي من قبيل الدوران بين التّعين والتّخير^(٢). وقد عرفت أنّ ذلك لا يتمّ إلّا على الوجه الثّاني، وهو أنّ العامّي يستكشف أنّ الشارع جعل له فتوى المجتهد حجّة، وقد عرفت أنّ العامّي بعيد عن هذه المراحل، وأنّ المتعين هو حكومة عقله بحجّية فتوى المجتهد، وأنّه يندفع إليه بدافع العقل أو الفطرة. وحينئذٍ لا تكون المسألة من دوران الأمر بين التّعين والتّخير، بل إنّ عقله وفطرته يسوقانه إلى تقليد الأعلّم أو إلى التّخير بينهما، ولا محصل حينئذٍ لبقاء عقله أو فطرته في حيرة وتردّد في موضوع ما حكما به.

ثمّ أنّه بناءً على الكشف وإن حصل له التّردّد فيما جعله الشارع حجّة عليه، هل هو خصوص فتوى الأعلّم، أو هو فتوى مطلق المجتهد، إلّا أنّه لا وجه لتحكيم عقله في ذلك تعيناً أو تخييراً، لأنّ هذا الحكم الذي استكشفه - وهو حجّية الفتوى - ليس بحكم عقليّ كي يكون التّعين أو التّخير فيه راجعاً إليه، بل إنّها هو حكم شرعيّ

(١) كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل التقليد: ٤٧٤.

(٢) لاحظ: مطارح الأنظار: ٢/ ٥٣٦، وما بعدها.

اهتدى إليه بطريق الكشف المذكور، بل لا بُدَّ له حينئذٍ أن يقلّد في هذه المسألة - وهي أنّ الحجّة الشرعيّة التي جعلها له الشارع في هذا الحال - هل هي خصوص فتوى الأعلّم أو هي فتوى مطلق المجتهد؟

نعم، يمكنه الإعراض عن التقليد في ذلك، ويأخذ بالاحتياط بالأخذ بطرف التّعيين، لكن قد عرفت أنّ العامّي لا يقدر على تشخيص كون المسألة من الدّوران بين التّخير والتّعيين، فضلاً عن أنّ الحكم فيها هو الأخذ بجانب التّعيين، فإنّ ذلك - أعني لزوم الاحتياط في هذا النّحو من الدّوران - يحتاج إلى قوّة اجتهاد يميّز بها هذا المقام عن غيره ممّا يقال فيه بأصالة البراءة عن التّعيين.

وعلى أيّ حالٍ، لا وجه لاستقلال عقله بالتّساوي إلّا بدعوى أصالة البراءة عن التّعيين، وقد عرفت أنّه عاجز عن ذلك، أو بدعوى أنّ الدّليل العقليّ الذي استكشف به حجّة فتوى الفقيه يحكم بأنّ الذي جعله الشارع حجّة عليه هو فتوى مطلق المجتهد لا خصوص الأعلّم، لكن أنّى له بذلك؟! لا

هذا كلّه فيما يعود إلى العامّي في حدّ نفسه، أمّا ما يعود إلى المجتهد الذي يرجع إليه ذلك، فنقول بعونه تعالى:

إنّ ذلك المجتهد لا بُدَّ أن يكون قد راجع الأدلّة في هذه المسألة، فإن استفاد منها لزوم تقليد الأعلّم أو التّخير بينه وبين غير الأعلّم أفناه بذلك، وكانت فتواه حجّة عليه، وله أيضاً مطلقاً سواء كان العامّي قبل أن يرجع إليه قد عيّن - بحسب عقله - الرّجوع إلى الأعلّم، أو لم يكن كذلك.

أمّا على الثّاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلا نّ عقل العامّي في هذه المسألة - أعني لزوم تقليد الأعلّم - وإنّ حكم بتعيّنه، وقد رجع في تقليده إلى الأعلّم، إلّا أنّ هذا الأعلّم لو أجاز له تقليد غير الأعلّم جاز له أن يقلّد غير الأعلّم، وكانت هذه الفتوى

من الأعلام حاكمة على ما ساقه طبعه إلى تقليد الأعلام، إذ ليست هذه الأحكام التي ساقَت العامي من الأحكام التي لا يعقل أن يكون الحكم الشرعي على خلافها، بل لو اتَّفَق أن فتوى ذلك الأعلام هي تعيين العمل بالاحتياط، أو التَّخْيِير بينه وبين التَّقْلِيد كان للعامي الأخذ بها.

ومن ذلك يظهر لك الفائدة في استنباط المجتهد هذه الأحكام - أعني أصل وجوب التَّقْلِيد، ووجوب تقليد الأعلام - فإنَّها تؤثر في ناحية العامي بعد رجوعه إليه، وإن لم يكن رجوعه إليه بسوق من نفس هذه الفتوى.

ومن ذلك كلُّه يظهر لك: أنَّ إفتاء الأعلام لذلك العامي بجواز تقليد غير الأعلام لا يلزمه؛ كون وجود الشيء موجباً لعدمه، ولا يحتاج إلى الالتزام بكونه حكم فعل العامي من باب الاحتياط المبني على الكشف، فلاحظ ما أفاده العلامة الأصفهاني في حاشيته صفحة (٣١٣)، وتأمل^(١).

وإن لم يستفد من تلك الأدلة شيئاً من الوجهين المذكورين ووصلت النوبة إلى التَّرَدُّد بين التَّعْيِين والتَّخْيِير أفنى العامي بذلك، بمعنى أنَّه يخبره بأنَّه يجب عليه التَّقْلِيد إمَّا لخصوص الأعلام أو للأعم، وحينئذٍ يتردّد العامي بين التَّعْيِين والتَّخْيِير فعليه أن يعيد السَّؤال من ذلك المجتهد في حكم التَّرَدُّد المذكور، فإن كان رأيه الاحتياط بالتَّعْيِين أجابه بذلك، وإلا أجابه بالتَّخْيِير، وعلى العامي اتِّباع قوله في ذلك.

والحاصل: أنَّ هذه التي جرى عليها العامي بدافع من عقله أو فطرته - من الرجوع إلى فتوى المجتهد في قبال الاحتياط؛ لأنَّه لا يرى الاحتياط حجة عقلية في قبال التَّقْلِيد، وكذلك رجوعه إلى فتوى الأعلام في قبال فتوى غير الأعلام؛ لأنَّه لا يرى فتوى غير

الأعلم حجة عقلية في قبال فتوى الأعم - ليست من الأحكام العقلية التي لا بُدَّ للشارع أن يحكم على طبقها نظير حكم العقل بالحسن والقبح، ولا هي من الأحكام العقلية التي لا يمكن للشارع أن يحكم على طبقها نظير حكم العقل بوجوب الإطاعة وبحرمة المعصية، بل ولا هي من الأحكام العقلية التي يستحيل أن يحكم الشارع بخلافها نظير حكم العقل بامتناع اجتماع الضدين أو التقيضين، بل هي دوافع فطرية أو انحصارات عقلية، فكما للشارع أن يحكم بحجة فتوى المجتهد مع فرض كون عقل العامي وفطرته حاكمين بحجتها عقلاً، فكذلك للشارع أن يحكم بحجة شيء لا يراه العقل حجة عقلية، مثلاً: إنَّ العامي يحكم عقله بأنَّ الرُّوْيا ليست بحجة عقلية فهو لا يندفع إلى الأخذ بها لكن يمكن للشارع أن يجعلها حجة عليه، كما هو الشأن في جميع الحجج الشرعية التي تكون حجتها شرعية تأسيسية من جانب الشارع فإنَّ العقل لا يراها حجة عقلية، لكن بعد أن جعلها الشارع حجة يحكم العقل بلزوم اتباعها.

وحينئذٍ نقول: إنَّ العامي وإن لم ير فتوى غير الأعم حجة عقلية في قبال فتوى الأعم، لكن إذا رجع إلى الأعم وأفتاه بحجة فتوى غير الأعم لزمه العمل على طبق هذه الفتوى، ولا يكون من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه.

نعم، في مسألة الاحتياط بعد أن رآه العقل غير حجة، وأنَّ الحجة هي فتوى المجتهد، لو رجع إلى المجتهد وأفتاه بلزوم الاحتياط وعدم التقليد، يلزم من وجوده عدمه؛ لأنَّ حكم العقل بعدم حجة الاحتياط إنَّما هو من جهة القطع بأنَّه لم يجعله الشارع حجة عليه، وذلك مناقض لفتوى المجتهد الذي رجع إليه، إلا إذا كانت فتوى ذلك المجتهد هادمة لقطعه، نظير ما لو رجع إلى المعصوم عليه السلام وأخبره بلزوم الاحتياط.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ العمدة هو ما يستفيده المجتهد من الأدلة، فنقول بعونه

[اختصاص الحجية بفتوى الأعلام]

أما أصل وجوب التقليد وحجية فتوى المجتهد على العامي فقد تقدّم الكلام عليها، وبعد أن ثبت ذلك يقع الكلام في أن ذلك مختصّ بفتوى الأعلام، أو أنّه لا فرق فيه بين فتوى الأعلام وفتوى غيره؟

والأقوى هو الأوّل، ويمكن أن يستدلّ له بما ورد في قضية الجواد عليه السلام^(١) مع عمّه، وقوله عليه السلام له ما حاصله - بعد صدور تلك الفتاوى منه المخالفة للحكم الشرعيّ -: (إنّه قبيح بك يا عمّ أن تقف غداً بين يدي الله تعالى، ويقول لك: لم أفتيت بما لم تعلم، وفي الأمة من هو أعلم منك؟)^(٢).

والأعلم وإن كان المراد به هو الإمام عليه السلام، إلّا أن الاستدلال إنّما بالكبرى، فهو

(١) بحار [الأنوار المجلّد الثاني عشر] صفحة (١٢٤)، [عن] عيون المعجزات: لما قبض الرضا عليه السلام كان سنّ أبي جعفر عليه السلام نحو سبع سنين - إلى أن قال في أواخر القصة - ففرحوا ودعوا له وأثنوا عليه، وقالوا له إنّ عمّك عبد الله أفتى بكيت وكيت، فقال: يا عمّ إنّّه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه، فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلمه وفي الأمة من هو أعلم منك؟

وفي الأوّل من البحار في المقدّمة في تعداد الكتب المنقول عنها وأسماء مصنفيها، قال: كتاب عيون المعجزات ينسب إليه (أي إلى السيّد المرتضى علم الهدى) ولم يثبت عندي، إلّا أنّه كتاب لطيف، عندنا منه نسخة قديمة، ولعله من مؤلّفات بعض قدماء محدّثين، يروي عن أبي علي محمد بن همام وعن محمد بن علي بن إبراهيم.

[و] في عيون المعجزات للحسين بن عبد الوهاب في طبقة الشّريف الرّضي والمرتضى، قال: في صفحة (١٠٩) لما أفتى عبد الله بن موسى بغير ما أنزل الله إلخ. وذكره المسعودي في إثبات الوصية صفحة (١٨٥). وابن جرير في دلائل الإمامة صفحة (٢٠٥). (منه تتكلّم)

(٢) بحار الأنوار: ٥٠/١٠٠، ح ١٢، الباب الخامس: فضائله، ومكارم أخلاقه إلخ.

نظير الاستلال على نفوذ حكم الوالي، أو الخليفة الشرعي، أو العالم، بمثل قوله ﷺ ذلك إلى أمير المؤمنين مخاطباً به المنصور: (إن أفطرت أفطرتنا وإن صمت صمنا)^(١).

غايته أن التقيّة في تطبيق الكبرى، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المراد وإن كان التّبكيّت^(٢) على الفتوى مع وجود الإمام ﷺ، إلّا أنّه ﷺ لم يشأ أن يصرح بذلك وتركه تحت الستار، واستدل بالكبرى الكلّيّة المسلّمة، وضرب صفحاً عن الصّغرى.

ثمّ إنّ هذا التّبكيّت وإن كان على الفتوى بما لم يعلم، إلّا أنّ قوله ﷺ: (وفي الأمة من هو أعلم منك) يدلّ على أنّ الملاك والميزان في عدم الجواز هو وجود الأعلّم.

ويمكن أن يقال: إنّ من قطع بحكم شرعيّ هو خلاف الواقع وأفتى به يصدق عليه أنّه أفتى بغير علم بالواقع.

فهذا الرّجل وإن كان مجتهداً وكان قاطعاً بالحكم إلّا أنّه لما كان قطعه خطأ كان من الجهل المركّب، ويصحّ لمن هو عالم بالواقع أن يقول عنه أنّه أفتى بغير علم.

وهذا المقدار وإن كان لا يعاقب عليه إذا لم يكن مقصراً، إلّا أنّه مع كونه غير أعلم ومع فرض وجود الأعلّم يعاقب عليها إذا كانت بعنوان التّصدّي للإفتاء، أو كانت في مقام العمل، فإنّ المفضول وإن كان لا حرج عليه في إبداء نظره ورأيه، بل ربّما يقال باستحسانه أو استحبابه؛ لأجل فائدة تترتب على ذلك من انعقاد إجماع، أو عدم انعقاد

(١) لاحظ: وسائل الشّيعيّة إلى تحصيل مسائل الشّريعة: ١٠/١٣٢، كتاب الصّوم والاعتكاف، أبواب ما يمسك عنه الصّائم، باب جواز الإفطار للتّقيّة والخوف من القتل ونحوه ويجب القضاء ح ٥.

(٢) التّبكيّت: التّقرير والتّوبخ، كما يقال: يا فاسق أما استحييت؟ ويقال: (بكنه بالحجّة): إذا غلبه. لاحظ: مجمع البحرين: ٢/١٩٢، باب ما أوّله الباء.

إجماع، وغير ذلك ممّا يترتب على إبداء النظر، إلّا أنّ الرواية إنّما منعت منه؛ لأنّه تصدّى للفتوى، أو كونها في مقام عمل السائل.

والحاصل: أنّ الرواية دالّة على منع التصدي للفتوى في مقابل الأعم أو في مقام العمل بالرواية، فهي دالّة على المنع من تقليده بطريق الملازمة أو الأولويّة، فلاحظ وتأمل. وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة إلّا أنّها مجبورة بالعمل والشهرة المحقّقة والإجماع المنقول.

ودعوى المنع من كون المستند في فتوى المشهور هو هذه الرواية وأمثالها في حيّز المنع، ولعلّ القدماء استندوا إليها ويكون ترك المتأخّرين الاستناد إليها لأجل وضوح المستند في أصل المسألة - أعني وجوب تقليد الأعم - على وجه كانوا في غنى عن الاستناد فيه إلى هذه الرواية، بل إنّ ترك المتقدّمين للاستدلال بها - لو ثبت - هو من هذا القبيل؛ لكون المستند واضحاً لا يحتاج إلى التمسك بمثل هذه الرواية، وهو حكومة العقل والسيرة، وسيأتي إن شاء الله وجه دلالتها، فتأمل.

[الأدلة التي أضافها الشيخ الأعظم الأنصاريّ رحمه الله في المقام]

وقد ذكر الشيخ رحمه الله في المكاسب في الولاية العامّة أخباراً كثيرة واردة في شأن الفقهاء استدّلوا بها على الولاية العامّة، وأجاب الشيخ رحمه الله عنها بقوله: (لكنّ الإنصاف - بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها - يقتضي الجزم بأنّها في مقام وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعيّة، لا كونهم كالنبيّ ﷺ والأئمّة (صلوات الله عليهم) في كونهم أولى بالناس في أموالمهم)^(١)، انتهى.

ومراده نكث بذلك أنها واردة في بيان حجّة أقوالهم في الأحكام الشرعية، فيكون ذلك عبارة أخرى عن التقليد.

قلت: ومن جملة تلك الأخبار التي ذكرها في المكاسب قوله عليه السلام: (إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به، ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾^(١)) إلخ. والذي يؤيد قول الشيخ كون مثل هذه الرواية في مقام الأولوية في بيان الأحكام هو قوله: (أعلمهم بما جاءوا به) يعني الأحكام الشرعية، فكأنه قال: إن أولى الناس بالنبى هو أعلمهم بأحكامه التي جاء بها.

وهذه الجهة - أعني الأعلمية بأحكام النبى عليه السلام - إنما تناسب كونه أولى به عليه السلام في جهة بيان أحكامه؛ لأنه أعلم بها من الغير، فإن الأعلمية بالأحكام التي جاء بها عليه السلام لا تناسب كونه أولى بمقام النبى عليه السلام في الجهات الأخرى، مثل كونه وارث داره، أو كونه قائد جيشه، أو كونه وليّ مَنْ لا ولي له، إلى غير ذلك من مقامات النبى عليه السلام ممّا لا دخل له بالعلم بأحكامه عليه السلام.

وبعد هذا يكون المتحصّل هو أنّ أولى الناس بالنبى عليه السلام في لزوم اتباع أقواله في الأحكام الشرعية هو أعلمهم بأحكامه عليه السلام.

وهذه الأخبار نظير ما تقدّم من أنّ المراد بالأعلم واقعاً هو الإمام عليه السلام، إلّا أنّها تتضمن كبرى كلّية تكون هي مناط الاستدلال.

وإن شئت فقل: إنّ حاصل الفقرة الشريفة المنقولة عن النهج^(٢) هو أنّ اللازم على

(١) لاحظ: نهج البلاغة: ٦١٦، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام، الحكمة (٩٦)، والآية

من سورة آل عمران: ٦٨ .

(٢) لاحظ: المصدر السابق.

المكلف هو تعرّف الأحكام الشرعية التي جاء بها النبي ﷺ منه ﷺ.

وفي مورد عدم وجوده ﷺ يكون الأولى بذلك من الأمة هو الأعلم بأحكامه، غايته أنا معاصر الشيعة نقول: إنّ الأعلم في زمان وجودهم وإمكان التشرف بخدمتهم منحصر بهم، وفي صورة عدم إمكان التشرف بخدمتهم أو في زمان الغيبة لا يكون هذا الباب منسداً - أعني باب تعرّف الأحكام - لغرض بقاء التكليف بتلك الأحكام، فنظراً إلى هذه الكبرى يكون المرجع في تعرّف الأحكام لمن لا يعرفها - الذي هو العاصي - منحصر بمن هو الأعلم بتلك الأحكام، فتأمل.

[الأدلة الأخرى على تقليد الأعلم]

وقد استدللّ لتعيين الأعلم بالمقبولة^(١)، وأختيها - أعني رواية داود بن الحصين^(٢)، ورواية موسى بن أكيل^(٣) -، وقد مرّ ذكرهما في باب التعادل والترجيح^(٤).

ونحن وإن صرفنا الترجيح بالأعلمية والأفقهية في هذه الروايات عن التعارض في الأخبار إلى مواردنا من التعارض في الحكومة الناشئ عن الاختلاف في الفتوى الناشئ عن الاختلاف في الروايات، إلّا أنّنا لا يمكننا الجزم بتسرية الترجيح الوارد في مقام الحكومة إلى الترجيح في مقام صرف الفتوى والتقليد؛ لقوة الشبهة التي أفادها في

(١) مقبولة عمر بن حنظلة، وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) المصدر السابق: ١٣١/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٠.

(٣) المصدر السابق: ١٢٣/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٥.

(٤) لاحظ: أصول الفقه: ١٢/٢٣٣.

الكفاية من احتمال اختصاص الترجيح المذكور بمقام الخصومة؛ لعدم إمكان التّخيير فيه؛ لأنّ كلّ خصم يختار حكم من كان حكمه موافقاً له، فلا تنحسم الخصومة بخلاف باب التقليد ومحض الفتوى؛ لإمكان التّخيير فيه بلا مانع^(١).

أمّا ما في عهده عليه السلام لمالك الأشتر^(٢) من اختيار أفضل الرّعيّة لمنصب الحكومة ففيه: أولاً: احتمال الاستحباب.

وثانياً: ما عرفت من احتمال اختصاص الترجيح بمورد منصب الحكومة، وأمّا الأقربيّة فهي ممنوعة كبرى، بل وصغرى فيما لو كانت فتوى المفضول موافقة لفتوى الميّت الذي هو أفضل من الحيّ الأفضل، مضافاً إلى أن الترجيح بالأقربيّة إلى الواقع إنّما يناسب كون التقليد بحكم العقل، ليكون من الحكومة الصّرفة، دون ما لو كان بنحو الكشف أو بالدليل اللفظي ونحوه، فإنّ الحجّة بعد أن كانت شرعيّة فلا مورد فيها للترّجيح العقليّ، فلا حظ.

[أدلة القائلين بالتّخيير ومناقشتها]

وقد استدلّ القائلون بالتّخيير بالإطلاقات الواردة في التقليد مثل آية السّؤال^(٣)، وآية التّفرّ^(٤) ونحوهما، وأشكل عليه بعدم كونها مسوقة في مقام البيان من هذه الجهات، وإنّما هي مسوقة لبيان أصل تشريع التقليد. ولكن لا يخفى أنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّه لا يمكننا حملها على خصوص التّساوي

(١) لاحظ: كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتّقليد، فصل التقليد: ٤٧٦.

(٢) لاحظ: نهج البلاغة: ٥٤٤، كتاب ٥٣ من رسائله.

(٣) سورة النّحل، الآية: ٤٣.

(٤) سورة التّوبة، الآية: ١٢٢.

في الفضيلة، فإنّ الموضوع هو الطائفة - وهي جماعة - فيكون قول كلّ واحد منهم حجة، ومقتضى الإطلاق نفي اعتبار الأعلمية، فلا يمكن الحمل على التساوي ولو بدعوى كونه القدر المتيقن؛ لأنّه حمل على فرد نادر، فإنّه ممنوع حتّى فيما لم يكن وارداً في مقام البيان، مثلاً: لو قال: (أعتق رقبة) ولم يكن في مقام البيان، واحتملنا أنّ المراد به هو خصوص المؤمنة، لأمكن القول بأنّ ذلك هو القدر المتيقن، فيمكن حمل قوله: (أعتق رقبة) على ذلك - أعني خصوص المؤمنة -؛ إذ ليس خصوص المؤمنة بفرد نادر، بخلاف ما لو احتملنا أنّ المراد هو خصوص المؤمن العادل الذي هو عالم أو هو أعلم الموجودين؛ إذ لا يمكن القول بأنّه هو المراد، أو يلزم منه الحمل على الفرد النادر.

وبالجملة: إنّ احتمال مثل هذا التخصيص أو التقييد منسّد يُقطع بعدمه، ولا يحتاج إلى إثبات كون الإطلاق في مقام البيان كي يجب عنه بأنّه ليس في مقام البيان، بل هو في مقام أصل التشريع، فإنّ ذلك إنّما يحتاج إليه فيما يكون التقييد ممكناً فينفي بالإطلاق، ويجب عن الإطلاق بأنّه غير مسوق في مقام البيان، أمّا إذا لم يكن تقييد المطلق بذلك القيد ممكناً، فلا يتوقّف فقيه على التمسك بالإطلاق.

هذا، ولكن القائل بالاختصاص بخصوص فتوى الأعلّم لا يلزمه الحمل على الفرد النادر، فإنّ الصّور أربع:

[الصّورة الأولى:] اتّفاقهما في الفضيلة والفتوى.

[الصّورة الثّانية:] اتّفاقهما في الفضيلة مع اختلافهما في الفتوى.

[الصّورة الثّالثة:] اختلافهما في الفضيلة مع اتّفاقهما في الفتوى.

[الصّورة الرّابعة:] اختلافهما في الفضيلة مع اختلافهما في الفتوى.

فللقائل بالاختصاص أن يخصّه بالصّورة الرّابعة، وتكون الصّور الثّلاث باقية تحت

الإطلاق القاضي بالتخير.

وحينئذٍ فلا يكون حمل الإطلاقات المذكورة على الصّور الثلاث حملاً على الفرد النّادر، لكن عليه حينئذٍ أن يلتزم بأنّ المرجع في الصّورة الرّابعة هو ما تقتضيه الأصول؛ لكون الأمر فيها من قبيل الدّوران بين التّعين والتّخير، وأنّ الأصل يقتضي التّعين فلا يكون الاختصاص بالأعلم من باب قيام الدّليل الاجتهادي، بل من باب أصالة التّعين الرّاجعة إلى أصالة الاحتياط.

هذا، ولكن يتوجّه الإشكال علينا بعد استدلالنا لتعين الأعم بما تقدّم من الرواية الواردة في قضية الجواد عليه السلام^(١)، ورواية التّهج - أعني (إنّ أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به)^(٢) - فإنّ مقتضى ذلك خروج غير الأعم، وأنّ المتعين هو تقليد الأعم سواء وافقه غير الأعم بالفتوى أو خالفه، فلا يبقى تحت الإطلاقات إلّا صورة التّساوي في الفضيلة سواء اتّفقا في الفتوى أو اختلفا فيها.

ولاريب أنّه حمل على الفرد النّادر، فلا بُدّ لنا من إثبات عدم الإطلاق في الروايتين المذكورتين على وجه يشمل الصّورة الثّالثة - أعني اختلافهما في الفضيلة مع اتّفاقهما في الفتوى - بل إنّهما مختصّان بالصّورة الرّابعة وهي اختلافهما في الفضيلة والفتوى، وإذا تمّ لنا ذلك كانت الروايتان المذكورتان أخصّ مطلقاً من الإطلاقات المذكورة، فتقدّم الروايتان على تلك المطلقات حتّى لو قلنا بعدم إهمالها، وأنّها واردة في مقام البيان، بل

(١) وهي قول الإمام الجواد عليه السلام لعنه عبد الله بن موسى: (يا عمّ إنّك عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم، وفي الأمة من هو أعلم منك؟) لاحظ: بحار الأنوار: ٩٩/٥٠.

(٢) نهج البلاغة: ٦١٦، حكم أمير المؤمنين عليه السلام، حكمة (٩٦).

حتى لو كان مفاد تلك الإطلاقات هو العموم الشموليّ فضلاً عن العموم البدليّ.
وحيث إنّ يكون تعيّن الأعلّم في الصّورة المزبورة مستنداً إلى الدليل الاجتهاديّ
- أعني الروايتين المذكورتين - لا أنّ المستند فيه هو الاحتياط وأصالة التعيّن، فنكون في
غنى عن البحث في أن قضيّة الأصل هو التعيّن وعن البحث في هذا التّخير، وهل هو
من قبيل التّخير في التعارض، أو هو من قبيل التّخير في باب التّراحم؟

فنقول بعونه تعالى: أمّا رواية النّهج، فبقريته قوله عليه السلام: (أولى) يكون موردها مقام
المزاحمة والتّدافع بين فتوى الأعلّم وفتوى غيره، فيصحّ أن يقال: إنّ (الأولى) أولى
بالنبي صلى الله عليه وآله من غير الأعلّم.

أمّا لو كانت فتوى غير الأعلّم غير منافية لفتوى الأعلّم فلا نزاع بينهما كي يقدّم
الأفضل على غيره ببرهان أنّه أولى بالنبي صلى الله عليه وآله، وليس المقام مقام منصب وكرسي كي
يقال: إنّ هذا أولى به من غير الأفضل، بل المقام مقام أخذ الفتوى ومقام تعلّم الحكم في
هذه المسألة الخاصّة التي هي طهارة ماء الغسالة - مثلاً -، فإذا اتّفقا فيها فلا مزاحمة
بينهما في بيان ذلك الحكم كي يقال: إنّ الأفضل أولى.

والحاصل: أنّ الأولوية إنّما تقال في مقام المعارضة والتّدافع على وجه لا يمكن الجمع
بين قوليهما، وإن شئت فقل: إنّ لفظ (الأولى) مسوق للتّرجيح، ولا مورد للتّرجيح مع
الاتفاق في الفتوى، ويكون حال هذه الصّورة حال الصّورة الأولى والثّانية في عدم
تعرّض الروايتين لها.

وأما الرواية الأولى - أعني قضيّة الجواد عليه السلام - فالظاهر أنّها كذلك في عدم تعرّضها
للصورة الثّالثة - وهي ما لو اختلفا في الفضيلة واتفقا في الفتوى - أمّا مع علم غير
الأعلّم بالموافقة فواضح؛ لعدم العقاب والعتاب عليه ولو فيما خالف كلّ منهما الواقع؛
إذ لم يزاحم الأعلّم ولم يتنجز عليه الواقع حسب اجتهاده، وكذلك الحال فيما لو لم يعلم

بالموافقة؛ لعدم إحرازه المانع.

وحينئذ يكون المنظور إليه هو خصوص الصورة الرابعة - وهي ما لو كان الأعلم مخالفاً له في الفتوى - سواء كان كلٌ منهما مخالفاً للواقع، أو كان المخالف للواقع هو خصوص غير الأعلم، ولو لم تكن هذه الجهة في الروايتين موجبة لظهورها في خصوص الصورة الرابعة فلا أقل من كونها موجبة؛ لكونها هي القدر المتيقن منهما، فيكون القدر المتيقن مما خرج عن الإطلاقات هو خصوص الصورة الرابعة وتبقى الإطلاقات محكّمة في باقي الصور.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إنّ هذا الذي ذكرناه في وجه اختصاص الروايتين بالصورة الرابعة وعدم الشمول للثالثة لا يخلو عن تكلف، وإنّّه لا يبعد القول بظهورهما في اختصاص الحجّة بالأعلم، سواء وافقه غير الأعلم في الفتوى أو خالفه.

فتكون الصورتان خارجتين معاً عن الإطلاقات، وتنحصر الإطلاقات بالصورتين الأوليين - أعني خصوص تساوي المجتهدين في الفضيلة سواء توافقا في الفتوى، أو اختلفا فيها - مضافاً إلى صورة الانحصار بمجتهد واحد، ويتوجّه حينئذ إشكال الحمل على النادر.

ويمكن الجواب عنه: بأنّه إنّما يتوجّه لو كان مفاد تلك الأدلة المطلقة هو التّخيير بين المجتهدين، فإنّّه حينئذ لو حمل ذلك التّخيير على خصوص صورة التّساوي في الفضيلة لكان حملاً للتّخيير المذكور على النادر، لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ مفاد تلك الروايات المطلقة ليس هو نفس التّخيير، بل إنّ مفادها هو الأمر بالرجوع إلى طبيعة المجتهد.

وبقرينة أنّ الرجوع والتقليد لا يقتضي التعدّد، نظير قولك: (راجع الطّبيب)، أو نظير قولك: (صلّ خلف العادل)، فينحلّ الكلام إلى العموم البدليّ، ومقتضاه أنّه إذا تعدّد المجتهد كان العقل حاكماً بالتّخيير بينهم في الرجوع؛ إذ ليس المراد هو الرجوع إلى جميع

المجتهدين على نحو العموم الاستغراقي أو العموم المجموعي، بل المراد هو الرجوع إلى طبيعة المجتهد على نحو قولك: (ادخل السوق واشتر اللحم)، فلا يكون نتيجته عند التعدد إلا العموم البدلي، غاية الأمر أن العقل يحكم بالتخير في الرجوع إلى أي منهم شاء المقلد، فإن كان واحداً فهو، وإن كانوا متعددين يتخير بينهم بحكم العقل.

فإذا قام الدليل على أنه عند التعدد والاختلاف في الفضيلة يتعين الأعلّم، لم يكن ذلك موجباً لحمل تلك المطلقات على الفرد النادر، بل إن المطلقات تكون بحالها محكمة، وليس ذلك إلا نظير قوله: (صل خلف العادل) الذي مقتضاه عقلاً العموم البدلي والتخير بين أفراد العادل، فإذا قام دليل آخر يقول: (إنه يجب الصلاة خلف الأعدل عند اجتماعه مع العادل) لم يكن تحكيم هذا الدليل الثاني على ما يقتضيه الدليل الأول من التخير العقلي موجباً لحمله على الفرد النادر لو فرضنا ندرة التساوي في العدالة.

هذا، ولكن لا يخفى أن هذا الدليل القائل بتعين الأفضل وإسقاط المفضول لا يتحكم ابتداءً على حكم العقل بالتخير، بل هو ابتداء منه يقيد المجتهد المحكوم بحجية فتواه بغير المفضول، وبعد خروج غير المفضول عن إطلاق المجتهد يخرج عن حيز ذلك التخير العقلي ولا يلزم منه بقاء المطلق على النادر؛ إذ لم يخرج إلا المفضول، والباقي تحته المجتهدون المتساوون في الفضيلة، والمجتهد الأفضل عند الاختلاف في الفضيلة، سواء اختلفا في الفتوى أو اتفقا فيها، وليس ذلك بالفرد النادر بالنسبة إلى المجتهد، ولو كان الخارج هو خصوص المفضول المخالف للأفضل في الفتوى دون الموافق له فيها لكان الباقي تحته أكثر من ذلك، فلاحظ.

ومن ذلك يظهر لك أن الحال كذلك حتى لو كان مفاد المطلقات هو التصريح بالتخير، بأن يكون لسانها تحيّر بين المجتهدين، وأخرجنا من ذلك صورة وجود التفاضل فيما لو كانا متخالفين في الفتوى دون ما لو كانا متوافقين فيها لم يكن موجباً

لبقائه على فرد نادر، بل يبقى له المتساويان في الفضيلة مطلقاً والمختلفان فيها مع كون غير الأفضل موافقاً في الفتوى للأفضل.

ومن ذلك يظهر لك أننا لو ضربنا صفحاً عن الروايتين المرفوقتين وبقينا نحن والإطلاقات المذكورة لأمكننا القول بالاختصاص، من دون حاجة إلى التمسك بأذبال الاحتياط المبني على الدوران بين التعيين والتخير ولا يلزم منه الحمل على الفرد النادر، وذلك بأن نقول: إنه بعد أن كان مفاد تلك المطلقات هو الأمر بالرجوع إلى مطلق المجتهد، فالعقل إنما يحكم بالتخير فيما إذا تساوت الأفراد في نظره، أما إذا اختلفت بالفضيلة، فالعقل يميز بين تلك الأفراد، ولا يراها متساوية الإقدام في الدخول تحت تلك الطبيعة، بل يعين الأعم للدخول تحتها سواء وافقه غير الأعم في الفتوى أو خالفه.

ولو لم يجزم العقل بذلك، بل وقف موقف الحيرة دخلت الصورتان في الدوران بين التعيين والتخير، ولا وجه لاختصاص ذلك بالرابعة وإبقاء الثالثة تحت الإطلاق.

اللهم إلا أن يقال: إن العقل إنما يتوقف في التخير ويتردد بينه وبين التعيين في الصورة الرابعة لأجل اختلافهما في الفتوى.

أما الصورة الثالثة التي لا اختلاف فيها بينهما في الفتوى، فلا يتوقف العقل في اندراج كل منهما في طبيعة المجتهد القاضي بالتخير بينهما.

وعلى أي حال: لا يلزم من ذلك الحمل على الفرد النادر.

وربما يقال: إن كون الحجّة هو صرف الطبيعة قلت أو كثرت يعطي حجّة الجميع نظير حجّة خبر الواحد، وحينئذ لا يكون ذلك شاملاً لمورد الاختلاف في الفتوى؛ لاستحالة حجّة الجميع في ذلك سواء اتفقا في الفضيلة - كما في الصورة الثانية - أو اختلفا فيها أيضاً - كما في الصورة الرابعة -، وليس ذلك بالحمل على الفرد النادر؛ لبقاء الصورة الأولى والثالثة تحت الإطلاق، والأولى وإن كانت نادرة إلا أن الثالثة ليست كذلك.

ولازم ذلك هو كون فتوى كلّ منها حجة في الصورة الأولى - وهي صورة الاتفاق في الفضيلة والفتوى - وفي الصورة الثالثة أيضاً - وهي صورة الاتفاق في الفتوى مع الاختلاف في الفضيلة - فلا يبقى في الإطلاقات دلالة على التّخيير بين المفضول والفاضل؛ لأنّ الحمل على الحجّة التّخيرية خلاف الظّاهر من تعليق الحجّة بصرف الطّبيعة القاضي بحجّة الجميع، ولا يحمل ذلك على التّخيير إلّا إذا قامت القرينة على دخول الاختلاف في الفتوى في الإطلاق المذكور، فإنّ شموله حينئذٍ لصورة الاختلاف في الفتوى يكون قرينة على أنّ المراد هو الحجّة التّخيرية.

هذا ملخص ما أفاده السيّد (سَلَمَهُ اللهُ) في المستمسك صفحة (١٣) و صفحة (٦) ^(١). ولعلّ مراجعة تقارير الشيخ رحمه الله تُعين على فهم جملة ممّا أُفيد فيه، قال في رسالته المطبوعة مع رسالة التّسامح في أدلّة السنن: (وبالجملة: فالظّاهر أنّ حال الفتويين المتّفقين حال الأمرتين المتعاضدتين إلخ) ^(٢).

وباقى الجهات يمكن استفادتها ممّا أفاده في التّقريرات في الهداية المتعلّقة بحجّة المجوّزين، فراجع ^(٣).

ومن ذلك قوله: (وإنّما الكلام في أنّ من الجائز الأخذ به عند معارضته بقول الأعلّم أو لا؟ ولا إشكال في أنّ هذه الواقعة خارجة عن مفاد الدّليل المذكور، فلا بُدّ لها من دليل يوافقها) ^(٤)، انتهى.

(١) لاحظ: مستمسك العروة الوثقى: ١/ ٢٦-٢٨، ١٢-١٤.

(٢) لاحظ: رسالة الاجتهاد والتقليد المطبوعة ضمن مجموعة رسائل فقهية وأصولية: ٧١.

(٣) لاحظ: مطارح الأنظار: ٢/ ٥٣٥، وما بعدها.

(٤) لاحظ: المصدر السابق: ٢/ ٥٣٧.

قلت: وبعد فرض كون الإطلاقات شاملة لمورد الاختلاف في الفتوى يتم ما قدّمناه من كون العموم بدلياً القاضي بالتخير مطلقاً، إلّا إذا حكم العقل بعدم التساوي بين الأفضل وغيره فيتعيّن الأفضل، ولا أقلّ من احتمال عدم التساوي واحتمال التعيين، فيتولّد من ذلك الاحتياط بالأخذ بالقدر المتيقّن.

وعلى أيّ حال: إنّ إخراج الأفضل لا يوجب حمل المطلقات على الفرد النادر سواء كان الإخراج مقصوراً على صورة الاختلاف في الفتوى أو كان شاملاً لصورة الاتفاق فيها، ولكن الشّأن كلّ الشّأن في اقتضاء هذه الإطلاقات حجّة الجميع، كما هو الشّأن في حجّة خبر الواحد؛ لما عرفت من أنّ مساق هذه الإطلاقات مساق قولك: (راجع الطبيب)، أو (صلّ خلف العادل)، أو (ادخل السوق واشترِ اللحم).

وحينئذٍ لا يكون حملها على الحجّة التّخيريّة محتاجاً إلى القرينة، بل إنّ نفس جعل الحجّة لفتوى المجتهد يعطي التّخير نظير (صلّ خلف العادل)، ولو سلّمنا الاحتياج إلى القرينة أمكننا القول بوجودها في المقام؛ لأنّ الحمل على صرف الطّبيعة القاضي بحجّة الجميع موجب لانحصار تلك المطلقات بما إذا لم يكن اختلاف في الفتوى، كما في الصّورة الأولى والثّانية.

وبعبارة أخرى: يكون ذلك منحصراً بموارد إجماع العلماء دون ما اختلفوا فيه، والإنصاف كونه نادراً بالقياس إلى هذا القانون الكلّي الباقي على مرّ الأجيال، فإنّ كون مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) مختصّاً بها إذا توافقوا في الجواب بعيدٌ غايته، وإن سلّمنا كثرت في زمان الصّدور.

ولا يخفى أنّا لو أسقطنا هذه الإطلاقات في صورة الاختلاف في الفتوى كانت

الفتوى في هذه الصورة خالية من الدليل على حجيتها، ولا أقل من الحكم بالتساقط إلا أن ندعي قيام القطع على حجبة أحدهما، فيكون الحجة حينئذ هو ما يختاره من الفتوى كما أفاده (سلمه الله) في صفحة (٦) بقوله: (وإن اختلف المجتهدون في الفتوى، فلما امتنع أن يكون الجميع حجة؛ للتكاذب الموجب للتناقض، ولا واحد معين؛ لأنه ترجيح بلا مرجح، ولا التساقط والرجوع إلى غير الفتوى؛ لأنه خلاف الإجماع والسيرة، تعين أن يكون الحجة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدّمة لتحصيل الحجة، إلخ^(١)).

والحاصل: أنك قد عرفت في تعارض الأخبار أن القاعدة الأوليّة تقتضي سقوط كلّ من المتعارضين، وأنّ الترجيح كالتخير بينهما يحتاج إلى دليل، وذلك وإن ثبت في باب تعارض الأخبار على إشكال في ثبوت الثاني دليلاً وعملاً.

وعلى كلّ حال، نحن لو ألحقنا هذا الباب بباب تعارض الأخبار في كون الجميع حجة، وأنّ التعارض في الفتوى خارج عن إطلاقات دليله كانت القاعدة تقتضي سقوطها، فلا بدّ من التثبت لعدم السقوط بذيل الإجماع والسيرة على عدمه، لكن بعد تسليم الإجماع والسيرة على عدم سقوطها بالمرّة، فهل يكون الحكم هو الترجيح بالأعلمية إن كانت كما في الصورة الرابعة - أعني ما لو اختلفا في الفضيلة والفتوى - وإلّا كما في الصورة الثانية - أعني ما لو توافقا في الفضيلة واختلفا في الفتوى - فالحكم هو التّخير أو يكون الحكم هو التّخير في كلا الصّورتين؟ وحيث لم يثبت الترجيح في الصّورة الرابعة كانت داخلة في الدوران بين التّخير والتّعيين.

أمّا الثانية فالمتعيّن فيها هو التّخير، وحيثما ثبت التّخير فهل هو في طول الحجّة بأن تكون الحجّة ثابتة لكلّ منهما، ولكن يكون المكلف مخيراً في العمل بينهما، أو أن

الحجّة في طول التّخيير بمعنى أنّ ما يختاره المكلف يكون هو الحجّة؟ الظاهر الثّاني بناءً على هذا المسلك من خروج المتعارضين عن دليل الحجّة، وإلى ذلك أشار بقوله: (تعيّن أن يكون الحجّة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدّمة لتحصيل الحجّة)^(١)، انتهى. ولكن على كلّ حال يكون الطّرف المقابل لمحتمل التّعيين مشكوك الحجّة، أمّا بناءً على كون الاختيار في طول الحجّة فللشكّ في حجّيته قبل الاختيار، وأمّا على كون الحجّة في طول الاختيار فللشكّ في حجّيته لو اختاره.

هذا كلّ مع قطع النّظر عن الروايتين، أمّا مع النّظر إليهما فالتّعيين في الصّورة الرّابعة هو تعيين الأفضل، وفي الثّانية هو التّخيير، لكن لو قلنا بعدم شمول الروايتين للصّورة الثّالثة سهل الأمر؛ لبقائها تحت الإطلاقات كالأولى، أمّا لو قلنا بالشّمول بأن يكون الأفضل مقدّماً وإن وافقه المفضول في الفتوى أشكل الأمر، وعاد محذور الفرد النّادر. ولا يخفى أنّ نفس هذه التّوجيهات تتّجه بناءً على ما اخترناه من كون العموم بدلاً، بل حتّى لو قلنا بأنّه انحلائيّ شموليّ وأنّ فتوى كلّ مجتهد حجة على العامّي لكن لا يكون الواجب عليه الأخذ بكلّ واحدة منها، بل الواجب عليه هو الأخذ بواحدة من تلك الحجج ليكون نظيره قوله ﷺ: (أصحابي كنجوم السّماء بأيّهم اقتديتم اهتديتم)^(٢).

(١) المصدر السّابق: ١٣.

(٢) حديث (أصحابي كالنّجوم) هو حديث موضوع كما صرح بذلك عديد من الأعلام، فقد ضعّفه ابن القيم في الجزء الثّاني من أعلام الموقعين صفحة (٢٢٣)، ونصّ على أنّه من الأحاديث الموضوعية. وقد قال الغزالي في المستصفى: وزعم قوم أنّ حاكم كحال غيرهم في لزوم البحث، وقال قوم: حاكم العدالة في بداية الأمر إلى ظهور الحرب والخصومات ثمّ تغيّرت الحال وسفكت الدّماء، فلا بُدّ من البحث ومّا يتكئ عليه من يعتقدون عدالة جمع الصّحابة قولهم إنّ رسول الله =

غايته أنه على الأول يكون الحجية في طول الاختيار، وعلى الثاني بالعكس، وعلى أي حال تكون فتوى المفضول خارجة، إمّا مطلقاً، أو في خصوص ما إذا كانت مخالفة لفتوى الأفضل، ودليل الخروج هو الروايتان السابقتان، أو حكم العقل بعدم التساوي، ولا أقل من كونها مشكوكة الحجية في الصورتين أو في خصوص ما لو كانت مخالفة لفتوى الأفضل.

ومن ذلك كله يظهر لك أنه لا فرق في النتيجة بين كون مفاد الإطلاقات هو الأخذ بقول العالم على نحو الجنس مثل آية السؤال^(١)، ومثل قوله عليه السلام: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا)^(٢).

أو كون مفاد[ها] هو العموم الشمولي كآية النفر وقوله عليه السلام: (من عرف أحكامنا)^(٣)، وقوله عليه السلام: (وأما من كان من العلماء صائناً لنفسه حافظاً لدينه [مخالفاً

= قال: (أصحابي كالتجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) وفي رواية (فأيهم أخذتم بقوله ..) ولكن هذا الحديث غير صحيح بل قالوا: إنه موضوع.

وقد أجاد علامة الهند - كما سينبّه عليه المصنّف - قده - السيّد حامد حسين اللّكهنوي (١٢٤٦ - ١٣٠٦ هـ) في تحقيق الحديث في موسوعته الكبيرة (عقبات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار) الذي كتبه ردّاً على باب الإمامة من كتاب (التحفة الاثني عشرية) للشاه عبد العزيز الدهلوي حيث أنكر جملة من الأحاديث المثبتة لإمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فأثبت تواتر كلّ واحد من تلك الأحاديث في عدّة مجلّدات كبار. وقد تمّ ترجمة الكتاب إلى العربية وطبع منه إلى الآن أربعة أجزاء، الأولان منها في تحقيق (حديث الثقلين). لاحظ: توضيح الرّشاد في تاريخ حصر الاجتهاد: ٨٤. (١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٤٠، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب ١١ ح ٩.

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة: ٢٧/ ٣٠٠، من أبواب كيفية الحكم، ب ٣١، ح ٢.

على هواه مطيعاً لأمر مولاه] فللعوام أن يقلدوه^(١).

أو كون مفادها هو العموم البدليّ، مثل قوله ﷺ: (اعتمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا)^(٢) بناءً على أنّ مفاده مثل مفاد ما عنه ﷺ عند الجمهور: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)^(٣).

إذ بعد القطع بكون وجوب الرجوع بدليّاً لا يفرّق فيه بين كون نفس الحجّة على نحو صرف الطّبيعة القاضي بحجّةيّة الجميع أو على نحو العموم الشّموليّ أو على نحو العموم البدليّ، على أنّ كون الأوّل على نحو صرف الطّبيعة على نحو يقضي بالجمع في الحجّةيّة أوّل الكلام.

بل الظاهر رجوعه إلى العموم البدليّ أو الشّموليّ، بل يمكن إنكار كون النحو الثاني على نحو العموم الشّموليّ دون البدليّ، بل الظاهر منه البدليّة، فلاحظ ما فصله الشيخ رحمته في الهداية المتكفّلة للنظر في استدلال القائلين بجواز تقليد المفضول^(٤).

هذا، ولكن لا يخفى أنّه بناءً على هذا المسلك - من اختصاص الأدلّة اللفظيّة الدّالة على وجوب التقليد بمورد الاتفاق في الفتوى - نقول: إنهم إن اتفقوا في الفتوى كان الكلّ حجةً وواجب العمل، وإن اختلفوا بالفتوى - كما هو الغالب، بل الذي لا يوجد إلّا هو - سقطت الأدلّة اللفظيّة ولا محصل للتكلّم حينئذٍ بأنّها على نحو العموم الشّموليّ أو على نحو العموم البدليّ.

(١) الاحتجاج: ٤٥٨/٢. وما بين المعقوفين من المصدر.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة: ١٥١/٢٧، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب ١١ ح ٤٥.

(٣) مرّ ذكره في الصفحة السابقة، فلاحظ.

(٤) لاحظ: مطارح الأنظار: ٦٤٣/٢، وما بعدها.

بل بناءً على هذا الوجه نبقي نحن وما يحكم به الإجماع أو السيرة أو العقل من عدم إسقاط الجميع، وأنه لا بُدَّ من الاختيار، فإن تساوا في الفضيلة فهو، وإلا كان عليه الاختيار، ويلزمه اختيار الأعلّم، أو أنّه يعلم بأنّه يكون حجّة عليه بعد اختياره بخلاف ما لو اختار غير الأعلّم، وحينئذٍ يكون المقام من الدوران بين التّخيير والتّعيين.

[خلاصة الكلام في تقديم قول الأعلّم على غيره]

وخلاصة البحث في تقديم قول الأعلّم على غيره كونه من الدوران بين التّعيين والتّخيير، وحيث إنّ الدوران في ذلك يكون على أقسام كما فصله الشيخ رحمه الله فيما نقله عنه في التّقريرات^(١).

فإنّه قد يكون في باب التّزاحم، وقد يكون في باب التعارض بين الأخبار، وقد يكون في باب الأوامر المرددة بين الإطلاق والتّقييد كالتردد في الرّقة الواجب عتقها بين خصوص المؤمنة أو مطلق الرّقة - ولو كافرة -، وقد يكون في باب دوران الأمر بين المحذورين إذا احتملنا ترجيح التّرك بالنظر إلى احتمال أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

وهذه الأنحاء تختلف في المرجع، وإنّ هل هو أصالة الاشتغال والاحتياط، أو أنّ المرجع هو البراءة من التّعيين، أو إطلاق الدّليل، فلا بُدَّ حينئذٍ من ملاحظة الدّليل على التّخيير فيما نحن فيه ومعرفة أنّه أيّ نحو من أنحاء التّخيير.

فنقول: إنّ ما نستفيده من أدلّة التّقليد - أعني قولنا: قلّد المجتهد - هل هو مثل: (صدّق العادل)، أو مثل: (صلّ خلف العادل)، فقد يقال بالأوّل، ومقتضى ذلك حينئذٍ

هو تقليد الجميع، مثل تصديق جميع الأخبار، وحينئذٍ تخرج الفتاوى المتعارضة كما خرجت الأخبار المتعارضة، لكن في التعارض قام الدليل على الترجيح وعند عدمه على التّخيير، أما هنا فليس لنا مثل ذلك الدليل، ومقتضى القاعدة حينئذٍ سقوط الفتاوى المتعارضة سواء تساوى أصحابها في الفضيلة أو اختلفوا؛ لأنّ الإطلاق لا يشملها لعدم إمكان الجمع بينها، لكن قام الإجماع على عدم إسقاطها.

فإن استووا في الفضيلة لزمه التّخيير، وأياً منها اختاره صار حجة عليه، فالحجّة بعد الاختيار.

أما لو اختلفوا فهو لو اختار الأعم صار حجة عليه بلا إشكال، أما إذا اختار غير الأعم فلم يعلم أنّه يصير حجة عليه لاحتمال تعيين الأعم، فيكون غير الأعم مشكوك الحجّة فيسقط.

ولازم ذلك هو تقليد الجميع لو اتفقوا في الفتوى سواء اختلفوا في الفضيلة أو لا، ولو اختلفوا في الفتوى فإن تساوا في الفضيلة تخير بينهم، وإن اختلفوا في الفضيلة - أيضاً - لزمه الاقتصاد على الأعم استناداً إلى الأصل المذكور، هذا كله مع قطع النظر عن الرويتين السابقتين.

أما مع النظر إليهما فيكون تعيّن الأعم في هذه الصورة بالدليل الاجتهادي - وهو الروايتان - لا بالأصل العملي.

نعم، هنا شيء تقدّمت الإشارة إليه، وهو:

أن مفاد الرويتين إن كان هو تعيّن الأعم في خصوص مخالفة غير الأعم فلا إشكال، أما لو كان مفادهما شاملاً لما إذا اتفقا في الفتوى لم يبقَ تحت الإطلاقات إلّا صورة التساوي في الفضيلة والفتوى، فهو أقلّ قليل، وهو (أول) ما يرد على هذه الدعوى، أعني كون (قلّد المجتهد) مثل: (صدّق العادل)، لا مثل: (صلّ خلف العادل).

الثاني: أن التقليد استرشاد، ويكفي فيه الواحد فيكون حاله حال (ادخل السوق واشتر اللحم)، في العموم البدلي، بخلاف (صدق العادل) القاضي بلزوم تصديق الجميع.

الثالث: أن هذه الإطلاقات قانونية باقية على ممر الأزمان والأجيال، فلا يمكن دعوى خروج الاختلاف في الفتوى عنها واختصاصها بمورد الاتفاق في الفتوى، فإن الاتفاق في باب الأخبار كثير يمكن أن يكون هو المنظور إليه في حجيتها، بخلاف الاتفاق في الفتوى فإن الاتفاق في الرأي قليل جداً بالنسبة إلى مورد تلك الإطلاقات. وكونه في زمان الصدور كثيراً لا ينفع في باقي الأجيال إلى يوم القيام، فلا بُد من الحمل فيها على العموم البدلي لهذه القرائن، وحينئذ يكون التخيير العقلي مستفاداً من تلك المطلقات، لا من الإجماع على عدم السقوط كما كان في الوجه الأول.

[كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في الاستدلال بالإطلاقات]

قال الشيخ رحمه الله فيما حكاه عنه في التقارير في الهداية التي حررها لبيان استدلال القائلين بالجواز ومن جملتها الإطلاقات: (إن هذه الإطلاقات بين أصناف: صنف منها: يكون دالاً على جواز الأخذ بقول العالم على وجه يكون المراد به الجنس كآية السؤال، فإن الأمور به فيها هو وجوب السؤال عن جنس العالم كما هو ظاهر على من لاحظها، ونظيره قوله: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا)^(١). وصنف منها: يدل على وجوب الأخذ بكل عالم على وجه العموم كآية النفر، فإنها على ما هو المقرر في توجيه الاستدلال بها تدل على وجوب الأخذ بقول المنذرين، ونظيره

(١) لاحظ: وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٠، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب ١١ ح ٩.

قوله عليه السلام: (من عرف أحكامنا)^(١)، وقوله: (وأما من كان من العلماء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) فللعوام أن يقلدوه)^(٢).

وصنف منها: يدلّ على وجوب الأخذ بقول كلّ عالم على وجه العموم البديّ مثل قوله عليه السلام: (اعتمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا)، فإنّ مفاده وجوب الرجوع إلى العلماء على وجه استفاد منه التّخيير مثل الرواية المنقولة عند الجمهور: (أصحابي كالنّجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

لا ريب في أنّ الاستناد إلى الصّنفين الأوّلين ممّا لا يجدي في المقام، فإنّ الاستفادة منها مشروعية جواز الرجوع إلى العلماء في أصل الشّريعة ولا كلام لنا فيه؛ إذ لا إشكال في أنّ قول غير الأعلام حجّة وآنه يجب الأخذ به في حدّ ذاته عند عدم معارضته بقول الأعلام، وإنّما الكلام في أنّ من الجائز الأخذ به عند معارضته بقول الأعلام أو لا، ولا إشكال في أنّ هذه الواقعة خارجة عن مفاد الدّليل المذكور، فلا بُدّ لها من دليل يوافقها. وأمّا الصّنف الثّالث فيمكن أن يكون دليلاً للخصم؛ لما عرفت من أنّه يستفاد منه التّخيير، فيمكن الاستناد إليه عند الشّكّ في رجحان قول الأعلام على غيره، إلّا أنّ الإنصاف أنّ ذلك لا يجدي أيضاً، والوجه فيه: أنّ مجرد إمكان الاستفادة لا يجدي في التّمسك بالإطلاق، بل لا بُدّ وأن يكون المطلق في مقام بيان الحكم المذكور.

والظاهر أنّ هذه الأقسام كلّها مسوقة لبيان جواز نفس التّقليد من دون ملاحظة أمر آخر، كقولك: فارجع إلى الأطباء أو إلى الطّبيب أو إلى كلّ من يعالج مثلاً، فإنّ المفهوم منها بيان أصل المرجع، وأمّا الواقعة المترتبة على هذه الواقعة من وقوع

(١) الاحتجاج: ٢/ ٤٥٨.

(٢) الاحتجاج: ٢/ ٤٥٨. وما بين المعقوفين من المصدر.

التعارض بين أقوال الأطباء فلا يستفاد منها.

ولذلك لا يُعدّ بيان المرجع عند التعارض قبيحاً كما هو كذلك في المقبولة، فإنّه بعد الأمر بالرجوع إلى العارف بالأحكام تصدّى لبيان المرجع عند التعارض، ولذلك حسن استفسار السائل أيضاً، نعم يصحّ التعويل على هذه المطلقات عند عدم العلم بالاختلاف والتعارض، ولا بأس به^(١)، انتهى ما أفاده رحمه الله.

ولا يخفى أنّ الصنفين الأولين لما كان مقتضاهما هو الجمع كان مورد الاختلاف في الفتوى خارجاً عنها؛ لعدم معقولية حجّة الجميع في ذلك على وجه يقتضي الجمع، وإليه أشار بقوله: (ولا إشكال في أنّ هذه الواقعة خارجة عن مفاد الدليل المذكور)^(٢)، انتهى. ومقتضى ذلك هو الالتزام بحجّة الجميع لو كانت فتوى الأعلام موافقة لفتوى غير الأعلام، كما أفاده بقوله: (إذ لا إشكال في أنّ قول غير الأعلام حجّة، وأنّه يجب الأخذ به في حدّ ذاته عند عدم معارضته بقول الأعلام)^(٣)، انتهى.

أمّا دعوى كون هذه الإطلاقات غير مسوقة في مقام البيان فهي إنّما تنفع في الصنف الثالث دون الأولين، وذلك واضح.

ثمّ إنّك قد عرفت الوجه في تنزيل المطلقات على الوجه الثالث للقرائن التي ذكرناها حتّى لو سلّمنا أنّ مفاد بعضها هو العموم الشموليّ لكان المراد هو جعل الحجّة لكلّ واحد ولو على سبيل التّخير.

ولعلّ المراد من عدم كونها مسوقة في مقام البيان هو هذه الجهة - أعني أنّها مسوقة

(١) لاحظ: مطارح الأنظار: ٢/ ٥٣٦ - ٥٣٨.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ٥٣٧.

(٣) المصدر السابق.

ليبان تشريع أصل الحجّة لكلّ واحد - وإن كان في مقام التعارض أو في مقام الأخذ يكون المتعيّن هو أحدها لا جميعها، وإن شئت فقل: إنّها مسوقة لجعل الحجّة لكلّ واحد ولو تخييراً.

وعلى كلّ حال يكون المدار هو الصنف الثالث.

ونحن بعد استفدنا تقدّم الأعلّم من الروايتين يكون ذلك موجباً لخروج غير الأعلّم عن هذا العموم البدليّ، أمّا في خصوص مخالفته لفتوى الأعلّم أو مطلقاً، سواء كان موافقاً أو كان مخالفاً.

ولو أغضينا النظر عن حجّة هاتين الروايتين لقلنا: إنّ التّخيير إنّما هو بحكم العقل النّاشئ عن تساوي الأفراد، ومع التّفاضل لا يحكم العقل بالتساوي. ولو أغضينا النظر عن هذه الجهة فلا أقلّ من كونها مثيرة للشكّ.

وحينئذٍ نحتاج إلى إسقاط الإطلاقات بدعوى عدم كونها مسوقة في مقام البيان من هذه الجهة، فتدخل المسألة حينئذٍ في الدوران بين التّعيين والتّخيير في مقام الحجّة، فيكون غير الأعلّم عند معارضته للأعلّم أو مطلقاً حتّى لو وافقه مشكوك الحجّة، وهو - أعني الشكّ في الحجّة - موجب للقطع بعدمها، فضلاً عن تحكيم أصالة الاحتياط وأصالة عدم الحجّة، من دون فرق في ذلك بين كون الاختيار في طول الحجّة كما هو ظاهر قوله ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)^(١)، أو كون الحجّة في طول الاختيار كما هو مقتضى كون التّخيير بين الفتويّن كالّتّخيير بين الخبرين، كما أنّه لا فرق في ذلك بين القول بكون المَجْعُول ابتداءً هو الحكم الوضعيّ، والتكليفيّ منتزَع منه، وبين القول بالعكس، فلاحظ وتدبّر.

(١) مرّ سابقاً في الصفحة (١٦١)، فلاحظ.

قوله تعالى فيما نقلناه من عبارة التّقريرات: (نعم، يصحّ التعويل على هذه الإطلاقات عند عدم العلم بالاختلاف والتّعارض ولا بأس به)^(١)، انتهى.

وقال في التّبييه الثالث من التّنبهات التي ذكرها بعد ذلك - الذي حرّره في وجوب الفحص عن فتوى الأعلّم فيما لو علم الاختلاف إجمالاً على نحو الشّبهة المحصورة - ما هذا لفظه:

(وأما إذا كان ملحقاً بالشّبهة غير المحصورة فهو نظير ما إذا علم التّفاضل، ولم يعلم الاختلاف أصلاً، ولا دليل على وجوب الفحص عن الاختلاف سوى الأصل المنقطع بالسّيرة المستمرة على ما مرّ الوجه فيه^(٢) - من حمّله على صورة عدم العلم بالاختلاف في الفتوى - فيجوز الأخذ بفتوى المفضول مع العلم بالتّفاضل، مضافاً إلى أصالة عدم المعارض غير المعارضة بأصالة عدم غيره؛ إذ لا يترتب عليها حكم مع جواز الرجوع إلى بعض الإطلاقات عند القائلين بدلالاتها فتدبر^(٣))، انتهى.

قلت: لعلّ المراد ببعض المطلقات هو الصّنف الأوّل والصّنف الثّاني ممّا يكون قاضياً بحجّية الجميع وقد حكم بخروج الفتاوى المختلفة^(٤).

وحينئذٍ تكون الشّبهة في هذه الفتوى الصّادرة من غير الأعلّم مصداقية؛ للشّك في كونها مخالفة لفتوى الأعلّم، لكنّ لما كان الدّليل على خروج الفتوى المخالفة للأخرى لبيّاً عقليّاً صحّ التّمسك بعموم العامّ أو إطلاق المطلق وإنّ كانت الشّبهة مصداقية.

(١) لاحظ: مطارح الأنظار: ٢/ ٥٣٨.

(٢) في المصدر: (فيها) بدل (فيه).

(٣) مطارح الأنظار: ٢/ ٥٤٩ - ٥٥٠. وما بين الشّارطتين من المصنّف تعالى.

(٤) لاحظ: المصدر السابق: ٢/ ٥٣٦.

[تأمل المصنّف نتجّ في كلام الشّيخ الأنصاري نتجّ]

ولكن لا يخفى ما فيه من التّأمل:

أما أولاً: فلما حقّق في محلّه من أنّ المخصّص العقليّ إذا كان واضحاً كان حكمه حكم المتّصل، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وأما ثانياً: فلما عرفت من فساد المبني، وأنّه لا يكون العموم في باب التّقليد إلّا بدلياً.

وأما ثالثاً: فإنّنا لو أغضينا النّظر عن ذلك كلّ فلا أقلّ من أن نقول: إنّ هذه الفتوى الصّادرة من غير الأعلّم إن كانت في الواقع موافقة للأعلّم كان الجميع حجّة، وإن كانت مخالفة لها لم يكن شيء منها حجّة بمقتضى الإطلاقات المذكورة، وبعد إعمال تلك العمليّة السّابقة - أعني قيام الإجماع على عدم الطّرح - تدور المسألة بين تعيين فتوى الأعلّم وبين التّخيير كان الأمر بالآخرة في هذه الفتوى - الصّادرة من غير الأعلّم - بين كونها هي وفتوى الأعلّم حجّة، وبين كونها غير حجّة أصلاً، وبين كونها أحد فردي التّخيير، فلا يكون الإطلاق نافعاً؛ إذ لا يمكننا الالتزام بحجّة الفتويين؛ لأنّ المفروض عدم العلم بفتوى الأعلّم، ومتى وصلت التّوبة إلى احتمال تعيّن فتوى الأعلّم لم يجز الاكتفاء بفتوى غير الأعلّم. هذا كلّ في الصّنفين الأوّلين من الإطلاقات.

أما الصّنف الثّالث - وهو العموم البدليّ - فإن كان لنا دليل لفظيّ يخرج فتوى غير الأعلّم المعارضة لفتوى الأعلّم مثل الروايتين السّابقتين، ومثل المقبولة - على ما يراه الشّيخ نتجّ من دلالتها على ذلك - لم يمكن التّمسك بتلك المطلقات؛ لكون المسألة حينئذٍ من الشّبهة المصدقيّة مع فرض كون المخصّص لفظياً، ومع سقوط تلك الإطلاقات تعود شبهة الشّكّ في حجّة هذه الفتوى الصّادرة من غير الأعلّم.

ومع الغص عن الدليل الخاص نحن قد أسقطنا المطلقات، وقلنا بلزوم تقليد الأعلام؛ لكون المسألة من قبيل الدوران بين التعيين والتخير، يلزمنا القول هنا بعدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلام؛ لأن الشك فيها يعود إلى التردد بين التعيين والتخير، كما هو واضح بالتأمل.

ثم لا يخفى أن السيرة لو تمت - ولو في مورد عدم العلم بالمخالفة - لكانت هادمة لما ذكرناه من برهان لزوم تعيين الأعلام؛ لما عرفت من أن جميع البراهين قاضية بأنه في هذه الصورة - أعني صورة احتمال كون فتوى غير الأعلام مخالفة لفتوى الأعلام - يكون اللازم هو الفحص عن فتوى الأعلام، ومتى قامت السيرة على عدم وجوب الفحص في الصورة المزبورة هدمت ذلك الأساس من أصله، فلا بُدَّ لنا في الجواب عن السيرة بقلّة الاختلاف في الصدر الأوّل على وجه لا يحتمله السائل المقلّد.

والحاصل: أنه لم يثبت جريان سيرة أصحابهم عليهم السلام على الرجوع مع إحراز التفاضل إلا مع إحراز عدم الاختلاف في الفتوى دون ما لو احتمل الاختلاف فضلاً عما إذا علم. قال الشيخ رحمته الله: (وأما السيرة فالمسلّم منها أنهم مع عدم علمهم بالاختلاف في الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم إلى بعض، وأما مع العلم بالاختلاف إجمالاً فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل وعدم رجوعهم إليه، فكيف إذا علموا بالفضيلة والاختلاف تفصيلاً! بل يمكن دعوى ندرة الاختلاف بين أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً^(١))، انتهى.

وهذا الأخير - أعني قوله: (بل يمكن إلخ)^(٢) - هو العمدة في الجواب. أما الجواب الأوّل فقد عرفت أنه هادم لأساس المسألة - أعني لزوم تقليد الأعلام -

(١) المصدر السابق: ٥٣٨/٢، هداية في ذكر احتجاج القائلين بجواز تقليد غير الأعلام.

(٢) المصدر السابق.

فإنَّ أيَّ دليل أقمناه على ذلك يكون قاضياً بلزوم الفحص في هذه المسألة، أعني ما لو كانت فتوى المفضول معلومة، وهي طهارة ماء الغسالة - مثلاً -، وكانت فتوى الأفضل مجهولة على وجه نحتمل أنَّها على خلاف فتوى المفضول، وأنَّ الأفضل يفتي بالنجاسة. ولا يخفى أنَّ الكلام في هذه المسألة شامل لما إذا علمنا بوجود فتوى للأعلم ولكن لم نعلم بأنَّها موافقة لهذه الفتوى، ولما إذا علمنا بأنَّه لا فتوى له فعلاً لكنَّه لو سئل واستنبط، فلربَّما استنبط ما هو المخالف لهذه الفتوى.

أما ما استند إليه الشَّيخ من أصالة عدم المعارض فكأنَّه مبنيٌّ على الرُّكون إلى أصالة العدم بمفاد ليس التَّامة في مقام ليس الناقصة، فتأمَّل.

[كلام صاحب العروة تَتَّكُّ في عدم جواز العمل بفتوى المفضول]

والَّذي تلخَّص من جميع ذلك أنَّ فتوى المفضول لا يجوز العمل بها مع احتمال كون فتوى الأفضل مخالفة لها، ولأجل ذلك أفاد في العروة في (مسألة ٦٠): (إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها، ولم يكن الأعلم حاضراً فإنَّ أمكن تأخير الواقعة إلى السَّؤال يجب ذلك، وإلاَّ فإنَّ أمكن الاحتياط تعيّن، وإن لم يمكن يجوز الرُّجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم إلخ)^(١).

فإنَّ وجوب التَّأخير إلى السَّؤال من الأعلم - إذا كان التَّأخير ممكناً - مبنيٌّ على هذا الأساس، وهو احتمال كون فتوى الأعلم مخالفة لفتوى المفضول الحاضر الموجب للشكِّ في حجَّية فتوى المفضول في هذه الحال القاضي بعدم حجَّيتها وتعيّن مراجعة الأعلم، فلاحظ.

(١) العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء): ٤٩ / ١ - ٥٠.

[خلاصة أدلة التقليد وتقليد الأعلَم]

الخلاصة^(١) هي: أنّه قد تقدّم في أدلة التقليد، وتقليد خصوص الأعلَم مسلكان:
 الأوّل: ما عرفت من الإطلاقات الدّالة على وجوب الرّجوع إلى المجتهد، وفي قبال
 هذا الإطلاق ما دلّ على الانحصار بالأعلَم، مثل الرواية عن الجواد عليه السلام في خطاب
 عمّه، ومثل قوله عليه السلام: (أولى النَّاسِ بالأنبياء أعلمهم بأحكامهم).
 وهل الخارج هو مطلق الفضول وإن كانت فتواه موافقة لفتوى الأفضل، أو أنّ
 الخارج هو خصوص الفضول الذي تكون فتواه مخالفة لفتوى الأفضل؟ وجهان، تقدّم
 الكلام عليهما.

الثاني: هو خروج المختلفين بالفتوى سواء كانا مختلفين بالفضيلة أو كانا متساويين
 بالفضيلة، وهذا الخارج خاضع للإجماع على عدم إسقاطهما والالتزام بالاحتياط،
 ولحكم العقل بعدم الأخذ بهما معاً فلا بُدّ من الاختيار، فإن تساويا في الفضيلة تخيّر وإلّا
 كان مورداً لمسألة دوران الأمر بين التّخيير والتّعيين.
 إذا عرفت ذلك، فنقول بعونه تعالى:

إنّ العامّي لو علم بفتوى الفضول واحتمل كونها مخالفة لفتوى الأفضل، فهل
 يجوز له الأخذ بفتوى الفضول؟ فبناءً على ما ذكرناه من أنّ الخارج هو فتوى الفضول
 - سواء كانت مخالفة لفتوى الأفضل أو كانت موافقة - يكون الحكم في هذه المسألة هو
 المنع من الأخذ بفتوى الفضول، إلّا إذا تعدّر عليه الرّجوع إلى الأفضل ولو من جهة
 الابتلاء الفعلّي، وعدم إمكان التّأخير.

أمّا بناءً على أنّ الخارج هو فتوى الفضول المخالفة لفتوى الأفضل تكون الشبهة

فيما نحن فيه مصداقية، ولا يجوز التمسك بالعموم إلا بناءً على أصالة عدم المخالفة نظير أصالة عدم القرشية، وكذلك الحال بناءً على المسلك الآخر وهو خروج الفتوين المتخالفين؛ لأنّ الشكّ في مخالفة فتوى هذا المفضول يوجب كون المسألة من قبيل الشبهة المصداقية، وقد حقّق في محله عدم جواز ذلك.

فإن قلت: إنّ احتمال الاختلاف بين الفتوين الموجب لسقوط الإطلاق عن الحجّة لا يعتنى به في رفع اليد عن الإطلاق، كما في سائر موارد المخصّص اللّبيّ، وإذا ثبت حجّة كلّ منهما جاز الاعتماد عليها قبل الفحص.

وكذا قرب القول بالجواز في التعليق على العروة. لأنّا نقول إنّ هذا المخصّص وإن كان لبيّاً لكونه بحكم العقل، إلّا أنّه لما كان جليّاً واضحاً كان بحكم المخصّص المتصل، فتكون المسألة من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصّص المتصل، وهو أسوء حالاً من الشبهة في المخصّص المتصل، إلّا مع البناء على أصالة عدم المخالفة المبنيّ على أصالة عدم القرشية، وذلك إنّما قالوا به في المخصّص المنفصل، إلّا أن نقول إنّ هذا الخروج من قبيل الاستثناء وهو بحكم المنفصل، ولا يخفى ما فيه؛ إذ ليست المسألة من قبيل الاستثناء، بل هي من قبيل التقييد العقليّ، بمعنى أنّ أدلّة التقليد تكون مقيدة بحكم العقل بما إذا كانت الفتوى متوافقة، إلّا أن يقال: إنّها مقيدة بما إذا كانت غير مخالفة، فيعود محذور إمكان التمسك بأصالة عدم.

ثمّ بعد العجز عن التمسك بالعمومات أو المطلقات تنتهي التوبة إلى ما تقدّم ذكره من الإجماع على عدم إسقاطهما، وحكم العقل بعدم الأخذ بهما، نقول:

إنّ فتوى الأفضل لو كانت في الواقع موافقة لفتوى هذا المفضول تحكّمت فيه الإطلاقات وكان الحكم بحسبها هو التّخير.

وإن كانت مخالفة دخلت المسألة في الدوران بين التّخير والتّعين، فيتعيّن ترك

فتوى ذلك المفضول، ويكون المتعين بحكم العقل هو الأخذ بفتوى الأفضل، وبالأخرة يدور الأمر في حكم هذا العامي بين التّخيير الواقعي الثّابت بالإطلاقات وبين التّعين الذي يحكم به الأصل.

وعلى هذا الحساب يدور الأمر بين ذلك التّخيير وبين هذا التّعين، فيمكن أن يقال: إنّ الأصل - أيضاً - هو التّعين بمعنى تعين ترك فتوى هذا المفضول، ولزوم مراجعة الأفضل، ثمّ بعد مراجعته فإن كانت فتواه مطابقة لفتوى هذا المفضول تخير بينهما أو قلدهما معاً، وإن كانت مخالفة لفتوى هذا المفضول التزم بها وجعل عمله عليها.

والحاصل: أنّ جماعة الشيخ إن قالوا بجواز التمسك بالإطلاقات واعتمدوا على أصالة عدم المخالفة كان عليهم أن يجوزوا لهذا العامي تقليد ذلك المفضول، وكان ما أفاده المرحوم السيّد أبو الحسن رحمه الله في وسيلته مبنياً على ذلك - أعني الاعتماد على أصالة عدم المخالفة - فإنّه قال فيها ما هذا لفظه: (مسألة: يجوز تقليد المفضول في المسائل التي توافق فتواه فتوى الأفضل فيها، بل فيما لم يعلم تخالفهما في الفتوى أيضاً)^(١)، انتهى.

ولا بأس بمراجعة ما أفاده الشيخ رحمه الله في مسألة الشرط المخالف للكتاب، وأنّه عند الشكّ في المخالفة يكون المرجع أصالة عدم المخالفة. ولكن الذي يظهر هو عدم الاعتماد على أصالة عدم المخالفة، بل إنّ تصرّف في ذلك وأرجع أصالة عدم المخالفة إلى أصالة عدم ثبوت الحكم الشرعيّ على وجه يكون هذا الشرط مخالفاً، فراجع ما أفاده رحمه الله بقوله: (ومرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم ثبوت هذا الحكم على وجه لا يقبل تغيره بالشرط)^(٢)، انتهى.

(١) لاحظ: وسيلة النّجاة: ١/ ٤، مسألة (١٠).

(٢) المكاسب: ٦/ ٣١.

وينبغي أن يُعلم أن السَّيِّد لم يعلِّق بحاشية على (مسألة ٦٠) وكان عليه أن يعلِّق على قوله (يجب)^(١).

نعم، إنَّه في تقليد الأعلَم قال: (ليست الأعلَمية شرطاً لجواز تقليد المجتهد، بل الشرط أن لا يكون فتواه مخالفاً لفتوى من هو أفضل منه)^(٢)، انتهى.

وهذا مشعرٌ بأنَّه عند عدم العلم بالمخالفة يكون المرجع هو أصالة عدم المخالفة. وعلى أيِّ حالٍ، إنَّه بناء على جواز التمسُّك بالعموم في الشبهة المصداقية، وعلى جواز الرجوع إلى أصالة عدم المخالفة على وتيرة أصالة عدم القرشية لا يتَّجه ما أفاده السَّيِّد في (مسألة ٦٠) من مسائل التقليد في العروة من قوله: (فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السَّؤال يجب ذلك)^(٣)، ولم يعلِّق عليه أحدٌ منهم بأنَّه يجوز له الرجوع إلى ذلك المفضول، ولا يجب عليه التأخير إلى السَّؤال من الأفضل، حتَّى إنَّ المرحوم الأستاذ العراقيّ الَّذي يعتمد على أصالة عدم القرشية - التي هي مثل أصالة عدم مخالفة هذه الفتوى لفتوى الأعلَم - لم يعلِّق في هذا المقام شيئاً على ما أفاده المصنَّف.

نعم، إنَّ شيخنا تذكُّر، لما لم يجوز التمسُّك بالعموم في الشبهة المصداقية، ولم يعتمد على أصالة عدم القرشية - التي هي مثل أصالة عدم المخالفة - أمضى قوله (يجب ذلك)، ولم يعلِّق عليه.

نعم، في صورة عدم التمكن، جعلَ المصنَّف الأخذ بفتوى المفضول في طول الاحتياط، فعلى عليه شيخنا ما مفاده المنع من هذه، وكتب في الحاشية ما هذا لفظه:

(١) لاحظ: العروة الوثقى (مع تعليقات عدَّة من الفقهاء): ٤٩ / ١.

(٢) العروة الوثقى (مع تعليقات عدَّة من الفقهاء): ٢٥ / ١، التعليقة رقم (٣).

(٣) المصدر السابق: ٤٩ / ١.

(بل يجوز الرجوع إليه وإن أمكن الاحتياط أيضاً، ولا يتعيّن هذا إلّا مع عدم إمكان التقليد بالكليّة)^(١).

وبنحو ذلك علّق المرحوم السيّد البروجرديّ، فإنّه قد علّق على قوله (فإن أمكن الاحتياط تعيّن) ما هذا لفظه: (الأقوى هنا جواز الرجوع إلى غير الأعلّم)^(٢).

وإن شئت فقل: إنّ المصنّف رحمه الله في هذه المسألة قد جعل الرجوع إلى غير الأعلّم في طول الاحتياط، وإنّه لو تمكّن من الاحتياط لم يجز له الرجوع في هذه المسألة إلى غير الأعلّم، كما أنّه قد جعل الاحتياط في طول التمكن من التأخير، بحيث إنّه إذا أمكنه تأخير الواقعة إلى أن يسأل الأعلّم وجب عليه التأخير ولم يجز له الاحتياط فضلاً عن الرجوع إلى غير الأعلّم فيها.

ولا يخفى أنّه رحمه الله يجوز التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقيّة، ذكر ذلك في مبحث الرّبا من ملحقات العروة (صفحة ١٧)^(٣).

نعم، في رسالة منجزات المريض (صفحة ٩) ربّما يظهر منه المنع^(٤)، وذكر ذلك في وصيّة العروة في (مسألة ٣) فيما لو أوصى بأزيد من الثلث، ولم يعلم أنّه واجب، فراجع^(٥). وبناءً على ذلك تسقط هذه الطوليّة، ويكون بذلك للعامّي المبتلى بتلك المسألة الرجوع فيها إلى غير الأعلّم الموجود معه، ولا يتوقّف على عدم إمكان التأخير ولا على

(١) المصدر السابق: ١ / ٥٠، التعليقة رقم (٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) لاحظ: المصدر السابق: ٦ / ٣٢ - ٣٣.

(٤) لاحظ: رسالة منجزات المريض (ط. ق): ٩.

(٥) لاحظ: العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء): ٥ / ٦٧٩، مسألة (٣).

عدم إمكان الاحتياط.

ثم إنَّ مَنْ منع من جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية لكن اعتمد على مثل أصالة عدم القرشية - مثل المرحوم الأستاذ العراقي - كان عليه أن يعلق الحاشية على وجوب التأخير المذكور في المتن.

وهكذا الحال فيمن ادعى أنَّ المخصَّص لبيّ، وهو حكم العقل بخروج المختلفين بالفتوى عن إطلاق أدلة التقليد، هذا كله على تقدير تسليم وجود مطلقات.

نعم، إنَّ مَنْ منع من وجود المطلقات وانحصر الأمر عنده في لزوم تقليد الأعلام بكون المسألة من قبيل الدوران بين التخيير والتعيين يلزمه الالتزام بوجوب التأخير لو أمكن؛ لأنَّ ذلك الأعلام غير الحاضر إن كانت فتواه موافقة لفتوى هذا المفضل كان مخيراً بينهما، وإن كانت مخالفة تعيّن عليه الأعلام ولو بواسطة الأصل المذكور.

وبالآخرة يعود رجوع المسألة إلى الدوران المذكور، فيتعيّن عليه التأخير إلى سؤال الأعلام، لكن كلّ ذلك من جهة احتمال كون فتوى الأعلام مخالفة، فلو قلنا بإجراء أصالة عدم المخالفة لم يكن التأخير واجباً.

والذي يظهر من وسيلة المرحوم السيّد أبي الحسن أنَّه يعتمد على هذا الأصل، حيث إنّه يجوز تقليد المفضل عند عدم العلم بالمخالفة، وأنَّ اشتراط الأعلمية عنده ممنوع، وما الشرط عنده إلّا عبارة أن لا تكون فتوى هذا المجتهد مخالفة لفتوى الأعلام^(١)، وحينئذٍ كان عليه أن يعلق الحاشية على الوجوب المذكور، فلاحظ.

(١) لاحظ: وسيلة النجاة: ١ / ٤، مسألة (١٠).

[بيان المراد من الأعلميّة والميزان فيها]

بقي الكلام في المراد من الأعلميّة، وما هو الميزان فيها، فنقول بعونه تعالى:
إنّ العلم في حدّ نفسه بما أنّه نفس انكشاف الواقع أو الصّورة الحاصلة من الشّيء
عند العقل، لا يقبل التفاضل، وإنّما يقبله بواسطة اختلاف متعلّقه كمّاً أو كيفاً، أو ما
يرجع إلى ذلك لكنّه ليس ذلك هو المراد به في هذا المقام، بل المراد به هو ما أشار إليه في
العروة في (مسألة ١٧)، فراجع^(١).

وأوضح من ذلك أن نقول: إنّك قد عرفت حقيقة الاجتهاد وانحصاره في الأعمال
الأربعة، فتكون هذه الأعمال الأربعة هي صنعة المجتهد، ويكون التفاضل بحسب هذه
الصنعة في كميّة إعمال هذه الأعمال الأربعة من جهة مداركها، وإعمال كلّ واحدة منها
في موردّه الذي ينبغي إجراؤها فيه.

وهذا التفاضل لا يعرفه إلّا أهله، وكلّ ما شرحناه به فهو لا يزيده إلّا غموضاً، كما
هو الشّأن في توضيح الواضحات بالنسبة إلى أهلها.

[وجوب اختيار الأعلّم]

وعلى كلّ حال، إنّ الواجب على العامّيّ الفحص والسّؤال من أهل الخبرة فإن لم
يجد إلّا مجتهداً واحداً واحتمل وجود غيره المخالف له في الفتوى كان عليه الفحص عن
وجود ذلك الغير، ولا يجوز له الرّجوع إلى هذا الموجود قبل الفحص، ويكون ذلك من
قبيل الفحص عن وجود المعارض.

(١) لاحظ: العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء): ٢١ / ١ - ٢٢.

ودعوى استقرار بناء العقلاء وسيرة المتدينين على الرجوع مع الشك في وجود مجتهد آخر قابلة للتسليم، لكن بعد الفحص، أما بدون فحص فيمكن المنع من استقرار السيرة على ذلك، ولا أقل من الشك في الحجية قبل الفحص.

وإن لم ينحصر من وجده العامي في مجتهد واحد، بل وجد المتعددين منهم، فلو علم اتفاقهم في الفتوى تخير بينهم سواء علم بتفاضلهم أو لم يعلم، بناءً على ما عرفت من جواز الرجوع إليهم أو إلى خصوص المفضول منهم في هذه الصورة - أعني صورة اتفاقهم في الفتوى -، خلافاً لما أفاده في العروة في (مسألة ١٨) فراجع^(١)، وراجع حاشية شيخنا تفتُّ عليه^(٢).

[الصّور المحتملة عند تعدّد المجتهدين]

وإن لم يعلم اتفاقهم في الفتوى يكون المتحصّل للعامي صوراً أربعاً:

الأولى: أن يعلم اختلافهم في الفضيلة ويحتمل اختلافهم في الفتوى.

الثانية: هي عكسها بأن يحتمل اختلافهم في الفضيلة ويعلم اختلافهم في الفتوى.

الثالثة: أن لا يعلم اختلافهم في الفضيلة، ولا اختلافهم في الفتوى، بل يكون كلُّ منهما محتملاً لديه.

الرابعة: أن يعلم اختلافهم في الفضيلة ويعلم اختلافهم في الفتوى أيضاً.

أما الصّورة الأولى فقد تقدّم الكلام عليها فيما تعرّض له في العروة في (مسألة ٦٠)^(٣).

(١) لاحظ: المصدر السابق: ١/ ٢٢.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ١/ ٢٢ - ٢٣، رقم (٥).

(٣) لاحظ: صفحة (١٧٦).

وأما الصورة الرابعة فهي مورد وجوب تقليد الأعلّم، ولا كلام فيها بعد الفراغ عن ذلك.

ومن الكلام على الصورة الأولى، يتّضح الكلام على الصورة الثانية والثالثة، فلاحظ وتدبّر.

[تفصيل الشيخ النائي رحمه الله بين ما تعمّ به البلوى وما لا تعمّ]

ولشيخنا رحمه الله تفصيل بين كون المسألة ممّا تعمّ به البلوى وكونها ممّا لا تعمّ، قال في الوسيلة - طبع التجف -: (الشرط الرابع: الأعلميّة، فلا يجوز تقليد غيره مع التمكن من تقليده - على الأقوى - ولو لم يتمكّن جاز مراعيّاً للأعلم فالأعلم ومقتصراً فيه على مقدار عدم تمكّنه.

نعم، لو علم فتوى الأعلّم فيما تعمّ به البلوى ففي آحاد المسائل الاتفاقية - أي المسائل التي يتفق وقوعها نادراً - يجوز تقليد غيره ولو مع التمكن من تقليده على الأقوى، وإن كان الأحوط هنا أيضاً الاقتصار على صورة عدم التمكن^(١)، انتهى.

وقال في الوسيلة المختصرة - طبع صيدا -: (الشرط الرابع: الأعلمية، فلا يجوز تقليد غير الأعلّم مع العلم بالمخالفة تفصيلاً أو إجمالاً، بل ومع الاحتمال أيضاً في المسائل التي تعمّ بها البلوى، ويكثر اختلاف المجتهدين فيها على الأقوى^(٢))، انتهى.

وملخص الوجه في هذا التفصيل - حسبما حرّره أنا وغيري عنه رحمه الله في الدرس وغيره - هو: قياس الفحص عن فتوى الأعلّم هنا بالفحص عن المخصّص والقيد في باب

(١) لاحظ: وسيلة النجاة: ١٣.

(٢) لاحظ: وسيلة النجاة المختصرة: ٥.

أصالة الظهور، وبالفحص عن التكليف في باب البراءة، وهو أنّ منشأ لزوم الفحص هو العلم الإجمالي أو معرضة التخصيص والتقييد وقوة احتمال التكليف قبل الفحص، وحكم العقل بعدم معذورية العامل بالبراءة قبل الفحص، وإنّ الفحص فيما نحن فيه كذلك، فإنّ منشأ لزومه هو أحد أمرين:

الأول: هو العلم الإجمالي بالمخالفة بين فتاوى الأعلام وفتاوى غير الأعلام، فهذه المسألة التي راجعنا فيها فتوى غير الأعلام هي من أطراف العلم الإجمالي الموجب للشكّ في حجّيتها.

والثاني: هو جريان العادة في الاختلاف في الرّأي.

وهذان الوجهان إنّما يتّمان في المسائل التي تعمّ بها البلوى دون ما لا تعمّ به البلوى، وما لا يكون الابتلاء به إلّا نادراً اتفاقاً فلا يجب الفحص فيها عن فتوى الأعلام؛ لعدم كونها من أطراف العلم الإجماليّ، ولا ممّا جرت العادة بالمخالفة فيه.

نعم، لو اتّفق ابتلاء المكلف بمثل هذه المسألة النادرة الاتفاق قبل انحلال العلم الإجماليّ دخلت في أطرافه، وكان حالها حال المسائل العامة البلوى في وجوب الفحص، بخلاف ما لو اتّفق الابتلاء بها بعد انحلال العلم الإجماليّ بالعثور على موارد الاختلاف بالمقدار المعلوم بالإجمال، فإنّها حينئذٍ لا يجب الفحص فيها لانحلال العلم الإجماليّ، ولعدم كونها ممّا يكثر الاختلاف فيها.

هذا غاية اختصار ما أفاده تذكّر على تفصيلٍ فيه من ناحية الفرق بين الوجهين وانفراد كلّ منهما عن الآخر، فراجع ما حرّره^(١) عنه تذكّر، وما حرّره جناب السيّد جمال

(١) تقارير المصنّف تذكّر، لم تُطبع بعد.

الدين (سَلَّمَهُ اللهُ تَعَالَى) فيما طبعه من ذلك من صفحة (٢٢) إلى صفحة (٢٥)^(١).

ولا يخفى أنّ الفحص في مسألة الظواهر وفي مسألة البراءة إنّما هو عمّا يقابل الأصل النافي للتخصيص أو للتكليف، فيكون إجراء تلك الأصول متوقفاً على الفحص بالبراهين المذكورة في محالّها على وجه يختلف الحال في هذه الأصول قبل الفحص فلا تجري، وبعده فتجري، أمّا الأصل فيما نحن فيه - وهو أصالة عدم الحجية - فهو نظير أصالة الحرمة في الدماء في الشبهات الحكمية، فهل يكون الفحص وعدمه مؤثراً في إجراء أصالة الحرمة في الدماء؟

نعم، مثل هذا الأصل - أعني أصالة الحرمة في الدماء - لا ترفع اليد عنه إلّا بالدليل على الحلية الواقعية أو ما يقوم مقامه من الأصول الإحرازية لو كان لها مجال، أو أصالة عدم الحجية الناشئة عن الشكّ في حجية فتوى المفضل، كأصالة الحرمة لا ترفع اليد عنها إلّا بإحراز عدم فتوى الأفضل أو عدم مخالفته له أو غير [ه] ممّا يوجب سقوط أصالة عدم الحجية.

لا يقال: إنّ إطلاقات أدلة التقليد تكون هي المرجع، وهي أولى من الأصل النافي. لأنّا نقول: نعم، هي أولى، لكنّها سقطت بخروج الفتوى المخالفة لفتوى الأفضل، فيكون التمسك بها تمسكاً بالعموم في الشبهة المصدقية.

نعم، إنّ في المقام مطلباً ينبغي التنبيه له، ولعلّه هو الأساس في هذا التفصيل، وهو: إنّ فتوى الأفضل المخالفة لفتوى المفضل - التي قلنا أنّها تسقط حجية فتوى المفضل - إن كانت موجودة فعلاً فلا إشكال.

أمّا إذا لم تكن موجودة لكنّا نعلم - مثلاً - أنّ هذا الأفضل لو راجعناه لاستنبط

الحكم بسهولة وأفتى بما يخالف فتوى المفضل، فهل يكون ذلك موجباً لسقوط فتوى المفضل، ويكون الواجب على المكلف العامي أن يراجع ذلك الأفضل ويستحصل منه فتواه، ولا يجوز له الرجوع إلى الفتوى الموجودة من المفضل، أو أن الذي يكون موجباً لسقوط فتوى المفضل هو خصوص الفتوى الموجودة من الأفضل دون ما لم يكن فعلاً موجوداً، وإن أمكن حصوله له بأسرع وقت وبكمال السهولة على وجه لا يدخل تحت تعذر تحصيل الفتوى من الأفضل؟

الظاهر الأول، وبيانه الذي ذكرناه يكفي في برهانه، وحينئذ يكون الحكم في هذه الصورة - وهي ما لو احتملنا أننا لو راجعنا الأفضل تكون فتواه مخالفة لفتوى المفضل - كالحكم فيما لو علمنا بوجود فتواه واحتملنا أنها مخالفة لفتوى المفضل، أو احتملنا وجود فتواه المخالفة في كون المرجع في فتوى المفضل هو أصالة عدم الحجية، وبناءً على ذلك لا يفرق الحال في المسألة التي حدث الابتلاء بها لذلك المكلف بين كونها من البلوى أو كونها من غير عام البلوى.

ولا أثر لكون المسألة غير عامة البلوى إلا مجرد عدم وجوب تعلّمها قبل الابتلاء بها، بخلاف ما لو كانت عامة البلوى فإنه يجب تعلّمها قبل الابتلاء، أما بعد الابتلاء فلا ريب في لزوم التعلّم في كلّ منهما.

وهذا المقدار من الفرق لا دخل له بما نحن بصده من دعوى جواز الرجوع إلى غير الأعلّم فيما لم يكن من عام البلوى، فإن أقصى ما في غير عام البلوى هو عدم إحراز وجود فتوى من الأفضل أو إحراز عدمها فعلاً، لكنّا لو راجعناه لاحتملنا أنه يستنبط ما يخالف فتوى المفضل.

وندرّة الابتلاء لا توجب ندرّة الاختلاف في الرأي، وإنّما توجب ندرّة وجود الفتوى الفعلية على الخلاف؛ لأنّ الغالب عدم الدّاعي على استنباط الحكم في النّادرات،

وهذا لا دخل له في نفي احتمال مخالفة الأفضل ولو بعد السؤال، والاستنباط الذي كان - أعني احتمال المخالفة - هو الملاك في إسقاط فتوى المفضول.

نعم، لو قلنا إن المانع هو خصوص الفتوى الفعلية الموجودة المخالفة لفتوى المفضول أمكننا الفرق بين ما تعم به البلوى وما لا تعم، بدعوى أن ندرة الابتلاء توجب حصول الوثوق بعدم وجود فتوى للأفضل في هذه المسألة، بخلاف عام البلوى فإنه يوجب الوثوق بوجود الفتوى فيه من الأفضل.

وحينئذ ربما يدعى العلم الإجمالي بالمخالفة بين الموجود من فتاوى هذا والموجود من فتاوى ذاك، أو يدعى قوة احتمال كون الموجود من فتاوى الأفضل مخالفاً لما هو الموجود من فتاوى المفضول.

وحينئذ يكون اتّصاف المسألة بكونها عامّة البلوى موجباً للعلم أو الاطمئنان بأنّ الأفضل قد حصلت منه الفتوى فيها، وبعد إحراز وجود الفتوى منه في هذه المسألة يكون احتمال مخالفتها لما أفتى به المفضول قوياً؛ لأنّ الغالب أو الكثير هو عدم الاتفاق في الرأي، وحينئذ يجب الفحص عن ذلك.

ولكن مع ذلك كلّه أنّ الفحص وعدمه لا يؤثر في ناحية الرجوع إلى المفضول مع بقاء الشكّ، بل الفحص ليس إلّا عبارة عن الفحص عما هو الموجود من فتوى الأعلّم في تلك المسألة، فإن وجدها مخالفة تعيّن الأخذ بها، وإن وجدها موافقة تخيّر بينهما، فإن لم يجدوها في رسالة تعيّن السؤال منه، وإن توقف واحتاط كان داخلاً فيما لا فتوى فيه من الأفضل.

وعلى أيّ حال يكون الفحص مزيلاً للشكّ فلا يبقى بعد الفحص مورد للشكّ، بخلاف الفحص في مسألة الظواهر والبراءة، فإنّ الفحص وعدم العثور يؤيّد الأصل المراد إجراؤه.

هذا مضافاً إلى أنّه لو بقي الشكّ بعد الفحص فيما نحن فيه لم ينقلب الأصل، بل تبقى أصالة عدم الحجّة جارية كما كانت قبل الفحص، كما لو تفحصنا في الرسالة فلم نجد لكن احتملنا وجودها في كتاب آخر ليس فعلاً باليد، أو احتملنا وجودها عند نفس الأفضل وأمكن التأخير لم يميز لنا الرجوع إلى غير الأفضل.

وعلى أيّ حال، لا يصحّ الرجوع إلى المفضول ابتداءً من دون فحص حتّى في النادرة الوقوع، فإنّ ندرتها وإن أوجبت قوّة الظنّ بعدم وجود فتوى للأعلم على خلاف فتوى هذا المفضول، إلّا أنّ هذا الظنّ لا يقف حجة في قبال أصالة عدم حجّة فتوى المفضول، ولا يمكن الاعتماد على أصالة عدم المخالف، أو عدم المخالفة.

هذا، مضافاً إلى أنّ المانع من الرجوع إلى المفضول ليس هو خصوص فتوى الأفضل الموجودة، بل هو كون رأيه على خلاف رأي الأفضل لو أنّه استنبط الحكم في المسألة، فلاحظ.

فصل

في اشتراط الحياة في المفتي في التقليد الابتدائيّ، والتقليد الاستمراريّ

أمّا الابتدائيّ فلا إشكال فيه، ولا أقلّ من أصل عدم الجواز، كما عبّر في الكفاية^(١)، ومراده أنّ الحيّ قدر متيقّن، وحجّة فتوى الميت مشكوكة، فالأصل عدمها، ولو أضفنا إلى ذلك مسألة الأعلميّة ومسألة الاجتهاد المطلق يكون القدر المتيقّن هو الواحد للصفات الثلاث - أعني الاجتهاد المطلق، والأعلميّة، والحياة - فيكون كلّ من فاقد الأوصاف الثلاث، وفاقد الوصفين، وفاقد الوصف الواحد خارجاً عن ذلك القدر المتيقّن.

(١) كفاية الأصول، مباحث الاجتهاد والتقليد، فصل التقليد: ٤٧٧.

ونحن قد استرحنا من اشتراط الاجتهاد المطلق في قبال التجزي؛ لما ذكرناه^(١): من عدم إمكان التبعض في الملكة، وعدم إخلال التبعض في الاستنباط، فيكون القدر المتيقن عندنا هو الواحد للوصفين - أعني الحياة والأعلمية -، فالميت أعلم والحَي غير الأَعلم خارج[ان] عن ذلك القدر المتيقن، ومع الانحصار بهما لا بُدَّ من القول بالتخيير بينهما.

ولكن لا يخفى أننا لو أخذنا الأَلمية على إطلاقها - أعني الأَعلم من الأحياء والأموات - ربّما لم يكن له في عصورنا مصداق خارجي، إذ ليس لنا من الأحياء من هو مقدّم في الفضيلة على الأحياء والأموات.

وحينئذ فلا بُدَّ من النظر إلى نفس الدليل الدالّ على اعتبار الأَلمية مع قطع النظر عن اعتبار الحياة، فهل يمكن أن يكون المراد بها مَنْ هو الأفضل والمقدّم على جميع الأحياء والأموات سواء كان هو من الأحياء أو كان من الأموات؟! ولئن أمكن تحصيله فهو إنّما يمكن في العصور السّابقة التي هي مقارنة لعصر الحضور أو مقارنة له لقلّة العلماء في تلك العصور.

لكن قد عرفت أنّ هذا قانون باقٍ على مَرِّ الأجيال والعصور إلى عصرنا وما بعده، وجاعله عالم بما يطرأ من تكثّر العلماء وتباعد ما بينهم من الأَمكنة والأَزمّة، فهل ترى من نفسك أنّ ذلك العالم يكلفنا أن نقلد من هو واجد للأَلمية على جميع السّابقين واللاحقين؟ ويزداد الطّين بلة إذا قيّدناه بالحياة، فأين هذا الحيّ في عصورنا الذي يكون هو أفضل ممّن وجد من جميع العلماء من زمان الحضور إلى زماننا هذا؟

كل ذلك يحصل القطع بعده، فلا بُدَّ أن يكون المراد من الأَعلم الذي قامت الأدلة

على تعيينه، أو على كونه قدراً متيقناً هو خصوص الحيّ في زماننا، وأنّ المراد من أعلميته هو أعلميته من معاصريه الموجودين معه في هذا الزمان.

وحينئذٍ نفس الدليل الدالّ على اعتبار الأعلمية - ولو بمسلك القدر المتيقّن - يدلّ على اعتبار الحياة، وحينئذٍ فلا يحتاج اعتبار الحياة إلى أزيد من اعتبار الأعلمية، فإنّ اعتبار الأعلمية يدخل فيها اعتبار الحياة.

لا يقال: يمكن أن نفرض أنّ أحد الأموات أفضل من الأحياء الموجودين، وحينئذٍ لا يكون اعتبار نفس الأفضلية قاضياً باعتبار الحياة.

لأنّا نقول: إنّ ذلك أيضاً خارج بالبرهان المتقدّم، لأنّا نقطع أنّ مجرد كون الشخص الفلاني الميت أفضل من هؤلاء الأحياء لا يوجب تقدّمه عليهم ما لم يكن هو أفضل الأموات، لأنّ مجرد كونه أفضل من هؤلاء الأحياء إنّما يوجب تقدّمه عليهم، لا على مَنْ تقدّم عليه أو تأخّر عنه من الأموات، فلا بُدّ في جعل فتواه حجة من إحراز كونه أعلم من الجميع أحياءً وأمواتاً، وحينئذٍ يعود المحذور السابق - وهو عدم إمكان الحصول على هذه الأفضلية الواسعة النطاق - ولا مخلص من هذا المحذور إلّا بجعل الأعلّم مختصّاً بالحيّ، وجعل أعلميته بالإضافة إلى الأحياء دون الأموات.

فتكون النتيجة: أنّ اعتبار الأعلمية لا يمكن إلّا إذا كان المراد هو الحيّ الأعلّم من جميع الأحياء، فنكون في غنى عن إقامة الدليل الخاصّ على اعتبار الحياة حتّى [على] مسلك كون الحيّ هو القدر المتيقّن، فلاحظ وتدبّر.

[استلزام الأعلمية للحياة]

والخلاصة هي: أنّ ما يوجب علينا اعتبار الأعلمية هو بنفسه يوجب علينا اعتبار الحياة، فإنّ المراد من الأعلّم إن كان هو الحيّ الأعلّم من الأولين والآخرين، فهذا:

أولاً: لا وجود له في أعصارنا.

ثانياً: أنا لو سلّمنا إمكان وجوده فلا سبيل لنا إلى إحرازه؛ لأنّ إحراز كونه أعلم من السابقين يتوقّف على سبر الأوّلين والاطّلاع على قوّة اجتهاد كلّ منهم ليتسنى لنا الحكم بأنّ هذا الحيّ أعلم منهم جميعاً.

ومن هذا الثّاني يظهر لك الإشكال فيما لو جرّدناه من قيد الحياة، واعتبرنا مجرد كونه أعلم من الأوّلين والآخرين؛ لما عرفت من عدم إمكان الاطّلاع على مقدار قوّة كلّ واحد من الأوّلين.

ولو كان الأمر بالعكس، بأن كان المعتبر هو كونه أعلم من الأحياء وإن كان هو ميّتاً، فهو وإن كان ممكن الوجود وممكن الإحراز أيضاً - كما رُبّما نقول إنّ المحقّق صاحب الشّرائع كذلك - إلّا أنّا نقطع بأنّ ذلك غير معتبر؛ إذ لو دخل الميّت - كالمحقّق رحمه الله - فلا خصوصيّة توجب تقدّمه على غيره من الأموات، ومجرد كونه أعلم من الأحياء لا يختصّ به، بل هناك الكثير من الأموات مَنْ هو أعلم من هؤلاء الأحياء، ورُبّما كان غيره أعلم منه، فلا بُدّ من خصوصيّة توجب تقدّم هذا الشّخص على غيره من الأموات، ولا يكفي في تعيّنه من بين الأموات مجرد كونه أعلم من الأحياء لمشاركة غيره من الأموات في هذه الجهة، فلاحظ.

وبعد خروج هذه الصّور الثّلاث - أعني الحيّ الأعلّم من الأموات والأحياء، والميّت الأعلّم من الجميع، والميّت الأعلّم من الأحياء - يبقى المرجع منحصراً في الحيّ الذي هو أعلم من جميع الأحياء، ومعه لا حاجة إلى إقامة دليل يدلّ بالخصوص على اعتبار الحياة حتّى إعمال قاعدة القدر المتيقّن، وأنّه هو الحيّ دون الميّت.

[حدود الأخذ بقاعدة القدر المتيقن في تقليد الميت الأعلّم]

ولا يخفى أنّا لو أغضينا النظر عن ذلك ورجعنا إلى قاعدة القدر المتيقن في كلّ من صفة الحياة وصفة الأعلميّة يكون القدر المتيقن هو الجامع للوصفين المذكورين، فلو انحصر الأمر بميت هو أعلّم من الحيّ، وبحيٍّ مفضول لذلك الميت، كانت هذه الصّورة خارجة عن ذلك القدر المتيقن، فلا بُدّ من القول بالتّخير بينهما لتساويهما في الخروج عن القدر المتيقن، أعني الجامع للوصفين.

ويزداد الطّين بلّة هو كون الغالب هو هذه الصّورة، فإذا حكم فيها بالتّخير ينسّد تعيّن الرّجوع إلى الحيّ. وإكمال المطلب بالإجماع على عدم تقليد الميت ابتداءً - ولو كان أعلّم من الحيّ، أو بحكومة العقل بترجيح الأعلّم وإن كان ميتاً - خروجٌ عن الفرض الذي هو الاستدلال بالقدر المتيقن، فلاحظ وتدبّر.

[حلّ الإشكال بطريق الحكومة ومناقشته]

نعم، حلّ الإشكال من طريق آخر، وهو حكومة القدر المتيقن في ناحية الحياة على القدر المتيقن في ناحية الأعلميّة؛ لأنّ القاعدة وإن كانت جارية في كلّ منهما في رتبة جريانها في الآخر، إلّا أنّ قاعدة القدر المتيقن في ناحية الحياة لما جعلت الميت - ولو كان أعلّم - مشكوك الحجّة، ومع كونه مشكوك الحجّة لا يكون اعتبار الأعلميّة في المرجع قاضياً باعتبار أعلميّته من هذا الميت المشكوك الحجّة؛ إذ لا محصل لاعتبار الأعلميّة من مشكوك الحجّة، بل محصل اعتبار الأعلميّة هو إسقاط غير الأعلّم الذي لولا اعتبار الأعلميّة لكان حجّة، والمفروض أنّ هذا الميت مشكوك الحجّة كان غيره، فيكون ساقط الحجّة من ناحية القدر المتيقن في جهة الحياة، كان غيره أعلّم أو لم يكن.

وإن شئت فقل: إن قاعدة القدر المتيقّن في كلّ من الوصفين حاكمة على نفسها في القدر المتيقّن في الوصف الآخر، فإنّ التفصيل في المجتهد بين الحيّ والميّت، وكون الأوّل قدراً متيقّناً إنّما يكون في غير المجتهد المشكوك الحجّة من جهة أخرى - أعني المفضول وغيره - كما أنّ التفصيل في المجتهد بين الأعلّم وغير الأعلّم، وكون الأوّل قدراً متيقّناً إنّما يكون في غير المجتهد المشكوك الحجّة من جهة أخرى - وهي كونه ميّتاً - فالمفضول وإن كان حيّاً خارج عن التفصيل بين الحيّ والميّت الذي هو حاصل القدر المتيقّن من ناحية الحياة بقاعدة القدر المتيقّن من ناحية الأعلمية وعدمهما؛ فإنّها جعلت المفضول مشكوك الحجّة، والميّت وإن كان أعلّم خارج عن التفصيل بين الأعلّم وغيره الذي هو حاصل القدر المتيقّن من ناحية الأعلمية بقاعدة القدر المتيقّن من ناحية الحياة؛ فإنّها جعلت الميّت مشكوك الحجّة.

وبالآخرة يكون هذا الميّت الأفضل من الحيّ خارجاً عن القدر المتيقّن من ناحية الأعلمية فلا يكون حجّة، أمّا الحيّ المفضول له فقاعدة القدر المتيقّن من ناحية الأعلمية لا تخرجه؛ لأنّه إنّما يكون ليس بأعلّم من الميّت الذي هو خارج عن القدر المتيقّن من ناحية [الأعلمية]، فلا يعتبر في الأعلمية أن يكون أعلّم من هذا الميّت الذي هو مشكوك الحجّة، ومحكوم بعدمهما من ناحية القدر المتيقّن في ناحية الحياة.

والحاصل: أنّ الأعلمية إنّما تسقط من أسقطته الأعلمية لا مَنْ كان ساقطاً في حدّ [نفسه]، فلا يعتبر في الأعلمية أن يكون أعلّم من مثل هذا السّاقط في نفسه، فالأعلمية في ساقط الحجّة غير معتبرة، وإنّما المعتبر هو الأعلمية في مَنْ لا يكون ساقط الحجّة إلّا من جهة الأعلمية، ولك الاستغناء عن هذه التّطويلات، فنقول:

إنّ هذا الحيّ الذي هو أفضل الأحياء لا تضرّه مفضوليّته للميّت؛ لأنّ المفضوليّة إنّما تضرّ لو كانت بالقياس إلى مَنْ هو حجّة في حدّ نفسه، أمّا لو كانت بالقياس إلى مَنْ

هو ساقط الحجّة لكونه مشكوكها بواسطة القدر المتيقّن من ناحية الحياة، فلا تكون المفضوليّة بالقياس إليه مضرّة بحال ذلك المفضل الذي هو أفضل الأحياء.

ولا يتأتّى العكس، بأن يقال: إنّ الموت إنّما يضرّ بحال الميّت إذا لم يكن المقابل له - وهو الحيّ - مشكوك الحجّة؛ لكونه مفضولاً، وذلك لأنّ الشكّ في حجّة ذلك الحيّ إنّما ينشأ من احتمال تعيّن ذلك الميّت، لكونه أفضل الموجب لسقوط ذلك الحيّ، والمفروض أنّ احتمال تعيّن ساقط.

وبالجملة: يكون احتمال تعيّن الأعلم الميّت دورياً بخلاف احتمال تعيّن الحيّ المفضل إذا كان هو أعلم الأحياء.

وفي ذلك كلّ تأمل، لأنّا كما نقول: لأنّ ذلك الميّت الأفضل لا تنفعه صفة الأفضليّة؛ لكونه في نفسه مشكوك الحجّة بواسطة الموت، وذلك المفضل الحيّ لا تضرّه مفضوليّته لذلك الميّت لأنّ المفضوليّة لمن هو مشكوك الحجّة غير مضرّة، فكَذلك نقول: إنّ ذلك الحيّ المفضل لا تنفعه صفة الحياة لكونه في نفسه مشكوك الحجّة من ناحية المفضوليّة، وذلك الأفضل الميّت لا تضرّه صفة الموت، لأنّ مقابله - وهو الحيّ - مشكوك الحجّة بواسطة المفضوليّة، فلم يكن في البين ما يوجب تقدّم أحدهما على الآخر، ولا زمه التّخيير بينهما، وهو موجب لانسداد تعيّن الحياة، فلاحظ وتدبّر.

[أدلة جواز تقليد الميّت ابتداءً ومناقشتها]

أمّا أدلة المجوّزين لتقليد الميّت ابتداءً:

فمنها: استصحاب حجّة فتواه، وقد تعرّض له في الكفاية وعبر عنه بجواز التّقليد، وأجاب عنه بانعدام الموضوع الذي هو الرّأي^(١).

(١) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٧٧، كتاب الاجتهاد والتّقليد، فصل اشتراط الحياة في المفتي.

ورُبَّما يقال: إنَّه لا يحتاج إلى هذا الجواب وإن كان هو في محلِّه، بل إنَّ الاستصحاب إنَّما يتأتَّى في مسألة البقاء فيجاب عنه بالجواب المذكور، أمَّا في التقليد الابتدائي فلا مورد فيه لاستصحاب الحجَّة؛ إذ حجَّة فتوى الميِّت لم تثبت في حقِّ هذا العامِّي الَّذي وجد بعد موته، فإنَّ حجَّة فتوى ذلك الميِّت إنَّما ثبتت في حقِّ من قلَّده في عصره، أمَّا هذا العامِّي الَّذي جاء بعد ذلك فلم تكن تلك الفتوى حجَّة عليه في وقت من الأوقات كي تكون مورداً للاستصحاب.

ويمكن أن يقال: إنَّ هذا الجواب غير نافع؛ فإنَّ فتوى الميِّت قد ثبتت حجَّيتها على كلِّ مكلف عامِّي أينما وجد على نحو القضية الحقيقيَّة، وشكَّنَّا إنَّما هو في بقاء تلك الحجَّة بعد موته، فإذا جرى الاستصحاب وحكمنا ببقائها كانت حجَّة على العامِّي وإن كان وجوده متأخراً عن موت ذلك المجتهد. وإن شئت فقايس حجَّة قوله على العوامِّ بوجوب تعظيمه عليهم، فهل ترى من نفسك أنَّ استصحاب وجوب تعظيمه لا يجري في حقِّ مَنْ وجد من العوامِّ بعد موته.

والأثر هو أنَّ الشكَّ في بقاء الحكم الكلِّي إن كان ناشئاً عن تغيُّر في ناحية موضوعه بأن طرأ الموت على ذلك العالم كان الاستصحاب جارياً في نفس الحكم الكلِّي الوارد عليه حينها كان حيّاً ولا دخل لذلك بوجود مَنْ يجب عليه في حياته، وإن كان ناشئاً عن تغيُّر في ناحية من وجب عليه التَّعظيم - بأن كان غير عالم مثلاً ثم صار عالماً - اعتبر في جريان الاستصحاب فيه وجوده عند وجود ذلك المجتهد الَّذي يجب تعظيمه.

وبالجملة: إنَّ الحجَّة إنَّما جعلت لعامة المكلفين على نحو القضية الحقيقيَّة لسائر الأحكام الوضعيَّة والتكليفيَّة غير المختصَّة بالموجودين في زمان الجعل، وهكذا الحال في الحكم الظَّاهري المستنتج من تلك الحجَّة لو قلنا به، فإنَّه مجعول في حقِّ عامة المكلفين - مَنْ وجد منهم ومن يوجد بعد ذلك - فيجري فيه الاستصحاب، ويثبت في حقِّ هذا

العامي المتأخر من دون حاجة إلى دعوى أنه: (وإن لم يثبت في حقه حكم ظاهري إلى حين موت المجتهد لعدم وجوده في حياته أو لعدم تكليفه أصلاً حينئذٍ، لكن كان بحيث لو كان موجوداً في حياة المجتهد ورجع إليه لثبت الحكم الظاهري في حقه فيستصحب ذلك إلى ما بعد موت المجتهد ووجود ذلك العامي، فيثبت حينئذٍ أنه لو رجع إليه لكان محكوماً بالحكم الظاهري).

فتكون هذه المسألة نظير المسألة السابقة - يعني مسألة البقاء - من هذه الجهة. غاية الأمر أن الشك هنا من حيث الشخص المقلد، وهناك من حيث الواقعة المتجددة، وهذا غير فارق في جريان الاستصحاب بنحو استصحاب الشرائع السابقة إلخ^(١). على أن هذه الدعوى لا تخلو عن تأمل؛ فإن كون هذا المقلد الموجود الآن لو كان موجوداً في حياة المجتهد ورجع إليه لثبت هذا الحكم الظاهري في حقه لا يوجب ثبوت الحكم في حقه سابقاً كي يستصحب، وما هو إلا استصحاب الحكم التعليقي. وهو وإن سلّمنا صحته إلا أنه فيما نحن فيه غير مسلّم، لأن المعلق عليه هو أصل وجود هذا العامي في حياة ذلك المجتهد، وهذا الحكم التعليقي - وهو أنه لو وجد في عصر المجتهد السابق لثبت الحكم الظاهري في حقه - مما نقطع ببقائه إلى الآن، ولكن المعلق عليه لم يكن هو ذات وجوده، بل المعلق عليه هو وجوده في عصر المجتهد وحتى الآن هو لم يوجد في عصر ذلك المجتهد.

ولو جردنا الوجود من قيد عصر المجتهد بل كان المعلق عليه نفس الوجود، بأن يقال: إن هذا العامي يلحقه الحكم الظاهري لو وجد، وقد وجد الآن فيلحقه الحكم الظاهري، رجع التوجيه إلى ما عرفت من كون القضية حقيقية.

(١) لاحظ: مستمسك العروة الوثقى: ١/ ٢٣ - ٢٤.

ولو تمّ ذلك لجرى في نفس الحجّة، فلا وجه لمنع الجريان في الحجّة وتصحيحه في الحكم الظاهريّ كما أفيد قبيل هذه الدعوى.

كما أنّه لو تمّ لجرى فيما لو كان الميّت مساوياً للحّيّ في الفضيلة، ولا وجه لاختصاصه بما لو كان الميّت أفضل من الحيّ، غايته أنّ الحجّة - وكذلك الأمر الظاهر[ي] - يكون على نحو التّخيير في صورة تساويهما بخلاف صورة اختلافهما.

وهذا الوجه - أعني كون القضية حقيقيّة - هو الوجه في جريان الاستصحاب في أحكام الشّرائع السابقة المأخوذة بالنّسبة إلى المكلفين على نحو القضايا الحقيقيّة، وليس المنشأ فيها هو تصحيح الاستصحاب في الأحكام التعلّيقية ليقال: إنّ هذا المكلف لو وجد في زمان الشّريعة السابقة لثبت حكمها في حقّه، فنستصحب ذلك حتّى الآن.

بل قد عرفت أنّ ذلك أشكل من الاستصحاب في الأحكام التعلّيقية، لإمكان أن يقال في حقّ الزّبيب أنّ هذه المادّة كانت لو غلت لحُرمت والآن بعد أن صارت زبيباً هي باقية على ما كانت عليه من أنّها لو غلت لحُرمت، وأين ذلك من كون الحكم معلقاً على أصل الوجود في ذلك الزّمان.

وتوضيح ذلك هو: أنّه قال بعضهم^(١): هذا، وينبغي أن يعلم أنّه ربّما يلوح ذلك من كلام الشيخ رحمه الله أنّ استصحاب أحكام الشّريعة السابقة إنّما يجري في حقّ من أدرك الشّريعتين، أمّا المتأخّرون عن ذلك فيلحقون بمن أدرك من جهة الإجماع على الاشتراك في الحكم.

ولكن المحقّقين قالوا إنّ الاستصحاب كما يجري في حقّ مَنْ أدرك الشّريعتين فهو جارٍ في حقّ مَنْ لم يدرك الشّريعة السابقة^(٢).

(١) لاحظ: المصدر السابق.

(٢) تسديد القواعد في حاشية الفرائد: ٥٨٩.

وقد بنى البعض^(١) في ذلك على أن المستصحب من قبيل الأحكام التعليلية، فلو كان الحكم في الشريعة السابقة هو وجوب الدّعاء - مثلاً - عند رؤية الهلال أمكن إجراؤه في حقّ هذا الموجود المتأخّر باستصحاب الحكم التعليليّ، بأن نقول إنّ ذات هذا الشخص - معرّى عن وجوده وعدمه - كان في الشريعة السابقة محكوماً عليه بأنّه لو وجد لوجب عليه الدّعاء المذكور، وفي الشريعة اللاحقة يكون بقاء ذلك الحكم لتلك الذات مشكوكاً فيحكم ببقائه لها بالاستصحاب.

وعند تحقّق شرط ذلك الحكم لتلك الذات - وهو الوجود الخارجي - يلحقه الحكم المذكور، فعند وجود تلك الذات خارجاً يكون وجوب الدّعاء عليها فعليّاً؛ لتحقّق شرطه الذي هو وجودها، فكانت تلك الذات بمنزلة ثمرة الكرم، وكان حكمها - وهو وجوب الدّعاء إنّ طرأها الوجود الخارجي - بمنزلة حكم تلك الثمرة - وهو الحرمة إنّ طرأها الغليان -، وكانت الشريعة السابقة والشريعة اللاحقة بمنزلة العنبيّة والزبنيّة، فكما أنّ ثبوت ذلك الحكم المشروط يكون يقينياً في حال العنبيّة ومشكوكاً في حال الزبنيّة، يكون ثبوت الحكم هنا - وهو وجوب الدّعاء - على الذات المذكورة على تقدير الوجود متيقناً في حال الشريعة السابقة مشكوكاً في حال الشريعة اللاحقة، وكان وجود تلك الذات في الخارج بمنزلة الغليان المعلّق عليه الحكم - وهو الحرمة هنا، والوجوب هنا - فكما أنّ فعليّة الحرمة تتحقّق عند الغليان فكذلك فعليّة الوجوب هنا تتحقّق عند الوجود الخارجي لتلك الذات.

ولا يخفى ما في هذه الطّريقة من التّكلف، بل لعلّه لا واقع لها، فإنّ الأحكام وإن كانت من قبيل القضايا الحقيقيّة إلّا أنّها ليست إلّا جعل الأحكام على موضوعاتها

(١) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ٤٢٣/١.

المقدّرة الوجود، لا أنّها مجعولة لنفس الذات لتكون مشروطة بالوجود الخارجيّ، بل إنّ تمام الموضوع هو الوجود الخارجيّ.

ولا ريب أنّ (كلّ) إنّما يلحق موضوعه عند وجوده، فإنّ القضية الحقيقيّة وإن برزت بقلب القضية الشرطيّة، بأن يقال: (إن وجد الخمر كان حراماً)، أو (كلّ ما وجد من الخمر كان حراماً) إلّا أنّ الشرط فيها عينُ الموضوع، والموضوع عينُ الشرط، لا أنّ الموضوع هو ذات الخمر، والشرط في حرمة هو وجوده الخارجيّ.

وهذا بخلاف القضية الشرطيّة التي يكون مفادها الحكم على شيء بشرط أمر آخر زائد على وجوده مثل الاستطاعة في وجوب الحجّ، فإنّ موضوع وجوب الحجّ هو نفس المكلف، وشرط ذلك الوجوب هو استطاعته، من دون فرق في ذلك بين أن تقول يجب الحجّ على المستطيع، أو تقول يجب الحجّ على المكلف إن كان قد طرأته الاستطاعة. ونظير هذه المسألة مسألة تخلف البيع الموجب لبطلان البيع، وتخلف الشرط الموجب للخيار، فإنّ ضابط الأوّل هو تخلف الصّورة النوعيّة، وضابط الثّاني تخلف ما زاد على الصّورة النوعيّة، فلو باعه هذا العبد وتبيّن أنّه حمار بطل البيع، بخلاف ما لو باعه هذا الكاتب وتبيّن أنّه ليس بكاتب، فإنّه من تخلف الشرط الذي لا يكون موجباً للبطلان، وأقصى ما فيه أنّه يوجب الخيار للمشتري.

[الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ في القضية الحقيقيّة]

ثمّ إنّ الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ وارتفاعه في باب القضية الحقيقيّة إن كان قبل تحقّق الموضوع خارجاً فليس هناك إلّا استصحاب العدم لو وجد الموضوع بعد حصول الشكّ المذكور، وإن كان الشكّ في البقاء قد حصل بعد حصول الموضوع لم يكن هناك إلّا استصحاب بقاء الحكم.

أما باب القضية التعليقية مثل العنب قبل الغليان لو شك في بقاء حكمه فليس هناك إلا استصحاب الحكم المعلق - وهو الحرمة على تقدير الغليان - مقروناً ذلك الحكم المعلق بالحلية المنجزة.

وإن حصل الشك في بقاء الحكم بعد حصول الشرط الذي هو الغليان كان هناك استصحاب الحكم المعلق، ويكون لازم ذلك صيرورة ذلك الحكم التعليقي منجزاً فعلياً لتحقيق شرطه الذي هو الغليان، ويكون ذلك حاكماً على استصحاب الحلية التي كانت متحققة قبل الغليان.

ومن جميع ما قدّمناه يظهر لك: أن مثل قولنا (يجب الدعاء عند رؤية الهلال على كل مكلف) هو من قبيل القضايا الحقيقية، فلو شكنا في بقاء ذلك الحكم من جهة الشك في احتمال نسخه يكون المستصحب هو مفاد تلك القضية الحقيقية - وهو وجوب الدعاء على كل مَنْ وجد أو يوجد من المكلفين -، وهو شامل لهذا الشخص الموجود الآن، غير أننا نشك في نسخ هذا الحكم فيكون استصحابه قاضياً بوجوب الدعاء على هذا الشخص من دون توقف على صحة الاستصحاب التعليقي، ويكون استصحاب أحكام الشريعة السابقة على وتيرة استصحاب الأحكام من هذه الشريعة لو شكنا في بقائها من جهة النسخ أو من جهة أخرى، كما في استصحاب وجوب صلاة الجمعة أو إقامة الحدود لو شكنا في بقائها بعد الغيبة، فإن أي شخص وجد بعد الغيبة يكون محكوماً بذلك الحكم بحكم الاستصحاب، وما المستصحب إلا تلك القضية الحقيقية، ولم يتخيل أحد بأن ذلك من قبيل استصحاب الأحكام التعليقية.

وأنت إذا عرفت الحال في ذلك تعرف الحال في تقريب استصحاب حجّة فتوى الميت أو الحكم الظاهري المأخوذ منها، وأن البقاء على تقليد الميت بالنسبة إلى مَنْ قلده في حياته بمنزلة مَنْ أدرك الشريعتين، وتقليده ابتداءً بمنزلة مَنْ تأخر عن الشريعة

السّابقة، ويجري في ذلك ما عرفت من الطّريقتين، أعني الاستصحاب التّعليقيّ، والاستصحاب للقضيّة الحقيقيّة.

[إشكال التّعارض بين الاستصحاب التّعليقيّ]

والتّنجيزيّ في المقام وجوابه

ثمّ إنّّه قد أشكل على الطّريقة الأولى بـ (أنّ الاستصحاب التّعليقيّ للحجّة ربّما يكون معارضاً بالاستصحاب التّنجيزيّ لعدم الدّليل على حكومته عليه، وحينئذٍ يسقط للمعارضة، وفي المقام يعارض بأصالة عدم الحجّة الثّابت قبل الوجود، ولكنّه مبنيٌّ على جريان الأصل في عدم الأزليّ، وإلاّ كان الأصل التّعليقيّ بلا معارض)^(١)، انتهى. ولا يخفى أنّه قد حقّق في محلّه حكومة الاستصحاب التّعليقيّ - أعني الحرمة على تقدير الغليان - على استصحاب ضدها - أعني الحليّة المنجّزة - وفيما نحن فيه تكون الحكومة أولى؛ لأنّها من قبيل حكومة أحد النّقيضين - أعني ثبوت الحجّة - على النّقيض الآخر وهو عدم الحجّة.

ولا يخفى أنّه ليس الثّاني من عدم الأزليّ، بل هو من مفاد ليس النّاقصة، حيث إنّّه كما أنّ المستصحب هو حجّة هذه الفتوى، فكذلك يكون المستصحب هو عدم حجّيتها، وإن شئت فقل: إنّ المستصحب هو أنّها قبل الوجود ليست بحجّة عليه. ثمّ إنّ ذلك كلّ بناءً على عدم إجداء مثل أصالة عدم القرشيّة، وصاحب هذه الطّريقة قائل بصحّتها، فلا ينبغي له الاعتناء بذلك.

وهذا الإشكال - أعني إشكال المعارضة - جارٍ فيما لو كان المستصحب التّعليقيّ

هو الحكم الظاهري؛ لكنه مندفع بطريقة أخرى، وهي: أن المستصحب إن كان غير اقتضائي - كعدم الوجوب أو عدم الحرمة - فذلك لا يعارضه الأصل التنجيزي لتوافقهما^(١).

(نعم، لو كان اقتضائياً - كما لو كانت فتوى الميت الوجوب أو الحرمة - فالأصل التنجيزي وإن كان معارضاً لكن البقاء على التقليد في الأحكام الاقتضائية مما لا بأس به قطعاً من حيث العمل لموافقته للاحتياط^(٢))، انتهى.

ويمكن التأمل فيه؛ فإن موافقة الاحتياط لا تكون مرجحة، ولا تنتج جواز العمل بالاستصحاب التعليقي، بحيث إنه يأتي به بعنوان الوجوب لو كان مقتضى الاستصحاب هو الوجوب، بل لا يكون في البين إلا الاحتياط بعد تعارض الأصلين وسقوطهما. والظاهر أن ذلك - أعني كون فتوى الميت هي الوجوب - لا دخل له بالمقابلة مع فتوى الحي لو كانت هي التحريم، بل إن نفس فتوى الميت بالوجوب لو قلنا أنها تنحل إلى فتوى بنفي التحريم وفتوى بإثبات الوجوب، فهي من الجهة الأولى لا تعارض الاستصحاب التنجيزي القاضي بعدم التحريم، ومن الجهة الثانية تحتاج إلى ما مر من جواز الأخذ بها استناداً إلى كونها على وفق الاحتياط، وقد عرفت التأمل في ذلك^(٣).

[تنقيح كون الاستصحاب هنا من قبيل الاستصحاب التعليقي]

هذا، وينبغي التعرّض للمثال الذي ذكره في تقريب كون الاستصحاب هنا من

(١) لاحظ: المصدر السابق: ١ / ١٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تفصيل ذلك في أصول الفقه: ١٠ / ٨، وما بعدها.

قبيل الاستصحاب التعليقيّ، فنقول - بعونه تعالى - في توضيح ذلك:

إنّه لو قال المولى: (يجب ختان المولود يوم الجمعة)، ففيه وجوه:

الأول: جعل يوم الجمعة متعلّقاً بقوله (يجب)، فيصحّ استصحابه إلى يوم السبت، لكن يكون الدليل شاملاً لمن ولد قبل يوم الجمعة، ولمن ولد يومها، أمّا من ولد بعد يوم الجمعة - أعني يوم السبت مثلاً - فيرد عليه الوجوب المذكور لكن في الجمعة الآتية، ثمّ لو لم يخن في يوم الجمعة أمكن استصحاب الوجوب إلى ما بعدها من الأيام كيوم السبت وما بعده.

الثاني: جعله متعلّقاً بالختان، فيختصّ الوجوب حينئذٍ بالختان الواقع يوم الجمعة، ولا يكون ختان يوم السبت واجباً لا بحسب الدليل ولا بحسب الاستصحاب، سواء كانت الولادة يوم الجمعة أو يوم السبت أو قبلها.

الثالث: جعل يوم الجمعة متعلّقاً بالمولود، فيختصّ وجوب الختان بمن هو مولود في يوم الجمعة، ولا يسري إلى المولود في يوم السبت لا بالاستصحاب ولا بغيره، لكنّه - أعني وجوب الختان يكون مطلقاً - بمعنى أنّ سبب الوجوب هو الولادة يوم الجمعة ويبقى هذا الوجوب مستمراً إلى أن يمتثل، سواء كان امتثاله في يوم الجمعة الذي هو يوم ولادته، أو فيما بعدها من الأيام من دون حاجة إلى الاستصحاب.

نعم، لو كان الوجوب أيضاً متعلّقاً للظرف المذكور - بأن يكون المراد هو أنّ المولود في يوم الجمعة يجب في اليوم المذكور ختانه - احتجنا إلى الاستصحاب في إسراء الوجوب إلى يوم السبت.

لكن ذلك - أعني جريان الاستصحاب في هذه الصورة إلى يوم السبت - إنّما يمكن إذا كانت الولادة يوم الجمعة، أمّا لو كانت يوم السبت فلا يمكن الحكم بوجوب ختانه لا بالاستصحاب ولا بغيره، ومجرّد أنّه يصدق عليه أنّه لو ولد يوم الجمعة لوجب

ختانه لا ينفع في وجوب ختانه يوم السبت ولو بالاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الحكم الظاهريّ الحاصل من فتوى المجتهد الميت إذا قلنا إنّّه متوجّه إلى العامّيّ الموجود في حياة ذلك المجتهد يكون التفصيل فيه هو ما ذكرناه في الوجه الثالث، فلا يكون ذلك الحكم الظاهريّ جارياً في حقّ مَنْ وجد بعد موته، وينحصر بمنّ كان موجوداً في حياته.

ويستمرّ ذلك الحكم الظاهري في حقّ ذلك الشخص حتّى بعد موت ذلك المجتهد من دون حاجة إلى الاستصحاب، إلّا إذا قلنا إنّ حياة المجتهد كما هي ظرف لوجود العامّيّ كذلك هي ظرف لنفس ذلك الحكم الظاهريّ.

وحينئذٍ نحتاج في سحب ذلك الحكم الظاهريّ إلى ما بعد موت ذلك المجتهد إلى الاستصحاب، وذلك عبارة عن لزوم البقاء، أمّا مَنْ لم يكن موجوداً في حال حياة ذلك المجتهد، بل كان قد وجد بعد موته الذي هو راجع إلى مسألة التقليد للميت ابتداءً، لذلك بعد فرض كون حياة المجتهد قيداً لوجود المكلف لا يمكن سحب ذلك الحكم الظاهريّ إليه بالاستصحاب ولا بغيره.

ومجرّد أنّه لو وجد في حياة ذلك المجتهد لجرى في حقّه ذلك الحكم الظاهريّ لا ينفع في إجرائه في حقّه ولو بالاستصحاب.

هذا لو أخذنا حياة المجتهد السابق قيداً في وجود العامّيّ، أمّا لو أخذناه قيداً في الواقعة بأن نقول: إنّ الحكم الظاهريّ الحاصل من فتوى المجتهد وارد على الوقائع التي تكون في حياة ذلك المجتهد كان حاله حال الوجه الثاني من الوجوه السابقة، فلا ينسحب الحكم الظاهريّ إلى الوقائع المتأخّرة عن حياته سواء كان العامّيّ موجوداً في حياة المجتهد، وهو راجع إلى مسألة البقاء، أو كان وجود العامّيّ بعد موت ذلك المجتهد، وهو راجع إلى تقليد الميت ابتداءً.

نعم، لو أخذنا الحياة قيّداً في نفس الحكم الظاهريّ، وكان وجود العامّيّ ونفس الواقعة مجرّدين من القيد المذكور صحّ لنا سحب ذلك الحكم الظاهريّ إلى ما بعد موت ذلك المجتهد في كلّ من مسألة البقاء ومسألة التّقليد الابتدائيّ.

هذا كلّ في نفس الحكم الظاهريّ، ويتأتّى عينُ هذا التّفصيل في نفس الحجّيّة؛ إذ يمكن أخذ حياة المجتهد السّابق قيّداً في نفس الحجّيّة، ويمكن أخذها قيّداً في وجود المكلف، ويمكن أخذها في نفس الواقعة.

بل وهكذا الحال في جواز التّقليد أو وجوبه، فإنّ حياة المجتهد يمكن أخذها ظرفاً لنفس الحكم الّذي هو الجواز أو الوجوب، ويمكن أخذها في نفس المكلف، ويمكن أخذها في نفس الواقعة.

أمّا الأوّل، فلدعوى أنّ القدر المتيقّن من أدلّة تلك الأحكام هو ثبوتها في حال الحياة، وأنّ ثبوتها بعد الموت مشكوك.

وأمّا الثاني، فلدعوى أنّه مستفاد من مثل: (فللعوامّ أن يقلّدوه)^(١)، باعتبار كون أوّلئك العوامّ هم العوامّ الموجودون في حياة ذلك المجتهد.

وأمّا الثالث، فلدعوى أنّه مستفاد من مثل قوله عليه السلام: (وأمّا الحوادث الواقعة)^(٢) أنّ المراد بها خصوص ما ابتلي به المكلف في حياة ذلك المرجع. ويتفرّع على هذه الوجوه الثلاثة ما تفرّع عليها سابقاً.

(١) لاحظ: الاحتجاج: ٢/ ٢٦٣.

(٢) لاحظ: وسائل الشّيعّة: ٢٧/ ١٤٠، كتاب القضاء، من أبواب صفات القاضي، ب ١١ ح ٩.

[التسوية بين الشخص المتجدد والواقعة المتجددة في غاية الإشكال]

ومن ذلك كله يظهر لك: أنَّ التسوية بين الشخص المتجدد والواقعة المتجددة في كون الاستصحاب فيها من قبيل استصحاب الأحكام التعليقية، وأنَّ الأوَّل منتج لجواز التقليد الابتدائي، وأنَّ الثاني منتج للتقليد البقائي، لا يتمُّ إلاَّ بدعوى كون زمان حياة المجتهد قيداً في كلِّ من العامِّي والواقعة ليصحَّ لنا أن نقول: (إنَّ هذا الشخص لو كان موجوداً في زمان حياة المجتهد لكان الحكم جارياً في حقِّه)، كما يصحَّ لنا أن نقول: (إنَّ هذه الواقعة لو كانت موجودة في زمان حياة المجتهد لكان الحكم جارياً فيها).

وتمامية هذه الدعوى في غاية الإشكال؛ إذ ليس لنا إلاَّ قيد واحد، فإن جعلناه قيداً للعامِّي ترتبت عليه العملية الأولى، وإن جعلناه قيداً للواقعة ترتبت عليه العملية الثانية، ولكن لا تنحصر العملية الأولى بالتقليد الابتدائي، كما لا تنحصر الثانية بالتقليد البقائي.

وبيان ذلك، وتوضيحه: هو أنَّنا لو أخذنا ذلك الزمان قيداً في العامِّي، وصحَّ لنا أن نسحب الحكم إلى العامِّي بعد ذلك الزمان لا ينحصر في التقليد الابتدائي، بل كما يصلح له فكذاك يصلح للتقليد البقائي، فإنَّ العامِّي فيما بعد حياة ذلك المجتهد إن لم يكن موجوداً في حياته كان سحب الحكم إليه ولو بنحو التعليق على وجوده في حياته من التقليد الابتدائي، وإن كان موجوداً في حياته وكان مقلداً له وسحبنا الحكم إليه فيما بعد حياته كان من التقليد البقائي، غاية أنَّ الأوَّل يحتاج إلى عناية التعليق، بخلاف الثاني فإنَّ جريان الاستصحاب فيه لا يحتاج إلى عناية التعليق، بل قد عرفت أنَّ الحكم سرى إليه من دون حاجة إلى الاستصحاب، إلاَّ إذا جعلنا ذلك الزمان ظرفاً للحكم أيضاً، كما هو قيد للعامِّي.

ومن ذلك كله يظهر لك فيما لو أخذنا الزمان قيداً في نفس الواقعة لا في العامي فإن ذلك لا يوجب الانحصار بالتقليد البقائي؛ إذ قد اتضح لك أننا لو أخذنا الزمان قيداً في الواقعة وصحّ لنا سحب الحكم من الواقعة الموجودة في زمان حياة المجتهد إلى الواقعة الحاصلة بعد موته لا ينحصر الأمر بالتقليد البقائي، بل كما يصلح له فكذلك يصلح للتقليد الابتدائي، فإنّ المبتلى بتلك الواقعة الحادثة بعد موت ذلك المجتهد إن كان موجوداً في حياة المجتهد وكان مقلداً له في الوقائع التي حدثت له في حياة ذلك المجتهد وقد بقي إلى ما بعد موته كان سحب الحكم من الوقائع السابقة إلى هذه الواقعة الجديدة - ولو بنحو التعليق على وجودها في حياة المجتهد - من التقليد البقائي، وإن لم يكن ذلك المبتلى بتلك الواقعة موجوداً في حياة المجتهد، أو كان ولكنه لم يكن مقلداً له كان سحب الحكم من الوقائع السابقة إلى هذه الواقعة الجديدة - ولو بنحو التعليق على وجودها في حياة ذلك المجتهد - من التقليد الابتدائي.

هذا، ولكنك قد عرفت المناقشة في كون ذلك من استصحاب الحكم التعليقي مع قطع النظر عن المناقشة في أصل استصحاب الحكم التعليقي، فلاحظ وتدبر.

وعلى كلّ حال، فالذي تلخص هو: أننا لو أردنا سحب الحكم بالاستصحاب من زمان حياة المجتهد إلى ما بعد موته - سواء كان بالنسبة إلى مَنْ لم يكن موجوداً في حياته ووجد بعد ذلك، أو كان بالنسبة إلى مَنْ كان موجوداً في حياته وبعد مماته - كان علينا إمعان النظر في ذلك الزمان الذي هو زمان حياة المجتهد.

فإن أخذناه ظرفاً لذلك الحكم - أعني الحكم الظاهري أو الحجّة أو جواز التقليد - صحّ الاستصحاب في التقليد الابتدائي وفي التقليد البقائي، وإن أخذناه قيداً في العامي لم يسر الحكم إلى العامي المتجدد بعد موت المجتهد لا بالاستصحاب ولا بغيره، وكان ثبوت الحكم في التقليد البقائي غير محتاج إلى الاستصحاب.

إلا إذا أخذنا الزّمان المذكور قيداً أيضاً في نفس الحكم، فنحتاج حينئذٍ إلى الاستصحاب، أمّا إذا أخذنا الزّمان المذكور قيداً في الواقعة لم يمكن تسرية الحكم إلى الوقائع المتأخّرة عن موت المجتهد لا بالاستصحاب ولا بغيره، من دون فرق في ذلك بين التقليد الابتدائي والتقليد البقائي.

هذا كلّ مع قطع النظر عن كون قوام موضوع الحجّة هو الرّأي، فإنّ موضوع الحجّة وإن كان هو القول - أعني الفتوى - ولكنّه إنّما يكون كذلك باعتبار كونه رأياً، بمعنى أنّ الرّأي فيه بحسب النّظر العرفي جهة تقييدية، بل هي - أعني جهة الرّأي - تمام الموضوع لا أنّها جهة تعليلية، وأنّ الموضوع والمعروض للحجّة هو نفس قول المجتهد المعبر عنه بفتواه ليكون الشكّ في البقاء راجعاً إلى أنّه علّة بمجرّد حدوثه، أو أنّه يكون كذلك حدوثاً وبقاءً، كما هو الحال في حجّة الخبر فإنّ إخبار العادل ونقله يكون علّة في طرؤ الحجّة لما نقله عن المعصوم عليه السلام من متن الرواية، وبعد اتّصاف ذلك المتن بالحجّة لا يكون اتّصافه بها منوطاً بحياة الناقل.

أمّا الأحكام الظّاهرية، فقد حقّق في محلّه ^(١) أنّها ليست أحكاماً شرعيةً حقيقيةً، وإنّما هي صوريّة طريقيّة لا واقعيّة لها فلا مورد فيها للاستصحاب، ولو سلّمنا أنّها أحكام شرعية كانت كالحجّة في كون قوامها هو الرّأي، وأنّه لا رأي للميت، فلاحظ وتدبّر.

وأما جواز التقليد، فهو بعد فرض جعل الحجّة لفتوى المجتهد لا يكون جواز العمل بها أو وجوبه إلّا بحكم العقل الحاكم بلزوم الجري على طبق الحجّة الشرعية.

وأما الحكم الواقعيّ، فلا مورد لإجراء الاستصحاب فيه فيما نحن فيه حيث إنّ نفس الحكم الواقعيّ غير منوط بحياة المجتهد ولا بموته، وأقصى ما في البين هو كون

(١) لاحظ: أصول الفقه: ٥ / ١٥٤، ٦ / ٣٣٥.

فتوى المجتهد طريقاً تعبدياً إلى ذلك الحكم الواقعي، فلو قلنا: إنّ ذلك الحكم الواقعي كان متيقناً شرعاً بواسطة ذلك التعبد الشرعي لم يكن بقاءه إلى ما بعد موته مشكوكاً؛ إذ لا شك في بقاءه على تقدير ثبوته، وهذه الجهة - أعني عدم كون الحكم الواقعي مشكوك البقاء - هي العمدة في عدم إجراء الاستصحاب فيه.

أما الجهة الأولى - وهي كونه متيقن الثبوت والحدوث - فهي غير مانعة من إجراء الاستصحاب فيه؛ لما عرفت من كونه بواسطة حجّة الفتوى يكون متيقن الثبوت تعبداً، غايته أنّ ذلك اليقين التعبدّي كان في حال الحياة، ونحن في إجراء الاستصحاب لا نحتاج إلى كونه متيقن الثبوت تعبداً في حال ما بعد الموت، وإلا لم يكن من الاستصحاب في شيء، بل يكفيننا في الاستصحاب هو كونه متيقن الثبوت تعبداً حال الحياة وكونه غير متيقن في حال ما بعد الموت.

فالعمدة في منع الاستصحاب في نفس الأحكام الواقعية هو الجهة الثانية، وهي أنّ ذلك الحكم الواقعي الذي ثبت وجوده تعبداً في حال الحياة ليس بمشكوك البقاء فيما بعد الموت، بل هو على تقدير ثبوته يكون مقطوع البقاء.

نعم يمكن أن يقال^(١): إنّ الاعتبار في الاستصحاب هو اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، غير أنّ المتيقن هو الوجود السابق، والمشكوك هو الوجود اللاحق، ولا ريب في أنّ الحكم الواقعي فيما بعد الموت غير متيقن الوجود ولو تعبداً، فلم يجتمع فيما نحن فيه اليقين التعبدّي مع الشك في زمان واحد، فكان المقام أشبه بالشك الساري، وإن لم يكن منه حقيقة، فلاحظ وتأمل.

وعلى كلّ حال، إنّ الاستصحاب لا يجري في الحكم الواقعي، وحيث لم يجري

(١) لاحظ: فوائد الأصول: ٤/ ٣١٦، الأمر الرابع، يعتبر في الاستصحاب أمور.

الاستصحاب في الحكم الواقعيّ ينحصر الأمر في إجرائه بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ،
- أعني الحجّة أو نفس الحكم الظاهريّ أو جواز التقليد - وقد عرفت المانع من ذلك،
فلاحظ وتدبّر.

[استصحاب جواز التقليد وجوابه]

ثمّ لا يخفى أنّ الذي يظهر من الكفاية هو: أنّ المستصحب في مسألة التقليد
الابتدائيّ هو جواز التقليد.

وأشكل عليه: بأنّه منوط بالرأي، ولا رأي للميت، وأنّ المستصحب في مسألة
البقاء التي عبّر عنها بالتقليد الاستمراريّ هو الأحكام الشرعيّة التي قلّدها، ويعني
بذلك الأحكام الوضعيّة والتكليفية.

وأجاب عن ذلك: بأنّها لا يقين بها بناءً على أنّ جواز التقليد بحكم العقل
والفطرة؛ إذ ليس في البين حيثنّ حكم شرعيّ، وما هو إلّا التنجّز والمعدوريّة عقلاً،
وكذلك لو قلنا بأنّ جوازه بالنقل الذي هو عبارة عن جعل الحجّة للفتوى، إذ لا يكون
لنا أحكام شرعيّة على طبق الحجّة الشرعيّة؛ إذ لا يترتب على الحجّة الشرعيّة إلّا مجرد
التنجّز والمعدوريّة، وهما عقليان.

فليس في البين أحكام شرعيّة كي تدخل تحت الاستصحاب، ولم يتعرّض
لاستصحاب نفس الحجّة، ولا يبعد أن يكون المراد من جواز التقليد الذي ذكره في
التقليد الابتدائيّ الذي أجاب عنه بأنّه منوط بالرأي هو نفس الحجّة.

ثمّ إنّ بعد أن أفاد أنّ الحجّة لا يترتب عليها أحكام شرعيّة قرع عليه قوله: (فلا
مجال لاستصحاب ما قلّده؛ لعدم القطع به سابقاً، إلّا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات

الاستصحاب، فراجع^(١).

ولعلّ المراد به هو التنبيه الثاني الرَّاجع إلى استصحاب مؤدّيات الطّرق والأمارات^(٢).

والمستفاد من مجموع هذه العبائر هو أنّ الحكم الشرعيّ المستصحب هو الحكم الواقعيّ، ولأجل ذلك قال: (إنّه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، وإنّه لا مجال لاستصحاب ما قلّده يعني الحكم الواقعيّ الذي قلّده فيه؛ لعدم القطع به سابقاً، إلّا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب إلخ)^(٣).

فإنّ جميع هذه العبائر تعطي أنّ الحكم الشرعيّ المدعى استصحابه هو الحكم الواقعيّ.

وأما قوله: (ولا دليل على حجّة رأيه السابق في اللاحق)^(٤)، فكأنّه دفع لتوهم إجراء الاستصحاب في نفس الحجّية، وإنّه لا دليل على بقائها بعد الموت؛ لما تقدّم من أنّ قوام ذلك هو الرّأي، وإنّه لا رأي للميت، أو أنّ هذه الجملة من تتمّة قوله: (إلّا على ما تكلفنا إلخ)^(٥).

وحاصله: أنّ الحكم الشرعيّ الواقعيّ الذي قامت عليه الأمانة لو شككنا في بقائه أمكننا استصحابه على تقدير تحقّقه سابقاً، والأمانة تثبت لنا تحقّقه سابقاً، فيتّم المطلوب،

(١) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٧٨.

(٢) لاحظ: التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب من كفاية الأصول: ٤٠٥.

(٣) لاحظ: كفاية الأصول: ٤٧٨.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

لكن هذا إنّما يتمّ فيما تقدّم ذكره في التنبيه الثاني، أمّا ما نحن فيه فنحتاج إلى إثبات الحجّة الآن الذي هو بعد الموت، ولا دليل على الحجّة الآن، فلاحظ.

وإن شئت فقل: إنّ الشكّ في تلك المسألة يكون متعلّقاً ببقاء ذلك الحكم الواقعيّ على تقدير ثبوته، والحكم الواقعيّ فيما نحن فيه على تقدير ثبوته ليس مشكوك البقاء، والشكّ إنّما يتعلّق بأصل ثبوته، وقد أثبتناه سابقاً بالحجّة السابقة - أعني الرّأي السابق - ولا دليل لنا على إثبات ذلك الحكم في اللاحق إلّا على تقدير كون تلك الحجّة سابقاً حجّة لاحقاً، وذلك لا يتمّ إلّا باستصحاب الحجّة، وهي منوطة بالرّأي المفروض انعدامه.

وأما قوله تثنّى: (وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجّة الشرعيّة جعل مثل ما أدّت إليه من الأحكام الواقعيّة التّكليفيّة أو الوضعيّة شرعاً في الظاهر إلخ)^(١)، فهذا هو المبنيّ على كون المستصحب هو الأحكام الشرعيّة الظاهرية.

وملخص جوابه: هو أنّ الرّأي أيضاً له المدخلية، ودعوى كونه عند العرف من أسباب العروض لا تخلو عن الجزاف، بل يمكن القطع بأنّه من الجهات التقيديّة عندهم، ولا أقلّ من احتمال ذلك الموجب للتوقّف في جريان الاستصحاب، فلاحظ^(٢).

هذا، ولكن لا يخفى أنّ قوله تثنّى: (وأما الاستمراريّ، فربّما يقال: بأنّه قضية استصحاب الأحكام التي قلّده فيها، فإنّ رأيه وإن كان منوطاً لعروضها وحدوثها إلّا أنّه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والعروض إلخ)^(٣) يدلّ على أنّ

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

الحكم المستصحب هو الحكم الظاهريّ؛ لأنّه هو الذي يكون الرّأي فيه سبباً لعروضه، أو أنّه من مقوّمات موضوعه، أمّا الحكم الواقعيّ، فلا يكون الرّأي فيه إلّا كاشفاً محضاً، وحينئذ يتعيّن أن يكون المراد بقوله: (ولكنّه لا يخفى أنّه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً إلخ)^(١) هو إنكار الحكم الظاهريّ من أصله، ويحتاج قوله: (فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً إلخ)^(٢) إلى نحو من التّأويل، بأن يكون المراد بعدم القطع: القطع بالعدم، لكن يبقى الكلام في قوله تفتّح: (إلّا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب إلخ)^(٣)، فإنّه لا يلتزم مع كون المستصحب هو الحكم الظاهريّ، فلا حظ وتأمّل.

ثمّ بعد البناء على أنّ المراد بالأحكام في قوله: (بأنّه قضية استصحاب الأحكام التي قلده فيها إلخ)^(٤) هي الأحكام الظاهريّة، فهل المراد بها هي التي تحصل للمجتهد عند قيام خبر الواحد عنده على الحكم الواقعيّ، أو أن المراد بها هي ما يحصل للمقلّد عند قيام فتوى المجتهد عنده؟ كلّ محتمل.

وظاهر قوله: (فإنّ جواز التّقليد إن كان بحكم العقل)^(٥)، وكذلك قوله في آخر العبارة: (فإنّه من المحتمل لولا المقطوع أنّ الأحكام التّقليديّة عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق إلخ)^(٦) هو الثّاني، وإن كان ظاهر بعض العبائر الأخر

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق: ٤٧٩.

ينطبق على الأول، بل قد عرفت أن بعضها ظاهر في الحكم الواقعي، فلاحظ وتدبر.

ولا يخفى أن هذا الترديد المستفاد من قوله: (فإن رأيه وإن كان منطوقاً لعروضها وحدوثها، إلا أنه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعرض إلخ)^(١)، وكذا قوله: (لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعرض - إلى قوله: - إلا أن الإنصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف، إلى آخر العبارة)^(٢) إنما هو الترديد في الحكم الظاهري المجعول على طبق مؤدى الأمانة على مسلك المخطئة، إلا أنه عين الترديد على القول بالتصويب الأشعري أو التصويب المعتزلي.

وحاصله هو ما يجري على الألسن من التعبير بالسببية والموضوعية، والمراد من السببية هو كون ظن المجتهد الحاصل من قيام الأمانة كخبر الواحد سبباً في جعل حكم شرعي موافق لمؤدى الأمانة، فإذا قام خبر العادل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - كان قيامها عنده - وإن شئت كان الظن الحاصل منها - سبباً في جعل الوجوب للدعاء.

والمراد من الموضوعية هو أن قيام الأمانة على ذلك يعطي الدعاء عنواناً به يكون موضوعاً لذلك الحكم المجعول، فبواسطة تلك الأمانة يكون الدعاء مما قامت الأمانة على وجوبه، وما قامت الأمانة على وجوبه فهو واجب، ومحصله: أن ما هو واجب في رأي المجتهد فهو واجب، وهو ما يقال: (إن هذا مظنون الوجوب، وكل ما هو مظنون الوجوب فهو واجب).

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

وباصطلاحنا، هل يكون قيام الأمانة أو الظنّ أو الرّأي جهة تعليليّة في الحكم المجعول على طبق الأمانة، أو أنّه يكون جهة تقييدية؟

وهكذا الحال في الحكم الظّاهريّ الحاصل للعاميّ من فتوى المجتهد التي هي - أعني الفتوى - بالنسبة إلى العاميّ تكون حجّيتها من باب الأمانة، بمعنى أن رأي المجتهد أو ظنه هل يكون دخله في الحكم الظّاهريّ المجعول في حقّ العاميّ من قبيل الجهة التعليليّة، أو أنّه يكون من قبيل الجهة التقييدية؟

والذي تلخّص لك هو أنّ كلّاً من الحجّية والحكم الظّاهريّ منوط بالرّأي، ومع الموت يندعم الرّأي، فلا بقاء للحجّية ولا للحكم الظّاهريّ، ومع الشكّ في كون الرّأي علّة أو عنواناً لا يمكن الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، ولا محصّل لفتح باب التّسامح العرفيّ.

نعم، بعد إحراز كونه علّة يمكن الشكّ في كونها محدثة أو مبقية، فيفتح باب الاستصحاب.

ومن ذلك يتّضح لك التأمّل فيما أفيد من أنّ: (ارتفاع الرّأي قبل الموت غالباً إن قام إجماع على قدحه فهو خارج عن محلّ الكلام، والكلام في غيره - من الفروض - وإن لم يقدح على ذلك لم يقدح في جريان الاستصحاب).

وبالجملة: احتمال حجّية الرّأي بحدوثه إلى الأبد لا رافع له، فلا مانع من الاستصحاب^(١)، انتهى.

فإنّ ذلك إنّما ينفع بعد انسداد احتمال الموضوعيّة واستفادة العلّة والتّرّد بين نحوها، أمّا مع بقاء احتمال الموضوعيّة فلا محلّ لهذه الجملة، ودعوى التّسامح العرفي لا

دخل لها في هذه الجهة، كما حقق ذلك في محله من مباحث الاستصحاب، ولا يكون امتناع الاستصحاب متوقفاً على الإجماع أو قيام الدليل على مدخلية الرأي في الموضوعية، بل يكفي في امتناعه عدم إحراز عدم مدخلية، ويكون مجرد احتمال مدخلية في الموضوع كافياً في امتناع الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع.

[تجدد نظر المصنّف تكمّل في المقام]

هذا ما كنّا حرّره، ولكن فعلاً بعد تجديد النظر في هذه الدّورة^(١)، توقّفنا بل ربّما كان لنا الميل إلى صحّة الاعتماد على الاستصحاب الذي أجريناه في القضية الحقيقية، فإنّ هذا الاستصحاب - أعني استصحاب حجّة الفتوى أو الحكم الظاهريّ - المأخوذ منها في قبال احتمال كون ذلك مقصوراً على حياة المفتي لا غبار عليه.

وليس هو من باب الشكّ في المقتضي، بتوهم أنّ احتمال كونه محدوداً بالحياة يوجب كون الشكّ في بقاءه شكّاً في الاقتضاء، لما حقق في محله من أنّ كلّ ما يكون احتمال انقطاعه لأجل حادث من الحوادث - ولو مثل موت المفتي - يكون من قبيل الشكّ في الرفع.

وليس المستصحب إلّا نفس الحجّة أو الحكم الظاهريّ الذي يشكّ في بقاءه بعد الموت، لكن لو تسامحنا وقلنا إنّ مردّد بين المنقطع بالموت وبين الباقي بعده لم يكن إلّا من قبيل القسم الثاني - من الكلّي - دون القسم الثالث؛ إذ لا وجه لكونه من القسم الثالث إلّا دعوى كون (رأي المجتهد حال حياته وإن دلّ على ثبوت الحكم في جميع الوقائع السابقة والمقارنة واللاحقة، إلّا أنّ القدر المتيقّن حجّيته في غير الوقائع اللاحقة،

(١) أرخ المصنّف تكمّل هذا المقطع بـ (جمادى الثانية ١٣٨١هـ).

فهو بالنسبة إليها غير معلوم الحجّة حتّى يستصحب بعد الموت؛ إذ الاستصحاب حينئذ يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي^(١)، انتهى.

وكأن المنشأ في ذلك هو دعوى وجود الحجّة في الواقعة وقد مضت، فهل تقوم الواقعة اللاحقة مقامها في الحجّة؟ وإن شئت فقل: كانت الحجّة موجودة في الواقعة السابقة وقد انعدمت بانعدام الواقعة، فهل تقوم مقامها حجّة أخرى في الواقعة اللاحقة؟

وفيه ما لا يخفى؛ إذ ليس ذلك من قبيل وجود فرد من الحجّة وقد انعدم ويشكّ في وجود فرد آخر في الواقعة اللاحقة، بل إنّ الشكّ إنّما هو في أنّ ذلك الموجود هل يبقى في الوقائع المتأخّرة، أو أنّه ينعدم بانعدام الحياة؟ فلاحظ وتأمل.

وعلى أيّ حال، إنّ الواجب كون المستصحب أمراً واحداً وأنّه لا مانع من استصحابه من دون فرق في ذلك بين التقليد الابتدائيّ والتقليد الاستمراريّ.

نعم، ادّعي الإجماع على المنع في التقليد الابتدائيّ، وهذا الإجماع وإن أمكن المناقشة فيه باعتبار خلاف طائفة من المحدثين، إلّا أنّه معضود بما يستفاد من الأدلّة اللفظيّة من انحصار الحجّة في غير مورد التقليد الابتدائيّ للميت، ولو من جهة خروج ذلك المقلّد عن مفاد تلك القضية الحقيقيّة لتكون حجّة الفتوى أو ذلك الحكم الظاهريّ غير شامل للمقلّد للميت ابتداءً، فلا يبقى فيه مورد للاستصحاب.

وليس المراد هو دعوى الانصراف وأنّ القدر المتيقّن هو غير مورد التقليد الابتدائيّ ليبقى مورد التقليد الابتدائيّ محلاً للشكّ في بقاء الحجّة، بل المراد أنّ العموم في القضية الحقيقيّة منصرف عن المقلّد للميت ابتداءً، فيكون من باب احتمال تقيّد الشخص الذي

جعلت الفتوى حجة في حقه بغير المقلد للميت ابتداءً، فلا يجري فيه استصحاب بقاء القضية الحقيقية.

وبعد أن تمّ جواز البقاء على تقليد الميت بالاستصحاب المذكور لا يقف في قباله إلا دعوى الإناطة بالرأي، وعند الموت ينقطع الرأي، ولم يعلم الإناطة بالرأي، بل أقصى ما عندنا هو الأخذ من أهل الذكر والتّفقه ونحو ذلك من العناوين، وهذه موجودة عند الأخذ الابتدائيّ الذي كان في حال الحياة وبعد الأخذ.

وان شئت فقل: بعد تحقّق الحجّة في حقّ هذا العامّي عندما كان ذلك المجتهد حيّاً يكون احتمال سقوطها بموته منفياً بالأصل - أعني استصحاب تلك الحجّة -، وأما الرأي والعلم والذكر ونحو ذلك فيمكن القول بأنها ليست من قبيل العناوين التي تكون مركّبة للحكم، مثل: (صلّ خلف العادل)، بل لعلّ كونها من قبيل العلة في الحكم أقرب إلى الذوق العرفي.

وحينئذ يكون الشك في البقاء ناشئاً عن الشك في كونها من قبيل العلة التي يعتبر فيها الدوام، أو هي من قبيل العلة التي لا يعتبر فيها ذلك، بل يكون معلولها باقياً بعد زوالها.

وحينئذ يكون استصحاب بقاء الحجّة أو الحكم الظاهريّ جارياً بناءً على ما حقق في محلّه من كون المدار في ذلك على النّظر العرفي، وإن كان ظاهر الدليل في حدّ نفسه يعطي العنوانية والقيدية، ليكون ذلك النّظر العرفي محققاً لكلّية (لا تنقض اليقين بالشك)، فيتمّ الحكم بجواز البقاء، بل لعلّه إذا جاز وجب، إلا إذا كان الحيّ أعلم من الميت^(١).

(١) أرخ المصنّف تكمّل هذا المقطع من البحث في ٢٥ جمادى الثّانية ١٣٨١.

[كلام المحقق العراقي رحمه الله في التمسك بالاستصحاب للبقاء ومناقشته]

قال الأستاذ العراقي رحمه الله في مقاله (صفحة ٣٠٨) في تقريب التمسك بالاستصحاب في البقاء على تقليد الميت بكون رأي الميت كسائر الحجج الشرعية من علل ثبوت الحكم الظاهري على موضوعاتها، بلا دخل لعنوان قيامها، وأنها تحدث أحكاماً تكليفية ظاهرة، فلا مانع من الاستصحاب مع الشك في حجية الرأي حال الموت.

ثم قال ما هذا لفظه: (بل ولئن قلنا بعدم حجية الرأي في حال الموت أمكن قيام مقتضى آخر في بقاء الحكم الظاهري المزبور، ومعه يبقى مثل تلك الأحكام على مشكوكيتها فيشمّلها أدلة استصحابها، فلا مجال لشبهة الشك في الموضوع في مثلها)^(١)، انتهى.

ولا يخفى أنه بعد أن أخرج الرأي عن الموضوعية وجعله من قبيل الجهات التعليلية، يكون مرجع الشك في بقاء الحكم المعلول عن الرأي ناشئاً عن الشك في كون تلك العلة علة محدثة أو مبقية.

وحينئذ يكون جريان الاستصحاب واضحاً بلا حاجة إلى التثبت بما أفاده من إمكان بقاء ذلك الحكم المعلول لقيام مقتضى آخر أو علة أخرى تقتضي بقاؤه بعد زوال علته الأولى التي هي الرأي، فإن ارتفاع العلة الأولى لو قلنا إنه يوجب ارتفاع معلولها، وحدوث علة أخرى تقوم مقامها في ذلك الحكم يوجب المغايرة بينهما فهراً، وحينئذ يكون الشك في الحدوث بعد الارتفاع، ويكون الاستصحاب من قبيل القسم الثالث

الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ بَارْتِفَاعَ مَا وَجَدَ الْكَلْبِيَّ فِي ضَمْنِهِ مَعَ الشَّكِّ فِي قِيَامِ فَرْدٍ آخَرَ
مَقَامَهُ عِنْدَ ارْتِفَاعِهِ أَوْ عِنْدَ حَدُوثِهِ، فَلَاحِظٌ وَتَدَبَّرْ.

فصل

فِيمَا يَقَعُ فِيهِ التَّقْلِيدُ

لِيَكُونَ الْبَحْثُ عَنِ التَّقْلِيدِ مِنْ جِهَاتٍ ثَلَاثٍ: (الْمَقْلَدُ - بِالْفَتْحِ -، وَالْمَقْلُدُّ -
بِالْكَسْرِ -، وَمَا يَقْلَدُ فِيهِ) بَعْدَ شَرْحِ حَقِيقَةِ التَّقْلِيدِ؛ لِتَكُونَ الْأَبْحَاثُ أَرْبَعَةً:

الْأَوَّلُ: فِي التَّقْلِيدِ.

الثَّانِي: فِي الْمَقْلَدِ (بِالْفَتْحِ).

الثَّالِثُ: فِي الْمَقْلُدِ (بِالْكَسْرِ).

الرَّابِعُ: فِيمَا يَقْلَدُ فِيهِ.

وَالظَّاهِرُ عَدَمُ جَرِيَانِ التَّقْلِيدِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ، لِأَنَّهَا خَارِجَةٌ عَنِ ابْتِلَاءِ الْعَامِّيِّ عَلَى
التَّفْصِيلِ الْمُتَقَدِّمِ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَجْرِي فِي أَصُولِ الدِّينِ؛ لِعَدَمِ كِفَايَتِهِ فِيهَا؛ لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ بِهَا
الْعِلْمُ وَالْإِعْتِقَادُ.

نَعَمْ، مَنْ كَانَ قَاصِرًا عَنِ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ يَنْحَصِرُ أَمْرُهُ فِي التَّقْلِيدِ، فَإِنْ كَانَتْ فَتْوَى مِنْ
رَجَعَ إِلَيْهِ صَوَابًا فَهُوَ، وَإِلَّا كَانَ مَعْذُورًا، وَلَا مَانِعَ مِنْ ذَلِكَ، بَلْ رُبَّمَا قُلْنَا إِنَّ الْعَالَمَ
الْمُسْتَدَلَّ الَّذِي لَهُ قُوَّةُ الْبُرْهَانِ لَوْ أَخْطَأَ وَلَمْ يَكُنْ مَقْصَرًا لَكَانَ مَعْذُورًا فَضْلًا عَنِ الْقَاصِرِ
الْمَقْلَدِ، بَلْ فَضْلًا عَنِ الْقَاصِرِ حَتَّى عَنِ التَّقْلِيدِ.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ بَابَ الْمَعْذُورِيَّةِ فِي الْعُقَائِدِ مُفْتَوَحٌ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الطَّبَقَاتِ، وَدَعَايَ أَنَّ
جَمِيعَ مَنْ خَالَفَ الْحَقَّ، أَوْ لَمْ يَقُلْ بِهِ يَكُونُ مُعَاقِبًا غَيْرَ مَعْذُورٍ فِي غَايَةِ الْإِشْكَالِ، فَلَاحِظْ.

كما أنّه - أعني التقليد - لا يجري في الموضوعات الصّرفة، مثل كون هذا المائع الخاصّ خمراً أو خلاً، وإنّما يجري في الأحكام سواء كانت الشبهة حكميّة صرفة، أو كانت شبهة مفهوميّة، من دون فرق في ذلك بين المفاهيم اللّغويّة أو العرفيّة أو الشرعيّة. ولو فتحنا باب المفاهيم العرفيّة للعامّي - مثل الآنية - لجعلناه مجتهداً في فهم المعنى حتّى المعاني التّركيبية فلا يحصل الفرق بين المجتهد والعامّي، فإنّ مرجع الكلّ هو ما يستفاد عرفاً من الأدلّة اللفظية، والعامّي عاجز عن ذلك.

ولو فرضنا أنّه قد اتّفق له القدرة على تحصيل معنى الآنية والغناء - مثلاً - كان متجزّياً، لكنّا قد منعنا إمكان التّجزّي، إلّا أن يحصل له القطع - مثلاً - بأنّ رأس الغليان آنية داخلّة فيما حرّمه الله تعالى، فيخرج عن لزوم التقليد لقطعه لا لتجزّيه، وكما يجري ذلك في عبارة الخمر أو الآنية، فكذلك يجري في عبارة الأقارير والوصايا، بل في عبارة العقد الواقع بين طرفين.

ومنه يظهر لك الحال في مسائل النحو والصّرف حتّى بالنسبة إلى النّحويّ أو الصّرفيّ غير المجتهد في الأحكام الشرعيّة، حتّى ما يكون من ذلك متعلّقاً بقراءة الواجبات، فلو أفتى المجتهد بعدم صحّة قراءة كفوءاً - بالهمزة - لم يجز له القراءة بالهمزة حتّى لو كان مجتهداً في القراءة إلّا أن يكون قاطعاً بصحّتها فيخرج بذلك عن لزوم التقليد.

فصل

يشترط في المجتهد العدالة

ولا ينبغي إطالة الكلام في إثبات هذا الشرط لوضوحه، فالعمدة هو النّظر في العدالة، وما تعريفها، فنقول بعونه تعالى:

قد عرّفها المشهور بما حاصله: أنّها ملكة ترك المعاصي^(١).

وعن الحليّ: أنّها ترك المعاصي^(٢).

وعن العدة: أنّها ترك المعاصي عن ملكة^(٣).

وقيل: هي الإسلام وعدم ظهور الفسق^(٤).

وقيل: هي حسن الظاهر^(٥).

والظاهر أنّ الأخيرين طريق إليها، كما أنّ الظاهر رجوع الوسط - وهو ترك المعاصي - إلى أحد الطرفين - أعني الأوّل أو الثّالث -؛ إذ لا ريب في أنّ مجرد التّرك لا يكون عدالة، فلم يبقَ إلّا الأوّل والثّالث.

والظاهر أنّه ليس المراد بالثّالث: هو ترك المعاصي بنحو السّالبة الكلّيّة على وجه لا تصدر منه معصية أصلاً، وإلّا كان معصوماً، فلا بُدَّ أنّ يكون المراد من كونه تاركاً للمعاصي عن ملكة هو كون زمام نفسه بيده على وجه لا تتغلّب عليه شهوته ولا يضرّه غلبتها عليه في بعض الأحيان، وحيثنّ يتحدّ مع الأوّل، إذ ليس المراد بالأوّل هو القدرة على ترك المعصية وإن لم يتركها؛ ليكون قولهم (ملكة ترك المعاصي) بمنزلة قولهم (ملكة

(١) لاحظ: رسائل فقهية (رسالة في العدالة): ١٢، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع: ٤٤١/١.

(٢) لاحظ: موسوعة ابن إدريس الحليّ: ٤٠٩/١.

(٣) لاحظ: رسائل فقهية (رسالة في العدالة): ٨، وهو محكي النهاية: ٣٢٥، ولم أعرّ عليه في العدة.

(٤) لاحظ: رسائل فقهية (رسالة في العدالة): ٨.

(٥) لاحظ: ذخيرة المعاد: ٣٠٥ وما بعدها، وقد نسبته الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة (٤/ ٣٩١ - ٣٩٢) إلى بعض الأصحاب.

الاستنباط) ليصدق على مَنْ لم يترك المعصية، بل كان مشغولاً بها أجمع، كما يصدق ملكة الاجتهاد والاستنباط على مَنْ لم يستنبط.

وتكون ملكة ترك المعاصي عبارة عن القدرة على ترك المعاصي وإن كان منغمساً فيها؛ إذ لا ريب في فساد ذلك، لأنّ أغلب الفساق بل جميعهم كذلك - أعني قادرون على تركها -، أو لا ريب في أنّ صدور المعصية منهم باختيارهم فيكونون قادرين على تركها، كما أنّهم قادرون على فعلها، وإن كانوا فعلاً متلبّسين بها أجمع.

بل المراد هو ما عرفت: من كون زمام نفسه بيده على وجه لا تتغلّب عليه شهوته، وإن غلبته في بعض الأحيان، وعليه فيكون المراد من ملكة التّرك هو التّرك ولو شأنياً في كلّ من التعريفين، وإن كان ظاهر الثّاني هو التّرك الفعليّ، فمن ارتكب المحرّم نادراً كان عادلاً ولو في حال ارتكابه له؛ لأنّ له ملكة بها يترك - أعني من شأنه أن يترك - فالعادل من كان شأنه وديدنه التّرك لكونه صاحب عدالة؛ لكون زمام نفسه بيده، ومحصل ذلك أنّ له قوّة تمنعه من الإقدام على المعصية.

[هل تزول الملكة بارتكاب المعصية؟ أم أنّها باقية ولكنها غير مؤثرة؟]

هذا، ولكن الظّاهر أنّه عندما تغلبه شهوته فيرتكب المحرّم فلا إشكال عندهم في أنّه فاسق في حال ارتكابه له وعدم كونه عادلاً، كما لا إشكال عندهم في عدم قبول شهادته في ذلك الحال.

كما أنّ الظّاهر عندهم أنّه لو تاب بعد الارتكاب تقبل شهادته كما ورد في الحدود بالسرقة والقذف ونحوها، ولازم ذلك اعتبار التّرك الفعليّ وعدم كفاية التّرك الشّائنيّ. وحينئذٍ نقول: إنّّه لو تاب وعادت إليه عدالته، فهل يكون ذلك من قبيل زوال

الملكة وعودها، والمفروض أنّ الملكة لا تزول؟ أو أنّ الملكة باقية لم تزل لكنّها في ذلك الحال تؤثر في التّرك لغلبة الشّهوة؟ فلو كانت العدالة هي الملكة يتعيّن القول بعدالة ذلك الشّخص، ولو في حال ارتكابه المحرم.

اللّهُمَّ إلّا أن نقول: بأنّ العدالة هي الملكة المؤثّرة، فاذا انتفى تأثيرها لعارض زالت العدالة وإن بقيت الملكة نفسها.

[جواب الشّيخ الأنصاريّ رحمه الله عن ذلك]

والمتحصّل ممّا أفاده الشّيخ في الجواب عن الإشكال أمران:

الأوّل: أن نلتزم بأنّ الملكة الّتي هي العدالة لا تزول بذلك الارتكاب لكن الشارع أزال حكمها عند عروض المانع من تأثيرها، وجعل التّوبة بعد ذلك رافعة لذلك المزيل، فالأمر تعبّديّ صرف، وإلّا فإنّ هذا الشّخص عادل حتّى حين ارتكابه لتلك المعصية. وأجاب عنه الشّيخ رحمه الله: بأنّه مخالف لتصريحهم بالزّوال والعود، واختار في الجواب الأمر الثّاني، وحاصله: أنّ العدالة ليست هي مطلق الملكة، بل الملكة المانعة فعلاً عن الارتكاب، فهي مقيدة بكون الملكة مانعة فعلاً^(١).

هذا، ولكن لا يخفى أنّ هذا التقييد لا وجه له إلّا التّخلّص من هذا الإشكال، والإجماع القائم على عدم قبول شهادة ذلك المرتكب أو على عدم كونه عادلاً، فيكون أيضاً مبنياً على التّعبد والتّصرّف الشرعيّ، غير أنّ الأوّل تصرّف في الحكم، فيكون وزانه وزان التّخصيص، والثّاني تصرّف في الموضوع، فيكون وزانه وزان الحكومة. وهذا لا أثر له في أصل المطلب.

(١) لاحظ: رسائل فقهية (رسالة العدالة): ٣٠.

نعم، له الأثر في إصلاح عبائرهم المصّرحة بالزّوال والعود على أن كونه من قبيل التّخصيص أو كونه من قبيل الحكومة ليس باختيارنا، بل هو تابع للسان الدّليل الدّالّ على ذلك التّعبد، فإن كان لسانه مجرّد الحكم بعدم قبول الشّهادة فهو من قبيل الأوّل، وإن كان لسانه يتضمّن أنّه فاسق وليس بعادل فهو من قبيل الثاني، وعلى أيّ حال هو بعد الفراغ من ذلك الارتكاب واجد لتلك الملكة المؤثّرة فعلاً - أعني ما بعد الارتكاب - وإن لم تكن مؤثّرة فيما مضى.

وحينئذ يكون عادلاً فعلاً من دون حاجة إلى مجاهدة أخرى لتحصيل الملكة، بل ولا إلى النّدم والتّوبة إلّا من ناحية كونها واجبين عليه، فلو لم يندم ولم يتب كان عاصياً عاصيئاً جديداً، وكان حاله عند ارتكابه المعصية السّابقة.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الإشكال وإن ذكره الشيخ رحمه الله على خصوص القائلين بالملكة، إلّا أنّه على الظّاهر متوجّه على كلّ من لم يكتفِ في العدالة بمجرّد ترك المعصية، بل اعتبر أن يكون هناك صفة نفسانيّة باعثة على ذلك التّرك، سواء كانت الصّفة هي الملكة بأقوى مراتبها، أو هي بأضعف مراتبها، أو كانت هي الاعتدال والاستقامة النّفسية في الأحكام الدّينية، أو كانت هي الخوف منه تبارك وتعالى، أو الخجل منه، أو الحبّ له الملزّم بإطاعته، إلى غير ذلك من الجهات النّفسانيّة التي لا تزول بوجود ما يمنع من تأثيرها، فإنّ تعريف العدالة بإحدى هذه الصّفات يلزمها كون المرتكب المذكور عادلاً حين ارتكابه.

نعم، من عرّف العدالة بالتّرك النّاشئ من الملكة، أو عن أحد هذه الصّفات لم يتوجّه الإشكال المذكور؛ إذ لا ريب في أنّ هذا المرتكب في حال ارتكابه لم يكن تاركاً، أمّا بعد الفراغ والتّوبة فهو فعلاً تارك عن ملكة، فيكون عادلاً فعلاً وإن لم يكن كذلك فيما مضى، ولا ضير في عدم كونه عادلاً أو كونه فاسقاً فيما مضى وكونه فعلاً عادلاً وغير

فاسق.

ومن ذلك يظهر لك الفرق بين تعريف العدالة بـ: (ملكة الاجتناب)، وتعريفها: بـ(الاجتناب عن ملكة)، فإنّ الأوّل يتوجّه عليه الإشكال المزبور - أعني لزوم كون المرتكب المذكور عادلاً حين ارتكابه - ويحتاج إلى الجواب عنه بما عرفت بخلاف الثاني، فما أفاده الشيخ **تثت** - من أنّه لا يترتب عليه كثير فائدة - لا يخلو عن تأمل.

اللهم إلا أن يكون إنكار الفائدة بعد الفراغ عما أفاده أولاً: من أنّ المراد من الملكة الموجبة للاجتناب هي الموجبة له فعلاً لا شأنًا، فلاحظ.

ثمّ قال **تثت**: (نعم، يبقى الكلام في أنّ العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب، أو الاجتناب عن ملكة، أو كلاهما حتّى يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الأفعال والباطنة في الأحوال).

وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة، إنّما المهم بيان مستند هذا القول، وعدم كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة، كما هو ظاهر من عرفت، حتّى يكون من علم منه هذه الصّفة عادلاً وإن لم يكن فيه ملكتها إلخ^(١).

ولم أتوفّق لمعرفة المراد بقوله: (أو كلاهما حتّى يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الأفعال والباطنة في الأحوال)^(٢)؛ لأنّ الأوّل بعد أن قلنا إنّ ملكة الاجتناب هي ملكة الاجتناب الفعليّ يكون جامعاً بين الملكة والاجتناب الفعليّ، كما أنّ الثاني كذلك أعني أنّه يكون جامعاً للاجتناب والملكة.

وكذلك لم أتوفّق لمعرفة ما قرّعه على اعتبار كليهما، أعني قوله: (حتّى يكون عبارة

(١) المصدر السابق: ١٠-١١.

(٢) المصدر السابق.

عن الاستقامة الظاهرة في الأفعال والباطنة في الأحوال)، اللهمَّ إلا أن يريد بالأوّل الملكة، والثاني الاجتناب نفسه، فلاحظ وتدبّر.

[دليل المشهور]

وكيف كان فقد استدلّ المشهور - القائلون بأنّ العدالة هي الملكة - بصحيح ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام قال: (قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام: أن تعرفوه بالسّتر، والعفاف، وكفّ البطن، والفرج، واليد، واللسان، ويُعرف باجتناب الكبائر الّتي أوعده الله تعالى عليها النّار من شرب الخمر، والزّنا والرّبا، وعقوق الوالدين، والفرار من الرّحف، وغير ذلك، والدّلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في النّاس، ويكون منه التّعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهم وحفظ مواقبتهم بحضور جماعة المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاهم عند حضور الصّلات الخمس، فإذا سأل عنه في قبيلته ومحلّته، قالوا: ما رأينا إلّا خيراً، مواظباً على الصّلات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يميز شهادته وعدالته بين المسلمين)^(١).

وهذه الرواية الشّريفة قد اشتملت على قوانين اجتماعيّة قرآنيّة، كقانون النّهي عن الغيبة، وقانون النّهي عن إشاعة الفاحشة بين المؤمنين، وقانون النّهي عن التّجسس،

(١) لاحظ: وسائل الشّيعّة: ٢٧/ ٣٩٢، كتاب القضاء، باب ما يعتبر في الشّاهد من العدالة، ب

وقانون النهي عن سوء الظنّ بالمؤمنين، وقانون لزوم ظنّ المؤمنين خيراً بأنفسهم، وهو المأخوذ منه اعتماد بعضهم على بعض، ويعضده قانون أنّ المؤمنين إخوة، وهذه القوانين - ومنها قانون الاعتماد - لو عمل بها المسلمون فيما بينهم لكمل اجتماعهم وأحبّ بعضهم بعضاً، وتولّدت العدالة الواقعيّة في أغلبهم لو لم نقل في جميعهم.

فإنّ اعتماد بعضهم على بعض يوجب حثّ ضمير كلّ واحد منهم على إلزام نفسه بالطاعة واقعاً إخراجاً لنفسه من خبث الخيانة، ومهانة نقض الأمانة، ولا يخلو كلّ إنسان من هذا المقدار من وخز الضمير، إلّا أن يكون حيواناً في صورة الإنسان، بل ربّما قلنا إنّّه أحسن من الحيوان، بل يجلّ الحيوان عن مثل هذا الإنسان، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(١).

ويمكننا القول بأنّ ذلك هو المجرب، فإنّ هذا الوخز وإن كان في بدوه من قبيل المكافاة، إلّا أنّه بعد المزاولة والاستمرار ينقلب إلى الدواعي الإلهيّة، وآلا عاد عليه وخز الضمير، بل يكون طبيعة ثانويّة، بخلاف ما لو أزرى بعضهم على بعض، وأظهر عدم اعتماده عليه، بل أعلن بفسقه وأكثر من اغتيابه، فإنّ المزرى عليه حينئذ يفقد هذا الداعي، وربّما أقدم على المعاصي العظام، إمّا مكافاة لما وهم به صاحبه، أو من باب أنّ الغريق لا يهتمّ بالبلل، كما قيل: (أنا الغريق، فما خوفي من البلل)^(٢).

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

(٢) بيت من الشعر لأبي الطيّب المتنبّي جرى مثلاً، وهو البيت التّالي:

والهجر أقتل ممّا أراقبُهُ أنا الغريقُ فما خوفي من البللِ

[تقريب دلالة رواية ابن أبي يعفور]

ثم إنّ الكلام في بيان وجه الاستدلال بهذه الرواية الشريفة على المدعى - وهو كون العدالة من سنخ الملكات - يتوقف على تمهيد مقدّمة، وتلك المقدّمة هي:

إنّ موارد استعمال هذه المادّة - أعني المعرفة المقرونة بالتعدية بالباء - سواء كانت بطريق المبني للمجهول، مثل قولك: (عُرف زيد بالكرم)، أو طريق المبني للفاعل، مثل: (عرفته بالكرم)، ثلاثة:

الأوّل: ما يعبر عنه بالتعريف المنطقيّ بأن يقال: يعرف الإنسان بأنّه حيوان ناطق، أو ماشٍ مستقيم القائمة.

الثاني: ما يعبر عنه بالأمانة الكاشفة، أو العلامة، أو الدليل على وجود الشيء مثل قولك: تُعرف النبوة بالمعجزة، ومثل قولك: يُعرف الاسم بدخول التنوين، ومثل قوله تعالى: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾^(١) ويجوز أن تكون العلامة أخصّ كقولك: إنّ التنوين علامة الاسم.

وهكذا الحال في الدليل والبرهان، لكنّها لا يجوز أن تكون أعمّ.

نعم، الأمانة يجوز أن تكون أعمّ، مثل: جعل اجتناب الكبائر أو المعاصي أمانة على العدالة التي هي من الملكات.

أمّا المعرف المنطقيّ، فلا بُدّ أن يكون مساوياً، ولا يجوز بالأخصّ، ولا بالأعمّ.

الثالث: ما يعبر عنه بالعهودية، مثل قولك: عُرِفَ العلويّون بالشّهامة والإباء والشجاعة، بمعنى عهدوا، وعُرِفَ النَّاسُ منهم هذه الصفات، وصارت معروفة منهم

فكأنك تقول: إنَّ شهامة العلويّ وإبائه معروف لدى كلّ أحد، ومن ذلك قولك: عَرَفْتُ زيداً بالشَّعر بمعنى أنّه شاعر، ومثل قوله: وكنت أعرفه بالشَّرب ولعب الطَّنْبور، أيّ أن ذلك هو المعهود عندي منه.

وإن استعمل مبنياً للمجهول كان دالّاً على الاشتهار، وهذه المادّة وإن كانت في جميع هذه الموارد واحدة لا يختلف مفهومها إلّا أنّ نفس الموارد مختلفة، والجهة المصحّحة للانطباق على هذا المورد الخاصّ مغايرة للجهة المصحّحة للانطباق في المورد الآخر، وإن كانت كلّ هذه الجهات عنايات وتنزيل.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول بعونه تعالى:

إنّ هذه المادّة قد جاءت في هذه الرواية في ثلاثة مواقع:

الموقع الأوّل: هو في كلام السائل، والظاهر أنّ المراد بقوله: (بِمَ تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين) هو المعنى الثاني - أعني العلامة والأمانة على وجود العدالة في الرّجل - فإنّ قوله (بين المسلمين) متعلّق بقوله (تُعرف) وهو - أعني تعلّق (بين المسلمين) بالمعرفة - لا يناسب كونها منطقيّة.

الموقع الثاني: هو قوله ﷺ: (أن تعرفوه بالسّتر والعفاف إلخ)، والظاهر أنّ المراد بها هو المعنى الثالث - أعني المعروفيّة - ويكون ذلك - أعني معروفيّته لكم بالسّتر والعفاف - دليلاً أو أمانة أو علامة على عدالته، فقوله ﷺ: (أن تعرفوه) جواب عن قوله: (بِمَ تعرف عدالته؟)، فكأنّ السائل قد سأل عن شيء الذي يكون دليلاً مثبتاً لعدالة الرّجل، والإمام ﷺ أجابه بأنّ ذلك الدّليل هو اشتهاره ومعروفيّته بالسّتر والعفاف، ويكون التّركيب النّحوي هو أن قوله ﷺ: (أن تعرفوه) مجرور بباء مقدّرة، وهي متعلّقة بلفظ (تُعرف) مقدّرة، فكأنّه ﷺ قال: (تُعرف عدالة الرّجل بأن تعرفوه بالسّتر) وتكون معرفته بالسّتر وشهرته فيه دليلاً على معرفة أنّه عادل.

الموقع الثالث: هو قوله عليه السلام: (ويعرف باجتناب الكبائر إلخ)، وهو قابل للعطف على تعرفوه، فكأنه عليه السلام قال: بأن تعرفوه بالسّتر، وبأن يُعرف هو باجتناب الكبائر، والانتقال من البناء للمعلوم إلى البناء للمجهول محض تفنّن في التعبير، أو لإفادة مجرد المعروفة في الأوّل - أعني قوله عليه السلام: تعرفوه - والاشتهار في الثاني - أعني قوله عليه السلام -: ويُعرف إلخ.

وعليه، فيبقى قوله (ويعرف) بالتّصّب عطفاً على (تعرفوه) المنصوب بأن، وبناءً على ذلك يكون المراد بهذا الموقع الثالث هو المراد بالموقع الثاني، ويكون المصحّح للتعدّد هو الانتقال من حالة خفيّة - وهي السّتر - إلى حالة ظاهرة وهي نفس ترك الكبيرة.

وإن شئت فقل: إنّه انتقال من أحوال نفسانيّة إلى أفعال وتروك جوارحيّة، ويكون الحاصل: أنّكم إن عرفتم منه السّتر أو عرفتم منه ترك الكبيرة فذلك دليل وعلامة على عدالته. ويكون الضّميم في قوله (يعرف) راجعاً إلى الرّجل، ويمكن إرجاعه إلى السّتر والعفاف، فيقرأ (يعرف) بالرفع، وتكون الجملة مستأنفة، فكأنه عليه السلام قال: ويعرف ستره وعفافه باجتناب الكبائر، فيكون اجتنابه الكبائر دليلاً على ستره وعفافه.

ويكون هذا الأمر المحسوس - وهو اجتنابه الكبائر وعدم ارتكابه لها - دليلاً وأمانة على ذلك الفعل الجوانحيّ - وهو السّتر والعفة وكفّ بطنه وفرجه ويده ولسانه - فإنّ نفس الكفّ عن ضرب اليتيم فعل جوانحيّ وإن كان نفس الضّرب أو تركه فعلاً جوارحيّاً.

فلك أن تجعل الاجتناب عن الضّرب وعدم ارتكابه أمانة ودليلاً على كفّ نفسه عنه، لا أنّه من مجرّد التّرك الاتّفاقيّ المجتمع مع عدم الالتفات وعدم الشعور أو عدم القدرة، وبعد أن ثبت له تلك الأفعال الجوانحيّة - أعني السّتر والعفاف وكفّ النّفس عن المحرّمات - يجعل تلك الأفعال الجوانحيّة دليلاً على عدالته.

والدليل على الجميع هو أن يكون الرجل سائراً لجميع عيوبه، بمعنى أنه لم يظهر منه عيب ليصح أن يقال في حقّه: ما رأينا إلا خيراً.

فالمراد بقوله: أن يكون سائراً لجميع عيوبه هو أنه لم يظهر منه عيب، وليس المراد أنه له عيوب قد سترها، بل هو كناية عن أنه لم يظهر منه عيب.

ومن الواضح أنه غير السّتر المعطوف عليه العفاف عطف تفسير فإنّه بمعنى العفة، كما في الصّحاح، والقاموس: (رجل ستر، أي عفيف، وجارية ستيرة: عفيفة)^(١)، وقال في القاموس في أول المادة السّتر - بالكسر -، (واحد السّتور والأستار والخوف، والحياء والعمل)^(٢)، انتهى.

قوله: (والعمل)، قال في التّاج: (هكذا في سائر الأصول، وأظنّه تصحيفاً والصّواب (العقل) وهو من السّتارة والسّتر)^(٣)، انتهى.

وفي النّهاية في مادّة ((ستر) فيه (إنّ الله حيّ ستر يحبّ الحياء والسّتر)، ستر: فعيل بمعنى فاعل، أي من شأنه وإرادته حبّ السّتر والصّون)^(٤)، انتهى.

ولعلّ ما في القاموس من جعله بمعنى الخوف والحياء لا يخرجّه عن أصل معناه الثّاني - هو العفة والكفّ - غير أنّه كان سببه هو الخوف أو الحياء أو أنّ مورده كان ذلك، وكثيراً ما يقع منهم الخلط في أمثال ذلك، وعلى أيّ حال إنّ الأنسب هنا إرادة نفس العفة، ليكون العطف عطف تفسير، ويناسبه عطف الكفّ عليه أيضاً لما سيأتي من

(١) الصّحاح: ٦٧٧/٢، مادة (ستر).

(٢) القاموس المحيط: ٤٤/٢.

(٣) تاج العروس: ٤٩٥/٦.

(٤) النّهاية في غريب الحديث والأثر: ٣٤١/٢.

أنّ الخوف من سنخ الملكة، والكفّ من سنخ أفعال النفس، ولا يمكن اجتماعهما في الإرادة، سواء قلنا إنّ التفسير للملكة أو قلنا إنّنا لحسن الظاهر، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى^(١).

وعلى كلّ حال، ليس المراد به هو ما أريد بالثاني الذي هو ضدّ الإظهار وإن كان الأصل منهما واحداً، وأنّ الاختلاف إنّما هو في خصوصيّة المورد والجهات الملحوظة في مقام الاستعمال.

ولا يبعد الالتزام بحجّة كلّ واحدة من هذه المراتب على ثبوت العدالة التي هي الملكة أو ما يلحق بها من حالات النفس كالخوف من الله تعالى أو الحياء منه، على وجه يكون ذلك مؤثراً في كلّ واحد من السّتر والعفاف وكفّ النفس عن المحرّمات واجتناب الكبائر، بل حتّى الأخير منها وهو عدم ظهور العيب منه.

فإنّ هذه الرواية دليلٌ على كونه حجّة شرعيّة على العدالة، لكن بعد المخالطة، كما تضمّنته الرواية الشريفة من السّؤال عنه في قبيلته وأهل نحلته، فإنّهم هم المطلعون على حاله لو ارتكب الكبائر.

فإنّ أجابوا بقولهم: ما رأينا إلّا خيراً، مواظباً على الصّلوات، كان قولهم فيه حجّة على أنّه لم يصدر منه إلّا الخير، وهو كافٍ في إثبات عدالته لقوله عليه السلام: (فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين).

نعم، يمكن القول بالطّوليّة في هذه الأمارات، فالأولى هي كونه معروف السّتر والعفاف والكفّ، فإذا لم تحصل فالثانية، وهي كونه مشهوراً بالاجتناب عن الكبائر، سواء قلنا إنّ الثانية أمارّة على الأولى بأن كان ضمير (يعرف) راجعاً إلى السّتر والعفاف،

أو قلنا إنّ الثّانية أمانة على أصل العدالة كالأولى بأن كان الضّمير راجعاً إلى الرّجل .
وعلى كلّ حال، هي في طول الأولى، كما أنّ الثّالثة - وهي كونه ساتراً لجميع عيوبه
أي أنّه لم يظهر منه عيب الذي هو محصّل: (لا نعلم منه إلّا خيراً) - في طول الثّانية؛ لأنّ
الثّانية عبارة عن نفس اجتناب الكبائر، والثّالثة عبارة عن عدم ظهور عيب منه .
والخلاصة: هي أنّ هذه الطّرق يكون كلّ واحد منها طريقاً إلى ما قبله ولازم ذلك
هو الطّوليّة، فإنّ السّتر والعفاف طريق إلى العدالة، ومع فرض تحقّق العدالة وجداناً لا
موقع للتطرّق إليها بالسّتر والعفاف، كما أنّ الاجتناب عن الكبائر طريق إلى السّتر
والعفاف، ومع إحرازهما وجداناً لا موقع للتطرّق إليهما بالاجتناب عن الكبائر، كما أنّ
عدم ظهور عيب منه مع فرض المعاشرة طريق إلى جميع ما تقدّم، ومع فرض إحراز
بعض ما تقدّم بالوجدان لا موقع للتطرّق إليه بعدم ظهور العيب .

[دليل تعريف العدالة بحسن الظاهر أو الكفّ أو التّرك ومناقشته]

وينبغي أن يعلم أنّ القائلين بأنّ العدالة هي حسن الظّاهر، أو هي نفس التّرك، أو
هي الكفّ عن المحرّمات، يمكنهم الاستدلال على قولهم بهذه الرواية بعد البناء على أنّ
السّؤال هو عن المعرف المنطقيّ .

وفيه: أولاً: ما عرفت من ظهور السّؤال في كونه سؤالاً عن العلامة على العدالة
التي تعرف عدالة الشّخص بوجودها فيه، كما يعضده تعلق بين المسلمين بقوله: (بمّ
تعرف).

وثانياً: أنّا لو أغضينا النّظر عن ذلك، وحملنا السّؤال على السّؤال عن المعرف
المنطقيّ، لكان حقّ الجواب هو أن يقول: (تعرف العدالة بالسّتر والعفاف إلخ)، أو يقول:

هي (السّتر والعفاف)، فلمّا قال: (أنّ تعرفوه) دلّ على أنّ المسؤول عنه هو علامة العدالة. ويكون محصّل الجواب: أنّ علامة العدالة هي معرفتكم له بالسّتر والعفاف، ويكون الحاصل هو السّؤال عن الصّفة الّتي تعرف بها عدالة الشّخص.

ويكون محصّل الجواب: هو أنّكم تعرفون عدالة الشّخص بأنّ تعرفوه بالسّتر أيّ تعرفوا ستره، وأنّكم إذا عرفتم ستره فقد عرفتم عدالته؛ لأنّ السّتر علامة العدالة. لا يقال: إنّ هذا الإشكال وارد أيضاً على ما ذكرتموه من كون قوله عليه السلام: (أنّ تعرفوه)، وكذلك قوله عليه السلام: (أنّ يعرف) علامة على العدالة؛ لأنّ العلامة على العدالة هو نفس السّتر والعفاف، ونفس اجتناب الكبائر دون معرفة الرّجل بها^(١).

لأنّا نقول إنّ المراد من العلامة هو كونها علامة على الوجود، وهو محصّل الأماريّة وهذا المعنى - أعني الأماريّة على الوجود - بمنزلة الاستدلال والانتقال من العلم بوجود الشّيء إلى العلم بوجود شيء آخر، فنحن ننقل من معرفتنا وعلمنا بستر الرّجل أو اجتنابه الكبائر إلى معرفتنا وعلمنا بوجود عدالته، فيصحّ أن يقال: إنّكم إذا عرفتم ستره انتقلتم إلى معرفة عدالته.

وهذا بخلاف ما لو حملنا ذلك على المعرف المنطقيّ؛ لأنّ المعرف المنطقيّ عبارة عمّا يشرح مفهوم الشّيء، ومن الواضح أنّ الذي يمكن جعله شارحاً لمفهوم العدالة إنّما هو مفهوم السّتر والعفاف، لا معرفتنا بستره وعفافه.

لا يقال: لو كان محصّل السّؤال هو السّؤال عن المعرف المنطقيّ للعدالة يكون حاصله هو السّؤال عن الشّيء الذي إذا عرفناه نعرف مفهوم العدالة^(٢).

(١) لاحظ: رسائل فقهية: ١٣.

(٢) المصدر السابق: ٥/ ٤٢٦.

وحينئذٍ يصلح أن يقال في الجواب: إنَّ ذلك الشَّيء هو السَّتر والعفاف، لأنَّك إذا عرفت مفهومهما عرفت مفهوم العدالة؛ لأنَّ مفهومهما هو مفهوم العدالة؛ لأنَّا نقول: نعم، إنَّ المعرَّف المنطقيَّ هو نفس مفهوم السَّتر والعفاف، وأنت إذا عرفت مفهومهما عرفت مفهوم العدالة، لكن الجواب في الرواية الشريفة ليس هو معرفة مفهوم العدالة، بل هو معرفة ستر الرَّجل وعفافه واجتنابه عن الكبائر، فيكون الحاصل هو الانتقال من وجود شيء إلى وجود شيء آخر وهو معنى الأمارية، لا الانتقال من معرفة مفهوم إلى معرفة مفهوم آخر الذي هو معنى المعرفية المنطقية.

وهذا الإشكال بعينه يرد على القائلين بأنَّ العدالة هي الملكة استناداً إلى كون المعرفة في السَّؤال هي المعرَّف المنطقيَّ، وإلى أنَّ الجواب بقوله عليه السلام: (أنَّ تعرفوه بالسَّتر إلخ) جواب بالملكة؛ لأنَّ السَّتر والعفة من الملكات فإنَّ فيه:

أولاً: ما عرفت من الإشكال، وأنَّ حقَّ الجواب حينئذٍ هو أن يقول: تعرف العدالة بالسَّتر إلخ.

وثانياً: أنَّه عليه السلام لم يقتصر في الجواب على السَّتر والعفاف، بل ضمَّ إليه كفَّ البطن والفرج واليد واللِّسان، ولا شك أنَّها من أفعال النَّفس، لا من الملكات.

وثالثاً: أنَّ السَّتر والعفاف أيضاً من أفعال النَّفس، لا من الملكات؛ لما عرفت من أنَّ المراد بالسَّتر هو العفاف، والعفاف هو كفَّ النَّفس عن المحرَّمات، كما فسَّره في القاموس وغيره بقوله: (كفَّ عما لا يحلَّ ولا يجمل)^(١).

ثمَّ قال في القاموس: (وعفَّ اللَّبن يعفَّه اجتمع في الضَّرْع أو بقي فيه)^(٢).

(١) لاحظ: القاموس المحيط: ١٧٧/٣.

(٢) المصدر السابق.

والأول: من باب ضرب، والثاني: من باب نصر، والأول بما نحن فيه أنسب، ولو حمل على الثاني فهو كناية عن تجمع النفس عن المحرمات، ويعبر عنه بالفارسية (به خود كشیدن) فلا يخرج عن كونه فعلاً من أفعال النفس، ولو لوحظ بالسّتر معناه الأصلي - أعني عدم ظهور عيب منه - لكان بعيداً عن الملكة بمراحل.

هذا، ولكن الذي يظهر من الشيخ رحمه الله أنّ السّتر والعفاف وكذلك الكفّ عن المحرمات من الملكات، وأنّه لا بُدّ في الرواية من ارتكاب خلاف الظاهر، إمّا بحمل السؤال والجواب على التعريف المنطقي، ويكون الحاصل حينئذٍ هو أنّ حقيقة العدالة هي الملكة، وإمّا بإبقاء السؤال على حاله من ظهوره في العلامة.

ولكن ترتّب خلاف الظاهر في الجواب - أعني قوله رحمه الله: أنّ تعرفوه بالسّتر والعفاف - المفروض ظهوره في الملكة بحمله على أخذ مجرد الملكة علامة على العدالة الحقيقية التي هي نفس التّرك واجتناب المحرمات.

ويكون الحاصل، هو: أنّ العدالة هي التّرك الناشئ عن الملكة، فتكون الرواية منطبقة على الوجه الثاني - أعني التّرك عن ملكة - ويكون نفس الملكة علامة على وجود نفس العدالة - أعني الاجتناب والتّرك - وهو يتّضح قد رجّح التصرف الأول على التصرف الثاني، وحينئذٍ تكون العدالة هي نفس السّتر والعفاف.

وتطرّق إلى شرح قوله رحمه الله: (ويعرف باجتنب الكبائر)، وقال: ويؤيد ما ذكرناه أنّه لا معنى محصّل لقوله رحمه الله بعد الصفات المذكورة: (ويعرف باجتنب الكبائر)؛ لأنّ الضمير في (يعرف) إمّا راجع إلى العدالة بأن يكون معرّفاً مستقلاً، وإمّا راجع إلى الشخص، بأن يكون من تتمّة المعرف الأول، وإمّا أن يكون راجعاً إلى السّتر وما عطف عليه ليكون معرّفاً للمعرف.

ثمّ أطال الكلام في هذه الوجوه إلى أن قال: (فثبت من جميع ذلك أنّ أظهر

الاحتمالات المتقدمة هو كونه تتمّة للمعرّف بأن يجعل كفّ البطن والفرج واليد واللسان كفّها عن المعاصي الخاصّة التي يتبادر عند الإطلاق نسبة المعصية إلى إحدى الجوارح. وحينئذ يكون قوله ﷺ: (ويعرف باجتناب الكبائر) من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الإطلاق، تنبيهاً على أنّ ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة^(١)، انتهى.

يعني أنّ المعتبر فيها هو خصوص ترك الكبائر.

ولا يخفى أنّه مع قطع النظر عن التأمّلات السابقة يبقى الإشكال في كون هذه الصفات من الملكات؛ إذ لو تمّ كون السرّ والعفاف من الملكات النفسانية فلا ينبغي الرّيب في أنّ كفّ النّفس عن المحرّمات من الأفعال الجوانحية، ولئن سلّمنا كونها ملكات نفسانية فلا ينبغي الرّيب في أنّ الاجتناب عن الكبائر الذي جعله متمّاً للتعريف الأوّل من الأفعال الجوارحية.

اللّهّمّ إلّا أن يدعى أنّ المراد من كفّ البطن وما بعده ومن اجتناب الكبائر هو ملكة الكفّ والاجتناب بقرينة اقترانه بها هو من قبيل الملكة الذي هو السرّ والعفاف، أو يقال: إنّ مجرّد الملكة التي هي السرّ والعفاف لا تكفي في تحقّق العدالة ما لم تكن باعثة فعلاً على الطّاعات والتّرك الفعليّ للمعاصي^(٢).

وحينئذ يكون ذكر هذه الأمور بعد السرّ والعفة التي هي الملكة دليلاً على ذلك - أعني عدم كفاية مجرّد الملكة - ما لم يكن ينظّم إليها البعث على ترك المعاصي فعلاً على ما تقدّم منه تفصيل الكلام فيه.

(١) لاحظ: رسائل فقهية: ١٥-١٦.

(٢) لاحظ: مستمسك العروة الوثقى: ٤٦/١.

فإن قلت: لو كان قوله عليه السلام: (أن تعرفوه)، وقوله عليه السلام: (أن يُعرف باجتنب الكبائر) علامة للعدالة، لا معرفاً منطقيّاً، لوقع الإشكال في قوله عليه السلام (والدلالة على ذلك كلّهُ)، فإنّه إن كان طريقاً للعدالة بعد الطريق الأوّل، ولأجل أنّ الأوّل أخصّ يكون ذكره لغواً، وإن كان طريقاً على الطريق للعدالة فهو مع بعده ينافيه تفريع قوله عليه السلام: (فيجب عليهم تركيته إلخ). ويشهد بذلك اختلاف التعبير.

قلت: يمكن اختيار الأوّل ولا مانع في تقديم المعرف والطريق الأخصّ لاسيّما إذا قلنا بالطوليّة بين الطّريقين بأن يكون طريقيّة الثّاني - وهو كونه ساتراً لجميع عيوبه - بمعنى عدم ظهور عيب منه منحصرة بما لم يحصل الطريق الأوّل الذي هو الكفّ واجتناب جميع الكبائر.

ومن ذلك يظهر لك التأمّل فيما أفاده الشيخ رحمه الله بقوله: (ومن المعلوم أنّ جعل الاجتناب الواقعيّ طريقاً مستدرك بعد جعل عدم العلم بالارتكاب طريقاً، بل اللازم جعله طريقاً من أوّل الأمر؛ لأنّ جعل الأخصّ طريقاً بعد جعل الأعمّ مستدرك، وهذا كما يقال: إنّ أمارّة العدالة عند الجهل بها الإيمان الواقعيّ، وعلامة الإيمان الواقعيّ عند الجهل به: الإسلام، فإنّ جعل الإيمان طريقاً مستغنى عنه^(١)).

ووجه التأمّل ما عرفت من أنّ أماريّة الإسلام - مثلاً - سواء كانت على الإيمان أو كانت على العدالة إنّها يكون عند الجهل بالإيمان والجهل بالعدالة، أمّا عند العلم بالعدالة أو عند العلم بالإيمان فلا يكون الإسلام أمارّة، بل لا معنى للأماريّة حيثئذ.

ثمّ قال: بل لازم قوله عليه السلام: (حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك أنّه لا يجوز التّوصّل بالأمارّة الأولى وهو الاجتناب الواقعيّ؛ لأنّه يتوقّف على الفحص عن

أحواله^(١)، انتهى.

يمكن التأمل في ذلك فإنه رُبما كان الاطلاع على الاجتناب الواقعي غير محتاج إلى الفحص، بل قد يحصل بمجرد المباشرة والمعايشة كأخوين في بيت واحد. نعم، إنه يكون عسر الحصول غالباً، فلاجل ذلك جعل الشارع له أمانة، هي عدم ظهور العيب منه.

ثم أنه قد ظهر لك أنه يمكن اختيار الشق الثاني، وهو كون قوله بالتكليف (والدلالة على ذلك من قبيل الطريق على الطريق، ولا بعد فيه، ولا ينافيه تفريع قوله بالتكليف فيجب عليهم إلخ).

فإن قيام الطريق على الطريق إلى الواقع ينجز الواقع ويوجب ترتب أثره عليه الذي هو فيما نحن فيه وجوب التزكية، فيكون ذلك من قبيل ما لو قامت البيئة على أن صاحب اليد قد أخبر بنجاسة ما تحت يده، فإن قيام البيئة على ذلك يوجب ترتيب آثار الواقع، وهو نجاسة ما تحت اليد، ولزوم الاجتناب عنه.

ومن ذلك يظهر لك التأمل فيما أفاده الشيخ رحمته من الإشكال على كون (ساتراً لعيوبه) أمانة على الاجتناب والكف بقوله: (فإنه على ما ذكر يكون أمانة على أمانة، فيكون ذكر الأمانة الأولى - أعني الملكة - خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر أمارتها؛ إذ لا حاجة غالباً إلى ذكر أمانة تذكر لها أمانة أخرى)^(٢)، انتهى.

ووجه التأمل هو ما عرفت من الطولية بين الأمارتين، فحيث تتحقق الأمانة الأولى وهي الستر والعفاف والكف واجتناب الكبائر لا موقع لأمارية الأمانة الثانية،

(١) المصدر السابق.

(٢) لاحظ: المصدر السابق: ١٣.

وإنما يحتاج إلى الثانية وتصح أماريتها حيث لم تكن الأولى محققة ليكون الأمانة الثانية قائمة على تحققها، وحينئذ تكون الثانية مثبتة للأولى وبعد ثبوت الأولى - ولو بواسطة الثانية - يحصل الانتقال من الأولى إلى العدالة، فيكون ذلك من قبيل البيّنة على إخبار ذي اليد بنجاسة ما تحت يده، فلاحظ وتأمل.

وأما تغير التعبير من المعرفة إلى قوله عليه السلام: (والدلالة على ذلك)، انتهى، فهو من مجرد التّفنّن في التعبير حسنه قرب الأولين من لفظ السؤال الدّاعي على المشاكلة، وبُعد الأخير عن السؤال مع إرادة توسعة النّطاق وتعميم الفائدة، ليكون دليلاً على جميع ما تقدّم، فلاحظ.

فإن قلت: إنّ كفّ البطن وما بعده عين الاجتناب عن الكبائر، فلا يحسن جعل الثاني دليلاً على الأول.

قلت: قد عرفت فيما تقدّم الفرق بين الكفّ وبين الاجتناب في كون الأوّل فعلاً جوارحياً - يعني من أفعال النّفس - والثاني - أعني الاجتناب الذي هو عبارة عن التّرك - فعل جوارحيّ، فلا مانع من جعل الثاني طريقاً إلى الأوّل لعدم اتّحادهما مفهوماً، لأنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، فإنّ فعل الجوانح يكون كبيرة وصغيرة، والكبيرة تكون من الجوانح ومن الجوارح.

ومن ذلك يظهر لك أنّه لا حاجة إلى ما أفاده الشيخ بقوله: (حينئذ يكون قوله عليه السلام: (يعرف باجتنب الكبائر، من قبيل التّخصيص بعد التّعميم إلخ))^(١)؛ وذلك لما عرفت من أنّ المقام من قبيل الأمانة وذو الأمانة، لا من قبيل التّخصيص بعد التّعميم أو من قبيل التّفقيد بعد الإطلاق.

نعم، إنّ ذلك لا بُدَّ منه على مسلكه تتدّ من كون قوله عليه السلام: (ويعرف إلخ) من متمّمات التعريف الأوّل، وأنّ التعريف تعريفٌ منطقيٌّ.

ولكن يبقى الكلام في النسبة بين كفّ البطن إلخ وبين اجتناب الكبائر، والظاهر أنّها العموم من وجه؛ لما ذكرناه من شمول الأوّل للصغائر والكبائر واختصاصه بمعاصي تلك الجوارح، وعدم شموله لغيرها، كما أنّ الثاني شامل لمعاصي تلك الجوارح وغيرها من المعاصي النفسية ولكنه لا يشمل الصغائر.

ورُبّما يقال بعد شمول الأوّل للصغائر فيكون ذكر اجتناب الكبائر بعده من قبيل التعميم بعد التخصيص.

أمّا كونه من قبيل التخصيص بعد التعميم كما أفاده الشيخ تتدّ، فكأنّه مبنيٌّ على عدم شمول الثاني لما عدا معاصي الجوارح المذكورة مع فرض كون الأوّل شاملاً للكبائر والصغائر، فلاحظ وتأمل.

ثمّ لا يخفى أنّا لو سلّمنا كون المراد من الأوّل هو بيان مفهوم العدالة لم يكن مانع من كون الثاني طريقاً إليه؛ لما عرفت من الاختلاف بينهما في كون الأوّل فعلاً نفسانياً، والثاني جوارحياً.

ومّا شرحناه في قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور (ويعرف باجتناب الكبائر) - من أنّ المراد به هو الاشتهار في ذلك، وهو أمانة شرعية على العدالة - يظهر لك الكلام في موثقه، وهي ماعنه، عن أخيه عبد الكريم [بن أبي يعفور]^(١)، عن أبي جعفر عليه السلام [قال:] (تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات [من أهل البيوتات]، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرّج للرجال في

(١) ما بين المعقوفين من المصدر، وكذا الموردين التاليين.

أنديتهم^(١)، انتهى.

نعم، لا بُدَّ في توجيه توصيف قوله: (مستورات) بقوله عليه السلام: (معروفات بالسَّتر إلخ) من كونه من قبيل التوصيف التوضيحي الذي هو شبيه بعطف البيان، فكأنَّه عليه السلام يقول: إنَّ العلامة هي السَّتر لكن يعرف كون المرأة مستورة بكونها مشهورة بالسَّتر، فيكون المراد بكونها مستورة هو معروفيتها بذلك وشهرتها به.

ويحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام (مستورات) هو السَّتر الظاهريّ - أعني عدم ظهور عيب - نظير قوله عليه السلام في الصَّحيحة: (إذا كان ساتراً لجميع عيوبه)، ويكون المراد من كونهنَّ معروفات بالسَّتر هو المراد بقوله عليه السلام في الصَّحيحة: (أن يعرفوه بالسَّتر)، فلاحظ وتأمل.

وأما بقية التَّصوص، مثل ما دلَّ على قبول شهادة الرَّجل لولده أو لوالده أو امرأته إذا كان خيراً^(٢)، وما دلَّ على قبول شهادة المكاري والجمَّال والملاح إذا كانوا صلحاء، فالظاهر أنَّها لا تدلُّ على شيء ممَّا هو محلُّ الكلام؛ إذ ليس كونه خيراً أو صالحاً إلَّا عبارة أخرى عن كونه عادلاً، ولم يعرف كونه خيراً أو صالحاً من الملكات.

نعم، ما دلَّ على قبول شهادة الضَّيف إذا كان عفيفاً صائناً^(٣)، وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْنَنَ تَرَضُّونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾^(٤) أنَّه ممَّن ترضون دينه وأمانته وصلاحه

(١) لاحظ: وسائل الشيعة: ٣٩٨/٢٧، كتاب الشَّهادات، باب ما يعتبر في الشَّاهد من العدالة، ب ٤١، ح ٢٠.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة: ٣٦٩/٢٧، كتاب الشَّهادات، باب ما يعتبر في الشَّاهد من العدالة، ب ٢٦، ح ٦.

(٣) لاحظ: المصدر السابق: ٣٩٥/٢٧، كتاب الشَّهادات، ب ٤١، ح ١٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

وعقته^(١)، انتهى.

يمكن ادعاء استفادة الملكة منها بناءً على أنّ العفاف من الملكات، وقد تقدّم الإشكال في ذلك.

[بيان طريق رواية ابن أبي يعفور]

تنبيه: إنّ الرواية الأولى لابن أبي يعفور لها طريقان:

[الطريق الأول]: طريق الشيخ تكلّ في التهذيب، وهو إلى عبد الله بن أبي يعفور موثّق^(٢).

والطريق الثاني: طريق الصدوق، وهو صحيح.

والسبب هو وجود ابن فضال في طريق الشيخ إلى ابن أبي يعفور بخلاف طريق الصدوق تكلّ إليه فإنّه صحيح^(٣).

أمّا [الرواية الثانية] فهي غير موجودة في كتاب الصدوق - وهو من لا يحضره الفقيه - وإنّما هي موجودة في كتاب الشيخ - وهو التهذيب - بطريق مشتمل على الموثّق وهو ابن فضال، فكانت موثّقة لا غير.

ثمّ لا يخفى أنّ محلّ الشاهد من الرواية الأولى في من لا يحضره الفقيه يختلف عمّا في التهذيب، قال في التهذيب: محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن موسى، عن الحسن^(٤)

(١) لاحظ: وسائل الشيعة: ٢٧ / ٣٩٩، كتاب الشهادات، ب ٤٠، ح ٢٣.

(٢) لاحظ: تهذيب الأحكام: ٦ / ٢٤١، كتاب القضايا والأحكام، باب البيّنات، ح ١.

(٣) لاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٢٧.

(٤) نبه المحشّون على أنّ في السند سقط وهو عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضال، كما يشعر به سند الخبر الآتي (منه تكلّ).

ابن عليّ، عن أبيه، عن عليّ بن عقبة، عن موسى بن أكيل النّميريّ، عن ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (بِمَ تُعرف عدالة الرّجل بين المسلمين - إلى قوله عليه السلام: - والدّالّ على ذلك كلّ، والسّاتر لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وغيبته^(١))، ويجب عليهم توليته^(٢) وإظهار عدالته في الناس، التّعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ وحافظ مواعيتهنّ بإحضار جماعة المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلاهم إلّا من علة، وذلك أنّ الصّلاة ستر وكفارة للدّنوب، ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على أحد بالصّلاح، لأنّ من لم يصلّ فلا صلاح له بين المسلمين إلخ^(٣).

وفي التّهذيب أيضاً: أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه رحمه الله، عن أبيه، عن سعد ابن عبد الله، عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضال، عن أبيه، عن عليّ بن عقبة وذبيان ابن حكيم الأودي، عن موسى بن أكيل، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أخيه عبد الكريم^(٤) بن أبي يعفور، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (تقبل شهادة المرأة والنّسوة إذا كنّ مستورات إلخ^(٥)).

قوله عليه السلام: (والدّالّ على ذلك إلخ)، كذا في نسخة خطيّة من التّهذيب عليها آثار

(١) في الأصل (وعيوبه) بدل (وغيبته) وما أثبتناه من المصدر .

(٢) في الأصل (تركيبته) بدل (توليته) وما أثبتناه من المصدر .

(٣) لاحظ: تهذيب الأحكام: ٦/ ٢٤١، كتاب القضايا والأحكام، باب البيّنات، ح ١.

(٤) ذكره المرحوم المامقاني، وآنه لم يعثر له إلّا على رواية في التّهذيب في أوائل البيّنات وهي هذه الرواية. (منه رحمه الله).

(٥) تهذيب الأحكام: ٦/ ٢٤٢، كتاب القضايا والأحكام، باب البيّنات، ح ٢.

الصَّحَّة، وكذا في المطبوعة، ولكن في الوافي^(١) والوسائل وغيرهما هكذا:

(والدَّلالة على ذلك كَلَه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتَّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في النَّاس، ويكون منه التَّعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنَّ وحفظ موافقتهنَّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلَّف عن جماعتهم في مصلاهم إلَّا من علة إلخ)^(٢).

وهذا الأخير هو الموجود في من لا يحضره الفقيه، وقد نبّه في الوسائل والوافي على مواضع الاختلاف بين ما في من لا يحضره الفقيه وبين ما في التَّهذيب، ولم يذكر ذلك منها، وهذا لا يخلو من غرابة، ولكنه لا يؤثّر على كيفية الاستدلال، وأقصى ما في البين هو كون الأمانة على الجميع في رواية التَّهذيب هو السَّتر وعدم ظهور العيب وكونه مواظباً على الجماعة في الصَّلوات الخمس، وفي رواية الفقيه هو مجرّد تعاهد الصَّلوات في أوقاتها.

ثمَّ أنّ في الوافي: التَّهذيب ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد، عن ابن فضال، عن أبيه، عن علي بن عقبة [وذبيان]، عن النَّميري، عن ابن أبي يعفور، عن أخيه عبد الكريم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال عليه السلام: (تقبل شهادة المرأة والنِّسوة إذا كنَّ مستورات إلخ)^(٣).

وفيه أيضاً: التَّهذيب محمّد بن أحمد، عن محمّد بن موسى، عن ابن فضال، عن أبيه،

(١) لاحظ: الوافي: ١٦/ ١٠٠٧-١٠٠٩، أبواب القصاص والديات، ب ١٣٦، ح ١٦٥٨٦.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة: ٢٧/ ٣٩١، كتاب الشَّهادات، ب ٤١، ح ١.

(٣) لاحظ: الوافي: ١٦/ ٩٦٦، أبواب القصاص والديات، ب ١٢٨، حديث شهادة النِّساء، ح

عن علي بن عقبة، عن النّميري، عن (يه) ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين إلخ)^(١).

وقوله: (يه) إشارة إلى من لا يحضره الفقيه.

وفي الوسائل: محمّد بن علي بن الحسين^(٢) بإسناده عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين إلخ)^(٣).

ثم قال: ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن موسى، عن الحسن بن عليّ، عن أبيه عن عليّ بن عقبة، عن موسى بن أكيل النّميري، عن ابن أبي يعفور^(٤).

وفي الوسائل أيضاً: وبإسناده - يعني الشيخ رحمه الله - عن أبي القاسم جعفر بن محمّد ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضال، عن أبيه، عن عليّ بن عقبة وذبيان بن حكيم الأودي، عن موسى بن أكيل، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور، عن أبي جعفر عليه السلام: (تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات إلخ)^(٥).

ومن ذلك يعلم أنّ الرواية الثانية موثقة لوقوع بن فضال في سندها إلى عبد الله بن أبي يعفور.

(١) لاحظ: المصدر السابق: ١٦ / ١٠٠٧، أبواب القصاص والديات، ب ١٣٦، ح ١٦٥٨٦.

(٢) يعني الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه. (منه رحمه الله).

(٣) لاحظ: وسائل الشيعة: ٢٧ / ٣٩١، كتاب الشهادات، ب ٤١، ح ١.

(٤) لاحظ: المصدر السابق: ٢٧ / ٣٩٢، كتاب الشهادات، ب ٤١، ح ٢.

(٥) لاحظ: المصدر السابق: ٢٧ / ٣٩٨، كتاب القضاء، ب ٤١، ح ٢٠.

أما الأولى، فهي في سند الشيخ تثنى موثقة أيضاً لنفس السبب - وهو وقوع ابن فضال في سندها - لكنّها في سند الصدوق الذي أشار إليه في الوسائل صحيحة؛ لأنّ طريق الصدوق إلى عبد الله بن أبي يعفور صحيح، كما صرح به في مستدرک الوسائل في الفائدة الخامسة صفحة (٦١٥)، فقال: (وإلى عبد الله بن أبي يعفور، أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه عن محمد بن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عنه، وقد أوضحنا وثاقة أحمد في (قسط)، فالسند صحيح إلخ)^(١).
وقد نقله في الوسائل في الفائدة الأولى^(٢)، وفي الوافي (ج ٣) في باب مشيخة الصدوق صفحة (١٤٥) والأصل في جميع ذلك ما ذكره الصدوق نفسه في آخر كتابه فراجع^(٣).

أما الرواية الأخرى فلم يذكرها الصدوق، وإنّما هي في التّهذيب فقط، فهي موثقة غير صحيحة، وسمّيت موثقة ابن أبي يعفور؛ لأنّ سندها إليه موثق، وعليه جرى الاصطلاح، ولا يضرّ ذلك كونها بعد عبد الله ابن أبي [يعفور] ضعيفة أو مجهولة بأخيه عبد الكريم، فلاحظ.

(١) لاحظ: خاتمة مستدرک الوسائل: ٤/ ٤١٢، في الفائدة الخامسة، برمز (قسط)، المساوي للطريق رقم (١٦٩).

(٢) لاحظ: وسائل الشّيعه: ٣٠ / ١٢١، الفائدة الأولى.

(٣) لاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٤ / ٤٢٧.

فصل

في منافيات المروّة، وهل يعتبر عدمها في العدالة؟

والكلام في ذلك من جهات:

الجهة الأولى: إنّ المراد منها ما لم يرجع إلى الواجب والحرام ولو بواسطة العناوين الثانوية، بل الأمر فيها مقصور على مجرد منافاة الشكل شخصياً أو نوعياً أو عرفياً، كما يشهد بذلك أمثلتها التي يمثلون بها، فإنّها مقصورة على ما ينافي الجاه والاعتبار ممّا يرجع إلى حفظ العنوان ونحوه ممّا هو إلى الأمور الدنيويّة أقرب منه إلى الأمور الدنيّة.

بل لعلّ البعض من أمثلتها إلى عبادة النفس والجاه والاعتبار أقرب منه إلى عبادة الواحد القهار، وأيّ دخل لارتكاب ما هو خلاف عادة الشخص نوعاً، أو عرفاً، أو هيكلًا، وهنداماً بالدين كي يكون ذلك دالّاً على عدم مبالاة مرتكبها بالدين^(١).

نعم، المواظبة على فعل المكروهات، وترك الكثير من المستحبات، أو الإكثار من ذلك إذا بلغ إلى حدّ التّظاهر، وجعله عنواناً لنفسه ربّما كان حراماً، أو ربّما كان كاشفاً عن عدم المبالاة بالأحكام الشرعيّة الإلزاميّة، لكن كلمات الجماعة غير ناظرة إلى ذلك، بل هي ناظرة إلى حفظ الشّأن والعنوان، والشّكل، والهندام، والخروج على العادات العرفيّة ونحو ذلك ممّا يرجع إلى خدمة النفس والمحافظة على شؤونها الاعتباريّة.

الجهة الثانية: في مقدار مدخليتها في العدالة وذلك على وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ ارتكاب منافي المروّة يكون موهناً لأمارات العدالة.

(١) كما في العروة (منه تكلّم).

الثاني: أن يقال: إنَّه أمانة على ضعف العدالة، بل على عدم تلك الملكة، ولا يبعد أن يكون الثاني هو المنشأ في الأول.

الثالث: أن يقال: إنَّها جزء من العدالة، أو قيد على حدِّ الاجتناب عن الكبائر وكفِّ النفس أو كفِّ البطن ونحو ذلك، وهذا الوجه هو الظاهر من العروة^(١) فإنَّه جعلها من العدالة بمعنى الملكة في صراط الاجتناب عن الكبائر، ولكنَّ الفرق هو أنَّ المخالف في الأول - أعني مرتكب الكبيرة - كما يكون غير عادل يكون فاسقاً، بخلاف المرتكب في الثاني - أعني ما يكون منافياً للمرؤة - فإنَّه لا يكون عادلاً لكن لا يكون فاسقاً، فهو حينئذٍ واسطة بين الفاسق والعادل، ولا ضير في ذلك؛ إذ هو حينئذٍ نظير المكلف في أوائل بلوغه قبل أن يفعل إحدى المحرّمات، وقبل أن تحصل له ملكة العدالة؛ إذ هو غير عادل ولا فاسق.

الرابع: أن يقال إنَّ ذلك - أعني ترك منافيات المرؤة - أمانة على العدالة كترك الكبائر وكفِّ البطن ونحو ذلك من أمارات العدالة بمعنى الملكة، ولازم هذا الوجه هو أنَّ المرتكب لمنافي المرؤة لم تتحقّق أمانة عدالته، لا أنَّه تحقّقت أمانة عدم عدالته إلّا أن ندعي الأماريّة في ذلك أيضاً، بأن يكون اجتناب تلك المنافيات أمانة على العدالة، وعدم اجتنابها وارتكابها أمانة على عدم العدالة.

وهذه الوجوه أو الأقوال تحتاج إلى دليل قويّ، وما أفاده من الاستدلال على الوجه الثالث أو الرابع بصحيحة ابن [أبي] يعفور لم يتّضح وجهه، بل اتّضح عدم دلالتها على شيء من ذلك، حيث إنَّ السّتر والعفاف والكفِّ والاجتناب ومستوريّة العيوب وعدم ظهورها، جميع هذه الأمور إنَّها هي في الواجبات والمحرّمات، ولا ربط

(١) العروة الوثقى: ٢/ ٢٧٣.

لها بالعرفيات والعاديات كما أوضحه الشيخ رحمه الله^(١).

ومنه يظهر لك عدم تمامية الوجه الأول والثاني، فإنك بعد أن عرفت أنه لا ربط للتساهل في العاديات والعرفيات بالتساهل في الإلزاميات من الأحكام الشرعية فلا يمكن الاستناد إلى الأول في إثبات الثاني، ولا في توهين الأمانة القائمة على عدم التساهل في الثاني.

نعم، من لم تكن معاشراً له وكنت غير مسبوق بحاله من حيث العدالة وأماراتها الشرعية لو رأيته غير مبالٍ بالعادات والاعتبارات العرفية رُبما كان عندك إلى عدم العدالة أقرب منه إلى وجودها، وهذا أمر آخر لا دخل له بالكاشفة عن عدم العدالة ولا بموهنية أمارات العدالة.

فصل

في انقسام المعصية إلى كبيرة وصغيرة

قال في جماعة العروة (مسألة ١٣): (المعصية الكبيرة هي كل معصية ورد النصّ بكونها كبيرة كجملة من المعاصي المذكورة في محلّها، أو ورد التوعيد بالنار عليه في الكتاب أو السنة صريحاً أو ضمناً، أو ورد في الكتاب أو السنة كونه أعظم من إحدى الكبائر المنصوصة أو الموعود عليها بالنار، أو كان عظيماً في أنفس أهل الشرع)^(٢)، انتهى. ومحصله: هو أن كلّ واحد من هذه الخمسة محقق لكون المعصية كبيرة، وعلى ذلك جرى الأمليّ (سَلَّمَهُ اللهُ) فيما نقله في تحريره عن شيخنا رحمه الله، لكنه لم يذكر الصغيرة ما هي،

(١) لاحظ: رسائل فقهية: ١٢، وما بعدها.

(٢) العروة الوثقى: ٢/ ٢٧٣.

كما أنه بناءً على الثاني، وهو [ما] أوعد عليه بالنار مطلقاً ولو لم يكن الوعيد في القرآن لا تخرج منه معصية لاسيما إذا ضممنّا إليه ما في العروة من قوله صريحاً أو ضمناً.

[الأخبار في الكبائر والصغائر]

الأخبار في هذا البحث كثيرة، وأغلب هذه الضوابط مأخوذة منها، وقد تعرّض الشيخ نثّر في رسالته لذلك وزاد قسماً خامساً، وهو ما ثبت إخلاله بعدالة الشاهد بناءً على أن عدالة الشاهد لا يعتبر فيها أزيد من اجتناب الكبائر.

ولا يبعد الجزم بأن جميع المعاصي كبائر؛ لأنّها موعود عليها بالنار في الكتاب أو السنّة صريحاً أو ضمناً، ولو بدخوله تحت عنوان: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»^(١) وإليه يرجع مضامين أغلب الأخبار، حتّى ما تعرض لتعدادها بعنوان أنّها كبائر؛ إذ لا ينافي ذلك كون غيرها أيضاً كبائر، وقد تضمّن بعض الروايات أن كلّ معصية كبيرة، أمّا ما تضمّنه شرح الكبائر في قصّة عمر بن عبید فهو غير منافٍ له؛ لأنّه قد عدّد جملة من ذلك: شرب الخمر، وترك الفريضة، في حين أنّ العقاب عليها لم يكن في صريح الكتاب، بل لم يكن العقاب على الثاني في صريح السنّة، فراجع^(٢).

نعم، بعض المعاصي أكبر من بعض، ومنشؤه تضمّن بعض الروايات لذلك، أو استعظام أهل الشرع له، وهذا المقدار - أعني كون بعض المعاصي أكبر من بعض وإنّ كان الجميع كبائر - يمكن أن يكون هو الوجه في هذا التقسيم إلى الكبائر والصغائر،

(١) سورة النساء، الآية: ١٤، وسورة الأحزاب، الآية: ٣٦، وسورة الجن، الآية: ٢٣.

(٢) لاحظ: وسائل الشيعة: ١٥/٣١٨ - ٣٢٠، كتاب الجهاد، من أبواب جهاد النفس، ب ٤٦،

وهناك آثار لذلك مثل تكفير الصغائر باجتنب الكبائر، كما تضمنه بعض الروايات القائلة: (بأنه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار)^(١) لكن هذا على الظاهر لا أثر له في باب العدالة على وجه لا يكون ارتكاب تلك الصغائر غير مخل بها.

[خاتمة في التوبة]

قال الشيخ رحمه الله: (خاتمة في التوبة: والكلام تارة في حقيقتها، وأخرى في حكم إيجادها، وثالثة في حكمها بعد الوجود.

أما حقيقتها: فهي الرجوع إلى الله تعالى بعد الإعراض عنه، أو الرجوع إلى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه، وهو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تعالى والانحراف عن سبيل التوجه إليه خسراناً لا يُعدّ ما عداه خسراناً، فبعد ذلك يحدث للنفس - بحسب مرتبة ذلك اليقين - تألم نفساني يناسب تلك المرتبة في الشدة والضعف، ويعبر عنه بـ(الندم).

وهل يعتبر فيها العزم على عدم العود؟ ظاهر الأكثر: نعم، وقيل: لا. والأقوى: أنه إن كان المراد بالعزم: (القصد الذي لا يتحقق إلا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه) فاعتباره ممّا لا دليل عليه، وأنه يستلزم امتناع التوبة ممّن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها، كسيء الخلق الذي لا يثق من نفسه ولا يأمن من وقوعه مكرراً في شتم من يتعرّض له، وكالجبّان الذي لا يأمن وقوعه في الفرار عن الزحف، [ونحو ذلك]. فبقي إطلاق مثل قوله عليه السلام: (كفى بالندم توبة)، وقوله عليه السلام: (إن كان الندم من الذنب توبة فأنا أندم النادمين) سليماً عن المقيد.

وإن أريد: (تحقق إرادته بعدم عوده إلى المعصية وإن لم يثق بحصول مراده) فهو مما لا ينفك عن الندم^(١)، انتهى.

الظاهر أن الندم يلزمه العزم على عدم العود المتوقف على الوثوق بعدم بل على القطع بعدم وإلا فلا عزم له على الترك فيما سيأتي، ونظيره العزم على البقاء عشرة أيام فإنه لا يتأتى مع عدم القطع بذلك، وذلك ما تضمنته دعائه عليه السلام: (ولك يا رب شرطي أن لا أعود [في مكروهك، وضماي أن لا أرجع في مذمومك، وعهدي أن أهجر جميع] معاصيك)^(٢).

وبالجملة: لا ريب في لزوم العزم على الترك فيما سيأتي، ومن لا عزم له على ذلك فليس بنادم على ما مضى، ومن لم يندم على ما مضى فليس بتائب، وهكذا الحال في قوله: (وإن أريد تحقق إرادته بعدم عوده)^(٣) فإن إرادة الترك في المستقبل يلزمها القطع فعلاً بأنه لا يفعل في المستقبل وإلا لم يكن من قبيل الإرادة، وكان من قبيل التمني أو الرجاء. نعم، إن انتقاض هذا العزم وهذه الإرادة باتفاق الوقوع بالفعل في المستقبل لا ينافي كونه حال ذلك العزم وتلك الإرادة قاطعاً بعدم اتفاق الارتكاب، وأنه في ذلك الحال لا يحتمله، وهذا لا يوجب انسداد باب التوبة.

أمّا مثال حدة المزاج والجنون ونحو ذلك فذلك من الأمراض الأخلاقية، واللازم على المكلف علاجها بما هو محرر في محلّه من [كيفية]^(٤) العلاج ومجاهدة النفس فيه، وإلا

(١) لاحظ: رسائل فقهية (رسالة العدالة): ٥٦. وما بين المعقوفين من المصدر.

(٢) الصحيفة السجادية: ١٤٢. وما بين المعقوفين من المصدر.

(٣) لاحظ: رسائل فقهية (رسالة العدالة): ٥٦.

(٤) ما بين المعقوفين كلمة غير مقروءة، والأقرب ما أثبتناه.

كانت تلك النقيصة مخلّة بعدالته لفقدانه ملكة الاجتناب، فلو لم يكن مسبوقاً بمعصية حدّة المزاج لرُبّما قلنا إنّه لا يجب عليه العلاج وكان واسطة بين العادل والفاسق بمعنى أنّه ليس بعادل؛ لعدم وجدانه الملكة، ولا بفاسق؛ لعدم ارتكابه المعصية فعلاً.

أمّا بعد ابتلائه بمعصيته وتوجّه الأمر إليه بالتوبة منه، وكانت التوبة متوقّفة على ذلك العلاج كان علاجها لازماً عليه من باب المقدّمة؛ للعزم على التّرك الذي هو عينُ التوبة أو جزؤها أو قيدها أو هو مقدّمها التي تتوقّف عليها.

ومن ذلك تعرف الحال في سائر المعاصي، فإنّ كلّ معصية لو صدرت وجبت التوبة منها ويجب حينئذٍ العزم على تركها في المستقبل، أمّا إذا لم يبتلي المكلف بصدورها فلا يجب عليه العزم على تركها في المستقبل على وجه يكون عاصياً لو ترك ذلك العزم، بل ربّما قلنا بأنّه غير عاصٍ حتّى لو عزم على الفعل في المستقبل أو نواه بناءً على أنّ العزم على المعصية ونيتها ليست معصية، لكنّه يكون ناقص العدالة بل معدومها، سواء عزم على الفعل في المستقبل أو لم يكن منه إلّا عدم العزم على تركه.

وحينئذٍ يشكل الأمر في المثال الذي عرض على المقدّس الأردبيليّ رحمه الله، وأجاب: بأنّي أسأل الله تعالى أن لا يبتلينني، فإنّ حقّ الجواب أن يقول: أنا عازم فعلاً على عدم الإقدام وواتق بل قاطع بعدم حصول الإقدام.

وهذا إشكال واسع النطاق لا يخلو عنه مكلف، ومن لم يكن له عزم ووثوق، بل لم يكن له قطع بأن كان يحتمل من نفسه الوقوع في المعصية لو ابتلي بها - لا سيّما إذا كانت من سنخه - على وجه لا خوف له من ناحيتها إلّا من الله لا يكون عادلاً، وإن لم يكن فاسقاً فعلى كلّ مكلف معالجة ذلك الداء والتّفكّر والمجاهدة مع النفس حتّى يحصل له الوثوق والقطع بعدم الإقدام عند الابتلاء بمزالّ الأقدام.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّهُ فَعَلًا مُتَّصِفٌ بِالْعَدَالَةِ؛ إِذْ لَا نَقْصَ فِي مَلَكَتِهِ لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ اتِّفَاقَ غَلْبَةِ النَّفْسِ عَلَى تِلْكَ الْمَلَكََةِ لَا يَخْلُ بِهَا.

نعم، إِنَّ الْارْتِكَابَ الْفَعْلِيَّ مَخْلٌ بِالْعَدَالَةِ؛ لِأَنَّهَا الْمَلَكََةُ الْمَانِعَةُ فَعْلًا عَنِ الْفَعْلِ، فَهُوَ عِنْدَ الْارْتِكَابِ - فِيمَا سَيَأْتِي - وَإِنْ زَالَتْ عِدَالَتُهُ إِلَّا أَنَّ مَلَكَتِهِ بَاقِيَةٌ لَا تَنْقُصُ، فَهُوَ حِينَئِذٍ فِي الْحَالِ الْحَاضِرِ عَادِلٌ؛ لِأَنَّهُ حَاصِلٌ عَلَى تِلْكَ الْمَلَكََةِ مَعَ كَوْنِهَا فَعْلًا مُؤَثِّرَةً فِي التَّرْكِ وَلَا تَتَوَقَّفُ فَعْلِيَّةُ عِدَالَتِهِ عَلَى الْعِزْمِ وَالْقَطْعِ وَالْوَثُوقِ بِعَدَمِ الْارْتِكَابِ فِيمَا سَيَأْتِي.

وَأَقْصَى مَا فِيهِ أَنَّهُ فَعْلًا يَحْتَمِلُ أَنَّهُ يَخْرُجُ عَنِ الْعَدَالَةِ إِلَى الْفُسْقِ فِيمَا سَيَأْتِي، وَبِذَلِكَ لَا يَضُرُّ بِعِدَالَتِهِ الْفَعْلِيَّةِ وَلَا بِمَلَكَتِهِ.

نعم، هَذَا إِنَّمَا يَتِمُّ فِي غَيْرِ مَوَارِدِ التَّوْبَةِ، أَمَّا فِي مَوَارِدِهَا فَحَيْثُ قَدْ كَانَ الْعِزْمُ عَلَى التَّرْكِ - فِيمَا سَيَأْتِي - لَازِمًا عَلَيْهِ فَيُنْحَصِرُ أَمْرُهُ فِيمَا عَرَفْتَ مِنَ الْمَجَاهِدَةِ، لَكِنْ ذَلِكَ إِنَّمَا يَسْهَلُ فِي مَعْصِيَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ أَكْثَرَ، أَمَّا إِذَا أَرَادَ التَّوْبَةَ مِنْ جَمِيعِ الْمَعَاصِي فَأَمْرُ الْعِزْمِ فِيهِ لَا يَخْلُو مِنْ صُعُوبَةٍ، فَلَا حَظَّ وَتَأَمَّلْ.

وَأَمَّا فِي تَحْرِيرَاتِ الْأَمَلِيِّ (سَلَّمَ اللَّهُ) مِنْ أَنَّ الْمَعْتَبَرَ فِي حَقِيقَةِ التَّوْبَةِ: (هُوَ الْعِزْمُ عَلَى مَا يَقْدَرُ عَلَى تَرْكِهِ، أَمَّا مَا لَا يَقْدَرُ عَلَيْهِ فَيُمْكِنُ الْعِزْمُ عَلَى تَرْكِهَا جُمْلَةً عَلَى تَقْدِيرِ التَّمَكُّنِ مِنْ تَرْكِهَا بِأَنْ كَانَ بَانِيًا عَلَى تَرْكِ كُلِّ مَا يَقْدَرُ عَلَى تَرْكِهَا)^(١).

ففيه: إِنَّ الْقُدْرَةَ إِنْ كَانَتْ بَحْدً تَرْفَعُ التَّكْلِيفَ كَانَتْ خَارِجَةً عَمَّا نَحْنُ فِيهِ، وَإِنْ كَانَتْ مِنْ نَاحِيَةِ غَلْبَةِ النَّفْسِ، فَذَلِكَ مِمَّا يَجِبُ الْعِزْمُ عَلَى تَرْكِهِ بَعْدَ الْإِبْتِلَاءِ، وَيَكُونُ تَرْكُ الْعِزْمِ عَلَى تَرْكِهِ مَعْصِيَةً مُوجِبَةً لِلْفُسْقِ، وَمِمَّا يَكُونُ مُسْقَطًا لِلْعَدَالَةِ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَدْ ابْتَلِيَ بِهِ.

(١) لاحظ: مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ٣١٦/٥.

أما الكلام في وجوب التوبة، فالظاهر من الشيخ رحمه الله وغيره أنه مولويّ فوريّ^(١)، وهذه هي البلية العظمى والطامة الكبرى، أو رُبّما ابتلي المكلف بمعصية فيتساهل في تعجيل التوبة فتتضاعف المعصية بتأخير التوبة عن أصل المعصية، وتأخير التوبة عن معصية التأخير، وهلمّ جرّاً حتّى يكون أضعاف ما ابتلي به، وتكون تلك الذرة العصيانية أعظم من الجبال الأرضيّة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ولكن الأمليّ (سلمه الله) نقل عن شيخنا رحمه الله في تحريره في عدالة أمام الجماعة: أن الوجوب إرشاديّ؛ لما يحكم به العقل من لزوم الرجوع إلى السيّد، وبرهان ذلك أنها من معلولات الأحكام، وما هو واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا يكون إلا إرشادياً، ولا يكون قابلاً للمولويّة، ولكن ذلك قابل للتأمل^(٢).

فإنّ النظر في لزوم التوبة إن كان إلى الفعل السابق لتكون التوبة من معلولاته، فهذا بعد الارتكاب والعصيان لا أثر له في إطاعة ولا عصيان ولا يبقى من معلولاته إلا العقاب، وإن كان بالقياس إلى ما يأتي من الأفعال فلا يخفى أنّ معلولات أحكامها هي الإطاعة وهي واجبة بحكم العقل ولا مدخلية للتوبة فيها.

ومن ذلك يظهر لك: أنّ التوبة لا دخل لها بمعلولات الأحكام، بل أنّ وجوبها حكم مستقلّ، غايته أنّ ظرفه هو عصيان بعض الأحكام، فهو - أعني وجوب التوبة - أشبه شيء بالكفارة التي تجب عند الإفطار وعصيان الأمر بالصيام.

نعم، بالنسبة إلى العزم على التّرك فيما يأتي رُبّما يكون له مرتبة المعلوليّة بالنسبة إلى ما سيأتي، ولكن العزم على التّرك فيما يأتي لم يكن هو مطلوباً بنفسه، بل باعتبار كونه

(١) لاحظ: رسائل فقهية: ٥٥.

(٢) لاحظ: مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ٣١٥/٥.

لازماً للتدّم الماضي، فهو من هذه الجهة نظير ما لو اعتبرنا في الكفارة على العصيان الماضي العزم على عدم العصيان فيما يأتي، فإنّ ذلك لا يخرجّه عن كونه تكليفاً مولوياً بالنسبة إلى ما مضى من العصيان، ولا يكون تكليفاً مستقلاً بالعزم على التّرك فيما يأتي، فلاحظ وتدبّر.

[فوريّة وجوب التّوبة]

تنبيه: قد عرفت أنّ وجوب التّوبة فوريّ، ولكن لا تختصّ بوقت خاصّ إلا ما بعد الموت، فلا يبقى لها حينئذٍ مورد، وأمّا قبيل الموت وفي حال الاحتضار واليأس من الرّجوع فلا يترتّب على البحث في قبولها في ذلك الحال أثر فقهيّ.

ولأجل ذلك لم يتعرّض أغلب الفقهاء لها من هذه النّاحية، فلا يكون البحث فيها من هذه النّاحية إلا من مباحث علم الكلام، وأنها هل تقبل في ذلك الحال فتسقط العقاب؟ أو أنّ حالها في ذلك الحال حالها فيما بعد الموت في عدم إسقاط العقاب؟ وقد تعرّض لذلك المفسّرون في شرح قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ إلخ^(١).

كما أنّه قد تعرّض له السيّد عليّ خان تيّذ في كتابه رياض السّالّكين في شرح الصّحيفة السّجّاديّة في الرّوضة الحاديّة والثلاثين في شرح دعائه عليه السلام في التّوبة، فقال في أثناء شرحه لذلك الدّعاء: (الخامسة: قال شيخنا البهائيّ في شرح الأربعين: العزم على عدم العود إلى الذّنْب فيما بقي من العمر لا بُدّ منه في التّوبة.

وهل إمكان صدوره منه في بقية العمر شرط، حتى لو زنى ثمّ جبّ وعزم على أن

لا يعود إلى الزنا على تقدير قدرته عليه لم تصح توبته، أم ليس بشرط فتصح؟ الأكثر على الثاني، بل نقل بعض المتكلمين إجماع السلف عليه.

وأولى من هذا بصحة التوبة من تاب في مرض مخوف غلب على ظنه الموت فيه، أما التوبة عند حضور الموت وتيقن الفوت وهو المعبر عنه بالمعينة فقد انعقد الإجماع على عدم صحتها، ونطق بذلك القرآن العزيز، قال سبحانه: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾.

وفي الحديث عن النبي ﷺ: إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر، والغرغرة: تردد الماء وغيره من الأجسام المائعة في الحلق، والمراد تردد الروح وقت النزاع.

وقد روى محدثو الإمامية عن أئمة أهل البيت عليه السلام أحاديث متكررة في أنه لا تقبل التوبة عند حضور الموت وظهور علاماته ومشاهدة أهواله.

وربما علل ذلك بأن الإيذان برهاني، ومشاهدة تلك العلامات والأهوال في ذلك الوقت نصير الأمر عياناً فيسقط التكليف، كما أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقطت التكاليف عنهم.

قال بعض المفسرين: (ومن لطف الله تعالى بالعباد أن أمر قابض الأرواح بالابتداء في نزاعها من أصابع الرّجلين، ثم تصعد شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى الصدر، ثم تنتهي إلى الحلق، ليتمكن في هذه المهلة من الإقبال على الله تعالى، والوصية، والتوبة ما لم يعاين، والاستحلال، وذكر الله سبحانه، فتخرج روحه وذكر الله على لسانه، فيرجى بذلك حسن خاتمته، رزقنا الله ذلك بمنه وكرمه^(١)، انتهى.

وإن شئت فراجع البحث الرابع من الأبحاث التي ذكرها مقدّمة لشرح الدّعاء المذكور^(١) وراجع مرآة الكمال للمرحوم المامقاني تتلّ صفحة (١٨٤)^(٢).

[كلام الشّيخ المفيد رحمه الله في التّوبة]

قال المفيد في كتابه أوائل المقالات: أقول في التّوبة بما قد قدّمت ذكره عن جماعة الإماميّة، ومن بعد ذلك: أنّها مقبولة من كلّ عاص ما لم ييأس من الحياة قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾، وقوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ ولست أعلم بين أهل [العلم]^(٣) كافّة في هذا الباب اختلافاً^(٤).

(١) المصدر السابق: ٤ / ٤٢٤.

(٢) لاحظ: مرآة الكمال: ٢ / ١٥٥، وما بعدها.

(٣) ما بين المعقوفين من المصدر.

(٤) موسوعة الشّيخ المفيد، أوائل المقالات: ٤ / ٨٥.

المصادر والمراجع

القران الكريم.

١. أجدود التقريرات، الميرزا محمد حسين الغروي النائيني تذکره (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف: السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣هـ) طبعة صاحب الأمر - قم المقدسة، (١٤٣٠هـ).
٢. الاحتجاج، الشيخ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي رحمته (ت ٦٢٠هـ)، تعليق: السيد محمد باقر الخراسان، مؤسسة النعمان - النجف الأشرف.
٣. أصول الفقه، الشيخ حسين ابن الشيخ علي الحلي تذکره (ت ١٣٩٤هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، (١٤٣٣هـ).
٤. أعيان الشيعة، السيد محسن بن عبد الكريم الأمين رحمته (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق: حسن الأمين، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (١٣٦٥هـ).
٥. بحار الأنوار، العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي الأصفهاني تذکره (ت ١١١٠هـ) نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٤٠٣هـ).
٦. بحوث في الأصول، الشيخ محمد حسين الأصفهاني الكمباني تذکره (ت ١٣٦٦هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة (١٤١٦هـ).
٧. بدائع الأفكار، الشيخ آغا ضياء العراقي تذکره (ت ١٣٦١هـ) تقرير الميرزا هاشم الآملي، المطبعة العلمية، النجف الأشرف.
٨. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: عذّة من الفضلاء، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهداية بالأوفست عن طبعة الكويت، (١٤٠٩هـ).
٩. التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن المعروف بالشيخ

الطَّوسِيّ نَدْوَى (ت ١٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العامليّ، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ بالأوفست عن طبعة النّجف الأشرف.

١٠. تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمّد بن جزي (ت ٧٤١هـ)، المطبعة الأديّة، مصر.

١١. التّقليد في الشّريعة الإسلاميّة، السيّد عزّ الدين بحر العلوم رحمته (ت ١٣١١هـ)، مطبعة الدّيوان - بغداد، الطّبعة الرّابعة، (١٤١٠هـ).

١٢. تهذيب الأحكام، شيخ الطّائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطّوسيّ نَدْوَى (ت ١٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، نشر دار الكتب الإسلاميّة، طهران، (١٣٩٠هـ).

١٣. توضيح الرّشاد في تاريخ حصر الاجتهاد، الشيخ محمّد محسن المعروف بـ(آغا بزرك) الطّهرانيّ نَدْوَى (ت ١٣٨٩هـ)، تحقيق محمّد عليّ الأنصاريّ، منشورات مؤسّسة الإمام المهديّ، مطبعة الحّيّام، (١٤٠١هـ).

١٤. جامع السّعادات: الشيخ محمّد مهدي التّراقي نَدْوَى (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق السيّد محمّد كلانتر رحمته، مطبعة الآداب، النّجف الأشرف (١٣٨٧هـ).

١٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمّد حسن النّجفيّ نَدْوَى (ت ١٢٦٦هـ)، حقّقه وعلّق عليه الشيخ عباس القوجانيّ، دار الكتب الإسلاميّة.

١٦. حاشية على الكفاية، الشيخ محمّد عليّ القميّ الحائريّ، (ت ١٣٧٨هـ)، نشر المرتضويّ، النّجف الأشرف (١٣٤٦هـ).

١٧. درر الفوائد، الشيخ عبد الكريم الحائريّ اليزديّ نَدْوَى (ت ١٣٥٥هـ)، تعليق: الشيخ الأراكيّ، تحقيق: الشيخ محمّد مؤمن القميّ، الطّبعة الخامسة، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٨. دليل العروة الوثقى، الشيخ حسين ابن الشيخ علي الحلّي تفتت (ت ١٣٩٤هـ)،
تأليف: الشيخ حسن سعيد الطهراني، مطبعة النجف، (١٣٧٩هـ).
١٩. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشيخ محمد بن مكّي العاملي (ت ٧٨٦هـ)
المعروف بـ(الشهيد الأول)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم
المقدّسة، (١٤١٩هـ).
٢٠. رجال النجاشي، (فهرس أسماء مصنفي الشيعة)، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد
النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق السيّد موسى الشّيري الزّنجاني، الطّبعة الأولى، قم
المقدّسة، مؤسسة النّشر الإسلامي، (١٤٠٧هـ).
٢١. رسائل الاجتهاد والتقليد (مخطوط)، الميرزا محمد حسين الغرويّ النائيني تفتت
(ت ١٣٥٥هـ)، تأليف الشيخ حسين الحلّي تفتت.
٢٢. رسائل الكلبيكاني، السيّد جمال الدين الموسويّ الكلبيكاني تفتت (ت ١٣٧٧هـ)،
المطبعة الحيدريّة، النّجف الأشرف (١٣٧٠هـ).
٢٣. رسائل فقهية، الشيخ مرتضى محمد أمين الأنصاريّ (ت ١٢٨١هـ) المعروف
بـ(الشيخ الأعظم)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر
الإسلامي، (١٤٣٢هـ).
٢٤. روضة المتقين، الشيخ محمد تقي المجلسي تفتت (ت ١٠٧٠هـ)، نشر: بنياد فرهنگ
إسلامي، إيران - قم.
٢٥. الصّحاح في اللّغة، إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ، (ت ٣٩٣هـ)، دار العلم
للملايين - بيروت، تحقيق: أحمد العطار.
٢٦. العروة الوثقى، السيّد محمد كاظم اليزدي تفتت (ت ١٣٣٧هـ)، تعليقة السيّد عليّ
الحسيني السيستاني رحمته الله، منشورات دار المؤرخ - بيروت، (١٤٣٦هـ).

٢٧. العروة الوثقى، السيّد محمد كاظم اليزديّ تئذ (ت ١٣٣٧هـ)، مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة (١٤٢٣هـ).

٢٨. عيون المعجزات، الشّيخ حسين بن عبد الوهاب (ق ٥ هـ)، منشورات الشريف الرضويّ تئذ، قم (١٤١٤ هـ).

٢٩. فرائد الأصول: الشّيخ مرتضى محمد أمين الأنصاريّ (ت ١٢٨١هـ) المعروف بـ(الشّيخ الأعظم)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشّيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلاميّ (١٤٣٢هـ).

٣٠. الفروع من فقه أهل البيت، الشّيخ مصطفى الهرنديّ (دام ظلّه)، المقرّر: السيّد حسن بحر العلوم، دار الكوكب، بيروت، (١٤٣٢هـ).

٣١. فقه الشيعة (الاجتهاد والتقليد)، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣ هـ)، تقرير السيّد محمد مهدي الخلخالي، مطبعة نور، قم المقدّسة (١٤٢٩ هـ).

٣٢. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشّيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهرانيّ الأصفهانيّ الحائريّ تئذ، الناشر: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ، قم المشرفة.

٣٣. فوائد الأصول، الميرزا محمد حسين الغروي النائينيّ تئذ (ت ١٣٥٥هـ)، تأليف الشّيخ محمد عليّ الكاظميّ (ت ١٣٦٥هـ)، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، (١٤١٤ هـ).

٣٤. القاموس المحيط والقاوس الوسيط، أبو طاهر مجدّ الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٤٠٧هـ).

٣٥. قسأت مشرقة (مخطوط)، الشّرخ مصطفى الحاج يوسف أبو الطّابوق.
٣٦. القرآن والعقيدة: السّيد مسلم حمود الحسينى الحلّى (ت ١٤٠١هـ)، تحقيق: الشّرخ فارس الحسون، مؤسّسة مدين للطباعة والنّشر - قم المقدّسة، (١٤٢٣هـ).
٣٧. القوانين المحكّمة في الأصول المتقنة، الشّرخ أبو القاسم بن محمّد حسن بن نظر الجيلانيّ القمّيّ، (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق: السّيد رضا حسين صبح، نشر دار المحجّة، بيروت، (١٤٣١هـ).
٣٨. كتاب الطّهارة، الشّرخ مرتضى محمّد أمين الأنصاريّ (ت ١٢٨١هـ) المعروف بـ(الشّرخ الأعظم)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشّرخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامىّ (١٤٢٨هـ).
٣٩. كفاية الأصول، الشّرخ محمّد كاظم الآخوند الخراسانيّ تفتت، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التّراث، قم المقدّسة (١٤١٧هـ).
٤٠. مجلّة دراسات علمية، مجلّة تعنى بالأبحاث التخصّصية في الحوزة العلمية في النّجف الأشرف، طبع دار الكفيل، الأعداد: ٦، ٧، ١٣.
٤١. مجمع البحرين، الشّرخ فخر الدّين الطّريحيّ (ت ١٠٨٥هـ)، مكتب نشر الثّقافة الإسلاميّة، تحقيق: أحمد الحسينى الأشكوريّ.
٤٢. مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطّبرسيّ (ت ٥٤٨هـ) مؤسّسة الأعلميّ، بيروت - لبنان (١٤١٥هـ).
٤٣. مختلف الشيعة في أحكام الشّريعة، الشّرخ حسن بن يوسف بن المطهر تفتت (ت ٧٢٦هـ) المعروف بـ(العلامة الحلّيّ)، مؤسّسة النشر الإسلامىّ، قم (١٤١٢هـ).
٤٤. مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال، الشّرخ عبد الله المامقانيّ تفتت (ت ١٣٥١هـ)، تحقيق: الشّرخ محيى الدّين المامقانيّ، نشر: دليل ما، قم المقدّسة

(١٤٢٤هـ).

٤٥. مستدرک الوسائل، الميرزا حسين بن محمد تقيّ النوريّ الطبرسيّ تذكّر، (ت ١٣٢٠هـ)، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة.

٤٦. مستمسك العروة الوثقى: السيّد محسن الطباطبائيّ الحكيم (ت ١٣٩٠هـ)، الطّبعة الرّابعة، مطبعة الآداب، النّجف الأشرف (١٣٩١هـ).

٤٧. مصباح الفقاهة، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي تذكّر (ت ١٤١٣هـ) (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، تقرير الشّيخ محمّد عليّ التوحيدى، نشر: مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي (١٤٢٦هـ).

٤٨. مصباح الفقيه، الشّيخ آغا رضا بن محمّد هادي الهمدانيّ تذكّر (ت ١٣٢٢هـ)، المؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث، قم المقدّسة (١٤١٧هـ).

٤٩. المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، أحمد بن محمّد بن عليّ الفيّوميّ (ت ٧٧٠هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت (١٣٩٨هـ).

٥٠. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، الشّيخ محمّد تقيّ الآملي (ت ١٣٩١هـ) نشر: مؤسّسة التّاريخ العربيّ، بيروت (١٤٣٢هـ).

٥١. مطارح الأنظار، الشّيخ مرتضى محمّد أمين الأنصاريّ (ت ١٢٨١هـ) المعروف بـ(الشّيخ الأعظم)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشّيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلاميّ (١٤٣٢هـ).

٥٢. مقالات الأصول، الشّيخ آقا ضياء العراقيّ تذكّر (١٣٦١هـ)، تحقيق: الشّيخ محسن العراقيّ، السيّد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلاميّ، الطّبعة الأولى، مطبعة باقري، قم المقدّسة (١٤١٤هـ).

٥٣. المكاسب، الشّيخ مرتضى محمّد أمين الأنصاريّ تذكّر (ت ١٢٨١هـ) المعروف

بـ(الشيخ الأعظم)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي (١٤٣٢هـ).

٥٤. من لا يحضره الفقيه، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي تئذ (ت ٣٨١هـ) المعروف بـ(الشيخ الصدوق)، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم المقدّسة.

٥٥. منهاج الصّالحين، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي تئذ (ت ١٤١٣هـ)، نشر مدينة العلم، قم المقدّسة (١٤١٠هـ).

٥٦. موسوعة ابن إدريس الحلّي، الشيخ محمد ابن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: السيّد محمد مهدي السيّد حسن الموسوي الخرسان رحمته الله، نشر مكتبة الرّوضة الحيدريّة، النّجف الأشرف (١٤٢٩هـ).

٥٧. موسوعة طبقات الفقهاء، اللّجنة العلميّة في مؤسّسة الإمام الصّادق عليه السلام، إشراف: الشيخ جعفر السّبحاني، اعتماد، قم (١٤١٨هـ).

٥٨. نهاية الدّراية، الشيخ محمد حسين الغرويّ الأصفهاني تئذ (ت ١٣٦١هـ)، تحقيق: مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث، قم المقدّسة (١٤١٤هـ).

٥٩. النّهاية في غريب الحديث والأثر، مجدّ الدّين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزّاويّ، محمود محمد الطناحي، مؤسّسة إسماعيليان، قم المقدّسة.

٦٠. نهج البلاغة، الثّريّف أبو الحسن محمد بن الحسن الرّضويّ (ت ٤٠٦هـ)، شرح الدّكتور صبحي الصّالح، نشر دار أنوار الهدى - بيروت (١٤٢٧هـ).

٦١. هداية الطّالب إلى أسرار المكاسب: الميرزا فتّاح الشّهيدّي التّبريزي (ت ١٣٧٢هـ)، مؤسّسة الفقه للطّباعة والنّشر (١٤٢٨هـ).

٦٢. هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الرازيّ النّجفيّ الأصفهاني تئذ (ت

١٢٤٨هـ) تقديم: الشيخ مهدي مجد الإسلام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لجامعة المدرّسين بقم المشرفة.

٦٣. الوافي، الشيخ محمد محسن الشهير بالفيض الكاشاني (ت ١٠٩٢هـ)، مكتبة
الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، أصفهان (١٤٠٦هـ).

٦٤. وسائل الشيعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي رحمته الله (ت ١١٠٤هـ)، مؤسسة
آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة.

٦٥. وسيلة النجاة، الميرزا محمد حسين الغروي النائيني رحمته الله (ت ١٣٥٥هـ)، تعليق:
الشيخ جعفر الغروي النائيني رحمته الله، نشر: دار التفسير - قم، مطبعة الوفاء
(١٣٣٩هـ).

٦٦. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، السيّد أبو الحسن الأصفهاني رحمته الله،
(ت ١٣٦٥هـ)، تقرير: الميرزا حسن السيادي السبزواري رحمته الله، والشيخ محمد
حسين الكلّباسي رحمته الله، نشر مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة (١٤٣١هـ).

الفهارس

فهرس الآيات الكريمة

الصفحة

الآية الكريمة

٥٧

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

١٤٨

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ

٥٠

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

٢٢٧، ٨٣

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

١٥٨

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ

٢٤١

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

٢٢٦، ٨٣

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ

٢٥٦

أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ

١٢٨

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً

٢٥٠

وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا

٢٩

قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا

٨٣

يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ

٢٢٧

يُعْرِفُ الْمَجْرُمُونَ بَيْسِمَاهُمْ فَيُقْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَفْدَامِ

فهرس الأحاديث الشريفة

الصفحة	الحديث الشريف
١٢٤	اجلس وأفت الناس في المسجد...
١٢٤	أخذ منه معالم ديني...
١٦٠-١٦١، ١٦٢، ١٦٦،	أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم...
١٦٨	
١٦٦، ١٦٢	اعتمدا في دينكما على كل مسنّ في حبنّا...
١٧٣، ١٥٢، ١٤٨	إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به ...
٢٣٥، ٢٣٤، ٢٣٣، ٢٢٨، ٢٢٥	أن تعرفوه بالستر والعفاف...
٢٥١	إن كان الندم من الذنب توبة فأنا أندم النادمين...
٤٢	أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا...
٢٥١	بأنه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار...
٢٤٥، ٢٤٣، ٢٢٨، ٢٢٥	بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل....
٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٠	تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات
	ذلك إلى أمير المؤمنين مخاطبًا به المنصور إن أفطرت
١٤٦	أفطرنا وإن صمّت صمنا
٣٣	رفع عن أمتي ما لا يعلمون...

عليك [] فإنه [] من أبي كثيراً...

١٢٤

فإذا حَكَمَ بِحُكْمِنَا...

٧٦، ٧٥، ٧٣

كفى بالندم توبة...

٢٥١

لا جرمَ لقد قَلَدْتُهُمْ رِبْقَتَهَا، وحملتهم أوقتها

١٠٦

ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي ...

١٢٤

وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا...

٢٠٣، ١٦٥، ١٦١

وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْعُلَمَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ

١٢٤، ١٦١، ١٦٦، ٢٠٣

فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ...

هذا يعرف من كتاب الله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

٨٦

مِنْ حَرَجٍ﴾

ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا...

٧٦

يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غدا بين يديه...

١٥٢، ١٤٥

يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله...

٤١-٤٢

فهرس المحتويات

٧	مقدّمة الناشر
٩	مقدّمة التّحقيق
٢٧	مقدّمة في بيان ما على المجتهد في استنباط الأحكام
٢٨	أعمال المجتهد منحصرة بأربعة أمور
٢٩	الأول: الكلام في الإمارات
٣١	الثاني: الكلام في الأصول الإحرازيّة
٣١	الثالث: الكلام في الأصول الشرعيّة غير الإحرازيّة
٣٣	الرابع: الكلام في الأصول غير الإحرازيّة العقليّة
٣٧	رجوع المقلّد إلى المجتهد في فقدان الأمانة، لا في الحكم الشرعيّ أو العقليّ
٤٠	شرح كلام صاحب الكفاية تتّكّل في المقام ودفع إشكال المحقّق الأصفهانيّ تتّكّل عليه
	دفع ما أورده المحقّق الأصفهانيّ تتّكّل على صاحب الكفاية تتّكّل من حجّة ظن المجتهد في
٤٤	حقّ الغير
	إشكال صاحب الكفاية تتّكّل في أنّ رجوع العامّي إلى المجتهد الفاقد للأمانة المعتبرة من
٤٦	الرجوع إلى الجاهل وجوابه
٥١	تفصيل البحث في الاجتهاد والتّقليد
٥١	انحصار أدلّة الأحكام الشرعيّة بأربعة
٥٣	عموم حجّة الكتاب والسّنة لعامة المكلفين
٥٣	الأدلة ثلاثة هي الكتاب والسّنة وفتوى المجتهد

- مراتب ما يحصل عليه المجتهد ٥٤
- اتفاق المحدثين والمجتهدين على وجوب الاجتهاد ٥٧
- الجمع بين كلمات القائلين بالانسداد ٥٨
- عموم حجّة الظنّ العقلاني للمجتهد والعامّي ولوازم ذلك ٦٠
- صحّة تقليد العامّي للقائل بالانسداد ٦٣
- تامة مقدّمات الانسداد بالنسبة للفقهاء ٦٣
- ملاك شمول حجّة الظنّ للتكاليف غير الإلزاميّة ٦٤
- انحصار الحجّة بظنّ المجتهد ٦٥
- إشكال تأثير العلم الإجماليّ في أحكام المجتهد نفسه، لا أحكام غيره ٦٦
- إشكال شمول حجّة هذا الظنّ للأحكام غير الإلزاميّة ٦٦
- الإشكال في أنّ جواز الإخبار بالواقع لا يتبع الواقع ٦٧
- على تقدير تبعض الاحتياط: العامّي يقلّد المجتهد في كلّ مقدّمات الانسداد ٧٠
- الكلام في حجّة حكم المجتهد ٧٢
- تجدّد النظر في ابتناء ما ذكر على انحصار موارد الحكم بموارد العلم بالحكم الواقعيّ ٧٧
- موارد احتياط المجتهد التي يجوز الرجوع فيها إلى غيره ٧٨
- فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزّئ ٨٢
- كلام صاحب الكفاية تثنّى في إمكان التّجزّئ ومناقشته ٨٢
- كلام المحقّق العراقيّ تثنّى في التّجزّئ ومناقشته ٨٥
- كلام الميرزا النائينيّ تثنّى بإمكان التّجزّئ ٨٦
- كلام المصنّف تثنّى في استحالة التّجزّئ ٨٦

٢٧٧.....	الشيخ حسين الحليّ رحمه الله
٨٨.....	المأخوذ في حجّة الفتوى ونفوذ القضاء
٨٩.....	خلاصة في بيان أدلة التقليد
٩٠.....	عدم معقوليّة التجزئ في ملكة الاجتهاد
٩٢.....	فصل: في تبدل الرأي
٩٣.....	مسائل في تبدل رأي المجتهد
٩٦.....	تنبيهات
٩٦.....	الأول: بيان تفصيل صاحب الفصول رحمه الله في الإجزاء في المسألة الأولى وجوابه
٩٩.....	الثاني: كلام صاحب العروة رحمه الله في الإجزاء وعدم وجوب الإعادة ومناقشته
١٠١.....	الثالث: تفصيل الميرزا النائيني رحمه الله في الاجتزاء بين العبادات والمعاملات ومناقشته ..
١٠٢.....	الرابع: عدم وجوب الإعادة مع الرجوع إلى من يقول بالبطلان يبتني على أمرين
١٠٤.....	فصل في التقليد
١٠٦.....	تنقيح معنى التقليد
١١٠.....	فصل: في جواز التقليد أو وجوبه
١١٠.....	توضيح المراد بكون وجوب التقليد بديهاً جبلياً فطرياً
١١٥.....	بيان ما تتوقف عليه فطرية وجوب التقليد
١١٦.....	انحصار طريق العلم بالأحكام بثلاثة طرق
١١٨.....	بعد انسداد الاجتهاد والاحتياط يحكم العقل بتعين التقليد
١٢١.....	التقليد يجوز فيه التقليد
١٢٣.....	مراتب التقليد
١٢٤.....	الأدلة السمعية على وجوب التقليد

- ١٢٦ كلام الشيخ الطبرسي تذ في تفسير آية النفر
- ١٢٧ تعلية الشيخ أبو الحسن الشعرائي رحمته على آية النفر
- ١٢٧ كلام الشيخ الأنصاري تذ في الاستدلال بآية النفر
- ١٢٩ وجوب التقليد على العامي ينتهي إلى العقل
- بيان المراد من الظن والوجه في تقديم التقليد على الظنون في المقام دون مقام دليل
- ١٣٣ الانسداد
- ١٣٤ كلام المحقق الأصفهاني تذ في المقام ومناقشته
- ١٣٥ تقريب آخر للدافع لدى العامي على التقليد
- ١٤٠ هل لزوم تقليد الأعلّم من قبيل الدوران بين التعيين والتّخير
- ١٤٥ اختصاص الحجّة بفتوى الأعلّم
- ١٤٧ الأدلة التي أضافها الشيخ الأعظم الأنصاري تذ في المقام
- ١٤٩ الأدلة الأخرى على تقليد الأعلّم
- ١٥٠ أدلة القائلين بالتّخير ومناقشتها
- ١٦٣ خلاصة الكلام في تقديم قول الأعلّم على غيره
- ١٦٥ كلام الشيخ الأنصاري تذ في الاستدلال بالإطلاقات
- ١٧٠ تأمل المصنّف تذ في كلام الشيخ الأنصاري تذ
- ١٧٢ كلام صاحب العروة تذ في عدم جواز العمل بفتوى المفضول
- ١٧٣ خلاصة أدلة التقليد وتقليد الأعلّم
- ١٧٩ بيان المراد من الأعلميّة والميزان فيها
- ١٧٩ وجوب اختيار الأعلّم

٢٧٩.....	الشيخ حسين الحليّ رحمه الله
١٨٠.....	الصور المحتملة عند تعدّد المجتهدين
١٨١.....	تفصيل الشيخ النائينيّ رحمه الله بين ما تعمّ به البلوى وما لا تعمّ
١٨٦.....	فصل: في اشتراط الحياة في المفتي في التقليد الابتدائيّ، والتقليد الاستمراريّ
١٨٨.....	استلزام الأعلميّة للحياة
١٩٠.....	حدود الأخذ بقاعدة القدر المتيقّن في تقليد الميّت الأعلّم
١٩٠.....	حلّ الإشكال بطريق الحكومة ومناقشتها
١٩٢.....	أدلة جواز تقليد الميّت ابتداءً ومناقشتها
١٩٧.....	الشكّ في بقاء الحكم الكلّيّ في القضية الحقيقيّة
١٩٩.....	إشكال التعارض بين الاستصحاب التعليقيّ والتّنجيزيّ في المقام وجوابه
٢٠٠.....	تنقيح كون الاستصحاب هنا من قبيل الاستصحاب التعليقيّ
٢٠٤.....	التّسوية بين الشّخص المتجدّد والواقعة المتجدّدة في غاية الإشكال
٢٠٨.....	استصحاب جواز التّقليد وجوابه
٢١٤.....	تجدّد نظر المصنّف رحمه الله في المقام
٢١٧.....	كلام المحقّق العراقيّ رحمه الله في التّمسك بالاستصحاب للبقاء ومناقشته
٢١٨.....	فصل: فيما يقع فيه التّقليد
٢١٩.....	فصل: يشترط في المجتهد العدالة
٢٢١.....	هل تزول الملكة بارتكاب المعصية؟ أم أنّها باقية ولكنها غير مؤثّرة؟
٢٢٢.....	جواب الشيخ الأنصاريّ رحمه الله عن ذلك
٢٢٥.....	دليل المشهور
٢٢٧.....	تقريب دلالة رواية ابن أبي يعفور

٢٣٢ دليل تعريف العدالة بحسن الظاهر أو الكفّ أو التّرك ومناقشته
٢٤٢ بيان طريق رواية ابن أبي يعفور
٢٤٧ فصل: في منافيات المروّة، وهل يعتبر عدمها في العدالة؟
٢٤٩ فصل: في انقسام المعصية إلى كبيرة وصغيرة
٢٥٠ الأخبار في الكبائر والصغائر
٢٥١ خاتمة في التّوبة
٢٥٦ فوريّة وجوب التّوبة
٢٥٨ كلام الشّيخ المفيد <small>رحمته</small> في التّوبة
٢٥٩ المصادر المراجع
٢٦٩ الفهارس
٢٧١ فهرس الآيات الكريمة
٢٧٣ فهرس الروايات الشّريفة
٢٧٥ فهرس المحتويات