



الحجج الشرعية (٥)
الاجتهاد والتقليد

تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

تقرير أبحاث
السيد مرتضى الحسيني الشيرازي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ
يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا
الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ
الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ.

صدق الله العلي العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.
بين يديَّ القارئ الكريم أبحاث سماحة السيد مرتضى الحسيني الشيرازي عن
تعيُّن تقليد الأعلام وعدمه وحجية قول المفضول، ضمن مباحث الاجتهاد والتقليد،
والتي أقيمت في النجف الأشرف عام ١٤٣٦ الهجري .

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، واللعنة على أعدائهم إلى يوم الدين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. إن مسألة تعيّن تقليد الأعلّم أو حجّيته التعيينية على رأي، أو التخييرية بينه وبين تقليد المفضول الجامع للشرائط على قول آخر، أو التفصيل على وجوه عديدة، تُعدّ من أهم المسائل التي يُبتلى بها كل مكلف لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، ولا يريد سلوك سبيل الاحتياط.

وحيث اشتد الخلاف حول ذلك وتناهدت الأقوال إلى عشرة، بل أكثر؛ لذلك عُقد هذا البحث، الذي يتناول الأدلة والمناقشات، وبعض الفروع بشيء من البسط والتفصيل، وما توفّقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، والله الهادي العاصم.

المبادئ التصديقية للبحث

أ- المسألة أصولية مع إمكان طرحها فقهية :

من الممكن أن تطرح المسألة فقهية من حيث الحكم التكليفي بأن يقال: هل يجب تقليد الأعلام تعييناً، أم أن المكلف مخير بينه وبين تقليد المفضل، بعد فرض كون كليهما جامعاً للشرائط؟

كما يمكن أن تطرح أصولية من حيث الحكم الوضعي بأن يقال: هل قول الأعلام هو الحجة تعييناً أم أنه حجة تخيرية، أم هناك تفصيل، بل تفصيلات؟ وبعبارة أخرى: هل أن قول المفضل ورأيه حجة؟ فالبحث هو عن الحجة على الحكم الشرعي الكلي الإلهي.

وأما الإشكال بأن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وليس البحث عن حجية أمر - كقول المفضل - بحثاً عن عوارضه الذاتية، بل هو بحث عن مفاد كان التامة لا الناقصة فمردود بوجوه، نشير إليها ههنا إشارة⁽¹⁾:

منها: رفض المبني بدعوى أن ملاك كونها مسألة دخلها في الغرض الذي أسس العلم لأجله، فلا يشترط في العارض أن يكون ذاتياً؛ وذلك في العلوم الاعتبارية واضح جلي.

ومنها: القول بأن الموضوع ذات الحجة لا بوصف الحجية، كما ذهب إلى

(1) فصلنا الكلام حول هذه الوجوه في (المبادئ التصورية والتصديقية للفقهاء والأصول) وفي (مباحث التعارض من الأصول).

١٠ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضل

نظيره صاحب الفصول في مقابل القوانين؛ إذ رأى - أي الفصول^(١) - أن موضوع الأصول هو الأدلة الأربعة بذواتها لا من حيث الدليلية، فتكون الدليلية من العوارض الذاتية ومفاد كان الناقصة على رأيه.

ومنها: إن الموضوع ذات الحجة لكن بلحاظ حيثية الحجية من دون كونها قيداً ووصفاً أو شرطاً، بل يكفي كونه داعياً.

ومنها: ما ذهب إليه السيد البروجردي من أن البحث عن تعيينات موضوع العلم وصغرياته يُعد من مسائله، وعليه فإن البحث عن مفاد كان التامة من مسائل العلم لديه، ويمكن تميمه ببرهان الغرض الآنف.

ومنها: إن البحث معقود في المقام عن تعيينية حجة نظر الأعلام أو تخييريته^(٢)، وكلامهما عارض ذاتي للحجة - وهي رأي الأعلام - وعن مفاد كان الناقصة لا التامة.

لا يقال: ما يعرض بواسطة أمر أخص أو أعم داخلاً كان أو خارجاً، عرض غريب.

إذ يقال: الملاك في العرض الغريب ما يكون بواسطة في العروض، أما ما كان بواسطة في الثبوت دون العروض فإنه عرض ذاتي، سواء أكانت الوسطة أعم أم أخص أم مساوية داخلية أو خارجية، كما ارتضاه صاحباً الفصول والكفاية، وفصلناه في محله^(٣).

(١) انظر: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ١١.

(٢) وعن تخييرية رأي المفضل مع الأفضل، فتأمل.

(٣) راجع الكتابين السابقين (المبادئ التصورية والتصديقية للفقهاء والأصول) و(مباحث التعارض).

ثم إن ههنا إشكالات أخرى على كون المسألة أصولية أجبنا عنها في كتاب التعارض فليلاحظ.

وحيث كان البحث عن الحجية مقدماً رتبةً على البحث عن جواز التقليد وعدمه، كانت المسألة بطبعها الأولي أصولية، وإن أمكن عقدها فقهية.

ب - لا تلازم بين أبواب التقليد والقضاء والمرجعية :

إنه لا تلازم^(١) بين القول بوجوب تقليد الأعلم والقول بتعيينه للقضاء ووجوب الرجوع إليه حصراً فيه، أو توقف صحة وجواز التصدي للقضاء على نصب الأعلم له - في صورة غيبة الإمام المعصوم عليه السلام - أي: للمجتهد الجامع للشرائط^(٢) - بل الأمر تابع للسان الأدلة، فلا بد من الرجوع إليها.

كما لا تلازم بين القول بوجوب تقليد الأعلم والقول بكونه المرجع في الشؤون العامة، فقد يقال بالانفكاك، ويدعى أن المرجع في الشؤون العامة تشترط فيه شروط أخرى، كالشجاعة والصبر والحلم والتدبير^(٣) دون المفتي، فلا تشترط فيه

(١) المقصود عدم التلازم الثبوتي الذاتي ولا الطبيعي، بل الأمر موكل إلى الأدلة في عالم الإثبات.

(٢) على الخلاف في اشتراط الاجتهاد أو كفاية علمه بمسائل القضاء ولو عن تقليد، وعلى الخلاف في اشتراط الاجتهاد المطلق أو كفاية التجزي.

(٣) لعننا نوفق لاحقاً لبحث الأدلة العقلية والنقلية، ومنها: الروايات المستدل بها على ذلك، سنداً ومتناً بإذن الله، ومنها قوله عليه السلام في عهده للأشتر [نهج البلاغة ٣: ٩٤]: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعبتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفياء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزدهيه

١٢ تقليد الأعلّم وحجية فتوى المفضول

إلا الشروط التسعة المعروفة، فيجب الرجوع للأدلة واستنطاقها للحكم بهذا أو ذاك. كما لا تلازم بين القول بوجوب تقليده وبين وجوب دفع الحقوق الشرعية إليه، بل قد يقال بجواز إعطائها لمستحقيها مباشرة أو لفقّيه آخر أو للفقّيه، مع اعتبار نظره - أي من عليه الحق - أيضاً فلا بد أيضاً من الرجوع إلى الأدلة. وهذه لا بد أن تُعقد لها مسائل مستقلة، والله الموفق.

ج- مسائل أخرى مشابهة لمسألتنا:

وهناك مسائل أخرى مشابهة لمسألتنا أو قريبة منها وهي:

المسألة الأولى: تقليد ذي الملكة للأعلم

هل يجب - بناءً على القول بوجوب تقليد الأعلّم - لغير الأعلّم إذا كان ذا ملكة لكنه لم يستنبط بالفعل أن يقلد الأعلّم، في فرض إذعانه أنه الأعلّم، أم يتخير، أم يحرم عليه إلا أن يستنبط؟
نقل عن الشيخ الأعظم في رسالته في الاجتهاد والتقليد الاتفاق على عدم الجواز.

إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل... فانظر في ذلك نظراً بليغاً، فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يعمل فيه بالهوى، وتطلب به الدنيا.
ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محاباة وأثرة، فإنهما جماع من شعب الجور والخيان، وتوخ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام المتقدمة، فإنهم أكرم أخلاقاً، وأصح أعراضاً، وأقل في المطامع إشرافاً، وأبلغ في عواقب الأمور نظراً). وموطن الاستدلال هو الفقرة الثانية من كلامه عليه السلام فإن العمال هم المرجع في الشؤون العامة بعد الحاكم الأعلى، أما الحاكم فظاهره القضاء.

ووجهه انصراف إطلاقات أدلة التقليد للعامي الذي لا ملكة له، وأيضاً قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «فللعوام أن يقلدوه»^(١)، فإن ذا الملكة ليس من العوام. وقد يجاب بأنه^(٢) مصداق (لا يعلمون) في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣) فإنه لا يعلم الآن حكم المسألة بالحمل الشائع الصناعي قطعاً، والانصراف لا وجه له^(٤) كما حققناه في محله.

بل يجري البحث في الأعلم نفسه إذا كان غير مستنبط بالفعل، وهناك وجوه للاستدلال على الجواز ولنفي دعوى الانصراف نوكها لمظانها، وإلى حين عقد مبحث خاص لها، إذا شاء الله تعالى.

المسألة الثانية والثالثة: تقليد المتجزي والمستنبط بالفعل للأعلم

المسألة^(٥) بحالها مع فرض كونه متجزياً في غير ما تجزى به، وأمره أهون، وأما فيه فهو من سابقة على أنه أهون أيضاً. المسألة بحالها مع فرض كونه مجتهداً في المسألة بالفعل، مع إذعانه بأن غيره الأعلم، فقد يفصل بين ما لو قطع أو اطمأن اطمئناً متاخماً للعلم مما يعبر عنه بالعلم العادي، فلا يجوز له رفع اليد عن نظره وتقليد الأعلم، وبين غير ذلك فيجوز. وتفصيله في محله، وقد أشرنا له في أبحاث العام الماضي، فراجع.

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١٣١.

(٢) ذو الملكة غير المستنبط لحكم المسألة بالفعل.

(٣) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٤) إما لكونه ناشئاً من كثرة الوجود لا الاستعمال ولا حجية له، أو لغير ذلك.

(٥) أي: المسألة الأولى، وهي: تقليد ذي الملكة للأعلم.

د - اشارة مقتضية لأقوال في المسألة :

دعاوى الشهرة على الوجوب وعدمه متخالفة :

إن أقوال الأعلام اختلفت بشدة في المسألة، بل تخالفت دعاوى الشهرة، بل الإجماع، فقد قال الشيخ الأنصاري في رسالة في الاجتهاد والتقليد^(١): «لم ينقل فيه^(٢) خلاف عن معروف»^(٣).

وقال السيد الخوئي في التنقيح: «هذا^(٤) هو المعروف بين أصحابنا (قدّس سرّهم) وعن ظاهر السيد في ذريعته أنه من المسلّمات عند الشيعة، بل عن المحقق الثاني دعوى الإجماع عليه»^(٥).

وفي المقابل: ذهب إلى جواز تقليد المفضول أعلام، مثل: صاحب الجواهر وصاحب القوانين في القوانين، وجامع الشتات وصاحب المستند وصاحب الفصول وصاحب الضوابط^(٦)، والعجب من الشيخ الأنصاري كيف لم ير فتاوى هؤلاء الأعلام وغيرهم!

ومن المتأخرين: السيد إسماعيل الصدر في ذخيرة العباد وحاشيتها، والشيخ

(١) رسالة في الاجتهاد والتقليد: ٧١.

(٢) أي: في وجوب تقليد الأعلام.

(٣) نقله عنه في التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ١٠٨.

(٤) أي: وجوب تقليد الأعلام.

(٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى، (التقليد) ١: ١٠٦.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٤٠: ٤٥، قوانين الأصول: ٤٦٨، جامع الشتات ٤: ٤٦٨، مستند الشيعة ١٧:

٣٣، ضوابط الأصول: ٨٥.

محمد رضا آل ياسين، والسيد الوالد في الفقه^(١)، والسيد العم في بيان الفقه^(٢) وغيرهم. بل ادعى الشيخ محمد تقي الأقا نجفي شهرة القدماء على العدم حيث قال: «بل المشهور بين القدماء القول بعدم وجوب تقليد خصوص الأعلام»^(٣).

وقال في الجواهر «لم نتحقق الإجماع عن المحقق الثاني، وإجماع المرتضى مبني على مسألة تقليد المفضول الإمامة العظمى مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه، ضرورة ابتنائها على قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا نصب من الله تعالى شأنه لها مع وجود الأفضل، ولا مدخلية لهذه المسألة فيما نحن فيه قطعاً، وظني - والله أعلم - اشتباه كثير من الناس في هذه المسألة بذلك»^(٤).

أقول: قد ظهر لنا من مراجعة الذريعة للسيد المرتضى قُلِّبَ غير ما نقله الفريقان عنها، وسيأتي بإذن الله تعالى.

هـ - الأقوال في مسألة تقليد الأعلام:

الأقوال في المسألة حسب الاستقراء الناقص هي:

القول الأول: الوجوب مطلقاً.

القول الثاني: عدم الوجوب مطلقاً.

(١) انظر: الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ١١٩، فصاعداً.

(٢) صرح في بيان الفقه ٢: ١١٥: بأن الاحتياط الاستحبابي في تقليد الأعلام. نعم، ذهب إلى الاحتياط الوجوبي في كتاب المسائل الإسلامية مع المسائل الحديثة: ١١١.

(٣) حاشية الأقا نجفي على (مجمع المسائل) للمجدد الشيرازي، نقله عنه في بيان الفقه ٢: ٨٢.

(٤) جواهر الكلام ٤٠: ٤٦٤٥.

القول الثالث: التفصيل بين العلم التفصيلي بالخلاف وعدمه

التفصيل بين العلم بالمخالفة التفصيلية بين فتوى الأعمى وفتوى المفضول في المسائل المبتلى بها وعدمه، فيجب تقليد الأعمى في الأول دون الثاني.

القول الرابع: التفصيل بين العلم التفصيلي والإجمالي بشروطه وبين غيرهما

التفصيل بين صورتى العلم التفصيلي بالمخالفة والعلم الإجمالي بها، مع استجماعها لشروط أربعة، وبين عدمهما.

قال السيد الوالد في الفقه: «ثم على القول بوجود تقليد الأعمى فهل هو مطلقاً أو في بعض الصور...»^(١)، ثم أشار إلى هذا التفصيل بقوله: «أن يعلم المقلد بالتخالف بينهما إجمالاً، وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون العلم الإجمالي منجزاً، بأن يكون في التكليف الإلزامية مع كون المسائل محلاً للابتلاء، وكون الشبهة محصورة وعدم الانحلال بالعلم بالقدر المتيقن من المخالفة والشك فيما زاد، وفي هذا القسم يجب أيضاً تقليد الأعمى لعين ما ذكر في مورد العلم التفصيلي، فتأمل.

الثاني: عدم تنجز العلم الإجمالي، كأن يعلم إجمالاً بالمخالفة بينهما لكن يحتمل كون ذلك في غير الإلزاميات، أو يعلم أن المخالفة في الإلزاميات لكن بعض المسائل التي هي أطراف العلم الإجمالي خارج عن محل الابتلاء، أو يعلم بدخول الجميع لكن كان من قبيل الشبهة غير المحصورة، أو كانت الشبهة محصورة لكنه فحص وعلم بعشرة من موارد الاختلاف مثلاً، ولا يعلم بكون مورد الخلاف

(١) الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ١٣١.

أكثر من هذه، ففي جميع هذه الموارد الأربعة لا يجب تقليد الأعمى^(١).
أقول: ويضاف للشروط الأربعة: أن لا يكون العلم الإجمالي بالمسائل
المختلف فيها من دائرة التدريجات، بأن لا يكون مما علم أنه مورد التخالف أعم
مما هو مبتلى به الآن وما سيبتلى به في الأيام القادمة، مما وجوبه استقبالي دون
الحالي مع كون الواجب استقبالياً أو مطلقاً - على الخلاف في المبنى - فتأمل^(٢).
ثم إنه بناءً على هذه التقييدات فإن فائدة القول بوجوب تقليد الأعمى ستكون
نادرة؛ إذ يندر أن يعلم علماً إجمالياً بتخالف الفتاوى فيما هو محل ابتلائه فعلاً،
وتكون الشبهة محصورة وفي الإلزاميات وغير منحلة^(٣)، بل يندر ذلك جداً فتتحصّر
الفائدة فيها - على ندرتها - وفي صورة العلم التفصيلي بالخلاف.

(١) الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ١٣٢-١٣٣.

(٢) لوجوه: منها: إذ قد يقال: إن هذا الشرط - على القول به - هو من مصاديق اشتراط الابتلاء.

ومنها: إن ما وجوبه حالي غير تدريجي وإن كان الواجب استقبالياً، فتأمل.

(٣) لوضوح أن المكلف غير مبتلى بمسائل الحج - مثلاً - إلا في سنة حجه، فالخلاف فيها غير
مرتب به في غيرها، ولا بمسائل الصوم إلا في شهره وشبهه، ولا حتى بمسائل الصلاة إلا في
وقتها وفي بعضها فقط فتأمل. وكذلك أكثر مسائل المعاملات من عقود وإيقاعات ومسائل
الأحكام من إرث وديات.. الخ. بل حتى في سنة حجه وشهر صومه ووقت صلاته، فإنه يندر
أن يعلم بالخلاف فيما سيبتلى به من المسائل بما تكون معه الشبهة محصورة وفي الإلزاميات.
والحاصل: إن النادر تحقق علم إجمالي له باختلاف الفقهاء في المسائل التي هي مورد ابتلائه
فعالاً في حدود الشبهة المحصورة، الفعلية غير التدريجية وغير المنحلة بالفحص والاطلاع
على عدد من الفتاوى مما يرتبط به - على خلاف في بعض هذه القيود، مبنىً - فتدبر جيداً.

القول الخامس : التفصيل بين الأعلّم والأوثق

وهو ما نقله السيد العم بقوله: «الخامس: التفصيل بين أوثقية أحدهما في التحقيق وأبصريته بمواقع الأدلة وبين الأعلمية، فينبغي تقليد الأوثق، ذكره شيخ الشريعة قُلَيْبٌ في حاشيته على رسالة الشيخ محمد تقي الشيرازي قُلَيْبٌ»^(١).

أقول: والفرق بين الأعلمية والأوثقية واضح؛ سواء أريد بالأوثق الأكثر وثاقة - كما هو ظاهر هذه الصيغة - أم الأكثر توثيقاً للمسألة^(٢)، الحاصل من أكثرية التحقيق والعلم بمواقع الأدلة، كما لعله ظاهر عبارته، فقد يقال بتقدم الأوثق حتى على الأعلّم بكافة معاني الأعلمية، والتي أشار إليها السيد الوالد رَحِمَهُ اللهُ في آخر الأصول بقوله: (ثم إن الأقوال والاحتمالات في موضوع الأعلّم متعددة:

١ - فهل هو الأوسع علماً كأن يعرف الربا والمضاربة والمعاملة السابحة حتى يتمكن من تطبيق القضية على أحدها.

٢ - أو الأكثر اطلاعاً على الاشباه والنظائر، كأن يعرف أن الخمس شركة أو شبيه بحق الجباية أو حق الرهانة أو غيرها من الأقوال.

٣ - أو الأكثر تحقيقاً حيث لا يمكن تعدد الحق في موضوع واحد، وإن أمكن بالنسبة إلى أفراد الكلي وإلى الصحيح والأفضل، كما في: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾^(٣).

٤ - أو الأكثر تدقيقاً، فإنه بعد التحقيق لفهم خصوصيات الحق ومزاياه.

(١) بيان الفقه: الاجتهاد والتقليد ٢ : ٩-١٠.

(٢) والمراد به مزيد الإتيان.

(٣) الأنبياء: ٧٨.

٥ - أو الأكثر ممارسة، كمن درّس الرسائل عشر مرات في قبال من درّسه أقل.

٦ - أو الاقوى معرفة بحيث لا يزول بتشكيك المشكك، فإن الصفات النفسية -ومنها العلم- قد تكون متينة، وقد تكون ركيكة حالها حال الألوان الخارجية.
٧ - أو الأجود فهماً بمعنى العرفية في فهم الأدلة حالها حال العرفية في السلوك الاجتماعي.

٨- وربما يقال: إن الأعلم من جمع الكل في قبال من فقد الكل أو بعضها، أو من جمع المتعدد منها.

ولو شككنا في المراد منه فاللازم الأخذ بالقدر المتيقن.
كما أنه لو حصل أحدهما على بعضها والآخر على بعض آخر بتساوٍ لم يكن أحدهما أعلم^(١)، أي: بقول مطلق.

هذا كله إضافة إلى القول بأن الأعلم هو الأعلم بتطبيق كليات القواعد الفقهية على مصاديقها من المسائل الشرعية، والأعلم بكيفية استخراج الأحكام الشرعية من المسائل الأصولية.

ووجه تقديم الأوثق على الأعلم دعوى أن الأوثق أقرب للإصابة وأقل خطأً، فالوثوق النوعي بكلامه أقوى من الوثوق النوعي بكلام الأعلم، فتأمل^(٢). وسيأتي بإذن الله تعالى.

(١) انظر: الأصول ٢: ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) إذ الأوثق بالمعنى الثاني الذي احتملناه يعود إلى أحد تفسيرات الأعلم، على أنه قد يدعى أنه بكلام المعنيين أقرب للإصابة، إما ثبوتاً أو إثباتاً.

القول السادس: التفصيل بين زمن الحضور والغيبة

وهو ما نقله أيضاً السيد العم: «السادس: التفصيل بين عهد حضور المعصوم عليه السلام وعهد الغيبة بوجوب تقليد الأعلام في الثاني دون الأول، نقله عن بعضهم المحقق الشيخ حسن بن جعفر كاشف الغطاء رحمته الله في تقرير درسه في القضاء»^(١).

ومن وجوه إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى أصحابهم في زمن حضورهم رغم انفتاح باب العلم بوجودهم، فهذا هو المخصص لعمومات وجوب تقليد الأعلام، فيبقى الباقي على الأصل مع كون الإرجاع مجملاً من حيث الجهة.

القول السابع: التفصيل بين مطابق المشهور وغيره

وهو التفصيل بين ما لو كانت فتوى المفضول مطابقة للمشهور فيتخير بينه وبين تقليد الأعلام الحي، وما لم تكن فيتعين تقليد الأعلام.

القول الثامن: التفصيل بين مطابق الأعلام من الأموات وغيره

وهو التفصيل بين ما لو طابق قول المفضول قول الأعلام من الأموات فيتخير بينه وبين تقليد الأعلام الحي، وما لو يطابق فيتعين الأعلام.

والوجه في هذين التفصيلين: إما دعوى أن ملاك حجية قول المجتهد هو طريقيته للواقع، وحيث إن الأعلام أقوى في الطريقية وأكثر إصابة للواقع من غيره لذا تعين تقليده، ولكن لا أقربية في ما لو عارض قوله المشهور، أو فتوى الأعلام من الأموات.

وإما دعوى أن قوله أقوى في إیراث الظن النوعي، ولا يتم ذلك في

(١) بيان الفقه، الاجتهاد والتقليد ٢: ٩-١٠.

الصورتين كذلك^(١). وسيأتي بحث هذين الوجهين مبنائاً بإذن الله تعالى. وقد يفصل بين أنواع الشهرة ودرجات الأعلمية، فقد يقال بتعين الأعلم في بعضها، وتعين المفضول في بعضها^(٢)، وسيأتي.

القول التاسع: التفصيل بين مطابق الاحتياط وغيره

وهو التفصيل بين ما لو طابق قول المفضول الاحتياط وعدمه، كالسابقين، والوجه فيه: إن الاحتياط طريق قطعي لإحراز الواقع، أما الاجتهاد فهو ظني حتى قول الأعلم، فلو لم يجب تعييناً تقليد المفضول لمطابقته للاحتياط الموجب للقطع بالإصابة؛ للإجماع على التخيير بين الاحتياط والتقليد والاجتهاد^(٣)، لتخيير على أقل الفروض.

القول العاشر: التفصيل بين ما لو علم بالأعلم وغيره

وقد يفصل بين ما لو وجد الأعلم^(٤) وعلم به فيجب تقليده، وبين ما لم يعلم به فلا. والفرق بينه وبين القول بوجوب تقليد الأعلم أنه واجب مشروط بالعلم، عكسه فإنه واجب مطلق. وتظهر الثمرة: إنه على الأول لو لم يعلم به لم يجب الفحص^(٥) دون الثاني،

(١) وإما دعوى انصراف أدلة تعين تقليد الأعلم عن الصورتين.

(٢) فقد يُدعى تعين تقليد المفضول فيما إذا طابق رأيه الشهرة العظيمة القدمائية ولشهرة المتأخرين، مثلاً.

(٣) للإطلاقات ومصلحة التسهيل وغيرها.

(٤) وهو شرط محقق للموضوع كما لا يخفى.

(٥) إذ أخذ العلم كشرط موضوعي فهو كالاستطاعة للحج.

فتأمل^(١).

كما تظهر الثمرة: إنه على الأول: إنه لو لم يعلم به انتقل إلى تقليد المفضول؛ إذ التعيّن معلق على شرط لم يحصل، وعلى الثاني لا يجوز تقليد المفضول لو لم يعلم بالأعلم مع علمه إجمالاً بوجوده^(٢)، بل ينتقل إلى الاحتياط؛ إذ التخيير بين الأعلّم الثبوتي والاحتياط والاجتهاد، وحيث عجز عن الوصول إليه انتقل للقسمين لا للمفضول، فتأمل^(٣).

و- استثناءات: الحرج والضرر في تشخيص الأعلّم أو الوصول إليه

ثم إنه حتى على القول بوجود تقليد الأعلّم فإنه تستثنى من ذلك صور الحرج والضرر:

أ- فقد يكون تشخيص الأعلّم حرجياً لحرّية معرفة ضابطه.

ب - وقد يكون حرجياً لحرّية تشخيص مصداقه، وإن علم بالضابط قطعاً أو بالظن المعتبر فرضاً.

ج - وقد يشخّص الأعلّم إلا أنه يقع في الحرج في تقليده في خصوص هذه المسألة؛ لصعوبة الوصول إليه الآن فيها، فيسقط وجوب تقليده في خصوص هذه المسألة وأما حرّية المسألة نفسها فترفعها أدلة الحرج مباشرة إن لم يكن الحكم وارداً مورد الحرج، من غير وصول النوبة لرفعها وجوب تقليد الأعلّم فيها، فتأمل.

(١) إذ حتى لو قلنا بعدم لزوم الفحص في الموضوعات، فإنه يلزم هنا لوجوه، منها: إنه بالأعلم تحرز براءة الذمة دون غيره.

(٢) لدعوى سقوط قول المفضول عن الحجية مطلقاً بالمعارضة.

(٣) لدعوى حصر السقوط بصورة العلم، فتأمل.

والحاصل: إن أدلة وجوب تقليد الأعمى تعييناً - على القول بتماميتها - تحكمها أدلة الحرج والضرر كسائر الأحكام الفقهية، بل الأمر على المصنوع الأصولي للبحث أيضاً كذلك، على ما سنفصله في مسألة أخرى بإذن الله تعالى.

قال السيد العم في بيان الفقه: «ثم إن الإمكان هنا^(١) - كسائر النظائر - أعم من العقلي والشرعي، فإذا كان في تقليد الأعمى - سواء مطلقاً أم في بعض المسائل - حرج أو ضرر سقط الوجوب.

كما إذا كان الوصول إلى الأعمى أو تحصيل رسالته حرجياً أو ضرورياً، أو كان تحصيل فتوى خاصة محل ابتلاء المقلد بحاجة إلى اتصال هاتفي ضروري أو حرجي على المقلد، كمسألة فوتية في الحج، ولا فرق - هنا - بين القول بأن التقليد التزام أو أنه العمل أو الأقوال المتفرعة عليهما^(٢).

وقال: «أما الأول: وهو لزوم العسر في تشخيص الأعمى: فلأن الأعمى مجهول مفهوماً^(٣)، عسر تعيين مصداقه. أما الجهل بمفهومه فللخلاف فيه، هل هو الأذكي والأكثر فطنة، أم هو الأكثر مراودة للمسائل واستنباطاً لها، أم الأكثر اطلاعاً بالأشياء والنظائر، أم غير ذلك؟ وأما عسر تعيين مصداقه: فلأن الأعمى لا يشخصه إلا الفقيه المزاول لجميع العلماء، أو الناظر في كتب جميعهم^(٤)، وكيف يتسنى مثل ذلك

(١) في قول صاحب العروة (يجب تقليد الأعمى مع الامكان، على الاحوط).

(٢) بيان الفقه الاجتهاد والتقليد ٢: ٧.

(٣) وقد ناقش في هذا بعض الأعلام، وسيأتي - في مسألة مستقلة - مع جوابه بإذن الله تعالى.

(٤) وأما الشيع المفيد للعلم فقليل إن لم يكن نادراً، وأما الشهادات فمتعارضة غالباً، وتفصيل الأخذ والرد في مظانه.

٢٤ تقليد الأعمى وحجية فتوى المفضول

للناس؟^(١).

وقد نوقش في ذلك بما سيأتي عند التطرق لأدلة القائلين بعدم وجوب تقليد الأعمى استناداً إلى أنه مستلزم للعسر والحرَج، مع جوابه.

(١) بيان الفقه، الاجتهاد والتقليد ٢ : ٧٧.

الأدلة على تعيين تقليد الأعلام أو عدمه

استدل كل من القائلين بتعيين تقليد الأعلام مطلقاً وحجيته تعييناً، والقائلين بعدم تعيينه مطلقاً بأدلة، وحيث كانت مشتركة غالباً بمعنى أن القائل يستند إلى بناء العقلاء مثلاً، والنافي ينفي ذلك، لذا سوف نسوق أدلة الفريقين في سياق واحد، ولا نفرّد لكل قول فصلاً.

تمهيدان:

وقبل الخوض في غمار البحث نقدم تمهيدين:

التمهيد الأول: كثرة اختلاف دعاوى حكم العقل وبناء العقلاء

إن هنالك الكثير من المسائل التي اختلف فيها الأعاظم وتناقضت مدعياتهم، إمّا في دعوى حكم العقل أو في دعوى بناء العقلاء:
فمن القسم الأول: دعوى البعض حكم العقل باستحالة الترتب، ودعوى البعض في قبال ذلك بإمكانه.

وكذلك دعوى امتناع اجتماع الأمر والنهي عقلاً ودعوى إمكانه.
ودعوى اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده عقلاً، ودعوى العدم، ودعوى وجوب المقدمة بوجوب ذيها⁽¹⁾ عقلاً ودعوى العدم.

(1) لا بمعنى صرف اللابدية العقلية، فإنه لا شك فيه؛ إذ هو مقتضى المقدمة، وإلا لما كانت مقدمة، هذا خلف.

وكذلك - في الفلسفة - دعوى المشائين^(١) أصالة الوجود، ودعوى الإشراقين^(٢) أصالة الماهية، ودعوى بعض المتكلمين أصالة كليهما أو عدم أصالة أي منهما، ودعوانا أن الأصالة هي للمصدق، وأن الوجود والماهية والشيء والوحدة هي أربعة عناوين تنطبق على المصدق بوزان واحد.

ودعوى امتناع الجوهر الفرد ودعوى إمكانه.

ودعوى صحة قاعدة الواحد^(٣) ودعوى عدمها، بل بداهة العدم.

ومن القسم الثاني: دعوى بناء العقلاء على حجية الشيع بنفسه وإن لم يفد الاطمئنان أو العلم^(٤)، ودعوى العكس.

ودعوى أن بناء العقلاء على التخيير لدى تعارض الطرق، كما عليه مشهور القدماء، ودعوى أن بناءهم على التساقط، كما عليه جمع من المتأخرين، وفصل الآخوند بالتساقط لا في لازمهما، ودعوى حجية قول اللغوي لديهم ودعوى العدم، ودعوى بناء العقلاء على الاستصحاب بما هو هو، أي: بما له من المفهوم^(٥) وعدمه.

التمهيد الثاني: من وجوه الاختلاف وعمله

إن الوجه في اختلاف الدعاوى وتضادها رغم كون كلا الطرفين باحثاً عن

(١) أي: ظاهر كلام كثير منهم.

(٢) أي: كثير منهم.

(٣) بكلا طرفيها: الواحد لا يصدر إلا من الواحد، ولا يصدر إلا الواحد.

(٤) ذهب إليه السيد الوالد قده.

(٥) لا رجاء أو في صورة إيرائه العلم العادي أو شبه ذلك.

الحقيقة^(١) جاداً في الوصول إليها، أمور عديدة: يرتبط بعضها بمعرفة الحاكم في القضية^(٢)، وبعضها بمعرفة العقل وطريقة تفكير الإنسان، وبعضها بعلم النفس والأعصاب وغير ذلك، إلا أننا نشير الآن إلى أمرين منها فقط، وهما: الاستقراء الناقص والتفسير الخاطيء، أو المتخالف والمتغاير.

ويتضح ذلك بملاحظة مسألة تقليد الأعم كمثال على ذلك، فإن الظاهر أن من ادعى أن بناء العقلاء على تقليد الأعم كالنافي، لم يرجع إلا إلى بعض الكتب، واحتكم بعدها لمركزه الذهني معتبراً إياه مرآة لبناء العقلاء^(٣)، ولم نجد منهم - فيما نعلم - من قام باستقراء تام أو ما هو بحكمه، كالأستقراء الممنهج وهو غير الاستقراء المعلل، ونعني بالممنهج استقراء رأي ألف شخص مثلاً من قوميات وحرف وأعمار ومستويات وأجناس شتى، كالطبيب والمحامي والفقير والمزارع والبقال والجندي والطالب، وكالرجل والمرأة والكبير والصغير... وهكذا مع مراعاة بعض المعادلات العلمية المتطورة التي تحصر هامش الخطأ في الاستبيانات بـ ١٪ مثلاً فتأمل.

وأما التفسير الخاطيء أو المتوهم، فنقول: هب أن العقلاء يرجعون للأعلم دوماً لكن هل ذلك لوجوبه التعيني بنظرهم أو لرجحانه؟ كلُّ فسر بنحو، وأحدهما مصيب والآخر مخطيء.

ومن هنا سوف نذكر الأدلة التي استدلت بها القائلون بوجوب تقليد الأعم لنرَ

(١) غالباً، أو في مفروض هذه الصورة.

(٢) فصلنا في كتاب (الضوابط الكلية لضمان الإصابة في الأحكام العقلية) أن الحاكم قد يكون العقل وقد يكون غيره.

(٣) أي: إنه اعتمد على الحدس.

٢٨ تقليد الأعمى وحجية فتوى المفضول

مدى دلالتها على المدعى، وهو تعين تقليد الأعمى بنحو الإلزام، لا مجرد الرجحان.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم

استدل القائلون بوجوب تقليد الأعلم تعييناً وأنه الحجة تعييناً لا تخيراً ببناء العقلاء وسيرتهم على:

أ - الرجوع للأعلم في كل العلوم والحرف والمهن.

ب - وعلى عدم الرجوع للمفضول، فالاستدلال مركب من شقين، وقد أضاف البعض - كما قرره السيد العم - شقاً ثالثاً هو: «ولم يظهر من الشارع ردع عن هذا البناء، فيكون ذلك تقريراً من الشارع لحجته»^(١)، لكن سيأتي ما يرد عليه بالخصوص.

مناقشات وردود: الرجوع للمفضول سيرة العقلاء

وأجاب النافون^(٢): بأن المشاهد بالوجدان رجوع العقلاء إلى كافة الأطباء والمهندسين والعلماء في مختلف العلوم والفنون، وبأن بناءهم على ذلك ولذا تجد مثلاً عيادات مختلف الأطباء ممثلة بالمراجعين، بل لو قيل: إن بناءهم على تقليد الأعلم حصراً للزم تعطيل المهن، فإن عدم رجوع الناس إلا إلى الأعلم يستلزم خلو مكاتب ومراكز وعيادات المفضولين من المراجعين، وليس كذلك بالضرورة.

الجواب: الرجوع من باب الحجة الاضطرارية

وأجاب المشبوتون: بأن رجوعهم للمفضولين لا ينكر بالوجدان، لكنه من باب

(١) بيان الفقه ٢: ١٤.

(٢) هذا رد للشق الثاني، وهو عدم الرجوع للمفضول.

٣٠ تقليد الأعم وحجة فتوى المفضول

الحجة الاضطرارية، وما أكثر حالات الاضطرار؛ لذا تجد أبواب المفضولين أيضاً مزدحمة بالمراجعين.

قال السيد العم «وما ربما يلاحظ من مراجعة الناس إلى العالم مع وجود الأعم، فإنما هو لأن العالم ليس لا حجة عندهم مطلقاً، بل قوله حجة اضطرارية يرجع إليه من لا يتمكن من الأعم - لسبب من الأسباب - نظير الطرق الاضطرارية الأخر التي يسلكها العقلاء عند العوز وعدم القدرة على الطرق المعتمدة مطلقاً»^(١).

والحاصل: إن رجوعهم للمفضول ليس بالعنوان الأولي، بل هو بالعنوان الثانوي، فيرجعون إلى المفضول مع تعذر الأعم أو كونه حرجياً أو ضرورياً أو شبه ذلك.

الرد: بل بالعنوان الأولي

وأجاب النافون: بأن رجوعهم إلى المفضول ليس من هذا الباب - الحجية الاضطرارية - بل لبنائهم على جواز ذلك بالعنوان الأولي، ويدل على ذلك ما ذكره في بيان الفقه «وإذا سئلوا عن عدم تقيدهم بمراجعة الأعم يجيبون بأجوبة لا تكون أعداراً عقلية ولا عقلانية لترك واجب عقلي، فيقولون: إنَّ طريقه أبعد، أو هو أسوأ خُلُقاً، أو أقلّ التزاماً بمواعيده، ونحو ذلك ممّا لو كان مراجعة الأعم لازماً لدى العقلاء لما صلحت هذه أعداراً. وما ذكر من أنّ مراجعة العالم طريق اضطراري أوّل الكلام، فتأمل»^(٢).

(١) بيان الفقه ٢: ١٥.

(٢) بيان الفقه ٢: ١٥، وفيه: «فإننا نرى الأطباء يراجعهم الناس في الأمراض الخطيرة التي فيها خوف الموت من دون التحقيق عن العالم والأعم، وكذلك نرى المحامين والقضاة وخبراء السياسة والاقتصاد والاجتماع، وأساتذة العلوم، وكذلك نرى المهندسين، والصاغة، والخياطين، وغيرهم، وإذا سئلوا...».

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٣١

والحاصل: إنه لو كان رجوعهم للمفضول من باب الحجة الاضطرارية للزم أن يتقيدوا بصورة العجز عن الأعلم، أو الاضطرار إلى المفضول، أو العسر والخرج، لكن العقلاء لا يتقيدون بذلك، بل يرجعون للمفضول حتى في غير صورة الاضطرار لمجرد تعليقات لا ترقى إلى مرتبة العسر والخرج، ولا إلى مرتبة الاضطرار هي إجمالاً تعليقات ولا تصلح عذراً.

مقتضى التزاحم الملاكي حصر الرجوع للمفضول بالتزاحم الأقوى فقط:

بل نقول: إن بعض هذه الأعذار حتى وإن كانت في دائرة العسر والخرج، بل حتى وإن كانت مراجعة الأعلم ذات مفسدة ما لوجه من الوجوه، فإن مقتضى القاعدة هو ملاحظة أقوى الملاكين لو كان الرجوع للمفضول من باب الاضطرار؛ إذ ليست كل مفسدة وإن خفت رافعةً للحكم الأولي التكليفي أو الوضعي^(١) حتى وإن كان شديد الأهمية، فيكشف بذلك^(٢) أن كليهما حجة لديهم، ولكننا نرى بالوجدان أنهم لا يلاحظون مرجحات باب التزاحم بينهما، ولا قواعد الحكومة والناظرية، بل يرجعون - ويرون ذلك تخييراً - للمفضول في عرض الرجوع للأفضل، لمجرد أنه كان في الرجوع للأفضل مفسدة ضعيفة جداً أو كان في الرجوع للمفضول منفعة ضئيلة، مما لا تستوجب صدق عنوان الاضطرار إلى تركها أو الضرورة والمنفعة الملزمة في فعلها، ومن ذلك ما لو كان في الرجوع إليه حرج

(١) المراد به هنا الحجية.

(٢) أي: بعدم ملاحظتهم أقوى الملاكين لدى التزاحم، بل رجوعهم للمفضول بأدنى عذر وإن كان عسراً لا يعادله منفعة الرجوع للأعلم أو مفسدة تركه لفرض أنه به إدراك مصلحة الواقع ودفعت مفسدته.

٣٢ تقليد الأعم و حجية فتوى المفضول

أو عسر من دون أن يزاحم - في القوة أو الشدة - مضرة ترك الأعم أو منفعة مراجعته.

نعم، ذلك داخل في التزام الملاكي لا التزام في مقام الامتثال، لكنه حيث كان الكلام عن بناء العقلاء وملاكاتهم أمكن الحكم فيه أيضاً، عكس ما لو كان البحث عن أحكام الشارع وملاكاتة، فإنها مجهولة - في تفصيلاتها وحدودها - لنا، وعلى أي: فإن التزام الملاكي والحكم فيه إذا كان الحاكم العقل أعم مما لو كان في الأحكام نفسها، ومما كان في الحجج والطرق^(١).

الرجوع للأعلم فعل لا جهة له :

كما أجاب النافون^(٢) بـ «وقد يقال: إن تقيد البعض بمراجعة الأعم في العلوم والشؤون لعله من باب الأحسن، أو احتياطهم في الشبهات حتى البدوية منها - التي ثبت عدم وجوب الاحتياط فيها - لدرك الواقع، لا من باب عدم حجية قول العالم وعدم فراغ الذمة»^(٣).

والحاصل: إن رجوعهم للأعلم على فرض إطلاقه^(٤)، فعل لا جهة له، فلعله لحسنه ورجحانه لا لوجوبه وتعيينه وقد يجاب بأنه القدر المتيقن من الحججة، وسيأتي

(١) فإن ملاك الحجية وإن كان الكاشفية النوعية مثلاً، إلا أنه قد يزاحم بمصلحة التسهيل مثلاً، فيحكم العقل أو العقلاء بكون ما هو أضعف كشافاً حجة تخيرية إلى جوار الأقوى كشافاً للتراحم الملاكي.

(٢) وهذا رد للشق الأول، وهو الرجوع للأعلم في كل العلوم والحرف والمهن.

(٣) بيان الفقه ٢ : ١٧.

(٤) أي: إطلاقه العملي، أي: شموله لكل الصور والحالات في عملهم.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٣٣

الكلام على ذلك، كما سيأتي ضرورة فصل الاستدلال ببناء العقلاء عن الاستدلال بسيرتهم.

بناء العقلاء على الرجوع للمفضول:

وقد ظهر بذلك وجه استدلال الطرف الآخر على حجية رأي المفضول وجواز الرجوع إليه، وهو دعواهم بناء العقلاء على ذلك وجريان سيرتهم عليه.

المناقشات:

ولكن قد يستشكل على دعوى جريان سيرة العقلاء على الرجوع لغير الأعلم وكون بنائهم عليه، بوجوه أخرى إضافةً إلى ما ادعي من أن الرجوع إليهم إنما هو من باب الحجة الاضطرارية:

الوجه الأول: الفرق بين شؤون الشخص وشؤون المولى

وهو ما نقله في بيان الفقه، حيث قال: «وأجاب بعضهم عن منع المقدمّة الأولى^(١)، بالفرق: بأنه ربما يسامح الرجل في أغراضه الشخصية بما لا يجوز المسامحة فيه في أغراض المولى وموارد الاحتجاج»^(٢).
والحاصل: إنه لا تلازم بين الأمرين، ولا وجه للتعميم إلا تنقيح المناط لكنه ظني، بل هو من تعميم الحكم من المرجوح قطعاً^(٣) إلى الراجح حتماً، مع عدم

(١) انظر: بيان الفقه ٢: ١٥، وفيه: «أما المقدمّة الأولى: فلمنع التزام الناس بترك العالم ومراجعة الأعلم، كيف ولو كان كذلك لزم تعطيل المفضول في المهن مع أنه ليس كذلك خارجاً».

(٢) بيان الفقه ٢: ١٦.

(٣) فيكتفى فيه بالحجة الأضعف وهي قول المفضول.

صحة تعميمه إلا للمساوي أو الأقوى في ملاك الحكم. وعليه: فقد يغتفر رجوعه في مرضه هو إلى الطبيب المفضول لكنه لا يغتفر رجوعه في مرض مولاه إلى المفضول، وأحكام الشرع لا يوجد ما يزيد عليها أهمية، فبناؤهم على الرجوع إلى المفضول في الشؤون الشخصية، أو كون سيرتهم عليه لا يستلزم انعقاد بنائهم أو سيرتهم على الرجوع إليه في شؤون المولى وأحكامه.

الوجه الثاني: الفرق بين شؤون الدنيا والآخرة

الفرق بين شؤون الدنيا وبين شؤون الآخرة؛ إذ حتى لو سلم أن العقلاء يتسامحون فيرجعون للمفضول في شؤون دنياهم من مرض وبناء وغيرهما، إلا أنهم لا يتسامحون - ولا ينبغي لهم أن يتسامحوا - في شؤون الآخرة، فإن أهون عذاب من أنواع عذاب الآخرة أشد من أشد الشدائد من أهوال الدنيا.

الوجه الثالث: الفرق بين الأمور الخطيرة وغيرها

إن العقلاء يفرقون حتى في شؤون الدنيا بين الأمور الخطيرة وغيرها، ففي غير الخطيرة يرجعون للمفضول أيضاً، أما في الخطيرة فلا يرجعون إلا إلى الأعم.

الأجوبة: ١- ليس بناء العقلاء من باب المسامحة، فيعم:

وقد أجاب السيد العم عن الوجه الأول بقوله: «وفيه: إنه إذا ثبت كون جواز مراجعة المفضول مع وجود الأفضل هي طريقة العقلاء وديدنهم، حيث لا يرون أنفسهم ملزمين بمراجعة الأعم فقط في الفنون والشؤون - كما هو كذلك والعرف ببابك - كان ذلك دليلاً على عدم كونه من باب المسامحة، فلا يفرق فيه بين الأمور الشخصية وبين أوامر الموالى للعبيد، فتصدق الطاعة معها وتخرج عن حدود

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٣٥

العصيان»^(١).

وبعبارة أخرى: إن المرجع في طرق الإطاعة والعصيان هو العقلاء مطلقاً، وحيث لم يكن مبنى تجويزهم الرجوع للمفضول هو المسامحة، فلا فرق - على هذا - لديهم.

لا يقال: لعلهم يرونها مسامحة مغتفرة لهوانها لكنها غير مغتفرة في شؤون المولى؟

إذ يقال: لذلك جوابان، وسيأتي ذلك لاحقاً بإذن الله تعالى.

وبعبارة أخرى: لا يتكفل هذا الجواب بدفع الوجه الثالث، بل وحتى الثاني^(٢)، إلا على تنقيح المناط ولا وجه له، أو إثبات أن بناءهم في شؤون المولى والشؤون الخطيرة على الرجوع للمفضول.

٢- الأمر مرتين بالعنوان والمحصل دون الوجوه الثلاثة^(٣) :

ويمكن الجواب: بأن الأمر ليس منوطاً بكونه من شؤون الشخص أو المولى، ولا حتى بكونه من شؤون الدنيا أو الآخرة، أو بكونه من الخطيرة وغيرها، بل هو مرتين بكون مصب الأمر والنهي هو العنوان والمحصل^(٤)، أو كون مصبيهما المركب أو الشيء بنفسه، فإذا كان الأول كان بناء العقلاء على الاحتياط بالأخذ

(١) بيان الفقه ٢: ١٦.

(٢) نعم، يتكفل الجواب عن الأولين ما أضفناه في (وبعبارة أخرى...).

(٣) كونه من شؤون المولى أو الشخص، وكونه من شؤون الآخرة أو الدين، وكونه من الأمور الخطيرة وغيرها.

(٤) أي: العنوان لا المحصل.

بقول الأعمى في الصور الثلاثة كما كان بناؤهم على أصالة الاشتغال لدى الشك في الجزئية والشرطية، لِمَا شُكَّ أنه جزء أو شرط المحصل للعنوان المأمور به أو الغرض التام الاقتضاء، من غير فرق بين كونه من شؤونه كشخص (إذا تعلق بالعنوان) أو من شؤون المولى (إذا تعلق أمره أو غرضه بالشيء نفسه)^(١)، ومن غير فرق بين شؤون الدنيا والآخرة أو الخطيرة وغيرها، وسيأتي ما يكمل هذا الجواب ويوضحه.

الأمر والنهي متعلقان بالأفعال لا النتائج؛

وبعبارة أخرى: إن الأوامر والنواهي الشارعية لم تتعلق إلا بالأفعال والتروك وشبههما، ولم تتعلق بالنتائج؛ إذ هي مسببات توليدية غير مقدورة لنا، بل هي فعل الله تعالى، والمقدور لنا ليس إلا المقدمة الإعدادية؛ ولأنها مقدورة صارت محط الأمر والنهي.

والمراد بالنتائج هو العقوبات الأخروية والمثوبات الأخروية^(٢)؛ إذ ليس النهي إلا عن الكذب، وليس عن لدغ العقرب مثلاً^(٣)، التي هي جزاء هذا العمل في النار، وليس إلا عن الشرك وليس عن النار التي هي جزاء هذا العمل؛ كيف ولو كان النهي عن الجزاء لكان من العنوان والمحصل، وكان لا بد من الالتزام في كل الواجبات بأصالة الاشتغال لدى الشك في الشرطية والجزئية وغيرها، وهذا مما لا يمكن أن يلتزم به ولا يقول به المشهور، بل الإجماع على عدمه، ولئن قال به قائل على حسب مسلك حق الطاعة - وهو وجه آخر كما لا يخفى - فإنه قد رفع اليد عنه

(١) وبالعكس فيهما، فتدبر.

(٢) والأغراض أيضاً وحالها كحال المثوبات والعقوبات، غالباً. فتأمل.

(٣) أي: صيرورته ملدوغاً لها.

بالأدلة النقلية.

إشكالان وجوابان:

لا يقال: كيف وقد قال تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(١).

إذ يقال: الأمر إرشادي.

سلمنا، لكنه ليس أمراً آخر وراء الأمر بالواجبات والنهي عن المحرمات، بل إن مصب الأمر هو الواجبات وإن صيغ بهذا اللسان^(٢)، وإلا للزمت عقوبتان على ترك كل واجب وفعل كل حرام موجب للنار أو للعقاب.

لا يقال: نحن مكلفون بالواقع ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ وغيره

كثير.

إذ يقال: سبق الجواب بأن الكلام عن مرتبة التنجز لا المراتب الثلاثة السابقة، فلسنا مكلفين في مرتبة التنجز إلا (بالصلاة الواصلة) أي: إلا بالصلاة التي قامت عليها الحجة، أي: لسنا مكلفين إلا باتباع الحجة التي قامت على الصلاة، فالأمر مرتين بالحجة، أي: بوجود طريق عقلائي ممضى ولو بعدم الردع لا بأهمية وعظمة وخطورة المتعلق، فلا بد أن نرى هل العقلاء يرون قول المفضول حجة أم لا؟ ولا يهولننا عظمة المتعلق وخطورته، بل لولا ذلك لاندرجت كل الواجبات والمحرمات في العنوان والمحصل.

(١) التحريم: ٦.

(٢) بعبارة أخرى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ بتجنب المعاصي والعمل بالطاعات، أو أنه كُنِّي

به عنه، وهذا هو الأدق، فتأمل.

٣- التنجيز متوقف على وصول الحجة فالأمر مرتهن بها :

كما يمكن الجواب عن الوجه الثاني بما ينفع للوجه الأول والثالث أيضاً: بأن شؤون الآخرة وعقوباتها وإن كانت أخطر من الخطير، إلا أن ذلك لا يستلزم^(١) حكم العقل، ولا انعقاد بناء العقلاء على لزوم الاحتياط فيها والقول بوجوب اتباع الأعمى، كما لم يقتض جريان أصالة الاشتغال فيها في قبال أصالة البراءة.

لا يقال: عدم الاستلزام المذكور أعم من ثبوت بنائهم على حجية رأي المفضول؛ إذ يقال: إن أحكام الشارع وإن تمت مقتضياتها وأنشئت وأصبحت فعلية إلا أن تنجزها لا يكون إلا بوصول الحجة وقيامها، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢) مما هو كناية عن وصول الحجة، ولغيره مما فصل في محله، فالأمر مرتهن بقيام الحجة وعدمها لا بخطورة الشأن الأخرى وعدمه، فإذا قامت الحجة النوعية لدى العقلاء تنجز الشأن الأخرى أيضاً، وإذا لم تقم لم يتنجز مهما كان الشأن الأخرى خطيراً^(٣)، وحيث ارتأى العقلاء كون رأي المفضول حجة بنحو القضية الطبيعية كان كذلك في شؤون الآخرة، أي: حجة في الأحكام الشرعية أيضاً، والمقصود من القضية الطبيعية ما كان الحكم على طبيعي الأمر بما هو هو (أي طبيعي رأي المفضول)، فلا إهمال ولا وجه للقول إن البناء لا إطلاق له؛ لأنه لبيء؛ إذ الطبيعي سار في كل الأفراد، وخطورة الأمر لا تصلح مانعاً لما ذكر.

(١) يلاحظ قولنا (لا يستلزم) دون (لا يقتضي) لأنه يقتضي لكن الشارع رفع وخفف.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) والحاصل: إن الاحتمال غير منجز إما لرفض مسلك حق الطاعة، أو لتدخل الشارع وتخفيفه

بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

والحاصل: كأن الشارع قال: إذا لم تصلك الحجة فأنت معذور، والشك فيها مجرى أصالة البراءة، وكأنه قال: إذا وصلتك الحجة الأضعف - وهو قول المفضول - فأنت معذور أو معاقب بالمخالفة في صورة الإصابة، والكاشف عن قوله بناء العقلاء على حجية قول المفضول؛ إذ لاحظوه بما هو هو. وبعبارة أخرى: مرجع هذا الوجه إلى إحراز جهة بناء العقلاء، كبرهان لمي عليه، فلا يشكل بأنه أعم من الوجود، (وجود بناء أعم للعقلاء)..

نعم، يستثنى من ذلك ما لو أقام الشارع حججاً بديلة، أو نفى حجية بعض الحجج كالقياس، فإنه لا ريب في أن ما ألغاه عن الحجية لا يكون حجة لا منجزاً ولا معذوراً حتى في الشؤون الخطيرة^(١)، كما أن ما اعتبره حجة يكون منجزاً ومعذوراً حتى في الشأن غير الخطير، فلا فرق في ذلك أيضاً بين الشؤون الخطيرة وغيرها، بل حتى في المكروهات والمباحات والمستحبات، حتى مع قطع النظر عن دليل التسامح في أدلة السنن.

تحقيق البحث السابق: أسباب الالتزام بالاحتياط

إن هناك أسباباً وأدلة وعناوين ثلاثة^(٢) قد تدعو المقنن والمشرع، وقد تدعو - من ثم - الأصولي - في مرحلة الأصول العملية - إلى الالتزام^(٣) بأصالة الاحتياط والاشتغال في صورة الشك حتى في التكليف^(٤)، فكيف بالمكلف به أو الشك في

(١) فالقياس ليس حجة حتى لو قام على الشأن الخطير مما احتملت صحته ومطابقته للواقع.

(٢) بل خمسة، كما سيجيء بإذن الله تعالى.

(٣) لولا المخرج، وهو ما سيأتي.

(٤) أي: حتى بعد الفحص، أما قبله فلا شك في الاشتغال.

أجزائه وشرائطه؟ وتضطره - في مرحلة الأدلة - إلى الالتزام بحجية الحجة الأقوى تعييناً لا تخييراً فيما إذا كان المستند لحجية الطريق هو بناء العقلاء لكون تلك العناوين الثلاثة - لو لم نجد منها مخرجاً - باعثة للعقلاء على البناء على حجية الأقوى في إیراث الظن أو الأقرب للإصابة فقط، وهو قول الأعم في المقام^(١).

أدلة أصالة الحظر والاشتغال:

والعناوين الثلاثة هي:

الأول: منجزية الاحتمال في الشؤون الخطيرة

منجزية الاحتمال وإن كان ضعيفاً في الشؤون الخطيرة، فكيف بشؤون الآخرة وهي الأخطر من الخطيرة بما لا قياس، ولا شك - في عالم الأصول وعند فقد الأدلة - في وجود الاحتمال بوجود تكاليف للمولى، وحيث إن العقوبة الأخروية أمر أخطر من الخطير لذا وجب الاحتياط بالاثبات بكل ما احتمل وجوبه، واجتناب كل ما احتملت حرمة.

وأما في عالم الأدلة وفي محيط التشريع والتقنين، فإن العقلاء حيث لاحظوا ذلك^(٢) فإنه يدعوهم للبناء على حجية قول الأعم فقط؛ لأنه الأقرب للإصابة والأبعد عن احتمال الخطأ، فلو فرض أن احتمال الخطأ في الأعم هو واحد بالمائة، واحتماله في المفضول هو اثنان بالمائة، فإن واحداً بالمائة الزائد في قول غير الأعم منجز؛ لأن المحتمل خطير وإن ضعف الاحتمال؛ لذا يجد العقلاء في ارتكازهم

(١) وسائر الحجج في سائر المقامات، فتدبر.

(٢) أي: خطورة المحتمل.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٤١

لزوم تقليد الأعلم.

الثاني: برهان الغرض وكونه مأموراً به^(١)

برهان الغرض: فان الغرض هو الوقاية من نار جهنم وعذابها، وقد تعلق الأمر بها؛ إذ قال تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...﴾^(٢)، وقال جل اسمه ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٣)، فتندرج كافة الأوامر الشرعية في دائرة العنوان والمحصل، وهي مجرى الاحتياط - كأصل - كما ينبغي أن تبعث العقلاء على اعتبار قول الأعلم حجة تعيينية إحراراً لأغراض المولى الملزمة، بل والمأمور بها.

الثالث: حق الطاعة وحرمة التقلب في ملك المولى إلا بإحراز إذنه^(٤)

حق الطاعة: فإن المولى هو المالك وهو المنعم الحقيقي، وهو المتفضل علينا بكافة النعم التي لو عبدناه أبد الدهر لما وفينا بعشر معشار حقه علينا، وعليه فمقتضى القاعدة الأولية هي أن يُفَرِّغَ العبد نفسه لطاعة الله، واجتناب سخطه، فما بالك بما لو احتمل مبعوضة شيء للمولى^(٥)، أو كونه مأموراً به بالذات؟

(١) سيأتي التفكيك بينهما؛ إذ هما دليلان، فتدبر.

(٢) التحريم: ٦.

(٣) البقرة: ٢٤.

(٤) سيأتي التفكيك بينهما وإنهما دليلان.

(٥) أي: المبعوضة البالغة الملازمة للحرمة.

الرد: حكومة (وما كنا معذبين...) على منجزية الاحتمال وغيره^(١)

ولكن يمكن الجواب عن البواعث الثلاثة للحكم بالاحتياط، ووجوب اتباع الحجة الأقوى وهي قول الأعم، تعييناً، بـ: أما منجزية الاحتمال في الشؤون الخطيرة وكون شؤون الآخرة أخطر من الخطيرة، ففيه: إنه وإن صح بالعنوان الأولي، إلا أن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢) ونظائره تفيد أنه تعالى امتناناً على خلقه لا يرتب العقاب على صرف الاحتمال، وإن كان شأن الآخرة خطيراً، بل ولا على صرف الحجة العقلية، بل لا بد من شفع السمع بالعقل لتنجز التكليف الإلهية، فالعقاب مرفوع إلا أن تنضم الحجة النقلية إلى العقلية. وهذا الجواب متكفل بالإجابة على برهان الغرض أيضاً، والجواب عن مسلك حق الطاعة كذلك.

قال الشيخ الطوسي في التبيان: «وقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ إخبار من الله أنه لا يعاقب أحداً على معاصيه حتى يستظهر عليه بالحجج، وإنفاذ الرسل ينهونه على الحق، ويهدونه إليه ويرشدونه إلى سلوكه، استظهاراً في الحجة، لأنه إذا اجتمع داعي العقل وداعي السمع إلى الحق تأكد الأمر، وزال الريب فيما يلزم العبد، وليس في ذلك دلالة على أنه لو لم يبعث رسولاً لم يحسن منه أن يعاقب إذا ارتكب العبد القبائح العقلية^(٣)، اللهم إلا أن يفرض أن في بعثة الرسول لطفاً، فإنه

(١) من الحجج العقلية، كبرهان الغرض وحق الطاعة.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) والحاصل: إنه يحسن منه أن يعاقب، لكنه تعالى تفضلاً وامتناناً رفع العقاب فلا يعاقب.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٤٣

لا يحسن^(١) من الله تعالى مع ذلك أن يعاقب أحداً إلا بعد أن يعرفه ما هو لطف له ومصلحة لتزاح علتة، وقيل: معناه ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ بعذاب الاستئصال والإهلاك في الدنيا^(٢) ﴿حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. وفي الآية دلالة على بطلان قول المجبرة: من أن الله يعذب أطفال الكفار بكفر آبائهم، لأنه بين أنه لا يأخذ أحداً بجرم غيره^(٣).

والحاصل: إن مقتضى القاعدة الأولية استحقاق العقاب مع صرف الاحتمال والمخالفة، فكيف بقيام الحجج العقلية في دائرة المستقلات العقلية؟ إلا أن المولى تدخل فتفضل وتلطف وخفف عن عبده بإسقاط العقاب إلا بعد إرسال الرسل.

وذلك كله مع وضوح أن المراد بـ (رسولاً) هو الحجة الواصلة، وليس مجرد بعث الرسول دون أن تصل إلينا الحجة (نبعث رسولاً) كناية عن وصول الحجة، فالآية حاکمة على الدليل العقلي الأولي.

نعم، يستثنى من ذلك ما يستقل العقل بحرمته بالنسبة لسائر الخلق، فلا يجوز عقلاً القتل والسرقة والظلم، ويستحق العقاب لو فعل وإن كان في جزيرة نائية منقطعاً عن البلاغ، أو في الفترة بين الرسل.

والحاصل: إن الآية خاصة بحقوق الله تعالى علينا، وإن العقاب مرفوع حتى في دائرة المستقلات العقلية من حقوقه، وتفصيله في مظانه.

ثم من الواضح أن ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ حاکمة على منجزية الاحتمال؛ لكونها ناظرة؛ ولأنه لو لا ذلك للزمت لغوية الآية، فتدبر جيداً.

(١) لا يصح هذا إلا لو أريد باللفظ الممكن من الطاعة، أما لو أريد المقرب لها فلا، فتدبر.

(٢) وفيه: إنه خلاف إطلاق الآية.

(٣) التبيان ٦: ٤٥٧ - ٤٥٨.

تلخيص فيه تحصيل حول إشكال العنوان والمحصل :

سبقت أجوبة عديدة عن دعوى تعين تقليد الأعمى استناداً إلى أن احتمال إصابته أقوى، والاحتمال الأقوى منجز في صور، منها: ما إذا كان في دائرة العنوان والمحصل، وأحكام الشرع منها^(١)، لقوله تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ...﴾^(٢)، و﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٣).

وقد أجبنا أولاً: بإرشادية أمر (قوا) و(اتقوا) ونظائرهما كأوامر الطاعة، على المشهور. وثانياً: إنها على القول بمولويتها - كما هو المنصور - كناية أو انحلالية أو اندكائية... الخ، كما ظهر من ثنايا البحث جواب ثالث: بحكومة (وما كنا معذبين...) على الاحتمال المدعى أنه منجز، وتمام هذا الجواب بالتكملة الآتية.

ورود ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ على ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾:

ثالثاً: إن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ وارد على (قوا...) و﴿فَاتَّقُوا...﴾ ونظائرهما.

إذ الدليل الوارد هو ما أزال موضوع الدليل المورود عليه حقيقةً لكن بعناية التعبد^(٤)، وقد أزال (وما كنا معذبين) متعلق (قوا)^(٥) وجداناً، لكن ببركة التعبد

(١) أي: من العنوان والمحصل.

(٢) التحريم: ٦.

(٣) البقرة: ٢٤.

(٤) أي: كان منشأ الرفع الحقيقي هو التعبد الشرعي.

(٥) وهو العذاب والنار المأمور بالوقاية منهما.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٤٥

الشارعي ولطف الله؛ إذ موضوع (قوا) ومتعلقه هو النار والعذاب^(١) والعقوبة، ومع ورود قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ يكون الله تعالى قد نفى وأسقط العقوبة والعذاب والنار، أي: لا نار ولا عقوبة ولا عذاب إلا بعد الحجة الواصلة، وحيث لم تصل الحجة، إذ لا دليل تام على تقليد الأعلم إلا دعوى العنوان والمحصل في فرض هذا الدليل^(٢)، وقد نفاهما ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾، فلا عذاب قطعاً، فلا يبقى موضوع لـ (قوا...) إذ يجب أن نقي أنفسنا النار والعذاب والعقوبة، وحيث نفاه الله تعالى قطعاً - بلطفه - فلا تبقى محتملة حتى يتوجه أمر (قوا...) المدعى أنه منجز ولو لاحتمال العذاب؛ إذ لا احتمال للعذاب بعد ورود ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾، فتدبر جيداً^(٣).

الإشكال بلزوم القول بالبراءة في مطلق العنوان والمحصل:

لا يقال: يلزم من القول بورود (أو حكومة) (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) وأدلة الرفع مثل: «كل شي مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٤) على ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...﴾، و﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٥) عدم وجوب الاحتياط في العنوان والمحصل مطلقاً كـ (فَاطَّهَرُوا) إذ لا فرق بين كون المحصل الكلي هو الغرض - كالوقاية من النار - ومأموراً به، وبين

(١) إذ ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ أي: قوها عذاب النار أو الدخول فيها وهو عذاب.

(٢) وأما سائر الأدلة فقد مضى نقاش بعضها، ويأتي نقاش بعضها الآخر بإذن الله تعالى.

(٣) وقد يقال بالخروج التخصصي وهو فوق الورد، فتأمل.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧، ح ٩٣٧.

(٥) البقرة: ٢٤.

كون المحصل الجزئي - وهو التطهر - متعلقاً للغرض ومأموراً به، فإذا ورد ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ على (قُوا) ورد على (فَاطَّهَرُوا) وسائر ما تعلق به الأمر من المحصلات، فلا يجب الاحتياط كلما شك في محصله وأجزائه أو شرائطه؛ إذ يقال على نفس وزان ما قلناه في الغرض الكلي: إن هذه لم ترد بها حجة واصله - وهو المراد بـ(رَسُولاً) - فتكون مجرى للبراءة؟

الجواب بالفارق بين الغرض المحصل الكلي والجزئي :

إذ يقال: لا تلازم؛ وذلك لأن العرف يرى الغرض الجزئي المأمور به - وهو التطهر - من مصاديق الحجة الواصلة، عكس الغرض الكلي - الوقاية من النار - إذ لا يراه في حد ذاته حجة واصله، والحاصل: إنه يرى ناظرية (وَمَا كُنَّا...) على (قُوا) دون مثل (فَاطَّهَرُوا).

وبعبارة أخرى: عندما يضم العرف (وَمَا كُنَّا...) إلى (فَاتَّقُوا النَّارَ...) يرى أن الثاني لا موضوع له إلا بعد الحجة الواصلة، وأن الأول ينفي الثاني والعذاب إلا بعد الحجة الواصلة، ولا يرى (اتقوا) هو الحجة الواصلة، ولعل السر^(١) في ذلك أنهما متساويان من حيث المصاديق، فلولا ناظرية (ما كنا) لكان ورودها لغواً بالمرّة.

أما (فَاطَّهَرُوا) فحيث كان أخص مطلقاً من (وَمَا كُنَّا...) لما كان مانع من خروجه عن دائرة ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ وكونه تخصيصاً له، بل العرف يراه حجة واصله تستثنى من دائرة ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ أي: يرى أنه مصداق نبعث رسولاً؛ لذا وجب فيه الاحتياط.

(١) لكننا لسنا بحاجة إليه في الناظرية.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٤٧

بعبارة أخرى: بعد ضم (قوا) إلى (وَمَا كُنَّا...) يرى العرف أن (قوا) إرشاد للأوامر المولوية المعهودة، وليس أمراً مولوياً تعلق بالمحصّل، أو يراه مولوياً منحلاً للأوامر المعهودة، أو كناية عنها فليس مولوياً متعلقاً بالمحصّل بما هو هو، فليس شيئاً وراءها، وحيث لم تصل حجة عليها كانت مشمولة ل(وَمَا كُنَّا...)، عكس (فَاطَّهَرُوا) حيث يراه مولوياً مطلوباً لذاته وبلاستقلال، فقوله تعالى: (فَاطَّهَرُوا) حجة واصله، فتدبر جيداً.

الإشكال مبنى بعدم وجوب الاحتياط في العنوان والمحصّل:

بل قد يشكل مبنى على أصل القول بوجوب الاحتياط لدى الشك في العنوان والمحصّل، بأن الظاهر كونه مجرى البراءة أيضاً، كما لو تعلق الأمر بالفعل نفسه - لا بمعلوله ومحصّله ومعناه الاسم مصدرى ونتيجته - وذلك ببركة الإطلاق المقامي القطعي.

توضيحه: إن الأمر وإن تعلق بالنتيجة والمحصّل وهو - التطهر - لكن لا مجال للقول بلزوم الاحتياط كلما شك في شرط أو جزء أو مقدمة إعدادية من مقدمات محصّله، وهو (الاعتسال)^(١) استناداً إلى أن الاشتغال اليقيني بالتطهر يستدعي البراءة اليقينية بامتثاله، وهي لا تحصل إلا بالإتيان بكل جزء وشرط ومقدمة شك في مدخليتها في المحصّل، وذلك^(٢) لوجود الإطلاق المقامي القطعي، فإن الفرض أن الشارع تصدى لذكر كافة أجزاء وشرائط ومقومات المحصّل والسبب؛ إذ التطهر

(١) فلو شك في منطقة من الإذن أو الأنف مثلاً أنها من الباطن أو الظاهر وجب غسلها، ولو شك في مانعية الموجود أو وجود المانع وجب إزالته وإحرازه وهكذا.

(٢) تعليل ل(لا مجال).

المأمور به أمر لا يعلم إلا من قبله، فلا يصح إيكال معرفة أجزاء وشرائط محصله إلى العرف، بل لا بد أن يتصدى الشارع بنفسه لبيانها، وحيث سكت عن جزء أو شرط دلّ على عدم مدخليته.

والحاصل: إن الإطلاق المقامي بيان وحجة واصلة على العدم، فيكون الشك في العنوان والمحصل أيضاً مجرى البراءة.

وقد يجب: بأن ديدن الشارع هو الأمر بالفعل والسبب لا بالنتيجة والمحصل، بل إن حال العرف أيضاً كذلك؛ ألا ترى أمره بالصلاة لا بالقربان الذي هو معلولها ومحصلها، وبالصوم الذي هو الإمساك عن العشرة لا بالحاصل منه وهو زكاة النفس، وبالحج لا بالمنافع وتشديد الدين وهكذا، فراجع مثلاً خطبة الصديقة الزهراء عليها السلام في المسجد لتجد ذلك بوضوح^(١).

وعليه، فإن الظاهر من عدوله في مورد ك(اطهروا) عن الأمر بالفعل - وهو الاغتسال إذ لم يقل اغتسلوا - إلى النتيجة وهي التطهر، كونه يريد بذلك تحصيل النتيجة بنفسها بكل طريقة، وإنها هي مطلوبة أولاً وآخراً، وحيث لا يحرز ذلك إلا

(١) وقد ورد فيها: «فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك، والصلاة تنزيهاً لكم عن الكبر، والزكاة تزكية للنفس، ونماء في الرزق، والصيام تهيئة للإخلاص، والحج تشييداً للدين، والعدل تنسيقاً للقلوب، وطاعتنا نظاماً للملة، وإمامتنا أماناً للفرقة، والجهاد عزاً للإسلام، والصبر معونة على استيجاب الأجر، والأمر بالمعروف مصلحة للعامة، وبر الوالدين وقاية من السخط، وصلة الأرحام منساة في العمر، ومنمأة للعدد، والقصاص حقناً للدماء، والوفاء بالندى تعريضاً للمغفرة، وتوفية المكائيل والموازين تغييراً للبخس، والنهي عن شرب الخمر تنزيهاً عن الرجس، واجتناب القذف حجاباً عن اللعنة، وترك السرقة إيجاباً بالعفة». الاحتجاج ١: ١٣٤.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٤٩

بالإتيان بكل جزء أو شرط ولو المشكوك مدخلته في المحصلية له وجب الاحتياط بالإتيان.

وبعبارة أخرى: لا نكتة للعدول عن الأمر بالفعل والسبب إلى الأمر بالنتيجة والمسبب إلا كون المولى مريداً للإلفات إلى ضرورة الاحتياط على غرضه بالإتيان بكل ما شك في مدخلته فيه.

سلمنا، لكنه لا أقل من احتمال ذلك - أي احتمال أن الأمر بالمسبب هو لذلك - فيجب الاحتياط أيضاً؛ إذ به الخروج عن عهدة التكليف القطعي، الذي هو المحصل والمسبب.

وفيه: إن احتمال البيان ليس ببيان، واحتمال وصوله ليس بوصول، فيبقى في دائرة (وما كنا...). فتأمل^(١). وتحقيقه يوكل إلى ذلك الباب^(٢)، فتدبر وتأمل.

وسياتي باذن الله تعالى الجواب عن التفريق بين الشؤون الخطيرة وغيرها، وإن شؤون الآخرة كلها خطيرة، بوجه جديد إضافة إلى ما سبق.

الجواب عن الغرض بأنه ليس متعلق الأمر المولوي أو هو من ذلك :

وأما الجواب عن برهان العنوان والمحصل فلما سبق من أن الأوامر المتعلقة بأغراض المولى الكلية، كالوقاية من النار: إما أن نقول بكونها إرشادية، كما هو

(١) إذ قد بين الغرض والمأمور به بوضوح، ومع عدم الإتيان بما يشك معه في حصوله لم يحرز فراغ ذمته، فتأمل. لكونه مسبباً، فتأمل وقد يقال: إن ذلك الاحتمال لا يقاوم الإطلاق المقامي المسلم، أو يقال: إن العدول عن الأمر بالسبب إلى الأمر بالمسبب لا يستدعي الاحتياط إلا مع عرقية إلفات المولى عبيده إلى ضرورة الاحتياط على المحصل وغرضه، بذلك.

(٢) وقد فصلنا بعض الكلام عن ذلك في فقه التعاون على البر والتقوى: ١٤٨، فصاعداً.

المشهور، وإنها كأوامر الإطاعة ليست إلا إرشاداً للأوامر والنواهي المتعلقة بعناوينها الخاصة ك (صل وسم) و(لا تكذب، لا تسرق، لا تغتب...) فلا أمر مولوي بها، فليست من العنوان والمحصل، فلا يجب إحرازه^(١) - لا في مرحلة الأصل - عبر الاحتياط - ولا في مرحلة بناء العقلاء - عبر تشديد بنائهم وكونه على الأضيق الأقوى الأقرب للإصابة، بعد أن تعلق الأمر بعناوين فامتثلها فإنه لا وظيفة عليه وراء ذلك.

وإما أن نقول بكونها مولوية كما هو المنصور، نظراً لما اخترناه في تعريف المولوي من أنه: «ما صدر من المولى بما هو مولى معملاً مقام مولويته»^(٢)، فأمر الإطاعة والوقاية مولوي، ولا يستلزم ذلك تعدد العقوبة بالمخالفة، إما لاندكالك الأمرين^(٣)، أو لأن وجود الكلبي الطبيعي هو بوجود أفراد، فليس - هنا بُنا - إلا أمر واحد، أو لأنه (اطيعوا...) و(قوا...) كناية عن تلك الأوامر والنواهي، فليست أمراً وراءها يستلزم تعدد العقاب بالمخالفة، أو لأن (اطيعوا...) و(قوا...) وجود إجمالي وتلك وجودات تفصيلية فهو هي^(٤)، وعلى أي: فلا أمر آخر متعلقاً بالعرض ليجب الاحتياط في المحصل، وليحكم العقلاء أو لينوا على لزوم اتباع الحجة الأقوى إحرازاً والأقرب إيصالاً للعرض المأمور به.

(١) أي: العنوان.

(٢) راجع: الأوامر المولوية والإرشادية.

(٣) أي: الأمر العام (اطيعوا) والأمر الخاص (صلوا...).

(٤) وفي بعض هذه الوجوه تأمل كالاندكالك كبرى، وكون المقام مصداق الكلبي الطبيعي

صغرى، وبعضها مرجعة إلى الإرشادية، فتدبر.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٥١

هذا كله إضافة إلى الجواب عن برهان العنوان والمحصل بما أجبنا به عن الإشكال بمنجزية الاحتمال، فتأمل

مزيد من التحقيق:

ويمكن إعادة صياغة البحث بما يضمنه فوائد أخرى يجعله أكثر إحاطة واستيعاباً للجهات، فنقول:

إنه قد يقال: إن الاحتمال - وإن كان ضعيفاً جداً - منجز أو ملزم - وسيأتي الفرق بينهما - وليس العلم بالتكاليف أو بأغراض المولى والظن المعتبر بها هو الملزم فقط، وقد تدعى برهنة ذلك عبر تحليل وتحقيق منشأ (الالزام) و(التنجيز) - والأول أعم من الثاني - أي: منشأ وجوب فعل أو ترك، وكونه بعهدة المكلف، بأن ذلك:

مناشئ حكم العقل والعقلاء بالاحتياط ومطلق الفعل أو الترك:

إن سبب حكم العقل والعقلاء بالاحتياط، ومطلق وجوب فعل أو ترك والزاميته ومنشأه، وإن لم يكن في البين إلا الاحتمال وتعد مستنداً لإصالة الحظر، هو أحد الأمور التالية:

الأمر الأول: تعلق الأمر بالعنوان والمعنى الاسم المصدري

١ - تعلق الأمر بالعنوان والنتيجة والمعنى الاسم المصدري، مما اصطحح عليه بالعنوان والمحصل، فإذا تعلق أمر المولى بالعنوان - كما في ما ذكره الشيخ^(١) من تعلق الأمر في الغسل بالطهارة الحاصلة من هذه الأفعال لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ

(١) انظر: كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري ٢: ١٣٣.

جُنباً فَاطَهَرُوا...^(١) - وجب الاحتياط في محصله، فكل ما شك في كونه جزءاً أو شرطاً للمحصل - وهو الغسل - وجب الإتيان به؛ إذ الاشتغال اليقيني بالعنوان يستدعي البراءة اليقينية منه، ولا يحصل اليقين بالبراءة إلا باليقين بحصول العنوان، ولا يحصل اليقين بحصوله إلا بالإتيان بكافة محتملات وشرائط وأجزاء محصله.

هذا في عالم الأصول، وأما في عالم الأدلة فالأمر كذلك إذا كان المستند هو بناء العقلاء ونظائره، فإنهم إذا وجدوا الأمر متعلقاً بالعنوان بنوا على لزوم اتباع الطريق الأقرب للواقع، والأبعد عن احتمال الخطأ في الإيصال للعنوان للمأمور به، وهو الأعلام في مورد البحث، كما بنوا على لزوم الاحتياط في محصله، والفرق بينهما أن أحدهما محصل ثبوتي والآخر كاشف وموصل إثباتي، فتأمل.

الأمر الثاني: إحراز غرض المولى أو محتمله

٢ - أغراض المولى الملزمة، فإنها وإن لم تقع متعلقاً للأمر إلا أنه يجب على العبد تحصيلها مادام لم يصله من المولى ما يرفعها عن عهده ويؤمنه من جهتها؛ ولذا وجب على العبد المسارعة لإنقاذ ابن المولى إذا سقط في البئر حتى إذا لم يأمره المولى بذلك لعدم علمه به أو لشبه ذلك، وحينئذٍ فكلما احتمل مدخليته في تحصيل هذا الغرض وجب الإتيان به كي يحرز تحقيق غرض مولاه الملزم، بل إنه حتى لو احتمل سقوط ابنه في البئر وجب أن يحتاط بالفحص، وإذا لم يمكنه الفحص وجب أن يسارع لما يحتمل أن به نجاته على فرض سقوطه فيها.

والحاصل: إن احتمال وجود غرض ملزم للمولى منجز لولا المؤمن، وهو ما نبحت عنه.

الأمر الثالث: حق الطاعة

٣- حق الطاعة، ولها وجهان:

أ - كون مَنْ يحتمل صدور الأمر منه مولى حقيقياً، فيكون وجوب طاعته لازماً ذاتياً لمولويته^(١)، والمولى الحقيقي هو الخالق جل اسمه.

ب - كونه منعماً وإن لم يكن مولى حقيقياً.

ووجه كون الاحتمال منجزاً أو ملزماً - وإن كان ضعيفاً - أن الموالي العرفيين حيث كانت مولويتها بالدرجة النازلة أمكن القول بأنه لا يجب امتثال أوامرهما، إلا لو وصلت بالعلم أو العلمي، أما وصولها الظني - بالظن المطلق غير المعتبر - أو الاحتمالي فلا، أما المولى الحقيقي وكذا المنعم علينا بما لا يحصى من النعم فإن حقه أعظم من أن نهمل أوامرهم المحتملة، بل يلزمنا العقل والعقلاء بتحرّي مواطن رضاهم، وتجنب محالّ بغضه، وإن وصلت إلينا بالاحتمال.

الأمر الرابع: حق المملكة

٤ - حق المملكة: وهو غير الأولين، فإن مَنْ يعيش في ملك غيره - ومثاله المبسّط: مَنْ دخل داره غيره - فإنه لا يجوز له أن يتصرف فيه بأي نحوٍ من أنحاء التصرف إلا بعد إحراز رضاه، وإن لم يكن صاحب الدار - والمملكة - مولى له ولا منعماً عليه بأية نعمة^(٢).

والحاصل: إنه لا يكفي أن يحتمل رضاه بتصرفه في ملكه، بل لا بد من

(١) المراد بالذاتي هنا أنه ليس باعتبار معتبر ولا بجعل جاعل، لا ذاتي باب البرهان.

(٢) بل وإن كان وجوده في داره بلا اختيار منه - بأن سجنه ظالم في دار غيره - فإنه في غير التصرفات اللابدئية الضرورية لا يجوز له التصرف إلا بإذن مالك الدار.

إحرازه رضاه، فكلما احتمل عدم رضاه حرم التصرف، إلا لو وسَّع المولى فنزّل الظن^(١) منزلة العلم، أو جعل الأصل جواز التصرف إلا لو قام دليل على العكس، وهذا هو ما سنبحثه عند التطرق للآيات والروايات التي أقاموها على حجية قول غير الأعمى، فإن تمّت فإنها الحجة من قبل المولى، وإلا فلو كنّا وبناء العقلاء فإنه لا يجوز أي نوع من التصرف في ملك الغير إلا بإحراز إذنه، عبر ما أحرز أنه من طريقه وحججه تأسيساً أو إمضاءً.

وحيث كان الأعمى أقرب للإصابة وأبعد عن الخطأ ولو بنسبة واحد بالمائة وجب اتباعه، وحرم اتباع المفضول إذا كان ملاك حجية قولهما الطريقية المحضّة - كما هو كذلك - وكان غير الأعمى أقرب للخطأ وأكثر خطأ^(٢).

الأمر الخامس: احتمال العقوبة أو خوفها

٥ - خوف العقوبة البالغة أو مطلقاً، فإن العبد لو خاف أو لو احتمل العقوبة بمخالفته الأمر الواصل بالاحتمال وجب التحرز عنها عقلاً، إلا لو وُجد مؤمّن من قبل المولى، والفرض أن الكلام عمّا قبل المؤمّن الشرعي، فإذا احتمل العقلاء العقوبة حكموا بمنجزية الاحتمال، إلا لو وصلهم مؤمّن، وهو ما نبحت عنه للتخلص عن أصالة الحظر.

والفرق بين الخوف والاحتمال هو أن الأول حالة نفسية، والثاني أمر عقلي، أي: الأول قائم بالنفس، والثاني بالعقل أو الفكر، والنسبة التباين مفهوماً وعموماً من

(١) الظن برضاه، رغم احتماله الخلاف.

(٢) وينبغي أن لا يتوهم أن حق الطاعة وحق المملكة في طول الأخرى لا في عرضها، وإن كان في بعض الصور في طولها، فتدبر جيداً.

وجه مصداقاً.

والفرق بين الخامس وما سبقه: أن خوف العقوبة منجز للتكاليف على فرضه، أي: إنه موجب لاستحقاق العقاب بالمخالفة، أما حق الطاعة وحق المملكة فهي ملزمة من دون ضرورة لأن تكون منجزة؛ إذ التنجيز يعني اصطلاحاً استحقاق العقاب بالمخالفة في مقابل الأعدار.

أما حق الطاعة والمملكة فإنه ملزم حتى مع قطع النظر عن استحقاق العقاب، فلو فرض أن لا عقاب - لعدم قدرة المولى عليه أو لغير ذلك - فإنه لا يُسقط ذلك حق المولى ووجوب إطاعته مادام مولى حقيقياً، أو منعماً له حق الطاعة، أو مادام المكلف في مملكته.

فهذه وجوه أربعة تصلح مستنداً لوجوب الاحتياط ولأصالة الحظر في الأفعال غير الضرورية قبل الشرع^(١)، فإذا تمت الكبرى ضمت صغرى المقام، وهي: إن رأي الأعلم أقرب للواقع، ورأي المفضول أقل قرباً، فبه إحرار أقوى لأغراض المولى، ويقتضي حق الطاعة وحق المملكة اتباعه تعييناً لأقربيته للطاعة والامتثال، واحتمال العقوبة فيه أقل؛ لاحتمال مخالفته الواقع، بل لا احتمال فيه؛ لفرض كونه الأعلم (مع عدم كونه مقصراً في المقدمات) إنما الاحتمال في المفضول، فيحرم اتباعه.

الجواب العام^(٢): لا أقربية لرأي الأعلم

وقد يجاب عن الوجوه الخمسة السابقة بوجوه خاصة، وقد يجاب بوجه - أو

(١) وأما أولها - وهو تمام الخمسة - فالمفروض فيه أنه بعد الشرع.

(٢) عن الوجوه الخمسة (بل الأربعة) السابقة بعد افتراض أقربية نظر الأعلم للإصابة، وأبعديته عن الخطأ.

أكثر - عام - وقد مضى بعضها^(١) - فلنبداً بالوجه العام فنقول: إن مبنى الوجوه الخمسة السابقة هو أن رأي الأعلّم أقل خطأً من غيره، وأنه الأقرب للإصابة؛ ولذا اقتضى حق الطاعة وحق المملكة تعيينه، كما اقتضاه أقتوائية احتمال العقوبة، والغرض أيضاً اقتضاه؛ لأن رأي الأعلّم أكثر إحرازاً له، وأقرب للإيصال إليه، بل وحتى العنوان والمحصل؛ لأنه أقرب من حيث محصلته للعنوان.

وحيث يكون الجواب تارة بإنكار الصغرى وأخرى بإنكار الكبرى، أما إنكار الكبرى فسيأتي في ضمن ذكر (الأقربية) كدليل مستقل على تعيّن تقليد الأعلّم.

تساوي الأعلّم وغيره في احتمال المطابقة للأعلّم السابق أو المشهور أو... :

وأما الصغرى فقد يقال: إنه لا إطلاق لكون الأعلّم أقرب للإصابة من المفضول، ولا تعلم الأقربية في بعض الصور.

وعليه: فهما سيان من حيث الأقربية للواقع.

قال شريف العلماء في تقريرات أصوله^(٢): «إن المقلّد إذا تتبّع أقوال القدماء والسلف يجد كثيراً منهم موافقين للأدون في الفتوى وهم أعلّم من هذا الأعلّم المقابل لهذا الأدون، فبعد ملاحظة تلك الموافقة لم يحصل الوصف من قول الأعلّم...»^(٣).

«أي: لم يحصل كون فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع»^(٤).

(١) من الأجوبة العامة والخاصة.

(٢) كما نقل عنه السيد العم في بيان الفقه ٢: ١٧ - ١٨.

(٣) تقرير بحث شريف العلماء ٢: ٣٨٢، مخطوط.

(٤) بيان الفقه ٢: ١٨.

وتوضيح كلامه مع بعض الإضافات: إنه لو قصرنا النظر على ملاحظة رأي الأعلّم والمفضول فقط لكان لما ذكر وجهه، لكنه ليس بصحيح؛ إذ إنه إذا كان الملاك (الأقربىة للإيصال للواقع) فيجب أن نلاحظ الصورة الكلية بعد الكسر والانكسار، أي: مجموع أقوال العلماء على مر التاريخ؛ إذ لا يكون الأعلّم أقرب للإصابة لو خالفه رأي الأعلّم من الأموات، بل يكون رأي المفضول المطابق لرأي الأعلّم من الأموات - أي: الأعلّم من هذا الأعلّم الحي - هو الأقرب للإصابة. والحاصل: إنه لا موضوعية لرأي الأعلّم، بل تعيّنهُ إنما هو لطريقته وأقربيته، ولا إطلاق لكون رأي الأعلّم أقرب، بل لا يكون أقرب إلا لو لم يخالفه الأعلّم منه من الأموات، ونضيف: أو الأعلّم من غير العدول أو من غير الذكور أو من غير الأحرار، فإنه على الطريقة وكون الملاك الأقربىة فإنه لا فرق في الأقربىة بين كون القائل رجلاً أم امرأة عادلاً أم فاسقاً. نعم، حيث دل الدليل النقلي على اشتراط هذه الشرائط تعينت في المقلّد، لكن حيث يريد المكلف تقليد الجامع للشرائط كلها - ومنها الذكورة - إلا الأعلّمىة فإنه لو طابق رأي المفضول رأي الأعلّم من الأعلّم القسيم له، وإن كان فاقداً^(١) للشرائط، فإن رأي المفضول يكون أقرب للإصابة أيضاً، وحيث جَمَعَ سائر الشروط كالعدالة والذكورة و... تعيّن تقليده، وحيث^(٢) جُهِل مطابقة أي منهما - الأعلّم والمفضول - للأعلّم من الأموات فكما يحتمل كون هذا مطابقاً احتمل كون ذاك مطابقاً، فلا نعلم أقربىة رأي الأعلّم ولا المفضول؛ لذا يتخير المكلف بينهما، أو يتساقطان على رأي من يقول بالتساقط، وعلى أي فهما

(١) أي: الأعلّم من الأعلّم.

(٢) وهنا محل كلام شريف العلماء.

سيان ولا ترجيح للأعلم الحي على المفضول.

هذا كله إضافة إلى وجه كبروي لنفي منجزية الاحتمال^(١) على كل الوجوه الأربعة أو الخمسة السابقة، وإجماله: إلحاقه بالوهم الملغى لدى العقلاء حتى في الشؤون الخطيرة، وإن احتمال الخطأ في هذه المسألة لدى المفضول وإن كان ظاهراً هو واحد بالمائة، لكنه لدى التحقيق يرجع إلى الواحد بالمائة ألف (مثلاً) وهو احتمال نادر لا يعاباً به حتى في الشؤون الخطيرة جداً، حتى مثل احتمال الموت.

تعيين تقليد المفضول في بعض الصور بناءً على الأقربية:

وقد دافع السيد العم عن رأي شريف العلماء بما ينتج التفصيل، وإنه يتعين تقليد الأعم في الصورة الثانية الآتية، كما يتعين تقليد المفضول في الصورة الأولى، ويتخير في الصورة الثالثة، فقال: «وقد يوجه ذلك بما يلي: وهو أنّ فتاوى العالم تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - ما يعلم فيها موافقة العالم مع الأعم - ولو من الأموات أو ممن فقد بعض شرائط الحجية - أو مع المشهور أو مع الأحوط، ونحو ذلك.
- ٢ - ما يعلم فيها العكس، أي: موافقة فتوى الأعم الحي مع أعلم منه ميت، أو فاقد لبعض الشرائط، أو مع المشهور، أو مع الأحوط، ونحوها.
- ٣ - ما يحتمل كلاهما؛ لعدم العلم - ولو إجمالاً فيما هو محل الابتلاء - بالموافقة لهذا أو لذلك.

وأقربية نظر الأعم الحي للواقع منحصرة في القسم الثاني، وهو نادر جداً لنادر من الفضلاء، وإلا فأكثر المسائل من القسم الثالث، وأكثر المقلّدين - وهم

(١) أي: حتى على فرض كون احتمال الخطأ في الأعم أقل واحتمال إصابته أقوى.

العوام - ما يبتلون به من موارد تقليدهم أيضاً هو من القسم الثالث»^(١).

المناقشة: الأعلم أقرب ذاتاً

أقول: لكنه قد يورد على ما ذكره شريف العلماء وتأييده، بأنه وإن صح أن رأي الأعلم والمفضول متساويان من حيث احتمال الإصابة، إذا لوحظا من حيث مطابقتها لرأي الأعلم من القدمات في صورة الجهل بقولهم؛ لأن احتمال مطابقة رأي الأعلم من الأحياء للأعلم منه من الأموات ليس أقوى من احتمال مطابقة رأي المفضول للأعلم من الأموات، فهما سيان من هذه الجهة، إلا أن الأعلم يزيد عليه أنه أعلم، فكان أقرب للإصابة ببركة هذه الجهة، وهي جهة ذاتية مرجحة.

وبعبارة أخرى: إن الأقربية من حيث العامل الخارجي - وهي عَضْدُ رأي أحدهما بمطابقته لرأي الأعلم من الأموات - وإن انتفت فلا تصلح مرجحه لرأي الأعلم، إلا أن الأقربية الذاتية لرأي الأعلم من غيره لم تنتف، بل هي وجدانية، فهو أقرب فتعيّن تقليده.

والحاصل: إن مآل كلام الشريف إلى حرمان رأي الأعلم من مزية الأقربية للإصابة بلحاظ احتمال مطابقة رأي المفضول للأعلم من الأموات، لكن الفرض أنهما - الأعلم وغيره - سواء من هذه الجهة - للجهل برأي القدمات لدى الأكثر - فلا يمتاز أحدهما على الآخر بالأقربية استناداً لهذه الجهة؛ لفرض مجهولية رأي الأعلم من الأموات لغالبية المقلدين، لكن فيه: إنه وإن صح حرمان الأعلم من احتمال الأقربية بلحاظ هذه الجهة لكنه يبقى متميزاً باحتمال الأقربية الذاتية الناشئة عن كونه أعلم من قسيمه - المفضول - فيتعين.

(١) بيان الفقه ٢ : ١٨.

نعم، لو علم أو احتمل احتمالاً راجحاً أن رأي الأعم من الأحياء غالب المطابقة لرأي الأعم من الأموات عكس المفضول، صح ترجيحه على المفضول، لكنه فرض نادر، كما أنه يُعكس على قائله بتعين تقليد المفضول لو علم أن رأيه غالب المطابقة لرأي الأعم من الأموات^(١).

وعلى أي: فإن إحراز ذلك^(٢) إجمالاً متوقف على الإحاطة بمباني الأعم والمفضول، وبمباني سائر العلماء من الأقدمين، وبمنهجيته ومنهجيتهم في الاستنباط^(٣)؛ وذلك مما لا يحققه إلا الأوحدي من المجتهدين، وإلا الأندر من النادر من الفضلاء غير المجتهدين، فلا ينفع الأعم الأغلب، بل شبه المستغرق من المقلدين الذين يدور الكلام عن تعين تقليد الأعم عليهم وعدمه^(٤)، على أنه في ذلك النادر من الفضلاء قد ينتج تعين تقليد المفضول، فالنتيجة بناءً على التمسك بدعوى الأقربى للإصابة نظراً للاحتمال الراجح الآنف، هي التفصيل لا تعين تقليد الأعم مطلقاً، فتدبر.

والخلاصة: إن الإشكال على كلام شريف العلماء وتأييده بأن^(٥) الأعم وإن سلمنا أنه والمفضول سيان من حيث درجة احتمال مطابقة مجموع آراء كل منهما

(١) كما لو كان كثير الممارسة والتتبع لأقوالهم حريصاً على برهنة آراء أعلمهم.

(٢) غالبية مطابقة رأي الأعم الحي أو المفضول للأعم من الأموات.

(٣) ككونه متشدداً كالشيخ الأنصاري في احتياطاته، أو متسامحاً كصاحب الجواهر والسيد الوالد والسيد السبزواري.

(٤) وإن نفع في الفرد النادر.

(٥) بيان للإشكال.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٦١

للأعلم من القدمات، فلا مزية للأعلم على غيره من هذه الجهة، إلا أنه يزيد عليه بأنه الأعلم، فيكون أقرب للإصابة فيتعين، أي: إن قول الأعلم وإن لم تسعفه المزية الخارجية إلا أن المزية الداخلية الذاتية له مسعفه.

الردّ: أ- سراية مجهولية العامل الخارجي للعامل الداخلي

ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين صغروي وكبروي:

أما الصغروي: فهو إن المزية الخارجية المجهولة تسري جهالتها إلى الجهة الداخلية، فلا يعود الأعلم - مع علمنا بوجودها الثبوتي وجهلنا بكميتها ونسبتها - أقرب للإصابة.

والحاصل: إن المطابقة لرأي الأعلم من القدمات أمر ثبوتي لا يتغير بلحاظ عدمه، ولا يقصر النظر على المقايسة بين رأبي الأعلم بذاته وغيره، فلا يمكن تحييده أبداً.

وبعبارة أخرى: إننا لو كنا ورأي الأعلم والمفضول من غير وجود ثبوتي لأراء الأعلم من القدمات، لكان احتمال إصابة الأعلم ٩٩٪، واحتمال إصابة غيره ٩٨٪، مثلاً وكان احتمال خطأ الأعلم ٠١٪ (واحد بالمائة) واحتمال خطأ المفضول ٠٢٪ (اثنان بالمائة)، لكن حيث وجدت آراء للأقدمين في متن الواقع، وحيث لم نطلع على نسبة مطابقتها مع رأي كل منهما، فلا تبقى النسبة ٩٩٪ و ٩٨٪ ولا واحداً بالمائة من الخطأ للأعلم، واثنين بالمائة للمفضول، بل لعلاها واقعاً بالعكس - بالنظر للإصابة - أو أكثر أو أقل، فلا تكون أكثرية إصابة أحدهما محرزة، وعليه: فيتخير بينهما أو يتساقطان - على المبنيين - ولا وجه لتعيين تقليد الأعلم.

ويتضح ذلك بملاحظة المثال التكويني التالي: فلو فرض أن ههنا خمسة جنود في مقابلهم عشرة من الأعداء، وفرض أن قوة كل جندي تعادل قوة الجندي الآخر،

فلا شك أن الغلبة مع العشرة حينئذ^(١)، ثم إنه إذا جاء مدد من عشرين جندياً، فإن علمنا أنهم جميعاً مع الخمسة أو العشرة علمنا بالعدد الجديد لكل من الفريقين وبالغالب منهما، وإن علمنا بتوزع العشرين على الفئتين خمسة هنا وخمسة عشر هناك مثلاً علمنا أيضاً بعدد كلا الفريقين والغالب، لكن لو علمنا إجمالاً بمجيء عشرين جندياً ولم نعلم أنهم انضموا بأجمعهم للفئة الأولى أو للثانية أو بالتفصيل، فإن جهالة هذا المدد الخارجي تسري للفئتين، فلا يعلم والحال هذه عدد كل منهما وجداناً، كما لا يعلم الغالب منهما بعد دخول هذا المدد الخارجي المجهول في المعادلة.

وكذلك الحال لو كان لنا على شاطئ النهر بئران في أحدهما كرت وفي الآخر كرتان، ففاض النهر وصب فيهما، ولكن لم يعلم أبعقدار متساوٍ أم أكثر أم أقل؟ فإنه لا يعلم وجداناً بعدها أن أيهما الأكثر الآن؟

وكذلك الحال في الأعم وغيره حيث لا يعلم أن آراء الأعم من الأقدمين أهي مطابقة غالباً لهذا أو ذاك أو بالتساوي؟ فلا يعلم وجداناً بعدها أن نسبة مطابقة الأعم هي ٠.١٪ أو ٠.٢٪ وكذا المفضول أهي ٠.١٪ أو ٠.٢٪.

والحاصل: إن دعوى بقاء النسبة ٠.١٪ للأعم و٠.٢٪ لغيره حتى بعد مدخلية العامل الخارجي المجهول مصادرة وأول الكلام.

استصحاب أقلية خطأ الأعم^(٢) وجوابه:

لا يقال: الاستصحاب محكم؟

(١) مع فرض عدم مدخلية عامل خارجي آخر (مادي أو غيبي) أبداً.

(٢) أو استصحاب أكثرية إصابته من المفضول.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٦٣

إذ يقال: أولاً: هو أصل مثبت؛ إذ يراد باستصحاب أكثرية إصابة رأي الأعلم قبل ابتلائه بالإضافة لآراء الماضين، إثبات أنه حجة تعينية، وبوجه آخر: عدم زيادة احتمال نسبة الخطأ في الأعلم (أي: حتى بعد الإضافة للماضين) إثبات كون نسبته أقل من المفضول، فهو أكثر إصابة، فيجب اتباعه واللازم عقلي، بل هنا لازمان طوليان^(١)، فتأمل.

ثانياً: إنه في الأعلم والمفضول لا حالة سابقة بكون الأعلم أكثر إصابة والمفضول أقل، وذاك أقل خطأ وهذا أكثر، بل منذ بداية إعمال نظرهما في المسائل لا تُعلم نسبة الإصابة ما هي؟ وذلك لفرض وجود آراء السابقين قبل إعمال هذين نظرهما - بل قبل وجودهما - فالعامل المجهول سابق وجوداً على وجود أنظارهما، فقد وجدت أنظارهما إذ وجدت وهي مجهولة النسبة للإصابة دون ريب، فلا مستصحب سابق في البين.

نعم، يتصور الاستصحاب لو قسنا آراءهما بالنسبة لمن يحتمل أن سيأتي في المستقبل ممن يكون الأعلم من الأعلم الحالي، فتدبر جيداً.

ب- ج: عدم منجزية العلم الإجمالي بل لا علم إجمالي في موارد الابتلاء

وأما الكبروي: فهو إنه سلمنا أن نسبة الخطأ في الأعلم هي ١،٠٪ وفي المفضول هي ٢،٠٪ حتى مع مجهولية المدد الواصل من آراء القدماء أو لغير ذلك، لكن احتمال كون الخطأ في المفضول واحداً بالمائة أكثر من خطأ الأعلم احتمال في الدائرة الكبرى، وأما في الدائرة الصغرى، وهو المسائل مورد الابتلاء، فغير

(١) أو نستصحب عدم زيادة خطأ الأعلم، وعدم نقص خطأ المفضول، فيلزمه عقلاً أقلية خطأ هذا من ذلك.

ثابت؛ لأنه لا يعلم - ولو إجمالاً - وجود الخطأ في آراء المفضل، فكيف بأكثرية من الأفضل، في المسائل مورد الابتلاء؟^(١)

ثم على فرض ثبوته ووجوده فإنه غير منجز؛ لأنه ينقلب لدى التحليل من واحد بالمائة إلى واحد بالمائة ألف - مثلاً - وهو احتمال ضعيف جداً، بل أشد موهومية من الموهوم لا يعتني به العقلاء، فإنه وإن كان الواحد بالمائة في الشؤون الخطيرة - كالقتل والموت - منجزاً رغم ضعف الاحتمال لكن حيث كان المحتمل خطيراً كان منجزاً، إلا أن الواحد بالمائة ألف، بل بالعشرة آلاف لا يراه العقلاء منجزاً بالمرة، بل يرون في من يراه منجزاً نوعاً من الوسوسة، بل الوسوسة الشديدة. توضيحه: إن الاحتمال وإن فرض واحداً بالمائة إلا أن من الواضح أنه ليس كل علم إجمالي منجزاً، بل لا يكون منجزاً إلا لو كانت الاطراف مورد الابتلاء، أما الخارج عن مورد الابتلاء فلا ينجزه العلم الإجمالي، كما أوضحه الشيخ الأنصاري، إما لأن توجيه الخطاب الجدي الفعلي للخارج عن محل الابتلاء لغو، أو لاستهجانته أو لغير ذلك.

وحيث نقول: لنفرض أن مجموع المسائل التي يتلى بها المكلف في كل وقت مما كان وجوبها فعلياً^(٢) أنها مائة مسألة في عرض واحد، سواء أقلنا بتنجز العلم الإجمالي في التدريجيات أم لا؛ إذ إنه حتى على القول بتنجزه فإن المسائل مورد الابتلاء والتي وجوبها فعلي^(٣) وإن كان الواجب استقبالياً لا تزيد كثيراً، ولعلها

(١) وهي الدائرة الصغرى.

(٢) مع فعلية الملاك أو لا معها على القولين.

(٣) بتحقيق شرط الوجوب، كالأستطاعة للحج والدلوك للصلاة.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٦٥

تضاعف مرتين أو حتى عشر مرات.

وأما المسائل الشرعية فلنفرض أنها مائة ألف^(١)، بل حتى لو فرضنا أن المسائل مورد الابتلاء هي خمسين ألف - أي النصف - وغيرها أي الخمسين ألف الأخرى خارج دائرة الابتلاء، فحيث إنها خارجة عن محل الابتلاء - إلا المائة أو إلا الخمسين ألف الأخرى - فهذا العلم الإجمالي الكبير غير منجز، ولا يوجد علم إجمالي صغير بخطأ المفضل في المائة أو الألف (أو الخمسين ألف) مسألة مورد الابتلاء، ثم لو فرض فإنه لا يعلم بأنه أكثر خطأ في المسائل مورد الابتلاء من الأعلم، وعلى فرض ذلك أيضاً فإن الاحتمال غير منجز لانحلاله إلى واحد بالمائة^(٢) ألف.

إشكالات ثلاثة:

وبعبارة أخرى: ههنا إشكالات:

الأول: المحرز هو أن نسبة الخطأ في مجموع المسائل هو واحد بالمائة وليس في المائة التي هي مورد الابتلاء، فلا إحراز بخطأ المفضل فيها ولو واحداً بالمائة، بل هو صرف احتمال بدوي، أما العلم الإجمالي الكبير فإنه غير مجدٍ بعد كون

(١) حسب بعض المحققين فإن المسائل المذكورة في جواهر الكلام بتشقيقاتها هي ربع مليون مسألة، والمذكورة في موسوعة الفقه هي نصف مليون، وحسب محقق آخر فإنها في الجواهر حدود ٨٦ ألف، وفي الفقه حدود ١٧٢ ألف، ولعل سبب الاختلاف لحاظ المحقق الأول التفريعات والشقوق أيضاً، ولحاظ الثاني أصول المسائل.

(٢) نعم، لا يرد خصوص الإشكال الأخير على فرض كون مورد الابتلاء بقدر النصف أو الربع أو ما أشبهه.

أطرافه الأخرى خارج محل الابتلاء وكون بعض أطرافه فقط مورد الابتلاء^(١)، فليس بمنجز.

الثاني: سلمنا لكنه لا يعلم أن الأعم أقرب للإصابة في المائة التي هي مورد الابتلاء، بل لعل المفضول أقرب للإصابة فيها، وإن كان بالقياس لمائة ألف أبعد عن الإصابة، ولعل الأعم أخطأ في هذه المائة بنسبة ١٠٪ (عشرة بالمائة) أو أكثر، وإن كان مجموع أخطائه بالنسبة إلى مجموع المسائل ١،٠٪.

مزيد توضيح: لنفرض أن ههنا دائرتين: الأولى مائة مسألة مورد ابتلاء، والأخرى مائة مسألة غير مورد ابتلاء، ولنفرض أن احتمال الخطأ في المفضول هو اثنين بالمائة، فلو كانت هذه الاثنين بالمائة مرددة بين المائتين جميعاً - إذ يحتمل أن تكون المسائل الأربعة الخاطئة كلها في المائة الثانية - فإنه لا علم إجمالي بوجود مسألتين خاطئتين في المائة الأولى، فلعلها خلو من المسائل الخاطئة، كما يحتمل اجتماعها كلها في المائة الأولى. وعليه: لا علم إجمالي، بل احتمال فقط بوجود الخطأ في المائة الأولى، كما أن الأعم يحتمل كون أخطائه كلها في المسائل مورد الابتلاء!

والحاصل: إن نسبة الخطأ في المسائل مورد الابتلاء مجهولة تماماً (أصلاً ثم حداً) وكذا في طرف الأعم، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

الثالث: إن احتمال خطأ المفضول بلحاظ انتشار احتمال خطأ الاثنين بالمائة في دائرة المائة ألف هي اثنتين بالمائة ألف (وواحد بالمائة ألف أكثر من الأعم)

(١) حتى لو فرضناها أكثر من المائة مسألة أو الألف مسألة بكثير، بل حتى لو فرضناها نصف المائة ألف.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٦٧

وليست واحداً بالمائة أو اثنتين بالمائة؛ إذ ليس مطلق الخطأ منجزاً، بل الخطأ في محل الابتلاء، واحتمال خطأ المنجز في المسألة الأولى من المائة مسألة مثلاً هو واحد بالمائة ألف لا أكثر، فتأمل.

الجواب عن الإشكال بأن هذه تدقيقات غير عرفية:

لا يقال: هذه تدقيقات لا يبنى عليها العرف.

إذ يقال: أولاً: إن مباحث العلم الإجمالي ونظائره كلها تدقيقات ليس مرجعها العرف؛ إذ ليس الشك في المفهوم ومعناه وحدوده ليكون المرجع العرف، بل هو في وجود الاحتمال المنجز ثبوتاً وعدمه.

ثانياً: إن الكلام هو في تحليل مبنى حكم العقل وبناء العقلاء بما هم عقلاء على لزوم اتباع الأعلم، وإنه إن كان أقلية الخطأ فإن العقل والعقلاء يكتشفون بعد الدقة والتحليل أن الخطأ في غير الأعلم، بلحاظ المدد الخارجي والعامل الخارجي المجهول لا يعلم أنه أكثر أبداً، فكيف يحكمون بحرمة اتباعه، ولزوم إتباع الأعلم؟ فتدبر.

ملخص البحث:

والحاصل: إنه لا علم إجمالي في الدائرة الصغرى (وهي موارد الابتلاء) بخطأ المفضول ولو في إحدى المسائل؛ إذ لا تلازم بين العلم بخطئه في دائرة كافة المسائل، وهي محيط العلم الإجمالي الكبير، وبين العلم بكون بعض تلك الأخطاء موجود في محيط المسائل مورد الابتلاء، وأما الظن فإنه لا يغني من الحق شيئاً. ثم إنه على فرض العلم بوجود الخطأ في الدائرة الصغرى فإنه لا يعلم كون خطأ المفضول فيها أكثر، فلعله مساوٍ ولعله أكثر أو أقل.

ثم على فرض تسليم ذلك فإن احتمال الخطأ وإن فرض في الدائرة الصغرى، إلا أن احتمال الخطأ المنجز مرددة أطرافه بين ما هو داخل في الدائرة الصغرى وما هو خارج عنها، ومنتشر في ضمن المائة ألف محتمل، فهو موهوم جداً، فتأمل^(١).

الإشكال بالفرق بين الاحتمال النوعي والاحتمال الكمي:

وقد أشكل بعض الطلاب الأفاضل على ما ذكرناه من عدم منجزية أكثرية احتمال الخطأ في المفضول لموهوميته، وإنه في بدو النظر واحد بالمائة^(٢)، لكنه حيث تردد بين المائة ألف، وحيث كانت أكثر المحتملات خارجة عن مورد الابتلاء فلا تنجيز، بالبيان السابق، بإشكال جدير بالبحث والتدبر، بقوله: (إن هذا الجواب يصح فيما لو كان احتمال الواحد بالمائة احتمالاً كميّاً لا نوعياً، وإن دائرة الاحتمال تقل كلما توسعت دائرة الأحكام، التي هي مدار التفاضل بين الأعم وغيره - أي: إن النسبة عكسية بينهما -).

ولكن الظاهر أن تنجيز احتمال الواحد بالمائة مبتنى على الواحد النوعي لا الكمي، والذي تكون النسبة بينه وبين سعة دائرة الأحكام نسبة طردية، أي: كلما زادت الأحكام وتوسعت دائرتها كدائرة الاحتمال^(٣).

(١) إذ لو لم يعد للأولين لما كان له محصل، فتأمل.

(٢) أي: واحد بالمائة زائداً على احتمال خطأ الأعم.

(٣) سيأتي في الجواب السادس عن هذا الإشكال أن الواحد النوعي إنما هو في (قوة الملكة أو أجودية الفهم) الصانعة للواقع لا الكاشفة عن الواقع، والمقام من (الكاشفة) لا (الصانعة). وسيظهر أنه على هذا الفرض - الأجودية الصانعة للواقع - أن النسبة لا تكون طردية، بل ستبقى ثابتة فلا تزيد ولا تنقص. فتدبر جيداً. نعم، تزداد الكيفية بالممارسة، وهذا أمر آخر.

ذلك أن السبب في تفاضل الأعلم مع غيره هو سبب سيال ينطبق على أكثر الأحكام غير الواقعية، والتي هي مدار التفاضل، فمعنى كون المفضول قريباً من الواقع بنسبة ٩٨٪ مثلاً ليس أنه يخطأ في حكمين من كل مائة حكم، بل معناه أنه يقرب من الواقع^(١) بهذه النسبة في كل حكم من المائة حكم، وعليه فإن احتمال التنجيز يرتفع وتزداد قيمته كلما زادت دائرة الأحكام وليس العكس.

إذ باستقراء كافة المباني في تشخيص الأعلم من غيره لم نجد لها تخرج عن منشأين تقريباً، يمكن أن تندرج تحتها كافة تلك المباني، وهما: إما القابليات النفسية والذهنية لدى الأعلم ونقصها في المفضول، أو متانة آليات الاستنباط لدى الأعلم خلافاً لغيره، وكلاهما قابل لأن يؤثر في الأقرية من الواقع في جميع الأحكام غير الواقعية، مما يوسع دائرة احتمال تنجز الاحتمال كلما زادت دائرة التكاليف) انتهى.

جوهر الإشكال: الاحتمال النوعي منجز

أقول: وجوهر الإشكال - مع قطع النظر عن بعض التفاصيل التي ترد عليها إشكالات أخرى لا حاجة لذكرها - هو: إن احتمال الواحد بالمائة الكمي لضعفه غير منجز، لكن الواحد بالمائة الكيفي أو النوعي منجز لقوته، والاحتمال النوعي^(٢) متحقق في كل قضية قضية وكل مورد مورد؛ وذلك لأن الفرض أن الأعلم (أجود فهماً) أو (أكفاً آلياً) أو هما معاً، وهذه الصفة تمنحه مزية كون رأيه أقرب للواقع

والمفروض ثبات النسبة الكيفية بين الأعلم وغيره، فتأمل.

(١) سيأتي في الجواب الرابع أن القرب من الواقع في الأعلم لا يعني إلا أقلية الخطأ وأكثرية الإصابة، فهو كمي وإن عبرنا عنه بتعبير كيفي.

(٢) أو الواحد بالمائة النوعي.

٧٠..... تقليد الأعم وحجة فتوى المفضول

في كل قضية قضية، فيتعين تقليده في كل قضية قضية، ولا يصح عزل وحصر احتمال الخطأ في الواحد بالمائة (وقد يكون الواحد الأخير) إلا لو كان الاحتمال كميًا.

الأجوبة:

والجواب بوجوه سابقة وأخرى جديدة:

مقتضى الاحتمال النوعي التفصيل:

الأول: ما سبق من أن أجودية نظر الأعم وأكفأيته - على فرضها - لا تجدي نفعاً إذا طابق رأي المفضول رأي الأعم^(١) من الأموات، أي: هي معارضة بالأقوى منها، فيلزم على هذا القول التفصيل بتعين تقليد المفضول إذا طابق رأيه رأي الأعم من الأموات؛ إذ نظره أجود من هذا الأعم من الأحياء، لفرض أنه أعلم من الأعم الحي، فقد تميّز رأي المفضول لمطابقته لرأي الأعم الميت بمزية الاحتمال النوعي الأقوى.

المدد الخارجي المجهول مخلّ بالواحد النوعي أيضاً:

الثاني: الأجودية لا موضوعية لها ولا مصلحة سلوكية فيها، بل إنما يتعين اتباعها والدوران مدارها لو أنتجت أقوائية إیراث الظن، أو أقوائية احتمال الإصابة، ومع وجود المدد الخارجي المجهول لا يعلم ذلك، كما فصلناه فلا نعيد، والحاصل: إن الكيفية والنوعية على فرضها معارضة بكيفية ونوعية رأي المفضول المطابق للأعم من الأموات أو الشهرة أو شبه ذلك، ومع المجهولية لا إحراز لوجود

(١) أي: الأعم من هذا الحي.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٧١

الاحتمال النوعي في الأعلم.

انحلال العلم الإجمالي مخلّ به أيضاً:

الثالث: إنه مع انحلال العلم الإجمالي، بل عدم ثبوت وجوده من رأس في الدائرة الصغرى^(١) لا يعلم تحقق ذلك في موارد الابتلاء؛ إذ لعل الأجودية أنتجت في غير دائرة الابتلاء فتأمل^(٢).

الكيفية طريقية ولا تجدي لولم تنتج الكمية:

الرابع: إن الكيفية (أو النوعية) لا محالة تنقلب إلى الكمية في معادلة الإصابة وعدمها، ولو لم تنقلب كمية لما أفادت شيئاً أبداً؛ وذلك لفرض أن الواقع واحد لا يتعدد، وفرض أن الرأيين متناقضان أو متضادان ولو في بعض الجهات (إذ الكلام في صورة التخالف) وفرض أن الأكفائية الذهنية والنفسية واستحكام الآليات ليست موضوعية، بل هي طريقية للإصابة، فعاد المدار الواقع وكمية الإصابة، فتدبر.

وبعبارة أخرى: إن الكيفية لو لم تنتج الكمية لما أفادت شيئاً، والأجودية لا تستلزم الإيصال أو غلبته في موارد الابتلاء، بل هو مجرد شك بدوي، فإنه يحتمل كون أجودية الفهم موصلة في غير موارد الابتلاء أكثر إلى الواقع من موارد، أي: إن (الأجودية الموصلة) - وهي التي عليها المدار لا صيرف الأجودية وإن لوحظت غير موصلة - غير محرزة في الدائرة الصغرى.

بعبارة أخرى: الكيف في الطريق والحجة - وهو اجتهاد الأعلم ونظره باعتباره

(١) وهي دائرة موارد الابتلاء.

(٢) إذ لا يعد هذا جواباً مع فرض قبول مبنى المستشكل، ولا هو إشكال على المبنى.

اجتهاداً أرقى وأفضل - لا ينفع إلا لو أنتج، كما في المودى بأكثرية الإصابة؛ إذ كيف الاجتهاد ونوعيته - وهو مجرد طريق للوصول إلى الواقع - لا يقصد ولا يطلب إلا لما له من المدخلية في الإيصال إلى ذي الطريق، فلو فرض مساواته مع فاقد الكيف في الإيصال للمؤدى، أو كونه أقل إيصالاً، لما صح القول بتعيينه إلا على المصلحة السلوكية والموضوعية، هذا خلف.

الاحتمال النوعي لا وجود له^(١) :

الخامس: إن وصف الاحتمال بالنوعي أو الكيفي مجاز، بل الموصوف بالكيفية والنوعية هو إما المحتمل أو المحتمل لا غير، أما الاحتمال فليس إلا كميّاً. بيان ذلك: إنه توجد عند كل احتمال - أو ظن أو اطمئنان أو حتى العلم لكن ليس الكلام فيها الآن - احتملة عالمٌ خبير أو أعلم، أو حتى جاهل فيما يتعلق بحقيقة تكوينية أو تشريعية أو اعتبارية، ثلاثة أمور: المحتمل^(٢) والمحمّل والاحتمال، والكيفية خاصة بالأوليين دون الأخير، فإن زيادته وقلته وقوته وضعفه هي كمية لا غير.

أما المحتمل: فإنه قد يكون أجود فهماً وأقوى ملكةً، والكيفية هنا قائمة بنفس المحتمل؛ إذ الملكة والعلم من الكيفيات النفسانية، وهي قابلة للشدة والضعف، لكن أجودية فهمه وأقوائية ملكته لا تنتج لزوم اتباعه إلا لو انتجت

(١) وهذا هو الجواب الخامس عن دعوى أن الاحتمال الكمي قد لا يكون منجزاً - كما لو كان واحداً بالمائة إذا عُدَّ عرفاً موهوماً - أما الاحتمال النوعي فهو منجز وإن كان واحداً بالألف؛

إذ الكيف والنوعية تعوّض عن الكمية وضعف الاحتمال، وسبقت أجوبة، ونضيف:

(٢) وكذا الظان والعالم.. الخ، إلا أن الكلام ليس فيها الآن.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٧٣

أكثرية احتمال إصابته، فعاد الأمر كميّاً كما سبق، أي: زيادة الاحتمال الكمي ولا وجود للاحتمال الكيفي هنا، وإن وصف به فهو مجاز.

وأما المحتمل: فكما لو تعلق الاحتمال بالشؤون الخطيرة، فإن الاحتمال الكمي وإن كان ضعيفاً إلا أن المحتمل إذا كان خطيراً كان منجزاً، عكس ما لو قوي الاحتمال وضعفت خطورة المحتمل، فإنه قد لا يكون منجزاً، إلا لو ازداد كمّ الاحتمال كثيراً؛ فقد يكون احتمال الواحد بالألف منجزاً إذا كان المحتمل انفجار قبلة نووية بضغط هذا الزر مثلاً، وقد لا يكون احتمال العشرة بالمائة منجزاً إذا كان المحتمل نجاسة ثوب زيد مثلاً.

أما الاحتمال: فإنه ما لم يُعد إلى قوة ملكة المحتمل أو خطورة شأن المحتمل فإنه لا يشكل إلا رقماً كميّاً لا غير.

والحاصل: إن المحتمل قد يكون نوعياً وكذا المحتمل قد يكون ذا كيفية أعلى، أما الاحتمال فقد يكون أقوى، لكن بمعنى إن كميته ازدادت من واحد بالمائة إلى عشرة بالمائة مثلاً ولا غير، فلا وجود للاحتمال النوعي إلا من باب المجاز في الكلمة أو في الإسناد.

فارق الأجدية الصانعة للواقع عن الكاشفة عن الواقع :

السادس: إن قوة الملكة قد تكون صانعة للواقع، وهنا تؤثر الكيفية ثبوتاً في كل واحدٍ واحدٍ من المؤديات، أي: في ٩٩ من الموارد والمصنوعات وإن فرض تخلفها عن الواحد الأخير.

وقد تكون كاشفة عن الواقع، وهنا لا تؤثر في كل واحد واحد، بل غاية ما تكشف عنه عندئذٍ هو أن نسبة الإصابة أعلى، فبدل أن تكون ٩٨٪ تكون ٩٩٪ مثلاً، وهذا يعني مؤثرتها في الكشف عن ٠,١٪ الإضافية دون آحاد الـ ٩٨٪ لأنها

منكشفة حتى لذي الملكة الأضعف والكيفية الأدون.

توضيحه: إن المهندس الأعلّم والبناء الأفضل تُنتج أجوديته وأعلميته وأكفأيته جَوْدَةً وإِتْقَانًا ٩٩ بيتاً - أي: كل واحد واحد منها - من مائة بيت؛ لتسليم أن الأكفأ قد يُخطئ أحياناً ولنفرض خطأه ١،٠٪ - وذلك لأن أجوديته صانعة للواقع - وهو البيوت - لا كاشفة عنها. أما غير الأفضل فإن فقده للأجودية ينتج عدم أجودية كل الـ ٩٩ بيتاً.

هذا كله في الأجودية والأكفائية الصانعة للواقع لكنها على عكس الأجودية الكاشفة عن الواقع، فقط كما في المقام، فإن الأعلّم وغيره يريد اكتشاف الأحكام الشرعية عبر أعمال نظره، والاستنباط من الأدلة الأربعة، فهو كاشف عن الواقع - وهو أحكام الشارع أي منشآتة - وليس صانعاً له؛ إذ ليس هو المشرّع للأحكام، بل دوره هو مجرد الوصول إليها والكشف عنها ببركة علمه أو أعلميته^(١).

وحينئذٍ، فإن الأعلّم قد يخطئ في ١،٠٪ والمفضول يخطئ في ٢،٠٪ - أو حتى فرضاً ١٠٪) وهذا يعني أن الأعلّم وغيره مصيبان في ٩٨ من الموارد، أو الأعلّم في ٩٩ والمفضول في ٩٠ - فهما سيان من هذه الجهة، أي: في هذه الموارد، ولم تنتج أعلميته أفضليةً فيها؛ إذ الفرض أن رأي كليهما مطابق للواقع فيها. نعم، أنتجت أعلميته أفضليةً بالإصابة في الرقم ٩٩ الذي أخطأ فيه المفضول - أو في الأرقام ٩٠ - التي أخطأ فيها المفضول - فالأفضلية ليست مؤثرة في كل واحد واحد من المائة، بل في الواحد - أو عشرة على الفرض الأكبر - الأخير^(٢)، وإن كان منتشرراً أو

(١) وذلك لوضوح أننا لسنا مصوبة، بل مخطئة.

(٢) ومع ذلك فالتمييز كمي - أي: كمّ موارد الإصابة ازداد في الأعلّم - لا كيفي.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٧٥

ضائعاً بين كل تلك المائة^(١).

وبهذا ظهر أن أجودية الفهم وأقوائية الملكة أنتجت واحداً كميّاً فقط، ولا يوجد واحد نوعي بالمرة، فتدبر واغتم.

الإشكال بأن المقام من قبيل شبهة الكثير في الكثير:

لا يقال: الدائرة الصغرى في ضمن الدائرة الكبرى هي من قبيل شبهة الكثير في الكثير، وهي منجزة لكونها محصورة؟

الأجوبة: ١- كون الشبهة محصورة أعم من التنجيز:

إذ يقال: أولاً: لا تلازم بين كون الشبهة محصورة وكونها منجزة؛ إذ يشترط في التنجيز شروط منها: كون الأطراف محل الابتلاء، فلو لم تكن كذلك فإنها حتى لو كانت محصورة لم تكن منجزة.

٢- الشبهة غير محصورة على المباني الأربعة:

ثانياً: ليس كل شبهات الكثير في الكثير محصورة، بل ذلك مرتين بكمية الدائرة الصغرى بالنسبة للدائرة الكبرى، فقد تكون محصورة كما لو كانت مائة من ألف^(٢)، وقد لا تكون كما لو كانت مائة من مائة ألف^(٣)، أو حتى من عشرة آلاف في بعض الفروض^(٤).

(١) وانتشاره وتردده إشكال آخر غير إشكال الاحتمال الكيفي.

(٢) فإنها تساوي العشر، أي واحداً بالعشرة.

(٣) فإنها تساوي واحداً بالألف.

(٤) فإنها واحد بالمائة.

٧٦..... تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

وموارد الابتلاء من المسائل للمكلف بعينه^(١) مهما كثرت، فإنها بالقياس إلى
عامة المسائل تعد من الشبهة غير المحصورة^(٢).

الضوابط الأربعة للشبهة المحصورة:

وذلك مبرهن لا على المسلك المنصور في تعريف الشبهة غير المحصورة، بل
على كافة المسالك.

توضيحه: إن الشبهة غير المحصورة قيل إنها:

١ - ما يتعسر عدّه، ولا شك أن عامة المسائل^(٣) مما يعسر عدّها، بل يتعذر
عادة.

٢ - ما لا يمكن جمع أطرافه في المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف^(٤)،
أو في الامتثال بفعالها جميعاً^(٥)، ولا شك كالسابق.

٣ - إنه عرفي، وهو المنصور، ولا ريب في أن مائة مسألة أو ألف مسألة من
المسائل مورد الابتلاء في بحر مئات الألوف من المسائل تعد منتشرة في اللامحصور
من المسائل عرفاً.

٤ - إن ملاك اللامحسورية ضعف الاحتمال بحيث لا يعتني به العقلاء، وهو

(١) أي: لا للنوع، وبه دفع دخل مقدر، فتدبر.

(٢) فكيف باحتمال الخلاف والخطأ فيها - في موارد الابتلاء - بالقياس إلى عامة المسائل؟

(٣) ولعلها تبلغ مليون وخمسمائة ألف مسألة حسب تخمين بعض الأعلام.

(٤) وهذا في الشبهات التحريمية.

(٥) وهذا في الشبهات الوجوبية.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٧٧

الذي ذهب إليه الشيخ في الرسائل^(١)، كما أنه الأقرب بعد المسلك الثالث المنصور لو رفعنا اليد عنه، والظاهر أن الأمر فيه كسابقه لضعف الاحتمال إلى درجة الموهومية التي يرى العرف في الاعتناء به وسوسة.

تنبيه: محصورة الشبهة غير منوطة بعدد معين

وعلى كلا المسلكين الأخيرين، فإن المحصورة وعدمها لا ترتبها بعدد معين للطرفين (الأقل والأكثر) بل هي مرتبهة بنوع المتعلق ومدى أهميته أو خطورته بنظر العرف والعقلاء، وبالعديد من حالات وظروف المكلفين وغيرها. ويكفي المثال الآتي شاهداً فإنه لو علم أن متجراً واحداً من بين محلات السوق - وهي ألف فرضاً - يعرض بضاعة مسروقة، فإن العرف لا يرون ذلك منجزاً، ولا يرون الشبهة محصورة؛ لذا لا يتجنبون السوق كله، عكس ما لو علم أن واحداً من تلك المحلات قد اختبأ فيه إرهابيون خطرون، فإنهم يرون ضرورة التجنب عن كافة تلك المحلات والحذر منها، وإنه يجب على قوات الأمن تطويقها جميعاً وفحصها.

ذلك هو الجواب العام عن مبنى أقربية نظر الأعلم للإصابة وأبعديته عن الخطأ بالنسبة إلى رأي المفضل، والذي كان المبنى للوجه الخمسة الآنفة^(٢).

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ٢٦٠.

(٢) برهان الغرض والعنوان والمحصل وحق الطاعة وحق المملكة وخوف العقوبة، والتي تقدمت تحت عنوان: مناقش حكم العقل والعقلاء بوجوب العمل والترك، فراجع.

الأجوبة الخاصة عن مبنى أقربية نظر الأعلام للإصابة:

وأما الأجوبة الخاصة عن كل وجه وجه من الوجوه الخمسة فنقول:

الجواب عن برهان الغرض:

وهو: أنه لا ريب في أن غرض المولى هو أن لا يقع العباد في المفساد العظمى بارتكاب المحرمات الواقعية، وترك الواجبات الثبوتية^(١)، وأن لا يتلوا بعدها بعذاب النار، وقول الأعلام أكثر إحراراً لهذا الغرض فيتعين لخطورة شأنه.

والجواب: إضافة إلى ما ظهر مما سبق، وإضافة إلى ما سيأتي في ضمن الإجابة عن سائر الوجوه: إن ذلك تام فيما لو لم يتصد المولى لتحديد مواطن رضاه بإنشاء الأوامر، وتحديد مواطن سخطه بإنشاء النواهي، لكنه ليس كذلك في مولى الموالي، فإن الشارع قد تصدى لذكر كافة محققات غرضه وأمر بها، كما أنه تصدى لذكر كافة الموانع دون أغراضه الملزمة، ونهى عنها إذ قال النبي ﷺ «أيها الناس، إنني لم أدع شيئاً يقربكم إلى الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد نبأتكم به، ألا وإن روح القدس قد نفث في روعي وأخبرني أن لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله عز وجل وأجملوا في الطلب، ولا يحملنكم استبطاء شيء من الرزق أن تطلبوه بمعصية الله عز وجل، فإنه لا ينال ما عند الله جل اسمه إلا بطاعته»^(٢).

وقال الصادق عليه السلام: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام

(١) أي: البالغة - ثبوتاً - حد الإلزام، لكونها ذات مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة، وإن لم يتعلق بها أمر.

(٢) الكافي ٥: ٨٣، ح ١١.

أبدأ إلى يوم القيامة»^(١).

وليس الاستدلال بخصوص هاتين الروايتين ليبحث عن السند^(٢)، بل لمسلمية ذلك وقطعيته بما فُصل في محله من علم الكلام، وهو الذي دلت عليه الآيات^(٣) والروايات الكثيرة. هذا مضافاً إلى الإطلاق المقامي المسلم واقتضاء الحكمة ذلك. والحاصل: إنه مادام قد تصدى الشارع لتحديد كافة واجباته ومحرماته، التي بها إحراز أغراضه الملزمة، فإنه لا يبقى مجال لتوهم وجوب عمل لم يرد به أمرٌ لمجرد احتمال كونه محققاً لأحد أغراض المولى الملزمة.

الإشكال بضياغ كثير من الأحكام:

لا يقال: لعله لم تصلنا مجموعة من أوامره تعالى نتيجة إحراق الكتب أو رميها في الأنهار أو شبه ذلك، فلا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي كما يبقى برهان الغرض قائماً على قوته.

الأجوبة: ١- لا علم بضياغها بل انه صرف احتمال غير منجز:

إذ يقال: أولاً: المناقشة صغرى: بأنه لا يعلم وجود أحكام إلزامية في الكتب الضائعة؛ إذ لعلها كانت في السيرة والتاريخ، أو التفسير أو كانت في الآداب والسنن،

(١) الكافي ١: ٥٨، ح ١٩.

(٢) وإن كان المبنى حجية مراسيل الثقات المعتمدة كما حققناه في الكتاب.

(٣) كآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾، و﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، و﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾، بل ومثل: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، والاستدلال بإطلاق بعضها وبدلالة الاقتضاء أو الإيماء أو الإشارة في بعضها الآخر.

ولعلها كانت أحكاماً إلزامية مكررة، أي: مكررة لما هو موجود في الكتب الباقية، والأصول الأربعمئة وإن فقد أكثرها إلا أنه لا يعلم أن ما فيها من الأحكام الإلزامية - إن كان فيها - هو غير الأحكام الإلزامية الباقية لدينا، ويؤكد أنه مثل الكليني المتوفى (٣٢٩) والذي تصدى لجمع الأحكام كلها لا يعقل أن يكون قد أغفلها، إلا لو وجدها مكررة، أو متضمنة آداباً وسنناً وشبه ذلك^(١).

٢- على فرض إحراز ضياعها فقد رفع الشارع يده عنها:

ثانياً: سلمنا احتمال أو قوة احتمال وجود أحكام إلزامية فيها (ليكون احتمال الغرض منجزاً) بل حتى لو سلمنا وجود أحكام إلزامية فيها، لكن نقول: إن الشارع رفع يده عنها وأطلقها بالنسبة إلينا في مرحلة التنجز؛ لمسلمية أحاديث الرفع^(٢) ك: «رفع عن أمتي تسع: الخطأ والنسيان وما لا يعلمون...»^(٣)، و«ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٤)، و«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٥)، و«كل شيء

(١) وقد كان كثير من الأصول موجوداً حتى عام (٤٤٨) فأحرقت عند ورود طغول بك إلى بغداد مما كانت في مكتبة سابور بالكرك، وكان قسم من الأصول موجوداً حتى زمن ابن إدريس الحلبي المتوفى (٥٩٨) والذي استخرج جملة منها وأودعه في مستطرفات السرائر، بل كان جملة منها عند السيد ابن طاووس المتوفى في القرن السابع عام ٦٦٤هـ وقد ذكرها في (كشف المحجة).

(٢) وقد رواه الصدوق في الخصال بسند صحيح، باب التسعة ج ٢: ٤١٧، ح ٩: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة».

(٣) تحف العقول: ٥٠.

(٤) الكافي ١: ١٦٤، ح ٣.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧، ح ٩٣٧.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٨١

هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب... والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة^(١)، وغيرها على مناقشات في بعضها، لوضوح أن الأحكام المفقودة - على فرضها - لا نعلم بها، ولا طريق لنا إلى العلم بها، وقد حجب الله علمها عنا، ولم يرد إلينا فيها أمر أو نهي - أي: لم يصل إلينا - فهي مرفوعة، إضافة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢) إذ سبق أن الرسول كناية عن الحجة الواصلة.

٣- الحجج على الحجج لا يعقل ضياعها:

ثالثاً: إن الأحكام وإن فرض عدم وصول بعضها، إلا أن الكلام في الطرق والحجج، وهي معدودة على الأصابع^(٣)، ولا شك في أنه لو كانت للشارع حجة جديدة، أو لو كان نفى حجة عقلانية لوصل ذلك إلينا رغم ضياع ما ضاع من الأحكام - على فرضه - وشبهها؛ وذلك لشدة توفر الدواعي على إيصال الحجج على الأحكام ومفاتيحها، بل ولكون خلاف ذلك^(٤) مخالفاً للحكمة، ونقضاً للغرض، مع وضوح سهولة إيصال حجية طريق من الطرق أو عدمه بانحاء متعددة جداً، بحيث تصل إلينا حتى مع إتلاف أضعاف ما قد أتلف.

(١) الكافي ٥: ٣١٣، ح ٤٠.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) كحجية الظواهر وخبر الثقة والفتوى، وعدم حجية القياس وقول اللغوي والشهرة - على فرضها - وما أشبه. وواضح أن الحجج على الأحكام ليست إلا معدودة محدودة جداً، وكذا الأمارات والحجج على الموضوعات كاليد والبينة والإقرار.

(٤) أي: عدم احتياط الشارع بإيصالها إلينا بمختلف الطرق.

وحيث نجد أنه لم يصلنا من الشارع حجة وبيان على تعيين تقليد الأعمى، مع أنه لو كان قد حكم بتعيينه لوجب إيصاله إلينا بما يقطع العذر، ويكون واضحاً للعالم والجاهل^(١) لا بالمناقش فيه بمناقشات واضحة جلية، كالمستدل به على تعيينه من الروايات، لوضوح أنها في الحكم وليست في الفتوى^(٢)، وعلى أي فسيأتي بحث ذلك.

الاستدلال على بناء العقلاء بسيرتهم على الرجوع للحجج المتعارفة:

وقد يستدل على بناء العقلاء بوجه جديد تندفع به دعوى تفصيل بعضهم بين الشؤون الخطيرة وغيرها، كما تندفع به دعوى التفصيل بين شؤون الدنيا والآخرة، وهو: الاستدلال على بناء العقلاء بسيرتهم؛ فإن سيرة العقلاء قد تتخذ دليلاً على المدعى، وقد تكون كاشفة عن بناء العقلاء، أي: يكون أحد الدليلين دليلاً على تمامية الدليل الآخر، كما هو دليل على مؤداه والمستدل عليه.

الفرق بين بناء العقلاء وسيرتهم وحكم العقل:

والفرق بين حكم العقل وبناء العقلاء وسيرتهم: إن بناء العقلاء يرجع فيه إلى العقل - أي: عقل الشخص نفسه - باعتباره مرآة لعقول العقلاء، عكس حكم العقل الذي يرجع فيه إلى العقل بنفسه لا بما هو مرآة لغيره، أما سيرة العقلاء فلا يرجع فيها إلا إلى عملهم، فالملاحظ في السيرة هو عمل العقلاء وما يكشف عنه، والملاحظ في بناء العقلاء هو ما بنوا عليه في ارتكازهم مما يستتبعه العمل إن كان مما يترتب

(١) لفرض أن الخطاب هو للجاهل بتعيين تقليد الأعمى عليه، فتأمل.

(٢) مثل: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما». الكافي: ١.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٨٣

عليه العمل أو لا إن لم يكن .

وهنا نقول: إن سيرة العقلاء هي على الرجوع للحجج المتعارفة مطلقاً، وعدم التفصيل بين درجاتها، ولا بين درجات مؤدّياتها من حيث الأهمية وعدمها، ولا بين شؤون الآخرة وغيرها، بل نقول: إن الظاهر أن بناء العقلاء على ذلك، وأنه ظاهر بنفسه من غير حاجة إلى الاستدلال عليه بسيرتهم، وعلى أيّ فكلاهما دليل برأسه، وإن أمكن اتخاذ أحدهما دليلاً على الآخر أيضاً، ويتضح ذلك في ضمن ذكر ثلاثة من الأدلة والقواعد والأصول:

١- السيرة على الرجوع للثقة مطلقاً :

فمن الأدلة: خبر الثقة، فإن سيرة العقلاء على العمل به من غير فرق بين الشؤون الخطيرة وغيرها، ولا بين شؤون الدنيا والآخرة، ولا بين درجة من درجات الوثاقة وأخرى، بل إنهم يعتمدون على الخبر إذا كان راويه ثقة من غير فرق بين كونه متوسط الوثاقة، أو في أعلى درجاتها^(١)، ألا تراهم يعتمدون على خبر الثقة سواء أخبر عن بيع الشيء اليسير - ككيلو من الحنطة - أم الشيء الخطير - كبيع معمل أو قصر - أم أخبر عن اندلاع حريق في منزل أو في مدينة كاملة؟ وألا تراهم يعتمدون على خبر الثقة على اختلاف درجات الوثاقة، مادام لم يخرج عن دائرة الوثوق النوعي العقلاني، وعرضه عريض جداً كما لا يخفى.

(١) وأما اشتراط عدم المعارضة أو عدمه، فسيأتي بحثه بإذن الله تعالى، وعلى أيّ فهو إشكال غير خاص بالمفضول، بل يشمل الأعلم أيضاً، فإنه عند التعارض يسقطان عن الحجية بأجمعهما حسب مبنى العديد، وأما لدينا فالمنصور التخيير تبعاً لمشهور القدماء.

الرجوع للثقة حتى في شؤون الدين مطلقاً :

ثم ألا تراهم يعتمدون في شؤون الدين على رواية الثقة من دون تفصيل بين الثقات ولا المرويات؟ فترى العقلاء، ومنهم كافة العلماء، يعتمدون في إثبات الحكم الشرعي - سواء أكان في مسألة هامة جداً كالصلاة والزوجية والمحرمية وغيرها، مما يرتبط بالأعراض والأنساب أم كان مسألة عادية كصحة البيع وقت النداء مثلاً - على رواية يرويها الثقات، فإن كانت سلسلة السند معتبرة تمت الحجة وإلا فلا، من غير فرق بين كون الرواة في الوثيقة كسلمان ويونس بن عبد الرحمن، وزرارة وحمران، وبين كونهم بدرجات أنزل؛ لبداهة اختلاف الرواة في درجات الوثيقة اختلافاً شديداً جداً، ولم نرَ مَنْ يفصل بقبول رواية الثقات ممن كانوا في أعلى درجات الضبط والوثاقة، وعدم حجية رواية غيرهم وإن كانوا ثقات.

وذلك كله وما سيأتي أيضاً يكشف عن أن الملاك لدى العقلاء ليس الدرجة الأعلى من الأقربية للإصابة فحسب، بل الملاك ذو عرض عريض يشملها والدرجات النازلة إلى أدنى حد ينطبق عليه (الوثوق النوعي).

نعم، في خصوص أصول الدين التزم المشهور، وادعي عليه الإجماع، وإن ناقش فيه مثل الشيخ والوالد، بوجوب تحصيل العلم، لكنه غير ضار بما نحن فيه؛ إذ المدعى هو أن كل مورد أرجع العقلاء - والمتشعبة - فيه إلى الحجج النوعية وإلى العلمي، فإنهم لم يقيده بدرجة خاصة من إيراتها الوثاقة، إلا أن يسلب الوثوق النوعي بها، وأما أصول الدين فحيث كان باب العلم فيها مفتوحاً لشهادة صريح العقل بها؛ لذا منعوا عن الرجوع للحجج غير المفيدة للعلم مطلقاً، فلا يصح الرجوع للأعلم أيضاً، بل لا بد على كل شخص أن يجتهد فيها بنفسه.

٢- اليد أمانة مطلقاً:

ومن القواعد: قاعدة اليد، فإن سيرة العقلاء والملتزمة عليها من غير فرق بين درجات خطورة وأهمية ما عليه اليد، فقد يكون خطيراً كمعمل كبير أو متجر واسع أو مزرعة كبرى، وقد يكون حقيراً يسيراً كثوب أو كوب أو قلم مثلاً. ومن غير فرق في ذلك بين شؤون الدنيا والآخرة، فإنهم يشترون ثوب الإحرام مثلاً - والذي لو كان مسروقاً أو غصبياً أو غير مخمس بعينه لبطل الحج^(١) - من أي بائع اعتماداً على قاعدة اليد ولا غير، ولم يُفتَ أحد بخلاف ذلك، مع أن قاعدة اليد لا تفيد إلا الظن، ومع كون ما أريد الاعتماد عليها فيه هو شأن الحج الذي من تركه^(٢) فليمت إن شاء يهودياً أو نصرانياً^(٣).

٣- الاستصحاب حجة مطلقاً:

ومن الأصول: الاستصحاب، فإن سيرة العقلاء والملتزمة على استصحاب الحالة السابقة من غير تفصيل بين كونها في أمر خطير - كاستصحاب زوجية هند أو حياة عمرو - أو في أمر يسير كاستصحاب بقاء الكتاب في محله من المكتبة. ومن غير فرق بين دائرة أحكام الشرع في النفوس والاعراض وغيرها، ومنه ما

(١) مع قيد إذا كان ذلك الثوب ساتراً له في الطواف أو صلاته، مع علمه بالحكم والموضوع أو مع جهله التقصيري، أو لا بهذا القيد.

(٢) أي: بعد استطاعته، لو تركه عالماً عامداً.

(٣) انظر: مستدرک الوسائل ٨: ١٨، ح ٥، وفيه: عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من مات ولم يحج حجة الإسلام، ولم تمنعه حاجة ظاهرة، أو مرض حابس، أو سلطان ظالم، فليمت على أي حال شاء يهودياً أو نصرانياً».

سبق من المثال، فإنه يصح الزواج من المرأة استصحاباً لكونها خلية^(١).
والأمر كذلك في سائر الحجج كالبينة والإقرار والظواهر - بدرجاتها - وبذلك
يندفع توهم أنه استقراء ناقص؛ إذ الأمر في كل الحجج كذلك، بل يكفي بيان
أحدها فقط لما مر في خبر الثقة من كاشفية ذلك عن أن الملاك عندهم ليس
خصوص الدرجة العليا من أقرية الإيصال، فتدبر.
ولا ريب في ثبوت ذلك في صورة عدم العلم بالتخالف، وأما في صورة العلم
بالتخالف فسيأتي الكلام عنه بإذن الله تعالى.

وجوه بناء العقلاء وسيرتهم على التخيير بين الأعمى وغيره:

ثم إن الوجه في سيرة العقلاء وبنائهم على ذلك، والذي به يظهر وجه التعميم
لصورة العلم بالتخالف أيضاً، هو أحد أمور يكفي أحدها لو تم، فكيف بالأكثر؟
وهذه الوجوه هي:

الوجه الأول: للدوران بين الحسن والأحسن بنظرهم لا الحسن والسيء

إن العقلاء يرون رأي الأعمى وغيره من قبيل الدوران بين الحسن والأحسن،
لا من قبيل الدوران بين الحسن والسيء، ولعل الوهم^(٢) نشأ من تصور دعوى التخيير
بين الأعمى المتقن وغير الأعمى المتساهل المهمل، كالطبيب المهمل المتساهل، ولا
شك في أنه لا يرجع إليه حتى لو كان هو الأعمى - أي إذا كان متساهلاً مهملًا
متسرعاً في الأحكام - إنما الكلام في الدوران بين الأعمى المتقن وغيره المتقن أيضاً،

(١) وكذا استناداً إلى قولها، مع وجود احتمال الكذب إلا في موارد التهمة، فتأمل.

(٢) وهم تعين تقليد الأعمى بنظر العقلاء.

وكذا الأمر في الطيب وسائر الخبراء.

وأما احتمال الخلاف فالعقلاء يرونه ملغى، وبعبارة أخرى: العقلاء يرون الأمر دائراً بين الحسن والأحسن، ويرون إعادة ذلك - لباً - إلى الدوران بين الحسن والسيء من التدقيقات العقلية التي لا ينبغي الاعتناء بها.

شواهد على كون الدوران بين الحسن والأحسن:

ونضيف: إن مما يشهد لذلك الشواهد التالية:

أ- قائد الطائرة أو قبطان السفينة أو سائق السيارة، فإن مئات الملايين من الناس يركبون معهم كل يوم، ولم نجد أحداً من العقلاء يردع عن الركوب مع السائق غير الأعلم أو القبطان غير الأجود، أو يُلزم بالركوب تعييناً مع الأكثر خبرة وعلماً، وعلى أيّ فإنهم يرونه من الأحسن والأحسن لا الحسن والسيء.

ب - التسجيل في الجامعات، فإنه لا شك في أن الدراسة في الجامعة^(١) الأفضل من حيث الأساتذة والمناهج وشبهها هو الأفضل من الدراسة في غيرها، لكن العقلاء يرون الترجيح لا التعيين^(٢)، مع أن الأمر لدى التدقيق يعود مآلاً إلى الدوران بين السيء والحسن؛ إذ لا شك في أن الطبيب المتخرج من الجامعة الأرقى أقل خطأ من غيره - مع تحييد العوامل الأخرى - وأقرب للإصابة، وكذلك المحامي والمهندس وغيرهم، لكن العقلاء يُدرجون ذلك - رغم ذلك - في دائرة الحسن

(١) وكذلك كافة المدارس لمختلف المستويات.

(٢) سواء للطالب الدارس أم للمراجع له، مع أن الدارس مسؤول عن المقدمة التي بها المفسدة العظيمة (في مثل الدارس الذي يروم أن يكون طبيباً في الشؤون الخطيرة)، وحال المريض المراجع له أظهر.

والأحسن لا الحسن والسيء.

والحاصل: إنهم يُلغون إلزامية احتمال الخلاف رغم كون المتعلّق خطيراً في الجملة أو مطلقاً، ورغم كون الاحتمال معتنى به بعنوانه الأولي في الجملة أو مطلقاً، وما ذلك إلا لما سبق أو للعامل الثاني الآتي.

ج - الزوجة والزوج، فإنه لا شك في أن الزوجة الأعم والأخبر بشؤون إدارة المنزل وتربية الأولاد هي الأرجح من غيرها، وكذلك الحال في الزوج، لكن لم نجد في بناء العقلاء وسيرتهم حتى ما يشعر بتعيين اختيار الأكثر خبرة وعلماً بتربية الأولاد، مع أن المسألة خطيرة، فإنه لا شك في أن تربية الأعم بطرق التربية والأكثر خبرة تنتج - بما هي واقتضاءً - أجودية تربية الأبناء، وأقلية احتمال انحرافهم عكس غير الأعم الأكفأ.

والحاصل: إن هذه الشواهد ونظائرها دليل على أن العقلاء لا يرون أكثرية احتمال الإصابة، وأقلية احتمال الخطأ سبباً للبناء على تعيين اختيار أو اتباع الأقرب للإصابة، والأقل في احتمال الخطأ، حتى مع عدم لحاظ وجود مزاحم مساوٍ أو أقوى.

الوجه الثاني: التخيير بين الأعم وغيره لمقتضيات باب التزاحم

إن العقلاء يبنون على التخيير نظراً لاندراج صورة تخالف فتوي الأعم وغيره، فكيف بصورة عدم العلم بالتخالف، في باب التزاحم إذ يرون في ارتكازهم الذي أودعه الله تعالى فيهم أنّ في الإلزام بالرجوع للأعم وحده منافاة لمصلحة التسهيل، وموجباً للعسر والخرج، بل موجباً لاختلال الحياة ولو في الجملة؛ لاستنزاه تعطل المهن أو أكثرها أو ضعفها، بحيث يختل أمر الحياة ولو في الجملة؛ وذلك لوضوح انحصار الأعم بين عامة العلماء والخبراء أو أكثرهم أو المعتدّ به

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٨٩

منهم في واحد، أو في أفراد يعدون على الأصابع من الأطباء والمهندسين والمحامين وغيرهم، فلو تعيّن تقليد الأعلم لزم تعطُّل المهن^(١)، إلا من دارت حوله شبهة الأعلمية، وهم أقل من واحد بالعشرة آلاف من الأطباء في البلد الواحد مثلاً، وللزم العسر والخرج الشديداً؛ إذ إن إلزام الناس كافة بالرجوع إلى أطباء معدودين مستلزم لذلك بوضوح.

بل يلزم الهرج والمرج واختلال النظام في الجملة؛ أريت أنه لو تعيّن على كل من له مريض أو كان مريضاً - خاصة في العمليات الجراحية وأشباهاها - من كافة أهالي بغداد مثلاً أن يرجع إلى طبيب واحد أو إلى أحد عشرة من كبار الأطباء الذين تدور شبهة الأعلمية حولهم، فأَيُّ هرج ومرج في الطرقات ولدى عيادات ومستشفيات أولئك الأطباء كان يلزم؟ وأي اختلال لنظام الحياة كان يستوجه ذلك؛ إذ كان عليهم أن يتركوا وظائفهم ويذهبوا لمسافات بعيدة كي يصلوا إلى مشفى ذلك الطبيب الأعلم.. وهكذا؟

من الشواهد على التزامهم: المصلحة في الإرجاع للمفضول

ونضيف: إن من المصالح المزاحمة المقتضية للحكم بالتخير بين الأعلم وغيره تقوية الطبقة المتوسطة من العلماء والخبراء في كل علم وفن، والمحافظة عليها؛ لأنه لو وجب الرجوع للأعلم تعييناً لكسدت أسواق غيرهم - من الأطباء والمحامين والمهندسين والفقهاء وهكذا - ولندَرَ أو قلَّ رجوع الناس لهم، مما يؤدي إلى تلاشي أو ضعف عموم هذه الطبقة من الخبراء والمجتهدين، وهم الأكثرية

(١) أو أغلبها أو الكثير منها.

المطلقة، وأية مفسدة أعظم من ذلك؟ ويكفي استلزام ذلك لذلك في الجملة؛ لبناء العقلاء على التخيير مطلقاً ضرباً للقانون.

ولنضرب لذلك مثلاً من واقع الحوزة العلمية المباركة: فإنه لا ريب في أن من أهم عوامل قوة الحوزة هو تعدد وكثرة مدرسي المقدمات والسطوح والخارج^(١)، فقد يوجد في الحوزة خمسون أو مائة أستاذ للخارج، ولا ريب أن الأعلام منهم منحصر في أحدهم ثبوتاً، ودائر بين ثلاثة أو أربعة - مثلاً - منهم إثباتاً، فلو كان الارتكاز والبناء والسير على الرجوع للأعلام فقط لتعين الحضور - عقلاً وعقلاً - في دروس واحد أو اثنين وثلاثة منهم، ولأهملت دروس الآخرين مطلقاً أو إلى حد بعيد، مما يستلزم حرمان الحوزة من عطاء متنوع، بل يستلزم تعطل أكثر أو كثير من الدروس، وإعراض الكثير من الأساتذة عن التدريس.

وأما دعوى كل أنه الأعلام فهي غير مسموعة لدى عامة الطلبة؛ إذ قد يحتاج غالبهم إلى التدريس سنين طويلة كي يدخل في دائرة شبهة الأعلمية، فإذا كان المتعين - عقلاً وعقلاً وسيرة - الدرس عند الأعلام فكيف يُدرّس الـ ٩٩٪ من المفضولين طلاباً لسنين طويلة كي يصلوا بعدها إلى الأعلمية الثبوتية والإثباتية؟

كما أنه يشهد لكون الرجوع إلى المفضل إنما هو - لو رفضنا الدعوى الأولى - لوجود عناوين أخرى مزاحمة ومصلحة سلوكية اقتضت التخيير بين الأعلام وغيره أن كثيراً من الطلاب يختار أستاذه - في المقدمات أو السطوح أو الخارج - لا على أساس الأعلمية فقط، بل على أساس علميته منضمة إلى كونه أقرب مكاناً أو

(١) قارن مثلاً بين حوزة صغيرة بها عشرة من الأساتذة، وحوزة أخرى كبرى بها المئات من الأساتذة.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٩١

أقرب رحماً، أو أحسن بياناً، أو أقوى رعاية، أو لشبه ذلك من الجهات التي لا مدخلية لها في أقربية الإصابة والأبعدية عن الخطأ، ومع ذلك لا يحكم العقل ولا يرى العقلاء أنهم ارتكبوا حراماً بذلك، بل لا يرون حتى أنهم يستحقون بذلك العتاب رغم إذعانهم بأن الأعلم هو الآخر، وأن بعض تلك الجهات لا تصلح مزاحمة في مقابل أعلمية الطرف الأول، فتدبر.

الوجه الثالث: الملاك بعرضه العريض

وهو ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء، حيث قال: «إن قلت: إنه لا إشكال على الطريقية يكون القرب للواقع له دخل في الطريقية فهو له دخل في ملاك الحجية إما وحده أو بضميمة شيء آخر إليه، ولا إشكال أن فتوى الأفضل أقرب للواقع فيكون الملاك فيها أقوى فتترجح على غيرها.

قلنا: الأقربية المذكورة لـ ما كانت زائدة على ما هو ملاك الحجية فهي لا توجب الترجيح بعد وجود الملاك في كل منهما، بل إنما يستحسن معها الترجيح»^(١).

وقد أوضحنا ذلك في موضع آخر أيضاً.

ملاك الموضوعات كملاك الحجج في عرضها العريض:

ونضيف: إن لذلك نظائر وأشباه كثيرة في دائرة الموضوعات كالحجج، ومنها: ما لو قال صلِّ خلف العادل، فإن الملاك حينئذٍ هو العدالة بعرضها العريض، فتجوز الصلاة خلف أي عادل، ولو تزاخم عادلان وكان أحدهما أقوى ملكة، حتى

(١) النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٤٨١.

بما لا قياس، فإنه لا تتعين الصلاة خلفه، بل ترجح لا غير.
وكذلك ما لو قال المولى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾^(١) فإن
الملاك هو كونه فقيراً في استحقاقه الزكاة، فلو دار الأمر بين أن يعطي الأشد فقراً أو
الفقير تخيير، غاية الأمر رجحان الإعطاء للأشد فقراً لا تعينه.

ثم إنه لا يخفى أن المثالين من باب التزاحم والعرض العريض هو للموضوع،
ومحل الكلام هو التعارض والعرض العريض هو للحجة، وقد ذكرنا أمثلة التعارض
والعرض العريض للحجة سابقاً، وأضفنا التزاحم والعرض العريض للموضوع لإثبات
أن بناء العقلاء عموماً في كل الأبواب على العرض العريض، سواء للملاكات أم
للطرق، أي: سواء لملاكات الأحكام أم لملاكات الحجية، إلا ما خرج، فتدبر جيداً.
والحاصل: إننا على هذا الوجه لا نحتاج إلى شفع الجهة الطريقية بالجهات
الموضوعية والمصلحة السلوكية، بل يكفينا صرف لحاظ ملاك الإيصال للواقع بما
هو هو، وإن قوام الحجية بغالبية الإيصال، وأما الأغلبية فهي مزية لا توجب التعيين
والإلزام، بل مجرد الرجحان، فراجع المطالب السابقة فيها على ذلك البرهان.

الوجه الرابع^(٢): الرجوع للمجتهد لأجل قيام الحجية لديه لا لأجل إصابته

وهو ما ذكره المحقق الحائري - مؤسس الحوزة العلمية بقم - من أن رجوع
العامي للمجتهد إنما هو قيام الحجية لديه - أي لدى المجتهد - لا لأجل إصابته
وعدمها، أو غالبية إصابته أو أكثريتها من غيره وعدمها، خاصة على القول بجعل
المماثل في الأمارات.

(١) سورة التوبة: ٦٠.

(٢) من وجوه بناء العقلاء على التخيير بين الأعلام وغيره.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٩٣

توضيح وتأيد: ولنا أن نوضح كلامه ونؤيده بأن العامي حيث قصرت يده عن تناول الواقع وإدراكه لذا لم يكلف بمعرفته والحصول عليه بنفسه، بل كُلف بتحصيل الحجة، والحجة على العامي هي نفس قول المجتهد (ومطلق الخبير: طبيباً كان أم محامياً أم غير ذلك)، أي: إن نفس قيام الحجة لدى المجتهد هي الحجة على العامي، وقد قامت الحجة لدى المفضل دون شك، فقد تمت الحجة على العامي للفراغ عن أن إصابته وعدمها، أو درجة الإصابة ليست مما كلف بها العامي؛ إذ الفرض قصور يده عن تناوله.

والمراد بقصور اليد الأعم من العجز ومن العسر والخرج، بل ومن لحاظ الشارع مصلحة التسهيل، فلم يكلفه بالاجتهاد حتى إن سهل عليه تحصيل الملكة، بل خيرّه بينه والتقليد والاحتياط، فما دام لم يجتهد ولم يحتَظ فإن الحجة عليه هي: (الحجة التي قامت لدى المجتهد) فالمراد بقصور اليد على هذا قصوره فعلاً بعد إذ لم يحصل على الملكة، عن تناول الحكم الشرعي بنفسه.

ويؤيده قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه»^(١) فإن ظاهره أن مسؤوليتهم هي اتباعه، أو وضع قلادة المسؤولية في عنقه، لا تناول الواقع بنفسه.

وإذا تم هذا الوجه فإنه يكون من وجوه بناء العقلاء وسيرتهم على التخيير بين اتباع الأعم والمفضل.

مناقشة الوجه الرابع:

ولكن يرد عليه:

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١.

أولاً: ظاهر الآيات والروايات عكس ذلك

إن ظاهر الآيات والروايات التي أُستدل بها على حجية فتوى المجتهد هو كونها طريقاً للواقع، وكاشفتها عنه، وليس أن قيام الحجة لديه - المجتهد - هو بما هو هو المدار للعامة.

فإن قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ظاهره (لتعلموا) أي: اسألوا لتعلموا، أي: لتعلموا بالواقع عبر السؤال لا اسألوهم لتعلموا أن الحجة موجودة لديهم!

وكذلك قوله عليه السلام: «فما أديا إليك عني فعني يؤديان»^(١) فإن ظاهره، بل نصه إن ما أذاه الراويان يلزم اتباعه؛ لأنه موصل إلى نفس كلام الإمام عليه السلام: «فعني يؤديان» وليس (فما أديا إليك عني فقد قامت لديهما الحجة فاتبعهما!).

وبذلك يظهر أن قوله: (فللعوام أن يقلدوه) يراد به ذلك أيضاً؛ إذ عليهم أن يقلدوه (بأن يضعوا قلادة المسؤولية في عنقه أو يتبعونه) لأنه طريق إلى الواقع، لا لمجرد أنه ارتأى كذا؛ وذلك هو ما يفهم من الكلام خصوصاً مع ظهور (من الفقهاء) و(حافظاً لدينه...) في كونها لصيانة الواقع، إلا أن يعارض بظهور يقلدوه) فتأمل، لا أقل من احتمال للوجهين، فيكون مجملاً لا يحتج به على أحد القولين، بل على فرض إجماله تكون سائر الآيات والروايات الظاهرة في الطريقة مفسرة له.

بل لو فرض ظهوره في (لأن قولهم حجة) فالجمع هو بالطولية أي قلدهم؛ لأن قولهم حجة^(٢) أي: كاشف عن الواقع، أو حجة أي: مما يحتج به المولى عليكم

(١) الكافي ١: ٣٣٠.

(٢) أو: قلدهم لقيام الحجة لديهم، وقيام الحجة لديهم ملزم لك بالاتباع لأنها كاشفة عن الواقع... الخ.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٩٥

لكونه كاشفاً عن الواقع، أو حجة أي: منجز لكونه كاشفاً عن الواقع، لا فرق.

ثانياً: الارتكاز العقلائي كذلك

إن الارتكاز العقلائي على عكس ذلك أيضاً؛ فإنهم يرون قول الخبير حجة لأنهم يرونه كاشفاً نوعياً عن الواقع، لا لمجرد أنه قامت لديه الحجة، ولو كان ذلك لذلك لكان طويلاً، هكذا: (اتبَعَه لأنه قامت لديه الحجة، ومَنْ قامت لديه الحجة نظره كاشفٌ أغلبى عن الواقع لذلك يجب اتباعه)^(١).

ثالثاً: وزان قول المجتهد كوزان رواية زرارة

إن وزان قول المجتهد للعامي هو وزان رواية زرارة للمجتهد، فكما أن روايته حجة على المجتهد لكونها طريقاً إلى معرفة كلام الإمام، وليس لأن روايته حجة لديه - أي لدى زرارة - فقط كذلك قول المجتهد للعامي، فتدبر.
تنبيه: مسلك جعل المماثل مما لا ينبغي - لولا الاضطرار - طرحه في الأصول؛ لشدة وضوح بطلانه لدى العقل والعقلاء ولسان الأدلة.

الوجه الخامس^(٢): نسبة نظر المجتهد إليه وإلى العامي واحدة

وهو ما ذكره السيد على القزويني في تعليقه على معالم الأصول في ضمن ذكره لحجة القائل بوجوب تقليد الأعلَم: «حجة القول الأول^(٣) بما استدل أو يمكن

(١) أو: المجتهد خبير قامت لديه الحجة، وكل خبير قامت لديه الحجة نظره كاشف عن الواقع، فالمجتهد نظره كاشف عن الواقع، ومَنْ كان كذلك وجب اتباعه فالمجتهد يجب اتباعه.

(٢) من وجوه بناء العقلاء على التخيير بين الأعلَم وغيره.

(٣) وهو وجوب تقليد الأعلَم.

أن يستدل به وجوه:

الأول: إن مناط عمل المقلد في تقليده كون فتوى المجتهد حكماً فعلياً في حقه، يجب عليه بناء العمل عليه والتدين به، والقدر المتيقن المقطوع بكونه حكماً فعلياً في حقه إنما هو فتوى الأعم، لمكان الشك في كون فتوى غير الأعم أيضاً حكماً فعلياً وعدمه، والشك فيه كافٍ في الحكم بعدم جواز الأخذ به والتعبّد به. فإن قلت^(١): كون^(٢) مؤدّيات اجتهاد غير الأعم ومظنوناته أحكاماً فعلية ولو في حق نفسه مما لا كلام فيه، ولذا لا يجوز له تقليد غيره وإن كان أعلم منه، وقد ذكرت في مسألة كون وجوب التقليد على وجه التعبّد لا من باب الظن أن كون مؤدّيات اجتهاد المجتهد أحكاماً فعلية - نسبته^(٣) - نسبة واحدة بينه وبين المقلّد أعني كل من وظيفته التقليد؛ ولذا يعبر في كبرى القياس المنتظم عنده: بأن كلما أدى إليه اجتهادي فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي، وقضية ذلك أن لا يتفاوت الحال في كون مؤدّيات اجتهاد المجتهد أحكاماً فعلية في حق المقلّد بين الأعم وغير الأعم^(٤).

أقول: توضيح كلامه والتعليق عليه في ضمن أمور:

الأول: إن حاصل كلامه بعبارة أخرى موجزة هو: إن مؤدّيات اجتهاد المجتهد لها نسبتان: نسبة له ونسبة إلى العوام الذين وظيفتهم التقليد، هذا صغرى،

(١) الشاهد في المقول إن قلت وهو الوجه الخامس.

(٢) والصحيح هو (كون) كما صححناه، وليس (إن)، كما في الأصل.

(٣) أضفناه لسلسلة الكلام.

(٤) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٥٨ - ٤٥٩.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ٩٧

وأما كبرى: فإن نسبتها^(١) إليهما متساوية، فكما جاز له اتباع نظره لقيام الحجة لديه جاز للعامي اتباعه؛ إذ كل ما كان فعلياً في حقه كان فعلياً في حق مقلده.

الثاني: إن المسالك في جواز أو وجوب التقليد ثلاثة، وقد أشار رحمه الله إلى اثنين

منها:

أ - إن صحة التقليد وجوازه ووجوبه هو من باب التعبد، فلأننا عبید للمولى وهو المالك الحقيقي فله أن يتبعنا بقول المجتهد وقد فعل.

ب - إن ذلك من باب إیراث قوله الظن النوعي على الانفتاح أو الشخصي على الانسداد.

ج - إن ذلك من باب كون قوله قريباً للواقع.

ثم إن قول القائل (إن قلت) لا داعي لتقيده بالمسلك الأول كما فعل رحمه الله، بل إنه يصلح أن يلتزم به قائله حتى على المسلكين الأخيرين، وخاصة المسلك الثالث بنفس البيان الوارد في (إن قلت) بأدنى تغيير^(٢)، ثم الجواب عنها جميعاً واحد، وسيجيء رد هذا الوجه.

مناقشة الوجه الخامس: لا ملازمة بين الفعليتين

وحاصل الوجه الخامس من وجوه بناء العقلاء على التخيير بين الأعلم وغيره، بعبارة أخرى هو: (إن مؤديات اجتهاد غير الأعلم هي أحكام فعلية في حقه، وكلما كان فعلياً في حقه كان فعلياً في حق مقلديه أي: كل من وظيفته التقليد، فمؤديات

(١) أي: مؤديات اجتهاده.

(٢) لوجود الظن النوعي للثنين والقرب للواقع كذلك في حقهما، وفارق الوساطة والطولية غير فارق، فتأمل.

اجتهاده أحكام فعلية في حق المقلدين)، أي: إنه حيث إن مؤديات اجتهاده هي حجة في حق نفسه حتى لو كان مفضولاً، بل إنه على المشهور يحرم عليه تقليد غيره، كان مؤديات اجتهاده حجة في حق المقلدين (حتى لو كان مفضولاً).

والجواب بإيجاز^(١): إنكار الكبرى، أي: إنكار الملازمة فيها، فإنها دعوى بلا دليل؛ إذ لم تدل آية ولا رواية ولا بناء للعقلاء على ذلك، بل بناء العقلاء على (في الجملة) وهذا هو المتيقن، وليس على (بالجملة) أي: من حيث الملازمة وإن كنا أثبتنا بناء العقلاء على صحة وجواز تقليد المفضول بما هو هو لا من جهة توهم الملازمة، فتأمل.

وقد أجاب المحقق القزويني رحمته الله بما يؤول إلى ذلك، حيث قال: «قلت: إن كون مؤديات اجتهاد المجتهد أحكاماً فعلية إنما يسلم كون نسبته واحدة بينه وبين المقلد إذا لم يطرأها ما يخرجها من كونها كذلك في حق المقلد، كاشتراطه عدالة المفتي من حيث إفتائه، ولا ما يوجب الشك في كونها كذلك في حقه، كالشك في شرطية الأعلمية مع وجود الأعلم كما فيما نحن فيه، فوحدة النسبة حسبما قررناها في المسألة المذكورة ليست على إطلاقها»^(٢).

وحاصله إنكار الملازمة: إما لوجود المانع أو محتمل المانع أو محتمل الكاشفية عن المانع^(٣)، أو حتى لاحتمال عدم تمامية مقتضي الملازمة؛ إذ لا دليل

(١) الجواب: لا ملازمة بين الفعليتين.

(٢) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٥٩.

(٣) فإن اشتراط العدالة يحتمل كشفه عن وجود مانع من كون رأيه حجة للمقلد مع كونه مفضولاً.

على كون نسبة اجتهاده إليه وإلى مقلديه واحدة وإن كان مفضولاً.

التفريق بين الشك في شرطية تام الاقتضاء وغيره:

لكنه قال بعدها ما قد يستشكل عليه فنياً، وإن صح مطلبه بلحاظ مقصوده الذي صرح به قبل ذلك وبعده، فقال: «والمفروض أن مصير المعظم إلى اشتراط الأعلمية يوجب الشك في الشرطية»^(١).

أقول: إذا أرجعنا الشك إلى الشك في الشرطية - شرطية كونه أعلم في صحة تقليده - فالأصل هو عدمها؛ إذ الشرطية - كالجزية - مجرى البراءة كلما شك فيها. وكان الأولى أن يعبر بـ (يوجب الشك في الاقتضاء)^(٢) وهو مقصوده واقعاً. توضيحه: إن الدليل على الحجية تارة يكون تاماً في مرحلة المقتضي، وأخرى يشك في أصل الاقتضاء.

والأول: كما لو قام مطلق أو عام على حجية خبر الثقة مثلاً، فلو شك حينئذٍ في اشتراط شرط زائد - ككونه عادلاً مثلاً - فإنه يُنفى بالأصل، وليس مُثبتاً؛ إذ لا يراد إثبات حجية خبر الثقة به، بل ثبوت حجيته إنما هو استناداً إلى العام أو المطلق، والأصل ينفي وجود شرط زائد لا أكثر، والعرف يرى الحجية متفرعة على الأول (العام أو المطلق) لا على المجموع (من العام والأصل) ليكون مثبتاً.

والثاني: كما لو كان الدليل كُتُباً لا إطلاق له وشك في وجود شرطٍ للحجية، فإن الأصل عدمها^(٣)، ولا مرجع من عموم أو إطلاق ليثبت الحجية في هذه الصورة

(١) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٥٩.

(٢) أي: اقتضاء رأي المفضول للحجية على العامي؛ إذ لا يعلم تمامية المقتضي فيه.

(٣) عدم الحجية.

- أي: صورة فقد ما شك في كونه شرط الحجية - وأصالة عدم اشتراط أمر في الحجية في هذه الصورة^(١) مثبت.

والمقام من قبيل الأول؛ إذ لا دليل من عام أو مطلق على عموم النسبة لهما وعلى الملازمة، بل لا بناء للعقلاء ولا دليل إلا على أصلها إجمالاً، فلو شك في كون رأي المجتهد المفضول حجة على العامي فالشك في المقتضي للحجية، وليس في الشرط بعد ثبوت المقتضي، وهذا هو ظاهر عبارته قبل هذه الجملة وبعدها؛ إذ قال: «ومعه لا يلزم من كون مؤديات اجتهاد غير الأعم أحكاماً فعليّة في حقّه كونها كذلك في حقّ غيره ممّن وظيفته التقليد»^(٢).

نعم، يجاب عن ذلك بوجود العمومات والمطلقات^(٣)، لكنه غير هذا الدليل وهو (دعوى الملازمة بين الفعليتين) إذ لا عام أو مطلق دالاً عليها.

دليل آخر على بناء العقلاء على التخيير:

ثم إن من الأدلة على تمامية بناء العقلاء على التخيير وثبوته، دليل آخر لطيف وجديد غير سيرتهم على الرجوع للمفضول في عرض الأفضل، وهو إننا بالرجوع إلى مختلف الأساتذة من شتى الملل والنحل والأديان والفرق، وفي مختلف الدول والأزمنة، وعلى مختلف المستويات من الابتدائية حتى الجامعة وحتى معاهد التدريب، لم نجد استاذاً واحداً في مدرسة أو كلية يأمر أو ينه تلامذته على تعيّن رجوعهم قبل التخرج وبعده إلى الأعم في ذلك الفن أو العلم، رغم أن هذه المسألة

(١) وهي الشك في المقتضي.

(٢) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٥٩.

(٣) أي: على حجية رأي المجتهد مطلقاً.

الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم ١٠١

أهم بكثير من كثير من المسائل الجزئية التي يعلمونهم ويرشدونهم إليها، ولو كان ذلك متعيّناً عند العقلاء لوجب إلفات كل - أو لا أقل أكثر، بل لا أقل كثير - من الأساتذة على ذلك؛ نظراً لأن السيرة العملية هي على الرجوع كثيراً إلى المفضل - سواء أكان بدعوى التساهل والتسامح أم غيرهما - فلو كان ارتكاز العقلاء - والأساتذة من خيرتهم - وبنائهم على تعين الرجوع للأفضل لوجب على الأساتذة تعليم الطلاب ذلك وإفاداتهم إليه؛ كيف وتراهم يعلمونهم كل شيء ويتركون هذا، وهو كالمفتاح لكافة المسائل؟

والغريب - الذي يثبت بدهاة بناء العقلاء على التخيير - أننا لا نجد أكثرية الأساتذة، بل ولا كثيراً منهم، بل ولا بعضهم، بل ولا حتى القليل جداً منهم، بل حتى ولا الشاذ منهم ممن يقول بذلك وينبه طلابه على ذلك! ومن ذلك يظهر أن طرح مسألة تعين تقليد الأعلم ليس إلا في دائرة الفقهاء والأصوليين، ولا يوجد في أي علم أو فنّ طرح لها، فغاية الأمر لو ثبت فإنه بناء المتشعبة لا بناء العقلاء!

بل: كيف يكون بناء المتشعبة على تعين تقليد الأعلم ولم نجد من طرحه قبل السيد المرتضى؟ بل حتى ما طرحه السيد المرتضى فإنه مختلف في مقصوده؛ إذ أنكر صاحب الجواهر كون كلامه عن المجتهد^(١)، وادعى أنه عن الإمام المعصوم عليه السلام، وواضح تعين كون الإمام على الخلائق كافة من قبل الله تعالى هو الأعلم الأفضل من كل الجهات، وأين ذاك من تعين كون المرجع كذلك، وإن هو إلا من أردأ أنواع القياس؟

(١) ولنا حول كلام المرتضى كلام ولعله يأتي.

ثم إن المسألة لم تطرح بعد ذلك فيما نعلم إلا في زمن العلامة الحلي، وبعدها اختلف الفقهاء كما مضى وسيأتي، فكيف يدعى حتى بناء المتشعبة على ذلك؟

فذلكة:

من وجوه قول العديد من الفقهاء بتعيين الأعلام:

إن قلت: إن لم يكن بناء العقلاء على تعيين الأعلام، ولا وجدنا الأساتذة في مختلف العلوم يطرحونه أصلاً، فما بال قسم كبير من الفقهاء صاروا إلى تعيينه؟ قلت: الوجه في ذلك - حسبما نراه - ليس بناء العقلاء - وإن ادعاه بعضهم فمردود كما سبق مفصلاً بوجوه عديدة - بل هو أحد أمور استندوا إليها - وكلها مناقش فيها - : فإما إنهم استندوا إلى روايات كرواية: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما...» وجوابه سيأتي من وجوه: ومنها اختصاصه بباب الحكم والقضاء، أو إنهم استندوا إلى تنقيح المناط في مسألة الإمامة والإمام، وجوابه بين ظاهر. أو إنهم استندوا إلى قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير، وجوابه سيأتي، أو إنهم استندوا إلى خطيرة شؤون الآخرة، وقد مضى جوابه. أو غير ذلك مما سيأتي، وسيأتي النقاش فيه كما مضى بعضه. والحاصل: إن المستند ليس بناء العقلاء أصلاً^(١)، وإن استند إليه بعضهم فمردود من وجوه.

(١) ولذا نجد أن السيد الخوئي مثلاً الذي التزم بتعيين تقليد الأعلام في صورة العلم بالتخالف، لم يستند إلى بناء العقلاء أصلاً، بل لم يشر له حتى إشارة! بل استند إلى سيرتهم والسيرة عمل لا وجه له ويحتمل فيه الوجوه السابقة الأنفة، فراجع التنقيح / الاجتهاد والتقليد.

الدليل الثاني: مقتضى الطريقة للواقع تعين تقليد الأعلم

وقد يستدل بالطريقة على تعين تقليد الأعلم؛ إذ لا يمكن كونهما - الأعلم والمفضول - معاً طريقين إلى الواقع، وقد أشار السيد العم (دام ظله) إلى ذلك بقوله: «وما ربما يقال أو يحتمل: من أن مقتضى طريقة الفتوى هي حجّة فتوى الأعلم دون فتوى العالم لدى تعارضهما، يرد عليه: - مضافاً إلى أن هذا إن صلح فإنّما هو للوجوب لدى المعارضة بين الفتويين لا للقول بوجوب تقليد الأعلم مطلقاً - إنّ ذلك في الطريقة التكوينية وهي لا تعين الأعلم، فلعل الطريقة لغير الأعلم، وأمّا الطريقة الاعتبارية فلا منافاة فيها بين حجّة فتوى الأعلم وبين حجّة فتوى غير الأعلم أيضاً؛ إذ ملاك الاعتبارية ليس مجرد الواقع، بل مجموعة مصالح في طبيعتها وصول الواقع نظير تعارض البيّتين، فإنّ أقربيه إحداهما إلى الواقع - كما إذا كانت أعرف بالحال من الأخرى - لا توجب تعينها وسقوط البيّنة الأخرى عن الحجّة مع أنّهما طريقان؛ ولذا ذهب المشهور إلى التسايط فيهما، وليس ذلك إلاّ لوجود ملاك الحجّة في كليهما وإلاّ لما أوجبت الأمانة غير الأقرب سقوط الأقرب أيضاً كما لا يخفى، وهذا الإيراد مرجعه إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى من أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير»^(١).

تنويع الطريق إلى تكويني واعتباري وفائدته:

أقول: الطريقة إما تكوينية وإما اعتبارية، وكل منهما يمكن أن تفسر

(١) بيان الفقه ٢: ٢٣-٢٤.

بتفسيرات عديدة - كما سيأتي - لكن يجب التنبيه قبل ذلك إلى أن تنوع الطريق إلى التكويني والاعتباري ثم تقسيمها إلى الأقسام الآتية مبحث كثير الفائدة في الأصول - وفي مبحثنا خاصة - وفي الفقه والفلسفة والكلام والتفسير، ولا بد من ملاحظة الأقسام كلها وبمبحث أحكام كل منها عند طرح العناوين الثلاثة الأصولية المعهودة وهي:

- ١- هل للطرق أو لبعضها عرض عريض يشمل الدرجات والمؤدّيات؟ والمراد من الدرجات درجات الظن والوثوق، ومن المؤدّيات كونها أعم من الخطيرة أو اختصاصها ببعض مراتبها بها. وعليه يمكن شمول أدلة الحجية لكلا رأيي الأعلّم والمفضول حتى لدى العلم بالتخالف تفصيلاً، بل منه يظهر - في الجملة - حال البحث اللاحق وهو:
- ٢- هل التعارض ممكن بين الطرق؟ فإنها ببعض أنواعها يمكن فيها التعارض وبعضها لا.

- ٣- على فرض الإمكان والوقوع فهل يجب الترجيح بكل مزية، أم يجب الاقتصار، في خصوص الروايات، على المرجحات المنصوصة، أو لا بد من الالتزام بالتساقط أو التخيير حتى مع وجود المرجحات في غير الروايات مطلقاً، وفيها في صورة فقد المرجحات المنصوصة؟

معاني الطريقية التكوينية:

يمكن تفسير الطريقية التكوينية - كما مضى - بأنحاء ومعانٍ مختلفة، على ضوءها يتحدد امتناع أو إمكان كون كلا نظري الأعلّم والمفضول حجة، حتى في صورة العلم التفصيلي بالتعارض:

المعنى الأول: إن المراد بها الطريقة بالذات

مثل العلم وما يورثه بالذات كالتواتر، فإنه إخبار جماعة يقتضي لذاته العلم بصدقه، ولا ريب في أن العلم لا يعقل فيه التعارض لا لدى الشخص نفسه؛ إذ لا يعقل اجتماع علمين متضادين أو متناقضين في نفسه، بل لو فرض - وفرض المحال ليس بمحال - فإن أحدهما جهل مركب وليس بعلم، ولا لدى الشخصين؛ للجهة الثانية السابقة^(١)، وعلى أي: فالأمر سالبة بانتفاء الموضوع^(٢). ومن الواضح أن نظر الأعم وفتواه، وكذا المفضول ليس من الطرق التكوينية الذاتية.

المعنى الثاني: إن المراد بها الكاشفية الأعم من التامة والناقصة

كخبر الثقة، فإنه كاشف ناقص عن الواقع، وكاشفته الناقصة تكوينية ليس أمرها بيد المشرع بما هو مشرّع، وإن كان بيده إيجاد منشئها تكويناً بما هو مكوّن، ومن هذا الباب نظر الأعم وفتواه مع نظر المفضول وفتواه؛ ولذا أمكن أن يتعارضاً وأن يتساقطاً، أو يكونا حجتيين تخييريتين، فإن الكواشف الناقصة عن الواقع يمكن أن تتعارض بما هي هي لاقتضاءها الكشف عنه دون العلية، أما جعل الحجية لها^(٣) بمعنى متممية الكشف بالفعل فلا يمكن^(٤)، وإن أمكن بمعنى التنجيز والإعذار، أو

(١) إذ أحدهما جهل مركب وليس بعلم. نعم، يمكن اجتماع قطعين متضادين في صقع نفس شخصين، لكنه ليس اجتماعاً أولاً، ثم القطع أعم من العلم والجهل المركب.

(٢) أي: لا يمكن القول بلزوم العمل بالأقرب منهما للواقع؛ إذ لا يعقل وجودهما معاً لتتفرع المعارضة فالترجيح.

(٣) أي: للمتعارضات.

(٤) إذ لا يمكن أن يعتبر المتعارضين كاشفين عن الواقع إلا لو كان كناية عن جعل المماثل أو

حتى لزوم الاتباع (لكن تخييراً)، وعلى أيّ فالحجية على الثالث اعتبارية، بل وعلى الأول لو أمكن، وأما الثاني فقد مرّ أن التنجيز والإعذار لا يمكن جعلهما إلا بجعل منشأ انتزاعهما، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في بعض المباحث.

المعنى الثالث: التصديقات المعلومة الموصلة إلى تصديق مجهول

وهي المعبر عنها بـ (الحجة) في علم المنطق، والتي تقابل المعرف الذي يوصل إلى مجهول تصوّري^(١).

ثم إن الطريق بهذا المعنى يمكن أن يقع فيه التعارض؛ لإمكان أن تتعارض التصديقات المعلومة، فإن كونها معلومة للشخص يقينيةً لديه أعم من مطابقتها للواقع، إلا أن يريدوا بالمعلومة المطابقة للواقع، لكنه خلاف ظاهرهم، وهو إرادة المقطوع بها لا خصوص العلم المطابق للواقع؛ لظهور كونه^(٢) بلحاظ عالم الإثبات لا عالم الثبوت. نعم، إن أرادوا التصديقات المعلومة الموصلة بالفعل لتصديق مجهول استحالة تعارض هذه التصديقات في صقع نفس الشخص الواحد؛ لمكان قيد بالفعل، أما على الاقتضاء فيمكن ويمكن تبعاً له جعل الحجية لكليهما حتى في صورة العلم بالتعارض التفصيلي.

وعلى أيّ: فقد يقال: إنّ الأدق والأصح أن يعبر بـ (التصديقات الصادقة...)^(٣)

التنجيز والإعذار أو بلحاظ أثر ما، أما المتممية بما هي هي فلا.

(١) وفي الرسالة الشمسية: ٣، صرح بأن موضوع المنطق هو: «المعلومات التصورية والتصديقية؛ لأن المنطقي يبحث عنها من حيث إنها توصل إلى مجهول تصوّري أو تصديقي».

(٢) أي: كون قولهم (التصديقات المعلومة).

(٣) وهي لا يمكن أن تتعارض؛ إذ التعارض فرع وجود الطرفين، ولا يعقل وجودهما مع قيد

الدليل الثاني: مقتضى الطريقة للواقع تعين تقليد الأعم ١٠٧

فإنها هي الحجة واقعاً وغيرها متوهم الحجة.
ويشهد له^(١) أمران:

أحدهما: إن العلة الغائية للمنطق هي الوصول للواقع لا للواقع المتوهم، وذلك موقوف على ترتيب التصديقات الصادقة لا صرف التصديقات المدعّن بها، أو المقطوع بها، أو المعلوم لدى الشخص كونها حقاً^(٢).

ثانيها: إنهم جعلوا إحدى الصناعات صناعة المغالطة، فلا يعتبرونها من (الحجة) التي هي موضوع علم المنطق؛ وذلك لا يكون إلا لو بنوا على أن الحجة هي التصديقات الصادقة الموصلة إلى تصديق مجهول صادق، لا مطلق التصديقات المقطوع لها، وإلا لعمّت الحجة المغالطة، فتأمل.

والحاصل: إن الأسماء موضوعة لمسمياتها الثبوتية والتصديقات الصادقة الموصلة هي الحجة، بمعنى الموصل للواقع ثبوتاً، أو الكاشف عنه كذلك، لا الأعم من الصادقة، أي: الشامل لمطلق المقطوع بها، فإنها عندئذٍ صورة برهان وليست به. وعلى هذا فإنه لا يمكن أن يتعارض الطريقتان بمعنى (التصديقات الصادقة الموصلة..). لوضوح استحالة تناقض الواقع وتضاده، فكيف تكون الحجتان على النقيضين صادقتين وطريقتين كي تكونا - من ثم - متعارضتين؟

الصادقة فيهما.

(١) أي: لأن هذا هو الأدق والأصح.

(٢) ويدل على ذلك ما ذكره في الرسالة الشمسية: ٣، «وليس المراد إنها - المعلومات التصويرية والتصديقية - مطلقاً موضوع المنطق، بل هي مقيدة بصحة الإيصال، موضوع له» وعلى أي فإن بيان المراد لا يدفع الإيراد.

المعنى الرابع: المحركية الاقتضائية تكويناً

والمحركية أو الزاجرية أعم من الحجج ومن الصفات ومن غيرهما، فالحجج كالعلم، والصفات كالرحمة والشجاعة، فإنها محرك تكويني للإحسان أو للإقدام عكس الجبن، فإنه زاجر تكويني عن الإقدام، والبخل المانع تكويناً - اقتضاءً - عن الإحسان.

والحاصل: إن المحرك الموصل للأمر هو الطريق إليه، فالطريق للشيء هو المحرك نحوه الموصل إليه^(١).

ومن الواضح أن الطريقة التكوينية لو أريد بها المحركية الاقتضائية شملت فتوى الأعم والمفضول معاً. نعم، يبقى فارق أقوائية محركية قول الأعم، لكنه لا إطلاق له لما سبق^(٢)، ولا الزام فيه لما سبق أيضاً ويأتي.

إمكان التضاد في المحركات الاعتبارية والاقتضائية:

ثم إن المحرك الاقتضائي والاعتباري يمكن أن يقع التضاد فيه^(٣) بمعنى تدافع محركين اقتضائيين، فلا بد من الكسر والانكسار حينئذٍ، ولو تساويا في القوة لما أمكن تأثير أحدهما بما هو هو. وأما في عالم الاعتبار فإنه يمكن أن تسلب عنه محركيته، أو أن يعطى ما ليس

(١) راجع: (الحجة معانيها ومصاديقها) حول معاني الحجة العشرة ومناقشاتها.

(٢) من أن قول المفضول قد يطابق قول الأعم من الأموات أو قول المشهور أو الاحتياط أو جمهرة من المحققين وإن لم يبلغوا حد الشهرة.

(٣) كما لو دفع الخوف من الذئب مثلاً الأم إلى الفرار، ودفعتها - في الوقت نفسه - الشفقة على ابنها الرضيع إلى البقاء عنده والدفاع عنه، فهما عاملان تكوينيان اقتضائيان متدافعان.

الدليل الثاني: مقتضى الطريقة للواقع تعين تقليد الأعم ١٠٩

بمحرك^(١) تكويناً المحركية الاعتبارية، فقد يكون بذلك محركاً بالفعل.

والأول: كالقياس والأحلام، فإنها محرك تكويني لكثير من الناس نحو ما حلموا به، أو ما قاسوه على غيره، فأمكن للشارع الردع - وقد ردع - إذ إنه محرك تكويني اقتضائي لا غير.

والثاني: كالشيع غير المفيد للعلم ولا الاطمئنان، فإنه حجة على قولٍ مخالف للمشهور^(٢)، بمعنى أن وزانه وزان خبر الثقة، وأنه حجة نوعية موجب للظن النوعي وإن لم يورث الظن الشخصي، فعلى الرغم من أن العرف لا يراه حجة مادام لا يفيد العلم ولا الاطمئنان - على فرض تسليم ذلك - فإن الشارع اعتبره حجة حسب هذا الرأي بالأدلة النقلية التي استند إليها عليه السلام في محلها^(٣).

وزان الطرق الاقتضائية الإثباتية وزان الطرق الثبوتية:

وصفوة القول في الطرق التكوينية الاقتضائية - كشفاً^(٤)، وهو محل الكلام - هو: إن الأقرية الإجمالية القطعية وغالبية المطابقة لا تستلزم الأقرية التفصيلية^(٥)، ولا المطابقة والإصابة في المصادق ثبوتاً، كما لا تنتج لدى العقلاء والمشترعة وجوب أو صحة ترتيب الآثار على الآحاد والمصاديق إثباتاً، بل إنه من التمسك

(١) أي: ليس بمحرك ذاتي وإن كان محركاً اقتضائياً.

(٢) كما ذهب إليه السيد الوالد عليه السلام صناعة، ولعله فتوى أيضاً.

(٣) وقد يلحق بهذا الرابع - أو يعد خامساً - ما كان طريقاً حقيقة، كالجسر والسلم والدفع التكويني - أي دفع شخص لشخص - فتأمل.

(٤) وهو المعنى الثاني.

(٥) أي: أقرية كل فرد فرد.

بالعام في الشبهة المصداقية.

ويظهر حال الطرق الاقتضائية في عالم الإثبات - وهي الكواشف الناقصة - بملاحظة حال الطرق الاقتضائية في عالم الثبوت، وهي المحركات الاقتضائية^(١)، فنقول: إن تصفح أحوال الطرق الاقتضائية التكوينية المختلفة: كشباك الصيد، والتي هي الطريق لصيد الفريسة، والهداة إلى الحق في مقابل الضلال عن الدرب، والتلقين والإيحاء النفسي، وحتى الفريقان المتخالفان في أية مسابقة أو لعبة أو مباراة^(٢) وغير ذلك، مما يكشف عن أحوال الطرق الاقتضائية الإثباتية أيضاً، وينقح بها أنه لا يمكن التمسك لتنقيح حال المصداق والصغرى - كأقربية هذا الرأي المعين للأعلم في مقابل رأي المفضول - بكبرى أقربيته الإجمالية، كما لا يصح في الطرق التكوينية الاقتضائية تشخيص حال الصغرى بكبرى أقوائية محركة الطريق الأقوى، أو تأثيره إجمالاً.

ولنتصر في التوضيح على حال فريقي دعاة الهدى وهواة الضلال، فإن به يتضح حال سائر النظائر التكوينية (المحركة، والكاشفة أيضاً): فلو فرض وجود فريق مبلغين يدعون إلى الحق وبه يعدلون، وفريق آخر من المبشرين يدعون إلى الباطل والضلال، كالمسيحية أو اليهودية مثلاً، وكان هناك مائة شخص من الناس الذين تنازع الفريقان على هدايتهم أو إضلالهم، وفرض أن الدعاة الهداة كانوا أقوى بياناً وإعلاماً واستعداداً، وكان المبشرون أضعف^(٣)، وفرض أن محصلة ذلك

(١) وهو المعنى الرابع.

(٢) ككرة القدم مثلاً.

(٣) أو العكس، لا فرق.

الدليل الثاني: مقتضى الطريقة للواقع تعين تقليد الأعم ١١١

كله ثبوتاً كان اهتداء ستين شخصاً من المائة، وتهود أو تنصر ثلاثين، وتحير عشرة أشخاص، فإن المصاديق ثبوتاً عندئذ تكون مختلفة بالبداية وإلا للزم الخلف، فلم تستلزم الأقوائية والأعلمية والأكفائية ثبوتاً كون أي مصداق زائداً فوق الستين مهتدياً راشداً، وأما إثباتاً فإن العقلاء لا يرتّبون الآثار ولا يبنون على الإصابة في أي مصداق شكوا فيه؛ ألا ترى أنهم لو جهلوا من اهتدى من المائة ومن ضلّ ومن تحير، فإنه لو عرض عليهم أحد المائة - وهم لا يعلمون أنه من أي من الطوائف الثلاث - فإنهم لا يبنون على أنه مهتدٍ مسلم شيعي، استناداً إلى أقوائية ذلك الطريق إجمالاً أو إلى الأكثرية الإجمالية القطعية للمهتدين؟ فلو كان قد عزم أحدهم^(١) على أن يدعو زيداً إلى داره، أو يزوجه ابنته، أو نذر فعل كذا عند اهتدائه فإنه لا يوجد عاقل يرتّب هذه الآثار أو غيرها لصرف أقوائية احتمال كونه من المهتدين؛ لأن نسبتهم ٦٠٪. ولصرف أقوائية الطريقة التكوينية لفريق الهداة والمبلغين.

وكذلك الحال في الفرق المتنافسة أو المتبارية في شتى الفنون وأنواع اللعب

والمسابقة^(٢).

(١) أي: أحد العقلاء.

(٢) ومن أوضح الأمثلة الكثيرة الابتلاء - ونخصها بالذكر لمعهديتها عند أكثر الناس - ما لو وجد فريقاً كرة قدم، أحدهما أقوى بحيث كانوا عادة يصيبون خمسة أهداف، وكان الفريق المنافس يصيب ثلاثة أهداف عادة مثلاً، بل لو فرض أنه لو علم أنهم في هذه المباراة كذلك، فإن ذلك لا يستلزم في عالم الإثبات بالحكم على الهدف المجهول - أي: الذي دخل في شبكه أحد الفريقين من غير أن نعلم ممن هو، ومن هو الفريق الرابع لهذا الهدف - فإنه لا يبنى عاقل في العالم كله على أن الهدف المجهول هو لصالح الفريق الأقوى، استناداً إلى أن احتمال إصابتهم أكبر، فيرتب الآثار ومنها مثلاً: الوفاء بوعده لو وعد على ترتيب أثر

نعم، يستثنى ما لو كان البون شاسعاً، وكانت الأقوائية أو الإجمالية القطعية كبيرة جداً، بحيث أورثت الاطمئنان أو الظن النوعي^(١)، لكن هذا خروج عن مفروض الكلام؛ إذ الكلام في الدوران بين الأعم وغيره المتعارف، لا ما إذا كان الفاصل كبيراً جداً، بحيث كان احتمال إصابة هذا ٩٩٪ واحتمال إصابة ذاك ٥٢٪ مثلاً^(٢).

وبذلك يمكن برهنة ما ذكره في بيان الفقه بقوله: «إن ذاك في الطريقة التكوينية وهي لا تعين الأعم، فلعل الطريقة لغير الأعم»^(٣).
إذ بما ذكرنا ظهر أن الاحتمال - الذي عبر دام ظلّه عنه بلعلّ - في الأعم وإن كان أقوى إلا أن العقلاء لا يرتبون عليه الأثر أصلاً إثباتاً، ولا يستلزم كون خصوص هذا المصداق هو المطابق للواقع ثبوتاً فلعله قسيم، فتدبر جيداً.

لا منافاة على الطريقة الاعتبارية بين حجية كلا الرأيين:

ثم قال السيد العم: «وأما الطريقة الاعتبارية فلا منافاة فيها بين حجية فتوى الأعم وبين حجية فتوى غير الأعم أيضاً؛ إذ ملاك الاعتبارية ليس مجرد الواقع، بل

ما على ربح هذا الهدف، أو إلزامه بدفع ما رهن عليه عندئذٍ (والرهن باطل شرعاً كما لا يخفى) إنما الكلام في أن العقلاء - متدينين وغيرهم - لا يرتبون الآثار على المصداق المجهول وإن علموا أكثرية الإصابة قطعاً إجمالاً.

(١) كما لو كان من هدهاء فريق الدعاة ٩٨ شخصاً، ومن ضلّ شخص واحد ومن تحير واحد، مثلاً.

(٢) وليعدّ هذا تفصيلاً فإنه لا بأس به، بل قد يقال انه لا حجية للمفضول عندئذٍ ولو دون وجود معارض، فتدبر.

(٣) بيان الفقه ٢: ٢٣.

الدليل الثاني: مقتضى الطريقة للواقع تعين تقليد الأعم ١١٣

مجموعة مصالح في طبيعتها وصول الواقع نظير تعارض البيئتين، فإن أقربيه إحداهما إلى الواقع - كما إذا كانت أعرف بالحال من الأخرى - لا توجب تعينها وسقوط البيئة الأخرى عن الحجية مع أنهما طريقان؛ ولذا ذهب المشهور إلى التساقط فيهما، وليس ذلك إلا لوجود ملاك الحجية في كليهما، وإلا لما أوجبت الأمانة غير الأقرب سقوط الأقرب أيضاً كما لا يخفى^(١).

معاني الطريقة الاعتبارية:

أقول: هنا أمور بعضها توضيح وبعضها إضافة:

الأمر الأول: إن الطريقة الاعتبارية قد يراد بها:

أ - تميم الكاشفية: ولا يتوهم أنها التكوينية التي سبقت كمعنى ثانٍ من معانيها؛ إذ التكوينية هي نفس الكاشفية الناقصة للحجج والأمارات، أما الاعتبارية فهي تميمها.

ب - المنجزية والمعذرية: فإنها اعتبارية بيد المعترف ولو بمنشأ انتزاعها.

ج - لزوم الاتباع وهو حكم تكليفي جرى به تفسير الطريقة الظاهرة في

الحكم الوضعي، فتدبر.

وهذه الثلاثة اعتبارية؛ إذ أمرها بيد المعترف، عكس الطريقة التكوينية^(٢)

فأمرها أسهل جداً، فإنها بيد المعترف حينئذٍ يمكنه أن يتم كاشفية الطريق الأقوى

فقط، بل أو الأضعف فقط دون الأقوى، فيكون هو الحجة لا غير - هذا من حيث

(١) بيان الفقه ٢: ٢٣ - ٢٤.

(٢) كالمحركية التكوينية الذاتية، والكاشفية التامة... الخ.

الإمكان وأما الوقوع ووجه الحكمة فسيأتي - أو يتم كاشفيتها فتكون النتيجة التخيير، أو لا يتم كاشفية أي منهما فالتساقط.

وقس على هذا حال المعنيين الآخرين للطريقة والحجية، على تفصيل وكلام في إمكان جعل التنجيز والأعدار مستقلاً أو استحالة ذلك من دون جعل منشأ انتزاعهما.

هذا، وقد سبق من السيد (دام ظله) المستند في نسبه القول بالتساقط إلى المشهور^(١)؛ إذ قال: «قال في العروة: إذا تعارض البيّتان أو إخبار صاحبي اليد في التطهير وعدمه تساقط. ولم يعلق أحد - فيما رأيت من عشرات التعليقات - بتقديم الأقرب إلى الواقع، أو الأقوى، ونحوهما. حتى أنّ البعض صرح بتساقط قولي صاحبي اليد، وإن كان أحدهما عدلاً ثقة، والآخر فاسقاً، مع أنّ قول ذي اليد طريقي، وطريقة العادل - بلا شك - أقرب من طريقة الفاسق»^(٢).

وقد أضاف (دام ظله) قبله وبعده شواهد عديدة فراجع، وسيأتي بحثها في ضمن الدليل الثاني: وهو الأقرب للإصابة، بإذن الله تعالى.

من وجوه جعل الحجية للمرجوح (المفضل):

الأمر الثاني^(٣): إن وجه الحكمة في قيام المولى الحكيم بذلك - أي بتتميم كاشفية الأضعف دون الأقوى أو مع الأقوى - هو أحد أمور سبق ذكرها، فنعيد الإشارة بإيجاز حسب ما يقتضيه المقام:

(١) في خصوص الأمارات، أما الحجج فالظاهر أن الشهرة قبل الأخوند على التخيير.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢١.

(٣) وجهان لجعل الحجية لنظر المفضل.

١- للتراحم وهو ما ذكره السيد العم ، وقد أوضحناه سابقاً، وإجماله: إن مصلحة الأقربى للواقع تراحمها المصالح السلوكية، والجهات الموضوعية الأخرى كمصلحة التسهيل وغيرها، وقد فعل الشارع ذلك في مواضع، ومنها: حكمه بتعيين تقليد المجتهد العالم العادل دون المجتهد الأعم الفاسق، مع أن نظر الأعم أقرب للإصابة، لكنه لم يجوز تقليده، وتعين تقليد المفضل العادل إنما هو لضميمة الجهة الموضوعية إلى الطريقة عند اعتبار الشارع الحجية له - بأي معنى من المعاني الثلاثة الآنفه - وقد سبق إيضاح الجهات الموضوعية المتصورة وأدلة تحققها ووقوعها. نعم، في المفضل مع الأعم لم تكن المصلحة المزاحمة بحيث تقتضي تعيينه، فكان حجة تخيرية.

٢- للدوران فيهما بين الحسن والأحسن لا الحسن والسيء.

٣- لأن ملاك الحجية في الحجج الاعتبارية ذو عرض عريض فيشملها معاً.

٤- دعوى الرجوع للمجتهد إنما هي لأجل قيام الحجة لديه لا لأجل إصابته.

٥- دعوى أن نسبة نظر المجتهد إليه وإلى المقلد واحدة. وقد فصلناها فيما

مضى فليراجع.

الدليل الثالث^(١): الأقرية للواقع

وقد استدلل القوم على تعيين تقليد الأعلم بكونه نظره أقرب للواقع وأقوى في احتمال الإصابة، وكلما كان كذلك تعين الأخذ به. قال في بيان الفقه: «الثالث^(٢) من أدلة وجوب تقليد الأعلم مطلقاً: كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع، وكلما كان أقرب إلى الواقع لزم الأخذ به؛ لفرض الطريقية الصرفة لفتوى الفقيه»^(٣). ولكن الظاهر أن هذا الدليل هو صغرى الدليل السابق، وعلى أيّ، فسوف نذكر هنا ما لم نذكره من الأجوبة هناك، ونزيد بعض ما ذكر هناك تحقيقاً فنقول:

المناقشة صغرى وكبرى:

لقد سبقت الإجابة بوجوه عديدة عن هذا الوجه^(٤)، وموجزها:

الجواب الأول: لا إطلاق لكون نظر الأعلم أقرب للواقع

إنه لا إطلاق لكون نظر الأعلم أقرب للواقع وللإصابة من نظر المفضول، بل لا غلبة أو لا إحراز لها، لكثرة موافقة رأي المفضول للأعلم من الأموات أو للشهرة

(١) على وجوب تعيين تقليد الأعلم، وقد تقدم الدليل الأول، وهو: بناء العقلاء. وقد مضى أنه

دليل على العكس، كما مضى الدليل الثاني وهو: الطريقية، مع جوابه.

(٢) الأول: الإجماع المدعى، الثاني: بناء العقلاء.

(٣) بيان الفقه ٢: ١٧.

(٤) إذ اعتبرناه من وجوه وأسباب بناء العقلاء.

الدليل الثالث: الأقرية للواقع..... ١١٧

أو للاحتياط، أو حتى لمجموعة من أعظم المحققين، أو قد يستفرغ المفضول وسعه في هذه المسألة أكثر من الأعلم ويشبعها تحقيقاً وتدقيقاً^(١)، هذا صغرى.

الجواب الثاني: لا دليل على لزوم الأخذ بالأقرب للواقع

ولا دليل على لزوم الأخذ بالأقرب للواقع مطلقاً، هذا كبرى، بل استدللنا على عكسه بوجوه خمسة منها:

أ - إن الملاك في الحجج الاعتبارية ذو عرض عريض يشمل الأعلم وغيره، والأقرب وغيره.

ب - إن العقلاء يرون الدوران بينهما من الدوران بين الحسن والأحسن، لا من الحسن والسيء، ويلغون احتمال الخلاف.

ج - إنه وإن سلم في الطريقي المحض، إلا أن مسألة الأعلم وغيره مندرجة في باب التزاحم، فهي مجمع جهتي الطريقية والموضوعية، فراجع ما سبق. وحيث اعتبر الأقرية للواقع وللإصابة جمعاً وجهاً مستقلاً، كما أنه يمكن طرحها مستقلاً من دون لحاظها كمبنى لمبنى العقلاء، لذا أفردنا لها عنواناً مستقلاً، وسنطرح فيه ما لم نطرحه هنالك فنقول:

الجواب الثالث: لا إهانة للعقل بالجهات فلا يحكم بتعين تقليد الأعلم^(٢)

وقد أشكل بعض الأعلام على الاستدلال على تعين تقليد الأعلم بأقربيته إلى الواقع، بقوله: «بأن ادعاء تعين الرجوع إلى الأقرب يتوقف على إدراك العقل لزوم

(١) فيه: إنه خروج عن الفرض؛ إذ على هذا يكون أعلم في هذه المسألة، على بعض المباني، فتأمل.

(٢) وهذا جواب آخر عن الدليل الثاني أيضاً.

الأخذ به وتعيينه، إدراكاً جزمياً قطعياً لا يحتمل خلافه، بحيث لو ورد دليل على خلافه من الشرع لاؤله أو طرحه، وأنى للعقل هذا الإدراك؟ إذ للشارع ترخيص الرجوع إلى المفضول إذا رأى مفسدة في تعيين الرجوع إلى الأفضل، أو رأى مصلحة في توسعة الأمر على المكلفين - كما هو الواقع في جواز العمل بقول الثقة وترك الاحتياط - من دون أن يستلزم ذلك الترخيص والرجوع إلى المفضول موضوعيته - كما ادّعاه المستدل - .

نعم، لو وقف العقل على لزوم إحراز الواقعات، وإدراك عدم رضا المولى بتركها، لحكم بلزوم العمل بالاحتياط، وعدم جواز العمل بقول الفاضل والأفضل، من غير فرق بين لزوم العسر والجرح، واختلال النظام وعدمه.

والحاصل: إنه لا يتسنى للعقل الحكم البات بتعيين الرجوع إلى الأقرب، مع احتمال ورود تعبد من الشارع بالترخيص في الرجوع إلى الفاضل والمفضول، ومع هذا الاحتمال - ولو كان ضعيفاً - لا مساغ لادّعاء القطع بتعيين الأخذ به، وتوهم عدم وجود ذلك الاحتمال لا يخلو عن مكابرة^(١).

العقل إما محيط بالجهات فيحكم أو لا فيسكت:

أقول: وتوضيح كلامه مع إعادة صياغة وإضافات هو: إن العقل تارة يحيط بكل الجهات، أي: بكل ما له مدخلية في حسن فعل، أو ثبوت حكم لموضوع من وجود المقتضي وتحقق كافة الشرائط، وانتفاء كافة المواقع، وعدم وجود مزاحم مساوٍ أو راجح، وتارة لا يحيط. فإن أحاط حكم، وإلا سكت.

لكن صور إحاطته بكل الجهات قليلة إن لم تكن نادرة، ولذا كانت

(١) بيان الفقه ٢: ٢٤ - ٢٥.

المستقلات العقلية معدودة، وقد لا تتجاوز الثلاثين، كقبح الظلم وحسن العدل مثلاً^(١).

وأما أحكام الشارع فحيث لا يعرف العقل ملاكاتها لذلك فإنه ساكت فيها إلا بالتبع، بمعنى أنه يدرك أن الشارع حيث أوجب أو حرّم فهو كذلك، لا أنه يدرك حرمتها أو وجوبها بالاستقلال، إلا فيما ندر^(٢).

ولذا نجد أنه لو عرضت على العقل حلية أو حرمة الزواج بالخامسة، أو حرمة أو حلية النوم بين الطلوعين، أو حلية وحرمة أمثال الزرافة والقلق والقبرة والجراد وغيرها^(٣) لما وسعه إلا السكوت، حيث لا يدرك ملاكات حكم الشارع، وليست له إحاطة بجهات المصالح والمفاسد الواقعية ومزاحماتها ليحكم بالاستقلال. هذا كبرى.

(١) وقد ذكرنا أكثر من ذلك في كتاب (الأوامر المولوية والإرشادية) مع تأمل في بعضها.

(٢) مما طابق المستقلات العقلية.

(٣) فائدة: إن الضابط العام في حرمة حيوانات البر ويشمل غيرها أيضاً إلا ما خرج على ما أفاده

صاحب الجواهر - مع توضيح - هو انطباق أحد أربعة عناوين عليه:

١- كونه من الحشرات كالخنفساء والديدان والقمل والبرغوث مثلاً.

٢- كونه من المسوخ كالفيل والدب والطاووس والقرد والزنبور والخنزير والأرنب، والفأرة

والضب والعقرب والوزغ.

٣- كونه من السباع أو مطلق ذي الناب - بناء على كونه أعم - كالذئب والنمر والأسد والضبع

والسنور.

٤- كونه من الخبائث. هذا إضافة إلى ما ورد النص على تحريمه بخصوصه.

أقول: وأضاف بعض العلماء: كلما يسكن باطن الأرض من صغار الحيوانات، كالحية وابن

عرس والقنفذ واليربوع.

العقل غير محيط بجهات تعين تقليد الأعم:

وأما صغرى المقام فإن العقل لا يحيط بكافة جهات حسن تعين تقليد الأعم ومزاحماتها؛ لذا لا بد له أن يسكت، وآية عدم إحاطته بالجهات هو البرهان الإني؛ إذ يُسأل^(١): هل للشارع - أو لأي مولى حكيم محيط بالجهات فرضاً - أن يمنع عن تقليد الأعم لكونه فاسقاً أو عبداً أو طفلاً، وإن كان قوله أقرب للواقع وللإصابة - نوعاً؟ ولا ريب أن الجواب بنعم؛ إذ يمكن كون هذه الجهات مزاحمة ثبوتاً لجهة الطريقة - وقول الشارع دليل الوقوع، ويكفي الإمكان في عدم حكم العقل بالإلزام - كما يُسأل: هل للشارع أن يجوز تقليد المفضول لمصلحة التسهيل أو غيرها؟ والجواب كسابقه دون شك.

والحاصل: إنه حيث احتمل العقل وجود جهات مزاحمة تمنع تقليد الأعم أصلاً، ككونه فاسقاً ضالاً، أو مصالح موجودة في قسيم الأعم توجب التخيير بينه وبين الأعم، بل وتعيينه، لذلك فإنه لا يحكم، وليس له أن يحكم، بل عليه إيكال الأمر للمحيط بكل الجهات وهو الشارع.

وأما قوله: «نعم، لو وقف العقل على لزوم إحراز الواقعيات...» فتوضيحه: إن العقل لو أحرز أغراض المولى الملزمة، أو أحكامه وأوامره الملزمة المحتملة أو التي كانت بنحو العنوان والمحصل فإنه عندئذٍ يحكم - حسب كلامه - بلزوم تحصيلها ولو لزم العسر والخرج، بل حتى لو لزم اختلال النظام، ومثاله: حرمة القتل أو الظلم، أو لو أحرز - فرضاً - أمره بصلاة الجمعة بأي وجه كان وفي كل الحالات، للزم إغلاق الطرق وإقفال المحلات حتى لو لزم العسر والخرج واختلال النظام، بل

(١) أي: العقل.

وحتى لو استلزم هلاك بعض المرضى في الطرق إذا اغلقت - فرضاً - وستأتي مناقشته.

جواب الرد: الوجوب العقلي عليّ واقتضائي^(١) و..

وأجاب السيد العم بما ملخصه مع إعادة صياغة بأن الوجوب على أربعة أنواع:

- ١ - الوجوب العقلي العليّ - وهو ما عناه المرجع المعاصر - والمراد به ما أدرك العقل كون عنوان الموضوع بنفسه علة تامة لثبوت الحكم له كالقبح للظلم والحرمة له.
 - ٢ - الوجوب العقلي الاقتضائي: وهو ما كان العنوان مقتضياً لثبوت الحكم له، وذلك كالصدق فإنه مقتضى للحسن والوجوب لا علة؛ ولذا قبح إذا أدى إلى قتل نفس محترمة، أو هتك عرض، أو أدى إلى إفساد ذات البين أو ما أشبهه.
 - ٣ - الوجوب العقلي لدى الشك.
 - ٤ - الوجوب العقلاني غير المردوع عنه.
- والإشكال يرد عليهم^(٢) لو أرادوا النوع الأول من الوجوب دون الأنواع الثلاثة الأخيرة.

فلننقل نص عبارته (دام ظله) ثم نعقب ببعض التعليقات، قال: «إنّ هذا كلام متين إن كان مقصود القائلين بلزوم الأخذ بالأقرب إلى الواقع: كون ذلك من قبيل العلة والمعلول العقلين، الذين لا يتخلف أحدهما عن الآخر.

(١) وهذه مناقشة للجواب

(٢) أي: إشكال بعض الأعلام على القائلين بتعيين تقليد الأعلام استناداً لأقرية نظره إلى الواقع.

وأما إذا كان مقصودهم من وجوب تقليد الأعم الوجوب العقلائي غير المردوع عنه كما صرح به بعضهم، أو الوجوب العقلي المبني على أصالة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير كما صرح به آخرون وسيأتي إن شاء الله تعالى. أو كان مقصودهم الوجوب العقلي، ولكن لا على نحو العلية، بل على نحو الاقتضاء النافذ عند عدم إحراز المانع، أو إحراز عدم المانع بمحرز وجداني أو تعبدي - كما هو الحال في معظم الأدلة اللفظية والأمارات والأصول - فلا يرد عليهم الإشكال المذكور.

مثلاً: القائلون بأن الأمر يدلّ على الوجوب، ليس معناه: إنّه لا يتخلف عن الوجوب لمانع كالقرينة الاستحبابية، كذلك فيما نحن فيه، فإن الذين يقولون بأنّ الأقرب إلى الواقع يجب الأخذ به إنّما هو على سبيل المقتضي الذي يمكن تركه لوجود المانع، فلو دلّ دليل شرعي على التخيير بين الأقرب وغير الأقرب في مورد يكون ذلك الدليل مانعاً عن نفوذ المقتضي، لا دليلاً على عدم اللزوم والترتب اطلاقاً حتى بنحو الاقتضاء.

والظاهر أنّ القائلين بلزوم الأخذ بالأقرب يريدون به: الاقتضاء على نحو سائر الترتبات التي يرتّبون الأحكام الشرعية عليها، كالملاك في بقية الطرق والأمارات، فمع القطع بوجود المانع يرفع اليد عن المقتضي، أمّا مع احتمال وجود المانع فلا يرفع اليد عن المقتضي. فتدبر فإنّه في أصله محل إشكال كما سبق آنفاً^(١).

مناقشة الجواب

أقول: لو كان مقصودهم الوجوب العقلائي غير المردوع عنه لما كان إشكال بعض الأعلام وارداً عليهم. نعم، ترد عليهم إشكالاتنا السابقة^(١).

أما لو كان مقصودهم من (وكلما كان أقرب إلى الواقع لزم الأخذ به) استناداً إلى قاعدة الدوران فسيأتي ما فيها، لكن رد بعض الأعلام لا يصلح جواباً عن هذا المستند.

وأما لو كان مقصودهم الوجوب العقلي على نحو الاقتضاء فإنه لا يجديهم، ويكون إشكال بعض الأعلام وارداً عليهم، إلا لو تمموه بما ذكره السيد العم من الأصل (أصالة عدم وجود المانع) أو الإحراز، لكن التتميم محل إشكال وتأمل، ولعله لذا قال دام ظله: «فإنه في أصله محل إشكال»^(٢).

إشكال: لا يقاس النقلى لأنه اقتضائى بالعقلى لأنه على

لا يقال: يرد على قوله (دام ظله): «كما هو الحال في معظم الأدلة اللفظية والأمارات والأصول، فلا يرد عليهم الإشكال المذكور. مثلاً: القائلون بأن الأمر يدل على الوجوب، ليس معناه: إنه لا يتخلف عن الوجوب لمانع كالقرينة الاستحبابية، كذلك فيما نحن فيه»^(٣) أن دلالة الأمر على الوجوب - وكذلك حال سائر الحجج والأمارات والأصول - من دائرة الأدلة اللفظية، والكلام في الدليل العقلي، ولا يقاس أحدهما بالآخر؛ إذ النقلى دائرته الاقتضاء، والعقلى دائرته العلية، فوزان (الأقرية

(١) المذكورة تحت عنوان (المناقشة صغرى وكبرى).

(٢) إضافة إلى أن لبعض الأعلام الجواب - على المبني - بأنه لا أحكام اقتضائية للعقل.

(٣) بيان الفقه ٢: ٢٥.

تقتضي لزوم الأخذ) هو وزان (الأمر بالشيء يقتضي^(١) النهي عن ضده العام)^(٢) بناءً على القول به، فكما أن الاقتضاء في الثاني لا يراد به الاقتضاء بالمعنى المقابل للعلية، بل يراد به العلية بنفسها، بدعوى استلزامه عقلاً للنهي عن ضده ولزومه (بل قيل: إنه عينه، وليس بصحيح) كذلك (الأقربى تقتضي لزوم الأخذ) إذ الكلام عن اقتضائه عقلاً، وليس نقلاً ليكون بمعنى المقتضي المعهود المقابل للعلية.

جواب الإشكال العقلي والنقلي على نوعين: عليّ واقتضائي

إذ يقال: ظهر مما سبق الجواب عن ذلك؛ إذ مضى أن حكم العقل على نوعين: فتارة يحكم بالعلية، وأخرى يحكم بالاقتضاء؛ وذلك تبعاً لجهة واقعية في العناوين، فإن عناوين الموضوعات تارة تكون بذاتها علة تامة لثبوت أحكامها لها، فهنا يدرك العقل العلية، وأخرى تكون العناوين مقتضية لثبوت الأحكام لها، وهنا يدرك العقل الاقتضاء.

والحاصل: إن العقل مدرك للواقع^(٣) - أي: واقع عناوين بعض الموضوعات وأحكامها والنسبة بينها - على ما هو عليه، وليس متصرفاً مغيراً، أو هو حاكم على المنصور، وحكمه إنما هو على طبق ما العناوين عليه ثبوتاً، من حيث الاقتضاء للأحكام أو العلية لها، أي: من حيث طبيعة العلاقة بين كل موضوع وأحكامه وآثاره، فقد تكون العلية أو الاقتضاء أو الإعداد أو لا شيء منها، فتدبر.

(١) إذ لا يراد بالاقتضاء الدلالة اللفظية بإحدى الدلالات الثلاث؛ إذ سيكون البحث حينئذٍ لغوياً لا يناسب كونه أصولياً، بل المسألة عقلية ويراد بالاقتضاء الاستلزام.

(٢) أو حتى ضده الخاص، على تفصيل وكلام.

(٣) أي: فيما أمكنه إدراكه.

بل نقول: إن الدليل اللفظي أيضاً على قسمين: علة ومقتضٍ^(١)، فمن الأول النص، ومن الثاني الظاهر^(٢)، فتدبر جيداً^(٣).

نعم، لبعض الأعلام النقاش مبنئ - كما سبق - بإنكار وجود أحكام اقتضائية للعقل، فلا مناص من أنه (كلما كان أقرب للواقع لزم الأخذ به) يكون المراد به - على هذا المبنى - العلية^(٤)، لكنه ليس له أن يلزم به من لا يلتزم بهذا المبنى، فتدبر.

إشكال: بناء الأمارات على التسامح دون الأدلة العقلية

لا يقال: لا تقاس الأدلة العقلية بالأمارات والحجج اللفظية؛ لبناء الأمارات على التسامح والتساهل، أما الأدلة العقلية فملاكها الدقة العقلية، والدليل الثاني على تعيين تقليد الأعم هو من الأدلة العقلية، فهو مبتنٍ على لزوم الاتباع لدى الأقرية الدقية وإن كانت طفيفةً - فللأمارات عرض عريض يشمل القوي والأقوى من الحجج دون الدليل العقلي، والأقرية منه، فلا يشمل إلا الأقوى والأقرب وهو الأعم.

جواب الإشكال:

والجواب من وجهين، بل من وجوه ثلاثة:

(١) أي: للدلالة على معناه.

(٢) ونظيرهما: التواتر فإنه علة لحصول العلم، وخبر الثقة فإنه مقتضٍ لحصوله.

(٣) فإن القضية إضافية، و(النص) مقتضٍ من بعض الجهات لتوقفه على عدم معارضة نص آخر له وغير ذلك، فتأمل.

(٤) أي: علية الأقرية للواقع للزوم الأخذ به ووجوب اتباعه.

أولاً: الأقربية مقتضية للزوم وليست علة له

إذ يقال: إضافة إلى ما مضى من جواب ذلك بالوجوه المعتمدة في ضمن الوجوه الخمسة أولاً^(١)، فإن الجواب بأن الأقربية مقتضية للزوم وليست علة له، وليس كل رجحان علة عقلاً للزوم الاتباع، فلاحظ ما سبق.

ثانياً: الأقربية مقتضية لرجحان الأخذ

ويمكن الجواب عن الدليل الثاني أيضاً بأن الأقربية للواقع ليست علة للزوم الأخذ وتعيينه، ولا حتى لاقتضائه - كما هو مبني الجواب السابق^(٢)، إلا في بعض درجاتها، بل هي مقتضية لرجحان الأخذ عقلاً^(٣) - أي: لا لوجوبه، أي: إن هذا هو الذي يمكن القول بحكم العقل به على إطلاقه (ومع قطع النظر عن وجود المزاحم) وذلك لما فصلناه من الجهات المعتمدة في ضمن الجهات الخمسة المذكورة سابقاً^(٤).

الجواب الرابع^(٥): حكم العقل بالأخذ بالأقرب للواقع ظني

ويمكن الجواب بجواب آخر، وهو: إن العقل في أحكامه على حالتين: فقد يكون جازماً وقد يكون ظاناً، أي: إن أحكام العقل على قسمين: أحكام قطعية

(١) كالدوران بين الحسن والأحسن، فإن ذلك مما يحكم به العقل أيضاً، وكاقتضاء التزاحم للتخيير،

فإن العقل يحكم به أيضاً. نعم، قد يرد هذا الإشكال على خصوص العرض العريض، فتأمل.

(٢) المذكور في بيان الفقه رداً على بعض مراجع العصر.

(٣) مقابل اقتضائها للزوم الأخذ.

(٤) كونه من الحسن والأحسن، أو للتزاحم، أو للعرض العريض في ملاك الحجية الاعتبارية.

(٥) عن أصل الدليل الثالث (الأقربية للواقع) وهو جواب ثالث عن الإشكال السابق أيضاً؛ ولذا

عبرنا به (بل من وجوه ثلاثة).

وأحكام ظنية، وهذا هو المنصور خلافاً للمشهور؛ وذلك لأنه إن انكشف له الواقع انكشافاً تاماً بكل جهاته حكم حكماً قطعياً - كما في حكمه بحسن الإحسان ورد الوديعه وبحرمه الظلم - وإن انكشف له المقتضي وكونه في مرحلة المقتضي تام الاقتضاء، وغلب عنده انتفاء المانع، وانتفاء وجود شرط خفي عليه حكم حكماً ظنياً؛ ألا ترى أنه يحكم حكماً ظنياً بصحة وجواز العمل بقول أهل الخبرة الميت ابتداءً؟ - ما لم يدل دليل من الشرع على الخلاف - لكنه حكم ظني؛ إذ يرى أن الحياة ليست مؤثرة في أقوائية احتمال الإصابة - إذ لا تنقلب الأقوائية عما هي عليه بالموت! - نعم، يحتمل أن تكون لحياته مصلحة سلوكية، أو جهة موضوعية قد خفيت عليه - كما كشف عنها الشارع في اشتراطه الحياة في تقليد المجتهد ابتداءً على القول المشهور به - وحيث احتمل احتمالاً ضعيفاً حكم حكماً ظنياً دون القطعي.

وكذلك الحال في تعيين تقليد الأعم بناءً على أقربيته في الإيصال للواقع، فإن حكمه به ظني لما سبق. وكذلك حكمه في القياس في غير دائرة الشرع؛ لورود النص الخاص فيه، فإنه به ظان غير قاطع. وكذلك حكمه بالاستصحاب لدى الشك في الراجع، فكيف بالشك بالمقتضي؟ فتأمل.

والحاصل: إن حكمه بتعيين تقليد الأعم - لو ثبت بدعوى حكمه بأقربيه إيصاله للواقع، وحكمه بلزوم اتباع الأقرب - إنما هو حكم ظني؛ وحيث إن الظن لا يغني من الحق شيئاً فلا بدّ من الرجوع إلى الشرع، فإن أمضى فيها وإلا فلا.

تتميم:

المراد بالوجوب: العقلي أو العقلاني أو لدى الدوران

سبق أن المحتملات في (لزم) في قولهم: «وكلما كان أقرب للواقع لزم الأخذ به»^(١) متعددة:

- ١ - أن يراد به اللزوم العقلي العلي، وهو مبنى كلام المرجع المعاصر، وهو المتوقع على إحاطة العقل بالجهات كلها، ولا إحاطة له في المقام.
 - ٢ - أن يراد به اللزوم العقلي الاقتضائي، وهو غير متوقف، كما سبق.
 - ٣ - أن يراد به الوجوب العقلي لدى الشك.
 - ٤ - أن يراد به الوجوب العقلاني.
- أقول: هنا مطلبان:

حكم العقل في صور ثلاثة: العلم والظن والشك

الأول: ظهر بما مضى أن العقل يحكم في ثلاث حالات: حالة القطع والظن والشك: أما حكمه في حالة القطع بكل الجهات فحكم عقلي علي متوقف على كون الواقع تام الإنكشاف له.

وأما حكمه في حالة الظن، فالمقصود به حالة العلم بالمقتضي^(٢) والظن بعدم الموانع وشبهها، فحكمه حينئذٍ عقلي اقتضائي، وقد سبق.

وأما حكمه في حالة الشك فهو فيما لو دار الأمر بين التعيين والتخيير، فإنه حيث شك العقل في احتمال تعيين أحدهما - وهو الأعلم - حكم بتعيينه لمبرئته

(١) بيان الفقه ٢: ١٧.

(٢) أو حتى الظن به.

للدمة قطعاً، عكس القسيم الآخر - المفضول - وسيأتي الكلام حوله.
هذا فيما لو حكم العقل، وقد يحكم العقلاء فإن حكموا بما هم عقلاء عاد
إلى حكم العقل - حسب التحقيق - وإلا فلا.

ملاكات الأحكام العقلية، العقلانية، الفطرية، الشرعية:

الثاني: كما ظهر بما مضى أن الحكم إما عقلي عِلِّي، أو اقتضائي أو عقلاني
أو عقلي لدى الشك، ونضيف: أو فطري أو شرعي، فيجب التدبر في أن مراد
المستدل بقوله (لزم الأخذ به) أيها؟ ثم القبول أو الرد بعد تنقيح ذلك:
أما الفطري: فملاكه دفع الضرر المحتمل^(١) كما قالوا، ولكن لا بد من إضافة
قيد (البالغ)؛ إذ يحسن دفع غيره ولا يجب.

وأما الشرعي: فملاكه المصلحة والمفسدة الملزمتان في المتعلق^(٢).
وأما العقلي^(٣): فملاكه شكر المنعم^(٤)، وهو على درجات، كسوابقه ولاحقه،
فالوجوب أيضاً بحسبها.

وأما العقلاني: فملاكه جلب المنفعة (البالغة). هذا على حسب ما قالوه.
والمستظهر بإيجاز: إن ملاك الأربعة كلها هو الأربعة كلها^(٥)، والفارق في

(١) وذهب السيد الوالد في الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ٢٥: إلى ذلك مع قيد ما «كان مستنده
القريب...».

(٢) أو في الأمر.

(٣) حكومة على المنصور وكشفاً وإدراكاً على المشهور.

(٤) كما ذهب إليه في مستمسك العروة الوثقى ١: ٦.

(٥) الأربعة: العقلي، الفطري، الشرعي، العقلاني، والأربعة: دفع الضرر المحتمل، شكر النعمة،

الحاكم لا في ملاك الحكم^(١)، ولا مانعة جمع في تعدد الحكام على حكم واحد من غير لزوم المحاذير التي ذكروها من اللغوية وتحصيل الحاصل، فتدبر جيداً. وقد تناولنا شطراً من الكلام حول ذلك في (الأوامر المولوية والإرشادية)، و(فقه التعاون على البر والتقوى) وبحثه السيد العم في أول المجلد الأول من بيان الفقه، فراجع.

ثم إن النسبة بين هذه الأربعة من حيث المورد هي العموم والخصوص من وجه، فقد يكون الوجوب عقلاً^(٢)، لكن يرفضه الشارع، كما في زيادة دية أصابع المرأة الأربعة عن الثلاثة مما رفضه الشارع، وقد يكون شرعياً لكن لا يقبله العقلاء بما هم - وإن قبلوه بما هم متعبدون بالشرع عارفون بأنه أعلم منهم وأكثر إحاطة - كما في المنع عن القياس مطلقاً. وهكذا فتأمل.

الجواب الخامس^(٣): الأقرب الطبيعي ليس ملاك التقليد

وأجاب السيد الخوئي عن الدليل الثالث - وجوب اتباع الأعم لأنه أقرب للواقع - بقوله: «ويرد على ذلك: أن المراد بالأقربية إن كان هو الأقربية الطبيعية والاقتضائية بمعنى أن الأعم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، فالصغرى صحيحة والأمر كما أدعي، إلا أنه لا كبرى تنطبق على تلك

جلب المنفعة وأخيراً: والمصلحة والمفسدة الملزمتان.

(١) وقد يفرق بالمستند القريب والبعيد، وفيه كلام وتفصيل.

(٢) أي: بدواً، والالو التفتوا إلى مخالفة الشارع لرفعوا اليد عما توهموه وحكموا به.

(٣) وهو أيضاً جواب رابع عن الدليل الثاني.

الصغرى، حيث إن الأقرية الطبيعية لم تجعل ملاكاً للتقليد ولا لوجوبه. وإن أريد بالأقرية، الأقرية الفعلية بأن تكون الفتيا الصادرة عن الأعلم أقرب إلى الواقع بالفعل بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم، فالصغرى غير مسلمة، ولا مثبت لدعوى الأقرية؛ إذ لا يمكن أن يقال: إن فتيا الأعلم أقرب إلى الواقع مطلقاً، كيف وقد يكون فتوى غير الأعلم موافقة للمشهور ولفتيا الأساطين والمحققين كشيخنا الأنصاري وصاحب الجواهر وغيرهما ممن هو أعلم من الحي بمراتب؟ ومع كون فتوى الأعلم على خلاف المشهور كيف تكون أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم؟»^(١).

أقول: الأمر متوقف على تفسير الأقرية، فإن أريد بها الشأنية والاقتضائية - كما هو صريح تفسيره لها - فالأمر كما ذكر، وإن أريد بها غالبية الإيصال للواقع فمقتضاه التفصيل، وإن غير المواد المذكورة^(٢) يتعين تقليد الأعلم فيها؛ لأنه أغلب إيصالاً للواقع من المفضل، لكن هل يختص هذا بصورة العلم التفصيلي بالتخالف أو حتى الإجمالي أو حتى الاحتمال؟ سيأتي، وهذا كله على فرض عدم القول بالتساقط، وعلى أيِّ فإنه لو أريد به ظاهره من الشأنية فإن برهان ذلك^(٣): إن الأحكام والآثار تدور مدار فعلية العناوين لا مدار كونها بالقوة أو بالشأنية أو بالاقتضاء أو بالطبع، فإنه تصح الصلاة خلف العادل بالفعل لا العادل بالقوة أو بالاقتضاء أو الشأنية، ويجوز تقليد المجتهد بالفعل لا المجتهد بالقوة أو بالاقتضاء أو الشأنية وهكذا.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ١١٨.

(٢) مطابقة رأي المفضل للمشهور وللأساطين...

(٣) إن الأقرية الطبيعية لم تجعل ملاكاً للتقليد ولا لوجوبه.

وكذلك حال (الأقربىة) فالمدار - لو كان - فهو على الأقربىة بالفعل، لا الأقربىة بالشأنىة أو الاقتضاء أو الطبع أو القوة.
ولكن ومع ذلك ورغم تماميته فإنه قد يناقش بما سيأتي.

الخط بين كون الأقربىة ملاك التقليد أو ملاك تعيّن الأعلّم:

ولكن قد يتأمل فيما ذكره بقوله: «حيث إن الأقربىة الطبعىة لم تجعل ملاكاً للتقليد ولا لوجوبه» بأنه لم يدّع أحد ولا المستدل بالأقربىة أن الأقربىة الطبعىة - على فرض انتخاب هذا الشق - هي ملاك التقليد أو هي ملاك لوجوبه، بل المدعى هو أن الأقربىة الطبعىة هي ملاك لتعيّن تقليد الأعلّم، وأما ملاك التقليد فهو الاجتهاد واستجماع سائر الشرائط، بل إنّ هذا هو ما صرح به عند تقرير دليل الطرف الآخر؛ إذ قال: «الرابع: أن فتوى الفقيه إنما اعتبرت للطريقىة إلى الأحكام الواقعىة، وحيث إن فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلّم لسعة إحاطته وإطلاعه على ما لا يطلع به غيره من المزايا والخصوصيات، فلا مناص من الأخذ بها دون فتوى غير الأعلّم»^(١)، فالمستدل عليه هو (الأخذ بها دون فتوى غير الأعلّم) أي: تعيّن تقليده، وليس المستدل عليه، والمدعى أن الأقربىة الطبعىة دليل على أصل صحة التقليد أو وجوبه.

والحاصل: إن هنا أموراً ثلاثة: أصل جواز التقليد في مقابل قول بعض الأخباريين، وتدل عليه أدلته، والتخير بينه وبين الاجتهاد والاحتياط وتدل عليه أدلته، ثم بعد الفراغ عن جواز التقليد بأدلته ينتقل إلى تعيّن تقليد خصوص الأعلّم بهذا الدليل (الأعلّم أقرب طبعاً والأقرب طبعاً يتعيّن الأخذ به فالأعلّم يتعيّن الأخذ

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ١١٨.

الدليل الثالث: الأقربية للواقع..... ١٣٣

به) فلا يصح القول في الردّ: «حيث إن الأقربية الطبيعية لم تجعل ملاكاً للتقليد ولا لوجوبه».

نعم، هذا الإشكال فني، وأما من الناحية الجوهرية فإن هذا الوجه عام سيال، كما قررناه في برهنة الإشكال سابقاً، من أن الأحكام تدور مدار فعلية عناوين الموضوعات، فلا أصل جواز التقليد يدور مدار الاجتهاد الطبيعي، ولا تعين تقليد الأعلم يدور مدار الأقربية الطبيعية، فتدبر.

النقض على كبرى دوران الأحكام مدار العناوين الفعلية لا الشأنية:

ولكن قد يورد على الكبرى التي ادعيناها من دوران الأحكام مدار العناوين الفعلية لا الشأنية نقضان، بل وأكثر، والسالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية، كما هو بين:

النقض الأول: المقتضي من شأنه البقاء

النقض الأول: الاستصحاب، فإن وجود الشيء في السابق يقتضي بقاءه لاحقاً، أي: من شأنه أن يبقى^(١)، ومع أنه من شأنه إلا أنه رتبت الآثار عليه في بناء العقلاء وعلى لسان الشارع، كما في صحاح زرارة، ومنها: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(٢).

والحاصل: إن وجوده في الماضي لا يساوق فعليته في الحاضر، إلا أنه من شأنه بقاءه، ومع ذلك رتبت الآثار كلها - الشرعية والعادية - على ما من شأنه البقاء.

(١) هذا في صورة الشك في الراجع والمانع.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٢.

الأجوبة : ١- البقاء الاعتباري فعلي وهو منشأ الأثر وموضوعه :

والجواب: أولاً: إن الآثار لم ترتب على اقتضاء الموجود سابقاً للبقاء وشأنيته له، بل رتبت على ما اعتبر موجوداً فعلاً؛ لذا احتاج إلى الوسطة في الإثبات، وهي بناء العقلاء أو الشرع على إبقاء ما كان كما كان، فالآثار ترتبت على الموجود بالفعل - وإن كان ببركة الاعتبار - لا على الموجود بالقوة والشأن. أي: إنها ترتبت عليه آثار فعليته لا اقتضائه.

وبعبارة أخرى: الآثار اعتبارية - كوجوب النفقة على مستصحبة الزوجية أو الحياة - وقد رتبت على الزوجية الفعلية، وهي اعتبارية أيضاً؛ إذ قد اعتبرها الشارع زوجة فعلاً للتيقن بوجودها سابقاً، فوجودها سابقاً داع لاعتبارها فعلاً موجودةً، فترتب عليها آثار الوجود الفعلي للزوجية الاعتبارية، لا أن الآثار ترتبت على الزوجية الشأنية.

نعم، نفس اعتبار البقاء بالفعل تفرع على شأنية المستصحب للبقاء، لكنه غير ضار؛ إذ الكلام في الأحكام وأنها تدور مدار فعلية عناوين الموضوعات، لا في الاعتبار، فتأمل.

٢- الآثار آثار ملاحظة الحالة السابقة :

ثانياً: إن الآثار هي آثار ملاحظة الحالة السابقة لا الحالة السابقة بنفسها، والملاحظة فعلية، فإن قوام الاستصحاب ليس بالوجود السابق، بل بملاحظته، ولذا ورد في الرواية: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» لا (فليس أن تنقض المتيقن بالشك...)، وهنا مناقشات توكل لمطانها.

٣- الفعلية في عالم الثبوت:

ثالثاً: إن الموجود سابقاً في عالم الإثبات من شأنه البقاء، لكنه في عالم الثبوت له فعلية البقاء في غالب الأحيان، والأحكام تدور - حسب علم الشارع - مدار هذا وما عداه، فمن باب ضرب القانون أو مصلحة التسهيل أو غير ذلك، والشارع كاشف عن الواقع، وليس الاقتضاء هو السبب - أي: لم يدّر الحكم مداره - لذا لو تحقق الاقتضاء دون غالبية الإيصال لما كان بناء العقلاء والشارع على الإبقاء، فتأمل.

النقض الثاني: ثبوت أحكامٍ للقريب من الاجتهاد

إن كثيراً من الأحكام تترتب على ما هو بالقوة والشأن، مثل الفاضل المقارب للاجتهاد، فإنه يصح - على قول - أن ينصبه الحاكم لمنصب القضاء دون الجاهل، وكذلك هو المخير مطلقاً - دون الجاهل - بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط، أما الجاهل فمخير بين التقليد والاحتياط - بعد فرض عدم إمكان الاجتهاد له فعلاً في موارد الابتلاء حتى سنين طويلة من بدء دراسته فرضاً - في الجملة، فإن كثيراً من موارد الاحتياط خارجة عن الوجوب التخيري بالنسبة له - إلا أن يقلد فيها - لأن كثيراً من موارد تعارض الاحتياط الفقهي مع الاحتياط الأصولي، كما أن كثيراً من موارد هي من مصاديق الاحتياط في ترك الاحتياط، وكلاهما مما لا يمكن للعامي معرفته وتشخيصه عادة إلا لو قلد فيه، عكس الفاضل فهو مخير ابتداء بين الثلاثة، وهكذا.

الجواب: الآثار آثار نفس العلم لا الاجتهاد بالقوة

والجواب: إن هذه الآثار ونظائرها هي آثار فعلية فضله وعلمه بالكثير من المسائل، وبموارد الاحتياط وتعارضاتها، وليست آثاراً لشأنية اجتهاده، وكونه قريباً

من امتلاك الملكة، أو قوة اقتضاء حصول الملكة له.

والحاصل: إن بعض الآثار آثار العلم - وإن كان عن تقليد - وبعضها آثار العلم عن اجتهاد، وتلك الآثار هي من قبيل الأول، فتدبر جيداً. وذلك كله عكس ما نحن فيه؛ إذ ادّعي أن الأقربية الشأنية والطبعية هي المدار في تعيين التقليد، وقد سبق أن الأحكام لا تدور مدار الشأنية، كما اتضح أن الأقربية الشأنية لم تتحول إلى أقربية فعلية، ولو فرض تحولها لدخلت في الشق الثاني الذي سبق رده بأنه لا إطلاق لذلك؛ إذ المفضول قد يكون رأيه الأقرب لكون نظره مطابقاً للأعلم من الأموات أو للشهرة.. الخ.

الردّ على الإشكال بموافقة المفضول للمشهور أو أعلم الأموات:

وهذا الرد يشكل دفاعاً عن الدليل الثالث على تعيّن تقليد الأعلّم؛ إذ سبق الإشكال على الدليل الثاني - نظر الأعلّم أقرب للواقع، وكل أقرب للواقع يتعيّن الأخذ به - صغرىً بأنه لا إطلاق له؛ إذ قد يطابق نظر المفضول نظر الأعلّم الحي الفاسق أو المرأة، أو نظر الأعلّم الميت أو نظر المشهور.

وأجاب بعض الأعلام عن هذا الإشكال - حسب ما نقله السيد العم بقوله: «وما فرّق به بعض الأعيان المحقّقين - على ما حكى عنه - وتبعه بعضهم في تقرير رسالة: الاجتهاد والتقليد، من الفرق بين الأقربية الداخلية التي يتمتّع بها فتوى الأفضل، وبين الأقربية الخارجية التي هي موجودة في فتوى الفاضل الموافقة لفتوى من هو أعلم من الأفضل أو للمشهور، أو نحو ذلك: بأنّ المقصود بالأقربية هي الأقربية الداخلية لا الخارجية، لأنّ الخارجية تعتمد على ما ليس بحجّة شرعاً، فكيف

يكون الفرع - وهو فتوى المفضول - حجة مع عدم حجّة ما اعتمد عليه هذا الفرع؟^(١).

وبعبارة أخرى: التفريق بين الأقربى الخارجية والداخلية بأن الثانية هي عين الشيء، أي: عين الدليل لا غيره منضمّاً إليه، فرأي الأعلم - مثلاً - أقرب للواقع بذاته، أي: إن الأقربى عين ذاته لا أمر خارج منضم.

أما مطابقة رأي الأعلم من الأموات أو الشهرة - مثلاً - لرأي المفضول فإنها أمر أجنبي عن نفس رأي المفضول وقد ضم إليه، وحيث إن كلاهما ليس بحجة في حد ذاته - أي: الفرض في المفضول أننا في طور البحث عن حجته ولمّا ثبت بعد، وإن قول الأعلم مسلّم الحجية إما تعييناً أو تخيراً - فإن ضم اللاحجة إلى اللاحجة لا ينتج الحجية، إضافة إلى وضوح أن النتيجة تتبع أحس (وأخص) المقدمتين، فكيف لو كانتا معاً أحس؟

وجوه الجواب عن الرد المتقدم:

والجواب من وجوه:

الوجه الأول: ضم اللاحجة للاحجة قد ينتج الحجية

وهذا جواب كبروي: إن ضم اللاحجة للاحجة قد ينتج الحجية، كما أن ضمّ الفاقد التكويني لفاقد آخر قد ينتج أمراً كان كل منهما فاقداً له، والسر إن أحد الأمرين أو الأمور أو أحد الجزئين قد يكون فاقداً بشرط لا لكنه بشرط شيء واجد، وإما لا بشرط فهو ممكن الطرفين إثباتاً، وهو أحدهما ثبوتاً.

(١) بيان الفقه ٢: ١٨.

توضيحه: أما في عالم التكوينيات: فإن أحد أجزاء الدواء المركب من عشرة أجزاء، كسائر الأجزاء منفردة، ليس بواجد لخاصية الشفاء والعلاج إذا كان وحده، أي: بشرط لا، لكنه بشرط شيء أي: منضمّاً لغيره - وبشرط النسبة والتركيب والمزج الخاص - واجد، فلم تنل القاعدة العقلية المعروفة (فاقد الشيء لا يعطيه) فإنه بشرط شيء واجدٌ.

وكذلك كل مركب حقيقي أو اعتباري، فإن أجزائه منفردة فاقدة للصلة الصورية وللهيئة الاعتبارية، لكن كل جزء بشرط انضمامه إلى البعض الآخر واجد لها، فمثلاً البناء (من دار أو قصر) فإن كل آجرة فاقدة لصورة البيتية، فلا يقال: كيف أصبح كل الأجزاء - وليس إلا الأجزاء بعينها - واجداً للهيئة والصورة البيتية مع أن فاقد الشيء لا يعطيه؟ إذ ظهر أن كل آجرة بشرط لا فاقدة، وبشرط شيء واجدة.

وأما في عالم الحجج: فالأمر كذلك أيضاً، فإن التواتر - وهو إخبار جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه - مركب من آحاد، وقد يكون كل واحد منهم فاسقاً؛ إذ لا يشترط في التواتر وثاقة أو عدالة أي واحد منهم، لكنه مع ذلك يفيد العلم، مع أن آحاده لا تفيده، بل حتى لو اشترطنا الوثاقة في أفراده - وليس - فإن الثقة الواحد لا يفيد قوله العلم عادةً عكس اجتماع مجموعة ثقات بلغوا حد التواتر.

والسر ما سبق من أن الواحد من المخبرين فاقد إذا كان بشرط لا، وواجد إذا ضم إليه غيره حتى بلغ حد إفادة العلم بنفسه، فهو بشرط شيء واجدٌ.

وكذلك الحال في البينة، فإن أحد الشاهدين ليس بحجة وكلاهما حجة. وكذلك المقام، فإن قول المفضل ليس بما هو هو أقرب وليس بحجة لكنه يصبح ببركة ضم قول المشهور له، أو ضم رأي الأعلام الميت أو الفاسق له، أقرب للواقع وحجة.

الوجه الثاني: المعيار الأقرية لا سببها

إن سبب الأقرية واسطة في الثبوت لا في العروض، فالأقرية صفة له بالحمل الشائع الصناعي لقول المفضول المطابق للأعلم من الأموات مثلاً، ولقول الأعلم الحي بوزان واحد.

وهو ما أجاب به السيد العم في بيان الفقه بقوله: «ففيه: إن أقرية الفتوى إلى الواقع كما قد يحصل بكون المفتي أكثر إحاطة وأقوى استنباطاً وأذكى في ردّ الفروع إلى الأصول، كذلك قد يحصل بكون غير الأعلم موافقاً في فتواه للأعلم من الأعلم، وهذا أمر وجداني غير قابل للانكار.

وبعبارة أخرى: سبب الأقرية يختلف فيهما دون أصل الأقرية، وموضوع تعين الحجية نفس الأقرية لا سببها»^(١).

وهو واضح لا غبار عليه؛ إذ المدار على الأقرية، وهي حاصلة إما كون سببها داخلياً أو خارجياً، فأجنبي عن الملاك الواقعي وما عليه المدار وبه الاعتبار. بل نقول: إن سبب الأقرية في الأعلم قوة ملكته، أو كثرة إحاطته بالأشباه والنظائر أو شبه ذلك، وكلها خارجة عن ذات أقرية رأيه للواقع، وكذلك مطابقة رأي المفضول للمشهور أو أعلم الأموات.

الوجه الثالث: قياس المساواة دليل على أقرية نظر المفضول

ما أجاب به أيضاً بقوله: «مضافاً إلى أنّ قياس المساواة ظاهراً تامّ في مثل ذلك، فموافق الأقرب أقرب، نظير موافق الأطول أطول وموافق الاقصر أقصر،

(١) بيان الفقه ٢: ١٩.

فيكون واقعاً من الأقرية الداخلية، وإنما سببها خارجي، فتأمل»^(١).
والحاصل: إن نظر المفضول المطابق لنظر الأعم الآخر الفاقد للشرائط أقرب
واقعاً، وبالحمل الشائع الصناعي من نظر الأعم المعارض له.

قياس المساواة لا إطلاق لصحته :

أقول: الوجه في التأمل أحد أمرين:
الأول: إن قياس المساواة ليس بصحيح على إطلاقه فلا يصح الاستناد إليه
ككبرى كلية؛ ذلك إنه يعتمد على تحقيق حال المقدمة الخارجية المطوية، فإن
صحت صح القياس وإلا فلا؛ ولذا لا يصح القول: (مماس المماس مماس)^(٢) أو
(عدو العدو عدو)، فإن عدو العدو قد يكون صديقاً، أو (نصف النصف نصف) إذ
إنه ربع، وفي المقابل يصح: (شبيه الشبيه شبيه)، و(موافق الأطول أطول) - كما مثل
به - و(أخ الأخ أخ) - و(فوق الفوق فوق) وهكذا.

والحاصل: إن مثل قولكم: (ألف مساو لباء، وباء مساو لجيم، فألف مساو
لجيم) وهو الأصل في تسميته بقياس المساواة، لم يتكرر فيه الحد الأوسط؛ إذ الحد
الأوسط هو (مساو لباء) وليس (باء) فكان ينبغي أن تكون الكبرى (ومساوي باء
مساو لجيم) وأما (باء مساو لجيم) فهي كبرى أخرى مدعاة تحتاج إلى إثبات من
خارج كالكبرى الأولى.

ولعل هذا التأمل غير وارد على هذا الوجه؛ إذ عبر بـ (إن قياس المساواة ظاهراً
تام في مثل ذلك) إذ ظاهره عدم البناء على كليته، فتدبر.

(١) المصدر نفسه.

(٢) كمن لمس يد زيد الملامس ليد زوجته فإنه ليس ملامساً لها كما هو واضح.

ليس المقام من قياس المساواة:

الثاني: إن القياس المذكور في الكلام ليس بقياس المساواة، بل هو قياس جلي من الشكل الأول؛ إذ هو: (قول هذا المفضول موافق للأقرب)، و(كل موافق للأقرب أقرب) فقد تكرر الحد الأوسط بعينه، والظاهر عدم الإشكال في كلية الكبرى؛ وذلك لوضوح أن قول الفقيه حجة من باب الطريقية لا المصلحة السلوكية ولا التعب (إذ هذا هو مبنى كلام الطرفين، لولا ما مضى من كونه حجة للطريقية وللمصلحة السلوكية معاً وعلى هذا فهذا جواب آخر) فحجته لكشفه عن الواقع وقربه منه، فإذا طابق الكاشفُ الأضعف - كقول المفضول - الكاشفَ الأقوى - كقول الأعم من الأموات - كان مثله في القرب عن الواقع؛ وإلا لما كان مطابقاً له، هذا خلف، أو: وإلا لما كان كاشفاً وذاك كاشفاً، هذا خلف، أو: وإلا لما كان عالم الثبوت هو المنكشف بكل منهما، هذا خلف، أو: لما كان كل منهما في علم الإثبات كاشفاً عن الواقع الثبوتي الذي عليه المدار، هذا خلف. فتأمل^(١).

الجواب السادس^(٢): الأقربى حكمة وليست علة

إن الأقربى للواقع هي حكمة وليست بعلة، وتبرهن ذلك أيضاً الوجوه السابقة^(٣).

(١) إذ قياس المساواة هو من صغريات الشكل الأول أو من نتائجه، فتأمل؛ إذ قد يقال بالعكس؛ لأنه أوضح لدى الذهن من الشكل الأول في موارد صدقه، ألا ترى (أخ الأخ أخ) أوضح من (هذا أخ الأخ وكل أخ الأخ أخ...).

(٢) عن الدليل الثالث: الأقربى.

(٣) ثبوت العرض العريض للحجية، أو للدوران بين الحسن والأحسن، وكون المقام صغرى باب

ونضيف: إن الأقربية هي ملاك حدسي، ولم ترد في آية ولا رواية كملاك ومعيار لحجّية الحجج، على أنها لو وردت لوجب إقامة الدليل على أنها علة لا حكمة، كي تدور الحجّية مدارها، والحاصل: إنها ملاك حدسي لكن لا يعلم أنه تمام الملاك لدى الشارع أو لا؛ إذ لعله حكمة وملاك اقتضائي لا عِلِّي، ولعل هناك مانعاً أو مزاحماً، ولعل الملاك مجموع جهتي الطريقية والموضوعية، كما فصلناه سابقاً.

شواهد على أن الأقربية حكمة لا علة:

وقد استشهد السيد العم على ذلك بفتوى وسيرة معظم الفقهاء في شتى أبواب الفقه، قال: «ولذا نرى المعظم من الفقهاء - في شتى أبواب الفقه - لا يلتزمون بتعيّن الأقرب إلى الواقع، بل يجعلونه في الحجّية مساوفاً لغيره ويعارضون بينهما، وربما يحكمون بتساوقهما والرجوع إلى الأدلّة الفوقية أو الأصول العملية، بلا فرق في ذلك عندهم بين الحدسيات التي التقليد منها، والحسيّات، مع أنّ المقصود في الحسيّات أيضاً الواقع الوظيفي، كالحديسيات.... ففي باب التقويم - وهو من الحدسيات - لم يوجب المعظم تقديم أعلم المقومين، بل عارضوا بينه وبين غيره بلا إشارة إلى الأعلمية، مع أنّ المقومين قلّمًا يوجد من يحرز تساويه مع المقوم الآخر في الخبروية، ودونك كتب الشيخ الأنصاري والسيد صاحب العروة، وكتبهما العلمية والعملية، والتعليقات عليهما للمئات من الفقهاء على اختلاف مشاربهم الفقهية والأصولية، فلم يلتزم أحد منهم - فيما رأيت وعلمت - تقديم أعلم المقومين

ونفي الحجية عن المقوم العالم، بل عارضوا بينهما من دون تفصيل»^(١).

الأقوال حال تعارض المقومين:

قال الشيخ الأنصاري في المكاسب: «مسألة: لو تعارض المقومون، فيحتمل: تقديم بينة الأقل للأصل^(٢)، وبينة الأكثر، لأنها مثبتة^(٣)، والقرعة لأنها لكل أمر مشتبه، والرجوع إلى الصلح لتثبت كل من المتبايعين بحجة شرعية ظاهرية، والمورد غير قابل للحلف؛ لجهل كل منهما بالواقع. وتخيير الحاكم، لامتناع الجمع وفقد المرجح، لكن الأقوى من الكل ما عليه المعظم: من وجوب الجمع بينهما بقدر الإمكان؛ لأن كلا منهما حجة شرعية، فإذا تعذر العمل به في تمام مضمونه وجب العمل به في بعضه»^(٤).

مبنى كافة الأقوال إلغاء مدارية الأقربية:

أقول: ومن الواضح أن كافة الأقوال - المشهور منها وهو السادس وغير المشهور وهو الأقوال الخمسة الأولى - مبنية على خلاف مسلك الأقربية للواقع، وإلا لكان الواجب القول فيها جميعاً: (إذا تعارض المقومون وجب الأخذ بقول من له بينة الأقوى عدالة، فإن تساوتا فالبينة الأكثر عدداً^(٥))، فإن تساوتا في العدد والعدالة فيؤخذ بقول الأكثر خبروية منهما - أو يقدم هذا على قسيميه السابقين - فإن تساوتا

(١) بيان الفقه ٢: ١٩ - ٢٠.

(٢) أصل عدم الزائد أو أصل البراءة عنه.

(٣) أي: وبينة الأقل جاهلة بالأكثر، ومن يعلم حجة على من لا يعلم، فتأمل.

(٤) كتاب المكاسب ٥: ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٥) كما قالوا بذلك في مسألة أخرى قادمة، وقد يقال بالعكس أو بالتفصيل.

من كل الجهات فالبراءة أو الأكثر أو القرعة أو الصلح أو الرجوع للحاكم أو الجمع بين القولين)، مع أنه لم يفصل أحد منهم بذلك، بل أطلقوا القول بما صاروا إليه من الأقوال الستة. نعم، ذهب نادر من المتأخرين إلى أن مقتضى القواعد لزوم الأخذ بالأقوى خبرة، ومع ذلك لم يلتزم بذلك ظاهراً في حواشيه على المكاسب^(١).

حكم تعارض البيئتين:

هذا كله في بعض الحدسيات، وأما في الحسيات فقد قال في بيان الفقه: «وفي البيئتين هكذا، معظم المتأخرين - حتى القائلين بعدم حجّية فتوى غير الأعم في عرض الأعم - لا يرجّحون بالأقربى إلى الواقع مطلقاً، مع وجود روايات خاصّة بالترجيح كالخبر: قضي - أي: علي عليه السلام - بها لاكثرهم بيّنة. والخبر: كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعدّهم سواء أقرع بينهم. ففي تكملة المنهاج: في تداعي رجلين زوجية امرأة وعدم إقرارها بذلك لواحد منهما، وأقام كل منهما البيّنة على مدّعاه حلف أكثرهما عدداً في الشهود... وإذا لم يحلف أكثرهما عدداً... لم تثبت الزوجية، لسقوط البيئتين بالتعارض. ثم قال في الشرح - المباني - : تدلّ عليه عدة روايات، منها: معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان علي إذا أتاه رجلان... مع أنّ في المعتبرة كما ذكر العدد ذكر العدل، والأعدل أقرب إلى الواقع، مع ذلك لم يرجّحوا به، وهذا يكشف عن أنّ الأقربى إلى الواقع - بما هي - ليست ملاك حصر الحجّية في الأقرب»^(٢).

(١) راجع: ما نقله السيد العم في بيان الفقه ٢: ٢٠.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢٢ - ٢٣.

صور تعارض البينتين في دعوى الملكية :

أقول: ويتأكد كلامه (دام ظلّه) أكثر^(١) بالتطرق إلى صورة أخرى من صور تعارض البينتين، وهي فيما لو تعارضت البينتان على ملكية شيء - كالدار أو الفرس أو المتجر - فإن الصور ثلاثة:

الصورة الأولى: لو كانت يدهما على الشيء فالتنصيف

لو كانت يدهما عليه، وهنا فإن المشهور الذي كاد أن يكون إجماعياً هو التنصيف بينهما، وعدم الترجيح بالعدد أو العدالة، أو سائر المرجحات الموجبة للأقربية، والسرّ في ذلك على المشهور هو أن الملك مشاع بينهما، فتكون يد كل منهما على نصفه المشاع، فتقبل بينته على ما في يد الآخر وبالعكس لأنه الخارج، وأما الداخل فلا تقبل بينته؛ إذ المنكر ليس له إلا الحلف أو السرّ - لدى البعض - القول بالتساوط لدى تعارض البينتين، وفي هذا دلالة وافية على المطلب أيضاً؛ إذ لو كان الملاك الأقربية للزم سقوط الأقل عدداً والأضعف عدالة فقط.

أو السر لدى البعض أن بينة كل منهما تتأيد بيده، فتقدم على الأخرى - وقد نقل هذين الوجهين المسالك - وهذا أيضاً وافٍ بالمطلب؛ إذ لم يقيد بتساوٍ في العدد أو العدالة.

ولذا قال في الجواهر: «يتحقق التعارض في الشهادة مع تحقق التضاد، مثل أن يشهد شاهدان بحقٍ لزيد ويشهد آخران أن ذلك الحق بعينه لعمرو، أو يشهدان أنه باع ثوباً مخصوصاً لعمرو غدوةً، ويشهد آخران ببيعه بعينه لخالد في ذلك الوقت

(١) لمن تبع المشهور في هذا الرأي.

ونحو ذلك... فإن لم يمكن بأن تحقق التعارض بينهما على وجه يقتضي صدق كلٍ منهما تكذيب الأخرى، كما لو شهدت إحدهما أنّ هذه العين ملك زيد الآن والأخرى تشهد أنها ملك عمرو الآن فلا يخلو الحال عن أحد أمور ثلاثة أو أربعة؛ لأنه إما أن تكون العين في يدهما، أو في يد أحدهما، أو في يد ثالث، أو لا يد لأحد عليهما، ففي الأول يقضي بها بينهما نصفين من دون إقراع، ولا ملاحظة ترجيح بأدلية أو أكثرية، بلا خلاف أجده بين من تأخر عن القديمين الحسن وأبي علي، بل صرح غير واحد منهم بعدم الالتفات إلى المرجحات الآتية في غير هذه الصورة...

وقيل: لأن يد كل واحد على النصف، وقد أقام الآخر بيّنة عليه، فيقضى له بما في يد غريمه، بناءً على تقديم بيّنة الخارج، فكل منهما قد اعتبرت فيما لا تعتبر فيه الأخرى؛ ولذا لم يلحظ ترجيح بالعدد والعدالة، وهذا هو الأشهر^(١).

وقال: «ويدل عليه: - مضافاً إلى ما أسلفناه في كتاب الصلح من خبر الدرهمين وقاعدة توارد السببين الممكن إعمالهما معاً على مسبب واحد نحو المتسابقين على حيازة مباح - : إطلاق خبر تميم بن طرفة: إن رجلين ادّعىا بغيراً، فأقام كل واحد منهما بيّنة، فجعله أمير المؤمنين عليه السلام بينهما، لكن في بعض النسخ: عرفاً بغيراً، وحينئذٍ يكون ظاهراً في غير المقام، بل قد يقال بظهور ادّعىا في ذلك، لا تدعىا فيما بينهما. وإطلاق قوله عليه السلام في الخبر الآتي: لو لم تكن في يد أحدهما جعلتها بينهما نصفين، مضافاً إلى إطلاق النبوي السابق وغيره، بل هو كاد يكون صريح المرسل

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤١٠، ومن الواضح أن الكلام المنقول هو مزيج من كلام صاحب الشرائع

مع شرح صاحب الجواهر له.

عن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً: في البيتين تختلفان في الشيء الواحد يدعيه الرجلان أنه يقرع بينهما فيه إذا عدلت بينة كل واحد منهما وليس في أيديهما، فأما إن كان في أيديهما فهو فيما بينهما نصفان، وإن كان في يد أحدهما فالبينة فيه على المدعي واليمين على المدعى عليه»^(١).

الصورة الثانية: لو كانت يد أحدهما عليه فيبينة الخارج مقدمة

لو كانت يد أحدهما عليه دون الآخر فالمشهور شهرة عظيمة أن بينة الخارج تتقدم، فيما إذا شهد ثالهما بالملك المطلق. والسر ما سبق من أن محل البينة وموردها هو الخارج، أي: غير ذي اليد؛ إذ (البينة على المدعي) والخارج مدعٍ، ومحل الحلف هو الداخل، أي: ذو اليد لأنه المنكر؛ إذ (واليمين على من أنكر) فإقامة المنكر البينة لا موضع لها ولا وجه، بل هي لغو.

ولذا قال في الجواهر: «وأما الكلام في الثاني الذي هو أن تكون العين في يد أحدهما: فالمشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة أنه يقضى بها للخارج دون المتشبهت إن شهدتا لهما بالملك المطلق مع التساوي في العدد والعدالة وعدمه، بل عن الخلاف والغنية والسرائر وظاهر المبسوط: الإجماع عليه، بل عن الأول والأخير نسبه إلى أخبار الفرقة، وهو الحجة، بعد المرسل السابق عن أمير المؤمنين عليه السلام المنجبر بما سمعت...»^(٢).

نعم، يوجد قولان نادران مقابل ذلك - يؤكدان أن الملاك لدى المشهور هو غير الأقربية - وهما ما ذكره الجواهر: «نعم، في كشف اللثام نسبة الخلاف في المقام

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤١٣.

(٢) جواهر الكلام ٤٠: ٤١٦.

إلى المبسوط والوسيلة، فقدما بينة الداخل؛ لتأييد البينة باليد، ولما سيأتي من أدلة التقديم مع شهادتهما بالسبب بناءً على مساواة الإطلاق له أو أولويته منه... وإلى الصدوقين والمفيد لحكمهم بترجيح بينة الخارج بعد التساوي عدالةً، وزاد المفيد: وعدداً، لخبر أبي بصير سأل الصادق عليه السلام...»^(١).

الصورة الثالثة: لو كانت في يد ثالث فالترجيح بالعدد والعدالة

لو كانت في يد ثالث، فهنا قيل: إن المشهور هو الترجيح بالعدالة، ثم بأكثرية الشهود، ثم مع التساوي يقرع، ومع ذلك شكك الجواهر في انعقاد الشهرة، قال في الجواهر: «وأما لو كانت في يد ثالث، وهي الصورة الثالثة: ففي المتن وغيره: قضي بأرجح البينتين عدالةً، فإن تساوى قضي لأكثرهما شهوداً، ومع التساوي عدداً وعدالةً يقرع بينهما، فمن خرج اسمه أحلف وقضي له ولو امتنع أحلف الآخر وقضي له وإن نکلا قضي به بينهما بالسوية.

بل في المسالك وغيرها: نسبه إلى الشهرة، بل في الغنية الإجماع عليه، بل في الرياض نسبه إلى الأشهر، بل عامة متأخري أصحابنا والنهاية وكتابي الحديث وموضع من الخلاف والحلي والقاضي، والحلي وابن حمزة ويحيى بن سعيد وابن زهرة، مع أنه هو بعد ذلك قد اعترف باختلاف كثير من فتاوى القدماء في الترجيح بالأعدلية والأكثرية والرجوع بعد التساوي فيهما إلى القرعة... ومن الغريب الركون بعد ذلك إلى دعوى شهرة محققة فضلاً عن إجماع ابن زهرة، وأغرب من ذلك اعتماده في الرياض عليه وجعله هو الجامع بين النصوص والفتاوى المختلفة، قال: خصوصاً بعد اعتضاده بالشهرة المحكية، وما سمعته من إجماع الشيخ صريحاً

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤١٩.

وظاهراً وإجماع السرائر في الجملة»^(١).

تلخيص واستنتاج:

والحاصل: إنه وإن ثبت في هذه الصورة القول بالترجيح بالمرجح، فإنه حيث ثبتت الشهرة ودلت الروايات - على ما استظهره منها - في صورتين السابقتين على عكس ذلك فيهما، ظهر أنه لا يعلم ملاك حكم الشارع بالحجية في الموارد المختلفة؛ إذ تارة لاحظ صرف الطريقية والأقربية^(٢)، وأخرى لاحظها مع المصلحة السلوكية أو سائر المزاحمات^(٣)، أو لاحظ وجود المانع، فلا بد من الرجوع في كل مورد إلى الأدلة الخاصة به لنستظهر من لسان الدليل الخاص أن حجية هذه الحجة أو الأمانة من أي باب هي؟

وبالجملة: لا ضابط عام في الحجج والأمارات بتعيين الأخذ بأقربها للواقع.

شواهد أخرى على عدم تمحض الأمارات في الطريقية:

وهناك شواهد أخرى كثيرة على عدم تمحض الأمارات في الطريقية، نشير إلى بعضها:

الشاهد الأول: عدم قبول شهادة المتبرع بالشهادة وقبول شهادة المختبئ

ومن الشواهد: ما ذهب إليه المشهور الذي كاد أن يكون إجماعياً من أن

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٢) فرجح بالعدد والعدالة، كما لو كانت العين بيد ثالث.

(٣) فرجح بينة الخارج إذا كانت يد أحدهما عليه، مع أن بينة الداخل قد تكون أكثر عدداً وعدالة، ومع أن (اليد) تؤيد بينته - حسب المشهور شهرة عظيمة - وكذا لو كانت العين بيدهما فحكم بالتنصيف حتى مع عدم تساوي البيتين عدداً وعدالة.

المتبرع بالشهادة في حقوق الأدميين لا تقبل شهادته، سواء أتطرق إليه التهمة أم لا، مع أنه في غير صورة تطرق التهمة يجب قبولها على الطريقية المحضة، لكن الظاهر أن ملاك حجيتها - بمعنى لزوم الاتباع - ليس صيرف الطريقية، بل قد لوحظت مع جهات موضوعية أيضاً؛ ولذا لم تقبل حتى مع عدم وجود التهمة.

وقد يكون الوجه في ذلك أنه يعتبر الإذن ممن له الحق في سؤال الشهود، فقبل الإذن - إذ الفرض أنه متبرع بالشهادة - لا محل للينة، فالتبرع يكون مثل اليمين ممن هو عليه قبل أن يأذن أو يطلب صاحب الحق، واعتبار الإذن يؤكد وجود جهات موضوعية، ولو كانت حجية الشهادة للطريقية المحضة لما كانت للإذن مدخلية في قبول الشهادة وعدمها.

والحاصل: إنه قد يقال: إن المشهور بنا على أن التبرع بالشهادة هو تهمة شرعاً، وإن لم يكن تهمة عرفاً، ويؤكد أنه المختبئ لسماع الشهادة بلا استدعاء تقبل شهادته، مع أنه أقرب للتهمة من المتبرع بها.

وقد صرح بذلك صاحب الجواهر ممزوجاً مع الشرائع، حيث قال: «التبرع بالشهادة في حقوق الأدميين قبل السؤال من الحاكم في مجلس الحكومة، يطرق التهمة إلى الشاهد أنه شهد للمدعي زوراً بسبب حرصه على ذلك، فيمنع القبول بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد، بل في كشف اللثام أنه مما قطع به الأصحاب، سواء كان قبل دعوى المدعي أو بعدها، ولعله العمدة في الحكم المزبور، لا التعليل بالتهمة الواقع من كثير؛ إذ قد عرفت أن المدار فيها على ما يثبت من الأدلة شرعاً لا كل تهمة عرفية، ضرورة أن المختبئ لسماع الشهادة بلا استدعاء أقرب من المتبرع بتطرق التهمة، مع أنك قد عرفت قبول شهادته عندنا، لعدم الدليل على اعتبار هذه التهمة وإن كانت متحققة في العادة، كما صرح به الأردبيلي هنا...

على أن ظاهر كلامهم أو صريحه رد المتبرع بشهادته وإن انتفت التهمة عنه بقرائن الأحوال، ككون المشهود له عدواً له، والمشهود عليه صديقاً له أو غير ذلك، أو علم منه أن ذلك كان منه جهلاً بالحكم الشرعي، وغير ذلك.

ومن الغريب التزام فاضل الرياض قبول شهادة المتبرع في هذه الفروض مدعياً انصراف إطلاق الأصحاب إلى الغالب الذي تحصل معه التهمة لا ما يشمل هذه الأفراد»^{(١)(٢)}.

الشاهد الثاني: عدم حجية كتابة القاضي

ومن الشواهد: إن الكتابة لا حجية لها ولا عبرة بها، وهو حكم إجماعي أو كاد وذلك «... مضافاً إلى خبري السكوني وطلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: أنه كان لا يجيز كتابة قاضٍ إلى قاضٍ في حد ولا غيره حتى وليت بنوا أمية فأجازوا بالبينات، المشهورين المستفيضة كما عن المختلف»^(٣).

والمقصود من (فأجازوا بالبينات) أنهم كانوا إذا أشهد القاضي على كتابته شاهدين عدلين أجازوا للقاضي الآخر العمل بكتاب القاضي الأول؛ نظراً لشهادة عادلين على أنه كتبه، وأنه قاصدٌ لما جاء فيه.

وبذلك فرّق المشهور بين اللفظ والكتابة؛ فبنوا على التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والجدية في الكتابة دون اللفظ، بعبارة أخرى: ارتأوا أن الأصل في الالفاظ قصده معني ومحتوى ما قاله دون الكاتب.

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٠٤ - ١٠٥،

(٢) نعم، ناقش السيد الوالد عليه السلام في ذلك كله، فراجع: الفقه، الشهادات ٨٦: ١٧٥.

(٣) جواهر الكلام ٤٠: ٣٠٣.

ولذلك كله قال في الجواهر أيضاً: «في كتاب قاضٍ إلى قاضٍ، أعلم أن إنهاء حكم الحاكم إلى آخر إما بالكتاب أو القول أو الشهادة، أما الكتابة فلا عبرة بها، عندنا إجماعاً كما في القواعد ومحكي الخلاف والسرائر والتحرير وغيرها في حد وغيره مختوماً وغير مختوم، لإمكان التشبيه^(١)، وعدم القصد إلى الحقيقة، وعدم الدليل شرعاً على اعتبار دلالتها فضلاً عما سمعته من الدليل على عدم اعتبارها... خلافاً للمحكي عن أبي علي، فجوّزه في حقوق الناس دون حقوق الله تعالى، وعن الأردبيلي موافقته على ذلك مع العلم بكتابه قاصداً لمعناه، قال: ولهذا جاز العمل بالمكاتبة في الرواية وأخذ المسألة والعلم والحديث من الكتاب المصحح عند الشيخ المعتمد، ولأنه قد يحصل منها ظن أقوى من الظن الحاصل من الشاهدين، بل يحصل منها الظن المتأخّم للعلم، بل العلم مع الأمن من التزوير، وأنه كتب قاصداً للمدلول، وحينئذٍ يكون مثل الخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بأن القاضي الفلاني الذي حكمه مقبول حكم بكذا، فإنه يجب انفاذه وإجراؤه من غير توقف، ويكون ذلك مقصود ابن الجنيّد، ويمكن أن لا ينازعه فيه أحد، بل يكون مقصودهم الصورة التي لم يأمن فيها التزوير أو لم يعلم قصد الكاتب إرادة مدلول الرسم.

قلت^(٢): التحقيق أن الكتابة من حيث إنها كتابة لا دليل على حجيتها قطعاً مطلقاً في إقرار وغيره»^(٣).

(١) سيأتي أن هذه حكمة، وأنه حتى لو لم يمكن التشبيه بالكتابة - عند الأصحاب - غير مقبولة بما هي هي.

(٢) والكلام لصاحب الجواهر.

(٣) جواهر الكلام ٤٠: ٣٠٣ - ٣٠٤.

وقال: «نعم، إذا قامت القرائن الحالية وغيرها على إرادة الكاتب بكتابه مدلول اللفظ المستفاد من رسمها فالظاهر جواز العمل بها^(١)، للسيرة المستمرة في الأعصار والأمصار على ذلك، بل يمكن دعوى الضرورة على ذلك، خصوصاً مع ملاحظة عمل العلماء في نسبتهم الخلاف والوفاق ونقلهم الإجماع وغيره في كتبهم المعمول عليها بين العلماء»^(٢).

وقال: «وبهذا يفرق بينها وبين اللفظ الذي يحكم بمجرد صدوره على الالفاظ بما يقتضيه لفظه إلا أن يعلم خلافه، بخلاف الكتابة»^(٣).

وقال: «لا عبرة عندنا بالكتاب مختماً كان أو مفتوحاً، خلافاً لبعض العامة»^(٤).
وقال: «ومع تسليمها نقول بموجبها، فإننا لا نعمل بالكتاب، من حيث إنه كتاب أصلاً ولو شهد به، أنه كتاب القاضي شاهدان فصاعداً، وهو المراد من قوله عليه السلام في ذيله: فأجازوا بالبينات، حتى يوافق صدره الذي منعه علي عليه السلام لا أن المراد عدم جواز العمل بالبينات على الحكم الموافقة لما في الكتاب، فإنه لم يحك عن علي عليه السلام منعه. وحينئذٍ كان الكتاب من حيث كونه كتاباً ملغى عندنا، وإنما عملنا بشهادة العدلين على حصول إنشاء الحكم وإن كتبه القاضي في كتابه»^{(٥)(٦)}.

(١) الضمير إن عاد للقرائن فالأمر واضح - من عدم حجية الكتابة - وإن عاد للكتابة فكذلك؛ إذ

لم تكن حجة بما هي هي، بل بشرط شيء وهي القرائن.

(٢) جواهر الكلام ٤٠: ٣٠٤.

(٣) جواهر الكلام ٤٠: ٣٠٥.

(٤) جواهر الكلام ٤٠: ٣١٠.

(٥) جواهر الكلام ٤٠: ٣١١.

(٦) نعم، ناقش السيد الوالد قدس سره في ذلك كله، ورد ما استظهره صاحب الجواهر من الشهرة

الشاهد الثالث: عدم قبول الشهادة الثالثة فصاعداً

ومن الشواهد: إن الشهادة الثالثة فصاعداً لا تسمع، فلو شهد شاهدان بأنه طلقها نفذت شهادتهما، وكذا لو شهد شاهدان أن الشاهدين الأولين شهدا أنه طلقها قبلت، أما الشهادة الثالثة فلا، بأن يشهد شاهدان - كزيد وعمرو - أن شاهدين آخرين - كخالد وخويلد - شهدا أن شاهدين غيرهما - كسالم وسويلم - شهدا إنشاء الطلاق، وعلمه فيما نقله المسالك: «بأن المانع من سماع الشهادة الثالثة هو النقل والإجماع»^(١).
والحاصل: إن ترامي الشهادات مبطل لها، فراجع الجواهر والمسالك^(٢)، وتأمل.

وفي ذلك أيضاً دلالة على أن الطريقة المحضة لم تكن - استناداً إلى النقل والإجماع - هي تمام الملاك لقبول الشهادة، وإلا للزم قبول الشهادات مهما ترامت ماداموا ثقات.

الشاهد الرابع: الخلاف في قبول مشافهة القاضي

ومن الشواهد: الخلاف في قبول قول القاضي لقاضٍ آخر مشافهةً: حكمتُ بكذا. قال في الجواهر: «وأما القول مشافهةً فهو أن يقول للآخر: حكمتُ بكذا أو أنفذت أو أمضيت، أو نحو ذلك بقصد الإخبار به عما وقع له من الفصل، ففي القضاء به للحاكم آخر تردد، أقربه القبول كما ستعرف، وإن نص الشيخ في

والأدلة، فراجع: الفقه، كتاب القضاء ٨٥: ٧ فصاعداً.

(١) مسالك الأفهام ١٤: ٢٣٩.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٤٠: ٣٠٦، و٤١: ١٩٢، مسالك الأحكام ١٣: ٣٥٣، و١٤: ٩ - ١٠، و٢٣٩.

الخلاف بأنه لا يقبل»^(١).

من وجوه الحكمة في عدم حجية ما سبق:

أقول: لعل من وجوه الحكمة في عدم حجية كتابة قاضٍ إلى قاضٍ؛ وعدم سماع الشهادة الثالثة فصاعداً، وعدم قبول مشافهة القاضي على القول بذلك: أن الشارع أراد التشديد في ضوابط إجراء الحدود كي يقلَّ إجراؤها^(٢)، فهو كتشديده في شروط قطع يد السارق، حيث إنها - كما أحصاها السيد الوالد^(٣) - أربعة وأربعون شرطاً، واجتماعها أشبه بالشرط التعجيزي؛ ولذا نجد أنه طوال مائتي عام من الحكم الذي ظاهره إسلامي زمن بني أمية وبني العباس لم تقطع إلا أيادي ستة - حسب تحقيق بعض المحققين - وذلك رغم توفر دواعي أولئك الظلمة على إجراء هذا الحد وأشباهه على السراق؛ ليظهروا بمظهر الحاكم بالشرع، كما يفعل حكام السعودية الآن^(٤)، خاصة وأنه قد كثر أعداؤهم من الشيعة والزيدية وغيرهم ممن

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٣٠٥.

(٢) والتشديد في أحكام القضاة والشهود كي يتقنوها، بل كي لا يُحكم بها إلا حسب ما عيّنه وحدده مما خالطه بجهات طريقية موضوعية، استأثر بعلمها لنفسه، كما صنع في ملاكات الأحكام، وسبب هذه الإضافة على ما في المتن أن ما فيه أخص من المدعى، فتدبر.

(٣) في فقه الحقوق وغيره.

(٤) والمفارقة أنهم تركوا أحكام الإسلام الحيوية في السياسة والاقتصاد وغيرهما، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، و﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ و﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، و﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، و﴿الْأَرْضَ لِلَّهِ وَلَمَن عَمَرَهَا﴾ وتمسكوا بإجراء الحدود فقط! وما ذلك

تتوفر الدواعي لدى الظلمة باتهامهم بالسرقة، أو أخذ السارق منهم وقطع يده، فتأمل.

فلسفة تقييد وتضييق إجراء الحدود :

والحاصل: إن تقييد إجراء الحدود والتعزيرات والأحكام بالقاضي نفسه، وعدم حجية كتابته لقاضٍ آخر لئيجري الحكم، أو عدم قبول الشهادة الثالثة فصاعداً ونظائر ذلك، هي من عوامل تحديد وتقليل إجراء الحدود والتعزيرات.

ولعل سر السر: إن الشارع أراد أن يجمع بين الحقين، فمن جهة أراد إيقاف السرقات وسائر أنواع الاعتداءات، ومن جهة لم يرد أن يشدد كثيراً؛ إذ (جتتكم بالحنيفية السمحاء)^(١)، فكان الجمع بأن يكون التهديد شديداً جداً (كقطع اليد فإنه رادع، وأي رادع ولا يعدله سجن المئات من السراق)^(٢)، وأن تُشترط في التنفيذ شروط صعبة جداً كي يقل التنفيذ إلى أبعد الحدود، ومن شواهد ذلك التشديد في حد الزاني محصناً وغيره كقانون عام بالحد أو الرجم، لكنه اشترط شهادة أربعة على الزنا بأن يكونوا قد رأوه يزني كالميل في المكحلة، ومن الواضح ندرة اجتماع أربعة

إلا لإيهام العوام بأنهم يحكمون حقاً بحكم الإسلام!

(١) انظر: وسائل الشيعة ٢٠: ١٠٧، ح ١، وفيه: ... عن ابن القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت: يا رسول الله، إن عثمان يصوم النهار ويقوم الليل، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مغضباً يحمل نعليه حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي، فانصرف عثمان حين رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال له: يا عثمان، لم يرسلني الله بالرهبانية ولكن بعثني بالحنيفية السمحة، أصوم وأصلي وأمس أهلي، فمن أحب فطرتي فليستن بسنتي، ومن سنتي النكاح».

(٢) أي: إن قطع يد سارق واحد يخيف السراق أكثر مما يخيفهم سجن المئات من السراق.

شهود عدول يرون هذا المنظر بهذه الخصوصية.

خلاصة القول:

ومن ذلك كله، ومما سبقه وما سيأتي أيضاً، يظهر أن جهة الطريقة ليست هي تمام الملاك في حجية الشهادة ولا الكتابة ولا نظائرها، بل قد لاحظ الشارع جهات أخرى موضوعية من مصلحة التسهيل والسماحة، ومن حق الطرف الآخر^(١) إلى غير ذلك.

والمتحصل من كل ذلك: إنه لا ضابط عام يرجع إليه من الأقرية وغيرها، بل لا بد في كل مورد موردٍ من الحجج والأمارات من الرجوع إلى أدلتها، فإن أفادت طريقيتها المحضة - كخبر الثقة - صح الاعتماد عليه مطلقاً؛ ولذا صح الاعتماد على خبر الواقفية والزيدية إذا كانوا ثقات في النقل، وإن أفادت التركب من الطريقة والموضوعية - كقول المفتي حيث لا بد في حجيته ولزوم اتباعه^(٢) من كونه عادلاً ذكراً حراً طاهر المولد.. الخ - لم يصح إلا بعد إحراز الجهات الأخرى فتدبر جيداً، والله العالم.

وأما الاعتراض بأن الأصل هو الطريقة المحضة، وأن خروج ما خرج من الموارد بالدليل الخاص لا يضر بالأصل، فيرجع إليه حيث لا دليل، فسيأتي الجواب عنه بإذن الله تعالى.

(١) وكونه داخلياً أو ذا يدٍ وشبه ذلك.

(٢) العطف تفسيري.

الشاهد الخامس^(١) : عدم قبول شهادة الفرع مع تيسر الأصل

ومن الشواهد: إن شهادة الفرع لا تقبل مع وجود شاهدي الأصل، إلا لو تعذر أو تعسر على شاهدي الأصل الحضور والشهادة، مع أنه على الطريقة المحضنة لا بد من قبولها أيضاً لفرض اجتماعها للشرائط؛ وذلك^(٢) هو المشهور شهرة عظيمة، وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الآتية، وهي المستند، ومنها يظهر أنه ليس تمام الملاك في الحجية - لدى الشارع - هو الطريقة والكاشفية، وإلا للزم القول بحجية الفرع حتى مع وجود الأصل؛ إذ الفرض استجماع الفرع كأصل لشرائط الحجية من عدالة وغيرها.

قال السيد الوالد في الفقه: «قال في الشرائع: لا تقبل شهادة الفرع إلا عند تعذر حضور شاهد الأصل، وقد جعله المستند الحق المشهور بين الأصحاب، كما صرح به جماعة، وفي الجواهر المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عن الخلاف الإجماع عليه، خلافاً للمحكي عن بعض الأصحاب كما عن الخلاف نقله ولم يعين المخالف، وإن كان نسب الخلاف تارة إلى والد الصدوق وأخرى إلى الإسكافي، وفي كشف اللثام الأقوى عدم الاشتراط.

استدل المشهور بصحيفة محمد بن مسلم المتقدمة، حيث قال عليه السلام: يجوز ذلك^(٣) إذا كان لا يمكنه أن يقيمها لعله تمنعه من أن يحضر^(٤) ويقيمها، فلا بأس

(١) من الشواهد على عدم تمحض الأمارات في الطريقة، وقد تقدمت أربعة.

(٢) أي: عدم قبول شهادة شاهدي الفرع مع وجود شاهد الأصل.

(٣) أي: أن يقيم شاهدين على شهادته.

(٤) أي: يحضر مجلس الحكم والقضاء.

بإقامة الشهادة على شهادته^(١). وبأصالة عدم القبول مع الحضور، وبأن الفرع أضعف ولا وجه للعدول إليه مع إمكان الأقوى، وبالإجماع المتقدم نقله^(٢).
أقول: والعمدة الصحيحة واستناد المشهور إليها.

نعم، ناقش في ذلك السيد الوالد بقوله: «واستدل لمن قال بالجواز بعدم الفرق بين الحضور وعدمه، فإن كان الفرع حجة كان في كلا الحالين، وإلا لم يكن في كلا الحالين، والأصل مع إطلاق الأدلة، والاستدلال بأن الفرع أضعف استحسان، فلا يبقى إلا الصحيحة واللازم حملها على بعض مراتب الفضيلة، لمرسلة الخلاف: روى أصحابنا: إنه إذا اجتمع شاهد الأصل وشاهد الفرع واختلفا فإنه يقبل شهادة أعدلهما، ويؤيده ما يأتي من تعارض شهادة الفرع والأصل، ولا يخفى أن هذا القول غير بعيد، وإن كان الأحوط اتباع المشهور»^(٣).

أقول: الظاهر إن (الطريقة) كانت هي المرتكز في ذهنه قَدَّرَ؛ لذا استدل به (فإن كان الفرع حجة...) والجواب: إن الصحيحة صريحة في عدم حجية الفرع عندئذٍ، والفارق بين الحضور وعدمه هو النص، والوجه هو عدم ابتناء الحجتين على الطريقة المحضة، فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الصحيحة استناداً إلى المرسلة، على أنها خاصة بصورة اختلافهما^(٤)، وعلى أي، فإن الظاهر من مبناه هنا لا يوافق ما

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٧١.

(٢) الفقه، كتاب الشهادات ٨٦: ٣٢٣.

(٣) الفقه، كتاب الشهادات ٨٦: ٣٢٣.

(٤) أي: شاهد الأصل والفرع، ومورد الكلام هو صورة التوافق وهو ظاهر الصحيحة، إلا أن الأصل لا يريد الحضور للشهادة لكسل أو غيره لا لتعذر أو تعسر، أو هو أعم، فغاية الأمر

الترمه في المجلد الأول: الاجتهاد والتقليد: صفحة ١٢١.

الشاهد السادس: عدم ترجيح الصحيحة على الحسن أو الموثقة

ومن الشواهد: ما ذكر من عدم ترجيح^(١) المشهور في كتبهم الفقهية للصحيحة على الموثقة والحسنة لدى التعارض، رغم وجود الروايات المصرحة بالترجيح بالمزايا المنصوصة.

قال السيد العم (دام ظله): «وفي الخبرين - في باب الأحكام - مع ورود نصوص خاصة بتقديم: أفقهما، وأعدلها، وأصدقهما، وأورعها، ونحو ذلك، ومع اعتبار إسناد بعض المستفيض لم يعمل المشهور بذلك، بل خيروا بين العادل والأعدل، والصادق والأصدق وهكذا، وحملوا هذه المستفيضة المعتمدة سناً على اللاقتضاء^(٢)، فتراهم إذا تعارضت رواية أمثال زرارة وابن مسلم وابن أبي عمير وأضرابهم مع رواية حتى الحسن والموثق، يخيرون بينهما - بناءً على التخيير في الخبرين المتعارضين - أو يسقطونهما، بناءً على التساقط^(٣)».

لا يقال: المشهور ذهبوا إلى الترجيح بالمزايا المنصوصة، بل قال الآخوند في الكفاية: «بل ربما ادعي الإجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح^(٤)»، بل قيل:

استثناء صورة التخالف استناداً إلى أن المرسله أخص مطلقاً، فلو كانت من المراسيل المعتمدة وقيل بحجيتها أمكن أن تخصص الصحيحة، فتأمل.

(١) أي: عدم لزوم الترجيح وعدم تعيين الراجح.

(٢) أي: الاستحباب دون الوجوب.

(٣) بيان الفقه ٢: ٢١ - ٢٢.

(٤) كفاية الأصول: ٤٤٢.

(نسب إلى أكثر المجتهدين القول بوجوب الترجيح بكل مزية، وإن لم تكن منصوفاً عليها من المشرع، عدا صاحب المناهج وشارح الوافية وصاحب الحدائق، بل والإخباريين قاطبة)^(١).

إذ يقال: ظاهر كلام بيان الفقه أن عمل مشهور الفقهاء في الفقه على خلاف ذلك، وأنهم يعارضون بين ذي المزية وفاقدتها، فيلتزمون بالتخيير أو بالتساقط. والحاصل: إنه حتى إن ثبت كون الشهرة في الأصول على حجية خصوص الراجح وتعين الترجيح بالمرجحات المنصوصة إلا أن شهرتهم العملية في الفقه على عدمه.

أدلة القول بعدم تعين الترجيح بالمزايا المنصوصة:

بل إنّ جمعاً من الأصوليين ذهبوا إلى عدم الترجيح - أي: في باب الروايات المتعارضة - حتى بالمرجحات بالمنصوصة، كما نقله عنهم صاحب الكفاية^(٢). وقد يستدل عليه بما استدل به صاحب الكفاية^(٣) - على أخذ وردّ في بعض أدلته مما فصلناه في محله - من:

١ - اختصاص مقبولة عمر بن حنظلة باب الحكم والقضاء لفصل الخصومة، ولا تنقيح للمناط^(٤).

(١) التعارض والتعادل والترجيح: ٢١٨.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٤٤٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه.

(٤) فصلنا البحث عن المقبولة ونظائرها في موضع آخر، ومما ذكرناه هناك: أن صدر المقبولة في باب الحكم والقضاء ثم انتقلت لباب تعارض الروايات.

٢- اختصاص روايات الأخذ بالمرجح بزمن حضور الإمام بقريضة ذيل الرواية: «فأرجه حتى تلقى إمامك...»^(١)، ففي عهد الغيبة لا يلجأ للمرجحات، مع أنه لا شك في أنها توجب الأقربى للواقع.

٣- اختلاف الروايات في ترتيب المرجحات، مما يستكشف منه أنها استحبابية، وإلا لما أمكن أن تختلف الروايات في ترتيبها.

٤- إطلاقات روايات التخيير من غير استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين، وحملها على صورة فقد المرجح غريب، لندرة ذلك حينئذ^(٢)، بل لورودها مورد الحاجة من غير استفصال ولا تفصيل.

وذلك كله يوجب إما حمل روايات الترجيح على الاستحباب أو حملها على اختصاصها بزمن الحضور^(٣).

أقول: وعلى كلا الحملين فإنه يثبت أن الأقربى ليست سبباً لتعين الأخذ بالأقرب إلا حيثما دلّ الدليل الخاص.

ثم إنه حتى لو قلنا بالأخذ بالمرجحات المنصوصة لكن لم نقل بالأخذ بغيرها - كما هو^(٤) مسلك غير الشيخ ومن تبعه - لكان ذلك دليلاً آخر على عدم تعين الأخذ

(١) الكافي ١: ٦٨.

(٢) إن عمّنا الترجيح حتى للمرجحات غير المنصوصة وإلا لما كان نادراً.

(٣) نقلنا كلام الآخوند بتلخيص وبيعض التصرف في التقديم والتأخير وترتيب الكلام، فراجع كفاية الأصول بحث التعارض: ٤٤٢، فصاعداً، والكفاية مزيجاً بشرحها في: الوصول إلى كفاية الأصول ٥: ٢٩٦ - ٣١٤.

(٤) أي: تخصيص الترجيح بالمرجحات المنصوصة.

بالأقرب إلا ما كان منصوصاً.

الشاهد السابع^(١): عدم ترجيح الأضبط في الحسيات على غيره

ومن الشواهد: ما ذكره أيضاً السيد العم بقوله: «وهكذا في الحسيات، كتعارض الكتب في نقل نص واحد - مثل الكافي والفقيه وكتابي الشيخ قُلَيْبِ - حيث إنَّ الكثير لم يلزموا بتقديم الأضبط وهو الكافي ثمَّ الفقيه، بل عارضوا بينهما وأجروا على ذلك أحكام المعارضة»^(٢).

والاستشهاد بنظر الأكثر ليس لحجته في حد ذاته، بل لاتخاذ كاشد على أن كثيراً من الفقهاء - أو الأكثر منهم - لم يفهموا من الأدلة على الحجج والأمارات حجيتها من باب الطريقة الصرفة، وإلا لقالوا بتقديم الأرجح، أو أنهم فهموا الطريقة لكن مع الالتزام بالعرض العريض في الحجج الاعتبارية، بحيث تشمل أدلة الحجية المتعارضين المتفاضلين أيضاً كما سبق بيانه، وعلى أيِّ فإنَّ فهم الأكثر مما يوهن دعوى ملاكية الأقربية ومداريتها، التي لم تدل عليها آية ولا رواية، بل لا يوجد في البين إلا دعوى أن بناء العقلاء عليها، أو حكم العقل بها، ومع مخالفة الكثير، بل الأكثر لا يحرز حكمه وبنائهم، أو لا يعلم كونه إلزامياً، بل لعله لصرف الرجحان أو لا تعلم جهته. وسيأتي ما يكمل الكلام ويدفع بعض الإشكالات عليه بإذن الله تعالى، فتدبر وتأمل!

(١) من الشواهد على عدم تمحض الأمارات في الطريقة، وقد تقدمت ستة، فلاحظ.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢١.

الجواب السابع^(١): (الأقربىة بنظر الشارع) هي الملاك

وقد أجاب السيد الوالد عن الدليل الثالث وهو: (رأى الأعمى أقرب للواقع وكلما كان أقرب تعين الأخذ به عقلاً) بقوله: «وأما الكبرى: فلأننا لا نسلم أن المعيار في باب الحجية هو الأقربىة في نظرنا، بل اللازم المراجعة إلى الأدلة، فإنها قد تعين ما هو أبعد بنظرنا؛ لاحتمال ملاحظة الشارع جهة لا تصل إليها عقولنا، كما ترى ذلك جلياً في تعارض الخبر والقياس في مسألة قطع أصابع المرأة، فإن القياس وإن كان أقرب في هذا المقام، بل هو مظنون بظن قريب من العلم، ومفاد الخبر موهوم غاية الضعف، ومع ذلك فقد قدم الشارع الخبر على القياس»^(٢).

وبعبارة أخرى: الأقربىة قسمان: أقربىة بنظرنا وأقربىة بنظر الشارع، والملاك هو الأقربىة للواقع بنظر الشارع؛ لأنه العالم المحيط بالجهات دون الأقربىة بنظرنا؛ إذ لا نحيط بالجهات، وقد نخطئ بتوهم ما هو أقرب أبعد، أو ما هو أبعد أقرب، وتدل على ذلك قضية دية أصابع المرأة^(٣)، ولا طريق للعلم بـ (الأقربىة بنظر الشارع) إلا

(١) عن الدليل الثالث: الأقربىة.

(٢) الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ١٢١.

(٣) انظر: الكافي ٧: ٢٩٩، ح ٦، وفيه: ... عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشر من الإبل، قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال: عشرون، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله، ونقول الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأة تقابل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا

الأدلة اللفظية وهو مفقودة.

ونضيف: إن النسبة من وجه بين الأقربيتين: أما ما هو أقرب بنظرنا دون الشارع فمثل القياس، وأما ما هو أقرب بنظر الشارع دوننا - لا بما نحن متعبدون به، بل مع قطع النظر عنه - فكاليد والسوق في بعض صورها^(١)، كما فصلناه في موضع آخر، وكالاستصحاب في صورة الشك في المقتضي على القول بشمول الأدلة النقلية له وجريانه فيه - على خلاف الشيخ - فتأمل.

وبعبارة أخرى: الأقرب موهم، فهل يراد به الأقرب بنظرنا لكن نظرنا ليس بحجة، أو الأقرب بنظر الشارع لكنه لا سبيل لنا إليه إلا الأدلة عليها، فلا بد من مراجعة كل دليل على حدة.

الإشكالات على أن الأقرية بنظر الشارع هي الملاك:

ولكن أشكل السيد العم على ذلك بإشكالات أربعة:

الإشكال الأول: الإشكال صغروي وليس كبروياً:

وهو فني، بقوله: «وربما يورد عليه أولاً: أن هذا تسليم لأصل الكبرى ومناقشة في تشخيصها، فيكون - بالنتيجة - مناقشة في الصغرى؛ إذ مفاده: أن الأقرية إنما هي بنظر الشارع، ومن أين نعلم أن قول الأعلم أقرب إلى الواقع؟»

قيست محق الدين».

(١) كما لو كثرت السرقات أو كثر اللحم الحرام في سوق المسلمين فإنه عرفاً لا أمارية لليد أو السوق عندئذٍ على كونه مملوكاً أو حلالاً لكن الشارع اعتبرها أمارة، فتأمل؛ إذ قد يفصل بين مراتب ذلك، كما أوضحناه في بعض الأبحاث، وعلى أيِّ فتوى الكثيرين مطلقاً.

ويؤيد ذلك: التنظير بتعارض الخبر والقياس.
 فلقال أن يقول: نحن شخّصنا أنّ قول الأعمى أقرب إلى الواقع بنظر الشارع،
 كما هو ظاهر كلماتهم على اختلافها المبنية على التنجيز والأعدار.
 والحاصل: إنّ الكبرى تنتفي بمنع الصغرى من باب السالبة بانتفاء الموضوع،
 ومعنى منع الكبرى: كونها من قبيل السالبة بانتفاء المحمول»^(١).

الإشكال الثاني: السلب الجزئي لا يستلزم الكلي

وهو ما ذكره بقوله: «وثانياً: إنّ سلب الشارع الأقربية في مورد - كتعارض
 الخبر والقياس في مسألة قطع أصابع المرأة - لا يكون دليلاً على عدم لزوم العمل
 بالأقرب إذا أُحرزت الأقربية في مورد آخر»^(٢).
 وبعبارة أخرى: إن السالبة الجزئية لا يصح أن تعدّ دليلاً على السالبة الكلية؛ إذ
 السلب الجزئي لا يستلزم السلب الكلي، وقد سلب الشارع الأقربية والحجية عن
 خصوص القياس، فلا يدل ذلك على سلبه الأقربية والحجية عن غيره إذا أُحرزت
 أقربيته (كالأعلم).

الإشكال الثالث: الأقربية بنظرنا مرآة للأقربية بنظر الشارع

ما ذكره بقوله الآتي، وإن كان ظاهره كونه من تنمة الإشكال الثاني، حيث
 قال: «والحاصل: إنّ لو سُلّم أنّ الملاك إنّما هو الأقربية إلى الواقع بحيث انصرف
 الأمر والنهي إليه لُبّاً وواقعاً، ولم يكن لنا طريق إلى الكشف عن الأقربية عند الشارع

(١) بيان الفقه ٢: ٢٦.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢٦ - ٢٧.

إلا نظرنا نحن - كما هو كذلك - كان نظرنا مرآة لنظر الشارع، نظير ما يقال في الظواهر: من أنّ الظهور يكشف - بنظرنا - أنّ الشارع أراد كذا، فيكون نظرنا مرآة وكاشفاً لنظر الشارع، لأنّ طرق الإطاعة والمعصية عقلائية إلا ما وسّع الشارع أو ضيق^(١).

وبعبارة أخرى: إنه وإن كانت الأقربية أقربيتين ثبوتاً - الأقربية بنظر الشارع والأقربية بنظرنا - إلا أن الأقربية بنظرنا في عالم الإثبات هي المرآة للأقربية بنظر الشارع وهي الكاشفة عنها، فلا يرفع اليد عنها إلا بدليل على الخلاف.

الإشكال الرابع: قضية أصابع المرأة ليست من القياس

ما ذكره بقوله: «هذا مضافاً إلى ما ذكره بعضهم: من أنّ مورد مسألة دية أصابع المرأة من المصاديق الظاهرة للظهور العقلائي الحجة لولا نهى الشارع، نظير التعدي من الاثنين إلى الثلاثة في: يهريقهما ويتيمم^(٢)، و: يصلي فيهما جميعاً^(٣)، و:

(١) بيان الفقه ٢: ٢٧.

(٢) انظر: الكافي ٣: ١٠، ح ٦، وفيه: ... عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت؟ قال: ألقها وتوضأ منه وإن كان عقرباً فارق الماء وتوضأ من ماء غيره، وعن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر، ولا يدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره؟ قال: يهريقهما جميعاً ويتيمم»

(٣) انظر: تهذيب الأحكام ٢: ٢٢٥، ح ٩٥، وفيه: ... عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «كتبت إليه أسأله عن رجل كان معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو، وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يصلي فيهما جميعاً». أقول: أي في كل منهما منفصلاً في هذا مرة وفي هذا مرة.

يرمي بها جميعاً^(١)، وليس قياساً، بل فهم عدم خصوصية الاثني وإنما الملاك المحصورة، وكذا التعدي من الأربعة إلى الاثني في اشتباه القبلة، وكذا التعدي إلى سائر شروط الصلاة، مثل: أن لا يكون اللباس حريراً خالصاً ونحوه، والله أعلم^(٢).

وبعارة أخرى: إن قضية دية أصابع المرأة ليست من القياس موضوعاً، بل هي من المصاديق الظاهرة للظهور العقلاني المنطقي؛ إذ التسلسل المنطقي هي أن الإصبع الواحدة إذا كانت ديتها عشرة من الإبل والاثنتان عشرين والثلاثة ثلاث عشرات، فالتصاعد المنطقي يقتضي أن تكون دية الأربعة أربع عشرات (أي أربعون إبلاً)، فهي كمفهوم الموافقة القطعي في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(٣) الدال على حرمة ضربهما بالأولوية القطعية.

أقول: لكن المشكلة هي أن الروايات اعتبرت ذلك من القياس فكيف الجواب؟

مناقشة الإشكالات المتقدمة:

وتحقيق الحال في هذه المسألة يتبين من خلال الردود والمناقشات التالية:

أولاً: الإشكال بنفسه يقع كبروياً وصغروبياً

سبق إشكال (بيان الفقه) على (الفقه) بأن إشكاله - فنياً - صغروي وليس

(١) انظر: مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣، ح ١، وفيه: ... عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام:

«أنه سئل عن شاة مسلوخة وأخرى مذبوحة عُمي على الراعي أو على صاحبها، فلا يدري

الذكية من الميتة، قال: يرمي بها جميعاً إلى الكلاب»

(٢) بيان الفقه ٢: ٢٧.

(٣) الإسراء: ٢٣.

كبروياً.

ولكن قد يجاب: بأن الإشكال الواحد قد يكون كبروياً كما يكون صغروباً في وقت واحد بلحاظين، والمقام من هذا القبيل. توضيحه: إن الحد الأوسط إذا كان من المشترك اللفظي أو كانت له إطلاقات متعددة، أو كان مشتركاً معنوياً أريد به تارة هذا المعنى أو هذا الصنف وأخرى ذلك، كان بحسب كل منهما صحيحاً أو باطلاً صغرى أو كبرى. فمثلاً قولك: (هذا كافر، وكل كافر نجس) قد يكون الإشكال كبروياً، وقد يكون صغروباً نظراً لتعدد إطلاقات الكافر، فالإشكال - مثلاً - كبروي إن أريد بالكافر في الصغرى المنكر للإمامة - وهو أحد إطلاقات الكافر - وصغروي إن أريد بالكافر منكر الألوهية أو التوحيد والنبوة أو المعاد على قول، مع عدم كون هذا الشخص منكراً لأحدها.

وبعبارة أخرى: كلما كان الأوسط مشتركاً لفظياً أو ذا إطلاقات أو معنوياً أريد به بعض أنواعه، تعدد القياس بعدد المشتركات والإطلاقات والأنواع. وفي المقام: حيث قيد في (الفقه) الأقرية بأحد قيدين على سبيل البدل (الأقرية بنظر الشارع، والأقرية بنظرنا) فقد انحل القياس الواحد ظاهراً إلى قياسين هما: أ - هذا^(١) أقرب إلى الواقع بنظر الشارع، وكل ما كان أقرب للواقع بنظر الشارع يجب الأخذ به، أو يتعين.

ب - هذا أقرب إلى الواقع بنظرنا، وكل ما كان أقرب للواقع بنظرنا يجب الأخذ به أو يتعين، أو كان أقرب بنظر الشارع فوجب الأخذ به.

(١) أي: نظر الأعمم مثلاً.

والإشكال على القياس الأول صغروي، وهو الذي استظهره (بيان الفقه) من عبارة (الفقه) وهو عليه صحيح.

والإشكال على القياس الثاني كبروي، وهو الذي كان مرمى نظر (الفقه)^(١) فأشكل عليه بما أشكل، فأشكل عليه بيان الفقه بالمرآتية - وهو الإشكال القادم وسيأتي - إلا أن الكلام الآن في الإشكال الفني، وهو إن إشكال الفقه صغروي لا كبروي، فأجبنا بانه ذو وجهين وبذلك يقع الصلح بين العلمين^(٢)!

ثانياً: لا أصل لفظي ليرجع له

كما سبق الإشكال الثاني من إشكالات بيان الفقه وهو: «وثانياً: إن سلب الشارع الأقربية في مورد - كتعارض الخبر والقياس في مسألة قطع أصابع المرأة - لا يكون دليلاً على عدم لزوم العمل بالأقرب إذا أحرزت الأقربية في مورد آخر»^(٣).
والجواب: أولاً: إنه لا أصل لفظي له معقد يقضي بكون الأقرب للواقع هو المتعين الأخذ به حتى يكون إطلاقه، أو عمومه هو المرجع في صورة الشك، ولا يكون خروج مورد - كالقياس - أو موردين أو أكثر مُخلاً بكونه الأصل والمرجع لدى الشك.

بل لا يوجد إلا بناء العقلاء أو حكم العقل بتعين الأقرب، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، ولا يصلح مرجعاً في صورة الشك؛ إذ مفروض البحث هو صورة الشك في أن هذا الأقرب يتعين الأخذ به نظراً لاحتمال وجود

(١) ولذا قال: «لا نسلم أن المعيار في تعيين الأقربية هو نظرنا». بيان الفقه ٢: ٢٦.

(٢) إذ يعود النقاش لفظياً؛ إذ أحدهما ناظر للصغرى والآخر للكبرى في القياسين.

(٣) بيان الفقه ٢: ٢٦ - ٢٧.

جهات مزاحمة سلوكية، أو في المتعلق قد لاحظها الشارع، كما أن المفروض أنه لا إطلاق لحكم العقل لما سبق ولبداهة جواز وصحة استثناء الشارع منه أموراً كالقياس، إذ لو كان عاماً لما أمكن أن يعارضه الشرع، بل لزم تأويل ما ورد من الشرع على خلافه.

كثرة انثلام الأصل اللفظي موجب إجماله :

ثانياً: إنه حتى لو فرض وجود أصل لفظي له معقد، إلا أنه لكثرة انثلامه في الحجج والأمارات فلا يبقى له ظهور في الإطلاق ولا مرجعية، أي: إنه يكون عندئذٍ مجملًا لا يعلم تطابق إرادتي المولى الجدية والاستعمالية عندئذٍ^(١)، وقد سبق تفصيلاً برهان ذلك في ضمن الجواب الخامس والاستشهاد بأمثال: عدم قبول الشهادة الثالثة فالرابعة، ولا الشاهدين في الزنا والإقرار، ولا كتابة قاضٍ إلى قاضٍ، وإنه لا ترجيح للصحيحة على الحسنه والموثقة لدى التعارض، بل إما التساقط أو التخيير، ولا للأضبط، كالكليني على غيره كالطوسي... الخ، فتأمل^(٢).

ثالثاً: الأقرب الشارعي كالحقيقة الشرعية، مرجعها الشارع

كما سبق الإشكال الثالث بقوله: «والحاصل: إنه لو سئل أنّ الملاك إنّما هو الأقربية إلى الواقع بحيث انصرف الأمر والنهي إليه لُبّاً وواقعاً، ولم يكن لنا طريق إلى الكشف عن الأقربية عند الشارع إلاّ نظرنا نحن - كما هو كذلك - كان نظرنا

(١) أو لا أقل من لزوم الفحص كما سيأتي.

(٢) سيأتي في (رابعاً: الحجج الشارعية مجملة وإلا فمحملة) ما يكمل هذا الجواب، ثم يبدأ الجواب الرابع من (سلمنا) فلاحظ.

مرآة لنظر الشارع، نظير ما يقال في الظواهر: من أنّ الظهور يكشف - بنظرنا - أنّ الشارع أراد كذا، فيكون نظرنا مرآة وكاشفاً لنظر الشارع، لأنّ طرق الإطاعة والمعصية عقلائية إلا ما وسّع الشارع أو ضيق^(١).

والجواب: إن ههنا أموراً أربعة:

١- الأقرب بنظر الشارع^(٢).

٢- الأقرب بنظرنا.

٣- الأقرب بنظر الفقهاء.

٤- الأقرب الشارعي.

والثلاثة الأولى من عالم الإثبات، والأخير يراد به ما هو في عالم الثبوت.

توضيح ذلك: إنه تارة يكون الواقع هو الملاك فيكون نظرنا مرآة له، مباشرة أو يكون نظرنا أو نظر الفقهاء مرآة لنظر الشارع إليه، كما يكون ظاهر ألفاظ الشارع مرآة ودالاً عليه، وتارة تكون الحقيقة الشرعية هي الملاك وهي المدار، فلا تؤخذ عندئذٍ إلا من الشارع؛ لأنه المخترع لهذه الحقيقة؛ وذلك كأية جهة اخترعت حقيقة، فإن المرجع هو تلك الجهة لا غير.

وكما توجد حقيقة شرعية في الأحكام والمتعلقات ولا تؤخذ إلا من الشارع، كذلك توجد^(٣) حقيقة شرعية في الحجج فلا تؤخذ إلا منه، والمقصود بالحقيقة

(١) بيان الفقه ٢: ٢٧.

(٢) والمقصود: حسب ما تدل عليه أدلته وظواهر ألفاظه.

(٣) أو إذا وجدت فإنها لا تؤخذ إلا منه.

الشرعية في الحجج ما اعتبرها الشارع حجة^(١) لا لمحض جهة الطريقة، بل لأنه لاحظ سائر المزاحمات والمصالح الأخرى - كما سبق بيانه مكرراً^(٢) - وحينئذٍ فهذا الواقع^(٣) شاعري ثبوتي، أي: إن الشارع تصرف في الواقع^(٤)، فجعل المركب من الطريقة والموضوعية هو مدار حكمه بالحجية، أي: بلزوم الاتباع أو المنجزية والمعذرية، وحينئذٍ فلا يؤخذ إلا منه، ولا يكون نظرنا أو نظر الفقهاء من دون عود للشارع نفسه حجة فيه؛ إذ لا نعلم ولا نحيط بمجموع ما لاحظه الشارع في الحجية، وهذا القسم هو مورد نظر الفقه، والذي يدل عليه تمثيله بالقياس^(٥)، فإنه كذلك، فتأمل^(٦)، والله العالم.

(١) أي: لازمة الاتباع، أو منجزّة معذرة أو حتى تتم كاشفيتها.

(٢) أو ما أسقطه عن الحجية كذلك.

(٣) أي: ما هو حجة واقعاً لدى الشارع.

(٤) بل له أن ينشئ واقعاً جديداً في الحجج بأن يجعل ما ليس بحجة أصلاً لدى النوع حجةً كالأحلام والرمل والاسطرلاب و... لكن هذا الفرض لا واقع له.

(٥) فإن الشارع ألغى حجيته ولعله لملاحظته جهات مزاحمة. نعم، يحتمل أن يكون إلغاؤه حجيته لصرف معرفته بعدم طريقيته، وعليه يعود إلى الصورة الأولى (ما كان الواقع مداراً وملاكاً والشارع كاشفاً)، فتأمل.

(٦) إذ قد يقال: ومع ذلك فإن نظرنا مرآة لنظر الشارع.

وفيه: إنه لا يصح ذلك إلا بعد الفحص في أدلة الشارع، فإذا وجدناه لم يذكر جهة موضوعية عرفنا أنه لم يعتبرها، لكن بعد إحراز كونه طريقاً عقلاً محضاً في حد نفسه، فيكون نظرنا عندئذ مرآة، وهذا - أي لزوم الفحص أولاً في كل دليل دليل على حجية كل أمانة أو طريقة - هو المطلوب بنفسه، فتدبر.

والحاصل: إنه في غير الأخير يصح القول: إن الأقرب بنظر الفقيه مرآة للأقرب بنظر الشارع^(١)، وهو محط نظر السيد العم. أما في الأخير فلا يصح القول: إن الأقرب الفقهاء أو الأقرب بنظرنا مرآة للأقرب الشرعي، وهو مرمى نظر السيد الوالد رحمته الله، فكلام كل منهما صحيح في بعده وحقله، والنقاش على هذا لفظي أيضاً. والذي يدل على أن مراد (الفقه) هو الأقرب الشرعي والحقيقة الشرعية في الحجج، وأن مقصوده أن الشارع قد تصرف في مرحلة الثبوت، وأنه اعتبر الحجة - أي: المنجز والمعذر واللازم الاتباع - خصوص المركب من جهتي الطريقة والمزاحمات من المصالح السلوكية وفي المتعلقات، قوله: «وأما الكبرى: فلأننا لا نسلم أن المعيار في باب الحجية...» إذ ظاهره المعيار الثبوتي - وهو الذي عبرنا عنه بالأقرب الشرعي - لا عالم الإثبات - الذي عبرنا عنه بالأقرب بنظر الشارع - وقوله: «لا احتمال ملاحظة الشارع جهة لا تصل إليها عقولنا» وظاهره ملاحظته جهة أخرى مزاحمة لجهة الطريقة، وما هي إلا المصالح الأخرى السلوكية أو في المتعلقات، التي تراحم جهة الأقرية للواقع، ويؤكد تمثله بالقياس، فإن الملاكات حيث جهلناها لم نعلم وجه عود دية أصابع المرأة من المساواة إلى النصف إذا بلغت ثلث دية الرجل، وهذا هو الظاهر منه لا أن - القياس ليس أقرب للواقع المحض لجهة طريقة خفيت علينا، فتأمل.

رابعاً: الحجج الشرعية مجملة وإلا فمحملة

ولنا في الجواب عن الإشكال الثالث لبيان الفقه على إشكال الفقه على

(١) فإن الواقع هو الذي عليه المدار وعليه للفقيه - لكونه من أهل الخبرة - رؤيته، ومرآة نظره لنظر الشارع لا موضوعية لها حينئذٍ، فتأمل.

الأقرية - وهو الإشكال السابع - بترتيننا - على الدليل الثالث من أدلة تعين تقليد الأعلم، وهو كونه أقرب للواقع، وكل أقرب للواقع يتعين الأخذ به - أن نقول: إن الحجج التي أسسها الشارع والتي أمضاها مجملة من حيث كون تمام ملاكها الطريقية، أو كونها المقتضي للحجية، وأما تمام الملاك فالطريقية مع مجموع الجهات الموضوعية والمصالح الأخرى المزاحمة كما سبق بيانه؛ وذلك لكثرة الحجج التي أخرجها الشارع عن تمحضها في الطريقية - كفتوى المجتهد المشروط في حجته أن يكون طاهر المولد، ذكراً، حرّاً وحيّاً... الخ، وكلها جهات موضوعية لا ترتبط بالطريقية؛ إذ قد يكون الأعلم القطعي امرأة أو فاسقاً، ومع أنه أقرب قطعاً يحرم تقليده - فيكون حالها كما لو كثر استعمال لفظ في المجاز بحيث يكون مجملاً، فإن زاد أكثر بلغ حد النقل التعيني.

سلمنا^(١)، إنها ليست مجملة، وإن حالها ليس أسوأ من الظواهر من أوامر ونواهي وغيرها، مما كثر تخصيصها وتقييدها، ومع ذلك لم يجعلها ذلك مجملة، بل بقيت ظواهر وحججاً، لكنها وإن لم تكن مجملة فهي محتملة، أي: من المحتمل أن تكون هذه الحجة قد تصرف فيها الشارع بإضافة جهة موضوعية مزاحمة، ومع وجود هذا الاحتمال يلزم الفحص في الأدلة على الحجج، وإن هذه الحجة هل تصرف فيها أم لا؟ فيكون حالها حال الظواهر التي وإن لم نقل بكونها مجملة، لكنه حيث احتمل تقييدها أو تخصيصها أو إرادة المجاز منها لزم الفحص عن ذلك كله؛ لكثرة اعتماد الشارع في ذلك كله على القرائن المنفصلة.

ووجوب الفحص هو المطلوب؛ إذ مربوط الفرس وبيت القصيد كان إثبات أن

(١) من هنا يبدأ الجواب الرابع، وأما ما سبقه فهو تأكيد للجواب الثاني السابق مع إضافة.

الأقربية للواقع ليست هي تمام الملاك عقلاً لتعين الأخذ بقول الأعمى، بل هي المقتضي، فلا يصح التمسك بهذا البرهان - كبرهان عقلي - على تعيين الأخذ بقول الأعمى مطلقاً، بل لا بد من الرجوع للأدلة النقلية لنرى ما إذا قيدت ومنعت وذكرت جهات موضوعية أم لا، فعاد المرجع الأدلة النقلية^(١)، وهي ما سنبحثه لاحقاً بإذن الله تعالى، فلم يكن الدليل العقلي - الأقربية - بما هو وافيا بالمدعى، فتدبر جيداً.

خامساً: طرق الإطاعة والمعصية عقلانية في أصلها لا في حدها

سبق قوله دام ظله: «لأن طرق الإطاعة والمعصية عقلانية إلا ما وسع الشارع أو ضيق»^(٢).

أقول: المحتمل في معنى (طرق الإطاعة والمعصية) أمران:

الأول: الحجج على الأحكام والطرق إليها، أي: الكواشف عن الأحكام^(٣)،

ولعل هذا هو ظاهر مقصودهم.

الثاني: طرق الإطاعة والامتنال، أي: كيفية امتثال متعلقات الأحكام.

والفرق واضح، فإن الأول يراد به طريق الوصول للحكم أو الموضوع مثل:

خبر الثقة وقول المفتي والبينة.. الخ.

والثاني: يراد به الكيفية، مثل كيفية امتثال التكليف، وكيفية أداء متعلقاتها

عند قول الشارع (طف حول الكعبة) أو كيفية امتثال الركوع والسجود أو الجهاد

(١) فاحتيج إلى الإمضاء أو عدم الردع.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢٧.

(٣) أي: الطرق التي لو عملت على طبقها في معرفة أحكام الشارع وأوامره ونواهيه كنت معذوراً

ومستحقاً للتواب.

وإعداد القوة... الخ.

وهنا نقول: إن كون طرق الإطاعة والمعصية - بكلا محتمليها - عقلائية يراد به^(١) أنها عقلائية في أصلها لا في حدها؛ إذ ندر أن يتصرف الشارع في أصلها بجعل ما يراه العقلاء حجةً لا حجة كالقياس مثلاً، أو العكس^(٢).

أما تصرفه في حدها فكثير جداً: أما في الحجج على الأحكام والموضوعات فقد سبقت أمثلته، وأما في كيفية الامتثال فلما نلاحظه من كثرة تصرفاته في الكيفية، ككون البيت على يسار الطائف^(٣)، وعدم دخول حتى بعض يده في الشاذروان، وكون كل طوافه اختيارياً، فلو دُفِعَ بحيث فقد الاختيار بطل ذلك المقدار... الخ، وهكذا في الركوع من كونه مع الاستقرار، وعن قيام متصل بالركوع^(٤)... الخ.

ومحصّل ذلك كله أن كيفية الامتثال - كالحجج على الأحكام - قبل الفحص في سائر الآيات والروايات عن توسعة لها أو تضيق، مجملة وإلا فمحملة، فلا يصح أخذها من العقلاء والعرف إلا بعد الرجوع إلى الشارع والفحص، وهذا هو

(١) أي: ينبغي أن يراد به هذا، وأنه الصحيح لا غيره.

(٢) سبق مثاله: السوق واليد و... في الجملة فتأمل؛ إذ التصرف في الحدود لا الأصل، بل الظاهر عدم وجود ما لم يكن حجة عقلائية في أصله فجعله الشارع حجة.

(٣) مع صدق الطواف حول الكعبة بأي نحو كان في مثل قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ...﴾ الحج: ٢٩.

(٤) فتأمل إذ قد لا يصدق الركوع إذا لم يكن عن قيام، أي: لا يصدق: ﴿وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾ البقرة: ٤٣.

المراد بأنها عقلانية في أصلها لا في حدها^(١)، فتأمل^(٢).

كلام الميرزا النائيني عن الأصول العقلانية:

ولأهمية المطلب وتأكيدهِ وتوضيح وتحديد موضع إشكالنا أكثر ننقل هنا كلام الميرزا النائيني في فوائد الأصول عن ذلك، ونشير إلى أهم مورد للتأمل في كلامه، قال في فوائد الأصول: «فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ قيام الطرق والأصول مقام العلم الطريقي لا يحتاج إلى كلفة جعلين ولحاظين، بل نفس أدلة حجيتها تفي بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها في الإثبات، ووقوعها في طريق إحراز الواقع وكونها محرزة له - كما هو الشأن في الطرق العقلانية - بل الظاهر أنّه ليس للشارع طريق مخترع، بل^(٣) الطرق الشرعية كلها إمضاء لما في يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها، ولكونها واقعة في طريق إحراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية...»^(٤).

وقال: «لما عرفت: من إمكان أن تكون الأمارات الغير العلمية^(٥) من حيث الإصابة والخطأ كالعلم، بل الطرق المبحوث عنها في المقام كلّها طرق عقلانية

(١) أي: مرجع حدّها إلى الشارع أولاً، فلو فحصنا وأحرزنا سكوته فعندئذ يكون المرجع العقلاء.

(٢) إذ قد يقال بعدم ورود هذا الإشكال عليه (دام ظله) لتقييده بـ (ولم يكن لنا طريق إلى الكشف عن الأقربية عند الشارع إلا نظرنا نحن)، فتأمل.

(٣) هنا يبدأ موطن الشاهد؛ إذ الإشكال هو أنها إمضائيات في أصلها لا في حدودها، فقوله: (كلها) غير تام إن أراد حدودها؛ إذ أكثرها ليست في حدودها إمضاءً لما في أيدي العقلاء.

(٤) فوائد الأصول ٣: ٣٠.

(٥) هكذا في المصدر، والصحيح: غير العلمية.

عرفية، عليها يدور رحى معاشهم ومقاصدهم ومعاشراتهم، وليس فيما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية، وتلك الطرق من حيث الإتقان والاستحكام عند العقلاء كالعلم، أي: حالها عندهم حال العلم من حيث الإصابة والخطأ، والشارع قرّر العقلاء على الأخذ بها، ولم يردع عنها لعدم ما يقتضى الردع عنها كما ردع عن القياس، مع أنه من الطرق العقلائية ويعتمدون عليه في مقاصدهم الدنيوية، إلا أنّ الشارع ردع عنه في الأمور الدينية؛ لأنّ القياس مبنيّ على استخراج المناط، وذلك لا يخلو عن إعمال نظر واجتهاد، وهو في الموضوعات الخارجية قليل الخطأ؛ لأنّ غالب الأمور الخارجية المتشابهة تحت جامع واحد، وكانت مناطاتها بأيدي العقلاء، فإعمال النظر وتخريج المناط لا يضرّ بمقاصدهم، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّ مناطاتها ليست ممّا تنالها الأفهام؛ لأنّ مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، فكان القياس كثير الخطأ في الشرعيات؛ ولذلك نهى الشارع من إعماله، وأين ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير^(١) المبنية على النظر والاجتهاد؟ فإنّ الخطأ فيها ليس بأكثر من خطأ العلم عند العقلاء؛ ولذا يعتمدون عليها في مقام اعتمادهم على العلم، والشارع قرّرهم على ذلك، واكتفى بها في إثبات أحكامه^(٢). انتهى كلامه رفع مقامه، وقد نقلناه بطوله لكثرة فوائده.

مناقشة كلام الميرزا النائيني:

أقول: أولاً: يرد على قوله: «وأين ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير المبنية

(١) هكذا في المصدر، والصحيح: غير المبنية.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩١ - ٩٢.

على النظر والاجتهاد؟» أن الشارع ردع عن العديد من الطرق العقلانية غير المبنية على النظر والاجتهاد^(١)، أي: المبنية على الحس، وقد سبقت أمثلته، ومنها: الشهادة الثالثة فالرابعة في باب القضاء، مع أنها حسية غير مبنية على الاجتهاد، ومع كونها طريقاً عقلاً قطعياً، ومنها: عدم قبول شهادة الفرع مع وجود شاهد الأصل، ومنها: عدم قبول شهادة المتبرع بالشهادة. ومنها: كتابة قاضٍ إلى قاضٍ .. إلى غير ذلك.

وثانياً - وهو العمدة وبيت القصيد ومحل الشاهد - : إن كثيراً - إن لم يكن أكثر - مما لم يردع عنه الشارع، فإنه لم يردع عن أصله، ولكنه ردع عن بعض أنواعه وحدوده، كما سبقت أمثلته في الحدسيات والحسيات، ومنها: الفتوى حيث ردع عن اتباعها إذا صدرت من غير العادل أو من المرأة أو غير البالغ.. الخ، وإن كان مجتهداً مسلماً، بل وأعلم..

والحاصل: إن طرق الإطاعة والمعصية العقلانية في أصلها لا في حدودها، بل هي فيها مجملة - قبل الفحص - وإلا فمحملة كما سبق تفصيله وبيانه. ومع ذلك كله فإنه قد يقال بإرجاع كلامه ﷺ، وكلام السيد العم (دام ظله) إلى ما ذكرناه من التفصيل ولو بتكلف^(٢)، فتدبر وتأمل.

(١) وليس أنه ردع فقط عن القياس المبني على الاجتهاد، وكلامه صريح، وإلا فظاهر في عدم ردع الشارع عن الطرق العقلانية الحسية، أي: مطلق غير المبنية على النظر والاجتهاد.

(٢) فإن كلامه ظاهر في إمضاء الشارع كافة الطرق العقلانية بحدودها، وإنه لم يتصرف فيها بوجه، إلا القياس، وإن كان ظاهر قوله: «ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر» حصر الكلام في أصل الحجج لا في حدودها، إلا أن ظاهر مجمل كلامه هو الأعم منهما، ومع ذلك فلتوجيه كلامه مجال، والله العالم.

سادساً: قضية دية أصابع المرأة من القياس

ثم إن ظاهر بعض الصحاح هو أن مسألة أصابع المرأة هي من القياس، بل صريحها ذلك، ففي صحيحة أبان بن تغلب: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما تقول في رجل قطع أصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشر من الإبل، قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً، قال: عشرون، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله، ونقول الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأة تقابل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين»^(١). فهي صريحة في أن هذا قياس.

ولكن أشكل على ذلك في بيان الفقه بقوله: «هذا مضافاً إلى ما ذكره بعضهم: من أن مورد مسألة دية أصابع المرأة من المصاديق الظاهرة للظهور العقلاني الحجّة لولا نهى الشارع، نظير التعدي من الاثنين إلى الثلاثة في: يهريقهما ويتيمّم، و: يصليّ فيهما جميعاً، و: يرمي بها جميعاً، وليس قياساً، بل فهم عدم خصوصية الاثنين وإنّما الملاك المحصورة، وكذا التعدي من الأربعة إلى الاثنين في اشتباه القبلة، وكذا التعدي إلى سائر شروط الصلاة مثل أن لا يكون اللباس حريراً خالصاً ونحوه، والله أعلم»^(٢).

والظاهر أن هذا الإشكال غير تام؛ وذلك لأن:

(١) الكافي ٧: ٢٩٩، ح ٦.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢٧.

الفارق بين القياس والظهور العقلائي :

الظاهر أن قضية دية أصابع المرأة لا إشكال في أنها من القياس، وليست من الظهور العقلائي الحجة لولا نهى الشارع، وذلك - إضافة إلى تصريح الرواية الصحيحة بذلك - يظهر بجلاء بعد ملاحظة المقياس فيهما والملاك والضابط، فنقول: إن القياس قائم بالملاك، أما الظهور العقلائي فقائم باللفظ.

وبعبارة أخرى: إن القياس قائم بما هو من عالم الثبوت، وهو المصالح الحقيقية، أو المفسدات الحقيقية التي تُوهَّم أنها ملاك الحكم فيقال: إن السبب في تشريع هذا الحكم في (الأصل) هو المصلحة الكذائية، وحيث إنها موجودة في (الفرع) كان له حكم الأصل.

أما الظهور فهو من عالم الإثبات؛ إذ يقوم باللفظ فيقال: إن هذا اللفظ ظاهر في العموم أو الإطلاق أو الحقيقة.. الخ.

بعبارة ثالثة: الظهور مدلول للفظ أما القياس فالمدعى أنه مستكشف بالعقل.

ومن الواضح أن تعدية الحكم من الإصبع والاثنتين والثلاثة إلى الأربعة ليس قائماً باللفظ، بل هو قائم بكشف الملاك، وهو أن تمام الملاك لكون دية الإصبع الواحدة عشر من الإبل هو أنها (إصبع ما) وكذا الاثنان والثلاثة، مع احتمال أن يكون ذلك جزء الملاك، ويكون لكونه خنصراً أو بنصراً أو سبابة أو إبهاماً أو وسطى خصوصية^(١) ما، ولعل في قطع الأربعة منها تأثيراً على مجمل سلسلة الأعصاب والمخ يختلف عن تأثير قطع الثلاثة، ولعله يقل عنه في تأثيراته السلبية

(١) أو يكون لكونه أولاً وثانياً وثالثاً خصوصية.

على المخ والجسد كله^(١).

وعلى أي، فليس هذا الآن موطن الكلام إنما الكلام في أن هذا كله استدلال عقلي على التعدية أو ضدها، - سواء أكان جلياً أم لا - والمهم أنه لا يرتبط باللفظ بالمرّة؛ إذ لا يدل نفس لفظ (في قطع الإصبع الواحدة عشر من الإيل) على حكم قطع الإصبع الثانية؛ إذ لعلها أكثر أو أقل، كما لا يدل كون الدية عشرين في الإصبعين وثلاثين في الثلاثة، إلا بنحو المنطق العقلي المستكشف - أي المتوهم - في وجه التصاعد.

نعم، قد يجاب عن هذا الإشكال بأن قوله (دام ظلّه): «إن مورد مسألة دية أصابع المرأة من المصاديق الظاهرة للظهور العقلاني الحجة لولا نهي الشارع» لا يراد به الظهور اللفظي ليجاب بما سبق ويأتي، فتأمل^(٢).

المراتب الأربعة: الظواهر، المفاهيم، لحن الخطاب، القياس

وتحقيق ما سبق: إن ههنا مراتب أربعة متدرجة: الظواهر، لحن الخطاب المراد به مفهوم الموافقة، المفاهيم المعبر عنها قديماً بـ(دليل الخطاب)، ثم يقع

(١) ومما يقرب ذلك إلى الذهن أن الأطباء قد يقطعون من بدن المريض بعض الأجزاء السليمة أيضاً، ولا يقتصرون على الجزء المعطوب - في الجذام أو السكري أو غيرهما - ومن لا يعرف الوجه والسبب يرى عملهم منكراً، عكس من يعرف الوجه، فإنه يراه واجباً، ولعل حال الحكمة في رد دية أصابع المرأة من المساواة إلى النصف فيما إذا بلغت الثلث، هو أمر من قبيل ذلك.

(٢) فإنه وإن صح، فتأمل، لكنه لا يصح قوله «وليس قياساً» بما ذكرناه، إضافة إلى أن كونه من (الظهور العقلاني) لا يضاد كونه قياساً موضوعاً، فتدبر.

القياس في المرتبة الرابعة، فكيف يكون من عالم الظواهر وهو متأخر عنها بمراتب؟
أما الظواهر: فهي قائمة باللفظ كظهور (العلماء) في العموم و(العالم) في الإطلاق.

وأما المفاهيم^(١): ففيها خلاف فقد ذهب القدماء - حسب السيد البروجردي - إلى أن دلالة اللفظ على المفهوم - كمفهوم الشرط والوصف والغاية و... - عقلي، فإنه استناداً إلى أن المتكلم حكيم^(٢) استقرّ بناء العقلاء على أن هذا القيد - كالشرط والوصف - لم يذكر إلا لغاية الانتفاء عند الانتفاء، أي: لإفادة كونه هو العلة المنحصرة للحكم فيرتفع برفعه.

وذهب المتأخرون^(٣) إلى دلالة الجملة - إما بالوضع أو بالإطلاق - على كون الشرط أو الوصف علة منحصرة للحكم فيرتفع برفعه.

فعلى رأي القدماء فأمر القياس أوضح^(٤)، وعلى رأي المتأخرين فكذلك؛ إذ قد تكون الجملة الشرطية موضوعة لإفادة الانتفاء عند الانتفاء، لكن في موارد القياس لم يُدَّع ولا يتصور أن يقال بوضع الجملة للدلالة على ملاك الحكم.

أما لحن الخطاب: فالمراد به مفهوم الموافقة - وأريد به أحياناً دلالة الاقتضاء -
وأما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة، وهو المعبر عنه بالمفاهيم السابق ذكره،

(١) الظاهر أن المفاهيم متأخرة رتبة عن لحن الخطاب، فلاحظ.

(٢) إذ هو مفروض الكلام في المفاهيم، بل حتى في الظواهر.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول ٣: ١٤٧، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٤: ٣٣، ٤٤، مجمع الأفكار ٣: ١٥٨، محاضرات في أصول الفقه ٥: ٥٥.

(٤) إذ لو كان هذا حال المفاهيم فكيف حال القياس؟

والأول ك ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾ الدال على لا تؤذهما أو لا تضربهما بالأولوية، وك ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَفِيرًا﴾^(١) الدال على أنهم لا يظلمون قناطير بالأولوية.

ولحن الخطاب - مفهوم الموافقة - ليس من الظهورات اللفظية، ولا من مداليل الألفاظ، بل هو مما يحكم به العقل بالأولوية، ولذا قال الشيخ الطوسي في عدة الأصول: «فحوى الخطاب ودليل الخطاب^(٢) في أنهما يفيدان العموم من جهة المعنى، وإن لم يفيدا ذلك لفظاً، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾ يجرى مجرى قوله ولا تؤذهما؟»^(٤).

وقال في موضع آخر: «... يدل على الشيء وإن لم يتناوله لفظاً»^(٥). ثم إن لحن الخطاب أقوى من دليل الخطاب - إذ لا خلاف في الأول وفي الثاني خلاف - إلا أن رتبته من حيث احتمال دلالة اللفظ عليه متأخرة؛ لذا جعلناه ثالثاً، فتدبر.

وأما القياس: ففي مثل دية الأصابع فإنه معتمد على فهم عقلي للتسلسل المنطقي، فهو أبعد من اللفظ حتى من مفهومي الموافقة^(٦) والمخالفة، ويكفي - كبرهان إنني - أن نعلم أن مفهومي الموافقة والمخالفة حجتان شرعاً دون القياس

(١) النكير: النقرة في ظهر النواة، والفتيل الخيط الرفيع في الشق الذي في بطن النواة.

(٢) النساء: ١٢٤.

(٣) فحوى الخطاب هو لحن الخطاب السابق ودليل الخطاب هو مفهوم المخالفة كما سبق، وهو مندرج في القسم السابق.

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ٣٧٧.

(٥) العدة في أصول الفقه ٢: ٤٣٧.

(٦) والذي قد يعد مثل: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾ كناية عن الأعم، فتأمل.

فليس منهما، فكيف بكونه من الظواهر؟ فتأمل.

تنبيه : ضرورة عقد مسألة أصولية لبحث مدارية الأقرببة للواقع

كان من الأجدر أن تعقد مسألة أصولية خاصة لبحث مدارية الأقرببة للواقع وعدمها، فكما بحثوا عن حجية خبر الواحد أو خصوص الثقة، أو الشهرة أو الإجماع أو قول اللغوي أو الظاهر، كان لا بد من عقد مسألة لبحث أن الحججة هل هو الأقرب للواقع مطلقاً، أو في الجملة؟

بل إنّ هذه المسألة تُعد من أمهات المسائل، بل هي أمّ للكثير من المسائل الأصولية؛ إذ يدور البحث فيها عن أن ملاك الحجية في كل الحجج هل هو الأقرببة للواقع أو لا؟ وإن كان الأوفق بناءً على هذا الأخير إدراجها في المبادئ التصديقية لعلم الأصول^(١)، فتأمل^(٢).

وعلى أي، فحيث لم تعقد مسألة خاصة لها اضطر الأصوليون والفقهاء لبحثها استطراداً هنا وهناك، ومن الواضح أن البحث الاستطرادي لا يتكفل عادة ببحث المسألة بكافة جوانبها وأدلتها وردودها، كما هو المشاهد بالفعل في الأصول والفقهاء فتدبر، والله العالم.

(١) إذ البحث عن ما به تكون الحججة حجة وعن ملاك الحجية.

(٢) إذ مصب البحث: هل الأقرب مطلقاً حجة؟

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى فيتعين تقليده

الدليل الرابع على تعين تقليد الأعلم هو: «أن الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى من الظن الحاصل من قول غيره فيجب العمل به.

أما المقدمة الأولى: فلأن زيادة بصيرته على مدارك الأحكام ومعارضاتها وسائر مبانيها، مع كونه أقوى ملكة في الاستنباط أشدّ منعاً له من الخطأ، فيكون أقوى ظناً.

وأما المقدمة الثانية: فلوجوب متابعة أقوى الظنين عقلاً، وقد تمسك به جماعة»^(١).

أقول: ينبغي أولاً وقبل الدخول في مناقشة هذا الدليل بيان الفارق بين هذا الدليل^(٢) والدليل السابق^(٣)؛ إذ قد يُتوهم اتحادهما، أو إنه حيث كان مآلهما واحداً فلا وجه لعددهما دليلين؛ وذلك نظراً إلى أنه كلما كان الظن أقوى كان أقرب في الإيصال للواقع، فإنه مرآة له، فيكتفى بأدلته عن التطرق لحال المرآة عليه.

الفوارق بين الأقربية للواقع وأقوائية الظن:

والجواب: إن الفرق بين ما يورث الظن النوعي وما هو أقرب للإصابة ذاتي أولاً، وخارجي ثانياً.

(١) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٦١-٤٦٢.

(٢) كل ظن أقوى يجب العمل به، وقول الأعلم أقوى في إيراد الظن.

(٣) كل أقرب للواقع يجب العمل به، وقول الأعلم أقرب في الإيصال للواقع.

أما أولاً: فلأن الأقرية للواقع قائمة بالحجة أو الأمانة، كخبر الثقة أو البينة، أما أقوائية الظن فقائمة بالظن القائم بالظان، أو إنها لاتحادها مع الظن - فإنها من مراتبه - قائمة بالظان، أي: بالشخص نفسه، فكيف يعقل اتحادهما^(١).

وأما ثانياً: فلأن النسبة بين الأقرب للواقع والمورث للظن النوعي هي العموم والخصوص من وجه:

أما مادة الاجتماع فواضحة^(٢).

وأما مادة افتراق المورث للظن النوعي عن الأقرب للواقع: فالقياس فإنه مورث لنوع الناس الظن، ولكن ردع الشارع عنه.

لا يقال: القياس يورث الظن النوعي للعقلاء في الموضوعات لا في أحكام الشارع؛ إذ يقال: إنه يورث الظن لهم حتى في أحكام الشارع. نعم، حيث ردع الشارع عنه لا يرتبون الأثر، بل حيث أبان أن ملاكاته مجهولة لا يحدث لكثير منهم الظن - موضوعاً^(٣) - لكنه بركة ردعه، لا يما لو خلوا وطبعهم والقياس.

وأما عكسه: فمثل بعض أمارات الشارع في بعض الصور، كاليد والسوق وغيبة المسلم، بناءً على غير جهة التبعيدية، وإن الشارع كشف من جهة الأقرية فيها ما لم يفهمه العرف.

بل، إنه قد يمثل للظن النوعي غير الأقرب للواقع، أي: مادة افتراق المورث

(١) فكيف يعقل مثلاً اتحاد الصفة النفسية مع ما هو قائم بالبينة مثلاً، وهي حقيقة خارجية مباينة للظان الذي قامت لديه البينة؟

(٢) وهي: كمعظم الحجج والأمارات في غير صورة التعارض، بل كل ما اعتبر حجة لا تعبدًا.

(٣) ومع ذلك تجد كثيراً منهم يحصل له الظن - موضوعاً - بل ويرتب الأثر حكماً!

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ١٨٩

للظن النوعي عن الأقرب للواقع بما لو أفاد أحد الدليلين - كقول المفضول - الظن النوعي بنسبة ٨٥٪ مثلاً، وأفاد معارضه - لكونه أعلم - الظن النوعي بنسبة ٩٥٪ فرضاً^(١)، فإن قول المفضول - أو البيئة الأضعف أو غير ذلك - مورث للظن النوعي في الفرض بما هو هو^(٢)، لكنه ليس أقرب للواقع من قسيمه إذ قسيمه؛ وهو قول الأعمى - هو الأقرب للواقع؛ لوضوح أن الأقربى صفة إضافية، ومدار البحث عليها لا على القرب الذي لا يلاحظ فيه حال غيره؛ إذ يقال هذا أقرب من ذلك.

لا يقال: لا يعقل اجتماع ٨٥٪ مع ٩٥٪، إذ لو كانت نسبة أحدهما من إيرات الظن ٨٥٪ لكانت نسبة الآخر ١٥٪؛ إذ لا يعقل الأكثر وهكذا الحال في سائر النسب؟

إذ يقال: مدار البحث هو الظن النوعي لا الشخصي، والشخصي هو الذي لا يمكن فيه ذلك، أما النوعي فيقصد منه ما أورث النوع وإن لم يورث الشخص، ويمكن أن يكون أحد الدليلين مورثاً للظن النوعي بنسبة ٨٥٪، لكنه بالنسبة لهذا الشخص لم يورثه من الظن الشخصي - الفعلي إلا ١٥٪.

وبعبارة أخرى: الظن النوعي شأني بالنسبة للشخص الخاص، وما ذكر من عدم الاجتماع فإنما هو في الظنين الفعلين. نعم، لو أريد من الظن النوعي ما أفاد

(١) هذا مع لحاظهما بداتهما، أي: مع قطع النظر عن التعارض بينهما، أما مع لحاظ التعارض

فالأمر كذلك؛ إذ الكلام في إيرات الظن للنوع لا الشخص، وسيأتي في المتن.

(٢) بل حتى بلحاظ التعارض، بناءً على القول بالتخيير بينهما عقلاً وشرعاً، كما حققناه في

محلّه. نعم، بلحاظ التعارض وعلى القول بالتساقط فإنه لا شيء منهما مورث للظن النوعي -

إلا شأنًا - ولا هو أقرب للواقع، فتأمل.

الظن الشخصي للمعظم^(١) بالفعل لما أمكن اجتماع ظنين نوعين بالفعل، إلا مع الكسر والانكسار^(٢).

وأما مادة افتراق الأقرب للواقع عن المورث للظن النوعي فكما لو كانت الأقوال ثلاثة - فكيف بالأكثر - النفي مطلقاً والإثبات مطلقاً والتفصيل مثلاً، وفرضت أن أقربيه أحدهما للواقع - بالقياس لقسيميه - كانت ٤٠٪ لكونه أعلم الثلاثة، وكانت أقربيه الثاني ٣٥٪، لكونه فالأعلم، والثالث ٢٥٪ لكونه مفضولهما، فإن الأول أقرب للواقع منهما لكنه ليس مورثاً للظن النوعي، بل صرف كون احتمالته بالنسبة لقسيميه أقوى، لكنه يبقى دون أدنى درجات الظن، وهي ٥١٪.

وجوه مناقشة الدليل الرابع:

إذا اتضح ذلك فلنرجع إلى مناقشة الدليل الرابع فنقول: الرد صغروي وكبروي:

الوجه الأول: لا إطلاق لكون الأعم أقوى إراثاً للظن

أما الصغروي فلا إطلاق لكون الأعم أقوى إراثاً للظن. وقد نقل المحقق القزويني ردّ بعض الأعلام بقوله: «ومن الأعلام من اعترض عليه في طول كلامه بما محصله: أن التقليد إن كان من باب الظن بحكم الله الواقعي الذي يحصله قول مجتهده فالأمر يدور مدار الظن من قول أي مجتهد حصل، فقد لا يحصل من قول أعلم بلده بملاحظة احتمال موافقة الأدون لقول مجتهد بلدٍ آخر يكون أعلم من

(١) ويراد بالنوع المعظم.

(٢) فتكون نسبة أحدهما هو ما تبقى للمائة من نسبة الآخر الحاصلة له بعد الكسر والانكسار.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ١٩١

أعلم بلده، أو لأحد المجتهدين الأموات يكون أعلم من ذلك بمراتب شتى، بل قد يحصل الظن من قول الأعدون بملاحظة موافقته لما ذكر على أحد الوجهين، ودعوى حصوله من قول المجتهد الحي الذي هو أدون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون ذلك الميت مجازفة من القول...»^(١). وهذا هو الرد الصغروي وقد سبق نظيره وتفصيله سابقاً.

الوجه الثاني: الأقوى أرجح وليس متعيناً

وأما كبروياً^(٢): فالأقوى أرجح وليس متعيناً.

ونضيف إلى جوابه المذكور ههنا نظير^(٣) ما سبق من جوابنا كبروياً: أن الظن الأرجح يرجح الأخذ به، ولا يتعين لاحدى جهات ثلاث: إما للعرض العريض في الحجج الاعتبارية، أو لأن العقلاء يرونه من باب الدوران بين الحسن والأحسن لا الحسن والسيء، أو لأن المسألة مندرجة في باب التزاحم، كما مضى مفصلاً. وبذلك يدفع أيضاً الإشكال الذي طرحه قوم من أن ترجيح المرجوح قبيح، فترجح قول المفضول قبيح؛ إذ: أولاً كبرى: لا ملازمة بين القبح والحرمة، وصغرى: لا قبح لاندراج المسألة في باب التزاحم، نظير حرمة تقليد الأعمى الفاسق أو المرأة أو العبد، وتعين تقليد المجتهد المفضول العادل الجامع للشرائط، مع أنه من حيث

(١) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٦٢.

(٢) في ما ذكر من (كلما كان الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى وجب العمل به) إذ الصحيح هو: رجح العمل به وليس وجب.

(٣) قلنا نظيره إذ ما مضى كان (أن الأقرب للواقع يرجح الأخذ به ولا يتعين)، وهنا نقول: (إن الظن الأقوى يرجح الأخذ به ولا يتعين).

الأقربية مرجوح قطعاً، إلا أنه حيث كان ملاك الحجية بنظر الشارع هو المزيج من جهتي الطريقية والموضوعية رجح، بل وجب الأخذ بقول المفضول لا الأفضل.

الوجه الثالث: منافاة التعبد للترجيح بالأقربية والاقوائية

وهو كبروي أيضاً^(١)، إذ الأقوى ليس متعيناً، بل ولا راجحاً الأخذ به إن قلنا بحجيته من باب التعبد، فإنه لا مجال لملاحظة الأقوائية حينئذٍ. وقد نقل القزويني الرد الكبروي عن الإشكال بقوله في تنمة الرد السابق: «وإن كان من باب التعبد فلا معنى لملاحظة الظن والأقوائية والأقربية معه، ومرجع التردد إلى منع الصغرى على تقدير اعتبار التقليد من باب الظن، ومنع الكبرى على التقدير الآخر»^(٢).

أجوبة المحقق القزويني عن المنافاة:

أولاً: التعبد في مرحلة المقتضي والأقربية في مرحلة التعارض

ثم أجاب القزويني عن هذا الوجه^(٣) بقوله: «ويمكن دفعه باختيار الشق الثاني، ومنع منافاة مراعاة الظن وأقوائته وأقربيته للترجيح في صورة الاختلاف لجهة التعبد»^(٤)، و«باعتبار أن الأقوائية والأقربية لا تلاحظ إحراراً للمقتضي لجواز العمل

(١) إذ مع القول بأن قول الأعم حجة من باب التعبد فإنه لا تصح الكبرى المذكورة (كلما كان الظن الحاصل من قول الأعم أقوى وجب العمل به)؛ إذ ليس المدار على الظن بناءً على التعبدية، بل على التعبدية لا يصح حتى القول بأنه يرجح العمل به كما في الوجه الثاني.

(٢) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٦٢.

(٣) بعد أن سلم ذلك الرد الصغروي.

(٤) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٦٢.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعلّم أقوى فيتعين تقليده ١٩٣

بل رفعاً لمانع التعارض»^(١).

والحاصل: إن حجية قول الفقيه - مثلاً - هي من باب التعبد، فإن تعارض مع قول فقيه آخر قدّم الأقوى منهما في إیراث الظن، فالأقوائية ملاك رفع التعارض وليست ملاكاً للحجية.

وكلامه: إن من الواضح التناقض بين القول: إنّ الحجة الكذائية هي حجة من باب طريقتها للواقع، وبين القول: إنّ حجيتها هي من باب التعبد، إذ معنى الأخير هو قطع النظر عن الواقع والقبول بالحجة - كسوق المسلمين واليد وغيبة المسلم على القول بكونها حجة من باب التعبد - بما أن الشارع جعلها دليلاً تعبدًا، ومعنى الأول أن جهة طريقتها للواقع هي مدار حجيتها لا التعبد، وإن الشارع جعلها حجة لهذه الجهة لا لكي يتعبدنا صرفاً.

فأجاب برفع التناقض عبر تعدد مرحلي المقتضي والمانع، ففي المرحلة الأولى - وهي مرحلة المقتضي - فإن الشارع اعتبر قول المجتهد حجة تعبدًا، أي: إنه قال مثلاً: اعمل به لأنني أنا الشارع أمرك به، لا لأنه أقرب أو لأنه قريب للواقع، ولا لأنه مورث للظن أو عدمه. وأما في المرحلة الثانية - وهي مرحلة المانع أي: بعد الفراغ عن الحجية التعبدية في قول المجتهد بما هو هو - فإنه لو ابتلي قول المجتهد بمعارض من قول مجتهد آخر أعلم فهنا يرفع الشارع يده عن اعتباره قول المجتهد الأعلّم حجةً من باب التعبد، ويعتبره حينئذ حجة من باب أنه أقرب للإصابة من قسمه؛ وذلك لأنه أغلق عندئذ باب التعبد؛ إذ قد تعارض قول المجتهدين الجامعين للشرائط؛ فكيف يتعبدنا الشارع بهما؟ لذا لجأ الشارع عندئذ - حين إذ تعارضوا وامتنع

(١) المصدر نفسه.

التعبد - إلى فتح باب ملاحظة الواقع والأقربية والظن به في هذه الصورة.

الاستدلال باستقلال العقل على الأخذ بالأقرب:

وأما دليله على المدعى فهو: «لقضاء العقل المستقل بعد تعذر العلم بالأحكام الواقعية تفصيلاً وإجمالاً^(١)، أو سقوط اعتبار العلم بها إجمالاً، بوجوب الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع، وهو بالنسبة إلى المكلف البالغ رتبة الاجتهاد ظنه الاجتهادي لغلبة مصادفته الواقع، وبالنسبة إلى من لم يبلغ رتبته فتوى المجتهد لغلبة مصادفتها الواقع»^(٢).

خلط باب الانسداد بالتعارض على الانفتاح:

ولكن يرد عليه: أولاً: إنه خلط بين باب الانسداد وبين صورة التعارض على الانفتاح، ومورد الكلام هو الأخير وقضاء العقل المستقل^(٣) هو في الأول، والظاهر أنه بنى على ذلك^(٤) بقرينة قوله: «بعد تعذر العلم بالأحكام الواقعية تفصيلاً وإجمالاً أو سقوط اعتبار العلم بها إجمالاً» إذ الانفتاحي قائل بانفتاح باب العلم أو باب العلمي المنزل منزلته، وأما الانسدادي فيرى (تعذر العلم بالأحكام الواقعية تفصيلاً وإجمالاً)^(٥)، أو (سقوط العلم بها إجمالاً)^(٦).

(١) أي: إذا تعارض قولاً المجتهدين.

(٢) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٦٢.

(٣) لو سلمنا به.

(٤) على باب الانسداد.

(٥) بأن يعلم بها في أطراف الشبهة المحصورة أو غير المحصورة.

(٦) بأن يعلم بها في أطراف الشبهة غير المحصورة، أو لخروج بعض أطرافها عن مورد الابتلاء،

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ١٩٥

والظاهر أن مراده^(١) منه عدم وجوب الاحتياط الذي هو من مقدمات الإنسداد، فإن بالاحتياط يحرز الامتثال، فيحصل العلم إجمالاً بأنه وصل إلى الحكم الواقعي، فتأمل.

ولكن قد يوجه بأن جوابه مبني على الإنسداد الصغير في المسألة التي تعارض فيها رأيا الفقيهين مع البناء على الانفتاح الكبير، وحاصله: إن ظاهره أنه في صورة الانفتاح اعتبر الشارع قول المجتهد حجة من باب التعبد، فإن انسداد الباب - بأن تعارض قول المجتهدين في هذه المسألة الخاصة - فإن الشارع يجعل الملاك أقوائية إیراث الظن، أو الأقربية للواقع، والتي لا تفيد علماً ولا هي علمية؛ إذ لم تجعل حجة بالخصوص؛ بل من باب مطلق الظن، فتأمل^(٢).

على الانفتاح، الأقوال الأربعة:

ثانياً: إن كلامه غير تام، سواء على القول بالإنسداد أم على القول بالانفتاح:
١- أما على القول بالانفتاح: فلأنه عند التعارض تعددت الأقوال إلى أربعة، والمشهور منها شهرة عظيمة غير ما قاله، فكيف يدعي استقلال العقل به؟ والأقوال

أو للزوم العسر والخرج في تشريع الاحتياط الكلي، فإن هذا العلم الإجمالي ساقط عن الاعتبار. والحاصل: إنه أشار به (تعذر) إلى الصغرى، وأشار بقوله: (بسقوط) إلى الكبرى حتى مع وجود العلم الإجمالي.

(١) ويحتمل أن يريد العلم بالجامع، لكنه بعيد.

(٢) فإن اعتبار الشارع قول المجتهد حجة من باب التعبد على الانفتاح غريب، وأغرب منه أن يعتبره حجة تعبدًا على الانفتاح، فإن تعارض وانسداد الباب اعتبره حجة من باب إیراث الظن، فتأمل؛ إذ يمكن تصحيحه على ما سبق من مبنا في تعبدية الحجج في حدودها، فتأمل.

هي:

أ - التساقط الذي ذهب إليه الكثير من المتأخرين ولعله مشهورهم^(١)، وعليه يرجع إلى الأصول^(٢)، لا إلى الأقرب منهما، أو إلى الأحوط منهما لا الأقرب منهما.
ب - التخيير، وهو المنصور^(٣)، والمشهور لدى من تقدم الآخوند أو الشيخ.
ج - رجحان الترجيح بالراجح لا وجوبه وتعيينه، وبه قال الآخوند حتى في المرجحات المنصوصة في مورد ورودها في الروايات: ك «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما»^(٤)، على القول بشمولها لتعارض الروايات، فكيف بغير المنصوصة مطلقاً؟ وكيف بغير باب الأخبار، وهو باب التقليد الذي نحن فيه؟

وأما غيره فقالوا بالترجيح بالمرجحات المنصوصة، ولعله المشهور ممن لم يقل بالتساقط عكس الشيخ الذي تعدى إلى غير المنصوصة.

د - تعين ووجوب الترجيح بمطلق المرجحات المنصوصة وغيرها في كل الأبواب - القضاء، الأخبار، الفتوى، البينة... الخ - وقلّ مَنْ يقول بذلك. وهذا القول هو ظاهر كلام المحقق القزويني.

وعلى أي، فلا إشكال في عدم استقلال العقل بتعين الأقرب من المتعارضين

(١) فلاحظ ما سبق نقله من تعارض البيتين، أو إخبار صاحبي اليد؛ إذ المشهور التساقط وغير

ذلك، وراجع بيان الفقه ٢: ٢١.

(٢) مطلقاً أو في غير ما اتفق على نفيه.

(٣) وقد فصلنا وجهه في كتاب (شورى الفقهاء - دراسة فقهية - أصولية) وغيره.

(٤) الكافي ١: ٦٨.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ١٩٧

ووجوبه، وإن قبلنا فرضاً استقلاله بالرجحان.

على الانسداد، فالنتيجة مهمة:

٢- وأما على القول بالانسداد: فالظاهر عدم استقلال العقل بالأخذ بالأقرب للواقع مطلقاً حتى على الانسداد، بل إن الظاهر أن نتيجة مقدمات الانسداد مهمة من حيث الأسباب، والمراتب والمتعلقات:

أ- من حيث الأسباب:

أما من حيث الأسباب فإن الانسداد لا ينتج بحجية الظن مطلقاً، من أي سبب حصل؛ ولذا لا يقول الانسداد بحجية الظن الحاصل من الأحلام والفتجان والكف والرمل والاسطرلاب، كما ليس له أن يقول ولا يقول بحجية الظن الحاصل من القياس؛ ولذا نجد أن صاحب القوانين - القائل بالانسداد - لا يلتزم في الفقه بحجية القياس ولا الأحلام والفتجان، حتى إن حصل الظن الشخصي منها. وبعبارة أخرى: لو كانت نتيجة مقدمات الانسداد مطلقة من حيث الأسباب، وكان ذلك هو حكم العقل المستقل لامتنع على الشارع الردع عنه^(١)، لكنه ردع عن القياس^(٢)، وعن أخذ الشرع والأحكام من مثل الأحلام، بل لا نحتاج لتامة هذا الرد إلى ملاحظة أن الشارع ردع أم لا، بل يكفي أن نقول: إنه يصح للشارع أن يردع عن القياس والأحكام حتى على الانسداد، ففيه كفاية لرد دعوى استقلال العقل بحجية مطلق الظن من أي سبب حصل على الانسداد؛ إذ كيف يردع الشارع

(١) أي: حتى على الطريقة الصرفة.

(٢) أي: بلحاظ صرف الطريقة أيضاً لا لباب التراحم فقط.

عما استقل بحججته العقل؟ فتأمل^(١).

وبعبارة أخرى: إنه حتى على الانسداد - أي: انسداد باب العلم والعلمي إلى أحكامه - للشارع أن يردع عن طرق وظنون يراها أكثر خطأ من غيرها.

ب- من حيث المراتب:

وأما من حيث المراتب^(٢) فالظاهر أنه حتى على الانسداد فإن العقل يرى أرجحية العمل بالظنون، بمرتبة لم تتفاوت بدرجة كبيرة عن مرتبة أخرى من مراتب الظن لا وجوبه^(٣)؛ وذلك لنفس الأدلة الثلاثة التي سقناها سابقاً على الانفتاح^(٤)، لكن مع تكييفها بما تناسب الانسداد .

ج- من حيث المتعلقات:

وأما من حيث المتعلقات فقد يفرق بين الظن الانسدادى في أصول الدين المطلوب فيها الاعتقاد فليس بحجة، بل لا بد من الاعتقاد بالواقع الثبوتى حينئذٍ إجمالاً، وفي غيرها فهو حجة، أو بين الموارد المهمة كالدماء والفروج فليس الظن

(١) هنا وجهان للتأمل وكلاهما متأمل فيه، فتدبر جيداً.

(٢) لاحظ تفسيرنا للمراتب بما جاء في المتن، وهو غير تفسيرها بحجية أية مرتبة من مراتب الظن، وإن كانت ضعيفة جداً، أو تفسيرها بحجية المرتبة القوية من الظن فقط، على الانسداد.

(٣) فلم يكن الظن الأقوى حجة تعيينية مطلقاً، وهو المقصود من إهمال النتيجة من حيث المراتب.

(٤) التزامم أو احتى احتمالها، والعرض العريض للحجج حتى الانسدادية، والدروان بين الحسن والأحسن.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ١٩٩

الانسدادى حجة، بل يجب الاحتياط، وبين غيرها فيكفي الظن، فتأمل.
وعلى أيّ، فالمقام من قبيل الأول^(١)، كما أن المتعلقة مختلفة، فاللازم
الاحتياط في بعضها لا القول بالأخذ بالظن الأقوى فيها مطلقاً.

في مرحلة المقتضي، الحجية من باب الأقربية:

ثالثاً: إن الظاهر هو عكس ما قاله في كلا شقي كلامه:

أما الشق الأول: وهو مرحلة المقتضي (إذ رأى الحجية من باب التعبد) ففيه:
إن الظاهر أن حجية رأي المفتي في مرحلة المقتضي هي من باب التعقل والأقربية
للواقع، أو لأقوائية إيرائه الظن لا للتعبد؛ وذلك استناداً إلى ارتكاز المشرعة وبناء
العقلاء المحض - كما سبق - وإلى الروايات التي وصفت المفتي بالوثاقة وصدق
الحديث^(٢)، وواضح أن هاتين الجهتين ليستا تعبديتين، بل هما بلحاظ الأقربية
للواقع، أو أقوائية إيراث الظن، أو هما معاً، واستناداً إلى أمثال: «فما أديا إليك عني
فعني يؤديان...»^(٣)، بل حتى استناداً إلى أمثال آية النبا - إذا عُدَّت من أدلة صحة
التقليد - نظراً للتعليل الوارد فيها.

في مرحلة المانع، من باب التعبد:

وأما الشق الثاني: وهو مرحلة المانع والتعارض (إذ رأى الحجية عندئذ داخلية
في باب التعقل والأقربية والأقوائية لا التعبد) ففيه: إن الأمر بالعكس؛ بل الحجية

(١) الأسباب.

(٢) كما استدل به الشيخ للتعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها، ولكن هنا مبني على
شمولها للمقام وعدم اختصاصها بالقضاء.

(٣) الكافي ١: ٣٣٠.

ههنا تعبديـة لما سبق مفصلاً من أن الحجج في أصلها تعقلية وعقلائية، وفي حدودها^(١) تعبديـة، بمعنى ملاحظة جهة المصلحة السلوكية أو عناوين أخرى مزاحمة في المتعلق^(٢)، كما سبق تفصيله في أمثلة تعارض الصحيحة مع الحسنـة، والأضبط مع الضابط، وقول صاحبي اليد في الطهارة والنجاسة مع كون أحدهما أعدل، وقول المقومين لدى التعارض.. الخ.

وهذا هو مقتضى الأدلة في عالم الإثبات، وإن أمكن في عالم الثبوت أن تكون الحجج تعقلية من باب الأقربية في أصلها، ثم تكون تعقلية من باب الأقربية في حدودها ولدى التعارض، كما يمكن أن تكون تعبديـة في الأمرين، ويمكن كونها تعبديـة في الأصل وتعقلية في الحدود أو العكس، فالصور الممكنة ثبوتاً هي أربعة، إلا أن ما دلت عليه الأدلة إثباتاً هو الصورة الرابعة^(٣)، كما فصلناه سابقاً، فتأمل^(٤).

(١) ومنها المقام: صورة التعارض.

(٢) بل حتى على الطريقة الصرفية؛ إذ في (الحدود) لا علم لنا بالأقرب، فتدبر.

(٣) المشار إليها بـ(العكس)؛ إذ الحجج تعقلية في أصلها، وتعبديـة في الجملة في حدودها.

(٤) إذ التعبديـة في الحدود لا تستلزم التعبديـة في الترجيح بالمرجحـات لدى التعارض، لكن

الكلام في عالم الإثبات والدليل على أن الشارع رجح بجهات الأقوائية والأقربية لدى

التعارض حتى مع بنائه على حجية كل من المتعارضين في نفسه من باب التعبـد، فتأمل؛ إذ

الأمر يختلف على حسب تفسيرات (التعبـد) ومنها ما سيأتي، فتدبر.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٠١

ترجيح المشهور بالعدد دون العدالة في البينة:

ولنستدل بشاهد آخر على المدعى^(١)، وقد وردت فيه رواية معتبرة، وهي قوله عليه السلام: «كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدتهم سواء، وعدالتهم سواء أقرع بينهما»^(٢).

وظاهر الرواية عدم الرجوع لأي مرجح آخر بعد فقد مرجحين طريقيين، هما العدالة والعدد، فهنا أمران:

الأول: إن هناك مرجحات أخرى^(٣) لم تذكرها الرواية، بل انتقلت بعد فقد هذين المرجحين إلى القرعة، الذي يعني عدم الترجيح بأي مرجح آخر وقد يعني التساقت أو التكافؤ تبعداً.

الثاني: إن المشهور - كما تتبعه السيد العم في بيان الفقه - التزموا بالترجيح بالعدد دون العدالة، فإنهم حتى مع وجودها انتقلوا للقرعة^(٤)، مما يكشف عن فهمهم عدم كون الحجية من باب الطريقة الصرفة - في صورة التعارض - رغم أن الطريقة في خصوص العدالة في هذا المورد عليها الرواية، وللمناقش أن يناقش المشهور في ذلك، إلا أن موطن الكلام نفي كونه مستقلاً عقلياً، وإلا كيف يطرحه

(١) أي: الحجج تعبدية في حدودها وإن كانت تعبدية طريقة في أصلها.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٤.

(٣) كالترجيح بالأضبطية والأدقية وبموافقة الشهرة، أو الشيع غير المفيد للعلم.

(٤) وذلك فيما لو ادعى اثنان زوجية امرأة وسكتت هي، وأقام كل منهما بينة، فإنها تكون زوجة للأكثر عدداً مع يمينه - وشرط اليمين دليل آخر على عدم التمحض بالاقربية وإلا لاكتفى بأكثرية الشهود عدداً - وأما لو تساوتا عدداً فقالوا بالقرعة ولم يرجحوا بالأعدلية قبلها.

المشهور مع استقلال العقل به، ووجود رواية عليه، ومع ذلك عملوا بشرط منها وأهملوا الشرط الآخر؟ فتأمل.

ثانياً: لا منافاة كما لا منافاة في الأمارتين المتراجحتين

كما استدل المحقق القزويني على مدعاه^(١) بقوله: «ويمكن دفعه باختيار الشقّ الثاني، ومنع منافاة مراعاة الظنّ وأقوائته وأقربيته للترجيح في صورة الاختلاف لجهة التعبد، كما لا ينافيها الترجيح في الأخبار على القول بالعمل بها تعبدًا، فإنّ المجتهدين المتفاضلين في صورة الاختلاف بمنزلة الأمارتين المتراجحتين في صورة التعارض، اللتين دلّ الدليل من النصّ والإجماع على وجوب تقديم الأقوى والأقرب منهما إلى الواقع على الآخر من غير منافاة له لجهة التعبد»^(٢).

أقول: يرد على ما ذكره ههنا إضافة إلى ما أوردناه على كلامه الآخر (باعتبار أن الأقوائية والأقربية لا تلاحظ إحراراً للمقتضي...) ما يلي:

الأجوبة: ١- لا يقاس الحدسي بالحسي:

أولاً: إن قوله: «فإن المجتهدين المتفاضلين في صورة الاختلاف بمنزلة الأمارتين...» قياس، وهو باطل كما لا يخفى، ومن أين أنهما بمنزلة؟ وما هو الدليل على التنزيل؟ بل قد يقال: إنه من أردأ أنواع القياس؛ إذ لو فرض صحة قياس حسي على حسي، أو حدسي على حدسي للمساواة المفترضة تنقيحاً للمناط - ويرد عليه أنه ظني - فإنه لا يصح قياس الحدسي على الحسي أبداً؛ لأن الحدسي مما يكثر

(١) من عدم منافاة التعبد للترجيح بأقوائية الظن وأقربية الوصول للواقع.

(٢) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٦٢.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٠٣

فيه الخطأ عكس الحسي، فإنه يقل الخطأ فيه، كما هو أوضح من أن يخفى، فكيف يقاس رأي المجتهدين المتفاضلين وهو حدسي على الأمارات^(١) كالبينة وهي حسية؟ فتأمل^(٢).

٢- لا إجماع على تقديم الأقرب الأقوى:

ثانياً: إن المقيس عليه أيضاً غير تام لوجوه:

أ - لا إجماع على وجوب تقديم الأقرب والأقوى من الأمارتين إلى الواقع على الآخر، بل قد سبق أن المشهور في الكثير من الأمارات على غير تقديم الأقرب والأقوى، وقد فصلنا الكلام سابقاً عن تعارض المقومين، وإن الأقوال - حسب ما نقله الشيخ - ستة، وليس منها تقديم الأكثر خبروية منهما، كما سبق قول المشهور بتعارض قولي صاحبي اليد في الطهارة والنجاسة من غير مراعاة مرجحات أقرية أحدهما على الآخر، بل وقد صرح بعضهم بتساقط قولي صاحبي اليد، وإن كان أحدهما عدلاً ثقة والآخر فاسقاً، مع أن الثقة العادل أقرب قطعاً للإصابة وأقوى في

(١) الظاهر، حسب المصطلح، هو أن الأمارات تستعمل في الأدلة على الموضوعات، والحجج تستخدم في الأدلة على الأحكام، ونظير الحجج الطرق والأدلة. نعم، كل منها لغة أعم، لكنه جرى اصطلاح الأصوليين وجريهم العملي على ما ذكر، وقد فصلنا ذلك في كتاب (الحجة، معانيها ومصاديقها) فراجع.

(٢) إذ ترجيح بعض الأمارات على البعض بمرجحات حدسية (كالاعدلية) ولأن بعضها حدسي كاليد، وأما الأعدلية فهي حدسية؛ لأنها الملكة ودرجاتها حدسية، بل حتى على أنها الاستقامة على جادة الشرع فإنه يحدس مما روي غيره مما لم يرَ كما فصلناه سابقاً، فتأمل؛ إذ العدالة حتى على القول: إنها حدسية فإنها من الحدس القريب من الحس، فلا تقاس به الفتوى الحدسية محضاً، وأما اليد فهي حسية، وهنا أخذ ورد يطول به المقام.

إيراث الظن من الفاسق، كما سبقت شواهد أخرى، فراجع.
كما سبق أن الأقوال لدى التعارض أربعة: أ - التساقط، التخيير، الترجيح
بالمرجحات استحباباً لا وجوباً حتى في المرجحات المنصوصة، وهو قول الآخوند.
والترجيح بالمنصوصة وجوباً على قول وبغيرها أيضاً على قول.
وعلى أي، فدعوى الإجماع، بل الشهرة على وجوب تقديم الأقوى ظناً
والأقرب للواقع مطلقاً في كل الأمارات غريبة.
ب - وأما النص، فإنه لا نص على تقديم الأقرب الأقوى إلا في الجملة، لأن
النص:

أولاً: مختص ببعض الأمارات - إذ ورد في بعضها الترجيح ببعض المرجحات
- لا فيها جميعاً.

وثانياً: حتى الأمارات التي ورد النص فيها بالترجيح بمرجح فإنه قد اقتصر
ذلك النص على بعض المرجحات، وأهمل الباقي منتقلاً إلى القرعة مباشرة^(١)، مما
يدل على أن الأقرب للواقع ليس عليها المدار، بل بعض صورها فقط، وهي ما يؤخذ
من النص نفسه.

ج - ما سيأتي مفصلاً من أن الترجيح بالأقرب للواقع والأقوية في إراث
الظن مما لا ينضب، فانتظر.

ثالثاً: التعبد لا يعني (عدم لحاظ الأقرب مطلقاً) فلا منافاة

قال المحقق القزويني: «وجعل هذه الأقرب مرجحة حينئذ لا ينافي كون

(١) راجع ما سبق، وهنا نضيف: مع أن الأضبط والأكثر تثبتاً لا شك في أنه أقرب للواقع وأقوى
في إراث الظن، ومع ذلك لم تذكره الرواية، بل أرجعت للقرعة.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٠٥

العمل بالفتوى من باب التعبد ، لأنّ معناه^(١) أنّ المقلّد يجب عليه الأخذ بها وإن لم تند له الظنّ بالواقع، بل وإن حصل له الظنّ بواسطة أمانة بخلافها^(٢).

وتوضيح كلامه مع إضافة: إنه لا منافاة بين التعبد والتعقل، أو بين نوع من الموضوعية والطريقة (ومن صغريات ذلك: ان يكون الشيء حجة من باب التعبد لكنه تكون الأقربى مرجحة له رغم توهم ان الحجية من باب التعبد تعني قطع النظر كلياً عن جهة الأقربى والطريقة)، وذلك لما يظهر بالتدبر في كلمة (التعبد) فإن المراد بها ليس عدم لحاظ الشارع الأقربى للواقع ثبوتاً مطلقاً، ولا عدم اعتبار الظن الأقوى ملاكاً في عالم الإثبات مطلقاً كي ينافي التعبد، بل المراد عدم اعتباره الظن الشخصي ملاكاً، فالتعبد إنما هو بالإضافة للظن الشخصي لا بالإضافة إلى الظن النوعي، وهذا لا ينافي ترجيح الشارع لدى التعارض بالأقربى أو الأقوائية النوعية للمرجح^(٣).

بعبارة أخرى: إن الظن الشخصي ملغى في نظر الشارع، سواء الظن بالوفاق فليس بمعتبر، أم الظن بالخلاف فليس بضار، وكذلك الشك بطريق أولى. أما الظن النوعي فهو المعتبر، وليس التعبد بالإضافة إليه، بل من جهته تكون الطريقة هي المعتبرة لكن الطريقة النوعية لا الشخصية ولا الفعلية. وبعبارة أخرى: (التعبد) يعني أنه لا معيارية لظنك الشخصي الفعلي، لكنه لا

(١) أي: التعبد.

(٢) تعليقة على معالم الأصول ٧: ٤٦٣.

(٣) بل حتى الشخصية؛ إذ لا تنافي بين عدم اعتبار الأقوائية والأقربى لدى الشخص نفسه في أصل الحجة واعتبارها في المرجح، فتأمل.

ينفي معيارية ومدارية الظن النوعي، بل وكونه على درجات كما سيأتي.
ثم إن ذلك كله فنياً صحيح كما أوضحناه، لكنه لا يغير من جوهر إشكالاتنا
السابقة^(١) شيئاً، فتدبر جيداً.

وتحقيق الحال في الوجه الثالث^(٢) يستدعي تحقيق الحال في أصل المبنى
بإيجاز، وهو (حجية الأدلة والأمارات من باب التعبد) ثم مرة أخرى تحقيق أن هذا
المبنى على فرضه لا يستلزم القول بعدم الترجيح تعييناً بالأقرب للواقع أو الأقوى ظناً
كالأعلمية، بل قد يقال بالتعبد، ومعه يقال بتعين تقليد الأعم لدى التعارض، فلنذكر
الوجه الثالث مرة أخرى ثم نناقشه مبنيً، فنقول:

حجية فتوى المجتهد من باب التعبد المحض للإطلاق والسيره:

وقد يستشكل على الدليل الرابع بإشكال مبنائي وهو: «وأما منع الكبرى فهو
المحكي عن صريح القوانين والمفاتيح، وربما نقل عن مناهج النراقي أيضاً،
وحاصله: إن تعيين الأعم لقوة الظن من قوله بالواقع إنما يصح إذا كان المنط في
التقليد حصول الظن لا التعبد، ولو من باب الطريقية، فإنه على تقدير كونه تعبداً
يكون التقليد كالبينة واليد والسوق عند القائلين أن حجيتها من باب التعبد بنحو
الطريقية لا يلاحظ فيها قوة الظن وضعفه»^(٣)، و«لكنه قد يقال: إن فتوى المجتهد
حجة من باب التعبد المحض مثل اليد والبينة والفراش وغيرها؛ لإطلاق أدلة

(١) التي تقدمت سابقاً.

(٢) وهو: منافاة التعبد للترجيح بالأقرب والأقوائية.

(٣) النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٤٨٠.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٠٧

حجيتها، ولسيرة المسلمين حيث يأخذون بقول مجتهدهم تعبداً^(١).
ولا بد لتحقيق الحال في هذا الإشكال أخذاً ورداً من عقد أمور:

الأمر الأول: محتملات وجه حجية قول المجتهد وغيره

إن المحتملات في وجه حجية قول المجتهد - ومطلق الطرق والأمارات -
ثلاثة:

- أ - إنها حجة من باب الطريقة المحضة، وإن الظن الشخصي هو الملاك والمعيار، والمنصور المشهور بطلانه إلا على القول بالانسداد - على تفصيل فيه -.
- ب - إنها حجة من باب الطريقة النوعية، وإن الظن النوعي هو الملاك والمقياس، فلا يقدح بالحجية عدم الظن الشخصي بالوفاق، بل لا يقدح حتى انعقاد الظن الشخصي على الخلاف، وهذا هو المنصور المشهور، وهذا هو الذي يمكن التعبير عنه بالحجية من باب الطريقة التعبدية، أو من باب التعبد في الجملة، وهو مغاير لما فصلنا الكلام حوله من: أنه طريقي في أصله، تعبدي في حدوده.
- ج - إنها حجة من باب (التعبد المحض) أي: لا الظن الشخصي ولا النوعي، وقد ادعي أن اليد والفراش والبيئة من هذا القبيل، بل وغيرها أيضاً، وهذا هو ظاهر العبارة التي نقلناها^(٢).

(١) النور الساطع في الفقه النافع ٢ : ٤٨٠، ثم قال: «وهذا لا ينافي كون حجيتها من باب الطريقة والكاشفية».

(٢) وعلى أي، فإن هذا الاحتمال في حد ذاته ينبغي بحثه ومناقشة الأدلة التي يمكن أن تقام عليه، وهما الدليلان المذكوران في العبارة) وإن فرض أن المراد بتلك العبارة (مدارية الظن النوعي) على أنه بعيد، وإلا لكان تكراراً لما سبق، بل لكان تأكيداً لكلام التقريرات الذي

الأمر الثاني: مناقشة دعوى الحجية من باب التعبد المحض

إنه قبل التطرق لمناقشة الدليلين المذكورين في العبارة الآتية، نبدأ بمناقشة المدعى نفسه من وجهين:

١ - أما صغرى، فإن الظاهر أن الثلاثة^(١) هي حجة من باب الظن النوعي، فإن بناء العقلاء عليها؛ إذ يرونها طرقاً نوعية غالبية الإيصال للواقع، وتفصيل ذلك موكول إلى مظانه^(٢).

٢ - وأما كبرى، فإنه لو فرض أن الفراش حجة تعبدية محضة - ولذا لو كانت كل الظواهر على أنه للعاهر^(٣)، لم يؤخذ بها^(٤)، وكان الولد للفراش - فإنه استثناء يؤكد الأصل ولا ينفيه.

ظاهره، بل نصه، إنه إشكال عليه. وحاصل جواب التقريرات: «إن حجية جل الأمارات الشرعية، بل كلها إنما هي من جهة إفادتها الظن شأنًا ونوعًا، لا شخصاً ولا فعلاً ولا تعبدًا محضاً، بل هي برزخ بينهما» على حسب ما لخصه النور الساطع ثم علق بـ(ولكنه قد يقال...).

(١) اليد، الفراش، البينة.

(٢) ويكفي هنا مثلاً الاستشهاد بأن البينة لو كانت متهمة لما قبلت، ومن البين أن ذلك لمراعاة العقلاء والشارع جانب الطريقة فيها، ولو كانت حجيتها من باب التعبد المحض لما كان وجه لذلك، فتأمل.

(٣) كلون عينيه وملامح وجهه، وكفوة احتمال كون الزوج عقيماً.. الخ.

(٤) إلا مع إفادتها القطع.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعلّم أقوى فيتعين تقليده ٢٠٩

الأمر الثالث: إن كلا الدليلين مخدوش مناقشة الاستدلال بالسيرة:

أما السيرة، ففيها: إن أخذ المسلمين بقول المجتهد تعبدًا ليس معناه ولا وجهه ما ذكر^(١)، ولا يراد به ذلك، بل المراد بالتعبد أنه يؤخذ بقوله من غير مطالبته بالدليل، لا أنهم يرونه غير موصل أبدأً لكن الشارع أمرهم به تعبدًا^(٢).
بعبارة أخرى: لا شك في ارتكازية مرآئية فتوى الفقيه لقول الشارع وأحكامه، في وجدانهم؛ فإن من الواضح أن العوام يرون رأي الفقيه مرآة لقول الشارع وأحكامه، ويرون أن وجه حجيته هو ذلك، بل قد لا نجد من يرى أن قول الفقيه حجة لا لكونه كاشفًا عن نظر الشارع أبدأً، بل لصرف التعبد المحض من غير طريقة لنظره للوصول إلى أحكام الشارع.

مناقشة دعوى إطلاق أدلة حجية الحجج:

وأما إطلاق أدلة الحجية - فإن أريد به أن أدلة حجية البيئة وقول المجتهد وغيرهما مطلقة من حيث انعقاد الظن الشخصي على الوفاق أو الخلاف أو العدم، ومن حيث انعقاد الظن النوعي على الوفاق أو الخلاف أو العدم^(٣) - فيرد عليه:

(١) من أن الشارع قد قطع النظر في قول المجتهد عن الواقع مطلقاً، إن كان مراده هو هذا.
(٢) وأيضاً يراد به أنه يؤخذ بقوله وإن لم يفد الظن الشخصي بالوفاق، بل وإن خالفه الظن الشخصي، فإن ظن المقلد لكونه غير أهل خبرة ليس بحجة إيجاباً ولا سلباً.
(٣) ومثال العدم: كما لو لم يكن للعقلاء نظر ورأي، بل تحيروا فتوقفوا.

أولاً: إطلاق أدلة الحجية ساكتة عن وجهها

إن الإطلاق من عالم الإثبات، وكون الملاك هو التعبد المحض أو في الجملة أو الأقربية للواقع محضاً هو من عالم الثبوت، فلا يدل عليه.
عبارة أخرى: الحجية حتى لو فرضت مطلقة فإنها ساكتة عن الوجه في اعتبارها حجة، فهل هو التعبد المحض أو النسبي؟ نعم، لا بد أن يكون نافية للطريقة المحضة^(١).

لا يقال: الإثبات مرآة لعالم الثبوت.

إذ يقال: ذلك فيما كان حاكياً عنه، كدلالة الإطلاق الإثباتي على عموم الحكم الثبوتي، لا فيما لم يكن حاكياً عنه كالمقام؛ إذ كونه حجة مطلقاً لا يحكي وجه الحجية، وأنه من باب التعبد الصرف أو الطريقة النسبية.

لا يقال: حيث كان حجة مطلقاً أفاد أنه حجة حتى مع قيام الظن النوعي على الخلاف، فيفيد أن ملاك الحجية ليس الظن النوعي بل التعبد.

إذ يقال: ذلك أعم من كون الحجية من باب التعبد ومن كونها من باب الظن النوعي، لكن مع تخطئة الشارع العرف في تشخيص مصداق الظن النوعي كما في القياس.

وبعبارة أخرى: الشارع قد يرى الظن النوعي حجة لا غير، لكنه في مرحلة المصداق - الصغرى - يرى أن هذا من الظن النوعي أو ليس منه - خلافاً للعرف - نظراً لإحاطته بما لم يحيطوا به مما يكشف عن خطئهم.

(١) إذ إطلاق الحجية - في أقل مراتبه - يعني الحجية حتى مع عدم الظن الشخصي بالوفاق، أو مع الظن الشخصي بالخلاف، فينفي الطريقة المحضة (بلحاظ ظن المكلف بنفسه).

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده..... ٢١١

والحاصل: إنه حصل خلط بين الكبرى والصغرى، فعدم كون الظن النوعي بالخلاف حجة قد يكون لأن الشارع خطأً العرف صغرى، لا لأنه لا يرى صحة الكبرى، وأن الظن النوعي بالخلاف مخل بالحجية، فتأمل.
وسأتي جواب آخر يسلم عما قد يورد على هذا ولعله يستنبط من مطاوي البحوث السابقة فتدبر^(١).

ثانياً: الإطلاق التعبدي الثاني لا يلزم الإطلاق الثالث

سلمنا، إلا أن ذلك لا يجدي الدافع لتعين تقليد الأعمى بذلك - أي: الدافع والراد لتعيينه بدعوى أن الحجية تعبدية صرفة، فلذا لا يتعين تقليد الأعمى استناداً لأقربيته - وذلك لحدوث الخلط بين الإطلاق الثاني والثالث.
توضيحه: إنه عند ورود الدليل على حجة حجة من الحجج، فإن الإطلاقات المحتملة ثلاثة:

- ١- الإطلاق بالنسبة للظن الشخصي وفاقاً وخلافاً، كما سبق.
 - ٢- الإطلاق بالنسبة إلى الظن النوعي وفاقاً وخلافاً على فرض تسليمه.
 - ٣- الإطلاق بالنسبة لصورة التعارض، وهذا هو مورد الكلام^(٢).
- ولا تلازم بين الإطلاق الثاني والثالث؛ إذ: أ- قد يقال: إن البينة حجة تعبداً محضاً حتى في موارد التهمة، ومطلق صور قيام الظن النوعي^(٣) على الخلاف، ولا

(١) إذ المستظهر الحجية في الأصل طريقياً، وفي الحدود تعبداً.

(٢) إذ الكلام في تعيين تقليد الأعمى لدى تعارضه مع قول المفضول.

(٣) أي: مختلف أنواع الحجج الأخرى ما عدا صورة قيام فرد من نفس نوعها مقابلها، فإنه هو التعارض وهو الصورة الثالثة.

يقال - في الوقت نفسه - بشمول أدلة الحجية للبينتين المتعارضتين مثلاً، أما للقول بعدم المقتضي لذلك للاستحالة أو لغيرها، أو للقول بوجود المانع - وهو التمانع - وإن وجد المقتضي للشمول، أو للقول بالانصراف، وإن قيل بالمقتضي وعدم المانع؛ إذ الانصراف في مرتبة الظهور لا الثبوت، فيكون التعبد منتفياً في صورة التعارض من باب السالبة بانتفاء الموضوع^(١) رغم ثبوته في غيرها.

ب - أو قد يقال بشمول أدلة الحجية للمتعارضين تعبدًا، لكن يقال بالترجيح بالأقربية حينئذٍ بدعوى ما سبق من التفكيك بين مرحلة المقتضي والمانع. والحاصل: إن إطلاق أدلة الحجية - بالإطلاق الثاني - لا يستلزم الإطلاق الثالث، بل قد لا يقال به أصلاً، فيكون سالبة بانتفاء الموضوع - فلا تعبد ولا طريقية - أو قد يقال به - وبالشمول للمتعارضتين - لكن يقال بكون الحجيتين حينئذٍ مما تلاحظ في الترجيح بينهما المرجحات المورثة لأقوائية الظن، أو الموجبة لأقربية الوصول والإصابة، وإن كانت الحجة في أصلها اعتبرت حجة من باب التعبد المحض، فتدبر جيداً وتأمل^(٢).

حاجة الطرق لتممية الكشف، لكاشفيتها الناقصة:

والتحقيق: إن مختلف الطرق والأمارات، التي يعبر عنها بالظنون النوعية،

(١) نعم، هذا من حيث الأثر متحد مع قول الدافع، فتأمل.

(٢) وأما الشق الثالث المحتمل فهو إطلاق أدلة الحجية وشمولها للمتعارضين تعبدًا، مع كونهما حجيتين تخييريتين من غير تأثير لأقربية أحدهما للواقع في نفي حجة الآخر، وهذا الشق هو الذي ينفع الطرف الآخر (المستدل بأن مبنى التعبد ينفي تعيين حجية خصوص الأعمم) لكنه مجرد احتمال لا دليل عليه، والإطلاقان الأول والثاني لا يستلزمانه.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢١٣

ذات كاشفية ناقصة عن الواقع، لذلك فهي مفتقرة إلى مُتَمِّم الكشف، ولو بالإمضاء المنكشف بعدم الردع.

وحاجتها إلى متممية الكشف هي في ثلاثة أمور متدرجة:

الأمر الأول: متممية الكشف في أصل الحجج

الحاجة إلى متممية الكشف في أصلها، فإن كثيراً من الظنون كاشفة كشفاً ناقصاً عن الواقع، لكن الشارع ألغاهما، فليست بحجة؛ وذلك مثل القياس، ومثل الشهادة الثالثة على الشهادة فالرابعة وهكذا، ومثل كتابة قاضي إلى قاضٍ^(١) وقد سبقت، ونضيف: ومثل الاستحسان ومثل شهادة النساء في الهلال، بل وحتى مثل خبر الثقة في أصول الدين، فإنه على المشهور ليس بحجة.

والحاصل: ان إفادة الطريق أو الأمانة الظن نوعاً وعند العرف لا يكفي لإسناد حجته والقول باعتباره إلى الشارع، بل لا بد من إمضاء الشارع المستكشف ولو بعدم الردع، إما لأن الشارع حيث أتى بأحكام جديدة احتمال أيضاً أن يكون قد أتى بحجج جديدة، ونفى حججاً عرفية؛ والذي قد يكفي في دفعه ﴿إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ...﴾ فتأمل^(٢)، وسيأتي. وعليه^(٣)، فلا دليل على أصالة حجة كل طريق عقلائي، بل لا بد من الإمضاء ولا يكفي عدم الردع فتأمل، أو لأن التبع قاد إلى أنه ألغى حججاً عرفية

(١) قيل: ومطلق الكتابة.

(٢) إذ قد يقال بعدم شمول (بلسان قومه) للحجج؛ إذ لا يطلق عليها (لسان قومه) فهل كون الشهرة أو الإجماع حجة أو عدمها أو القياس لا حجة أو خبر الثقة حجة من مصاديق (لسان قومه)؟ بل المراد من (لسان قومه) أنه يستخدم نفس ألفاظهم في نفس معانيها، فتأمل.

(٣) لو لم يتم الاستدلال بالآية ونظائرها.

كثيرة - ومنها السوابق - فلا بد والحال هذه من الفحص^(١)؛ لانتفاء الوثوق النوعي حينئذٍ، فإن لم يعثر على دليل على إلغاء أصل حجة عرفية ما عن الحجية كفي التمسك بمثل (بلسان قومه) على كلام وتفصيل يأتي بعضه، وعليه: فالأصل حجية كل طريق عقلائي لديه إلا أنه حيث أُلغى طرقاً كثيرة كان لا بد من الفحص، ويكفي هنا في الحجية عدم الردع.

الأمر الثاني: متممة الكشف في حدودها

الحاجة إلى متممة الكشف في حدودها، فبعد الفراغ عن اعتبار الشارع الطريق العرفي حجة في أصله، لا بد من متمم للكاشفية عن حجته في حدوده، ولو بنفس الدليل الأول إن ثبت إطلاقه؛ وذلك لكثرة تصرف الشارع في حدود الحجج، وقد سبق التمثيل باشرطه في المجتهد أن يكون عادلاً طاهر المولد.. الخ، وفي الشاهد ضميمة آخر إليه، مع أن العرف يرى كفاية الشاهد العادل الضابط الثقة، بل وفي بعض المتعلقةات اشترط ضميمة الحلف إلى الشاهدين، كما في دعوى الدين

(١) فالحال في المقام - على هذا الاحتمال الثاني - كالحال في الظواهر التي يجب الفحص للعلم بوجود مخصصات ومقيدات إجمالاً (فينتفي الوثوق النوعي بها قبل الفحص) لا لصرف الاحتمال البدوي من غير توقف على اجتماع شروط العلم الإجمالي المنجز حتى يكتفى في دفعه بـ(بلسان قومه) وفيه: إن مقتضى لسان القوم في الظواهر هو عدم الاعتماد عليها إلا بعد الفحص حتى مع عدم وجود العلم الإجمالي، ويقال بمثله في المقام، وهنا تأملات. منها: إن الفحص المحتاج إليه في أمثال المقام هو أكثر من المحتاج إليه في ظواهر العرف وحججهم؛ لكثرة اعتماد الشارع على المنفصلات، وعلى تفكيك الإرادة الجديدة عن الاستعمالية.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢١٥

على الميت.

ثم إن مثل عدم حجية خبر الثقة في أصول الدين عددناه من الأصل لا الحد؛ لأنه من الأنواع والمتعلقات، والحد أريد به حد الدليل لا المتعلق، فتدبر، على أنه تفريق فني غير ضار بأصل المسألة.

الأمر الثالث: متمية الكشف في حد التعارض

الحاجة إلى متمية الكشف في حد التعارض، وهو وإن كان صغرى الثاني إلا أنه أفرد بالذكر لأهميته، وللخلاف الشديد فيه، ولعدم التلازم بين القول بمتمية الشارع الكشف في سائر الحدود - ككونه حجة حتى مع الظن الشخصي على الخلاف - والقول بمتميته للكشف في خصوص صورة التعارض.

المسالك في حد التعارض:

ثم إن المسالك والمحتملات في حد التعارض مختلفة:

المسلك الأول: التساقط لدى العقلاء والشارع كأصل عام

وعليه: فقد ألغى الشارع الكاشفية الاقتضائية أو الكاشفية الفعلية الضعيفة^(١) فيهما، ألغاهما بالمرّة وليس أنه فقط لم يتم الكاشفية، فليست الأقربية والأقوائية سبباً لتعين تقليد الأعمى، وعليه لا بد أن يرجع للأصول أو الاحتياط.

المسلك الثاني: التخيير لذيها أو لدى الشارع فقط

وهو التخيير لدى العقلاء والشارع، وهذا هو ما ذهب إليه المشهور - قبل الشيخ - من أن الأصل في المتعارضين هو التخيير، أو لدى الشارع فقط - ولو في

(١) أي: حتى مع المانع والتمانع.

خصوص الخبرين المتعارضين؛ لأدلته^(١) - خلافاً للأصل العقلائي، والأمر عليه كسابقه، وإلا لما خيّر الشارع أو العقلاء مطلقاً.

والتخيير أعم من كونه للكاشفية أو للتعبد، كما هو أعم من كونه تخييراً أصولياً أو تخييراً فقهيّاً^(٢).

أما التخيير نظراً للكاشفية الناقصة: فبدعوى أن الحجتين إذ تعارضتا يرى العقلاء - أو الشارع فقط^(٣) - حجيتهما معاً من باب كاشفيتها - وإن الناقصة رغم المعارضة - عن الواقع، غاية الأمر أن المعارضة تُسقط تعين الأخذ بهذا وذاك، فيتم كاشفية كل منهما في أصل الحجية لا في تعيينها، وعليه فقد احتيج لمتتم الكاشفية، كما احتاجت الحجة العرفية غير المعارضة، إلا أن الحاجة لدى التعارض آكد. فتأمل^(٤). نعم، هنا مجال أن يقال: إن أحدهما حيث كان أقرب للواقع تممّ الشارع حجيته فقط، وفيه ما سيأتي من أن هذا ترجيح بالظن، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، خاصة مع مبنى شمول أدلة الحجية للمتعارضين.

وأما التخيير تعبداً فبدعوى أنهما عند التعارض تسقط جهة كاشفيتها بالمرّة؛

(١) أي: أدلة التخيير.

(٢) وهناك احتمال ثالث هو (التوقف) وتدل عليه بعض الروايات، ورابع هو الترجيح بالمرجحات المذكورة في الروايات، والتوقف نظير التساقط في أنه يفيد عدم الكاشفية، وأما تعين الترجيح بالمرجحات المنصوصة أو مطلقاً فهو قسيم للتخيير، فتأمل.

(٣) مطلقاً أو في بعض الصور.

(٤) إذ تتميم كاشفية المتعارضين يستلزم جعل المتضادين واعتبارهما (وهما المؤديان المتضادان)، ويمكن الجواب عنه بوجه، منها: إن التتميم إنما هو بلحاظ الأثر، ولا إشكال في أن يعتبر المتضادين بلحاظ اثرهما. وفيه بحث ونقاش موكول لمحلّه.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢١٧

إذ الكاشفية معلولة مجموع وجود المقتضي وانتفاء المانع^(١)، والفرض وجود المانع وهو التمانع، ولكن يجعلهما الشارع حجة تعبدًا، فيخير بين الأخذ بأي منهما في مرحلة العمل، فيكون كأصل البراءة الذي اعتبره الشارع في مقام العمل لا ككاشف عن الواقع، بل حيث إذ عجز المكلف عن الوصول إلى الواقع قيل له: «إذن فتخير» أو «رفع عن أمتي تسعة... وما لا يعلمون»^(٢)، فهو حكم ظاهري غير كاشف عن الحكم الواقعي.

بل يمكن القول بالتخير تعبدًا بدون الالتزام بتساقطهما ولا بتميم كاشفيتها، بل مع بقاء جهة كاشفيتها الذاتية الناقصة، لكن الشارع حيث رأى تعارضهما تعبدًا بهما تخييرًا، ملاحظًا وجود أصل الكاشفية الناقصة فيها من دون أن يتممها في أحدهما - وهو الأقوى - أو في كليهما، بل لصرف أنه رأى أن الحق لا يعدوهما، فاكتفى بالعرض العريض للكاشفية كما سبق، وبنى التخيير على صرف التنجيز والإعذار، فيشترك مع سابقه، بل وسابقه في النتيجة ويختلف في الطريق^(٣).

الكاشفية الناقصة أعم من تعيين الترجيح:

ثم إنه على الأول: فإن جهة الكاشفية والأقربى قد لوحظت لكنها في الجملة كملاك ناقص والتميم معناه ما سبق لوضوح أنها لا يعقل أن تكون تامة مع التعارض، وذلك أعم من تعيين الترجيح بالأقربى أو الأقوائية أو مجرد رجحان الترجيح بهما، مع أن الجامع الطريقية، وعلى الثالث لوحظت لا كملاك، بل كداعي

(١) فيه: إن الكاشفية التامة معلولة لها، وأما الناقصة فمعلولة لوجود المقتضي فقط.

(٢) الخصال: ٤١٧، ح ٩.

(٣) ويقرب الأخير للذهن ما ذكره من أن الاستصحاب عرش الأصول وفرش الامارات.

ومن دون تميم، فتأمل.

ولكن ومع ذلك فإنه حيث ألغى الشارع الكثير من الطرق والمرجحات العرفية، كالأستحسان والأحلام^(١)، فإن جهة التعبدية تبقى نظراً للحاجة إلى التنزيل، ولإحراز عدم تخطئة الشارع للعرف في المصداق، فتأمل.

المرجع النقل دون هذه الأدلة:

والحاصل: إنه حيث احتمل عقلياً - وقد وقع كثيراً - تصرف الشارع فلا بد من الفحص والرجوع إليه، فعاد الكلام نقلياً، وخرج عن كونه استدلالاً بأصل عقلي وهو: إن قول الأعم أقرب للواقع فيجب اتباعه - وهو الدليل الثالث السابق - أي: إنه أقوى في إبراث الظن فيجب اتباعه - وهو الدليل الرابع.

وبعبارة ثالثة: الأقوائية والأقربية مقتضية فقط لوجوب الاتباع وليست علة تامة، فلا بد إذن من الرجوع للأدلة النقلية على تعين تقليد الأعم وعدمه.

ورابعة: الأقربية للواقع لا تضاد أياً من المباني السابقة^(٢)، فلا تصلح دليلاً على تعين المتصرف بها، فلم يصح هذا الدليل الرابع.

وهذا كله مع قطع النظر عما أجبنا به سابقاً من أنه لا تلازم بين الأقربية وتعين الاتباع نظراً للجهات الثلاثة^(٣)، ومع قطع النظر عن أن قبح ترجيح المرجوح - وهو

(١) فإن كثيراً من العرف يرون الأحلام دليلاً، ومن لا يراه منهم دليلاً فإنه يراه مرجحاً، كما لو تعارض قولان في تحديد الطريق في الصحراء، أو في شراء منزل أو آخر، فرأى في المنام أن العذاب في المنزل الأول قد صب عليه، فإنهم يتجنبونه عادة، فتأمل.

(٢) التساقت والتخيير تعبداً والتخيير بلحاظ الطريقية مع وجود العرض العريض.

(٣) العرض العريض لأدلة الحجية، الدوران بين الحسن والأحسن، اندراج المسألة في باب

قول المفضول - لا يستلزم حرمة، فتأمل جيداً.

خلاصة واستنتاج:

سبق أن الدليل الرابع على تعيين تقليد الأعمى هو: أقوائية الظن الحاصل منه. كما سبق أن مما أشكل به على هذا الدليل والدليل الثالث معاً - أقربية إيصاله للواقع - أن الطرق والأمارات هي حجة من باب التعبد المحض، وأن الدليل على ذلك إطلاق أدلة حجيتها، إذ ما مفاده مثلاً (البينة حجة)^(١) أو «فما أدباً إليك عنّي فعني يؤديان...»^(٢) مما يفيد بإطلاقه حجة البينة والأداء، سواء كان الظن النوعي فيهما على الوفاق أم كان الظن النوعي على الخلاف، أم لم يكن ظن نوعي - وهذا هو الذي عبرنا عنه بالإطلاق الثاني^(٣) - فينتج ذلك كون حجة البينة وخبر الثقة من باب التعبد المحض لا الظن النوعي، وإلا دار مداره ولم ينفك عنه فكيف يجعل حجة رغم كونه - الظن النوعي - على الخلاف؟

التزام، والتعبد في الحدّ على كل التقادير لوجود مصلحة مزاحمة أو لمصلحة التسهيل أو ما أشبه.

(١) «البينة على من ادعى واليمين على من ادعى عليه» المستفاد منه حجيتها. انظر: الكافي ٧: ٤١٥.

(٢) الكافي ١: ٣٣٠.

(٣) الإطلاق الأول: سواء حصل ظن شخصي بالوفاق أم لا، وسواء وجد ظن شخصي على الخلاف أم لا.

الإطلاق الثاني: سواء حصل ظن نوعي... الخ.

والإطلاق الثالث: سواء وجد معارض أم لا، فراجع ما تقدم سابقاً.

الحجج واردة مورد الظن النوعي

وقد يجاب: بأن أدلة الحجج وردت لجعل أو إمضاء حجية الظنون النوعية فكيف تنفيها؟ وهل ذلك إلا كقولك: إن إطلاق (خبر الثقة حجة) يفيد كونه حجة سواء كان ثقة أم لا؟

أنواع أدلة الحجج:

والتحقيق: إن الدليل على حجية الطرق والأمارات يمكن أن يكون بأحد أنحاء ثلاثة:

١ - أن يرد من الشارع^(١) مثل (الظن النوعي حجة) مما هو جنس للحجج النوعية.

٢ - أن يرد مثل: (البينة حجة)، (إقرار عقلاء على أنفسهم جائز)، «فاسمع له واطع، فإنه الثقة المأمون...»^(٢)، إلى غيرها مما موضوع الحجية فيه نوع من أنواع الظن النوعي العقلاني.

٣ - أن يرد ما هو أعم منهما كـ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^(٣) مما يصلح مشيراً لهما، بناءً على شموله للحجج والامارات.

حكم ما لوورد (الظن النوعي حجة):

أما الأول: فقد يقال: إنه لو ورد - فرضاً - مثل (الظن النوعي حجة وغيره

(١) أو يدل دليل من العقل أو ينعقد بناء العقلاء على ذلك.

(٢) الكافي ١ : ٣٣٠.

(٣) إبراهيم: ٤.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٢١

ليس بحجة) لما أمكن انعقاد الإطلاق^(١) له ولا لأنواعه إذا ورد بها نص خاص:
أما استحالة انعقاد الإطلاق له فلأنه لا يعقل أن يقال بإطلاقه ليكون معناه:
(الظن النوعي حجة وإن لم يفد الظن النوعي)، وهل ذلك إلا نفي حجية الظن
النوعي بنفس دليل حجته؟ وكيف يدل ما يفيد حجية الشيء على عدم حجته؟^(٢).
كما أنه لا يصح القول بانعقاد الإطلاق الآخر، وهو (الظن النوعي حجة وإن كان
الظن النوعي^(٣) على خلافه)^(٤)، إن أريد من (أل) فيهما الجنس للسبب الآنف بعينه.
نعم، مع كون (أل) للاستغراق والانحلال فإنه يعقل إرادة حجية كل فرد فرد
من الظنون النوعية، وإن عارضها فرد آخر، وهذا في مرحلة الإمكان، وأما الوقوع
فالدافع الانصراف لا غير، وإلا فلا إشكال في الشمول.
وأما أنه لا يصح أن يقال بانعقاد الإطلاق الثاني في الأنواع فذلك لحكومة
هذا العام عليها إذا فرض كونها وردت تشخيصاً لأنواعه ومصاديقه، فلو قيل: إن
إطلاق (البينة حجة) يفيد أنها حجة وإن لم تفد الظن النوعي، أو وإن كان الظن
النوعي على الخلاف نقض ذلك المبني من ورودها تشخيصاً لمصادق القاعدة
الكلية (الظن النوعي حجة).
بعبارة أخرى: القاعدة الكلية - لو فرضت - فإنها ناظرة إلى أمثال (البينة حجة)

(١) أي: ذلك الإطلاق النافي، والمنتج لحجية التعبد مطلقاً، ف(أل) للعهد الذهني.

(٢) وذلك تام حتى على فرض أن الوارد اقتصر على عقد الإيجاب فقط (الظن النوعي حجة).

(٣) أي: ظن نوعي آخر على خلافه.

(٤) يلاحظ أن المراد هنا ليس صورة التعارض، بل مجرد كون الظن النوعي على الخلاف، كما
في موارد التهمة في الشهادة.

وحاكمة عليها، فلا ينعقد أصلاً إطلاق لها على خلافها^(١).
والجواب عن هذا أولاً: إنه لم يرد في لسان الشارع مثل هذه الكبرى الكلية،
ولا مثل (الأقرب للواقع أو القريب للواقع حجة دون غيره) بل ولم يرد في لسانه
حتى عقد الإيجاب وحده فيهما^(٢).
وثانياً: أن الناظرية خاصة بما لو دل دليل على أن أدلة الإمارات واردة
لتشخيص أنواع وصغريات القاعدة الكلية، وهي (الظن النوعي حجة)، وإلا لكانت
ههنا صور: منها: أن يتوافق الإطلاقان في الشمول^(٣).
ومنها: أن يتوافق في عدمه، ولا نقاش ههنا، ومنها: أن يتعارض الدليلان إذا
تخالفا، والظاهر تقدم إطلاق النوع والإمارات على إطلاق القاعدة العامة^(٤)،
فتأمل^(٥).

(١) أي: على خلاف القاعدة الكلية التي هي (الظن النوعي حجة وليس غيره حجة).

(٢) وهو: الظن النوعي حجة، الأقرب أو القريب حجة.

(٣) أي: إطلاق (الظن النوعي حجة) و(البينة حجة) في الشمول لـ: وإن كان الظن النوعي على
الخلاف (كموارد التهمة)، بل وصورة التعارض؛ وذلك بعد فرض الإمكان بنفي كون (أل)
للجنس في الدليلين معاً.

(٤) وذلك مثل لو قيل: إن (البينة حجة) شاملة لصورة وجود ظن نوعي بالخلاف، وكذا صورة
معارضة بينة أخرى لها، وقيل: إن (الظن حجة) لا إطلاق له للحالتين أو إحداهما، فيتمسك
بإطلاق دليل (البينة حجة)؛ إذ لا معارض؛ إذ العام ساكت. وأما الاستحالة فعلى كون اللام
في العام للجنس، ومع كون اللام في النوع للعهد أو الاستغراق فلا معارضة أيضاً.

(٥) وسيأتي ما يفيد مزيد تحقيق لهذا بإذن الله تعالى.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٢٣

حكم ورود دليل على حجية كل طريق طريق:

وأما الثاني: فإنه تام صغرى؛ إذ إن الطرق والأمارات بأجمعها قد وردت عليها حجج، فيكون هنا مجال للقول بإطلاقها والتمسك به^(١).

وقد يجاب: إنه لا يخلو إما أن نقول بالحقيقة الشرعية في الحجج أو لا.

أ- بناءً على الحقيقة الشرعية في الحجج:

فإن قلنا بالحقيقة الشرعية في الحجج - بمعنى أنها حجج مخترعة لها ماهيات اعتبارية مغايرة للحجج العرفية بدليل كثرة تصرفات الشارع في الحجج نفيًا أو تقييدًا وتضييقًا أو توسعة - فإنه يكون حينئذٍ لتوهم التعبدية^(٢) مجال واسع، ولكن يرد عليه: أولاً: مبنى: بأنه لا حقيقة شرعية في الحجج، كما عليه المشهور، وكما تفيدته أدلتها بنفسها كقوله ﷺ: «فما أديا عني فعني يؤديان...» الظاهر في أن قوله ونقله حجة؛ لأنه يؤدي عنه ولطريقته إليه، وكذلك عدم قبول الشارع شهادة المتهم فإنه دليل على أن الحجية للطريقة وارتكازية ذلك، وكذلك مفاد آية النبأ ببركة التعليل فيها، فتأمل^(٣).

ثانياً: سلمنا الحقيقة الشرعية، لكنها في حدود الحجج لا في أصلها كما سبق بيانه، فتكون الحجج في أصلها حجة - لدى الشارع - من باب الطريقة والظن النوعي

(١) فتكون حجة ولو مع وجود معارض لها، وأما مع مثل وجود التهمة فقد يقال بالانصراف.

(٢) فهي حجة: ١- حتى لو لم يكن الظن النوعي على الوفاق. ٢- وحتى لو كان الظن النوعي على الخلاف (كصورة غلبة السرقة في سوق المسلمين) ٣- وحتى مع المعارض.

(٣) إذ لا يكفي ما ذكر جواباً عن دعوى الحقيقة الشرعية ولو في الحدود، وهو ما سبق وسيأتي في (ثانياً).

ولموصليتها للواقع، لكنها تكون في حدودها تعبدية^(١)، وذلك لا يستلزم كون هذه الحجج حججاً حتى لو لم تفد الظن النوعي بالوفاق؛ لفرض كونها حججاً عقلانية طريقية في أصلها. نعم، يمكن أن تكون أو لا تكون حججاً لو كان الظن النوعي على الخلاف، أو وجد معارض، فالأمر تابع للسان الدليل، وحينئذٍ يقتصر في تعبدية الحدود على كل حد دل الدليل عليه سلباً أو إيجاباً، فما عداه - ومنه المقام - يبقى على أصل الطريقية، فالمرجع العقل وما يراه العقلاء.

ويتضح ذلك بملاحظة حال الحقيقة الشرعية في الأحكام - وكلامنا الآن في الحقيقة الشرعية في الحجج - فإن الصلاة وإن كانت حقيقة شرعية وماهية مخترعة إلا أن الشارع حيث تصدى لتحديد أجزائها وشرائطها، فقد أصبحت حقيقة معلوماً المراد منها؛ ولذا لو شك في شرط أو جزء نفي بالأصل والإطلاق المقامي، وكذلك المقام فإن الشارع حيث حدد مواطن مخالفته للعقلاء في حدود الحجج - كما في اشتراطه ضم الحلف إلى الشاهدين في دعوى الدين على الميت مثلاً - فيكون ما عدا ذلك على الأصل العقلاني، ومن المقام: حجة هذه الحجج لو وافقها الظن النوعي دون ما لو خالفها، كما في موارد كون الشاهد متهماً، أو كون الفقيه جربزياً^(٢) متسرعاً غير ضابط، كما أشار إلى ذلك وغيره صاحب القوانين وغيره^(١)،

(١) أي: مما تؤخذ من الشارع صرفاً، وأما التعبدية بمعنى نفي لحاظ الشارع جهة الطريقية في قيوده الحدودية فلا إطلاق لها، بل لا بد من ملاحظة حال كل دليل دليل، فدليل حجية قول الفقيه مثلاً ناطق بتعبدية قيود ككونه حراً عدلاً.. الخ، وكذا دليل عدم حجية الشهادة الثالثة فالرابعة، وعدم حجية كتابة القاضي، أما مثل قيد عدم كون الشهود متهمين فليس بتعبدية.

(٢) انظر: لسان العرب ٥: ٣١٨، وفيه: «جربز: جَرَبَزَ الرجلُ: ذهب أو انقبضَ. والجَرَبُزُ: الخُبُّ من

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٢٥

وأما لو عارضها ظن من جنسها - وهو مبحث التعارض - فلو لم يدل دليل خاص على التخيير أو غيره فالمرجع العقل والعقلاء، وقد حققنا مراراً أن نظرهم التخيير بعرضه العريض.

ب- بناءً على أن الحجج الشرعية مشيرات للعقلانية:

وإن قلنا: إنه لا حقيقة شرعية في الحجج، بل هي مشيرات إلى الحجج العقلانية العرفية فالأمر أوضح؛ إذ العرف يرى حججه كلها حجة من باب الطريقة النوعية والظن النوعي، فكيف يعقل أن تفيد (البينة حجة) أنها حجة وإن لم تفد الظن النوعي؟ نعم، يمكن القول: إن (البينة حجة) شامل لصورة معارضتها بمثلها، فتكون حجة تخييرية، بدعوى أن بناء العقلاء على ذلك، كما عليه مشهور القدماء، وأما شموله لمثل صورة التهمة مما كان الظن النوعي الفعلي على الخلاف فالظاهر أن بناء العقلاء على العدم.

وتحقيق ذلك: إن قول الشارع (البينة حجة) مثلاً وقع فيه خلاف في أنه تأسيس أم أنه مجرد مشير إلى ما بأيدي العرف من الحجج ومُرجع لها، أي: هل هو مولوي أو هو إرشادي إلى ما هو المرتكز لدى الناس فيكونون هم المرجع؟ والأول هو الحقيقة الشرعية في الحجج، والثاني هو الحقيقة العرفية.

الرجال، وهو دخيل. ورجل جُرْبَزٌ، بالضم: بَيْنُ الجُرْبَزَةِ، بالفتح، أي خِبٌ...».
(١) انظر: الاجتهاد والتقيد، للسيد رضا الصدر: ١٨٠، وفيه: «...ولعلّه لذلك قال المحقق القمي: من شرائط الاجتهاد أن لا يكون المجتهد جربزياً...».

الحجج: توكيدية تأسيسية

والمنصور أن الحجج حقائق عرفية في أصولها، شرعية في حدودها في كل ما حدّه الشارع لها، وإن شئت فقل: هي حجج توكيدية تأسيسية؛ توكيدية في الأصل تأسيسية في الحدود.

لكن كونها تأسيسية أو مولوية أو تعبدية في الأصل لا ينفي صحة الرجوع للأصل في كل حدٍ لم يذكره الشارع، ومنه الحد المتوهم أن الإطلاق الثاني ينفيه؛ وذلك استناداً^(١) للإطلاق المقامي العام، الذي لا يبقى معه مجال لانعقاد الإطلاق اللفظي لدليل كل طريق وأمانة، كما سيأتي بيانه، وقد مرّ بعضه في مطاوي الكلام^(٢)، فتأمل. وقد فصلنا جوانب من ذلك في كتاب (الأوامر المولوية والإرشادية) وستأتي تنمة هامة لذلك في البحث القادم بإذن الله تعالى.

وعلى أي، فإنه حتى لو فرض انعقاد الإطلاق الثاني فإنه لا يستلزم انعقاد الإطلاق الثالث الذي هو مورد البحث - إذ البحث في تعارض رأي الأعم مع غيره - فهل يشمل إطلاق الدليل فيكون حتى لدى التعارض حجةً تعبديةً؟ وهذا هو ما سبق بحثه ونفيه، وسبق تفصيل فيه فيما سبقه.

خلاصة الأقوال في وجه حجية الحجج:

وصفوة القول: إن المحتملات في وجه حجية الحجج ثلاثة:

(١) هذا دليل لـ (لا ينفي).

(٢) من أنه كلما ذكر الشارع الحدود فهو المرجع فيها، وما لم يذكره فالمرجع العرف، والأصل العدم كما في الحقيقة الشرعية، حيث الأصل عدم اعتبار أي جزء أو شرط شك في جزئيه أو شرطيته.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٢٧

١ - كونها حججاً إرشادية، من باب الطريقة المحضة للواقع، أو لإيراثها الظن النوعي فلا تعدو كونها تأكيداً، وهذا هو المشهور^(١) وعليه: فورودها في كلام الشارع إمضاء لا غير، وعدم ذكرها ولا نفيها عدم ردع كاشف عن الإمضاء.

٢ - كونها حججاً تأسيسية، مولوية، من باب التعبد المحض، وهذا هو ما ذكره البعض.

٣ - كونها حججاً توكيدية تأسيسية، إرشادية مولوية، طريقة تعبدية، فالأوائل^(٢) في أصلها والثواني في حدودها، وهو المنصور.

التصرف بالتضييق أو التوسعة أعم من الحقيقة الشرعية:

تنبيه: قد يتوهم أن القول الثالث يستلزم القول بالحقيقة الشرعية في الحجج، وأن الشارع وضع البيئة وخبر الثقة وقول المفتي ونظائرها بوضع جديد لمعانيها المقيدة بقيودها، بدعوى أن ذلك هو مقتضى القول: إن الحجج تعبدية في حدودها، فقد ضيق الشارع وجعل الحجة خصوص ذي القيد والحد الذي قرره.

ولكنه عليل؛ إذ التصرف بالتضييق أو التوسعة أعم من وضع اللفظ لمعنى جديد مخترع؛ إذ قد تكون التوسعة أو التضييق في مصداق المفهوم بما هو حجة أو ذو أثر من غير تصرف في المفهوم نفسه بجعل جديد تعيني أو تعيني له.

توضيحه: إن لفظ (البيئة) مثلاً - وعليها قس سائر الأمارات والحجج ومنها رأي المجتهد - تارة يقال: إن الشارع وضعها بوضع جديد - تعيني أو تعيني - لما

(١) في جملة منها على الأقل، وقد نقلنا كلام الميرزا النائيني والسيد العم سابقاً فراجع.

(٢) توكيدية، إرشادية، طريقة.

جمع الشرائط - ككون الشاهد عادلاً إمامياً... الخ - فهذه هي دعوى الحقيقة الشرعية لهذه الحججة العرفية.

وتارة يقال: إنه لم يتصرف فيها بالمرة، بل استعملها بمعناها العرفي دون زيادة أو نقيصة، وهذا في خبر الثقة^(١) تام دون البينة أو قول المجتهد.

وثالثة يقال: إنه تصرف في موضوع حكمه بما هو موضوع حكمه، ولم يتصرف فيه بما هو وفي مفهومه، بمعنى أنه لم يضع البينة بوضع جديد لذات القيود المعروفة، بل استعملها في نفس معناها الموضوع له لغة، وهو ما أبان عن حكم أو موضوع ذي حكم أو غيره، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾^(٢)، غاية الأمر أنها حيث كانت لها مصاديق وكان من مصاديقها البينة في باب الشهادات وشبهها فإنه إذ لاحظ ذلك المصداق وضع له قيوداً، فيعود ذلك إلى تقييد حجيتها لديه بهذه القيود.

ومن البين أن الإرجاعات في الروايات لـ (الفقيه) و(العالم) من هذا القبيل؛ إذ لم تستعمل إلا في معانيها، أما التقييد بكونه عادلاً طاهر المولد... الخ، فهو دليل آخر مصبه حجية قول الفقيه العالم من دون تصرف في مفهومها، وكذلك الحال في الإقرار في مثل: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»^(٣).

أما (البينة) فمن غير البعيد أن يقال بوضعها بوضع تعيني للجامع لشرائط الحجية منها، وأن استظهر صاحب الجواهر والسيد الوالد خلاف ذلك وهو الأظهر

(١) كـ «العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان...». الكافي ١: ٣٣٠.

(٢) سورة البينة: ١ - ٢.

(٣) عوالي اللئالي ٣: ٤٤٢.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٢٩

أيضاً، وإن القيود قيود الحجية لا الصدق^(١).

ويتضح ما ذكرناه أكثر بملاحظة جريان الاحتمالات الثلاثة الآتية في الأحكام كالصلاة مثلاً^(٢)، فلاحظ.

ثم إنه على كل التقادير، وسواء أقلنا: إن التصرف في المفهوم أم في الموضوع بما له من الحكم، فإن هذه التوسعة والتضييق تعبدية^(٣)، وهي ما عبرنا عنه بتعبدية الحدود، فتدبر جيداً.

الإطلاق المقامي دليل على نفي التعبد:

ويمكن الجواب عن دعوى أن إطلاق مثل (البينة حجة) دليل على كون حجيتها من باب التعبد؛ لشموله بإطلاقه لصورة وجود الظن النوعي على الخلاف كموارد التهمة ولصورة التعارض، بأن هذا الإطلاق اللفظي محكوم بالإطلاق المقامي، وحيث إن الإطلاق المقامي قرينة حافية بالكلام فإنه يمنع انعقاد الإطلاق اللفظي، فهو وارد عليه وليس ناظراً حاكماً، أي: إنه فوق الحكومة.

توضيحه: إن (البينة حجة) إن قلنا: إن ما ذكر لها من الحدود هو حدود للموضوع بما هو موضوع، أي: لما هو الحجة منها لا للمفهوم فالأمر واضح؛ إذ إن (البينة) لدى العرف والعقلاء هي حجة من باب الطريقة المحضة، وحيث لم يتصرف الشارع فيها في مرحلة المفهوم، بل قيّد بعض مصاديقه بقيود لتكون حجة

(١) أي: ليست قيود صدق عنوان البينة لدى الشارع عليها.

(٢) والأقوال فيها أكثر فتدبر.

(٣) بمعنى أنها لا تؤخذ إلا من الشارع، من دون نفي أو إثبات كونه قد لاحظ جهة الطريقة فيها، أو لاحظ المزاحمات.

على موضوعاته، فكلماً شك في قيد أو شرط فإطلاق حجية البينة من باب الطريقية - المستفاد من بناء العقلاء والعرف العام والخاص بدون شك، والمؤكد بارتكازية ذلك وفطريته^(١) يفيد أن الطريقية هي الملاك وعليها المدار وبها الاعتبار، فلو لم ير العقلاء والعرف لبعض صورها الطريقية، كموارد التهمة في الشاهدين (وكصورة التعارض على رأي من يرى أن بناء العقلاء فيها على التسايط وعدم طريقية أي منها حينئذ) فليست بحجة حينئذٍ، وحيث سكت الشارع عن هذا ولم يلغه ولم يتصرف فيه بالقول: إن البينة حجة حتى لو لم تكن طريقاً عرفاً، دل سكوته على الإمضاء، فكان السكوت المقامي - وهو شبيه بالإطلاق المقامي وليس هو هو؛ إذ نتيجة هذا التقييد ونتيجة الإطلاق المقامي التوسعة - نافياً للإطلاق اللفظي، أي: قرينة حافة باللفظ لا تسمح بانعقاده.

وبعبارة أخرى: حيث إن هذا الإطلاق في مرتبة سابقة على اللفظ - لتأخر اللفظ عن عالم الاعتبار وبناء العقلاء؛ ولاحاطته باللفظ منذ حدوثه - فإنه لا يسمح بانعقاد إطلاقٍ للفظ بخلافه.

وبعبارة أخرى: إن ما ذكر هو مقتضى إرشادية مثل (البينة حجة) بضميمة سكوت الشارع عن جعل الحجية حتى لبعض صورها، التي لا يراها العقلاء حجة. لا يقال: قوله (البينة حجة) يصلح بياناً بإطلاقه؛ إذ يقال: سبق كون ما هو شبيه الإطلاق المقامي حافاً باللفظ، فلا ينعقد الإطلاق اللفظي. سلمنا، لكنه محتمل القرينية المتصلة، وهو مخلّ بالإطلاق اللفظي وموجب للإجمال.

(١) بل ومن استظهار ارشادية (البينة حجة).

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٣١

هذا إضافة إلى أن الرادع عن بناء العقلاء يجب أن يكون من الوضوح بحيث يصلح رادعاً عرفاً، وما ذكر مما يخفى على العامة ويدق عند الخاصة، فكيف يصلح بياناً؟ وبعبارة أخرى: حيث كان الشارع في مقام بيان الحدود، وحيث لم يبين هذا الحد بالذات - حد وجود الظن النوعي على الخلاف وحد صورة التعارض - فإن إطلاق دليل الحجة بنفسه لا يصلح بياناً إلا بعد انعقاده، لكنه غير منقذ لأحد الوجهين السابقين أو ليس صالحاً للرادعية^(١)، فتأمل وتدبر. وتام تحقيق ذلك في علم الأصول.

حكم ورود (بلسان قومه) :

وأما الثالث: فقد يقال: إن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ دليل على أن الحجج طريقية محضة؛ إذ هذا هو لسان القوم، وهو ما يفهمه القوم من الحجج.

وقد يرد بأنه تعالى لم يقل بـ (بحجج قومه) ولو كان قد ورد (بحجج قومه) لأنفاد أنها - حجج القوم - هي الحجة لديه، ولا شك أن الحجج لدى القوم هي من باب الطريقية المحضة لا التعبد.

والجواب: إنه وإن لم يرد (بحجج قومه) إلا أن ﴿بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ يشمل (حجج قومه) إذ يشمل (لسان القوم) الأدلة على الأحكام كـ ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ والأدلة على

(١) ومرجع ذلك لباً إلى دلالة المادة، أي: المتعلق بقريظة الارتكاز على تقييد الحجية بصورة إیراث الظن النوعي والقرب للواقع، وعدم انعقاد الظن النوعي على الخلاف (وأيضاً حسب بعض: وعدم وجود المعارض)، فلا يسمح ذلك بانعقاد الإطلاق اللفظي للهيئة على الخلاف، فتأمل.

الحجج ك (البينة على من ادعى) وهي حجج القوم التي نص عليها الشارع أيضاً، وحيث إن القوم يفهمون بلسانهم من مثل (البينة على من ادعى) الطريقية كانت حجة لدى الشارع من هذا الباب، فتأمل.

وعليه: يعود الكلام إلى تحقيق حال كل دليل دليل على حجية كل حجة حجة، وإنه يفهم منه - ومما يرتبط به - الطريقية المحضة أو التعبد المحض أو أمر بينهما، فيرجع هذا إلى الصورة الثانية السابقة، والكلام فيها كما سبق^(١).

الوجه الرابع^(٢): الظن يشمل الأنواع والمرجحات والمراتب

سبق الاستدلال على تعين تقليد الأعمم بأنه قوله مورث للظن الأقوى بالواقع (وهو الحكم الشرعي هنا) وكل ما أورث الظن الأقوى بالواقع يتعين اتباعه، فقول الأعمم يتعين اتباعه.

وقد سبقت أجوبة ثلاثة، وأما الجواب الرابع فهو: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي﴾ يشمل الأنواع والمرجحات والمراتب. فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ مطلق، وهو يشمل أصنافاً ثلاثة، هي: الأنواع، والمرجحات، والمراتب.

أ- الأنواع:

أما الأنواع: فكالأحلام والقياس، وكالشهرة بناءً على اعتبارها بأقسامها الثلاثة أو ببعض أقسامها، وغيرها فإنها أنواع من الظن.

(١) ومزيد المناقشة والأخذ والرد والجرح والتعديل في هذا البحث يوكل لعلم الأصول، فإنه

طويل الذيل لا يسعه المقام.

(٢) الجواب الرابع عن الدليل الرابع.

ب- المرجحات:

وهو مورد الكلام، فكالترجيح بالأعلمية ونظائرها.

وهنا نقول: إن المرجحات المنصوصة قد دل الدليل الخاص على اعتبارها في باب الحكم والقضاء، فتخرج عن إطلاق ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ إما تخصصاً، بدعوى أن ما قام عليه الدليل فهو علم عرفي أو تخصصاً، أما غير المنصوصة فتبقى مشمولة للآية الشريفة، فإن تعين الترجيح بها ظني، أي: كونها مرجحة تعييناً أمر ظني، بل حتى لو قيل بالترجيح بغير المنصوصة في باب القضاء تنقيحاً للمناط - لكون الأصدقية - والأوثقية إنما هي بملاك الأقرية كما قاله الشيخ قدس سره^(١) - فإن القول بالتعدي من المنصوصة في باب القضاء إلى باب الفتوى - ومن غير المنصوصة في بابها إليها - ليس إلا بتنقيح المناط، وهو ظني من أردأ أنواعه؛ وذلك لأن تعدية المرجحات المنصوصة^(٢) في باب القضاء المشار إليها بقوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «الحكم ما حكم به أعدلهم وأفقههما وأصدقهما في الحديث، وأورعهما...»^(٣) إلى باب الفتوى مع كون القضاء مما يتوقف على البت والجزم لقطع الخصومة، ولا يمكن ذلك إلا بالترجيح - لا بالتخيير^(٤) ولا بالتساقط - وعدم كون الفتوى كذلك، هو من أردأ أنواع القياس.

(١) انظر: فرائد الأصول ٤: ١٤٢.

(٢) فكيف بغيرها.

(٣) الكافي ١: ٦٨.

(٤) وإلا لأخذ كل من المتنازعين بما هو في صالحه، وتخيير القاضي أيضاً ينتج فتح باب الخلاف والنزاع والشقاق والهرج والمرج، فتدبر.

والحاصل: إن الترجيح الإلزامي بالأعلمية في باب الفتوى أمر ظني^(١)؛ إذ يظن أنها مرجح تعييناً حتى في باب الفتوى، فتكون مشمولة للآية، اللهم إلا أن يدعى أن الترجيح التعيني بها قطعي، وفيه ما لا يخفى، وقد سبق الجواب عنه بالتفصيل^(٢).

ج- المراتب:

وأما المراتب: فلأن الظن المأخوذ في الآية الشريفة موضوعاً لـ ﴿لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ حقيقة تشكيكية ذات مراتب، فإذا لم يغن الحق من الظن شيئاً شمل ذلك جميع مراتبه، ومنها المرتبة العليا - التي يراد بها ترجيح قول الأعلم على غيره - فلم تكن مما يحتج به المولى على عبده، ولم يصح الأخذ بها ولا الترجيح لها. والفرق بين الثاني والثالث^(٣): إن الثاني إشارة إلى الدوال^(٤)، والثالث إشارة إلى المدلولات.

والحاصل: إن مراتب الظن هي مراتب للدليل أو المدعى دليلته كالظن نفسه والترجح بها حكم لها^(٥)، والمراتب كالموضوع والترجح بها كالمحمول؛ ولذا أمكن التفكيك بأن يدعى أن مراتب الظن وإن كانت ظنية إلا أن الترجيح بها قطعي،

(١) أي: يظن أنه يجب الأخذ به، أو أنه لا يورث إلا الظن بأن قول الأعلم حجة دون غيره.

(٢) بوجه ستة منها: العرض العريض لأدلة الحجج، وكونها صغرى باب التزاحم، وكون الأقربية والأقوائية حكمة لا علة، وإن الأقربية بنظر الشارع هي الملاك لا بنظرنا.. الخ.

(٣) المرجحات والمراتب.

(٤) فإن المرجح دال على وجود مرتبة أقوى من الظن أو القرب في ذيه، أي: في الدليل ذي المرجح.

(٥) أما المرجحات فقد تكون خارجة كالشهرة أو داخلة كالأوثقية في خبر الثقة.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٣٥

وإن رددناه بوجهه إلا أن الإثبات والرد كلاهما يؤكداً الاثنية، فتدبر.

الوجه الخامس^(١): الإطلاق المقامي العام

وقد يجاب عن الدليل الرابع بالإطلاق المقامي العام، وتوضيحه يتوقف على تمهيد أمرين:

الأول: الإطلاق اللفظي والمقامي

الإطلاق إما لفظي أو مقامي، والفرق أن اللفظي مصبه القيود، أي: قيود الموضوع أو شروطه وصفاته، والمقامي مصبه القسيم، أي: قسيم الموضوع ومباينه. فلو قال: أكرم العلماء ولم يقيد بالعدول كان من الإطلاق اللفظي النافي للقيود. ولو قال: المفطرات: الأكل والشرب والجماع والاستمناء مثلاً ولم يزد، كان من الإطلاق المقامي النافي لكون الارتماس أو بالحقنة بالمائع - لولا الدليل - مفطراً، ومن الواضح أنهما موضوعان آخران قسيما للأكل والشرب والجماع مباينان لها.

الثاني: الإطلاق المقامي الخاص والعام

والإطلاق المقامي على قسمين: خاص وعام. أما الخاص: فكما سبق من مثال المفطرات؛ وذلك فيما إذا كان في مقام الحصر والتعداد.

وأما العام: فكما إذا لم يكن في مقام الحصر في مقامه هذا، لكنه بلحاظ عموم حالاته - التي جامعها أن مقامه مقام المولى المشرع والمبين والمبلغ لكافة أحكام الله تعالى - كان ينبغي أن يبين، فلو لم يبين أفاد العدم.

(١) الجواب الخامس عن الدليل الرابع.

ومرجع كليهما إلى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لكن أحدهما مقام خاص فعلي، والآخر مقام عام شأني، والمقصود به أنه كان من شأنه أن يقول ويبين ولم يفعل، فيدل على العدم.

إذا تمهد ذلك، اتضح الجواب عن الدليل الرابع بالاستناد إلى الإطلاق المقامي العام؛ إذ نقول: إن ما نحن فيه هو من موارد الإطلاق المقامي العام، وبيانه يتضح المراد بالإطلاق المقامي العام أكثر: فإن الإمام عليه السلام ذكر المرجحات في باب القضاء والحكم، وهي الأعدلية والأفقهية والأصدقية في الحديث والأورعية^(١)، فلو كنا والإطلاق المقامي الخاص لما دل ذلك على نفي اعتبار الأربعة كمرجحات لباب الفتوى؛ إذ لم يكن الإمام في مقام البيان لمرجحات الأمارات والحجج طراً، ومع ذلك لم يذكرها لباب الفتوى ليستدل بذلك على عدم كونها مرجحة في بابها، بل كان عليه السلام في مقام بيان مرجحات باب القضاء، لوقوع السؤال عنه ولتصريحه عليه السلام بـ (الحكم) والحكم نص في باب القضاء، فلا ينفي هذا المقام ثبوت هذه المرجحات أو غيرها لباب الفتوى كما لا يثبت، لكن مقام الإطلاق العام يفي بذلك لأن المفروض أن الإمام عليه السلام عليه أن يبين المرجحات للحجج والأمارات على أحكامه في صورة تعارضها، لو كان يراها مرجحة، وحيث ذكر هذه المرجحات ومنها الأفقهية لباب القضاء دون باب الفتوى كشف ذلك عن عدم كون الأفقهية معتبرة لديه كمرجح لباب الفتوى، وإلا لبينها كما بين مرجحات باب القضاء؛ وإلا لكان مغرياً بالجهل.

(١) وهل الترتيب بينها فيما لو انفكت معتبر أم لا؟ فيه بحث.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعلام أقوى فيتعين تقليده ٢٣٧

إشكال: عدم الترجيح بها لارتكازيتها

لا يقال: لعله أو كل الترجيح بها إلى العرف لارتكازيتها لديهم.

إذ يقال: أولاً: ينقض بباب القضاء فَلَمْ لَمْ يوكلها إليهم استناداً إلى

ارتكازيتها؟

وثانياً - وهو العمدة - إنه لا شك في عدم كونها ارتكازية وعدم بناء العقلاء عليها، والدليل هو شدة الاختلاف فيها بين قائل بالتساقط عند التعارض رغم وجود هذه المرجحات - ولعله مشهور المتأخرين - وقائل بالتخيير مع الترجيح بها ندباً، كما ذهب إليه الآخوند، أو وجوباً كما هو مدعى هذا الطرف.

بل قد سبق أن بناء العقلاء على العدم، وأنهم يرون التخيير حسب المنصور

المشهور قديماً أو التساقط وهو المشهور حديثاً، لا الترجيح تعييناً بها.

ثالثاً: إن الاستقراء التام دلنا على أن الشارع لم يكتف في حججه - أصلاً أو

ترجيحاً - بعدم ذكرها إيكالاً لها إلى العرف، بل إنه صرح بها جميعاً مهما كان بعضها

عقلاً بديهاً، فلاحظ الأدلة النقلية على حجية خبر الثقة كآية النبأ، وك: «العمرى

وابنه ثقتان فما أديا...» والأدلة على حجية البيعة ك«البيعة على من ادعى عليه»، وعلى

الإقرار ك: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» وغيرها، فيكشف من ذلك أن عدم

ذكره الأعلمية كمرجح دليل على عدم اعتباره إياها مرجحاً إلزامياً؛ للعلم بجريان

سيرته على ذكر ما هو معتبر لديه تأسيسياً كان أو إمضائياً مطلقاً، والله العالم.

الوجه السادس: أقوائية الظن ليست ملاكاً أبداً

ويمكن الجواب عن الدليل الرابع^(١) بأن قوة الظن ليست ملاكاً للترجيح بالمرّة، بل هي كالحجر في جنب الإنسان حتى لو لازمت الملاك الواقعي. توضيحه: إن ما يمكن أن يعد ملاكاً لوجوب الاتباع أو رجحانه هو (الأقربية للإصابة) وهو الدليل الثالث، دون (أقوائية الظن) وهو الدليل الرابع؛ فإنه حيث كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في المتعلقات فتكون أقربية الإصابة والوصول لها مرجحة أو معيّنة، أما الظن - وهو صفة نفسية^(٢) - فأجنبي عن أن يكون ملاكاً وإن فرض - تنزلاً - ملازمته له، فإن ملازمة الشيء للملاك لا تجعله ملاكاً أو جزءاً. ويتضح ذلك أكثر بفرض الانفكاك - فكيف بوقوعه - فلو فرض انفكاك أقوائية الظن عن الأقربية للواقع، فإنه لا شك بأنه لو كان المدار في الحجية ولزوم الاتباع عقلاً أحدهما فإنه الأقربية للواقع لا أقوائية الظن، ويكفي فرض الانفكاك لاكتشاف ما هو المدار، على أنه فرض له واقع؛ إذ ما أكثر الانفكاك بينهما؛ ألا ترى كثيراً من الناس يحصل له الظن بالواقع من القياس أو من الأحلام مع أنها ليست أقرب للإصابة بشهادة الشارع المحيط بالجهات، فقد انفكت الأقربية للواقع عن أقوائية الظن، بل إنّ كثيراً من الناس رغم علمهم بأن الشارع لم يجعل الأحلام حجة، ومع ذلك يحصل له الظن بالواقع منها!^(٣)، وكذا العكس كما في القرعة فإنها

(١) وهو أن قول الأعم مورث لأقوائية الظن، وكل مورث لأقوائته يجب تباعه.

(٢) فإن العلم وقسائمه من الصفات النفسية على رأي مشهور في العلم، وقيل إنه إضافة، وقيل إنه انفعال وقيل غير ذلك.

(٣) فحالهم حال الوسواسي الذي رغم علمه بأن هذا طاهر بحكم الشارع إلا أنه يبني على

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده ٢٣٩

لا توجب الظن النوعي بالإصابة، رغم أنها حسب المستفاد من الروايات: «إلا خرج سهم المحق»^(١).

ولكن قد يقال: إن القياس والأحلام لا تورث الظن النوعي الأقوى، بل غاية الأمر إفادتها الظن الشخصي.

وقد يجاب بأن القياس يورث الظن النوعي إن أريد به ما يورث الظن لنوع الناس وعامتهم بحسب طبعه. نعم، لو أريد بالنوعي الممضى شرعاً^(٢) فلا، أو أريد به المطابق للواقع^(٣) فلا، فتأمل.

والحاصل: إن الأقربى للواقع لثبوتية للحجج، والظن الأقوى صفة ثبوتية للمكلف نفسه، ولا تلازم بينهما، على أنه إن فرض التلازم فإن العقل يستقل - لو استقل^(٤) - بمدارية الأول دون الثاني.

الوجه السابع: كفاية احتمال مساواتهما في الإصابة

كما قد يجاب عنه بكفاية احتمال مساواة رأي الأعمى والمفضول من حيث احتمال الإصابة، بل واحتمال مرجوحته، فلا يورث قول الأعمى الظن الأقوى لدى الالتفات لهذا الاحتمال.

نجاسته!

(١) الكافي ٥: ٤٩١.

(٢) وليس هذا هو المراد فإن الإمضاء لاحق رتبة، وإن تقارنا زمناً أو حتى لو سبق فرضاً.

(٣) وليس هو المراد، والحاصل: إن النسبة بين الظن النوعي والمطابق للواقع هي (من وجه).

(٤) والمنصور أنه يستقل بالرجحان لا التعيين والإلزام.

بيانه: إن العقلاء حين يلاحظون مجهولية ملاكات أحكام الشارع لنا - كما فصلناه مراراً، كما أنه أوضح من أن يخفى - وحين يلاحظون أن الحجج على هذه الأحكام، قد تكون مختلفة أصلاً أو كيفية؛ إذ لاحظوا كون الأحكام - وهي المحتج عليها بها - من نمط آخر من حيث ملاكاتها، بل حيث ثبت لهم أن حجج الشارع عليها من نمط آخر في حدودها، لما أسلفناه من كثرة تصرفات الشارع في حدود الحجج وقيودها - كاشتراط الذكورة والحرية وغيرها في صحة تقليد المجتهد، وحجية رأيه على العوام وغير ذلك مما سبق - بل في أصلها - كما أسلفناه من إسقاطه حجية الشهادة الثالثة والرابعة وحجية كتابة قاضٍ إلى قاضٍ.. الخ.

أقول: حيث ثبت لهم ذلك كله فإنه لا يعقل أن يحصل لهم الظن الأقوى من قول الأعم لمجرد أنه أعلم، ما لم يرد من الشارع دليل^(١) على أن قوله أقرب للإصابة.

وبذلك اتضح أنه لا وجه لتوهم أن أذهان العقلاء مرآة للشارع وحججه؛ إذ اتضح أنه لا مجال لذلك بعد كثرة تصرف الشارع في الحجج العقلانية، إما بنفي أصل حجيتها - كالقياس والشهادة الثالثة و... - وإما بأخذ قيد أو نفيه في حدودها - كالبينة واليد والسوق وقول المقوم الأعم... الخ - مما يخرجها بذلك عن دائرة ما

(١) ويكفي الإمضاء دليلاً، وقد سبق أن عدم الردع كاشف عن الإمضاء لكن بعد الفحص، وقد قادنا الفحص إلى عدم وجود دليل على اعتبار الشارع الأعلمية معينة، لما أسلفناه من الإطلاق المقامي العام وغيره.

ثم مع قطع النظر عن ذلك كله فقد سبق أيضاً أن بناء العقلاء على ان الأعلمية مرجحة لا معينة، فالإمضاء يكون أيضاً كذلك، فتدبر.

الدليل الرابع: الظن الحاصل من قول الأعمى أقوى فيتعين تقليده..... ٢٤١

يفهم العقلاء - قبل فحصهم عن حال حجج الشارع - كونه حجة لديه أم لا، وإذا كان حجة فبأي قيد؟ اللهم إلا ما أمضاه الشارع من الحجج العقلانية بما هي هي - كخبر الثقة على تأمل فيه أيضاً كما سبق - فتأمل^(١).

(١) إذ ما ذكر من الاحتمال لا ينفي وجدانية حصول الظن الأقوى من قول الأعمى فتأمل؛ إذ على الطريقة المحضة الأمر كذلك، لكنها غير معلومة لاحتمال وجود جهات موضوعية؛ (ولذا اعتبر الشارع نظر الفاسق غير حجة وغير ذلك) مزاحمة، فتأمل.

الدليل الخامس^(١): الأعلم أكثر إحاطة

وهو ما نقل عن بعض أعيان المحققين - كما نقله عنه السيد العم في بيان الفقه، قال: «الرابع: ما عن بعض الأعيان المحققين: من أنّ الأعلم هو الأكثر إحاطة بمدارك الأحكام، فيكون العالم هو الأقل إحاطة، ومعنى ذلك: أنّ الأعلم يعرف من مدارك الأحكام أشياء لا يعرفها العالم فتكون النسبة بين الأعلم والعالم، كالنسبة بين العالم والجاهل - فيما يجهله العالم ويعلمه الأعلم - وكما لا تصحّ التسوية بين العالم والجاهل في الرجوع إليهما، كذلك لا تصحّ التسوية بين الأعلم والعالم في الرجوع إليهما.

وبعبارة أخرى: كما لا يجوز تقليد الجاهل المطلق كذلك لا يجوز تقليد الجاهل النسبي»^(٢)

أقول: هذا الدليل - فنياً - ليس دليلاً خامساً، بل هو وجه من وجوه الدليل الثاني أو الثالث أو الرابع؛ إذ يقال مثلاً: (قول الأعلم أقرب للإصابة - وهذا هو الدليل الثالث - لأنه أكثر إحاطة بالمدارك.. الخ).

وعلى أي، فإفراده بالذكر تبعاً لمن أفرده، لا لانفراده ولأجل طرح بعض النكات الأخرى التي لم تطرح في ضمن الدليلين الثالث والرابع.

وجوه الإجابة عن الدليل الخامس:

ويمكن أن يجاب عن هذا الدليل بوجوه:

(١) على تعين تقليد الأعلم.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢٧ - ٢٨.

الجواب الأول: النسبة بين الأعلمية وأكثرية الإحاطة من وجه

إن النسبة بين الأعلمية وأكثرية الإحاطة هي العموم والخصوص من وجه؛ وذلك لأن الأعلام قد يكون أقل إحاطة والمفضول أكثر إحاطة، ويكفي لمادة الافتراق مورد واحد، فكيف لو تعدد، بل تكثر؟ وما أكثر ما يكون المفضول أكثر إحاطة بمدارك المسألة؛ لشدة تتبعه واستغراقه في بحث المسألة بجوانبها، من الأعلام لقلة وقته، وعدم بذله الجهد الأكبر في مرحلة الاستنباط^(١).

وبعبارة أخرى: إنه إما أن يقال: الأعلام أكثر إحاطة بالقوة، فلا يجديه ذلك نفعاً لتعين الأخذ بقوله مادام في مرحلة القوة، وإما أن يقال: إنه أكثر إحاطة بالفعل ففيه: إنه لا إطلاق لذلك؛ إذ كثيراً ما يكون المفضول أكثر إحاطةً. والأمر أوضح لو قيل: إن ملاك الأعلمية أقوائية الملكة أو أجودية الفهم أو ما أشبه^(٢).

لا يقال: إن ذلك وإن صح بناءً على كون ملاك الأعلام (الأكثر إحاطة)، فإن المفضول قد يكون أكثر إحاطة في هذه المسألة، لكنه لا يصح بناءً على كون ملاكها الأكثر دقة، أو الأكثر عرفية أو الأقوى ملكة؟

(١) ولنفرض أن الأعلام قد بذل من الوقت يوماً وهو في طور الاستنباط - مما عدّ الحد المتوسط لتحقيق مثل هذه المسألة - فيما بذل المفضول شهراً، فإن من الواضح أنه بتبعه لأقوال القدماء وأدلتهم المختلفة، ولمختلف آراء المعاصرين ولشتى الاحتمالات والنظائر حتى البعيد منها، يطلع عادة على مدارك وأدلة أكثر أو على تفصيلات أخرى قد يقود إليها الدليل.

(٢) لوضوح أن النسبة بين قوة الملكة وأكثرية الإحاطة هي من وجه.

إذ يقال^(١): بل الكلام هو الكلام؛ إذ إن أريد أن الأعم أكثر دقة بالقوة - وبحسب الملكة - فإن ذلك لا يجدي نفعاً مادام في مرحلة القوة، وإن أريد أنه أكثر دقة وأكثر عرفية في هذه المسألة بالذات فإنه لا إطلاق له. نعم، كونه أدق وأقرب للعرف مقتضٍ لكونه في هذه المسألة كذلك، لكنه لا يستلزمه، فلا عموم له؛ إذ قد يستفرغ المفضول الوسع أكثر بكثير، فيكون أعرف بذوق العرف أو أدق - بالفعل - في هذه المسألة أو هذا الباب أو الكتاب^(٢).

الجواب الثاني: التوالي الفاسدة للأدلة الثلاثة

إنه قد يورد على الأدلة الثلاثة الأخيرة على تعين تقليد الأعم - الأقرب للواقع، أقوائية الظن الحاصل من قوله، وكونه أكثر إحاطة - أن الالتزام بالكبرى^(٣) يستلزم - بناءً على القول بعليتها^(٤) - توالي فاسدة لا يمكن الالتزام ببعضها لدى الكل، كما لا يمكن الالتزام ببعضها الآخر على بعض المباني، والتوالي الفاسدة هي:

الأول: عدم حجية رأي الأعم إلا فيما لو بذل فوق الطاقة العرفية

عدم حجية رأي الأعم وعدم جواز اتباعه إلا لو بلغ في استفراغ وسعه غايته القصوى في استنباط الحكم الشرعي، دون ما لو استفراغ وسعه بالنحو المتوسط

(١) إضافة إلى أن ملاك إشكاله هو (أكثرية الإحاطة) ولا يجري إشكاله لو نقلنا الكلام للأكثر

دقة مثلاً؛ إذ ليست النسبة كالنسبة بين الجاهل والعالم.

(٢) ككتاب الشفعة أو الخمس أو الإرث أو القضاء مثلاً.

(٣) كلما كان أقرب للواقع تعين الأخذ به) وأخويها.

(٤) وأما بناءً على الاقتضاء فسيأتي.

المعهد المتداول عادة في عملية الاستنباط، وهذا^(١) غير قليل، بل هو كثير، بل لعله الأكثر.

وذلك لوضوح أن الفقيه إذا حقق أكثر ودقق أكثر وفكر ثم فكر، وراجع كتب القدماء واستقرأها استقرأً تاماً أو شبه تام، وكتب المعاصرين وقبّل النظر في مختلف الاحتمالات والأقوال والتفصيلات المحتملة، وفي النظائر والأشباه حتى البعيدة، حتى بلغ غاية طاقته بحيث يصدق عندها العجز عن الأكثر، فإنه يكون أقرب للإصابة وأبعد عن الخطأ، ويكون اجتهاده هذا أقوى في إیراث الظن، ويكون أشد إحاطة؛ ألا ترى أن الطبيب المثبت الذي يبذل الجهد المتوسط المعهد المتعارف في تشخيص المرض والعلاج - والأطباء عادة كذلك - بالقياس إلى الطبيب الذي يبذل جهداً أكبر، ويستقرأ مختلف حالات المريض وعلامات المرض، ويفكر ويتأمل ويراجع المصادر أكثر حتى درجة اليأس عن إمكان الزائد، فإنه - في غير الأمراض المعروفة التي يحصل الاطمئنان بها وبالعلاجها من أول نظرة أو من الفحص والتفكير المعهد - أضعف ظناً، وأقل إصابة وأقل إحاطة من ذلك الآخر؟

وألا ترى أن الشيخ الطوسي لو كان له من الوقت مجال أكبر بحيث أمكنه التحقيق الأكثر في الرجال لكان أكثر إصابة، وكان قوله أقوى في إیراث الظن كما كان النجاشي، على المشهور من تقديم قول النجاشي على قوله لدى التعارض؟^(٢) وألا ترى أن ركون النفس إلى الفقيه إذا دقق أكثر فأكثر - كما فعل الشيخ في بيع المكاسب وخياراته - يكون أوثق من ركونها إليه إذا اجتهد في المسألة

(١) أي: النحو المتوسط المعهد.

(٢) وقد ناقشنا في إطلاقه في بعض المباحث السابقة.

بالقدر المتعارف فقط، كما فعله في المكاسب المحرمة؟^(١)
وألا ترى أن (الرياض) مثلاً أكثر بحثاً وتدقيقاً في (فقه الروايات) من
(الجواهر)؟^(٢)، وكذلك الحال في المعالم مقارنة بالرسائل وغيرهما، فتأمل.

تنبيه: النقض باستفراغ الوسع المتوسط لا التسرع

إن طرفي المفاضلة هما: استفراغ الوسع غايته مع استفراغه بالنحو المتوسط
المعهود، وليس الكلام عن صورة تساهل الفقيه في الاستنباط وتسرعه، فإنه قد يقال:
إنه ليس بحجة عندئذٍ.

والحاصل: إن الأدلة على تعيين تقليد الأعلام لو كانت هي تلك الثلاثة للزم أن
يُلتزم بذلك في الأعلام نفسه إذا اختلفت حالاته في مسألة وأخرى، وكذا إذا حقق
في مسألة بالقدر المتوسط، مع أنه كان يمكنه التحقيق الأكثر والتدقيق الأوفى.

الوجوه الخمسة لحجية رأي الأعلام مطلقاً والمفضل كذلك:

والحل: هو ما أشرنا إليه من الوجوه الخمسة السابقة:

أ - من أن للحجية عرضاً عريضاً يشمل استفراغ الوسع المتوسط، كاستفراغ
الوسع الذي بلغ به غايته، كما يشمل الأعلام وغير الأعلام، فتحمل الإطلاقات على
المتعارف، على أننا لسنا الآن في طور الحديث عن الإطلاقات؛ إذ الكلام ليس عن

(١) وألا ترى أن بيع المكاسب أقوى من متاجر الجواهر، أي: من حيث التحقيق واستفراغ الوسع،
ومع قطع النظر عن الرأي في علمية أي منهما، وعن أن نظر الفقيه في النتائج مطابق لأي
النظرين، بل الكلام أنه لو عُرض الكتابان بما هما على الخبراء لرأوا أن الشيخ أكثر
فحصاً وثبتاً وتحقيقاً في هذا الباب من هذا الموضوع من الجواهر، على جلالته شأنه.

(٢) والجواهر أكثر تتبعاً لأقوال الفقهاء من الرياض وكثير غيره.

الأدلة النقلية، بل عن الأدلة العقلية، فإذا أُستدل بأن قول الأعلم لأنه أقرب يتعين اتباعه، فيقال على ذلك: إنه حيث إن العلة معممة ومخصصة فيلزم القول: إن رأي الأعلم نفسه لو استفرغ فيه الوسع غايته لزم اتباعه وإلا فلا، بل عليه أن يستفرغ في كل المسائل غاية الوسع بما يصل بعده إلى مرحلة العجز ليصح تقليده، والتالي فاسد فالمقدم مثله.

ب - ومن اقتضاء مصلحة التسهيل ذلك.

ج - ومن كون ذلك المقام^(١) كهذا المقام^(٢) من صغريات باب التراحم المقتضي لحجية المرجوح في عرض الراجح (الأعلم، والأكثر إحاطة وتحقيقاً).

د - ومن أن الأقربى والأقوائية حكمة لا علة.

هـ - ومن أن الأقربى بنظر الشارع هي الملاك، لا الأقربى بنظرنا.

الثاني: عدم جواز الرجوع للقاضي المفضول ابتداءً

عدم جواز الرجوع للقاضي غير الأعلم ابتداءً؛ وذلك لأن الأدلة الثلاثة الأخيرة عِلل مُعمّمة ومخصّصة، فإنه إذا قيل بتعين تقليد الأعلم لأن قوله أقرب للإصابة وأقوى في إیراث الظن، ولأنه أكثر إحاطة لزم القول بتعين الرجوع ابتداءً للقاضي الأعلم بالدليل نفسه؛ لأن حُكمه أقرب للواقع وأقوى في إیراث الظن، ولكونه أكثر إحاطة.

وبعبارة أخرى: يلزم أن لا يقتصر على الترجيح بالأفقهية لدى رجوع كلٍّ من المتنازعين إلى قاضٍ، فاختلفاً في الحكم لاختلافهما في المستند من الروايات - كما

(١) الأعلم والمفضول.

(٢) الأعلم لدى بذله غاية الوسع أو بذله المتوسط منه.

هو مورد الرواية سؤالاً وجواباً - بل وجب القول بوجوب الرجوع للأفقه من القضاة ابتداءً؛ لأن العلة - وهي الأدلة الثلاثة^(١) - معممة.

لا يقال: اقتصرنا في الرجوع للأعلم من القضاة على تلك الصورة لأنها مورد الرواية.

إذ يقال: أولاً: الكلام الآن في طور الأدلة العقلية، وإن مقتضى الأدلة الثلاثة لو استند إليها لتعين تقليد الأعمى هو التعميم، أما النقلية فأتت بحثها، إضافة إلى أنه على العلية لا يمكن للروايات أن تخالفها، فتأمل.

ثانياً: عدم استفصال الإمام عليه السلام بنفسه دليل على عدم كلية هذه الأدلة الثلاثة، فإنه عليه السلام اقتصر على مورد السؤال وحكم بالترجيح بالأفقيه، وحيث لم يشر عليه السلام في هذه الرواية ولا في غيرها إلى تعيين الرجوع للقاضي الأعمى ابتداءً، وإنه كان عليهما الرجوع للأعلم ابتداءً، دل على أن الملاك في الحجية التعيينية ليس صرف الأقربية، بل إن هنالك مصالح مزاحمة أو غيرها اقتضت التخيير الابتدائي في الرجوع للأعلم من القضاة وغيرهم^(٢)، وأما احتمال كون الرواية مخصصة لهذه القاعدة العقلية^(٣) فبعيد.

وقد فصلنا سابقاً الكلام عن كثرة تصرف الشارع في حدود الحجج، بل وتكرر تصرفه في أصلها، مما يلجأنا إلى لزوم طرق أبوابه قبل البناء على حجية حجة عقلانية مطلقاً، أو مع قيد أو شرط محتمل، وإن كان ذلك بالإمضاء المكتشف

(١) لا الرواية.

(٢) ولذا جاز الرجوع لأي قاضٍ جامع للشرائط ابتداءً وإن لم يكن أعلم.

(٣) وهي مقتضى الأدلة الثلاثة.

بعدم الردع، لكن بعد بلوغ الفحص مرحلة العجز، بناءً على مقتضى الأدلة الثلاثة^(١). وسيأتي نقل عبارة صاحب الجواهر الدالة بوضوح وصراحة على ما ذكرناه، فانتظر.

الثالث: عدم حجية رأي المفضول عند عدم العلم بالتخالف

عدم حجية رأي المفضول حتى في صورة عدم العلم بالتخالف. وهذا النقص وارد على مَنْ فصل بين صورة العلم بتخالف الأعلم والمفضول، وبين صورة الجهل بذلك، فذهب إلى التسايط في الصورة الأولى وإلى التخيير - الذي يعني حجيتها معاً - في الصورة الثانية.

وذلك لأنه لو بُني على تعين تقليد الأعلم - لأنه أقرب للواقع وأقوى في إیراث الظن ولأنه أكثر إحاطة - لوجب الفحص عنه؛ إذ بابه منفتح، فكيف يحكم بحجيتها معاً مع عدم العلم بالتخالف رغم احتمال له دون الحكم بلزوم الفحص؟ فإن الحجة إذا كانت الأقرب الأقوى - وهو قول الأعلم - واحتمل أن قول الأعلم - الحجة ثبوتاً - هو أمر آخر غير ما قاله المفضول تعين الفحص والبحث لبناء العقلاء على ذلك، فإذا بان فيها، وإن بقي مجهولاً - أي قول الأعلم وغيره مجموماً - لزم الأخذ بقول الأعلم؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، فتأمل وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك.

الرابع: عدم جواز تولية غير الأعلم الأكفأ

عدم جواز تولية الفقيه - الذي هو ولي مَنْ لا ولي له - غير الأكفأ الأعلم ممن يمكنه القيام بشؤون الغيب أو القُصْر من الأقرباء أو المؤمنين، للأدلة الثلاثة بنفسها،

(١) أما المنصور الذي صرح به بعض الأعلام فهو كفاية الفحص المتوسط المعهود، إنما الكلام في مقتضى تلك الأدلة الثلاثة والنقص عليها بلزوم الفحص حتى العجز لو كانت هي المستند.

فإنها إذا كانت هي المستند وهي الدليل لتعين تقليد الأعم، فهي كبرى كلية عقلية وعقلانية، فتطبق على صغرياتها قهراً؛ لوضوح أن الأعم الأكفأ من المؤمنين بمصالح اليتيم أو الغائب هو الأقرب للإصابة، والأقوى إيراً للظن بالعمل بمقتضى المصلحة.. الخ، فيكون حال نصب الولي حال تقليد الفقيه، كلاهما مشروط بالأعلمية، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وكذلك الحال في نصب الأولياء على الأوقاف التي لا ولي لها. وأما التمسك بإطلاقات أدلة جواز تولية مطلق الصالح للقيام بشؤون الغيب والقصر فمعارضة بإطلاقات أدلة الرجوع للفقيه، فإن خصصتها الأدلة العقلية الثلاثة خصصت هذه أيضاً، وإن لم تفد إلا الرجحان كان المقام كذلك. وعلى أية حال فإنه لا مجال للتمسك بالإطلاقات بناءً على العلية^(١).

الخامس: عدم جواز تولية غير الأعدل الأورع

بل وعدم حجية قول غير الأعدل الأورع، وكذلك عدم نفوذ قضاء غير الأورع الأعدل، وعدم جواز تولية غير الأعدل الأورع؛ للأدلة الثلاثة بنفسها؛ لأنه الأبعد عن احتمال المعصية والأقرب للفتوى بالحق - لا بالهوى - والقضاء به والقيام بشأن المولى عليهم، والأكثر إيراً للظن والأكثر إحاطة بالمدارك.

تحقيق حال التوالي الفاسدة بناءً على مسلكي العلية والاقتضاء:

وبعبارة أخرى: إن الاستناد في تعيين تقليد الأعم إلى الأدلة الثلاثة الأخيرة - وهي: لأنه أقرب للإصابة ولأنه أقوى في إيراث الظن، ولأنه أكثر إحاطة، وكما

(١) علية الثلاثة (الأقربية و....) لوجوب العمل بذبيها.

كان كذلك تعيّن عقلاً^(١) الأخذ به وكان حجة تعيينية - يستلزم توالي فاسدة لا يمكن الالتزام بها، إما إجماعاً أو حسب المشهور أو حسب المبني، وذلك إذا ادعي أن تلك الثلاثة علة لتعيّن العمل بقول الأعلم، وأما إن ادعي أنها مقتضى لذلك فسيأتي ما فيه.

أ- بناءً على العلية:

أما على العلية - أي: بأن يقال: إنّ الأقربية للواقع أو أقوائية إراث الظن، أو أكثرية الإحاطة هي علة تامة لتعيّن العمل بما هو أقرب أو أقوى، أو أكثر من حيث الإحاطة - فالأمر واضح؛ إذ تترتب اللوازم الخمسة على هذا المبني بلا إشكال:

حالات المجتهد في عملية الاستنباط:

أما تترتب اللازم الأول - وهو: عدم حجية رأي الأعلم وعدم جواز اتباعه إلا لو بلغ في استفراغ وسعه غايته القصوى في استنباط الحكم الشرعي، دون ما لو استفراغ وسعه بالنحو المتوسط المعهود المتداول عادة في عملية الاستنباط، وهذا غير قليل، بل هو كثير بل لعله الأكثر - فذلك لأن حالات المجتهد لدى استنباطه الحكم الشرعي أربعة:

١ - أن يكون متسرعاً جربزياً^(٢).

٢ - أن يستفراغ الوسع بالحد المعهود العرفي.

(١) أو عقلاً.

(٢) انظر: لسان العرب ٥: ٣١٨، وفيه: «جربز: جربز الرجل: ذهب أو انقبض. والجربز: الخب من الرجال، وهو دخيل. ورجل جربز، بالضم: بين الجربزة، بالفتح، أي خب...».

- ٣- أن يستفرغ وسعه أكثر من ذلك إلى أن يصل إلى الاطمئنان الشخصي.
والفرق بينه وبين سابقه واضح؛ إذ يراد بسابقه أن تتحصل لديه الظنون النوعية، وإن لم يحصل له الظن الشخصي بالوفاق^(١)، أو لم يصل إلى مرتبة فوقه وهي حد الاطمئنان الشخصي.
- ٤- أن يستفرغ وسعه إلى أن يبلغ حد العلم فيما أمكن ذلك.
ولا كلام في عدم حجية الأول، وحجية الرابع، إنما الكلام في حجية الاجتهاد الثاني والثالث.

كفاية الحد المتوسط المعهود من الفحص في الاجتهاد:

- والظاهر أنه لا ينبغي النقاش في حجية الثاني^(٢) على الانفتاح؛ لفرض عدم توقف حجية الظنون النوعية على حصول الظن الشخصي بالوفاق، فكيف بالاطمئنان الشخصي؛ بل إنَّها حجة حتى مع الظن الشخصي بالخلاف^(٣).
- والظنون النوعية حاصلة بإعمال النظر بالمقدار المتوسط المعهود؛ لأن بناء العقلاء من أهل الخبرة في كل العلوم والصنائع على الاكتفاء باستفراغ الوسع العرفي، ولو تنزلنا وسلمنا عدم ذلك فإنه لا شك عندئذٍ في اكتفائهم بالثالث^(٤)، وذلك من غير توقف عندهم على بلوغه في الاستنباط إلى حد العجز الدقي، بل ولا

(١) فإن الظنون النوعية حجة من غير اشتراط أن تورث الظن الشخصي بالوفاق، بل هي حجة حتى مع الظن الشخصي بالخلاف.

(٢) وهو: أن يستفرغ الوسع بالحد المعهود العرفي.

(٣) نعم، على الانسداد يكون الظن الشخصي هو الحجة وهو الذي عليه المدار.

(٤) وهو: أن يستفرغ وسعه أكثر من ذلك إلى أن يصل إلى الاطمئنان الشخصي.

حد العجز العرفي عن التحقيق الأكثر، مع أن لازم تلك الأدلة الثلاثة - بناءً على العلية - عدم حجية نظر الفقيه إلا إذا بلغ إلى حد العجز العرفي، بل إلى حد العجز العقلي عن التحقيق والتدقيق والفحص الأكثر؛ إذ ذلك هو معنى مسلك العلية (علية الثلاثة لتعين التقليد) فيكون لازم الأدلة الثلاثة أنه مادام لم يعجز عقلاً فإن نظره ليس بحجة، وهذا مما لا يقول به أحد، غاية الأمر الذهاب إلى اشتراط الفحص حتى العجز العرفي، وعدم الاكتفاء بحصول الظن النوعي ولا حتى الاطمئنان ما لم يعجز عرفاً عن الأعلم منه من المراتب، فإن الاطمئنان ليس بعلم، بل غاية الأمر تنزيهه منزلة العلم، ومع إمكان الفحص وكون الأقربى للواقع علة تامة لتعين الاتباع، لا وجه للقول بكفاية الاطمئنان، بل ولا لكفاية الفحص حتى العجز العرفي، وإن كان قادراً عقلاً على المزيد.

والظاهر حسب الاستقراء الناقص، وحسب مقتضى القاعدة المسلّمة، هو الاكتفاء بأحدهما وبالقدر المتداول عرفاً، دون اشتراط بلوغ الفحص حد العجز العرفي، فكيف بالدقي العقلي؟

ويؤكد ما ذكرناه ما ورد في النور الساطع، حيث قال: «الثالث: إن قول المفضول قد يكون مفيداً للظن الأقوى من حيث الأمور الداخلية، مثل أن يكون قوة ظن العامي منه مستندة إلى إطلاع العامي على فحصه^(١) وبذل جهده زيادة عما يعتبر في اجتهاد المجتهدين من الفحص، وهذا الظن يكون معتبراً لحصوله من الطرق الشرعية. ولا يتوهم أن الأعلمية تنافي نقصان فحص الأعلم عن فحص

(١) أي: المجتهد المفضول.

المفضول^(١)؛ لأن التعدي عن المقدار اللازم في الفحص ليس بواجب على المجتهد، فقد يقتصر الأعلام على ذلك المقدار في حين أن المفضول يزيد عليه، فيصير الظن من قوله أقوى من قول الأعلام، ومعاهد الإجماعات لا نسلم شمولها لهذه الصورة^(٢).

أقول: قوله: «وهذا الظن يكون معتبراً لحصوله من الطرق الشرعية» دفع دخل مقدر، وهو إن ظن العامي ليس بحجة، فأجاب بأن ظن العامي ههنا حجة في متعلقه وفي ترجيحه، أما في متعلقه فإنه قد تعلق بالظن المعتمد شرعاً؛ إذ إنه ظن بقول المجتهد الحجة شرعاً^(٣) لا بقياس أو أحلام، وأما في ترجيحه هذا الرأي على ذلك فهو أيضاً بطريق معتبرة شرعاً؛ إذ إنه يرجح رأي هذا على ذلك؛ لأنه يرى أكثرية إحاطة الأول بالأدلة الشرعية، لا أن ترجيحه له لمطابقته لرؤيا رآها مثلاً، أو لقياس أو لاستحسان أو لاستخارة!!

شهادة كلام صاحب الجواهر في بابي القضاء والتقليد:

ثم إنه يؤكد ما ذكرناه في نقضنا بالقضاء وفي مبحثنا في التقليد، وإن ملاك الحجية الاعتبارية له عرض عريض ما ذكره في الجواهر كتاب القضاء^(٤)، حيث قال: «إنما الكلام في نواب الغيبة بالنسبة إلى المرافعة إلى المفضول منهم وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه، والظاهر الجواز، لإطلاق أدلة النصب المقتضي حجية

(١) أي: إنه إذا كان أعلم لزم زيادة فحصه عن فحص المفضول، أو أن مقتضى الألفية ولازمها هو ذلك.

(٢) النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٤٧٩.

(٣) أو فقل: إنه ظن بالواقع والحكم الشرعي عن طريق قول المجتهد الجامع للشرائط وهو الحجة شرعاً.

(٤) جواهر الكلام ٤٠: ٤٤٣.

الجميع على جميع الناس^(١)، وللسيرة المستمرة في الإفتاء والاستفتاء منهم مع تفاوتهم في الفضيلة.

ودعوى الرجحان بظن الأفضل يدفعها - مع إمكان منعها في كثير من الأفراد المنجبر نظر المفضل فيها في زمانه بالموافقة للأفضل في الأزمنة السابقة وبغيرها - أنه لا دليل عقلاً ونقلاً على وجوب العمل بهذا الرجحان في خصوص المسألة؛ إذ لعل الرجحان^(٢) في أصل شرعية الرجوع إلى المفضل، وإن كان الظن في خصوص المسألة بفتوى الفاضل أقوى، نحو شهادة العدلين^(٣).

ومع فرض عدم المانع عقلاً فإطلاق أدلة النصب بحاله، ونفود^(٤) حكمه في خصوص الواقعة يستلزم حجية ظنه في كَلِّهَا، وأنه من الحق والقسط والعدل وما أنزل الله، فيجوز الرجوع إليه تقليداً أيضاً.

والنصوص السابقة إنما هي في المتنازعين في حق، وقد حكّم في أمرهما رجلين دفعةً، فحكم كل واحد منهما لكل واحد منهما، ولا وجه للتخير هنا كما^(٥) في أصل المرافعة والتقليد، ضرورة تحقق فصل الدعوى بقول أحدهما، لاتفاق النصوص على ذلك، وأنه لا يبطل حكم كل منهما بحكم الآخر، فليس حينئذ إلا الترجيح للحكم في كلي الواقعة بالمرجحات التي ذكرها الإمام عليه السلام وقال: إنه مع

(١) والسبب هو ما فصلناه من مصلحة التسهيل وباب التزاحم والعرض العريض لأدلة الحجية...

(٢) أي: لعل الرجحان كائن ومتحقق بأصل الرجوع للمفضل.

(٣) إذ لا يشترط في الشاهدين أن يكونا الأعدل، بل يكفي كونهما عدلين.

(٤) هنا يشير صاحب الجواهر إلى نكتة في غاية الأهمية فلاحظ.

(٥) أي: لا يقاس هذا بهذين.

فرض فقدتها أجمع يقف حتى يلقي الإمام، وهذا غير أصل التخيير في الترافع والتقليد^(١) المستفاد من إطلاق أدلة النصب، المعتضد بالعمل في جميع الأعصار والأمصار^(٢).

ب- بناء على الاقتضاء:

سبق أنه إن قيل: إنّ الأقرية للواقع والأقوائية في إیراث الظن، وأكثرية الإحاطية هي علل لوجوب الأخذ بقول الأعمى وحجيته التعيينية، فإنه تلزم منه اللوازم الفاسدة الخمسة السابقة.

وإن قيل: إنها مقتضى لتعين الأخذ بقول الأعمى، فيرد عليها:

تحقق المقتضي أعم من تحقق المقتضى:

إن تحقق المقتضي لا يستلزم تحقق المقتضى، فلا يمكن الانتقال من تحققه إلى تحققه، ولا الاستدلال به عليه؛ إذ المعلول لا يعقل أن يقع ويتحقق إلا بعد تحقق علته التامة، والعلة التامة هي مجموع المقتضي مع توفر القيود والشروط وانتفاء الموانع، ومنها المزاحمات^(٣).

وعلى أي، فإن كون الأقرية وأخويها مقتضية ثبوتاً لتعين الأخذ بقول الأعمى لا تستلزم تعيينه ثبوتاً كذلك، إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع والمزاحمات، هذا ثبوتاً. وأما إثباتاً، فإنه لا يستلزم العلم بتحقيق المقتضي العلم بتحقيق المقتضى، كما

(١) (الترافع) هو باب القضاء و(التقليد) هو ما نحن فيه.

(٢) جواهر الكلام ٤٠: ٤٣ - ٤٤.

(٣) المانع أعم مما كان حاجزاً مانعاً صرفاً دون أن يكون فيه ملاك مضاد - ولعل هذا هو المانع عرفاً - ومما كان له ملاك مزاحم أقوى فإنه مانع ذو ملاك ونفسية.

لا يستلزم ثبوت المقتضي بوجوده الواقعي ثبوت المقتضى بوجوده الواقعي كذلك.

شهادة تدرجية تشريع الأحكام:

ومما يؤكد ما ذكرناه: ملاحظة حال مقتضيات الأحكام؛ فإن اقتضاءها لها لم يستلزم ثبوتاً تشريع الأحكام على طبقها إلا بعد فترة من الزمن؛ إذ كانت الأحكام تدرجية، كما لا يستلزم العلم باقتضائها لها العلم بتشريعها لتبعية حال الإثبات منها لحال الثبوت؛ ألا ترى أن ملاك حرمة الخمر كان تاماً قبل إنشاء تحريمه، ولكنه لم يستلزم تشريعه، ولذا انفك عنه، وكذلك حال الصلاة والزكاة والحج وغيرها من الواجبات والمحرمات؟ وألا ترى أنه لو علمنا بوجود المقتضي والملاك دون أن نعلم بتحقق الشروط وانتفاء الموانع لما صح لنا نسبة تشريع الأحكام فعلاً على طبق تلك المقتضيات للمولى العرفي أو الحقيقي، إذا لم نعلم خارجاً ومن دليل آخر أنه قد أنشأ وشرّع؟

وبعبارة أخرى: بعد إحراز المقتضي لإنشاء الحكم أو لجعل الحجية أو إمضاءها لا بد من إحراز عدم المانع والمزاحم، وتوفر الشروط كافة، وسدّ أبواب العدم من كل الجهات كي تصح دعوى تحقق المقتضى - حكماً كان أم حجة عليه - فلا بد من الفحص، ولا مجال للتمسك بالأصل كما سيأتي.

المرجع إما بناء العقلاء أو النقل لا الأدلة الثلاثة:

وعلى أي، فإنه عند الإذعان بأن الثلاثة مقتضية وليس علة تامة، فيجب الإذعان بانتقال الأمر من الأدلة الثلاثة - الأقربية، الأقوائية وأكثرية الإحاطة، إذ لم يُكتفَ بها ولم تُجدِ نفعاً - إلى مثل الاستدلال ببناء العقلاء على تعيّن الأخذ بقول الأعلم، أو الاستناد للأدلة النقلية، والأول قد مضت مناقشته، والثاني سيأتي تفصيله، وموجزه: إنه لا يوجد دليل نقلي واحد تام على تعيّن الأخذ بقول الأعلم.

تنبيه : اقتضاء الثلاثة للحجية أو لتعيينها هو مقتضى الأدلة

ظهر مما مضى من بحثنا هذا وفي البحوث الأخرى أن هذا الاحتمال الثاني، وهو كون الأقربية أو الأقوائية أو الاكثرية إحاطةً هي مجرد مقتضيات لتعين الحجة، هو المنصور، وهو الصحيح الذي لا محيص عنه، وإلا للزمت التوالي الخمسة الفاسدة الماضية، التي لا يمكن أن يلتزم ببعضها على الأقل أحد، ولوضوح أن العقلاء يرون تلك الثلاثة أحد الملاكات لبنائهم على الحجة التعيينية، أو لبنائهم على أصل الحجة؛ إذ يرون أن هناك ملاكات مزاحمة أخرى ينبغي أن نلاحظها - ويلاحظها كل مولى - عند إنشاء الحجة لأمر أو إمضائها، ومنها مصلحة التسهيل، ولأنهم يرون أنه قد تكون موانع أخرى أو شروط مفقودة، فلا تلازم لديهم بين الثلاثة وبين جعل الحجة، أو الكشف عن جعل المولى لها.

شهادة اشراط الضميمة في الشاهد دون المفتي :

ومما يؤكد ذلك - إضافة إلى ما مضى في بحث الحكمة والعلة وغيرها - أن الشارع - وهو سيد العقلاء والموالي - اشترط في البيئة على كثير من الموضوعات الشاهدين العدلين، ولم يشترط في البيئة على الأحكام اجتماع فتويين، مع أن الأحكام أهم وأعم من الموضوعات، فإن الحجة على الموضوع المعين أمر خاص به، أما الحجة على الحكم فهو كلي له ملايين من الصغريات^(١).

وبعبارة أخرى: لم يشترط الشارع في المفتي انضمام رأي مفتٍ آخر إليه،

(١) وكلية الموضوع بكثرة مصاديقها لا تعدو كونها جزئية للحكم، بل إن الحاجة للشاهدين على الموضوع لو تحققت فهي للشهادة على المصدق لا غير، لا للشهادة على موضوعية الموضوع، فتدبر.

واشترط في الشاهد - في الكثير من الموضوعات - انضمام شاهد آخر إليه، أو انضمام شاهد أو امرأتين^(١)، أو انضمامها إلى الشاهد الثاني واليمين^(٢)، وذلك بكلا طرفيه دليل على المدعى من أن الأقربىة مقتضية وليست علة، وأنه في عالم الإثبات قد لا تجعل الحجة على طبقها.

أما من جهة البيئة فلاشترط التعدد - في الكثير من الموضوعات^(٣) - مع أن الشاهد الواحد الأعدل الأضبط أقرب للإصابة من الشاهدين العادلين الضابطين بالنحو المتعارف، ويكفي كون ذلك كذلك في الجملة، وأيضاً لعدم اشتراط الأكثر من الشاهدين في غير الزنا.

وأما من جهة المفتي فلأن الأقربىة لو كانت علة لوجب اشتراط ضم رأي مفتٍ آخر إليه في حجية رأيه؛ إذ لا ريب في أن قول الاثنين - في الحدسيات كالحسيات - أقوى في إيراث الظن من قول الواحد، وإنه أقرب للإصابة، وإن مجموعهما أكثر إحاطة ولو في الجملة، إضافة إلى الأولوية من البيئة؛ إذ لو لزم التعدد في الشاهد على الموضوع الجزئي لزم التعدد في الدليل على الحكم الكلي بشكل أولى.

والحاصل: إنه من ذلك وغيره - وغيره كثير - يكتشف أن الأقربىة هي حكمة وليست علة لأصل الحجية ولا لتعينها.

(١) كالنكاح والدية إذ يثبتان بالشاهدين وبشاهد وامرأتين.

(٢) كما في دعوى الدين على الميت فإنه لا بد من البيئة - أي الشاهدين العادلين - مع يمين المدعي.

(٣) كالشهادة على السرقة والشهادة على الطلاق.

القول بالاقضاء ينتج عدم تعيين تقليد الأعم

وبعبارة أخرى: إنه لو قيل: إن الثلاثة مقتضية فراراً من محذور الوقوع في التوالي الخمسة الفاسدة ولغير ذلك - مما يتفرع عليه الاكتفاء باستفراغ الفقيه وسعه بالقدر المعهود، أو حتى حد الاطمئنان دون اشتراط بلوغه حد العجز العقلي كما سبق بيانه - للزم القول بعدم تعيين تقليد الأعم أيضاً إن كانت هي المستند، أي: عدم دلالة الثلاثة على تعيينه بالفعل.

والحاصل: إن الالتزام بالاقضاء كما يثمر عدم تعيين نصب الأعم للقضاء، وعدم تعيين نصب الأعم للقيمومة و... كذلك يثمر عدم تعيينه للتقليد.

الاستشهاد بكلام الجواهر:

ولذلك كله قال في الجواهر: «بل لعل أصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجري قبضه وولايته مجرى قبض الأفضل، من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور لا الأفضل منهم، وإلا لوجب القول: انظروا إلى الأفضل منكم، لا: رجل منكم^(١)، كما هو واضح بأدنى تأمل، وخصوصاً بعد إطلاق ما حكوه من الإجماع على قاضي التحكيم، بل لعل التأمل في نحو المقبولة^(٢) من النصوص

(١) أقول: ونظيره جارٍ في التقليد، إذ ورد: «فارجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا» وليس (إلى الأعم من رواية أحاديثنا) وهكذا ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾، وليس (اسألوا الأعم من أهل الذكر) إلى غير ذلك مما سيأتي بيانه وتفصيله.

(٢) إذ ترك الإمام التفصيل بين صورة وجود الأعم وإحرازه وعدمه، ولم يردع عن رجوعهما لشخصين، وإنه كان يجب أن يرجعاً للأعم من القضاة.

يقضي بجواز المرافعة إلى المفضول قبل تحقق الخلاف فيه.
ومن ذلك يعلم أن نصوص الترجيح أجنبية عما نحن فيه من المرافعة ابتداءً أو
التقليد كذلك مع العلم بالخلاف وعدمه»^(١).

وقال: «ضرورة عدم إجماع نافع في أمثال هذه المسائل، بل لعله بالعكس، فإن
الأئمة عليهم السلام مع وجودهم كانوا يأمرون الناس بالرجوع إلى أصحابهم من زارة
ومحمد بن مسلم وأبي بصير وغيرهم»^(٢)، ورسول الله صلى الله عليه وآله كان يولي القضاء بعض
أصحابه مع حضور أمير المؤمنين عليه السلام الذي هو أقضاهم، قال في الدروس: لو حضر
الإمام في بقعة وتحوكم إليه فله رد الحكم إلى غيره إجماعاً.

على أنه لم نتحقق الإجماع عن المحقق الثاني، وإجماع المرتضى مبني على
مسألة تقليد المفضول الإمامة العظمى مع وجود الأفضل، وهو غير ما نحن فيه،
ضرورة ابتنائها على قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا نصب من الله تعالى شأنه
لها مع وجود الأفضل، ولا مدخلية لهذه المسألة فيما نحن فيه قطعاً، وظني - والله
أعلم - اشتباه كثير من الناس في هذه المسألة بذلك»^(٣).

أقول: وسيأتي بحث ما نسب للسيد المرتضى ووجهه.

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤٤ - ٤٥.

(٢) أقول: وكما في القضاء فكذا في الأحكام؛ إذ كانوا يُرجعون لأصحابهم في الفتيا: «اجلس في
مسجد المدينة وافت الناس» ضرورة تحقق الاجتهاد والفتيا من أصحابهم مع
حضورهم عليهم السلام، لأنهم عليهم السلام فتحوا باب الاجتهاد حتى في وجودهم، ويدل عليه إضافة إلى
مثل الرواية السابقة قوله عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع». انظر: وسائل الشيعة ٢٧:

٦٢، مستدرک الوسائل ١٧: ٣١٥.

(٣) جواهر الكلام ٤٠: ٤٥ - ٤٦.

وقال: «نعم، لو فرض أن المتخاصمين قد حكموا رجلين فصاعداً في أمرهم، فاختلف الحكم الصادر منهم في ذلك رُجِحَ بالمرجحات المذكورة، ودعوى اقتضاء ذلك الترجيح في أصل المرافعة وفي التقليد ابتداءً مع العلم بالخلاف أو مطلقاً ممنوعة كل المنع، والله العالم»^(١).

دعوى عدم وجوب الفحص عن المانع والمزاحم لدى وجود مقتضي الحجية:

لا يقال: إنه لا يجب الفحص عن المانع والمزاحم والمعارض، بل حيث كان المقتضي للحجية في قول الأعلام تام الاقتضاء كفى ذلك في تعيين الأخذ به، وكونه حجة تعيينية.

الجواب: عدم الفحص لا يثمر الحجية

إذ يقال: أولاً: إن عدم وجوب الفحص على فرضه تشريعاً وعدمه^(٢) تكوينياً، لا ينتج الحجية؛ إذ بعد الفراغ عن استحالة تحقق المعلول بدون تحقق علته التامة، فإن وجود المقتضي بنفسه وبوحده لا يعقل استلزامه لوجود المقتضى، ولا يدل عليه إلا بعد إحراز أمور ستة: وجود الشروط^(٣) وعدم شرطية ما احتملت شرطيته، وإحراز انتفاء الموانع، وعدم مانعية الموجود المحتمل مانعيته، وإحراز عدم وجود المزاحم، وعدم مزاحمية الموجود، فلا بد من إحرازها جميعاً ولو بالأصل - على

(١) المصدر نفسه.

(٢) أي: الفحص.

(٣) أي: إن كانت ثمة شروط.

الدليل الخامس: الأعلم أكثر إحاطة..... ٢٦٣

فرض عدم إنتاجه العكس وعلى فرض كفايته^(١) - ولا يكون ذلك كله إلا بالفحص، ولو عن الأصول الجارية في المقام على فرض كفايتها، وليس، إضافة إلى أن جريان بعض الأصول بنفسه مستلزم لعدم الحجية^(٢).

والحاصل: إنه لو فرض عدم وجوب الفحص فإنه لا يفيد الحجية التعيينية لقول الأعلم.

لزوم الفحص في الأحكام والحجج:

ثانياً: إن ما ادعي من عدم لزوم الفحص إنما هو في الموضوعات على المشهور غير المنصور دون الأحكام، كما هو المصرح به، ودون الحجج كما هو مورد البحث، على أن عدم لزومه في الموضوعات محل تأمل أيضاً مبنياً.

ما يجب فيه الفحص وما لا يجب:

إن للزوم الفحص وعدمه مواطن ثلاثة:

الموطن الأول: الفحص في الموضوعات

والمشهور عدم وجوبه إلا ما استثني كالأستطاعة، فلو شك فيها لزم الفحص وعدم الاتكال على أصالة عدمها، وكتعلق الخمس بذمته على رأي جمع وما أشبه، والمنصور وجوبه مطلقاً عدا ما استثني كالطهارة والنجاسة، لوجوه عديدة نشير هنا إلى بعضها إشارة؛ لاستقلال العقل بذلك ظاهراً، ولبرهان لزوم التحفظ على أغراض المولى الملزمة، فإن أغراضه كما تضيع بعدم الفحص عن الأحكام وإهمالها بترك

(١) وهو غير كاف.

(٢) كأصالة عدم تحقق الشرط عكس أصالة عدم وجود المانع.

الفحص، كذلك تفوتّ بعدم الفحص عن الموضوعات، فإن الموضوعات هي الحامل للمفسدة والمصلحة الملزمتين، وهي الموضوع للأحكام، والوصول لأغراض المولى الملزمة لا يمكن إلا بإحراز الموضوع والحكم معاً، فلو أخل بأحدهما لما تحققت أغراضه الملزمة؛ ولأن (الإنذار) يشمل عرفاً الإنذار بالموضوع أيضاً، فإنه صادق عليه بالحمل الشائع قطعاً، ولا يصح سلبه عنه، والرد والأخذ في ذلك يترك لمحلّه من الأصول.

الموطن الثاني: الفحص عن الأحكام

ومن الواضح لزومه لبرهان الغرض السابق وغيره كمسلك حق الطاعة، وغيره كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، وقد بعث الله الرسول، ولعله يستفاد منه وجوب الفحص في الموضوعات أيضاً فإنه أعم.

الموطن الثالث: الفحص عن الحجج على الأحكام

أي: الفحص عن حججة الحجة، أي: حججة ما احتملت حججته، وعن كون هذا مصداق الحجة، والظاهر عدم مجال للنقاش في لزوم الفحص عنها، فإنها الحجج على الأحكام، وكيف يجب الفحص عن الأحكام ولا طريق للوصول إليها إلا الحجج، ثم لا يجب الفحص عن وجود الحجة عليها أو عن حججتها؟

بل يمكن القول: إن الفحص عنها هو الفحص عنها^(١)، أو هو فحص عنها، فتدبر. أو يقال: الحجج هي من الأحكام، إلا أنها أحكام أصولية^(٢) وتلك أحكام

(١) (عنها) الأول: الحجج و(عنها) الثانية: الأحكام.

(٢) إذ لا ريب في أن: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» [تهذيب الأحكام ١:

فقهية، فإذا وجب الفحص عن الحكم الفقهي الفرعي فكيف لا يجب الفحص عن الحكم الأصولي المفتاحي؟

وقولنا: (الحجج من الأحكام) تام سواء أقلنا: إن الحجية تعني لزوم الاتباع فإنه حكم لكنه حكم أصولي مفتاحي، أم قلنا الحجية تعني الكاشفية فإنها حكم أيضاً؛ إذ المراد بها متمية الكشف - لفرض أنها لا تفيد العلم لتستغني عن متمية الكشف - وتتميم الكشف حكم؛ إذ يراد به جعل ناقص الكشف بمنزلة التام الكشف في لزوم ترتيب الآثار، وأما المنجزية والمعذرية فهي متفرعة عن أحدهما. ولا فرق في ذلك بين القول بجعل الحجية أو إمضاءها، فإن الإمضاء نوع جعل، سلمنا لكنه إمضاء لجعل فيعود الكلام له كذلك^(١)، فتدبر.

وهذا كله لو كان المستند للزوم الفحص عن الحجج دليل ورد فيه لفظ الحجة والأمر باتباع، فيستدل على اندراج الحجج الأصولية فيها بما ذكره، وأما لو كان المستدل مثل برهان الغرض فلا حاجة لبيان الشمول أو العينية. وعليه: فإذا أحرز وجود المقتضي للحجية في أمر فلا بد من الفحص عن خمسة من الأمور الستة السابقة^(٢)، فإن أحرزت ثبتت الحجية ولزم الاتباع، وإلا

[٤٢٢] حكم وإن كان أصولياً، وكذلك: «رفع عن أمتي... وما لا يعملون» [تحف العقول: ٥٠]، وكذلك: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، و«خذ بما اشتهر بين أصحابك...» [عوالي اللئالي ٤: ١٣٣].

(١) فيكون حكماً عقلياً أو عقلياً أمضاه الشارع، وحكمهم بمعنى لزوم الاتباع أو متمية الكشف.
(٢) وجود المانع وموانع الموجود، ووجود الشرط وشرطية الموجود، ووجود المزاحم ومزاحمية الموجود، والرابع غير مشترك؛ إذ لا ضرر في وجوده على فرض اشتراطه. نعم، عدم شرطية

فليست بحجة وحرمة الاستناد إليها في إثبات الحكم الشرعي، فتكون كالاستناد للأحلام أو الاستحسان في إثباته.

دعوى كفاية الفحص العرفي ومناقشتها :

لا يقال: سلمنا لزوم الفحص، لكن يكفي الفحص العرفي.
إذ يقال: الإذعان بكفاية الفحص العرفي يكشف بالبرهان الأنبي عن الالتزام بكون الأقربى والأقوائية والإحاطة مقتضيات لا عللاً، وإلا للزم القول بوجوب الفحص الدقي العقلي كما سبق بيانه، وإذا كانت مقتضيات ثبت المدعى أيضاً من عدم إضرار كون رأي الأعلام هو الأقرب - بما هو - بكون رأي المفضل الجامع للشرائط حجة.

هذا، إضافة إلى أن كفاية الفحص العرفي إنما يمكن الالتزام به في الحجج اللفظية^(١)، فيقال بانصراف لزوم البحث والفحص إلى القدر المتعارف، دون الحجج العقلية؛ لأنها أدلة لبيّة يقتصر فيها على القدر المتيقن^(٢)؛ ولأنها لا تكون حجة عقلاً إلا بعد الفحص الدقي^(٣)، بل سبق أنه على العلية^(٤)، فليس ههنا مجال حتى لعنوان القدر المتيقن، بل الأمر دائر حينئذ بين معلومين: إذ من المعلوم لزوم الفحص الدقي، ومن المعلوم عدم كفاية الأقل منه وإن كان متعارفاً، فتأمل.

ما احتملت شرطيته ينبغي إحرازه، فالأمور سبعة، فتدبر.

(١) ك ﴿فَبَيَّنُوا﴾ و: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز». عوالي اللئالي ١: ٢٢٣.

(٢) وهو الفحص الدقي حتى مرحلة العجز العقلي.

(٣) فلاحظ مبحث الاستلزامات مثلاً.

(٤) لتلك الثلاثة.

توالٍ أخرى فاسدة^(١) :

كما يرد على ما ادعي من الأقربية والأقوائية وما ادعي من: «أنّ الأعلم يعرف من مدارك الأحكام أشياء لا يعرفها العالم، فتكون النسبة بين الأعلم والعالم كالنسبة بين العالم والجاهل - فيما يجهله العالم ويعلمه الأعلم - وكما لا تصحّ التسوية بين العالم والجاهل في الرجوع إليهما، كذلك لا تصحّ التسوية بين الأعلم والعالم في الرجوع إليهما.

وبعبارة أخرى: كما لا يجوز تقليد الجاهل المطلق كذلك لا يجوز تقليد الجاهل النسبي^(٢).

لزوم عدم حجية غير (الأعلم المطلق) :

يرد على ذلك إضافة إلى ما سبق من التوالي الخمسة الفاسدة، أنه يلزم من ذلك توالي فاسدة أخرى لا يمكن الالتزام بها:

استلزام ذلك عدم صحة العمل بقول غير (الأعلم على الإطلاق) أي: الأعلم من الفقهاء من بعد المعصومين عليهم السلام على مرّ الأعصار، فليس إلا الأعلم المطلق - وليس الأعلم المعاصر - هو الحججة التعيينية.

ويمكن إيضاح اللزوم بوجوه:

الأول: ما سبق من لزوم الدوران مدار الأقربية أو الأقوائية أو أكثرية الإحاطة على القول بكونها علة لتعيين الاتباع، وهذا النقض هو صغرى ذلك؛ فإن رأي الأعلم

(١) هذه تممة للجواب الثاني: (التوالي الفاسدة للأدلة الثلاثة) وقد سبق خمسة منها.

(٢) بيان الفقه ٢: ٢٧ - ٢٨.

على الإطلاق هو الأقرب على الإطلاق.

الثاني: إنه كما أن العالم لا يعرف أشياء من مدارك الأحكام بالنسبة إلى الأعلام - على ما ذكره المستدل - فتكون النسبة بينه وبين الأعلام هي كالنسبة بين العالم والجاهل، كذلك نقول: إنّ النسبة بين الأعلام المعاصر والأعلام منه من الماضين، بل هذا صغرى ذاك فإنه مفضول وذاك أعلم، والأعلام عالم والمفضول جاهل، فإن قيل بمانعية الموت^(١) أجيب بأنه لا تعقل المانعية على مسلك العلية، فهو عود إلى مسلك الاقتضاء، وقد سبق ما يلزمه.

الثالث: إن الإصابة للواقع معلولة تامة كافة المقدمات، فلو اختلت مقدمة من عشرين مقدمة مثلاً فإنه لا يصيب، بل يكون مخطئاً؛ وذلك لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات؛ ولوضوح أن الواقع واحد لا يتعدد، فإن طابقه فمصيب وإلا فمخطئ، فلو أنّ الأعلام المعاصر رأى كافة الأدلة وغاب عنه مخصص أو حاكم أو وارد أو معارض أقوى، أو وجه إشكال أو استدلال، فإنه لا يكون مصيباً، بل يكفي كون ذلك كذلك في الجملة، كما هو الأصح لدى الدقة^(٢) للحكم بتعيين الأخذ بقول الأعلام على الإطلاق فقط.

ولذا أشكل بعض الأعلام بلزوم القول بالإمام الثالث عشر الذي يتعين تقليده بعد الأئمة عليهم السلام على كافة الشيعة إلى زمن الظهور، ولا يرد عليه أن الإمام معصوم وله من الخصوصيات ما له (كالعلم اللدني.. الخ) إذ المقصود ليس إثبات هذه

(١) عن أصل صحة تقليده أو عن تعيينه.

(٢) إذ ليس كل دليل غفل عنه أو لم يعثر عليه من قبيل ما سبق؛ إذ قد يكون ما جهله مما أحاط به الأعلام المطلق معارضاً أضعف أو محكوماً، أو ذا خلل في سنده أو دلالة أو جهته.

الصفات له، بل المقصود أنه في لزوم الاتباع حصرياً يكون بمنزلة الإمام الثالث عشر، وهو - كسابقه غير المراد^(١) - واضح البطلان لا يلتزم به أحد.

بل نقول: إنه إذا قيل: إن (النسبة بين العالم والأعلم كالنسبة بين العالم والجاهل) - كما ذكره المستدل - إندرج كل العلماء في دائرة الجهال، فإنهم بالقياس إلى (العالم بقول مطلق)^(٢) كذلك ولما جاز تقليدهم أبداً.

لزوم الالتزام بانسداد باب العلم:

إنه يلزم على الالتزام بكون الأقربى علة لتعين الحجية انسداد باب العلم، أو عدم إحراز انفتاحه على الأقل؛ وذلك لوضوح ضياع أو إحراق أو إغراق أو دفن أو تمزيق الكثير من الأصول الأربعمئة ومن الكتب ك (من لا يحضره الفقيه) وذلك يستلزم على الأقل عدم إحراز انفتاح باب العلم؛ إذ لا يعلم أن ما تلف كان في دائرة الأحكام الإلزامية، بل لعله كان من دائرة الآداب والسنن أو غيرها ليستلزم الانسداد، بل يستلزم عدم إحراز انفتاح باب العلم، فإنه حيث وجب الأخذ بالأقرب، وحيث كانت الأقربى علة لتعين الحجية، وحيث ضاعت أحاديث وكتب يحتمل دخلها في الأقربى، تعذر إحراز الأقربى حينئذٍ، والحاصل: إنه بناءً على مسلك عليّة الأقربى لتعين الحجية الأقرب فإنه لا محرز لكون هذه الظنون - ومنها ظن الأعلم إلا الأعلم على الإطلاق - حجة بالخصوص، أي: حجة نوعية، بل يحتمل كونها حجة انسدادية، والشك في أصل الحجية أو في نوعها - ككونها انفتاحية - مساوق لعدم

(١) وهو كونه إماماً معصوماً ثالث عشر.

(٢) وهو المعصوم عليه السلام فقط وليس حتى الأعلم المطلق من الفقهاء بعد المعصومين، فإن هو الإشكال السابق.

الحجية، أو لعدم ثبوت نوعها ذي الخصوصية المتميزة^(١).
وبعبارة أخرى: إنه إذا كانت الأقربية والأقوائية علة لتعيين الاتباع تعذر إحراز ذلك، وأنسد بابه أو لم يعلم انفتاحه^(٢)؛ إذ لا إحراز لانفتاح باب الأقرب المطلق - وهو ما أحاط بكل الأدلة حتى الضائع منها - فالانسداد هو انسداد لباب الأقرب على الإطلاق^(٣)، فتأمل^(٤).

وبعبارة أخرى: إنه يحتمل أن يكون حتى الأعم المطلق - أي الأعم في كل العصور - لو أطلع على كل ما تلف لحصل على مدرك مغير للحكم - لكونه حاكماً أو غيره - فيكون الظن الحاصل منه عندئذٍ - على فرضه - أقوى من الظن الحاصل فعلاً، ويكون ذلك - والحال هذا - أقرب للإصابة، فيكون الأعم محتمل الجهالة^(٥) بالنسبة

-
- (١) ولا يجاب بدلالة الأدلة الخاصة على حجية هذه الظنون (غير الأقرب) بالخصوص؛ إذ ذلك مناقض للالتزام بمسلك عليّة الأقربية إلا على الوجه الآتي في الحاشية اللاحقة.
- (٢) أما على المنصور فالأمر سهل؛ لأن الأقربية حكمة والانفتاح بالحمل الشائع الصناعي صادق، والمفقود المحتمل لا يضر بالظن النوعي العقلاني، وإن أضر بحصول العلم أو حتى بحصول الظن الشخصي.
- (٣) لا لباب العلم والعلمي.
- (٤) وجه التأمل هو أنه قد يقال بالعلية في دائرة الإمكان، أي: الأقربية علة لتعين الحجية في دائرة الأقربية الممكنة للمكلف لا المطلقة. وفيه: إنه خروج - لبأ - عن العلية إلى الاقتضاء، وأيضاً إنه حيث أمكن رفع اليد عنها ولو للتعذر أمكن رفع اليد عنها للمزاحم، أو لما سبق من العرض العريض لملاك الحجية أو لغير ذلك.
- (٥) لم نقل جاهلاً؛ إذ لم يحرز أن في ما ضاع كانت أحكام إلزامية أو مخصصات لها أو صوارف عن ظواهرها.

إلى مَنْ يحتمل وما يحتمل أن يحصل عليه غيره - أو هو - ممن اطلع على التوالف. وحيث كانت الأقربى والأقوائية - حسب المدعى - علة لزم دوران الحجية مدارها، فكلما أحرزت لزم الاتباع وإلا لم يجز، فسقطت بذلك الحجية التخيرية لقول الأعلم، بل أصل الحجية إلا على الانسداد، وهذا هو التالي الفاسد الذي لا يلتزم به الانفتاحيون، فتأمل^(١).

نتيجة الانسداد مطلقة أو مهملة:

ثم إنه على القول بالانسداد فإن لازمه إما حجية كليهما - قول المفضول وهو مورد البحث، وقول الأعلم حتى لو فحص بالمقدار المعهود مادام لم يبلغ حد العجز العقلي عن المزيد من الفحص، وهو مورد النقض، وأيضاً قول الأعلم المعاصر بالنسبة للأعلم منه من الماضين، وأيضاً قول الأعلم مع احتمال وجود أحكام إلزامية أو قرائن صوارف فيما ضاع وتلف، وهما مورد النقض أيضاً - وأما عدم حجية كليهما كذلك.

وذلك لأنه إن قيل: إنّ نتيجة مقدمات الانسداد مهملة من حيث المراتب كانت المرتبة العليا فقط هي الحجية، فلا يكون قول المفضول حجة، كما لا يكون قول الأعلم المعاصر حجة، ولا الأعلم الفاحص بالقدر المعهود، بل ولا الأعلم إن احتمل وجود أدلة فيما تلف، وإن أمكن الجواب عن الأخير بأنه المرتبة العليا الممكنة من الظن.

(١) إذ على فرض القول بالعلية (للاقربى لتعين الأقرب كالأعلم مثلاً) فلا بد من ملاحظة النسبة بينها وبين أدلة الظنون الخاصة لو تمت، فهل دليل العلية مخصّص أو موسع؟ وللبحث عن ذلك مجال آخر.

وأما إن قيل: إن نتيجة مقدمات الانسداد مطلقة من حيث المراتب، فيكون قول المفضول أيضاً حجة كقول الأعم، وإن فحص فحصاً متوسطاً أو عارضه الأعم منه من الأموات، أو احتمال حصول أقربية، أو ظن أقوى لو اطلع على ما ضاع. وفيه: إن المقام من أصناف البحث عن كون النتيجة مطلقة أو مهملة من حيث الأنواع، فيدور مدار المبنى في كون نتيجة مقدمات الانسداد مطلقة أو مهملة من حيث الأنواع، ومع ذلك فالبحث هو البحث، إلا أن يفصل بين الأنواع^(١) أو بعضها والمراتب، ولهذا تفصيل لا يسعه المقام، ومحلّه مباحث الانسداد، فتدبر جيداً.

خاتمة: ملخص لبعض الإشكالات الماضية وإضافة لإشكالات أخرى

وجملة القول: إنه يرد على القول بتعيين تقليد الأعم استناداً إلى أنه أقرب للإصابة، وأنه أقوى في إیراث الظن، وأنه حيث كان أكثر إحاطة كان أقرب للواقع: إن تلك الدعاوى مناقش فيها كبرى وصغرى، وسنكرر ذكر ما مضى بإيجاز للتذكير ولتشيده بيان آخر، ونضيف غيره تأسيساً فنقول: أما المناقشة في الدليل الأول صغرى، فلأن القول بأن نظر الأعم أقرب للإصابة لا يعدو كونه دعوى بلا دليل، بل هي مجرد استحسان ولا يعلم أنه كذلك، وأما كبرى فلأنه لا دليل على تعيين الأقرب للإصابة، ووجوب العمل به تعييناً، وإن عارضه القريب للإصابة، وأما المناقشة في الأخيرتين كبرى فلأن كون نظره أقوى في إیراث الظن حتى وإن سلم^(٢)، إلا أنه لا

(١) كالتفصيل بين الظن الناشئ من مثل القياس وغيره، وإن ناقش فيه صناعياً بعض الأعلام كصاحب القوانين والسيد الوالد على ما بيالي، وعلى أي، فالمقام ليس منه؛ إذ الكلام في ظن المجتهد وشبهه في كل تلك المحتملات والنقوض.

(٢) إذ سبق عدم التسليم به؛ لأن نظر المفضول لو وافق المشهور أو الأعم من القدماء كان أقوى

الدليل الخامس: الأعلم أكثر إحاطة..... ٢٧٣

يجدي بعد كونه طريقياً لأقربية الإصابة، وحيث نفيت أو شكك فيها نفيت طريقية الأقوائية إليها ومرآيتها لها، أو شكك فيها، وكذلك حال أكثرية الإحاطة.

لا إطلاق لكون نظر الأعلم أقرب للإصابة:

توضيح ذلك: إن المدعى هو أن قول الأعلم أقرب للإصابة، وهو وإن بدا على القاعدة، إلا أنه يمكن تقريب عدم صحة ادعاء ذلك بوجوه:

الأول: مجهولية ملاكات الأحكام ومجهولية الإصابة

فإن (ملاكات الأحكام) مما لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون في العلم؛ ولذا مُنع القياس منعاً باتاً، وإن خيّل إلى القائس أن الملاك قطعي، بل وإن قطع به؛ إذ عند إلفاته إلى أن الملاك مما لا سبيل لنا إليه يزول قطعة إن كان متشراً مطلقاً، وفي الجملة في غيره، أي: إن كان منصفاً وتصور الأمر على حقيقته فإن تصوره حينئذٍ مساوق لتصديقه.

والملاكات: هي المصالح التامة الملزمة القائمة بالمتعلقات في متن الواقع والمفاسد القائمة بها كذلك.

والإصابة: هي نسبة قائمة بالطرفين وهما: الدليل ومنه قول المجتهد ومطلق الظنون النوعية بل والشخصية على الانسداد وكذا القطع ومطلق ما يراه القاطع علماً من جهة، والواقع الثبوتي الحامل للمصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة، أو حكم الله تعالى المنشأ على طبقها من جهة أخرى.

ومن ذلك يتضح: إنه لا يمكن الحكم على نظر الأعلم بأنه أكثر إصابة، أو

أقرب للإصابة للواقع، إلا بعد الإحاطة بالأطراف - كون هذا أعلم وكون ذلك غير أعلم، وكون الواقع الثبوتي هو هذا أو ذلك - ليتمكن الحكم بأن الأعم أكثر إصابة؛ إذ لو لم يعلم المكلف ملاكات الأحكام الثبوتية ولا منشآت الشارع، ولم يكن يعلم الواقع بعلم غيبي فإنه لا يعلم المصيب من الأنظار من غيره، فكيف يعلم الأكثر إصابة من غيره؟ وأما الحجية بمعنى لزوم الاتباع أو المنجزية والمعذرية^(١)، فهي غير الإصابة للواقع ولا تلازم.

إن قلت: أقوائية الظن الحاصل من قول الأعم هي المرآة لأكثرية الإصابة. قلت: ذلك هو المدعى الآخر الذي مضى أننا سنناقشه كبروياً، بل إنه مع التدبر فيما سبق ينتفي حصول مثل هذا الظن صغروياً، فتدبر.

الثاني: عدم التلازم بين التساوي في العلمية وفي الإصابة

إن من البديهي أن المتساويين في العلمية أو في الأعلمية - بأن تساويان في قوة الملكة أو في كثرة التحقيق، أو شدة التدقيق أو ما أشبه من الملاكات - لا تتطابق آراؤهما دائماً^(٢)، كما لا يمكن القول: إنهما متساويان في الإصابة؛ لوضوح أنهما وإن تساويان في العلمية إلا أنه قد يكون ما وصل إليه أولهما مصيباً بنسبة ٧٥٪، والآخر مصيباً بنسبة ٧٠٪ أو ٨٠٪ أو أقل أو أكثر.

والسر: إن الأنظار حدسية ولا تلازم بين الحدس والواقع، فقد يتساويان في قوة الحدس ويختلفان في الإصابة وعدمها، أو في درجة أكثرية الإصابة، والسر في ذلك

(١) وبمعنى الكاشفية أيضاً؛ إذ نظر الأعم كاشف نوعي اعتبره الشارع، لكن هل لأكثرية إصابته، أو لأجل إصابته كثيراً المشترك مع نظر العالم في ذلك؟ لا يعلم.

(٢) قيد للمنفى لا للنفي.

أن الإصابة غير اختيارية، بمعنى أن علة الإصابة التامة ليست بأيدينا، بل المعدّ فقط، وتوجد عوامل أخرى غير اختيارية، وقد نفصل الحديث عن ذلك في موضع آخر. والحاصل: إنه إذا أمكن - بل وقع - أن يكونا متساويين في العلمية أو الأعلمية، ولا يكونان متساويين في الإصابة^(١) أمكن أن يكونا أحدهما أعلم، ولا يكون أكثر إصابة، وإذا أمكن ذلك - فكيف به لو وقع - كفى إمكانه في نفي الاستدلال بالأقرب كدليل عقلي، بل كان لا بد أن يقال: إنه يمكن أو يرجح أن يكون قول الأعلم أقرب للإصابة، ثم يتمسك ببرهان دوران الأمر بين التعيين والتخير، وهذا دليل آخر سيأتي ما فيه، فهو إذن إذعان بعدم تمامية هذا الدليل - إنه أقرب - في حد ذاته، أو إذعان بعدم الدليل عليه وإن ظنّ به.

نعم، غاية ما يقال: إنه يُظن أن يكون قوله أقرب، وفي هذا نقل الكلام من الدليل الثالث - أنه أقرب - إلى الدليل الرابع - إنه أقوى في إيراد الظن، أو إنه يظن بأنه أقرب للواقع - وهذا ما سوف نتطرق له بإذن الله تعالى.

الثالث: البرهان الانبي في محصّلات فتاوى الأعلم وغيره

انه لا محرز لكون محصّلات فتاوى المفضولين تختلف في مجموعها العام النهائي عن محصّلات فتاوى الأعلم من الفقهاء، فكيف لو أحرز؟ فإنه لو أحرز فهو برهان إنبي على أن الأعلمية لا تستلزم أقربية الإصابة، وأما عدم الإحراز - كما هو المفروض - فإنه كافٍ أيضاً للرد؛ إذ مدعي أقربية الإصابة في الأعلم لا بد أن يلتزم بإحرازه - عبر ذلك - اختلافها في المحصّل النهائي، والظاهر أنه ليس له ذلك إذا

(١) لعدم تطابقهما في الآراء، ولعدم تساوي ما اختلفا فيه عادة.

لاحظ الفقه وآراء الفريقين، ولاحظ كثرة مطابقة رأي المفضول للأعلم من الأموات، أو لجمهرة من المحققين أو للمشهور، ويكفي الاحتمال لنفي الاستدلال فإنه استدلال بأمر عقلي تلزمه نتيجته.

ويتضح ذلك أكثر بملاحظة نظيره مما ذكر في باب الانفتاح والانسداد؛ فقد أشكل بعض الانفتاحيين على جواز تقليد الانسدادي - وإن كان كصاحب القوانين المشهور بقوة علميته - بأنه مدعن بأنه انسد عليه باب العلم، فهو مدعن بأنه جاهل بالأحكام، وأنه أفتى بها من باب انسداد باب العلم، فكيف يجوز تقليده؟
والجواب عن ذلك من وجوه:

منها: إنه ليس بمدعن بأنه جاهل بالأحكام، بل إنه يقول: إنه ظن بها ظناً شخصياً، فيما يقول الانفتاحي: إنه ظن بها ظناً نوعياً، وكما يرى الانفتاحي الظن النوعي حجة على الانفتاح، يرى الانسدادي الظن الشخصي حجة على الانسداد.
ومنها: إن ملاحظة فتاوى الانسدادين في الفقه تكشف عن أنها لا تختلف عن فتاوى الانفتاحيين بأكثر من اختلاف فتاوى الانفتاحيين بعضهم مع بعض، مما يكشف عن أنه لا يعلم أكثرية إصابة أولئك من هؤلاء، وأن الفرق بين الفريقين ليس في قلة أو كثرة الإصابة، بل في وجه حجية هذا الظن - كخبر الثقة - إذ أحدهما يرى أنه حجة من باب الظن النوعي الانفتاحي، والآخر يرى أنه حجة من باب الظن النوعي الانسدادي.

وفي المقام، فإن ملاحظة الرسائل العملية للمفضولين وتطابق بعضهم مع الأعلام، وعدم تطابق البعض الآخر، وأيضاً تطابق بعضهم مع الأعلام من الأموات..

الخ، يكشف عن أنه لا إحراز لأغلبية إصابة الأعلم من الأحياء للواقع^(١)، فتأمل.
ثم إن فرق هذا الوجه عما مضى من أن قول المفضول قد يطابق الأعلم من
هذا الأعلم من الأموات، أن ذاك الوجه صغروي بلحاظ هذه المسألة أو تلك، وهذا
وجه بلحاظ مجموع المسائل جملةً، أي بلحاظ إجمالي، فتدبر.

مناط الحجية عنوان أعم من الأعلم:

قال السيد العم: «وثانياً: يمكن أن يكون مناط الحجية شرعاً، وعند العقلاء
أيضاً، بل لدى العقل أيضاً، لدفع احتمال الضرر به هو: عنوان ينطبق على العالم
والأعلم سواء بسواء - كما هو كذلك - مثل: العالم والفقير وأهل الذكر، ونحوها ممّا
ذكرت في الأخبار»^(٢).

أقول: وذلك هو ما استظهرناه من العرض العريض لملاكات الحجية ولأدلة
الحجة الاعتبارية، والعرض العريض هو - كما ذكره دام ظله - عنوان العالم والفقير
وأهل الذكر وما أشبه، وتشهد له كافة الطرق والأمارات الأخرى، فإن بناء العقلاء
والشارع على أن خبر الثقة حجة، وليس خصوص خبر الأوثق، مع أن الأوثق أقرب
للإصابة، كما أن بناءهم على حجية قول البينة إن كانت عادلة، وليس حصر الحجية
بالأعدل، مع وضوح أن الأعدل أبعد عن احتمال الكذب والتدليس، وهكذا العدالة
في القاضي ومرجع التقليد وغيرهما.

(١) المحرز أنه لا إحراز لاختلافهما في مجموعهما العام النهائي (أي: اختلاف محصلات فتاوى
المفضولين عن محصلات فتاوى الأعلم من الفقهاء)، أما إحراز عدم اختلافها عنها فيحتاج
إلى تتبع أكثر.

(٢) بيان الفقه ١: ٢٨.

وهذا كله في دائرة إثبات الإمكان؛ إذ إن هذا الجواب ولاحقه وقعا في مقابل دعوى الطرف الآخر الاستحالة، وأما الوقوع - أي وقوع التعبد بالملاك الأوسع والعرض العريض - فتدل عليه الآيات والروايات؛ إذ أنطت لزوم الاتباع والحجية بتلك العناوين لا بأفعل التفضيل منها؛ إذ قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ وليس (اسألوا أعلم أهل الذكر)، و«من كان من الفقهاء...»^(١) وليس (من كان أعلم من الفقهاء..) إلى غير ذلك مما سيأتي تفصيله وبيانه بإذن الله تعالى.

تصحيح الرجوع للمفضول للعنوان المزاحم:

وقال السيد العم: «وثالثاً: أي مانع من أن تكون هناك في إجازة الرجوع إلى المفضول مصلحة هي في نظر الشرع أهم من مصلحة الواقع، كالتسهيل على المكلفين، الذي وردت به الشريعة السمحاء - كما في الحديث الشريف - ولعل هذا التسهيل أيضاً مبنى بناء العقلاء، أو جزء المبنى»^(٢).

ومع هذا الاحتمال لا تتم استحالة الرجوع إلى غير الأعمى كما يستفاد من مطاوي كلامه المفصل في المقام.

فما ذكره من أنّ أصل التسوية بين الأعمى والعالم نظير التسوية بين العالم والجاهل، ربما يرجع إلى امتناعها عقلاً وفي مقام الثبوت، ولم نجد أحداً التزمه»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١.

(٢) وقد فصلنا الحديث عن هذا الوجه وعن الوجه السابق سابقاً.

(٣) بيان الفقه ٢٨ - ٢٩.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعلام

وقد استدل على تعين تقليد الأعلام بروايات عديدة فيها الصحاح والمعتبرات وغيرها، على أن بعضها قد يقال: إنه متواتر تواتراً إجمالياً إن لم يكن مضمونياً كما سيأتي. والروايات عديدة سنبحث أهمها، ولكن قبل ذلك نشير إلى فائدة منهجية هامة وهي:

فائدة منهجية: الابتداء بأواخر القرآن والروايات والأدلة

لقد بدأ العديد من الأعلام^(١) الاستدلال على تعين تقليد الأعلام بمقبولة عمر بن حنظلة، ثم برواية داوود بن الحصين وموسى بن أكيل، ثم وصلوا إلى العهد وغيره. والأولى بحسب النظر القاصر الابتداء بالعهد لكون الرواية صحيحة أولاً، ولجهة عامة منهجية ثانياً: وهي: إن الأرجح - في الجملة - بالنظر القاصر، سواء في تفسير القرآن الكريم وفي الاستدلال به، أم في الروايات المستدل بها - إن كانت كلها على درجة واحدة أو متقاربة من الاعتبار - وكذا في سائر الأدلة، أن يُبتدأ من الأواخر لا من الأوائل؛ وذلك لغاية إثراء البحث في (الأواخر) وإيفائها حقها؛ فإن المفسر عادة يبدأ بنشاط وقوة وفراغ بال وسعة وقت، فيشبع البحث في أوائل التفسير ويثريه ويغنيه، ثم - في الكثير منهم لا الكل كما لا يخفى - يقل إثراء المباحث في أواخر التفسير، إما لأنه يكون قد طرح النكات العلمية في الأجزاء السابقة، أو لأجل

(١) من أصوليين وفقهاء؛ إذ بحثها بعضهم في الأصول كالأخوند في الكفاية، وبعضهم في الفقه كالطباطبائي في العروة.

كبيرٍ وشيخوخة، أو عجز ومرض، أو تكاثر المزاحمات والموانع بمرور الزمن، ويظهر ذلك بوضوح لمن يراجع الأجزاء الأخيرة من التفاسير، فإنه لا يجد في الكثير منها ما ينبغي من الاستيعاب والاستقصاء كما كان في بداياتها، وكذلك حال الاستدلال بالآيات الكريمة في المباحث الأصولية أو الفقهية أو الكلامية، في الجملة كما لا يخفى.

وكذلك الحال في الروايات^(١)؛ إذ عادة تصب التحقيقات الخاصة والمشاركة على الروايات الأولى، وعند وصول النوبة للروايات الأخيرة تحال التحقيقات المشتركة إلى الأوائل، وقد لا تعطى الأواخر حقها من التحقيقات والتدقيقات الخاصة بها أيضاً، مع أن الباحث كثيراً ما يراجع (الأواخر) كعهد الأشر مثلاً وحده، فلا يجد فيه ضالته من البحث والتحقيق. نعم، لا شك أنه يمكنه الرجوع إلى الأوائل، إلا أنه قد يعسر ذلك على البعض، أو قد لا يستوعب وجه الربط، أو قد يكون البحث - ثبوتاً - غير مستوفٍ، كما سبق، وقد أسهنا البحث عن بعض مفردات ما ورد في هذا العهد كـ (الحكم)؛ لفائدته الموضوعية في الاستدلال بهذا المقطع من العهد كما سيأتي، ولورود مفردة الحكم في مقبولة ابن حنظلة الآتية^(٢)، فيغنينا البحث عنها هنا عن البحث عنها هناك. والله الموفق.

(١) في الجملة أيضاً.

(٢) حيث قال ﷺ: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما...».

الكافي ١: ٦٨.

الرواية الأولى: عهد الإمام عليه السلام لمالك الأشر

الأولى: ما ورد في عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه^(١) الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر^(٢) من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل، ثم أكثر تعاهد قضاءه»^(٣).

وللشيخ الطوسي إلى هذا العهد طريق صحيح، إضافة إلى قوة مضامين نهج البلاغة بشكل عام وهذا العهد بشكل خاص، بحيث تورث وثوقاً نوعياً أقوى من الوثوق الحاصل من كثير من أخبار الثقات، إضافة إلى اعتماد كثير من أعلام الطائفة على النهج قديماً وحديثاً.

وموضع الاستدلال فقرتان في العهد:

أ - قوله عليه السلام: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك».

ب - قوله عليه السلام: «ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه»^(٤).

(١) أي: تغضبه أو توقعه في العناد واللجاج، من محك إذا لجّ وعاند.

(٢) يضيق صدره.

(٣) نهج البلاغة ٣: ٩٤.

(٤) وقد يستدل أيضاً بقوله عليه السلام: «وآخذهم بالحجج» و «وأصبرهم على تكشف الأمور».

وسياتي.

وجه الاستدلال: أعمية الحكم من الفتوى أو تنقيح المناط

أما الفقرة الأولى فوجه الاستدلال بها أحد أمرين:

الأول: دعوى أن المراد بالحكم الأعم من القضاء والإفتاء، أي - كما قيل - المعنى اللغوي الشامل لهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾^(١)، فإن المراد به الأعم من الفتوى.

ويمكن توجيهه بأن الحكم يعني المنع^(٢)، وقد يراد به البتّ في الأمر^(٣)، وفي القضاء نوع منع وبت كما في الفتوى نوع منع وبت، والفرق أن مصب القضاء القضايا الشخصية الخارجية، ومصب الفتوى القضايا الحقيقية.

قال في النور الساطع: «وثانياً: إن المراد بالحكم في الرواية ليس ما هو مصطلح عند الفقهاء أعني القضاء، بل الظاهر أن المراد به المعنى اللغوي المتناول للفتوى مثل قوله تعالى في غير موضع: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ الآية؛ بدليل عدم ثبوت الحقيقة الشرعية»^(٤).

وكلامه وإن كان في المقبولة^(٥) لكن الكلام عام شامل للعهد؛ إذ إنه عن معنى (الحكم) وقد ورد في الروايتين.

(١) المائة: ٤٤ - ٤٥ - ٤٧.

(٢) انظر: الصحاح ٥: ١٩٠٢، مادة: (حكم).

(٣) وقد ذكروا للقضاء معاني أخرى كالإخبار مثل: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ الإسراء: ٤.

(٤) النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٤٦٨.

(٥) مقبولة عمر بن حنظلة.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيين تقليد الأعم ٢٨٣

الثاني: تعميم الحكم - بعد تسليم اختصاصه بالقضاء - لباب الفتوى والتقليد بتفتيح المناط، وسيأتي البحث عن هذين الوجهين لاحقاً بإذن الله تعالى.

وجوه الإشكال على الاستدلال بالرواية:

وقد أشكل على الاستدلال بهذه الفقرة - أو يمكن أن يشكل عليها - بوجوه:

الوجه الأول: الرواية غير معمول بها في موردها

إنها غير معمول بها في موردها؛ إذ لم يفت المشهور بتعيين تعيين الأعم للقضاء، فكيف يقال به في غير موردها؟

فقد أشكل في التفتيح على الاستدلال بهذا المقطع بأول الوجوه التي استشكل بها على المقطع الآخر، وهو إنها لم يعمل بها في موردها - وهو القضاء - فكيف يقال بدلالاتها على تعيين الأعم في غير موردها؟

والجواب: إنها قد عمل بها في موردها حسب المشهور المدعى عليه الإجماع.

قال الشيخ الأعظم في القضاء والشهادات: «ومع التفاوت يتعين على الإمام تقليد الأعم منصب القضاء، كما يجب على الناس تقليد الأعم في الفتوى مع استجماعه الشرائط المذكورة للقضاء على المشهور، بل لا خلاف يوجد إلا عن بعض من عاصرناه^(١)، وفي منية المرید: لا نعلم فيه مخالفاً، وفي المعالم نسبة إلى الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم، وفي شرح الكتاب^(٢) أنه نقل عليه الإجماع،

(١) وهو صاحب المستند.

(٢) وهو مجمع الفائدة.

وفي الرياض دعوى بالإجماع عليه من السيد، ولعلها الحجة في مثل المسألة التي هي من مسائل الفروع، على ما حققناه في الأصول»^(١).

نعم، من ارتأى عدم العمل بها في موردها فإنه يشكل عليه التعدي منها إلى غيرها؛ إذ إن تخصيص العام وإن كان ممكناً واقعاً كثيراً، إلا أن استثناء المورد قبيح، فلا يصح القول إن الرواية تفيد تعيين الأعمى مطلقاً - في القضاء والفتوى - وقد خرج منه القضاء؛ نظراً لما استظهره الفقيه من الأدلة، فبقيت الفتوى؛ إذ فيه أن استثناء المورد وتخصيصه - كشأن النزول - قبيح.

وكذلك من ارتأى أن: «من رعيتك» قيد للطبيعي كما فصلناه في موضع آخر.

الوجه الثاني: المراد بالحكم هنا فصل الخصومة

إن المراد بالحكم هنا هو فصل الخصومة والقضاء لا الفتوى، حتى لو سلمنا أعمية الحكم من الفتوى؛ وذلك لقرينية ذيل الرواية؛ إذ جاء فيها: «ثم أكثر تعاهد قضاءه» بل وبقرينية ما ورد في ثناياها كـ «ولا تمحكه الخصوم»، و«وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم»، و «وأصرمهم عند اتضاح الحكم» فإنها ظاهرة إن لم تكن صريحة في الحكم بمعنى القضاء^(٢).

ويدل على تماميته إضافة إلى ما سبق، الوجوه التالية:

الأول: قوله: (للحكم بين...) ظاهر في القضاء

وذلك إن فرض القول: إنّ (الحكم) بمفرده أعم من الحكم والفتوى؛ إذ لا يقال:

(١) القضاء والشهادات: ٥٢ - ٥٣.

(٢) وستأتي وجوه أخرى لتقوية هذا الإشكال بإذن الله تعالى.

أفتى بين الناس، بل أفتى الناس، فيما يقال: اقض بين الناس، لا اقض الناس، وكذا أحكم بين الناس، وأما أحكم الناس فالمراد بها غير ما هو المبحوث عنه^(١)، فتدبر.

الثاني: القضاء منصب يحتاج للنصب عكس الفتوى

إن الفتوى لم تكن من المناصب الحكومية التي تحتاج إلى نصب الوالي والحاكم، بل القضاء فقط هو المنصب الذي يحتاج إلى نصب، وعلى ذلك^(٢) جرت سيرة المتشريعة، بل سيرة العقلاء كافة في كل البلاد. نعم، يجب استجماع المفتي لشرائط الإفتاء، وليس منها النصب^(٣)، بل لم يعهد في زمن الرسول ﷺ أو الأئمة ؑ نصب المفتي إلا بالعمومات الإرجاعية، التي لا تعد نصباً عرفياً، أو بأمر مولوي شخصي، كما في قوله ﷺ لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(٤)، فإن الظاهر أنه أمر له ليتصدى للإفتاء، لا أن جواز إفتائه كان متوقفاً على أمر الإمام ﷺ هذا. وأما على احتمال إرشاديته خاصة مع قرينية (أحب) فالأمر أوضح^(٥).

ويوضحه أن الإرجاعات للمفتين كانت عامة في الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

(١) إذ المراد به الحكومة لا القضاء ولا الفتوى.

(٢) عدم حاجة الفتوى في أي علم من العلوم، كالطب والفقہ وغيرهما.

(٣) وفرق بين تجويز الرجوع إليه وبين نصبه، فإن هذا اعتبار آخر.

(٤) مستدرك الوسائل ١٧ : ٣١٥.

(٥) المستظهر حسب الضابط الذي اخترناه للمولية هو مولويته ولا قرينية لـ (أحب) وتفصيله في

كتاب (الأوامر المولية والإرشادية).

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾، ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، و«مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ»^(١) وغيرها، أما القضاء فكان بنصب خاص عادة، فتأمل!

كما يمكن أن يستدل على تباين الحكم - وهو الوارد في الرواية - والفتوى - وهي مورد البحث في المسألة - بالأمور التالية:

الحكم إنشاء والفتوى إخبار:

الأول: إن الظاهر هو أن الحكم إنشاء اعتباري أو طلب - والإنشاء إيجاد - أو أعمال ولاية، فالأول كإنشاء الأحكام الوضعية، والثاني كإنشاء الوجوب والحرمة، والثالث كما في حكم القاضي بإجراء الحد، أو حكم الوالي بعقد صلح، أو إعلان حرب، لكن الظاهر درجته في أحد الأولين، بل الثاني في الأول، فتأمل.
أما الفتوى فهي إخبار عن حكم شرعي على أن يكون عن حدس؛ ولذا لا يقال لمن أخبر عن حس كما لو سمع أو رأى أنه أفتى، بل أخير^(٢).

ويدل على ذلك^(٣) الارتكاز والتبادر، كما تشهد له كلمات اللغويين، ولنشر إلى بعضها: قال في معجم مقاييس اللغة: «الفاء والتاء وحرف المعتل أصلان أحدهما يدل على طراوة وجدة^(٤) والآخر على تبيين حكم... والأصل الآخر الفتيا يقال أفتى الفقيه في المسألة إذا بين حكمها واستفتيت إذا سألت عن الحكم قال الله تعالى:

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١.

(٢) ولو أطلق على غير الحدسي فإنه مجاز بعناية مصححة كـ ﴿قُلْ اللَّهُ يَفْتِكُمْ﴾ كما سيأتي.

(٣) بكلا شقيقه.

(٤) ويقال للفتى فتي بهذا اللحاظ.

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾^{(١)(٢)}.

أقول: تفسيره الفتوى بتبيين الحكم تفسير بالأعم؛ إذ ليس مطلق تبينه فتوى، بل إذا كان عن حدس خاصة - كما سبق - ويدل عليه صحة سلب الفتوى عن العامي أو الوكيل الناقل لفتوى المرجع، فإنه مخبر عنها وليس مفتياً، وإن كان يئناً للحكم.

الفتوى خاصة بدائرة الأحكام الشرعية:

بل قد يقال باختصاص الفتوى بما لو كان المتعلق - أي المفتى به - حكماً شرعياً؛ ولذا لا تطلق على إعمال المهندس أو الطبيب أو المحامي نظره، فلا يقال عن المهندس إنه أفتى وإن فتواه كذا، بل يقال: إن رأيه كذا، ويؤكد قول ابن فارس (تبيين حكم) والمدعى أنه بأصل الوضع لا بالوضع التعيني وفي العرف الخاص، لكن الأمر بحاجة إلى تأمل أكثر.

ولكن يعترض على تخصيص الفتوى بما كان عن حدس بأمثال قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾ يعني يستخبرونك، قال في مجمع البيان: «أي يسألونك الفتوى وهو تبيين المشكل من الأحكام»^(٣) وليس النبي ﷺ بمعمل حدسه.

وكإطلاق الفتوى عليه تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾.

وقد يجاب إضافة إلى الاستعمال أعم من الحقيقة: بأنه بعلاقة مصححة كالمشكلة؛ إذ ليس إخبار الله تعالى عن حدس أبداً كما هو واضح، فهو كإطلاق الصفات أو الأفعال عليه، فإنه جل اسمه عالم لكن علمه عين ذاته، أما علم غيره فغير

(١) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٣.

(٢) وفي المنجد (افتى افتاءً فلاناً في المسألة، أبان له الحكم فيها وأخرج له فيها فتوى).

(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٢٠٢.

ذاته، وعلومنا كيفية نفسية أو إضافة أو انفعال أو غيرها على الأقوال، أما علمه تعالى فليس بشيء منها؛ إذ هو عين ذاته، وكذلك غضبه وانتقامه؛ إذ يراد بها غاياتها. ثم إنه إن أطلق الحكم على الفتوى فهو مجاز بلحاظ ما قد يستتبعها من الحكم على طبقها أو الإلزام بها^(١)، أو لكاشفيتها عن حكم الشرع، فالعلاقة علاقة المسبب بالسبب أو العكس، فتدبر.

اختلاف معانيها لدى تصريفها:

الثاني: وقد يستفاد من التصريفات التغيرات كما في قولك (استفتى) فإنه بمعنى استخبر وسأل عن الحكم الشرعي، وليس بمعنى استقصى أو استحکم (أي طلب الحكومة أو الحكم)^(٢)، وذلك يكشف بالبرهان الإني عرفاً عن تغيير الموضوع له لمصادرها المجردة.

التعاقب يفيد التغير:

الثالث: كما يستفاد التغير من الترتب والتعاقب؛ إذ يقال (أفتى فحكم) ولو كان عينها لما صح؛ إذ لا يصح (أفتى فافتى) كما لو كان الحكم أعم لما صح ذلك؛ إذ بتحقيقه يتحقق فلا يعقل التعاقب والترتب، كما أن عكسه مما لا يصح، فلا يقال (حكم فأفتى) فإنه غير صحيح؛ إذ الفتوى - منه أو من غيره - مقدمة رتبة على الحكم.

التقابل يفيد التباين:

الرابع: كما يستفاد التباين من التقابل العرفي بين الفتوى والحكم؛ ألا ترى أن

(١) أو بلحاظ ان بها بتاً ومنعاً.

(٢) وفي عكسه يقال: تقاضيا وترافعا، ولا يقال تفتايا - من باب التفاعل - إلا بمعنى آخر، فتدبر.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٢٨٩

قوله عليه السلام مثلاً لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(١) يغير قوله: «واحكم بين الناس بالحق»^(٢)، أو «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»؟

ولا يخفى المناقشة في بعض ما سبق، إلا أن بعضها تام وفي المجموع الكفاية. وقد يقال: إن النسبة بين الفتوى والحكم هي العموم والخصوص من وجه، مما يكشف بالبرهان الإني عن عدم ترادفهما، وبعلaque التقابل بين النسب الأربعة عن عدم كون الحكم أعم مطلقاً من الفتوى^(٣).

أما مادة افتراق الحكم عن الفتوى: فكما لو حكم العامي بأمر استناداً إلى فتوى مرجعه، فإنه حاكم وليس بمفتٍ، وذلك واضح بناءً على عدم اشتراط الاجتهاد في القاضي، وأما بناءً على اشتراطه فيه فكذلك؛ إذ اعتمد في الفتوى على اجتهاد المرجع فحكم على طبقه، هذا إن قيل بجواز ذلك له.

وقد يقال: إن الجواز شرعاً وعدمه لا مدخلية له في صدق عناوين الموضوعات؛ إذ يقال حَكَمَ أو أفتى هذا القاضي الفاسق بكذا، أو حكم ذاك العامي بكذا، وقد فعل حراماً. وبعبارة أخرى: لا مدخلية للجواز - وهو في رتبة المحمول - في صدق الموضوع أو المتعلق^(٤)، فإنه أسبق رتبة.

(١) مستدرک الوسائل ١٧ : ٣١٥.

(٢) إرشاد القلوب إلى الصواب ٢ : ٣٢١، بحار الأنوار ٢٨ : ٨٦ ح ٣.

(٣) غير خفي عدم اجتماع هذا الرأي مع الرأي السابق الذي كان مبناه أن الفتوى إخبار والحكم إنشاء؛ إذ هما على هذا متباينان.

(٤) وهو الحكم والفتوى، كما لا مدخلية له في تحققه.

وأما مادة افتراق الفتوى عن الحكم فكما لو أخبر عن نظره صبراً ولم يحكم، والفرق - من حيث الأثر - نفوذ حكمه على سائر المجتهدين دون فتواه^(١)، فتأمل^(٢).
وبعارة أخرى: الانفكاك بين الحكم والفتوى - ولو في الجملة - دليل التغير، والانفكاك من الطرفين دليل التباين.

والحاصل: انه كما يصح سلب الحكم عن الفتوى والفتوى عن الحكم، ويظهر ذلك مما سبق، بل إن هذا عبارة أخرى عما سبق، والأدق أن ما سبق يصلح برهاناً لهذا.

الإشكال على دعوى التباين بين الحكم والفتوى:

ولكن قد أشكل على دعوى التباين بين الحكم والفتوى بأن بعض الآيات الكريمة ظاهرة في عموم الحكم للفتوى، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، و﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ و﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣) إذ المراد الأعم من الحكم وفصل الخصومة ومن الفتوى.

جواب الإشكال بوجوه:

والجواب بوجوه أربعة:

(١) وقد ذكرنا في بحث آخر فوارق ستة بين الحكم والفتوى.

(٢) إذ قد يقال: إن الانفكاك من الطرفين - حسب المذكور - إنما هو بحسب العرف الخاص لا غير، فتأمل.

(٣) سورة المائدة: ٤٤ - ٤٥ - ٤٧.

الوجه الأول: المراد من الحكم في الآيات الفصل خاصة لا الفتوى

إنه قد يقال: إن الظاهر أن المراد بالآيات أيضاً هو الحكم بالمعنى المعهود في الأذهان، وهو القضاء وفصل الخصومة، أو مطلق الفصل والبت في الأمور مما هو من شأن القاضي أو الحاكم لا الفتوى.

أدلة ومؤيدات ومونسات:

ويرشد إلى ذلك مجموعة من القرائن التالية التي يصلح بعضها دليلاً، وبعضها مؤيداً، وبعضها يوجب مجرد استثناس الذهن، ولا تخفى المناقشة في بعضها إلا أن بعضها الآخر تام، وفي المجموع الكفاية لإيرائه الاطمئنان حتى لو فرض عدم تمامية الأحاد، فتأمل فيها وتدبر جيداً.

١ - شأن النزول بضميمة كلام الرسول ﷺ:

قال الشيخ الطوسي رحمته الله: «وقال أبو جعفر عليه السلام وجماعة من المفسرين ذكرنا أسماءهم: إن امرأة من خيبر - في شرف منهم - زنت و هي محصنة فكرهوا رجمها، فأرسلوا الي يهود المدينة يسألون النبي ﷺ طمعاً أن يكون أتى برخصة، فسألوه، فقال: هل ترضون بقضائي؟ قالوا: نعم، فأنزل الله عليه الرجم، فأبوه. فقال جبرائيل: سلهم عن ابن سوريا، ثم اجعله بينك وبينهم...»^(١).

وقال: «وقال عكرمة وعامر الشعبي: نزلت في رجل من اليهود قتل رجلاً من أهل دينه، فقال القاتل لحلفائهم من المسلمين: سلوا لي محمداً ﷺ فإن بعث بالدية اختصمنا إليه، وإن كان يأمرنا بالقتل لم نأته...»^(٢).

(١) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٢٥.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٢٧.

ومن البين أنهم اختصموا^(١) فاحتكموا إليه ﷺ فقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...﴾، إضافة إلى أن خصوص الرجم وشبهه هو من شؤون القضاء.

وشأن النزول وإن لم يخصص الوارد إلا أنه قد يصلح مؤيداً لفهم المعنى المراد من الآية من بين المحتملات، خاصة مع قوله ﷺ: (هل ترضون بقضائي؟) ومع قول اليهودي (اختصمنا إليه). نعم، يحتمل أن السؤال كان استفتاءً وسؤالاً عن الفتوى لا الحكم توطئة للرجوع إليه في القضاء لو افتى بما كانوا يشتهون، فتأمل.

٢ - التخيير بين الحكم والإعراض:

ظهور التخيير في ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾^(٢) فإنه في شأن الحكم لا الفتوى^(٣) حتى مع دعوى نسخ ذلك كما قيل.

قال في التبيان: «وفي اختيار الحكام والأئمة الحكم بين أهل الذمة إذا احتكموا اليهم قولان:

أحدهما: قال ابراهيم والشعبي وقتادة وعطاء والزجاج والطبري، وهو المروي عن علي عليه السلام والظاهر في رواياتنا أنه حكم ثابت والتخيير حاصل. وقال الحسن وعكرمة ومجاهد والسدي والحكم وجعفر بن مبشر، واختاره الجبائي: أنه منسوخ بقوله: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ فنسخ الاختيار وأوجب

(١) لظهور أن أهل المقتول يطالبون بالقصاص وإن الناس يطالبون بالمساواة وتطبيق الحدود على الشريف كالوضيع، عكس الأشراف، فتأمل.

(٢) المائة: ٤٢.

(٣) خاصة مع قرينية (بينهم) في أن (الحكم) يراد به القضاء لا الفتوى.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٢٩٣

الحكم بينهم بالقسط، وهو العدل يقال أقسط إقساطاً إذا عدل^(١)، فتأمل.

٣ - قوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾

قوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ فإنه ظاهر في القضاء دون الفتوى؛ إذ لا يقال عادة أفتى بينهم بالقسط^(٢).

٤ - بعض التصريفات:

بعض التصريفات الوارد في مطاوي الآيات ك ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ...﴾ فإن ظاهر التحكيم وباب التفعيل هو الرجوع في الحكم إلى المحتكم إليه بالمعنى المعهود لا الفتوى، خاصة مع قرينية ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ...﴾ فإنه أقرب للقضاء من الفتوى إن لم يكن ظاهراً فيه.

٥ - صراحة بعض الأحكام فلا مجال لإطلاق الفتوى عليها:

ظهور قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذْنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٣)، فإن (النفس بالنفس...) حكم إلهي صريح متعلق لـ (كتبنا) الصريح ولا مجال فيه لإطلاق الفتوى عليه إلا تسامحاً، فليس المراد بـ ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ إلا العمل على طبقه وتنفيذه، أو إصدار الحكم على ضوءه لا الفتوى به.

(١) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٢٩.

(٢) فإن ظاهر أفتى ما يرتبط - مصباً - بالعقل النظري، أما القسط فظاهره ما يرتبط بالعقل العملي.

(٣) سورة المائدة: ٤٥.

ويؤكد ما سبق وما يأتي: أن الخبر المحض^(١) ليس حكماً قطعاً؛ إذ لا يقال لمن أخبر عن أمر أنه حكم به، مع أنه قد يقال بصدق الآيات عليه استناداً إلى نفس ما استند إليه في دعوى شمول الآيات للفتوى.

ويؤيده قول الطوسي: «وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ قد بينا أن في الناس من قال: ذلك يختص باليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله في التوراة من القود والرجم، ويمكن أن يحمل على عمومته في كل من لم يحكم بما أنزل الله وحكم بخلافه، بأنه يكون ظالماً لنفسه بارتكاب المعصية الموجبة للعقاب»^(٢).

بل يدل عليه نفس قوله تعالى: (ومن لم يحكم....) فإن اليهود لم يحكموا بما علموا من حكم التوراة وهو القصاص والعدل، ولم يفتوا، فتأمل^(٣).

٦ - دلالة (بما أنزل الله):

قرينية (بما أنزل فيه) الظاهر في أنه نصٌ حكمٍ يجب العمل به، أو فصل الخصومة على ضوئه لا الفتوى به؛ إذ لا حاجة بعد النص بأنه أنزله الله إلى الفتوى به؛ ولذا لو علم العامي بالحكم فلا معنى لأن يقلد فيه المجتهد بعد فرض علمه به من طريق آخر؛ إذ العلم حجيته ذاتية، قال تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

(١) الذي لا تشوبه شائبة حدس.

(٢) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٣٩.

(٣) إذ مرجع ذلك كله إلى ارتكازية الحدس في الفتوى، فتأمل.

ويؤيده ما ذكره الطوسي: «وقوله: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ قال ابن عباس والحسن ومسروق: يدل على أن أهل الكتاب إذا ترفعوا إلى حكامنا يجب أن يحكموا بينهم بحكم القرآن وشريعة الإسلام؛ لأنه أمر من الله تعالى بالحكم بينهم والأمر يقتضي الإيجاب، وقال أبو علي ذلك نسخ بالتخير في الحكم بين أهل الكتاب والإعراض عنهم والترك»^(١).

٧ - دلالة ﴿أَفْحَكُمَ الْجَاهِلِيَّةِ...﴾:

قوله تعالى: ﴿أَفْحَكُمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢) فإنه ظاهر في (أقضاء الجاهلية يبغون؟)^(٣) لا (أفتوى الجاهلية يبغون؟). قال الطوسي: «وقوله: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ نصب على التمييز، أي: فضلاً بين الحق والباطل من غير محاباة ولا مقاربة؛ لأنه لا يجوز للحاكم أن يحابي في الحكم بأن يعمل على ما يهواه بدلاً مما يوجهه العدل، وقد يكون حكم أحسن من حكم بأن يكون أولى منه وأفضل منه، وكذلك لو حكم بحق يوافق هواه كان ما يخالف هواه أحسن مما يوافق»^(٤) إلى غير ذلك.

الوجه الثاني^(٥): المراد هو المجاز لمناسبات الحكم والموضوع

سلمنا أن (الحكم) في هذه الآيات يراد به الأعم من الفتوى، إلا أن الظاهر أنه

(١) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٤٤.

(٢) سورة المائدة: ٥٠.

(٣) أو أفضل خصومة الجاهل يبغون.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٥٠.

(٥) من وجوه الجواب عن الإشكال على دعوى التبيان بين الحكم والفتوى، فلاحظ ما تقدم.

مجاز بمناسبات الحكم والموضوع؛ لوضوح وحدة الملاك والحكم، فإن (من لم يحكم) بمعنى لم يقض بما أنزل الله فهو كافر إن اقترن معه الإنكار، أو ظالم أو فاسق^(١) إن لم يقترن، وكذلك الحال لو لم يُفتَ بنفس الوزن، فلعل هذه المناسبة والتنقيح القطعي للمناط هي التي أوجبت فهم الأعم من الحكم والفتوى من الآية، فتأمل.

الوجه الثالث: إطلاق الحكم على الفتوى بلحاظ ما يستتبعها

سلمنا لكن الظاهر أنه لو شملت الآيات الفتوى فليس بلحاظها بما هي هي وبالحمل الذاتي الأولي، بل بلحاظ ما قد يستتبع الفتوى من الفصل والبت، أو كونها بنفسها في بعض الأحيان فضلاً، فهي من حيث الفاصلية حكم، ومن حيث الكاشفية^(٢) عن الواقع والمرآتية له فتوى.

توضيحه: إن الفتوى هي تبيين الحكم، وقد يلحقها الفصل في الأمر والبت فيه، وقد لا يلحقها ذلك، فيصح إطلاق الحكم عليها لو لحقها الفصل والبت. والوجه فيه: إن الذين يرجعون للمفتي تارة يرجعون إليه لمجرد أن يتبين لهم الحكم، فهو مفتٍ وهم مستفتون، وأخرى يرجعون إليه بعد أن اختلفوا في الحكم الشرعي، فيرجعون إليه ليفصل بينهم ببيان الحق بنظره، ففتواه في هذه الحالة ليست مجرد بيان للحكم، بل هي فصل في الأمر وبت في النزاع أيضاً. ويؤكد ذلك ما قاله الطوسي في تبيانته: «والحكم هو فصل الأمر على وجه

(١) ولعل (الظالم) بلحاظ التعدي على حق الغير، و(الفاسق) بلحاظ الخروج عن الصراط وإن لم يكن ظالماً للغير.

(٢) أو خصوص الكاشفية الحدسية، كما مضى.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٢٩٧

الحكمة فيما يفصل به، وقد يفصل بالبيان أنه الحق، وقد يفصل بإلزام الحق والأخذ به، كما يفصل الحكام بين الخصوم بما يقطع الخصومة وتثبت القضية»^(١).

ولعل إطلاق الحكم في الآيات على الفتوى على القول بشموله لها هو بهذا اللحاظ لا بلحاظها بما هي هي.

وبعارة أخرى: ليس الفصل والحكم جنساً للفتوى ولا فصلاً ولا جزءاً ولا شرطاً، بل هي أجنبية عنه - عن الفصل والحكم - بالحمل الذاتي الأولي، غاية الأمر أن بعض مصاديق الفتوى قد يلزمها بالحمل الشائع الصناعي الفصل والحكم، فيكون مصحح إطلاق الحكم على الفتوى هو ذلك.

ويؤكد ذلك أن الخبر الحسي الذي لا يطلق عليه الحكم جزماً يصح إطلاق الحكم عليه بلحاظ ما يستتبعه من الفصل والبت إذا صار كذلك، فتأمل.

الوجه الرابع: الاستعمال أعم من الحقيقة

سلمنا، لكنه^(٢) استعمال، والاستعمال أعم من الحقيقة، فلا يدل على الوضع.

معاني الحكم في اللغة:

ثم إن الظاهر ان الاستقراء شبه التام في كلمات اللغويين يؤكد ما ذكرناه من أن الحكم لا يطلق على الفتوى^(٣)، فإنهم ذكروا معاني عديدة للحكم - وفيها البعيد

(١) التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٣١.

(٢) أي: استعمال الحكم في هذه الآيات في الأعم من الفتوى أو إرادة الأعم منها، أي: الأعم من الفتوى، من الآيات.

(٣) إلا بلحاظ ما قد تستتبعه من الفصل كما سبق في الوجه الثالث.

أيضاً - ولم يذكروا الفتوى من بينها، وذلك سواء أذهبنا إلى أن تلك المعاني قد وضع لها لفظ الحكم بنحو الاشتراك اللفظي أم قلنا: إنه موضوع للجامع بينها، والمستظهر أن الجامع هو البتّ والفصل كما سيأتي.

قال في لسان العرب: «ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الحكيم والحكيم وهما بمعنى الحاكم، وهو القاضي، فهو فعيل بمعنى فاعل، أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها، فهو فعيل بمعنى مفعول، وقيل: الحكيم ذو الحكمة، والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم»^(١)، والمعرفة غير الفتوى فإنها قد تلحقها، كما أن الإتيان غير الفتوى. نعم، الظاهر أنه تفسير بالمصداق، فإن الإتيان فصل وبتّ، وكذا المعرفة بأفضل الأشياء، أو هما ملزوم للفصل أو لازم، على أن الحكم بهذين المعنيين ليس مورد الكلام^(٢).

و: «قال الله تعالى: ﴿وَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا﴾ أي: علماً وفقهاً، هذا ليحيى بن زكريّا»^(٣)، ولعله لأن به كان يفصل وبيت.

و: «والحُكْمُ: العلمُ والفقهُ والقضاءُ بالعدلِ، وهو مصدرُ حَكَمَ يحْكُمُ، ويُروى: إن من الشَّعرِ لحِكْمَةٌ، وهو بمعنى الحُكْمِ»^(٤). ومن الواضح سبق العلم والفقه على الفتوى رتبة ووجوداً وقد لا تلحقهما.

«وفي الحديث في صفة القرآن: وهو الذكر الحكيم، أي: الحاكم لكم

(١) لسان العرب ١٢: ١٤٠.

(٢) في دعوى إطلاق الحكم على الفتوى، وهو المبحوث عنه في كلمته عاشية في عهده للأشتر.

(٣) لسان العرب ١٢: ١٤٠.

(٤) المصدر نفسه ١٢: ١٤١.

وَعَلَيْكُمْ، أَوْ هُوَ الْمُحَكَّمُ الَّذِي لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَلَا اضْطِرَابَ، فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْعَلٌ،
أَحْكَمَ فَهُوَ مُحَكَّمٌ... وَالْعَرَبُ تَقُولُ: حَكَمْتُ وَأَحْكَمْتُ وَحَكَمْتُ بِمَعْنَى مَنَعْتُ
وَرَدَدْتُ، وَمِنْ هَذَا قِيلَ لِلْحَاكِمِ بَيْنَ النَّاسِ حَاكِمٌ، لِأَنَّهُ يَمْنَعُ الظَّالِمَ مِنَ الظُّلْمِ»^(١).

والمنع والرد هو الجامع الذي ادعاه ابن فارس كما سيأتي.

وأما المنصور فإن الجامع هو البت والفصل، وأطلق على المنع لأنه به يفصل
وبيت، والظاهر أنه أطلق على الحاكم لأنه يفصل الأمر، ولازمه المنع لا العكس،
كما أن لازمه (ردّ الرجل عن الظلم) وهو المعنى الآتي، والحكم التشريعي به الفصل
التشريعي، والحكم التكويني به البت التكويني.

«قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: أَصْلُ الْحُكُومَةِ رَدُّ الرَّجُلِ عَنِ الظُّلْمِ، قَالَ: وَمِنْهُ سُمِّيَتْ حَكْمَةً
اللِّجَامُ لِأَنَّهَا تَرُدُّ الدَّابَّةَ»^(٢). والأصل يحتمل فيه الوضع الأول أو الداعي إلى الوضع،
ويحتمل فيه إرادة الجامع والأول أقرب. والظاهر أن رد الرجل عن الظلم لازم البت
والفصل.

«الْحُكْمُ الْقَضَاءُ، وَجَمَعُهُ أَحْكَامٌ». وقد سبق.

«الحكم القضاء بالعدل». وهو أخص من سابقه والظاهر أنه تفسير بالمصداق.

«والحاكم: منقذ الحكم».

أقول: لأنه يفصل في الأمر عملياً وبيت فيه، والجمع «حُكَّامٌ»، وهو الحكم.
وحاكمه إلى الحكم: دعاه. وفي الحديث: وبك حاكمت، أي: رفعت الحكم إليك ولا
حكم إلا لك وقيل بك خاصمت في طلب الحكم وإبطال من نازعني في الدين، وهي

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

مفاعلة من الحُكْم»^(١). وقد سبق أن الحكم إنشاء طلب أو اعتبار أو أعمال ولاية، وكلها بتّ وفصل وقوله: (الحاكم منفذ الحكم) يصلح دليلاً على الأخير، فتأمل.

«وَحَكْمُوهُ بَيْنَهُمْ: أمره أن يحكم. ويقال حَكَمْنَا فلاناً فيما بيننا أي أجزنا حُكْمَهُ بَيْنَنَا. وَحَكْمُهُ فِي الأمرِ فَاحْتَكَمَ: جاز فيه حُكْمُهُ، جاء فيه المطاوع على غير بابه والقياس فَتَحَكَّمَ، والاسم الأَحْكَومَةُ والحُكُومَةُ... والمُحَكَّمُ: الذي يُحَكَّمُ فِي نفسه... وَحَكَمَ الرَّجُلُ يَحْكُمُ حُكْمًا إذا بلغ النهاية في معناه مدحاً لازماً»^(٢).

ولعل وصفه بأنه حكم إذا بلغ النهاية في المدح أنه إذا مدحه مدحاً شديداً حتى بلغ غايته فإنه يكون بذلك قد فصل في الأمر، ولم يترك مجالاً للرد أو النقض أو الطعن أو حتى للتراجع.

«وَأَحْكَمْتُ الشَّيْءَ فَاسْتَحْكَمَ: صار مُحْكَمًا. وَاحْتَكَمَ الأمرُ وَاسْتَحْكَمَ: وثُق»^(٣)

وَأين هذا - مفهومًا - من الفتوى؟ والمحكم هو ما بتّ فيه وفصل فصار محكمًا^(٤).

«وَحَكَمَ الشَّيْءَ وَأَحْكَمَهُ، كلاهما: منعه من الفساد. قال الأزهري: وروينا عن إبراهيم النخعي أنه قال: حَكَمَ الْيَتِيمَ كما تُحَكِّمُ ولدك أي امنعه من الفساد وأصلحه كما تصلح ولدك، وكما تمنعه من الفساد، قال: وكل من منعه من شيء فقد حَكَمْتَهُ وَأَحْكَمْتَهُ، قال: ونرى أن حَكَمَةَ الدابة سميت بهذا المعنى لأنها تمنع الدابة من كثير

(١) لسان العرب ١٢: ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ١٤٢ - ١٤٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) فهذا هو وجه التسمية، ويحتمل الاشتراك اللفظي في الحكم بين البت والفصل وبين الوثيقة

والإحكام.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٣٠١

من الجهل»^(١).

وهذا التفسير أخص مما سبق قبل أسطر لوجود قيد ههنا (منعه من الفساد) وظاهر ما سبق مطلق المنع.

«ابن الأعرابي: حَكَمَ فلانٌ عن الأمر والشيء أي رجع، وأَحْكَمْتُهُ أنا أي رَجَعْتُهُ، وأَحْكَمَهُ هو عنه رَجَعَهُ... الحَكَمَةُ حَلَقَةٌ تكون في فم الفرس... الأزهرى: وفي الحديث: في أرش الجراحات الحُكُومَةُ؛ ومعنى الحُكُومَةُ في أرش الجراحات التي ليس فيها دِيَّةٌ معلومة»^(٢).

وكما ترى فإن هذه المعاني لا تتطابق مفهوماً مع مفهوم الفتوى، وأما مصداقاً فالنسبة بين بعضها والفتوى هي التباين، وبين بعضها الآخر والفتوى هي من وجه.

ويمكن تأييد ما ذكر ببعض الروايات الشريفة:

محمد بن يعقوب: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن بعض أصحابه، عن عبد الله بن كثير، عن عبد الله بن مُسْكَان، رفعه، قال: قال رسول الله ﷺ: «من حكم في درهمين بحكم جور، ثم جبر عليه كان من أهل هذه الآية ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. فقلت: وكيف يجبر عليه؟ فقال: يكون له سوط وسجن، فيحكم عليه، فإن رضي بحكومته، وإلا ضربه بسوطه، وحبسه في سجنه»^(٣).

وروى في تفسير البرهان: عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال

(١) المصدر نفسه.

(٢) لسان العرب ١٢: ١٤٤ - ١٤٥.

(٣) الكافي ٧: ٤٠٨، ح ٣.

علي عليه السلام: من قضى في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر»^(١).

عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في دية الأنف إذا استوصل مائة من الإبل... وما كان من ذلك من جروح أو تنكيل فيحكم به ذوا عدل منكم، يعني به الإمام، قال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾»^(٢).

الشيخ: بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ﴾ الآية. قال: «هي محكمة»^(٣)؛ إذ إنها قد بتت في الأمر وفصلت فيه، فلا مجال للنقاش أو التردد، ووجه عدم كونها دليلاً أنها قد تكون تفسيراً بالمصداق كما لعله الظاهر، فتأمل.

ثم إن التعبير عن هذه الروايات بالمؤيد لأنها تفسير بالمصداق، أو تفيد شأن النزول، ولعلها ترقى إلى مستوى الدليل بلحاظ مجموع لسانها بضميتها إلى نظائرها.

ردّ دعوى أن الحكم موضوع للجامع وهو المنع:

ولكن ومع ذلك قد يقال بإمكان التمسك بأحد تلك المعاني السابقة لإدخال الفتوى في الحكومة، فيكون أعم منها مطلقاً، وهو ما مضى من (حكم الشيء وأحكمه، منعه من الفساد) و(حكمت واحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت)

(١) البرهان في تفسير القرآن ٢: ٣٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٨٨، ح ١٤.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح ١٥.

(٤) وقد سبق وجه الاستدلال بهذه الآية.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٠٣

والوجه أن الفتوى تمنع عن المحرمات فيصدق عليها الحكم بلحاظ هذا المعنى.
وقال ابن فارس: «الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم، وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها يقال حكمت الدابة وأحكمتها. ويقال: حكمت السفية وأحكمته، إذا أخذت على يديه.

قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا
والحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل. وتقول: حكمت فلاناً تحكيماً
منعته عما يريد. وحكم فلان في كذا، إذا جعل أمره إليه»^(١).

ولكن قد يجاب بأن الظاهر أن المراد بالمنع في تلك الأمثلة هو المنع الفعلي،
أي: التكويني^(٢)، أو المنع المولوي، ومن البعيد إرادة الفتوى منه، التي ليست منعاً
فعالاً تكوينياً ولا مولوياً، فإن المفتي ليس ناهياً مولوياً، بل هو مخبر عن حكم الشرع
مبين للمنع، وليس مانعاً مولوياً، فإنه إن منع مولوياً فقد انتقل من الفتوى إلى
الحكومة.

إضافة إلى أن شأن المفتي ليس المنع فقط، بل الحث والبعث، بل شأنه
الأحكام الخمسة جميعاً وليست المحرمات هي الأكثر في الفتاوى ليكون وصفه
بالحاكم بلحاظ أن أكثر ما يفتي به هو المحرمات، فقد غلب عليه المنع، بل الأكثر
هي الأحكام الأربعة الأخرى؛ إذ لعل المحرمات تقارب الأربعمئة، أما الواجبات
والمستحبات والمكروهات والمباحات فبالألوف، بل أكثر، إضافة إلى أن كثيراً من

(١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٩١.

(٢) ولو اقتضاءً.

الفتاوى مما لا ترتبط بالأحكام الخمسة، بل بالوضعيات فقط، كما في المعاملات والأجزاء والشرائط وغيرها.

بل حتى لو قصرنا النظر على الاقتضائيات فإنه ليست المحرمات أكثر من الواجبات ليكون الأنسب وصف المفتي بالحاكم؛ لأن شأنه غالباً التحريم والمنع.
بل نقول: إننا لا نجد في أنفسنا انسباق معنى المنع والرد من الفتوى بوجهٍ أبداً، بل نجد عدمه، ومعناها بيان الحكم (أو بيانه إذا كان عن حدس) وأما المنع فأمر خارج .
والحاصل: إنّ دعوى أن الأصل في الحكم هو المنع لا دليل عليه، واستظهاره بلا وجه، بل المستفاد منه حسب المركز في الذهن هو البت والفصل، أو التحكم والسيطرة، وأما المنع فقد يكون من التوابع فتأمل.

الوجه الثالث: المراد بالأفضلية الإضافية لا الحقيقية

إن المراد بالأفضلية الإضافية لا الحقيقية، والمطلوب إثبات تعيين تقليد الأفضل الأعمى بقول مطلق، بناءً على الأعمية أو على التسرية من باب القضاء لباب الفتوى، وذلك لصريح قوله عليه السلام: «أفضل رعيتك» مع أنه لو وجب تعيين الأفضل (وكذا تقليده) لوجب القول: (أفضل رعايا بلاد الإسلام أو أفضل رعاياي، أي: رعايا الإمام الشامل لرعية مصر والكوفة وغيرها).

وذلك لوضوح إمكان أن يستقدم مالك قاضياً من الكوفة أو المدينة أو مكة، وهي التي بها مظان وجود الأعمى، عكس مصر التي أسلمت بعدها بفترة، ولم يكن الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بين ظهرانيتهم، بحيث ينهلون من نعيم علومهم، ويشاهدون سيرتهم ويشهدون تقريرهم، فكان المفروض أن يقال - بعبارة أشمل - (أفضل الرعايا أو رعاياي أو رعايا بلاد الإسلام، فإن تعذر أو تعسر فالأقرب فالأقرب، فإن تعذر فأفضل رعيتك).

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٠٥

قال في بيان الفقه: «وثانياً: المدعى تقليد الأعم على الإطلاق، وهذا العهد يدلّ على الأعم - على الفرض - من رعية مالك لا مطلقاً»^(١).

وقال في التنقيح: «وهذا على فرض العمل به في مورده أجنبي عن اعتبار الأعلمية في محل الكلام؛ لأنه إنما دلّ على اعتبار الأفضلية الاضافية في باب القضاء، وأن القاضي يعتبر أن يكون أفضل بالإضافة إلى رعية الوالي المعين له، ولا يعتبر فيه الأفضلية المطلقة، وهذا أيضاً يختص بباب القضاء ولا يأتي في باب الإفتاء؛ لأن المعبر فيه هو الأعلمية المطلقة على ما اتضح مما بيّناه في الجواب عن الاستدلال بالمقبولة المتقدمة»^(٢).

تمهيد للمناقشة:

هل القيد قيد التشريع أو قيد الامتثال؟:

أقول: تحقيق الحال في مطلق القيد، ومنه المقام إذ قال عنه (أفضل رعيته)، وإنه قيد التشريع والحكم، أو قيد العمل والامتثال الذي هو^(٣) ظاهر السيد العم؛ إذ علل التقييد بالأفضل من الرعية بكونه - أي: مالك الأشتر وغيره - غير قادر على الأعم المطلق عادة، الظاهر في أنه أرجعه إلى مرحلة العمل والامتثال لعدم القدرة، يقتضي بيان صور العلاقة بين المصلحة أو المفسدة، وبين التشريع وجوداً وعدمًا من جهة التحقيق عن كون العجز - أي: عدم القدرة - مؤثراً في مرحلة التشريع بعدم الجعل والإنشاء، أو كونه مؤثراً في مرحلة الامتثال والعمل رغم التشريع، بعدم

(١) بيان الفقه ٢: ٤٣.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ١١٦.

(٣) أي: قيد العمل والامتثال.

التنجز على احتمال^(١)، يقتضي رسم أمور تعد قواعد عامة يُرجع إليها لتشخيص حال الأحكام والقيود للتمييز بين مدخلية الملاكات الواقعية في مرحلة التشريع والحكم وبين مدخليتها في مرحلة الامتثال والعمل أو لا، وموقع العجز وموطن تأثيره وذلك يتم ببيان الأمور التالية:

الأطراف الثلاثة: الملاكات، التشريعات، القدرة

الأمر الأول: إن هناك أطرافاً ثلاثة ذات مدخلية في الحكم الشرعي، ولا بد من تحديد العلاقة بينها لتمييز الحجة عن اللاحجة، ولتمييز صورة التزاحم عن صورة التعارض وغير ذلك، وهي:

ملاكات تشريع الأحكام وهي أمر ثبوتي، وتشريع الأحكام وهو أمر إثباتي، والقدرة، والأولى قائمة بالمتعلقات، والثانية قائمة بالمولى، أي: إنها من شؤونه، والثالثة قائمة بالمكلف وإن وجب على المولى ملاحظتها حين التشريع.

وليس الأولان من شأننا؛ إذ لا يحيط بملاكات الشارع غيره، والقياس والاستحسان مردوع عنهما، أما الأخير فيبين ما هو من شأن المولى^(٢) وما هو من شأننا^(٣).

الملاك مقتضٍ للتشريع لا علة:

إن ملاكات الأحكام وإن كانت تامة في حد ذاتها - بأن كانت المصلحة أو المفسدة ملزمة في حد ذاتها - إلا أنها ليست علة لتشريع الأحكام على طبقها، بل هي

(١) وهو الصحيح.

(٢) ملاحظتها في مرحلة التشريع.

(٣) القدرة في مرحلة الامتثال.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٠٧

مقتضى؛ ولذلك فإن المكلف حتى لو اطاع - فرضاً - على ملاك الحكم التام فإنه ليس له أن يفتي بحكم الشارع على طبقه، وقد سبق إيضاح ذلك في (النحو الثاني) من البحث السابق.

ومنه يظهر خطأ أكثر الحداثيين، سواء أكانوا من رجال الدين أم من غيرهم، حيث أعملوا فكرهم لاكتشاف ملاكات الأحكام، ثم بنوا عليها رفض أحكام أو تخصيصها، أو الحكم عليها بأنها قضايا خارجية، وأنها خاضعة لظروف وحالات خاصة، كظروف مكة والمدينة، أو مطلق أزمنة وأمكنة التشريع.

وبملاحظة النحويين السابقين - الثاني والثالث - يظهر وجه الخطأ الفاحش في ذلك، كما سنفصله أكثر في أبحاث التعارض والتراحم بإذن الله تعالى.

العجز يمنع التشريع أو التنجيز:

إن العجز وعدم القدرة تارة يكون الباعث لعدم تشريع المولى الحكم حينما يرى عجز المكلف عن الامتثال؛ للغوية أمر العاجز، أو استحالة الطلب الحقيقي منه، أو زجره حقيقةً كما قيل، وأخرى يكون الباعث لعدم تنجيزه من غير أن يمنع تشريعه، وهو ما سنشير إليه في (النحو الثالث)، وتفصيل الكلام عن الثاني وثمرته سيأتي في مباحث التراحم^(١) أيضاً بإذن الله تعالى.

فرق التراحم عن التعارض بالذات:

إن التعارض يختلف عن التراحم بالذات، فإن التعارض تكاذب الدليلين من حيث الدلالة أو من حيث المدلول، على الخلاف بين الشيخ والآخوند.

(١) كما يصح بحثه في مبحث الترتب أيضاً.

أما التزاحم فهو تنافيهما - من غير تكاذب - لوجود الملاك في كليهما وتحقق التشريع، مع كون العجز في مرحلة الامتثال نظراً لفقد القدرة على امتثالهما معاً.

التزاحم الملاكي والتزاحم الفعلي:

إن التزاحم على قسمين: التزاحم الملاكي والتزاحم الفعلي أو الامتثالي. والأول يسبق مرحلة التشريع والثاني يلحقها، والمراد بالأول تطارد الملاكات في المتعلق الواحد، ككونه حاملاً لمصلحة ولمفسدة مزاحمة، أو في أمرين ككونهما حاملين لمصلحتين ملزمتين لكنهما غير قابلتين للجمع مطلقاً أو في الجملة؛ وذلك عندما يلاحظ المشرع المفسد والمصالح في مرحلة المتعلقات حين إرادته تشريع الأحكام على طبقها.

والمراد بالثاني: ما كان التزاحم والتطارد بعد صدور الحكم منه وملاحظته مختلف الملاكات المتزاحمة، وذلك بعد عجز المكلف عن الجمع في الامتثال بين الحكمين، فهو خاص بالصورة الثانية من القسم الأول.

التعارض مع فقد المصلحة ومع وجودها:

إن التعارض على قسمين:

١ - فقد لا توجد مصلحة ثبوتاً في المتعلق، فلا يصدر تشريع من المولى تبعاً لذلك، فلو وجد دليلان متخالفان على حكمين عُلِمَ بكون أحدهما كذلك أو احتمال، كان من ذلك.

٢ - أن تكون المصلحة موجودة دون التشريع، فكالسابق.

إذا تمهد ذلك فنقول:

أنحاء العلاقة بين الملاك والتشريع والقدرة:

إن العلاقة بين المصلحة الملزمة أو الراجعة والمفسدة الملزمة أو الراجعة^(١)
- أو فقل: ملاكات الأحكام الثبوتية - وبين التشريع، أي: تشريع المولى للأحكام على
طبق تلك الملاكات، تتصور بأحد أنحاء سبعة:

النحو الأول: تحقق المصلحة والتشريع معاً

أن يكون الملاك - كالمصلحة الملزمة - ثابتاً، وأن يشرع المولى على طبقها^(٢)
الحكم التكليفي أو الوضعي، وحينئذٍ فلو كان الحكمان المتقابلان من هذا القبيل
فالباب باب التزاحم، والقيد^(٣) لا يُرفع اليد عنه لمجرد التقابل؛ لأنه من التزاحم لا
التعارض والتكاذب، فيرجع إلى مرجحات باب التزاحم.

النحو الثاني: وجود المصلحة دون التشريع

أن يكون الملاك ثابتاً لكن من غير أن يشرع الشارع - ومطلق المولى - الحكم
على طبقه، وإن كان الملاك في حد ذاته بالغاً درجة الإلزام؛ فإن التشريع لا يتفرع
عنه لزوماً؛ إذ قد تزاحمه مصلحة التسهيل أو شبهها، وإن لم يكن في حد ذاته
قاصراً، ويمكن التمثيل لذلك بما يلي:

أ - تدرّجية نزول الأحكام في صدر الشارع، بل حتى إلى زمن الإمامين
الصادقين عليهما السلام على رأي، بل حتى في أزماننا بناءً على القول بإيداع بعض الأحكام

(١) وكذا لو تكافأت المصلحة والمفسدة في الفعل مما اقتضى الحكم بالإباحة، أو فقدتا بالمرة.

(٢) أي: بانياً عليها أي ملاحظاً لها.

(٣) أي: الدخيل في المصلحة والمفسدة أو الدخيل في التشريع على طبقهما.

عند الإمام المنتظر عجل الله فرجه الشريف، فإن ملاكاتها - أو بعضها على الأقل - الملزمة كانت موجودة، كملاك الفساد في شرب الخمر والربا والزنا، فلم يكن تأخر تشريع تحريمها لنقص في ملاكها، بل كان لمصلحة مزاحمة كالتسهيل، أو كالحذر من تفويت الأهم بهروبهم من الدين من رأس.

ب - التكاليف بالنسبة للمميز خاصة المشارف للبلوغ، بناءً على القول: إن الملاكات تامة في شأنه أيضاً، لكنه خُفِّفَ عنه امتناناً، كما هو ظاهر حديث الرفع، ويقابله القول: إن ملاكات المحرمات والواجبات لم تبلغ فيه درجة الإلزام في حد ذاتها. وهذه الصورة مندرجة في التعارض لو حدث التقابل - فرضاً - بين دليلين كان أو احتمال كون أحدهما من هذا القبيل^(١) لا التراحم، إلا الملاكي دون التراحم الامتثالي الفعلي، فتأمل.

النحو الثالث: وجود المصلحة والتشريع دون التنجيز

أن تكون المصلحة موجودة وقد شرع الشارع الحكم على طبقها لكن من دون تنجيز، وذلك لاحد أمرين: إما لعدم القدرة، وهذا هو مورد التراحم الامتثالي. أو لعدم العلم قصوراً رغم القدرة، واما إذا كان مقصراً فقد يقال بالتنجيز مطلقاً؛ لتقصيره في المقدمات، وقد يقال بالتفصيل التام^(٢) فيما إذا عمم التنجيز لبعض الأحكام الوضعية كالصحة والبطلان وغيرهما^(٣)، على تفصيل لا يسعه المقام.

(١) أي: من النحو الثاني.

(٢) صفة للتفصيل، والمراد بالتام الممكن الذهاب إليه، أما الالتزام به فعلاً فله بحث آخر.

(٣) بل حتى في الأحكام التكليفية فإنه متصور أن لا تنجيز رغم أن جهله تقصيري نظير ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ فتأمل.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣١١

وهذا النحو هو ثبوتاً من التزام الملاكي، بل الامتثالي لوجود الملاك والتعاند^(١) وتحقق التشريع^(٢)، ولا تعارض في الصورة الأولى، وأما الصورة الثانية فإذ لا تكاذب لا علم بالتزام^(٣)؛ لفرض جهل المكلف بأحد الحكمين أو كليهما، والملاحظ في التقسيم^(٤) القضية الحقيقية وامت الأمر لا الشخصية.

النحو الرابع: وجود المصلحة والتشريع على طبقها لا بلحاظها

أن تكون المصلحة موجود وقد شرع الحكم ولكن لا بلحاظها، ويمكن التمثيل له بصور:

منها: الأوامر الامتحانية إن كان في الأمور به الملاك أيضاً لكنه أمر به لا بلحاظه، بل امتحاناً.

ومنها: ما لو شرع الحكم لمجرد أنه مولى، لا بلحاظ الملاك رغم وجوده، ومثل هذا كثير في الأوامر العرفية؛ إذ قد ينهيه عن الكذب للمفسدة فيه، وقد ينهيه عنه لا بلحاظ مفسدته^(٥)، بل لأنه كمولى أو كأب لا يريد صدوره منه، فيعمل مقام مولويته لذلك.

ومنها: ما لو شرع لمصلحة أخرى عرضية خارجة عن ملاكات المتعلق، كما لو أمره بالصلاة أو الدرس ليشغله عن الإنصات لكلامه أو شبه ذلك.

(١) أي: تعاند الدليلين بلحاظ الملاكين أو عدم إمكان الجمع بينهما.

(٢) في الصورة الأولى (وهي عدم القدرة) أما صورة عدم العلم رغم وجود القدرة فليس من التزام.

(٣) ولا التعارض، على تقديري وجود الملاك في كليهما وعدمه.

(٤) أي: هذا التقسيم السباعي.

(٥) لا بلحاظه وليس بلحاظ عدمه.

النحو الخامس : عدم المصلحة إذ لا قدرة

أن لا توجد مصلحة إذ لا قدرة؛ وذلك كالحج، فإنه بدون الاستطاعة لا ملاك تام فيه؛ ولذا لو حج متسكعاً فإنه لا يُجزيه ذلك عن حجة الإسلام، مع أنه قد يقال انه خلاف الامتنان، لكن السبب أن العجز كان ذا تأثير في مرحلة الثبوت؛ إذ بالعجز لا يصل ملاك الحج لمرحلة المصلحة البالغة الملزمة؛ ولذا فإنه لو فعله فليس بمجزئ له^(١)، لا أنه واجد لها حامل لها لكن العجز العرفي صار مسقطاً للوجوب باعتباره مانعاً حائلاً^(٢)، ولا لمزاحمته لمصلحة التخفيف، فتأمل.

والحاصل: إنه حيث لا ملاك تام عند العجز فلا تشريع، عكس الصورة الثالثة^(٣).

النحو السادس : عدم المصلحة رغم القدرة

أن لا توجد مصلحة رغم وجود القدرة، وذلك كالصلاة قبل الوقت وكالحج قبل أشهره فتأمل^(٤)، وهنا لو تقابل دليلان^(٥) فمن التعارض؛ إذ هما متكاذبان؛ لا التزاحم لعدم وجود المصلحة^(٦)، وكذلك النحو السابق.

(١) إذ لم يجب حتى يكون هذا امتثالاً له ومسقطاً له.

(٢) ومع الإتيان به يكون قد رفع ذلك المانع.

(٣) فيها ملاك تام وتشريع.

(٤) إذ لا ملاك في الصلاة قبل الوقت والحج قبل أشهره فلا قدرة عليه، فلا يصح (رغم وجود

القدرة) اللهم إلا على الأعمى.

(٥) واحتمل كون أحدهما كذلك.

(٦) أو لعدم إحراز وجودها.

النحو السابع: الجهل بالمتحقق من الأقسام السابقة

أن لا يعلم أنه شرع أم لم يشرع، وعلى تقدير التشريع هل هو بلحاظ ملاك المتعلق أو لا؟ وعلى تقدير كونه بلحاظ ملاكه فهل هو منجز أو لا؟^(١).

بحث تطبيقي: دوران الأمر بين القيام والركوع

لو دار الأمر بين الركوع والسجود بدون قيام، وبين القيام مومياً للركوع والسجود، فأيهما المقدم؟

ذهب صاحب العروة إلى التخيير لدى ضيق الوقت والجمع بتكرار الصلاة لدى السعة. فقال في بحث مكان المصلي: «ولو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود إلا مومياً، وفي الآخر لا يقدر عليه ويقدر عليهما جالساً، فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة، وفي الضيق لا يبعد التخيير»^(٢).

وقال في بحث القيام: «لو دار أمره بين الصلاة قائماً مؤمياً أو جالساً مع الركوع والسجود فالأحوط تكرار الصلاة، وفي الضيق يتخير بين الأمرين»^(٣).

وقال المحقق النائيني في بحث مكان المصلي (لا يبعد تعين الثاني) (أي الركوع والسجود). وقال السيد العم (دام ظله) (بل التخيير مطلقاً والأحوط تقديم القيام) وهو أحوط استحبابي.

وقال الميرزا النائيني في بحث القيام (الأحوط ان يختار الأول) أي القيام.

(١) ولا يخفى اندراج بعض الصور السابقة في بعض فروض هذه الصورة، فتدبر.

(٢) العروة الوثقى ٢: ٣٨٣.

(٣) العروة الوثقى ٢: ٤٨٤.

وقال السيد العم في القيام تعليقاً على (فالأحوط تكرار الصلاة): (بل الأولى وقد تقدم التخيير في مثله).

ومبنى كلام العروة كمعظم المحشين - إن لم يكن شبه المستغرق منهم - على أن الباب باب التراحم، كما أن مبناه كعدد منهم على أن ذلك - لدى الضيق - لأنهما متساويان من حيث الملاك أو للجهل بأقوائية أحدهما، على تفصيل، وأما لدى السعة فأحراز الملاكين والمصلحتين الملزمتين ممكن بالجمع فيجب.

ومبنى كلام النائني بعد مسلمية عده من التراحم: أما تقديمه الركوع فلدعوى أهميته على القيام، وأما تقديمه القيام فلسبقه زمنياً^(١).

وليس الشاهد في تدافع قوليه، بل في أن القول بتقديم القيام لمجرد سبقه زمنياً على الركوع والسجود رغم كونهما أهم^(٢) - بل حتى مع عدم الإذعان بكونهما أهم - دليل على التفكيك بين تمامية الملاك وبين كون التشريع على طبقه - الركوع ههنا مثلاً - كما سبق في النحو الثاني، فتأمل^(٣).

وجه القول بالتعارض في دوران الأمر بين القيام والركوع:

والحاصل: إن المشهور ذهبوا إلى أن مسألة الدوران بين القيام والركوع، للعاجز عن الجمع بينهما، هي من صغريات باب التراحم، بينما ذهب السيد الخوئي في

(١) فلا يبقى بعد الأخذ به (اللازم في حينه) مجال للعمل باللاحق.

(٢) ذاتاً أو بلحاظ مجموعهما، فتأمل.

(٣) لوجوه منها: إن السبق زمنياً وإن لم يُبق مجالاً للمتأخر لفقد القدرة حينئذٍ؛ إلا أن المولى في مقام التشريع إذ لاحظ كون المتأخر أقوى ملاكاً وجب عليه أن يوجبه ويمنع من فعل السابق؛ لأنه مفوّت، ولو جوه أخرى، وههنا تفصيل نوكله للبحث المقبل بإذن الله تعالى.

المصباح إلى أن ذلك من صغريات باب التعارض مستنداً إلى ما ملخصه - مع تصرف وإضافة بسيطة - أنه بعد تعذر أحد الجزئين يسقط الوجوب رأساً؛ لأن الواجب ارتبائي، وقد تعلق الأمر بالمجموع، فإذا تعذر أحد الأجزاء فلا أمر بالكل، ووجوب الصلاة إنما هو بأمر جديد؛ إذ (لا تترك الصلاة بحال)^(١)، وقد تعلق الوجوب المستجد بأحد أمرين على سبيل البدل: فيما أنه تعلق بالصلاة مع القيام (دون الركوع) أو بالصلاة مع الركوع (دون القيام) لعدم قدرته على الإتيان إلا بأحدهما، فوجوب كلا الجزئين معلوم الانتفاء؛ لعدم قدرته على الجمع بينهما، ولا يعلم أن الواجب في هذه الحال أيهما، فيكون مصداق التعارض، ككل الواجبات الضمنية الأخرى، فيكون المرجع مرجحات باب التعارض دون مرجحات باب التزاحم.

قال: «والتحقيق أنّ أمثال هذه المقامات - مما يكون الواجب فيها من الواجبات الضمنية، لكونه جزءاً من مركب أو شرطاً - خارجة عن التزاحم موضوعاً، فلو دار الأمر بين جزئين من واجب واحد، أو بين شرطيه، أو بين جزء وشرط منه، لا يصح الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم، والوجه في ذلك: أنّ الواجب هو المركب من جميع الأجزاء والشروط، وبعد تعذر جزء أو شرط يسقط الوجوب رأساً، ولا تصل النوبة إلى التزاحم؛ إذ الوجوب الأوّل كان متعلقاً بالمجموع وقد سقط بالتعذر، ووجوب الباقي يحتاج إلى دليل؛ ولذا لو اضطر الصائم إلى الإفطار في بعض آتات اليوم لم يلتزم أحد من الفقهاء بوجوب الإمساك في الباقي من آتات هذا اليوم.

نعم، في خصوص باب الصلاة يجب الإتيان بالباقي لما دلّ على أنّ الصلاة لا

(١) ولقاعدة الميسور، إن قلنا بافادتها أمراً جديداً.

تسقط بحال، بل الضرورة قاضية بعدم جواز ترك الصلاة في حال إلا لفاقد الطهورين، فإنه محل الخلاف بينهم، فإذا تعذر بعض أجزاء الصلاة أو بعض شروطها وكان المتعذر متعيناً، كما إذا لم يتمكن المصلي من القيام مثلاً، يجب عليه الإتيان بالباقي بلا إشكال. وأمّا إذا كان المتعذر مردداً بين جزءين، كما في الفرع الذي نقلناه من العروة، أو بين شرطين أو بين جزء وشرط منها، فيكون داخلاً في باب التعارض؛ إذ وجوب كلا الجزئين معلوم الانتفاء لعدم القدرة إلا على أحدهما، ولا ندري أنّ الواجب المجعول في هذا الحال أيّهما، فإذن لا بدّ من الرجوع إلى الأدلة الدالة على الأجزاء والشرائط»^(١).

مناقشات القول بالتعارض^(٢) :

أقول: قد يورد عليه:

الأول: الوجه يقتضي إجمال الدليل لا تعارض الدليلين

إنه إن تم فإنه يكون من مصاديق إجمال الدليل لا تعارض الدليلين؛ إذ إنه افترض سقوط الأمر الأول وتولد أمر جديد، لكن لا يعلم أنه تعلق بالصلاة مع القيام دون الركوع، أو بالصلاة مع الركوع دون القيام، فالمتعلّق مردد بين أمرين، فهو كما لو قال: أكرم فلاناً، وتردد أنه قال: أكرم زيداً أو أكرم عمراً، فإنه من إجمال الدليل لا تعارض الدليلين، وهو مجرى الاحتياط للعلم الإجمالي، ولا معنى لكونه مجرى مرجحات باب التعارض.

(١) مصباح الأصول ٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٢) لدى الدوران بين القيام والركوع في الصلاة.

الثاني: الفاقد للجزء مأمور به بالأمر السابق لا بأمر جديد

إن الظاهر هو أن الأمر بالفاقد ليس بأمر جديد، بل هو بنفس الأمر الأول، والظاهر من قاعدة الميسور: «فإذا أمرتك بشيء فأتوا منه ما استطتم»^(١) هو ذلك، وكذلك الظاهر من (لا تترك الصلاة بحال) فإنه إشارة تأكيدية للأمر الأول وليست تأسيسية لأمر جديد بعد سقوط الأمر الأول بالمرة.

ويؤكد أنه أن الارتكاز العرفي على ذلك، وبناء العقلاء عليه، وأنه مقتضى الحكمة؛ إذ إسقاط الأمر الأول^(٢) ثم اللجوء إلى إنشاء أمر جديد ذي مؤونة زائدة لا حاجة إليه، مع فرض إمكان وصحة وعرفية شموله بعرضه العريض للفاقد - كما سيجيء - ألا ترى أن المولى إذا أمر بإتيان معجون مركب من عشرة أجزاء، فلم يعثر على جزء مما جعله أقل فائدة، فإن العرف يرى لزوم إتيانه بالأجزاء التسعة بنفس الأمر الأول، ولو لم يكن ملاكها ذا مصلحة ملزمة، فلا أمر أول ولا أمر ثانٍ فتدبر. وأما الصوم فلقطعية انتفاء الأمر به عند العجز عن أحد آئاته؛ إذ له خصوصية؛ ولذا لا أمر آخر بالفاقد أيضاً، ولو الفاقد لليسير - كالآن الواحد ..

نعم، لا بد من تصوير الأمر بالجامع بين الواجد والفاقد، وهو ما تكفلت به الوجوه المذكورة في الجامع على الصحيح وعلى الأعم^(٣)، وتحقيق هذا الجواب موكول إلى محله من علم الأصول والفقه.

(١) عوالي اللئالي ٤: ٥٨، ح ٢٠٦، مرآة العقول ٢٦: ١٢٠.

(٢) أي: أن يعتبره المولى ساقطاً أو سقوطه.

(٣) وأما من لا يرى الجامع بوجهٍ فعليه أن يلتزم بالأمر الجديد.

الثالث: العجز عن الجزء أعم من عدم تشريعه ومن رفع اليد عن إطلاقه

وهو محل الشاهد: إن فقد القدرة على الجزء أعم من عدم تشريع وجوبه^(١)؛ إذ إنه قد يكون برفع اليد عن إطلاق دليل وجوبه، وقد يكون برفع اليد عن تنجزه. توضيحه: إن المكلف إذا عجز عن أحد الأجزاء - أو عن أحد جزئين على سبيل البدل:

أ- فقد تنتفي المصلحة الكامنة فيه وإن كان ذلك بعيداً أو نادراً - فعلى المولى أن يرفع قهراً اليد عن وجوبه حينئذٍ؛ إذ لا يوجد خيار آخر.
ب- وقد لا تنتفي مصلحته الثبوتية، لكنه حيث عجز المكلف عن الإتيان به - أو بأحدهما - فللمولى:

١- عدم تشريع وجوبه - ولو بعدم تشريع وجوب الكل - .
٢- كما له أن يشرع وجوبه - ووجوب كليهما - لكن من غير تنجزه، بل مجرد مرتبة الفعلية، وتكون الثمرة - من جملة الثمار - وجوب الإعادة أو القضاء؛ ولذا ذهب الشيخ الحائري والسيد الحكيم والسيد الخونساري إلى أن الأحوط وجوباً هو الإعادة - في مسألتنا، فتأمل.

٣- كما له أيضاً أن يُشرع وجوبه ووجوب الجزئين اللذين عجز المكلف عن أحدهما، لكن مع رفع اليد عن إطلاقهما، فتكون النتيجة التخيير كما عليه المشهور؛ وذلك لأن دليل الجزء - كالركوع - يفيد وجوبه مطلقاً، أي سواء أتى بالجزء الآخر أم لا، وبالعكس في دليل الجزء الآخر كالقيام، وحيث عجز المكلف عنهما، وحيث كان التدافع ناشئاً من إطلاق وجوبهما لا من أصله وجب رفع اليد عن منشأ التدافع

(١) المستلزم لرفع اليد - على ذاك المبنى - عن وجوب الصلاة.

لا أكثر؛ إذ لا وجه له، فيرفع اليد عن إطلاقهما، فتكون النتيجة وجوب هذا إن لم يأت بذلك حصراً^(١) وبالعكس وهو التخيير.

والشاهد من كل ذلك في موطن الكلام: إن (فقد القدرة والعجز) يثمر بأنحاء، فقد يثمر عدم تشريع المولى لوجوب الجزء - أو للحكم في غير المثال - فيقال بوجوب القيام لسبقه مثلاً أو وجوب الركوع لأهميته، وقد يثمر تشريعه مع رفع يده عن إطلاقه، فيقال بكونه مخيراً بين القيام والركوع على هذا الفرض، وقد يثمر تشريعه وإطلاقه من دون تنجز الآخر المتروك فتجب إعادته، فلا تصح دعوى عدم التشريع استناداً إلى مجرد عجز المكلف، فان الأعم لا يكون دليل الأخص.

وبعبارة أخرى: العجز قد يؤثر في مرحلة التشريع وقد يؤثر في مرحلة الامتثال، فقله: (إذ وجوب كلا الجزئين معلوم الانتفاء) فيه: إنه - بمرتبة إنشائه وفعليته - محتمل الانتفاء فقط؛ إذ يحتمل أن يرفع الشارع اليد عن أصل وجوبه، فيدخل بعد العلم بوجود أمر جديد مردد تعلقه بأي الواجدين، في باب إجمال الدليل لا التعارض كما سبق، كما يحتمل أن يرفع اليد عن إطلاق وجوبه، كما يحتمل أن يرفع اليد عن تنجزه، فتدبر جيداً.

التقييد بـ (أفضل رعييتك) لعدم الملاك الملزم في الأعم المطلق:

وقد وقع نظير هذا اللبس من حيث الاستدلال بالأعم على تحقق الأخص فيما ذكره (بيان الفقه) إذ إنه علل عدم إيجاب الأمير^(٢) لنصب الأعم^(٢) على

(١) (حصراً) لدفع دخل مشهور مقدر، وهو أنه لو تركهما لم يجب أحدهما، حيث اشترط وجوبه بترك الآخر وفي هذا القيد رفع للإشكال.

(٢) وكذا تقليده فإنه مورد البحث.

٣٢٠ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

الإطلاق؛ حيث خصص عليه السلام بالأفضل من رعيته بـ «لعدم التمكن من الأعم المطلق عادة»^(١) فيرد عليه أن العجز عن تحصيل الأعم أعم من إنتاجه عدم تشريع وجوبه؛ إذ إنه:

أ- قد يكون لعدم المصلحة الملزمة في الأعم وكونها خاصة بـ (الأفضل من الرعية).

ب - وقد يكون لمجرد عجز المكلف رغم وجود المصلحة الملزمة فيه وتشريعه في مراتب الإنشاء والفعلية، فمن أين تعيين الثاني؟ فإن الأعم لا يصلح دليلاً على الأخص.

وبعبارة أخرى: هل رأى المولى - الأمير عليه السلام - أن (أفضل رعيته) هو الواجد للملاك الملزم فقط^(٢)، فأمر به حصراً، وعليه فلا يسري الأمر لباب التقليد - أي: لا يعلم سريانه - لأنه تدخل في عالم الملاكات وما قبل التشريع، وقد نهينا عنه؛ إذ لا علم لنا بتمام الملاك لنقول إنه حيث كان باب القضاء كذا فباب التقليد كذلك، أي: لا يصح القول: حيث كان الأمر بغير الأعم - في باب القضاء - لفقد الأعم المطلق الملاك الملزم له بعينه لا للعجز عنه^(٣)، فكذلك باب التقليد.

أم رأى المولى أن غير الأعم هو الميسور والمقدور، وأن الأعم حيث عجز عنه المكلف سقط وجوبه، وإن كانت المصلحة الملزمة فيه في حد ذاته موجودة

(١) بيان الفقه ٢: ٤٣.

(٢) ويقربه أن أعم الرعية أعرف بطباعهم فهو أفضل من الأعم المطلق من غير الرعية.

(٣) إذ السبب لو كان هو العجز فهو مشترك بينهما؛ لأن العلم بالعجز وجداني دون ما لو كان فقد الملاك وعدمه؛ إذ لا يعلم.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٢١

متحققة، وعلى هذا يجب الأعم المطلق فيهما - باب القضاء والتقليد - إذ ليس العجز مما تدخّل في عالم الملاكات، بل مما دخل في عالم الامتثال، وهو شأن المكلف وعلمه به وجداني، وعليه فإذا عجز عن الأعم وجب من يليه، أي: فالأعم كما وجب في القضاء (أفضل رعيتك)، فتأمل.

وصفوة القول: إنه لا بد من التدبر في (القدرة) وهي الضلع الثالث، وإن وجودها وعدمها (وهو العجز) مؤثر في عالم الملاكات الثبوتية سلباً وإيجاباً فلا تشريع، أو إنها غير مؤثرة في ذلك العالم؛ ولذا كان للمولى أن يشرّع ثم يرفع اليد عن التنجز لتبقى مرحلة الفعلية، أو عن التعيين لاحقاً لينتج التخيير.

قاعدة في القيود: القيد إما قيد المادة أو الهيئة أو مجمل

مضى استدلال البعض على وجوب تقليد الأعم بقول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» ومضت بعض المناقشات.

ولا بد لتحقيق الحال في ذلك بما يثمر في معرفة حكم بعض فروع مبحث الأعم^(١)، من التطرق للضابطة العامة في القيود وأنواعها؛ إذ يوجد في هذه الرواية قيدان: (الأفضل) فإنه الواجب اختياره حسب الرواية لمكان (اختر) الظاهر بهيئته في الوجوب، دون الفاضل، و(من رعيتك) فالواجب اختيار الأفضل من الرعية دون غيرهم، فنقول: القيد تارة يكون قيد الوجوب، وأخرى يكون قيد الواجب، هذا

(١) ك: هل معرفة الأعم شرط الوجوب أو شرط الواجب؟ فلو كان شرط الوجوب لما وجب على العاجز بالفعل تحصيل القدرة.. وسيأتي مع غيره.

ثبوتاً، وأما إثباتاً فيضاف له قسم ثالث وهو أن يكون مجملاً؛ وذلك من صغريات رجوع القيد إلى الهيئة تارة وإلى المادة تارة أخرى.

ويظهر الفرق جلياً في مثل: (صلِّ في الساتر) و(صلِّ في الوقت) فإن الساتر قيد الواجب؛ لذا لا تسقط الصلاة عن فاقده، فيجب أن يصلي ولو مجرداً من الثياب، أما الوقت فهو قيد الوجوب؛ لذلك فإنه لا وجوب للصلاة قبل الدلوك أو قبل الفجر مثلاً.

دلالة الارتكاز أو الأدلة اللفظية على حال القيد^(١):

ثم إن الارتكاز قد يكشف لنا أن القيد قيد المادة أو الهيئة، وقد يدل الدليل اللفظي على ذلك أو القرائن كمناسبات الحكم والموضوع، فليتدبر في الأمثلة الثلاثة الآتية:

ما إذا قال: (قلِّد العالم) أو أسأل الخبير ونظائر ذلك.

ما إذا قال: (قلِّد الأعم) ونظائره.

ما إذا قال: (قلِّد العادل) ونظائره.

فإن الظاهر أن العالم - أي كونه عالماً فإنه وصف غير معتمد على موصوف مذكور^(٢) إذ تقديره قلِّد الرجل العالم - هو قيد الوجوب؛ وذلك بدلالة الارتكاز القطعي ومناسبات الحكم والموضوع، فإنه القرينة الحالية الحافة؛ ولذا إذا انتفى كونه عالماً - بأن كان جاهلاً - فإنه لا يصح تقليده بالبداهة؛ إذ كيف يقلد الجاهل؟ بل يجب عليه الاحتياط أو الاجتهاد.

(١) وإلا فالمرجع الأصول العملية.

(٢) وهو المسمى بمفهوم اللقب.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٢٣

أما الأعم في (قلد الأعم) فإن الظاهر أنه قيد الواجب بدلالة الارتكاز أيضاً، ولذا فإنه إذا لم يوجد الأعم وجب تقليد فالأعم فالأعم أو العالم.
أما (قلد العادل) فإنه لا يعلم بمجرد الاستناد إلى الارتكاز والعقل، كونه قيد الوجوب، فينتفي بانتفاء وجود المجتهد العادل وجوب التقليد رأساً، أو هو قيد الواجب فيجب تقليد المجتهد وإن كان فاسقاً، فلا بد من الرجوع إلى الأدلة اللفظية في باب التقليد، فإن فقدت، فيه أو في غيره، كان المرجع الأصول العقلية لدى الشك، وإلا فالأصول العملية التي تحدد الوظيفة، من براءة أو اشتغال من دون أن تكشف عن الواقع، كما كشف عنه الارتكاز والأدلة اللفظية.

(الأفضل) و(من رعيتك) قيد الوجوب أو الواجب:

وفي المقام: فهل التقييد بـ (الأفضل) و(من رعيتك) هو لكونهما قيد الوجوب، أو لكونهما قيد الواجب؟ فإن كان (الأفضل) قيد الوجوب فلا يجب على الوالي اختيار الفاضل إذا رفض الأفضل القبول، أو إذا فقد الأفضل فرضاً (بأن كانوا متساويين^(١) أو كان^(٢) في أدنى درجات الاجتهاد كغيره، بحيث لا يصدق عليه الأعم والأفضل من غيره إلا مجازاً نظراً للسالبة بانتفاء أحد طرفي النسبة، أو جُهل الأفضل^(٣)، فتأمل^(٤).

(١) وقيل بانصراف الأفضل إلى الأفضل على الإطلاق.

(٢) أي: الأفضل.

(٣) أي: جهل أصل وجوده وتحققه، لا الجهل بالمصداق بعد العلم بالأصل، فإن الوجوب ثابت هنا.

(٤) لوجوه منها: إن الأفضل إضافي لا يشترط في إطلاقه بعد الانصاف بالمبدأ شيء، فلو لم يتصف بالمبدأ حتى بأدنى درجاته فليس بفاضل ولا أفضل، ولو اتصف ولو بأدنى الدرجات

بل عليه أن يوكل أمره إلى الناس، فلهم انتخاب من شاءوا للقضاء، فكلُّ ومن اختاره للفصل في خصومته برضا طرفه فيكون المرجع قاضي التحكيم. وكذا لو كان (من رعيته) قيد الوجوب، فلو كان الأفضل من غير الرعية لما وجب على الوالي اختياره.

وأما لو كان القيد قيد الواجب فعند العجز عن (الأفضل) أو عن (الأفضل من الرعية) ينتقل الأمر إلى الفاضل والأفضل ولو من غير الرعية.

فرق قيد (الأعلم) في أبواب الإمامة والتقليد والقضاء:

لا يقال: لا ريب إنه مع فقد الأعلّم لا بد من الرجوع للفاضل لما سبق من ارتكازية ذلك.

إذ يقال: فرق بين أبواب وظيفة الوالي في نصب الأعلّم ووظيفة العامي في الرجوع له، ووظيفتهما في باب الرجوع للإمام. توضيحه: إن (الأعلم) يختلف حاله في باب الإمامة عن باب الفتوى، كما يختلفان عن باب القضاء:

أما في باب الإمامة فإن الأعلّم قيد الوجوب، فإنه يجب الاعتقاد بكون الأعلّم على الإطلاق إماماً ككبرى، كما يجب الاعتقاد بإمام العصر في كل زمان باعتباره الأعلّم على الإطلاق، فإن فقد فرضاً^(١) أو جهل أو تعسرت معرفته فلا يجب الاعتقاد

ولكن كان فوق غيره ممن اتصف بأدنى الدرجات أيضاً فهو أفضل.

(١) وفرض المحال الوقوعي ليس بمحال، وأما أنه محال وقوعي فلأن الأرض لا تخلو من حجة حسب ما اقتضته حكمة الله البالغة.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٣٢٥

بالفاضل إماماً دون شك، بل عليه الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي بإمامة من هو أعلم ثبوتاً. أما في باب الفتوى فالأعلم قيد الواجب لما سبق من الارتكاز، فمع تعذره أو تعسره يرجع لغيره.

وأما في باب القضاء ووظيفة الوالي في تعيين (الأعلم من الرعية) فلا يُعلم أنه ملحق بأي واحد من البابين، والمقصود من (لا يُعلم) أنه بالنظر إلى نفس دليل (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته) وأشباهه لا يعلم ذلك، بل لا بد لتشخيص كونه قيد الوجوب أو الواجب من الرجوع لسائر الأدلة.

نتائج كون القيد للهيئة أو للمادة:

ثم إن الثمرات المترتبة على تحديد وتشخيص كون القيد قيد الوجوب أو الواجب، عديدة نشير إلى بعضها:
فمنها: ما سبق من أن قيد الوجوب ينتفي بانتفائه الوجوب، كالأستطاعة للحج والاجتهاد للتقليد.

ومنها: إن قيد الوجوب لا يجب إيجاده وتحصيله - كالأستطاعة للحج - بل إن حصل وجب ذوهه، عكس قيد الواجب - كالسائر للصلاة - وهذا هو الأصل الذي قد يستثنى منه نظير الطهارة الأعم من الترابية والمائية، والتي هي - كجامع - قيد الوجوب حسب المشهور، فإن فقدت سقط وجوب الصلاة، ومع ذلك فإنه يجب تحصيلها، فتأمل^(١).

(١) إذ إمكانها قيد الوجوب، ووجودها قيد الواجب، فمع الإمكان يثبت الوجوب فيجب تحصيلها.

ومنها: إن قيد الوجوب يجوز أن يُعجّر المكلف نفسه عنه؛ وذلك هو الأصل الذي قد يستثنى منه، ومثالاهما: الاستطاعة قبل أشهر الحج^(١)، فإن له أن يفقدها ويزيلها، والاستطاعة في أشهر الحج، فإن عليه أن يتحفظ عليها، فتأمل.

ولنمثل لذلك أيضاً بمثال تطيقي هام آخر: فإنه لا يجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجدان ماء آخر، والسبب في ذلك - وفي لاحقه - أن الوضوء شرط الواجب وليس شرط الوجوب.

كما لا يجوز أن يبطل وضوءه لو كان متطهراً إذا علم بعدم حصوله على الماء إلى آخر الوقت.

وأما إبطال الوضوء قبل الوقت وإراقة الماء الكافي للوضوء قبل الوقت فقد أفتى المشهور بأن الأحوط وجوباً تركه^(٢)، مع أنه لا وجوب للصلاة قبل الوقت وذلك لوجه آخر هو الذي يطرح في مباحث المقدمة المفوتة، فراجع.

ثمرة البحث:

وثمرة هذا البحث في المقام: هل يجب على العامي أن يوجد القدرة لنفسه

(١) أو قبل حلول السنة، على رأي أو قبل التمكن من المسير وبعده، قال في العروة شرائط وجوب الحج من (مسألة ٢٣): «إذا حصل عنده مقدار ما يكفيه للحج يجوز له قبل أن يتمكن من المسير أن يتصرف فيه بما يخرج عن الاستطاعة، وأما بعد التمكن منه فلا يجوز وإن كان قبل خروج الرفقة، ولو تصرف بما يخرج عنها بقيت ذمته مشغولة به». راجع: العروة الوثقى ٤: ٣٨٣ - ٣٨٥، مع ملاحظة الخلاف الشديد بين الفقهاء في ذلك، فراجع حواشي العروة.

(٢) راجع حول هذه المسائل الثلاثة العروة الوثقى ٢: ١٦٨، فصل في التيمم مسألة ١٣.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٢٧

على معرفة الأعم ليقلده، كما لو كان في بلد ناء لا يقدر فيه على معرفة الأعم؟
فهل يجب عليه الاكتساب ليحصل على أموال ليسافر إلى بلد يتمكن فيه من معرفة
الأعم؟

وفي عكسه: لو بلغ - أو شارف، على الوجهين - وكان قادراً على التعرف
عليه، فهل له إفقاد نفسه القدرة ثم تقليد من تيسر؟

عدم اشتراط كون أعلم الرعية في التقليد دليل الاختصاص:

وقد يستشكل على الاستدلال بقوله عنه: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل
رعيته...» بأن هذا القيد - وهو كونه من الرعية - لا شك في عدم اعتباره في المقلد
ولو بنحو الرجحان؛ لبداهة عدم استحباب كون المقلد من رعايا بلد معين، فيكون
ذلك قرينة على اختصاص (ثم اختر...) بباب القضاء.

وقد^(١) يجاب أن المستظهر وإن كان اختصاص الرواية بباب القضاء، لكنه لا
لهذه الجهة المذكورة في الإشكال؛ إذ يمكن الجواب عنها بأن القيد على قسمين:
الأول: ما كان قيداً للطبيعي بما هو هو، أو فقل ما كان قيداً للجنس.

الثاني: ما كان قيداً لصنف منه، وإن كان في ظاهر الكلام قيداً للطبيعي، وذلك
مما يصار إليه بمناسبات الحكم والموضوع أو غيرهما، ويظهر ذلك لدى مقابلة
(أكرم عدول العلماء) بـ(قلد عدول العلماء) فإن الأول حيث كان الحكم فيه الإكرام
كان مقتضى القاعدة تعلقه بـ(قلد عدول العلماء) الأعم من كونهم فقهاء وغيرهم، عكس
قوله (قلد أو اعلم بما يقوله عدول العلماء) فإن الارتكاز ومناسبة الحكم والموضوع

(١) الجواب: القيد اما قيد للطبيعي أو للصنف.

تقتضي كون القيد - وهو العدول - قيلاً لصنف من العلماء وهم الفقهاء، فإن العدالة ذات مدخلية في تقليد العالم الفقيه دون مطلق العالم.

والحاصل: إن كون القيد قيلاً للصنف وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه ممكن ثبوتاً، وقد يصار إليه بمناسبات الحكم والموضوع إثباتاً، فقد يقال: إن المقام من هذا القبيل، فإن قيد (رعيّتك)^(١) قيد للقاضي لا للمقلّد، فمع القول بعموم الحكم لباب الفتوى - كما سبقت دعواه - فإن رجوع القيد، وهو المضاف إليه، إلى صنف منه وهو الحاكم القاضي دون الطبيعي كي لا يشمل الحاكم المفتي، على القاعدة بعد العلم قطعاً، للإجماع، بل والضرورة بعدم رجحان، فكيف بوجوب كون المقلّد أفضل رعيةً بلدٍ أو آخر؟

الفرق بين المفتي والقاضي:

والوجه في التفريق بين البابين ظاهر، فإن مصب فتوى المفتي على القضايا الحقيقية، والقاضي مصب أحكامه القضايا الخارجية، فليس المفتي ممن ينبغي أن يعرف أهل البلد وخصوصياتهم؛ إذ شأنه عناوين الموضوعات بما هي هي وأحكامها، عكس القاضي الذي يجب أن يعرف خصوصيات أهل البلد والخصماء، وما قد يحتالون به وشبه ذلك، فكان مقتضى القاعدة اشتراط اختياره من الرعية؛ لأنه العالم عادة بشؤونهم دون الغريب .

وقد يجاب عن ذلك بأنه وإن صح إلا أنه لا يرقى إلى مستوى ظهور الكلام في كون القيد قيلاً للصنف لا للجنس والطبيعي، فتأمل.

(١) أي: كونه الأفضل من رعيته.

الجواب عن الإشكال الثالث ورده:

مضى أن الإشكال الثالث على الاستدلال بالرواية هو^(٣) (المراد بالأفضلية الإضافية لا الحقيقية)، وأن السيد العم (دام ظله) أجاب بجوابين مضى الأول منهما، وأما الثاني فهو قوله: «مضافاً إلى دلالة على الأعم إجمالاً»^(١).
ولكن قد يناقش بأنه^(٢) يدل على صنف من الأعم تفصيلاً - وهو الأعم من الرعية - فليست دلالة عليه إجمالية أو في الجملة إلا مبيّنة؛ إذ حيث حدّد وجه في الجملة كان تفصيلاً لا إجمالاً، ويكفي أن المراد (في الجملة) محدد فلا يسري لغيره.

الحكم مزيج من القضيتين الحقيقية والخارجية:

ويمكن الجواب عن ذلك بأن وجهه أن المستظهر هو أن القضية هنا هي مزيج من الحقيقة والخارجية؛ إذ إن أخذ قيد الأفضل هو بنحو القضية الحقيقية فيعمّ البابين، وأما قيد (رعيك) فإنه بنحو الخارجية المختصة بباب القضاء، فهذا هو وجه قوله (يدل على الأعم إجمالاً) فلا يضر أخذه في الخارجية بعموم الحقيقية.
ولكن يرد عليه: إن الجمع بين القضيتين خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بدليل. والظاهر من الرواية لدى عرضها على العرف أنها بنحو القضية الحقيقية بكلا قيديها - الأعم وكونه من الرعية - وإن ذلك خاص بباب القضاء، فتدبر.

(١) بيان الفقه ٢: ٤٣.

(٢) أي: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (الأفضل من رعيك).

الوجه الرابع: لوتعين الأعلام لتعين تصدي مالك الأشتر

ما ذكره أيضاً في بيان الفقه: «وأما الإيراد عليه أولاً: بأنه لو كان مراجعة الأعلام واجبة لوجب أن يتصدى نفس مالك للقضاء لأنه هو أعلم، أو بأن يقال له بدل: أفضل رعيتك، الأفضل منك ومن سائر رعيتك»^(١).

أقول: ولازم هذين الوجهين هو حمل (إختر...) على الاستحباب لو لم يكن لهما وجه آخر، وسيأتي .

قال في النور الساطع: «... مضافاً إلى ظهور سوقها مساق الاستحباب، وإلا لكان اللازم تولي مالك الأشتر للقضاء؛ لأنه الأفضل، وكان اللازم أن يُختار للقضاء شخص واحد يرجع له الناس في كل البلدان، لا أنه يختار لكل بلد شخص واحد»^(٢).

الوجه الخامس: المراد بالأفضل الأفضل دينياً ونفسياً لا علمياً

ما ذكره السيد العم (دام ظله) بقوله: «نعم، ربما يورد على العهد - دلالة - بأنّ تذييل ذلك في كلامه عليه السلام: أفضل رعيتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلّة، ولا يحصر من الفياء إلى الحقّ إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتّضح الحكم، ممّن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء... يصرف الأفضل إلى الفضل الديني والنفسي، دون العلمي، وهو إيراد في محلّه

(١) بيان الفقه ٢: ٤٣.

(٢) النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٤٧٣.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعلّم ٣٣١

ظاهراً. ولعلّه لذلك قال الشيخ الأنصاري رحمته بعد نقله هذه الفقرة من العهد: وفيه تأمل^(١).

وقد يعضد بأن (أفضل) لا يطلق عادة على (الأعلم) أو (الأفقه) وإن صح عرفاً ودقةً وبالحمل الشائع.

المناقشة: القرائن تفيد شمول الأفضل للأعلم

ولكن قد يورد على الوجه الخامس: إنه توجد قرائن مقالية في الرواية تفيد أعمية الأفضلية من الأفضلية العلمية والنفسية، وإن فرض تسليم انصراف الأفضل إلى غير الأعلّم^(٢)؛ وذلك لصريح قوله عليه السلام: «ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه» فإن كل ذلك جاء تفسيراً في كلامه عليه السلام لـ «أفضل رعيتك»، إذ قال عليه السلام: «ممن لا تضيق به الأمور..» فإنها بيان لأفضل الرعية، ويؤيده قوله عليه السلام: «وآخذهم بالحجج» إن لم يدل عليه. فتأمل وسيأتي ما يكمل ذلك ويوضحه.

ومن الواضح أن الاكتفاء بأدنى الفهم له ضدان^(٣): الاكتفاء بأوسط الفهم، والالتزام بأقصاه، ولو اقتصر الإمام عليه السلام على (ولا يكتفي بأدنى فهم) لشمل الضدين معاً، لكنه حيث صرح بـ (دون أقصاه) أفاد تعين اختيار من يلتزم بأقصى الفهم^(٤).

(١) بيان الفقه ٢: ٤٢.

(٢) وفيه: إنه انصراف بدوي؛ إذ الأعلّم أفضل قطعاً عرفاً وعقلاً وبالحمل الشائع الصناعي، فتأمل.

(٣) هذا عرفاً، وأما دقة فله أصداد بعدد مراتب غير الأدنى.

(٤) لا يقال: (لا يكتفي...) دليل على الجواز أو غاية الأمر الرجحان نظراً لمادة الاكتفاء؛ إذ يقال: الاستدلال بظاهر قوله الإمام عليه السلام (ثم اختر...) إذ هو أمر ظاهر في الوجوب؛ وذلك لأن القضاة على أقسام ثلاثة خارجاً: من يكتفي بالأدنى أو بالأوسط أو بالأقصى من الفهم، فهو

الوجه السادس: تعيين الأعم واجب، لا تقليده

إن غاية ما تفيده الرواية أن تعيين الأعم^(١) - الأعم من القاضي والمفتي، على فرض التنزل وتسليم ذلك - واجب على الوالي، ولا يستلزم ذلك تعين تقليده أو الرجوع إليه بخصوصه على الناس.

إن قلت: الملازمة عرفية وإن لم تكن دقّية، كما ذكروا مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢)، فإن وجوب الإنذار يستلزم وجوب القبول والحدز عند الإنذار عرفاً.

قلت: ذلك وإن صح ككبرى وفي ذلك المقام أيضاً^(٣)، إلا أنه لا يصح في هذا المقام؛ وذلك لخصوصية خاصة هنا اقتضت ذلك، وهي أدلة جواز الرجوع إلى قاضي التحكيم، التي أفتى على طبقها الكثير من الفقهاء - بل هو المشهور - فإن ضميمته أدلة جواز الرجوع إلى قاضي التحكيم - وهو من تراضى به الطرفان، من غير أن يكون منصوباً من قبل الإمام عليه السلام أو نائبه القائم بالأمر - إلى مثل قوله عليه السلام (إختر للحكم بين الناس...) يقتضي ذلك التفصيل، وهو أن وظيفة الوالي تعيين الأعم ونصبه، وأما الناس فهم مخيرون بين الرجوع إليه وبين الرجوع إلى غيره ممن تراضوا به.

كشفت عن الواقع الخارجي لهم، فحيث كانوا أقساماً ثلاثة فاختر ذا الفهم الأقصى، الظاهر في الوجوب وتعيين هذا القسم والنوع. * على ما أشكل به أحد الطلاب الأفاضل.

(١) أي: تعيين الوالي للأعم.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢.

(٣) بعد دفع بعض ما أورد على ذلك الاستدلال.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٣٣

ويؤكد ما ذهب إليه بعض الفقهاء من عدم اشتراط حتى الاجتهاد في قاضي التحكيم، وإن كان المنصور خلافه، إلا أنه لا ريب في عدم اشتراط كونه أعلم. والأدلة على صحة الرجوع إلى قاضي التحكيم عديدة، وتكفي هنا الإشارة إلى دلالة المقبولة على ذلك؛ إذ ورد فيها: «فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به عدلها وأقدهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما»^(١)؛ إذ لم يردع الإمام عليه السلام عن اختيار كل منها رجلاً وعن التحاكم إليه، ولم يستفصل عليه السلام عن كونهما منصوبين أو لا، بل ظاهر السؤال^(٢) عدم النصب الخاص، فتأمل^(٣).

قال في المسالك: «وأما التحكيم وهو أن يحكم الخصمان واحداً من الناس جامعاً لشرائط الحكم، سوى نص من له التولية، فالمشهور بين الأصحاب جوازه، بل لم يذكروا فيه خلافاً، وقد وقع في زمن الصحابة ولم ينكر أحد منهم ذلك، وروي أن النبي صلى الله عليه وآله قال: من حكم بين اثنين تراضياً به فلم يعدل فعليه لعنة الله، ولو لم يكن لحكمه اعتبار ولزوم لما كان لهذا التهديد معنى، ولكان التحذير على فعله لا على عدم العدل؛ ولأن التهديد على عدم العدل يدل على أن العلة عدمه، ولو لم يكن جائزاً لكان التهديد بالأعم أولى»^(٤). انتهى.

(١) الكافي ١: ٦٨.

(٢) «فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا» (فرضينا أن يكونا...)

(٣) يراجع (التعارض والتعادل والترجيح) مخطوط.

(٤) مسالك الأفهام ١٣: ٣٣٢.

وقال السيد الوالد في الفقه: «نعم، ينبغي أن يتكلم في أنه إذا كان فقيه مبسوط اليد مستولياً على البلاد ينصب الولاية والقضاء ويجبى الأموال، ويقوم بشؤون الحرب والسلام إلى غير ذلك من الشؤون العامة للأمة، فهل يحق لمتاخصمين أن يتحاكما إلى مجتهد آخر ليس منصوباً للقضاء من جانب الفقيه المبسوط اليد؟ احتمالان: من إطلاق أدلة التحاكم إلى الجامع للشرائط، فأى تأثير بعد ذلك لمبسوط اليد؟ ومن أن مثل ذلك يوجب الهرج والمرج، وأن الإذن بالرجوع إلى كل جامع للشرائط لا يشمل المقام، لانصرافه عما إذا كان حكم قائم بإذنهم عليهم السلام»^(١).

وقال: «لا إشكال في تصور قاضي التحكيم في زمان الحضور، إذ يشترط في القاضي العام إذن الإمام، فهل في قاضي التحكيم إذن منهم عليهم السلام؟ بأن يكون الإمام عين قاضي البلد فلا يرجعان إليه، بل يرجعان إلى غير القاضي، كما لا إشكال في عدم تصور قاضي التحكيم في زمان الغيبة إذا كان ما تراضياً عليه مجتهداً - عند من يشترط اجتهاد القاضي - أو متجزياً عند من يكتفي بتجزيه، وإنما لا إشكال في عدم تصوره؛ إذ المجتهد أو المتجزى مأذون من قبلهم عليهم السلام، بالإطلاقات، فلا فرق بينه وبين غيره من المجتهد والمتجزى الذي جعل نفسه قاضياً بإذنهم عليهم السلام»^(٢).

وقال: «أما بالنسبة إلى المقلد على قول من قال بجواز قضائه في حال الغيبة فهل هو بحاجة إلى الإذن حتى يتصور قاضي التحكيم في مقلد لا إذن له، أو لا يحتاج إلى الإذن حتى لا يتصور قاضي التحكيم؛ إذ كل مقلد له إذن عام لتصدي

(١) الفقه، كتاب القضاء ٨٤ : ٣٩ - ٤٠.

(٢) الفقه، كتاب القضاء ٨٤ : ٣٩.

القضاء أم لا؟ هكذا ينبغي شرح هذا البحث»^(١).

الوجه السابع: قرينية المتعلقات على استحباب اختيار الأعم

إن القرائن الدالة على استحباب اختيار الأعم قوية متعددة، وقد وردت في كلام الإمام عليه السلام ومنها قوله عليه السلام: (وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم) إذ لا شك في أن التبرم بمراجعة الخصم ليس حراماً نفسياً، بل لا يحرم إلا إذا أدى إلى إضاعة الحقوق، وقد أطلق الإمام عليه السلام قوله: (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور.... وأقلهم تبرماً...) وحيث كانت أقلية التبرم مستحبة غير واجبة كان اختيار الأقل تبرماً كذلك، اللهم إلا أن يدعي انصرافه إلى التبرم الموجب لضياح الحق، فتأمل. وكذلك قوله عليه السلام: (وأوقفهم في الشبهات) فإن الوقوف عند الشبهة بعد الفحص في غير دائرة العلم الإجمالي^(٢) ليست واجبة، بل غاية الأمر أنها احتياط استحبابي، وأما القاضي فقد يقال بوجوب وقوفه عند الشبهات؛ إذ يلزم من اقتحامه تضييع الحقوق. والظاهر التفصيل: وهو ما إذا كانت الشبهة في الحد فإنه: «ادرأوا الحدود بالشبهات»^(٣) أو في غيره فحسن راجح فقط، فتأمل.

وعلى أي، فالوقوف عند الشبهة ليس بواجب على إطلاقه، فلا يكون اختيار من يقف عند الشبهة مطلقاً واجباً، فكيف بالأوقف عند الشبهات؟^(٤)

(١) الفقه، كتاب القضاء ٨٤ : ٣٩.

(٢) إذ الوقوف عند الشبهة قبل الفحص واجب، وكذا الوقوف في الشبهة في دائرة العلم الإجمالي بشروطه.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٧٤.

(٤) ويجري هنا نظير دعوى الانصراف السابقة والتأمل فيها.

المناقشة : لا تلازم بين وجوب الموضوع ووجوب متعلقه

والجواب: إنه لا تلازم بين وجوب موضوع ووجوب متعلقه، مع كون القائم بالموضوع أحد الشخصين، والقائم بمتعلقه شخص آخر، فمثلاً: إذا قال المولى لعبده أو الأب لابنه: (اختر خادماً مؤدباً) أو (جئني برجل يصلي صلاة الليل) فإن اختيار الابن للخادم المؤدب أو المجيء بمن يصلي صلاة الليل واجب - على فرض مولوية الأب - مع أن تأدب الخادم مستحب، وكذا صلاة الليل من ذلك الرجل، وكذا لو قال مدير الشركة لمساعدته: اختر الأكثر صبراً وحلماً من بين من رشحوا أنفسهم للتوظيف في الشركة - أو ليكون معاوناً له - فإن حكم المساعد هو وجوب اختيار الأكثر صبراً، ولا يستلزم ذلك وجوب تحلي المرشح بالصبر الأكثر الأشد. والمقام من هذا القبيل؛ إذ قد لا يجب على من جمع الشرائط من القضاة - أي: ممن يصلح لأن يتصدى للقضاء - أن يكون متصفاً بصفة - ككونه أقل تبرماً - بينما يجب على الوالي أن ينتخب من بين مجموع من جمعوا الشرائط خصوص من اتصف بصفات أخرى، مما لا يجب أن يتصف بها في حد ذاته. كما أنه قد لا يجب الرجوع إليه بخصوصه (وتقليده) بينما يجب على الوالي تعيينه. نعم، يتوقف ذلك على إثبات أصل جواز الرجوع لأي قاضٍ مع وجود المنصب، فتأمل. والحاصل: إن حكم الفعل أو الاتصاف قد يكون مغايراً لحكم النصب والتعيين.

الاستدلال بقوله : (ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه)

ويمكن الاستدلال بظهور قوله عليه السلام: «دون أقصاه» في أن أقصى الفهم هو المعتبر؛ إذ اشترط الإمام عليه السلام أن لا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، مما يعني أن عليه تحصيل أقصى الفهم، وأقصى الفهم هو ملاك الأعلمية، فإن الفهم يراد به جنسه،

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٣٧

واقصاه لا يمكن إلا للأعلم، فتكون هذه الرواية دالة على هذا الملاك بالذات إن لم نقل: إنه متوقف على تحقق معظم سائر الملاكات، ككونه أكثر إحاطة بالأشباه والنظائر والمدارك والقواعد، وأكثر تحقيقاً وأشد تدقيقاً.. إلى غير ذلك، أو يقال: أقصى الفهم مما لا يتحقق إلا للأعلم ومما يتوقف على الأعلمية، فتأمل.

المناقشات:

وقد يجاب بوجه:

الوجه الأول: انصرافه للموضوعات

إنه منصرف إلى الموضوعات والتطبيقات، فإنها شأن القضاة، ككون هذا زوجاً وذاك سارقاً وكون هذا يرث كذا.. وهكذا.

وفيه: إنه أعم من الثلاثة: فهم الموضوع والحكم والانطباق، وفهم الحكم متوقف على الاستنباط كما عليه المشهور من اشتراط الاجتهاد في القاضي، بل لا يكون الفهم أقصى إلا بالاستنباط^(١)، والانطباق يراد به انطباق الأحكام المستخرجة^(٢)، وكذلك القواعد الفقهية على صغرياتهما وموضوعاتها^(٣)؛ وذلك بوجهين:

١ - إن الحكم والقضاء يتوقف على مجموع الثلاثة لا على أحدها فقط، فيكون قرينة على إرادتها جميعاً من (لا يكتفي بأدنى فهم...)، فتأمل^(٤).

(١) أي: حتى إن لم نقل بتوقف فهم الحكم على الاستنباط إلا أن أقصاه متوقف عليه.

(٢) وهي نتيجة الاستنباط.

(٣) اللف والنشر مشوش.

(٤) إذ التوقف أعم، وقد يكتفي في الحكم بالعلم والاجتهاد ولا يكتفي في الموضوع إلا بكونه

٢ - إن حذف المتعلق يفيد العموم؛ إذ لم يخصص الإمام عليه السلام الفهم بالموضوع؛ إذ لم يقل مثلاً (ولا يكتفي بأدنى فهم في الموضوعات...) والانصراف إليه إن كان فبدوي.

الوجه الثاني: لا تلازم بين حكم الوالي^(١) وحكم العامة

إن قوله عليه السلام: «اختر... ممن لا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه» أمر للوالي وبيان لوظيفته، وليس أمراً لعامة الناس باختيار الأفضل، ولا تلازم فعلى الوالي اختيار الأفضل، وللناس الرجوع إليه أو إلى الفاضل، ويسمى حينئذٍ بقاضي التحكيم الذي صار إلى صحته المشهور، وإن اختلفوا في نفوذ حكمه وعدمه وفي اشتراط اجتهاده وعدمه، إلى غير ذلك.

وقد يجب: بالتلازم العرفي بين أمره عليه السلام للوالي باختيار الأعم ممن لا يكتفي بأدنى الفهم ووجوب رجوع الناس إليه. وفيه: إنه وإن صح إلا أنه لا يصح في مثل المقام مما دلت الأدلة على صحة الرجوع لقاضي التحكيم، فتكون هي الدليل على عدم التلازم^(٢) عكس باب الفتوى استناداً إلى مثل قوله تعالى: (لينذروا). وقد يجب: بأن قاضي التحكيم خاص بمورد تراضي الخصمين - ولعله قليل -

أعلم فيه، فتأمل.

(١) أي: تكليفه والواجب عليه أو المحرم.

(٢) وهي منطوق وذاك مفهوم فتتقدم عليه، بل هي صريحة واضحة وذاك مفهوم ضعيف على فرض ثبوته، فلدى التعارض لا يقاومها.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٣٩

والحكم (باختر...) عام، فيجب على الوالي اختيار الأعم ويلزمه - للتلازم العرفي - وجوب رجوع الناس إليه تعييناً، لكن يستثنى من ذلك ما لو تراضى الخصمان، ففي غير مورد التراضي يجب الرجوع للأعم كما وجب على الوالي نصبه، فتأمل.

الوجه الثالث: الرواية تدل على لزوم أقصى الفهم لا أن يكون أعم

إن قوله عليه السلام: «لا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه» لا يدل على لزوم الرجوع للأعم وتعيينه، بل غاية ما يدل عليه هو أن يكون المختار^(١) ممن يستفرغ وسعه حتى بلوغ أقصى درجات فهمه، وهذا أعم من كونه أعم أو مجتهداً. والحاصل: إن الدليل على اشتراط الأعم لا بد أن يكون أمراً آخر غير مجرد (ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه) فإن هذا أعم من اشتراط الأعم للصدق بالحمل الشائع الصناعي^(٢).

وقد يجاب: بأن الأمر بالبلوغ إلى أقصى الفهم يدل التزاماً على لزوم تحصيل الألفية، فإنه الذي يصدق عليه حقاً أنه لم يكتف بأدنى الفهم. وقد يرد: بأن ذلك تام لو كانت القضية بنحو القضية الحقيقية، لكن الظاهر أن القضية خارجية شخصية، بمعنى أن هذا المختار عليه أن يحصل على أقصى فهم له، لا على أقصى الفهم الثبوتي الممكن، والذي لا يمكن إلا للأعم على الإطلاق. والحاصل: إن كلام الإمام عليه السلام عن الشخص وفهمه لا عن الفهم بما هو هو، فتأمل.

(١) أي: من اختاره الوالي لمنصب القضاء؛ إذ قال عليه السلام (ثم اختر...).

(٢) أي: صدق (لا يكتفي بأدنى فهم دن أقصاه) على المجتهد الذي استفرغ وسعه حتى بلغ أقصى فهمه، وإن لم يكن أعم، بل الظاهر صدقه حتى على العامي الذي بلغ أقصى فهمه.

تنبيه: قد يستند إلى هذه الرواية في تحديد ملاك الأعلمية وأنها تعني الأفهمية، وإن (الأفهم) - أي: الذي يحصل على أقصى الفهم - هو الملاك، بل غيره مما ذكر من الملاكات عائد إليه أو طريق له، فإنه لا يكون أفهم إلا إذا كان أكثر إحاطة بالقواعد والمدارك وبالأشياء والنظائر، وأجود فهماً وأكثر عافيةً، وأكثر تحقيقاً وتدقيقاً.. الخ. فتأمل^(١).

الوجه الرابع: اختصاص الرواية بالقاضي

إن هذا خاص بالقاضي دون المجتهد المقلد، وقد سبق أن هذا الإشكال تام ظاهراً، وسيأتي كلام الشيخ قَلْبِيَّ في التعميم بتنقيح المناط وجوابه.

(١) إذ غاية الأمر اشتراط الإمام عليه السلام أن يكون أفهم، أما كون الأعم هو الأفهم فأمر آخر، فتأمل؛ إذ قد يستند إلى مطلع كلامه (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل...) إذ يراد بالأفضل الأعم وسائر مصاديق الأفضل، فتأمل.

الرواية الثانية^(١): مقبولة عمر بن حنظلة

وقد يستدل بمقبولة عمر بن حنظلة على تعين تقليد الأعمى، استناداً إلى تنقيح المناط القطعي وغيره^(٢)، والمقبولة هي: ... عن عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟

قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً^(٣)، وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به﴾. قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث

(١) من الروايات التي استدل بها على تعين تقليد الأعمى.

(٢) سيأتي ترقى الشيخ في (القضاء والشهادات) عن تنقيح المناط إلى ظهور المقبولة.

(٣) وهل المعنى (أخذاً سحتاً) أو (مأخوذاً سحتاً)؟ وعلى الأول المأخوذ حلال والحرام هو

الأخذ، أي: الفعل نفسه، وبحثه في محله.

وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به،

ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة

ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، 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 فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير

من الاقتحام في الهلكات»^(١).

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٤٣

استدلال الشيخ بتنقيح المناط في المقبولة:

قال الشيخ الأنصاري: «مضافاً إلى مقبولة عمر بن حنظلة المجبور قصور دلالتها - من حيث اختصاصها بموردها - بالإجماع المركب الظني وتنقيح المناط القطعي»^(١).

وجوه تنقيح المناط والملاكات المحتملة:

ولا بد هنا من بيان ما يمكن كونه وجهاً للشيخ في دعواه تنقيح المناط القطعي ليشمل ما ذكره الإمام عليه السلام في باب القضاء - من اشتراط الأفقية - باب الفتوى أيضاً، فنقول: إن ههنا وجوهاً بعضها يصلح مستنداً له فيما يصلح بعضها للاستناد في مقابل ذلك، ومنها:

حدسية باب الفتوى كباب القضاء دون الرواية:

إن باب الفتوى حدسي كباب القضاء، عكس باب الرواية، فإنه حسي، فإذا تعين الأعم في باب القضاء فإنما هو لحدسيته، فكذلك باب الفتوى، فالمناط واحد.

الرد بإمكان التخيير في بابي الفتوى والرواية عكس القضاء:

ولكن قد يورد عليه: إن هناك - في المقابل - جامعاً مشتركاً بين الفتوى والرواية، وملاكاً يصلح لإلحاق بابها بها، مما لا يشترك معهما باب القضاء، فينبغي بلحاظ هذه الجهة وهذا الملاك إلحاق الفتوى بالرواية لا بالقضاء، وهو ان الفتويين المتعارضتين كالخبرين المتعارضين يمكن الحكم فيهما بالتخيير عكس القضاء فإنه لا بد فيه من الترجيح، فإنه موضوع لفصل الخصومة ولا ترتفع إلا بالترجيح،

(١) القضاء والشهادات: ٥٣.

والمقبولة جعلت الأفقية مرجحاً، أما التخيير في القضاء فإنه يزيد الطين بلة والخصومة إعضالاً، عكس بابي الفتوى والرواية، فإنه حيث لا خصومة فلا مُلجئ للحكم بالترجيح الإلزامي، بل يمكن الحكم بالتخيير.

والحاصل^(١): إن هنا ثلاثة أبواب: القضاء والفتوى والرواية، وكما يمكن دعوى إلحاق الفتوى بالقضاء بجامع الحدسية وبملاكها - كما وجهنا به كلام الشيخ - يمكن دعوى إلحاقها بالرواية بملاك إمكان التخيير بين الفتويين كالروايتين المتعارضتين، فلو كانت للحدسية مدخلية في الملاك^(٢) لما كان محرز لكونها تمام الملاك؛ إذ لعل مجموع الحدسية وضرورة فصل الخصومة هو الملاك، الذي دعا الشارع للإلزام بالترجيح، ثم تعيين مصداقه بالأفقيهية، فلو تخلف أحدهما^(٣) - كما في الفتوى - فلا إلزام بالترجيح بالأفقيهية، بل صرف الرجحان.

الإشكال بأن الحدس جهة ذاتية عكس التخيير:

لا يقال: الحدسية جهة ذاتية والتخيير جهة عرضية؛ إذ إنه حكم لاحق بالفتويين أو الروايتين المتعارضتين، فيجب إلحاق باب الفتوى باب القضاء^(٤) دون الرواية.

(١) في المقارنة بين الأبواب الثلاثة.

(٢) إن كانت له مدخلية، وهذا إشكال سابق رتبة؛ إذ لا تعلم مدخليته كملاك للحكم بالأخذ بقول الأعلّم.

(٣) وهو ضرورة فصل الخصومة.

(٤) لكونهما حدسيين.

الأجوبة:

إذ يقال: يمكن أن يجاب:

١- ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات:

أولاً: إن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات - كما قالوا - وحيث إن أحكام الشارع تابعة لمصالح ومفاسد في المتعلقات، فلا بد أن ينتهي حكمه بالتخير بين الروايتين والفتويين إلى جهة ذاتية فيهما، فتزاحم هذه الجهة الذاتية جهة الحدسية الذاتية، بل يكفي أنه لا يعلم حينئذ أن جهة الحدسية هي تمام الملاك.

الرد بأنه خاص بالذاتيات والانتزاعيات:

ولكن يرد عليه: إن القاعدة إنما هي في ذاتيات باب البرهان - كالإمكان ونحوه - وفي الانتزاعيات - كزوجية الأربعة - ولا تجري في الاعتباريات، ولا في الأعراض المفارقة.

أ- ألا ترى أن الملكية والزوجية والرقية اعتبارات لكنها لا تنتهي إلى جهة ذاتية في متعلقاتها - وهي الدار والفرس أو الزوج والزوجة أو العبد - فإنها اعتبار أمره بيد المعتمر. نعم، لا بد من حكمة، وقد تكون قائمة بغير المتعلق كمصلحة حفظ النظام وتيسير المنافع وشبه ذلك.

نعم، لا بد من انتهاء هذا الاعتبار في سلسلة العلل، ككل ممكن آخر، إلى فاعل بالذات، أي: أن ينتهي إلى الواجب بالذات، وإلا للزم التسلسل أو عدم وجود الاعتبار - أو أي: معلول آخر - كما لا يخفى، لكنه أجنبى عن محل الكلام.

ب - وألا ترى عدم جريان القاعدة في الصفات المفارقة كيباض الحائط وسواده، فإنه عرض مفارق قائم بالحائط لكنه لا ينتهي إلى جهة ذاتية فيه.

٢- كفاية الجهة العرضية:

ثانياً: إنه تكفي - ملاكاً - الجهة العرضية؛ إذ لعل تفريق الشارع أو توحيد البابين^(١) هو بلحاظها فعله؛ إذ لاحظ إمكان التخيير وما له من المصلحة للمكلفين لا في المتعلق كما سيأتي، فحكم بالتخيير في بابي الفتوى والرواية - أي المتعارضتين - دون باب القضاء؛ إذ لا يصلح التخيير فيه بوجه.

٣- الحدسية ليست جهة ذاتية:

ثالثاً: إن الحدسية ليست جهة ذاتية للفتوى، بل هي طريق إليها كاشف عن الحكم مؤدٍ للفتوى، وليست ذاتياً لها بذاتي باب البرهان، ولا هي منتزعة منها. وبعبارة أخرى: إنه انشغل بالاستنباط فحدس بالحكم فافتى به، فالفتوى لاحقة، والحكم متعلق للحدس، فالحدس من العلل المعدة للفتوى، فتدبر.

٤- الجهة الذاتية في الثلاثة هي القرب أو الأقربية:

رابعاً: - وهذا في حد ذاته ملاك آخر مزاحم للملاك الذي ذكرناه عن الشيخ أو أي ملاك آخر يفرض له، بل هو مقدم عليه - إن الجهة الذاتية في الفتوى والقضاء هي (القرب للواقع) إن لم نشترط الأعلمية، و(الأقربية إليه) إن اشترطناها، فإن القرب للواقع جهة ذاتية^(٢) للفتوى المطابقة للواقع وللقضاء المطابق له، أي: إنها ليست صفة زائدة عليها، بل هي بنفسها مطابقة - في صورة المطابقة - وهذه الجهة

(١) الفتوى والرواية.

(٢) المراد بالجهة الذاتية: الداخلية، لا ذاتي باب البرهان؛ لوضوح الانفكاك، إلا لو أريد شأنية القرب، فإنها ذاتية بذاتي باب البرهان، فتأمل.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٤٧

مشتركة بين الثلاثة، وليست خاصة ببابي الفتوى والقضاء، فإنه لا شك في أن نقل الأعم - كزرارة للخبر والرواية - أقرب للإصابة، وأبعد عن الخطأ من نقل العامي للرواية؛ لوضوح أنه قد يسمع^(١) أو يفهم^(٢) كلام الإمام عليه السلام ناقصاً أو معكوساً فينقله كذلك، أو يغفل عن أهمية قيد أو شرط أو قرينة فلا ينقلها، أو يفهم خلاف الظاهر حسب القواعد فينقل عبارة الإمام عليه السلام كما فهمه، ورغم أن ذلك كله لا ينفي حجية نقله لأنها^(٣) خلاف الأصل، إلا أنه يجعله أبعد عن الإصابة بالقياس للأعم والأخبر منه، فلو تعارضوا قدم الأعم وخبره، بناءً على أن تمام الملاك هو ذلك.

ملاكات أخرى^(٤):

وقد ظهر من مطاوي ما مضى وجود ملاكين آخرين^(٥) هما:

الثاني: إمكان التخيير، وهذا خاص ببابي الفتوى والرواية، دون القضاء ويقتضي عدم الإلحاق^(٦).

(١) وهذا حسي.

(٢) وهذا حدسي.

(٣) أي: تلك الاحتمالات.

(٤) والمقصود بها: الملاكات التي يحتمل وجودها في القضاء أو الفتوى أو الرواية، والتي تقتضي الحكم بتعين الأعم أو ترجيحه أو التخيير بينه وبين المفضل، والتي تقتضي إلحاق - أو عدم إلحاق - باب الفتوى باب القضاء، الذي صرح الإمام في المقبولة بـ (الحكم ما حكم أعدلهما وأفقههما..).

(٥) إضافة لملاك الحدسية في الفتوى والقضاء، والذي يختص بها، ولا تشترکہما الرواية - أي نقلها - فيه.

(٦) عدم إلحاق الفتوى بالقضاء.

الثالث: ملاك الأقربية للواقع أو القرب إليه، وهذا الملاك مشترك بين الأبواب الثلاثة.

وأما سائر الملاكات المحتملة فهي:

مصلحة اليسر والتسهيل:

الرابع: وجود المصلحة في التخيير^(١) كمصلحة التسهيل، وهي خاصة بابي الفتوى والرواية دون القضاء، فلعل الشارع لاحظ مصلحة التسهيل واليسر؛ إذ ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...﴾^(٢) فحكم بالتخيير في بابي تعارض الفتويين والروائيتين، وحيث لم يكن من الممكن ملاحظة هذه المصلحة في باب القضاء؛ إذ هي نقض للغرض، وإلا لأخذ كل خصم بالحكم الذي يوافق، فيزداد النزاع شدة والخصومة رسوخاً، لذلك حكم الشارع بالترجيح إلزاماً، وجعل المرجح الأفقية كما هو صريح المقبولة وغيرها.

أقوائية الظن الحاصل من قول الأعلام:

الخامس: أقوائية الظن الحاصل من قول الأعلام، وهذا الملاك - كالملاك الثالث - مشترك بين أبواب القضاء والفتوى والخبر، كما أوضحنا حال الأخير فيما سبق في (رابعاً)^(٣).

(١) فرقه عن الثاني أن هناك إمكان التخيير (اقتضى التخيير في باب الفتوى دون القضاء؛ إذ لا يمكن فيه التخيير) وهنا: المصلحة فيه.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣) تحت عنوان: (الجهة الذاتية في الثلاثة هي القرب أو الاقربية).

الجهل في المستفتي والمروي إليه :

السادس: الجهل في المستفتي والمروي إليه؛ إذ قد يكون الملاك في الإرجاع إلى المفتي هو (الجهل) أي: جهل العامي بالحكم، فإنه لو كان عالماً عن اجتهاد لما صح إرجاعه للغير، وكذا لو كان عالماً بأي طريق آخر، فإن العالم لا يُرجع إلى غيره؛ لكون حجية العلم ذاتية. نعم، يصح إرجاع الظان إلى غيره مجتهداً كان أم مقلداً. و(الجهل) جهة مشتركة بين العامي في باب التقليد وبين المروي إليه في باب الرواية، وتصلح ملاكاً للإرجاع، دون باب القضاء؛ إذ ملاك الإرجاع للقاضي ليس الجهل، أي: جهل المتخصصين بالحكم، وإلا لما صح إرجاع المتخصصين العالمين بالحكم إلى القاضي، بل الملاك^(١) هو الخصومة ورفعها. والحاصل: إن هذا الملاك - الجهل - لو كان تمام الملاك أو جزءه - وهو جزؤه في الفتوى والخبر إن لم يكن تامه - فإنه مشترك بين بابي الفتوى والخبر دون القضاء، فتأمل.

هل المناط في باب القضاء الحدسية وفي باب الرواية الحسية؟ :

سبق أنه قد ينتصر للشيخ في دعواه تنقيح المناط القطعي بين بابي القضاء والفتوى بأن كليهما حدسي، وسبقت أربعة أجوبة ونضيف جوابين آخرين^(٢).

أولاً: لا إطلاق لكون القضاء حدسياً

إنه لا إطلاق لكون القضاء حدسياً؛ إذ ما أكثر ما لا يعتمد القاضي في حكمه

(١) التام أو الاقتضائي.

(٢) يكونان خامس وسادس الأجوبة.

على الحدس؛ وذلك لوضوح أن كثيراً من المخاصمات تقع في دائرة الأحكام الضرورية من الدين أو الفقه، أو المجمع عليها قطعاً، أو المتواترة التي لا تحتاج إلى حدس واستنباط؛ فإن كثيراً من الناس لجهلهم بأوليات الأحكام قد يختلفون في حصة كل منهم من الميراث مثلاً، أو في كونها مطلقة أو لا، فيرجعون للقاضي فيحكم على طبق الضروري أو المسلم به، كما لو أقرأ، أو تواتر بأنه طلقها دون شهود أو في طهر الواقعة، فإنه يحكم بعدم وقوع الطلاق من دون حاجة لإعمال حدس واجتهاد، وكما لو تنازع الابن والبنات في حصة كل منهما من الميراث كم هي؟ كما أن كثيراً من الناس يتخاصمون رغم علمهم بالحكم الضروري، فيرجعون للقاضي فيحكم بمقتضى الحكم الضروري.

ثانياً: لا إطلاق لكون الرواية حسية

كما أنه لا إطلاق لكون الرواية حسية، وإن اشتهر ذلك حتى عدّ أشبه بالبديهي؛ فإن الرواية كثيراً ما يدخلها الحدس، أما في الأصل أو في النفي أو الخصوصيات، وقد تكون حينئذٍ من الحدس، كما قد تكون من الحدس القريب من الحس أو الحس الحدسي.

بعض موارد مدخلية الحدس في نقل الرواية :

وهذه إشارة إلى بعض موارد مدخلية الحدس:

الأول: النقل بالمضمون

إن فتح باب النقل بالمضمون لكلامهم عليهم السلام، كما صرحت به روايات عديدة، وكما أفتى به المشهور، يفتح باب تسرب الحدس ثبوتاً - واحتماله إثباتاً - إلى الكثير من الروايات، فإن الإمام عليه السلام قد يقول مثلاً (أكرم العلماء) فيرويه (أكرم العالم) أو العكس.

أ- إما لجهله بالفرق بين العام والمطلق.

ب - أو لكون مبناه في مباحث الألفاظ على خلاف مبنى المشهور من تقدم العام على المطلق بالوورد؛ (لكون دلالة هذا بالوضع وذاك بمقدمات الحكمة، ومنها: أن لا تكون قرينة على الخلاف والعام قرينة)، بأن كان مبناه ما ذهب إليه الآخوند في آخر الكفاية في بحث تعارض العام أو المطلق من أن الأمر مرتين بظهورهما عرفاً، فقد يتقدم المطلق على العام.

ج - أو لأنه لا يرى معارضة ولا معارضاً، ويرى أن المهم الحكم وشموله، وإنه لا يهم كون طريقه إليه الوضع أو مقدمات الحكمة ما دام لا معارض. وتظهر أهمية ذلك أكثر في بحث مرجحات باب التعارض؛ إذ مع تجويز النقل بالمضمون لا يبقى وثوق بنقله العام مطلقاً أو العكس كي يقال - على مبنى المشهور - بتقدم هذا على ذلك.

ولا يفني كونه أهل خبرة بالأصول لدفع المحذور، فإنه أولاً: لم يقل أحد بالتفصيل في الروايات في باب التعارض بين أهل الخبرة بالأصول وغيره^(١)، وثانياً: كونه أهل خبرة لا يدفع احتمال نقل العام مطلقاً أو العكس، لما سبق من احتمال كون مبناه التساوي بينهما أو عدم الحاجة للتقيد، رغم أنه يرى عدم المساواة؛ إذ لا يرى معارضاً أو شبه ذلك.

وكذلك الحال في نقله المصدر بدل اسم المصدر أو العكس^(٢)، أو صيغة

(١) أي: بترجيح رواية الأكثر خبرة بالأصول - أي: أصول الفقه وأيضاً سائر مبادئ الاستنباط - على الأقل خبرة.

(٢) ومثلنا لذلك بأمثلة عديدة في العديد من المباحث والكتب، مثل (حفظ كتب الضلال) وفقه

المبالغة بدل المجرّد أو العكس.

الثاني: ورود العام بعد الخاص

إن ورود العام بعد الخاص يفتح باب تسرب الحدس أيضاً في أصل النقل؛ إذ قد يكون مبنى الراوي أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم، وليس الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر؛ لذلك لا يرى حاجة لنقل الخاص، فيقتصر على نقل العام، مع أن مبنى المروي إليه قد يكون كالمشهور من أن الخاص مطلقاً مخصصاً للعام، سواء أورد قبله أم معه أم بعده.

وعلى أي، فإن نقله الخبر وعدمه يحتمل كونه مما خضع للحدس، كما أن نقله بهيئته كذلك.

الثالث: توهّم القضية خارجية مع أنها حقيقية أو العكس

إنه قد يتصور القضية حقيقية مع كونها خارجية فيرويهما كذلك^(١)، لإلغائه قرائن اعتبرها غير دالة على الخارجية، فبقي على الأصل من الحقيقية، أو العكس بأن يتصورها خارجية مع أنها حقيقية، لقرائن أوهمته الخارجية، فيكون إعماله الحدس وعدم نقله للقرائن الحالية أو المقالية سبباً لوقوع المتأخر في اللبس، أو تصور أنه اعتمد على الحس المحض، مع أن الرواية المنقولة إليه كانت وليدة حس وحدس معاً.

والأمثلة كثيرة، ومنها: منع رسول الله ﷺ في إحدى الحروب عن أكل

الرشوة) وغيرهما، فتأمل وتدبر.

(١) أي: بما يوهم ذلك.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعمى ٣٥٣

الحمير الأهلية^(١)، ومنها: وضع أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة في الخيل الإناث العتاق الراعية السائمة دينارين، وفي غيرها^(٢) ديناراً كل عام^(٣)، وغيرها العديد مما جرى النقاش في كونها حقيقية أم خارجية^(٤).

الرابع: عدم نقل رواية أو بعضها لإعمال الحدس في مضمونها

إعمال الرواي اجتهاده أو حدسه في عدم نقل مقطع من الرواية لأنه يراها مخالفة لأصول المذهب بزعمه - كما لو رآها غلوّاً مثلاً - فقد أعمل حدسه في عدم النقل، مع أن المنقول إليه قد يرى عكس ما رآه، فلم يكن المروي - إذ حُذِف منه بعضه مما كان يصلح قرينة على المراد بالبعض الآخر المروي منه - مروياً كما هو وكما صدر، بل بعد إعمال الحدس فيه، وقد أشكل عدد من الاعلام على بعض رواتنا بذلك.

وأما الإشكال بأصالة عدم المذكورات في الموارد الأربعة فسيأتي جوابه بإذن الله تعالى.

(١) انظر: الكافي ٦: ٢٤٦، ح ١٠، وفيه: ... عن محمد بن مسلم، وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنهما سألاه عن أكل لحوم الحمير الأهلية؟ قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وعن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله عز وجل في القرآن» والحصر في (إنما) إضافي كما لا يخفى.

(٢) وهي البراذين.

(٣) انظر: الكافي ٣: ٥٣٠، ح ١، وفيه: ... عن محمد بن مسلم، وزرارة عنهما جميعاً عليهما السلام قالوا: «وضع أمير المؤمنين صلوات الله عليه على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً».

(٤) وفصلنا الحديث عنها في كتاب (التعارض والترجيح) و(مبادئ الاستنباط).

ملخص النقاش مع الشيخ في تنقيحه المناط:

والحاصل: إن ههنا ملاكات ستة محتملة في وجه حكم الشارع بالرجوع للمفتي والقاضي والراوي باعتبارها جزء الملاك^(١) في بعضها أو جميعها، بعضها يؤكد مدعى الشيخ من تنقيح المناط وتسرية الحكم بمرجحية الأفقية إلزاماً المذكورة في المقبولة في القاضيين، إلى مرجحيتها في باب الفتوى، وبعضها ينافيه وبعضها أعم، بل هي لدى الدقة عليه.

١ - الحدسية: وهي مشتركة بين الفتوى والقضاء دون الرواية، وهي للشيخ لو تمت، لكن قد سبق النقاش فيها.

٢ - رافعية الخصومة: وهي خاصة بباب القضاء دون بابي الفتوى والرواية؛ إذ لا خصومة فيهما من حيث هما، وهي تنافي مدعى الشيخ من التسرية تنقيحاً للمناط.

٣ - مصلحة التسهيل: وهي مشتركة بين بابي الفتوى والرواية دون القضاء؛ إذ إنها لو اقتضت التخيير في باب القضاء لأوجبت العسر، بل نقض الغرض كما سبق، فهي عليه.

٤ - ٥ - الأقربىة للواقع والأقوائىة في إيرات الظن: وهي مشتركة بين الأبواب الثلاثة، فهي - ظاهراً - أعم لكنها لدى التأمل عليه؛ إذ تقتضي توحيد الأبواب الثلاثة في مرجعية الأعم إلزاماً، لكنه لم يلتزم به في الخبرين، فتأمل^(٢).

(١) واحتمال كون بعضها تمام الملاك.

(٢) إذ قد يقال بخروج الخبرين للدليل الخاص، وهو روايات التخيير فيبقى الآخران، ويظهر ما فيه مما مضى لدى الاستدلال بهذين الدليلين (الأقربىة والأقوائىة) مفصلاً، ومما سيأتي في الأجوبة على دعوى الشيخ ظهور المقبولة.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٥٥

٦ - الجهل: وهو مشترك بين المروي إليه والمستفتي دون المستفتي، كما سبق، فهو ينافي مدعاه أيضاً.

ثم إنه لو شك في أن الملاك ما هو، لما صح التعميم من باب القضاء إلى باب الفتوى؛ لكونه حينئذٍ من أظهر مصاديق القياس، فإنه لا يصح مع الظن بالملاك فكيف مع الشك؟!

ولعل المستظهر أن ملاك الرجوع للقاضي هو رفع الخصومة وكونه عالمًا^(١)، أو مجتهداً أو أعلم، والحدس متضمن بناءً على اشتراط الاجتهاد في القاضي^(٢). وعلى أي، فإن كون رفع الخصومة جزء الملاك للرجوع للقاضي مما لا شك فيه، فلعل تعيين الأعم من القضاة لدى التعارض لذلك ولو كجزء الملاك، ويكفي الاحتمال لعدم صحة القياس والتسرية لغير بابه (وهو الفتوى).

استدلال الشيخ بظهور المقبولة في (الأفقه من جهة الفتوى) :

ثم إن الشيخ في كتاب القضاء والشهادات ترقى عن تنقيح المناط إلى دعوى ظهور المقبولة في أن ترجيح حكم القاضي الأعم هو لرجحان فتواه، وكونه أعلم كمفتٍ لا لرجحان حكمه بما هو هو وكونه كقاضٍ أعلم، قال: «مضافاً إلى مقبولة عمر بن حنظلة المجبور قصور دلالتها - من حيث اختصاصها بموردها - بالإجماع

(١) بناءً على صحة قضاء غير المجتهد يكفي كونه عالمًا بالحكم وموازن القضاء ولو عن تقليد.
(٢) واشتراط العلم أو الأعلمية لا يغني عن اشتراط الحدس؛ إذ العلم قد يكون عن تقليد فيشترط الحدس لطرده، وقد يكون لكونه سمع الحكم من الإمام عليه السلام مباشرة، مثلاً، فإن اشتراط الحدس عندئذٍ مستدرک.

المركب الظني وتنقيح المناط القطعي مع^(١) أنّ الرواية - عند التأمل - ظاهرة في أنّ ترجيح حكم الأعلّم من أحد الحاكمين على الآخر من جهة رجحان فتواه، بل من جهة رجحان روايته التي هي مأخذ فتواه؛ ولذا كان مورد السؤال والجواب في باقي الرواية في تعارض روايتهما.

وبالجملة، دلالة الرواية على ترجيح فتوى الأفقه واضحة عند التأمل، غير محتاجة إلى ضميمة؛ ولذا ادعى الشهيد الثاني - فيما حكى عنه - أنّ الرواية نص في المدعى، وفي معناها رواية داود بن الحصين ورواية موسى بن أكيل^(٢).

وجوه المناقشة في كلام الشيخ:

أقول: قد يتأمل في كلامه من وجوه:

الوجه الاول: إلغاء خصوصية المضاف إليه تنقيح مناط ظني

إن الوارد في الرواية هو (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما...) ^(٣)، وظاهر كلام الشيخ أنه ألغى خصوصية المضاف إليه، ولو المحتملة، فهو تنقيح مناط ظني وليس ظهوراً، فإن الحكم في قوله (الحكم ما حكم به) علق على (أعدلهما وأفقههما) والمراد أعدل وأفقه الحاكمين والقاضيين، وليس على (الأفقه الأعدل) - على أنه لو علق على الأفقه الأعدل فرضاً لكان اللزوم دفع ظهور (أل) في أنها هنا للعهد كما هو الظاهر المتعارف إرادته عرفاً، ولا حاجة إلى تحقيق ذلك الآن؛ إذ لم

(١) وهنا موطن الشاهد والترقي.

(٢) القضاء والشهادات: ٥٣ - ٥٤.

(٣) الكافي ١: ٦٨.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعمى..... ٣٥٧

يرد هذا اللفظ في الرواية - ومن الواضح احتمال مدخلية المضاف إليه كمدخلية المضاف في ثبوت الحكم له^(١) إن لم نقل بظهور الجملة في ذلك؛ ألا ترى أنه لو قال: (الحكم ما حكم به أفقه الشيعيين) لكان للمضاف إليه مدخلية - ولا أقل من احتمالها لمن لا يعلم - فلا يصح القول: إن الظاهر أن المدار على الأفقه، وإنه تمام الملاك فيصح الرجوع للقاضي الأفقه غير الشيعي؟

وكذلك لو قال: (أكرم عدول الفقهاء) أو (أعدل الفقهاء) فإنه ظاهر في أن مجموع المضاف والمضاف إليه يدور الحكم مداره لا خصوص المضاف؛ ولذا يعد غير عرفي بالمرّة لو استظهر شخص أن المدار على الأعدل فقط، بتجريد المضاف إليه عن المدخلية في ثبوت الحكم، فحكم - تبعاً لذلك - بإطلاق كلام المولى لإكرام الأعدل ولو من غير الفقهاء كالأطباء ومن أشبه!

والحاصل: إن الإمام عليه السلام علّق الحكم على موضوع هو (أفقههما) وهو مركب من مضاف ومضاف، فالغاء خصوصية المضاف إليه تنقيح مناط، وهو ظني في أحسن فروضه - وقد سبق رده - كما أنه خلاف ظاهر تعليق أي حكم على شبه جملة مركبة من مضاف ومضاف إليه.

الوجه الثاني: (الأفقه) بالحكم والموضوع والمصداق والانطباق

إن الظاهر أن المراد من (أفقههما) هو الأفقه بالحكم الشرعي الكلي وبموضوعه، وبالمصداق وبالانطباق^(٢)، وذلك خاص بباب القضاء ولا يمكن شموله لباب الفتوى؛ وذلك لأن شأن الفقيه القضايا الحقيقية، ولا شأن له بما هو فقيه بالمصداق، فلا وجه

(١) أي لمجموعهما.

(٢) ومرجع معرفة الانطباق إلى معرفة مصداقية المصداق.

لاشترط الأفقية في المصاديق أو الانطباق عليها فيه، وإنما يصح فيه اشتراط الأفقية بالحكم وبموضوعه بما هو موضوعه، أي: الأفقية بحكم كل موضوع موضوع^(١)، أما القاضي فشأنه الفصل في الخصومات كقضية خارجية، وذلك متوقف على الإحاطة بتلك الأمور جمعياً (الحكم والموضوع والمصادق والانطباق).

والحاصل: إن ظاهر (الحكم ما حكم به أفقهما) هو الأفقه في تلك الجهات لمكان الإطلاق والتوقف^(٢)؛ ولأن حذف المتعلق يفيد العموم، فلا يمكن أن يكون المراد به الأفقية في باب الفتوى كما ذهب إليه الشيخ من: «مع أنّ الرواية - عند التأمل - ظاهرة في أنّ ترجيح حكم الأعم من أحد الحاكمين على الآخر من جهة رجحان فتواه»؛ إذ ذلك إنما يكون ظاهراً لو كان السؤال والجواب عمّن شأنه القضية الحقيقية وهو المفتي، أما السؤال عن القاضي الذي شأنه القضية الخارجية وفصل الخصومات، وهي متوقفة على الإحاطة بالجهات الأربع، فإن المراد الأفقه بها جميعاً، فلا يشمل باب الفتوى بوجه لا لفظاً ولا ملاكاً ومناطاً.

ويؤكد ما ذكر أن ابن حنظلة في سؤاله قال: (واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم) فإن (اختلفا فيما حكما) إشارة للقضية الخارجية والمصادق (وكلاهما اختلفا في حديثكم) إشارة للاختلاف في القضية الحقيقية والمستند والفتوى، ويستبطن ذلك الاختلاف في الانطباق بالضرورة، وأما الفقيهان المختلفان فلاختلاف بينهما في الجهة الثانية فقط، على أن إطلاق كلام الإمام عليه السلام كافٍ وإن فرض عدم دلالة كلام السائل إلا على الجهة الثانية أو حتى ظهوره فيها، فتأمل.

(١) وبالموضوع عند التردد في حدوده بنحو الشبهة المفهومية إن لم يكن المرجع فيها العرف.

(٢) فيصلح قرينة حالية للدلالة على إرادتها جميعاً.

الوجه الثالث: القاضي مجمع العناوين الثلاثة، راوٍ ومفتٍ وحاكم

إن الظاهر أن القاضي في مورد سؤال السائل وجواب الإمام عليه السلام هو مجمع العناوين الثلاثة: كونه قاضياً، ومفتياً، وراوياً، مما لا تنطبق على المفتي بما هو مفتٍ؛ وذلك لأن الظاهر من الأوصاف الثلاثة التي ذكرها الإمام عليه السلام هو ذلك، فإن (أصدقهما في الحديث) ترتبط بالقاضي بما هو راوٍ للحديث، و(أفقههما) ترتبط بالقاضي بما هو مفتٍ وذو نظر في القضايا الحقيقية، و(أعدلها) تناسب القاضي بما هو قاضٍ؛ وذلك لأن القاضي بالذات من بين الثلاثة^(١) هو الأشد عرضة للأهواء والشهوات، والجور في الحكم بالارتشاء ومماشاة الحكام والاقوياء وأشباه ذلك؛ لذا ناسب أن تشترط فيه الأعدلية في صورة التعارض بين الحكمين، أما الفقيه والراوي فإنه وإن أمكن فيهما ذلك، إلا أن ذلك أضعف فيهما من القاضي بكثير.

والحاصل: إن ظاهر كلام الإمام عليه السلام هو تعليق الحكم على من جمع الصفات الأربع لمكان الواو، فإن إرادة (أو) الترددية منها الدالة على كفاية إحدى الصفات خلاف الظاهر جداً، بل مستنكر عرفاً لا يصار إليه إلا بقريئة واضحة صارفة عرفية، ولا يوجد مثلها في المقام، وما أدعي منها مردود - كما بين في محله - وحيث اشترطت الأربعة - والمقصود هنا ثلاثة منها - وحيث إنها لا ترتبط بالمفتي بما هو مفتٍ، بل ترتبط بالقاضي بما هو مجمع العناوين الثلاثة؛ لذا كان جواب الإمام عليه السلام بمجموع الصفات الأربع التي منها (أفقههما) خاصاً بالقاضي لا غير، فالتسرية إلى المفتي تنقيح مناط ظني ولا غير.

(١) إضافة للراوي والمفتي.

الانتقال من الترجيح بصفات القاضي إلى صفات الراوي:

ثم الظاهر إن الإمام عليه السلام نقل الكلام من الترجيح بصفات القاضي إلى الترجيح بصفات الرواية أو عوارضها، كما أن الظاهر أن طرف الخطاب في الترجيح هو المجتهد، أو من شارف الاجتهاد^(١)؛ لتعذر الترجيح بتلك الصفات على غيرهما عادة، فليس الكلام عن الفتويين ولا المخاطب العامي المحض، بل الكلام عن الروائتين وطرف الخطاب غير العامي العاجز.

بيان ذلك: إن ابن حنظلة إذ فرض «فإنها عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر» فقد فرض تساوي القاضيين من كل الجهات المحتمل مدخلتها في الترجيح، فلا مجال والحال هذه للترجيح بصفات القاضي، فانتقل الإمام عليه السلام إلى الترجيح بخصوصيات الرواية فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فالكلام انتقل إلى مرجح الروائتين المتعارضتين لا الفتويين المتعارضتين.

ويؤيده: إن العلم بما هو المشهور من القولين ليس مما يعرفه العامي عادة؛ ليكون الكلام عن الفتوى ومرجحاتها والتقليد، فالمخاطب ليس المقلد، خاصة مع تعبير الإمام عليه السلام (بالمجمع عليه) المراد به (المشهور) على خلاف ظاهره بقرينة ذيله (ويترك الشاذ..) فإن ذلك مما لا يفهمه العامي عادة.

ونضيف: إن العامي وإن فرضت قدرته على تشخيص المشهور عن غيره، فإن ذلك لا يُخرج الترجيح بالشهرة عن كونها في باب الرواية لا الفتوى ولا القضاء؛

(١) بل ومن له القدرة على إحراز تلك الصفات وإن لم يكن مشارفاً.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٦١

وذلك لظهور كلامه عليه السلام في أن الترجيح إنما هو للرواية بصفاتها، فلاحظ قوله: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، فإن (من روايتهم) بيان لـ (ما) فالمراد ينظر إلى روايتهم، و(المجمع عليه) صفة للرواية^(١)، ومرجع ضمير (فيؤخذ به) هو (ما) المراد به الرواية، وكذا (يترك الشاذ.. أي: الخبر الشاذ)^(٢). فكيف يتوهم أن الكلام عن ترجيح إحدى الفتويين أو القضاءين؟

وعليه: فالظاهر إن السائل لما فرض تساوي القاضيين في المرجحات كلها أرجعه الإمام عليه السلام للأخذ بالرواية الأرحح مباشرة.

وقد يقال: إن العامي لو أرجع - أيضاً كالمجتهد فرضاً - للترجيح بالشهرة فلأنها أمر حسي لا يحتاج إلى حدس واستنباط، بل يحتاج إلى تتبع كلمات الأصحاب فقط، فيكون العامي عالماً بهذا المرجح من غير حاجة إلى تقليد أصلاً، فلا مجال أيضاً - من هذه الجهة - لتوهم أن الكلام عن مرجح إحدى الفتويين لدى تعارضهما عند تحير المقلد بينهما، فيأخذ بالأرحح منهما. وفيه: ما لا يخفى.

ولئن نوقش في ذلك فإنه لا مجال للنقاش في المرجح اللاحق، وهو «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة» فإن معرفة موافقه هذا الحكم للكتاب والسنة ومخالفته للعامة مما لا يتيسر إلا للفقهاء، بل بعض الفقهاء، وهو المطلق

(١) والتذكير بلحاظ لفظ (ما).

(٢) أو الحكم الشاذ بلحاظ شذوذ الخبر المستند إليه لا بنفسه.

المحيط أو المتجزى المتتبع المحقق لتوقف ذلك على الإحاطة بكل أحكام الكتاب والسنة وأراء العامة، مما يحتمل ارتباطه بهذا الحكم بوجه، وهذا مما لا يمكن إلا للفقهاء المتتبع معرفته، فليس طرف الخطاب المأمور بإعمال هذه المرجحات هو العامي المقلد، فلا يكون الكلام عن مرجح الفتوى، بل عن مرجح الرواية والمخاطب هو الفقيه، فتأمل.

دلالة (فارجه) على الانتقال:

كما يؤكد انتقال الإمام عليه السلام من مرجحات باب القضاء إلى مرجحات باب الرواية قوله في آخرها: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» لوضوح أن القضاء مما لا يتحمل التأخير؛ إذ به تزداد الخصومة أو تبقى، وهي مفسدة كبرى، واللقاء بالإمام عليه السلام في تلك الأزمنة لعموم الشيعة المتخاصمين في مختلف البلاد كان صعباً جداً، يتوقف على أسفار طويلة، ولم يكن ذلك متيسراً لأغلبهم عادة حتى بالواسطة، إلا بعد مضي فترة طويلة لا تتحملها الخصومات عادة أما الروايتان المختلفتان، بل وكذا الفتويان المختلفتان، فيمكن التريث في أمرهما مع البناء عملاً على الاحتياط مثلاً.

الإشكال على المقبولة باختصاصها بزمن الحضور:

ثم إنه قد يستشكل على الاستدلال بالمقبولة على تعيين تقليد الأعمى، بأنها خاصة بزمان حضور الإمام عليه السلام، فلا تشمل أزمنتنا؛ وذلك بقريته قوله عليه السلام في آخرها: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

الأجوبة:

أولاً: أعميتها من زمني الحضور والغيبة

ولكن يرد عليه:

أولاً: إن الظاهر عموم المقبولة بصدورها وذيلها لكل الأزمنة: أما صدرها فلإطلاق^(١)، وللأصل في أحكامهم عليه السلام وأجوبتهم^(٢)، وأما آخرها وهو (فارجعه حتى تلقى إمامك) فلالتزام بشمولها أيضاً لزمان الغيبة، ويكون الناتج: إن على الجميع - من كان في زمن الحضور أو الغيبة - الترجيح بمرجحات القضاة، ثم بمرجحات الروايات، فإن فقدت فيجب التوقف - والاحتياط فإن التوقف يدل عليه عرفاً، بل وعقلاً؛ إذ مع إجراء أصل البراءة لا توقف كما لا احتياط - حتى لقاء الإمام عليه السلام، فمادام لم يلق الإمام عليه السلام سواء لبعده جغرافياً أم لغيبته الطويلة، فإن وظيفته التوقف في إسناد الحكم للإمام عليه السلام، والاحتياط في مقام العمل، وهذا من وجوه الجمع بين روايات التوقف وروايات الاحتياط، وسيأتي في بحث التعارض بإذن الله تعالى.

ثانياً: على فرض الاختصاص فإن ذيلها مختص فقط

ثانياً: سلمنا أن (فارجعه...) خاص بزمان حضور الإمام عليه السلام لكن ذلك لا يقتضي اختصاص ما سبقه من المرجحات بزمن الحضور؛ لوضوح عموم وإطلاق

(١) لاحظ مثلاً قوله عليه السلام: «من تحاكم إليهم»، و«ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابنا فيؤخذ به من حكمننا ويترك الشاذ»، بل وكذا «ينظران...» لبداهة عدم الخصوصية.

(٢) فإن الأصل فيها أنها قضايا حقيقية لا خارجية.

أجوبة الأئمة عليهم السلام وإنها بنحو القضايا الحقيقية، واختصاص (الإرجاء) عند انسداد باب المرجحات كلها بمن هم في زمن الحضور^(١) لا يخصّص ما سبقه وإن أشعر به، فإنه لا يعد قرينة صارفة عرفاً.

وبعبارة أخرى: إن اختصاص الذيل بصورة وحالة لخصوصية خاصة فيه لا يقتضي اختصاص ما سبقه بتلك الصورة والحالة، مع عدم وجود تلك الخصوصية الخاصة فيه، بل إن اختصاص الذيل بأمر لا يعدو كونه قرينة السياق وهي غير حجة، فتأمل.

والحاصل: إن الظاهر أن الإمام عليه السلام أطلق ذكر المرجحات بصفات القضاة، ثم بصفات الروايات لكل في كل الأزمنة، ثم عند فقدها جميعاً ذكر حكم من هو في عهد الحضور فقط، وأما حكم من ليس في عهد الحضور فهو ساكت عنه^(٢)، فقد تكفلت به روايات التخيير كقوله عليه السلام: «إذن فتخير»^(٣)، ويكون هذا أحد وجوه الجمع بين روايات التوقف وروايات التخيير، بحمل الأولى على صورة حضور الإمام فيجب التوقف والاحتياط، لانفتاح باب العلم بإمكان الوصول للإمام عليه السلام، فيجب أن يحتاط حتى يلقي الإمام عليه السلام، وقد حمل الشيخ قدس سره روايات التوقف على صورة التمكّن من لقاء الإمام عليه السلام، وحمل الثانية على صورة الغيبة لانسداد باب العلم مطلقاً، فاقترضت مصلحة التسهيل التخيير، فتأمل. وسيأتي في مباحث التعارض تحقيق ذلك بإذن الله تعالى.

(١) فتكون القضية خارجية، فتأمل.

(٢) أي: بناءً على ما سلمنا في الوجه الثاني.

(٣) مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ١٧: ٣٠٤.

إشكال الشيخ على المقبولة بأن الواو للجمع:

وقد أشكل: «بعض مراجع العصر في التقارير تبعاً للشيخ الأنصاري قَالَ في الرسائل: من أن ملاك التقدّم في المقبولة إنّما هو الصفات الأربع - أعدلها، وأفقهها، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما - على نحو بشرط شيء بحكم واو العطف، لا الأفقية فقط، فلا تكون تلك ملزمة بمجرد ما بل منظّمة إلى الصفات الثلاث الآخر»^(١).

أقول: وعليه فيجب على القائل بتعين تقليد الأعم أن يلتزم بتعين تقليد خصوص الأعم الأورع الأعدل الأصدق في الحديث، وهو ما لم يلتزم به، كما أنه مخالف للمشهور، بل المجمع عليه.

والحاصل: إن الالتزام بشمول المقبولة لباب الفتوى يستلزم عدم الالتزام بها، أو الالتزام بما لم يلتزمه حتى الفقيه القائل بالترجيح بالأعلمية نفسه ولا المشهور، بل الكل. هذا كله إضافة إلى ما أوردناه عليها من ظهور كلام الإمام عَلَيْهِ في أن الصفات هي صفات للقاضي لا للفقيه.

وقد استدل الشيخ على كون الواو للتنوع حسبما نقله عنه السيد العم بقوله: «إنّ سؤال الراوي من الإمام عَلَيْهِ عن صورة التساوي بين الحاكمين فقط، وعدم سؤاله عن صورة تفاضلها ووجود بعض المرجّحات دون بعض، يكشف عن كون الواو للتنوع، وكون كل واحد منها مرجّحاً مستقلاً على نحو لا بشرط، لا على نحو بشرط شيء»^(٢)، ثم أشكل عليه السيد العم بقوله: «غير ظاهر، ولا مصادم لظهور واو

(١) بين الفقه ٢: ٣٦.

(٢) بيان الفقه ٢: ٣٦.

٣٦٦ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

العطف في الطبيعة بشرط شيء - أي: الجمع - بل هو مجرد استبعاد أن يكون حاكمان متساويين في هذه الصفات الأربع كلّها، فتأمل»^(١).

الواو للتنويع ولذا لم يسأل الراوي عن حكم صورتين:

وقال الشيخ قدس سره: «وبالجملّة: فهذا الإشكال أيضا لا يقدر في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي^(٢)، وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة.

نعم، المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفاهمة والصدّاقة والورع، لكن الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكل منها؛ ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنهما معا عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل»^(٣).

المناقشات:

ولكن قد يورد على الشيخ:

أولاً: فهم الراوي ليس حجة على سائر المجتهدين

إن الواو ظاهرة في الجمع ولا يرفع اليد عنها إلا بقريضة، ولا يصلح فهم ابن

(١) بيان الفقه ٢: ٣٦، وسيأتي لاحقاً نقل نص كلام الشيخ في الرسائل.

(٢) سبق أنها ظاهرة، بل لعلها صريحة في الترجيح بصفات القاضي لا الراوي.

(٣) فرائد الأصول ٤: ٦١.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعمى ٣٦٧

حظلة^(١) وإن كان مجتهداً - لو فرض أنه فهم أن الواو للتفريع والترديد بقرينة تركه الاستفصال عن صورة الانفكاك بين الصفات - دليلاً على صرف الواو عن ظاهرها، فإن فهم أحد الرواة أو المجتهدين لا يعد قرينة صارفة للألفاظ عن معانيها الحقيقية، ولا يصلح حجة على الفقيه الآخر.

الجواب عن الاستدلال بدلالة سكوت الإمام عليه السلام:

وأما سكوت الإمام عليه السلام عن صورة الانفكاك وعن صورة التعارض، كما لو تميز أحد الحاكمين بالأفقهية والآخر بالأعدلية مثلاً، فالجواب عنه: أولاً: إن الإمام عليه السلام لم يسكت عن الصورتين، بل إنه أجاب كما سيأتي. وثانياً: إنه لا دليل على أن الأئمة عليهم السلام تعهدوا بأن يجيبوا على أكثر من سؤال السائل، بل السيرة جرت منهم ومن المعلمين في المدارس والجامعات، بل والعقلاء كافة على الإجابة على قدر السؤال كأصل لا يخرجون عنه إلا لداع؛ ودونك أسئلة السائلين وأجوبة المعصومين عليهم السلام في الفقه والأصول والتفسير وغيرها^(٢)، ولو كان اللازم الجواب عن مختلف الفروض والشقوق والمحتملات، بل والإشكالات المستبطنة على المسألة الواحدة لوجب في الإجابة عن كل سؤال التفصيل الذي قد يستلزم الإجابة عن عشرات الأسئلة، والعديد من الإشكالات الطولية والعرضية، ودونك أجوبة الفقهاء على الاستفتاءات كشاهد على ذلك أيضاً.

(١) إذ استدل الشيخ بسؤاله عن صورة التساوي وعدم سؤاله عن صورة التفاضل، مما يكشف عن أنه فهم أن الواو للتنويع؛ لذا لم يسأل عن الصورة الثانية، بل صرح الشيخ بـ «فقد فهم أن الترجيح بمطلق التفاضل».

(٢) فراجع وحقق وثبت من ذلك وتأمل.

وأما وجوه الحكمة في سكوت الإمام عليه السلام فهي عديدة نذكر منها: اقتضاء مقام التعليم التدريجية، وملاحظة قابلية القابل واستعداده وقدرته على الاستيعاب، وباب التراحم في المعلم والمتعلم والسائل والمجيب؛ إذ تراكم الأعمال وكثرة السؤال وضغط المسؤوليات لا يترك عادة للمستفتي منه إلا مجال الجواب عن السؤال نفسه وبقدره.

ثانياً: الجواب عن انفكك الصفات متضمن في كلام الإمام عليه السلام

إن الإمام عليه السلام قد أجاب - بمفهوم كلامه - عن حكم الصورة الأولى، التي أشار إليها الشيخ وهي (صورة وجود بعض الصفات دون بعض) أي: صورة الانفكك في الصفات، كما عبرنا عن ذلك، سواء أقلنا: إن الواو للجمع كما هو ظاهرها والأصل فيها، أم قلنا إنها للترديد كما ادعاه الشيخ، فلا يصح قوله: «ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض... فقد فهم ان الترجيح بمطلق التفاضل».

والحاصل: إن عدم سؤال الراوي عن هذه الصورة إنما هو لأن الإمام عليه السلام أجاب عنها حتى على القول: إن واو الجمع، فلا يصح استدلال الشيخ - بعبارة أخرى - : إنه إن كانت واو الجمع فالسائل، ومن ثم الإمام عليه السلام، قد سكت عن حكم هذه الصورة، وليس السكوت عنها بصحيح لأهميتها وكثرة الابتلاء بها في قبال السؤال عن صورة التساوي الكامل بحيث (لا يفضل أحدهما على الآخر بشيء) وهو قليل إن لم يكن نادراً^(١)، وأما إن كانت الواو للترديد فالسائل رأى الجواب عن هذه

(١) ولعله لا وجود له ثبوتاً أبداً، ولا دليل عليه إثباتاً عادة.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٦٩

الصورة متضمنًا في كلام الإمام عليه السلام؛ ولذا سكت عن السؤال عنها، وهذا هو تقرير إشكال الشيخ واستدلاله على أن الواو للترديد، ببيان آخر.

والجواب: إن الإمام عليه السلام قد أجاب على هذا السؤال على كلا التقديرين:

١ - أما إذا كانت الواو للترديد فالأمر واضح وكما ذكره الشيخ؛ إذ لو كان المعنى الحكم ما حكم به أعدلهما أو أفقههما أو.. أو.. فإن منطوقها الترجيح بأية صفة وجدت، وإن انفردت عن الأخريات.

٢ - وأما إذا كانت الواو للجمع، فلأن نص كلام الإمام عليه السلام عندئذ هو أن الحكم هو حكم من جمع الصفات الأربعة، وأنه المتعين للعمل به، ومفهومه عرفاً إنه لو لم يجمع الصفات الأربعة - وإن اتصف بثلاثة منها - فليس الحكم حكمه، فقد أجاب الإمام عليه السلام باشتراطه اجتماع الصفات الأربعة المستفاد من واو الجمع الدالة بظهورها على ذلك عن صورة الانفكاك بين الصفات، وإنه لا يترجح عندئذٍ واجد بعضها.

نعم، الفرق هو أن النتيجة على القولين متعاكسة؛ إذ هي بناءً على ترديدية الواو: الترجيح بأي واحد من الصفات الأربع، وأما بناءً على كونها للجمع، فالنتيجة هي عدم الترجيح بالواحد منها ولا بالاثنتين أو الثلاثة.

وليس الاستدلال بمفهوم اللقب أو الوصف ليتأمل فيه، بل بالظهور العرفي لتعليق حكم على من اتصف بمجموعة من الصفات، فهو كقوله: قلد المجتهد العادل الحر الطاهر المولد مثلاً، ولأن السؤال عن فصل الخصومة الذي لا يتحمل غير الإجابة بالفاصل، فتأمل جيداً.

ثالثاً: عدم الإجابة عن صورة تعارض الصفات لو كانت الواو للتنويع

بل نقول: إن الواو لو كانت للجمع لأفاد كلام الإمام عليه السلام الجواب عن الصورة الثانية (وهي صورة تعارض الصفات بعضها مع بعضها) فلم يسأل السائل عن حكم

٣٧٠ تقليد الأعمم وحجية فتوى المفضول

هذه الصورة لاستبطنها في كلام الإمام عليه السلام، عكس ما لو صرنا إلى ما صار إليه الشيخ من أن الواو للترديد، فإن هذا السؤال يبقى له مجال، ولا يكون الإمام عليه السلام قد أجاب عنه على عكس ما ادعاه الشيخ.

توضيحه: إن الواو لو كانت للجمع لدلت على أن من جمع الصفات الأربع كلها فحكمه هو الذي يتعين الأخذ به، وهذا منطوق وصریح كلام الإمام عليه السلام، ومفهومه أنه لو فقد أحدها لما تعين الأخذ به فكيف إذا تعارض مع غيره؟ وبعبارة أخرى: إذا تعارضت الصفات في روايتين بأن كان أحدهما أفقه والآخر أعدل، فلا يؤخذ بأحدهما قهراً مادام الإمام عليه السلام علّق الأخذ بأحدهما على جمع الصفات الأربعة.

وأما لو كانت الواو للترديد فيكون هنا مجال للسؤال عن حكم ما لو تعارضت الصفات، ويكون الراوي لم يسأل والإمام عليه السلام لم يبين حكمها؛ إذ معنى كون الواو للترديد أن الاتصاف بأية واحدة من الصفات الأربع موجب لتعين الأخذ بقول المتصف بها، فيبقى ههنا مجال السؤال بـ: وماذا لو تعارضت الصفات؟ أي: اتصف أحد الراويين بإحداها والآخر بالآخرى، فتدبر جيداً.

رابعاً: عدم سؤال الراوي أعم من تنويعية الواو، ومن غفلة الراوي

سلمنا ذلك كله وإن السائل - على تقدير كون الواو للجمع - لم يسأل عن حكم تينك الصورتين، فلم يجب الإمام عليه السلام عنهما، ولكن نقول: إن عدم سؤاله أعم من أن يكون لأنه فهم أن الواو للترديد كما ادعاه الشيخ، ومن أن يكون لأنه غفل عن هذين السؤالين، وليس الأعم دليل الأخص.

لا يقال: كيف يغفل عنهما؟

إذ يقال: ليس ذلك بمستبعد في الأسئلة الارتجالية؛ إذ قد يغفل السائل عن

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٧١

كثير من الفروض والاحتمالات والشؤون والإشكالات. خاصة وإن التفاتنا لوجود سؤالين وثغرتين في البين بين أسئلته، إنما هو بعد التدقيق الأصولي من كبار مدققي علمائنا الأبرار، كالشيخ فَدَيْرِي وبعد التراكم المعرفي لعلم الأصول لأكثر من ألف عام، فكيف يتوقع أن يكون ابن حنظلة - حتى لو كان فقيهاً نحرياً - ملتفتاً حتماً حين السؤال والجواب لذلك كله؟

وقال السيد العم في الجواب عن استظهار الشيخ أن الواو للتنوع والترديد: «غير ظاهر، ولا مصادم لظهور واو العطف في الطبيعة بشرط شيء - أي: الجمع - بل هو مجرد استبعاد أن يكون حاكمان متساويين في هذه الصفات الأربع كلها، فتأمل»^(١)، ولعل الأولى في سوق الإشكال أن يقال: (بل هو مجرد استبعاد أن لا يسأل الراوي عن صورة انفكاك الصفات) فتدبر.

وسياتي ما يؤكد ما سبق وما يكمله في ضمن نقل كلام الآخوند من أنه لا ترتيب، بل هذا مرجح وذاك مرجح.

ردّ المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود^(٢) :

كما استشكل على الاستدلال بالمقبولة بتخالف المرجحات المذكورة فيها مع المرجحات المذكورة في روايتي موسى بن أكيل وداود بن الحصين، كماً وكيفاً وترتيباً.

قال في بيان الفقه: «وأورد على الرواية خامساً: أنّ المقبولة وروايتي: داود بن

(١) بيان الفقه ٢: ٣٦.

(٢) بل مع مطلق روايات المرجحات.

الحصين، وموسى بن أكيل، وكل منهما عن الصادق عليه السلام أيضاً، وجامعها جميعاً مسألة اختلاف الحاكمين في ما حكما به، اختلفت في الأوصاف الموجبة للتقديم من جهات عدة:

١ - جهة الكم: ففي المقبولة أربع صفات: الأعدلية، والأفقهية، والأصدقية، والأورعية.

وفي خبر داود ثلاث صفات: الأفقهية والأعلمية - على فرض عدم كون الواو للعطف التفسيري - والأورعية، وفي خبر موسى صفتان: الأعدلية والأفقهية.

٢ - ومن جهة الكيف: ففي المقبولة ذكرت الأصدقية ولم تذكر في الخبرين، وفي خبر داود ذكرت الأعلمية بالأحاديث ولم تذكر في الآخرين.

٣ - ومن جهة التقديم والتأخير: ففي خبر داود قدم الأفقهية، وفي المقبولة وخبر موسى الأعدلية. وهذا الاختلاف يناهز لزوم الترجيح؛ لعدم الجامع، إلا أن يقال: بعدم حجية خبري داود وموسى من جهة السند، فتأمل^(١).

وبعبارة أخرى: أشكل على المقبولة بأنها ذكرت مجموعة من المرجحات، وظهرها الترتيب بينها، مع أن شبه المستغرق من روايات المرجحات - إلا المقبولة ومرفوعة العلامة عن زرارة - ذكرت مرجحاً واحداً أو اثنين، ولو كانت المرجحات المذكورة في المقبولة مشترطة جميعاً وعلى الترتيب لما صح بوجه إطلاق القول في سائر الروايات بذكر مرجح واحد فقط، دون ما سبقه من المرجحات في المقبولة ودون ما لحقه، فلا بد إذن من حمل المرجحات في المقبولة على الاستحباب، أو على اختصاصها بزمن الحضور - بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك

(١) بيان الفقه ٢: ٣٨.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٧٣

الاختصاص - أي بزمن الحضور: «لوجب حملها عليه^(١) أو على ما لا ينافيها^(٢)، من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الأصحاب»^(٣).

وجوه الجواب عن هذا الإشكال والاختلاف:

أقول: هناك وجوه للجواب عن هذا الاختلاف، وبها يتم الجمع بين الروايات الثلاث أو نظائرها:

الوجه الأول: حمل الترجيح بالصفات على الاستحباب

أن يحمل الترجيح بالصفات في الروايات على الاستحباب، وقد ذهب الآخوند في الكفاية^(٤) إلى العمل بأخبار التخيير، حاملاً المرجحات في المقبولة على استحباب الترجيح بها أو اختصاصها بزمن الحضور.

فيكون ذلك هو الوجه في ذكر بعض المرجحات في بعضها دون البعض؛ إذ ليست - على هذا - إلزامية، بل هي استحبابية، فلا يجب على المولى ذكرها، كما يكون هو الوجه في اختلاف ترتيبها، إن كان في الترتيب دلالة؛ إذ المستحب أمره هين، فتأمل.

وعليه: فإنه حتى لو قيل بعموم المقبولة لباب الفتوى^(٥) فإن الترجيح بالأعلمية استجابي.

(١) أي: على زمن الحضور.

(٢) أي: لا ينافي أخبار التخيير.

(٣) كفاية الأصول ١: ٤٤٤، الوصول إلى كفاية الأصول ٥: ٣٠٩ - ٣١٠.

(٤) انظر: كفاية الأصول: ٤٤١ - ٤٤٢.

(٥) ملاكاً ومناطقاً، بل وظهوراً كما أدعاه الشيخ.

مناقشة حمل المقبولة على الاستحباب:

ولكن يرد عليه: إن ذلك إن صح في النظائر فإنه لا يصح في المقام لخصوصية رواياته؛ إذ المقام مقام الخصومة وحلها، ولا يصح أن يُرجع الإمام إلا لمرجّح إلزامي، وإلا للزم عدم فصل الخصومة ونقض الغرض؛ إذ لو كان الترجيح بتلك الصفات استحبابياً لما وجب الأخذ به، ولكان لكل من طرفي النزاع الأخذ بما أعجبه أو ناسبه، فلزم من تشريع الاستحباب دون الوجوب نقض الغرض من جعل القاضي لفصل الخصومات ولزم بقاء الخصومات، بل تجذرهما.

ويكفي تحقق هذا التالي الفاسد في الجملة للحكم بأن هذا التشريع يلزم منه نقض الغرض؛ إذ نقض الغرض في الجملة خلاف شأن الحكيم كنقض الغرض مطلقاً. وبعبارة أخرى: إن مرجحات الصدر لا يمكن حملها على الاستحباب لكونها في مقام فصل الخصومة، ومرجحات الذيل: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عننا...» لا يمكن حملها على الاستحباب؛ إذ كيف يحمل الترجيح بما لا ريب فيه على الاستحباب؟ وكيف يحمل الترجيح بمخالف الكتاب والسنة على الاستحباب؟

توضيحه: أنه كيف يحمل: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عننا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمتنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...» على الاستحباب مع قول الإمام عليه السلام بعده: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم...» لبداهة أن قوله عليه السلام (وإنما الأمور ثلاثة) تعليل لما سبق وهو كالكبرى له، فيكون المجمع عليه

أمراً بيناً رشده، والشاذ غير المشهور أمراً بيناً غيّه، فكيف يعقل أن يقال: إن الترجيح بهذا على ذلك استحبابي؟ بل يكفي لدفع احتمال الاستحباب نفس قوله عليه السلام السابق: «يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه...» من دون حاجة إلى عضده بضميمة التعليل، لظهوره ببركة الأمر والنهي^(١)، بل لصراحته، ببركة التعليل في تعين الترجيح والزاميته.

وكيف يحمل قوله عليه السلام: «يُنظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة»^(٢) على الترجيح دون الإلزام؟ وهل يعقل القول بجواز الأخذ بما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة؟^(٣)

وكذا قوله عليه السلام: «ما خالف العامة ففيه الرشاد» إذ ظاهره أن ما وافقهم - لدى التعارض - فيه الضلال، ولا يعقل مجرد ترجيح الأخذ بما فيه الرشاد على ما فيه الضلال.

(١) الأمر (فيؤخذ به) والنهي (يترك الشاذ..)

(٢) الاحتجاج ٢: ١٠٧.

(٣) اللهم إلا أن يحمل (ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة) على المخالفة بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، لكن إطلاق المخالفة عليه خلاف الظاهر؛ نظراً للجمع الدلالي، إلا أن يقال باختصاص ذلك بصورة تعارض الخبرين وصدق خالف على المقيد والمخصص عرفاً حينئذٍ، فتأمل، وعلى أي، فحمل (يترك) على الندب خلاف الظاهر وإن لم يكن خلاف الصريح.

الوجه الثاني: (أفقههما) مورد اتفاق ولا يسري إعضال باقي الصفات إليه

أن يقال: إن (أفقههما) هي مورد إطباق الروايات الثلاثة، فلاحظ خبر موسى بن أكييل: «يُنظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله عز وجل فيمضى حكمه»^(١)، وخبر داود بن الحصين: «يُنظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢) فيجب الترجيح بالأعلمية إذ لا معارض لها ولا مخالف، فلا يرد إشكال (الكم) ولا الكيف؛ إذ ما ذكرت فيه بعض تلك المرجحات والصفات منطوق وما لم يذكر مفهوم فيقدم عليه.

نعم، يبقى إشكال الترتيب؛ إذ قدمت الأعدلية في رواية الأكييل، وقد يجاب بأن الترتيب غير مراد ولا ظهور للفظ فيه، أو يقال باستحباب الترجيح بها، وفيه: إنه نقض للغرض كما سبق، إضافة إلى ما سيأتي، وإما أن يقال بغير ذلك مما سيأتي^(٣)، أو يقال بإجمالها، وعلى أي، فلا يسري إجمالها أو الإشكال فيها إلى (الأفقهية) المتفق عليها.

وعليه: فلا يرد على الاستدلال بالمقبولة لتعين تقليد الأعم من هذه الجهة

شيء^(٤).

ويرد عليه: إن الظاهر عرفاً سوق الصفات كلها بمساق واحد، فما لم يحلَّ

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح ٥١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٨، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح ٥٠.

(٣) ككونها خاصة بزمن الحضور، أو غير ذلك.

(٤) نعم، تبقى سائر الإشكالات ككون المقبولة عن تعارض حكمي الحاكمين لا فتويي المفتين

وغير ذلك.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٧٧

الإعصال في سائر الصفات^(١)، فإنه لا يحل في (الأفقهية) أيضاً، خاصة وأن المتعلق بها جميعاً هو (الحكم) المقتضي لاتحادها في كيفية علاج المعضل، ولا يفي القول: إن التفكيك بين فقرات الروايات في الأحكام وفي الإجمال أو الإحكام غير عزيز، بل عليه المبنى بحل المعضلة فتأمل، وسيأتي ما يكمل البحث ويوضحه بإذن الله تعالى.

الوجه الثالث: الملاك الأقربية، والصفات مصاديق

وهو ما يبتني على مسلك الشيخ في التعدية من المرجحات المنصوصة إلى غير المنصوصة استناداً إلى استظهاره أن الملاك هو الأقربية للواقع لشهادة مثل (إن المجمع عليه لا ريب فيه) الظاهر في اللاربية الإضافية - بالنسبة للخبر الآخر - ومثل (إن الرشد في خلافهم) والترجيح بالأصدقية في المقبولة والاثنية في المرفوعة وغير ذلك^(٢). وإن كنا قد أجبنا عنه فيما مضى فلاحظ.

وعلى أي، فعلى مبنى الشيخ فإنه يمكن أن يقال دفعاً للإشكال: إن الملاك المستكشف بالروايات هو الأقربية للواقع فعليه المدار وبه الاعتبار، فيكون ذكر الإمام عليه السلام للأفقهية والأورعية وغيرهما من باب ذكر المصداق لا لخصوصية فيها، بل ذكرها توضيحاً لذلك الكلي (الأقربية) الذي عليه المدار، وحيث كان ذكرها من باب المثال والمصداق لم يجب على الإمام ذكرها كلها، فذكر في رواية اثنين منها، وفي رواية ثلاثة وفي أخرى أربعة، فلا تخالف فيها، كما لا يجب على هذا المبنى رعاية الترتيب؛ إذ المقياس الأقرب فما كان منها أقرب تعين، فيكون التسلسل في

(١) وإن كان الجواب يفي بحل سائر الصفات أيضاً إلا الترتيب.

(٢) راجع: فرائد الأصول ٤: ٧٣، المقام الثالث في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة.

كلام الإمام غير مراد ولا به العناية، لهذه القرينة، فتأمل^(١). ولو تم هذا الوجه فإنه يجري في تخالف فتوى الأعلّم مع غيره، إما بدعوى الإطلاق أو الملاك (وهو الأقربية)^(٢).

والإشكال على هذا الوجه مبني كما سبق، وأما البناء فإنه به يحل الإشكال.

الفرق بين الأعلّم والأفقه:

قد يقال: إن العطف في (أفقهما وأعلمهما) كما في خبر داود بن الحصين تفسيري، فلا تخالف هذه الرواية غيرها من هذه الجهة^(٣).

وقد يجاب: بأن العطف التفسيري خلاف الأصل؛ إذ الأصل في العطف عطف المباين على المباين، وحينئذٍ فالظاهر أنهما يراد بهما أمران.

وقد يراد: بأن الظاهر أنهما - الأفقه والأعلم - من قبيل ما (إذا اجتمع افتراقاً وإذا افتراقاً اجتماعاً) فيراد بالأفقه في المقبولة ما يعم الأعلّم الأفقه، ويكون المراد في خبر الحصين من الأعلّم الأكثر إحاطة، ومن الأفقه الأجود فهماً، والأول كميّ في المعدّ والثاني كفيّ في ذات المعدّ له، وعليه لا تخالف بين الروایتين، بل كلتاها متحدتان في المضمون مختلفتان في التعبير.

أو يقال: إن مقاييس الأعلّمية من أكثرية الإحاطة بالأدلة والقواعد، والإطلاع

(١) إذ الظاهر كون بعضها أقرب للواقع كالأفقه، فإنه أقرب من الأعدل (مع فرض عدالتهما، بل حتى مع عدمها مع الوثاقة)، فلم يكن داع لذكر الأبعد أولاً، فتأمل.

(٢) وقد مضى مناقشتها مفصلاً فلا نعيد، أما الإطلاق والشمول للفتويين فهو ظاهر البطلان، وقد مضت مناقشته.

(٣) جهة إضافة الأعلّمية.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٧٩

على الأشباه والنظائر كلها معدّات للافقهية المراد بها الأفهية؛ إذ الفقه في اللغة الفهم، أي: إنها مقدمة لها وتصب فيها، فالملاك الأفهية، وقد ذكرت الأعلمية كطريق إثباتي لها وكدالّ عليها، فتأمل.

ثم إنه لو استظهر اتحاد معنى الأفقه والأعلم عرفاً كان ذلك قرينة على العطف التفسيري، وبه يحل الإشكال أيضاً.

الوجه الرابع: لا ترتيب بل هذا مرجح وذاك

وقد ذهب الآخوند بعد ذلك^(١) بصفحات إلى محمل آخر يصلح أيضاً جواباً عن إشكال - تخالف المقبولة مع روايتي موسى ووداود - وهو نظير ما ذهب إليه الشيخ من حمل الواو على معنى أو في قوله: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر»، لكن كلام الشيخ كان في صدر المقبولة وكلام الآخوند فيها جميعاً أو بدءاً من الترجيح بالشهرة. قال الآخوند: «مع امكان أن يقال: إن الظاهر كونهما^(٢) كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح؛ ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بها في المقبولة وهو بعيد جداً»^(٣).

(١) بعد كلامه عن حمل المقبولة على زمن الحضور أو على الاستحباب.

(٢) أي: المقبولة والمرفوعة.

(٣) كفاية الأصول: ٤٥٤.

مناقشة: أ - المقبولة نص في الترتيب:

ولكن يرد على ما ذكره الآخوند أولاً: إباء المقبولة عن الحمل على ذلك^(١) لكونها نصاً، لا ظاهراً، في الترجيح بتلك المذكورات على نحو الترتيب، فلاحظ قول الإمام عليه السلام (ينظران إلى من كان منكم...) ثم قول بن حنظلة: (فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم)، وجواب الإمام عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»، ثم سؤال الراوي: (فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر) وجواب الإمام عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، ثم سؤال الراوي: (قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم) وجواب الإمام عليه السلام: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة...» إلى آخر الرواية، فإن حملها - بناءً على اعتبارها مرجحات^(٢) - على غير الترتيب مما لا يقبله العرف ولا الذوق السليم، بل لا معنى له بتاتاً.

ب - تقييد سائر الروايات بالمقبولة ولا إشكال:

ثانياً: إن مقتضى القاعدة تقييد الروايات الأخرى بالمقبولة، فإن الأصل المسلم

(١) كونها بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح.

(٢) سيأتي صحة هذا الحمل مع اعتبارها مميزة للحجة عن اللاحقة.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٨١

هو الجمع بين المطلق والمقيد، وأما قوله (وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة وهو بعيداً جداً) فيرد عليه:

عدم كثرة سائر الروايات:

أ - صغرى: إن الروايات ليست كثيرة، بل الظاهر أن مجموعها ثمان روايات فقط، إذ الكلام في مرجحات باب التعارض بين الروايات والاختلاف بينها، وهي مجموعاً ثمان روايات، إضافة للمقبولة والمرفوعة، وأما سائر الروايات - ولعلها خمس عشرة رواية - فليست من المقام، بل هي في غير مورد الاختلاف، فلاحظ مثلاً قوله عنه: «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم...»^(١)، و«كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٢)، كما أن بعضها تفيد الترجيح بالأحدثية، وواضح أنها أجنبية عن المقام أيضاً بالمرّة^(٣).

الكثرة لا تخل بالحمل إذ لا تنافي في الجمع الدلالي:

ب - كبرى: إن الجمع بين المطلق والمقيد جمع دلالي، والتعارض بينهما بدوي غير مستقر ويرتفع بالتدبر، فلا تعارض بينهما كي يستبعد حمل المطلقات على المقيد، وإن بلغت المطلقات مائة أو ألفاً أو أكثر، وهذا هو المبنى المعروف

(١) الكافي ٢: ٢٢٢، ح ٤.

(٢) الكافي ١: ٦٩، ح ٣.

(٣) إذ كون الملاك الأحدث إما للقضية الخارجية أو للتقية - أو للنسخ، وهو بعيد - فلا ربط له بالترجيح بالمزايا، والحاصل: إن الأخذ بالأحدث ليس لأنه ورد لبيان الحكم الواقعي، فيختص الترجيح بالأحدثية بزمانهم دون زمان الغيبة الذي تتساوى فيه النسبة للروايتين، فتأمل.

المسلم لديه ولديهم، والسبب هو أن بناء الروايات على تفكيك الإرادة الجدية عن الاستعمالية في المطلقات والعمومات، وإنه لا يبنى على أن الإطلاق مراد وعلى كونه متعلق الإرادة الجدية إلا لو انتفى وجود المقيد ولو في زمن إمام لاحق بل ولو بعد مائة سنة - كما لو ورد المطلق من الرسول ﷺ والمقيد من الإمام الصادق عليه السلام - مثلاً - ومعه فأى استبعاد لأن يقيد المقيد ألف مطلق مادام المبنى ذاك؟ نعم، يبقى إشكال تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو ما أشار إليه الشيخ وسيأتي مع جوابه، إلا أنه - على أية حال - غير إشكال كثرة المطلقات الذي ذكره الآخوند.

والحاصل: إن كثرة المطلقات لا تصلح مانعاً عن تقييدها بالمقيد بنفسها، إلا من جهة استلزام ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة، الذي سيأتي جوابه أيضاً.

الوجه الخامس^(١): كاشفية المقبولة عن وجود قرينة متصلة بها تحل المشكلة

وأما الشيخ فقد أجاب بجواب آخر، وهو: «إن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة، إلا أنه قد يستبعد ذلك؛ لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك»^(٢).

أقول: ووجه الاستبعاد الذي ذكره الشيخ هو أن المطلقات وردت مورد

(١) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود وسائر روايات المرجحات، وقد تقدمت أربعة، فلاحظ.

(٢) فرائد الأصول ٤: ٧١.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٣٨٣

الحاجة، فكيف خلت عن ذكر كل المرجحات وبترتيبها، هو^(١) الذي يحتاج للجواب والذي أجاب عنه الشيخ بوجود القرينة المتصلة، دون وجه الاستبعاد الذي ذكره الآخوند وهو كثرة المطلقات، إذ سبق عدم وجه له، ونضيف: إن الملاك في القبح وعدمه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن تأخر قبح إطلاق المطلق، وإن كان واحداً، وإن لم يتأخر لم يقبح إطلاقه، وإن كان كثيراً.

لا يعلم تأخر المقيد (المقبولة) عن زمن الحاجة:

وأما جواب الشيخ، فلنا أن نعضده بوجهين كبروي وصغروي يصلح كل منهما جواباً مستقلاً عن الإشكال:

أما الصغروي فهو: إنه لا يعلم تأخر صدور المقبولة - وهي المقيدة بقيود عديدة - عن سائر روايات الترجيح - وهي المطلقة - ليقال: إن المقام صغرى تأخير البيان عن وقت الحاجة حتى يحتاج إلى المخرج، من حمل المقبولة على زمن الحضور، أو حملها على الاستحباب أو القول: إن الإمام عليه السلام فهم من كلام السائل في سائر الروايات انتفاء المرجحات السابقة، بل الظاهر أن المقبولة متقدمة على العديد منها؛ إذ:

أ - صدر قسم منها عن الإمام الكاظم (ولعلها روايتان)^(٢) وقسم منها عن الإمام الرضا عليه السلام (ولعلها ثلاث روايات)^(٣) فلا مشكلة من جهتها، وأما غيرها ف:

ب - قد صدر بعضها عن الإمام الباقر والصادق معاً، وهي مرسله العياشي

(١) خبر وجه الاستبعاد.

(٢) عن الإمام الكاظم عليه السلام رواية الحسن بن جهم.

(٣) عن الإمام الرضا عليه السلام روايات الميثمي والحسن بن جهم ومحمد بن عبد الله.

عنهما عليهما السلام وهي خارجة عن مبحث التعارض.

ج - صدر بعضها عن الإمام الباقر عليه السلام وهما رواية ابن بكير ورواية جابر بن يزيد، وهما خارجان عن مبحث التعارض فلا حظها.

د - وأما المعظم، وهو ما صدر عن الإمام الصادق عليه السلام، ولعلها خمس عشرة رواية (١)، ومنها المقبولة، فإنه لا يعلم صدورها قبل المقبولة، بل لعلها صدرت بعدها منه عليه السلام، فتكون المطلقات مقيدة بالمقبولة السابقة عليها، وعلى فرض صدورهما قبل المقبولة فلا يعلم صدورهما بعد حلول وقت الحاجة وفوته؛ إذ لعل الإمام عليه السلام في مقام التعليم قال المقبولة يوماً، وقال الروايات الأخرى المشتملة على مرجح أو مرجحين في الأيام السابقة، أو في نفس اليوم، وعلى أي، فلا إحراز لتأخر المقبولة عن سائر الروايات، وعلى فرض تأخرها فإنه لا إحراز لتأخرها عن وقت الحاجة، ليقال كيف تقيّد المطلقات بالمقبولة وقد تأخر صدورهما عن وقت الحاجة؟ ومع عدم العلم بتأخر صدور سائر الروايات عن وقت الحاجة، لا يصح الإشكال بأن تقيدها بالمقبولة قبيح لتأخرها عن وقت الحاجة، فنبقى على الأصل في كل مطلق ومقيد وردا ولا يعلم تأخر المقيد عن وقت الحاجة، فإنه يقيّد المطلق به، فتأمل.

(١) عن الإمام الصادق عليه السلام روايات: عمر بن حنظلة وداود بن الحصين، وموسى بن أكيل والمعلّى بن خنيس، وأبي عمر الكنانى وابن أبي يعفور، وأيوب بن راشد وأيوب بن الحر، وهشام بن الحكم وغيره والسكوني، جميل بن دراج وعبد الرحمن بن أبي عبد الله والحسين بن السري.

تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً على إطلاقه :

وأما الكبروي: فهو إن تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً على إطلاقه، بل ما لم تزاخمه مصلحة أهم تقتضي تأخيره عنه أو مفسدة أهم في شفعه به^(١).

والظاهر إن من المسلم هو:

أ - تدرجية نزول الأحكام زمن الرسول ﷺ، فإنه رغم أن الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في المتعلقات، فإنه قد تأخر تشريع إيجاب أو تحريم الكثير منها، كتحريم شرب الخمر، وكان ذلك تأخيراً للحكم عن وقت الحاجة؛ لوضوح وجود الفساد والشرية في الخمر قبل تحريمها كما بعده، لكن التأخير كان لمصلحة أهم أو لدفع فاسد أهم^(٢)، وهكذا سائر الأحكام إذ نزلت متدرجة طوال ٢٣ سنة.

ب - تدرجية بيان الأحكام، حيث امتد زمان بيانها من زمن الرسول ﷺ حتى زمن الصادقين عليهم السلام، بل وسائر الأئمة عليهم السلام، ولا شك في أن المصلحة اقتضت التأخير^(٣).

وعليه: فاي إشكال في إن يكون ما نحن فيه - تأخير صدور المقبولة فرضاً عن زمن صدور المطلقات وعن زمن الحاجة إليها^(٤) - من تأخير البيان عن وقت

(١) وذلك ككل ما ليس علة تامة للحكم، وهو كل الأحكام ما عدا (العدل حسن) ونظائره فإنه لا مزاحم له ولو وجد لما كان عدلاً، فتأمل.

(٢) مثل هروبهم من الدين رأساً، فكان الإسلام يقتلع من أصله وأساسه، فتترتب على إثر ذلك المفاسد كلها.

(٣) أشرنا إلى بعض وجوه المصلحة في كتاب (المعارض والتورية).

(٤) أي: إلى المقبولة.

الحاجة... نظراً لتدرجية بيان الأحكام، فيكون صغرى لكبرى صحة تأخيره عن وقت الحاجة لمصلحة أهم، والحاصل: إن إخلال الاحتمال^(١)، بل إخلال القطع بصدور المقبولة بعد وقت الحاجة فرضاً، مدفوع بمسئولية صدور المقبولة من الإمام عليه السلام مع ثبوت المسلم من الجمع الدلالي بين المطلق والمقيد، فيكون هو الدليل في عالم الإثبات على أن التأخير - لو كان - فلمصلحة، فتدبر وتأمل.

الوجه السادس^(٢): المقبولة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة^(٣)

ويخطر بالبال وجه جمع آخر بين المقبولة وسائر روايات المرجحات، وبه ينتفي الإشكال من رأس - كما سيتضح - وهو: إن المقبولة بصدد تمييز الحجة من الروايات عن اللاحجة لا بصدد ترجيح أقوى الحجتين^(٤)، والفرق إنه لو وجد ملاك الحجية في كليهما مع كونه أقوى في أحدهما (كالمجتهد والأعلم) و(الورع والأورع) و(الصادق والأصدق) و(العادل والأعدل) كان من باب ترجيح أقوى الحجتين بعد وجود ملاك الحجية ومقتضيها في كليهما، أما إن فقد أحدهما الملاك

(١) احتمال صدور المقبولة بعد وقت الحاجة.

(٢) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود وسائر روايات المرجحات، وقد تقدمت خمسة، فلاحظ.

(٣) لا الترجيح بين الحجتين.

(٤) والثمره في المقام تظهر بأنه حتى بناءً على تعميم المقبولة للفتويين المتعارضتين فإنها تفيد تمييز الحجة منها عن اللاحجة، فلا يصح - على هذا - القول بالتساقط، ولا القول بترجيح هذا على ذلك، أما بناءً على عدم التعميم - كما هو الظاهر المنصور - فلا تصلح المقبولة دليلاً لمدعي تعين الأعلام أبداً.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٨٧

من رأس ولم يعلم أيهما الفاقد فإن المقام يكون من تمييز الحجّة عن اللاحجة (كما لو كان أحدهما مجتهداً والآخر عامياً، أو عادلاً والآخر فاسقاً ولم يعلم أيهما هو المجتهد أو العادل).

وفي المقام، فإن ظاهر المقبولة - إن لم يكن صريحها - تمييز الحجّة عن اللاحجة، فلاحظ قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فإنه وإن كان حتى الآن محتمل الوجهين بأن يقال (ويترك الشاذ) أعم من كونه لعدم وجود ملاك الحجية فيه أصلاً، ومن كونه لمرجوحية ملاكه ومغلوبيته - على أنه مع وجود الاحتمال تنتفي صحة تشبث الطرف بأنها من باب الترجيح، وإن لم يثبت به أنه من التمييز فتدبر - إلا أن تمتة كلام الإمام عليه السلام: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب» صريح في أن المجمع عليه أمر بين رشده فيتبع، وأن الشاذ أمر بين غيه فيجتنب، وهل يعقل القول: إن الأمر البين غيه فيه ملاك الحجية إلا أنه وقع مرجوحاً؟

وكذلك قوله عليه السلام: «ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة» فإن ما خالف الكتاب والسنة لا ملاك فيه للحجّة أبداً، لا أنه ذو ملاك ثم أصبح مرجوحاً لمعارضته بملاك أقوى، وهو الذي يحمله الخبر الموافق للكتاب والسنة، اللهم إلا على وجه سبق فلاحظه وتأمل.

وكذلك قوله عليه السلام: «ما خالف العامة ففيه الرشاد» إذ هو ظاهر عرفاً - إن لم يروونه صريحاً - في أن ما وافقهم ففيه الضلال الظاهر عرفاً في أنه لا مقتضي فيه للحجّة أبداً.

لا ترتيب بين فقرات المقبولة قهراً:

ويتفرع على ما سبق من أن المقبولة تفيد تمييز الحجة عن اللاحجة من الروايتين في كل فقراتها - الشهرة في مقابل الشذوذ، وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة في مقابل مخالفتها وموافقتهما، ومخالفة العامة، وما حكاهم وقضائهم إليه أميل - أنه لا يوجد - بل لا يعقل - وجود ترتيب بين فقراتها الأربعة قهراً، فإن مفادها حينئذٍ أن أي خبر اتصف بالشذوذ أو مخالفة الكتاب والسنة وموافقة العامة، أو موافقة العامة في ظرف موافقة كلا الخبرين للكتاب والسنة، أو موافقة ما حكاهم وقضائهم إليه أميل، فإنه ليس بحجة من رأس، ولا مقتضي للحجية فيه، لا أنه حجة اقتضاءً وقد سقط عن الحجية بالمرجوحية؛ إذ عارضه الأقوى.

والحاصل: إن اشتراكها جميعاً في اللاحجية ينفي قهراً الترتيب بينها؛ إذ اللاحجة المحض عدم مطلق وصفر محض، فلا معنى للترتيب في اللاحجية بين مجموعة من اللاحجج؛ ألا ترى أنه لو قيل: قول المجتهد الجامع للشرائط حجة، وأما قول الفاسق فليس بحجة، وكذا قول الطفل والمرأة والعبد فإنه لا ترتيب بينها، بل لا معنى للترتيب مادام كل منها موضوعاً بنفسه لللاحجية^(١)، عكس ما لو كان فيها اقتضاء الحجية لوجود ملاكها، فإنه حيث كان الملاك حقيقة تشكيكية ذات مراتب أمكن كون أحد الحجج (المرجوحة) ذات ملاك أقوى من الحجة المرجوحة الأخرى، وإن كانت جميعاً بالقياس للحجة الراجحة - وهي الخبر المشهور الموافق للكتاب والسنة والمخالف للعامة، ونظائره^(٢) - مرجوحة، فرجح أو

(١) أو فقل: سبباً مستقلاً لللاحجية.

(٢) كما لو كان بدون القيد الأخير.

تعين الترتيب في المرجوحية والسقوط عن الاعتبار في مقابل الحججة الراجعة فيقال مثلاً: خذ بالأشهر مقابل الشاذ، لأن ملاك الأشهر في مقابل الشاذ أقوى، أو لأن ملاك الشاذ أضعف، فإن تساويا في الشهرة فخذ بالموافق للكتاب والسنة.. الخ فتأمل. وعلى ذلك يكون المتعلق - وهو كون كل تلك المرجوحات لا حجة - بنفسه قرينة قطعية على انتفاء الترتيب بين تلك المرجوحات جميعاً.

الفرق بين مسلكتنا ومسلك الآخوند:

وأما الفرق بيننا وبين الآخوند في ظاهر جوابه هذا الذي ذهب إلى (كون هذا مرجحاً وهذا مرجحاً) بعد اتفاقنا في المآل - كون كل واحدة من تلك المرجوحات الأربعة بنفسها مداراً لعدم الأخذ بها دون وجود ترتيب بينها - فهو الاختلاف في الطريق^(١)؛ إذ إنه يرى سقوط الترتيب، رغم ظهور المقبولة في الترتيب، لوجود المانع والقرينة على الخلاف، وهي إطلاق سائر روايات المرجحات وكثرتها^(٢) بحيث يستبعد تقييدها بالمقبولة.

أما نحن^(٣) فنرى سقوط الترتيب لعدم المقتضي له، لا لوجود المانع والقرينة على الخلاف؛ إذ بعد كونها جميعاً غير حجة بالمرّة - أي: بعد اشتراكها في عدم وجود المقتضي لحجيتها - فإنه لا معنى لأن يقال بالترتيب بينها في اللاحجية^(٤).

(١) إضافة إلى أنه يرى أن كلا منها مرجح، بينما نرى أن كلا منها مميّز (أي للحجة عن اللاحجة).

(٢) أو تأخر بيان المقيد - وهو المقبولة - عن وقت الحاجة.

(٣) أي: لا ترتيب بين المرجوحات لعدم المقتضي لحجيتها.

(٤) وإن هذا لا حجة فإن عدم فذاك لا حجة!

ولا يتوهم من قول السائل: (جعلت فداك، رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟) وجود المقتضي للحجية - وهو موافقة الكتاب - إذ إنه وإن أُوهم كلام السائل ذلك إلا أن ظاهر جواب الإمام ينفيه؛ إذ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد» الظاهر في أن موافقهم فيه الضلال الظاهر بكونه كذلك في ذاته لا بعرضٍ واكتساب، أي: الظاهر إنه في مرحلة المقتضي لا المانع، أي: الظاهر في أنه ضلال بذاته لا أنه رشاد وهدى بذاته، إلا أنه حيث عورض بمخالفة العامة صار لا حجة فعلية، فكان ضلالاً في مرحلة الحجية الفعلية لا الاقتضائية.

ويؤكد أنه أن الإمام عليه السلام يكشف بذلك عن عدم كونه مطابقاً للواقع فليس بحجة لبطلانه المحض، فكيف يكون حجة اقتضائية؟ فتأمل.

وقد تبرهنه رواية علل الشرائع عن الإمام الصادق عليه السلام: «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا ندري، فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس»^(١).

الوجه^(٢) السابع: تقطيع الروايات وتصنيفها سبب الاقتصار على بعض المرحجات

وقد يجاب عن شبهة التخالف بين المقبولة؛ إذ ذكرت جملة مرجحات

(١) علل الشرائع ٢: ٥٣١.

(٢) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود ومع سائر روايات المرحجات، وقد تقدمت ستة، فلاحظ.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٩١

مترتبة - أي: على ذلك المبني^(١) - وبين سائر الروايات التي اقتضت على مرجح واحد أو اثنين، مع أنهما من الدرجة اللاحقة وكان ينبغي - حسب المستشكل - أن يبدأ الإمام عليه السلام بالمرجح الأول فإن انتفى فالثاني، فإن انتفى فالثالث وهكذا، بأن التقطع في الروايات غير عزيز، ولعل الترجيح بسائر المرجحات كان مذكوراً في الروايات الأخرى، إلا أن الراوي لم ينقل كل الفقرات، بل اقتصر على موطن الحاجة، أو أن الراوي عن الراوي فعل ذلك، وبناءً على تمامية هذا الوجه فإن الاستدلال بالمقبولة على تعين الأعم تام، لولا ورود سائر المناقشات.

لكن تمامية هذا الوجه تتوقف على بيان حسنه أولاً، ثم إقامة الدليل في عالم الإثبات على وقوعه:

وجوه حسن تقطيع بعض الروايات:

أما حسن تقطيع بعض الروايات حسب المقامات، فإنه لا ريب فيه في صور كثيرة:

منها: كون تلك الفقرة هي مورد سؤال السائل أو مورد حاجته.

ومنها: كون الراوي^(٢) في مقام التقية، فاقصر على ذكر المرجح الذي لا محذور فيه - كموافقة الكتاب والسنة - وترك ذكر المرجح الذي اتقى فيه السامع ك - ما خالف العامة ففیه الرشاد - وغير ذلك.

ومنها: اقتضاء مقام التعليم ذلك.

ومنها: اقتضاء تصنيف الأبواب الفقهية وفصولها ذلك؛ إذ ينبغي أن يذكر في

(١) لا على مبنانا كما سبق.

(٢) أو الناقل عنه أو المستنسخ لكتابه أو أصله.

كل باب ما يناسبه من فقرات الرواية من دون ضرورة لنقل الرواية كلها، بل قد يكون نقلها بأكملها خلاف البلاغة، وأما كامل الرواية^(١) فلعله لم ينقل بالمرة، أو كان فيما ضاع من الكتب، كمدينة العلم.

من الأدلة على حدوث التقطيع في روايات الباب :

وأما وقوع التقطيع في الروايات فإنه مما لا ريب فيه، بل لعله بديهي، ويظهر ذلك بمراجعة مختلف الأبواب في الوسائل وغيره، إلا أنه لا ينتج في المقام إلا احتمال، فلا بد من برهنة الوقوع فيه أيضاً، فنقول: الظاهر وقوع التقطيع في العديد من روايات باب التراجيح، ويظهر ذلك بوضوح لدى مقارنة بعضها ببعض الآخر، ولنضرب بعض الأمثلة والشواهد على ذلك:

روايتا داود بن الحصين :

فمنها: رواية عمر بن حنظلة مع رواية داود بن الحصين، فإن راوي مقبولة بن حنظلة هو داود بن الحصين أيضاً، وقد اقتصر - حسب المستظهر - في روايته الأخرى على مطلع ما نقله لنا عن ابن حنظلة في روايته الشهيرة بالمقبولة، والذي يشهد باتحاد الروايتين وتقطيع ابن الحصين لإحدهما إضافة إلى وحدة الراوي ووحدة المروي عنه - وهو الإمام الصادق عليه السلام - هو التطابق شبه التام بين نص رواية ابن الحصين ومطلع المقبولة إضافة إلى ابتداء المقبولة، بعد انتهاء المقطع المشترك بسؤالٍ مترتب على فقد المرجح الأول (وهو الترجيح بالصفات) مما يستظهر من مجموعها - اشتراك المطلع ومواصلة الأسئلة والأجوبة في المقبولة، والاقتصار على

(١) على احتمال كون المذكور مقتطعاً منها.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعمى..... ٣٩٣

المطلع المشترك في الرواية الأخرى - أن الراوي - أو الرواة عنه في المجاميع الحديثة - قد اختصر الرواية التي سمعها كاملة من الإمام عليه السلام وإنه نقل مجموع كلامه وأسئلته وأجوبة الإمام عليه السلام في مقبولته، لكنه اختصرها في نقله الآخر، ولعله نقل واحد تعدد رواؤه فأكمل بعض وأجمل بعض، إما لعدم استيعاب السامع، أو لعدم كون سائر الفقرات مورد حاجته (كما لو كان مورد حاجته اختلاف صفات القضاة في قضية منازعة، دون مسائل اختلاف الروايات).

فلاحظ نص الروايتين: أما رواية داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام كما رواها في التهذيب فهي: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين، واختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟ فقال: ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»^(١).

وأما المقبولة كما رواها في من لا يحضره الفقيه فهي التي رواها داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في رجلين اختار كل واحد منهما رجلاً فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثنا، قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا ليس يتفاضل واحد منهما على صاحبه. قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه أصحابك»^(٢). هذا.

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح ٥٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٨، ح ٣٢٣٣.

سلمنا، لكن مع وجود هذا الاحتمال - فكيف بقوته ثم كيف بظهوره - لا مجال لدعوى تخالف الروايات، بل غاية الأمر احتمال تخالفها المدفوع بالأصل^(١)، أو يقال: يكفي في عدم إخلاله بالمقبولة ظهورها في التقييد الذي لا يدفع بمجرد احتمال التخالف^(٢)، ككل الاحتمالات الأخرى التي لا تضر بالظهورات، أو لا يدفع بظهور رواية الحصين في المخالفة؛ لكون ظهور المقبولة في التقييد أقوى وأظهر من ذلك الظهور الآخر^(٣) على فرضه لو أنه بقوة احتمال التقطيع، فتدبر.

روايتنا الحسن بن جهم:

ومنها: روايتنا الحسن بن الجهم، وهما:

وعن الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل»^(٤).

وما روي عن الحسن بن الجهم، عن الرضاء عليه السلام قال: قلت له: «تجيتنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت: يجيتنا الرجال - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم تعلم

(١) فيه: إنه أصل محكوم بالظاهر؛ لذا عدلنا إلى: أو يقال، فتدبر.

(٢) الناشئ من اقتصار رواية داود على الفقرة الأولى فقط.

(٣) الناشئ من عدم وجود سائر الفقرات في رواية بن الحصين.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٤، ح ٤٨.

فموسع عليك بأيهما أخذت»^(١).

والأمر فيه كسابقه، إلا أنه قد يكون أضعف لاختلاف المروي عنه إن كان المراد بالعبء الصالح الإمام الكاظم عليه السلام كما هو الأصل^(٢)، إلا أن وحدة المضمون وشبه التطابق الكامل في النص قد يشفع لاستظهار الوحدة، خاصة مع ما هو مسلم لدينا من إحاطة كل إمام عليه السلام بما قاله الإمام الآخر، وكونهم نوراً واحداً، فتأمل، وسيأتي جواب آخر عن ذلك.

من الروايات الدالة على المدعى:

كما يدل العديد من الروايات على أن الأصل في الروايات عدم استيعاب الشقوق والفروض والترتبات والمتعارضات والمتزاحمات، وكون بناء الأئمة عليهم السلام على الإلقاء جملة جملة، كشأن أي مربٍ ومعلم وحكيم - فلا يصح الاستدلال بعدم ذكر بعض المرجحات في بعض روايات التراجيح على عدم اعتبارها، أو كونها للاستحباب، أو معارضتها للروايات التي استوعبتها، أو اختصاص بعضها بزمن الحضور-.

منها: ما جاء في الكافي: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما بالي أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب، ثم يجيئك غيري فتجيبه فيها بجواب آخر؟ فقال: إنا نجيب الناس على الزيادة والنقصان...»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، ح ٤٠، الاحتجاج ٢: ١٠٨.

(٢) وقيل: العبء الصالح يطلق على كل إمام عند انتهاء السند إليه ويتحدد بطبقة الراوي، فتأمل.

(٣) الكافي ١: ٦٥، ح ٣.

محتملات معنى الزيادة والنقصان:

والمحتملات في (الزيادة والنقصان) هي:

- ١- الزيادة والنقصان في سؤال السائل.
- ٢- الزيادة والنقصان في حاجة السائل.
- ٣- الزيادة والنقصان في استيعاب السائل وفهمه؛ لوضوح اختلاف الرواة ذاتاً، أو باختلاف حالاتهم وأوضاعهم، في القدرة على استيعاب المطالب، فكلما كان استيعابه أقل أجيب بالأقل من الفروع والتفاصيل والحجج والترتبات وهكذا.
- ٤- الزيادة والنقصان في الظروف المحيطة بالإمام عليه السلام أو السائل، من تقية أو ضيق وقت وانشغال بأمر آخر، وكثرة المراجعين والسؤال والمستفتين وقتهم، أو كون الإمام عليه السلام في مجلس درس أو على وشك الذهاب للصلاة أو غير ذلك.
- ٥- الزيادة والنقصان في الإيمان، وما أكثر ذلك؛ إذ كان الأئمة يجيبون السائل بما يتحملة، وما أكثر ذلك في الاعتقاديات^(١)، بل إن جوابه عليه السلام قد يكون إلزامياً أو جدلياً أو خطايا^(٢) على حسب وضع السامع وحاله، فإن ذلك مقتضى الحكمة، ومنه جواب الإمام السجاد عليه السلام أنه قال لسائل سأله عن سبب حجب الله الخلق عن نفسه ورؤيتنا لله تعالى، فقال: «فلو أنهم كانوا ينظرون الله عز وجل لما كانوا بالذي يهابونه ولا يعظمونه»^(٣)، فإنه لم يكن يتحمل أو يفهم معنى أن الله

(١) خاصة في مسائل الإمامة والكرامات والفضائل.

(٢) إذ ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ و«إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمَرْنَا أَنْ نَكَلِمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ». الكافي ١: ٢٣.

(٣) علل الشرائع ١: ١١٩، ح ٢.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٣٩٧

مجرد فتستحيل رؤيته، على أن الجواب صحيح لكن بنحو الترتب؛ إذ مع انتفاء المقتضي للرؤية بانتفاء الإمكان لا تصل النوبة لذكر المانع، وأما بعد قطع النظر عنه فتصل النوبة إليه.

والوجوه الأربعة الأولى محتملة في روايات باب التراخيح، والخامس محتمل فيمن لا يتحمل أن يذكر له الترجيح بمخالفة العامة؛ إذ قد يتصورها عناداً من له^(١). وإطلاق كلام الإمام عليه السلام - والحكمة أيضاً - يقتضي إرادة الوجوه الخمسة على سبيل البدل من (إننا نجيب الناس على الزيادة والنقصان) فتدبر.

ثم إن الوجوه الثلاثة الأولى تقتضي الزيادة والنقصان بالعموم والخصوص المطلق، أو الكلي والجزئي، أو الكل والجزء، أو الأصل والفرع، أما الأخيران فقد يقتضيان في الجملة العموم من وجه أو التباين.

الوجه الثامن^(٢): بعض المرجحات مندرج وجوداً في لاقته

ويمكن الجواب عن إشكال تخالف المقبولة مع جملة من روايات الترجيح، كما سبق تفصيل الإشكال، بما لا يلجئ إلى القول بكون المرجحات استحبابية، أو القول باختصاصها بزمن الحضور، كما اضطر الآخوند إلى الذهاب إليهما على سبيل البدل، وبما يدفع التعارض المتوهم بين بعضها والمقبولة، بأن بعضها الذي ابتدأ فيه

(١) وقد سبق أن ذلك للمرآتية وأن المخالفين كانوا قد بنوا على مخالفة علي عليه السلام في كل شيء، فإذا أردنا أن نعرف رأي علي عليه السلام فلننظر إلى ما قالوه فنعرف أن عكسه هو الذي قاله أمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود، وقد تقدمت سبعة، فلاحظ.

الإمام عليه السلام بذكر الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفته، ولم يبتدئ بذكر الترجيح بالشهرة العملية^(١) التي ابتدأت بها المقبولة؛ إذ الظاهر أن المراد بـ «خذ بما اشتهر بين أصحابك...»^(٢) هو الشهرة العملية لا شهرة الرواية أو الفتوى فقط، يعود السبب فيه إلى أن الشهرة العملية مندرجة وجوداً في المرجح اللاحق (وهو موافقة الكتاب...) وإن لم تدرج مفهوماً فيه، أي: إنها متضمنة فيه؛ لذا استغني عن ذكرها، وأما ذكرها في المقبولة فلكونها علامة إثباتية على تحقق المرجح اللاحق، وليست مرجحاً ثبوتاً.

استحالة الشهرة العملية على خلاف القرآن:

توضيحه: إنه يستحيل - عادة - وجود شهرة عملية^(٣) بين فقهاء أصحاب الإمام عليه السلام على خلاف كتاب الله تعالى، إذ كيف يعقل أن يفتي أكثر أصحاب الإمام عليه السلام على خلاف القرآن استناداً إلى رواية، والإمام عليه السلام موجود بين ظهرانيهم لا يردعهم؟ بل لا يعقل عادة انعقاد هكذا شهرة بدواً؛ ألا ترى أنه لا يعقل انعقاد شهرة وكلاء مرجع على خلاف رأيه في مسألة والمرجع ساكت لا ينطق بكلمة؟ ولئن أُحتمل في كذب أو خطأ وكيل على مرجع في فتوى، عدم وصول الخبر للمرجع كي يكذب أو يصحح، فإنه لا يحتمل في انعقاد شهرة وكلائه على الكذب

(١) المراد بها شهرة الفتوى بأمر استناداً إلى رواية ما في مقابل الشهرة الروائية المراد بها اشتهار نقل الرواية في كتب الروايات دون الفتوى بها، ومقابل الشهرة الفتوائية المراد بها اشتهار الفتوى بأمر دون استنادها أو دون العلم باستنادها إلى رواية.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣.

(٣) بل وحتى فتوائية.

أو الخطأ في نسبة فتوى إليه، عدم علمه وإنه لذلك لم يصحح أو يكذب. وإذا كان الأمر كذلك في المرجح فإنه أوضح وأكثر بداهة في الإمام عليه السلام، الذي لا شك في أنه أكثر إحاطة وأكثر احتياطاً على الشريعة وعلى الأحكام المنسوبة إليه، فكيف يعقل أن تنعقد شهرة أصحابه على خلاف القرآن الكريم استناداً إلى رواية منسوبة إليه؟ ويؤكد أنه الأئمة وأصحابهم كانوا في مرمى السنة علماء العامة وسلاطينهم، وترصد المناوئين لهم، وكانوا يترصدون بهم الدوائر ويتصيدون عليهم الأخطاء، فكيف يعقل أن تنعقد فتاوى وآراء أكثرية أصحابهم على خلاف القرآن الكريم استناداً إلى رواية منسوبة إليهم!؟

وبذلك يمكن تعليل وتفسير عدم ذكر الترجيح بالشهرة العملية في الرواية الآتية، واكتفائها بالترجيح بالمرجح الذي لحقها في المقبولة، وهو موافقة الكتاب ثم مخالفة العامة: سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها: عن محمد، وعلي بن أبي علي بن عبد الصمد، عن أبيهما، عن أبي البركات علي بن الحسين، عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح، عن محمد ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

والحاصل: إنه حيث لا يعقل انعقاد الشهرة العملية على الخلاف لذلك أرجح

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، ح ٢٩.

الإمام عليه السلام إلى موافقة ومخالفة الكتاب؛ إذ كل ما خالف الكتاب فإنه لا يعقل أن تنعقد الشهرة العملية عليه.

نعم، لا بأس بذكر الشهرة العملية كعلامة إثباتية على تحقق موافقة الكتاب، وبذلك يوجه ذكرها في المقبولة، وعليه: فكلما تحققت الشهرة فقد تحققت موافقة الكتاب، فتدبر جيداً.

روايات الدس وتهذيبها شاهد صريح:

والذي يؤكد ذلك روايات الدس، فلاحظ مثلاً ما رواه الكشي في رجاله، حيث قال: حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي، قالوا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن: «أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال له: يا أبا محمد، ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا؟ فما الذي يحملك على رد الأحاديث؟

فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنه الله - دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله، فإننا إذا حدثنا قلنا: قال الله عز وجل وقال رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٠١

من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام ^(١).

ووجه الاستشهاد: إن الدس إذا كان منشأ ورود الروايات المخالفة للكتاب والمخالفة للسنة، فإنه لا يعقل انعقاد الشهرة العملية لأعظم الفقهاء المحيطين بالإمام عليه السلام وغيرهم من مختلف البلاد على طبق حديث مدسوس، مع علم الأئمة عليهم السلام بالدس، ومع إعلامهم أصحابهم وتحذيرهم من الدس مكرراً - كما ورد نموذج من ذلك في الرواية الآتفة - ومع إشراف الأئمة عليهم السلام على تصحيح الكتب ورصد المدسوس منها فكيف يعقل بعد ذلك أن تبقى الرواية المدسوسة، وتشتهر إلى أن يفتي على طبقها أكثر الأصحاب؟ خاصة وأن كتب الروايات - ومعظمها الأصول الأربعمائة - كانت محدودة يمكن لإمام واحد أن يطالعها في أشهر ^(٢) مثلاً وينقحها ويهدبها، فكيف يعقل أن يبقى الدس - وإن فرض بعضه لاحقاً - بحيث يبلغ مرتبة أن يشتهر ويفتي به الأعلام دون أن يرشد إليه الإمام عليه السلام ولو اللاحق منهم، مع وضوح أن الإمام الصادق عليه السلام والإمام الرضا عليه السلام وغيرهما نقحوا الروايات باستمرار؟

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ٢: ٤٨٩، ح ٤٠١، بحار الأنوار ٢: ٢٤٩، ح ٦٢.

(٢) ولنفرض أن مجموعها كان كوسائل الشيعة، فإنه يمكن للخبير أن يطالعه في شهر أو شهرين، فكيف بالإمام عليه السلام؟ وأما تعدد النسخ فإنه يمكن تصحيح نسخة والإرجاع إليها، أو تكليف عدد من العلماء بمقابلة عشر نسخ مثلاً توزع في البلاد لتكون نسخاً مرجعية لهم.

الوجه التاسع^(١) : وبعضها مرجحات باب الفتوى فهي أجنبية عن باب الروايات

ويمكن الجواب عن بعض الروايات الأخرى باختصاصها بباب الفتوى، فلا تعارض المقبولة التي هي خاصة - بعد فقد مرجحات القضاة - باب الروايات. فلاحظ الرواية التالية - مثلاً - : علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى والحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه»^(٢).

فإن ظاهر (أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه) أن السائل مقلد، وقد اختلفت عليه فتوى الفقيهين وإن كان مستنداهما روايتين، وليس مجتهداً يسأل عن مرجحات الرواية، عكس المقبولة.

وتؤكد ذلك الرواية الآتية حيث إنها ظاهرة إن لم تكن صريحة في باب الفتوى: ... عن علي بن أسباط قال: قلت له: «يحدث الأمر من أمري لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيته من مواليك، قال: فقال: انت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(٣).

(١) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع سائر روايات التراجيح، وقد تقدمت ثمانية، فلاحظ.

(٢) الكافي ١: ٦٦، ح ٧، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٥٧.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٤٨، ح ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٢٩٥، ح ٢٧، وسائل الشيعة ٢٧:

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٠٣

فإنها نص في الاستفتاء (وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيته من مواليك) وظاهر الاستفتاء - إن لم يكن صريحه - أنه من غير المجتهد، أي: العامي الطالب للفتوى. ومن ذلك يظهر أنه كان الأولى بالسيد البروجردى قده أن ينقل هذه الروايات إلى مرجحات باب تعارض الفتويين، لا أن يدرجها في الباب السادس، وهو باب ما يعالج به تعارض الروايات من الجمع والترجيح وغيرهما، وإنه كما أخرج قده هذا الباب كله من كتاب القضاء، الذي أدرجه فيه الوسائل^(١)، وكان محققاً في ذلك؛ إذ الروايات هذه تتعلق بالترجيح بين الروايات ومحلها كتاب المقدمات وأصول الفقه، كما صنع السيد البروجردى، فكذلك كان ينبغي أن يخرج طائفة روايات الفتويين المتعارضتين من داخل هذا الباب أيضاً، أو يفرد لها حيزاً خاصاً، والله العالم .

الوجه العاشر^(٢) : غير المقبولة محمول على صورة العجز عن معرفة المرجحات السابقة

وهناك وجه جمع آخر وهو: أن تحمل المقبولة على صورة إمكان نيل المرجحات ومعرفتها، فتكون المرجحات حينئذٍ مرتبةً طولياً، وتحمل غيرها مما اقتصر على ذكر آخر مرجح أو المرجحين الأخيرين فقط^(٣) على صورة عدم استطاعة

١١٥، ح ٢٣، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٥.

(١) نعم، عَنَوْتَهُ بِـ (باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة) وهو تام لولا إشكال درج تعارض

الفتاوى فيه، إلا أن تعود إليها، وفيه ما سبق. انظر: وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦.

(٢) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع سائر روايات الترجيح، وقد

تقدمت تسعة، فلاحظ.

(٣) وهما موافقة الكتاب ومخالفته، ثم مخالفة العامة، مع قطع النظر عن (ما هم إليه أميل حكاهم

←

المكلف - المراد به الأعمم من العسر والحرج فتأمل - على التعرف على المرجحات السابقة واكتشافها؛ لذلك انتقل الإمام عليه السلام إلى ذكر المرجح الميسور له، وعلى هذا الوجه فإن دلالة المقبولة على تعيين الأعمم عند إمكانه تامة، لولا سائر المناقشات. لكن يتوقف ذلك على الالتزام بصحة الكبرى، وإقامة الدليل على وقوع الصغرى:

العجز عن بعض الحجج الطولية كعدمها :

أما الكبرى: فلأن العجز عن نيل بعض الحجج الطولية أو مرجحها ليس إلا كصورة فقدانها؛ فإنه ينتقل في كليهما إلى الحجة اللاحقة أو المرجح اللاحق؛ فإن ذلك هو مقتضى الطولية والترتب؛ ألا ترى أنه لو فقد الأمانة أو الدليل انتقل إلى الأصل؟ فكذلك الحال لو عجز عن الوصول إليه، بأن علم بوجود دليل لكنه ضاع في جملة ما أحرق من الكتب، أو ألقى في الماء، أو اتلف بوجه^(١)، وألا ترى أنه لو عجز عن الاستصحاب^(٢) انتقل إلى البراءة، أو أنه لو فقد الأصل السببي فإنه ينتقل إلى

وقضاتهم) فتأمل.

(١) ككتب محمد بن أبي عمير التي دفتها أخته فترة سجنه خوفاً من السلطان، فتلفت بمرور الزمان، وكمدينة العلم للشيخ الصدوق، وكالكثير من كتبنا التي أُلقيت في دجلة أو الفرات، أو أُحرقت، كما أحرق صلاح الدين الأيوبي مكتبة الفاطميين بالقاهرة وكان بها مليون كتاب مختلف.

وليس المراد إثبات أن بعض الإلزاميات كان في ضمنها؛ إذ لا إحراز لذلك، بل المراد تصوير فقد دليل ومغايرته لصورة عدم وجوده من رأس وإنه بين معلوم ومحمّل.

(٢) كما لو لم تتم أركانه لديه.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٤٠٥

المسببي ولو لتعارض السببين؟ وكذلك الحال فيما لو أمره بتقليد الأعم فعجز عن الوصول إليه فإنه ينتقل للعالم، أو أمر بتولية القضاء للأعم فإن فُقد فالمجتهد، فإن فقد فعُدول المؤمنين، فإنه لو عجز عن الوصول إليه انتقل لللاحق كما لو أنه فقد حقاً. وعلى ذلك بناء العقلاء وسيرتهم، إما لبنائهم على حجية الظن النوعي اللاحق رتبةً، الحاصل من الدليل الطولي اللاحق، بعد فقد السابق أو مرجحه أو العجز عنه، بالخصوص، أو لبنائهم على حجيته من باب الانسداد.

الدليل على ورود غير المقبولة في صورة العجز أو الفقد:

وأما الصغرى: والمراد بها الدليل على كون غير المقبولة قد وردت في صورة قصور الراوي ومطلق المكلف، وعجزه العرفي عن نيل المرجحات السابقة، فيدل عليها أمور:

الأول: تعسر نيل العامي للمرجحات السابقة

إن ذلك مما يؤيده الاعتبار؛ وذلك لتعسر - إن لم يكن لتعذر - نيل العامي للمرجحات السابقة على مخالفة العامة؛ فإن معرفة موافقة الحديث للقرآن والسنة لا تيسر إلا للمجتهد والفاضل، بل لبعضهم ممن أحاط بالكتاب الكريم، وكانت بيده موازين الفقه جميعاً، أو كل ما يرتبط بوجه المسألة، وذلك مستحيل عادة على العامي حتى من فرض منهم حافظاً للقرآن ولأغلب الروايات، فإن الأمر بالدراية لا بالرواية، وأنّى له بأن يعرف الناسخ من المنسوخ، والحاكم من المحكوم، والوارد من المورود عليه وغير ذلك ليكون قادراً على ترجيح أحد الأخبار بموافقته للكتاب، وطرح الآخر بمخالفته له؟ ولئن أمكن في الجملة - على أنه قليل إن لم يكن نادراً -

فإنه لا يمكن بالجملة أبداً إلا لو فرض انقلابه مجتهداً، هذا خلف^(١).

الثاني: قرينية رواية علي بن أسباط

قرينية رواية علي بن أسباط على ذلك ودلالاتها عليه، فقد روى علي بن أسباط قال: قلت له: «يحدث الأمر من أمري لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه من مواليك، قال: فقال: ائت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(٢) فإنها صريحة أو كالصريحة في كون المستفتي عامياً، ولذا عبّر به (وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه) فإن الفقيه الطالب للرواية لا يقول إنه لا يوجد أحد استفتيه، بل العامي الطالب للحكم هو الذي يعبر بمثل ذلك.

ثم إنه يعلم من هذه الرواية التي أمره الإمام عليه السلام فيها بالسؤال من فقيه البلد العامي ومخالفتهم، دون أن يأمره بما سبقه من المرجحات لكونه عامياً غير قادر على المرجحات السابقة، حال السائل في سائر الروايات التي أمر الإمام فيها السائل بسؤال فقيه البلد دون تكليفه أولاً بالمرجحات السابقة، وإنه كان كذلك مستفتياً عامياً.

وليس الاستدلال بتنقيح المناط ليقصر في حجته على من أحرزه بالقطع، بل هو بالظهور العرفي عند ضم هذه الرواية إلى سائر الروايات المشابهة، التي لا قرينة

(١) لا يقال: يمكنه معرفة موافقة الكتاب أو السنة بالسؤال من الفقيه. إذ يقال: أولاً: الفرض أن الفقيهين قد اختلفا فتأمل، ثانياً: إن ذلك بالحدس فقد عاد إلى التقليد، أما موافقة العامة فبالحدس - إذ قد سألهم - فكان هو من يقوم بالترجيح الذي هو ظاهر الرواية، فتأمل.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٤٨، ح ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٢٩٥، ح ٢٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٥، ح ٢٣، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٦٥.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٠٧

فيها - سؤالاً وجواباً - على أن السائل عامي مستفتٍ عاجز، فتدبر وتأمل.

الثالث: ضم المقبولة إلى غيرها

إن ذلك مما يدل عليه ضم المقبولة إلى مثل هذه الرواية التي ذكر فيها آخر أو أواخر ما ذكر في المقبولة من المرجحات؛ ألا ترى أنه لو قال المولى: عليك بالمتواتر فإنه الحجة عليك، فإن فقد أو عجزت عن الوصول إليه فالمستفيض، فإن فقد أو فقدته^(١) فخير الثقة، فإن فقد أو فقدته فالخير المرسل المعتمد للثقات، فإن فقدته فالاستصحاب، ثم ورد خيرٌ آخر: عليك بالاستصحاب، فإن ضمهما يدل على أن تكليفه في الخبر الثاني بالعمل بالاستصحاب إما لعدم وجود الأدلة السابقة الطولية - وفي مفروض مورد كلام الشيخ: عدم وجود المرجحات السابقة الطولية - أو لعدم قدرته على الوصول إلى الدليل السابق المقدم رتبة، أو إلى المرجح السابق المقدم رتبة، أي: إنه إما للوجه الذي ذكره الشيخ (وهو خامس الوجوه بترتيبنا) أو للوجه الذي ذكرناه (وهو عاشرها بترتيبنا).

ومنه يعلم أن ما ذكرناه يعد دليلاً أو توضيحاً لمستند الشيخ أيضاً، فتأمل.

الوجه الحادي عشر^(٢): غير المقبولة محمول على صورة الاضطرار

وقد يجمع بأن المقبولة محمولة على صورة السعة وعدم الاضطرار، وغيرها محمول على صورة الضيق والاضطرار، وعلى هذا الوجه فالأعلم متعين في صورة

(١) (فقد) إشارة للثبوت وعدم وجوده، و(فقدته) إشارة للإثبات وعدم وجدانه رغم وجوده.

(٢) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود، وقد تقدمت عشرة، فلاحظ.

السعة وعدم الاضطرار (مع قطع النظر عن سائر الإشكالات).
 وقد تشهد لذلك الرواية التالية: عن سماعة بن مهران قال سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: «يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه. قال: قلت: لا بد من أن نعمل بأحدهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(١)، فإن قوله (لا بد أن نعمل بأحدهما) - رغم أمر الإمام عليه السلام إياه بالصبر - صريح بكونه حالة الاضطرار، وفي أن الحكم الأولي وإن كان التوقف إلا أنه بالاضطرار للعمل يرجع إلى ذلك المرجح.
 وكذلك قوله علي بن أسباط قال: قلت له: «يحدث الأمر من أمري لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد استفتيه، قال: فقال: ائت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(٢)، لمكان (لا أجد بداً من معرفته).

ولا يخفى ما في هذا الوجه من التأمل^(٣)، على أنه ليس وجهاً مستقلاً، بل إنه معتمد على الوجه السابق؛ إذ الملاك هو العجز عن الوصول للدليل الأسبق أو المرجح كذلك، سواء في صورة الاضطرار للفعل أم عدمه، وعليه: فإن اضطر للعمل في ضيق الوقت ولم يكن عاجزاً عن الدليل أو المرجح الأسبق وجب عليه تحصيله،

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٩.

(٢) تهذيب الأحكام ٦: ٢٩٥.

(٣) إذ غايته دلالة الرواية على أن الحكم التوقف، فلو اضطر للعمل أخذ بمخالف العامة، فلا يصلح دليلاً على عدم اعتبار المرجحات السابقة التي تضمنتها الروايات الأخرى التي ليس مبناهما التوقف.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٠٩

وإن لم يضطر للعمل وكان عاجزاً عن الدليل أو المرجح الأسبق صح الانتقال للدليل أو المرجح اللاحق أو عدمه منوطاً بما يفهم من لسان الدليل، فليس الاضطرار للعمل بذاته مما يصلح وجهاً للقول بحجية اللاحق، فتأمل والله العالم.

الوجه الثاني عشر^(١): حمل المقبولة على غير الاعتقادات وغيرها عليها

وقد يجمع بين المقبولة والروايات التي تأمر بالإرجاء بحمل المقبولة على العمليات، أي: ما يرتبط بالعمل من مسائل الفقه، وحمل غيرها مما يأمر بالإرجاء على الاعتقادات، فلا حاجة ولا موجب - والحال هذه - لحمل المقبولة على الاستحباب، أو تخصيصها بزمن الحضور أو شبه ذلك، وعلى هذا الوجه من الجمع فإن الاستدلال بالمقبولة على تعين الأعم تام، مع قطع النظر عن سائر الإشكالات. والمراد بالاعتقادات غير أولياتها^(٢)؛ لوضوح أن أولياتها^(٣) ليست مما اختلفت فيها الروايات التي رواها ثقاتنا، بل مطلق رواتنا، ووضوح أن الاعتقاد بها واجب وليست مما يتحمل الإرجاء.

شواهد وأدلة حمل غير المقبولة على الاعتقادات:

وقد يستدل على حمل غير المقبولة من روايات الإرجاء على الاعتقادات بعدد من الروايات:

(١) من وجوه الجواب عن الإشكال على المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود وسائر روايات الترجيح أو التوقف.

(٢) كنفاصيل البرزخ والمعاد والجنة والنار، وإن علم الله تعالى حضوري أو نوع آخر فوقه؛ إذ لسنا مكلفين بالكيفية، بل لا طريق لنا إليها أبداً، فتأمل.

(٣) كوجود الله وعدله وبعثة الرسل ونصبهم الأوصياء والمعاد وشبه ذلك.

١- قرينية نفس الحكم بالسعة :

منها: ما رواه في الكافي الشريف عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهيه عنه كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(١).

وذلك استناداً إلى قرينية نفس الحكم بالسعة حتى يلقاه، فإن شؤون العمل لا تتحمل الإرجاء حتى لقاء الإمام عليه السلام، بل لا بد فيها إما من الترجيح أو التخيير أو الإرجاع للأصول اللاحقة على فرض التساقط، والإرجاء غير التخيير كما هو واضح، عكس شؤون الاعتقاد في غير أولياتها، فإنها التي تتحمل الإرجاء؛ إذ لا يجب عقد القلب عليها، أما أولياتها فيجب تحصيلها بالدليل لا بالخبر وشبهه على المشهور، بل للزوم الدور في الكثير منها^(٢).

الإرجاء ظاهر في غير التخيير والسعة أمر يخصه الإرجاء:

لا يقال: يراد بالإرجاء التخيير العملي.

إذ يقال: التعبير عن التخيير: بـ «يرجئه حتى يلقي من يخبره» غير عرفي وخلاف الظاهر؛ إذ ظاهره الإرجاء والتأجيل لا التخيير وأما «فَهُوَ فِي سَعَةٍ» فإنه يحتمل التأجيل كما يحتمل التخيير، ولا ظهور له في الأخير بحيث يزاحم ظهور (يرجئه حتى يلقاه) في التأجيل.

والحاصل: إن: «يرجئه حتى يلقي من يخبره» قرينة عرفاً على إرادة التأجيل

(١) الكافي ١: ٦٦، ح ٧.

(٢) غير المعاد والوصاية.

والإمهال من: «فهو في سعة» أيضاً خاصة بلحاظ فاء التفريع، فتدبر.
إضافة إلى أنه^(١) غير ممكن مطلقاً أو في الجملة فيما دار بين المتناقضين، أو المتضادين - ككونها زوجته أو لا، وكون الدار ملكاً له أو للآخر - في الحقوق، فإن الآثار والحقوق متضادة^(٢) من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما.
نعم، يمكن أن يراد به المتباينين، ويراد من الإرجاء التخيير بينهما فيما أمكن فيه ذلك، كصلاتي الظهر والجمعة، لكن سبق أنه غير عرفي.
سلمنا لكن (فهو في سعة حتى يلقاه) يكون على هذا خاصاً بالاعتقادات والعمليات في صورة الدوران بين المتباينين الممكن^(٣) فيهما التخيير، أما المقبولة فمطلقة للأمر بالعمل فيها بالمرجحات مطلقاً، سواء في النقيضين أو الضدين، في الاعتقادات أو العمليات، في حقوق الله والناس وفيما أمكن فيه التخيير وغيره، فتكون روايات (في سعة) أخص منها فتخصصها، وتكون النتيجة: الإرجاء في الاعتقادات وفيما دار بين أمرين مما لا يمكن^(٤) فيها التخيير فيرجئه مع الرجوع فيها - عملاً لا حكماً - إلى مثل قاعدة العدل والإنصاف أو القرعة، والتخيير عملاً وكأصل عملي، فتأمل^(٥).

-
- (١) الإرجاء؛ إذ لا مناص للمكلف من أحدهما فلا يعقل الإرجاء العملي.
 - (٢) والأمر دائر فيها بين قاعدة العدل والإنصاف أو القرعة أو التأجيل والاحتياط (بأن يترك جماعها مثلاً ويعطيها نفقتها) حتى يلقى من يخبره، ولا معنى للإرجاء أو للتخيير.
 - (٣) أو غير الممكن، على وجه آخر، فتأمل جيداً.
 - (٤) أو مما يمكن، على الوجه السابق المذكور في المتن.
 - (٥) إذ هنا أخذ ورد ومناقشة، كما يمكن القول بتخصيص أخبار (في سعة) بالاعتقادات و(التخيير)

الإشكال بان السعة يراد بها العمليات لرواية أخرى:

لا يقال: لا قرينية لقوله (فهو في سعة حتى يلقاه) على الاعتقادات؛ وذلك لورود نفس هذا اللفظ في العمليات، كما في الرواية الآتية: الشيخ في التهذيب عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: «اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّها إلا على الأرض، فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت»^(١). فالتوسعة أعم من التخيير العملي ومن الإرجاء.

الجواب: السعة أعم، أو بلحاظ الغاية هي خاصة بالإمهال

إذ يقال: بل ظاهر (فهو في سعة حتى يلقاه) بلحاظ الغاية (حتى يلقاه) وبلحاظ سبق (يرجئه) كما سبق، هو الإرجاء المنسجم مع الاعتقادات فقط^(٢)، وأما هذه الرواية فإن قيد (بأية عملت) هو الذي أوجب صرف (موسّع عليك) إلى العمليات، ولولاه لبقى (موسّع عليك) أعم، إلا أنه في خصوص الرواية بلحاظ الغاية، وسبق (يرجئه) يراد به الأخص، وهو الإرجاء والإمهال، كما سبق.

وبعبارة أخرى: التوسعة على نوعين: التوسعة بالتخيير والتوسعة بعدم الإلزام بعقد القلب على طرف، بل إمهاله حتى يلقى إمامه، وهي أعم منهما، والمورد لا

بما يمكن فيه و(الترجيح) بما لا يمكن فيه التخيير، وتام الكلام في مباحث التعارض.

(١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٨، ح ٩٢.

(٢) أو: ومع ما لا يمكن فيه التخيير كالدائر بين النقيضين من الحقوق، ف(يرجئه) كحكم أولي، ولدى الحاجة يكون المرجع قاعدة العدل والانصاف أو القرعة أو غير ذلك، أو مع نقيضه (أي ما يمكن) على الوجهين السابقين.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤١٣

يخصص الوارد، فكيف إذا كان الوارد رواية أخرى؟ فلو قلنا بقرينية (حتى يلقاه) على النوع الثاني من التوسعة فهو، وإلا فهي أعم، ولا تصادم المقبولة بعد إذ لم يرد فيها لفظ السعة، بل الإرجاء فقط، فهي مطابقة^(١)، بل حتى بعد حملها - إذ رجحت بالمرجحات - على النوع الأول من التوسعة فرضاً؛ لفرض أن تلك^(٢) أعم، فتأمل.

ويؤكد ما ذكرناه من ظهور السعة بمشتقاتها في الأعم، وبما لحق بها من الغاية في الإمهال ما رواه الطبرسي في الاحتجاج: عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»^(٣). فتأمل.

٢- دلالة (ما علمتم أنه قولنا فالزموه) على الاختصاص بالاعتقاديات:

ومنها: سؤال الراوي من الإمام عليه السلام عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»^(٤).

وذلك استناداً إلى أن الاعتقاديات هي التي يصلح فيها الرد إليهم عند عدم العلم بها، وأما العمليات فلا؛ إذ لا بد فيها من العمل^(٥)، واستناداً إلى أن مدارية العلم إنما هي

(١) لما فيه (حتى يلقاه).

(٢) ما ورد فيها التوسعة ك(فهو في سعة) من غير تقييد (بأية عملت).

(٣) الاحتجاج ٢: ١٠٨.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، ح ٣٦.

(٥) إلا إن يقال: إن المراد ب (ردوه إلينا) أن ارجعوا إلينا فاسألوا، فتأمل، لاستلزامه التقدير، وبالجملة ذاك هو الأظهر.

في العقائد، إذ إنها تدور مدار العلم حسب المشهور، بل شبه المجمع عليه، ولا يكفي فيها الظن (حتى المعتبر منه في غير العقائد كخبر الثقة وشبه ذلك) وإن العمليات لا تدور مدار العلم، بل الأعم من العلم والعلمي.

وبعبارة أخرى: الإجماع في الموردين^(١) يكون هو القرينة الصارفة للرواية إلى العقائد، وأما المقبولة فتبقى على ظهورها في العمليات.

لا يقال: يراد من (ما علمتم) الحجة، وهي أعم من العلم والعلمي. إذ يقال: إرادة العلمي والحجة من (علمتم) مجاز لا يصار إليه إلا بالقرينة، ومع إمكان ابقاء (علمتم) على ظاهره، وتخصيصه بالعقائد بقرينة الإجماع وبعض الروايات لا وجه للتجاوز الأول، فتأمل.

والحق: إن المرجع هو العرف في فهم المراد، وهل المراد بـ(علمتم) الحجة، أو العلم في الاعتقادات بمعونة الإجماع والارتكاز والآيات والروايات الدالة على منوطية الاعتقادات بالعلم، واختصاصها بلزوم العلم فيها؟ ولعل الرواية مجملة من هذه الجهة، إلا على وجه آتٍ^(٢) أو إفادة ضمنية روايات الحجج، التنزيل، فيها يكون التكميل، وتكون حاکمة على (ما لم تعلموا)^(٣) وهو عقد السلب في الرواية، وهذا هو الأظهر.

(١) بل والارتكاز والآيات والروايات الدالة على مدارية العلم في العقائد، كما فصلناه في مباحث (الاجتهاد في أصول الدين)، فتأمل.

(٢) تأييداً للشيخ في تعديته إلى العلل غير المنصوطة، وإن الملاك العلم، والمرجحات أمثلة ومصاديق لا تحديدات.

(٣) أو يعمم المنفي هنا أيضاً إلى الحجة.

مورد الإرجاء في آخر المقبولة:

وأما المقبولة: فقد ورد في خاتمتها: «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات». وهنا وجهان بثنائيهما يندفع - بوجه جديد - إشكال التدافع بينها وبين الروايات المرجئة ابتداءً:

الأول: إن المراد بما سبق (ارجئه) هو العمليات، وتكون الرواية قد انتهت إلى الإرجاء، وتلك الروايات ابتدأت به، فيقع السؤال بلم فلا بد من الجواب بأحد الأجوبة السابقة، ككون المرجحات استحبابية في المقبولة، لذا صح الابتداء بالإرجاء كما صح الختم به، أو غير ذلك من الوجوه السابقة، فهذا هو ما مضى.

الثاني: أن تكون الرواية انتقلت من العمليات إلى الاعتقادات، فتنفيذ: أن اللازم في العمليات الرجوع إلى تلك المرجحات متسلسلةً مترتبةً، ثم حيث فرض ابن حنظلة تساوي الروايتين من كل الجهات السابقة، وحيث لم يكن لذلك مورد واقعاً إلا الاعتقادات نقل الإمام عليه السلام الكلام إلى الاعتقادات، وإنه لو تساوى الأمر فيها من كل الجهات السابقة كان الحكم هو الإرجاء.

ولكن تتوقف صحة ذلك على بيان نكتة دقيقة، وهي إنه لا يوجد في العمليات حتى مورد واحد قد اختلفت فيه روايتان، ولم يوجد أحد المرجحات السابقة؛ لبداية أنه ما من أمر إلا وله موافق بالإطلاق أو العموم أو شبه ذلك في الكتاب والسنة من دليل أو أصل، كأصالة الحل والإباحة وشبه ذلك، أما الاعتقادات فيمكن ذكر فرع ولا يوجد - ظاهراً - في الكتاب ما يوافقه أو يخالفه^(١).

(١) ككون علم الله حضورياً مثلاً (وإن كان المنصور أنه فوق الحضوري كما فصلناه في كتاب الحجّة معانيها ومصاديقها).

وبعبارة أخرى: كان أمر الإمام عليه السلام دائراً بين أن ينقل الكلام - لئلاً وواقعاً - إلى الاعتقادات (كمتعلق) ويذكر حكمه من الإرجاء لدى فقد كل المرجحات بعد إذ تعذر وجود مصداق لما فرضه الراوي من التساوي في العمليات، وبين أن يقول له الإمام عليه السلام مبقياً على السياق في العمليات وغير عادلٍ إلى الاعتقادات: إن فرضك مما لا تحقق له خارجاً، وحيث كان الأول أكثر نفعاً عدل إليه الإمام عليه السلام، فتدبر وتأمل.

رد الاستناد للإجماع لتقييد الرواية^(١) بالاعتقادات:

وقد يورد على ما ذكرناه من: وذلك استناداً إلى أن الاعتقادات هي التي يصلح فيها عند عدم العلم بها الرد إليهم أما العمليات فلا؛ إذ لا بد فيها من العمل، واستناداً إلى وضوح أن مدارية العلم إنما هي في العقائد؛ إذ إنها تدور مدار العلم حسب المشهور، بل شبه المجمع عليه، ولا يكفي فيها الظن، حتى المعتبر منه في غير العقائد كخبر الثقة وشبه ذلك، وإن العمليات لا تدور مدار العلم، بل الأعم من العلم والعلمي.

وبعبارة أخرى: الإجماع في الموردين يكون هو القرينة الصارفة للرواية إلى العقائد وأما المقبولة فتبقى على ظهورها في العمليات) أنه - صغرى - لا إجماع، بل الشهرة أو الشهرة العظيمة؛ إذ نقل الشيخ في الرسائل^(٢) خمسة أقوال أخرى إضافة إلى القول بوجود تحصيل العلم عن اجتهاد في أصول الدين، وبعد ذلك فلا إجماع على حجية خبر الواحد^(٣) في العمليات؛ إذ خالف فيه الأخباريون وبعض الأصوليين. هذا صغرى.

(١) رواية: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا».

(٢) انظر: فرائد الأصول ١: ٥٥٣ - ٥٥٥.

(٣) وكذا لا إجماع على حجية الظواهر، كما قاله في ظواهر الكتاب بعض الاخباريين، أو عدم

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٤١٧

وأما كبرى: فإن الشهرة، بل الإجماع لا تصلح مقيدة للمطلق ولا مخصصة للعام، إلا إذا بلغت درجة صلحت معها عرفاً لعدّها قرينة متصلة حافة بالكلام، بحيث يعوّل عليها المتكلم، ولا يعد مغرياً بالجهل إن أطلق الكلام مع إرادته المقيّد تعويلاً عليها.

وبعبارة أخرى: يجب إحراز ارتكازية المقيّد^(١) في ذهن السامع بحيث يصلح أن يعتمد عليه المتكلم إذا أطلق الكلام مريداً غيره^(٢) ومفككاً بين الإرادة الجدية والاستعمالية من دون قرينة غير ارتكاز السامع.

نعم، يكفي بلوغ الشهرة درجة^(٣) توجب إجمال المراد من الصادر عن المتكلم، بعدم إحراز تمامية مقدمات الحكمة، أو كون تلك الدرجة بحيث توجب إجمال العام عرفاً، لكن يشترط إحراز ذلك^(٤) أو ما هو بمنزلة لرفع اليد عن العموم أو الإطلاق أو دعوى الانصراف، ومحتمل القرينية المتصل إنما يوجب الإجمال لو كان الاحتمال وارداً بحيث يخل عرفاً بالظهور ويدخله في دائرة المجمل وإن لم يبلغ درجة القرينية على الخلاف، دون مطلق الاحتمال ولو الضعيف عرفاً منه، فتأمل.

حجية مطلق الخطاب والظواهر لغير المخاطبين (كما قاله صاحب القوانين) وكذا لا إجماع

على حجية الشهرة ولا قول اللغوي.. الخ.

(١) أي: مقيدة الموجود المحتفّ بالكلام.

(٢) أي: غير الإطلاق.

(٣) بذاتها أو بمعونة اعتضادها بقرائن كمناسبة الحكم والموضوع مثلاً.

(٤) البلوغ إلى تلك الدرجة.

مؤيدان لتقييد الرواية بالاعتقادات:

وفي مقابل ذلك فإنه قد يؤيد تقييد الرواية بالاعتقادات، بوجهين آخرين:

الأول: اختصاص الآيات الرادعة عن الظن بالاعتقادات

إن الآيات الدالة على الردع عن العمل بالظن مطابقة أو تضمناً أو التزاماً كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢)، بدعوى أنها ظاهرة في النهي عن اتباع العلم في الاعتقادات - أي: أصول الدين - لا لكونها المورد وشأن النزول، بل استناداً إلى ظهور أن معركة النبي ﷺ مع المشركين كانت على تقليدهم الآباء، واتباعهم الظن في أصول الدين، ولم تكن على اتباعهم خبر الواحد وشبهه في الأحكام الجزئية، فيكون مجموع شأن النزول وسياق الآيات وجوؤها العام وإن العلة الغائية الأساسية هي ردعهم عن اتباع الظن الناشئ من تقليد الآباء في رفض نبوته وشبهه وغير ذلك، هو الموجب لظهور الآيات عرفاً في أن المراد بها الظن وقفو غير العلم في أصول الدين^(٣).

وحيث إن تم ذلك صلح قرينة على أن المراد: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»^(٤) هو ذلك كذلك، فإن الآية سابقة على الرواية، فهي كالقرينة المتصلة، أو هي صالحة كقرينة على المراد منها، كما صلح ذلك قرينة

(١) سورة النجم: ٢٨.

(٢) سورة الإسراء: ٣٦.

(٣) وسيأتي ما فيه.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٠.

على أن الأمر بالإرجاء ابتداءً في روايات الإرجاء هو لذلك كذلك، فتأمل^(١).
وإن لم يتم احتاجت هذه الآيات - كروايات الإرجاء الابتدائي^(٢) - إلى بيان الوجه، وهو ما سنذكره باذن الله تعالى، إضافة إلى ما مضى من الوجوه السابقة.

الثاني: الروايات الدالة على مدارية وجدان شاهد من كتاب الله

الروايات الدالة على مقياسية ومدارية ما وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، وإلا فردوه إلينا أو الذي جاءكم به أولى به، فتكون قرينة على أن سائر روايات الإرجاء يراد بها ما أريد بها في هذه الروايات من الاختصاص بالاعتقادات أيضاً.
ومنها: ما رواه ابن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر^{عليه السلام} في حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا ففقوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم»^(٣).

ومنها: ما رواه ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله^{عليه السلام} عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به، قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله^{صلى الله عليه وآله} وإلا فالذي جاءكم به

(١) لوجوه عديدة، منها: إن القرينة المذكورة لحمل الآيات الرادعة عن الظن على الاعتقادات (وهي إن معركة النبي^{صلى الله عليه وآله} مع المشركين... الخ) غير جارية في مثل روايات (ما علمتم أنه قولنا...)، بل الجاري فيها قرينة مضادة تشهد لاختصاصها بالأحكام أو - على الأقل - عمومها لها ولغيرها، وهي كثرة الكذابين عليهم؛ إذ كانوا يضعون عليهم الأحاديث، وأيضاً كثرة روايات التقيّة... والبحث عن ذلك يستدعي تفصيلاً نتركه لمباحث التعارض.

(٢) إذ لم ترجع للعلمي ولا للمرجحات المذكورة في المقبولة، بل أمرت ابتداءً بالإرجاء.

(٣) الكافي ٢: ٢٢٢.

أولى به»^(١).

وجه اختصاص هذه الروايات بأصول الدين دون الأحكام:

وذلك لوضوح اختصاصها بالروايات الواردة في شؤون أصول الدين دون الأحكام الفقهية ونحوها:

أما الأحكام الفقهية فلبداهة أنه لا يشترط في حجية رواية الثقة في حكم فقهي وجود شاهد عليه أو شاهدين من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ، بل لم يصر إلى ذلك فقيه من علماء أهل البيت عليه السلام، بل ولا حتى من علماء العامة. لا يقال: ما من رواية إلا وهي موافقة لعموم أو إطلاق كتاب الله.

إذ يقال: ليس المراد من «فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله» ذلك جزماً - أي شاهداً من عموم أو إطلاق - وإلا لزم لغوية هذه الروايات^(٢) بتاتاً؛ لوضوح أنها في مقام الضابط وتمييز الصحيح من الخطأ من الروايات، مع وضوح أن كثيراً من الأحكام الفقهية لا يوجد عليها شاهد أو شاهدان من كتاب الله، ولو قيل: إن كل رواية في حكم فقهي فإن عليها شاهداً من كتاب الله - أي: بحيث ندركه نحن وإلا فإن علم الكتاب وتأويله وتفصيل كل شيء فيه هو عند أهله - لكان ذكره عليه السلام هذا الضابط للتمييز أيضاً لغواً، ولما صح قوله في عقد السلب: «وإلا فقفوا عنده... وإلا فالذي...»؛ إذ ما من رواية صحيحة أو مجعولة إلا ويمكن العثور على شاهد عليها أو شاهدين من كتاب الله من إطلاق أو عموم أو نحوهما، فتأمل.

(١) الكافي ١: ٦٩، ح ٢.

(٢) روايات ووجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله.

والحاصل: إن المراد من: «وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله» هو الشاهد بالمدلول المطابقي أو التضميني أو الالتزامي بأقسامه، وهو خاص بالاعتقادات، حيث إنها المرتبهة بذلك، والتي يوجد عليها شاهد كذلك بحيث يمكننا أن ندركه، دون الأحكام الفرعية أو الإطلاق والعموم، فتدبر جيداً.

بل قد يقال: إن تعميم «وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم» للأحكام الفقهية خلاف القرآن نفسه، لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١)، فإن الآية صريحة في أن ما أتاه الرسول ﷺ فخذوا به، ولم تقل فلا تأخذوا به إلا حيث تجدون عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله! إضافة إلى بداهة أن سيرة الأصحاب طراً كانت على الأخذ بما جاء به الرسول ﷺ دون مطالبته بالدليل عليه من الكتاب، ومن خالف فلعدائه أو جهله، لا لعدم حجية قوله ﷺ بنفسه حسب المعلوم عندهم والمرتكز لديهم.

بل قد يقال: إن تعميم هذه الروايات^(٢) لغير العقائد يستلزم نفيها لنفسها؛ إذ هي بأنفسها من الأحاديث، فعندما نعرضها على كتاب الله لا نجد لها شاهداً من كتاب الله، بل الشاهد على عكسها، وهو الآية الشريفة السابقة وغيرها^(٣)، فهذه قرينة على اختصاصها بأصول الدين، فتدبر وتأمل والله العالم.

وأما أصول الدين فإنه لا ريب في أن جميعها مما شهد بها في القرآن الكريم

(١) سورة الحشر: ٧.

(٢) المشتركة لوجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله.

(٣) كآية النبأ وآية سؤال أهل الذكر وغيرها.

يأخذى الدلالات الثلاث أو شبهها بآية أو آيتين، بل في آيات كثيرة، فلاحظ الآيات الدالة على وجود الله ووحدانيته وقدرته وعدله وعلمه نظائرها وغيرها. وعليه: يصح تعليق صحة الخبر الوارد على العثور على شاهد عليه أو شاهدين من كتاب الله تعالى. ولكن لا تخفى عليك وجوه المناقشات في هذا الوجه^(١)، مما نترك تفصيله لمباحث التعارض.

مناقضة أهل العامة لـ (حسبنا كتاب الله)!

إلفات: إن أول مكذّب لمقولة عمر: (حسبنا كتاب الله) والتي بنى عليها العديد من كبار علمائهم هو هم بأنفسهم!! ألا ترى أنهم يعملون بالاستحسان والقياس والمصالح المرسلة، مع بدهاة أن الاستحسان منوط بذوق الفقيه واستحسانه، وأين هو من كتاب الله؟ وكذلك القياس ولو كان في كتاب الله حكمه لما احتاجوا إليه أو إلى المصالح المرسلة!

والحاصل: إنهم أرادوا بـ (حسبنا كتاب الله) طرح ورد حجية قول رسول الله ﷺ وسنته، وقول وسيرة الأئمة عليهم السلام من بعده، فطرحوها رغم قوله تعالى: ﴿وَمَا

(١) منها: إن رواية ابن بكير صريحة في (ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم) فليس الإرجاء مطلقاً، بل معني بسؤالهم ﷺ.

ومنها: إنه حتى لو فرض اختصاص روايات (فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله...) بالاعتقادات لما ذكر من القرائن، فإنه لا يكون دليلاً على اختصاص سائر روايات الإرجاء بها؛ إذ لم توجد فيها نفس القرائن. ومنها: غير ذلك، وتفصيل الأخذ والرد في مظانه.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٢٣

آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا^(١) ، و﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٢)
ثم وبعد طرح كلام الرسول ﷺ أخذوا باجتهاداتهم هم وقياسهم واستحسانهم
وعملوا بها!! ولم يقولوا حينها: حسبنا كتاب الله!

محتملات المراد بـ(ولا تقف..) (وما علمتم أنه قولنا فالزموه) :

ثم إن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وقوله ﷺ: «ما علمتم
أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا»، وكذلك نظائرها^(٣) يحتمل في معناها
أحد وجوه:

الوجه الأول: المراد خصوص أصول الدين

ما سبق من أن المراد بها العلم في أصول الدين والشؤون الاعتقادية، فإنه
المنصرف منها، وقد مضى كما سيأتي ما يقويه وما يناقش به.

الوجه الثاني: المراد من العلم الأعم من العلمي

إن المراد من العلم الأعم من العلمي بنحو المجاز في الكلمة.

الوجه الثالث: العلمي علم عرفاً

إن العلم أعم من العلمي لا مجازاً، بل بدعوى أن العلمي - أي: الظن المعتبر
الذي قام دليل على حجيته بالخصوص - هو علم عرفاً، فلا مجاز في الكلمة على
هذا، وعلى هذا فالظنون المعتبرة داخلة موضوعاً في العلم وخارجة تخصصاً عن

(١) سورة الحشر: ٧.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

(٣) ومنها: روايات ما وجدتم عليه شاهداً من كتاب الله، وغيرها لو لم نسلم بتفسيرنا الآنف لها.

الظن وما ليس بعلم.

الوجه الرابع: العلم عام وقد خُصَّ بالظنون المعتبرة

إن (علمتم) و(علم) في الآية والرواية ونظائرها عام، وقد خرجت منه الظنون المعتبرة بالتخصيص، فهي كسائر العمومات المخصصة، وقد انفك المراد الجدي عن الاستعمالي فيها، ككل المطلقات والعمومات المخصصة بمخصص منفصل، لمصالح أشرنا للعديد منها في مباحث سابقة وفي بعض الكتب^(١).

الوجه الخامس: المظنون بالظن الخاص منزل منزلة المعلوم

إن (علمتم) ونظائره باقٍ على عمومته ولم يخصص، غاية الأمر أن الأدلة الخاصة الدالة على حجية بعض الظنون نزلت المظنون منزلة المعلوم، فالتصرف هو في المعلوم لا في العلم - كما في الوجه الثاني إذ أريد به الأعم، والوجه الثالث إذ ادعى أن معنى العلم أعم من العلمي عرفاً^(٢) - فالتنزيل هنا يعني تصرف الشارع في الحقيقة التكوينية اعتباراً، فهو نظير الحقيقة الادعائية التي ذكرها السكاكي. ومن الواضح اختلاف التخصيص عن التنزيل، فإن الأول استثناء من الحكم، والثاني تصرف في الموضوع أو في مصداقه بعناية الاعتبار.

(١) ككتاب (المعارض والتورية) ومن الجهات: كي يكون العام مرجعاً لدى الشك؛ إذ إنه قد انعقد إطلاقه حيث كان المخصص منفصلاً، ولاقتضاء مقام التعليم ذلك، ولأن الحاجة كثيراً ما تكون للعام، والخاص لا يكون مورد الابتلاء عند الخطاب، ولغير ذلك.

(٢) أما الوجه الأول فلم يكن فيه تصرف.

الوجه السادس: النهي عن قفو غير العلم إضافي

إن النهي عن قفو غير العلم، والأمر بردّ ما لم يعلموا إليهم ونظائرها إضافي، وليس حقيقياً، بمعنى أن المتكلم لاحظ عمل السامع أو الكثير منهم بالظنون المطلقة غير المعبرة، فقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فهو بالإضافة للظنون المطلقة لا الظنون الخاصة، فقد انعقد - على هذا - ضيقاً نظير (ضيق فم الركبة) فلم يشمل^(١) الظنون الخاصة أبداً، لا أنه شملها ثم خرجت بالتخصيص، وقد يستدل على هذا بالارتكاز والفهم العرفي فإن ذلك كثير في العرف، فإنه كثيراً ما يأتي العبد أو الولد أو الصديق بخبر فيقول له المولى أو الأب أو المعلم: ما لم تتيقن بالخبر فلا تبني عليه، أو فلا تأتيني به، فإنه لا يراد بذلك النهي عن الإتيان بالأخبار التي بنى عليها العقلاء كخبر الثقة الضابط، بل المراد النهي عن اعتماده في إخباره على كل من هبّ ودبّ، وعلى كل ما سمع، أي: على الظنون المطلقة غير الحجة.

الوجه السابع: النهي إنما هو عن الإسناد ودعوى الكاشفية لا عن العمل

إن النهي في الروايات والآيات وفيما أمر فيه بالإرجاء والتوقف هو عن الإسناد والنسبة ولا ربط له بالعمل، أي: إن النهي إنما هو عن إسناد المضمون للإمام عليه السلام واعتبار ذلك الدليل غير المعبر كاشفاً عن الواقع، وأما في مقام العمل فعليه العمل بالمرجحات المنصوصة إذا قام عليها الدليل المعبر كالمقبولة، وهو مخير - عملاً - عند فقدها.

والحاصل: إن هذه أبواب ثلاثة مختلفة: الترجيح مع وجود المرجحات

(١) عند التشريع.

المنصوصة، والتخيير لدى فقدها مع التوقف نظرياً عن اعتبارها كاشفة عن الواقع، وعن إسنادها للمعصوم عليه السلام، ومن الواضح أن التخيير يرتبط بمرحلة العمل، وهو شأن من لا يعرف الواقع والمتحير فيه، فيجتمع مع الأمر بالتوقف في الإسناد والكاشفية.

وقد ارتضى هذا الوجه المحقق الحائري مؤسس الحوزة العلمية بقم قال: «فالذي أظنّ في الجمع بين الأخبار أنّ أخبار التوقّف ليست ناظرة إلى ما يقابل الأخذ^(١) بأحدهما على سبيل التخيير ولا على سبيل التعيين، بل هي ناظرة إلى تعيين^(٢) مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنيّة، التي لا اعتبار بها شرعاً ولا عقلاً، فيكون المعنى على هذا أنّه ليس له استكشاف الواقع والحكم بأنّ الواقع كذا، كما كان له ذلك فيما كان في البين مرجّح، ولا إشكال في أنّ المتخيير من جهة الواقع لا بدّ له من قاعدة يرجع إليها في مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعاً له في مقام العمل فإنه لا ينافي وجوب التوقّف»^(٣).

وقد فككنا بين وجهين دمجهما الحائري في كلامه، فكانا الوجه السادس والسابع الآنفين؛ وذلك لوضوح أنّ ردّ الوجه السابع - كما هو الحق كما سيأتي، وكما هو مصب كلامه ظاهراً - لا يستلزم بطلان الوجه السادس. نعم، دمج الوجهين يلزم منه - لو صحّا - حل مشكلة التعارض بين الطوائف الثلاثة^(٤). أما الوجه السابع

(١) والأخذ يرتبط بمقام العمل.

(٢) وهو مقام الكاشفية (ومن ثمّ الإسناد للمعصوم عليه السلام الذي اضفناه على كلامه).

(٣) درر الفوائد ٢: ٦٥٦.

(٤) أخبار الترجيح والتخيير والتوقف.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٢٧

بمفرده^(١) فتحل به مشكلة التعارض بين أخبار التخيير والتوقف دون اخبار الترجيح؛ لوضوح ظهورها في الإسناد والكاشفية أيضاً، وأما الوجه السادس وحده فتحل به مشكلة التعارض بين أخبار الترجيح وأخبار التخيير والتوقف معاً بالنسبة لأخبار الترجيح، دون مشكلة أخبار التخيير منسوبة إلى أخبار التوقف^(٢) إلا بضميمة الوجه السابع، فتدبر جيداً.

مناقشة الوجوه السابقة:

ويمكن مناقشة الوجوه السابقة، والتي احتمالناها من قوله تعالى: ﴿ولا تقف..﴾، وقوله ﷺ: «وما علمتم أنه قولنا فالزموه» بما يلي:

مناقشة الوجه الأول^(٣): ورود بعض الأدلة الناهية، في الأحكام

وهو: انصراف الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم إلى شؤون الاعتقادات وأصول الدين.

وفيه: إنه وإن أمكن تأييده بما مضى وبملاحظة عدد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَطَعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ

(١) بعد فرض عدم صحة الوجه السادس.

(٢) إذ مع وجود الظنون الخاصة المصرح بها في المقبولة لا مشكلة، أما مع عدمها ووجود الظنون المطلقة فقط فهل نتخير أو نرجئ؟ فإن الوجه السادس لا يحل هذه المعضلة - وإن حلها ذيل المقبولة بظاهرها - أما السابع فيقول: التخيير عملاً والتوقف كاشفيةً وتعييناً.

(٣) وهو: انصراف الأدلة الناهية عن اتباع الظن إلى الاعتقادات.

(٤) فسر في التبيان ٤: ٢٤٨ - ٢٤٩: بالشرك، وقال في تفسير القمي ١: ٢١٥: «يحيرونك عن الإمام»، وكلاهما من الأصول.

هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١﴾ ، ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴿٢﴾ ، ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى ﴿٣﴾ * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴿٤﴾ إلا لأنه غير تام، لأنه لا إطلاق لكون الآيات الناهية عن العمل بالظن أو بغير العلم يراد بها شؤون العقائد للانصراف أو غيره (٥) ، وإن السياق بذلك شاهد، إضافة إلى شأن النزول... الخ، وذلك لورود آيات ناهية عن العمل بالظن، وهي صريحة في كون متعلقها هو فعل المكلف، وحكم المسألة الفرعية الفقهية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا نَحْسِبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ * لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ * لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَادِبُونَ * وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ

(١) سورة الأنعام: ١١٦.

(٢) سورة الانعام: ١٤٨.

(٣) وتسمية الأنثى مما يرتبط بشؤون العقائد وأصول الدين.

(٤) سورة النجم: ٢٧ - ٢٨.

(٥) ككون الألف واللام في بعضها للعهد الحضورى أو الشبيه بالذهنى.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٢٩

عَلِمُ ﴿١﴾، فإن الإفك كان هو إتهام مارية القبطية بالزنا^(٢)، والقذف فعل من أفعال الجوارح، وحكمه حكم فقهي وهو الحد، وليس من مسائل أصول الدين كما هو واضح.

ظهور بعض الآيات في عموم النهي عن اتباع الظن:

هذا إضافة إلى أن بعض الآيات ظاهرة في العموم للاعتقادات والعمليات إن لم تكن منصرفة للعمليات، ولا يمكن القول فيها بانصرافها إلى الاعتقادات^(٣)، بل لا يوجد به قائل، ويستبعد أن يتوهم فيها^(٤) متوهم ذلك^(٥)، ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٦).

فإن الخطاب للمؤمنين لا للكفار كي يتوهم اختصاص النهي أو انصرافه لشؤون العقائد، بزعم أن معركة الأنبياء كانت مع الكفار على اتباعهم الظن في شؤون العقائد - ومنه تقليدهم آباءهم - إذ الخطاب في هذه الآية للمؤمنين صراحة، إضافة إلى سبقها بآيات الأحكام ولحوقها بها، فلاحظ ما سبقها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ

(١) آل عمران: ١٠ - ١٥.

(٢) انظر: البرهان في تفسير القرآن ٤: ٥٢.

(٣) أو كون (أل) للعهد فيها.

(٤) بعض الآيات الآتية.

(٥) اختصاصها بالاعتقادات.

(٦) سورة الحجرات: ١٢.

وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴿١﴾ ولاحظ ما لحقها ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا...﴾^(١).

مؤيد لانصراف الآيات الناهية للعقائديات وجوابان :

نعم، قد يؤيد انصراف الآيات الناهية عن الظن الموجهة للكفار، إلى العقائديات، بأنه حيث كان الخطاب للكفار أطلق النهي عن العمل بالظن، وحيث توجه الخطاب للمؤمنين أجمل أو أهمل وسور بسور (بعض الظن) كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ فيفيد ضم الطائفتين إلى بعضهما اختصاص^(٢) أو انصراف تلك^(٣) إلى العقائديات، وإلا لكان ينبغي أن يفصل ويجمل ويسور بالبعض كما صنع ههنا.

وفيه: أولاً: إن الآيات الناهية الموجهة فيها الخطاب للمؤمنين ليست كلها مهملة أو مسورة بسور بعض وشبهه، بل بعضها مطلق، ويكفي شاهداً على ذلك الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فإن الخطاب للنبي، والحكم عام للأمة، وليس للكفار كما هو واضح.

ثانياً: إن ضم الطائفتين لا يدل على ما ذكر، بل غاية الأمر الاستشعار أو التأييد وليس بحجة، بل إن ذلك الاستدلال أسوأ حالاً من الاستدلال بتقييد أحد المشبتين بضمه للآخر، فتدبر.

(١) سورة الحجرات: ١١ - ١٢.

(٢) على العهدية أو شبهها.

(٣) أي: المطلقات.

تأسيس (إن بعض الظن إثم) لأصل حجية بعض الظنون:

ثم إن ههنا نكتة هامة جداً: وهي إن قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ التي تمسك بها بعض الأخباريين دليلاً على عدم حجية الظن، وأيضاً التي قد يتمسك بها للاستدلال على أن الأصل في الظن عدم الحجية، هي على العكس أدل؛ إذ إنها بعقد السلب فيها تدل على حجية الظن في الجملة، فإن ظاهر قوله تعالى ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ بل صريحه إن كثيراً من الظن يجب اجتنابه، وإن بعض الظن إثم وهو يفيد عرفاً، بل هو بين واضح صريح أو كالصريح لديهم، أن غير الكثير ليس بواجب اجتنابه، وإن بعض الظن الآخر ليس بإثم، وليس الاستناد إلى مفهوم اللقب، وإن كنا نرى حجيته في الجملة على تفصيل، بل بالظهور العرفي القطعي وبظهور التعليل في ذلك^(١).

وبعبارة أخرى: لو أراد جل اسمه تأسيس أصل في الظن لكان ينبغي أن يقال: (اجتنبوا الظن) (إن الظن إثم) كما قال: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وهو مطلق، ولم يقل: أحل الله بعض البيع وحرم بعض الربا، ولو قال كذلك لما استفيد منه أن الأصل في البيع الحلية، وكذلك قال ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) وليس (أوفوا ببعض العقود) وفي الروايات: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٣)، «كل شيء لك حلال حتى

(١) فإن (إن بعض الظن إثم) تعليل لـ (اجتنبوا كثيراً من الظن) فإن ظاهره التفصيل وتنويع الظن إلى طائفتين: حجة وغير حجة أو إثم وغير إثم، أو محرم الاتباع وغيره.

(٢) سورة المائدة: ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٧.

يجئيك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة»^(١)، و «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(٢).

والحاصل: إن التسوير بسور كل أو جميع أو استخدام صيغة الجمع المحلى بأل، أو على أقل التقادير المطلق، هو الذي يفيد تأسيس القاعدة أو الأصل أو امضاءها، أما استخدام المهملة والمسورة ببعض فلا يفيد إلا الجزئية والإهمال^(٣).

والحاصل: إن الآية تفيد أن الظن على قسمين: ما هو إثم (وهو الظنون المطلقة) وما ليس بإثم (وهو الظنون الخاصة) ويستفاد كونه ظناً مطلقاً أو خاصاً من دليل خارج.

وبعبارة أخرى: إن مفاد الآية هو أن بعض الظن إثم، أما هو مصداق الإثم من الظن فيجب التماسه من دليل آخر ليعلم أنه منه أو من قسيمه.

احتياج الاستدلال بالآية إلى متمم:

نعم، يبقى أن وجه الاستدلال بهذه الآية على عدم حجية الظنون كقاعدة أو أصل هو بتمتم، وقد ذكرنا في بعض كتبنا وجوها.

ومنها: اندراجه في دائرة العلم الإجمالي في ضمن شبهة الكثير في الكثير.

ومنها: إن ما كان بعضه غير حجة احتاج إثبات ما هو حجة منه إلى الحجة،

فإن الشك في الحجية موضوع عدمها، ومنها غير ذلك، فتدبر.

(١) الكافي ٦: ٣٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦.

(٣) ولا يمكن أن يرقى إلى مرتبة الأصل والقاعدة إلا بتمتم، وهو ما سيحيى في المتن.

مناقشة الوجه الثاني^(١): المجاز خلاف الأصل

ويرد على الوجه الثاني: أن المجاز خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بالدليل. لا يقال: قرينة المجاز هي الأدلة الدالة على حجية الظنون الخاصة. إذ يقال: تلك أعم من كون المراد من العلم العلمي مجازاً ومن سائر الوجوه، كالتنزيل أو التخصيص وما أشبهه، والأعم لا يكون دليل الأخص، والحاصل: إنه في عالم الإثبات لا بد من ملاحظة لسان الأدلة الدالة على حجية الظنون الخاصة.

مناقشة الوجه الثالث^(٢): لزوم عدم كون الظنون النوعية حجة

ويرد على الوجه الثالث: أنه يستلزم تالياً فاسداً لا يمكن الالتزام به، وهو أن لا تكون الظنون النوعية - كخبر الثقة والظواهر وغيرها - حجة إلا لو أورثت الظن الشخصي المتأخم للعلم المسمى بالاطمئنان؛ إذ هذا هو العلم العرفي، وأما الظن النوعي إذا لم يورث الاطمئنان فإنه لا يطلق عليه أنه علم عرفاً، خاصة مع وضوح أن العناوين ظاهرة في الشخصية لا النوعية، كما حقق في قاعدة لا حرج، ويؤكد في المقام قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فالملاك هو: (لك به علم) و(لك) نص في الشخصية وليس ظاهراً فيها فقط.

ولو تنزلنا فإن مفاد هذا الوجه اشتراط تحقق الظن الشخصي، وإن لم يصل مرتبة الاطمئنان في الظنون النوعية، وعدم الاكتفاء بصرف كونه نوعياً، ولم يلتزموا به.

(١) من الوجوه التي ذكرت في احتمالات المراد بـ (ولا تقف ...) و «ما علمتم أنه قولنا فالزموه» ، وهو أن المراد من العلم الأعم من العلمي بنحو المجاز في الكلمة أو المراد منه (الحجة).

(٢) وهو أن المراد من العلم ، العلم العرفي.

مناقشة الوجه الخامس^(١): التنزيل خلاف ظاهر الأدلة

ويرد على الوجه الخامس: أن التنزيل وإن أمكن إلا أنه خلاف ظاهر الأدلة، فلاحظ قوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عني فعني يؤديان...»^(٢)، فإن ظاهره الطريقية عرفاً لا التنزيل^(٣)، فإنه بحاجة إلى عناية زائدة.

بل وكذا قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ فإن التعليل ظاهر في أن ما لا يكون جهالة ولا يستتبع ندماً لا يحتاج إلى التبين، وخبر الثقة عرفاً ليس جهالة لا أنه جهالة نزلت منزلة العلم^(٤)، وليست مما يستتبع ندماً لا أنه يستتبعه لكنه نُزل مؤداه منزلة ما لا يستتبع، خاصة مع لحاظ أن طرق الشارع هي نفس الطرق العقلائية، وإن تصرفه في بعضها بالزيادة والنقص لا يجعل أصل الطريق ولا مؤداه تنزلياً، بل إن كان فإن ما نفاه خاصة منزل عدم، وما أضافه فإنه خاصة منزل الوجود، هذا إن لم يكن كاشفاً عن خطأ العرف في ذلك الحد، فتأمل جيداً.

المحاكمة بين الوجهين الرابع والسادس: التخصيص والإضافية

سبق الكلام عن وجوه الجمع بين الآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم كـ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، و«ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا» وبين الأدلة الدالة على حجية ظنون خاصة، كما جرت مناقشة

(١) وهو: الظنون الخاصة منزلة العلم.

(٢) الكافي ١: ٣٣٠.

(٣) وإن مؤدى كلامهما ينزل منزلة الواقع ومنزلة ما قاله الإمام عليه السلام.

(٤) أي: إن مؤداه جهالة نزلت منزلة الواقع المعلوم.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٣٥

الوجه الأول، والثاني، والثالث، والخامس.

وأما المحاكمة بين الوجه الرابع - العلم عام وقد خصص بالظنون المعبرة -
والوجه السادس - النهي عن قفو غير العلم إضافي - فيتوقف على تمهيد مقدمات:

إمكان كلا الوجهين في عالم الثبوت:

المقدمة الأولى: إن كلا الوجهين ممكن في عالم الثبوت^(١) بالنسبة إلى
الملتفت^(٢)، فلو قال مثلاً: (العلم الإجمالي لازم الاتباع أو منجز) ملتفتاً إلى أن العلم
الإجمالي في الشبهة غير المحصورة غير منجز - سواء أكان هو المشرع أم هو المخبر
- فإنه يمكن ثبوتاً أن يعقد إرادته (في المشرع)^(٣) ضيقة بأن ينوي^(٤) من تشريعه
بقوله^(٥): (العلم الإجمالي منجز)^(٦)، أي: العلم الإجمالي في غير الشبهة المحصورة،
كما يمكن ثبوتاً أن يعقد إرادته واسعة - لجهة من الجهات وسنشير إلى إحداها
لاحقاً - ثم يستثني.

والأدق هو: القول بأنه يمكن أن يفكك بين الإرادتين الجدية والاستعمالية،
فلا يبني على مفاد الإرادة الاستعمالية - وتعبير عرفي: أن يجمد إرادته الجدية مؤقتاً

(١) المراد به ما يقابل عالم الإثبات لدى السامع، فهو أعم من نيته ولفظه، فتدبر.

(٢) إلى جهة التخصيص.

(٣) وفي المخبر يصوغ عبارته بأحد النحويين.

(٤) والمقصود به (بيني).

(٥) الباء سببية.

(٦) أي: اعتبرته متجزاً أو لازم الاتباع، واعتباره منجزاً ممكن ولو بجعل منشئه، فتدبر.

بأن لا يبني على طرفٍ - فقد انعقدت الإرادة الاستعمالية^(١) واسعة، أما الجدية فلم تنعقد، ثم إنه عند التخصيص يعقد إرادته الجدية التي تستثني من عموم الإرادة الاستعمالية.

هذا كله لو كان ملتفتاً، أما الجاهل بمحتملات التخصيص اللاحقة - كالمرعنين العاديين في مجالس الشورى أو غيرها - فإنه لا يحتمل في حقهم إلا التخصيص لو خصصوا أو قيدوا لاحقاً؛ إذ كيف يحتمل في حقهم انعقاد إرادتهم الجدية ضيقة مع جهلهم بالمخصصات التي قد تستجد لاحقاً، وإنهم حيث علموا لاحقاً استثناؤهم، ومع بنائهم على أن المصلحة التامة هو في تشريع الحكم العام؟ اللهم إلا لو احتملوا طرو تخصيصات لاحقة لهم، فيمكن أن يعقدوا إرادتهم الجدية ضيقة لكن إجمالاً.

وليس ذلك من التعليق في الإرادة كي يقال باستحالته، بل ولا من التعليق في متعلّقتها. ولبحث ذلك مجال آخر.

الثمرّة بين الوجهين:

المقدمة الثانية: إن الثمرة في الوجهين تظهر في مواطن عديدة نذكر هنا إحداها: في الحالة الأولى لا يكون عموم اللفظ هو المرجع لدى الشبهات المصدّاقية؛ إذ لا عموم له، أما في الحالة الثانية فإنه يكون هو^(٢) المرجع لدى الشك؛

(١) أردنا بها هنا ظهور اللفظ بحسب وضعه وبحسب الظهور المبدئي، والمراد بها عادة الشطر الأول (ظهور اللفظ بحسب وضعه).

(٢) عموم اللفظ.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعلام..... ٤٣٧

فإنه لو انعقدت الإرادة الجدية والاستعمالية ضيقة^(١) كان التمسك بشمولها للمصداق المشكوك تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، بعكس ما لو انعقدت الاستعمالية واسعة، فإن الإخراج هو المحتاج للدليل، والتمسك بالخاص فيه^(٢) يكون هو من التمسك بالعام - والمراد به نفس الخاص - في الشبهة المصداقية، فتأمل^(٣).

المرجع في تحديد الوجهين في عالم الإثبات:

المقدمة الثالثة: إن المرجع في ذلك في عالم الإثبات أمور عمدتها: كون المخصص والمقيد متصلاً أو منفصلاً، فإنه إن كان المخصص متصلاً فلا ينعقد للمطلق عموم إلا في واجد القيد، أي: لم تنعقد الإرادة الاستعمالية إلا ضيقة، فنكشف بذلك عن حال الإرادة الجدية، ولو انفصل المخصص أو القيد فإنه يكون المطلق أو العام قد انعقد له ظهور في الإرادة الاستعمالية والكاشفة بدورها عن الإرادة الجدية^(٤).

وتوضيحه بالمثل: إنه لو قال: (أكرم العلماء العدول) فلم ينعقد لوجوب الإكرام^(٥) إطلاقاً إلا في العلماء العدول، فلو شككنا في عالم أنه عادل أم لا فإنه يكون كما لو شككنا أنه عالم أم لا، فلا يصح التمسك بعموم (أكرم العلماء العدول)

(١) بأن كان النهي عن قفو غير العلم إضافياً.

(٢) لا التمسك بالعام.

(٣) لضرورة التمييز بين الثبوت والإثبات، حيث أوهم التعبير الخلط بينهما، فتدبر.

(٤) إلا لو كان في مقام التعليم، وإلا كان مراعى.

(٥) أي: لموضوعه، وله تبعاً.

لشموله له^(١)؛ لكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، وذلك عكس ما لو قال أكرم العلماء وسكت، فإنه ينعقد الظهور حينئذٍ، ثم إذا قال: لا تكرم فساق العلماء، فإنه يخرج من عموم أكرم العلماء الفساق منهم، فلو شككنا في عالم أنه فاسق أم لا صح التمسك بأكرم العلماء؛ وذلك لشموله له قطعاً من دون أن يصح التمسك به (لا تكرم فساق العلماء) لأنه حيث كان مشكوك الفسق كان التمسك به لإخراجه هو من التمسك بالعام - والمراد بالعام أي العام المخرج، أي: الخاص أي لا تكرم فساق العلماء - في الشبهة المصدقية، أي: على العكس من الصورة السابقة تماماً.

النتيجة: التخصيص لا ضيق الدائرة والإضافية

ويتفرع على ذلك كله أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ حيث خصص بمخصصات منفصلة كـ ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ و ﴿يَلْسَانَ قَوْمِهِ﴾^(٢) و«العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان»^(٣)، فقد انعقد ظهوره وعمومه من حيث الإرادة الاستعمالية الكاشفة عن الإرادة الجدية^(٤)، فتكون أدلة حجية خبر الثقة والظواهر وغيرها مخصصة بقاء لا مضيقاً للدائرة حدوداً، وعليه فكون المراد من ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ إضافياً خلاف القاعدة^(٥).

(١) للفرد المشكوك العدالة.

(٢) الدال على حجية الظواهر.

(٣) الكافي ١: ٣٣٠.

(٤) ولو بدواً، المتوقف استقرارها على الفحص عن المخصصات المنفصلة.

(٥) إذ لا دليل عليه في عالم الإثبات، ومع عدمه ينعقد الإطلاق النافي للإضافة.

الأصح: ضيق الدائرة والإضافية للقرينة المتصلة

اللهم إلا أن يجاب عن ذلك بأن القرينة المقامية المتصلة الحافة بالكلام هي من المخصص المتصل، فلو أحرزت لم ينعقد للعام عموم إلا في الضيق. والمقام من هذا القبيل، وذلك لمسلمية السيرة العقلانية وسيرة المشرعة، بل وسيرة الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام على تقرير أخبار الثقات والعمل بها، والاعتماد عليها، وعلى تقرير العمل بالظواهر والاعتماد عليها والعمل بها أيضاً، فتكون هاتان السيرتان^(١) والارتكاز العقلائي القطعي قرينة متصلة حافة بـ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ لا تسمح بانعقاد عمومه حتى بحسب الإرادة الاستعمالية، بل ينعقد ضيقاً كما أوضحنا.

ومنه يعلم الوجه في الجواب عن شبهة الدور، أو التوقف عن تقديم أي واحد من طرفيه؛ إذ قيل: إن رادعية (لا تقف)^(٢) عن العمل بالظنون الخاصة - كخبر الثقة - موقوف على عدم مخصصة أدلة الظنون الخاصة لـ (لا تقف) وعدم مخصصيتها له موقوفة على رادعية (لا تقف) عن العمل بالظنون الخاصة. وبعبارة أخرى: إذا كانت (لا تقف) رادعة^(٣) لم يكن (خبر الثقة حجة) مخصصاً، وإذا كان (خبر الثقة حجة) مخصصاً لم تكن (لا تقف) رادعة، وحيث لا يعلم الأسبق والمقدم يبقى خبر الواحد على أصالة عدم الحجية؛ إذ الشك في

(١) العقلانية والمشرعية زمن الرسول ﷺ.

(٢) ونظائره من الآيات والروايات الناهية عن اتباع الظن.

(٣) أي: رادعة عن العمل بخبر الثقة، أو عن حجيته المدلول عليها بقوله فرضاً (خبر الثقة حجة) لكونها أقوى وناسخة لحجيته مثلاً.

الحجية موضوع عدم الحجية.

ومن الأجوبة: إن الارتكاز القطعي والسيرتين المسلمتين تكون قرينة على عدم انعقاد العموم^(١) ل (لا تقف) ومع عدم انعقاده كيف يتوهم أن يكون رادعاً ليدور الأمر بين ردعه عن الأدلة^(٢) أو مخصصيتها له؟

وبعبارة أخرى: هذا الوجه ينفي موضوع التعارض، فهو مقدم رتبة على أي وجهٍ يقرُّ بحدوث التعارض، ثم يقدم أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، فتدبر جيداً.

مناقشة الوجه السابع^(٣) : إنه خلاف ظاهر الأدلة

سبق (أن النهي في الروايات والآيات وفيما أمر فيه بالإرجاء والتوقف هو عن الإسناد والنسبة ولا ربط له بالعمل، أي: إن النهي إنما هو عن إسناد المضمون للإمام عليه السلام واعتبار ذلك الدليل غير المعتمد كاشفاً عن الواقع، وأما في مقام العمل فعليه العمل بالمرجح المنصوصة إذا قام عليها الدليل المعتمد كالمقبولة، وهو مخير - عملاً - عند فقدها). ولكن يرد عليه أنه وإن أمكن ثبوتاً إلا أنه خلاف ظاهر الأدلة إثباتاً؛ وذلك لوجهين:

الأول: المقبولة ظاهرة في الأعم من الجهتين

إن (المقبولة) ظاهرة - إن لم تكن صريحة - في كلا الجانبين (الكاشفية

(١) لا بحسب الإرادة الجدية ولا بحسب الإرادة الاستعمالية.

(٢) الأدلة الدالة على حجية الظنون الخاصة.

(٣) وهو: إن النهي إنما هو عن الإسناد ودعوى الكاشفية لا عن العمل.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٤١

ويتبعها صحة الإسناد) و(العمل): لقوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر...»^(١) وهو صريح في العمل، وقد يدعى أن ملزومه عرفاً - كما هو ملزومه العادي واقعاً - هو كونه مطابقاً للواقع وكاشفاً عنه والذي يتبعه صحة الإسناد أيضاً.

ولقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»^(٢) فإنه صريح في جهة الكاشفية، ويلزمه صحة الإسناد، فلا يمكن حمل المقبولة على الترجيح بالنظر لمقام العمل دون الكاشفية وصحة الإسناد.

ولقوله عليه السلام: «ما خالف العامة ففيه الرشاد» إذ ظاهره رشد الطريق والإصابة والصحة المتفرع عليها صحة الإسناد، لا مجرد صحة العمل، أي: إنه أداء وظيفة مع قطع النظر عن المطابقة للواقع.

بل وقوله عليه السلام قبل ذلك: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة»^(٣) لوضوح أن ما طابق كتاب الله فهو صحيح كاشف عن الواقع وتصح نسبته إلى الشارع الأقدس.

والحاصل: إن نفس التعليق على موافقة الكتاب والسنة كاشف عن معيارية جهة الكاشفية، وبضميمة قوله عليه السلام: «فيؤخذ به» و«يترك» يستفاد إرادة المقامين. وعليه: فإن قوله عليه السلام عند فرض التساوي: «فارجح حتى تلقى إمامك..» يراد به نظرياً وعملياً أي لا تعمل على طبقه، ولا تعتبره كاشفاً عن الواقع، فلا تصح نسبته

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣.

(٢) الكافي ١: ٦٨.

(٣) الكافي ١: ٦٨.

إلى الإمام عليه السلام.

لا يقال: قرينة السؤال تفيد الاختصاص بالعمل^(١).

إذ يقال: أولاً: السؤال في المقبولة لا دلالة فيه على العمل: (قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم).

ثانياً: إنه لو سلم فإن جواب الإمام - كما سبق - صريح في الأعمية، وفي بيان جهة الكاشفية المتفرع عليها صحة الإسناد.

ثالثاً: إن (الأخذ) - حتى فيما ورد فيه الأخذ - أعم من العمل والكاشفية، ومن ثم الإسناد بلحاظ أن الكاشفية ملزومة له عرفاً؛ ألا ترى أن العامي لو سأل الفقيه: إنه قد تعارض قولان في فتواك لو كيلين لك فبايهما آخذ؟ فقال: خذ بقول اتقاهما، فإن الذي يفهمه السائل أن قول الأتقى هو الصحيح المطابق للواقع؛ لذا وجب الأخذ به، لا أنه أمر بالعمل مجرداً من الكاشفية وصحة الإسناد.

الثاني: سائر روايات الإرجاء أيضاً أعم

ولا بد من الإشارة إلى حال سائر روايات الإرجاء فنقول: أما قوله عليه السلام: «ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا» فإن ظاهره الرد إليهم عملاً وإسناداً، أي: في جهتي الكاشفية والوظيفة العملية، أي: لا تسندوا ولا تعملوا إلا على طبقه.

(١) إذ السؤال في بعض الروايات عن (العمل): «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ».

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٤٣

ولئن قيل: إن ظاهر (إلزموه) العمل أجبتنا بأنه أعم منه ومن اعتباره كاشفاً، والاسناد عرفاً، أو أنه عرفاً كاشف عن ملزمه (أي إلزموه لأنه قولنا) بل (علمتم) صريح في الكاشفية، فيكون (فالزموه) بقاء التفرع ظاهراً في أنه إلزموه لأنه كاشف فلکم الإسناد والعمل، فيكون (فردوه إلينا) أي عملاً وإسناداً، فتأمل.

وأما رواية سماعة: قلت: «يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه. قال: قلت: لا بد من أن نعمل بأحدهما. قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(١)، فلا يرد أنها صريحة في العمل؛ إذ يجاب بما سبق^(٢).

هذا كله إضافة إلى أن دعوى اختصاصها بالعمل تُناقض مدعى حمل روايات الإرجاء على النظر - أي: الكاشفة والإسناد - فإن هذه الرواية هي من الروايات المستدل بها على التوقف والإرجاء، فيجب إما رفع اليد عن عدّها من روايات التوقف والإرجاء، أو رفع اليد عن حمل روايات الإرجاء على الإرجاء النظري - أي: من حيث الكاشفية على أنه لو أمكن رفع اليد عن كونها من روايات الإرجاء فإنه لا يمكن نفي كون الرواية الآتية ونظائرها من روايات الإرجاء؛ لورود لفظة (يرجئه...) فيها، فكيف تصح دعوى المحقق الحائري حمل روايات الإرجاء على مقام الكاشفية^(٣)، وروايات التخيير على مقام العمل، مع شمول روايات الإرجاء لمقام

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٩.

(٢) في (ثالثاً) وهو: (ان الأخذ أعم... من العمل والكاشفية).

(٣) إذ قال: (أخبار التوقف ناظرة إلى أنه ليس له استكشاف الواقع والحكم بأن الواقع كذا). انظر:

درر الفوائد ٢: ٦٥٦.

العمل بظهورها فيه، إن لم نقل بصراحتها فيه.

وأما رواه الكليني: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه»^(١)، فإنها بإطلاقها ظاهرة في مقام العمل، فكيف تحمل على النظر والاستكشاف والإسناد فقط؟ فتأمل.

الوجه الثامن^(٢): مرجع الضمير في (به) أعم من المؤدى والحجة عليه

أن يقال: إن مرجع الضمير في (به) في الآية ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ أعم من المؤدى والمؤدى، أي: الطريق وذيه، أي: المحتج عليه والحجة، أي: المؤدى والدليل عليه، فإنه وإن كان مؤدى خبر الثقة ظنياً إلا أن حجته قطعية، وكذلك المستصحب، فإنه وإن كان ظنياً إلا أن الدال عليه - وهو الاستصحاب - قطعي الحجية، فصح القول: لي بالوجوب علم، أو لي بالدليل على الوجوب علم، كلما كان الدليل على حجية ظن قطعياً.

والحاصل: إن معنى (به) في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ أي: بمؤداه وبدليله، أي: بمؤداه أو بالحجة على المؤدى .

مناقشة الوجه الثامن: إنه خلاف الظاهر

ويرد عليه: إنه خلاف الظاهر؛ لظهور عود ضمير (به) إلى (المؤدى) أما عوده

(١) الكافي ١: ٦٦، ح ٧.

(٢) من الوجوه التي ذكرت في محتملات المراد بـ (ولا تقف..) و «ما علمتم أنه قولنا فالزموه..». وقد تقدمت سبعة وجوه، فلاحظ.

إليه وإلى الحجة عليه فخلافاً للظاهر، وإن قلنا بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما هو المنصور.

الدفاع: شمول (لا تقف) لأدلة الحجج مستلزم للتناقض

ولكن يمكن تصحيح لوجه الثامن بوجه آخر، وهو: أن يقال: إن دليل حجية الظنون الخاصة إذا كان قطعياً فإنه لا يعقل شمول (لا تقف...) له؛ للزوم التناقض ثبوتاً بين كلاميه؛ إذ كيف يعقل أن يشمل (لا تقف..) ما أفاد المولى في مورد آخر أنه حجة قطعاً، وأنه يجب العمل به قطعاً؟

فهذه القرينة العقلية القطعية هي التي تمنع شمول (لا تقف) لكل الظنون الخاصة، التي دل عليها دليل قطعي؛ وذلك بأحد وجهين: الحكومة^(١)، أو لأن هذه القرينة العقلية القطعية تكون هي الوجه للالتزام بإضافية (لا تقف..) أي: إنه بالإضافة إلى ما لم يدل دليل قطعي على حجيته.

فرق الوجه الثامن عن السادس:

ويكون فرق هذا عن الوجه السادس أن الإضافية هنا للقرينة العقلية القطعية، التي لا يعقل معها القول بشمول (لا تقف) لما دل دليل قطعي على حجيته. وأما الوجه السادس فالإضافية فيه لقرينة السيرتين والارتكاز، وهما غير عقليتين؛ ولذا أمكن أن يرفع اليد عن حجية الظنون المستندة إلى السيرتين والارتكاز بدعوى رادعية (لا تقف) ولا يمكن رفع اليد عن حجية الظنون المستندة إلى الدليل القطعي بدعوى رادعية (لا تقف)؛ إذ كيف تردع (لا تقف) عن الدليل القطعي (وهو ما

(١) حكومة أدلة الظنون الخاصة لكونها قطعية على مثل (لا تقف).

ذكرناه من لزوم المناقضة؟

نعم، لو قلنا: إن السيرتين والارتكاز بلغتا درجة إفادة القطع بحجية مثل خبر الثقة والظواهر وشبهها لاندرج السادس في الثامن، فتدبر جيداً.

تنبيه: كفاية قيام الظن المعتبر على الحكم الأصولي كالحكم الفقهي

ذهب الشيخ وتبعه المشهور إلى أن خبر الثقة ونظائره وإن كان ظنياً من حيث المؤدى، إلا أنه قطعي من حيث الحجية، أي: إن الأدلة القطعية دلت على حجية خبر الثقة وحجية الاستصحاب... الخ.

وفيه: - كبرى - إنه لا وجه تام لدعوى لزوم قيام الدليل القطعي على المسألة الأصولية، بل إنَّ حالها هو حال المسألة الفقهية يكفي فيها الظن المعتبر الدال على حجية الحكم الأصولي^(١).

وأما لزوم انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات ففيه: إنه أعم من كون الدليل على المؤدى قطعياً؛ إذ ما بالعرض هو لزوم العمل على طبق المؤدى المستند إلى حجية الدليل عليه، فلا بد أن ينتهي إلى منشئ له يكون بيده الاعتبار - مآلاً وإن كان وسيطاً - وهذا هو المراد من الانتهاء إلى ما بالذات هنا، لا أن الدليل على الظني يجب أن يكون قطعياً، بل يكفي أن يكون ظناً معتبراً مورثاً للاطمئنان أو مطلقاً، ولمن بيده الاعتبار أن يعتبر الدليل الظني حجة على المؤديات، وأن يقيم دليلاً ظنياً على حجية الدليل الظني، لكن لا من نفس سنخه بحيث يكون صغرى لكبراه، وإلا للزم الدور، ولا أن يكون من نفس درجته - أي: في إفادة درجة معينة من الظن - وإلا للزم

(١) وهو حجية خبر الثقة.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٤٧

الاستناد إلى المساوي، فتأمل^(١).

وأما صغرى: فقد يفصل بين الأدلة - حججاً وأمارات - فبعضها قطعي وبعضها ظني بالظن المعبر، والله العالم.

الإشكال على المقبولة بأن اللقب لا مفهوم له :

وقد يستشكل على الاستدلال بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في المقبولة: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما» بأن اللقب لا مفهوم له، فهو كقولك: أكرم الأفقه، فإنه لا يدل على عدم وجوب إكرام غير الأفقه، فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما» يدل على مضي حكم الأفقه ونفوذه، لكنه ساكت عن مضي وعدم مضي حكم غيره.

وجوه الأجوبة عن الإشكال المتقدم:

والجواب من وجوه^(٢):

الوجه الأول: المقبولة بعقدها السلبي صريحة في النفي

إن المقبولة بعقدها السلبي صريحة في عدم نفوذ حكم غير الأعم ونظائره؛ إذ ورد فيها: «ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»، و «يترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، و «يترك ما خالف حكمه الكتاب والسنة ووافق العامة»، و «يُنظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر».

(١) ولتفصيل النقاش في ذلك مجال آخر.

(٢) وخامسها غير تام كما سيأتي.

الوجه الثاني: مادة الحكم وعلّة تشريعه نافية

إن مادة الحكم وغايته وما لأجله شرّع تفيد النفي^(١)، فإن (الحكم) شرع لفصل الخصومة، بل الحكم متقوم به بحسب مادته، وإلا لما كان حكماً، بل نصحاً أو اقتراحاً، فقولهُ ﷺ: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما» يدل بمادة (الحكم) والغرض من تشريعه على نفوذ حكم الأفقه ونفي نفوذ حكم غيره.

وبعبارة أخرى: السكوت والتخيير^(٢) كلاهما نقيض مقتضى مادة الحكم وعلّة

تشريعه.

وبذلك ظهر أن ما يذكر من أن اللقب لا مفهوم له إنما هو فيما لو تعلق به الأمر والنهي ونظائرهما، دون ما لو تعلق به (الحكم) ونظائره لخصوص قرينية هذه المادة، فتدبر جيداً.

ولا يخفى أن هذا الوجه لا يصلح جواباً عن إشكال اللقب، إذا أريد تسريته لباب الفتوى إطلاقاً أو ملاكاً.

الوجه الثالث: (أل) للجنس أو العهد فتدل على الانتفاء

إن الألف واللام في (الحكم) للجنس، وإلا فللعهد الذهني المراد به طبعي الحكم، فتدل على أن طبعي الحكم ثابت للأفقه، فينتفي الطبعي بانتفاء كونه حكم الأفقه.

وبذلك يظهر الفرق بين الأمر بالحكم المجرد عن مثل اللام وبين الحكم^(٣)

(١) نفي نفوذ حكم غير الأعلام.

(٢) السكوت إثباتاً والتخيير ثبوتاً.

(٣) أي: نفس الحكم لا متعلقه.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٤٤٩

المحلى بها، فلو قال: (ليحكم الأفقه) لأمكن القول - مع قطع النظر عن دلالة المادة والغرض والغاية من التشريع - إنّ اللقب لا مفهوم له، فلا يدل على عدم نفوذ أو عدم وجوب - ولو التخييري - حكم غير الأفقه، عكس ما لو قال (الحكم ما حكم به الأفقه)؛ ألا ترى الفرق بين قوله تعالى: (الحمد لله) فإنه لا مجال هنا للإشكال بأن اللقب لا مفهوم له^(١)؛ إذ الاستدلال ليس به بل بد(أل) في الحمد الدالة على أن جنس الحمد لله النافية تبعاً لذلك لكون الحمد لغيره، ولا ينفيه أو يخالفه ثبوت الحمد لغيره؛ إذ إن حمد غيره آلي وظلي وطريقي وبالتبع، أما حمده تعالى فذاتي استقلالي، فصح القول الحمد أي: جنس الحمد، أي الذاتي الاستقلالي الأصيل لله وحده ولا غير، عكس ما لو قال: (أحمد الله) فإنه لا دلالة فيه على الحصر من حيث وضع اللفظ، فتدبر.

والحاصل: إن مثل (أكرم الأفقه) يدور الأمر فيه وفي قسمه بين الوجود والعدم، والعدم أعم من عدم الثبوت وثبوت العدم، وأما مثل (الحكم حكم الأفقه) فيدور في القسمين - وهما حكم الأفقه وحكم غيره - بين الإثبات والنفي، والنفي نفي وليس أعم من ثبوت العدم وعدم الثبوت؛ لذا كان مفهومه السلبي مما لا ريب فيه.

الوجه الرابع: الأمر منوط بالظهور العرفي ولا أصل

إن وجود المفهوم للقب وعدمه يدور مدار المصّب، فلو كان مصّب الأمر أو النهي الطبيعي - أي: طبيعي المادة التي وردت عليها الهيئة وصيغت في قالب الأمر مثلاً، كأكرم - لدلّ على الانتفاء؛ عند الانتفاء؛ إذ الفرض أنه أثبت الطبيعي للقب،

(١) فلا يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

فبانتفاء اللقب ينتفي الطبيعي، وإلا لكان إثبات الطبيعي للقب لغواً عرفاً. وأما لو كان مصباً الأمر أو النهي الفرد من الحكم والمصداق لما دل إلا على انتفاء شخص هذا الفرد عند انتفاء اللقب دون طبيعته، وهو ما قالوه من أن مفهوم اللقب أو الوصف يدل على انتفاء شخص الحكم الثابت لذي اللقب دون طبيعته، فإنه خاص بهذه الصورة.

ألا ترى الفرق بين قولك: (قلد المجتهد) وبين قولك (أكرم المجتهد) فإن أكرم مصبه شخص هذا الحكم بالإكرام، فلا يدل على عدم وجوب إكرام غير المجتهد، بل هو ساكت عنه، وأما قلد المجتهد فإن مصبه هو طبيعي التقليد، فيدل على انتفاء طلبه أو صحته - أي صحة التقليد - بانتفاء كونه مجتهداً. اللهم إلا أن يقال: إن ذلك بمناسبة الحكم والموضوع وشبه ذلك، فهو الاستثناء الذي يؤكد الأصل من أن اللقب لا مفهوم له.

والتحقيق: إن كلا القسمين - التعلق بالطبيعي وبالشخص - ممكن في عالم الثبوت، وأما في عالم الإثبات فإن الأمر بكلا طرفيه منوط بالظهور العرفي، فلا أصل ثمة ثم استثناء، نظير ما قاله الآخوند في آخر الكفاية من تصوير تعارض الإطلاق مع العموم؛ لمرجعية العرف فيهما؛ وإنه قد يقدم المطلق لذلك على العام، خلافاً للمشهور الذين ذهبوا إلى تقدم العام على المطلق بالورود؛ لتقوم المطلق في مرحلة المقتضي بعدم وجود قرينة على الخلاف والعام قرينة، فتأمل.

الوجه الخامس: السكوت عن النفوذ مساوق لعدمه

إن السكوت عن مضي ونفوذ حكم غيره مساوق لعدم نفوذه ولعدم حجيته؛ إذ النفوذ خلاف الأصل، والشك في النفوذ أو الحجية موضوع عدم النفوذ والحجية. وفيه: إن النفوذ والحجية إنما هي للعمومات الدالة على حجية رأي الفقيه

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعلام ٤٥١

ونفوذ حكمه، فإذا كان مثل: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما» ساكتاً عن عقد السلب فلا مخصص له أو لا حاكم عليه، فيبقى على الحجية^(١). نعم، لو أريد إثبات حجية ونفوذ قول الأعلام بهذه الرواية لما أمكن حتى لو لم تكن نافية؛ إذ إنها ليست بمثبتة^(٢) قطعاً.

(١) مع متممية مثل حمل تعليق الحكم على الألفية، على الاستحباب أو زمن الحضور أو غير ذلك.

(٢) أي: للحجية ونفوذ غير الأعلام.

روايات أخرى استدلت بها على تعيّن تقليد الأعلام:

ثم إنه استدلت على تعيّن تقليد الأعلام بروايات أخرى سردها السيد العم في بيان الفقه:

الرواية الأولى: رواية (من أمّ قوماً...)

قال^(١): «ومنها: ما في الوسائل عن النبي ﷺ: مَنْ أُمَّ قَوْمًا وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ^(٢) لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَى السَّفَالِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٣).

(أمرهم) كلي طبيعي يفيد العموم:

وقوله ﷺ: «أمرهم»^(٤) كلي طبيعي مضاف، يفيد العموم عقلاً لا بالوضع؛ وذلك لانطباق الكلي الطبيعي قهراً^(٥) على كافة أفرادها، فيكون (أمرهم) مفيداً لما تفيده كلهم (أمورهم).

والحاصل: إن الكلي الطبيعي إنما يفيد الوحدة إذا كان مع القرينة ومنها

(١) انظر: بيان الفقه ٢: ٤٠.

(٢) وهل المراد: الأعلام منه في كل أمرٍ ومنه هذا الأمر، أو المراد الأعلام منه في هذا الأمر، ظاهر الرواية بقرائنها هو الأول كما سيأتي في المتن.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٣٤٦، ح ١، ورواه الصدوق في عقاب الأعمال: عن أبيه، عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن محمد، عن الحسين بن أبي العلاء، عن ابن العزيمي، عن أبيه، إلا أنه قال: أعلم منه وأفقه.

(٤) في قوله ﷺ: «لم يزل أمرهم في سفال».

(٥) المراد به طبعاً ومن دون حاجة إلى عامل خارجي.

التنوين^(١)؛ ولذا لا تفيد النكرة في سياق الإثبات العموم، لكنها لو تجردت عن التنوين - وذلك في صورتين: تحليلتها بأل كـ(الأمر) وإضافتها كـ(أمرهم) - أفادت العموم^(٢)، ولئن نوقش في ذلك فلا مجال للمناقشة مع لحاظ مادة (الأمر) وإضافته لضمير الجمع، فإنه بذلك ظاهر عرفاً ظهوراً لا شك فيه في الإطلاق.

وتوضيحه بالمثل: إن قولك: (فكره إسلامي أو علماني) أو (حكمه نافذ) أو «كلامكم نور وأمركم رشد...»^(٣) الخ، ظاهره أن طبعي فكره وحكمه وقوله كذلك، وليس أن أحد أفراده كذلك، ويؤكد أنه إن أراد بعض الأفراد لوجب أن يقول: بعض فكره إسلامي أو بعض حكمه نافذ، أو - في الرواية - (لم يزل بعض أمرهم في سفال).

على أن الاستدلال لا يتوقف على ذلك، فإنه حتى لو أريد بـ (أمرهم) بعض أمرهم أو أحد مصاديق أمرهم لتمّ الاستدلال، لما سبق من وفاء دلالة الـدم بذلك، خاصة مع التصريح بكونه: «إلى يوم القيامة». نعم، كون (أمرهم) عاماً شاملاً يفيد أقوائية الـدم، فتدبر.

الإيرادات على الاستدلال بالرواية:

أقول: يرد على الاستدلال بالرواية مع قطع النظر عن السند^(٤) ما يلي:

(١) تنوين التنكير.

(٢) أما بالذات كما سبق أو مع ضمنية عدم وجود قرينة على الوحدة كالتنوين، والظاهر أنه مقتضى لإفادة العموم، وقرائن الوحدة مانع فلا بد من إحراز عدمها ولو بالأصل.

(٣) انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٠٩.

(٤) لحجية مراسيل الثقات المعتمدة، ولمطابقة مضمونها للقواعد ولاستفاضة مضمونها.

الإيراد الأول: الإمامة غير الفتوى

إن الموضوع في الرواية هو (مَنْ أَمَّ...) والإمامة غير الفتوى والتقليد لاختلافها عن الإمامة والقيادة^(١)، ولا تلازم بين تعيين تسليم القيادة والإمامة للأعلم وبين تعيين تقليد الأعم، فإن التقليد صرف استفتاء لمعرفة الحكم، أما الإمامة فقيادة عملية للإيصال إلى المطلوب.

وقد سبق في مباحث الاجتهاد التفكيك بين أدلة التقليد وأدلة الإمامة بالمعنى الأعم وولاية الفقيه، وإن ما يتوهمه الكثير من العوام من أن وجوب التقليد^(٢) لمرجع ملازم لولايته ومولويته في الشؤون العامة أو الخاصة أيضاً غلط^(٣)، فإن تمامية أدلة التقليد - وهي تامة - لا تلازم تمامية أدلة الولاية والإمامة في الشؤون العامة، وهي مختلف فيها.

والحاصل: إن كلا منهما - جواز الفتوى وجواز التقليد من جهة وجواز الإمامة وجواز الائتمام والاتباع في الشؤون العامة أو الخاصة أيضاً^(٤) - بحاجة إلى إقامة الدليل عليه، وأدلة التقليد بما هي لا تفي بإثبات الولاية في الشؤون العامة، بل ولا الأمور الحسبية، كما لم تدل على الولاية في الموضوعات الصرفة. هذا كله لو كان المراد من (أَمَّ) الإمامة بالمعنى الأعم، وأما لو كان المراد

(١) وسيأتي جواب آخر أخص، وهو أن (الحديث) إنما هو عن خصوص الإمامة العظمى، وليس عن مطلق الإمامة والمرجعية.

(٢) أي: وجوبه التخيري (إلى جوار الاجتهاد والاحتياط).

(٣) أي: التلازم الذاتي غلط، والأمر فيهما تابع لأدلتها.

(٤) المراد الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب.

بالمعنى الأخص فالأمر أوضح كما سيأتي.

الإيراد الثاني: الرواية الإرشادية

إن ظاهر الرواية الإرشادية بناءً على مسلك أن ما ذكرت فيه المصلحة أو المفسدة الدنيوية فهو إرشادي، كما هو ظاهر بعض عبارات الجواهر، وحيث أنكروا المبني والترنما في ضابط الإرشادية بغير ذلك - كما فصلناه في كتاب (الأوامر) - فلا وقع لهذا الإشكال من هذه الجهة، إلا أن يدعى أن لسانها لسان الإرشاد عرفاً، وليس من الإخبار في مقام إنشاء التحريم، فتأمل جيداً.

وقد أشار السيد العم إلى ذلك بيان آخر فقال: «وثالثاً: فليكن إلى سفال، فهل هذا يدل على الحرمة التكليفية والوضعية؟ ولعل لحن الكلام يشبه الأخلاقية لوجود نظائر له»^(١)، والمراد من الحرمة التكليفية حرمة إمامته لهم وحرمة اتباعهم له، والمراد من الحرمة الوضعية عدم حجية قوله وعدم نفوذ حكمه، وعدم كونه منصوباً للإمامة شرعاً.

المناقشة:

وقد يجاب: بأنه حيث دلّ الحديث على أن من أمّ قوماً وفيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة، فإنه يدل عرفاً على أنه ليس بمنصوب من قبل الشارع؛ إذ كيف ينصب الشارع من يذمه بهذا اللحن الشديد؟ إضافة إلى أنه خلاف الحكمة وخلاف الرحمة، فإن أفعال الشارع معللة بالأغراض، وهي تابعة لمصالح ومفاسد في المتعلقات، فإذا كانت المفسدة هي هذه - وما أعظمها من

(١) بيان الفقه ٢: ٤٣.

مفسدة - فكيف ينصبه أو يعينه الشارع للفتيا؟

الذم في الطرق العقلانية والحقوق العرفية والمناسبة الشرعية:

وقد يفصل بالقول بأن الأمور ثلاثة:

١- الطرق العقلانية.

٢- الحقوق العرفية والعقلانية والفطرية.

٣- المناصب الشرعية.

وفي الأولين لا دلالة لما ذكر^(١) على العدم، وفي الثالث تفصيل وكلام.

الذم في الطرق:

أما الأول: فإن بناء الطرق العقلانية على السعة والتسامح، فإنهم يبنون على حجية مثل خبر الثقة والظواهر وغيرها وإن استلزمت تفويت مصلحة الواقع في الجملة، أو أوجبت الوقوع في مفسد مخالفتها في الجملة كذلك؛ وذلك لملاحظتهم المصالح المزاحمة كمصلحة التسهيل وعدم الإيقاع في العسر والجرح، بل وعدم اختلال النظام اللازم من عدم حجيتها في الجملة.

والحاصل: إن كون حجية الطرق - حتى المرجوحة منها - مما يستلزم أن يكون الأمر إلى سفال مناقش فيه صغرى، ولو لوجود المزاحم الذي تتدارك به المفسدة، فالحديث على فرض عمومته منصرف عن الطرق العقلانية، كما أنه لو كان كذلك - والمقام منه في الجملة - لكان مناقشاً فيه كبرى؛ إذ لا دليل على أن كل ما يستلزم السفال - وهو ضد العلو - حرام أو ليس بحجة؛ ألا ترى المكروهات

(١) إذ قيل (فإنه يدل عرفاً...).

الشرعية؟ وألا ترى التنزيهات الشرعية الإرشادية في الأمور الطبية وغيرها، فإنها ليست بمحرمة مع أن مرتكبها في سفال، فتأمل^(١).

الذم فيما له الحق فيه :

وأما الثاني^(٢): فلأن «الناس مسلطون على أموالهم»^(٣) وأنفسهم وحقوقهم^(٤)، وهي قاعدة شرعية مصطيدة، بل وعقلانية، بل إنها فطرية لفطرية التملك بالحيازة، أو على الأقل فطرية حدوث حق الاختصاص بها، فإذا كان الشيء مملوكاً له ذاتاً أو تصرفاً^(٥) جاز له أن يقدم على ما به السفال باختياره، كأن يقدم على شراء المعيب وشبهه ولا خيار لقاعدة الإقدام.

وعلى أي، فإن من المسلم أن الشخص له أن يقدم على ما به تسافله - في غير المحرمات - فيما يملكه أو فيما يرتبط به؛ ولذا له أن يفعل المكروهات، بل أن يلتزم بها وإن كان أمره بذلك إلى سفال كأن يترك العمل ويكون بطالاً^(٦).
والحاصل: إن صرف تسبب أمر إلى حصول السفال في أمر الشخص أو

(١) لوجوه منها ما سيأتي من أن الذم لو كان عن الطريق لدل عرفاً على عدم إرضائه، كالتقياس.

لكن بشرط كونه بمستوى الرادعية عرفاً. وكذا الذم على التولي والمنصب.

(٢) أي: الذم في الحقوق العرفية والعقلانية والفطرية.

(٣) انظر: عوالي اللئالي ١: ٢٢٢.

(٤) (أموالهم) نص الرواية و(أنفسهم) مستفادة من الآية ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾،

و(حقوقهم) مصطيدة من تتبع مختلف الروايات والمسائل.

(٥) كما في بدنه.

(٦) فيما لا يفوت حقاً واجباً عليه.

القوم لا يصلح وجهاً لحرمة، إلا إذا دلّ الدليل الخاص على الحرمة.
 وبعبارة أخرى: لا يصلح مجرد (تسبب أمرٍ إلى السفال) رادعاً عن السيرة
 العقلانية القطعية في الطرق المرجوحة وفي الحقوق الخاصة بالمكلف، فلو أراد
 الشارع منعها أو تحريمها للزم أن يقيم على ذلك ما يفي ويكفي عرفاً - من حيث
 الدلالة والسند - للرادعية، وليس المقام كذلك، والذم عن بعضها ظاهر في التنزيه
 بعد فرض ثبوت كونها حقاً.

الذم في المنصب:

وأما الثالث^(١): فقد يقال: نعم، الأمر ثبوتاً وإثباتاً كذلك؛ إذ نصب الشارع من
 يكون بنصبه سفال القوم إلى يوم القيامة خلاف الحكمة، وذكر الشارع لذلك وبيانه
 له كقوله (مَنْ أَمَّ قَوْمًا...) يدل عرفاً على عدم جعل الشارع له ولياً، فإنه ملزومه عرفاً.
 اللهم إلا أن يناقش بأن الشارع أيضاً يلاحظ التزاحم والأهم والمهم ومصلحة
 التسهيل ونظائرها؛ ولذلك فإنه قد ينصب بنصب عام ما يستلزم في المجموع
 التسافل؛ لأن عدمه أسوأ؛ إذ يلزم منه المزيد من التسافل، ومن ذلك نصب الآباء
 والأجداد وأولياء على الصغار، فإنه من الواضح كثرة إساءة الآباء في أعمالهم
 لولايتهم - عمداً أو سهواً ملحقاً به - إلا أن مصلحة النصب أكبر، فلا يدل كون
 نصب مستلزماً للسفال على عدم نصب الشارع، إلا أن يثبت عدم وجود مزاحم
 أهم^(٢).

(١) أي: الذم في المنصب الشرعي.

(٢) والحاصل: إن الشارع لو نصب لما صلح مثل هذا الحديث رادعاً أو ناسخاً، بل كشف نصبه
 عن وجود مزاحم ومصلحة معينة اقتضت ذلك، ولو لم ينصب فلا ولاية من غير حاجة إلى

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٥٩

وفيه: إن ظاهر: «لم يزل أمرهم في سفال إلى يوم القيامة» عرفاً كونه كذلك من غير مزاحم، وإلا لما كان وجه للدم، إضافة إلى ظهور استلزام أمر للسفال إلى يوم القيامة في الحرمة، وإن لم يستلزمها مطلق السفال؛ إذ فرق كبير بين ما يستلزم السفال لفترة من الزمن وما يستلزمه للأبد.

وعلى أي، فالمقام - تقليد غير الأعم - من قبيل الأول - الطرق العقلائية - فلا يصلح مثل هذا الحديث^(١) رادعاً، فتأمل.

الذم في الطرق كاشف عن عدم الإمضاء وعدم الجعل:

والتحقيق: إن الذم لو انصب على الطريق أفاد عرفاً عدم إمضائه إن كان من الإمضائيات، وإلا فعدم تأسيسه^(٢)، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ ظاهر عرفاً في عدم إمضاء أو عدم جعل حجة خبر الفاسق، استناداً إلى الذم الوارد فيه على اتباع قول الفاسق؛ لأنه موجب لإصابة القوم بجهالة والندم؟^(٣)، والذم في المقام كذلك إن لم يكن أقوى دلالة، فإن «مَنْ أُمَّ قَوْمًا وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَى السَّفَالِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» ظاهر في الذم، فكيف يجعل مَنْ ذمّه الشارع بكونه سبباً

التمسك بمثل هذا الحديث، إلا أن يتمسك بمثله كدليل إثباتاً على عدم النصب، فتأمل.

(١) الذي يتحدث عن (الإمامة) (مَنْ أُمَّ...) وليست الإمامة بطريق، بل هي منصب أو هو في مثل المقام فعل وتصدّ.

(٢) اللهم إلا لو كانت قرينة على أنه للتنزيه فلا تنفي الحجية، لكنه خارج عن الفرض.

(٣) هذا إضافة إلى دلالة (فتبينوا) على عدم حجية خبره، وإلا لما كان وجه لوجوب التبين.

لسفال أمر القوم إلى يوم القيامة حجة أو إماماً؟ فتأمل^(١).
وعمدة الإشكال على الاستدلال بالرواية أنها ليست عن الطرق - والكلام في
المقام عنها؛ إذ الكلام عن حجية قول غير الأعلام وجواز العمل بنظره - بل هي عن
منصب إمامة القوم، أو عن تصديه للإمامة وفيهم من هو أعلم منه.
وقد ظهر بذلك الجواب عما سبق من (أما الأول: فإن بناء الطرق العقلانية
على السعة والتسامح فانهم ينون على حجية مثل خبر الثقة والظواهر وغيرها وان
استلزمت تفويت مصلحة الواقع في الجملة أو أوجبت الوقوع في مفاصد مخالفته في
الجملة كذلك، وذلك لملاحظتهم المصالح المزاحمة كمصلحة التسهيل وعدم
الإيقاع في العسر والخرج بل وعدم اختلال النظام اللازم من عدم حجيتها في
الجملة)^(٢)، فإن الشارع لو رأى غلبة مصلحة جعل حجية أمر على مفسدته فجعله
حجة لما كان هناك وجه لمذمة اتباعه والحال هذه، فبالبرهان الإنسي من مذمة اتباعه
يكتشف أنه لم يجعله حجة، ولو من باب التزاحم، فتدبر جيداً.

الإيراد الثالث: الرواية ظاهرة في الإمامة العظمى

والحق: إن الرواية ظاهرة بمعونة سائر الروايات وبمعرفة كون الإمام في مقام
الاحتجاج على إمامته، وبمعونة ذيلها: «إلى يوم القيامة» في أن الكلام خاص
بالإمامة العظمى، خاصة مع التعبير بـ «أمرهم» الظاهر في شؤونهم العامة (أو والخاصة

(١) إذ التنظير بآية النبأ غير تام، فإن فيها إصابة القوم بالمكروه - من قتل وجرح وشبهها - وهو مسلم
الحرمة، فلا يقاس عليه ما لا تعلم حرمة من (سفال الأمر) نعم، الكبرى صحيحة ظاهراً، فإن
الظاهر من الذم عدم جعله طريقاً - إن كان في الطرق - وعدم نصبه إن كان في المناصب.

(٢) تقدم سابقاً فلاحظ.

أيضاً فتدبر جيداً.

ولذلك كله أشكل السيد العم على الاستدلال بالرواية بقوله: «أولاً: إنه في مقام الإمامة والطاعة المطلقة، التي ليست تحقق إلا للأعلم على الإطلاق في جميع العلوم والفنون، المنحصر في الأئمة الطاهرين الاثني عشر عليهم السلام، وهذا الخبر له نظائر كثيرة بمضمونه في باب وجوب كون الإمام أعلم أهل زمانه»^(١).

ملحق: إشارة للبحث السندي

مطابقة مضمون الرواية للقواعد إنما هو لو كان المراد بها الإمامة العظمى، دون غيرها^(٢).

والظاهر أن مضمونها متواتر تواتراً مضمونياً، سلمنا لكنه متواتر تواتراً إجمالياً، إلا أن التواتر الإجمالي يقتصر في دلالاته على الأقل؛ إذ مفاده أن أحدها صادر قطعاً، فلا يعلم الأكثر مما أفاد الأقل، والقدر المسلّم المتيقن الأقل قطعاً مما يستلزم السفال إلى يوم القيامة هو تولية أمر الإمامة العظمى لغير الأعم على الإطلاق، وهو الإمام المعصوم عليه السلام.

وأما المضموني فهو حجة في غير ما توقف على الإطلاق أو العموم إن لم يحرز أحدهما^(٣) بوجه. فتنبه.

(١) بيان الفقه ٢: ٤٣.

(٢) وليس الأمر كذلك حتى لو ولّوا في أحد أمورهم العامة - كالحرب والسلم - من ليس بأعلم، فإن ذلك قد يؤدي إلى غلبة الخصم وذهاب دولتهم، لكنه لا يصل إلى حد أن يكون إلى سفال إلى يوم القيامة.

(٣) أي: لم يحرز أنه متواتر مضموناً.

الإيراد الرابع: عموم الرواية يستلزم توالي فاسدة

وهو ما ذكره السيد العم بقوله: «ورابعاً: لو أبقى: أمّ قوماً، على إطلاقه ليشمل المفتي، لزم شموله - بنفس الإطلاق - لإمام صلاة الجماعة ولأمير الجيش ولغيرهما؛ لأنهم أئمة أيضاً، ولا أظنّ أحداً يلتزمه - وإن قيل: بخروج ما خرج بالدليل لا يחדش في الإطلاق إلا إذا صار سبباً لخروج الأكثر - فتأمل»^(١).

بل قد يقال بخروج شبه المستوعب؛ إذ يخرج كل من له إمامة وولاية عامة، أو خاصة على شخص أو أشخاص، كمدير المدرسة والمسؤول في الوزارة، ومدير الشركة ومدراء الحسينيات والمساجد ومختلف المؤسسات، ولا يجدي لدفعه القول: إن خروج مثل إمام الجماعة إنما هو بالدليل؛ إذ الفرض خروج الأكثر، بل شبه المستوعب وهو قبيح^(٢)، وإن قيل بعدم شمول أو انصراف (أمّ) عن المذكورات فإنه عن الإفتاء أولى؛ إذ في المذكورات نوع إمامة وإعمال ولاية عكس الفتوى.

ولعل وجه تأمله (دام ظله) التفصيل بين خروج الأكثر العنواني وخروج الأكثر الأفرادي، أو إنكار قبح خروج الأكثر مطلقاً، بل القبح تابع للاستظهار العرفي ولقصد وغرض المشرع أو المخبر، الذي ذكر عاماً ثم خصصه بالأكثر، والفوائد التي أرادها من ذلك، مما فصلناه في بعض مباحثنا في العام الماضي.

(١) بيان الفقه ٢ : ٤٤.

(٢) والحاصل: إن خروج الأكثر بالدليل قبيح، أما مع عدم الدليل فلا معنى ولا وجه للخروج.

الرواية الثانية: «أحق الناس بهذا الأمر... أعلمهم بأمر الله فيه»

وقد يستدل بما جاء في نهج البلاغة من: «أيها الناس، إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه»^(١).

المناقشة: ١- هذا الأمر منصرف للإمامة:

ويرد عليه ما أشار إليه السيد العم بقوله: «وثانياً: بأن المنصرف من كلمة: هذا الأمر، هو الإمامة كما لا يخفى على من لاحظ روايات باب الإمامة، فإنّ هذا من ذلك السياق، ولا شك في لزوم كون الإمام العادل أعلم الناس جميعاً في عصره»^(٢). ونضيف: إنه لو فرض عدم الانصراف إلى الإمامة فيكون «هذا الأمر» مجهولاً؛ إذ ليس مطلقاً قطعاً لوجود أداة الإشارة، فالمراد هو أمر خاص مشار إليه بـ (هذا) فإذا لم يعلم المراد به لم يصح الاستدلال به على تعين فتوى الأعم وعدم حجية غيره؛ إذ لا يعلم أنه هو المشار إليه بـ (هذا) أو غيره، فيكون من التمسك بالمجمل.

٢- (أحق) أفعال تفضيل فيدل على المشاركة:

ثم إنه قد يستشكل على الاستدلال بقوله عليه السلام في نهج البلاغة: «أيها الناس، إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه» بأن (أحق) أفعال تفضيل، وهو يدل على المشاركة، أي: مشاركة المفضل والمفضل عليه في المصدر - أي: المادة التي وردت عليها صيغة أفعال التفضيل - فتفيد الرواية أن لغير الأعم حقاً إلا أن الأعم أحق.

(١) نهج البلاغة ٢: ٨٦.

(٢) بيان الفقه ٢: ٤٤.

الجواب: مادة الحق وغيرها قرائن على التفرد بالحق

ولكن هذا الإشكال غير وارد؛ إذ إن المستفاد عرفاً من أفعال التفضيل إذا كانت مادته الحق هو ثبوت الحق لهذا الطرف وعدم ثبوته لذلك، لا كون هذا أكثر حقاً من ذلك، فخصوصية المادة هي التي أوجبت صرف أفعال التفضيل في (أحق) إلى: ذي الحق لا الأكثر حقاً من الآخر، إضافة إلى العلة الغائية والغرض من إيراد عليه السلام هذا الكلام، فإنه كان بصدده بيان أن له الحق دون غيره في الإمامة والخلافة، لا أن لغيره حقاً وله عليه السلام حق أكثر، بل إن فقرات عديدة في كلامه عليه السلام هي صريحة في ذلك، فلاحظ تمامها: «أيها الناس، إن أحق الناس بهذا الأمر أقوامهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه، فإن شغب شاغب استعتب، فإن أبي قوتل، ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار»^(١).

ويؤكد ذلك قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «فإن شغب شاغب استعتب، فإن أبي قوتل...» فإن ذلك في ذي الحق وغيره^(٢)، لا في ذي الحق وذي الحق الأكثر؛ إذ فرض كونه ذا حق يقتضي أن ذا الحق الأكثر أرجح وليس متعيناً. وبعبارة أخرى: (أحق) هنا يتعين فيها إرادة ذي الحق مقابل غير ذي الحق، أي: المبطل، فلا يصح الاستدلال بـ (أحق) على مشاركة المفضول للأعلم في الحقيقة، ولو استحق المعارض للأعلم القتال لدل ذلك بالبرهان الإنبي أن غير الأعلم

(١) نهج البلاغة ٢: ٨٦.

(٢) بل ذلك في بعض الحقوق فقط وهي الحقوق الخطيرة.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعمى..... ٤٦٥

ليس بذي حق بالمرة، وإلا كيف يصح قتاله مع أنه متمسك بحقه، أو مع أن المقلد يرجع إلى ذي حق؟

وقد يورد على هذه القرينة بنظير ما سنورده على (الأولى) في الرواية اللاحقة^(١): من أن تحديد المراد منها وهل هو التفضيل أو الأصل مجرداً عنه^(٢) منوط بالمتعلق وخصوصياته، وعلى أي، فإنه غير قادح في ظهور قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ هنا بلحاظ المقام والغاية، التي تتوقف على ثبوت الأصل وعدمه، لا الأفضلية وعدمها وبلحاظ جملة كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(١) أي: رواية: «إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به...». فانتظر.

(٢) أي: عن التفضيل.

الرواية الثالثة: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»

كما قد يستدل على تعيين تقليد الأعلّم بقوله ﷺ: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»^(١)، بتقريب: إن المرجح للتقليد^(٢) هو الأولى بالأنبياء لأخذ أحكام الأنبياء منه»^(٣).

تعدد محتملات (أولى الناس) ينفي صحة الاستدلال:

ولكن قد يورد عليه: إن المحتملات في المراد بـ «أولى الناس بالأنبياء» خمسة، بل وأكثر:

الأول: أولى الناس باتباع الأنبياء هو أعلمهم بما جاءوا به، وعليه فلا ربط للرواية بالمقام^(٤)؛ إذ إنها تتحدث عن حكم الأعلّم نفسه، وإنه أولى الناس بأن يتبع الأنبياء.

الثاني: أولى الناس بأن يتبعوا كالأنبياء، فقد يصح الاستدلال بها على المقام بناءً على تعميم الاتباع للأخذ بقوله، لكن هذا الوجه يستلزم تقدير أكثر من محذوف.

الثالث: أولى الناس بأن يُستفتوا، وهي على هذا دالة، لكنها كسابقها.

الرابع: أولى الناس بأن يرثوا مقام الأنبياء في القيادة والإدارة - غير منصب

(١) نهج البلاغة ٤: ٢١.

(٢) الظاهر أن كلمة (الأعلّم) ساقطة من المتن، وعليها مبنى البحث.

(٣) بيان الفقه ٢: ٤٠.

(٤) وهو (تعيين تقليد الأعلّم).

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعلّم..... ٤٦٧

النبوة وخصائصها - فهي أجنبية عن المقام؛ لما سبق من التفكيك - بلحاظ نفس العنوانين - بين الفتوى والقيادة.

الخامس: أولى الناس بهداية الناس كالأنبياء، فهي أجنبية كالسابق، كما تستلزم تقدير أكثر من محذوف.

وعلى أي، فإنه لو لم يحرز أحد المعاني السابقة كان المراد مردداً مجملاً، فلا يصح التمسك بها على تعيّن تقليد الأعلّم.

لكن الظاهر هو إرادة معنى آخر - يكون سادس المعاني - وهو:

السادس: أولى الناس بالأنبياء أولوية مطلقة؛ إذ «كلمة أولى الناس بالأنبياء

ظاهرة في الأولوية المطلقة التي ليست إلا في الإمام العادل»^(١).

توضيحه ودليله: إن حذف المتعلق يفيد العموم؛ إذ لم يذكر متعلق معيّن في:

«أولى الناس بالأنبياء...» إذ إنه بعد تعذر تعلق (أولى) بنفس الجواهر كالأنبياء كان

لا بد من تقدير فعل محذوف كـ (أولى الناس باتباع الأنبياء) ونظائره مما سبق،

وحيث لم يذكر المتعلق أفاد العموم، أي: أولى الناس باتباع الأنبياء وبأن يتبعوا

ويستفتوا.. الخ، أي: أولى الناس من كل الجهات بالأنبياء^(٢)، وحيث دلت على

الأولوية المطلقة انحصرت في الإمام المعصوم عليه السلام فكانت أجنبية عن المقام^(٣)،

إضافة إلى ظهور كون مطلق أمثال هذه الرواية هي في الحديث عن الإمامة

والخلافة، لا المرجعية للفقهاء وحدودها، فتأمل.

(١) بيان الفقه ٢: ٤٤.

(٢) أو أولى الناس بكافة شؤون الأنبياء.

(٣) تقليد الأعلّم غير المعصوم، أي: المرجع في التقليد.

وبذلك ظهر أن ما ذكره (دام ظله) من (ظاهرة في الأولوية المطلقة) هو الصحيح، وأن ما ذكره بعد ذلك بقوله: «وخامساً: - ولعلَّه الظاهر - بأنَّ المراد به: الأولى بالاتباع، كما يقال: أولى الناس باتباع الفقيه أولادُه، وأولى الناس باتباع المدرِّس تلاميذه، ونحو ذلك»^(١) غير تام ظاهراً، فإنه إضافة إلى منافاته لما ذكره أولاً، غير تام في حد ذاته؛ إذ تنظيره غير مطابق؛ إذ نظَّر بـ (أولى الناس باتباع الفقيه أولاده) فإنه قد صرح ههنا بالمتعلق المحذوف، وهو (اتباع) وهذا صريح ولا معنى معه للبحث عن المراد به، إنما الكلام المناظر للمقام هو أن يقول: (أولى الناس بالفقيه أولاده)^(٢)

وفي المقام حيث حذف المتعلق تردد بين الاحتمالات الخمسة السابقة، وكان السادس هو الظاهر كما سبق.

جواب آخر: (أولى) أعم من الوجوب

كما قد يورد عليه بـ «ورابعاً: بأنَّ، الأولى، غير ظاهر في الوجوب إن لم يكن ظاهراً في غيره»^(٣).

أقول: مقتضى القاعدة التفصيل بأن (أولى) حيث كان من المعاني الإضافية كانت دلالاته على الوجوب أو الندب منوطاً بالمتعلق، فلو كان من الواجبات دلَّت (أولى) على الوجوب، وإلا فعلى الاستحباب، ألا ترى أنه لو قال: أولى الناس بالصلاة في أول الوقت العلماء دل على الاستحباب، ولو قال: أولى الناس بالصلاة

(١) بيان الفقه ٢: ٤٤.

(٢) لا (أولى الناس باتباع الفقيه).

(٣) بيان الفقه ٢: ٤٤.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٤٦٩

الشيعةُ دل على الوجوب؟ ومثلها ما لو كان المتعلق أمراً أعم من الواجب والمستحب^(١).

نعم، لو لم يحرز حال المتعلق وشك لما دلت على خصوص أحدهما، لكن مآل هذا إلى ما قاله^(٢) دام ظلّه. هذا لو لم نستظهر من (أولى) الحكم الوضعي مما هو مرتهن بالمتعلّق، فتدبر.

مفاد (الأولى) لتعلق بالجواهر^(٣) والأعيان:

وأما لو تعلق (الأولى) بالجواهر، كما في الرواية: «إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به...» فإن مآله أيضاً إلى ما ذكر من الصور الأربعة^(٤)؛ إذ حيث كان لا بد من تقدير المتعلق المحذوف وجب أن يلاحظ حاله من كونه مما يجب أو يستحب، أو كونه مجهول الحال غير محرز الوجه، لكن نضيف: «إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به...» إن أريد به المعنى الثاني السابق^(٥) فإن الظاهر إرادة الوجوب وإن كان (الاتباع) أعم، وذلك فيما لو فرض الكلام في صورة تخالف الفتويين بالتضاد أو التناقض؛ وذلك لاقتضاء نفس فرض التضاد بين الفتويين ثم القول بأن الأولى بالاتباع هو أحد الطرفين وهو الأعم، لذلك تأمل؛ إذ قد يناقش في ذلك بلحاظ ما سبق من أن المرتكز في الأذهان رجحان تقليد الأعم دون تعيينه،

(١) ك: أولى الناس باتباع الأنبياء، فإن الاتباع صادق باتباعهم في الواجبات والمندوبات.

(٢) إضافة إلى أنه لو لم يدل على أحدهما كان الندب هو المتيقن والأكثر لا دليل عليه.

(٣) في مقابل تعلقه بالأفعال، وهي من الأعراض.

(٤) كون المتعلق من الواجبات أو المندوبات أو الأعم منهما أو صورة عدم الإحراز.

(٥) وهو (أولى الناس بان يُتبعوا).

٤٧٠ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

فيكون المراد من الأول الرجحان، والجواب: إنه لا مجال للنقاش هنا لخصوصية قوله: «إنّ أولى الناس بالأنبياء...» فإن كونه أولى بالأنبياء ظاهر عرفاً في لزوم اتباعه لدى مخالفة فتواه مع غيره، بل وكذا الأمر على المعنى الثالث السابق، فتأمل. والأمر كذلك على المعنى السادس، فإن من مصاديقه الأولى بالاتباع فيجري فيه - في هذه الجهة - ما قيل عن المعنى الثالث.

الرواية الرابعة: «مَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ...»

وقد يستدل بقوله ﷺ: «من تعلم علماً ليما ري به السفهاء ويباهي به العلماء، ويصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوا مقعده من النار، ثم قال: إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة»^(١).

قال السيد العم (دام ظلّه): «وفيه: - مضافاً إلى الإرسال - أنّ السياق يدلّ على الإمامة والخلافة، لا مرجع التقليد، فهو منصرف إليها كما لا يخفى لمن راجع أحاديث غصب الخلافة من البحار وغيره»^(٢).

أقول: إن لم يكن الحديث ظاهراً في الإمامة والخلافة - أي الأخص - فإنه ظاهر في مطلق الرياسة - وهو أعم - فهو على هذا التقدير أيضاً أجنب عن المقام؛ إذ الكلام ليس في الرياسة وتصدي غير الأعم لها، بل عن الإفتاء، ومن الواضح أن الفتوى لا يطلق عليها الرئاسة عرفاً. نعم، قد تقترن بها، إلا أن من المسلّم أنها غيرها؛ ولذا لا يقال للطبيب الذي يبدي نظره في العلاج أنه رئيس، وكذلك الحال في أي خبير ومفتٍ آخر.

والحاصل: إن «من دعا الناس إلى نفسه...» وإن أمكن أن يراد بها (من دعا الناس إلى تقليده) لكنه خلاف الظاهر من الرواية جداً، خاصة مع فاء التفريع؛ إذ جاء فيها (إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعا الناس إلى نفسه...).

(١) الاختصاص: ٢٥١، بحار الأنوار ٢: ١١٠، ح ١٦.

(٢) بيان الفقه ٢: ٤٦.

نعم، لا يرد على الاستدلال بالرواية عدم ظهورها في الحرمة بدعوى أن (لم ينظر الله إليه يوم القيامة) أعم منها، فإن^(١) الاستدلال على الحرمة ليس بالذيل، بل بالصدر وهو صريح في الحرمة؛ إذ ورد: «فليتبوأ مقعده من النار» ثم فرّع عليه: «فمن دعا الناس إلى نفسه...».

(١) جواب (لا يرد).

الرواية الخامسة: «لَمْ تَفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ فِي الْأُمَّةِ مِنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ»

وقد يستدل بـ «ما في البحار أيضاً عن عيون المعجزات، عن الإمام محمّد الجواد عليه السلام أنّه قال لعّمّه عبد الله بن موسى بن جعفر: يا عمّ إنّهُ عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لَمْ تَفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ فِي الْأُمَّةِ مِنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ؟»^(١) ^(٢).

قال السيد العم: «وفيه: - مضافاً إلى الإرسال أيضاً - أنّه لأجل الفتوى بما لم يعلم، الذي هو حرام حتى على الأعم، ولا اختصاص له بغير الأعم، فليس تامّاً دلالة أيضاً»^(٣).

أقول: قد يقال: إن (ما لم تعلم) لكونه نصّاً قرينة على أن المراد بـ(من هو أعلم منك) هو العالم، أي المجرد: عن أفعل التفضيل، وأما العكس فخلاف الظاهر جداً^(٤)، على أنه لو أبقى الأعم على ظاهره فإنه لا يصرف (ما لم تعلم) إلى كونه عالماً لم يعلم خصوص هذا المورد، فكان المراد بالأعم ما يقابل العالم؛ إذ أولاً: شهادة المورد، فإن عمّه لم يكن عالماً بالحمل الشائع الصناعي، فتأمل. ثانياً: الظاهر - وهو العمدة - أن ذكر الأعم بدل العالم - إذ كان مقتضى القاعدة في مقابل ما لم يعلم أن يقال: وفي الأمة العالم - كان لإفادة فائدة إضافية، وهي إنه عليه السلام أعلم، فقد أفاد فائدتين: الأولى: بيان القضية الحقيقية وقوامها أنه كيف يفتي من لا يعلم وفي

(١) بحار الأنوار ٥٠: ٩٩ - ١٠٠، ح ١٢.

(٢) بيان الفقه ٢: ٤٦.

(٣) بيان الفقه ٢: ٤٦.

(٤) بل لا وجه له.

الأمة العالم؟ الثانية: بيان القضية الخارجية وأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ هو أعلم، فهي فائدة تضاف على فائدة أصل المطلب، فإن فيها إضافة إلى ذلك مزيد التقييح لما فعل عمّه؛ إذ أفتى بما لم يعلم وفيها مزيد التهويل عليه، ولو اقتصر على (وفي الأمة العالم) لما أفاد شدة القبح والتهويل فيه وعليه.

وبعبارة أخرى: إن المقابلة في الرواية بين الجاهل - الذي لا يعلم - وبين الأعلّم، وإنه يحرم أن يفتي الجاهل مع وجود الأعلّم، وليست بين العالم والأعلّم، وإنه يحرم على العالم الفتوى مع وجود الأعلّم. نعم، لا بد من وجه للعدول عن العالم إلى الأعلّم، وهو ما ذكرناه.

وقد ظهر بما مضى وجه آخر لاندفاع ما ذكره في التنقيح إضافة إلى ما أشكل به عليه في بيان الفقه قال: «فما في التنقيح^(١) من أن: هذه الرواية وإن كانت تدلّ على اعتبار الأعلمية المطلقة في المفتي غير واضح؛ إذ لا دلالة لها ظاهراً؛ إذ المعنى: إن الفتوى التي لا تعلمها لماذا تفتي بها وفي الأمة من هو أعلم منك ويعلم تلك الفتوى؟ والمجتهد غير الأعلّم يعلم^(٢) ويفتي لا أنه يفتي بلا علم^(٣)»، فتدبر.

إشكال عام: اختلاف معنى الأعلّم في زمننا عن زمن النص

وقد يستشكل على عموم الأدلة النقلية التي أقيمت على تعيين الأعلّم، باختلاف معناه في زمن النص عن معناه في زمننا، بدعوى أن الأعلّم يراد به في زمن الآيات والروايات الأكثر إحاطة بالأخبار، أما في زمننا فيراد به الأجود فهماً لها، أو

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ١١٧.

(٢) أي: علماً عرفياً، أو المراد يعلم بالحجة.

(٣) بيان الفقه ٢: ٤٦ - ٤٧.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعلّم..... ٤٧٥

الأقدر على رد فروعها إلى أصولها، أو الأكثر ذكاءً وفهماً أو الأكثر دقة وعمقاً أو نظائر ذلك.

المراد بالأعلم في زمن النص الحافظ أكثر للروايات:

وقد قرر السيد العم هذا الإشكال في بيان الفقه بقوله: «فإنّ الأعلّم والأفقه في عصر الأئمة عليهم السلام كان يطلق على من روى وحفظ أحاديث أكثر من غيره - كما ربما يظهر أيضاً من إضافة الأعلّم والأفقه إلى دين الله، وأمر الله، وأحاديثنا - أمّا اليوم فليس بين الفقهاء المراجع أعلّم من هذه الجهة، وكلّهم متساوون في مقدار الإحاطة بالأخبار والآثار؛ لأنّ الروايات مدوّنة في كتب مطبوعة هي في متناول الجميع، ومبوّبة حسب المسائل والأحكام، وكلّ ما يراه فقيه يراه غيره، وإنّما الأفقه والأعلم في هذا العصر يقال للذي تمرّن في ردّ الفروع إلى الأصول أكثر، أو كان أكثر ذكاءً وفهماً - على ما يأتي من الخلاف والكلام فيه إن شاء الله تعالى - وبين المفهومين عموم من وجه، ولا أقل من الإجمال»^(١).

وجوه الجواب عن المراد بالأعلم زمن النص:

ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه عديدة:

الوجه الأول: الأعلّم يستبطن الكيفية والملكة

إن المستظهر هو أن الأعلّم والأفقه في دين الله، وأمر الله وأحاديثنا يراد به الأعلّم كيفاً وكماً، أي: ملكة وإحاطة، ما تضمن الجانب الكيفي أيضاً دون المقتصر على الجانب الكمي؛ وذلك لتقوم الاجتهاد بالملكة وهي كيفية نفسية، وتقوم

(١) بيان الفقه ٢: ٤٦

الأعلمية بوجدان الدرجة الأعلى منها مطلقاً، أو مع بلوغها مرتبة الفعلية بالاستنباط المتوقف إضافة للكيفية على الكمية أو مطلقاً.

توضيحه: إن أفعال التفضيل يراد به تارة الزيادة الكمية للموصوف به، وأخرى الشدة الكيفية، فمن الأول قولك: زيد أطول من عمرو، أو أكبر منه، وقد يعدّ منه زيد أسرع من عمرو^(١)، ومن الثاني قولك زيد أروع من عمرو، أو أشجع أو أتقى أو أكرم ما أشبهه، فإن التقوى حيث كانت ملكة - وكذا الشجاعة والجبن والبخل والكرم - وحيث كانت الملكة على درجات كان الأتقى والأشجع هو ذو الملكة الأقوى، وليست منوطة بالكمية، فإن الأشجع هو أشجع، والأتقى أتقى وإن تعرض لمواقف بطولية وامتحان أقل^(٢).

وهناك ما يراه العرف والعقل مرتين بالأمرين معاً، والظاهر أن منه (الأخبر) و(الأفقه) فإن الأخير هو الأكثر ممارسة أو إحاطةً والأقوى ملكة، فهو من مارس أو أحاط أكثر وهو من يفهم أكثر، فتأمل.

والظاهر: إن (الأعلم) في غير ما تقوم بالملكة كالحسيات يراد به الأعلّم الكمي، أي: الأكثر علماً من حيث كمية المعلومات التي علم بها، فالأعلم من المقلّدين هو الأكثر حفظاً للمسائل وافتاوى مرجع تقليده مثلاً.

أما الأعلّم من المجتهدين مما يتقوم بالملكة فهو الأجود استنباطاً المتوقف على أقوائية الملكة وأفضلية الفهم، أو المتوقف على قوة الملكة بإضافة أكثرية

(١) على أن الخلاف في أن السرعة هل هي كم أو كيف؟

(٢) من غير إنكار أن التعرض لمواقف أكثر قد يكون من العلل المعدة لتقوية الملكة، لكنه أجنبي عن جهة البحث.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٤٧٧

الإحاطة بالمدارك والقواعد والنظائر والأقدرية على رد الفروع إلى الأصول وتطبيق القواعد الكلية على صغرياتها الجزئية؛ ولذا قال في العروة: «المراد من الأعم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط»^{(١)(٢)}.

والسر في ذلك أن قوام صحة التقليد بالاجتهاد - أي: اجتهاد المقلد - والاجتهاد مقوم للأعلمية^(٣)، فالأعلم هو المجتهد الذي فاق غيره في أقوائية الملكة وأجودية الفهم، لا في كثرة الإحاطة^(٤) مجردة عن الملكة، أو في كليهما معاً. وعلى أي، فإن (الأعلم) يستبطن الكيف وأقوائية ملكته من قسيمه. وسبب ذلك بناء الروايات على: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(٥)، و«أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»^(٦)، فالاجتهاد مبنٍ على القدرة على التفريع، وهي كيفية وليست كمية، أي: ليس من فرع أكثر فهو أعلم وإن كان تفرّعه ناتجاً من أدنى درجات الاجتهاد، بل من كان أقدر على التفريع وأفهم وأجود إدراكاً لكيفيته، وكان أعرف بمعاني كلماتهم كان هو الأعم. وتحقيق هذا

(١) العروة الوثقى ١: ٢٢

(٢) وقد فصلنا الكلام عن ذلك في مبحث مستقل.

(٣) أي: مما تتوقف عليه الأعلمية؛ إذ كيف يكون أعلم من ليس بمجتهد؟

(٤) فإن المقلد قد يكون أكثر إحاطة.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٦٢.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧.

يظهر من الوجه الآتي ولاحقه، كما فصلناه في بعض المباحث الأخرى. ويشهد له أن المقلد إذا حفظ روايات أكثر، وحفظ فتاوى مرجع تقليده وفتاوى غيره لم يكن قطعاً أعلم من مرجع تقليده لمجرد أنه حفظ وعلم كمّاً أكبر من المسائل. والحاصل: إن الأعلام في ذلك الزمن أيضاً، استناداً إلى الروايات وسائر ما ذكر لا يراد به الأكثر إحاطة.

الوجه الثاني: توقف العلمية على أقوائية الملكة لوجود المعارض ومقام التعليم

إنه حيث كان بناء الآيات والروايات على تفكيك الإرادة الجدية عن الإرادة الاستعمالية، وعلى التدرجية في التعليم المتوقف على التفكيك الآنف، وعلى المعارض التي فسرت - فيما فسرت - بالإشارات أو الحجج الخفية^(١)، وعلى وجود نوعين من الأحكام: القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية^(٢) لم يعقل أن يكون الأعلام في زمن صدور الروايات ما ذكره المستشكل بقوله: «فإن الأعلام والأفقه في عصر الأئمة عليهم السلام كان يطلق على من روى وحفظ أحاديث أكثر من غيره، كما ربما يظهر أيضاً من إضافة الأعلام والأفقه إلى دين الله، وأمر الله، وأحاديثنا»^(٣) بل الأمر بالعكس تماماً؛ إذ من حفظ روايات أكثر ولم يعرف المعارض، ولا كيفية تمييز القضية الخارجية من الحقيقية، ولا التفريق بين مقام التعليم ومقام الفتوى، كيف

(١) فصلنا الكلام عن ذلك في كتاب (المعارض والتورية).

(٢) كنهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل الحمر الأهلية، وكوضع الإمام عليه السلام الزكاة على الخيل العتاق دينارين وعلى البراذين ديناراً واحداً وغيرهما.

(٣) بيان الفقه ٢: ٤٥.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعلام ٤٧٩

يعقل أن يطلق عليه الأعلام بأحاديثنا أو الأفقه في دين الله؟
والحاصل: إن طريق التعرف على الأحكام الشرعية بشكل مباشر^(١) كان على
الاجتهاد لقوله عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع» وليس الأحفظ للروايات
من غير امتلاكه ملكة الاجتهاد قادراً على التفريع فليس بأعلم.

الوجه الثالث: التعارض وضوابط التمييز والترجيح دليل آخر

إن وجود التعارض بين الروايات بكلا قسميه البدوي والمستقر، ووضع
الأئمة عليهم السلام ضوابط لتمييز الحجة عن اللاحجة، وضوابط لترجيح إحدى الحجتين
على الأخرى، دليل على أن الأعلام والأفقه ليس الأكثر حفظاً للأخبار، فإن حفظ
الأخبار دون القدرة على التمييز بين الحجة واللاحجة منها، ودون القدرة على
الترجيح بين الحجتين منها لا يعدّ طريقاً للوصول إلى الحكم الشرعي عقلاً، ولا
عند العرف ولا بحسب الروايات، فكيف يعقل أن يكون الأعلام هو (من روى
وحفظ أحاديث أكثر من غيره)؟

نعم، لو كانت الروايات كلها نصوصاً ولم يكن بينها تعارض، وكانت جهتها
محرزة بأجمعها، وكانت أسانيدنا قطعية، كان الأعلام هو الأحفظ للأحاديث شرط
فهو لمضمونها.

الوجه الرابع: ظهور المقبولة في ملاكية الأهمية

إن المقبولة - وغيرها - ظاهرة في ان الملاك ليس الاطلاع على الروايتين
ومعرفتهما، بل الأهمية، فلاحظ سؤال بن حنظلة: «فإن كان كل رجل اختار رجلاً

(١) مقابل التعرف عليها عبر التقليد فإنه غير مباشر.

من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم. قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر^(١) لوضوح أن الطرفين - الحاكمين - كانا يعلمان الحديثين، وإنما اختلفا في الحجة منهما، إما (سنداً) أو (جهة) أو (دلالة) فأرجع الإمام عليه السلام إلى (أفقههما) ومن البين أن الأفقه لو فسر بالكيفية وأنه الأجود استنباطاً والأفهم وشبه ذلك لتمّ الإرجاع إليه، أما لو فسر بالأكثر إحاطة بسائر الروايات فإنه لا يكون له وجه عندئذٍ إن تجرد عن الأفهية بضوابط الترجيح أو التمييز بين الحجيتين، كما أوضحناه من قبل، فتأمل^(٢).

لا يقال: الأكثر إحاطة بالروايات هو الأعرف بوجود حاكم أو وارد أو مخصص أو ناسخ أو شبه ذلك عكس الأقل إحاطة بها؟
إذ يقال: ذلك وإن صح إلا أنه يؤكد ملاكية الأفهية والأعرفية بضوابط التمييز والترجيح^(٣). نعم، يضاف إليه أن الأعم هو من جمع إلى جوار كونه أفهم وأقوى ملكة كونه الأكثر إحاطة بالروايات والقواعد والمدارك وهو ما لا نأباه، بل نستظهره فإنه الأعم بقول مطلق.

ما يرد على دعوى أن الأعم في زمن النص هو الحافظ لروايات أكثر:

كما أنه ترد على القول ب: «فإن الأعم والأفقه في عصر الأئمة عليهم السلام كان

(١) الكافي ١: ٦٨.

(٢) إذ لا دليل على علم الحاكمين بالروايتين إلا إذا ثبت ذلك من خارج، أو ثبت وجودهما في مجلس واحد لدى القضاء بحيث يسمع كل منهما دليل الآخر، فتأمل.

(٣) سبق أن (التمييز) هو للحجة عن اللاحجة، و(الترجيح) هو لإحدى الحجيتين على الأخرى.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعلّم..... ٤٨١

يطلق على من روى وحفظ أحاديث أكثر من غيره - كما ربما يظهر أيضاً من إضافة الأعلّم والأفقه إلى دين الله، وأمر الله، وأحاديثنا - أما اليوم فليس بين الفقهاء المراجع أعلّم من هذه الجهة وكلّهم متساوون في مقدار الإحاطة بالأخبار والآثار، لأنّ الروايات مدوّنة في كتب مطبوعة هي في متناول الجميع، ومبوّبة حسب المسائل والأحكام، وكلّ ما يراه فقيه يراه غيره، وإنّما الأفقه والأعلّم في هذا العصر يقال للذي تمرّن في ردّ الفروع إلى الأصول أكثر، أو كان أكثر ذكاءً وفهماً - على ما يأتي من الخلاف والكلام فيه إن شاء الله تعالى - وبين المفهومين عموم من وجه، ولا أقل من الإجمال»^(١) الوجوه التالية^(٢):

أولاً: الفرق بين الأعلّم في الحسيات والأعلّم في الحدسيات

إن الأعلّم إنّما يكون بالرواية والحفظ الأكثر في الحسيات فقط؛ إذ لا تحتاج الحسيات - ومنها المسموعات - إلى إعمال نظر وفكر واستدلال، ولا تتوقف على الاستنباط، بل الناس جميعاً فيها سواء لو تساوت قدرة حواسهم الخمسة، وقد يكون المقلّد أقوى في بعض حواسه من المجتهد، فلو كان ملاك التقليد - فرضاً - بالحواس والحفظ - والمقام من صغرياتها لأنه سمع روايات أكثر أو قرأ فحفظ أو من دون حفظ - لوجب على المجتهد تقليد العامي إذا سمع أو قرأ روايات أكثر وحفظها؛ ولذا نجد أن ملاك الرواية حيث كان الوثيقة في النقل بعد سلامة الحواس المشار إليها - التزاماً - بكونه ضابطاً، كان قول الرواي - أي روايته - حجة على المجتهد، وإن رواها العامي المحض.

(١) بيان الفقه ٢: ٤٥.

(٢) وبعضها لم يذكر من قبل، وأما ما ذكر فقد كرر لإضافة فائدة أو لإيراده بنحو آخر.

أما في الحدسيات فلا ريب أن الأعمم لا يكون بالحفظ الأكثر، بل بالفهم الأجود أو الأدق أو شبه ذلك^(١) على الخلاف، وقد سبق بيان هذا الوجه بعبارة أخرى سابقاً، بل لعله من البديهيّات؛ فإن الطبيب الأعمم ليس من حفظ أقوال أطباء أكثر، بل ليس حتى من حفظ أسماء أمراض، أو أسماء أدوية أكثر أو حفظ نسخاً أكثر من غير أن يتميز بملكة الاجتهاد والقدرة على تمييز الموضوع، وتطبيق الكبريات - العلاجات المختلفة - على الصغريات المتنوعة المتشعبة.

ثانياً: بناء العقلاء على منوطية الأعممية بأجودية الفهم...

إن بناء العقلاء في الأعمم فيما توقف على الملكة على منوطيته بالأقدر على الاستنباط، والأجود فهماً للمدارك ولتطبيقها على المصاديق، وليس على الأكثر حفظاً، ودونك بناؤهم في مختلف الأبواب من علم الكلام إلى الأصول إلى الطب إلى الهندسة إلى غير ذلك.

نعم، ما لا يتوقف على الملكة - كغالب مسائل علم الجغرافيا والحساب - فإن الأعمم فيه هو الأكثر حفظاً، هذا كله إن لم نقل بحكم العقل بذلك.

ثالثاً: أكثرية الرواية والحفظ قد تضاد معرفة الحكم الشرعي

إن أكثرية الرواية والحفظ للأحاديث من غير امتلاك قدرة التمييز بين الحجّة واللاحجة منها، أو ترجيح الأرجح من الحجّتين، أو من غير امتلاك قدرة معرفة وجه الجمع بين الروايات وشبه ذلك، تضاداً - في الجملة - معرفة الحكم الشرعي والوصول إلى الحكم الصادر منهم عليهم السلام.

(١) ككونه أقدر على رد الفروع للأصول وتطبيق كبريات القواعد على صغريات المسائل.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٤٨٣

وبعبارة أخرى: قد تكون الأحفذية وبالأعلى صاحبها عكس الأفهمية التي قال عليه السلام فيها: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»^(١)، أما الأحفظ غير الفهم فإنه كما قال عليه السلام: «إننا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيهاً، حتى يلحن له فيعرف اللحن»^(٢) وهو ممن قال عنه عليه السلام: «ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٣)، بل هو مشمول لقوله عليه السلام: «رب عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه»^(٤).

ويكفي مثلاً على ذلك (العدالة) فقد وردت فيها روايات كثيرة جمع السيد العم منها أربعين رواية في (بيان الفقه)^(٥)، ومن الواضح أن تحقيق النسبة بين بعضها والبعض الآخر، وبينها وبين العدالة وأنها من وجه أو العموم والخصوص المطلق، بل فهم اختلافها ووجه أو وجوهه وأنها فيمّ اختلفت يتوقف على الفهم والقدرة على الاستنباط إن لم يتوقف على الأفهمية والأقدرية، ومع عدم ذلك يزداد الحافظ تحيراً، فمثلاً في صحيحة عبد الله بن أبي يعفور^(٦): «أن تعرفوه بالستر والعفاف»^(٧) فما هي النسبة بين العفاف والعدالة؟ إذ قد يقال: إن العفاف أعم منها مطلقاً، ثم ماذا يعني الستر؟ وهل المراد به - على تقدير كون المراد من المصدر المفعول - الستر

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧، ح ٢٧.

(٢) الغيبة، للنعماني: ١٤١، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٤٤، ح ٥.

(٣) الكافي ١: ٤٠٣، ح ١.

(٤) نهج البلاغة ٤: ٢٥. وذلك إما لعدم ترتيبه الأثر عليه، أو لعدم قدرته على تطبيق معلوماته الكلية على المصاديق الخارجية أو لغير ذلك.

(٥) انظر: بيان الفقه ٣: ١٦٤.

(٦) وناقش بعض العلماء في كونها صحيحة.

(٧) من لا يحضره الفقه ٣: ٣٨.

عن أهل بيته، أو عن أصدقائه اللصيقين به، أو عن أهل محلته، أو عن أهل بلدته؟ إلى غير ذلك.

فرق الأعلام في الزمنين:

والتحقيق: إن الأعلام^(١) في زمن الأئمة عليهم السلام كهذا الزمن هو الأكثر إحاطة بالروايات والمدارك مع أجودية الفهم، إلا أن الاستنباط كان مبسطاً أكثر، وكان الوصول للحكم أسهل، أما الأعلام في هذا الزمان فضابطه هو هو، إلا أن الاستنباط أصعب للبعد عن زمن النص، ولهذا تفصيل يوكل إلى مظانه.

توفر المصادر وتبويب الروايات لا يستلزم تساوي الفقهاء:

وأما قوله: «وكلهم متساوون في مقدار الإحاطة بالأخبار والآثار؛ لأن الروايات مدوّنة في كتب مطبوعة هي متناول الجميع، ومبوبة حسب المسائل والأحكام، وكل ما يراه فقيه يراه غيره»^(٢) فيرد عليه:

أولاً: لا تلازم

إن الأعلام أفعل تفضيل، وكل وصف يوصف به شيء - ومنه أفعل التفضيل - فإنه ظاهر في الفعلية لا في الإمكان، ولا في القوة القريبة من الفعل. وعليه، فإن مجرد كون الكتب مطبوعة وفي متناول الجميع ومبوبة لا يقتضي تساوي الطرفين في العلمية أو الأعلمية؛ ألا ترى أن توفر المصادر في الطب أو الفلسفة أو الكلام أو

(١) أي: الأعلام بقول مطلق.

(٢) بيان الفقه ٢: ٤٥.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم ٤٨٥

غيرها - كالفقه والأصول - بحيث يمكن لكل عامي أن يرجع إليها لا يستلزم صدق أن العامي عالم بالمسائل؟ ولا يستلزم مساواة ذي الملكة لفاقدتها بالنسبة إلى تلك المسائل، وإن كانا متساويين من حيث الجهل ببعضها بالفعل.

وبعبارة أخرى: ظاهر (الأعلم) أنه بالفعل كذلك، لا أنه بالقوة قادر على الوصول للمسائل أو المدارك ليكون متساويا القدرة في الوصول متساويين في العلمية والأعلمية، وإن كان أحدهما ذا ملكة أو أقوى ملكة وأعرف بألوف المسائل غير هذه المسألة والآخر فاقداً للملكة وللمعرفة بسائر المسائل أيضاً، فتأمل.

وبعبارة أخرى: إن التساوي في مقدار الإحاطة لا يلزم التساوي في الأعلمية، ولا الأكثرية في الإحاطة تلازم الأعلمية، وإلا للزم الالتزام بأن من يمتلك الوسائل وجامع أحاديث الشيعة أعلم مطلقاً ممن يمتلك الوسائل فقط، وأن من يمتلكهما دون البحار مفضول مطلقاً بالنسبة لمن يمتلك الثلاثة لوجود روايات في البحار ليست فيهما، مما تصلح دليلاً أو مؤيداً أو قرينة صارفة أو شبه ذلك.

وللزم الالتزام بأن الشيخ الأنصاري لو امتلك الوسائل والجواهر فقط هو مفضول بالنسبة للمجتهد الناشئ الذي امتلكها ومصادر أخرى، كالمستدرک والجامع مثلاً، مع أنه واضح العدم.

وللزم القول: إن الفقيه الذي يحفظ أحاديث أكثر في زمننا أعلم ممن يحفظ أقل، وإن كان أقوى ملكة وأجود استنباطاً، وأقدر على رد الفروع للأصول، وهل يعقل أن يقول أحد: إن مثل أبو علي بن سينا لو امتلك مصادر طبية أقل فإنه مفضول بالنسبة لطالب مبتدئ في الطب يمتلك مصادر أكثر؟

ثانياً: الاختلاف في القدرة على الاجتهاد في التبويب

إن كون الروايات مبوبة لا يستلزم تساوي العاميين أو الفقيهين؛ إذ المجتهد أو

الأعلّم قادر - وأقدر - على إعادة تبويب الأحاديث بما يؤثر في الاستنباط دون العامي أو غير الأعلّم، فإن تبويبها اجتهادي، وليس برواية أو آية، ولعلّ الفقيه أو الأفقه يرى أن إدراج هذه الرواية في هذا الباب، أو عدم إدراج تلك فيه من خطأ من قام بتبويب الروايات.

وقد مضى التمثيل لذلك بمقبولة عمر بن حنظلة، إذ صنّفها الحر العاملي في الوسائل في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، وأدرج ذلك كله في الباب التاسع من كتاب القضاء صفات القاضي، وصنّفها السيد البروجردي في باب ما يعالج به تعارض الروايات من الجمع والترجيح وغيرهما - الباب ٦، ج ١ المقدمات وأصول الفقه، بينما استدل بها^(١) بعض الأعلام - كما سبق - على تعارض الفتويين - مع أن هذه أبواب ثلاثة - فيما نرى أن صدرها في الترجيح بصفات القاضي - وإن كان مرجع بعضها مآلاً للأفقهية في الرواية - وإن ما بعدها هو في التمييز بين الحجة واللاحجة من الروايتين وإلا فالأرجح منهما - كما سبق.

ثالثاً: الأعلّم بمقدوره استنباط أدلة أكثر

إن كونهم متساوين في مقدار الإحاطة بالأخبار غير تام أيضاً؛ وذلك لأن الآيات والروايات المذكورة في المجاميع الحديثية وإن كانت محصورة، إلا أن المجتهد - فكيف بالأعلّم - قد يضيف لأدلة المسألة رواية موجودة في باب آخر، أو آية أخرى غفل أرباب المجاميع عن دلالتها على المسألة، سواء ارتأى دلالتها بدلالة الاقتضاء أم التنبيه والإشارة أم غير ذلك.

وكمثال على ذلك: إن المعروف أن آيات الأحكام هي ستمائة آية، بينما

(١) بإطلاقها أو ملاكها.

الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعيّن تقليد الأعم ٤٨٧

أبلغها السيد الوالد في موسوعة الفقه وغيرها إلى حوالي ألف آية، بين دليل ومؤيد وشبه ذلك.

وبذلك انتهينا من عمدة الأدلة التي استدل بها على تعيّن تقليد الأعم، وقد ضمّناها بعض الأدلة الدالة على عدم تعيّن، والتي استظهرنا أنها تفيد فقط الترجيح بالأعلمية، كبناء العقلاء كما مضى تفصيله، فلنعطف عنان الكلام إلى الأدلة التي استدل بها على التخيير بينه وبين الأعم ابتداءً واستمراراً^(١)، وعمدتها بعد بناء العقلاء، الإطلاقات.

(١) في غير صورة العلم بتخالفهما كما هو مورد الكلام، بل وفي هذه الصورة أيضاً، كما هو مقتضى التحقيق من أن الأدلة تشمل هذه الصورة أيضاً.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعم: الإطلاقات

قال السيد العم في بيان الفقه: «الدليل الأوّل لعدم وجوب تقليد الأعم مطلقاً، الإطلاقات:

أما الدليل الأوّل: فهو عمومات وإطلاقات الآيات والروايات الدالة على الرجوع إلى: الفقهاء^(١)، والعلماء^(٢)، وكل مسنّ في حَبْنَا، و﴿أهل الذكر﴾^(٣)، ونحوها، فإطلاقها وترك الاستفصال فيها دليل التخيير بين أفرادها: العالم والأعم. ومع الشكّ في إرادة الإطلاق في أمثال ذلك فالأصل الإطلاق، كما حقّق في محلّه^(٤).

ضرورة اختلاف فتاوى الأصحاب:

وأضاف السيد العم: «لا شكّ في أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كانت لهم اختلافات في الفتاوى التي كانوا يفتون بها للشيعة؛ لأنّهم كانوا يفتون عن الأخبار التي ما أكثر الاختلاف فيها، للمصالح قطعاً^(٥).
أقول: لا حاجة لهذه المقدمة إن كان المدعى عدم جواز تقليد المفضول وإن

(١) كـ «فإما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه..» وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١.

(٢) كـ «العلماء بالله الأمانة على حلاله وحرامه». تحف العقول: ٢٣٨.

(٣) إن لم نقل باختصاصها بالأئمة عليهم السلام أو - في الاتجاه المقابل - أن المراد بها علماء النصارى.

(٤) بيان الفقه ٢: ٦٢.

(٥) بيان الفقه ٢: ٦٢.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعم: الإطلاقات ٤٨٩

وافق رأيه رأي الأعم، استناداً إلى ان نظره في جوار نظر الأعم كالحجر في جنب الإنسان، وأنه كما لا يجوز العمل بالقياس مستنداً له وإن طابقت الفتوى، فكذلك المفضول، وتكفي المقدمة اللاحقة بمفردها لإثبات الإطلاق ونفي هذه الدعوى. نعم، يحتاج إليها^(١) لو كان محط الكلام الرجوع للمفضول لدى التخالف.

ضرورة اختلاف علمية الأصحاب:

وقال أيضاً: «لا شك في أنّ الرواة الذين كان الشيعة يأخذون عنهم معالم الدين، وكان الأئمة عليهم السلام يرجعون الشيعة اليهم، كانوا متفاوتين في الفضيلة والعلم، ويؤيد ذلك إرجاع الإمام الصادق عليه السلام ابن أبي يعفور - وهو ممن كانت تؤخذ الفتاوى عنه - إلى محمد بن مسلم، ولولا أنّ محمد بن مسلم أعلم من ابن أبي يعفور لما أرجعه الإمام عليه السلام إليه.

ونصّ الحديث: صحيحة ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكنني القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً»^(٢).

فمن هاتين القريبتين نستنتج أنّ إطلاقات الروايات - بل الآيات أيضاً - محكمة؛ لورودها مطلقة وبلا أي قيد، أو أية إشارة في ظرف الاختلاف في الفتاوى والتفاوت في العلم.

(١) أي بدوياً، وإن كان التحقيق عدم الحاجة إليها حينئذٍ أيضاً.

(٢) الاختصاص: ٢٠١.

مضافاً إلى أنّ عدم منع الإمام عليه السلام ابن أبي يعفور عن الإفتاء بنفسه فيما عنده دليل تقريره عليه السلام لإفتاء غير الأعمى مع وجود الأعمى»^(١).

ورود تلك المطلقات في مورد الحاجة :

أقول: قوله: «لورودها مطلقة وبلا أي قيد أو آية إشارة في ظرف الاختلاف في الفتاوى والتفاوت في العلم» يضاف إليه: مع كونها في مورد الحاجة؛ فإن الروايات المطلقة صدرت من الرسول صلى الله عليه وآله مروراً بالصادقين عليهما السلام وصولاً للإمام الحجة المنتظر عجل الله فرجه الشريف، ولا يعقل - عادة - أن لا تكون الروايات^(٢) في مورد الحاجة في أيام فكيف بعشرات السنين، بل ما قارب المائتين وستين سنة، وبذلك كله يحرز كونها في مقام البيان، وإلا لكان الإطلاق إغراءً بالجهل، بل لا حاجة إلى هذا، فإن ما سبق فيه الكفاية لإحراز الإطلاق، وكون المولى في مقام البيان عرفاً.

الإشكال بعدم كثرة الخلاف بين الأصحاب :

ثم قال السيد العم: «وأورد على القرينة الأولى بإيرادين:
الأول: المنع عن كثرة وقوع الاختلاف في الفتوى بين أصحاب الأئمة عليهم السلام
ككثرة الخلاف الموجودة حالياً بين الفقهاء؛ وذلك لتمكّنهم من مراجعة الأئمة عليهم السلام
وحلّ الاختلاف، دون مثل زماننا الذي لا نرى الإمام ولا نسأله ولا يجيبنا في
الفتاوى المختلف فيها.

(١) بيان الفقه ٢: ٦٢ - ٦٣.

(٢) روايات الإرجاع للفقهاء وحجية آرائهم.

الجواب: كثرتها للتقية وغيرها

وفيه: مضافاً إلى أنّ الاختلافات كانت متوقّرة بين أصحاب الأئمة حسب اختلاف اجتهاداتهم...»^(١).

أقول: وذلك من البديهات وتدل عليه روايات التقية^(٢)، وإنهم صلوات الله عليهم خالفوا بين شيعتهم وهي كثيرة^(٣)، كما يدل عليه تتبع فتاواهم - أي: أصحاب الأئمة عليهم السلام -

ولنكتف بمثال واحد على ذلك، فإنّ يونس بن عبد الرحمن - وهو من أصحاب الكاظمين عليهما السلام - وتبعه السيد المرتضى قلندري وقد ادعى الإجماع على ذلك في موصلياته، والشيخ المفيد قلندري في أحد النقلين وعدد آخر، قد رأوا بأنّ أعمال قاعدة الإلزام في مثل ميراث المجوسي من جهتين - فيما لو تزوج أمه أو بنته - مخالف لصريح القرآن، حيث يقول تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾، فإنّ الذي أنزله تعالى قطعاً هو أنّ الإنسان لا يجوز له أن يتزوج من أمه أو أخته أو ابنته، كحكم تكليفي، وإنه لو تزوجها فزواجه باطل كحكم وضعي، فكيف بعد هذا يرث بعنوان أنها زوجته؟ وقد استدلوا على هذا بعموم ما دل على فساد - أي النكاح من الأم أو البنت - للمسلم والكافر، فهذا هو الذي أنزله الله تعالى، فلو ورثنا ذلك المجوسي من جهتين فهو حكم بغير ما أنزل الله تعالى^(٤).

(١) بيان الفقه ٢: ٦٣.

(٢) فصلنا في بعض المباحث السابقة: أنّ التقية كانت على أقسام أربعة.

(٣) ومنها قوله عليه السلام: «أنا خالفت بين أصحابي».

(٤) (فقه قاعدة الإلزام) للمؤلف - مخطوط.

وذلك رغم ورود روايات عديدة في قاعدة الإلزام، وقد عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بها في الإرث والنكاح والطلاق، بل إن الجواهر ادعى عليها الإجماع. والجواب عن إشكال مخالفتها للكتاب واضح؛ فإن قاعدة الإلزام منقحة لصغرى ما أنزل الله بالعنوان الثانوي، بناءً على أن مفاد القاعدة حكم واقعي ثانوي كلا ضرر ولا حرج، كما فصلناه في (فقه قاعدة الإلزام).

لا فرق بين قلة الخلاف وكثرته :

ثم قال: «وقلتها وكثرتها لا تقيّد الحكم، فبمجرد أنّ الاختلافات اليوم أكثر لا يوجب تغيير الحكم المبني على أصل الاختلاف، لا على كثرته أو قلته: إنّ مراجعة الأئمة عليهم السلام لم تكن - دائماً - رافعة للاختلاف، كيف والإمام عليه السلام قال في حديث اختلاف الشيعة في الحج: أنا خالفت بينهم لكي لا يعرفوا؟

بل إنّ الخلاف الذي كان عمدته من جهة الأحاديث المحمولة على التقية، كان أكثر من زماننا هذا الذي عرفنا كثيراً^(١) - بمرور الزمان، وورود روايات عن بقية الأئمة عليهم السلام في مسائل وردت فيها روايات من باب التقية، وتمييز الأحكام الصادرة تقية عن غيرها - ما هو الحكم الصادر تقية وما هو الصادر لبيان حكم الله الواقعي.

مع أنّ غالب الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا تحت مراقبة شديدة بحيث لم يتمكنوا من إظهار الأحكام الواقعية، ولا كان الشيعة يتمكنون من الاتصال بهم كثيراً. ويؤيد ذلك حديث ذلك الرجل الذي أراد أن يسأل الإمام عليه السلام عن مسألة فاحتال ببيع الخيار حتى جاء ودخل بيت الإمام باسم بيع الخيار لهم وسأل مسألته.

(١) بل الظاهر أننا عرفناها جميعاً، سلمنا لكن الظاهر أنه على فرض وجوده - أي الحكم الصادر تقية منهم والذي لا يزال خفياً علينا نتوهمه حكماً أولياً - نادر.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعلام: الإطلاقات..... ٤٩٣

وكانوا عليه السلام بين تباعد وتقييد، كتباعد الإمامين الباقرين عليهما السلام إلى الشام، والإمام الصادق عليه السلام إلى بغداد والحيرة والكوفة، واختفاء الإمام الكاظم عليه السلام في مكة المكرمة أيام المنصور بعد شهادة والده الإمام الصادق عليه السلام، ثم سجنه عليه السلام أيام هارون، وتباعد الإمام الرضا عليه السلام إلى مرو، ثم سجنه عليه السلام بسرخس وهو في قيد، وتباعد الإمامين العسكريين عليهما السلام إلى سامراء، وسجنهما فيه، وغير ذلك، كحديث: جراب النورة^(١) وغيره^(٢).

والحاصل: إن وجود عامل للاختلاف في زمننا، وهو غيبة الإمام المعصوم عليه السلام فلا يمكننا أن نرجع إليه لحل الاختلاف، يقابله - إضافة إلى وجوده في الجملة في زمنهم عليهم السلام لأسباب شتى كالسجن - كما في سجن الإمام الكاظم عليه السلام - مثلاً لسنين، والتباعد والتفسير وكفرض إقامة جبرية أو رقابة شديدة - وجود عامل معاكس في زمنهم ليس موجوداً في زمننا وهو التقية المجهول مواردها حينذاك المعلوم حالها لنا؛ إذ ما أكثر الأحكام التي صدرت تقية، لكنها معلومة الآن جميعاً؟ وقد أحصى بعض الفقهاء أربعة موارد فقط في كامل كتاب شرائع الإسلام بنيت على التقية، على أنه قد يناقش في بعضها صغرى.

والسبب: إن الأئمة اللاحقين، بل الإمام نفسه في فترة لاحقة أو في نفس

(١) ونص الحديث هو: عن سلمة بن محرز قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل مات وله عندي مال وله ابنة وله موالى، فقال لي: اذهب فاعط البنت النصف وامسك عن الباقي، فلما جئت أخبرت بذلك أصحابنا، فقالوا: أعطاك من جراب النورة، قال: فرجعت إليه فقلت: إن أصحابنا قالوا أعطاك من جراب النورة؟! قال: فقال: ما أعطيتك من جراب النورة، علم بهذا أحد؟ قلت: لا، قال: فاذهب فاعط البنت الباقي». تهذيب الأحكام ٩: ٣٣٢، ح ١٦.

(٢) بيان الفقه ٢: ٦٣ - ٦٤.

الزمن لراوٍ آخر، حيث ارتفعت التقية، أضحوا للناس الحكم الأولي وميزوا الصادر تقية عن غيره.

الإشكال على الإطلاقات بعدم إحراز كونها في مقام البيان :

ثم إن عمدة الإشكال على الإطلاقات أنه لا يعلم كونها في مقام البيان من هذه الجهة.

قال السيد العم: «المناقشة الأولى لدليل الإطلاق: الأول: إنكار الإطلاق من رأس، فإن الآيات والروايات كلها مسوقة لبيان أصل جواز التقليد دون التعرض للعالم والأعلم، بل قيل: إنها ليست في مقام بيان شروط المجتهد أصلاً، ولزوم كون الإطلاق معتمداً على اشتراط كونه في مقام البيان من تلك الجهة واضح»^(١).

وقال في النور الساطع: «وأجيب ثالثاً: بأن مثل قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ إنما ورد في مقام جعل طائفة من العلماء مرجعاً للجهال، فلا يدل إلا على انحصار الحجة في هذه الطائفة، وعدم الرجوع إلى غيرهم. أما أن كل واحد منهم حجة مطلقاً أو عند فقد المعارض فهو بمعزل عن ذلك، فإن إضافة اسم الجمع^(٢) إلى الجمع لا تفيد إلا تعلق الحكم بجنس الجمع، فلا يستفاد منها إلا ثبوت الحجية لجنس العلماء، حتى لو احتملنا اشتراط اتفاقهم في أصل المرجعية، وأنهم إذا

(١) بيان الفقه ٢ : ٦٥.

(٢) الظاهر أن الصحيح هو (فإن إضافة اسم الجنس إلى الجمع...) لا اسم الجمع إلى الجمع، وذلك كقولك: أكرم كريم الأعراق، فإن كريم اسم جنس أضيف إلى الجمع، أو احترم بليغ الكلمات، أو راقب أهل الدكاكين.

اختلفوا كان المرجع غيرهم لم يكن دفع هذا الاحتمال بالإطلاق والعموم»^(١).

الأجوبة:

بعض الروايات عامة:

الأول: إن الروايات ليست جميعها مطلقة، بل بعضها عام كقوله عنه: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه...»^(٢)، والعام لا يتوقف على مقدمات الحكمة التي أحدها إحراز أن يكون المولى في مقام البيان، لأن دلالة على العموم بالوضع فمقام البيان محرز به، أي: إنه حيث وضع للعموم دلّ اختيار المولى الحكيم له على إرادته العموم، أو: لكان مخطئاً، وإلا لاحتاج إلى الدليل على الخروج عن مقتضى الوضع والقاعدة، كالدليل على تفكيكه بين الإرادة الجدية والاستعمالية.

العموم أفرادى وأحوالي وأزماني:

وتوضيح ذلك أن العموم - أو الشمول - على ثلاثة أنواع: أفرادى وأحوالي وأزماني:

أما الأفرادى فمصّبّه (الأفراد) كزيد وعمر وكالعالم والأعلم، وأما الأحوالى فمصّبّه (أحوال الأفراد) كحالات زيد من صحة ومرض وفقير وغنى، وكالعالم في حالة موافقة رأيه لرأي الأعمى وحالة مخالفته - هذا ثبوتاً - وفي حالة العلم والجهل

(١) النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٤٨٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١.

بذلك إثباتاً^(١).

ولا يتوهم رجوع الأحوال للأفراد بدعوى أن ذا الحالة فردٌ، وذا الحالة الأخرى فرد آخر، فإنه وإن صح دقة^(٢)، إلا أنه ليس كذلك عرفاً، بل إنّ الأحوال في طول الأفراد، والفرق يظهر جلياً بما أشرنا إليه من أن مصب الأفراد الفرد والمصدق، ومصب الأحوال - بعد الفراغ عن كونه فرداً - حالاته، كما أن العموم الأزماني في طولهما إن لم نعدّه من الحالات كما هو الأصح، وإلا فإنه من الأحوال.

الإشكال خاص بالإطلاق الأحوال دون الأفراد:

وأما المقام ففيه بحثان:

الأول: هل تشمل الإطلاقات العالم كما تشمل الأعم، وهذا مشمول دائرة العموم الأفراد.

الثاني: بعد شمولها للأفراد، هل تشمل حالاتهم، مثلاً: هل تشمل الإطلاقات العالم - بل حتى الأعم - في صورة تعارضه مع رأي الأعم، والأعم في صورة تعارضه مع رأي العالم؟^(٣)

(١) ويتضح الفرق أكثر بما لو قال (أكرم زيدا) فإنه لا إطلاق أفراد له، لكون القضية شخصية كما هو واضح، لكن له إطلاق أحوالي، أي: أكرمه في حالة غناه وفقره وصحته وسقمه.. الخ.

(٢) بل ليس بصحيح لدى الدقة أيضاً، فإن العموم الأفراد يراد به ما كان فرداً للعنوان - عنوان الموضوع - عكس الأحوال الذي هو حالة لمصاديق ذلك العنوان.

(٣) وقد سبق أن العديد من الأصوليين ذهبوا إلى أن أدلة الحجية لا تشمل المتعارضين وإلى تساقطهما، فالإشكال عام للأعم أيضاً، وإنه لدى التعارض فإن رأيه ليس بحجة إن كان

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعلام: الإطلاقات ٤٩٧

والإشكال بعدم إحراز كون المولى في مقام البيان خاص بالثاني دون الأول، فإن المشهور - ولعله المجمع عليه - شمول العام لجميع المصاديق والأفراد، والمختلف فيه شموله لكل مصداق في شتى الأحوال.

نعم، في المطلق الشبهة جارية في كلا الأمرين، بل في العام على التقرير الذي نقلناه عن النور الساطع، فإنها سيالة جارية في العمومات، وسيأتي جوابه أيضاً. وأما بيان صغرى المدعى فهي: إن الكثير من الأدلة التي استدلت بها^(١) على جواز - بالمعنى الأعم - التقليد وحجية نظر المجتهد - إن لم يكن أكثرها - عام، وهذه نماذج منها:

فمن الآيات: آية النفر: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢) .^(٣)
ومن الروايات: التوقيع الشريف وهي قوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»^(٤).

المستند العمومات والإطلاقات .

(١) على نقاش في بعضها، كما فصل في الأصول.

(٢) فإن (يتفقها) و(لينذروا) عام فالحذر اللازم عند إنذارهم عام أيضاً، أي: يجب الحذر عند إنذار أي شخص تفقه في الدين، سواء كان عالماً أم أعلم، ووجوب الحذر ملزوم الحجية أو هو كناية عنها، على ما فصل في الأصول.

(٣) سورة التوبة: ١٢٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، ح ٩.

وقوله عليه السلام: «وعرف أحكامنا»^(١).

وقوله عليه السلام: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على

هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه...»^(٢).

وكقوله عليه السلام: «فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا»^(٣).

وكقوله عليه السلام: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»^(٤).

وكقوله عليه السلام: «العلماء ورثة الأنبياء»^(٥).

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «سل العلماء ما جهلت»^(٦).

وعن روضة الواعظين عن النبي صلى الله عليه وآله: «من تعلم باباً من العلم عمل به أو لم

يعمل كان أفضل من أن يصلي ألف ركعة تطوعاً»^(٧).

و«سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو

ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟

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

يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد

أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا

(١) الكافي ٧: ٤١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١.

(٤) عوالي اللئالي ٤: ٧٧.

(٥) الكافي ١: ٣٢.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٢.

(٧) روضة الواعظين: ١٢.

أن يكفروا به ﴿﴾ قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا
وحرامنا وعرف أحكامنا»^(١)

إشارة لوجه عموم بعض الأدلة:

و(من) تفيد العموم؛ إذ الظاهر أن الموصولات موضوعة للعموم، فهي بمنزلة
كل، وذلك هو المتبادر عرفاً، فإن ظاهر قوله تعالى - مثلاً - ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ...﴾:
كل من جاء بها^(٢)، وظاهر قولك: من زارك فأكرمه: كل من زارك وجب إكرامه،
وكذلك الحال في (من كان من الفقهاء...): «من تعلم باباً من العلم عمل به أو لم
يعمل كان أفضل من أن يصلي ألف ركعة تطوعاً»^(٣).

و«كل مسن» نص في العموم.

و«علماء أمتي» أيضاً جمع مضاف.

و«العلماء» جمع محلى بأل يفيد العموم، وكذا (الفقهاء).

ليس التمسك بإطلاقها الاحواليا:

لا يقال: سبق أن للعام عموماً أفرادياً وإطلاقاً أحوالياً، ولكن المقام من الثاني.
إذ يقال: بل إنه من الأول، وتوضيحه: إن العلماء له عموم أفرادى - وهو محل

(١) الكافي ١: ٦٧.

(٢) أي كل جاء بها.

(٣) وجه الاستدلال: حجية قول معلمه له، وإلا لما صح تعلمه معالم الدين عنده ثم إسناده للشارع
ذلك.

البحث هنا - وهو شمول - الفقهاء في الرواية للأعلم والمفضل، ولا شك أنه بالعموم الأفرادي، فيدل على حجية رأي المفضل كحجية رأي الأعم، وله إطلاق أحوالي: وهو شموله للأعلم حتى في صورة تعارضه مع غيره وبالعكس، والإذعان بأن هذا عموم أحوالي من غير إرجاعه للأفرادي مع الإذعان بأن الإطلاق يجب إحراز كونه في مقام البيان، وعدم وجود محرز، يستلزم كل ذلك لو تمّ عدم شمول مثل (من كان من الفقهاء....) للأعلم وغيره في صورة التعارض وغيره من الحالات، واقتضاه على القدر المتيقن وهو صورة عدم التعارض، ولو قيل بهذا^(١) لما كان حتى رأي الأعم حجة لدى تعارضه مع غير الأعم^(٢). على أن التمسك بالإطلاق الأحوالي لا بأس به لتمامية أركانه كما سيأتي.

وجوه الجواب عن دعوى عدم الإطلاق في هذه المطلقات:

ويمكن الجواب عن دعوى عدم الإطلاق في المطلقات من الروايات إلا بعد إحراز كون المولى في مقام البيان، بوجوه ستة: عقلي وعرفي، ولفظي، وبلحاظ حال اللفظ، ومقام الشارع، والإطلاق المقامي.

الوجه الأول^(٣): انطباق الماهية على أفرادها قهري

وهو ما ذهب إليه جمع من الأصوليين، ومنهم السيد الوالد في الأصول؛ إذ

(١) أي: عدم إحراز الإطلاق الأحوالي.

(٢) كما التزم به السيد الخوئي في التنقيح ١: ١٠٩، إذ قال: «إطلاقات أدلة التقليد غير شاملة لفتوى الأعم وغيره مع المعارضة، بل لا بد من الحكم بتساقطهما كما في غير المقام». وناقشناه بوجوه في آخر كتاب (شورى الفقهاء، دراسة فقهية أصولية).

(٣) وهو وجه عقلي.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعلام: الإطلاقات ٥٠١

قال: «إذ اللفظ موضوع للمهية وهي موجودة في كل الأفراد، فلا حاجة إلى دليل على السريان حتى يحتاج إليها»^(١)، توضيحاً لتنظره: «في قول الآخوند قَدْ تَرَى حَيْثُ لَا دَلَالَةَ لِمَثَلِ الرَّجُلِ إِلَّا عَلَى الْمَهِيَةِ الْمُبْهَمَةِ وَضِعاً، وَإِنَّ الشِّيَاعَ وَالسَّرِيَانَ كَسَائِرِ الطَّوَارِئِ يَكُونُ خَارِجاً عَنِ مَا وَضِعَ لَهُ؛ وَلِذَا احْتِجَّ إِلَى الْمَقْدَمَاتِ»^(٢).

وقد أوضحنا ذلك في مبحث آخر تفصيلاً، ونشير هنا إلى أنه حيث وضع اللفظ للماهية - وهي المفهوم نفسه لكن يقال (المفهوم) بلحاظ الوجود الذهني و(الماهية) بلحاظ تحققها في الخارج بذاتها على أصالة الوجود وبمنشأ انتزاعها على أصالة الماهية، وهي الكلبي الطبيعي بتعبير آخر - فإن انطباق الماهية على كل فرد من أفرادها قهري، أي: طبعي، فلا يحتاج شمولها لأفرادها إلى أي أمر خارج عن ذاتها، كقرينية كون المتكلم في مقام البيان وشبه ذلك. وهذا هو الوجه العقلي ويمكن بيانه بوجه عرفي وهو:

عدم الحاجة للمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة:

إن الظاهر عدم توقف الإطلاق على مقدمة الحكمة الأولى التي ادعاها الآخوند، وهي إحراز كون المولى في مقام البيان؛ وذلك لوجوه منها ما ذكره السيد الوالد في الاجتهاد والتقليد قال: «منها»^(٣): إطلاقات الأدلة الشرعية كآية الذكر ونحوها. وأورد عليها بعدم الإطلاق؛ إذ المفيد لما نحن فيه هو الإطلاق الأحوالي،

(١) الأصول ١: ٥٦٢.

(٢) الأصول ١: ٥٦١ - ٥٦٢.

(٣) أي: ما يدل على عدم اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد، أي: من الأدلة على التخيير بين تقليد الأعلام وغيره.

وهذه الأدلة في مقام أصل بيان التشريع أو إمضاء طريقة العقلاء، فكما أنها لا تشمل حالتي العدالة والفسق والإيمان والكفر ونحو ذلك كذلك لا تشمل حالتي البلوغ وعدمه، بمعنى أنها غير ناظرة إليها، ومثل قوله عليه السلام: «فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» إنما لها إطلاق أفرادى لا أحوالى.

وفيه: إنه لو انهدم الإطلاق بهذه التشكيكات لم يبقَ لنا إطلاق أصلاً، مثلاً نقول: لا إطلاق لقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ لأنه بيان لحلية البيع في الجملة مقابل تحريم الربا، وهو غير ناظر إلى أقسام البائع، كالأصيل والوكيل والحر والعبد ونحوها، ولا إلى أقسام البيع كالسلف والنسيئة والنقد وقبل القبض ونحوها، ولا إلى أقسام المبيع كالدار والبستان والأموال ونحوها وكذا غير هذه الأمور، فلا يصح التمسك بإطلاق الآية، على أنه لو شك في الإطلاق كانت أصالة الإطلاق محكمة؛ كيف ولا يقبل العذر عند العقلاء فيما لو قال له: ارجع إلى الطبيب، ثم لم يرجع معتذراً بأنه احتمال عدم شمول كلام المولى للشاب من الأطباء لقلّة تجربته، مع أنه كان الطبيب منحصراً فيه^(١).

ويمكن إرجاع هذا الوجه لبعض الوجوه الآتية فلاحظ.

الوجه الثاني: المهملة مقسمة وظاهر المطلق إرادة المطلق

وقد يستدل على الإطلاق بما ذهب إليه المحقق الحائري، ونص عبارته: «إنّ المهملة مرددة بين المطلق والمقيد ولا ثالث، ولا إشكال أنه لو كان المراد هو المقيد تكون الإرادة متعلقة بالمقيد أصالة، وإنّما تنسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد، مع أنّ ظاهر قولنا: جئني برجل، أنّ الإرادة متعلقة بالذات بنفس الطبيعة، لا

(١) الفقه: الاجتهاد والتقليد ١: ٢٠١-٢٠٢.

من الأدلة على عدم تعيّن تقليد الأعلام: الإطلاقات ٥٠٣

أنّ المراد هو المقيد، وإنّما أضيف الحكم إلى الطبيعة لمكان الاتحاد، ومع تسليم هذا الظهور تسري الإرادة إلى تمام الأفراد، وهذا معنى الإطلاق^(١).

مقدمات لتوضيح كلام المحقق الحائري:

وتوضيحه يتوقف على بيان المقدمات المبني عليها كلامه:

المقدمة الأولى: المطلق موضوع للماهية المهملة

تسليم أن اللفظ المطلق موضوع للماهية المهملة كما ادعاه الآخوند في اسم الجنس^(٢) أو بناءً على ذلك^(٣).

المقدمة الثانية: المهملة أعم من المقيد والمطلق

إن المهملة أعم من المطلق والمقيد، فإنها مقسم لهما؛ إذ المراد بالمهملة المهملة في عالم الإثبات لا عالم الثبوت، فإن الإهمال فيه محال، فما أهمله في عالم

(١) درر الفوائد ١: ٢٣٤.

(٢) قال الآخوند في الكفاية: ٢٤٣: «اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض، بل العرضيات، ولا ريب إنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة، بلا شرط أصلاً ملحوظٍ معها، حتى لحاظ إنّها كذلك». على أن كلام الحائري هنا - مع قطع النظر عن كلامه السابق اللاحق - يصلح أن يُعدّ وجهاً لنفي هذه المقدمة أيضاً، فتأمل؛ إذ الإهمال في مرحلة الوضع والموضوع له والظهور في مرحلة صدور الحكم من المتكلم أو الخبر، فتأمل.

(٣) أما الوجه الأول السابق وكذا الوجوه الآتية فمبينة على رفض ذلك، واستظهار أن ألفاظ المطلقات - مثل المفرد المحلى بأل وأسماء الأجناس - ليست مهملة، بل هي ظاهرة في الإطلاق عرفاً، أو دالة عليه عقلاً، أو بإحراز تمامية مقدمات الحكمة بوجه من الوجوه المذكورة.

الإثبات يصلح للانطباق على كل من المطلق والمقيد الثبوتيين.
والمراد من عالم الإثبات هنا: اللفظ بلحاظ المراد منه، ومرادنا من عالم الثبوت اللفظ بحسب ذاته، أو فقل بحسب ظهوره طبعاً، أو المراد من الإثبات اللفظ بحسب وضعه ومن الثبوت: الحكم المدلول عليه به، أو اللفظ بحسب الإرادة الاستعمالية إثباتاً وبحسب الإرادة الجديدة ثبوتاً^(١)، فتأمل.

المقدمة الثالثة: المطلق والمقيد متحدان وجوداً لا مفهوماً

إن العلاقة بين المطلق والمقيد هي علاقة الاتحاد وجوداً والاختلاف مفهوماً، ففي: (رجل عالم) أو (المجتهد العادل) فإن رجل متحد مع العالم وجوداً ومختلفان مفهوماً، وكذا الحال في (المجتهد العادل) ورقبة مؤمنة ونظائرها، والحاصل: إنهما بالحمل الذاتي الأولي مختلفان وبالشائع الصناعي متحدان.

المقدمة الرابعة: لو أريد بالمطلق المقيد فالمصحح علاقة الاتحاد

إن المطلق - ك (رجل) - لو أريد به المقيد ك (رجل عالم) في (أكرم رجلاً) فإن مصححه^(٢) هو علاقة الاتحاد بين المطلق والمقيد كما سبق، وعليه فإن الإرادة تكون تبعية لا أصلية، وكذا العكس لو أراد من قوله: (أكرم رجلاً عالماً) الرجل ولم يكن العالم قيماً للمطلوب، بل مشيراً أو شبهه، فتأمل.

(١) فإنه لا إهمال ثبوتاً في الحكم ولا في مرحلة الإرادة الجديدة، بل ولا في ظهور اللفظ بحسب ظهوره طبعاً، فإنه إما ظاهر في الإطلاق أو التقييد أو مجمل بحسب ذاته، ولا يعقل فيه الإبهام التقسيم للإجمال.

(٢) أي: مصحح تخصيص الحكم بالرجل العالم، لا مصحح إطلاق الرجل عليه، فإنه حقيقي لا حاجة له إلى مصحح.

المقدمة الخامسة: ظاهر المطلق كونه مراداً بالإرادة الأصلية

إن ظاهر قوله: (جئني برجل) هو المطلق بلا قيد، أي: نفس الطبيعة؛ إذ إرادة المطلق منه هي إرادة أصلية، أما إرادة المقيد منه - (أي: رجل عالم) - فهي تبعية بعلاقة الاتحاد، فإن المطلق لو أريدَ تطابَقَ الإثباتُ والثبوتُ، عكس ما لو أريد المقيد فإنهما لم يتطابقا، بل احتاج الأمر إلى مؤونة زائدة، وهي لحاظ الاتحاد وصب الإرادة على غير مصبها الأولي الظاهر.

وتطبيق ذلك في المقام أن مثل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) وما ورد فيه (الفقيه) و(العالم) وما أشبهه، وإن فرض مهملاً - حسب ما قاله الآخوند^(٢) - إلا أنه ببركة المقدمات الخمسة يتحول إلى مطلق؛ إذ هذا المهمل مقسم للمطلق وللمقيد^(٣)، فلو أريد به المقيد كانت الإرادة تبعية - كما قرر في المقدمة الرابعة ونُقِّح في الثالثة - ولو أريد به المطلق كانت الإرادة أصلية، وهي مقتضى القاعدة، كما أنها مفاد الظاهر كما قرر في المقدمة الخامسة.

ثم إن فرق هذا الوجه عن الوجه الأول هو أن منطلق هذا الوجه ظهور تعلق الإرادة^(٤) بنفس الطبيعة، ومنطلق الوجه الأول هو المرحلة السابقة على ذلك، وهي: إن الطبيعة الموضوع لها اللفظ سيالة في جميع الأفراد، فتأمل.

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) وهي المقدمة الأولى.

(٣) وهذه المقدمة الثانية.

(٤) أي: إرادة المولى الأمر المنشيء للحكم.

الوجه الثالث^(١) : الصدق على كل الأفراد بالحمل الشائع

وقد يستدل على الإطلاق بالصدق بالحمل الشائع الصناعي عرفاً، قال السيد الوالد: «الأول: إطلاق الآيات والروايات، فإن قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، وقوله عليه السلام: فإما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، يشمل كلاً من الأعم وغيره؛ ألا ترى أنه يصح عرفاً أن يقال لمن أخذ بقول المفضول: إنه سأل أهل الذكر، وإنه قلد من كان من الفقهاء كذا وكذا»^(٢).
وبعبارة أخرى: البرهان الإنبي خير شاهد على تمامية الإطلاق؛ إذ ننطلق به من الفهم العرفي إلى الظهور اللفظي.

والحاصل: إن العرف هو الحاكم في الظهورات، وإنه يرى الصدق بالحمل الشائع، وإن مثل أهل الذكر بنفسها وفيما إذا وقعت متعلقاً ظاهرة في كونها تمام المراد لا جزءه، فتدبر.

الوجه الرابع: مقام التشريع وسن القانون، دليل الشمول

وقد يستدل على الإطلاق بمقام (سن القانون) وتشريعه.
بيانه: إن الظاهر من حال الشارع الإطلاق كلما أخذ في متعلق حكمه لفظاً، من قبيل المفرد المحلى بأل وأشباهه من المطلقات؛ وذلك استناداً إلى ظهور مقام التشريع وسن القانون في ذلك؛ لأن الإهمال من المشرع في مقام سن القانون قبيح، وعليه فإن

(١) من وجوه الجواب عن دعوى عدم الإطلاق في هذه المطلقات.

(٢) الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ١٢٦.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعلام: الإطلاقات ٥٠٧

﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، و ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ أو (الفقيه) و(العالم) وشبهها مطلقاً يراد بها كل ما صدق عليه البيع، وكل من صدق عليه أهل الذكر والفقيه والعالم، وإلا لكان مهملاً؛ وذلك خلاف مقتضى الحكمة لمن هو في مقام سن القوانين.

لا يقال: إن للمشرع في حال سن القانون مقامين: مقام سن أصل القانون، ومقام سن حدوده وقيوده، ولا إحراز للثاني بعد احتمالهما معاً، فصرف كونه في مقام سن القانون لا يفي بكونه في مقام سن القانون بحدوده وقيوده؛ إذ الأعم لا يكون دليل الأخص.

إذ يقال: ذلك وإن صح إلا أنه قبل الفحص، أما بعد الفحص عن المقيدات والمخصصات وعدم العثور عليها فإنه يكشف أنه كان في مقام سن القانون بحدوده، وحيث لم يذكر حداً - حتى لاحقاً - ظهر عدم إرادته، وإلا كان مفوتاً لغرضه.

وبعبارة أخرى: تكفي صلاحية اللفظ ذاتاً للإطلاق بضميمة عدم العثور على القيد بعد الفحص دليلاً على إرادة المشرع العموم بالإرادة الجدية مادام في مقام سن القانون، بل إن هذا الدليل أعم؛ إذ يتكفل بنفس البيان إثبات شمول كل مطلق وقع متعلقاً لإنشائه^(١) أو إخباره، لكل أفراده ولكافة أحوال أفرادهم بعد عدم العثور على المقيد بعد الفحص.

الوجه الخامس: الإطلاق المقامي

وقد يستدل على حجية قول الأعلام وغيره في حالات المخالفة والموافقة وحالة عدم العلم - أي: لإحراز حجية قول مختلف أفراد الفقيه في شتى حالاتهم -

(١) أي: إنشاء المولى.

بالإطلاق المقامي لبعض الروايات.

وتوضيحه يتوقف على تعريف الإطلاق المقامي وفرقه عن الإطلاق اللفظي، فنقول: الفوارق عديدة وبها يظهر تعريفه وحدوده:

فوارق الإطلاق المقامي عن اللفظي:

أ - الإطلاق اللفظي مصبّه الكلي وأفراده، أي: الموضوع ومصاديقه، أما الإطلاق المقامي فمصبه الكلي وقسيمه أو قسائمه، أي: الموضوع وسائر الموضوعات الأخرى المماثلة أو المضادة له، فالإطلاق اللفظي طولي والإطلاق المقامي عرضي، أي: يشمل ما هو بعرض موضوع الحكم ومصبّه.

ب - والإطلاق اللفظي محلّه الموضوع المذكور بلحاظ قيوده، والمقامي محلّه الموضوع غير المذكور بلحاظ ذاته.

ج - والإطلاق اللفظي - بناءً على توقف الإطلاق على كون المولى في مقام البيان - يجب أن يحرز كونه في مقام بيان كل ما له دخل في موضوعه، أما الإطلاق المقامي فيجب أن يحرز كونه في مقام الحصر، أي: كونه في مقام بيان كل موضوع يشترك مع موضوع الحكم فيه، أي: في الحكم، والفرق بين الحصرين ظاهر.

د - وثمره الإطلاق اللفظي توسعة دائرة الحكم، والإطلاق المقامي ثمرته تضيق دائرة الحكم، هذا في الأحكام الإيجابية، وأما في السلبية فالأمر بالعكس تماماً^(١).

ويتضح ذلك كله بالتدبر في المثال التالي: فلو قال المولى للمولى عليه: أكرم

(١) وفي بعض الفوارق كلام يترك تحقيقه لمطائه.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعلام: الإطلاقات..... ٥٠٩

الفقيه والمهندس والطبيب^(١)، فإن الإطلاق اللفظي - لو تمت مقدماته - يقتضي شمول وجوب الإكرام لكل فقيه في مختلف حالاته^(٢)، وكذا الطبيب والمهندس، أما الإطلاق المقامي - لو تمت مقدماته - فإنه يقتضي عدم وجوب إكرام المحامي والصحفي.. الخ، وكما هو واضح فإن المحامي والصحفي موضوع آخر مماثل أو مخالف، وهو قسيم موضوع الحكم، وهو في عرضه وليس من أفراده وفي طوله، وهو موضوع غير مذكور في الجملة الحكمية، ومحزره كون المولى في مقام الحصر، أي: بيان كل موضوع يشترك مع موضوع الحكم فيه. والعكس من ذلك كله في إطلاقه اللفظي فلاحظ.

وفي المقام، فإن بعض الروايات الدالة على صحة التقليد وجوازه يصح الاستدلال بإطلاقها المقامي.

قال السيد الوالد في الفقه: «أليس قوله عنه: من كان من الفقهاء، إلى آخره ظاهراً في بيان شرائط التقليد مطلقاً، حتى أنه لو كان هناك شيء آخر وجب التنبيه عليه؟ وأما سائر الشرائط فكل شرط منها يحتاج إلى دليل بحيث لولاه لم يكن وجه للاشتراط»^(٣)، وحيث لم تذكر الرواية الأعلام دلت بإطلاقها المقامي على عدم اشتراطه. نعم، هذا الدليل - الإطلاق المقامي - لا يجري في الكثير من الأدلة النقلية الأخرى كـ ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ وما أشبهه، فتدبر^(٤).

(١) وفي المثال الفقهي: لو قال: (المفطرات: الأكل والشرب والجماع).

(٢) ككونه فقيهاً نجفياً أو قمياً، عادلاً أو فاسقاً، رجماً أو غير رحم.. الخ.

(٣) الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ١٢٧.

(٤) ويجري فيها الوجه الرابع الآنف الذكر، ويمكن التعبير عنه - أي الرابع - بالإطلاق المقامي

الوجه السادس: كاشفية المعذرية عن الإطلاق

وإلى هذا الوجه أشار السيد الوالد بقوله: «ألا ترى أن المولى لو قال لعبده: اسأل العالم، ثم لم يسأل العبدُ العالمَ الموجود في البلد، معتذراً باحتمال لزوم كون العالم حافظاً للمسألة مع عدم كون ذلك العالم كذلك، لم يكن عند العقلاء معذوراً، ولو سأله وعمل به لم يكن عندهم ملوماً، ولم يكن للمولى حق الاعتراض بأنه لم يكن لكلامي إطلاق يشمل هذا»^(١).

أقول: توضيحه وبرهنته في كلتا جهتي الإطلاق الأفرادي (العالم والأعلم) والأحوالي (العالم في صورة مخالفته مع الأعلم وغيرها) أن المعذرية في تلك الأمثلة وغيرها^(٢) معلولة لانعقاد الإطلاق وتماमितه، وإلا لما أمكن أن يكون معذوراً بإتيانه ما لم يشمل الدليل لإفراغ ذمته عما شمله، وحيث يرى العرف المعذرية كشف ذلك بالبرهان الإنّي عن انعقاد الإطلاق وتماमितه.

والحاصل: إن العرف - الذي هو المرجع في الطرق العقلانية - لو لم يتدخل الشارع ويتصرف لو رأى المعذرية والمنجزية، فإن ذلك يكشف عن أنهم أحرزوا أن المولى كان بصدد بيان تمام مراده، وإحرازهم إنما هو لإحراز - ولو بالأصل - التفات المولى - ولو إجمالاً وارتكازاً - لتلك التشقيقات والتفصيلات والفروع، وإنها

العام، وعن هذا - الخامس - بالإطلاق المقامي الخاص.

(١) الفقه، الاجتهاد والتقليد ١: ١٢٧..

(٢) لو أتى بالدواء من أحد الطبيبين المتخالفين فظهر خطؤه، أو لو عمل برأي الأعلم - أو العالم -

المخالف لقول الآخر فظهر خطؤه.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعلام: الإطلاقات ٥١١

مما يمكن أن يتبلى بها العبد، وكونها موضع الحاجة، وذلك^(١) في الشارع مما لا يحتاج إلى برهان.

ولا يتوهم من هذا الدليل الدور؛ إذ أحد طرفيه ثبوتي والآخر إثباتي: أما الثبوتي فهو: إذا كان المولى في مقام البيان فالعبد معذور بامتنال الحكم بأي واحد من مصاديق موضوعه، وهذه هي العلية الثبوتية.

وأما الإثباتي فهو: إذا كان العبد معذوراً عرفاً كشف ذلك عن كون المولى في مقام البيان، وهذا هو البرهان الإني، ولو كان هذا الشق هو (إذا كان العبد معذوراً عرفاً كان المولى في مقام البيان) بدعوى علية المقدم للتالي للزم الدور، لكنه ليس كذلك.

الوجه السابع: العلة الغائية من التشريع تنفي احتمال الإهمال

وقد يستدل بما ذكره في النور الساطع: «ولا يخفى ما فيه: فإنه لا يعقل من الشارع أن يهمل بيان الموضوع وشروطه مع كثرة الابتلاء به وأهميته في الدين؛ إذ عليه يتركز عبادة الناس وأعمال البشر، فلو كان يعتبر في موضوعه شيئاً - كالأعلمية ونحوها - لبيّنه الشارع بكثرة توجب وصوله إلينا، كما منع من القياس منعاً وصل إلينا»^(٢).

أقول: توضيحه بعبارة أخرى: إن العلة الغائية من التشريع تنافي مع الإهمال، فإن الغاية من التشريع لا تتحقق إلا ب: أ - بيان أحكام الشرع.

(١) التفاتة التفصيلي فكيف بالإجمالي.

(٢) النور الساطع في الفقه النافع ٢: ٤٨٧.

ب - بيان الطرق إليه والحجج عليه - لو كانت مخترعة - أو بيان حدودها لو تصرف فيها الشارع، وإلا فالإرشاد إلى نفس الطريق العقلاني الذي يكفي فيه ﴿بلسان قومه﴾، وسيرة المشرعة وشبههما.

ج - بيان موضوعاته المخترعة - كالصلاة والحج - وإلا^(١) فإحالة المكلف إلى العرف في إحرازها.

وعليه: لو أهمل الشارع أي واحد من الأمور الثلاثة الآتية لكان مخللاً بغرضه، وبالعلة الغائية من التشريع، وحيث لم يذكر الشارع (الأعلم) كقيد في المقلد، وقول المقلد طريق وحجة شرعية أو عقلائية دل على عدم اشتراطه للأعلمية، وإلا لكان مغرياً بالجهل مفوتاً لأغراضه.

ولا يخفى أن هذا الوجه أعم من الوجه الرابع - سنّ القانون - فإن (سنّ حجية نظر الأعم بشرط لا، أي تعييناً) من أهم مصاديقه، إن لم نقل: إن هذا مباين لذلك؛ إذ الكلام هنا عن الحجج، وهناك عن القانون المسنون، وهو حكم وضعي أو تكليفي، فتأمل^(٢).

نعم، لا يخفى أن الأدق كان التعبير بـ (فإنه لا يعقل من الشارع أن يهمل بيان الحججة على أحكامه أو موضوعاتها) فإن هذا هو محل الكلام؛ إذ هو عن تعيين تقليد الأعم كطريق إلى أحكام الشارع، وليس (أن يهمل بيان الموضوع وشروطه).

(١) أي: إن لم تكن مخترعة.

(٢) إذ الحججة من الأحكام الوضعية بناءً على كونها تأسيسية، ولغير ذلك، وقد يقال: إن هذا الوجه - السابع - هو مستند الوجه الرابع ودليله، فتأمل.

الإشكال: بإحالة الشارع ذكر قيد الأعلمية للعقلاء والجواب

لا يقال: إنما لم يذكر الشارع الأعلم ولم يشترطه لإحالاته المكلف على بناء العقلاء، فلا يكون عدم ذكره دليلاً على عدم اشتراطه بدعوى أنه لو كان اشتراطه ولم يذكره لكان مفوتاً للغرض؛ إذ الغرض لا يفوت مادام أحال على بناء العقلاء، وهم يرون تعين الأعلم.

إذ يجاب: أولاً: لو صح ذلك لكان من الأولى قطعاً أن لا يذكر (الفقيه) و(أهل الذكر) كمرجع؛ وذلك لبداهة أن المرجع في كل فن هو أهل الخبرة فيه، فكيف رأى الشارع الحاجة إلى قوله ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ ومثل (اتبع الفقيه) و(رواة حديثنا) مع بداهة أن السؤال يجب أن يكون من أهل الذكر لا من أهل الجهل والنسيان، وإن الاتباع يكون للفقيه لا للجاهل، رغم كون ذلك متفقاً عليه، أقول: كيف رأى الشارع الحاجة لذكر ذلك ولم ير الحاجة إلى ذكر (الأعلم) - لو كان بناؤه على اشتراطه - مع كونه مختلفاً فيه، بل مغفولاً عنه عادة، بل ومع كون السيرة على خلافه؟

ثانياً: إنه حيث احتمل اشتراط الشارع في الحجج العقلانية قيماً - كالعدالة في المجتهد رغم كفاية الوثاقة بنظر العقلاء^(١) - أو تخفيفه أمراً أو رفضه أصل الحجية - كالمقياس - أو إقراره لها - كاليد والسوق على سعتها مما لا يقول بهما بتلك السعة العقلية^(٢) - كان لا بد من الرجوع للشارع، فإن لم يذكر قيماً دلّ على عدم اعتباره، اللهم إلا أن يكون هناك بناء مسلّم محرّز للعقلاء بحيث يصلح أن يتكلم عليه الشارع

(١) وكذا الذكورة والحرية.. الخ.

(٢) وقد فصلنا ذلك سابقاً فلاحظ.

ولا يكون به مغرياً بالجهل لمن - وهم كثير - يرون كفاية تقليد غير الأعمى، وليس الأمر كذلك^(١)، فتأمل جيداً.

تنبيهات:

أ- الإشارة لبعض وجوه المناقشة:

لا يخفى أننا لم نستعرض وجوه المناقشة لتلك الوجوه والأخذ والرد فيها وما نرتضيه من عدمه، إلا إشارة لبعضها؛ إذ محل ذلك الأصول: مباحث الإطلاق والتقييد، وكان الغرض هنا ذكر وجوه مختلفة على المباني المختلفة يكفي ثبوت أحدها لتمامية الإطلاق، فكيف لو تم أكثر من واحد منها، فإنه لا مانعة جمع بين العديد منها، فتدبر جيداً.

ب- الإطلاق قائم باللفظ أو الالفاظ:

ظهر مما سبق أن الإطلاق قد يكون قائماً باللفظ، وقد يكون قائماً بالالفاظ، فالأول كالوجه الأول: (قهرية انطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه) والثاني كهذا الوجه، وبعض الوجوه الأخرى، فلاحظها.

ج- بعض الوجوه نافية للحاجة للمقدمة الأولى وبعضها محرزة:

إن بعض الوجوه السبعة الآنفه تنفي الحاجة للمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة^(٢)، وبعضها تعد دليلاً محرزاً لوجودها وإن المولى في مقام البيان^(٣).

(١) أي لا بناء مسلم صالحاً للاتكال عليه.

(٢) كالوجه الأول، بل إنه عليه لا محل للمقدمة الأولى.

(٣) كالوجه الثاني (الإرادة الاصلية والتبعية) وبعض آخر من الوجوه فلاحظها وتدبر.

من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعلام: الإطلاقات..... ٥١٥

د - بقيت مباحث أخرى وإشكالات وأجوبة يعلم حال أغلبها مما سبق.
نعم، بقي إشكال مبنائي هام على التمسك بالإطلاقات، وهو دعوى عدم شمول أدلة الحجية للمتعارضين، وإن مقتضى التعارض تساقط كلا الدليلين (العالم والأعلم معاً) وحيث أجبنا عن هذه الدعوى مفصلاً في آخر كتاب (شورى الفقهاء - دراسة فقهية أصولية) في رسالة مستقلة، لذلك اكتفينا بها عن تكرارها هنا، على أننا قد نعقد - بإذن الله - مسألة خاصة لذلك نشبعها بالبحث الأكثر، وعلى أي: فهي مسألة أصولية مبنائية تحال إلى موضعها، والله المسدد والناصر المعين.
إلى هنا انتهى الجزء الأول من مباحث تقليد الأعلام وحجية نظره تعييناً أو تخييراً بينه وبين المفضل مطلقاً أو في الجملة، وتام سائر المباحث في الجزء الثاني بإذن الله تعالى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

فهرس المصادر:

* القرآن الكريم.

* نهج البلاغة.

- ١ - الاجتهاد والتقليد، المؤلف: السيد رضا الصدر، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠ ق، ١٣٧٨ ش.
- ٢ - الاحتجاج، تأليف: الشيخ أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، طبع في مطابع النعمان النجف الأشرف، ١٣٨٦، ١٩٦٦ م.
- ٣ - الاختصاص، تأليف: الشيخ المفيد، محمد بن النعمان العكبري البغدادي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٣ م.
- ٤ - اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، للشيخ أبي جعفر الطوسي، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، تاريخ الطبع: ١٤٠٤ هـ.
- ٥ - الأصول، تأليف: السيد محمد الحسيني الشيرازي، الناشر: دار المهدي والقرآن الحكيم، الطبعة: الخامسة، التاريخ: ١٤٢٢ هـ. ق.
- ٦ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، الناشر: مؤسسة الوفاء بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ٧ - بحوث في علم الأصول، تقارير بحث السيد محمد باقر الصدر، الناشر: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م.
- ٨ - بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، تأليف: الشيخ محمد طاهر آل

٥١٨ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

الشيخ راضي، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ ق، ٢٠٠٤ م.

٩- البرهان في تفسير القرآن، تأليف: السيد هاشم الحسيني البحراني، تحقيق:

قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم.

١٠ - بيان الفقه في شرح العروة الوثقى، تأليف: السيد صادق الحسيني

الشيرازي، الناشر: دار الأنصار، قم، سنة الطبع: ١٤٢٦ ق.

١١ - التبيان في تفسير القرآن، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي،

الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٢٠٩ هـ ق.

١٢ - تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تأليف: الشيخ أبو محمد الحسن بن

علي بن الحسين بن شعبة الحراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة

المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الثانية، ١٣٦٣ ش، ١٤٠٤ ق.

١٣ - تعليقة على معالم الأصول، تأليف: السيد علي الموسوي القزويني،

الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة:

الأولى، ١٤٢٢ هـ ق.

١٤ - تفسير القمي، تأليف: علي بن إبراهيم القمي، الناشر: مؤسسة دار الكتاب

للطباعة والنشر قم.

١٥ - التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير لأبحاث السيد أبو القاسم

الموسوي الخوئي، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة: الثانية، تاريخ

الطبع: ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م.

١٦ - تهذيب الأحكام، تأليف: الشيخ الطوسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية،

طهران، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٣٦٤ ش.

١٧ - جامع أحاديث الشيعة، تأليف: السيد حسين الطباطبائي البروجردي، طبع

في المطبعة العلمية، قم، سنة الطبع: ١٣٩٩ هـ.

١٨ - جامع الشتات، تأليف: الشيخ محمد إسماعيل بن الحسين المازندراني الخواجوي، الطبعة: الأولى، التاريخ: ١٤١٨ هـ. ق

١٩ - جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تأليف: الشيخ محمد حسن النجفي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة: الثالثة، ١٣٦٧ هـ. ش.

٢٠ - الحجة، معانيها ومصاديقها، تأليف: السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، الناشر: دار العلوم، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ.

٢١ - الخصال، تأليف: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣ هـ.

٢٢ - درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تأليف: الآخوند الخراساني، الناشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م، طهران.

٢٣ - الرسالة الشمسية، تأليف: الشيخ علي الكاتبي القزويني، الناشر: انتشارات بيدار، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ. ش.

٢٤ - روضة الواعظين، تأليف: الشيخ محمد بن الفتال النيسابوري، الناشر: منشورات الرضي، قم.

٢٥ - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الناشر: دار العلم للملايين لبنان، الطبعة الأولى. ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م.

٢٦ - ضوابط الأصول، تأليف: السيد إبراهيم الموسوي القزويني، الطبعة: الأولى، ١٣٧١ هـ. ش.

٢٧ - العدة في أصول الفقه، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الطبعة:

٥٢٠ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

الأولى، ١٤١٧ هـ ق.

٢٨ - العروة الوثقى، تأليف: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مع تعليقات عدة من الفقهاء العظام، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ.

٢٩ - علل الشرائع، تأليف: الشيخ الصدوق، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف ١٣٨٥ هـ، ١٩٦٦ م.

٣٠ - عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، للشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣ م.

٣١ - عيون أخبار الرضاء عليه السلام، تأليف: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م.

٣٢ - الغيبة، تأليف: الشيخ محمد بن ابن إبراهيم بن جعفر الكاتب المعروف بـ (ابن أبي زينب النعماني)، الناشر: أنوار الهدى، قم، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ ق.

٣٣ - فرائد الأصول، تأليف: الشيخ مرتضى الأنصاري، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ ق

٣٤ - الفقه، موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي، تأليف: السيد محمد الشيرازي، الناشر: مؤسسة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله للتحقيق والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، بيروت.

٣٥ - فوائد الأصول، تأليف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، مع تعليق: الشيخ ضياء الدين العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، التاريخ: ١٤٠٤ هـ.

٣٦ - القضاء والشهادات، تأليف: الشيخ مرتضى الأنصاري، الطبعة: الأولى،

١٤١٥،

٣٧ - قوانين الأصول، تأليف: الميرزا القمي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، الطبعة: الثانية، ١٣٧٨ هـ.ق.

٣٨ - الكافي، تأليف: محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة: الثالثة، ١٣٨٨ ق.

٣٩ - كتاب الطهارة، للشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم. الطبعة: الثالثة، ١٤٢٨ هـ.ق.

٤٠ - كتاب المكاسب، للشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠ هـ ق

٤١ - كفاية الأصول، تأليف: الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

٤٢ - لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة، قم - إيران، ١٣٦٣ ق.

٤٣ - مجمع الأفكار ومطرح الأنظار، تقارير بحث الشيخ هاشم الآملي النجفي، محرم الحرام ١٣٩٥، المطبعة العلمية، قم.

٤٤ - مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف: الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٤٥ - محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ. ق.

٥٢٢ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

٤٦ - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ﷺ، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤ هـ.ق.

٤٧ - المسائل الإسلامية مع المسائل الحديثة، تأليف: السيد صادق الحسيني الشيرازي، الناشر: مؤسسة المجتبي، بيروت.

٤٨ - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع إسلام، تأليف: الشيخ زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة: الأولى ١٤١٣ هـ.ق.

٤٩ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تأليف: الشيخ ميرزا حسين النوري، تحقيق مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٥٠ - مستمسك العروة الوثقى، تأليف: السيد محسن الطباطبائي الحكيم، الطبعة: الرابعة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف - ١٣٩١ هـ، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم ١٤٠٤ هـ.ق.

٥١ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف: الشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، مشهد المقدسة، الطبعة: الأولى، ربيع الأول ١٤١٥ هـ.

٥٢ - مصباح الأصول، تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، الناشر: مكتبة الداوري، قم، الطبعة: الخامسة، ١٤١٧ هـ.ق

٥٣ - معجم مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا، مطبعة: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م.

٥٤ - من لا يحضره الفقيه، تأليف: الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة،

الطبعة: الثانية.

- ٥٥ - النور الساطع في الفقه النافع، تأليف: الشيخ علي، نجل الشيخ محمد رضا، الناشر: مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٣، ١٩٦٣
- ٥٦ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة: الثانية ١٤١٤ هـ ق.
- ٥٧ - الوصول إلى كفاية الأصول، تأليف: السيد محمد الشيرازي، الناشر: دار الحكمة، قم، الطبعة: الثانية، ١٤١٩.

فهرس محتويات الكتاب:

المقدمة:	٧
المبادئ التصديقية للبحث	٩
أ- المسألة أصولية مع إمكان طرحها فقهية:	٩
ب - لا تلازم بين أبواب التقليد والقضاء والمرجعية:	١١
ج - مسائل أخرى مشابهة لمسألتنا:	١٢
المسألة الأولى: تقليد ذي الملكة للأعلم:	١٢
المسألة الثانية والثالثة: تقليد المتجزي والمستنبط بالفعل للأعلم:	١٣
د - اشارة مقتضية للأقوال في المسألة:	١٤
دعاوى الشهرة على الوجوب وعدمه متخالفة:	١٤
هـ - الأقوال في مسألة تقليد الأعلم:	١٥
القول الأول: الوجوب مطلقاً.	١٥
القول الثاني: عدم الوجوب مطلقاً.	١٥
القول الثالث: التفصيل بين العلم التفصيلي بالخلاف وعدمه.	١٦
القول الرابع: التفصيل بين العلم التفصيلي والإجمالي بشروطه وبين غيرهما.	١٦
القول الخامس: التفصيل بين الأعلم والأوثق.	١٨
القول السادس: التفصيل بين زمن الحضور والغيبة.	٢٠
القول السابع: التفصيل بين مطابق المشهور وغيره.	٢٠
القول الثامن: التفصيل بين مطابق الأعلم من الأموات وغيره.	٢٠
القول التاسع: التفصيل بين مطابق الاحتياط وغيره.	٢١

فهرس محتويات الكتاب.....	٥٢٥
القول العاشر: التفصيل بين ما لو علم بالأعلم وغيره.....	٢١
و - استثناءات: الحرج والضرر في تشخيص الأعلم أو الوصول إليه.....	٢٢
الأدلة على تعين تقليد الأعلم أو عدمه.....	٢٥
تمهيدان:.....	٢٥
التمهيد الأول: كثرة اختلاف دعاوى حكم العقل وبناء العقلاء.....	٢٥
التمهيد الثاني: من وجوه الاختلاف وعلله.....	٢٦
الدليل الأول: بناء العقلاء وسيرتهم على الرجوع للأعلم.....	٢٩
مناقشات وردود: الرجوع للمفضول سيرة العقلاء.....	٢٩
الجواب: الرجوع من باب الحجة الاضطرارية.....	٢٩
الرد: بل بالعنوان الأولي.....	٣٠
مقتضى التزام الملاكي حصر الرجوع للمفضول بالمزاحم الأقوى فقط:.....	٣١
الرجوع للأعلم فعل لا جهة له:.....	٣٢
بناء العقلاء على الرجوع للمفضول:.....	٣٣
المناقشات:.....	٣٣
الوجه الأول: الفرق بين شؤون الشخص وشؤون المولى.....	٣٣
الوجه الثاني: الفرق بين شؤون الدنيا والآخرة.....	٣٤
الوجه الثالث: الفرق بين الأمور الخطيرة وغيرها.....	٣٤
الأجوبة: ١- ليس بناء العقلاء من باب المسامحة، فيعم.....	٣٤
٢- الأمر مرتهن بالعنوان والمحصل دون الوجوه الثلاثة:.....	٣٥

٥٢٦ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

- ٣٦ الأمر والنهي متعلقان بالأفعال لا النتائج:
- ٣٧ إشكالان وجوابان:
- ٣٨ ٣- التنجيز متوقف على وصول الحجة فالأمر مرتهن بها:
- ٣٩ تحقيق البحث السابق: أسباب الالتزام بالاحتياط
- ٤٠ أدلة أصالة الحظر والاشتغال:
- ٤٠ الأول: منجزية الاحتمال في الشؤون الخطيرة
- ٤١ الثاني: برهان الغرض وكونه مأموراً به
- ٤١ الثالث: حق الطاعة وحرمة القلب في ملك المولى إلا بإحراز إذنه
- ٤٢ الرد: حكومة (وما كنا معذبين...) على منجزية الاحتمال وغيره
- ٤٤ تلخيص فيه تحصيل حول إشكال العنوان والمحصل:
- ٤٤ ورود ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾ على ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾:
- ٤٥ الإشكال بلزوم القول بالبراءة في مطلق العنوان والمحصل:
- ٤٦ الجواب بالفارق بين الغرض المحصل الكلي والجزئي:
- ٤٧ الإشكال مبنىً بعدم وجوب الاحتياط في العنوان والمحصل:
- ٤٩ الجواب عن الغرض بأنه ليس متعلق الأمر المولوي أو هو من ذلك:
- ٥١ مزيد من التحقيق:
- ٥١ مناشئ حكم العقل والعقلاء بالاحتياط ومطلق الفعل أو الترك:
- ٥١ الأمر الأول: تعلق الأمر بالعنوان والمعنى الاسم المصدري
- ٥٢ الأمر الثاني: إحراز غرض المولى أو محتمله
- ٥٣ الأمر الثالث: حق الطاعة
- ٥٣ الأمر الرابع: حق المملكة

٥٢٧	فهرس محتويات الكتاب.....
٥٤	الأمر الخامس: احتمال العقوبة أو خوفها.....
٥٥	الجواب العام: لا أقرية لرأي الأعلم.....
٥٦	تساوي الأعلم وغيره في احتمال المطابقة للأعلم السابق أو المشهور أو... :.....
٥٨	تعين تقليد المفضول في بعض الصور بناءً على الأقرية:.....
٥٩	المناقشة: الأعلم أقرب ذاتاً.....
٦١	الرد: أ- سراية مجهولية العامل الخارجي للعامل الداخلي.....
٦٢	استصحاب أقلية خطأ الأعلم وجوابه:.....
٦٣	ب - ج: عدم منجزية العلم الإجمالي بل لا علم اجمالي في موارد الابتلاء.....
٦٥	إشكالات ثلاثة:.....
٦٧	الجواب عن الإشكال بأن هذه تدقيقات غير عرفية:.....
٦٧	ملخص البحث:.....
٦٨	الإشكال بالفرق بين الاحتمال النوعي والاحتمال الكمي:.....
٦٩	جوهر الإشكال: الاحتمال النوعي منجز.....
٧٠	الأجوبة:.....
٧٠	مقتضى الاحتمال النوعي التفصيل:.....
٧٠	المدد الخارجي المجهول مخلّ بالواحد النوعي أيضاً:.....
٧١	انحلال العلم الإجمالي مخلّ به أيضاً:.....
٧١	الكيفية طريقية ولا تجدي لو لم تنتج الكمية:.....
٧٢	الاحتمال النوعي لا وجود له:.....
٧٣	فارق الأجودية الصانعة للواقع عن الكاشفة عن الواقع:.....
٧٥	الإشكال بأن المقام من قبيل شبهة الكثير في الكثير:.....

٥٢٨ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

- الأجوبة: ١- كون الشبهة محصورة أعم من التنجيز: ٧٥
- ٢- الشبهة غير محصورة على المباني الأربعة: ٧٥
- الضوابط الأربعة للشبهة المحصورة: ٧٦
- تنبيه: محصورة الشبهة غير منوطة بعدد معين ٧٧
- الأجوبة الخاصة عن مبنى أقربية نظر الأعم للإصابة: ٧٨
- الجواب عن برهان الغرض: ٧٨
- الإشكال بضياح كثير من الأحكام: ٧٩
- الأجوبة: ١- لا علم بضياحها بل انه صرف احتمال غير منجز: ٧٩
- ٢- على فرض إحراز ضياحها فقد رفع الشارع يده عنها: ٨٠
- ٣- الحجج على الحجج لا يعقل ضياحها: ٨١
- الاستدلال على بناء العقلاء بسيرتهم على الرجوع للحجج المتعارفة: ٨٢
- الفرق بين بناء العقلاء وسيرتهم وحكم العقل: ٨٢
- ١- السيرة على الرجوع للثقة مطلقاً: ٨٣
- الرجوع للثقة حتى في شؤون الدين مطلقاً: ٨٤
- ٢- اليد أمانة مطلقاً: ٨٥
- ٣- الاستصحاب حجة مطلقاً: ٨٥
- وجوه بناء العقلاء وسيرتهم على التخيير بين الأعم وغيره: ٨٦
- الوجه الأول: للدوران بين الحسن والأحسن بنظرهم لا الحسن والسيء ٨٦
- شواهد على كون الدوران بين الحسن والأحسن: ٨٧
- الوجه الثاني: التخيير بين الأعم وغيره لمقتضيات باب التزاحم ٨٨
- من الشواهد على التزاحم: المصلحة في الإرجاع للمفضول ٨٩

فهرس محتويات الكتاب.....	٥٢٩
الوجه الثالث: الملاك بعرضه العريض.....	٩١
ملاك الموضوعات كملاك الحجج في عرضها العريض:.....	٩١
الوجه الرابع: الرجوع للمجتهد لأجل قيام الحجة لديه لا لأجل إصابته.....	٩٢
مناقشة الوجه الرابع:.....	٩٣
أولاً: ظاهر الآيات والروايات عكس ذلك.....	٩٤
ثانياً: الارتكاز العقلائي كذلك.....	٩٥
ثالثاً: وزان قول المجتهد كوزان رواية زرارة.....	٩٥
الوجه الخامس: نسبة نظر المجتهد إليه وإلى العامي واحدة.....	٩٥
مناقشة الوجه الخامس: لا ملازمة بين الفعليتين.....	٩٧
التفريق بين الشك في شرطية تامّ الاقتضاء وغيره:.....	٩٩
دليل آخر على بناء العقلاء على التخيير:.....	١٠٠
فذلكة:.....	١٠٢
من وجوه قول العديد من الفقهاء بتعين الأعلم:.....	١٠٢
الدليل الثاني: مقتضى الطريقة للواقع تعين تقليد الأعلم.....	١٠٣
تنويع الطريق إلى تكويني واعتباري وفائدته:.....	١٠٣
معاني الطريقة التكوينية:.....	١٠٤
المعنى الأول: إن المراد بها الطريقة بالذات.....	١٠٥
المعنى الثاني: إن المراد بها الكاشفية الأعم من التامة والناقصة.....	١٠٥
المعنى الثالث: التصديقات المعلومة الموصلة إلى تصديق مجهول.....	١٠٦
المعنى الرابع: المحركة الاقتضائية تكوينياً.....	١٠٨

٥٣٠ تقليد الأعم وحجة فتوى المفضل

١٠٨ إمكان التضاد في المحركات الاعتبارية والاقتضائية:

١٠٩ وزان الطرق الاقتضائية الاثباتية وزان الطرق الثبوتية:

١١٢ لا منافاة على الطريقية الاعتبارية بين حجة كلا الرأيين:

١١٣ معاني الطريقية الاعتبارية:

١١٤ من وجوه جعل الحجة للمرجوح (المفضل):

١١٦ الدليل الثالث: الأقرب للواقع

١١٦ المناقشة صغرى وكبرى:

١١٦ الجواب الأول: لا إطلاق لكون نظر الأعم أقرب للواقع

١١٧ الجواب الثاني: لا دليل على لزوم الأخذ بالأقرب للواقع

١١٧ الجواب الثالث: لا احاطة للعقل بالجهات فلا يحكم بتعين تقليد الأعم

١١٨ العقل إما محيط بالجهات فيحكم أو لا فيسكت:

١٢٠ العقل غير محيط بجهات تعين تقليد الأعم:

١٢١ جواب الرد: الوجوب العقلي عِلِّيٌّ واقتضائي و..

١٢٣ مناقشة الجواب

١٢٣ إشكال: لا يقاس النقلى لأنه اقتضائي بالعقلي لأنه عِلِّيٌّ

١٢٤ جواب الإشكال العقلي والنقلي على نوعين: عِلِّيٌّ واقتضائي

١٢٥ إشكال: بناء الأمارات على التسامح دون الأدلة العقلية

١٢٥ جواب الإشكال:

١٢٦ أولاً: الأقرب مقتضية للزوم وليست علة له

١٢٦ ثانياً: الأقرب مقتضية لرجحان الأخذ

فهرس محتويات الكتاب.....	٥٣١
الجواب الرابع: حكم العقل بالأخذ بالأقرب للواقع ظني.....	١٢٦
تتميم:.....	١٢٨
المراد بالوجوب: العقلي أو العقلاني أو لدى الدوران.....	١٢٨
حكم العقل في صور ثلاثة: العلم والظن والشك.....	١٢٨
ملاكات الأحكام العقلية، العقلانية، الفطرية، الشرعية:.....	١٢٩
الجواب الخامس: الأقرب الطبيعي ليس ملاك التقليد.....	١٣٠
الخلط بين كون الأقربية ملاك التقليد أو ملاك تعين الأعلم:.....	١٣٢
النقض على كبرى دوران الأحكام مدار العناوين الفعلية لا الشأنية:.....	١٣٣
النقض الأول: المقتضي من شأنه البقاء.....	١٣٣
الأجوبة: ١- البقاء الاعتباري فعلي وهو منشأ الأثر وموضوعه:.....	١٣٤
٢- الآثار آثار ملاحظة الحالة السابقة:.....	١٣٤
٣- الفعلية في عالم الثبوت:.....	١٣٥
النقض الثاني: ثبوت أحكام للقريب من الاجتهاد.....	١٣٥
الجواب: الآثار آثار نفس العلم لا الاجتهاد بالقوة.....	١٣٥
الرد على الإشكال بموافقة المفضول للمشهور أو أعلم الأموات:.....	١٣٦
وجوه الجواب عن الرد المتقدم:.....	١٣٧
الوجه الأول: ضم اللاهجة للاهجة قد ينتج الحجية.....	١٣٧
الوجه الثاني: المعيار الأقربية لا سببها.....	١٣٩
الوجه الثالث: قياس المساواة دليل على أقربية نظر المفضول.....	١٣٩
قياس المساواة لا إطلاق لصحته:.....	١٤٠
ليس المقام من قياس المساواة:.....	١٤١

٥٣٢ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

- ١٤١ الجواب السادس: الأقربىة حكمة وليست علة.....
- ١٤٢ شواهد على الأقربىة حكمة لا علة:.....
- ١٤٣ الأقوال حال تعارض المقومين:.....
- ١٤٣ مبنى كافة الأقوال إلغاء مدارية الأقربىة:.....
- ١٤٤ حكم تعارض البينتين:.....
- ١٤٥ صور تعارض البينتين في دعوى الملكية:.....
- ١٤٥ الصورة الأولى: لو كانت يدهما على الشيء فالتنصيف.....
- ١٤٧ الصورة الثانية: لو كانت يد أحدهما عليه فبينة الخارج مقدمة.....
- ١٤٨ الصورة الثالثة: لو كانت في يد ثالث فالترجيح بالعدد والعدالة.....
- ١٤٩ تلخيص واستنتاج:.....
- ١٤٩ شواهد أخرى على عدم تمحض الأمارات في الطريقة:.....
- ١٤٩ الشاهد الأول: عدم قبول شهادة المتبرع بالشهادة وقبول شهادة المختبئ.....
- ١٥١ الشاهد الثاني: عدم حجىة كتابة القاضي.....
- ١٥٤ الشاهد الثالث: عدم قبول الشهادة الثالثة فصاعداً.....
- ١٥٤ الشاهد الرابع: الخلاف في قبول مشافهة القاضي.....
- ١٥٥ من وجوه الحكمة في عدم حجىة ما سبق:.....
- ١٥٦ فلسفة تقييد وتضييق إجراء الحدود:.....
- ١٥٧ خلاصة القول:.....
- ١٥٨ الشاهد الخامس: عدم قبول شهادة الفرع مع تيسر الأصل.....
- ١٦٠ الشاهد السادس: عدم ترجيح الصحيحة على الحسنة أو الموثقة.....
- ١٦١ أدلة القول بعدم تعيّن الترجيح بالمزايا المنصوصة:.....

٥٣٣	فهرس محتويات الكتاب.....
١٦٣	الشاهد السابع: عدم ترجيح الأضبط في الحسيات على غيره.....
١٦٤	الجواب السابع: (الأقربىة بنظر الشارع) هي الملاك.....
١٦٥	الإشكالات على أن الأقربىة بنظر الشارع هي الملاك:.....
١٦٥	الإشكال الأول: الإشكال صغروي وليس كبروياً:.....
١٦٦	الإشكال الثاني: السلب الجزئي لا يستلزم الكلي.....
١٦٦	الإشكال الثالث: الأقربىة بنظرنا مرآة للأقربىة بنظر الشارع.....
١٦٧	الإشكال الرابع: قضية أصابع المرأة ليست من القياس.....
١٦٨	مناقشة الإشكالات المتقدمة:.....
١٦٨	أولاً: الإشكال بنفسه يقع كبروياً وصغروياً.....
١٧٠	ثانياً: لا أصل لفظي ليرجع له.....
١٧١	كثرة انثلام الأصل اللفظي موجب إجماله.....
١٧١	ثالثاً: الأقرب الشارعي كالحقيقة الشرعية، مرجعها الشارع.....
١٧٤	رابعاً: الحجج الشارعية مجملة وإلا فمحمتملة.....
١٧٦	خامساً: طرق الإطاعة والمعصية عقلائية في أصلها لا في حدها.....
١٧٨	كلام الميرزا النائيني عن الأصول العقلائية.....
١٧٩	مناقشة كلام الميرزا النائيني:.....
١٨١	سادساً: قضية دية أصابع المرأة من القياس.....
١٨٢	الفارق بين القياس والظهور العقلائي:.....
١٨٣	المراتب الأربعة: الظواهر، المفاهيم، لحن الخطاب، القياس.....
١٨٦	تنبيه: ضرورة عقد مسألة أصولية لبحث مدارية الأقربىة للواقع.....

٥٣٤ تقليد الأعلّم وحجّية فتوى المفضول

الدليل الرابع: الظنّ الحاصل من قول الأعلّم أقوى فيتعيّن تقليده ١٨٧

الفوارق بين الأقربية للواقع وأقوائية الظنّ: ١٨٧

وجوه مناقشة الدليل الثالث: ١٩٠

الوجه الأول: لا إطلاق لكون الأعلّم أقوى إيراًثاً للظنّ ١٩٠

الوجه الثاني: الأقوى أرجح وليس متعيّناً ١٩١

الوجه الثالث: منافاة التعبد للترجيح بالأقربية والاقوائية ١٩٢

أجوبة المحقق القزويني عن المنافاة: ١٩٢

أولاً: التعبد في مرحلة المقتضي والأقربية في مرحلة التعارض ١٩٢

الاستدلال باستقلال العقل على الأخذ بالأقرب: ١٩٤

خلط باب الانسداد بالتعارض على الانفتاح: ١٩٤

على الانفتاح، الأقوال الأربعة: ١٩٥

على الانسداد، فالنتيجة مهملة: ١٩٧

أ- من حيث الأسباب: ١٩٧

ب - من حيث المراتب: ١٩٨

ج - من حيث المتعلقات: ١٩٨

في مرحلة المقتضي، الحجية من باب الأقربية: ١٩٩

في مرحلة المانع، من باب التعبد: ١٩٩

ترجيح المشهور بالعدد دون العدالة في البيئة: ٢٠١

ثانياً: لا منافاة كما لا منافاة في الأمرين المتراجحين ٢٠٢

الأجوبة: ١- لا يقاس الحدسي بالحسي: ٢٠٢

٥٣٥	فهرس محتويات الكتاب.....
٢٠٣	٢- لا إجماع على تقديم الأقرب الأقوى:.....
٢٠٤	ثالثاً: التعبد لا يعني (عدم لحاظ الاقرببة مطلقاً) فلا منافاة.....
٢٠٦	حجية فتوى المجتهد من باب التعبد المحض للإطلاق والسيرة:.....
٢٠٧	الأمر الأول: محتملات وجه حجية قول المجتهد وغيره.....
٢٠٨	الأمر الثاني: مناقشة دعوى الحجية من باب التعبد المحض.....
٢٠٩	الأمر الثالث: إن كلا الدليلين مخدوش.....
٢٠٩	مناقشة الاستدلال بالسيرة:.....
٢٠٩	مناقشة دعوى إطلاق أدلة حجية الحجج:.....
٢١٠	أولاً: إطلاق أدلة الحجية ساكت عن وجهها.....
٢١١	ثانياً: الإطلاق التعبدي الثاني لا يلزم الإطلاق الثالث.....
٢١٢	حاجة الطرق لتمامية الكشف، لكاشفيتها الناقصة:.....
٢١٣	الأمر الأول: متمامية الكشف في أصل الحجج.....
٢١٤	الأمر الثاني: متمامية الكشف في حدودها.....
٢١٥	الأمر الثالث: متمامية الكشف في حد التعارض.....
٢١٥	المسالك في حد التعارض:.....
٢١٥	المسلك الأول: التسايط لدى العقلاء والشارع كأصل عام.....
٢١٥	المسلك الثاني: التخيير لدهما أو لدى الشارع فقط.....
٢١٧	الكاشفية الناقصة أعم من تعين الترجيح:.....
٢١٨	المرجع النقل دون هذه الأدلة:.....
٢١٩	خلاصة واستنتاج:.....
٢٢٠	الحجج وارده مورد الظن النوعي.....

٥٣٦ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

- أنواع أدلة الحجج: ٢٢٠
- حكم ما لو ورد (الظن النوعي حجة): ٢٢٠
- حكم ورود دليل على حجية كل طريق طريق: ٢٢٣
- أ- بناءً على الحقيقة الشرعية في الحجج: ٢٢٣
- ب - بناءً على أن الحجج الشارعية مشيرات للعقلانية: ٢٢٥
- الحجج: توكيدية تأسيسية ٢٢٦
- خلاصة الأقوال في وجه حجية الحجج: ٢٢٦
- التصرف بالتضييق أو التوسعة أعم من الحقيقة الشرعية: ٢٢٧
- الإطلاق المقامي دليل على نفي التعبد: ٢٢٩
- حكم ورود (بلسان قومه): ٢٣١
- الوجه الرابع: الظن يشمل الأنواع والمرجحات والمراتب ٢٣٢
- أ- الأنواع: ٢٣٢
- ب - المرجحات: ٢٣٣
- ج - المراتب: ٢٣٤
- الوجه الخامس: الإطلاق المقامي العام ٢٣٥
- الأول: الإطلاق اللفظي والمقامي ٢٣٥
- الثاني: الإطلاق المقامي الخاص والعام ٢٣٥
- إشكال: عدم الترجيح بها لارتكازيتها ٢٣٧
- الوجه السادس: أقوائية الظن ليست ملاكاً أبداً ٢٣٨
- الوجه السابع: كفاية احتمال مساواتهما في الإصابة ٢٣٩

٥٣٧	فهرس محتويات الكتاب.....
٢٤٢	الدليل الخامس: الأعلم أكثر إحاطة.....
٢٤٢	وجوه الإجابة عن الدليل الخامس:.....
٢٤٣	الجواب الأول: النسبة بين الأعلمية وأكثرية الإحاطة من وجه.....
٢٤٤	الجواب الثاني: التوالي الفاسدة للأدلة الثلاثة.....
٢٤٤	الأول: عدم حجية رأي الأعلم إلا فيما لو بذل فوق الطاقة العرفية.....
٢٤٦	تنبيه: النقض باستفراغ الوسع المتوسط لا التسرع.....
٢٤٦	الوجوه الخمسة لحجية رأي الأعلم مطلقاً والمفضول كذلك:.....
٢٤٧	الثاني: عدم جواز الرجوع للقاضي المفضول ابتداءً.....
٢٤٩	الثالث: عدم حجية رأي المفضول عند عدم العلم بالتخالف.....
٢٤٩	الرابع: عدم جواز تولية غير الأعلم الأكفأ.....
٢٥٠	الخامس: عدم جواز تولية غير الأعدل الأورع.....
٢٥٠	تحقيق حال التوالي الفاسدة بناءً على مسلكي العلية والاقتضاء:.....
٢٥١	أ- بناءً على العلية:.....
٢٥١	حالات المجتهد في عملية الاستنباط:.....
٢٥٢	كفاية الحد المتوسط المعهود من الفحص في الاجتهاد:.....
٢٥٤	شهادة كلام صاحب الجواهر في بابي القضاء والتقليد:.....
٢٥٦	ب - بناءً على الاقتضاء:.....
٢٥٦	تحقق المقتضي أعم من تحقق المقتضى:.....
٢٥٧	شهادة تدرجية تشريع الأحكام:.....
٢٥٧	المرجع إما بناء العقلاء أو النقل لا الأدلة الثلاثة:.....

٥٣٨ تقليد الأعلّم وحجية فتوى المفضول

- ٢٥٨ تنبيه: اقتضاء الثلاثة للحجية أو لتعينها هو مقتضى الأدلة
- ٢٥٨ شهادة اشتراط الضميمة في الشاهد دون المفتي:
- ٢٦٠ القول بالاقتضاء ينتج عدم تعين تقليد الأعلّم
- ٢٦٠ الاستشهاد بكلام الجواهر:
- ٢٦٢ دعوى عدم وجوب الفحص عن المانع والمزاحم لدى وجود مقتضي الحجية:
- ٢٦٢ الجواب: عدم الفحص لا يثمر الحجية
- ٢٦٣ لزوم الفحص في الأحكام والحجج:
- ٢٦٣ ما يجب فيه الفحص وما لا يجب:
- ٢٦٣ الموطن الأول: الفحص في الموضوعات
- ٢٦٤ الموطن الثاني: الفحص عن الأحكام
- ٢٦٤ الموطن الثالث: الفحص عن الحجج على الأحكام
- ٢٦٦ دعوى كفاية الفحص العرفي ومناقشتها:
- ٢٦٧ توالٍ أخرى فاسدة:
- ٢٦٧ لزوم عدم حجية غير (الأعلّم المطلق):
- ٢٦٩ لزوم الالتزام بانسداد باب العلم:
- ٢٧١ نتيجة الانسداد مطلقة أو مهمة:
- ٢٧٢ خاتمة: ملخص لبعض الإشكالات الماضية وإضافة لإشكالات أخرى
- ٢٧٣ لا إطلاق لكون نظر الأعلّم أقرب للإصابة:
- ٢٧٣ الأول: مجهولية ملاكات الأحكام ومجهولية الإصابة
- ٢٧٤ الثاني: عدم التلازم بين التساوي في العلمية وفي الإصابة
- ٢٧٥ الثالث: البرهان الانبي في محصّلات فتاوى الأعلّم وغيره

٥٣٩	فهرس محتويات الكتاب.....
٢٧٧	مناطق الحجية عنوان أعم من الأعم:.....
٢٧٨	تصحيح الرجوع للمفضول للعنوان المزاحم:.....
٢٧٩	الدليل السادس: الاستدلال بالروايات على تعين تقليد الأعم.....
٢٧٩	فائدة منهجية: الابتداء بأواخر القرآن والروايات والأدلة.....
٢٨١	الرواية الأولى: عهد الإمام <small>عليه السلام</small> لمالك الأشتر.....
٢٨٢	وجه الاستدلال: أعمية الحكم من الفتوى أو تنقيح المناطق.....
٢٨٣	وجوه الإشكال على الاستدلال بالرواية:.....
٢٨٣	الوجه الأول: الرواية غير معمول بها في موردها.....
٢٨٤	الوجه الثاني: المراد بالحكم هنا فصل الخصومة.....
٢٨٤	الأول: قوله: (للحكم بين...) ظاهر في القضاء.....
٢٨٥	الثاني: القضاء منصب يحتاج للنصب عكس الفتوى.....
٢٨٦	الحكم إنشاء والفتوى إخبار:.....
٢٨٧	الفتوى خاصة بدائرة الأحكام الشرعية:.....
٢٨٨	اختلاف معانيها لدى تصريفها:.....
٢٨٨	التعاقب يفيد التباين:.....
٢٨٨	التقابل يفيد التباين:.....
٢٩٠	الإشكال على دعوى التباين بين الحكم والفتوى:.....
٢٩٠	جواب الإشكال بوجه:.....
٢٩١	الوجه الأول: المراد من الحكم في الآيات الفصل خاصة لا الفتوى.....
٢٩١	أدلة ومؤيدات ومونسات:.....

٥٤٠ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

- الوجه الثاني: المراد هو المجاز لمناسبات الحكم والموضوع ٢٩٥
- الوجه الثالث: إطلاق الحكم على الفتوى بلحاظ ما يستتبعها ٢٩٦
- الوجه الرابع: الاستعمال أعم من الحقيقة ٢٩٧
- معاني الحكم في اللغة: ٢٩٧
- ردّ دعوى أن الحكم موضوع للجامع وهو المنع: ٣٠٢
- الوجه الثالث: المراد بالأفضلية الإضافية لا الحقيقية ٣٠٤
- تمهيد للمناقشة: ٣٠٥
- هل القيد قيد التشريع أو قيد الامتثال؟: ٣٠٥
- الأطراف الثلاثة: الملاكات، التشريعات، القدرة ٣٠٦
- الملاك مقتضٍ للتشريع لا علة: ٣٠٦
- العجز يمنع التشريع أو التنجيز: ٣٠٧
- فرق التضاحم عن التعارض بالذات: ٣٠٧
- التضاحم الملاكي والتضاحم الفعلي: ٣٠٨
- التعارض مع فقد المصلحة ومع وجودها: ٣٠٨
- أنحاء العلاقة بين الملاك والتشريع والقدرة: ٣٠٩
- النحو الأول: تحقق المصلحة والتشريع معاً ٣٠٩
- النحو الثاني: وجود المصلحة دون التشريع ٣٠٩
- النحو الثالث: وجود المصلحة والتشريع دون التنجيز ٣١٠
- النحو الرابع: وجود المصلحة والتشريع على طبقها لا بلحاظها ٣١١
- النحو الخامس: عدم المصلحة إذ لا قدرة ٣١٢
- النحو السادس: عدم المصلحة رغم القدرة ٣١٢

فهرس محتويات الكتاب.....	٥٤١
النحو السابع: الجهل بالمتحقق من الأقسام السابقة.....	٣١٣
بحث تطبيقي: دوران الأمر بين القيام والركوع.....	٣١٣
وجه القول بالتعارض في دوران الأمر بين القيام والركوع:.....	٣١٤
مناقشات القول بالتعارض:.....	٣١٦
الأول: الوجه يقتضي إجمال الدليل لا تعارض الدليلين.....	٣١٦
الثاني: الفاقد للجزء مأمور به بالأمر السابق لا بأمر جديد.....	٣١٧
الثالث: العجز عن الجزء أعم من عدم تشريعه ومن رفع اليد عن إطلاقه.....	٣١٨
التقييد بـ (أفضل رعيتك) لعدم الملاك الملزم في الأعلم المطلق:.....	٣١٩
قاعدة في القيود: القيد إما قيد المادة أو الهيئة أو مجمل.....	٣٢١
دلالة الارتكاز أو الأدلة اللفظية على حال القيد:.....	٣٢٢
(الأفضل) و(من رعيتك) قيد الوجوب أو الواجب:.....	٣٢٣
فرق قيد (الأعلم) في أبواب الإمامة والتقليد والقضاء:.....	٣٢٤
نتائج كون القيد للهيئة أو للمادة:.....	٣٢٥
ثمرة البحث:.....	٣٢٦
عدم اشتراط كون أعلم الرعية في التقليد دليل الاختصاص:.....	٣٢٧
الفرق بين المفتي والقاضي:.....	٣٢٨
الجواب عن الإشكال الثالث ورده:.....	٣٢٩
الحكم مزيج من القضيتين الحقيقية والخارجية:.....	٣٢٩
الوجه الرابع: لو تعين الأعلم لتعين تصدي مالك الأشر.....	٣٣٠
الوجه الخامس: المراد بالأفضل الأفضل دينياً ونفسياً لا علمياً.....	٣٣٠
المناقشة: القرائن تفيد شمول الأفضل للأعلم.....	٣٣١

٥٤٢ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

الوجه السادس: تعيين الأعم واجب، لا تقليده ٣٣٢

الوجه السابع: قرينية المتعلقات على استحباب اختيار الأعم ٣٣٥

المناقشة: لا تلازم بين وجوب الموضوع ووجوب متعلقه ٣٣٦

الاستدلال بقوله: (ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاء) ٣٣٦

المناقشات: ٣٣٧

الوجه الأول: انصرافه للموضوعات ٣٣٧

الوجه الثاني: لا تلازم بين حكم الوالي وحكم العامة ٣٣٨

الوجه الثالث: الرواية تدل على لزوم أقصى الفهم لا أن يكون أعلم ٣٣٩

الوجه الرابع: اختصاص الرواية بالقاضي ٣٤٠

الرواية الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة ٣٤١

استدلال الشيخ بتنقيح المناط في المقبولة: ٣٤٣

وجوه تنقيح المناط والملاكات المحتملة: ٣٤٣

حدسية باب الفتوى كباب القضاء دون الرواية: ٣٤٣

الرد بإمكان التخيير في بابي الفتوى والرواية عكس القضاء: ٣٤٣

الإشكال بأن الحدس جهة ذاتية عكس التخيير: ٣٤٤

الأجوبة: ٣٤٥

١- ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات: ٣٤٥

الردّ بأنه خاص بالذاتيات والانتزاعيات: ٣٤٥

٢- كفاية الجهة العرضية: ٣٤٦

٣- الحدسية ليست جهة ذاتية: ٣٤٦

٤- الجهة الذاتية في الثلاثة هي القرب أو الأقرية: ٣٤٦

٥٤٣	فهرس محتويات الكتاب.....
٣٤٧	ملاكات أخرى:.....
٣٤٨	مصلحة اليسر والتسهيل:.....
٣٤٨	أقوائية الظن الحاصل من قول الأعلم:.....
٣٤٩	الجهل في المستفتي والمروي إليه:.....
٣٤٩	هل المناط في باب القضاء الحدسية وفي باب الرواية الحسية؟:.....
٣٤٩	أولاً: لا إطلاق لكون القضاء حدسياً.....
٣٥٠	ثانياً: لا إطلاق لكون الرواية حسية.....
٣٥٠	بعض موارد مدخلية الحدس في نقل الرواية:.....
٣٥٠	الأول: النقل بالمضمون.....
٣٥٢	الثاني: ورود العام بعد الخاص.....
٣٥٢	الثالث: توهم القضية خارجية مع أنها حقيقية أو العكس.....
٣٥٣	الرابع: عدم نقل رواية أو بعضها لإعمال الحدس في مضمونها.....
٣٥٤	ملخص النقاش مع الشيخ في تنقيحه المناط:.....
٣٥٥	استدلال الشيخ بظهور المقبولة في (الأفقه من جهة الفتوى):.....
٣٥٦	وجوه المناقشة في كلام الشيخ:.....
٣٥٦	الوجه الاول: إلغاء خصوصية المضاف إليه تنقيح مناط ظني.....
٣٥٧	الوجه الثاني: (الأفقه) بالحكم والموضوع والمصداق والانطباق.....
٣٥٩	الوجه الثالث: القاضي مجمع العناوين الثلاثة، راوٍ ومفتٍ وحاكم.....
٣٦٠	الانتقال من الترجيح بصفات القاضي إلى صفات الراوي:.....
٣٦٢	دلالة (فارجه) على الانتقال:.....
٣٦٢	الإشكال على المقبولة باختصاصها بزمن الحضور:.....

- الأجوبة: ٣٦٣
- أولاً: أعميتها من زمني الحضور والغيبة ٣٦٣
- ثانياً: على فرض الاختصاص فان ذيلها مختص فقط ٣٦٣
- إشكال الشيخ على المقبولة بأن الواو للجمع: ٣٦٥
- الواو للتنويع ولذا لم يسأل الراوي عن حكم صورتين: ٣٦٦
- المناقشات: ٣٦٦
- أولاً: فهم الراوي ليس حجة على سائر المجتهدين ٣٦٦
- الجواب عن الاستدلال بدلالة سكوت الإمام عليه السلام: ٣٦٧
- ثانياً: الجواب عن انفكك الصفات متضمن في كلام الإمام عليه السلام ٣٦٨
- ثالثاً: عدم الإجابة عن صورة تعارض الصفات لو كانت الواو للتنويع ٣٦٩
- رابعاً: عدم سؤال الراوي أعم من تنويع الواو، ومن غفلة الراوي ٣٧٠
- ردّ المقبولة بتخالفها مع روايتي موسى وداود: ٣٧١
- وجوه الجواب عن هذا الإشكال والاختلاف: ٣٧٣
- الوجه الأول: حمل الترجيح بالصفات على الاستحباب ٣٧٣
- مناقشة حمل المقبولة على الاستحباب: ٣٧٤
- الوجه الثاني: (أفقهما) مورد اتفاق ولا يسري إعضال باقي الصفات إليه ٣٧٦
- الوجه الثالث: الملاك الأقربية، والصفات مصاديق ٣٧٧
- الفرق بين الأعلام والأفقه: ٣٧٨
- الوجه الرابع: لا ترتيب بل هذا مرجح وذاك ٣٧٩
- مناقشة: أ - المقبولة نص في الترتيب: ٣٨٠
- ب - تقييد سائر الروايات بالمقبولة ولا إشكال: ٣٨٠

فهرس محتويات الكتاب.....	٥٤٥
عدم كثرة سائر الروايات:.....	٣٨١
الكثرة لا تخل بالحمل إذ لا تنافي في الجمع الدلالي:.....	٣٨١
الوجه الخامس: كاشفية المقبولة عن وجود قرينة متصلة بها تحل المشكلة.....	٣٨٢
لا يعلم تأخر المقيد (المقبولة) عن زمن الحاجة:.....	٣٨٣
تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً على إطلاقه:.....	٣٨٥
الوجه السادس: المقبولة في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة.....	٣٨٦
لا ترتيب بين فقرات المقبولة قهراً:.....	٣٨٨
الفرق بين مسلكتنا ومسلك الآخوند:.....	٣٨٩
الوجه السابع: تقطيع الروايات وتصنيفها سبب الاقتصار على بعض المرجحات ..	٣٩٠
وجوه حسن تقطيع بعض الروايات:.....	٣٩١
من الأدلة على حدوث التقطيع في روايات الباب:.....	٣٩٢
روايتا داود بن الحصين:.....	٣٩٢
روايتا الحسن بن جهم:.....	٣٩٤
من الروايات الدالة على المدعى:.....	٣٩٥
محتملات معنى الزيادة والنقصان:.....	٣٩٦
الوجه الثامن: بعض المرجحات مندرج وجوداً في لاقه.....	٣٩٧
استحالة الشهرة العملية على خلاف القرآن:.....	٣٩٨
روايات الدس وتهذيبها شاهد صريح:.....	٤٠٠
الوجه التاسع: وبعضها مرجحات باب الفتوى فهي أجنبية عن باب الروايات.....	٤٠٢
الوجه العاشر: غير المقبولة محمول على صورة العجز عن معرفة المرجحات السابقة.....	٤٠٣

٥٤٦ تقليد الأعمم وحجية فتوى المفصول

- ٤٠٤ العجز عن بعض الحجج الطولية كعدمها:
- ٤٠٥ الدليل على ورود غير المقبولة في صورة العجز أو الفقد:
- ٤٠٥ الأول: تعسر نيل العامي للمرجحات السابقة:
- ٤٠٦ الثاني: قرينية رواية علي بن أسباط
- ٤٠٧ الثالث: ضم المقبولة إلى غيرها
- ٤٠٧ الوجه الحادي عشر: غير المقبولة محمول على صورة الاضطرار
- ٤٠٩ الوجه الثاني عشر: حمل المقبولة على غير الاعتقادات وغيرها عليها
- ٤٠٩ شواهد وأدلة حمل غير المقبولة على الاعتقادات:
- ٤١٠ ١- قرينية نفس الحكم بالسعة:
- ٤١٠ الإرجاء ظاهر في غير التخيير والسعة أعم يخصه الإرجاء:
- ٤١٢ الإشكال بان السعة يراد بها العمليات لرواية أخرى:
- ٤١٢ الجواب: السعة أعم، أو بلحاظ الغاية هي خاصة بالإمهال
- ٤١٣ ٢- دلالة (ما علمتم أنه قولنا فالزموه) على الاختصاص بالاعتقادات:
- ٤١٥ مورد الإرجاء في آخر المقبولة:
- ٤١٦ رد الاستناد للإجماع لتقييد الرواية بالاعتقادات:
- ٤١٨ مؤيدان لتقييد الرواية بالاعتقادات:
- ٤١٨ الأول: اختصاص الآيات الرادعة عن الظن بالاعتقادات
- ٤١٩ الثاني: الروايات الدالة على مدارية وجدان شاهد من كتاب الله
- ٤٢٠ وجه اختصاص هذه الروايات بأصول الدين دون الأحكام:
- ٤٢٢ مناقضة أهل العامة لـ (حسبنا كتاب الله)!:
- ٤٢٣ محتملات المراد بـ (ولا تقف..) و (ما علمتم أنه قولنا فالزموه):

٥٤٧	فهرس محتويات الكتاب.....
٤٢٣	الوجه الأول: المراد خصوص أصول الدين.....
٤٢٣	الوجه الثاني: المراد من العلم الأعم من العلمي.....
٤٢٣	الوجه الثالث: العلمي علم عرفاً.....
٤٢٤	الوجه الرابع: العلم عام وقد خُصَّص بالظنون المعتبرة.....
٤٢٤	الوجه الخامس: المظنون بالظن الخاص منزل منزلة المعلوم.....
٤٢٥	الوجه السادس: النهي عن قفو غير العلم إضافي.....
٤٢٥	الوجه السابع: النهي إنما هو عن الإسناد ودعوى الكاشفية لا عن العمل.....
٤٢٧	مناقشة الوجوه السابقة:.....
٤٢٧	مناقشة الوجه الأول: ورود بعض الأدلة الناهية، في الأحكام.....
٤٢٩	ظهور بعض الآيات في عموم النهي عن اتباع الظن:.....
٤٣٠	مؤيد لانصراف الآيات الناهية للعقائديات وجوابان:.....
٤٣١	تأسيس (إن بعض الظن إثم) لأصل حجية بعض الظنون:.....
٤٣٢	احتياج الاستدلال بالآية إلى متمم:.....
٤٣٣	مناقشة الوجه الثاني: المجاز خلاف الأصل.....
٤٣٣	مناقشة الوجه الثالث: لزوم عدم كون الظنون النوعية حجة.....
٤٣٤	مناقشة الوجه الخامس: التنزيل خلاف ظاهر الأدلة.....
٤٣٤	المحاكمة بين الوجهين الرابع والسادس: التخصيص والإضافة.....
٤٣٥	إمكان كلا الوجهين في عالم الثبوت:.....
٤٣٦	الثمره بين الوجهين:.....
٤٣٧	المرجع في تحديد الوجهين في عالم الإثبات:.....
٤٣٨	النتيجة: التخصيص لا ضيق الدائرة والإضافة.....

٥٤٨ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

- ٤٣٩ الأصح: ضيق الدائرة والإضافية للقرينة المتصلة.....
- ٤٤٠ مناقشة الوجه السابع: إنه خلاف ظاهر الأدلة.....
- ٤٤٠ الأول: المقبولة ظاهرة في الأعم من الجهتين.....
- ٤٤٢ الثاني: سائر روايات الإرجاء أيضاً أعم.....
- ٤٤٤ الوجه الثامن: مرجع الضمير في (به) أعم من المؤدى والحجة عليه.....
- ٤٤٤ مناقشة الوجه الثامن: إنه خلاف الظاهر.....
- ٤٤٥ الدفاع: شمول (لا تقف) لأدلة الحجج مستلزم للتناقض.....
- ٤٤٥ فرق الوجه الثامن عن السادس:.....
- ٤٤٦ تنبيه: كفاية قيام الظن المعتبر على الحكم الأصولي كالحكم الفقهي.....
- ٤٤٧ الإشكال على المقبولة بأن اللقب لا مفهوم له:.....
- ٤٤٧ وجوه الأجوبة عن الإشكال المتقدم:.....
- ٤٤٧ الوجه الأول: المقبولة بعقدها السلبي صريحة في النفي.....
- ٤٤٨ الوجه الثاني: مادة الحكم وعلّة تشريعه نافية.....
- ٤٤٨ الوجه الثالث: (أل) للجنس أو العهد فتدل على الانتفاء.....
- ٤٤٩ الوجه الرابع: الأمر منوط بالظهور العرفي ولا أصل.....
- ٤٥٠ الوجه الخامس: السكوت عن النفوذ مساوق لعدمه.....
- ٤٥٢ روايات أخرى استدلت بها على تعين تقليد الأعم:.....
- ٤٥٢ الرواية الأولى: رواية (مَنْ أَمَّ قَوْمًا...).....
- ٤٥٢ (أمرهم) كلي طبيعي يفيد العموم:.....
- ٤٥٣ الإيرادات على الاستدلال بالرواية:.....
- ٤٥٤ الإيراد الأول: الإمامة غير الفتوى.....

٥٤٩	فهرس محتويات الكتاب.....
٤٥٥	الايراد الثاني: الرواية إرشادية.....
٤٥٥	المناقشة:.....
٤٥٦	الذم في الطرق العقلائية والحقوق العرفية والمناصب الشرعية:.....
٤٥٦	الذم في الطرق:.....
٤٥٧	الذم فيما له الحق فيه:.....
٤٥٨	الذم في المنصب:.....
٤٥٩	الذم في الطرق كاشف عن عدم الإضاء وعدم الجعل:.....
٤٦٠	الإيراد الثالث: الرواية ظاهرة في الإمامة العظمى.....
٤٦١	ملحق: إشارة للبحث السندي.....
٤٦٢	الإيراد الرابع: عموم الرواية يستلزم توالي فاسدة.....
٤٦٣	الرواية الثانية: «أحق الناس بهذا الأمر... أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ».....
٤٦٣	المناقشة: ١- هذا الأمر منصرف للإمامة:.....
٤٦٣	٢- (أحق) أفعال تفضيل فيدل على المشاركة:.....
٤٦٤	الجواب: مادة الحق وغيرها قرائن على التفرد بالحق.....
٤٦٦	الرواية الثالثة: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ».....
٤٦٦	تعدد احتمالات (أولى الناس) ينفي صحة الاستدلال:.....
٤٦٨	جواب آخر: (أولى) أعم من الوجوب.....
٤٦٩	مفاد (الأولى) لو تعلق بالجواهر والأعيان:.....
٤٧١	الرواية الرابعة: «مَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ...».....
٤٧٣	الرواية الخامسة: «لَمْ تَفْتِي عِبَادِي بِمَا لَمْ تَعْلَمْ وَفِي الْأُمَّةِ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ».....
٤٧٤	إشكال عام: اختلاف معنى الأعلم في زمننا عن زمن النص.....

٥٥٠ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول
٤٧٥ المراد بالأعلم في زمن النص الحافظ أكثر للروايات:
٤٧٥ وجوه الجواب عن المراد بالأعلم زمن النص:
٤٧٥ الوجه الأول: الأعم يستبطن الكيفية والملكة
 الوجه الثاني: توقف الأعلمية على أقوائية الملكة لوجود المعارض ومقام التعليم
٤٧٨
٤٧٩ الوجه الثالث: التعارض وضوابط التمييز والترجيح دليل آخر
٤٧٩ الوجه الرابع: ظهور المقبولة في ملاكية الأفهمية
٤٨٠ ما يرد على دعوى أن الأعم في زمن النص هو الحافظ لروايات أكثر:
٤٨١ أولاً: الفرق بين الأعم في الحسيات والأعلم في الحدسيات
٤٨٢ ثانياً: بناء العقلاء على منوطية الأعلمية بأجودية الفهم
٤٨٢ ثالثاً: أكثرية الرواية والحفظ قد تضاد معرفة الحكم الشرعي
٤٨٤ فرق الأعم في الزمنين:
٤٨٤ توفر المصادر وتبويب الروايات لا يستلزم تساوي الفقهاء:
٤٨٤ أولاً: لا تلازم
٤٨٥ ثانياً: الاختلاف في القدرة على الاجتهاد في التبويب
٤٨٦ ثالثاً: الأعم بمقدوره استنباط أدلة أكثر
٤٨٨ من الأدلة على عدم تعين تقليد الأعم: الإطلاقات
٤٨٨ ضرورة اختلاف فتاوى الأصحاب:
٤٨٩ ضرورة اختلاف علمية الأصحاب:
٤٩٠ ورود تلك المطلقات في مورد الحاجة:

فهرس محتويات الكتاب.....	٥٥١
الإشكال بعدم كثرة الخلاف بين الأصحاب:.....	٤٩٠
الجواب: كثرتها للتقية ولغيرها.....	٤٩١
لا فرق بين قلة الخلاف وكثرته:.....	٤٩٢
الإشكال على الإطلاقات بعدم إحراز كونها في مقام البيان:.....	٤٩٤
الأجوبة:.....	٤٩٥
١- بعض الروايات عامة:.....	٤٩٥
العموم أفرادي وأحوالي وأزماني:.....	٤٩٥
الإشكال خاص بالإطلاق الأحوالي دون الأفرادي:.....	٤٩٦
إشارة لوجه عموم بعض الأدلة:.....	٤٩٩
ليس التمسك بإطلاقها الاحوالي:.....	٤٩٩
وجوه الجواب عن دعوى عدم الإطلاق في هذه المطلقات:.....	٥٠٠
الوجه الأول: انطباق الماهية على أفرادها قهري.....	٥٠٠
عدم الحاجة للمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة:.....	٥٠١
الوجه الثاني: المهملة مقسم وظاهر المطلق إرادة المطلق.....	٥٠٢
مقدمات لتوضيح كلام المحقق الحائري:.....	٥٠٣
المقدمة الأولى: المطلق موضوع للماهية المهملة.....	٥٠٣
المقدمة الثانية: المهملة أعم من المقيد والمطلق.....	٥٠٣
المقدمة الثالثة: المطلق والمقيد متحدان وجوداً لا مفهوماً.....	٥٠٤
المقدمة الرابعة: لو أريد بالمطلق المقيد فالمصحح علاقة الاتحاد.....	٥٠٤
المقدمة الخامسة: ظاهر المطلق كونه مراداً بالإرادة الأصلية.....	٥٠٥
الوجه الثالث: الصدق على كل الأفراد بالحمل الشائع.....	٥٠٦

٥٥٢ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضل
٥٠٦ الوجه الرابع: مقام التشريع وسن القانون، دليل الشمول
٥٠٧ الوجه الخامس: الإطلاق المقامي
٥٠٨ فوارق الإطلاق المقامي عن اللفظي:
٥١٠ الوجه السادس: كاشفية المعذرية عن الإطلاق
٥١١ الوجه السابع: العلة الغائية من التشريع تنفي احتمال الإهمال
٥١٣ الإشكال: بإحالة الشارع ذكر قيد الألفية للعقلاء والجواب
٥١٤ تنبيهات:
٥١٤ أ- الإشارة لبعض وجوه المناقشة:
٥١٤ ب - الإطلاق قائم باللفظ أو الالفاظ:
٥١٤ ج - بعض الوجوه نافية للحاجة للمقدمة الأولى وبعضها محرزة:
٥١٧ فهرس المصادر:
٥٢٤ فهرس محتويات الكتاب:
٥٥١ فهرس البحوث والفوائد والإشارات:

فهرس البحوث والفوائد والإشارات:

المباحث الأصولية والفقهية وغيرها

- ١١.....عدم التلازم بين أبواب التقليد وأبواب القضاء والمرجعية:
- ١٢.....جواز تقليد ذي الملكة للأعلم.....
- ١٣.....جواز تقليد المتجزى والمستنبط بالفعل للأعلم.....
- ٢٥.....كثرة اختلاف دعاوى حكم العقل وبناء العقلاء.....
- ٣١.....مقتضى التزام الملاكي حصر الرجوع للمفضول بالمزاحم الأقوى فقط:.....
- ٣٣.....بناء العقلاء على الرجوع للمفضول:.....
- ٣٣.....الفرق بين شؤون الشخص وشؤون المولى.....
- ٣٤.....الفرق بين شؤون الدنيا والآخرة.....
- ٣٤.....الفرق بين الأمور الخطيرة وغيرها.....
- ٣٦.....الأمر والنهي متعلقان بالأفعال لا النتائج:.....
- ٣٨.....التنجيز متوقف على وصول الحجة فالأمر مرتهن بها:.....
- ٤٠.....أدلة أصالة الحظر والاشتغال:.....
- ٤٠.....منجزية الاحتمال في الشؤون الخطيرة.....
- ٤١.....حق الطاعة وحرمة التقلب في ملك المولى إلا بإحراز إذنه.....
- ٤٦.....الفرق بين الغرض المحصل الكلي والجزئي:.....
- ٥١.....مناشئ حكم العقل والعقلاء بالاحتياط ومطلق الفعل أو الترك:.....
- ٥١.....تعلق الأمر بالعنوان والمعنى الاسم المصدرى.....
- ٥٢.....إحراز غرض المولى أو محتمله.....

٥٥٤ تقليد الأعلام وحجية فتوى المفضول

- ٥٣ حق الطاعة
- ٥٣ حق المملكة
- ٦١ سراية مجهولية العامل الخارجي للعامل الداخلي
- ٦٣ عدم منجزية العلم الإجمالي بل لا علم إجمالي في موارد الابتلاء
- ٦٨ الفرق بين الاحتمال النوعي والاحتمال الكمي:
- ٦٩ الاحتمال النوعي منجز
- ٧٠ المدد الخارجي المجهول مخلّ بالواحد النوعي أيضاً:
- ٧١ انحلال العلم الإجمالي مخلّ به:
- ٧٢ الاحتمال النوعي لا وجود له:
- ٧٣ فرق الأجودية الصانعة للواقع عن الكاشفة عن الواقع:
- ٧٥ بيان شبهة الكثير في الكثير:
- ٧٥ كون الشبهة محصورة أعم من التنجيز:
- ٧٥ الشبهة غير محصورة على المباني الأربعة:
- ٧٦ الضوابط الأربعة للشبهة المحصورة:
- ٧٧ محصورية الشبهة غير منوطة بعدد معين:
- ٨١ الحجج على الحجج لا يعقل ضياعها:
- ٨٢ الفرق بين بناء العقلاء وسيرتهم وحكم العقل:
- ٨٦ وجوه بناء العقلاء وسيرتهم على التخيير بين الأعم وغيره:
- ٩١ الملاك بعرضه العريض
- ٩١ ملاك الموضوعات كملاك الحجج في عرضها العريض:
- ٩٩ التفريق بين الشك في شرطية تامّ الاقتضاء وغيره:

٥٥٥	فهرس البحوث والفوائد والإشارات.....
١٠٣	تنويع الطريق إلى تكويني واعتباري وفائدته:.....
١٠٤	معاني الطريقة التكوينية:.....
١٠٨	إمكان التضاد في المحركات الاعتبارية والاقتضائية:.....
١٠٩	وزان الطرق الاقتضائية الإثباتية وزان الطرق الثبوتية:.....
١١٣	معاني الطريقة الاعتبارية:.....
١٢٠	العقل غير محيط بجهات تعين تقليد الأعلم:.....
١٢١	الوجوب العقلي عِلِّيُّ واقتضائي و.....
١٢٥	بناء الأمارات على التسامح دون الأدلة العقلية.....
١٢٦	حكم العقل بالأخذ بالأقرب للواقع ظني.....
١٢٨	المراد بالوجوب: العقلي أو العقلاني أو لدى الدوران.....
١٢٩	ملاكات الأحكام العقلية، العقلانية، الفطرية، الشرعية:.....
١٣٣	المقتضي من شأنه البقاء.....
١٣٤	البقاء الاعتباري فعلي وهو منشأ الأثر وموضوعه:.....
١٣٥	الفعلية في عالم الثبوت:.....
١٣٧	ضم اللاحجة للاحجة قد ينتج الحجية.....
١٤١	الأقربية حكمة وليست علة.....
١٤٣	بيان الأقوال حال تعارض المقومين:.....
١٤٤	حكم تعارض البيتين:.....
١٤٥	تعارض البيتين في دعوى الملكية:.....
١٤٩	عدم قبول شهادة المتبرع بالشهادة وقبول شهادة المختبئ.....
١٥١	عدم حجية كتابة القاضي.....

٥٥٦ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول
١٥٤ عدم قبول الشهادة الثالثة فصاعداً
١٥٤ الخلاف في قبول مشافهة القاضي
١٥٦ فلسفة تقييد وتضييق إجراء الحدود:
١٥٨ عدم قبول شهادة الفرع مع تيسر الأصل
١٦٦ السلب الجزئي لا يستلزم الكلي
١٧١ كثرة اثلام الأصل اللفظي موجب إجماله
١٧١ الأقرب الشارعي كالحقيقة الشرعية، مرجعها الشارع
١٧٤ الحجج الشارعية مجملة وإلا فمحتملة
١٧٦ طرق الإطاعة والمعصية عقلانية في أصلها لا في حدها
١٨٢ الفارق بين القياس والظهور العقلاني:
١٨٣ المراتب الأربعة: الظواهر، المفاهيم، لحن الخطاب، القياس
١٨٧ الفوارق بين الأقربى للواقع وأقوائية الظن:
١٩٤ خلط باب الانسداد بالتعارض على الانفتاح:
١٩٥ على الانفتاح، الأقوال الأربعة:
١٩٧ على الانسداد، النتيجة مهمة:
١٩٩ في مرحلة المقتضي، الحجية من باب الأقربى:
١٩٩ في مرحلة المانع، من باب التعبد:
٢٠٢ لا منافاة في الأمارتين المتراجحتين
٢٠٢ لا يقاس الحدسي بالحسي:
٢١١ الإطلاق التعبدي الثاني لا يلزم الإطلاق الثالث
٢١٢ حاجة الطرق لمتتمية الكشف، لكاشفيتها الناقصة:

٥٥٧	فهرس البحوث والفوائد والإشارات
٢١٣	متممية الكشف في أصل الحجج
٢١٤	متممية الكشف في حدودها
٢١٥	متممية الكشف في حد التعارض
٢١٥	المسالك في حد التعارض:
٢١٥	التساقط لدى العقلاء والشارع كأصل عام
٢١٥	التخير لديهما أو لدى الشارع فقط
٢١٧	الكاشفية الناقصة أعم من تعين الترجيح:
٢٢٠	الحجج واردة مورد الظن النوعي
٢٢٠	حكم ما لو ورد (الظن النوعي حجة):
٢٢٣	حكم ورود دليل على حجية كل طريق طريق:
٢٢٣	بناءً على الحقيقة الشرعية في الحجج:
٢٢٥	بناءً على أن الحجج الشارعية مشيرات للعقلانية:
٢٢٦	الحجج: توكيدية تأسيسية
٢٢٦	خلاصة الأقوال في وجه حجية الحجج:
٢٢٧	التصرف بالتضييق أو التوسعة أعم من الحقيقة الشرعية:
٢٢٩	الإطلاق المقامي دليل على نفي التعبد:
٢٣١	حكم ورود (بلسان قومه):
٢٣٢	الظن يشمل الأنواع والمرجحات والمراتب
٢٣٥	الإطلاق المقامي العام
٢٣٥	الإطلاق اللفظي والمقامي
٢٣٥	الإطلاق المقامي الخاص والعام

٥٥٨ تقليد الأعلّم وحجية فتوى المفضول

- ٢٣٨ أقوائية الظن ليست ملاكاً أبداً
- ٢٤٧ عدم جواز الرجوع للقاضي المفضول ابتداءً
- ٢٤٩ عدم حجية رأي المفضول عند عدم العلم بالتخالف
- ٢٤٩ عدم جواز تولية غير الأعلّم الأكفأ
- ٢٥٠ عدم جواز تولية غير الأعدل الأورع
- ٢٥١ حالات المجتهد في عملية الاستنباط:
- ٢٥٢ كفاية الحد المتوسط المعهود من الفحص في الاجتهاد:
- ٢٥٦ تحقق المقتضي أعم من تحقق المقتضى:
- ٢٥٧ شهادة تدرجية تشريع الأحكام:
- ٢٥٨ شهادة اشتراط الضميمة في الشاهد دون المفتي:
- ٢٦٢ دعوى عدم وجوب الفحص عن المانع والمزاحم لدى وجود مقتضي الحجية:
- ٢٦٢ عدم الفحص لا يثمر الحجية
- ٢٦٣ لزوم الفحص في الأحكام والحجج:
- ٢٦٣ ما يجب فيه الفحص وما لا يجب:
- ٢٦٣ الفحص في الموضوعات
- ٢٦٤ الفحص عن الأحكام
- ٢٦٤ الفحص عن الحجج على الأحكام
- ٢٦٦ دعوى كفاية الفحص العرفي ومناقشتها:
- ٢٦٧ لزوم عدم حجية غير (الأعلّم المطلق):
- ٢٦٩ لزوم الالتزام بانسداد باب العلم:
- ٢٧١ نتيجة الانسداد مطلقة أو مهمة:

٥٥٩	فهرس البحوث والفوائد والإشارات.....
٢٧٣	مجهولية ملاكات الأحكام ومجهولية الإصابة.....
٢٧٤	عدم التلازم بين التساوي في العلمية وفي الإصابة.....
٢٧٥	البرهان الإنبي في محصّلات فتاوى الأعلم وغيره.....
٢٩٥	المراد هو المجاز لمناسبات الحكم والموضوع.....
٢٩٦	إطلاق الحكم على الفتوى بلحاظ ما يستتبعها.....
٢٩٧	الاستعمال أعم من الحقيقة.....
٣٠٦	الأطراف الثلاثة: الملاكات، التشريعات، القدرة.....
٣٠٦	الملاك مقتضى للتشريع لا علة:.....
٣٠٧	العجز يمنع التشريع أو التنجيز:.....
٣٠٧	فرق التزاحم عن التعارض بالذات:.....
٣٠٨	التزاحم الملاكي والتزاحم الفعلي:.....
٣٠٨	التعارض مع فقد المصلحة ومع وجودها:.....
٣٠٩	أنحاء العلاقة بين الملاك والتشريع والقدرة:.....
٣٠٩	تحقق المصلحة والتشريع معاً.....
٣٠٩	وجود المصلحة دون التشريع.....
٣١٠	وجود المصلحة والتشريع دون التنجيز.....
٣١١	وجود المصلحة والتشريع على طبقها لا بلحاظها.....
٣١٢	عدم المصلحة إذ لا قدرة.....
٣١٢	عدم المصلحة رغم القدرة.....
٣١٣	دوران الأمر بين القيام والركوع.....
٣١٤	وجه القول بالتعارض في دوران الأمر بين القيام والركوع:.....

٥٦٠ تقليد الأعم وحجية فتوى المفضول

- ٣١٦ إجمال الدليل لا تعارض الدليلين
- ٣١٧ الفاقد للجزء مأمور به بالأمر السابق لا بأمر جديد
- ٣١٨ العجز عن الجزء أعم من عدم تشريعه ومن رفع اليد عن إطلاقه
- ٣٢١ قاعدة في القيود: القيد إما قيد المادة أو الهيئة أو مجمل
- ٣٢٢ دلالة الارتكاز أو الأدلة اللفظية على حال القيد
- ٣٢٤ فرق قيد (الأعلم) في أبواب الإمامة والتقليد والقضاء
- ٣٢٥ نتائج كون القيد للهيئة أو للمادة
- ٣٢٩ الحكم مزيج من القضيتين الحقيقية والخارجية
- ٣٣٦ لا تلازم بين وجوب الموضوع ووجوب متعلقه
- ٣٣٨ لا تلازم بين حكم الوالي وحكم العامة
- ٣٤٣ وجوه تنقيح المناط والملاكات المحتملة
- ٣٤٣ حدسية باب الفتوى كباب القضاء دون الرواية
- ٣٤٤ الحدس جهة ذاتية عكس التخير
- ٣٤٥ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات
- ٣٤٦ كفاية الجهة العرضية
- ٣٤٦ الحدسية ليست جهة ذاتية
- ٣٤٨ أقوائية الظن الحاصل من قول الأعم
- ٣٤٩ الجهل في المستفتي والمروي إليه
- ٣٥٢ ورود العام بعد الخاص
- ٣٥٢ توهم القضية خارجية مع أنها حقيقية أو العكس
- ٣٥٣ عدم نقل رواية أو بعضها لإعمال الحدس في مضمونها

٥٦١	فهرس البحوث والفوائد والإشارات
٣٥٦	إلغاء خصوصية المضاف إليه تنقيح مناط ظني
٣٥٧	(الأفقه) بالحكم والموضوع والمصداق والانطباق
٣٥٩	القاضي مجمع العناوين الثلاثة، راوٍ ومفتٍ وحاكم
٣٨١	الكثرة لا تخل بالحمل إذ لا تنافي في الجمع الدلالي:
٣٨٥	تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً على إطلاقه:
٣٩٨	استحالة الشهرة العملية على خلاف القرآن:
٤٠٥	تعسر نيل العامي للمرجحات السابقة:
٤١٠	قرينية نفس الحكم بالسعة:
٤١٢	السعة أعم، أو بلحاظ الغاية هي خاصة بالإمهال:
٤١٨	اختصاص الآيات الرادعة عن الظن بالاعتقادات
٤١٩	الروايات الدالة على مدارية وجدان شاهد من كتاب الله
٤٢٠	وجه اختصاص هذه الروايات بأصول الدين دون الأحكام:
٤٢٣	محتملات المراد بـ(ولا تقف..) و(ما علمتم أنه قولنا فالزموه):
٤٢٣	المراد من العلم الأعم من العلمي
٤٢٤	العلم عام وقد خُصَّص بالظنون المعتبرة
٤٢٤	الظنون بالظن الخاص منزل منزلة المعلوم
٤٢٥	النهي عن قفو غير العلم إضافي
٤٢٥	النهي عن الإسناد ودعوى الكاشفية لا عن العمل
٤٢٩	ظهور بعض الآيات في عموم النهي عن اتباع الظن:
٤٣١	تأسيس (إن بعض الظن إثم) لأصل حجية بعض الظنون:
٤٣٣	المجاز خلاف الأصل

٥٦٢	تقليد الأعلّم وحجية فتوى المفضول
٤٣٣	لزوم عدم كون الظنون النوعية حجة
٤٣٤	التنزيل خلاف ظاهر الأدلة
٤٣٨	التخصيص لا ضيق الدائرة والإضافية
٤٣٩	ضيق الدائرة والإضافية للقرينة المتصلة
٤٤٦	كفاية قيام الظن المعتمد على الحكم الأصولي كالحكم الفقهي
٤٤٧	اللقب لا مفهوم له:
٤٤٨	مادة الحكم وعلّة تشريعه نافية
٤٤٨	(أل) للجنس أو العهد فتدل على الانتفاء
٤٤٩	الأمر منوط بالظهور العرفي ولا أصل
٤٥٠	السكوت عن النفوذ مساوق لعدمه
٤٥٢	الكلبي الطبيعي يفيد العموم:
٤٥٦	الدم في الطرق العقلائية والحقوق العرفية والمناسبة الشرعية:
٤٥٩	الدم في الطرق كاشف عن عدم الإمضاء وعدم الجعل:
٤٦٣	(أحق) أفعال تفضيل فيدل على المشاركة:
٤٦٤	مادة الحق وغيرها قرائن على التفرد بالحق
٤٦٩	مفاد (الأولى) لو تعلق بالجواهر والأعيان:
٤٧٤	اختلاف معنى الأعلّم في زمننا عن زمن النص
٤٧٥	الأعلّم يستبطن الكيفية والملكة
٤٧٨	توقف الأعلمية على أفوائية الملكة لوجود المعارض ومقام التعليم
٤٨١	الفرق بين الأعلّم في الحسيات والأعلّم في الحدسيات
٤٨٢	بناءً العقلاء على منوطية الأعلمية بأجودية الفهم

٥٦٣	فهرس البحوث والفوائد والإشارات
٤٨٢	أكثرية الرواية والحفظ قد تضاد معرفة الحكم الشرعي
٤٨٥	الاختلاف في القدرة على الاجتهاد في التبويب
٤٩٠	ورود تلك المطلقات في مورد الحاجة:
٤٩٢	لا فرق بين قلة الخلاف وكثرته:
٤٩٤	الإشكال على الإطلاقات بعدم إحراز كونها في مقام البيان:
٤٩٥	العموم أفرادى وأحوالى وأزمانى:
٥٠٠	انطباق الماهية على أفرادها قهري
٥٠١	عدم الحاجة للمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة:
٥٠٢	المهملة مقسم وظاهر المطلق إرادة المطلق
٥٠٣	المطلق موضوع للماهية المهملة
٥٠٣	المهملة أعم من المقيد والمطلق
٥٠٤	المطلق والمقيد متحدان وجوداً لا مفهوماً
٥٠٤	لو أريد بالمطلق المقيد فالمصحح علاقة الاتحاد
٥٠٥	ظاهر المطلق كونه مراداً بالإرادة الأصلية
٥٠٦	الصدق على كل الأفراد بالحمل الشائع
٥٠٦	مقام التشريع وسن القانون، دليل الشمول
٥٠٧	الإطلاق المقامى
٥٠٨	فوارق الإطلاق المقامى عن اللفظى:
٥١٠	كاشفية المعذرية عن الإطلاق
٥١١	العلة الغائية من التشريع تنفي احتمال الإهمال
٥١٤	الإطلاق قائم باللفظ أو الالفاظ:

مباحث علم الرجال والدراية

- ١٦٠ عدم ترجيح الصحيحة على الحسن أو الموثقة
- ١٦١ أدلة القول بعدم تعيين الترجيح بالمزايا المنصوصة:
- ١٦٣ عدم ترجيح الأضبط في الحسيات على غيره
- ٢٠١ ترجيح المشهور بالعدد دون العدالة في البينة:
- ٣٦٠ الانتقال من الترجيح بصفات القاضي إلى صفات الراوي:
- ٣٦٦ فهم الراوي ليس حجة على سائر المجتهدين
- ٣٦٧ الاستدلال بدلالة سكوت الإمام عليه السلام:
- ٣٩٠ تقطيع الروايات وتصنيفها سبب الاختصار على بعض المرجحات
- ٣٩١ وجوه حسن تقطيع بعض الروايات:
- ٣٩٢ من الأدلة على حدوث التقطيع في الروايات:
- ٤٧٩ التعارض وضوابط التمييز والترجيح

المباحث اللغوية

- ٢٨٤ المراد بالحكم فصل الخصومة
- ٢٨٨ اختلاف معاني الفتوى لدى تصنيفها:
- ٢٨٨ التعاقب يفيد التغاير:
- ٢٨٨ التقابل يفيد التباين:
- ٢٩٧ معاني الحكم في اللغة:
- ٣٢٨ الفرق بين المفتي والقاضي:

فقه الآيات القرآنية

- ١٣ ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

- ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ٤٢، ٣٨
- ﴿فَوَا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا﴾ ٤٤
- ﴿نَمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾ ٩٢
- ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ ٢٢٨
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ ٢٣١
- ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ ٤١٧، ٢٣٢
- ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ...﴾ ٢٨١
- ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا﴾ ٤٩٦، ٣٣١، ٢٨٤
- ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ٢٨٥
- ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ﴾ ٢٩١
- ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ ٢٩٢
- ﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ ٢٩٣
- ﴿أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا﴾ ٢٩٤
- ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ٤٣٣، ٤٢٤، ٤٢٢
- ﴿وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ ٤٢٧
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾ ٤٣٠، ٤٢٩، ٤٢٨
- ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ ٤٥٨، ٤٣٣

فقه الأحاديث الشريفة

- «أيها الناس، إني لم أدع شيئاً يقربكم إلى الجنة ويباعدكم...» ٧٨
- «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام...» ٧٨
- «فما أديا إليك عني فعني يؤديان» ٤٣٧، ٩٤

- «مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله ﷺ إن المرأة تقابل الرجل...»..... ١٨١
- «كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدتهم سواء...»..... ٢٠١
- «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك»..... ٢٨٠
- «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه...»..... ٢٨٥، ٤٩٤
- «من حكم في درهمين بحكم جور، ثم جبر عليه كان...»..... ٣٠٠
- «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما...»..... ٣٣٢، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٩٢
- «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت...»..... ٣٤٠
- «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك...»..... ٣٥٩، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨٦، ٣٩٢
- «إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات...»..... ٣٦١، ٤١٤
- «إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين...»..... ٣٨٠، ٤١٨، ٤١٩
- «أندري لِمَ أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟...»..... ٣٨٩
- «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله...»..... ٣٩٣
- «ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا...»..... ٣٩٣
- «إننا نجيب الناس على الزيادة والنقصان...»..... ٣٩٤
- «خذ بما اشتهر بين أصحابك...»..... ٣٩٧
- «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله...»..... ٣٩٨
- «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة...»..... ٣٩٩
- «يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه...»..... ٤٠١، ٤٠٩
- «أنت فقيه البلد إذا كان ذلك فاستفته في أمرك...»..... ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٧
- «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه...»..... ٤٠٧، ٤٤٢
- «موسّع عليك بأية عملت...»..... ٤١١

فهرس البحوث والفوائد والإشارات.....	٥٦٧
«إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسّع عليك...».....	٤١٢
«ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا».....	٤٤١، ٤٣٣، ٤٢٢، ٤١٧، ٤١٢
«مَنْ أَمَّ قَوْمًا وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَى السُّفَالِ...».....	٤٥١
«الناس مسلطون على أموالهم».....	٤٥٦
«أيها الناس، إنّ أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه...».....	٤٦٢
«إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به».....	٤٦٥
«فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه..».....	٤٧٠
«لِمَ تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك؟».....	٤٧٢
«أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا».....	٤٨٢
«فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي...».....	٤٨٨
«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا».....	٤٩٦