



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	لثالى الاصول القسم الثانى فى مباحث الاصول العمليه المجلد ١٠
١٠	اشاره
١٠	اشاره
١٥	الأمر العاشر: البحث عن الأصل عند تعارض الأدله
٢٥	الثمره المترتبه على ثبوت الأصل فى المقام
٣١	نقد كلام المحقق الخوئى حول التعارض
٣٢	حكم تعارض الدليلين فى مدلولهما الالتزامى
٤٠	حكم تعارض الأدله بمقتضى الآيات والأخبار
٤٣	حكم الخبرين المتعارضين بناءً على القول بالسببته
٤٤	أقسام التسبب
٤٩	مقتضى الأصل الثانوى فى تعارض الأدله
٥٢	الأخبار الوارده فى تعارض الأدله
٥٤	مدلول الأخبار الداله على التخيير
٦٦	مدلول الأخبار العلاجيّه
٦٩	الأخبار الداله على التوقف عند التعارض
٧١	كيفيته الجمع بين الأخبار الداله على التخيير مع الداله على التوقف
٧٧	فروع باب التخيير
٨٥	وظيفه المجتهد فى موارد التخيير
٨٧	تخيير المجتهد بدوى أم استمرارى
٩٠	امكان استصحاب التخيير وعدمه
١٠٠	شروط الترجيح فى الخبرين المتعارضين
١٠٢	تعيين الأصل عند الشك فى التعيين والتخيير
١٠٣	مناقشه المحقق الخمينى

١١١	الأخبار العلاجية
١١٩	الشهرة وأقسامها
١٢١	أثر الشهرة في تعارض الأخبار
١٢٢	مدلول الشهرة في الرواية المقبولة
١٤٨	الترجيح بمخالفه العامه
١٤٩	تنبيهات باب الترجيح
١٥٧	جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه وعدمه
١٦٣	بيان موارد أخبار التعارض
١٦٧	رأى المحقق الخوئى في إعمال المرجحات
١٧١	خاتمة في الاجتهاد والتقليد
١٧٣	البحث عن معنى الاجتهاد
١٨٦	البحث عن حكم الاجتهاد
١٩٠	البحث عن عنوان الوجوب
١٩٥	ثبوت الطريقيه وعدمه
١٩٧	بيان المحقق الخوئى في نفي الوجوب الطريقي
٢٠٢	البحث عن حقيقه حكم الاجتهاد
٢٠٣	حكم المجتهد بالنسبه إلى أعمال نفسه
٢١٢	أدلّه جواز التقليد
٢٢٠	حكم الاجتهاد بالنسبه إلى عمل الغير
٢٢٣	حكم المجتهد بالمعنى الثانى
٢٢٥	نفوذ حكم المجتهد بالمعنى الثانى فى القضاء
٢٢٧	حكم الاجتهاد عن الطرق غير المتعارفه
٢٢٨	أقسام المجتهدين
٢٣١	الأثار المترتبه على وجود المجتهد
٢٣٥	نظريته المحقق الأصفهاني
٢٤٣	شرط رجوع المقلد إلى حكم المجتهد

- ٢٤٥ جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي
- ٢٤٦ الحكم القضائي الصادر من المجتهد المطلق
- ٢٥٣ الكلام في الاجتهاد والمجتهد المتجزّي
- ٢٥٦ استعراض أدلّه المانعين
- ٢٥٩ جواز عمل المتجزّي برأيه وعدمه
- ٢٦١ حكم المتجزّي الانسدادي
- ٢٦٤ جواز رجوع العامى إلى المتجزّي وعدمه
- ٢٦٨ نفوذ قضاء المتجزّي وحكومته
- ٢٧١ فصل: بيان شرائط الاجتهاد
- ٢٧٣ المقدر الواجب من معرفه العلوم
- ٢٧٦ فصل: بيان حال الاجتهاد من حيث التخطيط والتصويب
- ٢٧٨ تحرير محلّ النزاع في التصويب الشرعى
- ٢٨٣ فصل: في حكم تبدل اجتهاد المجتهد بالنسبه إلى الأعمال
- ٢٩٦ مناقشه المحقق الاصفهاني في دليل الاجزاء
- ٣٠١ دليل القول بالاجزاء المطلق حتى بعد تبدل الرأى
- ٣٠٥ تنبيهات تبدل رأى المجتهد
- ٣١١ البحث عن التقليد
- ٣١٣ معنى التقليد لغه
- ٣١٧ معنى التقليد اصطلاحاً
- ٣٢١ حكم تقليد العامى
- ٣٣٠ دلالة آيه نفر على وجوب التقليد
- ٣٤٠ دلالة آيه السؤال على وجوب التقليد
- ٣٤٤ دلالة الأخبار على وجوب التقليد
- ٣٤٢ أدلّه القائلين بحرمه التقليد
- ٣٧١ فصل: بيان وجوب تقليد الأعلّم
- ٣٧٣ صور التقليد مع تعدّد المقلّد

٣٧٧	حكم اتفاق الفتوى مع اختلاف مراتب الفضل
٣٧٨	حكم الاختلاف في العلم والفتوى
٣٨٢	حكم الشك في اختلاف المراتب والفتوى
٣٨٣	حكم تقليد القادر على تحديد الأعلم
٣٩٢	دليل العسر والجرح
٣٩٥	دليل السيره
٣٩٦	أدله عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم
٤٠٨	صور اختلاف مراتب المجتهدين
٤١٤	تنبيهات باب التقليد
٤٢٠	فصل: اشتراط الحياه في المفتى
٤٢٧	حكم تقليد الميت بمقتضى الأدله النقليه
٤٢٩	حكم تقليد الميت بمقتضى الأخبار
٤٣١	حكم تقليد الميت بمقتضى دليل الانسداد
٤٣٢	حكم البقاء على تقليد الميت استدامه
٤٤٠	امكان جريان الاستصحاب في تقليد الميت وعدمه
٤٤٢	جواز الاستمرار في تقليد الميت
٤٧٥	بقاء الرأى بعد الموت وعدمه
٤٧٨	اشتراط موافقه فتوى الميت للحجى
٤٨٠	اشتراط العمل بفتوى الميت
٤٨٧	جواز العدول من مجتهد حتى إلى آخر
٤٩٥	حكم سائر صور العدول
٥٠٠	استصحاب الحجيه التخييريّه
٥٠٤	حكم المجتهد الميت بالبقاء على تقليده وعدمه
٥٢٣	حكم التقليدات المتعاقبه
٥٢٩	حكم الاعمال السابقه بمقتضى التقليد المتأخر
٥٣٤	ما استدللّ به على الإجزاء

٥٥١ حكم اختلاف المتبايعان لاختلاف الفتوى

٥٥٥ البحث عن محلّ التقليد ومورده

٥٧١ فهرس الموضوعات

٥٧٩ تعريف مركز

ثالثی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه المجلد ۱۰

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثالثی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه / تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج. ۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثالثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثالثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۹۷۸/۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

اشاره

تألیف:

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمد على العلوى الكركانى الحسينى دام ظلّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر العاشر: البحث عن الأصل عند تعارض الأدلة

وكان البحث في الأمر السابق عن الدليلين المتعارضين أو أزيد، اللذين كان لأحدهما مزيّة في الدلالة، تقتضى الجمع العرفي بينهما كالنص والظاهر والأظهر والظاهر، والآن البحث عن الدليلين المتعارضين اللذين لم يكن لأحدهما مزيّة في الدلالة، بل كانا متكافئين في الدلالة، ويقع البحث من وجهين:

تاره: من حيث ما يقتضيه الأصل الأوّل في المتعارضين، وأنّ الدليل الدالّ بعمومه على الحجّيه هل مقتضاه التساقط وفرضها كأن لم يكونا، أو التخيير؟

وأخرى: في بيان حكمهما بالنظر إلى ما يستفاد من الأخبار العلاجية من الترجيح أو التخيير.

وعليه فالكلام حينئذٍ يقع في مقامين:

المقام الأول: في بيان ما تقتضيه القاعده العقلية أو العقلائيه فيهما مع الغضّ عن دلاله الأخبار العلاجية.

المقام الثانى: ما تقتضيه الأخبار العلاجية الواردة فى الخبرين المتكافئين.

والبحث فى المقام الأول:

تاره: نبحت بناءً على القول بالطريقه فى حجته الأمارات كما هو الحق والمختار.

وأخرى: نبحت بناءً على القول بالسبب والموضوعيه.

أقول: قبل الورود فى بيان هذين الفردين من الطريقه والسبب، لابد من ذكر مورد البحث والكلام فى الدليلين المتعارضين حتى يتضح المقصود فى المقام، فنقول: إن تحقيق الكلام هنا يقتضى أن نقول إن التنافى بين الخبرين أو أزيد:

١- قد يكون من جهه العلم الاجمالى بكذب مضمون أحد الخبرين للواقع:

سواء كان التنافى بينهما بالتناقض بالوجوب وعدمه، أو بالحرمة وعدمها وأمثال ذلك، أو بالتضاد بأن يكون أحدهما دالاً على الوجوب والآخر على الاستحباب فى موضوع واحد، مثل صلاه الجمعة.

وسواء كان التنافى بينهما بالذات كالمتناقضين والمتضادين فى موضوع واحد، أو بالعرض مثل ما لو دل أحدهما بوجوب صلاه الظهر يوم الجمعة، ودل الآخر على وجوب الجمعة، ونحن نعلم خارجاً بعدم وجوب تكليفين فى يوم واحد، فالتعارض يحصل بالعرض أى بواسطة هذا العلم، وإلا لا مانع بالذات من وجوب كليهما لولا هذا العلم، فالعلم بكذب مضمون أحدهما للواقع يجتمع مع احتمال صدور الخبرين عن الامام عليه السلام .

أقول: هذا هو القسم الذى نريد البحث عنه من جهة الحكم بالجمع بينهما أو الترجيح لأحدهما على الآخر، أو التخيير، دون القسم الثانى من التنافى بين الخبرين أو ازيد و هو:

٢- ما لو كان تنافيهما وتعارضهما من جهة العلم بعدم صدور كلا الخبرين عن الامام عليه السلام ولو لاشتباه أحد الراويين فى حكاية صدور مضمون الخبر عن الامام عليه السلام ، مع احتمال مطابقه كلا المضمونين للواقع، لأجل العلم الاجمالي بصدور أحدهما عنه دون كليهما، فحينئذ يقع التنافى بين الخبرين لكن لا- بلحاظ مضمونهما لاحتمال مطابقتهما للواقع، وعليه فيكون البحث عن حكم هذه الصورة خارجاً عن مدلول هذه الأحكام، لأن جريان حكم الجمع أو الترجيح أو التخيير فرع تنافى مضمون الخبرين للواقع والمفروض انتفائه هنا. وعليه نقدم البحث عن هذا الفرض الثانى لاختصاره، ونقول إن الحكم فيه:

تاره: يلاحظ كون كل خبر نصّ فى المؤدى.

وأخرى: ظاهرين فيه.

وثالثه: بالنص والظاهر.

ورابعه: بالأظهر والظاهر.

فإذا ظهر الكلام فى القسمين الأولين يظهر حكم الآخرين بالتبع.

أمّا الأول: وهو الكلام فى النصين، وحيث إنهما لا يحتاجان فى التعبد بالدلاله إلى دليل لأجل كونهما نصّاً، فلا بد فى التعبد والانتهاء إلى العمل من الأخذ

بالدليل في التعبد بالسنة فقط دون الدلالة، ففي مثله يجب الأخذ بسند كل منهما والعمل على طبقه إذا لم يستلزم التناقض، أي إذا لم يكن مضمون الخبرين متناقضين والسر في وجوب العمل بهما، هو عدم استلزامه مخالفه عمليه من إعمال كل من التعبدين فيهما، إذ مجرد العلم بعدم صدور أحد الخبرين عن الإمام عليه السلام لا يضر بالأخذ بالأمر الطريقي في كل منهما، بعد عدم سرايه العلم الاجمالي من متعلقه إلى الخارج. وكون كل من الخبرين بعنوانه التفصيلي محتمل الصدور، مثل ما لو دل دليل على وجوب ركعتين من الصلاة في اليوم الأول من الشهر، والآخر دل على وجوب الصوم فيه، فلا يلزم من التعبد بهما مخالفه عمليه، إذ لا قصور في شمول دليل اعتبار السند في التعبد بكل منهما بعنوانه التفصيلي، وتتميم كشفه كما أن عدم شمول الأمر الطريقي لما هو معلوم الكذب بنحو الاجمال، لا يمنع عن شموله لكل منهما، بعد كون كل منهما محتمل الصدق والمطابقه بالواقع، وقابله لتتميم كشفه، وحكمه الأوامر الطريقيه التي هي غلبه الايصال أيضاً غير مانعه عن شمولها لمثله.

وعليه، فيصير حال الخبرين هنا من هذه الجبهه، حال جريان الاستصحابين في طرفي العلم الاجمالي إذا لم يستلزم جريانهما مخالفه عمليه، مثل جريان استصحاب طهاره موضع الوضوء للمتوضئ بالماء المشكوك بين الطهاره والنجاسه، مع جريان استصحاب الحدّث، والحكم بلزوم تحصيل الوضوء وطهاره موضعه، بل هنا أوهن لأنه لا علم بمخالفه أحد المضمونين للواقع، بخلاف

الاستصحابيين الجاريتين فى طرفى العلم الاجمالى.

أقول: بقى هنا توهمٌ لابد أن يجاب عنه وهو:

قد يقال: إن مقتضى الأخذ بدليل التعبد بسند كل منهما هو لزوم نفي صدور الآخر، بمقتضى العلم الاجمالى القائم على عدم صدور أحدهما، فبذلك يستلزم الأخذ بكليهما فى الحجية الأخذ بالتناقض إن أخذ بكليهما، أو إلى الترجيح بلا مرجح إن أخذ بأحدهما بعينه دون الآخر، فلا جرم لا سبيل إلا الحكم بخروجهما معاً عن تحت دليل اعتبار السند، هذا.

فإنه يقال: إن هذا الاشكال إنما يجرى فيما إذا كان الخبران متناقضى المضمون، وأما إذا لم يكن الحال كذلك فلا أثر لمدلولها الالتزامى، خصوصاً بعد ما عرفت كونهما نصيين فى المؤدى، إذ لا أثر حينئذٍ لمجرد عدم صدور الخبر عن الامام كى يترتب ذلك على ما يقتضيه المدلول الالتزامى فيهما، لأن الأثر إنما يترتب على مطابقه الخبر للواقع وعدم مطابقته، وبعد عدم اقتضاء المدلول الالتزامى فيهما نفي مطابقه مضمونها للواقع، لعدم التلازم بين عدم الصدور عن الامام عليه السلام مع عدم مطابقه مضمونه للواقع، فلا محاله يسقط المدلول الالتزامى فى الطرفين عن الحجية، ويكون وجوده كعدمه.

أقول: وبما ذكرنا يظهر صحه جريان هذا الاشكال فيما إذا يعلم بكذب أحدهما للواقع، لأن التعبد بصحه كل واحد من الدليلين، يوجب العلم بكذب الآخر للواقع، فلا يصح التعبد بما يعلم كذبه ولو بالالتزام فيما إذا قلنا بعدم حجيه

مدلولهما الالتزامى، كما لا يخفى على المتأمل.

وأيضاً: يظهر بما ذكرناه - من شمول دليل التعبد بالسند لكل من الدليلين، فيما يحتمل مطابقه كل منهما للواقع مع العلم الاجمالي بعدم صدور واحدٍ منهما - حال ما إذا عجزنا عن العمل بمضمون كل منهما من جهة العجز عن الجمع بينهما، حيث يصار إلى التخيير فى العمل بكل واحدٍ منهما، وذلك برفع اليد عن اطلاق المنع عن جميع انحاء الترك فى كل منهما، بالاقْتصار على بعضها الرجوع إلى جواز ترك كل منهما فى ظرف الاتيان بالآخر، وعدم جواز تركه فى ظرف ترك الآخر، كما هو شأن الواجب التخييرى.

هذا كله فيما إذا كانا نصين فى المؤدى.

وأما القسم الثانى: هو ما إذا لم يكونا نصين، بل كانا ظاهرين، حيث يحتاج فى ترتيب الأثر على التعبد بسندهما من تعبدٍ آخر بالمؤدى، ففى هذه الصورة يسقط الخبران عن الحجية، لكن لا بمناط تصادم الظهورين، بل لأجل اقتضاء التعبد بكل واحدٍ منهما من جهة السندين من الالتزام بنفى صدور الآخر، الملازم شرعاً لنفى التعبد بدلالته أيضاً، لوضوح أن التعبد بدلاله كل خبر فرع صدوره عن الامام عليه السلام، ومع اقتضاء المدلول الالتزامى للتعبد بكل منهما طرح موضوع التعبد بالدلاله فى الآخر، فلا يعتمدهما التعبد بالدلاله، ولازم ذلك عدم شمول التعبد بسندهما أيضاً، لصيرورتهما بعد عدم الانتهاء إلى الأثر العملى بمنزله المُجمل الذى لا ظهور فيه، فلا يشملهما دليل التعبد بالسند، إذ يعدّ التعبد بسند ما لا يكون له

ظاهرٌ متعبد به لغواً. ولا فرق في ذلك بين أن يكونا متعادلين في الدلالة أو يكون أحدهما أقوى من الآخر، فإن جهه الأقوائيه في الدلالة غير مفيده في المقام، ولذلك يخرج هذا الفرض عن موضوع الجمع العرفي بين الداليتين، لأن المدار فيه إنما على الكلامين الصادرين من متكلم واحد أو متكلمين هما بمنزله متكلم واحد، كالأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام .

وأما المقام الثالث: ظهر مما ذكرناه حكم هذا القسم وهو كون أحدهما أظهر والآخر ظاهراً، حيث أنّ حالهما وحكمهما حال وحكم كونهما ظاهرين، لأنه على تقدير التعبد بالظاهر يوجب ذلك عدم صدور الأظهر عن الامام عليه السلام ، فلا أثر للتعبد بسنده بدون التعبد في دلالته، كما أنّ الأمر كذلك في صورته عكسه، أي التعبد بالأظهر يوجب نفي الظاهر، لأن كلاً منهما يحتاج إلى التعبد بالسند والدلالة، والتنافي بين مدلوليهما يوجب رفع الحجته عن الآخر.

حكم القسم الرابع: وهو ما لو كان أحدهما نصّاً في مدلوله والآخر ظاهراً، حيث يؤخذ بالنص وي طرح الظاهر لأجل أنّ النص لا يحتاج الا إلى التعبد بالسند، بخلاف الظاهر، فيكفي الأخذ به نفي صدور الآخر، بخلاف الأخذ بالظاهر حيث لا يوجب ذلك نفي الآخر، لأنه لا يحتاج في الدلالة إلى التعبد لكونه نصّاً فيه.

هذا تمام الكلام في الدليلين المتنافيين، إذا كان التنافي بينهما لأجل قيام العلم الاجمالي بعدم صدور أحدهما من الامام عليه السلام واقعاً، مع احتمال مطابقه مضمونهما للواقع، وعدم علم اجمالي بتنافي مضمونهما للواقع أصلاً.

وأما الكلام فى القسم الأول: وهو ما لو علم اجمالاً من قيام التنافى بينهما بحسب المضمون، وعلم اجمالاً بكذب أحدهما للواقع.

والتنافى المعلوم اجمالاً:

تارة: يكون بالتناقض.

وأخرى: يكون بالتضاد.

وكلاهما تارة يكون بالذات وأخرى بالعرض.

ويقع البحث تارة: على مبنى الطريقيه.

وأخرى: على مبنى السببيه والموضوعيه.

وأما على القول بالطريقيه فالتنافى بأى قسم كان يقع البحث عن أنه هل يوجب التخيير أو التساقط؟ فيه خلافٌ.

أقول: ينبغى أن نبحت فى المقام أولاً عن مقتضى القاعده بحسب العقل أو بناء العقلاء فى تعارض الأمارتين.

الثابت أن بنائهم على التوقف والتساقط، وذكر لذلك وجهان:

الأول: أنه لا- ريب فى حجيه خبر الواحد عندهم من باب الطريقيه، أى هو طريق إلى الحكم الواقعى ثابت فى البين، فمع العلم بمخالفه واحد من المتعارضين للواقع، يعلم أنه ليس واحد منهما كاشفاً عن الواقع، ومن خلاله يثبت عدم حكم العقل على لزوم حجيه أحدهما من باب الطريقيه، أى لم يلتزم عملاً- بكونه هو الكاشف عن الواقع، لتكاذب كل واحدٍ منهما للآخر، فلا أماريه عند العقل ولا

العقلاء، أى لم يثبت منهم البناء على أماريّه واحد منهما بالخصوص، بالنظر إلى مؤداه، مثل تعارض البيتين، لأن دليل الحجيه يشمل كل واحد منهما، ويوجب ذلك التكذيب للآخر، فلا يثبت حجّيته واحد منهما، بلا فرق فى ذلك بين كون المتعارضين متكافئين أو متفاضلين، لعدم التفاوت فى الجبهه المقصوده منها وهو الكاشفيه، حيث يكون معارضاً بالآخر مع فرض شمول دليل الحجّيه لكل منهما.

ونتيجه ذلك هو التوقف والتساقط، ولزوم الرجوع إلى الأصول العمليه، إن لم نجعل الموافقه والمخالفه للأصل مرجحاً لأحدهما، ولم نقل بلزوم الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، فيجوز حينئذ الرجوع إلى كل أصل عملي فى المورد، ولو كان مضمونه ومقتضاه مخالفاً لكلا الخبرين، وإلا لا بدّ من الرجوع إلى ما هو الموافق لأحدهما.

كما أن الحال كذلك إن لم نقل بلزوم الرجوع إلى الأصل الموافق للاحتياط، وإلا يصحّ الرجوع إلى مطلق أصل عملي ولو كان مخالفاً للاحتياط.

هذا هو أحد الوجهين اللذين ذكر للتوقف والتساقط.

الوجه الثانى: أن يقال إنّ احتجاج العقلاء بالأماره والبينه ليس لأجل أنّهما يؤديان إلى حصول العلم بالواقع، بل لأجل تحصيل المؤمن من العقاب عن ترك الواقع، وعدم معذوريه المكلف عن مخالفه الواقع لو اصابته الأماره الواقع، لأنّ الأماره منجزه لدى الاصابه ومعذّره لدى المخالفه، كما أنّه لو فحص المكلف عن الاماره ولم يجدها، ولم تصل إليه لا يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد فى ترك

الواجب أو فعل الحرام، بمثل ما يصح للمولى الاحتجاج على العبد بالأماره الواصله إليه لو صادفت الواقع، فلا عذر له في مخالفته ولا- حجّه، كما لو فرض وجود أماره أقوى من الأولى على عدم وجوب ما أوجبه الأولى، ولكن لم تصل إليه ما هو الأقوى، فلا يصح حينئذٍ الاحتجاج بتلك الاماره الأقوى، لعدم كونها واصله إليه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأماره سواءً كانت أقوى من الأخرى أم لم تكن بأقوى، فهي ليست بوجودها الواقعي حجّه ومورداً للاحتجاج بها عليه أو له، لأنّها غير قابله وصالحه للاحتجاج، بل الحجّيه تكون للأماره بوجودها الواصله إلى المكلف.

وبعبارة أخرى: أنّ الأماره المعارضه بمثلها تكون حكمها كحكم الأماره غير الواصله، حيث أنّ حجّيه كلّ واحدٍ منهما ينفي الأخرى، ولازم النفي هو عدم امكان الاحتجاج بواحدٍ منهما بحسب حكم العقل والعقلاء، وعدم كونها طريقاً إلى الواقع، فإذا لم يكن شيئاً منهما بحجّه، فليس سواهما شيء آخر هو الحجّه، فلا- محاله لا- سبيل إلاّ- القول بالتوقف والتساقط بحكم العقل والعقلاء.

ويمكن تقرير الوجه الثاني بأحسن ممّا ذكر، وهو أن يقال:

حيث إنّه نعلم اجمالاً بكذب أحد الدليلين للواقع، فلو عمّ دليل الحجّيه لكلّ واحدٍ منهما يلزم التعبد بالمتناقضين مطابقتاً أو التزاماً، وهو مستحيل.

بيان ذلك: إنّ لسان الدليل على قسمين:

تاره: يكون لسان أحد الدليلين هو حكم وجوب صلاه الجمعه مثلاً والآخر عدم وجوبه، فلازم شمول حجيه التعبد لكليهما، هو وجوب التعبد بالمتناقضين بالدلاله المطابقه، لأن المفروض كون مدلولهما المطابقى هو الوجوب وعدمه، فليس الالتزام بهما إلاّ التزاماً بالتعبد بالمتناقضين، وهو محالٌ عملاً والتزاماً.

وأخرى: يكون مضمون أحدهما الوجوب والآخر الحرمة، أو مضمون أحدهما وجوب الجمعه، والآخر وجوب الظهر، فلازم صحه التعبد بهما بواسطه دليل الحجّيه، هو التعبد بالمتناقضين التزاماً، أى بالدلاله الالتزاميه، كما كان الحال كذلك فى الصوره الثانيه أيضاً، حيث كان التنافى بينهما بالعرض إذ أن مقتضى العلم الاجمالى بكذب أحدهما هو نفي الآخر، فمع الأخذ بهما يلزم الأخذ بالمتناقضين التزاماً، والتنافى الحاصل يكون بالعرض لا بالذات، والحكم بالأخذ بواحدٍ منهما دون الآخر بالخصوص أيضاً ممتنعٌ لكونه يعدّ ترجيحاً بلا مرجح، فلا محاله يصير نتيجة التعارض التساقط، وهو المطلوب.

الثمره المترتبه على ثبوت الأصل فى المقام

لا يخفى أن ثمره تأسيس هذا الأصل فى باب الدليلين المتعارضين، تظهر فى غير الأخبار، أمّا فى الأخبار المتعارضه فقد ورد من الشرع أخباراً اشتهر على لسان الفقهاء بالأخبار العلاجيه، فمع وجود هذه الأخبار لا نحتاج إلى الأصل، هذا بخلاف غيرها حيث ليس هناك دليلٌ على ذلك، وهو مثل ما إذا وقع التعارض

بين آيتين من حيث الدلالة، أو بين دلالة الخبرين المتواترين، بل وهكذا في تعارض الامارات في الشبهات الموضوعية، كما إذا وقع التعارض بين بيتين أو بين فردين من قاعده اليد، مثل مال كان تحت استيلاء كلا المدعيين، حيث يثمر هذا الأصل في مثل هذه الموارد، وقد عرفت مقتضى الأصل بينهما على القول بالطريقه على حسب معانيها الخمسه المقرره في محلّه، كما شرطها المحقق الاصفهاني في «منتهى الأصول» في ذيل هذا البحث.

وقد يتوهم: بل قد قيل إنّ أدله التعبد بالصدور تعمّ المتعارضين في مظنوني الصدور، فيكون حالهما في التعارض حال مقطوعى الصدور في وجوب العمل بظاهرهما معاً إنّ امكن، وإلاّ فيجمع بينهما ولو بضربٍ من التأويل، وإن لم يمكن التأويل فيهما فيحكم بالاجمال فيهما.

أقول: وقد أجيب عنه:

أولاً: أنّ الكلام في أصل المقيس عليه، وهو مقطوعى الصدور من وجوب التأويل فيه، كما يظهر من كلام الشيخ في فرائده حيث قال:

(وممّا ذكرنا ظهر فساد توهم أنه إذا علمنا بدليل حجّيه الاماره فيهما، وقلنا بأن الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعى الصدور، ولا- اشكال ولا- خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعى الصدور كآيتين أو متواترين، وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام

قرينه صارفه لتأويل كل من الظائين) انتهى محل الحاجة (١).

بيان مراده: قال المحقق النائيني في معرض توجيه كلامه - ووافقه على ذلك المحقق العراقي - لا دليل لنا على وجوب التأويل وحملهما على خلاف ظاهرهما، مع عدم مساعده العرف وطرق محاورتهم على ذلك، وأما القطع بالصدور فلا يقتضى التأويل، بل القطع بالصدور يلزم القطع بعدم اراده المتكلم ظاهر كل منهما، وأما استخراج المراد منهما بالتأويل فهو ممّا لا يقضيه القطع بالصدور، بل لا بد من التوقف.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لوضوح أن القطع بالصدور بنفسه دليل على وجوب العمل بهما، فحيث لا يمكن العمل بظاهرهما، فمقتضى هذا الدليل هو عدم التوقف، لأنه يعلم ويقطع بوجوب العمل فيهما، فإذا لم يقدر على ذلك إلا بضرب من التأويل إن امكن، وإلا - يؤخذ بأحدهما مختيراً، كان أحسن من الحكم بالتوقف والرجوع إلى الأصل، خصوصاً إذا كان مخالفاً لهما، فانكار ذلك فى مقطوعى الصدور لا - يخلو عن تأميل، إذ العمل بهما مع ضرب من التأويل خير من الحكم بالاجمال والتوقف وترك العمل بهما، كما أنّ العمل بهما مع ضرب من التأويل خير من العمل بأحدهما وطرح الآخر مع القطع بصدوره، كما لا يخفى، والله العالم.

وثانياً: لو سلمنا ذلك في مقطوعى الصدور كما هو مختارنا، لكن نقول:

١- إنَّ قياس مضمونى الصدور بالمقطوعى الصدور ليس فى محلّه، لما قد عرفت أن الدليل فى مضمونى الصدور لا يكون حجّه إلاّ بدليل التعبد لسنده وظهوره فى الدلاله، فإذا أريد شمول دليل الاعتبار لسند كلِّ من المتعارضين، لزم منه التعبد بالمتناقضين وهو محال، هذا بخلاف مقطوعى الصدور حيث لا يحتاج فى حجّيته إلى دليل التعبد، فلا يلزم هذا المحذور.

٢- مضافاً إلى أنّ التعبد بصدور كلّ منهما مع العلم بعدم صدور واحدٍ منهما، هو استعماله أخرى كما لا يخفى، فإذا لم يمكن التعبد بهما معاً، فلا يعمّهما أدلّه الاعتبار. فلا محيص من سقوط كلّ منهما، وعدم وجوب العمل بأحدهما.

ولا فرق فى أنّ القاعده فى المتعارضين السقوط: بين أن يكون التعارض فى ظهورهما، أو كان التعارض فى السندين، أو كان بين سند كلّ منهما مع ظهور الآخر، لاشتراك جميعها فى الملاك من لزوم التعبد بهما التعبد بالمتنافيين والمتناقضين مطابقه أو التزاماً، كما عرفت توضيحه.

٣- مضافاً إلى أنّ شمول دليل التعبد لهما إذا أوجب لهما العمل بهما، وذلك يوجب التعبد بالمتعارضين، حيث لا يمكن، فلا أثر للتعبد بصدور كليهما إلاّ الاجمال فى الكلام منهما، وهو غير مفيد.

وفرق فاحش بين هذا الاجمال وبين الاجمال الناشئ من دليل آخر، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) وورد دليل آخر: (لا تكرم بعض العلماء) حيث يوجب

التخصيص بالثاني الاجمال في الأوّل، حيث يصبح (وجوب اكرام في العلماء) أيضاً مجملاً ولا محذور لأن الاجمال بهذا المقدار من الأثر يكفي في الحجيه، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث أنّ نتيجه شمول دليل التعبد وجود الحجّه في البين على نحو الاجمال، ولا فائده فيه.

هذا كما عن المحقّق النائيني.

أقول: ولكنه ليس بتام بصوره الاطلاق، لأنه على القول بكفايه وجود الحجّه في البين ولو بنحو الاجمال، قام بنفي الثالث بالدلاله الالتزاميه، كما عليه المحقّق الخراساني قدس سره، فيمكن أن يقال هنا أيضاً بالمقاله الآنفه وهو أنّه يكفي في الأثر هذا المقدار من الاجمال.

نعم، هذا يصحّ على القول بعدم نفي الثالث أيضاً، لعدم وجود حجّه في البين بعد السقوط بالتعارض، كما عليه بعض.

وكيف كان، يكفي من الدليل على التسايط ما عرفت من أن لازم التعبد بهما التعبد بالمتنافيين، كما لا يخفى.

توهّم: تعرّض له المحقّق الخوئي في مصباحه بأن مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير لأبّ كلاً من المتعارضين محتمل الاصابه للواقع، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكلّ منهما إلا لزوم التعبد بالمتناقضين، وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبه إلى كلّ منهما بتقييده بترك الآخر بالآخر.

مدفوع: بأنّ لازمه اتّصاف كلّ منهما بصفه الحجيه عند ترك الأخذ بهما،

فيعود محذور التعبد بالمتناقضين.

وفيه: لكن لا- يخفى ما فى كلامه من الاطلاق، إذ يصح هذا فى الضدين اللذين لهما ثالث، حيث يمكن ترك كل واحد من الدليلين فيعود المحذور، وأما فى المتناقضين أو فى الضدين اللذين لا- ثالث لهما لا يقدر ترك كل منهما، لأنه إما فاعل أو تارك، وكل منهما يوافق أحد الدليلين، فلا يتصف ذلك بالحجيه إن قلنا بصحته إلا ما أخذ به دون الآخر الذى تركه كما لا يخفى، بل وفى مثل الضدين اللذين لهما ثالث لا يوجب التعبد بالمتناقضين، إلا بالالتزام لا بالمطابقه كما عرفت توضيحه فيما سبق، فلا نعيد.

ثم قال المحقق الخوئى (١) فى ادامه كلامه وردّه:

مضافاً إلى أنه على تقدير تماميته يختص بما إذا كان دليل الاعتبار لفظياً يمكن التمسك باطلاقه، بخلاف ما إذا كان لبيئاً كالاجماع، إذ المتيقن منه غير صورته التعارض.

ثم استشكل: (بأنه لا يقال: يمكن تقييد الحجيه فى كل منهما بالأخذ به، ونتيجته ذلك هو التخيير، وجواز الأخذ بأى منهما شاء المكلف).

فإنه يقال: كلا فإن لازمه أن لا يكون شىء من المتعارضين حجّه، فى فرض عدم الأخذ بهما أصلاً، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبه إلى الواقع فيتمسك

بالبراءة لولم يكن في البين دليلٌ آخر من عمومٍ واطلاقٍ، أو أصلٌ مثبتٌ للتكليف. ولا يلتزم القائل بالتخير بذلك.

ولا يقاسُ المقام على التخيير الثابت بالدليل، فإنه لو تَمَّت الأخبار الدالَّة على التخيير في تعارض الخبرين، فهي بنفسها تدلُّ على لزوم الأخذ بأحدهما، وعند تركه يؤخذ بمخالفه الواقع، نظير الشبهات قبل الفحص التي لا تجرى البراءة فيها.

وهذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار، فإن مفاده بناءً على التقييد ليس إلا حجيه كل من المتعارضين في صورته الأخذ بواحدٍ منهما، ولا تعرّض له لوجوب الأخذ وعدمه) انتهى كلامه.

نقد كلام المحقق الخوئي حول التعارض

أقول: وفيه ما لا يخفى بما قد عرفت:

أولاً: إنما يصحّ هذا الاشكال فيما يمكن ترك الأخذ بهما لا مطلقاً.

وثانياً: مناقشته بأنه في صورته ترك الأخذ بهما يوجب كون المكلف مطلق العنان بالنسبة إلى الواقع، والرجوع إلى البراءة.

ثم قوله: بأنه لا يلتزم به القائل بالتخيير.

ممنوعه: لأنّه هل هو إلا- كونه كالقول بالتساقط، حيث لا تكون نتيجة التساقط إلا لرجوع إلى البراءة لولم يكن دليلٌ يدلُّ على ثبوت التكليف، فليس هذا اشكالاً مختصاً بهم حتى يتفوّه به، كما لا يخفى.

وثالثاً: ما يرد على كلامه الأخير بأن مفاد التقييد هو حججه كل منهما في صورته الأخذ بواحدٍ منهما، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنه إذا قيّد الحججه بالأخذ، فلا تكون الحججه حينئذٍ إلاّ ما أخذ به، غايه الأمر هو مخيّرٌ في الأخذ بأيّهما شاء، وعليه فأصل الاشكال ليس هذه الأمور، بل قد عرفت في صور البحث أنه في ما يستلزم الاستحالة بالذات أو بالعرض، وبالتالي فلا محيص من القول بالتساقط.

هذا كله تمام الكلام بالنظر إلى المدلول المطابق لهما.

حكم تعارض الدليلين في مدلولهما الالتزامي

الكلام في الدليلين المتعارضين بالنسبة إلى المدلول الالتزامي:

فإنه بعد ما عرفت سقوط الدليلين المتعارضين في مدلولهما المطابقى على القول بالطريقه، يقع الكلام عن أنه هل يوجب السقوط في المدلول المطابقى، سقوطهما عن الحججه بالنسبه إلى المدلول الالتزامي حتى يصح الرجوع إلى دليل أو أصل مخالف لهما أم لا؟ مثلاً لو كان حكم شيء قبل ورود الدليل هو الحرمة، ثم ورد دليلان أحدهما يدل على الوجوب والآخر على الاستحباب، فإذا قلنا بثبوت الدلاله الالتزاميه في الحججه فإن لازم التعارض هنا هو السقوط، إلا أنه لا يوجب جواز الرجوع إلى استصحاب الحكم السابق وهو الحرمة، بخلاف ما لو قلنا بالسقوط، حيث يجوز الرجوع إلى القول بالحرمة، كما يجوز إلى غيره من سائر الأحكام غير الحكمين المتعارضين لو ثبت في مورده دليل أو أصل.

أقول: وقع الخلاف في المسأله اختلافاً كبيراً، سبب حصول أقوالٍ شتى:

القول الأول: سقوط كلتا الدلالتين من المطابقي والالتزامي عن الحجية، وهو مختار الخوئي والسيد الأصفهاني صاحب «منتهى الأصول» والسيد الخميني وبعض آخر.

القول الثاني: السقوط عن الحجية في المطابقي دون الالتزامي وهؤلاء اختلفوا:

تارة: بعدم السقوط مطلقاً كما عليه المحقق العراقي وصاحب «الكفايه».

وأخرى: التفصيل بين ما لو كان الدليلين متعارضين لا لأمر خارج فمقتضاه عدم السقوط، وبين ما لو كان التعارض لأمر خارج فالسقوط، فلا مانع حينئذٍ من اثبات نفي الثالث بدليل آخر أو اثباته به، ولا يرتبط المدلول الالتزامي حينئذٍ بالمتعارضين أصلاً، هذا كما عن المحقق النائيني.

ثم القائلون بدلاله المتعارضين على نفي الثالث قد اختلفوا:

١- أن المقتضى لذلك كل واحد من المتعارضين، وهو مختار المحقق النائيني والعراقي.

٢- أن المقتضى أحدهما لا بعينه وهو مختار المحقق الخراساني قدس سره في كفايته.

فلا بأس أولاً بذكر دليل من يقول إن كليهما يقتضى ذلك، وقد قرره بوجوه، ونحن نكتفي بذكر وجهين وهما العمده:

الأول: إن كل دليل متعارض مشتمل على دلالات ثلاث:

أحدها: دلالة المطابقه، وهو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال واستجاباه

عنده لدليل آخر.

وثانيها: دلالة التزاميه خاصه لنفى ما يقتضيه ويشتهبه ما هو مقابله، يعنى مقتضى ثبوت الوجوب نفي الاستحباب، ومقتضى ثبوت الاستحباب نفي الوجوب، فالنسبه بين هذه الدلاله الالتزاميه مع المطابقه فى الآخر هو التناقض.

وثالثها: دلالة التزاميه عامه لكل منهما، وهو نفي الثالث من الكراهه والحرمة والاباحه.

حيث أن النسبه بين المطابقتين فى المثل هو التضاد، ولذلك تسقط عن الحجيه بالتعارض بينهما، كما أن النسبه بين المطابقه لكل منهما مع الالتزام بنفى مقابله قد عرفت كونه من أفراد التناقض الموجب لسقوط الحجيه لأجل التعارض.

فبقى هنا دلالة التزاميه عامه لكل واحد منهما فى نفي الثالث، وهما متوافقتان، فلا وجه للسقوط، فلا يجوز الرجوع إلى حكم ثالث من دليل أو أصل، ولازم هذا الدليل اثبات حجيه نفي الثالث مستنداً إلى كل من المتعارضين، كما لا يخفى.

هذا، كما فى «منتهى الأصول» للاصفهاني قدس سره .

وقد يتوهم: - كما نقله المحقق النائيني - أن الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقه، وبعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى لأجل التعارض، لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما فى نفي الثالث.

وأجاب قدس سره عنه: بأنه فاسد، فإنّ الدلاله الالتزاميه إنّما تكون فرع الدلاله المطابقه فى الوجود لا فى الحجيه.

وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقف على دلالة التصديقيه، أي دلالة على المؤدى، وأما كون المؤدى مراداً فهو بما لا يتوقف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدى لا يلزم سقوطهما عن الحجية في نفى الثالث، فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه... إلى آخر كلامه).

هذا هو الوجه الأول لذلك المدعى، مع كون استناد الحجية إلى كلا المتعارضين.

الوجه الثاني: - وهو للمحقق الآملي نقلاً عن الاصفهاني - (إن المتعارضين يدلان بالدلالة المطابقيه على أمر يكون مشتركاً بينهما، ويختص كل واحد بدلالته على خصوصيته مختصه به، فالتعارض بينهما إنما هو في اثبات الخصوصتين، وليس بينهما تعارض في اثبات القدر المشترك بين الخصوصتين، لعدم تنافيهما في اثباته، فيأخذ بهما في اثباته ويُطرحان معاً بالنسبة إلى الخصوصتين، ولازم ذلك عدم جواز الرجوع إلى الأصل المخالف لهما كما دلّ الدليل، وهو أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على استحبابه، وكان الشيء المذكور مسبقاً بالحرمة، فالخبران المذكوران متوافقان في اثبات رجحانه، ومتعارضان في كون رجحانه بعنوان الوجوب أو الاستحباب، فيطرحان بالنسبة إلى الخصوصتين، ولا يؤخذ بهما، فلا يحكم باستحبابه ولا بوجوبه، ويؤخذ بهما معاً بالنسبة إلى الرجحان، فيحكم به، ولا يجوز معه الرجوع إلى استصحاب الحرمة الذي يكون مخالفاً لهما).

هذا غاية التقريب لهذا القول بالوجهين، على ما نقله الشيخ محمد تقي

الآملی قدس سره - نقلاً عن المحقق الأصفهانی - فی «منتهی الأصول».

أقول: الجواب عمّا ذكره أخيراً:

أولاً: أنّ هذا القدر المشترك أمرٌ انتزاعي ينتزعه العقل من مدلول خبريهما، وإلاّ فليس مدلول الخبرين إلاّ الوجوب والاستحباب، والمفروض عدم حجيتهما في اثباتهما، فلا وجه حينئذٍ للقول بحجيه القدر المشترك المنتزع عنهما لعدم وجود منشأ الانتزاع.

وثانياً: لو سلّمنا وجود هذا القدر المشترك في أصل الرجحان في الوجوب والاستحباب، كيف بكم إذا لم يكن في البين كذلك، مثل ما لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الكراهه، فأى قدر مشترك بينهما؟! إلاّ أن يفرض ذلك بجنس بعيد مثل وجود الحكم فيهما، بأن نقول إنّ كلّ واحد منهما مشترك في كونه حكماً، لكن هذا لا يوجب نفى حكم ثالث مثبت بالأصل أو الدليل، سواء كان مخالفاً أم لا، فمجرد وجود القدر المشترك المنتزع عنهما لو كان لا يقتضى ما ادّعاه، كما لا يخفى.

كما أنه يردّ على وجه الأوّل أيضاً:

أولاً: إنّ الدلالة الالتزامية ليست من الدلالات اللفظية، بل هي من دلالة المعنى المطابقى الذى يدلّ اللفظ عليه، فيكشف عن الدلالة الالتزامية، إذ اللفظ لا يدلّ إلاّ بالمعنى المطابقى فقط، ولازم هذا المعنى المطابقى هو الالتزامى، فإذا لم يكن من دلالة اللفظ، فلا معنى للقول بالسقوط بالنسبة إلى الدلالة اللفظية المطابقية

بالتعارض، وعدم السقوط بالنسبه إلى الدلاله الالتزاميه اللفظيه، لأن دليل (تجبُ صلاه الجمعه) إذا سقط عن المراديه، فلا وجه للأخذ بما هو لازم ذلك الوجوب، وهو عدم الاباحه والكراهه والاستحباب.

وثانياً: لو سلّمنا كون الدلاله الالتزاميه من أفراد الدلاله اللفظيه أى أنّ اللفظ كما يدلّ على وجوب صلاه الجمعه مثلاً، يدلّ بالملازمه على عدم وجود الكراهه والاباحه والاستحباب فيها، لكنها تابعه فى تحقق الدلاله على دلاله اللفظ على المدلول المطابقى، فما لم يكن المدلول المطابقى موجوداً لم يبق لوجود تابع المتبوع وجه، لأنه كيف يمكن أن يُفرض الدلاله الالتزاميه تابعاً لوجود دون حجّيته، إذ مرجع هذا القول إلى أنه برغم العلم بكذب الخبر فى مدلول المطابقى، وعدم مطابقتها للواقع، يكون كاشفاً برغم ذلك عن المدلول الالتزامى، وهو كما ترى غير قابل للتصديق، كما لا يخفى.

وبعبارة أوضح: إنّ الحجّيه تعدّ من عوارض الوجود، فما لم يجد ولم يكن باقياً على وجوده لا معنى لعروض الحجّيه عليه، فإذا فرض شىء كان تابعاً لوجود المتبوع، فليس معناه إلا أنه مع زوال المتبوع عن صفحه الوجود يزول التابع بتبع ذلك، فمع زواله عن الوجود، كيف يمكن الحكم ببقاء حجّيته، حيث يستلزم القول بذلك بقاء الحكم بلا موضوع، أو العارض بلا معروض، وهو محالٌ كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يريد: التبعية فى الوجود حدوداً لا حدوداً وبقاءً، أى لا يتحقّق الدلاله الالتزاميه إلا بعد تحقّق المطابقيه، فإذا وجدت فهى بعد وجودها تبقى

بعدها ولو مع زوال المطابقه عن صفحه الوجود بالتساقط.

فهو مخدوش: بأنه حينئذ لا يعدّ تابعاً لها في الوجود، بل تابع لها في الحدوث، وهو مخالفٌ لظاهر تعابيرهم من بقائها وحينئذ يقع السؤال عن أنّ الدلاله الالتزاميه تكون في بقائها مستنده إلى مع عدم وجود المطابقه فيهما؟ كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ على القول بعدم مانعيه العلم الاجمالي بكذب أحدهما عن شمول دليل الاعتبار لهما، وإلا لا يكون الحجّه إلا واحداً منهما، فكيف يُسند نفى الثالث إليهما.

نظريّه المحقق الخراساني: قال رحمه الله في الكفايه والحاشيه ما خلاصه: إنّ أحدهما لا - بعينه هو المقتضى لحجيه الدلاله الالتزاميه لأنّ التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب، والآخر كذلك محتمل الصدق والكذب فيكون حجّه، إذ موضوع الحجيه في الخبر هو كونه محتملاً للصدق والكذب، والعلم بكذب أحدهما لا بعينه لا يكون مانعاً عن حجّيه الآخر، فأحدهما لا بعينه حجّه وهو كاف في نفى الثالث.

ولكن أورد عليه: - كما عن المحقق الخوئي والخميني - بأنّ أحدهما لا بعينه عنوان انتزاعي عقلي ليس له مصداق خارجي في الخارج حتّى يستند إليه، بواسطه كونه حجّه، فلا - معنى لكونه حجّه، إذ بعد عدم حجيه خصوص الخبر الدالّ على الوجوب، وعدم حجيه خصوص الخبر الدال على الحرمة، لم يبق شيء يكون

موضوعاً لدليل الحجية ونافياً للثالث.

أقول: صريح كلام المحقق الخميني في «الرسائل» هو تجويز نفى الثالث بذلك، حيث اختار كلام الخراساني والعلامة الحائري خلاف ما يظهر منه في تقريراته المُسمّى بـ«التنقيح في الأصول» حيث يقول في «الرسائل»:

(الأقوى ما ذهب إليه المحقق الخراساني، ويظهر من شيخنا العلامة أيضاً، وهو كون الحجية على نفى الثالث أحدهما، لأنه مع العلم بكذب أماره في مدلولهما المطابقي، لا يُعقل بقاء الحجية في مدلولها الالتزامي، والمقام من قبيله.

إلى أن قال: ولا يخفى أنّ المراد من أحدهما هو أحدهما المشخص واقعاً وإنّ جهل به المكلف) انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى أن مقتضى كلامه أنه يصير في المقامين من قبيل خبرين قد اشتبه الصحيح بينهما ومن قبيل اشتباه الحجّة باللاحجّة، مع أنه ليس الأمر كذلك بل هما ليسا بحجّة، بل مقتضى ذلك التساقط هو التوقف من حيث الطريقيه، كالرجوع إلى الأصول العمليه إن لم نجعل ذلك مرجحاً لأحدهما فيما يمكن أن يبرّح، أو كان الرجوع إليه فيما يكون الأصل مخالفاً لمقتضى كلا الدليلين، وهذا هو مختار الشيخ في فرائده، وهو الأقوى عندنا، والله العالم.

هذا تمام كان الكلام فيما إذا كان دليل اعتبار الخير وحجته هو العقل أو بناء العقلاء، مع صرف النظر عن الأخبار العلاجية والآيات والأخبار.

حكم تعارض الأدلة بمقتضى الآيات والأخبار

المقام الثانى: ويقع البحث فيه عن مقتضى دلالة الآيات والروايات الشرعية المداله على حجيه الخبر سوى الأخبار العلاجيّه، والبحث عن مقتضاها بالنسبه إلى حاله التعارض على القول بالطريقه.

أقول: الصّور المتصوره بحسب الثبوت والعقل تكون أربعه:

الأولى: أن تكون مهمله بالنسبه إلى حال التعارض.

الثانيه: أن تكون مقيده بعدم التعارض.

فلا اشكال حينئذٍ فى عدم حجيه كلّ من المتعارضين حال التعارض من جهه الدليل الشرعى، فحكمهما واضح لا يحتاج إلى تطويل كلام.

الثالثه: وأما أن يكون لدليل اعتبار الخبر مثل: (صدّق العادل) اطلاق، وهو أيضاً على قسمين:

تاره: بغرض أن يكون له اطلاق لحاظى إن سلّمنا صحّته وامكانه، بأن يلاحظ الامام أو الشارع حجّيته الخبر حتى حال التعارض، فالواجب حينئذٍ هو الأخذ بالتخيير، وإلا يلزم:

إمّا أمراً بالمحال لو قلنا الزامه بالعمل بكليهما مع كونها متنافيين بالتناقض أو بالتضاد حيث أن الأمر بهما مستحيل.

أو يقال بالتوقف من الأمر بهما، وهو أيضاً محال، لأنه أمرٌ باللغو.

وعليه فلا بدّ صوتاً لأمر الحكيم من أحد المحذورين من القول بالأمر بالتخير لحفظ الواقع، ولا يحصل ذلك إلا من خلال دلالة الاقتضاء وحكم العقل، مثل ما لو حكم بالتخير ابتداءً بأن يقال هذا حجه أو ذاك.

فما يقال: إنّ الاطلاق لحال التعارض محالٌ، لأنه لا يترتب على التعبد بذلك وحجيه كلّ منهما إلا البناء على اجمالهما، وعدم اراده الظاهر في كلّ منهما، ولا معنى للتعبد بصدور كلام تكون نتيجته الاجمال.

ليس على ما ينبغي: لما قد عرفت من امكان ارجاع الدليل كذلك إلى القول بالتخير كالاتدائي، دون أن يستلزم أمراً محالاً، ولكن الكلام في أصل اثبات الاطلاق اللّحاطي، إذ مرّ في محلّه عدم صحته.

فإذا لم يكن أحد المحتملات الثلاث، فيتعيّن الرابع من المحتملات، والثاني من القسمين في الاطلاق، وهو كون الاطلاق ذاتياً، بأن يقال إنّ الشارع جعل تمام الموضوع للحجيه نفس طبيعه الخبر الشامله لحال التعارض أيضاً، كما هو كذلك حقيقه، وحينئذٍ يأتي السؤال عن مقتضى القواعد، وهل هو التوقف عند التعادل أو التخير؟ فيه وجهان بل قولان:

قد يقال: إنّ مقتضى القواعد هو التخير مطلقاً، سواء قلنا بالطريقه أو بالسببيه كما سيأتي، لأن شمول عموم دليل حجيه الخبر لجميع الأفراد حتّى حال التعارض يكون باطلاقه الذاتى فمع عدم امكان الجمع في المحلّ بهما لأجل التنافى، فلا محيص إمّا بطرح كليهما وترك العمل بهما، أو تقييد الاطلاق بما يرتفع

به المحذور، والعقل حينئذٍ حاكم بلزوم الاقتصار فيه على ما يرتفع به المحذور والعذر الفعلى، وهو ليس إلا بترك أحدهما، والأخذ بالآخر، فيقيد وجوب الأخذ بكلّ على ترك الأخذ للآخر، وهو معنى التخيير هذا.

ولكنه مندفع: بأنه لا يصحّ هذا على القول بالطريقيه، لوضوح أنّ الطريق الكاشف عن الواقع فيما بينهما لا يمكن جعل تعيينه بيد المكلف واختياره، بأن يقال إنّ ما أخذه طريقاً بشرط ترك الآخر.

نعم، يصحّ ذلك إذا كان بصوره الأمر النفسى إذا لم يقدر على الجمع بينهما، مثل الأمر الوارد بالانقاز حيث لا يمكن تنفيذه فى موردين فيصحّ القول بالتخيير.

وأما بناءً على القول بالسببيه فى حجّيه الخبر، بأن تكون المصلحه فى العمل بكلّ منهما فله وجه، بخلاف القول بالطريقيه.

بل قد يقال: بعدم صحّ ذلك حتّى على القول بالسببيه إنّ أريد من التقييد العقلى، أى تقييد العقل اراده الشارع المطلقه أو العامه بعدم صورته التعارض، لوضوح أن العقل ليس مُشرعاً، بل حكمه:

إمّا الكشف عن وجود التقييد الشرعى واقعاً، بناءً على ما هو المشهور فى المتزاحمين.

أو أن العقل يحكم بمعدوريه المكلف مع شمول الدليل لهما كما هو الحق.

فالأمر حينئذٍ دائر:

بين التخصيص فى دليل (صدّق العادل) حتى لا يشمل صورته تعارض

الدليلين فيسقطان.

وبين تقييد اطلاق كل منهما لمتعلقه، بعدم الأخذ بالآخر، فيقال إنّ التقييد المقتضى للتخير أولى من التخصيص.

لكنه أيضاً مندفع: بأن عند دوران الأمر بين التخصيص والتقييد يقدم الثانى على الأول فيما إذا كان التعارض بين الدليلين ذاتياً، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) فإنه يصحّ أن يكون التقييد فى الاطلاق مقدماً على التخصيص، لأن العام يصلح أن يكون بياناً للتقييد، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث لا يكون التعارض بين التخصيص والتقييد إلاّ عرضياً، أى بأمرٍ خارج حيث نعلم وجود أحدهما هنا، ففى مثل ذلك لا يُحكم بتقدّم التقييد على التخصيص بل يكون الأمر بالعكس، فلازمه تساقطهما عن الحجّيه.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحق على القول بالطريقه هو التساقط، سواء كان دليل الحجّيه هو حكم العقل أو بناء العقلاء أو الأدله الشرعيه عدا الأخبار العلاجيّه.

هذا تمام الكلام فى هذا القسم الثانى.

حكم الخبرين المتعارضين بناءً على القول بالسببّه

وأما على القول بالسببّه فى حجّيه الأخبار يقع الكلام عن أنه بناءً عليها هل مقتضى التعارض التخير أو التساقط؟

ذكر شيخنا الانصارى وتبعه بعض المتأخرين أنه يدخل حينئذ التعارض فى الدليلين فى باب التعارض فى المتزاحمين، فلا بد من الأخذ بأحدهما تعينياً إن كان فى أحدهما مزيه دون الآخر، وإلا فالتخير، خلافاً للآخرين حيث لم يقبلوا ذلك وفضّوا بين ما يتصور من القول بالسببيه ففى بعضها يوافق ما اختاره الشيخ وفى بعضها يخالفه، بل يكون مثل القول بالطريقيه، فلا بأس بالاشارة إليه، ومثل ذلك لابد من بيان حقيقه السببيه، فهى تتصور على وجوه:

أقسام التسبب

الوجه الأوّل: السببيه المنسوبه إلى الاشاعره، وهو التصويب الباطل عند أهل الحق، والمراد منها القول بأنه ليس للوقايح حكم واقعى يشترك فيه العالم والجاهل، ولا مصالح ولا مفسد واقعيه، وأنه تصح صدور الإراده الجزافيه أيضاً والعياذ بالله، فيكون معنى السببيه أنه بقيام الأماره يحدث الحكم.

وهو أقسام:

تاره: يفرض أنه بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه تصير الجمعه واجبه واقعاً بما أنها جمعه، لقيام الأماره على وجوبها وكذلك تصبح محرّمه واقعاً بسبب قيام الأماره بحرمتها.

ففيه: أنه غير ممكن لوجهين:

أولاً: أنه تصويب باطل عند أهل الحق، وهى نسبه الإراده الجزافيه إلى الله

سبحانه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك والعياذ بالله، فإنّه هو مستلزم للتضاد أو التناقض في الاردة، لأنه يلزم وجود اراده ايجاب صلاحه الجمعه واقعاً بعنوانها الواقعي، وحرمتها إن كان الدليل دال على الحرمة المقتضى للتضاد أو التناقض إن كان الدليل دال على عدم وجوبها واقعاً، فحينئذ يعلم بكذب إحدى الأمارتين، ومقتضى القاعده التوقف لا التخيير.

وأخرى: أن تصبح بقيام الأماره واجبه بما أنّها مؤداها لا الواقع، فهو أيضاً كذلك لأنه لا يمكن تحقّق الإراده بأمرين متضادين أو متناقضين، إذا كان متعلقهما واحداً، مثل صلاحه الجمعه، فلا سبيل حينئذ إلا القول بالتوقف لأجل العلم بكذب احدهما كما في السابق.

الوجه الثاني: هي السبب المنسوبة إلى المعتزله، وهو القول بوجود الحكم الواقعي المشترك فيه العالم والجاهل، لكن تترتب بقيام الأماره مصلحه غالبه على مصلحه الواقع، فالحكم الفعلي تابع لمصلحه قيام الأماره، لا المصلحه الموجوده في الحكم الواقعي، فيطلق عليه السبب لأن بسبب قيام الأماره تحصل مصلحه وحكماً للمتعلق غير ما هو الموجود في الواقع.

وهذا القسم أيضاً يتصوّر على وجوه:

تاره: يقال إن بقيام الأماره توجد المصلحه والحكم، سواء وافق هذا الحكم والمصلحه الواقع أم لا، ومقتضى القاعده حينئذ هو التخيير إذا كان متعلق

الأمارتين شيئاً واحداً، والمكلف عاجزٌ عن العمل بهما، مثل ما لو كان المؤدّي إِمَّا الحكم المتضادّ، مثل وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، أو الحكم المتناقض مثل وجوب صلاة الجمعة.

وأخرى: عدم وجوبها فلا محاله لا سبيل إلاّ القول بالتخيير، ويدخل في باب المتزاحمين كما هو المتوهم، وذكره المحقق العراقي قدس سره .

وفيه: هذا الأمر لا يمكن الالتزام به، لأن الحكم المتحقّق بقيام الأماره:

١- إن كان غير ناشٍ عن المصلحه والمفسده، بل تحقّق الحكم الفعلى بواسطه قيام الأماره، فلهذا القول وجه، لأن التزاحم بينهما لا يكون إلاّ من ناحيه المكلف، لعجزه عن الجمع بينهما في الامتثال، فلا محيص من القول بالتخيير.

٢- وأما إن كان الحكم ناشئاً عن مصلحه ومفسده في متعلقه، ولو بواسطه قيام الأماره، فحينئذٍ لا يُعقل الجمع بين المصلحتين المتضادتين، أو المصلحه والمفسده في شيء واحد، إذا كان متعلق الأمارتين شيئاً واحداً، فلا بد حينئذٍ من القول بالتوقف والتساقط حتّى لا يستلزم المحال، حيث إنّه قيل بوجود المصلحه أو المفسده بنفس قيام الأماره، لو كان قيامه بعنوانه الواقعي من الحكم، فلا- سبيل إلاّ- القول بالتوقف حيث لا يمكن حدوث هاتين المصلحتين المتضادتين، أو المصلحه والمفسده من جهه الواقع، مع ما قامت عليه الأماره.

نعم، لو أريد القول بوجود المصلحه بالعمل بهما بظاهرهما، من دون نظرٍ إلى مفادهما، فلازمه التخيير إن عجز عن الجمع بينهما.

وثالثه: يفرض وجود المصلحه فى مؤدى الأماره فى صوره موافقها للواقع لا- مطلقاً، فحينئذٍ يلزم وقيام العلم الاجمالى بكذب أحدهما، فىكون الحجّه هو الموافق دون المخالف، ومقتضى القاعده حينئذٍ هو القول بالتوقف، لأن المفروض عدم حجيه ما يُعلم كذبه، وحيث لا يعلم فى مقام الاثبات أيهما موافقٌ وأيهما مخالف، فلا محيص عن القول بالتساقط، إذ لا طريق لنا لتمييز الموافق عن المخالف، فلا بد من التوقف.

ورابعه: ما لو كان وجود المصلحه فى كلّ أمارهٍ بسبب قيام الأماره إلاّ أنها مقيده بعدم قيام أماره أخرى على ما يُخالفه من التضاد أو التناقض، فحينئذٍ لابدّ من القول بالتخير فيه، لوضوح أنّ اطلاق كلّ واحدٍ منهما مقيّدٌ بعدم قيام الآخر، فالمكلف لا يمكنه الأخذ بهما، بل لابدّ من الأخذ بأحدهما لأجل التقييد فى كلّ واحدٍ منهما، فلا محيص من التخير.

الوجه الثالث: فى معنى السببيه، هو القول بأن قيام الاماره على شىء يوجب قيام المصلحه فى الالتزام بمؤدى الأماره بما أنّه مؤدى الأماره فيجب الالتزام بوجوب صلاه الجمععه حيث يكون مؤداها، وكذلك يجب الالتزام بمؤدى الدليل الآخر الدالّ على عدم وجوبها أو حرمتها، فحيث لا يمكن الالتزام بهما معاً، لأنّ الحكم بوجوب الالتزام بكُلّ واحدٍ منهما يستلزم بالدلاله الالتزاميه نفى الآخر، فيستلزم قيام العلم الاجمالى بكذب أحدهما، فلا مجال إلاّ القول بالتخير.

وفيه: الاشكال فيه من جهتين:

احدهما: بطلان أصل النظرية عند الامامية، حيث الثابت عندهم أنه لا يتغير الحكم الواقعي عمّا هو عليه.

وثانيهما: عدم وجوب الموافقة الالتزامية في الأحكام، مع أن الالتزام بالتخير هنا ليس لأجل كونهما من المتزاحمين، بل لأجل العلم بكذب أحدهما، فجعل هذا التعارض من التزاحم ليس بجيد.

الوجه الرابع: أن يكون معنى السببية هو قيام مصلحه سلوكيه في العمل بالأماره، والتطرّق بها إلى الواقع في مقام العمل، فحينئذٍ بعد وقوع المزاحمه بين المصلحتين في مقام السلوك، وعدم امكان الأخذ بهما، لا محيص مع تساويهما في الملاك من القول بالتخير عقلاً من الأخذ بواحدٍ منهما والعمل على طبق المأخوذ، فإذا فرض كون مؤدى إحداهما وجوب الجمعه، فبالأخذ به يجبُ العمل عليه، كما أنّ الآخر ينفي الوجوب، فبالأخذ به يوجب عدم وجوب العمل ويصير مباحاً لا اقتضائياً، فيكون التخير حينئذٍ بين الأخذين لا بين العمل بهما، ليكون من التخير العقلي بين الفعل والترك، كما لا يخفى.

وعلى كل حال، الظاهر أنّ الشيخ رحمه الله حيث جعل القول بالسببية داخلاً في باب المتزاحمين، كان مراده هو القسم الأخير من المصلحه السلوكيه الموجوده في العمل بكلّ أماره جابره للمصلحه الفائتة عن الواقع، لولم يصادفه. أما لو صادف الواقع كانت المصلحه السلوكيه باقيه بحالها، حيث لا يعلم المكلف بما هو الواقع. وهذا هو نتيجة القول بالطريقه والسببيه في تعارض الدليلين.

أقول: هذا كله تمام الكلام في حجته الدليلين المتعارضين، من حيث بناء العقلاء، وحكم العقل، ودلاله الأخبار والآيات غير الأخبار العلاجية، وعرفت أنّ مقتضى الأصل الأولى هو التساقط.

مقتضى الأصل الثانوى فى تعارض الأدله

بعد ما أثبتنا أنّ مقتضى الأصل الأولى من حيث حكم العقل وبناء العقلاء والأدله الشرعيه، هو التساقط، يصل الدور إلى البحث عن مقتضى الأصل الثانوى، بعد ورود الدليل على عدم سقوط العمل فى الخبرين المتعارضين، بل لابدّ من العمل بأحدهما تعييناً أو تخيراً كما سيظهر لك إن شاء الله والدليل عليه يكون بأمرين:

أحدهما: الاجماع كما وقع فى كلمات القوم منهم المحقق الخراسانى فى كفايته حيث قال: (وإلاّ فربّما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الأخبار، كما اتفقت عليه كلمه غير واحدٍ من الأخبار).

وثانيهما: الأخبار الوارده فى تعارض الأدله، الداله على لزوم العمل بواحد منهما، وعدم جواز تركهما.

ثم نقول: إنّ فرض دلالتهما على التخيير مطلقاً، أو بعد فقد المزايا مطلقاً أى سواء كانت منصوصه، أو غير منصوصه أو بعد فقد خصوص المزايا المنصوصه فهو، وإلاّ فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل عند الشك بلزوم الأخذ بذى المزيه.

فلا بدّ حينئذٍ أن نلاحظ هل مقتضى الأصل هو التعيين أو التخيير؟

والذى يظهر من المحقق الخراسانى فى كفايته هو التعيين، وقد استدل على مختاره بأن قضيه الأصل الأولى هو سقوط كلا المتعارضين عن الحجيه فى خصوص مؤداهما، وإذا قام دليل ثانوى على حجيه أحدهما فى خصوص مؤداه اجمالاً، وكان قدر متيقن فى البين، وجب الأخذ به.

فحينئذٍ نقول: القدر المعلوم من المتعارضين هو خروج ذى المزيه منهما عن الاصل الأولى، لثبوت حجيته بواسطه قيام دليل ثانوى من الاجماع والأخبار على حجيته على كل تقدير، فيبقى المرجوح منهما مشكوكاً فى الحجيه، إذ لا قطع لنا بخروجه عن مقتضى الأصل الأولى، لاحتمالنا بوجوب الترجيح كما هو المفروض، من كون الشك فيه شكاً فى حجيته، لأن الشك فى حجيه شىء مساوئ لعدم الحجيه، فمجرد الشك فى حجيه المرجوح كافٍ فى عدم حجيته، فيثبت وجوب التعيين بالعمل بذى المزيه والراجح، وهذا يعنى أن الأصل هنا هو التعيين.

وإن كان الأصل فى الشك بين التعيين والتخير فى التكليف النفسى فى غير المقام هو البراءه، المساعد مع التخير، لأن الأصل عند الشك فى لزوم التكليف الزائد على التكليف المتعلق بالأصل، هو البراءه عن خصوصيه التعيين.

جهه الفرق: هو أن الشك هنا شك فى الحجيه، والعقل مستقلٌ بعدم جواز ترتيب أثر الحجيه من التنجز والعذريه على مشكوك الحجيه.

هذا هو حاصل مقصود المحقق الخراسانى مع توضيح فى كلامه.

ولكن قد أورد على كلامه: بأن حجيه كلا المتعارضين شأناً ثابتة، لأن

المفروض شمول أدله الحجية لهما معاً، وإنما الشك في الحجية الفعلية للرجوع، وهذا الشك مسبب عن الشك في مانع ذي المزيه الموجوده في الطرف الآخر، والأصل عدم المانع، فيثبت به التخيير.

نعم، ما ذكره يتم لو كان الشك في أصل الحجية لا في الحجية الفعلية.

وأجيب عنه: بالمنع عن جريان الأصل في المانع، وذلك لأن المستصحب لا بد أن يكون إما أمراً مجعولاً أو ذا أثر مجعول، والمانع في المقام ليست كذلك، لأن معنى كون ذي المزيه حججه أن الشارع جعله حججه دون الآخر، لا أن الشارع جعل المزيه مانعاً عن حججه الآخر فعلاً، وليس عدم الحجية المشكوك من الآثار المترتبة على مانع المزيه شرعاً، حتى يصح بسببه الاستصحاب كما لا يخفى.

ولكن يمكن أن يقال: إن المانع والتمانع كان بين كليهما بوجوبهما، أى كما أنه إذا وجب العمل بذي المزيه وجب المنع عن العمل بالمرجوح، كذلك وجوب العمل بالمرجوح يوجب المنع عن العمل بالراجح.

فإن قيل: إن وجوب العمل مختص بخصوص ذي المزيه دون الآخر.

قلنا: إنه مخالف للفرض حيث قد فرضنا في الأصل الثانوى وجوب العمل بأحدهما لا بخصوص واحد منهما، لأجل تساويهما في الوجوب، وإذ كون أحدهما أرجح لأقربيته للواقع، هذا.

أقول: وليكن في ذكر منك أن هذا التمانع من الطرفين - الذى قد عرفت تحققه من العلم الاجمالي بوجوب أحدهما، وعدم الانحصار لخصوص ذي

المزيه - إنما يصحّ على القول بحجيه الأماره من باب السببیه والموضوعيّه، حيث لا يلاحظ في وجوب العمل بأحدهما إلا من جهه كون العمل بالخبر بنفسه وفي حدّ ذاته واجباً لا بلحاظ أقربيته للواقع، ولهذا لا يؤثر رجحان أحدهما بالأقربيه باختصاص الوجوب به، ولذلك يجب التخيير.

هذا بخلاف ما هو المختار الموافق للحقّ والمشهور، من أنّ حجّيه الأماره تكون باعتبار أقربيه للواقع وطريقاً إليه، فحينئذٍ إذا فرض كون الراجح أقرب، كان وجوب العمل بهذا هو القدر المتيقن من دليل عدم جواز طرح كليهما، ولازم ذلك هو التعيين كما ذكره المحقّق الخراساني تبعاً للشيخ قدس سره، إلا أن يدلّ دليل بالخصوص في المرحله الثانيه أيضاً على كون الوظيفه حينئذٍ هو التخيير، وهو ليس إلا الاخبار الوارده في علاج المتعارضين.

الأخبار الوارده في تعارض الأدله

فإذا بلغ الكلام إلى هنا فنقول:

إنّ الأخبار مختلفه من حيث الدلاله، الموجب لاختلاف الأنظار، وكذلك من جهه الاحتمالات من حيث الثبوت ونفس الأمر، سواء كان عليه قول أم لا، ومجموع الأقوال في المقام خمس:

القول الأول: التخيير مطلقاً.

القول الثاني: وجوب الترجيح بالمرجّحات المنصوصه.

القول الثالث: وجوب الترجيح بمطلق ما يوجب قرب أحد الخبرين إلى الصدور أو إلى الواقع.

القول الرابع: وجوب الترجيح بكل ما يوجب الظن الفعلي بصدور أحدهما، أو يكون مضمونه هو الواقع.

القول الخامس: وجوب الترجيح بكل مزيه وإن لم توجب ظناً ولا قرباً بأحد الأمرين.

وقيل: إنه قد ذهب إلى كل منها قائل إلا إلى الأخير حيث لم يُعلم وجود القائل به.

وحيث إن البحث وصل إلى هذا المقام لا بد من ملاحظه الأخبار العلاجية، وهي أيضاً مختلفة:

فبعضها: تدل على التخيير مطلقاً.

وبعضها: تدل على التوقف مطلقاً.

وبعضها: تدل على الاحتياط.

وبعضها: تدل على لزوم الرجوع إلى المرجحات.

فلا بأس بذكر الأخبار وملاحظها، ثم ملاحظه الجمع بينها إن شاء الله تعالى بعد ملاحظه أن المعارضه بين الدليلين المتعارضين:

تاره: يكون بصوره التباين، مثل ما لو قام دليل على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه أو على حرمة.

وأخرى: يكون التعارض بينهما بصوره العموم من وجه حيث يقع التعارض فى ماده اجتماعه.

وكيف كان، فإنّ الأخبار الواردة فى المتعارضين على طوائف:

١- طائفه تفيد دلالتها على التخيير، حتّى أنه ذكر الشيخ الأعظم كونها مستفيضه بل متواتره، فأورد عليه أنّ كثيراً منها لا ربط لها بباب تعارض الخبرين، فلا بأس بذكرها حتى يتضح المرام فنقول:

مدلول الأخبار الداله على التخيير

١- منها ما رواه الطبرسى فى «الاحتجاج» فى جواب مكاتبه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السلام، إلى أن قال عليه السلام:

«فى الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حاله إلى حاله أخرى فعليه التكبير.

وأما الآخر: فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» (١).

والسؤال فى صدر الخبر عن صاحب الزمان عليه السلام حيث سأله بعض الفقهاء: ٩.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٩.

«عن المصلّى إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبير، فيجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد...».

أقول: قد استشكل عليه بوجوه:

أولاً: ادراج هذا الحديث فيما نبحت عنه وهو تعارض الأدلة اشكالاً، لأنّ السائل سئل عن حكم الواقعة عن تعارض الأدلة، فيناسب الجواب عن الحكم الواقعي، بل جاء في تقريراته أنّ السؤال كان عن حكمه الواقعي ولا- يناسبه الجواب عن الحكم الظاهري، وليس من شأن الامام إلاّ الجواب عن الواقعي لا الظاهري.

وثانياً: لعلّ مراده أنّ التكبير لما كان مستحباً وورد فيه حديثان أحدهما يأمر باتيانه وثانيهما يرخصه في تركه، فالإتيان به صواب، لأنه مستحب وكذا تركه، لأنّ الأخذ بالدليل المرخص في المستحب صواب، فالأخذ بكلّ واحدٍ منهما صواب لا من حيث التخيير في المتعاملين، بل من حيث كون الواقع كذلك، فعليه يكون هذا الخبر أجنبياً عن أخبار العلاج.

ويحتمل أن يكون مراده من كون كليهما صواباً موافقاً للواقع كما هو ظاهر الصواب، أنّ قوله: (عليه التكبير) وإن كان ظاهراً في الوجوب، لكن يرفع اليد عنه بنصّ قوله: (ليس عليه) ومعنى عدم كونه عليه أنّه لا يجب عليه، فالحديث المثبت يثبت الاستحباب، والآخر يرفع الوجوب، وكلاهما صواب.

والمراد من الأخذ: (بأيّهما من باب التسليم) أنه إذا أتيت بالتكبير من باب

التسليم أتيت بالمأمور به، وإن تركته من باب التسليم تركته من باب الترخيص الوارد في الحديث، وكلاهما صواب.

وعلى أي حال، يخرج الحديث عن باب تعارض الأحوال، مع أن كون الأخذ بكلّ منهما صواباً موافقاً للواقع كما هو ظاهر ممّا لا يُعقل، فإنه مع فرض التعارض والتكاذب يكون من الجمع بين النقيضين أو الضدين هذا إذا لم تكن الرواية معرضاً عنها، وإلاّ فهي ساقطة رأساً مع أنها ضعيف السند أيضاً) هذا كما في الرسائل للمحقّق الخميني (١).

وأيضاً قال في «تنقيح الأصول»: «أنّ الاشكال في سندها من جهة محمد ابن ابراهيم النوبختي، إلاّ أن يقال إنّ املاء حسين بن روح عليه توثيق له» (٢).

أقول: ولكن لا يخفى عليك ما في كلامه من الاشكال:

أولاً: أمّا من حيث السند فإن التوقيع مروى بخط أحمد بن ابراهيم النوبختي، واملاء الحسين بن روح، فمع وجود مثل هذا الشخص لا يبقى له اشكال.

وأما دعوى اعراض الاصحاب عنه، فإنّه لا بد أن يلاحظ في آخر البحث، وهو غير معلوم.

وثانياً: إنّ حكم الامام عليه السلام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم) ليس حكماً

١- الرسائل: ج ٢ / ٤٥.

٢- الوسائل: ج ٢٠ / ٣١.

ظاهرياً بل هو حكم واقعي في مورد السؤال، لأنه من الواضح أنّ أصل التكبير في حال الانتقال من حاله إلى أخرى استجابي، فبحسب الدليل الأوّل قد حكم به في كلّ حالٍ، حيث يشمل باطلاقه حال الانتقال من القعود إلى القيام في الركعات، فلا مانع من تقييده بالدليل الثاني لخصوص هذه الحالة، ولو كان الحكم الزامياً فضلاً عن غيره، وعليه فحكم الامام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم) دليلٌ على أنّه في صدد بيان الحكم الواقعي بلسان التخيير في الأخذ بأحدهما، كما يؤمى إليه لفظ: (من باب التسليم) حيث لا تُستعمل هذه الجملة إلّا فيما يريد به الأخذ بما يصل إلى الحكم الواقعي، فأراد الامام عليه السلام أن يقول بأن في المقام الأخذ بأيّهما موافقٌ للصواب، فالتخيير أصولي مع كونه فقهيّاً في المورد، وان كان الدليلان بصوره الظاهر متعارضان، لأن ظاهر الجملة الداله على فعلية التكبير هو الوجوب، وظاهر قوله: (فليس عليه) هو عدم الوجوب وهما متناقضان، إلّا أنه ظهر من جواب الامام أنّ المورد ليس من تلك الموارد التي لا يمكن العمل بهما، إذ الحكم في الواقع ندبي فيجوز الجمع بينهما بالتقييد، ولكن لا حاجة إليه، فيكون العمل بكلّ منهما من باب التسليم مندوباً.

نعم، لا يصحّ استفاده حكم التخيير في كلّ خبرٍ من متعارضين في الوجوب وعدمه أو الوجوب والحرمه، لا مكان اختصاص هذا الحكم لثمل المقام بكون الحكم نديباً، ولعلّ هذا هو مقصود المحقّق الخميني قدس سره، وله وجه.

فالتّبيجه: أنّ الحديث دلّ في موردّه على أنّ التخيير واقعي ندبي، إلّا أنّه يدلّ

على التخيير الأصولي بقريته قوله عليه السلام: (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك).

٢- منها: منها ما رواه الشيخ الطوسي محمد بن الحسن باسناده الصحيح عن علي بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّوها في المحمل، ورد في بعضهم لا تصلّوها إلا على الأرض؟ فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأيّ عملت» (١).

وفي «الحدائق»: بعد قوله: (على الأرض)، «فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك» (٢).

أقول: والكلام في هذه الرواية مثل سابقها اشكالاً وجواباً، حيث أنّ مورده أيضاً هو نافله الفجر لا الفريضة، وفي مثلها يكون التخيير واقعياً، من حيث ذات العمل، ولكن هذا لا ينافي كون التخيير في الأخذ - المسمّى بالتخيير الأصولي - أيضاً صادقاً بحسب الظاهر من باب التسليم، كما ورد في الخبر السابق، لأجل أنّ لسان الدليلين عن المتعارضين بحسب الظاهر من قوله: (صلّوها في المحمل) ومن قبله: (لا- يصلّوها إلا- على الأرض) وهما متعارضان كما لا يخفى، حيث مقتضى الأول عدم شرطيه الاستقرار في النافله والثاني شرطيه.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

٢- الحدائق: ج ١ / ٩٥.

٣- ومنها: مرفوعه زراره، فقد رفعها العلامة إلى زراره بن أعين، وهي منقوله مرسلًا في كتاب «عوالي اللئالي» عن العلامة: «قال زراره: سألتُ الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره خُذ بما اشتهر بين أصحابك. إلى أن قال: قلت إنهما موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر»^(١).

وفي روايه أخرى: «قال اذن فأرجه حتى تلقى امامك فتسأله».

أقول: أورد عليه المحقق الخميني^(٢) باشكالين:

أولاً: بضعف سنده بالارسال والرفع، وعدم الانجبار بعمل الأصحاب، لأن الجابر هو الشهره الفتاويه لدى القدماء، لأنهم كانوا أقرب بأصحاب الأصول والجوامع، وعندهم أصول لم تكن عند المتأخرين وان يكون عملهم بالاستناد إليها لعلّه كان بروايه أخرى، وابن أبي جمهور كان في سنه تسعمائه ولا يُجدى عمل من بعده بها.

مضافاً إلى أن كلمه (المتعارضين) يؤمى إلى كونه من اصطلاحات العلماء، إذ في اصطلاح الأخبار يطلق على المتعارضين بالحديثين المختلفين.

١- المستدرک: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- الرسائل: ج ٢ / ٤٦.

وثانياً: احتمال الاختلاف في متن الجواب، ولعلّه روايه واحده مذكوره في نسختين لا روايه مستقله أخرى، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ولا دافع لهذا الاحتمال. وعليه فهذه الروايه أجنبيه عن باب المعارضه.

أقول: بل قد أورد عليه المحقق الأصفهاني أيضاً كما في «منتهى الأصول» فقد ناقش في الخبر فقال:

مضافاً إلى الارسال، أنه لم يوجد في أحد كتب العلامه مع وجود القدح في الغوالي ومؤلفه، حتى عن بعض الأخباريين الذين لا يكون رأيهم الطعن في أمثال ذلك، والقول بانجبار ضعفها بعمل الأصحاب على طبقها، وتحقق الشهره على العمل بمضمونها فاسد، لمخالفه مضمونها مع فتوى المشهور، لكونها متضمنه للترجيح بالاحتياط. مع أنّ المشهور غير قائلين به، (مضافاً إلى ما عرفت من عدم العلم باستنادهم بها) انتهى كلامه (١).

والجواب: عن هذه الايرادات:

١- ضعف الروايه بالارسال والرفع مِمَّا لا كلام فيه، وانجباره بعمل الأصحاب ليس في تمام خصوصياته حتى يرد عليه، بل في خصوص الحكم بالتخيير في الحديثين المتعارضين، مع فقد المرجح أو مطلقاً، على حسب ما يأتي بحته.

٢- وما أورد عليه من كلمه (المتعارضين) وأنها غير مستأنسه في الأخبار،

لعله كان من جهة أنّ راويه هو زراره وهو يعدّ من الفقهاء، فلا يبيّح أن يكون قد استعمل هذه الكلمه.

٣- مضافاً إلى أنّ هذا الخبر لعله يعدّ من المؤيدات لأخبار التخيير لا دليلاً مستقلاً في الاستدلال حتى يوهن بمثل هذه الأمور.

وبالجملة: دلالتة على التخيير - كما قاله الشيخ قدس سره - تام لا غبار عليها.

٤- منها: ما عن الطبرسي عن الحارث بن المغيرة (وهو موثق) عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقته، فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه» (١).

فأورد عليه الخميني: بأنه ليس من أخبار الباب، لا يمكن أن يكون دليلاً لوجوب العمل بخبر الثقة، لا على التوسعه والتخيير في باب المتعارضين.

مضافاً إلى بُعد كون المراد من تعبير الامام بالحديث الحديثين، كما أنه يحتمل اختصاصها بزمان الحضور لا مطلقاً، ولذلك أمر رحمه الله بالتأمّل كما أمر بالتأمّل في اشكاله الأول وقال في وجهه في ذيل الورقه: (بأن العمل بخبر الثقة واجب لا موسّع، فلا بدّ من حمله على مورد التعارض، فيكون من أخبار الباب، تأمل).

ثم أورد عليه في تقريراته: (إنه يدلّ على جواز العمل، وأنّ المكلف في سعه في العمل الذي يجوز تركه، وهو غير ما نحن بصدده وهو وجوب العمل بأحدهما تخييراً).

إلا- أن يقال: إنها ناظره إلى تعارض الخبرين، بقرينه قوله: (موسّع عليك) وبناء العقلاء ودلاله الروايات على وجوب العمل بخبر الثقات، وعدم عذر المكلف في مخالفتها. والحكم بالسعة إنما هو لأجل كونه في زمان الحضور الذي يتمكن المكلف من السؤال عن الامام عليه السلام، وحينئذٍ فلا يتعين التخيير، بل له أن يسأل منه عليه السلام .

لكن الانصاف أن اراده الخبرين المتعارضين من هذا التعبير بعيد جداً، ولا يليق بمقام الامام عليه السلام (انتهى كلامه.

أقول: والحق كما أشار إليه الاستاد، من أن هذا الحديث ليس في صدد بيان حكم التعارض، بحيث لو ورد دليل خاص على جهه ترجيح أو تقديم أحدهما كان معارضاً له، بل المقصود هو السعة في الأخذ بالحديث من الثقة، القابل للجمع مع وجوب الأخذ، لأن التوسعه هنا في مقابل المنع من الأخذ، نظير ما ورد: (إن الناس في سعه ما لم يعلموا) أى جائز ولا منع في ترك ما لم يعلم، هكذا هنا موسّع أى لا منع بالأخذ بالحديث من الثقة، وعليه فلا ربط لهذا الخبر بالتخيير المقصود هنا.

٥- منها: ما رواه الطبرسى مرسلًا عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام :

قال: قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفه، إلى أن قال:

قلت: بجيئنا الرجالن وكلاهما ثقه بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»(١).

أقول: دلالة الحديث على التخيير مطلقاً تامه، ولا اشكال فيه إلا من حيث السند، وهو أيضاً منجبرٌ بالشهره وعمل الاصحاب، بما قد عرفت وجود أصل الشهره بفتوى التخيير، وهذا المقدار يكفى فى الانجبار.

بل قد اختار المحقق الخمينى فى رسائله الانجبار هنا على تأملٍ.

٦- منها: موثقه سماعه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال يُرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو فى سعه حتى يلقاه» (١).

قال الكلينى رحمه الله: وفى روايه أخرى: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

قيل: دلالتهما على التخيير:

أمّا فى خصوص زمان الحضور، فغير معلوم إن اريد من السعه هو التوسعه فى تركهما لا فى العمل بهما، وإلا دلالتة عليه واضحه.

وأمّا على المطلق إن كان بما فى فعل الكلينى.

والسند معتبرٌ ولا اشكال فيه إلا من جهه الترديد، حيث يحتمل كون المقصود من الروايه الروايات التى قد ذكرناها، مع أنّ الروايه الأولى مع ذيلها لا اشكال فيها، إلا من حيث الترديد فى كونه دالاً على التخيير الخاص، كما هو

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.

الأحسن، إذ التوقف وعدم العمل بأحدهما مع أنه ضعيف، لأن راويه كأنه يعلم فرض وجوب العمل بأحدهما، ولكن لا يدري أيهما هو، والاشكال فيه بأن مورده دوران الأمر بين المحذورين من الأمر والنهي، وفي مثله تخيير عقلي، وجواب الامام عليه السلام: (فهو في سعه) لا يدل على أزيد منه. هذا كما عن المحقق الخوئي (١).

أقول: لا- يخلو كلامه رحمه الله عن نقاش لوضوح أنّ المراد هنا من الأخذ بأحدهما هو التخيير الأصولي، لا التخيير في العمل الذي هو إما تارك أو فاعل، إذ هو لا يحتاج إلى التوجه بالخبر، فالأخذ موضوع لصحة إسناد العمل فعلاً أو تركاً إلى الله تعالى، كما لا يخفى. ولأجل ذلك قلنا باحتمال كون الوظيفة هو التوقف حتى يلقى من يُخبره، مع أنّ علمه لا يخلو عن أحدهما قطعاً، وعليه فالاشكال غير وارد.

٧- منها: روايه «فقه الرضا» وقد جاء فيه:

«تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضه، وهي عشره أيام، وتستظهر بثلاثه أيام، ثم تغتسل، فإذا رأيت الدّم عَمِلت كما تعمل المستحاضه. وقد روى: ثمانية عشر يوماً وروى: ثلاث وعشرين يوماً، وبأى هذه الأحاديث أخذ من جهة التسليم جاز» (٢).

أقول: والدلاله على التخيير المطلق واضحه، والاشكال ينحصر فيه من حيث الكتاب، حيث لم يثبت كونه للامام عليه السلام، وقد قيل إنّ هذا الكتاب من تصنيف

١- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤٢٤.

٢- المستدرک: ج ٢، الباب ١ من أبواب النفاس، الحديث ١.

بعض العلماء - ولعله ابن بابويه، المطلع على الأحاديث - وقد جَمَعَ بين شتات الأخبار باجتهاده، وروى بمضمونها، ويظهر ذلك للمتدبر فيه.

هذا الاشكال واردٌ إلا أنه لا يضرنا في الأخذ به تأييداً لا دليلاً، فيصير من ما يؤيد أخبار التخيير، كما يحتمل أن يكون متخذاً منها.

٨ - منها: الخبر الذي رواه أحمد بن الحسن الميثمي:

«أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قومٌ من أصحابه، وكانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد؟

فقال عليه السلام: إن الله حرم حراماً إلى أن قال: إذا ورد عليكم عنّا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت، موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله والرد إليه وإلينا.

إلى أن قال: وما كان في السنة نهياً إعافه أو كراهه، ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصه فيما عافه رسول الله وكرهه ولم يُحرّمه، فذلك الذي يُسمح الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ، الحديث» (١).

أقول: هذه جملة أخبارٍ تدلّ على التخيير في الحديثين المتعارضين، وقد

عرفت دلالة بعضها على التخيير وكان عددها أكثر من اثنين، وإن كان سند بعضها ضعيفاً، لكن قابل بالشهره وعمل الأصحاب. وعليه فما ادّعه الشيخ من استفاضه الأخبار الداله على التخيير ليس ببعيد.

مدلول الأخبار العلاجية

بعد الوقوف على الأخبار يصل الدور إلى البحث عن مقتضى تلك الأخبار في المتعارضين، وأنها تدلّ على جواز العمل بأحدهما أو وجوبه.

ذهب بعض كالمحقق الخميني إلى الأول، بدعوى أنه: (بعد ما كان الأصل الأولى هو التسايط وعدم حجّيه شيءٍ منهما، فلا تدلّ الأخبار إلّا على جواز الأخذ بأحدهما، لأن الدليل لسانه:

تارة: كان بصوره: (فموسّع عليك بأيّهما أخذت) فدلالته على الجواز واضح، لأنه يدلّ على التوسعه في الأخذ مقابل التضييق الذي يحكم به العقل والعقلاء، بمقتضى الأصل الذي عرفت أنه سقوطهما عن الحجّيه.

لا يقال: إن دعوى جواز الأخذ مساوقٌ لوجوبه، لأن أحدهما إن لم يكن حجّيه، فلا يجوز الأخذ به، وإن كان حجّيه فيجب.

لأننا نقول: إنهما وإن كانا غير حجّيتين بحسب حكم العقل، لكن يجوز الأخذ بأحدهما بدليل وحجّيه، وهو أخبار التخيير، فلا يكون الخبر بعد معارضته بمثله حجّيه ولو بواسطة أخبار التخيير.

وأخرى: لسانه بصورة الأمر أو الجملة الخبرية في موضع الانشاء، مثل ما جاء في المرفوعه بقوله: «فإذن فتخير أحدهما».

وهو أيضاً لا يدلّ على الوجوب، لورود الأمر في مقام حكم العقل بالخطر، فلا يستفاد منه إلا رفعه.

وعليه فالقول بوجوب الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير، تمسكاً بالروايات المتقدمة، كأنه في غير محلّه.

هذا ما أورده المحقق الخميني في رسالته (١).

أقول أولاً: الدقّه في لسان الأخبار ربما يوجب الظن بل الاطمينان بأنّ المراد من الحكم بالتخيير فيما إذا كان مضمون أحد الخبرين حكماً الزامياً، هو وجوب الأخذ لا جوازه. نعم يصحّ فيما كان مشتملاً على حكم غير الزامى، لأنه لا معنى لوجوب الأخذ بأحدهما مع ندب مضمونه، ولا دليل لنا على وجوب الاستناد إلى الشارع في المندوبات، فيجوز أخذه كما لو كان الخبر غير معارض كذلك.

والشاهد على ما ادّعيته هو ظهور حديث الميثمي، حيث جاء في أوّله الحكم الالزامي، بقوله: (يجبُ الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وأحببت، موسّع ذلك). وجاء في آخره فيما عافه أو كرهه ولم يحرمه بقوله: (فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك بالاختيار من باب التسليم).

حيث يفهم منه أنّ لفظ (موسع) و(يسع) يطلق في كلا الموردين، فليس معناه السعه في مقابل المنع من حيث حكم العقل بالعمل بهما، بل قصد الموسع بلحاظ تخييره في أحدهما، أى لم يعين العمل بواحد معين منهما في الالتزام وغيره.

بل وهكذا يلاحظ في مرفوعه زراره، حيث فرض التخيير بعدما فرض الراوى الشهره في كلّ من المتعارضين، وكان موردهما الخبرين المقطوع صدورهما، أو ما يكون مقطوع الصدور، وكان أحدهما حجّه قطعاً، ولا- محيص فيه إلا- التخيير كما ذكره المحقق الخوئى.

وعليه، يكون الأمر بالتخيير في ذيله أمراً وجوبياً لا جوازياً، هذا أوّلاً.

وثانياً: أخبار العلاج الداله على الحكم بالتخيير مفيده قبل جمعها مع أخبار آخر التي تقتضى مضمونها لزوم الحمل على الجواز فى الأخذ مثلاً، وعليه فلا- معنى للحكم بجواز الأخذ بأحدهما مع فرض عدم حجّيه شىء منهما، لأن الحجّيه ليست معناها إلاّ جواز الاحتجاج به فى الاصابه والمخالفه، فمعنى كون أحدهما حجّه أنّه لو لم يعمل بشىء منهما جاز للمولى الاحتجاج به على العبد فى تركه، كما يجوز للعبد الاحتجاج به على المولى فى فعله بالأمن عن العقوبه لو خالف الواقع.

وعليه، فلا اشكال بعد ورد الأخبار العلاجيّه أن يصبح أحدهما حجّه، فلا يجوز له تركهما وإن كان العمل بهما إن امكن جائزاً.

فالقول بوجوب الأخذ بأحدهما من باب التسليم، فى ما إذا كان متعلق الدليلين أمراً الزامياً، ولم يدلّ دليل خاص - ولو بواسطه الجمع بين الأخبار الآمره بلزوم حمل أخبار التخيير على الجواز. يعدّ قولاً قوياً.

الأخبار الداله على التوقف عند التعارض

١- فمنها: موثقه سماعه بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت: يرد علينا حديثان، واحدٌ يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لا بدّ أن نعمل بواحدٍ منهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامه» (١).

أقول: صدر هذا الحديث يوافق مع حديثه الآخر (٢) الذى نقلناه فى أخبار التخيير، فإن النهى عن العمل بواحدٍ منهما فى هذا الحديث، أو الأمر بالارجاء أى التأخير حتى يلقى الامام أو من يخبره، يدلّ على التوقف بالعمل بواحدٍ منهما وهو المطلوب.

وقد يحتمل كون الحديثين واحداً لاتحاد الراوى والمروى، وتشابه ألفاظهما، وإن كان فى الحديث الأول زياده فى ذيله.

وكيف كان، فيمكن أن يكون المراد من الارجاء والتوسعه هو التخيير بخلاف هذا الحديث، حيث قد نهى عن العمل بواحدٍ منهما، فلا يحتمل التخيير، ولعل هذا يوجب كونهما متفاوتين.

٢- ومنها: ذيل مقبوله عمر بن حنظله الآتية، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا... إلى أن قال: قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال:

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضى، الحديث ٥.

إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في المهلكات»^(١).

أقول: دلالة على التوقف تامه، مضافاً إلى لفظ الأمر بالارجاء وهو التعليل الدال بكون المراد من الارجاء هو التوقف لا التخير، فيكون المراد من الشبهه هو الأخذ بالخبر والاستناد إليه، إذ الأخذ بواحدٍ منهما والاستناد إليه شبهه، كان الوقوف فيه خير.

٣- ومنها: ما عن محمد بن ادريس في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «الرجال» لعلي بن محمد، أنّ محمد بن علي بن عيسى كتب إليه: «يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك واجدادك عليهم السلام، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»^(٢).

٤- ومثله أيضاً: بل قريبٌ منه ما في «المستدرک» عن محمد بن الحسن الصفار في «البصائر» عن محمد بن عيسى، قال: «أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه، فقال: «سئلك عن العلم... إلى أن قال: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»^(٣).

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ٣٦.

٣- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ١٠.

أقول: قد استدللّ للتوقف بحديث الميثمي الذي ذكرناه في أخبار التخيير، ولكن قد عرفت دلالته على وجوب الأخذ بأحدهما في الحكم الالزامي، أو جوازه في غيره، ولا يظهر منه التخيير، فالاستدلال به غير وجيه.

هذا كله في الأخبار الواردة في التخيير والتوقف، فلا بأس حينئذ بالرجوع إلى مقتضى الجمع بينهما وملاحظه نسبتها.

كيفية الجمع بين الأخبار الدالة على التخيير مع الدالة على التوقف

قال المحقق النائيني في «فوائد الأصول» في مقام الجمع:

(إنّ النسبة بين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور، وبين ما دلّ على التخيير المطلق وكذلك بين ما دلّ على التوقف المطلق، وبين ما دلّ على التوقف في زمان الحضور، وإن كانت العموم والخصوص المطلق، إلاّ أنهما حيث كانا مثبتين، فلا يقيّد المطلق بالمقيد، لأن المطلوب من المطلق مطلق الوجود، فلا يحمل على المقيد، بل يبقى على حاله، فالتعارض كان بين التخيير المطلق، والتوقف المطلق غاية أنّ التعارض بينهما كان بالعموم من وجه، وبين ما يدلّ على التخيير زمان التوقف في زمان الحضور هو التباين، ولا يهمنّا البحث عن رفع التعارض بين ما دلّ على التوقف والتخيير في زمان الحضور، فإنّه لا أثر له، مضافاً إلى أنّه لم يعلم الحمل بما دلّ على التخيير في زمان الحضور.

فالحزى رفع التعارض بين ما دلّ على التوقف والتخيير مطلقاً، وقد عرفت

أنَّ النسبه بينهما هو العموم من وجه، ولكن نسبه ما دلَّ على التخيير المطلق مع ما دلَّ على التوقف في زمان الحضور هو العموم المطلق، فيقتد اطلاق التخيير بغير زمان الحضور، فينحصر التخيير لزمان الغيبه، فتقلب النسبه حينئذٍ بين أدله التخيير المختصَّ بزمان الغيبه، مع أدله التوقف المطلق بالعموم والخصوص المطلق، لأنَّ التخيير بعد التقييد يكون مخصوصاً لزمان الغيبه، وعدم التمكن من ملاقات الحجه عليه السلام ، والتوقف مخصوصٌ لزمان الحضور، فلازم ذلك هو القول بالتخيير في زمان الغيبه كما عليه المشهور، فلا- وجه للقول بالتوقف والأخذ بما يوافق الاحتياط، فالأقوى هو التخيير في المتعارضين مطلقاً، سواء كان أحدهما موافقاً للاحتياط أم لا) انتهى ملخص كلامه(١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال:

أولاً: إن النسبه بين دليلى التخيير والتوقف المطلقان هو التباين، كما كان التباين بين دليلى التخيير والتوقف في زمن الحضور، إذ المعارضه كما كانت واقعه بين المطلقين، كذلك واقعه بين المقيدين بزمان الحضور، فكيف قال: (لا- يهمننا البحث في رفع التعارض في الأخير).

وثانياً: كيف لاحظ النسبه بين أخبار التخيير المطلق، مع دليل التوقف بزمان الحضور بالعموم المطلق، ولم يلاحظ مثل هذه النسبه بين دليل التوقف المطلق

ودليل التخيير المختصّ بزمان الحضور، مع أنّ يقتضى ملاحظه النسبه فى الأ-خير هو انقلاب النسبه بعكس ما قاله بأنّ التخيير مختصّ لزمان الحضور والتوقف لزمان الغيبه؟ والظاهر من كلامه أنّ مبنى اختياره لذلك هو طرح أخبار التخيير المختصّ بزمان الحضور، المتشعر من قوله: (لا- يهْمنا البحث... إلى آخره) مع أنّه غير صحيحٍ بحسب الصنّاعه الأصوليه فى الجمع بين الأدله، وعليه فهذا الجمع لا يُسمن ولا يغنى عن جوع، كما لا يخفى.

أما الشيخ رحمه الله: فقد جمع بينهما بحمل أخبار التوقف على زمان حضور الامام بواسطه دلالة بعض الأخبار بقوله عليه السلام: (أرجه حتّى تلقى امامك أو صاحبك)، وأخبار التخيير على ما لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام مثل زمان الغيبه، فنتيجته هو كلام المشهور من التخيير فى زماننا هذا.

أورد على كلام الشيخ قدس سره: بأنّ المتمكّن إنّ أريد منه كون الامام فى البلد الذى وقع فيه السؤال من السائل، فهو مخالف لسوق الأخبار، لأنّ الظاهر منها السؤال عن الواقعه المختلفه فيها الأخبار منهم، وكان السائل متخيّرًا فى حكمها لأجله، وليس له طريق إلى معرفه حكمها بحيث تحسم به ماده الخلاف والاشكال، ولهذا ترى أنّ سماعه أجاب الامام بقوله: (لا بد لنا من العمل بأحدهما) فأجاب أنّه: (نُخذ بما خالف فيه العامه) خصوصاً مع ملاحظه ما اشتمل على جملة: (حتّى تلقى من يخبره) حيث يشمل غير الامام من بطانه الفقهاء والعلماء، فكيف يمكن حمل هذه الأخبار على خصوص زمان حضور الامام؟!!

رأى المحقق الحائري: ومن هنا ظهر عدم تماميه ما اختاره العلامة الحائري قدس سره : (من حمل أخبار التوقف على مقام الفتوى والرأى والاستناد، وأخبار التخيير على التخيير فى مقام العمل تمسكاً من أنّ عدم بناء العقلاء فى ارتكازهم على حجيه أحد المتعارضين بنحو الاستناد إليه فى مقام الفتوى لا تعييناً ولا تخييراً، وحيث كان هذا فى ارتكازهم فلا يحتاج فيه إلى التأكيد بأوامر كثيره، بخلاف تعيين مدلول أحد الخبرين بالظن، فإنه أمر مرسوم عند العقلاء، وقد تصدى الشارع بسدّ باب ذلك وردعهم بالحكم بلزوم التوقف عند التعارض، هذا بخلاف التخيير فى العمل، فإنه يجوز حيث لا يستند إلى الرأى والفتوى فى تعيين مدلول كلام الشارع، ويؤيد ما ذكرنا ما فى بعض الأخبار بعد الأمر بالتوقف، قال: (ولا تقولوا فيه بأرائكم) انتهى.

وجه عدم تماميته: إنه على فرض التسليم يناسب مع بعض الأخبار مثل خبر الميثمى، بخلاف بعضها الآخر، حيث ينهى عن العمل بواحد منهما، بقوله: (فارجئه)، أو (لا تعمل بواحدٍ منهما) كما ورد فى موثقه سماعه، فإنه لا يناسب مع ما ذكره، إذ النهى عن العمل بواحدٍ منهما ينافى التخيير فى العمل، كما لا يخفى.

والمختار: الانصاف بعد التأمل والدقه هو أن يقال:

إنّ الأخبار الداله على التوقف المطلق تارة يقال أنها مختصه بالأمر بالتوقف فى مطلق الشبهه، كقوله عليه السلام: (قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام فى الهلكه) فحينئذ لا يكون هذه الأخبار مرتبطه بما نحن بصدده

من تعارض الخبرين، حتى نلاحظ معارضتها لأخبار التخيير، لوضوح أنّ مورد هذه الأخبار حينئذٍ يكون في صورته فقد الحجّه، وعدم قيام الطريق إلى الواقع، هذا بخلاف أخبار التخيير حيث أنّها في مقام اثبات وجود الحجّه وهو أحد الخبرين، بل وعلى فرض عموم الشبهه في تلك الأخبار حتى يشمل لمثل المقام لتكون أخبار التخيير حاكمه عليها، لأنها تتكفل اثبات الحجّه، وأخبار التوقف يخصص بصوره ما لم يعلم وجود الحجّه، لا ما يعلم وجودها ويتردد بين الفردين، كما في المقام.

وإنّ أبيت عن هذا الجواب، وقلت: بأن أخبار التوقف تكون مطلقه حتى لمثل المتعارضين، كأخبار التخيير، فنقول حينئذٍ: إنّ أخبار التوقف تكون على طائفتين كأخبار التخيير، من المطلق والمختصّ بزمان الحضور في الأول، وزمان الغيبه في الثاني، فحيث كان المطلقان في كلّ منهما مع المقيّد في كلّ منهما مُثبتين في الحكم، فلا يقيد اطلاق كلّ منهما مع مقيّد نفسه، أي لا تتقيد اطلاق التخيير مع التخيير المقيّد بزمان الغيبه، ولا اطلاق التوقف مع مقيّد التوقف في زمان الحضور، فإذا لم يقيد الاطلاقان فيهما بمقيدهما، فتكون النسبه بين اطلاقي المتعارضين من التخيير المطلق والتوقف المطلق هو التباين، فيتعارضان فيرفع التعارض بينهما بواسطة تقيد اطلاق كلّ منهما بالمقيّد للآخر، ويرفع التعارض.

وبعبارة أخرى: إنّ مقتضى صناعه الاطلاق والمقيّد في المتخالفين هو التقيد، فيقيد اطلاق أخبار التخيير بأخبار التوقف في زمان الحضور، واطلاق أدله التوقف بأخبار التخيير المقيده بزمان الغيبه، حيث أنّ مفاد كلّ دليلٍ هو خلاف

مقتضى ومفاد الدليل الآخر، وحينئذٍ تصبح النتيجة القول بلزوم التوقف فى زمان الحضور، والتمكّن من الوصول، والتخير فى زمان الغيبه، عملاً بالأخبار الوارده فى الطرفين، مع ملاحظه صناعه الاطلاق والتقيد فى المتخالفين.

وإن أبيت عن ذلك: وادّعت بأن فى أخبار التوقف ما يُستفاد منه لزوم التوقف والعمل بالاحتياط حتّى فى زمان الغيبه، وليست أخبارها مختصّه لزمان الحضور فقط، أو بصوره المطلق فقط، بل أخبار التوقف على طوائف ثلاث: طائفتان هو ما عرفت، وطائفه ثالثه هو التوقف فى خصوص زمان الغيبه، وعلى هذا يعارض مع أخبار التخير فى خصوص زمان الغيبه، ولكن النسبه بينهما أيضاً تكون هو العموم والخصوص المطلق، لأن التوقف والعمل بالاحتياط إنّما يصحّ فيما إذا امكن الاحتياط فى تلك الوقعه لا مطلقاً، بخلاف ما دلّ على التخير فى زمان الغيبه، حيث يدلّ عليه سواء أمكن العمل بالاحتياط أم لا، فيقيد اطلاق أخبار التخير فى زمان الغيبه أيضاً بما لا يمكن العمل بالاحتياط، فتصير النتيجة حينئذٍ هو التوقف فى زمان الحضور، والتوقف فى زمان الغيبه، مع امكان الاحتياط فى مقام العمل، والتخير فى صوره ما لا يتمكن من الاحتياط ورفع التعارض بين الأخبار.

ولكن يرد على الجواب الأخير: - أنه غير جيّد، مضافاً إلى إباء مطلقات أخبار التخير فى زمان الغيبه عن هذا الحمل ومضافاً إلى كونه غير معمولٍ به عند الأصحاب، الأخبار حيث لم يذهب إليه أحد منهم - إنّه يستلزم حمل تلك الأخبار

على الفرد النادر، إذ قلّ موردٌ لا- يقدر المكلف على العمل بالاحتياط، فلا سبيل لنا إلا القول بما ذكرناه قبل هذا الفرض، من اختصاص أخبار التوقف لزمان الحضور، وأخبار التخيير لزمان الغيبة، وهو المطلوب، ويكون الحكم في الموردين الزامياً إذا كان موردهما حكماً الزامياً، وإلا كان جائزاً وهو المطلوب في المقام.

أقول: إذا ظهر لك صحّح قول المشهور من وجوب الأخذ بأحد المتعارضين، وأنّ الاستفادة من الأخبار هو التخيير فيهما في زمان الغيبة، فيتفرع على ذلك هنا فروع وتنبهات فيها ثمره مهمّة:

فروع باب التخيير

الفرع الأول: هذا التخيير هل هو تخيير في المسألة الفقهية الفرعية - مثل التخيير في القصر والاتمام في المواطن الأربعة، والتخيير في الكفارات بين الثلاثة من الصوم والإطعام والعتق - أو أنّ التخيير تخييرٌ أصولي؟

الظاهر كون الثاني هو الأوجه والأظهر لأنّ المقصود من قوله عليه السلام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك) يثبت به هو الأخذ بأحدهما ليكون عليه حجّج وطريقاً يثبت به الواقع، لا مجرد الأخذ في مقام العمل، خصوصاً بعد ملاحظه اقتضاء التعارض بين المدلول الامتزامي لكل واحدٍ منهما مع المدلول المطابقي للآخر في كثيرٍ من الموارد حيث ينتهي الأمر إلى النقضين، فلا معنى حينئذٍ للوجوب التخييري كالقصر والاتمام، بل لا محيص من التخيير العملي أو التخيير

فى المسأله الأصوليه، وقد عرفت أنّ الظاهر من الأخبار هو التخيير فى المسأله الأصوليه، وبذلك يُحمل ما جاء فى خبر ابن مهزيار - حيث نقل عنه عليه السلام أنه قال: (موسّع عليك بأيه عملت) المتوهم منه التخيير العملى الفقهى - على التخيير فى المسأله الأصوليه، أى الأخذ بما كونه طريقاً إلى الحكم كما لا يخفى.

كما لا يجرى هنا التخيير العملى العقلى، لأنه إنّما يكون فى دوران الأمر بين المحذورين، حيث يعجز المكلف على مخالفه كلا الحكمين، لأنه قهراً إمّا فاعلاً أو تارك بخلاف المقام.

الفرع الثانى: إذا عرفت كون التخيير هنا أصولياً لا فقهيّاً، فهل:

معنى التخيير هنا بمعنى جعل الطريقيه فى أحد الخبرين، وكونه طريقاً وأماره بعد الأخذ إلى الواقع.

أو يكون الحكم بوجوب الأخذ بأحدهما من قبيل الأصل العملى المعوّل عليه لدى الشك فى الوظيفه، حتى يكون من قبيل الحكم الظاهرى، كأصل البرائه والاحتياط فى الشك.

أو لا هذا ولا ذاك؟

وجوه: أردئها الأول، وأوسطها الأوسط، وأقواها الأخير.

وأما أردئها الأول: أولاً: لأنه لا معنى لجعل الحجّيه والأماريه والطريقيه لما ليس له ذلك، حيث يحكم العقل بتساقطهما، وعدم حجّيه واحد منهما، بواسطة المعارضه، فكما لا يمكن جعل الطريقيه والأماريه للشك، كذلك لا معنى لجعلها

لما هو فاقد للحجيه.

وثانياً: أنه لو أريد كشفها عن جعل حجيه كل منهما معاً، فإنه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر أخبار التخيير - غير معقول.

ولو سلمنا إمكانه، ولكن في المقام غير معقول، لانتهاهه إلى جعل الطريق إلى المتناقضين، فيما إذا دل أحد الخبرين على الوجوب والآخر على الحرمة، فاختر أحد المجتهدين أحدهما والآخر للآخر، فإنّ لازمه أن يكون كل واحد منهما طريقاً إلى الواقع، فينجز ذلك إلى جعل طريق فعلى إلى المتناقضين، وهو محال.

مع أنّ جعل الطريق لأحدهما على سبيل الابهام، وجعل المكلف مخيراً بحيث تكون الطريقه منوطه بأخذ المكلف، ممّا لا يمكن السبيل إليه.

فثبت أنّه ليس بمعنى جعل الطريقه.

وأما الثاني: وإن كان ظاهر بعض الأدله مثل قوله عليه السلام في روايه حسن بن الجهم:

(إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت) يشابه مفاد ما ورد في أدله البراءه في قوله عليه السلام: (الناس في سعه ما لا يعلمون) في أنّه يعين الوظيفه عند الشك بحكم ظاهري، نظير الأصل المعول عليه عند الشك، لكن هذا لا ينافي كون الأخذ طريقاً إلى الواقع، أو أن يكون حجه للعبد، إذ الحجه على الواقع يكون غير الأماره عليه، ففي ما نحن فيه إذا أوجب الشارع الأخذ بأحدهما، فلا يجوز للعبد تركهما، فلو تركهما وأصاب تركه ترك الواقع استحق العقوبه، كما لو أتى بأحدهما وخالف فإنه يعدّ معذوراً، فيكون أحدهما حجّه لا بجعل الحجيه، فيكون نتيجة ذلك

صيوروه وجوب الأخذ به مثل وجوب الأخذ بالأصل في مورد الشك، هذا.

لكن الاشكال الذى يرد عليه: أنه يلزم أن لا تكون مثبتات الأصول حجه، وأن لا يترتب عليه الآ اللوازم الشرعيه والملازمات الشرعيه دون اللوازم العاديه والعقليه المترتبه على أحد المتعارضين، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ من الواضح أنه إذا أخذ المجتهد أحدهما ترتب عليه كل ما يعدّ من لوازمه مطلقاً، فحيث لا يمكن الأخذ بأحد الوجهين، فلا جرم إلا الأخذ بأمرٍ آخر غيرهما، وهو أن يقال:

إنّ الخبرين المتعارضين وان كان فى نظر العرف والعقل هو التسايط، إلا أن الشارع أوجب الأخذ بأحدهما معيناً أو مخيراً فى حال التعارض، كوجوبه قبل التعارض، يعنى أن الخبر حيث كان من ذاته طريقاً إلى الواقع لولا المعارض، فهكذا يكون طريقاً إلى الواقع وحيث حتى بعد التعارض فى نظر الشارع ولا يجوز التوقف فيهما بل يؤخذ بأحدهما، فكما أن الأخذ بالخبر غير المعارض يكون حجه بنفسه وبلوازمه الأعم من الشرعى وغيره، وكذلك يكون الخبر المبتلى بالمعارض، فالشارع جعل وظيفه المجتهد فى حال الشك فى المقام هو الأخذ بأحدهما، فهذا الواحد يكون حجه قبل ذلك، بأن يكون حجه بمالهما من المفاد مطابقه والتزاماً، فالوظيفه حينئذ هو الأخذ بأحد الطريقتين بما هو طريق عقلاى.

وبعباره أوضح وأوفى: الفرق بين الوجه الثانى والثالث - مع كون كل منهما يعدّ بياناً للوظيفه فى حال الشك - هو أن الأصل فى مورد الشك كان أصلاً موضوعاً فى مقام العمل، ولذلك يكون الحكم فيه حكماً ظاهرياً، وتكون لوازمه

غير الشرعيه غير حجّه، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث أنّ الحكم هنا فى مقام بيان الوظيفه فى مقام الأخذ بما يؤد ويرجع إلى الحكم، فليس هذا الحكم حكماً ظاهرياً فى قبال الواقع، فاللوازم المترتبه تكون لمفاد الخبر المأخوذ لا- لاصل الأخذ، وعليه فالتنقض بأن جعل الوظيفه فى صوره الشك يوجب عدم حجيه مثبتاته غير وارد، لأنه بعد الأخذ بأحدهما يجب العمل به وبكلّ ما يلزم من العمل بذلك الخبر.

وهذا الوجوب ليس بحكم مولوى حتّى تترتب العقوبه على تركه من حيث نفسه، بل هو ارشاد إلى حكم العقل بوجوبه مقدمهً لتحصيل ما هو الحجّه فى البين، مع القدره عليه، كما هو الشأن فى حكمه فى الشبهه قبل الفحص للقادر على تحصيل الحجّه الشرعيه، لوضوح أنّ العقوبه ليست إلاّ لما هو مفاد الخبر، لا له ولترك الأخذ بالخبر، حتّى يستلزم تعدد العقوبه بذلك، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: بعد ما ثبت أنّ التخيير هنا أصولى لا فقهى، يقتضى البحث عن أنّ هذا التخيير هل هو للحاكم والقاضى والمجتهد والعوام، أو لخصوص طائفه أو طائفتين دون طائفه أخرى؟

الذى يظهر من الأصحاب تسالمهم على أنه ليس للحاكم والقاضى فى مقام فصل الخصومه ورفع المرافعه بيان التخيير للمتخاصمين، لوضوح أنّ الحكم بالتخيير لا- يتم القضاء به و لا- ترفع الخصومه، لأنّ الخصومه ترتفع بحكمه لا- بفتواه، فلا بدّ للقاضى من الأخذ بأحدهما والحكم على طبقه لتفصيل الخصومه، فلا

معنى لجعل التخيير له فى مقام الحكم إلا الأخذ بأحدهما لنفسه لا للمتخاصمين، وهذا أمرٌ لا كلام فيه ولا اشكال.

كما لا- خلاف ولا- اشكال فى أنه يجوز لنفس المجتهد والمفتى لعمل نفسه أن يأخذ بأى واحدٍ من الخبرين، بما يدل على وجوب الظاهر أو الجمعه مثلاً، لأنه مخاطب بذلك، كما أن القاضى والحاكم مخاطبان بذلك فى عمل نفسيهما من حيث الأخذ بأحدهما والحكم على طبقه.

أقول: إنما الاشكال فى المفتى بالنظر إلى مقلديه:

فهل التخيير الأصولى مختص بالمجتهد والمفتى، ولا بد له من الأخذ بأحدهما والفتوى على طبقه لمقلديه، مثلاً ينتخب الخبر الذى يشتمل على وجوب الجمعه ويفتى به للمقلديه، ويتعين عليهم الجمعه مثل سائر الأحكام الواقعيه والظاهريه، بأن يقال إن خطاب (إذا لم تعلم فموسع عليك) متوجهٌ إلى المجتهد، كما هو الحال كذلك فى سائر الأدله والأصول العمليه من الاستصحاب والبراءه والاحتياط، إذ المجتهد هو الذى يقدر على الفحص وتحصيل الحجّه أو المعارض، وسائر ما يعتبر فى اثبات حجّيه الدليل، وأمّا عامه الناس فمحرومون عن جميع ذلك، كما يؤيد ذلك أن تحصيل المرجّحات المنصوصه وغيرها فى المتعارضين يعدّ من شؤون المجتهدين لا المقلدين، ويكون رأى المجتهد فيه معتبراً لا العامى، فحينئذٍ لا بد للمجتهد أن يأخذ ويختار أحدهما والافتاء به، ويجب على المقلد الرجوع إليه فى مقام العمل بما أفتى وذلك من باب وجوب رجوع الجاهل إلى العالم؟

أو أنّ التخيير الأصولي كالتخيير الفقهي الفرعي، يشترك فيه العالم والجاهل، كاشتراكهما في الأحكام الواقعية، إذ لا دليل لنا بالاختصاص، وكون الحكم بالتخيير للمجتهدين فقط، بل ظاهر الأدلة خلافه، لأن الخطاب فيها قد توجه لجميع المكلفين وأمّا معرفه المجتهد بالخبر دون العامى وقدرته على الفحص دونه، لا- يوجب القول باختصاص الأدلة له، كما أنّ جميع الأدلة فى الفروع والأصول تقوم لدى المجتهد، ولكن ذلك لا يوجب اختصاصه به، بل الظاهر من دليل: (إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت) أنّ الحكم الكلى لكلّ مكلفٍ هو جواز العمل على طبق أحدهما، وأنّ حكم هذه التوسعة ثابتٌ للجميع، كما أنّ الأمر كذلك فى البراءة والاستصحاب، حيث يقال: (الناس فى سعه ما لم يعلموا) أو نتمسك بما جاء فى الاستصحاب: (من كان على يقين ثم شك) حكمه هو البقاء على الحاله السابقه، بل وهكذا فى سائر الأدله من القواعد الفقهيّه من قاعده اليد ولا ضرر والضمان فى العقد بصحيحه وفاسده وغيرها.

نعم، رأى المجتهد متبعٌ فى تشخيص موارد الترجيح والتكافؤ، لقصور العامى عنه، وأمّا حكم المتعادلين وذى المزيه حيث لا يحتاج إلى الاجتهاد يكون مشتركاً بينهما، وما يختص بالمجتهد هو الاجتهاد وبذل الجهد فى تشخيص الترجيح والتعادل، لا الحكم الكلى الذى يشترك فيه العباد.

الثمره المترتبه: هى أنّه يصح للمقلد أن يختار من الخبرين المتساويين غير ما اختاره المجتهد، فيما إذا عرف أنّ ما اختاره فى الفتوى بصلاه الجمعه مثلاً كان

من باب اختياره أحد الخبرين المتساويين، فيجوز للمقلد أن يخالفه في الاختيار ويختار الخبر الذي يدلّ على وجوب صلاه الظهر دون الجمعة.

اختار المحقق الخميني هذا الوجه، وقال: (هذا هو الأقوى) كما مال إليه المحقق العراقي، بل هو الظاهر من الشيخ ونسب إلى المشهور، خلافاً لظاهر كلام المحقق النائيني حيث يظهر من كلامه أنه إن التزمنا بأنّ التخيير في المقام أصولي، كان ذلك لخصوص المفتي دون العامي، وإن التزمنا بأنّ التخيير فقهي، اشترك في ذلك المفتي والمستفتي.

قلنا: إذا علم المقلد أنّ ما التزم به مجتهد من كون المورد من موارد التخيير الأصولي، وأنّ دليل (فانتّ موسّع) و(اذن فتخيّر) وأمثال ذلك مختصّ به، لم يكن للمقلد أن يتخيّر بأحدهما بالأخذ بالظهور أو الجمعة، فشمول الخطابات لمثل هذه الأحكام للمقلدين لا يفيد إلاّ جواز أخذهم بخلاف ما أخذه مجتهد إن قلنا بشمول دليل الخطابات لهم، مع أنّ هذا لازم أعمّ، لا مكان جواز ذلك للمقلد إن قلنا بأنه يجوز للمجتهد أن يبلغ الواقع لهم بجوازهم الأخذ بما أخذه أو الأخذ بخلاف ما أخذه، كما سيأتي هذا البحث قريباً إن شاء الله تعالى.

ولكن مع ذلك فإنّ حكمه بعجز المقلد عن تحصيل ذلك، لا- يوجب الاختصاص بالمجتهدين في الأحكام، كما كان الأمر كذلك حتى في الأحكام الفرعية الفقهيّة، غاية الأمر أنّ هناك دليلاً آخر يعتمّ المقلدين وعامه الناس وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم في مقام العمل في الأحكام، فالمجتهد وسيله

لابلاغهم بذلك، برغم ما ورد في الخبرين المتعارضين (بأيهما أخذت من باب السليم وسعك).

وظيفة المجتهد في موارد التخيير

يقع الكلام عن أنه إذا التزمنا بأنه لم تكن الأحكام مختصة بالمجتهدين، بل مشترك في العالم والجاهل، فهل يجب على المجتهد الأخذ بأحدهما والفتوى على طبقه، أو يجب عليه الفتوى بالتخيير الأصولي، أو أنه مختير بين الفتوى بأحدهما وبين ابلاغ المقلدين بالتخيير؟

أقول: وأما الفتوى بالتخيير الفرعي الفقهي فمما لا دليل عليه. وأما بالنسبة إلى باقي الاحتمالات فالأقوى من بينها هو الأخير، كما عليه المحقق الخميني والفيروز آبادي بعد ما قلنا بشمول مدلول الأخبار للجميع، لوضوح أن للمجتهد الأخذ بأحد الخبرين والفتوى على طبقه، حيث يكون ممن له التوسع بالأخذ بأحدهما والفتوى بذلك، كما أن له الأخذ بأحدهما والعمل به لنفسه، إذ مقام الافتاء ليس إلا الحكم على طبق الحجج، نظير ما ليس له العمل إلا مع قيام الحجج عليه، وليس المسألة كالمسألة الفرعية التي يجب عليه الفتوى بالتخيير لا بيان التعيين، لأنه يكون في هذه المسألة مأموراً بالأخذ بأحدهما، لما ورد من أنه يكون موسعاً عليه في الأخذ بأحدهما، وهو في التخيير مشترك مع المقلد، غايه الأمر أن على المجتهد أن يبين له ذلك، فبعد الأخذ بأحدهما أن على يجوز للمقلد تبعيته فيما

أخذ به وأفتى من باب وجوب رجوع الجاهل إلى العالم.

كما يجوز للمجتهد الإفتاء بأصل التخيير، باعتبار أنه لاحظ أن الحكم مشترك بين الجميع في وجوب العمل على طبق أحد الخبرين، أو التوسعه لهم في الأخذ بأحدهما، فعلى المجتهد حينئذ أن يفتى بهذا الأمر، أى التخيير بين الاتيان بصلاه الظهر أو الجمعه، لأن التخيير فى الأخذ بأحدهما ليس إلاّ- التخيير فى اتيان مضمونهما، ولا- فرق من هذه الجبهه بين المسأله الأ-صوليه والفرعيه، ولا- يجب عليه اعلام المقلدين بأنهم مخيرون فى المسأله الأ-صوليه. نعم يجوز له الافتاء بالمسأله الأ-صوليه أيضاً بأن يفتى بجواز العمل على طبق أحد الخبرين بعد احراز التعادل بينهما.

والنتيجه: للمجتهد هنا التخيير بين الأخذ بأحدهما والافتاء، كما يجوز له الافتاء بأصل التخيير الثابت لجميع العباد، المستلزم تخييرهم فى مقام العمل فى الأخذ باحدهما من صلاه الظهر أو الجمعه، فلا- يجب عليه اعلام المقلدين بالتخيير الأ-صولى بالخصوص، ولا اعلام خصوص الأخذ بأحدهما، وهذا هو المطلوب.

نعم، لو قلنا باختصاص الأخبار العلاجيّه لخصوص المجتهدين، وأنها لا- تشمل غيرهم فلا- محيص من القول بوجوب الأخذ بأحدهما والافتاء على طبقه، لكن لا- يجوز له الافتاء بالتخيير فى المسأله الأ-صوليه، ولا التخيير فى مقام العمل أيضاً، لاستظهار اختصاص التخيير للمجتهدين من الأخبار العلاجيّه، ولكن قد عرفت خلافه.

تخيير المجتهد بدوي أم استمراري

الفرع الرابع: في أنّ التخيير إذا كان أصولياً لا فقهيّاً:

هل هو بدويٌّ بحيث لو أخذ المجتهد بأحدهما وأفتى به وعمل لا يجوز له الأخذ بعده بالآخر في مقام العمل والافتاء والقضاء مطلقاً؟

أو أن التخيير للمجتهد استمراريٌّ مطلقاً؟

أو لابدّ من التفصيل بين التخيير في المسألة الأصولية فبدويٌّ، وفي المسألة الفرعية استمراريٌّ؟

أو التفصيل بين كون الموضوع بالخطابات في التخيير إذا كان المجتهد فبدويٌّ، وإذا كان عموم المكلفين فاستمراريٌّ؟

أقول: ذهب الشيخ إلى الأوّل وقد استدلّ لمختاره بعدم اطلاق في الأخبار ثمّ تمّ كلامه - على حسب استدلال من يوافقه - أنّ التخيير لمن هو متحير ولم يأخذ بأحدهما، فإذا أخذ به فلا- تحيّر له، وخرج عن موضوع دليل التخيير، كما لا- مجال لجريان الاستصحاب أيضاً بعد الاختيار الأوّل، لعدم بقاء موضوعه، لأنّ موضوع التخيير هو المتحير، فبعد ما أخذه يخرج عن كونه متحيراً، ويقطع بعدم بقاء موضوعه، فلا يبقى مورد للاستصحاب.

وبعبارة أخرى: يرى رحمه الله أنّ موضوع السؤال في الأخبار كان هو الشاك في الوظيفة، وأمّا الشاك في كيفية التخيير بأنه بدوي أو استمراري، فإن الخبر مغفولٌ

عنه ولا يستفیده السائل منه، فالأخبار تكون مهمله بالنسبه إلى بیان هذا الحكم المردد فيه.

ولكن أجيب عن الشيخ قدس سره : - على حسب ما فى تقریرات المحقق الخمينى قدس سره - : (بأن العمده فى أخبار التخيير هو خبر حسن بن الجهم، فإن سوق السؤال وان كان موافقاً لما ذكره الشيخ، إلا أن فى جوابه عليه السلام عنايه والتفات إلى أن المراد من السؤال هو عدم العلم والشك، وأنه إذا لم يعلم فموسع عليك، فيفهم أن الحكم المذكور يكون معيى بعدم العلم بصدق أحدهما المعين، أى أنه ثابت إلى أن يعلم صدق أحدهما المعين، فمجرد اختيار أحدهما فى واقعه لا يتغير الموضوع، وهو عدم العلم، فباطلاقه لفظاً يدل على بقاء التخيير واستمراره لا باطلاقه فقط.

وتوهم: أنه مع اختيار أحدهما يصير هو أماره على الواقع، فيعلم صدقه تعبدًا، فالغايه حاصله حينئذ.

يدفعه: أن ذلك غير معقول، إذ ليس الحكم بالتخيير إلا - مجرد جعل الوظيفه والحكم بترتيب الآثار، لا - اثبات الحقيته الواقعيه للمختار تعبدًا.

وأوضح من ذلك فى الدلاله روايه ابن المغيره، حيث جعل الغايه فى السعه هى رؤيه القائم، وأن الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعين، ولو أراد منه التخيير الابتدائى لجعل الغايه عدم اختيار أحدهما، لا العلم بصدق أحدهما أو رؤيه القائم، فلا اشكال فى كون التخيير استمرارياً، سواء كان

التخيير أصولياً أو فرعياً) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: لا يخفى أن المكلف قبل الأخذ بأحد الخبرين يصدق عليه أنه مخاطب بالأخذ بأحدهما، فحينئذٍ إذا أخذ بأحدهما لا اشكال في كون المأخوذ يعدّ حجّه له، ويجوز له العمل به، فحينئذٍ لو أردنا اثبات جواز الأخذ بالآخر يأتي البحث عن أن هذا الحكم هو نفس الحكم الأول بجواز الأخذ بأحدهما، أو أنه حكم آخر يستفاد منه أنه يجوز رفع اليد عما أخذه أولاً، والعدول إلى الآخر؟

فإنه لا شك أنه لا تعين له للحكم لمن أخذ بالأول أنه يجوز لك الأخذ بأحدهما، حيث إنه قد عيّن فرده في هذين الخبرين نظير التخيير في الخصال، حيث إن التخيير ثابت قبل الأخذ بأحدهما، فإذا أخذ يكون قد فاثبات التخيير في حقه بعده ليس إلا الحكم بجواز رفع اليد عنه والأخذ بالآخر، وهذا يحتاج إلى دليل آخر غير ما دلّ عليه بالدليل الأول.

نعم، يصحّ له التخيير بأخذ فردٍ آخر فيما إذا كان قد عرّض له خبران آخران متعارضان، نظير تكرّر الكفارة المستلزم لتكرّر التخيير باختيار فردٍ آخر غير ما اختاره الأول، فهكذا يكون هنا، فالحكم بالتخيير الاستمراري بواسطة اطلاق الأخبار، ليس معناه أن يكون الدليل دالاً على أنك مخيرٌ بالأخذ بأحدهما، سواء أخذ بواحدٍ منهما أم لا، وبالتالي فإنّ اثبات الاطلاق بذلك مشكل.

وإن أريد بالتخيير مادام لم يأخذ ولم يختَر أحدهما كما هو الظاهر، فلا وجه لدعوى الاستمرار فيه بالاطلاق والعمل بأن يترك ما أخذه أولاً ويأخذ بالآخر.

وعليه فما ذكره الشيخ من أن التخيير في المقام بدوى لا استمرارى هو الأقوى والأوفق بسياق الأخبار.

هذا كله بالنظر إلى دلالة الأخبار، فمن استظهر منها البدويه أو الاستمراريه أخذ بهما ولا بحث. وأما لولم تستظهر ذلك وشكنا فيه، وأردنا استظهار ذلك بالأصل العملى مثل الاستصحاب يأتي البحث عن أنه يجرى هنا استصحاب التخيير بعد الأخذ بواحدٍ منهما أم لا؟

امكان استصحاب التخيير وعدمه

للمسألة صورٌ ثلاثه:

تاره: يشك في بقاء التخيير وعدمه ولو في المسألة الأصوليه.

وأخرى: يشك في بقائه وعدمه لأجل الشك في أنّ التخيير هل هو في المسألة الأصوليه أو في المسألة الفرعيه، بعد الفراغ والقطع بأنه في الأولى بدوى وفي الثانية استمرارى.

وثالثه: أن يكون منشأ الشك هو الشك في أنّ الخطابات التخييريّه عامه شامله لجميع المكلفين، أو أنها تختصّ بالمجتهدين، بعد الفراغ عن أنه على الأول استمرارى وعلى الثانى بدوى قطعاً؟

وأما الاستصحاب على الوجه الأوّل: فقد يقال بعدم جريان استصحاب بقاء التخيير في المسأله الأ-صوليه، لكونه شكاً في المقتضى، ولا حجّه في الاستصحاب في الشك في المقتضى، إذا الشك هنا ناشٍ من حيث أنه لا يعلم أنّ غايته هل هو الأخذ أو عدم العلم بصدق أحدهما المعين، إذ على الأوّل يزول الشك، دون الثاني حيث يكون الشك حينئذٍ في حصول غايته وهو المقتضى.

نعم، على القول بحجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى، يجرى الاستصحاب، سواء قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكليه الشرعيه أم لم نقل، لأن الحكم بوجود الأخذ بأحدهما ليس بحكم شرعيّ تكليفي، بل هو حكم ارشادي إلى حكم العقل. وعليه، فما قاله المحقق الخوئي من عدم جريان الاستصحاب هنا لكونه استصحاباً في الأحكام الكليه الشرعيه، غير جيّد.

كما أنّ دعوى معارضته مع استصحاب حجّيه المختار والمأخوذ من الخبرين، حتى يدخل في باب تعارض الاستصحابين غير وجيه، لأنّ الشك في حجيه المأخوذ وعدمها مسبّب عن الشك في بقاء التخيير وعدمه، فإذا قلنا بجريان الأصل في السبب، فلا يبقى شك للمسبّب حتّى يجرى فيه الاستصحاب ويعارضه.

نعم، تصحّ هذه الدعوى لمن أنكر التسبّب الشرعي، فحينئذٍ بعد التعارض والتساقط إذا شككنا في التخيير وعدمه بعد الأخذ، دخل المورد في باب دوران الأمر والمسأله بين التعيين والتخيير، فلا بدّ هنا الحكم بالتعيين وإن كان الأصل في دوران الأمر بينهما في غير المقام هو التخيير، لأجل البراءة عن خصوصيه التعيين

التي هي كلفه زائده داخله تحت أصل البراءه.

وأما في المقام: فمقتضى القاعده هو التعيين، لأن الأخذ بالمأخوذ وتعيينه يعدّ أخذاً بالحجّه قطعاً، بخلاف ما لو قلنا بالتخير، حيث يحتمل أن يكون رفع اليد عن المأخوذ والرجوع إلى الآخر رجوعاً بغير حجّه، فالأصل عدمه، لأن الشك وفي الحجيه مساوq لعدم الحجّيه.

الاستصحاب على الوجه الثاني: ومما ذكرناه في الوجه الأول يظهر حكم المسأله في الصوره الثانيه، وهو ما لو شككنا في كون التخير هنا في المسأله الأصوليه حتى يكون بدوياً فقطع بزواله بعد الأخذ، أو في المسأله الفرعيه ليبقى حتى بعد الأخذ ويعدّ تخيراً استمرارياً.

وهكذا في الصوره الثالثه حيث نشك أن التخير حكم لعامّه المكلفين حتى يبقى، أو لخصوص المجتهدين حتى يزول، حيث يكون الشك هنا في دوران الأمر بين التعيين والتخير، ومقتضى الأصل هنا التعيين، كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى أن الشك في بقاء التخير هنا - لأجل الشك في كونه مسأله أصوليه أو فرعيه - ليس من قبيل الشك في الاستصحاب الكلي في القسم الثاني، بأن يقال إنّه لو كان المورد من الأولى فقطع بالزوال بعد الأخذ، وان كان من الثانيه فقطع بالبقاء بعده، فيستصحب التخير الكلي الموجود قبل الأخذ.

لوضوح أنّه ليس لنا جامع مجهول بين التخيرين حتى نستصحب ذلك الجامع، إذ الشارع لم يُشرع التخير حكماً جامعاً للأصولي أو الفرعي، فالمرّد هنا

بين البقاء وعدمه يكون من قبيل الشك في الفرد المرّد بين الموردين، ففي مثله لا يجرى الاستصحاب.

نتيجة البحث: إنّ التخيير هنا بدوى، ولا دليل لنا على الاستمراري لا اطلاقاً ولا اصلاً عملياً كما لا يخفى.

الفرع الخامس: أنّه لا اشكال في أنّ أخبار التخيير - التي قد مضى ذكرها - وأخبار الترجيح - حيث يأتي لاحقاً - تشملان صورته تعارض الروايات والنصوص المرويّه عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام، ولكن الذي ينبغي أن نبحت عنه هو أنّ الأخبار المذكوره هل تشمل صورته تعارض الأقوال في سلسله طرق الروايات، كما إذا تعارض أقوال الرجال في التوثيق والتعديل في رواه الخبر الواقعه اسماءهم في سلسله السند، أو تعارض أقوال أهل اللغه في بيان مداليل ألفاظ الروايات، أم لا؟

الظاهر عدم شمولها، لأنه ليس من قبيل تعارض الخبرين المختلفين المذكور في موضوع الأخبار من التخيير والترجيح، كما لا يشمل صورته وقوع التعارض بين الخبرين من حيث الاختلاف في نسخ الجوامع المتأخره، مثل «الكافي» و«التهذيب» و«الإستبصار» و«الفقيه» وحيث نعلم أنّ الاختلاف ليس في جهه صدور أصل الحديث، باعتبار أنّ الاختلاف لم يكن في الجوامع والأصول الأولى، لأن تعارض الخبرين واختلاف النسخ قد حصل في الجوامع المتأخره دون الأصول الأصليه. ولذلك يقع الاختلاف في النسخ في روايه واحده

بين موردين من كتاب واحد، كما نرى كثيراً وقوع ذلك في كتاب «التهذيب» حيث نرى اختلاف نقل الحديث في باين نعلم أنه ليس إلا حديث واحد، إلا أنه قد اختلف ضبطه فعده حدِيثين، ولذلك فالحكم بالتخيير في مثله مشكلاً جداً.

الفرع السادس: لا اشكال في شمول الأخبار العلاجية بالتخيير أو الترجيح إذا ورد خبران مختلفان، بأن يكون تغايرهما في جميع مراتب سلسلتى السند حتى ينتهى إلى الامام عليه السلام، كما لو فرض حديثاً نقله الكليني باسناده عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد بن حريز، عن زراره، عن الامام عليه السلام، ونقل الشيخ خبراً آخر بسلسله سند آخر عن محمد بن مسلم عن امام واحد أو امامين، فلا خلاف أن هذا هو القدر المتيقن من قوله: (يجى عنكم خبران مختلفان...).

وأما لولم يكن الأمر كذلك بل:

اختلفا من جهة واتحددا من جهة أخرى، كما لو اتحددا في الراوى الأخير في سلسله السند، وهو زراره مثلاً واختلفا في سائر افراد الرواه المذكورين في سلسله السند.

أو كان شخص الراوى في الأوّل في سنديهما واحداً والباقي مختلفون.

أو كان الوسط متحدداً والباقي مختلفون مع الاختلاف في النقل.

فهل يصدق على كل ذلك عنوان تعارض الخبرين أم لا؟

الظاهر صدقه، لأن ورود كلمه (رجلين) في أخبار الترجيح لا خصوصيه فيها، بل المقصود هو نقل الخبرين بصورتين مختلفين، ويعد من قبيل ما ورد في

الأخبار من أنّ (الرجل يشكّ في الثلاث والأربع) فكما أنّ الرجولية لا خصوصية لها حيث يصدق عنوان التعارض إذا شكت المرأة بينهما أو دون امرأتان روايتان فإن العنوان المذكور صادق بالنسبة إلى وحده الرواه وتعدّدها، بل حتى لو علمنا أن الحديث الصادر عن المعصوم ليس إلاّ بواحد منهما، ولم يصدر إلاّ الواحد منه عليه السلام والآخر كذب، ولكن لا نعلم أيهما ذلك، فمع ذلك يصدق عليه عنوان تعارض الخبرين موضوعاً أو ملحق به حكماً لو أبيت دخوله موضوعاً كما لا يخفى.

كما لا فرق في جميع ما ذكرنا بين ما لو كان النقل بصورة القراءه والسماع، كما كان متعارفاً في الصدر الأوّل، حيث كانوا يسمعون الروايات عن مشايخهم، أو كان الأخذ من الكتب والجوامع الأصليّة على نحو الاستنساخ كما هو المتعارف في زماننا هذا.

الفرع السابع: هل التخيير بين المتعارضين المتكافئين أو الترجيح مع وجود بعض المرجّحات يكون مختصاً بما لم يكن التعارض بينهما إلاّ في الخبرين المتعارضين الصادرين عن الأئمة عليهم السلام، دون ما لو كان التعارض بين الخبر الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله والصادر عن الأئمة عليهم السلام، حيث إنّ يكون الصادر من الأئمة المتأخّره عنه صلى الله عليه وآله مقدماً على الصادر من الأئمة المتقدمين ويؤخذ به، أو لا فرق في التخيير والترجيح بذى المرجّح بين التعارض في الموردين؟ فيه وجهان:

تاره: يقال بالأوّل استظهاراً من بعض الأخبار مثل ما رواه الكليني باسناده الصحيح عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: ما بال أقوام»

يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يُتَّهَمون بالكذب، فيجيب مسلّم خلافه؟

قال: إنّ الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن^(١). حيث يفهم منه كون الروايه الصادر عن الأئمه عليهم السلام ناسخاً لما رواه النبي صلى الله عليه وآله فيرفع اليد عن الأوّل، هذا.

ولكن قد أُجيب عنه: أنه يجب معرفه المراد من النسخ: (فلو كان المراد من النسخ هو الاصطلاحى منه، بناء على امكانه بعد انقطاع الوحى أيضاً، لكونه بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر، فلا بدّ من أن يكون المراد من الحديث الناسخ للحديث النبوى مقطوع الصدور، فإن ضروره المذهب قاضيه بعدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظنى، بل هذا ممّا اتفق عليه الفريقان، فإذا لو كان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحى فلا بدّ من أن يكون المراد من الناسخ المقطوع الصدور، وهو خارج عن محلّ الكلام).

وان كان المراد من النسخ بمعناه اللغوى، ليشمل التخصيص والتقييد، كما قد أطلق عليها فى بعض الأخبار، فإنه يكون المراد تخصيص العموم المروى عن النبي صلى الله عليه وآله بالمخصص المروى عن الامام عليه السلام أو تقييده به، ولا مانع منه، ولكنه أيضاً خارج عن محلّ الكلام، لأن الكلام فى المتعارضين الذين لا يكون بينهما جمع عرفى كما تقدم) انتهى^(٢).

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.

٢- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤١٧.

أقول: ولا يخفى ما فيه باعتبار أن النسخ قد يُطلق ويراد منه رفع الحكم الظاهر في الاستمرار، خصوصاً على الصادر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث قد ورد في حقه: (أَنْ حَلَّاهُ حَلَالًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامَهُ حَرَامًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) فلا- ينافي حينئذٍ إطلاق النسخ بما يروى عن الأئمة عليهم السلام، ويكون هذا موجباً لتقدم الثاني على الأول، إلا أنه حينئذٍ ليس هو بنفسه ناسخاً حتى يقال بلزوم كونه مقطوع الصدور، وينافي مع انقطاع الوحي، بل يعدّ الخبر الثاني كاشفاً عن وجود حديثٍ ناسخٍ صادرٍ عن الرسول صلى الله عليه وآله ولم يبيّن إلا- بواسطة الامام عليه السلام، لمصلحه في تأخير بيانه، فبناء على ذلك لا ينافي كون المراد من النسخ هو الاصطلاحى منه، وهو بيان أمد الحكم، لأنه حينئذٍ يكون كاشفاً عن الناسخ لا كونه بنفسه ناسخاً هذا.

إلا أنه يصحّ فيما لو قطعنا ولو بالقرائن الخارجيه، أو من ناحيه كثره الأخبار على كون الثاني بصوره النسخ للأول، مثل ما لو كان حاضراً عند الامام عليه السلام وبين ما يفهم منه ذلك. وعليه، فلا ينبغي الاعتماد على المذكور في مطلق التعارض، بل الملاك في التعارض هو الرجوع إلى الأخبار العلاجيه في الترجيح والتخير، إلا- ما عُلم خروجه عنه، فلا- فرق فيه بين كون الخبرين المتعارضين صادرين عن الأئمة أو عنهم وعن النبي صلى الله عليه وآله، أو كان كلاهما صادرين عن النبي صلى الله عليه وآله.

كما لا- فرق في الرجوع إلى الأخبار العلاجيه بين ما لو كان الخبران المتعارضان يعلم من حيث الزمان كون أحدهما متقدماً والآخر متأخراً، أم لا يعلم، أو يُعلم ذلك في أحدهما دون الآخر، خلافاً لما قد يتوهم استفاده ذلك من

بعض الأخبار، من أنّ الملاك في التعارض إذا علم تاريخهما بالتقدم والتأخر، وأنه حينئذٍ يجب أن يؤخذ بالأحدث والمتأخر، فلا يحكم بالتخيير مثلاً، وهو كما رواه الكليني باسناده الصحيح إلى أبي عمرو الكناني، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمرو أرايت لو حدّثتك بحديثٍ أو افتيتك بفتياً ثم جئتني بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتكَ بخلاف ما كنتُ أخبرتك، أو افتيتكَ بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدتهما وأدع الآخر. فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يُعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخيرٌ لي ولكم، أباي الله عزّ وجلّ لنا في دينه إلا التقيه» (١).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ الخبر غير مرتبط بما نحن في صدده، لأنّ مورد هذه الرواية ما لو علم المكلف بصدور كلام الحكمين عن الامام عليه السلام المعاصر له، فحينئذٍ لا بدّ له من العمل بالتأخر، نظير ما صدر مثله لعليّ بن يقطين عن موسى بن جعفر عليه السلام، حيث قد سعى عليه بعض اعداءه عند هارون، ووشوا به وقالوا إنّ من الشيعة وتابع لموسى بن جعفر عليه السلام وأنّ الشاهد على ذلك أنه يتوضأ بوضوء الشيعة، وحينما علم الامام بذلك أمره بأن يعمل في وضوءه كما يعلمه العامه، وفيما رأى هارون سرّاً ما قام به من وضوء أهل السنّه، حسّن ظنه به وبذلك نجى من القتل، ثم بعد ذلك أمره عليه السلام بالرجوع إلى حاله السابق، ولا يخفى أنّ الأمر الأوّل الصادر عن الامام بالنسبه إلى الثاني لا يخلو عن أحد الوجهين:

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

أما أن يكون الأول صادراً عن تقيه، لكان المتأخر صادراً لبيان الحكم الواقعي، فلا اشكال من وجوب الأخذ بالثاني.

أو أن الأمر الأول صادرٌ للحكم الواقعي، فالثاني يُجب الأخذ به لا مكان كونه صادراً عن تقيه، لوجوب رعايتها فإن الامام عليه السلام كان أعرف بمواقعها، بل ربما يجرى هذا المعنى في حق امام سوى الامام الصادر عنه الأمر الأول، فيما لو علم حكمه الواقعي المتعارف بالنسبة إلى الأول، ومع ذلك علم بصدور أمر من الامام الذي كان بعده، بخلاف ما كان في أمر الامام الأول، فحينئذٍ أيضاً يجب الأخذ بالثاني، لأنه يعلم حينئذٍ بوجود مصلحه في أمره ولو كان لأجل التقيه.

ولكن هذا المعنى لا يجرى في حقنا، حيث أن المتقدم والمتأخر بالنسبة إلينا على حدّ سواء، إذ لا علم لنا بصدورهما، بل ربما نحتمل أن لا يكون شيءٌ منهما صادراً، بل وعلى تقدير صدورهما واقعاً لا نعلم أن أيّاً منهما صدر لبيان الحكم الواقعي دون الآخر حتى يكون علمنا موافقاً له، فلا سبيل لنا إلا الرجوع إلى مرجح آخر إن وجد وإلا إلى التخيير.

مع أنه لو كان نفس تأخير صدور أحد الخبرين مرجحاً لأحد المتعارضين على الآخر، لزم من ذلك طرح كلّ الأخبار العلاجية من المرجحات وغيرها، من التخيير، لأن كثيراً من الأخبار المعارضه نعلم تأخير صدور أحدهما عن الآخر، كونه صادراً عن امام متأخر بالنسبة إلى الامام الذي صدر عنه الخبر السابق، ومع ذلك نرجع في التعارض إلى المرجحات، ومع فقدها إلى التخيير كما لا يخفى.

فالتظاهر أنّ المورد لمثل هذه الروايه هو ما عرفت وهو من يعلم صدور كليهما عن الامام، ودار أمره بين كون أحد الحكمين مشتملاً بما قد عرفت توضيحه من الحكم الواقعي أو الظاهري لأجل التقيه وغيرها، ومورد الأخبار العلاجيّه من الترجيح والتخيير يكون في غير ذلك المورد، فلا تنافي بينها وبين الأخبار، وهو المطلوب.

بل إنّ الروايه مشتمله على ما يفهم منه الاختصاص بما ذكرناه، أي بما يعلم كون أحدهما صادرة على نحو التقيه، حيث قال عليه السلام: (أبى الله إلا أن يُعبد سرّاً) حيث يفهم منه كون المورد ما لا يمكن اظهار الحقّ فيه، والاتيان بما هو حكم الله.

كما قد يؤيد ذلك الجمله التي بعدها وهي: (لئن فعلتم ذلك إنّّه لخيرٌ لى ولكم) خصوصاً مع قوله: (أبى الله فى دينه إلا التقيه) وأين هذا مع ما نحن فى صدره من الخبرين الذين لا نعلم فيه ذلك، ونحتمل كون الصدور فى أحدهما كذلك، أو لم يصدر شىءٌ منهما، كما يحتمل وجود التقيه فى أحدهما دون الآخر وأمثال ذلك؟

هذا تمام البحث فى الفروع المترتبة على القول بالتخيير فى الدليلين المتعارضين.

شروط الترجيح فى الخبرين المتعارضين

أقول: بعد الفراغ عن التخيير وأدلته، حيث ثبت قيام أخبار كثيره داله على التخيير فى المتعارضين، وقد ثبت من خلال البحث السابق لزوم رفع اليد عن

مقتضى الأصل الأوّلى على الطريقيه بتساقطهما عن الحجيه، ولزوم الرجوع إلى الأصل الثانوى المستفاد من الاجماع أو الأخبار العلاجيّه الداله على عدم جواز ترك العمل بهما، وأنّ اللازم هو الأخذ بأحدهما، وحينئذٍ يصل الدور إلى البحث عن أنّ الأدله الداله على التخيير فى المتعارضين - كما قد عرفت صحّه قول المشهور من القول بالتخيير فى زمان الغيبه وحمل أدله التوقف على زمان حضور الامام - هل تدلّ على التخيير على نحو الاطلاق، أى سواء كان أحد المتعارضين ذى مزيّه ورجحان، أو لم يكن الأمر كذلك بل التخيير مخصوصٌ بخصوص المتعارضين المتساوين؟

ثم على القول بذلك يصبح الأخذ بذى المزيّه واجباً بخلاف ما لو قيل بالاطلاق حيث يكون الأخذ حينئذٍ بها مستحباً لا واجباً.

ثم على القول بوجوب الترجيح بذى المزيّه، هل هو واجبٌ مطلقاً، أو أنّه واجب عند وجود بعض المرجّحات دون بعض كما عليه المحقّق العراقي، وسيأتى توضيحه؟

كما ينبغى البحث فى مرحله أخرى عن أنّه: على القول بوجوب الأخذ بذى المزيّه، هل هو مختصّ بالمزايا المنصوصه، أو يجوز التعدّى إلى غيرها؟

ثم لو لم نقل ولم نستكشف من أخبار التخيير وغيرها بتعيين أحد الأمرين من التخيير أو الترجيح، وتردّدنا فى ذلك، وشككنا فى أنّه هل يجب الأخذ بذى المزيّه تعييناً أو كان تخييرياً، فهل مقتضى الأصل هنا هو التعيين أو التخيير كما فى المسأله الفقهيّه؟

وعليه، فلا بأس بأن نقدم هذا البحث ثم نتوجه إلى سائر البحوث تدريجاً، فنقول ومن الله الاستعانة:

تعيين الأصل عند الشك في التعيين والتخير

البحث الأول: عن بيان ما هو مقتضى الأصل في الشك في التعيين والتخير هنا.

قد يقال: بأن الأصل عند دوران الأمر بين التعيين بوجوب الأخذ لذى المزيه أو التخير هو التعيين هنا، ولو كان الأصل في غير المقام هو التخير، ولعل وجهه أن الدوران في غير المقام كان من باب التخير في المسألة الفقيهيه، فعند الشك في التعيين والتخير يصبح الأصل هو الثانى، لأن الحكم بوجوب أحدهما بالخصوص دون الآخر كلفه زائده، مضافاً إلى أصل الوجوب، فالأصل البراءة، ولزوم رفع اليد عنه، فتكون النتيجة هي التخير.

هذا بخلاف المقام، حيث أن التخير هنا في المسألة الأصوليه، والأصل فيها التعيين، لأن الأمر هنا هو وجوب التعبد بالأخذ بأحدهما.

وفيه: لا يخفى ما فيه من الاشكال، لوضوح أن مجرد كون المسألة أصوليه لا يوجب خروجها عما هو مقتضى الأصل وهو البراءة عن الكلفه الزائده في الحكم بالتعيين، فلا بد أن يكون الوجه هنا شيئاً آخر.

والظاهر كون السر فيه هو أن مع وجود مزيه في الخبر المروى يوجب حصول علم لنا بحجيه ذلك في الأخذ والعمل به قطعاً، فهو يستلزم الشك في حجيه

الخبر الآخر لاحتمال كون التكليف مخصوصاً بخصوص ذى المزيه دون غيرها، فإذا شككنا فى حجيه فردٍ آخر لزم من ذلك الشك سقوطه عن الحجيه، لأن الشك فى الحجيه مساوق لعدم الحجيه كما لا يخفى، هذا.

مناقشه المحقق الخميني

قال المحقق الخميني قدس سره: فى معرض مناقشته لهذا القول بأنّ مسأله الشك فى الحجيه مساوق لعدمها غير جاريه هنا، لأن المفروض أن المستفاد من الأخبار العلاجيّه هو وجوب العمل بواحدٍ منهما، وعدم جواز تركهما، فحجيه كلّ واحد منهما فى العمل ثابتة ومفروضه، فلا يكون الأمر هو التعيين هنا، وان كان الأمر كذلك هناك. هذا كما فى تقريراته المُسمّى بتنقيح الأصول (١).

ولكن يرد عليه: أنّه ما هو المنشأ لاستفاده ذلك؟

فإن كان المراد من الأخبار العلاجيّه هو أخبار التخيير، فهو فرع قبول اطلاقها حتّى لصوره وجود ذى المزيه، وإلا لو كانت مقترده بها فلا وجه للقول بالتخيير.

وإن كان المراد ذلك من الأخبار الداله على ترجيح ذى المرجح، فلا اشكال أنّه لا يحكم بجواز التخيير.

وعليه، فلا وجه لاحتمال خروج المقام عن مسأله دوران الأمر بين التعيين

والتخيير، المساوق هنا الشك في الحجية.

لا يقال: كيف يقال بأنّ الأخبار العلاجية تدلّ على وجوب العمل بأحدهما؟

لأنه نقول: المستفاد من الطائفتين على نحو العلم الاجمالي هو أنه يجوز العمل بأحدهما ولا يجوز تركهما، كما لا يخفى.

البحث الثاني: ويدور البحث فيه عن أنّ الاخبار الدّالة على التخيير، هل يؤخذ باطلاقها في المتعارضين، أى سواءً كانا متكافئين ومتعادلين في المزايا أو غير متكافئين بأن يكون أحدهما مشتملاً على المزيه دون الآخر أم لا؟

وقع الاختلاف شديداً بين الأعلام والفحول.

القول الأول: ذهب الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقق النائى والمحقق الخوئى إلى تقييد المطلقات، ووجوب الأخذ بذى المزيه دون الآخر، بل نسب في «الفوائد» هذا القول إلى المشهور، غايه الأمر قد اختلف أيضاً في وجه تقديم ذى المزيه:

تارة: بملاك الأقوائيه والأفريقيه إلى الواقع، كما عليه الشيخ في فرائده كما نسب إليه ذلك المحقق الخراسانى في كفايته.

وأخرى: بملاك كون ذى المزيه مفيدة للظن، كما عليه غير الشيخ قدس سره .

وقد يظهر من كلمات بعض الأعلام وجوب ترجيح محتمل الأرجحيه، فضلاً عن متيقننها بالملاك الذى عرفت وجهه.

إلا- أنه قد أجاب عنه الشيخ: بأنّ ذلك موقوفٌ على عدم القول بوجود اطلاقات التخيير في الأخبار الشامله له، والذى نتيقن بالتقييد فيه هو مقطوع

الأرجحيه دون محتملها.

القول الثاني: هو عدم وجوب الترجيح، ولزوم الرجوع إلى أخبار التخيير مطلقاً حتى في المتقين بلا- أرجحيه، وتُحمل الأخبار الداله على لزوم الأخذ بالمرجح على الاستحباب، بلا فرق في المزايأ بين كونها منصوصه أو غيرها، وبين كونها من قبيل موافقه الكتاب ومخالفه العامه أو غيرهما.

هذا كما عليه السيد الصدر في «شرح الوافيه» وتبعه المحقق الخراساني، والسيد الأصفهاني، والمحقق الخميني، وبعض آخر، عدا المحقق العراقي حيث ذهب إلى التفصيل بين أخبار التخيير في المرجح بمثل الموافق للكتاب والمخالف للسنة، وحكم بوجوب الأخذ بذي المزيه فيها، وبين ما لا يكون منهما مثل سائر المرجحات من الأعدليه والأفقيهه وغيرهما، حيث حكم بلزوم الرجوع إلى أخبار التخيير، وعدّ الأخذ بذي المزيه مستحباً.

أقول: بعد ذكر الأقوال في المسأله لا بأس هنا بذكر قول من أوجب الأخذ بالمرجح.

قد يقال: إنه لولاه للزم اختلال نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر والنص، هذا.

لكنه غير وجيه: - كما أجاب عنه الشيخ - باعتبار أن الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع، إذ العرف لا يعدّ الظاهر معارضاً للنص، لوضوح أن العمل بالظاهر كان لأجل أصاله عدم الصارف عمّا هو ظاهر فيه، فلا مورد لهذا

الأصل مع وجود النص. بل الوجه في وجوب الأخذ بذى المزيه، يمكن أن يكون أموراً أخرى وهي أولاً: هو ما عرفت.

وثانياً: على حسب قاعده وجود المقيّد في قبال المطلق، هو تقييد المطلق بالمقيّد بالملاك المذكور في محلّه، حيث أنّ المطلق مهما بلغ في الظهور لا يقاوم ظهور المقيّد في التقييد، فالقول باستحباب الترجيح ضعيف غاية.

وثالثاً: بما في كلام الشيخ من التمسك بما هو عند العقلاء من أنّ العمل بذى المزيه يجوز قطعاً. ولا ريب فيه، وأمّا غيره فمع وجود ذى المزيه غير معمول به عندهم، فنتبع آثارهم، إلا أن يرد من الشرع دليل على ردع ذلك ولزوم تركه، وهو غير موجود بل نشاهد خلافه بقيام أخبار كثيره داله على لزوم الأخذ بالمرجح، مما يعنى أنّ حملها على الاستحباب ممّا يباه بعض تلك الأخبار.

أقول: لا- يخفى أنّه لا- يمكن الجواب عن كلام المحقّق النائيني بل عن الشيخ، إلا بملاحظه حال الأخبار وأدله المخالفين، فلا محيص من الرجوع إلى ذكر أدله القائلين باطلاقات أخبار التخيير، كما عليه جماعه من الاعلام، وبيان ما استدللّ به القائلون بوجوب الأخذ بذى المزيه والترجيح به، وتقييد اطلاقات أدله التخيير بذلك، فنقول:

وعنده أدله من ذهب إلى الترجيح والأخذ بذى المزيه هي أخبار العلاج الداله على لزوم الأخذ بالمرجح بالأعدليه والأفقيهه وغيرهما، حيث أنّ مقتضى وجودها - لولا الاشكال في دلالتها أو سندها - لزوم الموافقه مع القائلين بذلك.

لكن عمدته الاشكال الذى ذكره بالنسبه إلى تلك الأخبار - التى سنشير عمّا قريب إليها - أمران:

أحدهما: وجود الاختلاف الكثير فى نفس هذه الأخبار فى بيان ملاك الأرجحيه من الأعدليه فى أوّل المرجحات، أو الأفقيه، وفى بعضها عُيّد الأول هو الإشتهار بين الاصحاب، وفى الآخر يُجعل الترجيح بمخالفه العامه بنحو الاطلاق، وفى بعضها بموافقه الكتاب، وفى بعضها الآخر من الأمر بالارجاء مع فقد المرجح، وفى بعضها الآخر من الأمر بالاحتياط ثم التخيير.

وعليه، فكيف يمكن الحكم بوجوب الأخذ بالمرجح مع وجود هذه الاختلافات الكثيره، فيصير نفس هذا الاختلاف أدلّ دليلٍ على أنّ الترجيح بمثل هذه الأمور يعدّ من الأمور الراجحه المستحبه دون اللازمه الواجبه.

وثانيهما: بأنّ الأمر دائر بين تقييد اطلاقات كثيره داله على التخيير، مع كونها فى مقام البيان وحمل الأوامر فيها على الوجوب، وبين ما لا- يمكن تقييدها، لأنه قلّ ما يتفق أن يخلو أحد الخبرين عن إحدى المرجحات بكثرتها، لأن كون الخبرين فى جميع سلسله سندهما متساويين ومتعادلين من جميع الجهات المذكوره - من العداله والفقاهه والورع والأوثقيه فى النفس، وكون مضمونهما موافقاً للكتاب ومخالفاً، أو موافقاً للعامه أو مخالفاً لها، ومشهوراً بين الأصحاب وغير مشهور - نادرٌ جداً، خصوصاً إذا تعدّينا إلى المرجحات الغير المنصوصه، فتقييد مطلقات أدله التخيير، وجعل موردها فى غير ذى المرجح، يستلزم حمل

المطلقات على الافراد النادره، وهو قبيح، فلا محيص من حمل الأوامر الوارده فى التريجحات على الاستحباب حفظاً الاطلاق أدله التخيير عن الحمل على الموارد النادره.

أقول: الاشكالين غير واردين، ويمكن الذبّ عنهما.

أمّا الأول: فإنه لو بنينا على لزوم التريجح بذى المزيه، وقلنا بوجوب التريجح بالمرجح فلا بدّ حينئذٍ من التحقيق فى الأخبار المشتمله على المرجححات من حيث الاعتبار فى السند والدلاله وملا-حظه بعضها مع بعض، وتحصيل الترتيب اللائزم بين المرجححات كما يفعل الفقيه المتبحر فى فن الفقاهه مثل ذلك فى سائر الموارد من الاختلافات الموجوده فى بيان الحدود والمقادير، وليس هذا بعزيز الوجود فى الفقه، وعليه فمجرد اختلاف لسان الأخبار فى ذلك لا- يمكن أن يصبح دليلاً على المطلب.

نعم، ربما يؤيد ذلك فيما إذا لم يكن فى المورد دليل على خلافه كما فى المقام على حسب ما يدعى المدعون فيه.

أمّا الثانى: فإنه على القول بوجوب التريجح وتقييد اطلاق أخبار التخيير بصوره فقد المرجح، فإنه لا يستلزم ما ذكر لأنه من الواضح أنه ليس المراد من التساوى فى الخبرين إلا- المساواه فى بعض المرجححات التى يقاس أحدهما مع الآخر، إذ ليس كلّ خبرٍ من المتعارضين مشتملاً على جميع تلك المرجححات، حتى يقال إنّ تساويهما فى جميعها قليل الوجود، بل قد يكون الخبر المشتمل

على تلك المرجحات مشتتاً على قسمين منها أو ثلاث أو أربع، وكان الخبر في تلك المرجحات المشتتة مساوياً مع معارضة، ومثل هذا ليس بنادرٍ على حدٍ يستلزم الاستهجان كما لا يخفى، هذا لولم نقل بانحصار المرجحات بالمنصوصه، وإلا فإنّ بطلان دعوى الندره واضحه على المتأمل.

الاشكال الثالث: وهو أنّ ذكر الاطلاق في التخيير من دون بيان قيدٍ بأنه جارٍ عنه فقد المرجح، وأريد من الاطلاق ذلك مع كونه في مقام البيان، يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، كما نقل عن بعض.

ويرد عليه أولاً: بما أجيب عنه في «مصباح الأصول» من جوازه، لا يمكن وجود مصلحه في تأخيره، كما نرى مثله في كثير من أبواب الفقه من ذكر المقيّدات بعد مضيّ مدّه عن ذكر المطلقات، وليس فيه قبح أصلاً.

وثانياً: ننكر أصل القضية، لأن هذا الاشكال إنّما يصحّ إذا لم يشتمل نفس خبر التخيير لبيان المرجحات، مع أنّك قد عرفت وستعرف وجود أخبار داله على التخيير مع ذكر الخصوصيات المرجحه في أوله، فهو يكفي في دفع هذه الشبهه عن غيرها وعن وجود أخبار مطلقه في التخيير من دون ذكر الصفات المرجحه، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت الجواب عن الاشكالين الذين قد أورد على القول بوجوب الأخذ بذى المزيه، وقد أثبتنا دلاله أخبار العلاج على الترجيح ولزوم أخذ التخيير بعد التعادل والتساوى.

ومناقشه المحقّق الخميني قدس سره: ذهب إلى عدم ورود الاشكالين أيضاً، إلا أنّه

جعل وجه عدم تماميه ذلك، عدم وجود ما يستدل به لوجوب الأخذ بالمرجّح، وقال في توجيه مراده: (ما يتوهم دلالة عليه أحدهما روايه مرفوعه زراره، حيث توهم اعتبارها وكونها من أخبار العلاج، مع أنها ليست كذلك، لعدم اعتبارها، حتى أنه مع الاشتهار بين الأصحاب غير منجبر هنا، لأنّ الاشتهار من زمن ابن أبي جمهور على فرضه لا يصير جابراً، فهي مرسله في غايه الضعف والوهن، فإنها وان اشتملت على بيان المرجّحات في الخبرين المتعارضين، إلا أنها غير صالحه للتمسك بما قد عرفت هذا بالنسبه إلى المرفوعه.

كما أنّ المقبوله لعمر بن حنظله، حيث عدّ الأعدليه والأفقيهيه والأصديه في الحديث، والأورعيه من المرجّحات صحيح، لكنها ليست مربوطه بالحديثين المتعارضين، بل كانت من مرجّحات حكم الحكمين، فورود الاشكال أو الاشكالات عليها على هذا الفرض لو سلّم، لا يوجب صحه التمسك بها لترجيح الخبرين الذي هو المقصود بالبحث هنا.

نعم، ذيله ظاهر في بحثنا، إلا أن الاقرب أيضاً كونه مربوطاً بالخبرين الذين هما مدرّك حكم الحكمين أيضاً، لوحده السياق مع ما قبله، فلا يرتبط المقبوله بما كُنّا فيه حتى يستلزم ذلك الاشكاليين.

كما أنّ توهم كون الاشتهار بين الأصحاب الوارد في المقبوله من مرجّحات الخبرين أيضاً غير صحيح، لأن المراد من الاشتهار هو الاشتهار في الفتوى، حيث يجعل مقابله الشاذ النادر، فيصير بين الغي، فيصير المشهور حينئذ بنفسه حجّة

وبيّن الرشد، فيصير دوران الأمر بين الحجّة ولا حجه، لا بين ترجيح إحدى الحجّتين كما هو المقصود. مع أنّك قد عرفت كون المقبولة مربوطه بغير بحثنا، أي كانت لبيان الترجيح في مدرك حكم الحكمين، لا من مرجّحات الخبرين المتعارضين) انتهى ملخص كلامه في «الرسائل» (١).

قلنا: حيث قد بلغ كلامه ودعواه، بل ودعوى غيره ممّن سبقه في هذا المسلك من المحقّق الخراساني والأصفهاني والعراقي في الجملة، فلا محيص إلّا من ذكر أخبار العلاج، والتحقيق عنها سنداً ودلالة، ثم النظر إلى ما قالوا فيها، فنقول:

الأخبار العلاجيّة

أمّا الأخبار: فهي عدیده:

١- منها: حديث المقبولة التي رواها المشايخ الثلاثة، فقد رواها الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمرو بن حنظله، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دينٍ أو ميراثٍ فتحاكما إلى السلطان، أو إلى القضاة أيحلّ ذلك؟

قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما

يحكم له فإتما يأخذه سُحتاً وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وإتما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ». قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإتني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكّم بحكمننا فلم يقبله منه، فإتما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا كالرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا ناظرين في حقّهما، فاختلفا فيما حكما فيه، وكلاهما اختلفا في حديثكم (حديثنا)؟

قال: الحكم ما حكّم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضلُ واحدٌ منهما على الآخر؟

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما (روايتهم) عنا في ذلك الذي حكّمنا به، المجمع عليه بين (عند) أصحابك فيؤخذ به من حكمننا (حكّمها - خ - المستدرک عن الطبرسی) ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإتما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله وإلى رسول الله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلالٌ بين وحرامٌ بين وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران (عنكم «فقيه - المستدرک») عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر فما وافقه حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه.

قلت: جعلت فداك، إن رأيت أن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه والآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامه ففیه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، وإن وافقها «وافقهما خ وافقهم المستدرک» الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكمهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى امامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في المهلكات» (١).

أقول: الكلام في هذا الحديث تارة في سنده وأخرى في دلالة، لأن البحث يعدّ من أهمّ مباحث الأصول، وبيتني عليه أساس الفقه.

١- البحث عن السند: لا يخلو سند الرواية عن الاعتبار لأن الرواه الواقعه في سلسله السند عباره عن محمد بن يحيى العطار وهو معتبر موثق معتبراً وفقه،

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

وكذلك محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب فهو أيضاً من الثقات، ثم محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، فهو وان وقع فيه الاختلاف، إلاّ أن عده من الاعلام مثل فضل بن شاذان والكشّى والنجاشي وصاحب «الخلاصه» قالوا: (إنّه جليلُ القدر في أصحابنا، ثقةٌ عين كثير الروايه، وحسن التصانيف).

وفي «جامع الرواه»: (والاقوى عندي قبول روايته، فلا يعتنى بما يحتمل تضعيفه من أحمد بن طاووس، وما نقل أبو جعفر بن بابويه عن ابن الوليد من عدم قبول روايته إذا تفرّد نقله عن يونس، وقال حديثه لا اعتمد).

ثمّ هو ينقل عن صفوان بن يحيى، وهو يعدّ من أصحاب الاجماع كما عن النجاشي، ومن الاعيان، فحينئذٍ يوجب اعتبار الرواه بعده في سند هذه الروايه، حتى ولو كان الشخص بنفسه ضعيفاً، فيصحّ حينئذٍ أن نسمي الروايه بمصحّحه عمر بن حنظله لا مقبوله فقط كما هي متداوله في الكتب.

هذا فضلاً عن أنّ داود بن الحصين الكوفي الاسدي أيضاً ثقة وان كان مذهبه واقفياً، هذا كما عن النجاشي والخلاصه، ولكن توقّف في حقّه صاحب «جامع الرواه». وهو يروى عن عمر بن حنظله العجلي البكري، فقد وثّقه الشهيد الثاني، بل روى الكليني في توثيقه روايه عن علي بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفه، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقيت، فقال أبو عبدالله عليه السلام إذاً لا يكذب علينا، الحديث» هذا كما في «جامع الرواه» في ماده عمر بن حنظله.

قد يقال: إنّه بناءً على قراءه البناء للفاعل تكون دلالتة على الضعف أظهر، بخلاف ما لو قرأ على البناء للمفعول، فإنه يدلّ على المدح، ولعلّه لذلك فهمه الشهيد وولده وولد ولده، بل قال الشهيد في شرح «بدايه الدرايه»: (إنّ عمر بن حنظله لم ينصّ الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندى سهل، لأنّى حققتُ توثيقه من محلّ آخر، وإنّ كان قد أهملوه) حيث يستفاد منه أنه ثبت توثيقه من غير هذا الخبر.

مضافاً بما جاء في كتاب «بهجه الآمال» من قوله في حقّه: (بأنه يروى عنه ابن مسكان وصفوان بن يحيى، وفيه شهادته على وثاقته، وهو أيضاً كثير الروايه، وأكثرها مقبولة مفتى بها سيّما المقبولة المشهوره) (١).

مضافاً إلى امكان الاستيناس بحسن حاله وقرب منزلته عند الامام الباقر عليه السلام في الجملة ما ورد في كتاب «بصائر الدرجات» من الموثّق كالصحيح عن داود بن أبي زيد، عن بعض أصحابنا، عنه، قال: «قلت للباقر عليه السلام: أظنّ أنّ لى عندك منزله؟! قال: أجلّ، فقلت: فعلمنى الأسم الأعظم، فوضع يده على الأرض فاظلم البيت، فارتعدت فرائضى.

فقال: اعلمك؟ قلت: لا، فرفع يده فرجع البيت كما كان».

بل يحرز بقبوله عند الأصحاب من الاستدلال في كتبهم به بجملة: (فإنّما يأخذه

سحتاً وإن كان حقه ثابتاً) حيث لم ترد هذه الجملة في حديث آخر في باب القضاء.

وكيف كان، فالأقوى عندنا اعتبار الحديث بحسب القواعد المتداوله بين الأعلام والفقهاء، فالحديث بنفسه معتبرٌ - حتى لو لم نقل بتوثيق شخص عمر بن حنظله -، لأجل وقوع أصحاب الاجماع في سلسله سنده، كما لا يخفى، فالأولى التعبير عن الخبر بمصححه عمر بن حنظله مضافاً إلى كونها مقبوله، فإذا لا نبالي بأن يكون حديث زيد بن خليفه ضعيفاً لأجل تفرد نقل محمد بن عيسى عن يونس، لما قد عرفت من وجود أمر يدل على اعتبار الحديث المزبور، ولولم نسلّم وثاقه شخص عمر بن حنظله، كما اختاره صاحب «بهجه الآمال».

هذا تمام الكلام في سند الحديث.

وأما الكلام في فقه الحديث ودلالته: فإنه لا يخفى على الناظر المتأمل فيه من وجود اشكالاتٍ فيه، لما ترى صراحه صدره في كون المورد في المنازعه والمخاصمه، كما ورد فيه التصريح بأن: (رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه في دينٍ أو ميراثٍ فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء) ثم بعد نهييه عليه السلام عن الرجوع إليهم والأمر بالرجوع إلى أصحابنا وروائنا، فرض السائل اختيار كل واحدٍ منهما رجلاً منا للتحكيم، ومن أنّ ذلك لا يناسب التعدد في القاضى والحكم مع وجود القاضى المعلوم المنسوب، كما لا يناسب غفله الحكّمين عن المعارض إنّ تعاقب أحدهما على الآخر حيث إنّ الحكم حينئذٍ يكون للمتقدم، ولا يصحّ في هذه الحاله الرجوع إلى المرّجحات. ولو فرض وقوع حكمهما دفعهً واحده حتى لا

يكون أحدهما متقدماً على الآخر، فإنه مضافاً إلى بعده بذاته، لا بدّ حينئذٍ من التعارض والتساقط والرجوع إلى حكم ثالث - لو سلّمنا كون مورده في قاضى التحكيم لا- فى القاضى المنصوب - لا- اجتهاد المترافعين وتحريهما فى ترجيح مستند أحد الحكّمين.

أقول: مضافاً إلى أنه مع غصّ النظر عن جميع هذه الاشكالات، وتسليم شموله لمورد تعارض الخبرين، كما لا يُبعد فيه، كما سنشير إليه عن قريب إن شاء الله، فمع ذلك يرد عليه:

أولاً: من جهة ترتّب المرجّحات، حيث أنّ ظاهر الحديث هو تقديم الترجيح بالصفات فى الراوى على الترجيح بالشهره والشذوذ، مع أنّ عمل الأصحاب قديماً وحديثاً على خلاف ذلك، حيث يعلمون على طبق ما ورد فى مرفوعه زراه.

وثانياً: ظهوره فى الترجيح بصفات الراوى، من لزوم وجود جميع الصفات من العداله والفقاهه والصدقه والورعيه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل يكفى تحقق الترجيح بأحدهما.

اللهم إلا- أن يُحمل على ذلك، بأن يكون المراد بيان ما يجب ملاحظه الترجيح فيها، لا لزوم وجود جميعها فيه، وعلى هذا المنوال يقال فى موافقه الكتاب ومخالفه العامه.

وثالثاً: إنّ الروايه تدلّ على تقديم ما هو الأشهر بين الاصحاب، حتّى ولو

كان المنفرد بروايه الشاذ أفقه منه، أى مَن رضى بحكومته، حيث يدلّ حيثئذٍ بأن الأشهره مقدمه على الأفقيه فى مقام الترجيح.

ورابعاً: إنّ أفقيه الحاكم باحدى الروائين لا توجب أفقيه جميع رواتها، إذ قد يكون غيره من الرواه أفضل بالنسبه إلى الرواه الاخرى، إلا أن تنزل الروايه فى غير هاتين الصورتين، وهو أول الكلام، لظهور اطلاقه بلزوم العمل فى مقام الترجيح.

أقول: برغم وجود تمام هذه الاشكالات، فقد ذهب الشيخ قدس سره إلى أنّ هذه المناقشات لا تقدح فى ظهور الروايه، بل وصراحتها فى وجوب الترجيح بصفات الراوى وبالشهره من حيث الروايه، وبموافقه الكتاب ومخالفه العامه، هذا.

ولكن بعد التأمل فى الروايه نتوصل إلى غير ما ذكره قدس سره، لوضوح أنّ الحديث دالٌّ على أنّ صفات الراوى المذكوره فى الحديث جميعها مرتبطه بالحكمين كما هو صريح صدر الحديث، لأن الترجيح بالصفات وقع بعد سؤال السائل عن اختلافهما فى الحكم حيث قال: (وكلاهما اختلفا فى حديثكم) بمعنى أن الاختلاف وقع إما فى حديث واحدٍ قد فهم كلٌّ غير ما فهمه الآخر، أو فى حديثين بأن أخذ احدهما بما هو خلاف ما أخذه الآخر، وجعله مدركاً لحكمهما، وحيثئذٍ أجابه عليه السلام بأنّ عليه أن يلاحظ أعدل الحكمين وأفقهما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولذلك صرح بعده: (ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر).

كلّ ذلك يؤيد ما قلناه، وعليه فلا بد لأجل الاستدلال للمقام بحمل (حديثكم) على الاختلاف فى الحديثين لا فى الحديث الواحد.

وبعد الخروج عن هذه المرحله، يفرض الحكم والمسأله فى الروايه، حيث قال عليه السلام : (ينظر إلى ما كان من رواياتهم عَنَّا فى كونه مجمعاً عليه، فيؤخذ ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور بين الأصحاب) أن يقع البحث عَمَّا هو المراد من الشهره بين الأصحاب، حتى نلاحظ أنها هل تعدّ من مرجّحات الخبرين المتعارضين أم لا، ولكن قبل التعرّض للبحث، لابدّ أن نقدّمه ببحثٍ عن أقسام الشهره، وملاحظه أيّها تكون جابره أو فقدها تكون موهنه للروايه، وما لا تكون كذلك.

الشهره وأقسامها

الشهره على ثلاثة أقسام: الشهره الروائيه، والشهره العمليه، والشهره الفتوائيه.

الأولى: وهى عباره عن اشتهار الروايه بين رواه الحديث بكثره نقلها وتكررها فى الأصول وفى كتب الحديث والجوامع الروائيه ولا اشكال فى الترجيح بها لولم يكن لها معارض، وأمّا الترجيح بها مع وجود المعارض خصوصاً بالفتوى لا يخلو عن كلامٍ كما سيأتى.

وأما الشهره العمليه: فهى عباره عن عمل المشهور بالروايه، واستنادهم إليها فى مقام الفتوى ولا اشكال فى الترجيح بها، بل هى أولى دلالةً على الاعتبار من الشهره الأولى لكونها جابره لضعف الروايه، ومصحّحه للعمل بها، وإن كانت الروايه بحسب القواعد الرجاليه فى منتهى درجه الضعف، بل هى موهنه للروايه التى على خلافها، وإن كانت مشهوره بين الثقات، نظراً إلى أن ذلك يكشف عن

إعراضهم عنها عملاً ممّا يدلّ على وجود خللٍ كانوا مطلعين عليها، فيوجب سقوطها عن الاعتبار، لارتفاع الوثوق عنها، واعتماداً على هذه الحقيقه قد اشتهر على الألسنه أنّه كلما ازداد الخبر في صحته ازداد بالأعراض عنه ضعفاً، والنسبه بين هذه الشهره مع الشهره الأولى تكون على نحو العموم من وجه، إذ ربّ روايه لها الشهره بقسميها، وربّ روايه لها الشهره بين الرواه دون الشهره في العمل، وربّ روايه لها الشهره في العمل دون الرواه كما لا يخفى.

ثم إنّ قيام مثل هذه الشهره العمليه الاستناديه في الوثوق يكون مداراً للحجيه، خصوصاً إذا كانت بين المتأخرين ومتصله بالمتقدمين، أو كانت في المتقدمين فقط، وأما في خصوص المتأخرين دون المتقدمين ففيها كلامٌ لا سيّما إذا عارضتها الشهره بين المتقدمين، فالاعتبار للشهره عن المتقدمين لقرب عصرهم بالأئمه الطاهرين عليهم السلام، وامكانهم الوصول إليهم بما لا يمكن لغيرهم.

وأما الشهره الفتوائيه: بأن يكون مضمون الروايه مطابقاً لمجرد اشتهاار الفتوى خصوصاً عند المتقدمين، مع عدم العلم باستنادهم في فتاويهم إلى الروايه الوارده في المسأله، فإنّه لا اشكال في أنّ مثل هذه الشهره توهن الروايه المخالفه لها لو علم أنّ المخالفه لم تكن لأجل المناقشه في دلالتها، وإلاّ لا تضرّ الشهره على حجيه الروايه لو كانت واجده لشرايط الحجيه من غير ناحيتها، ولولم تكن الروايه على طبق مضمونها فضلاً عما لو كانت على وفقها.

نعم، لو علم أنّ خلافهم للروايه كانت لأجل إعراضهم عن الروايه إمّا

بملاحظه الخدشه فى سندها أو فى جهتها، فلا اشكال فى موهبتها، لأنه يكشف كشفاً اطمينانيا عن أنهم اطلعوا على أمر خفى علينا ولا نستطيع الوقوف عليه، لقرب عصرهم وبعدها.

أثر الشهرة فى تعارض الأخبار

والكلام حينئذٍ فى أن هذه الشهرة هل تكون مرجحاً لأحد المتعارضين أو جابره لضعفها أم لا؟

منشأ الاشكال هو أن الترجيح والجبر بها فرع استنادهم فى الفتوى إلى الروايه واعتمادهم عليها، ولا يكفى مجرد تطابق فتاوى الفقهاء لمضمون الروايه، مع عدم احراز الاستناد إليها فى الترجيح أو الجبر.

قد يقال: إن التحقيق هنا التفصيل فى المسأله بين أن تكون الفتوى على طبق القاعده ففى مثل هذه الشهرة لا تكون مرجحاً ولا جابره، لأجل احتمال كون فتاويهم صادرة على طبق القاعده لا استناداً إلى هذه الروايه، بخلاف ما لو كان الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعده، وكان مطابقاً لمضمون الروايه، خصوصاً إذا اتصلت شهره المتأخرين بالمتقدمين فحينئذٍ يحصل العلم العادى على أن فتاويهم مستنده إلى هذه الروايه، لأن الحاصل متحقق بانضمام أمور ثلاثه بعضها مع بعض، وهى:

أولاً: كون الفتوى على خلاف مقتضى القاعده.

وثانياً: إباء عدالتهم وعلو مقامهم عن الفتوى بلا مدرِكٍ ومستندٍ صحيح عندهم.

وثالثاً: انه لو كان مستندهم غير هذه الروايه لوصل إلينا بطرقهم، لاهتمامهم بالنقل خصوصاً عند المتأخرين الشارحين للمتون، وبنائهم على نقل المدارك والمستندات، فإذا لم نجد غير هذه الروايه دليلاً، فإن ذلك يوجب الاطمينان عادةً بالاستناد فيصير مرجحاً وجابراً في صورته التعارض في الأول، ومجبراً لضعفها في الثاني.

هذا كله لو أمكن تحصيل مثل هذا العلم، ولو بالطرق الذي قلناه. وأما إذا لولم يمكن ذلك وشككنا في أنّ فتاويهم على خلاف الروايه هل كان لأجل اعراضهم عن سندها أو جهتها، أو لأجل المناقشه في دلالتها؟ فإنّ الروايه تكون حينئذٍ غير معتبره، ويكون عملهم بحكم الإعراض، لعدم الوثوق بالاستناد الذي هو مدار الحجيه في الخبر.

مدلول الشهرة في الروايه المقبوله

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، فلنرجع إلى أصل المسأله وهو ملاحظه ما في الحديث من الأمر بالأخذ بما اشتهر، أو بما هو مجمعٌ عليه، معللاً - بأنه (لا- ريب فيه) وترك ما يقابله. فالبحث عن أنّه هل المراد من المشهور هو المشهور في الروايه، أو في الفتوى؟

يظهر من بعض - مثل المحقق الخميني - أنّ المراد هو الثاني، فيخرج الآخر عن الحجيه والاعتبار، فيخرج الحديث بذلك عن كونه في مقام بيان المرجحات

فى المتعارضين، واستدلّ لكلامه بأن الشهره الفتوائيه هى التى تجعل الروايه ممّا لا ريب فيها لا الشهره الروائيه، إذ الثانيه يوجب ويورث الريب بل الاطمينان أو التعيين بخللٍ فيها، وكان ذلك تتهماً على أمر عقلائى وليس بجعل تعيّدى، فكأنّ الامام عليه السلام أراد ترتيب القياس المنطقى هنا، بأن يقال: إن المجمع عليه لا ريب فيه، وكلّ ما كان كذلك فهو بين رشده، فالمجمع عليه بين رشده فيتبع.

ثم قال الخمينى قدس سره: (ولا- ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهره لهما، لأن دأب المتقدمين كان على نقل الأخبار فى أصولهم ونقل فتاويهم مكان الأخبار، فلا ينافى كون الشهره حينئذٍ فتوائيه لا روائيه، وبذلك يخرج الحديث عن الاستدلال).

أقول: صراحه كلام الشيخ وسكوت الآخرين عن بيان المراد من الشهره - لولا دعوى ظهور الحديث فى كون المراد من الشهره هو الشهره فى الروايه لا الفتوى، كما هو الظاهر من ذكر الراوى بعده بكون كليهما مشهورين - يساعد مع الشهره الروائيه، بأن يكون كلّ منهما مذكورين فى كتب الأحاديث والأصول والجوامع الروائيه بخلاف معنى الشهره الفتوائيه، لأنها تعنى أن يكون ما يقابلها خارجاً عن الحجيه لعدم وجود الشهره فيه، بخلاف ما إذا كانت بالفتوى مشهوره حيث لا يمكن فرض الشهره فى كليهما، إلا أن يكون احدهما أشهر، هذا بخلاف ما لو فرضت الشهره روائيه، حيث يصح انطباقها على كلا الحديثين بأن يكون كلاهما مذكورين فى الأصول والجوامع الروائيه.

وما أورد عليه: بأن الشهره إذا كانت فى الروايه ولم يفت بها أحدٌ يوجب

ذلك قيام الريب والاطمينان أو اليقين بوجود خلل فيها، لا بأن يكون ممّا لا ريب فيه.

مندفع: أنه لم يفرض في الحديث عدم كون الفتوى موافقاً لها حتّى يستشكل عليه بما ذكر، كما لو يفرض موافقتها له أيضاً.

مضافاً إلى أنّ قوله: (إن المجمع عليه لا- ريب فيه) في مقام بيان ما هو شأنه كذلك، لا كونه بالفعل هكذا، وإلا لا يحتاج الخبر إلى المرجّح إذا صارت الرواية من حيث الفتوى مما لا- ريب فيه. وعليه، فالظاهر أنّ المراد من الشهرة هو الروايات لا- الفتاوى، ولذلك لم يذكر ذلك أحد.

مناقشه المحقق الخوئي: قال رحمه الله في مصباحه: (كون المراد من الشهرة والمجمع عليه الأصحاب، هو الخبر المعلوم والمقطوع صدوره عن المعصومين، فيكون المعارض له ساقطاً عن الحجية، لأن المقطوع الصدور بيّن رشده، فالآخر بيّن غيّه، فالأمر بالأخذ كان للأول).

ثم أجاب عن فرض الراوى بكون كليهما مشهورين، أى بأن يكون كليهما مقطوعى الصدور، قد رواهما الأصحاب، وعلم صدورهما عن المعصوم، فيصير الحديث - أى المقبوله والمرفوعه - خارجاً عن دائره الاستدلال من بيان المرجّحات فى مطنونى الصدور).

ويرد عليها: الانصاف عدم تماميه ذلك، لما قد عرفت من أنّ الاستدلال بأن (المجمع عليه لا ريب فيه) فى مقابل الشاذ كان من جهه بيان الشأن فيه، أى لا بدّ أن يلاحظ فيما يؤخذ أن يكون ممّا لا ريب فيه بالنسبه إلى الآخر، ولو كان

الحديث مظنون الصدور، حيث أن ما وقع عليه نقل جميع الأصحاب في كتبهم يكون أولى بعدم الريب عما ليس كذلك، ولو كان الخبر مظنون الصدور، كما لا يخفى.

مناقشه المحقق العراقي: ومما ذكرنا يظهر أنه لا يصح الاشكال الذي ذكره المحقق العراقي بعدم العمل بذلك في مورده، وهو الحكومه فضلاً عن غيره، لما ترى أنه بعد حكم الحاكم يجب العمل على طبقه دون الآخر في المتقدم أو التعارض والسقوط في الدفعه لو تساويًا والرجوع إلى الثالث، أو الرجوع إلى صفات الحاكم إن وجد الاختلاف في الصفات بينهما، ولا يرجع إلى مدرك الحكمين حتى بالنسبه إلى مجتهدٍ ثالثٍ، فضلاً عن المتخاصمين، فلا محيص عن الاعراض عن ذيل المقبوله حتى في موردها.

وبالجملة: إذا فرض صحه سند الحديث، وكفايه دلالتة في أصل المسألة، يقع البحث عن كيفية الجمع بين مرجحات المقبوله والمرفوعه، وهذا ما سيأتي بحثه، وعلى كل حال فدلاله الحديث على لزوم الترجيح بتلك الأمور في المتعارضين واضحه.

ثم تصل النوبه إلى بيان المرجحات من حيث موافقه الكتاب ومخالفه العامه، ولكن حيث أن البحث فيهما مشترك مع سائر الأخبار المشتمله على ذلك، وكان البحث فيه متحداً من حيث السياق، فالأولى تركه هنا والرجوع إلى بيان المرفوعه بالنسبه إلى غير هذه الفقره، ولذلك نقول:

٢- منها: مرفوعه زراره المنقوله عن «عوالى اللثالى» لابن أبى جمهور، عن

العلامه، مرفوعاً إلى زراره بن أعين، قال: «سألتُ الباقر عليه السلام، فقلت: جُعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحدِيثان المتعارضان، فبايهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره تُخذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: تُخذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم. فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك، واترك ما خالف الاحتياط. فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: اذن فتخيّر احدهما، فتأخذ به وتدع الآخر».

وفى روايه: «فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله»^(١).

أقول: لا يخفى أن هذه الروايه ضعيفه بالرفع، وبضعف الكتاب المنقول عنه ومؤلفه، كما قد حَقَّقناه مفصلاً في بحث أدله التخيير، وانجباره بعمل الأصحاب لا يكون إلا في تقسيمه الحكم بالتخيير بعد فقد المرجح بما قد ذكره من المرجحات، وما وقع فيه من الترجيح بالشهره قبل صفات الراوى كان أيضاً مطابقاً بعمل الأصحاب، خلاف ما وقع في المقبوله، حيث قدّم فيها صفات الراوى على الشهره، فالانجبار أيضاً حاصلٌ في هذه الفقره.

١- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

لا- يقال: إنّه يعارض مع المقبوله فى ذلك، فمع وجود المعارض لا يمكن أن نجعل المرفوعه دليلًا لضعفها ولا مؤيداً، لأجل وجود المعارضه مع الروايه صحيحه، فكيف التوفيق؟

لأننا نقول: يمكن رفع المعارضه بما قد أجنبناه عن الروايه المقبوله، بأنّ بيان صفات الراوى كان فى مقام بيان ترجيح أحد الحاكمين على الآخر، لا فى مقام ترجيح أحد المتعارضين من الخبرين على الآخر، إذ الراوى قد دخل فى مسأله التعارض بقوله: (يأتى عنكم الخبران... إلى آخره) فأجاب عليه السلام فى ذلك بما فى الخبر المرفوعه من الترجيح بالمشهور على الشاذ فلا يعارض مع الحديث المقبوله، فإذا صارت موافقاً للمقبوله صحّ عدّ المرفوعه من الأدله لانجبارها بالعمل، فضلاً عن كونها مؤيده، لا سيّما مع موافقتها مع الروايه المقبوله فى ذلك، فيرفع التعارض بينهما بالنسبه إلى هذه الفقره، كما لا يخفى هذا.

قال الشيخ الأعظم الأنصارى: إنّ تقديم الروايه المشهوره على الشاذ عند الأصحاب، حتّى فيما إذا كانت الروايه المقابله أصحّ سنداً من جهه الأفقيه بأن كان راويها أفقه من الآخر، غير معلوم، وعليه فتصبح المرفوعه معمولاً بها عند الأصحاب فى جميع فقراتها، إلّا- فى خصوص ما ورد فى ذيلها، وهو عند إذا فرض السائل تساوى كلا الخبرين من حيث الموافقه والمخالفه للعامه حيث قال الامام عليه السلام: (إذن فخذ بما فيه الحائظه لدينك واترك ما خالف الاحتياط) حيث قد استشكل فيه بأنه غير معمولٍ به عند الأصحاب.

قلنا أولاً: إنّه من ما يحسنه العقل والعقلاء بحسب الارتكاز.

وثانياً: قله وجوده خارجاً، بأن يكون كلاهما متساويين من تلك الجبهه.

وثالثاً: سلّمنا ذلك لكن نرفع اليد في خصوصه لكونه ضعيفاً وغير منجبر بالعمل والشهره، وهو لا يوجب رفع اليد عما لا يكون كذلك.

أقول: بقى في المقام ملاحظه حال الترجيح بالنسبه إلى موافقه الكتاب ومخالفته ومخالفه العامه وموافقها، وحيث أنّ هذه الفقره غير منحصره بهذين الحديثين، فلا بأس من التعرّض لهما مستقلاً مع ذكر سائر الأحاديث المرتبطه بذلك.

٣- منها: روايه داود بن الحُصين، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العَدِلان بينهما، عن قولٍ أيهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر» (١).

حيث أنّ دلالتها على ذلك أوضح، وليس فيها بحث من جهه التعارض بين الخبرين.

٤- منها: حديث آخر لموسى بن أكيل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سئل عن رجل يكون بينه وبين أخٍ له منازعه في حقّ فيقتضان على رجلين يكونان بينهما،

فَحَكْمًا فَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا؟ قَالَ: وَكَيْفَ يَخْتَلِفَانِ؟ قَالَ: حَكَمَ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلَّذِي اخْتَارَهُ الْخَصْمَانِ.

فَقَالَ: يَنْظُرُ إِلَى أَعْدَلِهِمَا وَأَفْقَهِهِمَا فِي دِينِ اللَّهِ فِيمَضَى حَكْمَهُ» (١).

بقرينه هذين الخبرين يفهم كون الترجيح بالصفات مخصوص بباب اختلاف الحكمين.

وأما في باب تعارض الخبرين فإن الترجيح يكون أولاً بالشهره ثم بالصفات ثم بالموافقه للكتاب والمخالفه للسنة، وحيث أن الترجيح بهاتين الصفتين وارد في أخبار كثيرة فلا بأس بذكر جميعها، ثم النظر إلى كيفية ذلك الجمع بينها وبين أخبار التخيير، فلا بد أولاً من ذكر الأخبار الدالة على لزوم الأخذ بموافق الكتاب أو طرح ما خالفه، ثم التعرض للأخبار الواردة في تقديم الأخبار المخالفة للسنة.

أما القسم الأول: فهو أيضاً على طائفتين:

طائفة منها: ما ورد بلزوم الأخذ بما يوافق كتاب الله من دون تعرض لصوره تعارض الخبرين.

وطائفة أخرى: ما تدل على ما يوافق الكتاب مع تعارضهما.

الطائفة الأولى: ما رواه الكليني بإسناده عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام،

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نَوْرًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (١). ومثله رواه أخرى للسكوني المنقوله في «تفسير العناشي» عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه قال: «في حديث فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» (٢).

ومثله أيضاً وقريب منه رواه جميل بن درّاج عن الصادق عليه السلام (٣).

وروايه أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف» (٤).

وروايه أيوب بن الحرّ قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردودٌ إلى الكتاب والسنه، وكلّ حديثٍ لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (٥).

وروايه هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «خَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَنَى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَانَا قَلْتُهُ، وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» (٦).

وروايه مرسل عبد الله بن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث،

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من صفات القاضي وما يجوز ان يقضى به، الحديث ٤.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

٥- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

٦- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

قال: «إذا جئكم عنا حديث فوجدتم شاهداً أو شاهدين من كتب الله فخذوا به والّا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى يتبين لكم» (١).

هذه جملة ما ورد بصوره المطلق.

وأما ما ورد في خصوص تعارض الحديثين الذي هو مورد بحثنا، ففيه أيضاً عدّه روايات منضمّة إلى الروايتين السابقتين من المقبوله والمرفوعه:

منها: روايه الميثمي وهو أحمد بن الحسن: «أنّه سأل الرضا عليه السلام إلى أن قال في حديثٍ طويل: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان من كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، الحديث» (٢).

ومنها: روايه مصحّحه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فردّوه، الحديث» (٣).

ومنها: روايه الحسن بن جهم، عن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه؟ فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزّوجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا، الحديث» (٤).

-
- ١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.
 - ٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.
 - ٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.
 - ٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

ومنها: خبره الآخر المنقول في «تفسير العياشي» عن العبد الصالح عليه السلام ، قال: «إذا جاءك الحديتان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل»^(١).

إذا عرفت الطائفتين من الأخبار الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب فقد أورد عليهما باشكالين:

أحدهما: من شرائط حجّيه الخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب، ولذلك قد يستشكل بأنه كيف يتم التوفيق بين الطائفتين؟ فإنّ الترجيح بموافقته الكتاب إنّما يصحّ إذا كان الخبر المخالف حجّيه وواجداً لشرائط الحجّيه، والمفروض أن المخالف له لا يكون حجّيه، لأن من شرائط الحجّيه عدم المخالفه، فكيف تكون الموافقه للكتاب من المرجّحات؟ فلازم الطائفه الأولى بكون المخالف (زخرف أو باطل أو لم أقله أو أضربوه على الجدار) على ما وقع في كلمات القوم، عدم حجّيه خبر المخالف، فما ليس بحجّيه كيف يقاس مع خبر آخر ويرجّح عليه، مع أن المقاييسات إنّما تلاحظ بين الحجّيتين لا بين الحجّيه واللاحجه وإنّ فرض كون المخالف حجّيه ويقاس مع معارضه، فكيف يكون زخرفاً وباطلاً؟ هذا.

الثاني: وهو الذي يظهر من كلام المحقق الخراساني في الكفايه والمحقق الأصفهاني في «منتهى الوصول إلى غوامض كفايه الأصول». أنّ مقتضى أخبار

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

الطائفة الأولى كون الخبر المخالف زخرفٌ وباطل هو كذلك مطلقاً أى فى جميع الحالات، سواءً وجد له معارض من الأخبار أم لم يوجد، فالقول بالتخصيص والتقييد فى هذا العموم والاطلاق بأن يقال إنه زخرفٌ وباطلٌ إذا لم يوجد له معارض من الخبر، وإلا كان حجةً فلا بد من ملاحظته بالمرجحات والأخذ بما هو المرجح، غير صحيح لكونه مستلزمٌ للتخصيص فى شىءٍ يابى عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال إن هذا الحديث زخرفٌ إلا إذا تعارض مع جزءٍ آخر، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ينبغى أن يذكر مع أن طبع هذه الجملات عند العرف إبانها عن التخصيص.

وقد يُقرّر هذا الاشكال بتقرير آخر: وهو أن مرجحيه موافقه الكتاب فى المقبوله والمرفوعه وقعت بعد مرجحيه المشهوره بين الأصحاب، فلازم ذلك أن يقال بأحد الوجهين:

إما بأن يكون الحديث الموافق للمشهور محكوماً بالأخذ مطلقاً، أى سواء كان موافقاً للكتاب أو مخالفاً له.

أو يقال بأن الموافق للمشهور الذى كان موافقاً للكتاب يؤخذ به دون مخالفه.

وفى كلا الموردین فيه اشكال:

أما الأول: فإنه لا يناسب مع ما فى الطائفة الأولى من الأخبار بأن المخالف زخرفٌ وباطلٌ ولم نقله، وما كان حاله كذلك كيف يؤمر فيه بالأخذ.

وأما الثانى: وهو التقييد بما لم يكن مخالفاً للكتاب، فيقع الكلام فى أن التقييد:

إن ورد فى جملة: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) فليس لنا دليلاً يقيد به، لكونه

واقعاً فى الرتبه السابقه على الموافقه للكتاب والمخالفه.

وإن أريد التقييد فى نفس المخالفه التى وقعت بعدها، بأن يقال: (واترك المخالفه التى لم تكن مشهوره بين الأصحاب، وأمّا المخالفه للكتاب التى كانت مشهوره فإنه يجوز أخذها) فهو أيضاً غير صحيح، لأنه يستلزم التخصيص فى عموم دليل قوله: (ما خالف قول ربنا لم أقله) بما إذا لم يكن مشهوره، والحال أنّ مثل هذه العمومات آتية عن التخصيص عند العرف والعقلاء، وهكذا ظهر أن هنا ثلاثه مناقشات فكيف يمكن التوفيق فى رفع هذه الاشكالات.

أقول: أحسن الأجوبه وإن لا يخلو عن اشكال فى الجملة، هو أن يقال:

إنّ المخالفه بحسب الاصطلاح وفى اللغه يطلق على ثلاثه أنواع المخالفه وهى التباين الكلى، والمخالفه بالعموم من وجه، والمخالفه بالعموم والخصوص المطلق، ففى هذه الصور الثلاثه:

تاره: يفرض بين الخبر والكتاب.

وأخرى: بين الخبر وخبر آخر.

الصوره الأولى: المخالفه إذا كانت على نحو التباين الكلى مع الكتاب، فإنه زخرف وباطل سواء عارضه خبر آخر بالتباين أو بالعموم المطلق أو بالعموم من وجه، أو لم يعارضه خبر آخر، فمثل هذا الخبر مطرود مطلقاً لكونه ممياً لم يقله الأئمه عليهم السلام، وهذا هو موضع اشاره أخبار الطائفة الأولى بلا ورود تخصيص عليها باخراج بعض الصور عنه، ففى مثل هذه المخالفه لا يفرض مورد فى الخبرين

المختلفين حتى يرد عليه الاشكالات السابقة.

الصورة الثانية: إذا كانت المخالفة بين الكتاب والخبر، أو بين الخبر والسنة القطعية على نحو العموم والخصوص المطلق، فهذه خارجه عن صدق المخالفة عرفاً في باب التعارض، لأن المخالفة عند العرف إنما يُطلق على خبر لا يمكن جمعه مع معارضه، والجمع بين العموم والخصوص في الكتاب والحديث، أو بين الحديث والسنة القطعية من مسلمات الفقه، إذ التخصيص والتقييد في عمومات الكتاب والسنة القطعية وإطلاقهما بالخبر الواحد يعدّ من ضروريّات الفقه، فمثل هذه المخالفة غير مراده من مثل هاتين الطائفتين من الأخبار، فهي خارجه عن كليتهما.

الصورة الثالثة: وهي المخالفة بصوره العموم من وجه، فهي قابله لأن نحمل عليها أخبار الطائفة الثانية دون أخبار الطائفة الأولى، حيث أنّ ما ورد فيها من أنّ المخالف زحرف وباطل لا يساعد مع هذه الأخبار، فلا بدّ أن يجعل محمل الأخبار الطائفة الثانية على هذا النحو من المخالفة، فحينئذٍ يصير المعنى هكذا: إذا فرض حديثٌ له معارضٌ فيلاحظ في مرجّحات أحدهما على الآخر، فإن كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له على نحو العموم من وجه، فيؤخذ بالموافق ولو من جهة العموم للكتاب فيقدم هذا الموافق على المخالف، إذ المخالف هنا لا يعدّ زحرفاً ولا باطلاً، ولأجل ذلك تاره يفرض كون الخبرين كليهما موافقين للكتاب حيث يفهم منه عدم كون المراد من المخالف هو المخالف بالتباين، كما لا يمكن جعل المخالف في هذه الأخبار من قسم المخالف بالعموم والخصوص لعدم اطلاق

اسم المخالف عرفاً عليه، كما لا يخفى، فيصير فرض التساوى فى ذلك والرجوع إلى مرجحٍ بعده مؤيدٌ للمدعى، إذ لا يناسب ذلك مع كونه زحرفاً وباطلاً.

قال المحقق العراقى رحمه الله: إنَّ المقام لا يخلو عن الاشكال فى الجملة، لأنَّ المخالف من هذا القسم نادرٌ جداً.

أقول: نعم، لكن أصل المعارضه بهذه الكيفيه من الموافقه والمخالفه والتساوى، ثم الانتقال إلى سائر المرجحات يعدّ من النواذر أيضاً.

هذا ويرد على بعض أخبار الطائفة الثانيه: أنَّ لسانها يشبه لسان الطائفة الأولى لكنه قليل، وهو كما فى مثل حديث ابن الجهم حسب نقل العياشى، حيث جاء فى آخره: «وإنَّ لم يشبههما فهو باطل» أو فى حديثه الآخر، قال: «وإن لم يكن يشبهها فليس منّا» بخلاف بعضها الآخر وهو أكثر حيث يستطيع تحمّل ما قلناه.

ولكن حيث لم يكن السند فى هذين الحديثين صحيحاً، فلا محيص من الحمل على أنَّ المراد من (الباطل) باطلاً اضافياً بالنسبه إلى هذه المرحله من الترجيح، أى يكون الحقُّ بالأخذ هو الموافق لا-المخالف، كما أنَّ المراد من قوله: (ليس منّا) من جهه الأخذ به، وإنَّ كان الحمل على ذلك المعنى خلاف للظاهر، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت مورد إعمال الترجيح فى الخبرين المتعارضين، فى اختصاصه بصوره المخالفه مع الكتاب على نحو العموم من وجه حيث نحكم بتقديم الموافق على المخالف، وبذلك يدخل فى أخبار العلاج.

قال المحقق النائنى والعراقى: بأنَّ هنا صورته أخرى من الخبرين

المتعارضين في أخبار العلاج، من تقدّم الموافق على المخالف، وهو ما لو ورد خبران متعارضان وكانت المخالفه بينهما على نحو التباين الكلى، إلاّ أنّه كان أحدهما موافقاً لعموم الكتاب والآخر مخالفاً، ففي هذه الصورة يُحكم بتقديم الموافق، مثل ما لو ورد في خبر حليّه لحم الحمار، وفي الآخر حرمة، حيث أنه يحكم بتقديم الأول لموافقته لعموم الكتاب، وهو قوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» فإنّ المخالفه الحاصله هنا في حديث التحريم مع حديث التحليل يكون بالتباين الكلى، فيقدم عليه.

ثمّ استشكل الأوّل على الشيخ: حيث أفاد في الفرض المذكور: (أنّه يجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريه والجهتيه، ومع فقدهما يتخيّر المكلف في اختيار أحدهما) بأنه: (كيف يكون الحكم في الفرض التخيري مع كون أحد المتعارضين موافقاً للكتاب، بل لا بدّ من الأخذ بالموافق بمقتضى أدلّه الترجيح) انتهى كلامه (١).

ولا يخفى ما في كلامهما من الاشكال:

أولاً: عدم وجود هذه الجملة في القرآن الكريم بل الموجود فيها قوله تعالى: «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِيْمَةَ الْأَنْعَامِ» (٢)، وصدق البهيمة على الحمار لا يخلو عن تأمل.

وثانياً: على فرض تسليم ذلك، وأنّه رحمه الله قصد آيه أخرى وهي قوله تعالى:

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٧٩٢.

٢- سورة المائدة: الآية ١.

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (١) ثم لو سلّمنا أنّ المراد من «خَلَقَ لَكُمْ» هو حليته في أكل لحم الحمار لا- سائر انتفاعاته كما هو الظاهر دون الأوّل، قلنا إنّّه إذا كان الخبر مخالفاً للمعارض بالتباين الكلّي، وفرضنا كون هذا المعارض موافقاً لعموم الكتاب، فينتج كون الخبر المخالف إمّا مخالفاً أيضاً بالتباين الكلّي أو بالعموم والخصوص المطلق، وعلى أيّ تقدير قد عرفت خروجهما عن مورد التعارض بين الخبرين، فلا يدخل في أخبار العلاج.

وعليه، الأولى جعل ذلك بما يوجب التخصيص في الكتاب إنّ فرض صحه سنده وجهته كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد يتوهم: أنّ الأخذ بموافقه الكتاب والسنة إنّما هو من باب كون الكتاب والسنة يعدّان مرجعين للرجوع إليهما في الدليل القطعي، لا مرجحاً حتى يدخل في الأخبار العلاجية.

لكنه غير صحيح: ومخالفٌ لظاهر أخبار العلاج، حيث أمرنا بالأخذ بالخبر الموافق والعمل به لا العمل بالكتاب والسنة الموافقان له.

وتظهر الثمره بين المرجعيه والمرجّحيه فيما إذا كانت النسبه بين الكتاب والسنة وأحد الخبرين أعم مطلقاً، وعلم وحده الحكم، فيصير الخبر مقيداً أو مخصصاً لهما بعد ترجيحه بالموافقه، كما إذا ورد: (إنّ ظاهرّت فاعتق رقبه مؤمنه) ٩.

وورد في خبرٍ آخر: (إنَّ ظاهرتَ يحرمُ عليك عتق رقبه) فإنه بعد تعارض الخاصين، وترجيح الخبر الموافق لهما يصبح الموافق حججه، ومع العلم بوحده الحكم، نحمل مطلق الكتاب أو السنه على المقيد ونحكم بوجوب عتق الرقبه المؤمنه.

وتوهم: كون كلا الخبرين مخالفين للكتاب والسنه لمخالفه المقيد مع المطلق، ممنوع.

نعم، الكتاب والسنه موافقان للمقيد في الرقبه المؤمنه مع الخبر المخالف له، وهو المناط في ترجيح أحد الخبرين، وأما في الرقبه الكافره التي يخالف كلاهما لكتاب والسنه لم يكن بين الخبرين معارضه حتى يلاحظ فيهما الترجيح، فلازم المرجحيه هو الحكم بتقديم الخبر الموافق بالتقييد، وأما بناءً على المرجعيه فإن لانزمه هو التعارض والتساقط، والأخذ باطلاق الكتاب وعمومه، والحكم بكفايه صدق عتق الرقبه ولو كانت كافره.

وعليه، فلا اشكال في أنَّ الأول أولى، والله العالم.

هذا تمام الكلام في القسم الأول، وهو مرجحيه موافقه الكتاب على المخالفه من حيث النصوص.

وأما القسم الثاني: وهو مرجحيه ما خالف العامه على الموافق في الخبرين المتعارضين، وملاحظه النصوص الوارده في ذلك، مضافاً إلى المقبوله والمرفوعه، حيث قد عرفت تفصيلهما، فأقول:

الأخبار الوارده في هذا المورد على نوعين:

النوع الأول: ما ورد على النحو المطلق من لزوم مخالفه العامه وترك الموافق لهم مطلقاً، سواءً كان له معارض أم لا.

النوع الثاني: الذى ورد فى خصوص الخبرين المتعارضين كما سيأتى بحثه لاحقاً.

فمنها: ما عن العيون بأسناده عن على بن أسباط، قال: «قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجدُ بدءاً من معرفته، وليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيته من مواليك؟

قال: فقال: ائتِ فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيءٍ فخذ بخلافه فإن الحق فيه»^(١).

وهذه الروايه كما ترى موردها بما لو كان العامى مضطراً ولا- طريق له لاثبات ما يحتاج إليه من الأحكام الفرعيه أو المسائل الاعتقاديه - النظرية منها أو غيرها - ولا دلالة فيها على جهه المعارضه لخبرٍ آخر أو كون كلا الخبرين صادرين عن طريقنا، ولا نعلم أيهما أقرب إلى الحق حتى تكون هذه الروايه من أخبار العلاج حتى تصبح داله على ترجيح الخبر المخالف، وإن كان التعليل المذكور فى الجملة مشعرٌ بذلك بقوله: (إذا الحق يكون بخلافهم)، إلا أن الكلام عن إمكان جعل ذلك دليلاً لطرد خبرٍ صحيحٍ صادرٍ عنا، فعّد الروايه دليلاً على ذلك مشكلاً، مع عدم كون المتكلم هنا فى صدد بيان ذلك، كما لا يخفى.

ومنها: روايه أبى اسحاق الأرجائى رفعه، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: أتدرى

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٣.

لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت: لا أدري.

فقال عليه السلام: إن علياً لم يكن يدين الله بدينٍ إلا خالف عليه الأُمّة إلى غيره ارادةً لا بطل أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبسوا على الناس» (١).

هذه الروايه تشير إلى بيان العله والسّر لأمرهم بلزوم الأخذ بما يخالفهم، وأمّا كون الأمر بذلك في الابتداء أو في باب المتعارضين فإن هذا الخبر لا دلالة فيه على ذلك وليس في صدد بيانه كما لا يخفى.

ومنها: روايه عبيد بن زراره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما سمعته منى يشبه قول الناس فيه التقيه، وما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه» (٢).

وهذه الروايه أيضاً في صدد بيان ما صدر عنهم مشتملاً على ما يشبه آرائهم وأهوائهم الباطله المعروفه بيننا كالقول بالجبر والقياس والاستحسان أو القول بالعول والتعصيب، وأمثال ذلك من أحكامهم، وليس بصدد بيان الحكم بتقديم ما خالف قولهم على الموافق، ولو لأجل التقيه، إذ ربما يكون في مضمون الخبرين موافقاً لهم، فلا- يمكن جعل ذلك دليلاً على رده، كما لا يخفى.

ومنها: روايه حسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام، قال: «شيعتنا المسلمون

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٦.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٤.

لأمرنا، الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا»^(١).

حيث من الواضح أنه عليه السلام ليس بصدد بيان ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بل كان المقصود هو بيان الاعتقاد على خلاف ما اعتقدوه، نظير ما ورد في روايه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما انتم واللّه على شيءٍ لما هم فيه، ولا هم على شيءٍ مما أنتم فيه مخالفوهم، فما هم من الحنيفيه على شيء»^(٢).

حيث أنه ظاهرٌ في بيان المخالفه معهم في عقائدهم وفي أمر الامامه والولايه وما يرتبط بهما، ولا يكون بصدد بيان ما نحن نبحت عنه من ترجيح أحد الخبرين على الآخر لأجل المعارضه. وعليه، فالأولى الرجوع إلى النوع الثاني من الأخبار، وهي التي تدلّ على ترجيح ما خالف العامه في الخبرين المتعارضين، وهي عده من الأخبار:

١- منها: الروايه المقبوله السابقه وهي مقبوله عمر بن حنظله التي قد عرفت اعتبار سندها، حيث جاء في ذيلها: «إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامه والآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد»^(٣).

٢- ومنها: الروايه المرفوعه المرويّه عن زراره حيث جاء في ذيلها: «انظر

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ٢٥.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضي، الحديث ٣٢.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه، وخذ بما خالفهم، الحديث» (١).

٣- ومنها: مصححه عبدالرحمن بن أبى عبدالله، وفيها: «فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه» (٢).

٤- ومنها: حديث الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا والله، لا يسعكم إلا التسليم لنا.

فقلت: فيروى عن أبى عبدالله شيءٌ ويروى عنه خلافه، فبأيهما فأخذ؟

فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» (٣).

٥- ومنها: روايه محمد بن عبدالله، قال: «قلت للرضا عليه السلام: كيف نضع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه» (٤).

٦- ومنها: روايه حسين بن السمرى، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم» (٥).

١- المستدرک: ج ٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣١.

٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.

٥- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٠.

٧- ومنها: روايه سماعه بن مهران، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟»

قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله.

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحدٍ منهما؟ قال: خذ بما فيه خلاف العامه»(١).

هذا جميع ما وجدناه وذكره في هذا القسم من الترجيح من النوعين من الأخبار، فحينئذٍ نرجع إلى أصل الاشكال الذى أورد في المقام وهو أنّ الأمر الوارد فى القسمين من الأخبار المذكوره - من لزوم الأخذ بما يخالف القوم وطرح ما يوافقهم - يوجب الوثوق والاطمينان بصدور الخبر المخالف، كما يوجب الوثوق بأن الموافق لهم إمّا غير صادرٍ من المعصوم عليه السلام، أو صادرٌ عن تقيه لا حجه فيه؛ فيدور الأمر حينئذٍ بين الحجه واللاحجه، فتصبح هذه الأخبار:

إمّا داله على تمييز الحجه عن غيرها، لا عن الأرجح منهما كما هو مدعى الخصم أو يحمل الترجيح بذلك على الاستحباب، كما قال به السيد الصدر فتكون خارجه عن الأخبار العلاقيه، كما عليه المحقق الخراسانى قدس سره وغيره، هذا.

أقول: لكن الاشكال غير وارد:

أولاً: لأنه لو كان الأمر كما يقولون من أنّ الموافق لا تكون حجه والمخالف هو الحجه، فلا وجه لما فرض فى بعض الأخبار السابقه مثل حديث المقبوله حيث

يسأل الراوى - بعد ما أجب الامام عليه السلام بالأخذ بما خالف وترك الموافق - بقوله:

«فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجئه، الحديث».

مع أن من الواضح أنه لو كان الموافق خارجاً عن الحجية، فلا يبقى لملاحظه ما يميل إليه حكاهم وجه، لأن ما لا يكون حجة لا يجوز الأخذ به، بلا- فرق فيه بين كونه ممّا مال إليه حكاهم أم لا- فهو دليل على عدم كونه خارجاً عن الحجية بذلك في المتعارضين.

وثانياً: لو كان الأمر كما يقولون، لزم منه ما يلزم في موافق الكتاب ومخالفه، بأن يجب الأخذ بما وافق القوم إذا كان مشهوراً بين الأصحاب ولولم يكن حجة، مع أن الأمر ليس كذلك، فلا- سبيل إلا- حمل الأمر بترك الموافق على تركه لأرجحيه مقابله لا لعدم حجته ذلك. وعليه، فلا بدّ من تقييد وتخصيص اطلاق وعموم الطائفة الأولى فى المقام، من الأمر بالأخذ بالخلاف مطلقاً فيما عدا صورته التعارض، وأما فيها فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات، فلا تهافت حينئذٍ بين الأخبار وأنها قابلة للجمع.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا صحه كلام الشيخ ومن تبعه، بكون المرجع عند تعارض الخبرين المتساويين هو الرجوع إلى المرجحات المذكوره فى الأخبار، - خصوصاً المقبوله المصححه - وتقييد اطلاقات التخيير بها إلى حين

فقد الترجيح وصيرورتهما متساويين من جميع الجهات، فحينئذٍ يتخير بالأخذ بأحدهما في غير زمان الحضور، وإلا يجب التوقف حتى يلقي الامام إن تمكن من الوصول إليه، أو إلى من يخبره برأيه عليه السلام، ويعدّ الحكم بالرجوع إلى المرجّحات حكماً الزامياً لا استجبائياً كما عليه جماعه من الاعلام، لما عرفت من كفايه دلالة الأدله على ذلك، والله العالم بحقائق الأمور.

قد يُتوهم: أن مقتضى الروايه المقبوله - حيث جمع الأمام عليه السلام بين موافقه الكتاب ومخالفه العامه في فصلٍ من المرجّحات، حيث قال: (ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامه) - أن المرجّح في الخبرين المتعارضين كون أحدهما جداً لكلا الوصفين من موافقه الكتاب ومخالفه العامه، والآخر فاقداً لهما، فيقدّم الواجد على الفاقد، ولازمه عدم كفايه وجود أحد الوصفين من موافقه الكتاب فقط في أحدهما دون الآخر في الترجيح، مع أن القوم على خلافه، إذ يقولون بكفايه وجود موافقه الكتاب فقط في أحدهما دون الآخر لكي يتقدّم.

لكنه مندفع: بالجواب المذكور في نفس المقبوله وهو أنه لو كان الأمر كذلك لم يكن بحاجة أن - بعد ما فرض اعتقاد السائل والراوى تساوى الخبرين من حيث موافقه الكتاب والسنة - يحكم بلزوم الرجوع إلى الأخذ بما هو مخالفٌ للعامه، لأن فيه الرشاد، فإنه يدلّ على أن نفس المخالفه لهم تعدّ من مرجّحات لولم يكن معه مرجح آخر، أى لو كان مساوياً في المرجّح السابق يرجع إلى هذا

المرجّح فقط، فلو كان الجمع بينهما معتبراً، لا بد أن لا يكتفى بتقديم ما هو المخالف لهم، فإذا كانت المخالفه لهم بنفسها تعدّ مُرَجَّحاً مستقلاً لكانت موافقه الكتاب أيضاً مرجحاً مستقلاً، وإلا لكان ضمّها إلى مخالفه العامه كضمّ الحَجْر في جنب الانسان، غاية الأمر قد فرض الامام:

تاره: واجداً لهما في أحدهما والآخر فاقداً لهما، وأمر بالأخذ للجامع وترك الفاقد.

وأخرى: واجداً لكليهما في أحدهما وفاقداً لأحدهما في الآخر، فأمر عليه السلام بأخذ الواجد لهما وترك الفاقد لأحدهما، ولكن الواجد كان هو الموافق للكتاب والسنة والمخالف للعامه، والآخر فقط كان متضمناً لأحدهما وهو الموافق للكتاب والسنة دون المخالفه للعامه.

بقي هنا صورته ما لو كان أحدهما موافقاً للكتاب والسنة والعامه، والآخر مخالفاً للعامه والكتاب والسنة، حيث أنّ كل خيرٍ منهما يعدّ واجداً من جهه وفاقداً من جهه أخرى، فحينئذٍ هل الاعتبار بتقديم الأول على الثاني أو على عكسه؟

قد يقال: - كما عن المحقّق الخوئي في مصباحه - إنّه: (لا يستفاد من المقبوله حكم هذا القسم في التقديم، ولذلك يجب الرجوع في حكمه إلى صحيح الراوندى، فقد روى بسنده عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوه في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق

أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١). حيث أنّ مدلول هذه الصحيحه هو الحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب وإن كان موافقاً للعامه، وطرح المخالف للكتاب وإن كان مخالفاً للعامه) انتهى كلامه^(٢).

قلنا: وإن كان ما استدللّ به لما ذكره من مصحّحه عبدالرحمن يعدّ جيّداً وامتينا، ولكن يمكن الاستيناس لما ذكره من حديث المقبوله أيضاً بواسطه جعل تقديم موافقه الكتاب ولو بضميمه مخالفه العامه على صورته وجود المخالفه للعامه فقط، حيث يدلّ على أن الوجه في المرجحيه هذا الفصل ليس إلاّ- موافقه الكتاب والسنه، بعد ما عرفت من نفي لزوم الجمع بين المرجحين من موافقه الكتاب ومخالفه العامه في الترجيح فيما سبق منا آنفاً، كما لا يخفى.

الترجيح بمخالفه العامه

ثم الظاهر من كلمات الأصحاب، ولعله هو المستفاد من النصوص بعد انضمام بعضها مع بعض، كون آخر فصل المرجحات في الخبرين المتعارضين هو موافقه العامه ومخالفتهم، حيث أنّ المرجح بعد التساوى فيهما إلى أدله التخيير، ويؤخذ باطلاقاتها، مع أن المذكور في المقبوله هنا بيان مرجح آخر بعد ما كان

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من صفات القاضى، الحديث ٢٩.

٢- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤١٥.

الخبران كلاهما موافقان للعامه، وهو أنه: «يُنظر إلى ما هم إليه أميل حُكامهم وقضاتهم فيترك، ويؤخذ بالآخر.

هذا، ولكن لابد من ترك الأمر المذكور وعدم مراعاته في مقام الترجيح بحسب نقل المحقق الخميني في الرسائل ووجه ذلك بقوله: (لأنه يشكل رفع اليد عن اطلاق أدله التخيير بها، للاشكال في كون المقبوله من أدله الترجيح، وطريق الاحتياط واضح، وهو طريق النجاه) انتهى كلامه (١).

لكن يمكن أن يقال: على فرض قبول المقبوله - كما هو مختارنا ومختار الشيخ - لا يكون هذا القسم مخالفاً لمسلكتنا، مضافاً إلى ندره ذلك لا مكان جعل هذا أيضاً من باب الأخذ بما خالفهم ولو بالنسبه وبالإضافه إلى الآخر الذي مال إليه حُكامهم وقضاتهم، وعليه يعدّ الأخذ بهذا القسم من المخالفه أولى وأحوط من القول بالتخيير، ولعلّه رحمه الله يقصد هذا ولذا قال في ذيله: (وطريق الاحتياط واضح) والله العالم.

تنبيهات باب الترجيح

أقول: بعد الوقوف على المختار في المقام، ينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: ذكر المحقق العراقي في نهايته على حسب تقرير مقرّره: .

(بأن المرجحات المنصوصه تكون على انحاء مختلفه فى راوى الخبر: تارةً من الأوثقيه والأعدليه وفى نفس الخبر أخرى مثل الشهره والشذوذ، وفى مضمون الخبر ثالثهً مثل الموافقه للكتاب، ومن جهه صدوره رابعهً كالمخالفه للعامه، بناءً على أن الترجيح بها لاحتمال كون الموافق صِدْرَ عن تقيه، ولكن مرجع الجميع عند التأمل إلى الترجيح الصدورى والتعبّد بأحد السندين وطرح الآخر، لأنه بعد كون الأصل هو التساقط عند التعارض لولا أخبار العلاج، ولذلك المرجع إلى الأصول العمليه إن لم تكن هذه الأخبار، فلا- مناص من ارجاع الجميع إلى الترجيح الصدورى حتّى فى المخالفه للعامه والأ- فبدونه لا يكاد انتهاء النوبه إلى الترجيح بها من حيث الجهه. إذ بعد أن يكون التعيّد بالجهه والدلاله من آثار الكلام الصادر عمّن له الحكم، فلا جرم لابدّ فى انتهاء الأمر إلى الترجيح بهما من احراز كون الخبر كلاماً واقعياً للامام إمّا بالوجدان أو بالتعيّد، وإلاّ فما لم يُحرز موضوعهما يمتنع الترجيح بهما، ومع سقوط عموم دليل السند فى اثبات الموضوع الذى هو كلام الامام، وعدم وجود المرجح السندى فى البين لم يُحرز كون ذى الجهه كلاماً للامام حتّى يترتب عليه آثاره من حجيه دلالاته وجهته ومجرد اقتضائه للحجيه ومشموليته فى نفسه لدليل السند لا يكفى فى التعبّد الفعلى بالترجيح بهما، ما لم يُحرز كونه كلاماً للامام بالتعبّد به فعلاً.

وأما توهم: جريان أصاله السند فيهما معاً، ولو من حيث كونها موضوعاً لأدله التخيير والترجيح، فينتهى الأمر حينئذٍ إلى الترجيح الجهتى أو المضمونى بمخالفه

العامه وموافقه الكتاب، الموجب لسقوط المرجوح جههً أو مضموناً عن الحجية.

فمدفوعٌ: بأن شمول أدله السند لهما ولو من هذه الجهة متفرعٌ على ترتب أثر عملي للمكلف على التعبد بهما، وإلا فبدونه لا يكفي مجرد موضوعيتهما لأخبار الترجيح في توجيه التعبد الفعلي بهما إلى المكلف كما هو ظاهر).

ثم فرغ قدس سره عليه، وقال: (يترتب عليه عدم ملاحظه الترتب بين المرجحات، لأن الجميع حينئذٍ في عرض واحد، ولازمه وقوع التزاحم بين المرجحات فيما لو كان لأحد الخبرين مزيه من جهه كالشهرة في الروايه، وللآخر مزيه أخرى كالمخالفة للعامه، فيقدم ما هو أقوى مناطاً في القرب إلى الصدور، ومع تساويهما فالتخير بينهما).

نعم، بناءً على الاقتضاء في الترجيح على المرجحات المنصوصه، يمكن الالتزام بالترتيب بينهما تعبدًا، حسب الترتيب المذكور في المقبوله والمرفوعه بعد الجمع بينهما، لولا دعوى أن مفادهما مجرد بيان أن هذا مرجحٌ وذاك مرجحٌ آخر، بخلافه على القول بالتعدّي، وإناطه الترجيح بالظن، أو مطلق الأقربيه العرفيه إلى الواقع أو الصدور، فإنه بعد اقتضائه رفع اليد عن خصوصيه المرجحات بمقتضى التعليقات الواردة فيها، لا محيص من الغاء الترتيب بين المرجحات، لعدم اجتماع القول بالترتيب بينها مع البناء على التعدّي منها.

ولذلك أشكل المحقق الخراساني قدس سره على العلامة الأنصاري قدس سره بعدم امكان الجميع بين القول بالترتيب بين المرجحات، مع الالتزام بالتعدّي عنها) انتهى محل

الحاجه (١) رفع الله مقامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل الدقيق، باعتبار أنّ ظاهر أخبار الترجيح كون المرجحات على حسب الترتيب الموجود في الأخبار، داله على فرض مسلميه حجيه الخبر الذي اشتمل على ذلك المرجح، وكونه دالاً على التعبد بصدور ذلك الخبر، وطرح ما قابله في ذلك الفصل من الترجيح، وإلا لولا ذلك لما كان لفرض الراوى التساوى من تلك الجبهه، حتّى ينتقل إلى فصلٍ آخر، لأنه إذا لم يثبت كون الخبر صادراً عن الامام وكلاماً له تعبداً، لا أثر له حينئذٍ حتّى يُفرض تساويه مع عدله، لأن وجوده حينئذٍ كعدمه في انتفاء الحجيه.

ودعوا: (كيف يكون موضوعاً للحجيه لأدله الترجيح أو التخيير، مع عدم ترتب أثر عملي للمكلف على تعبدهما).

لا يخلو عن وهنٍ، لوضوح أن ترتب الأثر العملي مسلمٌ لو وقف في فصل من فصول المرجحات على حسب اختلاف الموارد، يعنى إذا كان أحدهما في موردٍ موافقاً للشهره دون الآخر، فيؤخذ به ويترتب عليه الأثر لاحتراز الحجيه له في هذه المرحله، وإلا انتقل إلى مرحله أخرى، وهكذا إلى أن ينتهى إلى التخيير، فليس المقصود من ترتب الأثر إلا هذا، وهو حاصلٌ كما لا يخفى. وعليه فدعوى ارجاع جميع المرجحات إلى واحدٍ حتّى يترتب عليه عدم لزوم ملاحظه الترتيب

بينها، فينقرع عليه التزاحم بينها، ممّا لا ينبغي أن يُقبل، ولم أشاهد من صرح بذلك غيره من الاعلام.

وعليه، فالأقوى عندنا هو وجود المرجّحات المتعدده، ولزوم مراعات الترتيب بينها بحسب دلالة الأخبار، والجمع بينها، ولا يترتب عليه محذورٌ أصلاً كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: ويدور البحث فيها عن عدة أمور:

١- هل يجب ملاحظه الترتيب بين المرجحات المنصوصه أم لا؟

وقع الخلاف بين الاعلام في أصل لزوم الترتيب وعدمه، وأيضاً في نحوه من التقديم والتأخير في المنصوصه.

فأما في الأول: فقد يظهر من الشيخ اعتبار الترتيب، وقسمه إلى ثلاثه:

منها: ما يكون مرجحاً لصدور أحد المتعارضين، وهو كونه مشهوراً.

ومنها: ما يكون مرجحاً لمضمون الخبر، بمعنى مطابقته للواقع ككون أحدهما موافقاً للكتاب.

ومنها: ما يكون مرجحاً لجهه صدوره، ككون إحدى الروايتين مخالفه للعامه.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» والمحقق العراقي حيث ذهبا إلى أنّ اطلاقات أخبار الترجيح غير ناظره إلى بيان الترتيب بين المرجحات، بل هي وارده لبيان أصل الترجيح، وأنّ هذا مرجح وذاك مرجح، فلا وجه للالتزام برعايه الترتيب.

أقول: الانصاف صحّه دعوى الشيخ من دلالة الأخبار - خصوصاً مصحّحه عبدالرحمن بن أبي عبدالله - على لزوم الترتيب، كما هو المستفاد أولاً- من المقبوله أيضاً، خصوصاً مع كونه هو الأصل عند العقلاء، لولا قيام قرينه على الخلاف، فضلاً عن وجود قرينه على الترتيب، فرعايته أولى قطعاً بل لازمٌ ظاهراً.

٢- ثم يأتي الكلام في كيفية الترجيح، وأن أيهما يُقدّم على الآخر؟

رأى البهبهاني: نسب إلى الوحيد البهبهاني قدس سره من تقديم الترجيح بوجه الصدور - وهي كونه مخالفاً للعامه - على غيرها، معللاً- بأنه مع كون أحد المتعارضين مخالفاً لهم، نقطع بأن الآخر الموافق إمّا غير صادرٍ عن المعصوم، أو صدر عن تقيّه، وتبعه على ذلك المحقق الرشتي.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: معارضه ما ذكره مع جميع ما في أخبار العلاج، حيث قد ذكر فيها المرحّح الصدوري، وهو لزوم الأخذ بما اشتهر مقدّماً على المرحّح المضموني وهو موافقه الكتاب، وهو على المرحّح الجهتي وهو الأخذ بما خالف العامه.

وثانياً: على فرض غضّ النظر عنه فقد قيل إنّه ليس مجرد كون إحدى الروايتين مخالفاً للعامه موجباً للقطع بأن الخبر الموافق لهم لم يصدر، أو صدر عن تقيّه، لأن الأحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيره في نفسها، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعي، وكون الخبر المخالف لهم غير صادرٍ أو صدر عن غير جدّ، فمجرد المخالفه لا يوجب القطع بما ذكره، هذا

كما عن المحقق الخراساني.

اعترض عليه المحقق الخوئي: بأن هذا الجواب صحيحٌ لو قلنا بدوران الأمر الواقعي في الموافق لهم بين كونه لم يصدر أو صدر عن تقيهِ، حيث إنّه يصحّ أن يقال حينئذٍ يحتمل أمرٌ ثالث هو كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي كما قيل، ولكن المقصود ليس هذا بل المراد هو دوران الموافق لهم بين الاحتمالين عند ملاحظه الأدلة المرجّحه لأصالة الجبهه الجاربه في المخالف دون الموافق، حيث تقتضى حمل الموافق على أحد التقديرين إمّا بأنه لم يصدر أو صدر عن تقيهِ وليس له احتمالٌ ثالث.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، ولكن الاشكال الوارد على كلام الأعلام - أي المحقق البهبهاني، وعلى مقاله المحقق الرشتي الذي أورد هذا الاشكال على العلامة الأنصاري قدس سره وعلى المحقق العراقي - هو أن يقال:

إنّ ما ذكرتم من لزوم دوران الأمر في الموافق بين الاحتمالين صحيحٌ إذا أجرينا قاعده المرجحات المنصوصه، واتبعنا كلمات الأئمه عليهم السلام بالأمر بالأخذ بما هو المخالف، فإذا فرضنا عدم ذكر هذا المرجّح في بدايه الأخبار العلاجيّه، بل ورد ذكره تارةً في المرحله الثانيه - وإن لم نشاهد ذلك في خبر من الأخبار العلاجيّه التي بأيدينا عدا روايه واحده وهي مرفوعه زراره - وأخرى في المرحله الثالثه كما هو في الأ-كثر إن لم نقل في كلها، وعليه فلا- جرم يكون القول بدوران الموافق للاحتمالين المذكورين لولا الأدله المرجّحه غير صحيح، ومع ملاحظه

الأدلة يجرى في أول مرحله كما لا يخفى. وبالجملة: ثبت مما ذكرنا عدم صحه ورود هذا الاشكال على الشيخ الأعظم قدس سره .

٣- فإذا عرفت عدم صحه كلام الوحيد البهبهاني من تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، يأتي الكلام عن أن المقدم هو أي الوصفين: من المرجح الجهتي ككون أحدهما مخالفاً للعامه، أو المرجح المضموني، وهو كون أحدهما موافقاً للكتاب والسنة المتواتره؟

يظهر من المحقق النائيني تقديم الاحتمال الأول على الثاني، حيث وجه مختاره بقوله: (إن التعبد في جهه الصدور فرع التعبد بالصدور والظهور، كما أن التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهه الصدور، بداهه أنه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعي، حتى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه...)، إلى أن قال: (وعلى كل حال لا اشكال في أن التعبد بجهه الصدور يتوقف على التعبد بالصدور، والتعبد بالمضمون يتوقف على التعبد بجهه الصدور... إلى آخر كلامه) انتهى محل الحاجة (١).

ولكن يرد عليه أولاً: إن ما ادّعه مخالف لما ورد في الأدله العلاجيه كالمقبوله ومصححه عبدالرحمن بن أبي عبدالله، حيث قد ذكر المرجح المضموني مقدماً على المرجح الجهتي.

وثانياً: إنه كيف حصر الخبرُ الموافق للكتاب في نسبه العموم والخصوص من وجه أو المطلق كما يظهر من كلامه من أنّ (المضمون تمام المراد) كما قد صرح بذلك قبله أيضاً في بيان معنى المرجح المضموني بقوله: (كون مضمونه تمام المراد لا جزءه، والمتكفل لاثبات ذلك أصاله عدم التقييد والتخصيص...) مع أنّ الموافقه للكتاب يكون أعمّ من ذلك، إذ ربما يكون موافقاً للكتاب بالتساوي فيكون هذا مرجحاً على ما هو المخالف ولو في الجملة، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاعتبار في الترتيب يكون بحسب ما هو واردٌ في المقبوله وصحيحه الراوندى، من لزوم تقديم المرجح الصدورى على الجهتى، وهو على المضمونى كما عليه المحقق الخوئى والمحقق الخمينى، والله العالم.

* * *

جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه وعدمه

التنبیه الثالث: بعد ما عرفت صحه الاستدلال بالأخبار العلاجيه فى ترجيح أحد المتعارضين بالمرجحات المنصوصه، يقع البحث عن أنه:

هل يجوز التعدى منها إلى كُملّ مزيه موجوده فى الخبر الموجه لرجحانه على معارضه كما عليه الأصوليين والمجتهدين مثل المحقق والعلامة، بل قد نقل عليه الاجماع؟

أم لا يجوز التعدى، بل لابد من الاقتصار على المنصوصه فقط؟

ثمّ على فرض جواز التعدي:

هل يُتعدّى إلى كلّ مزيهٍ يوجبُ كونه أقرب إلى الواقع، أو إلى الصدور، أو ما يوجب الظن؟

أو يجوز التعدي من كلّ مرجحٍ بما يناسب ذلك المرجح من الصدور أو الجبهه أو المضمون، لا إلى كلّ ما يوجب الأقربيه إلى الواقع؟

هذه جهات من البحث لابدّ أن نبحث عنها في هذا التنبيه.

أقول: لا- يخفى أن الرجوع إلى هذا البحث وهو جواز التعدي عنها وعدمه، إنّما يكون بعد الفراغ عن احراز لزوم العمل بأحد الخبرين، ورفع اليد عن الأصل الأوّلي من التسايط بالتعارض، فحينئذٍ لابدّ لاثبات جواز التعدي من المنصوصه إلى غيرها من تحصيل أحد أمرين:

أمّا أن نستنبط من النصوص ولو بمعونه الفتاوى وجوب العمل بكلّ مزيه توجب أقربيه ذبيها إلى الواقع.

أو أن نستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصوره التكافؤ والتساوى من جميع الوجوه، وإلا فإنّ وجود اطلاقات التخيير يمنع عن الرجوع إلى كلّ مزيه غير منصوبه، لأن المتيقن من التقييد ليس إلا في المنصوصه فقط دون غيرها.

نعم، لو حصل تردّد في شمول الاطلاقات ولو لأجل الشكّ في أصل دليل التخيير، أو الشكّ في اطلاقه حتّى يشمل لكلّ مزيه، فالمرجع حينئذٍ يكون هو الأصل الثانوى، وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا بد من الأخذ بالمتعين

لو قلنا بعدم جواز القول بالتساقط فيهما، ولو بواسطة الاجماع الدال عليه، وإلا يكون المرجح حينئذ هو التساقط.

إذا عرفت هذه المقدمة، فنقول:

الجهة الأولى: اختلف الأعلام في جواز التعدي وعدمه:

ذهب إلى الأول الشيخ تبعاً لمن عرفت من الأصوليين ومنهم المحقق الخميني، لكنه لدليل خاص لنفسه، خلافاً للآخرين مثل المحقق الخراساني والنائيني والخنوي والسيد الاصفهاني والعراقي، وأن احتمال الأخير والنائيني جوازه فيما يناسب كل مرجح على فرض تسليم التعدي، فلا بد أولاً من ذكر الدليل التعدي، وملاحظه صحته وسقمه حتى يتضح ما هو الحق في البين، وحيث أن الوجوه التي استدلت بها المجوزون متعددة، لا بد أن نفرّد كل منها في البحث والنقض والابرام، فنقول وبالله الاستعانة:

دليل الشيخ الأنصاري: استدلل الشيخ لمدّعه، وهو جواز التعدي إلى كل مزيه توجب أقربيته إلى الواقع بأمور.

الأمر الأول: ملا خلاصته إن صفة الترجيح بالأصديه في المقبوله، وبالأوثقيه في المرفوعه، ليس إلا لترجيح ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من غير مدخلية لخصوصيته سبب خاص فيه، وليستا هاتين الصفتين كأعدليه والأفقيهيه حيث يحتمل كونهما لاعتبار الأقربيه بسبب خاص لا مطلقاً، فإذا كان أحد الراويين أضبط أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك

من الآخر، فيكون أصدق وأوثق من الآخر، فتتعدى منهما إلى كل ما يكون كذلك، لأن الملاك ليس إلا حصول صفة الصدق والوثاقه في الروايه، فإذا كان أحدهما منقولاً باللفظ والآخر بالمعنى، كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق، فكان ذكر صفة الأصدق والأوثق لوجهه الارائه والكشف لا لوجهه نفسيه كانت فيهما.

هذا ملخص كلامه، مضافاً إلى ما ذكره تأييداً، وهو إنه لم يسئل الراوى عن وجود بعض الصفات دون بعض، حيث يفيد أن السائل فهم كون كل صفة تعدد مرجحاً مستقلاً لتحصيل الأقربيه إلى الواقع، هذا.

أقول: لكنه مندفع أولاً: قد عرفت أن الصفات المذكوره فى المقبوله إنما هى للحكمين لا-الخبرين المتعارضين، والحديث المعتبر هو هذا دون المرفوعه لضعف سنده، وعدم معلوميه الانجبار فى خصوص ذلك بين عمل الأصحاب، أى فى التعدى إلى غيرها بواسطه هذه الأخبار.

وثانياً: كون الأورعيه والأعدليه والأفقيهيه فيهما لوجهه النفسيه فيها توجب كونها قرينه على حمل الأصدق والأوثق على ذلك، لا على الكشفيه والارائيه، ولا- أقل من السقوط عن الاستدلال لمجئ الاحتمال كما لا يخفى. مضافاً إلى أن الاعتماد بمثل هذه الاعتبارات لتجوز التعدى للفقيه لا يخلو عن اشكال.

الأمر الثانى: التمسك بالتعليل الوارد فى المقبوله بأن: (المجمع لا ريب فيه) حيث لا يراد منه عدم الريب حقيقه، وإلا لم يمكن فرض الخبرين مشهورين كما فى المقبوله، ولا الرجوع إلى صفات الراوى، لأنه يعد من المرجحات الظنيه لا

القطعيه. مضافاً إلى أن لازمه كونه في صدد بيان أنّ القطعي يعدّ على الظني، مع أنّه واضح لا يحتاج إلى البيان، بخلاف إيراد بيان كون عدم الريب بالاضافه إلى الآخر الشاذ، فيرجع حاصل التعليل إلى الارائه لوجه التعدي إلى كلّ ما هو أقرب إلى الواقع، وعليه يصير التعليل من قبيل منصوص العله، وبيان الكبرى الكلي للتعدي إلى كلّ ما هو كذلك.

أقول: ولكن يرد عليه:

أولاً: من أنّه موقوفٌ على احراز أنّه أراد من جمله: «فإنّ المُجمع عليه ممّا لا-ريب فيه» بيان العله حتى يصير من مصاديق المنصوص العله، مع أنه يحتمل كونه لأجل بيان حكمه التشريع بالحكم بالتقديم في الخبر المُجمع عليه على عدله، فاحرازه بالأول لا يخلو عن اشكال.

وثانياً: لا-يبعد أن يكون خبر المشهور - أي ما ورد في الكتب وجوامع الأصحاب - وكونه مدوّناً فيها موجباً لرفع الريب عنه بصوره المطلق، لا بالنسبه إلى عدله ومعارضه غير المذكور فيها، بعد ما عرفت ممّا سابقاً كون المراد من الشهره هو شهره الراوى والشهره بين المحدثين، لا الشهره الفتوائيه حتى يصير مقطوع الصدور.

وثالثاً: لو سلّمنا كون التعليل لبيان العله، لكان اللازم حينئذٍ التعدي إلى كلّ ما يوجب اطمينان النفس بصدور الخبر، لا إلى كلّ ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كما عليه المدعى.

التنبية الثالث: التمسك بتعليلهم عليهم السلام لترجيح الخبر المخالف للعامه بأن الرشد والحق في خلافهم، وأن الموافق لم يصدر عنهم أو صَدَرَ عن تقيهِ، إذ هذه القضايا غالبية وليست بدائميته، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب الترجيح بكُلِّ ما فيه أماره الحق والرُّشد، وترك ما فيه مظنه الخلاف عن الحق والصواب.

وفيه أولاً: عدم ورود الجملة بصوره التعليل، إلا في روايه واحده وهى المرفوعه فقط، حيث جاء فيها: «فإن الحق فيما خالفهم»، كما جاء في روايه أخرى وهى المرويّه عن على بن اسباط، فى قوله: «فخذ بخلافه فإن الحق فيه» مع أنّ الروايه الأولى ضعيف سندها السند وانجبارها بعملهم فى التعدى غير معلوم حتى يكون تمسكهم به إلى ذلك وإن ادعى الاجماع على التعدى كما فى «فرائد الأصول» للشيخ قدس سره وأما الروايه الثانيه، مع أنه غير مربوطه بباب تعارض الخبرين، وارد فى الخبر الموافق لهم من دون تعارض، إلا أن يلحق به بطريق الأولويه، لكنه مشكّل لأنه مختصّ بباب الاضطرار، وهو مضطرّ من الرجوع إلى حكم لعدم وجود من يسأله من أهل دينه عن حكم الواقعه، وعليه فالحكم بالتعدى فى هذه الصوره مختصّ ولا يمكن التعدى منه إلى حال الاختيار بالأولويه وهذا بخلاف المقبوله فإن المذكور فيها ليس إلا قوله: «ما خالف العامه ففيه الرشاد» وهذا غير معلل ولا يمكن التعدى منه ولو سلّمنا كونه فى مقام التعليل، ولكن لا نعلم وجه ذلك، فمجرد كون المخالف غالباً مصيباً للواقع، وكون العله حقيقه هو هذا دون غيره، غير معلوم.

وثانياً: كُـلُّ هذا لو أحرزنا كونه من قبيل منصوص العله، مع أنه يحتمل كونه بياناً لحكمه فى التشريع لا عله حتى يتعدى منه إلى غيره، كما لا يناسب كونه بياناً للكبرى الكليه، إذ لا يصح أن يقال: (خذ بكُلِّ ما خالف العامه) لما عرفت من أن الأمر فى كثير من الأحكام الحقه موافق لقول العامه، وعليه فلا بد أن يكون هذا فى مقام التعارض لا- مطلقاً، فلذلك الأوجه هو الاكتفاء بالمنصوصه فقط، ولو أجزنا التعدى لجاز ذلك فى كل مرجح ما يناسبه لا مطلقاً.

هذا كله مع أنه لو شككنا فى دلالة الأخبار - بواسطة تلك الأمور التى بينها، ولم نعلم هل يجوز لنا التعدى إلى غيرها أم لا - فالمرجع حينئذٍ إلى الشك فى التقييد فى اطلاقات أدله التخيير، التى قد عرفت عندنا تماميه دلالتها على الاطلاق، فيؤخذ باطلاقها ويحكم بالتخيير، ولا مجال للرجوع إلى الأخذ بمطلق الراجع الذى قد عرفت مطابقتها مع الأصل عند الشك فى التعيين والتخيير، كما لا يخفى.

بيان موارد أخبار التعارض

التنبيه الرابع: ويدور البحث فى هذا التنبيه عن بيان موارد أخبار التعارض والعلاج، فنقول: لا- اشكال فى شمولها للخبرين المتعارضين إذا كان تعارضهما بصورة التباين، بأن لا- يكون بين مدلوليهما موردٌ للتصادق والاجتماع، وحينئذٍ المرجع إلى المرجحات بأقسامها الثلاثه. كما لا اشكال فى خروج الخبرين المتعارضين إذا كان تعارضهما بالعموم والخصوص المطلق، لما قد عرفت من عدم

صدق التعارض في مثله عرفاً.

بقي هنا حكم صورته ثالثه وهى ما لو كان التعارض بصوره العموم والخصوص من وجه، حيث يقع البحث عن أنه:

١- هل هو خارج عن مورد الأخبار العلاجيه ليكون المرجع عند تعارضهما فى ماده الاجتماع إلى الأصل الأولى وهو التساقط، والرجوع إلى مقتضى الأصول العمليه الوارده فى ذلك؟

٢- أو أن المرجع حينئذٍ إلى الأخبار العلاجيه بالنسبه إلى المرجح الجهتى والمضمونى دون الصدورى.

٣- أو المرجع إلى الأخبار العلاجيه فى تمام المرجحات فى ماده الاجتماع، والأخذ بما دتّى الافتراق بلا تعارض.

وجوه وأقوال:

القول الأول: ذهب إليه المشهور، بل قيل المعظم من الأصحاب، كما يظهر اختياره من الشيخ قدس سره والمحقق العراقى والخمينى - وإن تراجع عنه أخيراً.

القول الثانى: ذهب إليه المحقق النائينى كما صرح بذلك.

القول الثالث: ذهب إليه المحقق المحقق الخوئى.

والأول هو الأقوى عندنا لخروج العامين من وجه عن مصب أخبار العلاج، لاختصاصها صرفاً أو انصرافاً بما إذا كان التعارض بين الخبرين بنحو لا يمكن الجمع بين سنديهما، والعمل على طبق مدلولهما، ولو فى الجملة، حتى لا بد من

طرح أحدهما بتمام مضمونه، لوقوع التعارض بينهما بتمام مضمونهما، فلا يشمل مثل العامين من وجه، إذ لا وجه لطرح تمام مضمون الخبر الفاقد للمزие رأساً حتى في مادة الافتراق الذي لا معارض له، ويشمله دليل حجيه الخبر، وليس في هذه الأخبار ما يدل على جواز طرح بعض المضمون فقط.

وعليه فهذا هو الوجه لعدم الشمول، لا لما ذكره المحقق النائيني بقوله: (عدم قابلية الخبر للتبويض في المدلول من حيث السند، بأن يرجع إلى المرجحات الصدوريه، لأنه:

إن أريد الرجوع إليها طرح ما يكون روايه غير أعدل أو غير أصدق أو ما يكون شاذاً بحيث يُعامل معه معامله الخبر الغير الصادر، فهو ممّا لا وجه له، لأنه لا معارض له في مادة الافتراق، والمفروض أنه في حدّ نفسه ممّا تعمّد أدله حجيه الخبر الواحد، فلا وجه لطرحه كليّةً.

وإن أريد من الرجوع إليها طرحه في خصوص مادة الاجتماع، الذي هو مورد التعارض، فهو غير ممكن، لأن الخبر الواحد لا يقبل التبويض في المدلول من حيث الصدور، بحيث يكون الخبر الواحد صادراً في بعض المدلول، وغير صادر في بعض آخر.

ثم استشكل رحمه الله على نفسه: بإمكان الانحلال إلى أخبار متعدده، مثل القضايا الحقيقيه، فيفترق في الصدور وعدمه بعضه دون بعض.

وأجاب: (بأن الانحلال لا يوجب تعدد الروايه، بل ليس في البين إلا روايه

واحد، رتب الحكم على موضوعه المقدر وجوده، وانطبق ما أخذ في روايه موضوعاً على المصاديق الخارجيه أمر قهرى عقلى).

ثم دخل فى أنه هل يجوز الرجوع إلى المرجح الجهتى والمضمونى أم لا؟... (١).

بيان اندفاع كلام النائينى: ما قاله رحمه الله فى توجيه مختاره غير لأن التبعض الذى أشار إليه: إن أراد به التبعض فى الحقيقه والتكوين، بأن يتعبد فى صدور الخبر ببعض مدلوله دون بعض فى التكوين، فلا اشكال أنه ممتنع عقلاً، لكنه لا نحتاج إليه حتى يقال إنه عقلاً- وتكويناً يمتنع، بل المقصود هو التعبد ببعض المدلول دون بعض شرعاً وفى عالم التعبد، بمعنى الحكم بترتيب بعض الآثار فقط، فلا امتناع فيه أصلاً، كيف والتفكيك بين اللوازم والآثار فى التنزيلات فوق حدّ الاحصاء، بحيث لا يابى العرف أيضاً عنه، كما يلتزم بذلك بالتعبد بصدور الخبرين فى موارد الجمع الدلالى بقاءً بمقدار من الدلاله القابل للانتهاء إلى العمل فى الظاهر المتصرف فيه، حيث ينتهى الأمر إلى التكاذب فى الدلاله، وترجيح الأظهر دلالتة على الآخر، ولم يتوهم أحد شبهه التبعض فى السند فى طرف الظاهر المطروح مقداراً من ظهوره، فهكذا يكون فى المقام، وعليه فلا اشكال فيه.

فإذا ادعينا انصراف أخبار العلاج أو صرفها عن المورد، فلا- تصل النوبه إلى الأخذ بالمرجحات فى مادّه الاجتماع، كما فعله المحقق الخوئى رحمه الله .

نعم، إن قلنا بالغاء الخصوصيّه عن مورد التباين، وقلنا بأن المستفاد من أخبار العلاج والتخير هو عدم الرجوع إلى التساقط مطلقاً، سواءً كان في تمام المضمون أو بعضه - كما ادّعه المحقّق الخميني - صحّ حينئذ الرجوع إلى المرجّحات مطلقاً، حتّى في مادة الاجتماع، ولو كان المرجّح من المرجّحات الصدوريه، ولكن اثبات هذا الالغاء مشكّل جداً، خصوصاً مع ملاحظه عمل الأصحاب، حيث يكون على التساقط في مادة الاجتماع كما ادّعه المحقّق العراقي في نهايته، وقال: (عليه المشهور ومعظم الأصحاب).

رأى المحقّق الخوئي في إعمال المرجّحات

ثم إنّ المحقّق الخوئي ذهب إلى إعمال المرجّحات في العامين من وجه إذا كان عموم كلّ واحدٍ منهما بلا وضع، لا بالاطلاق ولا- بالمركب من الوضع والاطلاق، وإلاّ يتساقطان والمرجع إلى الأصول العمليه، لأن العموم الاطلاقي عنده عمومٌ على الطبيعه المهمله، ولا يكون داخلاً في مدلول اللفظ، بل يحتاج حصول الاطلاق إلى مقدمات الحكمه، فليس له لسانٌ في مادة الاجتماع، لأنّه لو كان كذلك لزم منه الجمع بين الضدين من الحكم، والقول بالاختصاص لو احيدٍ منهما دون الآخر، وهذا ترجيح بلا مرجح، فلا- مجال إلاّ- من القول بالتساقط والرجوع إلى دليلٍ آخر من عموم أو اطلاق، ومع فقدهما يكون المرجع هو الأصل العملي.

أقول: قد عرفت منا آنفاً عدم تماميه إعمال المرجحات في العامين من وجه حتى وإن كان عمومهما بالوضع فضلاً عن غيره.

التنبیه الخامس: ويدور البحث فيها عن أنه لو قلنا بجواز التعدي من المرجحات المنصوصه إلى غيرها، كما عليه الشيخ ومن تبعه، لتولد منه بحث آخر وهو أن المرجح على قسمين:

١- فقد يكون داخلياً مثل ما عرفت من صفات الراوى، والترجيح في الصدور بالشهره، أو في الجهه بكونه مخالفاً للعامه، أو بالمضمون لكونه موافقاً للكتاب والسنه القطعيه.

٢- وقد يكون خارجياً. وهو أيضاً على أقسام:

تاره: قد يكون مما قد نهى الشارع عن اعتباره، مثل القياس والاستحسان ففي مثله لا تكون الموافقه لأحد المتعارضين مرجحاً لدخوله في المنهى عنه، وذلك لما ورد عنهم عليهم السلام بأن: «الدين والشريعه إذا قيست مَحَقَّت».

وأخرى: ما لا يكون كذلك، ولكنه كان بنفسه لولا اعتضاده لأحد المتعارضين غير معتبر، مثل الأولويه الظنيه، فهو أيضاً لا أثر لها في الموافقه معها بل قيل إن الشهره الفتوائيه أيضاً كذلك، ولكنه غير معلوم.

نعم، إن قلنا بحجيه كُُلِّ ما يوجب الظن النوعى، أو ما يوجب حصول الأقرب إلى الواقع بموافقه، فلترجيحه حينئذٍ وجهٌ.

وثالثه: من المرجحات الخارجيه ما كان من قبيل الأصول العمليه من

الاستصحاب والبراءة والاحتياط - من العقليه والشرعيه - وفي الثانيه من التنزيليه وغيرها، مثل الاستصحاب وهو:

تارة: يقال بحجيه الاستصحاب، لأجل كونه معتبراً من باب الظن والطريقيه، كما التزم به بعض القدماء، فعليه يدخل فى القسم السابق بكونه محصلاً للظن.

وأخرى: على القول بحجيتيه من باب التعبد والأخبار، حيث يعدّ حينئذٍ موضوعاً لبيان وظيفه الشاك مثل دليلى البراءه والاشتغال، فلا وجه حينئذٍ لجعل الأصول الفقاهيتيه من المرجحات من جهه تأخر مضمونها عن مرتبه الأدله الاجتهاديه، لأنها مرجع عند فقد الدليل الاجتهادى، لا مرجح لأحد المتعارضين.

فعلى ما ذكرنا لا يصح الرجوع إليها للترجيح، فلا تصل النوبه حينئذٍ للبحث عن أنّ أى الأصلين من الناقل أو المقرّر مقدّم والمراد من الأوّل هو الأصل المخالف، ومن الثانى هو الأصل الموافق، إذ البحث فيه فرع الجواز فى كون الأصل مرجحاً والفرض خلافه. والحاصل: إنّ الأصل يعدّ مرجعاً بعد تساقط الدليلين، لا مرجحاً لأحدهما كما ذهب إليه بعض.

ورابعه: ما يكون المرجح الخارجى معتبراً بنفسه، لولا تعارض الخبرين لو صدق كونه خارجياً، وهو مثل عموم الكتاب والسنة القطعيه واطلاقهما، فحينئذٍ لا اشكال فى أنه يُطرح الخبر المخالف للكتاب والسنة فى التباين الكلى، ولولم يكن معارضاً بمثله من الخبر، فضلاً عن كونه معارضاً، لما قد عرفت أن مثله يعدّ زخرفاً وباطلاً إلى آخر ما ورد فيها.

كما لا اشكال في أنه يخصّص ويُقيد عموم الكتاب والسنة بالخبر الواحد غير المعارض، إذ كان خصوصيه الخبر بالوضع والكتاب بالاطلاق، فلا يبعد كون موافقه الخبر له يكون مرجحاً على الآخر.

قد يقال: إنه ملحق بالتباين فيطرح الخبر كما عن المحقق الخراساني.

وقد يقال: إنه لا بدّ فيه من اجراء قاعده الأظهر والظاهر، وإلا فإن الحاصل هو التسايط ولزوم الرجوع إلى دليل آخر من عموم أو اطلاق أو الأصل عند فقد هما كما عليه المشهور.

وقد يقال: بالتفصيل بين ما كان العموم في الخبر بالوضع هو اعمال المرجحات، وبالاطلاق في الكتاب والسنة، فيقدّم عموم الخبر، أو في الخبر بالاطلاق فيقدّم عموم الكتاب عليه كما عن المحقق الخوئي.

ولكن المشهور على القول الثاني وهو الأقوى عندنا، والله العالم.

الحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وقد فرغنا من بحث التعادل والتراجيح بتوفيق من الله عزّوجلّ، في يوم الإثنين السابع والعشرون من شهر صفر المظفر سنة واحد وعشرين وأربعمأه بعد الألف من الهجره النبويّه الشريفه من هاجرها آلاف التحيه والثناء وكذا على ابن عمّه والأئمّه الطاهرين من ولده.

كتبه الأحقر الجاني السيّد محمد على العلوي الحسيني الأسترآبادي المعروف بالكرگاني، ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد سجّاد العلوي غفر الله لهما.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَأَشْرَفِ بَرِيَّتِهِ سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدٍ، وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ،
وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ

أَجْمَعِينَ، مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

خاتمه في الاجتهاد والتقليد

لا يخفى على من لاحظ بحث المحقق الخراساني قدس سره صاحب «الكفايه» أنه جعل بحث الاجتهاد والتقليد من خاتمه بحث الأصول، حيث قال: (وأما الخاتمه: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد).

مع أنه يُمكن أن يورد عليه: بأنه رحمه الله بعد ما عرّف علم الأصول (بأنه صناعه يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) لزم من ذلك خروج بحث الاجتهاد والتقليد عن مقاصد هذا الفن، لعدم كون البحث عنهما بحثاً عن القواعد والكبريات التي تقع في طريق

الاستنباط، مثل مسئلة حجيه الخبر والظواهر، ولا- عن الوظائف المقرره للشاك كالبراءه والاستصحاب، وإنما هي أحكام فقهيه كحرمه الرجوع عن مجتهدٍ إلى مجتهدٍ آخر، وحكم جواز التقليد للعامى أو وجوبه له، أو نفوذ حكمه وقضائه فى المرافعات، أو ولايته على الغيب والقَصْرِ ونحوها مما لا تُطلب أحكام مثل هذه الأمور إلا من الفقه الشريف، كسائر الأحكام الفرعيه الشرعيه، ولذلك قد يُسأل عن سبب ادراجه رحمه الله البحث عنهما فى مباحث علم الأصول وجعله خاتمتها هذا.

ولقد أُجيب عنه: بما لا يخلو عن جوده وهو أنّ ادراجهما فى هذا العلم من باب ذكر المناسبات بعد الوقوع، وهو أنه بعد الفراغ من مقاصد علم الأصول، صحّ البحث عن أحكام الاجتهاد والتقليد لشده المناسبه بين الأمرين، وذلك لأن الباحث عن علم الأصول إذ اتقن جميع قواعد هذا العلم ومسائله، حصلت له ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الفرعيه وذلك من خلال ارجاع الفروع إلى القواعد التى نَقَحها فى علم الأصول، وتعيين مجارى الأصول العمليه، وحيث أن المجتهد بعد دراسه هذا العلم، يصبح عارفاً بالأدله وأحوالها ويمتلك القدره على الاستنباط الذى يعدّ ثمره العلم بالمسائل الأصوليه، ومن المعلوم عدم كون البحث عن الثمره أجنيباً عن البحث عن المقاصد المنتجه لها. ولعلّه لذلك جعل المحقق الخراسانى قدس سره هذا البحث فى الخاتمه لا فى المقاصد، ونعم ما صَنَعَ حيث لم يهمل البحث كلياً كما لم يدرجه ويخلطه بسائر البحوث الأصوليه.

أقول: برغم جوده هذا الجواب لكنه جيّد بالنسبه إلى بحث الاجتهاد بخلاف

التقليد وأحكامه، حيث أنه لا يعدّ ثمره لعلم الأصول، وعليه يكون البحث عنه استطرادى يتبع البحث عن الاجتهاد لترتب التقليد عليه.

ومن ذلك يظهر وجه من ترك هذا البحث فى الأصول، ولذلك لا نشاهد البحث عنهما فى كتب الأصوليين من المتقدمين، لأنهم كانوا على اعتقاد أنه مرتبط بباب الفقه لا الأصول، لما قد عرفت كون البحث فيهما عن الأحكام لا عن القواعد.

فإذا عرفت هذه المقدمه، فلنرجع إلى أصل المطلب، فنقول:

البحث عن معنى الاجتهاد

هاهنا فصول من البحث:

الفصل الأول: فى معنى الاجتهاد لغه واصطلاحاً.

قال صاحب «الكفايه»: (الاجتهاد لغه تحمّل المشقه، واصطلاحاً كما عن الحاجبى والعلامة استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى، وعن غيرهما ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلاً أو قوه قريبه).

أقول: لا- يخفى أنّ الاجتهاد يعدّ من المصادر المزيده من باب الافتعال كالاغتسال، والمصادر المزيده بحسب النوع يؤخذ من المصادر المجرده، فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون الاجتهاد من المصادر المزيده مأخوذة من المصدر المجرد، لا- من اسم المصدر. والمصدر المجرد فيه عبارته عن (الجهد) بالفتح لا

(الجُهد) بالضمّ، والجُهد بالفتح بمعنى المشقّه، فالمجتهد بهذا المعنى يعنى من يتحمّل المشقه فى تحصيل الأحكام، ولذلك ترى أن كثيراً من الأصوليين اختار هذا المعنى فى المجتهد، هذا بخلاف ما لو أخذ من الإسم المصدر الذى يفرق عن المصدر بكونه مستعملاً فى الأثر الحاصل من المصدر، حيث نشاهد فى بعض الموارد - لوجود مناسبات وشدّتها - أنّ المشتق قد أخذ من الإسم المصدر لا من المصدر، وهو مثل الاغتسال، فإنه مصدرٌ مزيدٌ إلا أنه لم يؤخذ ولم يشتقّ من العُسل بالفتح، بل قد اشتقّ وأخذ من العُسل بالضمّ، والحال أن الفرق بين العُسل والعُسل هو الفرق بين المصدر واسم المصدر، فاجراء هذا الوجه هنا يقتضى أن يكون المجتهد المشتقّ عنه الاجتهاد مأخوذاً من الجُهد بالضم، وهو بمعنى صرف الطاقة، بل قد يقال: هو بمعنى المشتقه، وقد ادعى عدم الفرق بينه وبين الجُهد بالفتح، كما ترى تصريح ذلك فى كتاب «الرأى السديد» للمحقق الخوئى، مع أنّ الظاهر هو التفاوت بينهما كالتفاوت بين المصدر واسم المصدر. وعليه فاطلاق المشتقّ على الشىء بلحاظ أثره الحاصل فيه يطلق عليه اسم المصدر، مثل العُسل بالضم، فيُطلق الجُهد بالضم على من بذل وسعه وطاقته لأجل الحصول على مطلوبه، فلعلّ المجتهد قد يطلق ويراد منه هذه الحاله، أى من حصل له تلك الحاله فى قبال من لم يحصل له ذلك، فلا إمكان اجراء هذين الوجهين فيه ترى بعض الأصوليين تبعاً لبعض أهل اللغه ذكروا كلا الوجهين فيه، مثل المحقق المشكىنى قدس سره حيث قال فى «الحاشيه على الكفايه»: (بناء عليه يتردد الاجتهاد بين كونه بمعنى

صرف الطاقه وبين كونه تحمل المشقه).

والتحقيق: لعل المناسب هنا أن يكون الاجتهاد بمعنى تحمّل المشقه، لأنّ المجتهد يتحمّل المشقه في تحصيل الأحكام الالهيه، وإلا كان دعوى كونهما متلازمين في حقّه غير مجارفه، لأنه مشتمل على العنوانين من صرف الطاقه وتحمل المشقه في تحصيلها، كما لا يخفى.

هذا كله بحسب معناه اللغوى.

وأما الاصطلاحى: فقد عرّف الاجتهاد بتعاريف كثيره، أكثرها مورد للايراد والمناقشه التى يوجب ذكرها الملل دون أن يترتب على ذكرها فائده مهمّه، ولذلك نقتصر على بعضها حتى لا- يكون الذهن خالياً عمّا يتوجّه إلى الانسان من المسائل المرتبطه بالمقام، فنقول: نقل هنا فى تعريفه عن المتقدمين من العامّه والخاصه عدّه تعريفات نذكر بعضها:

الأول: ما ذكره صاحب فى «الكفايه» نقلاً عن الحاجبى، والعلّامه فى «التهذيب»: (أنّه استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى).

التعريف الثانى: ما ذكره صاحب «الفصول» نقلاً عن الحاجبى، وفى «القوانين» عنه وعن العلّامه، وعن صاحب «المعالم»: (أنّه استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى).

التعريف الثالث: وهو عن الشيخ البهائى قدس سره فى «الزبده» بأنه: (عبارة عن ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلاً أو قوه قريبه).

ولعلّ العدول عن كلّ منها إلى غيره كان لملاحظه المناقشات التي ترد عليه، فهنا عده جهات من البحث:

الجهة الأولى: لعلّ وجه العدول عن ذكر (الفقيه) في التعريف إلى الأوّل غير المذكور فيه هو أن يكون لما في ذكره من الاشكال بالدور، كما ذكره صاحب «الفصول» لأن معرفه كل من المجتهد والفقيه موقوفٌ على الآخر، لأنه ما لم يعرف الفقيه لم يعرف المجتهد، والمفروض توقف معرفه المجتهد على معرفه الفقيه الواقع في التعريف، لأن المعرّف لا بدّ أن يكون أعرف وأجلى من المعرّف بالفتح، فمادام لم يُعرّف المعرّف بالكسر لم يُعرف المعرّف بالفتح، كما لا يخفى.

وإن أجب عنه بأجوبه لا- تُغنى ولا- تُسمن من جوع، وإن شئت الاطلاع عليها فارجع إلى كتاب «عنايه الأصول» للفيروزآبادي قدس سره .

أقول: احتمال بعض اسقاطه وحذفه عن «الكفايه» قهراً كما قد صرّح به المحقّق الأصفهاني صاحب كتاب «منتهى الوصول» لمؤلفه المحقّق الشيخ محمد تقى الآملى تقريراً لدرس استاده المحقّق السيّد أبو الحسن الأصفهاني قدس سره ، بقوله: (فلعلّه أسقط في الكتاب كما ربما يؤيّده النقل عن الحاجبي والعلامه) وهو جيّد جداً.

الجهة الثانيه: لعلّ وجه العدول عن التعريف الأوّل إلى الثالث، هو ملاحظه أنّ الاجتهاد ليس هو (استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيه عن أدلتها) من كلّ أحد بل هو يتحقّق ممّن له ملكه الاستنباط، فبالنتيجه يكون الاجتهاد في الاصطلاح هو: (استفراغ صاحب المملكه وسعه في تحصيل الأحكام الشرعيه عن أدلتها).

ولكن هذا الاشكال إنما يرد لولم يكن الفقيه المذكوراً في التعريف، وإلا يكفي لفهام ذلك قيد (الفقيه) المذكوراً حيث لا يطلق هذا العنوان إلا لمن تكون له هذه الملكة كما لا يخفى، إلا أنك قد عرفت الاشكال في ذكر هذا القيد فيه فلا نعيد.

الجهة الثالثة: قد أورد على التعريف الثالث الذى اختاره المتأخرون، والمورد هو المحقق الخوئى فى تقريراته المسمى بـ«الرأى السيد» حيث قال:

(وهذا التعريف وإن كان سالماً عما يورد على التعريف السابق، إلا أنه مدخول من جهة أخرى، حيث إنه لا يصلح بهذا التعريف أن يجعل متعلقاً للوجوب التخييري الثابت له وللتقليد والاحتياط الذى يجب الخروج عن عهده، للعلم الاجمالى بثبوت أحكام واقعيه فى الشريعة المقدسه، أو لكون الشبهه قبل الفحص، إذ من المعلوم أن مجرد الملكة ليس قابلاً - لأن يقع طرفاً للتقليد والاحتياط، بل القابل لذلك هو نفس العمل والقيام بالوظيفة الفعلية، وإلا فربما تكون الملكة موجوده وليس المكلف مستنبطاً لشيء، ولا يكون له اقدام على تحصيل الحجّه فى البين، فالأولى تعريفه بأنه: بذل الوسع لتحصيل الحجّه على الواقع - بأن يرى الواقع مكشوفاً بطريق معتبر - أو على الوظيفة الفعلية الظاهرية... إلى آخر كلامه(١)).

أقول: ولا يخفى عليك أن الأمر:

تاره: قد يكون فى مقام بيان تعريف عنوان المجتهد، فإنه حينئذ يصح ٩.

الجواب بما وقع في تعريفهم بأنه (عبارة عمّن له ملكه الاستنباط) سواء أعمل هذه الملكة في مقام الاستنباط أم لا.

وأخرى: يراد ببيان الاجتهاد الذى هو عبارة عن صدور الفعل وحدوثه، فإنّه حينئذٍ لا يصحّ الجواب بما سبق، لأن مجرد وجود الملكة في شخصٍ ما لا تعنى فعليتها.

لا يقال: إنه اجتهد، إذ الكلام حينئذٍ إنّما عن أن المقصود في بيان التعريف تحديد كلّ واحدٍ منهما عن الآخر، فمن المعلوم أنّ الأول غير كافٍ فيه، فلا بد أن يكون الاجتهاد عبارة عن ذلك الفعل الصادر، غايه الأمر لا عن كلّ أحدٍ بل عمّن له ملكه الاستنباط، فلأجل ذلك لا بد من ذكر (بذل الوسع أو استفراغه عمّن له ملكه الاستنباط) في التعريف. ولذلك قلنا إنّ ما ذكره قدس سره كان أحسن وأولى بما ذكره، إلاّ أنّه لا بد من الإشارة إلى أنّ هذا البذل والاستفراغ يجب صدورهما عمّن له ملكه لا مطلقاً كما ذكره المحقّق المزبور.

وبذلك يظهر أن الوجوب قد تعلّق على المكلف بعنوان تحصيل الأحكام الشرعية بأحد أمور ثلاثة: إمّا بالاجتهاد أو بالتقليد أو بالاحتياط، فالاجتهاد لا يكون إلاّ-عبارة عن فعل الاستنباط الصادر عمّن له ملكه الاجتهاد، وهذا هو المطلوب. ولعلّه هو مراد شيخنا البهائي حيث جعل التعريف للاجتهاد دون المجتهد وجعل الفرق بينهما من جهة فعلية الاستنباط في الفعل دون الثانى، حيث قد يطلق للأعم، أى لمن له الملكة حتّى ولولم يستنبط بعد.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالتعريف وما يرد عليه.

الجهة الرابعة: وقع في التعريف الأوّل والثاني عبارته: (في تحصيل الظن بالحكم الشرعي)، ومن المعلوم أن مطلق الظن بالحكم الشرعي غير كافٍ في المسأله، لوضوح أن الظن لا يُغنى من الحق شيئاً.

بل ربما قيل: إنّ بدايه ذكر هذه الجملة في تعريف الاجتهاد كان في كلمات العامه كالحاجبي وغيره، ثم انتقل إلى علماء الشيعة مثل العلامة وصاحب «المعالم» وغيرهما، فأوجب ذلك اجتناب الأخباريين من الشيعة عن المجتهدين، وتحزّزهم عنهم، وسعوا في مقام الطعن عليهم، بأنه كيف يمكن العمل على طبق الظن والاجتهاد، واختاروا طريقه خاصه لأنفسهم في قبال المجتهدين والأصوليين وحكموا بأنه لا يجوز العمل إلاّ بما يدلّ عليه نفس الأخبار، ولذلك قالوا إنّ منشأ هذا التعريف ابتداءً من العامه، وبملاحظه أنّ عنوان المجتهد كان معمولاً على السنتهم، وكانوا يقولون إنّ الصحابه كانوا مجتهدين ويعملون على اجتهادهم، هذا مضافاً إلى أن الاجتهاد بذلك المعنى كان من ديدنهم، وأنّ العمل بالقياس والاستنباطات الظنيه من الأقيسه والاستقراء الظنى كان من عاداتهم، وقد ابتلوا بالعمل بهذه الظنون الباطله نتيجة بُعدهم عن معادن العلم والحكمه وهم أهل بيت الوحي صلوات الله عليهم أجمعين، وعجزهم عن تفسير الآيات الشريفه، لأنّ مفتاح تفسيرها بيدهم عليهم السلام، وقد حرموا أنفسهم بالابتعاد عنهم. ولذلك تشبّثوا بالعمل بالظنون، ولأجل ذلك وردت الأخبار الكثيره في ذمّهم وذمّ الاجتهاد بهذا المعنى، بل يعدّ من ضروريات مذهبنا عدم العمل بالاجتهاد بهذا المعنى، بحيث

أصبح طرد الاجتهاد بهذا المعنى شعار الشيعة، كما ورد في مناظره بعض أصحاب الرأى مع بعض أصحابنا، حيث قال له: (إذاً أطبقت السِّماء على الأرض بما تقولون، إذ انتم لا- تعملون بالرأى) وفيما نقل الأخير كلامه إلى الامام عليه السلام أجابه بعدم الحاجة للرجوع إلى الظن، لأننا (نصلى إلى أربع جهات) وهذا النص منقول في الحديث الذى رواه خراش، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا اطبقت علينا أو اظلمت، فلم نعرف السماء كنا وأنتم سواء فى الاجتهاد.

فقال: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه»(١).

ونحن لما رأيناهم يعملون بالاجتهاد، ويسمّون المستفراغ وسعه لتحصيل الظن مجتهداً، اقتفينا أثرهم فى تسميه استنباط الحكم الشرعى من أدلته أيضاً اجتهاداً، والمستنبط منهم مجتهداً، ولكن الاجتهاد عندنا ليس عبارته عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم كيفما كان واتفق، بل نقصد به خصوص استفراغ الوسع فى تحصيل الحجّة بالحكم الشرعى، عن الأدله التفصيليه الصادره عن المعصومين عليهم السلام، والاجتهاد بهذا المعنى غير قابل للانكار حتى للأخباريين، فانهم أيضاً كلهم مجتهدون بهذا المعنى، إذ هم أيضاً مستنبطون من الأدله، والخلاف بيننا وبينهم فى خصوص تشخيص الأدله. وعليه فلا يكون طعن جهالهم على

١- الوسائل: ج ٣، الباب ٨ من أبواب القبله، الحديث ٥.

المجتهدين بأنهم من أصحاب الرأى، إلا بهتاناً عظيم.

كما إننا لا نُسَلِّم قبول المجتهدين العمل بكلِّ ظنٍّ، بل لا يرضى الأخباريون نسبه ذلك إليهم، فهم أيضاً يعلمون بالظن الخاص، ولكنهم لا يرضون عمل غيرهم به!

ومما ذكرنا ظهر أنّ الأحرى والأولى فى التعريف هو حذف لفظ (الظن) وتبديله بالحجّه، ليكون الاستنباط لتحصيل الحجّه على ما هو الوظيفة، حتّى لم يتوجّه إلينا مثل الطعن المذكور، وقد وصل بهم الأمر فى مقام الطعن أن عقدوا فى كتبهم باباً وسّموه باب تحريم الاجتهاد، كما لا يخفى على المتتبع، مع أنّه من المعلوم أنّ مقصود من يعمل بالظن منّا، ليس العمل بكلِّ ظنٍّ، بل مرادهم هو الظن الخاص الذى كان حجّه حتى عند الانسدادى الذى يقول بحجّيه مطلق الظن على الحكومه كالمحقّق القمى قدس سره، فهو قائل بحجّيه مثل ذلك الظن لا مثل الظن الحاصل من الأقيسه والاستحسانات ونظائرهما، وبالتالى فالنزاع بين أرباب الظنون الخاصه والظن المطلق لفظى، وأنهما متفقان فى لزوم العمل بالأدله، والنزاع محصورٌ فى تعيين بعض الصغريات منها، كما لا يخفى.

أقول: ولعلّ السرّ فى اختيارهم لفظ (الظن) فى تعريفهم لعملية الاجتهاد، من جهة أنّهم لاحظوا عجزهم عن الوصول إلى العلم بالأحكام الواقعيه فى عصر الغيبه وانحصر طريقتهم بالأمارات والطرق غير العلميه، وهى الأخبار الموجوده فى أيدينا، حيث لا يوجب الأخذ بها كثيراً حصول العلم القطعى بالحكم الواقعى، بل غايته الظن به، ولذا اكتفوا به فى تعاريفهم.

هذا، ولكن ينبغي الاشارة إلى أنّ الأخذ بالأخبار، مع الدقّه في سندها ودلالاتها على حدّ الوسع والقدرة، يوجب القطع بالوصول إلى الحجّج، بمعنى المعذريّه عند المخالفه والمنجزيه عند الاصابه، وإن كان بالنظر إلى أصل الحكم الواقعي غير قطعي، ولسنا مكلفين حينئذٍ بتحصيله.

أقول: وبرغم جميع ذلك كان التبديل الذي قام به المحقق الخراساني وغيره بجعل (وهو الحجّج) مكان (الظن) أولى كما عرفت توضيحه. مضافاً إلى أنّ الحجّج على الحكم لا ينحصر في الحكم الواقعي، إذ ربما كان المورد من الأحكام الظاهريه، ففي مثله لا يكفي العمل بالظن مع وجود قدره على تحصيل العلم، وعليه فوضع كلمه (الحجّج) مكانه جامع لكلا القسمين من الحكم كما هو شأن المجتهد، وإن كان تسميه الأصول العمليه بالأدله الفقاهتيّه في مقابل الأمارات وتسميتها بالأدله الاجتهاديه ربما أوجب ذكر لفظ (الظن) فقط.

وبما ذكرنا ظهر أنّ الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع عمّن له الملكه في تحصيل الحجّج، جهه مشتركه بين العامه والخاصه، الأصوليين منهم والأخباريين، غايه الأمر أنّ الاختلاف بين العامه والخاصه في حجّج بعض القواعد كاختلافهم في حجّج القياس والاستحسانات، نظير اختلاف الأخباري والأصولي في حجّج ظواهر الكتاب والقطع الحاصل من غير الأدله السمعيه، وتاميه البراءه العقليه في الشبهات الحكميه البدويه التحريميه، حيث امتنع الأخباريون عن العمل بمثل هذه الأمور، بخلاف الأصوليين، وبالتالي تكون منازعه كل طائفه في حجّج ما يقول به

الأخرى، لا فى اجتهاده، ومن الواضح أنّ مثل هذا الاختلاف لا يضرّ بالاتفاق على صحّة الاجتهاد بالمعنى المذكور.

والحاصل ممّا قرّرناه أنّه قد يقال: إن بذل الجهد والطاقة فى تحصيل الحكم الشرعى: قد يؤدى إلى حصول القطع بالحكم، أو الظن، أو لا هذا ولا ذاك بل ينتهى أمره إلى أن يرجع إلى الوظائف المقرره للشّاك من الأصول العمليه، فإنّ مجموع هذه الأمور عبارته عن الاجتهاد، حيث إنّ استفراغ الوسع فى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، علماً كان أو ظناً أو أصلاً من الأصول العمليّه.

أو يقال: بأن الاجتهاد يطلق بلحاظ غير ما هو المقرّر للشّاك من الأصول، فينحصر عمله فى خصوص تحصيل الحجّه علماً أو ظناً بالحكم الشرعى، وأمّا غيرهما من الأصول فهو معدودٌ من الأدله الفقاهيته فى قبال الأدله الاجتهاديه، فعلى هذا الاحتمال يكون الحكم المتعلق به الحجّه فى خصوص الحكم الواقعى منه. الاعمّ من الأوّلى والثانوى دون الظاهرى، ولكن الأوّل الجامع لكلا الحكمين فى تعريف الاجتهاد هو الأوّلى بالقبول وأحسن.

الجهه الخامسه: ثم بعد ما عرفت حال موضوع كلمه (الظن) نصرف عنان الكلام إلى غيره من الكلمات المذكوره فى التعريف، وقد عرفت أنّ الحق فى تعريف الاجتهاد هو (بذل الجهد والطاقة والوسع والاستفراغ ممّن له الملكة) لا ممّن لا يكون له هذه الملكة، فالملكه جنسٌ مقيد بقيد (يقندر بها تحصيل الحجّه على الحكم) فيخرج به من ليس له القدره على هذه الملكة.

كما أن الألف واللام في الحكم:

إمّا أن يكون للجنس بناء على جواز التجزّي في الاجتهاد، حيث يشمل ما لو توّصل إلى بعض الحكم دون بعض أو توّصل إلى الجميع.

أو للاستغراق بناءً على عدم القول بالتجزّي، حتّى يصبح المراد من الحكم هو جميع أفراد.

كما أنّ الحكم أيضاً: جنسٌ يشمل كلّ حكمٍ شرعياً كان أو عقلياً، فبقيد الشرعي خرج العقلي وشبهه منه، كما خرج الشرعي الأصولي المطلق منه بقيد الفرعي، حيث أنّ الفقيه أو العارف بالأخبار يتكفّل بيان الحكم الفرعي الشرعي دون الأصولي منه.

ومن الواضح أنّ من له ملكه الاجتهاد، أي قدره على استنباط الأحكام عن أدلتها، يطلق عليه عنوان المجتهد حال الاستنباط فعلاً، كما يطلق عليه عنوان الناظر في الحلال والحرام، أو الفقيه أو العارف بالأحكام كما وردت هذه العناوين في الروايه المقبوله وغيرها، كما يصحّ إطلاق هذا العنوان على من كانت له هذه الملكة، ولكن لم يستنبط فعلاً، وذلك من باب العناية والتزويل حيث أنّ العرف لا يرى مثل هذه الأعدام والتخلّلات منافياً للإطلاق إذا حصل له تلك الملكة، كما هو الحال كذلك في نظائرها مثل الخياط والنّجار والحدّاد وغيرها، فلا يدور صدق الوصف مدار الفعلية خارجاً ودائماً، وإن كان هذا هو الحقيقي كما لا يخفى.

أقول: وأمّا البحث عن أنّ هذا التعريف غير جامعٍ للأفراد أو غير مانعٍ

للاخبار، وبعبارة أخرى الايراد عليه بعدم الانعكاس أو الاطراد - كما يرد هذا الايراد في تعريف جلّ الأشياء لولا الكلّ - ممّا لا ينبغي أن يُصرف الوقت والعمر فيه، حيث لا ينتهى إلى شىء يفيد لأهل العلم، بعد معلوميه أصل القضية، خصوصاً إذ لاحظنا ما قاله المحقق الخراسانى من أنّ هذه التعاريف ليس في مقام بيان الحدّ أو الرسم المنطقي بذكر الجنس والفصل، وذلك لعدم امكان الاحاطه الواقعيه بهما، بل المقصود هو شرح الاسم والاشاره إليه، حيث أنّ مثل ذلك يصحّ وقوعه بلفظٍ يكون معناه مساوياً للمعنى المقصود، أو الأعمّ منه كما في تعريف السّعدانه بأنه بنتٌ، أو الرمد بأنه داءٌ وغيره، أو الأخص منه كتعريف بنى هاشم بأنّهم ذريّة رسول الله صلى الله عليه وآله، أو آل محمد صلى الله عليه وآله، وإن كان في أصل هذه الدّعوى تأمل أيضاً، لعدم المنافاه:

بين عدم الاحاطه بكنه الأشياء وحقيقتها على الدّقه لغير علام الغيوب.

وبين كوننا بصدد تحصيل التعريف الحقيقي على حسب الوسع والقدره ومقدار الطاقه، كيف وهم يصرحون في كلامهم من ذكر الجنس والفصل للدخال والاخراج، حيث يدلّ ذلك على أنّهم بصدد بيان التعريف الحقيقي لا-اللفظي فقط، كما هو واضح.

هذا مع الاشكال في أصل التوقف، يعنى بأنّ التعريف لا يتحقق إلاّ بعدم الاحاطه بحقيقه الاشياء وكنهها، إذ ليس الأمر كذلك، خصوصاً في الاعتبار الحقيقي، وأنّ شئت الاطلاع عليه فارجع كتاب «منتهى الأصول» للعلامه

الأصفهاني قدس سره (١) تجدد صدق كلامنا، لكن بما أنّ اطاله الكلام فيه مرغوب عنه فالاعراض عنه هنا جديرٌ، والله على كل شيء خبير وهو على ما نقول وكيل.

البحث عن حكم الاجتهاد

بعد الفراغ عن موضوع الاجتهاد وتفسيره وتعريفه، تصل النوبه إلى الكلام عن حكم الاجتهاد من الوجوب وغيره، وحيث أنّ بيان حكم الاجتهاد ربما يستلزم وضوح المطلب من حيث الحكم بالنسبه إلى عدليه من التقليد والاحتياط فلا محيص من التعرّض لهما من جهه الحكم فى خلال بحث حكم الاجتهاد، لأنّ موضوعهما معلومٌ لا- يحتاج إلى التوضيح، فلذلك نقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

الاجتهاد بالمعنى المراد عند العامه، الذى قد عرفت توضيحه بما تقدم، وأنّه العمل بالرأى والقياس والاستحسان، فالظاهر من الأخباريين القول بتحريمه بعنوان كونه اجتهاداً، ولذلك عقدوا باباً فى كتبهم وسّموه: (بابُ تحريم الاجتهاد) كما أشرنا إليه سابقاً فلا نعيد.

ولكن الذى ينبغى أن يقال: إن نفس تعليم الاجتهاد وتعلّمه، وتحصيل ملكته بما هو اجتهادٌ لا دليل على حرّمته، بحيث يعدّ من احدى المحرّمات الشرعيه مثل تعليم السحر وتعلّمه، كما أنّ المحرّم من القياس ليس نفس تعليمه

وتعلّمه، بل الحرام منه هو العمل بالظن الاجتهاد المتخذ من القياس والاستحسان في مقام الافتاء والعمل لنفسه أو لغيره، لعدم قيام دليل يدل على النهي عنه أزيد من النهي عن الركون إليه وإلى الاجتهاد المأخوذ منه في مقام العمل والافتاء، وأمّا حرمة نفس التعليم والتعلم من دون الافتاء والعمل، وإنّ أمكن القول به إلا أنه لا بد من دلاله دليل، وقد يستفاد من كلام الصادق عليه السلام لأبان: «يا أبان الشئنه إذا قيست مَحَقَّ ظ الدين» حرمة حتّى بالنسبة إلى التعليم والتعلم. لكن هذا الاستفاده مشكل لأن الظاهر أنّ المراد من تحذير الامام عليه السلام هو العمل بالقياس كما يشهد لذلك صدر الروايه.

والحاصل: أنّ الدعوى هي عدم وجود دليل على الحرمة لا عدم امكانه وهو واضح.

وأما الاجتهاد بالمعنى المعتبر عندنا:

فتاره: يقع الكلام في حكم تحصيله، أي تحصيل الملكة في استنباط الأحكام عن مداركه المعتبره.

وأخرى: في حكم فعليّه الاستنباط عمّن له الملكة.

وعلى كلا التقديرين، لا اشكال في حسن الاجتهاد، لأنه يعدّ من صغريات التعليم والتعلّم الذي قد ورد فيها روايات عديدة في الحثّ على تحصيلهما والنهي عن الجهل والجهالة بهما، وهذا مما لا ينبغي أن نبحت عن أهميه. والذي يليق الكلام في اطرافه، هو:

بيان نوع حكمه من الوجوب والاستحباب.

وعلى كلّ منهما يجب البحث عن أنّه حكمٌ عقلي أو شرعي؟

ثم على فرض كونه شرعياً، فهل وجوبه نفسى أو غيرى أو طريقى؟

وعلى كل تقدير هل يعدّ وجوبه عينياً أو كفاثياً تعينياً أو تخيرياً أم لا؟ وجوه واحتمالات.

أقول: لابدّ من البحث عن كلّ واحد من الاحتمالات المذكوره مستقلاً، حتى يتضح المختار من الوجوه والاحتمال، فنعرض أولاً لحكم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط الذى يدور تحصيل الامتثال للأحكام بأحد هذه الأمور الثلاثة، فلا بدّ قبل بيان تعيين نوع الوجوب من بيان أنه كيف تحقّق العلم لنا بأصل الوجوب لأحد هذه الثلاثة، فنقول:

وجه ثبوت الوجوب هو علمنا باننا نعلم أن المكلف لا- يكون مثل البهائم والحيوانات مطلقه بلا تكليف، لأن الله تبارك خلقنا وأعطانا العقل الذى بما أوهبه الله لنا ميّزنا بذلك عن سائر المخلوقات، وقد أشار تعالى إلى هذه النعمه بقوله: «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَي كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»^(١)، بل لقد باهى سبحانه وتعالى فى خلقهم بواسطه هذه الهديه، حيث قال عزّوجلّ فى سوره المؤمنون: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^(٢). ولذلك ورد فى أخبار أهل البيت عليهم السلام مخاطبه الله للعقل، وطلب منه الامتثال الأوامر والانتهاى عن النواهى، وقال: «بك

١- سوره الأسراء: الآيه ٧٠.

٢- سوره المؤمنون: الآيه ٥٠.

آمر وبك أنهى وبك أثيب وبك أعاقب» بعد ما قال له: (أقبل فأقبل ثم أدبر فأدبر) وليس هذا الخطاب إلا لفهام الناس بأنهم يختلفون عن البهائم والحيوانات ولم يخلقوا ويتركوا لحالهم في الدنيا يفعلون ما يشاءون من الاعمال بأن أتوا ما شاؤا وكيف ما شاؤا، بل لابد لهم من ملاحظه ما أمرهم الله بالاتيان فيعلموا، وما نهاهم عنه فينتهوا، وهذا يوجب أن يحصل للانسان العلم القطعى بوجود تكاليف ومطلوبات للشارع فعلاً أو تركاً فلا يحصل الفراغ عنها إلا بتحصيل ما يوجب خروج الانسان عن عهده التكليف، ولا طريق لنا لتحصيل ذلك إلا بأحدى الطرق الثلاثه العقلانيه من الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط الذى يعنى الاتيان أو ترك جميع المحتملات حتى يقطع بتدارك الواقع فى البين، فيسمى ذلك بالاحتياط من هذه الجبهه فالوجوب الثابت للمكلف فى الخروج عن العهده مسلمم بأحد الأمور الثلاثه، ولذلك قال السيد فى العروه فى مسئله ١: (يجب على كل مكلف فى عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً).

أقول: بما ذكرنا ثبت أصل الوجوب، وهو إما قيام العلم الاجمالي بوجود أحكام وتكاليف واقعيه للانسان لابد من تحصيل ذلك والخروج عن عهدها، ويحتمل الوجود لأجل الشبهه قبل الفحص، أو لوجود أمارات قائمه على وجود الشبهه فى مظانها، حيث يجب على الانسان تحصيل الأمن عن ذلك، ولا طريق لتحصيل ذلك إلا بما عرفت.

البحث عن عنوان الوجوب

بعد ما ثبت أصل الوجوب يصل الدور إلى البحث عن عنوان هذا الوجوب.

فقد يقال: كون الوجوب هنا وجوباً شرعياً نفسياً، أى يجب شرعاً بوجوب نفسى لكلِّ مكلفٍ أحد الأمور الثلاثة.

أقول: ولعل وجه اثباته ليس سوى توهم وجوب تعلم الأحكام الشرعية، بدعوى استفادته من مثل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «طلب العلم فريضته على كلِّ مسلم» الوارد فى المجلس الثامن عشر من «أمالى الشيخ الطوسى»^(١) أو ما ورد فى آية السؤال فى قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^(٢) وغيرهما من الآيات والروايات، ممّا يمكن الاستدلال به على هذا المدعى، كما ذهب إليه الأردبيلي وتبعه بعض المتأخرين، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: بأن الوجوب النفسى إنما يُطلق على شىء إذا كان ذلك الشىء مطلوباً فى نفسه، أى كان متعلقه ذا مصلحة لازمه فى اتيانه، نظير وجوب الصَّلاه والصوم ونحوهما، والذى ليس فى نفس معرفته مصلحة كذائيه، بل كان طريقاً إلى شىء آخر لا يطلق عليه كون الوجوب فيه وجوباً نفسياً، بل يكون الوجوب فيه طريقياً.

١- الأمالى للشيخ الطوسى: المجلس ١٨ / ٥٢١.

٢- سورة النمل: الآية ١٦.

وبعبارة أخرى: ليس تعلم الأحكام ومعرفتها كمعرفة الأصول الاعتقادية منبعثة عن مصلحه ذاتيه لازمه، الموجه لتعلق الأمر بها كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن أن التمسك لاثبات الوجوب النفسى بمثل هذه الأدله لا يخلو عن وهن، لوضوح أن معرفه تعلم الأحكام وردت طريقاً إلى العمل بها، لا- أن الأحكام بنفسها مطلوباً لنفسه وبنفسه، ولذلك وردت بعض الأخبار فى ذيل قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»^(١) مثل روايه مسعده بن زياد، قال: «سمعتُ جعفر بن محمد عليه السلام وقد سُئل عن قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ».

فقال: إنَّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى كنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملتَ بما عَلِمْتَ؟ وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال: أفلا تعلمتَ حتَّى تعملَ فيخصمه، فتلك الحجة البالغة»^(٢).

وأضراب هذا الخبر، وجميعها تدلّ على أن المقصود من التعليم والتعلم هو تحصيل الطريق إلى العمل، وأن الغايه هو العمل لا نفس التعلم، بل ربما يكون وجود العلم بلا- عمل موجباً لزياده الخسران، بل يصير نفس العلم حجة عليه، فالوجوب المتعلق بالتعلم المستفاد مما تمسكوا به لو سلمناه، إنما هو وجوب طريقي لا نفسى وتفصيل الكلام فيه أزيد من هذا موكول إلى محله.

١- سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

٢- تفسير البرهان: ج ١ / ٥٦٠.

وثانياً: مع قطع النظر عمّا قلنا، فلو أريد اثبات الوجوب النفسى، لابدّ أن نعرف متعلق هذا الوجوب، إذ الوجوب الذى قد يتعلّق بالمكلف يكون بأحد أمور ثلاثة: من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، مع أنّه ربما لا يمكن مساعدته بمثل ذلك، لأنّه لابدّ من بيان كلّ واحدٍ منها بمفرده بالنظر إلى هذا الوجوب:

فأمّا الاجتهاد بخصوصه، فهو سواءً أكان بمعنى تحصيل الملكة، أو فعلية الاستنباط، وإنّ يعدّ تعلق الوجوب النفسى به بمكانٍ فى الجملة من الامكان، إلّا أنّه لا دليل لنا من الآيات أو الروايات أو غيرهما يدلّ على وجوبه لكلّ أحدٍ من آحاد المكلفين، بل ربما يمكن الالتزام بالقطع بعدمه، بل بعدم امكانه، لأنّه إنّ أريد اثباته لكلّ أحدٍ لزم من الالتزام بذلك اختلال النظام، إذ لا يمكن سوق جميع المكلفين إلى ترك أعمالهم اليومية المتوقّفه عليها معاشهم، والزامهم بالاجتهاد فى تحصيل الأحكام الشرعية الذى مع لا يحصل إلّا بالتحصيل والجهد وصرف العمر فيه، ممّا يوجب تعطيل حياتهم الاجتماعيه. وهذا لا شك فى عدم مطلوبيته.

وأما اثبات الوجوب النفسى للتقليد، فلا يخلو:

إمّا أن يراد به بأن يكون التقليد لكلّ أحدٍ واجباً نفسياً مضافاً إلى أنّه أيضاً مشترك مع الاجتهاد بكون الوجوب هنا طريقاً للعمل، لا كون نفسه مطلوباً ذا مصلحة ملزمه، بل ربما كان التقليد لمن هو قادر على الاجتهاد وتحصيل الحكم من الأدله التفصيله حراماً، فضلاً عن كونه واجباً نفسياً - فوجوبه لو ثبت فهو ثابت لخصوص العاجز لا لكلّ أحدٍ.

وإمّا أن يراد به اثباته لبعض المكلفين، فهو ممكن إلاّ- أنّه لا بدّ من دليل يدلّ عليه. والذي قد يستفاد منه وجوب التقليد مثل الرواية التي ورد فيها قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلّموه» أو حكم العقلاء وبنائهم على رجوع الجاهل إلى العالم، وأيضاً قد يدلّ عليه آية السؤال والنفر وأمثال ذلك، لكن جميع هذه المستندات لا تدلّ أزيد على أصل الوجوب، وأمّا كونه مطلوباً بنفسه فغير معلوم بل معلوم العدم، لما قد عرفت من أن التعلّم إذا كان واجباً ولو بالتقليد، كان وجوبه طريقاً وصولياً إلى الأحكام من حيث العمل، لا وجوب المعرفة فقط، بل ربما كان المعرفة والتعلّم بلا عمل موجباً للخسران، وقد ورد في حقّ من علم ولم يعمل الذمّ والوعيد.

هذا، مضافاً إلى امكان الخدشه في أصل التوقف في العمل على وجود التقليد اثباتاً ونفيّاً، لامكان تحقّق العمل عن الجاهل بلا توجهه إلى حكمه، مثل وجوب ردّ السلام، إذ ربما يرّد المكلف السلام مع جهله بوجوبه أو من باب الاحتياط، فلا يمكن الالتزام بوجوب التقليد بخصوصه وجوباً لنفسه، أو لأجل كونه موقوفاً عليه في الوجود، لامكان الوصول إلى العمل لا- بالتقليد ولا بالاجتهاد بل بالاحتياط أو بحسب الاتفاق إذا أتى به رجاءاً.

نعم، قد لا يتمكن المكلف في بعض الموارد من اتيان الواجب إلاّ بعد العلم بما اعتبر فيه من القيود والشروط، كما في الواجبات المركّبة من الصلاة والحج وأمثال ذلك، إلاّ أنه من الندره بمكان، هذا فضلاً عن أنه لا يثبت الوجوب النفسى، بل غايته هو الوجوب الطريقي، أى يجب المعرفة والعلم بالأحكام لأجل الوصول

إلى أصل الواجب والعمل به، إلا أنّ ذلك ليس منحصراً في التقليد، بل يحصل تارةً بالاجتهاد إذا بلغ إلى حدّه، وأخرى بالتقليد كما لا يخفى، كما أنه يمكن الوصول إلى الواجب وترك الحرام عن طريق الاحتياط بما قد يستلزم التكرار وقد لا يستلزمه، وعليه فالوجوب قد يتعلّق بالمكلف بالزوم والخروج عن عهده ما يعلم وجوده في الواقع بالفعل أو بترك أحد الأمور الثلاثة من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فلا يكون كلّ واحدٍ منها واجباً مقدّمهً لوجود الواجب، لأنه قد يؤتى به ولم يصادف الواجب، بل قد يكون المأتى به أمراً مباحاً، وهو أجنبي عن الواجب رأساً كما هو معلوم.

نعم، يصحّ القول بكون الاحتياط - أي الاتيان بتمام الأطراف - يوجب العلم بالخروج عن عهده التكليف في الواجب، أو الترك كذلك في الخروج عن عهده في الحرام - يعدّ مقدّمهً للعلم بحصول الامتثال والفراغ، لا مقدّمهً لوجود الواجب أو ترك الحرام، هذا على حسب تقرير المحقق الخوئي في نفى كون الوجوب في الاحتياط غيرياً (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى لأن الاحتياط ليس اسماً لاتيان كلّ فردٍ من أفراد المحتمل حتى يقال بأنه لا يكون مقدّمه لوجود واجب لأجل ما ذكره، بل الاحتياط اسمٌ لمجموع الاتيان بالأطراف أو تركه كذلك، فلا اشكال في كون

الاحتياط كذلك، كما هو مقدمه للامتثال والخروج عن عهده التكليف كذلك، يكون مقدمه لتحقيق الواجب إن كان فيه، وترك الحرام فى ما إذا كان فى البين حراماً، لأنه بالاتيان بجميع الاطراف يحصل له العلم بتحقيق الواجب فى البين، وبتترك جميع المحتملات كذلك يعلم بترك الحرام فى البين.

وبالجملة: فقد ظهر إلى حدّ الآن عدم كون الوجوب فى أحد الامور الثلاثة وجوباً نفسياً. وأما كون وجوبه غيرياً، فهو شرعياً أيضاً مخدوش، لأجل توقفه على وجوب المقدمه شرعاً، بأن يكون لنا واجبان أحدهما نفس الواجب والآخر مقدمته، بحيث لو ترك لترك واجبين، فإن كان بأمر مستقل شرعى يستلزم تكرّر العقوبه والمثوبه، وهو مخالفٌ للارتكاز والوجدان، وإن لم يكن كذلك فليس واجباً شرعاً، بل يكون وجوبه عقلياً، لتوقف وجود الواجب عليه، فإن قلنا بالملازمه بكون كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، لزم منه الوجوب الشرعى فيه، وحيث لا ملازمه من هذه الناحيه دون عكسه، فلا وجوب شرعاً وان كان واجباً عقلاً أم لا؟ نعم يصح القول بالوجوب الشرعى الارشادى، كما سيتضح لاحقاً.

ثبوت الطريقيه وعدمه

بقى البحث عن أنّ الوجوب المتعلق بأحد الثلاثة هل يعدّ وجوباً طريقيّاً أم لا؟

يظهر من بعض كالمحقق الأصفهاني قدس سره - كما فى تقريرات الآملى قدس سره - اثباته، حيث قال فى «منتهى الأصول»: (والتحقيق أن يقال: لا ينبغى الاشكال فى

وجوبه، وفي أن وجوبه طريقى لا نفسى).

ثم أقام الدليل عليه بقوله: (لا اشكال فى أن الحكم الفرعى ليس مثل الأصول الاعتقادية مما تكون معرفتها بنفسها مطلوبه، بل إنما هى يتوصل بها إلى العمل، فأصل معرفه الأحكام والعلم بها مطلوبٌ للانتهاج بها إلى العمل، فمطلوبيه العلم بها نشأت من مطلوبيه العمل، فلولم يكن العمل مطلوباً لما كان العلم بها أيضاً مطلوباً فظهر أن العلم بها مقدمه ووصله للعمل، فإذا كان العمل بها واجباً، فيكون العلم الذى مقدمه للعمل بها واجباً طريقياً، لا أنه واجب بالوجوب النفسى، فظهر أن الاجتهاد فى كلا المقامين أعنى مقام تحصيل الملكه، ومقام الاستنباط الفعلى واجبٌ بالوجوب الطريقى لا بالوجوب النفسى) انتهى محل الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى أن ما ذكره من الوجوب الطريقى أراد به الوجوب الغيرى المقدمى لا النفسى، كما قد صرح به، ولا الوجوب للغير بأن يحصل الشىء الواجب بنفسه لأجل وجود مصلحه ملزمه فيه للغير، ولعلّ منه وجوب طواف النساء وصلاته، ووجوب الهدى وبدله فى الحج، حيث أن كل منهما يعدّ واجباً نفسياً، لكنه وجوبهما للغير وهو الحجّ، أو لأجل الاحرام الذى قد حرم على النساء، فهما وجوبان شرعيان قطعاً.

وأما الوجوب الطريقى هنا: فإنه تاره يفرض كونه شرعياً، وأخرى عقلياً.

وأما على الأوّل: فغير معلوم لولم نقل أنه معلوم العدم، لأننا نعلم أنه لا يعذب تارك تحصيل الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط إلا من جهه ترك ما هو الواجب عليه واقعاً، أو فعل ما هو حرام عليه كذلك، مع أنه لو كان تحصيل الاجتهاد أو عدليه واجباً شرعياً غير الوجوب المتعلق للواقع، لابدّ أن يعذب بعداين أحدهما للواقع والثاني لنفس ترك التعلم.

والقول: بأن الوجوب الشرعى الغيرى المقدمى لا عقوبه فى تركه غير النفسى.

قلنا: لابدّ أن لا يكون مولوياً بل ارشادياً شرعياً، ومعنى الارشاديه مساوق لكون الوجوب فى المقدمه وجوباً عقلياً كوجوب الاطاعه فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» وهذا هو المطلوب.

بيان المحقق الخوئى فى نفي الوجوب الطريقى

أقول: برغم ما قلناه آنفاً لكن يبقى هنا اشكال آخر، قد قرره بعض الأعاضم وهو المحقق الخوئى فى «التنقيح» فى نفي هذا الوجوب أيضاً بقوله: (وأما عدم كونه واجباً طريقىاً، فلأن المراد به ما وجب تنجيز الواجب أو التعذير عنه، وليس الاحتياط منجزاً للواقع بوجه، لما سيأتى من أن الأحكام الواقعيه إنما تنتجرت بالعلم الاجمالى أو بالاحتمال لمكان الشبهه قبل الفحص، أو لوجود الأمارات القائمه عليها فى مظانها، كما تاتى الاشاره إليه، فالأحكام متنجزه قبل وجوب الاحتياط، لا أنها تنتجرت بسببه، فلا معنى للوجوب الطريقى بمعنى المنجزيه فيه).

كما لا معنى له بمعنى المعذريه، لأنه لا مقصود في الاحتياط مخالفه للواقع ليكون وجوبه معذراً عنها، لأنه عباره عن اتيان الواقع على وجه القطع والبت، فلا تتحقق فيه مخالفه الواقع أبداً، إذاً لا معنى محصل للوجوب الطريقي في الاحتياط.

وأما الاجتهاد والتقليد: فقد يبدو للنظر أنهما كالاختياط لا معنى للوجوب الطريقي فيهما بالاضافه إلى التنجيز، لأن الأحكام الشرعيه كما أشرنا إليه تنجزت قبل الأمر بهما من جهه العلم الاجمالي أو الاحتمال، لا أنها تنجزت بسببهما، ثم على فرض عدم العلم الاجمالي من الابتداء، أو انحلاله بالظفر بجمليه معتد بها، يستند التنجيز إلى الأمارات القائمه على الأحكام في مظانها، لأن بها يستحق المكلف العقاب على مخالفه الواقع لا أنها تنجز بالاجتهاد، ومن هنا لو ترك الاجتهاد رأساً كانت الأحكام منجزه في حقه، واستحق بذلك العقاب على تقدير مخالفه عمله الواقع، هذا في الاجتهاد.

ومنه يظهر الحال في التقليد، لتنجز الأحكام الواقعيه بوجود فتوى من وجب على العامي تقليده، وإن ترك تقليده، لا أنها تنجز بالتقليد، فالوجوب الطريقي بمعنى التنجيز لا محصل له بالاضافه إلى الاجتهاد والتقليد.

نعم، الوجوب الطريقي بمعنى المعذريه فيهما صحيح، كما إذا افتى المجتهد بما أدى إليه رأيه وعمل به مقلدوه، ولكنه كان مخالفاً للواقع، فإن اجتهاده حينئذٍ كتقليد مقلديه معذران عن مخالفه عملها للواقع، إلا أن ذلك لا يصلح القول بالوجوب الطريقي في الاجتهاد وعدليه، وهو ظاهر، (هذا).

ثم رجع رحمه الله عن كلامه واختار ما سبق منه في صورة العلم الاجمالي بوجود الأحكام فقط وقال في مقام بيان مراده: (لا مجال لتنجز الأحكام ثانياً في هذه الصورة بالأمر بالاحتياط أو التقليد أو الاجتهاد، بخلاف ما لو لم يعلم اجمالاً ابتداءً أو لأجل الانحلال بالظفر بمقدار معتد به من الأحكام فإنه لا مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط وعدليه طريقاً منجزاً للواقع، وذلك لأن أدله الأصول الشرعيه كما بيناه في محله غير قاصره الشمول لموارد الشبهات الحكميه قبل الفحص، ومقتضى ذلك أنّ الأحكام الواقعيه لا- تنجز على المكلفين في ظرف عدم وصولها، فاذاً يكون التنجز مستنداً إلى وجوب الاحتياط أو إلى تحصيل الحججه بالتقليد أو الاجتهاد، بحيث لولا الأمر بها لم يكن أيّ موجبٍ لتنجز الواقع على المكلفين).

إلى أن قال: (ثمّ بما حقّقنا ينكشف أنّ مجرد وجود الحجّج الواقعيه لا- يترتب عليه التنجيز بوجهٍ لولا- أدله وجوب الاحتياط، أو تحصيل الحجّج بالتقليد أو الاجتهاد، فإنّ الحجّج الواقعيه لا تزيد على الأحكام الواقعيه في أنها لا تُصحح العقاب ما لم تصل إلى المكلف. ثم إنّ كون التقليد في موارد عدم العلم الاجمالي واجباً طريقياً يبتنى على أن يكون معناه تعلّم فتوى المجتهد أو أخذها، وأما بناءً على ما هو الصحيح عندنا من أنّه العمل استناداً إلى فتوى المجتهد، فالتقليد نفس العمل، ولا معنى لكونه منجزاً للواقع، فالمنجز على هذا هو الأمر بالتعلّم بالتقليد أو الاجتهاد).

ثم يبيّن قدس سره وجه عدم كون الوجوب نفسياً، واستنتج أخيراً وقال: (فالمتحصّل

إلى هنا أنّ الاجتهاد وعدليه لا يحتمل فيهما الوجوب الشرعى الأعم من النفسى والغيرى والطريقى، وأنما وجوبها متمحصّ فى الوجوب العقلى بالمعنى الذى قررناه آنفاً انتهى كلامه (١).

أقول: بعد التأمل فى كلامه ىرد عليه:

أولاً: قوله: (إنّ المنجزية للواقع كان بسبب العلم الاجمالى فى هذه الصورة دون الاحتياط والاجتهاد والتقليد) لا- يخلو عن المناقشه، لأن العلم ينجز الواقع لتحصيل الطريق إلى وصوله، والمفروض أن الطريق منحصر فى أحد هذه الأمور الثلاثة، يعنى لا بدّ للمكلف بعد علمه بوجود أحكام ثابتة عليه الامتثال، ولا طريق له لتحصيل ذلك إلاّ بقبول أحدها من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فالمنجزية هنا بمعنى أنه لو ترك الأحكام وذلك من خلال ترك تحصيل أحدها، وصادف تركه كذلك ترك الواجب فى البين، أو فعل الحرام فى البين، لكان ذلك العلم منضمّاً إلى تركه حجّه عليه، أى يصحّ العقوبه عليه، كما أنه لو عمل وحصل الواقع بأحد هذه الطرق، وبأن الخلاف لاحقاً، بان علم أنه لم يكن فى الواقع واجباً، فحينئذٍ يكون معذوراً، وعليه فالمنجزية المتعلق بالعلم لا- يكون مجرداً بل يتعلق به بلحاظ الأخذ بأحد هذه الطرق، وليس معنى الوجوب الطريقى المتعلق بأحدها أزيد من ذلك.

ثانياً: وأيضاً ظهر مما ذكرنا المناقشه فيما قال: (لا معنى لمعذريه الاحتياط

فى المخالفه، إذ لا طريق فى تحقق المخالفه فىه) لما قد عرفت بأن المعذريه لا بد أن تلاحظ لمن أخذ بأحدها وخالف الواقع حيث يعدّ حينئذٍ معذوراً لا- فى خصوص الاحتياط فقط. أنه كيف لا يمكن تصوّر الاحتياط مخالفاً مع أنه صحيح لمن لا يعتبر القصد والجزم فى التيه فى العبادات، وإلا لو كان الأمر فى الواقع كذلك، لكان عمله بالاحتياط أيضاً غير مكلف وغير مصيب للواقع. وعليه فلا بدّ لمن يلتزم بوجوب الاحتياط القول بأنه يجب عليه ذلك ولو بالتخير، وإن انكشف الخطأ وظهر كون الواجب فى الواقع هو تحصيل الواجب جزماً، حيث يكون حينئذٍ معذوراً.

أقول: بعد ما ظهر الاشكال فى صوره العلم الاجمالى، يظهر الاشكال فى الصوره الثانيه أيضاً، وهو عدم وجود العلم ابتداءً أو لأجل الانحلال، حيث أنّ المنجزيه وإن أسند ظاهراً إلى الاحتمال، أو إلى وجود الأمارات القائمه، إلا أنه يحتاج إلى متعلقٍ ومحلّ، وليس هو إلاّ الأخذ بأحد هذه الأمور الثلاثه، فيصحّ أن يقال بأنّ الأخذ بأحدها واجبٌ بوجوبٍ طريقي ونتيجه ذلك إمّا المنجزيه أى لو أصاب الواقع بواسطه الأخذ ولكنه ترك، أو المعذريه أى لو خالف الواقع بالأخذ بها مع الاتيان والامتثال كان معذوراً.

وثالثاً: كما يتضح بما ذكرنا الاشكال الثالث عليه، حيث قال: (لا معنى لوجوب التقليد لو كان معناه هو نفس العمل استناداً بفتوى المجتهد، كما هو الصحيح عنده لا تعلم فتوى المجتهد) لما ثبت أنّ الواجب عليه هو الأخذ بأحد

الأمر الثلاثة وهى عبارته عن الاجتهاد أو الاحتياط أو العمل مستنداً إلى الفتوى، فلا تأثير فى ذلك فى وجود الاختلاف فى معنى التقليد، أى يؤثر كون المراد منه هو التعلّم أو العمل أو الالتزام أو غير ذلك، كما لا يخفى.

والحاصل من جميع ما قلناه: إنّ القول بوجوب أحد الامور الثلاثة بكونه نفسياً شرعياً، أو شرعياً غيرياً غير وجيه، كما أنّ فرض وجوبه شرعياً طريقياً بمعنى الوجوب المولوى غير مقبول، أمّا بالمعنى الارشادى فإنّه يصحّ، لرجوعه إلى ارشاد حكم العقل بالوجوب، فعليه يصحّ أن يقال: إنّ الوجوب هنا عقلى، ووجهه أمّا لدفع الضرر المحتمل، وإمّا لأجل لزوم شكر المنعم عقلاً المقرّر فى علم الكلام، فى مقام بيان وجوب أن يكون العبد متعبداً فى مقام الامتثال والالتزام بالأوامر وكذلك فى مقام الانزجار والترك فى النواهي لأجل أحد الأمرين، وكلاهما يكون بحكم العقل والفطره، كما لا يخفى.

البحث عن حقيقه حكم الاجتهاد

بعد الوقوف على حال الوجوب المتعلق بالمكلف بالنسبه إلى أحد الثلاثة، وأن الوجوب فى كلّ واحدٍ منها يكون عقلياً، تصل نوبه الكلام إلى بيان صنف هذا الوجوب، وأن الوجوب الثابت فى كلّ واحدٍ من الاجتهاد والتقليد والاحتياط يكون عينياً أو كفايياً، تعيينياً أو تخييرياً، فلا بدّ من عقد فصلٍ مستقلّ لكلّ منها نبحت فيه عن ذلك، فهنا ثلاثة فصول.

الفصل الأول: فى بيان حكم الاجتهاد، وحيث قد عرفت أنّ له مقامان:

أحدهما: مقام تحصيل الملكة، أى صيرورته قادراً على تحصيلها.

وثانيهما: مقام فعلية الاستنباط بعد حصول الملكة.

والذى ينبغى أن يبحث فيه هنا هو المقام الأول، إذ هو المهم فيما نريد أن نبحت فيه، لوضوح حكم مقام الثانى بينهما فى الجملة، كما سيّضح ذلك من خلال البحث.

وحيث ثبت أنّ وجوب تحصيل الاجتهاد وجوباً عقلياً طريقيّاً وشرعياً ارشادياً، لا بدّ حينئذٍ أن نصرف عنان الكلام إلى تشخيص كون هذا الوجوب يعدّ وجوباً كفايئاً أو عينياً تعينياً أو تخييرياً، وتعيين سنخ الوجوب هنا منوط بملاحظه ما يترتب على الاجتهاد من الآثار، وهى يكون على ثلاثة أقسام، لأنه:

تاره: قد يلاحظ ما يترتب على اجتهاد الشخص، أى عمل نفس المستنبط بما يستنبطه.

وأخرى: عمل الغير بمقتضى رأيه وفتواه.

وثالثه: ملاحظه حال الأحكام الشرعية من جهه لزوم حفظها عن الاندراس والانطماس من خلال عمليه الاجتهاد والاستنباط.

حكم المجتهد بالنسبه إلى أعمال نفسه

الكلام فى القسم الأول: لا- اشكال فى كون الوجوب بالنسبه إلى الأعمال الواجبه على نفسه يعدّ وجوباً عينياً لا- كفايئاً، لأن المفروض فى ذلك هو الواجبات

التي قد شرّعها الشارع لكل مكلف بتكليفٍ عيني، ومنه هو هذا الشخص الذي يتمكن ويستطيع من خلال تحصيل ملكه الاجتهاد تحصيل الامتثال، كما هو قادرٌ على تحصيله بطريقٍ آخر من التقليد أو الاحتياط، وهذا واضحٌ لا بحث فيه.

إنّما الذي ينبغي أن يلاحظ هو البحث عن أن تحصيل الأعمال الواجبه عليه هل يجب عليه في تحصيله أن يكون من خلال الاجتهاد تعييناً لمن يقدر ويتمكن من تحصيل الملكة، أو أنه مخيّرٌ بينه وبين تحصيلها بطريقتين آخرين من التقليد أو الاحتياط، حتّى يكون وجوبه عينياً تخييرياً لا تعيينياً؟

قد يقال: بأن وجوب طريقه الاجتهاد له يكون تخييرياً لا تعيينياً، لإمكان تحصيل الطريق بالتقليد أو الاحتياط، والاتيان بالواجبات وامثالها بواسطة العمل بالاحتياط، أو بواسطة العمل بالتقليد عن مجتهدٍ آخر.

فإنه يقال: قد يناقش فيه بأن العمل بالاحتياط مخالفٌ للاحتياط، إذ ربما يوجب اللعب بأمر المولى، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه، وقد قرر في مبحث القطع أصل الاشكال وجوابه، ولعلّه قد يأتي بعض ما يلزم ذكره في المقام.

كما قد يناقش في طريقه التقليد، بأنه إنّما ثبت جوازه لمن يعجز عن الاستنباط، وأما المتمكن منه فلا دليل على جواز التقليد في حقّه، فيتعيّن الاجتهاد على المتمكن منه، كما هو الشأن في كلّ واجبٍ، حيث أنه منوط بالقدره عقلاً.

وبعبارة أخرى وأوفى: تعيّن وجوب الاجتهاد لمن يقدر ويتمكن من تحصيل الملكة موقوفٌ على اثبات أمور ثلاثة:

أحدها: انحصار طريق العمل بتلك الأحكام في الاجتهاد، هذا بناءً على القول ببطلان أصل طريقه التقليد أو الاحتياط لمن قادر الاجتهاد.

الثاني: لو سلّمنا عدم بطلان أصل الطريقه في غيره، إلا أن طريقه التقليد يعدّ طولياً بالنسبه إلى الاجتهاد، بمعنى أن طريقه التقليد في ظرف تعذر الاجتهاد لا مع تمكّنه.

الثالث: لو سلّمنا كون طريقه التقليد في عرض الاجتهاد لا في طوله، إلا أنه يثبت فيما لا يقدر المكلف على التقليد لأجل وجود خلل في شرائطه.

ففي هذه الصور الثلاث يكون وجوب الاجتهاد متعيّناً، والألّ كان وجوبه تخييرياً كما لا يخفى.

والخلل الموجب لتعيّن الاجتهاد مختلفٌ: أمّا أن يكون من جهه فقدان شرائط التقليد لمن يُريد أن يقلده، وكان الشرط من الشرائط المطلقة لجواز التقليد، مثل:

أن يكون المقلّد مؤمناً، فإنّ الايمان لا يجوز تقليده وأيضاً انحصار المقلّد فيه. فإنه لا اشكال حينئذٍ في أن وجوب الاجتهاد عليه يكون متعيّناً أو كان عدم الوجوب من جهه فقدان شرطٍ غير مطلق مثل أن يكون المقلّد فاقداً للعداله، وقلنا بجواز تقليد الفاسق عند فقد العادل، فحينئذٍ لا يكون الاجتهاد وجوبه متعيّناً لامكان رجوعه إلى الفاسق.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

وأما في مقام الاثبات: فقد مضى بحث جواز العمل بالاحتياط في مبحث

حجيه القطع، وأجبنا عن جميع ما أُورد على جوازه، وقلنا إنّه يجوز بل ربما يحسنُ في بعض الموارد. نعم العمل به لا يكون سهلاً لاحتياجه إلى الاحاطه بجميع الأقوال، والعلم الكامل بطريق الخلاص عن عهده التكليف، وتخليص النفس واطمئنانها بالخروج عمّا هو وظيفته، بل ربما يواجه مع العسر والحرج، فلا بدّ له حينئذٍ من التوسّل بدليلٍ آخر.

وكيف كان، فإنّ أصل جوازه ممّا لا-اشكال فيه، لولا عروض عارض خارجي، فيخرج حينئذٍ وجوب التعيّن في الاجتهاد إلى التخيير بينه وبين الاحتياط، لثبوت الطريقيه للاحتياط في عرض الاجتهاد لولا العوارض.

وأما مقام الاثبات في جواز التقليد، لمن يقدر على تحصيل الملكه لعمل نفسه، فربما يقال: بمنع جوازه عقلاً مع التمكن من الاجتهاد، لأن مرجع التقليد إلى التعبد بقول الغير من غير دليل، فالمقلّد حينئذٍ يكون بمنزله الأعمى حيث يعطى عنانه دينه وتكاليفه إلى بصيرٍ يذهب به حيث يشاء، ولا دليل من حيث العقل على جوازه لمن يقدر على تحصيل العلم والبصيره، كما أن الأدله النقليه أيضاً يمكن دعوى انصرافها عمّن كان كذلك.

ومن ذلك يظهر أنه لو لم نقل بعدم الطريقيه المطلقه في التقليد، ولم ننكر أصل طريقيته في الجملة، إلا أنه يثبت جواز طريقيته طولياً بالنسبه إلى الاجتهاد، ويترتب على طوليته عدم ثبوت المعذوريه في سلوكه على تقدير مخالفته للواقع، وترتب العقاب على ترك اشتغاله بالاجتهاد على فرض مخالفته للواقع، ولو كان

المقلمد فرض وصوله إلى هذا القول لو اجتهد، وكان رأيه مطابقاً لمن قلمده، لكنه يعدّ معذوراً، مثلاً لو فرض شخصٌ كان له استعداد في تحصيل الاجتهاد، بحيث لو اشتغل بالتحصيل لمدّه غير طويله كاربع سنوات لأصبح مجتهداً، فحينئذٍ لو ترك الاشتغال وقلمد غيره إلى آخر عمره، فلا اشكال في معذوريته للتقليد إلى أربع سنين، لأنه لو اشتغل لا يحصل له الاجتهاد فهو ملزم بأن يقلمد، أو يذهب إلى الاحتياط، وأمّا بالنسبه إلى ما زاد عن الفتره المذكوره إلى آخر عمره فهو لا يعدّ معذوراً في ترك الاجتهاد، فلو كان تقليده لغيره لما بعد الأربع مخالفاً للواقع عوقب عليه، ولو كان اجتهد وطابق ووافق رأيه لرأى الذى يقلمده لكونه معذوراً حينئذٍ بالعمل بالاجتهاد.

هذا كما عليه المحقق الاصفهاني في تقريراته المسمّى بـ«منتهى الأصول».

أقول: الانصاف عدم ثبوت حكم العقل في عدم جواز التقليد لمن هو قادرٌ على تحصيل الملكه ولم يقم بتحصيلها، لأننا نرى أنّ العقلاء يعتمدون في الأمور التي يقدرّون على تحصيل العلم بالنسبه إليها إلى غيرهم العالمين بها، ويعملون بحسب رأيهم، كما نرى مثل ذلك في الطبّ وتشخيص الأمراض، وطرق علاجها، ولا يذمّون من اعتمد على غيره فيما يقدر على تحصيل علمه في فتره زمّتيه محدوده ولا- يرونه مستحقاً للعقاب فيما لو رجع إلى غيره العالم وأخطأ الغير في حكمه، ولا- يقال له كيف تركت تحصيل العلم وتوجهت إلى غيرك؟!!

كما أنّ دعوى انصراف الأدله النقليه عن مثل هذا الشخص غير مسموعه،

لمشاهده نظائره كذلك كثيراً، ولم نجد وجداناً صحه الدم واللوم لمن كان حاله كذلك.

نعم، تصح هذه الدعوى فى الاجتهاد بالمعنى الثانى، أى فعليه الاستنباط لمن كان قد بلغ مرتبه الاجتهاد، وأراد عدم الاجتهاد وقلمد غيره، حيث يكون مثلاً هذا الفرد مثل من كان له بصراً وهو قادر على النظر فيما لو فتح عينيه، ولكنه لم يفتح عينيه وأوكل عنان نفسه إلى بصير يقوده حيث يشاء، فصادف ما لا يريد ولا يطلبه، ففى مثل هذا المورد يصح أن يقال إنّ العقل ربما يذمه ويلومه على عمله بغمض عينيه، واعطاء عنانه إلى غيره، هذا بخلاف من لا يكون له بصراً أصلاً، أو كانت له القدره على على تحصيل البصيره فى مده محدوده لكنه لم يقم بتحصيلها.

بل على ما ببالى أنّ سيدنا الأستاذ طرح خلال درسه احتمال جواز الرجوع إلى الغيرحتى بالنسبه إلى الاجتهاد بالمعنى الثانى، مستدلاً بما هو ثابت عند العقلاء من امكان مراجعه من له قدره الطبايه إلى طبيبٍ آخر، لأجل انشغاله بأموور تمنعه عن الرجوع إلى كتب الطب وتحديد العلاج.

وكيف كان، فإنّ دعوى حكم العقل بوجوب الاجتهاد فى تحصيل الملكه بالنسبه إلى أعمال نفسه بالوجوب التعيينى دون التخييرى لا يخلو عن وهن.

خلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما احتمله السيد الأصفهانى - على ما فى تقريراته - من احتمال التفصيل فى حكم العقل بجواز التقليد لمن يقدر على الاجتهاد بين المقامين والموردين، بأن يجوز للأول دون الثانى لا يخلو عن جوده.

ومناقشته فى ذلك: بقوله: (ولا يخفى ما فيه، ضروره عدم الفرق فى ما هو

ملاك حكم العقل بجواز التقليد فى كلا المقامين، ولو كان الملاك عنده الجاهل غير المتمكن من تحصيل الاجتهاد) حيث حكم بعدم جواز التقليد فى المقام الأول أيضاً، كما حكم بالجواز فى المقام الثانى أيضاً فيما لو كان الملاك مطلق الجاهل، وعليه فالتفكيك بين المقامين لا وجه له، والظاهر أنّ المتيقن من حكمه بالجواز هو مورد العجز عن الاجتهاد، بالفعل، فلا يدلّ العقل على جوازه للمتمكن من الاجتهاد فى شىء من المقامين.

مما لا-وجه له: لوضوح وجود ملاك الفرق بينهما لدى المراجعة إلى الوجدان والعقلاء، فىكون الاجتهاد فى عرض التقليد والاحتياط فى المقام الأول، وهما فى طوله فى المقام الثانى، فىكون الوجوب بينهما فى الأول عينياً تخييرياً، وفى الثانى عينياً تعينياً، لولم نقل بجواز الاحتياط فى عرضه أو التقليد فى عرضه، كما احتمله سيدنا الاستاذ قدس سره، مع أن كون الاحتياط فى عرض الاجتهاد مطلقاً يكفى فى صدق كون الوجوب بينه وبين الاجتهاد تخييرياً، فلا يبقى للتعينى مع جواز الاحتياط فى المقامين مورداً ومجالاً، كما لا يخفى على المتأمل.

اللهم إلا أن يقال: بمقاله الشيخ رحمه الله الذى حكى عنه السيد فى «رساله فى التقليد» من دعوى قيام الاجماع على عدم جواز التقليد، وتعين العمل بالاحتياط فى المدّ المذكوره المفروضه لتحصيل الاجتهاد وهى أربع سنوات، ولازمه حينئذ كون التقليد فى طول الاحتياط، كما أنّ الاحتياط حينئذ يكون فى طول الاجتهاد لعجزه عنه.

ولكن أورد عليه السيد: كما هو الحق بقوله: إن اثبات ذلك إن كان بالاجتماع، وتمّ الاجماع فهو، وإلا فلا يبعد دعوى جواز التقليد له، لكونه عاجزاً في ذاك المقدار من الزمان عن الاستنباط، ويكون مقتضى أدله التقليد من عقلها ونقلها هو الجواز.

هذا حكم الاجتهاد بحسب دليل حكم العقل بالنظر إلى أعمال نفس المستنبط.

وأما حكم الاجتهاد لعمل نفسه بالنظر إلى الأدلة الشرعيّة:

أقول: يدور البحث هنا عن أنّ الدليل الشرعي هل يدلّ على جواز التقليد للمجتهد، بمعنى أنّ من له القدره على تحصيل الملكة أم لا؟

فقد يقال: بأنّ آية النفر تدلّ على جواز ذلك حتى مع التمكن من الاجتهاد، بتقريب أنّ قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^(١)، ليس في مقام تنويع المكلفين إلى القادر والعاجز، ووجوب النفر على القادرين، وعدم وجوبه للعاجزين، بل الظاهر منها ايجاب النفر على طائفة من القادرين، وغايه نفرهم التفقه ليرتب على تفقّهم الانذار والتفقه والانذار عبارة عن التعلم والتعليم، فبعد اسقاط النفر يصير معنى الآية هكذا: (فلولا تفقه طائفه من كلّ فرقه لتعليم غيرهم من المتخلفين) فيدلّ على وجوب التعليم عليهم تخيراً.

ثم إنَّ السَّيِّدَ قَدَسَ سِرَّهُ فِي «مَنْتَهَى الْأَصُول» بَعْدَ نَقْلِهِ هَذَا التَّوْجِيهَ، قَالَ:

(وَفِيهِ: أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ هَذَا اللَّسَانِ هُوَ وَجُوبُ النَّفْرِ عَلَى فَرْقِهِ لِفَائِدَةِ التَّعْلِيمِ وَالْإِنْذَارِ كِفَايَةً، وَلَا كَلَامَ فِي كَوْنِ وَجُوبِ الْاجْتِهَادِ لِيَتَرْتَبَ تِلْكَ الْفَائِدَةُ كِفَايَةً، وَإِنَّمَا الْبَحْثُ فِي وَجُوبِهِ مِنْ حَيْثُ عَمَلَ نَفْسُ الْمُسْتَنْبِطِ، وَالْآيَةُ تَثَبَّتْ تَخْيِيرِيهِ الْوَجُوبِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ، كَمَا لَا يَخْفَى) انْتَهَى كَلَامُهُ (١).

قُلْنَا: إِذَا اسْتَفِيدَ مِنَ الْآيَةِ وَجُوبَ التَّعْلِيمِ لِلغَيْرِ كِفَايَةً وَلِنَفْسِهِ تَخْيِيرًا بِلِحَازِ الْقَادِرِينَ، أَيْ أَنَّ الْقَادِرِينَ عَلَى النَّفْرِ وَالتَّفَقُّهِ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّفَقُّهُ مِنْ كُلِّ فَرْقِهِ طَائِفَهُ، فَلَازِمَ ذَلِكَ جَوَازُ كَوْنِ هَذِهِ الطَّائِفَةِ بَيْنَ النَّاسِ وَالْأَفْرَادِ تَخْيِيرًا، وَلَازِمَ التَّخْيِيرُ هُوَ جَوَازُ التَّقْلِيدِ أَوْ الْإِحْتِيَاطِ عِنْدَ عَدَمِ النَّفْرِ لِّلتَّفَقُّهِ، فَيَدُلُّ عَلَى الْجَوَازِ حَتَّى لِعَمَلِ الْمُسْتَنْبِطِ لِنَفْسِهِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، فَيَكُونُ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ مُسَاعِدًا لِفَائِدَةِ أَنَّ التَّقْلِيدَ فِي عَرْضِ الْاجْتِهَادِ وَالْإِحْتِيَاطِ.

هَذَا لَوْلَمْ نَدَّعِ اخْتِصَاصَ الْآيَةِ لِخُصُوصِ عَمَلِ الْغَيْرِ، وَإِلَّا تَصَبَّحَ غَيْرُ مَرْتَبِطَةٍ بِبَحْثِنَا كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ الْمَتَبَادِرُ مِنْهَا، حَيْثُ أَنَّ الْآيَةَ فِي مَقَامِ الْحَثِّ عَلَى النَّفْرِ لِلإِبْلَاحِ وَالتَّبْلِيغِ وَالتَّفَقُّهِ، مِمَّا يَعَدُّ اسْتِفَادَةَ صُورِهِ الْاجْتِهَادَ وَالتَّفَقُّهُ لِعَمَلِ نَفْسِهِ ضَمِيمًا.

هَذَا كُلُّهُ الْكَلَامُ فِي حُكْمِ الْاجْتِهَادِ لِعَمَلِ نَفْسِهِ إِذَا كَانَ بِالْمَعْنَى الْأُولَى، وَهُوَ وَجُوبُ تَحْصِيلِ مَلِكَةِ الْاسْتَنْبَاطِ، وَقَدْ ظَهَرَ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ وَجُوبَهُ يَعَدُّ

طريقاً نفسياً بلحاظ الواجبات المتعلقة لنفسه، وتخييراً بلحاظ كون تحصيل تلك الأحكام والالتيان بتلك الأعمال واجباً له إما بتحصيل الملكة أو من خلال الاحتياط أو بالتقليد في عرض واحد، لولا عروض عارضٍ أوجب الانحصار في خصوص أحدها، مثل ما لو انحصر في مكان عجز فيه عن الاحتياط لأجل عدم علمه بطريقه، أو لا يقدر على التقليد لعدم وجود شخصٍ صالحٍ لذلك، وبالتالي فلا اشكال حينئذٍ في صيروره وجوب الاجتهاد عليه وجوباً طريقياً نفسياً تعييناً.

وأما الكلام في حكم الاجتهاد بالمعنى الثاني: أعنى مقام فعلية الاستنباط الفعلية، فإنه لا اشكال ظاهراً في عدم جواز التقليد بالنسبة إلى زمان قدره على الاستنباط على ما هو المقبول عند الأصحاب، بل قال الشيخ رحمه الله في «رسالة في التقليد»: (المعروف عندنا بعدم، بل لم يُنقل الجواز عن أحدٍ منا، وإنما حُكي ذلك عن مخالفينا. نعم اختار الجواز بعض سادة مشايخنا في مناهله) (١).

أدله جواز التقليد

أقول: لا بأس هنا بذكر الأدلة التي تمسكوا بها للجواز، وهي عديدة:

الدليل الأول: إن مجرد حصول الملكة ما لم تصل إلى حدّ الفعلية، لا يوجب صدق عنوان العالم والفقير والعارف بالأحكام عليه، فهو كمن لا ملكة له في شمول

الأدلة الدالة على جواز الرجوع إلى الواحد بهذه العناوين، فالمجتهد بالملكه والقوه ليس بمجتهد فعلى يعلم الحكم والوظيفه، بل صاحبها جاهل بهما، فيرجع إلى العالم بهما هذا.

ولكن قد نوقش فيه: - كما عن الشيخ في رساله المذكوره - بدعوى انصراف اطلاقات الأدله مثل آيه السؤال والنفر - على فرض كونهما من أدله جواز الرجوع الجاهل إلى العالم وسيأتي بحثه في محله - عمّن له ملكه الاستنباط ولم يستنبط بعد، واختصاصها بمن كان عاجزاً عن تحصيل العلم بالأحكام والوظيفه إلا بالسؤال والتفقه والتعلم.

الدليل الثاني: الاستدلال بالخبر المروى عن صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه احاديثنا، فإنهم حجّتي عليكم» الحديث.

أقول: لا يخلو دلاله هذا الخبر:

١- إيمًا أنه يدلّ على جواز الرجوع إلى فتاوى المجتهدين، فحينئذ يكون الجواز مخصوصاً للمجتهدين من الرواه، فلا يشمل غيرهم، والحال أنّ المطلوب هو الأعم.

٢- وإما أن يدلّ على جواز الرجوع إلى رواياتهم، فحينئذ يصبح هذا الخبر دليلاً على المنع لا على الجواز، فيجب على كلّ أحد حينئذ العمل بالروايات، خرج العاجز عن ذلك، وعليه فيكون فشمول هذه الأدله لمثل هذا الشخص مشكل جداً.

والجواب: وفيه ما لا يخفى:

١- فإنه لو اخترنا الأول وأجزنا رجوعه إلى المجتهدين من الرواه، لحق غيرهم بهم بعدم القول بالفصل.

٢- استمرار السيره من زمن الأئمه إلى زماننا على الرجوع إلى فتوى الغير مع التمكن من الاجتهاد، مع لزوم الحرج على واجد الملكة لو لزم عليه تحصيل معرفه جميع المسائل التي يتلى بها، ولذا ترى العلماء كثيراً ما يتركون الاجتهاد إذا احتاجوا إلى بعض المسائل، ويختارون ما هو المشهور بين الفقهاء، أو ما هو المبني على المباني القويه، ولم يتحملوا صعوبه الاجتهاد فيه.

والحاصل: الوجه الثاني مركب من دعويين:

إحداهما: قيام السيره وثبوتها من زمن الأئمه عليهم السلام إلى عصرنا هذا على ذلك.

لكن أجاب عنه الشيخ قدس سره في رساله بالمنع من ثبوتها في ذلك زمن الأئمه عليهم السلام ، ولعلهم عند ذلك كانوا يحتاطون في المسأله.

وثانيهما: لزوم الحرج إن وجب عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

وفيه: هذا دليل غير وجيه، لأن الواجب هو الاجتهاد في المسائل المحتاج إليها غالباً تدريجاً الأهم فالأهم، نظير ما يجب على العامي التقليد فيه، وأما المسائل التي تتفق احياناً فأما أن يحتاط فيها وإن قام دليل على عدم وجوب الاحتياط، أو يقلد فيها إذا لم يتيسر له الاجتهاد لاشتغاله بالاجتهاد في الأهم منه، أو لاشتغاله لأمر آخر أهم منه، وكذلك إذا لم يتمكن من الاجتهاد في المسأله لعدم

الاسباب أو لوجود الموانع.

أقول: ونحن نزيد عليه، بأنه لو سلّمنا لزوم الحرج، فلازمه هو الحرج الشخصى لا النوعى، فيمكن أن يرفع اليد عنه إذا استلزمه، وأما جواز تقليده مطلقاً ولولم يستلزم الحرج فى الاجتهاد فلا.

الدليل الثالث: مقياسه هذا الرجل بمن ليس له هذا المقام أى ملكه الاجتهاد بالفعل، فكما لا يجب تحصيل الاجتهاد للمستعدّ لتحصيلها ولو بالاشتغال بالدراسة سنين متماديه، فكذلك فى واجد الملكه.

والجواب عنه أوّلاً: قد وقع الكلام فى المقيس عليه أيضاً إذا وجد له الشروط اللازمه لتحصيل الاجتهاد، كما عرفت دعوى بعض بوجوب الاجتهاد عليه تعييناً فضلاً عن غير.

وثانياً: أنه قياسٌ مع الفارق، ضروره صدق الجاهل على المستعدّ حقيقه غير المتمكن من معرفه الأحكام واقعاً، فلا وجه لحرمة التقليد عليه، وايجاب الاجتهاد عليه مع وجود من به الكفايه، مع كون الواجب كفايئاً، وهذا بخلاف الواجد لها، فإن تحصيل الاجتهاد واستخراج الحكم والوظيفه فى حقّه بمكانٍ من الامكان، ومن القريب جداً وجوب الاجتهاد عليه تعييناً لولم يتمكن من الاحتياط.

الدليل الرابع: التمسك بالاستصحاب بأن يقال: إنه قبل الوصول إلى هذه المرتبه من الاجتهاد كان جواز رجوعه إلى الغير والعمل بفتواه ثابتاً له، والآن أى بعد وصوله إليها نشك فتستصحب الجواز، وهو المطلوب.

أجيب عنه: بأن المعبر في الاستصحاب هو بقاء الموضوع في القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه، وموضوع صحه التقليد كان هو العاجز عن الاجتهاد، ومع حصول قدره والملكه يقطع بارتفاع الموضوع، أو لا أقل نشك في بقاءه، لاحتمال كون الموضوع من لم يبلغ هذه المرتبه، لا مطلق من لم يعرف الحكم والوظيفه، فمع هذا لا يمكن الاستصحاب فيه. هذا أولاً.

وثانياً: مع أنه اخص من المدعى، فلا يكاد يجرى فيما إذا بلغ الصبي مجتهداً حيث لم يكن قبل بلوغه إلى مرتبه القوه ممن حكم له بجواز الرجوع لأجل عدم بلوغه، فالآن نشك في تحقّق الجواز فالأصل عدم الجواز لا ثبوته.

الدليل الخامس: وهو العمده في المستند، بل لعلّه المستند الوحيد في المورد، وهو رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ أمرٍ من الامور المحتاج إليها، سواء كانت راجعه إلى الأنفس أو الأموال أو غيرها، وعليه بناء العقلاء حيث نرى رجوع الاطباء بعضهم إلى بعض احياناً، وكذا رجوع بعض أرباب الحرف والصنایع إلى الآخر، وهذا شاهد صدق على جواز الرجوع والركون إلى رأى الغير مع وجود القوه والملكه، كما لا يخفى.

جواب المحقّق الخميني: نقل عنه مقرّره في كتابه المسمّى بـ«درّ النضيد» (دعوى الفرق بين المقام وبين موارد النقض من جهتين:

الجهه الأولى: عدم وجود الاختلاف في موارد النقض أصلاً، ولو كان فإنما هو في غايه القله بحيث يلحق بالعدم، ولذلك نشاهد في موارد تحقّق الاختلاف

الكثير لا يكاد يراجعون فيها أيضاً وأما في المقام وباب الأحكام فما من مسأله إلا وفيها اختلاف شديد بين الأعلام، بل بين آراء فقيه واحد في كتب متعددة، بل في أبواب من كتاب واحد.

الوجه الثاني: إن غير باب الأحكام راجع إلى الأمور الدينوية، الراجعة إلى الأموال ونحوها، وهي قابلة للغمض والتجاوز غالباً، والتنازل عن حق نفسه، وأما باب الأحكام فإنه باب الاحتجاج بين المولى الحقيقي والعبد الدليل، والأمر فيه ينتهي إلى الرضوان والنعيم الأبدى، أو إلى النيران والحجيم الدائمى، وهما بمثابة من الأهميه غير قابله للاغماض، فلا بد هنا من أحد أمرين: إما الاجتهاد أو الاحتياط. وواضح أن رجوع من له ملكه الاستنباط إلى غيره غير معلوم العذر به.

وبالجملة: الفطره والوجدان أصدق شاهدين على أنه لو عرّض مقام استنباط الأحكام الشرعيه - بمالها من الاختلاف في الفتاوى، بجميع ما فيه من الآثار والتبعات - على العقلاء بحيث يتضح لهم محيط الفقه والفقاهاه وآثارها، لترى عدم بنائهم على المراجعة، ولا أقل من الشك في المراجعة، وفي كلتي صورتين لا موقف للرجوع إلى الغير) انتهى كلامه (١).

أقول: لقد أجاد الأستاذ فيما أفاد، وأضيف توضيحاً لكلامه في المنع كما قد يستشعر من تضاعيف كلماته أيضاً من امكان انكار أصل وجود البناء في

خصوص مثل المقام، وإن كان أصل وجود بنائهم في رجوع الجاهل إلى العالم، الراجع إلى النفس والاموال أو غيرها غير قابل للانكار، إلا أن وجود هذا المقدم من البناء لا يكفي في أصل اثبات المطلوب في المقام، خصوصاً مع ملاحظه ما يترتب عليه من الآثار والعقوبه الأخرويه الدائميّه، وشهاده عقل كلّ عاقلٍ من لزوم تحصيل مؤمنّ تعينى في مقام الفراغ في مثل تلك القضايا، ولا يجوز التساهل والتسامح فيه.

مضافاً إلى أنّ الشك في وجود البناء وعدمه مساوq لعدم الجواز، لأنه شك في وجود المؤمن والفراغ، ولا اشكال عند الأصحاب بأن الشغل الحقيقى بوجود الأحكام الشرعيّه المنجزه، يستدعى الفراغ اليقيني، فرجوع من له الملكه إلى الغير، والعمل بفتواه الذى قد لا يصادف الواقع لا يوجب القطع بحصول الفراغ، بخلاف من ليس له الملكه حيث لا طريق له للوصول إليها إلا من خلال التقليد أو الاحتياط، كما أن الاجتهاد أو الاحتياط يكونان مؤمنين له قطعاً ولو بالمعذريّه في صوره المخالفه، كما هو واضح، ولذلك يلاحظ أنّ الفقهاء التزموا بأنّ الاجتهاد واجب نفسى كفاي، كما حكى ذلك عن السيد في «الذريعه»، والشيخ في «العهده»، والمحقق في «المعارج»، والعلامة في جملة من كتبه، وفخر المحققين في «الايضاح» و«شرح المبادئ»، والشهيد في «الذكري» وغيرها، والشهيد الثانى في «المقاصد العليّه»، والمحقق الثانى في «الجعفرية» وغيرهم قدس الله اسرارهم، ومن الواضح أنّ حكمهم بذلك حكمٌ شامل لمن له قوه الاجتهاد وملكته، سواء قام

بتفصيل ملكته فى الاستنباط أم لم يقم بذلك، بل يشمل اطلاق كلامهم لأحكام اعمال نفس المستنبط، كما يشمل لرجوع الغير إليه كما لا يخفى، والله العالم بحقايق الأمور.

هذا تمام الكلام فى حكم الاجتهاد بالنظر إلى أعمال نفس المستنبط بكلام معينى الاجتهاد: - ممن له استعداد تحصيل الملكة، أو من له الملكة والقدرة لكنه لم يستنبط ولم يصل إلى حد فعلية الاستنباط - من حيث حكمى العقل والشرع من الوجوب التخييرى العقلى الشرعى بين الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط فى المعنى الأول منهما، وبالوجوب التخييرى الشرعى بل العقلى بين الاجتهاد والاحتياط فى المعنى الثانى منهما دون التقليد، كما عرفت تفصيله.

لا يقال: إن اجتهاد من له الملكة يعدّ اجتهاداً ابتدائياً يحتمل عدم مطابقتها مع الواقع ومخالفته له، وهذا بخلاف اجتهاد من يرجع إليه، فإنه متبحر فى عمله، وقوى فى اجتهاده، ولأجل تبحره هذا فى الاجتهاد يكون احتمال المطابقيه للواقع والإصابه له أقوى من احتمال هذا المبتدى، إذ كثيراً ما يتفق خطأ آراء المبتدى دون غيره، فكيف يكون تقليده ممن يكون خطؤه أقلّ حراماً، واجتهاده الذى يكون خطؤه أكثر له واجباً؟

لأننا نقول: لو كان التكليف فى حقنا هو تحصيل الأحكام الواقعيه، لكان هذا الكلام متيناً من جهة تقديم ما هو أكثر صواباً عن ما لا يكون كذلك، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ نحن مكلفون بالاتيان بما هو وظيفتنا لا تحصيل الأحكام الواقعيه

النفس الأمرية، فإذا كان وظيفه صاحب القوّة والملكه هو الاجتهاد على الفرض، فلا بدّ له ذلك حتّى ولو اخطأ في اجتهاده، لأنّه يعدّ حينئذٍ معذوراً، وليس له التقليد عن الغير حتّى لو كان مقلّده أصاب في فتواه الواقع، فمن ترك وظيفته وعمل بما هو المحرّم عليه، لا يبعد القول باستحقاق العقوبة، ولا اقلّ من القبح للتجرّي، ولعلّه لذلك نرى بعض الفقهاء انكروا وجوب تقليد الأعملم لأنّ هذا إنّما يصحّ على تقدير كون التكليف تحصيل الواقع، والأ- فلا- وجه لوجوبه، لأنّ هدف المجتهد من العمل بالاجتهاد في استنباط الأحكام لنفسه ولعمل غيره من مقلديه هو الامتثال بما هو الوظيفة، حتّى لو فرض اصابه الأعملم وخطأ المفضلول.

وكيف كان، فقد ثبت مما ذكرنا القول بحرمة التقليد للمجتهد بالمعنى الثانى لأعمال نفسه، كما لا يخفى.

حكم الاجتهاد بالنسبه إلى عمل الغير

وأما بالنسبه إلى ترتّب عمل الغير عليه، أو ترتّب فائده حفظ الأحكام عن الاندراس والانطماس، فلا اشكال في كون الاجتهاد بالنسبه إلى هاتين الفائدتين يعدّ واجباً كفايئاً تعينياً أو تخييرياً، لأنّ ترتّب هاتين الفائدتين تختلف بالنسبه إلى قيام من به الكفايه كثرةً وقلةً، ضروره أنّ الحاجه إلى المجتهد ليس محصوراً بحفظه الأحكام عن الاندراس، بل الحاجه إليه للارشاد، وهذا الأمر يعدّ أقوى وأهمّ من الحاجه إلى حفظ الأحكام، فإذا فرضنا أنه يحصل الحفظ بمائه فقيه

ومجتهدٍ مثلاً في كلِّ عصرٍ بأن يشتغلوا بالبحث والتحقيق وتضيف الكتب، تكون الحاجة إليهم للارشاد بأكثر من هذا العدد، بل عن بعض رسائل المحقق الداماد قدس سره ما حاصله: (إنَّ بعض العلماء ذكر وجوب توقّف المجتهدِ والحكم على رأس مسافه القصر، بمعنى لزوم أن يكون على رأس كلِّ ثمانية فراسخ فقيهاً لارشاد الأنام إلى الأحكام الفرعية، وحكيماً لحفظ العقائد الدينيه).

ثم قال: (وأما عندى فالأقوى كفايه حكيمٍ لكلِّ بلدٍ عظيم، وأما الفقيه فهو محتاج في رأس كلِّ ثمانية فراسخ) انتهى على المحكّي في كتاب «منتهى الأصول» (١).

أقول: ازدياد نفوس المجتمعات والدوله الاسلاميه، وتشعب الأمور في حياتنا اليوميّه وتنوعها، جميعها أمور تقتضى أن نعيد النظر في الأساليب القديمه، ولزوم أن نتوسّع في طرق استيعاب من لهم أهليه الانخراط في الحوزات العلميه وتعليم الأحكام الشرعيه وايصالها إلى أفراد المجتمع، ومن الأمور الواضحه في عصرنا أن قلّه رجال الدين هو السبب الرئيسي في انحراف شريحه كبيره من أفراد المجتمع لعدم وصول صوت الحقّ إليهم، وعليه فأرى أنّ تحصيل الاجتهاد لأجل ترتّب الفائدتين يعدّ واجباً عينيّاً تعيياً، خصوصاً لمن يرى في نفسه الاستعداد لتلقى العلوم الاسلاميه والبلوغ إلى المراتب العاليه، وفق الله الشباب المؤمن إلى ذلك.

هذا، ثم إنّه من الواضح أنّه ليس كلّ من انخرط في تعلّم العلوم الحوزويّه

يكون سبباً في سقوط التكليف عن الباقيين، لوضوح أنه ليس كل من سار في طريق التعلم يبلغ مرتبه الاجتهاد بالضرورة لاختلاف الناس في الاستعدادات وحصول المقدمات والاعداديات، فلا بد أن يشارك جماعه كثيره بحسب مراتب التحصيلات من المقدمات والسطوح العاليه حتى يحصل من تلك الكثره مجموعه كبيره عالمه فقيهه يقومون بما هو الواجب عليهم من الارشاد وابلغ الأحكام.

والحاصل: إذا كان في كل مرتبه من المراتب الطويله في سبيل التعلّم من أول مرتبه الاشتغال بالعلم إلى آخر المراتب التي تؤدى إلى حفظ الأحكام عن الاندراس، لو قام من به الكفايه من الكثره يسقط التكليف عن باقى القادرين على الاستنباط، إمّا إذا لم يكن القائمون في مرتبه من مراتب الاجتهاد والفقاهه بقدر الكفايه، وجب على الباقيين القيام بحدّ يحصل به الكفايه، وإلا لعقبوا جميعاً.

والدليل على وجوب تحصيل مراتب الاجتهاد لأجل حفظ الفائدتين المذكورتين هو:

١- قيام حكم العقل بوجوب تحصيل الأحكام الواقعيه المنجزه علينا، وعدم امكان الوصول إليها لكلّ أحدٍ إلا بالتقليد عمّن له ملكه الاجتهاد، وعدم تمكّن عموم عوام الناس بتحصيل الاجتهاد، لاستلزامه الاختلال فى النظام وكذلك فى مورد الاحتياط حيث يوجب تحيّر المكلف عادةً لأجل جهله بطريقه، أو لأجل عدم امكان تحصيل ما هو الواجب عليه بذلك وامثال هذا، فلا مناص إلا العمل بوظيفته التقليدي، وهو لا يحصل إلا بعد وجود من قد حصل على هذه الملكه

من خلال التحصيل الطويل والجاد والاشتغال المستمر بالرجوع إلى الأدلة والمصادر.

٢- قيام السيره حتى فى عصر الأئمه عليهم السلام من رجوع الجاهل إلى العالم، بل أمرهم عليهم السلام لأصحابهم مثل زراره وأبان وغيرهما بالجلوس بين الناس والإفتاء لهم، بقوله عليه السلام: «يا أبان اجلس فى المسجد وافت للناس» ونظائر ذلك فى الأخبار كثيره، المفيد أمرهم عليهم السلام بلزوم الرجوع إليهم، وإلا لا فائده مترقبه من الافتاء دون قبول عامه الناس منهم كما لا يخفى.

٣- ولا يستبعد أن نضيف إلى الأدله دعوى دلالة آيه النفر والسؤال وغيرهما إلى ذلك، حيث قد أمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بالتفقه وتحصيل الأحكام لا- لجميعهم بل لكل فرقه منهم طائفه، وتبليغها للجاهلين والمتخلفين، الشامل بعمومها للإرشاد والهدايه، وابلغ أحكام الدين بواسطه النافرين والمجتهدين والمبلغين، أبقاهم الله على هذه الطريقه المحموده إلى قيام يوم الدين آمين يا رب العالمين.

حكم المجتهد بالمعنى الثانى

أقول: ما ذكرنا من المباحث الثلاثه للمجتهد: بالنظر إلى أعمال نفسه، أو عمل الغير بفتواه، أو حفظ الأحكام من الاندراس، جميعها كان بلحاظ وظيفه المجتهد بالمعنى الأوّل، وهو لزوم تحصيل ملكه الاجتهاد، وقد ثبت من خلال ما ذكرناه بأن الاجتهاد واجب على المتمكن من تحصيل التفقه لأجل أحد هذه الأمور.

وأما المجتهد بالمعنى الثانى وهو الذى قد بلغ مرتبه الاجتهاد، ولكن لم يجتهد بعد، فهل يجب عليه الاجتهاد لأعمال نفسه أم لا؟ ربما يمكن القول بما قد مرّ البحث عنه تفصيلاً.

هذا بخلاف ما لو لوحظ بالنسبه إلى رجوع الغير إليه، حيث إنه قد يشكل الحكم بجواز أو وجوب الرجوع إلى مثله، لأنه حينئذ يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل لا إلى العالم، لأن موضوع دليل جواز رجوع الغير وتقليده المستفاد من آيه السؤال والنفر، ودليل قوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء... فللعوام أن يقلدوه» هو العالم بمجموعه من الأحكام بحيث يصدق عليه عنوان (أهل الذكر) و(الفقيه) عرفاً، ولا اشكال فى عدم اضرار عدم استنباط الأحكام النادره فى صدق العنوانين المذكورين، إذ يكفى فى صدقه استنباط الأحكام التى تكون محلاً للابتلاء، وهذا بخلاف من لم يستنبط من الأحكام شيئاً، برغم بلوغه مرتبته، فإنه لا يعد ولا يُسمى فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً، فيشكل القول بجواز رجوع الغير إليه، وهذا لا ينافى ما قدّمناه من القول بوجوب الاجتهاد الفعلى عليه لتحصيل امكان رجوع الغير إليه، وتطبيق عنوان الموضوع عليه، نظير المجتهد بالمعنى الثالث، أى الذى بلغ مرتبه الاجتهاد واستنبط الأحكام فى الجملة، حيث لا اشكال فى جواز رجوع الغير إليه والعمل بفتواه، كما يجوز لنفسه ذلك، كما عرفت فى تضاعيف البحث.

نفوذ حكم المجتهد بالمعنى الثانى فى القضاء

بعد الوقوف على اعتبار مثل هذا المجتهد يأتى السؤال عن أن حكمه وقضائه فى المرافعات والخصومات هل يعد نافذاً أم لا؟

والجواب: إن الموضوع فى باب الحكم والقضاء عبارته عن العالم بجملة من الأحكام الشرعية المعتد بها عرفاً، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالأحكام، والناظر فى الحلال والحرام، الوارد فى أخبار الباب، فعليه لا يمكن قبول نفوذ حكم مثل هذا الرجل فى المخاصمات لعدم صدق هذه العناوين على المجتهد الذى لم يستنبط الأحكام أصلاً، وإن هو أهل لذلك.

لا يقال: قد يظهر خلاف ذلك من روايته رواها الصّيدوق عن أبى خديجه سالم بن مكرم الجمّال، قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام إياكم أن يُحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإننى قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه» ورواها الكلينى عنه مثله إلا أنه قال: «شيئاً من قضائنا» (١) حيث أن قوله: (يعلم شيئاً) ينطبق على الرجل المعهود المذكور، فيجوز قضاءه ولو لم يستنبط بعد، لأنه يكون عالماً بالشيء القليل.

لأننا نقول: إنه على خلاف المطلوب:

١- الوسائل: ج ١٨ الباب ١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.

أولاً: إنّ العلم بالقضايا والأحكام الصادره عن المعصوم عن اجتهاد ونظير، يدخل الرجل فى المعنى الثالث من المجتهد دون الثانى الذى قد بيناه، ولو كان علمه بالأحكام قليلاً بواسطه دعوى تنكير (الشيء) فى قوله: (يعلم شيئاً) يفهم منه العله، كما هو الغالب فى مثل هذا الاستعمال.

وثانياً: ربما يكون المراد من (الشيء) هنا هو الكثره بالنظر والقياس إلى علم المعصومين عليهم السلام، ولأجل هذه المقارنه عتبر عنه بلفظ يدل على مثل التعبير بالقطره فى مقابل البحر، فلا ينافى كون نفس علمه كثيراً، كما يقال فى العرف: (فلان عنده شيء من الثروه والمال) إذ يراد منه ما يكون كثيراً فى نفسه، وإن هو قليل بالنسبه إلى مجموع الأموال والثروات الموجوده فى الدنيا، ولعلّ السرّ فى هذا التعبير هو الاشاره إلى كثره عملهم عليهم السلام بحيث يكون علم غيرهم بالنسبه إلى علمهم كالقطره فى مقابل مياه البحر، ومن الواضح عدم صدق هذا العنوان على المجتهد المزبور، فلا يمكن القول بنفوذ حكمه وقضائه هذا كما عن بعض المحققين مثل سيدنا الخوئى (١) وغيره.

ولكن يمكن أن يقال: بأن حكمه وقضائه أو نظره ورأيه للغير فى التقليد لا يخلو من أن يكون قد صدر عن اجتهاده الموجود عنده أو بلا اجتهاد:

فإن كان المراد هو الأول: فيكون حينئذٍ حكمه وقضائه أو فتواه صادرين

عَمَّن له نظر واجتهاد، فلم لا يدخل فى عنوان (من نظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)؟ ويدخل فى زمرة الفقهاء الذين قد أمر الشارع العوام بالرجوع إليهم وبتقليدهم، إذ لا يلزم أن يكون الشخص لولاه كان فقيهاً ومجتهداً كما كان لنفسه كذلك، بل ينبغى أن يكون القضاء والحكم والفتوى صادراً عَمَّن (نظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) وهذا العنوان منطبق عليه.

وإن أريد الثانى: فلا اشكال فى عدم الجواز حتّى عن المجتهد بالمعنى الثالث، فضلاً عن الثانى، لأن الحكم والنظر إذا لم يكن صادراً عن الاجتهاد ومراجعته الأدلة والروايات، فإنه لا اعتبار به ولا حجته له.

والحاصل: إن قام الاجماع على لزوم أن يكون الرجل مجتهداً قبل الرجوع وقبل حكمه فهو، وإلا كان للمناقشه فيه مجال واسع، لأن اطلاق ما عرفت من الحديث بأن الرجل إذا علم شيئاً من قضايانا أو قضائنا، أى ولو بالمراجعته، فاجعلوه حكماً وقاضياً بينكم، يشمل ما ذكرناه، وإن كان الاحتياط فى خلافه، والله العالم.

حكم الاجتهاد عن الطرق غير المتعارفه

أقول: يظهر عدم جواز تقليد من عرف الأحكام من غير الأدله المقرّره الشرعيه، كالرمل والجفر ونحوهما، كما أنه لا عبره بقضائه وحكمه إذا كان علمه متخذاً من تلك الأمور، ولو فرض كونه معذوراً فى تحصيلها منها، لقصوره أى وقع

فيما لا يقدر على تحصيل العلم بالأحكام الشرعية إلا عن هذه الطرق غير المتعارفه فإنه حجّه لنفسه بالخصوص لكن لا لرجوع الغير إليه والوجه في ذلك أنّ الأئمه عليهم السلام أمروا بالرجوع إلى رواه أحاديثهم، ونهوا عن الاعتماد على غيرهم، وقيده بكون الراوى ناظراً في الحلال والحرام، الظاهر في لزوم كونه من أهل النظر والاستنباط، لا كونه راوياً للحديث من حيث ذكر الالفاظ ونقل عبارات الأئمه عليهم السلام، حيث لا يسمّى مثله أنّه من أهل الذكر والفقّه لوضوح أنّ صدق هذه العناوين لا يكون إلا لمن كان من أهل النظر والاستنباط، كما لا يخفى.

أقسام المجتهدين

إنّ الاجتهاد يكون على قسمين:

تاره: يكون الشخص مجتهداً على نحو الاجتهاد المطلق، أى كان اقتداره في الاجتهاد والاستنباط غير محدود ببعض الأحكام، ولذا يقولون في تعريفه إنّ المجتهد المطلق: (هو القادر على استنباط الأحكام الفعليه من أماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بالاماره).

وأخرى: يكون متجزياً والمراد بالتجزى ما يكون في قبال الاطلاق، وهو الذي يقدر على استنباط بعض الأحكام.

أمّا الكلام في الأوّل: فلا اشكال في امكان المجتهد بالمعنى الأوّل، بل وحصوله لجماعه من الاعلام، وهذه طبقه من المجتهدين يكون الاجتهاد منهم:

تارةً: من جهة استنباط الأحكام الواقعيه عن مداركها.

وأخرى: يكون من جهة استنباط الوظيفة ولولم يكن من الحكم الواقعي، بل كان حكماً ظاهرياً متخذاً من الأصول العمليه.

وما يلاحظ من بعض الفقهاء من التردد وعدم التمكن من الترجيح فى المسأله وتعيين حكمها، إنما هو بلحاظ الحكم الواقعي، لأجل عدم مساعده دليل يدل عليه فى كل مسأله، أو لعدم الظفر به بعد الفحص بالمقدار اللازم فى الأدله الشرعيه، لا لقله الاطلاع أو قصور الباع والقدره حتى يتوهم أنه لا يمكن حصول الاجتهاد المطلق لأحد كما توهمه بعض الأخباريين.

وأما بالنسبه إلى الحكم الفعلي، وما هو وظيفته - ولو بالرجوع إلى الأصول العمليه - فلا- تردد فى ذلك أصلاً، إذ ليس من واجبات الفقيه ووظائف المجتهد فى كل مسأله تحصيل الحكم الواقعي، إذ لا اشكال فى ندره حصوله، بل لا يبعد دعوى تعذره كما اشار إليه السيد الاصفهاني فى تقريراته، حيث قال: (ضروره عدم حصول الاحاطه بجميع المسائل عن الأدله الاجتهاديه لمجتهد، ولو كان كثير الباع شديد التتبع، كما لا يخفى).

هذا بخلاف الاجتهاد المطلق، بمعنى تحصيل الوظيفة فى كل مسأله، ولو بالأصل العملى فيها، فإنه من الممكن تحصيلها إلا أنه بمعنى الاحاطه بها بالنسبه إلى الكليات المستنبطه لا الاحاطه بالجزئيات المندرجه تحت الكليات، لأنها تكون فوق حدّ الاحصاء التى يتعسر عادة الاحاطه بها، مثلاً إذا استنبط المجتهد

حكم خيار المجلس من ادلته، مثل قوله عليه السلام: «البَّيعان بالخيار ما لم يفترقا» فإنه يتفرّع على ذلك فروعاً عديدة كثيرة، مثل: أنّ الخطوه والخطوتان هل توجبان التفرق، أم لا؟ وأنّ المدار في التفرق على تفرّق أحدهما أو كليهما؟ وأنّ بالموت أو النزاع هل يحصل التفرق أم لا؟ وأنّ حكم تفرّق الوكيلين هل هو حكم تفرّق الموكلين أم لا؟ وغير ذلك من الفروع الكثيرة، واحصائها للفقهاء في غايه التعسر، لولم يكن متعذراً، بل ربما تحصل فروع جديدة لم يكن مورداً للابتلاء، تحتاج إلى أن يقوم الفقيه بإعمال الاستنباط فيها، ولذلك يكون الناس بحاجة إلى الفقيه كلّ عصر كالحاجة بوجود الامام في عصر ظهورهم أو نوابهم في زمن غيبتهم.

والحاصل: إنّ الاستنباط الفعلي، والاحاطه بجميع المسائل، ولو بتعميم الأدله بما يشمل الأصول والوظائف، لولم يكن متعذراً ففي غايه الدرّه(١).

أقول: لا- يخفى مع التأمّل ما فيه من النقاش، إذ من الواضح أنه لا- يعتبر في المجتهد المطلق بالمعنى الثاني - وهو الذي يقوم بتحصيل الوظيفة من الأدله ولو بالأصل إن لم يظفر بالدليل الاجتهادي - الاحاطه الفعلية، بمعنى أن يكون حافظاً ومحيطاً في ذهنه لكلّ مسأله من المسائل الفقيهيه وجزئياتها الفرعيه، وإنّ حُكي دعوى ذلك عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، حيث نقل أنّه ادّعى لو تلفت جميع المصادر الفقيهيه من كتاب الطهارات إلى كتاب الديات فهو قادر على اعاده

جميعها كتابه حفظاً دون أن ينقص منها شيئاً من مسائلها! إلا أنه غير ضرورى لصدق اطلاق العنوان على المجتهد المتّصف بهذا الوصف، حتّى يدعى أنه مقصّر أو متعذّر كما أشار إليه، برغم أنّ كلامه فيه يعدّ صادقاً وصحيحاً، بل المقدار اللازم فى صدق هذا العنوان، ليس إلا وجود الاجتهاد والقدرة لتحصيل الوظيفة فى كل مسأله عند المراجعه من دون تبويض فى المسائل.

هذا، ولكن الايراد لا يتوجه إليه، لأنه قد فرض كلامه فيمن كان مستنبطاً بالفعل وقادراً على الاستخراج، أى اراد هذا القسم من المجتهد المطلق، لا- من كان متّصفاً بالاطلاق ولو بالقوه الشامل للمجتهد الذى قادر على الاجتهاد فى كل مسأله من خلال الرجوع إلى أدلته لتحصيل ما هو وظيفته.

الآثار المترتبة على وجود المجتهد

ثبت ممّا ذكرنا أنه لا اشكال فى وجود المجتهد المطلق، بمعنى وجود الرجل الفقيه القادر على استنباط جميع الأحكام والمسائل وامكانه، ويترتب على مثل هذا الرجل عدد من الأحكام:

منها: جواز العمل على طبق استنباطه من الأحكام، وكون ما استنبطه حجّه عليه، وأن مستنبطاته تكون منجزه عند الموافقه، ومعذّره عند المخالفه، فالاستنباط فى حقه مساوق مع الحجّيه، فلا- يعقل تحقّق الاستنباط مع عدم جواز العلم على طبق ما استنبطه، لاستلزامه العدول عمّا يكون حجّه عليه، وهو غير

جائز، ولأجل ذلك يحرم عليه التقليد فيما استنبطه، لأنه عدول عن الحجّة، وهو منافٍ مع الحجّية بمعنى التنجيز والتعذير.

ومنها: جواز قضائه وافتائه وتصديده لما يكون وظيفه المجتهدين من الأمور العامه، كالأمور الحسيه، وحفظ أموال الايتام والغائب ونحوها.

ومنها: جواز تقليد الغير منه، وامثال ذلك من الأحكام.

هذا فى الجملة ممّا لا كلام فيه، لكن الذى ينبغى أن نبحث عنه فى المجتهد المطلق، هو ملاحظه أن هذه الأحكام التى أشرنا إليها:

هل هى مترتبه للمجتهد المطلق مطلقاً، أى ثابتة له سواءً أكان المجتهد قد استنبط الأحكام من الأدله القطعيه والعلم، أو من الأدله الظنيه بالظن الخاص الذى يعدّ مقطوع الاعتبار، ويسمى بالعلمى، ومجتهدة يسمى بالانفتاحى، أو من الأدله الظنيه بالظن المطلق الذى يُسمى مجتهدة بالانسدادى؟

أو تترتب تلك الأمور بعضها للجميع دون بعض، مثل جواز تقليد الغير والرجوع إلى قضائه وحكمه، حيث أنّ مثل هذه لا تترتب إلا على المجتهد المطلق المستنبط عن الأدله القطعيه والعلم، أو عن الأدله الظنيه بالظنون الخاصه المسمى بالانفتاحى، - وإن جاز للمستنبط أن يعمل على وفق ما استنبطه وتكون الآثار مترتبه عليه مطلقاً حتى على المجتهد الانسدادي، وإن نفى الأخباريين - خلافاً لغيرهم من الأصوليين - أصل جواز رجوع الغير إلى المجتهد المطلق مطلقاً، حتى من المجتهد المستنبط عن الأدله غير القطعيه التى تفيد القطع والعلم بل عن طريق

الظنون، الخاصه، وعليه فما ادّعه صاحب «الفصول» من حجّيه رأى المجتهد الذى استنبط الأحكام من الظنون التى ادى نظره إلى حجيتها على نفسه وبحقّ مقلديه بالاجماع والضروره، ليس على ما ينبغى لما عرفت من مخالفه الأخباريين فيه؟

أقول: اختلف الأصحاب فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد فى المجتهد المطلق - بعد قبولهم ترتب الأحكام على المجتهد والمستنبط للأحكام بالقطع والعلم بجميع الأحكام، من جواز العمل به، والافتاء وتقليد الغير عنه، والرجوع إليه فى القضاء إلى أقوال متعدده احتماليه وقولين قطعيين:

القول الأول: هو القول بالتفصيل وهو المختار المحقق الخراسانى صاحب «الكفايه» فقد ذهب إلى التفصيل وقال: (لا اشكال فى جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به، وأمّا لغيره فكذا لا اشكال فيه إذا كان المجتهد ممّن كان باب العلم والعلمى بالأحكام مفتوحاً له على ما يأتى من الأدله على جواز التقليد، بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه فى غايه الاشكال، فإنّ رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، وأدله جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى.

وقضيّه مقدمات الانسداد ليست إلاّ حجيه الظن عليه، لا على غيره، فلا بدّ فى حجيه اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد، وغير دليل الانسداد الجارى فى حقّ المجتهد، من اجماع، أو جريان مقدمات دليل

الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجه بحجيه الظن الثابت حجتيه بمقدماته له أيضاً.

ولا مجال لدعوى الاجماع، ومقدماته كذلك غير جاريه في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذورٍ عقلي من عمله بالاحتياط، وإن لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى اثبات عدم وجوبه مع عسره. نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر، مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذٍ، كانت منتجهً لحجتيه في حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد هذا على تقدير الحكومه. وأمّا على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غايه الاشكال، لعدم مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجيه ظنه به. وقضيه مقدمات الانسداد اختصاص حجيه الظن بمن جرت في حقه دون غيره. ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل) انتهى محل الحاجه (١).

أقول: وقد وافق المحقق الخراساني في عدم جواز الرجوع إلى الانسدادى مطلقاً، - سواء على تقدير الحكومه أو الكشف - المحقق الخوئي على حسب ما قرره مقررته في «مصباح الأصول» وحيث لم يذكر فيه شيئاً زائداً عمّا في الكفايه، انصرفنا عن نقل كلامه خوفاً من الاطاله بما لا طائل فيه، وكذلك اتفق معهما

المحقق الجزائري صاحب «منتهى الدرايه».

رأى صاحب «عنايه الأصول»: فقد فصل رحمه الله في «شرح الكفايه» في المورد بين صورته الحكومه والكشف، فوافق الخراساني في الأوّل لكونه من باب رجوع الجاهل إلى غير العالم دون الثاني، حيث أنه يكون عليه حجّه شرعيه، فيصير كالانفتاحي، فيكون حينئذٍ عالمًا بما هو الحجّه عليه شرعاً، فيجوز الرجوع إليه، ويكون من باب رجوع الجاهل إلى من هو عالم بقيام الحجّه عليه شرعاً، وجعل وجه تأمل المصنف: بقوله (فتأمل) الاشاره إلى ضعف قوله بعدم جواز الرجوع فيه أيضاً كالحكوميه، فلازم كلامه جواز الرجوع إلى الانسدادي في الكشف، حتّى مع وجود المجتهد الانفتاحي فضلاً عن عدم وجوده. راجع تفصيل كلامه (١).

نظريّه المحقق الأصفهاني

خالف المحقق الأصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» - كذلك السيّد الأصفهاني في «منتهى الأصول» والشيخ محمد تقى البروجردى في كتابه المسمّى ب-: «نخبه الأفكار» - مختار من سبقه ولم يفرق في جواز رجوع العامي إلى المجتهد بين الانفتاحي منه والانسدادي، مثل المحقق الميرزا القمي حيث اختار حجيه ظن مطلقاً، سواء على مبني الحكومه أو الكشف، وعليه فلا بأس بالاشاره

إلى أدله عدم الجواز بصوره الخلاصه والاختصار، حتّى يتّضح الجواب عنه:

أقول: استدلل لعدم الجواز فى الانسدادي بوجهين:

أولهما: مختصّ للقول بحجيه الظن على الحكومه.

وثانيهما: مشترك بين القول بحجيه الظن على مبنى الحكومه والكشف.

أمّا الأول: - وهو جواب حلّى - فحيث أنّ المجتهد الانسدادي - بناء على الحكومه - لا علم له بالأحكام، لأن معنى الحكومه هو جواز الاقتصار فى الطاعه على الظن عقلاً، كما لا - طريق له إلى الأحكام الواقعيه لا - علماً ولا علمياً كالظنون الخاصه، فعليه لا تشمله أدله التقليد، لخروجه عن عنوان العالم الذى هو موضوع تلك الأدله، فلا أقلّ من الشك فى الشمول، والشك فى حجيه رأيه للغير مساوئ لعدم الحجيه، لأن الشك فى حجيه شىء يساوى عدم الحجيه بمقتضى الأصل.

وأمّا الثانى: إنّه بعد الغضّ عن عدم صدق عنوان العالم على المجتهد الانسدادي، وعدم شمول أدله التقليد، فإنّه يرد عليه اشكال آخر، وهو:

إنّ مقتضى مقدمات الانسداد حجيه الظن لخصوص المجتهد دون غيره، لأنه الموضوع له، وكلّ حكم تابع لموضوع نفسه، فلا يعقل إسراء حكم عن موضوع إلى موضوع آخر، إذ مع فرض انسداد باب العلم له بعد فرض تماميه مقدمات الانسداد فى حقه ممّا يقتضى ذلك بطلان التقليد والاحتياط فى حقه، دون غيره من العامى حيث لم تتم له المقدمات، إمّا لعدم الانحصار فى المجتهد الانسدادي، أو وإن انحصر فيه كان له العمل بالاحتياط، لعدم سقوط دليل

الاحتياط في حقه، برغم استلزام العمل به العسر والجرح، لكن لا- سبيل له لاجراء عنوان حكومه دليل العسر على دليل وجوب الاحتياط حتى يرفع اليد عن الاحتياط، ومع عدم بطلان ذلك، فلا يكون الظن المطلق حجّه في حق العامي، ولو كان حجه على العالم الانسدادي، هذا.

أقول: قد أجيب عن الوجهين بوجوده حلاً ونقضاً:

الوجه الأوّل: يرجع الـإيراد إلى الوجه الأوّل منهما في الاستدلال، وهو القول بالمنع عن اختصاص دليل جواز التقليد عقلاً إلى جوازه على غير العامل بالظن المطلق، فإن تقرير حكم العقل بجوازه إنّما يشبه دليل الانسداد الجاري في حقّ العامي، فهو وإن لم يكن قادراً على ترتيب مقدماته تفصيلاً، إلا أنه عالم بها ارتكازاً، بحيث يعلم أن الشارع ما جعله كالبهائم وأنه لا يقدر، فيدور أمره بين ألا يعمل بكل احتمال يبدو عنده، أو يسأل عمّن يعلم بوظيفته، فيحكم عقله بوجوب الرجوع إلى من يعلم بوظيفته، من غير فرق في نظر العقل بين كونه عالماً بوظيفته من حيث كونه عاملاً بالظن المطلق أو بالظن الخاص. كما حكاها السيّد الأصفهاني قدس سره عن غيره.

ثم أورد عليه، بقوله: (وفيه: إنّ هذا لو تمّ فإنّما يصحّ فيما إذا كان المجتهد منحصراً بالظني المطلقى، وأمّا مع عدم الانحصار، فما هو الثابت بحكم العقل، هو لزوم الرجوع إلى المجتهد، وأتمّياً تعيين أحدهما من الظن المطلقى أو الظن الخاصى فلا- فحينئذٍ فالمتيقن من جواز الرجوع هو الرجوع إلى الظني الخاص، فيكون

قول الظنى المطلقى مشكوك الحجية على المقلد) انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه من الاشكال فى جوابه لو سلّم ما فى الاستدلال، لأنه إن سلّمنا دلاله أدله التقليد على جواز رجوع العامى إلى كلّ عالم بوظيفته بواسطه أمورٍ كانت تلك الأمور له حجّه عقلاً أو شرعاً ولو كشفاً، ولم نقل بانحصار دليل التقليد بمثل المقبوله ونحوها، ممّا اعتبر فى موضوعها: (العارف بأحكامنا) أو (الناظر فى حلالنا وحرامنا) لامكان كون الدليل لجواز التقليد غير منحصرٍ فى الأخبار المذكوره، بل هناك أدلّه أخرى داله عليه مثل الاجماع، ودليل العقل والعقلاء والسيره، وأمثال ذلك، كما هو الأمر كذلك، وسنشير إليه لاحقاً إن شاء الله.

فحينئذٍ يصير هذا المجتهد الانسدادي كالمجتهد الانفتاحى، فى جواز الرجوع من دون فرق بينهما فى كونهما مجتهداً وعالمياً بالوظيفه، كما لا- فرق فى الانفتاحى بين من كان دليل حكمه العلم والقطع بالحكم، وبين من كان دليله على حكم الظنون الخاصه، فكما يجوز الرجوع إلى الثانى، حتّى مع عدم انحصار المجتهد فيه، بل كان الانفتاحى بالمعنى الأوّل موجوداً لصدق عنوان (العالم) و(المجتهد) عليهما، فكذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي، والعالم بوظيفته عقلاً أو شرعاً، فإنّه مع وجود العالم الانفتاحى بكلا قسميه، يصدق العالم بالوظيفه عليهما.

توضيح ذلك: إن المجتهد الانسدادي كما يجوز له العمل على طبق اجتهاد نفسه، اتكالا على دليل الانسداد حكومه أو كشافاً حتى مع وجود العالم الانفتاحي الذي يدعى وجود الطريق إلى الأحكام الواقعيه، مع أنّ الانسدادي لدى الخصم كان غير عالم، بل هو عامي بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه بخلاف الانفتاحي، فكذلك يكون هنا من جهة جواز التقليد، أي يجوز التقليد منه مطلقاً، سواء انحصر المجتهد في الانسدادي أو لم ينحصر.

وبعبارة أخرى: رجوع من لم يكن ذا حجّه على الوظيفة الفعلية ولو عقليه، إلى من كان ذا حجّه عليها شرعيه أو عقليه ولا خلاف فيه، فلا-قصور في جواز رجوعه إلى الانسدادي، بعد كونه ذا حجّه عقليه في فتواه بمناط الحكومه، أو حجّه شرعيه بمناط الكشف، كما لا يخفى.

أقول: ما ذكرناه من الجواب، هو الذي يظهر بتقريب آخر من ما ذكره السيد قدس سره رداً على الخصم في الاشكال الثاني، وخلاصه كلامه اشتراك المجتهدين بالظن الخاص والمطلق في أنّ فتواهما مستند إلى الملاك المعبر، ومع اشتراكهما فيه لا يفرّق العقل في الحكم بصحة الرجوع إلى أحدهما دون الآخر، بل كلاهما سيان في نظره، ثم اعترف قدس سره بأنه بذلك يظهر اندفاع المناقشه المتوجهه إلى الأول، ضروره أنّ حكمه بالتخير بينهما كافٍ في جواز الرجوع إلى الظني المطلقى، ولا يحتاج إلى الحكم بتعيينه في جواز تقليده.

لا يقال: بإمكان الاختلاف بينهما في المدرك، كما إذا عمل المطلقى بالظن

الحاصل من الشهره أو الاجماع المنقول، دون الظنى الخاصى حيث لم يثبت حجتهما عنده.

لأننا نقول: هذا المقدار من الاختلاف غير ضائرٍ، لضروره تحقّق مثله فى القائلين بالظنون الخاصه أيضاً، نعم لو عمل المطلقى بالظن الحاصل من كلّ شىءٍ حتّى مثل الرمل أو الجفر أو القياس أو الاستحسانات، كان للمنع عن تقليده وجهٌ، لأجل ممنوعيه هذه الاسباب شرعاً، وليس عندنا من القائلين بحجّيه الظن المطلق مَن سلك هذا المسلك، كما لا يخفى.

أقول: ولعلّ السرّ فى تساوى المجتهدين فى جواز التقليد - على حسب ما سردناه - هو ما ذكرناه غير مرّه بأننا غير مكلفين بتحصيل الأحكام الواقعيه النفس الأمريه، بل اللازم هو تحصيل ما هو الحجّه من التنجّز لدى الاصابه والتعدّر عند المخالفه، كما يستفاد ذلك ممّا ورد بأن للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحدٌ. بل لا يبعد استشعار ذلك مما نقله الشيخ الطوسى فى أماليه بأسناده عن العباس، عن على بن معمر الخزاز، عن رجلٍ جعفى، قال: «كنا عند أبى عبدالله عليه السلام، فقال رجل: اللهم إني أسألك رزقاً طيباً. قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: هيهات هيهات، هذا قوتُ الأنبياء، ولكن سل ربك رزقاً لا يُعذبك عليه يوم القيامه. هيهات إنّ الله تعالى يقول: «يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا» (١). فهذا الخبر يدلّ على هـ.

١- الأمالى للشيخ الطوسى: المجلس السابع والثلاثين: ص ٦٧٨، الطبعة المحقّقه.

أنه ليس لنا علم وطريق لتحصيل الرزق الطيب الواقعي، مع كونه مطلوباً شرعاً، لوضوح أنّ المراد من الطيب هو الحلال الواقعي، بقرينه قوله عليه السلام: (لا- يعذبك عليه) أى ما هو حلالٌ بحسب الدليل والحجّه، وإن كان حراماً واقعياً، لكونه من أرض مغصوبه غصبى أو حاصلٌ من الظلم بأحدٍ، وأمثال ذلك، ولكنه حيث لا يعلم كان له جائزاً، فإذا كان الملاك هو قيام الحجّه، فلا فرق فيه بين كونه شرعياً أو عقلياً عند فقد الدليل الشرعى. ولا اشكال بأن المجتهد الانسدادي لا يحكم ولا يفتى فى شىء إلا بعد الوقوف على الحجّه فيه، وهذه الحجّه كما يصحّ لعمل نفسه كذلك يصحّ المقلديه، وهو المطلوب.

الجواب الثانى: وهو جواب نقضى، والظاهر امكان رجوعه إلى كلا الوجهين أو إلى الأوّل وهو: أنه لا اشكال حتّى عند الانفتاحى من جواز الرجوع إلى المجتهد فيما يستنبط من الأحكام العقلية، كما لو حكم بمقتضى حكم العقل بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه فى الشبهه المحصوره، فبرغم أنّ هذا الحكم ليس إلا- حكمً عقلياً لا- مجال للشرع فيه، لكن مع ذلك كما يجب على نفسه ذلك، كذلك يجوز الرجوع إليه فيه، فيجب على مقلديه ذلك أيضاً.

هذا، ومن جهه أخرى كما نحكم بحكم العقل - بتقرير الحكومه - بلزوم العمل بالظن عند الانسداد، مما يقتضى وجوب اسناد أعمال نفسه إليه، كذلك يجوز الرجوع إليه فيجب على مقلديه. والقول بالتفكيك بينهما بالجواز فى الأوّل دون الثانى تحكّم، بل اللازم من ذلك:

إمّا اختصاص رجوع العامى إلى العالم بالأحكام الواقعيه، فيمنع حينئذٍ من الرجوع فيما يستنبط من الأحكام الظاهريه، خصوصاً فيما إذا كان بحكم العقل.

وإمّا الالتزام بجواز الرجوع ولو إلى المجتهد القائل بالظن المطلق لاتحاد الملاك فيهما.

الجواب الثالث: نقضاً - أيضاً - بالاستصحاب المتقوم باليقين والشك القائمين بالمجتهد، وبرغم ذلك يجوز للمقلدين العمل بهذا الاستصحاب، وإن لم يكن لانفسهم يقين وشك، ولا يتوقف حجيه الاستصحاب لهم على فعلية اليقين السابق والشك اللاحق في حقهم، بل يجب العمل عليهم، ولولم يكن حالهم كذلك، وان كان في التقدير كذلك، أى لو التفتوا إلى حالتى المورد، ربما يحصل للمقلد أيضاً يقين وشك كالمجتهد، لكنه غير لازم في حجيتهم عليهم، فكذلك يكون في المقام حيث أنّ العمل بالظن على الحكومه واجب للمجتهد، ومن يرجع إليه، وإن لم تكن المقدمات تامه لهم، بل كانت تامه للمجتهد فقط، إلاّ أنّه في التقدير ربما كانوا كالمجتهد انسدادياً.

وبالجملة: وكيف كان، فإنّ مقتضى أدله مقدمات الانسداد ليس حجيت الظن للظان فقط بنحو الحيثية التقييدية حتى لا يمكن الرجوع إلى أدله التقليد من خلال تسريه حجيه الظن إلى مقلديه، بل مقتضاها حجيت الظن للظان بنحو الحيثية التعليلية، أى يجب للظان العمل بالظن المطلق لكونه حجّه عليه، وهذا المعنى ثابت للمقلد أيضاً بعد التمسك بأدله التقليد، فيجب عليه أيضاً العمل بالظن كالمجتهد.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه دعوى مثل السيد الاصفهاني والمحقق البروجردى وغيرهما، وعدم تماميه كلام المحقق الخراساني ومن تبعه كالمحقق الخوئي، كما لا يتم التفصيل الصادر عن صاحب «عنايه الأصول».

شرط رجوع المقلد إلى حكم المجتهد

بعد ما عرفت بما ذكرنا صحه الرجوع إلى الانسدادي وجوازه، مثل جواز الرجوع إلى الانفتاحي، فلا فرق في ذلك بين كون المقلد الذي يريد الرجوع إليه - إذا التفت إلى الحكم - شاكاً فيه أو ظاناً بمثل ظن مجتهد وموافقاً له، أو ظاناً بخلاف ظن مجتهد الانسدادي، لأن الملاك على ما قلناه هو كون ما أدى إليه ظن مجتهد ولو بالحكومه حجه عليه، فتكون فتواه المستند إلى هذه الحجه مثل فتوى المجتهد الانفتاحي، فكما يجب على نفسه العمل بهذه الحجه، كذلك يجب على مقلده اتباع فتواه، ولا يضره كونه شاكاً أو ظاناً بالوافق أو بالخلاف.

خلافاً للمحقق البروجردى، حيث نتفق معه في الأولين دون الثالث، وقد وجه رحمه الله مختاره بقوله: (إنّ الجاهل يرجع إلى العالم في المقدار الذي كان جاهلاً به، وحيث كان المقلد يجري في حقه مقدمات الانسداد فيكون كالمجتهد وهو نحو اجتهاد مشوب بالتقليد، فلازمه الأخذ بمظنونه لا مظنون مجتهد).

لا يقال: إنّ ظنه الحاصل له كان قبل الفحص بخلاف ظن مجتهد، فلا عبره بظنه.

لأننا نقول: هذا صحيح لو كان الفحص له واجباً حتى في فرض القدره على

الفحص، ولكن يمكن منعه بدعوى أنّ الفحص إنّما يجب عقلاً- في فرض احتمال تحصيل الأقرب إلى الواقع، كما في موارد الشكوك الفعلية المحتمل تبدل بعضها بعد الفحص بالظن بالتكليف، لا في مثل الفرض المحتمل تبدل ظنه الفعلي بالتكليف بالشك أو الظن بالخلاف، فإنّ لازم وجوب الفحص فيه هو جواز التنزيل عمّا يقطع بأقربيته إلى الواقع إلى ما يقطع فعلاً بابعديته، وفي مثله يمنع حكم العقل بوجوب الفحص، ومعه لا- قصور في مرجعيه ظنه قبل فحص نفسه أو فحص من ينوبه على الإطلاق، ولو على خلاف ظنون مجتهده، فتأمل) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه:

أولاً: إنه إذا فرض كون المجتهد الانسدادي كالانفتاحي في حجيه فتواه للعامي، فيشمله دليل التقليد، فيحكم عليه بالرجوع إلى مجتهده، فلا- تصل النوبه حينئذٍ إلى ملاحظه حاله من الشك والظن حتّى يقال فيه بما قيل، بمثل ما لا يقال لمن راجع المجتهد الانفتاحي، فهو خارج عن متعلق مقدمات الانسداد بواسطه دليل التقليد، كما أنّ الأمر كذلك في حقه إذا قلّد الانفتاحي.

هذا هو الجواب عن توجيهه الأوّل بكون دليل الرجوع ثابتٌ لمن كان جاهلاً في المقدار الذي لا يعلمه ولا يشمل مثله.

وثانياً: وأما ما ذكره عن وجوب الفحص فإنه نقول: إنه فرضنا عدم حجّيه

ظنّه قبل الفحص كما في المجتهد، فلا ينظر حينئذٍ إلى ما يرجع حاله بعد الفحص، سواء رجع إلى الشك أو إلى الظن بالخلاف، لأن ما يحصل للذهن بعد الفحص يعدّ حجّة له وعليه العمل بما هو وظيفته لا ما كان قبله، فالرجوع إلى الشك أو إلى القطع بالخلاف حيث ادّعى أنّه أبعد عن الواقع، ليس على ما ينبغي، لعدم معلوميه كونه أبعد، لا مكان كونه أقرب إلى الواقع وذلك بعد ظهور خطئه سابقاً، ولعلّ إلى ذلك اشار رحمه الله وأمر بالتأمل.

جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي

ثبت مما ذكرنا آنفاً أنّه لا فرق في جواز رجوع المقلد الشاك إلى المجتهد الانسدادي - برغم أن وظيفته في صورته الشك كان العمل بالأصول العمليه - العقلية منها أو الشرعية - بين كون الأصل هو الاحتياط أو البرائه أو الاستصحاب، كما لا فرق في الأخير بين كونه في الموضوعات أو في الأحكام. وعليه، إذا كان المجتهد عالماً اجمالاً بحكم المسألة، وحكم بوجود تحصيل الموافقه القطعيه وحرمة المخالفه القطعيه، وأفتى بمقتضاهما، فلا بد لمقلده من العمل بما أفتاه، وهكذا الأمر في البراءة والترخيص، وكذا في الاستصحابات وإن كانت حكميّة، مثلاً- إذا علم المجتهد بوجود الحجّة على الحكم السابق، وعدم قيام حجّة على ارتفاعه، عليه أن يحكم بمقتضى أدله الاستصحاب بأن حكمه وحكم من كان على يقين بحكم فشكّ فيه، هو عدم نقض اليقين بالشك، فإذا رجع إليه المقلد مع

تشخيصه للموضوع، وجب عليه تبعيته في حكمه بحرمة نقض اليقين بالشك، بل وحتى مع عدم التفات المقلد إلى الحالة السابقة، وكونه شاكاً في حكم المسألة، يكون علم المجتهد وفحصه بمنزلة علم المقلد وفحصه، فيدخل بذلك تحت عنوان الشاك الفعلي، والعالم بالحكم السابق، فيصير نقض اليقين بالشك عليه حراماً، فيكون حكم المقلد في الأصول حكم نفس المجتهد.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا- وجه لما ذهب إليه البعض من التفصيل بين الاستصحاب وغيره، باجراء ذلك في غير الاستصحاب خصوصاً في الحكمية، فتأمل جيداً.

هذا تمام الكلام في المجتهد المطلق بالمعنى الثالث بالنظر إلى اعمال نفسه، وجواز رجوع الغير إليه في الانفتاحى والانسدادى.

الحكم القضائى الصادر من المجتهد المطلق

بعد الوقوف على ما ذكرناه آنفاً بالنسبة إلى أحكام المجتهد يصل الدور إلى البحث عن المجتهد المطلق بالمعنى المذكور لكن من جهه قضائه ونفوذ حكمه فى رفع الخصومات، واصلاح المنازعات، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

المجتهد تاره يكون قائلاً بانفتاح باب العلم، وأخرى انسداده.

أمّا الأول: فإنه لا اشكال ولا خلاف فى جواز قضاءه ونفوذ حكم من كان انفتاحياً، لأنه يعمل بالأمارات من الآيات والروايات، ويعتقد انفتاح باب العلم

بالنسبه له، فبالنتيجه يكون حكمه موافقاً مع الحكم الواقعي المذكور فى الكتاب والسنة، وهذا حكم واضح لا يحتاج اثباته إلى مزيد بيان، ومع ثبوته يجب رفع اليد عن الأصل الجارى فى المقام بالنسبه الانفتاحى وهو عدم ولايه أحد على أحد، بمثل ما لا يجرى هذا الأصل فى حق الامام عليه السلام .

أمّا الثانى: فإنّ الكلام والاشكال جاريان فى الانسدادي، خصوصاً على تقدير الحكومه، لو سلّمنا فى صورته الكشف بكونه شرعياً، مع أنّه أيضاً لا يخلو عن كلام، فلا بأس هنا بذكر ما يرد عليه، وهو:

إنّ المدرّك لحجّيه حكم الحكّام والقضاء والمجتهدين ليس إلّا مقبوله عمر بن حنظله، ومشهوره أبى خديجه، حيث قال عليه السلام فى الأولى - بعد سؤال الراوى عن وظيفه المترافعين - : «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر فى حلالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا...».

وفى الثانية: «إنّ الرجل إذا يعلم شيئاً من قضايانا (أو قضائنا) فاجعلوه بينكم، فإنى قد جعلته قاضياً...».

وهما يدلّان على أنّ حكم خصوص من كان عالماً بأحكام الأئمه عليهم السلام نافذ، لا من لا يعلم حكمهم ويعتقد بانسداد الباب والطريق إلى أحكامهم، فإنّ على مثله فى الحكم العمل بما يقتضى عقله، وبالتالي فلا يكون ما حكم به هو حكماً واقعياً مطابقاً لحكم الله والرسول والامام عليهم السلام ، فلا يشمل ما ورد من دليل الجعل والنصب بقوله: «جعلته عليكم قاضياً»، وعليه فيجب التخلّص من هذه المشكله.

أجاب عنه المحقق الخراساني قدس سره : - على المبني الذي التزم به من عدم جواز الرجوع إلى الانسدادي في التقليد على تقديرى الحكومه والكشف حيث يوجب ورود هذا الاشكال عليه، ففتضى عنه - :

أولاً: دعوى عدم القول بالفصل، أى الذين يقولون بنفوذ حكم الحاكم وقضائه لم يفرّقوا بين الانفتاحى منه والانسدادي بالنفوذ والصحه فى الأول دون الثانى، بل كلّ من ذهب إلى النفوذ فى الانفتاحى يقول به فى الثانى أيضاً.

وبتقريب آخر: - استظهره المحقق الجزائري - إنّه أراد من ذلك دعوى قيام الاجماع المركّب على المدعى، بأن يقال كلّ من قال بالنفوذ يقول به فى كليهما، وكلّ من لم يقل به لم يقل كذلك فيهما، فالطائفتان تنفيان القول الثالث، وهو التفصيل بالنفوذ فى الانفتاحى وعدمه فى الانسدادي.

وفيه: الانصاف عدم تماميه التقريب الثانى، لأنه لم نشاهد ولم نسمع من أحد فتوى بعدم نفوذ قضاء الانفتاحى أصلاً، لاستلزامه الاختلال فى النظام فى المرافعات، فلا مناص إلا الرجوع إلى أهل الخبره وهم العلماء والفقهاء، كما لا يخفى.

وعلى أىّ تقدير، الجواب هو التمسك بعدم القول بالفصل.

أقول: أجب عن هذا الرد بجوابين:

الجواب الأول: (وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابه يكون حجّه على عدم الفصل).

بيان مراده: إن عدم القول بالفصل لا يكفى فى نفي التفصيل، بل النافى المفيد هو القول بعدم الفصل، وهو تصريحهم ببطلان التفصيل وعدم صحته، لكن لم نجد

ذلك في كلامهم، هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ مسأله الانسداد تعدّ من المسائل المستحدثه، ولم تكن مطروحه في الأزمنه السابقه، وعليه فمع عدم اطلاع المجمعين عليها، كيف يمكن دعوى قيام الاجماع عليها وعليه، فهذا الجواب غير مغنٍ.

أقول: هذا حكمه لو سلّمنا صحه دعوى قيام الاجماع في مثل هذه المسأله التي يحتمل كونها من المسائل الأصوليه التي لا مجال لدعوى قيام الاجماع فيها.

ثم أجاب عنه بجوابٍ آخر بقوله: (إلا- أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إن كانت جمله يعتدّ بها، وإن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق عليه حينئذٍ أنّه ممّن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عرفاً حقيقياً).

وقيل في توضيح ذلك: بأن الانسدادى القائل بالحكومه وإن هو جاهلٌ بالأحكام الشرعيه، لكن لا بجمعها بل بمعظمها، ففي موارد الاجماع والضروريات من الدين أو المذهب والمتواترات عالمٌ بالأحكام الشرعيه، بل قد يتفق للانسدادى أن يقول باعتبار بعض الطرق والأمارات كالانفتاحى عيناً، غير أنه لا يكون وافياً بمعظم الفقه في نظره، فمجموع هذه إذا انضم بعضها إلى بعض يكون جمله معتده بها، ويوجب صدق عنوان، قوله عليه السلام: «وعرف أحكامنا» وعليه فتشمله أدله القضاء من المقبوله وغيرها، وينفذ حكمه وقضائه، هذا.

وقد أورد على هذا أيضاً: بأن ظاهر قوله عليه السلام: «ينظران من كان قد روى

حَدِيثًا، وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامِنَا، فَلِيرْضُوا بِهِ حَكْمًا إِلَى آخِرِهِ» اِعْتَبَارَ ذَلِكَ فِي الْحَاكِمِ لِيَكُونَ عَارِفًا بِأَحْكَامِهِمْ فِي الْقَضَاءِ، فَيَحْكُمُ عَلَى طَبَقِ حُكْمِهِمْ فِي مَوَارِدِ الْخُصُومَةِ، لَا - أَنْ مَجْرَدَ مَعْرِفَتِهِ بِأَحْكَامِهِمْ وَلَوْ فِي غَيْرِ الْقَضَايَا مِمَّا لَهُ مَدْخَلُهُ وَمَوْضُوعِيهِ فِي جَعْلِهِ قَاضِيًا وَحَاكِمًا عَلَيْنَا. وَمِمَّا يَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ، قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ ذَلِكَ: «إِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَ بِحُكْمِ اللَّهِ» كَالْتَصْرِيحِ فِي لَزُومِ كَوْنِ حُكْمِ الْقَاضِيِ عَلَى طَبَقِ حُكْمِهِمْ فِي مَوَارِدِ الْخُصُومَةِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ تَوَقُّفُهُ عَلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِهِمْ فِي الْقَضَايَا لَا عَلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِهِمْ فِي الْجَمَلِ، وَلَوْ فِي غَيْرِ مَوَارِدِ الْقَضَاءِ.

وَأَصْرَحَ مِنَ الْكُلِّ مَا فِي رِوَايَةِ أَبِي خَدِيجَةَ الْوَارِدِ فِيهَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا» أَوْ «مِنْ قَضَائِنَا» حَيْثُ أَخَذَ فِيهَا الْعِلْمَ بِشَيْءٍ مِنْ قَضَايَاهُمْ أَوْ بِقَضَائِهِمْ فِي كَوْنِهِ قَاضِيًا وَحَاكِمًا مِنْ قِبَلِهِمْ، مِنْ دُونِ كِفَايَةِ الْعِلْمِ بِشَيْءٍ مِنْ أَحْكَامِهِمْ فِي غَيْرِ مَوَارِدِ الْقَضَاءِ.

وَعَلَيْهِ فَمَعْرِفَةُ الْإِنْسَادِي بِجَمَلِهِ مَعْتَدَةٌ بِهَا فِي غَيْرِ الْقَضَاءِ، لَا - يَكَادُ يَكْفِي فِي صَدَقِ الْعَالَمِ وَالْعَارِفِ عَلَيْهِ، حَتَّى يَنْفِذَ حُكْمَهُ وَقَضَائِهِ. وَلَوْ سَلَّمْنَا صَدَقَهُ عَلَيْهِ، لَا يَفِيدُ فِي نَفُودِهِ فِي الْقَضَاءِ مَعَ فَرَضِ عَدَمِ عَرْفَانِهِ بِهَا كَمَا لَا يَخْفَى.

أَجَابَ عَنْهُ الْمُحَقِّقُ الْخِرَاسَانِيُّ بِقَوْلِهِ: (وَأَمَّا فِي الْمَقْبُولَةِ: «إِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا» بِأَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ مِثْلَهُ إِذَا حَكَمَ كَانَ بِحُكْمِهِمْ حَكْمًا حَيْثُ كَانَ مَنْصُوبًا مِنْهُمْ، كَيْفَ وَحُكْمُهُ غَالِبًا يَكُونُ فِي الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَةِ، وَلَيْسَ مِثْلَ مَلَكيهِ دَارٍ لَزِيدٍ،

أو زوجيه إمرأه له من أحكامهم عليهم السلام ، فصحه اسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم) انتهى كلامه (١).

أقول: هذا الجواب ممنوع، لما قد عرفت بأن هذه الجملة كالصريح في لزوم كون الحكم على طبق حكمهم، المتوقف ذلك على معرفته أحكامهم في باب القضاء المفروض فقدان علمه بها في الانسدادي، لا في الحكم بأمرهم لأجل كونه منصوباً من قبلهم. وأصرح منه الجملة الواردة في روايه أبي خديجه، وكأنه رحمه الله قد غفل عن الروايه الثانيه لأبي خديجه. مضافاً إلى أن (كونه منصوباً من قبلهم) أول الكلام، لأنه موقوف على قبول جواب السابق بكونه صادقاً عليه كونه عارفاً وعالمًا. وعليه فالجواب لا يكون جواباً مستقلاً.

وأما الجواب عن نقض الذي ذكره: بأن غالب أحكامه في الموضوعات وهي ليست من أحكامهم عليهم السلام ، إذ لا حكم لهم عليهم السلام فيها.

ففيه: إن لهم عليهم السلام أحكاماً كليه كبرويه في أصول القضاء، كالأحكام الوارده في المدعى والمنكر، والتداعى والتحالف ونحو ذلك، وحكم القاضى في الموضوعات الخاصه ناش من تلك الأحكام الكليه الكبرويه الوارده عنهم في تلك الأصول، وعليه فصحه اسناد حكم القاضى فيها إنما هو من جهه نشو حكمه منها، المأخوذه عنهم لا من مجرد كونه منصوباً من قبلهم، ومجمعولاً من طرفهم، هذا.

أقول: ولا- يخفى أنه لولا- قبول ما قدّمناه وسردناه في جواز التقليد عن الانسدادي، والرجوع إليه، لما كان مناص إلا من القول بالمنع عن نفوذ حكم الانسدادي، خصوصاً على تقدير الحكومه، لو أغمضنا الطرف عنه في الكشف وقلنا بأنه أيضاً حكم شرعي ولو بواسطة حكم العقل. وما ذكرناه هو التوسعه في المورد والعلم بدعوى صدقهما بالنظر إلى المجتهد العارف والعالم بالوظيفه، والظن الحاكم به هو العقل، لأن المدار في صدق المعرفه بحكمهم هو العلم بقيام الحجّه عليه في الحكم، حتّى وإن كانت عقليه، وهو حاصل له.

بل التوسعه ثابتة في متعلق المعرفه أيضاً، وهو الحكم بكونه أعم من كونه بلا واسطه أو بتوسيط منشئه، بأن يكون الحكم في الوقايح الجزئيه على طبق حكمهم من حيث الموازين الثابته عندهم، إذ الأحكام والقضاء إذا نشأت من الموازين الوارده عنهم عليهم السلام، وحصل له الظن بالحكم - أى الوظيفه والحجّه - صدق عليه أنه قضى وحكم بحكمهم عليهم السلام في الوقايح الجزئيه.

هذا مضافاً إلى ما عرفت منا سابقاً أنّ الدليل غير منحصرٍ بخصوص الأخبار، بل الاجماع وسيره العقلاء قائمان أيضاً ويدلّان على أن الذى ينبغى الرجوع إليهم فى باب القضاء من كان من أهل الخبره بأحكام الأئمه عليهم السلام وهم هذه الطائفه لأنهم أعرّف وأعلم بموازين القضاء، فهؤلاء أولى بالرجوع من غيرهم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاجتهاد المطلق ومجتهده.

الكلام فى الاجتهاد والمجتهد المتجزى

والبحث فىه يقع فى مقامين:

تاره: فى ملكه الاستنباط، وأنه هل يمكن تصوّر تجزئه ملكه الاستنباط أم لا؟

وأخرى: فى مقام فعليه الاستنباط.

الكلام فى المقام الثانى: لا اشكال فى وقوعه، فضلاً عن امكانه، بل الواقع فى مقام الفعلية ليس إلا التجزى، لما سبق القول منا فى البحث السابق من أنّ الاستنباط الفعلى لجميع الأحكام بحث لا يشدّ عنه حكمٌ إمّا متعذّر أو متعشّر، ولم يحصل لأحد منذ أيام الأئمه عليهم السلام إلى الآن، لوضوح عدم امكان الاحاطه بالاستنباط الفعلى لجميع الأحكام فى زمانٍ واحد عادةً، بل يكون الاجتهاد والاستنباط فى ذلك تدريجى الحصول، فلا جدوى فى البحث فيه أزيد من هذا، والمطروح فى كلمات الأصحاب لا يقصد به هذا الأمر، وعليه فالذى ينبغى أن يبحث فيه فى المقام هو المقام الأوّل.

الكلام فى المقام الأوّل: ويدور البحث فيه عن ملكه الاستنباط وهل يمكن جريان التجزى فيه أم لا؟ والبحث فيه يكون فى جهات عديده: تاره فى امكانه، وأخرى فى وقوعه، وثالثه فى جواز عمل المتجزى نفسه به، ورابعه فى جواز التقليد عنه، وخامسه فى نفوذ قضائه وجواز تصديّه لما هو وظيفه المجتهد.

الجهه الأولى: وهى البحث عن امكانه، والحقّ أن إمكانه بديهى غير قابل

للافتكار، لأن أدل دليل على امكانه وقوعه، لأخصيّه الوقوع بالنسبه إلى الامكان لكن، لما وقع الشبهه عن بعض الأعلام - خصوصاً من بعض العامه كالعضدى وغيره - فى امكانه، فلا بدّ لنا من ذكر الدليل عليه تبعاً لآثار السابقين، ولأجل ذلك تصدىّ المحقق الخراسانى قدس سره لبيان الاستدلال عليه بأدله ثلاثه، نذكرها حتّى يتضح المراد، وإن سبقه فى ذلك صاحب «الفصول».

الدليل الأول: إن أبواب الفقه مختلفه مدرکاً ومستنداً، فمدرک بعض الأبواب سهل واضح، ومدرک بعضها صعب مشكل. وبعضها يكون نقلیه مثل باب العبادات، وبعضها عقليّه أو كالعقليّه مثل باب المعاملات، فربّ فقيه كان فقيهاً فى أبواب المعاملات دون العبادات لأجل تسلّطه بالقواعد العقليّه وشبهها، بخلاف النقلیه كالنصوص والروايات، بل نُقل ونُسب أنّ بعض الأعظم كان كذلك، أى كان مجتهداً ويعمل برأى نفسه فى المعاملات ومقلّداً فى العبادات.

الدليل الثانى: وهو اختلاف الأشخاص فى ذلك، أى فى القدره على الاستنباط والإحاطه بالنقليات والعقلييات، فربّ شخص له مهاره تامه فى النقليات دون العقليات وبالعكس، فى قبال شخص ثالث وهو الماهر فى كليهما فهذا أيضاً يوجب الاقتدار على استنباط الأحكام فى بعض أبواب الفقه دون بعض، لابتنائها على ما له المهاره التامه فيه دون بعض لعدم مهاره له فيه.

الدليل الثالث: من الأدله المذكوره فى «الكفايه» دعوى استحاله ذلك، أى يستحيل أن يحصل الاجتهاد المطلق دون أن يكون مسبوقةً بالتجزى، أى لا يمكن

أن يحصل للشخص أولاً ملكه يقتدر بها على جميع الأحكام أو نوعها قبل حصول ملكه يقتدر بها على استنباط بعض الأحكام، لأن الملكة هي ذات مراتب عديدة، ضعيفه ومتوسطه وشديده، فلا يمكن حصول تلك المرتبة الشديده دفعه واحده من دون أن يسبقها مرتبه ضعيفه أو متوسطه، وإلا لزم الطفره المستحيله.

أقول: يتبين من خلال هذا الدليل أن القول بالاجتهاد المطلق بلا- سبق التجزى أو انكار التجزى يوجب القول بأمرٍ مستحيل، ولذلك يعدّ هذا الدليل أقوى من الدليلين السابقين، لأنه يكتفل أمراً عقلياً بلزوم قبول التجزى وامكانه، هذا.

أورد على المحقق الخراسانى قدس سره : بأنه إن اراد رحمه الله الاستحاله العقليه كما هو ظاهر كلامه، بأن يكون حصول الاجتهاد المطلق من المحالات العقليه مثل استحاله الجمع بين النقيضين والضدين، ومثل استحاله وجود ذى المقدمه بلا وجود مقدماته وأمثال ذلك من المحالات الواضحه، فهو مما لا يمكن قبوله، لامكان حصول الملكة الاستنباطيه لأحدٍ بافاضه ربانيه، فإنه بمكان من الامكان، فإنّ الفضل بيده تعالى يؤتیه من يشاء.

وإن أريد دعوى الاستحاله العاديه، لأن محطّ الكلام فى الملكات الاكتسابيه الحاصله باتقان العلوم النظرية، التى لها دخلٌ فى حصول القدره على الاستنباط، فلا- محاله تتوقف حصول الملكة المطلقه على حصولها متجزيه أولاً، ثم تتقوى وتتشد وتزداد تدريجاً إلى أن يتمكن صاحبها من الاستنباط فى جميع الأحكام، فهو بمكان من الصّحّه، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت ما سردناه من امكان التجزّي، فلا بدّ أن نلاحظ في ذلك أدله المانع والقائلين بالمنع والامتناع.

استعراض أدله المانع

الدليل الأوّل: إنّ الملكة تعدّ من الأمور البسيطة وهي من الكيفيّات النفسانيه، ومقوله الكيف عباره عمّا لا يقتضى القسمة واللّاقسمة لذاته، أى غير قابل للانقسام إلى الاجزاء، فى مقابل مقوله الكمّ حيث تقبل الانقسام والتقسيم إلى الاجزاء. نعم مقوله التكليف تقبل الاشتداد والضعف ولذلك لا يقال للشجاع إنّه صاحب نصف ملكه الشجاعه أو ثلثها، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، نظير ما يقال إنّ التقابل بين فلان كتقابل العدم والملكة، والحال أنّ المجتهد المتجزّي هو الذى تتجزّى ملكه اجتهاده فى بعض المسائل دون بعض، وهذا غير ممكن لأنه إنّ حصل له الملكة فى استنباط بعضها، فمثله يعدّ قادراً على استنباط جميعها وإلا لم يحصل له الملكة، وهذا هو المطلوب.

والجواب عنه: وان كانت بساطه الملكة فى نفسها غير قابله للانقسام كما مرّ، لكن مقوله القسمة لم تكن فى نفسها بل فى متعلقها، أى يكون التجزى والتبعيض فى أفراد الكلى لا فى اجزاء الكل، إذ كما أنّ حكم من الأحكام الشرعيه مغايراً لاستنباطها مع استنباط حكم آخر فى موارد أخرى، فملكه الاستنباط فى مسأله كانت هذا فرد ملكته، تباين فرد آخر من الملكة فى مسأله أخرى، فبساطه

الملكه غير منافيه لمثل هذا التبويض والتجزيه، كما أنّ الأمر كذلك في سائر الملكات، مثلاً رب شخص يكون شجاعاً في قبال مجموعه معينه من الحيوانات، ونفس هذا الرجل لا شجاعه له طائفه أمام أخرى وهكذا الأمر في القبائل والافراد.

وكيف كان، نحن نشاهد بالوجدان اختلاف طبقات العلماء في طريقه الاستنباط بين المسائل العقليه والنقليه وبين العبادات والمعاملات، حيث يختلف الاستنباط في باب الأخبار والروايات عن غيرهما فقد يعجز تاره عن الجمع بين القواعد والموازين العقليه، لكن ذلك لا يوجب التبويض في أصل الملكه، بل هو تبويض في متعلقها، وهو ممكن بلا اشكال، وغير ممتنع عادةً. كما أنه ليس بواجب على حسب ما قال صاحب «الكفايه» من دعوى لزوم أن يكون متجزياً أولاً قبل أن يكون مجتهداً مطلقاً لاستحاله الطفره، لما قد عرفت من امكان حصوله ولو بافاضه ربّانيه، إلاّ أن يراد ذلك بحسب العاده، وقد عرفت صحه كلامه. وعليه فالتجزى في الاجتهاد ممكنٌ ولا محذور فيه.

الدليل الثاني: وهو الذى يستفاد من كلام صاحب «الكفايه»، فإنّه بعد ذكره للوجه الأول لمانعيه البساطه للتجزى، قال: (كما إذا كانت هناك ملكه الاستنباط في جميعها، يقطع بعدم دخل ما في سائرها به اصلاً أو لا يعتنى باحتماله، لأجل الفحص بالمقدار اللازم، الموجب للاطمينان بعدم دخله كما في الملكه المطلقه...).

تقريب كلامه: إنّ الكلام في امكان التجزى إنّما هو بعد الفراغ عن تحصيل كلّ ما يلزم من مقدمات الاجتهاد ومباده من النحو والصرف واللّغه وسائر ما

يعتبر فيه من المسائل الأصولية، وبعد حصول هذه المقدمات لابد له من الفحص عن جميع أدله أبواب الفقه، لاحتمال وجود دليل أو معارض لدليل في سائر أبواب الفقه متعلق بهذه المسألة، فمثل هذا الشخص القادر على تحصيل جميع هذه الأمور يعدّ مجتهداً في الكل، فلا يتصور التجزى في حقه، وعليه فما فرض كونه متجزياً لا يعدّ متجزياً.

أجيب عنه أولاً: بما قد عرفت أن مدارك الاستنباط مختلفة، فربما صار مجتهداً في بعض مبادئه دون بعض، بل لعل بعض المسائل لا تحتاج في استنباطها إلى فرض كونه مجتهداً في مبادئ أخرى، نظير ملاحظه مبادئ الأخبار في العبادات حيث تختلف عن ترتب المسائل العقلية اللازمه في باب المعاملات.

وثانياً: لمنع توقف استنباط حكم المسألة لزوم الفحص عن جميع أدله أبواب الفقه، لا يمكن أن يحصل له القطع بعدم دليل متعلق بتلك المسألة في بقية الأبواب.

وثالثاً: لو سئل الحاجه إلى الفحص عن جميع الأدله، فإنّ مثل هذا يؤدّي إلى أن يحصل القدره على استنباط جميع المسائل، ضروره أنه يمكن أن يفحص عن أبواب المعاملات لتحصيل خبر معارض للمسألة التي يكون متجزياً فيها في باب العبادات، فإذا راجع جميع أدله المعاملات وحصل له الاطمينان بأنها غير معارض لما اريد استنباطه في المعاملات، وإن لم يقدر على الاستنباط في العبادات، فليس عليه حينئذ أن يعتنى باحتمال وجود معارض في باب آخر، وإلا لأصبح وجود هذا الاحتمال مضرراً للمجتهد المطلق، مع أنه ليس الأمر كذلك قطعاً، لأن الفحص

بالمقدار اللازم إن تحقق كان كافياً في جواز اعمال نظره، بلا فرق بين المتجزى والمطلق، كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ثبت مما ذكرنا عدم صحه دعوى الامتناع، لأجل عدم تماميه أدله المدعى، ومنه يظهر الوجه في الموضوع الثانى وهو وقوع المتجزى وتحققه فى الخارج، لأننا نشاهد بالوجدان أن جميع العلماء ليسوا على حدّ سواء، فبعضهم يكون مجتهداً فى بعض أبواب الفقه دون بعض، بل قد عرفت أنه نُسب إلى بعض أعظم علماء النجف الأشرف أنه كان مقلداً فى بعض أبواب الفقه، ومجتهداً فى بعض آخر.

جواز عمل المتجزى برأيه وعدمه

الجهه الثالثه: ويدور البحث فيها عن أنه هل يجوز للمتجزى - بمعنى من كان له ملكه الاستنباط فى بعض المسائل واجتهد فيه - أن يعمل برأى نفسه فيما خالف رأيه لرأى المجتهد المطلق، أو لا بدّ أن يقلد فيه، أو يعمل بأحوط القولين والرأيين؟

وجوه ذهب قليل إلى الشقّ الثانى، كما أنّ القول بلزوم العمل بالأحوط أقلّ ممّن ذهب إلى القول السابق. ولكن الأ-كثر على الأول، كما عليه المحقق الخراسانى، والسيد الاصفهانى والفيروز آبادى وصاحب «منتهى الدرايه»، والمحقق الخوئى، والمحقق البروجردى وغيرهم، وهو الأقوى عندنا.

هذا، ولا بدّ أن نشير إلى أن البحث فى المقام إنّما يكون فيما إذا لم يحصل

للمتجزى القطع بالحكم الفرعى، أو القطع بحجته ظاهر ودليل، وإلا اشكال فى جوازه، بل يجب عليه العمل برأيه، لأن حجيه القطع ذاتى، فمع قطعه بخطأ رأى المجتهد المطلق يجوز له العمل به.

وبالجملة: فالكلام إنما يكون فيما إذا كان مدرك المتجزى فيما يستنبطه: إما الظنون الخاصه، أو الظن المطلق الثابت عنده بدليل الانسداد، وفى كلا الموردین الأقوى جواز عمله بما يستنبطه، وحجته ما أدى إليه ظنه فى عمل نفسه.

أما على الأول: فلأن المفروض مساواه هذا المتجزى مع المجتهد المطلق فى الاجتهاد والاستنباط فى جميع ما يحتاج إليه هذه المسأله من الاستنباط، فكما أن المجتهد المطلق يستنبط حكم المسأله من خلال حجته الظواهر وحجيه الخبر الواحد، ثم الفحص عن وجود الدليل بقدر الوسع، والفحص عن وجود المعارض المحتمل، ثم والقدره على رفع التعارض مع وجوده، والجمع بين المتعارضين لو اتفق، فكذلك هذا المتجزى يقوم أيضاً بجميع ما ذكرنا فى المطلق، من دون نقض فى شىء مما ذكر، مما يقتضى أن يصبح مساوياً مع المجتهد المطلق فى الاستنباط عن المدارك والحجج، ودفع المعارض، وحينئذٍ لولم يكن ما أدى إليه ظن المتجزى حجة فى عمل نفسه، مع فرض التساوى المذكور، لزم أن يكون ذلك من جهه تخصيص حجته الظواهر أو الخبر أو نحوهما من مبادئ الاستنباط بخصوص المجتهد المطلق، مع أن أدله حجيتها عامه أو مطلقه، أى إن الآيات والروايات وبناء العقلاء التى تعد أدله حجيه ظن المجتهد، فهى بعمومها واطلاقها

تشمل المتجزى كما تشمل المطلق، وليس فى شىء منها ما يدل على اختصاص ذلك بالمجتهد المطلق.

لا- يقال: إن بناء العقلاء دليل لئبى، فلا بد فيه من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو المجتهد المطلق، فشموله للمتجزى مشكوك، والشك فيه مساوق لعدم الحجية.

لأننا نقول أولاً: بعدم انحصار الدليل فى خصوص بناء العقلاء، لما قد عرفت من وجود الآيات والروايات الداله على حجيه الظواهر والخبر الواحد، وهما معدودان من الأدله اللفظيه، ويصح الرجوع إلى عمومها واطلاقها فى الأفراد المشكوكه، ومنها المتجزى.

وثانياً: يمكن القول بصحة الرجوع إلى بناء العقلاء أيضاً، لما قد عرفت من خلال التوضيح أن التجزى لا يحصل ولا يتحقق فى نفس الملكه، بل هو بالنظر إليه يعد مجتهداً كالمطلق إلا أن التجزى يلاحظ بالنظر إلى متعلقه من المسائل، وهو غير مرتبط بأصل اجتهاده الذى يجيز له الرجوع إلى الظواهر والخبر الواحد، كما لا يخفى.

وبالتالى لا اشكال فى جواز عمل المتجزى الانفتاحى برأيه كالمجتهد المطلق الانفتاحى.

حكم المتجزى الانسدادى

وأما على الثانى، وهو المتجزى الانسدادى: فهو أيضاً:

تاره على تقدير الكشف، وأخرى على تقدير الحكومه.

والأقوى أيضاً جواز العمل بفتوى نفسه فيما خالف رأيه لرأى المجتهد المطلق على كلا التقديرين، لأنه لا يخلو على تقدير الرجوع إلى المدارك والأدلة:

أن يحصل له الظن على خلاف ظن المجتهد المطلق، أو لا يحصل له ذلك، بل ظن المجتهد المطلق أوجب ازاله ظنه.

فعلى الثانى: لا يكون له حينئذٍ ظن حتى يرجع إليه، فيتعين عليه التقليد، وهو خارج عن الفرض، هذا كما عن السيد فى «منتهى الأصول».

أو يقال: إنّه إذا فرض زوال ظنه بواسطة ظن المجتهد المطلق، فحينئذٍ يوافق رأيه رأى المجتهد المطلق، فلا يخرج بذلك عن الاجتهاد والأصول فى التقليد، بل يصير حينئذٍ مجتهداً موافقاً لرأى المجتهد المطلق، فيخرج عن فرضنا لأنه لا يصدق عليه حينئذٍ عنوان أنه يعمل برأيه، بل كان عمله حينئذٍ منطبقاً مع فتوى نفسه وكل من وافقه فيه، فلا يكون حينئذٍ ممن يقلد المجتهد المطلق كالعامة، وهذا هو الظاهر من كلام السيد، حيث قال: (تعيّن عليه التقليد).

وأما على الأوّل: بأن كان ظنه باقياً على حاله، فيكون حينئذٍ مظنون المجتهد المطلق موهوماً عنده، لأنه لا يعقل قيام الظن الشخصى بالضدين من الحرمة والحليه لشرب التن مثلاً، فحينئذٍ على القول بالكشف يصير ظنه بعد تماميه مقدمات الانسداد له ظناً بالحكم الشرعى لنفسه، فلا بدّ العمل به.

اللهم إلّا - أن يقال: إنّه من المقدمات - على تقدير الكشف - عدم وجود ظن المجتهد المطلق على خلافه، وإلّا لا يكون ظنه حجّة، فهو خارج عن الفرض، لأن

كلامنا ليس إلا في الظن الذي كان حججه في حقه، وإلا أصبح مثل الظن الحاصل من القياس، حيث لا فائده فيه ولا يخرج بذلك عن عنوان التقليد، وقد عرفت في صدر المسألة خروج مثل ذلك عن محل الكلام.

كما أن الأمر كذلك في الظن الحاصل للمتجزى على تقدير الحكومه، حيث أن حكم العقل بحججه الظن بتقرير الانسداد معلق على عدم ثبوت المنع الشرعي عن العمل به، ومع ثبوت المنع التنجيزي يرتفع موضوع حكم العقل بالحجيه، فيخرج عن فرض المسألة، وحيث لم يثبت من الآيات والروايات المنع من العمل بالظن الحاصل من مقدمات الانسداد، كان ظنه حججه خصوصاً مع ملاحظه أن ما أفتى به المجتهد المطلق كان موهوماً عنده وخطأً، فالحكم بجواز الرجوع إليه ليس بأولى من الحكم بجواز الرجوع إلى ظن نفسه.

فالتحقيق: هو حججه ما أدى إليه ظنه مطلقاً في عمل نفسه، كما عليه الأكثر، وهذا هو الفرض الثالث من الفروض وهو: وما لو كان قادراً على الاستنباط من القواعد بتمامها بالنسبه إلى تلك المسائل المحتاجه إليها وان كان متجزياً بالنسبه إلى أبواب الفقه.

وأما لو كان تجزيه بالنسبه إلى القواعد المرتبطه بتلك المسائل، بأن لا يقدر إلا على بعض القواعد المعموله في كل مسأله لا على جميعها، فلا شُبّهه في عدم تحقق الاجتهاد في مسأله من المسائل، لعدم قابليته للتجزيه من هذه الناحيه، ولازمه هو الحكم بالتقليد في المسأله لا الاجتهاد.

واحتمال: جواز الاكتفاء بتطبيق ما هو قادر عليه من قواعد المسأله، بضميمه التقليد فى غيرها، وتطبيقها على المسأله والأخذ بنتيجتها، والعمل بها ولو مع مخالفه رأيه لرأى غيره حتى يكون نحو اجتهاد مشوب بالتقليد.

غير مسموع جداً: لوضوح أنه إذا لم ينطبق عليه عنوان: المجتهد والعارف والعالم والفقير بالنسبه إلى تلك المسأله، فلا مجال لهذا الاحتمال، لوضوح صدق الجاهل عليه بالنسبه إلى أصل المسأله بالنظر إلى ما تحتاج إليه من القواعد، فالمسأله واضحه لا يحتاج إلى مزيد بيان.

جواز رجوع العامى إلى المتجزى وعدمه

الجهه الرابعه: ويدور البحث فيها عن جواز رجوع الغير إلى المتجزى وعدمه.

فقد يظهر من صاحب «الكفايه» عدم تجويزه، ولا أقل من التوقف إذا لم يكن عارفاً وعالمًا بجمله معتد بها من الأحكام، وذكر فى توجيه ذلك:

١- أن أدله التقليد حيث تفيد أن العامى جاهل وهو عالم فتعمه أدلته.

٢- دعوى عدم وجود الاطلاق فى أدله التقليد حتى يؤخذ به، وعدم احراز بناء العقلاء أو السيره المشرعه على جواز الرجوع إلى مثله.

٣- بل اضاف إليهما صاحب «الفصول» دلالة الأصل على عدم الجواز فيمن يتمكن من الرجوع إلى المجتهد المطلق.

٤- بل اضاف المحقق الخوئى لأدله المنع فى «مصباح الأصول» - بعد قبوله

قيام بناء العقلاء على جواز الرجوع - قال: لكنه غير مفيد، لأنه كذلك ما لم يقع مورد امضاء الشارع، فإذا لم يشمل أدله التقليد لأجل عدم اطلاقها فلا- تكون السيره والبناء مفيده. ثم أنكر دلالة حديث أبي خديجه في قوله: «يعلم شيئاً من قضايانا» لمثل المتجزي، وقال في توجيه عدم الشمول له: (قد مضى بحثه بأن شيئاً هنا ليس دالاً على العله، بل دال على الكثره بالنظر إلى علوم أهل البيت، فلا نعيد) فلاجل ذلك ذهب إلى عدم الجواز تبعاً لصاحب «الكفايه».

أقول: أولاً- الأقوى عندنا هو الجواز، كما عليه جماعه من الاعلام مثل السيد الاصفهاني، والمحقق صاحب «نهايه الدرايه» وصاحب «عنايه الأصول» والمحقق البروجردى، لأن أدله التقليد لا يخلو كونها: أدله لفظيه أو لثبيه، فإن كان من القسم الأول، فلا اشكال في صدقه على من كان عالماً ومستنبطاً وعارفاً بحكم تلك المسائل عن قواعد التفصيله، وان لم يكن مطلعاً على حكم سائر المسائل من الفقه غير المرتبطه بهذه المسائل، فإذا صدق عليه عنوان العالم والفقيه والعارف بالسنة، فلا فرق حينئذ بين كونه عالماً وعارفاً وفقهياً بالنسبه إلى جميع المسائل، أو بالنسبه إلى بعضها، فيتمسك باطلاقه، وليس هذا من قبيل الأخذ بالعام في الشبهه المصدقيه له. نعم، لو فرض أن اجتهاده في بعض المسائل كان في غايه القله مثل مسألتين أو ثلاث مسائل ونحوها، صح دعوى الشك في صدق الموضوع عرفاً في أنه عالم وعارف أم لا، لكنه خلاف للفرض وعليه، فدعوى الاطلاق في أدله التقليد إذا كانت لفظيه غير بعيدة، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا عدم وجود الاطلاق لأدله التقليد في اللفظيه منها، منها نستطيع أن نستدل بالأدله اللبنيه مثل بناء العقلاء في ذلك، وقد عرفت أن بنائهم قائم على رجوع الجاهل إلى أهل الخبره في كل شيء، ولا فرق فيه بين كونه خبيراً في سائر الأبواب بعد كونه خبيراً فيما يرجع إليه مما قد اجتهد فيه أو لم يكن، بل ربما قيل بأن المتخصص في خصوص أبواب من الفقه ربما يكون أقوى وأرقى ممن كان مجتهداً في الجميع، كما نشاهد ذلك في الاطباء فإن الحاذق في خصوص بعض الأمراض ربما يكون أبصر ممن كان طبيباً عاماً في جميع الأمراض، فضلاً عن جواز الرجوع إليه.

ودعوى: أن بناء العقلاء دليل لئبى لا بد فيه من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو الرجوع إلى المجتهد المطلق.

مدفوعه: بما قد عرفت منا سابقاً بأن المتجزى أيضاً ممن هو داخل في المتيقن، لكونه مجتهداً مطلقاً بالنسبه إلى تلك المسائل، وأن التجزى لم يكن في الملكه بل في المتعلق، وهو غير ضائر بالبناء، فلا اشكال في قيام بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى أهل الخبره في ذلك، وهو يكفينا في الدليليه.

وما أجاب عنه المحقق الخوئي: بأنه لا يفيد إلا أن يكون مورد امضاء من الشارع، ممنوع لما قد عرفت:

أولاً: من وجود الاطلاق في أدله التقليد اللفظيه.

وثانياً: لو سلمنا عدم وجود الاطلاق، لكن نقول يكفي في حجته بناء العقلاء

عدم الردع من الشارع، لأن البناء من العقلاء لولا الردع يعدّ من الأمور التي يدلّ عقل كلّ عاقلٍ على حجّيته، فلا نحتاج في اثبات حجّيته إلى الامضاء، بل يكفي عدم ثبوت الردع، وهو كذلك في المقام.

هذا، وممّا ذكرنا يظهر وجود حكم العقل على جواز الرجوع إلى أهل الخبره فيما اجتهد فيه، وكان من أهلها، حتّى ولو لم يكن مطّلعاً ولم يكن من أهلها بالنسبه إلى سائر الأبواب المربوطه، خصوصاً مع ملاحظه ما قلنا من احتمال كون المتجزى فيما اجتهد وتخصّص يعدّ أقوى من المطلق، بل غايه ما في الأمر أنّه لو فرض تساويهما في المعرفة فلا يحكم العقل إلاّ بالتخيير في الرجوع إليه أو إلى المجتهد المطلق، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من خلال جميع ما قلنا من وجود الاطلاق في أدله التقليد، واحراز بناء العقلاء في مثل المورد، ولا أقلّ من عدم ثبوت الردع عنه لو لم نقل ثبوت عدم الردع، وحكم العقل بالجواز والتخيير مع التساوى، فإنّه لا يبقى للأصل مجالاً، لأنه مرجع عند فقد الدليل، فإذا وجد عدم.

وأما السيره المتشرعه: فمفقوده لأجل أنّه أقلّ ما يتفق بأن يثبت في الخارج أنّ أفراد فلاناً من المجتهد المتجزى، بل الأمر خارجاً دائر بين العامى والطالب الذى لم يبلغ مرتبه الاجتهاد، وبين المجتهد المطلق، ولذلك لم تثبت السيره المتشرعه.

وعليه، ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى هو جواز رجوع الغير إليه، بلا فرق بين كون المتجزى انفتاحياً أو انسدادياً، وعلى الثانى بين كونه كشافياً أو حكومياً، والله العالم.

نفوذ قضاء المتجزي وحكومته

الجهة الخامسة: ويدور البحث فيها عن وهي نفوذ قضائه وفصل خصومته.

ففى «الكفايه» فقد اشكل أولاً فى ذلك، ثم قال: نعم، لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتداً بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفاً إنه لمن عرف أحكامهم كما مرّ فى المجتهد المطلق المنسّد عليه باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام) انتهى كلامه (١).

ويظهر من المحقق الخوئى وصاحب «منتهى الدرايه»، بل عن السيد فى «العروه» فى المسأله ٢٢ فى بيان شرايط من يصح الرجوع إليه، حيث جعل من الشرايط كونه مجتهداً مطلقاً، ففى القضاء يكون بالأولويه على حسب ما قاله الخراسانى قدس سره، بل عليه كثير من أصحاب التعليق، حيث لم يعلقوا على كلامه فى العروه كالمحقق السيد البروجردى، والسيد عبدالهادى الشيرازى، والاصطهباناتى وغيرهم.

خلافاً لجماعه آخرين مثل السيد الاصفهانى قدس سره فى حاشيته على «العروه» فقد قال بالجواز مع عدم وجود المطلق إذا كان عالماً بجملة معتد بالأحكام، وتبعه على ذلك صاحب «عنايه الأصول» والمحقق الشيخ محمد تقى البروجردى، وهذا هو الأقوى. ٩.

أقول: إنَّ ما استدلَّ به على عدم الجواز غير مفيد لذلك:

أمَّا بناء العقلاء فقد عرفت دلالته على الجواز من ارجاع الجاهل إلى أهل الخبره، ولو في جهه خاصه كالقضاء مثلاً.

وأمَّا احتياجه إلى الامضاء فقد عرفت أنه يكفينا عدم ثبوت الردع ولم يثبت، لأن ما يتوهم ردعه ليس ملاحظه الدليل الشرعى عليه، وهو ليس إلا المقبوله ومشهوره أبى خديجه، ففي الأول منهما كان فيها: «من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» بأن يقال إنَّ الجمع المضاف وهو قوله: (أحكامنا) يفيد العموم، أى العارف بجميع الأحكام، فينطبق ذلك على المجتهد دون المتجزى، وفي الثانى، قوله عليه السلام: «يعلم شيئاً من قضايانا» فهو أيضاً جمع مضاف مثله، فالكلام الكلام.

والجواب عنه: إنه لا- يمكن أن يراد منه ذلك، لأن العلم بجميع الأحكام بالفعل غير حاصل لغير الأئمه المعصومين عليهم السلام ، أو لا أقل من الندره بغايتها، فلا بد أن يراد بجمله معتد به من الأحكام ولو كان فى خصوص باب القضاء، لا فى مثل مسأله أو مسألتين، فإذا كان مجتهداً فى خصوصهما بل ربما يعدّ اعلم من الغير الذى كان مطلقاً، ويكفى فى جوازه وإن لم يكن مجتهداً فى غير باب القضاء.

وكذا يقال فى المشهوره، مع أنه على نسخه «الكافى» الذى أضببط: «من قضائنا» حيث لا يفيد إلا العلم بجمله من أحكامهم عليهم السلام فى باب القضاء، وهو ليس إلا قليلاً، فيصير هذا مقدماً على نسخه «التهذيب» و«الفاقيه» حيث أن المذكور

فيهما قوله: «شيئاً من قضايانا» مع أنك عرفت الجواب فيما سبق، ولو سلم أن الثابت هو الأخير، وسلمنا كون لفظ (من) بيانيه والآ يمكن أن يراد منه التبعية، فيراد منه العلم بشيء من أحكامهم وقضائهم، وعلى فرض تسليم كون الشيء هنا بمعنى الكثرة، لكونه في قبال علوم أهل البيت، لوضوح أن علمنا بالمقاييسه إلى علمهم عليهم السلام ليس بمثل القطره في مقابل البحر، ولذلك قيل وحكى إنه قيل لصاحب الجواهر قدس سره عند احتضاره وانكشاف الغطاء عنه أنه كان ممن «عنده شيء من علم جعفر بن محمد عليهما السلام» برغم أنه كان من أعظم الفقهاء وعمدهم وممن وفقه الله لتحرير دوره كامله في الفقه، وبرغم كل ذلك نقول يكفي في نفوذ حكم المتجزى اطلاعه على جملة معتده من المسائل في باب القضاء، وعليه فلا دليل على لزوم كونه مجتهداً مطلقاً، هذا فضلاً عن أنه قلنا بلزوم تقديم نسخه «الكافي» على غيره، وهو غير مشتمل على ذلك، فيصدق على المتجزى عناوين الفقيه والعارف، وينفذ حكمه وقضائه لانه يصدق عليه أنه يعلم شيئاً من قضائنا، ومن المعلوم أن ما وصل إلينا من حكم الأئمة في باب الخصومات معدوده، ليس بكثير يوجب العسر في اطلاعه، مضافاً إلى الاشكال في أصل دلالة لفظ (شيئاً) على الكثرة من حيث المقاييسه، وكونه كذلك هو المراد أول الكلام، والله العالم.

فصل: بيان شرائط الاجتهاد

وهو مشتمل على أمرين:

الأمر الأول: في أنه هل يشترط في تحقّق الاجتهاد المعرفة بالعلوم العربيه من الصرف والنحو واللغه، ثمّ الأصول والتفسير وعلم الرجال والمنطق والمعاني والبيان أم لا؟

أقول: الذي لا بدّ أن يُتّبه عليه قبل ذلك أنّ هذا البحث في الحقيقه مرتبط بشرايط الاجتهاد لا المجتهد، بخلاف البحث السابق عليه حيث كان بحثاً مرتبطاً بالمجتهد، والظاهر أنّه شرطٌ للاجتهاد في الجملة، لوضوح أنّ أغلب مدارك الفقه هو الكتاب والسنة، وهما من جهه كونهما من لسان العرب يتوقف الاستنباط منهما أولاً على فهمها، وفهمهما يتوقف على معرفه علم الصرف ومعرفه الهيئات المختلفه الطارئه على ماده وتصاريقها، والتي تؤدّي إلى الوقوف على المعاني الدخليه في دلالة المراد من المضى والاستقبال والأمر وغيرها.

وأيضاً يجب الاطلاع على النحو، إذ يعرف من خلال قواعد النحو المعاني التركيبية الحاصله من تركيب العوامل اللفظيه والمعنويه مع المعمولات، فيلزم معرفه الفاعل والمفعول والحال والمبتدأ والخبر، ونحوها ممّا يوجب اختلاف حركه الكلمه الموجب لاختلاف معانيها.

وأيضاً يجب الاطلاع على اللغه، للزوم احراز المعانى المفردات الوارده فى الأدله، كلفظ الصعيد والغسل والمسح والمفازه والكعب ونحوها من الالفاظ التى تعلق بها الحكم الشرعى.

وأيضاً يتوقف الاستنباط والاجتهاد فى الأحكام على معرفه علم الأصول، لكن معرفته يكون أشدّ بكثير من توقفه على سائر العلوم، لأن ملكه الاجتهاد لا تحصل إلاّ باتقان مسائل هذا العلم، وصيرورته ذا رأى فى مسائله، لا بتناء أكثر المسائل الفقيه عليه، لأنها يستنبط من مجموعه من الأمور هى الأخبار الآحاد وظواهر الكتاب والسنة والاجماع والأخبار المتواتره، فلا بدّ من الاطلاع على علم الأصول ليستطيع من خلال ذلك اثبات حجيه خبر الثقة أو العدل أو الموثوق به وكذا ظهور الكتاب والسنة، بل مطلق الالفاظ، وكذا يحتاج الفقيه أن يكون عارفاً بكيفية معالجه الأخبار المتعارضه واثبات حجيه أحدهما تعيناً أو تخيراً، وغير ذلك من المباحث المرتبطه بالالفاظ.

هذا، ومن جانب آخر يجب معرفته بالأصول العمليه مثل حجيه الاستصحاب والبراءه والاشتغال، وحكم تقدم الأصل السببى على المسببى، وحكومه بعض الأصول على بعض، بل قيل إنّ علم الأصول ليس علماً مستقلاً برأسه، وإنما هو عباره عن مسائل متفرقه عن علوم جمّه بعضها متعلق بالنحو وبعضها بالصرف وبعضها بالبيان كمسائل الحقيقه والمجاز، وبعضها باللغه كبعض مباحث الألفاظ، فيسمى هذا المركب المجموع من تلك المسائل بالأصول.

أقول: توقف الاجتهاد على هذه العلوم - كما عن السيد في «منتهى الأصول» - ، وإن لم يكن بتمامه صحيح، لوضوح أنّ بعض المسائل المذكوره لم يكن مرتباً بشيء من تلك العلوم مثل المباحث التي اشرنا إليها آنفاً من الأصول العمليه والتعارض بين الخبرين ومعالجه المعارضه بينهما وأمثال ذلك.

ومما ذكرنا ظهرت الحاجه إلى معرفه علم الرجال والحديث والتفسير في الجملة، بلا- فرق بين من يقول بجواز العمل بخبر الضعيف إذا كان معمولاً به بين الأصحاب، أو موفقاً للمشهور كما عليه الأ-كثر، أو لم نقل بذلك، وبلا فرق بين القول بأن إعراض الاصحاب يوجبُ الوهن أو لم نقل، وعلى أي تقديرٍ لا بدّ في الاجتهاد من الاطلاع على العناوين المنطبقه على الأخبار من الصحه والثقه والحسن وغيرها، فما ترى من التفصيل في الحاجه إلى علم الرجال بين الطائفتين في الشده وغيرها كما صرّح به المحقّق الخوئي وغيره ليس على ما ينبغي.

المقدار الواجب من معرفه العلوم

بعد ما ثبت مما ذكرنا آنفاً من توقف الاجتهاد على معرفه مجموع من العلوم وليكن على ذكر منك أنه يكفي في معرفه بالمقدار الذي يكون كافياً له من كلّ علم بحيث يستطيع به أن يقوم بعمله الاستنباط، ولا حاجه لأن يكون متبحراً ومتخصصاً فيه، والاطلاع على كلّ مسائله الجزئيه من الحالات الطارئه على التركيبات والهيئات في الصّيرف والنحو، ونحوهما من سائر العلوم، لعدم توقف

الاستنباط وابتنائه على مثل ذلك. كما أنه يكفي في الاطلاع على علم التفسير بمقدار ما يقدر على الاستنباط في الآيات المربوطه بالأحكام، وهي كما قيل عبارته عن خمس مائه آيه، ولذلك لا حاجة إلى الاطلاع عن آيات القصص والحكايات والمواعظ، وإن كان الاطلاع عليها دخيلاً في حُسن الاستنباط والاجتهاد قطعاً.

هذا كله تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: بعد الوقوف على احتياج المجتهد إلى هذه العلوم، يأتي البحث عن أنه يجوز أن نكون علماءً مستقلاًً مشتملاًً على تلك القواعد والموازين ونسّميه بعلم الأصول، أو لا يجوز ذلك لكونه بدعه، وكلّ بدعه ضلاله وحرام؟

ذهب عامه الأخباريين إلى الثاني بزعم منهم أنّ علم الأصول علم لم يثبت وجوده في زمن الأئمة عليهم السلام وأصحابهم إلى زمان ابن أبي عقيل وابن الجنيد، بل هو علم أبدعه العامه وبناءه على مجموعه من الاستحسانات والظواهر الظئيه الثابته في الألفاظ، ثم تبعهم على ذلك جماعه من الاماميه وألّفوا الكتب في علم الأصول، وحيث لم يكن هذا الأمر بأمرٍ من الأئمة عليهم السلام وأصحابهم فيكون بدعه وحراماً.

وهذا بخلاف علماء الأصول فقد انكروا دعوى البدعه، لأن عدم وجود ذلك في عصر الأئمة عليهم السلام كان لأجل عدم احتياجهم إليه، لأن حوائجهم كانت يرتفع بالرجوع إليهم شفاهاً أو كتباً، وكانوا مستغنين عن تحصيل تلك القواعد بهذه الكيفيه، بخلاف الذين عاشوا بعد عصر الغيبه حيث عجزوا عن الوصول إليهم،

وحرّموا لقاءهم وزيارتهم، ولذلك اضطروا إلى تدوين هذه القواعد في كتاب حتّى يسهل تناوله للطالين والراغبين، هذا فضلاً عن أنّ السلف أيضاً كانوا يذكرون تلك القواعد في ابتداء كتبهم مقدّمه ثم يدخلون في المباحث الفقهيّه، كما نشاهد مثله في كتاب «الحدائق» ولذلك لا يمكن عدّ التدوين مستقلاًّ أمراً منحاذاً عن المباحث الفقهيّه، وبدعه محرّمه، إذ لا بدعه في مثله هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا كون التدوين بدعه، لكن ليس كلّ بدعه حرام، بل تختلف بالنظر إلى الأحكام الخمسه موجوده، لأنه من الواضح أنّ بعض الأمور المتداوله في زماننا لم تكن بهذه الكيفيه في زمن الأئمه عليهم السلام مثل المصاحف أو كتب الأدعيه المطبوعه وأمثال ذلك من الأمور الخيره والعناوين البريه وغيرها، وعليه فمجرد عدم وجودها في تلك الأزمنه لا يعنى بطلانها، وبالتالي فلا حاجه في مثل هذه المسائل إلى بحثٍ أزيد من ذلك، كما لا يخفى.

وبالجملة: فما تعصّب له بعض الأخباريين من تحريم تدوين علم الأصول بحجّه أنّه يعدّ من العلوم التي أسّسها أهل السنه، وهم مخالفون لطريقه الأئمه عليهم السلام في الأحكام والمسائل الفقهيّه، ليس على ما ينبغي أن يتوجّه إليه، لأن كل عمل إذا كان بنفسه حسناً عند العقلاء، وطريقاً أسهل للوصول إلى المطلب، لا بد أن يؤخذ به إذا لم يرد فيه نهى، حتّى لو كان عند مخالفينا، وقد ورد عنهم عليهم السلام قولهم: «الحكمه ضالّه المؤمن أخذها حيث وجدها» مما يفيد لزوم الفحص عن الحقّ بالوسائل المتاحة، كما لا يخفى.

فصل: بيان حال الاجتهاد من حيث التخطئه والتصويب

قال صاحب «الكفايه»: (اتفقت الكلمه على التخطئه فى العقليات، واختلفت فى الشرعيات. فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى فى كل مسأله حكمٌ يؤدى إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أخرى، وقال مخالفونا بالتصويب وأن له تعالى أحكاماً ما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى) (١).

أقول: يقع الكلام والنقاش فى كلا الموردین:

أما العقليات: فلا بد أن نبين ما يجرى فيها الخطأ وما لا يجرى، لأن العقليات:

١- إن كانت من قبيل الوجدانيات التى يكون درك العقل وتصديقه مقوماً لحكمه كالتحسين والتقييح العقلى، فلا محيص فيها من التصويب محضاً، ولا يتطرق فيه الخطاء أصلاً، لأن حقيقه الحسن العقلى ليس إلا عبارته عن درك ملائمه الشىء لدى القوه العاقله كدرك سائر ملائمات الشىء لدى سائر القوى النفسانيه، مثل الذائقه والسامعه والشامه ونحوها، مما هو فى الحقيقه تكون من آلات درك النفس، وهو فى قبال القبح العقلى الذى هو عبارته عن درك المنافره من القوه العاقله، حيث يسمى ذلك بالقبح العقلى، ففى هذه العقليات يمتنع تطرق الشك

لامتناع خفاء الوجدانيات على الوجدان.

٢- وأما إن كانت من قبيل العقليات الاستكشافية التي يكون مورده الأحكام العقلية التي تقع طريقاً إلى استكشاف الواقعيات والملازمات، مثل استكشاف وجود الملازمة بين وجوب المقدمه وذيها، حيث أن الملازمة أمرٌ واقعي تارةً يُدركها العقل، وأخرى لا يدركها، وكذا استحاله شيءٍ واقعاً مثل اعاده المعدوم مثلاً حيث قد يدركها العقل بالامتناع وآخر بالامكان وعدم الامتناع، أو ادراك المصالح والمفاسد النفس الأمرية فتارة قد نصل إليها وأخرى لا نصل، نفى هذه العقليات لا بد من القول بالتخطئه، لأنه يلزم من القول بالتصويب فيه اجتماع الضدين، بل النقيضين وهو محال، لوضوح أن الواقع في مثل اعاده المعدوم لا يكون إلا بواحدٍ من الامكان والامتناع، مع أن لازم التصويب هو القول بجمع الممكن والممتنع في شيء واحد، لأجل ملاحظه عقل الشخصين الذين قد اختلفا في تحققه، وهو مستحيل قطعاً. وعليه فلا بد أن يكون مراد المحقق الخراساني من اتفاق الكلمه على التخطئه في العقليات هو القسم الثاني دون الأول.

وأيضاً: لا فرق في هذا القسم من تطرق التخطئه:

بين الحكم العقلي الذي موضوعه حكمٌ شرعي مثل مسأله جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، ومثل حُسن الاطاعه وقبح المعصيه - لولم نقل كون الثاني من القسم الأول - لأنه فطري جبلي لا خطأ فيه، وعليه فما أدخله المحقق الجزائري فيه لا يخلو عن تأملٍ بخلاف المثال الأول.

وبين الحكم العقلي الذي لا مساس له بالأحكام الشرعية أصلاً، مثل مسأله اعاده المعدوم وأمثال ذلك. هذا تمام الكلام فى العقلیات.

تحرير محل النزاع فى التصويب الشرعى

وأما فى الشرعیات: فقد نسب المحقق الخراسانى التصويب إلى مخالفینا بخلاف أصحابنا، وقال إنهم متفقون على التصويب.

هذا، ولكن لابدّ قبل الخوض فى اثبات ذلك من تعیین محلّ النزاع، فنقول:

قد عرفت فى صدر البحث فى أوّل الاجتهاد والتقليد أنّ العامه عرّفوا الاجتهاد بأنّه: (استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى من الطرق الظنيه والاستحسانات والأقيسه والاستقراءات)، وأما عندنا فالاجتهاد عبارته عن استنباط الحكم الشرعى عن مداركه المعبره.

ثمّ إنهم قسّموا الظن الحاصل لهم بالحكم الشرعى على قسمین:

أحدهما: الظنون الحاصله من الكتاب والسنة، ففى مثلها قائلون بالتخطئه.

وأخرى: الظنون الحاصله من الأدله غير العلمیه مثل الاقيسه والاستقراءات، ففىها قائلون بالتصويب وعليه فهم لا يخالفونا فى الظن بالأحكام الحاصله من الكتاب والسنة من حيث التخطئه، وإن شئت الاطلاع على ذلك لاحظ كلام الآمدى، حيث قال: «المسأله الظنيه من الفقهيّات إمّا أن يكون فيها

نص أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها.

فقال: قوم كل مجتهدٍ فيها مصيبٌ، وأنَّ حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع لظن المجتهد، فحكم الله في حق كل مجتهدٍ ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه، وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه.

وقال آخرون: المصيب فيها واحدٌ ومن عداه مخطئٌ، لأن الحكم في كل واقعه لا يكون إلا معيناً، لأن الطالب يستدعى مطلوباً وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الامر) ومثله كلام الغزالي وغيره فراجع (١).

ثم على فرض كون التصويب في الأحكام الشرعية قول العامه ولو بعضهم، وفرضنا صحه هذا الانتساب - كما اشتهر على الألسن من المتقدمين إلى زماننا هذا - فهل هو صحيح أم لا؟ فقد يتصور في مرحلة الثبوت على أقسام أربعة:

القسم الأول: بفرض كون مرادهم من التصويب هو خلوّ الواقعه عن الحكم بجميع مراتبه، من الفعلية والانشائية والاقتضائية، وتوقف وجود الحكم على قيام ظن المجتهد، بحيث لم يتحقق الحكم قبل اجتهاد المجتهد ولم يوجد شيء أصلاً، وهذا هو التصويب المنسوب إلى الأشعري.

أقول: إن هذا القسم من التصوير غير معقول ومحال وباطل لوجوه:

١- كتاب أصول الفقه المقارن: للعلامه السيد محمد تقى الحكيم، ص ٦١٧. وأيضاً: منتهى الدرايه: ج ٨ / ٤٤٤.

الوجه الأول: لاستحاله الفحص عن عدم البحت.

الوجه الثاني: لاستلزامه الدور المُحال، لتوقف الاجتهاد على الحكم وتوقف الحكم على الظن به.

الوجه الثالث: محذور تقديم الشيء على نفسه.

وقد أُجيب عن الثانى والثالث: (بأن العلم بالحكم أو الظن به لا يتوقفان على الثبوت الحقيقى، لأن معروض هذه الصفات إنما هو ذات الشيء بوجوده الزعمى الذهنى، ولكن لا بما أنه يلتفت إلى ذهنيته فى قبال الخارج، بل بما يرى كونه عين الخارج، كما أنّ الحكم بحقيقته غير متوقفٍ على علم المجتهد أو ظنه به، لما ذكرنا من أنّ حدوث الحكم للذات إنما يكون فى حال اعتقاد المجتهد به لا مقيداً به)^(١).

وفيه: لا- يخفى عدم تماميه هذا الجواب لما فرضوه، لأنه قد فرض أنه قبل اجتهاد المجتهد وحصول الظن له ليس فى الخارج حكمٌ أصلاً، فما دام لم يحصل له الظن أو العلم لم يجعل له الشارع حكماً، لعدم تحقّق موضوعه، فحصول الحكم بوجوده الواقعى والخارجى حقيقةً متوقف على حصول العلم والظن للمجتهد بسبب الاجتهاد، والمفروض أنّ العلم والظن بالحكم الذى كان وجوده موقوفاً عليهما، لا بدّ أن يكون قبل حصولهما حتى يصحّ التحصيل والاجتهاد فيه، فيتحقّق به الوصفان أى العلم أو الظن بعده، وهذا هو التوقف الدورى، ومحذور تقدم الشيء

على نفسه، وعليه فتصوير التصويب بهذا المعنى مستلزمٌ لأمرٍ محالٍ كما عرفت.

الوجه الرابع: أنه باطلٌ للاجماع وتواتر الأخبار على وحده الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل، وإن شئت الاطلاع على تلك الأخبار فراجع الوسائل المجلد ١٨ في أبواب صفات القاضي تجد أخباراً كثيرة تفيد أن العلم مخزونٌ عند أهله، وكل ما لم يخرج من أهل البيت عليهم السلام فهو باطلٌ، هذا فضلاً عن الرواية التي تقول إن للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على وجود الحكم في كل واقعه قبل اجتهاد المجتهدين.

القسم الثاني: فرض أن يكون مرادهم من التصويب، هو أن الله تعالى أنشأ أحكاماً واقعية بعدد آراء المجتهدين قبل اجتهادهم، على طبق ما يؤدي إليه ظنهم، ويستقرّ عليه رأيهم، لأن الله تبارك وتعالى عالماً بما يؤدي إليه آرائهم. وعليه، فحكم كل واحدٍ منها هو الذي أدى إليه ظن المجتهد واقعاً.

أقول: هذا المعنى من التصويب وإن هو سالمٌ عن المحاذير العقلية السابقة من الدور وطلب المعدوم وتقدم الشيء على نفسه، إلا أنه باطل من جهة قيام الاجماع وتواتر الأخبار على وحده الحكم المشترك بين الكل، خصوصاً مع بملاحظه أخبار الاحتياط والأمر به الذي هو إنما لأجل التحفظ على الحكم الواحد الواقعي وعدم الابتلاء بمخالفته.

القسم الثالث: أن يكون المقصود من التصويب هو الاعتراف بأن هناك حكماً واقعياً ثابتاً قبل الاجتهاد، يشترك فيه الكل، غير أنه لا يكون فعلياً عند

توصل الاجتهاد على خلافه، وأن الحكم الفعلى المنجز هو خصوص ما أنشأه الله تعالى على طبق اجتهاده، فيصبح الحكم الواقعى حينئذٍ حكماً انشائياً، والحكم الذى يودى إليه نظر المجتهد حكماً فعلياً.

أقول: التصويب بهذا المعنى لا- يستلزم محالاً- ولا باطلاً كسابقه، بل لكون الحكم الفعلى حينئذٍ منوطاً برأى المجتهد الصادف للواقع يكون حكماً فعلياً، وإلا كان الواقع حكماً انشائياً والفعلى هو الذى ادى إليه ظن المجتهد، بل هو ممّا لا محيص عنه عند من قال باعتبار الأخبار والأمارات من باب السببىة والموضوعية، وهذا هو المسمى بالأحكام الظاهرية فى قبال الأحكام الواقعية، إلا أنه لا دليل لنا لاثبات هذا الحكم من التصويب، ولعلّ إلى ذلك يشير الجملة المعروفة والمشهوره وهى: (إنّ ظنيه الطريق لا ينافى قطعية الحكم) ومعناها أنّ ما ادى إليه ظن المجتهد يعدّ حكماً قطعياً فعلياً منجزاً، فيه المصلحه والمفسده على السببىة والموضوعية، وإن كان الطريق بالنسبه إلى الحكم الواقعى المشترك بين العالم والجاهل ظنياً.

هذا إن أريد من الحكم المقطوع هو الحكم المجعول، وإلا يمكن أن يكون المراد من الحكم هو الأعمّ من المجعول والوظيفه، فلا يرتبط حينئذٍ بالتصويب بالمعنى الثالث، بل يدخل فى التصويب بالمعنى الرابع كما ستأتى الاشاره إليه قريباً.

وأما التصويب بالمعنى الرابع: وتقريره على مختار مثل الشيخ ومن تبعه، هو أنّه بناءً على الالتزام بحجيه الامارات والطرق من باب الطريقيه يكون الحكم

الواقعي انشائياً والظاهري فعلياً، إلا أنه لا بمعنى وجود المصلحه والمفسده في نفس هذا الحكم، بل كان حججه العمل بها لأجل الوصول إلى الواقع.

أقول: لو كانت هذه الطريقيه ذا مصلحه كانت المصلحه السلوكيه لا- مصلحه - في قبال الواقع كما عليه القائلون بالسببيه والموضوعيه - ولا- مانع منها شرعاً ولا- عرفاً، وأمّا مشكله الحكم الواقعي والظاهري والجمع بينهما بالتنافي، قد أجيب عنه في محله بأجوبه، إلا أنه أيضاً لا يقبله صاحب «الكفايه» حيث ذهب إلى أنه ليس هنا حكم مجعول يُسمى بالحكم الظاهري الفعلي، بل الموجود هنا ليس إلا الحججه بمعنى المنجزيه لدى الاصابه والمعدّريه لدى المخالفه، فالفعليه على كلّ حالٍ يعدّ من أوصاف الحكم الواقعي، غايه الأمر إن صادفت الأماره الواقع يصبح الحكم الواقعي فعلياً حتمياً، وإلا يكون فعلياً غير حتمي، وعلى هذا المبني ليس لنا حكم غير الحكم الواقعي حتّى يلاحظ فيه التصويب، فيكون المجتهد بالنسبه إلى الحكم الواقعي من المخطئه قطعاً كما لا يخفى.

فصل: في حكم تبدل اجتهاد المجتهد بالنسبه إلى الأعمال

قال المحقق الخراساني: (إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر، أو بزواله بدونه، فلا شبهه في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه، ولزوم

اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها... إلى آخر كلامه).

أقول: قبل الخوض فيما ذكره قدس سره لابد أن نذكر أمراً آخر لا تخلو عن فائده، وهنا محل ذكره وتحقيقه، وحيث لم يتعرض له المحقق الخراساني في كلماته كان علينا بيانه تمييزاً للفائده، وهو أنه: إذا اجتهد المجتهد عدّه مسائل فقيهه في فتره زمته وحينئذٍ تارة يوفّق للعمل بهذه الأحكام المستنبطه مقترناً باجتهاده، وأخرى لا يعمل بها إلا بعد مضيّ زمان عن وقت استنباطه، والبحث هنا في أنه:

هل يجب على هذا المجتهد تجديد النظر فيما استنبطه أولاً في الزمن السابق مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يجب مع تفصيلٍ وهو إنّه يجب عليه تجديده فيما إذا نسي مدركه، ولا يجب عند التذكر، أو يجب فيما إذا ترقّى في القوه ولا يجب فيما إذا كان على نفس الرتبه السابقه؟ وجوه وأقوال:

وتحقيق القول هو أن يقال: إنّه إذا فرضنا أنه قد استنبط الحكم عن مداركه المعبره التي تثبت حجيتها عنده، وعمل بما هو وظيفته في الاجتهاد والفحص عن المخصصات والمقيّدات والمعارضات، فلا- اشكال حينئذٍ أن له العمل بهذا الاجتهاد وبما استنبطه والافتاء به لمقلديه، من غير فرق بين تقارن زمان العمل مع اجتهاده أم لا، ضروره أن وجوب العمل على طبقه يكون لازم الحجيه، والمفروض عدم تفريطه وتقصيره في الاجتهاد، ولو فرض كون زمان الحاجه غير زمان الاستنباط، فلا- يجب عليه التجديد مطلقاً، وإن فرض أنه قد فرط وقصّر في زمان الاستنباط في اجتهاده، فلا يجوز له العمل به ولا الافتاء لمقلديه حتى في

زمان الاستنباط الذى كان مقرونًا بزمان العمل، لعدم كون اجتهاده حينئذٍ له حججه.

وعليه، فظهر مما ذكرنا أن الأقوى هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقاً.

بعد ما ثبت عدم وجوب تجديد النظر، نرجع إلى ما أوردناه في صدر المسألة:

القسم الأول: والحكم فيه هو عدم العبره بالاجتهاد السابق فى الأعمال اللاحقه، لأنه قد ظهر له لاحقاً فساد اجتهاده السابق على كل حال، سواء تبدل نظره ورأيه إلى رأى آخر أم لم يتبدل، وبلا فرق فى تبين فساده بين أنه قد ظهر عنده أنه لم يأت بالفحص بالمقدار اللازم الذى يوجب له الاطمينان بعدم المخضّصات أو الظن بعدمها، مما يؤدى إلى أن يتبين له أنه لم يكن رأيه حججه من أول الأمر، بل مجرد تخيل الحجيه، وأن ما أتى به من الاعمال من العبادات والمعاملات المبني عليه لم يكن مطابقاً مع الحججه، بل كان مطابقاً مع تخيل الحجيه، فيكون فاسداً وباطلاً، فضلاً عن كشف الخلاف، فكيف يمكن القول بجواز العمل على طبقه؟ وهذا من أوضح الواضحات.

كما لا- كلام ولا- اشكال فى لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً، أى سواء كان كلّ منهما بالقطع أو بالأماره أو من خلال العمل بالأصول الشرعيه أو العقليه أو مختلفين، وسواء قلنا بكون الأمارات حججه من باب السببيه أو الطريقيه الصرفه، أو مع الحكم الطريقي، وسواء تذكّر مدارك اجتهاده السابق أو لم يتذكرها.

هذا كله فى القسم الأول، أى إذا اضمحلّ اجتهاد السابق وتبدل إلى رأى لاحق.

القسم الثانى: هو ما لو زال رأيه الأول ولم يتبدل إلى رأى آخر، فلا محيص فى

هذه الصورة من العمل بالاحتياط لعمل نفسه ومقلديه بالنسبة إلى الاعمال اللاحقه.

فهذان القسمان حكمهما واضح ولا كلام فيهما.

أقول: إنما الكلام والبحث يجرى بالنسبة إلى الأعمال السابقه إذا كان الاجتهاد السابق صحيحاً وأتى بما هو وظيفته، وحقّ اجتهاده، ثم تبدل رأيه بأن وقف على مخصص، بعد ما كان قد تفحص عنه بالمقدار اللازم واطمئن أو ظن بعدمه أو صار مأیوساً عن الظفر به، حيث إنّه كان ما أتى به من الاعمال السابقه مطابقاً مع الحجّه القطعيه لعدم خلل في اجتهاده، وعدم قصور فيه وكان ما توصل إليه من الحكم واجب الاتباع له وحجّه في حقه إلى زمان تبدل رأيه، ففي هذه الصورة هل يجب اعاده الأعمال السابقه أم لا؟

وجوه ومحتملات بحسب اختلاف مدرّك اجتهاده الأوّل، وبحسب عدم قابليه تدارك عمله وكونه مخالفاً للاحتياط وعدمه، فلا بأس بذكر كل واحد من المحتملات تفصيلاً لكثرة فوائده من جهه الاجزاء وعدمه، فالمسأله ذات شقوق وأقسام:

القسم الأوّل: ما لو فرض كون اجتهاده الأوّل مبنياً على القطع بالحكم الشرعي لا مبتتياً على حجّه شرعيه من أماره - بناء على الالتزام بالحكم الظاهري في الأمارات - ولا على أصل عملي. وحينئذٍ بما أنّ حجّيه القطع ذاتيه غير قابله للجعل، فلا حكم شرعاً في مورده، بل غايته الأمر معذوريه القاطع في مخالفته للواقع، فلا وجه حينئذٍ لولا قيام دليل خارجي على الإجزاء من الاجماع، أو الروايه من الحكم بالصحه وعدم الاعاده، لأنه قد انكشف أنّ عمله غير موافق

للحكم الشرعى، وأن الحكم غيره، وعلى الفرض أنه لم يجعل له حكم مماثل مجعول حتى يدعى الاجزاء اعتماداً على ذلك الأمر الظاهرى، ولذلك ليس لمثله وجه يمكن له الحكم من خلاله بالاجزاء فى هذه الصوره، عدا مثل الاجماع أو غيره والمفروض عدمهما، وعليه لا شىء يُشغل به ذمته.

القسم الثانى: ففى هذا الفرض - أى فيما إذا كان اجتهاده مبنياً على القطع الذى ظهر مخالفته للحكم الشرعى - الحكم الثابت حينئذ هو الحكم بعدم الاجزاء، لكن بشرط أن يكون فى مقام العمل قد عمل به ولو كان مخالفاً للاحتياط.

وأما إن لم يكن كذلك، بأن فرض كون اجتهاده على النحو المذكور، لكنه برغم ذلك قد احتاط فى عمله، مثل ما لو كان فتواه عدم وجوب جلسه الاستراحه فى الصلاه، أو كفايه فرى الودجين فى التذكيه، أو صحه العقد بالفارسيه فى العقود، وفرض أن عمله لم يقع مطابقاً لفتواه، بل أتى بجلسه الاستراحه، وقام بفرى الأوداج الأربعة، وتعامل بالعربيه فى العقود، والمفروض أن الحكم الشرعى مطابق لما عمل به، فإن عمله حينئذ يعدّ صحيحاً فلا وجه للحكم بالاعاده، نعم لا بدّ من الحكم بعدم الاجزاء فيه إذا كان عمله مطابقاً لفتواه لكنه قام بما يخالف الاحتياط حتى انكشف له عن فقد ما يعتبر فيه، أو وجود مانع كان اللازم فقده فيه.

القسم الثالث: يعتبر أن يكون الحكم الذى قد تبدل رأيه عنه إلى آخر، أو زال عنه بماله أثر، يختلف مع أثره بعد العدول.

توضيحه: إن الأعمال السابقه على شكلين:

تاره: تكون قابله للتدارك، مثل ما إذا أتى بالصلاه فى الوقت على طبق الاجتهاد الأول بلا سورِه باعتقاده عدم وجوبها قطعاً ثم تبدل رأيه قبل خروج الوقت، واعتقد جزئيتها. أو اعتقد كفايه المره فى التسيحات الأربعه ثم عدل إلى لزوم الثلاث قبل خروج الوقت وبعد الأتيان، بما اجتهده فى الاول أو اعتقد صحه عقد النكاح بالفارسيه قطعاً ومن ثم عقد على امرأه وتزوج بها، ثم تبدل رأيه إلى اعتبار العربيه مع كون المرأه المعقوده فى حبالته، ففى هذه الفروض يصحّ الحكم بلزوم الاعاده فى الصلاه وتجديد العقد على المرأه، لما قد عرفت من عدم وجود الحجّه واقعاً، بل كان الموجود هو تخيل الحجّه.

وأخرى: الأعمال السابقه غير قابله للتدارك، مثل ما لو صلّى صلاه العيد جماعه ثم عدل إلى عدم مشروعيتها كذلك، وقلنا بعدم القضاء فيها، وفرض انقضاء زمان ادائها، وكان مستند حجيه سابقاً القطع بالحكم، فإنه لا يترتب على هذا العدول أثر أصلاً والحكم بوجوب قراءه صلاه عيدٍ آخر حكمٌ مستقلٌّ برأسه لا علاقته له بالسابق وكذا إذا عقد على امرأه بالفارسيه مستنداً إلى فتواه، ثم عدل إلى اعتبار العربيه فى العقد، لكن كان زمان عدوله بعد موت المرأه أو اطلاقها فإنه لا اثر لهذا العدول. ثم لا فرق فيما ذكرنا من الأجزاء وعدمه فى هذه الصوره بين كون الرأى الثانى مستنداً إلى القطع كالأول، أو إلى غيره من سائر الحجج من الأمارات والطرق والأصول الشرعيه أو التعليقه.

نعم، إن الحكم بعدم الاجزاء فى بعض أقسامه يكون ثابتاً فيما لم يقد دليلٌ

من الاجماع أو حديث لا تعاد أو حديث الرفع على الاجزاء، وإلا لا بحث فى ثبوته.

الصوره الثانيه من الصور والوجوه: هو ما لو كان مستند الحكم الأول غير القطع من الأمارات والأصول الموجه للظن والتعبد بالحكم، ثم تبدل رأيه إلى غيره من القطع بالخلاف أو الظن به بمثل سابقه من الحجج.

قد يقال: فى صوره القطع بالخلاف هو عدم الاجزاء، لأنه يفهم لاحقاً أنه لم يكن ممّا قام به من خلال الحجّه السابقه حجه أصلاً، فلا حكم فيه حتى يحكم بالاجزاء، لأن ما عمل به واستند إليه فى فتواه لم يكن إلا ظنيّاً، والآن انكشف له الخلاف.

نعم، مع ما عرفت من الأمور المعبره الداله على عدم الاجزاء عند القطع، يكون الحكم فى هذا القسم أيضاً واضحاً لا كلام فيه لكونه كالسابق منه.

الصوره الثالثه: وهى ما لو كان مستنده فى الاجتهاد الأول ظنيّاً تعديداً وأيضاً كان الاجتهاد الثانى ظنيّاً تعديداً، فهى أيضاً يتصور على صور عديده لأنه:

١- قد يكون الحكم السابق مستنداً على الأصول العقلية التى لا حكم ظاهرى فى موردها، ثم تبدل رأيه إلى ما فيه حكم ظاهرى أو غيره، فلا وجه حينئذٍ للقول بالاجزاء كما عرفت فى بحث القطع، لعدم وجود حكم حتى يكون مجزياً.

٢- وقد يكون الحكم السابق مستنداً إلى الأماره، إلا أنه كان بناء على القول فيها بجعل الحجّيه الصرفه، بلا ثبوت حكم فى موردها، كما هو مختار الخراسانى.

٣- وقد يكون الحكم السابق مستنداً إلى الأماره بناء على القول فيها بجعل الحكم الطريقي، ومن المعلوم أنه حكم ما لم ينكشف الخلاف كما هو مختار

جماعه من الاعلام مثل الشيخ والمحقق الاصفهاني ومن تبعه، وأما بعد الانكشاف فلا حكم إلا الواقعي والمفروض عدم تطابقه، أى عدم احراز المطابقه، وظهر أنه لم يكن فى مورد حكم ظاهرى، فلا- مورد حينئذٍ للقول بالاجزاء فى الثانى والثالث على الفرض، بل وكذا فى موارد الاستناد فى الاجتهاد إلى الأصول الشرعيه على القول بعدم الحكم الظاهرى فى مورده، فإنه فرق فيه:

١- بين كون الأماره قائمه على نفس الحكم الشرعى على الطريقيه كما هو المختار، مثل ما لو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه، ثم تبدل رأيه إلى أن الواجب هو الظهر دون الجمعه، وحينئذٍ ينكشف له أن الحكم الواقعي لم يُحرز ولم يسقط باتيان الجمعه، فلا مجال حينئذٍ للقول بالاجزاء، بل الشغل اليقيني بوجود تكليفٍ واقعي لم يقطع بفراغه عنه يقتضى الفراغ اليقيني.

٢- وبين كونها قائمه على متعلق الحكم الشرعى، ثم المتعلق:

قد يكون الموضوع الذى قامت الأماره عليه أمراً شرعياً، قد اعتبره الشارع فى موضوع حكمه كطهاره الماء للوضوء، والغسل وطهاره التراب للتيمم، وحلته الأكل فى الحيوان فى لباس المصلّى ونحوها.

وقد يكون المتعلق أمراً واقعياً غير شرعى كالماء والتراب والغنم ونحوها من الأمور الواقعيه الخارجيه التى جعلها الشارع موضوعاً لأحكامه.

أقول: فى جميع هذه الاقسام إذا انكشف الخطأ فى متعلق الأماره على الطريقيه والكاشفيه، يوجب ذلك ويقتضى عدم الاجزاء، ووجوب نقض الآثار

مطلقاً من غير فرق في ذلك بين أن يكون مفاد أدله حجته الاماره بنحو تتميم الكشف، أو بنحو تنزيل المؤدى منزله الواقع، أو مجرد الأمر بالعمل على طبق الاماره - على حسب اختلاف المباني الموجوده في باب حجيه الاماره - فإنه على جميع هذه التقادير تقدير لا حكم حقيقه في فرض مخالفه الأماره للواقع، ولا كان في مؤداها أيضاً مصلحه قابله لتدارك المصلحه الواقعيه على الفرض، فالتكليف الفعلى الواقعى يضلّ باقياً على حاله بلا موافقه، ومصلحه بلا استيفاء ولا متداركه. ووجود المصلحه فى جعل الأماره طريقاً إلى الواقع، غير صالح لجبر مصلحته كى يتوهم الإجزاء، لأن هذه المصلحه جعل تسهلاً للعباد، إذ المفروض على الطريقيه هو خلوا لعمل عن المصلحه رأساً.

نعم، غايه ما هناك هى أهميه مصلحه تسهيل أمر العباد لدى الشارع عن حفظ المصالح الواقعيه الفائته عند تخلف الأمارات عن الواقعيات عند الانفتاح، ولكن هذا أجنبى عن تدارك المصالح الفائته بها، وعليه فإذا بأن له الخلاف، فلا بد حينئذٍ من تحصيل تلك المصالح، إلا أن يقوم دليلٌ مثل الاجماع أو أماره أخرى أو أصل يدلّ على عدم الزوم الاعاده، ولو كان ذلك الأصل من العناوين الثانويه من قاعده الضرر أو العسر أو الحرج. ولا فرق فيما ذكرنا فى وجه عدم الاجزاء من جهه الملاك بين نفس الحكم الشرعى أو متعلقه، لأن التعبد بالموضوع يكون مرجعه إلى التعبد بأثره من الحكم الشرعى، فيجرى فيه ما جرى فى نفس الحكم على الطريقيه.

نعم، لو كان مفاد دليل التنزيل في الموضوعات ناظراً إلى اثبات التوسعه الحقيقي للمنزل عليه بما يعمّ الواقعي والظاهري، أو اثبات جعل الأثر ومماثله حقيقةً في مرحله الظاهر، لكان مثله مفيداً للإجزاء، لكنه خارجٌ عن هذا الفرض، لأنه من خلال ذلك يصبح مؤدى الأمارات حينئذٍ من المصاديق الحقيقيه لما هو موضوع الحكم في الكبريات الواقعيه، فكأنّه جعل له مصداقان واقعي وظاهري، فالصلاه مع الماء الذي قامت الأماره على طهارته تصبح صلاه واجده لما هو شرط للصلاه حقيقه عند الاتيان بها، وانكشاف الخلاف موجبٌ لارتفاع الموضوع من حين الانكشاف لا من الأوّل، ولكنه ليس كذلك قطعاً والألزم القول بصحة الوضوء والصلاه عند تبين كون المايح الذي توضعاً به نجساً أو خمرأ مع قيام الأماره على كونه ماءً طاهراً، مع أنّ من الواضح عدم الاعتبار بمثل هذا الوضوء وسقوط هذه الأماره عن الأماريه والطريقيه إلى الواقع، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنه على هذا التقدير بل على جميع التقادير أنه لا حكم ظاهري في مورد الأماره أو الأصل، لا العقلي منه ولا- الشرعي، وفي الأماره على الطريقيه الصرفه - أي الحجّيه في صورته التنجيز لدى الاصابه والعذر لدى المخالفه - أو الطريقيه على مسلك الشيخ ومن وافقه لا- فرق في عدم الاجزاء بين العبادات والمعاملات من العقود والايقاعات وغيرها - كما عرفت توضيحها - من جهه فقد الملاك في جميعها ما لم يقدّم دليل على الاجزاء وعدم الاعاده.

وأما على القول بالموضوعيه والسببّيه في مؤدى الأماره:

١- فإن أريد به انقلاب الواقع من مصلحته إلى مصلحه مؤدى الأماره

القائمه على خلاف الواقع، فلا اشكال حينئذٍ في أنّ لازمه الاجزاء، لأنه قد حصلت له المصلحه اللازمه بالعمل على طبق الاماره، مع فرض أنّه لا وجود لمصلحه حينئذٍ في الواقع حتى يجب عليه تحصيله بعد كشف الخلاف، إلا أنه تصويبٌ محال مجمع على بطلانه.

٢- وان أريد فرض كون المصلحه الواقعيه باقيه على حالها، إلا أنه قد فرضنا الاستظهار من الأدله الداله على حجيه الأماره مع القول بالسببيه كونها مشتمله على المصلحه المسانخه للمصلحه الواقعيه، ومدركه لها أو جابره لها أو مقدمه لها، فعليه أيضاً لا محيص إلا من القول بالاجزاء، وعدم لزوم الاعاده، لأجل عدم اقتضاء للمصلحه الواقعيه للدعوه إلى العمل حينئذٍ، لأن المفروض إمّا تحصيلها بالتدارك أو تفويتها بواسطتها.

أقول: هذا الحكم لا اشكال فيه من حيث مقام الثبوت، إلا أن الاشكال يكون فيه من حيث مقام الاثبات، حيث لا دليل لنا يدلّ على هذا المدعى. فإذا لم يثبت ذلك واحتملنا بقاء المصلحه الواقعيه على حالها، ولم نحرز كون مصلحه المؤدى مسانخه لها أو جابره أو مفوته لها، ولم نحرز كون المصلحه في المؤدى في مقام التوسعه الحقيقه للأثر في الكبريات الواقعيه بما يعمّ الواقعي والظاهري، فإنّه لا- يمكن الحكم بالاجزاء بمجرد احتمال المسانخه أو الجبران أو التفويت حتى على القول بالتنزيل بنحو جعل المماثل أو الأثر، فضلاً عمّا لو كان بصوره تتميم الكشف، أو مجرد الأمر بالعمل على طبق المؤدى، لامكان كون نظر التنزيل مجرد

التوسعه للواقع عملاً لا اثراً، ومع احتمال ذلك وامكانه لا مجال للحكم بالاجزاء لأجل مجرد موضوعيه الأماره وسببيتها.

أقول: بعد ثبوت عدم الاجزاء فى الإمارات على مبنى السببيه، يظهر الحال فى الأصول العمليه الشرعيه حتى التنزيليه منها، مثل الاستصحاب وأصاله الاباحه وأصاله الطهاره على القول بها، حيث أنها لا تزيد عن الإمارات التى قلنا فيها بعدم الاجزاء حتى بناءً على السببيه.

ولا فرق على هذا القول فى عدم الاجزاء مطلقاً:

بين كون الإمارات والأصول جاريه فى العبادات أو المعاملات، سواء كانت الثانيه من قبيل العقود أو الايقاعات. وبين كون مؤدى الإمارات أو مفاد الأصل نفس الحكم الشرعى أو متعلقه بأى قسم منه.

والنتيجه: ظهر مما ذكرنا على هذا الوجه فساد كلام المحقق الخراسانى، حيث قال: (واما بناءً على اعتبارها من باب السببيه والموضوعيه، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول عباده كان أو معامله، وكون مؤداه ما لم يضمحلّ حكماً حقيقه، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البرائثه النقليه، وقد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف، فإنه عمل مما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مرّ فى مبحث الإجزاء تحقيق المقال فراجع هناك) انتهى كلامه (١).

أقول: لازم هذا القول هو عدم الاجزاء أيضاً حتى لو كان وجه زوال الاجتهاد الأول ظفره بالأماره المعارضه لاعاده الأولى، مع تساويهما في جهات الترجيح دلالة وسنداً، الموجب أن يكون مخيراً في الأخذ بأيهما شاء، فحينئذٍ إن اختار الأولى فلا اشكال حيث يبقى على طبق عمله السابق، ولكن إن اختار الثانيه الحاكمه ببطلان العمل على طبق الأولى، فلا بد من القول بعدم الاجزاء، ولزوم ترتيب أثر البطلان على الأعمال السابقه من الأولى حين الوقوف عليها.

وهذا هو أحد الأقوال في المسأله حيث قد عرفت أن مقتضاه عدم الاجزاء على كل التقادير والمباني، لأن الاجزاء قد يقال به:

في ما يمكن فيه الاجزاء، وهذا مستلزمٌ للتصويب الباطل المدعى فيه الاستحاله.

وبين ما ليس له دليلٌ اثباتاً وإن أمكن تحقّقه ثبوتاً بناءً على السببیه والموضوعيه في الأمارات وغيرهما حيث لا مجال فيه للاجزاء أصلاً، بلا- فرق بين كون المورد هو نفس الحكم الشرعي أو متعلقه، أم كان الثاني ممّا اعتبره الشارع موضوعاً لحكم شرعي أو كان بوجود الخارجى الواقعى موضوعاً.

وأما القول الثاني: وهو الذى نسبه المحقق الخراسانى وغيره إلى صاحب «الفصول» وهو التفصيل:

بين ما إذا كان التبدل حاصلًا فى متعلقات الأحكام، فإنّ نتيجه الاجزاء، لأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين وبلزوم منه العسر والحرّج والهرج والمرج المخلّ بالنظام، والموجب للمخاصمه بين الأنام لو قيل بعدم صحه العقود

والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسده بحسب الاجتهاد الثانى.

وبين ما إذا كان التبدل فى الأحكام، فيما أن الأحكام قابله للتغيير والتبديل، فلا مانع فيه من القول بعدم الاجزاء هذا.

مناقشه المحقق الاصفهانى فى دليل الاجزاء

ناقش المحقق الاصفهانى - صاحب تقارير «منتهى الأصول» - التفصيل الواقع فى كلام المحقق الخراسانى، وقال: (لكن عبارته «الفصول» آبيه عن ذاك التفصيل غير منطبق عليه والذى يظهر من عبارته هو تفصيل آخر، وتوضيحه يتوقف على بيان مقدمه، وهى: إن الأعمال الصادره من المكلفين على قسمين:

قسم يتوقف صحه الاتيان بها على الاستناد بحججه من اجتهاد أو تقليد صحيحين، أو احتياط، وذلك مثل العبادات والعقود والايقاعات.

وقسم لا- يتوقف وقوعها عليه، بل هو بحيث لو وقع يصير موضوعاً لحكم شرعى يترتب عليه، وذلك مثل قطع حلقوم الحيوان المذكى، فإن قطعه ليس ممّا يتوقف صحته على الاجتهاد أو التقليد، بل يقع القطع قطعاً كيفما كان، لكنه يكون موضوعاً للحكم بالتذكيه عند من تكون التذكيه لديه قطع الحلقوم، ولا يكون موضوعاً لها عند من يعتبر فيها قطع الأوداج الأربعة.

إذا ظهر ذلك، فخلاصه ما يستفاد من عبارته:

أنه لا- اشكال في عدم عبره بالاجتهاد السابق في الأعمال اللا-حقه مطلقاً، سواء كان الاجتهادان كلاهما قطعيين، أو كلاهما ظنيين، أو كان الأول قطعياً والثاني ظنياً، بأن تبدل قطعه السابق بالظن اللاحق عليه، أو بالعكس بأن كان الأول ظنياً والثاني قطعياً.

وأما بالنسبه إلى ترتب الأثر على الأعمال السابقه المطابقه مع الاجتهاد السابق، ففصل: بين ما لو كان وقوعه صحيحاً متوقفاً على الاستناد بحججه مثل العبادات والعقود والايقاعات، فقال فيه الاجزاء وبين ما لا يتوقف وقوعه عليه وقال فيه بعدم الاجزاء، وذلك فيما إذا لم يقطع ببطلان الحكم الأول، أو ببطلان دليله كما إذا كان مدرك حكمه الأول هو القياس فقطع ببطلان العمل به.

ثم مثل لكل من القسمين أمثله:

فمن أمثله الأول: أنه لو بنى على عدم جزئيه شيء للعباده كالسوره مثلاً بالنسبه إلى الصلاه، فأتى بها على الوجه الذي بنى عليه، ثم رجع عن رأيه السابق، وصار رأيه إلى وجوبها، فإنه يبنى على صحه ما أتى به من الصلاه بلا سوره مبنياً على الرأى السابق، وكذا إذا بنى على صحتها في وبر الأرناب والثعالب وأتى بها فيها، ثم تبدل رأيه إلى البطلان فإنه يبنى على صحه ما أتى به في شعر الأرناب والثعالب.

وكذا لو بنى على طهاره عرق الجنب من الحرام، وصلّى في ملاقيه، ثم رجع عن قوله بالطهاره، فإنه يبنى على صحه الصلاه السابقه الواقعه في ملاقيه. هذا في العبادات.

وكذا في العقود والايقاعات، فلو بنى على صحه العقد بالفارسي وعقد

كذلك، ثم تبدل رأيه فإنه يبني على صحه العقد الفارسي الواقع عنه مبنياً على الاجتهاد السابق، أو طلق امرأته بصيغه فارسيه، أو اعتق عبده كذلك، ثم تبدل رأيه، فإنه يبني على صحه ما وقع منه، وقاسه إلى ارتفاع حكم المنسوخ بعد ورود النسخ، فإنه لو كان الحكم الواقعي هو جواز العقد الفارسي، أو عدم جزئيه السوره، فأتى المكلف بما هو حكمه قبل النسخ، ثم نسخ فإن نسخه لا يرفع الآثار المترتبه على ما وقع قبل النسخ، وهذا مثل ما لو عقد الأخرس بالاشاره ثم زال خرسه، فإنه بعد زواله لا يجب عليه تجديد العقد باللفظ، إذ ما هو تكليفه الواقعي هو العقد بالاشاره، ووقع منه صحيحاً واقعاً، ومقتضى صحته، ترتب الآثار عليه حتى بعد زوال الخرس كما لا يخفى.

ومن أمثله القسم الثاني: ما إذا قطع حلقوم حيوانٍ في حال كونه قائلاً بكفايه قطع الحلقوم في التذكيه، ثم رجع عن رأيه وصار قائلاً باعتبار قطع الأوداج الأربعة في حال بقاء الحيوان المذبوح، فإنه يبني على تحريم ذاك الموجود كغيره مما يذبح بلا قطع الأوداج، فإن قطع الحلقوم منه سابقاً ليس ممّا يتعين أخذه بمقتضى الفتوى السابق، والمفروض عدم مضي عمل منه بحيث يكون وقوعه متوقفاً على الأخذ بالفتوى، بل ما وقع منه في الخارج ليس إلاّ. قطع الحلقوم غير المتوقف وقوعه على الأخذ بالفتوى، وأفرض أن القاطع كان غيره، وهو صادف حيواناً قطع حلقومه، واجتهد وصار فتواه إلى حليته، فإنه يجوز أكله والصلاه معه مادام بقاء الرأي السابق، وأما بعد تبدله إلى حرمة فلا.

وكذا إذا بنى على طهاره عرق الجُنْب من الحرام فلاقاه ثوبه، ثم رجع على نجاسته ونجاسه ملاقيه، فإنه لا يجوز أن يصلّى في ملاقيه، فإن الملاقاه أيضاً ليس ممّا يتعيّن أخذه بمقتضى الفتوى وكذا لو بنى على عدم تحريم الرضعات العشر، فتزوّج من أرضعته كذلك، ثم رجع فإنه يبنى على تحريمها).

هذا خلاصه ما أفاده على حسب نقل صاحب «منتهى الأصول»^(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: إن تنزيل القسم الأول من الأمثله بمنزله ارتفاع حكم المنسوخ بعد ورود النسخ، حيث يكون فيه الاجزاء ليس على ما ينبغي، باعتبار أنّ حقيقه الحكم فى المنسوخ ليس إلاّ ما أتى به، إذ الفسخ لا يوجب زوال الحكم من الأوّل والكشف كذلك حتى يوجب الفساد وعدم الاجزاء، بل زوال الحكم فيه لا يكون إلاّ من حين الفسخ، فلازمه الاجزاء، هذا بخلاف المقام حيث أنه بعد تبدّل رأيه يظهر له أنّ الدليل لا يفيد صححه ما أتى به، أولاً، بل الحكم انما هو ما وتوصّل إليه ثانياً، فإذا لم يكن عمله السابق مطابقاً للحكم أصلاً فلا مجال حينئذٍ لدعوى الاجزاء.

وثانياً: إنّ الأمثله التى أتى بها فى القسم الثانى، ليس لأجل أنّ موردها عدم الاجزاء، لأنه قد فرض عدم تحقق العمل من خلال ما قام به من قطع الحلقوم خارجاً أو اصابه الثوب بعرق الجُنْب من الحرام، بمعنى أنه فى الواقع لم يصلّ مع

ملاقيه في زمان اعتقاده بالطهاره، بل كانت الملاقات متحققه في الخارج ثم رجع عن فتواه، فلا اشكال في أنه لا يجوز أكله لما قَطَعَ، وكما لا يجوز له الصلاه حينئذٍ مع الثوب الملاقي للعرق، لكن ذلك لا لأجل عدم الاجزاء، بل لأنه لم يعمل به قبل تبدل رأيه. نعم، يجري هذا في مثاله الأخير حيث أنّ نكاحه مع أخته في الرضاعه كان بناءً على فتواه من عدم نشر الحرمة بالعشره، ثم إذا تبدل رأيه وقال بتحريمها لزم الحكم بعدم الاجزاء، مع أن مقتضى القول بكون عمله سابقاً مستنداً إلى الحجّه، هو الحكم بالصحه هنا، مثل العقد الفارسي الواقع في حال الاجتهاد الأول، حيث حكم بصحته والاجزاء وعدم لزوم اعادته، فيصير هذا المثال مثلاً للقسم الأول من الاجزاء والصحه لا عدم الاجزاء.

وكيف كان، فإنّ لزم ما نقلناه عن كلام صاحب «الفصول» - بحسب فهم المحقق الأصفهاني - هو القول بالاجزاء مطلقاً، أي سواءً كان التبدل الحاصل له لاحقاً تبديلاً في الحكم أو في متعلقه، إذا فرض تحقق العمل بما أفتاه سابقاً لا مطلقاً حتى فيما لم يعمل به، حيث أنّه سأل به بانتفاء الموضوع، أي لا عمل متحقق في الخارج حتى يقال فيه بالاجزاء أو عدمه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرناه أنّ أصل انتساب القول بالاجزاء وعدمه بين متعلق الحكم في الأوّل وبين نفس الحكم في الثاني - كما يظهر ذلك عن المحقق الخراساني من نسبته إلى صاحب «الفصول» - غير صحيح كما أنه لا يصح نسبه أصل التفصيل بين الاجزاء في نفس الحكم وعدمه في المتعلق إليه أيضاً، لأنه قد

عرفت من كلامه أنه كان ممن يرى ويقول بالأجزاء مطلقاً، فلا يصح نسبته القولين إليه. وعليه فلا بد أن نتعرض لوجه من قال بالأجزاء مطلقاً.

دليل القول بالأجزاء المطلق حتى بعد تبدل الرأي

التزم من ذهب إلى القول بالأجزاء المطلق أن العمل الذي وقع قبل تبدل رأيه كان مع الحجّة، وبعد التبدل ليس معناه إلا قيام حجّة أقوى على خلاف الحجّة السابقة، المقتضى لارتفاع الحجّة السابقة من حين قيام الحجّة اللاحقه لا من أصله، فالحجّة السابقة حجّة واقعة إلى زمان قيام الحجّة اللاحقه، فإذا كان العمل صادراً عن حجّة حقيقه فإذا قلنا بنقض الأعمال السابقة بالنسبه إلى الحجّة السابقة، لزم من ذلك رفع اليد عن الحجّة السابقة في ظرف حجيتها واقعة.

وتوهم: أن الأخذ بالحجّة اللاحقه ليس إلا الحكم بالرفع من حين قيام الحجّة اللاحقه، لا الرفع من رأسه واصله، فليس القول بذلك مستلزماً لرفع اليد عن الحجّة في ظرف حجيتها.

مدفوع: بأن مقتضى الأخذ بالحجّة اللاحقه إذا أفاد لزوم الحكم بالبطلان من رأس، كان مدلوله لزوم الحكم برفع اليد عن تلك الحجّة حتى في زمان حجيتها، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، كما أن مقتضى الأخذ بالحجّة السابقة أيضاً هو ثبوت الحكم ما لم يرفع رافع من فسخ أو طلاق، فكل حجّة لها لسانان أحدهما حجيتها والثاني بقاءه ما دام لم يُرفع رافع، فإذا فرض تحقق حجّة أقوى في الفتره اللاحقه،

أوجب ذلك رفع اليد عن الحجّة السابقة بقاءً، لأجل معارضتها مع حجّة أقوى، ولذلك لا اشكال في أنّ وجوب العمل بقاء لا يكون إلا بالحجّة اللاحقه دون بالسابقه، وأمّا بالنسبه إلى السابقه، فإنّه بعد تحقق اللاحقه:

إنّ قلنا بعدم شمولها لها، فلا اشكال في كفايه ما أتى به على طبق الحجّة السابقه.

وإنّ قلنا إنّ الحجّيّه اللاحقه تعارض الحجّيّه السابقه أيضاً، فتدخل المسأله حينئذٍ في تعارض الحجّتين، حيث تقتضى الأولى صحه العمل واجزائه، والثانيه عدم صحته وعدم الاجزاء، ولازم التعارض هو سقوط الحجّتين عن الدلاله، ولا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى دليل آخر، وهو في المقام ليس إلا الرجوع إلى الأصل العملي، أو دليل آخر حيث يتفاوت الحكم فيه:

تارة: بلزوم الاعاده، وعدم الاجزاء، مثل ما لو كان الوقت باقياً حيث يحتمل عدم سقوط الواجب عمّا هو عليه.

وأخرى: خلافه كما لو كان الوقت قد انقضى، وقلنا بأنّ وجوب القضاء ثابتٌ بأمر جديد، فعند الشك فيه يحكم بالعدم. وأمّا لو قلنا بشمول دليل لا- تعاد لمثل هذا المشكوك، لجهله في حقيقه المتروك إذا لم يكن ما تركه من قبيل المستثنى من الطهور والوقت القبلة والركوع والسجود.

وقد يقال بقيام الاجماع على الاجزاء، بل قيام السيره المستمره من زماننا إلى زمن السلف على تبدل آراء المجتهدين، وعدم وجود نقلٍ على لزوم اعاده جميع ما أتى به على طبق الاجتهاد الأوّل، أو عمل المقلد لفته طويله على طبق

فتوى مجتهده السابق، ثم مات وعَدَل إلى آخر أو أحرز أعلميهِ شخصٍ على من كان يقلّده، وكان مساوياً له، أو غير ذلك، حيث يكشف أنّ مقتضى سيرتهم عن أنّ الملا-ك في الاجزاء وعدم لزوم الاعاده، هو أن يكون العمل الصادر منه مستنداً إلى حجّه وقت وقوعه، ولم يكن قاطعاً، بالخلاف، بل كان عمله مبدئياً على حجّه وإن ظن وجود حجّه مخالفه لها، مع امكان التبدّل عن الثانى أيضاً إلى الأول لنفس ذلك المجتهد، أو بواسطه العدول إلى مجتهد آخر، وحيث كان تمام ذلك بسبب الظنّ بالحكم بواسطه الحجّه اللاحقه كما كان الأوّل أيضاً كذلك، لا يمكن لحكم بعدم الاجزاء ولزوم الاعاده.

وبالجملة: على هذا التقدير لا وجه لاحتمال التفصيل في الاجزاء وبين صورهِ العدول عن مجتهدٍ إلى آخر وبين عدمه في مسألتنا، وهو تبدل الرأى لمجتهدٍ واحدٍ، بعد ما عرفت من وحده الملا-ك والمعيار بين المسألتين في جميع الجهات.

وعليه، فما ذكره السيّد من التفصيل المزبور في تقريراته ليس على ما ينبغي، ولانزم ما ذكرنا هو القول بالاجزاء حتّى بناءً على مسلك الطريقيه، فضلاً عن الموضوعيه والسببيه في باب الأمارات، بل وهكذا بناءً على القول بالعمل على طبق الأصول الشرعيه، لولم نقل إنّ حجيتها ماداميه، أى مادام لم ينكشف الخلاف، وإلاّ ليس في البين حجّه أصلاً، فلا اشكال حينئذٍ في لزوم الاعاده والحكم بعدم الاجزاء، ولا- يبعد القول بأنّ العمل بالاحتياط والحكم بعدم الاجزاء في مثل الأصول الشرعيه أشدّ احتمالاً من الاحتياط في الأمارات، كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ثبت مما ذكرنا فى هذا المقام أن حكم تبدل رأى المجتهد - أو العدول منه إلى مجتهد آخر - الذى كان رأيه على خلاف ما سبق، كحكم من تبدل الحكم فيه لأجل تبدل موضوعه، مثل حكم الأخرس الذى أوقع العقد بالاشارة، ثم زال خرسه حيث لا- يجب عليه اعاده العبادات والمعاملات التى وقعت منه بالاشارة، وكذلك حكم من لم يكن له عقل أو لم يكن بالغاً - وغيرهما ممن هو فاقد لبعض الشروط العامه - ثم رجع وأفاق أو بلغ، وكان وليه بمقتضى ولايته قد عقد العقد فى زمان توليته مع ملاحظه المصلحه والغبطه، فإنه لا اشكال فى الاجزاء وترتب الآثار على ما فعله لكونه مستنداً إلى حججه فى زمان لتحقيق موضوعه.

وعلى ما ذكرنا لا- يبعد كون القول بالاجزاء هو الأقوى كما عليه المشهور، وإن كان الاحتياط بالاعاده والحكم بعدم الاجزاء حسناً جداً، ما لم يستلزم ولم يترتب عليه شيئاً آخر موجباً لكونه خلاف الاحتياط، خصوصاً إذا قيل بأن الحججه اللاحقه كما أنّ لها دلالة مطابقته أقوى بناء على أقوائتها فى الحججه بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه إذا لوحظت مع الحججه السابقه، كذلك تكون لها دلالة التزاميه بالبطلان أقوى بالنسبه إلى الأعمال السابقه على الحججه اللاحقه، إذا لوحظت مع الحججه السابقه الداله على صحه الاعمال السابقه، حيث تكون نتيجه ذلك هو عدم الاجزاء ولزوم الاعاده.

فعلى ما ذكرنا فى وجه الاجزاء، لا فرق فى ذلك بين تبدل رأى المجتهد الواحد، وبين العدول عنه إلى مجتهد آخر رأيه على خلافه، فالقول بالتفصيل بين

الموردين من الاجزاء فى الثانى دون الأؤل - كما احتمله المحقق الاصفهانى قدس سره فى «منتهى الأصول» - ممّا لا دليل عليه.

تنبيهات تبدل رأى المجتهد

التنبية الأؤل: عن أنّ المسأله المذكوره هنا هل هى المسأله المذكوره فى باب الاجزاء فى الأوامر، أو متفاوته عنها؟ الظاهر هو الثانى لسببين، هما:

الأؤل: إنّ النسبه بين هذه وتلك هى العموم والخصوص من وجه، لأنّ البحث هناك يدور فى حكم الأعم من المجتهد وغيره، ولا اختصاص له بالمجتهد بخلاف البحث هنا، فإنه مختصّ فى الأؤل بتبدل رأى المجتهد، والبحث فيه عن حكم المقلدين ليس إلا من جهه أنه يتبع البحث عن المجتهدين.

نعم، يجرى البحث عن المجتهدين والمقلدين إذا ضمت هذه المسأله مع مسأله عدول المقلد عن مجتهد إلى مجتهد آخر بالموت أو الاعلميه أو غيرها، حيث يصير البحث حينئذٍ للأعم بين المجتهدين والمقلدين.

الثانى: إنّ بحث الاجزاء هناك كان مختصاً بالعبادات كما هو المناسب لذكر البحث فى باب الأوامر، بخلاف البحث هنا فإنه عن الأعم من العبادات والمعاملات، فإذا ظهرت النسبه تصيح العبادات مجمع تصادق المسألتين عند إذا تبدل رأى المجتهد.

التنبية الثانى: إنه لو قلنا فى هذه المسأله بالاجزاء وعدم الاعاده فلا بحث،

ولكن إن لم نقل به بل قلنا - على القول بالطريقه في الأمارات أو الأصول، بل مطلقاً على ما ذكرنا من الاحتمال - بعدم الاجزاء بحسب القاعده الأوليه، فقد يقال بأنه وإن سلّمنا كون مقتضى القاعده هو عدم الاجزاء، إلا أنه لا بدّ من القول بالاجزاء من جهه طرّو طرد بعض العناوين الثانويه، كما يظهر ذلك من صاحب «الفصول»، حيث استدلل للاجزاء - مضافاً إلى قوله بعدم تحمّل الواقعه الواحده للاجتهادين كما عرفت تفصيله في بحث تقدّم احدي الحجّتين على الأخرى - بأمرٍ ثلاثه بل أربعه من العُسر والخرج تارةً والهرج والمرج ووقوع المخاصمه أخرى، وارتفاع الوثوق في العمل ثالثاً، واستصحاب بقاء الآثار الواقعه رابعاً. لكن ناقش في جميع ما ذكر، المحقّق الخراساني، وإليك توضيح مناقشاته منا ومن بعض الأعاضم من أصحاب الحاشيه على «الكفايه».

أمّا عن دليل العُسر والخرج: فقد أجب عنه بالمنع عنه من حيث الصغرى والكبرى، لأنّه: إن أريد بيان وجود الملازمه بين الحكم بعدم الاجزاء وبين العُسر والخرج دائماً، فهي ممنوعه من جهه الصغرى، لأنه ربما لا يوجبُ الاعاده وعدم الاجزاء ذلك، مثل ما لو تبدّل رأيه وكان الوقت باقياً وهو قادرٌ على الاعاده بلا عُسرٍ ولا خَرَجٍ.

وإن أريد استلزامه احياناً وفي بعض الفروض، فهو مسلّم، لكن بطلان التالى ممنوع فتكون الكبرى أيضاً ممنوعه، أى لا نُسلّم كون مثل ذلك العُسر موجِباً لرفع الحكم عن جميع الموارد والأحكام حتّى عن موردٍ لا يستلزمه، وإلا لزم ارتفاع

جميع الأحكام لاستلزامها العسر على بعض الفروض، مثل ما لو قلنا بنجاسه البول المستلزم لتنجس ملاقية، ولاقى ملاقية المتنجس اليد التي لاقى هي بدورها الماء في الخزان، ثم لاقى الماء النجس الأواني والظروف والفراش، وهكذا استمرت الملاقاه مع أشياء آخر إلى أن وصل إلى مرتبه الحرج لو وجب الاجتناب عن الجميع، فإنه لا يمكن أن يستلزم هذا الحرج القول بعدم نجاسه البول في هذا الفرض النادر.

أقول: لا- يخفى ما في هذا الجواب، لوضوح الفرق بين المقيس والمقام، وبين المقيس عليه، إذ العسر في الثاني لم يكن منشأً مستنداً إلى الحكم فقط، بل العسر والحرج يتحققان من جهة الحكم بنجاسه البول وعدم مبالاة الشخص سهواً أو عمداً بالاجتناب عن النجس، ولا- يخفى أن هذا غير مرتبط بالشارع، فلا وجه للحكم بالرفع في أصل الحكم لأجل عروض مثل ذلك العسر والحرج، بل غايته رفع اليد عما يلزم فيه بالخصوص.

وهذا بخلاف المقام، حيث أن وجه لزوم العسر والحرج ليس إلا حكم الشارع بوجوب العمل بالحجّه السابقه، ثم حكمه بعدم اجزائه، فلا يكون منشأ العسر بيد المكلف، بل كان تمام السبب لذلك نفس الشارع، كما لا يخفى.

نعم، يصحّ الجواب عنه: بأنه ليس كلّ موردٍ يستلزم ذلك إمّا بواسطة عدم الابتلاء بالخلاف، وإمّا لأجل الاتيان بالاحتياط، وإمّا بملاحظه امكان التدارك بلا عسرٍ، وإمّا لأجل أن اجتهاده السابق كان مطابقاً لما لا يلزم الاعاده من عدم

الشرطية أو الجزئية، بل كان اجتهاده دالاً على الشرطية والجزئية ثم ظهر خلافه، بل كلّ مورد استلزم العسر والحرص - كما فى بعض الموارد حيث كان المتحقّق بملاك العسر والحرص الشخصى - فالحكم مرفوع فى حقّه وشخصه، بخلاف ما لو كان العسر والحرص نوعياً حيث يستلزم الرفع فى مقام الجعل والتشريع، كما لا يخفى.

وأما الجواب عن ارتفاع الوثوق فى العمل: فهو أيضاً غير تام، لأن عدم الإجزاء بعد تبدّل الرأى لا يوجب ارتفاع الوثوق حين العمل قبل التبدّل، وبالنظر إلى المستقبل فإنّه لا يعلم حصول التبدّل حتى لا يطمئن بعلمه، فمادام لم يتبدل يكون الوثوق له حاصلًا، وبعد التبدّل لا يؤثّر فيما مضى، وبالتالي فلا مجال للقول بأنّ القول المذكور يستلزم ارتفاع الوثوق.

وأما الجواب عن الهرج والمرج والمنازعه والمخاصمه: فهو أنّ هذه الأمور يمكن تلافيتها من خلال الرجوع إلى الحاكم والقاضى، وهو ينفذ حكمه فى حق المتخاصمين إن اتفق، وإلاّ ربما قلّ اتفاق ذلك لأجل ما عرفت فى كثير من الموارد من عدم بقاء الموضوع، أو الاتيان بطرف الاحتياط، أو ثبوت الاجتهاد على طبق الاحتياط، أو توافق الطرفين لأجل كونهما من أهل الديانه والانصاف فى المنازعات، فى المسأله، وأمثال ذلك، كما لا يخفى.

وأما عن الاستصحاب: فهو موقوف على قصور دلاله الدليل الثانى فى اثبات عدم ترتب الآثار على الاجتهاد، الأوّل وإلّا فمع قيام الأماره والدليل الظنى على عدم ترتيب الآثار على الأوّل، لا يبقى فى المورد شك حتى نرجع إلى الاستصحاب.

وعلى فرض قصور الدليل الثانى على ذلك، تكفى الأماره القائمه على طبق الاجتهاد الأول فى الدلاله على الإجزاء، فلا ينتهى الدور إلى الأصل والاستصحاب.

هذا كله البحث فى عمل المجتهد بالنظر إلى اجتهاده الثانى لأعمال نفسه.

التنبیه الثالث: فى أنه هل يجب على المقلّم الرجوع إلى الفتوى الثانى والعمل على طبقه، أو أن له البقاء على الرأى السابق ليكون تبدّل رأى المجتهد بمنزله موته بناء على جواز البقاء على تقليد الميت؟

فيه وجهان، والظاهر كون الأول صحيحاً، لفساد قياس المقام بمقام موت المجتهد فى تقليد الميت، لأن ملاك جواز البقاء هو عدم زوال رأيه بالموت، إذ هو قائم بالنفس الناطقه، وهى لا تفسد بالموت أصلاً، وهذا بخلاف المقام حيث أنّ مفروض الكلام هو تبدّل رأيه وزوال الرأى الأول، فلا يبقى شىء بعد التبدّل ليبقى على تقليده له، كما هو واضح ولا كلام فيه ولا اشكال.

التنبیه الرابع: هل يجب على المجتهد اعلام مقلديه بتبدّل رأيه أم لا؟

أقول: الأمر هنا على قسمين:

تاره: يقطع بفساد رأيه الأول إقياً لأجل عدم وجود دليل أصلاً بأن كان قد أخطأ، أو كان ولكن كان ممنوعاً شرعاً كالقياس والاستقراء الممنوع شرعاً، ففي هذه الصوره لا اشكال فى وجوب اعلامه، لأن تركه غرورٌ واغراء بالجهل.

وأخرى: لم يكن تبدل رأيه إلا لأجل تحصيل دليل آخر أقوى من الأول اثباتاً مثل التقييد أو التخصص، أو نفيًا مثل قيام الدليل المعارض. ففي هذه الصوره

يكون وجوب الاعلام عليه وعدمه مبيّناً على تشخيص أنّ بقاء المقلّد على رأيه السابق قبل العلم بالتبدّل مستمسكاً باستصحاب بقاءه:

هل هو من الشبهه الموضوعيه، حتّى لا- يجب فيها الاعلام لأنّه يعدّ من افراد التمسك بالأصل فى الشبهه الموضوعيه حيث ولا يجب على العالم رفع الشبهه عنه لأنّ وجوبه إمّا من باب ارشاد الجاهل، أو النهى عن المنكر، وشيءٌ منهما لا ينطبق على الشبهات الموضوعيه، كما إذا شك فى بقاء الطهاره وبنى على بقائها بالاستصحاب، فإنه لا يجب على العالم بارتفاعها اعلامه بالارتفاع؟

اللهم إلا أن يكون المشتبه من الأمور التي يهتم بها الشارع بحيث لا يرضى بوقوعها من كلّ أحد، وكان وظيفه الكل السعى إلى عدم وقوعها بمقدار استطاعته، كما إذا شك فى بقاء حربى على كفره، وأراد قتله باستصحاب كفره، فإنه يجب على العالم باسلامه اعلامه بأنه مسلمٌ كما لا يخفى، إذا اعلامه يعدّ من وظائف العالم إذ عليه السعى فى حفظ دم المسلم، وذلك لاهتمام الشارع بحفظ الدماء المحترمه، بخلاف الشبهه الموضوعيه التي لم تكن من موارد الاهتمام، حيث لا- يجب على الغير اعلام الجاهل.

هذا بخلاف ما لو كانت الشبهه من افراد الشبهه الحكميه، فإنه يجب عليه الاعلام، لأنه من باب ارشاد الجاهل إلى الأحكام، حيث أن وظيفه العالم هو الارشاد.

أقول: لا يبعد أن يكون المورد من قبيل الأوّل وإن كان الثانى لا يخلو عن وجه، باعتبار أنه أوفق بالاحتياط.

وتظهر الثمره بين الوجهين حتّى بالنسبه إلى العالم غير المجتهد بتبدّل رأى المجتهد فى حقّ من لا يعلم وشك واستصحاب، فإنه يأتى البحث حينئذٍ عن أنه هل يجب على هذا الرجل العالم غير المجتهد أن يقوم بتنبيه غيره أم لا؟ فعلى الأوّل لا يجب، وعلى الثانى يجب.

أقول: هذا ولكن لنا فى المقام شىءٌ وهو أنه حتّى لو قلنا بكون المورد من قبيل الشبهه الموضوعيه، لكن يجب الفرق بين المقام وبين سائر موارد الشبهه الموضوعيه، حيث أنّ السبب للوقوع فى ذلك كان هو المجتهد، فيكون المقام مثل قول صاحب البيت للضيف بطهاره الثوب والمسجد، فاراد الصلاه فيهما، وحينئذٍ لو علم صاحب الدار بخطئه، لا يبعد القول بوجوب الاعلام عليه، حتّى إذا فرضنا وسلّمنا كون المورد من قبيل الشبهه الموضوعيه، ولا يخفى قوه هذا الاحتمال، وعليه يجب على المجتهد اعلام المقلّد بذلك، لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك العسر والحرّج عليه، فتأمّل جيّداً.

البحث عن التقليد

قال صاحب «الكفايه»: (فصلٌ فى التقليد: وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به فى الفرعيات، وللالتزام به فى الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبه دليلٍ على رأيه. ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضروره سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد، فافهم).

أقول: بعد الفراغ من البحث عن الاجتهاد بماله من الأبحاث التي قد حققناها من خلال فصول عديده، يصل الدور إلى البحث عن التقليد، المشتمل هو أيضاً على أمور عديده من البحث، لابد من البحث عنها وتحديد الحكم فيها.

الأمر الأول: في بيان لفظ التقليد ومنشأه، وأنه هل ورد هذا اللفظ في آيه أو روايه أم لا؟

الظاهر أنه لم يشاهد استعمال هذا اللفظ بالمعنى المقصود في الفتوى في آيه ولا روايه، إلا في روايه واحده منقوله عن «تفسير الامام العسكري» سلام الله عليه وعلى آله وقد جاء فيها: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»، على حسب ما نقله «الوسائل» عن «الاحتجاج» (١).

قد يقال: بعدم اعتبار هذه الروايه كما عن بعض، وبالتالي لا فائده في البحث عن مفهوم التقليد، وتعيين أن معناه عبارته عن الأخذ أو العمل أو الالتزام، بل لابد أن يتوجه البحث إلى الأدله العقلية أو النقلية التي يثبت وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، ومقدار دلالتها، سواء انطبق على الرجوع عنوان التقليد أم لا.

نعم لو قلنا باعتبار الحديث المذكور آنفاً لابد حينئذ أن يدور البحث مدار مفهوم التقليد، وتعيين معناه اللغوي والعرفي. وحيث أن الروايه مشهوره على

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

ألسنه الفقهاء، ومقبوله عندهم، ومشملة على قرائن تقرب صدورها عن المعصوم عليه السلام، بل قد استدل بعض الأصحاب بها في بعض الموارد، بل حتّى لو لم تكن هذه الروايه موجوده، فإنّه يجب البحث عمّا هو المقصود من عنوان التقليد المصطاد عن لسان الأخبار ومضامينها، ولو لم يصدر أصل هذا اللفظ عنهم عليهم السلام، حتّى يتّضح ما هو المتفرع عليه من الأحكام، فنقول ومن الله الاستعانه:

معنى التقليد لفظه

لا- اشكال ولا- كلام في أنّ التقليد مصدرٌ من باب التفعيل من قَلَمْتُ يَقْلِمُ تقليداً، إلاّ انه في اللغه تارةً يقال: إنه عباره عن جعل القلاده على العنق، سواءً كان الجعل على عنق نفسه أو على عنق الغير، إذ هذه النسبه صادقه بالنسبه إلى كلّ منهما وهو معتدّ بمفعولين، إلاّ أنه تارةً بخلاف أحد مفعوليه من الأول أو الثاني، وقد لا يُحذف شيءٌ منهما كما في مثل قولنا: (قَلَدْتَهُ السيف) ومنه الروايه المنقوله في «مجمع البحرين»: (قَلَمْتُهَا رسول الله علياً) أى الخلافه، حيث لا- يناسب هذا المعنى بحقيقته مع مثل الخلافه والتقليد في المقام، إذ ليس فيه قلاده تُجعل على عنق المقلد بالكسر أو المقلد بالفتح، فيكون استعماله من باب الاستعاره كما في (قَلَمْتُهُ الخلافه) من رعايه مناسبه الحكم والموضوع، ولحاظ المشابهه بين المورد وبين المشبه به وهو القلاده. وهو يتصور هنا بأحد نحوين أو انحاء:

١- إمّا بأن يفرض الجاهل فتوى العالم بمنزله القلاده في عُنقه، فيكون

الجاهل حينئذٍ مقلداً بالكسر، لأنه قد جعل قلاده فتوى الغير على عنقه. وعلى هذا الاعتبار يكون الجاهل مقلداً بالفتح أيضاً، بلحاظ كون نفسه مقلداً بفتوى الغير أى مُقلد بالفتح بفتواه، فتكون فتوى المجتهد بمنزله القلاوه التى يجعلها على عنقه.

٢- أو يكون التقليد بمعنى المتابعه فى الفعل بالنسبه إلى الغير، فيكون مفاده حينئذٍ اتّباع الغير فى فتاواه، وجعل نفسه تابعاً له فيما يفتى. فيكون مفاده حينئذٍ اتّباع الغير فى فتاواه، وجعل نفسه تابعاً له فيما يفتى بلا مطالبه دليل وبرهان.

أقول: هذا المعنى وإن كان ممكناً وغير ممتنع، إلا أنه بعيد فى الظاهر المستعمل عند العرف، حيث يفرض المجتهد هو المقلد بالفتح لا نفس الجاهل، كما قد يرشد إليه الضمير المنصوب الراجع إلى المجتهد فى الروايه، بقوله: «فللعوام أن يقلّدوه» وهو كلمه (من) فى صدرها الوارده مكان المجتهد والفقيه، ولعلّ هذا النحو من المعنى يناسب مع المعنى الثانى الصادر عن بعض أهل اللغه، حيث قال: (قلّده فى كذا أى تبعه من غير تأمّل ولا نظر) والظاهر كون هذا مثل أن يفعل الانسان كما يفعل الغير من غير أن يعرف وجهه وحكمته.

٣- وقد يراد بكلمه التقليد الاستهزاء، ولذلك قد يذمّ مثل هذا التقليد، كما ورد الذمّ عن تقليد الحكم بن أبى العاصى الأموى - خال عثمان فقد قام بالتقليد خلف رسول الله صلى الله عليه و آله قاصداً بذلك الاستهزاء منه فدعا عليه رسول الله بأن قال له: «كن على ما كنت» فبقى إلى آخر عمره منحرف الرقبه. والعرف يطلق على مثل هذا العمل تقليداً، غايه الأمر قد يكون فى بعض الموارد محموداً وقد يكون

مذموماً، فمثل ذلك لو أريد به في المقام لا يكون المورد من مصاديق الاستعارة بل تكون كلمه التقليد حينئذٍ مستعمله في معناها الحقيقي أى التابع، وهو الجاهل المقامد، والمتبوع وهو المجتهد هو المقامد بالفتح، هذا بخلاف ما سنشير إليه من النحو الآخر في المقام وهو أن يفرض وجود قلاده على نحو الاستعارة وهو دين الجاهل، فيجعل دينه على عنق العالم في الفرعيات والاعتقادات - لو قيل بالتقليد فيها أيضاً - فالجاهل حينئذٍ مقلد بالكسر، والعالم مقلد بالفتح، والدين بمنزله القلاده. فمعنى قلده في الفرعيات، هو جعل الفرعيات قلاده في عنق الغير، بحيث تكون تبعاته عليه، فلا يبعد على هذا المعنى أن يكون مفاد التقليد هو الالتزام والبناء على العمل على طبق فتواه، وجعل تبعاته على فرض مخالفته للواقع على عنق المجتهد، وهذا المعنى يناسب مع ما ورد في الروايه - على حسب نقل صاحب «الوسائل» - حيث قال: (ووجدت بخطّ الشهيد محمّد بن مكّي قدس سره حديثاً طويلاً عن عنوان البصرى، عن أبى عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتاً وتجربه، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الاسد، ولا تجعل رقبتك عتبه للناس»^(١)).

وعلى ما بيالى في بعض الأخبار قد شبّهت الفتوى بمثل جعل العنق جسراً

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥٤.

للناس وأمرهم بالمرور عليه، ولا يخفى أنّ المراد من العتبه والجسر ومرور الناس عنه هو تحمّل تبعات ما يصدر عليه خلافاً للواقع لو كان عن عمد أو تساهل وتسامح، أعاذنا الله من هذه الأمور، ومن عروض ذلك علينا، وعَصِيَ منا الله عن الوقوع في مثل هذه المهالك.

ولعلّ هذا المعنى أحسن وأولى على حسب ما هو المصطلح والمتداول على ألسنتنا، وبذلك يصير المجتهد بمنزله الهدى المعلق عليه القلاده، لتحمله جميع أحكام مقلديه، فيصير المجتهد حينئذٍ مقلداً بالفتح، ولأجل ذلك كان أجره عند الله عظيماً، إذ هو السبب لهدايه الناس إلى الله، وإلى الجنّه، ولذلك كان له منصب الشفاعة كالانبياء، وقيل له في يوم القيامة: «أيها الناقل لأيتام آل محمّدٍ قِفْ تَشْفَعِ» ولعلّه لذلك وردت في الروايات بأنّ الجاهل يدخل الجنّه بألفٍ قبل أن يدخلها واحد من الفقهاء لانهم موقوفون للشفاعة.

أقول: إذا عرفت المعاني الثلاثة بحسب اللّغه والمستعمل، نقول قد اختار بعضٌ مثل الفيروزآبادي في «عنايه الأصول» المعنى الثاني المذكور آنفاً في تقريرنا، هذا بخلاف المحقّق العراقي أو البروجردى حيث اختارا المعنى الأوّل، خلافاً للمحقّق السيد أبو الحسن الأصفهاني على حسب نقل مقرره المحقّق الآملي في «منتهى الأصول» حيث اختار المعنى الثالث. ولا يخفى حُسن ذلك، مع ما ورد في أخبارنا كما أشرنا إليه، وعليه لو التزمنا بأنّ التقليد يعنى جعل الجاهل اختيار دينه على رقبه المجتهد وعاتقه وعُهدته يأتي البحث عن أنّه:

هل هو يتوقف على رضى الطرفين بحيث يحتاج بعد تقليده أو بعد ما نوى القيام بذلك من ابلاغ المجتهد، وقبول وتقلد العالم ذلك حتى يصير التقليد كالبيعه التي لا تتحقق عادة إلا من خلال بيعه المباع بالكسر، وقول المباع بالفتح، وهذا يقتضى أن لا يتحقق التقليد إلا بعد قبول المجتهد أو وكيله ذلك؟

أم يكفى فى تحقّقه التزام المقلّد بذلك، وعمله على طبق فتواه، بلا حاجه إلى قبول المقلّد، ليكون على هذا الحكم التقليد حكم الاقتداء فى الصلاة والإمامه حيث يكفى بناء المأموم عليه ولو مع عدم رضى المؤتم به وهو الامام فضلاً عن قبوله؟

وجهان، لا يخلو الثانى عن قوّه كما هو المتعارف بين الناس، حيث يصح التقليد بعد قبول المقلّد بالكسر، ولولم يلتفت المقلّد أصلاً إلى تقليده.

اللهم إلا أن يقال إن نشر الرساله العمليه واجازته بذلك قرينه على رضاه بذلك.

وتظهر الثمره فيما إذا كان الرجل مجتهداً جازى التقليد، لكنه لم يصدر الرساله ولم يجعل نفسه عرضه لذلك، فهل يجوز حينئذٍ تقليده بلا رضاه أم لا؟ لا يبعد الجوار فيه أيضاً، والله العالم.

معنى التقليد اصطلاحاً

الأمر الثانى: فى بيان معنى الاصطلاحى للتقليد، وقد اختلف فى تحديده اختلافاً شديداً، فلا بأس بالاشاره إلى المعانى المذكوره:

منها: ما نسبه المحقق القمى إلى علماء الأصول كالعضدى وصاحب

«المعالم» والسيد صدرالدين في «شرحه على الوافيه» وغيرهما، وهو: (العمل بقول الغير من غير حجّه) أى على ما قاله لا على نفس الفتوى والعمل بقول الغير.

ومنها: ما نسبه صاحب «الفصول» إليهم وهو: (الأخذ بقول الغير من غير حجّه).

ومنها: ما نقل عن فخر المحققين من أنّ التقليد عبارته عن: (قبول قول الغير فى الأحكام الشرعيه من غير دليل على خصوص ذلك الحكم).

ومنها: ولعلّه أحسن منه ما عن «جامع المقاصد» من أنّ التقليد هو: (قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد).

ومنها: ما عن صاحب «العروه» وهو: (الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معيّن وإن لم يعمل بعد، بل ولولم يأخذ بفتواه).

ومنها: ما عن السيد الاصفهاني، أنّه: (العمل الخارجى على وجه الاستناد) وقيل إنّه يناسب مع قول «جامع المقاصد»، بل لعلّه نفس التعريف إن أريد منه الأخذ بقوله، لكنه بعيدٌ لأنه عرّف التقليد بأنّه العمل المستند لا القول.

ومنها: ما نسبه صاحب «منتهى الأصول» إلى بعض الاعاظم من اساتيده بأنّه عبارته عن: (مطابقه العمل مع الفتاوى ولو قهراً عند وحده المجتهد أو تساويهم مع التعدده، أما مع الاختلاف من حيث الأفضليه فيجب الالتزام).

أقول: الأقوى عندنا أنّ المراد من التقليد هو الالتزام والبناء القلبي على العمل لا مطلقاً كما نقل عن السيد صاحب «العروه»، بل ما ذكرنا هو المستفاد من كلام السيد الاصفهاني بقوله: (إنه هو المشهور) ونسبه إلى صاحب «الكفايه» وهو

غير بعيد، لأن الأخذ بقول الغير والعمل، يناسب مع قولنا الالتزام والبناء على العمل بقول الغير، غايه الأمر مع اضافته تحقق العمل لا- مطلق الأخذ، كما يوهم ظاهر العبارة. فبناء على ما ذكرنا يلزم أنه من التزم بالتقليد عن شخصٍ وبنى عليه ولكن لم يوفق لالعمل بفتواه يكون مقلداً، ويتفرّع عليه حينئذٍ فرعان:

الفرع الأول: لو التزم بالتقليد عن زيد فمات زيد قبل أن يوفق المقلد بالعمل به، فلا يحرز للمقلد حينئذٍ بقائه على تقليده لأنه لم يتحقق له التقليد حتى يشمله دليل جواز البقاء على تقليد الميت لو قلنا به.

الفرع الثاني: يجوز له الرجوع من حى إلى حى آخر مساوٍ إن قلنا بعدم جواز الرجوع والعدول عند بعد تحقق التقليد، لأنه مادام لم يعمل لم يدخل تحت دليل المنع، فلم يحصل له التقليد الذى هو الموضوع فى المنع.

والسرّ فيما اخترناه: أن وجوب التقليد - الذى سوف نذكر دليله - إنما يكون لأجل العمل بما يفتى به المفتى، إلا أن العمل الصادر بصوره المطلق لا يصدق عليه عرفاً أنه قد تبع وقلد فلاناً فى ذلك إلا أن يكون ملتفتاً إلى فتواه وجازماً بالعمل على طبقه، ثم عمل به كما هو الحال فى حجيه الخبر، حيث أنه ليس المقصود من الحجيه فى قول الثقة إلا العمل بقوله بعد الالتفات إلى كونه قوله وعمل به ولا ينافى ذلك قولنا بصحة عمل كان مطابقاً لفتوى من يجب تقليده، لأجل أنه مبنئ على استدلال وهو أنه لو علم بأنه هو الأ-علم، وكان متشرّعاً، لكان الواجب عليه التقليد منه، فلا يبعد أن يستفاد من الأدله أن اللازم فى تلك الحاله كفايه موافقه العمل

لفتواه، وإن لم يصدق عليه عرفاً واصطلاحاً التقليد، لأن هذا العنوان عند الالتفات يعدّ طريقاً للإيصال إلى العمل مطابقاً لفتواه لا موضوعياً حتى يوجب البطلان في صورته الجهل والغفلة.

وعليه، فلا فرق فيما ذكرنا في معنى التقليد بين كون المجتهد الذي يجب تقليده منحصراً في شخص واحد، أو كان متعدداً، وعند التعدد كانت فتاويهم مختلفه وهم متساوون في الفضل، أو فتاويهم مختلفه مع تفاوتهم في مراتب الفضل، لأن الالتزام والأخذ والعمل على طبق فتواه مأخوذ في جميع هذه الصور.

وأما ما أورده المحقق الخراساني: على من فسّر التقليد بنفس العمل، بقوله: (لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضروره سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليده، فافهم) حيث أنّ مقصوده من لزوم اتيان العمل عن تقليد، لزوم أن يكون التقليد سابقاً عليه، لوضوح سبق كلّ متوقفٍ على شيءٍ ما يتوقف عليه، فلو كان صحه العمل موقوفاً على التقليد لا يعقل أن يكون هو بنفسه محققاً للتقليد.

لكنه مخدوشٌ: لأنّ توقّف صحه العمل على التقليد، ليس إلاّ ايجاد العمل على نحو يصدق عليه عنوان التقليد، فهو يجمع مع كون العمل بنفسه محققاً للتقليد، نظير سائر الشروط المقارنه كالترتيب الواجب في الصلاه، حيث يتوقف صحه الصلاه عليه، يعني لا بدّ من ايجادها مترتباً، فيكون هي بنفسها منشأً لتحقيق عنوان الترتيب، لا أنه يجب ايجاد عنوانه قبل وجود الصلاه وهكذا الحال في المقام فلا ينافي كون العمل حال تحقّقه على نحو ينطبق عليه عنوان التقليد، وهو

ليس إلا كونه مستنداً إلى فتوى الغير ورأيه، بلا مطالبه دليلٍ وحجّه.

هذا تمام الكلام فى معنى الاصطلاحى للتقليد.

حكم تقليد العامى

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن حكم التقليد على العامى وفيه جهات:

الجهة الأولى: لا اشكال فى أنه يجوز لمن لم يبلغ مرتبه الاجتهاد التقليد، والجواز هنا يكون بمعنى الأعمّ الشامل للوجوب، حيث إنه إن لم يقدر على الاحتياط إمّا لعدم اطلاعه بموارده، أو لاطلاعه لكنه عاجزٌ عن العمل باتيانته للجمع أو غيره، فلا اشكال حينئذٍ مع العجز عن الاجتهاد من وجوب التقليد عليه وجوباً تعينياً.

وأما إن كان ممّن يقدر على الاحتياط، وعارف بموارده فيكون التقليد له حينئذٍ واجباً تخييرياً، أى هو مخير بين العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى التقليد، وفى مثله يصحّ أن يقال إنه يجوز له التقليد.

وبالجملة: فمما ذكرنا ظهر أن من عبّر بالوجوب أراد القسم الاول منهما، ومن عبّر بالجواز فقد اراد الثانى منهما، ولا فرق بينهما فكلا التعبيرين صحيح.

الجهة الثانية: البحث عن مدرك هذا الحكم.

قد يقال: كما عن المحقق البروجردى فى «نخبة الأفكار» بأنّ (القول بوجوب الأخذ أو الالتزام لا يكون إلا عقلياً بمناسط تحصيل الحجّه على امتثال

الأحكام، لا شرعياً مولوياً، بل لو ورد دليل شرعى على وجوبه، لا بد أن يكون ارشادياً إلى حكم العقل، وإنما الوجوب الشرعى متعلق بما يختاره فى ظرف اختياره، فلا مجال حينئذٍ للتشبث على وجوبه بمثل السيره وسائر الأدله الشرعيه، ولا بالعقل الفطرى الارتكازى بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، لأن هذه الأدله ناظره إلى حجيه فتوى المجتهد الراجع إلى ايجاب العمل على طبق فتوى المجتهد، لا- إلى وجوب تحصيل الحجّه على امثال الأحكام، بل لا بدّ حينئذٍ فى اثبات وجوبه من التثبت بحكم العقل المستقل بوجوب تحصيل الحجّه على المتمكن منها مقدمه لامثال الأحكام).

الجهه الثالثه: الكلام فى بيان حكم التقليد، هل هو واجبٌ أو جائزٌ على العامى؟

أقول: اختلف عبارات القوم، فبعضهم يقول بالوجوب، وبعض آخر بالجواز، وجماعه ثالثه تقول بالجمع بينهما.

وفى «نخبه الأفكار»: (والظاهر أن المراد من الجواز هنا هو فى مقابل الحرمة، أى ليس التقليد بحرام كما نُسب الحرمة إلى بعض قدماء الأصحاب، وفقهاء حلب، بل كان جائزاً بما ينافس مع الوجوب التعيينى، إذا كان العامى غير قادر على العمل بالاحتياط إمّا لأجل عدم احاطته بما هو سبيل الاحتياط فى موردٍ، أو علمه إلا أنه لا يقدر عليه، أو كان مستلزماً للعسر والخرج، ومع الوجوب التخييرى فى غير ذلك أى كان لمن يقدر عليه وعلى العمل بالاحتياط، فيكون اختيار أحد فردى الواجب التخييرى جائزاً، فالاختلاف فى التعابير لا يضرب

بالمطلب بكون التقليد عليه واجباً أمّا بالتعيين أو التخيري).

الجهة الرابعة: بعد ما ثبت أنّ التقليد أصبح واجباً على العوام، فلا بد أن نبحث عن حقيقه هذا الوجوب، فهنا أقوال:

الأول: ما يظهر من كلام صاحب «الكفايه» و«العنايه» وصاحب «نخبه الأفكار» و«منتهى الدرايه» وبعض آخر كون الوجوب وجوباً عقلياً بديهياً فطرياً جبلياً ارتكازياً، مثل سائر الارتكازيات، لأن لزوم رجوع الجاهل إلى العالم فيما لا يعلم ثابت في ارتكاز البشر، ومنه قضيه الأحكام الشرعيه، فكما أنّ الأمر كذلك في الأمور المتعارفه المربوطه بالمعاش، كذلك الأمر في الأمور المربوطه بالمعاد، وإن كان العامى ربما لا يلتفت إلى هذا الارتكاز، ولا يعدّه مثل سائر ارتكازاتهم بحسب الفطره والجبلّه التي أودعها الله تعالى فيهم.

القول الثاني: ما يظهر من كلام جماعه أخرى من الأعلام كالشيخ الأعظم، والمحقق الأصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» والمحقق السيد أبو الحسن الأصفهاني بحسب ما جاء في تقريراته المسمّى بـ«منتهى الوصول»، حيث قال في ذيل كلام المحقق الخراساني بكونه فطرياً: (إنّ هذا الدليل يرجع إلى دليل الانسداد، يجريه المقامد بسبب ارتكازه، بلا علم منه لكيفيه بسط مقدماته، وضّم بعضها إلى بعضها، لكي يستنتج كما يصنعه أهل النظر والاستدلال، لكنها مغروسه في ذهنه، مرتكزه عنده بجبلّته، بحيث لو سئل عن آحادها عنه يصدّق تصديقاً فطرياً بصحّته).

وتقريره على وجه الصنائه: إنه مركبٌ من مقدماتٍ:

الأولى: أنَّ الشارع ما جعلنا بالنسبه إلى الأحكام مهملين كالبهايم.

الثانيه: تحقّق العجز عن تحصيلها بالعلم.

الثالثه: انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد من الرجوع إلى الوظائف، وبطلان الاحتياط وعسريته.

وبعد تماميه هذه المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى العالم.

إلى أن قال: فحيث أنّ المقدمات تمامٌ عنده على إجمالها، لا محاله يحكم عقله بلزوم التقليد عليه (١).

لا يخفى أنه يرى التقليد حجّه لما روى أنّ قول العالم حجّه، ومعنى حجّيته هو لزوم رجوع الجاهل إليه عند العمل الذي هو عبارته عن التقليد.

ومثله كلام الشيخ الـعظم في «رساله الاجتهاد والتقليد»، وظاهر كلامهما تحقّق الانسداد للعامي مما يقتضى حكومه العقل بوجوب التقليد، فالوجوب عقلي لا شرعي خلافاً للمحقّق الأصفهاني صاحب «نهايه الدرايه» حيث يلتزم بالكشف لأنه يقول إنّه بعد اجراء مقدمات دليل الانسداد يستكشف منها أنّ الشارع جعل فتوى المجتهد طريقاً للعامي.

أقول: الأقوى عندنا هو ما اختاره الشيخ ومن تبعه، لأنّ عدّ لزوم رجوع

الجاهل إلى العالم، والتعبد بقوله في الأحكام من الأمور الجلبية والارتكازية أمرٌ بعيد عن الازدهان، لأن الأمور الجلبية عبارته عن أمور قائمه بالنفس من غير شعور والتفات وتوجه، ولا يختص بالانسان بل موجوده حتى في الحيوانات حيث يتحذر من الحيوانات المفترسه، أو الطفل الرضيع حيث يتوجه إلى ثدى أمه وغير ذلك من الأمور الجلبية المرتكزه في ذات الحيوانيه، وهذا بخلاف مسأله الرجوع إلى العالم والتعبد بقوله ورأيه فإنه ليس مثل تلك الأمور. وعليه فالأحسن أن يقال إن ذلك عقلي استقلالى ارتكازى، ومنشأه اجراء تلك المقدمات ولو اجمالاً، بحيث لو سُئل عنه لأجاب بكل واحد من المقدمات التى أشار إليها السيد فى تقريراته.

أقول: هنا عدّه ايرادات ومناقشات لابدّ من طرحها والجواب عنها:

الايراد الأول: أنه (كيف يستقلّ عقل العامى بجواز التقليد ما لم يتمكّن من ابطال العمل بالاحتياط مطلقاً، حتى إذا لم يكن مستلزماً للعسر، فلا وجه لاستكشاف خطابٍ بجواز خطاب عقلاً كما يظهر عن تقرير الشيخ الأعظم للمقدمات) هذا كما عن «منتهى الدرايه» (١).

وفيه: هذا الايراد ممنوع لوضوح أنّ حكمه بجواز التقليد لا يكون متوقفاً على ابطال العمل بالاحتياط مطلقاً، لأنه من الممكن أن يصل إلى الواقع بكل واحد منهما، إذ يجوز له فيما لا يستلزم العسر والحرص الاتيان بالعمل على نحو

الاحتياط، كما يجوز له العمل على نحو التقليد. نعم إن لم يتمكن من العمل بالاحتياط، فلا اشكال حينئذٍ في انحصار الطريق إلى التقليد، وعليه فدعوى توقّف جواز التقليد على ابطال العمل بالاحتياط مطلقاً دعوى بلا دليل وبرهان كما لا يخفى.

الاييراد الثانى: وهو للمحقّق البروجردى فى «نخبه الافكار»، قال: (الدليل أخصّ من المدّعى، إذ لو كان للعامى ظنّ بالحكم بخلاف فتوى المجتهد، لم يقتض دليل الانسداد قبول رأى المجتهد تعييداً، بل اللازم مراعاة مراتب الظن وعلى فرض التساقط، فاللازم الاحتياط، مع أنّ القائل بجواز التقليد بمناط الانسداد يقول به مطلقاً. وعليه يكون نفس بناء العقلاء على الرجوع إلى فتوى المجتهد، وعدم اعتنائهم بظنونهم الحاصله لهم أحياناً على خلاف رأيه من غير نكير من أحد، كاشفاً عن أنّ الحامل لهم على التقليد هو الأمر الجبلى الفطرى السليم، القاضى بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه:

أولاً: بعدم جريان هذا فى كلّ مقلّد، بل خصوص من حصل له الظن على خلاف رأى المجتهد.

وثانياً: إنّ هذا الاشكال لو كان صحيحاً وجارياً كان بناءً على القول بحجّيه

مطلق الظن، مع أنه أول الكلام، لأنّ من الواضح أنّ الظن الحاصل من الأدلة الخاصه عن شخصٍ كان من أهل الخبره حجّه، لا الظن من كلّ أحدٍ وبأى وجه حصل واتفق، وعليه فثبوت الظن له على الحكم على خلاف رأى مجتهده لا أثر له حتّى يلاحظ فيه مراتب الظن، ويوجب التعارض والتساقط والرجوع إلى الاحتياط كما اشار إليه.

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك في أفراد المكلفين، فهو لا- يوجب إلاّ الاخلال في بعض مقدمات انسداده، وهو عجزه عن البلوغ، فكأنّه ليس من هذا بل قد حصل له الظن بالحكم، فمع عدم تماميه احدى هذه المقدمات في دليل الانسداد، يخرج عن مقتضاه هذا ولا يوجب أن لا يكون منه مما قد كمل فيه تمام مقدماته.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أن القول بكونه من قبيل الحكم العقلي الاستقلالي الارتكازي أولى من كونه من قبيل الفطرى الجبلي، إذ لم يكن حكم وجوب التقليد على العامى عقلياً، بل لو اعتبرناه شرعياً من خلال الأدله الشرعيه الداله على لزوم الرجوع إلى المجتهد، لزم منه الدور أو التسلسل، لأنّ مسأله جواز التقليد أو وجوبه بنفسه أيضاً يعدّ من المسائل التي لا بدّ فيها من التقليد، أى لا بدّ أن يثبت جوازه بتقليدٍ آخر، فينقل الكلام في جواز تقليده إلى مسأله جواز التقليد، فإن ثبت جواز تقليده الثانى بالأول لزم الدور، وإن ثبت بتقليدٍ ثالث وهكذا فيتسلسل، وهما باطلان قطعاً، وعليه فلا محيص من اعتبار وجوبه عقلياً استقلالياً ارتكازياً كما عرفت، إذ لو لم يكن دليل وجوبه عقلياً لزم أن يكون الدليل عليه من

سائر الأدلة التي سبق القول إنَّ اثنان منها لفظيٌّ وثلاثة منها لبيٌّ وكلاهما قابلان للمناقشه والخذشه:

فأما اللبّي: فهي عبارته عن الاجماع فتاره يُدعى المحصّل منه وأخرى المنقول، فلا عبره بشيء منهما:

أما الأوّل منهما: فلأنّ تحصيل الاجماع على وجه يكشف عن رأى الامام عليه السلام بعيداً جداً، لاحتمال أن يكون مدرّكهم هو أن وجوب التقليد يعدّ أمراً عقلياً ارتكازياً، ولأجل ذلك حكموا به، لا- لأن الامام عليه السلام قد أمرنا به، ومن المعلوم أنّ الاجماع الذى يحتمل كونه مدرّكياً ممّا لا يُجدى شيئاً ما لم ينحصر مدرّكه برأى الامام عليه السلام .

فإذا عرفت حال الاجماع المحصّل من جهه الحجّيه هنا، فالمنقول هنا منه الذى قد نُقل عن السيد المرتضى، والشيخ والمحقّق والشهيد قدس سرهم ، لا يكون حجّه بطريق أولى، لأن أصل حجّيه الاجماع المنقول موردٌ للكلام، فضلاً عن مثل المقام الذى قد عرفت عدم حجّيه المحصّل منه، فكيف بمنقوله.

هذا، مع أنّ دعوى الاجماع هنا مشكّلٌ من جهه اخرى وهي لما نرى من مخالفه بعض قدماء الأصحاب والفقهاء الحلبيّون له، حيث ذهبوا إلى حرمة التقليد اتكاءً على المنع من حجّيه رأى أحد لأحد، وبأن الاصل الأوّلى هو عدم التقليد.

وبالجملة: فتحصيل الاجماع مع كلّ هذه الموهنات متعدّراً فضلاً عن بعده، لكونه محتمل المدرك كما عرفت توضيحه. ولعلّ مخالفه بعضهم من التقليد،

وذهبهم إلى حرمة أوجب القول بجواز التقليد على نحو الاطلاق، بأن يكون هذا في قبال دعوى الحرمة، فلا ينافى حينئذٍ مع دعوى وجوبه كما عرفت.

وأيضاً: يظهر مما ذكرنا أنّ دعوى كون وجوب التقليد من ضروريات الدين ضعيفه، لأنه كيف يمكن دعوى ذلك مع ذهاب جماعه من القدماء والفقهاء على الحرمة، وقد عرفت أنّ مخالفتهم أوجب الاشكال في تحقّق الاجماع فضلاً عن صيرورته من ضروريات الدين.

الايراد الثالث: وهو الايراد على التمسك بسيره المتدينين، لأنّ معناها أنّ بناء المتدينين والمتشرّعين بما هم من أهل الشرع على الرجوع إلى العلماء في الأحكام الشرعيه من زماننا هذا إلى زمان الأئمه عليهم السلام، وحيث لم يرد عنهم نهى ولم يثبت منهم ردع، يكشف ذلك عن رضاهم بهذا الفعل، فيكون حجّه بالضروره.

أقول: اثبات مثل هذه السيره المستمره التي هي أضيّق من السيره العقلانيه بما هم عقلاء، وأنّ من عادتهم رجوع الجاهل منهم إلى العالم، بل مطلق أهل الخبره من كلّ فن، غير معلوم أمّا لو اعتبرنا هذه السيره هي المتعارفه، تعود حجّيتها إلى البحث السابق من احتمال كون السيره الكذائيه أيضاً مأخوذاً من حكم العقل المستقل الذي أشرنا إليه، لأبان تكون السيره العقلانيه دليلاً مستقلاً بنفسه كما لا يخفى.

وأما لو أريد من السيره بناء العقلاء على ذلك، ففساده أوضح لما قد عرفت من كون ذلك من الحكم العقلي لكلّ أحدٍ من دون أن يكون معتمداً على البناء.

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ أول دليل على وجوب التقليد أو جوازه هو حكم عقل العاقل من دون حاجه إلى التمسك بتلك الأدله الثلاثه اللبئيه.

أما الأدله اللفظيه: فهي مركبه من الآيات والروايات.

أما الأولى منهما: فهي آيتان هما آيه النفر وآيه السؤال.

دلاله آيه النفر على وجوب التقليد

أمّا آيه النفر: فهي قوله تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

استدل بهذه الآيه صاحب «الفصول» والشيخ الاعظم في رسالته، بل نسب إلى المحقق القمي في «القوانين» الاستدلال بهما لجواز التقليد، خلافاً لجماعه أخرى من الأصوليين كالمحقق الخراساني صاحب «كفايه الأصول» والبروجردى في «نخبه الأفكار»، والمحقق صاحب «نهايه الدرايه». ولكن بعض المتأخرين قد قبلوا دلاله آيه النفر على جيه فتوى المجتهد دون آيه السؤال، ومنهم السيد الاصفهاني في تقريراته، وبعضهم يقولون بعكس ذلك أى دلاله آيه السؤال دون النفر، كالمحقق الاصفهاني صاحب «نهايه الدرايه»، وبعضهم قبل دلاله كلتا الآيتين كالسيد الخوئي قدس سره ، وهكذا نلاحظ أنّ الاقوال هنا مختلفه مشتته

جداً، فلا بأس أولاً بذكر أدله من لا يقبل دلالتها على المطلوب، ثم فى نهايه الأمر نتعرض أولاً لآيه النفر ثم لآيه السؤال، وذلك من خلال عدّه أمور:

الأمر الأول: استدلال بآيه النفر لأن هذه الآيه مشتمله على وجوب أربعة أشياء:

١- وجوب النفر لغايه التفقه، فالنفر واجب لأن التفقه واجب، لأنه لو لم يكن التفقه واجباً لما كان لوجوب النفر وجهاً. وأما وجه كون وجوب النفر مستفاداً من الآيه هو باعتبار ورود لولا التحضيضيه، حيث أنّ مثل هذه الكلمه تستعمل للتوبيخ، فلولم يكن المتعلق أمراً مطلوباً فعله لما كان للتحضيض والتوبيخ عند تركه وجه، فلأجل ذلك يفهم وجوبه ولو كان وجوبه لأجل التفقه.

٢- الواجب الثانى هو التفقه، ويترتب عليه الانذار فيصبح الانذار أيضاً واجباً.

٣- كما أنّ غايه وجوب الانذار هو ترتب التحذّر عليه، أى فيجب للمندّر بالفتح التحذّر، والعمل بالانذار.

٤- فتدل الآيه على وجوب التقليد للمندّر، لأن التحذّر وقع غايه للانذار، هذا.

أقول: قد أورد على الاستدلال بالآيه على وجوب التقليد بايراداتٍ عديده:

الأول: قول المحقق الخراسانى بأن الآيه أجنبه عن وجوب التقليد، لأن الغايه المترتبه على الانذار ليس هو مطلق التحذّر، أى سواء حصل للمندّر علم أم لا، حتى يشمل مثل قبول التقليد تعديداً، بل المراد من الآيه: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» لعله يحصل لهم العلم ويحذروا، فالآيه مسوقه لبيان مطلوبيه الانذار بما يتفقهون، ومطلوبيه العمل من المندّر بما أنذروا، وهذا لا ينافى اعتبار العلم

فى العمل، ولذلك ترى أنه قد يشهد بهذه الآيه لتحصيل معرفه الامام عليه السلام ، مع أنه مما يعتبر فيه العلم قطعاً والشاهد على ذلك الخبر الذى رواه الكافى باسناده الصحيح عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : إذا أحدث على الامام حَدَثٌ كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله عز وجل: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» قال: هم فى عُذْرٍ ماداموا فى الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم فى عُذْرٍ حتى يرجع إليهم أصحابهم»(١).

ومن ذلك يعلم أن الآيه ليس بصدد بيان وجوب التقليد الذى هو عبارته عن قبول الانذار تعبداً مطلقاً، سواء حصل له العلم بأحكام الله أو لم يحصل، وعليه فالآيه غير مرتبطة بمبحثنا، هذا.

أجيب عن هذا الاشكال: - بتقرير وتوضيح مّا - أنه لا اشكال فى وجوب الأمور الثلاثه، وهى: النفر والتفقه والانذار، فلا بد أن يكون التحذّر أيضاً واجباً، لأن حكم الغايه تابع لحكم ذيها فإذا كان الانذار واجباً، فلا بد أن يكون التحذّر واجباً، كما أنه لو كان مستحباً لاستحبّ النذر أيضاً، فإذا كان التحذّر الواقع فى الآيه مذكوراً بصوره الاطلاق، أى غير مقيد بما إذا حصل للمنذر العلم أم لا، فلا وجه لنا من تقييد الآيه بصوره ما لو حصل له العلم، وعليه فيصبح التحذّر واجباً

مطلقاً سواء حصل له العلم أم لا، فينطبق حينئذٍ على التقليد، لأنه أيضاً عملٌ بلا مطالبه دليل.

ونحن نزيد في تأييد ذلك: أنه لو لم يكن التحذّر واجباً إلاّ مع العلم، لم يكن لجعل التحذّر غايةً للانذار وجهٌ، بل كان الأولى أن يكون التحذّر مع حصول العلم واجباً، وهو مخالف لظاهر الآيه.

الايراد الثانى: لا يقال إنّ الآيه قد ذكر التحذّر مع أداءه لعلّ الداله على الترجى المناسب مع كون التقدير شيئاً آخر غير الانذار فقط، إذ ليس التحذّر حاصلًا بخصوص الانذار، وإلاّ لما كان في ذكر أداءه لعلّ وجهٌ.

لأننا نقول: من امكان أن يكون وجهه هو بيان كون الفعل من الأمور الاختياريه للمكلف، إذ قد يعمل وقد لا يعمل بما ورد في حقّه من العمل، ولأجل ذلك استعملت هذه الأدهاء، وهو لا ينافى كون العمل واجباً عليه عند الله، كما يشاهد مثل ذلك في آيات الكثيره حينما يكون متعلق لعلّ من الأمور الاختياريه للمكلف.

وبالجملة: ظاهر أداءه لعلّ إذا وقعت في مقام التعليل، كون ما بعدها علّه لما قبلها، بلا فرق بين كون الواقع بعدها:

أمراً تكوينياً مثل قول الطبيب: (اشرب هذا الدواء لعلك تطيب).

أو أمراً غير اختياري لقولك للمذنب: (استغفر الله لعلك تدخل الجنة).

أو أمراً اختيارياً كآليه الشريفه، حيث أنّ العمل اختياري للمكلف.

وعليه، فالتكليف بذى الغايه وهو الانذار في الحقيقه للتكليف بالغايه،

فيجب التحذّر عند انذار المنذرين بما تفقّهوا وعلموا.

الايراد الثالث: لا- يقال إنّ الآيه لا تدلّ إلاّ على وجوب التحذّر والخوف، فلعلّ ذلك بنفسه مطلوب، فلا يستفاد منه وجوب العمل حتى تدلّ على وجوب التقليد، الذي هو عبارته عن العمل بفتوى بلا دليل.

لأننا نقول: إنّ الحذر على ما يستفاد من مشتقاته وموارد استعماله، عنوان للعمل، وليس عبارته عن الخوف النفساني فحسب، بل هو كفايه عن التحفظ عن الوقوع في المهالك والمخاوف، لأجل ترك الواجب وفعل الحرام، مثلاً إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق المحتمل فيه اللص أو السبع ليدفع عن نفسه وما له يقال إنّّه تحذّر، فهو فعل اختياري وليس بمعنى الخوف فقط.

فبالنتيجه: الآيه تدلّ على أنّ غايه الغايات لوجوب النفر والتفقه والانذار ليس إلاّ لأجل تحقّق الحذر للمنذرين، واتمام الحجّه عليهم، وهو لا ينافي كونه حجّه لنفسى المنذر بالكسر أيضاً، وكان العمل لنفسه واجباً أيضاً.

الايراد الرابع: لا يقال إنّ الآيه لو سلّمنا دلالتها على وجوب التحذّر، إلاّ أنه بملاحظه أن أغلب كلمات الآيه وارده بصوره الجمع، مثل: الطائفه، ولينذروا، ولتفقهوا، ومن الواضح أنّ الإخبار إذا صدرت عن جماعه، يوجب العلم بالشىء عاده، فيصير المعنى حينئذٍ، أنه: يجب التحذّر عند حصول العلم بواسطه الأخبار لكثره المُخبرين، فتصير الآيه أجنبيّه عمّا هو المقصود من ايجاب العمل على الفتوى تعبداً، ولو بلا حصول علم، لأجل وجوب التقليد بلا مطالبه دليل.

لأننا نقول: إنَّ هذا يصحَّ إذا لوحظت الجماعة بصوره المجموع في حال الإخبار، أو بصوره الاستفراد مع إخبار كلِّ واحدٍ من النافرين لجماعه المتخلفين حتى يتكثر الخبر لهم بأفراد عديده، ويحصل لهم العلم بذلك، لكن يمكن أن يكون المراد غير هذين الفرضين، وهو أن يكون وجه الجمع ملاحظه الجمع الاستغراقى لكلِّ واحدٍ واحدٍ من النافرين والمتخلفين، باعتبار كون المخاطبين حيث كانوا متعددين في الطرفين استعمل صيغه الجمع، فلا ينافى في كفايه التحذّر حصوله من قول واحدٍ من الفقيه المنذر بالكسر للمقلّد المنذر بالفتح، ومن المعلوم عدم حصول العلم بمثل ذلك عادة، فتدلّ الآيه على وجوب التحذّر عند الانذار، سواءً حصل للشخص العلم بذلك أم لا.

والتحقيق: إن هذه الآيه مشتمله على دلالات ثلاث:

الأولى: وجوب الافتاء للمفتين، حيث أمر بالانذار بناء على كونه بمعنى الأعم كما سنشير إليه عنقريب بذكر الواجب والحرام.

الثانية: وجوب العمل للمنذرين المستفاد من وجوب التحذّر، حيث أنّ التحذّر لا يتحقق من الفقيه إلا من خلال ذكره الوجوب والحرمة، حيث يدلّ على الانذار بالالتزام أو التضمّن، كما قد يكون الانذار بالمطابقه.

الثالثة: دلالتها على حجيه انذار الفقيه وافتائه، لوضوح أنّه لولا كون انذاره حجّه شرعاً لم تكن الآيه مقتضيه لوجوب التحذّر بالانذار وذلك للقاعده الثابته عندهم، وهو قبح العقاب بلا بيان، وعليه فوجوب التحذّر عند الانذار يستلزم

حجيه الافتاء والانذار، فبهذا التقريب تصبح دلالة الآيه على وجوب التقليد تامه، كما لا يخفى.

الايراد الخامس: وهو للمحقق الاصفهاني قدس سره صاحب «نهايه الدرايه» حيث إنه بعد قبوله أنّ وجوب التحذّر هنا مطلق كما قلنا، ناقش في دلالة الآيه على المطلوب بقوله: (إلاّ أنه مع ذلك نقول إنّ التفقه إنّ كان موقوفاً على إعمال النظر، كانت الآيه دليلاً على حجيه الفتوى، وإن لم يكن كذلك بل كان مجرد العلم بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السلام تفقهاً، فلا دلالة لها على حجيه الفتوى، بل على حجيه خبر الفقيه، والانذار بحكايه ما سمعوه من الامام عليه السلام، من بيان ترتّب العقاب على شىء فعلاً أو تركاً ممّا لا ينبغى الريب فيه، بل كان فى الصدر الأول الافتاء والقضاء بنقل الخبر) انتهى (١).

أجاب عنه المحقق الخوئى فى «التنقيح» بقوله: (أنها ممّا لا يمكن المساعده عليه، وذلك:

أمّا أولاً: فلان الآيه المباركه لمكان أخذها عنوان الفقاهه فى موضوع وجوب التحذّر، ليست لها أيّه دلالة على حجيه الخبر والروايه، من جهتين:

احدهما: إنّ حجيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناه، فضلاً عن أن يكون فقيهاً، لكفايه الوثاقه فى حجيه نقل الألفاظ المسموعه عن

المعصوم عليه السلام ، من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

وثانيهما: إنَّ الراوى لا- يعتبر فى حجيه رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه لأنه إذا روى روايه روايتين أو أكثر، لم يصدق عليه الفقيه، وإن كان ملتفتاً إلى معناها، لضروره أن العلم بحكمٍ أو بحكمين لا يكفى فى صدق الفقيه مع حجيه رواياته شرعاً.

اللهم إلا- أن يقال: إنَّ الآيه المباركه إذا دلّت على حجيه الخبر عند صدق الفقيه على ناقله، دلت على حجيته عند عدم كون الراوى فقيهاً، لعدم القول بالفصل، إلا- أن ذلك استدلال آخر غير مستندٍ إلى الآيه، كيف وقد عرفت أن الآيه قد أخذ فى موضوعها التفقه فى الدين.

فظهر بما سردناه أن دلالة الآيه المباركه على حجيه فتوى المجتهد وجواز التقليد أقرب وأظهر من دلالتها على حجيه الخبر.

وأما ثانياً: فلعدم كون التفقه والاجتهاد فى الأعصار السابقه مغايراً لهما فى العصور المتأخره، بل الاجتهاد أمرٌ واحدٌ فى الأعصار السابقه الآتية والحاضره حيث إنَّ معناه معرفه الأحكام بالدليل، ولا اختلاف فى ذلك بين العصور.

نعم، يتفاوت الاجتهاد فى تلك العصور مع الاجتهاد فى مثل زماننا هذا بالسهوله والصعوبه، حيث أن التفقه فى الصدر الأول إنما كان سماع الحديث، ولم يكن معرفتهم للأحكام متوقفه على تعلم اللغه، لكونهم من أهل اللسان، أو لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغه كانوا يسألونها عن الامام عليه السلام ، فلم يكن

اجتهادهم متوقفاً على مقدماتٍ، أما اللغة فقد عرفت، وأما حجيه الظهور واعتبار الخبر الواحد وهما الركنان الركبان في الاجتهاد، فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلّمات، وهذا بخلاف الاجتهاد في الاعصار المتأخره لتوقفه فيها على مقدمات كثيرة، إلا أنّ مجرد ذلك لا- يوجب التغيّر في معنى الاجتهاد. فإن المهمّ مما يتوقف عليه التفقه في العصور المتأخره إنّما هو مسأله تعارض الروايات، إلا- أن التعارض بين الأخبار كان يتحقّق في تلك العصور أيضاً، ومن هنا كانوا يسألونهم عليهم السلام عمّا إذا ورد عنهم خبران متعارضان. إذاً الفقه والاجتهاد بغير اعمال النظر متساويان في الأعصار السابقه واللاحقه وقد كان متحققين في الصدر الأول أيضاً ومن هنا ورد في مقبوله عمر بن حنظله: «ينظران من كان منكم لمن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا...» وفي بعض الأخبار ورد الأمر بالافتاء صريحاً، فدعوى أنّ الفقيه والاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه لا عين ولا أثر له في الاعصار السابقه ممّا لا وجه له، ومعه لا موجب لاختصاص الآيه المباركه بالحكايه والإخبار، لشمولها الافتاء أيضاً كما عرفت، فدلاله الآيه على حجيه الفتوى وجواز التقليد ممّا لا مناقشه فيه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، ولأجل ذلك ترى صحه الاستدلال والتمسك بالآيه لحثّ الناس على تحصيل العلم والاجتهاد، وليس بخصوص كون النفر .

لحمل الأخبار والحكايات بلا تفقه فيها، بل ولا يخفى أنّ الانذار لا يكون إلا بعد فهم المنذر لما انذره، وإلا فإنّ مجرد حمل الخبر إلى الغير من دون تفقه وتفهم لما ينقله يشكل دخوله في العنوان المذكور، لأن الراوى ربما يكون غير ملتفت إلى معنى ما يحكيه، كما وردت الاشارة إليه في الخبر الذى رواه ابن أبى يعفور: «رُبَّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه» أو «رُبَّ حامل فقهٍ وهو غير فقيه» وأمثال ذلك، وعليه فإنّ ذكر الانذار بعد التفقه يوجب أنس الذهن بأنّ المراد من التفقه هو خصوص الفقيه المجتهد الذى كان داخلاً فيه قطعاً، أو هو مع المبلغين وأهل الوعظ، فإذا ثبت حجيه الخبر لمثلهما، فلا بأس للاحاق حجيه أخبار الرواه وأهل الحديث بهما أيضاً، لعدم القول بالفصل في حجيه الخبر بينهما وبين خبر الرواه.

الايراد السادس: وهو من السيد الحكيم قدس سره في «حقايق الأصول» - وتبعه بعض من عاصرناه، وهو السيد اللنگرودى في «الدرّ النضيد» - حيث قال في حقايقه:

(والانصاف أنّ الآيه الشريفه لا تدلّ على حجيه الخبر، ولا على حجيه الاجتهاد، بل أجنبيه عنهما بالمرّه، وإنّما تدلّ على وجوب التفقه في الدين، وتعلّم معالمه في الأصول والفروع لغايه تعليم الجاهلين، وتفقههم باقامه الحجّه عليهم، واتفاقهم بالطريق الذى تعلّموا به وتفقهوا، بلا دلالة لها على حجيه الاجتهاد أو الخبر أصلاً لا مطابقه ولا التزاماً، وظنى أنّ ذلك ظاهرٌ بأدنى تأمل) (١). ٩.

أقول: وممّا ذكرنا في جواب الايراد السابق يظهر ما يرد على هذا الكلام أيضاً، فكأنّه قدس سره اراد اختصاص الآيه بالواعظين والمبلغين والمنذرين - كما صرح بذلك صاحب «الدرّ النضيد» - ولعلّه استشعر ذلك من ورود لفظ الانذار حيث إنّهُ وصفٌ ينطبق على هؤلاء القوم، ولكن كان الأولى منه رحمه الله أن يجعل وصف التفقه قرينهُ مقدّمهُ على الانذار، بكون المراد لا أقلّ كلتا الطائفتين من المجتهدين والمبلغين، والحقا غيرهما بهما، لصلاحيّته قرينه كلٌّ من لفظي (التفقه) (والانذار) للآخر. فإذا الأولى شمول الآيه لهما بلا فرقٍ بين كون الانذار بالمطابقه كما هو شأن المبلغين والواعظين، أو بالالتزام والتضمّن كما هو شأن المجتهدين والمتفقيين.

وبالجملة: ثبت أنّ الحقّ مع الشيخ ومن تبعه، ومن قبله من صاحب «الفصول» والمحقّق القمي والجزائري والخوئي، بكون آيه النفر من الأدلّه الداله على جواز التقليد ووجوبه، وكون فتوى المجتهد حجّه على العوام، والله العالم.

دلاله آيه السؤال على وجوب التقليد

الآيه الثانيه: وهي آيه السؤال ومذكوره في سورتي النمل والانبياء وهي قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١) فقد استدللّ بهذه الآيه صاحب «الفصول» والمحقّق القمي على جواز

التقليد، حيث قال صاحب «الفصول» بعد ذكر الآيه: (ولعمومها بناءً على أنّ المراد بأهل الذكر أهل القرآن من العلماء، كما نصّ عليه جماعه، فينتج أنّه يجب السؤال عن العلماء والفقهاء، والسؤال منهم ليس إلّا للعمل، إذ من الواضح أنّ السؤال كان لأجل العمل على طبق الجواب، لا كون المقصود الأصلي مجرد السؤال نفسه فقط، لوضوح أنّه لغو لا أثر له، فلا مصحح للأمر به لولم يكن مقدمه للعمل، فتدلّ الآيه على جواز الرجوع إلى العالم، وهو المعبر عنه بالتقليد، وعلى حجّيته فتوى العالم على الجاهل، لأنّه لولم يكن حجّجه على المسائل لأصبح السؤال عنه لغواً.

ودعوى: كون السؤال لحصول العلم من الأجوبه، ثمّ العمل على طبق علمه، فتصير معنى الآيه: فاسألوا لكي تعلموا فتعملوا بعلمكم.

من البعد بمكان، لأن مثل هذا الخطاب إنّما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم والمعرفة، فهو في قبال العلم بالحال، لا أنه مقدمه لتحصيل العلم، مثلاً يقال: (إذا لست بطبيب فراجع الطبيب في العلاج) فإن المتفاهم العرفي من مثله أنّ الغايه من الأمر بالمراجعه إنّما هو العمل على طبق قول الطبيب، لا- أنّ الغايه صيروره المريض طبيباً وعالمماً بالعلاج حتى يعمل طبق علمه، ونظيره قوله: (راجع الطبيب) معناه راجعه لتعمل على نظره لا لتكون طبيباً وتعمل بعلمك.

وقد يتوهم: أنّ تفسير أهل الذكر بأحد الأمرين:

إمّا كون المراد علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى العالمين بالتوراه والانجيل، حيث يعلمون وجود آثار النبوه في الرسول، فاسألوهم حتى تعلموا.

وإما أن المراد منهم أهل البيت والأئمة عليهم السلام كما ورد في حديث جابر ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «نحن أهل الذكر» وقد سمى الله في سورة الطلاق رسوله ذكراً في قوله تعالى: «ذكراً ورسولاً» والرجوع إلى الأئمة عليهم السلام لا- اشكال في كونه موجبا للعلم، فيكون العمل عن علم، فلا تكون الآيه مربوطاً بالتقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما هو المقصود، لأن الأولى كانت مرتبطة بالاعتقاديات كالنبوه، فلا- يكفى فيها غير العلم والثانيه لا اشكال فيه في تحقق العلم بأخبارهم عليهم السلام ، كيف ذلك مع أخبار الفقهاء في التقليد حيث لا يوجب العلم كما لا يخفى.

فاندفع بأن المورد لا يوجب التخصيص، إذا عبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد، فلا يوجب كون موردها أحد هذين الأمرين وتضييق دائره الآيه للدلاله على جواز رجوع الجاهل إلى العالم للعمل في الأحكام الفرعيه، فيصير معنى الآيه بعمومها كذلك، فلا بد من رجوع الجاهلين إلى العالمين على حسب ما تقضيه المناسبات باختلاف المقامات، فإن كان المورد من الاعتقاديات كالنبوه وما يرجع إلى ذلك، فالمناسب السؤال من علماء أهل الكتاب لعلمهم بآثارها وعلاماتها، وإن كان المورد من الأحكام الفرعيه، فالمناسب الرجوع فيه إلى النبي صلى الله عليه و آله أو الأئمه عليهم السلام ، وعلى تقدير عدم التمكن من الوصول إليهم، فالمناسب الرجوع إلى نوابهم الخاص والعام، وهم العلماء والفقهاء، فتصير الآيه من الكبرى الكلى برجوع الجاهل إلى العالم، المنطبقه على كل من الطوائف الثلاثه،

فالاستدلال بها لذلك تام بلا اشكال.

ايراد المحقق الخوئي: والعجب من المحقق الخوئي فإنه برغم جوابه عن عدم اختصاص المورد لكون السؤال لخصوص العلم، يقول: (والصحيح أن الآية لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد، وذلك لأن موردها ينافي القبول التعبدى، حيث أن موردها من الأصول الاعتقادية).

والجواب: قد عرفت أن العبره بعموم الوارد لا- بخصوص المورد، وعليه فالانصاف عدم المنافاه بين دلالة الآية مع الحكم بجواز التقليد، خصوصاً إذا قلنا بكون المراد من العلم هو الحجّه، أى العلم من اليقين والقطع كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن أن ملاحظه الأخبار الوارده مع تفسيرها بكون المراد من أهل العلم هم أهل البيت عليهم السلام ، يعدّ أدلّ دليل على عدم الركون بالمورد، وإلا كيف يمكن تطبيق علماء أهل الكتاب من اليهود والنصارى على حسب المورد على أهل البيت عليهم السلام . مضافاً إلى أنه قد وردت فى الروايات أن الآية إذا لوحظت بحسب المورد يستلزم موت القرآن عند موت قوم أو شخص وردت فى حقهم أو حقّه، فانظر الروايه التى رواها العياشى عن عبدالرحيم القصير، عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «فى قوله تعالى: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» على الهادى ومنا الهادى.

فقلت: فأنت جعلت فداك الهادى؟ قال: صدقت إن القرآن حيّ لا- يموت، والآيه حيّه لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت فى الأقسام وماتوا ماتت الآية

لمات القرآن، ولكن هي جاريه في الباقيين كما جرّت في الماضين»^(١).

وعليه، فإذا صحّ التمسك بالآيه لغير المورد، فلا مانع من الأخذ بالاطلاق الشامل لمطلق العلماء والفقهاء، حتّى يشمل جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وبحيث تصبح فتواه حجّه عليه، وإلاّ لما يبقى للسؤال والجواب أثر، وهذا لا ينافي توقّف مورد بعض الأسئلة على وجود العلم كالأصول الاعتقاديّه، وعدم توقّف بعضها عليه كما في المقلّدين.

وبالجملة: الاستدلال بآيه الذكر على المطلوب لا يخلو عن وجه كما قبله بعض الاجلاء من المتأخرين، وإنّ قال بعده: (ولا يخلو عن مناقشه).

وكيف كان، على فرض تسليم دلالة الآيتين على وجوب التقليد، يكون وجوبه ارشادياً إلى حكم العقل بالوجوب، لما قد عرفت أنّ الرجوع إلى العالم يعدّ أمراً عقلياً ارتكازياً فتأمل جيّداً.

دلالة الأخبار على وجوب التقليد

الطائفة الثانيه من الأدله اللفظيه: الدالّه على حجّيه الفتوى، ووجوب رجوع الجاهل إلى العالم، وجواز التقليد عن المجتهد هي الأخبار المتواتره، حيث تدلّ على ذلك بعضها بالمطابقه وبعضها بالالتزام. والأخير تاره بالمنطوق وأخرى

١- كتاب مرآه الانوار في تفسير القرآن: ٥.

بالمفهوم، فلا- بأس أن نستقيصها برغم أنها وارده في أبواب مختلفه وبمضامين متشبهه، لا يخلو الاطلاع عليها عن فائده كثيره، فنقول، ومن الله الاستعانه، وإليه الإنايه «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ»:

الروايه الأولى: ومما يدلّ عليه بالمنطوق على نحو المطابقه أو بالالتزام هو الحديث الذي نقله الصدوق في كتاب «اكمال الدين واتمام النعمه» عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن اسحاق بن يعقوب، قال:

«سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ؛ فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام :

أمّا ما سألت عنه أرشدك الله، وثبتك... إلى أن قال: وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّج الله، وأمّا محمد بن عثمان العمري فرضى الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقتي وكتابه كتابي»(١).

ورواه الشيخ الطوسي في كتاب «الغيبه» عن جماعه عن جعفر محمد بن قولويه، و أبي غالب الزراري، وغيرهما كلّهم عن محمد بن يعقوب.

ورواه الطبرسي في «الاحتجاج» مثله.

أقول: لا- يخفى أن اسحاق بن يعقوب وإن لم يذكر في الرجال في حقّه ذكر لا جرحاً ولا مدحاً ولا قدحاً، إلا أنه قد نقل عنه المشايخ العظام، وروى عنه ٩.

الصدوق والكليني، بل في «منتهى المقال» وكتاب «بهجه الآمال» و«جامع الرواه» أنه قد ورد في ذيل هذا التوقيع عبارته وهي قوله روى له الفداء: «والسلام عليك يا اسحاق بن يعقوب وعلى من أتبع الهدى».

ففي «جامع الرواه» قال بعده: (وقد يستفاد مما تضمّنه علوّ رتبة الرجل، فتدبر)، وكذا قال صاحب «الوسيط»، مضافاً إلى أنّ الرواية مورد استناد كثير من العلماء والاجلاء، فلا يعاباً بالوسوسة بكون الراوى منه مجهولاً كما في «الوجيزه» وغيره.

البحث عن مدلول الرواية: ينبغي توضيح كلمات هذا الخبر حتى يتضح المقصود منه للمراد والمقام، فنقول ومن الله الاستعانه:

وفى أداه التعريف فى قوله: (واما الحوادث الواقعه) احتمالان أو ثلاثه:

الأول: كون المراد منه هو العهد الذكري، وهو الحوادث الواقعه بين المتخاصمين والمترافعين فى أمر القضاء والحكومه عند وقوع الترافع والتخاصم، لا مطلق الحوادث.

أقول: هذا الاحتمال بعيد من وجوه:

أولاً: إنه لا وجه للاختصاص مع عدم وجود ما يوجب حمله على خصوص ذلك، مع ملاحظه عموم الجواب، إلا أن يكون فى ناحيه السؤال ما يكون لخصوص ذلك، فهو مجرد احتمال لا طريق إلى اثباته.

وثانياً: أنّ الفرد المناسب لرفع الخصوصات والمرافعات ليس رواه الأحاديث بما هم رواه وناقلون للروايات والحكايات، بل المناسب لهم هم

العلماء والفقهاء وأهل النظر والدقه والتأمل حتّى يعرف حكم كل واقعه بما هو الحقّ فيها.

وثالثاً: أنّ المناسب للتعليل بقوله: (فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجه الله) كون الرواه هم أهل النظر في كلّ الأمور، سواءً كان لأمر القضاء والترافع أو غيرهما كما كان الأئمة عليهم السلام كذلك، فهذا الاحتمال غير وجيه.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من الأداه أيضاً اداه العهد الذكري، إلّا أن يُجعل المعهود هو الاعم من الأمور القضائيه وغيرها، أو أنّ خصوص الجواب غير القضائى منحصر بخصوص ما سأل عنه اسحاق بن يعقوب لا مطلق الحوادث.

أقول: وهذا الاحتمال أيضاً مخدوش، لأنّه: إن أريد أن يكون المورد أحد مصاديق الحوادث، فهو أمر حسنٌ ولكن جعله وجهاً للاختصاص، بحيث لا يكون هذا الخبر شاملاً للحوادث الواقعة في غير مورد السؤال غير مقبول لوجوه:

أولاً: على هذا التقدير يخرج الحديث عن الاستدلال والاستفاده، إذ حينئذٍ لم يكن مورد السؤال مذكوراً حتّى يعلم حقيقته، فتصبح المرجعيه المذكوره فى الخبر مردده بين الراوى بمعناه الظاهرى منه أى نقله الحديث فقط، أو المراد هم الفقهاء والعلماء.

وثانياً: لا يناسب مع التعليل الموجود فيه، خصوصاً إذا أريد منه خصوص نقله الحديث ورواته، من دون قصد المتأملين والمدققين منهم فى الأخبار.

وثالثاً: إنّ صفه الراوى على نحو الاستقلال فى تلك الاعصار كانت تطلق

على أهل النظر والدقه، لا على مجرد ناقلى الحديث.

وعليه فاختصاص الحديث بالرواه ونقله الحديث فى خصوص الواقعه المتحققه عند الراوى لا يخلو عن وهن، كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث: وهو أن تكون الأداه للاستغراق، بأن يشمل حكم كل واقعه بالارجاع إلى رواه أحاديثهم فى كل ما يصح الرجوع إليهم، سواء فى الشبهه الحكميه الكليه - كوجوب جلسه الاستراحه، وحرمة العصير العنبى - أو الشبهه الموضوعيه، وسواء كان بلحاظ الكلى أو الجزئى لو فرض فيه الاختلاف والتشاجر، وسواء كان ذلك فى باب القضاء والخصومه والمرافعه أو غيرها.

ومن المعلوم أن الذى يعدّ مرجعاً لمثل جميع هذه الأمور، ليس هو مجرد الراوى والناقل والسامع للخبر حتى ولو كان فاقداً للمراتب العلميه والفهم الفقهي.

أقول: بقى هنا شىء، وهو أنه لماذا قال عليه السلام: (فارجعوا إلى رواه حديثنا) ولم يقل: (إلى علمائنا وفقهائنا) وأمثال ذلك؟ ولعل السرّ فى اختياره عليه السلام هذا التعبير لأجل الاعلام بأن علماء الشيعه وفقهاء الاماميه لا تكون أحكامهم مبنيه على الرأى والقياس والاستحسان مثل علماء العامه، بل هم - رضوان الله تعالى على من مضى منهم، وحفظه الله من بقى منهم - يأخذون العلم من أهل بيت الوحي والتنزيل، وتكون فتاويهم معتمده على الروايات الصادره عنهم صلوات الله عليهم أجمعين، فأراد الامام روحى له الفداء بيان التوثيق لهم فى أن أحكامهم وفتاويهم جميعها مأخوذه من رواياتهم، ولا يحدون فى أحكامهم عن كلامهم أبداً. شكر الله

مساعيهم الجميله، وجزاهم عن الاسلام وأهله خير الجزاء.

الروايه الثانيه: وهى المرويّه عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبتُ إليه - يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن أخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك.

فكتب إليها: فهمتُ ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلِّ مسنٍّ في حُبناهِ وكلِّ كثيرِ القدم في أمرنا فإنَّهما كافو كما إن شاء الله»^(١).

ومن المعلوم أنّ المقصود من (كل مسن في حُبنا) ليس ما هو المترائى والمتظاهر منه، بأن يكون الشخص كبير السن، وإن لم تكن له معرفه إلى أحكامهم، بل المراد هو المسن في حُبهم، وكثير القدم في أمرهم، لأجل تفقّهُه في الدين، ولقبول قولهم والعمل به سواءً كان جواب ذلك الشخص:

لرجوعه إلى الأخبار الصادره عنهم، كما كان الأمر كذلك في الصدر الأوّل مثل على ابن بابويه، حيث ألف كتاباً وكانت فتاواه المذكوره فيه مطابقه مع متون الأحاديث.

أم كان باجتهاده ورأيه بالجمع بين الخبرين فيما لو كان أحدهما نصّ والآخر ظاهر، أو أظهر وظاهر، أو توصل إلى الحكم الشرعى من خلال تطبيق قاعده كليه متلقّاه عنهم على مورد السؤال، ومن باب تطبيق الأصول الملقاه عنهم عليهم السلام على الفروع المتفرعه منها، أو غير ذلك من الطرق الموصله إلى الحكم الشرعى كما لا يخفى، خصوصاً مع ملاحظه قوله عليه السلام أخيراً: (فإنهما كافو كما)

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٥.

بضميمه قوله: (فاصمدا في دينكما) حيث إنه من المعلوم أنهم عليهم السلام لم يفوضوا الناس في دينهم إلا إلى من كان أهلاً للارشاد والهداية إلى الطريق الحق والصراط المستقيم.

الرواية الثالثة: وهي الرواية التي رواها علي بن سويد السابى، قال: «كتبَ إليّ أبى الحسن عليه السلام وهو فى السجن: وأما ما ذكرت يا على ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذتَ دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم إثمنا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه، فعليهم لعنة الله ولعنه رسوله ولعنه ملائكته، ولعنه آبائى الكرام البرره، ولعنتى ولعنه شيعتى إلى يوم القيامة»(١).

والمستفاد من ظاهر هذه الرواية أنّ الشيعى الذى يجب ويتّجه أخذ معالم الدين منه، ليس إلاّ الفقيه المتمسك بالكتاب والسنة، ولا يعمل بالرأى والقياس والاستحسان، إذ الأمر بالأخذ منه والنهى عن الأخذ عن غير الامامى الشيعى، ملازمٌ لبيان وجوب تقليده وقبول فتواه وقوله والعمل به فى أمور دينه، وإلاّ لكان الأمر بالرجوع والأخذ منه لغواً، كما لا يخفى. وهذا الخبر يعدّ من الأخبار الداله بنحو العموم على وجوب متابعه العلماء والفقهاء فى أمر الدين، وحرمة الرجوع إلى غيرهم عليهم السلام .

الرواية الرابعة: وهي الرواية الصحيحة التي رواها أحمد بن اسحاق عن أبي

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

الحسن عليه السلام ، قال: «سألته وقلت: مَنْ أعامل وعمّن آخذه، وقول من أقبل؟

فقال: العمري ثقتي فما أدّى إليك فعنّي يؤدي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له واطع، فإنه الثقة المأمون.

قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك؟ فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدّى إليك فعنّي يؤديان، وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان»^(١).

ولا- يخفى أنّ قوله: (فما أدّى إليك فعنّي يؤديان) لا- يختص لمجرد نقل الخبر، بل يشمل حتى ما نقلهما بصوره الفتوى، لأن الافتاء أيضاً مأخوذٌ عن الخبر، فلا تكون الرواية مختصه لتوثيق العمري وابنه في خصوص ما يرويانه بل تشمل الفتوى أيضاً. بل يستفاد من الرواية ثلاثه أمور، وهي: حجّيه الروايه، وحجّيه الفتوى، وتوثيق العمري وابنه، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في ذيلها حيث قال: (فانهما الثقتان المأمونان) مضافاً إلى لزوم التقليد، حيث سأل عمّن يرجع إليه، ودلالاتها عليه تكون بالمطابقه والالتزام، كما هو واضح للمتأمل فيه.

الروايه الخامسه: وهي صحيحه شعيب العقرقوفى، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى يعنى أبا بصير»^(٢). وتقريب الاستدلال بها مثل السابقه عليها.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

الروايه السادسة: وهى حديث يونس بن يعقوب، قال: «كنا عند أبى عبد الله عليه السلام فقال: أما لكم من مفزعٍ، أمالكم من مستراحٍ تستريحون إليه، ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضرى»^(١).

وظهور لفظ (المفزع) و(المستراح) المنفيان بصوره الاستفهام، ليس إلا بالنسبه إلى ما يحتاجون إليه الناس، وهو ليس إلا معرفه الأحكام الشرعيه فى أمور معاشهم ومعادهم.

الروايه السابعه: وهى التى رواها على بن المسيب الهمدانى، قال:

«قلت للرضا عليه السلام: شققتى بعيدة، ولست أصل إليك فى كل وقتٍ، فممن آخذ معالم دينى؟ قال: من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا.

قال على بن المسيب: فلما انصرفت قدما على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه»^(٢).

فإن ظاهر الأمر بالأخذ عنه باطلاقه، يشمل وجوب العمل بما يقوله، سواء كان مقالته عين نقل الحديث، أم كان بالفتوى من الجمع بين الحديثين المتعارضين، أو تطبيق الكبرى الكليه على الصغرى، أو غيرهما، بل قد يستظهر منه كونه ممن له شأن الفقاهه والتفقه، حيث قد أمّنه الامام عليه على الدين والدنيا، ولا

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٤.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

يقال عادةً مثل ذلك لمن ليس له شأنٌ في العلم والكمال، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في حقّه حينما استأذن الامام أن يغادر مدينه قم، فنهاء الامام وقال له إنّك امان لأهل قم كما أنّ أبى موسى بن جعفر عليه السلام امان لأهل بغداد، حيث يستشعر منه علوّ درجته ورفعه مرتبته في العلم والتقوى، كما هو واضح.

الروايه الثامنه: وهى حديث فضل بن شاذان، عن عبدالعزيز بن المهتدى الذى قال عنه إنه خير قَمِي رأيتَه، وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته، قال: سألت الرضا عليه السلام ، فقلت: إني لا القاك في كلّ وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن^(١).

الروايه التاسعه: وهى حديثه الآخر، قال: «قلت للرضا عليه السلام : إن شُقتي بعيدة، فلستُ أصل إليك في كلّ وقت فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم»^(٢).

الروايه العاشره: مثل الروايه السابقه^(٣).

الروايه الحاديه عشره: وهى التى رواها مفضّل بن عمر: «أنّ أبا عبدالله عليه السلام قال للفيض بن المختار فى حديثٍ: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومى

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٥.

٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

إلى رجلٍ من أصحابه، فسألتُ أصحابنا عنه، فقالوا: زرارہ بن أعين»(١).

الروايه الثانيه عشره: عبدالله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنه ليس كل ساعه ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجئ الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟

فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيها»(٢).

ويظهر من هذه الروايه أن عبدالله بن يعفور كان ممن يرجع إليه في المسائل الشرعيه، ولكن مع ذلك لم يكن في درجه محمد بن مسلم الثقفي، فمن ذلك يستشعر أن محمد بن مسلم كان مثل زرارہ صاحب نظر ورأى وفقهٍ وليس مجرد راوٍ يسمع الخبر ويحكيه عن الامام عليه السلام، بل كان من أهل الخبره والفن والفتوى.

الروايه الثالثه عشره: أبي تراب الروياني، قال: «سمعت أبا حماد الرازي يقول: دخلتُ على علي بن محمد عليهما السلام بسر من رأى، فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فاجابني فيها، فلما ودعته قال لي: يا حماد، إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، وأقرأه مني السلام»(٣).

الروايه الرابعه عشره: ما رواه صاحب المستدرک عن الحسن بن علي بن شُعبه في «تحف العقول» من كلام الحسين بن علي عليهما السلام في الأمر بالمعروف والنهي

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٣- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٢.

عن المنكر، قال: «ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: اعتبروا ايها الناس بما وعظ الله به أوليائه من ثنائه على الأخبار، إذ يقول: «لَوْلَا يَنْهَاهُمْ الرَّبَّائِيُونَ وَالْأَعْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ...» إلى أن قال: واتم أعظم الناس مصيبه لما غلبتم عليه من منازل العلماء، لو كنتم تسعون ذلك، بأن مجارى الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمان على حاله وحرامه، فانتم المسلوبون تلك المنزله، وما سلبتم ذلك إلا بتفريقكم عن الحق واختلافكم في السنه بعد البيئه الواضحه، الحديث»(١).

وهذا الخبر صريح في أن العلماء الفقهاء هم المتصدون لبيان الفتاوى والأحكام بين الناس، وعليهم بيان أحكام الله من الحلال والحرام، فيدل بالملازمه على لزوم التقليد والا لصار تصديهم لغواً.

الروايه الخامسه عشره: وهى التى رواها صاحب المستدرک نقلاً عن الصدوق مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث، قال فيه: «فإياك أن تفسر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء، الحديث»(٢).

الروايه السادسه عشره: حديث أبان بن تغلب، فى قول أبى جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس فى مسجد المدينة وأفيت للناس، فإنى أحب أن يرى فى شيعتك مثلك»(٣).

١- المستدرک: ج ٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٦.

٢- المستدرک: ج ٣، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣.

٣- مجمع الرجال: ج ١ / ١٨ / ٢٠ - و ١٦.

الرواية السابعة عشرة: وهي رواية ابن مسكان، عن أبان بن تغلب، قال:

«قلت لأبي عبد الله: إنني أقعد في المجلس فيجئني الناس فيسألوني فإن لم أجبه لم يقبلوا مني، وأكره أن أجيبهم بقولكم (بقولهم ن ل) وما جاء عنكم.

فقال لي: انظر ما علمت إنه من قولهم فاخبرهم بذلك».

حيث يدل هذا الخبر على مشروعيه الافتاء وحججه الفتوى، بل على مكانه المفتى عند الشيعة.

الرواية الثامنة عشرة: وهي تدل أيضاً على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم وتقليده عنه، وهي التي رواها أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في «الاحتجاج» عن أبي محمد العسكري عليه السلام، في قوله تعالى: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قال: هذه لقوم من اليهود... إلى أن قال: وقال رجل للصادق عليه السلام: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يُقلدون علمائهم؟

إلى أن قال: فقال عليه السلام: بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهه وتسويه من جهه، أما من حيث الاستواء فإن الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم، كما ذم عوامهم. وأما من حيث افتراقوا؛ فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصيراح، وأكل الحرام والرشا، وتغيير الأحكام واضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق، لا يجوز أن يُصدق على الله، ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك

ذمهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر، والعصبيّة الشديده، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم. فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامه، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامه، الحديث»(١). وهى مرويه تفسير العسكرى عليه السلام أيضاً.

أقول: نقلنا الحديث بتفصيله لاشتماله على جهتين: التقليد الممدوح والمذموم، وبيان جهه الاشتراك والافتراق بين عوامنا وعوام اليهود فى التقليد من الذمّ فى حقّهم والمدح فى حقنا، مع ملاحظه وجهه الافتراق بيننا وبينهم كما لا يخفى. ومن الواضح أنّه لولا وجوب الافتاء على الفقهاء، كيف يجب على العوام التقليد، فالملازمه بينهما واضحه، فلا تحتاج إلى مزيد بيان غايه الأمر أنّ دلالة هذه الأخبار نوعاً على جواز التقليد أو وجوبه بالمنطوق فى قبال طائفه كبيره من الأخبار التى تدل على جواز الافتاء لكن بالملازمه المستلزمه لجواز التقليد بالمفهوم، وهى الأخبار الداله عن النهى عن الافتاء بغير العلم، والناهيه عن الفتوى، ولا مانع أن نشير إلى بعضها:

منها: خبر أبى عبيده، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه» (١).

ومنها: حديث مفضل بن يزيد، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم» (٢).

ومثله: حديث عبد الرحمن بن الحجاج (٣).

هذا فضلاً عن أن هناك روايات كثيرة تبلغ عددها بمضامين متقاربه إلى التسعة أو العشرة وأكثر وجميعها مذكوره في الباب الرابع من أبواب صفات القاضى فى «الوسائل» فراجع.

ومنها أيضاً: حديث على بن اسباط (٤) حيث يدل على وجود الاستفتاء فى عصر الأئمة عليهم السلام .

قال صاحب «الكفايه»: (وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدھا لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فىكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجّه) (٥).

أقول: أولاً: لا بد من القول بدعوى القطع ولا يكفى مجرد عدم الاستبعاد

- ١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.
- ٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.
- ٣- الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣.
- ٤- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٣.
- ٥- كفايه: ج ٢ / ٤٣٦.

بذلك، كما ادعى.

وثانياً: وجود أخبار صحيحة داله على المطلوب بحيث تكفى لوحدها حججه على الدعوى، وعليه فلا تخلو دعواه (بأن لم يكن كل واحدٍ منها بحجه) من مسامحه واضحه، لما قد أشرنا بصحة سند بعضها، وكفايه دلالتها على وجوب اتباع العالم فيما جهله الجاهل، فيكون الوجوب حينئذ ارشادياً مؤيداً لما حكم به العقل الفطرى الذاتى، نظير وجوب اطاعه الله والرسول وأولى الأمر كما لا يخفى.

أقول: نوقش فى الاستشهاد بهذه الأخبار، بأنها لم تكن متواتره باللفظ، لأن التواتر اللفظى لا بد أن يكون نفس اللفظ خاص وارداً فى أخبار متواتره، مع أن الالفاظ فى الأخبار متفاوتة، كما لم تكن متواتره بالتواتر المعنوى أيضاً، لاختلاف مضامينها عدم اشاره جميعها إلى شىء واحد مثل الشجاعه - المستفاده من الأخبار الوارده فى الغزوات المتعدده المتعلقة لمولانا أمير المؤمنين عليهم السلام، حيث ثبتت شجاعته بالتواتر المعنوى - بل التواتر هنا تواتر اجمالى حيث يثبت هذا القسم من التواتر من حيث تعدد الروايات وتعدد أسانيدها وطرقها مع كون اسناد جملها منها معتبره، فينطبق عليهما الاصطلاح المتداول بين العلماء وهو التواتر الاجمالي. وحكم هذا القسم من التواتر هو احداث القطع الوجدانى بوجود أصل ذلك الشىء المستفاد من مجموع هذه الأخبار، وانضمام بعضها مع بعض.

الايراد الأول: قيل إذا كان المراد من القطع هنا بمعنى القطع الوجدانى فممنوع إذ لا يكفى فى حصوله مجرد قطعيه السند، ما لم تكن الدلاله والجهه أيضاً كذلك.

وإن كان المراد هو القطع بالحجيه، فلا- يحتاج إلى القطع بالصدور، إذ يكفي وجود الأخبار الموثوقه الصدور لثبوت حجيتها بالدليل ولولم تكن قطعيّ السند.

الجواب: قد عرفت أنه يحصل بذلك القطع الوجداني بأصل صدور أصل القضية، وحجيه الافتاء وجواز التقليد، من دون حاجه إلى لزوم أن يكون حتىّ حديثاً واحداً حجّه قطعياً من حيث السند والدلاله والجهه، - لولم ندّع وجود مثله في هذه الأخبار - وذلك باعتبار أنّ التواتر الحاصل هنا يعدّ تواتراً اجمالياً، وفي مثله يحصل القطع للانسان غالباً، كما لا يخفى.

ال-يراد الثاني: وهو على كلّ الأخبار والطوائف وهو الاستدلال بها يتوقف على قيام الملازمه العرفيه بين جواز الافتاء وبين أخذ الفتوى تعييداً، لتوقف الاستدلال بهذه الأخبار على تسليم هذه الملازمه، وهي غير مسلّمه، لاحتمال أن تكون هذه الأخبار المتواتره كالأيات والأخبار والآمره باظهار الحقّ وبيانه، حيث لا دلاله فيها ولا ملازمه بين اظهار الحق وقبوله تعييداً، إذ المقصود منها مجرد اظهار الحق كثيراً حتى يحصل العلم للمخاطبين ويقبلوه، فربما يكون المقام أيضاً كذلك، حيث لا بدّ للعلماء والفقهاء اظهار الفتوى والافتاء حتى يحصل للجاهلين العلم فيقبلوه لا- مطلقاً حتىّ تعييداً، كما هو المطلوب، فيكون هذا الاشكال نظير الاشكال الوارد في آيتي النفر والسؤال.

وقد أجيب عنه: كما في «الكفايه» بوجود الملازمه هنا دون هناك.

توضيح ذلك: إنه فرق بين اظهار الحق وبين اظهار الفتوى، لأن في الحق

غالباً يكون مما يمكن فيه حصول العلم به كالنبوّه والامامه، لكثره عدد المظهرين، الموجب لحصول العلم، فيجب على العلماء لظهاره ليحصل للسامعين بواسطه كثره الناقلين العلم بالحق من جهه حصوله بالتواتر والشياع، وهذا بخلاف الأحكام الفرعيه الشرعيه، حيث لا يكون المطلوب إلاّ ابلاغ ما وصل إليه ظن المجتهد، سواء صادف الواقع كما قد يكون كذلك أم لم يصادف، فليس المقصود من الافتاء هو حصول العلم بالحكم الواقعي حتى يقال بما قد قيل في الحق، فتصير فائده الأخبار الداله على وجوب الافتاء واطهاره، وما دلّ على حُبهم عليهم السلام بكثره المفتين في شيعتهم، هو اظهار ما توصل إليه ظن المجتهد حتّى يقلده العوام، ويقبله بلا مطالبه دليل وبرهان، ولكن قبولهم يكون تعبدياً فلولا له لما كان في اظهار الفتوى فائده.

وقد يؤيد ما ذكرناه هو وحده الحق، وكون المظهرين كلهم يرشدون إليه، فتعدّدهم يوجب حصول العلم للناس، هذا بخلاف الفتوى حيث انه ليس إلاّ ما فهمه المجتهد من الدليل، وهو يختلف باختلاف الاشخاص، وكيفيه الاستدلال والمباني حتّى من جهه الخصوصيات، ولذلك ربما لا يتفق الفقهاء في حكم قضيه واحده. نعم قد يتفق كونه امراً مسلماً بين جماعه كثيره الموجب لحصول العلم للمقلدين، فيصير من ضروريات الدين ومسلّماته.

وبالجملة: وكيف كان، فقد ظهر الفرق بين الموردين من جهه قيام الملازمه بين اظهار الفتوى والقبول تعديداً وعدمه في اظهار الحق وقبوله كذلك. فاندفع الاشكال بذلك.

هذا تمام الكلام فى ذكر أدله القائلين بوجوب الافتاء والتقليد أو جوازهما على حسب ما عرفت توضيحهما فلا نعيد، وعلمت بأن وجوب التقليد أمر عقلى فطرى وشرعى ارشادى لا مجال لانكاره. والله العالم.

أدله القائلين بحرمه التقليد

ذهب جماعه من الحلبيين ومن المحدّثين إلى حرمه التقليد. ومن أبرز افراد الطائفة الأولى الفقيه السند السيّد أبو المكارم ابن زُهره صاحب الكتاب المسمى بـ«الغنيه» فقد صرّح رحمه الله فى كتابه هذا بحرمه التقليد، قال ما هو نصّه: (فصل: لا يجوز للمستفتى تقليد المفتى، لأن التقليد قبيحٌ، ولأن الطائفة مجمعه على أنه لا يجوز العمل إلاّ بعلم، وليس لأحدٍ أن قيام الدليل - وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامى إلى المفتى والعمل بقوله، مع جواز الخطاء عليه - يؤمنه من الاقدام على قبيح، ويقتضى اسناد عمله إلى علم، لا تآلاً لا نُسلم اجماعها على العمل بقوله، مع جواز الخطاء عليه، وهو موضع الخلاف، بل إنّما أمروا برجوع العامى إلى المفتى فقط، فأما العمل بقوله تقليداً فلا.

فإن قيل: فما الفائدة فى رجوعه إليه، إذا لم يجر له العمل بقوله.

قلنا: الفائدة فى ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الاماميه سبيلاً إلى

العلم باجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين يتبين صحه ذلك) انتهى محل الحاجه (١).

ومن الطائفة الثانيه أى المحدثين، منهم المحدث الجليل صاحب «الوسائل» فقد صرح بحرمة التقليد فى مواضع من كلماته:

فمنها: قوله بعد نقل روايه أبى محمّد العسكرى المشتمله على جملة (فللعوام ان يقلدوه):

أقول: التقليد المرخص فيه هنا إنما هو قبول الروايه لا قبول الرأى والاجتهاد والظن، وهذا واضح وذلك لا خلاف فيه (٢).

ومنها: كلامه فى كتابه المسمى بـ«الفوائد الطوسيه» بعد نقله الآيات الناهيه عن متابعه ما وراء العلم، قال: (يستفاد منها... إلى أن

قال: ورابعها عدم جواز التقليد مطلقاً، وليس له مخصص صريح يعتد به) (٣).

إذا عرفت كلمات بعضهم من التصريح بعدم جواز التقليد، فتعرض حينئذٍ (أدلتهم على ذلك، فقد استدلوا بأمور:

الدليل الأول: الآيات الناهيه عن ذلك تصريحاً أو تلويحاً، وهى:

١- قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ

١- الجوامع الفقيهيه: ص ٤٨٦، الطبعة الحجرية.

٢- وسائل الشيعة: ج ١٨ / ٩٥.

٣- الفوائد الطوسيه: الفائده ٧٥، ص ٣٢٤.

آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (١). حيث ذمَّ الله الكفار بتقليد آبائهم في الكفر وعباده الأوثان، حيث قالوا: (نتبع ما ألفينا عليه) أى وجدنا عليه (آبائنا) فقال الله تعالى فى جوابهم هل تتبعونهم حتى ولو ظهر لكم أن آباءكم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون؟!!

٢- ومثل هذه الآيه فى الاستدلال والجواب آيه أخرى مذكوره فى سورة المائدة، وهى قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (٢).

٣- وأيضاً استدلال للمقام بآيه ثالثة مذكوره فى سورة لقمان، وهى قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ» (٣).

٤- وأيضاً الآيه المذكوره فى سورة الروم وهى قوله تعالى: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (٤).

بل قد يمكن الاستدلال لذلك بالآيات الداله على النهى عن العمل بغير العلم، وهى: ٩.

١- سورة البقره: الآيه ١٧٠.

٢- سورة المائدة: الآيه ١٠٤.

٣- سورة اللقمان: الآيه ٢١.

٤- سورة الروم: الآيه ٢٩.

١- مثل آيه سورة الاسراء فى قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١).

٢- وكذا آيه سورة النجم وهى قوله عز من قائل: «إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» (٢).

٣- وكذا آيه أخرى من هذه السوره، وهى قوله عز من قائل: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (٣).

٤- وأيضاً آيه أخرى فى سورة الحجرات وهى قوله تعالى: «اجْتَبَيْتُمَا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (٤).

٥- إلى غير ذلك من الآيات التى يمكن أن يستدل بها على ذم التقليد والعمل بغير العلم، مثل آيه سورة الزخرف وهى قوله تعالى: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (٥).

الدليل الثانى: وهى الأخبار الداله على النهى عن التقليد، منها الخبر الذى رواه الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من دان بغير سماع الزمه الله البتة إلى الفناء» (٦).

١- سورة الاسراء: الآية ٣٦.

٢- سورة النجم: الآية ٢٣.

٣- سورة النجم: الآية ٢٨.

٤- سورة الحجرات: الآية ١٢.

٥- سورة الزخرف: الآية ٢٣.

٦- منتهى الدرايه: ج ٨ ص ٥٢٧.

بتقريب أن يقال: إنَّ التقليد والتعبد برأى المجتهد تديُّنٌ بدين الله بغير سماعٍ من النبي أو الوصى، ومصير هذا التديُّن إلى الفناء، فلا بدَّ من الاستدلال أو قراءه نصَّ الروايه للعامى، كما ادَّعاه بعض المانعين ودلَّ عليه غير واحدٍ من الأخبار التى يمكن أن يستفاد منها ذلك، مثل حديث هشام بن سالم، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما حقُّ الله على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويكفوا عمَّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه»^(١).

الدليل الثالث: قياس المسائل الفرعيه بالأصول الاعتقاديه.

بتقريب أن يقال: إن المسائل الاعتقاديه مع صعوبتها وغموضها واحتياجها إلى براهين عقليه، ومن بيان ابطال الدور والتسلسل وغيرهما من الأمور التى يعجز عن اثباتها بعض أهل العلم فضلاً عن مثل العامى والبدوى، ومع ذلك كله لم يجوزوا فيها التقليد والأخذ بقول الغير، فعدم تشريع التقليد فى المسائل الفرعيه التى لم تكن بتلك الغموض كان بطريق أولى.

أقول: قيل إنَّ هذه الأدله الثلاثه تُثبت عدم جواز التقليد فى الأحكام وفروع الدين.

أما الجواب عن الدليل الأوّل والثانى: فهو أن تلك الآيات بل والروايات لا تخلو عن أحد أمرين:

١- إمَّا أن يُدعى لهما العموم حتَّى يشمل بعمومهما جميع الأمور من

الاعتقادات والفرعيّات، سواءً كان السؤال والرجوع إلى العالم أو إلى الجاهل. ٢- وإمّا أن يُدعى اختصاصهما بغير الفرعيّات والأحكام، بل هي مختصة بالاعتقادات وتقليد الجاهل عن الجاهل، لا عن العالم.

فعلى الأوّل: يوجب القول بالتخصيص مع ملاحظه خصوصيه وجود آيتي النفر والسؤال والأخبار المتواتره وفطره العقل على وجوب الرجوع إلى العالم، لأنّ النسبه بين الطائفتين من الآيات والروايات في الوجوب والمنع نسبه العموم والخصوص المطلق، فيخصّص عموم تلك الآيات والروايات العامه الداله على في ذم التقليد وعدم العمل بآيتي النفر والسؤال، والأخبار الوارده في لزوم الرجوع إلى العالم إلاّ في الاعتقادات والرجوع إلى الجاهل.

هذا إن قلنا بدلاله عموم الآيات والروايات على الذم من التقليد حتّى في الأحكام الفرعيه.

وإن أنكرنا العموم لهما لوجود القرائن في الآيات مثل ملاحظه ما جاء في ذيل بعضها مثل قوله تعالى: «أَوْلُوْكَ كَانَ آبَاءُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» أو «لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» أو قوله تعالى: «أَوْلُوْكَ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ»، أو قوله تعالى بعد التوبيخ عن اتّباع الظن: «وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» حيث يشير إلى أنّ عملهم يطابق هو أنفسهم إلى الحجّه، كما صرّ بذلك بقوله: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ». وعليه، فلا عموم لمثل هذه التعابير حتى يشمل لمثل تقليد الفقيه والعالم، ليكون خروج مسألتنا خروجاً تخصّصياً لا تخصيصياً، فإذاً تكون

الآيات والروايات مختصه بالأصول الاعتقادية كالتوحيد والنبوه والامامه، ورجوع الانسان إلى رأى الأب مع علمه بجهله وانحرافه عن الحق، أو أخذ العلم عن غير الحجّه، حيث لا يعدّ سماعاً عنهم كفقهاء العامه، فلا تشمل مثل فقهاءنا رضوان الله تعالى عليهم، حيث لا يقولون إلا ما يأخذون عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أهل بيت الوحي عليهم السلام، ولا يقولون من عند انفسهم حرفاً ولا يكتبون سطرًا إلا مع العلم وقيام الحجّه بصدوره عنهم عليهم السلام، كما أنّ الدقه فى الآيات والروايات توصل إلى ما قلناه.

وبالجملة: فالتقليد المذموم ليس مثل التقليد المتعارف عند الاماميه من معرفه الأحكام الشرعيه بالرجوع إلى الفقهاء، بل المراد هو تقليد الجهله عن الجهله والسفله وعمّن يتبع أهواء النفس، ومفتريات الشيطان، وبطلان هذا التقليد لا يختص بالأخبار بل يحكم به عقل كل عاقل، وهذا بخلاف التقليد الممدوح وهو رجوع الجاهل إلى العالم حيث قد عرفت أنّ عقل كل عاقل يقضى بذلك فى كل الامور فضلاً عن مثل أحكام الدين والوقوف على شريعه سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله .

وأما الجواب عن القياس: - فإنه مضافاً إلى بطلان العمل بالقياس فى شرعنا ومذهبنا، وعدم كونه دليلاً فى المسأله فى مذهبنا - أن القياس هنا مع الفارق، إذ الأصول الاعتقادية والمسائل الأصوليه الدينيه التى يجب فيها تحصيل العلم واليقين ليست إلا معدوده، وليست كثيره حتى يصعب فيها تحصيل اليقين، فالواجب فيها هو تحصيل المعرفه فى الأصول الخمسه الاعتقادية دون كثير من خصوصياتها، وهذا بخلاف المسائل الفرعيه، فإنها ممّا لا تحصى كثيره، ولا

يستطيع المجتهد من الاحاطه إلا- بكتلياتها، وأما هي مع الجزئيات فلم تحصل لأحد منهم إلا للأوحدى منهم، فكيف يمكن للمقلدين العلم بتلك المسائل من عند أنفسهم، خصوصاً مع وجود الاختلاف الشديد بين أنظار الفقهاء فى الشرائط والخصوصيات فى كلِّ مسألة، حتّى قد يكون رأى كلِّ منهم مضاداً للآخر فى عصرٍ واحد وفى مسألة فاردة، فأى فائده حينئذٍ للرجوع إلى جماعه منهم لتحصيل العلم بالأحكام كما أشار إليه ابن زهره قدس سره، وعليه فلا جرم إلا بالتقليد عن شخصٍ واحدٍ فى مسألة واحده والعمل بقوله، خصوصاً عند من يفسّر التقليد بأنه الأخذ بقول الغير والعمل به، مستنداً جماعه فتواه، ولا يكفى مجرد المطابقه مع فتواه فى العمل، فاذا كيف يمكن التقليد عن جماعه فى مسألة واحده، حتى ولو كانت آرائهم متحده فضلاً عن كونها متفاوتة، سيّما مع كثره المسائل الشرعيه التى لا تعدّ ولا تُحصى، حتّى أنّ الصلوه وحدها فيها اكثر من أربعه آلاف حكم، وهكذا فى غيرها، هذا بخلاف العلم بمسائل الأصول حيث يمكن أن تحصل الاحاطه بها فى مده شهرٍ مثلاً، بخلاف غيرها من الفروع ولقد أجاد السيد الاصفهانى فى «منتهى الأصول» حيث قال: (بل حديث الأولويه أيضاً ممنوع، لأنّ المعبر من اقامه الدليل فى أصول الدين ليس على النحو الذى أقاموه العلماء والمجتهدين فى علم الكلام والفلسفه كابن سينا ونحوه، من البراهين وابطال الدور والتسلسل، حتّى يكون الناس والعامه عنه عاجزين، بل المراد من الدليل هو كفايه الاجمال الذى لم يتمكّن من تفصيله وبسطه بصناعه الميزان حتّى نشاهد أنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد أمرنا

بالرجوع إلى دين العجائز في قصّة العجوز إذا رفعت يدها عن ما تصنع، وأرادت بذلك إفهام لزوم العالم والفلك الدائر إلى صانع وخالق ومدور، كما كان الأمر كذلك في المصنوعات والأسباب العاديه، ولذلك قال صلى الله عليه وآله «عليكم بدين العجائز»، فضروره كفايه حصول العلم والاطمينان لهم في الأصول - ولو كان حاصلًا من التقليد - كما هو الغالب في أكثر العوام والجّهال والنسوان والصبيان، حيث إنهم مطمئنون في أصول عقائدهم بسبب تقليدهم الآباء والأمهات، بل لا يعقل تكليفهم بأزيد من ذلك، كما أنه لا دليل على وجوب كون العلم بالأصول ناشئًا من الدليل، وإن ادّعى الاجماع عليه كما في الباب الحادى عشر، لكن الاجماع ممنوع لعدم تحقّق المحصّل منه، لكون المسأله خلافيه، وعدم محصّل للمنقول منه، مع أنه لو سلّم تحقّق المحصّل منه يمكن منع حجّيته من جهه احتمال أن يكون مدرّك المُجمّعين هو حكم العقل بلزوم تحصيل المعارف بالدليل، وقد ثبت عدم حجّيه الاجماع إذا كان معلوم المدرّك، أو محتمل المدرّك، وقد تقدّم شرح ذلك في دليل الانسداد متوفى، فراجع) انتهى كلامه مع اضافات وتوضيحات منّا.

وأخيراً: ثبت من جميع ما ذكرنا صحه دعوى جواز التقليد، بل وجوبه لمن كان جاهلاً بالمسائل، وغير مجتهدٍ ومحتاطٍ فيها بتفصيل قد عرفت منا سابقاً، فلا نعيد، ونحمد الله ونشكره على ما أنعم علينا من الآلاء والنعماء، ونسأله التوفيق والهدايه إلى طريق الهدى بحقّ محمّد وآله الطاهرين، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

فصل: بيان وجوب تقليد الأعلام

قال المحقق الخراساني قدس سره في «الكفايه»: (إذا عَلِمَ المُقلِّد اختلاف الأحياء في الفتوى، مع اختلافهم في العلم والفقاهه، فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعينه، للقطع بحجّيته، والشك في حجّيه غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده إلاّ على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله بالتساوى، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه. هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيته الأدله في هذه المسأله) انتهى (١).

أقول: ولما كانت المسأله ذات شقوق ووجوه، وكان حكم كلّ واحدٍ منها ربما يتفاوت مع الآخر، فلا بدّ من ذكرها على نحو نستقصى جميع صورها ووجوهها، لكثرة الفائده المترتبه عليها، ولا مجال للبحث عنها إلاّ المقام فلذلك نقول:

إنّ البحث يقع في موردين:

أحدهما: فيمن كان عاجزاً عن الاجتهاد في تعيين ما هو مقتضى الأدله لكونه عامياً.

وثانيهما: في غيره، أي غير العاجز عنه.

ويقع البحث في المقام عن حكم الموردين، فحكمهما مختلفان وإن يشتركا في

بعض الموارد والحالات، سوف نشير إليه في تضاعيف البحث إن شاء الله تعالى.

المورد الأول: الثابت أن الجامع لشرائط الافتاء إما واحد أو متعدد:

ففى الأول: لا- اشكال فى وجوب الرجوع إليه تعيناً، ودليله ليس إلا نفس دليل وجوب التقليد، وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، والمتعين هنا أن على العامى الرجوع إلى المفتى الواحد فلا مورد هنا للبحث عن وجوب تقليد الأعلم، كما هو واضح، هذا بخلاف القسم الآتى.

أما الثانى: فهو أن يكون متعدداً، وهو:

تاره: يعلم بعدم اختلافهم فى العلم والفقاهه.

وأخرى: يعلم بالاختلاف.

وعلى التقديرين: إما أن يكون المفتين متوافقين فى الفتوى، أو مختلفين فهاهنا وجوه.

الوجه الأول: أن يفرض تعدد المعنى مع علمه بتساويهم فى الفضيله والفقاهه وتوافقهم فى الفتوى، فلا اشكال حينئذ فى وجوب الرجوع إلى أحدهم تخييراً، ويعدّ هذا التخيير عقلياً إذا فرض عدم احتمال ترجيح فى أحدهم، بعد ما علمنا بالاجماع وحكم العقل الفطرى بوجوب الرجوع إلى العالم، فلا- يبقى حينئذ مورد لاحتمال التسايط الذى يقال به فى باب تعارض الخبرين، ولا التخيير الشرعى الفرعى كما ورد فى خصال الكفارات، أو التخيير الشرعى الأ-صولى كما هو حكم باب تعارض الخبرين على الطريقيه أو السببيّه إن قلنا بأن وجوب

تخيرهما ثابت بالاخبار لا بحكم العقل، لما ثبت أنّ التخيير هنا عقلي لدلاله عقل كلّ عاقلٍ بلزوم الرجوع إلى العالم، ومع فرض عدم التفاوت في افراد ذلك الموضوع، يحكم العقل بالتخيير في اختيار أيّهم شاء، نظير التخيير العقلي في اتيان الصلاه في كلّ مكانٍ مباحٍ بالنظر إلى مصاديقه القابله للاتيان بها، فيه حيث يكون تخييره عقلياً، ونظائره كثيره.

أقول: وكون التخيير حينئذٍ بدوياً أو استمرارياً وجهان مبنيان على جواز العدول عمّن قلّعه إلى غيره مع التساوى وعدمه، الذي سيأتي بحثه إن شاء الله في محلّه.

صور التقليد مع تعدّد المقلّد

الوجه الثاني: أن يفرض متعدداً، مع علمه بتساوى الجميع في العلم والفقاهه، لكن مع اختلافهم في الفتوى، فهو أيضاً كسابقه في الحكم بالتخيير العقلي بلزوم الرجوع إلى أحدهم تخييراً، وهذا ممّا لا اشكال فيه ولا كلام في الأوّل منهما لتوافق فتاويهم.

أقول: الّذى ينبغى أن يتكلّم فيه، هو أنّه هل يجوز الرجوع إلى الجميع أم لا بدّ من تعيين أحدهم مع فرض توافق فتاويهم؟ وجواز الرجوع إلى الجميع يتصوّر على صور وأنحاء:

الصورة الأولى: أن يرجع إلى المجموع من حيث المجموع، بأن يجعل الجميع بمنزله معنى واحد ويرجع له، فيكون كلّ واحدٍ منهم بمنزله جزء المقلّد

بالفتح، وهذا ممّا لا اشكال فى بطلانه.

الصوره الثانيه: أن يرجع إلى واحدٍ منهم لا بعينه، القابل للانطباق على كلّ واحدٍ منهم. وهذا أيضاً كالأول فى البطلان، ضروره أنّ الكلىّ المبهم لا يصحّ تقليده.

الصوره الثالثه: أن يرجع إلى جميعهم، بحيث يكون كلّ واحدٍ منهم تمام المقلّم بالفتح له، بأن يسند عمله إلى كلّ واحدٍ منهم، ويجعل الاضافه بين عمله وبين قول كلّ واحد، وذلك مثل ما لو فرض الاقتداء بأكثر من واحدٍ فى الجماعه إذا كانت الأئمه المتعددون متساوين فى الأفعال مثل الركوع والسجود، ولم يكن بين المأموم وبين كلّ واحدٍ منهم ما يوجب فساد الاقتداء من البعد المفرط والفصل المضرّ، كما لو قام بين الشخصين بحيث يكون متصلاً بهما معاً، وأراد الاقتداء بهما، أو بين الصّيفين المصلّين بالامامين أو بثلاث امام بواسطة اتصاله بالصف المقابل الذى كان لامام آخر غير الامام من الصّفين.

أقول: هذا الفرض لا اشكال فيه من حيث مقام الثبوت والتصوّر، إنّما الكلام فى مرحله اقتضاء الأدله واثباتها:

ففى مثل الجماعه، فالظاهر اجماع الفرقه والطائفه على عدم صحته فى الائتمام بأكثر من امام واحدٍ فى جميع الأفعال والركعات دون صوره التبويض، بأن يأتّم فى بعض الركعات أو الافعال بامام وفى الأخرى أو الآخر بامام آخر، لوجود مثله فى باب الاستخلاف، مثل ما لو مات امام فى الأثناء فيستخلف الآخر مكانه فى تبعيته الصلاه، وهذا غير ما نحن بصدده، إذ المقصود هنا هو الائتمام بأكثر

من واحد في تمام الأفعال أو بعضها معاً، بأن يقال إنه اقتدى بشخصين أو الاشخاص في زمانٍ واحد، ومثل هذا مخالفٌ للسيره المستمره، إذ لم يُعهد مثله في عصرٍ من الاعصار بين المسلمين، فالأدله الداله على مشروعيه الجماعه منصرفه عن هذا، كما لا يخفى.

والكلام في المقام في أنه: هل حكم التقليد حكم الجماعه في لزوم تعيين من يقتدى به، وضروره وحده الائتمام، فكما لا يصح أن يشرك، لكون حكم التقليد أيضاً كذلك حيث يعتبر كونه معيناً ومستنداً إليه التقليد، هذا كما عليه جماعه من الفقهاء على حسب ما وصل إلينا من كلامهم، كما سنشير إليه؟

أم أن حكم فتوى المجتهدين المتعددين بالنظر إلى المقلّم مثل حكم حجّيه الخبر للمجتهد في الافتاء، حيث أنّ المعتبر واللازم ليس إلّا- وجود الجبهه له ولو كانت متعدده، كما لو دل خبران صحيحان على وجوب شيءٍ حيث للمفتي حينئذٍ الافتاء بوجوب ذلك الشيء، مستنداً على الحجّ، وهو الجامع بين الخبرين، حيث يصير كلّ واحدٍ منهما مؤكداً للآخر، فمستنده هو كلّ من الخبرين، ولا- تنافي بينهما لولم يتعيّن الاستناد إليه، وعليه فيكون حكم التقليد للمقلّم بالكسر حكم المفتي، وحكم فتوى المقلّدين بالفتح حكم الخبرين في جواز كون فتواهم مورداً لاستناد تقليده بلا تعيينٍ في شيءٍ منهما؟ فيه وجهان:

١- وقد يظهر من بعض العبارات - كالسيد في «العروه» في المسأله الثامنه حيث قال: (التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين) - لزوم التعيين في

التقليد، فلا يمكن التقليد عن جميع الفقهاء، بأن يقلد كل واحد منهم تقليداً مستقلاً عن الآخر.

٢- وقد يظهر من غيرهم خلاف ذلك والحكم بالجواز، كالسيد الاصفهاني في تقريراته المسمى بـ«منتهى الأصول» للآملي، والسيد الخوئي في تقريراته المسمى بـ«التنقيح» للشيخ الغروي.

أقول: لا اشكال في أنّ القاعده الأولى تقتضى أن يكون التقليد عن شخص معين، إذ هو القدر المتيقن في الإجزاء والاكتفاء، للقطع بدخوله تحت الأدله، وأمّا غيره مثل الصور المزبوره لابدّ في دخوله فيها - مع فرض تساوى فتوى الجميع من جميع الجهات حتّى في الخصوصيات - من دعوى الاطلاق فيها، وقابليته للانطباق على مثله، لأنه يصدق لمن قلّم الجميع أنه قد قلّد جنس الفقيه والعالم، فينطبق عليه العنوان المذكور في قوله عليه السلام: (من كان من الفقهاء صائناً... فللعوام أن يقلّدوه) حيث يرجع هذا إلى أنه لابدّ في العمل أن يكون مستنداً إلى حجّه، ولا ينافى في صدق الاستناد بتعدد الحجج، فيصير حكم التقليد عنهم حكم العمل بقضيه ورد فيها خبران أو أكثر جميعها صحاح، حيث يصحّ أن يقال إنّ الحكم مستند إلى جميعها، ولا يزاحم الاستناد إلى بعضها بعضاً آخر. ولعلّ كلام السيد في «العروه» لا ينافى ما ذكرنا، بأن تكون كلمه (المعين) قيّداً توضيحياً لأصل بيان معنى التقليد، لا- لبيان لزوم خصوصيه التعيين في التقليد، ولذلك نلاحظ أنّ السيد الاصفهاني شبه التقليد في الأحكام بالتقليد في الموضوعات ومثّل لذلك بمثال

قياده البصير للأعمى فى الطريق، إذا كان القائد أكثر من واحد، حيث يكون حكمهم أوثق من الواحد، غايته التساوى مع الواحد وهذا مطابق لحكم العقل ولا يمنعه، وقد ثبت أن مدلول النقل لا يكون إلا ما هو مقتضى فى باب التقليد، مضافاً إلى ما عرفت إلى أنّ الأخبار والسُّننه لا تدلّ أزيد على ايجاب الرجوع إلى جنس العالم والفقيه الصادق على الواحد والمتعدد.

نعم، لو اختلفوا ولو فى بعض الخصوصيات، مثل الاختلاف فى حكم جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه، حيث أجاز ذلك أكثر الفقهاء، فليس للمقلّد أن يلتزم بتقليد جميعهم، لوجود الاختلاف بينهم فى الخصوصيات، حيث أنّ بعضهم جوّزه فى خصوص ما عمّل بأحكام الفقيه الميت أيام حياته، وبعض آخر شرط جواز البقاء على تقليده ليس بالعمل بفتاويه بل مجرد معرفته بها، وجماعه ثالثه جوّز البقاء مطلقاً، ونحو ذلك. نعم، يصحّ فى المتعدد منهم، إذا كانوا متحدين فى الفتوى فيما ذكر من الخصوصيات أيضاً.

حكم اتفاق الفتوى مع اختلاف مراتب الفضل

الصورة الرابعه: من صور تعدد المفتى هو ما لو كانوا متوافقين فى الفتوى، مع عمل المقلّد باختلاف مراتبهم فى العلم والفضيله، فحكمها يظهر ممّا سبق أيضاً، حيث يجوز التقليد عن خصوص الأعلم، كما يجوز التقليد عن الجميع، لعدم ترتّب ثمره على تقليده عنه، لأجل توافقه مع الأعلم فى الفتوى، فمجرد التقليد عنه لا

يكون مضرّاً بتقليده الأعم، لما قد عرفت من لزوم التقليد عنه لاستناد الحكم فيهما إلى الحجّة، وإن كانت حجة أحدهما ضعيفه حيث لا يضرّ ضعفها كما هو الحال في وجود الخبر الضعيف في جنب الصحيح مع اتفاق حكمهما، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان أزيد كما هو واضح على المتأمل.

حكم الاختلاف في العلم والفتوى

الصورة الخامسة: من صور المتعدد، هو فيما إذا كانا مختلفين في العلم والفتوى، وهذه الصورة هي التي ذكرها وقصدها المحقق الخراساني في النصّ الذي نقلناه سابقاً عنه.

أقول: يقع البحث عنها أيضاً على نحوين:

تاره: في وظيفه المقلّد في نفسه بالنظر إلى حكم عقله، مع قطع النظر عن رجوعه في هذه المسألة إلى مجتهده الذي قد عرفت أنه المورد الأول.

وأخرى: وظيفه المقلّد بعد الرجوع إليه، وهو المورد الثاني.

وأما الكلام في الأول: فبالنظر إلى عقل المقلّد فيه ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يرى عند عقله ملاكاً لجواز التقليد بما لا يؤثر تلك الفضيله في ترجيح أحدهما على الآخر، مع كونه عالمّاً بوجود الاختلاف في الفضيله بينهم، مثل ما لو كان أحدهم عالمّاً في العرفان والهيئه وأمثال ذلك مع الفقيه دون الآخر الذي هو فقيه برتبة الأول لكنه غير عالمٍ بالعلمين المذكورين

والحكم فى هذه الحالة ملحق بالصورة السابقة لاتحاد ملاك التقليد فيهما، وأما لو كان ملاك جواز التقليد هو الاجتهاد فى الأحكام، فهو موجود فى كليهما. وأمّا الاختلاف فهو ثابت فيما لا مدخله له فى موضوع المسألة وهو جواز التقليد، وعليه فلا يخل ذلك بأصل الجواز.

أقول: الظاهر أنّ مقصودهم منه هو أن يعتبر الملاك لجواز التقليد هو وجود الاجتهاد، دون أن يلاحظ بعقله التعيين فى العلميه، مع فرض كون أحدهم أعلم من الآخر فى الفقه، وهو يعلم ذلك أيضاً، فحينئذ لا اشكال فى أنّ حكمه كالسابق المساوى، من الحكم بالتخير فى الرجوع إلى أى واحد منهم، بحيث يكون وجود مثل تلك الفضيله كعدمه، وعليه الحكم عند التساوى هو جواز الرجوع إلى كل واحد منهم تخيراً أو إلى الجميع، حسب ما مرّ بحثه آنفاً.

الاحتمال الثانى: أن يحكم عقله مستقلاً بوجوب الرجوع إلى الأفضل، بأن يعدّ ملاك جواز التقليد هو وجود مزيه الفضيله فى أحدهما دون الآخر مما يقتضى الرجوع إليه لا- إلى المفضل، فكما يحكم عقله بوجوب الرجوع إلى العالم عند العجز عن تحصيل العلم، فكذلك يحكم بلزوم الرجوع إلى الأفضل عند التعدد، ووجود الاختلاف فى العلم والفقه والفتوى ففى مثله لا اشكال فى وجوب اتباع حكم عقله بلزوم الرجوع إلى الأعلم وتعيينه، بل كان هذا هو رأى المتقدمين إلى زمان الشهيد الثانى قدس سره، ولكن أنكر بعض الاعلام بعده وجوب تعيين تقليد الأعلم عقلاً استقلالياً، وأجازوا تقليد غير الأفضل وقالوا انه لا قباحه فيه عقلاً.

الاحتمال الثالث: أن لا يحكم عقل المقامد بواحدٍ من الطرفين، بل بقي متردداً في حكم هذه الصورة وبرغم ذلك احتمال تعيين جواز الرجوع إلى الفاضل.

أقول: حكم هذا الشخص على نحوين:

أحدهما: أن يحتاط في المسألة الأصولية، وطريق الاحتياط هو التقليد عن الأفضل في المسائل الفرعية، وذلك للقطع بحججه فتواه والشك في حججه فتوى غير الأفضل، حيث ان العقل في هذه الصورة حاكمٌ بالاحتياط في المسألة الأصولية ويحكم بتعيين الرجوع إلى الأفضل.

وثانيهما: حكم العقل بلزوم أن يقلد الغير في المسألة الأصولية لولم يرد فيها حكم الاحتياط، وفي هذه الصورة يجب عليه أن يقلد الغير الذي هو الأفضل دون المفضول، لأنه لم يحرز بعد جواز رجوعه إلى المفضول حتى يصح الرجوع إليه ولو أراد الرجوع إلى الغير في هذه المسألة، وكان الغير هو المفضول، واران اثبات جواز تقليده من خلال رجوعه إلى تقليده عنه في هذه المسألة الأصولية، لزم من ذلك توقف جواز تقليد المفضول في الفروع بفتوى الأفضل، على اثبات جواز تقليده في المسألة الأصولية، مع أن جواز الرجوع إليه في هذه المسألة مع وجود الأفضل مشكوكٌ، فكيف يجوز له الرجوع إليه؟

اللهم إلا- أن يرجع إليه - أي إلى غير الأفضل - فيما إذا كان فتواه على الفرض في المسألة تعيين الرجوع إلى الأفضل، فيرجع بسبب تقليده عن غير الأفضل في تلك المسألة الأصولية إلى الأفضل في المسائل الفرعية، لأنه حينئذٍ

يكون مطابقاً للاحتياط لكنه في الحقيقة ليس رجوعاً إلى غير الأفضل، بل هو في الحقيقة عمل بالاحتياط، لأن الفرض نوعاً في الرجوع إلى غير الأفضل ليس إلا- للتخلص عن الرجوع في الفرعيات إلى الأفضل، إما لصعوبة فتاواه، أو لتعسير الاطلاع عليها لمقلده لبعده عنه، وكونه محصوراً لا يمكن الوصول إليه بحسب عادة، والحال الذي فرض يعدّ مخالفاً كما لا يخفى.

أقول: بل نحن نزيد عليه بالمناقشه في أصل جواز الرجوع إليه حتى على الفرض المذكور، لأنه لا دليل يجوز له الرجوع إلى غير الأفضل الذي كان فتواه تعين الرجوع إلى الأفضل في المسائل الفرعية، إلا من جهة أنه لا ثمره حينئذ بين الحكم بوجوب الرجوع إلى الأفضل في المسألة الأصولية، وبين جواز رجوعه إليه فيها مع كون فتواه وجوب الرجوع إلى الأفضل، لأن فتوى الأفضل لا يخلو عن أحد أمرين:

إما وجوب تقليد الأفضل في الفروع، وهو حاصل فيه.

أو تجويز الرجوع إلى غير الأفضل، فينتج حينئذ لزوم الرجوع إلى الأفضل على حسب فتواه.

وكيف كان، فلا اشكال في وجوب رجوعه في تلك المسألة إلى الأفضل، ثم بعد رجوعه إليه:

١- إن كان فتواه وجوب تقليد الأعم في الفروع، فتكون نتيجة تقليده عنه في المسألة الأصولية هي مثل حاله الثانيه التي قد عرفت وجوب تعين تقليد

الأعلم، أو الاحتياط كما عرفت.

٢- وإن كان فتواه جواز الرجوع إلى غير الأعلم، فيصير المكلف حينئذٍ مخيراً بين الرجوع إلى الأعلم وغيره كالحال الأولي قبل الرجوع، من حيث حكم عقله بالتخير في الرجوع إلى أي واحدٍ منهما شاء، ولا اشكال فيه لا من حيث جواز الافتاء الصادر عن الأفضل بجواز الرجوع إلى المفضول بعد قيام الأدلة عنده على جوازه، ولا في صحته رجوع المقلد إليه في تلك المسألة.

هذا، وقد نقل الشيخ قدس سره في «رساله التقليد» تأمل بعض معاصريه في هذا الأمر، لكن ناقشه وقال قدس سره: (ولا أذكر شيئاً مما قد أتى به إلا أنه أذكر أنه لم يأت بشيء!).

هذا كله فيما لو علم المقلد بتفاضل المفتين واختلاف فتاويهم، أو علمه بعدم التفاضل أو عدم اختلافهم في الفتوى.

حكم الشك في اختلاف المراتب والفتوى

١- لو شك المقلد في تفاضلهم، أو في اختلافهم في الفتوى، مع العلم بالتفاضل أو مع الشك في التفاضل، فيكون حكمهما حكم العلم بالتفاضل والاختلاف في وجوب الرجوع إلى الأفضل، إمّا في الفروع من باب الاحتياط، أو في تلك المسألة الأصولية.

والدليل فيه: كالدليل في صورته العلم بهما، من دوران الأمر بين معلوم الحجّيه ومشكوكها، فلا بدّ من الأخذ بالمعلوم فلا نعيد، لأنه تطويل بلا طائل.

هذا كله إذا كان احتمال الأفضلية في واحدٍ منهم أو منهما معيناً، فيحتمل أفضليه واحدٍ منهما بالخصوص، أو تساويه مع الآخر، ولا يحتمل أفضليةً لآخر منهما أصلاً، فإن المتيقن حينئذٍ هو الأخذ بمحتمل الأفضلية دون الآخر.

٢- وأما لو كان الشك والتردد في الأفضلية جارياً في كليهما، أو في كلهم مع الآخر، أي يحتمل التساوي فيهما أو فيهم، كما يحتمل الأفضلية لكل واحد منهما أو منهم. وهذا بحثٌ سيأتي حكمه قريباً برأسه إن شاء الله.

هذا كله حال العاجز عن الاجتهاد، سواء كان عامياً محضاً كما هو الغالب، أو كان له نصيبٌ وحظٌ من العلم، ولكن لم يبلغ مرتبه الاجتهاد والاستنباط، أو بلغ مرتبه ولكن في غير هذه المسألة على فرض القول بالتجزى، وقد عرفت حكم جميع هذه الصور بالتفصيل، وهذا هو المورد الأول من البحث.

حكم تقليد القادر على تحديد الأعلم

وأما المورد الثاني: وهو بيان حكم من لا يكون عاجزاً عن الاجتهاد، أي بيان حكم من هو قادرٌ على استنباط حكم مسأله تقليد الأعلم. فقد اختلفوا فيه على قولين:

قولٌ: بجواز تقليد المفضل، أي يكون الشخص مختيراً بين الرجوع إلى الأفضل وإلى المفضل، هذا كما عليه المحقق القمي في «القوانين» وتلميذه الشيخ محمد حسين الاصفهاني في كتاب «الفصول»، بل عن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره

فى رسالته أنه حدث لجماعه ممن تأخر عن الشهيد الثانى قول بالتخير، بعد اتفاق من تقدم عنه ظاهراً على تقديم الفاضل، والبحث فعلاً. يدور حول ما لو علم اختلاف الفاضل والمفضل فى العلم والفقاهه والفتوى، ثم يلحقه حكم صوره الشك فى الاختلاف.

وقول: بعد الجواز وهو المشهور بشهره عظيمه، بل قد ادعى الاجماع على عدم الجواز، كما عليه المحقق الخراسانى تبعاً للشيخ الأنصارى قدس سره واستدلوا له:

أولاً: بالأصل، والمراد من الأصل هو أصاله عدم حجيه قول المفضل، لأجل الشك فى حجتيه، لوضوح دوران الأمر هنا بين التعيين فى خصوص الأعلم، أو التخير بينه وبين غير الأعلم، فلا بد من الحكم بوجوب الأخذ بالأعلم تعييناً، ولولم نقل بذلك فى جميع موارد دوران الأمر بينهما، لوجود خصوصيه هنا لم تكن فى غيره، وهو كون الأمر بين الحجيه قطعاً ومشكوك الحجيه، حيث إن الأصل هو الأخذ بالحجيه تعييناً.

ولا يمكن رفع اليد عن هذا الأصل إلا مع قيام مانع يمنع من أخذه، والمانع لا يكون إلا أحد الأمرين:

إما الاطلاقات الوارده فى الكتاب والسنة التى تعد من الأدله الاجتهاديه، فتكون وارده على الأصل.

أو الأصل من استصحاب التخير أو أصاله التخير حيث لا بد حينئذ من ملاحظه النسبه بينه وبين الأصل فى المقام.

ولكن سيظهر لك لاحقاً عدم قيام دليل يمنع عن الأصل الجارى فى المقام.

وثانياً: بحكم العقل بلزوم الأخذ بالأعلم، وتقريره يكون بعين ما قرّر فى أصل وجوب التقليد، ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم حسبما تقدّم، فكما أنّه يحكم عند العجز عن الاجتهاد وتحصيل الأحكام عن مداركها بوجوب الرجوع إلى البصير بها، كذلك يحكم بوجوب الرجوع إلى الأبصر عند معارضته مع البصير، ويمكن بقريب ذلك بالمقارنه مع الطبيب العاجز عن معالجه نفسه، حيث يرى بملاك لزوم دفع الضرر ضروره الرجوع إلى الطبيب، ومع اختلاف الأطباء فى تشخيص المرض وكيفيه العلاج، يرى نفسه ملزماً بحكم عقله بالرجوع إلى الأعلم منهم فى الطب، وهكذا الأمر فى الأعمى القاصد مكاناً معيناً فإنه عند اختلاف ذوى الأبصار يختار الأبصر ويتبعه، والسّرّ فى ذلك أنّ احتمال خطأ الأبصر بالطريق أقلّ، والمفروض تعلق غرضه بالوصول إلى الكوفه مثلاً ولا يرى فى نفسه الدوران بينه وبين البصير، فكذلك الحال فى الطبيب، وفى المقام أيضاً حيث يحكم عقله بوجوب الرجوع إلى الأعلم.

تنبيه: إنّ ملاك الأعلميه هو الأقدريه فى فهم الأخبار والاستنباط منها، وكونه أجود فهماً للأخبار وأشدّ قدره على الاستنباط، لا كثرة الاستنباط الفعلى ولا- تدقيق النظر فى المسائل الأصوليه التى قلّما يتفق وقوعها فى طريق الاستنباط كالمعانى الحرفيه، هذا كما عن السيّد الاصفهانى فى تقريراته.

ونحن نزيد على كلامه بأن المراد من الأجوديه والأقدريه هو تسلط الفقيه

على أبواب مختلفه في الفقه من خلال الاطلاع على القواعد والأخبار الواردة في الأشباه والنظائر، الموجب لنمو قدرته على استنباط الأحكام في موارد، كما نشاهد ذلك في بعض الخواص من الفقهاء حيث يستطيع بقدرته أن يحل معضله حكميه في باب وجود مشابها في باب آخر، فيتعين بحكم أحدهما على تحديد الحكم في الآخر ولا يحصل ذلك إلا للأوحدى، كما لا يخفى.

وثالثاً: عدم وجود ما يدل على جواز تقليد المفضل في الأدله النقليه الداله على جواز تقليده، فلا بد لمن يجيز تقليد المفضل - رداً على الأصل المتقدم وحكم العقل - من اقامه الدليل على الجواز، وهو لا يحصل إلا من خلال اثبات قيام الاطلاق في أدله التقليد، ودفع ما يمكن أن يكون مقيداً له.

وأما المانع عن الجواز فإنه يكفي أن يقتصر في منعه على الأمر الأول، أى أن يمنع أصل وجود الاطلاق، كما أن له بعد تسليم وجود الاطلاق أن يثبت المقيد له.

وبالجملة: فهم بين طائفتين: بين من يمنع أصل وجود الاطلاق، وبين من يسلمه ويدعى تقييده بالمقيدات، والسيد وكثير من الأعلام يعدون ممن يمنعون وجود أصل الاطلاق، وأما بعد تسليمه فيدعون أن الانصاف عدم تماميه تقييده بما يدعى كونه مقيداً له كالمقبوله ونحوها. وعليه، فالأولى الرجوع إلى ذكر أدله المجوزين، فقد استدلوا عليه بوجه كما عن صاحب «الفصول» وغيره:

الوجه الأول: - وهو العمده - التمسك باطلاق الأدله الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه، وحجيه رأيه وفتواه من آيتي النفر والسؤال، وأيضاً دلاله

الأخبار الآمره بالرجوع إلى يونس بن عبدالرحمن، وأبان بن تغلب، وزكريا بن آدم وأمثالهم، وكذا سائر الأدله من قوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً... إلى قوله: فللعوام أن يقلدوه» حيث يقتضى اطلاقه جواز تقليد من يصدق عليه عنوان (الفقيه) و(العالم) وغيرهما من غير تقييد بالأعلم ولا بعدم كون فتواه مخالفاً لفتوى الآخر، فيشمل الدليل تقليده مطلقاً سواء كان أعلم أم غيره، مخالفاً للفتوى مع غيره أم موافقاً.

بل ربما يقال: إنَّ الغالب بين أصحابهم عليهم السلام الذين أرجعوا الناس إليهم في السؤال عنهم، هو المخالفه في الفتوى، لندره التوافق بين جمع كثيرٍ منهم مع غلبه الخلاف بينهم، ولم يقيدوا عليهم السلام جواز الرجوع إليهم بما إذا لم تكن فتواه مخالفاً لفتوى غيره من الفقهاء، مع وجود علم عادى باختلافهم في الفضيله، لعدم احتمال تساوى الجميع في العلميه والفقاهه، وهذه قرينه قطعيه على أن الأدله المتقدمه مطلقه، وأن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم في الحجّيه والاعتبار، وإن كانت بينهما مخالفه.

وقد أجيب عنه: - كما في «التنقيح» لسيدنا الخوئي - (بأن الغلبه المذكوره لا يمكن أن تكون قرينه على المدّعى، لأن المخالفه في الفتوى وإن كانت كثيره، بل هي الغالب كما ذكر، وكذلك اختلافهم في الفضيله والعلم، إلاّ - أنّ العلم بالمخالفه أمر قد يكون وقد لا - يكون، ولم يفرض في شىء من الأخبار الآمره بالرجوع إلى الرواه المعينين علم السائل بالخلاف، وكلامنا في الصوره الثانيه إنّما هو في فرض

العلم بالمخالفه بين الأعلم وغيره، فالأخبار المذكوره لو دلت فإثما تدلّ على المُدعى بالاطلاق، لا أنها وارده في مورد العلم بالمخالفه، لتكون كالتصّ في الدلاله على حجّيته فتوى غير الأعلم في محل الكلام، فليس في البين إلا الاطلاق.

فإذا صار كذلك وقد قلنا في باب حجّيه الخبر وغيره أنّ اطلاق أدله الحجّيه لا يشمل المتعارضين، ولا مجال للتمسك بالاطلاق، بلا- فرق في ذلك بين الشبهات الحكميه والموضوعيه، مثل باب تعارض الخبرين أو البيّتين، وقلنا إنّ سرّه أنّه لو شمل كلا المتعارضين، لزم منه الجمع بين الضدين أو النقيضين، ولو شمل أحدهما المعين دون الآخر فهو ترجيح بلا مرجح، ولأحدهما غير المعين ولا بعينه لا دليل عليه، لأن دليل الحجّيه والاعتبار هو الحجّيه التعيينيه لا التخييره، فمقتضى القاعده حينئذٍ التساقت، إلا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخيير كالأخبار العلاجيّه، لكنها مختصه بالخبرين المتعارضين، ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين، والمقام من هذا القبيل، فاطلاقات أدله التقليد غير شامله لفتوى الأعلم وغيره مع المعارضه، بل لا بدّ من الحكم بتساقتهما كما في غير المقام.

وقد يقال: إنّ مقتضى القاعده هو التخيير بين المتعارضين، لدوران الأمر بعد التعارض بين رفع اليد عن أصل الدليلين، وبين رفع اليد عن اطلاقهما، مع التحفّظ على أصلهما، وحينئذٍ يتعيّن الثاني لا محاله، لأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكليه، فيقتضى رفع اليد عن الاطلاق التخيير، لأن مقتضى كلّ دليل هو تعيّن

الأخذ به مطلقاً، سواءً كان له معارضاً أم لا، فيرفع اليد عنه فيقال إن حجته التعيين مخصوص بما لا- معارض له، وإلا- حجه بالتخير، فلازم ذلك هو عدم التساقط فيهما، بل اللازم بالأخذ بأحدهما، فيكون فتوى أحدهما حجة، وهذا هو المطلوب.

فأجاب عنه رحمه الله بما حاصله: إن الجمع المذكور الموجب للتخير إنما يكون في الدليلين المتعارضين إذا كان لكليهما نصاً وظاهراً، فيرفع اليد عن ظهور كل مع نص الآخر، كما قيل ذلك في قوله: (ثمن العذرة سحت) و(لا بأس ببيع العذرة)، هذا بخلاف المقام حيث ليس للدليلين فيها نص وظاهر، بل دلالتها بالظهور والاطلاق، فلا مناص من الحكم بتساقطهما، فإن الحجية في المتعارضين إذا كان بالاطلاق، أي هذه الفتيا حجة سواءً أخذ بالآخر أم لا، وكذلك في الأخرى، ولا يمكن الأخذ باطلاقهما مع اطلاق دليل حجيه المتعارضين، لشمولها لكليهما، فالاطلاق في كلتا الجهتين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، فرفع المعارضه منحصره برفع اليد عن اطلاق أحدهما أو كليهما، وهذا يتصور بوجوه:

أحدها: أن يرفع اليد عن اطلاق الأدلة الداله على الحجيه، بأن تكون في أحدهما دون الآخر، بأن نلتزم بحجيه أحد المتعارضين دون الآخر رأساً.

وثانيهما: أن يتحفظ باطلاق الأدله الداله على الحجيه في كليهما، فيلتزم بحجيه فتوى غير الأعلم مطلقاً سواءً أخذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخذ بها، وحجيه فتوى الأعلم مقيده بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم، بأن تكون حجيه أحدهما مطلقه والآخر مقيده.

وثالثها: عكس هذه الصورة.

ورابعها: أن يتحفّظ على اطلاق الأدله فى كليهما، فيلتزم بحجيه كلّ منهما مقيّده بما إذا لم يؤخذ بالآخر، وحيث أنّ شيئاً من ذلك لا مرجّح له، فلا يمكننا التمسك بالاطلاق فى شىء من المتعارضين، لا فى أصل الحجيه ولا فى اطلاقها وتقييدها، وهو معنى التساقط) انتهى كلامه مع تلخيص منّا(١).

أقول: إنّ ما ذكره قدس سره جيّد من حيث الصنائه وتنظيم البحث بالسبر والتقسيم، ولكنه ليس بتمام من الناحيه العرفيه والفقهيه، لوضوح أنّ الاطلاقين الموجودين هنا ليسا فى عرض واحد، بل أحدهما فى طول الآخر، إذ الثابت أنّ اطلاق حجيه مدلول كلّ دليل من حيث الأخذ بالآخر وعدمه، يكون فرع اطلاق دليل الحجيه والاعتبار، لأنه من المعلوم إذا لم نلتزم بحجيه أحدهما المعين مثلاً ولو بالتخير فى مقام العمل والأخذ، لما كان لاطلاق الدليل الآخر غير المأخوذ أثر فى المسأله، ولما تحقّق تعارض أصلاً، لأنّ التعارض الحاصل فى اطلاق الدليلين المتعارضين فرع قبول اطلاق دليل الحجيه، فإذا كان الأمر كذلك، نقول إذا أمكن رفع التعارض من خلال التقييد فى أصل الدليلين مع حفظ اطلاق دليل حجيتهما ودليليتهما، كيف يجوز أن نقيّد أصل دليل الاعتبار والحجيه لاسقاط أصل الدليل والحجيه فى طرف واحد، ومن المعلوم عند العرف تقديم الوجه الأول على

الثانى، أى يقدم تقييد اطلاق مضمون أحد الدليلين على تقييد اطلاق دليل الحجية.

فإذا صار أصل التقييد واقعاً بين نفس الدليلين المتعارضين، لا فى أصل دليل الحجية، نقل الكلام إليه أيضاً ونقول: أيهما أولى بقبول التقييد: كون دليل تقليد الأعلم مطلقاً وغير الأعلم مقيداً أو بالعكس. أو كليهما مقيدان بعدم الأخذ بالآخر.

وحيث أنه يدور الأمر حينئذ بين ورود التقييد فى الدليلين، أو الاقتصار بتقييد واحد فى أحدهما، فإنه لا اشكال عند العقل والعرف من ترجيح التقييد الواحد على التقييدين، لأن الأصل فى كل دليل هو الاطلاق وعدم التقييد، والقاعده تقتضى عند مخالفه الأصل الاقتصار على موضع القدر المتيقن وهو التقليد الواحد دون التقييدين. فإذا صار الأمر كذلك، يدور الأمر حينئذ بين: أن يكون دليل تقليد الأعلم مطلقاً وغير الأعلم مقيداً أو بالعكس. وعند المراجعة إلى العرف والعقلاء نجد أن ملاحظه الاطلاق فى تقليد الأعلم وتقييد غير الأعلم بخصوص صورته عدم الرجوع إلى الأعلم لعدم التمكن أو لاسباب أخرى أولى من العكس، ومن ذلك يظهر أن دعوى كون مقتضى التعارض هو التساقت لا الرجوع إلى واحد منهما تخييراً أو تعييناً غير متين، لما قد عرفت من احتمال التعيين فى الرجوع إلى الأعلم بالخصوص.

مع أنه لو سلمنا عدم وجود الأولويه المذكوره، وعدم قبولها، والتسليم بأن دليل الحجية بالنسبه إلى كل منهما على السواء ولا رجحان لأحدهما على الآخر، ولكن مع ذلك نقول: ليس مقتضى التعارض هنا التساقت، بل يكون المقام مثل

الخبرين المتعارضين بالتخير بوجود دليل خارجي على لزوم الأخذ بأحدهما، وهذا الدليل الخارجي في الخبرين المتعارضين هي الأخبار العلاجية، كما أشار إليها المستدل، فيما نحن فيه هو الاجماع الثابت بلزوم التقليد لمن لم يجتهد في حكم المسألة المبتلى بها كما لا يريد أن يعمل بالاحتياط، وبما أن الطريق منحصر بأحد هذه الأمور الثلاثة، وتكون النتيجة اثبات المدعى، فإذا لم نقل برجحان تقييد أحدهما المعين - كما اشرنا إليه - وجب القول بلزوم التقييد في كل منهما، والنتيجة هي التخير، أي يجوز تقليد الأعلم إن لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم، وكذا يجوز له تقليد غير الأعلم إن لم يؤخذ بفتوى بالأعلم، وهو مطلوب المحقق القمي وتلميذه صاحب «الفصول». ولكن عرفت ان ما قبله هو الأولى، كما لا يخفى على المتأمل العارف بأسلوب الفن.

نعم، قد ينكر أحد أصل وجود الاطلاق في أدلته حجيه التقليد لقيام المعارضه، ويدعى انصرافه إلى أصل جواز التقليد ومشروعيته، فهو جيد، لكن لو ثبت أصل المدعى كما لا يخفى.

دليل العسر والجرح

الدليل الثاني على جواز تقليد غير الأعلم: هو أنّ القول بوجوب تقليد الأعلم يستلزم العسر والجرح على:

١- المكلفين: وذلك لصعوبه تشخيص مفهوم الأعلم وعسر تمييز مصاديقه

وخرجيه وجوب تعلم آرائه وفتاويه، لأنه لو وجب تقليد الأعمى وجب على كل مكلف أن يتعلم فتاواه، ويحصل على آرائه من مظانها، وهذا فيه حرج شديد على أهل المدن، فضلاً عن سكنه القرى والبادى، وعليه فالإقتصار على تقليد الأعمى فيه حرج عظيم، وهو مرفوع فى الشريعة المقدسه، بقوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

٢- على الأعمى نفسه: لابتلائه بوجوب الاجابه عما يستفتى منه، وهذا عسرٌ عليه وفيه حرجٌ شديد وهما مرفوعان عنه بما تقدم.

أجيب عنه: بأن شيئاً مما ذكر لا يستلزم الحرج حتى يرتفع:

أما بالنسبة إليه: فممنع التعسير لامكان أخذ فتواه من رسالته وكتبه، أو من النقلة الموثقين منه، مع أنه لو كان فى مثل ذلك عسراً، فيلزم حتى فى حق امام واحدٍ أيضاً، لعدم التفاوت فى هذه الخصوصيه بينهما، وهو كما ترى.

وأما بالنسبة إلى المكلفين والمقلدين: فهو أيضاً كذلك من جهة أخذ الفتوى ورأيه، حيث يمكن أخذ رسالته وكتبه والتوصل إلى من يعلم مسائله من الموثقين، وهم منتشرون فى البلاد والقرى والبادى، كما هو المتعارف فى زماننا هذا.

وإن أريد العسر فى تشخيص الأعمى، وتميز مصاديقه، فبالمنع عنه:

أولاً: إننا لم نبحث عن لزوم تحصيل الأعمى حتى يستلزم ذلك، بل نقول إن

ظهر للمكلف الأعلميّه بين رجلين أو ازيد، وحصل له العلم بالاختلاف بينهما في الفتوى، فلا بدّ له من الأخذ بالأعلم، وعليه فلا مجال حينئذٍ لدعوى لزوم العسر والجرح. نعم، لو قلنا بلزوم التحصيل ربما أوجب ذلك العسر لتفاوت أنظار الرجال في ذلك.

وثانياً: مع أنّ تشخيص الأعلميّه في الفقاهه التي قد عرفت أنّها عبارته عمّن هو أقوى استنباطاً للأحكام، وأمتن استنتاجاً لها من أدلتها، وكان أعرف بالقواعد والكبريات الكليه من غيره في تطبيقها على الصغريات، وعليه فالأعلم في الأحكام الشرعيّه يكون كالأعلم في سائر الصناعات والحرف والعلوم كالهندسه والطب وغيرها. مضافاً إلى أنّ تميز مصاديقه وأفراده ممّا لا جرح فيه، لأنّه يثبت مثل سائر الموارد من خلال العلم الوجداني أو البيئه ورأى أهل الخبره، أو بالشيع المفيد للعلم، ولا جرح في أيّ واحدٍ من هذه الأمور جرح يمسّه فيه.

وثالثاً: مع أنّه لو سلّمنا استلزامه العسر والجرح في بعض الموارد، فهو مرفوع لكن لا مطلقاً، لأن دليل الجرح والعسر إنّما يجري ويؤثر في الأفراد الخارجيه الشخصيه، فكلّ ما حصل فهو مرفوع، وهو أخصّ من المدعى الذي هو رفع الحكم مطلقاً حتّى فيما لا يستلزم فيه جرح.

اللهم إلّا- أن يريد: أنّ الشارع حيث رأى أنّ نوع ايجاب تحصيل الأعلم والرجوع إليه مستلزمٌ للجرح، فلذلك لم يوجهه لكن اثبات مثل هذا الجرح في المقام دونه خرط القتاد.

دليل السيره

الدليل الثالث: التمسك بالسيره المتشرعه؛ فقد جرت عادتهم على الرجوع إلى المجتهد فيما يتلون به من المسائل، من دون فحصٍ عن الأعلميّه، وكونه أعلم من غيره، مع وضوح اختلاف مراتب الفقهاء في العلم والفقاهه، كاختلافهم في الآراء والفتاوى، وهذه السيره حجه لاتصالها بعصر الأئمه عليهم السلام، وامضائها من قبلهم، حيث كان متداولاً بينهم بالرجوع إلى العالمين، من دون ردعٍ ومنعٍ عن مثل تلك السيره، مع أنه لو كان لبان.

أجاب عنه الشيخ الأعظم وغيره: أنه إن أريد بذلك صوره عدم العلم بالمخالفه من فتوى الأعلّم وفتوى غيره، فلا يبعد دعوى قيام السيره فيها على عدم الفحص عن الأعلّم.

وأما لو أريد بذلك صوره العلم بالمخالفه، كما هو محلّ الكلام، فلا مجال لدعوى مثل هذه السيره، لولم ندع خلافها، كما نشاهد ذلك في غير الأحكام، مثل الاطباء إذا عيّن طبيب أعلم دواءً وخالفه آخر غير الأعلّم فيه، ولم يعتمدوا في المعالجه بدواء غير الأعلّم، خصوصاً إذا احتتمل هلاكه فيه، كما أنّ الأمر كذلك في الأحكام، حيث أنّ الهلاكه هنا أخرويّه وهى أشدّ من الهلاكه الدنيويّه، بل قد قيل بذلك حتى في صوره الشك في المخالفه، فضلاً عن العلم بها.

هذا كما عن المحقق المشكيني في «حاشيه الكفايه».

أقول: إن السيره دليل لثبي، فلا بد في مثله عند الشك من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو ليس إلا خصوص عدم صورته العلم بالمخالفة، فالسيره لو قامت، تكون مؤثره في غير صورته العلم بالمخالفة، بل كان في اعتقادهم الاتفاق، كما ترى اعتذار الناس عند عدم رجوعهم إلى غير الأعلم بأن الشرع واحدٌ وحكم الله لا يختلف، بل قد يرجعون إلى غير المجتهدين بهذا الاعتذار، حيث يكشف ذلك عن أنّ الاتفاق عندهم كاشف عن الاتفاق في آرائهم لا العلم بالاختلاف بينهم، كما لا يخفى.

أدله عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم

استدلّ على وجوب تقليد الأعلم، وعدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم بوجوه، فإن تمت الوجوه حكماً به، وإلاّ وجب الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي في المسأله.

الدليل الأول: ما عن المحقق الثاني، وصاحب «المعالم»، والبهائي وغيرهم من التمسك بالاجماع على وجوب تقليد الأعلم.

فأجيب عنه أنه أولاً: بأنّ المِدْعَى يعدّ اجماعاً منقولاً - ولا - اعتبار به، خصوصاً في مثل مسألتنا حيث يحتمل كونه من المسائل الأصوليه. مع أنّه لو لم يكن كذلك، فإن هذه المسأله ليست مسأله قابله لفرض قيام الاجماع فيها لوجود اختلاف بين العلماء والأصوليين من العامه - كالعزدي والحاجبي والقاضي -

والخاصه كالمحقق القمى، وصاحب «الفصول» حتى صار فى هذا الزمان قولاً معتداً به، حيث ذهب كثير إلى التخيير بين الفاضل والمفضول.

وثانياً: على فرض قبول كون المسأله اجماعيه، لكن هذا الاجماع ليس مثل سائر الاجماع المحصيه له بأن تكون حججه، لاحتمال كون مدرك اجماعهم هو الأصل الذى ذكرنا بأن التقليد عن الأعلم يكون مطابقاً للأصل، فلا يكون مثل هذا الاجماع كاشفاً عن رأى المعصوم حتى يكون حججه، فإذا لم يكن محصيه له حججه فعدم حججه المنقول منه بطريق أولى، فالأولى العدول عن الاستدلال بذلك إلى غيره.

الدليل الثانى: استدلال على وجود تقليد الأعلم بالأخبار الداله على لزوم تقديم الأعلم لدى المعارضه:

ومنها: حديث الخبر المشهور بمقبوله عمر بن حنظله، الذى رواه المشايخ الثلاثة قدس سرهم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما...

إلى أن قال: فإن كان كل واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا أن يكونا الناظرين فى حقهما، واختلف فيما حكما، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟

فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما فى الحديث» (١).

ومنها: موسى بن اكيل، وجاء فيه: «فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقهما فى دين

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

اللّٰه، فيمضى حكمه» (١) وخبر داود بن الحُصين (٢).

أورد عليها بايرادات - بعد ما أتعّب صاحب التقريرات نفسه بمحاولة تسريه الروايه وتعديها عن مورد القضاء ورفع الخصومه في المتعارضين إلى تعارض الفتوى، بتوجيه أن فرض التعارض في الحاكمين إنما هو من حيث الشبهه الحكميه، حيث قال: (اختلفا في حديثكم) وهذا يناسب كون اختلافهما من حيث الفتوى والحكم، فلا يبعد من الاستدلال به للمقام بالحكم بتقديم الأفقه على غيره - .

الايراد الأوّل: الخدشه في سند الحديث، بتضعيف عمر بن حنظله، إذ لم يرد في حقّه مدح ولا توثيق.

ولكنه غير تام، لما قرّرنا تفصيلاً في باب التعادل والتراجيح بأنه قابل للاستدلال والأخذ به، بل مورد للعمل ولذى سُمّي بالمقبوله.

الايراد الثاني: وهو العمده - كما عليه المحقق الأصفهاني والفيروزآبادي والمحقق الخوئي - بأنه لا يمكن تسريه الخبر إلى ما نحن فيه، للفارق الكبير بين موردنا وبين مورد الروايه وهو مورد التعارض في المرافعه ورفع الخصومه، حيث لا يمكن القول بالتخيير فيه، لأنه ينجر إلى بقاء التشاجر والتنازع، لأن مرجع التخيير ومدلوله هو جواز رجوع المكلف إلى أيهما شاء عند الاختلاف، ومن

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

٢- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

العلوم أنه عادة عند الاختلاف يعود كل واحد من طريق النزاع إلى ما يوافق هواه ويخالف ميل الآخر، ففي مورد الخصومه لا محيص إلا- عن الرجوع إلى أحدهما المعين في صورته الاختلاف، فيدور الأمر بين الأخذ بالأعلم أو غيره، فلا ريب كون الثانى أولى ولو فى مورد رفع التخاصم، لوضوح أنه لو رجع إلى غير الأفقه لكان حقّ الاعتراض باقياً، بخلاف عكسه. وعليه فالحكم بالتعيين فى ذلك لأجل ما عرفت، لا يوجب تجويز الحاق ما لا يلزم التخيير بين الفاضل والمفضول هذا المحذور، مثل الفتوى بين المفتين أحدهما أعلم دون الآخر واختلفت فتاواهما.

وقد يؤكّد ما ذكرناه أنّ الامام عليه السلام قدّم وجود المرجحيّه فى أحدهما بالأورعيه والأصديقيه أيضاً، ومثل هذا لا يرتبط بالمقام، لعدم مدخلية الأصديقيه فى ترجيح فتوى صاحبه، إذ لا أثر للأصديقيه فى حجّيه الفتوى بوجه.

نعم، قد يأتى هذا الكلام فى الأورعيه فى المجتهدين المتساويين فى الفضليه، كما سيأتى، فهذه قرينه أخرى على عدم صحه التعدّى عن مورده، واختصاص الترجيح بالأفقه بخصوص باب القضاء.

ال-يراد الثالث: أنّ المراد بالأعلميه المبحوث عنها فى المقام، هى الأعلميه المطلقه بالنسبه إلى جميع الفقهاء، بداهه عدم كفايه الأعلميه النسبيّه والاضافيه هنا، لأن المقصود هو تقديم أعلم من فى الأرض من الفقهاء، لا تقديم الأفقه بين الشخصين كما هو المراد فى خصوص مورد الروايه، بحسب تعارض حكمهما، فالأفقيه فى الروايه تعدّ صفة اضافيه لا مطلقه، كما لا يخفى.

كما تأتي هذه الايرادات على خبر موسى بن أكيل أيضاً بمثل قلنا في المقبوله فلا تكررّه.

أقول: بعد الوقوف على الملاك الفارق بين المقيس والمقيس عليه، يتبين أنه لا يمكن الحاق المقام بمقام القضاء بالاجماع المركّب، وعدم القول بالفصل، كما تمسك به صاحب التقريرات، مضافاً إلى أنه لا وجه لهذا القول - أى القول بعدم الفصل - لامكان وجود القول بالتفصيل بلزوم الرجوع إلى الأفقه فى باب القضاء عملاً بالنص، وبالتخيير فى باب الفتوى، كما يظهر هذا عن مثل المحقق القمى ومن تبعه حيث فصل وحكم بالتخيير فى المقام، وعدمه فى باب القضاء.

ومنها: ما فى «نهج البلاغه» فى عهد أمير المؤمنين إلى مالك الأشر رحمة الله ، قال له: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» حيث يدلّ على لزوم الرجوع إلى الأفضل فى باب القضاء، سواء كان فتواه مخالفاً أم لا، ومضمون هذا العهد يباين مضمون خبرى المقبوله وموسى وغيره حيث أنها فى خصوص قيام المعارضه بين الحكّمين، وهذا بخلاف مدلول العهد، بل هنا روايه نقلها صاحب «منتهى الدرايه» فيها الذمّ على من يدعوا الناس إلى نفسه، وفى المصر من هو أفضل منه، كالمروى عن أبى عبد الله عليه السلام ، فقال: «يا عمر واتق الله، وانتم أيها الرهط فاتقوا الله، فإن أبى حيدثنى وكان خير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب الله وسنه نبيه صلى الله عليه وآله ، قال: من ضرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه، وفى المسلمين من هو أعلم منه، فهو ختال

متكلف» (١) هذا.

ولكن يمكن أن يجاب عن الأوّل: - مع ما عرفت من كون مورده باب القضاء، حيث يمكن أن تكون فيه خصوصيه لرفع الخصومات بما ليس موجوداً في الفتوى - أنه يدلّ على الرجحان والاستحباب حيث أمره باختيار الأفضل من بين الرعيه، ولا يخفى أنّ مالك كان هو الأفضل حتّى عن الأفضل، فكيف حوّل الأمر إلى غيره مع وجود مثله في الفضل والتقوى؟

الجواب عن الثاني: إنّ المذمّه متعلقه بالشخص نفسه حيث يدعوا الناس إلى نفسه مع علمه بأعلميه غيره، وهذا الذم المتوجّه إليه لا يقتضى عدم جواز رجوع الغير إليه في الفتوى، لأجل وجود الأعلم، نعم، لو أحال العالم المراجعين إليه إلى الأعلم فهو كمالاً آخر، لكن لا علاقته له بالحكم الشرعى. وكيف كان لا يمكن استفاده وجوب الرجوع إلى خصوص الأعلم من مثل هذه الأخبار، بل غايه دلالتها هي رجحانه، وهذا مما لا ينكر ولا ينافى مع القول بالتخير كما هو المطلوب.

والأخبار الداله على وجوب الرجوع إلى الأفقه أزيد ممّا ذكر إلاّ أنها مشتركه في الجواب مع ما ذكرنا، مثل خبر أبى خديجه لكنه مرسله سنداً ولا اعتبار به.

الدليل الثالث: من الأدله التي تمسكوا بها على وجوب تقليد الأعلم، هو

الدليل الاعتبارى المؤلف من الصغرى والكبرى:

فأما الأولى منهما: فهي أن فتوى الفقيه إنما كان معتبراً لكونها طريقاً إلى الأحكام الواقعيه، وفتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع لسعه احاطته ووفور اطلاعه على ما لا يطّلع عليه غيره من المزايَا والخصوصيات الدخيله فى جوده الاجتهاد والاستنباط فى الأحكام.

وأما الثانيه: فهي استقلال العقل بتقديم أقرب الطرق إلى الواقع عند المعارضه، فإن المفروض حجيّه الأمارات التى منها الفتوى، على الطريقيه، كما هو المختار لا السببيّه.

ونتيجه المقدمتين هي امتناع القول بالاشتراك فى ملاك الحجّيه بين الأعلّم وغيره حتى يشتركا فى جواز التقليد، لأن القول بالمشاركه مساوق للقول بالتسويه بين الجاهل بالخصوصيات الموجود عند الأعلّم والعالم بتلك الخصوصيات، فحينئذ يصدق قوله سبحانه وتعالى: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ».

أقول: الجواب عن هذا الدليل يحتاج إلى مقدمه مفيده، وهي:

أنّه لا اشكال فى أنّ وجوب التقليد ليس بنفسى - أى ليس وجوبه مثل وجوب الصلاه - ولا بشرطى مطلقاً، أى بأن يكون التقليد شرطاً لصحه العمل مطلقاً، بحيث لولا التقليد - لكان العمل باطلا، سواءً طابق عمل الشخص للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده أم لم يطابق. وأما مع التقليد يكون عمله صحيحاً

حتى ولو انكشف مخالفته للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده، لوضوح أنّ التقليد ليس كذلك، لأنه لم يمتلك فى نفسه مصلحة ملزمة من دون ملاحظه حال الواقع أصلاً، حتى يكون حكمه حكم القائلين بالسببىه فى حجه الأخبار، بل الحق كما اخترناه فى الأخبار هو الطريقيه.

أقول: ومما ذكرنا ظهر عدم كون وجوبه شرطياً فى الجملة، أى بأن يكون شرطاً فى صحه العمل مع تحقّقه، حتى لو انكشف مخالفه عمله مع الواقع، وعلى تقدير عدم التقليد، لأنّ المدار فى صحه العمل هو المطابقه للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده، وعدم الصحه عند عدم المطابقه مع أحدهما.

وجه الظهور: أنه قد ثبت مما ذكرنا أنّ حجه التقليد حجه سببىه لا طريقيه، فإذا لم يكن وجوب التقليد مبنياً على أحد الأمور الثلاثه، انحصر القول بكون وجوبه طريقياً، وهذا يعنى أنه يجب التقليد بحكم العقل والشرع بملاك الطريقيه، باعتبار أنه الطريق الوحيد الموصل إلى الواقع إمّا بجعل صرف الحجه إلى حكم وضعى، أو بجعل الحكم الطريقي المولوى، هذا بحسب حكم العقل.

وأما بحكم النقل:

تاره: يقال إنّ لسانه لسان حكم العقل فالأمر كذلك.

وأخرى: يقال إن لسان حكم النقل هو لسان التعيد، وحينئذ يأتى البحث عن أنّ المجهول الشرعى هل هو الحجه التى حكم وضعى كالأمارات أو أنّه الحكم الطريقي التكليفى الموجب لممنجزيه الواقع؟ فيه قولان.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمة، نرجع إلى توضيح كلام المحقق الخراساني في المقام، فنقول:

لو كان ملاك وجوب التقليد هو السببيه أو الشرطيه باحدى نحويه، فمفع الكبري واضح، لعدم وجود ملاك حينئذٍ لحكم العقل بوجوب الأخذ بقول الأعلم عند المعارضه، إذ المفروض أنّ الملاك هو وجوب أصل التقليد من دون ملاحظه الخصوصيه معه في فرض المعارضه، بل وكذلك على القول بالطريقه، إذ لم يُعلم كون الملاك في الطريقه هو خصوص القرب إلى الواقع أم لا؟- لاحتمال أن يكون الملاك هو الايصال الغالبى إلى الواقع، فربما يكون الفاضل والمفضول متساويين في الايصال، بل قد يكون قول المفضول أقرب ايصالاً، فمع وجود هذا الاحتمال ينتفى حكم العقل بلزوم الأخذ بقول الفاضل قطعاً، لو كان طريقته أمراً تعبيدياً شرعياً لا نعرف ملاكه.

وأما لو كان وجوبه بحكم العقل طريقياً، فلا- يعقل الشك في ملاك الطريقه حينئذٍ، لما ثبت أن العقل لا- يحكم إلا بعد الادراك، أى يجب أولاً- أن يتعين عنده الملاك ليحكم بسببه على الطريقه ثانياً حتى في وجوب الرجوع إلى الأفضل، هذا لو لم يدل دليل على وجوب التقليد بحكم تأسيسى تعبدى، وألا- أوجب الشك في ملاك حكم الشارع، حيث يحتمل كون الملاك غير الأقربيه بل أمور أخرى مثل غلبه الايصال، فلا يتعين حينئذٍ حكم العقل بوجوب الرجوع إلى الأعلم.

مضافاً إلى أنّ الاقربيه لو كان ملاكاً، فإنه لا يعلم كون الأعلم واجداً له،

لامكان أن يكون فتوى غير الأَعلم موافقاً لفتوى من كان هو أعلم من هذا الأَعلم وقد مات، مثل ما لو فرض أن فتوى الأَعلم بكفايه تسييحه واحد في الصلاه مخالفه لفتوى غير الأَعلم الحاكمه بلزوم الثلاثه المتفقه مع فتوى الشيخ الأنصارى أو صاحب الجواهر وكلاهما أعلى رتبه وأَعلم فهماً من الأَعلم الحى، فحينئذ لا يمكن الحكم بوجوب تقليد الأَعلم بملاك الأَقريبه المذكور فى الصغرى.

لا- يقال: إنه ليس المراد من الأَقريبه إلى الواقع، أقربيته بالفعل حتى يقال إن فتوى المفضول الموافقه للأَعلم من الأموات أو للاحتياط أو المشهور تعدد أقرب فعلاً بالنسبه إلى فتوى الأَعلم الذى كان مخالفاً للاحتياط أو للمشهور، بل المراد من الأَقريبه من حيث نفسه وهى الأَقريبه الاقتضائيه، بمعنى أن شأن الأَعلم أن تكون فتواه أقرب نوعاً إلى الواقع من فتوى غيره، حتى إذا لم تكن فى بعض الموارد أقرب إلى الواقع لمخالفتها للاحتياط أو المشهور، ففتوى المفضول قد تكون أقرب من فتوى الأَفضل، لكن لا لنفسها بل لقربه خارجيه وهى موافقتها للمشهور أو الاحتياط أو للأَعلم من الأموات بخلاف فتوى الأَعلم، هذا.

أقول: أجاب عنه المحقق الخراسانى بجوابين:

الجواب الأول: انكار كون الملايك فى الأَقريبه هو النوعيه من نفسه، إذ لعل الملايك هو الاقريبه إلى الواقع مطلقاً، أى وإن كان بمعونه أمر خارجى، مثل موافقه المشهور أو الاحتياط أو لفتوى الأَعلم من الاموات، لأن حجيه الفتوى تكون مثل حجيه سائر الأَمارات من باب الطريقيه لا الموضوعيه، بلا فرق بين أن تكون

الأقربيه اقتضائيه ذاتيه أم أقربيه ناشئه من قرينه خارجيه.

الجواب الثانى: لو سلّمنا كون الملاك بالأقربيه هو الاقتضائيه الذاتيه، لكن هذه الأقربيه ليست صغرى لتلك الكبرى وهى حكم العقل بلزوم تقديم الأقرب على غيره، ضروره أنّ العقل لا يرى تفاوتاً فى لزوم التقديم الأقرب بين كونه ناشئاً من ذات الاماره أو ناشئاً من الخارج، كما فى المورد كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى منع الصغرى.

وأما منع الكبرى: فقد عرفت فى صدر البحث أنّ ملاك طريقه فتوى الأعلّم وغيره لم يكن من باب الأقربيه إلى الواقع، لامكان أن يكون من جهه أخرى مثل الايصال الغالبى، أو لتسهيل الأمر على العباد فى العمل بالأحكام، ونحو ذلك، كما نشاهد ذلك فى باب تعارض البيتين أو الخبرين حيث لا- يرجح إحداهما على الأخرى بملاك أقربيتها للواقع، فكذلك الأمر فى تعارض الفتويين، مع ما عرفت من احتمال كون حكم وجوب التقليد أمراً تعبدياً شرعياً لا- بملاك الأقربيه، كما تكون الأقربيه هو الملاك فى حجه الظن عقلاً، فلا نعلم الملاك الموجب لتقديم الأعلّم على غير الأعلّم فى المقام.

والحاصل من جميع ما ذكر:

١- عدم وجود دليل نقلى من الآيات والروايات على وجوب تقليد الأعلّم، حتّى فى صورته المعارضه، مع العلم باختلاف الفتوى.

٢- كما لا يدلّ عليه حكم العقل أيضاً، لعدم احراز الملاك فيه، لاحتمال كون

الملا-ك في الحجية غير الأقربيه، من الايصال الغالبى أو لتسهيل الأمر على العباد، ووجود المصلحه فى العمل بالفتوى وحجّيته كما يحتمل أن تكون الأقربيه ملاكاً.

٣- ثم على فرض كون الأقربيه هو الملا-ك، فبرغم ذلك لم يُحرز حكم العقل بكون ملا-ك التقديم هو الأقربيه بالذات والاقتضاء، لامكان أن يكون الملا-ك هو الأقربيه مطلقاً حتّى ولو كان بالقرينه الخارجيه من موافقه فتوى غير الأعلم مع المشهور أو الاحتياط أو الأعلم من الأموات، وعليه فلا وجه حينئذٍ من تقديم قول الأعلم.

٤- ومثل هذا الكلام يجرى فى دعوى قيام السيره وبناء العقلاء أيضاً، حيث نرى بالوجدان مراجعه الناس إلى الطيب غير الأعلم مع وجود الأعلم فى صورته عدم المخالفه، بل وهكذا يرجع الناس إليه إذا كان قوله موافقاً لنظر طيبٍ أعلم من الطيب الحى الأعلم.

وبالجملة: انحصر وجوب تقليد الأعلم بخصوص صورته واحده، وهى ما إذا كانت فتوى الأعلم موافقه للمشهور والاحتياط، ولفتوى من هو أعلم منه سابقاً وفتوى غير الأعلم معارضاً له ومخالفاً للمشهور والاحتياط، وفتوى من هو أعلم من الأموات، وقلّ ما يجد مثل ذلك فى تقليد غير الأعلم مع علم المقلدين بجميع هذه الخصوصيات، ونحن لا نمنع وجوب تقليد الأعلم إذا وصل الأمر إلى ذلك خصوصاً إذا كان تقليده حينئذٍ موافقاً للأصل، كما لا يخفى.

هذا، مع امكان الخدشه فى الأصل أيضاً، لأن دوران الأمر بين الأعلم

وغيره ليس من قبيل دوران الأمر بين الحجّة وغيرها، بل بين أقوى الحجّتين، وهذه الأقوائيه غير معلومه مع مخالفه قول الأعلّم للمشهور أو الاحتياط أو قول من هو أعلّم منه من الأموات، فلا- يبعد دعوى القول بالتخيير في مثل هذه الفروض، لولم يكن عكسه. والقول بتعيّن الأعلّم مع احرازه منحصر فيما إذا كان قول غير الأعلّم مخالفاً للمشهور، وهو موافق له ومخالفاً للاحتياط وهو موافق له، ومخالفاً لمن هو أعلّم منه من الأموات، وهو موافق له، فمع العلم بحصول جميع هذه الخصوصيات، لا- منع في القول بوجوبه تعيناً، فتدبر فإنه دقيق نافع.

صور اختلاف مراتب المجتهدين

أقول: بقى هنا صوراً لا- بأس بذكرها تكميلاً للفائده، بعد ما عرفنا حكم صور العلم باختلاف المجتهدين في الرأى والفضيله، وعرفنا عدم وجوب الرجوع إلى الأعلّم، وأن وجوبه تخييري:

الصورة الأولى: ما لو علم الاختلاف في الفضيله وجهل الاختلاف في الفتوى، مثل ما إذا علم بأفضليه زيد عن عمرو، وعلم بفتوى عمرو المفضول بوجوب صلاه الجمعه، لكنه لم يعلم بمخالفه فتوى زيد الفاضل فتوى عمرو، لعدم اطلاعه على فتواه، فيحتمل عدم مخالفته معه إمّا من جهه احتمال أن لا يكون للفاضل فتوى في تلك المسأله، أو من جهه احتمال أن تكون فتواه موافقه لفتوى عمرو في وجوب صلاه الجمعه لو كان له الفتوى وحينئذٍ هل:

يجب عليه الرجوع إلى الأفضل مطلقاً، أو لا- يجب مطلقاً، أو يجب الفحص عن فتواه فإن أطلع عليها وعلم بمخالفتها مع فتوى المفضلون تعين الأخذ بالأعلم فيما قلنا بالتعین فيه، وإلا- يتخير، أى إن لم يعلم مخالفتها معه أو علم بمخالفتها ولكن كان فيما أجزنا رجوعه إلى غير الأ-علم، فلا أقل من التخيير لكون فتوى المفضلون موافقه للاحتياط والمشهور أو الأعلم منه فى الأموات؟ وجوه:

أقول: الأقوى جواز الرجوع إلى المفضلون من غير وجوب فحص من فتوى الأفضل، وذلك للعلم بحجیه فتوى المفضلون ذاتاً، والشك إنما هو فى وجود المزاحم لأن وجود الأفضل بما هو هو لا يكون مزاحماً للأخذ برأى المفضلون، بل المزاحم هو العلم بمخالفته لفتوى الأفضل، وهى غير معلومه، فيدفع بالأصل، لأن الأصل هو عدم وجود المزاحم.

لا- يقال: إن حكم تقليد الأ-علم يكون كحكم الأمارات والطرق، فكما أنه إذا علم بوجود أماره وشك فى ما يعارضها يجب الفحص عنه، وبعد اليأس عن الظفر بما يخالفها ويعارضها يحكم بحجيتها، فكذلك الحال فى المقام، فلا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخالفه، لا جواز الرجوع إليه مطلقاً.

لأننا نقول: ليس حجیه الأماره أو الأصل مقصوره لما بعد الفحص، بحيث لولا الفحص لما كان لهما الاقتضاء للحجيه، فهى فيهما موجوده، بل العله فى وجوب الفحص فيهما هو وجود العلم اجمالى أو الاجماع بوجود معارضات فى الأخبار، فلا بد من الفحص حتى نعلم عدمها. وشيء منهنما لا يكون فى المقام:

أمّا الاجماع فواضح، وأمّا العلم الاجمالي بمخالفه فتوى المفضول مع فتوى الفاضل فممنوع، إذ الغالب المرتكز في أذهان عامه الناس هو عدم الاختلاف.

مضافاً إلى امكان أن يقال: إنّه لو سلّمنا تحقق علم اجمالي بوجود المخالفه بين الفتاوى، لكن يمكن دعوى انحلاله بما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء، كما إذا علم بوجود المخالفه في مسائل الحج أو الديات أو الصّلاه في الجمله، وفرضنا عدم ابتلائه فعلاً بالحج والديات، فلا وجه للقول بتنجزه، هذا بخلاف قيام العلم الاجمالي بوجود المعارض في الأمارات، حيث يكون مردّداً في وجوده من أوّل الفقه إلى آخره، وكذلك الحال في الأصل، حيث يحتمل وجود دليل اجتهادي مانع عن الرجوع إليه، حيث أنه لا ابتلاءه بالافتاء يكون جميع الفقه محلّ ابتلائه.

وكيف كان، مختارنا في المقام - تبعاً للمحقق الاصفهاني في «منتهى الأصول» - هو جواز الرجوع إلى المفضول دون وجوب الفحص عن فتوى الأفضل، وهذا أيضاً قرينه أخرى على صحه ما ادّعينا من حجّيه فتوى المفضول بنفسه لولا المزاحم بالأقوى منها، كما لا يخفى على المتأمل.

الصوره الثانيه: ما لو علم الاختلاف في الفتوى، ولكن لم يعلم الاختلاف بينهما في الفضيله، وهي تتصور على انحاء:

تارة: يحتمل أفضليه واحدٍ منهما على الآخر، مع القطع بعدم أفضليه الآخر وهو عمرو على زيد، فيكون حينئذٍ مردداً بين كونهما مساويين أو أفضليه زيدٍ على عمرو دون عكسه.

قد يقال: بوجوب الأخذ بما يحتمل الأفضليه، لأنه متيقن على كل تقدير: إمّا من جهة جواز الرجوع إليه تخييراً لو كانا متساويين، وأمّا من جهة تعيّن الرجوع إليه لو كان أعلم. ولا يقاس حكم المورد مع حكم الصورة السابقه من جواز الرجوع إلى المفضول، لأن المعارض في الصورة السابقه لم يكن معلوماً بخلاف هذه الصورة، حيث أنه يعلم بالخلاف في الفتوى ممّا يوجب العلم بوجود المعارض، ولكن كان الشك في وجود المرجّح، ومع احتمال وجوده في أحد الطرفين تعينياً، يجب الأخذ به لليقين بحجّيته والشك في حجّيه الآخر. هذا على ما في «منتهى الأصول»^(١) للسيد الاصفهاني قدس سره .

فإنه نقول: قد أجاد قدس سره فيما افاد، لكن سبق القول والمناقشه في هذا الأصل فيما إذا كان فتوى الأفضل مخالفاً للاحتياط أو المشهور أو الفتوى الأعلّم منه من الأموات، وفتوى المفضول على خلافه، فحينئذٍ لا دليل لنا على وجوب الأخذ بالأعلم في صورته تعيين أعلميه زيدٍ على عمرو، فضلاً عن صورته الشك فيه والاحتمال كما في المقام.

نعم، يصح هذا فيما إذا كان في غير المفروض من موافقه محتمل الأفضليه للمشهور والاحتياط وفتوى الأعلّم منه في الأموات، فلا نعيد.

هذا، مضافاً إلى ما ثبت أن الأصل عند احتمال وجود المزاحم هو عدمه،

فهكذا الأصل في وجود المرجح عند الشك فيه، حيث أنّ مقتضى الأصل عدم المرجح، فمع وجود هذا الأصل الموضوعي يرجع الشك إلى أصل الوجوب التعيني وعدمه، ومع جريان هذا الأصل لا يبقى لنا شك في وجوب التعيني للأخذ بالأفضل احتمالاً، فالأولى في مثله هو القول بالتخير.

وأخرى: ما لو علم باختلاف الفتوى مع العلم الاجمالي بكون أحدهما أعلم، لكن يشك في كونه زيد أو عمرو.

قد يقال: إنّ حكم هذه الصورة حكم دوران الأمر بين الحجّة واللاحجّه، كما إذا اشتبه خبر صحيح مع خبر ضعيف، حيث أنّه يعلم بحجّيته فتوى الأ-علم منهما وعدم حجّيه المفضول، لكن الشك في تعيين الأفضل، فحينئذٍ اللازم هو العمل بأحوط القولين إنّ أمكن، وإلاّ- فيجب عليه الاحتياط في أعماله باحراز الواقع بترك التقليد، ومع تعدّره فالتخير. ومن هنا ظهر أن التخيير في المقام إنّما يثبت في طول الاحتياط أو عند الجمع بين القولين، كما صرّح به صاحب «منتهى الأصول»(١).

أقول: على فرض أنّ الأ-علم منهما موافق مع فتوى الأ-علم الميّت، والذي جعلناه تأييداً في محرز الأ-علميه، فكيف لا يرجع إليه في صورته الشك، إذا كان ينبغي له القول بلزوم الأخذ بما يوافق فتواه مع فتوى الأ-علم من الأموات أو من الأحياء، مع المنع عن تقليده لأنه حجّه قطعاً، إمّا لكونه بنفسه أعلم وحجّه، أو

لأجل موافقته لفتوى الأعلّم، فإن لم نجد ذلك وجب الأخذ بما هو موافق للمشهور أو الاحتياط، ثم مع عدمهما فإن المرجع إلى الاحتياط في العمل وترك التقليد، ومع تعذّره فالمرجع هو التخيير. وقد يقال بالتخيير، لكن ولا يترك التقليد للعلم اجماً بأنّ وظيفته هو العمل بأحدهما أو العمل بالاحتياط، بناءً على جواز العمل بأحد طرفي العلم الاجمالي، إذا لم يستلزم مخالفته قطعيه، ولم نقل بوجوب الموافقة القطعيه، خصوصاً عند من لم يجوّز العمل بالاحتياط لمنافاته مع الجزم في التيه، وإلاّ- تعيين العمل بالاحتياط كما لا يخفى.

هذا كلّ مع عدم امكان تحديد الأفضل منها بالفحص، وإلاّ وجب عليه الفحص.

الصورة الثالثة: إنّ هذه يعلم باختلاف الفتوى، مع الشك في أفضليه كلّ واحدٍ من الآخر.

قد يقال: أنّ هذه الصورة من مصاديق التعارض أيضاً إذ يشك في وجود المرجح في كل واحد من الطرفين، فيجب عليه الفحص عن تعيين الأعلّم، ومع اليأس عن الظفر يكون الحكم هو التخيير، وهذا هو معنى قولهم: (وجوب تقليد الأعلّم من قبيل الواجب المطلق، بمعنى أنّه عند احتمال وجوده وكونه مردداً بين شخصين أو اشخاص يجب الفحص عنه مع العلم بالاختلاف في الفتوى) انتهى ما في «منتهى الأصول».

نقول: إنّ ما ذكره من التخيير بعد اليأس عن تعيين الأعلّم جيّدٌ لولم نقل في مثله بتقدّم العمل بالاحتياط في العمل وترك التقليد، لأنه مبرءٌ للذمه قطعاً، بخلاف

الأخذ بالتخيير حيث يحتمل أن يأخذ بما ليس بحجّه، فعند دوران الأمر بين ما هو معلوم الحجيه وبين مشكوكها، لا بدّ من الأخذ بالمعلوم.

اللّهم إلّا- أن يقال: بما قلنا به سابقاً بأن الشك في وجود المرخّج، يوجب الرجوع إلى الأصل، وهو يحكم بعدم وجوده، فيصير الأخذ بكلّ منهما حجه.

ولكن مع ذلك قد عرفت رجحان الأخذ بما هو يوافق فتواه مع فتوى من هو أعلم منهما من الأموات والأحياء، مع وجود المنع عن تقليد الفقيه، أو يوافق في عمله مع الاحتياط والمشهور، فمع عدم هذه الأمور يحكم بالتخيير الذي ذكره كما لا يخفى.

تنبيهات باب التقليد

التنبيه الأول: ويدور البحث فيها عن أنه لو فرضنا تماميّة أدله المجوّزين بجواز الرجوع في التقليد إلى المفضول، والمفروض أنّ المسأله خلافه حيث لم يجوّزه جماعه من الأصولين - فهل يجوز للعامى تقليد المفضول بدون الرجوع إلى الأفضل، أم ليس له ذلك لأجل وجود الخلاف في المسأله، بل لا بدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد؟

قد يقال: (إنّه يجب على العامى العاجز عن الاجتهاد الرجوع إلى الأفضل في هذه المسأله، فإن أفتى بجواز تقليد المفضول، جاز له تقليده، وإلّا فالرجوع

إليه تُثبت بمشكوك الحجّيه) هذا كما عن «منتهى الدرايه» (١).

فإنه يقال: ثبت في البحث السابق أنّ هذا إنما يصحّ لو لم يحكم عقله بالتساوى بين الأعلم وغيره، وإلاّ لكان تقليده عن المفضول حجّجه عنده.

نعم، إن أراد الرجوع في هذه المسأله إلى الغير في الأخذ برأيه فدار الأمر عنده بين الأعلم وغيره، فربما يكون تقليد الأعلم عنده معلوم الجواز دون غيره، فحينئذٍ إذا رجع إلى المفضول غفله عن كون المسأله خلافيه، وكانت فتواه موافقه لفتوى الأعلم، أو كانت فتوى الأفضل هو جواز تقليد المفضول، صحّ عمله. بل يصح أيضاً حتى مع الالتفات إلى الخلاف في المسأله، وتمشّى منه قصد القربه ولو رجاءً مع المطابقه المزبوره، لموافقه عمله في هذه الصوره مع الحجّجه وهو فتوى الأعلم، كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: لو قلنا بعدم جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، فهل هذا يعدّ منعاً مطلقاً، أى وإن كان المفضول أوثق من الأفضل بحسب الأمور الراجعه إلى الاستنباط، مثل كونه أكثر فحصاً من الأفضل، وأبذل جهداً منه؟ أو يتخير في الرجوع إلى أحدهما؟ أو يتعين عليه الرجوع إلى المفضول؟

وجوه: من ملاحظه مزاحمه الأوثقيه للأعلميه، فإذاً يتخير.

ومن ملاحظه أنّ الأوثقيه ربما يوجب الظن بالأقربيه إلى الواقع فيه، فيتعين

العمل بقول المفضل.

ومن وجود الوثوق المعتبر فى الاجتهاد فى الأعلم، وعدم ثبوت مرجحيه أزيد منه، فيتعين العمل بقول الأفضل، وهذا هو الأقوى، لأن زياده الفحص لا يخلو من أحد أمرين:

إمّا أن تكون دخيله فى الاستنباط ولازمًا فيه، مع ذلك تركها الأعلم، فهو موجب للتقصير، فلا يجوز تقليده حتى مع عدم وجود المفضل المزبور فضلاً عن وجوده، وهو خلاف للفرض.

وإمّا أن لا تكون الزيادة دخيله فى الاستنباط، فوجودها وعدمها سيان، ولا أثر لها فى المسأله.

ومن هنا يظهر أن قضيه الأقرية إلى الواقع بذلك غير ثابتة، لأنه قد عرفت أنه ربما يكون المطلب على خلاف ذلك، لأن ما له الدخيل فى الأقرية هو العلم والأعلميه دون الأوثقيه، وإلا مع العلم بدخاله ذلك يعود الاشكال الذى أشرنا إليه آنفاً كما لا يخفى.

التنبية الثالث: إن قلنا بجواز التقليد عن المفضل مع وجود الأفضل، فلا أثر حينئذ لصيروره أحد المتساويين فى الاجتهاد أعلم من الآخر فى جواز تقليد المفضل.

وأمّا بناء على القول بوجوب تقليد الأعلم، فحينئذ يأتى الكلام فى أنه إذا قلّم أحد المتساويين فى الاجتهاد أو الأعلم من الشخصين، ثم صار الآخر - أى غير من قلده - أعلم، فهل يجب عليه العدول إليه بعد ما كان حراماً فى صورته كونه

مفضولاً؟ أم يجب البقاء على تقليد الأوّل ويحرم العدول عنه؟ أم يتخيّر بين البقاء والعدول؟ وجوه:

فمن الشيخ الأعظم في التقريرات: (ابتناء المسأله على جواز العدول وعدمه:

فعلى الأوّل: يجب العدول لوجود المقتضى، وهو الأعلميّه، وعدم المانع إذ لا مانع منه إلا احتمال حرمة العدول، والمفروض جوازه، فيجرى فيه ما يدلّ على وجوب تقليد الأعلّم.

وعلى الثاني: أي حرمة العدول يشكل الأمر، لتعارض أدله الطرفين، فيحكم بالتخيير بينهما.

الآن مع ذلك الأقوى الرجوع إلى الأعلّم، ثم قال رحمه الله: والوجه أمران:

الأوّل: أنّ العمده في دليل حرمة الرجوع هو الأصل المتعاضد بنقل الاجماع من العلامة والعميدى، ولم يظهر عموم مقالتهم للمقام، حتّى أنّ بعض مدّعى الاجماع هناك اختار الرجوع في المقام كالعميدى، فالأظهر أنّ الاجماع المنقول في وجوب تقليد الأعلّم تشمل المقام من دون معارضٍ، مع امكان دعوى انعقادها فيما لو أريد العدول في الواقعه التي قلّد فيها، مثل ما إذا عمل بقول المفتى في جواز البيع بالفارسيه، ثم باع على الوجه المذكور، فإنه يحرم له العدول عن التقليد الخاص، وان جاز له العدول في مبيعٍ آخر وأمّا اجماع العضدى والحاجبي فعلى تقدير عمومه مما لا يزيد عليه. ومن هنا ينقدح جريان الأصل في المقام، لأن احتمال حرمة البقاء أقوى من احتمال حرمة العدول.

الثانى: إنَّ الأمر وان كان دائراً بين المحذورين، إلاَّ أنَّه دائرٌ فى الحكم الظاهرى بين التخيير والتعيين) فتأمل انتهى كلامه(١).

أقول: ولعلَّ وجه التأمل هو أنَّ التعارض هنا واقع بين الاجماعين: حرمة العدول ووجوب تقليد الأعم، فكلُّ منهما دليلٌ لئى يؤخذ فى كلِّ منهما بالقدر المتيقن، ففى الأوَّل يكون فيما إذا أصبح الآخر أعلم وهو مثل المتساويين فى التقليد من أحدهما، أو ما يكون من قلده أعلم وكان باقياً على وصفه، فلا يشمل ما نبحت عنه. كما أنَّ القدر المتيقن من الاجماع الدالَّ على وجوب تقليد الأعم هو الأعم عند حدوث التقليد، فلا يشمل صورته البقاء كما فى مورد البحث، وعليه فالمقام خارج عن مورد الاجماعين، والمرجع حينئذٍ إلى الأصل الدائر بين أحد التعمينين لا التخيير والتعيين كما عليه الشيخ، فإذا لم ثبت أحدهما فلا محيص إلاَّ من القول بالعمل بالاحتياط فى المسائل الفقهيَّة، إنَّ امكن، وإلاَّ فمخيراً بين الأخذ بأحدهما وإنَّ كان احتمال الأخذ بالأعم بالفعل أرجح عند العقلاء والسيره، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر حكم من قلده المفضول من جهة تعدُّر الوصول إلى الفاضل، حيث إنَّه بعد التمكن منه يجبُ الأخذ بالفاضل والعدول عن تقليده فيما قلده فضلاً عن المسائل التى لم يعمل بها تقليداً، كما لا يخفى.

التنبية الرابع: هل العبرة فى الأفقيهى هى الأفقيهى فى جميع المسائل

الشرعيه، أو في أكثرها، أم يكفي في وجوب الرجوع إلى الأعلّم كونه أفقه ولو في المسأله التي يرجع إليه فيها؟

وجهان بل قولان، حيث يظهر من بعض تقديم الأول مطلقاً، ومن بعض آخر تجويز الثاني مطلقاً.

أقول: التحقيق فيه هو ملاحظه المستند في وجوب تقليد الأعلّم:

فإن كان الأدله اللفظيه المشتمله على ألفاظ الأفقه والأفضل والأعلّم، فحيث لم يكن لهذه الالفاظ حقيقه شرعيه، كان المنسبِق إلى الذهن عرفاً هو الأفقيه في جميع المسائل أو أكثرها، وعليه يخرج من أدله وجوب تقليد الأعلّم المجتهدان اللّمدان كان أحدهما أعلّم في العبادات والآخر في المعاملات، إذ لا يصدق على واحدٍ منهما أعلّم في جميع المسائل أو أكثرها، فالعامي حينئذٍ مخيّرٌ في تقليد أيهما شاء، وإن كان الأحوط حينئذٍ التبويض في التقليد، بأن يقلد كلاهما فيما هو أعلّم فيه من الآخر.

٢- وأما إن كان المستند في وجوب تقليد الأعلّم بناء العقلاء، أو الأصل العقلي، أعني به أصاله التعيينه في الحجيه المعذريه، كان مقتضاهما لزوم تقليد المجتهد الذي يكون أعلّم من غيره في المسائل الابتلائيّه، ولو في مسأله واحده، فضلاً عن أعلميته في بابٍ من أبواب الفقه كالعبادات والمعاملات، للعلم بحجيه فتواه تعيناً أو تخييراً، بخلاف فتوى غيره، فإنها مشكوك الحجيه البته، وقد عرفت منا سابقاً - أنه فضلاً عن لزوم مراعاة سائر شرائط وجوب تقليد الأعلّم - لزوم أن

يكون فتواه مطابقاً للأعلم منه من الأموات أو الأحياء ممن لا يمكن تقليده لكونه متعذر الوصول إليه أو لفسقه أو لعدم الذكوريه وأمثال ذلك، والله العالم.

فصل: اشتراط الحياه فى المفتى

لا يخفى أن البحث فى هذا الشرط - يكون مثل البحث فى وجوب تقليد الأعلم، - يقع فى موردين:

تاره: للعامى العاجز عن الاجتهاد.

وأخرى: للعامى غير العاجز.

أما البحث فى المورد الأول: فحكمه كحكم العاجز عن استنباط حكم تقليد الأعلم من جهه الأدله، حيث أن وظيفه الرجوع إلى ما يستقل به عقله هو لا يخلو:

١- إما أن يقطع بالتساوى بين الميت والحي فى حجه الفتوى، فلازمه الحكم بالتخير بالرجوع إلى أيهما شاء.

٢- وإما أن يقطع بتعيين الرجوع إلى الحي، لدخل الحياه فى رأيه فى صحه التقليد عمّن يقلده.

٣- أو أن يقطع بتعيين الرجوع إلى الميت إذا فرض كونه أعلم، ودون أن يرى للحياه دخلاً فى المرجعيه، بل حكم عقله بلزوم ملاحظه الأعلميه المفروض

وجودها في الميِّت دون الحيِّ، فيتَّبَع حكم عقله ويأخذ به.

كما أنه قد يتردّد في دخل الحياه وعدمه فيه، كما إذا تردد في دخل أفضليته من سائر المجتهدين في مرجعيته، ففي هذه الصوره أيضاً يكون مثل الثاني، فيجب الرجوع إلى الحيِّ في الأحكام الفرعيه، فحينئذ لو كانت فتواه في مسأله تقليد الميت هو الجواز، لجاز للعامي التعويل على هذه الفتوى والعمل في الفرعيات بفتوى الميت، لاتصافها بالحجيه حينئذٍ بواسطه فتوى الحيِّ.

كما أنه يجب عليه الرجوع إلى الحيِّ في الصوره الثالثه التي قد استقلّ عقله بجواز بالرجوع إلى الميت الأعلّم فرجع، وكان فتواه عدم جواز الرجوع إلى الميت في التقليد في العمل بالأحكام الشرعيه، لأن رجوعه إليه في الأحكام لا- يكون عن حجّه، إذ المفروض عدم حجّيه فتواه في حقّه فيها، كما لا- يخفى وعليه فالمسأله في هذا المورد في الجملة واضحه لا يحتاج إلى مزيد بيان.

المورد الثاني: وهو الذي ينبغي أن يبحث فيه وهو بيان شرطيه الحياه في مرجع التقليد وعدمها في حقّ المجتهد القادر على استعمال حكم جواز تقليد الميت وعدم جوازه.

أقول: المسأله خلافه بين الاماميه:

١- بين الاشتراط مطلقاً، أي سواءً كان التقليد ابتدائياً أو استمرارياً، كما هو المعروف بين أصحابنا، على ما نسب ذلك المحقّق الخراساني في الكفايه إليهم.

٢- أي عدم الاشتراط مطلقاً وقد نسب في «الكفايه» ذلك إلى الأخباريين

وبعض المجتهدين من أصحابنا، كما هو المعروف بين العامة أيضاً لاقتصارهم على تبعيه ائمتهم الأربعة وهم: أبى حنيفة، والشافعي، والمالكي وأحمد بن حنبل - حيث يدل على عدم أهليه غيرهم للتقليده، كما يدل ذلك على حجيه آراء الأموات لهم، ولكن التدقيق في كلامهم يفيد أنهم لا- يقولون بذلك إلا- لأجل اتكالهم على مبناهم المخالفه لطريقه المجتهدين من أصحابنا.

توضيح ذلك: فأما الأخباريين حيث أن اعتقادهم في التقليد ليس إلا الأخذ بالروايه من المجتهد، بمعنى أن وظيفه المجتهد في فتواه هو مجرد نقل الروايه الوارده في تلك الوقعه المسئول عنها الحكم، وإن لم يفهم منه شيئاً، ومن المعلوم أن نقل الحديث والروايه ليس من شرايطه حياه الراوى، بل المعتبر فيه هو كونه ضابطاً عادلاً موثقاً به في النقل بالمعنى، فمع وجود هذه الصفات تكون روايته معتبره ولو كان ميتاً، فالتقليد بهذا المعنى لم يشترط فيه الحياه قطعاً، ولا يوجب مخالفتهم فيه لنا قدحاً لاجماعنا، بل لعلهم إن اعتقدوا في التقليد بمثل اعتقادنا من وجوب الأخذ بالرأى والفتوى لشرطوا الحياه في حجيه فتواه المفتى والراوى مثلنا، وعليه فلا يصح أن نجعل قول هذه الطائفه من الأخباريين مخالفاً لأصحابنا.

كما أن مخالفه بعض المجتهدين وهو المحقق القمى صاحب «القوانين» - في قوانينه و«جامع الشتات» - من تجويز التقليد عن الميت مطلقاً، بل قد ادعى الشيخ الأعظم في تقريراته انحصار هذا الكلام به من بين المجتهدين منّا، إذ لم نسمع ذلك من أحد ممن يعتمد على قوله يوافقه فيه، وهو أيضاً مبني على مبناه غير المقبول

عندنا من القول بانسداد باب العلم علينا، مما يوجب أن ليصل الدور إلى العمل بالظن، وكفايته ذلك في الحكم الشرعي، فإذا حصل من الفتوى الظن كان حججه، سواءً كان حصوله من رأى الميِّت أو الحيِّ، كما لا- فرق فيه بين كون التقليد ابتدائياً أو استمرارياً.

أقول: وحيث أن أصل المبنى عندنا باطل، لأننا نقول بانفتاح باب العلمى، ولو انسَد علينا باب العلم، فلم ينفذ دليل الانسداد لاثبات حججه آراء الأموات من جهة حصول الظن بالحكم الشرعي، وإن أمكن اثبات حججه آرائهم من جهة أخرى، كما ستأتى الاشارة إليه.

هذا، وبعد الوقوف على دعوى الأخباريين وبعض المجتهدين في المقام، يقتضى المقام التعرّض لقول الآخرين من العلماء، وهو على انحاء مختلفه:

١- قد نُقل عن الفاضل التونى من الجواز مطلقاً، حيثاً كان المجتهد أو ميِّتاً، فيما إذا كان المجتهد ممّن لا يعمل إلاّ بمدايليل الأخبار الواضحه، دون الالتزاميات الغير البيّنه التى يعمل بها المجتهدون ويفتون على حسب مقتضاها، فلا فرق حينئذٍ بين الحيِّ والميِّت وهو مثل الصدوقين، وإلاّ لا يجوز التقليد حتى عن الحيِّ فضلاً عن الميِّت.

وفيه: إن مخالفة مثله لا- يضرنا، لأن مفاد كلامه يرجع إلى تبديل معنى التقليد، وعليه فاختلفه في أصل مبناه لا فى البناء، وإلاّ لأمكن موافقته لنا فى صورته البناء ولو فرضاً.

٢- كما لا يضرنا مخالفه مثل قول المقدس الأردبيلي والعلامة الحلّي، حيث فصّلنا في جواز التقليد عن الميّت بين فقدان الحيّ وإلا لا يجوز مطلقاً ابتدئاً كان أو استمرارياً.

وجه عدم اضرار مخالفتهم: وضوح أنّ فرض بحثنا ليس إلّا مع وجود المجتهد الحيّ الذي يجوز تقليده، لا مع فقدانه، وإلّا لأمكن المساعدة معهما في الصورة المذكوره، فهما معنا في عدم الجواز مع فرض وجود الحيّ.

أقول: وعلى كل حال، فقد تمسك الشيخ الأعظم في المنع مطلقاً بقيام الاجماع بين الاماميه، وتبعه عليه صاحب «الكفايه» وغيره من الفقهاء.

ولكن الانصاف أنّ دعوى قيام الاجماع في مثل هذه المسأله الكثيره النزاع والاختلاف، خصوصاً مع تصريح مثل الشهيد في «الذكري» والمقدس الأردبيلي بكونه قول الأكثر، بل قد يستظهر الخلاف من كلام الخراساني حيث قال: (المعروف بين الاماميه خصوصاً مع ملاحظه كثره المخالفين في المتأخرين واختلافهم كثيراً في كيفيه الجواز بين أقوال متشبهه: من الجواز بقاء لا ابتداءً، ففي البقاء أيضاً بين كونه في المسائل التي قد عمل بها، أو مع ما يتذكر ويتعلم، أو مطلقاً حتّى لما لم يعمل بها ولم يتذكر، وأمثال ذلك، لا- سيّما مع فرض كون المسأله أصوليه لا فرعيه فقهيه، فيشكل دعوى الجزم بالمسأله في المنع بواسطه الاجماع والاتفاق منهم، فالأولى حينئذ الانصراف عن مثل هذا الدليل والرجوع إلى دليل آخر يدلّ على المنع وهو الأصل أو غيره). ولذلك نرى أنّ المتأخرين كالسيد أبو

الحسن الأصفهاني والمحقق الجزائري والفيروزآبادي وغيرهم رجعوا إلى الأصل في ما إذا كان يعلم فتوى الحَيِّ مخالفاً لفتوى الميِّت، لا- في المتوافقين لما قد عرفت في البحث السابق من عدم التفاوت حينئذٍ بين الميِّت والحَيِّ في أصل الفتوى في المتوافقين، حيث يكون حينئذٍ مثل توافق الأمارتين الضعيف والقوى في المضمون، حيث يصحّ القول بأن الحكم حينئذٍ صادرٌ عن حجه. وعليه، فالأصل في ذلك عند دوران الأمر في فتوى الحَيِّ بين التعيين والتخير هو التعيين، لأن الحَيِّ:

إمّا متعين في جواز تقليده لكونه داخلاً في أدله التقليد قطعاً.

أو مخيرٌ فيه لأجل جواز التقليد عن الميِّت أيضاً.

فحينئذٍ يدور الأمر بين معلوم الحجية ومشكوكها، فلا بد من الأخذ بالحَيِّ، لأن الشك في الحجية مساوق لعدم الحجية، إلا أن يقام دليلٌ على جواز الأخذ بقول الميِّت وهو مفقود، لأن الدليل الذي يمكن دعواه: إمّا عقلي أو نقلي.

وأما الأول: فلعدم احراز حكمه بجواز الرجوع إليه، مع امكان الرجوع إلى الحَيِّ، وإن شئت الاطمئنان من صحه ذلك فلاحظ قضيه رجوع المريض إلى الطبيب المعالج حيث لا- يجد في نفسه الرجوع إلى الميِّت مع وجود طبيب حَيِّ، وكذا في الموضوعات، ولو كان العقل حاكماً بجواز الرجوع إليه ليحكم بوجوبه فيما إذا كان الميت أعلم، لما تقدّم من حكمه بوجوب الرجوع إليه، إذ المفروض عدم التفاوت في الحياه والممات فيما هو ملاك حكمه في ايجاب الرجوع إليه، مع

تفاوت الأفضليه فى الملاك، فحينئذ ينسَد باب تقليد الأحياء فى غالب الاعصار، إذ الموجود فى أغلب الأدوار المفضولين عمّا سبقهم من الأموات، عدا بعض الأدوار النادره وهى قليله، مع أنّ انسداد باب الرجوع إلى الأحياء ممّا يباه العقل، فيستكشف عن عدم حكمه بتساوى الحىّ والميت فى جواز الرجوع إليهما، بل المقدم فى نظره هو الرجوع إلى الحىّ مع الامكان، ولو نوقش فى حكمه بتقديمه، فلا أقلّ من عدم احراز حكمه بجواز الرجوع إلى الاموات.

أقول: هذا التوجيه جيّد فيما لو علم أنّ الميت هو الأعلم، وكان فتوى الحىّ مخالفاً لفتواه، وقلنا بأن تقليد الأعلم واجبٌ ولو كان ميتاً، ومع الاخلال بأحد هذه القيود لا- مجال للقطع بتقديم قوله، خصوصاً مع ملاحظه دعوى قيام الاجماع واتفاق الأصحاب باشتراط الحياه فى المفتى مثل سائر الشروط كالعداله والايمان فيه، وإلاّ لولا هذا الاجماع أمكن دعوى أنّ دوران الأمر يكون بين التعيين والتخير، لأنه كما يحتمل دخاله الحياه فى المفتى ويوجب التعيين فى الحىّ، هكذا يحتمل دخاله الأعلميه فيه بملاك أقربيه قوله وأقوائيه إصابه قوله للواقع، فيتعيّن حينئذ الرجوع إلى الميت دون الحىّ، وتكون دوران الأمر بين المحذورين، فإذا يتخير فى الأخذ بأحدهما لقيام الاجماع والاتفاق على عدم جواز تركهما لمن لا يجتهد ولا يحتاط فى العمل، فلا محيص من القول بالتخير العقلى.

هذا، وينبغى أن يُعلم أنّ جميع ما ذكر إنّما هو أن فى الاستمرارى لا

الابتدائي، لما سيأتي قريباً من عدم شمول الأدله الداله على لزوم التقليد لمثل الابتدائي، فعليه يصح الردّ على السيّد قدس سره بأنّه إنّما يلزم انسداد باب الاحياء فيما لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم الميّت حتّى في الابتدائي، وهو غير معلوم، بل المعلوم هو العدم، فالحكم بالبقاء على تقليد الأعلم الميّت، خصوصاً إذا قلنا بالاختصاص في المسائل التي قد عمل بها دون غيرها، لاحتمال صدق الابتدائي عليه، فلا يتوجه هذا الاشكال العقلي الذي جعلوه دليلاً على عدم الجواز، كما لا يخفى.

هذا كله في الدليل العقلي، وقد عرفت صحته في الجملة لا بالجملة ومطلقاً.

كما ظهر ممّا ذكرنا حال جريان الأصل هنا عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، حيث يفيد لزوم الرجوع إلى الحيّ لكونه هو القدر المتيقن في شمول الأدله له، بخلاف الميّت خصوصاً في الابتدائي لو سلّمنا شموله له بقاءً، حتى يكون حال المفتي حينئذٍ مثل حال الراوي حيث لا يكون الحياه فيه شرطاً مع القطع باختلافهما في الابتدائي منهما بالجواز في الراوي دون التقليد، كما لا يخفى.

حكم تقليد الميّت بمقتضى الأدله النقليه

والمراد من الدليل النقلى مطلق غير العقلي من سائر الأدله، الشامل للاستصحاب والسيره والاجماع فضلاً عن شموله لمثل الآيات والروايات، فلا بأس حينئذٍ بذكر كل واحد منها مستقلاً وبرأسه والبحث عن مدلوله:

١- استدللّ على جواز التقليد بآيات النفر والسؤال وغيرهما، بدعوى أنّ

اطلاقها يشمل الميت.

بيان ذلك: - كما عن الشيخ الأعظم في تقريراته - لو فرضنا عصيان المقلد وعدم تقليده للمجتهد الذي أنذر في حال حياته، ثم بداله بعد موته أتباعه، فهل ترى عدم صدق الانذار في مثله، وليس ذلك من التقليد الاستمراري، بل هو تقليد بدوي، إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوى في حال الحياه وعدم العمل بها أيضاً، هذا بالنسبه إلى آيه النفر. وهكذا يقال بالنسبه إلى آيه السؤال، بأنها صادقه ليس في حق من راجع الأحياء فقط بل حتى على من راجع كتبهم بعد الموت، وأيضاً تدل على وجوب القبول إذا سأل ومات المسؤول بعد الجواب، لئلا يلغو وجوب السؤال.

هذا غايه ما يمكن أن يقال في الاستدلال بهما.

أجيب عنه تاره: بما قرره صاحب «الكفايه» من المناقشه في أصل دلالة الآيات على قضيه التقليد، لاحتمال كون الآيات بصدد بيان أصل وجوب الانذار والسؤال، دون القبول تعبداً حتى يشمل التقليد وإن لم يحصل له العلم.

وفيه: سبق الجواب عن هذا الاشكال، وصحّه دعوى دلالة الآيات بالاطلاق لمثل التقليد أيضاً، فلا نعيد، فهذا الجواب مبني لا بنائي.

وأخرى: كما في «الكفايه» بأن هذه الروايات وردت لبيان أصل مشروعيه التقليد رداً لمن يدعى وجوب الاجتهاد للجميع، أو لزوم العمل بالاحتياط، فليست الآيات وارده في مقام الاطلاق من جهه هذه الخصوصيات، عند الشك في دخالتها مثل الحياه والأعلميه ونحوهما، حتى يؤخذ باطلاقها لنفيها، كما لا يؤخذ

بآيه الحج وهو قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» إلا لأصل تشريع الحج لا نفى المشكوكات، كما يؤخذ باطلاق «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» لبعض الموارد المشكوكه إذا كان أصل البيع صادقاً على الشيء، كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن أنّ من المعلوم أن جواز الأخذ بالاطلاق موقوفٌ على كون الأمر بصدده بيانه، فما لم يحرز ذلك لا يجوز الأخذ بالاطلاق.

وثالثه: لو سلّمنا امكان تحقق الاطلاق فيهما، لكن يصحّ دعوى انصرافها عن مثل الميّت، خصوصاً بقريته الانذار وامكان السؤال عنه، حيث أنّ هذه القيود يوجب انصرافها إلى خصوص الحيّ، فلا يشمل الاموات مطلقاً، سواءً كان ابتدائياً أو استمرارياً كما لا يخفى. ولا أقلّ أنّه منصرف عن الابتدائي حتماً لو سلّمنا شموله للبقاء، لكونه استمراراً لما كان، وهو واضح.

مضافاً إلى امكان دعوى - كما عن السيّد في تقريراته - أنّ لسان هذه الآيات لسان حكم العقل، فهي لا تدلّ على مزيد من حكم العقل.

هذا كله بالنسبه إلى الآيات من الدليل النقلى.

حكم تقليد الميت بمقتضى الأخبار

وأما الأخبار: فقد استدللّ المجوزون بها من حيث اطلاقها الدالّ على حجيه فتوى الفقيه، والتي لم تكن مقيدة بحال الحياه، فمقتضى اطلاقها عدم الفرق فى حجيتها بين حالتى الحياه والممات، والنتيجه هى تخيير العامى فى الرجوع إلى

الحَيِّ والمَيِّت.

بل عن المحقق الفيروزآبادى دعوى تحقق عنوان الاطلاق فى بعض الأخبار، مثل ما ورد فى روايه العسكرى عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» فإنَّ اطلاق عموم (من) الموصوله شاملٌ للحَيِّ والمَيِّت، فلا وجه لدعوى الانصراف، ولو كان فإنَّه بدوى يزول بالتأمل، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: بما أجيب عن الآيات بعدم كون الأخبار إلّا فى مقام بيان أصل مشروعيه التقليد، لا بصدد الاطلاق حتّى يؤخذ به، هذا كما عن المحقق الخراسانى ومن تبعه. مع أنّ صحه هذه الدعوى على نحو العموم بحيث تشمل جميع الأخبار غير ثابتة، لولم نقل بثبوت خلافها، لوضوح أنّ فى بعض أخبار الباب اطلاق لا بدّ من التمسك به فى بعض الموارد، وإلّا لاختل التمسك بالاطلاقات فى جميع أبواب الفقه.

وثانياً: لو سلّمنا وجود الاطلاق فى نفس الأخبار بحيث يشمل موضوع التقليد، لكنه منصرف إلى صورته الحياه ولا- يشمل الأموات، لظهور المشتق فيمن تلبس بالمبدأ بالفعل لا للأعم منه، فقوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه» يشمل من كانت له هذه الصفات بالفعل لا الأعم منه وعمّن كانت له بالماضى، والآن قد خرج عن الأهليته، لأجل الموت.

هذا، مضافاً إلى قيام قرينه صارفه عن شمول الأموات، وهى مثل ارجاع الامام إلى زراره ومحمد بن مسلم وأبان، وقال: «إني أحبّ أن تكون مثلك تفتى

بالناس» وكذا ارجاعه عليه السلام إلى زكريا ابن آدم، حيث لا اطلاق لمثل هذه الأخبار حتى يُدعى الانصراف، خصوصاً في الابتدائي من التقليد.

حكم تقليد الميت بمقتضى دليل الانسداد

ومن جملة الأدلة التي تمسكوا بها لجواز تقليد الميت دليل الانسداد، الذي قد تمسك به المحقق القمي، حيث قال في القانون المصدّر بقوله: (لا يشترط مشافهه المضى في العمل بقوله) ما لفظه: (فالحق أن يقال: نحن مكلفون في أمثال زماننا، وسبيل العلم بالأحكام منسّد، والتكليف بما لا يطاق قبيح، فليس علينا إلاّ تحصيل الظن بحكم الله الواقعي، فإذا تعيّن المظنون فهو، وإن تردد بين أمور فالمكلف هو أحدها...

إلى أن قال: والحاصل إن العامي مكلف بما ظهر عنده، ورجح في نظره أنّ قوله هو حكم الله في نفس الأمر، إمّا بالخصوص وإمّا بكونه أحد الأمور المظنون كون واحدٍ منها حكم الله في نفس الأمر، والحياء بمجردّها لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الأمر هو ما قاله الحّي، وكذلك الأعلميّه إذا لم ينحصر الأمر في الأعلّم، كما أشرنا سابقاً، فالمعيار هو ما حصل به الرجحان، فقد يحصل ذلك في الحّي، وقد يحصل في الميت) انتهى محلّ الحاجه.

فأجاب عنه الخراساني قدس سره: بعدم وصول النوبه إلى دليل الانسداد بعد قيام حكم العقل الفطري الأولى والأخبار على مشروعيّه التقليد، وحكم الأصل بحجيه

الرجوع إلى الحيّ تعيناً، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

أقول: ونحن نزيد عليه في مقام الردّ بما قد عرفت في صدر المسأله، من فساد أصل المبنى، أي عدم انسداد باب العملى علينا، ولو سلّمنا انسداد أصل باب العلم، فمع امكان تحصيل الأحكام من خلال الدليل العلمى لا تصل النوبه إلى الظنّ.

كما أنّ الجواب بوجود الأصل الدال على تعين الأخذ بالحيّ - كما عن المحقّق الجزائري - لا يعدّ جواباً متيناً، لأن الأخذ بالظنّ مقدم على الأصل الذى يختصّ مورده بالشك كما لا يخفى على المتأمل، حيث إنّه يتمسك بالظن بالحكم من واسطه قول الميّت، فلا تصل النوبه إلى الشك حتّى يرجع إلى الأصل والقاعده.

اللهم إلا أن يريد الشك في أصل حجّيه مثل هذا الظنّ فله وجه، والله العالم.

هذا تمام الكلام عما أقيم من الأدله عن تقليد الميّت ابتداءً.

حكم البقاء على تقليد الميّت استدامه

يقع البحث في المقام عن الأدله الدالّه على جواز البقاء على تقليد الميّت، وما قيل أو يمكن أن يقال في ذلك أمور:

الأمر الأوّل: استدلالاً باطلاق الأدله اللفظيه من الآيات والروايات على كفايه صدق (الرجوع) أو (السؤال) إلى الشخص أو عنه ولو بعد موته.

أقول: سبق الجواب عنه بظهور هذه الجملات لخصوص من كان حيّاً ومن كان متلبساً بالفعل لا للأعمّ منه وممن انقضى عند المبدأ، فضلاً عمّا أشرنا إليه من

قيام القرائن فى الأخبار الموجه لانصرافها إلى الحى، لو سلمنا امكان دعوى ظهور الاطلاق فيها، فإذا التمسك بالاطلاقات اللفظية، ودعوى الظهور فيها على جواز البقاء على تقليد الميت غير مقبول، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الثانى: ولعله عمد ما يستدل به لذلك، هو بناء العقلاء فى مختلف العلوم والحرف والصنایع والموضوعات الخارجيه، على الرجوع إلى آراء خبراء الفن بعد موتهم، كما ترى أن المريض إذا راجع طبيباً حاذقاً وأخذ منه طريقه العلاج، ثم مات الطبيب من ساعته قبل أن يعمل المريض بقوله، لم يكن بنائهم على ترك العمل بما أخذوه بمجرّد عروض الموت، عليه فيكون هذا أدل دليل على الجواز.

نعم، هذا لا يصح ولا ينطبق على الابتدائى منه، بل ينطبق على الاستمرارى، فيصير دليلاً على الجواز فيه، هذا.

أقول: قد حُقق فى محله كراراً بأن بناء العقلاء بنفسه - لولا امضاء الشارع ولو بعدم الردع عنه - لم يعد بنفسه دليلاً شرعياً، فلا بد أن يثبت ذلك من خلال الأدله اللفظيه كالاطلاقات، أو اللبئيه كالسيره المتشرعه الكاشفه عن تأييد المعصوم عليه السلام، أو الاجماع المحصل أو المنقول، أو الأصل العملى المقتضى تجويزه، لما يشاهد من الاجماع على عدم جواز أخذ الرأى عمّن كان مجتهداً جاز التقلید، ثم جُنّ أو فسق أو كَفَر، والشاهد على ذلك ما ورد فى الأخبار بالنسبه إلى الشلمغانى وغيره بعد انحرافهم عن الحق، بقوله عليه السلام: «خذوا ما رَوُوا وذرّوا ما رأوا» حيث تفيد هذه العبارة عدم جواز الأخذ بأرائهم فيما لو التزمنا بشمول النهى

المذكور فى الحديث عن الأخذ بآرائهم الماضيه أيضاً.

وكيف كان، فإنّ الثابت المسلم بين الفقهاء هو عدم تجويز البقاء لمن عرضت له هذه الأمور حتى بالنسبه إلى البقاء، ولعلّ وزان الموت وزان الجنون والفسق والحياء والعداله والايمان، إلّا ان يرد الدليل الشرعى على الجواز فى الموت بقاءً دون غيره. هذا كما عن المحقّق النائنى قدس سره فى وجه القول بعدم جواز البقاء.

لا يقال: لعلّ وجه عدم جواز البقاء فى الأمور المذكوره لأجل أن شأن الزعامه والرئاسته الإلهيه للمجتمع والانسان لا يناسب مع كون الزعيم فاسقاً أو مجنوناً أو كافراً، بخلاف ما هو الحال فى المفتى الميّت، فقياس المقام بمثل تلك الأمور قياسٌ مع الفارق.

لأننا نقول أولاً: قد ادّعى مثل ذلك فى المسأله، إذ ليس من شأن المتصدى لمثل هذا الأمر العظيم والخطير أن يكون ميّتاً، للفرق الشاسع بين الحيّ والميّت المتلبس بقميص الزعامه والرئاسه كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا الفارق كما لا يبعد صحه دعواه، ولكن ذلك يستلزم ورود دليلٍ من الشرع على مثل ذلك حتّى يوجب امضائه أو عدم ردعه، خصوصاً مع ما عرفت من وجود الأصل والقاعده على المنع، لدوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا مناص إلّا من اقامه دليل بالخصوص على التأييد.

الأمر الثالث: استدلّ على جواز البقاء بالسيره المستمره إلى زمان الأئمه عليهم السلام على تجويزهم بالبقاء على التقليد على من أخذوا منه الفتوى حتّى بعد

موته، لأنه لم يسمع إلى الآن عدول أهالي عصر الأئمة عليهم السلام عمّن كانوا يرجعون إليه في الفتوى بعد موته، مع أنه لو كان لذاع وشاع لكثرة الدواعي على انتشار مثل هذه القضايا وكثرة ابتلائهم، وقد صرح الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتابه: (بأن أمرهم بالرجوع إلى مثل زراره ويونس وأبان كان بصورة الفتوى لا الرواية)^(١).

وعليه، فهذه السيره المستمره يعدّ دليلاً على جواز البقاء على تقليد الميّت، وتأييداً لبناء العقلاء في المقام، هذا.

وفيه: إن اثبات كون الرجوع إلى الأصحاب في أخذ الأحكام كان بمثل رجوعنا إلى فتاوى الفقهاء في عصرنا هذا تعبدًا واستناداً على فهم آرائهم مشكلاً جداً، لأن المشاهد والمحسوس من كلمات الأصحاب ونقله السير والتاريخ أنّ أصحابنا في صدر الاسلام أيام الأئمة عليهم السلام كانوا ينقلون الروايات المنقوله عن الأئمة عليهم السلام ويجعلون فتاويهم مطابقه لألفاظ الأحاديث، كما حكى غير واحدٍ ذلك في فتاوى عليّ بن بابويه في كتابه المسمّى بالشرائع، حتّى اشتهر بين الفقهاء أنّهم كانوا يرجعون إلى متن رسالته عند اعواز النصوص، أو غايته رجوعهم إلى من نقل الروايه، مع كونها منقوله بالمعنى، مع اطمينان السامع أو القارى بصدور الروايه عنه، وعدم صدوره تقيّه، وعدم وجود المعارض له لحسن ظنّه بمن يأخذونه منه، ويطمئن بأن فتواه صادره عن المعصوم من غير حاجه إلى شيء آخر، وأما سيره

١- الحق المبين في تصويب المجتهدين وتختطه الأخباريين: ٦١.

من لم يبال بأمر الدين وعمّن يأخذ تعدّد خارجه عن الاعتبار، فلا يمكن جعلها مقياساً للمقام. وأين هذا مع ما هو المتعارف في زماننا وعصرنا من الأخذ بأراء الفقيه وفتواه دون ذكر مستندها الحديثي والروائي، بل ولا الاشاره إليه، فعّدّ حال الرجوع إليهم في الفتوى في زماننا بمثل حال الرجوع إلى الأصحاب في تلك الاعصار جزماً وبتاً يعدّ في غايه الاشكال، فلا بد لاثباته من دليلٍ آخر، أي يجب دليل مستقلّ - سوى هذه المذكورات - يدلّ على جواز البقاء على تقليد الميت.

الأمر الرابع: التمسك بالاستحسان العقلي، بمعنى الاستدلال على جواز البقاء أو وجوبه بوجه عقلي.

بيانه: لو كان العدول من الميت إلى الحيّ جائزاً أو واجباً لزم تحمّل القضيّه الواحده لتقليدين، واللازم باطلٌ فالملزوم مثله، والملازمه واضحه.

وفيه أولاً: إنّه يلزم هذا لو أريد من القضيّه الواحده الشخصيه، والحال أنّه ليس الأمر كذلك، لأن المراد بالوحدّه في القضايا المبتلى بها هي الوحدّه النوعيه التي لها مصاديق شخصيه، ففي بعضها مشتملٌ على حكم غير ما هو للآخر، فالمتعلق يتغيّر من حيث المصداق، وإن كان واحداً من حيث النوع، وهذا المقدار من التغير يكفي في الجواز كما لا يخفى.

وثانياً: نمنع بطلان اللازم على حسب ما هو الحقّ عندنا من القول بالتخطئه، وأن فتوى الفقيه تكون كسائر الأمارات التي قد تصيب الواقع وقد تُخطئ، ولا محذور فيه، لأن الباب ليس إلاّ باب المعذريه والمنجزيه، فلا مانع من تحمّل

الواقعه الواحده للتقليدين، وإلا للزم عدم الجواز حتى فيما عليه الاجماع بلزوم العدول عنه حيث يتحقق فيه التقليدين مثل ما لو فسق أو جن الفقيه الذى كان فتواه وجوب صلاه الجمعه، ثم عدل المقلد إلى من يقول بحرمتها فى عصر الغيبه، أو صار المقلد الذى يقلده مفضولاً والآخر المعدول إليه فاضلاً، وقلنا بوجوب العدول إليه أو جوازه حينئذٍ، ونظائر ذلك كثيره، فبطلان اللازم ممنوع كما لا يخفى.

الأمر الخامس: التمسك بدليل العسر والحرَج على جواز البقاء بل وجوبه.

بيان ذلك: لا بد للمقلد فى التقليد من تعلم فتاوى مجتهديه، ليطابق عمله مع فتاويه، وتعلمها لغالب الناس صعب مستصعب إذ يحتاج ذلك إلى مراقبه أكيدته وعنايه مخصوصه فإذا تحمّلها المقلد وتعلمها ثم صادف موت الفقيه، لزم أن يدع فتاواه ويتوجه إلى تعلم فتاوى الثانى وهكذا فى الثالث وهلم جرا، فيصير العمل عليه شاقاً بمشقه شديده، بل ربما توجب له حيره وضلاله لكثره اختلاف الفتاوى، فليس هذا إلا لاستلزامه العسر والحرَج، بل قد يوجب اختلاف فتوى الحى الذى يعدل إليه مع الميّت قضاء الأعمال السابقه التى أتى بها على طبق فتوى الميّت خلال سنين متماديه، وواضح أنه يستلزم حرَجاً شديداً، ولا اشكال أن العسر والحرَج منفيان فى الشريعه السهله السامحه، هذا.

وفيه أولاً: إذا لم يلتفت لاختلاف الفتوى، ولم يكن مقصيراً فى تحصيلها لما كان مقصراً فى ما أتى به على طبق فتوى مرجعه الميّت، نظير ما لو تغير فتوى مجتهد الحى ولم يطلع عليه، حيث لا يوجب صدق التقصير فى حقه، بل عد

معدوراً بما يأتي به إلى أن يبلغه الفتوى الجديد.

وثانياً: إن الاختلاف على حسب النوع في الأعمال المستلزمه للقضاء ليس على قدر يوجب العسر والخرج، خصوصاً إذا كان المقلد بالكسر عاملاً بالاحتياط في جميع الموارد.

وثالثاً: على فرض قبول جواز العدول فإنه يمكن حكم برفع القضاء من خلال الاجماع أو قاعده لا تعاد وأمثال ذلك وبها يرتفع العسر والخرج.

ورابعاً: على فرض تسليم الملازمه، فكلّ مورد أوجب العسر والخرج، فإنه يمكن رفع حكم وجوب القضاء فيه، لا أن نرفع اليد عن أصل العدول من الميّت إلى الحيّ في جميع المسائل، ولولم يستلزم شيئاً من ما ذكر. فمثل هذه الأمور لا يمكن أن يصبح دليلاً على جواز البقاء أو وجوبه، كما هو واضح.

الأمر السادس: ومما تمسكوا به لاثبات جواز تقليد الميّت ابتداءً أو استمراراً هو الاستصحاب، وهو يتصوّر على حسب مورده ثلاثة صور:

تاره: يجرى في حق المجتهد والمفتى.

وأخرى: في حق المقلد بالكسر والمستفتى العامي.

وثالثه: في حق الأحكام الصادره عن المجتهد، وهي أيضاً على قسمين:

تاره: في حق الأحكام الفرعيه الثابته بفتوى الميّت في زمان حياته حيث أنها طريق معتبر إلى الأحكام الواقعيه.

وأخرى: استصحاب الأحكام الظاهريه الثابته بواسطه الأمارات، بناءً على

القول بكونها جعل المماثل أو الأحكام الظاهرية الثابتة بواسطة الأصول العملية.

كما أنّ الاستصحاب الجارى فى حقّ المستفتى العامى يكون على تقريرين:

تاره: بالنظر إلى الجواز، بأن يقال إنّه فى زمان حياته كان التقليد عنه له جائزاً قطعاً، فيستصحب جوازه بعد موته.

وهذا الاستصحاب يتفاوت بتفاوت الشخص المستصحب؛

فإذا كان مدرّكاً لزمان حياه المجتهد، ولم يقلّمده ثم بعد موته أراد تقليده جاز له أن يستصحب بلا تعليق منه أصلاً لا فى المستصحب بالكسر ولا فى المستصحب بالفتح، لأنه يقول: كان يجوز لى فى حال حياته تقليده قطعاً، فالآن كما كان، ومثل هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزى.

وأما إذا لم يكن قد أدرك المجتهد فى زمان حياته، كما لو ولد أو بلغ بعد موت المجتهد - إن لم نقل بجواز تقليد غير البالغ وأراد تقليده بعد موته - فإن له أن يستصحب لكن يعدّ هذا الاستصحاب تعليقاً، لأنه يقول: إذا كنت مدرّكاً لحياته كان التقليد عنه لى جائزاً، فالآن كما كان. هذا بالنسبه إلى حكم الجواز.

وأخرى: يلاحظ الاستصحاب بالنظر إلى حجّيه قول المجتهد الثابتة فى حال حياته، وهو أيضاً:

تاره: يكون على نحو التنجيز وهو لخصوص المدرّك زمانه.

وأخرى: على نحو التعليق وهو لغير المدرّك بالتقريب الذى نقرره هنا. لأنّ حجّيه الرأى وقول المجتهد لمقلديه كان فى الثانى بعد الرجوع إلى المجتهد، إذ ما

لم يرجع إليه لم تكن تلك الأحكام حجّة في حقه، فحينئذٍ لا بدّ أن يقول المدرك فيما يريد أن يستصحب: إني لو كنتُ قلّدتَه لكان قوله ورأيه حجّة عليّ، فالآن كما كان بتعليق واحدٍ. وأمّا غير المدرك فلا بدّ أن يقوّر ذلك بتعليق بأن يقول: إني لو كنتُ أدركتُ زمان حياتِه وكنْتُ قد قلّدتَه، لكان قوله ورأيه حجّة، فالآن كما كان.

ولا يخفى أن كلا-الموردين يجريان في حق التقليد الابتدائي دون الاستمراري، كما أنّ بحثنا هنا يجري في المورد الأوّل وهو الابتدائي، وسيأتي البحث عن الاستمراري لاحقاً، وإن كان أكثر بحث الاستصحاب هنا مشتركاً بينهما، كما سيوضح لك إن شاء الله.

فلنرجع حينئذٍ إلى أصل البحث بعد بيان صور المسألة في مقام الثبوت، وحيث أنّ المناقشه تكون في أصل جريان الاستصحاب في تمام الاقسام، هو عروض الموت للمجتهد، فلذلك يتوجه الاشكال إليه بالنظر إلى رأى المجتهد، والحكم الثابت بواسطه فتواه من حيث امكان اجراء الاستصحاب فيه وعدمه، فإذا ارتفع الاشكال فيه من أصله، فاجراء الاستصحاب بالنسبه إلى سائر الاقسام يبقى بعيداً عن الاشكال أو مع اشكالٍ يمكن دفعه في الجملة، فنقول:

امكان جريان الاستصحاب في تقليد الميت وعدمه

أورد على استصحاب بقاء جواز التقليد، أو بقاء حجّيه رأى المجتهد، أو بقاء فتواه، أو بقاء الحكم الثابت في حياته مثل وجوب صلاه الجمعة أو نجاسه العصير

العنبي أو حرمة، حتّى لما بعد زمان الموت ايرادات عديده بعضها متوجهٌ إلى الحكم، وبعضها متوجهٌ إلى الرأى والفتوى.

الايراد الأوّل: هو الذى نقله الامام الخمينى فى تقريراته المسمّى بـ «تنقيح الأصول» وهو ايرادٌ متوجهٌ إلى الحكم.

بيانه: لا يخلو حال الاستصحاب إمّا أن يراد منه استصحاب الحكم الثابت فى زمان حياته بنحو القضيّه الخارجيه، أى الموجودين فى زمان حياه المجتهد.

٢- وإمّا بنحو القضيّه الحقيقيه، بأن يقال: كلّ مكلفٍ لو وجد فى زمان حياته فهو بحيث لو وجد فيه جاز الرجوع إليه وتقليده، والآن كما كان.

أمّا الأوّل: فهو وإن صح بالنسبه إلى الموجودين فى زمان الحياه، لكنه لا يصحّ بالنسبه إلى المعدومين فيه الذى هو المطلوب.

وأمّا الثانى: فإن أريد استصحاب الحكم الثابت فى زمانه بنحو القضيّه الحقيقيه منجراً، فلا- حاله سابقه له بالنسبه إلى من لم يدرك زمان حياته، لأنه لم يثبت بالنسبه إليه حكمٌ منجّر فعلى بجواز تقليده لئىستصحب.

وإن أريد الاستصحاب بنحو التعليق.

ففيه: الاستصحاب التعليقى إنّما يصحّ فيما لو كان التعليق شرعياً، لكن التعليق فيما نحن فيه ليس كذلك، بل هو عقلى حيث أنّ الحكم المذكور إنّما ورد فى الشرع منجّزاً، غايه الأمر أن للعقل ارجاعه إلى التعليق لحكمه بأنه على تقدير وجود هذا المكلف فى زمان حياه هذا المجتهد، جاز له تقليده، فيستصحب هذا

الحكم التعليقي العقلي، ومثل هذا الاستصحاب لا يثمر ثمرة ولا ينتج حكماً.

أجاب عنه المحقق المزبور بقوله: هذا الاشكال غير متوجه، وذلك لا اشكال في أن كل واحد من القضايا الحقيقيه والخارجيه من القضايا البتية لا الشرطيه، وكما أن الحكم الثابت في الأولى متعلق بعنوان كلي، كذلك في الثانيه، غايه الأمر أن العنوان في الخارجيه مقيّد بقيد لا ينطبق إلا على الأفراد الموجوده محققاً، وليس الحكم فيها متعلقاً بذات الافراد واشخاصها الخارجيه، وليس مفاد القضييه الحقيقيه مثل: (كل نار حاره) أي كلما وجد وكان ناراً فهو بحيث لو وجد كان حاراً، بل إنما ذكروا ذلك في مقام التقريب إلى أذهان المتعلمين، وإلا فهو في غايه الوضوح من الفساد، وكل قضييه - سواء المحصورات أم المطلقات التي هي في حكم المحصورات الأخباريه والإنشائيه، هي قضييه واحده وإخبار واحد أو إنشاء واحد - فكما أن قولنا: (كل نار حاره) إخبار واحد عن عنوان قابل الانطباق على الكثير، لا أنه إخبارات متعدده بعدد مصاديق ذلك العنوان، ولذا لو قال: (كل نار بارده) فهو كذب واحد لا أكاذيب متعدده، كذلك قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١) إنشاء وجعل واحد لوجوب الحج على عنوان المستطيع، القابل للصدق على كثيرين، لا أنه إنشاءات متعدده.

إلى أن قال: فأن المقصود استصحاب الحكم المنجز الثابت على العنوان

الكلية، لاحتمال زواله عن هذا العنوان باحتمال النسخ، ويترتب عليه بقاء وجوب الحجج على عنوان المستطيع مثلاً، فيجب على كل من استطاع إليه سبيلاً- في هذا الزمان، كذلك يُجاب عن الأمر المذكور فيما نحن فيه، بأن المراد هو استصحاب الحكم الكلية الفعلية المنجز المتعلقة بعنوان كلية في زمان حياه المجتهد، وهو جواز تقليد كل مجتهد جامع للشرائط، المنطبق على العلامة مثلاً- بالنسبة إلى كل مكلف، أو استصحاب حكم المجتهد، لقوله عليه السلام: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(١)، فإنه لا اشكال في جريان استصحاب هذا الحكم الفعلية المنجز المتعلقة بالعنوان الكلية في زمان حياته في هذا الزمان أيضاً لو شك في بقائه، فكما أنه لو وجد المكلف في زمان حياته وانطبق عليه عنوان متعلق الحكم، وجب عليه تقليده، كذلك في هذا الزمان، فإنه نتيجة هذا الاستصحاب وليس مثبتاً، وإلا يلزم سد باب الاستصحاب رأساً، فهذا الايراد غير متوجه انتهى ما في تقريراته^(٢).

وقد قرّر هذا الجواب المحقق الخوئي قدس سره في «مصباح الأصول»^(٣).

أقول: وما أورد على هذا الاشكال - الذي يحتمل أن يكون صادراً عن المحقق النائيني قدس سره للشبه الموجود في هذا النوع من التقرير لكلامه - متين في

١- وسائل الشيعه: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

٢- تنقيح الأصول: ج ٤ / ٦٥٨.

٣- مصباح الأصول: ج ٣ / ٤٥٧.

أصله، إلا أنه لا بد أن يعلم أن مجرد تعلق حكم كلى على عنوانٍ على نحو القضية الحقيقيه لا يوجب ما ذكرناه، لأنه من الممكن أن يكون الحكم متعلقاً بعنوانٍ كلى منجز على نحو القضية الحقيقيه، أى بعدم اختصاص الحكم للموجودين فقط، إلا أنه مقيدٌ بقيد كونه فى حياه المفتى على نحو القضية الحقيقيه، أى بأن يتعلق الحكم لكل مكلفٍ وُجد فى زمان حياته لا إلى الأبد، بل إلى أن يأتى موت المجتهد، فبعد موته لا يجوز تقليده، لعدم وجود رأى له حتى يصح الأخذ به، لأن الرأى مثلاً - كما سيأتى على احتمالٍ - يدور مدار الحياه. فعلى هذا الاحتمال لا يكون الجواب الصادر من المحققين والذال على أن مقتضى تعلق الحكم بالجائز المنجز على العنوان الكلى بنحو القضية الحقيقيه يعدّ كافياً لاثبات جريان الاستصحاب.

وعليه، فالذى لا بد أن يتحقق ويثبت أولاً هو عدم اختصاص الرأى بحال الحياه، بل هو باق وصادق لما بعده، فمع ذلك إذا احتمل حجيتة بخصوص حال الحياه، جاز له التمسك بالاستصحاب حينئذٍ، فقياس المقام بباب وجوب الحجج للمستطيع - المستفاد من الآيه إذا احتمل نسخه حيث يتمسك فيه بالاستصحاب - قياس مع الفارق، كما لا يخفى.

وخلاصه الكلام: ثبت ممّا ذكرنا أن هذا الاستصحاب إنما يفيد ويجرى بعد اثبات كون الرأى أيضاً مثل الشهاده والروايه وغيرهما، لا يكون مختصاً بحال الحياه، فحينئذٍ يجوز لاثبات جواز التقليد الابتدائى التمسك بالاستصحاب، لولا قيام دليلٍ آخر مثل الاجماع وغيره يمنعنا عنه.

ومن ذلك ظهر الفرق بين الابتدائي الذي كان موجوداً في زمان حياه المجتهد ولم يقلّمده، لأجل عروض عارضٍ من فسق أو غفله أو عصيانٍ أو أمر وأراد التقليد بعد موته، وبين الابتدائي الذي لم يُدرکه اصلاً، حيث أنّ الاستصحاب ثابتٌ في حق الأول دون الثاني على الوجه الذي ذكرناه.

الـإيراد الثاني: هو الذي ذكره الشيخ الأنصاري على ما في تقاريره المسمّى بـ«مطرح الانظار» ومحصّيه على المحكّي في تقارير المحقّق الخميني: (إنّ الأحكام الشرعيه على قسمين: واقعيه متعلقه بالعناوين الأوليه، ولا دخل لرأى المجتهد فيها.

وظاهريّه هي مؤدى الطرق والامارات التي لرأى المجتهد وظنه دخل في موضوعها، وليس متعلقها العنوان الأولي الواقعي، بل هي بما أنّه مظنون الحكم متعلقها، والظن واسطه في ثبوت هذا الحكم، فالموضوع لوجوب أتباع المجتهد أو جوازه هو العصير المظنون الحرمة مثلاً لا- العنوان الأولي للعصير، ولا- اقلّ من الشك في ذلك، وحيث أنّ الميّت لا ظنّ له ولا رأى، فلا مجال للاستصحاب المذكور لاعتبار بقاء الموضوع فيه.

ثم أورد على نفسه: بأنّ لا نُسلّم دخل ظنّ المجتهد في الموضوع، بل الدخيل هو قوله وهو باق.

وأجاب عنه: بمنع ذلك، لأن أدله جواز الرجوع إلى المجتهد من الاجماع

والسنّة وغيرهما، إمّا ظاهره فى اعتبار حياته، مثل: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (١) أو لا اطلاق لها يشمل حال الموت الذى ينعلم به ظنّه أيضاً، وقوله حينئذٍ ليس مستنداً إلى الظن، فلا مجال للاستصحاب، لاحتمال أن يكون الظن قيداً للموضوع لا واسطه فى ثبوت الحكم للموضوع، وهو كافٍ فى عدم جريان الاستصحاب) انتهى (٢).

أجاب عنه المحقق الخمينى قدس سره بقوله: (لابد فى المقام من ملاحظه أدله جواز التقليد أو وجوبه، والعمده منها هو بناء العقلاء، وأمّا الآيات والروايات بعضها ضعيفه الدلاله، وبعضها ضعيفه السند، وحينئذٍ نقول: للعلم والظن ونحوهما الحاصل للمجتهد حيثان:

الأولى: إنّه صفه خاصه قائمه بالنفس، نظير أوصاف النفس كالشجاعه والسخاوه والعفه ونحوها، وهى من الأوصاف النفسانيه.

الثانيه: حيثيه الأماريه والكاشفيه عن الواقع.

ولا- اشكال فى أن اعتبار قول مثل الطيب ونحوه - لمن نظره طريقاً إلى الواقع - إنما هو من حيثيه الثانيه، فإذا حكم فى واقعه بشىء، فنظره متبع عرفاً ما لم يرجع عن نظره، من غير فرق بين حياته أو مماته، حتّى فيما لو زال علمه بمرضٍ وهرم ونحوهما، ولا يحتمل عند العرف والعقلاء دخل حياته وتأثيرها فى

١- سوره النمل: آيه ٤٣.

٢- مطارح الانظار: ٢٥٩ - ٢٦٠.

كاشفيه نظره عن الواقع، بل ظنه ورأيه بنفسه كاشف عن الواقع حتّى بعد مماته، وأنه تمام الموضوع لكاشفيته عنه فى مقام العمل.

وبالجملة: لا اشكال فى استقرار بناء العقلاء على العمل برأى أهل الخبرة والعلم من كل صناعه بعد الموت أيضاً، وإنّما الكلام فى احتمال تصرّف الشارع فى هذا البناء العقلانى، لاحتمال اشتراطه الحياه فى تقليد المجتهد الذى يرجع إليه لمكان مصلحه فيه، وحينئذٍ يشكّ فى بقاء جواز الرجوع إليه بعد موته، وبالاستصحاب يُحكم ببقائه، لأنّ القضية المتيقنه عين القضية المشكوكه، والموضوع باقٍ أيضاً، وهو رأى الميت فى كتابه مثلاً فتستصحب حجّيته.

سَلّمنا أنّ الحكم متعلق بالمظنون، ولا أقلّ من احتمال ذلك، أى المقيد بالظن، نظير الحكم بنجاسته الماء المتغير، فإنّ الموضوع له هو المقيّد بالتغير، ومع زواله لا يبقى الموضوع، فلا يجوز استصحاب حكمه، لكنه إنّما هو فيما إذا أريد اجراء حكم المتغير بالاستصحاب إلى الماء الغير المتغير بعنوانه الكلى، فإنه إسراءٌ للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن المقصود ليس كذلك، بل الماء المتغير إذا وُجد فى الخارج، وانطبق عليه هذا العنوان الكلى، وحكم عليه بالنجاسه، وزال تغيّره بنفسه، وشكّ فى بقاء نجاسه هذا الموجود وعدمه، فإنه يُشار إلى هذا الماء ويقال إنّّه كان نجساً قطعاً، فالآن كما كان والموضوع - وهو هذا الماء - باقٍ قطعاً، وإنما تغيّر بعض حالاته وأوصافه، ولم يعلم من الدليل حال زوال التغيّر بمجرد تقيّد الموضوع الكلى للحكم، فكذلك يقال فيما نحن فيه إنّ الدليل على حجّيه رأى

المجتهد وإن لم يعلم شموله لما بعد موته، لكن بعد قيام الدليل على حجّيه مضمونات المجتهد بنحو الكلّي، ووجد مجتهداً كالعلامة قدس سره وتعلّق ظنه بحكم بموضوع، وانطبق عليه موضوع الدليل المذكور، فيتحقق هناك قضيه متيقنه، وهى إنّ ظن العلامة قدس سره فى كتابه «القواعد» مثلاً حجّه، ثم يشك فى بقاء حجّيته بشخصه بعد موته، فلا مانع من جريان استصحابه، والموضوع - وهو ظنه فى واقعه خاصه - باقٍ قطعاً فيستصحب.

ثم قُزر الاشكال بتقريب آخر وقال: إنّ ظن المجتهد موضوعاً للحكم بجواز التقليد، وقد زال بالموت جزماً عرفاً، ولا اقلّ من الشك فى بقاءه وزواله، وهو كافٍ فى عدم جريان الاستصحاب، لاشتراط إحراز بقاء الموضوع فيه.

بل يمكن أن يقال: إنّ الموضوع للحكم المذكور ليس هو الظن بالحكم، بل هو ظنّ المجتهد الحىّ، إمّا لظهور الأدله فى ذلك مثل قوله: «فاسألوا أهل الذّكر» أو لأنه القدر المتيقن من الاجماع وغيره من الأدله، فحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب بعد موته، ولو مع العلم ببقاء ظنه بعد موته.

وبعبارة أخرى: من المحتمل أنّ الموضوع هو العنوان المقيّد، أى ظنّ المجتهد الحىّ، كما يحتمل أنه ظنّ المجتهد حال حياته، بأن لم تكن الحياه قيدهً داخلياً فى الموضوع، بل من حالاته، فكلّ واحدٍ من الاحتمالين هنا ممكنٌ متحقق، لأن الدليل عليه لئبى ليس موضوعه مبيّناً.

فعلى الاحتمال الأول: لا يكون الموضوع باقياً قطعاً وعلى الثانى: فهو باقٍ،

ومع الشك في ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب لاعتبار احراز بقاء الموضوع فيه، وليس بمحرز في المقام.

ثم أجاب عنه وأورد عليه بقوله: يرد عليه - مضافاً إلى ما ذكرناه - أنّ الموضوع للحكم المذكور هو ذات المظنون والرأى لا من حيث أنه مظنونٌ بوصف الظن، وهو باقٍ قطعاً.

توضيحه: إنّه لو تعلّق ظن المجتهد بحكم من الأحكام فهاهنا ثلاثه أشياء:

الأول: ظن المجتهد بما أنه ظنّ وصفه قائمه بنفس المجتهد، مع قطع النظر عن متعلقه.

الثاني: ظنّ المجتهد مع ملاحظه اضافته إلى متعلقه، أى المظنون بما هو مظنون.

الثالث: ذات المظنون لا بما هو مظنون، وهو رأى المجتهد الموجود في كتابه.

وليس الموضوع للحكم المذكور أحد الأُولين، لعدم تعلّق العمل بهما كى يقال إنه مرتفع بالموت جزماً، بل الموضوع له هو الثالث لتعلق العمل به وهو باقٍ قطعاً.

والاشكال المذكور ناشٍ عن الخلط بين الموضوع في القضيه والدليل الاجتهادى الدال على اعتبار فتوى المجتهد وحيثه رأيه، وبين موضوع الاستصحاب، فإن موضوع الأول هو ظنّه الاجتهادى بما أنه ظن وصفه، بخلاف الثانى فإن موضوعه ذات المظنون، أى رأيه الموجود في كتابه، فيقال: هذا الرأى الموجود في الكتاب مظنون العلامه قدس سره مثلاً، وكل مظنونه حجه للدليل الاجتهادى الدال عليها، وحيثه كونه مظنوناً تعليليه لا تقييديه. وكذا على فرض كونها تقييديه

وفرض عدم المفهوم للقييد في الدليل الاجتهادي، فإنه حينئذٍ لا- اشكال في بقاء الموضوع، فيستصحب حكمه) انتهى محلّ الحاجة(١).

قلنا: إنّ ما ذكره بطوله جيّد وقابل للتقدير، إلا أن الشبهه غير مرتفعه بما ذكره. وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمه مفيده، وهي: إنّ ما يؤخذ في موضوعات الأحكام على أنحاء ثلاثه، كما قد قرر في محلّه، ونشير إليه هنا لتوضيح المقصود والمرام.

الأول: أن يكون ما يؤخذ في الموضوع للاشاره إلى ما هو الموضوع للحكم واقعاً من دون يكون ذلك القيد المأخوذ في الموضوع دخيلاً- في الحكم، لا في مرحله الحدوث ولا في مرحله البقاء، وهو مثل ما لو قيل: (اعمل بما هو مذكور في الطومار) حيث أنّ ذلك القيد وهو (ما في الطومار) لا يكون إلا للاشاره إلى مظهره ومحتواه، ولا دخاله للطومار في الحكم لا في مرحله حدوث الحكم ولا بقاءه، إذ الواجب هو العمل بما فيه، ولا خصوصيه في كونه في الطومار لا ثبوتاً ولا بقاءً.

الثاني: أن يكون القيد المأخوذ في الموضوع دخيلاً في حدوث الحكم قطعاً، وأما بالنسبه إلى البقاء فمدخله مشكوكه مثل تغيير الماء بالنسبه إلى نجاسه الماء، سواءً ذكرت بنحو القضييه الوصفيه مثل: (الماء المتغير بالنجاسه ينجس) أو بالجمله الشرطيه كما إذا قيل: (الماء إذا تغير بالنجاسه ينجس) حيث أنّ العرف

بملاحظه مناسبه الموضوع والحكم:

ربما يفهم أنّ النجاسه بالقياس إلى الماء يكون من قبيل الأعراض التي تعرض على محلّها وهو الجسم المايح السيّال، فيدرك أنّ التغير من حالات الموضوع لا من مقوماته، فيكون التغير من الواسطه في الثبوت من انتقال النجاسه إلى الماء، ولازمه بقاء نجاسته حتى بعد زوال تغيّره بنفسه أو بعلاجٍ.

وربما يدرك أنّ التغير واسطه في العروض حدوداً وبقاءً، بحيث لو زوال تغيّره بنفسه أو بعلاجٍ لزم منه الطهاره، مما يعنى كون التغير حينئذٍ من مقومات الموضوع لا من حالاته وأيضاً يفرق العرف بين الوصف والشرط في كونه من الحالات في الثانى ومن المقومات في الأوّل.

وكيف كان، فإنه عند الشك في ذلك يجوز التعويل على الاستصحاب والحكم بنجاسه الماء لتماميه أركانه.

الثالث: أن يكون القيد المأخوذ في الموضوع دخيلاً في الحكم حدوداً وبقاءً، وهو مثل ما لو قيل: (قلمد المجتهد العادل) و(ادفع للفقير الزكاه) حيث يعلم من مناسبه الحكم للموضوع أن وصف الاجتهاد والعداله والفقير جميعها من مقدمات موضوع التقليد والزكاه، فمتى وجد الوصف يوجد الحكم، ويزول عند زواله، فلا يبقى حينئذٍ مجال للاستصحاب فيه للقطع بانتفاء الموضوع مع انتفاء وصف الاجتهاد أو العداله أو الفقر الذي أخذ قيداً لموضوع جواز التقليد وجواز اعطاء الزكاه.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمة، يأتي الكلام عن أنّ وصف الحياه الذى أخذ قيداً لموضوع جواز التقليد وحجّيه فتواه - حينما قال: (قلد المجتهد الحيّ) المستفاد ذلك من ظاهر الأدله أو اطلاق الدليل اللبى - هل هذا القيد يعدّ من الحالات أم من المقومات حتى يكون المرجع عند الشك إلى الاستصحاب؟

أم أنه مثل الاجتهاد والعداله من المقومات حتى ينتفى حكم جواز التقليد بعروض الموت ليكون نظير عروض الجنون والترديد حتى ينتفى بعروضهما لا مثل النوم حيث لا ينتفى بعروضه لكونه من الحالات كاليقظه؟

ومنشأ الاشكال: هو أنّ الرأى إذا تحقّق بوجوده الخارجى كان ذلك كافياً لجواز الأخذ به، سواءً كان صاحب الرأى حياً أو ميتاً، أو كان وجوده الخارجى متعلقاً للظن بالفعل للمجتهد، لا- بما إذا كان كذلك قبل ذلك محلاً لجواز الأخذ به وحجّه عليه، والشيخ يدعى الثانى والمحقق الخمينى الأول، وما يختلج بالبال من الاشكال أنّ رأى المجتهد مع اضافته إليه من حيث وصف الظن أو القطع للمجتهد يكون حجّه على المقلد، ولذلك يقال إنّ هذا الحكم هو ما ظنّ به مجتهدى، فهو حجّه عليه، فيجب على الأخذ به، هذا فى حال الحياه، وأمّا بعد الموت وإن يطلق عليه إنه كان هذا ظن المجتهد عليه، لكن لا فعلاً بل قبل موته فيأتى البحث عن أنه هل يكفى فى الأخذ بالفتوى كونه مظنوناً قبل ذلك، أو لا بدّ أن يكون مظنوناً حين الأخذ، وهو مفقودٌ هنا.

وبعبارة أخرى: هل يكفى كونه رأى المجتهد ولولم يكن مظنوناً ولا مقطوعاً

له بالفعل أصلاً، أم لا، والاستصحاب لا يوجب انطباق صدق عنوان الرأى عليه، لأنه منطبقٌ على هذا القول قطعاً، كما لا يوجب صدق وصف المظنوتيه عليه بالفعل لأنه مقطوع الانتفاء، وعليه فلا أثر لهذا الاستصحاب عدا حجيه هذا الرأى عليه من دون أن يكون متصفاً بوصفٍ، ومع عدم الاتصاف لا مجال لجريان الاستصحاب إلا أن يقول هذا الرأى كان حجه علىّ في حال حياته، ولو لأجل كونه مظنوناً، والآن كما كان ولو بلا وصف، لكن يصحّ له حينئذٍ أن يقول: هذا ما أدّى إليه ظن مجتهدى، فهو علىّ حجه، إذ لا ظن له بالفعل.

هذا كله بعد تسليم كون أصل الرأى باقياً بعد الموت، وإلاّ يشكل جريان الاستصحاب حتّى مع قطع النظر عن وصف الظن الذى قد عرفت الاشكال فيه.

هذا، مع أنّ هذا الاستصحاب لو كان جارياً وصحيحاً لاستلزم حجتيه لمن أدرك المجتهد حال حياته ولم يقلّده ثمّ مات وأراد تقليده، فلا يشمل لمن لم يُدرك أصلاً، كما أنّ شموله لمن أدرك وقلّده في حال حياته كان أقوى، كما لا يخفى.

قال المحقق الخمينى قدس سره: - كما فى تقريراته - ذهب الشيخ رحمه الله إلى أنّه لو فرض أنّ رأى المجتهد عبارته عن نقل الخبر بالمعنى، فللاستصحاب حينئذٍ مجال، لكنه ليس كذلك فإن رأيه وظنه غير نقل الخبر بالمعنى (١) انتهى كلام الشيخ قدس سره على

المحكى فى تنقيح الأصول (١).

وأجاب عنه بقوله: (إنَّ حجيه الأخبار وطريقتها عن الواقع أيضاً متقومتان بجزم الراوى، فلو أخبر أحد الرواه بيننا وبين المعصوم بنحو التريديد، لا يصير خبره أماره وحجّه على الواقع، ولا جازى العمل، لكن مع إخباره جزماً يصير كاشفاً وجازى العمل مادام كونه كذلك، سواءً كان مخبره حياً أو ميتاً، مع عدم بقاء جزمه بعد الموت، لكن جزمه حين الإخبار كافٍ فى جواز العمل وحجيه قوله دائماً، إلا إذا رجع عن إخباره الجزمى. وهذا جار فى الفتوى طابق النعل بالنعل، فقول الفقيه حجّه على الواقع وطريق إليه كإخبار المخبر، وهو باقٍ على طريقتيه بعد الموت، ولو شكّ فى جواز العمل به لأجل احتمال اشتراط الحياه شرعاً جاز استصحابه وتم أركانه.

وإن شئت قلت: إنَّ جزم الفقيه أو اظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطه فى حدوث جواز العمل بقوله وكتابه، وبعد موته نشكّ فى بقاء الجواز لأجل الشكّ فى كونه واسطه فى العروض أو الثبوت، فيستصحب) انتهى محلّ الحاجه من كلامه (٢).

أقول: يمكن دعوى الفرق بين الإخبار وبين الفتوى، من جهه أنّ الخبر لا يتضمّن إلاّ جهه الحكايه والنقل عمّا هو ثابت فى الواقع ومرآه له، فليس الخبر إلاّ

١- تنقيح الأصول: ج ٤ / ٦٦٥.

٢- الرسائل: ج ٢ / ١٥٣.

واسطه فى التحقيق والثبوت، فإذا ثبت النقل بواسطه الجزم بالخبر فقد تحقّق الواقع، فلا تأثير لما يحدث لاحقاً فى ثبوت هذا الخبر، أى لا أثر بعده لوجود المخبر حياً، حتى لو جنّ أو هَرَمَ أو مات، فلا يؤثر شىء منها فى أصل ثبوت الواقع به.

نعم، ما لم يجزم فى الخبر لم يثبت أصل الحكايه، ولذلك نرى أن ترديده لا يوجب تحقق أماريته للواقع، ولأجل ذلك نرى أنّ الشيخ قدس سره سلّم البقاء فى الفتوى بعد تحقّقها لما بعد موت المفتى، إذا فرض كونه من باب الخبر والنقل بالمعنى، وحيث أنّه ليس كذلك كما سنشير إليه عنقريب، وإن كان الخبر فى أصل الطريقيه مثل الفتوى من امكان إعمال عدم وجود المخبر به واقعاً، فيما لو كان خبره خطأ، مع فارق وهو أنّ الفتوى برغم أنّها تعدّ طريقاً إلى الواقع بالنظر إلى الروايات والأخبار، إلا أنّ الحكم المتحقّق بسبب الفتوى ليس معناه أنّه هو الحكم الواقعى والفتوى يحكيه، بل المستفاد من الفتوى أنّ هذا الحكم قائم بشخص المجتهد بما أنه مظنونه ورأيه أو مقطوعه ورأيه، والظن والقطع ممّا لا اشكال فى أنهما ثابتين مادام يكون المجتهد حياً عاقلاً غير سفيه، وهذه أمور لم تكن باقيه بعد موته، فاجراء هذا الرأى على فرض القول ببقائه بكونه هو ما أدّى إليه ظن المجتهد فعلاً غير صحيح، وبما أنّه كان فى السابق صحيحاً.

فإن قلنا بالاعتبار على النحو الثانى فى حجيه الفتوى، فلا اشكال فى بقاءه.

وإن قلنا فيه بالأوّل، فلا وجه لاعتباره.

ولعلّ هذا المقدار من التفاوت يكفى فى الفرق بين الموردين، ويرتفع

التعجب - الذى أبداه المحقق الخمينى حين عرضه لكلام الشيخ رحمه الله - من البين.

الايراد الثالث: هو أنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوع ذى حكم شرعى، والحجيه فى الفتوى التى أريد استصحابه ليس من قبيل الثانى، وإن كان فلا بد أن يكون من قبيل القسم الأول، مع أنه ليس كذلك لأن الحجيه ليست مجعوله بالجعل الشرعى، بل هى تعدّ من الأمور الانتزاعيه عن التكليف كالجزيئيه والشرطيه والسببويه وأمثال ذلك، حيث تنتزع هذه من تعلق التكليف على الكلّ مشروطاً بشرطٍ أو مسببٍ بسببٍ وأمثال ذلك، فإذا لم تكن مجعوله، فلا وجه لاجراء الاستصحاب فيها كما لا يخفى.

أقول: قد قرّر فى محلّه بأن الحجيه أيضاً تعدّ من الأحكام المجعوله، لأن المجعولات على قسمين: إمّا تكليفيه أو وضعيه، والحكم الوضعى فى الحجيه هو الحكم الذى يعدّ صالحاً للاحتجاج به بين الموالى والعييد، لما تقرّر فى محلّه أنّ كل حكم وقانون نافذ فى المجتمع يُطلق عليه عنوان الحكم، والحكم الوضعى عبارته عن جميع المقررات الشرعيه عدا الأحكام التكليفيه، والأحكام المذكوره:

وقد تكون مجعوله بالأصالة كالجزيئيه للمكلف به أو الشرطيه أو المانعيه له.

وقد تكون مجعوله بالتبع أى بتبع التكليف به، أو بتبع اشتراط التكليف به، بمعنى انتزاعه عنه كالأستطاعه فى الحجّ، حيث تنتزع من اشتراط تكليف الحجّ بها.

وعليه، فالحجيه تعدّ من الأحكام الوضعيه ومعناها صلوح شىءٍ للاحتجاج ولو بالامضاء، كما أنّ السببويه مجعوله ومعناها اعتبار شىء موضوعاً لاعتبارٍ آخر.

وتوهم أنّ الأحكام الوضعيه من السببيه والحجيه والشرطيه وغيرها معدودات من الأحكام الانتزاعيه وغير قابله للجعل أصلاً ولا تبعاً، كان من باب الخلط بين بابى التشريع والتكوين، والتي لم تكن قابله للجعل هي التكوينيه من السببيه، فإنها غير قابله للجعل لا- بالأصالة ولا- بالتبع، لأن الذى يقبل الجعل فى التكوينيات هو أصل ذات السبب ووجوده العيني، وأمّا السببيه فهى من لوازم ذاته، وكذا الأمر فى الحجيه.

هذا بخلاف السببيه فى الأمور التشريعيه، لأنها من الاعتباريات وهى عباره عن جعل شىء موضوعاً للاعتبار، مثلاً يقوم الشارع الأقدس بجعل قول الزوج: (هى طالق) مع الشرائط موضوعاً لرفع علاقته الزوجيه والبينونه، ويكون قوله هذا سبباً لفسخ الزوجيه من دون رشحٍ وافاضه وخصوصيه، فمثل هذه الأمور من الأحكام الوضعيه كلها مجعوله إمّا بالأصالة أو بالتبع، والحجيه تكون من هذا القبيل، فإذا صارت كذلك فلا مانع من اجراء الاستصحاب فيها من هذه الناحيه.

ال-يراد الرابع: وهو الذى طرحه المحقق الخوئى قدس سره وهو يكون بحسب مبناه من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه والشبهات الحكميه إلا فى خصوص النسخ على اشكالٍ فيه أيضاً، اعتقاداً منه بأن استصحاب حجيه فتوى المجتهد الحى لما بعد موته معارض مع استصحاب عدم جعل الحجيه السابق قبل التقليد بالنسبه إلى ما بعد الموت، الذى كان مشكوكاً، لأن عدم جعل الحجيه لما قبل تحقّق الاجتهاده كان متيقناً، وبالنسبه إلى حال تحقّق اجتهاده حال حياته كان

متيقناً بالارتفاع، وبالنسبه إلى حال الموت مشكوكاً، فيستصحب عدم جعل الحجية، فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب الحجية الواقعه في حال الحياه، فبالتعارض يسقط الاستصحاب، وهذا التعارض موجود في كل الأحكام الكليه بالنظر إلى استصحاب ذلك الحكم.

أقول: هذا الاشكال أصله من المحقق النراقي قدس سره على ما بيالى، وتبعه الآخرون من المتأخرين.

والجواب: أجاب المحققون عن هذا الاشكال وقزرناه في محله بعدم صحه هذا الايراد لأن الاستصحاب جارٍ في الشبهات الحكميه مثل جريانه في الشبهات الموضوعيه، والتعارض المتوهم غير صحيح، لأن الشك في سعه جعل الحجية وضيقها بالنسبه إلى عدم الجعل السابق، كان مسبباً عن الشك في اجراء الحجية لما بعد الموت، فإذا فرضنا صحه اجراء استصحاب الحجية الموجوده قبل الموت بالنسبه إلى فتواه لما بعد الموت، وحكمنا بأن فتواه حال موته حجه كحال حياته، فهو يرفع الشك عن عدم الجعل بالنسبه إلى بعد الموت، للقاعده المعروفه بأن رفع الشك عن السبب بواسطه الأصل يوجب رفع الشك عن المسبب أيضاً، وعليه فالاشكال مندفع أيضاً، كما لا يخفى.

الايراد الخامس: هو ما صدر عن صاحب «الكفايه» قدس سره، وما ذكره من المنع والاشكال:

تاره: يلاحظ بالنسبه إلى استصحاب المفتى.

وأخرى: بالنسبه إلى المستفتى والمقلد.

ففى هاتين الصورتين لو أمكن اثبات استصحابيهما لكان نافعاً فى حق التقليد الابتدائى والاستمرارى، لكن حيث يناقش فيه فلا يمكن اثباته فى حق الابتدائى قطعاً، كما لا يجرى بالنظر إلى ذلك فى الاستمرارى أيضاً، هذا بخلاف ما لوحظ الاستصحاب بالنسبه إلى الأحكام، حيث يمكن اجرائه واثباته فى حق الاستمرارى لو ثبت حججه دون الابتدائى.

أقول: صاحب «الكفايه» فى بدايه كلامه كانت متوجهه إلى المفتى والمستفتى فى التقليد الابتدائى، حيث قال: (لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم موضوعه عرفاً، لعدم بقاء رأى معه، لأنه متقوم بالحياه بنظر العرف، وإن لم يكن كذلك واقعاً، حيث أن الموت عند أهله موجبٌ لانعدام الميت ورأيه، ولا- ينافى ذلك صحه استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته ونجاسته، وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يكون يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقاءه ببدنه الباقى بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياه دخلٌ فى عروضه واقعاً، وبقاء رأى لا بد منه فى جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل رأى أو ارتفع لمرضٍ أو هَرَمٍ اجماعاً).

وبالجملة: يكون انتفاء رأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره فى القيامه إنما هو من اعاده المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقه، لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقه الباقيه حال الموت لتجرده، وقد عرفت فى باب

الاستصحاب أنّ المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدى بقاء النفس عقلاً في صحه الاستصحاب مع عدم مساعده العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقيه وإّما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها، فتأمل جيّداً.

لا- يقال: نعم الاعتقاد والرأى وإن كان يزول بالموت، لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الروايه.

فإنه يقال: لا شُبّهه في أنّه لا بدّ في جوازه من بقاء الرأى والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون وتبدّل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً. هذا بالنسبه إلى التقليد الابتدائي) انتهى محل الحاجه(١).

أقول: إنّ ما ذكره المحقّق صاحب «الكفايه» من عدم بقاء الموضوع في الاستصحاب وهو الرأى بعد موت المجتهد، هذا ممّا لا يقبله جميع الأصحاب كما ترى الاشكال عليه من المحقّق البروجردى والخوئى والخمينى والفيروزآبادى وغيرهم، لأنّ المعترف في الاستصحاب هو وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه، وهى موجوده هنا، لوضوح أنّ أهل العرف يعملون برأى الطبيب والمهندس حتّى بعد موتهم، ولا يدور عندهم حجيّه رأيهما مدار حياتهما، والعرف لا يرى الموت هدماً للرأى ومعدماً له حتّى يوجب انهدام وحده القضيّه فى المتيقنه والمشكوكه، فليس حال الموت مثل الجنون والهزم وتبدّل الرأى، حيث يكون فى بعضها ملاحظه

سقوط طريقه الرأى مثل التبدل، وفي بعضها لأجل وجود الاجماع على عدم جواز العمل به، لأجل أنّ مثل الزعامه لأمر المسلمين أمر جليلٌ وخطير لا- يناسب أن يتكفلها المجنون أو الهرم المبلى بالنسيان كالصبيان، هذا بخلاف الموت حيث إنّ ارتحالاً من عالمٍ إلى عالم، بل من الفناء إلى البقاء، فلا- مانع من هذه الحثيه اجراء الاستصحاب واثبات حجّيته حتى للتقليد الابتدائي، هذا.

ولكن التحقيق أن يقال: وإن كان الأمر بالنسبه إلى الرأى من حيث ذاته كما ذكره، كما نرى في مثل الطبيب والمهندس، إلا أن حقيقه الأمر في التقليد وجوازه ليس هو مجرد وجود السابق للرأى القائم بحياه المجتهد قبل موته، بل الملا-ك في جوازه والرجوع إلى المجتهد في فتواه هو وجود رأيه بالفعل، أى يجب أن يصدق عليه أنّه ذا رأى واجتهاد الآمن، لا ما كان كذلك سابقاً، فبالنظر إلى ذلك لا اشكال في أنّه لا يصدق على الميت فعلاً أنه كذلك حتى يجوز للمبتدى الرجوع إلى رأيه وفتواه. ففي مثل هذا لا نحتاج إلى الاستصحاب، لأنه لم يثبت كونه ذا رأى بالفعل بل حتى يُستصحب، غاية اثبات حجّيه رأيه وفتواه السابق على موته لمقلديه، ولمن أدرك حياته، فعليه يعدّ كلام هذا المحقق بالنسبه إلى التقليد الابتدائي صحيحاً هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا صدق وجود الرأى له بالنسبه إلى حال موته لدى العقلاء، وسلّمنا قيام الوحده بين القضيتين هنا حتّى يصحّ اجراء الاستصحاب في حقّه، ولكن نقول إنّ بناء العقلاء وحكمهم على بقاء الرأى وحجّيته لا تكون مطلقاً، حجه

بل إذا ثبت الامضاء من الشارع فيما لو كان بمرأى الشارع ومنظره وثبت عدم المنع عنه كان ذلك حينئذٍ كافياً في صحته، والحال أنّ الأمر هنا ليس كذلك لأن الأدلة - بظهورها كما أُدعى، أو بالاطلاق من الأخذ بالقدر المتيقن في الدليل اللبّي وهو الاجماع، أو الاتفاق المنقول لولا المحصّل - قائمه على عدم جواز التقليد الابتدائي عن المجتهد الميت، وهذا يكفي في صحه دعوى المحقق الخراساني، بل ما ذكرناه ثانياً والموافق مع ما ذهب إليه جماعه من الاعلام كالمحقق الخميني والخوئي وغيرهما كافٍ لبطلان الدعوى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا صحه هذا الاشكال في استصحاب المفتى والمستفتى، إمّا لعدم وجوده وعدم امكان جريانه، أو لعدم حججه هنا بالنسبه إلى التقليد الابتدائي.

جواز الاستمرار في تقليد الميت

اختلفت الأعلام في حكم هذه المسأله من القول بالجواز مطلقاً، أو العدم مطلقاً، أو التفصيل بين المسائل التي قد قلده فيها وعمل بها في حال حياه المعنى وبين ما لم يقلده أو لم يعمل بها، بل الاقوال في التفصيل أكثر من هذا، فقد أضاف بعضهم في الجواز بما إذا كان متذكراً للمسائل ولولم يعمل بها، وبعضهم إلى ما لو قد عمل أو تذكّر أو قرأ حتّى ولو نسي، بل حتّى ولو أخذ رسالته العلميه للتقليد لكنه لم يعمل كافيّه فمات المقلّد، وما أشبه فيجوز البقاء وإلا فلا.

أقول: العمده فى البحث هنا هو أصل الجواز بالبقاء عن طريق الاستصحاب، وذلك بعد ما ثبت قيام الأدله اللفظيه وغيرها من السيره والعقل وغيرها على ذلك، والبحث الآن عن امكان جريان أصل الاستصحاب لاثبات جواز البقاء، أم أنه لا مجال لجريانه، وأن المرجع عند الشك فى البقاء إلى أصله عدم الحجيه التى هى الأصل المسلم عند الشك فى الحجيه والتعيينيه والتخيريه، فنقول:

يقتضى أن نتعرض بدواً لقول صاحب «الكفايه» قدس سره حيث إنه من القائلين بعدم جواز البقاء على التقليد بعد الموت لأجل فقدان الدليل عليه حتى الاستصحاب، حيث ناقش فى امكان جريان الاستصحاب، فلا بأس حينئذٍ بنقل كلامه، قال: (وامّا الاستمرارى فربما يقال بأنه قضيه استصحاب الأحكام التى قلده فيها، فإن رأيه وان كان منوطاً لعروضها وحدوثها، إلا أنه عرفاً من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والعروض).

ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضيه الفطره كما عرفت، فواضح فإنه لا يقتضى أزيد من تنجيز ما أصابه من التكليف، والعذر فيما اخطأ، وهو واضح وإن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق، من أن قضيه الحجيه شرعاً ليست إلا ذلك لا انشاء أحكام شرعيه على مؤديها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً، إلا على ما تكلفناه فى بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع، ولا دليل على حجيه رأيه السابق فى اللاحق).

أقول: لا بأس هنا بذكر ما قاله قدس سره هناك لكى يتضح المسأله لأهل العلم، وما

تكلّفه هناك هو ما قاله فى التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب - وهو تنبيه عقده لتصحيح استصحاب الأحكام التى قامت عليها الطرق والأمارات، بناء على مبناه بكون المجعول هو مجرد المنجزيه عند الاصابه والعذريه عند الخطا دون الأحكام الظاهريه - : (وهو كفايه الثبوت التقديرى فى صحه الاستصحاب من دون حاجه إلى احراز الثبوت فى السابق بالقطع واليقين، فنستصحب الأحكام الواقعيه على تقدير ثبوتها واقعا، فتكون نتيجه الاستصحاب هى مجرد الملازمه بين الثبوت والبقاء. فإذا قامت الحجّه على الثبوت، كانت حجّه على البقاء أيضاً، للملازمه التعبدية بينهما بوسيله الاستصحاب). هذا حاصل كلامه على حسب ما قرّره المحقّق الفيروزآبادى(١).

ثم قال: (وأما بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضيه الحجّيه الشرعيه جعل مثل ما أدّت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه أو الوضعيه شرعاً فى الظاهر، فلاستصحاب ما قلّده من الأحكام، وإن كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقوّمات المعروض.

إلا أنّ الانصاف عدم كون الدعوى خاليه عن الجراف، فإنه من المحتمل لولا المقطوع أنّ الأحكام التقليديه عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول

مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدّل الرأى ونحوه، بل إنّما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدّل، ومجرّد احتمال ذلك يكفى فى عدم صحّته استصحابها، لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه مع امكان دعوى أنّه إذا لم يجرز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم أو المَرَض اجماعاً، لم يجرز فى حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمّل (١).

أقول: وفى كلامه مواقع للنظر:

الأوّل: فى ما قاله من عدم اليقين بالحكم السابق شرعاً على القول بكون جواز التقليد كان بحكم العقل وقضيه الفطره.

وجه النظر: إنّهُ لا اشكال فى قيام حكم العقل بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وقد تحقّق هذا فى زمان حياته، بل قد ثبت بواسطة ذلك الحكم العقلى بوجوب الرجوع وجوب الرجوع إليه شرعاً على القول بالملازمه بين حكم العقل والشرع، فقبل موت المجتهد لا اشكال فى وجود وجوب الرجوع إلى العالم عقلاً، بل وشرعاً، غاية الأمر وقع الكلام فى الآن - أى بعد موت المجتهد - فى أنّ العقل هل يحكم بتعيّن العدول عنه إلى الحى، أم لا؟ فاثبات الوجوب بالعدول من العقل مشكّلٌ جدّاً وإن شئت فاختر نفسك فى مثل المريض والمعالج، حيث أنّ الطبيب

إذا مات بعد أخذ النسخه منه لمعالجته، هل يحكم العقل بوجوب الرجوع إلى الحيّ بمجرد موته، أم يبقى على العمل بما في النسخه في معالجته، خصوصاً إذا علم بأبصريه الميّت عن الحيّ مع الاختلاف في معالجتها؟ فلازم ذلك هو وجوب البقاء على تقليد الميت لو كان أعلم، وجواز العدول عنه إلى الحيّ لو كان مساوياً، ووجوب العدول لو كان الحيّ أفضل وأعلم، ففي ذلك لا يفرق عند العقل في التقليد بين الحيّ والميّت. فدعواه بعدم وجود اليقين بالحكم من حيث العقل حال الحياه حتّى يستصحب لما بعد الموت، ليس بجيّد على القول بالملازمه. بل وهكذا بناءً على عدم القول بها من حيث وجود حكم العقل حال الحياه، إلّا أنّه إذا مات لا- يمكن اجراء حكم العقل لما بعده، لأجل أنّ حكم العقل لا يكون إلا فيما أحرز وجود موضوعه، فمع الشك فيه يساوق لعدم حكمه. كما لا- يمكن اجراء حكم الاستصحاب فيه لولا- دليل النقل، لأن الاستصحاب إنّما يجرى في الحكم الشرعي، أو موضوع ذي حكم شرعي، وكلاهما مفقود في المقام، لولا دليل نقلي يدلّ على الحكم الشرعي كما لا يخفى.

والثاني: لو كان الدليل على وجوب التقليد هو النقل من الآيات والروايات، فقد أورد المحقق المذكور أنّ الدليل لا يقتضى أزيد من الحجيه، وهو بمعنى المنجزية لدى الاصابه والعذريه لدى الخطاء، فلا- حكم ظاهري شرعي في حال الحياه حتّى يتعلق به اليقين، ويستصحب لما بعد الموت. ففيه اشكالٌ من حيث المبني والبناء.

أما الأول: فلما قد مضى في محله بأن الحق هو أن مقتضى مفاد الأمارات والطرق ومؤداها، هو الحكم المجعول الشرعى بجعل حكم مماثل للحكم الواقعى من التكليفى أو الوضعى فى مورد، كما عليه المشهور، فاجراء الاستصحاب فى هذا المورد ثابت واضح لا غبار عليه لتماميه أركانه من اليقين بالحكم الشرعى الثابت حال الحياه، والشك فيه لأجل الموت، فيستصحب، فيصح أن يقال: إن صلاه الجمعه كانت واجبه حال حياته بواسطه رأيه بذلك، والآن نشك من جهه احتمال كون بقاء الرأى بوجوده الفعلى دخيلاً فى ثبوت الحكم لا بوجوده السابق، فيستصحب ويحكم بالبقاء حتى لما بعد الموت.

وأما الثانى: أى من حيث البناء والتسليم لما اختاره المصنّف من كون مقتضى الأمارات والطرق هى المنجزيه والمعذرّيه، فإنه نقول بصحه جريان الاستصحاب أيضاً، لأن اللازم فى الاستصحاب ليس إلا وجود وحده القضيّه المتيقنه مع القضيّه المشكوكه، ولا فرق فى اليقين الموجود فى القضيّه المتيقنه بين كونه يقيناً وجدانياً أو تعديداً تنزلياً، لأن دليل اعتبار الأمارات والطرق يعدّ حاكماً على دليل الاستصحاب الذى يدلّ على اعتبار وجود اليقين السابق، ونتيجه الحكومه هى جعل اليقين الذى هو الأعم من الوجدانى والتعبيدى والتنزيلي، فاليقين هنا المتعلق بالحكم كان تعديداً شرعياً وثابتاً قبل الموت، وبعد عروض الموت يشك فى بقاءه لأجل الشك فى كيفيه دخالته، بأن يكون الحياه من الحالات أو من المقومات، فيستصحب ويحكم بقاء ذلك اليقين التعبدي، وهذا

المقدار من الأتحاد بين القضيتين يكفى فى صحه جريان الاستصحاب، وعليه يكون المراد من الحكم الشرعى اللانزم فى الاستصحاب هو الحكم الأعم من الحكم الواقعى المعلوم بالوجدان، أو الحكم التبعدى التنزىلى بواسطة الطرق والأمارات، الذى يفيد المنجزية عند الاصابه والمعذريه عند الخطاء، كما لا يخفى.

الثالث: لو سلّمنا ما قرّره المصنف من عدم وجود تعلق اليقين بالحكم الشرعى السابق حتّى يستصحب، نقول: يلزم منه عدم صحه جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه الثابته بالطرق والأمارات حتّى فى غير المقام أيضاً، وانحصار جريانه فى الأحكام الشرعيه الثابته باليقين الوجدانى فقط إلاّ الالتزام بسدّ باب الاستصحاب فى كثيرٍ من أبواب الفقه وما تكلف رحمه الله بيانه فى التنبيه الثانى من تصوير البقاء تقديراً ليس بحكم شرعى ولا موضوع ذى حكم شرعى حتّى يجرى فيه الاستصحاب، لأن ما يدلّ على الثبوت ليس بحكم واقعى، بل تبعدى تنزىلى لكونه ثابتاً بدليل الأماره والطرق، والمفروض - بحسب المختار - أنه لا يقتضى أزيد من المنجزية والمعذريه عند الاصابه والخطاء، فأى حكم يستصحب؟! وهل يمكن الالتزام بما تكون نتيجته سدّ باب العمل بالاستصحاب؟! والجواب واضح.

الرابع: ما قاله رحمه الله من أنّ الأحكام التقليديه التى تثبت بالرأى لموضوعاتها كوجوب صلاه الجمععه حيث يتعلّق هذا الوجوب بالصلاه من خلال رأى المجتهد، تعدّ من الحثيات التقيديه لا التعليله، ومن المقومات للموضوع لا من الحالات

- كما ادّعه صاحب «الكفايه» بالاحتمال أو القطع - غير معلوم بعد فرض تسليم عدم البقاء للرأى بعد الموت، لأنه من الواضح أنه لو ثبت من دليل خارجى كون جواز التقليد عن المجتهد يدور مدار بقاء الرأى بنظر العرف بالفعل، أى من كان صاحب اجتهاد ورأى بالفعل، فلا اشكال حينئذ أنه بعد زوال رأيه بالموت أو تبدّله إلى رأى آخر لا يصحّ تقليده لمجرد أنه كان ذو رأى سابقاً بالنظر إلى ذلك الرأى وزال، وإمّا لو لم نجد دليلاً على ذلك، وشككنا فى دخالته على نحو الواسطه فى الثبوت حتّى يستلزم بقاء الحكم بعد زوال الرأى، أو الواسطه فى الثبوت والبقاء حتّى يستلزم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وهو الرأى عرفاً، فنستصحب ونقول: إنّ صلاه الجمعه فى حال حياته كان واجباً لمقلّده قطعاً، وبعد موته نشك فى بقائه فيستصحب لأنّ الموضوع كان صلاه الجمعه، والحكم هو وجوبها، والرأى هو الواسطه، فنحتمل أنّ الحياه التى كانت تعدّ مقومه لبقاء الرأى، هى من الحالات المتبادله للموضوع، فلا خلل حينئذ فى أركان الاستصحاب، كما لا يخفى.

أقول: هذا، مع أنه لولا- احتمال كون الرأى من مقومات موضوع الأحكام عرفاً، وكان بنظر العرف زائلاً بالموت، ربما ناقشنا فيه أيضاً باعتبار أنه قد يزول رأيه بالموت لأجل تبدّله بانكشاف أن حكمه كان على خلاف الواقع وذلك بعد رفع الحجاب عنه بالموت ومعرفته ببطلان حكمه فى تلك النشأه، هذا إن كان الحكم مخالفاً للواقع وإن فرض كونه مطابقاً للواقع، فإنه برغم مع ذلك لا يجرى فيه الاستصحاب، لأن اعتقاد المجتهد بالحكم لا يخلو: إمّا ظنى أو قطعى:

فالأول: قد ارتفع قطعاً لكشف الغطاء عنه بالموت، فإن كان خطأ فمعلومٌ، وإن كان مطابقاً للواقع يثبت الحكم جزماً و يقيناً وليس بالظن، وحينئذٍ وعلى كل تقدير زوال الظن يكون مقطوعاً.

اللهم إلا- أن يقال: إن التفاوت بينه وبين القطع ليس إلا بالشده والضعف، فتبدله باليقين لا يوجب ارتفاعه، بل موجب لتأكيده لكنه ممنوع، ضروره أنه عباره عن الرجحان المحتمل نقضيه، وهذا مع العلم متضاداً كما لا يخفى.

وان كان اعتقاد المجتهد بالحكم قطعاً، فهو أيضاً مشكوك البقاء، لكون بقائه على تقدير مطابقته للواقع وهى مشكوكه.

وبالجملة: فكأنه أراد القول إنه ليس للاستصحاب حينئذٍ وجه، لأجل عدم وجود يقين سابق متعلق بالحكم حتى يستصحب، لما ثبت له من عدم انطباق حكمه مع الواقع مع أنه على تقدير مطابقته للواقع لا يجرى دليل التعبد أيضاً لکی يصح منه الاستصحاب، وذلك للقطع بكونه هو الحكم الواقعي على ذلك التقدير، ولا معنى لايجاب التعبد بالواقع فى ظرف القطع به، لأن دليل التعبد إنما يجرى فى مورد القطع الفعلى من المجتهد مع شك المقلد بمطابقته للواقع وعدمها، لا- فى مورد القطع التقديرى فيه مع اليقين الفعلى بمطابقته مع الواقع، وقطع المقلد بكون اعتقاد المجتهد غير قابل للانكار، وذلك للقطع بعدم تحقق الجهل المركب فى ذاك المقام، فيعلم حينئذٍ بأن الاعتقاد إما زال قطعاً، أو أنه على تقدير بقائه مطابق للواقع، وعلى كلا التقديرين لا يبقى موردٌ للاستصحاب: إما من جهة القطع بارتفاع

الموضوع، أو من جهة عدم صحه ايجاب التعبد هذا كما عن المحقق الاصفهاني قدس سره في «منتهى الأصول» (١) مع تقرير وتوضيح مّا.

بل قيل: لعل ذلك هو وجه الفرق:

بين الشك في بقاء الرأى فيما إذا احتمل تبدل رأيه وكشف الخطاء له، حيث عند الشك يستصحب بقاء الرأى، ويترتب عليه آثاره من الحجّيه وغيرها.

وبين الشك في بقاء الرأى بعد الموت، لاحتمال كشف الخطاء له بالموت، وعدم خطائه، فيبقى رأيه، فلا- يجرى فيه الاستصحاب، لما قد عرفت من عدم احراز الموضوع هنا، وعدم امكان الحكم بالتعبد بعد كشف الواقع.

وهذا المقدار من الفرق يكفى في جواز جريان الاستصحاب في الأول دون الثانى، هذا.

ولكن قد أجاب عنه المحقق البروجردى: - صاحب كتاب «نخبه الأفكار» - بقوله: (لا- قصور أيضاً في استصحاب بقاء الرأى السابق عند الشك في زواله بالموت، وتبدله بانكشاف كونه على خلاف الواقع في تلك النشأه، لولا شبهه كونه بانظار العرف متقوماً بحياته وبدنه العنصرى في النشأه الدنيويه، لكون الموت عند العرف منشأً لانعدام الميت ورأيه، فإنه كما يجرى في الرأى استصحاب البقاء عند الشك في زواله وتبدله في ظرف الحياه، ويترتب عليه آثاره من الحجّيه وغيرها،

كذلك يجرى فيه الاستصحاب عند الشك في زواله في ظرف بعد الموت، إذ لا فرق بينهما إلا من حيث كون منشأ الشك في تبدل الرأي في ظرف الحياه احتمال ظهور خطائه في المدرك بنظره من حيث عثوره على ما لم يعثر عليه أولاً من قرينه أو معارضٍ أرجح بنظره وغيرهما، وفي التبدل في ظرف بالموت احتمال انكشاف كون مؤدى المدرك على خلاف الواقع، لانكشاف الواقع لديه في تلك النشأ، وهذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما في جريان الاستصحاب.

وتوهم: كفايته لأجل كون الانكشاف بالخلاف في الموت بمنشأ مسلماً قطعياً، إلا أنه يحتمل كون الرأي الأول مطابقاً للواقع، بخلاف التبدل بكشف الخطاء في الحياه، حيث لا يكون التبدل إلا بانكشاف كونه مخالفاً للواقع.

فمما لا ينبغي أن يُصغى إليه، كيف وكثيراً ما يكون تبدل رأى المجتهد في حياته بالقطع الوجدانى بمخالفه الرأى الأول للواقع) انتهى محل الحاجه من كلامه (١).

أقول: لا يخفى عدم تماميه هذا الجواب، لوضوح الفرق بين الموردين، لأن الرأى السابق قد بالموت زال قطعاً على أى تقدير، سواءً خالف الواقع أو طابق، ففي الأول واضح، وفي الثانى أيضاً لعدم وجود الحكم التعبدى الظاهرى، وتبدله إلى الواقعى، وإن كان مطابقاً له، فلا- يبقى موضوع المستصحب حينئذٍ، فكيف له أن يستصحب عدم وجود الشك فيه، بل القطع بالزوال فيه موجوداً، بخلاف صورته

تبدّل الرأى فى الحياه، حيث إنّه مع الشك فى التبدّل إلى الظن أو القطع بالخلاف، لا يقطع بزواله لاحتمال بقاء رأيه الأوّل على حاله، فبالشك فى الزوال يصحّ فيه اجراء الاستصحاب كما لا يخفى.

وعليه فمقتضى كلام السيّد قدس سره انكار أصل بقاء الرأى بعد الموت مطلقاً حتّى بالنظر إلى العقل، فضلاً عن العرف، فيكون كلامه ردّاً لصاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين من قبول وجود الموضوع المستصحب لو سلّمنا جريان استصحاب بقاء الموضوع عقلاً أيضاً، حيث اراد السيّد انكار وجود الاستصحاب فى المقام مطلقاً حتى عقلاً، هذا.

ولكن بعد الدقّه والتأمّل يمكن الجواب عنه: بأنّ جريان الاستصحاب فى الأحكام، حتّى على القول ببقاء الموضوع عقلاً صحيحاً، ويعدّ استصحابه من قبيل استصحاب الكلّى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلّى.

بيان ذلك: المطلوب واللازم فى المستصحب فى باب الأحكام ليس إلّا كون الحكم ذا حجّه فى أى موقع كان، من حال حيات المجتهد أو بعد مماته، وهذا المعنى موجودٌ هاهنا، لأنّه مادام كونه حياً لا اشكال فى أنّ حكمه بوجوب صلاه الجمعه ويعدّ حكماً على مقلّده وحجّه عليه، ولا يخلو حجّيته عن أحد من الأمرين:

١- أمّا لأجل كونه مطابقاً للواقع، فحجّيته واقعى وإنّ كانت فى الظاهر تعبيديه إلّا أنّه حجّه واقعاً، ولذلك للمجتهد أجران.

وإمّا يكون حكمه مخالفاً له، وبرغم ذلك فهو حجّه عليه ظاهراً فقط دون

الواقع، فإذا مات نشكُّ في بقاء حجّيته، بأنه إن كان الحكم مطابق للواقع فحجّيته باقية ببقاء الواقع، وإن كان مخالفاً فبالموت قد زال وانكشف الخلاف، فيستصحب الحكم الذى كان حجّه بنحو الكلى، نظير استصحاب الحيوان الكلى المردد فى البيت بين البقه المقطوع موتها بعد ثلاثه أيام وبين الفيل المقطوع بقاءه بعدها، ويحكم ببقائه، فهذا الاستصحاب يجرى ويكون حجّه بلا اشكال.

وعليه، فلا نسلم ما ذكره السيد قدس سره من عدم بقاء الموضوع مطلقاً، سواء كان المقطوع مأخوذاً بنظر العرف أو بنظر العقل، فتأمل فإنه دقيق.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أن اجراء هذا الاستصحاب الكلى لحجيه الحكم بقاءً لا- يثبت إلا جواز البقاء على التقليد من دون اثبات كون هذا الحكم الباقي بالحجّه هو خصوص الواقعى، لأن اثبات ذلك بالخصوص بهذا الاستصحاب الكلى يصبح أصلاً مثبتاً، كما لا يثبت من خلال استصحاب بقاء الحيوان فى البيت الأ وجود الحيوان فيه بنحو الكلى لا خصوص الفعل، وإلا لزم أن يصبح أصلاً مثبتاً كما لا يخفى.

هذا كله بالنظر إلى جريان الاستصحاب هنا، واثبات كون الرأى لحجيه الحكم بمنزله العلّه الثبوتيه لها بنحو الحيثيه التقيديّه، نظير قوله: (لا تُصلّ خلف المحدود) حيث أنّ المحدوديه واسطه وعلّه لثبوت عدم جواز الاقتداء به دائماً، بخلاف مثل قوله: (لا تصلّ خلف الفاسق) حيث يكون الفسق من الحيثيات التقيديه، فيكون جواز الاقتداء به وعدمه دائر مدار وجود الفسق وعدمه.

بقاء الرأى بعد الموت وعدمه

أقول: الفراغ عن ذلك واثبات امكان اجراء الاستصحاب هنا نصرف عنان الكلام إلى أصل مسأله الرأى وهو: هل يبقى الرأى فى الواقع والحقيقه عقلاً بعد الموت والمرض والهزم والجنون أم لا؟

قد يقال: بعدم بقائه واقعاً وعقلاً بعد زوال القوى الجسمانيه والآلات العنصريه، وإن التزمنا بأنه من مراتب النفس، لأنه يعدّ من المدركات الكليات لا- الاعتقادات الجزئيه كما فى المقام، مع أنه يظهر من كلمات البعض زواله على نحو حقيقى عند العرف والعقل والحقيقه.

وفيه: لا يخفى ما فيه من الاشكال، لوضوح أنّ الادراكات المتحققه عند المجتهد، وان هى حاصله بتوسيط القوى البدنيه والآلات العنصريه من قوى الواهمه والمتخيله ونحوهما، إلا- أنها تعدّ قائمه بالنفس الناطقه الباقيه بعد فناء البدن واضمحلاله، فالقوى المتعلقه بالبدن هى آلات درك النفس فى هذه النشأه، والنفس هى المدركه لها بتوسيطها، كما تدرك الخارجيه المحسوسه بتوسيط القوى الحسيّاسه، فإنه بالنظر إلى الأمور الخارجيه المحسوسه والتدبّر فيها وفى اتفاتها، يحصل للنفس العلم بوجود صانع حكيم، فتتحلّى بذلك بحليه العارفين، ويصل إلى مقام المقرّبين فى النشأه الآخره، كيف ولولا ذلك - أى بقاء النفس الناطقه مع ادراكاتها العاليه - يلزم زوال العلوم والمعارف الحاصله للانسان فى مدّه عمره بعد

أعقاب شديده ومجاهدات عظيمه، فتبطل بذلك الحكم الالهي والعنايه الربانيه فى بعث الرُّسل وانزال الكتب، لوضوح أنّ الغرض من ذلك ليس إلاّ تكميل العباد لأجل المعرفه بالمبدأ والمعاد، وبلوغهم إلى مرتبه الكمال، كما أشير إليه فى قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» أى ليعرفون، فالمعرفه هى الغايه القصوى فى الحياه الدنيا لتحصيل ذلك المقام للآخره والعقبى. وهكذا الحال فى القضايا المتعلقة بالأحكام الشرعيه المُدرّكه للمجتهد بالاستنباط من أدلتها التفصيليه، علميّه كانت أم ظنيّه، حيث يكون قد حصل عليها باتعاب نفسه ومن خلال المجاهده الشديده، فتبقى فى نفس المجتهد ببقائها ولا يطرأ عليها الزوال بالموت، إلاّ بانكشاف خلافها فى النشأ الاخرويّه، التى هى دار الكشف والشهود، بل ولا تزول أيضاً بمثل الهرم والنسيان والمرض والجنون والاعماء بل تبقى باقيه فى خزانة النفس، فإذا عادت قدره الأعضاء لاطهارها بما يظهرها كما نشاهد ذلك فى الاعماء الأدوارى أو التخدير العارض للفقهاء والعلماء، حيث أنّه بعد الافاقه ولو بساعهٍ يستطيع الاجتهاد والاستنباط، وبيان ما فى خزانة نفسه، بخلاف عروض الجنون للجاهل حيث لا يقدر على شىء.

وعليه، فالحقيقه أنّ النفس غير متمكنه عند عروض هذه العوارض على البدن العنصرى فى هذه النشأ من ترتيب الأثر عليها، مكان اشتغالها بتدبير البدن أو التوجّه إلى النشأ أخرى كما فى حال النوم ونحوه.

فإذا ثبت أصل بقاء الرأى فى الحقيقه، وأنه غير فانٍ حقيقه، إلاّ أن بقاءه

كذلك غير مفيدٍ للاستصحاب إن قلنا بتوقف جريان ذلك على لزوم البقاء في الموضوع عرفاً لا عقلاً كما عرفت فلا نعيد.

الخامس: هو الايراد الذي ذكره المحقق الخراساني في آخر كلامه، بقوله: (هذا مع امكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض اجماعاً، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل).

ثم أورد عليه أولاً: بأنه لا مناسبه ولا أولويه فيه بعد قيام الاجماع على عدم الجواز عند حدوث الهرم والمرض وفقدانه في المقام، بل هناك اختلاف بين الأعلام في حكمه بأقوال عديده، كما عرفت في صدر البحث.

وثانياً: إن قياس المقام بذلك قياس مع الفارق، لأن المنع في المقيس عليه ليس لأجل زوال الرأي، بل لأجل أن الدليل يدل على أن من شرائط جواز التقليد وجود العقل وقدرته على الضبط وعدم انهدام رأيه بكشف الخلاف والخطاء، نظير اشتراطه بوجود العدالة والايمان في المجتهد، فهذا معتبر فيه، سواء قلنا ببقاء رأيه أو زواله، وعليه فلا يوجب القول بعدم جواز التقليد فيه عدم جوازه هنا، خصوصاً مع ملاحظه وجود فرق فاحش عند العرف بين الموردين، حيث لا يقبّحون تقليد من كان مجتهداً حياً وقد قلده، وهو الآن ميت، كما لا يقبّحون في سائر الموارد، هذا بخلاف تقليد من كان مجنوناً بالفعل فلا يصح عرفاً البقاء على تقليده استناداً إلى حال افاقته وعقله.

ولعل وجه الفرق أنهم يرون الموت ارتقاءً للنفس إلى نشأه أخرى، بخلاف

عروض الجنون والهزم العارض الموجب للنسيان وصورته كالصبيان، وكيف كان، فقياس المقام بتلك الموارد قياس مع الفارق جداً كما لا يخفى، ولعله لأجل هذه الأمور المستعصية المشكله أمر بالتأمل في آخر كلامه.

اشتراط موافقه فتوى الميت للحى

بعد الوقوف على جميع ما قرّناه في مبحث تقليد الميت من الابتدائي والاستمراري، وعدم صحته في الأول دون الثاني، لأجل قيام الاجماع على عدم الجواز، وعدم كفايه الأدله من الاطلاقات والأصول على جوازه، بخلاف الثاني حيث لا اجماع فيه على عدم الجواز، مع كفايه الأدله الداله في الجملة وكذا الاستصحاب على الجواز، بعد كل هذا يجب التنبيه إلى أنّ كل ذلك إنما يكون فيما إذا لم تكن فتوى الميت موافقه لفتوى الحى، وإلا فلا يكون لتقليد الميت حينئذ وجه خاص، لأنه على كل حال يوافق رأى الحى واجتهاده، فالعمل على طبقه يوافقها، ولا تجرى فيه شبهه احتمال كونه خلاف الواقع، كما لا يخفى.

وأما لو علم المخالفه تفصيلاً أو اجمالاً، ففي مورد التقليد الابتدائي قد عرفت عدم الجواز مطلقاً، أى سواء كان الحى أعلم من الميت أو بالعكس، أو كانا متساويين، لما تقدّم من اعتبار الحياه فى المفتى بالنسبه إليه.

وأما فى صوره البقاء: ففي صوره العلم بأعلميه الحى، فلا اشكال فى وجوب العدول إليه، ولو قلنا بعدم شرطيه الحياه فى المفتى، لما قد عرفت من العلم

واليقين بحجيه مثل هذا المفتى حينئذٍ، بخلاف الميِّت.

وأما لو علم باعلميِّه الميِّت عن الحيِّ، فهل يجب البقاء عليه كما عليه عددٌ من الاعلام، منهم السيّد الخوئي قدس سره وبعض من عاصرناه أم لا؟

الحق الموافق للتحقيق هو جواز البقاء لا وجوبه، لأنه القدر المتيقن من سيره العقلاء والبناء على جريان الاستصحاب من العمل بما كان، خصوصاً مع ملاحظه ظهور الأدله الداله على الرجوع إلى الحيِّ كما عرفت تفصيلاً، بلا فرق فيما قلنا من الجواز بين كون فتوى الحيِّ غير الأعلم مطابقه للاحتياط وعدمها، لعدم كفايه الأدله على الوجوب، مضافاً إلى ما عرفت من عدم امكان تحديد موضوع الأعلميِّه بالنظر إلى موارد أبواب الفقه، لأننا نعلم بوجود الفارق في علميه الاعلام بالنسبه إلى أبواب الفقه من العبادات والمعاملات، وتفاوت الأسباب الموجب لذلك من سرعه الفهم وقوه الذهن ومدته التلمذه وغيرها، وعليه فدعوى أنّ الأرجح هو الرجوع إلى الحيِّ ولو كان غير أعلم من الميِّت ليست بمجازفه.

نعم، إن قلنا بوجوب تقليد الأعلم، وكانت اعلميته حال حياته محرز له فمات، فحينئذٍ له أن يستصحب ذلك الوجوب، ولكن ذلك يجوز له الرجوع إلى الحيِّ بواسطه دعوى قيام الاجماع على حرمة البقاء هنا، الموجب لدعوى الجواز والله العالم.

وممّا ذكرنا ظهر حكم ما لو كانا متساويين: ومما ذكرنا آنفاً يظهر حكم التساوى في العلميه، حيث يكون العدول إلى الحيِّ أرجح حتى مع فرض امكان

العمل بالاحتياط، فضلاً عما لا يمكن، خلافاً للسيد المزبور حيث حكم بوجوب الاحتياط مع امكانه، ومع عدمه أو مع عدم وجوبه، للاجماع المدعى في كلام الشيخ، قال: (يجب البقاء لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجة، ويحكم العقل بالتعيين) مع أنّ هذا الأصل يقتضى خلاف ما ادّعاه، لما قد عرفت سابقاً من توافق العلماء على العدول إلى الحيّ، والاشكال إنّما كان في مقام اثبات الدليل على جواز البقاء من الأدله والاستصحاب، لاحتمال شرطيه الحياه في المفتى، فلا نعيد.

اشتراط العمل بفتوى الميت

الكلام في أنّه على القول بجواز البقاء على مختارنا ومن اتفقنا معه في هذا الحكم من الأعلام كالمحقق الخميني قدس سره - بل مقتضى اطلاق كلام السيد في «العروه» من الحكم بجواز البقاء بلا تفصيل في أقسامه، ولعلّه ظاهر أكثر أصحاب التعليق عليها لعدم وجود حاشيه مخالفه لهم في المقام - أو على القول بالوجوب، كما عليه سيدنا الخوئي قدس سره: هل موارد الجواز والوجوب هي المسائل التي قد عمل بها المقلد في حال حياته، أو يجوز أو يجب مطلقاً ولولم يعمل بها، بل حتّى ولولم يتذكرها بل يكفي تقليده عنه في حال حياته ولو بأخذ رسالته العلميه والالتزام به؟

فيه خلافٌ، ذهب جماعةٌ مثل سيدنا الخوئي وبعض آخر إلى الأخير، ولكن الأقرب والأقوى هو الأوّل كما عليه السيد البروجردى في «حاشيته على العروه» لما قد عرفت منا في صدر البحث بأن التقليد ليس مجرد الالتزام، بل الالتزام

المصاحب للعمل والعمل ركن في أصل تحققه وفي استمراره، لأنه إذا لم يوفق بالعمل في حال حياته تأتي فيه شبهه كونه من التقليد الابتدائي، فيكون الحكم فيه بالجواز مخالفاً للاحتياط.

وما قيل: في الاشكال على شرطيه العمل - كما في «مصباح الأصول» للمحقق الخوئي قدس سره - من أنه لم يرد عنوان البقاء على تقليد الميت في لسان دليل لفظي حتى نتكلم في مفهومه، وأن البقاء هل يصدق مع عدم العمل في حال حياه المفتي أم لا يصدق، بل حكم جوازه من حيث العمل وعدمه تابع للمدرک، فحينئذ:

إن كان مدرکه الاستصحاب فهو يقتضى حجیه فتواه مطلقاً، عمل المكلف بها حال حياته أم لم يعمل، لأن حجیه فتواه على العامی حال حياته لا تتوقف على العمل بها فتستصحاب.

وإن كان المدرک هي السيره العقلانيه القائمه على رجوع الجاهل إلى العالم، فعدم اشتراط العمل في جواز البقاء أظهر، فإن السيره جرت على الرجوع مطلقاً، سواء عمل أم لم يعمل، ولم يردع عنها إلا في خصوص التقليد الابتدائي. وكذلك كان الكلام إذا اعتمدنا في جواز البقاء على الاطلاقات الداله على حجیه فتوى العالم، حيث يدل على ذلك، سواء عمل أم لا، واطلاقها ينفي اعتبار العمل بفتواه قبل موته في جواز العمل بها بعد موته، مع كون التعلّم والأخذ في حياته.

فتحصّل: إن جواز البقاء على تقليد الميت، غير متوقف على العمل، وإن قلنا

بكون التقليد عبارته عن العمل) انتهى كلامه بتلخيص منها (١).

نجيب عنه: بأنه لا يخفى ما فيه من الاشكال، لما قد عرفت في صدر البحث عند بيان معنى التقليد بأنه ليس خصوص الالتزام بدون العمل، ولا العمل بلا التزام، بل هو عبارته عن الالتزام مع العمل في التقليد عن الحي، فإذا صار الموضوع من أول الأمر مضيقاً، فلا يكون المستصحب حينئذٍ أيضاً إلا هذا الموضوع المضيق، وعند الشك يقال: كان التقليد بصوره الالتزام مع العمل حال الحياه جائزاً قطعاً، وبعد الموت نشك في جوازه فيستصحب ذلك التقليد، ولازمه جواز البقاء في خصوص ما التزم وعمل به لا مطلقاً.

ومن ذلك يظهر أنّ السيره الموجوده في التقليد الكذائي، هي مع جميع الخصوصيات من الالتزام والعمل بها، وهي الممضاه عند الشرع ولم يردع عنها لا مطلقاً، هذا فضلاً عن أنه القدر المتيقن من الدليل لكونه دليلاً لئياً، والزائد عليه يحتاج إلى دليل وهو هنا مفقود.

كما أنّ الاطلاقات لو سلّمنا دلالتها فهي لا تدل إلا على أصل جواز التقليد، حياً كان أم ميتاً، وأما تحديد معنى التقليد فلا بد فيه من الرجوع إلى العرف والمشرع، وهو ليس إلا ما ذكرنا. نعم، عند من ذهب إلى أنّ التقليد يكفي في تحقّقه مجرد الالتزام مع العمل بصرف الوجود، ولو في مسأله واحده، أي يصير

الشخص متصفاً بالتقليد ولولم يعمل بشيءٍ من مسأله إلاّ- فى مسأله واحده، فحينئذٍ يجوز لمثله أن يقول بما ذكره، لأنّ المستصحب حينئذٍ عنده نفس تحقّق التقليد، وهو حاصلٌ بمجرد الالتزام والعمل ولو بمسأله واحده، فيستصحب وعليه، فلا يصحّ ما قاله فى ذيل كلامه بأن (جواز البقاء غير متوقّفٍ على العمل، وإن قلنا بكون التقليد عباره عن العمل)، فإذا الاشكال على كلامه وارد على كل تقدير، كما لا يخفى على المتأمل العارف.

أقول: هنا تنبيهات التعرّض لها:

التنبيه الأول: بعد الاحاطه بما تبهنا عليه فى المبحث الأنف أنّ التقليد عباره عن الالتزام مع العمل، دون الالتزام المجرد، يظهر هنا حكم مسأله أخرى التى تعدّ من متفرعات هذا الأصل، وهو أنّه: لو قلنا بالحرمة فى باب العدول من الحىّ إلى الحىّ المتساوى، ولو لأجل الاجماع أو لغيره من الأدله، فاللازم حينئذٍ فى هذا الفرع حرمة العدول عن المجتهد الأوّل إلى الآخر المتساوى، فيما إذا قلّمه بالعمل لا- مطلقاً، إذ يجوز لمن التزم بالتقليد ولكن لم يوفّق إلى العمل الرجوع إلى مجتهدٍ آخر، سواء كان مساوياً له أو أفضل، بل إلى المفضول إن قلنا بجوازه مع وجود الأفضل، كما أنّه لا- يجوز لمثل هذا الشخص البقاء على تقليده لو مات المجتهد قبل العمل بمسأله وبعد الالتزام، حيث لم يتحقّق التقليد المعتبر له حتّى يستصحب، كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: بقى هنا أن نشير إلى كيفيه جريان الاستصحاب واثبات جواز

البقاء على تقليد الميت، وبرغم أنّ جماعه من الاعلام تصدّوا لشرح ذلك، لكن نتعرض للتقرير الذي ذكره استاذنا المحقّق السيد الخميني قدس سره في رسالته وتقريراته، وهو أوضح وأتمّ في البيان من غيره، فإنّه - بعد ما بيّن جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الأحكام حال الحياه بملاحظه الاراده الجديّه الحاصله من الشارع والمتعلقه بالحكم، ولولم يكن متّبعا للأمر الشرعي، وأجاز اجراء الاستصحاب على هذا التقدير - قال ما نصّه: (ويمكن الجواب أيضاً في بعض موارد جريان الاستصحاب، بأنّه لا ريب في أنه يستكشف من اتفاق العلماء واطباقهم على التخيير في المجتهدين المختلفين في الفتوى، المتساويين في الفضل، في تقليد أيّهما شاء، مع أنّ مقتضى حكم العقل جزءاً والقاعده العقلانيه هو التسايط، كما في كلّ حجّه معتبره من جهه الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، وجود نصّ معتبر عندهم عليه، أو وصول هذا الحكم من الأئمه عليهم السلام يداً كشافاً جزمياً، ولذا حكموا بالتخيير، لا وجوب الاحتياط مع عدم جواز الرجوع إلى البرائه. وبعد موت هذين المجتهدين يُشكّك في بقاء هذا التخيير الشرعي المستكشف من اجماعهم وعدمه، فيستصحب، سواءً أخذ فتوى أحدهما في زمان حياتهما وعمل به أم لا، ولكن أدرك زمان حياتهما، فينتج ذلك التفصيل بين ما لو ادرك زمان حياتهما - أي المجتهدين المتساويين في العلم - وعدمه، بجريان الاستصحاب في الأول فقط دون الثاني، فيجری الاستصحاب المذكور في قسم واحد من الابتدائي، وهو ما إذا أدرك زمانهما، إلا أنّ الاجماع قائم على عدم جواز تقليده

الابتدائي مطلقاً. والتحقيق الذي يمكن الاعتماد عليه في مقام التصديق والاثبات، هو هذا التفصيل، لاقتضاء الاستصحاب المذكور له، أو أنه لا بدّ من ملاحظه أدله المسأله) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: إنّ ما ذكره من التفصيل في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي التخييري الموجود في حال حياه المجتهدين المتساويين لما بعد موتهما، إنّما يصحّ فيما لو نسلم بقاء الحكم التخييري واستمراره حتّى بعد الأخذ بفتوى أحدهما والعمل به، وإلاّ لو التزمنا بأنّ التخيير ابتدائي لا استمراري، فلا يبقى حينئذٍ حكمٌ تخييري حال حياتهما حتّى يُستصحب لما بعد موتها، إذ يصير الحكم بعد الأخذ به هو وجوب البقاء على ما أخذه على الوجه الذي قد ذكرناه سابقاً، إنّ سلّمنا جريان الاستصحاب فيه، وإلاّ يوجب الحكم بالرجوع إلى الأصل الأوّلي كما عليه من لا يقبل هذا الاستصحاب إمّا لأجل أنّ هذا استصحاباً في الأحكام ولا حجه فيه، أو لعدم بقاء الموضوع وعدم اتحاد القضيتين من المتيقّنه والمشكوكه، أو لأجل كون الشك هنا شكاً في المقتضى، ولا يكون الاستصحاب عنده حجه في هذا المقام، أو لأجل عدم وجود متيقن حكم في السابق حتّى يُستصحب كما قرّره السيّد الاصفهاني قدس سره، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ ما قرّره المحقّق الخميني قدس سره إنّما يصحّ إذا فرض تحقّق موتهما معاً، ٩.

فحينئذٍ يصح للمقلد أن يقول إن الحكم الثابت له قبل موتهما في تقليده هو الجواز تخييراً، فالآن كما كان، وأمّا إذا فرض الفاصله الزمّية بينهما في الموت كما هو الغالب خارجاً، فإنه بعد موت أحدهما يتنفى حكم التخيير، لانحصار حكم المكلف حينئذٍ بوجوب ترك تقليده والرجوع والأخذ بالحكم الصادر من الحيّ، أو التخيير بين هذا الحيّ وحيّ آخر من المجتهدين، ومن المعلوم أنّ هذا التخيير غير التخيير الموجود في السابق بين هذا الحيّ وبين من مات.

وكيف كان، لا يبقى حينئذٍ حكمٌ تخييري بعد موت أحدهما حتّى يُستصحب بقائه بعد موت كليهما.

والنتيجة: هي أنّ هذا الاستصحاب غير مثمر للثمره في كثيرٍ من الموارد، لندرته تحقّقه في الخارج. نعم، إن فرض وجود كل من القيدين الذين أشرنا إليهما، كان اجرائه في حقه صحيحاً، فيصير هذا الاستصحاب أيضاً في جنب استصحاب أصل الحكم بنحو الكلي من القسم الثاني جارياً في حقه، خصوصاً لمن أخذ بفوى أحدهما دون الآخر، كما عرفت فلا نعيد.

هذا ختام بحث الاجتهاد والتقليد الذي أورده المحقّق الخراساني في كفايته، وقد فرغت منه يوم الثامن من شهر صفر المظفر سنه ١٤٢٢ للهجرة النبويّة الشريفه. لكن بقي هنا بعض المباحث المرتبطه بالاجتهاد والتقليد يقتضى المقام الحاقه بهذا الكتاب تكميلاً للفائده وتكميلاً لهذه المسأله الهامه، ونستعين بالله ونتوكّل عليه في اتمامه، والله هو الموقّ والمعين».

جواز العدول من مجتهدٍ حتى إلى آخر

الفرع الأول: يدور البحث في أنه هل يجوز العدول من مجتهدٍ إلى آخرٍ مساوٍ له في العلم والفضل مع العلم باختلافهما في الفتوى أم لا؟

في المسألة صور وفروض كثيرة:

الصورة الأولى: ما لو التزم بتقليد أحدهما وأخذ الفتوى منه ليعمل على وفقها، ولم يعمل بعد أراد العدول عنه إلى الآخر.

الصورة الثانية: ما إذا التزم وعمل بفتوى المجتهد الأول في واقعه مثل ما لو قال بعدم وجوب السوره في صلاه الظهر فأتى بها بلا سوره، ثم أراد الرجوع إلى الآخر والاتباع بصلاه الظهر مع السوره في ذلك اليوم ثانياً على طبق فتوى الآخر.

الصورة الثالثة: إذا أراد العدول بعد الأخذ بالفتوى والعمل به في واقعه إلى فتوى الآخر في واقعه أخرى غير تلك الواقعة من الوقائع الآتية، مثل اتیان السوره في غير تلك الصلاه من الصلوات الآتية فيما لو كان فتوى الأول عدم وجوبها في الصلاه.

الصورة الرابعة: إذا أراد العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما والعمل به في بابٍ من أبواب الفقه كباب الصلاه إلى فتوى الآخر في بابٍ آخر غير ذلك الباب، مثل باب الصوم مثلاً أو الأخذ والعمل بفتوى مجتهدٍ في باب العبادات ومجتهدٍ آخر في باب المعاملات.

أمّا الصورة الأولى: ذهب المحقق الحائري قدس سره وعددٌ من الأعلام إلى عدم جواز العدول، بل لعل اطلاق كلام السيّد في «العروه» حيث قال في مسأله ١١: (لا يجوز العدول عن الحيّ إلى الحيّ إلا إذا كان الثاني أعلم) يشمل ما فرضناه، بل ظاهر كثير من المحققين كالشيخ الأنصاري وأكثر أصحاب التعليق على كتابه منهم السيّد الخوئي هو عدم الجواز، بل قد ادّعى جماعه قيام الاجماع على ذلك كما صرّح بذلك المحقق الحائري قدس سره واستدلّ عليه بما لا يخلو عن اشكال، فيقول ما خلاصته: (بعد معلوميه أنّ نتيجة حجه الدليلين في المقام هو عدم التساقط، وثبت حكم التخيير كما عليه المشهور، بل اتفاق الأصحاب هنا هو التخيير أولاً بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين واعتماداً على هذا الوجه لو التزم بتقليد أحدهما المعين ليعمل به ثم أراد أن يرجع عنه قبل العمل وعدل إلى مجتهد آخر، فهل يجوز ذلك أم لا؟ الصحيح أنه لا يجوز، لأن مستند التخيير:

إمّا اطلاقاته مثل قوله: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(١) ونحوه بناء على استفاده التخيير في المقام أيضاً، أو لأنه مقتضى الاستصحاب.

فعلى الأوّل: عدم الجواز واضح، لأن الأمر قد تعلق بصرف الوجود للتخيير، وقد سقط بالالتزام بأحدهما، والأمر بالتخيير بعده أمرٌ بتحصيل للحاصل، نظير الاتيان بصلاه الظهر بعد الاتيان بها بقصد الامتثال.

١- الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

ثم أورد على نفسه: بأنه لا يلزم ذلك لأجل تقييده بزمان، نظير: (لا تشرب الخمر) حيث يكون نهياً في كل زمان، لأن الزمان أخذ قيداً لا ظرفاً، فكذلك يكون التخيير.

فأجاب: بالفرق بينهما، حيث أن الأمر التخييري هنا المتعلق بإحداث التقليد بالأخذ برأى أحدهما، والالتزام والبناء على الأخذ بفتوى المجتهد، من الأمور الممتدة الباقية التي لا حدوث آخر لها بعد ذلك، بل وجوده بعد ذلك بقاءً للأول، مثل وجود زيد في الأزمنة المتأخره عن زمان حدوثه، وما هو مفاد الدليل ومدلوله هو جواز الأخذ بفتوى هذا أو ذاك، لا الأخذ في زمان كذا وكذا، لعدم دخل الزمان في ذلك، والمفروض حصوله بالالتزام بالعمل على طبق رأى أحدهما، فالالتزام به على طبق رأى الآخر تحصيلٌ للحاصل.

نعم، يصح ذلك إن ورد دليل آخر يدل على استمرار التخيير بعد الأخذ بأحدهما، لا بنفس الدليل الأول، حيث لا يمكن ذلك، نظير عدم امکان الجمع بين قاعده الطهاره واستصحابها في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» من جهه عدم امکان الجمع بين اللحاظين.

وأما على الثانى: فكذلك، لعدم جريانه فى المقام، لأنه:

إن أريد استصحاب المعنى التخييري وحكمه فهو معلوم الانتفاء، لسقوطه بالالتزام بالعمل على فتوى أحدهما.

وإن أريد حكماً آخر فلا حاله سابقه له، فإن المتيقن السابق ليس إلا التخيير.

ثم أورد رحمه الله على نفسه: بأنه لا يفتقر فى المقام إلى استصحاب التخيير، بل هنا

استصحاب آخر وهو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: إنه لو كان قد قلعد المجتهد الآخر، كان قوله حججه، والآن كما كان، فيستصحب هذا المعنى التعليقي.

وأجاب عنه: بأن ما هو الثابت المتيقن في السابق هي الحجية المبهمه الغير المتعينه، وإنما تعين بالأخذ بفتوى أحدهما، نظير الملكيه المشاعه في الأموال المشتركه، فإن الاشاعه ترتفع بالافراز والتقسيم.

هذا كله في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانيه: أي العدول من مجتهد - بعد الأخذ برأيه والعمل به - إلى آخر في الوقايح الآخر المستقله، كما لو صلى الظهر بلا سوره على طبق هذا الفتوى، واران العدول عنه إلى مجتهد آخر وتقليده في الصلاه مع السوره غداً، فالحكم فيها بجواز العدول وعدمه مبنئ على أن المستفاد من أدله التقليد مثل قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة» (١) وأدله التخيير، مثل قوله عليه السلام: «وبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»:

هو أن التقليد عباره عن الالتزام بالعمل على فتوى المجتهد، والعقد القلبي عليه.

أو أنه عباره عن العمل برأيه.

فعلى الأول: فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الأولى، لحصوله وتحققه بالالتزام بتقليد الأول، فالعدول منه إلى الثاني تحصيل للحاصل. ٩.

وعلى الثانى: كما هو ظاهرٌ فى روايه أخرى: «بأيّهما عمّلت من باب التسليم... إلى آخره» فلاستصحاب بقاء التخيير حينئذٍ بالنسبه إلى الوقايح المتأخره مجال، ويمكن شمول اطلاق أدله التخيير له أيضاً، وعلى فرض الاشكال فى شمول اطلاق الأدله، فالاستصحاب المذكور كافٍ فى المطلوب واثبات بقاء التخيير) انتهى ملخص كلامه على ما فى تقريرات المحقق الخمينى المسمى بـ«تنقيح الأصول» حيث نقله عن المحقق الحائرى، كما هو مذكور ذيل البحث من «كتاب البيع»^(١) للشيخ الأراكى فراجع.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من المناقشه:

أولاً: فيما قاله فى الصوره الأولى، حيث كان ينبغى أن يبنى المسأله على القولين فى التقليد الذى ذكره فى الصوره الثانیه - التى هى فى الحقيقه تعدّ الصوره الثالثه من تقسيماته فى أول كلامه - فعلى القول بكون التقليد هو نفس الالتزام جرى فيه الاشكال الذى قال رحمه الله بأنه يعدّ من الأمر بتحصيل الحاصل، بخلاف ما لو كان معنى التقليد العمل إذ التخيير حينئذٍ على هذا التقدير يكون باقياً حتى على مسلكه الذى ذكره فى الصوره الثانیه، فلعله أراد منه ما لو كان التقليد هو نفس الالتزام دون العمل.

وثانياً: إنّ ما ذكره بأنّ الحكم بالتخيير بعد الأخذ بأحدهما من قبيل الأمر

بتحصيل الحاصل، إنّما يصحّ في مثل الأحكام التخييرية النفسية مثل التخيير في خصال الكفارات، أو بين صلاتي الظهر والجمعة، حيث إنّ بعد الاتيان بواحدٍ من الأفراد يسقط الأمر التخييري، ولا- معنى للامثال ثانياً، بلا- فرق بين كون الأمر في الواجب التخييري متعلقاً بالجامع بين أفرادهِ وإنّ ذكر الأفراد إنّما هو للإرشاد إليه، أم قلنا بأنه سنخّ خاص من الواجب.

هذا بخلاف الأمر التخييري في المقام، حيث إنّهُ يكون أمراً بالأخذ بالطرق والأمارات التي منها فتاوى المجتهدين، حيث أنّ الحكم بالأخذ بها باعتبار أنها طريقٌ إلى الواقع وكاشفه عنه، فحينئذٍ:

إنّ قلنا بكون المستفاد من أدله التخيير هنا ليس إلّا- الأخذ بأحدهما، وعدم جواز الجمع بينهما، والترمنا بأن التقليد ليس إلّا الالتزام برأى مجتهدٍ ليعمل على طبقه ولولم يعمل بعد. فلا اشكال أنّه بعد الأخذ بأحدهما يكون قد تحقّق الامتثال وسقط الأمر، فلا معنى للحكم ببقاء حكم التخيير، إذ مصداق الأمر - وهو لزوم الأخذ بأحدهما - قد تحقّق، فلا يبقى أمرٌ بعده.

وأما إنّ قلنا بأنّ ملاك التقليد ليس الالتزام فقط، بل هو مع العمل، ففي الفرض المزبور - حيث لم يعمل بعد، بل التزم بتقليده فقط، ثم اراد العدول ورفع اليد عنه والأخذ بفتوى بالآخر - فلا اشكال حينئذٍ ببقاء التخيير، ولا يعدّ بقاءه من باب الأمر بتحصيل الحاصل، لأنه لم يحصل الامتثال بما أخذه، فالأمر باقٍ بحاله، بل يعدّ المورد من مصاديق عدم الامتثال أصلاً، وعليه فلا عدول أصلاً.

نعم، إن عمل بفتوى المجتهد الآخذ بقوله رفع اليد عنه والأخذ بالآخر فيما عمل به، يكون هذا عدولاً، فحينئذٍ يصح أن يقال: هل هو من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل أم لا؟ فيحينئذٍ نقول:

إن قلنا بأن التخيير المستفاد من الأدله الواردة في المتعارضين - مثل الفتويين المتعارضين - ليس إلا التوسعه على المكلف، بجواز الأخذ بأيهما شاء، ثم قلنا بالأجزاء في الأوامر الظاهرية وإن خالف رأيه الواقع، فلا اشكال في عدم جواز العدول إلى الآخر، لسقوط الأمر الواقعي بذلك، فلا يبقى أمرٌ حتى يقال بجواز الأخذ بالآخر في الامتثال.

وإن قلنا بعدم الاجزاء فيما لو خالف رأيه الواقع - وإن كان المكلف معذوراً فيه - وأراد العدول إلى الآخر في نفس تلك الوقعه التي أتى بها مع رأى المجتهد الأول، فهو على قسمين:

تاره: يكون فتوى المجتهد الثاني مشتتلاً على الأفضل والاحتياط دون الأول، مثل ما لو كان فتوى الأول جواز الصلاة بلا سوره وأتى صلاته على ذلك ثم أراد العدول إلى الثاني الذي يفتى بوجوبها مع السوره وهو يعدّ مطابقاً للاحتياط، فهذا يعدّ من قبيل (إنّ الله يختار احبهما) كما ورد في الجماعه في صلاه المعاده، وعليه في هذه الحاله لا يخلو القول بالجواز عن قوه.

وأخرى: ما يكون خلاف ذلك بأن يكون فتوى الأول مطابقاً للاحتياط، بان حكم بوجوب الصلاة مع السوره، وأتى بها المكلف، ثم أراد العدول إلى الثاني،

وكان فتواه جوازها بلا سوره، فالقول بالجواز هنا ممّا لا وجه له.

اللهم إلا أن يقال: حيث قلنا بعدم الأجزاء في صورته انكشاف الخلاف، وحيث يحتمل عدم مطابقه فتوى الأول للواقع، لإمكان أن يكون الواقع هو الصلاه بلا- سوره، وجاز أن يحتمل عدم امتثاله الأمر الواقعي مع الاتيان بالسوره، لأجل احتمال كون الواجب ملاحظه تجرّد الصلاه عن مثل تلك الزياده، فله حينئذٍ القول بجواز العدول، إلا أنه يوجب الخروج عن الفرض، وهو كون فتوى الأول مطابقاً للاحتياط، لأنه بعد فرض جواز احتمال إضرار الزياده، لم يكن عمله موافقاً كما لا يخفى.

هذا كله بناء على القول بوجود دليل التخيير، الشامل لمورد التعارض في الفتويين، نظير تعارض الخبرين.

وأما لو التزمنا بمقاله المحقق الخوئي قدس سره وبعض آخر بعدم اطلاق أدله التخيير مثل أخبار العلاج في قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» أو قوله عليه السلام: «بأيّهما عملت من باب التسليم وسعك» للمتعارضين لاستلزامه الجمع بين المتضادين أو المتناقضين، فلا- جرم لم يكن دليل التخيير سوى الأدله اللفظيه من الاطلاقات مثل اتفاق الأصحاب وسيره المتشرعه المنتهيه إلى عصر الأئمه عليهم السلام من الأدله اللبنيه، فلا بد حينئذٍ من القول بعدم جواز العدول مطلقاً، أى سواء قلنا بالأجزاء أو بعدمه، لأن التخيير لا يثبت إلا قبل الأخذ بالالتزام فقط، أو هو مع العمل، وأما بعد الأخذ فلا تخيير، لأن القدر المتيقن من الدليل اللبني لا يكون إلا لما قبل الأخذ، فإذا لا تصل النوبه إلى ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من كونه أمراً بتحصيل الحاصل، كما لا يخفى.

حكم سائر صور العدول

مما ذكرنا وأجبناه في جواز العدول وعدمه، ظهر حكم جميع الصور:

إن كان العدول قبل العمل بفتوى المجتهد الأول، وقلنا بلزوم العمل في تحقّق التقليد، فلا عدول حينئذٍ، فيجوز الرجوع إلى الفقيه الثاني في الوقائع الآتية، فضلاً عن الأبواب المختلفه مثل باب المعاملات.

وإن قلنا بأنّ التقليد هو الالتزام فقط، فيكون حكمه في جواز العدول وعدمه حكم العمل إذا كان عدوله بعد الالتزام بالتقليد بفتوى المجتهد الأول، فمجرد الالتزام يكفي في تحقّق عدم جواز العدول، فلا اختصاص له حينئذٍ بواقعه دون واقعه، وبباب دون باب، فحينئذٍ لا وجه في البحث عن جواز العدول وعدمه كما لا يخفى.

مناقشه المحقق الخميني: وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميته مناقشه المحقق الخميني على كلام الحائري قدس سره ثانياً، بقوله: (لو التزم بتقليده في الوقائع المتأخره أيضاً، وعزم على ذلك، لكن رجع عن هذا العقد القلبي وعزمه الباطني، فلا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى الآخر لانعدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأول، فتشمله الأدلة الداله على تخييره بين تقليد هذا أو ذاك بناءً على اطلاقها، وليس هو مثل ما لو عمل برأيه في واقعه شخصيه وأراد الرجوع إلى الآخر في تلك الوقاعه)^(١).

لوضوح أن التقليد بناءً عليه يتحقق بمجرد الالتزام والعقد القلبي على العمل بفتوى المجتهد، فمجرد رجوعه عن عزمه يكون مثل رجوعه عن العمل بما قد قلده فيه عملاً، فكما أنه لا أثر لرجوعه ولا يجوز، كذلك الحال في الالتزام.

اللهم إلا أن يقيّد ذلك الالتزام بما إذا أراد به العمل في كلّ واقعهٍ بخصوصها مثل صلاه الظهرين فبعد الالتزام بالأخذ بفتوى المجتهد الأول فيها، فلا يجوز له الرجوع عنه فيها بعد الالتزام، ولولم يكن قد عمل برأيه بعد، لكن هذا لا يوجب عدم جواز عدوله إلى الآخر في مثل صلاه العشاءين أو قضايا أخرى حيث لم يلتزم فيها التقليد برأى المجتهد الأول، فيكون التخيير في حقه ثابتاً، لأنه أحداث تخيير لا استمرار لما قبله.

وعليه، يرد على كلامه بأنه كيف صرح برجوعه عن هذا العقد القلبي وعزمه الباطني، وعدّ ذلك من باب انعدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأول، مع أنه ليس بصحيحٍ بالنسبة إلى واقعه الأخرى، فمن ذلك يظهر أنه اراد من الالتزام المحقق للتقليد هو الالتزام المطلق بلا اختصاصه بخصوص واقعه دون أخرى، فيعود ما ذكرنا من الاشكال كما لا يخفى، فإذا التفصيل المذكور في كلام الحائري صحيحٌ بالنسبة إلى الصورة الثانية، كما كان ينبغي أن يجرى هذا التفصيل في الصورة الأولى أيضاً، كما هو واضح لمن كان له دقه وتأمل.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى أدله التخيير.

وأما إن كان المستند هو الاستصحاب: فقد ناقش في جريانه المحقق

الحائري، وقال في توجيهه بأنّه:

إن أريد من الاستصحاب المعنى التخييري، فهو معلوم الانتفاء لسقوطه بالالتزام بالعمل بفتوى أحدهما.

وإن أريد منه حكماً آخر، فلا حاله سابقه له، فإن المتيقن السابق ليس إلا التخيير.

وفيه: إنّه يصحّ لو قلنا بأنّ التقليد عبارته عن مجرد الالتزام بأخذ الفتوى على النحو المطلق دون تقييد بواقعه خاصه، وإلا لو التزمنا بأن التقليد لا يكون إلا بالعمل أو بالالتزام المختصّ بواقعه خاصه، وأراد التقليد عن الآخر في واقعه أخرى، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب لو فرض عروض الشك له، مع أنّه قد ثبت وجود أصل التخيير بالدليل، فضلاً عن الاستصحاب، لعدم كونه استمراراً للتخيير، بل هو من التخيير الابتدائي بالنسبة إلى الواقعة الآتية، كما هو واضح.

وأيضاً ممّا ذكرنا يظهر عدم ورود ما أورده المحقّق الخميني قدس سره عليه بقوله: (وامّا الاستصحاب الذي ذكره: فإن أراد استصحاب الجامع بين التخيير الابتدائي والاستمراري، يرد عليه ما تقدّم من أن الجامع بين الحكمين ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً يترتب عليه أثر شرعي، ويعتبر في الاستصحاب أحد هذين الأمرين، فلا مجال لاستصحابه.

وإن أراد استصحاب خصوص التخيير الابتدائي أو الاستمراري، فالمفروض أنه لم يثبت بالأدلة أن التخيير بدويّ أو استمراري، فإن التخيير على الأول هو حكم واحد بالتخيير بين تقليد هذا في جميع الوقائع أو ذاك كذلك في

الابتداء، بحيث لو عمل على رأى أحدهما فى واقعه سقط التخيير، وعلى الثانى فمعناه أنّ المكلف مخيّر فى كلّ واقعه فى تقليد أيّهما شاء، فله تخيرات، أى أحكام تخيريّه متعدده بعدد الوقايح، وحيث إنّّه لم يعلم أنّه بدوى واستمرارى، فلا مجال لاستصحاب أحدهما، لعدم العلم بالحاله السابقه) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من لاشكال:

أولاً: كيف لا- يكون التخيير الجامع بين التخييرين مورداً للاستصحاب، مع أنه بلا اشكال يعدّ حكماً من الأحكام، لوضوح أن الحكم الكلى المرّد بين الفردين حكمٌ أيضاً، ويكون مورداً للاستصحاب، كما يستصحب أصل الحِدْث المرّد بين الأصغر والأ-كبر، ويترتب عليه الأ-ثر المشترك من عدم جواز مسّ كتابه القرآن ونحوه، مع أنّ المجعول فى الشرع ليس إلا- خصوص أحدهما، ونظائره فى الفقه كثيره، وسرّه أنّ الكلى الطبيعى يكون عين أفراده، فالحكم التخييرى الجامع أيضاً حكمٌ.

وثانياً: على ما قرّره فى الشق الثانى من كلامه بأنّه: إن أريد استصحاب خصوص الابتدائى أو الاستمرارى، فأورد عليه أنه لا علم له بالحاله السابقه.

فيرد عليه: إنه يتفاوت الحال بالنسبه إلى معنى التقليد، لأنه:

١- إن كان معناه هو العمل بما لم يعمل به بعد، فالتخيير له باقٍ، لأنه لم

يسقط، فمع الشك فيه - لأجل احتمال كفايه مجرد الالتزام في تحقق التقليد - يستصحب بقاء تخييره الموجود قبل الالتزام، كما يجرى هذا الاستصحاب أيضاً بالنسبة إلى واقعه أخرى، لأجل احتمال سقوط التخيير بعمله بفتوى المجتهد الأول في واقعه السابقة، لأنه قبل العمل بتلك الواقعة كان له حكم التخيير قطعاً، وبعده يشك فيستصحب ويحكم بالبقاء، ويكون تخييراً ابتدائياً، وفي الموردين له علم بالحاله السابقه.

٢- وأما إن قلنا أن التقليد هو الالتزام فقط، فالترم المقلد برأى مجتهد في واقعه فيشك في بقاء تخييره بالنسبة إلى واقعه أخرى. ومنشأ الشك يمكن أن يكون لأجل تردده في أن الالتزام بمطلقه يسقط حكم التخيير لكل واقعه، أو يسقط حكم التخيير بالنسبة إلى خصوص الواقعة التي التزم فيها برأى المجتهد الأول لا مطلقاً، فالاستصحاب يحكم بالبقاء إن لم يتم الدليل الاجتهادي في تعيين أحد الفردين من الالتزام، وإلا يُعنىنا عن الرجوع إلى الاستصحاب، كما لا يخفى.

مع أن تعلق العلم بخصوصيه أحدهما من الابتدائي أو غيره لا- أثر له، إذ الأثر متعلق بالعلم المتعلق بنفس التخيير كونه بدوياً أو غيره.

بيان المختار في المسألة: بما أن مختارنا في التقليد هو الالتزام مع العمل، فمادام لم يعمل في واقعه برأى المجتهد ولو التزم بتقليده، فله أن يرجع إلى مجتهد آخر وإن كان التزامه لواقعه خاصه وعمل مخصوص، بل هو في الحقيقة ليس برجوع وعدول حتى يقال إنه لا يجوز. وأما إذا عمل برأيه في واقعه وأراد

الرجوع والعدول إلى الآخر في تلك الواقعة التي قد عمل بها برأى الأول، فهذا ممّا لا يجوز، لأن التخيير الثابت قبل العمل ليس بمعونه دلاله اطلاق الأدلّه اللفظيه، لأنها وردت في الخبرين المتعارضين دون الفتويين المتعارضين، فالحاق الفتوى بالخبر في التعارض يكون بالاجماع، كما أنّ المرجع بعد التعارض هو التخيير لا التساقط ثابت أيضاً بالاجماع والسيره، وهما دليلان لبيان والقاعده فيهما لزوم الاقتصار على القدر المتيقن، وهو ما لم يعمل برأيه في واقعه، فبعد العمل يسقط التخيير، واثباته بالاستصحاب مشكّل لكونه معلوم الانتفاء، لكون التخيير كان مقيداً بعدم العمل بمقتضى دليل الاجماع والسيره، وبعد العمل لا يمكن الحكم بالبقاء، خصوصاً بعد ملاحظه دعوى قيام الاجماع عن بعض على حرمه العدول، إلا أن يثبت رجحان الآخر عليه من الأعلّميه وغيرها، فحينئذٍ يجوز العدول إليه، ولكنه خارج عن الفرض كما لا يخفى.

٣- وأقياً الرجوع والعدول إلى الآخر في الوقايح الآتية التي لم يعمل بفتوى مجتهدٍ فيها، فلا- يبعد الحكم بالجواز تمسكاً بالاستصحاب، لولم نقل بإمكان التمسك فيه بدليل التخيير، ولو كان تُبياً، لأنه حينئذٍ يكون تخييراً ابتدائياً، وإن كان الأحوط تركه لأنه طريق النجاه، والله العالم بتحقيقه الحال.

استصحاب الحجية التخييرية

أقول: بعد ما ثبت حال حكم التخييري الموجود قبل الأخذ بفتوى المجتهد

بالنسبه إلى ما بعد الأخذ بفتوى المجتهد من حيث الأدله اللفظيه واللبيه، وبعدهما من حيث استصحاب نجاسه الماء المغسول.

وثبت أيضاً عدم امكان اثبات بقاء التخيير بعد التقليد والأخذ برأى مجتهدٍ في نفس تلك الواقعه، على حسب اختلاف المبنى - في أنّ التقليد هو مجرد الالتزام أو هو مع العمل، وعرفت بقاء التخيير بالنسبه إلى الوقايح التي لم يقلد فيها التزاماً أو عملاً إنّ لم نقل بصدق التقليد بمجرد الالتزام ولو في مسأله واحده أو العمل كذلك، بقى هنا البحث عن دليلٍ آخر للحكم ببقاء التخيير، ليفيد جواز الرجوع إلى الثاني بعد التقليد عن الأول، وقد تمسك بهذا الدليل بعض الأعلام كما أشار إليه المحقق الخوئي قدس سره في تقريراته المسمّى بـ«التنقيح» وهو التمسك باستصحاب الحجيه التخييريّه لفتوى من يريد العدول إليه.

بيان ذلك: إن المكلف قبل الأخذ بفتوى أحد المجتهدين المساويين كان مخيراً في الأخذ بأيهما شاء، وبعد الرجوع إلى أحدهما يشك في بقاء حجتيه فتوى الآخر على حجيتها التخييريّه، أو سقوطها عن الحجيه، ومقتضى الاستصحاب أنّ المكلف مخيرٌ بين البقاء على ما قلده والعدول إلى المجتهد الآخر.

ثم ناقش فيه أولاً: (بأنه كما قرّر في محله يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه، ولا يتحقق ذلك إلا بقاء الموضوع، ولم يحرز بقائه في المقام للشك في أنّ موضوع الحكم بالتخيير هل هو من لم يقم عنده حجيه فعليّه، أو هو من تعارض عنده الفتويان، فإن كان الموضوع الأول فالظاهر

ارتفاعه بإحدى الفتويين، وهو ظاهرٌ، وإن قلنا بالثاني فواضح أنه باقٍ بالأخذ بفتوى أحدهما، وحيث إنه لم يُحرز ما هو الموضوع، فلا يكاد يجرى الاستصحاب. والسرّ في ذلك هو أن مستند التخيير في الأخذ بفتوى أحد المجتهدين المساويين دليل لبيّ أما الاجماع أو السيره أو تسالم الاصحاب، فلا اطلاق له حتى يستظهر منه بقاء الموضوع (١).

وثانياً: مع الغضّ عما ذكرنا يكون استصحاب الحجية التخييرية معارضاً باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المختاره، لأنّ فتواه صارت حجّه فعلية بالالتزام بالعمل بها، ولا يُعقل اجتماع الحجية الفعلية مع بقاء الطرف الآخر على الحجية التخييرية.

وعن شيخنا العلامة الأنصاري في «الرساله» في ردّ المعارضه بأن استصحاب الحجية التخييرية حاكمٌ على استصحاب الحجية الفعلية.

ولكن ردّ بأن الملازمه بين بقاء الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الثاني، وعدم الحجية الفعلية التعيينية لفتوى المجتهد الأول، وإن كانت ثابتة، إلاّ-أنهما عقليه لا شرعيه، من باب أنّ وجود أحد الضدين ملازمٌ لعدم الآخر عقلاً، للتضادّ بين الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الثاني، مع الحجية الفعلية لفتوى الأول، فليس عدم الحجية الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية، حتّى يكون

استصحاب الثاني حاكماً على الأول كما في استصحاب طهارة الماء الحاكم على استصحاب نجاه الماء المغسول به (١).

فتحصّل من مجموع ما ذكره: عدم تماميته استصحاب الحجية التخييرية لفتوى من يريد العدول إليه.

أقول: لا- يخفى ما في كلامه الأخير من الاشكال، حيث إنّه لو قلنا بكون الأحكام الوضعيه من المجعولات الشرعيه - كما هو المختار - لا مجرد المنجزية عند الاصابه والمعذريه عند الخطاء كما قاله المحقق الخراساني، فحينئذ لا بأس بأن يقال بأن عدم الحجية الفعلية لفتوى الأول يعدّ من الآثار الشرعيه لاستصحاب الحجية التخييرية لفتوى من يريد العدول إليه، هذا إن قبلنا عدم امكان وجودهما معاً، ووجود التضاد بينهما، وإلاّ لأمكن القول بعدم المنافاه بينهما، بمعنى كون الحججه هو جواز الأخذ بالثاني، أو الاستمرار بالأول الذي كان له حججه فعلية بأخذه السابق، فحينئذ لا منافاه بينهما حتّى يقال بحاكميه الأول على الثاني، بل بينهما كمال الملائمه، ولكنهم أرادوا من الحججه الفعلية معنئ لا- يُجامع مع التغيير، أى لزوم البقاء على التقليد الأول، فحينئذ يرجع الجواب إلى ما ذكرناه سابقاً.

فالأحسن في الجواب: هو الاكتفاء بما قيل في جوابه الأول من عدم احراز بقاء الموضوع، لعدم معلوميه حقيقه الموضوع هنا:

هل هو المتحير؟ فلا اشكال في انتفائه بعد الأخذ بالأول.

أو الموضوع من تعارض عنده الفتويان؟ فلا اشكال في بقاءه.

فحيث إنه لم يحرز الموضوع، ولأنه قد أخذ من الدليل اللبى، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو التخيير الموجود قبل الأخذ بالأول، فلا يجوز بعده الحكم بالبقاء، إلا أن يثبت للثاني مرجح حتى يجوز العدول إليه.

حكم المجتهد الميِّت بالبقاء على تقليده وعدمه

الفرع الثانى: فى بيان ما يتصور لفتوى المجتهد الميِّت والمجتهد الحى فى مسأله البقاء على تقليد الميِّت، من التوافق والاختلاف فى سائر المسائل غير مسأله البقاء، أو مع ملاحظه هذه المسأله، وكون الاختلاف من حيث الوجوب والجواز والحرمة، وبيان الأحكام المتفرعه على كل واحد منها، فللسيد فى «العروه» هنا مسألتان:

الأولى: المسأله ١٥، حيث قال: (إذا قلّد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسأله بل يجب الرجوع إلى الحى الأعلم فى جواز البقاء وعدمه).

الثانية: المسأله ٢٦، حيث قال: (إذا قلّد من يُحرّم البقاء على تقليد الميت فمات، وقلّد من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول فى جميع المسائل إلاّ

مسأله حرمة البقاء).

والمقام يقتضى أن نلاحظ كيفيه الجميع بين المسألتين من وجوب الرجوع إلى الحيّ في مسأله جواز البقاء وعدمه، مع جواز بقائه على التقليد الأول في جميع المسائل إلا في مسأله واحده وهى حرمة البقاء.

أقول: يبدو أن الجميع اتفقوا على حكمهما إذ لم نر من علّق عليهما، وعليه فلا بأس بذكر أقسام الفرع ووجوهه، فنقول:

لا يخفى أن فتوى المجتهد الميّت بالنسبه إلى مسأله البقاء لا يخلو عن إحدى صور ثلاث: من جواز البقاء، أو وجوبه، أو حرمة، وهذه الثلاثه تتصور وتفرض في فتوى الحيّ فبضرب الثلاث في مثلها ترتقى الصور إلى التسع.

بدواً يجب أن نشير إلى أنّ وظيفه العامى من حيث الحكم العقلى الفطرى هو لزوم تحصيل المؤمن عن احتمال الوقوع فى العقوبه بفعل المحرّمات وترك الواجبات التى يعلم ابتلائه بهما فى حال حياته، مع جهله بأحكامهما، وذلك بالرجوع إلى المجتهد الحيّ الذى يفقه الأحكام، فإذا رجع إليه فى التقليد ترتّب عليه الفروع التى سنشير إليها.

لا يقال: لا يبقى على تقليد الأول - وهو المجتهد الميّت - على حسب فتواه بجواز البقاء؟

لأننا نقول: لأن الميت يسقط فتواه عن الحجيه بموته، ولا يجوز للمقلد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء، لأنه دورٌ ظاهر، لوضوح أنّ نفس

جواز البقاء على الميت أيضاً من المسائل التي يحتاج إلى الحجّج في الفتوى، وهو لا يكون إلا في الرجوع إلى الحيّ. والقول بأن فتوى الميت حجّج بعد موته خلاف للفرض. نعم تصير حجّج بفتوى الحيّ بجواز الرجوع إليه، وهو مساوق للمطلوب كما لا يخفى.

فإذا عرفت هذه المقدمه نرجع إلى بيان أصل الفروض:

فالحيّ الذي يرجع إليه المقلّد: قد يفتى بحرمة البقاء على تقليد الميت، فحينئذ لا يجوز له البقاء سواء كان فتوى الميت جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة، لوضوح أنّه مع ملاحظه فتواه بالحرمة لا يبقى مجال لملاحظه فتوى الميت وأنّه بأيّ شيء يفتى كما هو واضح، فبذلك يخرج ثلاثة صور من التسع عن مورد البحث والكلام، فيبقى حينئذ ستّ صور لا بدّ أن نتعرّض لها:

الصورة الرابعة: لو أفتى كلاهما بجواز البقاء، وهو ينقسم إلى قسمين:

تاره: يفرض بالنسبه إلى سائر المسائل الفرعيه غير مسأله البقاء التي هي مسأله أصوليه.

وأخرى: يفرض مع تلك المسأله الأصوليه.

أمّا الأول: فلا اشكال في جواز البقاء على رأى الميت مستنداً بفتوى الحيّ القائل بالجواز الذي تعدّ حجّج له بالفعل، ففي هذه الصورة لا تظهر ثمره لفتوى الميت بالجواز مع فرض وجود الحجّج بالجواز، وهو فتوى الحيّ، وحكم هذا القسم واضح لا كلام فيه، إلا من جهة الاختلاف في موضوع البقاء من المسائل

المعمول بها، أو في مطلق المسائل، وهو يرجع إلى مسأله جواز البقاء، كما سيأتى.

أما الثانى: وفيه يقع الكلام فى أنه هل يجوز الرجوع إلى فتوى الحى بالنسبه إلى مسأله جواز البقاء الذى قد أفتى به الميت، أم لا يجوز له الرجوع فى خصوص هذه المسأله؟ قد يقال بعدم الجواز لسببين:

الأول اللغويه، والثانى لزوم تحصيل الحاصل. لأنه بعد فتوى المجتهد الحى بجواز البقاء تصبح جميع فتاوى المجتهد الميت حجّه معتبره فى جميع المسائل الفرعيه، فلا يبقى حينئذٍ لفتوى المجتهد الميت ومسائله موردٌ يحتاج إلى تجويزه بفتوى المجتهد الحى لمسأله البقاء على تقليد الميت، حتى يكون جواز الأخذ بالمسائل معتمداً على هذه المسأله، وبالتالي يصبح اثبات حجيه فتوى الميت من حيث جواز البقاء بفتوى الحى لغواً ظاهراً، فيكون من قبيل تحصيل الحاصل، وهو واضح.

أجيب عنه: - كما فى «التنقيح» لسيدنا الخوئى قدس سره - (بأنه يمكن التخلّص عن حديث اللغويه ولزوم تحصيل الحاصل فى فرض اختلاف نظر الميت والحى فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء، وكانت دائره موضوعه بنظر الحى أضيق منها عند الميت، وذلك لما عرفت أن دائره موضوع مسأله جواز البقاء مختلفٌ فيها:

فبعض يرى جواز البقاء فى خصوص المسائل التى عمل بها، وبعض يرى اعتبار تعلّم الفتوى واستحضارها، وإن لم يعمل بها، وبعض يرى جواز البقاء فى مطلق المسائل بصرف الالتزام ولو لم يعمل بعد، إلى غير ذلك من الأقوال.

فحينئذٍ إذا فرض الموضوع عند الحى جواز البقاء فى المسائل المعمول بها،

والمفروض عند الميِّت هو مطلق المسائل ولولم يعمل، فبعد شمول فتوى المجتهد لمسأله البقاء يوجب كون المقلد له الجواز بالبقاء حتّى بالنسبه إلى المسائل التي لم يعمل بها من جهه حجّيه فتوى الميت بواسطه شمول فتوى المجتهد الحيّ لها، مع أنّ مقتضى البقاء على فتوى المجتهد الحيّ، هو عدم جواز البقاء إلاّ فيما عمل بها، دون غيره، فشمول الحجّيه لمسأله البقاء هنا لا يكون لغواً وتحصيلاً للحاصل، إذ له ثمر في هذا الفرض، كما لا يخفى.

نعم، هذه الثمره مترتبه إذا كان المكلف الذي يريد تقليد الميت بقاءً باجازه الحيّ واجداً لشرطيه العمل بفتوى الميت في مسأله جواز البقاء، بأن يكون قد عمل بها حال حياه الميت، كما إذا قلّمده في تلك المسأله وبقي على تقليد مجتهدٍ ثالثٍ من الأموات في المسائل التي لم يعمل بها، وإنّما تعلّمها أو التزم بها، وذلك لأنه لولم يكن واجداً لهذا الاشتراط، أى لم يكن قد عمل بتلك المسأله، لم تكن فتوى الميت بجواز البقاء على من تعلّم المسأله أو التزم بها شامله له وحجّه في حقه - بفتوى الحيّ بجواز البقاء - لفرض أنّه اشترط فيه العمل، والمقلّد لم يعمل بفتوى الميت في تلك المسأله، وهذا بخلاف ما إذا عمل بها، فإن فتوى الميت تتصف بالحجّيه في حقه، وثمرتها جواز البقاء على تقليد الميت حتّى فيما لم يعمل به من المسائل، وإنّما تعلّمها أو التزم بالعمل بها، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: إنَّ ما ذكره في الجواب عن اللُّغويه وتحصيل الحاصل، إنَّما يصحَّ على الفرض في صورته واحده من اختلاف فتوى الميِّت والحيِّ في مسأله جواز البقاء وهي صورته كون رأى الميِّت أوسع من رأى الحيِّ حتَّى يستلزم من تقليد الحيِّ في هذه المسأله جواز تقليد المقلِّد لكلِّ مسائل الميِّت، لأجل شمول فتوى الحيِّ لجواز تقليد البقاء على تقليد الميِّت لفتوى الميِّت الذي فرض عمومها في البقاء الشامل للمسائل التي عمل بها أو لم يعمل، فيصبح للمقلِّد بعد العمل بهذا الرأى الصادر عن الحيِّ حججه شرعيه في العمل بالمسائل غير المعمول بها بتوسيط فتوى الميِّت، مع أن أصل فتوى الحيِّ عدم جواز البقاء إلا فيها عمل بها.

وأما في الصورتين الخامسة والسادسه من توافق فتواهما في تقليد الميِّت بقاءً من حيث العمل وعدمه، والتعلُّم وعدمه أو الاختلاف، مع فرض كون رأى الحيِّ أوسع من الميِّت، فقد صرَّح قبل ذلك بقبول الاشكال في هاتين الصورتين، من اللُّغويه وكونه تحصيلًا للحاصل، مع أنَّ الاشكال غير وارد من أصله ورأسه، لأنَّ انطباق الكلِّي والمطلق والعام على فرده قهري لا يدور مدار الحاجه وعدمها، فإذا فرض أنَّ فتوى الميِّت بعد موته خارجه عن الحجَّيه، ولا بدَّ عند العمل بفتاويه من الرجوع إلى الحيِّ حتى في البقاء، فلا اشكال في أنَّ حجَّيه فتوى الحيِّ على جواز الرجوع إلى الميِّت يشمل جميع فتاويه، حتى فتواه في مسأله جواز البقاء أو غيرها من المسائل الشرعيه، ولازم هذا الشمول حجَّيه فتاوى الميِّت في جميع مسائله حتَّى مسأله جواز البقاء، وإن كان مقتضى شمولها لهذه المسأله في بعض

فروضها لغويه جواز العمل بمسائله، باعتبار قيام الدليل عليها من جهتين هما:

فتوى الحى وفتوى الميت، فلا يصح أن يقال حينئذٍ أن شموله لها توجب اللغويه ويعدّ تحصيلًا للحاصل.

نعم، أثر شموله لها متفاوت فى الموارد الثلاثة، وهو قيام حجّتين فى موردٍ واحد كما أشار إليه، وقيام حجه واحده فى الموردين بحسب التقرير الذى قرره شكر الله مساعيه الجميله.

اللهم إلا أن يناقش فى أصل فردّيه مسأله جواز البقاء، على اطلاق فتاوى الحى إذا رجع المقلّد إليه، بتقريب أن يقال: إن الرجوع إليه يوجب حجّيه المسائل الشرعيه الفرعيه دون المسأله الأصوليه، ومسأله البقاء ليست إلا- أصوليه، فلا- وجه للتقليد فيها، إذ المسأله الأصوليه مختصه بالمجتهدين دون المسائل الفقهيّه التى يشترك فيها العالم والجاهل، فلا سبيل فيها للجاهل إلا بالتقليد، لأجل قيام الدليل العقلى عليه كما عرفت، فعلى هذا التقريب لا فرق فى عدم الشمول بين الأقسام الثلاثة من الاختلاف وعدمه كما لا يخفى، فينحصر الأمر حينئذٍ فى جواز البقاء سعهً وضيقةً لرأى المجتهد الحى فقط دون الميت كما هو واضح للمتأمل.

أمّا المشكله الثانيه: والتى تحصل من شمول حجّيه فتاوى الحى لمسأله جواز البقاء، هى أنه يستلزم أخذ الحكم فى موضوع نفسه، حيث أن جواز البقاء حكمٌ فلا يصحّ أن يقال يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميت.

أجاب عنها المحقق الخوئي: كما في «التنقيح» بأن الاشكال (غير وارد، لأن فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حججه شرعيه، بلا- فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية والوضعية، وأن أثر تلك الحجيه جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل. إذاً هناك أحكاماً ثلاثة مترتبه على موضوعاتها الثلاثة:

أحدها: وجوب السوره فى الصلاه.

ثانيها: حجيه فتوى الميت بجواز البقاء.

ثالثها: حجيه فتوى الحى بجواز البقاء.

وهذه الأحكام مترتبه فى الثبوت، فإنه بثبوت حجيه فتوى الحى بجواز البقاء، تثبت حجيه فتوى الميت كما مرّ، وإذا ثبتت حجيه فتاواه، فقد ثبت وجوب السوره فى الصلاه أو غير ذلك من الأحكام، ومعنى ذلك أنا أخذنا حجيه فتوى الميت بالجواز فى موضوع الحكم بحجيه فتوى الحى به، حيث قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء.

ودعوى: إن ذلك من أخذ الحكم فى موضوع نفسه مغالطه ظاهره، ومجرد لفظ لا معنى تحته، فإن المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم فى موضوع شخصه، فإن مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله وانشائه، وليس فى المقام من ذلك عين ولا أثر، فإن المتحقق فيما نحن فيه أن حجيه فتوى الميت بجواز البقاء مترتبه على حجيه فتوى الحى به، كما أن ثبوت وجوب السوره فى الصلاه أو غيره مترتب على حجيه فتوى الميت بالجواز، ومع ذلك أخذ حكم فى موضوع حكم

آخر، فإن حجيه فتوى الميت غير حجيه فتوى الحى، واحداهما مأخوذه فى موضوع الأخرى، كما لا يخفى) انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أجاب، ولكن لا يتفاوت فى ردّ هذا الاشكال بين الأقسام الثلاثه من التوافق فى فتاوى الميت والحى من حيث البقاء جوازاً، من حيث كونه فى كلّ المسائل أو فى خصوص ما عمل بها، أو يختلف بالسعه والضيق، كما أنّ الحال كذلك فى أصل الاشكال المتوهم.

الصوره الخامسه: فيما لو كان فتوى الحى والميت كلاهما هو وجوب البقاء على تقليد الميت.

قال المحقق الخوئى: - فى «التنقيح» - إنّ حكمهما حكم الصوره السابقه مع التفصيل المذكور فى المتقدم.

ونحن نقول أيضاً: جوابنا هنا كجوابنا فى الصوره السابقه من عدم شمولها لها على تقدير، والشمول على تقدير كلّ الفروض، من دون لزوم اللغويه كما لا يخفى فلا نعيد، فارجع تعرف كونه مثله طابق النعل بالنعل والقده بالقده.

الصوره السادسه: وهى ما إذا افتى الحى بوجوب البقاء، والميت بجوازه، فهل يجوز للعامى الرجوع إلى الميت بواسطه رجوعه إلى الحى بوجوب البقاء - إذ بعد رجوعه إلى الميت يرجع إلى الحى بواسطه فتوى الميت بالجواز، فمعناه جواز

الرجوع إلى الحيّ - أم لا يجوز الرجوع إلى الحيّ بعده؟

قال الأنصاري قدس سره : في «رسالة الاجتهاد والتقليد» بعدم الجواز، لأن فتوى الحيّ بوجوب البقاء لا تشمل مسأله البقاء، بل تخصّ سائر المسائل للزوم التناقض على تقدير الشمول، وهو كون فتوى الميت حجّه تعيينيه وحجّه تخيرييه، وذلك لأن مقتضى فتوى الحيّ بوجوب البقاء على تقليد الميت في المسأله حجيه قول الميت تعيينياً، مع أنّ مقتضى فتوى الميت في المسأله بجواز البقاء حجّيه قوله تخيراً، فلو فرض شمول فتوى الحيّ بوجوب البقاء لفتوى الميت بجواز البقاء، فمقتضاه جواز الرجوع من الميت إلى الحيّ، مع أنّ الحيّ يفتى بعدم جواز الرجوع، ويعين البقاء، وهذا ممّا لا يجتمعان(١).

أقول: أجاب عنه المحقق المذكور بجوابين:

الأوّل: بما قد أجاب عنه في اللغويه، حيث سلّم اشكال الشيخ في فرض توافق فتواهما من حيث البقاء من جهه كونه في كلّ المسائل أو في خصوص ما عمل بها، وفي فرض آخر ما لو تخالف، ولكن كان نظر الحيّ أوسع من الميت، بخلاف عكسه، حيث لا يلزم التناقض لامكان اختصاص التخيير في الرجوع إلى الحيّ أو الميت بالنسبه إلى المسائل التي لم يعمل بها، الذي كان هو نظر الميت فقط في الجواز دون الحيّ، ففي مسأله واحده لا تجتمع الحجّه التعيينيه والتخييرييه

حتى يلزم التناقض.

نعم، يصحّ في مثل المسائل التي قد عمل بها، كانت الحجّه تعيينه بالرجوع إلى الحيّ مع التخييره بالرجوع إلى الميت، فلا تناقض أصلاً، إلاّ في هاتين الصورتين من الاتحاد في نظرهما والاختلاف مع أوسعيه نظر الحيّ لا مطلقاً، كما لا يخفى.

ولكن يرد: بأنه إذا استلزم شمول دليل حجّيه فتوى الحيّ بوجوب البقاء على للميت ذلك الاشكال، وفرضنا اقتضائه التناقض في الصورتين، فهو يكفي في عدم جواز الشمول، لأنّ النتيجة في القضايا تابعه للأخصّ من المقدمتين، إذ لا يمكن الذهاب إلى التبعض بأن يقال بالشمول في صورته واحده وعدمه في الصورتين، لأنّ أمره دائر بين الوجود والعدم، فإذا فرض استلزام الشمول ولو في بعض موارد التناقض، فينتج عدم جوازه، فيكون كلام الشيخ متيناً جيّداً، بجوابٍ إلاّ- أن يجاب بجوابٍ آخر يوجب التخلّص عنه.

ثمّ أجب عن الاشكال بجوابٍ ثانٍ بما هو حاصله: بأنه لا مانع من اجتماع الحجّه التعيينيه والتخييره في موردٍ واحد، لأنّ الحجّه التعيينيه ثبتت لفتوى الميت ببركه فتوى الحيّ بوجوب البقاء من جهه كونه أعلم مثلاً، فيحرم العدول عنه، ونظراً إلى أنّ الموت كمالٌ فلا- يوجب سقوط فتواه وأمثال ذلك أوجب فتواه بوجوب البقاء ولا ينافي ذلك كونها حجّه تخييره بلحاظ أنّ الحجّه قامت على جواز العدول، وهي فتوى الميت بذلك، فصارت المسأله نظير ما إذا أفتى غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم، والأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم، فإنّ فتوى

غير الأ-علم فى نفسها وإن لم تكن بحجّه حتّى لو سأله عن نفسه عن جواز تقليده لأجاب بعدم الجواز لفتواه بوجوب تقليد الأ-علم، إلّا- أنها بعنوان أنّ الحجّه قامت على حجيتها، والأ-علم أفتى بجواز الرجوع إليه، متصفه بالحجيه من غير أن يكون بين الحكمين أى تهافت، لأنهما بعنوانين مختلفين، وهو عن اجتماع عدم الحجّيه بالعنوان الأولى والحجّيه بالعنوان الثانوى.

ونظير ما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقة حجّه فى الموضوعات الخارجيه وفى الأحكام الشرعيه، وبنى الحى على حجيه خبر الثقة فى خصوص الأحكام دون الموضوعات، فالخبر الثقة بما أنّه كذلك لا يتّصف بالحجيه لدى الحى فى الموضوعات، إلّا أنه حجّه بواسطه قيام الحجّه على فتوى الميت، وهو قد أفتى بحجّيته فى كلا الموردین، فلا محاله قامت الحجّه على حجيه الخبر فى الموضوعات أيضاً كالأحكام، وهكذا يكون فى المقام، فلا مانع من اجتماع الحجيه التعيينيه والتخييريّه بعنوانين مختلفين.

أقول: ولا- يخفى ما فيه من الاشكال، لأنّ العامى بعد فوت مقلّده كان الواجب عليه الرجوع إلى الحى، وهو قد أفتى بوجوب الرجوع والبقاء على تقليد الميت الذى كان عنده أعلم مثلاً، فلو عمّت هذه الفتوى لمسأله البقاء التى كان للميت مثلها لزم الحكم بجواز الرجوع إلى الحى فى سائر المسائل دون مسأله البقاء، أو يبقى على تقليد الميت فيها دونها، لأنه إن عمّت فتواه للميت بجواز البقاء حتى لمسأله البقاء فى الرجوع إلى الحى، لزم منه الدور، لأن فتوى الحى كانت

بوجوب الرجوع إلى الميت والبقاء عليه، فيلزم من شمولها عدمها، فلا بد أن يرجع إليه في سائر المسائل. مضافاً إلى أنه ربما لا يستلزم اجتماع التناقض أصلاً، لأن الحجة التعيينية بوجوب الرجوع إلى الميت كانت في المرتبة والزمان مقدمه على الجواز، ففي هذا الظرف وبعد موت مقلّده كان الواجب عليه الرجوع إلى الحيّ تعييناً، ثم بعد الرجوع إليه كان الواجب عليه تعييناً الرجوع إلى الميت الأعم، فبعد الرجوع إلى الميت - الذي كان ظرفه بعد الرجوع إلى الحيّ - الحاكم والمفتى بجواز الرجوع إلى الحيّ، ففي هذا الظرف لا- يكون حكمه إلا- التخيير فقط دون التعيين، كما أنّ حكمه قبل ذلك مخصوص في التعيين دون التخيير، فأين الجمع بين المتناقضين؟! إذ من شرايط التناقض وحده الزمان والمكان وغيرهما، وجميعها مفقوده في المقام.

كما يرد عليه: في المقيس عليه من التنظير بغير الأعم الذي يفتى بالرجوع إلى الأعم، وهو يفتى بجواز الرجوع إلى غير الأعم، لوضوح أنه لا يجوز للعامى الرجوع إلى غير الأعم مع وجود الأعم حتى يحكم في حقه بوجوب الرجوع إلى الأعم، بل الحاكم بوجوب رجوعه إلى الأعم كان عقله لا- فتوى غير الأعم، إذ لم تكن حجّته عليه مع علمه بأنه ليس بأعم وإن فرض أنه لا يعلم بكونه غير الأعم، فحينئذٍ يوجب الخروج عن الفرض في التنظير، كما لا يخفى.

نعم، يصحّ تنظير المقام بمسأله حجيه خبر الثقة من حجّيته بالنظر إلى الموضوعات أيضاً، بواسطة قول الميت دون فتوى الحيّ، ولا محذور فيه، لتفاوت

الزمان والمرتببه فى الرجوعين، كما عرفت توضيحه فى المقام.

هذا كله مع أنه هنا لنا جواب آخر سيأتى لاحقاً إن شاء الله وهو القول بعدم عموميه فتوى الحى لمسأله البقاء، لعدم تحقق موضوع له فانتظر.

الصورة السابعة: وهى ما لو أفتى الحى بجواز البقاء، والميت بوجوبه عكس الصورة السابقة، فهل يجوز للمقلد أن يرجع إلى الميت فى مسأله البقاء حتى يجب عليه البقاء على الميت فى بقيه المسائل الفرعية، أو أنه ليس للمقلد لو رجع إلى الميت وجوب البقاء فى سائر المسائل.

رأى المحقق الخوئى: فقد فضّل فى هذه الصورة وقال: (إنّ الحجية التخييرية على فرض فتوى الحى: إن كان بمعنى التخيير فى المسأله الأصوليه، أى الأخذ بأحدهما من الميت أو الحى حتى يصير بعد الأخذ حجه تعيينيه نظير التخيير فى الأخذ بأحد المجتهدين المتساويين، فلازمه حينئذ عدم جواز العدول إلى الحى فى المقام، لأن الميت كان مأخوذاً بفتواه حال حياته، وقد عمل بها، أو قد تعلم مسائلها، فصارت فتواه متصفه بالحجيه التعيينيه، فلا يجوز للمقلد بعد الأخذ العدول إلى الحى فى سائر المسائل.

وأما لو أريد من التخيير فى فتوى الحى، التخيير حدوداً وبقاءً نظير التخيير الاستمرارى فى الصلاه بين الأربع والاثنين فى الأماكن الأربعة، حتى تصير نتيجه جواز الرجوع عن تقليد الميت إلى الحى، حتى بعد الأخذ بفتواه والعمل بها، حتى كان أو ميتاً، إذ الأخذ بعد الموت لا يكون حاله أزيد وأشدّ من الأخذ فى حال

حياته، مع أنّ الموت قد أوجب سقوط حجّيه فتاواه، فإذا فرضنا جواز الرجوع إليه بعد موته بواسطة فتوى الحَيِّ، فإنّه على هذا التقدير لا يوجب الأخذ بفتواه صيرورته حجّه تعيينيه، بل يجوز مع ذلك أن يرجع المقلّد عن الميت إلى الحَيِّ فى سائر المسائل.

ثم قال: وهذا المعنى هو الصحيح، فلا فرق حينئذٍ بين كون نظر الميت والحى متحدين فيما هو الموضوع للحكم فى مسأله البقاء من حيث العمل والتعلم أو مختلفين) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: لا- يخفى على المتأمل من وجود احتمالٍ ثالث، وهو كون التخيير بحسب فتوى الحَيِّ هو الاستمرارى بمعنى الثانى بالنسبه إلى ما بعد الموت لا قبله، أى كان الأخذ فيما قبل الموت ساقطاً عن الاعتبار والحجيه بالنسبه إلى ما بعد موته، وإن كان الأخذ قبل موته متصفاً بالحجّه التعيينيه، بحيث لم يكن له الرجوع بعد الأخذ إلى غيره جائزاً. فعلى هذا التقدير لا ينافى كون التخيير بالنسبه إلى الحَيِّ تختياراً أصولياً، أى كون اختياره بيد المكلف يختار أيهما شاء قبل الأخذ، وبعد الأخذ صارت حجّه تعيينيه بخلاف التخيير بين البقاء على تقليد الميت أو الرجوع إلى الحَيِّ، حيث يكون تختياراً استمرارياً، فلازمه أيضاً جواز الرجوع والعدول عن الميت فى سائر المسائل الفرعيه بعد الأخذ والعمل بفتواه، حيث كان أو

ميتاً؛ فالتخيري الاستمراري يجمع مع كلا الاحتمالين، إلا أن يستبعد تفاوت حال القول بالتخير بالنسبه إلى حالتى الموت والحياء، مع أن الأمر ليس كذلك، لوضوح الفرق بينهما، حيث أن الأفضل والأحوط في تقليد الميت هو الرجوع إلى الحي، خصوصاً إذا احتل وجود المرجح في جانب الحي دون الميت كما لا يخفى.

الصورة الثامنة: هي ما لو أفتى الحي بجواز البقاء والميت بحرمة.

الصورة التاسعة: هي ما لو أفتى الحي بالوجوب والميت بالحرمة.

وحيث أن بحثهما من ناحيه تحديد الملاك متحدٌ نجمع بينهما في الكلام، فنقول:

هل يجوز للمقلد بمقتضى رجوعه إلى الحي القائل بجواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه، أن يرجع إلى تقليد الميت القائل بحرمة البقاء، حتى يكون لازم رجوعه هو حرمة البقاء على تقليده بالنسبه إلى سائر المسائل، فيجب عليه الرجوع إلى الحي في بقيه المسائل، أو أن يرجع إلى الميت بقاءً في سائر المسائل دون مسأله البقاء الذي هو قائلٌ فيه بالحرمة؟

وبعبارة أوفى: هل تشمل فتوى الحي بوجوب البقاء أو جوازه حتى لمسأله حرمة البقاء التي كانت للميت، أو تشمل غير هذه المسأله من سائر المسائل الفرعيه، فيبقى على فتوى الميت في سائر المسائل؟

فيه وجهان، الأقوى هو الثاني، كما عليه السيد في «العروه» في المسأله ٢٦ ولم يعلق عليها أحدٌ من أصحاب التعليق ممّا يدل على قبولهم له، عدا السيد الخونسارى، والوجه فيه أن يقال: إن فتوى الميت بالموت قد سقطت عن الحجيه

والاعتبار، فلا تصير حجّة إلا بفتوى الحى بجواز البقاء أو وجوبه، المستلزم أن تصبح حجّة تخييريّه أو حجه تعينيه، ولا يمكن أن تشمل فتوى الحى لمسأله حرمه البقاء التى كانت للميت، لأن شمولها لها يستلزم عدم حجيتها من شمولها، لأن مقتضى العمل بهذه الفتوى من الميت هو وجوب العدول عنه إلى الحى، أى أنّ البقاء على تقليده غير جائز وأنه ليس بحجّه، وما يستلزم من فرض وجوده عدمه محال، وهذا الاستلزام إنما نشأ من شمول فتوى الحى لهذه المسأله، بخلاف شمولها لسائر المسائل حيث لا محذور فيها، فيبقى على تقليد الميت فيها وتصير حجّة عليه، هذا أولاً.

وثانياً: نقول ببيان أوضح وأوفى إنّ معنى فتوى الحى بجواز البقاء معنى عام يشمل حتّى الوجوب مما يعنى أنّ المقلّد له أن يبقى على تقليد الميت فى المسائل الفرعيه، كما أن معناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء، ولا يعقل أن تشمل فتوى الحى بالجواز كلتا المسألتين، أعنى مسأله البقاء وسائر المسائل، لأنها:

إن شملت مسأله حرمه البقاء، فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى بقية المسائل، إذ الميت أفتى بحرمه البقاء.

وإن شملت بقية المسائل الفرعيه، فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسأله البقاء، وإلاّ- حرم عليه البقاء فى بقية المسائل، فيلزم من شمول كلتا المسألتين التناقض فى المسألتين من جهه الشمول لكل واحد منهما،

المستلزم لنفي الآخر، فلا بدّ من ترك احدهما إمّا بأن تشمل مسأله حرمة البقاء فقط، أو سائر المسائل.

وثالثاً: بل إنّ فتوى الحَيّ لا يمكن أن تشمل لمسأله البقاء لاستحالتها في نفسه، وذلك لأن احتمال المطابقه للواقع معتبر في حجيه الحجج، لوضوح أنّ حجيتها لا- تُجامع القطع بمخالفتها للواقع، ولا- يحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمة البقاء مطابقه للواقع، وتكون فتوى الحَيّ بحجيه فتوى الميت شامله لمسأله البقاء، لأن البقاء على تقليد الميت: إمّا أن يكون محرّماً في الواقع أو جائزاً:

فعلى الأول: لا- يمكن البقاء على تقليد الميت في مسأله البقاء، لأنه أمر محرّم واقعي، وفتوى الحَيّ بجوازه ساقطه عن الحجيه، لمخالفتها للواقع على الفرض.

وعلى الثاني: تسقط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجيه، لمخالفتها للواقع.

وإذاً لنا علمٌ تفصيلي بسقوط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجيه على كلا التقديرين، وأنّ فتوى الحَيّ بالجواز غير شامله لمسأله البقاء، وإذا فرضنا أنّ فتوى الحَيّ لم تشمل مسأله البقاء، فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل كما هو واضح.

أقول: مضافاً إلى ما عرفت من الأجوبه الثلاثه، فإنّ للمسأله جوابٌ رابع قد وعدنا بطرحه سابقاً، وهو أنه لو مات المجتهد الذي كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحَيّ ويُحرّم البقاء على تقليد الميت، فإن الموت يوجب سقوط فتاويه عن الحجيه، وحينئذٍ لا يخلو حال مقلّده عن احدى الحالتين من الغفله أو التذکر:

فإن كان غافلاً- ورجع إلى فتوى الميت بتوهم جواز الرجوع إليه، فلا- كلام إلا- في صحه أعماله من المطابقه لفتوى من يجب تقليده، وإلا فلا.

وأما إن كان متذكراً بعدم جواز الرجوع إليه، وكان متحيراً فرجع إلى الحي في هذه المسألة، وهو كان يقول بوجوب البقاء أو جوازه، فمع تقليده عنه يجب عليه البقاء في سائر المسائل لا في مسألة البقاء على تقليد الميت التي هي مسألة أصوليه، وكان نظر الميت فيها حرمة البقاء، لأنه إذا قلّم الحي في مسألة البقاء وحكم في حقه بالوجوب أو الجواز، فلا يبقى للمقلّد حينئذٍ تحيّر حتى يحتاج للرجوع إلى الميت في خصوص مسألة البقاء، والتقليد لا يكون إلا للجاهل المتحيّر ولمن لم يأخذ بفتوى مقلّد معيّن.

كما لا يجوز للحيّ الافتاء بالبقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء، لاعتقاده خطأ فتوى الميت في هذه المسألة، بل ولا شك له حتى يجرى الاستصحاب فيه، كما لا- يجوز للمفتي اجراء الاستصحاب للمقلّد أيضاً، لكونه غير شاكٍ فيها، لقيام الأماره لدى المقلّد، وهي فتوى الحيّ كما أشار إلى ذلك سيّدنا الاستاذ المحقق الخميني قدس سره قال: (بل لا يجرى الاستصحاب بالنسبه إلى المقلّد ولو مع قطع النظر عن فتوى الحيّ، لأن المجتهد في الشبهات الحكميه يكون مشخفاً لمجاري الأصول، وأما الأحكام المسلمه أصوليه أو فرعيه، فلا- اختصاص لها بالمجتهد، بل هي مشتركه بين العالم والجاهل، فحينئذٍ لو رأى خطأ الميت وقيام الدليل على خلافه، فلا محاله يرى عدم جريان الاستصحاب في حقه، لاختلال

أركانهُ وهو مشتركٌ بينهُ وبين جميع المكلفين، وهذا معنى اشتراك العالم والجاهل في الأحكام، حتّى ولو كانت أصوليه، كما لا يخفى).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فظهر من جميع ما أشرنا وأشاروا إليه خروج مسأله البقاء عن فتوى الحى بجواز البقاء أو وجوبه، والله العالم.

حكم التقليدات المتعاقبه

الفرع الثالث: هو ما لو قلد مجتهداً فمات، فقلد مجتهداً آخر فمات، ثم قلد ثالثاً يقول بوجوب البقاء على الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد الأول أو الثانى، أو يتخير فى البقاء على أيهما، أو يفصل بين أن يكون مذهب الثالث وجوب البقاء فيبقى على تقليد الأول، أو جوازه فعلى تقليد الثانى؟

وجوه وأقوال، ذهب السيد فى «العروه» فى المسأله ٦١: (بوجوب الرجوع إلى الثانى والبقاء على تقليده على الأظهر، والأحوط مراعاة الاحتياط) ووافقهُ فى ذلك كثير من المحشّين عليها، مثل السيد البروجردى والسيد عبدالهادى الشيرازى والسيد الاصفهانى وآقا جمال الكلپايگانى، خلافاً للمحقق الخمينى من القول بوجوب الرجوع إلى الأول، وأيضاً السيد الخوئى فيما لو كان الأعلم هو الأول من الثانى والثالث وعلم المقلد اختلاف فتواهم، وكون فتوى الثانى بوجوب الرجوع إليه وكون فتوى الثالث بوجوب البقاء على الميت، ولكن المحقق

البروجردى صاحب «نخبة الأفكار» ذهب إلى التفصيل، وعليه فلا بأس أولاً أن نذكر كلامه ودليله حتى يتضح المرام والمقصود لسائر الأقوال، فنقول، وعلى الله التكلان:

استدلّ على وجوب الرجوع إلى الأول: (بأنّ مذهب الثالث إذا كان وجوب البقاء، يكون رجوع المقلّد عن الأول إلى الثانى بنظره عن غير محلّه، تقليده عنه تقليد غير صحيح، ولازمه تعين البقاء على تقليد الأول، بخلاف ما إذا كان مذهبه جواز البقاء، فإنه حينئذٍ يكون رجوعه إلى الثانى فى محلّه، ومن التقليد الصحيح، فإذا أراد البقاء على تقليد الميت يتعين البقاء على تقليد الثانى دون الأول، لانقطاع تقليده برجوعه منه إلى الثانى بتقليد صحيح، فلا يكون رجوعه إلى الأول حينئذٍ من البقاء على تقليده، بل هو من التقليد الابتدائى للميت.

ويحتمل التخيير فى البقاء على أيّهما فى هذا الفرض، بل مطلقاً بناء على القول بعدم انتقاض التقليد الواقع فى زمان سابق بتقليد مجتهدٍ آخر فى زمان لاحق، بالاضافه إلى أثره المبتلى به فى الزمان اللاحق، فإن مستند الثالث بوجوب البقاء أو جوازه إنّما يكون هو الاستصحاب، لاحتمال بقاء الأحكام المأخوذه من المجتهد السابق ولو واقعاً. وحيث أنّ هذا الاحتمال بنظره بالاضافه إلى الأحكام المأخوذه من كلّ منهما على السويه، بلا ترجيح لأحدهما على الآخر، يلزمه التخيير فى البقاء على تقليد أيّهما من الأول أو الثانى. وما ذكرناه من عدم صدق البقاء على التقليد بالاضافه إلى الأول، لانقطاع تقليده برجوعه إلى الثانى بتقليد صحيح، مخدوشٌ باشتراكهما فى هذه الجبهه، فإنه كما انقطع تقليد الأول برجوعه

إلى الثانى بتقليدٍ صحيح، كذلك انقطع تقليد الثانى برجوعه إلى المجتهد الحى، فالحكم الظاهرى فى كل من التقليدين تبعاً لموضوعه مرتفع قطعاً، فلا يبقى إلا احتمال بقاء الأحكام المأخوذة من السابق ولو واقعاً وبعد أن كان هذا الاحتمال بالاضافه إلى كل من الحكمين السابقين على السويّه بلا ترجيح لأحدهما على الآخر، يلزمه اعتقاد الثالث جريان الاستصحاب فى حق مقلده بالاضافه إلى كل منهما، من غير ترجيح لأحدهما، ولازمه تخير المقلد فى البقاء على تقليد أيهما من الأول أو الثانى بلا ترجيح للثانى على الأول، ولذا لو سئل المجتهد الحى عن ذلك ليفتبه بالتخير فى البقاء على الأول أو الثانى، فاحتمال تعيين البقاء على تقليد الثانى - كما أفاده السيد الطباطبائى قدس سره فى عروته - ضعيفٌ على كل تقدير، خصوصاً على مبنى انتقاض التقليد الواقع فى زمان سابق بتقليد مجتهدٍ آخر فى زمان لاحق، على خلاف فتوى السابق، بالاضافه إلى الآثار المبتلى بها فى الزمان اللاحق(١).

أقول: تحقيق الكلام فى المقام موقوفٌ على تحديد حقيقه فتوى الحى الثالث فى البقاء وأنها تندرج فى أى واحد من الأحكام من الحرمة أو الوجوب أو الجواز، مع قطع النظر عن وجه فتواه وأنها كانت مستنده إلى ملاك الأعلمية أو من جهة أخرى مثل حرمة العدول، فنقول:

تاره: يفرض فتوى الحى بحرمة البقاء، فى هذه الصورة لا كلام فى أنه

يجب على المقلد الرجوع إليه، بلا فرق بين كون الأوّل أعلم أو الثاني أو الثالث، لأن الملاك حينئذٍ ليس إلا فتوى الحَيِّ بحرمه البقاء، ولو لأجل أنه يرى الموت قاطعاً لجواز التقليد، فلا يجوز لمقلده البقاء مطلقاً أى لا للأوّل ولا الثاني.

وأخرى: يفرض كون فتوى الحَيِّ وجوب البقاء، ففي هذه الصورة:

تاره: يفرض كون فتوى الثاني أيضاً وجوبه، ولو كان لأجل الأ-علميه، ففي ذلك يتعيّن على المقلد بقاءه على الأوّل على أى تقدير، إمّا بلا- واسطه بأن يشمل فتوى الحَيِّ له بلا- واسطه فتوى الثاني، أو مع وساطته حيث قد عرفت على الفرض أنّ فتواه بوجوب البقاء.

وأخرى: يفرض كون فتوى الثاني هو حرمه البقاء، فبذلك ينقطع حكم المقلد عن الأوّل بالموت، ولا يبقى ارتباط بينه وبينه مدّه تقليده الثاني أصلاً. ففي هذه الصورة تكون شبه تقليده الأوّل بفتوى الحَيِّ بوجوب البقاء للتقليد البدوى الابتدائى قويّه، فلا وجه للقول بتعيين البقاء على الأوّل، إلاّ بناءً على الانتقاض فى الأعمال السابقه المذكور بحثها فى المسأله ٥٣ من «العروه» بأن يقال: إنّ فتوى الحَيِّ بوجوب البقاء يتوجّه إلى الأوّل، وكان على حسب مذهب الثالث رجوعه إلى الثاني باطلاً، فيكون أعماله باطلاً، ففي الحقيقه يكون تقليده عن الأوّل صحيحاً.

هذا وقد أفتى المحقّق الخمينى قدس سره به فى هذه الصورة، وفى غير هذه الصورة من الصور يكون بطريق أولى، لأنه إذا حكم بهذا الحكم فى هذه الصورة برغم أنّه

منقطع عن الأول كاملاً ففي صورته قيام الارتباط من خلال ذهاب الثاني إلى وجوب البقاء أو جوازه، يكون الحكم المذكور ثابتاً بطريق أولى، مع أنه صرح بوجوب البقاء على الأول تعييناً فيما لو افتى الثاني بوجوب الرجوع إليه، تمسكاً منه بقيام الأماره الفعلية على بطلان فتوى الثاني بالرجوع إليه، فيرى أن رجوعه عن الأول كان باطلاً بواسطة فتوى الحي التي كانت حجه فعلية للمقلد.

وثالثه: يفرض كون فتوى الثاني هو جواز البقاء، وعليه أيضاً:

تاره: يفرض كون المقلد قد اختار في حال حياه الثاني تقليد الأول باجازه الثاني.

وأخرى: أن يكون اختياره في حال حياته عن الثاني.

وعلى كل تقدير:

تاره: يقال إن التخيير المستفاد من الجواز يعدّ أصولياً ابتدائياً بحيث يسقط التخيير بالأخذ لأحدهما.

وأخرى: يفرض كونه استمرارياً.

فعلى الأخير: لازمه بقاء استمرار التخيير بالرجوع إلى الأول ولو بقاءً، لأجل العمل بفتوى الحي الثالث من وجوب البقاء عليه، كما يجوز له الرجوع إلى الثاني عملاً بفتوى الحي القابل للانطباق عليهما.

أمّا على الأول: وما لو قلنا يكون التخيير ابتدائياً أصولياً، فلازمه هو البقاء بما قد عمل بفتواه حال حياه الثاني، فإن كان الأول باقياً بقي على الأول، وان كان

الثانى باقياً بقى على الثانى، بملاحظه فتوى الثالث بوجوب البقاء على ما هو عليه من تقليد الميِّت الصادق فعلاً على كلِّ من الأول والثانى.

هذا كله بناء على عدم انتقاض الأعمال السابقه بتقليد مجتهدٍ آخر يكون فتواه مخالفاً لفتوى سابقه. نعم، على القول بالانتقاض، فلا سبيل له إلا البقاء على تقليد الأول فى جميع الفروض، كما لا يخفى على المتأمل العارف بالمبانى والفروض.

أقول: بعد الوقوف على حكم الفروض المذكوره، نستطيع أن نقف على حكم صور أخرى كما لو كان فتوى الحى جواز البقاء على تقليد الميِّت من الأقسام الثلاثة أو أزيد فيه، بالنظر إلى البقاء مع اضافته خصوصيته هنا دون هناك، وهى جواز رجوعه إلى الحى فى جميع الفروض بأن لا يبقى على تقليد الميِّت أصلاً.

هذا، وبما أن القول بالانتقاض - كما سيأتى بحثه عمّا قريب - مشكلاً جداً من جهه وجود الاختلاف بين الأنظار وكثره القائلين بتعيين الرجوع إلى الثانى كما عرفت من جهه أخرى، يلزمنا اختيار طريق الاحتياط بعد فتوى السيد بالتعيين، بقوله: (الاطهر إلى الثانى) بضميمه قوله: (الأحوط) مع مراعاة الاحتياط بما لا يترك فى الأخذ بأحوط القولين من القول الأول والثانى حتى فى الصوره الأولى، ومن الفروض فيما إذا كانت فتوى الثالث بوجوب البقاء كفتوى الثانى أيضاً بوجوب البقاء الذى قد عرفت عدم استبعاد كون التعيين فيه هو البقاء على الأول، كما لا يخفى.

حكم الاعمال السابقه بمقتضى التقليد المتأخر

الفرع الرابع: ويدور البحث فيه عن أنه لو قلّم مجتهداً كان فتواه مخالفاً للمجتهد الحيّ الذى رجع إليه بعد موت الأوّل، فهل يوجب ذلك بطلان الأعمال التى قد أتى بها مطابقاً لفتوى الأوّل فى العبادات والفساد فى المعاملات أم لا؟

فيه أقوال نتعرّض للمهمّ منها:

القول الأوّل: رأى السيّد فى «العروه» فى المسأله ٥٣، حيث قال:

(إذا قلّم من يكتفى بالمرّه مثلاً فى التسيّحات الأربع، واكتفى بها، أو قلّم من يكتفى فى التيمم بضربه واحده، ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّم من يقول بوجوب التعدّد، لا يجب عليه اعاده الأعمال السابقه وكذا لو أوقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصّحّه، ثمّ مات وقلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصّحّه. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى، وأتياً إذا قلّم من يقول بطهاره شىء كالغُسله ثمّ مات وقلّم من يقول بنجاسته، فالصّلموات والأعمال السابقه محكومها بالصّحّه، وإنّ كانت مع استعمال ذلك الشىء، وأمّا نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا فى الحليّه والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرّمته، فإنّ باعه أو أكله حكم بصّحّه البيع وابعاه الأكل، وأتياً إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا- يجوز بيعه ولا- أكله وهكذا) انتهى كلامه.

بيان مراده: الظاهر من كلامه رحمه الله الحكم بالصحة في العبادات والمعاملات بالمعنى الأخص، بل وهكذا فيما ينعدم موضوعه، كما لو وقع بيعٌ وأكل المبيع قبل ذلك فإنه يحكم بصحة البيع، بخلاف ما لو بقى موضوعه واراد ترتب الآثار عليه مثل بقاء الحيوان المذبوح حيث حكم بعدم الجواز تكليفاً في الأكل ووضعاً في البيع، وهذا الحكم منه رحمه الله أحد الأقوال في المسألة، ووافقه عليه جماعه من الفقهاء ممن علقوا على كتابه حيث لم يخالفوه في تعاليقهم عليه مثل السيد البروجردى والسيد عبدالهادى الشيرازى والاصطهباناتى، والسيد جمال الدين الكلبايگانى وغيرهم.

القول الثانى: وهو مذهب ثلث من الفحول من عدم الإجزاء لو انكشف الخلاف مطلقاً.

القول الثالث: الإجزاء مطلقاً.

القول الرابع: التفصيل بين الموضوعات والأحكام بالإجزاء فى الأولى دون الثانية.

القول الخامس: بالإجزاء لو انكشف بأماره معتبره وعدمه لو انكشف بالقطع الوجدانى.

القول السادس: التفصيل فى الإجزاء ان كانت الأماره حجة على نحو السببيه وعدمه على الطريقيه.

هذه هى الأقوال فى المسألة عند الاماميه، المبيته أصولهم على التخطئه وأن المجتهد قد يصيب فى حكمه وقد يُخطئ كما هو الشأن فى القطع الطريقي، خلافاً

للعامة من القول بالتصويب حيث لا معنى على قولهم بعدم الإجزاء، لاعتقادهم بأنّ تبدّل رأى المجتهد بالموت أو العدول أو تبدل الفتوى يوجب تبدل الأحكام الواقعية، فلا يبقى مورد للبحث عن أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي هل يوجب الإجزاء كما لا يخفى.

أقول: تفصيل الكلام فى هذه المسألة يطلب من غير المقام، لكن لا بأس بالاشارة إليه اجمالاً، فنقول: انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهرية:

تاره: يكون بالقطع الوجدانى، أى يحصل المجتهد العلم وجداناً بمخالفه الحكم للواقع، وفى هذه الصورة فإنّ الاجماع قائم على عدم الإجزاء، لعدم تحقّق امتثال فى الحكم الواقعي، فلا معنى للإجزاء حينئذ.

وأخرى: يكون الانكشاف بقيام أماره معتبره على الخلاف:

فعلى القول بالسببىه: الحكم هو الإجزاء، لأن المفروض عليه وجود مصلحه ملزمه للعمل على طبق الأماره يتدارك بها المصلحه الواقعيه، وهذا قول سخيّف عندنا فلا وجه للبحث عنه.

وأما على الطريقيه: وأنّ الشارع الأقدس لم يؤسّس من عند نفسه أماره، بل قد أمضى ما عليه العقلاء، وهم يعاملون مع الطرق والأمارات معاملة العلم من حيث كونه منجزاً للواقع لدى الاصابه ومعدراً لدى المخالفه، فيأتى حينئذ البحث عن الإجزاء وعدمه.

قيل: لما كانت القاعده الأوليه عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، لأن

الصحة والإجزاء ينتزعان عن مطابقه المأتى به للمأمور به، فإذا ظهر الخلاف وعدم المطابقه، فلا معنى للصحة والأجزاء.

لا- يقال: إن ذلك إنما هو فيما إذا انكشف الخلاف بالعلم الوجداني، وأما في المفروض وهو من قيام الأماره على ذلك، فكما يحتمل خطأ الأولى فكذلك يحتمل في الثانيه، وكذلك في الاجتهاد بالنظر إلى الاجتهاد الأول والثاني، حيث إنه لا يعلم قطعاً خطأ الأول حتى يحكم عليه بعدم الإجزاء بحسب الحكم الأولى، وعليه فاحتمال المطابقه في كليهما سيان.

لأننا نقول: إن الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجيه الاجتهاد السابق في ظرفه، وإنما يدل على أن اجتهاده ساقط عن الحجيه في ظرف الاجتهاد الثاني مع بقاءه على حجيته في ظرفه، فالتبدل في الحجيته من التبدل في الموضوع، فالبتلان بالنسبه إلى الأعمال السابقه غير وجيه.

وأيضاً نقول: إن قيام الحججه الثانيه وإن لم يكن لسانه عدم حجيه السابقه في ظرفها، إلا أن مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعه المقدسه من الابتداء، وعدم اختصاصه بعصرٍ دون عصر، فالعمل المأتى به على طبق الحججه السابقه باطلٌ بمقتضى الحججه الثانيه، ومعه لا بد من اعادته أو قضائه.

واحتمال المخالفه وإن كان فيهما سيان وهما مشتركان، إلا أنه ملغى في الحججه الثانيه بحسب أدله الاعتبار، وغير ملغى في الحججه السابقه لسقوطها عن الاعتبار، ومجرد الاحتمال في المخالفه يكفي في الحكم بالاعاده أو القضاء، لأنه

لا مؤمن من العقاب إلا بذلك.

أقول: وبما ذكرنا يندفع ما توهم استلزام الترجيح بلا مرجح عند الحكم بعدم الإجزاء مستنداً إلى الحجج الثانيه، لأن الحجج السابقه كانت حججه في ظرفها، كما أن الحجج الثانيه حججه في ظرفها، فلا موجب لتقديم احدهما على الأخرى.

وجه الاندفاع: أن الحجج السابقه قد سقطت عن الحججيه في ظرف الرجوع إلى الثانيه، بخلاف الثانيه، وهذا هو المرجح لها على سابقتها، ويتفرع على تمام ما ذكر كون هذا - أى عدم الأجزاء - بمقتضى القاعده الأوليه عند العدول من مجتهد إلى آخر، أو عند تبدل الرأى، فإن كان هنا دليل على اجزاء ما أتى به فنقول به، ويكون دليلاً مخرجاً عن القاعده، وإلا فلا بد من الالتزام بعدم الأجزاء، هذا بناءً مقتضى القاعده الأوليه من البطلان.

ولكن يرد عليه: بأن مقتضى الاجتهاد الثانى وإن كان ثبوت مدلوله فى الشريعه المقدسه من الابتداء والأول، وعدم اختصاصه بعصرٍ دون عصر، إلا أنه لا يقتضى أن نحكم بخطأ ما اجتهده الأول من جهه الواقع، وأن ما اجتهده الثانى كان هو المصيب، بل غايه حججه الاجتهاد الثانى ليس إلا أن وظيفته وما قام به الحججه عنده ليس إلا ما توصل إليه، وهو أعم من كونه مصيباً للواقع، كما أنه أعم من كونه مستلزماً لاثبات خطأ الاجتهاد الأول بالنسبه إلى الواقع، لامكان أن يكون الاجتهاد الأول غير حججه ولكن مصيباً للواقع فى نفس الأمر، وهذا المقدار يكفى فى الحكم بالإجزاء، ما لم يقيم الدليل على أنه أخطأ عن الواقع، مثل ما لو حصل له

العلم الوجداني بالبطلان عن طريق الوصول إلى المعصوم والسؤال عنه، وتلقى الواقع من لسانه الشريف عليه السلام مثلاً، ولعلّ هذا هو السرّ في ذهاب كثير من الأعلام إلى الأجزاء في باب الاجتهاد. بل قد يستفاد من التأمل في لسان الحديث في بقوله عليه السلام: «فارجعوا إلى رواه أحاديثنا» هو حجيه كلام الرواه في نفسه، لا- نفى الحجيه للراوى الآخر، بل حجيه كلّ منها باقٍ في ظرف نفسه للأجزاء حتّى بعد انكشاف الخلاف، وإلا- لكان يقتضى على الأئمة عليهم السلام الاشارة إلى ذلك في الجملة، بما لحظه كثرة ابتلاء الناس، وكثره وجود الاختلاف بين الأنظار والفتاوى، ومع علمهم عليهم السلام بما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن الجزم بكون مقتضى القاعده الأوليه هو البطلان والفساد، لولم ندّع الخلاف من الصحّه والأجزاء كما هو غير بعيد.

ما استدلّ به على الأجزاء

وكيف كان، على فرض قبول ما ذكره من القاعده، فلا بدّ من الحكم بعدم الأجزاء إلا- أن يقوم الدليل على خلافه، والذي استدلّوا عليه من الوجوه للأجزاء أمور نشير إليها.

الأول: دعوى قيام الاجماع بل الضروره على الأجزاء، وأنّ الاعمال المأتى بها على طبق الفتوى السابق صحيحه، والمدعى لذلك هو المحقق النائيني قدس سره، إلا أنه قال: (إنّ القدر المتيقن منه هو خصوص العبادات بالنسبه إلى

الاعاده أو القضاء، وأما فى غيرهما فلم يتحقق، فإذا غَسَلَ ثوبه بالماء مرّه واكتفى بها اعتماداً على الحجّه، فأنكشف له بعد ذلك خلافه، وجب عليه غسله) حيث يظهر منه عدم تعميمه حكم الإجزاء لجميع الموارد.

ولكن قد أورد عليه أولاً: أنه اجماع منقول، بل قد ادعى مقرر درسه الشيخ الكاظمى رحمه الله أنه لم يعثر على من ادعى الاجماع غير شيخنا الاستاذ، وكيف كان فإن حجيه الاجماع المنقول محل كلام.

وثانياً: معارضته مع دعوى الاجماع من العلامة والعميدى على عدم الإجزاء.

وثالثاً: إنّ تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسأله التى لم يتعرضها أكثر الأصحاب مشكلاً جدّاً، خصوصاً مع ملاحظه وجود مبانٍ مختلفه يعلم أو يحتمل قريباً أن يكون مستندهم وجوه آخر، لا يكاد يستكشف رأى المعصوم عليه السلام .

الدليل الثانى: دعوى السيره المتشرعه على الإجزاء، بدعوى أنه لم يعهد فى موارد العدول والتبدل فى الاجتهاد اعاده أو قضاء ما أتى به طيله حياته، وحيث لم يردع عنها فى الشريعة، فلا مناص من الالتزام بالإجزاء عند ذلك.

وقد أورد عليها أولاً: إنّ ثبوت السيره على الإجزاء مشكل، وغايه ما فى الباب هى عدم الاعاده فى مثل الصلاه، فلعله مستند إلى قاعده لا تعاد، لأن التخلف بالنسبه إلى الخمسه المستثناه لعله نادر، فتدبر.

أقول: ولا يخفى ما فى هذا الجواب:

أولاً: مدعى قيام السيره على الإجزاء لا يدّعيها فى خصوص الصلاه بل

يدّعها في مطلق الأعمال من العبادات والمعاملات بكلا فرديها من المعنى الأخصّ والأعمّ، والسيره بهذه الدعوى ثبوتها غير بعيدة.

كما يظهر منه أنّ جوابه الثاني أيضاً، - لعلّه مستنده إلى قاعده لا تعاد - غير وجيه، لصيروره الدليل حينئذٍ أخصّ من المدّعى.

وثانياً: إذا ثبت أصل السيره، وثبت أنها لم تكن مستنده إلى عدم المبالاة، فإنّ مجرد ذلك كافٍ في صحتها ودعواها وإن كانت مستندها مختلفه من لا تعاد أو شيء آخر في غير هذا المورد، لولم نقل بانحصار السيره فيما حصلت في زمن المعصومين، كما سنشير إليه.

وثانياً: بأنه على تقدير ثبوت السيره في مثل زماننا، لا تكاد تفيد إلا إذا أحرز اتصالها بعصر المعصومين عليهم السلام، ولم يُحرز ذلك، بل يمكن دعوى عدمه، وذلك لأنه لو كانت عامه البلوى وأمرأً دارجاً عندهم، لسألوا عن حكمها ولو في روايه واحده، وهذا ما لم نجد، فيستكشف من ذلك أنّ كثرة الابتلاء بها على تقديرها إنّما حدثت في الاعصار المتأخره، ولم يكن منها في عصرهم عين ولا أثر، فالسيره على تقدير تحقّقها غير محرز الاتصال بعصرهم.

قلنا: الجواب بعدم وجود هذه السيره في زمن الأئمه عليهم السلام بهذه الكيفيه المعموله في زماننا، من التقليد عن الفقهاء المجتهدين بحيث تكون نتيجة وقوع الاختلاف بين أنظارهم، - برغم أنّ أصل القضيّه في الجملة كان ثابتاً وجارياً بين الرواه - متينٌ جداً، لكن هذا لولم نقل بحجّيه السيره المتشرعه المولوده من أنظار

الفقهاء فى طول الزمان، حيث لم يعهد من شخصٍ ولم يُشاهد من أحدٍ من تكرار اعاده أعماله بموت مقلّده خصوصاً لمن أدرك العديد منهم وقلّدهم وكانت فتاويهم مختلفه كما هو كذلك غالباً، فيصير هذا دليلاً على أنّ هذا كان أمراً غريباً عن عرف المتشرعه وسيرتهم الفقهاء والمجتهدين، ولو كان مستند عدم فتواهم بالاعاده مختلفاً، وهذا واضح لمن راجع التاريخ والسيره.

وتوهم: أنّ البطلان المتولّد من فقدان ركن من الأركان بمكان من القلّه كما عن المحقّق الخوئى فينحصر النقص بالاجزاء غير الركنيه التى لا تقتضى البطلان، والنتيجه هى الاجزاء.

ليس على ما ينبغي، لأنّ الأمر لا ينحصر فى خصوص العبادات حتى يقال بهذه المقاله، لا مكان وجوده فى المعاملات بالمعنى الأخص والأعم، والعبادات غير الصلاه التى وردت فيها قاعده لا تعاد، حتّى يشمل الجاهل القاصر، ويحكم بالصحه فى غير الخمسه المستثناه.

الدليل الثالث: دعوى لزوم العسر والجرح لولم يُحكم بالاجزاء، وهما منفيان فى الشريعه المقدسه السهله السامحه، لوضوح أنّ اعاده الأعمال من العبادات والمعاملات بكلا مغيبه بواسطه اختلاف فتاوى الفقهاء موجبٌ للعسر والجرح للمقلدين نوعاً، فيكون منفيّاً شرعاً.

وفيه: إنّ الحرج والضرر والعسر:

تاره: يلاحظ بحسب حال النوع، وفى مرحله الجعل والانشاء، حيث أنّ من

شأن الشارع أن يلاحظهما حال الجعل والوضع وفي مقام التقنين، كحكم طهاره الحديد، وخيار الشفعه بين الاثني حيث رأى الشارع أنّ عدمهما مستلزم للخرج أو الضرر نوعاً، ففي مثل ذلك يكون الحكم ثابتاً على الاطلاق، أى لا يدور الحكم مدار الشخص الخارجى، فالحكم البعيد عنهما حكمه لا عله، وهذا يختلف عن فتوى الفقيه والمجتهد الذى شأنه الافتاء على طبق ما استنبه لا جعل الحكم على موضوعٍ موسّعٍ أو مضيقٍ.

وأخرى: ما لوحظ موضوعاً لرفع الحكم، بعد ملاحظه حكومته على سائر الأدله الأوليه، ومثل ذلك يراد من الحرج والضرر والعسر الشخصى لا النوعى حيث تلاحظ الأحكام بلحاظ الأفراد بالحكم الأولى فكذلك تكون الأحكام بحكم ثانوى من الحرج والضرر والعسر، فأى موضوع لأى شخص كان الحكم بالنسبه له حرجياً أو ضرورياً يرتفع، وإلا فلا.

وإن شئت قلت: إن أدله نفى الضرر والحرج ظاهره فى الشخصى منهما لا- النوعى، وفى الشخصى لا- يكون مطرداً فى جميع المسائل والأفراد، بل قاصرٌ على مورد تحققها، فلازمه الإجزاء فى كلٍّ موردٍ يستلزمهما لا مطلقاً كما هو المدعى.

والحاصل: إن هذا الدليل على هذا التقدير يكون أخص من المدعى.

الدليل الرابع: أنه لولا الإجزاء لم يبق وثوقٌ بفتوى المجتهد الذى يستند إليه المقلد عجاله، لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

وفيه ما لا يخفى: لأن ذلك جارٍ فى كثير من موارد الأحكام الظاهرية التى

يحتمل قيام الأماره فى المستقبل على خلافها، مضافاً إلى أنه مجرد استبعادٍ لا يُسمع فى قبال الدليل، فلا بدّ من التوسل بدليلٍ يُغنىنا عن الحكم بالاعاده أو القضاء فى العبادات والمعاملات مطلقاً.

الدليل الخامس: ما استدللّ به بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم فى رسالته فى الاجتهاد والتقليد، وفى تعليقه على المكاسب فى مسأله ما إذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً فى شروط الصيغه، وحيث أنّ المحقق الخوئى قدس سره قد تعرّض لكلامه تفصيلاً فى الجملة، فنحن نقتبس منه على ما فى تقريراته المسمّى بـ«التنقيح» قال: (إنّ الأحكام الوضعيه - الأعمّ ممّا فى موارد المعاملات بالمعنى الأعمّ والمعاملات بالمعنى الأخصّ - إنّما تتعلق بحسب الغالب على الأجسام والموضوعات الخارجيه، كما مرّ، ومن أنّ الظاهر أنّ الجسم الخارجى لا معنى لقيام المصلحه به، حتّى يكون الأحكام الوضعيه تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، فلا- مناص من أن تكون تابعه للمصالح فى جعلها واعتبارها، فإذا أدّت الحجّه إلى أنّ المعطاءه مملّكه، أو أن الصيغه الفارسيه كافيه فى العقود، فقد وجدت المصلحه فى جعل الملكيه فى المعطات أو الزوجيه فى العقد غير العربى، وهكذا. فإذا قامت الحجّه الثانيه على أنّ المعطاءه مفيده للاباحه، أو أن العربيه معتبره فى الصيغه، لم يستكشف بذلك أنّ الملكيه فى المعطاءه أو الزوجيه فى العقد الفارسى غير متطابقين للواقع، وذلك لأنّ الأحكام الواقعيه لا واقع لها سوى أنفسها. والمفروض أنّها تتحقّق بقيام الحجّه الأوليه، فلا يُستكشف بسببها أنّ جعل الملكيه

فى المعاطاه مثلاً- لم يكن على وفق المصلحه، إذ لولم تكن هناك مصلحه تدعوا إلى جعلها واعتبارها، لم يمكن للشارع أن يعتبرها بوجه.

نعم، يُستكشف بالحجّه الثانيه أنّ المصلحه من لدن قيامها إنّما هى فى جعل الاباحه فى المعاطاه، لا فى جعل الملكيه، أو أنّها فى جعل الزوجيه فى العقد العربى لا الفارسى، فقيام الحجّه الثانيه على الخلاف إنّما هو من باب التبدّل فى الموضوع وليس من باب انكشاف الخلاف فى السابقه باللاحقه، ومع كون الثانيه موجه للتبدل فى الموضوع، لا مناص من الالتزام بالإجزاء فى الأحكام الوضعيه.

اللهم إلا أن نقول: إنّ الأحكام الوضعيه منتزعه من الأحكام التكليفه، وغير مجعوله فى نفسها، كما عليه شيخنا الأنصارى قدس سره، فإنّ حال الوضعيه حينئذٍ حال التكليفه، فيتصوّر فيها انكشاف الخلاف كما كان يتصوّر فى الكيفيه، إلا أنّه ممّا لا يسعنا الالتزام به لما ذكرناه فى محلّه.

وأما الأحكام التكليفيه فهى وإن كانت تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، ويتصوّر فيها كشف الخلاف، إلا أن الحجّه الثانيه إنّما يتصف بالحجّه بعد انسلاح الحجّيه عن السابقه، بموت المجتهد أو غيره من الأسباب، فالحجّه الثانيه لم تكن بحجّه فى ظرف الحجّيه السابقه، وإنّما حجّيتها تحدّث بعد سلب الحجّيه عن سابقتها، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون الحجّه المتأخّره والحادثه موجهً لانقلاب الأعمال المتقدمه عليها بزمان، وهى الأفعال الصادره على طبق الحجّه السابقه حتّى بناءً على الطريقه.

نعم، هي إنما تكون مؤثره بالإضافة إلى الأفعال التي يصدرها المكلف بعد اتّصاف الثانية بالاعتبار، لأنها لو لم تكن مطابقه معها بطلت. أمّا الأعمال الصادره قبل اتّصافها بالحجّيته، فلا يُعقل أن تكون مؤثره فيها بوجه، لأن حجّيتها حادثه وليست منها عينٌ ولا أثر في ظرف صدور الأعمال المتقدمه كما مرّ، بل قد يكون الموضوع للحجّه المتأخره - وهو المجتهد المفتى ببطلان الأعمال المتقدمه - غير متولّد في تلك الأزمه، أو لو كان لم يكن مجتهداً، أو كان ولم يكن بأعلم، ومعه كيف تكون فتواه المتأخره وجوداً وحجّيهً موجه لقلب الأعمال السابقه عليها بزمانٍ لتجب اعادةها وقضائها؟! لأنّ الاعاده أو القضاء وإن كانا من الأمور المتأخره عن الحجّه الثانيه، إلّا- أنهما من لوازم بطلان الأعمال المتقدمه، ولا يُعقل أن يكون الملاك المؤثر في بطانها - أى الأعمال السابقه - مخالفتها للحجّه المتأخره، إذ قد عرفت عدم امكان تأثير المتأخر في المتقدم، بل الملاك مخالفتها للحجّه السابقه، والمفروض عدمها. وعليه، لا مناص من الالتزام في الأحكام التكليفيه أيضاً بالإجزاء.

ثمّ إنّ هذا البيان الذي حررناه في تقريب الإجزاء في الأحكام التكليفيه يأتي في الأحكام الوضعيه بعينه، إلّا- أنها تمتاز عن التكليفيه بالوجه السابق الذي قربناه بما لا مزيد عليه، لأنه لا يأتي في التكليفيه، وهو ظاهرٌ.

هذه خلاصه ما أفاده قدس سره في الموضوعين بتوضيح منا في تقريبه (١).

فأجاب عنه المحقق الخوئي قدس سره : أمّا الأحكام الوضعيه فإنّها وإن كانت تابعه للمصالح في جعلها، ولا واقع لها إلا انفسها كما حقيقه، ولا- يتصوّر فيها انكشاف الخلاف بعد تحققها، إلا أن الكلام في أنها هل تحققت من الابتداء أم لم يتحقق، وأنّ المعاطاه الصادره في الزمن المتقدم هل أفاد الملكيه أم لا - حيث أنّ المكلف بعد سقوط الحجّه السابقه عن الحجّيه، واتصاف الثانيه بها، وهي التي تدلّ على أن المعاطاه مفيده للاباحه - يشكّ في أنّ الملكيه هل حصلت بالمعاطاه الصادره منه أم لم تحصل؟

والحجّه الثانيه تكشف عن أن الملكيه لم تحصيل من الابتداء، لأنها تُخبر عن أنّ الملكيه بسبب المعاطاه غير مجعوله في الشريعه المقدسه، لعدم الفرق في مدلولها بين الزمان السابق واللاحق، وعليه فحال الأحكام الوضعيه حال الأحكام التكليفيه بعينها، ولا تختصّ الأحكام الوضعيه بوجه، هذا.

أقول: ولا- يخفى ما في جوابه من النقاش، حيث أنّه كيف يجمع بين صدر كلامه من عدم الوجه للكشف عن الخلاف بعد تحققها، مع قوله بعده بالشك في تحققها من الابتداء، لأن مرجع الشك فيه لا يكون إلا للشك في أنّه هل طابق الواقع، وكان في الواقع مفيداً للملكيه حتّى تنفيذ المعاطاه الصادره في السابق

الملكيه أم لم تكن كذلك ولم تتحقق بها؟ أليس الجمع بينهما نوع تهافتٍ، وعليه فلا مخلص له:

إمّا بانكار صدر كلامه من عدم كون الأحكام الوضعيه تابعه للمصالح فى الجعل أو التسليم، وقبول أنّ ما وقع من المعاطاه مفيده للملكيه إلى حين ورود الحجّه الثانيه كما قرّره المحقّق المزبور.

وإمّا يقرّ بأنّ الحجّه الثانيه تفيد الحكم للوقائع بالنسبه إلى الأزمنه اللاحقه، أى أنّ المعاطاه التى تصدر منه بعد قبول فتواه وتقليده فهى لا تفيد إلاّ الاباحه ولا لسان لها بالنسبه إلى الأعمال السابقه، بأنّ ما وقع من المعاطاه سابقاً مفيده للملكيه أو الاباحه، بل فى الحقيقه ساكته بالنسبه إليها، كما هو المفروض، وإلاّ لما يبقى للبحث فيه مجالٌ كما لا يخفى.

ثم أجاب قدس سره عن كلامه فى الأحكام التكليفيه بقوله: (فلأنّ المكلف بعد ما سقطت الحجّه السابقه عن حجيتها، وأتصفت الثانيه بالاعتبار، يشكّ فى وجوب اعاده الأعمال التى أتى بها على طبق الحجّه السابقه أو قضائها، إذ لا علم له بمطابقتها للوقائع، وحيث أنّ الإعاده أو القضاء فى ظرف الحجّه المتأخره عملٌ من أعمال المكلف، وهو لا يدرى حكمه، فلا مناص من أن يحرز ذلك باحراز أنّ أعماله السابقه كانت مطابقه للواقع أم لم تكن، وحيث لم يحرز مطابقتها احرازاً وجدانياً، فلا بدّ من أن يُحرزها بالحجّه التعبديّه، وليست الحجّه عليه هى السابقه لسقوطها عن الاعتبار، وليس له أن يعتمد عليها بعد قيام الحجّه الثانيه، فيتعيّن أن

تكون هي الحجج المتأخره لاعتبارها في حقّه، وبما أنها تدلّ على بطلانها، وعدم كونها مطابقه مع الواقع، فتجبّ اعادةها أو قضائها، هذا.

ولكن يرد على جوابه: بأن الكلام في أصل وجوب الاعاده أو القضاء، لأن ما يقتضى ذلك:

إن أريد اثباته بالحجّه الثانيه، بأن تدلّ على وجوب الاعاده أو القضاء، فهو مخالف للفرض وإلا لا يبقى للبحث مجال.

وإن أريد اثباته لأجل احراز المطابقه مع الواقع، فهو أيضاً غير متحقّق، لأن احتمال المخالفه في كلتا الحجبتين مساوٍ من جميع الجهات إلا أن نفرّق بينهما من جهه وظيفته العمل بالحجّه الثانيه لما سيأتى من الأعمال الماضيّه كما هو المفروض، ومعلوم أنّ اثبات وجوب الإعادة أو القضاء فرع إثبات أصل البطلان وعدم المطابقه، والحال أنّه غير ثابت، وعليه فمجرد كون الاعاده أو القضاء من الأعمال اللاحقه غير مؤثّر لما نحن بصددّه كما لا يخفى.

وبالجملة: فما ذكره في آخر كلامه: (وبما أنها - أي الحجج المتأخره - تدلّ على بطلانها، وعدم كونها مطابقه مع الواقع، فتجب اعادةها أو قضائها) ليس على ما ينبغي، لما قد عرفت منّا بأن الحجج المتأخره ليس لسانها ونطاقها عملها بطلان الأعمال السابقه، بل الذى يدلّ عليه ليس إلا أنّ ما أدى إليه ظنى هو هذا مثل عدد التسيّحات مثلاً، فدلاله ذلك بالملازمه على بطلان ما أتى بواحد وإن كان محتملاً، لكن باللازم الأعمّ، لا مكان أن لا يكون مطابقاً، ويكون عمله صحيحاً

لأجل بعض الخصوصيات، كما يحتمل كون ذلك مطابقاً دون ما أدى إليه الحجة الثانية، وعليه فاثبات البطلان للأعمال السابقة جزماً غير مقبول فجوابه قدس سره في كلا الموردين والموضوعين ليس بتمام.

مختارنا: نقول بالإجزاء في كلاً- الحكمين من الوضعيه والتكليفيه، إلا- إذا قام دليل آخر على البطلان، ولا- فرق فيه بين كون الأحكام الوضعيه مستقله في الجعل أو تابعه ومنتزعه عن الأحكام التكليفيه، لما قد عرفت أنّ الأعمال السابقه قد تحققت من خلال قيام الحجّه على صحتها في ظرفها، ولم تكن وظيفته في ذلك الزمان إلاّ امثال ذلك، كما كان الأمر بعد قيام الحجّه الثانيه هو الامثال على ذلك، بل حتّى لو علم أنه سوف ينتقل إلى مجتهدٍ آخر ويقول بخلاف ذلك، فلا بدّ تطبيق عمله بفتوى مجتهده فعلاً، فلو عمل بخلافها يعدّ باطلاً، بل حتّى لو علم غداً أنه غير مُجَزَّ لأجل فتوى المجتهد الذي سوف يقلّده غداً وهو يعلم بفتواه قبل أن يقلّده.

وخلصه الكلام: دعوى البطلان في الأعمال السابقه جزماً لا تخلو عن تعسفٍ وتكلفٍ والله العالم.

الدليل السادس على الإجزاء: هو الذي قرّره سيدنا الحكيم قدس سره في مستمسكه (١)، قال: (لأن ما دلّ على جواز العدول أو وجوبه، إنّما دل عليه بالاضافه إلى الوقايح اللاحقه، إذ العمده فيهما الاجماع أو أصاله التعيين في .

الحجيه عند الدوران بينه وبين التخيير، وكلاهما لا- يثبتان الحجيه بالاضافه إلى الوقائع السابقه، لاهمال الأول فيقتصر فيه على القدر المتيقن، ولا- سيّما مع تصريح جماعه من الأعظم بالرجوع فى الوقائع السابقه إلى فتوى الأول، وعدم وجوب التدارك بالاعاده أو القضاء، هذا).

أقول: إنّ ما قاله متين غايته، كما أشرنا إليه سابقاً، إلا أنّ الخصم يدعى بأن الاعاده والقضاء يعدّان من الأعمال اللاحقه للمكلف، فتدخل تحت حكم الحجّه الثانيه لا الأولى، فشمول الأدله لمثلها قطعى على الفرض، فلا بدّ من تهيه الجواب لذلك، وهو ليس إلاّ ما عرفت من أنّ الاعاده والقضاء فرع اثبات البطلان للسابقه، وهو أول الكلام فلا نعيده.

نعم، إن أريد اثبات البطلان بالنسبه إلى الأعمال السابقه بتلك الأدله من الاجماع أو اصاله التعيين، فجوابه هو الذى سبق وأن ذكرناه من أن هذه الأدله ناظره للاحقه دون السابقه، وكيف كان ما ذكره من الدليل جيداً جداً.

الدليل السابع: ما ذكره المحقق المزبور فى مستمسكه بقوله: لورود استصحاب الأحكام الظاهريه الثابته بمقتضى فتوى الأول فى الوقائع السابقه على أصاله التعيين، لأنها أصل عقلى لا يجرى مع جريان الأصل الشرعى.

وبالجملة: استصحاب الحجيه لفتوى الميت بالاضافه إلى الوقائع السابقه لا- يظهر له دافع. نعم، لو كان دليل حجيه فتوى الحى بعينها دليلاً لفظياً، لكن التمسك باطلاقه بالاضافه إلى جميع الوقائع لاحقه وسابقه، لكنه غير ظاهر كما عرفت فى

مسأله جواز تقليد الميت، وكذا الحال في جميع الموارد التي يكون فيها العدول إلى مجتهدٍ مخالفٍ في الفتوى للمرجع في الزمان السابق، إذا كان دليلاً ثبوتياً لا يمكن التمسك باطلاقه بالاضافه إلى الوقائع السابقة، فإنَّ القدر المتيقن في حجتيه فتوى اللائح حق لَمَّا كان خصوص الوقائع اللاحقه، كان المرجع في الوقائع السابقه إلى استصحاب الحجية لفتوى السابق بلا مانع، فإذا عَرَض للمجتهد ما يوجبُ فقده للشرائط، فعدل المقلد إلى غيره المخالف له في الفتوى، اقتصر في العدول على الوقائع اللاحقه لا غير.

نعم، لو كان العدول لأجل أعلمية المعدول إليه، فوجوب العدول إليه يقتضى تدارك الأعمال السابقه كاللاحقه، لاطلاق دليل حجتيه فتوى الأعلام حتى بناء العقلاء الشامل للأعمال السابقه كاللاحقه، أمّا في غير ذلك من موارد العدول فالحكم فيه كما تقدم. وكذلك الحكم لو عُدل المجتهد عن الفتوى بالطهاره إلى الفتوى بالنجاسه مثلاً، فإنَّ المقامد يجب عليه العمل بالفتوى اللاحقه في الوقائع المتجدده اللاحقه، ولا يجب عليه التدارك بالاعاده أو القضاء بالاضافه إلى الوقائع السابقه لعين الوجه المتقدم.

اللهم إلا أن يقال: اعتراف المفتي بخطئه في فتواه الأولى، مانع عن صحه الاعتماد عليها من أول الأمر، لأنَّ حجيتها مشروطه بعدم الاعتراف بالخطاء ولو بعد حين، فالفتوى التي يعلم بلحوق الاعتراف بالخطاء فيها ليست موضوعاً لدليل الحجية ولا مشموله لعمومه. نعم، لو كان العدول لسيان المستند من دون اعترافٍ

منه بخطئه، واحتمل صحته، كان استصحاب الحكم الظاهري الثابت سابقاً في محلّه، فتأمل جيداً.

وأما حكم المجتهد نفسه بالاضافه إلى أعماله السابقة على العدول إلى خلاف ما أفتى به أولاً، فالظاهر وجوب التدارك عليه، لأن الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقه، لا فرق فيه بين الوقائع السابقه واللاحقه، فمقتضى وجوب العمل به لزوم التدارك بالاعاده أو القضاء، ودليل الفتوى الأولى بعد نسيانه أو اعتقاده الخطاء فيه، لا يصلح لاثبات صحه الأعمال السابقه كما هو ظاهرٌ انتهى محل الحاجه (١).

أقول: ما أقام رحمه الله من الدليل على استصحاب حجيه الفتوى الأولى - الذى كان استصحاباً بالحكم الظاهري المتحقق بعد عروض الموت للمجتهد، أو ما يوجب فقده للشرائط من الفسق أو الجنون أو النسيان المفرط، الموجب للشك فى أن سقوط حجيه فتواه كان من أول الأمر حتى يجب عليه تدارك الأعمال السابقه، أو سقوطها من حين الموت، أو غيره من الأمور حتى لا يجب التدارك تسمكاً بالاستصحاب والمفيد عدم سقوطها إلا - من حين الموت وغيره فلا- يجب التدارك فى غايه الجوده والتمانه، ولكن كان اللازم عليه اجراء هذا الحكم فى جميع الموارد، لا التفصيل الذى يظهر منه: .

تاره: فى الأعلم حىث حكم بوجوب التدارك عند العدول إلى الأعلم، مستدلاً بأن اطلاق دليل حجتيه حتى بناء العقلاء يشمل الأعمال مطلقاً السابقه واللاحقه، فيجب التدارك بالاعاده أو القضاء، مع أنه لابد أن يعلم أنه يفرض تاره صيروره المجتهد الآخر أعلم بعد ما لم يكن كذلك، ودليل وجوب الرجوع إليه ليس إلا- الاجماع أو أصاله التعيين - عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين - أو بناء العقلاء وجميعها أدله لبيته لا لفظيه، فلا اطلاق له حتى يتمسك به للأعمال السابقه.

والحاصل: إنه صرح قبله بأسطر بأن الحكم كذلك فى كل مورد كان الدليل فيه لثبناً، فكيف لم يلتزم به فى المقام؟

وأخرى: فيما لو كشف وجود أعلم من المجتهد الذى قلده، ووظيفته كان التقليد من الأعلم، لكنه قصير فى وظيفته، ثم علم أن ما أتى به على طبق الفتوى السابق كأن باطلاً بمقتضى رأى الأعلم، ففى مثل ذلك يجب عليه التدارك مطلقاً، لأنه حينئذ يصير كمن عمل بغير تقليد، وخالف عمله فتوى من كان يجب عليه تقليده، فهو ليس نقضاً لما نحن بصدده، لأنه خارج عن الفرض مصداقاً، كما لا يخفى، كما أنه لم يقصده لظهور كلامه فى القسم الأول، كما هو واضح لمن تأمل فيه.

كما يرد عليه: فى حكمه بعدم ثبوت الإجزاء فيمن تبدل رأيه من الطهاره إلى النجاسه، بعد قبوله الإجزاء أولاً مستدلاً بمشروطيه حجتيه فتواه بما إذا لم تنكشف مخالفته مع الواقع، وأما إذا اعترف وجب على مقلده التدارك لما مضى من الأعمال إذا خالف مع فتواه المتبدل إليها.

يرد عليه أنه لا- يخلو عن نقاش لوضوح أن خطأه ليس من جهه تقصيره فى الدليل حتى يقال بوجوب التدارك، بل كان ظهور خطأه من جهه قصوره إما لعدم وجدانه الدليل قبل ذلك، أو لعدم تيسره له، أو عدم وصوله إلى دلالة أولاً ثم بلغه، أو غير ذلك من الأمور التي كانت اتصاف صاحبها بها من العذر المقبول فى حقه فحينئذ ليس هذا المجتهد المتبدل فتواه إلا كمجتهد آخر قد أفتى على خلاف ما أفتاه بعدم وجوب التدارك للأعمال السابقة لمقلده، فكما لا يجب ذلك على نفسه أيضاً، كذلك فى المقام، إذ لا- فرق فى ظهور الملاك بين نفسه وبين مقلده، إذ كل ما يجب عليه يجب فى حق مقلده. وعليه فالقول بأن الدليل الدال على رأيه بمضمون الفتوى اللاحقه لا- فرق فيه بين السابقة واللاحقه، فيجب التدارك - كما قد صرح به - ليس بتمام، لوضوح أن الدليل القائم عليه بالفعل ليس إلا أنه يقول إن ما وصل إليه ظنى وأدى إليه اجتهادى فعلاً ليس إلا لزوم التسيحات ثلاثاً، دون أن يعلم مطابقتها للواقع وعدمها، كما كان أمره السابق أيضاً كذلك، فلا وجه للحكم بوجوب اعاده الأعمال السابقة مطلقاً فى تمام الفروض التي ذكرها، كما لا فرق فى عدم وجوب التدارك فى تمام الفروض بين العبادات والمعاملات بكلا قسميه، حتى فيما إذا كان الأثر منه باقياً، فالزوجه الثابته بعقد فارسى لا ينقطع لأجل تفاوت فتوى المجتهدين، أو تبدل فتوى مجتهد واحد، وكذلك اللحم المذبوح بغير الحديد لا يحرم أكله من جهه اختلاف الفتوى فى مورد الأمرين المذكورين، بل يجوز أكله وبيعه، ولا اشكال فيه، وإن كان الأحوط هو التدارك، وترك ما كان الأثر منه

باقياً، خصوصاً في الأخير، حيث تكون الشبهه فيه أقوى، لكن الاحتياط في كلا الموردين ندبي، وإن كان في الثاني لا ينبغي تركه، والله العالم.

حكم اختلاف المتبايعان لاختلاف الفتوى

الفرع الخامس: ويدور البحث فيه عن اختلاف البايع والمشتري في شرايط العقد، لأجل اختلاف رأيهما اجتهاداً أو اختلاف رأي من يقلده منهما، كما إذا اختلفا في العقد من جهة اعتبار الماضويه أو العربيه، فأوقع العقد من المركب منهما، أى بالفارسيه من ناحيه البايع المعتقد بالصحه اجتهاداً أو تقليداً، وبالعربيه من المشتري المعتقد اعتبارها كذلك، وحينئذ:

١- هل يحكم بصحه العقد من كليهما، كما نُسب ذلك إلى المحقق الأصفهاني في «حاشيه المكاسب» كما في «التنقيح»؟

٢- أو يحكم بالبطلان من ناحيه كليهما، كما عليه السيد في «العروه» في المسأله ٥٥، حيث قال: (إذا كان البايع مقلداً لمن يقول بصحه المعاطاه مثلاً، أو العقد بالفارسي، والمشتري مثلاً مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبه إلى البايع أيضاً، لأنه متقوم بطرفين، فاللأزم أن يكون صحيحاً من الطرفين، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، ومذهب الآخر صحته)؟

٣- أو يُفصل بين الطرفين، بأن يقال بالصحه لمن كان معتقداً بها اجتهاداً أو

تقليداً، والبطلان لمن كان معتقداً به كذلك، كما عليه أكثر المعلقين على «العروه»؟

أقول: لا بأس بذكر الأدلة التي أقيمت على هذه الأقوال.

الأول: استدلال المحقق الاصفهاني قدس سره - على ما في «التنقيح» - بأن الصحة لا يمكن تحققها إلا قائماً بالطرفين، فإذا فرض الصحة في أحدهما في الواقع، فلا بد أن يكون كذلك بالنسبة إلى الآخر، لأن المعاقده والمعاهده أمران قائمان بطرفي المعامله، فإذا صححناها في طرف، دل ذلك بالدلاله الالتزاميه على صحتها في الطرف الآخر أيضاً.

بل قد أزيد على كلامه توضيحاً: بأن العرييه في الواقع: إما شرط أم لا:

فإن لم يكن شرطاً، فلا وجه للبطلان، فتكون المعامله صحيحه قطعاً.

وإن كان شرطاً، فلا يمكن الحكم بالصحة في شيء من الطرفين مع فقدته، فإذا فرض صحته على أحدهما، لا بد أن يكون هذا مع الصحة في الآخر أيضاً، هذا.

ولكن أورد عليه: بأن هذه الدعوى صحيحه بالنسبه إلى الحكم الواقعي، إذ التلازم موجود فيه قطعاً، لأن المعامله أمر قائم بالطرفين، إذ لا يحصل التملك إلا في قبال التملك عن المقابل، وأما لزوم هذا التلازم في الحكم الظاهري غير ثابت، بل المعلوم امكان وقوعه على خلاف التلازم، كما هو الأمر كذلك في كثير من الموارد، وبل هو غير عزيز، كما ترى مثله في حكم شيء واحد كان لشخصٍ مشتملاً على حكم كالطهاره مثلاً، وللآخر حكم آخر كالنجاسه، مثل ماء الغساله حيث يمكن أن يكون ماء واحد طاهراً لمجتهدٍ أو مقلدٍ عنه، ونجسٍ للآخر ومقلده،

فهكذا يكون في باب المعاملات على القول بالطريقيه في الإمارات، وفيها الفتوى، فلا مانع أن يكون العقد الفارسي عند شخصٍ مملكاً ومحققاً لعلقه الزوجيه دون عند شخصٍ آخر، فالعاقد المقلد أو المجتهد على الأول يعتقد تحقّق العقد والملكيه والزوجيه، ويكون البيع أو النكاح عند البايع والعاقد ثابتاً وصحيحاً، بخلاف المشتري على حسب مذهبه اجتهاداً أو تقليداً، فالبايع يجب عليه ترتيب أثر صحه المعامله من خروج المبيع عن ملكه ودخول الثمن في ملكه، بل يجوز له أخذه من المشتري ولو حيله ولا جناح عليه كما أنّ المشتري يحرم عليه التصرف في المبيع لكونه ملكاً للبايع، كما يجوز له التصرف في الثمن، لأنه داخل في ملكه ولم يخرج عنه، وله منع البايع عنه وإن كان هذا قد يؤدّي إلى النزاع والاختلاف بين المتعاملين، فيرجع فيه إلى حكم الحاكم، ويعمل على طبق الموازين المقرّره في باب القضاء، وتُحسم ماده النزاع على حسب القوانين، فالالتمرام بالاختلاف من حيث الحكم في باب المعاملات بالنسبه إلى الحكم الظاهري، ولو كانت قائمه على الطرفين، ممّا لا يترتب عليه شيء ولا يلتزم منه محذور.

فمن هنا يُعلم أنّ ما ذكرناه يصحّ على القول بالطريقيه، وأمّا بناء على السببيه والموضوعيه في الإمارات، فيصير الحكم حينئذٍ في الظاهري مثل الواقعي من حيث التلازم، لأنه إذا التزمنا بانقلاب الواقع بسبب قيام الأماره على ما قامت به الأماره من الصحه والفساد، فلا معنى حينئذٍ من الاختلاف بين المتعاقدين، لأن المعامله قائمه بالطرفين حتّى بالنظر إلى قيام الأماره، فلا يمكن الالتزام بالصحه

فى طرفٍ دون آخرو؁ كما لا- يمكن الامتزام بالفساد فى واحدٍ دون آخرو؁ بل التلازم فى الطرفين بين الصّحه والفساد لازم؁ فإذا اختلفت الأماره عند كلّ من المتعاقدين بالصحه والفساد؁ فيتعارضان ويتساقطان؁ فالمرجع إلى الأصل الجارى فى باب البيع من أصاله عدم النقل والانتقال؁ فينتج الفساد؁ ولا- يمكن الرجوع إلى عمومات «وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لأن التمسك بها كان من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه؁ لأن أصل تحقق البيع بذلك مشكوك حتى عند العرف؁ لأن التقابل فى العقود مسلّم عندهم؁ فحيث لا- يتحقّق التقابل هنا لأجل فساده من ناحيه واحد؁ فلا يتحقّق البيع حينئذٍ عرفاً؁ كما لا يخفى.

الثانى: مختار السيد اليزدى فى «العروه» بالفساد؁ فإن حكمه من خلال التعليل الذى أقامه صحيح على مبنى السببيه فى الأمارات؁ ولكن حيث أن مذهبه قدس سره فى الأمارات على الطريقيه؁ وعرفت امكان التفكيك بين الطرفين فى الحكم الظاهرى على الطريقيه؁ يصبح تعليله قدس سره عليلاً كما لا يخفى.

ولا- فرق فيما ذكرنا من كون تحقّق الاختلاف من ناحيه واحد بالنظر إلى المتعاقدين؁ وهو كما فى المثال المذكور؁ أو تحقّقه فى الطرفين كما لو عقد النكاح بالفارسيه وكان صحيحاً عنده دون عديله؁ وعقد الآخر بغير الماضويه وكان صحيحاً عنده دون الآخر؁ الذى يرى اعتبار الماضويه فى العقد؁ فالعقد من كلّ واحدٍ من المتعاقدين صحيح من جهه وفسد من جهه أخرى؁ فالحكم حينئذٍ أيضاً

كذلك، إلا أنه حيث كان العقد في كلٍّ منهما فاسدًا من جهه، فلا يترتب على هذا العقد شيئاً، لأن العقد على كلِّ تقدير كان فاسدًا، ويفترق هذه الصوره مع ما قبلها من حيث الأثر حيث قد يترتب أثر الصحه في ناحيه واحده من جانب في السابقه دون اللاحقه كما هو واضح.

البحث عن محلّ التقليد ومورده

الفرع السادس: ويدور البحث فيه عن محلّ التقليد ومورده، وعليه فلا بأس بالرجوع إلى كلام السيّد قدس سره في «العروه» حيث قال في المسأله ٦٧ من مسائل الاجتهاد والتقليد: (محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيه العمليه، فلا يجرى في أصول الدين، وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه، ولا- في الموضوعات الصرفه فلو شك المقلّد في مائع أنه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد إنه خمرٌ لا يجوز له تقليده. نعم من حيث أنه مخبرٌ عادل يُقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل. وهكذا وأما الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالصلاه والصوم ونحوهما، فيجرى التقليد فيها كالأحكام العمليه).

أقول: إن هذه المسأله مشتمله على أمور سبعة: فاثنتان منها لا اشكال في جريان التقليد فيهما، خصوصاً في الأوّل منهما، وهو عبارته عن الأحكام الشرعيه

الفرعيه العمليه، والثانى منهما هو الموضوعات المستنبطه الشرعيه.

أما الأول: فلأن أدله التقليد، وهى حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، لأجل تحصيل المؤمن عن الظن المحتمل الذى يجب دفعه وهو العقاب وتحصيله، لا- يكون إلا- عن اجتهادٍ أو تقليدٍ أو احتياطٍ لو امكن، فمن كان عاجزاً عن الاجتهاد لأجل كونه عامياً، ولا- يستطيع الاحتياط أو لا- يريده، فلا سبيل له إلاّ التقليد فى الأحكام الشرعيه الفرعيه العمليه، ولا فرق فيه كون التقليد عباره عن الالتزام فقط، أو العمل مع الالتزام أو غيرهما، وكذا سائر أدلته من الآيات مثل آيه النفر والسؤال والروايات مثل أخبار الارجاع وغيرها، حيث يكون القدر الميقن فيهما هو التقليد فى الأحكام العمليه الشرعيه، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأما الثانى: فهى الموضوعات المستنبطه الشرعيه، مثل الصلاه والصوم والزكاه، وهى على قسمين:

تاره: يكون مفهومها بذاتها وحدودها واضحه لا يحتاج إلى نظر واجتهاد، ولكن كان مفهومها من المخترعات الشرعيه، سواء قلنا فيها بالحقيقه الشرعيه أم لم نقل، ففى هذا القسم قال السيد الحكيم قدس سره فى مستمسكه (لا يحتاج إلى التقليد، لوضوحه لدى العامى كالمجتهد، فلا معنى لحجته رأى المجتهد فيه).

وفيه: إن كلامه فى الكبرى مقبول، ولكن الاشكال فى صغراه، إذ المخترعات الشرعيه غالباً بحسب النوع يحتاج إلى بيان الحدود والثغور من الشرع الأقدس، ومثل ذلك لا يحصل إلاّ بالنظر والاجتهاد فى شروطه واجزائه وموانعه.

اللهم إلا أن يستفاد من الموضوعات الموجوده فى العرف واللغه، فهو حينئذٍ يدخل فيما يأتى من المباحث.

أخرى: الموضوعات الشرعيه التى يحتاج إلى النظر والاجتهاد مثل أن أسامى العبادات أو المعاملات - فى الشرعيه من الأخيره لو كانت - هل هى موضوعه للصحيحه أو الأعم؟ ومثل أن الصلاه التى هى عباره عن الأجزاء والشرائط، هل يعتبر فى صحتها عدم محاذاه المرأه للرجل بأقل من عشره أذرع، أم لا؟

وبعباره أخرى: هل المحاذاه مع المرأه فى الصلاه فى أقل من العشره مانعه لصحتها أم لا؟ فإن جوابه لا- يحصل إلا بالنظر والاجتهاد، فلا- اشكال فى جواز التقليد فيه بأى معنى أريد منه فهو واضح لا- كلام فيه، ولا- يشاهد فيه خلاف، بل لو ادعى الاجماع عليه لكان جديراً، إذ لم يُسمع ولم نشهد الخلاف عن أحدٍ من الفقهاء.

نعم، بعد معلوميه المراد من الموضوعات الشرعيه - سواءً بتوسيط المجتهد أو كان مبيّناً وواضحاً خارجاً على فرض التسليم بوجوده - لا- يجرى التقليد فى مقام تطبيق الكبريات على الصغريات، والسّر فى ذلك هو أن تطبق الكبريات على الصغريات خارجاً عن وظيفه المجتهد، لأنها أمور حسّيه يكون المجتهد والمقلّم فيها على شرع سواء. بل ربما يكون العامى أعرف من المجتهد فى التطبيقات، خصوصاً فى غير الشرعيات، كما سيأتى إن شاء الله، وهى التى تُسمى بالموضوعات الصرفه، وداخل فيما لا يجرى فيه التقليد.

كما أن اثنين من السبعه ممّا لا اشكال فى عدم جريان التقليد فيهما، أى لا يجوز

التقليد فيهما: أحدهما في أصول الدين، والثاني في الموضوعات الصرفة الخارجية.

فأما الأوّل منهما: فهو على قسمين:

تاره: لا يجرى فيه التقليد بحكم العقل والعقلاء والاجماع.

وأخرى: لا يجرى فيه التقليد بالاجماع فقط إن كان، وإلاّ ربما يجرى فيه التقليد على زعم بعض، كما هو مذكور في مظانه في علم الكلام.

وأما الثاني: وهو الذى لا يجرى فيه قطعاً، مثل وجوب معرفه الله ومعرفه أنبيائه ومنهم الخاتم صلى الله عليه و آله ، فإنّ الوجه فى وجوب المعرفه هو حكم العقل بمناط وجوب شكر المنعم، وفى وجوبها فطره بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يحصل بالتقليد لاحتمال الخطاء فى الرأى، فلا يحصل الأمن من الخطر، وعدم تحصيل إلاّ من ما ينافى الشكر، وحجيه الرأى تعبداً إنّما توجب الأمن من ذلك على تقدير المعرفه، فيمتنع أن تثبت بها ولو تعبداً. هذا كما عن السيد الحكيم فى مستمسكه قدس سره (١).

أقول: الأحسن مما قيل فى توجيه عدم جواز التقليد، هو أن يقال إنّ التقليد هو الاستناد إلى فتوى الغير فى مقام العمل، ولا ينافى ذلك فيما يعتبر فيه اليقين والاعتقاد كما فى أصول الدين مثل التوحيد والنبوه والمعاد، لوضوح أنّه لا عمل فى مثل هذه الأمور حتّى يُستند فيها إلى قول الغير، كما أنّ اليقين والاعتقاد لا يحصلان من قبول قول الغير، بل لابدّ من عقد القلب فى هذه الأمور لا مجرد

الاستماع أو قبول قول الغير، بل لعله القدر المتيقن فيما ورد من في ذم التقليد في الآيات والروايات، مثل قوله تعالى حكاية عن سيره الكفار الذين كانوا يتبعون ويعتقدون بآبائهم في عباده الأصنام، ويقولون في جواب ابلاغ الأنبياء «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (١) فلاجل ذلك - أى لأن اليقين لا بد أن يكون مستنداً إلى الدليل والبرهان، ولو بحسب حال الشخص من العامى لا إلى قول الغير، ومع أنه لا عمل فيه حتى يحتاج إلى التقليد - كان هذا القسم ممّا يدل عليه الدليل والعقل والاجماع على عدم جواز التقليد فيه.

نعم، هناك كلام آخر وهو أنه لو فرض حصول اليقين والاعتقاد للشخص عن قول الغير، فهل يصح الاكتفاء بمثل هذا اليقين: أم لا بد أن يكون مستنداً إلى العلم والبرهان؟

فعن المحقق الخوئي قدس سره أنه: (وإن كان الصحيح جواز الاكتفاء به، إذ المطلوب في الاعتقادات هو العلم واليقين، بلا فرق في ذلك بين أسبابها وطرقها، بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان، لأنه يتشكل عند المكلف حينئذٍ صغرى وكبرى: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعه، وما أخبر به جماعه فهو حق، ونتيجتها أن ذلك الأمر حق، فيحصل فيه اليقين بإخبارهم) انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأن تشكيل هذه المقدمات إنما ينتج اليقين إذا

كانت المقدمات ممّا تفيد تلك النتيجة، ومعلومٌ أنّ النتيجة تابعه لأخسّ المتقدمين، وما قيل في كبراه (بأنّ ما أخبره جماعه فهو حقّ) مردودٌ:

أولاً: بأنه قد أخبر به الفرد وهو المجتهد لا الجماعه.

وثانياً: ليس كلّ خبر أخبره الجماعه يعدّ حقاً وصحيحاً إلاّ أن يكون واصلاً إلى حدّ التواتر، فحينئذٍ يتبدّل الأمر إلى أمر آخر.

نعم، إذا قرّرنا بأن المناط في أصول الدين هو حصول اليقين للشخص، بأيّ سبب كان، فإذا حصل ولو من مقدمات ناقصه غير مفيده لذلك نوعاً، يجوز له الاكتفاء به، فله وجهه، لكن لولم يرد من الشرع دليلٌ وبيان على تعيين الطريق في تحصيل اليقين، مع أنّ الظاهر من الأدله الوارده في المورد ما يفيد النهى عن التقليد في أصول الدين، فلا يبعد كون ذلك موجباً لعدم قبول مثل هذا اليقين في باب أصول الدين، والله العالم.

هذا كلّه في أصول الدين مثل معرفه الله ومعرفه نبيه ومعرفه المعاد، حيث قد عرفت أنّ الدليل فيه غير منحصر في الاجماع، بل العقل والفطره والآيات والروايات كلّها دال عليه.

وأخرى: وهو الاعتقاد بباقي أصول الدين، مثل الأمور المرتبطه بالله من الصفات الثبوتيه والسلبيه وغيرهما، فالدليل عليه في عدم جواز التقليد فيها هو الاجماع فقط.

أقول: وبقي هنا ثلاثه أمور وهي:

١- التقليد فى مسائل أصول الدين.

٢- والتقليد فى مبادئ الاستنباط.

٣- والتقليد فى الموضوعات غير الصرفه من الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه، وأما الموضوعات الصرفه الخارجيه، فهى داخله فيما لا- يجرى فيه التقليد، وهو القسم الثانى، لكونه من قبيل تطبيق الكبريات على الصغريات، وقد عرفت أنه ليس من وظيفه المجتهد، بل ربما كان العامى فى تشخيص الصغريات أعرف من المجتهد، فإذا أخبر المجتهد عن ما يعين أنه خمر أو عن اصابه النجس له، فبما أن إخباره إخبار عن الحس لا عن الحدس، فيجوز له الاعتماد عليه لكن لا من باب التقليد، بل من باب اعتبار حجته خبر الثقة، ولا- فرق فيه بين كون المخبر مجتهداً أو مقلداً إذا كان عادلاً وثقه، ومن ثمّ وجب قبول خبره على جميع المكلفين، وإن لم يكونوا مقلدين له مثل سائر المجتهدين، وهو واضح لا كلام فيه.

أما الأول: فهو التقليد فى مسائل أصول الفقه:

١- فقد التزم السيد وكثير من أصحاب التعليق على «العروه» عدم جواز التقليد فيها كما قد صرح بذلك السيد الحكيم والخوئى.

٢- خلافاً لبعض آخرين مثل صاحب كتاب «النضيد» حيث اختار جوازه.

استدلّ المانعون: كالشيخ الأعظم إلى الاجماع، وانصراف أدله التقليد عن مثله، لخروجها عن محلّ ابتلاء العامى، وإن مال إلى الجواز سيدنا الحكيم، حيث

قال: (فلو فرض كونها محللاً للابتلاء - ولو بتوسيط النذر ونحوه - لم يكن مانعاً من عموم أدله التقليد بها) واستشهد قدس سره بما جزم به صاحب «العروه» في صدر المسألة السادسة والأربعين بأنه: (يجب على العامي أن يقلد الأعلّم في مسألة وجوب تقليد الأعلّم) وفي المسألة الخامسة عشرة (بوجوب رجوع العامي إلى الحيّ الأعلّم في جواز البقاء وعدمه).

أقول: مع أنه لا يدلّ على أنّه رحمه الله يرى هذين الأمرين من المسائل الأصولية، ولعلّه اعتقد كونهما من المسائل الفرعية، كما هو المستفاد من كلام السيّد المذكور، إذ صرّح بذلك لاحقاً، وعليه فاثبات مختاره بمثله لا يخلو عن تأمل.

كما أنّ الدليل على عدم الجريان ليس خصوص عدم الابتلاء حتّى يجاب بإمكانه بواسطة النذر ونحوه، أو بعدم الانحصار في خصوص العامي، لإمكان فرض شخصٍ قادرٍ على الاستنباط في الأحكام الفرعية دون بعض المسائل الأصولية، كما أشار إليه صاحب كتاب «النضيد» مع أنه لا يخلو عن اشكال كما سيأتى إن شاء الله. بل الدليل هو أمر آخر، وهو ما ثبت من أنّ أدله التقليد ناظره إلى ما يحتاج إلى التقليد في مقام العمل، ولا عمل في المسائل الأصولية، وشمول أدله التقليد للعمل ولو بالواسطه يستلزم جواز التقليد في كلّ ما يحتاج إليه المجتهد من المبادئ من النحو والصرف واللغة والمنطق والرجال والتفسير، والالتزام بمثل هذا أمر مشكّل، لانصراف الأدله عن مثلها، كما أشار إليه الشيخ الأنصاري، ونعم ما قال.

رأى المحقق الخوئي: يظهر من المحقق الخوئي عدم الجواز، من جهة عدم

امكان التفكيك بين حصول الاجتهاد فى الأحكام الفرعية، والاجتهاد فى المسائل الأصولية، لأن الأول ليس بأهون من الثانى، فإذا صار مجتهداً فى الأول كان مجتهداً فى الثانى بطريق أولى، فيتجأ أنه إن لم يكن مجتهداً فى الثانى فلا يجوز تقليده، لعدم كونه مجتهداً فى الأول أيضاً.

وفيه: إن نزاعه قدس سره صغرى لا كبرى، إذ هو يسلم الجواز لو كان قابلاً للتفكيك، إلا انه يفرق فيه أيضاً بأنه يجوز التقليد فى المسائل الأصولية، إلا أن هذا الاجتهاد لا يفيد ولا ينتج، لأنه لا يجوز للغير الرجوع إليه فيما استنبطه كذلك، لأنه فى الحقيقة مقلد، والنتيجة تابعه لأحسن المقدمتين، وحيث كان مقلداً فى المسائل الأصولية فليس هو مجتهداً وإن كان مجتهداً فى الأحكام الفرعية.

أقول: هذا، ولكن الكلام كان فى أصل القضية من الجواز وعدمه، لما قد عرفت أن الأدلة قاصره عن شموله، لأن التقليد لا يكون إلا للعمل، وهو ليس إلا فى المسائل الشرعية الفرعية، وما نُسب إلى السيد من تجويز التقليد فى مسألة البقاء بالرجوع إلى الأعلم، وكونه من مسائل أصول الفقه، هو أول الكلام، لأنه ناظر إلى حيث العمل بفتوى الأعلم الذى يرجعه إلى العمل بفتوى الميت بقاءً، فهذا الارجاع من حيث العمل ولا يعدّ من المسائل الأصولية، بل هى شبيهة لها، حيث يقول الفقهاء بأن جواز البقاء يكون مثل التخيير فى باب الخبرين المتعارضين، الذى يعدّ مسألة أصولية، فىكون التخيير ابتدائياً فى قبال الاستمرارى من التخيير، مثل التخيير فى خصال الكفارات، أو فى الأماكن الأربعة المخيَّره فى للصلاه

تخييراً شرعياً استمرارياً.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: ظهر أنّ الحق مع من يقول بعدم الجريان ولا يجوز التقليد في المسائل الأصولية، لا لأجل عدم كونه مورداً للابتلاء، ولا- لأجل عدم امكان التفكيك، وإلاّ جاز، بل لأن أدله التقليد من الآيات والروايات لا تشمل بعمومها لمثلها، لأنها ناظره إلى حيث العمل بلا واسطه، ولا عمل في المسائل الأصولية.

ودعوى تجويزه حتى في العمل مع الواسطه، فيلزم دخول جواز التقليد في عموم ما كان الأمر فيه كذلك ولو مع الوسائط، ممنوعه والالتزام بذلك مشكلاً جداً.

أمّا الثاني: ومن تفصيل الكلام في هذا القسم، يظهر بالتأمل والدقه عدم جريان التقليد في القسمين الباقيين من مبادئ الاستنباط، من النحو والصرف، والموضوعات المستنبطه العرفيه واللغويه، فلا بأس بذكر آراء الأعلام فيهما:

١- أمّا السيد في «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها لا يجوزون التقليد فيهما، وقد استدلل لذلك في الأولى منهما - كما في «التنقيح» بأن: (مشروعيه التقليد إنّما تثبت بالسيره والكتاب والسنه، ولا يشمل شيء منها للمقام.

أمّا الكتاب: فلأنّ قوله عزّ من قائل: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» إنّما يدلّ على مشروعيه التقليد في الأحكام الشرعيه الراجعه إلى الدين، ومن الظاهر أنّ القاعده الأدبيه أو وثاقه راوٍ وعدمها ليست من الدين بوجه.

وأَمَّا السنه: فلأنَّ المستفاد من الروايات إنَّما هو مشروعيه التقليد فيما يرجع إلى الحلال والحرام، أو معالم الدين ونحوها ولا ينطبق شيء من ذلك على القواعد الأدبيه أو الرجاليه، لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام، ولا- أنها من المعالم كما لا يخفى.

وأَمَّا السيره العقلائيه: فلأنَّها وإن جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، كما أنَّ رجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد يعدُّ أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلاَّ أنَّ ذلك على اطلاقه ليس مورداً للسيره أبداً، لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجه إلى التدقيق والاستدلال، كما فى علمى الطب والهندسه وغيرهما، وأما الأمور الحسيه التى لا تحتاج إلى الدقه والاستنباط، فلم تقم فيها السيره على رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا كموت زيد وولاده ابنه ونحوهما، فإنه إذا علم بها أحدٌ باجتهاده وحدسه لم يكن أى مجوز لتقليده، لأنهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد، ولا سيره على رجوع الجاهل إلى العالم فى مثلهما.

ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبيه راجعه إلى اثبات الظهور، وهو من الأمور الحسيه، فإذا بنى اللغوى أو غيره على أنَّ اللفظه المعينه ظاهره فى معنى كذا بحدسه واجتهاده، لم يجوز اتباعه فيه، لأنه لا دليل على مشروعيه التقليد فى الأمور الحسيه، ومن هنا قلنا - فى محلّه - إنَّ اللغوى لا- دليل على حجيتة قوله ونظره، وكذلك الحال بالنسبه إلى علم الرجال، لأن العدله

والوثاقه من الأمور المحسوسه والإخبار عنها حدساً ليس بموردٍ للتقليد أبداً^(١).

٢- وأما السيد الحكيم قدس سره فإن ظاهر كلامه في مستمسكه هو التفصيل فيه، حيث قال في ذيل كلام السيد الصريح في عدم جواز التقليد في مبادئ الاستنباط:

(هذا يتم في ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلى، أما ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلى وتشخيص موضوع الامتثال، مثل كثيرٍ من مسائل النحو والصرف المحتاج إليها في تصحيح القراءه والذكر والأذان والاقامه، وصيغ العقود والايقاعات، مثل مسائل الإدغام والمدّ والوقف على ساكن والتحرريك في الدرج وغير ذلك من المسائل الموقوفه على نظرٍ لا يتمكّن منه العامى ممّا سيتعرض له المصنّف في مبحث القراءه، فلا بدّ فيه من التقليد، لعموم أدلته. نعم المسائل التى لا يحتاج إليها إلا في مقام استنباط الحكم الكلى، لا مجال للتقليد فيها، لخروجها عن محلّ الابتلاء بالنسبه إلى العامى) انتهى كلامه^(٢).

٣- أما السيد المرتضوى صاحب كتاب «النضيد»^(٣) فقد اختار جريان التقليد فيها أيضاً، وتمسك في ذلك بقيام السيره بين الفقهاء من الرجوع إلى خبراء كلّ فنٍ من الفنون في علم اللغه والأدب والرجال، فيرجع الفقيه إلى أهل الأدب ويأخذ معنى اللفظ حسبما فسّروه وبينوه من غير تكبير، وربما لا يطمئن بما فسّروه.

١- التنقيح: ١ / ٤١١.

٢- مستمسك العروه: ج ١ / ١٠٤.

٣- النضيد: ج ٢ / ٤٣٨.

فإذاً المجتهد إذا رأى ثلّه من اللّغويين يفسّرون لفظاً بمعنى، ولم يكن له حجّه على خلافهم، لم يجز له بناء الحكم الشرعى المعلق عليه على خلاف آرائهم، إن لم يظن بآرائهم، ولم يكن معذوراً فى مخالفه الأمر إذا اعتذر بأنى لم أفهم من الأمور ما فهمه العرف واللغه.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لوضوح أنّ مراجعه العلماء إلى أهل اللغه والأدب فى تشخيص معنى الألفاظ، لا يدلّ على حجّيه كلامهم فى الأمور الحدسيّه، لا مكان أن يكون وجه الرجوع إليهم لكونهم أعرف بموارد الاستعمالات العربيه التى تعدّ من الأمور الحسيه، وكان وجه الرجوع إليهم لأنهم يُخبرون بما استفادوا من تلك الموارد لا من جهه اجتهادهم، مع أنّ جواز التقليد من كلماتهم واجتهادهم موقوف على فرض شمول أدله التقليد لمثل ذلك، وقد عرفت أنها لا يشمل لأنها متعلقه بالعمل ولا-عمل فى مثلها، وكفايه ارتباطها بالواسطه والوسايط أوّل الكلام، فتحصيل الاطلاع بالرجوع وحصول الاطمينان للمجتهد بذلك ولو اجتهاداً من عند نفسه، كما قد يشاهد أنّهم يجتهدون فى معانى الألفاظ من خلال تتبّع آراء أهل اللغه والأدب هو بنفسه أدلّ دليل على عدم اعتمادهم باجتهادهم، كما لا يخفى.

وأما الثالث: ويدور البحث فيه عن جواز التقليد فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه وعدمه:

فعن السيّد فى «العروه» نفى الجواز، وعليه كثيرٌ من أصحاب التعليق، خلافاً

لأنه أقوى مثل سيدنا الخوئي والحكيم وغيرهما من الأعلام مستدلين عليه بأن الكلام في مثل معنى لفظ (الصعيد) وأنه التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، (الغناء) هل هو الصوت المشتمل على الترجيع أو مع الاطراب، أو أنّ (الكنز) هل هو مطلق المال المذخور تحت الأرض، أو خصوص الذهب والفضة؟ ونظايرها، فإنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في الأحكام الشرعية، وأن المرجع في تشخيص ذلك ليس إلاّ- المجتهد، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في الأحكام المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطه، ولا يمكن ذلك للعامي كما لا يخفى.

بل قد وافق ذلك السيد الحكيم في ما لا- يكون مفهومه مبيّناً عرفاً، ويحتاج تشخيصه إلى النظر والاجتهاد، لعموم أدله التقليد وشمولها لها.

أقول: إنّ تشخيص هذه الموضوعات في حدّ نفسها لا يجوز فيه التقليد، حيث يكون المفهوم منه مشتبهاً غير معلوم، ومما لم يعينه الشارع، إذ يكون الفقيه وغيره بالنسبه إلى هذه الأمور على حدّ سواء، فلا تقليد فيه كسائر الموضوعات العرفية اللغوية، إلاّ أنه بلحاظ كونها مأخوذاً في موضوعات الأحكام، حيث يرجع الشك فيه إلى الشك في الأحكام، فلا مناص من أن يكون المرجع فيه هو المجتهد، إذ ليس للعوام فيه حظّ ونصيب.

وعليه، ذكره السيد صحيح فيها في حدّ نفسها لا بما أنّها وقعت موضوعاً للأحكام الشرعية، وهو واضح لا خفاء فيه، والله العالم.

إلى هنا قد تمّ ما أردنا تحريره من بحث الاجتهاد والتقليد، وما أضفنا إليه

من المباحث المرتبطه بهما، وإن كان خارجاً عن مبحثهما على حسب ما أوردهما صاحب «الكفايه» قدس سره ولكن بما أنّ هذه البحوث المضافه تشتمل على مباحث هامه مفيده ليس فيها تكرار، ولأجل الفرار من التكرار تركنا مبحث الاحتياط لما ورد أكثر مباحثه فى باب الاحتياط والاشتغال، ولم يبق منها شىء يعتدّ بها ممّا لم يبحث فيه حتى نبخته هنا، فنختم البحث هنا.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، كتبه بيمنه الدائرته الراجي رحمه ربه الواسعه، والمتمسك بولايه أمير المؤمنين، والأئمه الطاهرين صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، وعلى جدّهم محمد المصطفى سيّد الأولين والآخرين أجمعين، السيّد محمد على ابن آيه الله السيّد سجاد العلوي الحسيني الاسترآبادي الكُرْگاني طاب ثراه، عاملهما الله بلطفه الجلي والخفي. وكان الفراغ منه في حرم أئمه أهل البيت وعُش آل محمّد، قم المقدسه المحميّه صانها الله عن الحوادث والآفات المترقبه في آخر الزمان، ورجائي من فضل الله وعنايه وليه الأعظم صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف وروحي وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء، أن يتقبل هذه البضاعه المزجاءه بقبول حسن، وأن يجعله في صحيفه أعمالى، وذخراً ليوم فقري وفاقتى وأن يوصل ثوابه إلى روح والدى. والمرجو من اخواننا الفضلاء والمجاهدين، وكل من يستفيد من هذا الكتاب أن لا ينساني من دعواته. وكان الفراغ من كتابه هذه الأوراق يوم الإثنين، الثالث من شهر ربيع الثاني، من سنه ألف وأربعمائه واثنين وعشرين من الهجره النبويّه عليه وعلى عترته الطيبين آلاف التحيه والثناء، وحشرنا الله وجميع المؤمنين معهم في دار النعيم، وجعلنا وائياهم من أصحاب اليمين، بحق محمد وآله الطاهرين، آمين رب العالمين.

فهرس الموضوعات

- الأمر العاشر: البحث عن الأصل عند تعارض الأدله ... ٥
- الثمره المترتبه على ثبوت الأصل فى المقام ... ١٥
- نقد كلام المحقق الخوئى حول التعارض ... ٢١
- حكم تعارض الدليلين فى مدلولهما الالتزامى ... ٢٢
- البحث عن حكم تعارض الأدله بمقتضى الآيات والأخبار ... ٣٠
- حكم الخبرين المتعارضين بناءً على القول بالسبب ... ٣٣
- أقسام التسبب ... ٣٤
- مقتضى الأصل الثانوى فى تعارض الأدله ... ٣٩
- البحث عن الأخبار الوارده فى تعارض الأدله ... ٤٢
- البحث عن مدلول الأخبار الداله على التخيير ... ٤٤
- البحث عن مدلول الأخبار العلاجيّه ... ٥٦
- البحث عن الأخبار الداله على التوقف عند التعارض ... ٥٩
- كيفية الجمع بين الأخبار الداله على التخيير مع الداله على التوقف ... ٦١
- فروع باب التخيير ... ٦٧
- وظيفه المجتهد فى موارد التخيير ... ٧٥
- فى أن تخيير المجتهد بدوى أم استمرارى ... ٧٧
- امكان استصحاب التخيير وعدمه ... ٨٠
- البحث عن شروط الترجيح فى الخبرين المتعارضين ... ٩٠

٩٢... تعيين الأصل عند الشك في التعيين والتخير

٩٣... مناقشه المحقق الخميني

١٠١... الأخبار العلاجيّه

١٠٩... الشهره وأقسامها

١١١... أثر الشهره في تعارض الأخبار

مدلول الشهره فى الروايه المقبوله ... ١١٢

الترجيح بمخالفه العامه ... ١٣٨

تنبيهات باب الترجيح ... ١٣٩

جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه وعدمه ... ١٤٧

بيان موارد أخبار التعارض ... ١٥٣

رأى المحقق الخوئى فى أعمال المرجحات ... ١٥٧

خاتمته فى الاجتهاد والتقليد ... ١٦١

البحث عن معنى الاجتهاد ... ١٦٣

البحث عن حكم الاجتهاد ... ١٧٦

البحث عن عنوان الوجوب ... ١٨٠

البحث عن ثبوت الطريقيه وعدمه ... ١٨٥

بيان المحقق الخوئى فى نفي الوجوب الطريقي ... ١٨٧

البحث عن حقيقه حكم الاجتهاد ... ١٩٢

حكم المجتهد بالنسبه إلى أعمال نفسه ... ١٩٣

أدله جواز التقليد ... ٢٠٢

حكم الاجتهاد بالنسبه إلى عمل الغير ... ٢١٠

البحث عن حكم المجتهد بالمعنى الثانى ... ٢١٣

نفوذ حكم المجتهد بالمعنى الثانى فى القضاء ... ٢١٥

حكم الاجتهاد عن الطرق غير المتعارفه ... ٢١٧

أقسام المجتهدين ... ٢١٨

الآثار المترتبة على وجود المجتهد ... ٢٢١

نظريته المحقق الأصفهاني ... ٢٢٥

شرط رجوع المقلد إلى حكم المجتهد ... ٢٣٣

جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي ... ٢٣٥

الحكم القضائي الصادر من المجتهد المطلق ... ٢٣٦

الكلام في الاجتهاد والمجتهد المتجزى ... ٢٤٣

استعراض أدله المانعين ... ٢٤٦

جواز عمل المتجزى برأيه وعدمه ... ٢٤٩

حكم المتجزى الانسدادي ... ٢٥١

جواز رجوع العامي إلى المتجزى وعدمه ... ٢٥٤

نفوذ قضاء المتجزى وحكومته ... ٢٥٨

فصل: بيان شرايط الاجتهاد ... ٢٦١

المقدار الواجب من معرفه العلوم ... ٢٦٣

فصل: بيان حال الاجتهاد من حيث التخطيطه والتصويب ... ٢٦٦

تحرير محل النزاع في التصويب الشرعي ... ٢٦٨

فصل: في حكم تبدل اجتهاد المجتهد بالنسبه إلى الأعمال ... ٢٧٣

مناقشه المحقق الاصفهاني في دليل الاجزاء ... ٢٨٦

دليل القول بالاجزاء المطلق حتى بعد تبدل الرأي ... ٢٩١

تنبيهات تبدل رأي المجتهد ... ٢٩٥

البحث عن التقليد ... ٣٠١

معنى التقليد لغه ... ٣٠٣

معنى التقليد اصطلاحاً ... ٣٠٧

حكم تقليد العامي ... ٣١١

دلالة آيه نفر على وجوب التقليد ... ٣٢٠

دلالة آيه السؤال على وجوب التقليد ... ٣٣٠

دلاله الأخبار على وجوب التقليد ... ٣٣٤

أدله القائلين بحرمه التقليد ... ٣٥٢

فصل: بيان وجوب تقليد الأعلام ... ٣٦١

صور التقليد مع تعدد المقلد ... ٣٦٣

حكم اتفاق الفتوى مع اختلاف مراتب الفضل ... ٣٦٧

حكم الاختلاف في العلم والفتوى ... ٣٦٨

حكم الشك في اختلاف المراتب والفتوى ... ٣٧٢

حكم تقليد القادر على تحديد الأعلم ... ٣٧٣

دليل العسر والخرج ... ٣٨٢

دليل السيره ... ٣٨٥

أدله عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم ... ٣٨٦

صور اختلاف مراتب المجتهدين ... ٣٩٨

تنبيهات باب التقليد ... ٤٠٤

فصل: اشتراط الحياه فى المفتى ... ٤١٠

حكم تقليد الميت بمقتضى الأدله النقليه ... ٤١٧

حكم تقليد الميت بمقتضى الأخبار ... ٤١٩

حكم تقليد الميت بمقتضى دليل الانسداد ... ٤٢١

حكم البقاء على تقليد الميت استدامه ... ٤٢٢

البحث عن امكان جريان الاستصحاب فى تقليد الميت وعدمه ... ٤٣٠

البحث عن جواز الاستمرار فى تقليد الميت ... ٤٥٢

البحث عن بقاء الرأى بعد الموت وعدمه ... ٤٦٥

اشتراط موافقه فتوى الميت للحى ... ٤٦٨

اشتراط العمل بفتاوى الميت ... ٤٧٠

فى جواز العدول من مجتهد حى إلى آخر ... ٤٧٧

حكم سائر صور العدول ... ٤٨٥

البحث عن استصحاب الحجية التخيريّه ... ٤٩٠

حكم المجتهد الميِّت بالبقاء على تقليده وعدمه ... ٤٩٤

حكم التقليدات المتعاقبه ... ٥١٣

حكم الاعمال السابقه بمقتضى التقليد المتأخر ... ٥١٩

ما استدلّ به على الإجزاء ... ٥٢٤

حكم اختلاف المتبايعان لاختلاف الفتوى ... ٥٤١

البحث عن محلّ التقليد ومورده ... ٥٤٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

