اسم الكتاب

بيان الفقه

في

شرح العروة الوثقى

(الاجتهاد والتقليد)

(ج١)

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى
السيّد صادق الحسيني الشيرازي
(دام ظلّه)

هوية الكتاب

الكتاب : بيان الفقه في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد) (ج١)
المؤلف : سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيّد صادق الحسيني الشيرازي (دام ظلّه)
المطبعة : سيّد الشهداء (عليه السلام)
الناشر :
عدد النسخ :
تاريخ الطبع :

مقدّمة المؤلف

الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة على محمّد وآله الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

آمين رب العالمين

والاتقان ، إنّه وليّ ذلك وهو حسبي ونعم الوكيل .

سفید

المسألة (١) : يجب ... .

الوجوب : معنىً وتقسيماً

المسألة (١) : يجب الوجوب ـ بمعنى الحكم اللزومي على فعل شيء يذمّ على تركه ذماً بالغاً أكيداً ، ويحثّ على فعله حثّاً بالغاً أكيداً ـ ينقسم إلى عدّة تقسيمات :

التقسيم الاوّل

تقسيم الوجوب إلى العيني والكفائي ـ بلحاظ المحكوم بالوجوب ـ .

والعيني : هو الالزام المتعلّق بجميع الافراد ، ولا يغني فعل بعضهم عن بعض .

والكفائي : هو المتعلّق بجميع الافراد ، ويغني فعل بعضهم عن الاخرين .

والتخيير بين التقليد والاجتهاد والاحتياط عيني ، لا يغني عمل البعض عن الاخرين ، ولا احتمال آخر في المقام ـ إلاّ اللّهم في الاجتهاد الّذي هو كفائي على المشهور كما سيأتي و هو خارج عن ما نحن بصدده من تكليف كل شخص لعمل نفسه ، إذ الاجتهاد الكفائي هو لحفظ الاحكام عن الاندراس ، وعمل الاخرين ، ونحو ذلك ـ فلذلك لا نوسّع هذا التقسيم بحثاً .

التقسيم الثاني

تقسيم الوجوب إلى التكليفي ، والوضعي ، والمقدّمي .

وأمّا الغيري والنفسي فليسا قسيمين لهذه الثلاثة ، وإنّما هما قسمان للتكليفي ، إذ التكليفي إمّا نفسي كالصلاة ، أو غيري كالوضوء .

فالتكليفي هو الالزام ، والوضعي هو الثبوت ، والمقدّمي ما كان مقدّمة لحصول تكليف أو وضع ، أو مقدّمة لسقوطهما ، و حيث إنّ العلم ـ الوجداني أو

التعبّدي ـ هو الطريق المتعارف للواقعيات ، عدّ ـ مسامحة ـ الوجوب المقدمي مقدمة للعلم بثبوت أو سقوط ، و إلاّ فلا وجوب للعلم إلاّ في العقائد ـ كما عليه المشهور ـ و سيأتي إن شاء الله تعالى بحثه .

وقد استعمل الوجوب بالمعاني الثلاثة في الروايات ، ففي خبر داود بن سرحان ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « إذا أولجه فقد وجب الغسل والجلد والرجم ووجب المهر »[1].

هذا للوجوبين التكليفي والوضعي .

وفي الصحيح ـ على الاصحّ بإبراهيم بن هاشم ـ فيمن كان له ثوبان أحدهما نجس ولا يعرفه بعينه ، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : « يصلّي فيهما جميعاً »[2].

تقسيمات الوجوب

وهذا الوجوب مقدّمة لحصول الصلاة ـ في الثوب الطاهر ـ التي اشتغلت الذمّة بها عند دخول الوقت ، وحيث إنّ العلم بذلك يتوقف على تكرار الصلاة في الثوبين وجبتا ، وهي أيضاً مقدّمة للعلم بسقوط التكليف .

ولا يخفى : إنّ مادة الوجوب من أضداد اللغة ، وقد استعمل للثبوت وللسقوط جميعاً في العديد من الروايات ، ومن الثاني : حديث الامام الصادق (عليه السلام) : « وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم »[3].

التقسيم الثالث

تقسيم الوجوب إلى العقلي ، والعقلائي ، والفطري ، والشرعي ، يعني : الدالّ على اللزوم إمّا هو حكم العقل ، أو سيرة العقلاء ، أو الفطرة ، أو الشرع ، والوجوب المذكور في المتن يمكن كونه ـ في مقام الثبوت ـ كلّ واحد من الاربعة ، ولعلّ النسبة بين كلّ واحد من هذه الاربعة مع البقيّة العموم من وجه ـ لكن بملاحظة ملاكاتها ومناطاتها ـ فليس كل وجوب عقلي شرعيّاً ، ولا عقلائيّاً ، ولا فطريّاً ، بمعنى : أنّه لولا إيجاب العقل ، لما استفيد من الشرع وجوبه ، ولا من سيرة

---

(١) الوسائل : الباب ٥٨ من أبواب المهور ، ح١٨ .

(٢) الوسائل : الباب ٦٤ من أبواب النجاسات ، ح١ .

(٣) الوسائل : كتاب الصلاة ، الباب ١٨ من أبواب المواقيت ، ح١٠ .

العقلاء ، ولا من الفطرة ، وكذا الوجوب الشرعي ليس مطلقاً عقلياً ، ولا عقلائياً ، ولا فطريّاً ، وهكذا دواليك .

نعم ، الشرع لا يخلو من الارشاد إلى كلّ الوجوبات الثلاثة بالخصوص أو العموم على ما حقّق في محلّه ، كما عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في حجّة الوداع فقال : « ياأيها الناس ! ما من شيء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار ، إلاّ وقد أمرتكم به ، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة ، إلاّ وقد نهيتكم عنه ...»[٤].

والفرق بين الوجوبين العقلي والفطري ، هو : كلّما كان يدرك من سيرة الحيوانات ، والاطفال ، فهو وجوب فطري ، وكلّما لم يكن يلمس منهم فهو عقلي ـ كما قاله بعضهم ـ .

المناطات والملاكات

وأمّا المناطات والملاكات لهذه الاقسام الاربعة من الوجوب فهي كالتالي :

أمّا الوجوب العقلي فمناطه إمّا وجوب شكر المنعم ـ كما قيل ـ وإمّا وجوب دفع الضرر المحتمل على سبيل منع الخلوّ ـ كما أصرّ عليه بعض مشايخنا المعاصرين ـ .

وأمّا الوجوب العقلائي : فمناطه هما ، مع جلب النفع على سبيل منع الخلوّ أيضاً ، والكاشف عن ذلك استقرار سيرة العقلاء من كلّ دين ونحلة على شيء بنحو اللزوم .

وأمّا الوجوب الفطري : فمناطه وجوب دفع الضرر المحتمل ـ كما هو المعروف ـ أو الاعمّ منه ومن وجوب جلب المنفعة الملزمة ، إن لم يرجع الثاني إلى الاوّل ، فتأمّل .

وأمّا الشرعي : فمناطه ثبوتاً : المصالح البالغة المؤكّدة ، والمفاسد البالغة المؤكّدة .

وإثباتاً : الامر المولوي الشرعي الالزامي ، إذ لا طريق إليه سواه ، لانّ مناطات الاحكام الشرعية ، لا يعلم بها إلاّ الله تعالى ، و إذا علم النبي أو الوصي (عليهما السلام) منها شيئاً فبتعليم الله ، كما يدلّ عليه الحديث الشريف المعروف :

---

(٤) الوسائل : الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة ، ح٢ .

« إنّ الله أدّب نبيّه (صلى الله عليه وآله وسلم) على أدبه ... ففوّض إليه دينه »[٥].

وعن الامام الصادق (عليه السلام) : « فما فوّض إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقد فوّضه إلينا »[٦].

إشكال ونقاش

لكن في كبرى الثلاثة الأوَلْ وصغرى الاخير ، إشكال .

مناقشة وجوب شكر المنعم

أمّا وجوب شكر المنعم : فلا يُلزمه العقل كلّية ، نعم كلّ منعم ولو بنعمة ، صغيرة جّداً ، يحسن شكره ، أمّا أنه يلزم شكره بحيث يأمر العقل به أمراً أكيداً إلزامياً ، ويذّم على تركه ذمّاً بالغاً ، فلا .

فهل تجد من نفسك إنّه إذا قدّم لك إنسان فلساً واحداً ، في ظرف لا تحتاج أنت إلى ذلك ولا ينقص المعطي شيئاً ، فإن لم تشكره تكون أنت فاعلاً للحرام العقلي يذمّك العقل ذمّاً بالغاً ، ويؤكّد على فعله تأكيداً إلزاميّاً ؟ كلاّ .

نعم يرى العقل حسن شكره ، ويحكم بحسنه ، ويبعث على شكره بعثاً غير إلزامي ـ على الاصح من تحقّق الحكم للعقل كما سيأتي بعض الحديث عنه ـ . ومن المعلوم : أنّ بين البعث غير الالزامي والبعث الالزامي فرقاً واضحاً ، لكن ظاهر إطلاق جمع من المعاصرين وجوب شكر المنعم مطلقاً ، ولعلّه ليس كما ينبغي ، والّذي أوقعهم في ذلك هو : دقة الفرق بين مطلق الحسن ، وبين الوجوب ، فحسبوا تحسين العقل الشكر ، وجوباً وكلّ بعث عقلي بعثاً إلزاميّاً .

نعم المنعم بنعمة كبيرة يجب شكره عقلاً وأظهر مصاديقه على الاطلاق هو الله تعالى الّذي أنعم على الانسان بجميع النعم العظام ، ولكن أين هذا من كلّية الكبرى ؟

فالصغرى مسلّمة ، وهي تفيدنا فيما نحن فيه ـ بعد تسليم أنّ التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط من مصاديق شكر الله تعالى ـ وأمّا الكبرى ، فلا .

هنا إيرادان

---

(٥) البحار : ج١٠١ ص٣٤٢ ، طبعة بيروت .

(٦) سفينة البحار : ج٢ ، مادّة فوض .

ثمّ إنّه أورد على المستمسك في قوله ـ تبعاً للقوم ـ بالوجوب العقلي من باب وجوب شكر المنعم بإيرادين .

الاوّل : بأنّه لو ترك الشكر فإن استحقّ العقاب كان داخلاً في دفع الضرر ، وإلاّ فلا وجوب .

الثاني : بأنّه عليه ، كان الوجوب للشكر غير مختص بأطراف العلم الاجمالي بل شاملاً لموارد الشبهة البدوية أيضاً[٧].

لكنّه يلاحظ عليه بالنسبة للايراد الاوّل : إنّ سببيّة استحقاق العقاب على الترك أعمّ من دفع الضرر ، وإلاّ لاقتضى ذلك نفي الوجوب الشرعي ، لانّ تركه سبب لاستحقاق العقاب .

وبالنسبة للايراد الثاني : نلتزم ـ كما التزموا ـ بالوجوب للشكر حتّى في البدويات ، وإنّما خرجوا عن ذلك بـ « رفع ما لا يعلمون » ونحوه ، فتأمّل .

مناقشة وجوب دفع الضرر المحتمل

وأمّا وجوب دفع الضرر المحتمل : فلا يُلزمه على نحو الكلّية ، لا العقل ، ولا سيرة العقلاء ، ولا الفطرة السليمة ، فالضرر إمّا بالغ كبير ، أو صغير حقير ، وكلّ منهما دنيويّ وأُخرويّ .

أمّا الضرر البالغ الكبير فلا شكّ أنّ دفعه لازم بالفطرة والعقل وسيرة العقلاء سواء كان دنيويّاً كضرر القتل وقطع الاطراف وتلف كلّ ما يملك ، أم أُخرويّاً كضرر إرتكاب المحرّمات الموجب لاستحقاق العقاب في الدار الاخرة .

وأمّا الضرر الحقير اليسير فلا تُلزم الفطرة دفع المتيقّن منه ، فكيف بالمظنون منه أو المحتمل ، سواء كان دنيوياً كضرر نتف شعرة خفيفة أو قلع جلدة رقيقة ، أم أُخرويّاً كضرر : « سوء الحساب » الّذي يخافه المتّقون في قوله تعالى : **(وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ)**[٨] المفسّر بالمداقة في الحساب ؟

نعم يحكم الفطرة والعقل والعقلاء بحسن دفعه ، لكن بلا إلزام على فعله ، أو ذمّ أكيد على تركه إذا لم يكن في ذلك الضرر اليسير ، نفع مساو أو أكثر ، وإلاّ ربما حكم الفطرة والعقل والعقلاء بحسن إرتكابه ، كما هو المشاهد في الحيوانات إنّهم إذا اشتدّ بهم الجوع يهجمون على الطعام وإن كان في ذلك تيقّن أو احتمال

---

(٧) مباني منهاج الصالحين : ج١ ص٥ .

(٨) الرعد : ٢١ .

ضـربهم ضـرباً يـسيراً ، وكـذا العقـل يحـسّن التعـرّض للـضرر المـالي أو البـدني اليسيرين في مقابل نفع أكثر .

وهكذا استقرّت على ذلك سيرة العقلاء بلا نكير .

وإذا كان هذا حكم دفع الضرر المحتمل ، فبالاولى يكون هكذا حكم جلب النفع المحتمـل ، فالكلّيـة منظـور فيهـا ، فـي وجـوب شـكر المـنعم ، وفـي دفـع الـضرر المحتمل ، وفي جلب النفع المحتمل .

مناط الوجوب الشرعي ومناقشته ثبوتاً

وأمّا الوجوب الشرعي ـ الّذي مناطه في مقام الثبوت المصالح والمفاسد البالغة ، وفي مقام الاثبات الكاشف عنه الامر المولوي من الشارع ـ فلا إشكال في إمكانه في مرحلة الثبوت .

وما اشتهر أخيراً من أنّه كلّما كان في واقعة حكم عقلي ، أو فطري فالحكم الشرعي فيه ـ إذا ورد ـ لا يكون إلاّ إرشاداً إلى حكم العقل أو الفطرة ، ولا معنى للحكم المولوي فيه . ففيه : إنّه ليس معنى الحكم المولوي إلاّ الحكم المستتبع بذاته لاستحقاق العقاب ، وأيّ مانع في أن يحكم الشارع بوجوب واحد من : الاجتهاد ، والتقليد ، والاحتياط ، على سبيل التخيير ، فيكون حكمه هذا مستتبعاً لاستحقاق العقاب على مخالفته ؟

إشكال وجواب

إن قلت : أيّ أثر لهذا الحكم الشرعي بعد ما يحكم العقل قطعاً بلزوم اختيار إحدى هذه الطرق الثلاث في أداء التكاليف الشرعية ؟

قلت : البحث لا يدور ـ في مقام الثبوت ـ مدار الاثر وعدمه ، وإنّما يدور مدار المحذور العقلي وعدمه ، فإن كان الحكم المولوي الشرعي في مورد ذا محذور عقلي ـ نظير حكمه بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية المستلزم للدور أو التسلسل المحالين عقلاً ـ فنلتزم بعدم إمكانه ، وأمّا إن لم يكن فيه محذور عقلي ، فمجرّد الاستغناء عن حكم الشرع بحكم العقل أو الفطرة لا يوجب عدم إمكان الحكم المولوي للشرع .

مضافاً إلى أنّ الحكم الشرعي حيث كان للجميع وكثير منهم ليس ملتفتاً إلى حكم العقل أو الفطرة ، فالاثر لحكم الشرع واضح ، مع أنّ هذا الحكم الشرعي يصحّ حجّة على المتعنّت الّذي لا يعتني بحكم العقل والفطرة حتّى مع التفاته إليه .

وكذلك حكم العقل أو الفطرة يكون لبّياً ـ لا إطلاق له ـ وحكم الشرع اللفظي في موردهما قد يكون عاماً أو مطلقاً ، فينفع مولويّته في موارد الشك ونحوها ، وهناك نظائر كثيرة لذلك .

مثلاً : الظلم ، الّذي يحكم الشرع بحرمته مستتبعاً للعقاب على إرتكابه ، مع أنّه في غنى عن هذا الحكم بحكم العقل القطعي إنّ الظلم قبيح يستحقّ مرتكبه العقاب ، وهذا الحكم الشرعي بحرمة الظلم ينفع في الموارد المشكوكة التي لم يحرز حكم العقل بالقبح كما في إيذاء الحيوانات غير المؤذية ، أو بجهة المزاحمات ونحو ذلك ، وكذلك ينفع للجاهلين بحكم العقل من بسطاء الناس ، وللمتعنّتين ونحو ذلك .

حاصل الكلام

والحاصل : إنّ الاصل في كلّ حكم إنّه يصحّ كونه مولويّاً ، إلاّ إذا كان هناك محذور عقلي فيه ، أو كان دليل آخر على خلافه ، وفيما نحن فيه لا محذور عقلي ولا دليل خاص على الخلاف ، وقد فصّلنا الكلام حول ذلك في الأُصول .

مناط الوجوب الشرعي ومناقشته إثباتاً

وأمّا مرحلة الاثبات وإنّه هل حكم الشارع مولويّاً بهذا الوجوب التخييري أم لا ؟ فنقول : ظاهر الادلّة الاتية الدالّة على لزوم اتّباع كلّ واحدة من هذه الطرق الثلاث هو كونه حكماً مولويّاً والاصل في كلّ حكم شك في مولويته ، أم إرشاديته أن يكون مولوياً ، لانّ ظاهر الامر إنّه سيق لاجل الاطاعة لا مجرّد الارشاد إلى ما يأمر بالطاعة من عقل أو فطرة أو غيرهما ، فتأمّل .

هل للطرق الثلاث موضوعيّة ؟

ثمّ إنّه بناءً على كون الوجوب التخييري مولويّاً هل لهذه الطرق الثلاث : ـ الاجتهاد والتقليد والاحتياط ـ موضوعية ، حتّى يجب سلوكها لتحصيل الحكم الشرعي ، بحيث لو لم يسلك شيئاً منها وعمل بلا تقليد ولا اجتهاد ولا احتياط وطابق الواقع ، أو سلك غيرها من الطرق غير المتعارفة أو غير المعتبرة كالعمل بالظنّ ، أو الرمل ، والجفر ، والمنام ، ونحو ذلك بطلت أعماله ، أو لا يجب سلوك هذه الطرق الثلاث بالخصوص ؟

وبعبارة أُخرى : هل هذا الوجوب التخييري تكليفي فقط ، أم وضعي فقط ، أم كلاهما ، أم مقدّمي صرف ؟ وهذا نظير الخلاف الواقع بين المشهور القائلين بمقدّمية وجوب تعلّم الاحكام للعمل ، وبين المقدّس الاردبيلي (قدس سره)ومن قال

بقوله : من أنّه نفسي ، فإن قلنا بمقالة المشهور ـ كما هو الظاهر المنصور ـ لما يتبادر عرفاً من أوامر الموالى في تعيين طرق تحصيل أوامرهم : إنّ الطرق أُريد بها فقط وفقط الوصول إلى طاعة الموالى ، ولا خصوصية في أصل الطرق إطلاقاً ، وظاهر الاوامر الشرعية إنّها منزّلة منزلة سائر الاوامر العرفية .

فالطرق الثلاث لا موضوعية لها ، حتّى وإن قلنا بمقالة الاردبيلي (قدس سره) : من أنّ وجوب التعلّم للاحكام الشرعية نفسي لما هو ظاهر الاوامر الخاصّة الكثيرة في الكتاب والسنّة الواردة على وجوب التعلّم ، وإلاّ فإنّ ظاهر كلّ أمر أن يكون نفسيّاً لا غيريّاً ، وعليه كان الوجوب التخييري موضوعيّاً .

الاشكال على الموضوعية

و فيه : إنّ التمسّك بظهور الامر في النفسية لا الغيرية إنّما هو في مقام التحيّر والشك ، أمّا مع قيام هذه القرينة الظاهرة بأن الاوامر الشرعية سبيلها سبيل سائر الاوامر العرفية المؤيّدة بالكتاب والسنة ، كقوله تعالى : **(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ)**[٩] .

وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « إنّا معاشر الانبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم »[١٠] .

وقول الامام الصادق (عليه السلام) : « حدّثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون »[١١] .

ونحو ذلك ، فالاوامر العرفية لا يراد بطرقها إلاّ الطريقية المحضة ، حتى إنّ الموضوعية في الطرق لدى العرف قيد زائد يحتاج إلى دليل خاص عليه ، فلا تحيّر ولا شكّ حتى يتمسّك بظهور الامر في النفسية .

الطرق الثلاث على المصلحة السلوكية

نعم ، قد يقال : إن قلنا بالمصلحة السلوكية التي قالها الشيخ الانصاري (قدس سره)ـ في الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ـ وتعتبر واسطة بين القول بالموضوعية ، والقول بالطريقية المحضة ، وهي إنّه يحتمل أن يكون للشارع مصلحة في سلوك هذه الطرق إلى أحكامه .

---

(٩) إبراهيم (عليه السلام) : ٤ .

(١٠) الكافي : ج١ ، ص٢٣ ، كتاب العقل والجهل ، ح١٥ .

(١١) المستدرك : الباب٣٢ من أبواب الامر والنهي ، ح٧ .

إذن : فلا يبقى مجال لادّعاء الطريقية المحضة ، لانّ القول بالطريقية المحضة مبني على الدليل على عدم موضوعية خاصّة للطرق أصلاً ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، إن قلنا ذلك صحّ ادّعاء النفسية بالمعنى السلوكي في الوجوب التخييري فيما نحن فيه .

ولكنّ فيه : إنّ الشيخ الانصاري (قدس سره) نفسه لم يلتزم بالمصلحة السلوكية ، إلاّ في ما ذكره الشارع من الحكم الظاهري فقط لا مطلقاً .

والحاصل : إنّ ظهور تعيين الطرق إلى الاحكام في أنّها مجرّد طرق لا موضوعية فيها متّبع لدى العقلاء ، إلاّ إذا قامت قرينة على خلافه ، ولم يدلّ دليل شرعي على خلاف هذا الظهور العرفي بحيث يشمل جميع الطرق الشرعية ، فلا مناص من الالتزام به ، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى الأصول .

استنتاج

فتحقّق من جميع ذلك إنّ الوجوب التخييري بين الثلاث : عقلي ، وفطري ، ولا مانع من أن يكون وجوباً شرعياً مولوياً في مرحلة الثبوت ، وأمّا الوجوب الشرعي في مرحلة الاثبات فهو وإن كان ظاهر إطلاق الادلّة ، إلاّ أنّ المنصرف منها الطريقية المحضة ، ولا موضوعية فيها بما هي هي ، وأنّ الشخص إذا عمل بدون تقليد ، أو اجتهاد ، أو احتياط ، وحصل منه جميع شرائط المأمور به : من قصد القربة ، وموافقة المأتيّ به للمأمور به ، وغير ذلك كان عمله صحيحاً ولا عقاب على ترك هذه الطرق الثلاث ، والمصلحة السلوكية لا دليل عليها هنا ، وهي خلاف الظاهر المتبادر من الاوامر العرفية ، فلا يصار إليها بدون دليل .

وعليه : فما في بعض شروح العروة : ـ من تفنيد كون الوجوب التخييري عقليّاً بلحاظ شكر المنعم ، أو فطريّاً ، أو شرعيّاً ، بل إثبات كونه عقليّاً فحسب وبلحاظ دفع الضرر المحتمل فقط ، وكذا إصرار بعض الشرّاح على فطرية الوجوب فحسب ـ ينفيهما ما فصّلناه .

الجامع بين الطرق الثلاث

ثم إنّه لا ينبغي الاشكال في أنّ الحكم العقلي ، أو الفطري ، أو الشرعي بالتخيير بين المحتملات الثلاثة إنّما هو الوجود الجامع بينها الّذي هو مورد الحكم ، فيكون التخيير نتيجة الحكم بالجامع ، والجامع هو : لزوم التخلّص بما يصحّ التخلّص به : من الاجتهاد ، أو التقليد ، أو الاحتياط .

والحاصل : إنّ التخلّص هو اللازم ، وبما أنّه يتحقّق بمصاديق متعدّدة صار التخيير بينها ، فالتخيير بينها نظير التخيير بين أفراد المطلق .

نعم ، بالنسبة للدليل الشرعي سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ الكلام على أنّ أفراد التخيير وقعت كلّها مورداً لملاحظة الادلّة الشرعية ، فتأمّل .

هل للعقل والفطرة حكم ؟

وأمّا مسألة أنّ الحكم العقلي ، كالفطري ، هل هو حكم أم مجرّد رؤية ، نظير المرآة ؟

وبعبارة أُخرى : هل إنّ للعقل مجرّد الدرك والشعور بضرورة شكر المنعم ، والفطرة تدرك فقط وتشعر فقط بضرورة دفع الضرر المحتمل ـ في محلّهما ـ أم أنّ العقل يحكم بوجوب الشكر ، والفطرة تحكم بدفع الضرر ؟

فيه خلاف ، والاشكال فلسفي علمي بحت لا أثر عمليّ فيه على الظاهر ، وإن كان الاقرب إلى الفهم هو وجود الحكم للعقل والفطرة ، لا مجرّد الرؤية ، بدليل الوجدان الحاكم في مثل ذلك بالاستقلال .

خلاصة تقسيمات الوجوب

ويمكن تصنيف ما تقدّم من التقسيمات للوجوب بما يلي :

الوجوب بلحاظ الحاكم به : ينقسم إلى الفطري ، والعقلي ، والعقلائي ، والشرعي .

وبلحاظ المحكوم عليه : ينقسم إلى العيني ، والكفائي .

وبلحاظ الوجوب نفسه : ينقسم إلى التعييني والتخييري ، والاصلي والتبعي ، والنفسي والمقدّمي ، والمولوي ، والارشادي ، وهكذا والامر سهل .

... على كلّ مكلّف في عباداته ومعاملاته ... .

وجوب الطرق الثلاث مقدّمي أو نفسي

ثم إنّ المصنّف (قدس سره) صرّح في حاشية « ذخيرة المعاد » للشيخ زين العابدين المازندراني (قدس سره) : بأنّ هذا الوجوب ليس نفسياً ، ولا شرطياً ، بل هو مقدّمي غيري[١٢].

---

(١٢) ذخيرة المعاد : ص١٧ ، التعليقة ٢ .

أقـول : هـذا يـصحّ علـى الوجـوه الاربعـة : العقلـي والفطـري ، والـشرعي والعقلائي ، ولا تنافي بينه وبينها ، إذ الدالّ على الوجوب المقدّمي الغيري قد يكون هو : العقل أو العقلاء أو الفطرة أو الشرع ، فتأمّل .

ولا يخفى : إنّ تعلّم العلوم لكي يتمكّن من الاجتهاد ، وتعلّم المسائل لكي يتمكّن من التقليد وتطبيق المأتي به على فتوى الحجّة ، وتعلّم كيفية الاحتياط ليطبّق أعماله عليه ، هو غير مسألة وجوب أحد هذه الثلاثة ، وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك عند الكلام على وجوب التعلّم إن شاء الله تعالى .

على مَن تجب الطرق الثلاث ؟

تعريف الاجتهاد

يجب على كل مكلّف جمع شرائط صحّة التكليف الشرعية : من البلوغ ، وغيره ، والعقلية : من العقل ، والالتفات ، واحتمال التكليف ، وغير ذلك في عباداته ومعاملاته والمراد ، بالمعاملات الاعم من سائر الاحكام بقرينة المقابلة للعبادات ، خصوصاً بملاحظة ما يقال : من أنّ المعاملات تطلق إصطلاحاً فقهياً على جميع الاحكام سوى العبادات ، وهو مناسب للمعنى اللغوي ، لانّ كلّ ما له حكم ، نوع تعامل ، وإلاّ فلا خصوصية في تخصيص **... أن يكون مجتهداً ... .**

العبادات والمعاملات بالوجوب التخييري ، لانّ الوجوب جار في جميع الافعال والتروك ، وسيأتي من المصنّف (قدس سره)التصريح بالتعميم في مسائل قادمة إن شاء الله تعالى .

فالمكلّف بالنسبة إلى أعماله يجب أن يكون مجتهداً أي : إمّا أن يكون مجتهداً ، والاجتهاد إصطلاحاً وإن عرّف بتعاريف نقض عليها وأبرم ، إلاّ أنّ الّذي يخلو من العديد من الايرادات هو أن نعرّفه بما يلي :

الاجتهاد ومعناه الاصطلاحي

الاجتهاد : يعني الملكة التي يقتدر بها على تحصيل الحجّة التفصيلية على المسألة الشرعية .

هذا معنى الاجتهاد الوصفي ، كالشجاعة ، والسخاء ، والصبر ، ونحوها ، وقولهم : اجتهد فأصاب ، أو اجتهد فأخطأ ، معناه : إنّه أعمل هذه الملكة واستخدمها .

ثمّ إنّه هل الملكة هي الاجتهاد نفسه باعتبار الشأنية والقابلية ـ كما ذكرها في تفسيره معظم المتأخّرين ـ أم هي سببه الّذي بدونه لا فعلية للاجتهاد ـ كما ذكره بعضهم وتبعه بإصرار بعض تلاميذه ـ والفرق يظهر في صاحب الملكة الّذي لم يُعملها بعد ، فهو مجتهد على التفسير الاوّل ، دون الثاني ؟

ربما يتراءى أنّه نزاع لفظي في محلّين لا محل واحد ، فتأمّل .

بين التعريفين : المتداول والجديد

وإنّما أضربنا عن كلمة : « استفراغ الوسع » في تعريف الاجتهاد ـ مع أنّ العديد من المتأخّرين استخدموها ـ لسببين :

أحدهما : ما في مادّتها من إيهام الانسداد .

ثانيهما : إنّه وإن احتاج استنباط المسائل غالباً في عصورنا المتأخّرة بقرون عديدة عن أزمنة المعصومين (عليهم السلام) إلى إفراغ الفقيه وسعه ، لكنّه ليس دائماً كذلك ، فالعديد من المسائل ليست بحاجة ـ في استنباطها ـ إلى إفراغ الوسع بالحمل الشايع ، وإن قيل : بأنّ استفراغ وسع كلّ مسألة بحسبه ، لكنّه منصرف عنه اللفظ ظاهراً في عديد من الموارد ، فتأمّل .

وقلنا : « الحجّة » دون الحكم وغيره ، ليعمّ الادلّة ، والطرق ، والامارات ، والأُصول العملية ، بأحكامها ، أو تنجيزاتها واعذاراتها .

و « التفصيلية » مخرجة للحجّة التي يتمسّك بها المقلّد ، وهي إجمالية وفي كل المسائل واحدة ، وفي نفس الوقت شاملة للانسداد كما لا يخفى .

و « المسألة » تشمل التكليف والوضع جميعاً .

و « الشرعية » دون الفرعية ، لتشمل المسائل المتعلّقة بأُصول الدين ممّا يقلّد فيها إمّا مطلقاً إن أوجب العلم على المختار ، أو بعض شؤون أُصول الدين ممّا اتّفق الجميع على جواز التقليد فيها كخصوصيات القيامة .

وشمول « الشرعية » للادلّة والأُصول التي مدركها الفطرة أو العقل ، أو بناء العقلاء ، كالاشتغال والبراءة العقليين ونحوهما ، إنّما يكون باعتبار قبول الشرع لها في مواردها ، وهذا يغني عن إضافة العقلية وغيرها إلى الشرعية ، فتأمّل .

وهذا التعريف وإن لم يدّع فيه الكمال ، إلاّ أنّه ربما يكون أقلّ إيراداً ـ على الظاهر ـ من غيره ، والله العاصم .

من خصائص ملكة الاجتهاد

ولا يخفى أنّ ملكة الاجتهاد ليست كسائر الملكات التي تحصل غالباً إمّا بتأمّل منافعها ومضار عدمها ، وترجيح الأُولى على الثانية ، وإمّا بتحميل النفس ما يسانخ آثارها ، كالشجاعة ، والسخاوة ، والعدالة ونحوها .

وإنّما تحصل ملكة الاجتهاد بمعرفة العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط ، دون تأمّل المنافع والمضار ، ودون نفس الاستنباط ، فإنّ الاوّل لا ينفع ، والثاني غير ممكن ، نعم تزيد هذه الملكة بزيادة الاستنباط وممارسته أكثر فأكثر .

وما ذكره بعضهم : من إنّ الاجتهاد قوّة قدسية ، أو نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، ونحو ذلك ، فالظاهر من تأمّل أمثال ذلك ـ ولو لمناسبة الحكم والموضوع ـ إنّه لا يريد الاجتهاد المصطلح بل يريد الاثار الأُخروية المترتّبة ، أو الاجتهاد الّذي يجوز رجوع العامي إليه وتقليده ، وإلاّ فالاجتهاد الّذي هو محل البحث ممكن الحصول للفاسق والعادل ، والمنافق والمؤمن ، بل والكافر والمسلم ، والمرائي والمخلص ، وغيرهم ، لتسبّبه بإعمال القوّة النظرية المذكورة .

وعلى أمثال ذلك يحمل ـ إن لم يكن الظاهر ـ ما ورد في الاثر نحو ما روي عن الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) : « ألا أُخبركم بالفقيه حقّاً ؟ من لم يقنّط الناس من رحمة الله ... ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره »[١٣].

وما روي عن الامام الصادق (عليه السلام) : « لا يكون الرجل فقيهاً حتى لا يبالي أي ثوبيه ابتذل ، وبما سدّ فورة الجوع »[١٤]. ونحوهما غيرهما .

المعنى الجديد للاجتهاد وبعض مزاياه

ثمّ إنّ هذا المعنى للاجتهاد هو المعنى الّذي ليس فيه مسرح لنزاع العامة ولا الاخباريين ، وإن كان الاجتهاد قد فسّر بتفاسير أُخرى أوجب ذلك إنكار العامة والاخباريين له ، مثل : « تحصيل الظنّ على الحكم الشرعي » أو غير ذلك ممّا لم يكن مراد جميع المفسّرين له بهذا المعنى شيئاً أوجب الايراد عليهم ، وإنّما كان مرادهم نفس ما نقوله ، ولكن قصور تعبيرهم ، أو عدم التفاتهم إلى بعض ما يورد على تعبيره والمجتهد بلفظ : الفقه والفقيه والاستنباط والمستنبط ، ممّا ورد في

---

(١٣) الوسائل : الباب٣ من أبواب قراءة القرآن ، ح٧ .

(١٤) الوسائل : الباب٢٨ من أبواب أحكام الملابس ، ح٦ .

الكتاب والسنّة ، وليس مسرحاً للنزاع اللفظي ، ليتلف الوقت فيما نحن عنه في غنى .

الدليل على الاجتهاد

وعلى كل حال : فيدلّ على الاجتهاد بهذا المعنى ـ الّذي هو الفقه والاستنباط ـ وجوباً أو جوازاً ، تكليفاً أو وضعاً ، الادلّة الاربعة ، مضافاً إلى بناء العقلاء .

الاستدلال بالكتاب الحكيم

أمّا الكتاب : فطوائف وقد أورد السيّد البروجردي (قدس سره) في كتاب : « جامع أحاديث الشيعة » أكثر من ستّين آية منها وفي أبواب متعدّدة[١٥].

القرآن وحجّية الظواهر

منها : الايات الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب ووجوب العمل بها ، وهي تعدّ بالعشرات بين نصّ في ذلك ، وبين ظاهر دالّ عليه بالمطابقة ، أوالتضمّن ، أو الالتزام ، نذكر بعضها ، كقوله تعالى : **(اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ)**[١٦].

وقوله تعالى : **(وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ)**[١٧].

ودلالتهما واضحة بـ « اتّبعوا » و « فاتّبعوه » .

وقوله تعالى : **(قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ)**[١٨].

وقوله تعالى : **(وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ)**[١٩].

وقوله تعالى : **(هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدىً)**[٢٠].

ودلالتها بالتلازم ، إذ لا معنى لتلاوة ما حرّم الله عليهم : إلاّ أن يعملوا به ويأخذوا بظاهره ، ولا معنى لعدم إنزال الكتاب إلاّ للبيان : إلاّ العمل به والاخذ بظاهره ، وكذلك لا معنى لكون الايات بصائر : إلاّ أن يؤخذ بظاهرها ، وهل التفقّه والاجتهاد إلاّ الاخذ بظاهر القرآن واستفادة الاحكام منه ؟

القرآن وحجّية السنّة النبوية

---

(١٥) جامع أحاديث الشيعة : ج١ ، الباب ٣ و٤ و٥ من المقدمات .

(١٦) الاعراف : ٣ .

(١٧) الانعام : ١٥٥ .

(١٨) الانعام : ١٥١ .

(١٩) النحل : ٦٤ .

(٢٠) الجاثية : ٢٠ .

ومنها : الايات الدالّة على حجيّة سنّة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي أيضاً كثيرة نذكر بعضها ، كقوله تعالى : **(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ)**[٢١].

وقوله تعالى : **(مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ)**[٢٢].

وقوله تعالى : **(وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)**[٢٣].

وقوله تعالى : **(الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ)**[٢٤].

إلى غير ذلك ، بتقريب أنّ ردّ المتنازع فيه إلى الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والانتهاء عمّا نهى عنه ، واتّباعه (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس كلّ ذلك ـ عرفاً ـ إلاّ الاخذ بظاهر قوله ، والعمل عليه ، وليس التفقّه والاجتهاد إلاّ هذا .

القرآن وحجّية كلام أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)

ومنها الايات الدالّة على حجّية كلام الائمّة المعصومين (عليهم السلام) ، وهي أيضاً عدّة آيات نذكر بعضها كقوله تعالى : **(أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)**[٢٥].

وقوله تعالى : **(وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)**[٢٦].

إلى غير ذلك ، بتقريب أنّ طاعة أُولي الامر ، وهم : الائمّة المعصومون (عليهم السلام)من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والردّ إلى أُولي الامر ليس ـ عرفاً ـ إلاّ الاخذ بظاهر أقوالهم والعمل بها ، وهل التفقّه والاجتهاد إلاّ هذا ؟

فإذا قال المولى أطيعوا ابني ، وردّوا إليه كلّما شككتم في أمري ، كان معناه : مراجعة الابن في كلّ ما يشكّ فيه ، والعمل بظاهر قول الابن .

القرآن وأخبار الثقات

---

(٢١) النساء : ٥٩ .

(٢٢) النساء : ٨٠ .

(٢٣) الحشر : ٧ .

(٢٤) الاعراف : ١٥٧ .

(٢٥) النساء : ٥٩ .

(٢٦) النساء : ٨٣ .

ومنها الايات الدالّة بدلالة الالتزام ، أو الاشارة ونحوهما ، على حجّية أخبار الثقات عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن الائمّة المعصومين (عليهم السلام) كقوله تعالى : **(إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا)**[٢٧].

وقوله تعالى : **(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ)**[٢٨].

وقوله تعالى : **(فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)**[٢٩].

بتقريب أنّ نتيجة مفهوم الاية الأُولى وهي : صدّق العادل ، وكذا ظاهر السؤال من أهل الذكر ، والحذر عند إنذار المنذرين ، ليس إلاّ لحجّية أقوال العادل ، وأهل الذكر ، والمنذِرين ـ بالكسر ـ وهل التفقّه والاجتهاد ، إلاّ ما يستفاد من قول العادل ، وقول أهل الذكر ، وإنذار المنذِرين ـ بالكسر ـ ؟

القرآن وحجّية التفقّه والاستنباط

وهناك طوائف أُخر من الايات فيها إيماءات وإشارات إلى حجيّة التفقّه والاجتهاد والاستنباط ، وهي وما ذكرناها ، وما لم نذكرها ممّا جمعه كتاب : « جامع أحاديث الشيعة » وإن كان كلٌّ واحدة منها قابلة ولو لخدشة ما في دلالتها ، ولكنّها بمجموعها ، وضمّ بعضها إلى بعض ، وملاحظة سياقها وموارد نزولها ، دليل قاطع لا يعتريه شائبة شكّ على حجّية استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ، ووجوب ، أو جواز العمل بما استنبط ، وهذا هو معنى الاجتهاد والتفقّه ، وهو المطلوب .

الاستدلال بالسنّة الشريفة

وأمّا السنّة : فهي طوائف ، جمع منها كتاب : « جامع أحاديث الشيعة » قرابة خمسمائة حديث أودعها في خمسة أبواب[٣٠] نذكر بعضها :

السنّة وحجّية الظواهر

منها : الاحاديث الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب ، كالنبوي الّذي رواه في مجمع البيان : « إنّ هذا القرآن ... عصمة لمن تمسّك به ، ونجاة لمن تبعه »[٣١].

---

(٢٧) الحجرات : ٦ .

(٢٨) النحل : ٤٣ .

(٢٩) التوبة : ١٢٢ .

(٣٠) جامع أحاديث الشيعة : ج١ ، الباب ٢ ـ ٦ من المقدمات .

(٣١) مجمع البيان : ج١ ، ص٤٤ .

وفي الكافي ، بإسناده ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث طويل : « وله ـ أي : للقرآن ـ ظهر وبطن ، فظاهره حُكْم ، وباطنه علم »[٣٢].

وفي الفقيه ، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيّته لابنه محمّد بن الحنفيّة : « وعليك بقراءة القرآن والعمل بما فيه ، ولزوم فرائضه وشرائعه ، وحلاله وحرامه ، وأمره ونهيه »[٣٣] إلى غير ذلك .

السنّة الشريفة وحجّيتها

ومنها الاحاديث الدالّة على حجّية سنّة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، ففي الكافي ، بإسناده إلى اسماعيل بن جابر ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث : « عليكم بآثار رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وسنّته »[٣٤].

وفي الكافي أيضاً ، بسنده إلى عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) : « حجّة الله على العباد ، النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) »[٣٥].

« أيّها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة ألا وقد بيّنهما الله عزّوجلّ في الكتاب ، وبيّنتهما لكم في سيرتي وسنّتي »[٣٦] وغير ذلك كثير .

السنّة وكلام أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)

ومنها : الاحاديث الدالّة على الاخذ بروايات الائمّة المعصومين (عليهم السلام) ، مثل النبوي المتّفق على روايته الفريقان : « إنّما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ، ومن تخلّف عنها غرق »[٣٧].

ومثل النبوي الاخر كذلك : « إنّي تارك فيكم الثقلين ، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا : كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض »[٣٨] وغير ذلك .

السنّة والتفقّه في الدين

---

(٣٢) الكافي : ج٢ ، ص٥٩٩ ، كتاب فضل القرآن ، ح٢ .

(٣٣) من لا يحضره الفقية : باب الفروض على الجوارح ، ح١ .

(٣٤) روضة الكافي : ص٨ .

(٣٥) الكافي : ج١ ، ص٢٥ ، كتاب فضل العلم ، ح٢٢ .

(٣٦) كنز الفوائد : ص١٦٤ .

(٣٧) البحار : ج٢٣ ص١٢٠ ح٤٠ و٤١ .

(٣٨) الوسائل : الباب ٥ من أبواب صفات القاضي ، ح٩ .

ومنها الاخبار الامرة بالتفقه ، وهو لغة واصطلاحاً : فهم الاحكام الشرعية عن مصادرها ، وهل الاجتهاد إلاّ ذاك ؟

كخبر عليّ بن أبي حمزة ، عن الصادق (عليه السلام) : « تفقّهوا في الدين ، فإنّه من لم يتفقّه منكم في الدين فهو أعرابي »[٣٩].

وعن أبي بصير ، قال : سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول : « تفقّهوا فإنّه من لم يتفقّه منكم فإنّه أعرابي »[٤٠].

وخبر المفضّل بن عمر ، قال : سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول : « عليكم بالتفقّه في دين الله ولا تكونوا أعراباً ، فإنّه من لم يتفقّه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يزكّ له عملاً »[٤١].

وعن أبان بن تغلب ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « لوددت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتّى يتفقّهوا »[٤٢] ونحوها غيرها أيضاً .

السنّة وأخبار الثقات

ومنها الاحاديث الدالّة على حجيّة أخبار الثقات الناقلين عن النبي والائمّة المعصومين (عليهم السلام) مثل ما في رجال الكشي من التوقيع الوارد للقاسم بن العلاء ، وفيه : « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدّيه عنّا ثقاتنا »[٤٣].

والروايات الكثيرة التي أمر فيها الائمّة (عليهم السلام) بعض أصحابهم بأن يجلس في مسجد المدينة ويفتي الناس[٤٤]أو أن يراجع الناس أباناً[٤٥]، أو الثقفي[٤٦]، أو العمري وابنه[٤٧] وغيرهم[٤٨].

---

(٣٩) الكافي : ج١ ، ص٣١ ، باب فرض العلم ، ح٦ .

(٤٠) تفسير نور الثقلين : ج٢ ص٢٨٤ .

(٤١) الكافي : ج١ ، ص٣١ ، باب فرض العلم ، ح٧ .

(٤٢) الكافي : ج١ ، ص٣١ ، باب فرض العلم ، ح٨ .

(٤٣) رجال الكشي (اختيار الشيخ) : ص٣٣٢ .

(٤٤) رجال الكشي : ص٧ .

(٤٥) رجال الكشي : ص١٠ .

(٤٦) اختصاص المفيد (قدس سره) : ص٢٠١ .

(٤٧) الكافي : ج١ ص٣٢٩ .

(٤٨) رجال الكشي : ص٨٩ و٢١٦ و٣٠٥ و٣٦٦ .

ومنها : الروايات العلاجية ، التي تدلّ على علاج تعارض الروايات وما به الترجيح والجمع وغير ذلك ، ممّا يدلّ بالالتزام على حجيّة الاجتهاد ، والنظر في الاحاديث ، واستنباط الاحكام منها .

الاستدلال بالاجماع

وأمّا الاجماع : فمن وجهين : قولي ، وعملي .

أمّا الاجماع القولي : فمحصّل مسلّم لم يردّه منّا أحد على الظاهر .

وأمّا العملي ـ وهو المسمّى بسيرة الفقهاء ـ : فهو أيضاً مسلّم لانّ فقهاء الشيعة من زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى زمان الائمّة المعصومين (عليهم السلام) وحتّى زماننا هذا يتمسّكون في كلّ مسألة : بالايات والروايات الواردة فيها ، ويجتهدون فيها ، حتّى أنّ أصحاب الائمّة (عليهم السلام) كانوا لا يعبؤون ببعض الروايات بحجّة أنّها : « من جراب النورة » وهي الروايات الصادرة تقيّة ، وأمّا غير جراب النورة فكانوا يعملون بها .

الاستدلال بالعقل

وأمّا العقل : فإنّه يلزم العبد المطيع أن ينظر في كلمات المولى ويميّز الخاص عن العام ، والمطلق عن المقيّد ، والوارد والمورود ، والحاكم والمحكوم ، ويجمع بينها ، ويأخذ بما يستنبطه عرفاً إنّه مراد المولى وأمره ، فيعمل عليه ، لانّ على العبد الطاعة ، والطاعة متوقفة على فهم كلمات المولى ، وفهم كيفية الجمع العرفي بين متعارضاتها ، واستنباط المراد من بينها ، وليس الاجتهاد ، إلاّ بذل الجهد في فهم الايات والروايات لتحصيل الحكم الشرعي منها ، وهو طريق الاطاعة ، والحاكم فيه العقل .

الاستدلال ببناء العقلاء

وأمّا بناء العقلاء : فقد استقرّ على تحصيل أوامر المولى بطريق الاجتهاد والبحث في ألفاظ المولى ، وجمع شتاتها ، وملاحظة عمومها ، وخصوصها ، ومنصرفها ، وجمع بعضها مع بعض ، واتّباع ما يتبادر منها ، وغير ذلك ممّا يستعمله المجتهدون في استنباط التكاليف الشرعيّة ، ودليل حجّية هذا البناء لنا أمران :

الامر الاوّل : إنّ مسألة الاجتهاد من طرق الاطاعة والمعصية المتسالم عليه بين الفقهاء ـ ظاهراً ـ وأنّ المرجع في باب الاطاعة والمعصية بناء العقلاء ، إلاّ إذا ورد دليل خاص على الخلاف كما في القياس ونحوه .

الامر الثاني : ظهور اتّصال هذا البناء العقلائي إلى عصور المعصومين (عليهم السلام)ولم يظهر منهم ردع خاص عن ذلك ، ومثله لو كان لبان ، فيدخل ذلك في تقرير المعصومي الّذي هو من مصاديق السنّة الشريفة .

تتمّة

الاجتهاد المنهيّ عنه

إنّ ما ورد في بعض الروايات من تحريم الاجتهاد والردّ عليه والانكار على من اجتهد أشدّ الانكار ـ مثل ما في الوسائل عن رسالة : « المحكم والمتشابه » عن تفسير النعماني بإسناده عن أبي عبدالله (عليه السلام) عن آبائه عن أمير المؤمنين (عليهم السلام) في حديث طويل قال (عليه السلام) : « وأمّا الردّ على مَن قال بالاجتهاد فإنّهم يزعمون أنّ كلّ مجتهد مصيب على أنّهم لا يقولون إنّهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحقّ عند الله عزّوجلّ لانّهم في حال اجتهادهم ينتقلون عن اجتهاد إلى اجتهاد ...»[٤٩] وغيره ـ .

إنّما يراد به الردّ على العامّة الذين يجتهدون في الدين عن إستناد إلى القياس ، أو الرأي الشخصي ، أو الاستحسان ، أو الاولوية الظنّيّة ، أو ما شاكل ذلك ممّا هو مألوف لدى علماء العامة ، ونفس هذه الرواية واردة ـ لمن لاحظها بطولها ـ في مقام الردّ على العامّة ، وبقرينة قوله (عليه السلام) : « يزعمون إنّ كل مجتهد مصيب » .

فهذا هو الردّ على المصوبة وهم العامّة لانّهم كانوا يجتهدون في مقابل النص ، ولا يعبؤون بالائمّة الطاهرين (عليهم السلام) الذين يجب الاخذ عنهم ، ولذا فسّر (عليه السلام)الاجتهاد : بالاجتهاد في البدع واتّباع الاهواء في رواية الكافي باسناده عن اسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله (عليه السلام) في رسالته إلى أصحابه ، وفيها قوله (عليه السلام) : « وقد قال أبونا رسول الله (صلى الله عليه

---

(٤٩) الوسائل : الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٣٨ .

وآله وسلم): المداومة على العمل في اتّباع الاثار والسنن وان قلّ ، أرضى لله وأنفع عنده في العاقبة من الاجتهاد في البدع واتّباع الاهواء »[٥٠].

الاجتهاد المأمور به

وأمّا الاجتهاد بالمعنى الّذي عندنا ـ وقد مرّ آنفاً ـ وهو الملكة التي يقتدر بها على تحصيل الحجّة التفصيلية على المسألة الشرعية ، المرادف مصداقاً للتفقّه والاستنباط المأمور بهما في الكتاب والسنّة : فهو مأمور به في كثير من الروايات وهو اتّباع الاثار والسنن ، وهو طاعة الله وطاعة رسوله ، وأُولي الامر ، وقد ورد لفظ الاجتهاد كثيراً في باب الطاعة التي منها الجهد لفهم الحكم الشرعي كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : « ولا يؤدّي حقّه المجتهدون »[٥١].

وقوله (عليه السلام) : « فعليكم بالجدّ والاجتهاد »[٥٢].

وخبر عمرو بن سعيد بن هلال الثقفي ، عن أبي عبدالله في حديث أنّه قال له : « أُوصيك بتقوى الله والورع والاجتهاد »[٥٣].

وقوله (عليه السلام) : « عليكم بالورع والاجتهاد »[٥٤].

وخبر أبي أُسامة ، قال : سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول : « عليك بتقوى الله والورع والاجتهاد »[٥٥].

وعن أبي بصير ، عن الصادق (عليه السلام) قال : إنّ أباه قال لجماعة من الشيعة : « والله إنّي لأُحب ريحكم وأرواحكم ، فأعينوا على ذلك بورع واجتهاد ، واعلموا أنّ ولايتنا لا تُنال إلاّ بالعمل والاجتهاد »[٥٦]. وغير ذلك فتأمّل .

تأييد وتأكيد

تعريف التقليد

ويؤيّده بل يدلّ عليه : ما دلّ على حجّية رأي المؤمن في آخر الزمان ، مع ورود النهي عن العمل بالرأي ممّا يكشف عن أنّ الرأي المنهيّ عنه هو الخارج عن

---

(٥٠) جامع أحاديث الشيعة : الباب ٧ من المقدّمات .

(٥١) نهج البلاغة : الخطبة ١ .

(٥٢) نهج البلاغة : الخطبة ٢٣٠ ، ج٢ ، ص٢٢٣ .

(٥٣) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب مقدّمة العبادات ، ح١ .

(٥٤) الوسائل : الباب ١ من أبواب أحكام العشرة ، ح٤ .

(٥٥) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب مقدّمة العبادات ، ح٤ .

(٥٦) الوسائل : الباب ٢٠ من أبواب مقدّمة العبادات ، ح١١ .

دائرة الادلّة الشرعية ، مثل صحيحة هشام بن سالم ـ أو حسنة ، بابن هاشم ـ عن الامام الصادق (عليه السلام) : « رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جـــزءاً

... أو مقلّداً ... .

من أجزاء النبوّة »[٥٧].

ولعلّ قوله (عليه السلام) : « في آخر الزمان » إشارة إلى الحاجة إلى رأي المؤمن آنذاك ، وخروج الرؤيا أو تأويلها لا يسقط حجّية السند .

ونحوه ما روي في وصيّة أمير المؤمنين (عليه السلام) لابنه محمّد بن الحنفية قال : « أضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض ثم اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الارتياب ـ إلى أن قال (عليه السلام) ـ : ومن استقبل وجوه الاراء عرف مواقع الخطأ »[٥٨] ونحو ذلك كثير منتشر في شتى الابواب .

ما هو التقليد ؟

أو مقلّداً والتقليد فيما نحن فيه كما يأتي هو : عبارة عن عمل العامي في الاحكام الشرعية بفتوى العالم بها ، استناداً إلى استنباط العالم من الادلّة الشرعية ، لا استناداً إلى نفس الادلّة .

التقليد والادلّة الاربعة

والتقليد بهذا المعنى يدلّ على جوازه التكليفي والوضعي ـ بالمعنى الاعمّ من الوجوب ـ أيضاً الادلّة الاربعة ، مضافاً إليها بناء العقلاء ، وسيرة المتشرّعة ، وارتكازهم .

قال صاحب الجواهر (قدس سره) في كتاب القضاء : « وبذلك ظهر لك أنّ دليل التقليد حينئذ هو جميع ما في الكتاب والسنّة من الامر بأخذ ما أنزل الله تعالى ، والقيام بالقسط والعدل ونحو ذلك »[٥٩].

وقال أيضاً : « بل ممّا ذكرنا يظهر أنّ قبول الفتوى بعد اندراجها في الحقّ والعدل والقسط ونحو ذلك لا يحتاج إلى إذن من الامام (عليه السلام) ، بل الكتاب والسنّة ، بل والعقل متطابقة على وجوب الاخذ بها »[٦٠].

---

(٥٧) الكافي : ج٨ ، ص٩٠ .

(٥٨) الوسائل : الباب ٢٥ من أبواب أحكام العشرة ، ح٢ .

(٥٩) الجواهر : ج٤٠ ص٢٣ .

(٦٠) الجواهر : ج٤٠ ص٢٢ .

١ ـ أمّا الكتاب : ففي آيات عديدة منه :

آية النفر

منها قوله تعالى : **(فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)**[٦١].

بتقريب : وجود الملازمة العرفيّة بين : الانذار وبين : الحذر عقيبه ، وليس هذا إلاّ جعلاً تعبّدياً لحجيّة إنذار المنذرين ، وإلاّ فلو لم يحذر المنذَرون ـ بالفتح ـ لزم لغوية إيجاب الانذار ، لانّ المقصود من الانذار الحذر ، وكذلك إطلاق وجوب الحذر ـ من دون قيد بحصول العلم من الانذار ـ يفيد حجّية الانذار بما هو إنذار ، لا بما هو مفيد للعلم .

مناقشات في الدلالة

أدلّة صحّة التقليد : الكتاب

وفيه مناقشات ، أصحّها هو : أنّ العرف الملتفت البعيد عن المناقشات المنطقية واللغوية ونحوهما ، إذا عرض عليه معنى هذه الاية لا يفهم منها تأسيس أو تشريع شيء جديد ، وإنّما يفهم منها بيان طريقة تكوينية عرفية لنشر الاحكام وعمل الناس بها ، وهي أن يتعلّم جماعة الاحكام ويبلّغونها لسائر الناس ، وطبيعي أن يحصل الاطمئنان ـ المعبر عنه بالعلم العادي ، والعلم العرفي ـ لكلّ سامع من قول أحدهم ، أو اثنين منهم ، وليس معنى الاية إنّه إذا كان في المنذرين أبو هريرة ـ مثلاً ـ فأنذر بشيء وجب اتّباعه لمجرد إنّه منذر .

نعم ، المنذر الصادق اللهجة ـ فيما نحن فيه ـ يجب اتّباعه لا لانّه منذر ، بل لانّ صدق لهجته يجعل إنذاره طريقة عرفية لتحصيل الحكم الشرعي ، التي يعذر فيها مع انكشاف المخالفة للواقع ولا يعذر مع انكشاف الموافقة .

وما قيل : من أنّه مع عدم الوثاقة وصدق اللهجة لا يصدق عليهم عنوان : المنذرين ، فمثل أبي هريرة وأضرابهم هم خارجون بالتخصّص لا بالتخصيص .

ففيه : تأمّل واضح ، إذ : الانذار ، ليس فيه للشارع اصطلاح جديد ، والمعنى اللغوي المعروف يشمل الثقة وغيره ، وصادق اللهجة وغيره .

---

(٦١) التوبة : ١٢٢ .

وما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) في تقرير بحث الأصول : من الأمور الثلاثة التي بملاحظتها جعل دلالة الاية تامّة ، وهكذا ما ذكره بعض الفقهاء من تلاميذه : من أنّ الاية أصرح دلالة على حجّية الخبر الواحد من آية النبأ . ففيهما : ملاحظات ذكرناها في الأصول ، فلا نطيل هنا .

نعم يمكن أن يقال في جواب المناقشة : بأنّ الطريقة العرفية قد أقرّها الشارع ـ كما تقدّم مثل ذلك في مسألة الوجوب في أوّل الكتاب ـ .

مناقشات أُخر

وأمّا سائر المناقشات في الاية : من أنّ الاية دلّت على قبول الانذار ، لا على قبول الافتاء ، وبينهما عموم من وجه ، فالانذار أخصّ وأعمّ من وجه ، والافتاء أعمّ وأخصّ من وجه ، لانّ الانذار معناه التبليغ مع التخويف وليس هذا في مطلق الافتاء الّذي محل البحث حجّيته .

أو احتمال تقيّد وجوب الحذر بما إذا حصل العلم القطعي بصدق المنذر ، أو اختصاص الاية بموارد نقل الاحاديث والاخبار الشريفة ـ كما كان ذلك دأب وديدن الصدر الاوّل ومن تأخّره من أصحاب النبي والائمّة (عليهم السلام) ـ .

وما ورد في تفسيرها مستفيضاً : من أنّ المراد بالتفقّه هو معرفة الامام بعد ارتحال الامام السابق ، فلا ارتباط لها بتعلّم فروع الدين ، أو نحو ذلك ، فهي لا تنافي الدلالة وقد نوقشت في كتب الأصول عند البحث عن حجّية الخبر الواحد ، فلا نعيد .

آية السؤال

ومنها : قوله تعالى : **(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ)**[٦٢] بتقريب : إنّ غير العالم يلزم رجوعه إلى العالم ، وهذا هو معنى التقليد .

مناقشة الدلالة

وفيه أيضاً مناقشات : أصحّها نفس المناقشة المذكورة في الاية السابقة ، وهي : أنّ الله سبحانه أراد أن يحمل اليهود على الاعتراف بالاسلام فقال لهم : إنّكم إن تقولوا لا نعلم كون : محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) نبيّاً ، فلا يحقّ لكم عدم الايمان به لمجرّد عدم علمكم بنبوّته بل يجب عليكم عقلاً أن تسألوا علماءكم الذين تعتقدون بهم عن علامات نبي آخر الزمان .

---

(٦٢) النحل : ٤٣ .

وليس معنى هذا أنّ مجرد سؤال الجاهل من العالم يجعل قول العالم حجّة لانّه عالم ، بل لانّ الجاهل إذا سأل العالم الّذي يعتقد به عن شيء ، يحصل له الاطمئنان ، أي : العلم العادي بقوله غالباً ، وذلك الاطمئنان هو الحجّة ، لا قول العالم لانّه قول عالم حتى ولو حصل الشكّ العرفي في صدقه ، لعدم الثقة به ، أو لغير ذلك .

وهذا نظير أن ينقل شخص فتوى مجتهد ، لمقلّده ، فإذا لم يقتنع المقلّد يقول له : إن كنت لا تعتقد بقولي فراجع رسالة هذا المجتهد ، فهل هذا القول معناه جعل الحجّية لرسالة المجتهد بما هي رسالة وإن كانت مشحونة بالاغلاط بحيث يسلب عرفاً الاعتماد عنها ؟ كلاّ ، وإنّما هو لانّ الرجوع إلى الرسالة يوجب عرفاً سكون النفس والاطمئنان بفتوى المجتهد غالباً ، وهكذا في آية السؤال .

والحاصل : إنّ الاية تأكيد لموضوع عرفي خارجي ، لا تشريع لطريق جديد شرعي .

نعم ، العالم الثقة الصادق اللهجة ، يجب الاخذ بقوله ، لانقطاع العذر مع مخالفته ، وهذه هي أهمّ مناقشة يمكن أن تعتبر صحيحة وموجبة للاشكال في استفادة الاطلاق من هذه الاية لكن قد عرفت الجواب عنها في الاية السابقة .

وأمّا بقية المناقشات فيها : بأنّ السياق في علماء اليهود ، وتأويلها في الائمّة (عليهم السلام) ، وليس في شيء منهما مراجعة العامي إلى العالم .

أو معنى ذلك السؤال من أهل الذكر ، حتّى تعلموا علماً خارجياً .

أو معنى ذلك حجّية قول العالم إذا سئل ، لا إذا ما لم يسأل أو غير ذلك ، فهي أيضاً غير تامّة ذكرت بالتفصيل مع أجوبتها في كتب الأُصول في موضوع : حجّية الخبر الواحد ، فلا حاجة لذكرها هنا .

آية النبأ

ومنها قوله تعالى في آية النبأ : **(إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)**[٦٣] دلّت ـ بمفهومها ـ على حجّية قول المخبر العادل ، والفقيه العادل ينبئ عن حكم الله ، فيجب قبول قوله وهذا هو التقليد .

وما يقال : من أنّ الفقيه يخبر عن رأيه ، يردّه : أنّه يخبر عن حكم الله ولكن بحدسه كأهل الخبرة الذين يخبرون عن القيمة الواقعية بحدسهم .

---

(٦٣) الحجرات : ٦ .

وما نوقش به في دلالة الاية على المفهوم من مناقشات كثيرة ربما بلغت النيف والعشرين ليس بشيء ، لانّها مناقشات لا تصادم الظهور العرفي سوى مناقشة احتمال أن يكون « إن جاءكم » من قبيل الشرط المحقّق للموضوع مثل : إن رزقت ولداً فاختنه ، فلا يكون للشرط مفهوم أصلاً ، فظاهر « إن جاءكم فاسق بنبإ فتبيّنوا » هو أنّ خبر الفاسق يوجب التبيّن من دون لحاظ إنّ خبر العادل يوجب التبيّن أو لا يوجب ، وليس الموضوع : الخبر إن جاء به الفاسق ، حتّى يكون مفهومه : الخبر إن جاء به العادل ، لعدم خصوصيته .

ولا لحاظ المجيء أصلاً ، وإنّما الملحوظ هو صدور الخبر عن الفاسق ، فيكون مفهومه مفهوم اللقب المتسالم على عدمه بين المتأخرين .

ولعلّ هذه المناقشة هي التي ربما تصادم الظهور اللفظي ، وإن كان قد يقال : بأنّ الاصل في الشرط أن يكون قيداً للموضوع لا محقّقاً للموضوع ، فإذا شكّ في شرط إنّه قيد للموضوع ، أو محقّق له ، يحمل على القيدية ، فيكون للجملة الشرطية مفهوم مطلقاً ، إلاّ إذا علم أنّ الشرط فيها محقّق للموضوع ، فتأمّل .

آية قبول ما أتى به الرسول

ومنها قوله سبحانه : **(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)**[٦٤] رتّب سبحانه الذمّ على الكفّار بأنّهم قلّدوا آباءهم ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ، فتدلّ ـ بمفهوم الغاية ـ على أنّه لا ذمّ إذا كان الاباء يعلمون شيئاً ويهتدون ، والمجتهد العادل يعلم أحكام الله تعالى ويهتدي إليها فيجوز تقليده واتّباعه .

آية اتّباع الوحي

ومنها قوله تعالى : **(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)**[٦٥] وهي كسابقتها في وجه الدلالة .

وما يقال : من أنّ الايتين وأمثالهما إنّما وردت في أُصول الدين ، التي لا يجوز التقليد فيها فالمراد حصول العلم ، وإنّهم إنّما ذُمّوا لعدم حصول العلم لهم من

---

(٦٤) المائدة : ١٠٤ .

(٦٥) البقرة : ١٧٠ .

قول الاباء ، فكيف تدلّ على جواز التقليد في الاحكام مع خروج موردها عن هذه الادلّة ـ وخروج المورد مستهجن لا يُصار إليه في كلام الحكيم ـ ؟

ففيه : إنّه حقّق في الأُصول جواز التقليد في أُصول الدين إذا أوجب الاطمئنان والعلم العادي ، ولا دليل على لزوم الاستدلال في أُصول الدين زيادة على : المعرفة التي تطلق على التقليد الموجب للجزم وسكون النفس ، كما هو الغالب بل المتعارف في تقليد العوام لعلمائهم فإنّهم يجزمون ، بل يقطعون بالشيء بمجرّد تفوّه العالم المجتهد به .

وما أجاب به بعض الاساتيذ : بأنّ اطلاق الايتين تامّ وإن كان خرج من الاطلاق أُصول الدين ، فمنظور فيه ، إذ خروج المورد عن الاطلاق مستهجن بذاته ، وليس كخروج فرد آخر من الاطلاق كما هو مذكور مفصّلاً في بحوث الأُصول .

آية الامانات والعدل

ومنها قوله تعالى : **(إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ)**[٦٦] دلّت الاية على وجوب الحكم بالعدل ، وهو بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية يدلّ على وجوب قبول الحكم بالعدل ، فإذا حكم المجتهد بالعدل أي : حكماً بالموازين الشرعية ـ لانّه من الحكم بالعدل ـ وجب على الناس تقليده والاخذ بحكمه ، ولذا قال أبو عبدالله (عليه السلام) في رواية معلّى بن خنيس في تفسير هذه الاية : « عدل الامام أن يدفع ما عنده إلى الامام الّذي بعده ، وأُمرت الائمّة بالعدل ، وأُمر الناس أن يتّبعوهم »[٦٧] فأُمر الناس باتّباعهم يستفاد عرفاً من وجوب الحكم بالعدل .

هنا إشكالان

وأُورد عليه بإيرادين :

الاشكال الاوّل

إنّ الاية خاصّة بالائمّة المعصومين (عليهم السلام) بقرينة هذه الرواية « وأُمرت الائمّة بالعدل » وظاهر : « الائمّة » هم الائمّة المعصومون (عليهم

---

(٦٦) النساء : ٥٨ .

(٦٧) الوسائل : الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح٦ .

السلام) ولا إشكال في وجوب اتّباع المعصومين ، إنّما الكلام في غيرهم ، أي : المجتهدين .

مناقشة الاشكال الاوّل

وفيه : إنّ آيات القرآن عامّة لكلّ زمان وكلّ شخص ، لرواية مضمونها : « إنّما مثل القرآن مثل الشمس فكما أنّ الشمس تشرق كلّ يوم على أشخاص جديدين ، كذلك القرآن » ورواية « إنما نزل القرآن بإيّاك أعني واسمعي ياجارة »[٦٨].

ولا ينافي ذلك كون التأويل في الائمّة (عليهم السلام) ككثير من الايات التي أوّلت بهم (عليهم السلام) أو كونهم (عليهم السلام) أظهر المصاديق ، ولذا كان الحقّ المحقّق الّذي عليه المشهور : إنّ ظواهر القرآن حجّة يؤخذ بها وإن كان تأويلاتها فيهم (عليهم السلام)[٦٩].

ويعضد ما ذكرناه : أنّ في صدر الاية **(إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا)**[٧٠] ولا شك في أنّها دالّة على وجوب ردّ كلّ أمانة على كلّ أمين ، مع أنّها أيضاً أوّلت في الائمّة (عليهم السلام) كما سمعت في رواية المعلّى بن خنيس ، وأنّ المراد بها ردّ ودائع الامامة للامام الّذي بعده ، والسياق واحد ، فكما أنّ وجوب ردّ الامانة عامّة لغيرهم (عليهم السلام) ، كذلك وجوب الحكم بالعدل ، ووجوب قبوله ، عامّان لغيرهم أيضاً .

ويؤيّده : ما ورد في تفسير هذه الاية أيضاً مستفيضاً ومنه ما رواه الصدوق (قدس سره) في المعاني بسنده عن يونس بن عبدالرحمن قال : « سألت موسى ابن جعفر (عليه السلام) عن قول الله عزّوجلّ : **(إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا)**فقال (عليه السلام) : هذه مخاطبة لنا خاصّة ، أمر الله تبارك وتعالى كلّ إمام منّا أن يؤدّي إلى الامام الّذي بعده ويوصي إليه ، ثمّ هي جارية في سائر الامانات ، ولقد حدّثني أبي ، عن أبيه ، أنّ علي بن الحسين قال لاصحابه : عليكم بأداء الامانة ، فلو أنّ قاتل أبي الحسين بن علي (عليهما السلام) ائتمنني على السيف الّذي قتله به لادّيته اليه »[٧١].

---

(٦٨) مجمع البحرين : ج١ ص٤٢٨ ، مادّة : جور .

(٦٩) انظر رسائل الشيخ الانصاري (قدس سره) : بحث حجّية ظواهر القرآن الحكيم : ج١ ، ص١٣٩ .

(٧٠) النساء : ٥٨ .

(٧١) معاني الاخبار : ص١٠٧ .

ومنه أيضاً ، عن الكافي بسنده عن عمّار بن مروان ، قال : قال أبو عبدالله في وصيته له - : « اعلم أنّ ضارب علي (عليه السلام) بالسيف وقاتله لو ائتمنني واستنصحني واستشارني ثم قبلت ذلك منه لادّيت إليه الامانة »[٧٢] ونحوهما غيرهما ، فقوله (عليه السلام) : « ثم هي جارية في سائر الامانات » والتنظير بالمثال الّذي هو في الامانات الخارجية ، لا خصوص الامامة ، قرينة على أنّ الامامة من باب المصداق الاكمل ، لا من باب الحصر .

الاشكال الثاني

إنّ الاية وردت في الحكم بين المتخاصمين ، وأين هو عن الفتوى التي هي محل الكلام ؟

مناقشة الاشكال الثاني

وفيه : إن الحكم لغة هو : الالزام ، وهو مرادف للافتاء تقريباً ، وأعمّ من أن يكون في خصومة أصلاً ، وكذلك عرفاً وشرعاً ، يقال : حكم فلان على ابنه بالدرس ، حكم الزوج على زوجته بلزوم الدار ، حكم المعلّم على التلميذ بحفظ القرآن ، وهكذا .

قال تعالى : **(وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ)**[٧٣].

(لَهُ الْحُكْمُ)[٧٤].

(إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ)[٧٥].

(وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فِيهِ)[٧٦].

(إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ)[٧٧].

(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ)[٧٨].

وقد ورد في الاحاديث : « الحكم حكمان : حكم الله عزّوجلّ ، وحكم أهل الجاهلية ، فمن أخطأ حكم الله ، حكم بحكم الجاهلية »[٧٩].

---

(٧٢) الكافي : ج٥ ص١٣٣ ، باب أداء الامانة ، ح٤ .

(٧٣) المائدة : ٤٣ .

(٧٤) الانعام : ٦٢ .

(٧٥) يوسف : ٤٠ .

(٧٦) المائدة : ٤٤ .

(٧٧) المائدة : ١٤ .

(٧٨) المائدة : ٤٥ .

« إن لله جنّة لا يدخلها إلاّ ثلاثة : أحدهم من حكم في نفسه بالحقّ »[٨٠].

« ومن حكم بحكم فيه اختلاف فرأى أنّه مصيب فقد حكم بحكم الطاغوت »[٨١].

« على المسلم أن يمنع نفسه ويقاتل عن حكم الله وحكم رسوله »[٨٢].

« حكم الله عزّوجلّ في الاوّلين والاخرين وفرائضه عليهم سواء إلاّ من علّة »[٨٣].

إلى غير ذلك من الموارد التي ورد الحكم فيها بمعنى : الالزام، والافتاء ، في القرآن والسنّة وهو كثير جدّاً ، ويقول الفقهاء : إنّ حكم الحاكم الشرعي لا يجوز نقضه ، يريدون به الاعمّ من الحكم الابتدائي ، والحكم بين المتخاصمين .

مضافاً إلى أنّه على فرض اختصاص الاية بالحكم بين المتخاصمين ، يتعدّى عنه إلى الحكم الابتدائي بالمناط القطعي ، وهو : إنّ حجّية حكم الحاكم بين المتخاصمين ليس لانّه تخاصم ، بل لانّه عارف بالحكم ـ كما هو ظاهر أدلّة الرجوع في الحكم إلى العارف بأخبار المعصومين (عليهم السلام) ـ فإذا كان حجّية قوله لاجل معرفته بالحكم ، كانت هذه العلّة موجودة أيضاً في المفتي ابتداءً بلا خصومة .

إذن : فالاية دالّة على وجوب تقليد الحاكم بالعدل ، والمجتهد من مصاديقه .

آية الحكم بالحقّ

ومنها قوله تعالى : **(إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ)**[٨٤].

والخطاب فيها لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ، والمعنى : إنّا أنزلنا القرآن بالحقّ لتحكم بين الناس بما أعلمك الله من القرآن ، فإذا كان نزول القرآن لكي يحكم عليه للناس كان اللازم على الناس قبول حكمه ، ويتعدّى هذا الحكم عن نفس رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى سائر المجتهدين بدليلين :

---

(٧٩) الوسائل : الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح٧ .

(٨٠) الوسائل : الباب ٣٤ من أبواب جهاد النفس ، ح٩ .

(٨١) الوسائل : الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، ح٣ .

(٨٢) الوسائل : الباب ٦ من أبواب جهاد العدو ، ح٣ .

(٨٣) الوسائل : الباب ٩ من أبواب جهاد العدو ، ح١ .

(٨٤) النساء : ١٠٥ .

الاوّل : الأسوة ، لقوله تعالى : **(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)**[٨٥] فكلّما كان لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو لسائر المسلمين إلاّ ما خرج بالدليل .

الثاني : سياق نفس الاية ، فإنّه لو كان نزول القرآن ليحكم به شخص النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بين الناس فقط ، لتعطّل حكم القرآن بارتحال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من بينهم ، والضرورة قائمة : على بقاء حكم القرآن مدى الدهر .

ويؤيّد ذلك : إنّ الحكم الصادر عن الادلّة المتّخذة من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته الاطهار (عليهم السلام) ـ بتوسّع عرفي ـ امتداد لما أرى الله نبيّه .

والاشكال بأنّه في مقام الحكم ، لا الافتاء، قد عرفت الجواب عنه في ذيل الاية السابقة .

آية النهي عن التحاكم إلى الطاغوت

ومنها : قوله تعالى : **(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)**[٨٦].

ومفهوم هذه الاية هو : إنّ الذين لا يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ، بل يتحاكمون إلى المجتهد الّذي يفتي على الكتاب والسنّة ، فهم ممّن آمنوا صدقاً بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك ، وليس إيمانهم زعميّاً ، فيكون تقليدهم له جائزاً صحيحاً ، وإيماناً بما نزل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وما نزل من قبله .

ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه قال : « يأبا محمّد إنّه لو كان لك على رجل حقّ ، فدعوته إلى حكّام أهل العدل فأبى عليك إلاّ أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له ، لكان ممّن حاكم إلى الطاغوت ، وهو قول الله عزّوجلّ : **(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ ...)**[٨٧].

إشكال وجواب

---

(٨٥) الاحزاب : ٢١ .

(٨٦) النساء : ٦٠ .

(٨٧) الوسائل : الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح٣ .

والاشكال هنا : بأنّ المفهوم للوصف ، ولا حجّية له على المشهور بين المتأخّرين ، فيه : إن الوصف الّذي تضمّن عرفاً معنى الشرط ، له مفهوم ، لقضاء العرف به ، وهنا منه ، فإن ظاهر الاية ـ والله أعلم ـ إنّهم إن أرادوا التحاكم إلى الطاغوت فإيمانهم بالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) زعم لا واقع له ، ومفهومه : إن لم يتحاكموا إلى الطاغوت فإيمانهم صدق وحقّ .

وكذا الاشكال فيه أيضاً : بأنّ الاية لا اطلاق لها من جهة حاكم العدل ، والقدر المتيقّن منه هم الائمّة المعصومون (عليهم السلام) فلا دلالة في الاية على حجّية قول المجتهد للعامي ، مجاب : بأنّ المجتهد الّذي يحكم على طبق القرآن والسنّة لا يسمّى طاغوتاً ، ويكفي في جواز الخصومة عنده ، وقبول قوله ، أن لا يكون طاغوتاً ، لانّ المذموم هو مراجعة الطاغوت فقط .

ويؤيّد ذلك ما ورد في صحيح أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : قال : « ياأبا محمّد إنّه لو كان لك على رجل حقّ فدعوته إلى حكّام أهل العدل فأبى عليك إلاّ أن يرافعك إلى حكّام أهل الجور ليقضوا له ، لكان ممّن حاكم إلى الطاغوت وهو قول الله عزّوجلّ : **(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ ...)**[٨٨] .

واطلاق : « حاكم أهل العدل » للفقيه الّذي يفتي على روايات أهل البيت (عليهم السلام) ظاهر لا غبار عليه .

وفي خبر أبي بصير الاخر عن الصادق (عليه السلام) أيضاً قال : « أيّما رجل كان بينه وبين أخ له مماراة في حقّ فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه ، فأبى إلاّ أن يرافعه إلى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عزّوجلّ : **(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ ...)**[٨٩] .

وظهور قوله (عليه السلام) : « فدعاه إلى رجل من إخوانه » في فقهاء الشيعة ، واضح جليّ .

ونحوهما غيرهما أيضاً .

وقد مرّ جواب الاشكال بأنّ الاية في مقام حجّية قوله في الخصومة لا في الافتاء الابتدائي ، ويضاف إليه هنا : إن قوله تعالى : **(وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)** فيه إشارة إلى أنّ التحاكم أعمّ من فصل الخصومة ، فتأمّل .

---

(٨٨) الوسائل : الباب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح٣ .

(٨٩) تفسير نور الثقلين : ج١ ، ص٥٠٩ .

آية الولاية والطاعة

ومنها قوله سبحانه : **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)**[٩٠] وهذه الاية استدلّ بها على حجّية قول المجتهد ، وجواز التقليد - بالمعنى الاعمّ - بتقريبين :

التقريب الاوّل لدلالة الاية

الاوّل : إنّ « أُولي الامر » جمع مضاف ، وهو يفيد العموم ، خرج منه الحكّام الجائرون بالنصّ والاجماع ، وبقي الباقي وهم المعصومون (عليهم السلام) ومجتهدوا الشيعة العدول أعلى الله كلمتهم .

وقد أشكل على هذا التقريب بأنّ المراد من « أُولي الامر » هم الائمّة المعصومون (عليهم السلام) لا غير ، بقرائن :

إحداها : إنّ الظاهر من « أطيعوا » المحذوف المتعلّق هو : وجوب عموم الطاعة في كلّ شيء في الاحكام والموضوعات الخارجية ، وهذا النوع من الطاعة المطلقة مختصّة بالائمّة المعصومين (عليهم السلام) كما ثبت في محلّه بأدلّته .

ثانيتها : اقتران طاعة أُولي الامر بطاعة الله ورسوله يعطي وحدة نوع الطاعة لله ولرسوله ، ولأُولي الامر .

ثالثتها : المستفيضة الّتي قد يدّعى تواترها معنى ، وليس بالبعيد ، والتي منها رواية الكافي بسنده ، عن بريد العجلي ، عن الباقر (عليه السلام) في حديث : « ثمّ قال للناس : **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ)** إيّانا عنى خاصّة ، أمر جميع المؤمنين إلى يوم القيامة بطاعتنا »[٩١] ونحوها غيرها وهو كثير .

رابعتها : تعقيبه سبحانه ذلك بقوله : **(إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الأَخِرِ)**وهو يشعر بأنّ عدم طاعة أُولي الامر يخرج الشخص عن ربقة الايمان بالله واليوم الاخر ، وعدم طاعة المجتهد ليس كذلك لقيام الضرورة على أنّ غير المقلد ليس خارجاً عن الايمان .

التقريب الثاني لدلالة الاية

أدلّة صحّة التقليد : السنّة

---

(٩٠) النساء : ٥٩ .

(٩١) نور الثقلين : ج١ ص٤٩٧ .

الثاني : إنّ التقليد وطاعة المجتهد العادل في الاحكام الشرعية هو امتداد لطاعة الائمّة المعصومين (عليهم السلام) ، لا لقوله (عليه السلام) : « وأمّا الحوادث الواقعة » وغيره من الاحاديث الارجاعية حتّى يورد عليه بأنّ الاستدلال بالاية لا بالاحاديث ـ بل لانّ المجتهد العادل يتعب نفسه في استخلاص فتاوى الائمّة المعصومين (عليهم السلام)بإخلاص ، فكلّما توصّل إليه واستنتجه من الاحكام الشرعية التي اعتقد أنّها التكاليف الواصلة إلينا بطريق المعصومين (عليهم السلام) فتقليده فيها ومتابعته ، والاخذ بقوله يعتبر ـ عرفاً ـ طاعة وانقياداً للائمّة (عليهم السلام) ، فإن لم يكن من الانقياد اللازم ، فلا شكّ إنّه من الانقياد المستحسن عند العقل والعقلاء .

ألا ترى : إنّه لو كتب مولى أوامره إلى عبيده في كتب ، وجاء عبد مخلص وعادل وأتعب نفسه في استفادة مرادات المولى من تلك الكتب ، ثم ذكر أنّه استفاد من كلمات المولى وأقواله أنّ أوامره كيت وكيت ، كان من الانقياد والطاعة للمولى : أن يأخذ سائر العبيد بقوله ويعملوا بما رآه أنّه أوامر المولى .

وهذا التقريب يفيد دلالة الاية الكريمة على حجّية قول المجتهد العادل ، لزوماً ، أو جوازاً على الاقل في مقام الاطاعة والمعصية لدى العقلاء ، ولا يرد عليه ما أُورد على التقريب الاوّل ، إلاّ أنّه قد يورد عليه بأنّه ليس استدلالاً بالاية ، بل بحجّية ما بنى العقلاء عليه في طرق الاطاعة والمعصية ، فتأمّل .

ومنها : آيات أُخر ، مثل آية الكتمان ، وآية الاذن ، وغيرهما ، وفي ما ذكرناه كفاية إن شاء الله تعالى .

الاستدلال للتقليد ــ المصطلح ــ بالسنّة الشريفة

٢ ـ السنّة : وأمّا السنّة التي استدلّ بها أو يمكن أن يستدل بها على جواز التقليد بأنحاء الدلالات المختلفة : فهي طوائف عدّة تزيد على أقل مراتب التواتر الموجب للقطع بالصدور ، وربما تعدّ بالمئات .

الاخبار : الطائفة الأُولى

الطائفة الأُولى : الاخبار الدالّة على وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الشيعة التي تدلّ ـ بالالتزام ـ على حجّية فتاواهم ، لانّ الرجوع إليهم أعمّ من سؤال الرواية ، أو الاستفتاء .

صحيحة أحمد بن إسحاق

منها : صحيحة أحمد بن إسحاق ، عن أبي الحسن الهادي (عليه السلام) « قال : سألته وقلت : مَن أُعامل ؟ وعمّن آخذ ؟ وقول مَن أقبل ؟ فقال (عليه السلام) : العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي ، وما قال لك عنّي فعنّي يقول ، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون »[٩٢].

فاطلاق : « ما أدّى » وكذا : « ما قال » مؤيّداً بذيله : « فاسمع له وأطع » كلّ ذلك ، أو عمومه ، يشمل قسمي نقل الحديث ، والفتوى ، ألا ترى لو أنّ أحمد بن إسحاق سأل العمري عن الشكّ بين الثلاث والاربع ، فقال له العمري : ابن على الاربع ، فعمل به ، كان عاملاً بقول الامام (عليه السلام) ؟

ثمّ إنّه روي في البحار هذا الخبر عن الشيخ في كتاب الغيبة بتعبير آخر نورده إتماماً للفائدة :

قال أحمد بن إسحاق بن سعد القمّي : « دخلت على أبي الحسن علي بن محمّد صلوات الله عليه في يوم من الايام ، فقلت : ياسيدي أنا أغيب وأشهد ولا يتهيّأ لي الوصول إليك إذا شهدت في كلّ وقت ، فقول مَن نقبل ؟ وأمر مَن نمتثل ؟ فقال لي صلوات الله عليه : هذا أبو عمرو الثقة الامين ، ما قاله لكم فعنّي يقوله ، وما أدّاه إليكم فعنّي يؤدّيه ، فلمّا مضى أبو الحسن (عليه السلام) وصلت إلى أبي محمّد ، ابنه : الحسن صاحب العسكر (عليه السلام) ذات يوم ، فقلت له مثل قولي لابيه ، فقال لي : هذا أبو عمرو الثقة الامين ، ثقة الماضي وثقتي في الحياة والممات ، فما قاله لكم فعنّي يقوله ، وما أدّى إليكم فعنّي يؤدّيه »[٩٣].

ولعلّ هذه التعبيرات أوضح دلالة على التعميم للفتوى ممّا مضى ، والله العالم .

رواية ابن يقطين

ومنها : رواية الحسن بن علي بن يقطين ، عن الرضا (عليه السلام) قال : « قلت : لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم »[٩٤].

---

(٩٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٤ .

(٩٣) البحار : ج٥١ ص٣٤٤ ، تاريخ الامام الثاني عشر .

(٩٤) الوسائل : الباب ١١ ، من أبواب صفات القاضي ، ح٣٣ .

ومن الواضح أنّ أخذ معالم الدين يكون بالسؤال عن الرواية ، والاستفتاء ، كما إنّ هذه الرواية تدلّ على المفروغية عن الكبرى ، وهي : حجيّة قول الثقة في نظر الحسن بن عليّ بن يقطين ، وإنّما سأل الامام (عليه السلام) عن الصغرى ، وإنّ يونس بن عبدالرحمن هل هو مصداق للكبرى وثقة أم لا ؟ والامام أقرّه على الكبرى .

رواية الهمداني

ومنها : رواية عليّ بن المسيّب الهمداني قال : « قلت للرضا (عليه السلام) : شقّتي بعيدة ولست أصل اليك في كلّ وقت ، فممّن آخذ معالم ديني ؟ قال (عليه السلام) : من زكريا بن آدم القمّي المأمون على الدين والدنيا ، قال عليّ بن المسيّب : فلمّا انصرفت قدمنا على زكريّا بن آدم فسألته عمّا احتجت إليه »[٩٥].

حسنة ابن المهتدي

ومنها : حسنة عبدالعزيز بن المهتدي ، قال : « قلت للرضا (عليه السلام) : إنّ شقّتي بعيدة فلست أصل إليك في كلّ وقت ، فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ قال (عليه السلام) : نعم »[٩٦].

التوقيع الشريف بالارجاع إلى الفقهاء

ومنها : التوقيع الشريف عن صاحب الزمان ـ عجل الله تعالى فرجه وجعلنا من أنصاره والتابعين له ـ إلى اسحاق بن يعقوب : « وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله »[٩٧].

والارجاع إليهم بإطلاقه يشمل أخذ الفتوى عنهم .

والاشكال فيها بأنّ لام : « الحوادث » للعهد ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فلا يكون فيها عموم ، يدفعه : إنّ الظاهر من اللام في مثل المقام الاستغراق ، وكونه للعهد يحتاج إلى قرينة لا يصار إليه إلاّ بدليل أظهر ، مضافاً إلى أنّه الاصل فيها ـ كما حقّقناه في روايات الاستصحاب من الأُصول ـ .

واحتمال قرينية شيء ساقط عن الرواية أو غير مذكور من أجل تقطيع الاحاديث لذكر كلّ قطعة في بابها المناسب لها ، مدفوع بالاصل . فضلاً عن القطع

---

(٩٥) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٧ .

(٩٦) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٣٥ .

(٩٧) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٩ .

بالقرينية الّذي ادّعاه المحقّق العراقي حيث قال : « نظير الحوادث الواقعة المعلوم اقترانها بما يصلح للقرينية ، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسّك بالاطلاق »[٩٨].

وذلك لعدم العلم ، والاحتمال مدفوع بالاصل العقلائي ظاهراً في مثله ، مع أنّ التعليل بـ : « أنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله » يقتضي العموم .

مناقشات وردود

والمناقشة في السند بإسحاق بن يعقوب ومحمّد بن محمّد بن عصام ، لعدم توثيق لهما ، تقدّم تفنيدها ، وأمّا في الدلالة بأنّ الارجاع إنّما هو إلى الرواة ، لا إلى المجتهدين ، يدفعها ما يلي :

الردّ الاوّل

أوّلاً : بأنّ المجتهدين من أظهر مصاديق الرواة ، فهم رواة وزيادة واجتهادهم عن الروايات لا يخرجهم عن كونهم رواة .

أترى لو أنّ الرجل سأل الكليني (قدس سره) عن المذي ، فقال له الكليني (قدس سره) : هو طاهر وعمل الرجل بقوله أفلا يكون مصداقاً للتوقيع الشريف ؟ أوليس قد رجع في حكم الحادثة إلى رواة الحديث ؟ فهل يجب أن ينقل الكليني ـ في الجواب عن المسألة ـ رواية حتّى يصدق أنّ الرجل رجع إلى الرواة وإلاّ لا يصدق ؟

وكذلك المجتهدون رواة ينقلون للناس ما استفادوه من الروايات في الحوادث الواقعة .

الردّ الثاني

وثانياً : بعدم الفرق فيما لو سأل زيد وعمرو مجتهداً عن المذي ، فقال لزيد : هو طاهر ونقل لعمرو رواية وقال له : في الحديث إنّه « ليس به بأس »[٩٩] فهل رجوع عمرو إلى المجتهد من الرجوع إلى الرواة ، وليس رجوع زيد رجوعاً إلى الرواة ؟

الردّ الثالث

---

(٩٨) شرح التبصرة : كتاب الخمس ، ج٣ ص٢٢٠ .

(٩٩) جامع أحاديث الشيعة : الباب٤ من النجاسات ، ح١ .

وثالثاً : بأنّ تعليل الامام (عليه السلام) بقوله : « فانّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله » دليل على عمومه لنقل الرواية والفتوى ، إذ « الحجّة » لا تنحصر فيمن ينقل متون الاحاديث ، بل إنّ شمول « الحجّة » للمجتهدين الّذين ينقلون متون الاحاديث مع بيان مراداتها أولى .

ثمّ المقابلة بين : « فإنّهم حجّتي » وبين « وأنا حجّة الله » يعطي ذلك أيضاً ، فهل كان الامام (عليه السلام) حينما يسأل عن المسائل ينقل عن الله آية أو حديثاً قدسيّاً في الجواب أم كان ديدنه ، وديدن أجداده الائمّة (عليهم السلام) أنّهم يفتون في جواب المسائل ، فكما أنّ الامام حجّة الله ، وليس معناه أن ينقل عن الله نصّاً ، كذلك الرواة حجّة الامام ، وليس معناه أن ينقلوا عن الائمّة (عليهم السلام) نصوص الروايات ، والتفريق بين الحجّتين ـ في معنى الحجّية ـ للفرق بين مورديها ، بلا فارق ظاهراً .

الردّ الرابع

ورابعاً : بأنّه لو لم يجز الرجوع في الاجتهاديات ، لايماء « رواة حديثنا » بالرجوع لسماع نصّ الحديث ، لكان في فقرة : « الحوادث الواقعة » كفاية في العموم ، إذ لا شكّ إنّ كل الحوادث الواقعة ليس في الروايات جزئياتها ، فتأمّل .

مضافاً إلى أنّ معنى : « الحجّة » لغة وعرفاً هو المعتبر قوله ، سواء نقل عن غيره شيئاً أو أفتى عن نفسه ما استفاده من كلام مولاه ، فلو قال زيد لعبيده : ابني حجّتي عليكم ، كان معناه : إنّ كلّ ما يأمركم به وينهاكم عنه ابني فهو معتبر عندي ، ويشمل عرفاً ذلك أن يقول الابن للعبيد : قال أبي : اصنعوا الغذاء الفلاني ، أو يقول ـ بدون قال أبي ـ : اصنعوا الغذاء الفلاني ، ولو عصى العبيد ، ولم يأتمروا حينما أمر الابن ـ بدون نقل عن أبيه ـ كان للمولى معاقبتهم ، والاعتذار بأنّه لم ينقل الابن عن المولى شيئاً ليس بنافع عرفاً .

وكذلك يقال : فلان حجّة في النحو ، أو حجّة في اللغة ، معناه : إنّ كلّ ما يقوله في النحو أو اللغة معتبر ، سواء نقل عن سيبويه النحوي ، أو الطريحي اللغوي شيئاً ، أو لم ينقل عن أحد ، ولكن قال : الفاعل يجب رفعه ، أو : الصعيد مطلق وجه الارض ، وهكذا .

رواية الاحتجاج

ومنها : رواية الاحتجاج عن تفسير الامام العسكري (عليه السلام) قال : قال الصادق (عليه السلام) : في حديث طويل : « وكذلك عوام أُمّتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر ، والعصبيّة الشديدة ، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها ، إلى أن قال (عليه السلام) : فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء ، فهم مثل اليهود الذين ذمّهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم »[١٠٠] تدلّ بمفهوم الحصر المستفاد من تقسيم الفقهاء إلى قسمين على أنّ الفقيه الّذي ليس له فسق ظاهر ، وعصبية شديدة ، وتكالب على حطام الدنيا ، يجوز تقليده .

وفي فقرة أُخرى من نفس هذه الرواية الطويلة : « فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً على هواه ، مطيعاً لامر مولاه ، فللعوام أن يقلّدوه » .

وفي فقرة ثالثة منها أيضاً : « فإنّ من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامّة ، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة » تدلّ بالمفهوم العرفي على قبول قول المجتهد الّذي لم يركب مراكب فسقة فقهاء العامّة .

وفي بعض فقرات أُخر من الرواية دلالات وإشارات على المقصود لم نذكرها لطولها .

ونوقش في هذه الرواية سنداً ودلالةً :

مناقشة رواية الاحتجاج سنداً

أمّا سنداً : فبأنّ التفسير لم تثبت صحّة نسبته إلى الامام العسكري (عليه السلام) ، لانّ الناقل للتفسير هو يوسف بن محمّد بن زياد ، وعليّ بن محمّد بن يسار ، وهما مجهولان ، وما روي في توثيقهما فطريقه هما بأنفسهما ، والاعتماد عليه دوري .

ردّ المناقشة السندية

وفيه : أنّه لا يبعد القول بحجيّة التفسير لاعتماد كثير من أساطين الحديث والفقه عليه ، والنقل عنه ، ونسبته إلى الامام (عليه السلام) قديماً وحديثاً من أمثال الصدوق (قدس سره) في : من لا يحضره الفقيه ، الّذي ضمن ما فيه وقال : « إنّه حجّة فيما بيني وبين ربّي ... وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة ، عليها المعوّل وإليها المرجع » وفي « العلل » ، و « الامالي » وغيرهما وكذلك رواه

---

(١٠٠) الاحتجاج : ج٢ ص٢٦٣ .

عن الصدوق (قدس سره)جمع من أساطين الدين كالمفيد ، والطوسي ، والشيخ الطبرسي في الاحتجاج ، والراوندي في : الخرائج ، وابن شهر آشوب في : المناقب ، والمحقّق الكركي ، والشهيد الثاني ، والحبرين : المجلسيّين ، والمحقّق الوحيد البهبهاني ، والبحراني في : الفوائد النجفية ، والمولى محمّد جعفر الخراساني في اكليل الرجال ، والحرّ العاملي في : الوسائل ، والمحدّثين : الجزائري والتوبلي ، وتلميذ الشهيد الاوّل الحسن بن سليمان الحلّي ، والشيخ الحويزاوي صاحب : نور الثقلين ، وأبي الحسن الشريف ، والعَلَم النحرير الحاج ميرزا حسين النوري ، وجمع ممّن عاصرناهم ، وقد يستظهر من الشهيد والمحقّق الثانيين كون التفسير وراويه في غاية الاعتبار .

وهذا المقدار كاف في السيرة العقلائية للاعتماد على مثل هذا التفسير ، وليس في المقام إشكال سوى تضعيف العلاّمة (قدس سره) للتفسير ولراويه ، ووجود بعض القصص الغريبة فيه ، قال في الخلاصة ـ عن محمّد بن القاسم راوي التفسير ـ : « ضعيف كذّاب ، روى ـ يعني الصدوق (قدس سره) ـ عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين : أحدهما يعرف بيوسف بن محمّد بن زياد ، والاخر بعليّ بن محمّد بن يسار ، عن أبيهما ، عن أبي الحسن الثالث (عليه السلام) ، والتفسير موضوع عن سهل الديباجي ، عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير »[١٠١].

مضافاً إلى أنّ المعظم من فقهائنا المعاصرين والمقاربين لا يعتمدونه ، ولذلك فالتردّد والشكّ قائم .

ويجد الباحث التفصيل حول التفسير المذكور في خاتمة مستدرك الوسائل[١٠٢].

وشرّاح العروة والمصنّفون المعاصرون بين مصحّح ومضعّف ومتردّد ، والله العالم .

ثمّ إنّ هذا كلّه هو البحث في هذا التفسير الموجود الان والمطبوع المنسوب إلى الامام العسكري (عليه السلام) .

وهناك كتاب آخر في التفسير منسوب إليه (عليه السلام) لم يعثر عليه يقال : إنّه في مائة وعشرين مجلّداً[١٠٣].

---

(١٠١) خلاصة الاقوال : ص٤٠٤ .

(١٠٢) المستدرك : الخاتمة ، ص٦٤ ـ ٦١ .

(١٠٣) ولتتميم الفائدة نقتطف ممّا نقله في أعيان الشيعة : ج٥ ص٦٢ ، الطبعة الحديثة ـ في هذا المجال ما يلي : « الحسن بن خالد بن محمّد بن علي البرقي ، أبو علي ، أخو محمّد بن خالد ، يكنّى أبا علي ، له كتب ،

أخبرنا بها عدّة من أصحابنا ، عن أبي المفضّل ، عن ابن بطّة ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن عمّه الحسن بن خالد انتهى » .

وفي معالم العلماء : « الحسن بن خالد البرقي أخو محمّد بن خالد من كتبه تفسير العسكري (عليه السلام) من إملاء الامام (عليه السلام) مائة وعشرين مجلّداً ، انتهى » .

واستظهر صاحب الذريعة : أنّ المراد بالعسكري الّذي أملى هذا التفسير على المترجم له هو الامام عليّ الهادي (عليه السلام) ، لانّه يلقّب بصاحب العسكر ، وبالعسكري كولده الحسن (عليه السلام) وليس المراد به الحسن العسكري ، وذلك لانّ المترجم كان أصغر من أخيه محمّد بن خالد ، وأكبر من أخيه الفضل ـ كما يظهر من الترتيب الذكري في قول النجاشي في محمّد بن خالد : له اخوة يعرفون بأبي علي الحسن بن خالد ، وأبي القاسم الفضل بن خالد ـ .

ومحمّد بن خالد صحب ثلاثة من الائمّة (عليهم السلام) ـ كما صرّح به الشيخ (قدس سره) : في رجاله ـ : « الكاظم (عليه السلام)المتوفّى ١٨٣ ، والرضا (عليه السلام) المتوفّى ٢٠٣ والجواد (عليه السلام) المتوفّى ٢٢٠ ومنه يظهر أنّه لم يرو عن الهادي (عليه السلام) ولم يدرك عصر إمامته » ـ الذريعة : ج٤ ص٢٨٧ ـ .

ثمّ إنّ هذا التفسير أهو غير تفسير العسكري (عليه السلام) المشهور المطبوع ؟ أم المطبوع بعض منه ؟

استظهر صاحب الذريعة إنّه غيره ، وأنّ المطبوع ليس بعضاً منه ، وأنّ الّذي عدّه ابن شهر آشوب من كتب الحسن بن خالد لقد فقد ولم يبق من مجلّداته عين ولا أثر ، ككثير من كتب أصحابنا التي لم تبلغنا إلاّ أسماؤُها ، بل فيها ما لم تبلغنا حتّى أسمائها ، وذلك لانّ المصرّح به في أوّل المطبوع : أنّه املاء أبي محمّد الحسن العسكري (عليه السلام) على أبي يعقوب يوسف بن محمّد بن زياد ، وأبي الحسن عليّ بن محمّد بن سيّار ـ وفي خلاصة العلاّمة : يسار ـ من أهل استراباد وكان أبواهما خلّفاهما عنده ـ أي : أبقيا الولدين عند الامام العسكري (عليه السلام) ـ فكتباه من إملائه مدّة إمامته (عليه السلام) قريباً من سبع سنين « من ٢٥٤ إلى ٢٦٠هـ » ثم رواياه بعد عودهما إلى استراباد لابي الحسن محمّد بن القاسم المفسّر الاسترابادي وليس فيه إشارة إلى رواية الحسن بن خالد البرقي له ، ولا إلى أنّه كان مشاركاً لهما في السماع من الامام (عليه السلام) ... .

وقال المحقّق الداماد (قدس سره) في كتابه المسمّى : « شارع النجاة » ـ كما حكاه عنه صاحب المستدركات ـ : إنّ المطبوع غير الّذي رواه المترجم ، لانّ الاوّل رواه محمّد بن القاسم ـ وهو ضعيف الحديث ـ عن رجلين مجهولين ، والثاني رواه المترجم (يعني : الحسن بن خالد البرقي) وهو ثقة بالاتّفاق .

وذكر الميرزا حسين النوري (قدس سره) في خاتمة المستدرك ـ ص٦٦١ ـ : أنّ التفسير المطبوع هو بعض من التفسير الّذي رواه المترجم .

أقول : وقال في التنقيح ـ ج١ ص٢٢٢ ـ : « وأمّا لو اُريد به هو الّذي ذكره محمّد بن علي بن شهر آشوب ـ على ما نقله في المستدرك ـ فالسند إليه صحيح ، لانّه ذكر : الحسن بن خالد البرقي ـ أخو محمّد بن خالد ـ من كتبه تفسير العسكري (عليه السلام) من إملاء الامام (عليه السلام) والحسن بن خالد ممّن وثّقه النجاشي ، وللمشايخ إليه طرق صحيحة ، إلاّ أنّ الظاهر أنّه غير التفسير الّذي ذكره الصدوق (قدس سره) باسناده عن محمّد بن القاسم الاسترابادي ، لانّه نقل أنّ التفسير الّذي عدّ من كتب البرقي مائة وعشرين مجلّداً، وهذا لم يصل إلينا أبداً ، وإنّما الموجود بأيدينا مجلّد واحد يتطابق لما نقله الصدوق (قدس سره) » .

وأمّا دلالة : فبأنّ الفقرة الثانية وقعت في الرواية بين الفقرتين الأولى والثالثة ، ودلالتهما بالمفهوم ، ودلالة الثانية بالمنطوق ، والفقرتان الأولى والثالثة بالمفهوم تدلاّن على ما نطقت به الفقرة الثانية ، والفقرة الثانية لا دلالة لها ، فلا دلالة للرواية على لزوم التقليد على العامي أصلاً ، وذلك لانّ لام « فللعوام » رخصة وجواز ، لا لزوم فيه ، كما يقال ـ مثلاً ـ : إذا صار المغرب في شهر رمضان فللناس الافطار .

ردّ المناقشة الدلالية

وفيه أوّلاً : اللام هنا بمعنى على ، نظير اللام في قوله تعالى : **(يَخِرُّونَ لِلأذْقَانِ سُجَّداً)**[١٠٤].

وقوله سبحانه : **(دَعَانَا لِجَنْبِهِ)**[١٠٥].

وقوله عزّوجلّ : **(وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ)**[١٠٦].

وقوله تعالى أيضاً : **(وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا)**[١٠٧].

وقول الشاعر : « فخرّ صريعاً لليدين وللفم » .

إلى غير ذلك من الامثلة ، ومجيء اللام بمعنى : على ، غير عزيز ، والمتبادر إلى الذهن ـ غير المشوب بهذه الشبهات ـ هو كون اللام بمعنى : على ، أي : فعلى العوام أن يقلّدوه .

وثانياً : يمكن أن يكون اللام لدفع توّهم الحظر من قبيل قوله تعالى : **(فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا)**[١٠٨].

وقوله تعالى : **(فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلاَةِ)**[١٠٩].

ونحوهما ، وذلك في مقابل عدم جواز تقليد فسقة الفقهاء .

---

(١٠٤) سورة الاسراء : الاية ١٠٧ وليست هذه آية السجدة ، المستحبّة ، وإنما آية السجدة المستحبّة هي الاية ١٠٩ وهي : **(وَيَخِرُّونَ لِلأذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً)** كما في العروة ، فصل في سائر أقسام السجود ، المسألة الثانية .

(١٠٥) يونس : ١٢ .

(١٠٦) الصافات : ١٠٣ .

(١٠٧) الاسراء : ٧ .

(١٠٨) البقرة : ١٥٨ .

(١٠٩) النساء : ١٠١ .

وثالثاً : إنّ الكلام ليس في وجوب التقليد ، وإنّما هو في جوازه مقابل الاخباريين ، وبعض علماء حلب ، الذين حرّموا التقليد .

ورابعاً : بعد عدم تمكّن العامي من الاجتهاد والاحتياط يتعيّن عليه التقليد ، ولا يجوز له تركه ، فالجواز أعمّ من الوجوب .

والحاصل : إنّ الحديث الشريف حجّة دلالةً بما يقطع العذر عرفاً وإن أشكل فيه سنداً .

الاخبار : الطائفة الثانية

الطائفة الثانية : الاخبار الدالّة على جواز الافتاء الملازم عرفاً لجواز الاخذ به وتقليد الغير له .

رواية عطيّة العوفي

منها : قول الامام الباقر (عليه السلام) لعطيّة العوفي ـ كما في الرواية ـ : « اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس فإنّي أُحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك »[١١٠] فلو لم يجب للمستفتي العمل بالفتوى ، كانت لغواً والامام (عليه السلام) لا يأمر باللغو .

صحيح معاذ النحوي

ومنها : صحيح معاذ بن مسلم النحوي ـ على الاصحّ من صحّة إبنه أيضاً ـ عن الامام الصادق (عليه السلام) قال : « بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس ؟ قلت : نعم ، وأردت أن أسالك عن ذلك قبل أن أخرج : إنّي أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرّفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول : جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا ، فأُدخل قولكم فيما بين ذلك ، فقال لي : اصنع كذا فإنّي كذا أصنع »[١١١].

والرواية باطلاقها تشمل الافتاء ونقل الرأي : المستنبط من أقوالهم (عليهم السلام) ، بل كلمة : « فتفتي » شبه صريحة في ذلك ، وأيضاً : « فأُدخل قولكم » يعمّ نقل الخبر والافتاء ، وصدق مثل هذه الرواية ـ عرفاً ـ لمثل المجتهدين في العصر الحاضر ، الذين يستفتيهم الناس ، ويفتونهم لعلّه ممّا لا ينبغي الارتياب فيه .

---

(١١٠) رجال النجاشي : ص١٠ .

(١١١) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٣٦ .

وعن رجال الكشي ، عن محمّد بن مسعود ، عن أحمد بن منصور ، عن أحمد بن الفضل الكناسي قال : قال لي أبو عبدالله (عليه السلام) : « أيّ شيء بلغني عنكم ؟ قلت : ما هو ؟ قال (عليه السلام) : بلغني أنّكم أقعدتم قاضياً بالكناسة ، قال : قلت : نعم جعلت فداك رجل يقال له : عروة القتات ، وهو رجل له حظٌ من عقل نجتمع عنده فنتكلّم ونتساءل ، ثم يردّ ذلك إليكم . قال : لا بأس »[١١٢].

وظاهر « يردّ ذلك إليكم » الاعمّ من نقل الرواية أو الافتاء المستنبط من الروايات .

الاخبار : الطائفة الثالثة

الطائفة الثالثة : الاخبار الناهية عن الافتاء بغير علم وارد عن المعصومين (عليهم السلام) ، الدالّة بمفهومها على جواز الافتاء مستنداً إلى ورود الحكم عنهم (عليهم السلام) ، وجواز هذا يلازم جواز العمل به عرفاً كما سبق .

صحيحة أبي عبيدة

منها : صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر (عليه السلام) : « من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه »[١١٣].

مرسلا الكافي وقرب الاسناد

ومنها : ما في مرسل الكافي عن الامام الباقر (عليه السلام) : « من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم ، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم »[١١٤].

وعن قرب الاسناد بسنده عن الامام الصادق (عليه السلام) قال : « من أفتى الناس برأيه فقد دان بما لا يعلم »[١١٥].

مرسلا العوالي ومنية المريد

ومنها : ما في المستدرك ، عن عوالي اللئالي ، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال في حديث : « ومن أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ ، والمحكم من المتشابه ، فقد هلك وأهلك »[١١٦].

---

(١١٢) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٣١ .

(١١٣) الوسائل : الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح١ .

(١١٤) الكافي : ج١ ، ص٥٨ ، باب البدع والرأي ، ح١٧ .

(١١٥) قرب الاسناد : ص١٢ ، ح٣٦ .

وفي منية المريد للشهيد الثاني (قدس سره) قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « من أفتى بفتيا من غير تثبت ـ وفي لفظ : بغير علم ـ فإنّما إثمه على من أفتاه »[١١٧].

وهذا وإن كان مفهوم وصف ، وهو غير حجّة على المشهور ، إلاّ أنّ تردّده بين اثنين يجعله ذا مفهوم عرفاً ، نظير النهي عن شرب الماء واقفاً بالليل ، فتأمّل .

ومثل الاحاديث الواردة بهذه المضامين في النهي عن القياس ، والاستنباطات الظنّية ، والاستحسانات ، والافتاء بالرأي ، ممّا تدلّ بمفهومها على جواز الافتاء بما ورد عنهم (عليهم السلام) ، وبالعلم ، وبالتثبّت ، وبغير الرأي ، وهو يعلم الناسخ من المنسوخ ، ونحو ذلك ، الملازم ذلك كلّه ـ عرفاً ـ لجواز العمل به ، وكتاب القضاء من الوسائل ، والمستدرك ، ومقدّمات كتاب جامع أحاديث الشيعة ، فيها غنيمة باردة بطائفة من أمثال هذه الاحاديث ، التي هي فوق أدنى التواتر قطعاً ، ويوجب العلم الّذي لا يشوبه ريب لجواز تقليد المجتهد الجامع للشرائط ، الاخذ علمه من روايات المعصومين (عليهم السلام) ، وإن كان بعضها ، أو معظمها ممّا خدش فيه البعض واحداً واحداً ، سنداً أو دلالة ، ولكنّ المجموع من حيث المجموع يورث العلم بلا ريب .

فلا وجه لما نقله بعض المعاصرين عن بعض مشايخه المحقّقين : من الاشكال في شمول دلالتها للتفقّه بإعمال النظر ، وهذا الاشكال إن كان ربما وجّه في دلالة : آية النفر ، فلا يوجّه فيما نحن فيه ، كما هو ظاهر .

الاستدلال للتقليد ــ المصطلح ــ بالاجماع

أدلّة صحّة التقليد : الاجماع

٣ ـ الاجماع : قائم على جواز التقليد من وجهين :

الاجماع القولي

الوجه الاوّل : الاجماع القولي ، وقد نقله جمع .

وأشكل بأنّه محتمل الاستناد ، بل مقطوعه ـ كما ربما ادّعي ـ لما تقدّم من الايات والاخبار .

---

(١١٦) المستدرك : الباب٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٩ .

(١١٧) منية المريد : الباب الثاني في آداب الفتوى ، المقدّمة .

وفيه : إنّه ربما يقال : بصحّة الاستناد إلى الاجماع المحتمل الاستناد بما حاصله : إنّ الادلّة الشرعية ـ على المبنى المشتهر بين المتأخرين خصوصاً المعاصرين ـ ليست إلاّ منجّزات ومعذّرات عرفية ، فما كان عرفاً منجّزاً أو معذّراً ، صحّ الاستناد إليه في مقام صدق الاطاعة والمعصية عرفاً ، وإجماع فقهاء الشيعة إذا قام على حكم كان ذلك ـ عرفاً ـ موجباً لتنجّز مضمونه إذا طابق الواقع ، ومعذّراً إذا خالفه .

غاية ما يقال فيه : إنّ الاجماع المحتمل الاستناد فرع حجّية تلك الادلّة التي احتمل استناد الاجماع إليها ، وتلك الادلّة إن تمّ صدورها ودلالتها فهي المنجّزة والمعذّرة لا الاجماع ، وإن لم يتم صدورها أو دلالتها فما لا يثبته الاصل ، لا يثبته الفرع بطريق أولى ، ولكنّه مخدوش .

الاجماع والجبر السندي

وإنّما هو مخدوش ، لانّ الصدور والدلالة ، كلاهما يجبران بالاجماع ، أمّا الصدور : فظاهرٌ مشهورٌ بين الفقهاء في كتبهم الفقهية والأُصولية .

وما أصرّ عليه بعض مراجع العصر تبعاً لصاحب المدارك (قدس سره) : من عدم جبر السند بالاجماع ، بل بالغ في الانكار حتّى عبّر عنه بالحجر في جنب الانسان[١١٨]، لا توافقه سيرة العقلاء ، المتّبعة في طرق الاطاعة والمعصية ـ كما يبدو لنا وتقدّم ويأتي بعض التقريب له ـ .

الاجماع والجبر الدلالي

وأمّا الدلالة : ففي الأُصول : صرّح بعضهم بجبرها بالاجماع أيضاً إذا كان اللفظ مجملاً ووهنه بالاجماع أيضاً إذا كان ظاهراً في شيء وتمّ الاجماع على خلاف ظاهره .

وفي الفقه : عمل عامّة المتأخرين تبعاً لسلفهم المتقدّمين (قدس سرهم) على الجبر والوهن إلاّ النادر ممّن اضطربت كلماته في الموارد ، وتخالفت أقواله في المسائل .

ووجه ذلك : إنّه لو رأينا رواية صحيحة السند ولكن كان في دلالتها على الحكم قصور من إجمال أو نحوه ، وقام إجماع على ذلك الحكم ، فلو تركنا الرواية لقصور الدلالة ، وطرحنا الاجماع لاحتمال استناده إلى تلك الرواية ، مع ما في

---

(١١٨) مصباح الفقاهة (ط جديد) : ج١ ، ص١٩ .

المجمعين من فطاحل وأساطين وأعيان اجتمع فيهم دقّة النظر والتقوى الشديدة ، من أمثال الكليني ، والصدوق ، والمفيد ، والطوسي ، والمحقّق ، والشهيدين ، وكاشف الغطاء ، وبحر العلوم ، والمقدّس الاردبيلي ، والشيخ الانصاري ، والمجدّد الشيرازي ، والشيخ محمّد تقي الشيرازي ، وغيرهم من كبار فقهائنا (قدس سرهم) ، فإن ظهر واقعاً صحّة ذلك الحكم لم يكن لنا عرفاً معذّر ، كما إنّا إن استندنا إلى هذا الاجماع ، ثم ظهر واقعاً عدم صحّة الحكم كان ذلك معذّراً عرفاً .

أو بالعكس : كما لو كان دليل لفظي مطلقاً أو عامّاً ولم يكن له مقيّد أو مخصّص لفظي سوى فهم الفقهاء جميعاً عدم شمولهما لبعض الجزئيات ، فهل الاخذ بالعموم أو الاطلاق التارك لفهم الفقهاء قديمهم وحديثهم يكون معذوراً عند الاصابة ومنجّزاً عليه عند الخطأ عرفاً ؟ والعرف ببابك ، فاختبر نفسك بما إذا صدر أمر من السلطان بلزوم حضور الحكّام بحضرته يوم الاضحى ـ مثلاً ـ ثم رأى حاكم من حكّام أحد البلدان نصّ الامر فلم يفهم منه الوجوب ولكنّه رأى جميع الحكّام متّجهين إلى حضرة السلطان ، وحضر الجميع عند السلطان إلاّ هذا الحاكم ، فهل العقل والعرف يريانه معذوراً إذا كان الامر كما فهم الحكّام ؟ وهل يقبل عذره بأنّه لم يفهم من الامر ذلك ، مع إنّه رأى جميع الحكّام فهموا منه ذلك ؟

فإن وجدت من نفسك معذورية هذا الحاكم وصحّة عمله كان طرح الاجماع المحتمل الاستناد أيضاً كذلك ، وإن كان العكس فالعكس .

تأييد وتسديد

وممّا يؤيّد ذلك : ظهور العسر والضرر والحرج في الاطلاق الشامل لكلّ المحرّمات حتّى الزنا واللواط والسحق ونحوها مع أنّ الفقهاء لم يفهموا هذا الشمول ، فهل يصحّ لفقيه ـ لدى العرف والعقلاء ـ أن يفهم الاطلاق الشامل لامثالها ويفتي بجواز اللواط والزنا ـ والعياذ بالله تعالى ـ إذا كان حرجاً على الرجل أو المرأة الصبر عنهما ، لمجرّد أنّ أدلّة الضرر والحرج مطلقة ولا مقيّد لها بغير الزنا واللواط ؟ خصوصاً وبعض هذه المطلقات والعمومات آب عند التقييد والتخصيص ـ كما قيل ـ[١١٩] .

نماذج وشواهد

---

(١١٩) انظر الجواهر : ج٥ ، ص١٠٣ ، كتاب الطهارة ، مبحث التيمّم ، قال : « إن أدلّة العسر والحرج غير قابلة للتخصيص ، لظهورها أن ليس في الدين ما فيه حرج » ونحوه كلام غيره من الفقهاء (قدس سرهم) .

ثمّ إنّ معظم أصحاب الكتب الفقهية من السابقين واللاحقين (قدس سرهم) يجبرون ضعف الدلالة بفهم الفقهاء ، ويوهنون قوّة الدلالة بعدم فهمها عند الفقهاء ، وكتاب الجواهر ، وغيره مليئة بذلك ، ولنذكر نماذج لذلك من هذا الكتاب ، دفعاً لما لعلّه أصبح في زماننا من المتسالم عليه عند بعضهم من عدم جبر الدلالة ولا وهنها بموافقة ومخالفة الاصحاب :

منها : في المندوب من الوضوء قوله : « والوهن في الدلالة مجبور بفتوى كثير من الاصحاب »[١٢٠].

ومنها : في تغيّر الماء من حمل الغلبة في الروايات على خصوص التغيّر بقوله : « وأيضاً بقرينة الشهرة ونحوها تحمل الغلبة على إرادة التغيّر»[١٢١].

ومنها : في ماء الحمّام قال : « وما كان في هذه الروايات من ضعف في السند أو الدلالة فهو منجبر بما سمعت من الاجماع المنقول بل المحصّل ...»[١٢٢].

ومنها : ما في ماء الغسالة من قوله : « ولعلّ إمكان ذلك إنّما هو من جهة الاجماع الجابر لفهم ذلك من الاخبار »[١٢٣].

ومنها : موارد عديدة نعرض عن ذكرها لئلاّ يطول بنا الحديث[١٢٤].

---

(١٢٠) الجواهر : ج١ ، ص٢٠ .

(١٢١) الجواهر : ج١ ، ص٨١ .

(١٢٢) الجواهر : ج١ ، ص٩٥ .

(١٢٣) الجواهر : ج١ ، ص١١٦ .

(١٢٤) ١ ـ كتاب الطهارة : ج١ ، ص٢٦ ، وص٢٣٦ وفي ص١٧٢ فصّل (قدس سره) في الجبر الدلالي بالقبول فيما كان معيّناً لمجمل ، وعدم القبول فيما عارض دليلاً معتبراً ومرجعه إلى الاعتراف بالجبر الدلالي إجمالاً .

٢ ـ كتاب الصلاة : ج٩ ، ص١٩ وص٢٠ وص٣٩ .

٣ ـ كتاب الخمس : ج١٦ ، ص٧١ .

٤ ـ كتاب الصوم : ج١٧ ، ص٣١ وص٣٦ وص٣٩ وص٤١ وص٨٢ .

٥ ـ كتاب الحجّ : ج١٧ ، ص٤٠٣ ، وج١٨ ، ص٢٥١ وص٣٤٢ وص٣٧١ وص٣٨٩ وص٣٩١ وص٤٠٨ وص٤٢٣ وج١٩ ، ص١١ وص٤١ وص٥٩ وص٦٨ وص٢٤٠ وص٢٧٢ وص٣١٢ .

٦ ـ كتاب العمرة : ج٢٠ ، ص٤٥٤ .

٧ ـ كتاب الجهاد : ج٢١ ، ص٢٧٠ .

٨ ـ كتاب النكاح : ج٣١ ، ص٢٠٧ .

هذا بعض ما في الجواهر من هذا الباب ، ولعلّه لا يكون عُشره .

هذا ما عثرت عليه في هذه العجالة ، ويكفي هذا المقدار للدلالة على أنّ مشارب الفقهاء المختلفة ، مجتمعة ـ كثير منها ـ في الفقه على الجبر والوهن الدلاليين بالاجماع ، بل بالشهرة أيضاً على الوفاق والخلاف .

هنا إشكالات

الاشكال الاوّل

والاشكال : بأنّ مرجع الجبر والوهن الدلاليين إلى تقييد حجّية الظواهر أو ظهورها بما إذا لم يوهن بمخالفة المشهور ، وحصر إجمال المجمل ـ موضوعاً أو حكماً ـ فيما لم يجبر بعمل المشهور ، ومعنى ذلك : عدم حجّية الظواهر مطلقاً وخروج المجمل عن الاجمال ، غير وارد ، بعد أن كان عمدة الدليل لظهور الظواهر وحجيّتها بناء العقلاء .

والوجدان حاكم بأنّ بناء العقلاء ليس مطلقاً ، بل محصور بما لم يفهم المشهور من أهل الخبرة العدول خلافها ، وبعد أن كان عمدة الدليل لعدم حجّية المجمل مستنداً إلى عدم بناء من العقلاء على حجّيته وحكومة الوجدان بأنّ عدم الحجّية ليس مطلقاً ، بل هو مادام لم يفهم المشهور من أهل الخبرة الثقات منه شيئاً معيناً ، والمسألة جديرة بالتأمّل التامّ ، والله العاصم .

الاشكال الثاني

والاشكال : بأنّ هذا سدّ لباب الاجتهاد ، إذ كلّ مسألة لا تخلو من فتوى المشهور فيها على طرف من أطرافها ، وكلّ فقيه يجب عليه متابعة المشهور ، غير تامّ لما يلي .

---

٩ ـ وفي كتاب الطهارة للشيخ الانصاري (قدس سره) باب الحيض عند قول الماتن : « ويجب عليها الاستبراء عند الانقطاع » قال : « والانصاف إنّه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب كان استفادته من هذه الاخبار مشكلة ـ إلى أن قال ـ فالعمدة فهم الاصحاب » ونحوه غيره أيضاً .

١٠ ـ وفي كتاب شرح التبصرة للمحقّق العراقي الشيخ ضياء الدين (قدس سره) في كتاب الصوم : ج٤ ، ص٢٤٥ وص٢٥٣ وص٢٩٤ وفي كتاب الجهاد : فصل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر : ج٦ ، ص٥٣٩ ونحو ذلك غيره أيضاً .

١١ ـ وفي مستمسك العروة الوثقى : ج١٠ ، ص١٩١ ، كتاب الحجّ .

١٢ ـ وفي مستند العروة تقرير السيد الخوئي (قدس سره) ، في قضاء الولي ، المسألة الحادية عشرة ، ص٢١٨ ، قال : « لكن الصحيحة بظاهرها مطروحة مهجورة ولابدّ من ردّ علمها إلى أهله » .

أوّلاً : بأنّ المشهور ذهبوا إلى الجبر والوهن الدلاليين - ممّا تقدّم كلمات بعضهم آنفاً - ولم يستلزم سدّ باب اجتهادهم ، بل مثل صاحب الجواهر ، والشيخ الانصاري ، والمحقّق العراقي من فحول المجتهدين وكبار الفقهاء كان فيهم .

وثانياً : بأنّا أبناء الدليل ، وحيثما مال نميل ، فما دام دليل الحجّية وعدمها بناء العقلاء وعدمه ، وما دام البناء وعدمه - في طرفي الجبر والوهن - محصور ، فكيف نطلقه نحن ؟

وثالثاً : بأنّ الكثير من المسائل الفرعية ليست فيها شهرة مقابل الشذوذ ، أو لم تحرز فيها ذلك ، والمتتبّع للفقه يجد ذلك عياناً .

الاشكال الثالث

والاشكال : بأنّ معنى ذلك حجّية الشهرة بنفسها كدليل مستقل ، وليس المبنى كذلك ، غير صحيح ، إذ لا تلازم بين الامرين ، كالظنون التي ليس كلّ واحد منها حجّة برأسه ، ولكن إذا اجتمعت أورثت الاطمينان وكانت حجّة وكذلك الاطمينان حجّة برأسه ولكن إذا شكّك مشكّك فيه ، ينقلب إلى الظنّ ويسقط عن الحجّية ، فتأمّل .

أدلّة صحّة التقليد : الاجماع

ونقل عن بعض تلاميذ المجدّد الشيرازي (قدس سره) : إنه كان يمثّل لجبر الدلالة ووهنها بالاجماع ، بل بالشهرة أيضاً ، بما إذا حضر شخص سفرة طعام ، وكان فيها طعام حسن المنظر جيّد الظاهر ، إلاّ أنّه رأى المجتمعين على تلك السفرة وكلّهم عقلاء وحكماء تركوا ذلك الطعام مع ما بهم من شدّة الجوع ، وأقبلوا على أكل طعام لا حسن في منظره ، ولا جودة في ظاهره ، وكلّما تأمّل هذا الشخص في سبب إعراضهم عن الطعام الجيّد الظاهر ، والاقبال على ما لا جودة في ظاهره لم يظهر له وجهه ، ومع ذلك فإنّه لو أقدم على الاكل من الطعام الجيّد الظاهر ، وأصابه مرض أو سوء منه ، ألا يلام لدى العقلاء بأنّك رأيت أهل الخبرة من الحكماء العقلاء يتركونه فلماذا أكلت منه ؟ ولو أصابه مرض أو سوء من تركه وأكل ذلك الطعام غير الجيّد الظاهر ، ألا يكون معذوراً لدى العقلاء لمتابعة أهل الخبرة فيما لم يظهر له وجهه ؟

نعم ، إنّنا لا ندّعي كون الجبر والوهن الدلاليين أقوى من كلّ الادلّة ، بحيث إنّه حتى لو علم الشخص خطأ الفقهاء في الفهم وجب مع ذلك اتّباع فهمهم أيضاً ،

بل إنّنا ندّعي ـ وفاقاً لعامّة الفقهاء إلاّ من شذّ ـ كونهما من طرق الاطاعة والمعصية ، والله العالم .

وقد فصّلنا الكلام عن ذلك في مباحث الأُصول .

الاجماع العملي

الوجه الثاني : من وجهي الاجماع على جواز التقليد : الاجماع العملي أو سيرة الفقهاء ، وتقريره : إنّا نرى عمل الفقهاء طرّاً من زمن الغيبة إلى زماننا هذا وقد استقرّ بناؤهم ، واستمرّ ديدنهم على أن يسألوا عن مسألة لا يعرفونها عمّن يعرفها من الثقات من غير نكير من أحد ، وحتّى جمع من الاخباريين الذين اعتبروا معارضي التقليد ومحرّميه نراهم إذا سألهم العوام عن مسائل شرعية أجابوهم بأجوبتها ، ولم ينكروا على العامي السؤال ، ولم ينكر بعضهم على بعض إجابة المسؤول عنه للسائل ، مع أنّه لو لم يجز كان اغراءً بالجهل ، وهل التقليد ـ بمعناه العرفي ـ إلاّ هذا ؟

والاشكال في كلا قسمي الاجماع بأنّه ليس تعبديّاً كاشفاً عن رضى المعصوم (عليه السلام) ، ممّا لا يقتضيه التأمّل التامّ في مثل هذه المسألة .

فإنّ حدس موافقة المعصوم (عليه السلام) ـ الّذي هو مبنى المتأخرين غالباً ـ ملاكه اتّفاق الكلّ مطلقاً ، الحاصل فيما نحن فيه .

الاستدلال للتقليد ــ المصطلح ــ بالعقل

٤ ـ العقل : وهو يدلّ على جواز التقليد ، لدعوة العقل كلّ جاهل في شيء إذا احتاجه أن يرجع إلى العالم بذلك الشيء ، فالذي يبني داراً ويجهل البناء يدعوه عقله إلى مراجعة البنّاء ، والّذي يريد سلوك طريق وهو جاهل بها يدعوه عقله إلى مراجعة العارف بذاك الطريق ، وهكذا المكلّف الّذي وجب عليه طاعة الله ، وتحصيل الاحكام للعمل بها يدعوه عقله إلى أن يراجع العالم بالاحكام الشرعية ، واطباق العقلاء كافّة في كلّ زمان ومكان على ذلك واستمرار بنائهم عليه ، خير شاهد على ذلك ، فإنّه يكشف عن حكم العقل بذلك .

ومن خدش في دلالة الايات والاخبار والاجماع على التقليد فلا مجال له في أن يخدش في هذا ، حتّى قيل : إنّه الدليل الوحيد للتقليد ، السالم عن المناقشات .

أدلّة صحّة التقليد : بناء العقلاء والسيرة

الاستدلال للتقليد ــ المصطلح ــ ببناء العقلاء

٥ ـ وأمّا بناء العقلاء : فقد استقرّ على مراجعة الجاهل بالاحكام الشرعيّة إلى العالم بها ـ شأنه في ذلك شأن مراجعة أيّ جاهل بأيّ أمر إلى العالم بذلك الامر ـ وليس التقليد سوى هذا ، ومدرك حجّية هذا البناء العقلائي لنا ـ كما مرّ في بحث حجّية الاجتهاد ـ أمران على سبيل منع الخلو :

أحدهما : إنّ التقليد من طرق الاطاعة والمعصية ، ولا شكّ كما لا خلاف على الظاهر في أنّ المرجع في طرق الاطاعة والمعصية هو : بناء العقلاء ، ما لم يردع الشارع عنه ردعاً خاصاً ، لعدم وجود ردع عام كما حقّق في الأُصول .

ثانيهما : إنّ الظاهر اتّصال هذا البناء بعصر المعصومين (عليهم السلام) وعدم ردعهم عنه دليل حجّيته ، فيدخل في السنّة الشريفة من جهة تقرير المعصوم (عليه السلام) .

وبعبارة أُخرى : هو السيرة المستمرّة للمتقدّمين .

وقد اعتبره بعضهم أقوى أدلّة حجّية العديد من الحجج الشرعية مثل حجّية الاجتهاد ، وحجّية التقليد ، وحجّية الظواهر ، وحجّية الخبر الواحد ، وغيرها من الأُصول المسلّمة في أُصول الفقه ، وفروعه .

وقد يقال : بحجّية هذا البناء العقلائي ، حتّى مع عدم إحراز اتّصاله بعصور المعصومين (عليهم السلام) ، وعدم إحراز تقريرهم له ، بما سنذكر إجماله في سيرة المتشرّعة إن شاء الله تعالى .

الاستدلال للتقليد ــ المصطلح ــ بسيرة المتشرّعة

٦ ـ وأمّا سيرة المتشرّعة : فقد استقرّت ـ صغرى ـ على رجوع الجاهل بالاحكام الشرعية إلى العالم بها ، خلفاً بعد سلف ، حتّى اتّصلت بعصور المعصومين (عليهم السلام) ، من غير ردع منهم (عليهم السلام) لها ، وهذا يكشف عن رضاهم بهذه السيرة ، الموجب ذلك لدخولها في السنّة بطريقة اللّم من كشف العلّة من معلولها ، وقد حقّق في الأُصول حجّية مثل هذا البناء بهذين الشرطين : الاتّصال بعصور المعصومين (عليهم السلام) ، ورضاهم بها ، ولا إشكال في السيرة المتشرّعية مع هذين الشرطين ، وقد تطابقت كلمات الفقهاء المتقدّمين والمتأخرين منهم (قدس سرهم) على ذلك في شتّى أبواب الفقه وفي مختلف المسائل الشرعية .

إنّما الكلام في حجّية السيرة المتشرّعية مطلقاً حتّى مع عدم إحراز الشرطين ـ لا مع إحراز العدم كما لا يخفى ـ وقد أفردنا ذلك بالبحث المستوعب في الأُصول ، وخلاصته بكلّ إيجاز : إنّه قد يقال بحجّية سيرة المتشرّعة إذا انعقدت على شيء حتّى مع عدم إحراز الشرطين لوجوه تالية :

وجوه حجّية سيرة المتشرّعة

الوجه الاوّل

إنّ بناء العقلاء ، على كشف نظر رئيس قوم من عمل جمهرة أتباعه حتّى يثبت الخلاف ، وهذا المقدار كاف في مقام التنجيز والاعذار لدى العقل والعقلاء ، ولا يقلّ هذا اعتباراً عن بنائهم على حجّية قول الثقة .

والمطلب تامّ صغرى : بمراجعة العرف .

وكبرى بما تسالموا عليه من أنّ طرق الاطاعة والمعصية عقلائية إلاّ ما وسّع الشارع الاقدس ، أو ضيّق .

والاشكال تارةً : بأنّ مثل هذه السيرة لا توجب العلم بل غايتها إيجابها للظن ، وهو لا يغني عن الحقّ شيئاً .

وأُخرى : بالعلم الاجمالي بمخالفتها للواقع .

وثالثة : بالردع عنها بالادلة الناهية عن غير العلم .

غير وارد ، بعد كونها من الظنون الخاصّة ببناء العقلاء .

وبعد النقض ـ في الأُخرى ـ بالظواهر ، وقول الثقة ، ونحوهما ، مع نظير العلم الاجمالي المذكور فيها أيضاً ، والحلّ : بالخروج عن محلّ الابتلاء في بعض أطرافه ، أو التدرّج في الوجود ، وعلى القول بتنجّزه مطلقاً ، حتّى في الفرضين ، فهو مستثنى نظير قول الثقة والظواهر .

وبعد الجواب بمثل ما في الخبر الواحد عن نظيره ـ في الثالثة ـ .

الوجه الثاني

مفهوم قوله تعالى : **(وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ)**[١٢٥] .

الوجه الثالث

اطلاق الشهرة في رواياتها ، مثل : « خذ بما اشتهر بين أصحابك »[١٢٦] ونحوه ، الشامل للشهرة العملية حتّى من غير الفقهاء .

---

(١٢٥) النساء : ١١٥ .

والاشكال : بانصرافها إلى القولية غير وارد ، لكونه بدوياً لفهم عدم الخصوصية ، نظير حجّية خبر الثقة والبيّنة ونحوهما ممّا أفتوا بشمول اطلاقاتها للاعمال ـ كالاقوال ـ إذا كانت دلالتها ـ صغرى ـ ظاهرة ، ولم يكن فيها إجمال .

الوجه الرابع

تعليل آية النبأ : **(أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)**[١٢٧] بتقريب : أنّ العمل بالسيرة المتشرّعية ليس فيها جهالة وسفاهة ، ولا فيها ندم ، لكونها منجّزة ومعذّرة لدى العقلاء إذ الندم ليس على مجرد مخالفة الواقع ، وإلاّ لم يبق حجّة غير العلم كما هو واضح .

والاشكال في الاستدلال به صغرى : بأنّه لا يخرجه عن كونه سفهاً وجهلاً .

وكبرى : باحتمال كونها حكمة لا علّة ، وتقديم كونها حكمة على كونها علّة مع الشكّ ، وعدم الدليل على كونها منحصرة على فرض العلّية ونحو ذلك ، قد أجبنا عنها جميعاً في الأُصول ، مع بقية ما ذكر عن الادلّة فلا نطيل .

وحاصل ما قد يقال : إنّ سيرة المتشرّعة ـ بما هي هي ـ حجّة ، إلاّ ما خرج بدليل ، وسيرة المتشرّعة قائمة على تقليدهم للعالم بالاحكام الشرعية فيكون التقليد حجّة ، فتأمّل .

الاستدلال للتقليد ــ المصطلح ــ بارتكاز المتشرّعة

أدلّة صحّة التقليد : ارتكاز المتشرّعة

٧ ـ وأمّا ارتكاز المتشرّعة من غير إحراز سيرة عملية منهم : فقد يستدلّ به على جواز التقليد ـ بالمعنى الاعمّ ـ .

أمّا صغرى : فلتحقّقه خارجاً برجوع الجاهلين بالاحكام الشرعية إلى العالمين بها ، فإنّ المتشرّعة تراهم إذا ابتلوا بموضوع لا يعرفون حكمه الشرعي دعاهم ارتكازهم إلى استطراق أبواب العلماء بالاحكام الشرعية ، والسؤال عنهم ، وهذا واضح لا غبار عليه .

والاشكال فيه : بأنّ ذلك بما هم عقلاء ، ولا خصوصية لكونهم متشرّعة في ذلك ، فهو جزئي من جزئيات ارتكازات العقلاء ، وليس دليلاً آخر .

---

(١٢٦) عوالي اللئالي : ج٤ ، ص١٣٣ ، ح٢٢٩ .

(١٢٧) الحجرات : ٦ .

غير وارد ، وذلك ـ مضافاً إلى أنّ ارتكاز المتشرّعة ينفع فيما لم يوافق ارتكاز العقلاء سعة وضيقاً ، حتّى في مثل ما يشكّ في الموافقة وعدمها ـ أنّ توارد دليلين على أمر لا ينفي أحدهما ، لانّ الادلّة ليست علل عقلية حتّى لا يمكن اجتماعها على معلول واحد .

وأمّا كبرى : فيستدل له بما ذكر في سيرة المتشرّعة للسببية والمسبّبية بينهما ، فما يجري في أحدهما يجري في الاخر ـ عرفاً ـ .

وأعمّية السبب من المسبّب ، وبالعكس ـ عقلاً ـ لا تنافي تلازمهما عرفاً ، خصوصاً في باب المعرّفات والعلامات التي ملاك الاحكام من قبيلهما ، فتأمّل .

تأييد وتأكيد

ويؤيّد ذلك : تواتر كلمات الفقهاء في شتّى الابواب في الفقه على الاستدلال بمرتكزات المتشرّعة ، وحمل الاحكام الشرعية عليها ، وفيما يلي نذكر نماذج منها :

قال في الجواهر ـ في مقام بيان ملاكات الكبائر وما تعرف به ـ : « أو ما بقي عظمته في أنفس أهل الشرع وإن لم نعثر على غير النهي عنه ... لانّ الظاهر من العظمة عندهم ، وعدم المسامحة فيهم ... أن يكون ذلك مأخوذاً من صاحب دينهم ، فتأمّل »[١٢٨].

وقد أفتى بذلك في نجاة العباد أيضاً[١٢٩].

وقد ترك التعليق عليه الاعاظم من تلاميذه ومعلّقي الكتاب ، أمثال الشيخ الانصاري ، والشيرازيين ، والاخوند ، واليزدي ، والهمداني ، وآخرين . وتجد نظائر ذلك في التفريج الفاحش في قيام الصلاة .

وفي العروة في صلاة الجماعة ، في نفس الموضوع قال : « أو كان عظيماً في أنفس أهل الشرع »[١٣٠].

وقد ترك التعليق عليه أيضاً معظم المحقّقين من أمثال : العراقي ، والنائيني ، والحائري ، والوالد ، وابن العم ، والبروجردي ، والقمّي ، وآخرين .

---

(١٢٨) الجواهر : ج١٣ ، ص٣٢١ .

(١٢٩) نجاة العباد : صلاة الجماعة ، ص١٧٣ .

(١٣٠) العروة الوثقى : شرائط إمام الجماعة ، م١٣ .

وفي التنقيح في الاستدلال على اشتراط العقل والايمان والعدالة ، في مرجع التقليد قال : « والوجه في ذلك أنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة الواصل ذلك إليهم يداً بيد ، عدم رضى الشارع بزعامة من لا عقل له ، أو لا إيمان ، أو لا عدالة له ... ولعلّ ما ذكرناه من الارتكاز المتشرّعي هو المراد ممّا وقع في كلام شيخنا الانصاري (قدس سره) : من الاجماع على اعتبار الايمان والعقل والعدالة في المقلّد ، إذ لا نحتمل قيام إجماع تعبّدي بينهم على اشتراط تلك الأمور »[١٣١].

إلى غير ذلك ممّا يجده المتتبّع في مختلف كلمات الفقهاء في شتّى أبواب الفقه ، على اختلاف مبانيهم الأصولية والفقهية ، فكأنّهم مجمعون على الكبرى في المقام ، وإنّما الاشكال ـ إن كان ـ فهو في الصغرى ، فتأمّل .

التقليد المذموم

التقليد المذموم وبيانه

ثمّ إنّ التقليد المذموم في الايات الدالّة على الذمّ كقوله تعالى : **(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)**[١٣٢] وقوله سبحانه : **(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)**[١٣٣] وغيرهما ، فهو غير التقليد من المجتهد من وجوه :

التقليد المذموم غير التقليد المصطلح من وجوه

الوجه الاوّل

أوّلاً : إنّ مصبّ الايات هو التقليد في أُصول الدين ، وتقليد المجتهد فيما نحن فيه إنّما هو في فروع الدين .

الوجه الثاني

وثانياً : هذه الايات إنّما هي في تقليد الجاهل من جاهل آخر بقرينة قوله تعالى : **(أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)** . وقوله سبحانه : **(أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)**وما نحن فيه من تقليد الجاهل من عالم بالاحكام وفقيه فيها .

الوجه الثالث

---

(١٣١) التنقيح : ج١ ، ص٢٢٣ .

(١٣٢) المائدة : ١٠٤ .

(١٣٣) البقرة : ١٧٠ .

وثالثاً : الايات إنّما ذمّت التقليد مع وضوح أنّ الحقّ مع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وإن آباءهم كانوا على ضلال بقرينة إنّهم حين قيل لهم : **(اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ)** أو **(تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ)** لم ينكروا إنّه الذي أنزله الله ، بل اعترفوا بكونه منزلاً من عند الله ، ومع ذلك ولّوا إلى ما وجدوا عليه آباءهم ، والتقليد الذي نقوله غير هذا .

الوجه الرابع

ورابعاً : على فرض شمول الايات الذامّة لما نحن فيه ، يخرج عن ذمّ التقليد بالروايات المتواترة الدالّة على لزوم التقليد أو جوازه مثل : « فللعوام أن يقلّدوه »[١٣٤] ومثل : « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا »[١٣٥] ونحو ذلك .

إلاّ أن يقال : إنّ الايات آبية عن التخصيص ، فتأمّل .

كلمة التقليد في الاحاديث

ثمّ إنّ كلمة : التقليد ، وردت في عدّة أحاديث ولكي لا يتوجّس خيفة عن هذه اللفظة ذكرنا بعضها فيما مضى وإليك بعضاً آخر منها :

روى الكليني عن علي بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن إبراهيم بن محمّد الهمداني ، عن محمّد بن عبيدة ، قال : قال لي أبو الحسن (عليه السلام) : « يامحمّد أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئة ؟ قال : قلت : قلّدنا وقلّدوا ، فقال (عليه السلام) : لم أسألك عن هذا ، فلم يكن عندي جواب أكثر من الجواب الاوّل ، فقال أبو الحسن (عليه السلام) : إنّ المرجئة نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلّدوه ، وأنتم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثم لم تقلّدوه ، فهم أشدّ منكم تقليداً »[١٣٦].

وفي رواية أبي بصير ، قال : « دخلت أُمّ خالد العبدية على أبي عبدالله (عليه السلام)... قالت : قد قلّدتك ديني ، فألقى الله عزوجل حين ألقاه فأخبره أنّ جعفر بن محمّد (عليهما السلام) أمرني ونهاني »[١٣٧].

وفي حديث الخلافة : « فقلّدها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عليّاً (عليه السلام) »[١٣٨].

---

(١٣٤) الوسائل : الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٠ .

(١٣٥) الوسائل : الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٤٠ .

(١٣٦) الكافي : ج١ ، ص٥٣ ، كتاب فضل العلم ، باب التقليد ، ح٢ .

(١٣٧) الكافي : ج٦ ص٤١٣ باب من اضطرّ إلى الخمر ، ح١ .

وفي جامع أحاديث الشيعة : عن قرب الاسناد ، عن أحمد بن محمّد بن عيسى ، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر ، قال : « قلت للرضا (عليه السلام) : جعلت فداك أنّ بعض أصحابنا يقولون : نسمع الامر الاثر يحكى عنك وعن آبائك (عليهم السلام)فنقيس عليه ونعمل به ، فقال (عليه السلام) : سبحان الله ، لا والله ، ما هذا من دين جعفر (عليه السلام)هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا ، قد خرجوا من طاعتنا وصاروا في موضعنا ، فأين التقليد الّذي كانوا يقلّدون جعفراً وأبا جعفر (عليهما السلام) ؟ ... »[١٣٩].

اعتراض ونقاش

أقول : تمسّك بعض الاخباريين بمثل هذا الحديث لاثبات عدم جواز تقليد غير المعصوم لكنّه في غير محلّه ، إذ فيه ما يلي :

أوّلاً : هذا الحديث ونحوه إنّما هو لردّ من كان من غير العامّة وعمله مثل عمل العامّة ، ممّن كانوا يعتمدون على آرائهم فيما يقيسونه على جزئيات الاحكام الواردة عن الائمّة (عليهم السلام) ، ويتركون ـ في الجزئيات التي ورد فيها عن المعصوم أثر ـ الاخذ منه (عليه السلام) ، وأين هذا من التقليد الّذي يعتمد على فقيه يأخذ من المعصوم الجزئيات كلّها ، فإذا لم يجد فيما عن المعصوم من جزئي ، تمسّك فيه بالكلّيات الواردة عنهم (عليهم السلام) ؟

وثانياً : كان الاجدر ـ بناءً عليه ـ الاستدلال بهذا الخبر على بطلان الاجتهاد ، لا بطلان التقليد ووجوب الاجتهاد ، فتأمّل .

الجمع العرفي بين روايات التقليد

إلى غير ذلك من الروايات التي ذكر فيها التقليد بهذا اللفظ ، والجمع العرفي بين هذه الروايات وبين ما ورد في ذمّ التقليد هو : حمل هذه على تقليد أهل الحقّ ، وتلك على تقليد أهل الباطل ، ويشهد لهذا الجمع ـ مضافاً إلى أنّه هو المنصرف منهما ، وفيهما شواهد مقالية ومقامية عليه ـ خبر محمّد بن عبيدة الانف ذكره .

ثمّ إنّ البحث عن جعل التقليد من المقلّد ـ بالكسر ـ أومن المقلَّد ـ بالفتح ـ أو منهما جميعاً من قبيل الكسر والانكسار ، بحث لغوي خاصّ ، لا ثمرة فيه لما نحن فيه ، وإن كان الارجح الاوّل .

---

(١٣٨) معاني الاخبار : باب معنى الامام المبين ، ح٢ .

(١٣٩) الوسائل : الباب٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٤١ .

القول بتحريم التقليد وردّه

أدلّة تحريم التقليد ومناقشتها

بقي الكلام في خلاف منسوب إلى جمع من علماء حلب وجل الاخباريين في جواز التقليد : من تحريمه بالادلّة الاربعة الدالّة على حرمة العمل بالظن ، ظانين أنّ التقليد من العمل بالظن .

وفيه أوّلاً : التقليد إنّما هو طريق امتثال ، وطريق الامتثال أمره موكول بيد العقل والعقلاء ، ولا تشمله الادلّة اللفظية المحرّمة للظن وأمثاله ، لخروجه التخصّصي منها ، لانّه نوع من العلم العادي ، فرجوع الجاهل في كلّ شيء إلى العالم به ، ليس من العمل بالظن ، بل من الاخذ بالعلم المتعارف في طرق الامتثال ، لا أقل من كونه معلوم الحجّية ، ولا يضرّ كون المتعلّق مظنوناً بعد أن كانت الحجّية متعلّقة العلم .

وهذا نشأ ـ ظاهراً ـ من أجل تفسير البعض الاجتهاد : بأنّه تحصيل الظن على الحكم الشرعي ، وقد مرّ عدم تمامية هذا التفسير .

وثانياً : على فرض كون التقليد من العمل بالظن فهو من الظن الخاص الّذي خرج عن دائرة حرمة العمل بمطلق الظن ، لقيام الادلّة الاربعة ـ التي مرّت مفصّلة ـ على جواز التقليد ، نظير الخبر الواحد ، وقول ذي اليد ، والاستصحاب وغيرها من سائر الامارات والأُصول .

وثالثاً : انصراف أدلّة حرمة العمل بالظن عن مثل تقليد الجاهل للعالم الّذي استقرّ بناء العقلاء طرّاً في كلّ الملل والازمان على حجيّته والعمل به ـ كما تقدّم ـ .

ورابعاً : انسداد باب الاجتهاد على معظم الناس .

الاشكال بالدور وجوابه

وبهذه الوجوه وغيرها يدفع ما ربما يقال : من أنّ عدم شمول أدلّة حرمة العمل بالظن للتقليد لا يكون إلاّ دورياً لتوقّفه على حجّية التقليد ، المتوقّفة على عدم شمول أدلّة حرمة العمل بالظن له ، وذلك لانّ عدم الشمول لا يتوقّف على حجّية التقليد ، بل على انصراف أدلّة حرمة العمل بالظن عن مثل التقليد ، ونحو ذلك .

وبذلك نستغني في دفع الدور عن مثل استصحاب حجّية بناء العقلاء السابقة على الادلّة الشرعية لحرمة العمل بالظن ، وغير الاستصحاب ممّا تمسّك به بعضهم في المقام ، فتأمّل .

قال في الفصول : « وربما خالف في ذلك شرذمة شاذّة فحرّموه ـ أي : التقليد ـ وأوجبوا على العامي الرجوع إلى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنّة ، فإن ساعد لغته على معرفة مدلولهما وإلاّ ترجم له معانيهما بالمرادف من لغته ، وكانت الادلّة متعارضة ذكر له المتعارضين ، ونبّهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ ، والعام على الخاصّ ، والمطلق على المقيّد ، ومع تعذّر الجمع يذكر له أخبار العلاج على حذو ما مرّ ، ولو احتاج إلى معرفة حال الراوي ذكر له حاله ، إلى أن قال : وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة إلى أمثال زماننا ممّا يستغني لوضوحه عن البيان ، لظهور عدم مساعدة إفهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه ، مع عدم مساعدة أكثر أوقات العالم على تعليم قليل ممّا يحتاج إليه بعض العوام ... »[١٤٠].

أدلّة الاخباريين على التحريم

ولا بأس للوقوف على أدلّة الاخباريين ، وبيان وجهة النظر فيها ، وذكرها بإيجاز واستيعاب مع أجوبتها ، لتتّضح حقيقة الحال .

اعلم أنّ الاخباريين ذكروا لما ذهبوا إليه من حرمة التقليد أدلّة أنهاها بعضهم إلى عشرة ، وآخرون إلى خمسة عشر ، وأضاف جمع منهم أدلّة أُخرى إليها فبلغوا بها إلى نيف وعشرين دليلاً ، ونحن نذكر ـ إن شاء الله تعالى ـ المهمّ منها مع ما يرد عليها من إيراد .

الدليل الاوّل

الاوّل : النصوص الدالّة على حرمة القول بالرأي كرواية مسعدة بن صدقة عن الباقر (عليه السلام) : « من دان الله بالرأي ، لم يزل دهره في ارتماس »[١٤١] ونحوها بضميمة إنّ الاجتهاد قول بالرأي ، والتقليد عمل بالرأي .

مناقشة الدليل الاوّل

وفيه : إنّ المراد بالرأي هو : العمل بالرأي النفسي الشهواني كالقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة المعتمدة عند العامّة ، وليس المراد بالرأي هو المأخوذ عن الكتاب والسنّة ، لانّه ليس رأياً ، واطلاق الرأي عليه إن كان فهو مجاز .

---

(١٤٠) الفصول : ص٤١١ .

(١٤١) الوسائل : الباب٦ من أبواب صفات القاضي ، ح١١ .

ويؤيّد ذلك ، بل يدلّ عليه : الاخبار الواردة في تفسير : الرأي ، وتجويز العمل بما له أصل في الكتاب والسنّة ، وهذا دليل تقابلهما لا تداخلهما ، كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « ايّاكم وأصحاب الرأي فإنّهم أعيتهم السنن أن يحفظوها »[١٤٢].

وقوله (عليه السلام) : « استغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله ، واكتفوا بذلك عن رسله ، والقوّام بأمره ، وقالوا لا شيء إلاّ ما أدركته عقولنا »[١٤٣].

ورواية ابن مسكان عن حبيب قال : « قال لنا أبو عبدالله (عليه السلام) : ما أحد أحبّ إلى منكم ، إنّ الناس سلكوا سبلاً شتّى ، منهم من أخذ بهواه ، ومنهم من أخذ برأيه ، وإنّكم أخذتم بأمر له أصل »[١٤٤] يعني : بالكتاب والسنّة .

ولا يخفى إنّ كلمة : « الناس » في مصطلح الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) : العامّة ، كما يظهر عند التتبّع لمختلف موارد كلامهم (عليهم السلام) .

وهذا هو الّذي يعبّر عنه بـ : « الاجتهاد في مقابل النصّ » وهو غير الاجتهاد عن النصّ .

الدليل الثاني

الثاني : الروايات الدالّة على وجوب الاقتصار في أخذ الاحكام عن الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) ، والمنع عن الاخذ من غيرهم .

بضميمة : إنّ الاجتهاد أخذ للاحكام من غيرهم (عليهم السلام) ، وإن أخذ العامي من المجتهد أخذ من غيرهم (عليهم السلام) .

مناقشة الدليل الثاني

وفيه : إنّ هذه الاخبار أيضاً في قبال العامّة ، الذين كانوا يطرقون أبواب غير أهل البيت (عليهم السلام) في أخذ الاحكام الشرعية ، وليس في مقابل المجتهد الّذي يتعب نفسه ليلاً ونهاراً في تنقيح الاخبار الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) ، وتمييز صحيحها من غيره ، وترجيح متعارضاتها ، ونحو ذلك .

---

(١٤٢) المستدرك : الباب٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٨ .

(١٤٣) الوسائل : الباب٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٣٢ .

(١٤٤) الوسائل : الباب٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٣١ .

فهو أخذ عن المعصومين (عليهم السلام) والعامّي المقلّد له مقلّد لما وصل عن المعصوم ، فسبيل المجتهدين سبيل زرارة ، ويونس بن عبدالرحمن ، والعمري ونحوهم الذين أمر المعصومون (عليهم السلام) بالاخذ عنهم .

ويؤيّد ذلك : أمرهم (عليهم السلام) لنا بتفريع الفروع عمّا يلقوه هم الينا من أُصول الاحكام ، مثل : ما عن ابن إدريس ـ في آخر السرائر ـ عن كتاب هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « إنّما علينا أن نلقي إليكم الأُصول وعليكم أن تفرّعوا »[١٤٥].

وما عن كتاب أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي ، عن الرضا (عليه السلام) : « عيلنا إلقاء الأُصول ، وعليكم التفريع »[١٤٦].

وفي رواية أبي حيون ـ مولى الرضا ـ عن الرضا (عليه السلام) قال : « من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم »[١٤٧] ونحوها غيرها في مختلف الابواب ، وهو كثير .

الدليل الثالث

الثالث : روي متواتراً : « حلال محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) حلال أبداً إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة »[١٤٨].

بضميمة : إنّ الاجتهاد يتغيّر ، فلو كان واقعاً تغيّراً من الحلال إلى الحرام لا يجوز الاجتهاد الثاني ، ولا تقليده ، ولو كان العكس لم يجز الاجتهاد الاوّل ، ولا تقليده ، واجتهاد هذا شأنه لا يكون حجّة .

مناقشة الدليل الثالث

وفيه نقضاً : بما لو فهم الاخباريون من الاحاديث حكماً ، ثم بعد مدّة ، ومراجعة ثانية فهموا غير ذلك ـ كما يتعارف ذلك لهم أيضاً خصوصاً في الاخبار المتعارضة ، التي لها وجوه جمع متعدّدة ـ فهل الفهم الاوّل حلال ، أم الثاني ، وعلى كلتا الصورتين يكون الفهم الاخر حراماً ، والجواب عن ذلك هو الجواب عن الاجتهاد المختلفين المتعاقبين .

---

(١٤٥) الوسائل : الباب٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٥١ .

(١٤٦) الوسائل : الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، ح٥٢ .

(١٤٧) الوسائل : الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٢ .

(١٤٨) الكافي : ج١ ص٥٨ ، باب البدع والرأي ، ح١٩ .

وحلاً : بأنّ المقصود من هذه الرواية المتواترة : إمّا كون دين الاسلام غير قابل للنسخ ، بل هو آخر الاديان وليس كدين موسى وعيسى (عليهما السلام) الذين نسخا ، كما هو الظاهر ، أو : إنّ المراد بالحلال والحرام فيها هو الحلال والحرام الواقعيان ، وهو ردّ للمصوبة القائلين بأنّ أحكام الله تعالى تابعة لاراء المجتهدين .

وليس المقصود : هو الحلال والحرام الظاهريين ، إذاً لا مناصّ من كثرة تعاقبهما مختلفين حسب اختلاف مواردهما واختلاف الأصول والادلّة الجارية فيهما ، وخذ لذلك مثلاً : لو وجد الانسان لحماً في يد مسلم كان محكوماً بالحلية ، فإذا قامت البيّنة الشرعية على إنّها ميتة حكم بالحرمة ، فإذا ثبت بعد هذا بالعلم القطعي ، إنّه مذكّى كان حلالاً ، ولذلك نظائر كثيرة في كلّ زمان ومكان ، وقد بحث ذلك في الأصول باسهاب عند الحديث عن جواز جعل الامارات والطرق غير العلمية .

الدليل الرابع

الرابع : النصوص المستفيضة ، بل التي كادت أن تكون متواترة ، التي تدلّ على أنّ كلّ واقعة جاء فيها حكم من الكتاب أو السنّة ، كحديث الامام الباقر (عليه السلام) : « إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمّة إلاّ أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) »[١٤٩] ونحوه غيره وهو كثير .

بضميمة : إنّ موردي : الاجتهاد ، والتقليد من المجتهد ، هو ما لم يكن الحكم مذكوراً لا في الكتاب ولا في السنّة ، وصريح هذه الروايات تنفي وجود مثل هذا المورد .

مناقشة الدليل الرابع

وفيه أوّلاً : وردت روايات بأنّ الدين كامل ولكنّه مخبوء عند أهل البيت (عليهم السلام) كحديث أبي الحسن (عليه السلام) : « إنّ الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيّه حتّى أكمل له جميع دينه ... وإنّها مخبّية عند أهل بيته »[١٥٠] ونحوه غيره أيضاً .

وثانياً : ليس معنى وجود كل حكم في الكتاب والسنّة ، فهم كل أحد ذلك الحكم ، واستطاعة عامّة الناس من استنباطه من الكتاب والسنّة ، إذ لا ينافي ذلك وجود

---

(١٤٩) الكافي : ج١ ، ص٥٩ ، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة ، ح٢ .

(١٥٠) البحار : ج٢٦ ص٣٤ ، الباب١ من أبواب علومهم (عليهم السلام) ، ح٥٦ .

أفراد معدودين يفهمون الكتاب والسنّة ، كما يؤيّد ذلك قوله تعالى : **(وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)**[١٥١].

والروايات الواردة بأنّ القرآن فيه محكم ومتشابه ، وناسخ ومنسوخ ، وعزيمة ورخصة ، ونحوها ممّا لا يفهمها كلّ أحد .

وكذلك الروايات التي تدلّ على أنّ حديثهم « صعب مستصعب لا يحتمله لا يعرفه إلاّ ملك مقرّب ، أو نبي مرسل ، أو عبد امتحن الله قلبه للايمان »[١٥٢] أو : « لا يحتمله ملك مقرّب ... »[١٥٣].

والروايات التي تقول : « لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتّى يعرف معاريض كلامنا »[١٥٤] وغيرها ممّا يدلّ على إنّه ليس كلّ أحد يستطيع فهم كلّ القرآن والسنّة ، وردّ متعارضاتها ، والمقصود من متشابهاتها وردّها إلى محكماتها ، إلى غيرها .

الدليل الخامس

الخامس : الايات الناهية عن العمل بغير العلم كقوله تعالى : **(وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)**[١٥٥].

وقوله سبحانه : **(إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)**[١٥٦] وغيرهما .

بضميمة : إنّ العمل بالاجتهاد ، والتقليد للمجتهد كلاهما عمل بغير علم .

مناقشة الدليل الخامس

وفيه أوّلاً : إنّه عمل بالعلم ، للعلم بحجّية طريقي : الاجتهاد والتقليد ، حسب الادلّة السابقة لكلّ من الاجتهاد والتقليد ، وليس معنى العلم فقط هو العلم الوجداني بالاحكام الشرعية رأساً ، بل يشمل العلم بالحجّة أيضاً .

وثانياً : أنّ طريقي : الاجتهاد والتقليد ، خارجان بالتخصيص على فرض كونهما من غير العلم ، نظير خروج الخبر الواحد ، والبيّنة العادلة ، وقول ذي اليد

---

(١٥١) آل عمران : ٧ .

(١٥٢) المستدرك : الباب ٣٢ من أبواب الامر والنهي ، ح٢٢ .

(١٥٣) الوسائل : الباب٨ من أبواب صفات القاضي ، ح٥٦ .

(١٥٤) البحار : ج٢ ص١٨٤ ، الباب٢٦ في أنّ حديثهم (عليهم السلام) صعب مستصعب ، ح٥ .

(١٥٥) الاسراء : ٣٦ .

(١٥٦) يونس : ٣٦ .

، واليمين ، والاقرار ، ونحوها عن عمومات حرمة العمل بغير العلم ، وخروجهما إنّما هو بالادلّة التي ذكرناها سابقاً .

الدليل السادس

السادس : إنّ تجويز العمل بغير العلم يوجب تسهيل العذر لليهود والنصارى وسائر الاديان الباطلة ، لدعواهم حصول الظن لهم بمعتقداتهم .

مناقشة الدليل السادس

وفيه : إنّه قياس مع الفارق ، لانّ تقليدهم في أُصول الدين ، وتقليدنا في فروع الدين ، ونحن لا نقول بكفاية غير العلم في أُصول الدين ، وهذا اللازم يترتّب على فرض الاكتفاء بغير العلم في أُصول الدين .

مضافاً إلى ورود نفس الاشكال في التفقّه للمجتهد .

الدليل السابع

السابع : إنّ الاجتهادات تختلف باختلاف الاذهان ، والاستعدادات ، والاراء والازمنة ، والاحوال ، ونحوها ، فهي غير منضبطة ، وكيف يمكن تعويل الشرع على أمر غير منضبط يؤدّي إلى الحكم بالمتناقضات أحياناً ، أو كثيراً ؟

مناقشة الدليل السابع

وفيه أوّلاً : إنّ في العمل بالاخبار ـ بدون الاجتهاد والتقليد ـ أيضاً يترتّب هذا اللازم ، إذ الافهام مختلفة ، والاستعدادات متفاوتة ، والاحوال متغيّرة ، فقد يفهم أحد من خبر : الوجوب ، ويفهم ثان منه : الاستحباب ، وقد يستفاد من رواية في حالة : الحرمة ، وفي حالة أُخرى : الحلّية .

وثانياً : إنّ الادلّة منضبطة عندنا ، وهي الكتاب ، والسنّة ، والاجماع ، والعقل ، والسيرة القطعية ، التي مرجعها إلى السنّة أو الاجماع ـ أيضاً ـ .

وثالثاً : فليكن هذا اللازم ، فما دامت الحجّة قائمة على اعتبار الاجتهاد والتقليد ، نلتزم بهما مع كلّ ما يترتّب عليهما من اللوازم ، أليس يلزم مثل ذلك في حجّية الخبر الواحد ، وحجّية البيّنة ، وحجيّة اليمين ، وحجيّة أصل الطهارة ، والاستصحاب ، وغير ذلك ممّا يكثر الاحكام المتناقضة من حجّيتها بمجموعها ؟

الدليل الثامن

الثامن : إنّ المجتهدين قد يعملون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، ويتركون العمل بأخبار الائمّة (عليهم السلام) .

مناقشة الدليل الثامن

وفيه أوّلاً : لا يعمل المجتهدون بذلك إطلاقاً ، كيف وقد اتّفقوا على تأسيس أصل يتّبعونه في مختلف أبواب الفقه وهو : أصالة حرمة العمل بغير العلم إلاّ ما خرج بالدليل ؟ فكيف يعملون بالقياس ونظائره ممّا هو معلوم حرمة العمل به ؟

نعم ، قد يعمل المجتهدون بتنقيح المناط ، ويشترطون فيه : كونه موجباً للاطمئنان ، وهو غير القياس ، وذلك لانّ القياس : تعدّي الحكم من جزئي إلى جزئي آخر لا جامع بينهما في لسان الدليل ، ولا في العرف ، بينما تنقيح المناط هو : تعدّي الحكم مع وجود جامع عرفي بحيث يعتبر هذا عرفاً هو ذاك ، وتنقيح المناط يعتمد فيه على عدم فهم الخصوصية ، أو فهم عدم الخصوصية كما لا يخفى لمن راجع تضاعيف كلماتهم .

مضافاً إلى أنّ كون بعض موارد تنقيح المناط من القياس ـ كما ادّعي ـ لا يكون دليلاً على عدم حجّية أصل الاجتهاد ، لما ثبت : من أنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً .

وثانياً : إنّهم إنّما يتركون الاخبار المنسوبة إلى الائمّة (عليهم السلام) الّتي لم يثبت حجّيتها بدليل ، كأخبار المجاهيل ، أو المطعون في عقائدهم ، أو أخلاقهم ، أو نحو ذلك ، ممّا لم يعبّدنا الشارع بها ، كما هو ظاهر لمن راجع عامة كتب المجتهدين ، ولا يتركون الروايات الصحاح ، والموثّقات ، والحسان ، كما لا يخفى .

الدليل التاسع

التاسع : إنّ طريقة الاخباريين أوفق بالاحتياط ، لانّه أخذ بالعلم واليقين ، بخلاف طريقة المجتهدين .

مناقشة الدليل التاسع

وفيه أوّلاً : نتساءل ما هي طريقة الاخباريين الموجبة للعلم ؟ وما هي طريقة المجتهدين المعوّلة على غير العلم ؟

إن كانت طريقة الاخباريين العمل بكلّ حديث نقل عن المعصوم (عليه السلام) من دون ملاحظة الناقل ، وأنّه ثقة أم لا ، ومن دون ملاحظة العام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، والمتعارضين ، وأوجه التراجيح ، ونحو ذلك ، فهذا هو التعويل على غير العلم ، لانّه ليس علماً وجدانياً ، ولا أمرنا الشارع بهكذا أخذ وعمل ، بل

أمرنا بالعكس من ذلك ، لقوله (عليه السلام) : « لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا »[١٥٧] ونحوه .

وإن كانت طريقة المجتهدين هو العمل بما ثبت علماً وجدانياً ، أو علميّاً - أي : علماً تنزيليّاً - إنّه المأمور به ، وإنّه الواصل عن المعصومين (عليهم السلام) وبتدقيق الاثار الواردة ، وعرضها على الكتاب والسنّة ، الذي أمرنا بالعرض عليهما ، وتمييز عموماتها عن خصوصاتها ، ومطلقاتها عن مقيداتها ، ومتعارضاتها ، وكيفية الجمع والتراجيح بينها ، فهذا هو التعويل على العلم ، الذي هو إمّا علم وجداني ، أو علم تنزيلي ، ثبت بالقطع أنّه مأمور به من قبل الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) .

وثانياً : إن أُريد بذلك لزوم اتّباع العلم حتّى مع انسداده ، فهذا ما لا يلتزم به حتّى الاخباريين ، لانّه يستلزم إمّا تكليف ما لا يطاق أو ارتفاع التكاليف كلّها .

بضميمة : إنّ العوام غالباً لا يمكنهم تحصيل العلم ، فهو انسداد لهم - وهذا على المبنى الانسدادي - .

وثالثاً : إنّ ما مرّ من أدلّة التقليد من الكتاب والسنّة والاجماع والعقل وبناء العقلاء ، تجعل التقليد علمياً ، فيكون خارجاً بالتخصّص عن هذا الاستدلال ، إذ دليل الاخباريين هذا اعتمد على أصل عملي ، وهو أصل حيث لا دليل .

وإن أُريد به لزوم اتّباع العلم حال انفتاحه ، فهذا ما لا يضايق به الأُصوليون .

الدليل العاشر

العاشر : إنّ السيرة المستمرّة بين أصحاب الائمّة المعصومين (عليهم السلام) إنّهم كانوا يعملون بالاحاديث الواصلة إليهم من دون تأمّل ، أو فحص عن المعارض ، أو عن المخصّص ، ولا كانوا يحتاجون للعمل بالاخبار إلى دراسة علوم ومقدّمات .

والأُصول الاربعمائة التي كتبها أصحاب الائمّة (عليهم السلام) كان جامعوها ، ومن كان عندهم من تلك الأُصول شيء ، يعملون بها بمجرد ملاحظة الحديث في الاصل المعتمد ، وهذا دليل إمّا على بطلان الاجتهاد والتقليد ، أو عدم لزومهما .

مناقشة الدليل العاشر

---

(١٥٧) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٤٠ .

وأُجيب عنه : بأنّ الحاضرين في زمن الخطاب يستريحون غالباً من أهمّ موارد التعب في استفادة الاحكام وهو شيئان : السند ، والدلالة .

أمّا ارتياحهم من جهة السند : فلحصول العلم أو الاطمئنان غالباً من سماع الرواية بدون واسطة ، أو بوسائط قليلة ، وقرائن حالية أُخرى ممّا ليست موجودة عندنا .

وأمّا ارتياحهم من جهة الدلالة غالباً : فلانّ القرائن الحالية وأساليب الكلام في ذلك العرف ، ظاهرتان غالباً لاهل ذلك الزمان ، وممّا تخفى كثيراً على غيرهم من أهل الازمنة الأُخرى ، إلاّ بمعونة أصالة عدم النقل التي هي أمارة في باب الدلالة اللفظية .

هذا مضافاً إلى كثرة القالة عليهم ، ووقوع التحريف والتصحيف في أحاديث العترة الطاهرة (عليهم السلام) وكثرة المخصّص والمقيّد ، ممّا لم تكن في زمن المعصومين (عليهم السلام) فإنّ المصالح كانت قد تقضي بأن يبقى العام برهة من الزمن ثمّ يذكر المخصّص له ، فالحاضر المشافه كان يتلقّى العام بدون مخصّص فيعمل به رأساً ، وأمّا نحن بعد علمنا بوجود مخصّصات كثيرة للعمومات كيف يجوز لنا عقلاً وعرفاً العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ؟

نموذج ومثال

ولكي تظهر حقيقة الحال أكثر ، نذكر ما ينقل عن صاحب المناهج (قدس سره) من المثال لذلك بتقريب وتلخيص وهو : إنّه إذا ورد حديث ـ مثلاً ـ يقول : إذا أفطرت عمداً في شهر رمضان ، فاعتق رقبة ، أو أطعم ستّين مسكيناً ، أو صم شهرين متتابعين ، فاستفادة الحكم الشرعي من هذا بحاجة إلى أُمور :

١ ـ إلى معرفة حجّية الخبر الواحد إجمالاً شرعاً .

٢ ـ إلى معرفة إنّ هذا الخبر من الاخبار التي هي حجّة شرعاً .

٣ ـ إلى تحصيل الحجّة الشرعية على جواز العمل به قبل الفحص عن المخصّص أو المقيّد .

٤ ـ في صورة العدم يحتاج إلى الفحص عن المخصّص أو المقيد .

٥ ـ إلى تحصيل الحجّة الشرعية على مقدار الفحص ، هل هو حتّى العلم بالعدم ، أم الاطمئنان بالعدم ، أم اليأس ، أم الظن ؟

٦ ـ هل إنّ « إذا » تفيد العموم أم لا ؟

٧ ـ هل الامر بالاعتاق يفيد الوجوب أم لا ؟

٨ ـ هل يكفي عتق مطلق الرقبة ، أم خصوص المؤمنة ؟

٩ ـ ما هو المراد بالمسكين ؟

١٠ ـ هل المراد بالشهرين :القمرية ، أم الشمسية ، أم الاعمّ ؟ وما حكم التلفيق ؟

١١ ـ ما هو المراد بالتتابع ؟

١٢ ـ ما المقصود بالاطعام ؟ وبأي قدر يجب أن يكون ؟

١٣ ـ هل يشمل ذلك الاطفال ، أم لا ؟

١٤ ـ وما هي شرائط هذا الصوم ؟

١٥ ـ وهل بالتوبة يرفع هذا الحكم ، أم لا ؟

إلى غير ذلك من الأمور الكثيرة المكتنفة بالكلام ، فمن لم يكن مجتهداً ـ أي : غير قادر على تحصيل الحجّة الشرعية على هذه الأمور ـ كيف يستطيع أن يستفيد ويعمل بهذا الحديث ؟ وهل يكون قول غير المجتهد في ذلك إلاّ قولاً بغير علم وقد نهى عنه القرآن الحكيم إذ قال : **(وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)**[١٥٨]؟

الدليل الحادي عشر

الحادي عشر : إنّه لو كان العمل بالاحكام الشرعية موقوفاً على تعلم العلوم ، والاجتهاد ، والسعي البالغ ، لبيّنها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والائمّة (عليهم السلام) وهذا من الموارد التي لو كان فيها دليل لبان ، فعدم الوجود هنا دليل العدم .

بل ربما يقال : بأنّ ترك الاستفصال ، والاطلاق ، في أخبار وجوب العمل بالاحاديث الصحيحة الواردة عنهم (عليهم السلام) دليل عدم الوجوب .

مناقشة الدليل الحادي عشر

وأُجيب عنه أوّلاً : إنّ في الروايات شواهد متعدّدة على أنّ الاحاديث الواردة عنهم (عليهم السلام) لا يفهمها كلّ أحد ، ولا يستفيد منها إلاّ العلماء كقولهم (عليهم السلام)« حديثنا صعب مستصعب »[١٥٩].

وقولهم (عليهم السلام) « لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا »[١٦٠].

---

(١٥٨) الاسراء : ٣٦ .

(١٥٩) الكافي : ج١ ، ص٤٠١ ، كتاب الحجّة ، باب في أنّ حديثهم صعب مستصعب ، ح٣ .

وغيرها ممّا يظهر منه أنّ لكلامهم معاريض وصعوبات ، فليس كلّ أحد يستطيع أن يعمل بكلّ حديث ورد عنهم من غير علم وفحص .

وثانياً : ما دام لا يحصل الاخذ للاحاديث إلاّ بهذه المقدّمات ، فهي مقدمات وجود يجب طيّها وسلوكها ، نظير سائر مقدّمات الوجود في بقية الواجبات ، فكما أنّ الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) اعتمدوا في ترك ذكر مقدمات الوجود للاحكام الشرعية على العقل وسيرة العقلاء ، فكذلك في ما نحن فيه .

وثالثاً : ما سبق من أنّ الاخذ بالاحاديث لم يكن محتاجاً في أزمنة المعصومين (عليهم السلام) إلى هذا المقدار الكثير من المقدّمات ، لتوفّر الوسائل التي بها تكشف عن صحّة الحديث ، وتفسيره ، ووجوه الجمع بين المتعارضات ، ونحو ذلك ، مع وضوح أنّ الائمّة أمروا بذلك كما في أخبار التعارض وغيرها .

نعم ، لا يجب التجشّم الكثير في قراءة الأُصول ، وعلم الرجال ، والحكمة ، والمنطق ، بما يؤهّله لان يكون أوحدياً في هذه العلوم ، ويكفي استقاء ما يؤهله للاطمئنان إلى جهات الحديث المختلفة .

الدليل الثاني عشر

الثاني عشر : ما عن بعضهم من الاستدلال للاخباريين ببعض الروايات الواردة في صيام شهر رمضان ، مثل صحيح أبي أيّوب الخزّاز ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث قال : « إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله ، فلا تؤدّوا بالتظنّي »[١٦١].

ونحوه ما في المستدرك ، عن العياشي في تفسيره ، عن أبي خالد الواسطي ، عن الامام الباقر (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال : « وهذا الشهر المفروض رمضان ، فصوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته ، فإذا خفي الشهر فأتمّوا العدّة شعبان ثلاثين ، وصوموا الواحد والثلاثين »[١٦٢].

وما عن الشيخ المفيد (قدس سره) في الرسالة العددية عن الحسن بن نصر ، عن أبيه ، عن أبي جعفر ، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)أنّه قال في حديث :

---

(١٦٠) البحار : ج٢ ، ص١٨٤ ، الباب٢٦ في أنّ حديثهم (عليهم السلام) صعب مستصعب ، ح٥ .

(١٦١) الوسائل : الباب٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح١٦ .

(١٦٢) المستدرك : الباب٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح٢ .

« وشهر رمضان منها ـ يعني من الاشهر ـ مفروض فيه الصيام ، فصوموا للرؤية ، فإذا خفي الشهر فأتمّوا ثلاثين يوماً »[١٦٣].

وتقريب الاستدلال بها : هو أنّ ظاهرها تعليق عدم جواز التظنّي ولزوم تحصيل العلم ولو التنزيلي على كون شهر رمضان فريضة ، فيعلم من ذلك ـ بنصّ التعليل ـ أنّ كلّ فريضة لا يجوز اتيانها بالتظنّي ، والتقليد ظنّ فلا يجوز .

مناقشة الدليل الثاني عشر

وفيه أوّلاً : إنّه قال جمع في باب الصوم بجواز الاحتياط فيه ـ كما ليس ببعيد ـ فإذا بطل الاستدلال في الصوم ، بطل في غيره بطريق أولى لاستهجان خروج المورد .

وثانياً : هل المستدلّ يسحب الحكم إلى صوم فريضة أُخرى غير شهر رمضان ، كما لو نذر أن يصوم شهر رجب ، فهل يلتزم المستدلّ بعدم جواز الاحتياط في أوّله وآخره ، حتّى يتعدّى منه إلى سائر الواجبات ؟

وثالثاً : إنّ ظاهر هذه الروايات هو عدم جواز الاعتماد على « التظنّي » فقط ، بالاتيان بالصوم بنيّة شهر رمضان ، لا الاحتياط ، ويؤيّد ذلك : كونها في سياق الروايات الواردة ردّاً على العامّة ، الذين يصومون بنيّة شهر رمضان اعتماداً على حكم فاسق ، أو شاهد غير ثقة ، ونحو ذلك .

ويؤيّده : ذهاب جمع من المتقدّمين والمتأخرين إلى جواز صوم يوم الشكّ بنيّة أنّه إن كان رمضاناً فبها ونعمت ، وإلاّ كان من شعبان ، منهم : الشيخ في الخلاف والمبسوط ، وابن حمزة ، والعلاّمة ، والشهيد ، وكذا في مهذّب الاحكام ، وفي موسوعة الفقه ، وغيرها .

وبذلك ظهر : عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على عدم جواز الاحتياط ، أو عدم صحّته مطلقاً ، من وجوه عديدة .

أدلّة أُخرى مع أجوبتها

وهناك أدلّة أُخرى ذكروها وأعرضنا عنها كفاية في ما ذكرنا منها ، أو رجوع معظمها إلى بعض ما ذكرناه ، كاستدلال المحدّث الاسترابادي في فوائده المدنية : « بأنّ الشريعة السمحة السهلة كيف تكون مبتنية على استنباطات صعبة مضطربة ؟ » .

---

(١٦٣) المستدرك : الباب٣ ، من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح٨ .

وبأنّ : « المسلك الذي يختلف باختلاف الاذهان والاحوال والاشخاص ، لا يصلح لان يجعله تعالى مناطاً لاحكام مشتركة بين الأمّة إلى يوم القيامة » ونحو ذلك ، ممّا يرد عليها بوضوح : النقض بعمل الاخباريين أنفسهم ، وعليها أجوبة حليّة أُخرى ، مع أنّ مسلك المجتهدين أقل اختلافاً من مسلك الاخباريين ، إذ لو اختلف فهم مائة مجتهد ، فبطريق أولى يكون اختلاف فهم جميع المكلّفين أكثر ، والاخباري يرى لزوم كون كلّ مكلّف فقيهاً في الاحكام ولو بالتقليد في المقدّمات ، ولعلّ في هذا المقدار ـ دليلاً وجواباً ـ كفاية .

نتيجة الاستدلالات والمناقشات

وقد ظهر من ذلك كلّه : إنّ النزاع الاخباري الأصولي ـ غالباً ـ نزاع لفظي لا **... أو محتاطاً .**

لبّي ، فالفقيه الاخباري والفقيه الأصولي كلاهما يستنبطان الاحكام على نسق واحد ، فمن يلاحظ الجواهر للفقيه الأصولي ، مع الحدائق للفقيه الاخباري يراهما على نسق واحد في استنباط الاحكام من الادلّة الشرعية .

نعم هناك اختلاف بينهما في بعض المباني ، وفي كيفية الاستدلال ، ونحو ذلك ، ممّا هو متوفّر بين فقهاء الاخباريين أنفسهم بعضهم مع بعض أيضاً .

ما هو الاحتياط ومَن هو المحتاط ؟

الاحتياط وطريقيّته

أو محتاطاً والاحتياط هو : إمّا الاتيان بكلّ ما يحتمل كونه مأموراً به جمعاً : كالجمع بين القصر والتمام في الشكّ في المكلّف به .

أو اتيانه وحده : كالشبهة البدوية الحكمية قبل الفحص ، مثل وجوب صلة الرحم .

وإمّا الاتيان بما يحتمل دخله في صحّة المأمور به منضماً إلى غيره جزءاً : كجلسة الاستراحة ، أو شرطاً : كالوضوء بعد دخول الوقت بنيّة تلك الصلاة ، فعلاً كان كما ذكر ، أو تركاً كالرياء والعُجب المقارنين للعمل .

ووجه كون العمل الاحتياطي صحيحاً ، ومجزياً ، هو القطع معه باتيان المأمور به ، ولا نريد في الاجزاء ، وسقوط التكليف ، أكثر من هذا ، ويترتّب على هذا القطع ، الامن من العقوبة ، لانّه فرع القطع باتيان المأمور به .

فذكر بعض الاعلام لهما مرادفين بواو العطف ، يراد به العطف التوضيحي التفسيري على الظاهر .

وجه انحصار الطرق في هذه الثلاث

وأمّا وجه انحصار أداء التكليف في هذه الطرق الثلاث فهو : عدم دليل على اجزاء غيرها ، وهو يكفي دليلاً لعدم الحجّية ، لانّ الشكّ في الحجّية هو موضوع عدم الحجّية ، وبتعبير آخر : احتمال مخالفة العمل ـ من غير هذه الطرق الثلاث ـ للواقع ، ولا مؤمّن مع هذا الاحتمال[١٦٤].

فالاستخارة ، والرؤيا ، والجفر ، والرمل ، وقول العرفاء ، وآراء الفلاسفة ، والقياس ، والمصالح المرسلة ، والاستحسان ، ونحوها ، لا تثبت حكماً ، ولا تسقط تكليفاً .

ومسألة حجّية قول المعصوم في الرؤيا لمن رآه ، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) : « من رآني في منامه فقد رآني ، لانّ الشيطان لا يتمثّل في صورتي ... »[١٦٥].

أو حجّية مطلق رؤيا المؤمن في آخر الزمان ، فرواياتهما بين ضعيف السند أو الدلالة أو كليهما ، وبين معرض عن دلالته اطلاقاً ومخالف للواقع كثيراً ، ومخالف لادلّة أُخرى عليها الاعتماد والمعوّل ، وقد حقّق في الأُصول تفصيلاً بطلانها ، أو توجيه الروايات الواردة بصددها .

وما ذكره بعض محقّقي عصرنا : من أنّه لا يستحضر رواية واحدة تامّة السند في الباب ، ففيه : إنّ بعض رواياته تامّ السند ، مثل ما رواه في البحار ، عن الكافي ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : سمعته يقول : « رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوّة »[١٦٦].

وقد أورد المسألة العلاّمة المجلسي (قدس سره) في البحار وبحثها طويلاً[١٦٧].

العمل بالاحتياط وأهمّ الاشكالات عليه

---

(١٦٤) سيأتي إن شاء الله في التتمة الثانية ـ بعد تمام البحث عن الاحتياط في آخر هذه المسألة ـ ذكر طريقين آخرين قسيمين للاجتهاد والتقليد والاحتياط ، ذكرهما البعض ، وسنذكر النقاش فيهما باذن الله تعالى .

(١٦٥) أمالي الشيخ الصدوق : المجلس الخامس عشر ، ح١٠ .

(١٦٦) الكافي : ج٨ ، ص٩٠ ، ح٥٨ .

(١٦٧) البحار : ج٥٨ ، الباب٤٤ ، حقيقة الرؤيا وتعبيرها ، ح٤٠ .

ولا بأس ـ ههنا ـ بذكر المهمّ من الايرادات التي أُوردت على صحّة العمل بالاحتياط ، والجواب عنها بصورة جامعة ومختصرة ، وإن كان البعض من العلماء قد أطال الكلام في هذه المسألة ، وذكر من النقض والابرام ما أخرج المسألة عن كونها مسألة فقهيّة إلى مسألة كلامية وفلسفية .

فنقول وبالله الاستعانة : ينقسم الاحتياط بالنسبة للصور العقلية فيه إلى أقسام :

الاحتياط المذموم

الاوّل : الاحتياط مع العلم الوجداني بالحكم الشرعي ، كمن حصل له العلم القطعي ـ بطريقة التشرّف أو بغير ذلك ـ بوجوب صلاة الظهر لا الجمعة ، فأراد الجمع بينهما احتياطاً ، أو كمن أراد الجمع بين الاتيان بصلاة الظهر أربع ركعات وبين الاتيان بها خمس ركعات ، مع علمه بأنّها أربع ركعات لا خمس .

وهذا القسم لا إشكال في أنّه لغو ، ولا يسمّى الاحتياط فيه طاعة ، ولا رجاء طاعة ، ولا الانبعاث عنه انبعاثاً عن أمر المولى ، ولا عن احتمال أمره ، ولعلّه لا يتمشّى فيه قصد الطاعة أصلاً ، اللّهمّ إلاّ لغير الملتزم بالموازين العقلية والعرفية ، كالوسواسي الّذي يشكّك في وجدانياته ، وهو خارج عن مسير البحث ومصيره .

صور الاحتياط

الاحتياط الممدوح

الثاني : الاحتياط مع عدم العلم الوجداني بالحكم الشرعي ، وهذا القسم له ثمان صور :

فإمّا أن يتمكّن من الامتثال التفصيلي بالحجّة ، أو لا يتمكّن ، وعلى الصورتين : إمّا أن يستلزم الاحتياط التكرار ، أو لا يستلزم ، وعلى الصور الاربع : إمّا الاحتياط في عبادة ، أو في غير العبادة . فهذه ثمان صور إليك بيانها مع أمثلتها لتقريب الذهن .

وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ بعد تمام بحث هذه الصور الثمان ، بحث الاحتياط في الانشائيات من العقود والايقاعات ونحوهما ، كالايمان ، والنذور ، والادلاء بالشهادة ، والقذف ، وبحث الاحتياط في التوصليات الصرفة ، كتطهير المتنجّسات ونحوه .

صور الاحتياط الثمان

الأولى : الاحتياط مع التمكّن من الامتثال التفصيلي ويستلزم التكرار وكان في عبادة ، كالجمع بين القصر والتمام للمجتهد المتمكّن من تحصيل الحجّة على أحدهما بالنظر أو للمقلّد المتمكّن من تحصيل فتوى الفقيه .

الثانية : هذه الصورة نفسها في غير العبادة ، كالجمع بين صيغ النكاح .

الثالثة : الاحتياط مع التمكّن من الامتثال التفصيلي ولا يستلزم التكرار وكان في العبادة ، كالاحتياط باتيان السورة ، أو جلسة الاستراحة ، للمتمكّن من تحصيل الحجّة على الحكم .

الرابعة : نفس هذه الصورة في غير العبادة ، كالاحتياط بإجراء صيغة النكاح بالعربية .

الخامسة : الاحتياط في العبادة مع استلزامه التكرار وعدم التمكّن من الامتثال التفصيلي ، كالصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة .

السادسة : نفس هذه الصورة في غير العبادة ، كالجمع بين صيغ النكاح مع عدم التمكّن من تحصيل الحجّة على الحكم .

السابعة : الاحتياط في العبادة مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي ولا يستلزم التكرار في العبادة ، كجلسة الاستراحة لمن لا يقدر على تحصيل الحكم الشرعي .

الثامنة : نفس هذه الصورة في غير العبادة ، كالعربية في صيغة البيع مع عدم التمكّن من تحصيل الحجّة على الحكم التفصيلي .

الاحتياط وموارده المثيرة للنقاش

ولكن الّذي ورد النقاش الكثير فيه ، والبحث عنه بين الاعلام غالباً من مسألة الاحتياط هي موارد ثلاثة كلّها في العبادات :

الاوّل : الاحتياط في العبادة مع التمكّن من الامتثال التفصيلي وعدم لزوم التكرار .

الثاني : الاحتياط في العبادة مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي ولزوم التكرار .

الثالث : الاحتياط في العبادة مع التمكّن من الامتثال التفصيلي ولزوم التكرار .

الاحتياط : إشكالاً وجواباً

وأمّا الاحتياط في العبادة مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي وعدم لزوم التكرار ، وكذا الاحتياط في غير العبادات سواء لزم التكرار أم لا ، وسواء مع التمكّن من الامتثال التفصيلي أم عدمه ، فهي أقلّ بحثاً ونقاشاً ، ونرجئ الكلام عنها مختصراً إلى بعد تمام هذا البحث ، والله نستعين في ذلك .

موارد الاحتياط الثلاثة

المورد الاوّل وإشكالاته الاربعة

فلنبحث الاشكالات في الموارد الثلاثة وما فيها من النقاش :

أمّا المورد الاوّل : وهو الاحتياط في العبادات مع التمكّن من الامتثال التفصيلي وعدم استلزامه للتكرار ، كموارد الاجزاء والشرائط والموانع والقواطع المشكوك فيها ، مثل السورة ، وجلسة الاستراحة ، والطمأنينة في بعض الاجزاء ، وترك لبس اللباس المشكوك وترك التكتّف ونحو ذلك في الصلاة ، فعمدة ما أُورد على الاحتياط فيها أربعة إشكالات :

أوّل الاشكالات

١ ـ لو جاز الاحتياط فيها لما وجب تعلّم الاجزاء والشرائط ، والتالي باطل ، فالاوّل مثله .

أمّا بطلان التالي : فلانّ الادلّة الدالّة على وجوب التعلم من آيتي : النفر والسؤال ، وغيرهما ، وكذلك الروايات الدالّة على وجوب تحصيل العلم والتفقّه وذمّ ترك السؤال ، وغير ذلك ، كلّها تلزم وتوجب تعلّم اجزاء وشرائط العبادات التي بها تتحقّق مهيّاتها ، فلو فتح باب الاحتياط لم يبق مورد لهذه الادلّة .

وفيه : قد حقّق في الأُصول أنّ أدلّة وجوب التعلّم كلّها إرشادية إلى عدم معذورية الجاهل الملتفت ، وليس وجوبها نفسياً ، إمّا لابائها عن الحمل على النفسية ، أو لعدم ظهورها في ذلك ، أو لظهورها في الارشادية ، على اختلاف ظواهرها ومفاداتها ، وليس وجوبها غيريّاً (مقدّمياً) كالوضوء المأمور به مقدّمة للصلاة ـ مثلاً ـ وذلك لعدم المقدّمية بين العلم والعمل ، وقد صرّح الفقهاء بارشادية تعلم الاجزاء والشرائط ، والموانع والقواطع للعبادات في موارد عديدة فى الفقه :

منها : في كتاب الصوم ، فإنّهم صرّحوا بأنّ من لا يعرف المفطرات ولكنّه يعلم بأنّ صومه جامع لترك جميع المفطرات صحّ صومه ، ولم يترك واجباً .

ومنها : في الحجّ ، حيث صرّحوا بأنّ من لا يعرف تروك الاحرام ولكن علم أنّ إحرامه حاو على اجتناب كلّ التروك صحّ حجّه ، ولم يترك واجباً .

ومنها : في غيرهما .

ثاني الاشكالات

٢ ـ إنّ العمل بالاحتياط يوجب إلغاء قصد الوجه المعتبر في العبادات كلاً ، أو جزءاً ، أو شرطاً ، أو وصفاً ، أو غاية ، بأن يأتي بالعبادة أو بأجزائها وشرائطها بوصف كونها واجبة أو مستحبة ، أو يأتي بها لوجوبها أو لاستحبابها ، وكذلك الاحتياط ينافي قصد التمييز الواجب ، بأن يميّز العبادة وأجزائها وشرائطها عن غيرها ممّا لم يكن مأموراً به ، ومع الاحتياط لا يمكن قصد الوجه ولا قصد التمييز ، لاحتمال أن تكون العبادة الواجبة ـ مثلاً ـ مجموع الصلاة مع السورة ، أو ما خلا السورة .

وفيه : عدم الدليل على لزوم قصد الوجه والتمييز في أصل العبادات ، فكيف بأجزائها وشرائطها ؟ وهنا من الموارد التي يكون عدم الدليل فيها دليلاً على العدم ، لانّ الجزء أو الشرط الّذي يغفل عامّة الناس عنه إذا اشترطت صحّة العبادة به لزم أن يبيّن ، فإذا لم يبيّن كشف ذلك عن عدم لزومه ، وقد يعبّر عن مثل ذلك بالاطلاق السكوتي ، ولم نجد نحن ، ولا رأينا من الفقهاء الذين يعدّون بالألوف أحداً ذكر أنّه وجد دليلاً شرعياً على لزوم قصد الوجه والتمييز في العبادات ، واعتباره في صحّتها ، وتفصيله مذكور في كتب الأصول المفصّلة .

اعتراض وجواب

إن قلت : يمكن أن لا يكون المورد مشمولاً للقاعدة العرفية : « لو كان لبان » لاتيان المسلمين في زمن المعصومين (عليهم السلام) بالصلاة ـ مثلاً ـ تامّة الاجزاء والشرائط ، وفاقدة الموانع والقواطع ، وعلم المكلّفين بالاتيان بالعبادة على وجهها كاف ، وليس مراد من اشترط قصد الوجه أو التمييز إلاّ هذا .

قلت أوّلاً : إن سلّمنا ذلك في الصلاة مثلاً ، فلا نستطيع قبوله في تمام العبادات ، حتّى مثل الحجّ الّذي لا يعلم ـ حتى اليوم مع كثرة كتب المسائل والمعلّمين للحجّ ـ كثير من الحجّاج اشتمال حجّهم على الواجب من الاجزاء والشرائط ، وفقده عن الحرام والمبطل من القواطع والموانع ، ومن شكّ في ذلك فليحجّ وليختلط بالحجّاج بضعة أيام ليلمس ذلك حسّاً ووجداناً .

وثانياً : ما أكثر من يصلّون من المسلمين قليلي الالتزام بالاحكام ، وعديمي المعرفة بأكثر أحكامه ، وهم لا يعلمون ـ ولو جهلاً مركباً ـ أنّ صلواتهم جامعة مانعة .

إذن : فمع هذه الغفلة ، فكيف يمكن اعتبار قصد الوجه والتمييز في صحة العبادة ، ولا ينبّه عليه ؟ لانّ تشريع مثل ذلك لغو ، وهو خلاف الحكمة كما فصّل بيانه في الأُصول .

ثالث الاشكالات

٣ ـ ما ادّعي من الاجماع العقلي والنقلي على لزوم معرفة الاجزاء والشرائط ، لما نقل عن الشيخ نقلاً عن السيد الرضي وتقرير أخيه المرتضى (قدس سرهم) : من الاجماع على بطلان صلاة مَن لا يعلم أحكامها .

وفيه : إنّ الاجماع العقلي غير حجّة في الشرعيّات ، بعد علم ، أو احتمال كون مدرك إجماعهم أمراً عقلياً لا أمراً شرعيّاً .

والاجماع النقلي مضافاً إلى أنّه ليس بحجّة ، يرد عليه : وجود مخالفين من فطاحل العلماء من أمثال صاحب المدارك ، والسيد بحر العلوم ، وكاشف الغطاء وغيرهم (قدس سرهم) بل لا يبعد ادّعاء الشهرة على الخلاف ، وسيأتي شيء من التفصيل لذلك عند تعرّض الماتن (قدس سره) لبحثه[١٦٨] إن شاء الله تعالى .

ثم إنّه قد يحتمل أن يكون مراد الرضي وتقرير أخيه (قدس سرهما) : بطلان عبادة من لا يعلم أصل الصحّة ، لا أنّه لا يعلم تمام أحكام الصلاة ، ومثل هذا الشخص تشمله قاعدة الاشتغال ، والبطلان بالمعنى العقلي يعني الاشتغال ، لا الشرعي ، فتدبّر .

رابع الاشكالات وآخرها

٤ ـ الشكّ في تحقّق الطاعة والامتثال مع إمكان الطاعة التفصيلية بالاجتهاد أو بالتقليد ، والمرجع مع هذا الشكّ إلى الاشتغال وإن ذهبنا إلى البراءة في الشكّ في الاجزاء والشرائط ، وذلك لانّ هذا الشرط من شرائط تحقّق الامتثال ، وإذا كان الشكّ في تحقّق أصل الطاعة والامتثال كان الاشتغال هو المحكّم ، إذ صدق الامتثال متأخّر رتبة عن الامر ، والامر متأخّر عن المأمور به ، وحيث لا يمكن أخذ ما يأتي من ناحية الامر شرطاً في متعلّقه فلا تأتي أدلّة البراءة هنا ، لانّ مسرح أدلّة

---

(١٦٨) العروة الوثقى : التقليد ، م٢٧ و٢٨ .

البراءة هو : إنّ ما يمكن جعله شرطاً لو لم يذكر كان ذلك دليل عدم الشرطية ، فهذا ـ على فرض شرطيته ـ لا يمكن ذكر شرطيّته في المأمور به ، فعدم ذكره لا يدل على عدم شرطيّته لانّ ما ليس قابلاً للوضع ليس قابلاً للرفع .

مناقشة الاشكال الاخير

وفيه أوّلاً : إنّا لا نشكّ في صدق الطاعة ، مع حكم العرف والعقل بأنّ من أتى بما أمره به مولاه كما أمر ، فهو مطيع .

فمثلاً : لو كان المولى أمر باتيان الصلاة ولم يجعل السورة جزءاً منها ، أو جعل السورة جزءاً منها ، فأتى العبد بالصلاة مع السورة ـ مع فرض شكّه في أنّ السورة جزء أم لا ـ ألا يصدق عليه عرفاً أنّه مطيع ؟ نعم ، إنّه مطيع ومنقاد .

وثانياً : إنّ قاعدة : ما ليس قابلاً للوضع فليس قابلاً للرفع ، كأنّه أجنبيّ عمّا نحن فيه ، فإنّ اشتراط الوجه قابل للوضع وقابل للرفع ، كيف لا ؟ ومن الممكن أن يأمر الشارع بالصلاة ثم يأمر بلزوم قصد الوجه فيها ، كما أمر أوامر أُخرى بتدخيل أجزاء وشرائط أُخرى وبيان قواطع وموانع .

والحاصل : إنّه يمكن ذلك بمتمم الجعل .

نعم ، بنفس الامر بالصلاة لا يمكن جعل قصد الوجه بدون تصور ما بعد الجعل ، ولكنّ الكلام في قابلية أصل الجعل والرفع ، لا الجعل والرفع بنفس الامر ، وقد فصّلنا الكلام حول ذلك في الأُصول ، واستقربنا إمكان ذلك تبعاً لجمع من المحقّقين .

وثالثاً : مثل هكذا شرط الّذي هو قابل للوضع والرفع ـ وإن كان من شرائط الامتثال ـ يجري فيه البراءة إذا كان محل ابتلاء العامّة ، مع غفلة العامّة عنه وعدم ذكره في الشرع ، كما هو كذلك فيما نحن فيه .

المورد الثاني وإشكاليه

وأمّا المورد الثاني من موارد النقض والابرام في كفاية العمل بالاحتياط وعدمه ، فهو الاحتياط في العبادة فيما لم يمكن الامتثال التفصيلي مع لزوم التكرار ، كمورد دوران الامر بين المتنافيين ، كالصلاة في ثوبين علم اجمالاً بنجاسة أحدهما ، ولا طريق له لتحصيل العلم التفصيلي بالنجس ، وقد نقل عن ابن إدريس (قدس سره) ـ في هذه الجزئي فقط ـ المنع عن الاحتياط واتيان الصلاة عارياً .

والّذي يستشكل به في ذلك أمران :

الاشكال الاوّل وجوابه

الاوّل : إنّه مناف لقصد الوجه الواجب في العبادات.

وفيه : إنّ قصد الوجه ـ مضافاً إلى أنّه كلام شعري كما عن المحقّق (قدس سره) وإلى ما أسلفنا من عدم الدليل على لزومه اطلاقاً ـ غير آت هنا ، فإنّ القائلين به إنّما يقولون به فيما إذا أمكن معرفة الوجه بالامتثال التفصيلي ، لا فيما لا يمكن ذلك ، كمسألة الثوبين المشتبهين ، فإن قال أحد بلزوم معرفة الوجه حتّى فيما نحن فيه كان معنى ذلك : بطلان الاحتياط في العبادات مطلقاً ، ولا يلتزم به .

ولعلّ منع ابن إدريس عن الاحتياط بالصلاة في الثوبين المشتبهين إنّما هو ـ في نظره ـ لاجل مبغوضية الصلاة في النجس مبغوضية تطغى على حسن الاحتياط ، لا لاجل لزوم قصد الوجه حتى فيما لم يمكن الامتثال التفصيلي فيه ، فقول ابن إدريس (قدس سره) أخصّ من المدّعى .

الاشكال الثاني وردّه

الثاني : إنّ الاحتياط باتيان شيئين تشريع ، لانّ الشارع أمر بصلاة واحدة ، لا بصلاتين ، فاتيان صلاتين تشريع محرّم .

وفيه أوّلاً : إنّ الاحتياط مقابل التشريع ، فالتشريع عرفاً ولغة وشرعاً هو : إدخال ما ليس من الدين في الدين ، أو شكّ إنّه من الدين ، والاتيان به تديّناً وبعنوان إنّه دين الله والاحتياط خلاف هذا تماماً ، فإنّه اتيان شيء برجاء كونه ديناً ، ومطلوباً واقعاً ، لتحصيل الواقع المعلوم من الشريعة ، محبوبيته على كلّ حال .

فلو أتى المكلّف بصلاة الظهر مرّتين بعنوان أنّ الشارع أمر ـ وجوباً ـ بصلاتين للظهر كان هذا تشريعاً محرّماً ، أمّا لو أتى بصلاتين بعنوان إنّ الشارع أمر بصلاة واحدة وإنّي لا أعلم هل أمر بصلاة واحدة في هذا الثوب ، أم بصلاة واحدة في ذلك الثوب ؟ فإنّ هذا ليس من التشريع ، مع إنّ هذا في قصد الوجه ، لا هنا ، فتأمّل .

مضافاً إلى أنّ هذا الاشكال لو تمّ كان اللازم القول به فيما أمكن للشخص الامتثال التفصيلي ، أمّا مع عدم إمكان الامتثال التفصيلي فلا مسرح للاشكال أصلاً .

وثانياً : على فرض تسليم صدق التشريع في الاحتياط ، فهو في الجمع بين المحتملات ، وهذا لا يلزم منه تعلق التحريم بذاك الفرد المطابق للواقع في ضمن الاعمال المحتاط بها .

وبعبارة أُخرى : لو كان تكرار الصلاة تشريعاً وحراماً ، فلا معنى لحرمة تلك الصلاة المطابقة للواقع من الصلوات المكرّرة .

وثالثاً : لو فرض تسليم الحرمة من جهة التشريع ، فلا تسري إلى الصحّة ومطابقة المأتي به للمأمور به ، فلا يوجب هذا النوع من التشريع بطلان تلك الصلاة المطابقة للواقع المأتي بها مع جميع الخصوصيات حتّى القربة المعتبرة .

ورابعاً : هل يفرق الحكم والموضوع في ما نحن فيه ، أم لا ؟ وكلّ منهما غير خال عن الاشكال ، فتأمّل .

ولا يخفى إنّ هذه الشبهة كانت بمثابة من الضعف لا تستدعي الذكر أصلاً ، ولكن تناقل جمع من الفقهاء لها أوجب ذكرنا إيّاها أيضاً والجواب عنها .

المورد الثالث وإشكالاته

وأمّا المورد الثالث من موارد الاشكال في الاحتياط فهو : الاحتياط في العبادات فيما يمكن الامتثال التفصيلي مع لزوم التكرار ـ موضوعاً أو حكماً ـ كاشتباه القبلة ، واشتباه القصر والتمام ، إذا تمكّن المكلّف من تحصيل الحجّة على أحد الطرفين بالاجتهاد أو بالتقليد .

أقوال المورد الثالث

والاقوال في ذلك ثلاثة :

١ ـ الجواز مطلقاً ، وهو للمشهور من المتأخرين ، ومنهم المحقّقون : العراقي ، والشيخ علي حفيد صاحب الجواهر ، وابن العم ، والحكيم (قدس سرهم) .

٢ ـ وعدمه ، وهو للمحقّقين : النائيني والحسيني البروجردي (قدس سرهما) .

٣ ـ والتفصيل بين كون التكرار لداع عقلائي وغيره ، بالجواز في الاوّل دون الثاني وهو للمحقّقين : صاحب العروة ، والحائري ، والحسيني القمّي ، والوالد (قدس سرهم) .

ثم إنّ دليل المجوّزين : مطابقة المأتي به للمأمور به ، ودليل المفصّلين : نفس أدلّة المانعين في غير صورة الداعي العقلائي ، وإنّما الكلام في أدلّة المانعين ، فإنّ عمدة أدلّتهم ما يلي :

عمدة أدلّة المانعين

الدليل الاوّل

الاوّل : إنّ التكرار في العبادات مع التمكّن من الامتثال التفصيلي أجنبي عن سيرة المتشرّعة ، غير معهود عندهم ، بل مثل ذلك ربما يعدّ مبغوضاً عند الشارع .

الدليل الثاني

الثاني : إنّ مثل هذا المكلّف يعدّ لاعباً بأمر المولى ، وقد قرّر ذلك : بأنّ من تردّد عنده القبلة إلى أربع جهات ، والثوب الطاهر بين خمسة ثياب ، وما يجوز السجود عليه بين خمسة أشياء فلو صلّى مائة صلاة مع التمكّن من صلاة واحدة ، كان هذا سفيهاً عابثاً لاعباً بأمر المولى ، ومثل هذه لا تسمّى طاعة وامتثالاً ، والفرق بين تكرار الصلاة كثيراً وبين الصلاة مرتين لا يرجع إلى محصّل ، فلا يجوز تكرار الصلاة مرتين مع التمكّن من الامتثال التفصيلي ، وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد .

الدليل الثالث

الثالث : لزوم كون الداعي والمحرّك إلى الاطاعة هو نفس أمر المولى ، وفيما نحن فيه يكون المحرّك والداعي احتمال الامر لا نفسه ، فالذي يأتي بصلاة واحدة ظهراً إنّما يأتي بها لانّها التي أمر بها الشرع ، أمّا الّذي يأتي بصلاة الظهر مرتين ، ففي كلّ صلاة واحدة منهما يأتي بها لاحتمال أن تكون هي المأمور بها ، لا لانها مأمور بها .

الدليل الرابع

الرابع : توقّف صدق الطاعة في الامتثال الاجمالي ، على عدم التمكّن من التفصيلي ، وذلك لما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) في الأُصول من لزوم هذا الترتّب .

لكن هذه الادلّة كلّها غير تامّة .

مناقشة الدليل الاوّل

أمّا الاوّل : فيرد عليه أوّلاً : إنّ الاحتياط مطلقاً فيما نحن فيه ليس أجنبياً عن سيرة المتشرّعة ، لما نرى المتديّنين الملتزمين قد يحتاطون بالتكرار في العبادات ، مع وجود الحجّة عندهم على أحد الطرفين ، بل ينقل عن بعض الفقهاء الكبار أمثال العلاّمة الحلّي ، والشيخ الانصاري ، ونحوهما أمثال ذلك ، بل الفقهاء والمقدّسون من المتديّنين يعتبرون مثل ذلك إيغالاً في الانقياد والقرب إلى المولى ، فكيف يقال أنّه أجنبي عن سيرة المتشرّعة ؟

نعم : ما أدّى من ذلك إلى الوسوسة فهو الاجنبي عن سيرة المتشرّعة وهو المبغوض للشارع ، والوسوسة خارجة عن محل الكلام .

وثانياً : إن كان المراد بأنّه أجنبي عن سيرة المتشرّعة ، وجود السيرة القطعية المعتبرة المستمرّة المتّصلة بزمان المعصوم (عليه السلام) على ترك الاحتياط في أمثال ما نحن فيه ، فدونه خرط القتاد .

وثالثاً : السيرة على الترك للاحتياط ، أعمّ من عدم صحّته ، فلعلّها لاجل صعوبته ، كتحقق السيرة على عدم تحصيل العلم الوجداني ، فهل يكون ذلك دليل عدم كفاية العلم الوجداني ؟

وإن كان المراد سيرة جماعة من المتشرّعة ، فليست هذه السيرة حجّة شرعيّة على بطلان مثل هذا الاحتياط .

مناقشة الدليل الثاني

وأمّا الثاني : فإنّ مسألة اللعب بأمر المولى قد أُطيل فيها الكلام بين الاعلام وقد بنى عليها صاحب الفصول (قدس سره) وتبعه المحقّق الانصاري في الرسائل ، وتبعهما آخرون .

هنا ثلاث مناقشات

المناقشة الأُولى

لكن يرد عليها أوّلاً : لا نسلّم كون الاحتياط مطلقاً لعباً وعبثاً ، كيف والعقل والعقلاء يستحسنون الاحتياط كثيراً ، ولا نرى العرف يعتبرون مطلق الاحتياط عبثاً ولعباً ؟

نعم ، لو لم يكن هناك داع أصلاً للاحتياط ، كان عبثاً ولغواً ـ كما في مقابل العلم الوجداني ـ وأمّا في مقابل الحجّة فليس عبثاً أصلاً ـ بما هو هو ـ .

وأمّا المثال الّذي ذكر بتكرير الصلاة مائة مرّة ، فربما يكون من اللعب والعبث ، ولكن هذا المثال جزئي ، والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ، فلا يدلّ عبثية مورد خاص على عبثية مطلق الاحتياط الّذي هو محل الكلام .

ألا ترى أنّ الّذي اشتبه عليه القبلة إلى جهتين فصلّى الصبح مرّتين ، أو اشتبه عليه الماء المضاف بالمطلق فتوضّأ مرّتين ، أو اشتبهت على المرأة أيام حيضها فصامت رمضان وصامت قضاءه ، لا يسمّون لدى العرف والعقلاء عابثين لاعبين ، بل يسمّون منقادين ملتزمين بالاطاعة أكثر من غيرهم ؟

ويؤيّد ذلك اطلاق ورود الامر بالصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة .

المناقشة الثانية

وثانياً : على فرض كون الاحتياط باتيان المحتملات عبثاً ولغواً ، فإنّا لا نسلّم أن يكون عبثاً بأمر المولى ، ولعباً به ، وإنّما هو ـ على ما ذكره الاخوند ، وتبعه جمع من تلاميذه ، وارتضاه جمع آخر من المعاصرين ـ لعب بكيفية اطاعة أمر المولى ، وعبث بها ، إذ الطاعة تتحقّق بواحد من الافراد الّذي كان مأموراً به واقعاً ، والعبث واللعب يكونان في بقية الافراد الّتي ليست من الطاعة في شيء وإنّما هي محتملات الطاعة ، ولا يضرّ ذلك بصدق الطاعة ، والمطيع ، فهو مطيع عابث ، وهي طاعة وعبث ، ولا يطغى أحد العنوانين على الاخر ليزيل مفهومه ويضمحل .

ألا ترى أنّ المولى إذا أمر عبده باتيان كتاب شرح اللمعة من مكتبته ، وكان بامكان العبد أن يسأل من المولى : ما هي صفات شرح اللمعة ، حتّى يأتي به فقط دون اشتباه ، ومع ذلك فإنّ العبد لم يسأل المولى ، وتحيّر في مراد المولى ، فجاء بمائة كتاب في ضمنها شرح اللمعة ووضعها بين يدي المولى ، فإنّه لا شكّ في أنّ المولى ينسب هذا العبد إلى الحمق واللعب ، ولكن لا يرى العرف أنّ ذلك يضرّ بصدق الطاعة ، فهو أطاع المولى وأتى بمقصوده ، وليس للمولى أن يقول : لماذا ما أطعتني ؟ ولو قال ، لكان للعبد أن يجيب : أطعتك فأتيت لك بما تريد .

ردّ المناقشة

وأورد بعض المعاصرين على هذا الجواب ما حاصله : إنّ هذه الاجزاء بواسطة عنوان الاحتياط صار كلّه عملاً واحداً ، ولم يبق هناك أجزاء مستقلّة ننسب بعضها إلى الطاعة وبعضها إلى العبثية واللعبية .

وفيه : إنّ طرو عنوان الاحتياط على مجموع عدّة أعمال لا يجعلها في الخارج واحداً من جميع الجهات وذا أجزاء غير مستقلّة ، بل مع ذلك نرى أن العرف يرى الّذي يصلّي إلى أربع جهات إنّه أتى بأربعة أعمال ، لا أنّه أتى بعمل واحد ، واختبر بذلك بأمثلة عرفية أُخرى ليظهر لك الامر ، فلو أمر المولى عبده بأن يزور مكّة أو المدينة وشكّ العبد فيهما فأتى العبد المدينة وزار ، ثم أتى مكّة المكرّمة ، ألا يرى العرف أنّ العبد أتى بعملين ، لكن بداع واحد ، وهو الاحتياط في تحصيل مقصود المولى على كلّ حال ؟

وبعبارة أُخرى : مجرد وجود جامع لا يجعل الاعمال المتعدّدة عرفاً ، عملاً واحداً عرفاً ، فتأمّل .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : لو فرضنا أنّ الاحتياط باتيان المحتملات عبث ولعب بأمر المولى واستحقّ فاعله العقاب لذلك ، ولكن ـ بعد فرض أنّ المحتملات ليست عملاً واحداً ، وإنّما هي أعمال متعددة يقطع بحصول المقصود في ضمنها ـ أىّ مانع من أن يكون الرجل مطيعاً باعتبار اتيانه مقصود المولى ، وعاصياً باعتبار عبثه ولعبه بأمر المولى ؟

ولنوضّح ذلك بمثال : لو قال المولى لعبده : اشرب هذا الشراب ، ونهاه عن شرب الخمر ، وقد اشتبه على العبد اناءان أحدهما خمر ، والاخر شراب ، وكان بإمكان العبد أن يسأل المولى أيّهما شراب ، ولكنّه ما سأل وشرب كليهما واحداً بعد الاخر ؟ ألا يرى العرف إنّه مطيع وعاص ، مطيع بشرب الشراب المأمور به وعاص بشرب الخمر ؟

هذا إذا لم نقل باجتماع الامر والنهي ، وأمّا إذا قلنا به فيصحّ صدق الطاعة حتى لو اعتبرنا العملين واحداً من جهة الاحتياط ، ولقد أجاد بعض المحقّقين حيث ذكر بتحقيق طويل : إنّ اللعب والعبث إن كانا فإنّما هما في طريق تحصيل اليقين بالاطاعة لا في نفس أمر المولى ، ولا في كيفية الطاعة ، ما محصّله : إنّ لتحصيل اليقين بالامتثال طريقين :

الطريق الاوّل : الامتثال التفصيلي .

الطريق الثاني : الاحتياط اللعبي والعبثي .

فاختيار الثاني دون الاوّل لعب وعبث في الطريق ، لا في نفسه ، ولا في كيفيته .

مناقشة الدليل الثالث

وأمّا الثالث : وهو لزوم كون الانبعاث في العبادات عن نفس أمر المولى ، وفي الاحتياط يكون الانبعاث عن احتمال الامر وهو لا يكفي .

ففيه كبرىً وصغرىً ما يلي :

مناقشة الكبرى

أمّا كبرىً : فبأنه لا نسلّم لزوم كون الانبعاث عن ذات الامر ، بل يكفي الانبعاث عن احتمال الامر ، لانّ ذلك ممّا لم يدلّ عليه : لا الشرع ، لعدم وجود عين منه ولا أثر في الشريعة ، لا في آية ، ولا في رواية ، ولا في اجماع ، كما لم يدّعه أحد أيضاً .

ولا العقل ، لاكتفاء العقل في مقام الامتثال والطاعة ـ في العبادات ـ باتيان الاجزاء والشرائط بنيّة القربة إلى الله تعالى .

وشرطية الانبعاث عن نفس الامر ـ دون احتماله ـ إن كان فهو دقّي فلسفي ، ولم يبن الشرع يوماً مّا خطاباته على الدقّيات الفلسفية ، وإنّما بنى الشرع في كلّ شيء من فروع الدين على العرفيات والظواهر ونحوهما .

والحاصل : إنّ المطلوب من المكلّف ـ في العبادات ـ اتيان العمل المقرّب إلى الله بنيّة التقرّب إليه سبحانه ، والّذي يحتاط بالجمعة والظهر ، لابدّ من كون إحدى الصلاتين مقرّبة إلى الله ، والمفروض أنّ المكلّف نوى التقرّب بكلّ واحدة منهما ، فهو إذن أتى بالعمل المقرّب مصحوباً بنيّة القربة .

بل صدق الاطاعة والامتثال على المحتاط أشدّ من صدقهما على العامل بالعلم التفصيلي ، فالذي ينبعث بمجرّد احتمال الامر أقوى انقياداً من الّذي لا ينبعث إلاّ مع العلم بالامر .

مناقشة الصغرى

وأمّا صغرىً : فبأنّ الانبعاث الاحتياطي وإن كان عن احتمال الامر ، لكنّه بالاولى يكون انبعاثاً عن نفس الامر ، لانّ نفس الامر الصادر عن الشارع هو الّذي سبب على المكلّف اتيان محتملاته ليتمّ نفس العمل الواقعي في ضمن المحتملات ،

فالمحرّك للعبد ، والباعث له على الاطاعة هو ـ في الحقيقة ـ أمر المولى ، وإن لم يكن الامر الواقعي في كلّ واحد واحد من المحتملات معيّناً ومعلوماً .

واستنظر ذلك بالامر الخارجي ، فالذي يسلك طريقين لعلمه الاجمالي بوجود مال له في أحدهما ، إنّما محرّكه ـ حقيقة وواقعاً ـ للسير في كلا الطريقين هو وجود المال ، وسلوك الطريق المحتمل إنّما هو لاجتماع المحتملات وتحصيل المال بالنتيجة .

وهذا هو ما أجاب به المحقّق العراقي (قدس سره) في تقريراته .

إشكال وجواب

وأورد عليه بعض المعاصرين بما حاصله لا يرجع إلى محصّل ، لانّه قال : « فإنّه لا يعقل أن يدعو شيء إلى أمر ما لم يكن ذلك الشيء موجوداً فإنّ الداعوية هي الاقتضاء والبعث من المقتضي ، ومع عدم المقتضي لا اقتضاء يعقل ، ولا بعث يتصوّر ، ففي صورة العلم بالامر يكون الامر موجوداً ومتحقّقاً في النفس ، فيؤثر الداعوية والاقتضاء والبعث ، وأمّا في صورة الاحتمال ، فإنّه لما لم يكن الامر موجوداً في النفس فلا يعقل أن يؤثر الاقتضاء فيها ، وإنّما الموجود فيها هو احتماله ، فيكون نفس الاحتمال هو الداعي ... » .

وفيه : إنّا لا ننكر إنّ الاحتمال هو الداعي ، وإنّما نقول : كون الاحتمال هو الداعي معناه : إنّ نفس الامر كان داعياً قويّاً وباعثاً أكيداً ـ فعلاً ـ بحيث أثّرت هذه الداعوية والباعثية من الامر حتّى في محتملات الامر ، فباعثية الداعوية الاحتمالية لا تتمّ إلاّ مع باعثية الداعوية النفسية الواقعية ، كما مثّلنا بسلوك طريقين في أحدهما مال .

نعم ، هذا لا يتمّ إلاّ في الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الّذي يعلم وجود البعث القطعي فيها ، وأمّا الاحتياط في الشبهة البدوية ، فلا .

لكن الاشكال الكبروي عليه تامّ ، وهو كاف ، فتأمّل .

وقد يقال : إنّ الانبعاث عن الامر نفسه كاف في صدق الطاعة ، وفي الاحتياط ـ حتّى في الشبهة البدوية غير المنجز فيها التكليف المحتمل ـ يكون الانبعاث عن نفس الامر عند مصادفة الواقع ، وليس للعلم والجهل دخل في وجود الامر وعدمه ، فإنّهما سابقان على العلم والجهل كما هو واضح ، فتدبّر .

الدليل الثالث ومناقشات أُخَر

ثم إنّه قد نوقش الدليل الثالث بمناقشات أُخر، لا تخلو من خدشة .

قال بعضهم : إنّ حسن الاحتياط لما كان محرزاً عقلاً فيكون محرزاً شرعاً أيضاً ، لقاعدة : كلّما حكم به العقل حكم به الشرع ، فإذا تمّ حسن الاحتياط شرعاً ، تمّ مطلوبيته ، وإذا كان مطلوباً كان عن أمر لا محالة .

وفيه : إنّ حسن الاحتياط إنّما هو لاجل إنّه طاعة محتملة ، ولا يمكن أن يستكشف الامر الشرعي من الطاعة إلاّ على وجه دوري .

بيان الدور : أنّ الامر بالاحتياط هنا موقوف على حسنه فيه ، وحسنه فيه موقوف على تحقّق عنوان الاحتياط فيه ، وتحقّقه فيه موقوف على الامر به ، فتوقف الامر به على الامر به ، وهذا دور باطل .

لكن قد يقال : بأنّ الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، إذ هناك أمران : أمر بأصل المكلّف به ، وأمر بالاحتياط فيه ، فتأمّل ، فإنّ الامر الثاني انقيادي ومعه يكون تكراراً لما تقدّم .

وقال بعضهم : يصحّ الاحتياط للامر به شرعاً في مستفيض الاخبار ، ومنها الحديث الشريف : « أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت »[١٦٩].

وفيه أوّلاً : أنّ كلمة : « بما شئت » تفيد الرخصة في الاحتياط ، لا الامر به ، وإن كان ربما يجاب عن ذلك : بأنّه إذا رخّص الشارع في عبادة كفى به أمراً ، لانّا في العبادة لا نريد الامر الشرعي إلاّ لمعرفة أنّه مطلوب ، ومعرفة أنّه مطلوب يكفي في كشفه الرخصة من الشارع .

وثانياً : إن « احتط » إرشادي نظير الامر بالاطاعة ، ويجاب هذا بما أُجيب به عن الاوّل .

وثالثاً : إنّه لا يمكن تصحيح الاحتياط بهذا الامر إلاّ على وجه دائر كما مرّ آنفاً ، فتأمّل .

إلى ما هنا لك من أجوبة وايرادات أُخرى نترك الكلام فيها خوف التطويل .

مناقشة الدليل الرابع

وأمّا الرابع : وهو توقّف صدق الطاعة في الامتثال الاجمالي على عدم التمكّن من التفصيلي ، فبأنّه لا دليل على هذا الترتيب ، لا من العقل ولا من الشرع ، وقد

---

(١٦٩) الوسائل : الباب١٢ من أبواب صفات القاضي ، ح٤١ .

حقّق في الأصول ، ولذا لم يلتزم به حتّى المحقّق النائيني في فقهه في عشرات الموارد ، فلاحظ حاشيته على العروة وغيرها .

الاحتياط في الانشائيات

وهل يصحّ الاحتياط في الانشائيات التوصّلية ـ غير العبادات ـ من العقود كالبيع والنكاح ، والايقاعات كالطلاق والعتق ، ونحوهما كالنذور والايمان ، ونحو ذلك مع التمكّن من الامتثال التفصيلي ؟

الظاهر : نعم ، فهي أسهل من العبادات ، لافتقار العبادات إلى القربة الواقعيّة وإلى قصد القربة ، ومع ذلك أجزنا الاحتياط فيها ، والانشائيات لا تحتاج ، لا إلى قصد القربة ، ولا إلى القربة الواقعيّة .

هنا أمران

ولكن عمدة الّذي قيل أو يقال للخدشة في الاحتياط في الانشائيات أمران :

الامر الاوّل

أحدهما : أنّه مع الشكّ في ترتّب أثر على لفظ ، أو على كيفيّة ، لا يتحقّق قصد الانشاء في العقود والايقاعات ، هذا القصد الّذي هو قوام تحقّق الانشائيات وحصولها في الخارج ، لانّه كيف يقصد بشيء ما لم يعلم وقوعه به ، وهذه الشبهة ذكرها الشيخ في الرسائل والمكاسب جميعاً[١٧٠].

فمثلاً : مع الشكّ في أنّ اللازم هل هو : « أنكحت » أو « زوّجت » في إيجاد علقة الزواج الدائم لو قال : « أنكحت » وهو لا يعلم حصول الزواج الدائم به

---

(١٧٠) انظر شروط العقد : اشتراط التنجيز ، ص٩٩ قال (قدس سره) بعد بحث طويل : « إلاّ أنّ ظاهر الشهيد في القواعد الجزم بالبطلان فيما لو زوّج امرأة يشكّ في أنّها محرّمة عليه فظهر حلّها ، وعلّل ذلك بعدم الجزم حال العقد . قال (قدس سره) : وكذا الايقاعات كما لو خالع امرأة أو طلّقها وهو شاكّ في زوجيّتها، أو ولّى نائب الامام (عليه السلام)قاضياً لا يعلم أهليته وإن ظهر أهلاً . ثمّ قال : ويخرج من هذا بيع مال مورثه لظنّه حياته فبان ميّتاً لانّ الجزم حاصل لكن خصوصية البائع غير معلومة ، وإن قيل بالبطلان أمكن لعدم القصد إلى نقل ملكه ، وكذا لو زوّج أمة أبيه فظهر ميتاً (إلى أن قال الشيخ (قدس سره)) وقال: ـ أي الشهيد الاوّل (قدس سره) ـ في موضع آخر : ولو طلّق بحضور خنثيين فظهرا رجلين أمكن الصحّة ، وكذا بحضور من يظنه فاسقاً فظهر عدلاً ، ويشكلان في العالم بالحكم ، لعدم قصدهما إلى طلاق صحيح » .

أقول : وإنّما ألحقنا بالانشائيات ما كان نحوها كالايمان والنذور ، والادلاء بالشهادة والقذف ونحو ذلك ، لكون المناط المذكور في الانشائيات آت فيها أيضاً ، وهو : عدم الجزم حال اطلاق الالفاظ الّتي لها آثار شرعية كما لو قال : « والبديع » وهو يشكّ في أنّه من أسماء الله الحسنى ، فهل ينعقد يميناً ؟

؟ كيف يقصد انشاء الزواج الدائم من هذه اللفظة ، وقصد الانشاء مقوّم لحصول الزواج خارجاً ، وهكذا عند تلفّظه بـ « زوّجت » ؟

وفيه : نقضاً : بالانشاء الّذي دلّ الدليل المعتبر عليه ، ولكن المنشيء يشكّ أو يظن ـ ظنّاً شخصيّاً غير معتبر ـ بعدم صحّته .

وحلاً : بأنّ قصد الانشاء خفيف المؤونة ، ويمكن اتيانه ، بأدنى لحاظ ، وما دام المتكلّم ليس لاغياً ، أو ساهياً ، أو نائماً ، أو نحو ذلك ، وكان قاصداً لمضمون كلامه فهو قاصد الانشاء .

قال الشيخ في الرسائل : « إنّ قصد الانشاء إنّما يحصل بقصد تحقّق مضمون الصيغة ، وهو : الانتقال في البيع ، والزوجية في النكاح ، وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً فضلاً عن الشكّ فيه ، ألا ترى إنّ الناس يقصدون التمليك في القمار ، وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة ؟ »[١٧١].

هذا في الاحتياط بدون تكرار ، أمّا مع التكرار والعلم بحصول المنشأ به بالمكرّر فالاشكال أخف .

وأمّا حصول المنشأ به ، بهذا اللفظ ، أو بهذا القصد فهو أمر خارج عن نفس الانشاء ، ولا دخل له باللفظ والقصد ، لانّه مترتّب عليه ، لا من مقوّماته أو أركانه .

نقض وإبرام

وما يقال : من تلازم الانشاء والمنشأ به تلازم العلّة والمعلول ، فكيف يمكن انشاء ما يشكّ في حصوله به ؟

فإنّه يقال : الامر التكويني والامر الاعتباري يتّفقان من جهة ويختلفان من جهة ، يتّفقان من جهة التلازم الواقعي بينهما ، ويختلفان من جهة ترتيب الاثر الممكن في الاعتباري دون التكويني .

وأمّا ما ذكره (قدس سره) : من أنّه قد يتمشّى القصد حتّى مع العلم بعدم ترتّب الاثر كما في بيع المتاع المغصوب مع العلم بغصبيّته ، فغير واضح ، فإنّه ليس فيه قصد جدّي ، بل مجرّد عمل خارجي ، فتأمّل .

الامر الثاني

---

(١٧١) فرائد الأصول : ج٢ ، ص٤٢٨ ، الطبعة الجديدة .

ثانيهما : إنّ العلم الاجمالي في طول العلم التفصيلي ، لا في عرضه بمعنى : إنّ العقل يحكم بلزوم الامتثال التفصيلي ما دام ممكناً ، فإذا لم يمكن انتقلت النوبة إلى الامتثال الاجمالي ، وهذا الكلام وإن كان في العبادات ، إلاّ أنّ مناطه العقلي ـ وهو : تقدّم العلم التفصيلي مرتبةً ، على العلم الاجمالي ـ آت هنا .

وفيه أوّلاً : لا نسلّم كون العلم الاجمالي في طول العلم التفصيلي وإن مال اليه ، أو قال به جمع من الاجلّة ، منهم : السيد حسين البروجردي ، والمحقّق النائيني (قدس سرهما) في تقريرات الأُصول وحواشي العروة وغيرهما ، بل هما في عرض واحد ، لانّ المسألة إمّا عقلية أو عرفيّة ، والعقل والعرف متطابقان على صحّة العمل المأتي به بتمام شرائطه وأجزائه ، دون العلم التفصيلي بموافقة هذا للمولى أم ذاك ؟ أو جامعيّة هذا العمل للشرائط والاجزاء ، أو ذاك العمل ؟ وقد حقّق ذلك في الأُصول مفصّلاً .

وثانياً : نفس القائلين بترتّب الامتثال الاجمالي على التفصيلي ـ كالنائيني والبروجردي ـ لم يلتزموا بذلك في الفقه ، ففي موارد أطلقوا التكرار عند الشك من دون اشارة إلى توقف جوازه على عدم إمكان الامتثال التفصيلي ، ومنها : في القبلة في الصلاة إلى أربع جهات أو جهتين ، ومنها : في غير ذلك .

الاحتياط في التوصّليات الصرفة

وهل يصحّ الاحتياط أيضاً في التوصّليات الصرفة ـ غير الانشائية ـ كغسل الثوب بماءين أحدهما مضاف ، والظاهر : عدم الاشكال في جواز الاحتياط فيها ، لانّ مقصود الشارع من الامر بغسل الثوب عن البول ـ مثلاً ـ هو حصول الغسل بالماء المطلق ليس إلاّ ، دون أيّ قيد أو شرط ، بلا حاجة إلى قربة ، أو انشاء ، وقد حصل هذا المقصود بالغسل مرتين بماءين : أحدهما مطلق ، سواء كان العلم التفصيلي ممكناً أم لا ؟

نعم ، مسألة الحرمة التكليفية للوسوسة ، أو مطلق المبغوضية لها جارية في كل أنواع الاحتياط ، من غير فرق بين العبادات والانشائيات والتوصّليات الصرفة ، لكنّ الكلام هنا إنّما هو في الحكم الوضعي .

هنا شبهات

وهناك شبهات أُخر ذكرت في صحّة الاحتياط أو مقربيّته ، هي في البطلان كالسابقة أو أوهى ، نذكرها وأجوبتها للاحاطة بها .

الشبهة الأُولى

الأولى : ما في رواية أبي خديجة المشهورة من قوله (عليه السلام) : « انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا »[١٧٢].

وفي مقبولة عمر بن حنظلة : « ينظران مَن كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا »[١٧٣]وغيرهما ممّا ورد موردهما ، فإنّه يفهم منها لزوم العمل بنفس الاخبار ، أو بمن روى الاخبار ، وعلم شيئاً منها ، وهو : الاجتهاد والتقليد ، ويستفاد من ذلك التزاماً عدم طريقيّة غيرهما .

وفيه أوّلاً : إنّما لم يذكر الاحتياط قسيماً للاجتهاد والتقليد لانّه طريق شاذّ وصعب لا يسلكه عامّة الناس ، وكان الاقتصار على طريقيّة الاجتهاد والتقليد فقط ، لانّهما الطريقان المعروفان في تحصيل الحجّة على أىّ شيء لدى العقلاء من كلّ الأمم والاديان ، لا لان الاحتياط ليس طريقاً .

ألا ترى أنّه لو سئل منك : كيف يحتفظ بصحّة الجسم ؟ تقول في الجواب : إمّا بتعلّم الطب ، أوبمراجعة الطبيب ، ولا تقول : أو بالاحتياط في أقوال الاطباء ، بل ربما لا يتبادر إلى ذهنك هذا الشقّ الثالث ، وليس هذا لعدم حجّيته وإنّما هو لعدم مألوفيته وعدم معروفيته من أجل صعوبته ، وعدم سلوكه غالباً .

وثانياً : هذه الاخبار ـ الارجاعية ـ المقصود منها عدم أخذ الاحكام الشرعية من غير رواة الشيعة ، وليست للنهي عن امتثال الاحكام الشرعية بطريقة اليقين بجمع المحتملات .

الشبهة الثانية

الثانية : الاخبار الدالّة على : « صم للرؤية وافطر للرؤية »[١٧٤] تدلّ على عدم كفاية الاحتياط في الصوم ، بأن يؤتى به باحتمال وجوبه في آخر شعبان ، أو آخر شهر رمضان ، ولزوم الامتثال التفصيلي في الصوم ، وبالاجماع المركّب يتمّ المطلوب في غير الصوم أيضاً ، لعدم قائل بالفرق بين الصوم وغيره في جواز الاحتياط وعدمه .

---

(١٧٢) الوسائل : الباب١ من أبواب صفات القاضي ، ح٥ .

(١٧٣) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح١ .

(١٧٤) الوسائل : الباب٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح١٩ .

وفيه أوّلاً : المقصود بهذه الروايات : عدم جواز الصوم في يوم الشكّ بنيّة أنّه من شهر رمضان ، والظاهر : إنّ هذه الاخبار وردت للتنديد بالذين يصومون أوّل شهر رمضان قبل أن يثبت رؤية الهلال ، أو تقوم بها البيّنة ، بقرينة : « وافطر للرؤية » فإنّه لا إشكال في جواز الصوم بنيّة شهر رمضان في اليوم الّذي يشكّ أنّه أوّل شوّال ، اعتماداً على الاستصحاب ، مع أنّه يكون الصوم فيه احتمالياً صرفاً ـ غالباً ـ إذ قد يشهد بعض برؤية هلال شوّال ممّن لا يكتفى بهم في البيّنة ، فيختلج الانسان شك وجداني في أنّه آخر شهر رمضان أو أوّل شوّال .

ولذا أفتى جمع قديماً وحديثاً بجواز صوم يوم الشك في أوّل شهر رمضان ، بنيّة احتمالية ، بأن ينوي هكذا : أصوم إن كان شعباناً فندباً ، وإن كان رمضاناً فوجوباً ، أو أشكلوا في البطلان ، ومنهم المحقّقون : صاحب العروة ، والنائيني ، والعراقي ، والوالد ، وابن العم ، والاخ الاكبر وغيرهم (قدس سرهم) .

وثانياً : الاجماع المركّب غير تامّ ، إذ وجود قائلين كثيرين بجواز الاحتياط في غير الصوم ، وعدم جواز الاحتياط ـ بالنيّة الاحتمالية ـ في الصوم يكفي ردّاً للاجماع المركّب .

وثالثاً : لو ثبت بطلان الصوم بالنيّة الاحتمالية ، فإنّما يصار إليه بدليل خاصّ بباب الصوم ، غير موجود في غيره ، إلاّ للقياس المحرّم عندنا .

الشبهة الثالثة

الثالثة : إنّ أدلّة جواز الاحتياط مقيّدة بعدم التمكّن من الطرق المجعولة شرعاً وهي : الاجتهاد والتقليد ، نظير تقيّد بقية أدلّة الأُصول العملية بعدم التمكّن من الادلّة الاجتهادية وهي الامارات والطرق ، وبنفس الدليل ، فالاحتياط أصل عمليّ نظير سائر الأُصول العمليّة .

فالادلّة الّتي استفدنا منها تقيّد الرجوع إلى الأُصول العمليّة بظرف عدم التمكّن من الادلّة الاجتهادية : من ورود الادلّة الاجتهادية في مورد الأُصول العملية ، فإذا أردنا أن نعمل بالأُصول العملية لا يبقى مورد واحد للعمل بالادلّة الاجتهادية ، بخلاف العكس : فإنّه إذا عملنا بالادلّة الاجتهادية بقيت موارد كثيرة لا تشملها الادلّة الاجتهادية هي مسارح للأُصول العملية ، ومن أنّ أدلّة الأُصول العملية مقيّدة بـ « حتّى تعلم » والادلّة الاجتهادية بمنزلة العلم ، فهي متقدّمة ـ بمفهوم أدلّة الأُصول ـ على الأُصول العملية ، ومن غير ذلك .

وبنفس تلك الادلّة نقول بتقيّد كفاية العمل بالاحتياط بظرف عدم التمكّن من الاجتهاد والتقليد .

بيانه : إنّ الاجتهاد والتقليد وردا مورد الاحتياط ، فلو عملنا بالاحتياط في كلّ مسألة لم يبق مورد للعمل بالاجتهاد والتقليد ، بخلاف العكس : فإنّا لو عملنا بالاجتهاد والتقليد بقيت موارد لم يثبت من أدلّة الاجتهاد حكمها الجزمي ، فتكون تلك الموارد مسرحاً للعمل بالاحتياط .

وكذلك الاحتياط فإنّه وضع لتحصيل الحجّة على اطاعة العبد حيث لا علم ، ومع الاجتهاد والتقليد يكونان هما العلم التعبّدي لاطاعة العبد .

مناقشة الشبهة الثالثة

وفيه أوّلاً : إنّ حكم العقل بحسن الاحتياط ، الّذي يستتبعه الحكم الشرعي ـ لانّه في سلسلة العلل لا المعلولات كما لا يخفى إن تمّت هذه العلّة ـ غير مقيّد بشيء فكلّ ما أحرز به الواقع ، مع فرض أنّ إحراز الواقع مطلوب على كلّ حال ، يكون حسناً ومطلقاً بلا تقيّد بشيء .

وثانياً : إنّ ما ذكر دليلاً للتقيّد غير سليم ، فأمّا ورود الاجتهاد والتقليد مورد الاحتياط ، فهو لا يكون سبباً للتقيد ، لانّه نظير المثبتين الّذين لا يقيّد أحدهما الاخر ، وليس ذلك لانّ الاحتياط غير كاف ، وإنّما هو إمّا لعدم تمكّن كلّ الناس من الاحتياط ، أو لعدم معرفتهم به في كلّ المسائل ، أو لعدم إمكانه مطلقاً ، كما في الدوران بين المحذورين ، أو لتضرّرهم بالعمل به دائماً ، أو لنحو ذلك من أسباب عدم التقييد .

وإمّا أنّ الاحتياط وضع لتحصيل الحجّة على اطاعة العبد حيث لا علم ـ أعمّ من التعبّدي ـ ولا يبقى له موضوع بعد تماميّة علمية الاجتهاد والتقليد تعبداً ، ففي كلتا المقدّمتين إشكال .

أمّا الأولى : فلانّ الاحتياط محرز للواقع الّذي لا يحرز بالاجتهاد والتقليد ، وليس للحجّة فقط .

وأمّا الثانية : فتمامية حجّية الاجتهاد والتقليد لا تمنع عن حجّة ثالثة في البين ، وما ذلك إلاّ من قبيل المثبتات الّتي لا تصادم بينها .

وهناك شبهات أُخر ذكرت ، أو يمكن أن تذكر ولكن الاضراب عنها أولى لطول الكلام ، أو لمعلوميّة أجوبتها من طي الاجوبة التي ذكرناها ، أو لوهنها في أنفسها .

استنتاج

فتبيّن من جميع ما ذكرناه : إنّ الاحتياط طريق لاداء التكليف الشرعي ، نظير الاجتهاد والتقليد ، ولا إشكال فيه ، والله العالم .

تتمات

التتمة الأُولى

تتمّات الاحتياط

يصحّ التبعيض في أدلّة التكاليف الشرعية بين الطرق الثلاثة ، بأن يحتاط المكلّف في بعض المسائل ، ويجتهد في مسائل أُخر ، ويقلّد في غيرهما ، لعدم الدليل على أكثر من لزوم سلوك إحدى هذه الطرق على سبيل منع الخلوّ ، ولم يقم دليل على لزوم اتّباع إحداها ـ على نحو القضية الحقيقية ـ في كلّ المسائل .

وهل يصحّ للمجتهد أن يقلّد غيره ؟ سيأتي الكلام عنه مفصّلاً في طىّ ما يأتي من المباحث إن شاء الله تعالى ، وكذلك سيأتي : أنّ هذا التخيير بين الثلاث ابتدائي أو استمراري في المسألة التاسعة والعشرين من مسائل تقليد العروة .

التتمة الثانية

هل طرق تحصيل التكاليف الشرعية منحصرة في هذه الثلاثة : الاجتهاد ، والتقليد ، والاحتياط ، أم هناك طرق أُخرى ؟

قيل : بوجود طريقين آخرين :

طريقان آخران

أحدهما : العلم الوجداني ، وأيّد ذلك بأنّ المعصوم (عليه السلام) يكون خارجاً عن هذا التخيير لو لم نعتبر العلم الوجداني من أطرافه ، مع أنّه مكلّف بالتكاليف كسائر الناس ، وعبّر عن العلم الوجداني بأقوى الطرق .

ثانيهما : الامتثال الاحتمالي في بعض الموارد ، وهو ما لا يكون للمكلّف أيّة حجّة ، ولا يمكنه الاحتياط ، أو لا يجب الاحتياط لحرج أو ضرر أو غيرهما .

لكن مجال المناقشة فيهما واسع .

مناقشة الطريق الاوّل

أمّا الاوّل : فلانّ الظاهر من الفقهاء أنّ الاجتهاد والتقليد والاحتياط في طول العلم ، لا في عرضه ، فمن ليس له علم بحكم ، فتكليفه إمّا الاجتهاد ، أو التقليد ، أو الاحتياط ، لانّ هذه إمّا أمارات على الواقع وهي الاجتهاد والتقليد وبعض موارد الاحتياط ، أو أصل عملي منجّز ومعذّر للواقع وهو الاحتياط في بعض آخر من موارده ، وقد قرّر في علم الأُصول أنّ الامارة ظرفها الشك ، والاصل العملي موضوعها الشك ، ومع العلم لا شك ، فلا مجال للامارة والاصل ، فلا معنى للتخيير بين العلم وبين الثلاثة .

أمّا المعصوم (عليه السلام) الّذي يعلم أحكام الله تعالى من طرق غير عادية فليس له شكّ في الاحكام حتى يحتاج إلى الاجتهاد ، أو التقليد ، أو الاحتياط ، فخروج المعصوم (عليه السلام) عن هذا التخيير بالتخصّص ثابت ومسلّم .

وكون تكليف المعصوم هو تكليف سائر الناس ليس معناه : أنّ طرقه إلى معرفة التكليف هي طرق سائر الناس ، فتأمّل .

مناقشة الطريق الثاني

وأمّا الثاني : وهو الامتثال الاحتمالي في بعض الموارد فقد يقال عليه : بأنّه غير محصّل ، لانّه إن كان الشك في أصل التكليف فهو مجرى البراءة فلا تكليف ، وإن كان الشك في المكلّف به وكان الدوران بين المحذورين فلا تكليف أيضاً ، للتخيير العقلي ، وإن كان الدوران بين الاقل والاكثر حتى الارتباطيين فالمعروف عدم التكليف بالاكثر الّذي هو احتمالي ، والتكليف بالاقل معلوم ، فهو داخل في العلم الوجداني ، فأين مورد التكليف الاحتمالي الملزم حتى يكون مصداقاً للامتثال الاحتمالي ؟

لكن في الجواب إشكالاً واضحاً ، إذ مورد منه أطراف العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة ، فإنّ جمعاً كبيراً قالوا بحرمة المخالفة القطعية فيها ووجوب الموافقة الاحتمالية ، ومورد آخر منه : مثل اشتباه القبلة إذا لم يسع الوقت لاربع صلوات ، أو لم يجب لحرج أو ضرر أو نحوهما ، فإنّه يجب عليه ما أمكنه من الصلوات ثلاثاً أو اثنتين أو واحدة ـ على المشهور بين الفقهاء ـ .

نعم يمكن الاجابة على ذلك : بأنّ طريق لزوم هذا الاحتمال الامتثالي إمّا الاجتهاد ، أو التقليد ، أو الاحتياط .

وبعبارة أُخرى : الامتثال الاحتمالي نوع احتياط ، ولكنّه ليس احتياطاً كاملاً إمّا لعدم إمكان الكامل ، أو للدليل على عدم وجوبه ، فيكون في طولها لا في عرضها ، فالتعبير عنهما بطريق رابع ، وطريق خامس ـ كما صدر عن بعض الافاضل ـ غير واضح الوجه .

التتمّة الثالثة

هل هذه الطرق الثلاثة : الاجتهاد ، والتقليد ، والاحتياط ، عرضية ، فيكون المكلّف من أوّل الامر مخيّراً في سلوك أيّها شاء ، أم أنّها طوليّة ؟

فربما يقال : بتقدّم الاحتياط على أخويه ، نظراً إلى أنّه طريق عقلي وقطعي في إحراز الواقع ، وأمّا الاخران فيحتاجان إلى تقرير الشارع أو جعله لهما .

وربما قيل : بالعكس ، وهو : أنّ الاجتهاد والتقليد متقدّمان على الاحتياط ، من جهتين :

إحداهما : الخلاف في الاحتياط ، وعدمه في أخويه .

ثانيتهما : بناء جواز الاحتياط في كلّ مورد على الاجتهاد أو التقليد ، لاختلاف موارد الاحتياط من أُصولية وفرعية ، وسببية ومسبّبية ، ومتعارضة ومتزاحمة ، ممّا لا يمكن غالباً تحقّق موضوع الاحتياط الّذي يجوّزه العقل إلاّ بالاجتهاد أو التقليد .

وقد ذهب إلى هذا القول المحقّق النائيني (قدس سره) في تقريرات تلميذه الكاظمي (قدس سره) حيث جعل مراتب الامتثال أربعاً : العلم التفصيلي ، الظن الخاص ، العلم الاجمالي ، الظن العام .

عرضية الطرق الثلاث

أقول : الظاهر إنّ هذه الطرق الثلاث عرضية ، لانّ ما ذكر من الطرفين ليست أدلّة عقليّة ولا عقلائية ، ولا شرعية ، بل هي لا تعدو استحسانات لا تبنى على مثلها الشريعة ، إذ الدليل في باب الطرق واستكشاف مرادات المولى أحد اثنين :

إمّا سيرة عقلائية ممضاة .

أو دليل شرعي خاص .

وليس ، فليس .

ولعلّه يأتي فيما سيجيء من المباحث تفصيل لذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ .

وهكذا ، مسألة تقدّم رتبة الاجتهاد على التقليد من هذا القبيل وقد مرّ تفصيله ، والله العالم .

المسألة (٢) : الاقوى جواز العمل بالاحتياط ، مجتهداً كان أو لا ... .

هل العمل بالاحتياط جائز ؟

المسألة (٢) : الاقوى جواز العمل بالاحتياط كما سبق الكلام حوله مستوفىً مجتهداً كان المحتاط أو لا أي : سواء كان قادراً على الاستنباط أو غير قادر .

وأُريد بـ « المجتهد » من له قدرة الاجتهاد ولو لم يجتهد في مسألة ـ مثلاً ـ فيجوز لمن له قدرة الاجتهاد أن لا يجتهد ويعمل بالاحتياط ، كما يجوز لمن لا قدرة اجتهادية له أن يعمل بالاحتياط ، أو سواء كان مجتهداً فعلاً في هذه المسألة الّتي يحتاط فيها ، أو لا يكون له اجتهاد فعلي في المسألة الّتي يحتاط فيها ، فيشمل المجتهد ، غير المستنبط بعد في هذه المسألة وكلا المعنيين محتمل وصحيح ، لما سبق من أنّ الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد لا في طولهما فيجوز لمن اجتهد واطمأنّ بكفاية صلاة الجمعة ، أن يحتاط بالجمع بين الجمعة والظهر ـ إذا لم يكن الجمع في نظره خلاف الاحتياط من جهة أُخرى ـ كما يجوزلمن له قدرة الاستنباط ولكن لم ينظر في الادلّة ليطمئنّ إلى طرف واحد ، **... لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد .**

أن يحتاط في العمل .

من شروط العمل بالاحتياط

لكن يجب أن يكون العامل بالاحتياط عارفاً بكيفيّة الاحتياط بأحد الطريقين أي : بالاجتهاد أو بالتقليد وهذا الوجوب إرشادي عقلي من قبيل وجوب الطاعة ، وليس وجوباً مولوياً شرعياً ، وإنّما يجب ذلك إمّا لانّه شرط عقلي ، إذ غير العارف بكيفيّة الاحتياط لا يتحقّق منه موضوع الاحتياط ، فموضوع الاحتياط متوقّف على

معرفة الكيفيّة ، وما يتوقّف عليه الاحتياط ، هو مقدّمة وجود الاحتياط ، ومقدّمة الوجود دليل وجوبها العقل ، أو لانّ الجهل بالكيفيّة مانع عن حصول الامن من العقاب ، ولعلّ الثاني هو الاصحّ .

وعليه : فلا يجب التقليد والاجتهاد إذا كان العامل بالاحتياط متيقّناً بكفايته فطريّاً أو عقليّاً كما هو واضح ، إذ مع التيقّن يكون المؤمّن من استحقاق العقاب حاصلاً ، فلا يحتاج إلى تحصيله .

نعم مع الشكّ في أصل جوازه ، أو في كيفيّته ، لا يكفي إلاّ الاجتهاد أو التقليد ، لانّ الشكّ في الطريقية والحجّية هو موضوع عدم الطريقية وعدم الحجّية .

الاحتياط في أصل الاحتياط

وهل يصحّ الاحتياط في أصل الاحتياط - لا في الكيفيّة - ؟ الظاهر : إنّه يصحّ ، وهو حسن عقلاً على كلّ حال ، ومقتضاه : ترك الاحتياط في المسائل الفرعيّة للاجماع على كفاية العمل بالاجتهاد أو بالتقليد ، واختلاف الفقهاء في كفاية الاحتياط ، فمقتضى الاحتياط : العمل بما يكفي على جميع الاقوال ، وهو : الاجتهاد أو التقليد .

لا يقال : كيف يصحّ الاحتياط الّذي يكون مقتضاه ترك الاحتياط ؟ وهل هذا إلاّ المحال ، الّذي يلزم من وجوده عدمه ؟

فإنّه يقال : ليس كذلك ، فالاحتياط الاوّل هو في المسألة الأصولية ، والثاني في المسألة الفرعيّة ، فالموقوف عليه غير الموقوف عليه .

توضيحه : إنّنا نسأل : هل يكفي الاحتياط في الفروع ويكون المحتاط آتياً بالمكلف به ؟

والجواب : مقتضى الاحتياط في المسألة الأصولية : عدم الاحتياط في المسائل الفرعية ، للقول بعدم كفاية الموافقة الاحتمالية حين العمل .

الاحتياط في كيفية الاحتياط

وهل يصحّ الاحتياط في كيفيّة الاحتياط ؟ الظاهر : نعم ، لعدم وجود ما يحتمل مانعاً ، سوى الاشكالات الواردة على الموافقة الاحتمالية في العبادات ، وكذا الانشائيات على ما تقدّم ، وهي غير واردة هنا ، إذ مع كون المسألة محتاطاً فيها في أصلها ، فالموافقة التفصيلية مفقودة ، فلا يقدح الاحتياط في هذا الاحتياط ، فيصحّ

الاحتياط في كيفيّة الاحتياط ، حتّى إذا أوجب هذا الاحتياط الثاني التكرار في العبادة .

كما لو أتى بصلاتي : الظهر والجمعة ، مرّة بتقديم الظهر مع قصد الوجه ، ومرّة بالعكس مع قصد الوجه أيضاً ، نعم كثيراً ما لا يمكن الاحتياط التامّ من جميع الجهات ، إذ في المثال هذا مناف للاحتياط لشبهة التشريع في قصد الوجه .

وكما لو كرّر صلاة الظهر من يوم الجمعة ، مرّة بالجهر في قرائتها ، ومرّة بالاخفات فيها ، فإنّ الجهر احتياط عند البعض ، والاخفات احتياط عند آخر ، وذلك : لانّ هذا ليس من التكرار الّذي منعه البعض ، للمغايرة بينهما .

ثم إنّ الجواز في المتن إن أُريد به الوضعي بمعنى الصحّة ـ كما لعلّه هو الظاهر ـ فلا يفرق فيه استلزامه لاختلال النظام غير الالزامي ، أو للحرج أو غير ذلك ، وعدمه ، وذلك : لانّ الصحّة لا تحتاج إلاّ إلى مطابقة المأتي به للمأمور به ، وقد وجدت المطابقة في بعض افراد الاحتياط .

وأمّا إن أُريد بالجواز التكليفي ـ كما هو محتمل أيضاً وإن نفاه بعض المعاصرين بإصرار ـ فسيأتي إن شاء الله تعالى في ذيل شرح المسألة الرابعة ، الاشكال فيه .

المسألة (٣) : قد يكون الاحتياط في الفعل ، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً ، وكان قاطعاً بعدم حرمته ، وقد يكون في الترك ، كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه ، وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار ، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته القصر أو التمام .

أقسام الاحتياط

أقسام الاحتياط
المسألة (٣) : قد يكون الاحتياط في الفعل ، كما إذا احتمل كون الفعل واجباً ، وكان قاطعاً بعدم حرمته كالسورة ، وجلسة الاستراحة .
وقد يكون في الترك ، كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه كالدعاء بالفارسية في الصلاة ـ مثلاً ـ .
وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار وكلمة « مع التكرار » مستغنىً عنها ، لانّها عين « الجمع بين أمرين » وقد ذكرت للتأكيد كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام فيكرّر الصلاة قصراً مرّة ، وتماماً مرّة أُخرى .
واعلم أنّ هذه الاقسام الثلاثة التي ذكرها المصنّف (قدس سره) غير منحصر الاحتياط فيها فقط ، بل الصور المتصورة الرئيسية عشر فالاحتياط إمّا في فعل واحد ، أو فعلين فما زاد ، أو ترك واحد ، أو تركين فما زاد ، أو في فعل وترك معاً ، وكل واحد من هذه الخمسة ، إمّا الاحتياط يكون بعمل مستقلّ ، أو بعمل ضمني ، فالاقسام عشرة هي بالتفصيل والمثال كما يلي :

الاحتياط وصوره العشر

١ ـ الاحتياط في فعل واحد ، مع كون العمل مستقلاً ، كالدعاء عند رؤية الهلال .

٢ ـ الاحتياط في فعل واحد ، مع كون العمل ضمنيّاً ، كالسورة وكجلسة الاستراحة .

٣ ـ الاحتياط في اتيان فعلين أو أكثر ، مع كون العملين مستقلّين ، كالصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة ، وما أورده بعض الشرّاح على المصنّف في تمثيله لذلك بالجمع بين القصر والاتمام لاجل أنّهما ليس تكراراً ، بخلاف الصلاتين التامتين أو القصريتين مع اشتباه القبلة ، في غير محلّه . إذ لو كان المراد بالتكرار : المعنى الفلسفي ، ففي مورد صلاتي الظهر إلى جهتين أيضاً ليس تكراراً ، ولو كان المراد : المعنى العرفي المسامح فيه ، فصلاتين إحداهما قصر والأخرى تامّة ، يعتبر تكراراً ، ألا ترى أنّه يصح عرفاً بلا تجوّز أن يقال : فلان كرّر صلاته ، أو فلان حينما يأتي المنطقة الفلانية يكرّر صلاته فيصلّي قصراً وتماماً ؟ فتأمّل .

٤ ـ الاحتياط في اتيان فعلين أو أكثر ، مع كون العملين ضمنيين ، كالعلم بوجوب إمّا الجهر ، أو الاخفات في ظهر يوم الجمعة .

٥ ـ الاحتياط بترك فعل واحد ، مع كون العمل مستقلاً كترك شرب التبغ .

٦ ـ الاحتياط بترك فعل واحد ، مع كون العمل ضمنيّاً ، كالشك في بطلان الصلاة بقول : « آمين » بعد الحمد وعدم البطلان ، فإنّه يحتاط بتركه .

٧ ـ الاحتياط بترك فعلين أو أكثر ، مع كون العملين مستقلّين ، كترك الخنثى الالبسة المختصّة بالرجال ، والمختصّة بالنساء .

٨ ـ الاحتياط بترك فعلين أو أكثر ، مع كون العملين ضمنيّين ، كالاحتياط بترك : آمين ، والتكفير ، إذا علم أنّ أحدهما غير المعيّن يبطل الصلاة .

٩ ـ الاحتياط باتيان فعل وترك آخر ، مع كون العملين مستقلّين ، كموارد تردّد الامر بين الحيض والاستحاضة ، فتجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضة .

١٠ ـ الاحتياط باتيان فعل وترك آخر ، مع كون العملين ضمنيين ، كتردّد الامر بين وجوب السورة وبطلان الصلاة بآمين ، إذا علم لزوم أحدهما فعلاً وتركاً .

أقسام أُخرى للاحتياط

وقد علّق المرحوم الوالد (قدس سره) على المتن هنا بقوله : « أو تركين ، كما في الخنثى ، أو فعل وترك ، كما في موارد التردّد بين الحيض والاستحاضة » وعلّق مثله آخرون أيضاً .

وقد تتكرّر الاقسام لو أضفنا إلى هذا التقسيم كونه موجباً للتكرار ، كالتردّد بين الجهر والاخفات .

أم لا ، كالتردّد بين وجوب السورة أو الجلسة ، والفرق بين الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي ، وبين الشبهات الموضوعية والحكمية ، إلى ما هنالك من أقسام ربما تزيد على المائة .

ولا يخفى : إنّ أحكام هذه الشقوق مختلفة ، فبعضها يجري البراءة فيها ، وبعضها يجب الاحتياط فيها ، وبعضها يحسن ، ممّا يعلم تفاصيلها من مراجعة الأُصول ، ويأتي كلّ واحد منها في غضون المباحث القادمة بمناسباتها ، إن شاء الله تعالى .

المسألة (٤) : الاقوى جواز الاحتياط ، ولو كان مستلزماً للتكرار ، وأمكن الاجتهاد أو التقليد .

الاحتياط المستلزم للتكرار

المسألة (٤) : الاقوى جواز الاحتياط حتّى في العبادات ولو كان مستلزماً للتكرار ، وأمكن الاجتهاد أو التقليد لما مرّ بالتفصيل في المسألة الأُولى : من أنّ الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد لا في طولها ، وقد مرّ ما أُورد على ذلك من إيرادات مع أجوبتها ، ثم إنّ الماتن (قدس سره) وإن أطلق الجواز هنا ، إلاّ أنّه في حاشيته على مجمع المسائل للمجدّد الشيرازي (قدس سره) قيّد الحكم بما إذا لم يعد عدم اعتناء بأمر المولى ، ولعلّه يشير إلى نوع تردّد له في ذلك ، وعدم الاعتناء قد يكون لازماً للّعب ، الّذي ذكره أمثال صاحب الفصول ، والشيخ الانصاري وغيرهما (قدس سرهم) ، لا أنّه أمر آخر .

أمّا المجدّد نفسه فأشكل فيه مطلقاً ، وقد تقدّم تفصيل الكلام عن ذلك فلا نعيد ، والمراد بـ « جواز » هو : الوضعي بمعنى : الاكتفاء وصدق الامتثال والطاعة به ، الّذي هو غير الجواز بالمعنى التكليفي .

نعم ، لو قلنا بأنّ الاحتياط فيه شبهة اللعب بأمر المولى ، فيكون حراماً تكليفاً ، ويكون ـ حينئذ ـ الجواز في مقابله تكليفاً .

وعليه : فلا مانع من تعميم الجواز في المتن للوضعي والتكليفي جميعاً .

ثم إنّ الجواز ـ في مقام الثبوت ـ يمكن أن يكون فطرياً وعقلياً وعقلائياً وشرعياً ، كما مَرّ مثل ذلك في تفسير الوجوب في المسألة الأُولى . وأمّا في مقام الاثبات وأنّ الجواز هنا فطري ، أو عقلي ، أو عقلائي ، أو شرعي ، أو اثنين ، أو

ثلاثة منها ، أو كلّها ، فالكلام فيه أيضاً هو ما مرّ في شرح « يجب » في المسألة الأُولى ، فلا نعيد التفصيل ، والله العالم .

تتميمان

التتميم الاوّل

إنّ الاحتياط المستلزم للتكرار الكثير ، كمائة ، وألف ، خصوصاً إذا كان في العبادات ـ كما لو استلزم تكرار صلاة واحدة مائة مرّة أو الف مرّة ـ بدون أن يكون هناك داع عقلائي لهذا الاحتياط : من أسهليّته بالنسبة إلى الاجتهاد لعدم وجود المقدار اللازم من الكتب الموجبة لصدق اليأس بعد الفحص ، أو أسهليّته بالنسبة إلى التقليد لعدم وصوله إلى المجتهد ، لكونه في سجن أو نحو ذلك ، مثل هذا الاحتياط ربما يتأمّل في جوازه التكليفي ، لطرو عناوين محرّمة على مثل ذلك غالباً ، ككونه طريقاً إلى الوسوسة ، أو هي الوسوسة نفسها .

أو كونه موجباً لوهن أو ضعف الاعتقاد الديني لبعض ضعاف الاعتقاد ، فيكون نوعاً من تسبيب الافتتان في الدين المنهي عنه صريحاً بالادلّة الاربعة .

أو كونه سبباً لترك الواجبات العينيّة ذاتاً : كتفويت أوقات الفرائض . أو عرضاً : كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقدّمات وجودهما ، ونحو ذلك .

بالاضافة إلى إمكان صدق الاستهزاء بالاحكام الشرعيّة في بعض الموارد عليه .

وهذه العناوين الثانوية إن انطبقت على الاحتياط المستلزم للتكرار القليل أيضاً ، وإن كان له من التأمّل في الجواز التكليفي مثل ما كان في التكرار الكثير ، إلاّ أنّ الغالب عدم انطباقها على الاحتياط المستلزم للتكرار القليل وانطباقها على التكرار الكثير بلا داع عقلائي .

وبما ذكرناه ، ربما يظهر النظر في ما علّقه هنا السبزواري في : « مهذّب الاحكام » من أنّه لا وجه للجواز التكليفي وعدمه بالنسبة إلى نفس الاحتياط من حيث هو ، وعلّله بأنّه مع الصحّة لا وجه للعقاب ، ومع عدم الصحّة لا عقاب إلاّ على ترك الواقع .

ولا ينافي ذلك الجواز الوضعي ـ بمعنى : صحّة العمل ـ لانّ ضمّ الفاسد إلى الصحيح لا يفسد الصحيح ، مع كونهما غير مرتبطين بواحد خارجي ، أي : كونهما ليسا جزئين لواجب ارتباطي واحد .

التتميم الثاني

الاحتياط وأقسامه

قسم بعضهم الاحتياط إلى الاحكام الخمسة ، لعروض أحكامها عليه باعتبار انطباق عناوينها عليه .

الاحتياط الواجب

ومثّلوا للاحتياط الواجب : بالشبهة التحريمية أو الوجوبية في موارد وجوب الاحتياط فيها من أطراف العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة ، سواء كان دليل وجوب الاحتياط الشرع ، أو الملازمة العقلية بين حكمي العقل والشرع - على الخلاف - .

وقد يؤيّد ذلك : الصحيح في الفقيه ، عن إبراهيم بن هاشم ، مرفوعاً عن الامام الصادق (عليه السلام) والكليني صحيحاً عن يونس ، عن رجل عن الامام الصادق (عليه السلام) : « فإذا اختلف على الامام من خلفه ، فعليه وعليهم في الاحتياط الاعادة »[١٧٥].

الاحتياط المحرّم

وأمّا الاحتياط المحرم : فهو مثل ما كان وسواساً ، أو مؤدّياً إليه ، أو إلى اختلال النظام أو ملتفتاً للنفس أو الاطراف أو نحو ذلك ، بانضمام ثبوت التحريم بمثل هكذا انطباق ، إمّا لصدق بعض العناوين المحرّمة عليه ، أو للقبح العقلي المضاف إلى الملازمة بينه وبين التحريم الشرعي في سلسلة العلل ، فتأمّل .

الاحتياط المستحبّ

وأمّا الاحتياط المستحب : فله موارد كثيرة ، وهي : كلّ ما كان احتمال المحبوبيّة - عامّاً أو خاصّاً - قائماً ، مع عدم احتمال المبغوضية خصوصاً أو عموماً ، ويدلّ عليه أخبار الاحتياط ، مثل خبر أبي هاشم الجعفري ، عن الامام الرضا (عليه السلام) ، أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قال لكميل بن زياد : « أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت »[١٧٦].

---

(١٧٥) الوسائل : الباب٢٤ من أبواب الخلل في الصلاة ، ح٨ .

(١٧٦) الوسائل : الباب١٢ من أبواب صفات القاضي ، ح٤١ .

ومرسل الشهيد في الذكرى عن الامام الصادق (عليه السلام) : « لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك »[١٧٧].

ومرسله الاخر عن عنوان البصري ، عن الامام الصادق (عليه السلام) في حديث قال : « وخذ بالاحتياط في جميع أُمورك ما تجد إليه سبيلاً »[١٧٨].

الاحتياط المكروه

وأمّا الاحتياط المكروه : فكلّما انطبق عليه عنوان من العناوين المكروهة مع ثبوت رجحان الكراهة على الاستحباب من القرائن الداخليّة أو الخارجية ، مثل الصلاة في الثياب المكروهة : « كالاسود ، والقرمز »[١٧٩]ونحوهما ، إذا كان ذلك لاجل الاحتياط غير اللازم للعلم الوجداني بطهارتها ، وقاعدة الطهارة في غير المكروه من الثياب عنده .

الاحتياط المباح

وأمّا الاحتياط المباح : فكلّما تزاحم عنوانان لزوميان ، أو اقتضائيان غير لازمين ، ولم يعرف الرجحان الشرعي لاحدهما على الاخر ، كما لو دار أمر الاحتياط بين الواجب والحرام ، مثلما لو دار أمر القبلة بين أربع جهات ، وكان فريداً في الصحراء ، واحتمل أنّ أربع صلوات توجب هجوم السباع عليه ، واحتمل أنّ الاربع تدفع عنه السباع لخوفهم من كثرة حركاته ، أو دار بين المستحب والمكروه ، كما لو شكّ في أنّ صوم عرفة يضعفه عن الدعاء أم لا ـ مع عدم كون هذا الشك مسرحاً لاصالة عدمه تعبّداً ـ وفي هذه الموارد يباح الاحتياط ، لعدم دليل لا على رجحانه ، ولا على رجحان تركه ، والله العالم .

---

(١٧٧) الوسائل : الباب١٢ من أبواب صفات القاضي ، ح٥٨ .

(١٧٨) الوسائل : الباب١٢ من أبواب صفات القاضي ، ح٥٤ .

(١٧٩) الوسائل : الباب٤٤ من أبواب لباس المصلّي ، ح١ .

المسألة (٥) : في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلّداً ، لانّ المسألة خلافية .

لابدّ في الاحتياط من اجتهاد أو تقليد

المسألة (٥) : في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلّداً ، لانّ المسألة خلافية . أي غير يقينيّة ولا ضرورية ـ كما فسّره بذلك في مهذّب الاحكام ـ وإلاّ فمجرّد وجود الخلاف في مسألة لا يبرّر لزوم الاجتهاد أو التقليد فيها ، حتّى إذا اطمأنّ بها المكلّف ، فمسألة وجوب تقليد الاعلم ، ومسألة أصل جواز التقليد خلافيّتان ، ومع ذلك لا يقال : إنّه يجب فيهما إمّا الاجتهاد أو التقليد ، لانّ المسألتين خلافيتان ، والانسب : التعليل بعدم تمشّي الاحتياط في هذه المسألة وانحصار الطريق في الاجتهاد والتقليد ، لما تقدّم من تعارض الاحتياط في الفروع للاحتياط في الأصول ، فإمّا يتساقطان ، أو يتقدّم الاحتياط الأصولي لسببيّته ، فلا احتياط في الفروع ، فتأمّل .

نعم ، لو حصل له الاطمينان الشخصي بجواز الاحتياط كفى ، لحجيّته الذاتية ، وكذا إذا كان جواز الاحتياط في مورد مقطوعاً به عند المتشرّعة ، فإنّ الظاهر جواز الاعتماد عليه ، لكونه طريقة عقلائية للاطاعة والمعصية كما حقّقناه في الأصول .

لكن قد يقال : بخروج مثلهما موضوعاً وتخصّصاً من مسائل الاجتهاد والتقليد ، لجريانها في المشكوكات لا مطلقاً ، فتأمّل والله العالم .

وقد يقال : بأنّ مسألة أصل جواز الاحتياط اجمالاً لا يحتاج إلى الاجتهاد أو التقليد ، لكونه ضرورياً عقلياً وشرعياً ، ولكن الّذي يحتاج اليهما هو الاحتياط في

بعض الموارد ، كالعبادات ، والانشائيّات ، ونحو ذلك ، ممّا يكون الاحتياط في ترك الاحتياط لتعارض الاحتياطين أو الاحتياطات .

الاستناد في الاحتياط

فاللازم أن يعتمد الشخص في جواز الاحتياط على أحد ثلاثة أشياء :

أحدها : حكم العقل البات بصدق الطاعة والامتثال مع الاحتياط ، وعدم لزوم الجزم بالنيّة في صدق العبادة ، وعلى هذا لا يكون الجاهل مجتهداً ، بل بحكم المجتهد في تنجّز هذا الحكم العقلي عليه .

ثانيها : أن يثبت له حجّية قول مجتهد ، فيفتي له ذلك المجتهد بجوازه .

ثالثها : كون الاحتياط في مورد مقطوعاً به عند المتشرّعة .

ولعلّ نظر المصنّف (قدس سره) في هذه المسألة ليس إلى انحصار الطريقية في الاجتهاد والتقليد لهذه المسألة ، وإنّما إلى أنّه ليس مسألة جواز الاحتياط من البديهيّات الّتي لا تحتاج إلى الاجتهاد والتقليد ، كما هي الحال عليه فيما يذكره في المسألة الاتية ـ السادسة ـ بل هي من المسائل النظريّة الّتي يحتاج فيها إلى اعمال الحجّية من اجتهاد أو نحوه ، أو الرجوع إلى قول العالم بعد ثبوت حجّية قول العالم للجاهل ، وصحّة رجوع الجاهل إلى العالم فطرة أو عقلاً .

لا تقليد في الضروريّات واليقينيّات

المسألة (٦) : في الضروريات لا حاجة إلى التقليد ، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ... .

هل الضروريات بحاجة إلى تقليد ؟

المسألة (٦) : في الضروريات لا حاجة إلى التقليد كما لا حاجة إلى الاجتهاد المصطلح فيها كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ... .

لانّ التقليد ليس أكثر من أمارة جعلها الشارع حجّة ، وجعل الحجّية لا تكون إلاّ في ظرف الشك ، أو مع أخذ الشك موضوعاً - على تفصيل بين الأُصول والامارات على القول المشهور - ومعلوم أنّ مع كون حكم ضروريّاً لا يكون مورداً لجعل التقليد ، فيكون خروج الضروريات عن أدلّة التقليد ، بالتخصّص لا بالتخصيص ، ولذا لم يقل المصنّف : لا يجب التقليد ، وإنّما قال : « لا حاجة إلى التقليد » .

والاشكال موضوعاً في كون الصلاة والصوم من الضروريّات ، وذلك لذهاب بعض المتصوّفة من المسلمين إلى عدم وجوبهما عليهم ، مستدلّين بقوله تعالى : **(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ)**[١٨٠] بتفسيره باليقين الكشفي الحاصل لهم بزعمهم ، في غير محلّه ، بعد خروج أمثالهم عن ربقة المسلمين ، وإن تسمّوا باسمهم ، كما حقّق في محلّه من باب نجاسة الكافر .

أمثلة الضروريات

وما ذكره الماتن فهو مثال للواجبات الضرورية الشرعية .

ومثال الواجب الضروري العقلي : وجوب العدل ، وشكر المنعم بنعمة عظيمة .

وقد يُمثّل للحرام الضروري العقلي : بالظلم ، والقتل العدواني ، وكفران النعمة العظيمة ، والايذاء ونحوها .

وللحرام الضروري الشرعي : بشرب الخمر ، والزنا ، واللواط ، ونحوها .

وللمستحبّ الضروري العقلي : بالاحسان ، والصدق ، والصبر ، والنظافة ، ونحوها .

وللشرعي منه : باستحباب مطلق الصوم ، والاعتكاف ، ونحوهما .

وللمكروه الضروري العقلي : بالوساخة ، وترك الاعتناء بالناس .

وللشرعي منه : بالنوم بين الطلوعين ، والاكل على الشبع ، ونحوهما .

وللمباح الضروري العقلي : بشرب ماء الفرات ودجلة ونحوهما .

وللشرعي منه : بالصوم مع بعض الاضرار اليسيرة ، أو الوضوء ، والغسل بالماء البارد مع الضرر اليسير ونحو ذلك ، ويدخل في ذلك أيضاً الضرورات العقلائية الممضاة شرعاً .

---

(١٨٠) الحجر : ٩٩ .

وفي مثل ذلك كلّه ، لا حاجة للتقليد ولا الاجتهاد ، بل لا معنى لهما ، لانّ **... وكذا في اليقينيّات إذا حصل له اليقين ... .**

كونها ضروريّة مع عدم احتمال الخلاف هي الحجّة عقلاً .

الضروريّات وكلام العلاّمة

قال العلاّمة في جواب مسائل السيّد مهنّا بن سنان فيما حكاه المحقّق القمي (قدس سره) عنه[١٨١]: « إنّ كل حكم شرعي فرعي لا يعلم ثبوته من الدين ضرورة ، فإنّه يجب فيه الاجتهاد على المجتهد ، أو التقليد على المقلّد » فقيّد العلاّمة (قدس سره)وجوب الاجتهاد والتقليد بما لا يعلم ثبوته من الدين ضرورة .

ولا فرق في ما لا حاجة إلى التقليد فيه من الضروريات بين كونه من الضروريّات الاولية الّتي يعرفها الكل بلا استثناء ، وبين الضروريات الثانوية الّتي تحتاج معرفة كونها ضروريات إلى نوع من البحث والفحص ، كوجوب العدة ـ مثلاً ـ فما دام ثبت ضروريته ـ ولو بالفحص ـ خرج عن دائرة وجوب التقليد والاجتهاد .

كما لا فرق أيضاً بين ضروريات الاسلام ، وضروريات المذهب ، وضروريات الفقه ، فالمجتهد الفقيه أيضاً لا يجب عليه الاجتهاد في ضروريات الفقه ، ككون نصب الزكاة في الابل اثني عشر ، وكون وظيفة النائي حج التمتّع ، ونحو ذلك ، والله العالم .

اليقينيات كالضروريات

وكذا لا حاجة إلى التقليد والاجتهاد في اليقينيات إذا حصل له اليقين أي : الاحكام الّتي حصل للمكلّف اليقين ـ بمعنى انكشاف الواقع ـ فيها ، فإنّها أيضاً لا تشملها أدلّة التقليد والاجتهاد ، وتكون خارجة بالتخصّص لا بالتخصيص ، بنفس الدليل .

والفرق بين الضروريات ، واليقينيّات ـ كما قيل ـ إنّ الضروريات : هي الّتي لم يختلف فيها اثنان ، فإن كان ممّا لم يختلف فيها اثنان من المسلمين سمّيت ضروريات الدين أو ضروريات الاسلام ، كوجوب الصلاة والصوم ، وكون صلاة الظهر في الحضر أربع ركعات ، وصلاة الصبح ركعتان ونحو ذلك .

---

(١٨١) جامع الشتات : ص٥٤٨ (الطبعة الحجرية) .

وإن كان ممّا لم يختلف فيها اثنان من الشيعة سمّيت : ضروريات المذهب ، أو ضروريات الشيعة ، مثل وجوب القصر في السفر ونحو ذلك .

واليقينيّات : هي الاحكام الّتي حصل للانسان اليقين بها ، سواء كانت ممّا لم يختلف فيها اثنان من المسلمين ، أم من الشيعة ، أم كان مثار الخلاف ، كصلاة الجمعة عند بعض ، وصلاة الظهر في يوم الجمعة عند آخرين .

النسبة بين الضروريات واليقينيّات

النسبة بين الضروريّات واليقينيّات

ولذا قيل بين الضروريات واليقينيّات ، عموم مطلق ، فاليقينيّات أعمّ مطلقاً ، والضروريات : أخصّ مطلقاً ، فكلّ ضروري يقيني ولا كلّ يقيني ضروري وإن كان قد يخدش ذلك ـ بالذهاب إلى أنّ بينهما عموماً من وجه ـ بأنّ الضروري قد لا يكون يقينياً ، كبعض الضروريات الّتي لا يعلم بها بعض العوام علماً يقينياً ، مثل وجوب العدّة ، وكون عدّة الوفاة أربعة أشهر وعشراً في ضروريات الاسلام ، ومثل الامامة ، ورجعة الائمّة الاثني عشر (عليهم السلام) كلّهم في ضروريات المذهب .

ولعلّه ليس هذا القول بالبعيد ، وإن كان الاوّل بالذهن آنس ، بعد عدم وجود دليل محكم على الفرق ، والامر سهل بعد كونهما إصطلاحين طارئين ، **... وفي غيرهما يجب التقليد ... .**

والمعوّل على مقدار دلالة الادلّة .

نعم في اليقينيّات لا يكفي مجرّد كونه يقينيّاً ، حجّة على من ليست عنده بيقينيّة كمن لا يعلم يقيناً وعلماً قطعياً بوجوب العدّة ، أو برجعة كلّ الائمّة الاثني عشر (عليهم السلام) ولذا قيّده المصنّف بقوله : « إذا حصل له اليقين » القطعي ، وإلاّ فاللازم عليه الاجتهاد أو التقليد .

ثم إنّ ما انتقد به بعض المعاصرين صاحب العروة : من أنّ التعبير باليقينيّات في قبال الضروريات مسامحة منه ، لانّ ذلك يدلّ على أنّ في الشرع أحكاماً خاصّة يقينيّة ، كما فيها أحكام خاصّة ضرورية ، ليس كما ينبغي ، فإنّه ـ مضافاً إلى عدم ظهور ذلك من العبارة ـ أنّ الضروريات أيضاً بعضها نسبية وليست كلّها ضرورية عند الكل ، ولذا وقع الخلاف في بعض الاحكام بين الاساطين ـ بل غيرهم ـ في أنّها ضرورية أم لا ؟ والامر سهل ، وسيأتي في شرح المسألة التاسعة والعشرين ما ينفع المقام أيضاً إن شاء الله تعالى .

ما هو التكليف في غير اليقينيّات والضروريات ؟

وفي غيرهما في غير الضروريات واليقينيات من الاحكام الشرعية ، أي : في المظنونات ، والمشكوكات ، والموهومات يجب التقليد كتاباً ، كآيتي : النفر ، والسؤال ، وغيرهما .

وسنّة متواترة على الظاهر .

وسيرة عقلائيّة .

وسيرة متشرعية متصلة ، بزمان المعصومين (عليهم السلام) قطعاً .

وعقلاً : لتحصيل المؤمّن .

... إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط ، وإن أمكن تخيّر بينه وبين التقليد .

وللفطرة المستقيمة الداعية إلى رجوع الجاهل إلى العالم ، وقد مرّ البحث عنها مفصّلاً عند شرح المسألة الأولى إن لم يكن المكلّف مجتهداً فإن كان مجتهداً عمل باجتهاده .

هذا إذا لم يمكن الاحتياط ، وإن أمكن الاحتياط تخيّر المكلّف بينه وبين التقليد أي : بين الاحتياط وبين التقليد ، وذلك لانّه ـ مع عدم العلم ـ يجب عقلاً على المكلّف تحصيل المؤمّن عن العقاب ، وليس ذاك إلاّ في التقليد ، أو في الاجتهاد ، أو في الاحتياط ، على ما مرّت تفاصيل أدلّتها .

المسألة (٧) : عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل .

هل العمل بغير الطرق الثلاث باطل ؟

المسألة (٧) : عمل العامي الّذي ليس قادراً على الاجتهاد بلا تقليد ولا احتياط باطل .

أشكل معظم المحشّين على العروة هنا على كلمة : « باطل » بأنّ العمل إن طابق الواقع كان صحيحاً في مقام الثبوت ، منهم : المحقّق النائيني ، والسيّد الاصفهاني ، والحسينيان : القمّي والبروجردي ، والوالد ، وابن العمّ ، تبعاً لاسلافهم : صاحب الجواهر ، والشيخ الانصاري ، والمجدّد الشيرازي ، والسيّد إسماعيل الصدر ، والميرزا حسين الخليلي والكاظمان : الخراساني واليزدي ، والتقيّان : الشيرازي والاصفهاني ، في الرسائل العملية لصاحب الجواهر والشيخ ، والمجدّد وحواشيها (قدس سرهم) .

وإليك تعريب عبارة الرسالتين : « لو عمل شخص بلا تقليد ، وحصل منه قصد القربة ، واتّفق عدم العيب في عمله ، صحّ عمله » .

والعجيب من الماتن (قدس سره) الّذي أفتى هنا ـ في العروة ـ بالبطلان ، أنّه لم يعلّق على الصحّة المذكورة في رسالتي : الشيخ والمجدّد (قدس سرهم) ، وعلّق على البطلان في رسالة الشيخ جعفر التستري (قدس سره) بالصحّة .

ففي رسالة التستري ما تعريبه :

« لو ترك الشخص التقليد مع علمه بلزومه ، ولم يعمل بالاحتياط ، ومع هذا الشكّ والتسامح صلّى ، أو أتى بعبادة أُخرى ، فكلّ أعماله وعباداته فاسدة قطعاً وإن

طابق جميعها الواقع »[١٨٢] وعلّق السيّد الطباطبائي اليزدي (قدس سره)على ذلك بقوله : « مع اتيانه العمل باحتمال الصحّة وتمشّي قصد القربة منه ، الصحّة غير بعيدة » .

كلام المحقّق القمّي (قدس سره)

نعم ، سكت عليه عدد منهم ، كالحائري وبعض المعاصرين تبعاً للشيخ الانصاري والشيرازيين والاخوند (قدس سرهم)في صراط النجاة وحواشيه ، ونسب المحقّق القمّي (قدس سره) القول بذلك في العبادة إلى المشهور قال : « المشهور بين فقهائنا : أنّ الناس في غير زمان حضور الامام (عليه السلام) صنفان : إمّا مجتهد ، وإمّا مقلّد له ، ومن لم يكن من أحد الصنفين فعبادته باطلة وإن وافق الواقع »[١٨٣].

لكن في النسبة إشكالاً ، بل منعاً لا مجال لتفصيله هنا ، وقد ذكر (قدس سره) في أواسط المجلّد الثاني من القوانين تفصيل الاستدلال للطرفين ، فليراجعه طالبه .

تفصيلات

لكنّه (قدس سره) في جامع الشتات[١٨٤] فصّل بين المقصر والقاصر ، بالبطلان مطلقاً في الاوّل ، ومقيّداً بمخالفة الواقع في الثاني .

وهناك قول آخر : بالتفصيل بين القاصر ، فالصحّة مطلقاً وإن خالف الواقع ، والمقصّر فعلى الخلاف السابق في البطلان مطلقاً أو فيما خالف الواقع .

قال في نظم اللئالي[١٨٥]:

أمّا الّذي لم يتفطّن وذهب إلى وجوب الاخذ عن أُمّ وأب

فهو يكو غافلاً ويقبح تكليفه بغيره ويرجح

صحّة ما يفعل هذا مطلقاً ما طابق الواقع أو مطابقاً

ولا يخفى : إنّ « ما » في قوله : « ما طابق » نافية .

وفصّل شيخ الشريعة في حاشية العروة بين العبادات فالبطلان وإن طابق العمل الواقع ، وبين غيرها فالصحّة إن طابق الواقع .

---

(١٨٢) منهج الرشاد : ص٣٣ .

(١٨٣) القوانين : ج٢ ، ص١٤٠ (الطبعة الحجرية) .

(١٨٤) جامع الشتات : ج١ ، ص١٦ .

(١٨٥) تقرير بحوث الفقه للشيخ محسن بن محمّد الخنفر ، بقلم السيّد محمّد الهندي ، الموسوم بالتحريرات (مخطوط) .

تحقيق المسألة

هذه أقوال الفقهاء في المسألة ، وأمّا تحقيق المقام وإجمال الكلام فيه فهو : إنّ العمل في الشرعيات يجب أن يستند إلى حجّة تكون مؤمّنة للعامل عن العقاب ، والّذي يؤمّن ذلك إمّا الاحتياط ، أو الاجتهاد ، أو التقليد ، وحديث مطابقة الواقع وعدمها ، يناسب العقاب الواقعي وعدمه ، المبتني على الحكم الواقعي ـ إلاّ على القول بحرمة التجرّي ـ لا الامن من العقوبة على الرخصة الظاهرية ، إذ الّذي عمل عملاً من غير الطرق الشرعية الثلاث وكان في الواقع عمله موافقاً ، فما الّذي يؤمّنه عن العقاب ؟

لذا إن كان مراد المصنّف من : « باطل » إنّه لا يكفي هذا العمل في مقام صدق الامتثال والامن من العقوبة ، وأنّ العقل يلزم بإعادته لقاعدة الاشتغال فهو صحيح ، وإليه يشير ـ ظاهراً ـ تعليق المحقّق العراقي حيث قال : « إذا لم يكن مطابقاً لرأي من يتّبع قوله تعييناً » لكن ظاهر لفظه : « باطل » في المتن لا يساعد على ذلك ، إذ المتبادر من كلمة : « باطل » في الرسالة العمليّة هو البطلان على نسق سائر استعمالات كلمة : « باطل » في الموارد المختلفة في الطهارة ، والصلاة ، والصوم ، والحجّ ، وغيرها ، مثل « التوضّؤ بالمضاف باطل » و « الصلاة بلا طهارة باطلة » و « الصوم بلا نيّة باطل » و « الحجّ بلا ركن باطل » ونحو ذلك .

اللّهمّ إلاّ أن يقال بموضوعيّة هذه الطرق الثلاث ، لا بطريقيّتها الصرفة ، أو لا أقل من القول بالمصلحة السلوكية فيها ، وآنذاك يصحّ اطلاق : « باطل » لكن الظاهر إنّها طرق صرفة لظاهر الطريقية ، إذ الموضوعية ، والمصلحة السلوكية ، خلاف الظاهر ولا يصار إليهما إلاّ بدليل آخر غير دليل جعل الطريق ، وهو مفقود فيما نحن فيه .

إذن : عمل العامي بلا احتياط ولا تقليد لا يكتفى به ، بل يجب على العامي إعادته أو تصحيحه .

التفصيل في المسألة

وما احتمله بعضهم من التفصيل بين المسائل المهمّة كالانكحة ، وبين غيرها كالطهارة والنجاسة ، بالبطلان في الاوّل دون الثاني ، فالظاهر عدم الدليل عليه سوى الاحتياط المستحبّ في باب الانكحة لخبر العلاء بن سيابة ، عن الامام

الصادق (عليه السلام) : « إنّ النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو فَرْج ومنه يكون الولد »[١٨٦].

والخبر غير معتبر عند جمع لمكان العلاء بن سيابة على المشهور : من عدم اعتبار من لم يقدح ولم يمدح ، فإنّه غير مذكور لا بذا ولا بذاك ، فتأمّل .

اللّهمّ إلاّ إذا قلنا باعتبار من كان من شيوخ ابن أبي عمير ، للاجماعات الثلاثة على تصحيح ما يصحّ عنه ، والعلاء بن سيابة من شيوخه وليس ذا ببعيد وفاقاً لجمهرة كبيرة من المتقدّمين والمتأخّرين والمعاصرين (قدس سرهم) ومنهم : المحقّقون أمثال أصحاب : الحدائق ، والمستند ، والجواهر ، والوحيد البهبهاني ، وتلاميذه الثلاثة : صاحب الرياض ، والميرزا القمّي ، والسيّد بحرالعلوم ، والشيخ الانصاري وجمع من تلاميذه : كالمجدّد ، والرشتي ، وطه نجف ، وتلاميذهم : كالاخوند ، والفشاركي ، وصاحب العروة ، وتلاميذهم : كالعراقي : والنائيني وغيرهما ، وجمهرة من تلاميذهم (قدس سرهم) وللمثال : المحقق النائيني في تقرير درس صلاته بقلم الاملي (قدس سرهما)[١٨٧] وفي موارد أُخرى من تقريراته المتعدّدة ، وباقي السند كلّه معتبر بطريقي : الصدوق والشيخ (قدس سرهم) الراويان له في الفقيه والتهذيب ، لكن العمدة : ظهور مادّة : « أحرى » في الاستحباب دون الوجوب .

وعليه : فالاصحّ ما اخترناه تبعاً للاكثر والله العالم .

ولو انكشف مطابقة العمل للواقع أو لحجّة ظاهريّة من الاجتهاد ، أو الاحتياط ، أو التقليد من مجتهد كان حين العمل يجب عليه تقليده ، أو حين الانكشاف أو أحدهما أو كليهما ـ على الخلاف بين الفقهاء ـ فهل يكتفى به ؟ في الكلام أطراف نذكرها عند شرح المسألة السادسة عشرة إن شاء الله تعالى .

كلام المحقّق العراقي في المقام

ولا بأس هنا بنقل كلام للمحقّق العراقي (قدس سره) جامع في المقام وإن كان لنا بعض الملاحظات على موارد منها .

قال (قدس سره) : « والتحقيق في ذلك على ما يقتضيه أُصول المخطّئة هو : كون العبرة في صحّة عمل الجاهل وفساده بمطابقة الواقع ومخالفته ، من غير فرق

---

(١٨٦) الوسائل : الباب١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح ، ح٣ .

(١٨٧) تقرير بحث المحقّق النائيني : ج١ ، ص٣٩٣ .

في ذلك بين العبادات والمعاملات ، فلو أتى الجاهل قبل الفحص بعمل عبادىّ أو معاملي بما يطابق البراءة ـ كما لو أتى بالصلاة دون السورة ، أو عقد بغير العربية ، بمقتضى البراءة : من جزئية السورة ، ومن شرطية العربية ـ فإن انكشف مطابقة العمل للواقع يكون صحيحاً مجزياً ، وإن انكشف مخالفته للواقع يكون فاسداً غير مجز ، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات ، ولا بين أن يكون في البين طريق منصوب على وفق عمله أو على خلافه ، أم لم يكن في البين طريق أصلاً ، فانّ وجود الطريق المنصوب على الوفاق أو الخلاف على أُصول المخطّئة غير مثمر في هذه الجهة .

ومن هنا لا نفرق أيضاً بين أن يكون العمل الصادر من العامل حال صدوره عن استناده إلى طريق من أمارة معتبرة أو فتوى مجتهد ونحو ذلك ، أو لا عن استناد إلى طريق متّبع ، فإنّ العبرة كلّها في الصحة والفساد تكون بمطابقة العمل للواقع ، ومخالفته ، فكلّما كان العمل مطابقاً للواقع كان صحيحاً مجزياً لا محالة وإن خالف الطريق المنصوب ، وكلّما كان مخالفاً للواقع كان فاسداً وغير مجز وإن وافق الطريق المنصوب ، إلاّ إذا قام دليل بالخصوص من إجماع أو غيره على الاجتزاء به عن الواقع ، وإلاّ فلا يثمر مجرّد الموافقة لطريق منصوب في صحّة العمل واجزائه .

المحقّق العراقي يواصل كلامه

نعم إنّما تثمر الموافقة للطريق المنصوب في مقام الحكم بالصحّة والاجزاء ظاهراً عند عدم انكشاف المخالفة للواقع ، فإنّه يكفي في صحّته مجرد موافقته للطريق المعلوم حجيّته في حقّه الواصل إليه ولو بعد عمله ، ولا يلزم في ذلك أن يكون العمل عن استناد إليه ، ولكن ذلك في صورة لم يكن في البين طريق معتبر آخر يقتضي فساد العمل ، وإلاّ فالحكم بالصحّة والاجزاء مبني على أخذ المكلّف بالطريق الموافق لعمله .

والسرّ في هذا التفصيل إنّما هو من جهة احتياج الطرق عند ابتلائها بالمعارض في كونها حجّة فعلية إلى الاخذ بها ، فإنّ مقتضى القاعدة الاوّلية في المتعارضين بعد أن كان هو التساقط وعدم الحجيّة فلا جرم بمقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من أخبار التخيير ، يحتاج كلّ منهما في صيرورته حجّة فعلية على

المكلّف إلى أخذه به ، واختياره ، ليصير بعد الاخذ حجّة فعليّة ، وإلاّ فقبل الاخذ لا يكون واحد منهما حجّة فعلية عليه .

وعلى ذلك فلو أتى المكلّف بعمل عبادي أو معاملي قبل الفحص ، ثم ظفر بعد ذلك بدليلين : أحدهما يوافق عمله والاخر يخالفه ، فقبل الاخذ بأحدهما لا يكون المأتي به محكوماً بالصحّة ولا الفساد .

وأمّا بعد الاخذ بأحدهما ، فإن كان المأخوذ هو الطريق الموافق يكون المأتي به من حين الاخذ محكوماً بالصحّة والاجزاء من الاوّل ويترتّب عليه الاثر المقصود ، وإلاّ فيكون محكوماً بالفساد وعدم الاجزاء من الاوّل .

بقيّة كلام المحقّق العراقي

ويترتّب على ما ذكرناه : أنّه لو عمل الجاهل العامي عملاً من غير تقليد ، ثمّ بنى على التقليد ، فإن وافق فتوى المجتهد الّذي قلّده بعد ذلك ، كان العمل صحيحاً مجزياً وتبرأ ذمّته ، وإن كان مخالفاً لفتوى من كان يجب تقليده حال العمل .

وإن انعكس الفرض : بأن خالف فتوى المجتهد الّذي قلّده فعلاً ، كان العمل فاسداً غير مجز وإن وافق فتوى من يجب تقليده حال العمل ، لانّ ذلك هو الّذي تقتضيه الحجّة الفعلية والامر بالمعاملة معها معاملة الواقع .

وكذلك الكلام فيما لو كان العمل حال وقوعه عن استناد إلى طريق متّبع في نفسه ، ثم انكشف الخلاف بالظفر بقيام طريق أقوى من الطريق السابق مؤدٍّ إلى خلافه .

فإنّ مقتضى القاعدة على ما هو التحقيق من اعتبار الطرق والامارات من باب الطريقية والكاشفية لا الموضوعية والسببيّة هو : عدم الاجتزاء بما عمل ولزوم إعادته على طبق الطريق الفعلي ، حيث لا تجدي قضية الاستناد إلى الطريق السابق إلاّ مجرّد المعذورية في مخالفة الواقع من حيث العقاب ما دام بقاء الطريق على حجّيته وطريقيته لا من حيث الحكم التكليفي والوضعي ، فإذا زال حجّيته بقيام طريق أقوى منه على خلافه يجب إعادة ما عمل سابقاً على طبق الطريق الفعلي ... »[١٨٨] .

مناقشة كلام العراقي

---

(١٨٨) نهاية الافكار : القسم الثاني من الجزء الثالث ، ص٤٨٢ .

أقول : لا يخفى ما في كلامه (قدس سره) من ملاحظات تظهر لمن ألمّ بما أسلفناه من المباحث فلا نطيل الكلام بذكرها والله الموفّق .

كلام المحقّق النائيني

ثم إنّ للمحقّق النائيني (قدس سره) في مبحث الاشتغال من أُصوله ، كلاماً[١٨٩] ينطبق على ما نحن فيه من العمل بلا تقليد ـ وإن ذكره في عمل الجاهل قبل الفحص ـ إذ العمل بلا تقليد ولا احتياط من صغرياته ، وحاصله : أنّه لو ترك الفحص ، وأدّى هذا الترك إلى مخالفة الواقع ، فيكون استحقاق العقاب على ترك هذا الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع ، مستدلاً لذلك بأنّ العقاب على ترك الفحص ـ بما هو ـ ينافي طريقيّة الفحص ، الّذي لا نفسيّة له ، والعقاب على ترك الواقع ـ بما هو ـ ينافي العدل لفرض الجهل بالواقع ، وعدم استحقاق العقاب مطلقاً ينافي التقصير الموجب للعقاب ، فلم يبق إلاّ كون العقاب على ترك الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع ، انتهى بتصرّف منا .

مناقشة كلام النائيني

وناقشه بعض من تأخّر عنه في تقرير بحثه بما يلي :

أوّلاً : إنّ العقاب إذا لم يكن له مبرّر على ترك الواقع ، ولا على ترك الفحص ، فكيف حدث له مبرّر على ترك الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع ؟

وثانياً : إنّه يمتنع انقلاب الحكم الطريقي إلى النفسي ، فكيف ينقلب الفحص الطريقي إلى النفسي إذا أدّى إلى ترك الواقع ؟

وثالثاً : إنّ إنكار صحّة العقاب على ترك الواقع قبل الفحص لاجل الجهل ، غير وجيه .

هنا أُمور ثلاثة

أقول هنا أُمور :

الاوّل : إنّ ما نحن فيه هو ترك التقليد المؤدّي إلى ترك الواقع ـ في هذه الصورة ـ يتحقّق استحقاق العقاب ، وإنّما الكلام بين الاعلام في أنّ مركز العقاب ماذا ؟ وهذه المسألة من حيث الدليل مثل مسألة ترك الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع ، الّتي تقدّمت عن المحقّق النائيني (قدس سره) آنفاً .

---

(١٨٩) أنظر فوائد الأصول : ج٤ ، ص٢٨١ وبعدها .

الثاني : إنّ كلام المحقّق النائيني (قدس سره) متين ، إلاّ أنّ حصر استحقاق العقاب في ترك الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع ، قد يؤخذ عليه : بأنّه كما يصحّ العقاب على ترك الفحص المؤدّي إلى ترك الواقع ، كذلك يصحّ ـ عقلاً وعقلائياً ـ العقاب على ترك الواقع في مثل هذه الصورة الّتي كان للمكلّف إلى الواقع طريق ، لعدم العذر للمكلف لا على ترك الواقع ـ ذي الطريق ـ ولا على ترك الطريق الموجب لترك الواقع اللازم عليه .

فأيّهما عاقب عليه المولى كان عدلاً وجائزاً عقلاً ولدى العقلاء أيضاً .

إيرادات غير تامّة

الثالث : إنّ ما أورده بعض من تأخّر عن المحقّق النائيني (قدس سره) ، عليه ، غير وارد .

أمّا أوّلاً : لا تلازم بين عدم صحّة العقاب على المطلق ، وصحّته على المقيّد ، إذ المقيّد غير المطلق ، والملاك في صحّة العقاب هو أن لا يكون ظلماً ، وإذا ترك العبد الطريق ، وصار هذا الترك سبباً لترك الواقع المأمور به لزوماً ، فلا ظلم في عقاب المولى عبده على هذا الترك المؤدّي إلى مخالفة العبد لمولاه .

وأمّا ثانياً : فبأنّه لم ينقلب الحكم الطريقي إلى النفسي ، فالطريق طريق مطلقاً ، ولكن استحقاق العقاب لا ينحصر بمخالفة الحكم النفسي ، بل صحّته يدور مدار التقصير وعدمه مطلقاً على القول بحرمة التجرّي ، وعلى التقصير المؤدّي إلى ترك المأمور به ، أو اتيان المنهي عنه ـ لا مطلقاً ـ على القول بعدم حرمة التجرّي ، والتقصير عنوان ينطبق ـ على سبيل منع الخلو ـ على ترك الطريق المؤدّي إلى ترك الواقع ، وعلى ترك الواقع الّذي كان له طريق مؤدٍّ إليه .

وأمّا ثالثاً : فبأنّ الجهل القصوري ، الّذي أدّى إلى ترك الواقع لا يجوّز العقل معه العقاب قطعاً ، وإنّما الجهل التقصيري هو الّذي يصحّ العقاب عليه إن أدّى إلى ترك الواقع ، فمطلق الجهل لا عقاب عليه وإن أدّى إلى ترك الواقع ، وإنّما الجهل التقصيري هو الّذي يصحّ معه العقاب إن أدّى إلى ترك الواقع ، فتدبّر .

المسألة (٨) : التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فإذا أخذ رسالته ، والتزم بالعمل بما فيها ، كفى في تحقّق التقليد .

ما هو التقليد ؟

المسألة (٨) : التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواه ، فإذا أخذ رسالته ، والتزم بالعمل بما فيها ، كفى في تحقّق التقليد [١٩٠].

هنا أطراف ثلاثة

في المسألة أطراف من الكلام ، أحدها في حقيقة التقليد ومعناه ، وآخر في ثمرة النزاع ، وثالث في أنّه هل يجب تعيين المقلَّد ـ بالفتح ـ أم لا ؟

الطرف الاوّل : حقيقة التقليد

الاوّل : اختلفت عبارات الفقهاء في هذه المسألة ، وأرجع المستمسك ذلك إلى الخلاف في محض التعبير ، ونقل عن القوانين أنّ مراد الجميع : العمل .

وفي أوائل كتاب : « جوامع الشتات »[١٩١] عن الشيخ الانصاري (قدس سره) قال : « ثمّ اعلم أنّ بعضهم عرف التقليد : بالعمل بقول الغير ـ كما عرفت ـ بل نسبه بعضهم إلى علماء الأصول ، وعرّفه آخرون : بقبول قول الغير ، وثالث : بالاخذ بقول الغير ، ورابع : بمتابعة قول الغير ، فهل ذلك كلّه اختلاف في التعبير

---

(١٩٠) سيأتي في المسألة الثانية والستين تكرار هذه المسألة أيضاً .

(١٩١) هو كتاب مخطوط كبير حاو لمعظم أبواب المباحث اللفظية ، وبعض المباحث العقلية ، وهو تقريرات بحث الشيخ الانصاري بقلم تلميذه الشيخ محمود العراقي (قدس سرهما) .

ومرجعها إلى واحد وهو تطبيق العمل ـ يعني : الحركات والسكنات ـ على قول الغير بإرجاع الكل إلى ظاهر لفظ العمل ، فيكون المراد من الاخذ والقبول : الاخذ في مقام العمل ؟ أو المراد : الالتزام والتعبّد بمقتضاه ـ كما هو ظاهر لفظي : الاخذ والقبول ـ ولذا نسبه البعض إلى علماء الأصول ؟ أو أنّه اختلاف في المعنى وأنّ المراد من الاخذ بقول الغير وقبوله هو الانقياد له وجعله حكماً في حقّ نفسه ، والتوطين على العمل به عند الحاجة ـ إلى أن قال : ـ وصريح جماعة من متأخّري المتأخّرين هو الاوّل ، حيث صرّحوا : بتحقّق التقليد بأخذ الفتوى لاجل العمل عند الحاجة وإن لم يعمل بعد ... » .

في التقليد أقوال خمسة

والحاصل : إنّ المسألة محل خلاف ، والثمرات المترتّبة على كلّ قول أيضاً تختلف كلاً أو بعضاً باختلاف الاقوال ، وخلاصة الاقوال الّتي ربما ترجع غيرها إلى بعضها أيضاً ـ كما قيل ـ خمسة :

القول الاوّل في التقليد

الاوّل : إنّ التقليد هو الالتزام ، وهو الّذي ذهب إليه الماتن تبعاً للشيخ حسن كاشف الغطاء ـ كما سيأتي كلامه في القول الثالث ـ وتبعهما المحقّق العراقي وبعض نادر من المعاصرين الّذين لم يعلّقوا على هذه المسألة ، وصريح جماعة من متأخّري المتأخّرين ـ كما في تقرير بحث الشيخ (قدس سره) الانف ـ .

ثم إنّه على القول بالالتزام ذكر شريف العلماء (قدس سره) احتمالين ، قال في تقرير درسه : « ثمّ إنّه هل يكون مجرد الاختيار كاف ولو قبل زمان العمل ، أو يكون مشروطاً بحضور زمان العمل وإن كان موسّعاً ، أو مشروطاً بمقارنة العمل ؟ الّذي يقتضيه أصالة استصحاب التخيير هو الاخير ، ولكن الاجماع المركّب منعقد ، إذ كلّ من قال : بأنّ مجرّد الاختيار ملزم ، قال : بالالزام مطلقاً ، وإن كان الاختيار قبل العمل بمدّة »[١٩٢] فتأمّل .

القول الثاني في التقليد

الثاني : أنّه أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات ، وهو خيرة صاحب الفصول ، وتبعه صاحب الكفاية وعدد من مراجع عصرنا ، وإليه يرجع ظاهراً من فسّره بقبول قول الغير .

---

(١٩٢) تقرير بحث شريف العلماء : ص٣٨٠ ، مخطوط .

القول الثالث في التقليد

الثالث : أنّه نفس العمل فقط وفقط ، وقد أصرّ عليه الشيخ مرتضى الحائري (قدس سره) في مخطوطته على مسائل العروة ، قال بعد الاستدلال لذلك : « وكيف كان : فقد تحصّل أنّ التقليد المجزي عن الواقع هو العمل مطلقاً ، بلا دخالة شيء فيه من الالتزام ، أو الاستناد ، أو العلم » .

القول الرابع في التقليد

الرابع : إنّه العلم بقول الغير للعمل به، لا مطلق الاخذ والقبول الاعم من العلم به ، ولا لزوم خصوص العمل به ، وهو صريح كاشف الغطاء (قدس سره) في كشفه ، قال : « ولو كان في يده كتاب يريد العمل به جملة ولم يشخص مسائله لم يكن مقلّداً إلاّ تلك المسائل التي عمل بها ، أو علمها للعمل »[١٩٣].

وقال : ابنه الشيخ حسن (قدس سره) في شرحه على مقدّمة كشف الغطاء : « ولا يبعد القول بأنّ العلم بتفاصيل المسائل غير شرط ، فلو أشار لكتاب ونوى أنّه مقلّد لصاحبه به وإن لم يعلم تفاصيله ، جاز »[١٩٤].

القول الخامس في التقليد

الخامس : إنه العمل نفسه ، استناداً إلى رأي الغير ، وهو القول المشهور بين المعاصرين ، ومن قاربنا عصورهم تبعاً لجمهرة ممن تقدّمهم من الاساطين أيضاً .

أدلّة القولين الاوّلين

أمّا ما استدلّ به ، أو يمكن أن يستدلّ به للقولين الاوّلين ـ اللذين ربما يرجعان إلى واحد تحقيقاً أو تقريباً ـ فوجوه كلّها مخدوشة :

الدليل الاوّل للقولين الاوّلين

الاوّل : إنّ عمدة مدارك لزوم التقليد هي الاخبار الارجاعية الّتي أرجع فيها الائمّة الطاهرون (عليهم السلام) الشيعة إلى العلماء ، وفي كلّها أو جلّها كلمة : « مَن أُعامل ؟ » أو « عمّن آخذ ؟ » أو « قول مَن أقبل ؟ » ونحوها .

كصحيحة أحمد بن إسحاق وفيها : « مَن أُعامل ، أو عمّن آخذ ، وقول مَن أقبل ؟ »[١٩٥].

---

(١٩٣) كشف الغطاء : ج١ ، ص٤٢ .

(١٩٤) المخطوطة لمكتبة الامام الرّضا (عليه السلام) المرقمة٧٣٨٣ ، الورقة٤٥ ب .

(١٩٥) الكافي : كتاب الحجّة ، باب في تسمية من رآه (عليه السلام) ، ح١ .

وخبر ابن يقطين : « أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني ؟ »[١٩٦].

وخبر علي بن المسيب : « فممّن آخذ معالم ديني ؟ »[١٩٧].

وفي حسنة عبدالعزيز بن المهتدي « فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ »[١٩٨].

وفي التوقيع الشريف : « وأمّا الحوادث الواقعة ، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا »[١٩٩] إلى غير ذلك من الاحاديث .

وهذه بظاهرها تدلّ على أنّ اللازم على الشيعة : قبول قول راوي الحديث ، والاخذ عنه ، والمعاملة معه ، وهل هذه إلاّ التقليد ؟

ويؤيّده : ما في بعض روايات أُخر من التعبير في مكان الاخذ بـ « التقليد » ممّا يفهم منه : أنّ المراد بالاخذ هو التقليد أيضاً ، مثل ما عن تفسير الامام العسكري (عليه السلام) « فللعوام أن يقلّدوه »[٢٠٠] ونحوه .

خلاصة الدليل الاوّل

والحاصل : إنّ الروايات الّتي يفهم منها التقليد عبّرت كثيراً بـ « الاخذ » و « القبول » ونحوهما ، فيكون التقليد هو : الاخذ والقبول .

وفيه أوّلاً : مع وجود لفظة : « التقليد » في عدّة موارد ، الظاهرة في نفس العمل ، لا مجرّد الاخذ ، لم لا يكون ذلك قرينة على إرادة العمل من « الاخذ » أيضاً ؟ ولماذا يعكس الامر فيجعل وجود : الاخذ ، قرينة على إرادته من لفظة : التقليد ، أيضاً .

وثانياً : الظاهر المتبادر من كلمة : « الاخذ » في هذه الروايات مع ملاحظة ما قبلها وما بعدها هو : الاخذ العملي ، لا الاخذ القولي فإنّه يقال لمن عمل برأي الطبيب وشوفي : إنّه أخذ بقول الطبيب فشوفي ، بل لعلّ حمل : الاخذ ، على الالتزام أو التعلّم يحتاج إلى إعمال نوع من المجاز والتوسّع ، ويوجد نظير ذلك في

---

(١٩٦) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٣٣ .

(١٩٧) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٧ .

(١٩٨) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٣٥ .

(١٩٩) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٩ .

(٢٠٠) الوسائل : الباب١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٠ .

القرآن الحكيم كقوله تعالى : **(خُذِ الْعَفْوَ)**[٢٠١]، **(خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ)**[٢٠٢]، **(فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا)**[٢٠٣]، **(خُذُوا حِذْرَكُمْ)**[٢٠٤] وغيرها .

وكذا في الاحاديث الشريفة مثل قولهم (عليهم السلام) « خذ بما اشتهر بين أصحابك »[٢٠٥]، « فاتّبعوا ما وافق الكتاب »[٢٠٦]، « ما خالف العامّة ففيه الرشاد »[٢٠٧]، « بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك »[٢٠٨] ونحوها ، ممّا لا ريب في أنّ المراد بالاخذ فيها هو العمل .

وثالثاً : إنّ عمدة مدرك لزوم التقليد إنّما هو الدليل العقلي وبناء العقلاء اللذان يعرف منهما لزوم العمل ، لا الاخذ ، أو الالتزام فقط .

الدليل الثاني للقولين الاوّلين

الثاني : إنّ الاجتهاد والتقليد ، أمران متقابلان ، لانّ الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه ، والتقليد هو أخذ الحكم عن الغير لا عن مدركه ، فكما أنّ الاجتهاد متقدّم على العمل ، كذلك التقليد ، قضاءً لقانون التقابل .

وفيه أوّلاً : ليس النسبة بين الاجتهاد والتقليد هو التقابل ، وإنّما النسبة هي الترادف في الحجّية ، نظير ترادف الاسم ، والفعل ، والحرف ، في كون كلّها : كلمة .

ولا شكّ في أنّ المترادفات - بهذا المعنى - في شيء ، تختلف سائر خصوصياتها ولوازمها وأحكامها ، نظير اختلاف خصوصيات ولوازم وأحكام الاسم والفعل والحرف ، والتقابل إنّما هو بين الاجتهاد وعدمه ، والتقليد وعدمه .

وثانياً : على فرض كون النسبة بينهما التقابل ، إنّه لم يدلّ دليل على أنّه تقابل بهذا المعنى ، نعم هما متقابلان على نحو تقابلهما للاحتياط ، الّذي هو عنوان العمل بلا إشكال .

---

(٢٠١) الاعراف : ١٩٩ .

(٢٠٢) مريم : ١٢ .

(٢٠٣) الاعراف : ١٤٥ .

(٢٠٤) النساء : ٧١ .

(٢٠٥) المستدرك : الباب٩ من أبواب صفات القاضي ، ح٢ .

(٢٠٦) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) : ج١ ، ص٢٣ ، الباب٣٠ ، ح٤٥ .

(٢٠٧) الوسائل : الباب٩ من أبواب صفات القاضي ، ح١ .

(٢٠٨) الوسائل : الباب٩ من أبواب صفات القاضي ، ح٦ .

وثالثاً : إنّه قد يفرّق بين الاجتهاد والتقليد : بأنّ استناد العمل إلى الاجتهاد لا يمكن أن يصدق بدون سبق الاجتهاد خارجاً ، بل لا يمكن أن يتحقّق ، بخلاف استناد العمل إلى التقليد ، فإنّه يتحقّق ويصدق مع تلوّن العمل بلون تبعية الغير في حال العمل ومع العمل بلا تقدّم وتأخّر كما لا يخفى .

الدليل الثالث للقولين الاوّلين

الثالث : لزوم الدور ـ لو جعلنا التقليد نفس العمل ـ في العبادات .

مثلاً : صلاة الجمعة مشروعيّتها متوقّفة على التقليد ، فلو كان التقليد منتزعاً ومتأخّراً بالطبع ـ لانّ المنتزع عن الشيء متأخّر عنه ـ عن العمل ، لزم الدور .

وبتقرير آخر : مشروعية صلاة الجمعة متوقّفة على التقليد ، فإذا توقّف التقليد على اتيان صلاة الجمعة المشروعة كان دوراً ، وسيأتي نقل عبارة صاحب الفصول (قدس سره) في الوجه الرابع ، إن شاء الله تعالى .

وفيه : إنّ مشروعية صلاة الجمعة لا تتوقّف على التقليد ، وإنّما تتوقّف على العلم بمشروعيته ، ويكفي في العلم بها : العلم بفتوى الفقيه الجامع للشرائط ، فالعامي بعد ما حصل له العلم بأنّ الفقيه الجامع للشرائط أفتى بوجوب صلاة الجمعة ، صارت صلاة الجمعة مشروعة اتيانها عنده ، ولكن لا يسمّى بعد مقلّداً ، لانّه لم يعمل شيئاً ، فإذا صلّى صلاة الجمعة سمّي مقلّداً ، وكان اتيانه للصلاة تقليداً ، أي : استناداً للغير ، فمشروعية صلاة الجمعة متوقّفة على التقليد ، لكن التقليد غير متوقّف على المشروعية ، بل على الاتيان بصلاة الجمعة سواء كانت مشروعة أم لا .

الدليل الرابع للقولين الاوّلين

الرابع : ما في الكفاية تبعاً للفصول من أنّه لا وجه لتفسير التقليد بالعمل ، ضرورة سبق التقليد على العمل ، وإلاّ كان العمل بلا تقليد .

قال في الفصول على المحكي من عبارته : « وأعلم أنّه لا يعتبر في ثبوت التقليد ، وقوع العمل بمقتضاه لانّ العمل مسبوق بالعلم ، فلا يكون سابقاً عليه ، ولئلاّ يلزم الدور في العبادات من حيث أنّ وقوعها يتوقّف على قصد القربة ، وهو يتوقّف على العلم بكونها عبادة ، فلو توقّف العلم بكونها عبادة على وقوعها كان دوراً »[٢٠٩].

---

(٢٠٩) الفصول الغروية : ص٤١١ .

وفيه : أنّه لا يجب سبق التقليد ، ولا يكون العمل بلا سبق ، بلا تقليد ، وذلك نظير الشرائط المقارنة ، كالستر ، والقبلة ، والقيام ونحوها للصلاة ، بل ـ كما أسلفنا ـ إنّ العمل المستند إلى فتوى الغير هو بنفسه تقليد .

مضافاً إلى كفاية السبق الرتبي الموجود فيما نحن فيه .

والحاصل : إنّ التقليد ـ في الفروع الّذي هو محل الكلام ـ إنّما هو العمل استناداً إلى فتوى الغير ، وأمّا الالتزام بالعمل ، وأخذ الرسالة ، أو أخذ نفس الفتوى والعلم بها ، ونحوها ، كلّ ذلك مقدّمات للتقليد لا نفسه ، وإن عبّر عن ذلك بالتقليد كان بنوع من التوسّع والمجاز ، باعتبار المشارفة أو الأوْل ونحو ذلك .

نعم ، كما أشرنا آنفاً انّ مرجع هذين القولين الاوّلين ربما يكون إلى واحد ، تحقيقاً أو تقريباً ، وليس المهمّ تفاصيل القائلين بهذه الاقوال ، إنّما المهمّ بيان المختار منها ، ومن خلال ذلك تنكشف أدلّة بقية الاقوال ومناقشاتها .

القول المختار

ثمّ إنّ المختار هو القول الخامس ، وفاقاً لمعظم المعاصرين المحشّين لكتاب العروة وغيرهم ، ومنهم : المحقّق النائيني ، وكذلك الحائري ، والاصفهاني[٢١٠] تبعاً لما هو الظاهر من صاحب الجواهر ، والشيخ الانصاري ، والشيرازيين[٢١١] والمحقّق الخراساني(قدس سره) في الرسالتين العمليتين الفارسيتين المسمّيتين : بصراط النجاة ومجمع الرسائل ، وهو صريح الوالد ، وابن العم[٢١٢] أيضاً (قدس سرهما) في حواشيهما على العروة .

قال المحقّق النائيني (قدس سره) في حاشية العروة :

« بل الاقوى أنّه العمل بما أفتى به ، ولا يكفي في تحقّقه الالتزام وعقد القلب ولا أخذ الرسالة أو غير ذلك ، وإن كان الاحوط هو العمل بذلك الالتزام ما لم يجب العدول عنه ، إمّا لموت ذلك المجتهد أو لاعلميّة الاخر منه ، أو نحو ذلك » .

ومعلوم أنّ هذا الاحتياط استحبابيّ لسبقه بالفتوى .

أدلّة القول المختار

وعلى كل حال فما يستدل به لذلك أُمور :

---

(٢١٠) الحائري : الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (قدس سره) ، والاصفهاني : السيّد أبو الحسن الاصفهاني (قدس سره).

(٢١١) الشيرازيان : المجدّد الشيرازي ، والشيخ محمّد تقي الشيرازي (قدس سرهما) .

(٢١٢) هو السيّد الميرزا عبدالهادي الشيرازي (قدس سره) .

الدليل الاوّل للقول المختار

الاوّل : أنّ التقليد ـ بهذه اللفظة ـ حيث لم يرد إلاّ قليلاً في بعض الروايات مثل : « فمن قلّد من عوامنا »[٢١٣] و « فللعوام أن يقلّدوه »[٢١٤] و « قلّدتك ديني »[٢١٥] ونحوها ، فلا يلزم الدوران مدار التقليد ـ مادّةً وهيئةً ـ لنرى ماذا يكون المنصرف إليه المعنى المخصوص إذا كان الانصراف أوجب الغيرية مع المعنى اللغوي ، أو العرفي ؟

فمثلاً لو فرضنا أنّ كلمة : التقليد ، بالمعنى المصدري يكون منصرفاً الى : الالتزام بالعمل بقول الغير ، أو أخذ قول الغير للعمل ، أو نحوهما ، لا يجب الركون إلى ذلك ، لعدم الملزم لذلك من آية ، أو رواية ، أو معقد إجماع كاشف عن موافقة المعصوم ، أو دليل عقل ملزم ، و « يقلّدوه » و « قلّدتك » و « قلّد » بالمعنى الماضوي والمستقبلي الوارد في الروايات لا ينصرف إلاّ إلى العمل ، فمعنى « قلّدتك ديني » هو أنّ أعمالي الّتي أعملها أجعلها قلادة في رقبتك أربطك بها ، وليس معناه : إنّ التزامي بالعمل برأيك أجعل هذا الالتزام قلادة في عنقك ، ولا أنّ أخذي بقولك ، بالمعنى المصدري ـ لا بمعنى اسم المفعول الّذي هو العمل ـ أجعله قلادة في رقبتك ، ومثله « قلّد » في الرواية الثانية .

وكذلك « فللعوام أن يقلّدوه » فإنّ ظاهره أن يعملوا بآرائه ، لا أن يلتزموا بالعمل أو يأخذوا بقوله للعمل .

نعم يصدق : التقليد ، و « قلّدوه » ، و « قلّدتك » و « قلّد » ونحوها من مشتقّاتها على الملتزم بالعمل بقول الغير ، وعلى الاخذ بقول الغير للعمل ، بعنوان مجاز المشارفة ونحوه ـ ظاهراً ـ لا بعنوان الحقيقة المتبادر إليها اللفظ .

ويؤيّده : إنّه إذا التزم أن يحجّ هذه السّنة مع زيد ، ويعمل بفتواه في أعماله ، فهل يصدق عليه ـ حقيقة ـ أنّه مقلّد لزيد ، فعلاً ، لاجل هذا الالتزام ؟

كما إنّه قد يقال : بأنّ الملتزم بالعمل بقول مجتهد ، وقد سبق له العمل في مسائل أُخر ، يصدق على هذا الالتزام : التقليد ، وكذلك يصدق على الاخذ بقول

---

(٢١٣) الاحتجاج : ج٢ ، ص٢٦٣ .

(٢١٤) الوسائل : الباب١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٠ .

(٢١٥) الوسائل : الباب٢٠ من أبواب الاشربة المحرّمة ، ح٢ .

الغير للعمل ، وقد سبق ذلك العمل في مسائل أُخر : أنّه تقليد ، وإن كان ربما يخدش في ذلك بأنّه نوع مجاز .

حاصل الدليل الاوّل

والحاصل : إنّ مشتقّات التقليد ، الواردة في الروايات مثل : « قلّد » و « يقلّدوه » و « قلّدتك » ظاهرة في العمل ، وإن قلنا بعدم ظهور : التقليد ، بالمعنى المصدري في العمل ، والغريب من : « فقه الشيعة » قوله : « ليس في شيء من الادلّة أخذ عنوان التقليد موضوعاً للحكم ، إلاّ في رواية ضعيفة عن التفسير المنسوب إلى العسكري (عليه السلام) » .

فالرواية التي ذكر فيها التقليد لا تنحصر في واحدة ، وقد ذكرنا موارد ، ورد ذكر التقليد بهذا الاشتقاق فيها ، كما أنّ التفسير قد يقال : بأنّ رواياته ليست ضعيفة ، وقد أسلفنا في شرح المسألة الأُولى بعض ما يقال في اعتباره ، فلاحظ .

مضافاً إلى أنّ هذه الرواية التي فيها مادّة : التقليد ، قد اعتمدها جمهرة من الاعاظم فهي معتبرة وإن لم يعتبر كل التفسير .

ويؤيّد ذلك : ما ورد من مشتقّات مادّة التقليد في الابواب المختلفة ، مثل ما في كتاب الحجّ من الاشعار والتقليد للحاجّ القارن ، فإنّه يجعل نعله وما شابهها قلادة في عنق الهدي ، مثل قوله (عليه السلام) : « يقلّدهانعلاً خلقاً قد صلّيت فيها »[٢١٦] وما ورد في تقليد المرأة شيئاً من الزينة في رقبتها للصلاة ، وما ورد في تقليد السيف ، ونحو ذلك فإنّ ظاهر جميع ذلك العمل .

الدليل الثاني للقول المختار

الثاني : الايات ، والروايات ، والاجماع وغيرها من السيرة ، والارتكاز ، وبناء العقلاء ، والعقل ، التي استدللنا بها في شرح المسألة الأُولى على جواز التقليد ـ مضافاً إلى مشتقّات التقليد ـ كلّها ظاهرة في تبعية الغير في رأيه ، الظاهرة هذه في العمل ، لا في الالتزام وحده ولا في أخذ قول الغير وحده ، فقوله تعالى : **(لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)**[٢١٧] ظاهر الحذر : العمل ، لا الالتزام ، وبهذا فسّره المحقّق النائيني (قدس سره) تبعاً لغيره في بحث حجّية الخبر الواحد من الأُصول ، فلو قال

---

(٢١٦) الوسائل : الباب١٢ من أبواب أقسام الحجّ ، ح١١ .

(٢١٧) التوبة : ١٢٢ .

رجل لاخر : احذر الاسد كان معناه : فرّ من الاسد ، وليس معناه : التزم بالفرار ، أو خذ هذا القول لتبني عليه الفرار ، نعم هذان من المقدّمات القريبة .

وقوله تعالى : **(فَتَبَيَّنُوا)**[٢١٨] في آية النبأ ، ظاهر مفهومه : ترك التبيّن المراد به العمل على طبق قول العادل ، لا الالتزام بالعمل ولا الاخذ للعمل .

وقوله تعالى : **(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)**[٢١٩] مفهومه لو كان الاباء يعلمون شيئاً ويهتدون جاز العمل بها ، لا أنّه جاز مجرّد الالتزام بها ، أو مجرّد أخذها للعمل ، لانّ المقصود بالمجيء هو العمل ، لا مجرّد الاخذ أو الالتزام .

وقوله تعالى : **(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ...)**[٢٢٠].

فالاتّباع الّذي وقع موضع الخلاف هو العمل ، لا الالتزام كما لا يخفى .

وهكذا بقيّة الايات ... .

أمّا الروايات الواردة التي فيها : « مَن أعامل ؟ أو عمّن آخذ ؟ وقول مَن أقبل ؟ »[٢٢١] ونحوها ، فالمقصود ـ الظاهر ـ منها هو العمل برأي من ؟ ونحو ذلك ، لانّ مجرد الاخذ ، والقبول والاعتماد ليس تقليداً .

وأمّا الاجماع العملي والقولي فقد قام بقسميه على العمل برأي الفقيه الجامع للشرائط ، لا مجرد الاخذ بقوله أو الالتزام برأيه ، فتأمّل .

وكذلك دليل العقل دلّ على لزوم متابعة الجاهل للعالم الموثوق بقوله ، والمتابعة هي العمل ، لا مجرّد الالتزام أو الاخذ .

وما يقال : من رجوع الجاهل إلى العالم ، يراد به : الرجوع للعمل ، وإلاّ فنفس الرجوع مقدّمي طريقي في الفرعيات .

الدليل الثالث للقول المختار

الثالث : إنّ التقليد حسب معناه اللغوي هو : جعل الغير ذي قلادة ، وهذا المعنى يناسب العمل إذا كان التقليد في الفروع ، لانّه يجعل أعماله قلادة في عنق مقلَّده ـ بالفتح ـ بأن يجعل المفتي هو المتحمّل لثقل ووزر العمل بجهة فتواه .

---

(٢١٨) الحجرات : ٦ .

(٢١٩) المائدة : ١٠٤ .

(٢٢٠) البقرة : ١٧٠ .

(٢٢١) الكافي : كتاب الحجّة ، باب : في تسمية من رآه (عليه السلام) ، ح١ .

وقد أُشير إلى ذلك في روايات متعدّدة في أبواب مختلفة من كتاب القضاء في الوسائل والمستدرك ، وبالخصوص أبواب : آداب القاضي ، وأبواب : أنّ من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل بها ونحوها .

ومن تلك الروايات الصحيحة المعروفة في ربيعة الرأي المروية في الوسائل ، عن ابن أبي عمير ، عن عبدالرحمن بن الحجاج قال : « كان أبو عبدالله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه ، فلمّا سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يردّ عليه شيئاً ، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك ، فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال أبو عبدالله (عليه السلام) هو في عنقه ، قال أولم يقل ، وكلّ مفت ضامن »[٢٢٢].

بتقريب : إنّ المفتي ضامن لعمل من يعمل بفتياه ، لا بالالتزام المجرد عن العمل ، أو بأخذ القول المجرّد عن العمل ، إذ معهما يضمن أيّ شيء ؟

ولو سلّمنا أنّ نفس الفتوى ـ بنفسها ـ لها وزر حتى ولو لم يعمل بها ، فما معنى الضمان ؟ ولا ضمان إلاّ إذا تحمّل المفتي وزر شخص آخر .

مؤيّدات

ويؤيّد ذلك : صحيح أبي عبيدة الحذاء ، عن الباقر (عليه السلام) : « من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله ، لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه »[٢٢٣].

وكذا : « من استنّ بسنّة حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها ، من غير أن ينقص من أُجورهم شيء ، ومن استنّ بسنّة سيّئة ، فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »[٢٢٤] الصريح في أنّ عمل التابع يلحق المتبوع ، أجراً كان أم وزراً ، لا مجرّد الالتزام والقبول قبل أن يصدر عمل ، فتأمّل .

هذا إذا كان التقليد في الفروع ـ الّذي هو مفروض الكلام ـ أمّا إذا كان التقليد في الاعتقادات : من أُصول الدين وأُصول المذهب فالتزام المقلّد ـ بالكسر ـ هو

---

(٢٢٢) الوسائل : الباب٧ من أبواب آداب القاضي ، ح٢ .

(٢٢٣) الوسائل : الباب٧ من أبواب آداب القاضي ، ح١ .

(٢٢٤) المستدرك : الباب١٥ من أبواب الامر والنهي ، ح٢ .

الّذي يوجب التبعة على المقلّد ـ بالفتح ـ كما لا يخفى ، لكنّه غير مفروض البحث ، فالبحث عن التقليد الواجب ، وهو : في الفروع ، وذاك في التقليد المحرّم على المشهور .

الدليل الرابع للقول المختار

الرابع : إنّ عمدة الدليل في باب وجوب التقليد هو : بناء العرف والعقلاء ، وهما إنّما يكونان في العمل لا غير ، فالعرف والعقلاء يوجبون على الجاهل العمل برأي العالم ونظره ، لا الالتزام به أو أخذ قوله مجرّدين عن العمل ، فالوجود العلمي للفتيا ، والوجود الكتبي لها ، ليس هو بناء العرف والعقلاء في باب التقليد .

نعم ، هما من مقدّماته ولوازمه غالباً .

الدليل الخامس للقول المختار

الخامس : إنّه لو فسّرنا التقليد بالالتزام ، أو القبول ، أو نحوهما لاختلّ التعبير في كثير مما ذكره الماتن (قدس سره) في مسائل باب التقليد ، وهذا يكشف عن ظهوره في العمل .

نماذج على ذلك

واليك نماذج منها :

النموذج الاوّل

١ ـ في المسألة الأولى ، قوله : « يجب » إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ التقليد هو العمل بقول الغير ، وإلاّ فلو قلنا بأنّه الالتزام ونحوه ، فلا وجوب بناءً على المشهور من عدم وجوب الالتزام بالاحكام الفرعية ، وانحصار وجوب الالتزام بالعقائد وأُصول الدين .

النموذج الثاني

٢ ـ في المسألة السابعة ، قوله : « عمل العامي بلا تقليد ، ولا احتياط باطل » إنّما يتمّ بناءً على كون معنى التقليد هو العمل ، لانّ العمل بلا استناد إلى فتوى الفقيه الجامع للشرائط ، أو الاحتياط ، هو الباطل عقلاً ، وأمّا الالتزام في مقابل العمل ، فلا معنى للبطلان معه ، إذ الالتزام في الفروع لا يصحّ وصفه بالبطلان أو الصحّة إلاّ بلحاظ مجاز المشارفة ، أو الأوْل ، ونحو ذلك .

النموذج الثالث

٣ ـ في المسألة التاسعة ، قوله : « الاقوى جواز البقاء على تقليد الميّت ، ولا يجوز تقليد الميّت ابتداءً » معناه : جواز البقاء على العمل بقول المجتهد بعد موته ، لا البقاء على الالتزام مقابل نفس العمل ، وكذا عدم جواز العمل بفتوى الميّت ابتداءً ، لا عدم جواز الالتزام بذلك ، مقابل نفس العمل .

النموذج الرابع

٤ ـ في المسألة العاشرة قوله : « إذا عدل عن الميّت إلى الحيّ لا يجوز له العود إلى الميّت » يعني : لو عمل بفتوى الحي ، لا مجرد الالتزام بالعمل بقول الحي ، وإلاّ فهل يكون الرجوع عن هذا الالتزام القلبي والبقاء على فتوى الميّت التي كان عاملاً بها سنوات ، عدولاً ، تشمله أدلّة العدول ؟ وهل يلتزم بمثله القائلون بأن التقليد هو الالتزام ، أم يستدلّون لذلك بمخصّصات ؟ وما هي تلك المخصّصات ؟

النموذج الخامس

٥ ـ في المسألة الرابعة عشرة قوله : « إذا لم يكن للاعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الاخذ من غير الاعلم » وأفتى بعضهم بعدم الجواز ـ على ما سيأتي بحثه إن شاء الله تعالى ـ فهل مصب الجواز وعدمه مجرد الالتزام وعدم الالتزام أم العمل ؟ وعلى الثاني فهل في هذه المسألة بالخصوص دليل خاص أم لان التقليد هو العمل ؟

النموذج السادس

٦ ـ في المسألة الخامسة والثلاثين قوله : « إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد ، فبان عمراً فإن كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صحّ ، وإلاّ فمشكل » معناه : إذا عمل بقول عمرو ، بتخيّل أنّه زيد ، ولا معنى للالتزام هنا ، بأنّ التزم بالعمل بقول عمرو ، بتخيّل أنّه زيد ، إذ لا ينسجم قوله : « صحّ ، وإلاّ فمشكل » مع الالتزام .

النموذج السابع

٧ ـ في المسألة الثامنة والاربعين قوله (قدس سره) : « وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام » والوجوب إنّما هو بالنسبة إلى المقلّد بمعنى العامل بفتواه ، لا مطلق الملتزم للعمل بفتواه الشامل لمن لم يحتج إلى العمل ، أو لا يحتاج إلى العمل إلى غير الضروريات واليقينيات لمدّة مثلاً .

النموذج الثامن

٨ ـ في المسألة الثانية والخمسين ، قوله (قدس سره) : « إذا بقي على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحيّ في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد » ولا شكّ أنّ المراد بألفاظ التقليد الثلاثة هنا : العمل استناداً إلى قول الغير ، لا مجرد الالتزام ، وهكذا دواليك في مسائل أُخر .

نعم هناك في المسائل الاتية موارد ، ذكرت فيها كلمة : « التقليد » وربما أمكن أن يراد بها الالتزام ، فإن تمّ ذلك فالظاهر كون الاستعمال فيها مجازاً ، باعتبار المقدّمية ، أو المشارفة ، أو الأوْل ، أو نحو ذلك ، والله العالم .

تفصيل آخر في التقليد

وهنا تفصيل آخر ـ غير التفصيل الّذي صرّح به كاشف الغطاء (قدس سره) ومرّ في القول الرابع ـ ذكره عدد من مراجع العصر ومن تقدّمهم في حواشيهم على العروة وهو : « إنّ التقليد هو الاستناد إلى فتوى الغير في العمل ، ولكنّه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على التقليد أو وجوبه ، تعلّم الفتوى للعمل ، وكونه ذاكراً لها » .

وأضاف بعضهم بناء مسألة العدول أيضاً عليه .

وعلّله بعضهم بقوله :

« هو أنّ الادلّة اللفظية تشمل باطلاقها جواز العمل بفتوى الفقيه بعد موته فيما إذا رجع العامل إليه في حياته ، بتعلّم فتواه من رسالته أو غيرها للعمل بها ، فمات الفقيه قبل العمل لانّ عمله بها وبقاؤه على الاستناد اليها بعد موته كعمله بها حال حياته في أنّه جري على ما يقتضيه رجوعه السابق ، وأمّا وجه التقييد بكونه ذاكراً لها فهو : أنّه إذا نسي الفتوى رأساً بحيث احتاج إلى مراجعة رسالة الميّت ثانياً ، يكون ذلك رجوعاً ابتدائياً إلى الميّت ، لا جرياً على الرجوع السابق » .

هنا مناقشات

وفيه : إنّ التقليد عرفاً له مفهوم واحد غير منقسم إلى اثنين ، فإن كان معناه الالتزام أو الاخذ والقبول ونحو ذلك ، فهو في كلّ مكان ، وإن كان هو العمل فهو أيضاً في كلّ مكان .

نعم قد يقال : بأنّ عمدة دليل حرمة التقليد الابتدائي حيث كان الاجماع ، وهو دليل لبّي ، والمتيقّن منه غير هذا المورد ـ وهو ما لو تعلّم الفتوى في زمان حياة

المفتي وكان ذاكراً لها بعد وفاته ـ فيكون خارجاً عن حرمة التقليد الابتدائي للميّت حكماً ، وإن دخل فيه موضوعاً .

قد يخدش ذلك كلّه بما يلي :

المناقشة الأُولى

أوّلاً : بأنّ بعضهم استدلّ لاشتراط الحياة في المقلَّد ـ بالفتح ـ بظواهر الادلّة اللفظية مثل : « انظروا إلى رجل منكم »[٢٢٥] و « فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا »[٢٢٦] ونحوهما بتقريب ظهورها في الرجوع إلى الحي والنظر إلى الحي ، ونحو ذلك .

المناقشة الثانية

وثانياً : بأنّه لا يعتبر مثل هذه الاجماعات دليلاً ، وطالما ردّها في العديد من موارد الفقه المختلفة بالاشكال صغرى وكبرى فيها .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : التفريق بين الذاكر للمسألة ، وبين ناسيها الّذي يرجع إلى الرسالة فوراً ، غير واضح كونه فارقاً .

المناقشة الرابعة

ورابعاً : هل المراد بالذاكر مطلق الذكر في مقابل المحتاج إلى السؤال ، أو الرجوع إلى الرسالة ونحو ذلك ، الشامل لما يتذكّر ولو بإعمال تأمّل وتفكّر مطلقاً ، أو غير طويلين ، وما حدّهما ؟ أم خصوص الذاكر الّذي لم يغب عن صفحة ذهنه ، بحيث يعرفه بمجرّد الالتفات اليه ؟

وأيّاً كان المراد من الذاكر فما وجه الحصر ، أو عدم الحصر .

المناقشة الخامسة

وخامساً : أنّ أصل التقييد بكونه ذاكراً للفتوى أشبه ما يكون بالاستحسانات الّتي لا تبنى الاحكام الشرعية عليها ، وما أبعد ما بينه وبين آخر من المعاصرين ، إذ احتاط بالعمل بعد موت المجتهد بخصوص المسائل الّتي عمل بها في حال حياته بعد الاعتراف بصدق التقليد على أخذ الفتوى للعمل وإن لم يعمل بعد ، ولا يخفى ما فيه أيضاً .

---

(٢٢٥) الوسائل : الباب١ من أبواب صفات القاضي ، ح٥ .

(٢٢٦) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٩ .

كما أنّ ما ذكره السيّد الشاهرودي (قدس سره) في الحاشية : من أنّ الاحوط عدم العدول مع الالتزام وعقد القلب وأخذ الرسالة ما لم يجب العدول ـ بعد اعترافه بأنّ الظاهر : عدم تحقّق التقليد بشيء من ذلك ـ لا يخلو من نظر ، لانّه إن لم يتحقّق التقليد بالالتزام ونحوه ، فلا يتحقّق موضوع العدول .

وما يحتمل من الفرق في صدق العنوانين : التقليد ، والعدول ، وعدم تلازم صدق العدول لسبق صدق التقليد . ففيه : إنّ العرف بل اللغة أيضاً شاهدان على خلافه .

وقد يوجّه ذلك بالدوران بين التعيين والتخيير مع اختيار أصل التعيين فيه ـ فتوى أو احتياطاً مطلقاً ـ للشكّ في جواز العدول عن مثله وعدمه .

وفيه : ـ مضافاً إلى ما في أصل الدوران بين التعيين والتخيير من النقاش الطويل ـ أنّ موضوع الدوران ، أو ظرفه (على اختلاف المباني في كون الاصل هنا ـ سواء قلنا بأصل التعيين أو أصل التخيير ـ عقلائياً وأمارةً ، أو عمليّاً ووظيفةً في مقام العمل ، أو على اختلاف مواردها) هو الشكّ . ومع التصريح بأنّ « الظاهر عدم تحقّق التقليد بشيء من ذلك » لا شكّ ، فلا مسرح للدوران بين التعيين والتخيير ، فالاحتياط الوجوبي في المسألة في غير محلّه ، لكن الاحتياط الاستحبابي الّذي يصار إليه بأدنى احتمال لا بأس به ، والظاهر كون احتياطه استحبابياً ، والله العالم ، ثمّ إنّه ممّا ذكرنا ربما يظهر ما في بعض التفصيلات الأُخرى للمعلّقين في المقام والله ولي الصواب .

الطرف الثاني : ثمرة البحث

الثاني : في ثمرة البحث بين القولين ، وهي تظهر في مسائل عدّة .

منها : جواز العدول وعدمه ، فبعض من قال بأنّ التقليد هو الالتزام لم يجوّز ـ بمجرّد الالتزام بالعمل بفتاوى فقيه ـ العدول منه إلى فقيه آخر ، وبعض من قال : إنّه العمل ، أجاز ذلك ، لانّه بالالتزام لم يتحقّق منه تقليد ، فلا يتحقّق موضوع العدول ، على القول بعدم جواز العدول .

ومنها : جواز البقاء على تقليد الميّت ، أو وجوبه ، فعلى القول بالالتزام يكفي صدقه في البقاء : كونه ملتزماً بالعمل بفتاوى الميّت حال حياته ، وعلى القول بالعمل لا يكفي ذلك في البقاء .

وما فصل به في هاتين الثمرتين ممّا لازمه إسقاط الثمرة فيهما ، قد ذكرنا ما فيه من المناقشة لانّ التقليد حقيقة واحدة غير متبعّضة لا عرفاً ولا لغة ، وليس في المقام أدلّة مختلفة حتى من أجلها نلتزم بتبعُّضه ، ففي مقام نقول : إنّه العمل ، وفي مقام نقول : إنّه الالتزام .

ومنها : غير ذلك ممّا ذكرنا بعضها آنفاً في الخامس من الوجوه الدالّة على كون التقليد هو العمل لا الالتزام ونحوه .

الطرف الثالث : تعيين المرجع

تعيين المرجع وعدمه

الثالث : هل يجب تقليد مرجع واحد ؟ أم يجوز للشخص الواحد تقليد عدّة مراجع معاً كلّهم أهل للتقليد ؟ لا شكّ أنّ الكلام في فرض وجود أكثر من مرجع واحد ، وإمكان تحصيل فتوى أكثر من مرجع ، لوضوح أنّه مع انحصار المرجع في واحد ، أو انحصار من يتمكّن المقلّد من تحصيل فتواه في واحد ، لا يبقى مجال لهذا الكلام .

نعم ، في مثل زماننا هذا الّذي منّ الله تعالى على العباد بمراجع متعدّدين كلّهم أهل للتقليد ، وإمكان تحصيل فتاواهم ، لوفور الرسائل العمليّة ، والحواشي على العروة ، وكثرة الوكلاء لهم في كلّ مكان ، فهل يجب تقليد مجتهد معيّن وأخذ جميع الاحكام عنه دون غيره ، أم يجوز التبعيض ؟

في المسألة فروع :

هنا فروع

الفرع الاوّل

أحدها : هل يجب تعيين المرجع الواحد ، بمعنى : عدم جواز التبعيض في المسائل ؟ ويأتي البحث عنها في شرح المسألة الثالثة والثلاثين إن شاء الله تعالى .

الفرع الثاني

ثانيها : هل يجب التعيين ، بمعنى : عدم جواز العدول ؟ وسيأتي البحث عنها عند المسألة الحادية عشرة والمسألة الثالثة والثلاثين ، إن شاء الله تعالى .

الفرع الثالث

ثالثها : هل يجب تعيين مرجع التقليد ؟ بأن يعرف من الّذي يقلّده بصور المعرفة العرفية الكافية لنسبة الفتوى إلى شخص ، بأن يعرف أنّه يقلّد ـ مثلاً ـ السيّد

محمّد كاظم اليزدي ، أم يجوز التقليد بدون هذا المقدار من المعرفة أيضاً ، بأن وجد رسالة عملية لا يعرف أنّها لمن ، ولكن علم ـ بطريقة ـ جواز تقليد صاحب هذه الرسالة ؟

الظاهر : جوازه ، وفاقاً للوالد (قدس سره) في تعليقته على العروة ، وبعض آخر ، لتصادق الادلّة على مثله ، إذ التقليد كما سبق طريقي ، والمقصود هو تحصيل الحجّة والمؤمّن ، وهذا المقدار كاف عقلاً في الحجيّة والتأمين .

مضافاً إلى أنّ عمدة الادلّة في باب التقليد ـ وهو بناء العقلاء ـ إنّما استقرّ على رجوع الجاهل إلى العالم ، لرفع الجهل ، ويتحقّق الرجوع ، ورفع الجهل بهذا المقدار .

وقد صرّح بذلك المصنّف تبعاً للشيخ التستري (قدس سره) بسكوته عليه في حاشية منهج الرشاد وإليك تعريب العبارة : « لو علم بأنّ واحداً من المجتهدين الاحياء الّذين جمعوا شرائط المرجعيّة ، له فتوى خاصّة في مسألة ، ولكنّه لا يعرفه من هو ؟ فالظاهر جواز العمل بقوله »[٢٢٧].

ويمكن تنظير ذلك بما لو أنّ رجلاً في زمان الاشخاص الّذين وردت الارجاعات إليهم من المعصومين (عليهم السلام) ، كيونس بن عبدالرحمن ، والعمري وابنه ، ونحوهم ، وجد حديثاً على ورقة يعلم أنّه بخط أحدهم ، ولا يعلمه بعينه ، ألا يكتفي العقل والعقلاء في مثله بكفاية العمل بهذا الحديث المجهول الكاتب المحصور فيمن يجوز الاخذ منه ؟ ومعلوم : أنّ العلم بالحجيّة هو تمام الموضوع للتنجيز والاعذار ، بدون معرفة خصوصيات أُخر ، أو عدم معرفتها ، كما لا يخفى .

تأييد وتأكيد

ويؤيّده : ما كان من أمر محمّد بن أبي عمير (قدس سره) حيث كان يرسل ، ولكنّه لعلمه بأنّ من نسي أسماءهم ، كانوا ثقاتاً ، اعتمدت الطائفة عليه ، بحيث انعقد إجماعهم عليه .

وربما يناقش في ذلك : ببعدها عن الأنس ، ومخالفتها لسيرة الصالحين من المؤمنين .

---

(٢٢٧) منهج الرشاد : ص٣٣ .

والجواب : إنّ البعد من الأنس ، لا يقاوم صدق الادلّة عليه ، ومخالفتها للسيرة ـ بعد الاغماض عن المناقشة في الصغرى ، لبعد ثبوت مثل هذه السيرة خصوصاً مع التزام الحجيّة باتّصالها بزمن المعصوم (عليه السلام) ونيلها تقريره ، وأن سيرة غير متّصلة ، أو في زمن معيّن فقط ، أو بلدة معيّنة ، ليست سيرة مصطلحة ولا حجيّة لها ـ فلعلّها للاحتياط في أمر التقليد ، أو من أجل ندرة اتّفاق مثل ذلك ، لا لاجل عدم صحّته .

وربما يناقش أيضاً : بأنّه بناءً على الوجوب المولوي الشرعي للتقليد ، يمكن أن يكون لزوم التعيين من باب الشكّ في المحصّل بعد تعلّق التكليف بالعنوان ، فيجب في مثله الاحتياط تحصيلاً للبراءة اليقينية بعد الاشتغال اليقيني .

وقد يجاب عنها : ـ مضافاً إلى ما مرّ من طريقية التقليد كما عليه الجلّ ولعلّهم الكلّ وهو التحقيق ـ إنّه قد حقّق في الأصول إنّ مرجع الشك في المحصّل إذا كان الشك في الشرطية الزائدة فالبراءة محكّمة ، ولا يبعد كون ما نحن فيه منه ، والله العالم .

مع أنّ التقليد ليس سوى طريق إلى معرفة الاحكام والعمل بها ، ومقتضى الطريقية كفاية ذلك ـ كما أسلفنا آنفاً ـ .

الفرع الرابع

رابعها : هل يجب التعيين ، بمعنى : عدم جواز الترديد في المسألة الواحدة ، أم لا يجب ؟

قال في المستمسك في المقام : « ومنه يظهر ضعف أخذ التعيين للمجتهد في مفهوم التقليد ، إلاّ أن يكون المراد به ما يقابل الترديد ، فإنّه حينئذ لا بأس به ، إذ الفرد المردّد ليس له خارجية كي يصلح أن يكون موضوعاً للحجيّة أو غيرها من الاحكام وإن اختلف المجتهدون في الفتوى ، فلما امتنع أن يكون الجميع حجّة للتكاذب الموجب للتناقض ، ولا واحد معيّن لانّه بلا مرجّح ، ولا التساقط والرجوع إلى غير الفتوى لانّه خلاف الاجماع والسيرة ، تعيّن أن يكون الحجّة هو ما يختاره فيجب عليه الاختيار مقدّمة لتحصيل الحجّة »[٢٢٨].

وفيه مواقع للتأمّل تنكشف بالتفصيل التالي :

فإنّه قد يكون ذلك في ظرف اتّفاق الفتاوى ، وقد يكون مع اختلاف الفتاوى .

---

(٢٢٨) المستمسك : ج١ ، ص١٣ .

الترديد مع اتّفاق الفتاوى

فإن كانت الفتاوى متّفقة ، كما لو كان مجتهدان يقولان بجواز البقاء على تقليد الميّت ، فهل يجب على المقلّد اختيار أحدهما المعيّن لتقليده في هذه المسألة ، أم يكفي له البقاء على تقليد مجتهده السابق الميّت اعتماداً على قول أحدهما لا على التعيين ؟

ظاهر المصنّف : لزوم التعيين لاطلاق قوله : « بقول مجتهد معيّن » وهو ظاهر جمع من المعاصرين الّذين لم يعلّقوا على هذه الفقرة من المتن ، وهو صريح الماتن في حاشية منهج الرشاد[٢٢٩] تبعاً للشيخ التستري إذ صرّح بذلك وسكت الماتن عليه ، قال ما تعريبه : « السادس : لا يجزي تقليد أحد المجتهدين لا على التعيين وإن توافقوا في الفتوى » .

وهو الّذي حكاه شريف العلماء (قدس سره) في تقرير بحثه عن السيّد الأستاذ : إنّ بعض الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم ذهبوا إلى ذلك ، وعلّل ذلك السيد الحكيم (قدس سره) في كلامه الانف بأنّ : « الفرد المردّد ليس له خارجية كي يصلح أن يكون موضوعاً للحجيّة أو غيرها من الاحكام »[٢٣٠] ومراده بهذا الكلام مورد اتّفاق الفتاوى لقوله بعد ذلك مباشرة : « وإن اختلف المجتهدون في الفتوى... »[٢٣١].

لكنّ الظاهر كفاية الاستناد في مقام العمل إلى أحدهما لا على التعيين . وهو المنسوب إلى معظم الفقهاء (قدس سرهم) .

كلام شريف العلماء

قال المحقّق شريف العلماء (قدس سره) في تقرير بحثه : « هل يجب على المقلّد تعيين المجتهد لو تعدّد ـ فيما إذا توافقت آراؤهم في حكم الحادثة ـ كما يجب في صورة التخالف ؟ فيه احتمالان ، والّذي يظهر من المعظم ويستفاد من مطاوي عبائرهم عدم لزوم التعيين »[٢٣٢] وقد يوجّه ذلك بوجود المقتضي وعدم المانع .

أمّا المقتضي : فهو صدق رجوع الجاهل إلى العالم في مثله ، وعمدة الدليل في باب التقليد ـ وهو بناء العقلاء ـ إنّما هو على رجوع الجاهل إلى العالم لرفع

---

(٢٢٩) منهج الرشاد : ص٣٣ .

(٢٣٠) المستمسك : ج١ ، ص١٣ .

(٢٣١) المستمسك : ج١ ، ص١٣ .

(٢٣٢) تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : ج٢ ، ص٣٧٨ .

الجهل ، ولا مدخليّة للتعيين في رفع الجهل كما لا يخفى ، بل عدم لزوم التعيين هنا أولى من الفرع الثالث الّذي قلنا فيه بالكفاية ، وليس في الادلّة حتى إشارة بل ولا تلميح إلى التعيين .

وأمّا عدم المانع : فلانّ ما ذكر مانعاً لا يصلح للمانعيّة ، لانّ عدم الخارجية للفرد المردّد لا يسلبه إلاّ أهلية حمل الأمور الخارجية عليه ، فالرجل المردّد بما هو مردّد لا يكون زوجاً ، ولا يكون مديوناً ، ولا يكون قاتلاً ، ونحو ذلك ، أمّا حمل أمر اعتباري عليه ، مثل الحجّية والاستناد ونحوهما ، فلا إشكال فيه ، كيف وهو أمر اعتباري أيضاً ، وله تقرّر في المعنى ، فوعاء الفرد المردّد هنا ، ووعاء الحجيّة والاستناد ، من سنخ واحد ، وما دام لهما جامع لفرض اتّفاق الفتويين ، فأيّ مانع في حمل أحدهما على الاخر ؟

تأمّلات

بل قد يتأمّل في كون مثل ذلك مصداقاً للفرد المردّد ، إذ التردّد إنّما يتمّ فيما كان هناك جهل ، أو كان في أحدهما مزية شرعية ، أو عقلية ، أو عقلائية ، أمّا مع فرض التساوي في الحجّية فما معنى التردّد ؟

مضافاً إلى أنّ الترديد هنا في مقام الاثبات ، والمضرّ هو التردّد الّذي كان في مقام الثبوت ، فتأمّل .

فأيّ مانع يتصوّر لو قلنا ـ في الفرض الانف ـ بأنّ البقاء على تقليد الميّت حجّة لهذا المقلّد ، أو قلنا بأنّه يجوز استناد هذا المقلّد في تقليد الميّت إلى رأي أحد هذين المجتهدين لا على التعيين ، بحيث إنّه لا يأخذ بخصوص هذا بعينه ، ولا بخصوص ذاك بعينه ؟

إذ هو تماماً نظير الحجّية والاستناد في الخبرين المتّفقين في المضمون وكلّ واحد منهما بحدّ ذاته حجّة ، وهل يلتزم في مثله بلزوم الاستناد إلى واحد معيّن ، لانّ المردّد لا خارجية له كي يصلح أن يكون موضوعاً للحجّية أو غيرها من الاحكام ؟

وقد صرّح المحقّق النائيني في تعليقه على المسألة الثامنة عشرة : من جواز تقليد المفضول في المسألة الّتي توافق فتواه فتوى الافضل ، بأنّه من تقليد الافضل ، قال : « ولا يخرج بقصد الغير عن كونه تقليداً له » أي : للافضل ، وهذا تماماً مورد البحث .

هنا إيرادان

وربما يورد على هذا النوع من التقليد بإيرادين :

الايراد الاوّل

أحدهما : أنّه ليس عقلائياً .

وفيه : ـ مضافاً إلى أنّه ليس كذلك ، إذ العقلاء يهمّهم الطريقية في المقام ، وهذا لا ينافيها ـ إنّ ذلك ربما يكون وجهاً للاحتياط ، مع احتمال عدم كون أحدهما واجداً لشرائط الحجّية ، أو احدى الفتويين كالفحص الكامل ، وكلّما كثر العدد كان الاحتمال أضعف ، وذلك نظير ما يعمله أهل الاحتياط : من إجراء صيغة الطلاق عند أكثر من اثنين من العدول ، وأمثال ذلك .

الايراد الثاني

ثانيهما : إنّ ورود مثل : « انظروا إلى رجل منكم »[٢٣٣] وغيره في الاخبار الارجاعية يستشمّ منها لزوم الرجوع إلى الواحد ، لانّ تنوين الرجل هو تنوين الوحدة ، بمعنى : رجل واحد ، ولا أقل من احتمال ذلك ، فيدور الامر حينئذ بين التعيين والتخيير ، وأصل التعيين يوجب تعيين مرجع التقليد .

وفيه أوّلاً : تنوين « رجل » تنوين التمكّن لا تنوين الوحدة لندرة استعماله .

وثانياً : للظهور العرفي ، فهل يستفيد العربي الفارغ الذهن عمّا قيل أو يقال في ذلك إذا أُلقي عليه مثل هذه العبارة : « انظروا إلى رجل منكم » إنّه يلزم الوحدة دون الاثنينية في المسؤول عنه ؟

فالاحتمال ليس احتمالاً عرفيّاً حتّى يعتنى به ، وعلى فرضه ، فأصل التخيير محكم بعد اطلاقات الادلّة ، وخلوّها عن ذكر ذلك ، مع غفلة عامة الناس عن مثله ، مضافاً إلى الدليل العقلي ، وبناء العقلاء في الباب ، الّذين يصدقان مع الرجوع إلى المردّد .

إذن : فلا إشكال ـ مع اتّفاق الفتاوى ـ في عدم لزوم التعيين ، والاستناد إلى فتوى فقيه معيّن ، ولا يختلف في ذلك أن يكون الفقيهان متساويين في العلمية أم مختلفين وكان بينهما عالم وأعلم ، وبطريق أولى في المزايا الأُخر كالورع والزهد ومخالفة الهوى ونحوها ، كما لا يخفى .

---

(٢٣٣) الوسائل : الباب١ من أبواب صفات القاضي ، ح٥ .

وسيأتي إن شاء الله تعالى ـ مزيد بحث في المسألة الثامنة عشرة ، في حكم تقليد المفضول في المسألة التي توافق فتاواه فتوى الافضل .

إشكالات

بل ربما يستشكل في جواز التعيين في الحجّتين المتساويتين في جميع ما له دخل في الحجّية ـ مضافاً إلى أنّه نوع ترجيح بلا مرجّح ـ بأنّ معنى التعيين لبّاً وواقعاً قائم بأمرين : إثبات هذا ، ونفي ذاك ، على القضية بشرط شيء وبشرط لا ـ معاً ـ ولو على نحو اللزوم ، ومقتضى جعل الحجّية لكليهما هو كونها على نحو القضية الحقيقية ، فهو التزاماً يكون ردّاً للحجّة المنجّزة ، فتأمّل .

اللّهم إلاّ إذا أخذ التعيين على نحو : « إثبات الشيء لا ينفي ما عداه » أو عدم الالتفات إلى عقد السلب في هذا التعيين ، والله العالم .

مع أنّه بناءً على ما سيأتي في المسألة الاربعين : ـ من كفاية مطابقة العمل للفتوى حتّى مع عدم الاستناد ، ولا العلم بها ـ لا يبقى وجه للزوم التعيين .

ثم إنّه قد تترتّب آثار عملية على تقليد المردّد ، أو تقليد المعيّن منهما ، كما لو مات أحدهما ، وبقي الاخر ، فعلى تقليد المعيّن يكون الميّت إمّا مجتهده فيدخل في مسألة البقاء ، أو غير مجتهده فيبقى على تقليد الحي ويكون العدول عنه عدولاً عن الحي ، بما له من الاحكام ، وعلى تقليد المردّد ، وهو أحدهما لا على التعيين ، فليس الميّت هو مرجعه حتى يدخل في مسألة تقليد الميّت ، وليس الحي هو مرجعه حتى يدخل في مسألة العدول، لعدم التعيين ، والميّت والحي معيّنان ، حتّى إذا لم يعلم المقلّدان الميّت أيّهما ، إذ لا ينافيه ذلك .

فالظاهر خروج المسألة عن الاحكام الخاصة بتقليد الميّت بقاءً ، والعدول عن الحيّ أو الميّت ، لكون موضوعها المعيّن ، ولا تعيين على الفرض ، ويترتّب على ذلك جريان البراءة العقلية والشرعية عن كلّ ما كان ممنوعاً ، كالبقاء على الميّت مطلقاً ، أو في بعض الصور ، والعدول ونحو ذلك ، والله العالم .

الترديد مع اختلاف الفتاوى

وأمّا مع اختلاف الفتاوى ، كما لو ذهب أحد المجتهدين إلى وجوب صلاة الجمعة ، والاخر إلى وجوب الظهر ، فاختار في المستمسك : إنّ الحجّة هو ما يختاره المقلّد من الفتويين ـ كما أسلفنا ـ دون غيره ، فيجب عليه الاختيار ، لانّ

الحجّة حينئذ مختاره فقط . بتقريب أنّ الحكم حينئذ دائر مدار خمسة أُمور : أربعة منها باطلة ، فيبقى الخامس :

الاوّل : كون الفتويين كلتيهما حجّة ، وهو موجب للتناقض والتكاذب .

الثاني : كون إحداهما المعيّنة حجّة دون الأُخرى ، ولا دليل عليه .

الثالث : كون إحداهما المردّدة حجّة ، ولا وجود خارجي لها .

الرابع : التساقط والرّجوع إلى غير الفتويين من الاجتهاد ، أو الاحتياط ، ووجوب هذا مخالف للاجماع والسيرة .

الخامس : أن يكون الحجّة هو ما يختاره المقلّد منهما ، وبنى على ذلك في المستمسك لزوم الالتزام في مثله ، لانّه قال : « وليس الاختيار إلاّ الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها »[٢٣٤] وفرّع على ذلك كون الالتزام فيما نحن فيه مقدّمة التقليد لا عينه .

الاشكال على الحجّية التخييرية

وأشكل على الحجّية التخييرية في : « فقه الشيعة » إشكالاً قرّره بتفصيل وحاصله :

إنّ المراد بالحجّية التخييرية ـ وهي الّتي اختارها في المستمسك بقوله : « تعيّن أن يكون الحجّة هو ما يختاره »[٢٣٥]ـ إن كان التعبّد بالجامع الانتزاعي ، فذاك لا يخلو من الدوران بين الوجوب والتحريم ، أو بين الوجوب والتحريم وبين الاباحة ، أو بين وجوب شيء ووجوب آخر كالجمعة والظهر ، والاوّل غير معقول لعدم خلوّ المكلّف من الفعل والترك فلا يعقل البعث نحوه ، لانّه تحصيل للحاصل ، والثاني لا أثر له إذ هذا لا ينفي احتمال الحكم الاقتضائي ، والثالث غير مفيد إذ مرجعه إلى الاحتياط ، لا التخيير .

وإن كان المراد بالحجّية التخييرية : حجّية كلّ واحدة مشروطة بعدم الالتزام بالأُخرى ، فهو غير معقول مطلقاً ، لانّ لازمه التعبّد بالمتناقضين فيما إذا لم يلتزم بشيء منهما .

وإن أُريد بالحجّية التخييرية : لزوم الالتزام بإحدى الفتويين لتكون حجّة تعيينية بعد الالتزام بها ، فلا دليل عليه ، لانّ الاجماع لو تمّ على حجّية إحدى

---

(٢٣٤) المستمسك : ج١ ، ص١٤ .

(٢٣٥) المستمسك : ج١ ، ص١٣ .

الفتويين فإنّما هو على عدم لزوم الاحتياط على العامي فقط ، وأين هذا من لزوم الالتزام بالفتوى قبل العمل ؟

هذه خلاصة ما ذكره كتاب : « فقه الشيعة » في ردّ الحجّة التخييرية .

ثمّ قال : « وبما أنّ أدلّة جواز التقليد قاصرة الشمول للمتعارضين يتعيّن عليه الاحتياط ، فلابدّ في جواز العمل بإحدى الفتويين من التماس دليل آخر ، وليس في المقام إلاّ دعوى الاجماع ، وقد عرفت حالها » .

تحقيق المقام من وجوه

الوجه الاوّل

والتحقيق أن يقال : أوّلاً : يمكن الالتزام بالحجّية للفرد المردّد ، كما التزمنا بمثله في الفتويين المتوافقتين ، والكلام هنا نفس الكلام هناك ، والدليل والجواب نفس الدليل والجواب ، لكن بفارق واحد ، وهو : إنّ لازم ذلك صحّة الاستناد بأيّ واحدة منهما ، ولازم هذا حجّية كلّ واحدة ، وما ادّعي في الفرق بينهما ـ من أنّ لازم حجّية الفتويين المتخالفتين لزوم التناقض بجعل الحجّية لكلتيهما وهما متخالفتان ـ فسيأتي البحث عنه في شرح المسألة الثالثة عشرة عند الكلام عن تقليد المجتهدين المتساويين في الفضيلة إن شاء الله تعالى وإنّه لا يلزم من ذلك التناقض .

ولنعم ما قال شيخ الشريعة الاصفهاني (قدس سره) في تقرير بحثه في الصلاة : « إنّ امتناع وجود أحد الشيئين لا بعينه ، إنّما هو في الحقائق التكوينية كالجواهر والاعراض ، فلا يتصوّر وجود جسم لا بعينه ، أو عروض بياض بلا تعيين موضوعه ، بخلاف الأمور الاعتبارية العقلية الصرفة ، كما أُجيب بذلك عن الاشكال في بيع صاع من صبرة ـ بأنّ المبيع ليس تمام الاصوعة بالضرورة ، والبعض المعيّن ترجيح بلا مرجّح ، وأحدهما لا بعينه لا وجود له في الخارج ـ وأُجيب : بأنّ الملكية أمر اعتباري لا تأصّل لها كي يحتاج إلى موضوع معيّن ، بل يكفي في وجوده ، اعتباره وترتّب الاثر عليه »[٢٣٦].

الوجه الثاني

وثانياً : أنّ التساقط في الدليلين المتعارضين ليس مسلّماً أنّه الاصل العقلائي الّذي استقرّ عليه بناؤهم في أُمورهم ، بل أشكل على ذلك جمع من الفقهاء من السالفين ومن المعاصرين ، ومنهم : الاخ الاكبر ، والسيّدان الروحاني ،

---

(٢٣٦) كتاب الصلاة تقرير بحثه (قدس سره) تأليف الشيخ محمّد حسين السبحاني (قدس سره) : ص٢١٦ .

والسبزواري[٢٣٧] وآخرون (قدس سرهم) تبعاً للشيخ في بعض مناقشات مباحث الرسائل[٢٣٨] ولعلّه في محلّه .

وسيأتي ما ينفع المقام في شرح مسألتي : ثلاث وثلاثين وتسع وخمسين إن شاء الله تعالى ، وقد اختار هناك جمع ، منهم : السيد أبو الحسن الاصفهاني ، والسيّد الحكيم ، تقديم الاوثق ، وصرّح السيد الحكيم بالتخيير مع التساوي ، وقد ذكروا في مبحث التعادل والترجيح من مباحث الأصول أقوالاً متعدّدة وشقوقاً مختلفة للتعارض ، وقد اختار المحقّق العراقي (قدس سره) هناك التفصيل بين تنافي مدلوليهما بأنفسهما فالتساقط ، وبين عدم التنافي بين المدلولين ـ بما هما ـ بل للعلم الخارجي بعدم صحّة أحدهما خطأً ، أو كذباً أو غيرهما ، فالحجّية لكليهما ، فأصالة التساقط خاضعة للاجتهاد ، ولاختلاف المباني .

ردّ السيّد الحكيم (قدس سره) التساقط بأنّ لازمه الاجتهاد أو الاحتياط ، وهما خلاف الاجماع والسيرة .

وفيه جوابان : أحدهما : ما التزم به عدد من مراجع العصر به مجيبين عن الاجماع والسيرة ـ بعد تسليمهم لهما موضوعاً ـ بأنّهما لُبّيان لا اطلاق لهما والمتيقّن منهما غير مورد التعارض .

وثانيهما : بأنّ التساقط لا أقل من أنّه مشكوك بالنسبة لمطلق الدليلين المتعارضين ، فإمّا التخيير بينهما طريقاً ، أو التخيير أصلاً عملياً عقلائياً ممضى شرعاً ، أو شرعياً لمناط التخيير في الاخبار ، فتأمّل ، والله العالم .

الوجه الثالث

وثالثاً : إنّ الطريق غير منحصر في الالتزام بإحدى الفتويين بحيث لا يجوز له أن يصير إلى الفتوى الأخرى ، حتّى يلتزم بهذا القول ـ كما فعله المستمسك ـ وسيأتي له تحقيق وتفصيل إن شاء الله تعالى .

الوجه الرابع

ورابعاً : أنّ مقتضى القاعدة التساقط ـ على فرض التساقط في الحجّتين المتعارضتين ـ والرجوع إلى ما هو الجامع بين مطابقته للاصل في المسألة ، وبين

---

(٢٣٧) موسوعة الفقه : ج١ ، ص٣١٧ ، وزبدة الأصول : ج٤ ، ص٣٢٨ ، ومهذّب الاحكام : كتاب الطهارة ، أوائلها .

(٢٣٨) فرائد الأصول : ص٨٢٤ الطبعة الجديدة .

انطباقه على بعض الفتاوى المختلفة ، للعلم الاجمالي بعدم خروج الحجّة عن الاصل والفتاوى المختلفة ، فيكون أطرافه منجّزة للتكليف ، فيجب الاحتياط بالجمع بينها . والمخالف للسيرة والاجماع ـ على فرضهما وصحّتهما ـ هو الرجوع إلى ما يخالف الفتاوى جميعاً ، لا بعضها .

اللّهمّ إلاّ إذا أُريد بالاحتياط الاعمّ من هذا ، فتأمّل .

الوجه الخامس

وخامساً : قد يقال لوجوب الالتزام : بأنّه من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير ، والاصل فيه التعيين لانّه المتيقّن ، لكن قد يجاب عليه أيضاً بأُمور :

أحدها : ـ بعد فرض كون التقليد طريقاً محضاً كما استقرب في شرح المسألة الأُولى ولم نقل بالموضوعية ولو الجزئية ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى بحث الاجزاء في التقليد مع تبدّل الفتوى أو تغيّر مرجع التقليد وكشف الخلاف ـ أنّ أصل التعيين ليس مطلقاً ، وإنّما هو إذا لم يكن في الطرف الاخر احتمال الرجحان ، كالاورعية ، أو كون الطرف الاخر موافقاً للشهرة مطلقاً ، أو شهرة المتقدّمين خاصّة ، أو شهرة المتأخّرين خاصّة ، أو للاكثر أو كونه مظنون المطابقة للواقع عند المقلّد ، أو أقوى ظنّاً ، أو موافقاً للاصل ، أو غير ذلك من الجهات المحتمل لزوم الترجيح بها .

ثانيها : أنّ ترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى لابدّ أن يكون عند العقلاء بالجهات الموجبة للاقربية إلى الواقع ، ومعلوم أنّ الالتزام وعدم الالتزام لا دخل لهما في الاقربية ـ ولو محتملة باحتمال ضعيف ـ إلى الواقع وعدمها ، فاحتمال تعيّن الحجّة فيما التزم به ، وسقوط الاخر عن الحجّية لمجرد عدم الالتزام به ، غير عقلائيّ ظاهراً .

ثالثها : إنّ الدوران المذكور ـ على تقدير تسليمه ـ إنّما هو بعد الالتزام بإحدى الفتويين ، وأمّا قبل الالتزام فالامر دائر بين تخييرين :

أحدهما : التخيير المتعلّق بالالتزام ـ لانّه مخيّر بين أن يلتزم بهذه الفتوى ، وبين أن يلتزم بالفتوى الأُخرى ـ حتّى يتعيّن الحجّة .

ثانيهما : التخيير المتعلّق بنفس العمل .

ولا معيّن للتخيير الاوّل منهما وأولويته إن لم نقل بأولوية الثاني ، لانّه مقتضى التخيير ، وأمّا الاوّل فهو تعيين بالنتيجة لا تخيير ، فتأمّل .

هنا ملاحظات

وأمّا ما في : « فقه الشيعة » فعليه ملاحظات :

الملاحظة الأُولى

إنّ الحجّية التخييريّة ، بمعنى : لزوم الالتزام بإحداهما وعدم جواز العدول إلى الأُخرى ، الّتي ذهب اليها السيّد الحكيم (قدس سره) ، لا دليل على لزومه ، لا أنّه يرد عليها إيرادات « فقه الشيعة » لعدم ورودها .

وذلك إنّا ـ تسليماً ـ نلتزم بالحجّية التخييرية بمعنى الجامع الانتزاعي ، فنقول :

الجامع الانتزاعي للحجّية التخييرية وشقوقه الثلاثة

الشقّ الاوّل

١ ـ إن كان الامر دائراً بين الوجوب والتحريم ، فلماذا تكون الحجّية التخييرية غير معقولة ، لعدم تعقّل البعث ونحوه ، لانّ المكلّف غير خال عن الفعل أو الترك ؟

والجواب : فليكن المكلّف غير خال عن أحدهما ، فهل هذا يبرّر طرح القول به ؟ كلاّ ، إذ الحجّة قد تكون للمولى على العبد ، وبالعكس للعبد على المولى ، كما في موارد التنجيز والاعذار ، وقد تكون للعبد على المولى فقط دون العكس ، كما في موارد الاباحة ، فإنّها حجّة للعبد ، وليس في الاباحة للمولى الحجّة ، لانّه لم يلزم العبد بشيء ، بل هو أطلق العبد ، وليكن ما نحن فيه من الحجّة التخييريّة للمقلّد في موارد اختلاف الفتاوى ممّا للعبد الحجّة بعدم لزوم التقيد بفتوى أحدهما ، ويكفي في مثله اطلاق الحجّة ، بلا حاجة إلى صحّة البعث فيه .

وبعبارة أُخرى : « ترك العبد وشأنه » حجّة للعبد ، فتأمّل .

أمثلة ونماذج

ويكون ذلك كجميع أمثلة الدوران بين المحذورين الّتي كان الفعل فيها دائراً بين الوجوب والتحريم ، مثل ما لو شكّ في أنّه حلف على أن يكون بالبيت ليلاً ، أو على عدمه ، أو شكّ أنّه نذر الكون بعرفات دون حرم الامام الحسين (عليه السلام) ، أو حرم الامام الحسين (عليه السلام) دون عرفات في يوم عرفة ، ممّا يقول الفقهاء فيه بالتخيير مع أنّ المكلّف في مثلهما لا يخلو من الفعل ، أو الترك . وكيف ما يمكن تفسير البعث فيهما ، فليفسّر به البعث فيما نحن فيه أيضاً ، بفارق واحد هو : في الحجّة التخييرية في الدوران بين الوجوب والتحريم لا يمكن للمولى الامر

والنهي ، وفي المثالين صدور جنس الالزام من المولى ثابت ، إنّما العبد ضاع عليه نوع الالزام الّذي صدر من المولى ، هل هو الالزام بالفعل أو الالزام بالترك ؟ ولكن نتيجة لا فرق في عدم إمكان توجيه الامر الواقعي إلى العبد ، ومعذورية العبد لو خالف الواقع .

نعم البعث الشرعي في مثل ذلك إرشادي لا مولوي ـ على المشهور ـ لثبوت اللاّبدّية التكوينية بين المحذورين ، فإذا حكم الشرع بالتخيير حمل على الارشاد ، فتأمّل .

ولقد أطلق المحقّق النائيني ـ في مباحث أصالة التخيير من الأصول[٢٣٩]ـ على ذلك اسم : « التخيير التكويني » حيث إنّ الاعتبار ، أو العقل ، لا يمكنهما في مثله الحكم بالتخيير ، لانّه تحصيل للحاصل ، لكن التعبير بالتخيير ، الّذي هو اعتبار وجعل ، عن التكوين ، لا يخلو من مسامحة ، لانّه بمعنى الاعتبار التكويني ، والجعل التكويني ، فتأمّل .

وقد يقال : أنّ المراد بالتخيير العقلي ، أنّ التخيير التكويني ، ليس الجعل والبعث حتّى يكون تحصيلاً للحاصل ، بل المراد بيان عذر العبد في التخيّر ، أي : الحجّة للعبد في اختياره أيّاً منهما ، فتأمّل .

الشق الثاني

٢ ـ وإن كان الامر دائراً بين الوجوب والتحريم وبين الاباحة ، بأن أفتى أحد الفقيهين بوجوب شيء أو حرمته ، وأفتى الاخر بإباحته كصلة الرحم ، فعلى المشهور غير واجبة ، وهناك قول بوجوبها ، وكبعض المنهيات من الذبيحة كالنخاع والغدد وخرزة الدماغ ، ونحوها ممّا حرّمها البعض وكرّهها البعض الاخر ، فقولكم : « لا أثر له ، إذ هذا لا ينفي احتمال الحكم الاقتضائي » ، فيه ما يلي :

أوّلاً : يكفي أثراً عدم ضرورة الالتزام بإحدى الفتويين معيّنة ، بحيث لا يجوز له الالتزام بالأخرى ، وإنّما يكون ذلك متروكاً لاختيار المكلّف وإرادته .

وثانياً : نحن لا نحتاج إلى نفي احتمال الحكم الاقتضائي في المقام كما في كلّ مقام تجري فيه الأصول العملية ، فإنّها لا تنفي احتمال الحكم الاخر ، وإنّما اللازم في مقام العمل نفي تنجّز الحكم الاخر ، وهو فيما نحن فيه ثابت .

---

(٢٣٩) فوائد الأصول : ج٣ ، ص٤٤٥ .

الشق الثالث

٣ ـ وإن كان الامر دائراً بين وجوب شيء ووجوب شيء آخر كالجمعة والظهر ، فقولكم : « مرجعه إلى الاحتياط لا التخيير » .

فيه : إنّ المرجع في الشكّ في المكلّف به إلى الاحتياط من باب أنّه الاصل العملي الاوّلي ، وليس معنى ذلك أنّه لا يكون المرجع شيئاً آخر لدليل آخر ، كما احتاط بعض في مسألة صلاتي : الظهر والجمعة بعدم الجمع بينهما ، من أجل دليل آخر ، ولذلك نظائر كثيرة في مختلف أبواب الفقه .

نعم ، الاشكال على المستمسك وارد ، لانّه اعتمد غير الدليل الخاص في تقسيمه ، ومقتضى الأصول العملية هو الاحتياط في مثل المقام كما ذكر ، فالاشكال وارد على التقسيم لا على أصل المطلب .

اللّهمّ إلاّ أن يقال : بأنّ تقسيم المستمسك لا يشمل هذه الصورة الّتي كانت اختلاف الفتاوى فيها دائراً بين الوجوبين ، لانّه في أوّله قال : « وإن اختلف المجتهدون في الفتوى فلمّا امتنع أن يكون الجميع حجّة للتكاذب الموجب للتناقض ... »[٢٤٠] وواضح أنّ الموجب للتكاذب هو الدائر بين النفي والاثبات ، لا الدائر بين الاثباتين ، لكن ، قد يقال عليه : بالشمول لمثله ، إذ التكاذب قد يكون بين إثباتين إذا دلّ دليل ثالث على أنّ الواجب ليس إلاّ واحد ، فمقتضى وجوب كلّ من الظهر والجمعة نفي وجوب الاخر فتأمّل ، والامر سهل .

وقد ادّعى جمع فيما نحن فيه : إنّه ساقنا الدليل إلى الحكم بالتخيير بين الفتويين ـ كما هو المفروض في كلام المستمسك السابق ـ وعليه : يكون ذلك دليلاً على عدم لزوم الاحتياط ، فإنّه لو لم يكن هذا الدليل الخاص ، كان مجرى للاحتياط .

الملاحظة الثانية

إنّه لنفرض إنّنا نلتزم بالحجّية التخييرية ، بمعنى : حجّية كلّ واحدة مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، فقولكم : « فهو غير معقول مطلقاً ، لانّ لازمه التعبّد بالمتناقضين فيما إذا لم يلتزم بشيء منهما » .

فيه : إنّه من قبيل الملكة وعدم الملكة ، لا الوجود والعدم المحضين ، فإنّ حجّية كلّ فتوى ـ في ظرف الالتزام بها ـ مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى ، لا أنّ حجّية كلّ فتوى ـ وإن لم يلتزم بها ـ مشروطة بعدم الالتزام بالأخرى .

---

(٢٤٠) المستمسك : ج١ ، ص١٣ .

وبالتالي : تقسيم المستمسك أصبح لازماً ، فكلامه إنّما هو في ظرف الالتزام بإحدى الفتويين لا مطلقاً ، مع أنّ هذا الالتزام المذكور لا يكون في ظرف مجرّد الالتزام الخالي عن العمل ، بل مع العمل بإحداهما ، ففي ذلك الظرف لا إشكال ويكفي ذلك دليلاً ، مضافاً إلى ما سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ من أنّ أصل حجّية فتويين متعارضتين ليست مسلّمة التناقض مطلقاً .

الملاحظة الثالثة

إنّ مسألة منع شمول أدلّة جواز التقليد للفتويين المتعارضتين مناقش فيها ، وسيأتي البحث بالتفصيل عنها إن شاء الله تعالى في شرح المسألة الثالثة عشرة .

فتحصّل من جميع ذلك : أنّه لا دليل ملزم من العقل أو النقل على لزوم تعيين مرجع التقليد ، بل يكفي في مقام العمل الاستناد إلى الحجّية من غير تعيين .

لكن الاحتياط في مقام الفتوى والعمل ـ إذا لم يعارض باحتياط آخر أهمّ ـ لا ينبغي تركه .

المسألة (٩) : الاقوى جواز البقاء على تقليد الميّت ، ولا يجوز تقليد الميّت ابتداءً .

تقليد الميّت بين مسألتي البقاء والابتداء

المسألة (٩) : الاقوى جواز البقاء على تقليد المرجع الميّت ، ولا يجوز تقليد الميّت ابتداءً .

اختلفت أقوال الفقهاء في هاتين المسألتين : جواز البقاء ، وجواز التقليد الابتدائي ، وبما أنّ هناك تفصيلات تخصّ إحداهما دون الثانية ، فالاحرى بنا فصل المسألتين لكي لا يختلط الامر ، وإن كان الدليل والقول من بعض فيهما واحداً أحياناً .

ثم إنّ بعضهم في بحث المسألتين قدّم مسألة الابتدائي على الاستمراري ، وبعضهم عكس ، ولكل وجه مقرّب ووجه مبعّد ، إذ مع الذهاب إلى عدم جواز البقاء لا يبقى مجال لبحث التقليد الابتدائي ، لبطلانه بطريق أولى ، ومع الذهاب إلى جواز الابتدائي لا مجال للبحث عن البقاء ، لصحّته بطريق أولى .

ونحن اقتفينا أثر من قدّم مسألة البقاء تقديماً لاحد فرعي بحث واحد على الاخر ، واختياراً لجواز البقاء وفاقاً للمشهور بين المتأخّرين ، والامر سهل .

المسألة الاولى

البقاء على تقليد الميّت والاقوال فيها

المسألة الأولى : في الكلام عن البقاء على تقليد الميّت ، وفيها أقوال وتفصيلات ترجع إلى ما يلي :

القول الاوّل

الاوّل : الجواز مطلقاً ذهب إليه المصنّف وكل من لم يعلّق هنا ، مثل المحقّق العراقي وابن عمّنا والاصفهاني والوالد والاخ الاكبر وآخرين من المعاصرين ، وفي رسائل ابن الحاج الكلباسي نقله عن بعض الاواخر ، وبعض آخر ، والسيّد الصدر قال : وهو قريب ، وذهب إليه الشيخ زين العابدين المازندراني في رسالته الفارسيّة .

القول الثاني

الثاني : وجوب البقاء مطلقاً ، ذهب إليه صاحب الضوابط ، ونقله ابن الحاج الكلباسي في رسائله عن والده وأُستاذه والعلاّمة النجفي ـ ولعلّ المراد به كاشف الغطاء ـ وهو صريح شريف العلماء أيضاً في تقرير درسه في الأُصول[٢٤١].

القول الثالث

الثالث : عدم الجواز مطلقاً نقله ابن الحاج الكلباسي عن المحقّق الكركي ، والوحيد البهبهاني ، والسيّد السند النجفي ، والسيّد السند العلي ، قال : ونصره بعض الاعلام ـ وقد يريد بالسيّد النجفي السيّد بحر العلوم ـ وهو صريح الشيخ الانصاري في الرسالة الفارسية المنسوبة إليه ، وظاهر المجدّد الشيرازي والاخوند لسكوتهما على المتن ، وصريح الكفاية أيضاً ، وصريحه أيضاً في حاشية رسالة المجدّد الشيرازي ، وصريحه في رسالته الفارسية المسمّاة بـ : « مجمع المسائل » وصريح السيّد محمّد باقر الشفتي صاحب : « مطالع الانوار » ، في رسالة : « سؤال وجواب » ناقلاً له أيضاً عن الوحيد البهبهاني ، والسيّد بحر العلوم ، وهو صريح أو ظاهر كثيرين آخرين من الاعيان والاعلام .

وممّن ذهب إليه من معلّقي العروة المحقّقان : النائيني والاصفهاني السيّد أبو الحسن ، والحسينان : البروجردي ـ في تعليقته الأُولى ـ والقمّي ، وكذلك السيّد محمّد تقي الخوانساري ، والسيّد الشاهرودي في حواشيهم على العروة ، وكذا الشيخ محمّد حسين الاصفهاني في رسالته : « الوسيلة » وفي حاشيته على كفاية شيخه الاخوند المسمّاة بـ : « نهاية الدراية » وآخرون كثيرون أيضاً .

القول الرابع

الرابع : التفصيل بين كون الميّت أعلم فيجب البقاء ، وكون الحي أعلم فيجب العدول ، أو لا ، فيتخيّر ، وممّن قال به من مراجع عصرنا السادة : الميلاني ،

---

(٢٤١) تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : ج٢ ، ص٣٨٨ .

والحجّة ، والخوانساري ، والحكيم ، والخوئي (قدس سرهم) في تعاليقهم على العروة وشروحهم عليها ، كالمستمسك والتنقيح[٢٤٢].

القول الخامس

الخامس : التفصيل بالجواز فيما عمل به من المسائل في حال حياته وعدمه في غيرها ، وممّن ذهب إليه السيّد البروجردي (قدس سره) في تعليقته الاخيرة على العروة وإن كان في تعليقته الأُولى اختار عدم الجواز مطلقاً ، والسيّد الشريعتمداري (قدس سره) وآخرون أيضاً .

القول السادس

السادس : التفصيل بين المسائل الّتي كانت محل ابتلائه في حياة الفقيه وإن لم يعمل بها فيجوز له البقاء فيها ، وبين غيرها فلا يجوز ، ولا يحضرني حالاً قائله .

القول السابع

السابع : التفصيل بين عدم العلم بالمخالفة بين الميّت والحي فيجوز البقاء ، وبين العلم بها فلا يجوز ، وقد ذهب إليه عدد من المعلّقين على المتن ، وهو ظاهر الوالد (قدس سره) في رسالته الفارسية المسمّاة بـ : « ذخيرة العباد » .

قال ما ترجمته في مقدّمة الرسالة في باب التقليد : « يجوز البقاء على تقليد الميّت فيما لم يكن خلاف الاحتياط ، وخلاف فتوى الحي » إذ البقاء في وفاق الاحتياط ليست حقيقة تقليداً ، بل عمل بالاحتياط ، فيبقى البقاء فيما يخالف فتوى الحي ، والاحتياط معاً .

ولذا لم يذكر (قدس سره) هذا الوفاق للاحتياط في مسألة أُخرى وذكرها في باب التقليد وهي : إذا مات مرجع التقليد ولم يعرف المقلّد بموته إلاّ بعد مدّة ، فهل أعماله في تلك المدّة صحيحة ؟ قال ـ ما ترجمته ـ : « الاعمال الموافقة لرأي الميّت صحيحة إلاّ ما خالف فيها فتوى المجتهد الحي الّذي يرجع إليه » .

ولكن هذا التفصيل من الوالد (قدس سره) احتياط منه ، ولعلّه كان هكذا في رسالة الحاج آقا حسين القمي (قدس سره) فلم يغيّره ، ولذا لم يفصّل بذلك في حاشية العروة ، كما تقدّم آنفاً .

القول الثامن

---

(٢٤٢) المستمسك : ج١ ، ص٢٠ ، والتنقيح : ج١ ، ص١١٤ .

الثامن : التفصيل بين ما لو عمل ببعض فتاوى الميّت حال حياته ، بانياً على العمل بها كلّما احتاج إليها فيجوز البقاء مطلقاً ، وبين العدم فالعدم ، وهو للحائري (قدس سره) وبعض آخر .

القول التاسع

التاسع : الاخذ بالاحتياط من قولي الميّت والحي ، وهو ظاهرالمحقّق الشيخ محمّد تقي الشيرازي (قدس سره) في حاشيته على صراط النجاة الفارسية المنسوبة للشيخ الانصاري (قدس سره) حيث قال ما ترجمته : « الاخذ بأحوط القولين طريق النجاة » وكذا في حاشية رسالة الشيخ زين العابدين المازندراني (قدس سره) المسمّاة بـ « ذخيرة المعاد » وإن أمر بالرجوع إلى فقيه آخر في هذه المسألة في رسالته الفارسية المسمّاة بـ « سؤال وجواب » الدالّ ذلك على نوع تردّد له ، وبه صرّح أيضاً السيد إسماعيل الصدر (قدس سره) في حاشيتي الرسالتين .

القول العاشر

العاشر : وجوب الاحتياط بين فتوى الميّت والحيّ لو اختلفا في مسألة البقاء ، وممّن قال به السيّد الجمال الكلبايكاني في حاشية العروة[٢٤٣].

تقليد الميّت بقاءً : القول الاوّل

تفصيلات أُخرى

وأضاف المحقّق شريف العلماء (قدس سره) في تقرير بحثه تفصيلات أربعة أُخرى كالتالي : ١ ـ وجوب البقاء مطلقاً ، إلاّ إذا ثبت أعلمية الحيّ فيخيّر بين البقاء والعدول إلى الحيّ .

٢ ـ وجوب البقاء مطلقاً ، إلاّ إذا ثبت أعلمية الحي ، وقد نقله أيضاً تلميذه الشيخ الانصاري (قدس سره) في تقرير درسه في رسالة مستقلّة في تقليد المجتهد الميّت[٢٤٤].

٣ ـ جواز البقاء على تقليد المجتهد الميّت والعدول عنه إلى الحي مطلقاً ، إلاّ إذا ثبت أعلميّة الحيّ فيجب العدول إليه ، وإليه ذهب شيخ الشريعة (قدس سره) في

---

(٢٤٣) وهذه الحاشية منه (قدس سره) من النوادر ، حيث اختلف فيها مع شيخه المحقّق النائيني (قدس سره) ففصّل بهذا التفصيل دون شيخه ، إذ قد أطلق عدم الجواز كما تقدّم .

(٢٤٤) وهذه الرسالة مطبوعة في آخر تقريرات كلانتر ، ص٢٦٩ .

حاشيته على رسالة « سؤال وجواب » الفارسية للشيخ محمّد تقي الشيرازي (قدس سره) .

٤ ـ جواز البقاء والعدول مطلقاً ، إلاّ إذا ثبت أعلميّة الميّت فيجب البقاء .

٥ ـ وذكر الشيخ المرتضى الحائري (قدس سره) تفصيلاً آخر نقله عن بعض مشايخه في حاشية الكفاية ، وهو : جواز البقاء والعدول في صورة أعلميّة الميّت ، وعدم جواز البقاء في غيرها مطلقاً .

ولا يخفى : أنّ بعض هذه التفاصيل متداخلة ، بمعنى : التزام بعض الفقهاء بالمركّب من تفصيلين أو ثلاثة ـ مثلاً ـ .

القول الاوّل

جواز البقاء مطلقاً ووجوه الاستدلال له

أمّا القول الاوّل : وهو جواز البقاء مطلقاً ، وقد ذهب إليه كثير من المتأخّرين والمعاصرين ، فاستدلّ له بوجوه :

الوجه الاوّل لجواز البقاء مطلقاً

الاستصحاب

الوجه الاوّل : الاستصحاب ، قال شريف العلماء (قدس سره) في تقرير درسه[٢٤٥] بعد ذكر الاقوال والمحتملات في المسألة واختياره البقاء على تقليد الميّت : « وذلك : لاستصحاب الحكم الأصولي أوّلاً ، ولاستصحاب الحكم الفرعي التكليفي ثانياً ، ولاستصحاب الحكم الفرعي الوضعي ثالثاً » ثم ذكر أمثلة لهذه الاقسام الثلاثة من الاستصحاب .

أقول : لعلّ مراده باستصحاب الحكم الأصولي هو الحكم العقلي ، لتمثيله له باللزوم ، فكأنّه ذكر استصحاب الحكم العقلي ، والحكم الشرعي بشقّيه : التكليفي ، والوضعي ، فتأمّل .

ويمكن بيان الاستصحاب بخمسة تقريرات :

الاوّل : استصحاب الحكم العقلي .

الثاني : استصحاب الحكم التكليفي الواقعي .

الثالث : استصحاب الحكم التكليفي الظاهري .

الرابع : استصحاب الحكم الوضعي وهو الحجّية .

---

(٢٤٥) تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : ج٢ ، ص٣٨٨ .

الخامس : استصحاب الحكم الوضعي وهو الصحّة .

التقرير الاوّل للاستصحاب

أمّا التقرير الاوّل : وهو استصحاب الحكم العقلي ـ بناءً على جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية كما هو المشهور بين المتأخرين والمنصور ـ فقد قال عنه شريف العلماء (قدس سره) : « إنّه لا شكّ ولا ريب في أنّه بعد ما قلّد المقلّد ذلك المجتهد الميّت في حال حياته صار تقليده عليه لازماً ، وبعد الموت يحصل الشكّ في بقاء ذلك اللزوم ، فمقتضى الاصل الاستصحابي هو : بقاء ذلك اللزوم » .

التقرير الثاني للاستصحاب

وأمّا التقرير الثاني : وهو استصحاب الاحكام التكليفية ـ من وجوب وحرمة واستحباب وكراهة وإباحة ـ الواقعية الّتي قلّد العامي الميّت فيها حال حياته .

ويورد عليه أوّلاً : بأنّه لا استصحاب في الاحكام الواقعية ، إذ متيقّنها : لا شكّ لاحق له ، لليقين ببقائها ، ومشكوكها بقاءً لا يقين سابق بها .

وثانياً : بأنّه غير متيقّن الحدوث ، إذ الّذي أفتى به المرجع حال حياته غير متيقّن كونه حكماً واقعيّاً حتّى يستصحب .

اللّهمّ إلاّ أن يقال : بأنّ المتيقّن السابق هو العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية بين فتاوى الفقيه حال حياته ، وقد تنجّزت بالعلم الاجمالي ، فتستصحب .

لكنّ فيه : إنه يلزم تحقّق العلم الاجمالي وجداناً : بأنّ فيما قلّد المجتهد حال حياته ممّا كان يجب أو يجوز فيه التقليد ـ من غير الضروريات ، واليقينيات ، وما خرج عن ابتلائه ونحوها ـ أحكاماً الزامية منجّزة ، حتّى يتحقّق تنجّز المتيقّن السابق ، وإلاّ فلا .

وعليه : فإمّا أن نقول بأنّ التقليد هو الالتزام ، لانّه مع الالتزام يحصل له العلم الاجمالي بوجود أحكام واقعية في مجموع ما أفتى به المقلَّد ـ بالفتح ـ .

وإمّا أن نقول بأنّ هذا العامي كان مقلّداً للحي مدّة مديدة ، بحيث يحصل له العلم الوجداني : بأن كان فيما عمل به من فتاوى المرجع أحكام واقعيّة ، وإلاّ فلو قلّد زيد عمراً يوماً واحداً وعمل ببعض فتاواه ، ومات عمرو قبل أن يحصل لزيد العلم الوجداني : بأن كان فيما عمل به حال حياة عمرو ، أحكام واقعية فلا متيقّن سابق للحكم الواقعي الاجمالي حتّى يستصحب ، فتأمّل .

إن قلت : هذا العلم الاجمالي على فرض وجوده وتحقّقه السابق موجب للاحتياط ، والاحتياط قسيم التقليد ، فليس هذا بقاءً على التقليد حقيقة ، بل هو نوع عمل بالاحتياط .

قلت : هذا تقليد للمجتهد وبقاء على تقليده ، ولكن الّذي أوجب هذا البقاء هو الاحتياط ، فالاحتياط علّة للبقاء على تقليد الميّت ، كما أن الاحتياط علّة للبقاء على تقليد الحي وعدم العدول عنه ، أو أنّ الاحتياط علّة لوجوب تقليد الاعلم ، أو الاورع ونحو ذلك .

التقرير الثالث للاستصحاب

وأمّا التقرير الثالث : وهو استصحاب الاحكام التكليفية الظاهريّة فقد أُورد عليه من جهات .

مناقشة التقرير الثالث من جهات

الجهة الأُولى

إحداها : إنكار جعل الحكم الظاهري ، وإنّما المجعول هو المنجّزية فيما وصل المكلّف من الحكم الواقعي ، والمعذّرية فيما لم يصل إلى المكلّف من الواقعيات ، فليس لنا متيقّن سابق يسمّى بالحكم الظاهري حتّى يستصحب .

الجهة الثانية

ثانيتها : إنّ الاحكام التقليدية ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق ، وإنّما هي أحكام للموضوعات باعتبار رأي المرجع ، بحيث لو زال الرأي أو تبدّل لتبدّل الموضوع ، فإذا احتملنا زوال الرأي بالموت ، كان هذا الاحتمال مساوقاً لاحتمال تبدّل الموضوع ، ومعه لا يجري الاستصحاب لشرطية إحراز بقاء الموضوع .

الجهة الثالثة

ثالثتها : إنّه من الاستصحاب في الحكم ، الّذي لا يجري مطلقاً ، لابتلائه دائماً بمعارضة استصحاب عدم الجعل ، فيتساقطان .

وهذه الايرادات كلّها غير تامّة .

الاشكال على الجهة الأُولى

أمّا الايراد من الجهة الأُولى ، ففيه : إنّه حتّى مع إنكار الحكم الظاهري ، والالتزام بالمنجّزية والمعذّرية في مقام إطاعة التكاليف ، يصحّ استصحاب تلك

المنجّزية والمعذّرية ، لتمامية أركان الاستصحاب فيهما باليقين السابق والشكّ اللاحق ، فتاوى الفقيه قبل موته لا تخلو من أحد شيئين :

إمّا أنّه حكم واقعي وصل إليه الفقيه ، فهو باق لبقاء الاحكام الواقعية ، فلا يكون مورداً للاستصحاب .

وإمّا أنّه أفتى المجتهد بخلاف الواقع ـ لانّه لم يصله الواقع ـ فهذه الفتوى المخالفة للواقع معذّر ، فنستصحب هذا المعذّر السابق .

إلاّ إذا احتملنا تقوّم المعذّرية بحياة المفتي ، فيشكّ في بقاء موضوع الاستصحاب لاحتمال كون موضوعه : فتوى المفتي الحي ، فلا يصحّ استصحابه ، وعليه : فلا يصحّ إجراء الاستصحاب مطلقاً ، لعدم العلم بأنّ أيّها كان منجّزاً للواقع ؟ وأيّها كان معذّراً عنه ؟

وربما يقال : أنّه شكّ في المقتضي لا في موضوع الاستصحاب ، فيجري على القول بجريانه في الشكّ في المقتضي ـ كما عليه جمهرة من الاعاظم ـ فتأمّل .

هل تستصحب المنجّزية والمعذّرية ؟

ثمّ إنّ جريان استصحاب المنجّزية والمعذّرية إنّما يتمّ بناءً على المشهور والمنصور : من جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية ، إذ المنجّزية والمعذّرية من الاحكام العقلية المنتزعة من جعل شرعي ـ ولو إمضاءً ـ وعليه : فالاحكام العقلية طرق قد تصل إلى الواقع وقد تخطّأه ، وأمّا على القول بعدم جريانه فيها ، فلا مسرح للاستصحاب فيهما ، وكذا الكلام في الاحكام الوضعية ، بناءً على كونهما من الاحكام الوضعيّة .

واحتمال أولوية عدم الجريان في الاحكام العقلية ، من عدم الجريان لاثبات اللوازم العقلية ، وما كان من آثارها من الاحكام الشرعية المسمّى بالاصل المثبت ، فلا يتمّ القول بجريان الاستصحاب في الاحكام العقلية مع القول بعدم حجّية الاصل المثبت .

غير تامّ ، لعدم التلازم لا عقلاً ، ولا عقلائياً ، ولا شرعاً ، إذ عدم حجّية الاصل المثبت إنّما هو ـ على الاصحّ عندنا ـ نتيجة ضيق دلالة : « لا تنقض » الّذي هو المجعول في باب الاستصحاب ، والجريان في الاحكام العقلية وعدمها نتيجة اطلاق لفظ : « اليقين » في روايات الاستصحاب ، فهما مقامان ولا تلازم

بينهما ، ولذا نرى مشهور المتأخّرين مع عدم ذهابهم إلى حجّية الاصل المثبت ، يذهبون إلى جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية ، والله العالم الهادي .

الاشكال على الجهة الثانية

وأمّا الايراد من الجهة الثانية .

ففيه : ـ بعد مسلّمية كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً (لا دقّياً عقلياً) أو شرعياً ـ إنّه يصحّ أن يعتمد المقلّد على هذا الحكم الصادر من المرجع ، فكما كان يعمل به قبل ساعة إذ كان حيّاً ، فكذلك يعمل به بعد ساعة إذا مات ، واحتمال زوال موضوع الحكم بالموت ليس عرفيّاً ، نظير احتمال زوال إقراره بالموت ، أو زوال وصيّته ، أو زوال اختباراته ـ من حيث الكاشف لا المنكشف في الاخبارات ـ ونحوها ، فهذه كلّها عرفاً واحدة .

وأمّا وسطية الرأي في صيرورة الحكم حكماً :

ففيها : ـ مضافاً إلى أنّ الرأي ليس وسطاً في ذلك ، وإنّما هو وسط في مجرد الكشف عن الواقع ، نظير سائر الحجج التعبّدية الشرعية أو العقلائية ، الّتي هي وسط للكشف لا لصيرورته حكماً كما في شهادة البيّنة ، أو قول ذي اليد أو نحو ذلك من الحسّيات ، وكذا طبابة الطبيب ، وتقويم المقوّم ، ونحوهما من الحدسيات ، ممّا لا ينتفي بموتهم ، لتقوّمها بالرأي الزائل بالموت ، أو المحتمل زواله بالموت ـ : أنّه لا يلزمه ضرورة بقاء الرأي لبقاء الحكم ، إذ كثيراً ما يكون أخذ شيء في شيء على نحو الحيث التعليلي دون الحيث التقييدي ، أي : علّة محدثة لا مبقية . وبعبارة أُخرى : علّة إيجاد فقط ، لا علّة للبقاء أيضاً ، نظير ما مثّلنا من الاقرار ، والوصية ، والاخبار ، ونحوها .

هل يستصحب رأي المجتهد بعد موته ؟

ومع الشكّ في كون الرأي علّة للايجاد فقط أو للبقاء أيضاً ، يكون المرجع هو الاستصحاب ، لما قرّر في الأُصول من جريان الاستصحاب مع الشكّ في المقتضي أيضاً ـ وإن أشكل فيه الشيخ المرتضى (قدس سره) في الرسائل وجمع آخر ، تبعاً للمحقّق في المعتبر وآخرين ، لكن الشيخ نفسه نقضه في نفس الرسائل ، وفي بعض فتاواه أيضاً في الرسائل العملية المنسوبة إليه ، وقد ذكرنا بعضه في بحث الأُصول .ـ

وما قيل : من أنّ الشكّ في البقاء مسبّب عن الشكّ في كون العلّة على نحو العلة المحدثة أم المبقية ، ومرجع ذلك إلى الشكّ في أنّ علّية العلّة أكثر من الاحداث وحال الحياة ، فيبقى حجّية الفتوى بعد الموت بحاجة إلى الدليل ، ولا موضوع لها حتى يستصحب .

ففيه : ـ مضافاً إلى أنّ استصحاب عدم سعة العلّة لا يثبت ضيقها وانحصارها بالاحداث فقط ، وإلى أنّ كلّ استصحاب يمكن بالدقّة العقلية إرجاعه إلى الشكّ في سعة العلّة حتّى في استصحابات عدم الرافع كلّها ، إذ مرجعه إلى الشكّ في مقدار استعداد المقتضي الّذي يزول معه بهذا المقدار من الرافع أم لا ـ : إنّ مرجع هذا الايراد إلى الشكّ في المقتضي الّذي ذكرنا آنفاً بناءنا تبعاً للمشهور بين المتأخّرين ظاهراً ، على جريان الاستصحاب معه ، والله العالم .

إذن : فمجرّد احتمال تبدل الموضوع لاجل عدم بقاء الرأي ، أو احتمال عدم بقائه لا يمنع من جريان الاستصحاب .

الاشكال على الجهة الثالثة

وأمّا الايراد من الجهة الثالثة ، ففيه : أنّا بنينا في الأصول ـ تبعاً لمعظم الاساطين ـ على جريان الاستصحاب في الاحكام ، نظير جريانه في الموضوعات ، وعليه معظم المراجع المتأخّرين والمعاصرين ، وإن أصرّ على عدم الجريان بجميع الوجوه والتقريرات بعض مراجع العصر تبعاً لبعض من تقدّمه .

التقرير الرابع للاستصحاب

وأمّا التقرير الرابع للاستصحاب على جواز البقاء على تقليد الميّت ، وهو استصحاب الحكم الوضعي أعني : الحجّية ، بتقريب : أنّ فتوى المرجع ، حال حياته كانت حجّة في حقّ المقلّد ، فإذا مات المرجع وشكّ في بقاء الحجّية أو زوالها ، فيستصحب بقاؤها .

هنا إيرادات

الايراد الاوّل

الاوّل : إنّ الفتوى متقوّمة بالرأي ، والرأي يزول بالموت ، وينسب إلى الشيخ الانصاري (قدس سره) في تأييد ذلك أنّه قال : إنّ الواقع ينكشف للفقيه بالموت نفياً ، أو اثباتاً ، فإن انكشف له خطأ رأيه فلا شكّ في زواله ، وإن انكشف له صحّة رأيه

، فهي صحّة متقوّمة بالشهود والكشف ، ولا دليل على حجيّة الرأي المستند إلى الشهود للغير ، بل الّذي قام عليه الدليل للمقلّد هو حجّية الرأي المستند إلى الادلّة من الطرق والامارات والأُصول ، فالمستصحب بين معلوم الزوال ، وبين ما هو باق غير معلوم الحجّية للغير .

وعن المحقّق الداماد (قدس سره) تقوية ذلك باحتمال تبدّل الرأي إلى القطع بالخلاف ، فلا يقين ببقاء الموضوع .

مناقشات خمس في الايراد الاوّل

المناقشة الأُولى

والجواب عن ذلك أوّلاً : لا نسلّم زوال الرأي بالموت من جهتين :

الأُولى : تقوّم الرأي بالنفس الناطقة الباقية بعد الموت .

الثانية : إنّ الرأي كان حصيلة تلك الادلّة الظاهرية الّتي أُمرنا باتّباعها ، والرأي بحسب تلك الادلّة باق غير زائل ، حتّى إنّ الفقيه لو علم حال الحياة أنّ الواقع على خلاف الادلّة ، وسئل عن الحكم حسب الادلّة لحكم على خلاف الواقع ، نظير أحكام الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) طبق الادلّة الظاهرية على الموضوعات : كالبيّنة ، والايمان ، واليد ، ونحوها من مصالح التشريع الّتي هي ـ في نظر الشارع من حيث المجموع الشامل لجهات نفسية واجتماعية ، سياسية وفردية ، عامّة وخاصّة ، وغيرها ـ أهمّ ملاحظة من ملاحظة الواقع البحت الفاقد لتلك الجهات ، كذكر العام أو المطلق الّذين أُريد منهما : الخاصّ والمقيّد ، مع عدم ذكرهما ، أو ذكر المجمل الّذي أُريد منه مبيّن لا تصل الأُصول العملية إلى ذلك المبيّن ، بل إلى غيره أو إلى نقيضه ، فهكذا بعد الموت على فرض انكشاف الخلاف للفقيه ، فليس المأمور بالاتّباع ما ينكشف بعد الموت ، وإنّما المأمور بالاتّباع تلك الادلّة الظاهرية حسب الفهم العرفي منها ، طبقاً للمصالح الالهية الكبرى ، الّتي قرّرت الادلّة الشرعية كما هي عليها ، ومنها المصلحة السلوكية الّتي يميل إليها إجمالاً الشيخ الانصاري (قدس سره) وعدد من المتأخّرين ، بل وجمع من المتقدّمين أيضاً ، كما يظهر من كلماتهم (قدس سرهم) .

إن قلت : تلك الادلّة وظيفة الشاكّ ـ موضوعاً أو ظرفاً ـ والميّت لا شكّ فعليّ له .

قلت : المجتهد ينوب عن المقلّد في استنباط الاحكام ، وقد استنبط حال حياته ما يحصل للمقلّد من شكّ في المسائل الّتي يبتلي المقلّد بها ، سواء حال حياة المجتهد أم بعد وفاته ، نظير القضايا الحقيقية الّتي متى تحقّق مصاديقها ترتّبت عليها تلك القضايا .

المناقشة الثانية

وثانياً : من أين ثبت أنّ الفقيه ، بالموت يحصل له العلم بخطئه في الفتاوى وصوابه ؟ غاية ما هناك إنّه يحاسب على جهله ، أو تقصيره ، أمّا أن يعرف كل فتاواه مطابقة للواقع أو عدمها بمجرد الموت ، فلا دليل عليه .

وما قيل : من أنّ للمصيب أجران ، وللمخطىء أجر واحد ـ بعد تسليم أنّ لازمه معلومية خطئه وصوابه ، والغض عن أنّه من الممكن أن يؤجر ضعفاً ، أو واحداً ولا يخبرونه أنّ ذلك لاصابتك وخطئك ، أو لا يعلمونه أنّ أيّاً من ذلك ضعف ، وأيّاً منه واحد ؟ أو لا يُعلمونه أنّ أيّاً لهذه الفتوى ، وأيّاً لتلك ؟ ـ فهو : في القيامة على الظاهر لا في البرزخ ، مضافاً إلى أنّ ذلك قد يتمّ في البرزخ ـ على فرضه ـ طيلة سنين كثيرة لا بمجرّد الموت الّذي به تتمّ الثمرة ، فتأملّ .

والحاصل : إنّ ما دلّت عليه الاخبار هو أنّ حساب البرزخ يكون بحيث يعلم ـ الّذي يحاسب ، لا كلّ من مات ، فإنّ فيهم الملهى عنهم ، كما في الحديث ـ أنّه ناج أو هالك ، لانّها إمّا « روضة من رياض الجنّة ، أو حفرة من حفر النيران »[٢٤٦].

أمّا أن يعلم الفقيه بمجرد الموت أنّ أيّة فتوى أصاب فيها الواقع ، وأنّ أيّها أخطأ الواقع فيها ؟ فذاك ما لم يدلّ عليه دليل قطعي فيما أعلم ، والله العالم .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : أنّ الاعتقاد الحاصل من الكشف والشهود إنّما لا يكون حجّة للغير لاجل احتمال خطئه نظير ما يظهر للمرتاضين ، أو ما يظهر من الرمل ، والجفر ، والحسابات ونحوها . أمّا الحاصل بالموت الّذي هو متيقّن الصواب ، فأيّ مانع من حجّيته للغير ، بعد ما ثبت في الطرق والامارات : الطريقية ـ لا الموضوعية ـ وأنّ إدراك الواقع بما هو واقع هو المطلوب ؟

المناقشة الرابعة

---

(٢٤٦) البحار : ج٦ ، ص٢١٤ ، الباب٨ من أبواب الموت .

ورابعاً : على فرض كشف صواب وخطأ الفقيه له ـ بمجرّد الموت ـ يصحّ الاستصحاب سواء انكشف الصواب ، أم الخطأ ؟

إذا انكشف الصواب

أمّا إذا انكشف للفقيه الميّت صوابه في فتياه ، فالعمل برأيه إنّما يكون من جهة استصحاب حجّية رأيه حال الحياة ، لا لمطابقته مع الواقع حسب الكشف بعد الموت ، لما سيأتي منّا إن شاء الله تعالى في شرح المسألة السابعة عشرة تبعاً لجمع من الاعيان : من حجّية فتوى الفاضل إذا وافقت فتوى الافضل ، وعدم لزوم الاستناد إلى فتوى الافضل مع توافقهما ، لانّ الخصوصيات الشخصية لها آلية فقط عقلاً ، وشرعاً ، وعرفاً ، إلاّ فيما خرج بدليل خاص ، كالعدالة ، والايمان ، والاسلام ونحو ذلك ، فلا يصحّ الاستناد إلى فتوى الكافر ، والمخالف ، والفاسق ، وإن وافقت فتوى المسلم المؤمن العادل ، بل يجب الاستناد إليها ، للادلّة الخاصّة .

هذا مضافاً إلى أنّ الفتوى حال الحياة كانت حجّة ، فإذا انكشف بعد الموت موافقتها للواقع ، كان هذا الانكشاف مقويّاً لحجّيته ومؤكّداً لها ، كما لا يخفى .

إذا انكشف الخطأ

وأمّا إذا انكشف للفقيه خطؤه في فتياه ، فموضوع الاستصحاب وهو : رأي فقيه عن أدلّة معتبرة ، موجود ، ولا نريد في الاستصحاب أكثر من بقاء الموضوع ، وهو باق ، ولا ينتقض ذلك بتبدّل رأي المجتهد حال حياته ، فكما لا تبقى حجّية لرأيه السابق ، كذلك التبدّل بالموت .

وذلك : لانّ شرط حجّية الرأي هو : كاشفيته ، وضمان فقيه جامع للشرائط له ، ومع التبدّل حال الحياة تفقد الكاشفية وينتفي ضمان المجتهد الجامع للشرائط له ، بخلاف بعد الموت .

نظير شهادة الشاهد ، المعتبرة ما دام لم يظهر له خطأ مستنده ، فإذا ظهر له خطأ مستنده تسقط عن الحجّية ، مع أنّ الشاهد إذا مات لم تسقط شهادته ، بخلاف ما إذا تبدّل نظره إلى المشهود ، فإنّها تلغى .

فهل يقولون في الشهادة بمثل ما يقولون في الاجتهاد ؟ فلو شهد عدلان أنّ الدار لزيد ، ثم ماتا فهل يسقط اعتبار شهادتهما ، لامكان انكشاف خلاف الواقع لهما بالموت ، أم تنفذ الشهادة بعد موتهما ؟

قال المحقّق في الشرائع : « لو شهدا ولم يحكم بهما ، فماتا حكم بهما » وقال في الجواهر : « بلا خلاف أجده » ثمّ قال في الشرائع : « وكذا لو شهدا ثمّ زكّيا »[٢٤٧].

وبهذا كلّه ظهر وجه النظر في ما عن المحقّق الداماد ، والشيخ الانصاري (قدس سرهما) .

المناقشة الخامسة

وخامساً : على فرض انكشاف الواقع للفقيه الميّت ، إذا شككنا في أنّه انكشف له خطؤه ، أو انكشف له صوابه ، نستصحب بقاء رأيه ، كما نستصحب بقاء رأيه حال حياته إذا شككنا في أنّه هل تبدّل رأيه أم لا ؟ كما يأتي بحث ذلك من الماتن (قدس سره) في المسألة التاسعة والثلاثين ، ولم أجد لاحد من الفقهاء فيها تعليقاً فيما يحضرني من التعليقات الّتي تنوف على العشرين ، فأيّ فرق بين الموت وبين غيره لدى العقلاء في حجّية رأيه بقاءً ؟

إن قلت : للمقلّد علم اجمالي بانكشاف الخطأ بالموت للمجتهد في بعض آرائه ، لانّه يستبعد عرفاً صحّة جميع فتاواه ، خصوصاً في ترجيح المتعارضين والعمل بالأصول العملية ، واللوازم العقلية ونحو ذلك .

قلت : ـ مضافاً إلى أنّه قد يدّعى عدم العلم الوجداني بانكشاف الخطأ ، أو احتمال كون كلّ فتاوى هذا الفقيه الّذي يقلّده هذا المقلّد صواباً ، وإن بعُد هذا الاحتمال ـ إنّ هذا العلم الاجمالي غير منجّز ، لعدم إحراز كون كل أطرافه الاقتضائية محلّ ابتلاء المقلّد ، فلعلّ ما انكشف خطؤه في غير المسائل المبتلى بها لهذا المقلّد ، وغير الاقتضائيات بالنسبة إليه .

نعم ، لو كان شخص مبتلى بجميع فتاوى مرجع ـ كما لو كان ناقلاً لمقلّدي ميّت ، حجّية رأي الميّت بقاءً وينقل لهم فتاواه جميعها ـ تحقّق هذا العلم الاجمالي ، إن قلنا بأنّ هذا النقل بنفسه نوع اغراء بالجهل الحرام ، فتأمّل .

وجهان آخران

ثم إنّ بعض المعاصرين من المحقّقين ـ بعد ما ردّ هذا الايراد وما ذكر من وجوهه ـ أراد أن يوجّه الردّ بوجهين آخرين يُعدّان إيرادان آخران ، غير الايراد الاوّل المنسوب إلى الشيخ ، فإنّه ـ كما مرّ ـ قد أورد على التقرير الرابع

---

(٢٤٧) جواهر الكلام : ج٤١ ، ص٢١٧ .

لاستصحاب جواز البقاء ما قد عرفت في الايراد الاوّل ، فالوجهان هذان يكونان هما الايرادان : الثاني والثالث كالتالي :

الايراد الثاني

الثاني : وهو أوّل الوجهين قال : « إنّ الرأي بحسب الدقة العقلية باق ، ولكن بحسب العرف ليس باقياً ، فإنّهم يرون الميّت والحي متباينين » .

وفيه : كون الميّت والحي متباينين لا يكون دليلاً على تباين الرأي ، إذ مع كونهما متباينين نرى أنّ العرف يعتبر كثيراً من الملابسات للميّت كما كانت له قبل الموت ، فالرجل بعد الموت هو : ابن زيد ، وأبو فلان ، وعمّ لفلان ... وكذا الرأي الكذائي له ، والنظرية الكذائية له ، إلى ما هنالك من الاضافات ، والمعنويات ، الّتي لا يرى العرف تغيّرها بالموت ، ولذا يقال : إنّ رأي الشيخ كذا ، ورأي الاخوند كذا .

نعم ما يستتبع عملاً خارجياً ، أو تصرّفاً من الميّت ، أو من الحي لقيامه مقام الميّت ، فإنّه يفرّق الميّت والحي فيه عند العرف ، كالولاية ، والوكالة ، والوصاية ، ونحوها ، فالميّت ليس وليّاً ، ولا وكيلاً ، ولا وصيّاً ، وأين هذا من الاستناد إلى فتوى الميّت الّتي كل ملاكها خبرويته حال الحياة ؟

الايراد الثالث

الثالث : وهو ثاني الوجهين ، قال : إنّ هذا يكون من الاستصحاب التعليقي في أكثر موارده ، لانّه لو كان حيّاً هذا اليوم لكانت فتواه كذا .

وفيه أوّلاً : ليس ما نحن فيه من الاستصحاب التعليقي ، إذ الاستصحاب التعليقي هو الّذي ليس له حالة سابقة إلاّ معلّقاً ، وما نحن فيه له حالة سابقة منجّزة ، فلو قلّد زيد فقيهاً برهة من الزمن ، وكانت فتاواه حجّة في حقّ المقلّد ، ثمّ مات الفقيه ، فيستصحب المقلّد تلك الحجّية المنجّزة الّتي كانت ثابتة له قبل الموت ، فأي تعليق في ذلك ؟

نعم : لو أراد شخص أن يقلّد مجتهداً ميّتاً ابتداءً ، وأراد التمسّك لحجّية فتاواه في حقّه بالاستصحاب ، كان ذلك من الاستصحاب التعليقي بتقرير : أنّه لو كان حيّاً كانت فتاواه حجّة لي ، فبعد موته نستصحب تلك الحجّة على فرض الحياة . وسيأتي البحث عنه في التقليد الابتدائي للميّت إن شاء الله تعالى .

وثانياً : إنّ الاستصحاب التعليقي - على الاصحّ - حجّة إذا انحفظ فيه الموضوع المتيقّن عرفاً ، كما لعلّه كذلك فيما نحن فيه ، فإنّه قد يعرض تغيّر في الموضوع ، بحيث يجعله مغايراً للموضوع الاوّل بنظر العرف ، كما لو صار الثلج ماءً ، فإنّه لا يصحّ استصحاب البرودة الثلجية بالاستصحاب التعليقي ، وقد ينحفظ لدى العرف الموضوع الاوّل في الحالة الثانية ، فيتمّ فيه أركان الاستصحاب ويجري ، ولا يبعد أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل ، فتأمّل .

الايراد الرابع

الرابع : ما عن الشيخ الانصاري (قدس سره) في تقرير بحثه في كتاب : « جوامع الشتات » من احتمال دخل الحياة في موضوع التقليد فلا احراز لموضوع الاستصحاب .

وفيه : أنّ الاحتمال غير عقلائي ، بل جرت سيرة العقلاء على عدم الاعتناء بمثله في الأمور العلمية والفكرية ، الّتي لا مدخل للحياة فيها بقاءً .

التقرير الخامس للاستصحاب

وأمّا التقرير الخامس للاستصحاب على جواز البقاء على تقليد الميّت : فهو استصحاب الحكم الوضعي من الصحّة والفساد ، والفردية والزوجية ، والرقّية والملكية ، والأبوّة ، ونحوها - في الرضاع - وغير ذلك من الاحكام الوضعيّة ، بوجوه الاستصحاب المختلفة فيها تنجيزياً ، أو تقديرياً ، أو تعليقياً ، حسب اختلاف الموارد .

قال شريف العلماء (قدس سره) في تقرير درسه : « لا ريب أنّ تقليد المقلّد لذلك المجتهد قد صحّ في حال حياته ، فإذا شكّ في بقاء هذه الصحّة وعدمها ، فالاصل الاستصحابي مقتضاه بقاؤها »[٢٤٨].

لكن لا يخفى إنّ هذا إمّا مرجعه إلى أحد التقريرات الماضية ، أو ملازم لها ، فيكون الكلام عنه هو الكلام عنها ، والجواب عنه هو الجواب عنها ، فتأمّل .

ومن المعلوم : أنّ استعمال مشتقّات « الرأي » لا يؤخذ عليه بأنّه منهي عنه في الشريعة وهو بمنزلة القياس ، وذلك : لانّ المراد بالرأي ليس النابع عن الاهواء والشهوات ، بل عن الادلّة الشرعية ، بمعنى : الرؤية الفكرية والفهم والاستنباط ، والرأي بهذا المعنى واجب شرعي تعييناً أو تخييراً ، على اختلاف الافراد

---

(٢٤٨) تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : ج٢ ، ص٣٨٨ .

والملابسات ، وقد وردت لفظة الرأي ـ بهذا المعنى ـ في الروايات أيضاً ، ففي الكافي ، بسند صحيح ـ على الاصحّ ـ بإبراهيم بن هاشم ، عن الامام الصادق (عليه السلام)قال : « رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوّة »[٢٤٩] ونحوه غيره .

الوجه الثاني لجواز البقاء مطلقاً

بقاء الموضوع

الوجه الثاني من أدلّة جواز البقاء على تقليد الميّت ـ بعد الاستصحاب ـ هو : ما نقل عن جمع من المتأخرين ، ومنهم المحقّق الشيخ كاظم الشيرازي(قدس سره) ما محصّله باختصار منّا : أنّ الّذي قلّد مجتهداً حيّاً أصبح عالماً بالوظيفة الشرعية ، فإذا مات المجتهد لم ينقلب المقلّد جاهلاً بالوظيفة الشرعية ، بل لا يزال عالماً بها ، فيجوز له العمل بما يعلم ، لجواز عمل العالم بالوظيفة الشرعية بعلمه[٢٥٠].

وأورد عليه : بأنّ الصغرى مسلّمة ـ إن لم نستشكل فيها من جهة عدم وضوح صدق العالم على المقلّد دقّة ، وإن أمكن التعميم عرفاً ، بل شرعاً أيضاً ، لمثل قوله تعالى : **(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ)** أي : حتى تعلموا ، مع أنّ السؤال قد يوجب العلم الوجداني ، وقد يوجب العلم التعبّدي للحجّية ، فتأمّل ـ لكن الكبرى في إطلاقها نظر ، وذلك لانّ العالم بالوظيفة الشرعية على ثلاثة أقسام : عالم بالاجتهاد ، وعالم بالتقليد حال حياة المفتي ، وعالم بالتقليد بعد موت المفتي ، وجواز عمل العالم بعلمه في القسمين الاوّلين مسلّم ، ولكن في القسم الثالث هو أوّل الكلام .

وبعبارة أُخرى : من أين ثبت أنّ العالم بالوظيفة الشرعية عن طريق التقليد ، بعد موت المفتي يجوز له العمل بعلمه ؟ فإنّ هذا من توقّف الشيء على نفسه .

وفيه : أنّ القاضي بالاطلاق هو العرف والعقلاء ، فإنهم إذا صحّ عندهم الاخذ بقول ، لا يرون زواله بموت صاحب القول ، كما سيأتي هذا دليلاً برأسه .

الوجه الثالث لجواز البقاء مطلقاً

---

(٢٤٩) الكافي : ج٨ ، ص٩٠ ، ح٥٨ . قال في مجمع البحرين ـ في مادّة : « رءا » ـ « قيل: المراد بالاوّل : ما يخلق الله في قلبه من الصور العلمية في حال اليقضة ، و من الثاني ، ما يخلق الله في قلبه حال النوم ، و كأنّ المراد من « في آخر الزمان » زمان ظهور الصاحب ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ فإنّه وقع التصريح في بعض الاخبار بأنّ في زمان ظهوره يجمع الله قلوب المؤمنين على الصواب ... » .

(٢٥٠) وهذا الوجه مأخوذ من استدلال الشيخ (قدس سره) لحرمة العدول عن الحي ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ .

الاطلاقات

الوجه الثالث من أدلّة جواز البقاء ، على تقليد الميّت : الاطلاقات ، فآية النفر تدلّ على وجوب العمل على إنذار المنذر ، ولم يقيّد وجوب العمل بحال حياة المنذر ، وكذلك آية السؤال ، الدالّة على العمل بقول أهل الذكر من دون تقييد له بحال حياتهم ، فإنّهما تدلاّن على حجّية إنذار الفقيه وأهل الذكر حتى بعد موتهما .

وهكذا الاخبار الارجاعية الامرة بالرجوع إلى محمّد بن مسلم ، أو زكريا ابن آدم ، أو العمري وابنه ، أو غيرهم من دون تقييد بحال حياتهم ، ومقتضاها العرفي هو : جواز الاخذ منهم ، والرجوع إليهم ، والعمل بفتواهم حتّى بعد موتهم ، بل لو رجع سائل إلى محمّد بن مسلم وسأله عن مسألة فأجابه فيها ، ثم مات محمّد بن مسلم لا يحتمل العرف ـ الفارغ الذهن عن الشوائب ـ أن يكون قد حدث ما ينافي جواز العمل بقول محمّد بن مسلم لمجرّد موته ، فضلاً عن أن يحصل له ظن أو علم بذلك .

إيرادات على الوجه الثالث

وأُورد على الوجه الثالث من أدلّة جواز البقاء إيرادات :

أوّل الايرادات

أحدها : ما في جوامع الشتات عن الشيخ الانصاري (قدس سره) من أنّ الظاهر من موردها : الحي ، وإن لم تدل الاطلاقات بنفسها على الحياة .

وفيه : عدم مخصّصية المورد من أظهر مصاديقه ما نحن فيه ، ممّا كان الامر مرتبطاً بالفكر والعقل ، الّذي يعدّ فيه الحياة لدى العقلاء : حيث تعليلي لا تقييدي ، مضافاً إلى أنّ هذا إشكال على الابتدائي ، وإلاّ بعد الاخذ فما الدليل على تبدّل الحكم بالموت ؟

ثاني الايرادات

ثانيها : ما ذكره المشكيني (قدس سره) في حاشية الكفاية : من أنّ ظاهر الادلّة الارجاعية ـ لمناسبة الحكم والموضوع فيها ـ هو الرجوع إلى الحي ، لعدم إمكان الرجوع ، والاخذ ، والاداء ، والسؤال ، والانذار ونحوها من الميّت ، فإنّها صفات لا تكون إلاّ من الاحياء .

والاخذ من الحي صادق بالنسبة إلى الاعمال الماضية الّتي صدرت حال حياة المفتي ، وأمّا بعد موته فالاخذ بفتاواه لا يصدق عليه الاخذ من الحي ، بل الصادق عليه هو الاخذ من الميّت .

وفيه : ما تقرّر في الأصول من أنّ المشتق حقيقة فيمن تلبّس بالمبدأ في حينه ، وفي مثل ما نحن فيه يصدق عليه : أنّه أخذ بقول المجتهد حين حياته .

مضافاً : إلى ما في أصل إستفادة الحياة من الادلّة اللفظية من مناقشة تأتي في البحث عن التقليد الابتدائي للميّت إن شاء الله تعالى .

ثالث الايرادات

ثالثها : إيراد المحقّق الاصفهاني ومضمونه : أنّ شرط صحّة التمسّك بالاطلاق هو ثبوت المطلق في سائر مراتب الاطلاق ، والمفروض أنّ رأي الفقيه هو الموضوع الّذي يراد إثبات جواز العمل به في حالتي : الحياة والموت ، مع أنّه ينعدم في حال الموت بانعدام موضوعه عند العرف[٢٥١] .

وفيه أوّلاً : إنّ المسألة ليست الاستصحاب حتّى يحتاج في إثباته إلى العرف ، بل الاطلاق ، الّذي يكفي فيه المصداقية الواقعية وإن لم يدركها العرف ، وذلك لما بنوا عليه ـ ومنهم : المحقّق الاصفهاني نفسه ـ من أنّ العرف ، مرجع في تشخيص المفاهيم دون تطبيق المصاديق ، فما دام الرأي ، باقياً واقعاً يكون موضوع التقليد باقياً ، وإن لم يدرك العرف ـ مع التسامح ـ بقاؤه ، فيكون مشمولاً للاطلاقات .

وثانياً : إنّ الرأي وجوده آنيّ ، يوجد بمجرّد تكوّنه في نفس صاحبه ، وتكون حالتا : الحياة والموت لصاحبه من قبيل الطوارئ ، الّتي لا دخل لها في الموضوع فإن عدل عنه ، نسب الرأي إلى سابقه ، وإلاّ صحّ حقيقة حمل الرأي على الشخص .

وثالثاً : إنّ كلمة : الرأي ، لم ترد في الادلّة إلاّ نادراً ـ كما سبق من صحيح هشام بن سالم ـ فلا موجب لان ندور مدار أبعادها ، والمثبتات لا تقييد فيها ، والموجود عديداً في أدلّة التقليد هو : الاخذ ، والسؤال ، والحذر ، ونحوها من العناوين الّتي تصدق على من كان آخذاً ، أو سائلاً ، أو متحذّراً ثم مات المأخوذ عنه ، أو المسؤول عنه ، أو المحذّر ـ بالكسر ـ واستمر على العمل بها .

الوجه الرابع لجواز البقاء مطلقاً

---

(٢٥١) نهاية الدراية : ج٦ ، ص٤١٩ .

السيرة

الوجه الرابع من أدلّة جواز البقاء على تقليد الميّت : السيرة المستمرّة من زماننا هذا إلى زمان المعصومين (عليهم السلام) ، على أنّ من أخذ فتاوى فقيه يعمل بها حتّى بعد موت ذلك الفقيه ، وليس يرى عمله هذا مخالفاً ، ولم يُر في التاريخ أنّ أحداً من أصحاب الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) إذا مات ترك الاخذون بأقواله كلّ ما سألوه في حال حياته ليسألوا جديداً عنها أحد الاحياء من الفقهاء ، وما دام كانت هذه السيرة بمنظر ومسمع من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والائمّة الطاهرين (عليهم السلام) ، ولم يردعوا عنها ، إذ مثله لو كان لبان ، فهي حجّة لا محالة .

هنا أُمور

وأُورد عليها بأُمور :

الامر الاوّل

أحدها : إنكار السيرة من طرفنا ، فإنّا نجد أنّ مرجعاً إذا مات يبحث المتديّنون من مقلّديه عن مجتهد حي جامع للشرائط كي يقلّدوه .

مناقشة الامر الاوّل

وفيه : أنّ ذلك نشأ من فتوى أو احتياط جمهرة من العلماء المتأخّرين في ذلك ، وإذا ثبتت سيرة من قبل مائة سنة أو خمسمائة سنة أو ألف سنة متّصلة إلى زمان المعصوم (عليه السلام) تكون حجّة ، حتّى إذا ذهب مشهور المتأخّرين على خلافها ، كيف وليس في البين سوى فتاوى من متأخّري المتأخّرين ، ومن تبعهم في ذلك ، أو مجرّد احتياطات ، ومثل هذا لا يوهن السيرة ؟

الامر الثاني

ثانيها : إنكار السيرة من طرف المعصوم (عليهم السلام) ، بتقريب : إنّه لعلّ أصحاب الائمّة (عليهم السلام) ، كانوا يرجعون إلى الحي دون الميّت حتّى استدامةً وبقاءً .

مناقشة الامر الثاني

وفيه : ظهور خلاف ذلك لمن تصفّح التاريخ والتراجم والرجال ، وخاصّة أحوال أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)وأصحاب الائمّة (عليهم السلام) ، وعدم وجود ذكر واحد لهذه المسألة ، بل عدم وجود إشارة ، أو تلميح للبقاء على

تقليد الميّت ، ممّا يوجب للشخص الاطمئنان المتاخم للعلم ، بل العلم العادي بذلك ، حتى أنّ المحقّق شريف العلماء (قدس سره)اعتبر هذه المسألة من المسائل الحادثة في العصور المتأخّرة ، قال في تقرير درسه : « ودعوى الاتّفاق عليه فاسد ، لمنع ثبوت الاتّفاق ، كيف والمسألة من الفروعات المحدثة ؟ »[٢٥٢].

الامر الثالث

ثالثها : الفرق بين الفتوى ، وبين نقل الرواية ، والاوّل هو محل البحث ، والثاني مسلّم الحجّية بالاجماع بعد موت الراوي ، والسيرة إنّما كانت على العمل بالروايات الّتي سمعوها في المسائل عن الرواة ، ثم بعد موت الراوي كانوا يعملون بها ، لانّ مسألة الاجتهاد ، والرأي ، من الحوادث بعد المعصومين (عليهم السلام)فالسيرة الّتي هي ثابتة هي : في العمل بالروايات ، وما نحن فيه : العمل برأي الفقيه الميّت ، فما فيه السيرة هو غير مورد البحث ، ومورد البحث لا سيرة فيها .

مناقشة الامر الثالث

وفيه أوّلاً : أيّ فرق بينهما ؟ فبنفس الدليل الّذي يعتبر العمل بالخبر المنقول والشهادة ونحوهما مع موت الناقل والشاهد ، بنفس ذلك الدليل يعتبر العمل بالفتوى بعد موت المفتي .

فإن قلت : في العمل بالخبر والشهادة تمّ الاجماع ، ولا إجماع فيما نحن فيه ، بل ادّعي الاجماع على الخلاف .

قلت : ـ مضافاً إلى أنّ الاجماع المدّعى على الخلاف ممنوع صغرى مسلّماً ، ومخدوش كبرى على المشهور كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ إنّ الدليل ليس منحصراً فيه حتّى يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً ، بل السيرة القائمة خارجاً دليل يشترك فيه الخبر ، والشهادة ، والفتوى ، وهي لا تفرق بينها في الحجّية استدامة بعد الموت .

وثانياً : لم يكن عمل أصحاب الائمّة (عليهم السلام) مجرد نقل الاخبار للسائلين ، فالعديد منهم كثيراً ما كانوا يفتون لمن سألهم المسائل ، وكانت فتاواهم خلاصة التعاليم الّتي علّمها لهم الائمّة الطاهرون (عليهم السلام) من الجرح ، والتعديل ، وأحكام التعارض ، وبيان موارد جراب النورة عن غيرها ونحوها ،

---

(٢٥٢) تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : ج٢ ، ص٣٨٨ .

ويشهد لذلك ، قول الامام الباقر (عليه السلام) لعطية العوفي : « اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإنّي أُحبّ أن يرى في شيعتي مثلك »[٢٥٣]. ونحوه غيره ممّا يعثر عليه المتتبّع ، ويحصل له الاطمئنان إلى أنّ الاصحاب كانوا يفتون للناس أيضاً ، ومع ذلك لم يعهد أنّ أحداً تعلّم من أحد الاصحاب شيئاً ، ثمّ بمجرد موته كان يتركه ليأخذ الحكم عن الحي .

تقرير آخر لمنع السيرة

وقرّر الشيخ محمود العراقي (قدس سره) منع السيرة في كتابه : « جوامع الشتات » نقلاً عن الشيخ الانصاري (قدس سره) بما حاصله :

إنّ تقليد أُولئك كان على ضروب أربعة :

أحدها : ما كان من قبيل نقل نصّ الرواية بالمعنى .

ثانيها : ما كان يفيد القطع بالحكم الشرعي للسامع ، وإن كان حصول القطع له من جهة عدم التفاته إلى الاحتمالات كالعوام والنسوان .

ثالثها : ما يعلم كونه مأخوذاً من الرواية المعتبرة المنقولة .

رابعها : ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم القطع ، بل ولا الظن أيضاً بمطابقته للواقع .

قال : ولا يخفى أنّ دعوى السيرة الشرعية في الضروب الثلاثة الأول لا تنفع ، وفي الرابع ممنوعة جدّاً ، انتهى ملخّصاً .

وفيه : ـ مضافاً إلى أنّه هل يلتزم الشيخ (قدس سره) بالضرب الثاني فيما نحن فيه ، بأن يفصل بين العوام والنسوان وكلّ من يحصل لهم القطع بالحكم الشرعي من فتوى الفقيه ولو لاجل عدم التفاتهم إلى الاحتمالات ، وبين غيرهم ممّن يلتفت إلى الاحتمالات ، فيفتي بجواز البقاء لأُولئك ، دون هؤلاء ؟ وهو مع أنّه غريب ، قد يكون مخالفاً للاجماع المركّب ـ : إنّ منع الضرب الرابع محل إشكال ، لما أسلفنا مراراً : من أنّ الفضلاء من أصحاب الائمّة (عليهم السلام) كانوا يفتون ، كما كانوا ينقلون الرواية وخصوصاً في الازمنة العديدة ، والسنوات الطويلة ، الّتي كان الائمّة (عليهم السلام) محجوبين عن الناس لسجنهم أو إقامتهم الجبرية في دورهم ، أو منع الظالمين الناس ومطاردتهم عن الاتّصال بهم (عليهم السلام) ونحو ذلك ، كما في أيّام الامام السّجاد (عليه السلام) بعد مقتل أبيه الامام الحسين (عليه السلام) ، وفي

---

(٢٥٣) جامع احاديث الشيعة : ج١ ، المقدّمات ، الباب٥ ، ح١٨ .

عهد الامام الصادق (عليه السلام)بالحيرة والكوفة وبغداد ، وفي أوّل إمامة الامام الكاظم (عليه السلام) ، حيث كان مختفياً في مكّة ، إذ المنصور أراد قتله ، وكذلك في أواخر عمره الشريف الّذي قضاه في السجون ، وفي عهد الامام الرضا والامامين العسكريين (عليهم السلام) وأيّام الغيبة الصغرى ، من العصور المختلفة الّتي كان الشيعة منتشرين في أطراف الارض ، ولم تصل أيديهم إلى أئمّتهم ، ولم يكن ـ وجداناً ـ كلّما يبتلون به من المسائل مذكوراً في الاحاديث الشريفة ، فكان العلماء من الاصحاب يفتون لهم اجتهاداً منهم في الاحاديث العامّة والخاصّة ، ولم يكن الائمّة (عليهم السلام) يردعون عن مثله .

نماذج تؤيّد وتثبت السيرة

ولا بأس بأن نذكر ـ في مقام المناقشة لما ذكره الشيخ الاعظم الانصاري (قدس سره) : من منع فتوى أصحاب الائمّة (عليهم السلام) ، وعمل الشيعة بفتاواهم ، جداً ـ نماذج من القرائن الّتي تؤيّد أو تثبت عدم وضوح هذا المنع ، وذلك مضافاً إلى ما تقدّم في أدلّة جواز التقليد :

النموذج الاوّل

١ ـ ما رواه الشيخ (قدس سره) في كتاب الغيبة عن أبي الحسن بن تمام ، عن عبدالله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح (قدس سره) قال : « سئل الشيخ ـ يعني أبا القاسم ـ عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما دُمّ وخرجت فيه اللعنة ، فقيل له : فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء ؟ فقال : أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن بن عليّ (عليهما السلام) ، وقد سئل عن كتب بني فضّال فقالوا : كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملاء ؟ فقال صلوات الله عليه : خذوا بما رووا وذروا ما رأوا »[٢٥٤].

فهذه تدلّ على أنّ الفقهاء كان لهم آراء ، والشيعة تعمل بآرائهم بجنب الروايات ، فأمرت الشيعة بالاخذ بالروايات ، ونبذ الاراء .

وما يقال : من أنّه لعلّ المراد بـ « ما رأوا » آراء بني فضّال في العقائد والامامة وعدد الائمّة (عليهم السلام) وعصمتهم ونحو ذلك ، وآراء الشلمغاني ـ ابن أبي العزاقر ـ الباطلة في مولانا وسيّدنا صاحب العصر والزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف ، لا الاراء الفقهية حتّى تكشف عن تقليد الشيعة للشلمغاني في الاحكام الفقهية ، ولبني فضال كذلك ، ففيه : لعلّ ظاهر الرواية هو أنّ الشيعة كانت

---

(٢٥٤) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح٣٦ .

تعمل بآراء بني فضّال الفقهية ، جرياً على سيرة العقلاء من اتّباع الخبير فيما هو خبير فيه ، فنهاهم الامام العسكري (عليه السلام) عنها ، وكان هذا الخبر من الادلّة على وجوب كون مرجع التقليد مؤمناً اثني عشرياً .

وأمّا آراء الشلمغاني فأظهر من ذلك ، إذ قبل صدور اللعنة عليه لم تكن له آراء منحرفة ، وإنّما الانحراف حدث له حسداً للحسين بن روح (قدس سره) ودلالة الخبر بالملازمة على تقرير جواز عمل الشيعة بآرائه الفقهية قبل انحرافه واضحة ، والله العالم .

النموذج الثاني

٢ ـ موثّقة رفاعة ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « سألته عن رجل طلّق امرأته حتّى بانت منه وانقضت عدتها ، ثمّ تزوّجت زوجاً آخر ، فطلّقها أيضاً ، ثمّ تزوّجها زوجها الاوّل ، أيهدم ذلك الطلاق الاوّل ؟ قال : نعم .

قال ابن سماعة : وكان ابن بكير يقول : المطلّقة إذا طلّقها زوجها ثمّ تركها حتّى تبين ، ثمّ تزوّجها ، فإنّما هي عنده على طلاق مستأنف .

قال ابن سماعة : وذكر الحسين بن هاشم : إنّه سأل ابن بكير عنها ، فأجابه بهذا الجواب .

فقال له : سمعت في هذا شيئاً ؟

فقال : رواية رفاعة ، فقال : إنّ رفاعة روى : إنّه إذا دخل بينهما زوج .

فقال : زوج وغير زوج عندي سواء .

فقلت : سمعت في هذا شيئاً ؟

فقال : لا ، هذا ممّا رزق الله عزّوجل من الرأي .

قال ابن سماعة : وليس نأخذ بقول ابن بكير ، فإنّ الرواية إذا كان بينهما زوج »[٢٥٥] .

وهذه الرواية دالّة بوضوح على اجتهاد الحسين بن سماعة ، وابن بكير اجتهادين متخالفين ، فابن بكير لعلّه اعتبر رواية رفاعة مورداً فقط لوروده في كلام السائل فلا يقيّد الاطلاقات الواردة في الباب ، والحسين بن سماعة اعتبر دخول الزوج بينهما قيداً للحكم .

---

(٢٥٥) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح١٠٣ .

ثمّ قول ابن بكير : « هذا ممّا رزق الله عزوجل من الرأي » ظاهر في أنّه اجتهاد منه في المستفاد من الادلّة الشرعية ، لا الرأي الشهواني .

مضافاً : إلى أنّ نقل الفتوى عن ابن بكير : دليل تعارف فتوى الاصحاب بما كانوا يفهمونه عن الادلّة .

إن قلت : ما الدليل على أنّ العوام كانوا يقلّدونهم في آرائهم هذه ؟

قلت : إذن إلى من كان يرجع العوام ، إلاّ إلى هؤلاء الاصحاب حملة الاحاديث ؟ مع وضوح أنّ المعظم من الشيعة كانت أيديهم لا تصل إلى الائمّة الاطهار (عليهم السلام) أنفسهم .

النموذج الثالث

٣ ـ الروايات الارجاعية الّتي لا تحمل لفظة : الرواية ، ونحوها ، بل مشتملة على : معالم الدين ، وأمر دينك ، ونحوهما ، ممّا لا انصراف لها بنقل صِرف الرواية مقابل سؤال المسألة وأخذ الفتوى . وإليك بعض ذلك :

فمنها : خبر أبي حمّاد الرازي عن الامام الهادي (عليه السلام) : « ياأبا حمّاد ، إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك ، فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ... »[٢٥٦].

ومنها : معتبرة يونس بن يعقوب ـ الدائرة بين الموثّقة والصحيحة لرجوعه عن الفطحية ، ولعلّ الثاني اقرب ـ قال : « كنّا عند أبي عبدالله (عليه السلام) ، فقال : أما لكم من مفزع ؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النصري ؟ »[٢٥٧].

ومنها : صحيحة عبدالعزيز بن المهتدي ، قال : « قلت لابي الحسن الرضا (عليه السلام) : جعلت فداك إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة ، آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم »[٢٥٨].

---

(٢٥٦) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح١٢ .

(٢٥٧) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح٢١ .

(٢٥٨) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح٢٤ .

وملاحظة وحدة السياق ، ووحدة التعبير بـ « معالم ديني » في السؤال عن الامام الرضا (عليه السلام) ، وعن يونس بن عبدالرحمن ، لا تخلو عن الاشارة إلى عموم الثاني كالاوّل ، فتأمّل .

ومنها غير ذلك .

النموذج الرابع

٤ ـ الروايات العديدة الارجاعية التي تحمل أمثال ألفاظ : « الرواية » ، « أدّى إليك عنّي » ، « فإنّه ثقتي وكتابه كتابي » ، « إذا أردت حديثاً » ، « فإنّه قد سمع من أبي »[٢٥٩] ونحو ذلك .

مع ملاحظة فهم عدم الخصوصية ـ عرفاً ـ المؤيّد بفهم الفقهاء نظير ذلك من بابي القضاء والرواية ، وتعدّيهم منهما إلى باب الفتوى ، واستدلالهم بهما عليه ، في مثل : « القضاة أربعة : ثلاثة في النار وواحد في الجنّة »[٢٦٠] و « فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا »[٢٦١] ونحوهما .

فإذا صحّ الاستدلال بحجّية الفتوى بمثل : « فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » ونحوه ، فلِمَ لا يصح الاستدلال بـ « أدّى إليك عنّي » ونحوه بحجّية الفتوى أيضاً .

ثمّ إنّ الكلام هنا ـ إشكالاً وجواباً في ردع مثل هذه السيرة بمثل ما دلّ على عدم حجّية الظن ـ هو الكلام في خبر الثقة ، وقد فصّل بحثه في الأُصول .

الوجه الخامس لجواز البقاء مطلقاً

بناء العقلاء

الوجه الخامس من أدلّة جواز البقاء على تقليد الميّت : بناء العقلاء ، الجاري على رجوع الجاهل إلى العالم في حدسه في جميع الحرف ، والصناعات ، والعلوم ، والموضوعات ، وغيرها ، والعمل بما تعلّم من حدس العالم حتّى بعد وفاة ذلك العالم ، أترى أنّ مريضاً إذا راجع طبيباً فوصف له الطبيب دواءً ـ بحدسه الخاصّ في تشخيص المرض والدواء ـ ثمّ اشترى المريض الدواء ، وقبل الاستعمال أخبر بوفاة الطبيب أتراه يترك ذلك الدواء إلى غيره ؟ أو أنّ رجلاً إذا أراد بناء بيت ، وراجع مهندساً فخطّط المهندس له خريطة دار ، وقبل شروع الشخص ببناء الدار

---

(٢٥٩) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، الحديث١ و٢ و١٣ و١٤ و١٩ و٢٠ .

(٢٦٠) الوسائل : الباب٤ من أبواب صفات القاضي ، ح٦ .

(٢٦١) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٩ .

أخبر بموت ذلك المهندس أترى العقلاء يلزمونه بضرورة ترك تلك الخريطة ومراجعة مهندس آخر حيّ ؟ وهكذا دواليك .

هذه هي سيرة العقلاء ، وهذه السيرة هي الّتي اعتبرها جمع كما سبق[٢٦٢] عمدة دليل التقليد في أصله ، فكيف لا تكون دليلاً على الفرع ؟

وتمامية هذه السيرة صغرى وكبرى واضحة ، والاشكال فيها صغرىً بما أورده الشيخ (قدس سره) في بقاء تقليد الميّت ، غير وارد ، لانّه مخالف للواقع الخارجي .

وكبرىً بعدم احراز الشرطين : الاتّصال بعصور المعصومين ، وامضائهم لها ، غير تامّ أيضاً ، لتحقّق الشرطين أوّلاً ، وعدم لزوم احرازه ، والردع عنها يكفي في نفيه الاصل ، كالخبر ، والظواهر ، وما يحتمل كونه رادعاً عنها إنّما هو في التقليد الابتدائي الّذي سيأتي الكلام عنه مفصّلاً ـ إن شاء الله تعالى ـ .

ثم إنّ هنا مناقشات طويلة في بناء العقلاء ، صغرى وكبرى بحثناها في مباحث الأصول أوّل الكلام عن الظنون الخاصّة .

الوجه السادس لجواز البقاء مطلقاً

الظهورات

الوجه السادس من أدلّة جواز البقاء على تقليد الميّت : الظهور المستفاد من اطلاق قول الامام العسكري (عليه السلام)في كتب بني فضّال حيث سئل (عليه السلام) عنها وبيوت الشيعة منها ملاء ؟ فقال (عليه السلام) : « خذوا بما رووا وذروا ما رأوا »[٢٦٣].

وهكذا ما ورد في جواب السؤال عن كتب الشلمغاني بعد ردّته ، فقال الحسين بن روح (قدس سره) : « أقول فيها ما قاله الحسن بن علي صلوات الله عليهما وقد سئل عن كتب بني فضّال ... خذوا بما رووا وذروا ما رأوا »[٢٦٤].

فإنّهما يدلاّن على جواز الاخذ بآرائهم لولا الانحراف العقيدي في بني فضال ، والردّة في الشلمغاني مع معلومية أنّ بني فضّال كانت كتبهم في الايدي والبيوت وبعضهم كانوا أمواتاً ، ولم يفصّل الامام العسكري (عليه السلام) بين ما قبل الموت

---

(٢٦٢) سبق في شرح المسألة الأولى عند قول الماتن : « أو مقلّداً » وقد مضى عنده بعض البحث عن بناء العقلاء فيما ينفع المقام أيضاً .

(٢٦٣) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح٣٦ .

(٢٦٤) جامع احاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح٣٦ .

وبعده ، وكذلك الحسين بن روح (قدس سره) لم يفصّل ذلك في كتب الشلمغاني الّتي كانت في البيوت ، ولم يقيّده بحال حياة الشلمغاني .

هذا من ناحية ومن ناحية أُخرى : فإنّ تخصيص ردّ ما رأوا ببني فضّال والشلمغاني دون غيره ، ظاهره : حجّية آراء باقي الرواة الموثوقين ، واطلاق ذلك وعدم التفصيل بين حال الحياة وحال الموت يفيد عموم الحكم لكلتا الحالتين .

مناقشات في الوجه السادس

المناقشة الأُولى

وأُورد عليه أوّلاً : بضعف السند ، ولعلّه مرتفع بشهرته وتلقّيه بالقبول .

المناقشة الثانية

وثانياً : بأنّ هذا لا يعدو أن يكون مفهوم اللقب الّذي ليس بحجّة ، إذ المورد لا يكون علّة للحكم حتّى يكون الحكم مرتفعاً بارتفاع المورد ، فإنّ : « ذروا ما رأوا » لا يدلّ على إنّ تمام العلّة لترك الرأي هو كونهم بني فضّال ، أو كونه الشلمغاني ، حتّى يدلّ على عدم ترك الرأي ـ الملازم عرفاً للعمل به واتّباعه وتقليد صاحبه فيه ـ عند كون صاحب الرأي غير بني فضّال ، وغير الشلمغاني .

ولو بالغنا قلنا بأنّه مفهوم الوصف ببيان : إنّ « ذروا ما رأوا » ، معناه : اتركوا الرأي الموصوف بكونه رأي بني فضّال ، أو الموصوف بكونه رأي الشلمغاني ، فيدلّ على انتفاء الحكم ، وهو الامر بترك الرأي ، عند انتفاء الوصف وهو كونه رأي هؤلاء أو ذاك .

لكنّ المعروف ـ خصوصاً بين المتأخّرين ـ عدم دلالة الوصف على المفهوم ، بالاخصّ إذا كان غير معتمد على الموصوف كما فيما نحن فيه .

اللّهمّ إلاّ أن يقال : بأنّ الروايتين ظاهرتان ـ ولو لمناسبة الحكم والموضوع ـ في علّية الانحراف لسلب حجّية الرأي ، وعدم علّيته لسلب حجّية الرواية ، ولازم هذه العلّية عدم الخصوصية لبني فضّال والشلمغاني .

وفيه : أنّ استفادة الظهور لم تكن لمجرد اللقلب أو الوصف اللذين تضمّنهما الكلام الصادر عن الامام العسكري (عليه السلام) والصادر عن الحسين بن روح (قدس سره) واستفادة الظهور من مجموع القرائن الحالية والمقالية ، والشواهد والاعتبارات ، الّتي تستفاد من هذا الكلام محفوفاً بتلك القرائن ، إذ ظاهر : « وذروا ما رأوا » لانحرافهم ، فالامر بترك آرائهم إنّما هو منحصر في جملة

الانحراف الحاصل لهم ، فالتعليل موجود في ذهن السائل ، ويفهم أيضاً من كلامي : الامام (عليه السلام) والحسين بن روح (قدس سره) .

وحديث عدم الاعتماد على مفهومي : الوصف واللقب ، إنّما هو إذا كان الاعتماد على اللفظ فقط دون قرائن أُخر ، كما لا يخفى .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : بأنّه يحتمل من : « ذروا ما رأوا » نفس الرأي الّذي ارتدّوا به لا آراؤهم في الاستفادة من الاخبار ، فالرواية ساكتة عن آرائهم تلك .

وفيه : أنّ هذا ـ كما تقدّم ـ خلاف المتبادر من السياق ، وإنّما الظاهر منه : إنّ الامام (عليه السلام) يريد أن يبيّن أنّ شرط الاخذ بالرأي هو الايمان المفقود عند بني فضّال ، بخلاف الرواية فليس الايمان شرطاً فيها ، بل الوثوق بالصدق كاف ، ولذا استدلّ بعضهم بذلك في باب اشتراط حجّية الفتوى بكون المفتي إمامياً .

المناقشة الرابعة

ورابعاً : ظهور الرواية في الاطلاق ، المصحّح لجواز الاخذ برأي الميّت المؤمن ابتداءً واستمراراً ، مع إنّ ادّعاء الاتّفاق على عدم جواز التقليد الابتدائي من الميّت ، يوجب سقوط هذا الظهور .

وفيه : دلالة الرواية بالاطلاق على فردين وخروج أحدهما بالدليل الخاص ، لا يوجب سقوط الظهور في الفرد الاخر ، وكم له في الروايات من نظائر وأشباه .

المناقشة الخامسة

وخامساً : يختلف الاستدلال حسب اختلاف المباني في باب التقليد ، فهذا إن صحّ على مبنى وجود اطلاق لفظي في الباب ، فلا يصحّ على مبنى عدم وجود اطلاق لفظي ، وإنّما الادلّة اللفظية في مقام أصل جواز التقليد بعيدة عن الخصوصيات .

وفيه : يكفي صحّة الاستدلال على مبنى الاطلاق ، فتأمّل .

هذا تمام الكلام في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت .

تقليد الميّت بقاءً : القول الثاني

وقد ذكرت له أدلّة أُخرى مثل : لزوم الحرج في إيجاب الرجوع إلى الحي بعد موت المقلّد ـ بالفتح ـ ونحو دوران الامر في التخيير بين الحي والميّت وبين التعيين للبقاء على الميّت ، والانسداد ، في بعض الازمان وبعض الامكنة ، وغيرها ممّا

يكون الاعراض عن كون ذكرها أحرى وأولى ، لعدم سلامتها المطلقة أو مطلقاً بوجه .

وقد ظهر من هذه الوجوه الّتي ذكرناها سلامة هذا القول واقوائيته ، والله العالم .

القول الثاني

وجوب البقاء مطلقاً ووجوه الاستدلال له

وأمّا القول الثاني : وهو وجوب البقاء مطلقاً على تقليد المرجع الميّت ، فقد استدلّ له بوجوه غير خالية من النقاش .

الوجه الاوّل لوجوب البقاء مطلقاً

لغوية الجعل

الاوّل : لا شكّ أنّ التقليد طريق مجعول شرعي ، أو لا أقل من أنّه امضاء شرعي ، وموضوعه هو الشخص الّذي لا حجّة له على الاحكام الشرعية ، فإذا كانت للشخص حجّة بتقليد مرجع جامع للشرائط فيكون جعل التقليد له ـ مع الفرض ـ لغواً ، لكونه بلا موضوع ، ولا أقل من الشكّ في مشروعيته بالنسبة إليه .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، فالّذي قلّد مجتهداً جامعاً للشرائط فمات ، فهو ممّن له حجّة شرعية على الاحكام .

نعم لا يتمّ هذا الدليل إلاّ بعد إثبات كون ما بعد الموت وقبله واحداً بالنسبة إلى الحجّية ، إمّا بالاستصحاب ، أو بالاطلاقات ، أو نحو ذلك .

فالاستصحاب ـ مثلاً ـ ينقّح الموضوع للحجّية ، والحجّية تشمل حالتي : الحياة والموت ، وهكذا .

مناقشة الوجه الاوّل

وفيه : أنّ مقتضى الحجّية التخييرية هي : جواز الاخذ بهذه الحجّة ، وجواز ترك هذه والاخذ بالحجّة الأُخرى ، ومع ثبوت جواز العدول إلى المجتهد الحي ، تكون فتاوى الفقيه الميّت حجّة ، وفتاوى الفقيه الحي حجّة أُخرى ، فيجوز الاخذ بهذه ، كما يجوز الاخذ بتلك .

إن قلت : ظاهر جعل الحجّية هي كونها بشرط لا ـ في مقام الاثبات ـ لانّ لازمها عدم حجّية غيرها ، وهو مقتضى كون الحجّة بمنزلة العلم ، فكما أنّ العلم بشيء لازمه العلم ببطلان خلافه ، كذلك لازم الحجّية لشيء بطلان خلافها .

قلت : جعل الحجّية أعمّ من الانحصار ، فالحجّية شيء ، والحجّية المنحصرة شيء آخر ، والفرق بين الحجّة المجعولة وبين الحجّة الذاتية ـ وهو العلم ـ في أنّ العلم لا يبقى معه مرتبة كاشف آخر ، بخلاف جعل الحجّة فإنّ مرتبة جعل كاشف آخر معه محفوظ في مقام الثبوت ، فكون الحجّة بمنزلة العلم يعني : في التنجيز والاعذار فقط ، لا في كلّ ما للعلم من اللوازم والاثار .

وبعبارة أُخرى : في مقام جعل الحجّية لفتوى المجتهد الجامع للشرائط ، الجعل إنّما هو للكلّي ذي المصاديق لا للشخص ، ولعلّ التوهّم نشأ من خلط الكلّي بالشخص ، فالكلّي له مصاديق ، كلّ على نحو لا بشرط ، والشخص معناه : كونه بشرط لا .

وما قيل : من أنّ جعل الحجّة لمن له حجّة ، لازمه إمّا جمع المثلين أو الضدين أو النقيضين ، فإن أفتى كلاهما بالوجوب لشيء معيّن فهو جمع المثلين ، وإن اختلفا في الفتوى فهو جمع الضدّين أو النقيضين .

ففيه : ما تقدّم في بيان الحجّة التخييرية من أنّها على سبيل البدل ، لا بشرط شيء ، فالحجّية للكلّي ذي المصاديق معناها : إمّا هذا وإمّا هذا ، لا هذا مع هذا جميعاً ، فتأمّل .

الوجه الثاني لوجوب البقاء مطلقاً

الاستصحاب

الثاني : الاستصحاب وله تقريبان : تنجيزي وتعليقي ، أمّا التنجيزي : فهو أنّه مع تماميّة أركان الاستصحاب وجريانه ، يكون مقتضاه وجوب العمل به ، لا جوازه .

وفيه : ما في الوجه الاوّل : من أنّ الجواب الجواب ، فإنّ ذلك صحيح فيما لم تكن حجّة تخييريّة ، والمفروض : التخيير بين الحجّتين ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ .

نعم ، ربما يصحّ ذلك مع تعيّن تقليده حال الحياة ، فيختلف على المباني ، فتأمّل .

وأمّا التعليقي ، فتقريبه : أنّه لو كان حال حياة المرجع يعدل عنه ، لم يكن جائزاً ، فيستصحب عدم الجواز هذا .

وفيه : ـ مضافاً إلى الخلاف في التعليقي ـ إنّ الحجّة التخييرية جواب ، وهو رافع لموضوع الاستصحاب ، وهو الشك ـ .

وما أجاب به بعض الفقهاء المعاصرين : من أنّه بعد رجوعه إلى الحي كان رأي الحي حجّة عليه .

ففيه : أنّ المفروض البحث عن الحكم قبل الرجوع إلى الحي وهل الرجوع إلى الحيّ جائز أم لا ؟ لا البحث عن الحكم بعد الرجوع إلى الحي .

القول الثالث

حرمة البقاء مطلقاً ووجوه الاستدلال له

تقليد الميّت بقاءً : القول الثالث

وأمّا القول الثالث : وهو حرمة البقاء مطلقاً ، فاستدلّ له أيضاً بوجوه غير سليمة عن البحث والكلام ، وقد ظهر بعضها من خلال الوجوه المتقدّمة ولكنّا نذكرها بانفرادها أيضاً .

الوجه الاوّل لحرمة البقاء مطلقاً

الاجماع

الوجه الاوّل : الاجماع على حرمة البقاء على تقليد الميّت ، وقد استظهر ذلك الشيخ الانصاري (قدس سره) من اطلاق المنع عن تقليد الميّت الشامل للبقاء أيضاً في كلماتهم ومعاقد إجماعاتهم ، وادّعى : أنّ التفصيل بين الابتداء والاستمرار ليس له أثر في كلام المتقدّمين وأنّه حدث من بعض المتأخّرين كما قال : إنّه نصّ عليه السيد الصدر في محكي كلامه .

مناقشة الوجه الاوّل

وأُجيب عنه بوجوه أحسنها : الخدشة في الاجماع صغرى ، وكبرى ، ومعارضة .

أمّا صغرىً : فلانّه ليس أكثر من أن يكون إجماعاً منقولاً ، لا يثبت إلاّ لمن اطمأنّ من ثبوته وتحقّقه ، وهو غير مسلّم ، خصوصاً بعد ما يلي :

١ ـ عدم تعنون المسألة لدى القدماء ولا وجود ذكر منها ولا أثر ، كما حكي عن السيّد الصدر (قدس سره) ممّا يستظهر منه عدم قصد القدماء كلاً أو جلاً لمسألة البقاء ، فلا يكون اطلاقهم وكذلك اطلاق معاقد اجماعاتهم ناظرين إلى ما يشمل البقاء ، بل ومنصرفين عنه أيضاً .

٢ ـ مقطوعية الخلاف كما لا يخفى .

وأمّا كبرىً : فلانّه ليس إجماعاً كاشفاً عن موافقة المعصوم (عليه السلام) لانّه محتمل الاستناد إلى بعض الوجوه المذكورة : من الاحتياط أو عدم جريان الاستصحاب ، أو عدم التنبّه للاستصحاب ، أو اعتماداً على أدلّة هي غير تامّة ، ونحو ذلك ممّا هو كثير ، يظهر للمتتبع من تضاعيف كلمات الفقهاء في مختلف الابواب ، وإن كان لنا تأمّل وإشكال في سقوط الاجماع حتى المحقّق المحصّل منه بمجرّد احتمال استناده ، وقد مرّ بعض الكلام عنه في شرح المسألة الأولى ، والتفصيل موكول إلى الأصول .

وأمّا معارضة : فبأنّ اطلاق هذا الاجماع المنقول على حرمة تقليد الميّت ، معارض باطلاق الاجماع المنقول على حرمة العدول ، الشامل للعدول عن الميّت أيضاً ، وكذلك معارض باطلاق الاجماع المنقول على جواز التقليد من المجتهد ، فإنّه باطلاقه يشمل الاستمرار على تقليده حتّى بعد موته .

إلاّ أن يقال بانصراف العدول : إلى ما كان عدولاً عن الحي ، وبانصراف تقليد المجتهد : إلى المجتهد الحي ، ولو بقرينة تصريح جمع من المجمعين بإرادتهم من العدول المحرّم ما كان عن الحي ، ومن تقليد المجتهد من كان حيّاً .

لكنّه محل تأمّل وإشكال ، لادّعاء بعض المجمعين على حرمة تقليد الميّت : إنّ مرادهم بها الابتدائي لا مطلقاً .

الخدشة في إطلاق معقد الاجماع

وقد يقال : ـ في مقام الخدشة في اطلاق معقد الاجماع على حرمة تقليد الميّت ، الشامل للابتدائي والاستمراري جميعاً ـ بأنّه كما سبق نقله أنّ المتقدّمين ليس في كلامهم عين ولا أثر من تقسيم التقليد للميّت إلى الابتدائي والاستمراري ، وهذا يكشف عن عدم التفاتهم إلى التقليد الاستمراري للميّت ، ولا أقل من كونه سبباً للشكّ في التفاتهم إليه ، فكيف يحرز اطلاق معقد إجماعهم لما لم يحرز كونهم في مقام البيان من تلك الجهة ؟

ولا ينقض ذلك : بأنّه يوجب الخدشة في اطلاقات الروايات أيضاً ، للفرق بين الكلام الصادر عن المعصوم (عليه السلام) ، والصادر عن غيره ، بإلتفات المعصوم (عليه السلام)إلى جميع التقسيمات ، فإذا أطلق ، كشف عدم التقييد عن إرادة الاطلاق إذا كان في مقامه ، وأمّا غير المعصوم فربما لا يكون ملتفتاً إلى

الانقسام ـ أو لا أقل من احتمال عقلائي لعدم التفاته ـ فكيف يكون عدم تقييده كاشفاً عن إرادته الاطلاق ؟

والجواب : إنّ العبرة في الاطلاق إنّما هي بكون المتكلّم في مقام البيان من تلك الجهة ، وعدم الاطلاق إنّما هو إذا لم يحرز كون المتكلّم في مقام البيان من تلك الجهة ، سواء كان له التفات ، أم لا ؟ بل سواء كان له علم بالانقسام ، أم لا ؟

مثلاً : لو أمر المولى عبده بشراء اللحم ، ولا يعلم المولى أنّ بعض باعة اللحم النساء ، وعلمنا عدم إلتفاته إليه ، فهل هذا يخدش في الاطلاق ؟ أو علمنا أنّ المولى حينما أمر بشراء اللحم يعلم ويلتفت بوجود لحم البعير ، والبقر ، والغنم ، جميعاً في السوق ، ولم يقيّد اللحم بكونه من الغنم ، فهل هذا يوجب كشف العبد ، الاطلاق من إرادة المولى الاعم من لحم الغنم ، فلعلّ المولى اعتمد على ما تعارف عليه من شراء لحم الغنم ، وعدم شراء لحم غيره ؟

إذن : فالالتفات وعدمه لا يكونان ـ دائماً ـ ملاكاً للاطلاق وعدمه بحيث يدور الحكم وجوداً وعدماً مدارهما ، وإنّما هما من جزئيات الاسباب للاطلاق أحياناً ، فتأمّل .

أجوبة غير تامّة

وأُجيب عن الاجماع المدّعى بأجوبة غير تامّة .

الجواب الاوّل

الاوّل : عدم انعقاد الاجماع لوجود المخالف من المتأخّرين .

وفيه : أنّ المخالفة من المتأخّرين ، لا تضرّ بالحجّية إذا تحقّق الاجماع من المتقدّمين في شتّى العصور ، لما ربما يقال : بأنّ الاجماع إذا انعقد في زمان كان حجّة ، لبناء العقلاء ـ وإن خدش في حجّيته التعبّدية حدساً ونحوه ـ .

والفرق بين هذا الجواب وبين ما قدّمناه من الخدشة في الصغرى : إنّ هذا المجيب ادّعى وجود المخالف في المتأخّرين ، وما تقدّم كان تأمّلاً في أصل انعقاد الاجماع في زمان مّا .

الجواب الثاني

الثاني : إنّ الاجماع دليل لبّي ، والمتيقّن منه هو المنع عن التقليد الابتدائي للميّت ويبقى التقليد الاستمراري غير مشمول للاجماع ومشمولاً لادلّة التقليد العامّة .

وفيه : ما تقرّر أيضاً بتفصيل في الأُصول : من أنّ الاجماع إذا كان له معقد مطلق أو عام ، يؤخذ باطلاقه وعمومه كما يؤخذ بعموم اللفظ واطلاقه ، لتحقّق الاجماع على الاطلاق والعموم ، إلاّ إذا شكّك في الاطلاق للانصراف ، أو عدم معقد مطلق له .

الجواب الثالث

الثالث : ما عن الفصول : من أنّ التقليد الاستمراري ليس بتقليد حقيقة ، فلا يشمله الاجماع على حرمة تقليد الميّت .

وفيه : أنّ استمرار الشيء وبقائه هو عبارة عن وجوده في الزمان الثاني ، وإلاّ لم يستمر ولم يبق .

مضافاً إلى أنّه يتمكّن من هدم التقليد فيتمكّن من ابقائه ، لانّ طرفي الوجود والعدم كلاهما إمّا يدخلان تحت القدرة أو لا يدخلان تحت القدرة ، والقادر على أحدهما قادر على الاخر ، وإلاّ كان مُلجأً .

وما مثّل به بعضهم لتفنيد هذه القاعدة المسلّمة : من النقض بالقيام والقعود ، حيث يمكن لشخص عدمهما ـ كالنائم ـ ولا يمكنه الاتيان بهما ، فهو قادر على عدمهما ، ولا يمكنه وجودهما .

ففيه : أنّه ملجأ إلى عدمهما ، لا قادر ، إذ الضدّين اللّذين لهما ثالث ، يكون عدم كلّ ضد أعمّ من التلبّس ببقية الاضداد ، لا بضدّ واحد منها ، كما لا يخفى .

الوجه الثاني لحرمة البقاء مطلقاً

الفطرة

الوجه الثاني من أدلّة حرمة البقاء على تقليد الميّت : الفطرة ، فإنّ عمدة الدليل للعامي على لزوم أصل التقليد هو الفطرة ، والدليل الفطري كالاجماع لبّي لا إطلاق له ولا عموم ، والمتيقّن منه هو الرجوع للحي ، وغيره مشكوك الحجّية ، والشكّ في الحجّية يساوق عدم الحجّية في مثل ما نحن فيه ، ممّا لا دليل لفظي شامل يتمسّك به ـ كما هو المفروض ـ .

مناقشة الوجه الثاني

وفيه أوّلاً : الادلّة العقلية والفطرية ونحوهما من الوجدانيات ، لا تكون مجملة ، لظهور مناطاتها ، فليس فيها قدر متيقّن وغير متيقّن ، كما هو واضح ، نعم قد يشكّ في شمولها لبعض الافراد ، من جهة العوارض الخارجية ، وليس ذلك من

أجل إجمال الدليل ، وإلاّ فاللفظ أيضاً قد يشكّ في شموله لبعض الافراد ، فالماء ـ مثلاً ـ الّذي هو من أوضح المفاهيم قد يشكّ في صدقه على بعض المياه ، فتأمّل .

وثانياً : إنّ الفطرة ـ كما يشهد الوجدان ـ لا تفرق بين الحياة والموت في السير على الاجتهادات ، ويكفي دليلاً على ذلك متابعة الناس لاراء العلماء الحدسية في كلّ الفنون حتى بعد موتهم ما لم تتّضح أخطاؤهم .

خصوصاً ومسألة التقليد ، والافتاء إنّما هي صرف الكاشفية عن التكليف الفعلي الّذي يكفي فيها تحقّق الرأي عند الفقيه آناً مّا ، نظير نسيان الفقيه لفتواه الّذي لا يسقطها عن الحجّية على المشهور ، المتسالم عليه في العصور المتأخّرة .

الوجه الثالث لحرمة البقاء مطلقاً

الاحتياط

الوجه الثالث : ما عن المحدّث الاسترابادي (قدس سره) : من أنّ الرجوع إلى الحي أحوط وأولى .

مناقشة الوجه الثالث

وفيه: أوّلاً : إن كان المراد منه الاحتياط الاستحبابي ـ كما قد يظهر من عطف كلمة : « أولى » عليه ـ فلا يكون دليلاً للحرمة ، إذ اللااقتضاء لا يكون دليلاً للاقتضاء ، وإن كان المراد الاحتياط الوجوبي ، فهو أوّل الكلام .

وثانياً : أيّ أولوية وأحوطية في العدول إلى الحي ، مع ادّعاء بعض : الاجماع على عدم جواز العدول ، الّذي قد يقال بأنّه يشمل اطلاق معقده للعدول بعد الموت ، ولو بقرينة تصريح بعض المجمعين بعدم جواز العدول عن الميّت إلى الحي أيضاً ، اللّهم إلاّ إذا قلنا بأنّ المراد : الاحتياط النسبي لا المطلق ، ولعلّه خلاف المصطلح .

وثالثاً : إذا وصلت النوبة إلى الاحتمال ، فكما نحتمل حرمة البقاء ، كذلك نحتمل وجوب البقاء خصوصاً في بعض الموارد ، كما لو كان الميّت أعلم من جميع الاحياء ، فيعارض احتياط العدول احتياط البقاء ، ويكون المرجع التخيير بينهما ، للدوران بين المحذورين ، فلا موضوع للاحتياط أصلاً .

الوجه الرابع لحرمة البقاء مطلقاً

الاغراء بالجهل

الوجه الرابع : كيف يفتي الفقيه الحي بجواز البقاء على تقليد الميّت الّذي لا شكّ أنّ بعض فتاوى ذلك الميّت مخالفة لفتاوى الحي ؟ وهل هذا إلاّ إغراء بالجهل

عن علم وعمد ، وإجازة للعمل بما يخالف الله ورسوله في نظر الحي ، والعلم الاجمالي كالتفصيلي في الحجّية والتنجيز ، والبقاء ينتشر بعدد فتاوى الميّت ؟

مناقشة الوجه الرابع

وفيه : نقضاً وحلاً :

المناقشة نقضاً

أمّا نقضاً : فكما يفتي الفقيه غير الاعلم بوجوب تقليد الاعلم ، مع علمه بتخالفهما في العديد من الفتاوى ، أو بوجوب تقليد الاورع مع ذلك .

هذا في الحكم ، وأمّا في الموضوعات والاحكام جميعاً فكما يفتي بجريان الاستصحاب ، والبراءة ، والاشتغال ، وغيرها من الأُصول الحكمية والموضوعية ، وقاعدة الفراغ ، وقاعدة اليد ، وغيرهما من الأُصول الموضوعية ، ممّا يعلم الفقيه حال الافتاء أنّ بعض هذه الامارات والقواعد ـ خارجاً ـ على خلاف الواقع ، وما أكثر نظائره في الايات ، والروايات ، والفتاوى .

وما أجاب به عن ذلك المحقّق الخراساني (قدس سره) : من عدم التفات الفقيه حال الافتاء ، محل إشكال من جهات عديدة ذكرت بتفصيل في الانسداد من الأُصول .

المناقشة حلاً

وأمّا حلاً : فلانّ الفقيه يفتي للعامي بجواز عمل العامي هكذا ، لانّ الدليل المكلّف للعامي ليس أكثر من ذلك ، وليست الفتوى لنفسه حتّى تكون مخالفتها لنظره تناقضاً ، وذلك لانّ لكلّ شخص تكليف نفسه حسب ما يعرض له من اليقين ، والظن ، والشكّ .

ألا ترى أنّ من عنده استصحاب نجاسة ماء ، لو سأله آخر عن حكم الماء مع جريان استصحاب الطهارة لذلك الثاني ، جاز للاوّل الافتاء للثاني بطهارة الماء له ـ واستفادة عدم جواز ذلك في بعض الموارد المعيّنة من الادلّة الخاصّة ، لا يعمّمها لكلّ أبواب الفقه كما لا يخفى ـ ؟

وهنالك نظائر كثيرة لذلك لا حاجة إلى التطويل بسردها .

وكان الوالد قد أرجع في التقليد إلى ابن العم (قدس سرهما) وبالعكس ، مع ما كان بينهما من اختلاف وجوه النظر في المعقول والمنقول والأُصول والفقه ـ مبنىً وبناءً ـ .

والميرزا القمّي في جامع الشتات [٢٦٥] أجاز تقليد صاحب الرياض (قدس سرهما) على ما بينهما من الخلاف في المبنى والبناء ، والفقهاء عادةً يرجعون الناس في التقليد إلى أساتيذهم ، مع ما بينهم وبين أساتيذهم من الخلاف في كثير من المسائل مبنىً وبناءً .

هذا مضافاً إلى ما ربما يقال : من أنّ أدلّة حجّية ما استفيد من الادلّة الاربعة إن كانت شاملة لكل الفقهاء ـ ثبوتاً وإثباتاً لعدم مانع في المقامين ، مع تمام المقتضي للشمول ـ جاز لكل فقيه ترك استنباطه الفعلي ، واتّباع استنباط فقيه آخر ، إلاّ إذا حصل له العلم القطعي بخلاف الواقع ، وأنّ الشارع أراد الواقع في مثله ، فكيف بأن يفتي لاخر بذلك ؟ ولعلّه يأتي تفصيل لبحث هذه المسألة فيما يأتي إن شاء الله تعالى عند شرح المسألة الثالثة والاربعين ، وقد أوفينا بحث ذلك بعض حقّه في الأُصول في تتمات بحث حجّية الشهرة الفتوائية وعدمها .

الوجه الخامس لحرمة البقاء مطلقاً

انكشاف الخطأ

الوجه الخامس : من أدلّة حرمة البقاء على تقليد الميّت : ما مرّ نظيره من أنّ المجتهد بالموت ينكشف له خطؤه في بعض فتاواه ، فيعدل المجتهد الميّت عن تلك الفتاوى ، ومع هذا العلم الاجمالي برجوعه عن بعض فتاواه ، كيف يجوز للمجتهد الحي الفتوى بجواز البقاء على مجموع فتاوى الميّت ، مع عدم العلم بموارد عدول الميّت عن فتاواه حتى يستثنيها ؟

مناقشات في الوجه الخامس

المناقشة الأُولى

وفيه أوّلاً : لا تنافي بين جعل الحجّية وبين مطلق العلم الاجمالي بالكذب ، أو مخالفة الواقع في بعضها ، كما في جعل الحجيّة للامارات والطرق الّتي يعلم إجمالاً مخالفة الواقع في بعض أفرادها ، والكلام الكلام ، والاشكال الاشكال ، والنقض النقض ، والجواب الجواب .

المناقشة الثانية

وثانياً : ما أسلفناه ـ في الوجه الثالث من أدلّة جواز البقاء على تقليد الميّت ـ من عدم الدليل على عدوله في عالم البرزخ عن فتاواه الّتي أخطأ فيها ، بل لا دليل

---

(٢٦٥) جامع الشتات : ج٢ ، ص٧٤٩ .

على معرفة خطئه في البرزخ أيضاً ، فضلاً عن عدوله ، فلعلّه لا يعرف القصور ـ على الاطلاق أو مطلقاً ـ وإنّما يعرف التقصيرات فقط .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : من أين لنا العلم الاجمالي بخطأ هذا المجتهد في فتاواه ؟

نعم ، هناك علم إجمالي بخطأ بعض المجتهدين في بعض فتاواهم ، لكنّه منحلّ بخروج معظم الاطراف عن محل الابتلاء ، أو كونه غير محصور ـ على تفسيرات شتّى لغير المحصور ـ ونحو ذلك ، وأين هذا من العلم بخطأ هذا المجتهد المعيّن الّذي كان يجب تقليده في خصوص الفتاوى الّتي هي محل ابتلاء هذا المقلّد ؟

مضافاً إلى أنّ نفس هذا العلم الاجمالي بالخطأ موجود في المجتهدين الاحياء ، فكيف يجوز تقليد مجتهد حي مع وجود هذا العلم الاجمالي بالخطأ ؟ وكيف يجوز لمجتهد الفتوى بوجوب ـ أو جواز ـ تقليد المجتهد الّذي جمع هذه الشرائط مع علمه بخطئه في بعض فتاواه ؟

والجواب عن هذا هو بنفسه الجواب عن ذاك ، وإن كان ربما يورد على ذلك : بأنّ فتوى فقيه بجواز البقاء مطلقاً لكلّ مقلّد على تقليد كل المجتهدين بعد موتهم ، مثل هذه الفتوى الكلّية مع وجود الاختلاف بين الفقهاء الاموات في فتاواهم يساوق العلم الاجمالي بذلك ، لكنّه ذكرنا أيضاً : أنّه من العلم الاجمالي المنحل ، لعدم انحصاره ـ على تفاسيره المختلفة الّتي تزيد على العشرة كما حقّقناه في الأُصول ـ أو لخروج معظم الاطراف عن محل الابتلاء بالخصوص ، أو لغير ذلك .

المناقشة الرابعة

ورابعاً : إذا شككنا ، فالمرجع الاستصحاب ، كما كان الاستصحاب مرجعاً لدى الشكّ في أنّ رأي الحي تبدّل أم لا .

نعم الفرق بينهما : إنّ الشكّ في تبدّل رأي الحي شكّ في الرافع ، وفي الموت شكّ في المقتضي وإن كان قد يقال بإمكان إرجاعه إلى الشكّ في الرافع أيضاً ، فتأمّل .

الوجه السادس لحرمة البقاء مطلقاً

انحصار المرجع

الوجه السادس : من أدلّة حرمة البقاء على تقليد الميّت هو : إنّه لو أُجيز ـ بالمعنى الاعمّ ـ البقاء على تقليد الميّت كان لازم ذلك صحّة انحصار المرجع لكلّ المؤمنين في ميّت واحد لامكانه ، وهو مناف لضرورة المذهب .

مناقشة الوجه السادس

وفيه أوّلاً : إنّ هذا الاستدلال يناسب التقليد الابتدائي ، فذكرهم له في التقليد الاستمراري غير ظاهر الوجه ، إلاّ إذا أُريد به وحدة مرجع التقليد في زمان قصير جدّاً ، كما إذا مات ذلك المرجع ولم يبلغ بعد موته شخص بحيث يحتاج إلى التقليد ، حتّى لا يكون تقليداً ابتدائياً ، وهو كما ترى .

مضافاً إلى أنّه يكون كالمرجع الواحد الحي ، إذا انحصر فيه التقليد لاعلميته أو لغير ذلك ، فالكلام الكلام والجواب الجواب .

وثانياً : في هذا الوجه إشكال صغرى وكبرى :

أمّا صغرى : فبأنّه لا يلزم وحدة مرجع التقليد الميّت إلاّ إذا كان الميّت مجمعاً لجميع الشروط المسلّمة ، الّتي هي محل خلاف كلّ واحد واحد منها ، بأن كان الميّت أعلم ـ بالمعنى الجامع لكلّ القيود المتّخذة في معناه من قبل جميع الفقهاء : بأن كان أدقّ نظراً ، وأوسع اطّلاعاً للروايات ، وللاشباه والنظائر ، وأقوى حافظة وأذكى ... ـ وكانت له فتوى في كلّ المسائل الّتي هي محل الابتلاء في مختلف العصور والازمان ، وقلنا بوجوب تقليد الاعلم سواء كان حيّاً أم ميتاً ، مع كلّ ذلك يلزم الانحصار ، وكيف تتحقّق هذه الشروط الّتي منها إحراز كون الميّت أعلم من جميع الاموات والاحياء ـ بناءً على لزوم تقليد الاعلم ـ .

وأمّا كبرى ؟ فليكن هذا اللازم ، ولا نسلم مخالفته لضرورة المذهب ، وما الدليل على ذلك ؟ غايته الاستبعاد الناشئ من عدم اتّفاق مثله .

الوجه السابع لحرمة البقاء مطلقاً

إندراس الدين

الوجه السابع : من أدلّة حرمة البقاء على تقليد الميّت هو : ما روي صحيحاً في علل الشرائع مسنداً عن يعقوب السرّاج قال : قلت لابي عبدالله (عليه السلام) : « تبقى الارض بلا عالم حيّ ظاهر يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم ؟ فقال (عليه السلام) لي : اذاً لا يعبد الله يابا يوسف »[٢٦٦].

---

(٢٦٦) علل الشرايع : ج١ ، الباب١٥٣ ، ح٣ .

بتقريب : أنه يجب الفزع إلى العالم الحي ، وفي البقاء على تقليد الميّت لا يكون الفزع إلى العالم الحي .

مناقشات خمس في الوجه السابع

أُولاها

وفيه أوّلاً : أنّ ظاهر الرواية ـ ولو بقرينة الحال واستيناس الذهن المطّلع على أُسلوب كلمات الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) أنّ المقصود من « العالم الحي » فيها : الامام المعصوم (عليه السلام) لا الفقهاء .

ويؤيّد ذلك رواية البصائر لهذه الرواية نفسها عن يعقوب السرّاج بهذه العبارة : « قلت لابي عبدالله (عليه السلام) : تخلو الارض من عالم منكم حي ظاهر ... » باضافة كلمة : « منكم » .

وما يقال : من أنّ الاصل كونهما روايتين ، يدفعه وحدة الراوي ، والمروي عنه ، والسند ، وسائر كلمات الرواية ، ومع هذا كلّه فالاصل العقلائي لا مسرح له في مثله .

وما قيل : من أنّه بعد الاطمئنان بكونهما رواية واحدة ، فالاصل مع نسخة العلل ، لانّ الاصل عدم تكلّم الراوي بكلمة : منكم ، زيادة عمّا تكلّم به . يدفعه : بأنّ هذا الاصل وهو استصحاب العدم الازلي لا يثبت العدم النعتي ، مع أنّه معارض بأصل عدم زيادة هذه الكلمة .

مضافاً إلى أنّه معارض بأصل الظهور ، وهو متى دار الامر بين : زيادة كلمة ، أو نقيصتها ، فالظاهر عدم زيادتها ، ومعنى ذلك : أظهرية الرواية الّتي فيها الكلمة الزائدة من الّتي ليس فيها ، فرواية البصائر تكون أقوى على ما هو مبنى القوم صناعياً .

اللّهم إلاّ إذا قلنا بأنّ هذه أظهرية دقّية ولا عرفية لها ، ولا أقل من الشكّ في عرفيتها ، وذلك لا يجعلها أظهر ، المبني عليه حجّية وعدم حجّية خلافه ، فهما ـ الزيادة والنقيصة ـ متعارضان ، عرفاً ، فيتساقطان ، إذ الملاك في الاظهرية هي العرفية الواضحة .

ثانيتها

وثانياً : مع التنزّل لا تدّل هذه الرواية على المنع من البقاء على تقليد الميّت ، لانّها تدلّ على لزوم وجود عالم حي ، يفزع إليه في الحلال والحرام ، ونحن نلتزم في عرض جواز البقاء على تقليد الميّت ، بضرورة وجود مرجع حي ، لأمور :

١ ـ مراجعته في المسائل والموضوعات المستحدثة ، وبيان أحكامها .

٢ ـ مراجعته في تولّي شؤون المسلمين العامّة من الحرب والسلم ، والمعاهدات الدولية وغيرها من باب الولاية العامة أو الحسبة ، على الخلاف .

٣ ـ مراجعته في تولّي الشؤون الخاصّة للافراد كالغيّب ، والقصّر ، ونحوهما .

٤ ـ مراجعته في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت ـ إن لم يستقل عقل المقلّد بجوازه ـ .

إلى غير ذلك من ضرورات وجود مرجع حي يفزع اليه .

والحاصل : إنّا لا ننفي لزوم وجود مرجع حي ، ليفزع إليه المسلمون فيما لا يمكن الفزع فيه إلى مجرد الفتوى ، وإنّما نثبت جواز العمل بقاءً بآراء المجتهد الميّت .

ثالثها

وثالثاً : إنّ الحياة المذكورة في الرواية من قبيل مفهوم الوصف ـ إن اعتبرنا وصفية لفظة : « حي» للـ « عالم » الّذي اشتهر بين القوم عدم حجّيته .

أو من مفهوم اللقب ـ إن لاحظنا الموصوف ، إذ الوصف لا يزيد على موصوفه في الدلالة على المفهوم ، والموصوف لقب لا وصف ـ الّذي كاد أن يطبق على عدم حجّيته أنظار الفقهاء قديماً وحديثاً .

رابعتها

ورابعاً : إنّه في كلام الراوي لا الامام (عليه السلام) .

خامستها

وخامساً : جواب الامام (عليه السلام) جاء على جميع الكلام من حيث أنّه جميعه ، ولا مفهوم لكلّ كلمة منه ، ألا ترى أنّه لا يدلّ على اشتراط حضور مرجع التقليد في حجّية فتاواه ، بل ولو كان مسجوناً كانت فتاواه حجّة ، وكذا لا تدلّ هذه الرواية على اشتراط حجّيته بفزع الناس إليه ، بحيث إنّه لو لم يقلّدوه لم تكن فتاواه حجّة .

من كلّ ذلك ظهر عدم استناد القول بحرمة البقاء على تقليد الميّت على مستند مكين .

القول الرابع

التفصيل بين كون الميّت أعلم أو الحي

تقليد الميّت بقاءً : القول الرابع

وأمّا القول الرابع فهو : الّذي فصّل بين كون الميّت أعلم فيجب البقاء ، أو الحي أعلم فيجب العدول ، أو لا هذا ولا ذاك فيتخيّر .

وهذا التفصيل ـ فتوى ـ مستحدث ، وإن كان احتمالاً صرّح به شريف العلماء وتبعه صاحب الضوابط احتمالاً ثامناً في المسألة[٢٦٧] وإن احتمل ذلك أيضاً بالنسبة إلى بعض المطلقين من السابقين ، إذ اطلاقهم منصرفة إلى موت المقلَّد ـ بالفتح ـ من حيث هو ، لا من جهات أُخر ، فتأمّل .

قال في المستمسك : « هذا كلّه مع تساوي المجتهدين : الميّت والحي في العلم ، أمّا مع الاختلاف فالظاهر أنّه لا إشكال في بناء العقلاء على تعيّن الرجوع إلى الاعلم ، فيجب العدول إلى الحي إن كان أعلم ، كما يجب البقاء إن كان الميّت أعلم ، بلا فرق بين ما علم وعمل وبين غيره ، لعدم الفرق في بناء العقلاء المذكور ، ولا مجال حينئذ للرجوع إلى الأصول شرعية أو عقلية ، نعم لو كان الرجوع إلى الاعلم من جهة الحكم العقلي بالتعيين عند الدوران بينه وبين التخيير كان الاصل الشرعي وارداً عليه ، فيتعيّن الرجوع إلى الاصل المتقدّم ... »[٢٦٨].

ومقصوده (قدس سره) بالاصل الشرعي الاستصحاب ، وورود على أصل التعيين من جهة أنّ الاستصحاب أصل محرز ، وأصل التعيين أصل غير محرز ، والاصل المحرز دائماً رافع لموضوع الاصل غير المحرز ، فالاستصحاب رافع لموضوع أصل التعيين وهو الشكّ ـ رفعاً تعبّدياً ـ بخلاف أصل التعيين فإنّه لا يرفع موضوع الاستصحاب وهو الشكّ المبني على اليقين السابق وليس الاستصحاب وأصل التعيين متكافئين حتّى يتساقطان لذلك .

وما قيل : من أنّ بينهما سببية ومسببية ولاجلها قدّم الاستصحاب على أصل التعيين ، غير واضح ، للزوم وحدة المجرى ، وليست بين العرش والفرش ، نظير

---

(٢٦٧) تقرير بحث شريف العلماء ، مخطوط ، ص٣٨٧ ، وضوابط الأصول بحث الاجتهاد والتقليد .

(٢٦٨) المستمسك : ج١ ، ص٢٠ .

الامارة والاصل المحرز ، فتقدّمها ليست للسببية المجرّدة ، بل لتقدّم موضوعه ، فتأمّل .

ثم إنّ العقلاء ـ كالشرع وهو سيّد العقلاء ـ لهم أمارات ، وأُصول محرزة ، وأُصول غير محرزة ، على ما حقّقنا ذلك في بحث الاستصحاب من الأُصول ، فالعقلاء لهم بناء على حجّية خبر الثقة ، والظواهر ، بعنوان الامارية ، ولهم بناء على الفراغ والتجاوز ، بعنوان الاصل المحرز ، ولهم بناء على البراءة في الشكّ في التكليف ـ كما هو المشهور ـ وعلى الاشتغال في الشكّ في المكلّف به ، بعنوان الاصل العملي غير المحرز ، فليس مجرّد وجود بناء للعقلاء دليلاً على الاماريّة والتقدّم على الأُصول الشرعية والعقلية ، فبناء العقلاء على تعيّن الرجوع إلى الاعلم ، قد يكون من باب المبرئية المسلّمة دون العالم ، فيكون من باب أصالة التعيين ، فيكون أصلاً عملياً لا أمارة ، فيلزم إحراز أنّ البناء العقلائي على نحو الامارية والكاشفية ، حتّى يكون مقدّماً على الأُصول الشرعية والعقلية ، فتأمّل .

ووافق المستمسك على ذلك في التنقيح قال : « إذا علمنا أعلمية أحدهما فالمتعيّن هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميّت أم الحي ـ إلى أن قال ـ : إنّ السيرة العقلائية قد جرت على الرجوع إلى الاعلم من المتعارضين بلا فرق في ذلك بين الاعلم الحي والميّت ، ولم يردع عنها في الشريعة المقدّسة .

إذن : لا مناص في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميّت أعلم من الحي فيجب البقاء على تقليده ، وما إذا كان الاعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقليد الميّت »[٢٦٩].

هنا إيرادات

الايراد الاوّل

ولكن قد يورد على ذلك كلّه أوّلاً : بالاشكال والنقاش في استقرار بناء العقلاء على لزوم وحتمية تقليد الاعلم ، مقابل الاحسنية والافضلية اللااقتضائية ، نظير الخبر الحسّي الّذي لا إشكال في مراجعة الاوثق والاضبط فيه على نحو الافضلية ، دون اللزوم ، المستلزم لعدم حجّية الضابط والثقة في الحسيّات ، وسيجيء البحث عن ذلك مفصّلاً في شرح المسألة الثانية عشرة إن شاء الله تعالى .

الايراد الثاني

---

(٢٦٩) التنقيح : ج١ ، ص١١٤ .

وثانياً : بناء العقلاء وحده لا يؤسّس طريقاً شرعيّاً ، إلاّ إذا لم يكن فيما وصل من الشرع ما يحتمل الرادعية عن ذلك البناء ، أو يحتمل عدم الاعتداد بذلك البناء ، من قبل الشرع ، ولعلّ إطلاقات التقليد كافية للردع عن التزام هذا البناء ، أو لعدم الاعتداد به ولزومه ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، وسيأتي بيان توقّف حجّية الاطلاق على عدم احتمال قرينية الموجود ، وأنّ بناء العقلاء هل تحتمل قرينيته أم لا ؟

ولا ينافي ذلك ما تسالموا عليه وقرّرناه مكرّراً : من أنّ طرق الاطاعة والمعصية عقلائية ، ولا تحتاج إلى إمضاء شرعي ، ولكن هذا غير الردع الشرعي أو احتمال الرادعية في الموجود عن الشرع .

الايراد الثالث

وثالثاً : إنّ هذا الاطلاق لوجوب تقليد الاعلم ، من الحي أو الميّت ، يجب تقييده ـ كما سيجيء إن شاء الله تعالى ـ وقد قيّده في التنقيح : بأن لا يكون الاعلم وغير الاعلم متوافقين في الفتوى ، وإلاّ كان الاستناد إلى غير الاعلم كالاستناد إلى الاعلم مجزياً وعلى حدّ سواء ، لانّ الاستناد الخاص ـ بما هو استناد ـ لا موضوعية له في مثل ما نحن فيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ .

الايراد الرابع

ورابعاً : إنّ كون المرجع عند الدوران بين التعيين والتخيير هو التعيين مطلقاً ، محلّ كلام ونقاش طويلين مبنيان : على أنّ التعيين قيد زائد ، أم التخيير قيد زائد ، حتّى ينفى بأصل العدم ، ويأتي بمناسبة البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى .

وعلى كلّ : فمرجع هذا القول إلى وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، استثني منه صورة التقليد الابتدائي للميّت الاعلم من جهة الاجماع المدّعى على حرمته عند من يرى حجّية مثل هذا الاجماع ، أمّا جمهرة من المتأخرين الّذين يخدشون في الاجماع لمجرّد احتمال استناده ، فكيف يحرّمون التقليد الابتدائي للاعلم مع عدم تفريق العقلاء بين الحي والميّت ، والابتداء والاستمرار ؟ فتأمّل .

وأمّا التخيير بين البقاء والعدول إلى الحي مع التساوي : فواضح أنّه لعدم الدليل الملزم لهذا ، ولا ذاك ، فيكون تخييراً عقليّاً بين حجّتين ، وما احتمله بعضهم من كونه تخييراً شرعياً لانّه مقتضى ما استفيد من الادلّة الشرعية من عدم التعيين ،

غير واضح الوجه ، إذ ـ مضافاً إلى أنّ مثل هذا التقرير يمكن معه حشر كلّ أنواع التخيير في الشرعي ، لانّه بالنتيجة ينتهي إلى عدم تعيين الشارع ـ إنّ القوم اصطلحوا ظاهراً على تسمية ما كان ألفاظ الادلّة بلحاظ معانيها ظاهرة فيه بالشرعي ، سواء التخيير أم غيره ، وتسمية ما كان من لوازمها وملازماتها وملزوماتها ونحوها بالعقلي ، وما نحن فيه من الثاني ، لانّه نظير انطباق الكلّي على مصاديقه ، والامر سهل .

تقليد الميّت بقاءً : القول الخامس

وأضاف السيّد الحكيم (قدس سره) في حاشية العروة وآخرون : أنّ العدول مع التساوي أولى وأحوط ، وذلك خروجاً عن مخالفة القائلين بحرمة البقاء ، ولعدم الاعتداد بالقول بحرمة العدول مطلقاً ، أو باحتمال شموله للعدول من الميّت إلى الحي كما لا يخفى ، هذا إذا علم الاعلمية أو التساوي ، أمّا إذا لم يعلم أحدهما وشكّ ، فسيأتي تفصيل الكلام عنه في مسألة تقليد الاعلم إن شاء الله تعالى .

القول الخامس

التفصيل بين المسائل الّتي عمل بها وبين غيرها

وأمّا القول الخامس : فهو التفصيل بين المسائل الّتي عمل بها حال حياة المفتي فيجوز البقاء فيها على تقليده بعد الموت ، وبين المسائل الّتي لم يعمل بها حال حياته فلا يجوز البقاء فيها ، مثل ما إذا كان المقلّد قد حجّ زمان حياة المفتي وأتى بمناسكه طبقاً لفتواه ، ثمّ مات الفقيه وحجّ المقلّد ثانياً ، جاز له العمل بفتاوى الميّت ، وأمّا إذا لم يحج حتّى يأتي بمناسك الحجّ حال حياة المفتي ، وأراد الحجّ بعد وفاته فلا يجوز له العمل بفتاوى الميّت ، وهكذا .

وقد ذهب إلى هذا القول بعض المتأخّرين وجمع من فقهاء عصرنا .

ومستندهم في ذلك : هو عدم كونه بقاءً على تقليد الميّت في المسائل الّتي لم يعمل بها ، وإنّما هو تقليد ابتدائي للميّت في تلك المسائل ، وذلك بتقريب : إنّ التقليد لمّا كان هو العمل ، لا الالتزام ، فيتجزّأ هذا المعنى على كلّ مسألة مسألة ، فالمسألة الّتي عمل بها المقلّد استناداً إلى فتوى الفقيه كان مقلّداً لذلك الفقيه في تلك المسألة ، والمسألة الّتي لم يعمل بها المقلّد استناداً إلى فتوى الفقيه لم يكن مقلّداً لذلك الفقيه في تلك المسألة ، سواء لم يعمل بتلك المسألة أصلاً من باب عدم الابتلاء ، أم من باب اللامبالاة ، أم كان عمله عن استناد إلى فتوى فقيه آخر ، ففي المسائل الّتي لم يعمل

برأي فقيه حال حياة ذلك الفقيه ، يكون الاستناد إلى رأيه بعد وفاته تقليداً ابتدائياً كما يرشد إليه معنى : التقليد ، المذكور سابقاً من أنّه جعل المقلّد عمله قلادة في عنق الفقيه ، فالقلادة لم تحصل في المسائل الّتي لم يعمل المقلّد بها حال حياة الفقيه .

مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب ـ الّذي هو عمدة أدلّة جواز البقاء ـ في المسألة الّتي لم يعمل بها حال حياة المفتي ، لعدم اليقين السابق له فيها .

هنا إشكالات

الاشكال الاوّل

وأُورد على ذلك أوّلاً : بإيراد مبنائي وهو عدم كون التقليد هو العمل بل هو الالتزام ، ومعه فإذا كان حال الحياة ملتزماً كفى في صدق التقليد والبقاء .

وفيه ما مرّ سابقاً : من أنّ التقليد هو العمل لا مجرّد الالتزام .

الاشكال الثاني

وثانياً : كون التقليد هو العمل لا ينافي جواز البقاء في صورة الالتزام ومعرفة الفتاوى حال الحياة ، كما ذهب إلى ذلك عدد من فقهاء العصر ، مع تقييد ذلك بأن يكون ذاكراً لما تعلّمه حال حياة المفتي ، وقد مرّ نقل ذلك .

وفيه ما تقدّم سابقاً : من أنّ ذلك لا يسلم على اطلاقه ، إلاّ على القول بجواز تقليد الميّت ابتداءً ، ولا يلتزم به القائل بذلك .

الاشكال الثالث

وثالثاً : بأنّه مع العمل في بعض المسائل يصدق عليه أنّه مقلّد للفقيه الكذائي ، يصدق على مراجعة فتاواه بعد مماته ـ حتّى فيما لم يعمل بها حال حياته ـ أنّه باق على تقليده ، والعرف ببابك .

فإذا صدق البقاء جاز ، لادلّة جواز البقاء .

وحديث أنّ التقليد يتجزّء إلى كلّ واحدة واحدة من المسائل : وإن كان صحيحاً في نفسه ، إلاّ إنّه لا ينافي صدق البقاء العرفي على العامل ببعضها في حال حياته .

وقد يقال : أنّ وجود صرف طبيعة التقليد العملي كاف في صدقه مطلقاً عرفاً ، فالعامل بفتاوى زيد في المسائل الّتي هي محل ابتلائه إذا سئل عنه : من تقلّد في أحكام الدين ؟ فيقول : أُقلد زيداً ، ويجعل اللفظ مطلقاً ، ولا يقيّده : بما ابتليتُ به من المسائل . اللّهم إلاّ إذا قيل إنّه مجاز مشارفة أو أوّل ـ على اختلاف الموارد ـ وعليه يبنى البقاء ، فتأمّل .

نقض وإبرام

إن قلت : ليس لنا في أدلّة جواز التقليد عنوان : البقاء ، حتّى ندور مدار صدقه وعدم صدقه .

قلت : تركيزنا على صدق : البقاء ، ليس لموضوعية هذا العنوان في لسان الادلّة ، وإنّما هو للخروج عن صدق عنوان : التقليد الابتدائي ، الّذي ادّعي الاجماع على عدم جوازه ، وبما أنّ عنواني : الابتداء والبقاء ، متقابلان عرفاً ، فصدق البقاء ، يثبت عدم الابتداء .

وإن قلت : إنّ الاجماع على عدم جواز التقليد الابتدائي باطلاقه يشمل التقليد في كل المسائل ابتداءً ، أو التقليد في بعضها ابتداءً .

قلت أوّلاً : الاجماع هذا قد خدشوا فيه صغرى وكبرى كما سيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى .

وثانياً : إنّ الاجماع بما أنّه دليل لبّي يكون القدر المشكوك فيه غير مشمول له ، فيبقى بلا احراز إجماع في ذلك الفرد المشكوك دخوله تحت الاجماع ، وشمول اطلاق معقد الاجماع يتوقّف على وجود معقد واحد للاجماع ، وهو مفقود فيما نحن فيه .

وثالثاً : ما مرّ آنفاً من أنّ صدق البقاء عرفاً ـ الموجب لوحدة القضيتين حتّى يصحّ الاستصحاب ـ في مثل من قلّد وعمل ببعض المسائل حال حياة الفقيه ، يمنع اندراج هذا الفرد في اطلاق الاجماع ـ على فرض وجوده ، واطلاق معقده ـ .

إشكال وجواب

وأمّا الاشكال على جريان الاستصحاب : بأنّه في المسألة الّتي لم يعمل بها حال حياة الفقيه يكون بلا يقين سابق .

ففيه : بعد ثبوت أنّ موضوع الاستصحاب ليس دقياً عقلياً وإنّما هو عرفي كما عليه المشهور ، بل لعلّه متسالم عليه بين الفقهاء ، بعد ثبوت ذلك يمكننا القول بأنّ التقليد يعتبر عرفاً شيئاً واحداً ، فإذا كان مقلّداً للفقيه وجائزاً له العمل بفتاواه حال حياته ، يبقى بعد وفاته جائزاً له العمل بفتاواه ، ولا يرى العرف أنّ هذا الجواز بعد الممات في المسائل الّتي لم يعمل بها حال حياة الفقيه غير الجواز الّذي كان حال حياة الفقيه .

هذا في الاستصحاب التنجيزي ، وأمّا إذا أردنا تقرير الاستصحاب التعليقي فإنّه لا يحتاج إلى مثل ذلك ، بل يجري بلا هذه الالتفاتة ـ بناءً على حجّيته ـ .

تقليد الميّت بقاءً : القول السادس

وأمّا حكم هؤلاء المفصّلين بين ما عمل به حال حياة الفقيه ، وما لم يعمل به ، بالجواز فيما عمل لا الوجوب : فهو لما سبق من أنّ جواز العدول إلى الحي جعل الاستصحاب أحد فردي التخيير ، وإلاّ كان المقتضى وجوب البقاء فيما عمل بها حال حياة الفقيه ـ كما أفتى به الشيخ محمّد على المعروف بـ « ثقة الاسلام » الاصفهاني في حاشيته على مجمع المسائل للسيّد المجدّد الشيرازي (قدس سرهما)[٢٧٠]ـ وإن كان قد يستفاد ذلك من مطاوي أدلّة القائلين بالوجوب مطلقاً ، أو بالحرمة مطلقاً بناءً على الخدشة في أحد طرفي الاطلاق .

وعلى كلّ حال : فاحتماله قائم ، وإن كان القول به غير معلوم ، وعلى فرضه فهو غير تامّ لما تقدّم .

ثمّ إنّ العلاّمة الحائري قيّد ـ في هذا التفصيل ـ ما لم يعمل به من الاحكام حال حياة المفتي ، بما إذا لم يقصد العمل ، أمّا إذا قصد العمل حال الحياة فيجوز فيها البقاء أيضاً[٢٧١] ووجهه واضح ، لكن التفريق بالقصد غير عرفي ظاهراً ، فتأمّل .

القول السادس

التفصيل بين المسائل المبتلى بها وبين غيرها

وأمّا القول السادس : فهو التفصيل بين المسائل الّتي ابتلى بها حال حياة الفقيه فيجوز له العمل بها بعد وفاته ، حتّى ولو لم يكن عمل بها حال الحياة ، وبين ما لم يبتل بها حال الحياة فلا يجوز له التقليد فيها بعد الوفاة .

وهذا القول هو بعينه القول السابق مع تضييق في المسائل الّتي لم يعمل بها ، بأنّه إن صار محلّ ابتلائه حال حياة الفقيه صار رأي الفقيه حجّة في حقّه ، سواء عمل بها أم لم يعمل بها ، إمّا لعدم المبالاة ، أو للغفلة ، أو للاحتياط ، أو غيرها ، فيستصحب هذه الحجّية بعد وفاته .

---

(٢٧٠) مجمع المسائل : المسألة الثانية من باب التقليد ، فإنّ متن الرسالة ـ مترجمة بالعربية ـ : « الاقوى عدم جواز البقاء على تقليد الميّت » وجاءت الحاشية ـ مترجمة بالعربية ـ : « لكن الذي أخذ وعمل فالبقاء فيه واجب » ومقتضى جمع دلالتي : المستثنى والمستثنى منه ذلك ، فتأمّل .

(٢٧١) مجمع المسائل : التقليد ، تعليق الحائري وحاشيته على العروة الوثقى .

مثلاً : لو حجّ العامي في حين كان يجب عليه تقليد : زيد الفقيه ، وصار الموقف مختلفاً بين الشيعة والعامّة ، فأتى المقلّد بأعمال الحجّ من غير استعلام فتاوى الفقيه فيها ، ولا استناد إليها إمّا لعدم المبالاة ، أو للغفلة عن لزوم ذلك ، أو أنّه احتاط فلم يكتف بوقوف العامة ، ثمّ مات زيد المرجع ، فحجّ هذا العامي ثانياً جاز له اتيان المناسك مطابقة لفتاوى زيد ، فلو كان زيد يكتفي موافقة العامة في الموقف جاز له الاكتفاء ، وإن كان حجّه في حال حياة زيد ، بدون الاكتفاء بموافقة موقفهم .

وهذا القول وإن لم أر من ذهب إليه من المتأخّرين والمعاصرين فيما يحضرني من كتبهم ورسائلهم وحواشيهم ، إلاّ أنّه نقل عن بعض ، ويمكن أن يكون مستنده : تنجّز التكليف على المقلّد بالابتلاء ، والجواز بالمعنى الاعمّ للعمل على فتاوى ذلك الفقيه ، فيستصحب ذلك .

مناقشة القول السادس

تقليد الميّت بقاءً : القول السابع

وفيه : ـ مضافاً إلى أنّ هذا القول لازمه جواز التقليد الابتدائي من المرجع الّذي ابتلى حال حياة ذلك المرجع ببعض المسائل مع أنّه لم يقلّد فيها أحداً في وقتها ، ولكن لا أظنّه يقول بالتفصيل في التقليد الابتدائي ، مع اتمامه بإمكان الخدشة فيه بأنّه دليل لبّي لم يحرز شموله لما نحن فيه ، أو أنّه على فرض شمول المعقد المطلق يكون منصرفاً عن مثل ذلك ـ ما مرّ مراراً من أنّه بتقليده في بعض المسائل اعتبر مقلّداً له عرفاً ، وجاز له الاستناد إلى أقواله وفتاواه ، سواء الّتي عمل بها والّتي لم يعمل بها بعد ، فيستصحب ذلك ، ويكفي هذا القدر في الخروج عن الاجماع على حرمة التقليد الابتدائي من غير حاجة إلى ابتلائه حال حياة ذلك الفقيه .

القول السابع

التفصيل بين صورة العلم باختلاف الفتوى وعدمها

وأمّا القول السابع : فهو التفصيل بين صورة العلم بمخالفة فتوى الميّت لفتوى الحي فلا يجوز البقاء ، وبين صورة عدم العلم بالمخالفة فيجوز البقاء .

وقد ذهب إلى هذا القول جمع من الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين ، ومنهم الوالد (قدس سره) في رسالته الفارسية المسمّاة : « ذخيرة العباد » كما تقدّم[٢٧٢] دون حاشيته على العروة ، إذ لم يعلّق على اطلاقها الجواز .

ومستندهم في هذا التفصيل هو أنّ الميّت والحي إمّا أن يعلم اتّفاقهما في الفتوى ، أو لا يعلم لا اتّفاقهما ولا اختلافهما ، أو يعلم اختلافهما في الفتوى ، ففي صورتي : العلم بالاتّفاق ، والجهل به ، يجوز البقاء ويجوز العدول إلى الحي لشمول الادلّة ـ من الايات ، والروايات ، والاجماع ، والسيرة الشرعية ، وبناء العقلاء ، وغيرها ـ لكلتا الفتويين على حدّ سواء ، وفي صورة العلم بمخالفتهما في الفتوى ، هناك مانع عن شمول الادلّة للفتويين ، وهو التعارض الموجب للتكاذب .

مناقشة القول السابع

وفيه نقضاً أوّلاً : بمورد تساوي المجتهدين في الفضيلة ، حيث لم يقيّد المعظم ذلك بعدم الخلاف بينهما .

وثانياً : في صورة الجهل بالمخالفة ينبغي عدم تجويز التقليد إذ عدم شمول الادلّة للمتعارضين لاجل التكاذيب يرجع إلى مقام الثبوت دون الاثبات ، والتناقض احتماله أيضاً محال كما لا يخفى .

وحلاً أوّلاً : بما سيأتي إن شاء الله تعالى من أنّه لم يحقّق عدم شمول الاطلاقات لموارد الاختلاف .

وثانياً : في خصوص التقليد غير تامّ ذلك ، للاطلاقات ، وبناء العقلاء ، مع العلم بالخلاف بين أهل الخبرة من المجتهدين ، فتأمّل .

تفصيل لصورة العلم باختلاف الفتوى

ثم إنّ هنا تفصيلاً لصورة المخالفة نذكره مع بيان جهة النظر فيه .

قال في التنقيح : « وأمّا الصورة الثانية : أعني : ما إذا علمنا بالمخالفة بين المجتهد الميّت والحي الّذي يسوغ الرجوع إليه في الفتوى ، فلا شبهة في أنّ العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمّن من العقاب ، سواء أكان فتوى الميّت أم الحي ، كما إذا أفتى أحدهما بالوجوب والاخر بالاباحة .

هنا صورتان

---

(٢٧٢) تقدّم نقل عبارة الرسالة عند سرد الاقوال قبل ذكر أدلتها .

وأمّا إذا فرضنا أنّ كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط ، أو أنّ كلتيهما على وفق الاحتياط من جهة ، وعلى خلافه من جهة أُخرى ، فلا يخلو :

إمّا أن لا يعلم أعلمية أحدهما ـ علم تساويهما أيضاً أم لم يعلم ـ وإمّا أن يعلم أعلمية الميّت من الحي ، أو العكس :

الصورة الأُولى

أمّا الصورة الأولى : أعني ما إذا لم يعلم أعلمية أحدهما مع العلم بمخالفتهما في الفتوى ، فلا يكاد أن يشكّ في أنّ الفتويين ساقطتان حينئذ عن الاعتبار ، لانّ الاطلاقات كما مرّ غير شاملة للمتعارضين فلا حجّية لفتوى الميّت ولا الحي ، ومعه يتعيّن على المكلّف الاحتياط ، لانّ الاحكام الواقعية متنجّزة في حقّه ولا يمكنه الخروج عن عهدتها إلاّ بالاحتياط .

هذا إذا تمكّن من الاحتياط ، وأمّا إذا لم يتمكّن من الاحتياط إمّا لدوران الامر بين المحذورين وإمّا لعدم سعة الوقت للاحتياط ، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر في مورد ، وأفتى الاخر بوجوب التمام فيه ولم يسع الوقت للجمع بين القصر والتمام ، فهل حينئذ يجب الرجوع إلى أحدهما المعيّن لحجّية نظره في حقّه أو أنّ كلتا الفتويين ساقطتان عن الحجّية كما في الصورة المتقدّمة والوظيفة هو الامتثال الاحتمالي وهو العمل على طبق إحداهما مخيّراً ، لانّ المكلّف إذا لم يتمكّن من الامتثال الجزمي في مورد ، تنزّل العقلي إلى الامتثال الاحتمالي ؟

الاخير هو الصحيح ، لعدم دلالة الدليل على حجّية إحداهما المعيّنة بعد سقوط الاطلاقات عن الحجيّة بالمعارضة ، ومعه يتنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالي لانّه الميسور للمكلّف ، وهذا هو التخيير في مقام الامتثال ، لا أنّه من التخيير في المسألة الأُصولية ، لمكان حجّية إحداهما شرعاً .

الصورة الثانية

وأمّا الصورة الثانية : أعني ما إذا علمنا أعلميّة أحدهما ، فالمتعيّن هو الرجوع إلى أعلمهما ، سواء كان هو الميّت أم الحي ، وذلك : لانّ الاطلاقات وإن لم تشمل شيئاً من فتوائيهما للمعارضة ، إلاّ أنّ السيرة العقلائية قد جرت على الرجوع إلى الاعلم من المتعارضين ، بلا فرق في ذلك بين الاعلم الحي والميّت ، ولم يردع عنها في الشريعة المقدّسة .

إذن : لا مناصّ في المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميّت أعلم من الحي فيجب البقاء على تقليده ، وأمّا إذا كان الاعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقليد الميّت .

هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم بأعلمية أحد المجتهدين المتخالفين في الفتوى ، أو لم نحرز سيرتهم ، وإلاّ فالمتعيّن هو العمل على طبق الاحتياط »[٢٧٣].

وتبعاً لهذا الاستدلال ورد التعليق في حاشية العروة في المسألة الثالثة عشرة الاتية ـ عند قول الماتن : « إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخيّر بينهما » ـ بقوله : « مع عدم العلم بالمخالفة ، وإلاّ فيأخذ بأحوط القولين » وفاقاً للسيّد القمّي الاب ، والوالد (قدس سرهما) ، قال الاوّل : « مع العلم باختلافهما في الفتوى في المسائل المبتلى بها » وقال الثاني : « في غير مورد العلم باختلافهما فيه »[٢٧٤].

تأملات ونماذج توضيحية

النموذج الاوّل

وفيه : مواقع للتوضيح أو للنظر :

منها : كون الفتويين على خلاف الاحتياط مطلقاً ، نظير المعاملات المختلف فيها : إنّها صحيحة أو باطلة ، وكونهما على وفق وخلاف الاحتياط من جهتين ، نظير موارد التزاحم المختلف فيها التقديم ، كالمردّد أمره في الصلاة المفروضة ، بين ترك القيام ، وترك الركوع والسجود معاً .

النموذج الثاني

ومنها : كون نتيجة التعارض بين دليلين منجّزين هو التساقط مطلقاً كقاعدة عامة أوّلية غير مسلّم ، ولا يخلو من النقاش والبحث الطويلين بين عدد من الاعلام ، وفي المعاصرين من لا يلتزم بذلك تبعاً لاشكال الشيخ في بعض مباحث الرسائل ، ولعلّه نشأ من اختلاط مقامي : الثبوت والاثبات ، وسيأتي البحث عنه مستوفىً إن شاء الله تعالى .

---

(٢٧٣) التنقيح : ص١١٣ .

(٢٧٤) العروة الوثقى / الحواشي .

وعليه : فالتخيير بين الفتويين يكون تخييراً في المسألة الأصولية ، أعني : التخيير في الحجّية التعيينية ـ ليشمل الاستمراري أيضاً ـ لا تخييراً في مقام امتثال التكليف بالموافقة الاحتمالية .

النموذج الثالث

ومنها : لا نسلّم تحقّق السيرة العقلائية على لزوم الرجوع إلى الاعلم من المتخالفين ، لما نشاهده في الخارج : من رجوع الناس في حوائجهم إلى أهل خبرة كلّ شيء أعلمهم وغير أعلمهم .

نعم يستحسن العقلاء ذلك مع عدم أيّة مزاحمة مطلقاً ، كما سيأتي تفصيل الكلام عن ذلك عند تعرّض الماتن (قدس سره) له في المسألة الثانية عشرة إن شاء الله تعالى .

النموذج الرابع

ومنها : يكفي في ردع هذه السيرة العقلائية ـ على فرض وجودها ـ اطلاقات الادلّة من الايات والروايات ، مع أنّها كانت في وقت وجود الاعلمية بين الّذين كانت الاطلاقات تشملهم ، والارجاعات تعمّهم ، ومع ذلك فلا حجّية لهذه السيرة على فرض وجودها .

نعم ، هو مبتن على مقدّمات ثلاث :

إحداها : تحقّق الاطلاق الّذي قد شكّك بعضهم فيها ، وأسلفنا نفي البعد عن تماميته .

ثانيتها : وحدة التقليد الفعلي مع الرجوع إلى الرواة في عهد المعصومين (عليهم السلام) موضوعاً ، أو حكماً ـ على الخلاف السابق ـ .

ثالثتها : وجود الاختلاف الفتوائي بين الرواة ، كما لعلّه مسلّم ، وقد مضى بعض الكلام عنه .

ومع تمام هذه المقدّمات ، يكون إرجاع المعصومين (عليهم السلام) للعوام إلى الرواة قولاً ، أو عملاً ، أو تقريراً ، والامر بافتاء الرواة وتشجيعهم على الفتوى ونحو ذلك ، اغراءً بالجهل لو كان تقليد الاعلم متعيّناً وتقليد العالم باطلاً ، فتأمّل .

النموذج الخامس

ومنها : لماذا لم يتمسّك بالانسداد الصغير ، مع عدم امكان الاحتياط ، ويفتي ، بحجّية إحدى الفتويين ؟ مضافاً إلى أنّ هناك شقّاً ثالثاً ـ للشقّين المذكورين ـ وهو التخيير ، فتأمّل .

النموذج السادس

ومنها : قوله : « هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء ... » ربما يظهر منه أنّه غير جازم بحجّية قول الاعلم في صورة المخالفة بينه وبين غير الاعلم ، ومن أين هذا الشكّ ؟ فهل وجدنا الناس يحتاطون في المراجعة لخبراء العلوم والفنون ، والسياسة والاقتصاد ، وغيرها حتّى مع عدم وجود الاعلم في البين ومراجعته ؟

تقليد الميّت ابتداءً : القول الاوّل

هذا تمام الكلام في مسألة البقاء على تقليد الميّت ، وقد ظهر أنّ الاقوى جواز البقاء على تقليد الميّت مطلقاً ، سواء في المسائل الّتي عمل بها ، أو ابتلى بها ولم يعمل حال حياة الميّت أم غيرها ، وسواء مع العلم بالمخالفة وعدمها ، وسواء كان علم بأعلمية أحدهما وعدمه ، نعم يشترط كونه عاملاً ببعض المسائل ـ إمّا مطلقاً أو بعضاً معتدّاً به ـ في حال حياة الميّت ، صدقاً للبقاء ، وخروجاً عن صدق التقليد الابتدائي .

بقيّة الاقوال

وهناك احتمالات أُخرى في المسألة ولعلّها تكون أقوالاً أيضاً ، لكن وهنها وقلّة القائل بها ، أو ضعف احتمالها أو دليلها ، أو وحدتها دليلاً مع بعض ما ذكرنا من الاقوال ، أو معرفة أدلّتها من الادلّة المذكورة ، ونحو ذلك ، أوجب الاضراب عنها .

المسألة الثانية

التقليد الابتدائي للميّت والاقوال فيها

المسألة الثانية : في الكلام عن التقليد الابتدائي للميّت ، وفيها أقوال :

القول الاوّل

الاوّل : عدم الجواز مطلقاً ، وهو المعروف بين المتأخرين والمنقول عليه الاجماع .

القول الثاني

الثاني : الجواز مطلقاً ، نسبه الشهيد في محكي الذكرى إلى بعض ، وتبعه في النقل صاحبا الجعفرية[٢٧٥]

ومجمع الفائدة[٢٧٦] فيهما ، وهو المنقول عن الامين الاسترابادي ، والفيض الكاشاني ، والجزائري في : « منبع الحياة » والمحقّق القمّي في « القوانين » والميرزا حبيب الله الكاشاني تلميذ صاحب المستند في « منظومته في الفقه » وهو صريح صاحب الضوابط في كتابه وآخرين ، وممّن مال إليه في عصرنا ـ من غير افتاء ـ الحجّة السبزواري في : « مهذّبه » والاخ الاكبر في : « موسوعة الفقه » وآخرون .

القول الثالث

الثالث : التفصيل بين وجود الحي الجامع للشرائط ، وإمكان تحصيل فتاواه فلا يجوز ، وبين عدم ذلك مطلقاً أو في ذلك الأفق فيجوز ، وهو المنقول عن العلاّمة ، والاردبيلي ، والشيخ سليمان البحراني[٢٧٧] والشيخ علي بن هلال[٢٧٨] وآخرين .

القول الرابع

الرابع : التفصيل بين من يفتي بنصوص الايات والروايات فيجوز تقليده ابتداءً ، وبين غيره فلا يجوز ، وهو المنقول عن الفاضل التوني (قدس سره) وغيره .

القول الخامس

الخامس : التفصيل بين موافقة فتوى الميّت لفتوى الحي فيجوز ، وبين التخالف بين الفتويين فلا يجوز .

القول السادس

السادس : ما ذكره السيد المجاهد (قدس سره) في كتابه المعروف بـ « إصلاح العمل » تبعاً لبعض من تقدّمه ، ووافقه عليه جمهرة من تلاميذه ، وتلاميذهم : كالشيخ ، والشيرازيّين ، والمحقّقين : الخراساني والنائيني (قدس سرهم) وغيرهم ، من التفصيل : بين إمكان الاجتهاد أو الاحتياط ـ مترتّباً ، أو متساوياً ـ عقلاً وشرعاً ، وبين عدم امكانهما ، وإمكان العمل بقول المشهور كذلك ، وبين عدمه وإمكان

---

(٢٧٥) المحقّق الكركي (قدس سره) .

(٢٧٦) نقل ذلك في المفاتيح للسيّد المجاهد : ص٦١٩ .

(٢٧٧) هو من معاصري الشيخ الحرّ (قدس سره) وقد أثنى عليه في أمل الامل .

(٢٧٨) هو أستاذ المحقّق الكركي الذي نقل عنه : أنّه قال في حقّه : « فقيه أهل البيت (عليهم السلام) في زمانه » .

تحصيل فتوى الاعلم الازهد من الاموات ، وبين عدمه ، وفي الاخير يجوز تقليد الميّت ابتداءً ، وهذا في الحقيقة ليس تقليداً للميّت إلاّ في حال الانسداد قال : « وإذا لم يتمكّن المكلّف من تحصيل مرتبة الاجتهاد وجب عليه الاحتياط ، وإلاّ فالعمل بما هو المشهور بين الاصحاب ، وإلاّ فتقليد الاعلم والازهد من الاموات ، وإلاّ فتقليد الميّت مطلقاً » انتهى بتوضيح وتلخيص[٢٧٩].

القول الاوّل

عدم الجواز مطلقاً ووجوه الاستدلال عليه

أمّا القول الاوّل : فهو عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً مطلقاً ، وهو المشهور بين المتأخّرين من علمائنا الابرار (قدس سرهم) ، فتوى أو احتياطاً ، واستدلّ لذلك بوجوه عديدة ربما أنهاها بعضهم إلى نيف وعشرين وجهاً ، ولكن عمدتها الشهرة القطعية بين المتأخّرين من الفقهاء ، والاجماع المدّعى نقله باستفاضة ، ومعروفية ذلك من مذهب الشيعة كما ادّعي ونحن نذكر الوجوه وما فيها من كلام .

الوجه الاوّل لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

الاجماع

الوجه الاوّل ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : الاجماع ، ادّعاه غير واحد من الفقهاء ، فعن النراقي في المناهج : الاجماع المحقّق عليه ، وعن المفاتيح : ظهور اتّفاق الاماميّة عليه ، وفي منتهى الأصول للبجنوردي : إنّه ادّعى الاجماع جمع كثير من الاساطين ، كالمحقّق الثاني ، والشهيد الثاني في المسالك ، وصاحب المعالم في المعالم ، والمحقّق الداماد ، والعلاّمة في النهاية ، وابن أبي جمهور الاحسائي ، وقد استفاض نقله ، حتّى أنّ الشهيد الثاني حمل كلام الشهيد الاوّل في الذكرى من خلاف بعض العلماء في المسألة ، على علماء العامّة دون الخاصّة ، وتبعه في ذلك الشيخ الانصاري حيث قال : « فلعلّ نظره إلى العامّة » .

المناقشة في صغرى الاجماع

وفيه مناقشة صغرىً وكبرىً :

أمّا صغرىً : فلخلاف جمع من الفقهاء : منهم من ذكرهم الشهيد (قدس سره) من خلاف بعض العلماء ، الظاهر منه علماء الشيعة لا علماء العامّة ، كما يؤيّد ذلك

---

(٢٧٩) إصلاح العمل : للسيّد المجاهد (قدس سره) .

تتبّع كلمات الشهيد (قدس سره) في مختلف الابواب ، ومنهم الاخباريون ، والميرزا القمّي ، وصاحب الضوابط في ضوابطه وغيرهم ... وغيرهم .

والقول بأنّ مخالفتهم لا تضرّ بالاجماع للشبهة الحاصلة لهم : أمّا الاخباريون فلانّهم لا يجوّزون العمل بالفتوى إطلاقاً ، لا من الحي ولا من الميّت ، وإنّما يجوّزون العمل بمضامين الروايات وهذا هو النقل بالمعنى الّذي لا يفرّق أحد من المسلمين فيه بين الحي والميّت ، فليس خلافهم في مورد النزاع ، وهو العمل بفتاوى الميّت .

وأمّا الميرزا القمي (قدس سره) فإنّه اعتبر حجّية الفتوى من جهة الظن المطلق لدليل الانسداد الّذي ثبت في محله بطلانه .

وأمّا القزويني (قدس سره) فإنّه بنى جواز تقليد الميّت على الاجماع المركّب بين تقليد الموجود حال حياة المجتهد ولم يقلّد فمات ، وبين غير الموجود ، وهنا الاجماع المركّب مخدوش من جهات .

وكما أنّ الاجماع المعلوم الاستناد غير حجّة لانّه ليس أقوى من مستنده ، كذلك خلاف بعض الفقهاء من جهة شبهة غير مستقيمة لا يضرّ بالاجماع ولا يخرمه ، لانّ خلافهم مبني على المستند المعلوم عدم صحّته .

ملاحظتان

هذا القول يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ الشبهة للمخالف في المسألة إن لم تضرّ بالاجماع موضوعاً أو حكماً ، لزم منه ادّعاء الاجماع في معظم المسائل الخلافية حتّى ذات الاقوال العديدة ، بردّ أدلّة تلك الاقوال غير واحد منها ، وهو كما ترى ليس إجماعاً لا موضوعاً ، ولا حكماً ـ ما يلي :

الملاحظة الأُولى

أوّلاً : أنّ الاخباريين ـ كما أسلفنا في أوائل الكتاب ـ ينكرون اسمي : التقليد ، والاجتهاد ، لا واقعهما ، فهم يقلّدون ، وعلماؤهم يجتهدون ، بدليل اختلاف علمائهم في فتاواهم ، وليست فتاواهم مقتصرة على معاني الاخبار ، بل فيها الكثير ممّا ليس إلاّ عن جمع أخبار بعضها مع بعض ، وطرح أخبار ، وحمل أخبار على غير ظواهرها لمعارضتها بما يقتضي ذلك ، ومن مجموع مخض الاخبار يفتي علماء الاخباريين ويتبعهم العوام ، فهل هذا إلاّ الاجتهاد والفتوى والتقليد ؟ وهؤلاء الاخباريون يجيزون تقليد الميّت ابتداءً في فتاواه وإن كانوا لا يسمّونه بـ « تقليد

المجتهد الميّت » فهم في الواقع يجيزون ذلك ، وهم جمهرة فيهم من أفاضل العلماء ، فكيف يقال بأنّ مخالفتهم لا تضرّ بالاجماع ؟

الملاحظة الثانية

وثانياً : إنّ الميرزا القمّي وصاحب الضوابط (قدس سرهما) لم يبنيا تجويزهما لتقليد الميّت ابتداءً على دليل الانسداد حتّى يكون بطلان دليل الانسداد مانعاً عن خرم الاجماع بخروجهما ، أمّا الثاني : فلم يظهر منه قول بالانسداد وإنّما بناه على الاجماع المركّب وغيره ، وأمّا الاوّل : فإنّه أيضاً يعمل بالايات ، والروايات والاصول ، والاجماعات ، ونحوها ممّا يعمل بها سائر الفقهاء ، ويفتي عليها كما يفتي عليها سائر الفقهاء ، وملاحظة كتبه العديدة في الفقه كالغنائم والمناهج وجامع الشتات وغيرها يوقف القارئ على صدق ذلك تماماً .

فالخلاف بين الميرزا القمّي وبين سائر الفقهاء ليس في الادلّة ولا في مفاداتها ، وإنّما الخلاف في أنّ الفقهاء يعتبرون ما بأيدينا من الادلّة علمياً ، فهي حجّة بعنوان أوّلي ، والميرزا القمّي (قدس سره) يعتبر ذلك كلّه ظنّياً غير علمي ، فهي حجّة عنده بعنوان ثانوي ، فليس خلاف بينهما في أصل الحجّية ولزوم العمل بها ، وإنّما الخلاف في أنّ حجّيتها بالعنوان الاوّلي أم بالعنوان الثانوي ؟ فمخالفتهما ناقضة للاجماع .

إيراد غير وارد

وبهذا يظهر عدم استقامة ما أورده على الميرزا القمّي : من أنّ لازم دليل الانسداد الّذي يلتزم به الميرزا القمّي ، هو حجّية الظنّ على العامي ، وكيف يحصل للعامي ظنّ بالحكم الواقعي مع اختلاف الاموات والاحياء في الفتاوى ؟

وجه الظهور : إنّ الميرزا القمّي (قدس سره) إنّما يجري دليل الانسداد للمجتهد لا للعامي ، فالظنّ المطلق يكون حجّة للمجتهد لا للعامي .

ثمّ رتّب على ذلك : « فالصحيح ـ بناءً على هذا المبنى الفاسد ـ أن يقال : إنّ العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة ، لانّ فتواهم مفيدة للظنّ في حقّه »[٢٨٠] .

مناقشتان

الأُولى

---

(٢٨٠) التنقيح : ج١ ، ص٩٧ .

وفيه أوّلاً : دليل الانسداد على الكشف لا يجعل الحجّة الظن المطلق حتى الصادر من غير الادلّة الشرعية ـ كما هو ثابت في الأصول ـ وإنّما يجعل الحجّة الظن الصادر ممّا بأيدينا من الادلّة فليس ظن العامي حجّة عليه أصلاً .

الثانية

وثانياً : على فرض حجّية ظن العامي لا يتقيّد بالمشهور ، بل حتّى أنّ نقل أهل العلم الّذين ينقلون للعوام الفتاوى يفيد الظن ـ وربما القوي ، وأحياناً المتاخم للعلم ـ للعوام ، فهل يلتزم أحد بحجّية مثله في حقّ العوام حجّية شرعية من باب الانسداد ؟ وهل هذا إلاّ نظير ذاك ؟

هل الشيخ الصدوق مخالف لهذا الاجماع ؟

وممّن نقل عنه مخالفة الاجماع المدّعى ـ في حرمة تقليد الميّت ابتداءً ـ هو الشيخ الصدوق (قدس سره) حيث حكى عنه الوافية : أنّ ابن بابويه صرّح بجواز العمل بما في : « من لا يحضره الفقيه » مع أنّه كثيراً ما ينقل فتاوى أبيه[٢٨١].

وما أُورد عليه : أوّلاً : من عدم ثبوت نقل الصدوق (قدس سره) فتاوى أبيه .

وثانياً : بأنّ نقل الصدوق (قدس سره) لها في كتاب التزم حجّيته بينه وبين الله تعالى ، لازمه كون تلك الفتاوى ، فتاوى نفسه أيضاً ، فنقلها لعلّه لكونها فتاوى نفسه وهو حيّ ، كأيّ فقيه تطابق فتاواه غالباً لفتاوى فقيه ميّت ، فينقلها في رسالته العملية .

وثالثاً : بأنّ فتاوى أبيه هي مضامين الروايات المعتبرة عنده ، ولذلك نجد أنّ العلاّمة المجلسي (قدس سره) نقل في البحار فتاواه مع أنّه كتاب معدّ لجمع الاخبار ، وتبعه المحدّث النوري (قدس سره) في مستدرك الوسائل ، والسيّد البروجردي (قدس سره) في جامع أحاديث الشيعة ، وآخرين أيضاً .

ورابعاً : بأنّ والد الصدوق ، والصدوق نفسه ، كلاهما يعدّان من الاخباريين الّذين لا تضر مخالفتهم بالاجماع بعد كونها لشبهة ثبت عدم استقامتها .

ففيه : لولا الايرادان الاوّلان فالاخيران لا يصلحان إيراداً ، إذ كونها مضامين الروايات المعتبرة لا يخرجها عن الاجتهاد ، لانّ أخذ هذه الرواية دون تلك ، وحمل إحداها على التقيّة ، والأخرى على بيان الحكم الواقعي ، ورمي واحدة بالضعف ، واعتبار الأخرى معتبرة ، ونحو ذلك اجتهاد وعمل بالاستنباط في الاخبار .

---

(٢٨١) الوافية : ص٣٠٥ .

وكونهما : من الاخباريين لا يتمّ جواباً عن خرقه الاجماع ـ كما مرّ آنفاً ـ .

نعم : لو ثبت الايراد الاوّل ـ وهو أنّ الصدوق (قدس سره) لم ينقل فتاوى أبيه في كتاب : « من لا يحضره الفقيه » أصلاً ، أو أنّه إنّما نقل من فتاوى أبيه ، ما وافق فتوى نفسه ، ولذا لم ينقل جميع رسالة أبيه في الفقيه ، بل نقل بعضها ـ تمّ الردّ ، ولو كان الامر بالعكس ، فالخدشة في الاجماع غير بعيدة عن الصناعة .

تأكيد وتأييد

وممّا يدلّ على عدم تماميّة هذا الاجماع المنقول : ما عن الجعفرية للكركي وشرح الارشاد للاردبيلي من : « أنّ اشتراط الحياة قول الاكثر » الظاهر منه وجود المخالف من علماء الشيعة . وحكي عن شرح الجعفرية للفاضل الجواد : أنّ جواز تقليد الميّت قول بعض علمائنا .

ويؤيّد ذلك : ما عن المعالم وغيره : من أنّ المتأخرين عن الشيخ الطوسي كانوا يقلّدونه ، حتّى عرفوا في الفقه بالمقلّدة ، إلى زمان ابن إدريس الحلّي الّذي فتح باب الاشكال على الشيخ الطوسي .

وقال الفاضل الكلباسي : « ويشعر كلام بعضهم بوجود الخلاف كالعلاّمة في التهذيب ... ويظهر ذلك من جماعة كالشهيد في الذكرى حيث نسب المنع إلى ظاهر العلماء والتجويز إلى بعضهم ... وكذا المحقّق الثاني في الجعفرية حيث نسب الاشتراط إلى الاكثر ، وتبعه الشهيد الثاني في المنية والمقاصد ، والاردبيلي »[٢٨٢].

مناقشة ــ في صغرى الاجماع ــ غير تامّة

وما قيل في رد الاجماع صغرىً : من أنّ مسألة تقليد الميّت مسألة حادثة لم يكن لها ذكر في عصور الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) والّتي تلتها من عصور ، فلا يتمّ ادّعاء الاجماع فيها .

ففيه : ـ مضافاً إلى ما عليه جمع من المحقّقين : من كفاية تحقّق الاجماع المحصّل في عصر ، وإن كان العصران المكتنفان به قبلاً وبعداً في خلاف بين الفقهاء ـ إنّ تقليد الميّت كان موجوداً حتّى في زمن الائمّة الطاهرين (عليهم السلام) ولا أقل من تقليد العامّة لعلمائهم حتّى بعد موت أُولئك العلماء .

إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في الكتب المفصّلة .

---

(٢٨٢) الاشارات : ج٢ ، ص٣٤٩ .

هذا حال الاجماع المنقول صغرىً على حرمة تقليد الميّت ابتداءً ، وإن كان يرد على ذلك كلّه ما نقل عن بعض الفقهاء إنّه قال : « إنّ الاجماع الّذي نقله عدد من أساطين المذهب وكبار محقّقي علمائنا الاعلام ، مع الشهرة العظيمة المحصّلة القطعية ، والسيرة من أهل التديّن في مختلف الاعصار والامصار ، والطريقة المستقيمة على اعتبار تقليد الميّت ابتداءً ، أمراً غير مشروع وغير مألوف ... من أقوى الادلّة على المنع من التقليد الابتدائي للميّت » .

المناقشة في كبرى الاجماع

وأمّا كبرىً : فقد أُورد عليه ـ على سبيل منع الخلو ـ ما يلي :

أوّلاً : بأنّه مدركي ، للقطع باستناده إلى بعض الادلّة المذكورة ، ولا أقل من احتمال ذلك .

وثانياً : بأنّ من المحتمل ـ أيضاً ـ كون مستند الاجماع دليلاً لو اطّلعنا عليه لم يكن معتبراً عندنا .

وإن كان في كلا الايرادين نظر ، وقد بحثناهما في الأُصول مفصّلاً ، وهنا أيضاً تقدّم منّا ، وباختصار : إنّ الاجماع إذا كان محصّلاً فإنّ مثل هذه الايرادات لا يصادم حجّيته ، فإنّه برأسه طريق عقلائي غير مردوع عنه من قبل الشرع ، نظير ما يقال في أصل وجوب التقليد ، وتقليد الاعلم ، وغيرهما .

الوجه الثاني لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

أصالة عدم الحجّية

الوجه الثاني ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : أصالة عدم الحجّية ، لانّ التقليد وحجّية رأي أحد بالنسبة لاخر خلاف الاصل ، خرج عن هذا الاصل تقليد المجتهد الحي بالادلّة ، وبقي تقليد المجتهد الميّت ابتداءً تحت الاصل .

وقرّر الشيخ الانصاري (قدس سره) هذا الدليل : بأنّ الاصل حرمة التقليد المستفاد من الكتاب ، خرج عنها فتوى الحي إجماعاً ، وبقي الموارد المشكوكة تحت الاصل المذكور .

وقرّره آخرون : بأصالة حرمة العمل بالظن بالادلّة الاربعة ، والتقليد من الظن .

وقد يقرّر بوجوه أُخرى .

مناقشة الوجه الثاني

وفيه أنّ الادلّة الّتي تثبت بها حجّية فتوى الحي بنفسها وبغيرها ـ كالاستصحاب ـ تثبت حجّية فتوى الميّت من الكتاب ، والسنّة ، والعقل ، والسيرة العقلائية ، وغيرها ممّا يأتي كل دليل منها على انفراده واستقلاله ، ومعه فلا مسرح للاصل ، لانّه أصيل حيث لا دليل ، ولا أصل حاكم عليه كالاستصحاب .

إيراد الشيخ على نفسه وجوابه

ثمّ إنّ الشيخ الانصاري (قدس سره) عند ذكر هذا الدليل أورد على نفسه إيراداً وأجاب عنه بما حاصلهما :

إن قلت : اختصاص الاجماع المذكور بالحي غير صحيح ، لعمل السلف بفتاوى عليّ بن بابويه عند اعواز النصوص ، مع أنّه من مصاديق التقليد الابتدائي للميّت .

قلت : فتاوى عليّ بن بابويه (قدس سره) ليست بمنزلة الفتاوى عندنا ، فهي كفتاوى أصحاب الائمّة (عليهم السلام) إنّما كانت مضامين الروايات ، وكثيراً ما كانت نقل الرواية بالمعنى الاوضح ، والانسب ، كما يرى الاخباريون ذلك في مطلق الفتاوى الّتي يعملون بها ، وأعقب الشيخ (قدس سره) قائلاً : ومن اطّلع على حال السلف وكيفية الاستفتاء والافتاء يقطع بذلك .

ثمّ أضاف : ويكفيك شاهداً في المقام ما قاله العمري بعد ما سئل عن كتب الشلمغاني : « أقول فيها ما قاله أبو محمّد الحسن بن علي (عليهما السلام) وقد سئل عن كتب بني فضّال ... فقال (عليه السلام) : خذوا بما رووا وذروا ما رأوا »[٢٨٣] فإنّه (قدس سره)أفتى بنصّ الرواية ... .

مؤاخذات على جواب الشيخ

المؤاخذة الأُولى

وربما يؤخذ على هذا الجواب أُمور :

أوّلاً : إنّ فتاوى علي بن بابويه (قدس سره) لم تكن كلّها مضامين الروايات ، بل كان هو أيضاً مجتهداً يجتهد في الروايات فيأخذ بحديث ، ويطرح حديثاً ، ويجمع بين حديثين ، ويعمل بالتراجيح ، ويحمل المطلق على المقيّد ، والعام على الخاص ، ويخصّص بمنطوق حديث ، مفهوم حديث آخر أحياناً ، وبالعكس أحياناً ، ويحمل

---

(٢٨٣) جامع أحاديث الشيعة : الباب٥ من المقدّمات ، ح٣٦ .

الظاهر على الاظهر ، وعلى النص ، وغير ذلك ممّا لابدّ منه للذي يريد أن يعمل بالاخبار ، لكثرة احتياج العمل بالاخبار إلى أمثال ذلك فيها[٢٨٤].

نعم ، لم يكن باب الاجتهاد والاستدلال بهذه السعة الّتي هي عليها الان ، ولكن لم يكن أيضاً بحيث يكون منحصراً في مضامين الروايات الّتي يعبّر عنها بالنقل بمعنى أوضح ، وهذا يكفي لان تدلّ على أنّ فتاوى عليّ بن بابويه آراؤه المستنبطة من الروايات ، لا مجرّد روايات ، والموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلّية .

---

(٢٨٤) ولكي يتّضح ذلك نذكر نماذج من فتاوى عليّ بن بابويه (قدس سره) :

قال في المختلف : « لو شكّ بين الاثنين والثلاث والاربع ، فالمشهور أنّه يبني على الاربع ويصلّي ركعتين من قيام وركعتين من جلوس ، ذهب إليه الشيخان والسيّد المرتضى وأبو الصلاح ، وأكثر علمائنا .

وقال عليّ بن بابويه وابنه محمّد : يصلّي ركعة من قيام وركعتين من جلوس (إلى أن قال) : احتجّ بأنّ الركعتين من جلوس تقوم مقام ركعة من قيام فيحصل بهما أو بالركعة التمام على التقادير » ـ المختلف : ج٢ ، ص٣٨٤ ، الباب الرابع من التوابع ، الفصل الاوّل في السهو ـ .

وفيه أيضاً : « قال الشيخ في النهاية : لا يجوز التقصير للمسافر إلاّ إذا توارى عنه جدران بلده أو خفي عليه أذان مصره ... وقال عليّ بن بابويه : إذا خرجت من منزلك فقصّر إلى أن تعود اليه ... وحدّ التقصير بلوغ المشاهد للجدران أو سماع الاذان ، وقال الشيخ علي بن بابويه : إذا دخل منزله » ـ المصدر : ج٣ ، ص١٠٩ ، الفصل السادس في صلاة المسافر .

وفيه أيضاً : « لو سافر بعد دخول الوقت قال ابن أبي عقيل ، والصدوق أبو جعفر بن بابويه في المقنع : يجب عليه الاتمام ... وقال المفيد : إذا دخل وقت الصلاة على الحاضر ، فلم يصلّها لعذر حتى سافر وكان الوقت باقياً صلاّها على التقصير ... وهو اختيار الشيخ علي بن بابويه في رسالته » ـ المصدر : ص١١٧ ـ .

وفيه أيضاً : « وفي تقرير الفدية قولان : قال الشيخ في النهاية يتصدّق عن كلّ يوم بمدّين، من طعام ، فإن لم يمكنه فبمدّ ... وقال ابنا بابويه : يتصدّق عن كل يوم بمدّ » ـ المصدر : ج٣ ، ص٥٢٠ ، كتاب الصوم ، الفصل السادس في اللواحق ـ .

وفيه أيضاً : « استحبّ ابنا بابويه صوم الاعتكاف نفلاً في السفر ، واختاره الشيخ في المبسوط ... احتجّوا بأنّه عبادة مطلوبة للشارع ، لا يشترط فيها الحضر فجاز صومها في السفر ، ولانّه قد ورد استحباب صوم الحاجة بالمدينة وأن يكون في تلك الايّام معتكفاً » ـ المصدر : ج٣ ، ص٥٨٥ ، الفصل السابع في الاعتكاف ـ .

وفي مقنع الصدوق (قدس سره) : « إذا ادّعى رجل على رجل عقاراً أو حيواناً أو غيره وأقام شاهدين ، وأقام الّذي في يده شاهدين ، واستوى الشهود في العدالة ، فالحكم فيه أن يخرج الشيء من يدي مالكه إلى المدّعي لانّ البيّنة عليه ، وإن لم يكن الملك في يد أحد وادّعى فيه الخصمان جميعاً ، فكلّ من أقام البيّنة فهو أحقّ به ، وإن أقام كلّ واحد منهما البيّنة فإنّ أحقّ المدّعيين من عدّل شاهداه ، فإن استوى الشهود في العدالة فأكثرهما شهوداً يحلف بالله ويدفع إليه الشيء ، ثمّ قال الصدوق (قدس سره) : هكذا ذكره والدي (قدس سره) في رسالته إليّ » ـ المقنع ، باب القضاء والاحكام ، ص٣٩٩ ـ .

ومن هذه النماذج يظهر بجلاء أنّ عليّ بن بابويه (قدس سره) كان يعمل حدسه واستنباطه أيضاً في الفتاوى ، ولم يكن يتقيّد بنصوص الروايات أو بترجمتها بالمعنى فقط ، والله العالم .

المؤاخذة الثانية

وثانياً : أجبنا مثل ذلك عن الاخباريين سابقاً في أوّل الكتاب عند الكلام على جواز التقليد : من أنّ الاخباريين أيضاً يجتهدون ، والعوام يقلّدونهم ، فحقيقة الاجتهاد وحقيقة التقليد موجودتان عندهم ، وإنّما يتوجسون خيفة عن لفظيهما كما لا يخفى .

المؤاخذة الثالثة

وثالثاً : الاستشهاد بفتوى واحدة للعمري (قدس سره) في الجواب عن كتب الشلمغاني ، لا يكون دليلاً على أنّ كل فتاواه كانت كذلك ، فكيف بأن يكون شاهداً كافياً ؟ مع أنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ، ثابت لا نقاش فيه ، فكيف يكون هذا الجزئي دليلاً على الكلّي ؟ وإلاّ فما أكثر ما يوجد في كتب المحقّق والعلاّمة والشهيدين وغيرهم من المجتهدين حتّى نفس الشيخ الانصاري ، أحياناً أمثال ذلك من الفتوى بنصّ الرواية وذكر الرواية بعضها ، كما لا يخفى لمن تتبّع كتبهم الاستدلالية .

هذا مضافاً إلى أنّه أيضاً اجتهاد من العمري ، لانّ سحب الحكم من بني فضّال إلى الشلمغاني ـ مع الفوارق العديدة بينهما ـ إنّما هو للقطع بالمناط ، وهذا بعينه الاجتهاد ، وليس نقلاً لمعنى الرواية وتطبيقاً لها على بعض مصاديقها .

إذن : فهذا الاصل ـ أي : أصالة عدم حجّية الفتوى ـ كما لا تشمل الحي لخروجه تخصيصاً بالاجماع ـ كما قاله الشيخ ـ كذلك يدّعي القائل بجواز تقليد الميّت ابتداءً : بأنّه أيضاً خرج تخصيصاً بأدلّة أُخرى ، فالعمدة النظر في تلك الادلّة .

ثمّ إنّه ممّا يؤيّد ذلك كلّه أيضاً ما اشتهر : من أنّ الطائفة كانت تعمل بنهاية الشيخ الطوسي بعد وفاته إلى مدّة مديدة ، حتّى سمّى بعضهم ، علماء تلك العصور : بالمقلّدة ، وهذا من التقليد الابتدائي للميّت ، وقد كتب ابن إدريس (قدس سره)في مقدّمة السرائر : إنّه كتبه لكي لا ينضب الاجتهاد عند الشيعة كما نضب عند العامّة ، ونحن ـ وإن لم نسلّم تقليد عامّة الشيعة حتّى الفقهاء للشيخ الطوسي ، لكنّه ربما لا يشكّ في عمل معظم الشيعة بالنهاية بعد وفاة الشيخ ، وتقرير الفقهاء لذلك ، وهذا يكفي في خرم الاجماع على حرمة التقليد الابتدائي للميّت ، فإنّه ليس من الاجماع المصطلح الّذي هو اتّفاق الكلّ في جميع العصور .

الوجه الثالث لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

أصالة التعيين

الوجه الثالث ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : أصالة التعيين عند الدوران ، فالامر دائر بين تعيين تقليد الحي ، أو التخيير بينه وبين تقليد الميّت .

مناقشة الوجه الثالث

وفيه : ـ مضافاً إلى أدلّة الجواز الّتي يأتي ذكرها ـ مع تسليم أنّ الاصل في المقام هو التعيين ، لكنّه معارض بأصل حاكم ومقدّم عليه هو : الاستصحاب ، على تقاريره المختلفة ، الّذي سيأتي الكلام عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ في أدلّة المجوّزين مطلقاً ، لما حقّقه جمع من المحقّقين في الأصول : من أنّ الاستصحاب مقدّم على أصالة التعيين ، لانّه يرفع الشكّ تنزيلاً ، فلا يبقى موضوع لاصل التعيين الّذي موضوعه المشكوك .

ويصرّح الفقهاء في مختلف الموارد بحكومة الاستصحاب على أصل الشغل ، قال في الجواهر في عتق العبد الابق إذا لم يعلم موته ، اعتماداً على استصحاب بقائه : « ودعوى معارضة أصالة البقاء بأصالة الشغل واضحة الفساد ، بمعلومية ورود الأولى على الثانية »[٢٨٥].

هل أصل البراءة حاكم على الاشتغال ؟

ثم إنّ كلمات الاعلام مضطربة في مسألة أصالة الاشتغال ، ومحكوميتها بأصالة البراءة ، فتارةً يقدّمون هذه ، وأُخرى تلك ، مع عدم فارق ، ففي مسألة شروط المعتَق ـ بالفتح ـ عند الشكّ في الايمان بمعنى : الاسلام ، يجرون أصالة الاشتغال ، وفي اشتراط الايمان بمعنى : الاثني عشرية ، يجرون البراءة ، وللمثال انظر إلى الجواهر ، فإنّه ، استدلّ للمسألة الأولى بقوله : « وبقاعدة الاحتياط الواجب مراعاتها عند كثير في مثل المقام ، تحصيلاً للبراءة اليقينية من يقين الشغل »[٢٨٦].

---

(٢٨٥) الجواهر : ج٣٣ ، ص٢١٠ .

(٢٨٦) الجواهر : ج٣٣ ، ص١٩٦ .

واستدلّ للمسألة الثانية بقوله : « وكذا لا يعتبر الايمان بالمعنى الاخص الحادث ، الّذي هو بمعنى : الاقرار بالائمّة الاثني عشر (عليهم السلام) ... خلافاً للتنقيح فاعتبره ... لقاعدة الشغل الّتي هي غير متّبعة هنا »[٢٨٧].

وقد صرّح الشيخ الانصاري في الرسائل[٢٨٨] بجريان أصالة عدم الاشتراط حتّى إذا كان المشروط والعاري عنه متباينين خارجاً .

كلام العراقي في شرح التبصرة

وما ذكره المحقّق العراقي تبعاً لجمهرة من الاعيان قبله : من استثناء ما إذا لم يمكن أن يصير العاري عن الشرط ، متلبّساً بالشرط ، كالهاشمية في الشخص لخروجه عن الاقل والاكثر عرفاً ودخوله عندهم في المتباينين .

ففيه : ـ مضافاً إلى عدم التزامه هو بذلك في الفقه ، ودونك فقهه في موارد عديدة ، ومنها : في الحجّ في كفّارة تغطية الرأس ودورانها بين : الشاة وغيرها ، من البقرة والبدنة ، قال : « وحينئذ يرجع المقام إلى دوران الامر بين : الشاة وفوقها ، ومن المعلوم : إنّ المقام حينئذ بنظر العرف من باب الاقل والاكثر »[٢٨٩]ـ ما يلي :

أوّلاً : هذا الاستثناء يناسب القضايا الخارجية ، لا الحقيقية ، وأدلّة البراءة من الحقيقية كما لا يخفى .

وثانياً : أيّ قصور في شمول اطلاق : « لا يعلمون » له ، وكونه مصداقاً لـ :« اللاّبيان » ؟

بين الاصلين : السببي والمسبّبي

والحاصل : أنّ أصل التعيين مسبّب عن الشكّ ، وأصالة عدم اشتراط الحياة سبب ، ومع جريان الاصل السببي لا تصل النوبة إلى الاصل المسبّبي لعدم موضوع له . وذكر ذلك الشيخ (قدس سره) في عديد من الموارد من فقهه وأُصوله ، ومنها : في كتاب الطهارة ، قال : « وقد تقرّر في تعارض الأُصول : أنّ الاصل الجاري في الشكّ السببي ، كالدليل بالنسبة إلى الاصل الجاري في الشكّ المسبّبي ، سواء كان معارضاً له أم معاضداً »[٢٩٠].

---

(٢٨٧) الجواهر : ج٣٣ ، ص١٩٧ .

(٢٨٨) فرائد الأصول : ص٤٧١ ، الطبعة الجديدة .

(٢٨٩) شرح التبصرة : ج٥ ، ص٢٣١ ، كتاب الحجّ .

(٢٩٠) فرائد الأصول : ج١ ، ص٨٢ ، الطبعة الجديدة .

والقول : بأنّ الشكّ في التخيير فيما نحن فيه شكّ في حجّية فتوى الميّت ، والشكّ في الحجّية موضوع لاصالة عدم الحجّية ، ولا أصل سببي حاكم عليها .

يجاب : بأنّ الشكّ في الحجّية إن كان متعلّقاً بأمر مستقل : كحجّية الظنّ في القبلة ، أو في أفعال الصلاة ، أو الوقت ، أو نحو ذلك ، كان مسرحاً لاصالة عدم الحجّية ، أمّا إذا كان الشكّ في الحجّية مسبّباً عن الشكّ في اشتراط شيء ـ سواء كان الشرط وحيداً ، أو أحد الشروط ـ فالبراءتان : العقلية ، والشرعية متطابقتان على عدم الاشتراط ، ومعهما لا موضوع لاصالة عدم الحجّية ، إذ أصالة عدم التعيين ـ لانه زائد مشكوك فيه ـ تجري في موردين : وجود اطلاق ، أو كونه شكّاً في الشرطية ، وأصالة التعيين تجري في موردين : العنوان والمحصّل ، والحجّية المستقلّة .

أصل التعيين والتأمّل فيه

ثمّ إنّ أصل التعيين لا يعيّن تقليد الحي مطلقاً ، لانّه قد يكون في الميّت مزيّة أُخرى كالاعلمية ، أو الاوثقية ، أو الاورعية ، أو نحو ذلك ممّا لا يكون الدوران بين تقليدي : الميّت والحي مطلقاً من الدوران بين التعيين والتخيير ، بل من الدوران بين تعيين هذا ، وتعيين ذاك ، والتخيير بينهما ، ممّا هو مسرح التخيير فيها بناءً على حاكمية أصل البراءة ـ في مثله ـ على أصل الاحتياط ، أو وروده عليه ، على اختلاف الموارد ، واختلاف الانظار في تفسيري : الحاكمية والورود ، ممّا فصّل في الأُصول .

إلاّ أن يقال : بأنّ الاجماع على عدم وجوب تقليد الميّت مطلقاً يزيل احتمال تعيّنه ، لكنّه على اطلاقه موضع تأمّل ، خصوصاً في مثل ما لو كانت فتوى الميّت موافقة للاحتياط ، أو كانت عين مضامين الروايات ، أو نحو ذلك على أقوال ستجيء إن شاء الله تعالى مضافاً إلى الاشكال في هذا الاجماع صغرويّاً .

هنا إشكالان

وقد أُورد على أصل التعيين في المقام بأُمور لا تخلو من النقاش أو الردّ ، نذكر المهم منها ، وهما إثنان :

الاشكال الاوّل

الاوّل : حيث إنّ مقتضى أصل التعيين هو الاحتياط ، فقد يعارض هذا الاحتياط ، الاحتياط في المسألة الفرعية ، كما لو كان الميّت مفتياً بوجوب الجمع

بين صلاتي : الجمعة والظهر ، أو القصر والتمام ، أو الصوم والقضاء ، ونحو ذلك ، والحي مفتياً بأحد طرفي المسألة ، فلا يتعيّن بذلك في مثله تقليد الحي ، ولا يحرم في مثله تقليد الميّت ابتداءً ، وتكفي الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلّية كما لا يخفى .

مناقشة الاشكال الاوّل

وفيه : أنّ ما ذكر ، خارج موضوعاً عن البحث ، إذ البحث فيمن يقلّد ، وهو قسيم المختار ، ولا ينقسم القسيم إلى قسيمه وغيره ، وإلاّ لسقط اشتراط جميع الشروط في مرجع التقليد لاجل الاحتياط إذا ذهب اليه فاقد الشروط .

اللّهم إلاّ إذا قلنا بعدم جواز الاستناد إلى فاقد الشروط ، وإن كان العمل المستند فيه احتياطاً ، وهو محل إشكال بل منع ، لما أسلفناه : من صحّة الاحتياط مطلقاً ، لكونه تحصيلاً للواقع ، ولا أمر وراءه إلاّ في ما خرج بالدليل الخاص ، كتحصيل الواقع من طريق أهل البيت (عليهم السلام) لا غير ، ونحو ذلك .

وما قيل في الجواب عن أصل التعيين ـ هنا ـ : من أنّ أصل التعيين احتياط في المسألة الأصولية ، وهو مقدّم على الاحتياط في المسألة الفرعية ، لكونهما من قبيل السبب والمسبّب ، ولا موضوع للمسبّب مع السبب .

ففيه : أنّ أصل الاحتياط في المسائل الفرعية يجري في عرض كل الأصول العملية ، بل الامارات والطرق أيضاً .

ووجهه هو : أنّ تنقيح المسائل الأصولية يرفع الالزام عن المسبّب ـ وهو المسائل الفرعية ـ فيكون منجّزاً ومعذّراً ، لا أنّه يرفع الجواز ، كيف وقد اشتهر بين الفقهاء : إنّ الاحتياط حسن على كل حال ؟ فتدبّر .

والدوران بين التعيين والتخيير معناه : الدوران بين متيقّن الحجّية ، وبين غير متيقّن الحجّية ، والشك في الحجّية موضوع لعدم الحجّية ، أمّا إذا وافق غير متيقّن الحجّية الاحتياط تبدّل الموضوع ، وصار حجّة للاحتياط .

الاشكال الثاني

الثاني : إنّ الشكّ في المقام مرجعه إلى الشكّ في مرجّحية الحياة لفتوى الحي وعدمها ، وبما أنّ المرجّحية كالحجّية أمر توقيفي ، فمع الشكّ فيها يكون الاصل عدمها .

مناقشة الاشكال الثاني

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ الترجيح فرع حجّية كليهما ، وهي فرع تحقّق الاطلاق الشامل لهما ، وكلامنا لا يصل إلى الدوران بين التعيين والتخيير إلاّ بعد عدم الاطلاق ـ :

إنّ هذا الاصل محكوم بأصل العموم في أدلّة : النهي عن العمل بغير العلم ، وذلك لانّ الشكّ في المرجّحية مسبّب عن الشكّ في أنّه هل خرج فتوى الميّت عن عموم النهي عن العمل بغير العلم الثابت بالادلّة الاربعة أم لا ؟ فإذا جرى أصل عدم الخروج المعبّر عنه بأصالة العموم ، لم يبق شك في المرجّحية .

الوجه الرابع لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

السيرة

الوجه الرابع ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : السيرة القائمة على تقليد المؤمنين للاحياء من الفقهاء دون الاموات ، وباضافة أصل عدم النقل المعبّر عنه بالاستصحاب القهقري ، أحياناً يتمّ استمرارها قهقريّاً إلى زمان المعصومين (عليهم السلام) ، فتتمّ السيرة المتّصلة إلى زمان المعصوم ، ومع تمامها كان دليلاً مستقلاً برأسها .

مناقشة الوجه الرابع

وأُورد عليها أوّلاً : أنّ المعلوم إنّما هو أصل السيرة ، أمّا وجهها فهو غير معلوم ، إذ لعلّها على جهة السهولة ، أو الافضليّة ، أو الاحتياط ، أو ما أشبه . وما دامت جهة السيرة غير معلومة فهي لا تشهد نفياً للمقابل ، ولا تتمّ هذه السيرة دليلاً على حرمة تقليد الميّت ابتداءً ، إلاّ إذا علمنا من هذه السيرة كونها لاصل حرمة التقليد الابتدائي للميّت .

وبعبارة أُخرى : السيرة قامت على جواز تقليد الحي ، لا على حرمة تقليد الميّت ، ومجرد الفعل لا يدلّ على نفي الطرف المقابل .

أقول : لعلّ الوجه للسيرة ظاهر ، وهو : الاشكال في تقليد الميّت ابتداءً ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وثانياً : لا دليل على حجّية الاستصحاب القهقري وإن ذهب إليه بعضهم كما في تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره)، إلاّ في جزئي واحد وهو الظهور كما حقّق في الأُصول .

وثالثاً : لا علم لنا بقيام مثل هذه السيرة علماً قطعياً ، يكون منجّزاً ومعذّراً للافتاء بحرمة تقليد الميّت ابتداءً ، مع ما في الفتوى بغير علم من المحذور ، نعم لا ينكر الظنّ ، ولكنّه لا يغني من الحقّ شيئاً ، فتأمّل .

ورابعاً : إنّ السيرة مردوعة بالادلّة الّتي تقام وستأتي إن شاء الله تعالى على جواز التقليد الابتدائي .

وخامساً : إنّ السيرة غير محقّقة بعد تقليد العوام بل الفقهاء من السلف ، لامثال عليّ بن بابويه ، وللشيخ الطوسي (قدس سرهم) برهة طويلة من الزمان ـ كما مضى آنفاً بحثه ـ وبعد تقليد الاخباريّين لعلمائهم الاموات كابن عصفور وصاحب الحدائق وغيرهما .

وسادساً : هذه السيرة محتملة الاستناد إلى فتاوى الفقهاء ولا حجّية لمثلها ، فتأمّل .

الوجه الخامس لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

الدور

الوجه الخامس مما استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : هو أنّ تقليد الميّت ابتداءً إمّا بتجويز الميّت ذلك فهو دور ، أو بتجويز المجتهد الحي ذلك فهو تقليد للحي .

مناقشة الوجه الخامس

وأورد عليه : ـ مضافاً إلى أنّه فليسمّ تقليداً للحي ، إذن : فيجوز العمل بفتاوى الميّت ابتداءً ، مع أنّه قد يكون لحكم عقله بجوازه ، أو كان فاضلاً واجتهد في تقليد الميّت ، وإلاّ لنقض ذلك بأكثر المسائل في التقليد ، فتقليد العالم لا يجوز ، لانّه إمّا بتقليد العالم فهو دور ، أو الاعلم فهو تقليد الاعلم ، وهكذا تقليد المتجزّي والاعمّي ، ونحو ذلك ـ ما يلي :

أوّلاً : قد يكون مستند جواز التقليد الابتدائي غير فتوى الحي والميّت ، وإنّما بحكم عقله واجتهاده ، كما لو كان ملتزماً بدليل الانسداد ، وكان قول الميّت يفيد ظنّاً أقوى من فتوى الحي ، أو كان من أهل العلم ومجتهداً في مسألة جواز تقليد الميّت ابتداءً ، أو نحو ذلك .

وثانياً : نفرض أنّه استناداً إلى تجويز الحيّ قلّد الميّت ، لكن لا يسمّى ذلك تقليداً للحيّ ، إذ مع وجدان أنّه يعمل بفتاوى الميّت كيف يسمّى مقلّداً للحي ؟

مضافاً إلى أنّه يكون مقلّداً للميّت في مئات المسائل ، ولا نضائق في تقليده للحي في المسألة الواحدة ، أمّا بقية المسائل فهو مقلّد للميّت فيها بلا إشكال . كيف ويختلف كثيراً الحي والميّت في المسائل ، وهذا العامي يأخذ برأي الميّت ، فهل هو مقلّد للحي حينئذ ؟

الوجه السادس لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

احتمال العدول

الوجه السادس ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : هو ما نسب إلى كاشف الغطاء : من أنّ العامي لا يجوز له الاخذ بفتوى المجتهد مع عدوله عنها ، واحتمال العدول قائم في الميّت فلا يجوز تقليده .

مناقشة الوجه السادس

وأُجيب : ـ مضافاً إلى أنّه أعمّ من البقاء على تقليد الميّت ـ بأنّه مع احتمال العدول فالاصل عدمه ، ويستصحب بقاء الفتوى ، ومع يقينه وجب العدول ، ولكنّه لا يقين ، والعلم الاجمالي بعدوله ـ على فرض وجود هذا العلم الاجمالي ـ عن بعض فتاواه ، منحل بخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء ، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجّزاً للتكليف المعلوم اجمالاً ، نظير من يقلّد مجتهداً حيّاً ، ويأخذ رسالته العملية الّتي كتبها قديماً ، حيث يحتمل العدول . وإن كان الاحتمال مقروناً بالعلم الاجمالي ، فليس معلوماً إنّه محل ابتلاء هذا المقلّد ، وبالنسبة إلى جميع المقلّدين ليس كل مقلّد مقلّد ، مكلّفاً به فلعله غيره .

الوجه السابع لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

الاخبار الارجاعية

الوجه السابع ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : الاخبار الارجاعية ، الّتي أرجع الائمّة الطاهرون (عليهم السلام) إلى زرارة ، ويونس بن عبدالرحمن ، ومحمّد بن مسلم ، والعمري وابنه ، وغيرهم من الاحياء ، ولم يرجع الامام إلى الأصول الصادرة عن الاموات ، وهذا دليل على عدم جواز التقليد الابتدائي .

مناقشة الوجه السابع

وفيه أوّلاً : لا إشكال ولا خلاف في جواز الرجوع إلى تلك الأُصول الّتي هي روايات غالباً ، ولم يكن المتعارف في الأُصول غالباً إلاّ جمع الروايات دون الاراء والفتاوى ، فالارجاع إليهم لا مفهوم له بعدم جواز الرجوع إلى تلك الأُصول .

وثانياً : بعض الروايات الارجاعية معلّل بما يعمّم الرجوع إلى الميّت أيضاً ، مثلما في الارجاع إلى العمري وابنه : « العمري وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان »[٢٩١] فإنّه ظاهر في أنّ الملاك أداء الثقة ، فيعمّ الحي والميّت ، مضافاً إلى أنّ اطلاق : « ما أدّيا » شامل لما نقلاه وكان الوصول بعد موتهما ، لكون الاداء أعمّ من المباشرة والتسبيب بواسطة كتابه ، أو ناقل عنه بعد موته .

وثالثاً : إثبات الشيء لا ينفي ما عداه ، إلاّ إذا كان مورداً لاصل التعيين العقلائي ، أو كان للفظ عقد سلب من حصر ونحوه ، وليس فيما نحن فيه شيء منهما ، فكما لا يستفاد من هذه الاخبار : عدم جواز الرجوع إلى بقيّة الرواة ممّن لم يذكرهم الائمّة (عليهم السلام) في الاخبار الارجاعية ، كذلك لا يثبت بهذه الاخبار : عدم جواز الرجوع إلى أُصول الاموات .

ورابعاً : الائمّة (عليهم السلام) أرجعوا إلى أُصول الاموات أيضاً لقوله (عليه السلام) : « خذوا بما رووا »[٢٩٢] بالنسبة لكتب بني فضّال ، الّتي كان قد مات بعضهم حال صدور الرواية ، وكتاب حريز في الصلاة الّذي ارجعوا (عليهم السلام) إليه حتّى بعد وفاته ، وهكذا بعض الأُصول الّتي عرضت على الائمّة ، كالامام الرضا ، والامام الهادي ، وغيرهما (عليهم السلام) فنظروا فيها ، وشطبوا شيئاً ، وأقرّوا الباقي ، مع أنّ تلك الأُصول كانت للاموات[٢٩٣] ومثل قوله (عليه السلام) : « احتفظوا بكتبكم فإنّكم سوف تحتاجون إليها »[٢٩٤] مع أنّها كانت كتب الحديث والفقه وغير ذلك ، بل يشمله قوله (عليه السلام) في جواب من قال : « أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني » فإنّه مطلق شامل لما إذا كان يونس حيّاً أو ميّتاً وكان السائل يأخذ عنه في حال الموت ابتداءً بواسطة كتبه ، أو النقلة عنه .

---

(٢٩١) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح٤ .

(٢٩٢) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح١٣ .

(٢٩٣) جامع أحاديث الشيعة : المقدّمات ، الباب٥ ، ح٢٦ حتّى٣٦ فإنّها عشرة أحاديث صريحة في هذا المجال .

(٢٩٤) الوسائل : الباب٨ من أبواب صفات القاضي ، ح١٧ .

بل ربما يقال : بأنّه يستفاد من مختلف الامارات : إنّ كتب الأصول كانت فيها أيضاً فتاوى أحياناً ـ من « خذوا بما رووا ، وذروا ما رأوا » وقول الحسين بن روح مثل ذلك في كتب الشلمغاني ، وما دلّ على فتاوى الرواة واختلافهم من مستفيض النقل ، وغير ذلك ـ فاطلاق الرجوع إليها يشمل الفتاوى ، بقرينة الاستثناء في مثل كتب بني فضّال وغيرها ، فتأمّل .

الوجه الثامن لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

صحيح ابن محبوب

الوجه الثامن ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : الصحيح الّذي ذكرناه في مسألة البقاء على تقليد الميّت المروي عن علل الشرائع عن ابن محبوب عن يعقوب السراج قال لابي عبدالله (عليه السلام) : « تبقى الارض بلا عالم حي ظاهر يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم ؟ فقال (عليه السلام) لي : إذاً لا يعبد الله يأبا يوسف »[٢٩٥].

فبمفهوم التحديد يدلّ هذا الحديث على لزوم كون الفقيه ، الّذي يفزع إليه الناس في حلالهم وحرامهم حيّاً ظاهراً .

مناقشة الوجه الثامن

وأورد عليه بأمرين : ذكرناهما بالتفصيل في أدلّة حرمة البقاء على تقليد الميّت وحاصلهما :

الاوّل : هذه الرواية وردت بالنسبة للامامة الّتي هي من مسائل أصول الدين ، لا التقليد الذي هو من مسائل فروع الدين ، واستشهدنا لذلك بنقل : « البصائر » هذه الرواية بزيادة « منكم » هكذا : « تخلو الارض من عالم منكم حي ظاهر ... »[٢٩٦].

والثاني : إنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه ، وهذه الرواية دلّت على ضرورة وجود مرجع حيّ ظاهر يفزع إليه الناس ، ولم تدلّ على حرمة تقليد الميّت بعد كون المرجع يحتاج إليه لأمور أخرى غير التقليد فيما أفتى فيه سابقاً أيضاً ، من مراجعته في المسائل المستحدثة ، وشؤون المسلمين العامّة ، وشؤونهم الخاصّة ، كأموال الغيّب والقصّر ، ومراجعته في مسألة جواز البقاء وعدمه بالذات ، وغير ذلك .

---

(٢٩٥) علل الشرائع : الباب١٥٣ ، ح٣ .

(٢٩٦) البحار : ج٢٣ ، الباب١ في الاضطرار إلى الحجّة ، ح١٠٥ .

الوجه التاسع لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

حديث موت العلم

الوجه التاسع ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : ما يروى من أنّه : « يموت العلم بموت حامليه »[٢٩٧] فإذا مات علم المجتهد بموته ، ففي أي شيء يرجع إليه في التقليد ؟

مناقشة الوجه التاسع

وفيه إشكال : سنداً ، ودلالة ، ومعارضة ، واعتباراً .

أمّا أوّلاً : فلا سند معتبر له عند المحقّقين ، فلقد رواه الصدوق (قدس سره) في الخصال بسند مشحون بالضعاف والمجاهيل ، وفي كمال الدين باسناد عديدة ليس شيء منها نقياً ، نعم هو من المستفيض بناءً على اعتباره ، لكنّه غير تام عند المحقّقين ، ومجرّد كون رواية كميل بن زياد الجليل عن علي (قدس سره) لا يصحّح السند كما هو واضح . نعم في بعض اسناده فقط يوجد عبدالرحمن بن جندب ـ المجهول عندهم ـ لكن ربما يستفاد حسنه من قرائن مذكورة في محلّها .

وأمّا ثانياً : فالظاهر المتبادر من هذه الصيغة المذكورة في هذه الرواية هو الامر التكويني لا التشريعي ، يعني : إنّ حاملي العلم هم الّذين يوجّهون الناس إلى العلم ويرفعون الجهل عنهم ، فإذا مات الحاملون فليس هناك من يرشد الناس ، لانّ الجاهلين لا يرشدون : **(أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاَ يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدَى)**[٢٩٨] وفاقد الشيء لا يعطيه .

ويشر إلى هذا المعنى ذكر : « حامليه » بالجمع ، لانّه إذا مات حامل العلم ربما يوجد حامل آخر يبثّ العلم وينشره ويرشد الناس ، أمّا إذا مات كلّ الحاملين للعلم فلا يبقى مرشد وموجّه ومعلّم ، فتأمّل .

وأمّا ثالثاً : فبمعارضته بالروايات الكثيرة الّتي دلّت على حياة أهل العلم بأساليب وعبارات وألفاظ مختلفة ، الّتي لا يبعد ادّعاء تواترها معنىً .

مثل قوله (عليه السلام) : « الناس موتى ، وأهل العلم أحياء » .

وقوله (عليه السلام) : « العلماء باقون ما بقي الدهر »[٢٩٩].

---

(٢٩٧) الخصال للشيخ الصدوق : باب٣ ، ح٢٥٧ .

(٢٩٨) يونس : ٣٥ .

(٢٩٩) نهج البلاغة : أبواب الحكم ، الحكمة١٤٧ .

وأمّا رابعاً : فالاعتبار الخارجي يدلّ على أنّ حياة العالم لا خصوصية له ، وإنّها مجرد طريق والخصوصية للعلم نفسه ، فتدبّر .

الوجه العاشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

مخالفة الاجماع

الوجه العاشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : هو أنّه قد ينعقد الاجماع على خلاف قول الميّت ، فيصبح قول الميّت باطلاً ، وبما أنّ العامي لا خبرة له بالاجماعات فتقليد العامي للميّت ابتداءً قد يؤدّي إلى العمل على خلاف الاجماع .

مثلاً : لو قلّدنا الشيخ الطوسي (قدس سره) في هذا الزمان ، فقد تكون مسألة أفتى بجوازها الشيخ الطوسي ، وقام الاجماع من الفقهاء بعد الشيخ الطوسي على حرمتها ، وتقليد يتطرّق إليه مثل هذا الاحتمال لا يجوز ، تحرّزاً عن ذلك ، لانّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

مناقشة الوجه العاشر

وفيه أوّلاً : مقتضى الاستصحاب وأصل العدم ، عدم هذا الاحتمال .

وثانياً : الاحتمال لا يبطل الاستدلال غير العقلي كما هو مسلّم .

وثالثاً : ينتقض ذلك بتقليد الحي ، إذ من المحتمل أن يفتي فقيه بفتوى ـ وقد انعقد الاجماع قبله على خلافها ـ من غير التفات إلى الاجماع .

ورابعاً : ينتقض ذلك أيضاً بما لو احتملنا قيام دليل متين على خلاف رأي الحي ، أو احتملنا أن يكون قول الحي على خلاف الواقع ، فكما ندفع هذه الاحتمالات بالاصل ، كذلك احتمال انعقاد الاجماع على خلاف رأي الميّت .

وخامساً : إذا قام الدليل الشرعي على حجّية فتوى الميّت فلا يقاومه مثل هذه الاحتمالات ، وهل هذه إلاّ كاحتمالات المعاني المختلفة بجنب الظهور في معنى خاص ؟

وسادساً : يمكن تجنّب ذلك بأن نطّلع على موارد قيام الاجماع على خلاف فتوى الشيخ مثلاً ، ونأخذ برأيه في سائر المسائل ، فالبحث من حيث الموت ، لا من حيث آخر .

الوجه الحادي عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

سقوط الولاية

الوجه الحادي عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : هو أنّ هناك أُموراً كثيرة تحتاج إلى المجتهد الحي المعبّر عنها بـ « الولاية العامّة » على قول أو « الولاية في الأُمور الحسبية » على قول آخر ، ولو أجزنا تقليد الميّت سقطت هذه الأُمور عن حام لها مع وجوب وجود الحامي لها .

مناقشة الوجه الحادي عشر

وفيه : أنّ شأن المرجع أمران : الافتاء والقيام بالأُمور الحسبية أو الولاية العامّة ، والاوّل لا يحتاج إلى الحياة وهو مورد الكلام ، والثاني يحتاج إلى الحياة ولا نضائق فيه ، وليس هو محل البحث ، فلنا أن نلتزم بضرورة وجود مرجع يقوم بشؤون المسلمين المختلفة في عرض أن نجوّز مراجعة فتاوى الموتى في التقليد .

الوجه الثاني عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

عدم الاقربية للواقع

الوجه الثاني عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : هو أنّ اجتهاد الحي أقرب إلى الواقع من اجتهاد الميّت ، لوقوف الحي على ما لم يقف عليه الميّت من فتاوى مختلفة ، وقرائن كثيرة ، بل واكتشاف أُمور لم تكن مكتشفة سابقاً ، ومن هنا قيل : إنّ المتأخّرين أدقّ نظراً من المتقدّمين .

مناقشة الوجه الثاني عشر

المناقشة في الصغرى

وفيه مناقشة صغرى وكبرى .

أمّا صغرىً : فبأنّ الميّت قد تكون فتاواه أقرب إلى الواقع من جهة موافقتها للمشهور ، أو للاحتياط ، أو لقرب زمانهم إلى زمان المعصومين (عليهم السلام) ، الّذي كانت القرائن المكتنفة بالاحاديث كثيرة منتشرة ، ممّا كان يسهل على القدماء الاطمئنان إلى صدق الرواة وكذبهم ، وصحّة الروايات وسقمها ، ممّا يرجع إلى صدور الروايات ، وكذلك بالنسبة إلى جهة الصدور من الدلالة وعدمها .

مع أنّه كانت توجد أخبار عندهم قد خفيت علينا في ظلّ الظروف القاسية الّتي مرّت بالشيعة في القرون الماضية ، فأين روايات من روى عن معصوم واحد مائة وخمسين ألف حديث مع أنّه لا يوجد من رواياته عندنا عشرها ؟ وكذا من روى عنهم (عليهم السلام) عشرات الألوف مع أنّه لا يوجد عنه عندنا ألف رواية أو ألفين

؟ وكذا كتب الشيعة ومكتباتهم التي نهبت وأحرقت كما يقال عن مكتبة الشيخ الطوسي (قدس سره) في بغداد وغيرها وغيرها ؟

وممّا يشهد لذلك كتاب : « مدينة العلم » المفقود عنّا ، وما كان يفتي بها القدماء ممّا لم يظهر إلى الان وجهه ، ولعلّه لرواية صحيحة وجدوها ولم نعثر عليها .

فإن لم نقل بأقربية فتاوى القدماء للواقع ، لا نقول قطعيّاً بأقربية فتاوى المتأخّرين .

وحديث وقوف المتأخر على ما لم يقف عليه المتقدّم لا يثبت ذلك .

وحديث كون المتأخرين أدقّ نظراً ، لا ربط له بما نحن فيه ، لانّ المتأخرين أدقّ نظراً في الاستدلالات العقلية ، أمّا أنّ هذا يوجب الاقربية للواقع مطلقاً ـ التي هي محط البحث ـ فلا .

هذا مضافاً إلى بطلان اطلاق ذلك ، فهل أحد المراجع الفعليّين أدقّ نظراً أم الشيخ المرتضى ؟ فكثيراً ما يعترف نفس المرجع بأنّ الشيخ أدقّ نظراً منه .

المناقشة في الكبرى

وأمّا كبرىً : فبأنّ الاقربية لم تكن محلاً للتقديم شرعاً مطلقاً ، وإلاّ وجب تقليد الاعلم وإن لم يكن عدلاً ، أو رجلاً ، ونحو ذلك ، كيف واطلاق الايات ، والروايات ، ومعاقد الاجماعات تشمل غيرها ؟ وليس الاقربية إلاّ استحساناً عقلياً غير ملزم شرعاً ، بل ربما يمكن القول بعدم كون الاقربية إلى الواقع في نظر المكلّف محلاً لحكم شرعي مطلقاً ، وإن كان فنادر .

وإن كان قد يقال : بأنّه يتمّ على القول بوجوب الترجيح حتى بالمرجّحات غير المنصوصة للتعليل في قوله (عليه السلام) : « خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه »[٣٠٠].

أو يقال : بأنّ محتمل الاقربية إلى الواقع أقرب فهو أيضاً الملاك ، لا خصوص محرز الاقربية ، لكنّه يرجع إلى أصل التعيين في الدوران بينه وبين التخيير ، وقد بسطنا الكلام فيه فيما سبق ، ومع ذلك فكلا القولين محل تأمّل بل إشكال ، والله العالم .

الوجه الثالث عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

---

(٣٠٠) الوسائل : الباب٩ من أبواب صفات القاضي ، ح١٩ .

سقوط حجّية قول الميّت

الوجه الثالث عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : ما عن المحقّق الكركي تبعاً للعلاّمة (قدس سرهما) : من أنّ المفتي إذا مات سقطت حجّية قوله بالموت ، وما هو كذلك ، لا يجوز الاستناد إليه شرعاً .

أمّا الصغرى : فللاجماع على أنّ المجتهد الواحد إذا خالف عامّة علماء عصره ، فما دام حياً يمنع قوله عن انعقاد الاجماع لسائر المجتهدين ، فإذا مات وانحصر الفقهاء في المخالفين له ، انعقد بموته الاجماع الّذي لا يجوز خلافه ، وصار قوله غير معتبر شرعاً ، والموجبة الجزئية تكفي في المقام .

وأمّا الكبرى فظاهرة .

مناقشة الوجه الثالث عشر

وفيه مناقشة صغرى وكبرى .

مناقشتان في الصغرى

المناقشة الأُولى

أمّا المناقشة في الصغرى فأوّلاً : الاجماع المزبور منقول ، وهو لا يجدي ، لانّا لا نعرف صحّة ذلك ، إذ من أين يثبت حجّية هكذا إجماع بحيث ينعقد بموت فقيه واحد ، في عصر واحد ، حتّى إنّه في اليوم الماضي ، أو في الساعة الماضية لم يكن إجماع ، ولكن في اليوم الثاني ، أو في الساعة الثانية يتمّ الاجماع ؟ فمن أين يثبت أنّ هذا من الاجماع الحجّة المعتمد عليه ؟

إن قلت : إطلاقات أدلّة حجّية الاجماع تشمل كلّ صور انعقاد الاجماع من غير خلاف ، والّتي منها هذه الصورة ، إذ بها يتحقّق موضوع الحجّية وهو الاجماع خارجاً .

قلت : ـ مضافاً إلى ما قيل : من أنّه لا اطلاق معتمد في حجّية الاجماع إلاّ قوله (عليه السلام) : « فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه »[٣٠١] ونحوه المناقش فيه كما تقدّم دلالة ، أو وسنداً ـ فعلى فرضه فليس معلوماً تمامية مقدّمات الحكمة في الاطلاق في المقام ، والّتي منها كونه في مقام البيان من هذه الجهة على ما هو المعروف .

---

(٣٠١) الوسائل : الباب٩ من أبواب صفات القاضي ، ح١٩ .

إذ من المستبعد جدّاً ـ على المباني المتعدّدة للاجماع ـ إمكان تصحيح هذا الاجماع ، فهل لا يحرز دخول المعصوم قبل وفاة هذا المجتهد ، وبوفاته صار المعصوم (عليه السلام) داخلاً فيهم مع أنّ فتاواهم لم تتغيّر ، أو أنّه لم تكن فتاواهم مقتضى قاعدة اللطف ، وبمجرد موت أحدهم صارت فتاوى البقية مقتضى قاعدة اللطف ، أو أنّه لم يكن يحدس من فتاواهم الصحّة وبمجرد موت المخالف تمّ الحدس بالصحّة ، أو أنّ بناء العقلاء أو السيرة المتشرّعية لم يكونا متواجدين قبل موت ذاك الفقيه ، وتواجدا بمجرد موته ، مع أنّ ظاهرهما الطريقية الصرفة ؟

المناقشة الثانية

وثانياً : إنّ هذا القسم يوجب عدم الاعتداد بهذه الفتوى الخاصّة للميّت ، والّتي انعقد الاجماع بموته على خلافها ، ولا يوجب عدم الاعتداد بسائر أقواله ، لانّ سقوط فتوى خاصة بدليل خاص لا يكون دليلاً على سقوط كل فتاواه عن الحجّية ، وهل هذا إلاّ من القياس وتعدية الحكم من جزئي إلى آخر ـ بلا جامع ، بل ومع الفارق أيضاً ـ الّذي ثبت عدم حجّيته اطلاقاً ؟

وأمّا المناقشة في الكبرى : فقد ظهرت ممّا مرّ .

الوجه الرابع عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

زوال موضوع الحجّية

الوجه الرابع عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : ما عن المحقّق الكركي أيضاً في حاشيته على الشرائع ما ملخّصه : إنّ ظنّ المجتهد وفهمه هما مستند حجّية فتاواه ، فإذا ضعف الظنّ والفهم ، أو أُزيلا ، فقد أُزيل موضوع الحجّية ، وبالموت يتحقّق ذلك .

فكما تزول الفتوى بتبدّل رأي الفقيه لزوال المستند أو ضعفه ، فيتبدّل اليقين إلى الشكّ فتزول الحجّية المبتنية على اليقين بالطريق أو بذيها ، كذلك تزول بالموت ، ولا ينقض ذلك بالغفلة ، والاغماء ، والنوم ، لوجود الظنّ في خزانة النفس .

مناقشات في الوجه الرابع عشر

المناقشة الأُولى

وأُورد عليه أوّلاً : بالنقض بنسيان المستند ، فإنّ الفتوى تبقى حجّيتها بنسيان الفقيه للمستند على المشهور المنصور ، مع ذهاب الظنّ عن خزانة النفس وإن قيل : إنّه لا يوجب الذهاب عن الخزانة .

المناقشة الثانية

وثانياً : بالنقض بالرواية المنقولة بالمعنى ، أو المعلوم إجمالاً وجوده بينها ، فإنّ مستند حجّيتها فهم ما نقله الراوي من عبارات المروي عنه ، والفهم ذلك يزول بالموت ، فيجب أن تذهب حجّية الرواية بالموت أيضاً .

لا يقال : الفارق بين الفتوى والرواية ، الاجماع على بقاء حجيّة الرواية بعد الموت دون الفتوى .

لانّه يقال : الاجماع محتمل الاستناد ، والعرف الحاكم في الرواية هو بنفسه يحكم في الفتوى .

المناقشة الثالثة

وثالثاً : إنّه كما تقدّم في البقاء بأنّ الفتوى من الأمور الّتي تكون العلّة المحدثة لها هي المبقية ـ ما لم يدلّ دليل على الخلاف ـ فإنّ مستند فتوى الفقيه كمستند آراء كلّ العلماء في مختلف العلوم ، إنّما هو الدليل الّذي اعتمد حال اصداره الفتوى ، وبقاء الفتوى كبقاء سائر الأمور الاعتبارية أمر يكون سعة وضيقاً بيد من بيده الاعتبار وهو العرف في المقام ـ ما لم يدلّ دليل شرعي خاص على خلافه ـ .

ألا ترى أنّ اعطاء الصلاحية لشخص ، وكذلك منح الاعتبار لورق الدينار ، أو لصك البنك ، أو نحو ذلك ، كلّها تكون محتاجة إلى المستند حدوثاً ، وأمّا بقاءً فهو يكون بيد العرف إن لم يقيّد المعتبر له زماناً خاصّاً ؟

والفتوى إنّها هي نظير الشهادة ، وإخبار ذي اليد والاقرار ، ونحوها تحتاج حجّيتها إلى قيام الدليل عليها بشرط عدم تبدّل رأيه ـ شرطاً عقلياً وعرفياً لاستمرار اعتبارها ـ حتّى لو نسي المفتي الدليل أو ذهل عن المدرك بقيت الفتوى منتسبة إلى المفتي .

ولذا تنسب الفتوى إلى الشيخ المفيد ، والشيخ الطوسي ، والسيد المرتضى (قدس سرهم) في هذا العصر ، مع مضيّ ألف سنة على وفاتهم تقريباً ، ولا يرى العرف في النسبة أنّها مجازية .

لا يقال : تكفي في النسبة أدنى مناسبة .

لانّه يقال : النسبة هنا حقيقية لا مجازية ، والنسبة الّتي تكون بأدنى مناسبة هي النسبة الاعم من المجازية ، والفتوى هي كالعقد الموجد للزوجية ، أو للتملّك والتمليك ، وكالعتق الموجد للحرية ، ونحو ذلك من الأمور الاعتبارية الّتي إذا ثبتت

ـ وإن لم يكن عرف خاص بالنسبة إليه يدلّ على خروجه بعد زمان معيّن أو غير معيّن عن دائرة الاعتبار ـ دامت واستمرّت .

الوجه الخامس عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

ضمّ المسألتين

الوجه الخامس عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : ما عن الشهيد الاوّل (قدس سره)في رسالته الّتي وضعها في تقليد الميّت : من أنّه إن ضمّ مسألة جواز تقليد الميّت ابتداءً إلى مسألة وجوب تقليد الاعلم ، ينتج : عدم جواز تقليد الاحياء ، إذ قلّما يتّفق أن يحصل العلم بأفضلية مجتهد حي عن جميع المجتهدين الاحياء والاموات كلّهم ، وهذا ينافي تحقّق الاجماع على وجوب تقليد الاعلم من الاحياء .

وقد أيّد بعض المراجع المعاصرين هذا الدليل بقوله : إنّ هذا لازمه انحصار التقليد في شخص واحد من زمن الغيبة حتّى زماننا هذا ، وهو باطل بضرورة المذهب الّتي قامت على إمامة اثني عشر إماماً ، لا ثلاثة عشر ... .

مناقشات في الوجه الخامس عشر

أُولاها

ويورد عليه أوّلاً : إنّ هذا يلزم على القول بوجوب تقليد الاعلم من كل الاحياء والاموات ، ولا يلزم على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ، أو وجوب تقليد الاعلم من الاحياء فقط ، والقائلون بهما جمهرة من الفقهاء وسيأتي الكلام عنه مفصّلاً إن شاء الله تعالى .

ثانيتها

وثانياً : فليكن هذا اللازم ، فإن تمّ إجماع على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً الشامل للاحياء ، والاموات ـ كما ادّعاه الشهيد (قدس سره) ـ نخرج عن هذا العموم للدليل ، وهو : الاجماع الاخر الّذي نقله الشهيد (قدس سره) في آخر كلامه على وجوب تقليد أعلم الاحياء .

وليس تحقّق الاجماع على بطلان شقّ من لازم المسألة ، وهو : لزوم حصر تقليد الجميع في واحد ، دليلاً على بطلان الشقّ الاخر ، وهو : جواز تقليد الميّت إذا لم يوجب هذا الحصر ، لانّ ذلك يتم إن كانت المسألة عقلية ، أمّا والمسألة شرعية فهي تعتمد على ظواهر الالفاظ والمفاهيم العرفية ، فبعض الادلّة ترد على بعض

آخر ، أو تخصّصها ، أو تكون حاكمة عليها ، ممّا هو كثير وكثير جدّاً في مختلف أبواب الفقه .

والفقهاء يلتزمون بما هو أشدّ من ذلك ، فيعتبرون حجّية رواية قام الاجماع على بطلان فقرة منها ، أو خروج أفراد عن عمومها ، ولا يحسبون ذلك وهناً في حجّية الرواية بالنسبة للفقرة الأخرى ، أو بالنسبة لشمول العموم لافراد آخرين ، كما هو غير عزيز في الفقه ، ويبحث عنه في الأصول فراجع .

ثالثتها

وثالثاً : على فرض قيام هذا الاشكال فهو ناشئ عن ضم مسألة إلى مسألة أُخرى : مسألة تقليد الميّت ابتداءً ، إلى مسألة تقليد الاعلم ، فلماذا جعل الاشكال لازماً لجواز تقليد الميّت دون وجوب تقليد الاعلم ؟ ولعلّ الامر بالعكس فالاشكال ناشئ عن وجوب تقليد الاعلم لا عن جواز تقليد الميّت .

اللّهمّ إلاّ أن يقال بأوضحية وجوب تقليد الاعلم من جواز تقليد الميّت ابتداءً ، وأكثرية القائل بالاوّل من القائل بالثاني ، فإذا لزم أمر باطل من جمعهما طرح غير الاوضح دليلاً ، وغير الاكثر قائلاً ، فتأمّل .

رابعتها

ورابعاً : ربما قيل : ليس بعيداً أن يكون مجتهد حي أعلم من الاحياء والاموات ، كما قد يحتمل ذلك في مثل الشيخ الانصاري في زمانه ، وفي المحقّق الحلّي في زمانه ، وفي الشهيدين في زمانيهما .

خامستها

وخامساً : لنا أن نعكس الكلام ، فنقول : قلّما يتّفق أن يكون مجتهد ميّت أعلم من الاموات والاحياء جميعاً ، إذ لا أقل من وجود بعض من استوعب ما استوعبه الاموات من الادلّة ، وكان حادّ الذهن متوقّد الفكر في الاحياء ، بل ادّعاؤنا أولى من كلام الشهيد ـ قدّس الله تربته الزكيّة ـ فماذا يكون الجواب ؟

سادستها

وسادساً : لا دليل في البين ـ على نحو الاطلاق ـ بالنسبة لوجوب تقليد الاعلم ، كما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى .

سابعتها

وسابعاً : ما ذكره بعض المراجع المعاصرين ، فإنّه يرد عليه : إنّ اللازم الّذي ذكره إنّما هو لازم على فرض غير قائم اطلاقاً ، وهو : ما إذا فرض أنّ هناك واحداً من الاموات أحرز أنّه أعلم من الاموات والاحياء جميعاً ومن الّذين سيأتون من الاحياء بعد هذا الزمان .

إذ كثيراً ما يكون التساوي بين بعض المجتهدين ، أو لا أقل من عدم إحراز أعلمية بعضهم عن بعض ـ وإحراز الاعلمية شرط لوجوب تقليد الاعلم على القول به وعند هذا المرجع بالخصوص كما هو صريح بعض كلامه ـ وحصول التردّد في أنّه من هو الاعلم ، أو كان كلّ طائفة يرى أعلمية مجتهد دون آخر ـ كما هو متعارف الاتّفاق كثيراً ـ أو غير ذلك ممّا يلزم منه تعدّد مراجع التقليد حتى على القول بوجوب تقليد الاعلم .

وخير شاهد على ذلك فقهاء عصرنا الحاضر ـ أعلى الله كلمتهم ـ فإنّ كل فقيه يدّعي جمع من الفضلاء المتديّنين ، أنّه أعلم الاحياء ، وادّعاؤهم غالباً صحيح بأنظارهم أنفسهم ، فكيف يحتمل ـ احتمالاً وقوعياً خارجياً ـ في شخص واحد معيّن من الاموات ، بحيث يعلم الجميع أنّه أعلم المراجع الاموات كلّهم ، والاحياء كلّهم ، ومن سيأتون بعد ذلك ، ليتمّ وجوب تقليده كإمام ثالث عشر ـ طبعاً من غير العصمة ـ ؟

إنّ هذا الاحتمال غير قائم ، فكيف بأن يكون واقعاً خارجياً ، يترتّب عليه فساد مسألة قام الدليل عليها ؟

الوجه السادس عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

عدم تمييز الفتاوى اللاحقة

الوجه السادس عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : ما عن المحقّق (قدس سره) : من قيام الاجماع على وجوب العمل بالفتوى المتأخّرة للمجتهد فيما تعدّدت فتاواه واختلفت ، ومثله لا يمكن في الميّت ، لعدم تميز فتاواه السابقة عن اللاحقة إذ لا علم بتقدّم تأليف أيّ كتاب على أي كتاب آخر غالباً .

مناقشة الوجه السادس عشر

وأُجيب أوّلاً : بأنّ الاشكال أخصّ من المدّعى ، لانّه يمكن غالباً تحصيل العلم بالفتاوى المتأخّرة بالبحث عنها في الكتب المؤلّفة متأخّراً ، وذلك ميسور ممكن ـ غالباً ـ لمن راجع أحوال أيّ واحد من فقهائنا المعروفين (قدس سرهم).

وثانياً : بالنقض بالحي إذا وقعت مثل ذلك في فتاواه أحياناً ولم يمكن ـ ولو شرعاً للحرج والضرر ـ الوصول إليه ، أو لم يمكن تأخير الواقعة إلى السؤال عنه ، أو الكتابة إليه ، أو نحو ذلك .

وثالثاً : يكون ذلك من باب تعارض الفتاوى ، وعلاجه إمّا التخيير بينها ، أو الاحتياط ، أو التساقط ، على تفاصيل في المسألة يأتي البحث عنها إن شاء الله تعالى .

ورابعاً : بأنّ الاجماع المدّعى ـ بعد تسليمه ، وحجّيته ـ دليل لبّي ، والمتيقّن منه : صورة عدول المجتهد عن فتاواه الأولى عدولاً قاطعاً وفي الحكم الكلّي الشرعي ، لا مثل ما إذا كان العدول لاجل استظهار الموضوعات الخارجية ، بل وبعض الموضوعات المستنبطة ، مثل : صدق الانية على الملعقة ، وعدم صدقها ، وصدق الوطن على قصد التوطن قبل مرور زمان وعدم صدقه ، ممّا يوجد غالباً ـ بل دائماً ـ فقهاء ملتزمون ومفتون بالرأي المعدول عنه لهذا المجتهد .

وعليه : فلا يبقى دليل مسلّم على سقوط الفتوى عن الحجّية بمجرّد عدول صاحبها عنها مطلقاً ، ولو وصلت النوبة إلى الشكّ فاستصحابات : الحجّية ، والحكمين : التكليفي والوضعي ، تبقى قائمة ، وتفصيل الكلام عن ذلك ، ذكر في بحث التعادل والتراجيح من الأصول ، ولعلّه يناسب في المباحث الاتية مورد لتفصيل ما في ذلك إن شاء الله تعالى .

مع إنّه قد يقال : بالفرق في ذلك بين الفتاوى المتخالفة للميّت ، وبين الفتاوى المتخالفة للحي ، فيجوز الرجوع إلى الأولى مطلقاً ، دون الثانية فإنّه يجب التقيّد بالفتوى المتأخّرة ، ويؤيّد ذلك : ما ينسبه الفقهاء ـ بلا تردّد وتأمّل ـ إلى الماضين كالشيخ ، والسيّد ، والمحقّق ، والعلاّمة ، وغيرهم (قدس سرهم) من الاقوال المتخالفة في مسألة واحدة ، ولو كان مطلق العدول سبباً لسقوط الفتوى الأولى عن الحجّية مطلقاً لزم التحرّي ونسبة المتأخّرة إليهم ، فتأمّل .

الوجه السابع عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

اشتراط الحياة

الوجه السابع عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : ما في تقريرات بعض المراجع المعاصرين : من أنّ ظاهر أدلّة التقليد هو اشتراط

الحياة في مرجع التقليد ، إذ الاجماع ، والسيرة ، وبناء العقلاء ، كلّها أدلّة لبّية ، والمتيقّن منها هو : الحي .

والايات والروايات أيضاً ظاهرة في الحي ، فقوله تعالى : **(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ)**[٣٠٢]، **(وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ)**[٣٠٣]ظاهرتان في حياة أهل الذكر والمنذرين ، لعدم إمكان السؤال من الميّت ، وعدم إمكان الانذار للميّت .

وهكذا حال السنّة فمقبولة عمر بن حنظلة : « ينظران من كان منكم »[٣٠٤] ظاهر في الحي وكذلك : « من كان من الفقهاء »[٣٠٥] ظاهر في الحي ، وهلمّ جرّا .

مناقشة الوجه السابع عشر

وفيه : إنّ هذا الظهور غير ظاهر بل الظاهر هو العكس ، إذ اطلاق معقد الاجماع شامل للميّت .

كما إنّ بناء العقلاء لا يفرق فيه بين الحي والميّت ، نظير سائر العلوم والفنون .

والايات والروايات ظاهرها : السؤال لكونه عالماً بالحكم ، والحذر لكونه إنذاراً ، لا لموضوعية حياة أهل الذكر والمنذر ، وكذلك لكونه عارفاً بالحكم وصاحب فقه ، كما هو المستفاد عرفاً من أمثاله من العبارات والكلمات ـ وقد تقدّم بعض الحديث عن ذلك ـ .

نعم ، من الممكن ادّعاء أنّ السيرة لا اطلاق لها ، فيكون المتيقّن منها المجتهد الحي ، لكن في الاطلاقات وبناء العقلاء كفاية .

بل قد مضى إنّه ربما يمكن ادّعاء السيرة في العصور المتأخّرة عن زمن المعصومين (عليهم السلام) المقاربة لهم ، الّتي كانت منشؤها سيرة أزمنتهم (عليهم السلام) ولم يرد عنهم (عليهم السلام) ردع عنها .

واحتمال كونها كلّها متون روايات لا فتاوى قد أسلفنا ما يخالفه فراجع .

---

(٣٠٢) الانبياء : ٧ .

(٣٠٣) التوبة : ١٢٢ .

(٣٠٤) الوسائل : الباب١١ من أبواب صفات القاضي ، ح١ .

(٣٠٥) الوسائل : الباب١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٠ .

أمّا في عصورنا وما قاربها فربما يمكن إنكار السيرة ، ولعلّ ذلك من فتاوى الفقهاء أو الاحتياط ، أو الاسهلية ، ونحوها ، والله العالم .

ثمّ إنّ بعض المؤلّفين المعاصرين أجاب عن هذا الوجه : بأنّ غاية ما يقتضيه هذا الوجه هو : عدم دلالة هذه الادلّة على جواز تقليد الميّت ، لا دلالته على لزوم حياة مرجع التقليد ، فالوجه أخصّ من المدّعى .

لكنه غير مفيد : إذ لو أشكل في مجموع الادلّة ـ كما كان هذا هو المدّعى ـ فيبقى أصل عدم الحجّية ، لانّ الشكّ في الحجّية هو موضوع عدم الحجّية ـ كما قاله الشيخ الانصاري (قدس سره) ـ .

الوجه الثامن عشر لحرمة التقليد الابتدائي مطلقاً

عدم شمول الادلّة

الوجه الثامن عشر ممّا استدلّ به على عدم جواز التقليد الابتدائي للميّت مطلقاً : ما عن بعض المعاصرين : من أنّ أدلّة التقليد لا مجال للتمسّك بها فيما اختلفت فتوى الميّت مع فتوى الحي ـ فإنّه المهمّ في محل الكلام ـ لتكاذبهما المانع عن شمول الدليل لهما أو لاحدهما ، أمّا موارد اتّفاق فتوييهما فلا حاجة في العمل إلى الاستناد إلى فتوى الميّت بخصوصه أو الحي بخصوصه ـ كما مرّ منّا بيانه سابقاً ـ .

مناقشة الوجه الثامن عشر

وفيه : ـ مضافاً إلى ما مرّ منّا وسيأتي أنّ التعارض في المقام لا يوجب التساقط ، بل مقتضى القاعدة الاوّلية في مثله التخيير ، وفاقاً لجمع من المعاصرين خصوصاً والاطلاقات محكمة ، وفتاوى الميّت والحي بالنسبة إلى الاطلاقات متساوية ، ومجرّد احتمال الترجيح لا يوجب رفع اليد عن العمل بالاطلاق ـ ما يلي :

أوّلاً : على القول بوجوب الاستناد حتى مع اتّفاق الفتاوى ، كما احتاط به وجوباً في العروة[٣٠٦] وسكت عليه جمع من المحقّقين : كالعراقي ، والحائري والبروجردي ، وآخرين ومنهم : صاحب هذا الاستدلال في إحدى الحاشيتين على العروة ما هو الجواب ؟

وثانياً : النقض باختلاف الاحياء ما هو الجواب ؟

---

(٣٠٦) العروة الوثقى : التقليد ، م١٨ .

مضافاً إلى أنّ الاشكال ينعكس ، إذ يمكن التشبّث به لنفي حجّية فتوى الحي في هذه الحال بنفس الاستدلال ، مع إنّ هذا الاشكال لا يشمل موارد عدم إحراز الاتّفاق أو الاختلاف بين الفتويين ، ولعلّه أكثر الموارد لاكثر الناس ، فيبقى التقليد فيها بلا هذا المانع ، فيكون الدليل أخصّ من المدّعى .

إن قلت : هناك علم إجمالي ـ في مقام الثبوت ـ بأنّ فتوى الحي والميّت إمّا متوافقتان أو متخالفتان ، فيدور الامر بين محذورين .

قلت : هذا العلم الاجمالي غير منجّز ، لعدم تنجّز تكليف في صورة الموافقة .

أضف إلى ذلك : أنّ مقتضى الصناعة أن يطرح الاشكال على سبيل منع الخلو بين اللغو والتكاذب ، ففي موارد الاتّفاق اللغو ، وفي موارد الاختلاف التكاذب ، فهذا من جهة أُخرى يجعل الدليل أخصّ من المدّعى .

وجوه أُخرى لحرمة تقليد الميّت ابتداءً مطلقاً

هذا ، وقد ذكر في المقام أدلّة أُخرى أضربنا عنها لطول البحث ، وفيما ذكرنا كفاية ، وهو عمدة ما في الباب ، وقد اتّضح من مجموعها : إنّ مقتضى الصناعة جواز الرجوع إلى المجتهد الميّت حتى ابتداءً ، ولكن الاجماع المدّعى ، والشهرة العظيمة القطعيّة على عدم جوازه ، وتوفّر الفقهاء الاحياء ـ ولله الحمد ـ في مثل هذه الازمنة في كلّ مكان ، يلزم معها الركون إلى الاحتياط وعدم الاقدام على تقليد الميّت ابتداءً ، إلاّ إذا أدّت الضرورة إلى ذلك ، نظير ما أفتى به بعض كبار مراجع العصر ، أعني : ابن العمّ (قدس سره) حين سأله شخص عن العمل في الحجّ بما في الشرائع ، أو شرح اللمعة ، إذا لم يجد فتاوى مقلّده ـ بالفتح ـ ولا فتوى عالم آخر حيّ ؟ فأجاب : بنعم .

الاستدلال لبقية الاقوال

تقليد الميّت ابتداءً : القول الثالث

ثمّ إنّ من مجموع ما ذكر في المقام : استدلالاً ، وجواباً ، وردّاً ، وبياناً ، وغير ذلك ، يعرف أدلّة بقية الاقوال وما فيها من المناقشات والاجوبة ، خصوصاً القول الثاني وهو : جواز التقليد الابتدائي مطلقاً ، الّذي ذهب إليه المحقّق القمّي (قدس سره) في القوانين[٣٠٧] فلذلك لانتعرّض له بالخصوص استغناءً بما تقدّم ذكره .

---

(٣٠٧) قوانين الأصول : ج٢ ، ص١٢٨ .

ولكن نتعرّض بإجمال لذكر ما يمكن الاستدلال به لبقية الاقوال .

الاستدلال للقول الثالث

أمّا القول الثالث المنقول عن العلاّمة والمحقّق الاردبيلي وآخرين : فهو ـ كما سبق ـ التفصيل بين وجود مجتهد حي جامع للشرائط وإمكان تحصيل فتاواه ، فلا يجوز التقليد الابتدائي للميّت ، وبين عدم ذلك عقلاً أو شرعاً للضرر والحرج ونحوهما ـ إمّا مطلقاً أو في ذاك الأفق ممّا لا يمكن معه عادة تحصيل فتاواه ـ فيجوز ، وهذا هو الّذي سبق أن نقلناه عن ابن العم (قدس سره) .

وعمدة ما يمكن الاستدلال به له أمران :

أحدهما : إنّ عمدة الدليل لعدم الجواز هو : الاجماع المدّعى ، والشهرة ، والسيرة ، ونحو ذلك من الادلّة اللبّية التي لا لسان لها حتى يتمسّك باطلاقها أو عمومها ، ولا اطلاق أو عموم لمعقد الاجماع والشهرة ـ حتّى على القول بحجّية الشهرة ـ والمتيقّن منها صورة وجود مجتهد حي جامع للشرائط ، وإمكان تحصيل فتاواه إمكاناً عقلياً وشرعياً .

ومع عدم أحدهما ، لا دليل على وجوب الحياة في التقليد الابتدائي ، وبناء العقلاء جار على عدم الفرق ، في رجوع الجاهل إلى العالم ، فلا مخصّص لهذا البناء .

ثانيهما : إنّه على فرض وجود أدلّة لفظية على اشتراط الحياة في التقليد الابتدائي ـ مثل ما ادّعي من أنّ قوله (عليه السلام) : « انظروا إلى رجل منكم ... »[٣٠٨] دال بدلالة الاقتضاء على اشتراط الحياة ، إذ لا يمكن النظر إلى الميّت ، ولا مراجعته ـ يلزم تقييدها بالامكان العرفي ، لانّه من الشروط العامّة للتكليف ، نظير غير ذلك من التكاليف المقيّدة بالقدرة العرفية .

مناقشة القول الثالث

لكنّ فيه : أنّ الدليلين ناقصان ، لاحتياجهما إلى ما يدفع وجوب ما ذهب إليه جمهرة من المحقّقين ، من أمثال الشيخ الانصاري وتلميذه المجدّد وتلميذه الشيخ محمّد تقي الشيرازي (قدس سرهم) وآخرين : من وجوب الاحتياط لتحصيل الواقع المنجّز باحتماله في مثل المقام ، ووجوب العمل بالشهرة بين الفقهاء ـ مع إمكانهما عقلاً وشرعاً ـ ونحو ذلك ، ومع عدمه فلا يكفي الدليلان لذلك ، فتأمّل .

---

(٣٠٨) الوسائل : الباب١ ، من أبواب صفات القاضي ، ح٥ .

الاستدلال للقول الرابع

تقليد الميّت ابتداءً : القول الرابع

وأمّا القول الرابع المنقول عن الفاضل التوني (قدس سره) : فهو ـ على ما مرّ ـ التفصيل بين من يفتي بنصوص الايات والروايات من غير استدلال بالادلّة العقلية ، واللوازم ، والملزومات ، والملازمات ونحو ذلك ، فيجوز تقليده ابتداءً بعد موته ، كالكليني ، والصدوقين (قدس سرهم) ونحوهم ، وبين من يعتمد في فتاواه على الادلّة العقلية كاعتماده على الايات والروايات ، فلا يجوز تقليده ابتداءً بعد موته ، وعبارته المنقولة في مطارح الانظار صريحة في الاشكال في تقليد الفريق الثاني حتّى إذا كان حيّاً ، قال : « الّذي يختلج في الخاطر في هذه المسألة أنّ من علم من حاله أنّه لا يفتي في المسائل إلاّ بمنطوقات الادلّة ومدلولاتها الصريحة ـ كابني بابويه وغيرهما من القدماء ـ يجوز تقليده حيّاً كان أو ميتاً ، ولا تتفاوت حياته وموته في فتاواه ، وأمّا من لا يعلم من حاله ذلك ، كمن يعمل باللوازم غير البيّنة ، والافراد والجزئيات غيرالبيّنة الاندراج ، فيشكل تقليده حياً كان أو ميتاً ... »[٣٠٩].

مناقشة القول الرابع

وأجاب عنه الشيخ الانصاري (قدس سره) في تقرير بحثه ، بقوله : « وأمّا ما أفاده من التفصيل فهو ذهاب إلى ما ذهب إليه الظاهريون ، ورجوع عمّا أسّسه العلماء الالهيّون ، وهدم لبنيان الاجتهاد والفتوى »[٣١٠].

أقول ـ مضافاً إلى أنّه إن كان المقصود : إنّ مثل الكليني (قدس سره) ليس عنده سوى نقل الروايات ، دون إعمال نظر في جمعها والفتوى بما يراه ، فهذا ليس تقليداً ، بل أخذاً بالروايات ، الّذي لا يمكن لغير المجتهد ، القادر على الفحص التام في جهات الحجّية وجهات التعارض والتزاحم وغيرها .

وإن كان المقصود : الاخذ بانظار مثله ، فأي فرق في حجّية النظر بين أن يكون الناظر الكليني أو المفيد (قدس سرهما) ما دام إعمال النظر من كليهما للوصول إلى حاصل ما يستفاد من الكتاب العزيز وروايات أهل بيت العصمة (عليهم السلام) ؟ ـ :

---

(٣٠٩) الوافية : ص٣٠٧ .

(٣١٠) مطارح الانظار : ص٢٦٧ .

إنه يلاحظ عليه من وجوه عديدة ، ربما لا تخفى عند إمعان النظر أكثر ، خصوصاً بعد ما تقدّم منّا بإسهاب من إقامة الادلّة الاربعة ـ مع بناء العقلاء بالشرطين ، وسيرة المتشرّعة وارتكازهم ـ على صحّة الاجتهاد بالمعنى المذكور ، ونحن في غنى عن تكرارها هنا .

ومريد المزيد يمكنه مراجعة كتب شيوخ الشيخ الانصاري ، وشيوخهم ، ومعاصريه ، وأمثالهم من الاشارات ، والبشارات ، والفصول ، والقوانين ، والمفاتيح ، وتقرير بحث شريف العلماء في الأصول ، والقواعد الشريفية ، وحقائق الأصول ، والمطارح ، وخزائن الدربندي ، وتبيان الاسترابادي ونحوها .

الاستدلال للقول الخامس

تقليد الميّت ابتداءً : القول الخامس

وأمّا القول الخامس : فهو ـ كما مضى ـ التفصيل بين ما توافق فيه فتوى الميّت والحي فيجوز فيه تقليد الميّت حتّى ابتداءً ، وبين ما تخالف فيه الفتويان فلا يجوز تقليد الميّت فيه ابتداءً .

ووجهه واضح ، لانّه في الحقيقة قول بعدم جواز التقليد الابتدائي للميّت ، وأدلّته هي التي تقدّمت في القول الاوّل ، وإنّما استثني من ذلك صورة توافق الفتويين ، ووجه هذا الاستثناء ـ مضافاً إلى عدم شمول الاجماع ، ونحوه من الادلّة اللبّية لمثله لانّ المتيقّن منها غيره ـ أنّ ذلك مقتضى طريقية التقليد كسائر الامارات . إذ حجّية الاستناد في الطرق ، إنّما هي بمقدار حجّية المستند ـ بالفتح ـ كما لا يخفى .

ونظير ذلك : ما إذا قيل بحجّية قول العدل الواحد في الموضوعات إذا وافق قول ذي اليد ، فإنّه في الحقيقة يرجع إلى عدم حجّية قول العدل الواحد وحجّية قول ذي اليد .

إنّما الكلام في هذا القول عن صورة الشكّ ، في موافقة الفتويين ومخالفتهما ـ وهي عند غالب المقلّدين ، لانّ أغلبهم في أكثر المسائل لا يعلمونهما ـ فهل حكمها الجواز مطلقاً ، أم عدم الجواز مطلقاً ؟

هذا يختلف على اختلاف المباني في أنّ الاصل الاوّلي في التقليد : اطلاق جوازه حتّى من الميّت ابتداءً ، وبالادلّة الخاصّة ـ كالاجماع ، وظهور الادلّة اللفظية في حياة المفتي ، ونحوهما ـ خرجنا عن هذا الاصل ، أم العكس .

تقليد الميّت ابتداءً : القول السادس

الاستدلال للقول السادس

وأمّا القول السادس الذي ذكره السيّد المجاهد في كتابه « إصلاح العمل » : فهو ـ على ما سبق ـ التفصيل بين إمكان الاجتهاد أو الاحتياط عقلاً وشرعاً وبين عدم إمكانهما ، وإمكان العمل بقول المشهور كذلك وبين عدم إمكانه ، وبين إمكان تحصيل فتوى الاعلم الازهد من الاموات وبين عدمه ، فيجوز تقليد الميّت ابتداءً في الاخير ، والوجه فيه واضح ، وهو : إنصراف الادلّة اللفظية للتقليد عن المورد ، وكون المتيقّن من الاجماع على عدم جواز تقليد الميّت : غير ذلك ، لكونه لبّياً ، فلا حجّة شرعية على عدم الجواز ، وبناء العقلاء على عدم الفرق بين الميّت والحيّ في ذلك ـ كما تقدّم بيانه ـ .

وقد تقدّم أيضاً نقل ما يشبه ذلك عن السيّد ابن العمّ (قدس سره) ، فتأمّل .

استدراك

ثم إنّه لا إشكال في أنّ كلّ هذه الاقوال في تقليد الميّت ـ إيجاباً وسلباً وتفصيلاً ـ إنّما هو مع إمكان تقليد الحي ، إمكاناً عقلياً وشرعياً ، منفياً بالحرج والضرر ونحوهما . وأمّا مع عدم أحد الامكانين فالظاهر الجواز .

قال شريف العلماء (قدس سره) : « ثانيهما : في جواز تقليد الميّت مع عدم تمكّن أخذ الاحكام من المجتهد الحي ولو بوسائط كثيرة ، والجواز في هذا المقام ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه »[٣١١].

لكن قد يقال : بوصول النوبة بتقليد الميّت بعد عدم إمكان الاحتياط ، ثمّ العمل بقول المشهور ، ثمّ الاشهر فالاشهر ، كما في الرسائل العملية لصاحب الجواهر ، والشيخ ، والمجدّد ، وسكوت المحقّقين : الرشتي ، والكاظمين : اليزدي والخراساني ، والشيخ محمّد تقي الشيرازي وآخرين (قدس سرهم)[٣١٢].

وقد سبق هؤلاء في شبه ذلك صاحب مفاتيح الأُصول تبعاً لوالده وجدّه البهبهاني (قدس سرهم) قال في المفاتيح : « الخامس : إذا لم يتمكّن من الاحتياط وكان فيه حرج عظيم ، فهل يجوز له تقليد الميّت حينئذ أو لا ، بل يجب عليه الاخذ بما هو المشهور بين الاصحاب ؟ صرّح بالثاني جدّي (قدس سره) ووالدي العلاّمة

---

(٣١١) تقرير بحث شريف العلماء : ص٣٨٤ (مخطوط) .

(٣١٢) مجمع الرسائل ، وصراط النجاة ومجمع المسائل وحواشيها ، بحث التقليد .

دام ظلـه ، وهـو الاقـرب ، وإن لـم يـتمكّن مـن العمـل بالمـشهور أيـضاً فـالاحوط بـل اللازم تقليد أعلم الاموات وأزهدهم ، وإن لم يتمكّن من معرفـة جميـع ذلك وانحـصر تحصيل أحكامه في تقليد الميّت جاز ... »[٣١٣].

وتبعه تلميذه شريف العلماء ـ على ما فـي تقريـر بحثـه ـ قـال : « ولكـن قلنـا ... بوجوب الاجتهـاد ، فـإن لـم يمكـن ، فالاحتيـاط ، وإلاّ فالعمـل بمـشهور الاقـوال ، وإلاّ فالعمل بقول أعلم الاموات وأزهدهم ، وإلاّ فيتخيّر »[٣١٤].

---

(٣١٣) مفاتيح الأصول : ص٦٢٦ ، طبعة حجرية .

(٣١٤) القواعد الشريفية للجابلقي : ص٣٧٥ ، طبعة حجرية .

المسألة (١٠) : إذا عدل عن الميّت إلى الحي ، لا يجوز له العود إلى الميّت .

هل يجوز العود إلى تقليد الميّت ؟

المسألة (١٠) : إذا عدل عن الميّت إلى الحي ، لا يجوز له العود إلى الميّت .

يجب تقييد المسألة بما إذا جاز له العدول من الميّت إلى الحي وجاز له البقاء ـ كما قيّده بذلك البعض ـ إذ على القول بوجوب البقاء على تقليد الميّت ، سواء مطلقاً ، أم مع أعلميته في فرض الاعلمية ، أو غير ذلك ، فالعود إلى الميّت واجب والعدول كان حراماً ، وكذلك على القول بحرمة البقاء ، ووجوب العدول إلى الحي سواء مطلقاً أم جزئياً فإنّه لا يحتاج حرمة العود إلى الميّت إلى بيان ، والظاهر أنّ عدم تقييد الماتن إنّما هو لكونه قائلاً بالتخيير بين البقاء والعدول .

وجوه الاستدلال لعدم العود

وكيف كان فما استدلّ به لذلك وجوه :

الوجه الاوّل لعدم العود

الوجه الاوّل : إنّه من مصاديق التقليد الابتدائي للميّت ، إذ إطلاق حرمة التقليد الابتدائي يشمل صورتي الابتدائي المحض ، والابتدائي غير المحض ، وقد صرّح بذلك الماتن (قدس سره) في رسالته المسمّاة بـ « سؤال وجواب »[٣١٥].

قال ما ترجمته : « التقليد بدوي ، وبعد العدول إلى الحي لا يجوز الرجوع إلى ذلك الميّت » .

---

(٣١٥) سؤال وجواب : ج١ ، ص٥ (طبعة بغداد) .

مناقشة الوجه الاوّل

ويورد عليه : إنّ عمدة الدليل على حرمة التقليد الابتدائي هو الاجماع المدّعى ، وظهور الاطلاقات في الحياة .

أمّا الاجماع المدّعى فمع ما أُورد عليه سابقاً من المناقشة صغرى وكبرى ، يرد عليه في المقام : إنّ الاجماع دليل لبّي ، والمتيقّن منه ـ ولعلّه المتبادر أيضاً كما ادّعي ذلك ـ هو صورة الابتدائي المحض ، لا مثل المقام الّذي كان العامي مقلّداً له ثمّ عدل عنه بعد موته ، فإنّه ربما يقال بجريان الاستصحاب في حقّه كما سيجيء إن شاء الله تعالى . وقد صرّح المحقّق العراقي بذلك في تعليقته قال : « إلاّ إذا كان ـ أي : الميّت ـ مساوياً أو أعلم ، وإلاّ فلا بأس به بعد صدق الشكّ في بقاء أحكامه الظاهرية » والقول بعدم الفرق بين هذا وبين التقليد الابتدائي المحض لعلّه في غير محلّه بعد ملاحظة قصر الدليل .

وأمّا ظهور الاطلاقات في حياة المفتي ، فمع تسليمه لا يفرق فيه بين الابتدائي المحض وغيره ، ولكن لم يثبت ذلك في محلّه ، بل أسلفنا أنّ الامر بالعكس فالاطلاقات أعمّ من الحي والميّت ، والعقل يؤيّد ذلك ، ولا صارف للاطلاقات إلاّ حسبان الانصراف ، لا واقعه .

اللّهم إلاّ أن يقال : إنّ أدلّة البقاء ـ وعمدتها الاستصحاب ـ تشمل المقام ، فيخرج موضوعاً عن الابتدائي كما صرّح بذلك المحقّق العراقي في تعليقته الانفة .

وحيث إنّ عنوان : العدول ، أو العود ، لم يرد في دليل شرعي لفظي ، لذا لا معنى للدوران مداره ، بل يجب التماس الدليل على المسألة بالخصوص ، وحيث لا دليل عليه بالخصوص فمقتضى الصناعة الفقهية جوازه . وإن كان الاحتياط حسناً على كلّ حال .

استدلال في غير محلّه

ثمّ إنّ بعض من عاصرناهم[٣١٦] من شرّاح العروة إستدلّ لاصل المسألة بالاجماع ، وهو في غير محلّه ، إذ من المستبعد جدّاً ادّعاء الاجماع على عدم جواز العود إلى المعدول عنه بالخصوص ، كيف والمسألة من الفروع المذكورة في العصور المتأخّرة ، وإنّما اعتبروا ذلك صغرى من كبرى تقليد الميّت ، فأشملوه الاجماع المدّعى على الكبرى كما ذكرناه ؟

---

(٣١٦) السيّد السبزواري (قدس سره) في مهذّب الاحكام .

نعم قد يراد الاجماع : الاولوي ، لما يأتي في المسألة الاتية إن شاء الله تعالى : من الاجماع على عدم جواز العدول من الحي إلى الحي ، فيكون إلى الميّت أولى ، لكنّه في الاصل بحيث يكشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) محلّ إشكال ومنع كبرىً ، كما هو كذلك صغرىً ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ فكيف بالفرع ؟

الوجه الثاني لعدم العود

الثاني : دوران الامر بين التعيين والتخيير ، والاصل فيه التعيين .

أمّا الاوّل وهو الصغرى : فلانّ حجيّة فتوى الحي الّذي عدل إليه محرزة ، وحجّية فتوى الميّت بالنسبة إلى مثله مشكوكة .

وأمّا الثاني وهو الكبرى : فلانّه ولو لم نقل بأصل التعيين في كلّ دوران بين التعيين والتخيير ولكن فيما نحن فيه ـ وهو مورد الطرق والشك في طريقيتها المساوق حكماً للقطع بعدم طريقيتها ، لانّ الشكّ في الحجّية هو موضوع عدم الحجّية ـ يجب المصير إلى القول بالتعيين .

مناقشة الوجه الثاني والايراد عليه

وأُورد عليه بأُمور :

الايراد الاوّل

الاوّل : ما تقدّم منّا ويأتي من أنّ مقام التقليد عمدة أدلّته بناء العقلاء الممضى من قبل الشارع بالتقرير ، وإن شئت عبّر عنه بالسيرة المكتملة لجهات الحجّية ، وكذلك الاطلاقات ، ولا يعتبر فيه الحياة لا ابتداءً ولا استمراراً ، وحينئذ فلا يكون المورد من قبيل الشكّ في الحجّية ليكون موضوعاً لعدم الحجّية ، ولا مجال للدوران بين التعيين والتخيير حتّى يقال بالتعيين فيه ، بل الشكّ في تضييق الشارع وهو مسرح أصل العدم .

نعم ، الاجماع المدّعى ـ والّذي تقدّم بحثه صغرىً وكبرىً وانطباقاً ـ قام على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً ، والمصير إليه احتياط وهو حسن على كلّ حال ، لكن شموله للعود محل إشكال أو منع كما تقدّم آنفاً .

الايراد الثاني

الثاني : بناءً على القول بوجوب تقليد الاعلم ، أو الاوثق في الفتوى ، أو الاورع ، أو نحوها من المزايا التي ربما تعتبر ملزمة في مرجع التقليد ، لا مجال لاصالة التعيين في تعيين الحي ، لو كانت تلك المزايا في الميّت .

مثلاً : لو كان الميّت أعلم من الحي ، فعدل المقلّد إلى الحي ، ثم أراد العود إلى تقليد الميّت ، فلا مسرح هنا للدوران بين التعيين والتخيير وتقديم جانب الحي باعتباره مقتضى أصالة التعيين .

أو كان الميّت أوثق في الفتوى من الحي ـ حيث ذهب إلى لزومه جمهرة من الاعاظم منهم كاشف الغطاء[٣١٧] وصاحب الجواهر ، والشيخ الانصاري ، ولفيف من أجلاّء تلاميذهما ، وتلاميذهم : كالمجدّد والشيخ محمّد تقي الشيرازيين ، والكاظمين : الخراساني واليزدي ، والمحقّقيّن : الرشتي ، والنائيني ، والعراقي ، والحائري وغيرهم (قدس سرهم)[٣١٨] ـ لم يكن متعيّناً البقاء على الحي ليكون مورداً لاصل التعيين ، وكذا إذا كان الميّت أورع من الحي ، أو كان الميّت ذا مروة ، بناءً على لزوم مراعاتها في المرجع ونحو ذلك .

فإنّ المقام يكون من الدوران بين التخيير وبين تعيين هذا ، وتعيين ذاك ، وفي مثله لا يجري أصالة التعيين ، بل المحكّم ـ بعد فرض قصر اليد عن الادلّة ، ووصول النوبة إلى الأصول العملية ـ هو التخيير كما لا يخفى .

اللّهمّ إلاّ إذا كان احتمال التعيين في طرف منجّزاً ولو من جهة أصل عملي من باب احتمال الترجيح مطلقاً ، أو في بعض الموارد ، أو في بعض الوجوه ، ومع ذلك فهو لا يكون دائماً بجانب الحي ، بل قد يكون بجانب الميّت ، فيكون العود إلى الميّت متعيّناً ، فتأمّل .

حاصل الكلام

والحاصل : إنّ أصل التعيين إنّما يمنع عن العود إلى الميّت إذا كانت المزايا كلّها بجانب الحي ، أمّا إذا كانت بجانب الميّت تعيّن العود إلى الميّت ، وإذا كانت منقسمة بينهما دار بين تعيين وتعيين وتخيير ، والمرجع التخيير أيضاً .

الايراد الثالث

---

(٣١٧) كشف الغطاء : ص٤٢٠ ، طبعة حجرية ، قال في كتاب الجهاد : « ولا يجوز الرجوع إلاّ إلى المجتهد الحي حين التقليد ... ثمّ الاحتياط ، ثمّ الموثّق ، ثمّ مظنون الصدق ولو فاسقاً ، ثمّ الشهرة والاجماع ، ثمّ الروايات مع قابليته لفهمها ، ثمّ كتب الاموات ككتاب الاقا ـ نوّر الله ضريحه ـ (ويقصد به أستاذه الوحيد البهبهاني (قدس سره)) والمجتهدين من تلامذته وكتب المحقق والشهيد الاوّل ، ثمّ باقي الفقهاء ، ثمّ بعض المتفقّهة ... » وهو في هذا الترتيب الخاص غريب .

(٣١٨) مجمع الرسائل : أحكام التقليد : المسألة الثامنة ورسائل أُخرى متضمّنة لفتاوى الشيخ الانصاري ـ كصراط النجاة ، ومجمع المسائل ، وتاج الحاج وغيرها ـ مع تعليقات أجلاء تلاميذه وتلاميذهم (قدس سرهم) .

الثالث : إنّ جريان أصل التعيين في المقام إنّما هو على القول بالتخيير في مقام تعارض الفتاوى ـ كما هو المشهور ـ وأمّا على القول بالتساقط كما ذهب إليه بعض المراجع المعاصرين فيكون المرجع حينئذ : التساقط والرجوع في مقام العمل إلى أصل الاشتغال والاحتياط بين القولين ـ إذا اختلفت فتاوى الميّت والحي ـ .

إذن : فإجراء أصل التعيين في المقام إمّا مخدوش رأساً ، أو بالنسبة لبعض الاحوال ، أو بالنسبة لبعض الفتاوى .

ثمّ إنّ ذكر بعض الشرّاح أصالة عدم الحجّية في عرض أصالة التعيين في المقام ، غير واضح ، إذ في موارد الدوران بين التعيين والتخيير ، إن لم يجر أصل التعيين ، كان المرجع أصل التخيير ، فلا شك ـ مع اعتبار أصل التخيير ـ حتّى تصل النوبة إلى أصالة عدم الحجّية ، لعدم الموضوع حينئذ لاصالة عدم الحجّية كما لا يخفى .

الوجه الثالث لعدم العود

الثالث : الاستصحاب ، بتقريب : أنّه بعد العدول إلى الحي صارت فتاوى الحي حجّة عليه ، فيشكّ في التخيير بينها وبين فتاوى الميّت ، وبين تعيّن فتاوى الحي عليه ، فنستصحب .

وفيه : ـ مضافاً إلى أنّه تمسّك بأصل التعيين المذكور ، وليس أصلاً آخر غيره ـ أنّه معارض باستصحاب حجّية فتاوى الميّت له ، فإنّ فتاوى الميّت كانت حجّة للمقلّد قبل عدوله إلى الحي ، فتستصحب .

إشكالات على الوجه الثالث

الاشكال الاوّل

وأُورد عليه أوّلاً : بأنّه استصحاب تعليقي مبني على حجّيته ، لانّه لو لم يعدل إلى الحي كانت فتاوى الميّت حجّة له بالبقاء على تقليده ، وسحب الحكم من موضوع في حالة ، إليه في حالة أُخرى إنّما هو من الاستصحاب التعليقي .

وفيه : ـ مضافاً إلى عدم بُعد حجّية الاستصحاب التعليقي في بعض صوره التي هذه من تلك ـ أنّه يتصوّر في المقام استصحاب تنجيزي أيضاً .

مثلاً لو مات المرجع ، وبقي المقلّد على تقليده برهة من الزمان ، ثمّ عدل عنه إلى الحي ، فإنّ عوده إلى الميّت في نفس المسائل التي عمل بها حال موت المرجع من الاستصحاب التنجيزي لا التعليقي ، وذلك بأن يقال : إنّ هذه الفتاوى كانت حجّة

عليه ولا يعلم هل أنّها سقطت عن الحجّية بعدوله أم لا ؟ فالاصل : بقاؤها على الحجّية .

ثمّ يمكن تتميم ذلك فيمن عدل إلى الحي فور موت المرجع قبل أن يعمل بعد موته بفتاواه بعدم الفصل ، أو عدم الفرق مناطاً . تخصيصاً للاستصحاب التنجيزي في المقام لقيام الدليل عليه .

وإن كان ربما يقال بالعكس : بأنّ من عدل عن الميّت إلى الحي فور الموت ، يكون العود إلى الميّت اعتماداً على الاستصحاب التعليقي غير الحجّة شرعاً ، ويتمّ فيمن عدل بعد البقاء مدّة من الزمن بعدم الفصل أو عدم الفرق مناطاً .

ولكن لا يخفى تقدّم الاوّل .

الاشكال الثاني

وثانياً : لا يجري الاستصحاب في المقام لتغيّر الموضوع ، لانّ حجّية فتوى الميّت قبل العدول إلى الحي كان لصدق عنوان : البقاء ، المفقود هذا العنوان حال العود إليه .

ويمكن أن يجاب عن ذلك ـ مضافاً إلى أنّه ربما يقال : بمساعدة العرف على صدق عنوان البقاء ، وإن تخلّله تقليد الحي فتأمّل ـ بأنّ عنوان : البقاء ، لم يكن موضوع الحجّية حتّى يدار مداره وجوداً وعدماً ، كما أسلفنا ذلك في المسألة السابقة ، وعنوان البقاء ورد في كلام الفقهاء ، وموضوع الحجّية لفتوى الميّت بعد موته بالنسبة لمن كان مقلّداً له في حال حياته : فتوى مجتهد جامع للشرائط ، وذلك للادلّة التي ذكرناها بالتفصيل في المسألة السابقة التي يصحّ بعضها في ما نحن فيه فراجع هناك .

الاشكال الثالث

وثالثاً : إنّ الاستصحاب في المقام غير متّصل فيه زمان الشكّ بزمان اليقين ، ومن شرائط جريان الاستصحاب اتّصال الزمانين كما حرّر في الأُصول .

وفيه : أنّه قد حقّق في الأُصول عدم اشتراط اتّصال زماني : الشكّ واليقين ، واللازم عدم انقلاب اليقين السابق إلى يقين بالعدم ، وهذا يكفي في جريان الاستصحاب لاطلاق الادلّة وغيره ممّا ثبت في محلّه .

مضافاً إلى اتّصال الزمانين فيما نحن فيه ، إذ متعلّق اليقين السابق حجّية : فتاوى الميّت ، ومتعلّق الشكّ اللاحق : بقاء هذه الحجّية ـ بعد تقليده للحي ـ فالزمانان متّصلان ، فتأمّل .

الاشكال الرابع

ورابعاً : إذا تعارض الاستصحابان تساقطا ، والمتيقّن الحجّية هو تقليد الحي .

وفيه : ــ مضافاً إلى أنّ المتعارضين ، الفتويان لا الاستصحابان ، ودليل الاستصحاب موسّع لدليل حجّية الفتوى ، ولا خصوصية له ـ أنّه لا تعارض بينهما إلاّ في صورة العلم بتعارض الفتويين ، وعلى القول بتساقط الفتويين كسائر المتعارضين .

الوجه الرابع لعدم العود

الرابع : إنّه يلزم عدم الانضباط في التقليد إذا كان مقلّداً لزيد ، فمات فعدل إلى عمرو ، فمات ، فعدل إلى بكر ، وهكذا ، فيجوز له العود إلى كلّ من الاموات ، ويعدل عن كلّ منهم إلى الاخر ، سابقاً ولاحقاً ، ومن يلتزم بصحّة مثل ذلك ؟

مناقشة الوجه الرابع

وفيه نقضاً : بموارد التخيير بين الاحياء المتعدّدين ـ إمّا للتساوي ، أو لعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع ونحوهما ، أو لغير ذلك ـ وبمن قلّد حيّاً يوجب ثلاث تسبيحات فمات فقلّد حيّاً آخر يكتفي بواحدة ، فمات ، فقلّد من يوجب الثلاث ، فجعل يقرأ ثلاثاً ، ثمّ واحدة ، ثمّ ثلاثاً ، وهكذا ونحو ذلك ، فما يلتزم به هناك يلتزم به هنا أيضاً .

وحلاً : بأنّ هذا لازم تعدّد الحجّة ، والتخيير بينها ، ولا استبعاد فيه .

ثمّ لا يخفى أنّ البحث كلّه في المسألة إيجاباً وسلباً ، فتوىً واحتياطاً ، إنّما هو إذا كان الميّت والحي مختلفين في الفتوى ، أمّا إذا كانا متوافقين ، أو كانت فتوى الميّت موافقة للاحتياط من جميع الجهات فلا مانع من العود إلى الميّت والاستناد إليه ، على ما مرّ من أنّ الاقوى كفاية ذلك ، نعم لو قلنا بعدم كفاية ذلك ، ولزوم الاستناد إلى الحجّة ـ بالمعنى الفاعلي ـ فيبقى الاشكال .

هنا تنبيهات

التنبيه الاوّل

الاوّل : أوجب بعضهم البقاء على تقليد الميّت مع قيدين : أعلميته من الحي ، وكون المقلّد ذاكراً لفتوى الميّت .

وعليه : فيكون المقلّدون لمجتهد عند موته على ثلاث طوائف :

الأولى : من يعتقد أعلمية الميّت من الحي ويتذكّر فتاواه ، فيجب عليه البقاء .

الثانية : من يعتقد أعلمية الحي ، فيجب عليه العدول إلى الحي .

الثالثة : من يعتقد أعلمية الميّت ونسي فتاواه ، فيجب عليه العدول إلى الحي ما دام ناسياً ، فإن تذكّر جاز أو وجب عليه العود إلى الميّت ، وكذا إذا نسي البعض وتذكّر البعض .

ويبقى الكلام فيما إذا عرض النسيان والتذكر مكرّراً ، بأن كان ناسياً عند الموت ثم بعد سنوات تذكّر ، ثمّ نسي بعد ذلك وهكذا ، كمن حجّ كلّ عشر سنوات حجّة ، فكان أوّلها بفتوى الميّت لتذكّره ، ثمّ نسي فقلّد الحي فيه ، ثمّ تذكّر وهكذا . وربما يعتبر هذا القائل عدم الفائدة في الذكر بعد النسيان ، لانّه ـ كما قال ـ يكون من التقليد الابتدائي فلا إشكال عنده .

التنبيه الثاني

الثاني : لو كان عدول المقلد عن الميّت إلى الحي بتصوّر أنّ الميّت لا فتوى له في هذه المسألة ، وبعد ذلك علم بأنّ للميّت فتوى في تلك المسألة ، هل هذه الغفلة تؤثّر في تجويز العود إلى الميّت أم لا ؟

صرّح الماتن (قدس سره) في أجوبة مسائله[٣١٩]: بعدم الفرق بين الغفلة والالتفات ، ومقتضاه : عدم الفرق بين الالتفات التفصيلي ، والاجمالي ، كما أنّ مقتضى ذلك أيضاً : عدم الفرق بين الجهل المركّب والجهل البسيط ، أخبره أحد بعدم فتوى الميّت كذباً أم لا ، متعمّداً في الكذب أم مخطئاً ، بداع عقلائي أم لا ، وهكذا دواليك .

ولعلّ الوجه في ذلك كلّه واضح : إذ الحكم بحرمة العود إن كان لصدق التقليد الابتدائي فلا يفرق فيه هذه الاقسام ، وكذا الدوران بين التعيين والتخيير ، أو الاستصحاب أو غير ذلك ـ ممّا تقدّم ـ .

بل لو كان قد التزم شرعاً بيمين ونحوه : أن لا يعدل عن مجتهده ، ثمّ نسي وعدل ، أو عصى وعدل ، لا يجوز له العود ـ على أصل المبنى ـ وإن حنث بذلك

---

(٣١٩) سؤال وجواب (فارسي) : م٣ ، ص٨ (طبعة طهران) عام ١٣٧٦هـ . ش .

، ووجبت عليه الكفّارة ، لانّ التقليد ليس عبادة ـ على الاقوى ـ فيتحقّق ولو بالحرام ، لانّه مقدّمة ، كما مرّ ذلك مفصّلاً في شرح المسألة السابقة وغيرها ، فتأمّل .

التنبيه الثالث

الثالث : لا شكّ في تحقّق العدول بالاستفتاء وأخذ الجواب والعمل به ، فإذا عمل ، ثم أراد العود إلى الميّت لا يجوز ـ على المبنى ـ .

وإن استفتى وأخذ الجواب للعمل به ولم يعمل به بعد ، لم يجز العود أيضاً على قول الماتن في تحقّق التقليد بالالتزام ، لانّه إذا التزم بالعمل بفتوى الحي فقد قلّده ، فيكون رجوعه إلى الميّت غير جائز .

أمّا إذا استفتى من الحي بقصد أن يأخذ الجواب ويعمل به ، فهل هذا عدول ، بحيث لا يجوز له العود إلى الميّت ؟

صرّح الماتن (قدس سره) في الجواب الانف من أجوبة مسائله : بعدم كونه عدولاً ، قال ما ترجمته : « ومجرد الاستفتاء قبل وصول الفتوى ليس عدولاً حتّى لا يجوز له مع مثله البقاء على تقليد ذاك الميّت » .

ومقتضاه : عدم الفرق بين الالتزام بالعمل بالفتوى عند وصولها إليه ، وبين عدم الالتزام قبل الوصول حتّى تصل الفتوى .

مع أنّه ربما ينافي ما سبق منه (قدس سره) في المسألة السابعة : من أنّ التقليد هو الالتزام ، وعليه : فيلزم التفصيل بين التزامه بالعمل عند وصول الفتوى ، وبين عدم الالتزام بحيث ينتظر حتّى تصله الفتوى ثم بعدها إمّا يلتزم بالعمل بها أو يتركها ، بعدم جواز العود إلى الميّت في الاوّل ، وجوازه في الثاني ، مع أنّ حصول الفتوى لا خصوصية له إلاّ طريقيّة صدور الفتوى غير المنحصرة ، مضافاً إلى أنّه لا خصوصية لصدور الفتوى أيضاً ، فتأمّل .

اللّهم إلاّ إذا كان منصرف كلام الماتن في أجوبة المسائل هو : الالتزام ، كما هو الغالب ، فتأمّل .

التنبيه الرابع

الرابع : لو عدل عن الميّت إلى الحي ، ثمّ رأى أنّ بعض فتاوى الحي حرجة عليه ، هل هذا الحرج يُسوّغ له العود إلى الميّت أم لا ؟

فيه صور : لانّه إمّا قد عمل بفتاوى الحي ، أو التزم ولم يعمل ، وفي كلّ منهما إمّا أنّ العمل بفتاوى الحي حرج عليه ، أو تحصيلها .

والصورتان الاوّليان : مبنيّتان على الخلاف في أنّ التقليد عمل ـ كما اخترناه تبعاً لمشهور المتأخرين ـ أو التزام كما اختاره الماتن ونادر من المتأخرين عنه كما هو واضح .

وأمّا الصورتان الأُخريان : فإن كان العمل حرجاً عليه ، كما إذا كانت فتوى الحي وجوب تحصيل الترتيب بين الفوائت حتّى مع الجهل به ، وكانت عليه فوائت كثيرة ، وكان مريضاً مثلاً ، أو كان يرى نجاسة الغسالة ، والمقلّد مبتلى ـ في سجن ونحوه ـ بترشّح الغسالة عليه كثيراً ويصعب عليه التطهير دائماً لكلّ صلاة ونحو ذلك . فمقتضى القاعدة : لزوم العمل بمقدار لا يلزم الحرج ، وترك ما يلزم من التزامه الحرج ، قصراً للضرورات على قدرها ، وبمجرد ذلك لا يجوز العود إلى الميّت ـ على المبنى ـ .

وإن كان تحصيل الفتوى حرجاً عليه ، كما إذا كان المجتهد الحي لا رسالة له ، ومكانه ناء يصعب على المقلّد السفر إليه ، فإن قلنا بأنّ كلّ مسألة موضوع للتقليد مستقلاً عن مسألة أُخرى ، ففي كلّ مسألة جديدة يكون العامي غير مقلّد لهذا الحي حتّى يكون العمل بقول غيره من ميت أو حي آخر ، عدولاً .

وإن قلنا بأنّ من أخذ رسالة مجتهد ، وعمل بالعديد من مسائلها عدّ ـ شرعاً وعرفاً ـ مقلّداً لذاك المجتهد حتّى في ما لم يعمل بعد به ، فمقتضى القاعدة : عدم جواز العود إلى الميّت ـ على المبنى ـ ووجوب الاحتياط عليه مع عدم الحرج ، ومعه الرجوع إلى مجتهد عادل آخر ، والله العالم .

التنبيه الخامس

الخامس : بناءً على كون التقليد نفس العمل ، وإنّ لكلّ مسألة تقليد مستقل ، فمقتضاه : عدم شمول العدول للمسائل التي لم يعمل بعدُ فيها بقول الحي ، وجواز العمل فيها بقول مجتهده الّذي مات ولو بعد سنوات من عدوله إلى الحي .

مثلاً : إذا عدل عن الميّت إلى الحي ومضى على ذلك سنوات لم يحجّ فيها وأراد الحجّ ، جاز له ـ حتّى على القول بعدم جواز العدول إلى الميّت بعد العدول إلى الحي ـ العمل في الحجّ بقول الميّت ، وذلك لعدم تحقّق العدول في الحجّ ، ولا صدق العود إلى الميّت في مسائل الحجّ ، خصوصاً إذا كان قد عمل بفتوى الميّت في مسائل الحجّ أيّام حياته .

وما في بعض تعليقات العروة من الاشكال في ذلك بأنّ الاستناد في طبيعي العمل لا شخصه ، غير وارد على القول المذكور ، بل على القول بصدق التقليد في الكلّ إذا عمل في بعض المسائل .

التنبيه السادس

السادس : إذا وجب عليه العدول ـ لاعلمية الحي مثلاً ـ فلم يعدل ، كان عمله بفتوى الميّت بلا حجّة ، فهو كمن عمل بلا تقليد ، فإن مات الحي الاعلم لا إشكال ـ على القول بحرمة تقليد الميّت ابتداءً ـ في عدم جواز تقليده بعد موته ، أمّا بقاؤه على تقليد الميّت فهل هو بحكم العود بعد العدول ، أم لا ؟ احتمالان :

١ ـ من أنّ بقاءه كان بلا حجّة ، فهو كغير الباقي .

٢ ـ ومن أنّه لم يتحقّق منه العدول ، حتّى يكون البقاء عوداً .

لا يبعد الاوّل ، لانّ البقاء بلا حجّة ليس بقاءً شرعاً حتى يستصحب ، لانقطاع اليقين السابق بيقين تعبّدي ، فيكون ـ بالاعتبار ـ تقليداً ابتدائياً للميت ، فهو كمن قلّد حيّاً من غير حجّة ـ مثلاً لكون غيره أعلم منه ـ ثمّ مات المقلَّد ـ بالفتح ـ فهل يجوز البقاء على تقليده ؟

وبالعكس : إذا حرم عليه العدول ـ لاعلمية الميّت مثلاً ـ وعدل إلى الحي ، هل يجب عليه العود ، أو يجوز ، أو يحرم ؟ احتمالات :

١ ـ الوجوب لانّه ـ بالاعتبار الشرعي ـ لم يكن عدوله عدولاً ، فيكون باقياً على تقليد الميّت ، لا عائداً ، فليس تقليداً ابتدائياً ، ولا مصداقاً للدوران بين التعيين والتخيير ، ولا غير ذلك من الادلّة .

٢ ـ والحرمة لانّه عدل فعلاً ، فيكون ـ وجداناً ـ عوداً إلى الميّت وتقليداً ابتدائياً .

٣ ـ والجواز لعدم إحراز شيء من الالزامين في المقام .

لكنّ الاوّل غير بعيد .

فإن صار الحي ـ بعد فترة ـ أعلم من الميّت ، فإن كان عائداً إلى الميّت وجب عليه العدول إلى الحي ، وإن لم يكن عائداً صحّ تقليده للحي من ذلك الوقت .

وأعماله خلال تلك الفترة كمن عمل من غير تقليد ، وسيأتي حكمه في المسألة السابعة والثلاثين إن شاء الله تعالى .

إيراد غير تامّ

وربما يقال : لا مجال للحرج ونحوه من التخصيصات الشرعية في مثل التقليد من الاحكام العقلية المرتبطة بالمؤمّن ، إذ تحصيل المؤمن حكم عقلي ، فلا يخصّص الدليل العقلي أصلاً ، فكيف بدليل اعتباري ؟

لكنّه غير تامّ ، إذ أدلّة نفي الحرج ونحوها من الاعتباريات رافعة لموضوع الحكم العقلي ، لا مخصّصة له ، إذ موضوع الحكم العقلي وهو من لا مؤمّن له ، يرتفع بنفي الحرج ، لانّه مؤمّن اعتباري .

إشكال وجواب

فإن قلت : هل أنّ أدلّة نفي الحرج ونحوها تجعل غير الحجّة ـ تقليد الميّت ـ حجة ؟

قلت : كلاّ ، بل على المبنى المنصور من الحجّية العقلائية لتقليد الميّت ابتداءً[٣٢٠] لكنّ الدليل الاعتباري الشرعي ـ من الشهرة المحقّقة ، والاجماع المدّعى ، ونحوهما ـ هو الّذي منع عنه عند وجود حي جامع الشرائط ، وإمكان الرجوع إليه ، لا مطلقاً ، فمع الحرج للرجوع إلى الحي ، يكون الحي ـ اعتباراً ـ غير ممكن الرجوع عليه ، فيبقى تقليد الميّت ابتداءً على الحجّية العقلائية غير الممنوعة عنها شرعاً ، وطرق الاطاعة والمعصية عقلائية ، ما لم يضيّق الشارع أو يوسّع كما حقّق في الأصول .

وأمّا على مبنى عدم حجّية قول الميّت في التقليد الابتدائي حتّى عند العقلاء ـ كما تقدّم إنّه قول بعض ـ فإنّ عدم الحجّية هذا إنّما يكون مع وجود حي جامع الشرائط يمكن الرجوع عليه ، وعدم الامكان الشرعي ـ بالحرج ونحوه ـ كعدم الامكان العقلي .

نقض وإبرام

---

(٣٢٠) إذ العقلاء لا يرون شيئاً شرطاً إلاّ الخبرة والوثاقة ـ في كلّ ما يحتاج إلى الحدس والخبروية ـ فما أضاف الشارع من الشروط مع الامكان فهو ، وإلاّ فالمرجع البناء العقلائي غير المردوع ، ولذا ذهب بعض الفقهاء بجواز تقليد الفاسق إذا وثق المقلّد به . انظر الجواهر : ج١٣ ، ص٢٧٨ ، قال : « فاطلاقهم اعتبار العدالة فيه (أي : في المفتي) يراد منه بالنسبة للمستفتي باعتبار عدم وثوقه بما يخبر به من ظنّه ، الجامع للشرائط ، وإلاّ فلو فرض اطّلاعه عليه جاز له الاخذ به وإن كان فاسقاً » لكنّه محل إشكال بل منع بل لا يفتي به هو في مقام الحكم .

ثمّ إنّ الكلام في أنّ الادلّة النافية الشرعية ـ كلا حرج ، ولا ضرر ، ورفع الجهل ، ونحوها ـ ترفع الحكم ، ولا تثبته ، فكيف تثبت بنفي الحرج حجّية تقليد الميّت ابتداءً ؟

والجواب : أمّا على هذا المبنى ، فنفي الحرج ، رفع وجوب تقليد الحي ، فيبقى تقليد الميّت بلا دليل على نفي حجّيته ، وهو قول خبير ثقة جامع لبقية الشرائط ، فهو حجّة .

هذا إذا لم تكن فتاوى الحي حرجية على المقلّد ، ثمّ صارت حرجية ، أمّا إذا كانت حرجية من الاوّل ـ سواء علم بها من الاوّل أم لا ـ فاستصحاب حجّية فتاوى الميّت بقاءً جار ، غاية ما هناك احتمال كونه من الشكّ في المقتضي الّذي ـ مضافاً إلى منع ذلك صغرى ـ لا يعبأ به كبرى ، فتأمّل .

وأمّا على غير هذا المبنى فربما يقال بأنّ الادلّة النافية رافعة ومثبتة معاً .

نقضاً : للنافي بموارد كثيرة في ثنايا الفقه ، استند الفقهاء فيها لاثبات الاحكام بالادلّة النافية مثل لا حرج ، ولا ضرر ، ورفع ما لا يعلمون ، ونحوها .

منها : استدلال الجواهر لجواز المسح على الخف لكلّ ضرورة « بعموم ما دلّ على نفي الحرج في الدين »[٣٢١]ونحوه غيره وهو كثير ، وقد فصّلنا الحديث عن ذلك في الأصول .

وحلاً : بأنّ ظاهر رفع الحرج ـ ونحوه ـ رفع ما صار حرجياً ، لا الامر المتضمّن للحرج ، فاشتراط الحياة إن كان حرجياً ، يرتفع هذا الشرط الحرجي فقط ، دون أصل التقليد ، فيكون له ظهور عرفي في جواز تقليد غير الحي .

تأييد وتسديد

ويؤيّد هذا الظهور : ما ورد في خبر عبدالاعلى فيمن انقطع ظفره فجعل عليه مرارة ، فقال (عليه السلام) : « يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّوجلّ ، قال الله تعالى : **(مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)** إمسح عليه »[٣٢٢].

استنتاج

---

(٣٢١) الجواهر : ج٢ ، ص٢٤٠ .

(٣٢٢) الوسائل : الباب٣٩ من أبواب الوضوء ، ح٥ .

إذن : فالعود إلى تقليد الميّت بعد العدول عنه إلى الحي لا إشكال فيه صناعياً ، عدا ما يتراءى من شبهة كونه خلاف الاجماع نتيجة احتمال صدق التقليد الابتدائي لمثله ، ولذلك فالاحتياط في المقام ممّا لا ينبغي تركه .

ثمّ إنّ بعض المراجع ممّن يوجبون البقاء على تقليد الميّت لو كان أعلم ، أو يحرمون البقاء على تقليد الميّت مطلقاً ، ومع ذلك لم يعلّقوا على المتن هنا مع أنّه على كلا القولين كان الامر يقتضي التعليق ، لانّ المسألة في المتن ـ كما سبق ـ سيقت بناءً على جواز كلّ من البقاء والعدول مطلقاً .

ولاجل هذا وجّه التلميذ في المباني الاشكال في ذلك على منهاج الصالحين وقال : بأنّ العدول إلى الحي إن كان صحيحاً فلا معنى للعود إلى الميّت ، وإن كان باطلاً فيجب عليه العود إلى الميّت ، فاطلاق حرمة العود إلى الميّت غير تامّ .

وهؤلاء هم علّقوا على المسألة السابقة وهي : جواز البقاء على تقليد الميّت ، فحرّمه بعضهم ، وخصّه آخرون بصورة الاعلمية وأوجبوه فيها .

اللّهمّ إلاّ أن يكونوا قد اعتمدوا في ترك التعليق في هذه المسألة على تعليقهم في المسألة السابقة ، وظهور الحال من السابقة في هذه المسألة .

المسألة (١١) : لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي ، إلاّ إذا كان الثاني اعلم .

هل يجوز العدول عن الحي إلى الحي ؟

المسألة (١١) : لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي ، إلاّ إذا كان الثاني اعلم .

هذه المسألة تنحل إلى مسألتين : أصل جواز العدول وعدمه ، وحكم خصوص ما إذا كان المعدول إليه أعلم .

المسألة الأُولى

مسألة أصل العدول والاقوال فيها

أمّا المسألة الأُولى : وهي مسألة أصل جواز العدول وعدمه ، ففيها أقوال خمسة :

١ ـ الجواز مطلقاً .

٢ ـ عدمه مطلقاً .

٣ ـ التفصيل بين الوقائع التي التزم فيها تقليد الاوّل وعمل ، فلا يجوز العدول ، كما لو عقد على زوجة بالفارسية اعتماداً على تقليد الاوّل ، فلا يجوز له العدول إلى مجتهد لا يرى صحّة العقد بالفارسية ليرتّب عليه عدم النفقة ، وعدم القسم ، وتزويج الخامسة ، وغيرها . وبين غير ذلك فيجوز له العدول .

٤ ـ التفصيل بين توافقهما في الفتوى فيجوز العدول ، وبين تخالفهما فيجب الاحتياط .

٥ ـ التفصيل بين تساويهما فيجوز العدول وبين غيره فلا يجوز العدول .

وهناك احتمالات أُخرى ، وربما كان بعضها أقوالاً ، كالتفصيل بين لزوم البطلان بكلا الفتويين فلا يجوز ، وبين غيره فيجوز ، كالمضاربة بغير الذهب والفضّة مع اشتراط عدم الخسارة على صاحب المال إذا كان المجتهدان المعدول عنه والمعدول إليه يتّفقان على بطلان مثل هذه المضاربة .

القول الاوّل

جواز العدول من الحي إلى الحي مطلقاً

أمّا القول الاوّل : وهو الجواز مطلقاً فقد نسب إلى العلاّمة في النهاية ، والمحقّق والشهيد الثانيين ، واختاره صاحب الضوابط فيها ، وكذا المحقّق الاصفهاني الشيخ محمّد حسين ، والمحقّق الشيخ ضياء الدين العراقي ، إذا كان الثاني مساوياً للاوّل لا مفضولاً ، وكذا الشيخ علي حفيد صاحب الجواهر ، وذهب إليه الاخ الاكبر في : « موسوعة الفقه » وإن كان في حاشية العروة لم يعلّق على المتن هنا لما بيّنه في مقدّمة الحاشية : من عدم تعليقه على الموارد التي يوافق قول المصنّف الاحتياط .

وتردّد في ذلك جمع من المعاصرين ومن تقدّمهم من الذين علّقوا على قول الماتن : « لا يجوز العدول » بقولهم : « على الاحوط » كابن العمّ المقدّس الميرزا عبدالهادي الشيرازي ، والمؤسّس الشيخ عبدالكريم الحائري ، والسيدين : الكلبايكاني والشاهرودي ، وغيرهم .

الجواز مطلقاً وأدلّته

الدليل الاوّل : الاستصحاب

واستدلّ للجواز مطلقاً بأدلّة هي كالتالي :

الاوّل من أدلّة جواز العدول من الحي إلى الحي مطلقاً : الاستصحاب .

وتقريره : أنّ فتوى كلا الفقيهين كانت حجّة على العامي قبل الاخذ بإحداهما ، فإذا حصل الشكّ في بقاء هذه الحجّية التخييرية لاحتمال ارتفاعها بالاخذ بفتوى أحدهما ، فمقتضى الاستصحاب : بقاء هذه الحجّية التخييرية ، التي هي لازمة لمصداقية كلّ واحدة منهما للوظيفة الشرعية .

الايراد الاوّل على الاستصحاب

وأُورد على الاستصحاب أوّلاً : بأنّه معارض باستصحاب الحكم في المسألة الفرعية التي عمل عليها عند اختيار أحد الفقيهين للتقليد .

فمثلاً : لو كان الفقيه الاوّل يفتي بوجوب الجمعة ، وقد عمل بفتواه المقلّد سنين من عمره ، ثمّ أراد العدول عنه إلى فقيه آخر يفتي بوجوب صلاة الظهر الّذي لازمه عدم وجوب صلاة الجمعة ، للعلم بعدم وجوب صلاتين في يوم واحد : الجمعة والظهر ، فإنّ استصحاب جواز العمل بفتوى الفقيه الثاني يعارض استصحاب وجوب إتيان صلاة الجمعة . فيتعارض استصحاب المسألة الأصولية ، مع استصحاب المسألة الفرعية ، ومقتضى تعارض الدليلين - على المشهور - التساقط .

جواب الشيخ عن الايراد الاوّل

وأجاب الشيخ الانصاري (قدس سره) عن إشكال التعارض : بحكومة استصحاب التخيير في المسألة الأصولية ، على استصحاب الحكم الفرعي ، لما تقرّر في علم الأصول : من تقدّم الاستصحاب الأصولي على الاستصحاب الفرعي على نحو الحكومة ، لانّه نحو سبب ومسبّب .

مناقشة جواب الشيخ

وأورد على هذا الجواب بعض المراجع : بأنّ أثر استصحاب الحجّية التخييرية عقلي ، فبلحاظه يكون الاستصحاب الأصولي مثبتاً فلا يجري حتّى يعارض ، فكيف بأن يكون حاكماً ؟

وتقريره : إنّ الملازمة بين بقاء الحجّية التخييرية لقول المجتهد الثاني ، وعدم الحجّية الفعلية التعيينية لقول المجتهد الاوّل ، وإن كانت ثابتة إلاّ أنّها ملازمة عقلية ، من باب عدم اجتماع الضدّين وليست أثراً شرعياً ، فليس عدم الحجّية التعيينيّة الفعلية لقول المجتهد الاوّل من الاثار الشرعية لبقاء الحجّية التخييرية حتّى يجري الاستصحاب بلحاظه ، لتقع المعارضة ويكون هذا حاكماً على ذاك .

الاشكال في المناقشة

وفيه نقضاً : بورود هذا الاشكال في كلّ مورد تعارض فيه الاستصحاب الأصولي مع الاستصحاب الفرعي ، لتلازم الاستصحاب الأصولي دائماً لاثر عقلي .

وحلاً : بأنّا لا نريد باستصحاب التخيير إثبات عدم التعيين حتّى يكون لازماً عقلياً غير مترتّب على الاستصحاب ، بل نريد إبقاء التخيير نفسه الّذي كان ثابتاً قبل تقليد أحد المجتهدين ، وهذا الاستصحاب كما أنّ أثره شرعي وهو جواز العمل

بفتاوى هذا ، وجواز العمل بفتاوى ذاك ، كذلك نفس المستصحب فيه ثابت بدليل شرعي ، وليس ثابتاً بدليل غير شرعي حتى يستشكل في إجراء الاستصحاب في مثله على مبنى المفصّل في المستصحب بينهما كما في الرسائل .

مع أنّ هذا المستشكل معترف في تقريراته في علم الأُصول بوقوع التعارض كثيراً في مسائل كثيرة ، وحكومة الاستصحاب الأُصولي على الاستصحاب الفرعي .

جواب الاصفهاني عن الايراد الاوّل

وأجاب المحقّق الاصفهاني عن إشكال تعارض الاستصحابين : بأنّه لا تعارض بين الاستصحابين ، ضرورة أنّ المجعول الشرعي ـ بناءً على الطريقية ـ ليس إلاّ المنجّزية والمعذّرية ، والتخيير بين الفتويين ، معناه : المعذّرية لكلّ واحدة منهما في عرض واحد ، وبقاء إحدى الفتويين على صفة المعذّرية لا ينافي بقاء الأُخرى عليها أيضاً ، لكونهما في عرض واحد . فلا حاكم ولا محكوم أصلاً حتّى يكون الاصل الحاكم رافعاً لموضوع الاصل المحكوم .

مناقشة جواب الاصفهاني

وأورد عليه أيضاً تلميذه بما حاصله[٣٢٣]: إنّ المستصحب إمّا حجّية الفتوى المختارة ، أو الحكم الفرعي ، وعلى كلتا الصورتين يتحقّق التعارض بين الاستصحاب في المسألة الفرعية والاستصحاب في المسألة الأُصولية .

أمّا الأُولى : فلانّ معنى الحجّية التخييرية هو : صلاحية صيرورة كلّ طرف (بالاخذ والالتزام به) واقعاً تعبّدياً ـ كما هو الحق في الجعل الشرعي ـ ولازمه المنجّزية والمعذّرية ، لا إنّهما هما المجعولان الشرعيان ، فإذا أخذ المكلّف بأحد طرفي التخيير ، فبالاخذ يتعيّن عليه فعلاً ، ومع التعيّن والفعلية في حقّه لا تبقى الفتوى الأُخرى على الحجّية التخييرية ، لامتناع الجمع بين الحجّية التعيينية لطرف ، مع الحجّية التخييرية للطرفين .

وأمّا الثانية : ـ وهي ما كان المستصحب الحكم الفرعي ـ فهي أيضاً كذلك ، لانّ مضمون الفتوى هو وجوبها تعييناً ، ومعه لا يبقى أيضاً مجال للتخيير بين هذه الفتوى المختارة وبين الفتوى الأُخرى ، وبنى المستشكل على ذلك : أنّ التخيير بين الفتويين إنّما هو في المسألة الأُصولية فقط ، دون المسألة الفرعية .

---

(٣٢٣) التنقيح : ج١ ، ص١٢٥ .

إيرادان على المناقشة

أوّل الايرادين

وفيه ، أوّلاً : أنّ التخيير بين معيّنين لا يصحّ ، للعلم الاجمالي ببطلان أحد التعيينين للطريقية ، وقد صرّحوا في بحث الاشتغال من الأصول عدم إمكان جعل الترخيص في جميع أطراف العلم الاجمالي ـ بل حتّى في بعضها أيضاً ـ للتناقض ، وقد استحاله في مصباح الأصول ، قال : « أما الامارات فقد عرفت استحالة جعلها في جميع الاطراف »[٣٢٤].

ولذا قالوا في التخيير بين الاقل والاكثر بوجوب الاقل ، واستحباب الاكثر ـ كما في مسألة التسبيحات الاربع في الثالثة والرابعة من ركعات الصلاة ، وفي مسألة التكبيرات السبع في أوّل الصلاة ، وغيرهما من نظائرهما ـ لانّ وجوب كلّ منهما مخيّراً ، بينهما تناقض ، إذ لازمه وجوب التسبيحتان الثانية والثالثة وعدم وجوبهما ، ووجوب التكبيرات الست وعدم وجوبها .

والتفريق بالنيّة ـ الّذي قاله بعضهم ـ ردّه المشهور ، بعدم الدليل على تعيّنه بها فكيف بحصول الوجوب به ؟

وما نحن فيه من هذا القبيل ، إذ التخيير بين وجوب صلاة الجمعة بشرط شيء ، ووجوب صلاة الظهر بشرط شيء حيث كان مخالفاً للعلم الاجمالي ، وموجباً للتناقض بين التخيير وبين التعيينين ، رفعنا اليد عن التعيينين الموجبين للتناقض ، فبقيت حجّية كلتا الفتويين بلا تعيين ـ رفعاً لليد عن مفهوم كلّ منهما بمنطوق الأخرى ، نظير الحصر في مفطّرات الصوم ، وكفّارات الحجّ ، والنجاسات ونحوها ـ فإذا ثبتت هذه الحجّية التخييرية ، تستصحب عند الشكّ بعد الاخذ بإحدى الفتويين .

وبعبارة أُخرى : مركز التعارض ليس وجوب الجمعة والظهر على سبيل التخيير بينهما ، لامكان كونه واقعاً هكذا ، بل مركز التعارض ، عدم كفاية الجمعة ، وعدم كفاية الظهر ، وكلّ من الفتويين مشتملة على وجوب هذه ، وعدم كفاية تلك ، فيتعارض عدم الكفاية في الفتويين فتتساقطان . فتأمّل .

ثاني الايرادين

---

(٣٢٤) مصباح الأصول : ج٢ ، ص٣٥٠ .

وثانياً : إنّا نطالب بالدليل على كون الاخذ بأحد الفتويين موجباً لتعينها ـ دون غيرها ـ على المكلّف ، بعد أن لم يكن قبل الاخذ متعيّناً ، بل الّذي يفهم من التخيير هو : أنّ الاخذ بإحدى الفتويين يكون موجباً لجواز العمل بها ، لا تعيّنها .

واختبر ـ لمزيد الوضوح ـ ذلك بالامثلة العرفية الخارجية فلو قال المولى لفتيانه : أطيعوا كل واحد من أولادي على سبيل التخيير ، فكان أحد الاولاد يأمر كل يوم بطبخ الارز ، والاخر بصنع الخبز ، فإن أطاع أحد العبيد الولد الاوّل وطبخ يوماً أرزاً ، ألا تراه مطيعاً لو امتثل غداً أمر الولد الثاني وصنع خبزاً ؟ وهل العرف يفهم من تخيير المولى فتيانه في طاعة أولاده التخيير الابتدائي في اختيار طاعة أي واحد ، فإذا أطاع أحدهما يوماً لا يقدر على الانتقال إلى طاعة الاخر . أم العرف يفهم من التخيير أنّ كلا القولين قابلان للاستناد والطاعة ، لا أن يتعيّن أحدهما بالالتزام به دون الاخر ؟

وأمّا بحث أنّ المجعول الشرعي هل هو المنجّزية والمعذّرية ، أم أنّه الواقع التعبّدي والمنجّزية والمعذّرية من لوازمه ؟ فبحث يكفله الأصول وقد إرتأينا أقربية الاوّل .

وأمّا تخصيص المحقّق الاصفهاني التخيير بالمعذّرية ، دون المنجّزية ، لامكان جمع معذّرين ، دون إمكان جمع منجّزين[٣٢٥] .

ففيه : إنّه في المنجّزية المعيّنة صحيح ، لكنّه لا يأتي في المخيّرة كما في ما نحن فيه ، فتأمّل .

وأجاب المستشكل نفسه أيضاً : بعدم جريان استصحاب الحجّة التخييرية في نفسه ، لانّه من الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، وهو غير جار في نظره .

وفيه : أنّا أسلفنا عدّة مرّات جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية كما هو المشهور ، ومسرح مناقشته الأصول .

الايراد الثاني على الاستصحاب

وأُورد على الاستصحاب ثانياً : بما عن الشيخ : من أنّ موضوع التخيير هو الشخص المتحيّر الّذي لم يأخذ بأحد الحكمين ، وبعد الاخذ بأحدهما والعمل به ليس متحيّراً ، فليس مخيّراً ، وليس الاستصحاب في المقام إلاّ من إسراء الحكم من موضوع إلى آخر .

---

(٣٢٥) التنقيح : ج١ ، ص١٢٤ .

مناقشة الايراد الثاني

وفيه : ـ مضافاً إلى النقض بمن علم الفتويين ولم يقلّد بعد ، ويتأمّل في توابع التقليد لكي يقلّد أحدهما ويعلم أنّ هذا يقول بوجوب الجمعة وذاك بوجوب الظهر ، فهل هذا متحيّر في الواقع ؟ نعم ، وهل هو متحيّر في الوظيفة ؟ كلاّ ، ومع ذلك مخيّر ، فليكن بعد التقليد هكذا ـ أنّ الادلّة التي دلّت على التخيير ابتداءً كلّها باقية بعد الاخذ بإحدى الفتويين .

فبناء العقلاء على التخيير موضوعه الجاهل بالحكم ، ولا شكّ أنّ المقلّد لا يزال جاهلاً بالحكم ، فإنّه لم ينقلب بتقليده عالماً وعارفاً ، ولذا قالوا في الحديث الشريف « عرف حلالنا وحرامنا »[٣٢٦]: إنّ المقصود به المعرفة عن اجتهاد لا عن تقليد ، لانّها إذا كانت عن تقليد لا تسمّى معرفة .

وآيات النفر والسؤال وغيرهما ، موضوعاتها غير الفقيه ، وغير أهل الذكر ، ونحوهما التي تصدق على المقلّد بعد أخذه بإحدى الفتويين ، لانّه لم يصبح فقيهاً وأهلاً للذكر كصدقها على المقلّد قبل أخذه بإحدى الفتويين على السواء .

وهكذا السيرة ، فإنّها قامت على رجوع غير المجتهد إلى المجتهد ، وهذا لا يزال غير مجتهد . وكذلك الاستدلال بالفطرة ، وبالدليل العقلي ، وغير ذلك .

تأييد وتأكيد

ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه قول الامام (عليه السلام) : « فللعوام »[٣٢٧] ولا ريب في بقاء صدق هذا الموضوع عليه .

فلا مجال لانكار بقاء الصدق على مثله ، فكيف بإنكار استصحابه ؟

ونعم ما قاله الاخ الاكبر : « والقول بأنّ التخيير كان حكم المتحيّر ولا تحيّر بعد الاخذ ، لا يرجع إلى محصّل » .

وفي هذا المجال قال المحقّق العراقي : « ويتوجّه عليه :

أوّلاً : منع سوق الاخبار لبيان وظيفة المتحيّر في بدو الامر ، بل هي ظاهرة في سوقها لبيان حكم المتحيّر من حيث هو ، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق في الحكم بالتخيير بين ابتداء الامر أو بعده .

---

(٣٢٦) الوسائل : الباب١١ ، من أبواب صفات القاضي ، ح٦ .

(٣٢٧) الوسائل : الباب١٠ ، من أبواب صفات القاضي : ح٢٠ .

وثانياً : منع كون موضوع التخيير هو المتحيّر ، إذ لا دليل على أخذ عنوانه في موضوع التخيير ، بل الموضوع هو : من جاءه الحديثان المتعارضان ، فالتحيّر حكمة لجعل الحكم المذكور كما هو كذلك في الحكم بالترجيح ، ومن الواضح بقاء هذا الموضوع على حاله في جميع الازمنة وعدم انقلابه بالاختيار وبالعلم بالحكم الفعلي .

مع أنّ التحيّر في الحكم الواقعي متحقّق حتّى مع الاختيار ، والتحيّر العقلي في المتعادلين مرتفع بالعلم بالتخيير ، فلا يمكن أن يكون عنواناً للموضوع يدور الحكم مداره »[٣٢٨].

الايراد الثالث على الاستصحاب

وأُورد على الاستصحاب ثالثاً : بما في المستمسك : بأنّه من الاستصحاب التعليقي المعارض بالاستصحاب التنجيزي وتقريبه : أنّ مرجع التخيير الثابت سابقاً إلى أنّ العامي لو اختار أي واحد منهما ابتداءً كانت فتواه حجّة عليه ، فيستصحب هذا الحكم التعليقي بعد تقليده لاحدهما ، وهذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم الحجّية الثابت قبل اختياره لكليهما .

مناقشة الايراد الثالث

وفيه : أنّ مصبّ التخيير هو التخيير بينهما ذاتاً ، وحجّية كليهما على العامي لا على التعيين ، ومن أين جاء قيد : « لو اختار » ولا يفهم العرف والعقلاء من الحجّية التخييرية إلاّ التنجيزية لا التعليقية ؟

وبعبارة أُخرى : الحجّة وجواز الاخذ - الوضعي والتكليفي ، الأُصولي والفرعي - متلازمان في الوجود الاعتباري والانتزاعي ، فأيّهما جعل ، ينتزع منه الاخر ، فلا سببية ومسبّبية بينهما ، بل كلاهما معلولان للجعل .

فإذا قال المولى لفتاه : اطبخ لنا إمّا الارز ، أو اليقطين ، فماذا يفهم العرف والعقلاء من هذا التخيير ؟ أليس أنّه مخيّر بينهما على سبيل التنجيز ، لا أنّه إذا طبخ هذا كان صحيحاً وإذا طبخ ذاك كان صحيحاً ؟

نعم ، لازم هذا التنجيز صحّة القاء الكلام تعليقياً ، ومثله لا يقال فيه تعليقي .

الدليل الثاني : الاطلاقات

---

(٣٢٨) نهاية الافكار : ج٤ ، ص٢١٣ .

الثاني من أدلّة جواز العدول من الحي إلى الحي مطلقاً : اطلاقات الادلّة ، فإنّها تشمل كلا الفتويين ، قبل الاخذ بأحدهما ، وبعده .

وما أُورد على ذلك أوّلاً : من منع الاطلاق فيها ، لتوقّف الاطلاق على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة ، ولا أقل من الشكّ في ذلك ، فلم ينعقد اطلاق من رأس .

ففيه : أنّه يكفي في الاطلاق عدم كون المتكلّم في مقام بيان غير هذه الجهة بالذات ، ولا يلزم في إحراز كون المتكلم في مقام بيان الاطلاق من جهة إلى أمارة على ذلك ، بل يكفي الاصل كما صرّح بذلك القوم[٣٢٩].

وبعبارة أُخرى : لو ألقى المتكلّم كلاماً مطلقاً ، ولم يقيّده بقيد ، ولم يقم على إرادة فرد خاص قرينة حالية أو مقالية ، فليس له عرفاً وعقلاً أن يريد به المقيّد بقيد خاص .

واختبر ذلك بالمكالمات العرفية ، فلو أمر المولى فتاه بإحضار بساط للصلاة عليه ، ولم يقيّد كونه من صوف أو قطن ، بل حتّى إذا لم يخطر في ذهن المولى الصوف والقطن أبداً ، ثمّ أتى الفتى ببساط من صوف أو من قطن ألا يكون ممتثلاً ؟ وهل يلزم الفتى أن يسأل المولى عن كون البساط من صوف أو قطن ، لانّه لم يحرز كون المولى في إطلاقه في مقام البيان من هذه الجهة ؟

ولو عرضنا نفس الحديث الشريف : « فللعوام أن يقلّدوه»[٣٣٠] ونحوه على العرف وسألناهم هل إذا قلّد العامي فقيهاً يصلح له أن يرجع إلى فقيه آخر ؟ وماذا يستفاد من هذا الحديث ونحوه ؟ لاجابونا : بعدم الفرق ، لانّ الشارع لم يقيّد .

حاصل الكلام

والحاصل : أنّ المولى إذا لم يكن في مقام الاهمال والاجمال من جهة ـ وإحرازهما يلزم أن يكون بمحرز وجداني أو تعبّدي ـ كان ذلك كافياً لظهور المطلق عرفاً في مقام البيان من تلك الجهة .

قال في الكفاية : « بقي شيء وهو أنّه لا يبعد أن يكون الاصل فيما إذا شكّ في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد : هو كونه بصدد بيانه ، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسّك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب

---

(٣٢٩) كفاية الأُصول : ص٢٤٨ ، طبعة آل البيت (عليهم السلام) .

(٣٣٠) الوسائل : الباب١٠ من أبواب صفات القاضي ، ح٢٠ .

صرف وجهها إلى جهة خاصّة ، ولذا ترى المشهور لا يزالون يتمسّكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان »[٣٣١].

وقوله : « لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات ... » إشارة إلى أنّ هذا الاصل ليس أصلاً عملياً ، حتّى يقال إنّه مثبت ، بل هو أصل عقلائي ، وأمارة على الاطلاق .

والفرق بين العموم والاطلاق ليس في الاهمال والاجمال وعدمهما ، بل إنّهما في العموم خلاف وضعه فيحتاج إلى قرينة على خلاف الوضع ، وإنّهما في الاطلاق على خلاف الاصل العقلائي ، فيكون بحاجة إلى قرينة على خلاف الاصل العقلائي .

وإلاّ فقوّة الظهور ـ في العموم ، للعام ، وفي الاطلاق ، للمطلق ـ واحدة فيهما ، ولذا قلنا في بابي : التعارض والتزاحم ـ وفاقاً لجمهرة من الاعيان منهم الاخوند ـ بتساوي العموم والاطلاق . فيجري بينهما ما يجري بين عامين ، أو مطلقين ، وخلافاً لاخرين منهم الشيخ الانصاري (قدس سره) حيث ذهبوا إلى أقوائية العموم من الاطلاق ، في موارد تعارضهما أو تزاحمهما .

قال الشيخ الانصاري ما مضمونه : « إذا كان أحد الدليلين عاماً والاخر مطلقاً ، يقدّم العام على المطلق »[٣٣٢].

وقال الاخوند : « فلا وجه لتقديم العام على المطلق »[٣٣٣].

وكون العام شمولياً ، والاطلاق بدلياً : إنّما هما بالنسبة لسائر أفرادهما ، لا في الفرد الّذي تعارضا أو تزاحما عليه ، إذ هما بالنسبة لذاك الفرد ـ في قوّة الظهور ـ سواء ، فتأمّل .

وما أُورد ثانياً على الاطلاقات : من منع شمولها لمورد الاختلاف في الفتوى ، فقد مرّ وسيأتي إن شاء الله تعالى النظر فيه . مضافاً إلى أنّه ليس إشكالاً في العدول ، بل في أصل التخيير قبل تقليد المجتهد الاوّل .

الدليل الثالث : بناء العقلاء

---

(٣٣١) كفاية الأصول : ص٢٤٨ ، ط : آل البيت (عليهم السلام) ـ قم .

(٣٣٢) فرائد الأصول : ج١ ، ص٦٠٥ .

(٣٣٣) كفاية الأصول : ص٤٥٠ طبعة آل البيت (عليهم السلام) .

الثالث من أدلّة الجواز العدول عن الحي إلى الحي : بناء العقلاء ، إذ التقليد طريقي محض ـ كما تقدّم ـ سوى ما وسّع الشارع أو ضيّق ، والعقلاء إذا كانوا مخيّرين في أمر ، لوحدة نسبية في طريقية طريقين موصلين إلى واقع ، لا يرون انخرام التخيير بمجرد سلوك أحد الطريقين .

وهذا ينحل إلى صغرى وهي هذه الدعوى ، وكبرى وهي حجّية ذلك شرعاً .

أمّا الصغرى : فيكفي للاطمينان إليها استعراض سيرة العقلاء ، في الرجوع إلى أهل الخبرة والحدس : من أطباء ، ومهندسين ، ومحامين ، وغيرهم ، وإنهم إذا تخيّروا بين فردين منهم ، لا يرون أنفسهم ملزمين بأحدهما بمجرد الرجوع اليه ، بل يرون التخيير باقياً بعد الرجوع ، كما كان قبل الرجوع .

وأمّا الكبرى : فقد صرّحوا ـ في الأصول والفقه في مختلف المقامات ـ بأنّ طرق الاطاعة والمعصية عقلائية ـ إلاّ ما وسّع أو ضيّق الشارع ـ فما كان عند العقلاء مصداقاً للطاعة وجب شرعاً ، وما كان مصداقاً للمعصية حرم شرعاً .

وكما صحّ التمسّك في أصل وجوب التقليد ببناء العقلاء[٣٣٤] ـ حتى انهم حملوا الادلّة اللفظية من الايات والروايات على الارشاد إليه ـ كذلك في جزئيات مسائل التقليد ممّا جمع أمرين : أحدهما : تحقّق السيرة العقلائية . وثانيهما : عدم ردع شرعي عنها ، ومن ذلك العدول عن الحي إلى الحي .

مناقشة الدليل الثالث

إن قيل : بناء العقلاء في أصل التقليد ممضى بالايات والروايات ، وأمّا في الجزئيات كمسألة العدول هذه فلم يحرز فيها الامضاء الشرعي .

أُجيب : حيث إنّ طرق الاطاعة والمعصية عقلائية ، فلا حاجة إلى الامضاء .

إن قلت : بناء العقلاء لا يكشف عن حكم شرعي ، وجواز العدول أو عدم حكم شرعي .

قلت : لا إشكال في أنّ بناء العقلاء لا يكشف عن الحكم الشرعي ، إلاّ أنّه يكشف عن موضوع الحكم الشرعي ، وما نحن فيه هكذا : فإنّ العقلاء ـ بسيرتهم ـ

---

(٣٣٤) أنظر شتّى كتب الفقه والأصول : ومنها مصباح الأصول ، قال : « لا ينبغي الريب في جواز التقليد للعامي في الاحكام الشرعية العملية ، وتدلّ عليه السيرة العقلائية ... وهذا كاف في إثبات الحكم ... » : ج٣ ، ص٤٤٨ .

يُستكشف أنّ المجتهد الثاني مصداق أيضاً لرجوع الجاهل إلى العالم حتّى بعد تقليد المجتهد الاوّل ، كما كان التخيير قبل أصل التقليد ببناء العقلاء ، نظير ظهور الامر في الايجاب ، والنهي في التحريم ، والجملة الخبرية في الالزام ـ فعلاً وتركاً ـ والمفاهيم ، وغيرها... وغيرها ... مما لا يمكن إحراز الامضاء الشرعي فيها جميعاً .

خلاصة الكلام

والحاصل : إنّ في مقام البحث العلمي ـ دون الفتوى ـ تكون الادلّة المذكورة من الاستصحاب والاطلاقات وبناء العقلاء ، على جواز العدول من الحي إلى الحي في موارد التخيير قبل التقليد كافية ، وما أُورد على كل واحد منها من المناقشات غير واردة والله العالم .

هذا كلّه : إذا كان التخيير بين المجتهدين اعتبارياً ، بجعل شرعي كالاستصحاب والاطلاق ، أو عقلائي كبناء العقلاء ، أمّا إذا كان التخيير عقلياً بملاك قبح الترجيح بلا مرجّح ، فينبغي أن لا يتأمّل في بقاء نفس الدليل حتّى بعد تقليد أحدهما ، لكون سقوط حجّية قول الثاني بعد تقليده الاوّل ترجيح بلا مرجح عقلي ـ كما سيأتي ـ .

نعم ، إذا قلنا بترجيح شرعي انتفى موضوع الحكم العقلي ، وهو خروج عن البحث ، إذ الفرض فقد الدليل الشرعي ، إذ معه لا تصل النوبة إلى الدليل العقلي كما هو واضح .

الدليل الرابع : العقل

الرابع من أدلّة جواز العدول من الحي إلى الحي : العقل ، فإنّ العقل الذي حكم بالتخيير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة إنّما حكم بذلك لوحدة نسبتهما إلى الواقع ، فاحتمال مطابقة الواقع في كلّ منهما ، مساو للاخر ، فحيث لا يوجد مرجّح حكم بالتخيير ، ونفس ذاك الدليل العقلي ـ للعدول إلى المساوي ـ موجود ، إذ عند العقل بتقليد أحدهما لم تزد نسبة مطابقته للواقع ، بل بقي على ما كان عليه ، فجاز العدول لذلك .

إن قلت : ألا يكون التقليد مرجّحاً ـ عقلاً ـ ؟

قلت : لا ، لانّ ملاك العقل ـ على المشهور ـ نسبة احتمال المطابقة للواقع ، وهذه النسبة تكمن في أمرين : الخبروية ، ومقدار الفضيلة ، فإذا استويا ـ أي : المجتهدين ـ في الامرين ، فأي شيء مرجّح بالنسبة لاحتمال مطابقة الواقع ؟

نعم في الاعلمية نسبة المطابقة للواقع في الواقع أكثر ، أمّا مع عدمها ، فلا .

تتمّة

الاعتبار في جواز العدول إنّما هو وقت العدول دون ما قبله أو ما بعده ، فإذا كان في الابتداء مقلّداً لزيد ، وحينه كان عمرو مفضولاً ـ وقلنا كالمشهور بعدم التخيير بين الفاضل والمفضول ـ ثمّ صار بعد ذلك مساوياً لزيد في الفضيلة جاز العدول إلى عمرو ، أو كانا متساويين في الفضيلة ، فعدل إلى عمرو ، ثمّ صار عمرو بعد ذلك ـ مفضولاً ، وقلنا بعدم وجوب العدول إلى الافضل مع صحّة شروع التقليد ، جاز له البقاء على تقليد عمرو وهكذا .

هذا بناءً على تجويز العدول اعتماداً على الاطلاقات ، أو بناء العقلاء ، أو دليل العقل ، أمّا إذا كان الاعتماد على استصحاب التخيير فلا ، إلاّ على القول بحجّية التعليقي من الاستصحاب مطلقاً ، أو في أمثال ذلك ، والله العالم .

القول الثاني

عدم جواز العدول من الحي إلى الحي مطلقاً

في أحكام العدول : القول الثاني

وأمّا القول الثاني : وهو عدم جواز العدول من الحي إلى الحي مطلقاً ، فقد صرّح بعضهم حتّى إلى الافضل وقد صرّح به جمع ، منهم : كاشف الغطاء (قدس سره) في كتابه فى موارد عديدة ، منها : في المقدّمات ، قال : « وإذا قلّد مجتهداً في مسألة ، تقليد عامل لا مستخبر ـ عمل أو لا ـ لم يجز له العدول إلى غيره في تلك المسألة وإن كان الثاني أفضل » وقال أيضاً : « وأمّا العدول من تقليد مجتهد إلى آخر في مسألة خاصّة بعد صدق اسم التقليد ـ عمل أو لم يعمل ـ فغير جائز ... »[٣٣٥] .

أدلّة القول الثاني

---

(٣٣٥) كشف الغطاء : ج١ ، ص٤٢ و٤٣ (طبعة حجرية) . وفي تقرير بحث شريف العلماء المخطوط ص٣١٧ ، قال : « ويظهر من المشهور جواز الرجوع إلى الاعلم ، بل من بعضهم يظهر وجوب الرجوع إليه ، ولكن التحقيق عدم الجواز » .

استدلّ للقول الثاني بوجوه كلّها قابلة للمناقشة :

الدليل الاوّل للقول الثاني

الاوّل : الاجماع المحكي عن المحقّق القمي (قدس سره) وعن الشيخ حسن كاشف الغطاء في شرح مقدّمة والده (قدس سره)على كتاب كشف الغطاء قال : « وللاجماع المنقول والشهرة المحصّلة » وفي تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : « ظهور اتّفاق الاصحاب إذ لم ينقل من أحد جواز العدول بطريق الايجاب الكلّي»[٣٣٦].

وقال في المستمسك : « إجماعاً ـ في الجملة ـ حكاه غير واحد » .

مناقشة الدليل الاوّل

وفيه أوّلاً : أنّه منقول ولا عبرة به ، لعدم إحرازه بالنقل ، ولا حجّيته مستقلاً على ما حقّق في الأصول .

وثانياً : مخالفة جمع من أعيان الفقهاء له ، مثل المحقّق الكركي ، والشهيد الثاني ، والمحقّق الحلّي ، والعلاّمة في النهاية ، وصاحب الضوابط فيها ، والمحقّق العراقي ، والشيخ على الجواهري ، والشيخ محمّد حسين الاصفهاني ، وآخرين ممّن يعبأ بخلافهم .

وثالثاً : المسألة حادثة في زمن المحقق والعلاّمة ـ كما قيل ـ وليست معنونة عند القدماء حتّى يتم تحصيل فتاوى كلّ الفقهاء فيها .

ورابعاً : أنّه من الاجماع المحتمل الاستناد بل المعلوم الاستناد ، وذلك لاستناد المجمعين إلى الادلّة التي نذكرها إن شاء الله تعالى ، فليس إذن إجماعاً تعبّدياً حجّة كاشفاً عن موافقة المعصوم (عليه السلام) وهذا عند مشهور المتأخرين مانع ، وإن كان لنا فيه إشكال كما تقدّم .

الدليل الثاني للقول الثاني

الثاني : قاعدة الاحتياط العقلي ، المعبّر عنها بدوران الامر بين التعيين والتخيير . فإنّه بعد الاخذ بفتوى أحد المجتهدين يعلم بفراغ ذمّته باستمرار العمل على فتواه ، ويشكّ في أنّه هل يجوز له العدول إلى المجتهد الاخر ؟ فهو يعلم أنّه إمّا يجب عليه معيّناً البقاء على تقليد المجتهد الاوّل ، أو يكون مخيراً بينه وبين العدول إلى المجتهد الثاني ، والاصل العقلي في المقام يقتضي التعيين ، خصوصاً

---

(٣٣٦) تقرير بحث شريف العلماء : ص٣١٧ (مخطوط) .

والمقام من دوران الامر بين طريقين ، والمشكوك الطريقية هو المشكوك الحجّية الّذي هو موضوع عدم الحجّية .

مناقشة الدليل الثاني

وأورد عليه أوّلاً : بما ذكره الاخ الاكبر في « موسوعة الفقه » ـ بعد رفع اليد عن الاطلاقات وترك الاستدلال بها ـ من عدم تسلم وجوب الاحتياط في الدوران حتّى ولو كان بين الطريقين ، لجريان أدلّة البراءة وورودها على هذا الاصل العقلي .

وقد يوجّه : بأنّه لا إشكال في أنّ الاصل في الشكّ في الطريقية عدمها ، إلاّ أنّه إذا كانت طريقية عقلائية ثابتة ، وشكّ في الردع الشرعي عنها كان أصل عدم الردع الشرعي منضمّاً إلى وجدان الطريقية العقلائية محقّقاً لموضوع الطريقية ، وسيأتي البحث عن ذلك مفصّلاً إن شاء الله تعالى .

وثانياً : بما ذكره الشيخ الانصاري وتبعه المحقّق الاصفهاني من محكومية القاعدة باستصحاب التخيير الثابت قبل الاخذ بإحدى الفتويين من دون معارض ، وذلك إمّا لحكومته على استصحاب الحجّة الفعلية ـ كما اختاره الشيخ (قدس سره) ـ أو لعدم اقتضاء استصحاب الحجّية ، التعيين إطلاقاً ، وإنّ مقتضاه جواز العمل على طبقه فقط لا بشرط ـ كما ذهب اليه المحقّق الاصفهاني ـ .

هذا حال الاستصحابين ، وأمّا ورود استصحاب التخيير على أصل التعيين العقلي فلا إشكال فيه ، لورود الاصل الشرعي على الاصل العقلي ، بل إن كان دليل وجوب تقليد الاعلم الاصل العقلي ـ عند الدوران بينه وبين التخيير بين الاعلم وغيره ـ كان الاستصحاب موجباً لعدم جواز الرجوع حتّى إلى الاعلم أو لعدم الوجوب حسب المستصحب .

وقد مرّ تفصيل الكلام فيها .

وثالثاً : كثيراً ما يكون العدول لاجل مزية في المعدول إليه ، من أعلميته ، أو أورعيته ، أو نحوهما فيكون الدوران بين التعيينين ، لا بين التعيين والتخيير .

الدليل الثالث للقول الثاني

الثالث : الاستصحاب وله تقريبان :

الاوّل : استصحاب الحكم المختار ، فلو قلّد مجتهداً يقول بالقصر في مورد ، ثم عدل إلى مجتهد آخر يقول بالتمام في نفس ذلك المورد ، جرى بحقّه استصحاب القصر الشامل باطلاقه حتّى في زمان عدوله إلى المجتهد الثاني .

الثاني : استصحاب حجّية الفتوى المختارة ، أي : استصحاب حجّية القصر بحقّه ، لا استصحاب نفس القصر ، والفرق بينهما : أنّ الاوّل استصحاب حكم فرعي والثاني استصحاب حكم أُصولي ، ولعلّ إلى هذين يشير كاشف الغطاء حيث استدلّ لذلك بقوله : « ولانّه دخل في حلال محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) وحرامه »[٣٣٧] .

مناقشة الدليل الثالث

وقد مرّ : ما عليه من الايرادات ـ وكان منها : إنّ هذا الاستصحاب يثبت حجّية البقاء ولا ينفي جواز العدول ، إذ الاستصحاب في الرخصة والعزيمة تابع لدليل المتيقّن السابق ، وليس عزيمة مطلقاً حتّى يكون له عقد سلب ، كالمفاهيم على ما ذكرناه في بحث الاستصحاب من الأُصول ـ فلا نعيد .

الدليل الرابع للقول الثاني

الرابع : ما عن الشيخ الانصاري (قدس سره) ــ تبعاً لشيخه شريف العلماء(قدس سره)[٣٣٨]ـ : من لزوم المخالفة القطعية في بعض الموارد ، مثلاً : لو قلّد العامي مجتهداً يقول بالقصر في أربعة فراسخ وصلّى الظهر قصراً ، ثمّ بعد الصلاة قلّد الّذي يقول بالتمام في أربعة فراسخ وصلّى العصر تماماً ، حصل له العلم الاجمالي ببطلان إحدى صلاتيه ، فإذا لم يجز العدول في مثل هذا المورد يتمّ المطلوب في غيره بعدم الفصل .

وزاد على ذلك بعض المراجع المعاصرين : بأنّه لا إجمال في متعلّق البطلان ، بل يعلم تفصيلاً ببطلان العصر ، إمّا لعدم الترتيب : لفساد الظهر بإتيانه قصراً ، أو لوجوب قصر العصر أيضاً كالظهر .

مناقشة الدليل الرابع

المناقشة نقضاً

وأُجيب بأُمور :

---

(٣٣٧) كشف الغطاء : ص٤٣ ، طبعة حجرية .

(٣٣٨) تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : ص٣١٧ (مخطوط) .

أوّلاً : النقض بموارد لزوم العدول ، كما إذا كان الثاني أعلم ـ على القول بلزوم العدول إليه ـ أو إذا تبدّل رأي المجتهد ، أو موارد العدول عنه لجنون ، أو موت ، أو طرو فسق ، أو نحوها . فلو قلّد مجتهداً في صلاة الظهر وقصّر ، ثمّ تبدّل رأي المجتهد ، أو عدل عنه لاعلمية غيره ـ مثلاً ـ وكان الثاني يقول بالتمام ، ألا يجب عليه الاتيان بالعصر تماماً ؟ وما يجاب به عن تلك الموارد يجاب به عن هذا المورد .

وكذا في موارد كثيرة على شتّى المباني ، مثل ما إذ كان المبنى : كون التقليد هو الالتزام ، فالتزم بتقليد زيد وقبل العمل برأيه عدل ، ومثل ما إذا اكتفى في صدق التقليد : العمل ببعض المسائل وأراد العدول في مسائل أُخر ، ومثل ما إذا عدل ولم يعلم ـ حتّى إجمالاً ـ المخالفة بينهما ، وذلك كما إذا حجّ قبل عشر سنين بفتوى مجتهد ، والان يريد الحج بتقليد غيره ولا يعلم تخالفهما .

اللّهم إلاّ على القول بتعيّن تقليد الاعلم ، وفي فرض إحراز الاعلمية وجداناً أو بتعبّد غير معارض ، وهو فرض نادر خصوصاً في مثل هذه العصور التي كثر فيه الفقهاء ـ ولله الحمد ـ .

ثمّ إنّ شريف العلماء (قدس سره) أجاب عن بعض ذلك بالاجماع ، في مثل تبدّل فتوى المجتهد ، قال : « ذلك خرج بالاجماع فلولا الاجماع لقلنا به »[٣٣٩].

أقول : ـ مضافاً إلى ما أُورد على مثل هذه الاجماعات موضوعاً وحكماً ـ إنّه إن تمّ إجماع في بعض هذه النقوض ، فلا يتمّ في الجميع ، فتأمّل .

المناقشة حلاً

وثانياً : بالحل ، وهو أنّه إذا كان لنا دليل عام من اجزاء ـ على القول به ـ مطلقاً ، أو في خصوص باب التقليد ، يتكفّل بكفاية الاعمال السابقة المأتيّ بها عن حجّة شرعية ، حتّى مع تبيّن مخالفتها لحجّة أُخرى بعد ذلك ، بل ـ على قول أفتى به بعضهم في موارد مختلفة في الفقه صريحاً ، أو باطلاق ـ حتّى مع تبيّن عدم مطابقتها للواقع[٣٤٠] كما ادّعي من قيام الاجماع على كفاية ذلك ، وفيه قال صاحب

---

(٣٣٩) تقرير بحث شريف العلماء (قدس سره) : ص٣١٧ ـ مخطوط .

(٣٤٠) أنظر إطلاق عبارة : « مجمع الرسائل » المنسوب لصاحب الجواهر ، مع عدم تعليق أمثال الشيخ الانصاري ، والشيرازيين ، والمحقّقين : الخراساني والنائيني والحائري والعراقي (قدس سرهم) نعم علّق صاحب العروة (قدس سره)هناك بأن لا يكون عدولاً إلى القطع « مجمع الرسائل » المسألة٢٣ ، ص١٥ ، وانظر العروة : م٥٣ التقليد .

الفصول (قدس سره) : من أنّ الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين ، فلا يضر العلم بالمخالفة القطعية ، إجمالية كانت أو تفصيلية ، فضلاً عن المخالفة الاحتمالية[٣٤١].

تمثيل وتنظير

ونظير ذلك ما يقال في باب العلم الاجمالي في الواقعة المتكرّرة المتدرّجة في الوجود : من عدم لزوم مراعاة هذا العلم الاجمالي ، كما يمثّل له الشيخ الانصاري (قدس سره) في الرسائل : بالمرأة التي ترى الدم طول الشهر حيث تجري أصالة عدم الحيض إلى آخر الشهر ، ففي الايّام الثلاثة الاخيرة للشهر يتولّد علم إجمالي إمّا بالحيض في بعض الايّام السابقة ، أو في هذه الايّام . ولا يكون ملزماً هذا العلم لخروج بعض الاطراف عن محل التكليف ، أو عن محل الابتلاء في كل يوم ، وكذا بعض أطراف العلم الاجمالي الخارج عن محل الابتلاء ، ثمّ دخل في محل الابتلاء بعد ارتكاب طرفه الاخر ، وهكذا .

وإن لم يكن لنا دليل عام يتكفّل لكفاية كلّ الاعمال السابقة المأتيّ بها عن حجّة شرعية ، ثم تبيّن عدم مطابقتها للواقع ـ كما قيل أيضاً ـ فلابدّ من ملاحظة الحكم في كل مورد بخصوصه ، فإن كان دليل خاص بكفايته التزمناه ، وإلاّ التزمنا الاعادة أو القضاء ، وكذا سائر الاثار الأخرى المقرّرة في الشريعة .

وممّا قام الدليل الخاص على كفايته : باب الصلاة فيما إذا زاد أو نقص ـ غير الاركان ـ فإنّ حديث : « لا تعاد » يشمله ، كما هو الاقوى .

مثلاً : لو قلّد مجتهداً كان يقول بعدم وجوب جلسة الاستراحة وصلّى الظهر بدون جلسة الاستراحة ، ثمّ عدل إلى مجتهد آخر يقول بوجوبها ، فإنّ مقتضى : « لا تعاد » صحّة صلاة الظهر المأتيّ بها بدون جلسة الاستراحة عن حجّة شرعية .

وممّا لم يقم الدليل عليه بالخصوص ـ كما قيل ـ باب الصلاة إذا زاد أو نقص بعض الاركان ، كما إذا صلّى بفتوى المجتهد الاوّل الظهر قصراً ، والمجتهد الثاني أفتى بلزوم التمام ، فإنّ حديث : « لا تعاد » لا يشمل المقام ، فيجب عليه إعادة أو قضاء صلاة الظهر تماماً وإن قيل ـ ولعلّه ليس بالبعيد ـ بشمول حديث : « لا تعاد » للمورد أيضاً ، وتفصيل الكلام موكول إلى باب الصلاة .

حاصل الكلام

---

(٣٤١) سيأتي تفصيل بحث المسألة عند تعرّض الماتن لها في المسألة الثالثة والخمسين ، إن شاء الله تعالى .

والحاصل : يجب القول بالقضاء أو الاعادة أو الكفارة أو سائر الاثار إذا علمنا بترتّب الاثار على العلم بالمخالفة الواقعية حتّى ولو كانت عن عذر .

هذا بالنسبة إلى الاثار العملية في الدنيا .

وأمّا مسألة العقاب الأخروي فاستحقاقه يترتّب على صدق المعصية ، وإلاّ فإن كانت المخالفة عن عذر ، أو بالاحرى مستندة إلى حجّة شرعية ـ كما فيما نحن فيه ـ لا تصدق عليها المعصية ، حتّى ولو كان بناء المقلّد ومن أوّل الامر العدول بعد العمل إلى مجتهد آخر مخالف للمجتهد الاوّل في فتواه .

وبالنتيجة : فلزوم المخالفة القطعية في بعض موارد العدول لا يوجب الحكم بحرمة العدول في نفس تلك الموارد ، فضلاً عن القول بها عموماً .

ولا يخفى : إنّ ما ورد في أصل المطلب : من أنّ الحرمة تعمّ سائر موارد العدول بعدم الفصل .

فيه : إنّه ثبت في الأُصول أنّ الّذي قيل إنّه يعمّم الحكم لغير مورده هو القول بعدم الفصل ، الّذي مرجعه إلى الاجماع بعدم الفصل ، ولا يجدي مجرد عدم القول بالفصل .

الدليل الخامس للقول الثاني

الخامس : ما ذكر في المقام[٣٤٢]: من أنّ العلم بمخالفة فتوى المجتهد المعدول إليه لفتوى المجتهد المعدول عنه ، إمّا تكون معلومة في حين العدول أم لا .

فعلى الاوّل : وهو ما إذا علم بالمخالفة حين العدول ، فإنّه لا يجوز للمقلّد العدول إلى الثاني ، ولا البقاء على فتوى الاوّل ، لسقوط كلتا الفتويين عن الحجّية بقاءً من أجل المعارضة ، لانّ أدلّة التقليد لا تشمل صور المخالفة ، بل اللازم عليه الاحتياط حينئذ .

وعلى الثاني : وهو ما إذا لم يعلم بالمخالفة حين العدول وحصل له العلم بالمخالفة بعد ذلك ، فإنّه أيضاً لا يجوز له العدول لسقوط كلتا الفتويين عن الحجّية حال علمه بتخالف الفتويين .

نعم ، حال العدول كان غافلاً عن مخالفة الفتويين ، فكان يتخيّل جواز العدول ، فيكون معذوراً على عدوله ، وإلاّ فعدوله باطل واقعاً .

---

(٣٤٢) التنقيح : ج١ ، ص٩٣ و١٠٣ .

إذن : فالعدول إلى مجتهد آخر مخالف في الفتوى للمجتهد الاوّل ، غير جائز .

مناقشة الدليل الخامس

وفيه أوّلاً : ما مرّ مكرّراً ـ ويأتي مفصّلاً في المسألة الثالثة عشرة إن شاء الله تعالى : من أنّ مقتضى الادلّة العقلائية والشرعية التخيير في الفتويين المتعارضتين حتّى على القول بتساقط المتعارضين ، وعليه : فلا يبقى مجال لهذا التفصيل .

وهل يصحّ أن يلتزم بوجوب انسحاب عامّة المقلّدين عن مرجعهم بمجرد عثورهم على فتوى مخالفة لفتواه ـ فيما كان محل ابتلاء كل فرد فرد ـ لسقوطهما عن الحجّية بالعلم بالمخالفة ؟

اللّهم إلاّ في فرض كون المرجع هو الاعلم على الاطلاق من معاصريه وممّن سينبُغ في عصره ما دام حياً .

وثانياً : الدليل أخصّ من المدّعى ، إذ لا ينحصر العدول في فرض العلم بالمخالفة حال العدول ، أو بعدها ، فهناك فرض عدم العلم بالمخالفة لا حين العدول ، ولا بعده ، كما قدّمنا المثال لذلك بمن حجّ قبل عشر سنوات مقلّداً لمجتهد ، والان يريد الحجّ عدولاً إلى فتاوى مجتهد آخر ، ولا يتذكّر فتاوى المجتهد الاوّل .

وفرض آخر : وهو العدول مع العلم بتوافقهما حال العدول ، أو حصول العلم بالتوافق بعد العدول ـ بناءً على لزوم التعيين في مرجع التقليد كما تقدّم طرف من الكلام عنه عند قول الماتن في المسألة الثامنة : « التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن » ـ .

نعم ، لا يرد عليه النقض المتقدّم بالعدول إلى الاعلم ، أو تغيّر فتوى المجتهد نفسه ، أو كون التقليد هو الالتزام ، فعدل قبل العمل ، أو نحو ذلك كما هو واضح .

الدليل السادس للقول الثاني

السادس : ما في تقرير بحث السيّد الروحاني وفاقاً لما في التنقيح[٣٤٣]: من أنّ العدول لا يخلو من أمرين باطلين : إمّا التبعيض في الحكم الكلّي ، وإمّا نقض آثار الاعمال السابقة الواقعة على طبق التقليد الاوّل بعد تقليده للثاني .

مثلاً : إذا كان مجتهدان يوجب أحدهما الجمعة والاخر الظهر ، فقلّد العامي الاوّل برهة وصلّى الجمعة ، ثمّ عدل إلى الثاني . فإمّا أن يلزم التبعيض في الصلاة

---

(٣٤٣) التنقيح : ج١ ، ص١٠٤ .

الواحدة ـ وهو حكم كلّي كلّما حان ظهر الجمعة ـ بمتابعة أحدهما مدّة ، ومتابعة الاخر مدّة أُخرى . وإمّا أن يحكم ببطلان ما صلاّها جمعة حال تقليده للاوّل ، ويلزم منه : أنّه إن عاد إلى الاوّل أو إلى مجتهد ثالث يقول بوجوب الجمعة ، أن يحكم ببطلان كلّ ما صلاّها ظهراً ، وهكذا .

مناقشة الدليل السادس

ويورد عليه : ـ مضافاً إلى أنّه أخصّ من المدّعى على ما تقدّم آنفاً ـ أنّه ليس تبعيضاً في الحكم الكلّي ، والمسألة الكلّية ، بل هو تبعيض في الحجّة على الحكم الكلّي ، إذ فتوى الفقيه ليس حكماً ، بل هو حجّة على الحكم ، فإن قلنا تبعاً للمشهور من الاجزاء في باب التقليد صحّ التبعيض في هذه الحجّة على الحكم الكلّي ، وإن قلنا بعدم الاجزاء فيه أيضاً لزم الالتزام ببطلان الاعمال السابقة بالخصوص ـ إذ لازم الالتزام بصحّة العدول ذلك ، دون بطلان الاعمال اللاحقة ـ وهذا هو الخلاف المبنوي السابق في الاجزاء وعدمه بالنسبة للتقليدين المتخالفين ، وليس إشكالاً آخر .

إيرادات غير تامّة

الايراد الاوّل

وقد أُورد على هذا الوجه السادس إيرادات أُخرى غير تامّة :

أحدها : ما ذكره العلاّمة الروحاني نفسه : من أنّ التقليد إنّما هو في الحكم الكلّي ، ولا نقول بالتبعيض ، إذ عمل المقلّد لابدّ وأن يستند إلى رأي المجتهد ، والمقلّد استند في صلاة الظهر إلى رأي المجتهد الاوّل الّذي هو حجّة حتّى بالنسبة إلى عدم لزوم القضاء بعد العدول ، فيكون استناده إلى المجتهد الثاني في خصوص الوقائع اللاحقة ، وذلك لا يكشف عن فساد الاعمال السابقة .

وفيه : أنّ كل واحد من المجتهدين له رأيان سلبي وإيجابي ، فالايجابي الجواز والصحّة بالنسبة للجمعة أو الظهر ، والسلبي عدم الجواز والبطلان بالنسبة لخلافهما ، فالمجتهد الاوّل يقول بجواز وصحّة الجمعة ، وعدم جواز وبطلان الظهر ، والمجتهد الثاني يقول بالعكس ، فالسابق يخطّي فتوى اللاحق ، واللاحق يخطّي فتوى السابق ، وكلّ يكشف ـ بنفس الحجّة على الايجاب ـ عن السلب أيضاً .

الايراد الثاني

ثانيها : الالتزام بالشقّ الثاني وهو نقض آثار الاعمال السابقة ، وهو بعينه مسألة تساقط الدليلين ـ الذين منهما الفتويين ـ لدى المعارضة ، اللّهم إلاّ أن يقوم دليل على اجزائها .

وفيه : ـ مضافاً إلى ما تقدّم إجمالاً وسيأتي إن شاء الله تعالى مفصّلاً : من الحل بقيام الدليل على الاجزاء في أبواب عديدة ومنها باب التقليد ـ النقض بموارد لابدّ فيها من العدول كما إذا فسق أو جنّ المجتهد الاوّل ، أو سقطت عدالته ، ونحو ذلك ، أو صار غيره أعلم ، أو أوثق ، ونحوهما ـ بناءً على لزوم العدول فيها أو تبدّلت فتوى نفس المجتهد الاوّل وبموارد يجوز العدول فيها من الميّت إلى الحي ، ونحوه .

الايراد الثالث

ثالثها : نفرض أنّا لا نلتزم التبعيض ، ولكن نقول : إنّه لا يلزم من ذلك التزام فساد الاعمال السابقة ، لانّ لكل واحدة من الفتويين منطوقاً ومفهوماً ، فالمنطوق هو نفس الفتوى ، والمفهوم هو عدم صحّة غيرها ، الشامل باطلاقه لفتوى الاخر ، فإن كان في البين فتوى واحدة كنّا نلتزم بالمفهوم كما نلتزم بالمنطوق ـ على فرض حجّية مفهوم اللقب في الفتاوى ، الّذي المقام منه ـ ولكن مع وجود فتويين متعارضتين ، فهناك مفهومان متعارضان أيضاً يطرح بكل منطوق مفهوم الأُخرى ، لاظهرية منطوق كل فتوى من مفهوم الفتوى الأُخرى ـ كما حرّر ذلك في الأُصول أيضاً ـ فتأمّل .

وفيه : أنّ كل واحدة من الفتويين لها منطوقان ، لا مفهوم ومنطوق ، فبنفس الحجّة على الحكم الاثباتي ، يفتي ـ كل منهما ـ بالحكم السلبي ، فمن يفتي بوجوب صلاة الجمعة يفتي بعدم وجوب وعدم صحّة الاكتفاء بصلاة الظهر ، وكذا العكس ، فليس تعارض منطوق ومفهوم ليكون المنطوق أظهر ويرفع اليد به عن المفهوم ، فهما متعارضان في الظهور .

الايراد الرابع

رابعها : مناقشة فنيّة ، وهي أنّ هذا الدليل السادس في الاستدلال لعدم جواز العدول ينبغي أن يصاغ بأنّه يستلزم أحد أمرين ـ لا يمكن المساعدة على شيء منهما ـ على سبيل القضية الحقيقية ، دون مانعة الخلو ـ كما في التنقيح ، فتأمّل .

وقد نقل في مخطوط تقرير بحث المحقق الشريف وجه آخر ، وهو : أنّ أدلّة حرمة التقليد تشمل كلا المقلَّدين ـ بالفتح ـ خرج عن ذلك بالاجماع تقليد الاوّل ، فيبقى المعدول إليه في عموم الحرمة .

وفيه : ـ مضافاً إلى أنّ الّذي خرج عن العموم عنوان يشمل المعدول عنه وإليه سواء في بناء العقلاء وفي الادلّة الشرعية ـ أنّ مقتضى استصحاب التخيير ، واستصحاب تقليد الثاني قبل تقليد الاوّل ، جواز العدول على ما تقدّم .

الدليل السابع للقول الثاني

السابع : ما ذكره الشيخ حسن كاشف الغطاء في شرح[٣٤٤] مقدّمة والده (قدس سرهما) على كشف الغطاء : من لزوم فساد النظام بالتبديل والتغيير ومتابعة الهوى .

مناقشة الدليل السابع

وفيه : ما لا يخفى ، مضافاً إلى أنّه أخصّ من المدّعى لو فرض صحّته جزئياً ، مع أنّه إن كان فساد النظام فإنّما هو في المعاملات خاصّة دون العبادات ، وفيما لو قلنا ببطلان المعاملة السابقة بسبب فتوى المعدول إليه لا مطلقاً ، فهذا الاستدلال حريّ أن يكون مستنداً للتفصيل بذلك ، لا للقول بحرمة العدول مطلقاً .

الدليل الثامن للقول الثاني

الثامن : ما ذكره الشيخ حسن كاشف الغطاء أيضاً : من أنّ العدول ردّ عليه ، وهو ردّ على الله تعالى ، وقد صرّح بذلك والده : كاشف الغطاء (قدس سره) في كتابه[٣٤٥].

مناقشة الدليل الثامن

وفيه : ما لا يخفى ، مضافاً إلى أنّه انتقال من حكم الله تعالى إلى حكم آخر لله تعالى ، والردّ لو تمّ فهو في غير الانتقال إلى حكم آخر لله تعالى .

الدليل التاسع للقول الثاني

التاسع : ما ذكره شريف العلماء (قدس سره) : « من عموم أدلّة حرمة التقليد ، خرج تقليد الاوّل بالاجماع ، وبقي المعدول إليه تحت العموم »[٣٤٦].

---

(٣٤٤) مخطوط : الورقة ١٥ / أ .

(٣٤٥) كشف الغطاء : ص٤٣ ، طبعة حجرية .

(٣٤٦) تقرير بحث شريف العلماء : ص٣١٧ (مخطوط) .

مناقشة الدليل التاسع

في أحكام العدول : القول الثالث

وفيه أوّلاً : إنّ الّذي خرج عن العموم عقلائياً : الخبير الثقة ، وشرعاً : من جمع الشرائط عنوان يعمّهما .

وثانياً : إنّ مقتضى استصحاب التخيير ، واستصحاب حجّية تقليد الثاني ، يعمّم الحكم لهما .

استنتاج

وكيف كان : فقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه : عدم استقامة اطلاق القول بحرمة العدول في مقام البحث العلمي دون مقام الفتوى .

القول الثالث

التفصيل بين ما قلّد فيها والتزم البقاء وعدمه

وأمّا القول الثالث في مسألة العدول من الحي إلى الحي : فهو ما نقله المستمسك[٣٤٧] عن الجواهر وجماعة من التفصيل : بين الوقائع التي قلّد العامي فيها والتزم البقاء عملياً على تقليد الاوّل وبين غيرها ، بعدم جواز العدول في الاول ، وجواز العدول في الثاني .

مثال الاوّل : ما لو قلّد مجتهداً يجوّز عقد النكاح بالفارسية ، فعقد بالفارسية على امرأة ، ثمّ عدل إلى مجتهد آخر يرى بطلان العقد بالفارسية ، فلا يجوز له ترك ترتيب آثار الزوجية من الوطي ، والقسم ، والنفقة ، والارث ، وعدم الرجوع في الهبة ، ونحوها اعتماداً على فتوى المجتهد الثاني .

ومثال الثاني : ما لو عقد على امرأة أُخرى بالفارسية بعد العدول ، فإنّه حينئذ يصحّ له عدم ترتيب آثار الزوجية بالنسبة إلى هذه المعقودة . قال في المستمسك في وجه ذلك : « وكأنّه لاستصحاب التخيير الّذي لا إجماع على خلافه هنا »[٣٤٨].

مناقشات ومآخذ

والّذي يؤخذ على هذا القول أُمور :

أحدها : هو أنّ البقاء في المثال الاوّل ، ليس من التزام المقلّد البقاء في أفراد الحكم الكلّي وإنّما هو بقاء في فرد واحد ، ولاجل إنّه واقعة واحدة لا لاجل التزامه .

---

(٣٤٧) المستمسك : ج١ ، ص٢٥ .

(٣٤٨) المستمسك : ج١ ، ص٢٥ .

وهذا نظير ما لو تزوّج أُخت أُخته من الرضاعة بفتوى من لا يقول بعموم المنزلة ، وحملت منه ولداً ، ثمّ عدل في تقليده إلى مجتهد يحرّم التزويج بها قائلاً بعموم المنزلة ، أترى هل يحكم بأنّ الولد ينقلب ولد شبهة بعد ما كان ولد نكاح ؟ وهل ينقلب مهر الزوجة من المسمّى إلى مهر المثل ؟ كلاّ ، وليس ذلك إلاّ لانّ هذه الواقعة إلى الاخير تعدّ واقعة واحدة ، لا واقعتين مندرجتين تحت كلّي واحد ، كالظهر والجمعة .

أو نظير ما لو أكل لحماً حلالاً بفتوى مجتهد ، ثمّ بعد قليل قبل هضم اللحم ، عدل إلى مجتهد آخر يقول بحرمة أكل ذلك اللحم ، أترى أنّ القائلين بجواز العدول مطلقاً هل يقولون بوجوب تقيّيء هذا اللحم ـ بناءً على وجوب تقيىء الحرام وأنّ ابقاءه في المعدة كأكله حرام ـ ؟

ثانيها : أنّه ـ نتيجة ـ يكون قولاً بجواز العدول مع تصحيح الاعمال السابقة ، وهو مطلب آخر غير جواز العدول .

في أحكام العدول : القول الرابع

ثالثها : أنّه لا ربط للالتزام في ذلك ، فإذا عقد على الأُولى بالفارسية ، بتقليد المجتهد الاوّل ، غير ملتزم البقاء لا على التقليد ولا على الزوجة ـ لقصده مثلاً العدول بعد سنة ، والطلاق بعد سنة ـ ثمّ عدل ولم يطلق ، فهل يلتزم هذا المفصل بطلان النكاح ؟

رابعها : استبعاد أن يكون حكمان لرجل ذي زوجتين قد عقد على كليتهما بالفارسية ، بأن يجب عليه ترتيب آثار الزوجية بالنسبة للأُولى لوقوع العقد عليها في زمن تقليده لمن كان يجوّز ذلك ، وأن يحرم عليه ترتيب آثار الزوجية بالنسبة للثانية لوقوع العقد عليها في زمن تقليده ممّن كان يحرّم ذلك .

لكن فيه : أنّ الاستبعاد لا يكون مرجعاً للاحكام الشرعية ، والتفكيك بين الاثار ما أكثره في الشريعة ، وفي البناءات العقلائية ، ما دام هذا التفكيك نتيجة سعة دليل ، أو قصور دليل .

القول الرابع

التفصيل بين اختلاف المجتهدين وتوافقهما

وأمّا القول الرابع في مسألة العدول من الحي إلى الحي : فهو ما للبعض في شرحه على العروة : من التفصيل بين اختلاف المجتهدين في الفتوى فلا يجوز العدول ، وبين اتّفاقهما فيجوز العدول .

والحقّ : أنّ هذا أيضاً يرجع إلى حرمة العدول مطلقاً ، لانّ العدول إلى الموافق في الفتوى وإن كان عدولاً واقعاً في الاستناد ولكن لا أثر مهم له .

نعم قد يترتّب عليه بعد ذلك بعض آثار غير مهمّة في المقام ، مثلما لو عدل من زيد إلى عمرو ، ثمّ مات زيد فيجوز للمقلّد البقاء على تلك الفتوى حتّى على القول بحرمة البقاء على تقليد الميّت ، أمّا إذا لم يعدل فمات زيد لم يجز له البقاء على تقليده . ونحو هذا من الاثار .

ولعلّه لذلك لم يعلّق هذا المعاصر في حاشيته على العروة على هذه المسألة واعتبر نفسه موافقاً للعروة في حرمة العدول .

ثمّ إنّه قد ظهر الاشكال في عدم جواز العدول ممّا تقدّم .

القول الخامس

التفصيل بين تساوي المجتهدين وعدمه

وأمّا القول الخامس في مسألة العدول من الحي إلى الحي : فهو ما لجماعة ، منهم : المحقّق العراقي ، والشيخ علي حفيد صاحب الجواهر (قدس سرهم) وبعض آخر : من التفصيل بين تساوي المجتهدين فيجوز العدول ، وبين غيره فلا يجوز العدول .

واستدلّوا لذلك باستمرارية التخيير الّذي كان قبل التقليد ، وهذا القول قد اتّضحت مؤيّداته ، ومناقشاته ، من مطاوي الكلمات الانفة للمتأمّل .

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى من شقّي المسألة الحادية عشرة ، وهي مسألة : جواز العدول من الحي إلى الحي وعدمه .

المسألة الثانية

مسألة العدول إلى الاعلم والاقوال فيها

العدول إلى الاعلم

وأمّا المسألة الثانية : وهي مسألة حكم خصوص ما إذا كان المعدول إليه أعلم ، فهل يجوز العدول إليه ، أو يجب ، أو يحرم ، أو يجب الاخذ بأحوط القولين مع

العلم بالمخالفة تفصيلاً ، أو ولو إجمالاً فيما كان العلم الاجمالي منجّزاً ، أو التفصيل بين احراز المطابقة وعدمه ؟ احتمالات بل أقوال .

القول الاوّل

جواز العدول إلى الاعلم

الاوّل : ظاهر متن العروة هو : جواز العدول إلى الاعلم لانّه استثناء عن حرمة العدول ، ومقتضاه : عدم الحرمة لا الوجوب ، وهو ظاهر كلّ من لم يعلّق على هذه المسألة كالمحققين النائيني ، وشيخ الشريعة ، والشيخ محمّد رضا آل ياسين ، والسيدين : الوالد والبروجردي ، والشيخ عبدالكريم الحائري (قدس سرهم) ، وإن كان بعضهم كالسيد الحكيم (قدس سره) صرّح بالوجوب في شرحه على العروة .

الاستدلال لجواز العدول إلى الاعلم

ويمكن أن يستدلّ له بالجمع بين أدلّة حرمة العدول ، وبين أدلّة وجوب تقليد الاعلم ، مع عدم ثبوت رجحان لاحداهما على الأخرى ، فيرجع إلى التخيير .

إلاّ أن يقال : بأنّه على المسلك المنسوب للمشهور من تساقط الدليلين أنّ مقتضى القاعدة في المقام الاحتياط ، قضاء للبراءة اليقينية عند الاشتغال اليقيني .

لكن قد يجاب عليه : بأنّ التساقط إنّما يصحّ في الدليلين المتعارضين ، الذين كان كلّ واحد منهما دليليته مطلقاً ـ لو خلّي عن المعارض ـ مسلّماً ، أمّا لو كان دليلية الدليل من باب الأصول العقلية ونحوها ممّا اختلفت على الجهل وعدم العلم ، التي تزول أحياناً بأدنى شبهة دليل معارض ، فلا ، ولعلّ المقام منه . إذ لم يفهم من وجوب تقليد الاعلم اطلاقه حتّى إذا استلزم العدول ، ولم يفهم من دليل حرمة العدول اطلاقه حتّى ولو كان إلى الاعلم .

وقال الاخ الاكبر في « موسوعة الفقه » في مقام الاستدلال لجواز العدول إلى الاعلم : « وذلك لعدم جريان أدلّة المنع هنا ، أمّا الاجماع : فقد تقدّم أنّه فيما لا يكون أحدهما أعلم ، وأمّا دوران الامر بين التعيين والتخيير : فلعدمه هنا ، إذ قد تقدّم أنّ هذه القاعدة هي فيما لا يكون احتمال التعيين في كلّ من الطرفين موجوداً ، وما نحن فيه كذلك ، يحتمل تعين المعدول عنه لانّه آخذ بالحجّة ، ويحتمل تعيّن المعدول إليه لكونه أعلم »[٣٤٩] .

---

(٣٤٩) موسوعة الفقه : ج١ ، ص١١٦ .

وربما يقال فيه : أنّ أدلّة المنع لم تنحصر في الاجماع ، وأصل التعيين ، حتّى إذا فقدا في المقام يكون الامر بلا مانع ـ وإن كان الاخ الاكبر لم يستدل في مقام الاستدلال للمنع إلاّ بهما فقط ـ ولكن ذكرنا سابقاً في أدلّة المنع عدّة أُمور تجري في المقام ـ ولو جزئياً ـ وهي لزوم المخالفة القطعية في بعض الموارد ، وتساقط الفتويين المتخالفتين للتعارض ، ودوران الامر بين أمرين باطلين : التبعيض في الحكم الكلّي ، ونقض آثار الاعمال السابقة والاستصحاب .

نعم ، من الممكن أن يخدش في الاستصحاب هنا بما لم يكن سابقاً وهي تبدّل الموضوع ، فتأمّل .

القول الثاني

وجوب العدول إلى الاعلم

الثاني : صريح بعض الاعلام هو : وجوب العدول إلى الاعلم ، وإليه ذهب جمع من مراجع العصر ومن تقدّمهم ، تبعاً لصاحب الجواهر ، والشيخ الانصاري والمجدّد الشيرازي في الرسائل العملية « مجمع الرسائل » و : « صراط النجاة » و « مجمع المسائل » ووافقهما الميرزا حبيب الله الرشتي ، والميرزا حسين الخليلي ، والصدر ، والكاظمان : الخراساني واليزدي (قدس سرهم) واختلفت حواشي الشيخ محمّد تقي (قدس سره) على رسائل ثلاث كالاتي :

١ ـ ففي حاشيته على الرسالة المنسوبة للشيخ الانصاري (قدس سره) المسمّاة باسم : « صراط النجاة » أفتى بعدم وجوب العدول إلى الحي الاعلم .

٢ ـ وفي حاشيته على الرسالة المنسوبة للمجدّد الشيرازي (قدس سره) المسمّاة باسم : « مجمع المسائل » سكت على المتن الّذي أوجب العدول إلى الاعلم ولم يعلّق عليه بشيء .

٣ ـ وفي حاشيته على رسالة الشيخ زين العابدين المازندراني ـ تليمذ صاحب الجواهر والشيخ (قدس سرهم) ـ المسمّاة باسم : « ذخيرة المعاد » قال ما ترجمته بالعربية : « الاحوط هو الاخذ بأحوط القولين من المعدول عنه أو المعدول إليه الاعلم » .

ودليلهم على ذلك : عدم الفرق في أدلّة وجوب تقليد الاعلم بين سبق تقليد غيره وبين عدمه .

أقول : إن تمّ بناء من العقلاء على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً حتى مع سبق تقليد غيره كان أمارة معتبرة شرعاً ، لانّ طرق الاطاعة والمعصية عقلائية ـ إلاّ ما وسّع الشارع أو ضيّق ـ ومع هذه الامارة لا مجال لاي بحث . وإن لم يتمّ هذا البناء ـ علماً وجدانياً أو تعبّداً ، أو أصلاً عملياً ـ لم ينفع شيء ممّا ذكر في المقام من الادلّة الأُخرى .

ولذا يرد على ما ذكر :

مناقشة القول الثاني

وفيه : أنّ عمدة أدلّة تقليد الاعلم كما سيأتي ـ غير بناء العقلاء ـ هي : أصل التعيين ، والاقربية إلى الواقع ، والاجماع المنقول ، والاخبار العلاجية ، والاخبار الخاصّة مثل : « اختر للحكم أفضل رعيتك » ونحوه ، فإن كان المراد من عدم الفرق بين سبق التقليد وعدمه في وجوب تقليد الاعلم هو اطلاق الادلّة ، فلا اطلاق فيها إلاّ الاخبار ، لانّ أصل التعيين والاقربية إلى الواقع والاجماع كلّها أدلّة غير لفظية ، وليست مسرحاً للاطلاق وعدمه .

اللّهم إلاّ إذا كان للاجماع معقد مطلق ، مع الاشكال فيه وفي الاخرين صغرىً وكبرىً على ما يأتي في مسألة تقليد الاعلم إن شاء الله تعالى .

وأمّا الاخبار الخاصّة والعلاجية فسيأتي الاشكال فيها في نفس مسألة تقليد الاعلم .

وإن كان المراد من عدم الفرق ، غير الاطلاق فليبيّن .

وربما يضاف إلى ما ذكر : أنّه بناءً على كون وجوب تقليد الاعلم لاصل التعيين ـ ولعلّ المعظم بنوا عليه ـ فمضافاً إلى معارضته بأصل التعيين الّذي بنوا عليه حرمة العدول عن الحي ، إنّ استصحاب حرمة العدول ـ فيما كان الاعلم فعلاً غير أعلم سابقاً وحدثت الاعلمية له ، ويتمّ في ما لا يقين سابق بالاعلمية بعدم الفصل ـ مقدّم على أصل التعيين من جهتين ، شرعية الاستصحاب وتنزيليته ، وعقلية أصل التعيين ، وكونه غير تنزيلي .

وبعبارة أُخرى : إذا وصلت النوبة إلى الأُصول العملية ، وكان لزوم تقليد الاعلم لاصل التعيين ، ولزوم البقاء على تقليد المجتهد الاوّل للاستصحاب ، كان البقاء لازماً ولم يجز العدول حتّى إلى الاعلم ، لورود الاصل الشرعي على الاصل

العقلي كلّما وقعت المعارضة بينهما ـ كما حرّر في الأصول ـ كيف والاستصحاب تنزيلي والتعيين غير تنزيلي ؟

إيراد غير وارد

فما أُورد في المقام على السيد الحكيم (قدس سره) : من أنّه إذا ثبت وجوب تقليد الاعلم تعيّن العدول ، سواء كان مستنده الدليل الاجتهادي أم الاصل العملي ، لم يظهر وجهه .

إلاّ أن يقال : بعدم جريان الاستصحاب ، أو بمحكوميته لاصل التعيين لانّ الاستصحاب في المقام دليل غير اقتضائي لكونه مجوّزاً للبقاء ، وأصل التعيين دليل اقتضائي ، وكلّما وقع تعارض بين دليلين : اقتضائي ولا اقتضائي ، تقدّم الدليل الاقتضائي .

لكنّه بكلا شقّيه غير تامّ ، إذ جريان الاستصحاب لا مانع منه خصوصاً مع تمامية أركانه ، إلاّ على القول بعدم جريانه في الاحكام .

وحديث دليلين : اقتضائي ولا اقتضائي ، مضافاً إلى أنّه غير مرتبط بما نحن فيه خصوصاً ـ مع الغض عمّا سبق آنفاً من عدم كونهما في مرتبة واحدة لتقدّم الاستصحاب وكونه رافعاً لموضوع أصل التعيين ـ أنّ كلا الدليلين اقتضائيان ، غاية ما في الباب مورد أحدهما الحكم بالاباحة ، لا أنّ الاستصحاب دليل لا اقتضائي ، نظير روايتين تدلّ إحداهما على حرمة شيء والأخرى على جوازه ، فلا تقدّم الدالّة على الحرمة ، بل في مثله ـ بعد التعارض والتساقط ـ يكون الاصل موافقاً للدليل غير الاقتضائي ، ومسألة تقدّم الدليل الاقتضائي على غيره إنّما هي في التزاحم كما إذا كان دليل دالاً على حكم غير اقتضائي كأدلّة المباحات والمكروهات والمستحبات . ودليل آخر كان دالاً على حكم اقتضائي كأدلّة الواجبات والمحرّمات فكان أمر خارجي مجمعاً ومصداقاً لكليهما ، كما لو صار شرب الماء موجباً لهلاك النفس أو بالعكس ، فتأمّل .

القول الثالث

حرمة العدول حتى إلى الاعلم

الثالث : صريح كاشف الغطاء في مقدّمة كشف الغطاء هو : الحرمة وعدم جواز العدول ، قال : « وإذا قلّد مجتهداً في مسألة ، تقليد عامل لا مستخبر ـ عمل أو لا ـ لم يجز له العدول إلى غيره في تلك المسألة وإن كان الثاني أفضل » .

وقال ابنه : الشيخ حسن ـ صاحب أنوار الفقاهة ـ في شرحه على مقدّمة كشف الغطاء : « فهل يجوز العدول طلباً للفضيلة ـ وكذا لو كان أعدل ـ أم لا يجوز ؟ وجهان : لتعارض دليل وجوب تقديم الفاضل ، ووجوب البقاء وحرمة العدول ، ولا يبعد تقديم دليل حرمة العدول مطلقاً لقوّته ، وانصراف أدلّة وجوب تقديم الفاضل لغير محل الفرض »[٣٥٠].

أقول : وقد يؤخذ على هذا القول ، ما ذكر في القولين السابقين ، وما سيذكر في القول الرابع من الاستدلالات إن شاء الله تعالى .

وربما يضاف : أنّ الاعلم إن كان لاصل التعيين فاستصحاب حرمة العدول إذا لم يكم أعلم ثمّ صار أعلم ، ويتمّ في غيره بعدم الفصل ، حاكم عليه من جهتين : الشرعية والتنزيلية .

وفيه : أنّه كلام مبنائي ، لكن المعظم ـ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ بنوا على أصل التعيين في الاعلم ، مع العلم الاجمالي ، بالمخالفة في محل الابتلاء .

ثم إنّ من مطاوي ما ذكرناه بالتفصيل يظهر حكم العدول من الاعلم إلى غير الاعلم فلا نعيد ، فالادلّة هي هي ، والنقوض هي هي ، ولكن مع تفاوت لا يخفى على المتأمل .

وخلاصته : أنّه مع مبنيين يصحّ ، وإلاّ فلا ، والمبنيان هما : عدم وجوب تقليد الاعلم ، وجواز العدول مطلقاً ، وهو واضح .

القول الرابع

وجوب الاخذ بأحوط القولين

الرابع : وأوجب بعضهم الاحتياط بين القولين ، إذا كان الحي المعدول إليه أعلم ، وفي غيره لم يجوّزوا العدول ، فبعضهم قيّد ذلك بما إذا علم تفصيلاً ـ من غير وجوب فحص على نحو مقدّمة الوجوب لا مقدّمة الوجود ـ المخالفة في كلّ مسألة مسألة ، ومنهم بعض مراجع عصرنا ، وآخرون أطلقوا وجوب الاحتياط حتّى مع العلم الاجمالي بالمخالفة فيما كان العلم الاجمالي منجّزاً للتكليف بشروطه : من عدم كونه غير محصور ، ولا خارجاً بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء وغير ذلك ، وممّن صرّح بذلك الحاج آقا حسين القمّي (قدس سره) في حاشية العروة .

مستند القول الرابع

---

(٣٥٠) شرح كشف الغطاء : المخطوط ، ص٤٥ .

ومستندهم في ذلك : الجمع بين طوائف من الادلّة :

إحداها : ما سبق ممّا دلّ على عدم جواز العدول .

ثانيتها : ما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ في مسألة تقليد الاعلم في المسألة الثانية عشرة ـ ممّا استدلّ به على وجوب تقليد الاعلم .

ثالثتها : ما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ في تقليد المجتهدين المتساويين ـ ممّا استدلّ به على وجوب الاحتياط عند تخالفهما في الفتوى .

أقول : لكنّك عرفت ـ وستعرف أيضاً ـ إنّ ذلك كلّه مبني على الاحتياط غير اللازم ، والله العالم .

تصريح المحقّق العراقي

وأمّا المحقّق العراقي (قدس سره) في حاشية العروة : فقد صرّح بجواز العدول في صورتين :

١ ـ كون المعدول إليه أعلم .

٢ ـ أو متساوياً .

ولم يجوّزه في غيرهما .

ووافقه في الصورة الثانية فقط : المحقّق الاصفهاني في وسيلته ، وقد سبق : أنّه في الصورة الأولى ـ وهي أعلمية المعدول إليه ـ يوجب العدول ، لا أنّه يجوّزه ، ومستندهما في ذلك ظاهر ممّا ذكرنا ، ولا يحتاج إلى بيان .

الشيخ زين العابدين وتصريحه

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكر من الادلّة : أنّ من يجوّز العدول ـ في الصورة التي يجوّزها ـ يجوّزه حتّى عمّن لا يجوّز العدول ، وإلى من لا يجوّز العدول وإنّ من لا يجوّز العدول ، لا يجوّزه حتّى عمّن يجوّز العدول ، وإلى من يجوّز العدول ـ كما هو واضح ـ وقد صرّح بذلك الشيخ زين العابدين المازندراني في رسالته المسمّاة بذخيرة المعاد .

ثمّ إنّ من مطاوي ما ذكرنا بالتفصيل ، يظهر حكم العدول من الاعلم إلى غير الاعلم ، فلا نعيد ، فالادلّة هي هي ، والنقوض هي هي ، ولكن مع تفاوت لا يخفى على المتأمّل ، وخلاصته : أنّه مع مبنيين يصحّ ، وإلاّ فلا :

أحدهما : عدم وجوب تقليد الاعلم .

ثانيهما : جواز العدول مطلقاً ، وهو واضح .

القول الخامس

وجوب العمل بالاحتياط للعلم الاجمالي

الخامس : وجوب العمل بالاحتياط مع اختلافهما في الفتوى للعلم الاجمالي بعدم خروج الحجّة عنهما ، والشك في تعيّن أيّ منهما للحجّية ، وذلك عند الشكّ في تقدّم أيٍّ منهما .

وفيه ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ أنّه مع احتمال التخيير يدور الامر بين الاقلّ والاكثر ، والاقلّ هو التخيير ، والاكثر هو التعيين لكونه قيداً زائداً ، فتأمّل .

القول السادس

التفصيل بين إحراز المطابقة وعدمه

السادس : التفصيل بين إحراز مطابقة فتوى الحي المفضول مع فتوى الافضل ـ من الاموات ـ من الاعلم الحي ، فلا يجوز العدول إلى الاعلم وبين غيره ، فعلى المباني الانفة ، وقد صرّح بهذا التفصيل السيد احمد الخونساري في حاشية العروة .

ولعلّ وجهه : أنّ مقتضى طريقية التقليد ، ووجوب تقليد الاعلم ، ذلك .

وفيه : أنّه يختلف الامر في وجوب تقليد الاعلم على المباني : من بناء العقلاء أو أصل التعيين على ما تقدّم .

تتمة

إذا كان المعدول عنه أوثق ، والمعدول إليه أعلم ، أو العكس ، أو كان أحدهما أعدل والاخر أعلم ، فإن أحرز بناء من العقلاء على شيء من الاطراف ـ على ما ادّعي في بعض هذه الفروض ـ فهو الملاك ، وإلاّ فإن تعارضا كان المرجع الاشتغال ، فيجب الاحتياط على وجوبه في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً ، اللهمّ إلاّ على ما تقدّم منّا تبعاً للمشهور من عدم تنجّزه في رجوع الجاهل إلى العالم ، والتخيير فيه والله هو العالم .