

أوضح المقول

في

علم الأصول

أوضح المقول في علم الأصول

تأليف

الشيخ حسن الرّميتي المجادلي العاملي

١٤٣٤ - ١٤٣٥ هـ

(المجلد السابع)

الحوزة العلميّة

معهد الإمام الرضا عليه السلام

المقصد الثامن
التعادل والتراجيح
و
خاتمة
في الاجتهاد والتقليد

المقصد الثامن

التعادل والتراجيح

وفيه فصول:

- الفصل الأوّل: تعريف التعارض.
- الفصل الثاني: مقتضى القاعدة في المتعارضين.
- الفصل الثالث: القاعدة الثانويّة في الخبرين المتعارضين.
- الفصل الرابع: انقلاب النسبة وعدمه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الأول

تعريف التعارض

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً... الخ».

أقول: يقع الكلام في عدة أمور:

- الأمر الأول: أعلم أنّ الدليلين أو الأدلة إنّما يوصفان أو توصف بالتعادل والتراجيح بعد التعارض، وإلا فلو لم يكن تعارض بين الأدلة، فلا تعادل ولا ترجيح.

ثمّ إنّ التعارض مقسم لكلّ من التعادل والتراجيح، وهما قسمان منه.

ومن هنا، لو جعل العنوان هو مبحث التعارض كما صنعه بعض الأعلام لكان في محله، ولكن الذي يهون الخطب أنّ الأحكام الثابتة للتعارض هي نفسها ثابتة للتعادل والتراجيح، فلا يهمنّا حينئذٍ كون العنوان هو مبحث التعارض أو مبحث التعادل والتراجيح.

ثمَّ إنَّ الوجه في إفراد التعادل وجمع الترجيح، هو أنَّ سبب التعادل أمر واحد، وهو انتفاء المرَّجَّح لأحد الدليلين على الآخر.

وأما سبب جمع الترجيح، فهو أمور متعدّدة مرَّجَّحة لأحد الدليلين على الآخر، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

تعريف التعارض:

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنَّ المشهور عرّف التعارض بأنّه تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد، بأن يثبت أحدهما شيئاً وينفيه الآخر، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه. أو يثبت أحدهما شيئاً ويثبت الآخر ضده، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء والآخر على حرمة.

وقد يرجع التضاد إلى التناقض أيضاً باعتبار الدلالة الالتزامية، لأنّه إذا دلّ دليل على وجوب شيء، فيدلّ على عدم حرمة بالالتزام، وكذا العكس. وعليه، فيكون أحدهما دالّاً على الوجوب بالمطابقة، والآخر دالّاً على عدمه بالالتزام. وكذا بالنسبة إلى الحرمة.

ثمَّ إنَّ صاحب الكفاية رحمته الله: خالف المشهور في تعريف التعارض، حيث عرّفه بأنّه «تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً... الخ».

وأشار بقوله حقيقة أو عرضاً إلى أنّ التنافي بينهما؛ إمّا ذاتي، بحيث لا يمكن اجتماعهما في حدّ أنفسهما أصلاً، كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء، وآخر على عدم وجوبه، مع اشتراط الوحدات الثمانية للتناقض المذكورة في علم المنطق.

وإما عرضي، بحيث كان التنافي بينهما من جهة أمر خارج عن ذاتهما، كالعلم الاجمالي بكذب أحدهما مع عدم امتناع اجتماعهما ذاتاً، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة في يومها، والآخر على وجوب الظهر فيها، وعلمنا بالضرورة من الدين عدم وجوب ستّة صلوات في اليوم الواحد، فيعلم اجمالاً حينئذٍ بكذب أحدهما، إذ لا منافاة بين وجوب الصّلاتين في يوم الجمعة ذاتاً، لإمكان اجتماعهما، فلا تعارض ذاتي بينهما، وأنّ التعارض بينهما من جهة العلم الاجمالي بكذب أحدهما غير المعين، وأنّ في يوم الجمعة لا تجب علينا صلاة الظهر وصلاة الجمعة، بل إما الظهر أو الجمعة.

ثمّ إنّ السبب في ذهاب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إلى تعريف التعارض بأنّه تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة وفي مقام الإثبات، هو أنّ التعارض من أوصاف الدليلين أو الأدلّة وإن كان منشأه تنافي المدلولين ذاتاً أو عرضاً، ومجرّد تنافي المدلولين لا يوجب صدق التعارض ما لم يكن تنافٍ في مرحلة الإثبات ومقام الدلالة.

ولكن الانصاف: أنّ التعارض هو التنافي، والتنافي المزبور قائم حقيقة بنفس المدلولين بلا مساس له بالدليل بما هو دليل إلا بنحو من العناية، باعتبار أنّ الحاكي عن المتنافيين كأنّه عين المحكي.

ومن هنا، صحّ لصاحب الكفاية أن يعرفه بتنافيهما بحسب الدلالة ومقام الإثبات، فيكون التنافي عنده قائماً بنفس الدليلين، ويكون اتّصافهما بالتنافي من باب وصف الشيء بحال نفسه لا بلحاظ حال متعلّقه.

وهذا بخلاف تعريف المشهور، فيكون وصفهما بالتنافي من باب وصف الشيء بحال متعلّقه لا بلحاظ حال نفسه، لأنّ التعارض في الحقيقة إنّما

يعرض الدليلين، باعتبار كونهما يثبتان المتنافيين، ويحكيان عن المتناقضين، سواء كان التنافي في تمام المدلول أو في جزئه، كالعامين من وجه.

والحاصل: أنّ التعارض إنّما يلحق الدليلين بالعرض، والذي يتّصف به أولاً وبالذات هو مدلول الدليلين.

والخلاصة إلى هنا: أنّ الضابطة الرئيسية في تعارض الدليلين، هي ما يؤدّي إلى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولكن بعد أن يكون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجية، فلو علم بكذب أحد الدليلين لمكان العلم بكون أحدهما غير واجد لشرائط الحجية، واشتبه بما يكون واجداً لشرائطها، كان ذلك خارجاً عن باب التعارض، ويكون في اشتباه الحجية باللاحجية، ولا يأتي فيه أحكام التعارض، وإنّما يعمل فيه ما تقتضيه قواعد العلم الاجمالي.

- الأمر الثاني: قد اتّضح ممّا ذكرناه من معنى التعارض، أنّ موارد الورد والحكومة والتخصيص والتخصّص كلّها خارجة عن التعارض، لعدم التنافي بين الوارد والمورود، والحاكم والمحكوم، والعام والخاصّ والعام والخارج تخصّصاً.

ولا بأس ببيان الفرق بين الورد والحكومة، والتخصيص والتخصّص، ثمّ نرى كيفية خروج هذه الموارد عن حقيقة التعارض.

أقول:

أمّا الورد، فهو عبارة عن كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل المورود وجداناً وحقيقة، ولكن بعناية التعبد بالدليل الوارد، بحيث لولا التعبد من الشارع لكان المورود جارياً، وذلك كما في الطرق والأمارات

المعتبرة بالنسبة إلى الأصول العقلية، كالبراءة العقلية، والاحتياط العقلي، والتخيير العقلي، فإنه بالتعبّد بالأمارات المعتبرة والطرق يتمّ البيان، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، الذي هو موضوع البراءة العقلية.

كما أنّه يتحقّق المؤمّن عند قيام الأمارات والطرق على الإباحة، فيرتفع احتمال الضرر، الذي هو موضوع حكم العقل بالاحتياط، كما أنّه بقيام الأمارات والطرق يرتفع التحير الذي هو موضوع حكم العقل بالتخيير.

وأما التخصّص، فهو خروج بعض الأفراد عن تحت الدليل موضوعاً بلا حاجة إلى ما يخرجهم، وبذلك افترق عن الورد، فإنه بعد اشتراكهما في كون الخروج في كلّ منهما على وجه الحقيقة، امتاز التخصّص عن الورد بأنّ الخروج فيه يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبّد، كخروج الجاهل عن موضوع قوله: «أكرم العلماء».

وأما الورد، فالخروج فيه بعناية التعبّد، أي أنّ المورد يكون خارجاً عن تحت دليل المورد بالعرض، حيث نشأ عن تصرّف من الشارع المقدّس بالتعبّد بدليل الوارد، بحيث لولا عناية التعبّد لكان دليل المورد جارياً وشاملاً للمورد.

والخلاصة: إنّ الورد شارك التخصّص في النتيجة، فإنّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما هو باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة.

وأما التخصيص، فهو إخراج بعض الأفراد عن تحت الحكم من دون أن يتصرّف المخصّص في الموضوع، كقوله: «لا تكرم زيدا العالم»، بعد قوله: «أكرم العلماء».

وأما الحكومة، فهي عبارة عن كون أحد الدليلين متعرّضاً لحال مفاد الدليل الآخر؛ إما بعناية التصرف في عقد الوضع، (أي: يتصرف في موضوع دليل المحكوم توسعة أو تضييقاً، بإدخال ما يكون خارجاً عنه، أو إخراج ما يكون داخلياً فيه، كقوله: «زيد عالم أو ليس بعالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء»).

وإما بعناية التصرف في عقد الحمل، (أي: يتصرف في محمول دليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١).

وكقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإنه حاكم على الأدلة الأولى، ويكون مضيّقاً للحكم الشرعي الثابت للأفعال بعناوينها الأولى، فوجوب الوضوء بالعنوان الأولي مطلق، ولكن إذا صار الوضوء ضرورياً يرتفع عنه الحكم، فبعد أن كان الحكم بمقتضى الدليل الأولي يشمل الوضوء الضروري وغيره، أصبح بعد مجيء «لا ضرر» مختصاً بالوضوء غير الضروري، وهكذا بالنسبة لقاعدة «لا حرج» ونحوها).

وقد تكون الحكومة بمعنى أنّ دليل الحاكم رافع لموضوع دليل المحكوم في عالم التشريع مع بقاءه في عالم التكوين، فإن قيام الأمانة على خلاف مؤدّى الأصل الشرعي لا يوجب رفع الشكّ خارجاً، لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع، فموضوع الأصل الشرعي محفوظ تكوينياً، ولكن لما كان المجعول في باب الأمارات هو الإحراز وإلغاء احتمال الخلاف، كانت الأمانة رافعة للشكّ في عالم التشريع، لأنّ المكلف يكون محرراً للواقع بالمتعبد به، لا بنفس التعبد، فلا يبقى موضوع للأصل.

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

ثمّ إنّ الحكومة بحسب النتيجة، وإن كانت تشارك التخصيص من حيث كون خروج المورد عن تحت دليل الآخر حكماً، إلا أنّ الفرق بينهما، هو أنّ في التخصيص يكون خروج المورد عن تحت العام بلا تصرّف من المخصّص في عقد الوضع العام أو عقد حملة، كما في قوله: «لا تكرم زيداً العالم»، بعد قوله: «أكرم العلماء».

وفي الحكومة يكون ذلك بعناية تصرّف من الحاكم في عقد وضع المحكوم إدخالاً أو إخراجاً، أو في عقد حملة، كما تقدّم.

وتفصيل ذلك بشكل مختصر - كما ذكرنا في أكثر من مناسبة - أنّ الحكومة على قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسّراً للدليل الآخر ومتعرّضاً لبيان حاله، ويكون شرحه للدليل؛ إمّا بلفظ «أعني»، أو «أردت»، أو «قصدت»، ونحو ذلك. وإمّا أن يكون بمدلوله الالتزامي.

أمّا الأوّل، فوجوده نادر، إذ قلّما يوجد في الأخبار ما يكون بلفظ «أعني» ونحوها، ومع ذلك، فقد وجد في بعض الروايات، كموثقة عمّار الساباطي، قال: «كنا جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى، فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ قال: فريضة، ففزعنا وفزع الرجل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّما أعني صلاة الليل على رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّ الله يقول: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾^(١).

وأمّا الثاني، وهو ما يكون شارحاً بمدلوله الالتزامي، فهو كثير، لأنّه

(١) وسائل الشيعة، باب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح ٦. / والآية الشريفة من سورة الإسراء، رقمها ٧٩.

(تارةً) يكون ناظراً إلى عقد الوضع، أي موضوع الحكم. (وأخرى)، يكون ناظراً إلى عقد الحمل، أي الحكم الشرعي.

وأما إذا كان ناظراً إلى عقد الوضع، فيكون حينئذٍ موسّعاً للموضوع أو مضيقاً له.

ومثال التوسعة، الحديث النبويّ الضعيف السند «الطواف بالبيت صلاة»^(١)، حيث وسّع موضوع الصلاة، بحيث يشمل الطواف، فيعطي أحكام الصلاة إلا ما استثنى.

ومثاله أيضاً، موثقة عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع. فقال: هو خمر»^(٢)، حيث وسّع موضوع الخمر، بحيث يشمل الفقاع، فيعطي حكمه.

ومثال التضييق، كما في حسنة منصور بن حازم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «لا رضاع بعد فطام، ولا وصال في صيام، ولا يتم بعد احتلام، ولا صمت يوماً إلى الليل، ولا تعرب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك، ولا يمين لولد مع والده، ولا للملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها، ولا نذر في معصية، ولا يمين في قطيعة»^(٣).

أنظر إلى قوله: «لا رضاع بعد فطام»، فإنه ضيق موضوع الرضاع وأخرج منه الرضاع بعد انقطاع الفطام، أي بعد مضيّ السنتين من ولادته، والتي هي مدة الرضاع.

(١) عوالي اللآلي، ح ١، ص ٢١٤.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة، ح ٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ح ١٠٦٠.

وعليه، فلا يعطى حكم الرضاع لهذا الفرد، وهكذا بقيّة الفقرات .
هذا إذا كان ناظراً إلى عقد الوضع .

وأما إذا كان ناظراً إلى عقد الحمل، فيكون مضيّقاً للحكم الشرعي الثابت للأفعال بعناوينها الأوّلية، مثل أدلّة «لا ضرر»، وأدلّة «لا حرج»، فإنّها ليست ناظرة إلى عقد الوضع، وإنّما هي ناظرة إلى عقد الحمل .

وأما القسم الثاني من الحكومة: فهو مثل حكومة الإمارات على الأصول الشرعيّة، أي ما كان دليل الحاكم رافعاً لموضوع دليل المحكوم، وليس ناظراً إليه لا بتوسعة ولا بتضييق .

وعليه، فضابطة الحكومة بالقسم الأوّل - وهو الذي لو لم يكن المحكوم مجعولاً لكان دليل الحاكم لغواً - لا تنطبق على هذا القسم من الحكومة، إذ لا يوجد لغو في جعل الإمارات إذا لم تكن الأصول العمليّة الشرعيّة مجعولة .

وهذا بخلاف القسم الأوّل، إذ لا معنى لقولك: «لا رضاع بعد فطام» إذا لم يكن للرضاع حكم .

وكذا لا معنى لقولك: «لا ربا بين الوالد وولده»، إذا لم يكن للربا حكم .

ومما ذكرنا، يندفع الإشكال على الحكومة، حيث أشكل أنّ ضابطة الحكومة لا تنطبق على ما ذكرنا، إذ ليس لدليل نفي الضرر شرح وتفسير للأدلّة الأوّلية .

والحال أنّ ضابطة الحكومة، هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسّراً للدليل الآخر .

ووجه الاندفاع: أنّ أدلّة نفي الضرر ناظرة إلى عقد الحمل، كما

عرفت، وينطبق عليه الحكومة بالقسم الأول، وهو الذي لو لم يكن المحكوم مجعولاً لكان دليل الحاكم لغواً.

ومن هنا، لو لم يكن الحكم مجعولاً للشيء بعنوانه الأولي لكان نفي الحكم الضرري عنه لا معنى له.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنه لا إشكال في أن التعارض لا يصدق على موارد الحكومة، لأنه بعد كون دليل الحاكم متعرضاً لحال غيره، وناظراً إلى شرح مدلوله، وبيان المراد منه، لا يكاد يرى العرف تنافياً بين مدلوليهما، كي تدخل موارد الحكومة في موضوع التعارض، بل الحاكم عند العرف بعناية شارحيته لبيان مدلول الغير، وتعرضه له، يكون بمنزلة القرينة المتصلة الحاكية مع ذبها عن معنى واحد، بلحاظ أن مدلول المحكوم هو الذي تكفل الحاكم بشرحه لا غيره.

وكذا الحال في معنى الآخر للحكومة - أي الرافعة لموضوع المحكوم -، إذ من المعلوم أن كل دليل متكفل لبيان حكم لا يكون متكفلاً لتحقيق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع.

وأما كون الموضوع موجوداً أو غير موجود، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل.

ومن المعلوم، أن الموضوع المأخوذ في أدلة الأصول هو الشك.

وأما كون المكلف شاكاً أو غير شاك، فهو خارج عن مفادها.

والأمارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي، وتجعل المكلف عالماً تعبدياً وإن كان شاكاً وجدانياً، فلا يبقى موضوع للأصول. ولا منافاة بين الأمانة والأصل، فإن مفاد الأصل هو البناء العملي على تقدير الشك في شيء،

ومفاد الأمانة ثبوت هذا الشيء، وارتفاع الشكّ فيه. ولا منافاة بين تعلّق شيء على شيء، وبين الحكم بعدم تحقّق المعلّق عليه.

مثلاً، مفاد البراءة الشرعيّة هو البناء العملي على عدم التكليف على تقدير الشكّ فيه، فإذا دلّ خبر معتبر على ثبوت التكليف لم يبقَ شكّ فيه بالتعبّد الشرعي باعتبار حجّية الخبر، فهو عالم بالتكليف بحكم الشارع، وهكذا...

وأما موارد التخصّص، فهي أيضاً خارجة عن التعارض، ولا يصدق التعارض عليها قطعاً، لأنّ التخصّص كما تقدّم، هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان، فلا مجال حينئذٍ لتوهم التنافي بين الدليلين أصلاً، فإذا دلّ الدليل على وجوب إكرام العالم مثلاً، فلا مجال لتوهم التنافي بينه وبين ما دلّ على حرمة إكرام الجاهل، إذ الجاهل خارج عن موضوع العالم بالوجدان وتكويناً.

وأما الورد، فهو أيضاً عبارة عن الخروج الموضوعي، غاية الأمر، أنّ الخروج المذكور من جهة التعبّد الشرعي - كما أوضحناه سابقاً - كالأمارات المعتبرة بالنسبة إلى الأصول العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير.

وأما التخصيص والتقييد، فلا يصدق عليهما التعارض أيضاً، بل لا إشكال في خروجهما عنه، إذ من المعلوم أنّه لا تعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر بنظر العرف، بحيث لا يبقى لهم تحيّر بحسب ما ارتكز في أذهانهم من قرينة أحدهما للآخر في المحاورات العرفية، كالنصّ والظاهر، أو الظاهر والأظهر، كالعام والخاصّ والمطلق والمقيّد، وأمثالهما، ممّا يكون أحد الدليلين ظاهراً والآخر نصّاً أو أظهر،

فإنهما لا يرونهما بحسب الدلالة ومقام الاثبات متنافيين، ولا بحسب المدلول، بل يتصرفون في الظاهر بواسطة النص أو الأظهر، فإنه إذا ورد: (أكرم العلماء)، و(لا تكرم الفساق منهم)، لا يبقى أهل العرف متحيزين في العمل بهما، بل يجمعون بينهما، بأن مراد المتكلم من العام هو غير الخاص، ويجعلون الخاص قرينة على التصرف في العام، لأن أصالة الظهور في الخاص تكون حاکمة على أصالة الظهور في العام، بل في بعض الفروض يحتمل أن تكون واردة عليها.

كما إذا كان الخاص قطعيّ السند والدلالة، فلا إشكال في تخصيص العام به، ولا مجال لجريان أصالة الظهور في طرف العام، لأن الخاص رافع لموضوعها، للعلم بأن العموم ليس بمراد، فالخاص يكون وارداً على أصالة العموم.

بل يمكن أن يقال: إن مؤدى الخاص يكون خارجاً عن مفاد أصالة الظهور بالتخصّص لا بالورود.

لما عرفت، من أن ورود أحد الدليلين على الآخر إنما يكون بمعونة التعبد بأحدهما، والخاص القطعيّ السند والدلالة لا يحتاج إلى التعبد، لأنه يُعلم بصدوره وإرادة مؤداه، والعلم لا تناله يد التعبد.

ومهما يكن، فيجب الأخذ بظهور الخاص وتخصيص العام به، فإن أصالة الظهور في طرف الخاص تكون حاکمة على أصالة الظهور في طرف العام، لأن الخاص يكون بمنزلة القرينة على التصرف في العام.

لا يقال: إن تقديم الخاص على العام لو كان بالحكومة، فما الفرق بينها وبين التخصيص؟ فالتخصيص، حينئذٍ يرجع إلى الحكومة.

فإنه يقال: إن أحد الدليلين؛ (تارة) يكون بنفسه حاکماً على الآخر ولو كانت النسبة بينهما العموم من وجه. (وأخرى) يكون أحد الدليلين في حدّ

نفسه معارضاً للدليل الآخر، إلا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاکمة على أصالة الظهور في الآخر، كالعام والخاصّ، فإنّ الخاصّ في حدّ نفسه يتعارض مع العام ولو في بعض المدلول، ولكن أصالة ظهوره في التخصيص تكون حاکمة على أصالة ظهور العام في العموم، فترتفع المعارضة بينهما.

والخلاصة إلى هنا: إنّ لا تعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، بحسب ما ارتكز في أذهان أهل العرف من الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما، والتعارض المترائي بينهما بدويّ، يزول بالتأمّل والالتفات. والله العالم.

- الأمر الثالث: في بيان الفرق بين التعارض والتزاحم.

قد عرفت فيما سبق، أنّ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين في مقام الجعل والتشريع، بحيث يلزم من تشريعهما اجتماع النقيضين أو الضدّين. وأمّا التزاحم، فهو عبارة عن عدم امکان اجتماع الحكمين في مرحلة الامتثال بعد تشريعهما، لعدم القدرة على كليهما في زمن واحد، فيقع التزاحم بينهما، لتحقق القدرة على امتثال أحدهما.

وعليه، فيصلح كلّ منهما أن يكون معجزاً مولوياً عن الآخر، ورافعاً لموضوعه، وهو القدرة، فإذا قال المولى: (أنقذ هذا الغريق، وأنقذ ذاك الغريق)، ولا يقدر المكلف إلاّ إنقاذ أحدهما، فيقع التزاحم بينهما.

وكذا، إذا قال: (أنقذ الغريق ويحرم التصرف في أرض الغير من دون إذن صاحبها)، وتوقّف إنقاذ الغريق على التصرف في أرض الغير مع عدم إذنه بالتصرف، فيقع التزاحم بين وجوب إنقاذ الغريق وحرمة التصرف في أرض الغير.

والدليل الذي دلّ على وجوب إنقاذ الغريق لا يتنافى مع الدليل الذي دلّ على حرمة التصرف في أرض الغير بدون إذنه، إذ لا تنافي بينهما في عالم الجعل والتشريع، بل التنافي بينهما إنما هو في عالم الفعلية وفي مقام الامتثال، لعدم القدرة على امتثال كليهما معاً في زمن واحد.

هذا، والمعروف عن جماعة من الأعلام، منهم صاحب الكفاية رحمته الله، أنه إذا ثبت الملاك لكلا الحكمين يكون المورد من موارد التزاحم.

وأما، إذا أحرز ولو من الخارج عدم وجود الملاك والمقتضي إلا لأحد الحكمين، فيكون المورد من موارد التعارض.

ثم إنه قد ذكرنا في بعض المناسبات، أنّ التزاحم بين الملاكات خارج عن محلّ الكلام، إذ الترجيح فيها يكون بيد المولى، حيث يحصل كسر وانكسار بين الملاكات في مقام الثبوت، فإنّ غلب ملاك الحرمة ملاك الوجوب فيكون التشريع للحرمة، وإن غلب ملاك الوجوب ملاك الحرمة فيكون التشريع للوجوب.

وهذا لا سبيل لنا إليه، لأننا نجهله، فهو بيد المولى - علام الغيوب -، وليس ذلك من وظيفة العبد.

وأما بعد تزاحم المقتضيات وحصول كسر وانكسار وتشريع المولى للأقوى ملاكاً، فإن كان هناك دليل دالّ على وجوب شيء، وآخر دالّ على حرمة، ولا ندري أيهما الصّادر من المولى، فهنا، نرجع إلى أحكام التعارض الواردة عن أهل البيت عليهم السلام من الترجيح بالشهرة الروائية - بناءً على ثبوت الترجيح بها -، وموافقة الكتاب العزيز، ومخالفة العامة، ونحو ذلك ممّا يأتي الكلام عنها.

وبالجملة، فإنّ تزاحم الملاكات غير تزاحم الأحكام، فإنّ تزاحم

الأحكام يكون في مقام الامتثال والإطاعة، بمعنى أنّ المكلف غير قادر على امتثالهما معاً في زمن واحد.

هذا، وقد أشكل على تعريف التزاحم بتزاحم الحكمين في مقام الامتثال والإطاعة، بأنه إنّما يتمّ إذا كانت القدرة كالعلم من شرائط تنجيز التكليف.

وأما إذا كانت القدرة شرطاً لأصل تشريع الحكم الفعلي، وتوجيهه إلى المكلف من باب أنّ العقل مستقلّ بقبح توجيه التكليف الفعلي إلى العاجز عن الامتثال - كما هو الصحيح عند الأعلام -، فيرجع حينئذٍ التزاحم إلى التعارض، إذ بعد عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال يمتنع تشريع إطلاق الحكمين حتّى في المتضادين وجوداً، نظير امتناع تشريع إطلاق الحكمين في العامّين من وجه بالنسبة إلى مورد الاجتماع.

وعليه، فبعد تقييد مضمون الخطابات بالقدرة - لاستحالة توجيه الخطاب نحو العاجز - لا تبقى صغرى لباب التزاحم، لاندراج جميع موارد التزاحم في صغرى التعارض بين إطلاق الخطابين، نظير العامّين من وجه.

وأما ما قد يجاب عن هذا الإشكال، بالفرق بين العجز الدائمي والعجز الاتفاقي بتسليم شرطية القدرة في الأوّل دون الثاني.

ففي غير محلّه، لأنّ العقل لا يفرّق في قبح توجيه التكليف الفعلي إلى العاجز بين العجز الدائمي والاتفاقي، فكما يمتنع عقلاً مع العجز الدائمي أصل تشريع الحكمين، كذلك يمتنع تشريع إطلاق الحكمين على نحو يشمل مورد العجز، نظير امتناع تشريع إطلاق الحكمين في العامّين من وجه.

ولأجل استحكام هذا الإشكال، إلتجأ أغلب الأعلام في التفرقة بين التعارض والتزاحم إلى القول بأن المقصود من التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد، حتى في مرحلة الملاك والمقتضي، بحيث يعلم بعدم ثبوت الملاك في أحدهما، لا مجرد تنافيهما في مقام الحكم الفعلي.

وأما التزاحم، فلا يكون إلا في مورد الجزم بوجود الملاكين. وأين هذا عن باب التعارض الذي يجزم بعدم ثبوت الملاك والمقتضي لأحد الحكمين؟

أقول:

لا محيص عن الإشكال المتقدم - بناءً على كون القدرة شرطاً في أصل تشريع الحكم، كما هو الانصاف - إذ لا يمكن حينئذ جعل كلا الحكمين، لعدم إمكان بعث المكلف وتحريك عضلاته إلى كليهما معاً، لعدم القدرة على متعلقيهما جمعاً.

ولكن بما أن لفظ التزاحم لم يرد في لسان الدليل، فلا حاجة لإتعايب النفس في تعريفه وتمايزه عن غيره، ولكن بما أنه يوجد بعض الأحكام للتزاحم اصطلاح الأصوليون على إطلاق لفظ التزاحم على عدم إمكان اجتماع الحكمين في مرحلة الامتثال بعد تشريعهما وإنشائهما في مرحلة الجعل.

وما ذكره، وإن كان يرجع إلى التعارض - كما عرفت - إلا أنه لمكان التفكيك باعتبار الأشخاص، من حيث القدرة على الجمع بين التكليفين وعدم الجمع، سُمي هذا المورد بالتزاحم بخلاف باب التعارض، إذ لا يمكن التفكيك فيه باعتبار الأشخاص.

مثلاً، إذا ورد من الشارع المقدس: (أنقذ هذا الغريق، وأنقذ ذاك

الغريق) وكان أحد الأشخاص قادراً على إنقاذ كلا الغريقين، والآخر قادراً على إنقاذ أحدهما فقط، فيتحقّق التزاحم بالنسبة إلى الثاني دون الأوّل، فلاجل ذلك دخل هذا المورد في باب التزاحم.

وهذا، بخلاف باب التعارض، فإذا دلّ دليل على طهارة شيء ودلّ دليل آخر على نجاسته، فلا يمكن الحكم بالنجاسة بالنسبة إلى شخص وبالطهارة بالنسبة إلى شخص آخر.

وهكذا بقيّة موارد التعارض، إذ لا يمكن التفكيك فيها بالنسبة للأشخاص، فلذا دخلت هذه الموارد في باب التعارض.

أضف إلى ذلك، أنّ اختلاف أحكام التعارض - من حيث الترجيح بالشهرة الروائيّة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحوها - عن أحكام التزاحم التي سنذكرها، كانت هي السبب أيضاً في التفرقة بينهما، والأمر سهل بعد معرفة أحكام كلّ منهما.

هذا، وقد ذكر الميرزا النائيني رحمته الله، أنّ التزاحم وإن كان لعدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال - كما هو الغالب في باب التزاحم - إلاّ أنّه قد يكون لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الجمع بينهما وإن كان قادراً على الجمع بينهما خارجاً.

ومثّل له، ببعض الفروع في مبحث زكاة المواشي، كما لو كان المكلف مالكاً لخمس وعشرين من الإبل في ستة أشهر، ثمّ ملك واحداً آخر من الإبل، وصارت ستّ وعشرين، فمقتضى أدلّة الزكاة هو وجوب خمس شياه عند انقضاء حول الخمس والعشرين ووجوب بنت مخاض - وهي من الإبل ما دخلت في السنّة الثانية - عند انقضاء حول الستّ والعشرين، ولكن قام الدليل من الخارج على أنّ المال لا يزكّي في العام الواحد مرتّين، فيقع

التزاحم بين الحكمين من جهة هذا الدليل الخارجي، فلا بد من سقوط ستة أشهر؛ إما من حول الخمس والعشرين، وإما من حول الست والعشرين، إذ لولا السقوط يلزم تزكية المال في ظرف ستة أشهر مرتين، وهي الستة الوسطى من ثمانية عشر شهراً، لكونها منتهى لنصاب الخمس والعشرين ومبدئاً لنصاب الستة والعشرين، فيلزم احتسابها مرتين ووجوب الزكاة فيها مرتين.

والخلاصة: إن التزاحم عند الشيخ النائيني رحمته الله لا يختص بصورة عدم القدرة على الجمع بينهما في مقام الامتثال، بل قد يتفق التزاحم بين الحكمين مع التمكن من الجمع بينهما، إلا أن ذلك نادر. هذا حاصل كلامه رحمته الله مع توضيح منا.

أقول:

أما أن المال لا يزكى في العام الواحد مرتين، فقد يستفاد ذلك من حسنة زرارة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل دفع إلى رجل مالاً قرضاً، على من زكاته، على المقرض أو على المقترض؟ قال عليه السلام: لا، بل زكاتها - إن كانت موضوعة عنده حولاً - على المقرض.

قال: قلت: فليس على المقرض زكاتها؟ قال عليه السلام: لا يزكى المال من وجهين في عام واحد»^(١).

وأما أن ما ذكره من المثال يكون من باب التزاحم: ففي غير محله، بل هو من قبيل تعارض الدليلين في مسألة الظهر والجمعة.

(١) الوسائل، باب ٧ من أبواب من تجب عليه الزكاة...، ح ١.

وقد عرفت أنّه لا تنافي ذاتياً بين ما دلّ على وجوب الظهر من يوم الجمعة وما دلّ على وجوب الجمعة، لإمكان الجمع بينهما، وإنّما التنافي بينهما من جهة الدليل الخارجي، وهو التسالم بين المسلمين على عدم وجوب ستّ صلوات في اليوم الواحد.

وعليه، فهذا المثال يكون داخلياً في التعارض لا التزاحم. والله العالم.

ثمّ إنّ الميرزا النائيني رحمته الله ذكر أنّ التزاحم على خمسة أقسام، ولا بأس ببيانها لما فيها من الفائدة:

القسم الأوّل: أن يكون التزاحم لأجل اتفاق اتحاد متعلّق الحكّمين في الوجود مع كونهما متغايرين بالذات ومختلفين في الهوية، بحيث يكون الاتحاد بينهما من قبيل التركيب الانضمامي، وعلى ذلك يبني جواز اجتماع الأمر والنهي، ويندرج مورد تصادق متعلّق الأمر والنهي في صغرى التزاحم عند الميرزا النائيني رحمته الله.

ومن هنا، ذهب إلى جواز اجتماع الأمر والنهي في مسألة الصّلاة في الأرض المغصوبة، لأنّ الغصب والصّلاة عنده من مقولتين متباينتين، فيدلّان على تعدّد المعنوّن خارجاً.

وعليه، فإنّ التركيب بين الصّلاة والغصب خارجاً تركيب انضمامي، ويستحيل اتّحادهما خارجاً.

ثمّ ذكر، أنّه لو كان التركيب بين المتعلّقين اتّحادياً، وكان أحد المتعلّقين متّحداً مع الآخر بالهوية والذات ولو في الجملة وفي بعض الموارد، فلا يكون من باب التزاحم، بل يندرج مورد تصادق متعلّق الأمر والنهي في صغرى التعارض، كتعارض العامّين من وجه.

وعلى ذلك، يبتني امتناع اجتماع الأمر والنهي، فإنه على هذا يكون الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب بعينه كالأمر (بإكرام العالم والنهي عن إكرام الفاسق)، ولا إشكال في أنه في مورد تصادق العالم والفاسق يقع التعارض بين الدليلين، لأنه يلزم أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي.

ونحن، قد ذكرنا - في مسألة اجتماع الأمر والنهي - أنّ القول بالامتناع في المثال المتقدم (وهو صلّ ولا تغضب) يتوقّف على اجتماع الصلاة والغضب واتّحادهما خارجاً. وهذا لا يكون إلا في صورتين:

الأولى: فيما لو اعتبرنا الهويّ إلى الركوع والسجود أو النهوض منهما جزءاً من الصلاة.

والثانية: فيما لو اعتبرنا في السجود الاعتماد على الأرض.

فراجع ما ذكرناه بالتفصيل في هذه المسألة.

القسم الثاني: أن يكون التزاحم لأجل اتّفاق وقوع التلازم بين متعلّق الحكمين، بمعنى أنه اتّفقت الملازمة بين امتثال أحد الحكمين لمخالفة الآخر، فلو كانت الملازمة بينهما دائميّة يندرجان في صغرى التعارض، لامتناع تشريع حكمين يلزم من امتثال أحدهما مخالفة الآخر دائماً.

كما لو فرض أنه قام الدليل على استقبال القبلة، وحرمة استدبار الجدي في القطر الذي تكون القبلة فيه نقطة الجنوب - كالعراق والشام -، فإنّ الدليلين يتعارضان لا محالة، فإنّ العراقي والشامي قبلتهما الجنوب والجدي خلفهما.

نعم، إنّ الشامي قبلته إلى الجنوب مع الانحراف شيئاً ما إلى الشرق، والعراقي قبلته الجنوب مع الانحراف شيئاً إلى الغرب.

ففي رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن القبلة؟

فقال عليه السلام: «ضع الجدي في قفاك وصل»^(١)، حيث إنّ السائل - وهو محمد بن مسلم - من أهل العراق.

القسم الثالث: أن يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع أحد المتعلّقين مقدّمة لوجود الآخر. كما لو توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير من دون إذنه، فلو كان أحد المتعلّقين مقدّمة لوجود الآخر دائماً لم يندرجا في باب التزاحم، بل يندرجان في باب التعارض، لامتناع تشريع الحكّمين على هذا الوجه.

القسم الرابع: أن يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع المضادة بين المتعلّقين. كما لو اتّفقت نجاسة المسجد في وقت الصّلاة، فلو كانت المضادة دائميّة لخرجت المسألة عن باب التزاحم.

القسم الخامس: أن يكون التزاحم لأجل كون أحد المتعلّقين مترتّباً في الوجود والامثال على الآخر، وقد اتّفق عدم قدرة المكلف على الجمع بين إيجاد المتعلّقين كلّ في محلّه. كالقيام في الركعة الأولى والثانية مع عدم تمكّن المكلف من القيام إلّا في إحدى الركعتين، لضعف ونحوه.

بقي شيء في المقام، وهو أنّه هل هناك حاجة لتأسيس أصل ليكون المرجع عند الشكّ في أنّ المسألة من باب التعارض أو التزاحم؟
والانصاف: أنّه لسنا بحاجة إلى هذا الأصل، لعدم الجامع بين التعارض والتزاحم.

وحكي عن الميرزا النائيني رحمته الله أنّه كان يقول: «إنّ القول - بأنّ الأصل التعارض أو التزاحم - أشبه شيء بأن يقال: إنّ الأصل في الأشياء الطهارة أو صحّة بيع الفضولي».

(١) الوسائل، باب ٥ من أبواب القبلة، ح ١.

هذا تمام الكلام في الأقسام الخمسة.

وأما مرجحات باب التزاحم فهي أمور:

الأمر الأوّل: ما إذا كان أحد المتزاحمين مضيّقاً والآخر موسّعاً، فإنّ المضيّق مقدّم على الموسّع، وإن كان الموسّع أهمّ من المضيّق بمراتب. وذلك كالصلاة مثلاً، فإنّها لو تزاحمت مع ردّ السلام الواجب، فإنّه يقدّم عليها مع أنّها أهمّ الواجبات، بل هي عمود الدّين «إنّ قُبلت قبل ما سواها وإن رُدّت ردّ ما سواها».

ولكن الانصاف: أنّ هذا المورد ليس من موارد التزاحم، لما عرفت، من أنّ التزاحم هو أن لا يكون المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً، بحيث إنّ صرف قدرته في أحدهما انتفت القدرة بالنسبة للآخر، فيكون الآخر مرتفعاً بارتفاع موضوعه، كما في مثال إنقاذ الغريقين.

وأما في مثالنا هنا، فليس الأمر كذلك، إذ لا مزاحمة بين الواجب المضيّق - وهو ردّ السلام هنا - وبين الواجب الموسّع - وهو الصلاة -، لقدرة المكلف على الإتيان بهما معاً.

وممّا ذكرنا، يتّضح حال الواجب التخييري - كما إذا وجب على المكلف إحدى الكفّارات الثلاث تخييراً -، والواجب التعيني - كما إذا كان على المكلف دين حلّ أجله -، فقد ذكر الأعلام، أنّه إذا وقع التزاحم بين أدائه وبين الإطعام الذي هو أحد خصال الكفارة، وجب تقديم أداء الدين على الإطعام، لأنّ الإطعام له بدل، وهو الصيام.

ولكن الانصاف أيضاً: أنّه لا مزاحمة بينهما، لقدرة المكلف على امتثال كليهما معاً، لما ذكرناه في محلّه، من أنّ الواجب التخييري متعلّق بالجامع بين أفرادها، وهو أحد أمرين أو أمور، ولم يتعلّق بالفرد.

وعليه، فلا مزاحمة بين الجامع للأفراد مع الواجب التعييني، لقدرة المكلف على امتثال كليهما معاً، بأن يختار من خصال الكفارة الصوم ويؤدّي الدين.

نعم، المزاحمة وقعت بين فرد من أفراد الواجب التخييري، وهو الإطعام، وبين أداء الدين. إلا أنك عرفت، أنّ الفرد لم يتعلّق به التكليف بالخصوص حتّى يزاحم الواجب التعييني.

والخلاصة: إنّ الكبرى المذكورة في كلام الأعلام من تقديم الواجب المضيق على الواجب الموسّع، وتقديم الواجب التعييني على الواجب التخييري وإن كانت صحيحة، إلا أنّه لا صغرى لها، لأنّ كلّ الأمثلة التي ذكرت لها يستطيع المكلف أن يجمع بينها، فلا تزاحم حينئذٍ.

الأمر الثاني: ما إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الآخر، فيقدّم ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على ما يكون مشروطاً بها.

وقد ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ القدرة الشرعيّة لها دخل في الملاك دون القدرة العقليّة.

وقد ذكرنا سابقاً أيضاً، أنّ استفادة القدرة الشرعيّة: تارة، تكون من دليل متّصل. كما في آية الحجّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١).

فالاستطاعة الماليّة من الزّاد والرّاحلة ونحو ذلك، شرط شرعي أُخذ بنفس الدليل الدال على وجوب الحجّ.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

وأخرى، تستفاد القدرة الشرعية من دليل منفصل. كما في الوضوء، فإن الأمر بالوضوء وإن لم يقيد بالقدرة على الماء في لسان دليله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ الآية (١).

إلا أنه من تقييد الأمر التيممي بذلك، يستفاد منه تقييد الأمر الوضوئي بالقدرة: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾ الآية (٢).

والمراد من وجدان الماء هو التمكن من استعماله عقلاً وشرعاً بدليل ذكر المريض، فإن المرض ليس من الأسباب التي تقتضي عدم وجود الماء، وإنما يمنع المرض صاحبه من استعماله رغم وجوده.

وبالجملة، فإن مقتضى المقابلة بين الوضوء والتيمم من حيث تقييد التيمم بعدم التمكن من الماء، يستفاد منه أن الوضوء مشروط شرعاً بالتمكن، وإلا لم تتحقق المقابلة بين الوضوء والتيمم مع أن التفصيل قاطع للشركة.

وعليه، فلو دار الأمر بين حفظ النفس المحترمة من الهلاك، حيث يتوقف حفظها على شرب الماء، وبين الوضوء، فيقدم حفظ النفس المحترمة، لأن ملاك وجوب حفظها تام وغير مشروط بالقدرة الشرعية التي لها دخالة في الملاك.

وهذا، بخلاف الوضوء، فإنه مشروط بالقدرة الشرعية، كما عرفت.

وبالجملة، فإنه مع تقديم حفظ النفس لا يفوت على المكلف شيء،

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

لأنّ مصلحة حفظ النَّفس قد تحقّقت بالامتنال، وبعد صرف القدرة في حفظ النَّفس من الهلاك ينتفي الأمر بالوضوء، لانتفاء موضوعه، وهو الماء.

وعليه، فلم يكن هناك ملاك ليفوت.

وهذا بخلاف تقديم الوضوء، فإنّه يوجب تفويت مصلحة حفظ النَّفس، لعدم كونها مشروطة بالقدرة، وهذا هو الانصاف.

والخلاصة: إنّ لا إشكال في تقديم ما هو غير مشروط بالقدرة الشرعيّة على المشروط بها.

الأمر الثالث: ما إذا كان أحد المتزاحمين أهمّ من الآخر، فإنّه يقدّم الأهمّ على غيره بلا إشكال، فإنّ تقديم المهمّ يوجب تفويت المقدار الزائد من المصلحة. وهذا بخلاف تقديم الأهمّ.

الأمر الرابع: ما إذا كان ظرف امتثال أحد المتزاحمين مقدّمًا على ظرف امتثال الآخر، فإنّ المقدّم في الامتنال يقدّم على غيره، فإذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأولى وبين القيام في الركعة الثانية، لعدم قدرته على القيام فيهما معاً لمرض أو عجز ونحو ذلك، فيقدّم القيام في الركعة الأولى، لأنّ الإتيان بالمقدّم زماناً يوجب العجز عن المتأخّر.

وعليه، فيكون التكليف به منتفياً بانتفاء موضوعه، وهو القدرة.

وهذا، بخلاف ما لو ترك القيام في الركعة الأولى للحفاظ على القيام في الركعة الثانية، فإنّه غير معذور في ذلك، لأنّ الفرض أنّ التكليف بالقيام في الركعة الأولى فعليّ وغير معلق على شيء، فلا عذر في تركه.

وأما القيام في الركعة الثانية، فهو ليس فعليّاً، فإن جاء وقته وكان قادراً عليه، فيأتي به، وإلا كان معذوراً في تركه، لعدم القدرة.

ومما يؤكّد ما ذكرناه، ما ذكره الأعلام من أنّه لو فرضنا أنّ زيداً مثلاً، كان قادراً على صوم نصف شهر رمضان المبارك فقط، إمّا النصف الأوّل أو النصف الثاني، فلا يجوز له ترك الصوم في النصف الأوّل وصوم النصف الثاني، لأنّه في النصف الأوّل هو فعلاً قادر على صومه، فالتكليف في حقّه فعليّ.

وأما النصف الثاني، فهو ليس فعليّاً، لعدم مجيء وقته، فلو صام النصف الأوّل وجاء وقت صوم النصف الثاني، فإن كان قادراً على صومه أتى به، وإلا كان معذوراً.

بخلاف ما لو لم يصم النصف الأوّل حفاظاً على قدرته لصوم النصف الثاني، إذ لا عذر له في ترك الصوم الواجب عليه فعلاً.

نعم، إذا كان الواجب المتأخّر زماناً أهمّ من الواجب المتقدّم، فيترك الواجب المتقدّم للحفاظ على قدرته على الواجب الأهمّ المتأخّر، ولا يجوز له الإتيان بالواجب المتقدّم المهمّ، لأنّه يوجب عجزه عن الواجب الأهمّ المتأخّر، فلو دار الأمر بين حفظ ماله اليوم وبين حفظ نفسه غداً، فلا إشكال في أنّ العقل مستقلّ بوجوب حفظ القدرة على حفظ نفسه غداً، وإن لزم ضياع المال الآن.

ولعلّه من هذا القبيل، ما حصل «لحبيب بن مظاهر الأسدي» و«مسلم بن عوسجة» - رضوان الله عليهما -، حيث لم يكونا مع من استشهد مع «مسلم بن عقيل» - رضوان الله عليه - حفاظاً على قدرتهما للقتال مع أبي عبد الله الحسين عليه السلام، لأنّهما يعلمان بمجيئه عليه السلام إلى الكوفة. والله العالم بما جرى.

الفصل الثاني

مقتضى القاعدة في المتعارضين

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «فصل : التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً، فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك واحتمال كون كل منهما كاذباً لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجية أصلاً كما لا يخفى.

نعم يكون نفي الثالث بأحدهما، لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك، لا بهما . . . الخ».

أقول : إن الكلام في هذا الفصل معقود للبحث عن تأسيس الأصل فيما إذا تعارض الدليلان، مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية، مع أن الأخبار العلاجية إنما تعرضت لخصوص الأخبار، دون غيرها من الأمارات.

وعليه، فهل الأصل يقتضي التساقط أم التخيير؟

والمراد بالتخيير هنا، هو التخيير في المسألة الأصولية، أي يكون مخيراً في العمل بأيّ الحجّتين، بحيث لو دلّ دليل على الوجوب والآخر على الإباحة فيكون مخيراً في العمل بالدليل الوارد على الوجوب، فيفتي على طبقه، أو بالعمل بالدليل الدالّ على الإباحة، فيفتي على طبقها، لا أنه

تخيير في المسألة الفرعية، أعني به ما يكون مخيراً بين الفعل والتّرك، فإنّ ذلك ليس من وظيفة الأصولي، بل هو من وظيفة الفقيه.

كما أنّ المراد بالتخيير على القول به، هو التخيير العقلي لا الشرعي، إذ التخيير الشرعي ما كان مستفاداً من الأدلة الخاصّة.

والمفروض، أنّ البحث في المقام مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ. ثمّ إنّ البحث؛ تارة، يكون على القول بالطريقة والكاشفيّة في الأمارات. وأخرى، على السببيّة والموضوعيّة فيها.

أمّا على القول بالطريقة، فالمعروف بين الأعلام، هو التسايط مطلقاً أو في الجملة.

والمراد من التسايط في الجملة، هو عدم حجّة شيء من الدليلين في المؤدّى بالخصوص، وإن كان مجموع الطرفين حجّة في نفي الثالث.

وقد ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى أنّ الوجه في سقوطهما عن الحجّة، هو العلم الاجمالي بكذب أحدهما.

وتوضيحه: أنّ المتعارضين ممّا يعلم بكذب أحدهما، ولا ريب أنّ معلوم الكذب ليس بحجّة، ولّمّا لم يكن له عنوان محفوظ متعيّن، وكان محتمل الانطباق على كلّ واحد منهما، كان كلّ واحد منهما ممّا يحتمل أنّه ليس بحجّة، لكونه ممّا يحتمل كونه معلوم الكذب، فيسقط كلاهما عن الحجّة.

ولا يخفى عليك، أنّ هذا الوجه مبنيّ على القول بسرّاية العلم الاجمالي من نفس عنوان معروضه من الصّور الاجماليّة إلى الخارج.

ولكنّك عرفت في مبحث العلم الاجمالي عدم السّراية إلى الخارج.

وعليه، فكلّ منهما مشكوك الكذب قطعاً، ولا يحتمل كونه معلوم

الكذب، فيكون داخلاً تحت دليل الحجّة حتماً.

إن قلت: العلم الاجمالي وإن كان لا يسري إلى الخارج، إلا أنه ينجز متعلّقه، فيجب الإحتياط في أطرافه.

قلت: الكذب الواقعي لا يمنع عن شمول دليل الحجّية، وإلا اختصّ الحجّة بما هو معلوم الصدق، وهو خلاف الفرض.

وإذا لم يكن الكذب الواقعي خارجاً عن دليل الحجّية، فالعلم به لا أثر له. غاية الأمر، أنّ معلوم الكذب ليس بحجّة.

والمفروض، أنّه لا ينطبق على أحدهما، بل كلّ واحد منهما مشكوك الكذب، فيكون داخلاً تحت دليل الحجّية.

والانصاف: أنّ الوجه في سقوطهما عن الحجّية، هو أنّ الدليلين المتعارضين لما كان كلّ واحد منهما دالاً على نفي الآخر؛

إمّا بالمطابقة، لو كانا متناقضي المضمون بالإيجاب والسلب، أو بالالتزام، لو كانا متضادي المضمون كالوجوب والحرمة، وكان إطلاق دليل حجّيتهما في المدلول المطابقي والالتزامي في عرض واحد، إمتنع دخولهما تحت الحجّية، لأنّ التعبد بسند كلّ واحد منهما بما لهما من المضمون يؤدّي إلى التعبد بالنقيضين أو الضدّين، وهو مستحيل، سواء كان التعارض بينهما ذاتياً أو عرضياً. كوجوب صلاة الظهر من يوم الجمعة، ووجوب صلاة الجمعة.

وأما التعبد بأحدهما بعينه دون الآخر، فهو أيضاً مستحيل من المولى - سبحانه وتعالى - لكونه ترجيحاً بلا مرجّح.

واعلم أنّ الترجيح بلا مرجّح في الأفعال الاختيارية ليس محالاً، إذ المستحيل هو وجود الممكن بلا علة.

وأما ترجيح الخبر الفاقد للمزية على الواجد لها، فليس بمحال، لكون
علة وجود المرجوح إرادة الفاعل المختار.

غاية الأمر، أنه قبيح، لكونه بدون داعٍ عقلائي مع إمكان إيجاد
الراجح.

نعم، الترجيح بلا مرجح محال بالنسبة إلى الحكيم - تعالى شأنه - من
حيث حكمته.

وبالجملة، الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، وبمعنى بلا داعٍ
عقلائي قبيح وليس بمحال.

وأما القول بالتخيير، فهو مبني على دعوى شمول دليل الحجية للواجد
منهما بلا عنوان القابل، للإلتحاق على كل واحد، ولو بواسطة اختيار
المكلف. كما لو ورد من أول الأمر التبعّد بأحدهما مخيراً بينهما.

ولكن فيه:

أولاً: أن الوجوب التخييري بعد انتهاء الأمر في التبعّد بالمتعارضين
بمدلولهما المطابقي والإلتزامي إلى النقيضين أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما
من وجوب شيء وعدم وجوبه أو حرمة غير متصوّر هنا، لأنّ مرجع الوجوب
التخييري إلى الأمر بكلّ واحد من الأمرين في ظرف عدم وجود الآخر.

وهذا، إنّما يتصوّر فيما أمكن النهي شرعاً عن ترك مجموع الأمرين، لا
في مثل النقيضين أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما، ممّا يكون وجود الشيء
حاصلاً قهراً في فرض عدم ضده أو نقيضه.

ثانياً: لو سلّمنا إمكان تركهما معاً، إلّا أنّ معنى التخيير هو رفع اليد عن
إطلاق دليل الحجية بالنسبة إلى كلّ منهما، ورفع اليد يكون بالتقييد بترك
الآخر.

وهذا، لازمه اتّصاف كلّ منهما بصفة الحجّية عند ترك كلّ منهما، فيعود محذور التّعبد بالنقيضين أو الضدين.

والخلاصة: إنّ لا بدّ من سقوطهما معاً عن الحجّية.

إن قلت: إنّ تعيّن السقوط إنّما هو إذا كان الدليلان نصّين في المؤدّي.

وأما إذا كانا ظاهرين فيه، فلا مانع من الأخذ بالمتعارضين بمقتضى عموم دليل التّعبد بالصدور، فيكون حكم مظنوني الصدور حكم مقطوعي الصدور في وجوب العمل بظاهرها معاً إن أمكن، وإلا فيجمع بينهما بأيّ نوع من التأويل، وإن لم يمكن التأويل فيهما فيحكم بإجمالهما.

قلت: يرد عليه:

أولاً: أنّه لا يجب التأويل في المقيس عليه، وهو مقطوعا الصدور، فضلاً عن مظنوني الصدور، فإنّه لا دليل على وجوب التأويل وحملهما على خلاف ظاهرهما مع عدم مساعدة العرف على ذلك.

والقطع بالصدور لا يقتضي التأويل، بل القطع بالصدور يلازم القطع بعدم إرادة المتكلّم ظاهر كلّ منهما.

وأما استخراج المراد منهما بالتأويل، فهو ممّا لا يقتضيه القطع بالصدور، بل لا بدّ من التوقّف.

وثانياً: لو سلّمنا وجوب التأويل في مقطوعي الصدور، ولكن قياس مظنوني الصدور على مقطوعي الصدور في غير محلّه، لأنّ أدلّة التّعبد بالسند لا يمكن أن تشمل المتعارضين، فإنّ معنى التّعبد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظهور في مؤدّاه.

والمفروض، أنّه لا يمكن البناء على صدور كلّ من المتعارضين بما لهما من الظهور.

وأين هذا من مقطوعي الصدور اللذين لا تنالهما يد التعبد؟
والخلاصة: إنّه لا سبيل إلى توهم وجوب الجمع بينهما ولو بحمل
أحدهما أو كليهما على خلاف الظاهر، فإنّ ذلك تصرّف في الروايتين بلا
موجب.

والنتيجة في نهاية المطاف: هي أنّ القاعدة في المتعارضين تقتضي
سقوطهما معاً، سواء قلنا: إنّ التعارض يكون بين الظهورين، أو قلنا: إنّه
يكون بين السندين، أو قلنا: إنّه يكون بين سند كلّ منهما وظهور الآخر،
فإنّه على جميع التقادير أدلة اعتبار السند والظهور لا تشمل المتعارضين،
لأنّه لا يترتب على التعبد بصدور المتعارضين أثر سوى البناء على
إجمالهما، وعدم إرادة الظاهر من كلّ منهما، ولا معنى للتعبد بصدور كلام
تكون نتيجة التعبد إجمال الكلام.

هذا كلّه بالنسبة إلى خصوص مؤدّي الخبرين، وأمّا بالنسبة إلى نفي
الحكم الثالث. فهل يدلّان على نفيه أم لا؟
كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء والآخر على حرمة أو على عدم
وجوبه.

فهل يصحّ الحكم بنفي الإباحة، أو أنّه يحكم بها بعد تساقط الدليلين،
لأصالة عدم الوجوب والحرمة؟
ولا يخفى أنّ محلّ الكلام، إنّما هو فيما إذا لم يعلم بكون أحد
المتعارضين مطابقاً للواقع، وإلا فنفس هذا العلم كافٍ في نفي الثالث.
وعليه، فمحلّ الكلام إنّما هو في فرض احتمال مخالفة كلّ منهما
للواقع.

هذا، وقد ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى نفي الثالث بأحدهما غير
المعيّن، ولا يكون نفي الثالث بهما معاً.

ذهب جماعة من الأعلام منهم الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ ، إلى أن نفي الثالث إنما هو بهما معاً .

ومنشأ الخلاف ، هو الخلاف المتقدم في وجه السقوط عن الحجية ، فإن كان هو العلم الاجمالي بكذب أحدهما ، كما عن صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ، حيث ذهب إلى مانعية العلم الاجمالي ذاتاً عن شمول دليل التعبد لكل من المتعارضين ، لمنافاة التعبد بهما معاً مع العلم بكذب أحدهما بنحو الإجمال ، ولازمه خروج معلوم الكذب فيهما بنحو الإجمال من تحت دليل التعبد ، بما له من المدلول المطابقي والالتزامي ، ولا يبقى تحته إلا الآخر المشكوك إجمالاً بلا تعيين ولا عنوان ، ولازمه هو تخصيص نفي الثالث بأحدهما بلا تعيين ، لا بهما معاً .

ولكن هذا الكلام مبني على سراية العلم الاجمالي إلى الخارج ، ومانعيته عن صلاحية دليل التعبد للشمول لكل من المتعارضين .

ولكنك عرفت ، عدم منع مجرد العلم الاجمالي بالكذب عن شمول دليل التعبد لأطرافه .

وعليه ، فما ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ليس بتام .

وأما إن كان الوجه في سقوطهما عن الحجية هو المبني الآخر الذي ذكرناه .

فقد التزم جماعة من الأعلام ومنهم الميرزا رَحِمَهُ اللهُ بأن المتعارضين يشتركان في نفي الحكم الثالث بالدلالة الالتزامية ، فيكونان معاً حجة في عدم الثالث ، لعدم المانع حينئذ من الأخذ بمدلولهما الالتزامي بالنسبة إلى ما لا يلزم منه مخالفة عملية للمعلوم بالاجمال .

وتوهم - أن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقيّة ، وبعد سقوط

المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث - فاسد.

فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجية.

وتوضيح ما ذكره بشكل مختصر، هو أنّ الدلالة الالتزامية إنّما تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً في الواقع وإثباتاً في مقام الخطاب، ولا تتبعها في مقام الحجية، لأنّ الحجية من باب الظهور لا من باب التعبد، فلمّا كان عندنا ظهوران؛ الأوّل في الدلالة المطابقية. والثاني في الدلالة الالتزامية. وكلّ منهما مستقلّ عن الآخر، والعقلاء يفكّكون بينهما، فقد يعتبرون أحدهما دون الآخر.

وعليه، فإذا سقطت الدلالة المطابقية للتعارض، فلا موجب لسقوط الدلالة الالتزامية، إذ لا معارض لها.

وبالجملة، فسقوط المتعارضين عن الحجية في المؤدّي لا يلزم سقوطهما عن الحجية في نفي الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجية في المؤدّي إنّما كان لأجل التعارض.

وأما نفي الثالث، فلا معارضة بينهما فيه، بل يتفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان فيه.

ولكن الانصاف عندنا: أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حتّى في الحجية.

وأما ما ذكره الأعلام، ومنهم الميرزا النائيني رحمته الله من الدليل على عدم تابعة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية.

فنجيب عليه ، بجوابين :

أحدهما : نقضي .

والآخر : حلّي .

أمّا الجواب النقضي ، فنمثّل له بمثالين :

الأوّل : فيما لو قامت بيّنة على ملاقة الثوب للبول ، فكانت دلالتها المطابقيّة هي الملاقة ، ودلالتها الالتزاميّة هي نجاسة الثوب ، ثمّ تبين كذب هذه البيّنة ، فسقطت دلالتها المطابقيّة على ملاقة الثوب للبول .

وعليه ، فبناءً على عدم سقوط الالتزاميّة يبقى الحكم بنجاسة الثوب من خلال البيّنة .

وهذا ، ما لم يمكن الالتزام به من الأعلام .

الثاني : فيما لو قامت بيّنة على أنّ الدار التي تحت يد زيد لعمره ، وقامت بيّنة أخرى على أنّها لبكر ، فتعارضت البيّتان ، إذ دلّت الأولى على أنّ الدار لعمره ، بينما دلّت الثانية على أنّها لبكر ، واتفقت دلالتهما الالتزاميّة ، إذ دلّت على أنّ الدار ليست لزيد ، وبعد سقوط دلالتهما المطابقيّة لأجل التعارض ، فبناءً على عدم سقوط الدلالة الالتزاميّة يبقى الحكم بعدم ملكيّة زيد للدار على حاله ، وتكون حينئذٍ مجهولة المالك ، ممّا يوجب إخراجه منها .

وهذا ، ما لم يقل به أحد أيضاً .

وأما الجواب الحلّي ، فهو أنّه لما كانت الدلالة المطابقيّة علّة للدلالة الالتزاميّة ، ولا يعقل أن تكون دائرة المعلول أوسع من دائرة العلّة ، فلا يمكن فرض بقاء مدلول الدلالة الالتزاميّة بعد سقوط مدلول الدلالة المطابقيّة ، إذ الدلالة الالتزاميّة تتبع مدلول الدلالة المطابقيّة سعة وضيّقاً ،

فإنَّ البيّنة لما دلت في المثال الأوّل على ملاقة الثوب للبول، إنّما دلت بالدلالة الالتزامية على ملاقاته لنجاسة خاصّة، وهي البول، لا مطلق النّجاسة، فكأنّها دلت على تنجّس الثوب بالبول لا أكثر من ذلك، فإذا انتفت ملاقة الثوب للبول انتفى التنجّس به حتماً.

والخلاصة: إنّ دعوى تبعيّة الدّلالة الالتزامية للدّلالة المطابقة حدوثاً فقط لا بقاء ليست تامّة.

وعليه، فبعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالث، فإذا دلّ دليل على وجوب شيء، ودلّ دليل آخر على حرّمته، فبعد تساقط الدليلين للتعارض، لا مانع من الحكم بالإباحة، لأصالة عدم الوجوب وعدم الحرمة.

هذا كلّ، بناءً على القول بحجّية الأمارات من باب الطريقيّة.

وأما على القول بحجّيتها من باب السببية والموضوعية.

فقد ذهب جماعة من الأعلام، منهم الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ حكم الأمارات المتعارضة حكم الأحكام المتزاحمة في وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً: إن لم يكن لأحدهما مزية تقتضي تعيّن الأخذ به.

وبالجملة، فيكون الأصل في المتعارضين هو التخيير، وظاهر إطلاق كلام الشيخ رَحِمَهُ اللهُ، أنّه لا فرق في ذلك بين السببية التي توافق مذهب التصويب، وبين السببية التي توافق مسلك المخطئة.

وتحقيق الكلام فيه، أنّ هناك ثلاثة أقوال في سببية الأمانة:

الأوّل: السببية الأشعريّة: وهي بمعنى أنّه ليس في الواقع حكم، مع قطع النظر عن قيام الأمانة، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لحكم على طبق الأمانة.

وعليه، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في حق العالم بها، ولا يكون في حق الجاهل سوى مؤديات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين.

ولكن السببية بهذا المعنى باطلة، بل يلزم منها الدور - كما ذكرنا ذلك في مبحث الإجزاء - إذ الواقع متوقف على قيام الأمانة على الفرض، وهو متوقف على الواقع بالضرورة، فإنه لو لم يكن في الواقع شيء فعما تكشف الأمانة؟

هذا، مع أنه قد ادعى الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، ولعله يقصد بذلك، أن أدلة الأحكام مطلقة من حيث ثبوت الحكم لكليهما، وإلا فلا يوجد في الروايات أن الأحكام مشتركة بينهما.

الثاني: السببية المعتزلية: وهي بمعنى أن الأحكام الواقعية ثابتة في اللوح المحفوظ، وهي مشتركة بين العالم والجاهل قبل وصول الأمانة ونظر المجتهدين فيها، إلا أنه بعد وصول الأمانة وإفتاء المجتهد، إن كانت فتواه مطابقة للواقع فيها ونعمت، وإلا فإن الأمانة تكون سبباً في حصول مصلحة في متعلقها أقوى من مصلحة الواقع، فيترتب على هذه المصلحة حكم واقعي جديد بدل السابق.

والسببية بهذا المعنى باطلة أيضاً، لأنه يلزم منها التصويب المتسالم على بطلانه عندنا، وإلا فلولا التسالم لانتفى البأس ثبوتاً عن كون الحكم الواقعي مقيداً بعدم قيام الأمانة على خلافه. كما أنه مقيد فعلاً بعدم الحرج والضرر، ولا محذور في ذلك، ولكن الإشكال في مقام الإثبات، فإنه قام الدليل عندنا على أن الحكم الواقعي الأولي مقيد بأدلة نفي الحرج والضرر.

وأما تقييده بعدم قيام الأمانة على خلافه، فإنه يحتاج إلى الدليل عليه، وهو مفقود، بل تسالم الأعلام عليه السلام عندنا على العدم.

أضف إلى ذلك، أنه يلزم من السببية بهذا المعنى اختصاص الأحكام بالعالم. وهذا خلف لفرض اشتراكها بين العالم والجاهل.

الثالث: السببية وفق المصلحة السلوكية: وهي بمعنى أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه قبل قيام الأمانة، بل المصلحة إنما تكون في سلوك الأمانة، وتطبيق العمل على مؤدائها، والبناء على أنه هو الواقع، وبهذه المصلحة يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه.

ثم إنه لا بد وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع.

وهذا، يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها، وعمل المكلف على طبقها، ثم تبين مخالفة الأمانة للواقع وأن الواجب هو صلاة الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء الفضيلة، فلا بد حينئذٍ من إتيان صلاة الظهر، ولا يتدارك بالأمانة القائمة على وجوب صلاة الجمعة إلا مصلحة أول الوقت، أي الفضيلة.

وأما مصلحة أصل صلاة الظهر، فلا يتدارك بها، لعدم فوتها بسبب سلوك الأمانة، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت دون مصلحة أصل الصلاة، لتمكّن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بقضائها، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فيتدارك بها مصلحة أصل الصلاة الفائتة بسبب العمل بالأمانة، وهكذا.

ولا يخفى، أنّ السببيّة بهذا المعنى لا تمسّ المؤدّي، بل هو باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمانة، وإنّما المصلحة كانت في السلوك، وأخذ الأمانة طريقاً إلى الواقع من دون أن تمسّ الأمانة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه.

وبهذا افتردت عن السببيّة بالمعنى الأوّل والثاني.

ولكنّها مع ذلك، فهي باطلة أيضاً - كما ذكرنا في أكثر من مناسبة - لأنّ القول بها يؤدّي أيضاً إلى التصويب الباطل.

وتوضيحه: أنّه لما كانت الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وبعد فرض أنّ العمل على طبق الأمانة يعوّض المصلحة الفائتة بمخالفة الواقع ممّا يعني تساوي كلتا المصلحتين، فكان من المفروض أن يكون الواجب على المكلف أحدهما تخييراً، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها، وكان الواجب واقعاً هو صلاة الظهر، لكان الحكم الواقعي في حقّ الجاهل أحد أمرين على سبيل التخيير، بينما الحكم الواقعي في حقّ العالم هو صلاة الظهر فقط، ممّا يعني تبدّل الواقع من جهة، وعدم اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من جهة أخرى. وهذا نوع من التصويب الباطل.

وبعبارة أخرى: بعد فرض كون الوجوب تابعاً للمصلحة في المتعلّق، وكون كلّ من صلاة الظهر وسلوك الأمانة مشتملاً عليها، تعيّن على الشارع الحكم بوجوبهما تخييراً، فيكون الواجب الواقعي في حقّ من قامت عنده الأمانة الدالّة على وجوب صلاة الجمعة أحد أمرين على سبيل التخيير؛ إمّا صلاة الظهر أو سلوك الأمانة، فلا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل، بل في حقّ العالم تعييني، وفي حقّ الجاهل تخييري.

وهذا من التصويب.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا السببيّة بالمعنى الأوّل والثاني، أي على مسلك الأشعري والمعتزلي.

فتارةً؛ يكون التعارض بين الأمارتين لأجل تضادّ المتعلّقين. كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شيء، وكان مفاد الدليل الآخر وجوب ضده. ومثاله، ما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب القيام، ودلّ الآخر على وجوب الجلوس.

وأخرى، يكون لأجل اتّحاد المتعلّقين. وهو على قسمين:

أحدهما: ما كان تعارضهما بنحو الإيجاب والسلب، كما إذا كان مفاد الدليلين وجوب شيء، كالدعاء عند رؤية الهلال، وكان مفاد الآخر عدم وجوبه عنده.

وثانيهما: ما كان على وجه التضاد، كما إذا كان مفاد أحدهما وجوب شيء، وكان مفاد الآخر حرمة.

وأما القسم الأوّل - أي ما كان التعارض بين الأمارتين لأجل تضاد المتعلّقين - فالمعروف بين الأصوليين، أنّه داخل في باب تراحم الحكمين في مرحلة الامتثال، وحكمه أنّه مع تساويهما من حيث الأهميّة، هو التخيير عقلاً بين الامتثالين بتقييد إطلاق الوجوب التعييني في كلّ من الحكمين في مقام صرف القدرة على الامتثال بصورة عدم الاتيان بالآخر، وتكون نتيجة ذلك عدم جواز تركهما معاً.

وأما القسم الثاني، أي ما كان التعارض لأجل اتّحاد المتعلّقين، سواء كان التعارض بنحو الإيجاب والسلب، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شيء، ومفاد الآخر عدم وجوبه، أم كان التعارض بينهما بنحو التضاد، كما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب شيء، ودلّ الآخر على حرمة.

فعلى كلتا الصّورتين، لا يندرج التعارض في باب التزاحم، إذ التزاحم عبارة عن كون المكلف عاجزاً في مقام الامتثال مع صحّة كلّ واحد من التكليفين في مقام الجعل، واجتماع التكليفين في المقام محال، لأنّه يؤدّي إلى التكاذب في مقام الجعل، لأنّ مرجعه إلى التعبّد بالنقيضين أو الضدّين، وهذا غير معقول.

وبالجملة، فإنّ أقصى ما تقتضيه الأمانة - بناءً على السببيّة بهذا المعنى - هو أن تكون من العناوين المغيرة لحسن الشيء وقبحه، وتوارد العناوين الثانوية على متعلّق واحد لا يقتضي التخيير.

ومن هنا، لو نذر شخص فعل شيء ونذر وكيله - بناءً على صحّة الوكالة في النذر - ترك الشيء، فلا يمكن القول بالتخيير في اختيار نذره أو نذر وكيله، بحيث تلزمه الكفّارة لو اختار أحدهما وخالفه، بل لا محيص عن القول بسقوط كلّ من نذر نفسه ونذر وكيله، ويرجع متعلّق النذر إلى ما كان عليه قبل النذر.

وهكذا الحال في الأمارات المتعارضة في متعلّق واحد، بناءً على القول بالسببيّة بهذا المعنى.

والذي يهوّن الخطب، أنّ السببيّة بهذا المعنى باطلة، كما عرفت.

وأما السببيّة بالمعنى الثالث، الذي التزم به بعض الأعلام - أي وفق المصلحة السلوكيّة - فقد عرفت أنّه يظهر من الشيخ رحمته الله أنّ التعارض بين الأمارات فيها يرجع إلى التزاحم.

وغاية ما يمكن أن يقال في توجيه ذلك، هو أنّ كلاً من الأمارتين المتعارضتين تشتمل على مصلحة سلوكيّة لازمة الاستيفاء بمقتضى دليل الحجّية، فيقع التزاحم بين المصلحتين في مقام السلوك، ولا ملازمة بين

سقوط طريقيّة كلّ منهما بالنسبة إلى المؤدّي، وبين وقوع التزاحم بينهما بالنسبة إلى المصلحة السلوكيّة، فإنّ المفروض أنّ دليل الحجّية يقتضي وجوب استيفاء تلك المصلحة، وحيث لا يمكن الجمع بينهما، فلا بدّ من التخيير في استيفاء إحداهما، كما هو الشأن في جميع موارد تزاحم الحكمين.

وقد أشكل عليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّ المصلحة السلوكيّة على القول بها، إنّما تكون قائمة بالطريق، فإنّ سلوك الطريق ذو مصلحة، فطريقيّة الطريق تكون بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكيّة، والمفروض سقوط طريقيّة المتعارضين، فلا يبقى موضوع للمصلحة السلوكية حتّى يقال بوقوع المزاخمة بين استيفاء إحدى المصلحتين.

مضافاً، إلى أنّ التزاحم، إنّما يكون بين الأحكام الشرعيّة، ولا يكفي التزاحم بين المصلحتين.

فالانصاف: أنّ إدراج الأمارات المتعارضة على مبنى المخطئة في صغرى التزاحم في غاية الإشكال.

وقد وافقه السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ .

أقول:

أمّا إشكاله بأنّ التزاحم إنّما يكون بين الأحكام الشرعية، ولا يكفي التزاحم بين المصلحتين، فهو في غاية الصّحة والمتانة، وقد بيّنا الوجه في ذلك في بعض المناسبات.

وأما إشكاله بأنّ المصلحة السلوكيّة قائمة بالطريق، وبعد سقوط طريقيّة المتعارضين... الخ.

فيرد عليه: أنّ هذا الإشكال ليست بتامّ، لأنّ المقصود بالطريق الذي

هو موضوع المصلحة السلوكية، إن كان ذات الطريق من دون وصفه بالطريقة والحجّة الفعلية، فلا معنى حينئذٍ لدعوى سقوطه بالمعارضة، لأنّ مرجع سقوط الطريقين إنّما هو إلى عدم شمول دليل الحجّة لكلّ واحد منهما، ومع عدم الدليل في المقام الذي يقتضي الأخذ بهما سابقاً على المصلحة السلوكية. فكيف يبقى مجال للقول بتساقط الطريقين؟

وأما إن كان المقصود من الطريق الذي هو موضوع المصلحة السلوكية هو الطريق بوصف الطريقة والحجّة الفعلية، فلا معنى للمصلحة السلوكية الموجبة للأمر بالعمل على طبق الطريق، فإنّ الالتزام بالمصلحة السلوكية إنّما هو لتصحيح الأمر بسلوك الطريق والعمل على طبقه، فمع فرض حجّة الطريق في رتبة سابقة على المصلحة المزبورة، فلا معنى حينئذٍ للالتزام بالمصلحة السلوكية.

والذي يهوّن الخطب في المقام أيضاً، أنّ السببية بهذا المعنى الذي التزم به بعض الأمامية ليست بتامة أيضاً.

ثمّ قال الميرزا النائيني رحمته الله: «هذا كلّ إذا وقع التعارض بين الطرق والأمارت في الأحكام التكليفيّة الشرعيّة.

وإن وقع التعارض بينها في حقوق الناس: فقد يكون التعارض موجباً للتساقط، كما لو تداعى شخصان فيما يكون بيد ثالث، وأقام كلّ منهما البيّنة، فإنّ البيّتين يتساقطان، ويقرّ المال في يد ذي اليد إذا ادّعى الملكيّة، وقد لا يوجب التساقط، بل يجب إعمال المتعارضين - معاً ولو في بعض المدلول - كالمثال إذا لم يدع ذو اليد الملكيّة، فإنّه ينصّف المال بالسوية». انتهى

أقول:

قد ذكرنا سابقاً، أنّه بناءً على عدم سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجّة

بسقوط الدّالة المطابقة، كما هو مختاره، فإنّ كلاً من البيّتين تنفيان الملكيّة عن ذي اليد بالدّالة الالتزاميّة. فكيف يحكم بأنّ ما في يد الثالث ملك له إذا ادّعى الملكيّة؟

وأما مع عدم دعواه الملكيّة، فلا ينصّف المال بينهما بالسويّة مباشرة، بل إن حلف أحدهما عند الحاكم الشرعي دون الآخر، فيكون المال له، وإن حلفا معاً، فينصّف المال بينهما إن كان ما بيد الثالث دابّة أو بغيراً من باب قاعدة «العدل والإنصاف» التي قد عرفت أنّها وردت في موردين فقط - كما ذكرنا ذلك في مبحث القرعة - . وأما إذا لم يكن ما بيد الثالث دابّة أو بغيراً، فإنّه يرجع حيثنّد إلى القرعة. والله العالم.

الفصل الثالث

القاعدة الثانويّة في الخبرين المتعارضين

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: لا يخفى أنّ ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات إنّما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، وإلاّ فربّما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار... الخ».

أقول: قد عرفت فيما سبق، أنّ مقتضى القاعدة الأوليّة العقلية في تعارض الخبرين، هو التساقط، إلاّ أنّ الأعلام ذكروا أنّ مقتضى الأدلّة النقلية الخاصّة، كالاجماع والأخبار العلاجيّة قائمان على عدم سقوط الخبرين المتعارضين، بل أنّ أحدهما حجّة تعييناً أو تخييراً.

وبذلك نرفع اليد عمّا تقتضيه القاعدة العقلية عن سقوطهما معاً عن الحجّية، ولكن سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ مبنانا في المسألة، هو التساقط أيضاً إذا لم يكن هناك مرجّح لأحد الخبرين على الآخر، فلا فرق عندنا بين القاعدة الأوليّة والقاعدة الثانويّة من هذه الجهة.

ثمّ إنّ بناءً - كما ذكره الأعلام - على عدم سقوطهما عن الحجّية رأساً بمقتضى الاجماع المدّعى والأخبار العلاجيّة الآتية، فلو شكّ في أنّ الحجّة هل هو أحدهما المعين أم أنّ الحجّة أحدهما تخييراً، فما هي القاعدة عند دوران الحجّة بين التعيين والتخيير؟

وبالجملة، فإنّه إذا لم يترجّح عندنا أخبار التخيير على أخبار الترجيح

ولا العكس، فما هي القاعدة بعد الفراغ عن عدم سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجية رأساً - لأجل الاجماع والأخبار العلاجية - هل هي التعيين أم التخيير؟

ذهب جماعة من الأعلام، بل أغلبهم إلى أنّ القاعدة هي التعيين، منهم صاحب الكفاية والشيخ الأنصاري رحمهما الله حيث قال: «هذا وقد عرفت فيما تقدّم أنّنا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلة، بناءً على أنّ الظاهر من أدلتها وأدلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقيّة، ولازمه التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما، أو أحدهما المطابق للأصل، إلا أنّ الدليل الشرعي دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع، فالمتيقّن في التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

أمّا مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات، فالمتيقّن هو جواز العمل بالراجح.

وأمّا العمل بالمرجوح، فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل وجوب العمل بالراجح، وهو أصل ثانوي، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحاً الترجيح به». انتهى

والانصاف: هو ما ذهب إليه الأعلام - بناءً على عدم سقوطهما عن الحجية رأساً - من التعيين دون التخيير.

وتوضيحه: أنّه قد ذكرنا سابقاً في مبحث البراءة، أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ تارة، يقتضي الحكم بالبراءة. وأخرى، يقتضي الحكم بالاشتغال.

وأمّا ما يقتضي الحكم بالبراءة، فقد ذكرناه هناك بشكل مفصّل، فلا حاجة للإعادة. ومن أراد، فليراجع.

وأما ما يقتضي الحكم بالاشتغال، هو ما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل في الأحكام الظاهريّة ومقام الحجّية - كما فيما نحن فيه - فإذا دار الأمر بين كون الطريق الموصل إلى الواقع المبرئ للذمّة، هو هذا الخبر المعين، أو المخير بينه وبين ذاك الخبر، فلا إشكال في أنّ سلوك ما يحتمل التعيين مبرئ للذمّة قطعاً بخلاف الخبر الآخر.

وبالجملة، فإن علم بحجّيته المرذدة بين كونها تعينية أو تخيرية قاطع للعدر في مقام الامتثال ومبرئ للذمّة قطعاً.

وأما الخبر الآخر المحتمل كونه حجّة على نحو التخيير، فهو محكوم بعدم الحجّية عقلاً وشرعاً، وذلك لما ذكرناه في أكثر من مناسبة، من أنّ الشكّ في الحجّية في مقام الجعل والإنشاء يساوق القطع بعدم الحجّية فعلاً، فكلّ ما شكّ في حجّيته لشبهة حكميّة أو موضوعيّة، فالأصل عدمه، ولا يصحّ الاعتماد عليه في مقام العمل، ولا يصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع المقدّس في مقام الإفتاء، وتكون النتيجة حينئذٍ هي الحكم بالتعيين.

أضف إلى ذلك، أنّه لا مجال للوجوب التخييري في العمل بالحجّة، لأنّه قد يكون مؤدّى الخبرين نقيضين أو ضدّين لا ثالث لهما، فيمتنع الوجوب التخييري بينهما، لأنّ وجود الشيء يكون حاصلاً قهراً في فرض عدم ضده أو نقيضه، وقد لا يكون مؤداهما معاً حكماً إلزامياً، فلا معنى للوجوب في المقام، فيتعيّن كون المرجع عند الشكّ أصالة عدم الحجّية في غير ما يحتمل التعيين. وأما محتمل التعيين، فهو معلوم الحجّية قطعاً.

هذا كلّ بناءً على مقتضى القاعدة الثانويّة.

وأما إذا نظرنا إلى الأخبار العلاجيّة، فهل الاستفادة منها هو الأخذ بالتخيير مطلقاً، أو التوقّف الذي مرجعه إلى الاحتياط، لأنّ التوقّف في

الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل، أو أنّ الاستفادة منها الأخذ بما يوافق منهما الاحتياط إن كان، وإلا فالتخيير؟

ومنشأ الاختلاف، إختلاف الروايات الواردة في المقام، فإنّ منها ما يدلّ على التخيير مطلقاً. وهي خمس روايات، ثلاثة منها في كتاب الإحتجاج للطبرسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وهي ضعيفة بالإرسال:

الرواية الأولى: رواية الحسن بن الجهم عن الرضا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة.

فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا.

قلت: يجيئنا الرجالان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ.

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

الرواية الثانية: رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فترد عليه»^(٢).

وقد ذكر جماعة من الأعلام، أنّ التخيير في هذه الرواية مختصّ بحال الحضور والتمكّن من الوصول إلى الإمام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

ولكن الانصاف: أنّ التحديد في قوله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «حتّى ترى القائم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ»، كناية عن مرور الأزمنة السابقة على زمان التمكن من الوصول إلى الحجّة، وبهذه الجهة تكون الرواية ظاهرة جدّاً في الشمول لحال الغيبة، إذ لا

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

خصوصيّة لزمان الحضور، وإنّما المدار على التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وعدم التمكن منه .

الرّواية الثالثة : مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام . . . إلى أن قال عليه السلام في الجواب عن ذلك - أي عن السؤال عن استحباب التكبير بعد التشهد الأوّل وعدمه - : «حديثان أمّا أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير . وأمّا الآخر فإنّه روي أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير . وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(١) .

وهذه الرّوايات الثلاث ضعيفة بالإرسال . كما أنّ هذه الرّواية الثالثة رواها الشيخ في كتاب الغيبة، ولكنّها ضعيفة بجهالة أحمد بن إبراهيم النوبختي .

الرّواية الرابعة : مرسله الكليني، قال : «وفي رواية أخرى بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(٢) . وهي ضعيفة بالإرسال .

الرّواية الخامسة : صحيحة علي بن مهزيار، قال : «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلّها في المحمل وروى بعضهم لا تصلّها إلا على الأرض . فوقع عليه السلام : موسّع عليك بأية عملت»^(٣) .

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩ .

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٦ .

(٣) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤ .

فقلوه: «فوق عليه السلام»، شهادة من ابن مهزيار، بأنّ الجواب من الإمام عليه السلام.

ولكن الذي يرد على هذه الصحيحة، أنّ التخيير فيها، هو التخيير في الحكم، أي نافلة الفجر، فهو مخير واقعاً بين الإتيان بها في المحلّ، أو الإتيان بها على الأرض، وليس هو تخييراً بين الحديثين.

أضف إلى ذلك، أنّ مورد الرواية نافلة الفجر، ولا إطلاق في جواب الإمام عليه السلام، فيختصّ الحكم بها، ولا يتعدّى إلى غيرها.

ومنها: ما يدلّ على التوقّف في زمان الحضور. وهي رواية واحدة.

ومنها: ما يدلّ على التوقّف مطلقاً، وهي روايتان.

وأما الرواية الدالة على التوقّف في زمان الحضور، فهي رواية عمر بن حنظلة، وقد ورد في ذيلها: «إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقى إمامك»^(١).

وسنذكرها، إنّما بالتفصيل قريباً - إن شاء الله تعالى -، وهي ضعيفة، لعدم وثاقة عمر بن حنظلة، كما سيأتي بيانه.

وأما ما يدلّ على التوقّف مطلقاً، فقليل: إنّهما روايتان.

الرواية الأولى: هي رواية الإحتجاج عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: «يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(٢).

وفيها:

أولاً: أنّها ضعيفة بالإرسال.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

وثانياً: أنّها أيضاً مختصّة بصورة التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.
 وثالثاً: أنّها معارضة لرواية عمر بن حنظلة، لأنّ في رواية ابن حنظلة حكم فيها الإمام عليه السلام بالتوقّف بعد فقد المرجّح لإحدى الروايتين.
 وفي هذه الرواية حكم بوجوب التوقّف من أوّل الأمر، والأخذ بالمرجّح عند عدم إمكان التوقّف.

الرواية الثانية: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب «مسائل الرجال» لعلّي بن محمد: «أنّ محمد بن علي بن عيسى كتب إليه، يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»^(١).

وفيها: أنّها ضعيفة بالإرسال، وهي دالّة على وجوب التوقّف عند تعارض الروايات. والأمر بالتوقّف مطلق لم يقيّد بفقد المرجّحات الآتية.

ثمّ إنه قد يناقش في دلالة هذه الرواية على التوقّف مطلقاً حتّى في زمن الغيبة، لأنّ قوله عليه السلام: «وما لم تعلموا فردّوه إلينا»، لا يبعد ظهوره في الردّ إلى الإمام الموجود في ذلك الزمان بالرجوع إليه. نظير ما في رواية ابن حنظلة من قوله عليه السلام: «فارجئه حتّى تلقى إمامك»، وليس هو من قبيل الردّ إلى الله ورسوله ﷺ الوارد في الروايات، حتّى يقال: إنّ مطلق يشمل زمان الغيبة.

ومنها: ما يدلّ على الإحتياط في الروايتين المتعارضتين، ولا يوجد إلّا رواية واحدة. وهي مرفوعة زرارة الآتية بالتفصيل: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الإحتياط»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

(٢) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلي، ح ٤، ص ١٣٣.

وفيها :

أولاً: أنّها ضعيفة بالرّفْع، ولم توجد هذه الرواية إلا في كتاب غوالي اللّالي لابن أبي جمهور الإحسائي، وقد طعن صاحب الحدائق في المؤلّف والمؤلّف، أي طعن في الكتاب وصاحبه، مع أنّ صاحب الحدائق ليس من دأبه المناقشة في السّند، لأنّه أخباري.

وثانياً: أنّها لا تدلّ على الاحتياط مطلقاً، بل في صورة تكافؤ المرّجّحات.

ومنها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرّجّحات منصوصة من مخالفة القوم، وموافقة الكتاب والسّنة، والأعدليّة، والأصديّة، ونحو ذلك.

أقول:

إنّ الروايات الدّالة على الترجيح بمزايا مخصوصة كثيرة نذكر أهمّها: -
منها: رواية عمر بن حنظلة المشتهرة عند الأعلام بالمقبولة، لتلقّي الأصحاب إيّاها بالقبول. وقد رواها المشايخ الثلاثة.

ونحن نذكر رواية الكافي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟

قال: من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(١).

(١) سورة النساء، الآية: ٦٠.

قلت: كيف يصنعان؟

قال: ينظران «إلى» من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيَّان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

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

قلت: جعلت فداك رأيت إن كان الفقيهان عرّفا حكمه من الكتاب

والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين
يؤخذ؟

قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً.

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

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجئه (فأرجه) حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند
الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات^(١).

وقد أشرنا سابقاً، أنّ الرواية ضعيفة بعدم وثاقة عمر بن حنظلة.

وأما ما ورد في توثيقه من رواية يزيد بن خليفة، قال: «قلت لأبي عبد

الله ﷺ: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت.

فقال أبو عبد الله ﷺ: إذا لا يكذب علينا^(٢).

ففي غير محله، لأن يزيد بن خليفة غير موثّق، فلم يثبت حينئذٍ توثيق

عمر بن حنظلة.

نعم، تلقّاها الأصحاب بالقبول، ولذا سمّيت مقبولة، ولكن ذكرنا في

أكثر من مناسبة أنّ عمل المشهور غير جابر لضعف السند.

وأما الكلام في دلالتها فسيأتي إن شاء الله تعالى.

- ومنها: ما ذكره ابن أبي جمهور الإحسائي في عوالي اللآلي، بقوله:

«وروى العلامة قدّست نفسه مرفوعاً إلى زرارة، قال: سألت الباقر ﷺ،

(١) الكافي، ج ١، باب اختلاف الحديث، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٥ من أبواب المواقيت، ح ٦.

فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟

فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟

فقال عليه السلام: خذ بقول (بما يقول) أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟

فقال: انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم،

فإن الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟

فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر^(١).

وقد عرفت أنّ الرواية ضعيفة جداً، فلا حاجة للإعادة.

وأما الكلام عن دلالتها، فسيأتي إن شاء الله تعالى.

- ومنها: رواية أحمد بن الحسن الميثمي، أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً،

وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين

المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: «إنّ الله

حرم حراماً وأحلّ حلالاً وفرض فرائض...»

إلى أن قال: قلت: «فإنّه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول

الله ﷺ ممّا ليس في الكتاب وهو في السنّة ثم يرد خلافه...»

(١) عوالي اللآلي، ح ٤، ص ١٢٣.

إلى أن قال: . . . «والرواية طويلة» . . . فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله، موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ فما كان في السنة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله، وما لم تجدوه في شيء من هذا الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(١).

وهي ضعيفة، لعدم وثاقة محمد بن عبد الله المسمعي، بل قال الشيخ الصدوق رحمته الله في العيون بعد نقل هذه الرواية كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمته الله سيء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث، وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب، لأنه كان في كتاب «الرحمة»، وقد قرأته عليه، فلم ينكره، ورواه لي.

- ومنها: رواية الإحتجاج عن الحسن بن الجهم المتقدّمة عن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: «تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة. فقال: ما جاءك عننا فقس على كتاب الله تعالى وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههما فليس منّا. . . الخ»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠. الصدوق، عيون أخبار الرضا، ح ٢، ص ١٩، ص ٢٠.

وهي ضعيفة بالإرسال.

- ومنها: ما رواه العياشي عن الحسن بن الجهم أيضاً عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل»^(١).

وهي ضعيفة بالإرسال أيضاً.

- ومنها: حسنة الراوندي عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٢).

وقد عبّر كثير من الأعلام عن هذه الرواية بالصحيحة.

ولكن الانصاف: أنّه لا يوجد ما يחדش في الرواية إلاّ أبي البركات علي بن الحسين، إلاّ أنّه ممدوح، مدحه الشيخ الحرّ، وأبو البركات يروي عن الشيخ الصدوق رحمته الله.

وعليه، فإن اکتفينا بمدح الشيخ الحرّ فيها، وإلا فتكون ضعيفة.

- ومنها: رواية المعلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

«إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما آخذ؟

فقال: خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله،

قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّا والله لا ندخلكم إلاّ فيما يسعكم»^(٣).

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٨.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

وهي ضعيفة بعدم وثاقة إسماعيل بن مرار وبالمعلّى بن خنيس .
قال النجاشي رَحِمَهُ اللهُ فِي ترجمته: «كوفي بزاز ضعيف جداً لا يعول عليه . . . الخ» .

وقال الكليني رَحِمَهُ اللهُ: وفي حديث آخر: «خذوا بالأحدث»^(١) .
إلا أنه ضعيف بالإرسال .

- ومنها: موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، قال: قلت له:
«ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ﷺ ولا يتهمون
بالكذب فيجيء منكم خلافة؟

قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^(٢) .

- ومنها: رواية أبي عمرو الكناني، قال: قال لي أبو عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:
«يا أبا عمرو أرايت لو حدثتك بحديث أو أفيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك
فسألتني عنه فأخبرتني بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتك بخلاف ذلك
بأيتهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدع الآخر .

فقال: قد أصبت يا أبا عمرو أباي الله أن يعبد سراً أما والله لئن فعلتم
ذلك إنه لخير لي ولكم، أباي الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لَنَا فِي دينه إلا التقيّة»^(٣) .

وهي ضعيفة، بعدم وثاقة أبي عمرو الكناني، والتعبير عنها بالصحيحة
في غير محله .

وأما الكلام عن دلالة هذه الروايات، فسيأتي إن شاء الله تعالى .

-
- (١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٩ .
(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤ .
(٣) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٧ .

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا على ما ذهبنا إليه من عدم تماميّة شيء من الطوائف المتقدّمة، فلم يبقَ عندنا إلاّ أخبار الترجيح، فإنّ تمّت، فنأخذ بمقدار ما ثبت من الترجيح، وإلاّ فمقتضى القاعدة هو التساقط والرجوع إلى الأصول العمليّة، كما هو مقتضى القاعدة الأولى، ولكن بما أنّه لم يذهب أحد إلى التساقط مطلقاً، نظراً للأخبار العلاجيّة، إذ الأعلام ما بين الأخذ بالمرجّحات وهم الأكثر، والأخذ بالتخيير بين الروايات، كما ذهب إليه بعض الأعلام، منهم صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، فاقتصرنا على الأخذ بالقدر المتيقّن من المرجّحات، وهو ما وافق الكتاب المجيد وخالف العامّة.

لا يقال: إذا لم تثبت أخبار الترجيح، فلا بدّ من القول بالتخيير مطلقاً، لعدم زهاب أحد من الأعلام إلى التساقط.

فإنّه يقال: إنّ مقتضى القاعدة - كما ذكرنا سابقاً - هو الأخذ بالترجيح، أو ما كان محتمل الترجيح، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّية.

وقد عرفت أنّ القدر المتيقّن من المرجّحات هو موافقة الكتاب المجيد ومخالفة العامّة.

هذا كلّه على مبنانا.

وأما على مبنى القوم، فقد اختلفوا:

فالأكثر على الأخذ بالمرجّحات المنصوصة، وبعض الأعلام كالشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ تعدّى إلى غير المنصوصة. وقد ذهب بعضهم إلى التخيير مطلقاً، منهم صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ.

ولكي يتّضح الحال على مبنانا، ومبنى القوم:

أقول:

يقع الكلام في سبعة أمور:

الأوّل: هل التخيير هو فقط في صورة تعادل الخبرين وتكافئهما في المزايا المنصوصة، بحيث لا يجوز الأخذ بأحدهما تخييراً إلا عند فقد المرجح، أم أنه يجوز الأخذ بأحدهما تخييراً ولو مع وجود المرجح، لإطلاق أدلة التخيير، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب؟

الثاني: في تعيين المرجحات المنصوصة.

الثالث: بناءً على وجوب الترجيح. هل يجب الإقتصار على المرجحات المنصوصة أم يتعدى إلى غيرها؟

الرابع: هل يجب الترتيب بين المرجحات أم لا؟

الخامس: ما يتعلق بمرجحية الشهرة. بناءً على القول بالترجيح بها، وتقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

السادس: ما يتعلق بالتخيير من حيث كون التخيير في المسألة الأصولية لا في المسألة الفقهية.

وهل التخيير في المسألة الأصولية بدوي أم استمراري؟ وكذا الحال في المسألة الفقهية. فهل التخيير فيها بدوي أم استمراري؟

السابع: قد عرفت أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي، إلا أنه يقع الكلام في بيان المزية التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة، باعتبار أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

ففي كلّ مورد يكون أحدهما قرينة على الآخر بحسب متفاهم العرف، فهو خارج عن التعارض، ولا ضابطة لذلك.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا الأمر الأوّل، فالمعروف بين الأعلام أن التخيير إنما هو في صورة

تعدل المتعارضين وتكافئهما في المزايا المنصوصة، فلا يجوز الأخذ بأحدهما تخييراً إلا عند فقد ما يقتضي الترجيح.

وحكي عن شارح الوافية السيد الصدر رحمته الله القول بالتخيير مطلقاً.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير والتوقف والاحتياط وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال بعد إيراد إشكالات على العمل بظاهر الأخبار أن الجواب عن الكل ما أشرنا إليه من أن الأصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع يعني أحدهما المعين وأن الترجيح هو الفضل والأولى». انتهى.

وحكي عن الكليني رحمته الله أيضاً، ولكن سيّضح لك عدم صحّة هذه النسبة بالنسبة للشيخ الكليني رحمته الله.

وقد ذهب إلى التخيير أيضاً صاحب الكفاية رحمته الله، وقال: «فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جداً، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال... الخ».

ولا يخفى، أن صاحب الكفاية رحمته الله ذكر عدّة وجوه لعدم صلاحية المقبولة والمرفوعة لتقييد إطلاقات أدلة التخيير، ثم ذكر أن باقي الروايات يتّضح حالها ممّا ذكر في المقبولة والمرفوعة، وذكر أخيراً بعض الأدلة للقول بالتخيير غير أخبار الترجيح.

ونحن سوف نذكر هذه الوجوه التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله

بتوضيح ممّا، ثم نرى ما هو الإنصاف في المقام؟

الوجه الأوّل: هو اختلاف المقبولة والمرفوعة في الاقتصار على بعض المرّجحات وفي الترتيب بينها.

فالمقبولة اقتصرّت في مرّجحات الخبر بعد مرّجحات الحكم على الشهرة، وموافقة الكتاب، والسنة، ومخالفة العامة، ثم مخالفة ميل الحكّام.

والمرفوعة لم تذكر موافقة الكتاب والسنة، وإنما ذكر مكانها الترجيح بالأعدلية والأوثقية، وذكر في آخرها مكان مخالفة ميل الحكّام موافقة الاحتياط.

وقد اختلفتا في الترتيب أيضاً، فالمقبولة قدّمت الترجيح بالأعدلية والأفهيّة والأصديّة والأورعية على الترجيح بالشهرة، بعكس المرفوعة، فأخّرت الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة.

وعليه، فإذا كان أحد الخبرين مشهوراً عند أرباب الحديث، وكان الآخر شاذاً لكن مع أصديّة راويه وأورعيّته من راوي الحديث المشهور، فيقع التعارض حينئذٍ بين المقبولة والمرفوعة، لأنّ المقبولة تقتضي تقديم الخبر الشاذّ الجامع للصفات على الخبر المشهور، والمرفوعة تقتضي العكس. وهذا التعارض يوهن تقييد إطلاقات التخيير.

الوجه الثاني: وهو مختصّ بالمرفوعة، أي أنّ المرفوعة لا تصلح لتقييد المطلقات، لضعفها سنداً، حيث لم يروها إلا ابن أبي جمهور الإحسائي في عوالي اللآلي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة، قال الشيخ رحمته الله: في مبحث البراءة في المسألة الثالثة من الشبهة التحريميّة و«هذه الرواية (أي المرفوعة) وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير، إلا أنّها ضعيفة السند، وقد طعن صاحب الحقائق فيها وفي كتاب العوالي وصاحبه، فقال: إنّ الرواية

المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي، مع ما عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور: من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها، وصحيحها بسقيمها... الخ».

الوجه الثالث: إنّ الاستدلال بالمقبولة على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل، لاحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزاي بموردها، وهو باب الخصومة والحكومة. والتعدّي عن موردها إلى مقام الفتوى منوط؛ إمّا بإلغاء خصوصيّة المورد. وإمّا بتنقيح المناط، وهو كون كلّ من الفتوى والحكم مجعولاً شرعياً، فالمرجح لأحدهما يكون مرجحاً للآخر، إلا أنّ كليهما ممنوع.

أمّا إلغاء خصوصيّة المورد، فلتوقفه على إطلاق الأمر بالأخذ بذوي المزية، وعدم العبرة بخصوصيّة المورد وهي الخصومة.

ومن المعلوم، توقف هذا الإطلاق على عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب، والمفروض وجوده في مقبولة ابن حنظلة، وهو الخصومة والحكومة.

وقد عرفت في مبحث المطلق والمقيّد، أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب - عند صاحب الكفاية رحمته الله - يمنع من الاطلاق.

وأمّا تنقيح المناط، فلعدم حصول العلم به، ولعدم إحاطتنا بملاكات التشريع.

وأمّا الظنّ به، فإنّه لا يغني من الحقّ شيئاً.

أضف إلى ذلك، أنّ هناك فرقاً بين الحكومة والفتوى يمنع عن حصول العلم بالمناط، وهو أنّ رفع الخصومة في صورة تعارض الحاكمين منوط بترجيح أحد الحاكمين على الآخر، إذ لا تنقطع الخصومة بالتخير، لإمكان

أن يختار كلّ من المتخاصمين غير ما يختاره الآخر، وذلك يوجب بقاء المنازعة لا ارتفاعها.

وهذا بخلاف الفتوى، فإنّها لا تتوقّف على الترجيح، إذ لا مانع من الإفتاء بأحد الخبرين تخييراً.

ومما يؤكّد توقّف فصل الخصومة على ترجيح أحد الخبرين، هو أنّ الإمام عليه السلام لم يأمر بالتخيير في المقبولة في صورة تساوي الخبرين، بل أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام، فلو لم يكن فرق بين الحكم والفتوى، لم يأمر بالتوقّف وتأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

الوجه الرابع: أنّ المقبولة والمرفوعة - بعد تسليم ظهورهما في وجوب الترجيح في مقام الفتوى - لا يصلحان أيضاً لتقييد إطلاقات التخيير في زمان الغيبة.

أمّا المرفوعة، فلما عرفت من ضعف سندها.

وأما المقبولة، فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، لقوله عليه السلام في ذيل المقبولة: «فأرجئه حتّى تلقى إمامك».

فالترجيح مختصّ بزمان الحضور، ومع التساوي في المرجّحات، يجب التوقّف وتأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

وأما عصر الغيبة، كزماننا هذا، فلم ينهض دليل على وجوب الترجيح فيه، وتقييد إطلاقات التخيير.

وعليه، فيكون المتبع في زمان الغيبة إطلاقات التخيير، سواء أكان المتعارضان متكافئين أم متفاضلين.

الوجه الخامس: أنّ الأخذ بالمقبولة يوجب حمل أخبار التخيير على

الفرد النادر، إذ يصير مورد أخبار التخيير بعد تقييدها بالمقبولة منحصرًا في الخبرين المتعارضين المتكافئين من جميع الجهات.

وهو نادر جدًّا، إذ الغالب تفاضلها ولو من جهة واحدة.

وعليه، فيلزم من ذلك حمل المطلق على الفرد النادر.

وهو بعيد غاية البعد.

ومن هنا، تكون إطلاقات التخيير آبية عن التقييد، فلا بدّ من العمل بها، وحمل المقبولة على زمان التمكّن من السؤال والتعلّم من الإمام عليه السلام، إن لم تكن بنفسها ظاهرة في الإختصاص بزمان الحضور. وبالجملة، فإنّما أن تحمل المقبولة على زمان الحضور، أو يحتمل الأمر بالترجيح فيها على الاستحباب.

الوجه السادس: هو الاختلاف الكثير الموجود في نفس أخبار الترجيح، فالمقبولة اقتصرت - بعد مرجّحات الحكم - على الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، ثمّ مخالفة ميل الحكّام. والمرفوعة قد ذكر فيها الأعدليّة والأوثقيّة بدل موافقة الكتاب والسنة، وذكر فيها أيضاً موافقة الاحتياط بدل مخالفة ميل الحكّام. وأمّا ما سوى المقبولة والمرفوعة:

فهو بين مقتصر على موافقة الكتاب والسنة. كرواية العيون عن الرضا عليه السلام المتقدّمة، حيث ورد فيها: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله» (١).

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

وبين مقتصر على موافقة الكتاب ومخالفة العامة من دون التعرض لموافقة سنة رسول الله ﷺ، كحسنة عبد الرحمن المتقدمة^(١).

وبين ما دلّ على الترجيح بمخالفة القوم خاصة. كرواية الحسن بن علي بن الجهم، حيث ورد في ذيلها: «فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»^(٢).

وبين مقتصر على الترجيح بالشهرة فقط، كمرسلة الإحتجاج، قال: «روي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنه لا ريب فيه»^(٣).

فهذا الاختلاف في الروايات يشهد على أن الترجيح بتلك الأمور أمر مستحبّ وراجح شرعاً، لا أنه واجب متعيّن، وإلا لم تختلف الأخبار بعضها مع بعض في الاقتصار على بعض المرجّحات دون بعض، وفي تبديل بعضها ببعض.

وهذه قاعدة سيّالة تجري في جميع أبواب الفقه عند صاحب الكفاية رحمته الله.

فمثلاً، الروايات الواردة في الاستظهار، حيث ورد في بعضها أن المرأة تستظهر بيوم، وفي بعضها بيومين، وفي ثالث بثلاثة أيام، وفي بعضها إلى تمام العشرة.

فهذا الاختلاف يدلّ على استحباب الاستظهار، ولو كان واجباً لما اختلفت الروايات بهذا الاختلاف الشديد.

وكذا غيرها من الموارد المذكورة في الفقه.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٣.

الوجه السابع: أنّ عدّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة ليس في محلّه؛ أمّا بالنسبة لموافقة الكتاب، فلاحتمال كون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجّة، ولو لم يكن له معارض أصلاً، وذلك بشهادة ما ورد في شأنه من أنّه زخرف، كصحيحة أيّوب بن الحر، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(١).

أو ما ورد في شأنه من أنّه باطل، كمرسلة العياشي عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل»^(٢).

وهي ضعيفة بالإرسال.

ونحو ذلك من العناوين.

وبالجملة، فما ورد في موافقة الكتاب ليس من ترجيح الحجّة على الحجّة، وإنّما هو في مقام تمييز الحجّة عن اللاّحجّة، لأنّ الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً، بحيث لا يعمّه أدلّة اعتبار السند، ولا أدلّة اعتبار الظهور.

وأما بالنسبة لمخالفة العامّة، فهي أيضاً ليست من المرجّحات، وإنّما هي من باب تمييز الحجّة عن اللاّحجّة.

وحاصله: أنّ أصالة جهة الصدور التي هي من الأصول العقلائيّة المحرزة لجهة الصدور لا تجري في الخبر الموافق لهم، للوثوق بصدوره

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٨.

تقيّة بملاحظة الخبر المخالف لهم، لما دلّ على كون مخالفتهم رشداً وموافقتهم ضلالة.

ومع هذا الوثوق باختلال جهة الصدور. كيف يجري الأصل العقلائي في الخبر الموافق، حتّى تحرز به هذه الجهة، وأتّه صدر لبيان الحكم الواقعي؟

والخلاصة: إنّ الخبر المخالف للكتاب فاقد لشرائط الحجّية، وكذا الخبر الموافق للعامة، فيخرجان من باب الترجيح.

الوجه الثامن: أنّه لو لم نقل بكون موافقة الكتاب ومخالفة العامة من باب تمييز الحجّة عن اللاّحجّة. وقلنا: إنّ أخبار الترجيح مقيّدة لإطلاقات التخيير، للزم التقييد أيضاً في نفس أخبار الترجيح، لأنّ جملة من أخبار الترجيح مشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، أو بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، أو بمخالفة العامة فقط.

فيكون مفاد هذه الروايات هو الأخذ بالترجيح بالأمر المذكورة فيها، سواء كان هناك شهرة أم لا.

ولكن مقبولة ابن حنظلة مشتملة على هذه المرجّحات وعلى مرجّحات أُخر أيضاً، فتكون المقبولة أخصّ من تلك الروايات.

وبالنتيجة: تقيّد إطلاقات أدلّة المرجّحات بالمقبولة، فيعمل على الترجيح بها على الترتيب المذكور فيها من الشهرة أولاً، ثمّ موافقة الكتاب والسنة النبويّة الشريفة، ثمّ مخالفة العامة، وهكذا...

وعليه، فإذا كان أحد الخبرين المتعارضين مشهوراً مخالفاً للكتاب، والخبر الشاذّ موافقاً له، فيقدّم الخبر المشهور - على حسب ترتيب المقبولة - المخالف للكتاب على الخبر الشاذّ الموافق، مع أنّ أخبار الترجيح بموافقة الكتاب آية عن التقييد.

وكيف يمكن تقييد مثل «ما خالف كتاب ربنا لم نقله»، أو «هو زخرف»، أو «باطل» ونحو ذلك، بما إذا لم يكن أحدهما أشهر رواية، بحيث لو كان أحدهما أشهر لأخذنا به وإن كان مخالفاً لكتاب الله ﷻ؟ ثم قال صاحب الكفاية: «فتلخص مما ذكرنا أن إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها».

أقول:

أما ما ذكره بالنسبة للوجه الأول، فلا يضر بتقييد إطلاقات التخيير - إذا سلمنا حجية المقبولة والمرفوعة - لأن الإختلاف في عدد المرجحات لا يوهن التقييد، كما أن اختلافهما في ترتيب المرجحات لا أثر له، لا سيما أن الأعدلية وما بعدها من الأفقيّة والأصديّة والأورعيّة المذكورة في المقبولة هي من مرجحات الحكم لا من مرجحات الخبر.

ومن هنا، عدل الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ عَمَّا ذكره أولاً، من معارضة المقبولة مع المرفوعة في الترتيب، حيث ذكر ما حاصله: «أن الصفات المذكورة في المقبولة إنما هي من مرجحات الحكم لا من مرجحات الخبر، فينطبق المقبولة على المرفوعة».

وأما الوجه الثاني، فما ذكره رَحِمَهُ اللهُ حَقًّا، من حيث كون المرفوعة ضعيفة.

وأما ما يظهر من الشيخ رَحِمَهُ اللهُ من تصحيحها، بدعوى جبر ضعفها بعمل الأصحاب.

ففي غير محله أصلاً، لمنع الكبرى والصغرى.

أما الكبرى، فلما عرفت في أكثر من مناسبة، من أن عمل المشهور غير جابر لضعف السند.

وأما الصغرى، فهي ممنوعة لعدة أمور:

أولاً: أن المراد من عمل المشهور الجابر لضعف السند - على تقديره - هو مشهور المتقدمين لا المتأخرين، وهذه المرفوعة لا أثر لها عند المتقدمين، وإنما ذكرها ابن أبي جمهور الإحسائي نقلاً عن العلامة رحمته الله وهو أول المتأخرين.

وثانياً: أنه لم نجد من المتأخرين من عمل بما في آخرها من الأمر بالأخذ بما فيه الحائطة.

وثالثاً: أن المتأخرين على ما يظهر منهم، بنوا في الفقه على الأخذ بما يوافق الكتاب ويخالف العامة في مقام الترجيح، وطرح ما يقابلهما وإن كان راويه أوثق وأعدل، من غير اعتناء منهم إلى صفات الراوي المذكورة في المرفوعة، وخصوصاً مع ندرة الترجيح بالصفات بلحاظ توقّفه على إحراز هذه الصفات في جميع سلسلة الرواية بالقياس إلى ما يقابله، فإن ذلك أقوى قرينة على إعراضهم عن المرفوعة.

ولو أن صاحب الكفاية رحمته الله أضاف إلى ضعف المرفوعة ضعف رواية ابن حنظلة، لكان الجواب أتم، لما عرفت من ضعف الرواية سابقاً.

وأما الوجه الثالث، فيرد عليه: أن الترجيح إنما هو في مقابل التخيير في المسألة الأصولية، الذي هو عبارة عن أخذ أحدهما حجة وطريقاً إلى الواقع، لا التخيير في المسألة الفقهية، الذي هو عبارة عن التخيير في العمل بمؤدى أحد الخبرين، نظير التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة.

ثم إن معنى الترجيح في المسألة الأصولية، هو أخذ الرّاجح حجة شرعية وطريقاً محرراً إلى الواقع.

وبناءً على ذلك، فلا يوجد فرق بين باب الحكومة وبين باب الفتوى، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنّما هو لأجل موافقة فتواه له. ومن هنا، تعرف أنّ المناط واحد، فلا يقال لا علم لنا بالملاكات... الخ.

ثمّ إنّ صدر المقبولة، وإن كان مورده الحكومة، إلّا أنّه يظهر من قوله ﷺ: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً...» إلى آخر الرواية، هو أنّ الإمام ﷺ صار بصدد بيان الوظيفة الكلية عند تعارض مطلق الأخبار. وأمّا القول بأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب يضرّ بالإطلاق. فقد عرفت جوابه في مبحث المطلق والمقيّد، وقلنا: إنّ لا يضرّ، فراجع.

وأما الوجه الرابع، فيرد عليه: أنّ اختصاص التوقّف بزمان الحضور لا يقتضي اختصاص الترجيح به، بل هو مطلق يشمل زمان الغيبة، فلا إشكال من هذه الجهة.

وأما الوجه الخامس، فيرد عليه: أنّ ما ذكره من أنّ الأخذ بالمقبولة يوجب حمل أخبار التخيير على الفرد النادر، إنّما يتمّ على القول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

وأما على القول بالاقتصار على المرجّحات المنصوصة - لا سيّما إذا أخذنا فقط بالترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، كما سيّضح لك - فلا يلزم المحذور المتقدّم، لأنّ موارد تساوي الخبرين المتعارضين من حيث موافقة الكتاب وعدمها كثيرة جداً، فيمكن أن لا يكون الحكم الذي تعارض فيه الخبران مذكوراً في الكتاب أصلاً.

وكذا موارد تساوي الخبرين المتعارضين من حيث مخالفة العامة أيضاً

في غاية الكثرة، إذ يمكن أن يكون أحدهما موافقاً لطائفة والآخر موافقاً لطائفة أخرى منهم. وكذا يمكن أن يكون الحكم الذي تعارض فيه الخبران غير مذكور في كتبهم.

وأما الوجه السادس، فهو في الجملة حق. وقد ذكرنا أنه إذا اختلفت الروايات في مورد واحد، كما في الاستظهار على ما تقدّم، فإذا كان بينها قدر متيقّن، فنأخذ به.

ومن هنا، قلنا يجب الاستظهار في يوم واحد. حيث اتفقت الروايات على هذا القدر، والباقي يكون مستحباً.

وأما إذا لم يتفق، فلا بدّ من العلاج بينها.

ثمّ إنّه لو قطعنا النظر عن ضعف المقبولة سنداً، وقطعنا النظر عن كون المراد من المجمع عليه هو الاجماع الإصطلاحي، بحيث قلنا: إنّ المراد منه هو الشهرة، إلاّ أنّه مع ذلك هي بمثل هذا الترجيح المذكور فيها غير معمول به عند الأعلام في موردها - وهو الحكومة - حتّى يتعدّى منها إلى غير موردها - وهو مقام الفتوى - إذ ليس بناء الأعلام في مقام ترجيح أحد الحاكمين على الرجوع إلى مدرّكهما، بل الحاكم بعدما أخذ بالرواية وحكم في الواقعة على وفق رأيه في الشبهات الحكميّة، فيجب على الكلّ الالتزام به، حتّى بالنسبة إلى باقي المجتهدين، لأنّ الحكم لا ينقض بفتوى المجتهد الآخر، ولو فرضنا تعارض حكمه مع حكم مجتهد آخر.

كما لو حكما في الواقعة دفعة واحدة، فيرجح حكم أحدهما في مقام الخصومة من حيث صفات الحاكم من الأدليّة والأوثقيّة والأفهيّة، ومع فرض تساويهما من حيث الصفات، فغاياته هو سقوط الحكمين، والرجوع إلى حكم حاكم ثالث في رفع الخصومة، لا الرجوع إلى مدرّك الحكمين، حتّى بالنسبة إلى مجتهد ثالث، فضلاً عن المتخاصمين.

ثمّ إنّ ما فرضناه من تعارض الحكمين، إنّما هو لو حكما في الواقعة دفعة واحدة، أي في زمن واحد، وإلاّ فعلى فرض تعاقب الحكمين - كما هو الغالب - يكون المتّبع هو الأسبق منهما، لاندفاع الخصومة بحكمه في الواقعة، ولا ينظر إلى ما حكم به الآخر، فلا محيص حينئذٍ من الإعراض عن ذيل المقبولة في موردها.

وبذلك لا تكون دليلاً على لزوم الترجيح حتّى يقيد بها مطلقات أخبار التخيير.

وأما الوجه السابع، فيرد عليه: أنّ الأخبار الواردة في الأخذ بما يوافق الكتاب وطرح ما يخالفه على طائفتين:

الأولى: الأخبار التي ذكرناها سابقاً الواردة في مقام العلاج في خصوص الروايات المتعارضة، والتي منها رواية ابن حنظلة الأمرة بالأخذ بما يوافق الكتاب في مقام الترجيح وطرح ما يخالفه.

الثانية: الأخبار الواردة في عرض الأحاديث على القرآن الأمرة بطرح المخالف للكتاب في نفسه، مثل قوله: «ما خالف قول ربّنا لم نقله»، أو «أنّه زخرف»، أو «باطل»، ونحو ذلك، وقد ذكرنا بعضها سابقاً. إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ الخبر الذي لا يكون حجّة هو الخبر المخالف للكتاب بالتباين الكلّي، فهو لا يمكن صدوره عنهم عليهم السلام، وأنّه زخرف وباطل.

وأما الخبر الذي يكون بينه وبين الكتاب المجيد عموم وخصوص من وجه، فلا يندرج في قوله عليه السلام: «ما خالف كتاب ربّنا فهو زخرف»، بل يقدّم ما هو الأظهر منهما، وإلاّ فيعمل بينهما قواعد التعارض من التخيير أو الرجوع إلى الأصل، وكون الكتاب قطعيّ الصدور لا يوجب تقديمه على الخبر بعدما كانت دلالة الكتاب المجيد على العموم ظنيّة.

وأما الذي يكون مرجحاً لأحد المتعارضين، فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم المطلق أو العموم من وجه، فإذا كان أحد المتعارضين موافقاً للعام الكتابي، وكان الآخر مخالفاً له؛ إما بنحو العموم المطلق، أو العموم من وجه، يكون الترجيح للخبر الموافق للكتاب عليه، فهذا القسم من المخالفة للكتاب لا يكون مشمولاً لقولهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ : «ما خالف كتاب ربنا لم نقله»، أو «أنه زحرف»، أو «باطل»، وذلك للعلم بصدور المخصّص والمقيّد لعموم الكتاب وإطلاقه، إذ لم يذكر في الكتاب المجيد غالباً إلا أمّهات المسائل.

وأما تفصيل الأحكام وموضوعاتها وجزئيات المسائل، فهو مذكور في السنة النبوية الشريفة.

هذا، وقد ذكر الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ : أن الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم المطلق ليست من المرجحات، لعدم المعارضة بين العام والخاص، فلو كان أحد المتعارضين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له بالعموم والخصوص المطلق، فاللّازم هو الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له بتخصيص العام الكتابي بما عدا مورد الخاصّ الخبري، أو يخصّص العامّ الخبري بما عدا مورد الخاصّ الكتابي.

فالمخالفة بالعموم والخصوص خارجة عن الطائفتين من الأخبار الواردة في عرض الأخبار على الكتاب، لعدم التنافي.

ويرد عليه: أن هذا الكلام إنما يتمّ لولا ابتلاء الخاصّ الخبري بالمعارض، فإنه مع الابتلاء لا يكون الخبر الخاصّ المخالف لعموم الكتاب مخصّصاً له.

وعليه، فلا تنافي حينئذٍ بين تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، وبين

دخول هذا النحو من المخالفة في أدلّة الترجيح، واقتضائها لطرحة عند معارضته مع الخبر الموافق للكتاب.

كيف، ولازم خروج هذا القسم من المخالف للكتاب عن موضوع أخبار الترجيح هو حصر مورد الترجيح بالموافقة والمخالفة بما يكون على نحو العموم من وجه، وبعد ندرة المخالف للكتاب على هذا النحو، وقلة وجوده في الأخبار المتعارضة، يلزم حمل ما أطلق فيه الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفته على المورد النادر الذي هو بحكم المعدوم؟ ومن هنا، كان لا بدّ من تعميم المخالفة في تلك الأخبار إلى ما يشمل العموم المطلق.

وحاصل الكلام إلى هنا: أنّه تدرج في أدلّة الترجيح صورتان:

الصورة الأولى: ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلّي، وكان أحدهما موافقاً للعام الكتابي، والآخر مخالفاً له، فيقدّم الموافق له. لا يُقال: بما أنّ المخالف أخصّ من عام الكتابي، فلماذا لا يخصّص به؟

فإنّه يُقال: إنّ مقتضى القاعدة وإن كان هو تخصيص العام الكتابي به - بناءً على ما هو الصحيح من جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد - إلاّ أنّه لما كان مبتلى بالمعارض، فلا يصلح لأنّ يكون مخصّصاً، كما أشرنا إليه سابقاً.

الصورة الثانية: ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالعموم والخصوص من وجه، فإذا كان أحدهما موافقاً للكتاب، والآخر مخالفاً له، قدّم الموافق له. وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أنّ الخبر الموافق للعمامة لا يكون حجّة مع وجود الخبر المخالف لهم، باعتبار أنّ النفس مطمئنّ بأنّ الخبر الموافق لهم؛ إمّا غير صادر، أو أنّه صادر على نحو التقيّة.

فيرد عليه: أنّ مجرد وجود الخبر الموافق للقوم لا يوجب حصول الإطمئنان بعدم صدوره أو صدوره تقيّة، لأنّ الأحكام المشتركة بين الفريقين كثيرة جداً.

وعليه، فيحتمل أن يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي، والخبر المخالف لم يصدر، أو صدر بغير داعي الجدّ.

والخلاصة: إنّ الموافقة والمخالفة للقوم من المرجّحات لا من تمييز الحجّة عن اللّاحجة.

نعم، إذا كان في الخبر الموافق لهم قرائن التقيّة، بحيث يستفاد من نفس الخبر أنّه صدر تقيّة، ففي هذه الصورة يكون الخبر غير حجّة، ولا تكون المخالفة لهم من المرجّحات.

وأما الوجه الثامن، فقد اتّضح جوابه ممّا تقدّم.

والنتيجة في نهاية المطاف: أنّه على ما ذهبنا إليه من عدم تامة شيء من الطوائف المتقدّمة، فإنّ مقتضى القاعدة الأولى وإن كان هو التسايط والرجوع إلى الأصول العمليّة، لكن بما أنّه لم يذهب أحد إلى التسايط مطلقاً، نظراً للاجماع وللأخبار العلاجيّة - إذ الأعلام ما بين أخذ بالمرجّحات وهم الأكثر، وما بين أخذ بالتخيير بين الروايات، كما ذهب إليه بعض الأعلام منهم صاحب الكفاية رحمته الله - اقتصرنا على الأخذ بالقدر المتيقّن من المرجّحات، وهو ما وافق الكتاب المجيد والسنة النبويّة الشريفة، وما خالف العامّة.

لا يُقال: إذا لم تثبت أخبار الترجيح، فلا بدّ من القول بالتخيير مطلقاً، لعدم ذهاب أحد من الأعلام إلى التسايط.

فإنّه يُقال: إنّ مقتضى القاعدة - كما ذكرنا سابقاً - هو الأخذ

بالترجيح، أو ما كان محتمل الترجيح، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية.

وقد عرفت أنّ القدر المتيقن من المرجّحات، هو موافقة الكتاب المجيد ومخالفة العامة.

- الإستدلال على وجوب الترجيح بوجوه آخر:

بقي شيء في المقام، وهو ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، حيث قال: «نعم قد استدللّ على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه: أنّ دعوى الاجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النوّاب والسفراء، قال في ديباجة الكافي: ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير - مجازفة... الخ».

أقول: إنّ من جملة الأدلّة على تقييد إطلاقات التخيير بأدلّة المرجّحات: الاجماع.

وقد ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله أيضاً، وقد أشكل عليه صاحب الكفاية رحمته الله وغيره من الأعلام، بأنّه كيف يتحقّق الاجماع مع ذهاب مثل الشيخ الكليني رحمته الله إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى؟

والانصاف: أنّه إجماع مدركي، أو محتمل المدركية، إذ يحتمل كون المستند في ذلك المقبولة والمرفوعة المتقدمتين، فلا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

نعم، يبقى الكلام فيما نسب إلى الشيخ الكليني رحمته الله من الذهاب إلى التخيير، ولكنّ عبارته المحكيّة عنه ظاهرة في خلاف ذلك، إذ ظاهرها هو

الأخذ بالترجيح، فإن لم يمكن لعدم معرفة وجود المرجّحات فالتخيير حينئذٍ.

قال: «إعلم يا أخي - أرشدك الله تعالى - أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء برأيه إلا ما أطلقه العالم عليه السلام، بقوله: (اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فذرروه)، وقوله عليه السلام: (دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم)، وقوله عليه السلام: (خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه، بقوله عليه السلام: (بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم).». انتهى

ويظهر أنّ الشيخ الكليني رحمه الله ناظر في كلامه إلى مقبولة ابن حنظلة، لأنّه رواها في كتابه الكافي، فيكون كلامه هذا نقلاً لمضمون تلك الرواية.

ومع ذلك، لم يذكر المرجّحات المذكورة في صدر الرواية، أعني: الأصدقيّة، والأورعيّة، والأعدليّة، لأنّه يعتبرها أنّها مرجّحات لحكم أحد الحاكمين على حكم الآخر، وليست مرجّحات لأحد الخبرين المتعارضين.

وحاصل كلامه: أنّه جعل الرواية الآمرة بالترجيح بأحد هذه الأمور الثلاثة - وهي موافقة الكتاب، ومخالفة العامّة والمجمع عليه، أي المشهور - مقيداً لأخبار التخيير، وأنّه إذا أحرز أحد هذه المرجّحات فيكون العمل عليها، وإلاّ وجب المصير إلى إطلاقات التخيير.

نعم، قد يشكل عليه، بأنّه بعد البناء على كون تلك الإطلاقات مقيدة بما دلّ على الترجيح بأحد تلك الأمور الثلاثة، لا يصحّ الرجوع حينئذٍ في

موارد الشكّ في كونه ممّا فيه أحد تلك الأمور إلى تلك الإطلاقات، لكون ذلك من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة، وهو غير جائز. وقد يجاب عن هذا الإشكال: إمّا بأنّه قائل بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة.

وإمّا من باب إحراز الموضوع بالعدم الأزلي، فيدخل حينئذٍ تحت الكبرى والعام، أي يستصحب عدم تحقّق مخالفة الكتاب في أحد هذين الخبرين بمفاد ليس التامّة، فيندرج حينئذٍ تحت الكبرى، وهو إطلاقات التخيير. نظير استصحاب عدم قرشيّة المرأة بالعدم الأزلي، وبعد إحراز الموضوع يدخل تحت قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في مرسله ابن أبي عمير: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش».

الأمر الثاني: في تعيين المرجّحات المنصوص عليها في الروايات.

أمّا الترجيح بالصّفات المذكورة في رواية ابن حنظلة المتقدّمة، فقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّها مختصّة بباب الحكمين، وعدم شمولها للراوي بما هو راوي، مضافاً لضعف سندها، كما تقدّم.

وأمّا الصّفات المذكورة في مرفوعة زرارة من الأعدليّة والأوثقيّة، فهي وإن كان موردها الروايات المتعارضة ولم يذكر فيها الحكمان، إلا أنّها ضعيفة جداً، كما عرفت.

وأمّا الترجيح بالشهرة، فقد ذكر ذلك في رواية ابن حنظلة، وفي مرفوعة زرارة، وفي مقدّمة الكليني، ولكن لم يذكر في المقدّمة لفظ «الشهرة»، وإنّما المذكور فيها لفظ «المجمع عليه»، حيث قال: «وقوله: خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه... الخ».

ثمّ إنّ المعروف بين الأعلام، أنّ المراد بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «خذ بما اشتهر

بين أصحابك . . .»، هو الشهرة الروائية، فتكون مرجحة على الخبر الشاذ.

ومن المعلوم، أنّ الخبر المشهور مهما بلغ من الشهرة يبقى مظنوناً، ولا يفيد العلم القطعي.

ومن هنا، قد يشكل في المقام بأنّ المراد من قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك . . .» ليس هو الشهرة الروائية بالمعنى المصطلح عليه، بل المراد منها الشهرة بالمعنى اللغوي، أي الوضوح المساوق للعلم القطعي، وذلك لقريتين:

القريئة الأولى: قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، إذ لو كان المراد من الشهرة هي بالمعنى المصطلح عليه لكان فيها ريب، إذ لا تفيد إلاّ الظنّ، وهو ممّا يقع فيه الرّيب، وهذا بخلاف الشهرة بالمعنى اللغوي، أي الوضوح، فإنّها بهذا المعنى لا ريب فيها، لإفادتها العلم.

وأما القريئة الثانية: هي قوله عليه السلام في رواية ابن حنظلة - بعد الترجيح بالشهرة - : «إنّما الأمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتّبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله . . . الخ»، حيث طبّق الإمام عليه السلام الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه.

وعليه، فإذا كان المراد من الشهرة هذا المعنى الذي ذكرناه، فتخرج حينئذٍ عن كونها من المرجّحات، وتدخل في باب تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لأنّ الخبر المعارض يكون ساقطاً عن الحجّية، لما دلّ على طرح الخبر المخالف للسنة القطعيّة، فإنّ المراد بالسنة القطعيّة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام، لا خصوص الخبر النبويّ.

وعليه، فالخبر الشاذّ المقابل للمشهور مقطوع العدم، فلا تعمّه أدلّة حجّية خبر الواحد.

إن قلت: لو كان المراد من الخبر المشهور هو الخبر المقطوع بصدوره، فكيف فرض الراوي شهرة كلتا الروايتين؟ حيث قال: «قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات... الخ».

قلت: لا مانع من ذلك، إذ قد يقطع بصدورهما معاً، ويكون أحدهما صادراً لبيان الواقع، والآخر للتقيّة ونحوها.

والخلاصة: إنّ الشهرة الروائيّة بالمعنى المصطلح عليه عند الأصوليين ليست من المرجّحات.

أضف إلى ذلك، أنّ الروايات التي ورد فيها الترجيح بالشهرة، وهي رواية ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المتقدمتين قد عرفت أنّهما ضعيفتا السند.

وأما ما في مقدّمة الكليني، فالمذكور فيها - كما تقدّم - لفظ «المجمع عليه» ولم يذكر فيها الشهرة، ومع ذلك فهي رواية مرسلّة أو نقل بالمضمون لرواية ابن حنظلة، لأنّ مقبولة ابن حنظلة مذكورة في الكافي.

هذا ما يتعلّق بالشهرة.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب المجيد ومخالفة العامّة، فقد يقال: إنّ الترجيح بهما ثابت بمقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة.

ولكن فيهما:

أولاً: أنّهما ضعيفتا السند.

وثانياً: أنّ موردهما في الروايتين الخبران المشهوران، حيث رتب عليهما الترجيح بهما بعد كونهما مشهورين.

قال في المقبولة: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليهما السلام: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب... الخ».

وكذا الحال في المرفوعة.

وقد عرفت، أنّ المراد بالخبر المشهور، هو الخبر المقطوع الصدور. وبالنتيجة: يكون الترجيح بموافقة الكتاب المجيد ومخالفة العامة إنّما هو للخبرين المقطوعين الصدور، ولا تدلّ الروايتان على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فيما إذا كان الخبران مظنوني الصدور، كما هو محلّ الكلام، ولا يوجد في كلام الإمام عليه السلام إطلاق أو عموم يشمل الخبرين الظنيين، حتّى يقال: إنّ المورد لا يخصّص الوارد.

وثالثاً: يرد على خصوص المقبولة، أنّها بمثل هذا الترجيح غير معمول بها عند الأعلام في موردها - وهو الحكمان - حتّى يتعدّى منها إلى غير موردها في مقام الفتوى، إذ ليس بناء الأعلام في مقام ترجيح أحد الحكمين على الرجوع إلى مدركهما، بل الحاكم بعدما أخذ بالرواية وحكم في الواقعة على وفق رأيه في الشبهات الحكمية كان ذلك متّبعاً حتّى بالنسبة إلى مجتهد آخر، لأنّ الحكم لا ينقض بالفتوى.

ومع تعارضه فرضاً يرجح أحدهما في مقام فصل الخصومة من حيث صفات الحاكم من الأعدلية والأوثقية والأفقيّة.

ومع فرض تساويهما من حيث الصفات، فغاياته هو سقوط الحكمين، والرجوع إلى حكم حاكم ثالث في رفع الخصومة، لا الرجوع إلى مدرك الحكمين حتّى بالنسبة إلى مجتهد ثالث فضلاً عن المتخاصمين.

ثمّ إنّ ذلك أيضاً، إنّما هو فيما لو حكما في الواقعة دفعة، وفي وقت واحد، وإلا فعلى فرض تعاقب الحكمين يكون المتّبِع هو الأسبق منهما، لاندفاع الخصومة بحكمه في الواقعة، ولا ينظر إلى ما حكم به الآخر، فلا محيص حينئذٍ عن الإعراض عن ذيل المقبولة في موردها.

هذا ما يرجع إلى رواية ابن حنظلة ومرفوعة زرارة.

ولكن الانصاف: أنه لا إشكال في الترجيح بموافقة الكتاب المجيد ومخالفة العامّة على نحو الاستقلال في كلّ منهما، وذلك للتسالم بين الأعلام قديماً وحديثاً على الترجيح بهما على نحو استقلال أحدهما عن الآخر.

ويدلّ على ذلك أيضاً، حسنة الرّاوندي المتقدّمة عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

فائدة بالنسبة لكيفية عمل العامّة من حيث اختلاف آراء علمائهم

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «فقد حكى عن تواريخهم أنّ عامّة أهل الكوفة كان عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر، وأهل مكّة على فتاوى ابن أبي جريح، وأهل المدينة على فتاوى مالك، وأهل البصرة على فتاوى عمارة وسودة، وأهل الشّام على فتاوى الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري، وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيّب وعكرمة وربيعة الرّأي ومحمد ابن شهاب الزهري إلى أن استقرّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة كما حكى». انتهى

هذا تمام الكلام في الترجيح بموافقة الكتاب المجيد ومخالفة العامّة.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

وأما الترجيح بالأحدثية: كما إذا تعارض خبران، فهل يقدم المتأخر
منهما صدوراً أم لا؟

ثم إنه قبل أن نذكر الروايات المستدل بها على الترجيح بالأحدثية،
نقول:

إن النسبة بين روايات الترجيح بالأحدثية، وبين الروايات الدالة على
الترجیح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، هي العموم والخصوص من وجه،
إذ الأحدثية ترجح الخبر المتأخر، سواء كان موافقاً للعامة أم مخالفاً لهم،
ومخالفة العامة أيضاً ترجح الخبر المخالف لهم، سواء أكان متقدماً أم
متأخراً، فإذا كان الخبر السابق مخالفاً للعامة، والحادث موافقاً لهم،
فمقتضى الترجيح بالأحدثية هو الأخذ بالحادث، ومقتضى الترجيح بمخالفة
العامة هو الأخذ بالسابق وعدم الاعتناء بالحادث.

وعليه، فلو صح الأخذ بروايات الترجيح بالأحدث لكان لا بد من
علاج التعارض بين المرجحات.

ومهما يكن فالروايات التي تدل على الترجيح بالأحدثية قد ذكرناها
سابقاً، وهي أربع روايات:

الرواية الأولى: رواية المعلّى بن خنيس: «قال: قلت لأبي عبد
الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما آخذ؟
فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله،
ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم»^(١).

وهي ضعيفة بعدم وثاقة إسماعيل بن مرار وبالمعلّى بن خنيس. قال
النجاشي رحمته الله في ترجمته: «كوفي، بزّاز، ضعيف جداً، لا يعول عليه».

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

الرّواية الثانية: مرسله الكليني، قال - وفي حديث آخر - : «خذوا بالأحدث»^(١).

وهي ضعيفة بالإرسال.

الرّواية الثالثة: موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يتّهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه؟

قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^(٢).

الرّواية الرابعة: رواية أبي عمرو الكناني، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام : «يا أبا عمرو رأيت لو حدثت بك بحديث أو أفتيتك بفتيا ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتنني عنه فأخبرت بك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيّهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدع الآخر.

فقال: قد أصبت يا أبا عمرو أبي الله إلا أن يعبد سراً أما والله لئن فعلتم ذلك أنّه لخير لي ولكم، أبي الله صلى الله عليه وآله لنا في دينه إلا التقيّة»^(٣).
وهي ضعيفة بعدم وثاقة أبي عمرو الكناني. والتعبير عنها بالصحيحة في غير محلّه.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا الرّواية الأولى - فمضافاً إلى ضعفها سنداً - ظاهرة في أنّ الحكم الفعلي - سواء كان صادراً لبيان الواقع أم للتقيّة - هو الثاني إلى أن ينكشف

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٧.

الحال، لا أن وظيفة عامّة المكلفين هو الأخذ بالمتأخر ولو في غير زمان الحضور، فإنه لا دلالة لها في ذلك.

وأما الإشكال عليها بأنها مختصة بالحديثين القطعيين، لأن ظاهر البلوغ هو الوصول على نحو القطع، ولا تشمل الحديثين الظنيين، كما هو محلّ الكلام.

فيرد عليه: أن البلوغ كما يتحقّق بذلك، يتحقّق أيضاً بالخبر الظنيّ، فإذا كان المخبر ثقة، فيصدق عليه أنه بلغنا عن الإمام عليه السلام كذا وكذا. وأما الرواية الثانية: فهي وإن كانت ظاهرة الدلالة، إلا أنها ضعيفة بالإرسال.

وأما الرواية الثالثة: وهي موثقة ابن مسلم، فالإشكال عليها إنما هو من حيث الدلالة، لأن المراد من النسخ:

إن كان هو النسخ الاصطلاحي، الذي هو عبارة عن إنتهاء أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر - وهو ممكن بعد انقطاع الوحي، كما سيأتي التنبيه عليه - فيكون مختصاً بمقطوع الصدور، فإنه من المعلوم عند الخاصة والعامّة أن نسخ الكتاب والسنة النبوية الشريفة لا يكون بالخبر الظنيّ، بل لا بدّ أن يكون الناسخ مقطوع الصدور. ومحلّ الكلام هو الأخبار التي بأيدينا المظنونة الصدور.

وعليه، فيخرج عن محلّ الكلام.

وإن كان المراد من النسخ، هو المعنى اللغوي، بحيث يشمل التخصيص والتقييد، فيخرج أيضاً عن محلّ الكلام، إذ لا إشكال في تخصيص أو تقييد الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله بالخبر المروي عن الإمام عليه السلام.

وعليه، فإذا أمكن الجمع العرفي، فلا تعارض حيثنذ.

وأما الرواية الرابعة: فمضافاً لضعفها سنداً بعدم وثاقة أبي عمرو الكناني .

فيرد عليها: أنّ موردها زمان الحضور العالم بكلا الحكمين، ولا بدّ حينئذٍ من العمل بالمتأخّر، سواء كان صادراً لبيان الحكم الواقعي، أم للثبوتية، ولا تشمل زمان الغيبة، كما هو محلّ الكلام.

والخلاصة: إنّ الترجيح بالأحدث غير ثابت.

ويؤيد ما ذكرناه، أنّ الأعلام أعرضوا عن الترجيح بالأحدث. والله العالم.

الأمر الثالث: هل يجب الإقتصار على المرجّحات المنصوصة، أو يتعدّى إلى غيرها؟

المعروف بين الأعلام هو الإقتصار على المرجّحات المنصوصة وعدم جواز التعدي عنها.

وذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى التعدي، بل يظهر من كلامه أنّ الأخباريين قائلون بالاقْتصار على المرجّحات المنصوصة، وأنّ جمهور المجتهدين قائلون بعدم الإقتصار عليها.

وقد نقل الشيخ الأنصاري رحمته الله عن صاحب الحقائق رحمته الله، أنّه قال: «إنّه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلوات الله عليه من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات».

انتهى كلام صاحب الحقائق رحمته الله.

ثمّ قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «إنّ الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجّحاً في نظر الشارع، لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذٍ...».

إلى أن قال: «... إلا أن يقال: إن إطلاقات التخيير حاکمة على هذا الأصل، فلا بد للمتعدّي من المرجّحات الخاصّة المنصوصة من أحد أمرين: إمّا أن يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكلّ مزية توجب أقربية ذیها إلى الواقع، وإمّا أن يستظهر من إطلاقات التخيير الإختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه».

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «والحقّ أنّ تدقيق النظر في أخبار التراجيح يقتضي إلتزام الأوّل، كما أنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير يقتضي إلتزام الثاني، ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالرّاجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة... الخ».

ثمّ إنّ الشيخ رَحِمَهُ اللهُ قال: «وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه يعني به عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة فقرات من الروايات:

منها: التراجيح بالأصديّة في المقبولة، وبالأوثقيّة في المرفوعة، فإنّ اعتبار هاتين الصّفتين ليس إلّا لتراجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من حيث إنّه أقرب من غير مدخليّة خصوصيّة سبب وليستا كالأعدليّة والأفهيّة تحتملان لاعتبار الأقربيّة الحاصلة من السبب الخاصّ، وحينئذ فنقول: إذا كان أحد الرّوايين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق وأوثق من الرّاوي الآخر ويتعدّى من صفات الرّاوي المرجّحة إلى صفات الرّواية الموجبة لأقربيّة صدورها، لأنّ أصديّة الرّاوي وأوثقيّته لم تعتبر إلّا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقّة في الرّواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأوّل أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور، بقوله عليه السلام: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه.

توضيح ذلك: أنّ معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكلّ كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلاّ القليل، ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات حتّى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلاّ لم يمكن فرضهما مشهورين.

إلى أن قال: «... فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه، فيصير حاصل تعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعديّ عن مورد النصّ في العلة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأنّ الحقّ والرشد في خلافهم وأنّ ما وافقهم فيه التقيّة فإنّ هذه كلّها قضايا غالبيّة لا دائميّة، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه أمانة الحقّ والرشد وترك ما فيه مظنّة خلاف الحقّ والصواب، بل الإنصاف أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة... إلخ».

ولكن الانصاف: أنّ ما ذكره الشيخ رحمته الله لعدم الاقتصار على المرجّحات المنصوطة ليس بتأمّ.

أمّا بالنسبة لما ذكره من الترجيح بالأصديّة والأوثقيّة، فمع قطع النظر عن ضعف السند في رواية ابن حنظلة والمرفوعة، فإنّ الترجيح بالأوصاف في رواية ابن حنظلة راجع إلى الحكّمين - كما عرفت سابقاً، وقد اعترف الشيخ رحمته الله بذلك - وليس راجعاً إلى الروايتين.

أضف إلى ذلك، أن مجرد جعل الأصدقوية والأوثقية من المرجحات، لا يدلّ على أن السبب التامّ في جعلها هو لأجل الأقربية إلى الواقع حتّى يتعدّى منها إلى كلّ ما يوجب الأقربية، بل يحتمل في التّرجيح بهما كونه لخصوصية الأوثقية والأصدقوية، كما في التّرجيح بالأعدلية والأفقيّة، ومع وجود هذا الاحتمال في التّرجيح بهما، لا يمكن حينئذٍ استنباط كبرى كلية يتعدّى منها إلى كلّ ما يوجب أقرية أحد الخبرين بنظر المكلف إلى الواقع.

وأما بالنسبة للتعليل الوارد في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بأنّ المجمع عليه لا ريب

فيه».

فقد أجاب جماعة من الأعلام عن ذلك، بأنّه لا دليل على كون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى الغير، بل ظاهره عدم الريب بقول مطلق من حيث السند، بمعنى كون أحد الخبرين في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة إضافته إلى ما يقابله ممّا يطمئنّ بصدوره، بحيث يصدق عرفاً أنّه لا ريب في سنده. ولا ملازمة بين كون الخبر ممّا لا ريب فيه بقول مطلق، وبين كونه مقطوع الصدور، إذ يصحّ حمل عدم الريب على الخبر المشهور المدوّن في كتب الأحاديث المعروفة عند الرواة وأرباب الحديث، فإنّ مثل هذا الخبر ممّا تطمئنّ النفس بصدوره ويحصل الركون إليه، بحيث لا يلتفت إلى احتمال عدم صدوره، ويصحّ حينئذٍ أن يقال: إنّ هذا ممّا لا ريب فيه بقول مطلق.

وأما الخبر الشاذ النادر الذي لم يدوّن في كتب الأصحاب ولم يكن

مشهوراً عند أرباب الحديث، فإنّه لا تطمئنّ النفس بصدوره.

والحاصل: أنّ غاية ما يقتضيه التعليل المزبور بناءً على التعدي، إنّما

هو التعدي إلى كلّ ما يوجب الاطمئنان بسند أحد المتعارضين في نفسه، لا

إلى كلّ ما يوجب أقربيته بالإضافة إلى معارضه، كما هو مقصود القائل بالتعدّي، وإلا لوجب تقديم إحدى الروايتين الصحيحتين على الأخرى إذا كانت الوسائط فيها أقلّ من وسائط الأخرى، ولو بواسطة واحدة، مع أنه لا يمكن الالتزام به.

أقول:

ما ذكر من أنه لا دليل على كون المراد من عدم الريب بالإضافة إلى الغير، بل المراد عدم الريب بقول مطلق، وإن كان صحيحاً، إلا أنّ حمل عدم الريب على الخبر المشهور المطمئنّ بصدوره يحتاج إلى قرينة، بل ظاهر قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه» هو لا ريب فيه حقيقة، بحيث يقطع بصدوره.

إن قلت: بناءً على ذلك يكون الخبر الآخر مقطوع العدم، فكيف فرض فيه الريب؟

قلت: يحتمل أن يكون الخبر المعارض، هو الصّادر لجهة الواقع، والخبر المشهور المجمع عليه، هو الصّادر تقيّة، فلا منافاة حينئذٍ. هذا، وقد ذكرنا سابقاً، أنّ المراد من المجمع عليه، هو مقطوع الصّدور، ويدخل حينئذٍ في السنّة القطعيّة، ويكون مقابله غير حجّة، فتخرج الرواية عن كونها لترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بل تكون من باب تمييز الحجّة عن اللاحجّة.

والذي يهوّن الخطب في المقام، أنّها ضعيفة سنداً.

وأما ما ذكره من التعليل: «بأنّ الرشد في خلافهم».

فيرد عليه: - مع غصّ النظر عن ضعف السند - أنّه لم يذكر التعليل في رواية ابن حنظلة، وإنّما المذكور فيها ما خالف العامّة ففيه الرّشاد، وهذا ليس من منصوص العلة حتّى يتعدّى منه إلى غير مورده، لأنّه ذكرنا، أنّ

الضابطة في العلة المنصوصة هي ما أمكن جعلها ابتداءً قضية كلية، كما في قوله: «الخمر حرام لأنه مسكر»، فإنه يمكن أن يقال ابتداءً: «كل مسكر حرام»، فيتعدى إلى غير الخمر.

وأما في مقامنا هذا، وهو قوله: «ما خالف العامة ففيه الرشاد»، فلا يصح أن يقال ابتداءً: «خذ بكل ما خالف العامة»، إذ ليس كل ما يخالفهم مظنة الحق، ولا كل ما يوافقهم مظنة الباطل، لأننا نقطع بأن كثيراً من الأحكام الحقة توافق مذهبهم.

وعليه، فكيف يكون هذا من منصوص العلة؟

نعم غاية ما يمكن أن يقال: هو غلبة الباطل في أحكامهم، لأنهم اعتمدوا كثيراً في استنباط الأحكام الشرعية على الاستحسانات والأقيسة.

ومن هنا، يتضح لك أن قوله: «ما خالف العامة ففيه الرشاد» يكون بياناً لحكمة التشريع، وليس من العلة المنصوصة، حتى يكون ذلك ضابطة كلية للمكلف يطبقها على الموارد بحسب نظره.

والخلاصة: إنه لا يصح التعدي عنها إلى كل مزية تقتضي أقربيّة مضمون أحد المتعارضين للواقع.

ثم إنه لو تنزلنا عن كل ما ذكرناه، كان اللازم على القول بالتعدي هو التعدي من كل مزية إلى ما هو الأقرب من سنخه، فيتعدى من التعليل بالمجمع عليه إلى الأقربيّة بحسب الصدور، ومن التعليل بالرشد إلى الأقربيّة بحسب الجهة، وهكذا...

لا التعدي بقول مطلق إلى كل ما يوجب كون أحد الخبرين أقرب إلى الواقع أو الصدور، كما هو مقصود القائل بالتعدي.

ومهما يكن، فالانصاف: هو الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وعدم جواز التعدي عنها. والله العالم.

الأمر الرابع: هل يجب الترتيب بين المرجّحات أم لا؟

المعروف بين الأعلام أن المرجّح على أقسام:

الأوّل: ما يكون راجعاً إلى التّرجيح من حيث السند، بحيث يكون دليل التّرجيح به حاكماً بأنّ الرّاجح هو الصّادر من الشّارع المقدّس، والمرجوح ليس بصادر.

الثاني: ما يكون راجعاً إلى التّرجيح من حيث الجهة، بحيث يكون الرّاجح صادراً لبيان الواقع، والمرجوح صادراً لا لبيان الواقع.

الثالث: ما يكون راجعاً إلى التّرجيح من حيث المضمون، بحيث يكون الرّاجح مطابقاً للواقع، والمرجوح مخالفاً له.

أمّا التّرجيح من حيث السند، فكالشهرة الروائيّة.

وأمّا التّرجيح من حيث جهة الصّدر، فكمخالفة العامّة.

وأمّا التّرجيح من حيث المضمون، فكموافقة الكتاب المجيد.

وحكي عن الشيخ الوحيد البهبهاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تقديم التّرجيح بجهة الصّدر

- أي مخالفة العامّة - على التّرجيح من حيث الصّدر، ومن حيث المضمون.

والسرّ فيه: هو أنّه إذا كان أحد الخبرين المتعارضين مخالفاً للعامّة

يكون ذلك موجباً للقطع بكون الموافق لهم؛ إمّا ليس صادراً عن المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، أو يكون صادراً للتقيّة.

وحكي عن بعض الأعلام، منهم الميرزا النائيني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، تقديم المرجّح

الصّدوري - كالشهرة - على المرجّح الجهتي والمضموني، وتقديم المرجّح الجهتي على المرجّح المضموني، يعني الخبر المخالف للعامّة يقدّم على الخبر الموافق لهم وإن كان موافقاً للكتاب المجيد.

وذكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ الْوَجْهَ فِي ذَلِكَ، هُوَ أَنَّ اعْتِبَارَ الْمَرْجِّحِ الْجِهَتِي فِرْعَ اعْتِبَارَ صُدُورِ الْمُتَعَارِضِينَ، إِذْ مَعَ عَدَمِ إِحْرَازِ الصَّدُورِ لَا تَصِلُ النُّوبَةُ إِلَى مَلاحِظَةِ جِهَةِ الصَّدُورِ، كَمَا أَنَّ اعْتِبَارَ الْمَرْجِّحِ الْمُضْمُونِي فِرْعَ اعْتِبَارَ صُدُورِهِمَا لِيَبَانَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِي .

وعليه، فهذا هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات عند الميرزا النائيني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ .

هذا، وقد ذهب صاحب الكفاية والآغا ضياء الدين العراقي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إِلَى رَجُوعِ جَمِيعِ الْمَرْجِّحَاتِ إِلَى الْمَرْجِّحِ الصَّدُورِي، أَيِ التَّعَبُّدِ بِأَحَدِ السَّنَدِينَ وَطَرِحَ الْآخَرَ، لِأَنَّهُ مَعَ سَقُوطِ الْخَبَرِينَ بِالتَّعَارُضِ عَنِ الْحُجَّةِ الْفِعْلِيَّةِ، وَعَدَمِ شُمُولِ عَمُومِ دَلِيلِ السَّنَدِ لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا بِمُقْتَضَى بَطْلَانِ التَّرْجِيحِ بِلَا مَرْجِّحٍ، فَلَا مَنَاصَ مِنْ إِرْجَاعِ الْجَمِيعِ إِلَى التَّرْجِيحِ الصَّدُورِي حَتَّى فِي الْمَخَالَفَةِ لِلْعَامَّةِ، لِأَنَّ التَّعَبُّدَ مِنْ حَيْثُ الْجِهَةِ وَمِنْ حَيْثُ الْمُضْمُونِ مَتَرْتَّبَ عَلَى صُدُورِ الْكَلَامِ مِمَّنْ لَهُ الْحُكْمُ، فَالتَّرْجِيحُ بِهِمَا مَتَوَقَّفٌ عَلَى إِحْرَازِ كَوْنِ الْخَبَرِ كَلَامًا وَاقِعِيًّا لِلْإِمَامِ؛ إِمَّا بِالْوُجُودَانِ، أَوْ بِالتَّعَبُّدِ، وَإِلَّا فَمَا لَمْ يَحْرُزْ مَوْضُوعَهُمَا يَمْتَنِعُ التَّرْجِيحُ بِهِمَا، وَمَعَ سَقُوطِ عَمُومِ دَلِيلِ السَّنَدِ فِي إِثْبَاتِ الْمَوْضُوعِ الَّذِي هُوَ كَلَامُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَعَدَمِ مَرْجِّحِ سَنَدِي فِي الْبَيِّنِ، لَمْ يَحْرُزْ كَوْنَ ذِي الْجِهَةِ كَلَامًا لِلْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَتَرْتَّبَ عَلَيْهِ آثَارُهُ مِنْ حُجَّةِ دَلَالَتِهِ وَجِهَتِهِ .

وبالجملة، فلا محيص عن إرجاع الأمر بالأخذ بما يخالف العامة وما يوافق الكتاب إلى التعبد بالبناء على أنه هو الصادر، وأنَّ الموافق للعامة والمخالف للكتاب غير صادر.

ومرجع ذلك، إلى ما ذكرناه من رجوع المرجحات إلى المرجح الصدوري، ولا نعني من كونها مرجحاً صدورياً إلا هذا.

نعم، إنّما تتمحّض المخالفة في الترجيح بالجهة، فيما إذا كان الخبران مقطوعي الصدور، ولكن ذلك لا يقتضي كونها كذلك، حتّى في غير مقطوعي الصدور، ضرورة أنّه لا معنى للتعبد بسند ما يتعيّن حمله على التقيّة. فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟

والخلاصة: إنّ الترجيح بجميع المرجّحات يرجع إلى الصدور، فإنّ التعبد بالأخذ بما يخالف العامّة معناه البناء على أنّه هو الصّادر وأنّ الموافق لهم غير صادر، لأنّه لا معنى للتعبد بصدور الخبر مع وجوب حمله على التقيّة، إذ الحمل على التقيّة يساقط الطّرح، ولا يعقل أن تكون نتيجة التعبد بالصدور هي الطّرح، فمعنى عدم الأخذ بالخبر الموافق للعامّة هو البناء على عدم صدوره، فلا تشمله أدلّة حجّية الخبر الواحد، وكذا الحال في موافقة أحد المتعارضين للكتاب، فإنّ معنى الأخذ بالموافق هو البناء على عدم صدور المخالف للكتاب، فالمرجّحات كلّها ترجع إلى الصدور. هذا حاصل ما ذكره رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ.

الترتيب بين المرجّحات بناءً على التعدي عن المرجّحات المنصوصة؟

ثمّ قال صاحب الكفاية: «إنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجّحات لو قيل بالتعدّي وإنّاطة الترجيح بالظنّ أو الأقربيّة إلى الواقع، ضرورة أنّ قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظنّ صدقه، أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتباع النفس في بيان أنّ أيّها يقدم أو يؤخّر، إلّا تعيين أنّ أيّها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة، فله وجه، لما يترأى من ذكرها مرتباً في المقبولة والمرفوعة.

مع إمكان أن يقال: إنّ الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أنّ هذا مرجح وذلك مرجح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، وإلا لزم تقييد جميعها - على كثرتها - بما في المقبولة وهو بعيد جداً.

وعليه، فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير... الخ».

وحاصله: إنّ هذه المرجحات غير مرتّبة، بل كلّها مرجحة في عرض واحد، فلو كان أحد المتعارضين واجداً لبعضها، وكان الآخر واجداً لبعضها الآخر، وقع التّزاحم بينها، فيقدّم ما هو الأقوى منطاً، وإلا فالتّخيير. أقول:

قبل بيان الانصاف في هذه المسألة. لا بدّ من بيان الوجه في التّرجيح بمخالفة العامّة، إذ يحتمل في التّرجيح بمخالفة العامّة أربعة أمور:

الأوّل: أن يكون وجه التّرجيح لمجرد حسن المخالفة لهم، فقد يستفاد ذلك من مرسلّة داود بن الحصين عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «والله ما جعل الله لأحد خيرة في اتّباع غيرنا، وأنّ من وافقنا خالف عدوّنا، ومن وافق عدوّنا في قول أو عمل فليس منّا ولا نحن منهم»^(١).

ولكن الذي يرد على هذه الرواية:

أوّلاً: أنّها ضعيفة بالإرسال.

وثانياً: أنّه لا دلالة لها فيما نحن فيه، فإنّ قوله عليه السلام: «من وافقنا خالف عدوّنا... الخ»، ظاهر في الموافقة معهم في معتقداتهم الفاسدة،

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

وفي أخذ معالم دينه منهم، كما يدلّ عليه رواية الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام، قال: «شيعتنا المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا»^(١).

إلا أنّها ضعيفة بعدم وثاقة علي بن معبد.

الثاني: أن يكون لمحض التعبد، كما يستفاد ذلك من رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد في ذيلها، قال: «خذ بما فيه خلاف العامّة»^(٢).

ولكن الرواية ضعيفة بالإرسال، حيث لم يذكر الطبرسي رحمته الله في الإحتجاج طريقه إلى سماعة بن مهران.

الثالث: أن يكون لأجل أنّ الرشد والصواب في خلافهم، كما هو ظاهر جملة من الأخبار:

منها: رواية علي بن أسباط، قال: «قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك. قال: فقال: إئت فقيه البلد فاستفته من أمرك فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه»^(٣).

وهي ضعيفة بأحمد بن محمد السيارى.

ورواها الشيخ الصدوق رحمته الله في العلل عن علي بن أحمد البرقي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن علي بن أسباط.

وهي ضعيفة بهذه الطريق أيضاً، بجهالة علي بن أحمد أو إهماله.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

ومنها: مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني رفعه، قال: «قال أبو عبد الله: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا أدري؟»

فقال: إنَّ علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلتبسوا على الناس^(١).

وهي ضعيفة بالرفع، وبجهالة أبي إسحاق الأرجاني أو الجرجاني. الرابع: أن يكون لأجل صدور الموافق لهم تقيّة، كما في رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه»^(٢). وهي ضعيفة بعدم وثاقة الحسن بن أيوب.

هذه هي الاحتمالات الأربعة، ولكن الاحتمالين الأوّلين بعيدان جداً عمّا يفهم من الروايات، مضافاً إلى اقتضائهما لكون الأمر في التّرجيح بمخالفة العامة نفسياً لا طريقيّاً.

وأما الاحتمال الثالث، فقد استقر به جماعة من الأعلام لظهور الروايات في أنّ التّرجيح بمخالفة العامة لكون الرّشد والصواب في خلافهم، لا لأنّ الموافق فيه التقيّة.

ولكن يرد عليه مضافاً لضعف الروايات، أنّ الأحكام المتّفق عليها بيننا وبينهم كثيرة في نفسها، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً لبيان الحكم

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

الواقعي، وكون الخبر المخالف لهم صادراً عن غير الجدّ، أو غير صادر أصلاً.

ومن هنا يتعيّن الاحتمال الرابع، وهو أن يكون التّرجيح بمخالفة العامّة لكون الموافق لهم صادراً للتقيّة، كما يستفاد ذلك من الروايات الكثيرة الواردة في الأبواب الفقهيّة المتفرّقة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّه لم يثبت عندنا شيء من المرجّحات إلاّ التّرجيح بموافقة الكتاب المجيد ومخالفة العامّة، أي المرجّح المضموني والمرجّح الجهتي، وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقّن كما تقدّم سابقاً، وأمّا التّرجيح بالشهرة الروائيّة، أي المرجّح السندي، فلم يثبت.

وعليه، فقد ذكر المحقّق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ لا ترتيب بين المرجّح المضموني والمرجّح الجهتي، لأنّ التعبّد بالجهة والدلالة أثران عرضيّان للكلام الواقعي بلا تقدّم رتبي لأحدهما على الآخر.

وقد عرفت أن الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ قدّم المرجّح الجهتي على المرجّح المضموني.

وذكرنا أيضاً أن الوحيد البهبهاني رَحِمَهُ اللهُ قدّم المرجّح الجهتي على جميع المرجّحات.

وأما صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، فذكر أنّه لا ترجيح أصلاً، بل إطلاقات التخيير محكمة.

ثمّ إنّ أصحاب هذه الأقوال وإنّ ذكروا وجوهاً وأدلة لإثبات أقوالهم، إلاّ أنّ كلّها مندفة بحسنة الرواندي التي قدّم فيها المرجّح المضموني على المرجّح الجهتي.

وقد ذكرنا هذه الحسنه سابقاً، قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

ويؤيد ما ذكرناه: أنّ رواية ابن حنظلة المعروفة عند الأعلام بـ «المقبولة» قدّمت التراجيح بموافقة الكتاب التي هي من المرجّحات المضمونية على مخالفة العامّة التي هي من المرجّحات الجهتية. ويؤيد أيضاً مرفوعة زرارة، حيث قدّمت التراجيح بموافقة الكتاب على التراجيح بمخالفة العامّة. والله العالم.

الأمر الخامس: فيما يتعلّق بمرجّحية الشهرة بناءً على التراجيح بها. وهي على أقسام ثلاثة: الشهرة الروائيّة، والشهرة العمليّة، والشهرة الفتوائيّة.

وهذه الأقسام، وإن كنّا قد ذكرناها سابقاً في الفصل الخامس في مبحث الظنّ، إلّا أنّه لا بأس بذكرها هنا، ولو بشكل مختصر، لأجل الرّبط بين الأبحاث، وتوطئة للأمر السادس.

أمّا الشهرة الروائيّة: فهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وأصحاب الحديث بكثرة نقلها وتكرّرها في الأصول والكتب الجامعة للأخبار. وقد ذكر الأعلام، أنّه لا إشكال في التّرجيح بهذه الشهرة، بل هي القدر المتيقّن من رواية ابن حنظلة المصرّحة بالتّرجيح بالشهرة: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

ولكنك عرفت، أنه ليس المراد من الشهرة في رواية ابن حنظلة هي هذه الشهرة الاصطلاحية، بل المراد منها الشهرة بالمعنى اللغوي، أي ما كان واضحاً وظاهراً عند الجميع، بحيث لا يكون فيه شك وريب، فتخرج حينئذٍ عن محلّ النزاع.

وأما الشهرة العملية: فهي عبارة عن اشتهاار العمل بالرواية والاستناد إليها في مقام الفتوى.

وقد ذكر الأعلام، أنه لا إشكال في الترجيح بهذه الشهرة، بل الترجيح بها أولى من الترجيح بالشهرة الروائية، لأنّ عمل مشهور المتقدمين بها يكشف عن اعتبارها، وهذه هي الشهرة التي تجبر ضعف الرواية إذا كانت من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور، أي قبل الشيخ الطوسي رحمته الله - حيث إنه آخر المتقدمين - باعتبار أنّ عملهم يكشف عن وجود قرينة تدلّ على صدور الرواية، وقد خفيت هذه القرينة علينا.

ومن هنا، لا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت من المتأخرين، خصوصاً إذا خالفت شهرة القدماء.

كما في مثل مسألة «نجاسة البئر» وعدمها: حيث ذهب مشهور المتقدمين إلى النجاسة، إذا وقعت في البئر نجاسة، وإن لم توجب تغييره.

وذهب مشهور المتأخرين إلى الطهارة، كما هو الصحيح.

وأيضاً، إنّ المعروف بين الأعلام، أنّ هذه الشهرة موهنة للرواية التي على خلافها، وإن كانت مشهورة قد رواها الثقات، أي أنّ إعراض مشهور المتقدمين عن رواية صحيحة يوجب وهنها، نظراً إلى كشف إعراضهم عنها عن خلل فيها يوجب سقوطها عن الاعتبار.

بل عن صاحب الجواهر رحمته الله، أنه كلّما كانت صحيحة وصریحة

وكثرت إزدادات وهناً بإعراض المشهور عنها، لأنّ الإعراض يكشف عن وجود خلل فيها قد خفي علينا.

ثمّ إنّ النسبة بين هذه الشهرة وبين الشهرة الروائيّة هي العموم من وجه، إذ رُبّ رواية مشهورة بين الرواة ومدوّنة في كتب الأحاديث لم يعمل بها المشهور، ورُبّ رواية قد عمل بها المشهور ولم تكن مشهورة بين الرواة وأرباب الحديث، وقد يتوافقان، أي تكون مشهورة بحسب العمل والنقل معاً.

ولكنّك عرفت سابقاً، أنّ مقتضى الانصاف: أنّ عمل المشهور برواية ضعيفة لا يكون جابراً لضعفها، لأنّ عملهم لا يوجب إلّا الظنّ، وضمّ غير الحجّة - وهو عمل المشهور - إلى اللّاحجة - وهو الخبر الضعيف - لا يوجب الحجّة.

مضافاً إلى منع الصغرى، فإنّه لا سبيل لنا إلى العلم باستناد القدماء إلى ما بأيدينا من الرواية، لأنّه ليس من دأبهم ذكر مستند الفتوى، بل بناؤهم غالباً على مجرد الفتوى على طبق الأخبار بلا ذكر المستند.

نعم قد يذكرون بعض الأدلّة، لكن من دون ذكر كون هذه الرواية الضعيفة مثلاً هي مستند هذه الفتوى.

وعليه، فطريقة المتقدّمين في الاستنباط تختلف عن طريقة المتأخّرين.

والخلاصة: إنّ لا سبيل لنا إلى إثبات أنّ مستند فتواهم هو ما بأيدينا من الرواية، لاحتمال أن يكون لهم مستند آخر قد خفي علينا.

نعم، ذكرنا في مبحث الفقه، أنّ عمل مشهور المتقدّمين برواية ضعيفة قد يوجب الاطمئنان أحياناً بصدورها إذا أحرزنا عملهم بها، ولكن هذا لا ضابطة له.

هذا بالنسبة لعمل المشهور بالرواية الضعيفة .

وأما إعراضهم عن الرواية الصحيحة، فأيضاً لا يوجب وهنها، إذ بعد اجتماع شرائط الحجية لها . فما المسوّغ لعدم العمل بها وطرحها؟

وأما القول بأنّ ذلك يكشف عن وجود خلل في الرواية قد خفي علينا .

ففيه: أنّه ليس بتامّ، إذ لعلّهم لم يعملوا بها، لعدم تماميّة الدلالة بنظرهم، أو لأنّها مثلاً متعارضة مع غيرها، وهذا غير إعراضهم عنها .

نعم، لو أعرض الكلّ عنها، ولم يعمل بها أحد من الفقهاء المتقدّمين، فحينئذٍ نظمتّ أو نقطع بعدم صدورها لبيان الحكم الواقعي .

وأما الشهرة الفتوائية: فهي عبارة عن مجردّ اشتهاار الفتوى من المتقدّمين على طبق مضمون الرواية، مع عدم العلم باستنادهم في الفتوى إلى الرواية الموجودة في المسألة .

وقد ذكر الأعلام، أنّه لا إشكال في كون هذه الشهرة موهنة للرواية التي على خلافها، فإنّ اشتهاار الفتوى منهم على خلاف مضمون الرواية مع قرب عصرهم من زمان صدور الأخبار، وكون الرواية بمرأى منهم، يكشف ذلك عن إطلاعهم على خلل فيها سنداً أو جهة .

ولكنّك عرفت الجواب عن ذلك، عند الكلام عن الشهرة العمليّة، من حيث الاعراض العملي عن الرواية الصّحيحة .

ثمّ إنّ يبقى الكلام عند الأعلام في كون هذه الشهرة، أي الشهرة الفتوائية من المتقدّمين، هل هي مرجّحة لأحد المتعارضين، أو جابرة لضعف سند الرواية ولو لم يكن لها معارض؟

وقد ذكر جماعة من الأعلام عدم كونها مرجّحة لأحد المتعارضين، كما أنّها ليست بجابرة، لأنّ التّرجيح والجبر يتوقّف على الاستناد والاعتماد

على الرواية، وهما غير محرزين، ولا يكفي في ذلك مجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية، كما لا يكفي في الترجيح والجبر عمل المتأخرين بالرواية واستنادهم إليها، لأن العبرة على عمل المتقدمين من الأصحاب لقرب زمانهم من زمان الأئمة عليهم السلام، ومعرفتهم بحال الرواة، وتشخيصهم غث الرّواية عن سمينها، فلا أثر لشهرة المتأخرين واستنادهم إلى الرواية ما لم تتصل بشهرة المتقدمين.

والإنصاف: أنّ ما ذكر هو في محله.

وعليه، فليست الشهرة الفتوائية من المتقدمين - فضلاً عن المتأخرين - من المرجّحات، ولا كونها جابرة لضعف السند. نعم، ذكرنا سابقاً، أنّه أحياناً قد تكون الشهرة العملية جابرة لضعف السند.

وهنا أيضاً، نقول:

إن الشهرة الفتوائية، قد تكون أحياناً جابرة لضعف السند، وذلك إذا توافقت شهرة المتأخرين مع شهرة المتقدمين على الفتوى بمضمون الرواية، وكانت الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة، ولم يكن فيما بأيدينا ما يصلح أن يكون مستنداً لفتوى المتقدمين إلا ما استند إليه المتأخرون من الرواية، فيكشف ذلك كشافاً عادياً على أنّ مستند المتقدمين هو تلك الرواية، فإنّ احتمال أن يكون للمتقدمين مستند آخر غير ما استند إليه المتأخرون وقد خفي عليهم، بعيد، فإنّ اتصال المتأخرين بالمتقدمين مع انحصار المستند عند المتأخرين بما بأيدينا من الرواية يمنع عن احتمال اختلاف مستند المتقدمين لمستند المتأخرين.

والخلاصة: إنه إذا اجتمعت هذه الأمور، فتكون الشهرة الفتوائية حينئذٍ جابرة لضعف السند.

أمّا لو اختلّت هذه الأمور، أو اختلّ، بعضها، فلا تكون جابرة، كما لو كانت شهرة المتأخّرين على طبق ما تقتضيه القاعدة، وإن استندوا إلى الرواية أيضاً، فلا مجال لاستكشاف كون مستند المتقدّمين تلك الرواية، لأنّه يحتمل قريباً أن يكون مستند المتقدّمين في الفتوى، هو ما اقتضته القاعدة لا الرواية.

وعليه، فلا أثر لشهرة المتأخّرين واستنادهم إلى الرواية، وكذا لا أثر لشهرة المتأخّرين والمتقدّمين لو فرض أنّه لم يكن فيما بأيدينا من الكتب ما يصلح أن يكون مستنداً لفتواهم، ولو كانت الفتوى على خلاف القاعدة. فإنّ أقصى ما يستفاد من اشتهاار الفتوى بين المتأخّرين والمتقدّمين، هو استنادهم في الفتوى إلى ما يكون حجّة عندهم - لأنّ عدالتهم تأبى عن الفتوى بلا مستند - ولكن مجرد ذلك، لا يقتضي وجوب موافقتهم في الفتوى، لعدم العلم بالمستند وكيفيّة دلّالته. والله العالم.

الأمر السادس: فيما يتعلّق بالتخيير من بعض الجهات.

لا يخفى عليك، أنّ الكلام في هذه الجهات مبني على القول المشهور من العمل بالتخيير بأحد الخبرين بعد فقد المرجّح. وأمّا على ما ذهبنا إليه من القول بالتساقط بعد فقد المرجّح، فلا موضوع لهذا البحث حينئذٍ.

وعليه، فالكلام مبني على مذهب المشهور.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

الجهة الأولى: إنّ التخيير في المقام، هو تخيير في المسألة الأصوليّة، أي الأخذ بأحدهما حجّة وطريقاً إلى الواقع، ونتيجته كون المأخوذ حجّة تعينيّة يتعيّن العمل بمضمونه بعد الأخذ به، وليس تخييراً في المسألة

الفقهية، أي التخيير في العمل بمؤدى أحد الخبرين، نظير التخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في مرسلته الكليني - : «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(١) - هو الأخذ بأحدهما ليكون حجّة وطريقاً إلى الواقع، لا مجرد الأخذ في مقام العمل. لكن الرواية ضعيفة بالإرسال.

وقد يستدلّ لكون التخيير تخييراً في المسألة الفقهية لا في المسألة الأصولية بصحيفة على بن مهزيار - قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّهما إلّا على الأرض، فأعلمني، كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقع عليه السلام موسّع عليك بأية عملت»^(٢) - باعتبار أنّ قوله عليه السلام : «موسّع عليك بأية عملت» دالّ على التخيير في المسألة الفقهية.

وقد ذكرنا هذه الصحيحة سابقاً عند الكلام عن الروايات الدالّة على التخيير بين الحديتين المتعارضين، وقلنا: إنّه يرد على هذه الصحيحة: أنّ التخيير فيها، هو التخيير في الحكم، «أي التخيير في المسألة الفقهية»، أي نافلة الفجر، فهو مخيّر واقعاً بين الإتيان بهما في المحلّ، أو الإتيان بها على الأرض، وليس هو تخييراً بين الحديتين. نعم، مورد الصحيحة نافلة الفجر، ولا إطلاق في جواب الإمام عليه السلام. وعليه، فيختصّ الحكم بها، ولا يتعدّى إلى غيرها.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٥ من أبواب القبلة، ح ٨.

والخلاصة: إنَّ المعروف بينهم، أنَّ التخيير إنما هو في المسألة الأصولية، لا في المسألة الفقهية، وإن لم يكن عندهم دليل قويّ على ذلك.

ويترتب على ما ذكر، أنَّ وجوب التخيير ليس شرعياً مولوياً، إذ لا عقاب على مخالفته زائداً على مخالفة الواقع، بل هو إرشاد إلى حكم العقل بوجوب التخيير مقدّمة لتحصيل الحجّة الشرعية مع القدرة عليه.

فيدلّ حينئذٍ، على حجّية ما يختاره المكلف من الخبرين، فإذا اختار أحدهما كان حجّة بعينه، فيجب الفتوى بمضمونه لا غير، فيجب على المقلّد الأخذ بها تعييناً، كما يجب على المجتهد نفسه العمل به كذلك.

الجهة الثانية: لو كان التخيير في المسألة الأصولية، لكان التخيير حينئذٍ للمفتي، حيث يفتي بمضمون أحد الخبرين.

وأما لو كان التخيير في المسألة الفقهية، لكان التخيير حينئذٍ للمُسْتَفْتَى، حيث إنّه يتخيّر العمل بمضمون أحدهما، إلّا في مقام التّرافع وفصل الخصومة، فإنّه لا معنى لتخيير المتخاصمين في العمل بأحدهما، بل لا بدّ للحاكم من اختيار مضمون أحدهما، والحكم على طبقه، لعدم فصل الخصومة إلّا بذلك.

الجهة الثالثة: لا إشكال بين الأعلام في كون التخيير استمرارياً في المسألة الفقهية، لأنّه يكون كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة، فللمكلف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارةً، وبمضمون الآخر أخرى.

وأما في المسألة الأصولية، فهل التخيير بدوي، فليس للمكلف أن يختار في الزمان الثاني غير ما اختاره في ابتداء الأمر، أو أنّه استمراري، فللمكلف الإختيار في كلّ زمان في الأخذ بأيّ الخبرين شاء؟

ذهب صاحب الكفاية والآغا ضياء الدين العراقي والسيد الحكيم وغيرهم رحمهم الله إلى كونه استمرارياً .

وعن جماعة من الأعلام، منهم الميرزا النائيني رحمهم الله، أنه بدوي .

أقول:

قد يستدلّ للقول الثاني، أي كونه بدوياً، بالأخبار الدالة على التخيير، فإنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما .

وفيه: أنه نمنع كون الأخبار مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الأمر، بل ظاهرة في سوقها لبيان حكم المتحير من حيث هو .

وعليه، فإطلاق التخيير، كما يقتضي ثبوت التخيير في الزمان الأوّل، كذلك يقتضي ثبوته في الزمان الثاني .

إن قلت: مقتضى إطلاق التخيير المأخوذ موضوعاً للوجوب كونه ملحوظاً بنحو صرف الوجود، ولازمه سقوط حكمه بمجرد حصوله في الزمان الأوّل .

قلت: قد ذكرنا سابقاً، أنّ التخيير ليس بواجب شرعاً، وإنّما وجوب التخيير إرشاد إلى حكم العقل بوجوبه مقدّمة لتحصيل الحجّة الشرعيّة مع القدرة عليه، فإطلاقه تابع لإطلاق دليل الحجّية، فإذا كان إطلاقه دالاً على حجّية ما يختاره المكلف في كلّ زمان كان اللازم وجوب التخيير كذلك، ولا يختصّ بالزمان الأوّل .

والخلاصة: إنّ مقتضى إطلاق أدلّة التخيير هو كونه استمرارياً .

وقد يستدلّ أيضاً لاستمراريّة التخيير في المسألة الأصوليّة باستصحاب

وجوب التخيير .

وقد أُشكل على الاستصحاب، بأن موضوع التخيير هو المتخيّر، ولا تخيّر بعد اختيار أحد الخبرين، فالاستصحاب غير جارٍ لارتفاع موضوعه. وأجيب، بأن المراد من المتخيّر، إن كان من تعارض عنده الخبران، فهو حاصل في جميع الأزمنة. وإن كان بمعنى آخر لا يجتمع مع اختيار أحدهما، فهو ممّا لم يؤخذ في الأدلة موضوعاً للتخيير. أقول:

هذا الجواب، وإن كان صحيحاً، إلا أنه يرد على الاستصحاب، ما ذكرناه في أكثر من مناسبة، من أنه لا يجري في الشبهات الحكمية. والذي يهون الخطب، أنّ هذه الأبحاث كلّها لا تجري عندنا، لأننا ذهبنا في تعارض الأدلة مع فقد المرجح إلى التساقط. نعم، هذه الأبحاث تجري على مشرب القوم، حيث ذهبوا إلى التخيير بعد فقد المرجح. والله العالم.

الأمر السابع: يقع الكلام فيه في بيان المزية والخصوصية التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة، باعتبار أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

وعليه، ففي كلّ مورد يكون أحدهما قرينة على الآخر بحسب متفاهم العرف، فهو خارج عن التعارض، لأنّ التعارض الذي هو موضوع للأحكام الخاصة من الترجيح والتساقط والتخيير، إنّما هو فيما يتخيّر العرف في التوفيق بين الظهورين.

ومن المعلوم، أنّ العرف لا يتخيّر في التوفيق في مثل العام والخاص، والمطلق والمقيّد ونحوهما من الظهورين المنفصلين الذين يصلح أحدهما المعين أن يكون قرينة للتصرّف في الآخر.

ثم لا يخفى أنّ الكلام هنا في المزيّة التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة. وأمّا المزيّة في السند أو في جهة الصدور، فلا ربط لها في الجمع بين المتعارضين في الدلالة.

وبالجملة، فقد تكلمنا عنهما سابقاً في المرجّحات.

هذا، وقد ادّعى ابن أبي جمهور الإحسائي في عوالي اللآلي الاجماع على أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.

والمراد من الامكان، ليس هو الامكان العقلي، إذ لا دليل عليه.

أضف إلى ذلك، أنّه لو كان المراد هو الامكان العقلي، لانسدّ باب التّرجيح والتّخخير بالمرّة، لأنّه لا يوجد خبران متعارضان إلّا ويمكن الجمع بينهما عقلاً بجهة من الجهات، حتّى في مثل قولك: «يجب إكرام زيد، ويحرم إكرامه»، فإنّه يمكن الجمع بينهما عقلاً، بأن يحمل وجوب إكرامه يوم الجمعة أو في حال كونه عالماً أو عادلاً ونحو ذلك، ويحمل قولك: «يحرم إكرامه» على غير يوم الجمعة أو في حال كونه جاهلاً أو فاسقاً ونحو ذلك.

وعليه، فالمراد من الامكان هو الامكان العرفي، بحيث يساعد عليه طريقة المحاورة بين أهل اللسان على وجه لا يبقى العرف متحيراً في استكشاف المراد من الدليلين، فلا عبرة بالجمع التبرّعي الذي لا يساعد عليه العرف والعقلاء.

وبالجملة، فإنّ الجمع مهما أمكن أولى، إنّما هو فيما يساعد عليه العرف في التوفيق بين الكلامين، وهو لا يكون إلّا بين النصّ والظاهر، أو بين الأظهر والظاهر، لا في الظاهرين، كالعامين من وجه ونحوه إذا تساوى في الظهور، لعدم الدليل عليه بعد عدم مساعدة العرف عليه، إلّا في بعض

الموارد الخاصّة التي يساعد عليها العرف، لجهة من الجهات، كما إذا لزم من تقديم أحد الدليلين إلغاء العنوان في الدليل الآخر، ولم يلزم من تقديم الدليل الآخر إلغاء العنوان في ذلك الدليل، كما في حسنة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١). وحسنة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء يطير، فلا بأس ببوله وخرئه»^(٢).

فإنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، لأنّ حسنة ابن سنان أخصّ من حسنة أبي بصير، من أجل اختصاصها بما لا يؤكل لحمه، وأعمّ منها من جهة شمولها للطائر وغيره. وحسنة أبي بصير أخصّ من حسنة ابن سنان، لتقييد موضوعها بالطيران، وأعمّ منها لشمولها الطائر بقسميه المحلّل والمحرّم أكله، فيتعارضان في الطائر الذي لا يؤكل لحمه. وعليه، فالنسبة بينهما وإن كانت هي العموم من وجه، إلاّ أنّه يمكن الجمع العرفي بينهما.

وتوضيحه: إنّ تقديم حسنة ابن سنان يوجب إلغاء عنوان الطير عن كونه موضوعاً للحكم بالطهارة، حيث تدلّ على تقييد الحكم بطهارة البول والخرء، بما إذا كان الطير محلّل الأكل، وهو في الحقيقة إلغاء لعنوان الطير عن الموضوعيّة، فإنّ الطهارة على هذا مترتبة على عنوان ما يؤكل لحمه، سواء كان ذلك هو الطير أم غيره.

وهذا، بخلاف تقديم حسنة أبي بصير، فإنّه لا يوجب إلغاء عنوان ما لا يؤكل لحمه عن كونه موضوعاً للحكم بالنجاسة، إذ بعد خروج الطير من

(١) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب النجاسات، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب النجاسات، ح ١.

تحت عنوان ما لا يؤكل لحمه، فيبقى عندنا كثير من الحيوانات غير الطيور التي لا يؤكل لحمها.

وعليه، فإنّ العرف يجمع بينهما بتقديم حسنة أبي بصير، إذ لا يلزم من ذلك إلغاء عنوان «ما لا يؤكل لحمه» عن الموضوعيّة، بخلاف تقديم حسنة ابن سنان على حسنة أبي بصير، كما عرفت.

والخلاصة: إنه ليس دائماً كلّما كانت النسبة بين الدليلين هي العموم من وجه، فلا يجمع بينهما عرفاً، بل قد يجمع بينهما لبعض الجهات، كما عرفت.

ثمّ إنه ينبغي أن يعلم أنّ موضوع البحث في هذا الجمع إنّما هو في الكلامين الصادقين عن شخص واحد أو شخصين يكونان بمنزلة الشخص الواحد، كالأخبار الصادر بعضها عن إمام عليه السلام وبعضها عن إمام عليه السلام آخر - لأنّ الأئمة عليهم السلام بمنزلة متكلم واحد - وإلا ففي غيره كالبيئتين المتعارضتين لا يجري هذا الجمع، لعدم الدليل على الجمع بينهما بحمل الظاهر منهما على الأظهر، بل لا بدّ فيهما من الحكم بالتساقط، إلا إذا كان هناك دليل خارجي على التّرجيح من بعض الجهات.

ثمّ إنه بقي شيء في المقام قبل البدء في تشخيص الأظهر عن غيره، وأنّه أيّهما يكون قرينة على التصرف في الآخر.

وحاصله: إنّ بعض الأعلام، ذكر أنّه يجب الأخذ بالخاصّ وتخصيص العام به مطلقاً ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العام، وذلك لأنّ أصالة الظهور في الخاصّ تكون حاکمة على أصالة الظهور في طرف العام، لكونه بمنزلة القرينة على التصرف في العام، فيقدّم على العام ولو كان أضعف ظهوراً منه، كما يقدّم ظهور «يرمي» في الرمي بالنبل على ظهور «أسد» في

الحيوان المفترس في قوله: «رأيت أسداً يرمي»، مع كون ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمي» في رمي النبل، لأنّ ظهور «أسد» في الحيوان المفترس بالوضع، بخلاف ظهور «يرمي»، فإنّه بالاطلاق.

ويرد عليه: أنّه لا يوجد دليل لفظي بالخصوص على تقديم الخاصّ بما هو خاصّ على العام بما هو عام حتّى يتمسك بإطلاقه.

وإنّما العمدة في المقام، هو بناء العرف على الأخذ بالخاصّ وتخصيص العام به، والقدر المتيقّن من بنائهم على ذلك، هو في مورد يكون الخاصّ أقوى ظهوراً من العام، كما هو الغالب في التخصيصات، وإلّا فلو فرض في مورد يكون العام بملاحظة بعض الخصوصيات أقوى ظهوراً من الخاصّ، فيقدّم حينئذٍ على الخاصّ، ويجري عليه حكم القرينة على التصرف في الخاصّ. وهذا هو الإنصاف في المقام.

وأما الوجه الذي ذكره لتقديم الخاصّ على العام، وهو كون الخاصّ بمنزلة القرينة على التصرف في العام، فإنّما يتمّ لو كان الخاصّ ناظراً إلى العام، وشارحاً له، فيكون حاكماً عليه.

وهذا صحيح في مورده، ولا محيص عنه، ولكن الكلام في الخاصّ الذي لا يكون ناظراً وشارحاً للمراد من العام.

وبالجملة، فإنّ ما ذكره من الوجه، إنّما يتمّ في مورد الحكومة، وقد شرحناها سابقاً مفصّلاً.

والخلاصة: إنّ الخاصّ يقدّم على العام، لأنّه أقوى ظهوراً ودلالة منه، ولو فرضنا أقوائية دلالة العام ولو من جهة إباطه عن التخصيص، فيقدّم على الخاصّ، ويجري عليه حكم القرينة على التصرف في الخاصّ.

وأما ما استشهد به على المطلب، من تقديم ظهور «يرمي» في الرمي بالنبيل على ظهور «أسد» في الحيوان... الخ.

فيرد عليه: أن مجرد وضعيّة الدلالة لا يقتضي الأقوائيّة، خصوصاً في هذا المثال، فإنّ ظهور «يرمي» بمقتضى الانصراف في رمي النبال الذي يناسب الإنسان، ولا يناسب الحيوان، أقوى من ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس بعدّة مراتب.

والخلاصة: إنّ المقايسة في غير محلّها. والله العالم.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ الجمع العرفي بين الدليلين يتمّ بأمرين؛ إمّا أن يكون أحدهما نصّاً في مدلوله والآخر ظاهراً.

وإمّا أن يكون أحدهما بأظهريته في مدلوله قرينة عرفيّة على التصرف في الآخر.

أما الأمر الأوّل، وهو إذا كان أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً، فله أفراد كثيرة، نقصر على بعضها:

- منها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب: وإن كان لا يضرّ بالإطلاق - كما ذكرنا ذلك مفصّلاً في مبحث المطلق والمقيّد - إلّا أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب يكون رافعاً للتعارض بين الدليلين، لأنّ الدليل يكون كالنصّ في القدر المتيقّن، فيصلح لأن يكون قرينة على التصرف في الدليل الآخر.

مثلاً، لو قال المولى: «أكرم العلماء». وقال أيضاً: «لا تكرم الفساق». وعلم من حال الأمر، أنّه يكره إكرام العالم الفاسق أكثر من إكرام الفاسق غير العالم.

وعليه، فيكون العالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم قوله: «لا تكرم الفسّاق»، ويكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق.

وعليه، فالنسبة بين «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق» وإن كانت هي العموم من وجه، إلاّ أنّه لا بدّ من تخصيص «أكرم العلماء» بما عدا الفسّاق، لما عرفت.

- ومنها: ما لو لزم من تخصيص أحدهما إخراج مورده عن تحت العام.

مثلاً، لو سأل شخص عن حكم الخمر، فأجاب الإمام عليه السلام: «كلّ مسكر حرام»، ثمّ ورد مثلاً عن الإمام عليه السلام ابتداءً من دون سؤال: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر»، فإنّ النسبة بينهما وإن كانت هي العموم من وجه، فإنّ كلّ مسكر يشمل الخمر وغيرها من المسكرات.

وقوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر»، يشمل المحلّل من الماء المتّخذ من التمر ويشمل الخمر.

وفي هذه الحالة، لا يمكن تخصيص قوله: «كلّ مسكر حرام» بما عدا الخمر، إذ لا يجوز إخراج مورد السؤال عن حكم العام، لأنّه قبيح عند العرف.

وعليه، فيكون قوله: «كلّ مسكر حرام»، كالنصّ في حرمة الخمر، فلا بدّ حينئذٍ من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» بما عدا الخمر، وكذا غيرها من الموارد.

فائدة فقهية: ورد في كثير من الروايات أنّ النبي صلى الله عليه وآله حرّم المسكر من كلّ شراب، فأجاز الله له ذلك، وأنّ الله - سبحانه وتعالى - حرّم الخمر.

ففي حسنة الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «حرّم الله

الخمير بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ المسكر من كلّ شراب فأجاز الله له ذلك»^(١).

وأما الأمر الثاني، وهو إذا كان أحدهما بأظهريته في مدلوله قرينة عرفية على التصرف في الآخر، فهو أيضاً له أفراد كثيرة لا تندرج تحت ضابطة معينة، بل لا بدّ للفقهاء من البحث كثيراً حتى يشخص أقوائية أحد الظهورين، فعليه أن يلحظ الخصوصيات المكتنفة بالكلام، من القرائن الحالية، والمقالية، ومناسبات الحكم والموضوع، وخصوصيات المتكلم والمخاطب، ونحوها من الأمور الموجبة لصيرورة أحد الكلامين بمدلوله أظهر من الآخر، بحيث يوجب التصرف فيه.

هذا، وقد ذكر الأعلام عدّة أمور، قالوا إنها موجبة لأظهرية أحد الدليلين من الآخر.

- منها: ما إذا تعارض العام الأصولي والإطلاق الشمولي، ودار الأمر بين تقييد المطلق أو تخصيص العام، كقوله: «أكرم العالم»، «ولا تكرم الفسّاق»، فإنه بعد تعارضهما في مادّة الاجتماع - وهي العالم الفاسق - يدور الأمر بين تقييد قوله: «أكرم العالم» بغير الفاسق، وبين تخصيص قوله: «لا تكرم الفسّاق» بما عدا العالم.

وقد ذكر جملة من الأعلام، أنّ شمول العام الأصولي لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له، لأنّ شمول الأوّل له يكون بالوضع، وشمول الثاني له يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة التي من جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للتقييد، والعام الأصولي يصلح لذلك، فلا تتمّ معه مقدمات الحكمة في المطلق الشمولي، فيقدم العام الأصولي عليه، ويقيد به المطلق بما عدا مورد الاجتماع.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٥ من ابواب الأشربة المحرمة، ح ٢.

وبعبارة أخرى: إنّ ظهور العام من جهة كونه بالوضع ظهور تنجيزي، وظهور المطلق في الإطلاق ظهور تعلّقي معلق على تماميّة مقدّمات الحكمة، التي من جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً على التقييد، وبعد صلاحية العام الأصولي لذلك، لا ظهور للمطلق في الإطلاق.

وعليه، فمع وجود العام الأصولي لا يكاد تتمّ معه مقدّمات الحكمة، لأنّه يصحّ للمتكلّم الاعتماد في بيان مراده على ظهوره الوضعي.

والخلاصة: إنّ المطلق لا يصلح لأن يكون مخصّصاً للعام الأصولي، والعام الأصولي يصلح لأن يكون مقيداً للمطلق الشمولي، فلا مجال للتشكيك في تقديم التقييد على التخصيص.

ولكن يرد على هذا الكلام، ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وجماعة من الأعلام رَحِمَهُمُ اللهُ.

وحاصله: إنّ ظهور المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، لا على عدم البيان إلى الأبد، فمع انقطاع الكلام وعدم تحقّق البيان متّصلاً به ينعقد الظهور للمطلق، فيقع التعارض بينه وبين ظهور العام، فلا وجه لتقديم العام الأصولي على المطلق في جميع الأحوال.

وأشكل السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ على صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ بما حاصله: أنّه لا فرق بين كون العام متّصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه، فعلى الحاليتين يصلح العام للقرينة على التقييد.

غاية الأمر، أنّه مع ورود العام منفصلاً يكون الإطلاق حجّة ما لم يرد العام، لتحقّق المعلق عليه، وهو عدم البيان إلى زمان ورود العام، وبعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من أوّل الأمر.

لا نقول: إنّ حين وصول العام يحكم بأنّ الإطلاق غير مراد من هذا

الحين، بل يحكم بأنّ الظهور لم يكن مراداً من الأوّل، لكنّه كان حجّة إلى حين وصول العام.

والخلاصة: إنّ العام المتّصل مانع من انعقاد الظهور في المطلق، والعام المنفصل كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية بالإطلاق من لفظ المطلق.

هذا حاصل ما ذكره.

ولكن الانصاف: هو ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وَمَنْ تَبِعَهُ مِنَ الأعلام رَحِمَهُ اللهُ، لأنّ عدم نصب القرينة على الخلاف الذي هو مقوم للإطلاق إنّما هو في الكلام الذي وقع به التخاطب، لا عدم نصب القرينة مطلقاً ولو إلى الأبد بكلام آخر منفصل عن الكلام الملقى إلى المخاطب في مقام التخاطب، وذلك بشهادة العرف، فإنّ العرف يأخذ بظهور الكلام الملقى إليه عند عدم نصب المتكلّم قرينة على الخلاف في مقام التخاطب من غير حالة منتظرة منهم في الأخذ بالظهور الإطلاقي، بل يأخذون به، ولا يلتفتون إلى احتمال إتيان البيان من قبله في الأزمنة الآتية بعد شهر، أو شهرين، أو سنة ونحو ذلك.

ومن المعلوم، أنّه لا يكون ذلك إلّا من جهة استقرار الظهور الإطلاقي للمطلق عند عدم نصب المتكلّم قرينة على الخلاف.

وعليه، فإذا فرض كون العام في كلام مستقلّ، فحتماً يستقرّ الظهور الإطلاقي للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام الأصولي، من غير صلاحية الظهور الوضعي في العام للقرينية عليه، بنحو يرتفع موضوع الإطلاق.

والخلاصة: إنّ لا وجه لتقديم العام الأصولي على المطلق الشمولي في جميع الأحوال.

ومنها: ما إذا تعارض الاطلاق البدلي مع الاطلاق الشمولي، ودار الأمر بين تقييد الاطلاق البدلي أو الشمولي، كقوله: «أكرم عالماً»، و«لا تكرم الفاسق».

وقد ذكر جملة من الأعلام، أنّه يقدّم تقييد الاطلاق البدلي على تقييد المطلق الشمولي، لأنّ الاطلاق الشمولي يمنع عن كون الأفراد في الاطلاق البدلي متساوية الأقدام في حصول الامتثال بأيّ منها.

ومنهم، الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ . وحاصل ما ذكره:

أنّ الاطلاق البدلي، وإن كان يشترك مع المطلق الشمولي في احتياج كلّ منهما إلى مقدّمات الحكمة، إلّا أنّ الاطلاق البدلي يحتاج إلى مقدّمة أخرى، وهي إحراز كون الأفراد متساوية الأقدام في تحصيل غرض المولى.

وأما المطلق الشمولي، فلا يحتاج إلى هذه المقدّمة، إذ لا يلزم أن تكون أفرادها متساوية الأقدام في تحصيل غرض المولى، بل قد تكون مختلفة، فإذا قال المولى: «لا تزن» فإنّ المطلوب ترك جميع أفراد الزنا، وإن كان ترك الزنا مع المحارم أهمّ من ترك الزنا مع غيرهم، وترك الزنا بذات البعل أهمّ من ترك الزنا مع غير ذات البعل. . وهكذا في سائر الإطلاقات الشموليّة.

وهذا، بخلاف الاطلاق البدلي، فإنّ الأفراد فيه لا بدّ أن تكون متساوية الأقدام في تحصيل غرض المولى، وإلّا يقبح توجيه الحكم نحو الطبيعة على البدل.

وعليه، فالاطلاق البدلي يحتاج إلى إحراز التسوية بين الأفراد، لأنّ من مقدّمات الحكمة في الاطلاق البدلي كون الأفراد متساوية الأقدام،

والاطلاق الشمولي يوجب انتفاء هذه المقدّمة، فإذا قلت: «أكرم عالماً»، و«لا تكرم الفاسق»، فإنّ الاطلاق الشمولي يثبت عدم التسوية بين العالم الفاسق والعالم غير الفاسق، ولا يمكن العكس، أي أنّ الاطلاق البدلي لا يوجب انتفاء مقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي، كما عرفت.

وفيه: ما ذكرناه سابقاً، من انعقاد الظهور الاطلاقي واستقراره لكلّ واحد منهما عند عدم اتّصال الكلام الذي وقع به التخاطب بما يصلح لتقييده، ومجرّد كون أحد الاطالقين شمولياً غير موجب لخروج الأفراد في الاطلاق البدلي عن كونها متساوية الأقدام في مقام الإطاعة، لأنّ ذلك إنّما يتمّ في الكلام المتّصل.

وأما إذا كان كلّ منهما منفصلاً عن الآخر، بحيث انعقد لكلّ منهما ظهور، واستقرّ، فلا يتمّ هذا الكلام.

وقد ذكرنا، أنّ القرينة المنفصلة لا تمنع من انعقاد الظهور واستقراره.

والخلاصة إلى هنا: إنه لا موجب لتقديم تقييد الاطلاق البدلي على تقييد المطلق الشمولي.

- ومنها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.

ف قيل: إنّ التخصيص أولى لكثرتة وقلة النسخ.

وقيل: إنّ النسخ أولى.

ولا يخفى، أنّ البحث هنا، إنّما هو بحث علمي فقط، لا ثمرة عملية فيه، بعد ما كانت موارد النسخ مضبوطة ومعروفة، حيث لم يبق مورد يُشكّ في كونه تخصيصاً أم نسخاً، ولذا تكون المسألة مبنية على الفرض والتقدير.

أضف إلى ذلك، أنّ الخاصّ إذا كان متأخراً عن العام، فإن كان وارداً قبل حصول وقت العمل بالعام، أي قبل أن يصبح العام فعلياً بتحقيق شرائط

الحكم في الخارج، فلا ثمرة تترتب على كونه ناسخاً أو مخصّصاً، لأنّ العمل على كلّ تقدير يكون على طبق الخاصّ المتأخّر، وإن كان وارداً بعد حضور وقت العمل، أي بعد أن يصبح الحكم فعلياً بتحقيق شرائطه في الخارج، فلا ثمرة عمليّة أيضاً، لكونه ناسخاً أو مخصّصاً بالنسبة إلى الأزمنة المتأخّرة عن زمان ورود الخاصّ، لأنّ العمل على كلّ تقدير يكون على طبق الخاصّ، ناسخاً كان أو مخصّصاً.

وبالجملة، فلا يترتب أثر عملي على البحث بالنسبة إلينا، مع تأخّر زماننا - كما هو المفروض - عن زمان ورود العام والخاصّ، لخروج ذلك كلّه عن محلّ ابتلائنا، حتّى بلحاظ الآثار، فإنّ الواجب علينا هو الأخذ بالخاصّ المتأخّر، والعمل على طبقه ناسخاً كان أو مخصّصاً.

نعم، في الخاصّ المتقدم على العام يترتب ثمرة عمليّة مهمّة على كونه مخصّصاً أو منسوخاً.

ولكنّك عرفت، أنّ موارد النسخ مضبوطة ومعروفة، حيث لم يبق مورد يشكّ في كونه تخصيصاً أم نسخاً.

ثمّ إنّ قبل البحث أيضاً، لا بدّ من دفع شبهة حصلت للبعض، وهي أنّه لا معنى للبحث عن كون الخاصّ الصّادر من الأئمة عليهم السلام مخصّصاً أو ناسخاً، لانقطاع الوحي بعد النبي صلى الله عليه وآله، فلا يتحقّق النسخ بعده.

والجواب عن هذه الشبهة: أنّ انقطاع الوحي لا يلازم عدم تحقّق النسخ بعده عليهم السلام، لأنّه يمكن أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد أودع الحكم النّاسخ إلى الوصي عليه السلام، وأودع الوصي عليه السلام إلى وصي آخر عليه السلام إلى أن يحين زمان ظهوره وتبليغه.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إذا ورد عام وخاصّ متخالفان؛ فإمّا أن يكونا متقارنين. وإمّا أن يكونا متعاقبين.

وعلى الثاني، فالمتقدّم منهما؛ إمّا أن يكون هو العام. وإمّا أن يكون هو الخاصّ.

وعلى التقديرين، فالخاصّ أو العام المتأخّر؛ إمّا أن يكون وروده قبل وقت العمل بالمتقدّم. وإمّا أن يكون وروده بعد وقت العمل به.

وقد ذكر جماعة من الأعلام، أنّ في جميع هذه الفروض يتأتّى الدوران بين النسخ والتخصيص، فإنّ في فرض تأخّر العام عن الخاصّ كما يحتمل كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر، كذلك يحتمل كونه منسوخاً بالعام، كما أنّ في فرض تأخّر الخاصّ عن العام يتصوّر احتمال المخصّصية، كما أنّه يتصوّر احتمال ناسخية العام المتقدّم للخاصّ المتأخّر، من غير فرق بين أن يكون ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده.

وهكذا في فرض ورودهما متقارنين، حيث ذكر جماعة من الأعلام، بأنّه يتصوّر احتمال المخصّصية والناسخية، بل المنسوخية للخاصّ.

ويظهر من جماعة أخرى من الأعلام التفصيل بين الشقوق المذكورة للعام والخاصّ من حيث الناسخية، تارة، والمخصّصية أخرى، والقابلية للأمرين ثالثة، حيث إنهم اعتبروا في التخصيص ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعام لا بعده، معلّين ذلك بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وفي النسخ وروده بعد حضور وقت العمل بالعام، لأنّ النسخ رفع للحكم الثابت الفعلي من جميع الجهات، فلا يكفي فيه مجرد فرضية الحكم

ولو بفرض موضوعه ما لم يصل إلى مرحلة الفعلية، فعلى هذه الضابطة يكون الخاصّ المقارن للعام والخاصّ الوارد بعد العام قبل حضور وقت العمل به مخصّصاً محضاً، لا ناسخاً، لعدم حكم فعلي حينئذٍ للعام كي يقبل النسخ، وكذا العام الوارد بعد الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالخاصّ، حيث يكون الخاصّ في هذه الفروض الثلاثة مخصّصاً وبياناً للعام، لا ناسخاً ولا منسوخاً، ويكون الخاصّ الوارد بعد العام وبعد حضور وقت العمل للعام ناسخاً له لا مخصّصاً، لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وعليه، فيختصّ مورد الدوران بين النسخ والتخصيص بما إذا كان الخاصّ مقدّماً على العام، وكان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ .

ففي هذه الحالة، كما يحتمل كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعام المتأخّر، كذلك يحتمل كونه منسوخاً بالعام .

هذا حاصل ما ذكره الأعلام في المقام من التفصيل بين الصّور المذكورة ناسخاً ومنسوخاً ومخصّصاً .

والانصاف: أنّ هذا التفصيل مبنيّ على مقدّمتين:

الأولى: قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة .

الثانية: كون النسخ رفعاً للحكم الفعلي من جميع الجهات .

وقبل النقاش في هاتين المقدّمتين، نقول:

إنّه في صورة التقارن، أي كون الخاصّ مقترناً بالعام زماناً، سواء صدر كلاهما من إمام واحد، كما إذا صدر العام بالقول والخاصّ بالإشارة، أو صدر أحدهما من إمام عليه السلام والآخر من إمام عليه السلام آخر، فإنّه لا إشكال في

هذه الصورة في كون الخاصّ مخصّصاً، إذ لا يقترن الناسخ والمنسوخ زماناً، لأنّ النسخ عبارة عن انتهاء الحكم بانتهاء أمده، ممّا يفرض أن يكون الناسخ متأخراً زماناً عن المنسوخ.

وبالجملة، فإنّه في صورة التقارن تخرج المسألة عن محلّ النزاع.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى المقدّمين المبنيّ عليهما التفصيل المتقدّم:

أما المقدّمة الأولى: وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، حيث ذهب جماعة من الأعلام إلى كون الخاصّ الوارد بعد العام وبعد حضور وقت العمل بالعام ناسخاً له لا مخصّصاً، لأنّه لو كان مخصّصاً للزم تأخير البيان - وهو الخاصّ المبيّن للمراد من العام - عن وقت الحاجة، وهو قبيح، لأنّه قد يوجب وقوع المكلف في المشقّة من دون مقتضى لها في الواقع. كما إذا افترضنا أنّ العام مشتمل على حكم إلزامي في الظاهر، ولكن كان بعض أفراده في الواقع مشتملاً على حكم ترخيصي، فإنّه لا محالة يوجب إلزام المكلف ووقوعه بالإضافة إلى تلك الأفراد المباحة في المشقّة والكلفة من دون موجب ومقتضى لها، وهو قبيح من الحكيم.

وقد يوجب تفويت المصلحة الملزمة عليهم، كما لو قال: «يستحبّ إكرام العلماء»، فترك المكلف الإكرام، لكونه غير إلزامي. ثمّ قال بعد حضور وقت العمل بالعام: «يجب أن تكرم المجتهدين منهم».

وقد يوجب إيقاعهم في المفسدة، كما في المثال الأوّل، حيث فرضنا أنّ المكلف أكرم عالماً فاسقاً، ثمّ ورد الخاصّ الدالّ على حرمة إكرامه بعد حضور وقت العمل بالعام، وكلّ ذلك قبيح محال على الحكيم.

ولكن الانصاف: أنّ القبح تارة، يكون ذاتياً، وذلك فيما لو كان

موضوعه علّة تامّة له، فلا يصحّ انفكاكه عنه، وهذا لا يكون إلا في قبح الظلم.

وأخرى، يكون القبح اقتضائياً، وذلك فيما لو لم يكن موضوعه علّة تامّة له، فيصحّ انفكاكه عنه، كالكذب الذي يكون قبحه اقتضائياً وليس ذاتياً، فهو قبيح في نفسه، مع قطع النظر عن عروض أيّ عنوان حسن عليه.

ومن هنا، لو توقّف نجاة المؤمن من القتل على الكذب، لا يكون حينئذٍ قبيحاً، بل هو حسن يُلزم به العقل.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة قبح اقتضائي. وبالتالي، لا يلزمه القبح دائماً، إذ قد يكون حسناً، كما لو لزم من التعجيل مفسدة أقوى من المفسدة الحاصلة من تأخير البيان، أو لزم من التأخير مصلحة أقوى من مصلحة التعجيل، فيكون التأخير حينئذٍ أحسن وأفضل من تقديم البيان.

ونظيره، ما هو حاصل في الشريعة التي بلّغها النبي ﷺ على نحو التدرّج، إذ قد يلزم من تبليغ جميع الأحكام دفعة واحدة استئصالها من قبل المكلفين، وبالتالي تنفيرهم منها، وهذا نقض للغرض، قبيح.

وعليه، فإنّ التنفير عن الدين مفسدة، وهذا يوجب أن يكون بيان الأحكام على نحو التدرّج ليرغب الناس فيها، مع أنّ متعلقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد من الأوّل، وقد فاتت علينا هذه المصالح بسبب التأخير. كما أنّه قد وقعنا في المفاسد بنفس السبب المتقدّم، إلا أنّ كلّ ذلك لا بأس به، لأجل مصلحة التسهيل على الناس وترغيبهم في الدين. وما نحن فيه من هذا القبيل، طابق النعل بالنعل.

وعليه، فما ذكره جماعة من الأعلام من تعيّن كون الخاص ناسخاً في

صورة وروده بعد العام وبعد حضور وقت العمل به في غير محلّه، فاحتمال التخصّص وارد أيضاً، بل هو أقوى وأفضل من النسخ.

والخلاصة: إنّ المقدّمة الأولى ليست تامّة.

وأما المقدّمة الثانية: وهي اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالمنسوخ، أي كون الحكم فعلياً من جميع الجهات.

وقد عرفت، أنّ جماعة من الأعلام ذهبوا إلى كون النسخ مشروطاً بذلك، وذلك لأنّ النسخ رفع، والرفع فرع ثبوت الشيء، والثبوت فرع الفعلية من جميع الجهات، ولا فعلية للحكم قبل حضور وقت العمل به.

وقد ذهب الميرزا النائيني والآغا ضياء الدين العراقي والسيد محسن الحكيم وغيرهم رحمهم الله إلى عدم اشتراط ذلك، إذ يكفي في صحّة النسخ كونه رفعاً لحكم ثابت في الجملة، ولو بمرتبة إنشائه الحاصل بجعل الملازمة بينه وبين شرطه وسببه، كما في الواجبات المشروطة.

كيف؟ وإنّ النسخ في الشرعيّات كالبداء في التكوينيّات المتصوّر في المؤقتات والمشروطات بالنسبة إلى المخلوقين، وحينئذٍ فكما أنّه يصحّ في الأحكام العرفية نسخ الحكم في المؤقتات والمشروطات قبل حصول شرطها في مثل قول المولى لعبده: «يجب إطعام العلماء في شهر كذا» أو «إن جاءك عالم فأكرمه»، وقوله بعد هنيئة: «نسخت هذا الحكم».

حيث إنّه يكفي في صحّة النسخ مجرد كونه رفعاً لما هو المنشأ بالإنشاء السابق، ولو كان ذلك مجرد إحداث الملازمة بين الأمرين، كذلك في الأحكام الشرعية، إذ يكفي في صحّته أيضاً، مجرد كونه رفعاً لما تحقّق بالإنشاء السابق، ولو لم يكن حكماً فعلياً على الإطلاق، بل كان عبارة عن صرف قضية تعليقية ومحض ملازمة بين وجود الشيء ووجوب أمر كذا، إذ

لا فرق بينهما، إلا من جهة أنّ النسخ في العرفيات عبارة عن ظهور الواقع بعد خفائه من جهة ما يبدو لهم، لما يرون فيه من المفسد أو المزاحمة لما هو الأهم. بخلافه في الشرعيات، فإنه من جهة علمه - سبحانه وتعالى - بعواقب الأمور وإحاطته بالواقعيات، فيكون النسخ عبارة عن إظهار الواقع بعد اختفائه عن الناس لمصلحة تقتضيه.

وبالجملة، فإنّ عند هؤلاء الأعلام لا مانع من النسخ قبل فعلية الحكم المنسوخ، أي قبل حضور وقت العمل به، لأنّ النسخ رفع للملازمة بينه وبين شرط فعليته، وهذه الملازمة ثابتة قبل فعليته.

والانصاف: أنّ هذا الكلام قد يكون مقبولاً فيما لو كان الحكم المنسوخ امتحانياً جيء به لاختبار طاعة المكلف، ولكن الصحيح، أنّ الأحكام الشرعية أحكام حقيقية جيء بها لتحريك الداعي نحو متعلقاتها، ولا فائدة من هذا التحريك، كما لا فائدة من رفع الملازمة بين الحكم المنسوخ وشرط فعليته، إذا كان الشارع قد علم مسبقاً بأنه سينسخه قبل تحقّق شرط فعليته، وهل هذا إلا لغو؟

وقد اتضح ممّا تقدّم، أنّ الخاصّ المتقدّم على العام متمخّض في التخصيص إن كان مجيء العام قبل حضور وقت العمل بالخاصّ، كما أنّ الخاصّ المتأخّر عن العام متمخّض في التخصيص إن كان مجيء الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعام.

وقد عرفت، أنّه في صورة اقتران الخاصّ بالعام زماناً لا يكون إلا التخصيص، إذ لا يقترن الناسخ بالمنسوخ زماناً، وقد تقدّم.

وعليه، فالدوران بين التخصيص والنسخ، إنّما يتمّ في صورتين فقط:

الأولى: وهي فيما لو ورد الخاصّ بعد العام وبعد أن صار العام فعلياً، أي بعد حضور وقت العمل به.

الثانية: وهي فيما لو ورد الخاصّ قبل العام، وبعد أن صار الخاصّ فعلياً، أي بعد حضور وقت العمل به.

أما الصورة الأولى: ففيها:

أولاً: أنه لا ثمرة عملية فيها بالنسبة إلينا مع تأخر زماننا عن زمان ورود العام والخاصّ، فإنّ الواجب علينا هو الأخذ بالخاصّ المتأخّر، والعمل على طبقه ناسخاً كان أو مخصّصاً.

وثانياً: مع قطع النظر عن ذلك، فقد ذهب جماعة من الأعلام، منهم صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إِلَى كَوْنِ الْخَاصِّ نَاسِخًا، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَخْصَصًا لِلزَّمَانِ تَأْخِيرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ، وَهُوَ قَبِيحٌ.

وفيه: أنه قد اتّضح جوابه ممّا تقدّم، فلا حاجة للإعادة.

هذا، وقد ذهب كثير من الأعلام إلى أنّ الخاصّ مخصّص وليس ناسخاً، وذلك لكثرة التخصيص حتّى قيل: «ما من عام إلا وقد خصّ».

وفيه: أولاً: أنه نفرض الكلام في أوّل زمان ورودهما الذي لم يبلغ التخصيص بعد إلى حدّ الكثرة، فإنّ الظاهر هو بناؤهم قديماً وحديثاً على تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران بينهما، حتّى في الخاصّ الوارد في أوّل الشريعة.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، إلا أنّ كثرة التخصيص لا توجب إلا الظنّ به، ومجرّد الظنّ لا يكفي ما لم تكن قرينة على التخصيص بحسب متفاهم العرف.

والخلاصة: إنّه في هذه الصورة - أي الصورة الأولى - يكون كلّ من التخصيص والنسخ محتملاً.

وأما الصورة الثانية: وهي فيما لو ورد الخاص قبل العام، وبعد أن صار الخاص فعلياً، أي بعد حضور وقت العمل به.

وهنا، تنتفي العلة التي ذكرها صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وغيره، لتعيّن النسخ - وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة على فرض التسليم بها -، لأنّ الخاصّ متقدّم على العام.

وبالتالي، فإنّ تمام المراد مبين من قبل المولى سبحانه وتعالى.

هذا، وقد ذهب أغلب الأعلام، ومنهم صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إلى تقديم التخصيص، لأنّه لما كثر التخصيص حتّى قيل: «ما من عام إلّا وقد خصّ»، وقلّ النسخ الذي ضبطت موارده، أوجب ذلك أقوائية ظهور الخاصّ في الدوام والاستمرار من العام، وإن كان ظهور الخاصّ بالاطلاق ومقدّمات الحكمة، وكان العموم بالوضع، كما لو قال المولى: «لا تكرم الفاسق من العلماء» ثمّ قال: «أكرم كلّ عالم».

ولكن أشكل السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ وجماعة من الأعلام على هذا الكلام، بأنّ مقدّمات الحكمة غير تامّة ليصحّ التمسك بإطلاق الخاصّ الأزماني، وذلك لصلاحيّة العام أن يكون قرينة على خلاف الخاصّ. وبالتالي، ليس للخاصّ ظهور حتّى يكون أقوى من ظهور العام في العموم.

ويرد عليه: أنّ عدم نصب قرينة على الخلاف الذي هو مقوم للاطلاق، إنّما هو في الكلام الذي وقع به التخاطب، لا عدم نصب القرينة مطلقاً ولو إلى الأبد بكلام آخر منفصل عن الكلام الملقى إلى المخاطب في مقام التخاطب، ولذا ترى أنّ العرف يأخذ بظهور الكلام الملقى إليه عند عدم نصب المتكلّم قرينة على الخلاف في مقام التخاطب، من غير حالة منتظرة منهم في الأخذ بالظهور الاطلاقي، بأنّه لعلّه يأتي البيان من قبله في الأزمنة الآتية بعد شهر، أو شهرين، أو سنة، أو أكثر.

ومن المعلوم، أنه لا يكون ذلك إلا من جهة استقرار الظهور الاطلاقي للمطلق عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف.

وعليه، فإذا فرض كون العام في كلام مستقل، فحتماً يستقرّ الظهور الاطلاقي للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام، من غير صلاحية الظهور الوضعي في العام للقرينية عليه، بنحو يرتفع موضوع الاطلاق.

نعم، الذي يرد على صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وغيره من الأعلام، أن كثرة التخصيص وقلة النسخ لا توجب أقوائية ظهور الخاص في الدوام والاستمرار من العام.

وبالجملة، فقد ذكرنا سابقاً، أن كثرة التخصيص لا توجب إلا الظنّ به، ومجرد الظنّ لا يكفي ما لم تكن قرينة على التخصيص بحسب متفاهم العرف.

وعليه، ففي هذه الصورة أيضاً - أي الصورة الثانية - يكون كلّ من التخصيص والنسخ محتملاً.

والخلاصة: إنه بعد عدم مرجح خارجي لتقديم التخصيص على النسخ في الصورتين المتقدمتين، ينتهي الأمر إلى الأصول العملية، فإذا كان الخاصّ مقدّمًا على العام، كان المرجع بعد عدم مرجح لأحدهما هو استصحاب حكم الخاصّ المتقدّم، أي استصحاب عدم النسخ.

وأما إذا كان الخاصّ متأخرًا عن العام، فإن لم يكن له ظهور في ثبوت مدلوله من حين ورود العام، فلا إشكال في أن العمل على طبق العام إلى حين ورود الخاصّ، لعدم المعارض له قبل ورود الخاصّ، وبعد وروده يكون المتّبع هو الخاصّ على كلّ تقدير، سواء كان مخصّصاً للعام أم ناسخاً له.

وأما إذا كان الخاصّ له ظهور في ثبوت مدلوله من الأوّل، فبالنسبة إلى الأزمنة المتأخّرة عن زمان ورود الخاصّ يكون الأمر واضحاً لا غموض فيه ولا شكّ، لأنّ العمل يكون على طبق الخاصّ، سواء كان مخصّصاً أم ناسخاً، فلا أثر عملي للشكّ في التخصيص أو النسخ.

وأما بالنسبة إلى الأزمنة المتقدّمة على ورود الخاصّ، فلا يهّمنا التعرّض له، فسواء كان الخاصّ مخصّصاً له أم ناسخاً لعدم ترتّب أثر عملي بالنسبة إلينا مع تأخّر زماننا عن زمان ورود العام والخاصّ، لخروج ذلك كلّ عن محلّ ابتلائنا.

ثمّ إنك قد عرفت سابقاً، أنّ البحث في هذه المسألة مبنيّ على الفرض والتقدير، لأنّ موارد النسخ مضبوطة ومعروفة، ولم يبقَ مورد يشكّ في كونه تخصيصاً أم نسخاً. والله العالم.

هذا تمام الكلام، فيما إذا كان التعارض بين الدليلين.

وأما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين؛ ففيه صور كثيرة.

وقبل ذكر هذه الصور، نقول:

هل تلاحظ الظهورات الأوّليّة بلا تقديم ظهور أحدهما على الآخر، أم لا بدّ من ملاحظة الإثنين منها أولاً وعلاج التعارض بينهما، ثمّ تلاحظ النسبة بين أحدهما والثالث المعارض له، فقد تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق أو بالعكس؟

الفصل الرابع انقلاب النسبة وعدمه

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين، وأمّا إذا كان بين الزائد عليهما، فتعيينه ربّما لا يخلو عن خفاء، ولذا وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ، حيث توهم أنّه إذا كان هناك عام وخصوصات، وقد خصص بعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربّما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بدّ من رعاية هذه النسبة، وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلّا إذا كانت النسبة بعده على حالها.

وفيه: أنّ النسبة إنّما هي بملاحظة الظهورات. وتخصيص العام بمخصّص منفصل - ولو كان قطعياً - لا ينثلم به ظهوره وإن انثلم به حجّيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجّة في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبة إليه . . . الخ».

والحاصل: إنّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ اختار ملاحظة الظهورات الأولى، أي اختار عدم انقلاب النسبة، وكذا الشيخ الأنصاري والآغا ضياء الدين العراقي والسيد محسن الحكيم رَحِمَهُ اللهُ، وهو الإنصاف.

وفي المقابل، ذهب جماعة من الأعلام إلى الانقلاب، منهم الشيخ النائيني والسيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، وبعض معاصري الشيخ

الأنصاري رحمته الله والظاهر أنه النراقي رحمته الله ، ولكن مفروض كلام النراقي رحمته الله فيما إذا كان أحد الخاصين لبياً ، كالأجماع ونحوه ، وإلا فلا وجه لتقديم أحد الخاصين على الخاص الآخر ، كي تلحظ النسبة المنقلبة بين العام والخاص الآخر .

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في المقام الرابع من مقامات التراجيح : «بقي في المقام شيء : وهو أن ما ذكرنا من حكم التعارض - من أن النص يحكم على الظاهر ، والأظهر على الظاهر - لا إشكال في تحصيله في المتعارضين .

وأما إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين ، فقد يصعب تحصيل ذلك» .

إلى أن قال : «وقد وقع التوهم في بعض المقامات ، فنقول توضيحاً لذلك : إن النسبة بين المتعارضات المذكورة : إن كانت نسبة واحدة ، فحكمها حكم المتعارضين ، فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات ، مثل قوله : يجب (إكرام العلماء) و(يحرم إكرام الفساق) و(يستحب إكرام الشعراء) ، فيتعارض الكل في مادة الاجتماع .

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً ، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما ، كالمثال الآتي . وإن لزم محذور ، مثل قوله : (يجب إكرام العلماء) و(يحرم إكرام فساق العلماء) و(يكره إكرام عدول العلماء) فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد ، فحكم ذلك كالمبتابين ، لأن مجموع الخاصين مباين للعام .

قال : وقد توهم بعض من عاصرناه ، فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر ، فإذا ورد (أكرم العلماء)

ودلّ من الخارج دليل على عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء، وورد أيضاً (لا تكرم النحويين) كانت النسبة على هذا بينه وبين العام - بعد إخراج الفسّاق - عموماً من وجه.

ولا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع العام الآخر.

وإنّما يتوهم ذلك في العام المخصّص بالاجماع أو العقل، لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتّصل، فكأنّ العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين، لا بين ما وضع اللفظ له وإن علم عدم استعماله فيه، فكأنّ المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم، والنسبة بينه وبين النحويين عموماً من وجه».

انتهى كلام الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ.

ويظهر من كلامه، أنّ مفروض كلام بعض معاصريه، هو فيما إذا كان أحد الخاصين ليبيّاً، ولكن من ذهب إلى انقلاب النسبة بعده من الأعلام لم يفرّقوا بين المخصّص اللبّي واللفظي.

ومهما يكن، فأحسن ما يمكن أن يقال في الاستدلال على انقلاب النسبة، هو ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

وحاصله: أنّ ملاحظة النسبة بين الأدلّة إنّما هي لأجل تشخيص كونها متعارضة أو غير متعارضة، وقد تقدّم، أنّ تعارض الأدلّة إنّما هو لأجل حكايتها وكشفها عمّا لا يمكن جعله وتشريعه لتضاد مؤدّياتها، فالتعارض بين الأدلّة إنّما يكون بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد النفس الأمري.

ومن الواضح، أنّ تخصيص العام يقتضي تضيق دائرة كشفه وحكايته،

فإنّ التخصيص يكشف لا محالة عن عدم كون عنوان العام تمام المراد، بل المراد هو ما وراء الخاصّ، لأنّ دليل الخاصّ لو لم يكشف عن ذلك يلزم لغوية التعبد به، وسقوطه عن الحجّية، فلازم حجّية دليل المخصّص، هو سقوط دليل العام عن الحجّية في تمام المدلول، وقصر دائرة حجّيته بما عدا المخصّص، وحينئذٍ لا معنى لجعل العام بعمومه طرف النسبة، لأنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الحجّتين، فالذي يكون طرف النسبة هو الباقي تحت العام الذي يكون العام حجّة فيه، فلو خصّص أحد العامّين من وجه بمخصّص متّصل أو منفصل يسقط عن الحجّية في تمام المدلول، ويكون حجّة فيما عدا عنوان الخاصّ، فتلاحظ النسبة بينه بمقدار حجّيته وبين العام الآخر، ولا محالة تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق.

هذا حاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ .

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ تعارض الأدلّة وإن كان باعتبار كشفها عن المراد الواقعي، ولكن المناط في الحجّية في باب الألفاظ هو على الكاشفيّة النوعيّة الحاصلة من الكلام في مقام الإفادة والاستفادة، لا على الكاشفيّة الفعلية المنافية مع الظنّ بالخلاف.

وعليه، فمع انعقاد الظهور النوعي العمومي للعام، وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على التخصيص - باعتبار أنّ المخصّص المنفصل ممّا لا يصادم أصل ظهور العام في العموم، وإنّما يصادم حجّيته بالنسبة إلى مورد الخاصّ تحكيماً للنصّ أو الأظهر عليه - فلا يبقى مجال حينئذٍ لدعوى انقلاب النسبة بين العام المخصّص بالمنفصل، وبين العام أو الخاصّ الآخر.

وبالجملة، فإنّ المخصّص المنفصل يكون رافعاً لحجّية ظهور العام، ولا يكون كاشفاً عن عدم ظهوره من الأوّل، ولا رافعاً لظهوره بعد انعقاده.

نعم، لو قلنا: إنَّ المخصَّص المنفصل كالمتَّصل، يكون صارفاً لأصل الظهور ومزاحماً له. أو قلنا: إنَّ مناط الحجّية في الظهورات على الكاشفيّة الفعلية عن المراد الجدّي، لأمكن القول بانقلاب النسبة، لارتفاع الظهور النوعي العمومي للعام على الأوّل، وارتفاع كاشفيّته الفعلية عن المراد الواقعي على الثاني بقيام القرينة المنفصلة على التخصيص، ولكنّ المبنيين مع كونهما باطلين - كما هو واضح في محلّه - لا يلتزم بهما القائل بالانقلاب.

وأما قوله: إنَّ النسبة إنّما تلاحظ بين الحجّتين.

فيرد عليه: أنّ محلّ الكلام إنّما هو في الظهور الذي هو موضوع الحجّية، وأنّه ليس هناك ظهور آخر غير ما يقتضيه العام أولاً من الظهور النوعي.

وقد عرفت، أنّ نتيجة التخصيص بالمنفصل ليست إلّا مزاحمة العام في الحجّية، أي قصر حجّية ظهور العام على بعض مدلوله، ورفع اليد عن الحجّية للبعض الآخر.

ومن المعلوم، أنّ قصر حجّيته على بعض مدلوله غير موجب لقلب دلالته النوعية على العموم، ولا لأقوائية دلالته في مقدار حجّيته، لأنّ ظهوره ودلالته في مقدار حجّيته، إنّما هو بنفس ظهوره ودلالته على تمام مدلوله قوّة وضعفاً، لا بظهور آخر غيره.

وعليه، فإذا كان هذا الظهور مساوياً أو أضعف من ظهور غيره، فكيف يقدّم ظهوره في مقدار الحجّية بعد التخصيص على ما كان مساوياً أو أقوى ظهوراً منه بصرف أخصّيته؟

نعم، لو كانت الأخصّية حاصلة من قرينة متّصلة بالعام لكان لتقديمه

على غيره مجال واسع، ولكن الكلام في القرينة المنفصلة التي لا تزاحم ظهور العام، وإنما تزاحم حجّيته.

وعليه، فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وغيره من الأعلام رَحِمَهُ اللهُ من القول بعدم انقلاب النسبة، وأنّ النسبة بين الأدلّة إنّما تكون بما لها من الظهورات، والمخصّص المنفصل لا يزاحم الظهور، وإنّما يزاحم الحجّية، فالتخصيص بالمنفصل لا يوجب انقلاب النسبة. والله العالم.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى صُور التعارض بين أكثر من دليلين. وقد عرفت أنّها كثيرة، ولنقتصر على المهمّ منها:

الصّورة الأولى: ما إذا ورد عام ومخصّصان منفصلان والنسبة بينهما هي التباين.

مثاله كما لو دلّ دليل على «وجوب إكرام العلماء»، ودلّ دليل آخر على «عدم وجوب إكرام الكوفيّين من العلماء»، ودلّ دليل ثالث على «عدم وجوب إكرام البصريّين من العلماء»، فإنّ النسبة بين قوله «أكرم العلماء»، وبين كلّ من قوله: «لا يجب إكرام الكوفيّين من العلماء»، وقوله: «لا يجب إكرام البصريّين من العلماء» هي العموم المطلق.

وأما النسبة بين كلّ من الخاصّين مع الآخر فهي التباين، ولا إشكال في وجوب تخصيص العام بكلّ واحد من الخاصّين، بلا فرق بين القول بانقلاب النسبة، وبين القول بعدم الانقلاب، إذ لا موضوع للانقلاب هنا، لأنّ نسبة العام إلى كلّ من الخاصّين هي العموم المطلق على كلّ تقدير، فسواء لاحظنا العام مع كلّ من الخاصّين في عرض واحد، أم لاحظناه مع أحدهما بعد لحاظه مع الآخر، فهي على الحالتين نسبة العموم المطلق.

والخلاصة: إنه يجب تخصيص العام بكلا المخصّصين، ولكن بشرط ألا يلزم منه التخصيص المستهجن، أو بقاء العام بلا مورد.

وأما إذا لزم منه التخصيص المستهجن أو بقاء العام بلا مورد، فلا بدّ حينئذٍ من معاملة التعارض بين العام ومجموع الخاصّين، كما إذا قام الدليل على «وجوب إكرام العلماء»، وقام دليل آخر على «عدم وجوب إكرام الفسّاق منهم»، وقام دليل ثالث على «كراهة إكرام العدول منهم»، فإنّه لو خصّص قوله: «أكرم العلماء» بكلّ من قوله: «لا تكرم الفسّاق منهم»، وقوله: «يكره إكرام العدول منهم»، بقي العام بلا مورد.

وعليه، فلا بدّ في مثله من معاملة التعارض بين العام ومجموع الخاصّين، فإن أخذ بالخاصّين ترجيحاً أو تخييراً - على القول بالتخيير - طرح العام، ولا تعارض بينهما، وإن أخذ بالعام كذلك.

فحيث إنّ المعارض للعام هو مجموع الخاصّين دون الجميع، فيقع التعارض بين الخاصّين بالعرض، فيتعامل معهما معاملة المتعارضين، فإن كان لأحد الخاصّين مزية على الآخر يؤخذ به، ويخصّص به العام، وي طرح الآخر، وإلا فيؤخذ بأحدهما تخييراً - على القول به - ويخصّص به العام وي طرح الآخر.

وعلى القول بعدم التخيير فيتساقتان، ويرجع إلى الأصول العمليّة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه، حكم ما إذا كان العام مساوياً لكلا الخاصّين، فإنّه على القول بالتخيير يتخيّر بين طرح العام والأخذ بكلا الخاصّين، وبين الأخذ بالعام مع أحد الخاصّين وطرح الخاصّ الآخر.

وعلى القول بعدم التخيير فيسقط كلّ من العام والخاصّين، ونرجع إلى الأصول العمليّة. والله العالم.

الصورة الثانية: ما إذا ورد عام وخاصّان مع كون النسبة بين الخاصّين

العموم المطلق، كقوله: «أكرم العلماء»، وقوله: «لا يجوز إكرام العالم العاصي»، وقوله: «لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر». وحكم هذه الصّورة، هو نفس الحكم في الصّورة الأولى من وجوب تخصيص العام بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن، أو بقاء العام بلا مورد، وإلاّ فيعامل مع العام ومجموع الخاصّين معاملة التعارض.

والخلاصة: إنّ العام يخصّص بكلّ منهما، فيحكم بحرمة إكرام العالم المرتكب للكبائر، وحرمة إكرام العالم العاصي مطلقاً، سواء كان مرتكباً للكبائر أم لا.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّه لا منافاة بين حرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر وحرمة إكرام مطلق العالم العاصي حتّى يقيّد العالم العاصي بالمرتكب للكبائر، فإنّ توهم المنافاة بينهما مبنيّ على ثبوت المفهوم للوصف.

وقد عرفت في محلّه، أنّه لا مفهوم له.

إنّ قلت: إنّ تخصيص العام بالخاصّ يغني عن تخصّصه بالأخصّ، فإنّ تخصيص قوله: «أكرم العلماء»، بقوله: «لا يجوز إكرام العالم العاصي»، يغني عن تخصّصه بقوله: «لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر».

قلت: يمكن أن يكون تخصيص العام بالأخصّ مع تخصّصه بالخاصّ لغرض من الأغراض، كما إذا كان الأخصّ محلّ الحاجة، أو لأجل أهمّيّته، أو لكونه الغالب أو غير ذلك من الأغراض الموجبة لذكر الأخصّ.

وقد ورد في الصّلاة في باب الجماعة ما يدلّ على أنّ «الفاسق لا يؤمّ الناس»، وورد أيضاً «أنّ ستة لا يؤمون الناس منهم شارب الخمر»، مع أنّ شارب الخمر داخل في الفاسق، وإنّما ذكر لغرض من الأغراض.

إن قلت: لماذا لا يخصّص العام بالأخصّ أولاً، ثمّ تلاحظ النسبة بين العام والخاصّ، فتقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه، كالمثال السابق، فإنّه بعد تخصيص قوله: «أكرم العلماء» بغير العالم المرتكب للكبائر الذي هو أخصّ من الخاصّ الآخر، فتصير النسبة بينه وبين قوله: «لا يجوز إكرام العالم العاصي» العموم من وجه، لاجتماعهما في العالم العاصي غير المرتكب للكبائر، وافتراقهما في العالم العادل والعالم المرتكب للكبائر، فتقع المعارضة بينهما في مادة الاجتماع، ويعامل معهما معاملة المتعارضين.

قلت: لا وجه لتخصيص العام بالأخصّ أولاً، ثمّ ملاحظة النسبة بين الباقي تحت العام، وبين الخاصّ الآخر، مع أنّ نسبة العام إلى كلّ من الخاصّين على حدّ سواء، فاللّازم تخصيص العام بكلّ منهما دفعة واحدة إن لم يلزم منه التخصيص المستهجن، أو بقاء العام بلا مورد، وإلّا فيقع التعارض بينه وبين مجموع الخاصّين.

نعم، لو كان الأخصّ متّصلاً بالعام، كانت النسبة بين العام المتّصل به الأخصّ وبين الخاصّ الآخر العموم من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء إلّا العالم المرتكب للكبائر»، فإنّ النسبة بينه وبين قوله: «يحرم إكرام العالم العاصي»، العموم من وجه، لأنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الكلامين بما لهما من الخصوصيّات المحتقّة بهما، فإنّ لحاظ النسبة إنّما يكون بين الظهورات الكاشفة عن المرادات، وللخصوصيّات دخل في انعقاد الظهور، وهذا هو الفارق بين المخصّص المتّصل والمخصّص المنفصل.

الصّورة الثالثة: ما إذا ورد عام وخاصّان، وكانت النسبة بين الخاصّين هي العموم من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم

النحويين»، وقال أيضاً: «يستحب إكرام الصرفيين»، فإن النسبة بين قوله: «أكرم العلماء»، وبين كل من قوله: «لا تكرم النحويين»، و«يستحب إكرام الصرفيين»، هي العموم المطلق، والنسبة بين الخاصين هي العموم من وجه، يجتمعان في النحوي الصرفي.

والحكم في هذه الصورة هو الحكم في الصورة السابقة، من تخصيص العام بكل من المخصّصين إذا لم يستلزم التخصيص المستهجن، أو بقاء العام بلا مورد.

والخلاصة: إنه يخصّص العام بكلّ منهما، حتّى بالنسبة إلى مورد الاجتماع، وهو النحوي الصرفي.

إن قلت: إنه في مورد الاجتماع يسقط الخطابان عن الحجّية بالمعارضة، فلا وجه لتخصيص العام بهما في مورد الاجتماع، بل لا بدّ في هذه الحالة من أن يكون العام مرجعاً بالنسبة إلى المجمع بعد تعارض الخطابين وسقوطهما عن الحجّية، وهو يقتضي إكرام النحوي الصرفي.

قلت: إن سقوط الخطابين عن الحجّية في مورد الاجتماع، إنّما هو بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي - وهو الحرمة والاستحباب -.

وأما بالنسبة إلى مدلولهما الالتزامي في نفي الثالث - وهو وجوب إكرام النحوي الصرفي - فهما على حجّيتهما، أي في نفي الوجوب، ولازمه خروج المجمع عن تحت العام، وكونه محكوماً بغير حكمه.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد عامان بينهما العموم من وجه، وورد خاصّ؛ ولكن تارة، يكون مفاد الخاصّ إخراج مورد افتراق أحد العامّين. وأخرى، يكون مفاده إخراج مورد اجتماع العامّين.

وأما الأوّل، كما لو دلّ دليل على استحباب إكرام العلماء، ودلّ دليل

آخر على حرمة إكرام الفسّاق، ودلّ دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل.

وقد ذكر الأعلام، أنّه في هذه الحالة تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلى العموم المطلق، فيقدّم العام الذي خرج منه مادة الافتراق على العام الآخر، إذ بعد خروج مادة الافتراق - وهو العالم العادل - من العام الأوّل يصبح أخصّ مطلقاً من العام الثاني، إذ بعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب وإخراج العالم العادل منه ينحصر مورده بالعالم الفاسق، فيكون أخصّ مطلقاً من دليل الحرمة، فيقدّم عليه، وتكون النتيجة وجوب إكرام العالم العادل واستحباب إكرام العالم الفاسق وحرمة إكرام الفاسق الجاهل.

هذا كلّه على القول بانقلاب النسبة، وبما أنّ الانصاف عندنا: هو عدم الانقلاب، فتكون النتيجة عندنا هي تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب، وإخراج العالم العادل منه.

ويبقى دليل الاستحباب معارضاً لدليل حرمة إكرام الفاسق، حيث يتعارضان في مورد الاجتماع، ولا بدّ من الرجوع في ذلك إلى قواعد التعارض من الترجيح أو التخيير أو التسايط على الخلاف في المسألة.

وأما الثاني، وهو ما كان مفاد الخاصّ إخراج مورد اجتماع العامّين. ففي هذه الحالة يكون المخصّص أخصّ مطلقاً بالنسبة إلى كلا المتعارضين فيقدّم عليهما، وبه يرتفع التعارض، فإذا دلّ دليل على وجوب إكرام العلماء، ودلّ دليل آخر على حرمة إكرام الفاسق، ودلّ دليل ثالث على كراهة إكرام العالم الفاسق.

فهذا الدليل الثالث يكون مخصّصاً لكلّ منهما، وبعد تخصيص يرتفع

التعارض بين الأوّل والثاني في مورد الاجتماع، وتصبح النتيجة وجوب إكرام العالم العادل، وحرمة إكرام الفاسق الجاهل، وكراهة إكرام العالم الفاسق.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد عامّان متعارضان بالتباين، كقوله: «أكرم العلماء»، وقوله: «لا تكرم العلماء»، فإنّه بملاحظة ورود دليل ثالث، قد يقال بانقلاب النسبة بينهما من التباين إلى العموم المطلق تارةً، وإلى العموم من وجه آخر.

فالأوّل: ما لو كان مفاد دليل الثالث إخراج عدول العلماء من قوله: «لا تكرم العلماء» أو «إخراج فسّاق العلماء» من قوله: «أكرم العلماء»، فقالوا: إنّه تنقلب النسبة بين العامّين إلى العموم المطلق.

ومن ذلك الأدلّة الدالّة بعضها على إرث الزوجة من العقار مطلقاً - أي سواء كان لها ولد أم لا:

منها: صحيحة الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً؟ أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا ترث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها وترثه من كلّ شيء ترك وتركت»^(١).

وبعضها الآخر دلّ على عدم إرثها من العقار شيئاً، ولعلّ الروايات متواترة في ذلك.

ومنها: حسنة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، ح ٦.

ومنها: حسنة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله قال: «لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً ولكن يقوم البناء والطوب وتعطى ثمنها أو رُبْعها. قال: وإنما ذلك لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل الموارث موارثهم»^(١).

وبعضها دالٌّ على إرثها من العقار إن كانت أمّ ولد، وهي رواية واحدة مقطوعة، رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة: «في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع»^(٢).

ولكنّها ضعيفة بالقطع، بل لم يعلم كونها رواية عن المعصوم عليه السلام، بل لعلّها فتوى لابن أذينة.

ومهما يكن، فقد ذكر بعض الأعلام، أنّ هذه الروايات من باب انقلاب النسبة، إذ بين القسم الأوّل من الروايات والقسم الثاني تعارض، فإنّ النسبة بينهما هي التباين. ومقطوعة ابن أذينة مخصّصة لأحدهما، وبعد التخصيص تصبح النسبة بين القسم الأوّل من الروايات والقسم الثاني العموم المطلق، فيخصّص العموم به، وتكون النتيجة: أنّ التي لها ولد ترث من الأرض والعقار، والتي لا ولد لها لا ترث.

ولكن، نقول:

أولاً: إنّ مقطوعة ابن أذينة غير حجّة، كما عرفت.

وثانياً: لا نقول بانقلاب النسبة، كما تقدّم.

وعليه، فتحمل الصّحيحة التي نقول: ترث من العقار والأرض على التقيّة.

(١) وسائل الشيعة، باب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، ح ٢.

وأما الثاني، أي فيما لو كان الدليل الثالث موجباً لانقلاب النسبة من التباين إلى العموم من وجه، فهو كما لو ورد دليل رابع أوجب تخصيص قوله: «أكرم العلماء» بالفقهاء منهم، فإنه بعد هذا التخصيص تنقلب النسبة بين قوله: «أكرم العلماء»، وبين قوله: «لا تكرم العلماء» بعد تخصيصه تخصيصاً بما عدا عدول العلماء إلى العموم من وجه.

وهكذا الكلام في النسبة بين أكثر من دليلين، كقوله: «أكرم العلماء»، و«لا تكرم الفساق»، و«يستحب إكرام الشعراء»، فإن النسبة بين كل واحد من الأدلة الثلاثة مع الآخر هي العموم من وجه، وبعد ورود دليل رابع على إخراج مورد الاجتماع فيها - وهو العالم الفاسق الشاعر - تنقلب النسبة بينها من العموم من وجه إلى التباين، وإذا دلّ الدليل الرابع على إخراج مورد الافتراق عن أحد الأدلة الثلاثة تنقلب النسبة بينه وبين الآخرين إلى العموم المطلق.

ولكن الانصاف، في جميع الموارد المذكورة: هو عدم الانقلاب، أي يجب ملاحظة النسبة الأولية الثابتة بين الدليلين، أو الأزيد من التباين، أو العموم من وجه، أو المطلق، ونفرض وجود المخصّص من هذه الجهة كأنه لم يكن، ثم العمل على ما تقتضيه النسبة الأولية من التعارض، أو الترجيح، أو التخيير، أو التساقط على حسب اختلاف المباني، وما بقي من الصور يعلم حكمه ممّا تقدم.

ثم إنه بقي شيء تعرّض له الأعلام من باب التكملة، ونحن نفتني أثرهم، وإلا فقد انتهى الكلام عن باب التعادل والتراجيح.

وهذا الشيء هو الإشارة إلى بيان النسبة بين أدلة ضمان العارية.

أقول:

الأدلة الواردة في باب العارية على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: ما يدلّ بعمومه أو اطلاقه على عدم ضمان العارية مطلقاً:

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان. وقال: ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن»^(١).

ومنها: معتبرة مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «سمعتة يقول: لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً»^(٢).
ومثلها صحيحة محمد بن مسلم^(٣).

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم الضمان إلا في عارية مطلق الذهب والفضة:

منها: موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أو أبي إبراهيم عليه السلام قال: «العارية ليس على مستعيرها ضمان إلا ما كان من ذهب أو فضة فإنهما مضمونان إشتراطاً أو لم يشتراطاً»^(٤).

ومنها: حسنة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعرتته فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب والفضة فإنهما يلزمان إلا أن تشتط عليه أنه متى توى لم يلزمك تواه، وكذلك جميع ما استعرت فاشتط عليك لزمك، والذهب والفضة لازم لك وإن لم يشتط عليك»^(٥).

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العارية، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العارية، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب العارية، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة، باب ٣ من أبواب العارية، ح ٤.

(٥) وسائل الشيعة، باب ٣ من أبواب العارية، ح ٢.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على عدم الضمان إلا في عارية الدراهم، وهي رواية واحدة.

وهي رواية عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم فإنها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط»^(١).

وهي ضعيفة بجهالة عبد الملك بن عمرو، سواء كان هو الأحول أم شخصاً غيره.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على عدم الضمان إلا في عارية الدنانير، وهي رواية واحدة.

وهي حسنة عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان إلا الدنانير فإنها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً»^(٢).

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا الطائفتان الأخيرتان، أي الثالثة والرابعة، فالجمع بينهما - مع قطع النظر عن ضعف رواية الدراهم - إنّما هو بتقييد إطلاق العقد السلبي في كلّ منهما بالعقد الإيجابي في الآخر، فرواية الدراهم تنفي بإطلاق عقدها السلبي أو عمومها الضمان عمّا عدا الدراهم حتّى الدنانير، ورواية الدنانير تنفي بإطلاق عقدها السلبي أو عمومها الضمان عمّا عدا الدنانير حتّى الدراهم.

والنسبة بين العقد الإيجابي في كلّ منهما مع العقد السلبي في الآخر هي

(١) وسائل الشيعة، باب ٣ من أبواب العارية، ح ٣.

(٢) الكافي، باب ضمان العارية والوديعة، ح ٢.

العموم المطلق، فيجب تقييد إطلاق العقد السلبي أو تخصيص عموم العقد السلبي في كلّ منهما بما عدا مورد العقد الإيجابي في الآخر.

وتصبح النتيجة: عدم الضمان إلا في عارية الدراهم والدنانير، ويرتفع التعارض عنهما، لأنّ الروايتين تكونان بمنزلة رواية واحدة تنفي الضمان عن غير الدراهم والدنانير.

وبهاتين الطائفتين يخصّص عموم نفي الضمان في العارية في صحيحة الحلبي، (أي: الطائفة الأولى) فيصير نفي الضمان فيها مختصاً بما عدا الدراهم والدنانير.

هذا كلّ بناءً على الأخذ برواية الدراهم، وإلا فالأمر سهل.

ثمّ إنّّه يبقى التعارض بين الطائفتين الأخيرتين وبين الطائفة الثانية. وهي موثقة إسحاق بن عمار في الذهب والفضة.

فبناءً على القول بعدم انقلاب النسبة، (كما هو الصحيح عندنا)، فالأمر سهل، لأنّ مقتضى موثقة إسحاق بن عمار هو ثبوت الضمان في عارية مطلق الذهب والفضة، وإن لم يكونا مسكوكين.

ومقتضى العقد السلبي في روايتي الدراهم والدنانير، هو عدم الضمان فيما عدا الدراهم والدنانير مطلقاً، أي ولو كان ذلك ذهباً أو فضة غير مسكوكين، والنسبة بينهما هي العموم من وجه، فيتعارضان في مورد الاجتماع، وهو الذهب والفضة غير المسكوكين، ويكون المرجع بعد التساقط في مورد الاجتماع عموم ما دلّ على نفي الضمان، كصحيحة الحلبي المتقدمة.

إن قلت: إنّ النسبة بين عموم ما دلّ على نفي الضمان، كصحيحة الحلبي، وبين ما دلّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة، كموثقة

إسحاق بن عمّار هي العموم المطلق، فيجب تخصيص صحيحة الحلبي بموثقة إسحاق بن عمار، كتخصيصها بما دلّ على ثبوت الضمان في عارية الدراهم والدنانير، لما عرفت من أنه إذا ورد عام وخاصان بينهما العموم المطلق، وجب تخصيصه بكلّ من الخاصين.

قلتُ: إنّ الأمر وإن كان كذلك، إلّا أنّه هنا لا يخصّص العام، لابتلاء المخصّص - وهو موثقة إسحاق - بالمعارض، وهو ما دلّ على نفي الضمان، فيما عدا الدراهم والدنانير.

وعليه، فيبقى عموم ما دلّ على نفي الضمان في العارية على حاله، فيرجع إليه.

هذا كلّه على القول بعدم انقلاب النسبة.

وأما على القول بالانقلاب، فتكون النتيجة أيضاً، هي عدم الضمان في عارية غير المسكوك من الذهب والفضة، لأنّه بعد تخصيص صحيحة الحلبي بما دلّ على الضمان في الدراهم والدنانير، تنقلب النسبة بين صحيحة الحلبي وبين موثقة إسحاق بن عمار الدالة على ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة إلى العموم من وجه.

وبعد تعارضهما في مورد الاجتماع، وهو الذهب والفضة غير المسكوكين وتساقطهما فيه، يكون المرجع هو أصالة البراءة عن الضمان في الذهب والفضة غير المسكوكين.

والخلاصة: إنّ النتيجة واحدة، وهي عدم الضمان فيهما، (سواء قلنا بالانقلاب أم لم نقل).

نعم، عدم الضمان على القول بعدم الانقلاب يكون من جهة الأصل اللفظي، (وهو: عموم نفي الضمان، أي: صحيحة الحلبي).

وعلى القول بانقلاب النسبة يكون من جهة الأصل العملي وهو البراءة. هذا تمام الكلام في مبحث التعادل والتراجع، وقد وقع الفراغ منه عصر يوم الأربعاء، في الثامن عشر من شهر محرم الحرام سنة ١٤٤١ للهجرة، الموافق للثامن عشر من شهر أيلول سنة ٢٠١٩ للميلاد، وذلك في بيروت حارة حريك.

وأنا العبد الفقير إلى رحمة ربّه الغنيّ حسن بن علي الرميّتي العاملي المجادلي، عامله الله بلطفه الخفيّ والجليّ، فإنّه أكرم المسؤولين، وأجود المعطين، وأرحم الراحمين، وخير الموفقين. وآخر دعوانا، أن الحمد لله ربّ العالمين.

خاتمة في الاجتهاد والتقليد

وفيها فصول:

- الفصل الأول: تعريف الاجتهاد.
- الفصل الثاني: الاطلاق والتجزّي في ملكة الاجتهاد.
- الفصل الثالث: مبادئ الاجتهاد.
- الفصل الرابع: التخطيط والتصويب.
- الفصل الخامس: تبدل رأي المجتهد.
- الفصل السادس: التقليد وبعض أحكامه.
- الفصل السابع: تقليد الأعلّم.
- الفصل الثامن: تقليد الميّت.
- الفصل التاسع: في شرائط المفتي غير ما تقدّم

«خاتمة»

في مباحث الاجتهاد والتقليد

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما الخاتمة فهي فيما يتعلّق بالاجتهاد والتقليد».

أقول:

إنّ البحث عن مسألة الاجتهاد والتقليد، هو بحث خارج عن مسألة علم الأصول، لما ذكرناه سابقاً من الضابطة لعلم الأصول، حيث عرفنا المسألة الأصولية: بأنّها كلّ مسألة داخلة في طريق الاستنباط، أو ينتهي إليها في مقام العمل، وكانت عنصراً مشتركاً سيّالاً في أغلب الأبواب الفقهيّة، وإن كانت تحتاج إلى كبرى أصولية أخرى.

وأما الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، فقد عرف علم الأصول: «بأنّه العلم بالكبريات التي إذا انضمت إلى صغرياتها، لأنتجت حكماً فرعياً كلياً».

ومهما يكن، فإنّ أحكام الاجتهاد والتقليد خارجة عن الضابطة لعلم الأصول على جميع التعاريف عند الأعلام، لعدم كون البحث فيها بحثاً عن الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط، كمسألة حجّية خبر الواحد، والظواهر، ونحوها.

وليس البحث فيها أيضاً، عن الوظائف التي ينتهي إليها في مقام العمل كالبراءة والاستصحاب، والاحتياط، والتخيير.

وعليه، فالبحث في مسألة الاجتهاد والتقليد بحث في المسألة الفقهية، وكان حقها أن تبحث في علم الفقه، الذي موضوعه فعل المكلف، مثل حرمة رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، ومثل نفوذ قضائه في المرافعات، وجواز تقليد العامي له، ونحو ذلك، وإنما تعرّض لها هنا، لشدة المناسبة بين علم الأصول وعلم الفقه.

وعليه، فالبحث عنها هنا، يغني عن البحث عنها هناك.

وجماعة كثيرة من الأعلام لم يبحثوا عنها في علم الأصول، وإنما بحثوها في علم الفقه.

وقد أحسنوا وأجادوا، ولو أنّ الشهيد الأوّل رَحِمَهُ اللهُ فِي كتابه الدروس الشرعية، - الذي جعلناه متناً في أبحاثنا الفقهية - تعرّض لمسألة الاجتهاد والتقليد، لكننا بحثناها هناك، واكتفينا به، ولكنّه رَحِمَهُ اللهُ لم يذكر مسائل الاجتهاد والتقليد.

ومن هنا، تعيّن علينا بحثها في علم الأصول، لما عرفت من شدة المناسبة بينهما، باعتبار أنّ علم الأصول من المبادئ التصديقية لعلم الفقه. والله العالم.

الفصل الأول

تعريف الاجتهاد

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: الاجتهاد لغة تحمّل المشقة، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة (استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي)... الخ».

أقول: إنّ الاجتهاد لغة: من الجهد بفتح الجيم، بمعنى تحمّل المشقة، ومن الجهد بالضمّ، بمعنى بذل الوسع والطاقة، وقيل: إنّهُ بالفتح والضمّ بمعنى المشقة.

قال في لسان العرب: «الجهد والجهد الطّاقة. وقيل: الجهد المشقة، والجهد الطّاقة».

ثمّ إنّهُ حكي عن ابن الأثير: «أنّه قد تكرر لفظ الجهد والجهد في الحديث. وهو بالفتح المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضمّ الوسع والطاقة. وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة. فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير... الخ».

وأما اصطلاحاً، فقد اختلفت عبارات الأعلام في تعريفه، ولا يخفى عليك، أنّ الأصل في تعريف الاجتهاد هم العامّة، وتبعهم علماء الإمامية على ذلك، وإلاّ فمن المعلوم، أنّ عنوان المجتهد لم يرد في آية شريفة ولا رواية موضوعاً لحكم من الأحكام حتّى يتنازع في تعريف الاجتهاد، وإنّما

الموضوع للآثار الفقهيّة «عنوان الفقيه»، و«الناظر في حلالهم وحرامهم» و«العارف بأحكامهم»، كما في رواية ابن حنظلة المتقدّمة.

ومهما يكن، فقد قال المحقّق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في المعارج: «وهو - أي الاجتهاد - في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّة، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً، لأنّها تبنى على اعتبارات نظريّة ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: يلزم على هذا أن تكون الأماميّة من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كُنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس». انتهى

وعرّفه العلامة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في كتابه نهاية الوصول، بقوله: «وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعيّة، بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير...».

ثمّ قال: «وإنّما قلنا في طلب الظنّ، ليخرج الأحكام القطعيّة.

وقولنا: بشيء من الأحكام الشرعيّة، ليخرج الاجتهاد في الأمور العقلية.

وقولنا: بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير، ليخرج اجتهاد المقصّر مع إمكان المزيد عليه، فإنّه لا يعدّ اجتهاداً معتبراً».

وحكي عن الشيخ البهائي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تعريفه: «بأنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الفرعي... الخ».

وحكي عن بعض الأعلام تعريفه: «بأنه حالة أو قوّة قدسيّة إلهيّة... الخ».

إلى غير ذلك من التعاريف.

وقد أشكل على تعريف العلامة رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمُ بعدم الانعكاس - أي أنه غير جامع - تارةً، وبعدم الاطراد - أي أنه غير مانع من دخول الأغيار - أخرى. أما أنه غير جامع، فباعتبار أن استنباط الحكم من الأصل العملي كالاستصحاب والبراءة اجتهاد، مع أنه لا يحصل من الأصل العملي ظنّ بالحكم الشرعي، فلا يشمل الحدّ جميع أفراد المحدود.

وأيضاً، فهذا التعريف يختصّ بما إذا أدى الاجتهاد إلى الظنّ بالحكم الشرعي وعدم شموله لموارد أدائه إلى القطع به، كموارد الاستلزامات العقلية مع صدق الاجتهاد عليه قطعاً.

هذا بالنسبة للإشكال عليه بكونه غير جامع.

وأما الإشكال عليه، بأنه غير مانع، فلأنّ استفراغ الوسع في طلب الظنّ بالأحكام الأصولية، كحجية خبر الثقة والاستصحاب وغيرهما، يندرج في التعريف، مع أنه ليس ذلك الاجتهاد المعهود عرفاً، إذ المقصود تعريف الاجتهاد في علم الفقه، أي الحكم الفرعي، لا مطلق ما يؤخذ من الشارع المقدّس.

وكذا الحال في باقي التعاريف، فإنّها غير سالمة من الإشكالات.

والجواب عن ذلك: هو ما ذكره صاحب الكفاية رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمُ، وذكرناه في أكثر من مناسبة.

وحاصله: أنّ هذه التعاريف، تعاريف لفظية، أي المراد منها بيان شيء حول المعرفّ، من قبيل قولك: «السعدانة نبت»، وليست تعاريف حقيقية

يراد منها بيان حقيقة المعرّف بالحدّ أو الرّسم حتّى يشكل عليها بأنّها غير جامعة أو غير مانعة .

وذلك، لما هو المعلوم، من عدم الإحاطة بكُنه الأشياء وخواصّها إلّا لعلام الغيوب، فإنّه - سبحانه وتعالى - هو الذي يعلم حقيقة الأشياء وخواصّها. وأمّا البشر، فإنّهم عاجزون.

والخلاصة: إنّ اختلاف عبارات الأعلام في تعريف الاجتهاد ليس لأجل اختلافهم في حقيقته، بل هو عند الجميع بمعنى واحد، وهو استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي الفرعي .

وعليه، فاختلاف تعبيرات الأعلام، إنّما هو لمجرّد الإشارة إليه بوجه ما .

ومن هنا، تعرف الوجه في تعريفه باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، وهو لأجل ملازمة إعمال القواعد في مقام الاستنباط لإتباع النفس وتحمل المشقّة، كما أنّ اشتماله على المشقّة هو الموجب لصحّة إطلاق معناه اللغوي عليه .

وأما الوجه في تعريفه بالملكّة: فهو لأجل أنّ استخراج الأحكام والوظائف العمليّة من أدلّتها لا يكون إلّا عن قوّة راسخة في النفس موجبة لتنقيح القواعد النظرية وإعمالها في مواردها .

كما أنّ الوجه في تعريفه بالقوّة القدسيّة، هو كونها من المواهب الإلهية وأنّها نور يقذفه الله في قلب من يشاء .

وممّا ذكرنا، تعرف أنّه لا وجه لما ذكره العلامة رَحِمَهُ اللهُ وغيره من تعريف الاجتهاد، بأنّه استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعيّة .

وذلك لعدم الاعتبار بالظنّ بالحكم الشرعي، إذ لا يجوز العمل على

طبق الظنّ، لأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، إلا إذا كان ذلك من الظنون الخاصة المعتبرة.

ولعلّ هذا - أي تعريف العلامة رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ - هو السبب في استيحاش الأخباري من الاجتهاد، حيث حرّموه ونفوه شرعاً.

قال المحقّق القمي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في القوانين: «ثمّ إنّ الأخباريين أنكروا الاكتفاء بالظنّ، وحرّموا العمل عليه، ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظناً منهم بأنّ باب العلم غير منسدّ، بدعوى أنّ أخبارنا قطعيّة. فيحرم العمل بالظنّ. ويجب متابعة الأخبار، ويحرم التقليد، بل يجب على كلّ أحد متابعة كلام المعصومين عَلَيْهِ السَّلَامُ...».

ثمّ قال: «وهذا كلام لا يفهمه غيرهم... الخ».

وبالجملة، فتعريف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل أو طلب الظنّ بالحكم الشرعي أو جب استيحاش الأخباري، ولو عرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي الفرعي لكان مقبولاً عند الكلّ، عند العامّة والخاصّة، وعند الأصولي والأخباري، إذ الأخباري لا يستوحش من هذا التعريف، بل لا بدّ له من الأخذ به، إذ الأحكام الشرعيّة ليست من الأمور البديهيّة التي لا تحتاج إلى استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة عليها.

وعليه، فالخلاف إنّما هو في الصغرى وفي بعض المصاديق، فبعضهم يرى أنّ هذا حجّة، والآخر لا يراه كذلك.

وبالجملة، فالخلاف في حجّية بعض الأمور لا في أصل الاجتهاد. مثلاً، اختلفت العامّة والخاصّة في حجّية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، فالعامّة ترى حجّيتها، بينما الخاصة تنفي حجّيتها.

وكذا اختلف الأخباري والأصولي في حجّية ظواهر الكتاب، وحجّية القطع الحاصل من غير الأدلّة السمعيّة، فالأصولي يرى حجّية ذلك، بينما الأخباري ينفىها.

وكذا الحال في البراءة الشرعيّة في الشبهات الحكميّة التحريميّة الناشئة من فقد النصّ، فالأصولي يعمل بالبراءة في هذه الحالة، بخلاف الأخباري، فإنّه يذهب إلى الاحتياط، بل وقع النزاع بين الأخباريين أنفسهم، فإنّ المشهور بينهم جريان البراءة في الشبهات الحكميّة الوجوبيّة، بينما ذهب رئيس الأخباريين محمد أمين الإسترآبادي إلى عدم جريانها، والتزم فيها بالاحتياط.

وقد اختلفوا أيضاً، في حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكميّة الكلّيّة، حيث أنكرها محمد أمين الإسترآبادي، إلّا في عدم النسخ، والتزم غيره من الأخباريين بجريانه في الشبهات الحكميّة الكلّيّة.

والخلاصة: إنّ هذا النزاع بين الأعلام لا يرجع إلى الاختلاف في نفس الاجتهاد، بل إلى النزاع في مصداق الحجّة على الحكم.

ومن المعلوم، أنّ النزاع الصغروي لا يقدر في صحّة الكبرى، أعني الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم، فلا وجه حينئذٍ لاستيحاش الأخباري من إطلاق الاجتهاد على تحصيل المعرفة بالأحكام من أدلّتها، وإكثارهم التشنيع على المجتهدين في أصل الاجتهاد، مع كونهم موافقين لمعناه في استخراج الأحكام والوظائف الفعلية.

ثمّ إنّ الاجتهاد، هل يكفي فيه حصول الملكة الموجبة للقدرة على الاستنباط وإن لم يستنبط حكماً من الأحكام، أم أنّ الاجتهاد هو الاستنباط الفعلي، ولا يكفي فيه مجرد الملكة؟

وسياتي البحث عنه بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - في المسائل الآتية .
والذي يهوّن الخطب، أنّه لم يرد عنوان «المجتهد» في آية شريفة ولا
رواية في موضوع حكم من الأحكام، وإنّما الموضوع للآثار عنوان
«الفقيه»، و«الناظر في حلالهم وحرامهم»، و«العارف بأحكامهم»، كما في
رواية ابن حنظلة وغيرها .
ولا ريب في عدم صدق هذه العناوين على من له مجرد الملكة على
الاستنباط ولم يستنبط حكماً من الأحكام . والله العالم .

الفصل الثاني

الاطلاق والتجزي في ملكة الاجتهاد

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «فصل : ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّي ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة ، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم نظفر فيها بها ، والتجزي ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام .

ثم إنّه لا إشكال في إمكان المطلق ، وحصوله للاعلام . وعدم التمكّن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها . . . الخ» .

أقول :

يقع الكلام في عشرة أمور :

الأوّل : في تعريف الاجتهاد المطلق .

الثاني : في إمكان الاجتهاد المطلق ووقوعه خارجاً .

الثالث : في جواز عمل المجتهد المطلق بما يستنبطه من الأحكام .

الرابع : في جواز رجوع الغير إليه .

الخامس : في نفوذ حكمه في المرافعات .

السادس : في تعريف الاجتهاد المتجزّي .

السابع : في إمكانه ووقوعه خارجاً .

الثامن : في حجّية مستنبطاته في حق نفسه .

التاسع: في جواز تقليد الغير له .

العاشر: في نفوذ قضائه .

الأمر الأوّل: في تعريف الاجتهاد المطلق

فقد عرّف الاجتهاد المطلق عند أكثر الأعلام بما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ، وهو تعريف جامع وشامل .

وعرّفه صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ ، بقوله: «فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظنّ بجمله يعتدّ بها من الأحكام . . . الخ» .

أقول:

قد عرفت سابقاً، أنّ التعاريف هي تعاريف لفظيّة لا موجب للإشكال عليها طرداً أو عكساً .

الأمر الثاني: في إمكان الاجتهاد المطلق ووقوعه خارجاً

فلا إشكال عند الأعلام في إمكان حصول ملكة الاجتهاد مطلقاً، بحيث تكون بمثابة من الشدّة يتمكّن معها من استنباط الأحكام الشرعيّة .

وأما ما يتوهّم من عدم إمكان الاجتهاد المطلق، نظراً إلى أنّ الأعلام قد يتردّدون في بعض المسائل، كما في تردّدات المحقّق رَحِمَهُ اللهُ ، حتّى حرّر بعض الأعلام كتاباً حول تردّدات المحقّق رَحِمَهُ اللهُ .

فيجاب عنه: أنّ ترددهم في بعض المسائل، إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لأجل عدم دليل مساعد في المسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم .

وأما بالنسبة إلى حكمها الظاهري، فلا تردّد لهم فيه أصلاً، فإنّهم بعد

الفحص عنه بحدّ الاطمئنان، يرجعون لا محالة إلى الأصول العمليّة، ومؤدّاها هو الحكم الظاهري الفعلي من غير ترديد لهم فيه أبداً.

وإلى هذا يرجع ما قاله صاحب الفصول رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، حيث قال: «ولا يقدر قصور نظره عن تحصيل الظنّ بالبعض» . . .

إلى أن قال: «وإنما لم نعتبر ملكة تحصيل الظنّ بالكلّ ممّا عدا قطعياته لتعذّره عادة، فإنّ الأدلّة قد تتعارض، ولتردد كثير من المجتهدين في جملة من الأحكام كالمحقّق والعلامة والشهيد وأضرابهم، مع أنّ أحداً لم يقدر بذلك في اجتهادهم». انتهى

والخلاصة: إنّه لا إشكال في إمكان الاجتهاد المطلق ووقوعه خارجاً.

الأمر الثالث: في جواز عمل المجتهد المطلق بما يستنبطه من الأحكام

فلا إشكال في أنّ المجتهد الذي استنبط الأحكام الشرعيّة يجوز له العمل بآراء نفسه التي استنبطها، وأنّه يحرم الرجوع إلى فتوى غيره، لأنّه عالم بالأحكام الشرعيّة من أدلّتها المعتبرة، فلا يجوز له تقليد غيره، باعتبار أنّ فتوى الغير إن كانت مطابقة لفتواه، فلا معنى للرجوع إلى ذلك الغير، وإن كانت مخالفة لها، فكذلك، لأنّه يقطع بخطئه، فالرجوع إليه حينئذٍ يكون من رجوع العالم إلى الجاهل بحسب نظره.

والحاصل: أنّه لا إشكال في عدم رجوعه إلى غيره، سواء كان ممّن انفتح له باب العلم والعلمي بالأحكام، أو ممّن انسدّ عليه بابهما فيها في غير الضروريات من المسائل النظرية، فإنّه على جميع الأحوال يكون اجتهاده حجّة في حقّ نفسه.

ومن هنا، قال صاحب الفصول: «أمّا المجتهد المطلق، فلا ريب في

أنّ ظنونه التي أدّى نظره إلى حجّيتها حجّة في حقّه وحقّ مقلّديه مع تحقّق الشرائط، وهو إجماعي، بل ضروري... الخ».

هذا كلّه، فيما لو استنبط الأحكام الشرعيّة.

وأما من كانت له الملكة، ولم يستنبط شيئاً من الأحكام، أو استنبط شيئاً قليلاً لا يعتدّ به.

فقد يقال بجواز رجوعه إلى الغير، لأنّه ليس بعالم بالفعل، بل هو جاهل بالأحكام الشرعيّة، وإن كان صاحب ملكة الاجتهاد، فينطبق عليه عنوان رجوع الجاهل إلى العالم.

وقد حكى هذا القول عن صاحب المناهل رحمته الله.

ولكن الانصاف: - كما عن جماعة من الأعلام - عدم جواز رجوعه إلى الغير، لأنّ الأدلّة الدالّة على جواز التقليد منصرفة عمّن له ملكة الاجتهاد.

والسرّ فيه: - على ما ذكرناه في مبحث العلم الاجمالي - هو أنّ الأحكام الواقعيّة قد تنجّزت على من له ملكة الاجتهاد؛ إمّا بالعلم الاجمالي، أو بقيام الأمارات على الأحكام في محالّها، وهو يتمكّن من تحصيل تلك الأمارات، ومع تمكّنه من ذلك، فلا يكفيه حينئذٍ أن يقلّد الغير، لعدم الجزم بتحقّق الامتثال، لأنّه من المحتمل أن لا تكون فتوى الغير حجّة في حقّه، فلا يحرز كونها مؤمّنة له من العقاب الأخرى المترتّب على مخالفة من تنجّز عليه من الأحكام الواقعيّة. والعقل قد استقلّ بلزوم تحصيل المؤمّن من العقاب، ومع الشكّ في الحجّية، فإنّ الأصل هو عدمها.

وعليه، فلا بدّ له من أن يستنبط الأحكام الشرعيّة ويعمل على طبق ما استنبطه، ولا يجوز أن يقلّد الغير.

ثم إنه لا يخفى عليك، أنه لا ينبغي الخلط بين عدم جواز رجوعه إلى الغير، وبين ما سيأتي في الأمر الرابع من عدم جواز رجوع الغير إليه، لما ستعرف، من أن الأدلة اللفظية المستدل بها على جواز التقليد من الآيات والروايات أخذت في موضوعها عنوان «العالم»، و«الفقيه»، و«العارف بالحلال والحرام».

وهذه العناوين لا تنطبق على من له ملكة الاجتهاد، ولم يستنبط شيئاً من الأحكام، أو استنبط شيئاً غير معتد به، فلا يصدق عليه عنوان «العالم»، أو «الفقيه»، أو «العارف بالحلال والحرام»، لعدم كونه كذلك بالفعل.

نعم، إذا استنبط جملة وافية من الأحكام الشرعية، فيجوز للغير الرجوع إليه في التقليد، على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

الأمر الرابع: في جواز رجوع الغير إليه

فقد قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ - بعد أن ذكر أنه لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به -:

«وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له - على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال... الخ».

أقول:

إنّ المعروف بين الأصوليين خاصّة جواز عمل الغير باجتهاد المجتهد المطلق إذا كان المجتهد انفتاحياً، وقد عرفت عبارة صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ المتقدمة، حيث دلّت على أنّ ذلك إجماعي، بل ضروري.

وحكي عن الأخباريين، أنهم لم يجوزوا التقليد.

ومهما يكن، فإنه لا إشكال فيما إذا كان المجتهد انفتاحياً، أي يرى انفتاح باب العلم والعلمي بالأحكام، أو باب العلمي وحده في حجّية فتواه لغيره، وجواز رجوعه إليه، لما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مباحث التقليد من الدليل على جواز تقليد الجاهل للعالم.

وأما إذا انسدّ باب العلم والعلمي على المجتهد، كما هو مختار المحقّق القمّي رَحِمَهُ اللهُ، حيث أوجب العمل بمطلق الظنّ، فهو على قسمين، إذ مقدمات الانسداد؛ إمّا تنتج القول بالحكومة، أو القول بالكشف.

أما على القول بالحكومة، فالذي يظهر من جماعة من الأعلام منهم صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ هو المنع من تقليده، لعدم صدق العارف بالأحكام على مثله، فالرجوع إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل من باب رجوع الجاهل إلى مثله، لأنّ معنى الحكومة، هو حجّية الظنّ في مقام إطاعة التكليف المعلوم إجمالاً، لا كون الظنّ طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة ومثبتاً لها، كما هو شأن الظنون الخاصّة، والظنّ المطلق على القول بالكشف.

وبالجملة، فمعنى الحكومة، هو جواز الاقتصار على الإطاعة الظنيّة.

وبعبارة أخرى: هو التبويض في الاحتياط، أي أنّ العقل يتنزّل من الاحتياط التامّ في المظنونات والمشكوكات والموهومات إلى الاحتياط الناقص، أي خصوص المظنونات.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا تشمله أدلّة التقليد، لخروجه عن عنوان

العالم.

ومن المعلوم، أنّ قضية مقدمات الانسداد لا تفيد إلاّ حجّية ظنّه في حقّ

نفسه، لا في حقّ غيره.

وعليه، فلا بدّ في جواز تقليده من دليل آخر غير دليل التقليد، ودليل الانسداد الجاري في حقّ المجتهد.

وهذا الدليل الآخر؛ إمّا الاجماع أو إنسداد آخر يجري عند الغير، ويوجب له حجّة ظنّ المجتهد الانسدادي، ولكن كلّ منهما غير تامّ. أمّا الاجماع، فغير متحقّق. مضافاً لما ذكرناه في أكثر من مناسبة من عدم حجّيته.

وأما الدليل الثاني، أي الانسداد، فمقدّماته غير تامّة بالنسبة للغير، إذ من جملة المقدّمات بطلان التقليد والإحتياط، وبطلانهاما بالنسبة إليه غير ثابت، لإمكان تقليد مجتهد يرى انفتاح باب العلم أو العلمي، ولو فرض انحصار المجتهد في المجتهد الانسدادي، فعلى الغير العمل بالإحتياط إن لم يستلزم اختلال نظام المعاش، وإلا فعليه التبعيض في الاحتياط، بحيث لا يلزم منه اختلال النظام.

هذا غاية ما يمكن أن يقال بتوضيح منّا، في توجيه عدم جواز تقليد الانسدادي بناءً على الحكومة.

ولكن يرد عليهم:

أولاً: النقض، برجوع المقلّد إلى المجتهد الانفتاحي في موارد الوظائف العقلية، أي الأصول العقلية عند فقدان الطرق والأصول الشرعية. ومن المعلوم، أنّ المجتهد الانفتاحي في موارد التمسك بالأصول العقلية كالبراءة والاحتياط العقليين لا علم له بالحكم الواقعي ولا بالحكم الظاهري.

فيلزم ممّا ذكر، أن يكون الرجوع إليه فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله، لعدم صدق المعرفة بالأحكام بصرف العلم بالحجّة القاطعة للعدر،

بل لا يجوز رجوعه إليه في الموارد التي يتمسك فيها بالأصول الشرعية مع وجود من يرى قيام الطرق والأمارات فيها، فإن موضوع البراءة الشرعية مثلاً في الشبهات الحكمية، هو عدم التمكن من العلم بالحكم الواقعي، ومن الظاهر أن فتوى من يدعي قيام الطرق والأمارات في الموارد المذكورة هي علم بالحكم الواقعي في حق المقلد.

وعليه، فهو متمكن من العلم، فلا يتم موضوع البراءة الشرعية في حقه.

وثانياً: إن الإشكال إنما يرد إذا كان دليل التقليد منحصرأ برواية ابن حنظلة وغيرها مما اعتبر في موضوعه عنوان العارف بأحكامهم والعالم بها، ولكنه غير منحصر بذلك، بل يدل عليه القاعدة العقلية الارتكازية المقتضية لرجوع الجاهل بالوظيفة الفعلية الظاهرية من العقلية والشرعية إلى العالم بها.

وإن شئت، فقل: هو رجوع من لم يكن عنده حجة على الوظيفة الفعلية الظاهرية - سواء كانت شرعية أو عقلية - إلى من كان عنده حجة عليها شرعية أو عقلية، فلا إشكال حينئذ في جواز رجوعه إلى الانسدادي بعد كونه ذا حجة عقلية في فتواه بمناط الحكومة، فإذا تعلق ظن المجتهد بالتكليف الذي له علاقة بالغير، وكان ظنه ذلك حجة ولو من باب الحكومة، كما هو المفروض، كان له الإفتاء على طبق ظنونه، ولازمه بمقتضى القاعدة الارتكازية العقلية جواز رجوع الغير إليه، وحجية فتواه في حقه بعد رجوعه إليه.

هذا كله بناءً على الحكومة.

وأما بناءً على الكشف، فقال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال، لعدم مساعدة أدلة

التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجّية ظنّه به. وقضيّة مقدّمات الانسداد اختصاص حجّية الظنّ بمن جرت في حقّه دون غيره... الخ».

وحاصل الإشكال: أنّه بناءً على القول بالكشف، وأنّ الظنّ طريق منصوب من قبل المولى في حال الانسداد، كالطرق المعتبرة بأدلة خاصّة عند الانفتاحي، هو اختصاص حجّية الظنّ بمن جرت في حقّه مقدّمات الانسداد، وهو المجتهد، لأنّه الموضوع لحجّية هذا الظنّ، فلا يمكن التعديّ عنه إلى غيره.

ومن هنا، لا يشمل دليل التقليد.

وبالجملة، فإنّ المجتهد هو الذي انسدّ عليه باب العلم والعلمي، وجرت في حقّه مقدّمات الانسداد، وصار الظنّ بالأحكام حجّة عليه.

وهذا الدليل قاصر عن إثبات حجّية الظنّ لغير المجتهد.

ولكن الانصاف: أنّه يجوز تقليده بناءً على القول بالكشف، لأنّه عالم بالأحكام الشرعيّة، كالانفتاحي القائل بالظنون الخاصّة.

غايته، أنّ الانفتاحي قد علم بالطرق الشرعيّة المنصوبة بأدلة خاصّة من الآيات والرّوايات، والانسداد قد علم بنصب الظنّ المطلق طريقاً مثبتاً للأحكام بمقدّمات الانسداد.

وعليه، فيكون الرجوع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا إلى الجاهل، كما هو ظاهر. والله العالم.

الأمر الخامس: في نفوذ حكمه في المرافعات

فالمعروف بين الأعلام قاطبة، أنّ المجتهد المطلق الانفتاحي الذي استنبط جملة وافية من الأحكام الشرعيّة، حكمه نافذ، لأنّ هذا المجتهد

الانفتاحي عالم بالأحكام الشرعيّة، فيكون مشمولاً لقوله ﷺ في رواية ابن حنظلة: «ممن قد نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا...»، ومشمولاً أيضاً، لقوله ﷺ في صحيحة أبي خديجة: «ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...». وكذا غيرهما من الروايات.

وأما المجتهد الانسدادي، فلا إشكال أيضاً في نفوذ حكمه في المرافعات بناءً على الكشف، فإنّه بناءً على الكشف يكون الظنّ طريقاً منصوباً من قبل الشارع المقدّس، كالطرق المنصوبة من قبله عند الانفتاحي.

وعليه، فيكون الانسدادي بناءً على الكشف عالماً بالأحكام الشرعيّة، فيصدق على مثله أنّه ناظر في حلالهم وحرامهم، وعارف بأحكامهم ﷺ. وأما بناءً على الحكومة، فقد يستشكل في نفوذ قضائه، لأنّه ليس ممن يعرف الأحكام، بل هو جاهل بها.

ومن الواضح، أنّ المنصوب للقضاء في لسان الروايات هو العالم بالأحكام والعارف بالحلال والحرام وكلّ منهما لا ينطبق على الانسدادي بناءً على الحكومة.

ولكن ذكر جماعة من الأعلام، إنّهُ يمكن توجيه نفوذ حكم الانسدادي بناءً على الحكومة، من جهة كفاية علمه بجملة من الأحكام الضروريّة من المذهب، والمسائل الواقعة في موارد الإجماعات القطعيّة والأخبار المتواترة معني، أو المحفوفة بالقرائن القطعيّة، فإنّه بذلك يصدق عليه أنّه عالم بشيء معتدّ به من الأحكام وقضاياهم ﷺ.

أقول:

إنّ من يمارس الاستنباط من كتاب الطهارة إلى باب الديّات، يجد كثيراً من الأحكام الشرعيّة مقطوعاً بها لعدّة أسباب، فهل يكون مشمولاً لقول الصادق عليه السلام في صحيحة أبي خديجة: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فأني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»؟^(١)

وقد يقال: إنّه مشمول لقول الإمام عليه السلام، لأنّ المراد من الانسدادي ليس هو انسداد باب العلم والعلمي بجميع الأحكام، بل المراد انسدادهما بمعظم المسائل، وهذا يجتمع مع علمه بجملته من الأحكام.

ولكن الانصاف: أنّه في النفس شيء، إذ لا يصدق عليه أنّه عالم وعارف بجملته وافية من الأحكام، بحيث يكون معتدّاً بها، ولا أقلّ من الشكّ، فيكون التمسك بقوله عليه السلام في رواية ابن حنظلة «نظر في حلالنا وحرامنا»، وقوله عليه السلام في صحيحة أبي خديجة «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا...» من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة.

والخلاصة: إنّ الأقوى عدم نفوذ قضائه.

هذا تمام الكلام في المجتهد المطلق.

أحكام التجزي في الاجتهاد:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وأما التجزي في الاجتهاد، ففيه مواضع من الكلام: الأوّل: في إمكانه، وهو وإن كان محلّ الخلاف بين الأعلام، إلّا أنّه لا ينبغي الارتباب فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركاً،

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فربّ شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات، وليس كذلك في آخر، لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها . . . الخ».

أقول: إنّنا قد ذكرنا سابقاً، أنّ الكلام يقع في عشرة أمور. ذكرنا منها الأمور الخمسة المتعلقة بالاجتهاد المطلق، وبقي عندنا الخمسة الباقية المتعلقة بالاجتهاد المتجزّأً، ونذكرها بحسب الترتيب الذي ذكرناه سابقاً.

الأمر السادس: تعريف الاجتهاد المتجزّأً

فقد عرفه الأعلام بما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام الشرعية والوظائف الفعلية العملية لا كلّها أو جلّها، مقابل تعريف الاجتهاد المطلق، الذي هو عبارة عمّا يقتدر به على استنباط الأحكام الشرعية والوظائف الفعلية، من أمانة معتبرة أو أصل معتبر عقلي أو نقلي في الموارد التي لم يظفر فيها بدليل معتبر.

وذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّه لا ينبغي الإشكال على هذه التعاريف، لأنّها ليست تعاريف حقيقية، وإنّما هي تعاريف لفظية يطلب منها شرح الاسم: «كالسعدانة نبت».

الأمر السابع: في إمكانه ووقوعه خارجاً

وهو في إمكان الاجتهاد المتجزّأً ووقوعه خارجاً.

فقد اختلف الأعلام في إمكانه ووقوعه خارجاً.

قال صاحب المعالم رحمته الله: «قد اختلف الناس في قبوله - أي الاجتهاد - للتجزئة، بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض، وذلك

بأن يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط، فله حينئذٍ أن يجتهد فيها أو لا .

ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس والوالي رحمهم الله في جملة من كتبه وجمع من العامة إلى الأوّل، وصار قوم إلى الثاني». انتهى

والانصاف: هو إمكانه ووقوعه خارجاً، وهو ما ذهب إليه الأعلام، لا سيّما المتأخرون ومتأخروا المتأخرين، بل في أيامنا هذه أصبح من الواضحات .

وقد أشار صاحب الفصول رحمته الله إلى إمكانه ووقوعه، بقوله: «وهذا هو الحقّ بدليل وقوعه المعلوم بالوجدان والمشاهدة والاعتبار، فإنّ مسائل الفقه ليست على حدّ سواء، بل متفاوتة وضوحاً وغموضاً، ولا يلزم من الاقتدار على تحصيل الواضح منها الاقتدار على تحصيل الغامض...» .

إلى أن قال: «فإنّ الاجتهاد في الأحكام تدريجي الحصول، ولا يتوقّف الاجتهاد في مسألة على الاجتهاد في بقية المسائل... الخ» .

ثمّ إنّه قد يستدلّ على امكان التجزي في الاجتهاد بدليلين:

الدليل الأوّل: شهادة الوجدان بإمكانه، كما أشار إليه صاحب الفصول رحمته الله وغيره، باعتبار أنّ أبواب الفقه مختلفة مداركها سهولة وصعوبة .

ففي بعض الأحكام اختلفت فيه الأقوال وتضاربت أدلّته وتعارضت أخباره، مثل طهارة الكتابي، ومثل منجزات المريض، هل تخرج من الأصل أو الثلث؟

وقد يكون مدرك بعض الأحكام رواية واحدة ظاهرة الدلالة وتامة السند، مثل وجوب تخميس الأرض التي يشتريها الذمي.

ففي حسنة أبي عبيدة الحذاء، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: أيما ذمي اشترى من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس»^(١).

ولا إشكال في أنّ استنباط مثل هكذا أحكام أسهل بكثير من استنباط الأحكام التي تضاربت الأقوال فيها واختلفت الروايات.

وكما تختلف مدارك الأحكام سهولة وصعوبة، كذلك يختلف الأشخاص من حيث طول الباع وقصوره، فربّ شخص لمهارته في المبادئ العقلية أو النقلية يكون له من القوة ما يقندر به على استنباط طائفة من المسائل المرتبطة بتلك المبادئ دون غيرها من المسائل الأخرى، وربّ شخص آخر بعكس ذلك.

وبالجملة، فبعضهم عنده مهارة في مدرك بعض أبواب الفقه كالعبادات، أو بعض أبواب العبادات كالحجّ مثلاً.

وقد رأيت أيام وجودنا في الحوزة العلمية في قم المقدّسة، بعض الفقهاء له مهارة في الحجّ، لكثرة ممارسته فيه، واطلاعه على الروايات، وكيفية الجمع بينها، بحيث يجيب عن مسائله بسهولة، وإذا سُئل عن باقي المسائل الفقهية في الأبواب المتفرّقة، فكان يتوقّف، لعدم مهارته فيها، إذ يحتاج إلى مراجعة أدلّتها وكيفية الجمع بينها.

والخلاصة: إنّ معرفة كلّ علم من العلوم النظرية إنّما توجب القدرة على استنباط طائفة من الأحكام المناسبة لتلك المبادئ دون غيرها، فمن

(١) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ح ١.

كان أكثر شغله بالعبادات يصعب عليه استنباط الأحكام المتعلقة بالمعاملات المتوقفة على ملاحظة القواعد العامة المتعلقة بها ومعرفة حدودها ومواردها، مثل قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده»، ومثل الشروط الموافقة لكتاب الله والمخالفة له، ونحو ذلك.

وبالجملة، فلا يلزم من الاقتدار التام على استنباط بعض المسائل الشرعية - إما لسهولة مدركها أو مهارة الشخص في مبادئه - الاقتدار على استنباط الجميع أو الجلل.

الدليل الثاني: أنه يستحيل عادة حصول الاجتهاد المطلق قبل التجزي، فإن ملكة الاجتهاد ذات مراتب عديدة ضعيفة ومتوسطة وشديدة، فلا يمكن عادة حصول تلك المرتبة الشديدة دفعة واحدة من دون السبق بالمرتبة الضعيفة أو المتوسطة، وإلا لزم الطفرة.

وأما الوجوه التي استدلل بها المانعون، فنقتصر على وجه واحد، وهو أهمها.

وحاصله: أن ملكة الاجتهاد كسائر الملكات الحاصلة في صقع النفس، هي كيفية نفسانية بسيطة غير قابلة للتجزئة والتقسيم، وإنما القابل لذلك هو ما كان من مقولة الكم، وحينئذٍ يدور أمر الملكة بين الوجود والعدم، ولا يعقل أن تتحقق مبعضة.

فلا يقال: إن فلان نصف ملكة الاجتهاد، كما لا يقال: إن فلان نصف ملكة الشجاعة أو الكرم ونحو ذلك.

وعليه، فالشخص إما مجتهد مطلق. وإما غير مجتهد أصلاً.

والجواب عن ذلك: أن هذه مغالطة، لأنه من يدعي التجزي بالاجتهاد

لا يقصد هذا المعنى: «وأنّ لفلان نصف ملكة الاجتهاد أو ربعها»، بل المراد أنّ الملكة هي ذات مراتب تختلف شدّة وضعفاً.

وبعبارة أخرى: إنّ المراد من ذلك، هو كون متعلّق القدرة في المتجزّي أضيق دائرة من متعلّقها في المجتهد المطلق، وذلك أنّ القدرة تتعدّد بتعدّد متعلّقاتها، فإنّ القدرة على استنباط حكم مغايرة للقدرة على استنباط حكم آخر، وهكذا غيرهما.

ونظير ذلك، القدرة على بقيّة الأفعال الخارجيّة، فإنّ القدرة على الأكل مثلاً غير القدرة على المشي، وهما غير القدرة على القيام، وهكذا... فإنّ متعلّق القدرة يختلف قلة وكثرة.

وعليه، فمتعلّق القدرة في المتجزّي أقلّ من متعلّقها في المجتهد المطلق.

ونظيره، ما إذا كان هناك جوهراً أسودان، يكون أحدهما قليلاً يصبغ مائة ثوب مثلاً، والآخر كثيراً يصبغ ألف ثوب، فإنّ كلّاً منهما جوهراً تاماً. غاية الأمر، أنّ المصبوغ بأحدهما أكثر أفراداً من المصبوغ بالآخر.

والذي يهوّن الخطب، أنّه لا أثر لهذا الخلاف، إذ لم يقع عنوان الاجتهاد موضوعاً لحكم من الأحكام، لا في آية شريفة ولا في رواية من الرّوايات، وإنّما الآثار المهمّة مثل جواز عمله بفتواه، ورجوع الغير إليه، وجواز تصديّه للقضاء، وفصل الخصومات، مترتبة على عنوان «الفقيه»، و«العارف بالحلال والحرام»، و«العالم» بالأحكام الشرعيّة، سواء قلنا بإمكان التجزّي أم لم نقل به. والله العالم.

الأمر الثامن: في حجّية مستنبطاته في حقّ نفسه

فقد اختلف الأعلام في أنّ المجتهد المتجزّي، هل يجوز له العمل بما استنبطه من الأدلّة، أو يتعيّن عليه الرجوع إلى فتوى المجتهد المطلق، أم عليه الاحتياط، أي الأخذ بأحوط القولين؟

والمعروف بين الأعلام، هو الأوّل، أي العمل بما استنبطه من الأدلّة.

وقد استدللّ صاحب الفصول رحمته الله بسنّة وجوه، قال: «قد احتجّ الأوّلون - يعني بهم القائلين بحجّية اجتهاد المتجزّي في حقّ نفسه - بوجوه: الأوّل: أنّ المتجزّي إذا استقصى أدلّة مسألة بالفحص والتتبّع فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وقصوره عن الإحاطة بأدلّة بقيّة المسائل ممّا لا مدخل له في معرفة تلك المسألة، وحينئذٍ فكما جاز للمجتهد المطلق أن يعوّل على نظره واجتهاده فيها فكذلك المتجزّي عيناً...».

إلى أن قال: «الثالث أنّ ما دلّ من الكتاب والسنّة على حجّية الأدلّة المقرّرة في حقّ المجتهد المطلق يدلّ بعمومه بحجّيتها في حقّ المتجزّي أيضاً... الخ».

أقول:

إنّ دليله الأوّل، وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ هذا الدليل الثالث استحسّنه أغلب الأعلام، وهم على حقّ، لأنّ مقتضى أدلّة حجّية مدارك الأحكام هو العمل على طبق ما استنبطه، فإنّ أدلّة حجّية الخبر الواحد من الآيات الشريفة وبناء العقلاء، وكذا أدلّة اعتبار الظواهر والإجماع المحصّل والعقل والأصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة لا تختصّ بالمجتهد المطلق، بل مقتضى

عموم هذه الأدلّة أو اطلاقها هو حجّيتها بالنسبة إلى كلّ من يثبت اعتبارها عنده .

وبالجملة، فإنّ هذه الأدلّة، أي حجّية خبر الواحد والظواهر ونحوها لا يختصّ اعتبارها بالمجتهد المطلق، فإذا استنبط المتجزّي حكماً من الأحكام يكون عالماً بما استنبطه، ورجوعه إلى الغير حينئذٍ، يكون من رجوع العالم إلى العالم أو إلى الجاهل باعتقاده، لأنّه يراه على خطأ، بل يجزم بخطأه، فلا معنى لرجوعه إليه .

والخلاصة: إنّ ما ذكره الأعلام من أنّ المجتهد المتجزّي له العمل بما استنبطه من الأحكام في غاية الصحّة والتمتّانة . والله العالم .

الأمر التاسع: في جواز تقليد الغير له

فقد استشكل بعض الأعلام في جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من الأحكام .

ووجه الإشكال: هو أنّه إذا نظرنا إلى كونه عالماً، فيجوز الرجوع إليه، لأنّه من رجوع الجاهل إلى العالم، وإذا نظرنا إلى أدلّة التقليد، فقد يقال: إنّّه لا إطلاق فيها يشمل ما نحن فيه .

والإنصاف: أنّه يجوز الرجوع إليه في التقليد فيما استنبطه من الأحكام إذا كان المستنبط جملة وافية من الأحكام بحيث يعتدّ بها، فيصدق عليه عنوان «العالم» و«الفقيه» و«العارف بالأحكام»، فتشمله أدلّة التقليد اللفظيّة واللبّيّة .

وعدم اقتداره على استنباط سائر الأحكام، لا يضرّ بجواز الرجوع إليه فيما استنبطه من الأحكام، بل قد يتعيّن الرجوع إليه، إذا كان أعلم من

المجتهد المطلق في المسائل التي استنبطها - بناءً على وجوب تقليد الأعلام - ، ولا غرابة في كون المجتهد المتجزّي لمهارته في بعض المسائل العقلية أو اللفظية أعلم من المجتهد المطلق في استنباط طائفة من الأحكام المناسبة لتلك المبادئ.

ومما ذكرنا، يظهر ضعف ما استند إليه صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ من وجه المنع من تقليده، حيث قال: «والحقّ عدم حجّيته له - أي عدم حجّية المتجزّي في حقّ غيره - مع التمكن من الرجوع إلى المجتهد المطلق للأصل». انتهى

إذ مع شمول أدلة التقليد له لا معنى حينئذٍ للرجوع إلى الأصل. والله العالم.

الأمر العاشر: في نفوذ قضائه

فقد اختلف الأعلام في ذلك أيضاً، فعن جماعة منهم عدم نفوذ قضائه، منهم الشهيد الثاني رَحِمَهُ اللهُ في المسالك، والأكثر على جواز تصديده للقضاء، وفصل الخصومة.

والانصاف: هو ما ذهب إليه الأكثر من نفوذ قضائه فيما لو كان مستنبطاً لجملة وافية من الأحكام، بحيث يصدق عليه عنوان «العالم» و«الفقيه» و«العارف بالحلال والحرام»، فتشمله حينئذٍ صحيحة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال، قال: قال أبو عبد الله رَحِمَهُ اللهُ: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»^(١).

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

فإنّ ظاهر هذه الصّحيحة كفاية معرفته بمقدار معتدّ به من الأحكام في جواز تصدّيه للقضاء، ولا يشترط معرفته بكلّ الأحكام أو جلّها، لأنّ لفظة «من» في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يعلم شيئاً من قضايانا» للتبعيض، وليست بيانيّة، حتّى يلزمها معرفته بجميع الأحكام، وإلّا كان المناسب في التعبير أن يقول: «يعلم أشياء من قضايانا» لا شيئاً.

إن قلت: إنّه ورد في مقبولة ابن حنظلة: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً... الحديث»، حيث يستفاد منها معرفة المتصدّي للقضاء لجميع الأحكام، باعتبار أنّ الجمع المضاف يفيد العموم، فلا يكفي معرفته بجملة من الأحكام المعتدّ بها.

قلتُ:

أولاً: إنّ الرواية وإن تلقّاها الأصحاب بالقبول، إلّا أنّها ضعيفة بعدم وثاقة ابن حنظلة.

وثانياً: مع قطع النظر عن ضعف السند، ومع قطع النظر عن إفادة الجمع المضاف للعموم، فغاية ما يستفاد منها الرخصة في التصدّي للقضاء للمجتهد المطلق العارف بجميع الأحكام.

وأما نفي الرخصة للقضاء عن غيره ممّن هو عارف بجملة وافية من الأحكام، فلا مفهوم لها.

وعليه، فلا منافاة بين المقبولة وصحيحة أبي خديجة المتقدمة. والله العالم.

الفصل الثالث

مبادئ الاجتهاد

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ «فصل: لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربيّة في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبني عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع إلى ما دَوّن فيه، ومعرفة التفسير كذلك. وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنّه ما من مسألة إلّا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعيّة، كما هو طريقة الأخباري...».

أقول: إنّ المعروف بين الأعلام أنّ تحقّق الاجتهاد يتوقّف على جملة من العلوم، لا بدّ من تحصيلها وأخذ الرأي فيها، وإلّا لا يكون الإنسان مجتهداً. واختلفت كلمة الأعلام في مقدار هذه العلوم:

فمنها: العلوم العربيّة. والمراد منها هي اللغة والنحو والصّرف.

قال صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ في اعتبار هذه العلوم الثلاثة: «لأنّ من جملة الأدلّة الكتاب والسنة، وهما عربيّان لا يمكن معرفة معانيهما إلّا بالعلوم المذكورة، فلا بدّ من الاطلاع عليها قدر ما يتوقّف معرفة مواضع الحاجة منهما عليه». انتهى

أقول:

لا يخفى توقّف الاجتهاد على معرفة علم اللغة، ولكن بالمقدار الذي

يحتاج إليه، ولا يشترط التوسعة في ذلك، ويكفي في معرفة ما يحتاج إليه الرجوع إلى ما دون فيه هذا العلم، ولا يشترط حفظ معاني اللغة، فإذا أراد أن يعرف معنى الصّعيد والكعب واليد والغناء ونحوها، فيرجع إلى الكتب المعدة لذلك.

وأما توقّف الاجتهاد على علم النحو، فواضح أيضاً، فلا بدّ مثلاً من معرفة أحكام الفاعل، والمفعول، والمبتدأ والخبر، والحال، والتمييز ونحوها، ممّا يوجب اختلاف حركة الكلمة فيها اختلاف معانيها، وكذا معرفة حروف العطف، وأنها تفيد الترتيب أم لا.

فمثلاً، ورد في الصحيح في صحيحة زرارة، قلت: «كيف يغتسل الجنب...».

إلى أن قال: «ثم صبّ على منكبه الأيمن مرتين، وعلى منكبه الأيسر مرتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»^(١).

فإن قلنا بأنّ الواو تفيد الترتيب، فيعتبر حينئذٍ أن يكون غسل الجانب الأيسر بعد الأيمن.

وإن قلنا بأنّ الواو لا تفيد الترتيب، كما هو الصحيح، فيكون حينئذٍ مخيراً في تقديم أيّهما شاء، وهكذا.

نعم، لا يلزم التوسعة في علم النحو، إذ أنّ هناك جملة من مسائله لا دخل لها في الاجتهاد، كمعرفة الفرق بين عطف البيان والبدل، والمسألة الزنبوريّة المشهورة، وهي قولك: «كنت أظنّ أنّ العقرب أشدّ لسعة من الزنبور، فإذا هو هي أو فإذا هو إيّاها».

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٦ من أبواب الجنابة، ح ٢.

وأما علم الصرف، فيحتاج إليه أيضاً في معرفة الهيئات المختلفة الطارئة على المادة وتصاريفها المفضية لاختلاف المعنى.

نعم، لا يجب التوسعة فيه، بل يقتصر على المقدار الذي يحتاجه، ولا يشترط في علم النحو وكذا علم الصرف حفظ مسائلهما عن ظهر قلب، كحفظ ألفية ابن مالك في النحو - وإن كان حفظها حسناً مستحسناً -، بل يكفي الرجوع عند الاحتياج إلى معرفة مسائلهما إلى الكتب المعدة لذلك.

ثم اعلم، أنه لا بد أن يكون له رأي في علم اللغة والنحو والصرف، ولا يكفي التقليد في هذه العلوم.

وأما علم البلاغة، فكثير من الأعلام لم يذكره في مبادئ الاجتهاد، لعدم الاحتياج إليه.

ولكن الانصاف: أنه قد يحتاج إلى بعض مسائله، كمسألة عكس التشبيه مثلاً، ففي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «غسل الميت مثل الجنب، الحديث»، حيث استدلت جماعة من الأعلام على اشتراط الترتيب في غسل الجنابة بهذه الرواية، وقالوا إنها من باب عكس التشبيه، إذ الإمام عليه السلام يريد أن يشبه غسل الجنب بغسل الميت، لمعرفة الترتيب في غسل الميت.

وقد ذكرنا تحقيق هذه المسألة في مبحث غسل الجنابة في كتابنا مسالك النفوس إلى مدارك الدروس، فراجع. وكان الغرض هنا مجرد الإشارة.

ومنها: علم المنطق، حيث قد ذكره جماعة من الأعلام منهم صاحب الفصول والمحقق القمي رحمهما الله.

ولكن الانصاف: أنه لا يحتاج إليه في المقام.

نعم، لا بأس بمعرفة الاصطلاحات فيه، وإلا فكل إنسان هو منطقي،

وقد كان جماعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام فقهاء، ولم يتعلموا شيئاً من علم المنطق، ولم يعرفوا اصطلاحاته.

ومنها: علم الكلام، حيث ذكره جماعة من الأعلام، منهم صاحب الفصول والمحقق القمي رحمهما الله.

ولكن الانصاف: أنه لا يتوقف عليه الاجتهاد، فإن معرفة الله سبحانه وتعالى والمبدأ والمعاد ومعرفة الرسول ﷺ ومعرفة الأئمة عليهم السلام وإن كانت من أهم الواجبات، ولكنها لا ربط لها بالاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الخاصة.

ومما ذكرنا، تعرف أن الاجتهاد لا يتوقف على علم الحساب والهيئة ونحوها من العلوم.

ومنها: علم التفسير، والمعروف بين الأعلام أن اللازم من معرفة تفسير الكتاب المجيد هو معرفة تفسير الآيات المتعلقة بالأحكام، وهي على ما قيل خمسمائة آية.

قال صاحب الفصول رحمته الله: «واللازم من معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منها بالأحكام، وهي خمسمائة آية تقريباً، ولا يجب العلم بما عداها، بل ولا بما هو منسوخ منها ما لم يتوقف معرفتها عليه، فيجب العلم به على قدر الحاجة... الخ».

أقول:

إنّ المفسّر للقرآن إن لم يكن معصوماً. فرأيه ليس حجة على الآخرين، فلا تجب معرفته حينئذٍ.

نعم، إن كان التفسير من المعصوم عليه السلام، فيكون حجة.

ومن هنا، لا بدّ للفقيه من الرجوع في ذلك إلى ما ورد عن أهل

البيت ﷺ بطريق معتبر، ولا بدّ من النظر أيضاً إلى ما ورد في الآيات الشريفة من تخصيص أو تقييد وقرينة تصرفه عن ظاهره.

والخلاصة: إنّ التفسير يتوقّف على الرجوع إلى الأحاديث وإلى علم الأصول.

ومنها: علم الأصول، وهو من أهمّها، فإنّه ما من مسألة إلاّ ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أصوليّة أو قواعد متعدّدة من علم الأصول من غير فرق بين الأصولي والأخباري، فإنّ الأخباري أيضاً يحتاج في استنباط الأحكام من أدلّتها إلى إعمال القواعد المبرهنة عليها في الأصول، كاحتياجه إلى إعمال غيرها من قواعد الصّرف والنحو، وبدونه لا يمكن استنباط الأحكام، لأنّ أكثر الأحكام الشرعيّة تستنبط من أخبار الآحاد، وبعضها من ظواهر الكتاب والإجماع والأخبار المتواترة، ولا بدّ من علم الأصول في إثبات حجّية خبر الثّقة أو الموثوق به، وكذا ظهور الكتاب، لأنّ علم الأصول متكفّل لإثبات الحجّية، وكذا يحتاج إليه في مسألة تعارض الروايات لأجل العلاج بينها، وكذا يحتاج إليه في إثبات حجّية واحد من المتعارضين تعييناً أو تخييراً أو نذهب إلى التساقت، وكذا يحتاج إليه في مسألة حجّية الاستصحاب والإجماع، ونحتاج إليه أيضاً في مسألة تعارض الاستصحابيين، وفي حكومة الأصل السببي على المسببي، وكذا في مسائل الاستلزامات العقليّة، وغير ذلك من المسائل الأصوليّة المحتاج إليها في استنباط الأحكام الشرعيّة.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّ علم الأصول مبدأ تصديقي لعلم الفقه.

نعم، الحاجة إلى علم الأصول وإن كانت بديهيّة، إلاّ أنّ الاحتياج إليه يختلف بحسب اختلاف المسائل والأزمنة، فإذا كان مدرك المسألة رواية

واحدة صحيحة السند واضحة الدلالة - كمسألة وجوب تخميس الذمي الأرض التي يشتريها من المسلم - كانت القاعدة الأصولية المحتاج إليها في هذه المسألة هي حجة الخبر والظهور.

وإن كان مدرك المسألة متعدداً، والأقوال مختلفة، كانت القواعد الأصولية المحتاج إليها أزيد، كما في مسألة طهارة الكتابي، ومنجزات المريض، ومسألة ضمان العارية وعدم ضمانها، إذ الروايات فيها على طوائف أربع، فيتوقف الاستنباط فيها على ملاحظة الظاهر منها والأظهر، والعام والخاص، ومسألة انقلاب النسبة وعدم انقلابها، وهكذا...

وأما اختلاف الاحتياج إليه باختلاف الأزمنة، فإنه في الصدر الأول كان الاحتياج قليلاً، لأن استنباط الأحكام في ذاك الوقت كان أسهل وأخف مؤونة من هذه الأعصار، وقد حكي أن علم الأصول في عهد الفضل بن شاذان كان بمقدار ورقة واحدة، ولم يكن هذا العلم واسعاً كثيراً، بل لم يكن واسعاً عند متأخري المتأخرين.

فكان كتاب «معالم الأصول» للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني - عليهما الرحمة - أرقى كتاباً في وقته.

وأما في هذه الأيام، فقد اتسع علم الأصول كثيراً، حتى أدخل فيه كثيراً من الأمور العقلية، لا سيما الفلسفة، وهناك كثير من المسائل تبحث في علم الأصول لا دخالة لها في الاستنباط أصلاً، ومن يتأمل مباحث المعنى الحرفي، والمشتق، والصحيح والأعم، ومقدمة الواجب، ومبحث الضد، واجتماع الأمر والنهي، ومبحث الإجزاء، وكثير من مباحث العلم الاجمالي، والاستصحاب، يجد صدق ما قلناه.

وقد كنت فترة طويلة في جلسة الاستفتاء التي كان يعقدها الأستاذ

المرجع الكبير الرحل آية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي - رحمه الله برحمته الواسعة - ألاحظ أنّ ما نحتاجه من مسائل علم الأصول في جلسة الاستفتاء هو أقلّ بكثير ممّا ندرسه وندرسه ونكتبه، نسأل الله العافية.

ومنها: علم الرجال، وهو من أهمّها أيضاً، لأنّ أكثر الأحكام الشرعيّة مستفادة من خبر الواحد، وما كان منها مستفاداً من الكتاب المجيد والإجماع المحضّل - بناءً على أنّه حاصل - والسيرة القطعيّة والخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية، فهو قليل، وكذا الأحكام المستفادة من المستلزمات العقليّة، فهي قليلة.

وعليه، فإذا قلنا بأنّ الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة مقطوعة الصّدور، أو أنّها ممّا نظمت بصدورها، فلا حاجة حينئذٍ للبحث عن علم الرجال، كما لا يخفى.

وقد ذكرنا في بعض المناسبات، أنّ الأخباريين أو جلّهم ذهبوا إلى أنّ الكتب الأربعة مقطوعة الصّدور، وقد ناقشنا هذا الكلام في كتابنا «أوضح المقال في علم الرجال»، وقلنا: إنّ في غير محلّه.

وأما القول بأنّ مشهور المتقدّمين إذا عمل برواية ضعيفة، فعملهم يوجب الاطمئنان بصدورها.

فقد ذهب إلى هذا القول جماعة كثيرة من الأصوليين، منهم المحقّق الهمداني رحمته الله، ومنهم الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله حيث قال: «نعم بناءً على ما هو المعروف في زماننا هذا المحرر في الأصول من كون مدار الحجّية على الخبر الموثوق الصّدور، فتقلّ فائدة الرجال جدّاً، لمكان حصول الوثوق بصدور الخبر باتّكال المشهور عليه، وإن كان بحسب القواعد الرجاليّة في منتهى درجة الضعف، كما أنّ إعراضهم عنه يوجب

وهناً فيه، وإن كان جميع رجال أسناده عدلاً، لكشف إعراضهم عنه مع كونه بين أظهرهم عن وجود خلل فيه يوجب سلب الوثوق بصدوره، ولذا اشتهر أنّ الخبر كلما ازداد صحّة واعتباراً ازداد بإعراض الأصحاب عنه ضعفاً وانكساراً... الخ».

ولا يخفى عليك، أنّ هذا القول، قد أجبنا عنه في كتابنا علم الرجال وفي علم الأصول، وقد ذكرنا هناك أنّ المدار عندنا على حجّية خبر الثقة. ومن هنا، نحتاج إلى علم الرجال، فإنّ به يعرف الثقة من الضّعيف، وبه يتميّز الغثّ من السّمين. والله العالم.

الفصل الرابع التخطة والتصويب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: اتفقت الكلمة على التخطة في العقلية، واختلفت في الشرعية، فقال أصحابنا بالتخطة فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكم يؤدي إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى . . . الخ».

أقول:

يقع الكلام في أمرين:

الأول: في التخطة والتصويب في العقلية.

الثاني: التخطة والتصويب في الشرعية.

أما الأمر الأول، فالكلام فيه؛ تارةً، في العقلية الاستكشافية، أي التي يكون إدراك العقل فيها طريقاً محضاً إلى الواقع.

وأخرى، في العقلية الوجدانية التي يكون إدراك العقل فيها مقوماً لحكمه، أي موضوعاً له.

أما إذا كان إدراك العقل طريقاً محضاً إلى الواقع، كما في الملازمات العقلية ونحوها من الأمور الواقعية، فقد اتفقت كلمة الأعلام على التخطة

فيها، فإنّ الملازمة بين الشئيين هي من الأمور الواقعيّة، قد يدركها العقل فيحكم بها، وقد لا يدركها أو يخطئ فيها فيحكم بعدمها .

وكذا الاستحالة الواقعيّة للشئ والمصلحة والمفسدة الواقعيّين، فإنّ العقل قد يصيبها وقد يخطئها، ولا فرق بين أن يكون الأمر الواقعي من قبيل الجواهر والأعراض، كأكثر الموجودات الخارجيّة، وبين أن يكون من غيرهما، كما في الاستحالة والامكان وغيرهما من الأمور الواقعيّة، حيث إنّ استحالة اجتماع الضدّين أو النقيضين ثابتة في الواقع ونفس الأمر، إلّا أنّها ليست موجودة في الخارج مثل الجواهر والأعراض .

والسرّ في عدم التصويب في هذه الأمور، هو لزوم اجتماع الضدّين أو النقيضين إذا قلنا بالتصويب فيها، فمثلاً إذا بنى أحد من الأعلام على إمكان إعادة المعدوم، وبنى غيره على الاستحالة، فلا بدّ من أن يكون أحدهما مخطئاً والآخر مصيباً للواقع، إذ لازم إصابتها معاً أن يكون إعادة المعدوم ممكناً ومستحيلاً في آن واحد، ويلزمه حينئذ اجتماع الضدّين أو النقيضين وهذا محال .

هذا كلّ في العقليّات الاستكشافيّة .

وأما العقليّات الوجدانيّة، كالّتحسين والتّقيح العقليّين، فلا يتطرّق إليها التخطئة، بل لا بدّ فيها من التصويب، فإنّ حقيقة الحسن العقلي ليس إلّا عبارة عن ملائمة الشئ لدى القوّة العاقلة، كسائر ملائمت الشئ لدى سائر القوى من الذّائقة والسّامعة والشامّة ونحوها في قبال منافرتة لدى القوّة العاقلة المسمّى بالقبيح، ومن الواضح استحالة تطرّق التخطئة في مثل هذه الادراكيّات الوجدانيّة، لأنّه ليس لها واقع محفوظ وراء حصول صفة الانبساط والاشمئزاز الوجدانيّة .

ومن هنا، قلنا بامتناع تطرّق الشكّ في مثل هذه الادراكيات الوجدانية، لامتناع خفاء الوجدانيات على الوجدان.

نعم، ما هو القابل للتخطئة ولتطرّق الشكّ إليها إنّما هو مناط حكمه بالحسن والقبح من المصالح أو المفاسد الواقعية النفس الامرية.

وأما الأمر الثاني، في التخطئة والتصويب في الشرعيّات، فالمتّفق عليه بين علماء الطائفة الإمامية هو التخطئة فيها، لاتّفاقهم على أنّ الله - سبحانه وتعالى - له في كلّ مسألة حكم مخصوص يؤدّي إليه الاجتهاد تارةً، وإلى غيرها أخرى.

وأما مخالفونا، ففرّقوا بين الظنّ بالحكم الحاصل من الكتاب والسنة، والظنّ بالحكم الحاصل من غيرهما، فقالوا بالتخطئة في الأوّل، واختلفوا في الظنّ بالحكم الحاصل من مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع. فقال جمع منهم بالتخطئة فيها، وآخرون بالتصويب.

قال الآمدي: «المسألة الظنية من الفقهيّات إمّا أن يكون فيها نصّ، أو لا يكون: فإن لم يكن فيها نصّ، فقد اختلفوا فيها:

فقال قوم: كلّ مجتهد فيها مصيب، وإنّ حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع لظنّ المجتهد، فحكم الله في حقّ كلّ مجتهد ما أدّى إليه اجتهاده، وغلب على ظنّه، وهو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه.

وقال آخرون: المصيب فيها واحد، ومن عداه مخطئ، لأنّ الحكم في كلّ واقعة لا يكون إلاّ معيّناً، لأنّ الطالب يستدعي مطلوباً، وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر... الخ».

ومهما يكن، فإنّ هناك ثلاثة احتمالات للتصويب عند الجماعة:

الاحتمال الأوّل: هو أنّ الله - سبحانه وتعالى - قد أنشأ أحكاماً واقعية

بعدد آراء المجتهدين من قبل اجتهادهم على طبق ما يؤدّي إليه ظنّهم ويستقرّ عليه رأيهم .

وهذا المعنى من التصويب وإن كان ممكناً في مقام الثبوت ولا استحالة فيه أصلاً، ولكنه باطل في مقام الاثبات، لتواتر الأخبار وتسالّم الأصحاب على أنّ الله - تعالى - في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ يصيبه قوم ويخطئه آخرون، لا أنّ له - تعالى - في كلّ واقعة أحكاماً عديدة بعدد آراء المجتهدين لكلّ واحد منهم حكم يختصّ به، ومراد الأعلام من تواتر الأخبار هو أخبار الوقوف والاحتياط الدالّة على وجود حكم واقعي لكلّ مسألة، وأنّ الأمر بالاحتياط إنّما هو لأجل التحفّظ عليه .

الاحتمال الثاني: هو أنّ الله - سبحانه وتعالى - ينشأ أحكاماً واقعية بعدد آراء المجتهدين من بعد اجتهادهم على طبق ما أدّى إليه ظنّهم واستقرّ عليه رأيهم .

وفيه :

أولاً: أنّه غير معقول، أي أنّه مستحيل ثبوتاً، للزوم الدور المستحيل، لتوقّف إنشاء الأحكام على اجتهاد المجتهدين، لما عرفت، أنّه لا حكم قبل حصول الرأى، وتوقّف اجتهادهم على إنشاء الأحكام، لما عرفت من تعريف الاجتهاد، حيث عرفه جماعة منهم بأنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي .

وهذا المعنى في نفسه، متوقّف على وجود الحكم في الواقع، وإلاّ فعماً يفحص، وفي ماذا يستفرغ وسعه؟

والحاصل: أنّ الاجتهاد متوقّف على الحكم الشرعي، فإذا توقّف الحكم الشرعي على اجتهاد المجتهدين لزم الدور المستحيل .

وثانياً: مع قطع النظر عن المانع الثبوتي، فهو باطل في مقام الاثبات، لما عرفت من تواتر الأخبار وتسلم الأعلام على أن الله - سبحانه وتعالى - في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل، يصيبه قوم ويخطئه آخرون.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون المراد من التصويب، هو التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي لا الاقتضائي والانشائي.

وعليه، فهناك أحكام واقعية إنشائية قبل اجتهاد المجتهدين.

نعم، الحكم الفعلي هو خصوص ما أنشأه الله - تبارك وتعالى - على طبق اجتهاد المجتهدين.

وبعبارة أخرى: إن الأحكام الواقعية ثابتة في اللوح المحفوظ، وهي مشتركة بين العالم والجاهل قبل اجتهاد المجتهدين إلا أنه بعد اجتهادهم، فإن كانت فتوَاهم مطابقة للواقع فيها ونعمت، وإلا فتكون الفتوى سبباً في حصول مصلحة في متعلقها أقوى من مصلحة الواقع، ويترتب على ذلك حكم واقعي جديد يكون بدلاً للسابق، ولا إشكال على هذا التصويب في مقام الثبوت، إذ لا يلزم منه المستحيل، ولكنه باطل في مقام الاثبات.

وبعبارة أخرى: لا مانع من كون الحكم في مقام الثبوت مقيداً بعدم قيام الاجتهاد على خلافه، كما أن الحكم مقيداً فعلاً بعدم الحرج والضرر، ولا محذور في ذلك.

لكن الاشكال في مقام الاثبات، فإنه قام الدليل عندنا على أن الحكم الواقعي الأولي مقيداً بأدلة الحرج والضرر.

وأما تقييده بعدم قيام الاجتهاد على خلافه، فإنه يحتاج إلى الدليل عليه، وهو مفقود، بل تسالم الأعلام عندنا على عدمه.

أضف إلى ذلك، أنّ التصويب بهذا المعنى يلزم منه اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وهذا خلف لفرض اشتراكها بين العالم والجاهل .
والخلاصة إلى هنا: إنّ التصويب بكلّ معانيه باطل، بعضه ثبوتاً وإثباتاً، وبعضه باطل في مقام الإثبات فقط .
إذن لا محيص عن القول بالتخطئة في الأحكام الشرعيّة، كما لا محيص عن القول بها في الادراكات العقليّة الاستكشافية . والله العالم .

الفصل الخامس

تبدل رأي المجتهد

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فصل: إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأوّل بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها... الخ».

أقول: إنّ المعروف بين الأعلام، أنّه إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدل الرأي بما يخالفه أو بزواله بدونه، فلا شبهة في أنّ الأعمال اللاحقة لا بدّ فيها من اتباع الاجتهاد الثاني، أو العمل بما يقتضيه الاحتياط فيها.

وأما في الأعمال السابقة الواقعة على وفق الاجتهاد الأوّل المختلّ بعض ما اعتبر في صحتها حسب الاجتهاد الثاني، فقد وقع الخلاف فيها بين الأعلام من حيث الإجزاء وعدمه.

وهذه المسألة ذكرناها بالتفصيل في مبحث الإجزاء، إلّا أنّ الإعادة ولو بشكل مختصر لا تخلو من فائدة.

وعليه، فمحلّ النزاع في المقام يقع فيما لو قام الأصل العملي الشرعي على شيء وعملنا على طبقه، ثمّ عثرنا على آية أو رواية تخالف مقتضاه، أو عملنا بإطلاق لم نجد له مقيّداً، أو بعموم لم نجد له مخصّصاً، ثمّ وجدنا بعد ذلك رواية مقيّدة أو مخصّصة، أو عملنا على طبق رواية دلّت على

جزئية شيء أو شرطيته أو عدم مانعيته، ثم عثرنا على معارض لها أقوى منها، وهكذا . . .

فهنا يأتي النزاع في أن ما أتى به المكلف على طبق الأصل العملي الشرعي أو العموم أو الاطلاق مجزأ أم لا؟

والأقوال في المسألة كثيرة:

الأول: القول بالإجزاء مطلقاً، سواء بالنسبة للإعادة أو القضاء، وممن ذهب إلى ذلك السيد البروجردي رحمته الله.

الثاني: ما ذهب إليه جماعة كثيرة من الأعلام، وهو القول بعدم الإجزاء مطلقاً.

الثالث: القول بالإجزاء في خصوص الأصول العملية، كأصالة الطهارة والحلية المنقحتين لموضوع التكليف دون الأمارات، وممن ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية رحمته الله. وقد تردد في الاستصحاب لما له من جهة كاشفية كالأمارات، ولكن قوى كونه كأصالة الطهارة والحلية الظاهرتين.

الرابع: القول بالإجزاء في الأمارات بناءً على القول بالسببية، وعدمه بناءً على القول بالطريقة.

هذا هو المهم من الأقوال التي ذكرها الأعلام.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى القول بالإجزاء في الأصول المنقحة لموضوع التكليف والمحققة لمتعلقه دون الأمارات.

هذا ما ذكره في مبحث الإجزاء المتقدم.

وحاصله: أن دليل الأصل حاكم على دليل الاشتراط ومبين لدائرة الشرط. مثلاً، إذا شكنا بتنجس الماء الموجود في الإناء، فتوضأنا به. أو

شككنا في غصبيّة ثوب، فصلّينا فيه، ذلك بناءً على قاعدتي الطهارة والحليّة، أو بناءً على استصحابهما، ثمّ تبيّن نجاسة الماء أو غصبيّة الثوب.

فقد ذهب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي، لأنّ دليل الأصل العملي - كأصالة الطهارة والحليّة الظاهريّتين - حاكم على دليلي الطهارة والإباحة الواقعيّتين، وموسّع لموضوعهما ودائرة شرطهما، فبعد أن كان الشرط خصوص الطهارة والإباحة الواقعيّتين توسّع ليشمل الطهارة والإباحة الظاهريّتين.

وعليه، فلمّا صلّى المكلف بالطهارة والحليّة الظاهريّتين، كان واجداً للشرط الذي هو أعمّ من الطهارة والحليّة الواقعيّتين، فلا وجه لبطلان صلاته وإعادتها في الوقت أو قضائها خارجه، بل لا يعقل فيه انكشاف الخلاف، غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه، وهو الشكّ.

وعليه، فهي أحكام ثابتة واقعاً في مرحلة الظاهر ما دام الشكّ والجهل بالواقع، فلو صلّى المكلف بثوب ظاهر ظاهراً، ثمّ ظهر أنّه نجس واقعاً لم ينكشف أنّ الصلّة فاقدة للشرط، لفرض أنّ الشرط أعمّ منها ومن الطهارة الظاهريّة. والمفروض أنّه واجد لها.

نعم، الصلّة فاقدة للطهارة الواقعيّة، إلا أنّك عرفت، أنّ الشرط أعمّ منها.

هذا بالنسبة إلى الأصول.

وأما بالنسبة إلى الأمارات، فقد ذكر ما حاصله:

أنّه على القول بالطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع، كما هو مذهب المشهور، فهي غير مجزية، ولا بدّ من الإعادة والقضاء، لأنّ الأمانة مجرد

كاشفة عن الواقع. وهذه الكاشفيّة قد تكون مصيبة له أو غير مصيبة، إلاّ أنّها لا تغيّر الواقع.

وبالتالي ما أتى به على طبق الأمانة ليس مأموراً به، ولا يمكن أن يكون غير المأمور به مجزياً عن المأمور به.

ومن المعلوم، أنّ الأمانة ليست أحسن حالاً من القطع، فإذا كان القطع الذي هو كاشف كشفاً تاماً عن الواقع غير مجزٍ بالاتفاق إذا كان مخالفاً للواقع، فبالأولى القول بعدم الإجزاء في الأمانة التي هي كاشفة عن الواقع كشفاً ناقصاً.

هذا على القول بكون الأمانة طريقاً وكاشفة عن الواقع.

وكذا على القول بأنّ المجعول فيها هي المنجزية والمعدّرية، كما هو مختار صاحب الكفاية رحمته الله، فإنّها غير مجزية، فإذا أخطأت الواقع تكون معدّرة فقط، لأنّها لا تحمل حكماً.

ثمّ ذكر أخيراً، أنّه على القول بالسببية تكون مجزية عن الواقع، إلاّ أنّه يلزم من ذلك القول بالتصويب المجمع على بطلانه.

هذا حاصل ما ذكره رحمته الله.

أقول:

أمّا كلامه في إجزاء الأصول العمليّة، فإنّه غير تامّ.

أمّا بالنسبة لحديث الحكومة، فيرد عليه:

أولاً: أنّ الحكومة على مبنى صاحب الكفاية رحمته الله تعني أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسراً له على نحو (أي) أو (أعني) أو نحو ذلك.

وهذا لا نجده في الحكومة الظاهريّة بين الدليل الواقعي والأصول العمليّة. مثلاً، إذا قام الدليل على حلية لحم الغنم، ولسان أصالة الحلية:

«كلّ شيء لك حلال...» فأين المفسّرية لما دلّ على أنّ الغنم حلال؟ ولما دلّ على اشتراط الصّلاة باللباس المباح؟

وهكذا بالنسبة إلى لسان أصالة الطهارة: «كلّ شيء لك طاهر...»، فإنّه ليس مفسّراً لما دلّ على طهارة الماء.

وثانياً: أنّ الحكم الواقعي إذا أخذ حيّزه من السّعة والضّيق لا يمسه الحكم الظاهري بشيء، لأنّه في طوله، فإنّ موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، فلا مسرح للحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي.

وعليه، فلا حاكميّة بمعنى التوسعة والتضييق بينهما.

نعم، الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق هي بالنسبة إلى الأدلّة الواقعيّة بعضها مع بعض، فراجع ما ذكرناه في مبحث الإجزاء.

وعليه، فما ذكره من الإجزاء لست بتأمّ، لأنّ الأمر الظاهري لا يغيّر في الواقع شيئاً، وكلّ ما هنالك، أنّ المكلف يكون معذوراً بحال عمل على طبقه، وانكشف له أنّه مخالف للواقع، إذ الأمر الظاهري لا يحمل حكماً غير الحكم الواقعي.

وعليه، فلا منافاة بينهما، لأنّ الأحكام الشرعيّة أمور اعتباريّة، فلا تنافي بينها في نفسها، إذ التنافي إنّما يكون بين الأمور الحقيقيّة التكوينيّة.

وعليه، فالمنافاة بين الأحكام الواقعيّة إنّما هي من خلال المبدأ

والمنتهى.

أمّا من حيث المبدأ، فلأنّ الأحكام الواقعيّة تابعة للمصالح والمفاسد القائمة بمتعلقاتها.

ومن هنا، لا يمكن للمولى أن يوجب شيئاً وجوباً ملزماً وينهى عنه نهياً ملزماً أيضاً، لوقوع التنافي بين الحكمين من حيث المبدأ، إذ الوجوب تابع

للمصلحة الملزمة بمتعلقه، والحرمة تابعة للمفسدة الملزمة بمتعلقها،
والواجب محبوب، والحرام مبغوض، فلا يجتمعان.

وأما من حيث المنتهى، فلأنّ وراء الوجوب بعث وتحريك، ومن وراء
النهي زجر، وهما لا يجتمعان أيضاً.

هذا بالنسبة للتنافي بين الأحكام الواقعية فيما بينها.

وأما الأحكام الظاهرية، فلا تنافي بينها وبين الأحكام الواقعية مطلقاً،
لا في نفسها، ولا من حيث المبدأ والمنتهى.

أما أنه لا تنافي في نفسها، فلأنّ كلاً من الأحكام الواقعية والظاهرية
أمور اعتبارية، ولا تنافي بين الاعتباريات.

وأما من حيث المبدأ، فلأنّ المصلحة في الأحكام الواقعية قائمة
بمتعلقاتها، بينما المصلحة في الأحكام الظاهرية قائمة في نفسها، فلا يقع
التنافي بينهما، إذ المصلحة في البراءة مثلاً، هي التوسعة والتسهيل على
المكلفين، وكذا في أصالتي الطهارة والحلية الظاهرتين.

وأما من حيث المنتهى، فلأنّ البعث والتحريك في الأحكام الواقعية لا
يجتمعان مع ما ينافيهما في الأحكام الظاهرية، إذ تحقق البعث والتحريك
الواقعيين منوط بوصول الأحكام الواقعية إلينا، ومع فرض ذلك، فلا مسرح
حينئذٍ للأحكام الظاهرية ليقع التنافي بينهما، طالما أنّ موضوع الأحكام
الظاهرية هو الشكّ في الأحكام الواقعية.

وأما مع عدم وصول الأحكام الواقعية، فلا تكون باعثة ومحرّكة نحو
المراد، بل يكون العمل على طبق الأحكام الظاهرية غير المزاحمة بشيء.

وبناءً على ما تقدّم، إذا قام الأصل العملي على شيء، كما لو قام على
طهارة الماء المشكوك النجاسة، فتوضّأنا به، وصلينا، ثمّ جاءت بيّنة

وشهدت بنجاسته، فينكشف حينئذٍ بطلان الوضوء والصلاة، وتجب إعادتهما، ولا يجزي العمل على طبق الأصل العملي عن المأمور به بالأمر الواقعي، إذ الأصل العملي لا يغيّر في الواقع شيئاً، كلّ ما هناك أنّه واجد للطهارة الظاهرية، وهذا يفيد العذر فقط.

وعليه، فلا دليل على أنّ المأتي به يجزي عن المأمور به، إذ الصحّة منتزعة من انطباق المأتي به على المأمور به، والفساد منتزع من عدمه، وبما أنّه لم يحصل الانطباق، فيكون العمل فاسداً.

إذن، لا فرق بين الأمارات والأصول العملية من حيث عدم الإجزاء.

وأما التفصيل في الأمارات:

فالانصاف: أنّه على القول بالسببية نلتزم بالإجزاء.

وأما على القول بالطريقة والكاشفة، فلا تكون الأمارات مجزية، لا في الوقت، ولا في خارجه، لا في العبادات، ولا في المعاملات، لما تقدّم من أنّها على القول بالطريقة تكون كاشفة وطريقاً إلى الواقع فحسب، ولا تحمل حكماً غير الحكم الواقعي.

ومن هنا، لا تكون مجزية عن الواقع بحال انكشف عدم انطباق المأمور به على المأتي به.

هذا، وقد استدللّ بعض الأعلام على إجزاء الأمانة بناءً على الكاشفة والطريقة بعدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: أنّ الأمانة الأولى حجّة إلى حين ورود الأمانة الثانية الأقوى التي ترفع حجّة الأولى من حين ورودها فحسب، لا أنّها تكشف عن عدم حجّيتها من قبل.

وبالتالي، فإن ارتفاع حكم الأمانة الأولى يكون بارتفاع موضوعها، وليس بانكشاف خلافها.

وهذا من قبيل ارتفاع حكم التقصير بارتفاع موضوعه، وهو السفر، كما لو وجب على المكلف التقصير في الصلاة، لتحقق السفر الشرعي، إلا أن المكلف لم يصل حتى دخل بلده، فوجب عليه الإتمام، لارتفاع موضوع التقصير.

وبالجملة، فإنه ما لم تصل الحجة الثانية إلى المكلف لا تكون مانعة عن اتّصاف الحجة الأولى بالحجية، وذلك لفرض أنها قبل وصولها لم تكن حجة لتكون مانعة عن حجية الأولى ورافعة لها، فإذا وصلت الحجة الثانية كانت رافعة لحجية الأولى من حين وصولها.

وعليه، فالحجة الأولى حجة في وقتها وقبل الظفر بالثانية، فلا بد من الالتزام بصحة الأعمال الماضية المطابقة مع الحجة الأولى، ولا موجب لإعادة الأعمال أو قضائها، لفرض أنها صادرة عن المكلف على طبق الحجة في ظرفها واقعاً.

وفيه: أننا نلتزم بأن الأمانة الثانية ليست حجة قبل وصولها، وبالتالي لا ترتفع حجية الأمانة الأولى، ويبقى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) حجة إلى حين وصول الأمانة المقيّدة له، بتحريم البيع الغرري، إلا أن ذلك لا علاقة له بالإجزاء، لأن مؤدى الأمانة حكم واقعي ظني، فهي تكشف عن حكم لا يختص بزمن دون زمن، فالأمانة الدالة على حرمة البيع الغرري، دلت على بطلانه من أول الأمر، لا من حين وصولها إلى

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

المكلفين، ممّا يكشف عن مراد المولى من أوّل الأمر هو المقيّد، فلا يكون العمل على طبق الأمانة الأولى مجزياً، لأنّ الإجزاء منتزَع من مطابِقة المأتي به للمأمور به .

وعليه، فمع خطأ الواقع نحتاج إلى دليل يثبت إجزاء المأتي به، وهو غير المأمور به عن المأمور به .

وقد عرفت، أنّ الأمانة الكاشفة عن الواقع كشفاً ناقصاً، ليست أحسن حالاً من القطع الذي يكشف عنه كشفاً تاماً، ومع ذلك وقع الاتفاق على عدم إجزائه عن الواقع في صورة المخالفة .

الدليل الثاني: أنّ الأمانة الثانية لم تكشف عن كون عمل المكلف على طبق الأمانة الأولى مخالفاً للواقع يقيناً، بل كما يحتمل مخالفتها للواقع يحتمل ذلك أيضاً في حقّ الأمانة الثانية، وإنّ وجب العمل على طبقها، باعتبار أنّها الحجّة الفعلية .

وعليه، فلا موجب لإجزاء الثانية دون الأولى، وهما متساويان في الحجّة، باعتبار أنّ الأولى حجّة في وقتها وقبل وصول الثانية .
وعليه، فلو لم تكن الأولى مجزية للزم الترجيح بلا مرجح .
وفيه: أنّه لا إشكال في كون كلّ من الأمانة الأولى والثانية يحتمل مخالفتها للواقع .

ومن هنا، جاء الاحتياط لأجل إدراك الواقع .

كما أنّه لا إشكال في كون الأولى حجّة في ظرفها، إلّا أنّ ترجيح الأمانة الثانية جاء بعد أن ألغى الشّارع احتمال مخالفة الواقع فيها بمجرد وصولها، بينما رفع هذا الإلغاء في الأمانة الأولى، فكان العمل على طبق الثانية دون الأولى .

وعليه، فلا مؤمّن من العقاب يوم القيامة إذا اقتصر المكلف على ما أتى

به أولاً، لأنّ الفرض أنّ احتمال مخالفتها للواقع لا يزال قائماً ولم يلغهِ الشارع.

الدليل الثالث: وهو للسيد البروجردي رحمته الله، حيث استدللّ على إجزاء الأمانة، سواء بناءً على الكاشفيّة أم السببيّة بإطلاقات أدلّة حجّية الأمانة. مثلاً، لو قام الدليل على عدم جزئيّة السورة للصلاة، فإنّ مقتضى حجّية الأمانة هو كون الصلاة بدون السورة هو تمام الصلاة في حال الجهل. وعليه، فلا مجال لتوهم عدم الإجزاء.

وبالجملة، فلم يقيّد دليل اعتبارها بعدم انكشاف الخلاف. وفيه: أنّه إذا قطعنا النظر عن كون دليل حجّية الأمانة لبيّاً وهو بناء العقلاء.

وبالتالي، لا إطلاق فيه ليتمسك به، وإنّما ينبغي الاقتصار فيه على القدر المتيقّن، إلّا أنّ الأدلّة اللفظيّة لحجّية الأمانة اللفظيّة غير ناظرة إلى الإجزاء عن الواقع بحال انكشاف مخالفتها له، فهي مهملة من هذه الجهة، وإنّما هي ناظرة إلى الحجّية فقط، وأنّها قائمة مقام العلم، وأنّه يصحّ الاسناد والاستناد إليها.

والخلاصة: إنّ بناءً على طريقيّة الأمانة وكاشفيّتها عن الواقع، لا يجزي العمل على طبقها عن المأمور به واقعاً.

وأما بناءً على سببيّة الأمانة، فالمعروف بين الأعلام هو القول بالإجزاء.

وقبل بيان الوجه في ذلك، فنقول:

إنّ السببيّة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما هو المنسوب إلى الأشاعرة، من أنّ اللّوح المحفوظ خالٍ

من الأحكام الواقعية قبل وصول الأمانة ونظر المجتهد.

وعليه، فالأمانة سبب في ثبوت الحكم الواقعي .
وبالجمله، قبل إعمال الرأي تكون صفحة الواقع خالية عن أي حكم شرعي .

الثاني: ما عن المعتزلي، من أنّ الأحكام الواقعيّة ثابتة في اللّوح المحفوظ، وهي مشتركة بين العالم والجاهل قبل وصول الأمانة ونظر المجتهد فيها، إلّا أنّه بعد وصول الأمانة، وإفتاء المجتهد، فإن كانت فتواه مطابقة للواقع، فيها ونعمت، وإلّا فإنّ الأمانة تكون سبباً في حصول مصلحة في متعلّقها أقوى من مصلحة الواقع، فيترتب على هذه المصلحة حكم واقعي جديد بدل السّابق .

الثالث: وهي السببيّة لدى بعض الإماميّة كالشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ وبعض من وافقه من الأعلام، وهي المعبر عنها بالمصلحة السلوكيّة، أي أنّ الأمانة إن لم تصب الواقع، فإنّ الشارع يعوّض المكلفين عمّا فاتهم من المصلحة الواقعيّة بأن يثبتهم على نفس سلوكهم على طبق الأمانة .

وعليه، فالمصلحة في السلوك لا في المؤدّي .
ومن هنا، يبقى الواقع على ما هو عليه دون أن تحدث الأمانة أيّ تغيير فيه .

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا الأمانة بناءً على السببيّة بالمعنى المنسوب إلى الأشاعرة، فلا إشكال في إجزائه، إذ الفرض أنّ مؤدّي الأمانة هو نفسه الحكم الواقعي، فما من حكم ظاهري أصلاً لنسأل عن إجزائه عن الأمر الواقعي .

ولكن هذا المعنى للسببيّة باطل بالضرورة، كما تقدّم، فلا حاجة للإعادة .

وأما الأمانة بناءً على السببية بالمعنى المعتزلي، فلا إشكال أيضاً في كونها مجزية، لأن مؤدّاهها حكم واقعي جديد بدل السابق الذي رفعته، حيث أصبح الواقع على طبق مؤدّاهها، ولا يضرّ تبدل الواقع مرّة بعد مرّة بفعل اجتهادات الفقيه، لأن ذلك لا يكون من باب انكشاف الخلاف، بل من باب تبدل الموضوع، ولكن هذا المعنى للسببية باطل أيضاً كما تقدّم، حيث قلنا: إنّه لا مانع منه ثبوتاً، لكنّه إثباتاً باطل، فراجع ما قلناه.

وأما الأمانة بناءً على السببية بالمعنى الثالث الذي ذهب إليه بعض الإمامية، باعتبار أنّ الشارع جعل الأمانة حجة، وهو يعلم أنّها قد تخطئ الواقع، فلا بدّ أن يعوّض المكلفين عن خطئها، ليتداركوا ما فاتهم، فجعل التعويض في نفس سلوك الأمانة لا في مؤدّاهها.

وفيه:

أولاً: أنّ القول بالمصلحة السلوكية يؤدي إلى التصويب الباطل، كما ذكرنا ذلك مفصلاً في مبحث الإجزاء، فراجع، فإنّه مهمّ.

وثانياً: أنّه بناءً على صوابية هذا المعنى الثالث للسببية، فلا بدّ من القول بالإجزاء لفرض حصول تدارك المصلحة الفائتة من خلال سلوك الأمانة.

والخلاصة إلى هنا: إنّ السببية، بمعانيها الثلاثة باطلة، إلّا أنّه بناءً على حجّيتها، فهي مجزية بأقسامها الثلاثة.

ثمّ إنّ جماعة من الأعلام ذهبوا إلى إجزاء الأمر الظاهري مطلقاً، واستدلّوا ببعض الأدلة:

منها: أنّ القول بعدم إجزاء الأمر الظاهري من الأمارات والأصول

العملية عن الأمر الواقعي يلزمه الحرج، ويكفي الحرج النوعي في نفي الحكم، ولا يعتبر الحرج الشخصي حتى يدور الإجزاء مداره.

وفيه: ما ذكرناه في أكثر من مناسبة، أن الحرج المنفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)، هو الحرج الشخصي، فإن الحرج في مثل ذلك يكون علة لنفي الحكم الحرجي، وتكون أدلة نفي الحرج حاکمة على الأدلة الأوليّة، حكومة بمنزلة التخصيص، وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لا تنفع أدلة نفي الحرج لإثبات الإجزاء، إلا في مورد الحرج الشخصي، ويترتب عليه عدم وجوب القضاء.

وعليه، فلا يمكن القول بعدم وجوب القضاء بالنسبة لجميع الناس، لأجل استلزام انقضاء الحرج في الجملة بالنسبة للبعض. والله العالم

ومنها: ما عن الميرزا النائيني رحمته الله، حيث ادعى إجماع الأعلام على الإجزاء، وبما أن الإجماع دليل لبي لا إطلاق فيه، فيقتصر على الإجزاء في خصوص العبادات، باعتبار أنها القدر المتيقن من الإجماع، ولكنه لم يوضح كيف أنها كذلك.

ثم إنه رحمته الله فصل في المعاملات، حيث جعلها على قسمين؛ إذ تارة، ينكشف الخلاف قبل ذهاب الموضوع. وأخرى، بعده.

والقسم الأول، لا يشمل الإجماع بلا تردد، كما لو عقد على امرأة بغير العربية، ثم انكشف له دخالة العربية في صحة الزواج، وكانت المرأة ما تزال عنده، فهنا لا بدّ من إجراء عقد جديد.

وأما القسم الثاني، فقد وقع فيه التردد، وبالتالي لا نحرز شمول

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

الاجماع له، كما لو اشترى عيناً بالمعاطاة، ثم بعد تلفها انكشف له شرطية التلفظ لصحة البيع، فهنا يكون المشتري ضامناً للعين.

ويرد عليه:

أولاً: أن الاجماع المدعى، هو إجماع منقول بنخبر الواحد، وهو غير حجة، كما ذكرنا في أكثر من مناسبة.

وثانياً: أنه لم يثبت أن الأعلام أجمعوا على الإجزاء، وكيف يتحقق الاجماع مع أن هذه المسألة لم تكن معنونة لدى المتقدمين وكثير من المتأخرين، بل ذهب كثير من الأعلام إلى عدم الإجزاء؟

وثالثاً: لا وجه لجعل العبادات قدراً متيقناً ليشملها الاجماع، كما أن انكشاف الخلاف قبل ذهاب الموضوع أو بعده في المعاملات لا يكون فارقاً بالنسبة إلى الإجزاء وعدمه.

وعليه، فهذا الدليل أيضاً ليس بتام. والله العالم.

والانصاف: هو ما ذهبنا إليه من عدم الإجزاء في العبادات والمعاملات، سواء في داخل الوقت أم خارجه، عملنا بالأمانة أم بالأصل، وسواء انكشف الخلاف بالعلم الوجداني أم التعبدي.

نعم، نقول بالإجزاء في موردين:

أحدهما: ما لو لزم من عدم الإجزاء الحرج الشخصي، وقد تقدم.

وثانيهما: في خصوص باب الصلاة لدليل خاص، وهو صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود الحديث»^(١)، ولكن ذلك فيما كان المفقود جزءاً أو

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ٥.

شروطاً غير ركني، كما إذا صلّى فترة من الزمن بدون سورة معتقداً عدم وجوبها اجتهاداً، ثمّ اعتقد وجوبها كذلك، لم تجب عليه الإعادة في الوقت ولا القضاء خارجه.

وهكذا غير السّورة ممّا كان المفقود غير ركن. والله العالم.

الفصل السادس التقليد وبعض أحكامه

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: في التقليد، وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات، أو للالتزام به في الاعتقاديّات تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه... الخ».

أقول: يقع الكلام في التقليد في ثلاث مسائل:

الأولى: في أدلّة وجوب التقليد على العامّي.

الثانية: في وجوب تقليد الأعلّم.

الثالثة: في تقليد الميّت.

ونذكر هذه المسائل على حسب الترتيب الذي ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ.

وقبل الشروع في هذه المسائل، لا بدّ من تعريف التقليد لغةً واصطلاحاً.

وأما لغةً، فهو بمعنى تعليق القلادة في العنق.

وفي مصباح المنير للفيومي: «قلّدت المرأة تقليداً: جعلت القلادة في عنقها».

وفي مجمع البحرين للعلامة الطريحي: «وقلّدته قلادة: جعلتها في عنقه».

وفي حديث الخلافة: فقلّدها رسول الله ﷺ علياً رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أي ألزمه

بها، أي جعلها في رقبتة وولاه أمرها... الخ.

إلى أن قال: والتقليد في اصطلاح أهل العلم قبول قول الغير من غير دليل، سمي بذلك، لأنّ المقلّد يجعل ما يعتقد من قول الغير من حقّ وباطل قلادة في عنق من قلّده».

ثمّ إنّ التقليد يتعدّى إلى مفعولين؛ أحدهما القلادة، أو ما هو بمنزلتها من الأمور الحقيقيّة أو الاعتباريّة. وثانيهما، ذو القلادة.

ومنه، تقليد السيف، أي جعل حمّالته في عنقه.

وتقليد البدن، أي جعل في عنقها شعاراً يعلم به أنها هدي.

وفي حديث الخلافة وقلّدها رسول الله ﷺ عليّاً.

وعليه، فجاعل السيف في العنق - مقلّد بالكسر - ومن يعلّق السيف في عنقه - مقلّد بالفتح - وما به التقليد هو السيف، فالمفعول الأوّل هو المقلّد - بالفتح - والمفعول الثاني هو القلادة، أي السيف هنا.

وهكذا في تقليد البدن، فالبدنة هي المفعول الأوّل، والمفعول الثاني هو القلادة، أي الشعار الذي يجعل في عنقها، وهكذا...

وأما في الإصطلاح، فقد عرفوا التقليد بتعاريف متعدّدة:

منها: ما نسبه المحقّق القمي رحمه الله إلى علماء الأصول، كالعضدي وغيره، وهو العمل بقول الغير من غير حجّة، أي من غير حجّة على ما قاله الغير، لا من غير حجّة على العمل بقول الغير.

وبعبارة أخرى: أنّه نفس العمل بفتوى المجتهد المعين اعتماداً على فتواه، وأنّه لا مدخل لحيثيّة الأخذ والالتزام في مفهوم التقليد، فلا يتحقّق عنوانه خارجاً إلاّ بنفس العمل، لا بصرف أخذ الفتوى والرسالة.

وهذا التعريف للتقليد ذهب إليه كثير من الأعلام.

وهو الإنصاف عندنا، كما سيّضح لك إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وجماعة من الأعلام، من أنه عبارة عن الأخذ بقول الغير ورأيه تعبدًا بدون مطالبة دليل على رأيه. وهذا هو مراد من عبّر من الأعلام عن التقليد بأنه قبول قول الغير، أي الأخذ بقوله.

ولا يخفى عليك، أن الأخذ بقول الغير وقبوله هو غير العمل استناداً إلى قول الغير.

ومنها: ما ذكره السيد اليزدي رَحِمَهُ اللهُ في العروة، من أن التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه.

وحاصل ما ذكره صاحب العروة رَحِمَهُ اللهُ وجماعة أخرى من الأعلام: أن التقليد عبارة عن الالتزام الكلّي بالعمل على فتوى مجتهد معيّن في الوظائف التكليفية والوضعية، لأنّ المقلّد بالتزامه الكلّي وبنائه على تبعيّة فتوى المجتهد في مقام العمل من غير تأمل ونظر، كأنّه جعل فتواه قلادة في عنقه.

والانصاف: أن القول الأوّل، وهو كون التقليد نفس العمل بفتوى المجتهد المعيّن اعتماداً على فتواه هو الأصحّ، وذلك لأنّ المفهوم من موضوع الوجوب الشرعي في التقليد بمقتضى السيرة والأدلة الشرعية والفطرة السليمة المقتضية لرجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها، هو أن حجّية الفتوى في حقّ المقلّد هي المنشأ لوجوب العمل على طبقها بلا لزوم بناء والتزام منه على العمل بها، ولذا لو عمل المكلف على طبق رأي المجتهد بلا التفات إلى هذا البناء ونحوه لم يكن عاصياً، وكان عمله صحيحاً ومجزياً.

وعليه، فيكون المرجع في وجوب التقليد إلى وجوب العمل على رأي المجتهد عند الالتفات إليه بلا وجوب شيء آخر من بناء والتزام بالعمل بالفتوى مقدّمة للعمل، فإنّ مثل هذا المعنى ونحوه مع كونه أجنبيّاً عن موضوع الوجوب الشرعي في التقليد الذي هو موضوع البحث لا يكون له دخل في حجّية الفتوى، بل ولا في صحّة العمل أيضاً، وإنّما هو أمر مستقلّ في نفسه، يحتاج وجوبه إلى قيام دليل عليه بالخصوص، وإلاّ فهو أجنبي عمّا دلّ على وجوب التقليد من السيرة والعقل الفطري الارتكازي وسائر الأدلّة الشرعيّة.

ويشهد لكون التقليد هو نفس العمل بفتوى المجتهد المعين بعض الروايات الدالّة على ذلك:

منها: حسنة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء إعرابي، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة، فأجابه، فلمّا سكت. قال له الإعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك. فقال له الإعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو في عنقه. قال: أو لم يقل: وكلّ مفتٍ ضامن!«^(١).

ومنها: صحيحة أبي عبيدة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم، ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ٧ من أبواب آداب القاضي، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٧ من أبواب آداب القاضي، ح ١.

ومنها: موثقة إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره عند إحرامه؟ قال: يدعها. قلت: فإن رجلاً من أصحابنا أفتاه بأن يقلّم أظفاره ويعيد إحرامه ففعل؟ قال: عليه دم يهريقه»^(١)، أي على الذي أفتاه لا على المباشر.

ويستفاد منها أيضاً، أنّ طول الأظفار لا يضرّ بصحة الوضوء، لا سيّما أنّه في ذلك الوقت يبقى الإنسان فترة طويلة على إحرامه، لا سيّما من أحرم من المدينة أو الجحفة.

ومهما يكن، فإنّ المستفاد من هذه الروايات، أنّ من عمل بفتوى الغير لا يتحمّل المسؤولية، وإنّما الذي يتحمّل المسؤولية هو صاحب الفتوى، لأجل العمل بفتواه، لا لمجرد أخذها مقدّمة للعمل، أو لأجل التزامه بها. والله العالم

ثمّ إنّّه قد أورد على القول بكون التقليد هو العمل استناداً إلى فتوى المجتهد المعين، بثلاثة إشكالات:

الأوّل: ما أشار إليه صاحب الكفاية رحمته الله.

وحاصله: أنّ التقليد إذا كان هو العمل استناداً إلى فتوى المجتهد المعين، فأوّل عمل يصدر من المكلف يكون من غير تقليد، لأنّ ذلك العمل - أي أوّل عمل - غير مسبوق بالتقليد الذي هو العمل، مع أنّ العمل لا بدّ أن يكون مسبوقاً بالتقليد، لأنّ المكلف لا بدّ أن يستند في أعماله إلى حجة.

وفيه: أنّه لا دليل من آية أو رواية شريفتين على وجوب كون العمل عن

(١) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب آداب القاضي، ح ٢.

تقليد - أي كونه مسبقاً بالتقليد - كي يجب أن يكون التقليد سابقاً على العمل، بل الذي يجب على العامي أو يجوز له بمقتضى الأدلة الآتية - إن شاء الله تعالى - هو التقليد.

وعليه، فإذا عمل المكلف عملاً مستنداً فيه إلى فتوى الغير، كان ذلك العمل مقروناً بالتقليد، وهو كافٍ في صحته.

وقد عرفت، أنه لا دليل على اعتبار سبق التقليد على العمل.

وبعبارة أخرى: فإذا عمل استناداً إلى فتوى المجتهد، فقد صدق عليه أنه قلده، وان لم يصدق عليه عمل مسبق بالتقليد.

الإشكال الثاني: ما أشار إليه صاحب الفصول رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من لزوم الدور لو

كان التقليد هو نفس العمل.

وحاصله: أن وقوع العبادة في الخارج يتوقف على قصد القرية، وقصد القرية يتوقف على العلم بكونها عبادة، والعلم بذلك للعامي يتوقف على التقليد، فلو كان التقليد هو العمل - أي وقوع العبادة في الخارج - لتوقف وقوعها في الخارج على وقوعها في الخارج، وهو دور صريح.

وفيه: أن العلم بكونها عبادة للعامي لا يتوقف على التقليد، بل يتوقف

على الدليل، وهو هنا فتوى المجتهد.

وعليه، فلو كان التقليد هو العمل، ووقوع العبادة في الخارج لم يلزم

الدور. والله العالم.

الإشكال الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في رسالته المستقلة.

وحاصله، مع توضيح منّا: أن التقليد لو كان هو العمل، امتنع أن يقع

العمل على صفة الوجوب أو الندب إذا كان ممّا اختلف فيه المجتهدون،

كغسل الجمعة، حيث ذهب بعض الأعلام المتقدمين إلى وجوبه، بل امتنع

أن يقع على صفة المشروعية، إذا كان ممّا اختلف في مشروعيتها، كصلاة الجمعة في زمان الغيبة، حيث ذهب الأكثر إلى مشروعيتها مع قطع النظر عن الوجوب أو الاستحباب، وذهب بعضهم إلى حرمتها. وكما في صلاة القصر إلى أربع فراسخ إذا لم يرجع ليومه. وأمّا إذا رجع ليومه، فالمعروف بينهم، هو وجوب التقصير مع تحقّق باقي الشرائط لصلاة القصر.

ووجه الامتناع، أنّ وقوع العمل في الخارج على صفة الوجوب أو الندب أو المشروعية، ممّا لا يتحقّق إلا بالتقليد، فلو كان التقليد هو العمل الخارجي لتوقّف وقوع العمل في الخارج على وقوع العمل في الخارج.

وفيه: ما تقدّم في الجواب عن إشكال صاحب الفصول رحمته الله، فإنّ وقوع العمل في الخارج على صفة الوجوب أو الندب أو المشروعية لا يتوقّف على التقليد، بل على الدليل الشرعي، والذي هو هنا فتوى المجتهد، فلا إشكال حينئذٍ.

هذا كلّه مع اتحاد المجتهد.

وأما مع تعدّده واتفاقهم في الفتوى، فالظاهر أنّه لا دليل على تعيين واحد منهم، فيجوز تقليد جميعهم، كما يجوز بعضهم، وأدلة حجّية الفتوى كأدلة حجّية خبر الواحد، إنّما تدلّ على حجّية الفتوى بنحو صرف الوجود الصادق على القليل والكثير، فكما أنّه إذا تعدّد الخبر الدالّ على حكم معيّن يكون الجميع حجّة على ذلك الحكم، فأيضاً يكون البعض كذلك، ولا تختصّ الحجّية بواحد منها معيّن أو مردّد، كذلك لو تعدّدت الفتوى.

وأما إذا تعدّد المجتهدون، واختلفوا في الفتوى مع تساويهم في الفضيلة، فهل يكون التقليد هو العمل استناداً إلى إحدى الفتويين أو الفتاوى، أو أنّ التقليد ينتزع من نفس الالتزام بالعمل بإحدى الفتويين أو

الفتاوى، أو أنّ التقليد يتوقّف على الالتزام بالعمل بإحدى الفتويين أو الفتاوى، وحينئذٍ يكون الالتزام مقدّمة للتقليد لا أنّه عينه؟

وقد ذكر بعض الأعلام كالسيد الحكيم رحمته الله في المستمسك، أنّه «لما امتنع أن يكون الجميع حجّة للتكاذب الموجب للتناقض، ولا واحد معيّن، لأنّه بلا مرجّح، ولا التّساقط والرجوع إلى غير الفتوى، لأنّه خلاف الاجماع والسّيرة، تعيّن أن يكون الحجّة هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدّمة لتحصيل الحجّة، وليس الاختيار إلّا الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها، وحينئذٍ يكون الالتزام مقدّمة للتقليد، لا أنّه عينه، ومما ذكرنا يظهر أنّ دعوى أنّ التقليد هو الالتزام ممّا لم يتّضح له مأخذ. والله سبحانه أعلم». انتهى

وفيه: أنّه لو التزمنا بالحجّة التخيريّة، أي أنّ الحجّة هي إحدى الفتويين أو الفتاوى تخييراً، إلّا أنّه يجب عقلاً الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى معيّناتاً مقدّمة لتحصيل الحجّة على امثال الأحكام.

ومن المعلوم، أنّه لا إشكال عقلاً في وجوب تحصيل الحجّة على الجاهل المتمكّن من تحصيلها.

وعليه، فالالتزام وإن كان مقدّمة للعمل لا أنّه عينه، إلّا أنّ وجوبه حينئذٍ لا يكون إلّا عقلياً بمناط تحصيل الحجّة على امثال الأحكام لا شرعياً مولوياً، بل لو ورد دليل شرعي على وجوبه يكون إرشاداً إلى حكم العقل، وإنّما الوجوب الشرعي متعلّق بما يختاره في ظرف اختياره، أي يجب العمل شرعاً على طبق ما يختاره، لصيرورته بعد الأخذ حجّة تعيينية على المقلّد.

وعليه، فلا وجه للاستدلال على وجوبه بمثل السيرة وسائر الأدلة الشرعية، ولا بالعقل الفطري الارتكازي بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، لما عرفت، من أن هذه الأدلة نظير أدلة حجّة خبر الواحد ناظرة إلى إثبات حجّة فتوى المجتهد الرّاجع إلى إيجاب العمل على طبق فتوى المجتهد، لا إلى وجوب تحصيل الحجّة على امتثال الأحكام، بل لا بدّ من إثبات وجوبه بحكم العقل المستقلّ بوجوب تحصيل الحجّة على المتمكّن منها مقدّمة لامتثال الأحكام.

هذا كلّه، فيما لو التزمنا بالحجّة التخيريّة.

ولكن الانصاف: أنّ الحجّة التخيرية غير ثابتة، بل المتعيّن عندنا هو التساقط في حال التّعارض، ويتعيّن حينئذٍ الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال، نظير المتعارضين مع عدم المرجّح لأحدهما، حيث ذهبنا إلى التساقط والرجوع إلى الأصول العمليّة، إذا لم يكن عموم فوقاني.

وعليه، فلا يتوقّف التقليد على الالتزام، فضلاً عن أن يكون التقليد نفس الالتزام عند تعدّد المجتهد، والاختلاف في الفتوى مع تساويهم في الفضيلة.

ثمّ إنّ لا ثمرة مهمّة تترتب على النزاع في مفهوم التقليد، وذلك لسببين: السبب الأوّل: عدم ورود عنوان التقليد في الروايات موضوعاً لأيّ حكم، ما خلا روايتين:

الأولى: رواية الإحتجاج: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»^(١).

ولكنّها ضعيفة بالإرسال.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

الثانية: رواية أبي بصير، قال: «دخلت أم خالد العبدية على أبي عبد الله عليه السلام وأنا عنده.

فقلت: جعلت فداك إنه يعتريني قراقر في بطني، وقد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق. فقال: ما يمنعك من شربه؟ فقلت: قد قلّدتك ديني. فقال: فلا تذوقي منه قطرة لا والله لا آذن لك في قطرة منه وإنما تندمين إذا بلغت نفسك ههنا، وأوماً بيده إلى حنجرته - يقولها ثلاثاً - أفهمت؟ فقلت: نعم.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: ما يبلى الميل ينجس حُبّاً من ماء يقولها ثلاثاً»^(١).

قال صاحب الوسائل رحمته الله الحديث محمول على التقيّة أو الإنكار للشرب، لا للتّرك أو الاستفهام الحقيقي.

أقول:

الذي يهون الخطب، أنّها ضعيفة بالإرسال، وجهالة إبراهيم بن خالد، وأم خالد العبدية هي التي قطع عطاءها يوسف بن عمر، الذي قتل زيدا وكان والياً على العراق، وأم خالد كانت مائلة إلى زيد بن علي.

وعليه، فلا يهمنّا تحقيق مفهوم التقليد، لعدم وروده موضوعاً لحكم شرعي في رواية معتبرة.

السبب الثاني: أنّه في فرض اتّحاد المجتهد يكفي في صحّة العمل مجرد تطبيق العمل على فتوى المجتهد المنحصر حجّية فتواه في حقّه، بل يكفي فيها مجرد اتّفاق مطابقة العمل لرأي من يجب اتّباع رأيه تعييناً، ولو

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة، ح ٢.

لم يتحقق عنوان التقليد بالأخذ والالتزام أو تطبيق العمل على الفتوى معتمداً عليها، ولذلك نرى الأعلام مصرّحين في فتاويهم بأنّ المقلّد لو عمل عملاً واتفق كونه مطابقاً لفتوى المجتهد المنحصر حجّية فتواه في حقّه أجزاءه.

وهكذا الكلام في فرض عدم انحصار المجتهد واتفاقهم في الفتوى، فإنّ تعدّد الفتاوى حينئذٍ كتعدّد الخبر الدالّ على وجوب شيء في كون الجميع حجّة على المقلّد، من غير احتياج في مرحلة صحّة العمل ولا في المعذرية والمنجّزية إلى تعيين شخص خاصّ في العمل برأيه.

وأما في فرض تعدّد المجتهد واختلافهم في الفتاوى وتساويهم في الفضيلة، فقد عرفت ما هو الانصاف فيها، إلّا أنّه لا يتفاوت الحال فيه بين القولين في التقليد.

ثمّ إنّ ينبغي التنبيه على أمر، وحاصله: أنّ مسألة البقاء على تقليد الميّت ليست مبنية على معنى التقليد، بل هي مبنية على شيء آخر، سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

ومن هنا، ذهبنا إلى أنّه يكفي في البقاء على تقليده بعد موته إدراكه حيّاً، وإن لم يتعلّم فتواه ولم يلتزم بها ولم يعمل بها أيضاً، مع أنّ التقليد عندنا هو العمل اعتماداً على فتوى المجتهد. وسيأتي الكلام بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - عند الكلام عن مسألة البقاء على تقليد الميّت. والله العالم بحقائق أحكامه.

أدلة جواز التقليد:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ثمّ إنّ لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج

إلى دليل، وإلا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنّة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل».

هذه هي المسألة الأولى من المسائل الثلاث المشار إليها سابقاً. وهي وجوب التقليد أو جوازه على العامي، وبيان الأدلّة في المقام.

أقول: أعلم أولاً، أنّ مسألة التقليد ليست تقليديّة وإلا لزم الدور أو التسلسل.

وبيان ذلك: أنّ كلّ مكلف بعد علمه بثبوت المبدأ الأعلى جلّ جلاله وإرسال الرسل وتشريع الشريعة، إذ لا معنى لشرع بلا شريعة.

وعليه، فكلّ مكلف يعلم علماً اجمالياً بثبوت أحكام إلزاميّة من وجوب أو حرمة. وبهذا العلم الاجمالي تنجّزت عليه الأحكام الواقعيّة، ولا بدّ من الخروج عن عهدتها، لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكليف الإلزامية، والخروج عن عهدة التكليف منحصر في الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

وبما أنّ الاجتهاد غير متيسّر على الكثير، لاحتياجه إلى مقدّمات كثيرة لا يسهل تحصيلها إلا بعد جهد جهيد، كما أنّ وجوبه ليس عينياً، فلا يكلف حينئذٍ بالاجتهاد، وبالأخصّ أنّه جاهل بالفعل، ولا بدّ من الخروج عن عهدة التكليف، فيتعيّن عليه الطريقتان الآخرا.

وبما أنّ الاحتياط ليس ميسوراً أيضاً، لعدم تمكّنه من تشخيص موارده. مضافاً إلى أنّ الشريعة ليست مبنية على الاحتياط، فيتعيّن عليه التقليد، لانحصار الطريق به.

وقد ذكر الأعلام، أنّ عمدة الأدلّة لجواز التقليد أو وجوبه هو الأمر

الجبليّ الفطري الارتكازي، أي المرتكز في نفوس عامّة الناس، وهو رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها، فإنّ هذا أمر ارتكازي جُبلت عليه النفوس، فإنّ الإنسان بطبعه إذا كان جاهلاً بشيء يرجع بذلك إلى أهل الاختصاص.

ولو لم تكن مسألة جواز التقليد أو وجوبه ارتكازية فطرية، وقلنا: إنّها تقليديّة للزم الدّور أو التسلسل، لأنّ مسألة تقليد العامّي للمجتهد من المسائل الفقهيّة، فلو كان جواز التقليد بتقليد آخر، فإن كان ذاك التقليد هو هذا التقليد لزم الدّور، وإن كان بتقليد آخر، فننقل الكلام إلى التقليد الآخر، وهكذا، فيتسلسل.

ثمّ لا يخفى، أنّ مستند العامّي الحامل له على التقليد؛ أمران، كلّ منهما صحيح في حدّ نفسه:

أحدهما: ما ذكرناه، وهو الأمر الجبليّ الفطري الارتكازي.

وأما الإشكال عليه، بأنّ الأمر الفطري لا يخلو حاله؛

إمّا أن يكون المراد منه القضية الفطرية المعدودة في كتاب البرهان من القضايا البديهية.

وإمّا أن يكون المراد منه بمعنى الجبلّة والطبع، كما يقال الإنسان مفطور على كذا، أي مجبول عليه.

وكلّ منهما لا يصحّ هنا.

أمّا الأوّل، فلأنّ القضية الفطرية هي التي يكون قياسها معها كقولهم: «الأربعة زوج»، فإنّها قضية فطرية، لاستغنائها عن الاستدلال، بل العقل يدعّن بزوجة الأربعة بمجرد إلفاته إلى انقسامها بمتساويين، وكلّ منقسم بمتساويين زوج.

ومن المعلوم، أنّ جواز التقليد ليس كذلك.

وأما على الثاني، فالأنّ الفطري الجبلي لكلّ إنسان هو شوق النفس إلى رفع نقص الجهل، وكمال ذاتها، ولزوم التقليد أو جوازه ليس كذلك.

وفيه: أنّا نختار القسم الثاني، إذ النفس تشتاق لرفع الجهل شوقاً شديداً، فتدعو صاحبها للسؤال والاستفسار لما تريده.

ثانيهما: أي المستند الثاني الحامل للعامي على التقليد، هو دليل الإنسداد.

هذا الدليل الذي يجريه المقلد بسبب ارتكازه بلا علم منه لكيفية ترتيب مقدماته وضم بعضها إلى بعض، كما يصنعه أهل النظر والاستدلال، لكنّها مغروسة في ذهنه.

بتقريب: أنّ المقلد العامي بعد علمه بثبوت المبدأ الأعلى جلّ جلاله وإرسال الرسل والمجيء بالشرعية، إذ لا معنى لشرع بلا شريعة، وبعد علمنا اجمالياً بثبوت أحكام إلزامية من وجوب أو تحريم، ولزوم الخروج عن عهدتها، وعدم التمكّن من الامتثال التفصيلي باستخراج الأحكام من أدلتها، ولا من الامتثال الاجمالي بالاحتياط، لعدم المعرفة بموارد الاحتياط وللعسر والخرج المنفيين في الشريعة، فحينئذ يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى فتوى المجتهد، لكونها أقرب الطرق لديه إلى الواقع.

ولا يخفى، أنّ دليل الانسداد وإن كان يجري في حقّ المقلد، إلاّ أنّه لا يجري في حقّ المجتهد، لانفتاح باب العلمي لديه.

والخلاصة: إنّ في كلّ تقليد لا بدّ من انتهاء أمر التعبّد بقول الغير إلى اجتهاد المقلد العامي، وقطعه الوجداني بمرجعية الغير، ولو بمقتضى الفطرة الارتكازية في نفوس عامة الناس.

وهذا المرتكز، هو رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها.

ومن المعلوم، أنّ جميع الحجج التبعديّة ترجع حجّيتها إلى ما بالغير، ولا بدّ من انتهاء كلّ ما بالغير إلى ما بالذات. والله العالم.

الأدلة التي اعتمد عليها في إثبات جواز التقليد:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «بل هذه هي العمدة في أدلته، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة لبعد تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة، ممّا يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطريّة الارتكازية، والمنقول منه غير حجّة... الخ».

أقول: كان الكلام فيما سبق في الحجّة التي يمكن للعامة الاعتماد عليها. وقد عرفت، أنّها الأمر الفطري الجبلي. وذكر صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أنّها هي العمدة في المقام.

أمّا الكلام الآن، ففي الأدلة التي اعتمد عليها الأعلام في إثبات جواز التقليد:

منها: الاجماع على جواز التقليد.

وحكي عن المحقق القمي رَحِمَهُ اللهُ:

أنّه قال: «وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع أنّه يجوز لمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية...».

إلى أن قال: «قال في الذكرى وعليه أكثر الإماميّة وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فأوجبوا على العوام الاستدلال...».

إلى أن قال: «والحقّ الجواز مطلقاً سواء كان عامياً بحثاً أو عالماً بطرق من العلوم، للإجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم إنكارهم... الخ».

وحكي عن السيد المرتضى رَحِمَهُ اللهُ ، أنه قال: «والذي يدلّ على حسن تقليد العامي للمفتي، أنه لا خلاف بين الأمة قديماً وحديثاً في وجوب رجوع العامي إلى المفتي، وأنه يلزمه قبول قوله، لأنه غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث ومن خالف في ذلك كان خارقاً للإجماع... الخ».

وحكي عن الشيخ الطوسي رَحِمَهُ اللهُ ، أنه قال: «والذي نذهب إليه أنه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث ويفتونهم العلماء فيها ويسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفتٍ لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به، بل ينبغي أن تنظر كما نظرت، وتعلم كما علمت، ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم، وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ولم يحك عن أحد من الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ النكير على أحد من هؤلاء ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه... الخ».

وقد ادّعاه أيضاً بعض الأعلام، وقد ردّ جماعة كثيرة هذا الإجماع، ومنهم صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ بأنّ الاجماع المحصّل غير حاصل، والاجماع المنقول بخبر الواحد غير حجّة.

وحاصل ما ذكر في المقام: أنّ تحصيل الاجماع في المسألة على وجه أن يكون تعدياً - أي كاشفاً عن رأي الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ - بعيد جداً، لاحتمال أن يكون مدرك الاجماع هو كون التقليد من الأمور الفطرية الجبلية الارتكازية، من دون أن يكون المدرك هو رأي الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وقد عرفت في أكثر من مناسبة، أنّ الاجماع المدركي أو المحتمل المدركية لا ينفع، إذ لا يكشف عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وأما الاجماع المنقول، فقد ذكرنا أيضاً في أكثر من مناسبة، أنّ أدلّة حجّة خبر الواحد لا تشملها.

والخلاصة إلى هنا: إنَّ هذا الدليل ليس بتامّ. والله العالم.
ومنها: السيرة المستمرة من الصدر الأوّل على رجوع الجاهل إلى
العالم في الأحكام.

وقد أشار إليها صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ، حيث حكي عنه، أنه قال:
«وجريان طريقة السلف عليه من غير نكير... الخ».

وقد ناقش جماعة من الأعلام في هذه السيرة. منهم صاحب
الكفاية رَحِمَهُ اللهُ بأنّه يحتمل كون مبنى السيرة هي القاعدة المرتكزة في نفوس
عامّة الناس، أي كون رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور الفطريّة
الارتكازيّة.

ومع هذا الاحتمال لا يحصل الوثوق، بأنّ هذه السيرة كاشفة عن رأي
المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، لتكون بنفسها دليلاً في مقابل الأمر الفطري الارتكازي.
ولكن قد يقال: إنَّ الشرط في كون هذه السيرة حجّة هي عدم الردع
عنها من المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ومن المعلوم، أنّه لم يثبت الردع عنها، بل سيأتي - إن شاء الله تعالى -
عند ذكر الأخبار أنّ الشارع أمضى هذه السيرة.

وعليه، فيما أنّ هذه السيرة متّصلة بزمان المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولم يثبت
الردع، بل ثبت الإمضاء، كانت حجّة، ولا يضرّ الاحتمال المزبور، إذ
ليست هي مثل الاجماع حتّى يستشكل فيها بما تقدّم، بل هي عمل
خارجي.

ومنها: الآيات الشريفة وعمدتها آيتا النفر والسؤال.

وأما آية النفر، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً

فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾ .

وقد استدللّ بها جماعة من الأعلام على جواز التقليد أو وجوبه . وقد استدللّ بها سابقاً أيضاً على حجّية خبر الواحد .

والانصاف: أنّها دالّة على حجّية الخبر، وحجّية قول المفتي، ودالّة أيضاً على جواز التقليد، أي رجوع الجاهل بالوظيفة إلى العالم بها .

وتوضيحه: أنّ «لولا» التحضيضية إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت طلب الفعل والحثّ عليه، وإذا دخلت على الفعل الماضي أفادت التوبيخ على تركه . والحثّ على الشيء هو الحثّ عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْضَوْنَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ (٢) .

ومن المعلوم، أنّه لا يحسن الذمّ والتوبيخ على ترك الشيء إلا إذا كان واجباً، فلا بدّ أن يكون النفر واجباً، ليتوجّه الذمّ على تركه .

وبالجمله، فالإنذار واجب، لكونه غاية للنفر الواجب، وما هو غاية للواجب واجب .

وأما وجوب الحذر، فلاّنه لو لم يجب الحذر بقبول قول المنذر والعمل به، لكان وجوب الإنذار لغواً، إذ لا معنى لوجوب الإنذار مع عدم وجوب العمل بقول المنذر .

وبعبارة أخرى، أوضح من سابقتها: هي أنّ الحذر غاية للإنذار الواجب، الذي هو أيضاً غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة «لولا» التحضيضية .

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢ .

(٢) سورة الفجر، الآية: ١٨ .

و غاية الواجب، إذا كان من الأفعال الاختيارية واجب لا محالة، لأنّ عدم الوجوب ملازم لجواز الترك، وهو ينافي كونه غاية للنفر الواجب.

لا يقال: إنّ الحذر لا يمكن أن يتعلّق به التكليف، لكونه خارجاً عن الاختيار.

فإنّه يقال: إنّهُ ليس المراد منه الخوف النفساني والتحذر القلبي حتّى يكون خارجاً عن الاختيار، بل المراد منه التحذر من حيث العمل بقول المنذر، فهو من الأفعال الاختيارية التي يصحّ أن يتعلّق التكليف بها.

هذا، وقد أشكل جماعة من الأعلام على الاستدلال بهذه الآية الشريفة. منهم صاحب الكفاية رحمته الله.

وحاصل الإشكال: أنّه لا يظهر من الآية الشريفة وجوب الحذر مطلقاً وإن لم يحصل العلم من قول المنذر، بل المستفاد منها وجوب الحذر في الجملة، ولو في خصوص إفادة الإنذار للعلم، إذ يكفي ذلك في كونه فائدة لوجوب الإنذار وعدم كونه لغواً، كما يكفي في كونه غاية للواجب، ولا إطلاق في الآية الشريفة يقتضي وجوب الحذر مطلقاً، أي وإن لم يفد قول المنذر العلم، لأنّ الآية الشريفة ليست مسوقة لبيان وجوب الحذر، حتّى يقال: إنّ وجوب الحذر مطلق، ولا يختصّ بصورة إفادة الإنذار للعلم، بل هي مسوقة لبيان وجوب النفر، ولذا لو شكّ في اشتراط وجوب النفر بشيء - مثل كون المنذر كبيراً أو صغيراً أو غنياً أو فقيراً ونحو ذلك - أمكن التمسك بالاطلاق لنفي ذلك.

والخلاصة: إنّهُ يمكن أن يكون الحذر المطلوب عقيب الإنذار منوطاً بحصول العلم، لاقتضاء تراكم إخباراتهم لإفشاء الحقّ الموجب لحصول

العلم، فمعنى الآية الشريفة - والله العالم - أنه يجب على التآفرين الإنذار بما تفقّهوا إذا رجعوا إلى المتخلفين، لعله يحصل لهم العلم فيحذرون. وقد يشهد لذلك، إستههاد الإمام عليه السلام بالآية الشريفة على وجوب نفر جماعة من كل بلد لمعرفة الإمام عليه السلام اللاحق، إذا حدث على الإمام عليه السلام السابق حدث.

وذلك في جملة من الروايات:

منها: صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إذا حدث على الإمام حدث، كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.»

قال: هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر، حتى يرجع إليهم أصحابهم»^(١).

ومنها: صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث ورد فيها: «أيسع الناس إذا مات العالم ألا يعرفوا الذي بعده.

فقال: أمّا أهل هذه البلدة فلا - يعني المدينة - وأمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم. إن الله يقول: ﴿وَمَا كَانِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ الآية»^(٢).

وكذا غيرهما من الروايات المتضمنة، لاستشهاد الإمام عليه السلام بهذه الآية الشريفة على وجوب نفر لمعرفة الإمام عليه السلام، ووجوب إنذار المتخلفين، مع وضوح عدم ثبوت الإمامة إلا بالعلم.

(١) أصول الكافي، كتاب الحجّة - باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام، ح ١.

(٢) المصدر السابق نفسه، ح ٣.

وعليه، فهذه الروايات تؤكد عدم تكفل الآية الشريفة، لإثبات مطلوبيّة الحذر مطلقاً.

ويؤيد ذلك، ما في الآية الشريفة من التعبير بالطائفة التي هي عبارة عن الجماعة، إذ من المعلوم أنّ أخبار الجماعة بشيء موجب عادة للعلم بذلك الشيء.

ولكن الانصاف: أنّ الآية الشريفة مطلقة من حيث وجوب الحذر، أي يجب وإن لم يحصل العلم من قول المنذر.

وتوضيحه: أنّ المراد من الجمع في قوله تعالى: ﴿لِيَنْفَقَهُوْا﴾، وفي قوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا﴾، وفي قوله: ﴿يَحْذَرُونَ﴾، هو الجمع الاستغراقي الأفرادي، لا المجموعي الارتباطي، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد من أفراد الطائفة النافرة، وليس المراد تفقّه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كلّ واحد من النافرين، وينذر كلّ واحد منهم.

وعليه، فتدلّ الآية الشريفة على وجوب قبول قول المنذر مطلقاً، والحذر منه، عملاً عند إخباره بما تفقّه من الحكم الشرعي.

هذا، وقد أشكل بعض الأعلام، بأنّ كون الجمع في تلك الفقرات على نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي، لا يقتضي إلّا وجوب الإنذار على كلّ واحد.

وأما كون موضوع الوجوب إخبار كلّ فرد حتّى في حال الإنفراد، فيتوقف على الإطلاق الأحوالي بالنسبة إلى ذلك، وبعد فرض إهمال الآية الشريفة من هذه الجهة، فلا يكفي حينئذٍ مجرد وجوب الإنذار على كلّ أحد بنحو الاستغراق، لإثبات إطلاق الآية من تلك الجهة، والقدر المتيقن منها هو صورة اجتماع المنذرين في محلّ واحد ليحصل من قولهم العلم.

وفيه: أن ظاهر الآية الشريفة أن كل واحد من النافرين ينذر طائفة من المتخلفين، كما هو المتعارف والمعتاد عند الناس، فإن النافرين لا يجتمعون عادة عند رجوعهم في محل واحد لينذر المجموع مجموع القوم، بل يقيم كل واحد منهم في محل، وينذر من فيه من المتخلفين، وهذا يلزم الاطلاق الأحوالي.

ولو حملنا الآية الشريفة على صورة اجتماع المنذرين في محل واحد - ولا بد أن يكون عددهم بعدد التواتر، أي فوق الخمسة عشر شخصاً، ليحصل من قولهم العلم - للزم من ذلك الحمل على الفرد النادر جداً. والنتيجة في نهاية المطاف، أن الآية الشريفة دالة على جواز التقليد أو وجوبه. والله العالم.

ومن أراد المزيد من ذلك، فليرجع إلى ما ذكرناه حول هذه الآية الشريفة في مسألة حجّية خبر الواحد.

وأما آية السؤال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وقد استدلل بها على جواز التقليد أو وجوبه جماعة من الأعلام.

ولكن قد يشكل في المقام، بأن المتبادر من الآية الشريفة إرادة وجوب السؤال لتحصيل العلم بالواقع، كما يقال لمن ينكر شيئاً لعدم العلم به: «سل فلاناً إن كنت لا تعلم».

وبالجمله، فيحتمل جداً كون إيجاب السؤال عن أهل الذكر، لأجل حصول العلم بالواقع، لا لمحض التعبد بقولهم، ولو لم يفد العلم للسائل،

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

فالمراد من الآية الشريفة - والله العالم - فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون حتى تعلموا.

ويؤيد ما ذكرناه، أنّ مورد الآية الشريفة هو أصول العقائد التي لا يكتفي فيها بغير العلم، لظهورها بمقتضى السياق في إرادة علماء أهل الكتاب، والسؤال منهم يرجع إلى علائم النبوة المكتوبة في كتبهم السماوية، فيكون علماء اليهود والنصارى المسؤولون من مصاديق أهل الذكر.

كما أنّ من مصاديقها أهل البيت عليهم السلام، حيث ورد في عدّة روايات أنّ أهل الذكر هم أهل البيت عليهم السلام:

منها: صحيحة الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سمعته يقول: «قال علي بن الحسين عليه السلام: على الأئمة من الفرض ما ليس على شيعتهم، وعلى شيعتنا ما ليس علينا، أمرهم الله عز وجل أن يسألونا، قال: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، فأمرهم أن يسألونا، وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا وإن شئنا أمسكنا»^(١).

ومنها: رواية الوشاء الثانية. قال: «سألت الرضا عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

فقال: نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون. قلت: فأنتم المسؤولون ونحن السائلون؟ قال: نعم.

قلت: حقّ علينا أن نسألكم؟ قال: نعم.

قلت: حقّ عليكم أن تجيبونا؟ قال: لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن

(١) وسائل الشيعة، باب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

شئنا لم نفعّل. أما تسمع قول الله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (١) (٢).

ولكنّها ضعيفة، بعدم وثاقة معلّى بن محمد. والسؤال من الأئمة عليهم السلام يفيد العلم، كما لا يخفى.

وبالجملة، فأهل الذكر عنوان عامّ، لا يختصّ بأهل البيت عليهم السلام، ولا بفتة خاصّة.

وعليه، فينطبق عنوان أهل الذكر على العلماء وعلى الرواة. والخلاصة: إنّ الآية الشريفة - والله العالم - ظاهرة في أنّ السؤال، لأجل رفع الجهل، أي لأجل العلم بالواقع، فلا يستفاد منها وجوب القبول تعبدًا.

ومنها: الروايات الكثيرة المتواترة إجمالاً على حجّية فتوى المجتهد على الجاهل، وهي ليست متواترة لفظاً، لاختلاف ألفاظها. ولا معنى، لاختلاف مضامينها. وعليه، فهي متواترة إجمالاً.

وحكم هذا النوع من التواتر هو الأخذ بما هو أخصّها مضموناً من الجميع، وهي حجّية فتوى الفقيه العادل الأعم. وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب اتباع قول العلماء عموماً.

منها: رواية إسحاق بن يعقوب، قال: «سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ.

(١) سورة ص، الآية: ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ٧، باب من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك...».

إلى أن قال: «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»^(١).

ولكنّها ضعيفة، بعدم وثاقة محمد بن محمد عصام، وجهالة إسحاق بن يعقوب.

ورواها الشيخ في كتاب الغيبة، ولكنّها ضعيفة أيضاً بجهالة إسحاق بن يعقوب.

ثمّ لا تخلو دلالتها من إجمال، إذ الرجوع إليهم، هل هو في حكم الحوادث ليدلّ على حجّية الفتوى أو في حسمها ليدلّ على نفوذ القضاء؟

ثمّ إنّ مع قطع النظر عن كلّ ذلك، فإنّ المراد من الرواية ما يشمل الفقهاء والمجتهدون، لأنّ الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوطة، فلا يمكن أن يجاب عنها إلاّ بالاجتهاد وإعمال النظر.

وبالجملة، فمع قطع النظر عمّا ذكرناه، فتكون دالّة على حجّية الفتوى وحكم الحاكم، وعلى حجّية خبر الواحد.

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن أخذ معالم ديني وكتب أخوه أيضاً بذلك. فكتب إليهما: فهتم ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حُبنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالى»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

وهي ضعيفة بجهالة موسى بن جعفر بن وهب، وعدم وثاقة أحمد بن محمد بن حاتم بن ماهويه.

والمراد بالمسن في حبه، وكثير القدم في أمرهم عليه السلام، هو الذي تفقه عندهم.

والرجوع إلى مثل هؤلاء أعم من الرجوع إليهم في أخذ الرواية، وفي أخذ فتواهم في المسألة.

والرجوع إليهم يستلزم قبول قولهم، والعمل على طبق ذلك.

ومنها: رواية علي بن سويد السابي (السائي)، قال: كتب إلي أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم... الخ»^(١).

وهي ضعيفة، بجهالة علي بن حبيب المدائني، وعدم وثاقة محمد بن إسماعيل الرازي.

وأما علي بن سويد، فإنه ثقة، وله منزلة عند أبي الحسن عليه السلام، وله رواية صحيحة في باب النكاح، استدلل بها بعض الأعلام على جواز النظر إلى وجه المرأة الأجنبية بدون تلذذ. قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «إني مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة فيعجبني النظر إليها. فقال: يا علي، لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق وإيّاك والزنا فإنه يمحق البركة ويهلك الدين»^(٢).

ولكن ذكرنا في محلّه، أنّ هذه الصّحيحة محمولة على النظر الاتفاقي باعتبار اقتضاء عمله ذلك، حيث أنّه كان طبيياً، فيقع نظره عليها بلا قصد، وتفصيل الكلام في محلّه.

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب النكاح المحرم وما يناسبه، ح ٣.

هذه جملة من الروايات دلّت على اتباع قول العلماء عموماً .
وعندنا جملة من الروايات دلّت على اتباع أشخاص معيّنين .
ومن المعلوم، أنه لا وجه لاتباعهم إلا كونهم من العلماء المجتهدين
المأخوذ عنهم الحلال والحرام .

منها: صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته
وقلت: من أعامل؟ وممن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي فما
أدى إليك عنّي فعني يؤدّي، وما قال لك عنّي فعني يقول. فاسمع وأطع فإنه
الثقة المأمون .

قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك. فقال: العمري وابنه ثقتان
فما أديا إليك عنّي فعني يؤدّيان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما
وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان الحديث»^(١) .

وقوله عليه السلام: فما أديا إليك عنّي فعني يؤدّيان، يشمل الرواية والفتوى،
فإن الفقيه إذا أفتى بمسألة مستنداً فيها إلى رواية أهل البيت عليهم السلام يصدق
عليه أنه أدى عنهم عليهم السلام .

ومنها: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبد
الله عليه السلام: إنه ليس كلّ ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من
أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه. فقال: ما يمنعك من
محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً»^(٢) .

ومنها: صحيحة شعيب العقرقوفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

«فربّما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير»^(١).

ومنها: صحيحة عليّ بن المسيّب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا. قال عليّ بن المسيّب: فلمّا انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عمّا احتجت إليه»^(٢).

ومنها: صحيحة عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن عليّ بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»^(٣).

وكذا غيرها من الروايات الكثيرة.

الطائفة الثانية، ما دلّ على أنّ للعوام تقليد العلماء.

وهي رواية واحدة، رواها أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ في الإحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٤) . . .

إلى أن قال عليه السلام: «وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلّد مثل

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٧٩.

هو لاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم . فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة . الحديث»^(١) .

ولكنّها ضعيفة بالإرسال .

قال صاحب الوسائل : «وأورده العسكري عليه السلام في تفسيره» . انتهى

أقول :

إنّ التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق معتبر، فإن في طريقه جملة من المجاهيل، كمحمد بن القاسم الإسترآبادي، ويوسف بن محمد بن زياد، وعليّ بن محمد بن سيّار .

وهذا التفسير هو الذي ذكره الشيخ الصدوق بإسناده عن محمد بن القاسم الإسترآبادي . وهو مجلّد واحد .

الطائفة الثالثة، وهي الروايات الدالة بالمنطوق على النهي عن الإفتاء بغير علم، والدالة بالمفهوم على جواز الإفتاء بالعلم :

منها : صحيحة أبي عبيدة، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٢) .

ومنها : رواية مفضل بن مزيد (يزيد) قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام :

(١) وسائل الشيعة، باب ١٠ أبواب صفات القاضي، ح ٢٠ .

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١ .

أنهاك عن خصلتين فيهما هلاك الرجال: أنهاك أن تدين الله بالباطل، وتفتي الناس بما لا تعلم»^(١).

وهي ضعيفة بعدم وثاقة مفضل بن يزيد، وكذا مفضل بن يزيد.

ومنها: حسنة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إيتك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إيتك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»؟^(٢).

ومنها: معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه، قال: «قال رسول الله ﷺ: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض»^(٣).

ومنها: ما في تحف العقول عن النبي ﷺ قال: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض»^(٤). وهي ضعيفة بالإرسال.

ومنها: رواية حمزة بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر. قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم، ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البرّ والصلة والإكرام. فقال: ليس أولئك بمستأكلين، إنّما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق، طمعاً في حطام الدنيا»^(٥).

-
- (١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.
 (٢) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.
 (٣) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٢.
 (٤) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.
 (٥) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

وهي ضعيفة بمحمد بن سنان، وبجملة من الأشخاص مجهولي الحال.
 الطائفة الرابعة، هناك جملة من الروايات دالة على جواز الإفتاء بالمنطوق، وتدلل بالملازمة على جواز التقليد:

منها: ما في رجال النجاشي في ترجمة أبان بن تغلب: «وقال له أبو جعفر: إجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(١).

وهي ضعيفة بالإرسال.

ومنها: ما في نهج البلاغة قال عليه السلام: «فيما كتب إلى قثم بن عباس: واجلس لهم العصرين فأفت للمستفتي وعلم الجاهل وذاكر العالم»^(٢).

وهي ضعيفة بالإرسال.

ومنها: رواية معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: إصنع كذا فإنني كذا أصنع»^(٣).

وهي ضعيفة بجهالة حسين (حسن) بن معاذ.

ومنها: رواية عبد السلام بن صالح الهروي، قال: «سمعت

(١) رجال النجاشي.

(٢) نهج البلاغة.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

الرضا عليه السلام يقول: رحم الله عبداً أحيا أمرنا. قلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال: يتعلم علومنا ويعلمها الناس. الحديث^(١).

وهي ضعيفة بجهالة أكثر من شخص.

وكذا غيرها من الروايات.

لا يقال: إن في جملة من الروايات في الطوائف المتقدمة دالة على حجية الرواية لا الفتوى، لأن الافتاء في الصدر الأول كان بنقل الرواية بألفاظها أو بمضمونها.

فإنه يقال: إن نقل الرواية منهم في مقام الافتاء بالواقع للجاهل بالأحكام إنما كان بإعمال الرأي والنظر في حكم المسألة والاجتهاد في استفادته من ظاهر الرواية، لا بصرف نقل الرواية عن الإمام عليه السلام بما هو نقل، كيف وإن مجرد نقل الرواية لا يكون إفتاء لحكم المسألة، ولا يصدق على مثله عنوان الفقيه والعالم الذي يجب على العوام الرجوع إليهم في أخذ الفتوى؟

إن قلت: إنه لا توجد ملازمة بين جواز الافتاء وجواز التقليد تعبدًا، إذ أقصى ما تدل عليه الروايات هو جواز الافتاء للناس، وهذا لا يستلزم جواز التقليد مطلقاً، ولو لم يحصل العلم من قول المفتي.

قلت: إن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز التقليد مطلقاً، ولو لم يحصل العلم من قول المفتي موجودة، وإنكارها مكابرة.

وأما الآيات الشريفة الناهية عن التقليد، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١١.

تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا
ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١﴾ .

وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا
عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (٢) .

ففيه: أولاً: أن الآيات الشريفة الناهية عن التقليد ظاهرة في النهي عنه
في الأمور الاعتقادية، أي أصول الدين.

ومن المعلوم، أن أصول الدين يعتبر فيها العلم والمعرفة والاعتقاد،
ولا يصح فيها التقليد.

وثانياً: لو سلمنا أن الآيات الشريفة شاملة للتقليد في الأحكام الفرعية،
إلا أنها مخصصة بالروايات المتقدمة الدالة على جواز التقليد، وتخصيص
الكتاب العزيز بالسنة النبوية الشريفة معروف عند الفقهاء، ولا إشكال فيه.

وعليه، فتحمل الآيات الشريفة الناهية عن التقليد على التقليد في
الأصول الاعتقادية المطلوب فيها العلم واليقين، أو تحمل على تقليد
الفسقة من العلماء في الفروع الفقهية.

ثم إنه ينبغي التنبيه على ثلاثة أمور:

الأمر الأول: قد عرفت، أن مسألة التقليد مبنية على الأمر الارتكازي
الفطري، وهو رجوع الجاهل إلى العالم.

وبناءً عليه، فقد يقال: إنه لا فائدة في بحث الفقيه بأنه يجوز التقليد،
وقوله ذلك يكون إرشاداً لحكم العقل الفطري بجواز التقليد.

(١) سورة المائدة، الآية: ١٠٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

فإنه يقال: إن الارتكاز العقلي على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم إنما هو بالجملة، لأنه دليل لبي، فلا يستكشف منه الخصوصيات المحتملة دخلها في المرجع، مثل الحياة والإيمان والعدالة والأعلمية والذكورية والحرية ونحوها، فلا يستكشف ذلك لا إثباتاً ولا نفيًا.

ومن هنا، كانت الحاجة لرجوع المقلد في هذه الخصوصيات إلى العالم، إذا شك في اعتبارها في المرجع كلاً أو بعضاً.

ولا بد له من الرجوع أولاً إلى من هو جامع لجميع ما احتل دخله في المرجع من الصفات، فيفتيه العالم بها بما استقر عليه رأيه بمقتضى استفادته من الأدلة الشرعية إطلاقاً وتقييداً. والله العالم.

الأمر الثاني: إن وجوب التقليد وجوب طريقي لا شرطي لصحة العمل، بداهة أنه لا مدخلية للتقليد في صحة عمل العامي، بل يكفي في صحته واقعاً مجرد كونه مطابقاً للواقع ولو من باب الاتفاق، كما يكفي في صحته ظاهراً مجرد اتفاق كونه على وفق رأي من وجب عليه تقليده تعييناً، ولو لم يكن حين العمل ملتفتاً إلى فتوى من وجب عليه تقليده، فقولهم بوجوب التقليد على العامي إنما هو من جهة كونه طريقاً له إلى الأحكام الواقعية، وأنه بدون لا يتمكّن الجاهل الملتفت من قصد التقرب في عباداته.

الأمر الثالث: أعلم أن موضوع الحجية في باب الفتوى إنما هو رأي المجتهد بما هو طريق إلى الواقع، وليس الموضوع للحجية نفس الفتوى والأخبار بالحكم، بل حجية فتواه في حق المقلد إنما هي من باب كونها طريقاً إلى رأيه واعتقاده الذي هو - أي الرأي والاعتقاد - طريق إلى الواقع.

ومن هنا، يصح للمقلد الاعتماد في مقام العمل على رأيه المستكشف

بطريق آخر غير فتواه، كما لو علم أنّ مبناه في المسألة الأصولية هي اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص، فلو أفتى بوجوب شيء في مسألة، ليس له الاتيان بضده، ولا يكاد يصحّ منه أيضاً إذا كان عبادياً، ولو لم يكن له فتوى في تلك المسألة أصلاً.

مثلاً، لو أفتى الفقيه بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد فوراً، ودخل زيد مثلاً إلى المسجد ورأى النجاسة، فليس له الاتيان حينئذٍ بالصلاة، ولا تصحّ منه لو أتى بها، وإن لم يفت الفقيه بعدم صحّة الصلاة في تلك الحالة.

ومما ذكرنا، يتّضح لك الفرق بين باب حجّية الفتوى وباب حجّية الخبر، فإنّ موضوع الحجّية في باب الخبر هو نفس الإخبار بما هو حاكٍ عن الواقع، ولا مدخل لفهم المخبر واعتقاده في موضوع الحجّية. وهذا بخلاف باب الفتوى، فإنّ موضوع الحجّية على العمى إنّما هو رأي المفتي واعتقاده. والله العالم.

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى من المسائل الثلاث المشار إليها.

الفصل السابع

تقليد الأعلام

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ «فصل: إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيّنهُ، للقطع بحجّيته والشكّ في حجّية غيره... الخ».

أقول: إنّ هذه هي المسألة الثانية المشار إليها سابقاً، وهي مسألة وجوب تقليد الأعلام.

وقد اختلف الأعلام في وجوب تقليد الأعلام عند اختلافهم في العلم والفضيلة.

ومن المعلوم، أنّ الخلاف إنّما هو في فرض كون فتوى الأعلام مخالفة لفتوى غيره، وفي فرض أيضاً علم المقلّد باختلافهما في الفتوى، وإلاّ ففي فرض توافقهما في الفتوى وعلم المقلّد بذلك، فلا دليل على تعيّن الرجوع إلى الأعلام، بل لا ثمرة للنزاع حينئذٍ، لأنّ العمل بفتوى أحدهما عمل بالآخر أيضاً، ولا تختصّ الحجّية بواحد معيّن، لكونهما من قبيل تعدّد الرواية في حكم المسألة.

وبالجملة، فلا ينبغي التشكيك في حجّية فتوى غير الأعلام في نفسها، وإنّما الإشكال في فرض كون فتوى الأعلام مخالفة لفتوى غيره مع علم المقلّد بالمخالفة أيضاً، وإلاّ ففي فرض عدم العلم بمخالفة الفتويين يمكن

إحراز عدم المخالفة بالأصل، نظير عدم المخالفة للكتاب والسنة بمثله في الشرط ونحوه.

إذا عرفت ذلك، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: فيما يستقلّ به عقل العامي في نفسه - أي المكلف الجاهل العاجز عن الاجتهاد - في تعيين ما هو مقتضى الأدلة في مسألة تقليد الأعلم؟

الثاني: فيما يقتضيه وظيفة المجتهد، وأنه بحسب الأدلة الاجتهادية، هل يمكنه الافتاء بجواز تقليد غير الأعلم أم لا؟

أما المقام الأول، فإن استقلّ عقله بتساوي الأعلم وغيره في الرجوع إليه لأخذ الفتوى، فلا بأس حينئذٍ بالرجوع إلى غير الأعلم، إذ لا يعقل تكليفه بخلاف ما استقلّ به عقله.

إلا أنه لا يخفى عليك، بأن هذه الصورة - أي صورة استقلال عقله بتساوي الأعلم وغيره - هي مجرد فرض، لأن احتمال تعيين الرجوع إلى الأعلم حاصل عنده بمجرد إلتفاته إلى ذلك.

ومن هنا، نقول:

إنه إذا احتمل تعيين الرجوع إلى الأعلم، فلا بدّ من الرجوع إليه في تعيين هذه الوظيفة.

وتوضيحه:

أنك قد عرفت سابقاً، أن أصل مسألة التقليد هي اجتهادية وليست تقليدية، ولكن ذكرنا، أن قضية الارتكاز الفطري هو دليل لبي لا إطلاق فيه، فهو مجمل من حيث الخصوصيات المحتملة دخلها شرعاً في موضوع الحجية، فلا يمكن أن يستكشف من الارتكاز الفطري هذه الخصوصيات، كالأعلمية، والحياة، والذكورة، والحرية ونحو ذلك، لا نفيًا ولا إثباتًا.

وعليه، فيستقلّ عقله بالرجوع إلى من هو جامع لجميع ما احتمال دخله في المرجع من الصفات.

فيجب عليه في هذه المسألة الرجوع إلى الأعلم، وذلك للأصل العقلي عند الدوران بين التعيين والتخير، حيث يعلم بجواز الرجوع إلى الأفضل، ويشكّ في حجّية فتوى المفضول، وهو يساوي القطع بعدمها فعلاً.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين أن تكون فتوى كلّ من الأعلم وغيره حجّة تخيريّة، وبين أن تكون فتوى الأعلم حجّة تعينيّة.

فهنا حينئذٍ يعلم بجواز تقليد الأعلم على كلّ حال، أي سواء قلنا بالتخير بينهما أم بالتعيين. وأمّا فتوى غير الأعلم، فإن قلنا بالتخير، فيجوز الرجوع إليه. وإن قلنا بالتعيين، ففتواه حينئذٍ مشكوكة الاعتبار ومشكوكة الحجّية، ولا مؤمن من احتمال العقاب الأخرى.

ومن المعلوم، أنّ الشكّ في الحجّية إنشاءً يساوق القطع بعدمها فعلاً.

والخلاصة: إنّ يجب الرجوع في هذه المسألة إلى الأعلم، وليس له الرجوع إلى غير الأعلم في جواز تقليد غير الأعلم، لأنّه مستلزم للدور، إذ الرجوع متوقّف على جواز تقليد غير الأعلم، فلو كان جواز تقليد غير الأعلم مستنداً إلى الرجوع إليه للزم الدور.

نعم، لا بأس بالرجوع إليه في سائر المسائل الفرعيّة إذا أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، فصحّ تقليده إياه في المسائل الفرعيّة حينئذٍ بمقتضى فتوى الأعلم بجوازه.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني، وهو المجتهد القادر على الاستنباط في مسألة تقليد

الأعلم وغيرها من المسائل، فهل مقتضى الأدلة عند المجتهد وجوب تقليد الأعلام على العامي، أو يجوز تقليد غيره؟

وقد اختلف الأعلام في ذلك، والظاهر أنّ الخلاف كما يظهر من تصريح جماعة من الأعلام، إنّما هو في فرض كون فتوى الأعلام مخالفة لفتوى غيره مع علم المقلد باختلافهما في الفتوى أيضاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ هناك قولين في المسألة:

الأوّل: وهو المشهور بين الأعلام وجوب تقليد الأعلام.

وعن المحقق الثاني رحمته الله الاجماع عليه.

وفي المعالم: هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم.

ويظهر من السيد في الذريعة كونه من مسلّمات الشيعة.

الثاني: جواز الرجوع إلى غير الأعلام.

ذهب إليه جملة من الأعلام، منهم صاحبا القوانين والفصول رحمتهما الله.

وقد حكى عن المحقق القمي رحمته الله أنّه قال: «- بعد منعه أقربيّة قول

الأعلم - فحينئذٍ فالقول بوجوب تقديم قول الأعلام للمقلد على الإطلاق لا

يتمّ، ودعوى الاجماع في أمثال هذه المسائل مع أنّها غير ظاهرة منهم وغير

واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعواهم هذه إلى أنّه أقرب

وأكد وأرجح... الخ».

وأما صاحب الفصول رحمته الله، فقد حكى عنه أنّه قال: «- بعد المناقشة

في أدلة وجوب تقليد الأعلام - فالقول بالجواز إذن أوضح وإن كان المنع

أحوط... الخ».

وحكى عن تقريرات الشيخ الأنصاري رحمته الله أنّه قال: «حدث لجماعة

ممن تأخر عن الشهيد الثاني قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول تبعاً للحاجبي والعضدي والقاضي وجماعة من الأصوليين والفقهاء فيما حكى عنهم وصار إليه جملة من متأخري أصحابنا حتى صار في هذا الزمان قولاً معتداً به والأقرب ما هو المعروف بين أصحابنا يعني به وجوب الأخذ بقول الأعلام . . . الخ».

ثم إنه قبل أن نذكر أدلة الطرفين، نقول ما هو الأصل في المقام لو فرض عدم تمامية شيء من أدلة الطرفين؟
أقول:

المعروف بين الأعلام، أنّ الأصل عدم حجّية فتوى غير الأعلام عند معارضتها مع فتوى الأعلام.

وتوضيحه: أنه قد تقدّم في أكثر من مناسبة، أنّ الأحكام الواقعية قد تنجزت على كلّ مكلف بالعلم الاجمالي، بأنّ في الشريعة المقدّسة أحكاماً إلزامية وجوبية وتحريمية، إذ لا معنى لشرع بلا شريعة.

وعليه، فتكون حجّية الحجج التي منها فتوى الفقيه معذرة للمكلف على تقدير المخالفة للواقع، وإذا كان الأمر كذلك، فيدور الأمر بين أن تكون فتوى كلّ من الأعلام وغيره حجّة تخييرية، وبين أن تكون فتوى الأعلام حجّة تعيينية، والأصل يقتضي الأخذ بما يحتمل تعيينه - وهو فتوى الأعلام -، لما عرفت، أنّ الواقع قد تنجز على المكلف، ولا مناص من الخروج عن عهدة التكليف، والعمل على طبق ما يحتمل تعيينه في الحجّية معذراً قطعياً، لأنّه إمّا حجّة معيّنة أو أنّه أحد فردي الحجّة التخييرية.

وأما العمل بما يحتمل أن يكون حجّة تخييرية، فلم يحرز كونه معذراً، إذ نحتمل أن لا تكون فتوى غير الأعلام حجّة، فلا مؤمن حينئذٍ من العقاب الأخرى.

وقد عرفت، أنّ العقل قد استقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل .
والخلاصة: إنّنا نشكّ في حجّية فتوى غير الأعلّم، والشكّ في الحجّية
إنشاءً يساوق القطع بعدمها فعلاً .

وقد عرفت أيضاً، أنّ هذا الأصل عند الدّوران بين التّعيين والتّخيير هو
أصل عقلي يقتضي وجوب تقليد الأعلّم من باب الاحتياط - لأنّ الكلام مع
قطع النظر عن الأدلّة الدّالة على وجوب تقليد الأعلّم أو الدّالة على جواز
تقليد غيره -، لأنّ الأخذ بفتوى الأعلّم أخذ بالاحتياط للقطع بفرغ الدّمة،
لأنّ العمل على طبقها يعدّ على كلّ حال .

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلي . وبقي علينا أن نذكر أدلّة
الطرفين .

وقد يستدلّ لمن جوّز تقليد غير الأعلّم بعدّة أدلّة:

منها: سيرة المتسرّعة، حيث إنّها جارية على الرجوع إلى كلّ مجتهد من
دون فحص عن أعلميّته، مع القطع باختلاف أرباب النظر والاجتهاد في
العلم والفضيلة، كاختلافهم في الفتوى، وهذه السّيرة حجّة لاتّصالها
بالأئمة عليهم السلام .

وفيه: أنّ هذه السّيرة لم يعلم قيامها على الرجوع إلى غير الأعلّم
مطلقاً، بل المتيقّن منها في الرجوع إليه مع وجود الأعلّم، إنّما هو في ظرف
عدم العلم بالمعارضة والمخالفة بفتوى الأعلّم .

ومن هنا، قال الشيخ الأنصاري رحمته الله - على ما نسبه إليه المقرّر - :
«وأما السّيرة فالمسلّم منها أنّهم مع عدم علمهم بالاختلاف في الفتاوى
كانوا يرجعون بعضهم إلى بعض وأمّا مع العلم بالاختلاف إجمالاً، فلا
نسلّم عدم فحصهم عن الفاضل وعدم رجوعهم إليه، فكيف بما إذا علموا
بالفضيلة والاختلاف تفصيلاً . . . الخ» .

ومنها: آيتا النفر والسؤال المتقدمتان، حيث دلّتا بإطلاقهما على جواز الرجوع إلى كلّ من الأعلم وغيره إذا صدق عليه عنوان «العالم» أو «الفقيه»، سواء علم مخالفتها أو موافقتها في الفتوى، أم لم تُعلم.

وفيه: مع قطع النظر عن الإشكال في الاستدلال في آية السؤال، فغايتها الدلالة على حجّية فتوى كلّ عالم في الجملة على نحو الموجبة الجزئية، وأمّا إطلاقهما لحال تعارض فتوى العالم مع فتوى الأعلم، فلا يمكن ذلك، لما ذكرناه في أكثر من مناسبة:

من أنّ إطلاق أدلة الحجّية لا يشمل المتعارضين، لأنّ شمول أدلة الحجّية لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدّين أو النقيضين، وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، ولأحدهما المخير - أعني أحدهما لا بعينه - لا دليل عليه، لأنّ مفاد أدلة الاعتبار إنّما هو الحجّة التعيينية، لا حجّية هذا أو ذاك.

وعليه، فمقتضى القاعدة هو التساقط في كلّ دليلين متعارضين.

اللّهم، إلّا أن يقوم دليل على التخيير، وذلك كالأخبار العلاجية على ما قالوا، وهو مختصّ بالخبرين المتعارضين، ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين.

ولكنّك عرفت في محلّه، أنّه حتّى في الخبرين المتعارضين لم يثبت عندنا التخيير، وذهبنا إلى التساقط.

والمقام من هذا القبيل، فإطلاقات الآيات الشريفة غير شاملة لفتوى الأعلم وغيره مع المعارضة، بل لا بدّ من الحكم بتساقطهما.

ومن هنا قلنا في محلّه، أنّه إذا كان هناك مجتهدان متساويان في

الفضيلة، وعلّمنا بالمخالفة بينهما، فالمعروف عند الأعلام هو التخيير بينهما.

وقد أجبنا، بأنّ الحجّة التخييريّة لا يمكن إتمامها بدليل، فيجب على العامّي الاحتياط للعلم الاجمالي بتنجز الأحكام الواقعيّة في حقّه، هذا إن تمكّن من الإحتياط.

أمّا لو لم يتمكن من العمل بالاحتياط، إمّا لأنّ أحدهما أفتى بوجوب القصر مثلاً، والآخر بوجوب التمام، والوقت لا يسعهما معاً. وإمّا لأنّ أحدهما أفتى بوجوب شيء، والآخر بحرّمته، فلا مناص من الحكم بوجوب العمل على طبق إحدى الفتويين مخيراً، وهو من التخيير العقلي في مقام الامتثال، لتنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند العجز عن الامتثال الجزمي. والله العالم.

وممّا ذكرناه في الآيتين الشريفتين، يتّضح حال الأخبار المتقدّمة، فإنّ غايتها هي الدلالة على حجّية فتوى كلّ عالم، ولو كان غير أعلّم. وأمّا إطلاقها لحال المعارضة مع فتوى الأعلّم، فلا.

والخلاصة: إنّ إثبات حجّية فتوى العالم مطلقاً حتّى مع المعارضة لفتوى الأعلّم منوط بثبوت الإطلاق الأحوالي لتلك الأخبار، وحيث إنّ لم يحرز ثبوت هذا الإطلاق، فلا محالة حينئذٍ عند الشكّ تسقط فتوى غير الأعلّم عن الحجّية عند المعارضة لفتوى الأعلّم، للشكّ في حجّية فتوى غير الأعلّم، فتبقى تحت الأصل، كما عرفت، بل قد ذكرنا سابقاً أنّ الروايات متواترة إجمالاً، ومقتضى هذا التواتر هو الأخذ بما هو الأخصّ، وهو فتوى الحيّ الأعلّم الأعدل.

ومن جملة الأدلة التي استدلت بها لحجية فتوى العالم مطلقاً، وإن كان غير أعلم، هي أنّ وجوب تقليد الأعلّم فيه عسر، وهو منفي في الشريعة. ووجه العسر، أنّ المكلفين في بلاد متفرقة، وليسوا كلّهم في بلد الأعلّم حتّى يسهل عليهم أخذ الفتوى في كلّ مسألة، فلا بدّ لهم من السفر من البلاد البعيدة إلى بلد الأعلّم، لأخذ الفتاوى منه. وهذا فيه عسر شديد على المكلفين، كما أنّ فيه مشقة شديدة في حقّ الأعلّم، من رجوع جميع المقلّدين إليه، لأخذ الفتوى منه. أضف إلى كلّ ذلك، أنّ وجوب تقليد الأعلّم متوقّف على تشخيصه. ومن المعلوم، أنّ تشخيص الأعلّم مفهوماً ومصداقاً من التكاليف العسريّة.

ويرد على هذا الإستدلال:

أمّا بالنسبة لتعسر الوصول إلى فتاوى الأعلّم، فإنّه لا عسر في تعلّم فتاواه، بل هو سهل جدّاً، وذلك بأخذ رسالته المنتشرة في البلاد، ولا سيّما في هذه الأعصار.

ويمكن أيضاً، معرفة فتاواه بالسؤال عنها من أهل الخبرة.

وبالجملة، فإنّ ما ذكر ليس بتامّ.

وأما القول بأنّ تشخيص الأعلّم مفهوماً ومصداقاً فيه عسر عظيم.

فيرد عليه: أنّه لا عسر في تشخيص مفهوم الأعلّم، فإنّه كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - عبارة عمّن كان أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، وأقوى استنباطاً، وأمتن استنتاجاً.

وأما تشخيص الأعلام مصداقاً، فليس بأشكال من تشخيص المجتهد، فكما أنّ المرجع في تشخيص الاجتهاد هو أهل الخبرة، فكذلك في تشخيص الأعلامية.

وأما لزوم المشقة عليه في رجوع المقلّدين إليه.

ففيه: أنه لا مشقة في ذلك، فضلاً عن كونها شديدة.

أضف إلى كلّ ذلك، أنّ دعوى العسر على كلّ من الأعلام ومقلّديه إذا ثبتت، فإنّ مقتضى ذلك هو الاقتصار على مورد العسر، لا التعدي منه إلى غيره.

ومن جملة الأدلة، أنه ثبت عندنا أنّ الناس من الشيعة كانوا يرجعون في زمن الأئمة عليهم السلام إلى أصحابهم، بل ثبت عندنا في جملة من الروايات المتقدمة أنّ الأئمة عليهم السلام أرجعوا الناس إلى فتاوى أصحابهم.

وعليه، فلو كان تقليد الأعلام واجباً لما جاز للناس أن يرجعوا إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام مع تمكّنهم من الوصول إلى الإمام عليه السلام، وأخذ المسألة منه عليه السلام.

وفيه: أنّ هذه مغالطة واضحة، فإنّ محلّ الكلام هنا، إنّما هو في فرض العلم بمخالفة فتوى غير الأعلام لفتوى الأعلام.

وفي هذه الحالة يقطع بعدم جواز الرجوع إلى من يخالف قوله قول الإمام عليه السلام، وكيف يرجع إليه مع اليقين ببطلان قول غير الإمام عليه السلام ومخالفته للواقع؟

وعليه، فالأئمة عليهم السلام إنّما أرجعوا الناس إلى أصحابهم، لمكان عدم علم الناس بمخالفة الأصحاب للأئمة عليهم السلام فيما يفتون به.

هذا تمام الكلام في الأدلة المستدلّ بها على حجّية فتوى غير الأعلام.

وأما أدلة وجوب تقليد الأعلام:

فمنها: الاجماع، كما عن المحقق الثاني رَحِمَهُ اللهُ وغيره.

ويؤيده، نقل عدم الخلاف عن الأصحاب، كما عن السيد رَحِمَهُ اللهُ في الذريعة، حيث قال: «أنه من المسلّمات عند الشيعة».

ويؤيده أيضاً، ما عن الشيخ البهائي رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «وتقليد الأفضل معيّن عندنا».

وفي المعالم: «وهو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم».

أقول:

يرد عليهم:

أولاً: أنه كيف يتحقّق هذا الاجماع مع وجود الخلاف العظيم في مسألة

تقليد الأعلام، بل ذهب كثير من الأعلام إلى عدم وجوب تقليد الأعلام؟

وقد نقلنا سابقاً عبارة الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في التقريرات، حيث قال: «وحدث

لجماعة ممّن تأخّر عن الشهيد الثاني قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول

تبعاً للحاجبي والعضدي والقاضي وجماعة من الأصوليين والفقهاء فيما

حكى عنهم وصار إليه جملة من متأخري أصحابنا حتّى صار في هذا الزمان

قولاً معتدّاً به . . . الخ».

وثانياً: قد عرفت في علم الأصول، أنّ الاجماع المحصّل غير حاصل،

والمنقول غير حجة.

أمّا أنّ الاجماع المحصّل غير حاصل هنا، فلاحتمال استناد المجمعين

إلى الأصل العقلي المتقدّم، المقتضي للأخذ بقول الأعلام.

ومع هذا الاحتمال، أي احتمال المدركيّة، فلا يكون الاجماع تعبدياً

كاشفاً عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام الذي هو المناط في الحجّية.

وأما أنّ الاجماع المنقول غير حجّة، فلما ذكرناه في أكثر من مناسبة، من أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد لا تشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد، لأنّه حدسي، فراجع ما ذكرناه في علم الأصول.

ومنها: جملة من الروايات الدالّة على ترجيح الأعلام والأفقه عند المعارضة:

الأولى: رواية ابن حنظلة المتقدّمة، والمعبر عنها عند الأعلام بالمقبولة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما...».

إلى أن قال: «فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكون الناظرين في حقّهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم (حديثنا)؟ فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر... الخ»^(١).

الثانية: معتبرة داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم، وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضي الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^(٢).

الثالثة: رواية موسى بن أكيل النميري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حقّ فيتّفقان على رجلين

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما. قال: وكيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان. فقال: ينظر إلى عدلتهما وأفقهما في دين الله، فيمضى حكمه»^(١).

الرابعة: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشر: «إختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»^(٢).

وقبل الكلام عن وجه دلالة هذه الروايات، ينبغي أن نتكلم عن سندها.

ف نقول:

إن رواية ابن حنظلة ضعيفة بعدم وثاقة عمر بن حنظلة وإن تلقاها الأصحاب بالقبول. ومن هنا سميت بالمقبولة.

وأما رواية داود بن الحصين، فهي وإن كانت ضعيفة بطريق الشيخ الصدوق، لأن في إسناده إلى داود بن الحصين الحكم بن مسكين، وهو مهمل، إلا أن الشيخ في التهذيب رواها بطريق حسن، لأن الحسن بن موسى الخشاب الواقع في السند ممدوح مدحاً معتدلاً به.

وأما رواية موسى بن أكيل النميري، فهي ضعيفة بجهالة ذبيان بن حكيم الواقع في السند.

وأما عهد الأمير عليه السلام إلى مالك الأشر، فله سندان:

السند الأول، ما ذكره النجاشي، قال: «أخبرنا ابن الجندي عن علي بن همام عن الحميري عن هارون بن مسلم عن الحسين بن علوان الكلبي عن سعد بن ظريف عن الأصبع بن نباتة عن الأمير عليه السلام».

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

(٢) نهج البلاغة.

واعلم أنّ ابن الجندي ثقة، لأنّه أستاذ النجاشي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وقد عرفت أنّ أساتذته ثقات.

وأما عليّ بن الهمام، فإنّه غير معروف.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ محرّف عن أبي عليّ بن همام، وهو محمد بن همام الثقة، وباقي السند لا عيب فيه إلّا سعد بن ظريف، فقد قال عنه النجاشي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إنّه يعرف وينكر».

ولا يخفى عليك، أنّ هذا لا يدلّ على تضعيف الرجل.

وقال عنه الشيخ: «أنّه صحيح الحديث».

وذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ هذا الكلام لا يدلّ على التوثيق، لأنّ الصّحة عند المتقدّمين غير الصّحة عند المتأخّرين، فهي عند المتقدّمين بمعنى صدور الحديث عن أهل البيت عليهم السلام، لقرائن تدلّ على ذلك، وإن كان بعض الرواة ضعيفاً أو مجهولاً.

وأما عند المتأخّرين، فهي عبارة عن كون رجال السند كلّهم إماميون ثقات.

لا يقال: إنّ جعفر بن بشير روى عنه. وقال النجاشي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن جعفر: «أنّه يروي عن الثقات ويروون عنه».

فإنّه يقال: إنّ هذه العبارة من النجاشي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا تدلّ على أنّه لا يروي إلّا عن الثقات، فراجع ما ذكرناه في علم الرجال.

وأما وقوع الرجل في كامل الزيارات، وتفسير علي بن إبراهيم، فلا ينفع، لعدم كونه من المشايخ المباشرين.

هذا، وقد ضعّف الرجل ابن الغضائري، ولكنك عرفت أنّ كتاب ابن الغضائري لم يثبت أنّه له.

وأما السند الثاني، فهو عن الشيخ الطوسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: «أخبرنا أحمد بن أبي جئد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحميري عن هارون بن مسلم والحسن بن ظريف جميعاً عن الحسين بن علوان الكلبي عن سعد بن ظريف عن الأصمغ بن نباتة».

وهذا السند أيضاً ضعيف بعدم وثاقة سعد بن ظريف.

وأما رجال باقي السند، فلا إشكال فيهم.

هذا كله من حيث السند.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ وجه الاستدلال بهذه الروايات، هي أنّها وإن كانت ظاهرة في الاختصاص بباب القضاء وفصل الخصومات، إلاّ أنّه يمكن الاستدلال بها للمقام بوجهين:

الوجه الأوّل، وحاصله: إنّ الاشتباه في الحكم الشرعي مرجعه إلى الاختلاف في الفتوى دون الأمور الخارجيّة، التي لا يكون رفع الاشتباه فيها بالرجوع إلى الأحاديث.

وعليه، فتكون الروايات دليلاً على الترجيح بالأعلميّة عند اختلاف أرباب الفتوى.

وبعبارة أخرى: إنّ المناط في الترجيح بالأعلميّة في كلّ من باب القضاء وباب الفتوى واحد، لأنّ الحاكم في الشبهات الحكميّة ليس إلاّ إنشاء الفتوى المستنبطة من الأدلّة في الواقعة الجزئية التي وقعت المنازعة فيها، فالحكم والفتوى مشتركان في المدرك مختلفان في الموضوع، فتكون الفتوى عبارة عن الأخبار عن ثبوت الحكم الكلّي للموضوع الكلّي، والحكم هو إنشاء تلك الفتوى في الموضوع الشخصي المترافع فيه.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأنصاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وتبعه عليه جماعة من

الأعلام، وهو الاجماع المركّب، إذ لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الأعلّم وتقليده، فإنّ كلّ من قال بتقديم حكم الأعلّم في مقام فصل الخصومة، قال بتقديم فتواه مطلقاً.

أقول: يرد على هذا الكلام: أمّا عن الوجه الأوّل، وهو أنّ المناط في الترجيح في كلّ منهما واحد.

فيرد عليه: أنّ الترجيح بالأعلميّة في باب القضاء لأجل رفع الخصومة وحسم مادة النزاع لا يقتضي الترجيح بذلك في باب التقليد، لأنّ الخصومة لا بدّ من رفعها بأيّ وجه كان، ولا معنى للحكم بالتخيير، لاستلزامه بقاء الخصومة على حالها.

وهذا، بخلاف باب التقليد، فإنّه لا مانع فيه من الحكم بالتخيير، ولأجل ما ذكرنا - من أنّ الخصومة لا بدّ من رفعها - ذكر الترجيح بالأعدليّة والأورعيّة والأصديّة في تلك الأخبار، مع أنّها غير معتبرة في باب الفتوى بلا إشكال.

وأما الجواب عن الوجه الثاني، فنقول:

إنّه كيف يكون عندنا إجماع مركّب، مع هذا الاختلاف العظيم في المسألة؟

وقد التزم القائل بجواز تقليد غير الأعلّم بالتفكيك بين باب القضاء وباب الفتوى.

والخلاصة: إنّه لا مجال للاستدلال بتلك الروايات على الترجيح بالأعلميّة في باب الفتوى عند المعارضة والمخالفة. والله العالم.

ومنها: أنّ فتوى الأعلّم أقرب من فتوى غيره، فيجب الأخذ بها، لأنّ العقل حاكم بلزوم الأخذ بالأقرب إلى الواقع عند الاختلاف والتعارض.

وفيه: أنه ممنوع صغرى وكبرى:

أما وجه منع الصغرى، فنمنع كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من غيرها، إذ قد تكون فتوى غير الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى الأعلم، كما لو كانت فتوى غير الأعلم مطابقة للشهرة بين الأعلام، أو كانت مطابقة لفتوى من هو أعلم من الأحياء ممن مات بمراتب، كما لو كانت مطابقة لفتوى صاحب الجواهر وأمثاله ممن انتقلوا إلى رحمته تعالى.

وأما القول بأن الكلام هنا متمحّض فيما إذا تعارض فتوى الأعلم مع غير الأعلم مع قطع النظر عن المرجّحات الخارجيّة، مثل المطابقة لفتوى المشهور، أو لفتوى من هو أعلم من الأحياء ممن مات ونحو ذلك.

ففيه: أن الأمر وإن كان كذلك، إلا أنها حينئذ لا تكون صغرى لتلك الكبرى العقلية، لأن الكبرى ليست مختصة بالأقربىة الحاصلة من نفس الفتوى، فإن الذي يستقل به العقل هو الأخذ بالأقرب مطلقاً، سواء كان أقرب في نفسه، أو لمرجّح خارجي، دون خصوص الأقرب في نفسه.

وأما وجه منع الكبرى، فإنه لا دليل على اعتبار الأقربىة بنظر العقل في الأمارات التعبديّة والتي منها فتوى المجتهد، فإنه لم يعلم كون المناط في التعبّد بها هو القرب إلى الواقع بنظر العقل، فلعلّ المناط في نظر الشارع في التعبّد بها شيء آخر يكون الأعلم وغيره متساويين فيه.

وأما غلبة الإيصال إلى الواقع في نظر الشارع، فهي حكمة لجعل مطلق الطرق غير العلميّة، وليست علّة، ولو كان ذلك علّة للزم الترجيح بالأقربىة في الروايتين المتعارضتين فيما لو كانت أحدهما صحيحة والأخرى موثقة، مع أن الأمر ليس كذلك، وكذا في البيّنيتين المتعارضتين لو كانت إحدهما

أقرب إلى الواقع، كما لو كانت أوثق من الأخرى، مع أن الأعلام لم يلتزموا بذلك .

وبالجملة، فإنّ غلبة الإيصال حكمة لجعل مطلق الطرق غير العلميّة، وليست علة .

ومنها : السيرة العقلائيّة، فإنّها جارية على الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفة، وحيث إنّ الشّارع المقدّس لم يردع عنها، بل أمضاها، فتكون حجّة في المقام .

وهذا هو الإنصاف .

والخلاصة : إنّ يجب الرجوع إلى الأعلم للدليلين :

الأوّل : هو السيرة العقلائيّة الممضاة .

الثاني : هو الأصل العقلي المتقدّم .

ولو تنزّلنا عن ذلك، فلا أقلّ أنّ الأحوط وجوباً هو الرجوع إلى الأعلم . والله العالم .

ثمّ إنّ ينبغي التنبيه على بعض الأمور :

التنبيه الأوّل : المعروف بين الأعلام أنّ المراد بالأعلم من كان أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأجود فهماً للأخبار، وأشدّ مهارة من غيره في تطبيق الكبريات على الصّغريات، بحيث يكون أجود استنباطاً وأمتن استنتاجاً للأحكام، وليس المراد بالأعلم هو الذي يحصل له الجزم بالحكم، بأن يستنبط الحكم من الأدلّة بنحو الجزم واليقين، بخلاف غيره ممّن يستنبطه من تلك الأدلّة بنحو الظنّ .

وبالجملة، فإنّ الجزم بالحكم ليس مناطاً للأعلميّة .

كما أنه ليس المراد بالأعلمية من كان أسرع استنباطاً من غيره، ولا أكثر استنباطاً من غيره.

وبعبارة أخرى: المراد من الأعلم من كان أقوى نظراً في تنقيح قواعد المسألة ومداركها، وأكثر خبرة في كيفية تطبيق الكبرى على الصغرى، وأجود فهماً للأخبار، بحيث يكون أعرف في أخذ كل فرع من أصله. وأما حمل الأعلم على معنى أكثر علماً وأوسع إحاطة بالمعلومات، كما يظهر من صاحب الجواهر رحمته الله، حيث قال في المجلد الثالث عشر صفحة اثنين وثمانين: «وأعلم الناس من يجمع علمه وعلم غيره... الخ»، فهو وإن كان مناسباً لمعنى التفضيل، إلا أنه لا دليل على كون المراد منه ذلك. والله العالم.

التنبيه الثاني: في وجوب الفحص عن الأعلم، وعندنا خمس صور:

الأولى: أن يعلم المكلف تفصيلاً أو إجمالاً بالتفاضل بين الأعلام، ويعلم الاختلاف في الفتوى.

الثانية: أن يعلم بالتفاضل دون الاختلاف في الفتوى.

الثالثة: بعكس ذلك.

الرابعة: لا يعلم بالتفاضل ولا بالاختلاف في الفتوى.

الخامسة: أن يشك في وجود مجتهد آخر غير الذي يعرفه.

أما الصورة الأولى، فإن عرف الأعلم بعينه، وعلم تفصيلاً بالاختلاف، فلا بد حينئذٍ من تقليد الأعلم، ولا كلام في ذلك.

وأما مع العلم الاجمالي بهما، فإن أراد أن يحتاط بالجمع بين الفتويين، فله ذلك، ولا يجب عليه الفحص عن الأعلم، لعدم وجوب تعيين التقليد.

وأما إذا لم يرد العمل بالإحتياط، فيجب عليه الفحص عن الأعلم، فإذا عمل بفتوى أحدهما أو أحدهم من غير فحص عن الأعلميّة لم يحرز الامتثال، ولم يقطع بفراغ الذمّة، لاحتمال أن يكون الأعلم غيره، ومعه يحتمل العقاب الأخرى، ولا بدّ من دفعه، ولا يكون ذلك إلاّ بالفحص عن الأعلم.

وإن شئت فقل: إنّه لا يجوز الرجوع إلى واحد بعينه قبل الفحص، لكونه من باب اشتباه الحجّة بغير الحجّة.

ثمّ إنّه مع العجز عن معرفة الأعلم يجب الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال، حتّى يقطع بفراغ ذمّته ممّا اشتغلت به من الأحكام الالزاميّة.

ولكن ذكر السيد محسن الحكيم رحمته الله في المستمسك: «أنّ الظاهر الاتفاق على جواز الرجوع إلى أيّهما شاء، وعدم وجوب الاحتياط المذكور عليه».

وفيه: أنّه يظهر من الأعلام عدم الاتفاق على ذلك.

وعليه، فالانصاف هو ما ذكرناه، من الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال.

هذا كلّه مع إمكان الإحتياط.

وأما إذا لم يتمكّن من الإحتياط؛ إمّا لأنّ أحدهما أفتى بوجوب شيء والآخر بحرمة، أو أنّه أفتى بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام، والوقت لا يسع للجمع بين الصّلاتين، فيتخيّر بينهما، وهو من التخيير العقلي في مقام الامتثال، لتنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالي عند العجز عن الامتثال الجزمي.

نعم، في هذه الصّورة، إذا ظنّ أو احتمل أعلميّة أحدهما المعين تعيّن

الأخذ بفتواه، لأنه يدور الأمر بين أن تكون كلّ من الفتويين حجّة تخيريّة في حقّه، وبين أن تكون فتوى من يظنّ أعلميته أو يحتملها حجّة تعينيّة.

ومن المعلوم، أنّ العقل مستقلّ بلزوم الأخذ بما يظنّ أو يحتمل تعينه، للعلم بأنّه معذّر على كلّ حال، ولا علم بمعذّرية الآخر، إلّا على تقدير القول بالحجّة التخيريّة.

وأما على القول بتعيين تقليد مظنون الأعلميّة أو محتملها، فلا علم بالمعذّرية.

الصورة الثانية، أن يعلم بالتفاضل دون الاختلاف في الفتوى، أي جاهل في أصل الاختلاف في الفتوى.

ففي هذه الصورة، لا يجب عليه تقليد الأعلم ولو مع العلم به تفصيلاً، ولا يجب عليه الفحص عن الأعلم مع العلم به إجمالاً، وذلك لأنّ مقتضى إطلاق أدلّة الحجّية هو حجّية كلّ واحدة من الفتويين، واحتمال الاختلاف بين الفتويين الموجب لسقوط الاطلاق عن الحجّية، لا يعتنى به في رفع اليد عن الاطلاق.

وبعبارة أخرى: إنّ احتمال الاختلاف مندفع بالأصل، نظير أصالة عدم المخالفة للكتاب والسنة في الشرط ونحوه.

الصورة الثالثة، وهي صورة العلم بالاختلاف في الفتوى والجهل بالتفاضل.

فالمعروف بينهم أنّه لا بدّ من الفحص، لما ذكرناه في الصورة الأولى، لاشتراكهما في العلم بالاختلاف المانع من العمل بإطلاق أدلّة الحجّية، فيكون كلّ من الفتويين مشكوكة الحجّية قبل الفحص.

ثمّ إنّّه إذا فحص ولم يتمكّن من تشخيص الأعلم، فلا بدّ من الاحتياط

- كما ذكرناه سابقاً - وإذا لم يتمكن من الاحتياط، فيتخير كما عرفت سابقاً، وهو من التخيير العقلي في مقام الامتثال.
نعم، إذا ظنّ أو احتمل علمية أحدهما المعين، فيتعيّن الأخذ بفتواه، للقطع بحجية فتواه والشكّ في حجّية فتوى غيره، لما عرفت، ولا حاجة للإعادة.

اللهم إلا أن يقال: إنّ الأصل عدم التفاضل.

وبعبارة أخرى: إنّ المانع من جواز العمل بفتوى الآخر، هو احتمال الأفضلية والأعلمية، فإذا جرى الأصل المزبور، فترتب عليه جواز الأخذ بفتوى غيره، ولا يتعيّن الأخذ بفتوى من احتمل علميته وأفضليته، وإذا ثبت هذا الجواز الشرعي، فينتهي الأمر إلى التخيير في الأخذ بهما.

وفيه:

أولاً: أنّ هذا لو تمّ إلا أنّه لا ينفع على ما ذهبنا إليه من عدم ثبوت الحجّية التخيريّة، بل لا بدّ من الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال.
وثانياً: مع قطع النظر عن ذلك، فإنّ أصالة عدم التفاضل لا تجري، لأنّها من الأصل المثبت، إذ يلزم عقلاً من عدم الأفضلية التساوي.
ومن المعلوم، أنّ موضوع التخيير هو التساوي.

الصورة الرابعة، وهي صورة الجهل بهما معاً، أي عدم العلم بالتفاضل، وعدم العلم بالاختلاف في الفتوى، وحكمها واضح، وهو عدم وجوب الفحص عن الأعلام، لعدم وجوب تقليده، فإنّ مقتضى إطلاق الأدلّة حجّية فتوى كلّ من الأعلام وغيره، ولا يعلم باختلاف الفتوى حتّى يكون ذلك مانعاً من التمسك بالاطلاق.

الصورة الخامسة، لا إشكال في العمل على فتوى من يعرفه.

وأما احتمال وجود مجتهد آخر أو الشك في وجوده، فضلاً عن الشك في كونه أعلم، أو الشك في كون فتواه مخالفة، فلا يعنى به، لقيام سيرة المتشرعة على العمل بالفتوى مع الشك في وجود مجتهد آخر من دون فحص عنه.

بقي شيء في المقام، لا بد من التنبيه عليه: وهو أن وجوب الفحص في بعض الصور المتقدمة هو وجوب إرشادي لا مولوي، أي إرشاد إلى عدم وقوع المكلف في معرض احتمال مخالفة الواقع، إذ لولا الفحص لم تحرز حجية إحدى الفتويين، المترتب على ذلك احتمال العقاب الأخرى.

التنبيه الثالث، هل يجب تقليد الأورع أم لا؟

عندنا صورتان:

الأولى: فيما إذا اختلف الأعلام في الورع مع تساويهم في العلم والفضيلة، فكان أحدهم أورع من الآخرين.

الثانية: إذا اختلفوا في الورع وفي العلم والفضيلة، كل ذلك مع العلم بالاختلاف في الفتوى.

وقبل الشروع في ذلك، نقول:

إن الأورعية؛ تارة، تكون في مقام العمل، بأن يكون أحد الأعلام مجتنباً عن المشتبهات دون الباقيين، أو أنه يأتي بالمستحبات - من صلاة الليل، وصيام الأيام المستحبة، والحج المستحب، والزيارة، وصلاة جعفر وغيرها - أكثر من غيره.

وأخرى، تكون في مقام الاستنباط، بمعنى كون أحدهم حين الاستنباط يفحص عن الدليل أكثر من المقدار المعتبر في الفحص عنه.

مثلاً، يكفي في مقدار الفحص في الأخبار مراجعة الوسائل والجواهر والحدائق، فالأورع يفحص أكثر من ذلك.

أو أنّه يحتاط في المسائل الخلافية أكثر من غيره، ونحو ذلك.
إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا الصورة الأولى، قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ فِي رسالته المستقلة:
«فالظاهر أنّ المشهور تقديم الأورع، بل حكى عليه المحقق الثاني قَدْ شُ
الاجماع في مسألة تقليد الميت . . .».

إلى أن قال: «وهو الظاهر من المقبولة، ويؤيده ما ورد في أنّه لا يحلّ
الفتيا إلا لمن كان أتبع أهل زمانه برسول الله ﷺ وآله عَلَيْهِ السَّلَامُ . . .».
إلى أن قال: «هذا كلّّه مضافاً إلى الأصل السليم عن معارضة الإطلاقات
كما عرفت في تقليد الأعلّم، فالقول به لا يخلو من قوة». انتهى
أقول:

قد عرفت أنّ محلّ النزاع فيما إذا علم اختلافهم في الفتوى، مع
تساويهم في الفضيلة.

والانصاف: أنّه لا دليل على الترجيح بالأورعية.

وأما الاستدلال لذلك برواية ابن حنظلة المعبر عنها بالمقبولة.
ففيها: أولاً: أنّها ضعيفة السند.

وثانياً: أنّها مختصة بباب القضاء وفصل الخصومات، وعلى فرض
التعدّي عنها إلى باب تعارض الأخبار، فلا يتعدّى إلى باب الفتوى.

والسرّ في عدم التعدّي، هو أنّ الخصومة لا بدّ من فصلها، ولا سبيل
إلى التوقّف والاحتياط في القضاء والمرافعات.

وأما التقليد، فهو أمر قابل للاحتياط فيه.

وبذلك يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الروايات الواردة في
القضاء، والمشملة على الترجيح بالأورعية.

وعليه، فقد ذكر الأعلام، أنه مخير في الأخذ بإحدى الفتويين .
ولكنك عرفت سابقاً، أنّ الحجية التخيرية غير معقولة .
وبناءً عليه، فلا بدّ من الاحتياط، لأنّه ممّا يستقلّ به العقل في أطراف
العلم الاجمالي، فيأخذ بأحوط القولين أو الأقوال .
وأما إذا لم يتمكّن من الإحتياط؛ إمّا لأنّ أحدهما أفتى بوجوب القصر
مثلاً، والآخر بوجوب التمام، والوقت لا يسعهما، وإمّا لأنّ أحدهما أفتى
بوجوب شيء والآخر بحرمة، فلا مناص حينئذٍ من الحكم بوجوب العمل
على طبق إحدى الفتويين تخيراً، وهو من التخير العقلي في مقام الامثال،
لتنزل العقل إلى الامثال الاحتمالي عند العجز عن الامثال الجزمي .
وأما القول إنّ المتعيّن هو العمل بفتوى الأورع من المجتهدين
المتساوين في الفضيلة، وذلك لدوران الأمر في الحجية بين التعيين
والتخير، فإنّ فتوى كلّ منهما؛ إمّا حجة تخيرية أو أنّ فتوى الأورع حجة
تعيينية .
ومقتضى القاعدة، هو الأخذ بما يحتمل تعينه، وهو فتوى الأورع، لأنّ
العمل بها معذور يقيناً .
وأما العمل بفتوى غير الأورع، فلم يعلم كونه معذوراً على تقدير
الخلاف مع فتوى الأعلم .
ففيه: أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ على تقدير الشكّ في حجية فتوى غير
الأورع .
والفرض، أنّه لا شكّ عندنا، فلا فرق بين فتوى الأورع وغيره من هذه
الجهة .
هذا تمام الكلام في الصورة الأولى .

الصّورة الثانية، وهي ما لو اختلف الأعلام في الورع والعلم والفضيلة مع اختلافهم في الفتوى أيضاً، بحيث دار الأمر بين الأعلّم العادل وبين غير الأعلّم الأورع والأعدل.

والمعروف بين الأعلام تقديم الأعلّم، إذ لا دخل لحيثيّة الأعدليّة والأورعيّة فيما هو مناط التقليد والفتوى، فإنّ الملاك في الأعلّم هو أقوى وأشدّ.

وبالجملة، فإنّ الملاك في حجّية الفتوى هو العلم والفقاهة، وهما في الأعلّم أقوى منهما في غير الأعلّم، وكون أحدهما أورع من الآخر، كأن يكون آتياً بصلاة اللّيل مثلاً، أو متورّعاً عن الشبهات، فلا ربط له بما هو الملاك في الحكم بحجّية فتواه. والله العالم.

الفصل الثامن

تقليد الميِّت

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط، وبين العامة عدمه، وهو خيرة الأخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا... الخ».

هذه هي المسألة الثالثة المشار إليها سابقاً، وهي مسألة جواز تقليد الميِّت ابتداءً وعدمه.

اختلف الأعلام في اشتراط الحياة في مرجع التقليد على أقوال: الأول: هو الاشتراط مطلقاً ابتداءً واستدامة، وهو المعروف بين الأعلام قديماً وحديثاً.

الثاني: عدم الاشتراط مطلقاً، وهو المعروف بين العامة. ومن هنا، اقتصروا على تبعية أئمتهم الأربعة. وذهب إلى ذلك أيضاً خيرة الأخباريين وبعض الأصوليين، وهو المحقق القمي رَحِمَهُ اللهُ.

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ حسب ما نسب إليه في التقريرات: وهو - أي عدم الإشتراط - «خيرة الأخباريين من أصحابنا. ومنهم أمينهم الإسترآبادي والمحدث الكاشاني في محكي السفينة وفي مفاتيحه ظاهراً، والسيد الجزائري ووافقهم المحقق القمي من المجتهدين... الخ».

أقول:

قد تقدّم سابقاً، أنّ الأخباريين أنكروا الاجتهاد والتقليد أشدّ الانكار، وأوجبوا على كلّ أحد متابعة كلام المعصومين عليهم السلام. وعليه، فكيف لا يشترط الأخباري ها هنا الحياة في المفتي، ويجوز تقليد الميِّت ابتداءً؟

والجواب عن هذه المعضلة، بحيث لا يحصل تنافي بين المقامين، هو أنّ الفتوى عندهم عبارة عن نقل الحديث بالمعنى، فالفتوى بهذا المعنى ممّا لا يشترط فيها الحياة، ويجوزون العمل بها ولو كان من الميِّت ابتداءً، وليست الفتوى عندهم هي بالمعنى المصطلح عليه عندنا، وهي الإخبار عن الحكم الشرعي المستنبط من الأدلّة بالاجتهاد والنظر، فإنّها بهذا المعنى عندهم، هي كالقياس والاستحسان.

ومن هنا، يمكن أن يقال: إنّ الأخباريين ليسوا مخالفين في المسألة، فإنّ الفتوى بالمعنى الذي يقصده الأخباريون يوافق عليه الأصوليون، ويجوزون العمل به ولو كان من الميِّت، وبالمعنى الذي يقصده المجتهدون هم أيضاً لا يجوزون العمل به، ولو كان من الحيّ فضلاً عن الميِّت.

قال الشيخ رحمته الله في التقريرات على ما حكى عنه: «فإنّ الأخبارية بأجمعهم على المنع من الإفتاء، فإنّه فرع الاجتهاد، وهم ليسوا من أصحاب الاجتهاد كما هو المعروف من طريقتهم وكلمات جملة منهم ممّن اطلعنا عليهم صريحاً فيما ذكرنا فما يجوز عندهم من الفتوى عبارة عن نقل الحديث بالمعنى وما ليس كذلك فلا يجوزونه ويلحقونه بالقول بالقياس والاستحسان...».

إلى أن قال: «ومن هنا يظهر أنّ خلاف الأخباريين كما نقلنا ليس وارداً في هذا المقام». انتهى

القول الثالث، وهو التفصيل بين التقليد ابتداءً فيشترط، وبين البقاء عليه استدامة فلا يشترط. نسبه السيد صدر الدين رَحِمَهُ اللهُ في محكم شرح الوافية إلى بعض معاصريه.

أقول:

ذهب إلى هذا التفصيل جلّ متأخري المتأخرين، حتّى صار اليوم معروفاً عند الأعلام.

القول الرابع، التفصيل بين صورة وجود المجتهد وتمكّن المقلّد من الرجوع إليه في أخذ المسائل الفرعيّة، وصورة عدم وجوده بالاشتراط في الأوّل دون الثاني.

قال الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في التقريرات على ما حكى عنه: «وذهب بعضهم إلى عدمه يعني عدم الاشتراط مع عدم المجتهد الحيّ، نقله فخر المحقّقين عن والده واستبعده، وحمل كلامه على محلّ آخر، وهو المحكي عن الأردبيلي والشيخ سليمان البحراني والشيخ علي بن هلال... الخ».

القول الخامس، وهو التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني، وهو عدم الاشتراط فيما إذا كان المفتي ممّن علم من حاله أنّه لا يفتي إلّا بمنطوقات الأدلّة، كالصدوقين رَحِمَهُمُ اللهُ ومن شابههما من القدماء، فإنّه يجوز الأخذ بفتاويهم حيّاً وميتاً.

وأما إذا كان ممّن يعمل بالأفراد الخفيّة للعمومات واللّوازم غير الظاهرة للملزومات، فلا يجوز تقليده لا حيّاً ولا ميتاً.

أقول:

إنّ هذين القولين الأخيرين ليسا تفصيلاً فيما هو مورد البحث في المقام.

أمّا القول الأخير، فواضح، فإنّه ليس تفصيلاً في المسألة، بل هو تفصيل في أصل التقليد، ولذا لم يفرّق جوازاً ومنعاً بين الحيّ والميِّت. وأمّا القول الرابع، فهو خارج عمّا نحن فيه، فإنّ مورد البحث جوازاً ومنعاً، إنّما هو في فرض وجود المجتهد الحيّ، وتمكّن المقلّد من الرجوع إليه.

وإلاّ ففي فرض انحصار الطريق للعامّي بالرجوع إلى فتاوى الأموات، فلا إشكال في جواز الرجوع إلى فتاوى الأموات.

إذا عرفت ذلك، فيقع البحث في مقامين:

الأوّل: في جواز تقليد الميِّت ابتداءً.

الثاني: في جواز البقاء عليه استدامةً.

أمّا المقام الأوّل، فالمعروف بين الأعلام عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً، وقد ادّعى جماعة كثيرة الاجماع على ذلك.

وفي المقابل، ذهب العامّة إلى جوازه.

ومن هنا، اقتصرنا على تقليد الأئمّة الأربعة المعروفين.

وحكي عن جماعة من الأخباريين القول بذلك، وذهب إلى ذلك أيضاً بعض الأصوليين، كالمحقّق القميّ رحمته الله.

ومهما يكن، فقد استدلّ للمنع بدليلين، كما أنّه استدلّ للقول بالجواز بجملته من الأدلّة أيضاً.

ولنبداً بأدلة المانعين من تقليد الميِّت ابتداءً:

الدليل الأوّل: الأصل العقلي بالتقريب المتقدّم في مسألة تقليد الأعلام،

حيث يدور الأمر بين التعيين والتخيير، فإنّ فتوى كلّ من الحيّ والميِّت؛ إمّا حجة تخييرية أو أنّ فتوى الحيّ حجة تعيينية.

ومقتضى الأصل العقلي هو الأخذ بما يحتمل تعيينه، وهو فتوى الحي، لأن العمل بها معذور يقيناً.

وأما العمل بفتوى الميت، فلم يعلم كونه معذوراً على تقدير الخلاف مع فتوى الحي.

وبالجملة، فإننا نقطع بحجّة فتوى الحي؛ إمّا تعييناً أو تخييراً، ونشكّ في حجّة فتوى الميت، والأصل عدم الحجّة.

والخلاصة: إن الحكم العقلي في المقام هو الاحتياط بالرجوع إلى معلوم الحجّة.

ولكن لا يخفى عليك، أنّ هذا الدليل - وهو الأصل العقلي - إمّا يتمّ على تقدير عدم ثبوت شيء من الأدلة المستدلّ بها على جواز تقليد الميت ابتداءً، وإلا فتكون حاكمة أو واردة على هذا الأصل.

الدليل الثاني: الإجماع، فقد استفاض نقل الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً من أعظم العلماء وأكابر الفقهاء الذين لهم المقام الرفيع في الضبط والاتقان.

منهم، المحقّق الثاني رحمته الله في شرح الألفيّة، حيث حكى عنه أنّه قال: «لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحيّ بلا خلاف بين علماء الإماميّة... الخ».

ومنهم، الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك، حيث حكى عنه أنّه قال: «فقد صرّح الأصحاب في كتبهم المختصرة والمطوّلة وفي غيرها باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله...».

ثمّ قال: «ولم يتحقّق إلى الآن خلاف في ذلك ممّن يعتدّ بقوله من أصحابنا وإن كان للعمامة في ذلك خلاف مشهور... الخ».

وكذا غيرهما من الأعلام، فإن أكثر الأعلام الذين تعرّضوا للمسألة ادّعوا الاجماع، واتفاق الإمامية على عدم الجواز في التقليد الابتدائي، بل الإنصاف أن هناك تسالم بين الأعلام على عدم الجواز، إذ لم ينقل الخلاف في المسألة إلا من جماعة من الأخباريين وبعض المجتهدين، كالمحقّق القمي والفاضل التوني ونظرائهم رحمهم الله.
ومن المعلوم، أن خلافهم لا يضرّ بالتسالم.

أما مخالفة الأخباريين، فلما تقدّم من أن الفتوى عندهم عبارة عن نقل الأحاديث بالمعنى، وهي التي قالوا بجواز التعويل عليها حياً وميتاً، لا ما يدّعيه المجتهدون من العمل بالرأي الحاصل من إعمال الظنون الاجتهادية، فإن ذلك ممّا لم يجوّز الأخباري العمل على وفقه، لا في حقّ المجتهد نفسه، ولا في حقّ المقلّد، بل هو جارٍ عندهم مجرى العمل بالاستحسان والقياس.
وأما مخالفة المحقّق القمي رحمته الله، فهي مبنية على مبناه الفاسد من القول بالانسداد الكبير، وحيث إنّ الاحتياط متعدّر على المكلفين، فإنّ العقل حينئذٍ يتنزّل إلى الامتثال الظني، فالمقدور للمكلف هو العمل بالظنّ، فلا فرق في ذلك بين الظنّ الحاصل من فتوى الحيّ، وبين الظنّ الحاصل من فتوى الميِّت.

ولكنك عرفت أنّ هذا المبنى فاسد، فخلافه لا يضرّ بالتسالم.

ومثله خلاف الفاضل التوني، فإنّ الظاهر منه كون خلافه كالأخباريين هو خلاف في التقليد بمعنى آخر، ولذا بنى على التفصيل فيما حكي عنه بين من لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلّة ومداليلها الظاهرة، وبين من يفتي بالمداليل الالتزامية ويأخذ بالأفراد الخفية للعمومات، فالتزم في الأوّل بجواز التقليد حياً وميتاً، وعدم جوازه في الثاني كذلك.

ومنه تعرف أيضاً، أنّ خلاف بعض المجتهدين خارج عن مفروض البحث وعن مورد التسالم، حيث إنّ خلافه إنّما هو في فرض عدم وجود المجتهد الحيّ، أو عدم تمكّن المقلّد من الرجوع إليه.

والخلاصة: إنّ هذا الدليل على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً متين وقوي، وهو العمدة.

وأما أدلة المجوّزين:

فمنها: الأدلة اللفظية من الآيات والأخبار، فإنّها مطلقة، إذ لم تقيّد بكون الفتوى من الفقيه الحيّ.

وعليه، فلا فرق في حجّية الفتوى بين كونها من الحيّ أو الميّت.

وفيه: أوّلاً: أنّه لا إطلاق فيها من هذه الجهة. فمثلاً، آية «النفر» المستدلّ بها سابقاً على حجّية الفتوى، وكذا آية «السؤال» - بناءً على دلالتها على ذلك - فقد دلّت الأولى على وجوب الحذر عند إنذار الفقيه، والآية الثانية على وجوب السؤال من أهل الذكر.

ومن المعلوم، أنّ القضايا ظاهرة في الفعلية، فإذا قلت: «يجب إكرام العالم»، فإنّها ظاهرة في أنّ من كان متّصفاً بالعلم فعلاً هو الذي يجب إكرامه، لا من كان عالمًا سابقاً والآن قد زال عنه التلبس به.

وهكذا الحال فيما نحن فيه، فإنّ من كان متّصفاً بالإنذار فعلاً أو بالفقاهة وغيرهما من العناوين فعلاً هو الذي يجوز تقليده.

ومن المعلوم، أنّ الميّت لا يتّصف بالإنذار فعلاً، أو أنّه من أهل الذكر فعلاً، وإن كان منذراً أو من أهل الذكر سابقاً.

وبالجملة، فإنّ الميّت لمّا لم يكن منذراً أو من أهل الذكر فعلاً، فلا تشمل الأدلة القائمة على حجّية فتوى المنذر.

ومما ذكرنا يظهر حال الروايات المستدلّ بها على حجّية الفتوى .
وثانياً: لو سلّمنا كونها مطلقة ولم نناقش في ذلك، إلاّ أنّه من المعلوم،
أنّ أدلّة حجّية الفتوى لا تشمل الفتاوى المختلفة، إذ الاطلاق لا يشمل
المتعارضين، فلا بدّ من التساقط .

ومنها: قيام السّيرة وبناء العقلاء على الرجوع إلى الأموات ابتداءً .
وفيه: أنّ دعوى السّيرة وبناء العقلاء على الرجوع إلى الأموات ابتداءً
عهدتها على مدّعيها، بل هذه الدعوى جزافية .

نعم، إذا كان الميّت أعلم من الأحياء . فالإنصاف؛ أنّ السّيرة قائمة
على الرجوع إليه، بل قد يقال: إنّ مقتضى بناء العقلاء هو لزوم تقليده
تعييناً .

إلاّ أنّك عرفت، أنّ هناك تسالماً بين الأعلام على عدم تقليد الميّت
ابتداءً، فيكون هذا التسالم مانعاً من ذلك، وبهذا يكون بناء العقلاء مردوعاً .
ومنها: الاستصحاب .

وقد قرّره صاحب التقريرات رَحِمَهُ اللهُ بوجوه ثلاثة . قال: «الثالث
الاستصحاب، وتقريره من وجوه: فإنّه تارةً يراد انسحاب الحكم المستفتي
فيه . وأخرى يراد انسحاب حكم المستفتي . وثالثة يراد انسحاب حكم
المفتي . فعلى الأخير يقال: إنّ المجتهد الفلاني كان ممّن يجوز الأخذ
بفتواه والعمل في الخارج مطابقاً لأقواله وقد شكّ بعد الموت أنّه هل يجوز
اتباع أقواله أو لا فيستصحب، كما أنّه يستصحب ذلك عند تغيير حالاته من
المرض والصّحة والشباب والشيب ونحوها؟

وعلى الثاني، يقال: إنّ للمقلّد الفلاني الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني
حال الحياة وبعد الموت، نشكّ فيه فنستصحب الجواز المعلوم في السابق .

وعلى الأوّل، يقال: إنّ هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني، ونشكّ في ذلك فنستصحب حكمها... الخ». كاستصحاب وجوب السورة أو حرمة العصير أو نجاسة الخمر، ونحو ذلك من الأحكام.

أقول:

اقتصر جماعة من الأعلام على الوجه الثالث الذي ذكره في التقريرات. ومنهم صاحب الكفاية رحمته الله، حيث قال: «ومنها استصحاب جواز تقليده في حال حياته... الخ». وهو عبارة عن استصحاب حجّة فتواه.

وأما استصحاب حكم المستفتي، أي أنّ المقلّد الفلاني كان يجوز له العمل على طبق فتواه، وكذا استصحاب الحكم المستفتى فيه، الذي هو عبارة عن استصحاب الأحكام، من نحو وجوب السورة في الصلاة، وحرمة العصير العنبي، ووجوب القصر في الثمانية الملققة من الذهاب والإياب ونحو ذلك. فلم يذكره صاحب الكفاية رحمته الله وجماعة من الأعلام.

ونحن نقصر على تقرير الاستصحاب بالوجه الثالث الذي ذكره صاحب التقريرات وجماعة من الأعلام رحمته الله، وهو استصحاب حكم المفتي، أي حجّة فتواه، فإنّه المهمّ، وقد نتعرّض لاستصحاب حكم المستفتى فيه في مسألة البقاء على تقليد الميّت.

وحاصله: إنّ فتوى المجتهد قبل موته كانت حجّة، فيشكّ بعد موته في بقائها على حجّيتها، فنستصحب حجّيتها.

أقول:

يرد على هذا الاستصحاب ثلاث إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّه من استصحاب الأحكام الكلّية، وقد عرفت

الإشكال في جريانها.

ووجه كونه من استصحاب الأحكام الكلية، هو أننا نشك في سعة الحجية المجعولة وضيقها، هل تختص بحال حياة المجتهد، أم أنها تشمل فتواه بعد موته؟

الإشكال الثاني: في أنه ما المراد بالحجية المستصحبية؟ فهل المراد منها هي الحجية الفعلية؟
فإن كان المراد منها ذلك.

فيرد عليه: أنه لا يقين بحدوثها مطلقاً حتى تستصحب، بل المتيقن عدم الحجية الفعلية، بالإضافة إلى العامي المتأخر زمانه عن عصر المجتهد الميِّت، لوضوح أن الفعلية إنما تتحقق بوجود المكلف العامي في عصر المجتهد، والمفروض عدم تحققه.

وعليه، فليست فتاوى الميِّت حجة فعلية على العامي غير الموجود في عصره حتى تستصحب.

وإن كان المراد منها الحجية الإنشائية، فهي وإن كانت متيقنة في المقام، إلا أنه لا يصح استصحابها للإشكال المتقدم، وهو الشك في سعة دائرة الحجية المنشأة وضيقها وعدم العلم بأنها هي الحجية لخصوص من أدرك المجتهد وهو حي، أو أنها تعم من لم يدركه كذلك.

وعليه، فلا علم لنا بثبوت الحجية الإنشائية بعد الممات حتى يصح استصحابها، بل لا يصح استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، وذلك أن النزاع في جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، إنما هو بعد فرض تحقق موضوع الحكم وفعليته، كحرمة وطئ الحائض بعد نقائها وقبل الاغتسال، فالحرمة الفعلية موجودة قبل نقائها، فبعد النقاء وقبل الاغتسال نشك في بقاء الحرمة.

فعلى القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، فيجري حينئذ.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو في سعة الحكم المنشأ وضيقة من دون أن يكون فعلياً في زمان.

وعليه، فلا يمكن استصحابه، لعدم العلم بثبوت الجعل في زمان الشكّ فيه.

الإشكال الثالث: هو أنّ رأي المجتهد له دخالة في الموضوع، ولا بدّ في الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع، وهو منتفي بالموت، لزوال الرأي بالموت، لأنّ الرأي متقومّ بالحياة في نظر العرف، وإن لم ينعدم واقعاً، لكون معروضه النفس الناطقة، وهي باقية، وقد انتقلت من عالم إلى عالم. ولكن سيأتي في المسألة الثانية، وهي مسألة البقاء على تقليد الميّت، أنّ هذا الإشكال ليس بتامّ.

والخلاصة: إنّ هذا الدليل الثالث للمجوّزين لتقليد الميّت ابتداءً ليس بتامّ، بل حتّى لو قلنا إنّ الاستصحاب سالم عن كلّ الإشكالات، إلاّ أنّه محكوم بالتّسالم المتقدّم على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني: في جواز البقاء عليه إستدامة.

وقد وقع فيه الخلاف أيضاً من حيث الجواز مطلقاً، أو المنع كذلك، أو التفصيل بين المسائل التي قلّده فيها وعمل بها في حياته، أو كان ينبغي له أن يعمل بها في حياته ولكن منعه مانع من العمل، وبين غيرها، بالجواز في الأوّل، والعدم في الثاني.

والانصاف، عندنا: - كما ذهب إليه كثير من الأعلام - هو الجواز مطلقاً، حتّى في المسائل التي لم يعمل بها، أو لم يعلمها، فضلاً عن العمل، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - بيانه.

إذا عرفت ذلك، فيقع الكلام في أمرين:

الأوّل: فيما إذا احتتمل موافقة الميِّت مع المجتهد الحيّ في الفتوى، ولم تعلم المخالفة بينهما.

الثاني: فيما إذا علمت المخالفة بينهما.

أمّا الأمر الأوّل، فقد استدللّ للجواز فيه بعدّة أدلّة:

منها: إطلاقات الآيات الشريفة والأخبار المتقدّمة، فإنّ الآية الشريفة: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً﴾^(١). المستدلّ بها على حجّية الفتوى، تدلّ على وجوب العمل عند إنذار المنذر الحيّ، سواء كان المجتهد باقياً على قيد الحياة حال العمل بفتواه، أم لم يكن كذلك، إذا كان الشخص الآخذ بفتواه أو العامل بها أو الذي ينبغي له العمل بها معاصراً للمجتهد الحيّ، بحيث أدركه وكان قابلاً للتقليد.

وبالجملة، فإنّ الآية الشريفة مطلقة من هذه الجهة، وكذا آية السؤال - بناءً على دلالتها على حجّية الفتوى -، وكذا الروايات الآمرة بالأخذ من أشخاص معيّنين، فإنّها مطلقة، حيث لم تقيّد بما إذا كان أهل الذكر أو الأشخاص المسؤولين أحياءً عند العمل بأقوالهم.

والخلاصة: إنّ هذا الدليل جيّد.

ومنها: بناء العقل، فإنّه قائم على رجوع الجاهل إلى العالم فيما جهله من الفنون والعلوم.

ومنها: رجوعه إلى المجتهد في الفتاوى، بلا فرق بين أن يكون العالم باقياً على قيد الحياة عند العمل بقوله أو الآخذ بفتاواه وعدمه، ولم يردع

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

الشارع المقدّس عن هذا البناء، كما ردع عن التقليد الابتدائي، حيث تسالم الأعلام على عدم جواز التقليد الابتدائي.

ومنها: الاستصحاب، أي استصحاب حكم المفتي.

وبيانه: أنّ المجتهد الفلاني كان يجوز الأخذ بفتواه في حال حياته، أي أنّ فتواه حجّة لمّا كان حيّاً، والآن يشكّ في بقائها على الحجّية، فيستصحب حجّيتها.

ولكن يرد على هذا الاستصحاب ما أوردناه سابقاً، من أنّه من استصحاب الحكم الكلّي. وقد عرفت المنع من جريانه.

نعم، لا يرد عليه ما أوردناه سابقاً، من عدم صحّة استصحاب الحجّية الفعلية، حيث قلنا: إنّ المقلّد لم يكن موجوداً في عصر المجتهد، إذ الحجّية الفعلية منوطة بوجوده في عصره.

ووجه عدم ورود هذا الإشكال هنا واضح، لفرض أنّ المكلف أدرك المجتهد، فهو موجود بالفعل.

وأما الإشكال من حيث عدم بقاء الموضوع، فسيأتي دفعه إن شاء الله تعالى.

وأما استصحاب حكم المستفتى فيه، كاستصحاب وجوب السّورة، أو حرمة العصير، أو نجاسة الخمر، ونحو ذلك، فسيّضح حكمه ممّا سنذكره في الأمر الثاني.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل.

وأما الأمر الثاني، وهو فيما إذا علمنا بالمخالفة بينهما في الفتوى، فهو

على صورتين:

الأولى: فيما لم يعلم أعلمية أحدهما.

الثانية: فيما لو علم أعلمية أحدهما.

وأما الصورة الأولى، فنقول:

إنه لا يصح الاستدلال على جواز البقاء على تقليد الميّت بالاطلاقات المتقدمة، إذ لا تشمل الفتويين المختلفتين، لتكاذبهما المانع من شمول الدليل لهما، ولا لأحدهما المعين، لعدم جواز الترجيح بلا مرجح، وكذا لا يصح الاستدلال ببناء العقلاء، فإنه لا يشمل صورة الاختلاف، كالأدلة اللفظية، فلم يبق إلا الاستصحاب.

وتقريره من وجهين:

الأول، استصحاب الحكم الوضعي، أعني حجّة رأي المجتهد.

الثاني، استصحاب الحكم الظاهري، كاستصحاب وجوب السّورة. فيقال: إنّ السّورة كانت واجبة ظاهراً حال حياة المجتهد، فهي باقية على وجوبها الظاهري بعد موته.

أمّا استصحاب الحكم الوضعي أعني الحجّة، فمع قطع النظر عن إشكال عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، فقد يستشكل من جهة عدم بقاء الموضوع، وهو الرأي، للشك في انتفائه بالموت.

ومنشأ الشك في انتفائه بالموت أمران:

أحدهما: احتمال تبدل رأيه، لانكشاف الواقع لديه في تلك النشأة.

ولكن يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال، بإمكان إثبات الرأي بعد الموت بالاستصحاب أيضاً، فإذا شك في زواله بالموت بأن احتمل تبدل رأيه، لانكشاف الواقع لديه في تلك النشأة، فيستصحب بقاءه.

وبالجملة، فكما يجري استصحاب بقاء الرأي إذا شكنا في تبدله حال حياته، كذلك يجري فيه الاستصحاب عند الشك في زواله بالموت، ولا

فرق بينهما إلا من حيث كون منشأ الشكّ في تبدّل الرأي في حال الحياة هو احتمال ظهور خطئه في المدرك، من حيث عثوره على ما لم يعثر عليه أولاً من قرينة أو معارض أرجح بنظره، ونحو ذلك.

وأما منشأ الشكّ في تبدّل الرأي بعد الموت احتمال انكشاف كون مؤدّى المدرك على خلاف الواقع، لانكشاف الواقع لديه في تلك النشأة.

ثانيهما: توهم كون آراء المجتهد ليست إلا عبارة عن إدراكاته الظنيّة الحاصلة له من النظر في الأدلّة، وهي باعتبار كون موطنها الذهن الذي هو من القوى الجسمانية ممّا تزول بالموت، وبذهاب القوّة الجسمانيّة، بل وتزول أيضاً بضعف القوى وعروض العوارض من مرض ونحوه، فلا يمكن بقاؤها بعد الموت وفناء البدن، لامتناع بقاء العرض بعد زوال موضوعه.

ولكن يرد على هذا الكلام: أنّ إدراكات المجتهد وإن كانت حاصلة بتوسيط القوى المتعلّقة بالبدن من الواهمة والمتخيّلة ونحوهما، إلا أنّها قائمة بالنفس النّاطقة الباقية بعد فناء البدن واضمحلاله، فالقوى المتعلّقة بالبدن العنصري هي آلات درك النفس في هذه النشأة، والنفس هي المدركة لها بتوسيطها، كما تدرك الأشياء الخارجيّة المحسوسة بتوسيط القوى الحسّاسة.

وبالجملة، فالآراء التي استنبطها المجتهد لا يكون محلّها إلا نفس المجتهد، وهي باقية ببقاء النفس، ولا يطراً عليها الزوال بالموت، إلا بانكشاف خلافها في النشأة الأخرويّة، التي هي دار الكشف والشهود، ولا تزول أيضاً بمثل الهرم والنسيان والمرض والجنون والإغماء، وإنّما هي باقية، وفي خزانة النّفس محفوظة.

غاية الأمر، النّفس غير متمكّنة عند عروض هذه العوارض على البدن

العنصري في هذه النشأة من ترتيب الأثر عليها، لمكان اشتغالها بتدبير البدن، أو التوجّه إلى نشأة أخرى، كما في حال النوم وغيره.

والخلاصة: إنّ إدراكات المجتهد وآراءه قائمة بالنفس الناطقة الباقية بعد فناء البدن واضمحلاله، فمهما شكّ في زوال آراء المجتهد بالموت، لأجل احتمال انكشاف مخالفتها للواقع في النشأة الأخرى، فيجري فيها الاستصحاب، وتترتب على بقائها الآثار من جواز التقليد والحجّة.

ثمّ إنّ ممّا يؤكّد أنّ الرأي باقٍ بعد الموت حتّى عرفاً، هو أنّ أهل العرف يعملون بآراء بعض أهل الخبرة في بعض الفنون والصناعات ولو بعد موتهم، وليس ذلك إلّا من جهة أنّ الرأي ممّا لا يندم بالموت، بل ذكرنا سابقاً، أنّه مع عدم وجود المجتهد الحيّ أو مع عدم التمكن من الوصول إليه، فلا إشكال في جواز تقليد الأموات ابتداءً، وما ذلك إلّا لأنّ الرأي يبقى بعد الموت، وإلّا كيف جاز العمل بآرائهم؟

وأما التقرير الثاني للاستصحاب، وهو استصحاب الحكم الظاهري.

فنقول:

أيضاً مع قطع النظر عن إشكال عدم جريانه، لأنّه من استصحاب الحكم الكلّي، إنّ المجتهد أفتى بوجوب السّورة مثلاً في الصّلاة أو أفتى بحرمة العصير العنبي، ونحو ذلك.

فهذه الأحكام ثابتة في حقّ المقلّد ظاهراً، بدليل حجّة الفتوى، وأنّها منجّزة عليه في حال حياة المجتهد وإن لم يعمل بها، فإذا شكّ في بقاء هذه الأحكام بعد موته، لأجل الشكّ في حجّة رأيه بعد الموت، فيستصحب بقاءها.

وأما الإشكال على هذا الاستصحاب بأن ثبوت هذه الأحكام الظاهرية لمعروضاتها إنما هو باعتبار كونها ممّا قام عليه رأي المجتهد.

وعليه، فإذا كان رأي المجتهد له دخالة في الموضوع، فيشترط حينئذٍ بقاء الرأي بعد الموت حتى يصحّ الاستصحاب، وإلا فمع اليقين بزواله بالموت أو الشكّ في بقاءه، فلا يجري الاستصحاب، لعدم إحراز اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً.

فمدفوع:

أولاً: بما تقدّم من بقاء الرأي بعد الموت حتى عرفاً.

وثانياً: مع قطع النظر عن ذلك، فإنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ لو كان رأي المجتهد في المسألة جزءاً من الموضوع، ومن مقومات المعروض، وجهة تقييدية لثبوت تلك الأحكام لمعروضاتها، وإلا فعلى ما هو الانصاف من كون رأي المجتهد من علل ثبوت الأحكام الظاهرية بلا دخالة له في الموضوع الذي هو متعلّق تلك الأحكام، فحرمة العصير العنبي ظاهراً على المقلّد موضوعها العصير العنبي، وهذه الحرمة إنّما كانت، لأنّ المجتهد أفتى بذلك، لا أنّ رأيه جزء للموضوع ومقوم له وجهة تقييدية، بحيث إذا زال رأيه زال الموضوع.

ومن هنا، فلا إشكال في جريان استصحاب تلك الأحكام الظاهرية مع الشكّ في بقاء الرأي، بل ومع القطع بزواله، لتمامية أركانه من اليقين السابق والشكّ في البقاء لاحقاً، لاحتمال دخل الحياة في حجّية الرأي مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً عرفاً ودقّة.

لا يُقال: إنّ كيف يبقى الحكم مع زوال الرأي مثلاً بعد الموت مع أنّه

إذا تبدّل رأي المجتهد في حال الحياة لا يجوز العمل به حينئذٍ؟

فإنّه يقال: إنّ عدم جواز اتباع الرأي في فرض التبدّل في حال الحياة،

إنّما هو من جهة اشتراط حجّية الرأي بعدم عدول المجتهد عنه عند ظهور الخطأ في مستنده، لأنّه بذلك يخرج الرأي عن الصّلاحيّة للطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع، نظير ما إذا ظهر للشاهد الخطأ في مستنده، لا أنّه من جهة اشتراط ثبوت الأحكام الظاهريّة ببقاء الرأي.

إن قلت: يلزم على ذلك جواز البقاء على تقليد المجتهد مع زوال رأيه بالجنون أو الإغماء أو النسيان غير العادي ونحو ذلك، مع أنّه ليس كذلك اتفاقاً، فإذا لم يجز البقاء على التقليد والعمل بالرأي السّابق في الموارد المذكورة لم يجز البقاء في الموت الذي يوجب زوال الرأي، ويصير الذهن معه جماداً بالأولويّة.

قلت: إنّ بناء الأعلام واتفاقهم على ذلك، إنّما هو لانتفاء ما اعتبر في المفتي من العقل والضبط، وغيرهما في حجّية رأيه، نظير سائر ما اعتبر فيه من الإيمان والعدالة ونحوهما ممّا ترتفع حجّية الرأي بارتفاعه، لا أنّه لأجل زوال الرأي.

والخلاصة إلى هنا: إنّ الإشكال الرئيسي على جريان الاستصحاب في التقريرين معاً، هو عدم جريانه في الأحكام الكلّية. والله العالم.

وقد اتضح ممّا تقدّم، أنّه في صورة العلم بالمخالفة وعدم العلم بأعلميّة أحدهما، فلا حجّية لفتوى الميِّت ولا لفتوى الحيّ، ومعه يتعيّن على المكلف الاحتياط، أي الأخذ بأحوط الأقوال، هذا إذا تمكّن من الاحتياط.

وأما مع عدم التمكّن، كما إذا دار الأمر بين المحذورين، بأن أفتى أحدهم بالوجوب والآخر بالحرمة، أو أفتى أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام، والوقت لا يسعهما، فيتخيّر بينهما، وهو من التخيير

العقلي، لأنّ المكلف لا يتمكّن من الامتثال الجزمي، فيتنزّل العقل إلى الامتثال الاحتمالي، لأنّه الميسور له، وهو ما يسمّى بالتخيير في مقام الامتثال.

هذا تمام الكلام في الصّورة الأولى، وهي صورة العلم بالمخالفة بالفتوى مع عدم العلم بأعلميّة أحدهما.

وأما الصّورة الثانية، وهي صورة العلم بالمخالفة مع العلم بأعلميّة أحدهما، فالمعروف بين جماعة كثيرة من الأعلام هو تعيّن الرجوع إلى الأعلم، وذلك لبناء العقلاء، ولا فرق في ذلك بين كون الحيّ أعلم أم الميت.

وعليه، فيجب العدول إلى الحيّ إن كان أعلم، كما يجب البقاء إن كان الميت أعلم، وذلك لبناء العقلاء، حيث جرى على الرجوع إلى الأعلم من المتعارضين، بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحيّ والأعلم الميت، ولا يوجد هنا تسالم على عدم تقليد الميت بقاءً، كما كان هناك تسالم على عدم تقليده ابتداءً. والله العالم بحقائق أحكامه.

تذييل: هل يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه العمل بفتواه قبل موته، أو لا يشترط فيه ذلك؟

وهل يشترط أيضاً أن يكون المقلّد ذاكراً لفتواه بعد موته، بحيث لو نسيها لم يجز له البقاء؟

ذهب جملة من الأعلام إلى الإشتراط.

ولكن الانصاف: أنّه يجوز البقاء على تقليده، أو يجب مطلقاً، سواء إلّتم بفتواه أم لم يلتزم. وسواء تعلّم فتواه أم لا. وسواء عمل بفتواه أم لا. وسواء كان ذاكراً لها بعد موته أم لا.

بل يكفي في البقاء على تقليده بعد موته إدراكه حيّاً وإن لم يتعلّم فتواه، ولم يلتزم بها، ولم يعمل بها، وذلك لأنّ مسألة البقاء على تقليد الميّت ليست مبنية على معنى التقليد ومفهومه، حتى يقال: إذا لم يعمل بها في حياته يكون الرجوع إليه بعد الموت تقليداً ابتدائياً.

والسّر في عدم ابتنائها على ذلك: هو عدم ورود عنوان التقليد في الروايات موضوعاً لأيّ حكم، ليختلف ذلك باختلاف معنى التقليد.

نعم، ورد عنوان التقليد في روايتين ضعيفتين تقدّمتا سابقاً:
وهي رواية الإحتجاج: «فأما من كان من الفقهاء... الخ»^(١).
ورواية أبي بصير، قال: «دخلت أم خالد العبدية... الخ»^(٢).
والأولى، ضعيفة بالإرسال.

والثانية، ضعيفة بالإرسال، وجهالة إبراهيم بن خالد، وأم خالد العبدية.

وعليه، فإذا لم تكن مسألة البقاء على تقليد الميّت مبنية على ذلك، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأدلّة الدالة على جواز البقاء أو وجوبه، لنرى ماذا يستفاد منها؟

ف نقول:

إن كان الدليل على جواز البقاء أو وجوبه هو الاستصحاب، أي استصحاب الحجية، فلا يشترط حينئذٍ شيء ممّا ذكر، لأنّ حجّية فتوى المجتهد قبل موته لم تكن مشروطة بشيء، لا بالعلم بها، ولا بالعمل، ولا الالتزام، لأنها تتّصف بالفعلية بمجرد تحقّق موضوعها، وهو من يمكنه

(١) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.
(٢) وسائل الشيعة، ج ١٧، باب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة، ح ٢.

التقليد وإن لم يكن بالغاً، بحيث كان مميّزاً، فيكفي في فعليّتها إدراكه للمجتهد حيّاً، ومع الشكّ في أنّ حجّية فتواه مطلقة أو مقيدة بحال الحياة، فيستصحب حجّيتها الفعليّة بعد الموت، ولكنك عرفت الإشكال في استصحاب الأحكام الكلّية.

وأيضاً، لا يشترط شيء ممّا ذكر لو كان الدليل على جواز البقاء أو وجوبه هو الإطلاقات، لأنّ مقتضى إطلاق الآية الشريفة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً﴾ الآية^(١)، أنّ إنذار المنذر الحيّ حجّة على من أدركه حيّاً، سواء تعلّمها أم لا، إلّتمز أم لا، عمل بها أم لا. وكذا يقال في باقي الاطلاقات.

نعم، لو كان الدليل على جواز البقاء أو وجوبه منحصرّاً في بناء العقلاء، لأمكن أن يقال: إنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء، إنّما هو في المسائل التي عمل بها في زمان حياته لا مطلقاً.

ولكنك عرفت، أنّ الدليل لم ينحصر ببناء العقلاء، فإذا لم يكن بناء العقلاء دالّاً على عدم اشتراط شيء ممّا ذكر، فإنّ مفاد الاطلاقات هو ما ذكرناه، ولا منافاة بين بناء العقلاء ومفاد الاطلاقات، حتّى يلزم التقييد.

ثمّ إنّ هناك ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: إذا قلّد مجتهداً فمات، فقلّد آخر فمات أيضاً، فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد الأوّل أو الثاني، أو يتخيّر في البقاء على أيّهما؟

ذهب صاحب العروة إلى أنّه يبقى على تقليد الثاني. ثمّ قال: «والأحوط مراعاة الاحتياط».

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

أقول:

إذا كان المجتهد الثالث يقول بوجوب البقاء على تقليد الميِّت .

ففي هذه الحالة، إذا علم المكلف بالمخالفة بين المجتهد الأوّل والمجتهد الثاني الميِّت، فإذا كان المجتهد الأوّل أعلم من الثاني، فيجب البقاء على الأوّل، لأنّ فتوى الأعلم هي الحجّة عند العلم بالمخالفة بينهما، كما عرفت سابقاً .

وأما عدوله إلى المجتهد الثاني، فهو غير صحيح بنظر المجتهد الثالث، لأنّه يوجب البقاء على تقليد الأوّل الأعلم، فتقليد الثاني حينئذٍ يكون تقليداً باطلاً .

وعليه، فلا يكون الرجوع إلى المجتهد الأوّل من التقليد الابتدائي .

وأما إذا كان المجتهد الثاني أعلم من الأوّل مع العلم بالمخالفة بينهما، فإنّه يلزمه حينئذٍ البقاء على تقليد الثاني، ولا يجوز له البقاء على تقليد المجتهد الأوّل .

وأما إذا لم يكن المكلف عالماً بالمخالفة بين المجتهد الأوّل والمجتهد الثاني، فيجوز له البقاء على تقليد المجتهد الأوّل، وإن كان الثاني أعلم، ولا يجب الفحص عن فتوى المجتهد الثاني .

نعم، إذا فحص وعلم بالمخالفة بينهما، فلا يجوز له البقاء على الأوّل، لسقوط حجّية فتواه في هذه الحالة .

هذا كلّه بالنسبة للمجتهد الأوّل والثاني الميِّت .

وأما بالنسبة للمجتهد الثالث الحيّ، فإن كان المجتهد الأوّل الميِّت أعلم من كلّ منهما، فيتعيّن البقاء على تقليده، إذا علم المكلف بالمخالفة بينهما .

وإذا لم يعلم بالمخالفة جاز له البقاء على تقليد المجتهد الأوّل والثاني، كما يجوز له العدول إلى الحيّ، ولا يجب الفحص عن المخالفة.

وأما إذا كان المجتهد الثاني أعلم من كلّ منهما، فيتعيّن البقاء على تقليده مع العلم بالمخالفة بالفتوى.

وأما إذا لم تعلم المخالفة، فيجوز له البقاء على تقليد الأوّل، كما يجوز له العدول إلى الحيّ.

وأما إذا كان المجتهد الثالث الحيّ أعلم منهما، فيتعيّن على المكلف العدول إليه مع العلم بالمخالفة، لوجوب تقليد الأعلّم.

وأما إذا لم تعلم المخالفة، فيجوز العدول إلى الحيّ، كما أنّه يجوز له البقاء على تقليد كلّ من الأوّل والثاني، ولا يكون الرجوع إلى الأوّل من التقليد الابتدائي.

ثمّ، إنّه لو فرضنا أنّ المجتهد الأوّل والثاني متساويان في الفضيلة مع العلم بالاختلاف بينهما في الفتوى، فلا يجوز حينئذٍ البقاء على تقليد كلّ منهما، لسقوط فتواهما عن الحجّية، لأنّ أدلّة حجّية الفتوى لا تشمل الفتويين المختلفتين، للزوم التّضاد أو التّناقض، ولا أحدهما بالخصوص، للترجيح بلا مرجّح.

وفي هذه الحالة، إذا كان المجتهد الحيّ أعلم، وجب العدول إليه، كما لا يخفى.

وأما إذا كان مساوياً معهما في الفضيلة، فتسقط فتواه أيضاً عن الحجّية مع العلم بالمخالفة حسب الفرض، ويتعيّن الأخذ بأحوط الأقوال إن أمكن، وإلاّ فيتخيّر بينهما عملاً، وهو من التخيير العقلي في مقام العمل، للتنزّل من الاحتياط التام الجزمي إلى الاحتياط الناقص.

نعم، إذا احتلَّ تعيين تقليد الحيِّ، فيجب العدول إليه، لدوران الأمر بين الحجَّة التعيينية والحجَّة التخيرية. والله العالم.

الفرع الثاني: إذا قلَّد من يقول بحرمة البقاء على تقليد الميِّت، فمات فقلَّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميِّت أو جوازه، فهل الحكم بالبقاء وجوباً أو جوازاً يختصُّ بسائر المسائل الفرعية، ولا يشمل مسألة حرمة البقاء، أم أنه يشمل الجميع في هذه المسألة، فإذا بقي على تقليده في مسألة حرمة البقاء فيلزمه العدول في المسائل الفرعية؟

وجهان: أقواهما الأوَّل، لامتناع فتوى المجتهد بوجوب البقاء على تقليد الميِّت، أو جوازه في حرمة البقاء على تقليده أو جوازه.

وبعبارة أخرى: لا يمكن الفتوى بحجَّة فتوى الميِّت في عدم حجَّة فتواه.

وعليه، فلا محيص من كون التقليد الذي هو موضوع الجواز في البقاء، هو التقليد في غير هذه المسألة، ولا يمكن شمول اطلاقه للتقليد في نفس هذه المسألة، مع أنه يرجوع المقلِّد إلى الحيِّ في مسألة جواز البقاء على تقليد الميِّت - ولا بدَّ من الرجوع إليه، لأنَّ فتاوى الميِّت ماتت بموته، فلا بدَّ من إحيائها من الرجوع إلى الحيِّ - لا يبقى مجال لرجوعه فيها أيضاً إلى الميِّت، لأنَّ المسألة الواحدة لا تتحمَّل تقليدين، لأنَّه بعد إفتاء المجتهد الحيِّ بجواز البقاء أو وجوبه يصبح عند المقلِّد حجَّة في البقاء على تقليد الميِّت في المسائل الفرعية، ويكون عالماً بجوازه بالعلم التعبدي، فلا يبقى له شكُّ في الجواز وعدمه حتَّى ينتهي الأمر إلى الرجوع إلى الميِّت في هذه المسألة، فالمتعيَّن حينئذٍ هو البقاء على تقليد الميِّت في جميع المسائل إلَّا مسألة حرمة البقاء.

بل يمكن أن يقال: إنَّه يستحيل أن تشمل فتوى الحيِّ بوجوب البقاء

على تقليد الميّت أو جوازه مسألة حرمة البقاء، وذلك لعدم احتمال حجّية فتوى الميّت بحرمة البقاء، ولعدم احتمال مطابقتها للواقع أصلاً، مع أنّ الحجّية يعتبر فيها احتمال المطابقة للواقع.

وتوضيح ذلك: إنّ البقاء على تقليد الميّت لا يخلو؛ إمّا أن يكون محرّماً في الواقع. وإمّا أن يكون جائزاً - بالمعنى الأعمّ، بحيث يشمل الوجوب - ولا ثالث لهما.

فإن كان محرّماً بحسب البقاء، فكيف يمكن البقاء على تقليد الميّت في مسألة حرمة البقاء، لأنّه يحرم حسب الفرض؟
وإن كان البقاء جائزاً في الواقع، ففتوى الميّت بحرمة البقاء ليست مطابقة للواقع، فلا يعقل أن تكون حجّة حينئذٍ.

وعليه، فعندنا علم تفصيلي، بأنّ فتوى الحيّ بالجواز أو الوجوب غير شاملة لمسألة حرمة البقاء، ومع عدم شمول فتوى الحيّ بالجواز أو الوجوب لمسألة حرمة البقاء، فتعيّن أن تكون مختصّة بسائر المسائل الفرعية. والله العالم.

الفرع الثالث: هل يجوز العدول من الحيّ إلى الحيّ، أي إذا قلّد مجتهداً، فهل يجوز العدول عنه إلى مجتهد آخر؟

تحرير محلّ النزاع في المقام:

إعلم أنّه لا إشكال في جواز العدول إلى الحيّ الآخر، إذا لم يعلم المكلف بالمخالفة بين المعدول منه والمعدول إليه، سواء كان المعدول إليه أعلم من المعدول منه أم كان مساوياً في الفضيلة.

وأما مع العلم بالمخالفة بينهما في الفتوى، فإن كان المعدول إليه أعلم من المعدول منه، فيجب عليه العدول، لما عرفت سابقاً، من وجوب تقليد الأعلم مع العلم بالمخالفة.

ولا فرق في وجوب الرجوع إلى الأعلم بين تقليده ابتداءً، وبين تقليده بعد تقليد غير الأعلم لسبب من الأسباب.

وأما إذا كان المجتهد الذي يقلده فعلاً أعلم من الذي يريد أن يعدل إليه، فلا يجوز العدول حينئذٍ مع العلم بالمخالفة حسب الفرض. وبالجملة، إن هذه الصور التي ذكرناها لم يقع فيها الخلاف. وعليه، فمحلّ النزاع في المسألة فيما إذا تساوى في الفضيلة وعلم بالاختلاف بينهما في الفتوى، فهل يجوز العدول حينئذٍ أم لا؟

أقول:

أما على ما ذهبنا إليه سابقاً من سقوط فتواهما عن الحجّة بالمعارضة، كما عرفت، من أنّ أدلّة التقليد لا تشمل صورة الاختلاف في الفتوى، فلا يجوز له البقاء على تقليد المجتهد الذي يقلده فعلاً، ولا الرجوع والعدول إلى المجتهد الآخر، وعليه الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين مع الامكان. وإذا لم يمكن، فيتخير عقلاً بينهما، فيتنزّل من الامتثال الجزمي إلى الامتثال الاحتمالي، وهو ما يعبر عنه بالتخيير العقلي في مقام الامتثال.

أما على مبنى المشهور، فإنّ القاعدة عندهم عند الاختلاف بينهما في الفتوى وتساويهما في العلم، هي التخيير بينهما.

نعم، وقع الكلام عندهم في أنّ التخيير، هل هو استمراري، بمعنى أنّ المكلف يتخير بين البقاء على تقليد الأوّل وبين العدول إلى المجتهد الحيّ الآخر، أو أنّ التخيير ابتدائي، فلا يجوز العدول من الحيّ إلى المجتهد الآخر، بل يبقى على تقليده؟

وقد ذهب جماعة من الأعلام إلى عدم جواز العدول، ومنهم الشيخ الأنصاري رحمته الله.

وعن جماعة أخرى أنه يجوز العدول، منهم المحقق والشهيد الثانيان رحمهما .

ولا بدّ من ذكر أدلّة الطرفين .

ونحن وإن كنّا في غنى عن بحث هذه المسألة - لما عرفت من تساقط الفتويين عن الحجّية والذهاب إلى الاحتياط - إلا أنّنا نتكلّم فيها تبعاً للمشهور، وتتميماً للفائدة.

ولنبداً أوّلاً، بأدلّة القول بجواز العدول. والعمدة عندهم هو الاستصحاب.

وأما إطلاقات أدلّة التقليد، فلا يمكن التمسك بها، لما عرفت، أنّ الاطلاق لا يشمل الفتويين المتعارضين، لأنّه يستلزم الجمع بين المتناقضين، ولا أحدهما المعين، لأنّه ترجيح بلا مرجح. وعليه، فلا يبقى في المقام إلا الاستصحاب.

وتوضيحه: إنّ المكلف قبل الأخذ بفتوى أحدهما كان مخيراً بين الأخذ بفتوى هذا المجتهد وفتوى المجتهد الآخر، فإذا قلّد مجتهداً، وشككنا لأجل هذا التقليد في أنّ فتوى الآخر الذي يريد أن يعدل إليه، هل هي باقية على حجّيتها التخيريّة، أو أنّها ساقطة عن الاعتبار، فنستصحب حجّيتها التخيريّة.

ومعنى ذلك، أنّ المكلف مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأوّل، وبين العدول إلى المجتهد الآخر.

وقد أشكل على هذا الاستصحاب بثلاث إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّه من استصحب الأحكام الكلّية، للشكّ في سعة المجعول وضيقه.

وقد عرفت أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلية، لأنّ استصحاب المجعول معارض باستصحاب عدم الجعل. لكن هذا الإشكال مبنائيّ، لأنّ المشهور قائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

الإشكال الثاني: عدم إحراز بقاء الموضوع - مع قطع النظر عن عدم جريانه في الأحكام الكلية - لأنّ موضوع الحكم بالتخيير إن كان من لم يكن عنده حجة فعلية، فهو مرتفع بالأخذ بإحدى الفتويين، فإنّه لما قلّد المجتهد الأوّل صارت فتواه حجة فعلية في حقّ المكلف، فلا موضوع للتخيير حتى تستصحب الحجّة التخييرية.

وإن كان موضوع التخيير هو من تعارض عنده الفتويان، فهذا الموضوع يبقى قطعاً، ولو بعد الأخذ بإحدى الفتويين.

وبما أنّه لم نحرز أنّ الموضوع أيّهما، فلا مجال للاستصحاب، إذ يعتبر في جريانه إحراز بقاء الموضوع.

والفرض، أنّه هنا دائر بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، فهو غير محرز.

الإشكال الثالث: مع قطع النظر عن كلّ ما ذكرناه، فإنّ استصحاب الحجّة التخييرية هو من الاستصحاب التعليقي.

وقد عرفت، أنّ الاستصحاب التعليقي فيه عدّة إشكالات في حدّ نفسه، فضلاً عن معارضته بالاستصحاب التجيزي.

وأما أنّه من الاستصحاب التعليقي، لأنّ حجّة الفتوى فعلاً متوقّفة على الأخذ بها بناءً على أنّ الفعلية متوقّفة على الأخذ بها.

وعليه، فحجّة كلّ من الفتويين متوقّفة ومعلّقة على الأخذ بها.

فإذن استصحاب الحجية يكون على تقدير الأخذ بها . وهذا هو الاستصحاب التعليقي، ومع قطع النظر عما يرد عليه من الإشكالات، فهو معارض بالاستصحاب التنجيزي .

وتوضيح التعارض:

إنّ المكلف إذا أخذ بفتوى أحد المجتهدين، أي قلده فعلاً، فقد اتّصفت فتواه بالحجية الفعلية لأخذ المكلف بها، فإذا شككنا في أنّ فتوى المجتهد الآخر، هل يجوز الأخذ بها أو لا يجوز؟

جرى هناك استصحابان:

أحدهما، استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر الذي نشكّ في جواز الأخذ بها بقاءً، لأنّه مسبوق بالجواز حسب الفرض، وهو استصحاب تعليقي .

ثانيهما، استصحاب حجية ما اتّصف بالحجية الفعلية بالأخذ بها، لأنّ الأصل عدم سقوطه عن الحجية بالرجوع إلى المجتهد الآخر، وهو استصحاب تنجيزي .

وعليه، فاستصحاب بقاء التخيير بالنسبة إلى ما لم يأخذ به قبل ذلك، الذي هو الاستصحاب التعليقي، معارض باستصحاب بقاء الحجية الفعلية فيما أخذ به، والذي هو استصحاب تنجيزي .

ولكن الانصاف: أنّ كلا الاستصحابين لا يجريان .

أمّا الاستصحاب التعليقي فلعدة إشكالات:

منها: أنّه من استصحاب الحكم الكلي .

وأمّا الاستصحاب التنجيزي، فالإشكال عليه منحصر بأنّه من

استصحاب الحكم الكلي .

والخلاصة إلى هنا: إنّ لا يوجد دليل قويّ على جواز العدول .

وأما من ذهب إلى عدم جواز العدول. فقد استدلل له أيضاً بعدة أدلة: منها: دعوى الاجماع على عدم جواز العدول، كما عن المحقق القمي رَحِمَهُ اللهُ .

وفيه: أن الاجماع المحصّل غير حاصل، لاحتمال أن يكون المدرك هو ما يأتي من الأدلة، فلا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ .
وأما الاجماع المنقول، فهو غير حجة، كما تقدّم.

ومنها: الاستصحاب التنجيزي، باعتبار أن الفتوى التي أخذها بتقليده للمجتهد الأوّل قد صارت حجة فعلية في حقّ المقلد، ويشكّ في بقائها على حجّيتها الفعلية إذا عدل إلى المجتهد الآخر، فنستصحب حجّيتها الفعلية. ومعنى ذلك، هو عدم جواز العدول.

ويرد على هذا الاستصحاب: ما أوردناه سابقاً، من أنه من استصحاب الأحكام الكلية. وقد عرفت الإشكال في جريانها.

ومنها: أن العدول إلى المجتهد الآخر ممّا يوجب المخالفة القطعية، كما إذا قلّد من أفتى بطهارة شيء، ثم عدل عنه إلى من أفتى بنجاسته. وكما إذا أفتى الأوّل بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه، فقصر المكلف في صلاته، ثم عدل عنه إلى من أفتى بوجوب التمام في هذه المسألة، فأتمّ فيها، فإنه يعلم حينئذٍ بطلان صلاته المقصورة أو صلاته التامة، لعدم مطابقتها للواقع.

وفيه: أولاً: أن هذا الإشكال لا ربط له بمسألة جواز العدول وعدم جوازه، بل يجري هذا الإشكال حتّى لو قلنا بوجوب العدول، كما إذا فرضنا أن المجتهد الثاني الذي عدل إليه هو أعلم من الأوّل، أو أن الأوّل صار مجنوناً أو عدل عن فتواه بعدما عمل المكلف بها.

وعليه، فهذا الإشكال لا ربط له بمسألة جواز العدول وعدمه .

وثانياً: أنه يمكن حلّ هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل، أنّه في صورة العدول إلى المجتهد الآخر، فكما يلزم العلم بالمخالفة القطعيّة، فكذلك هو ممّا يوجب العلم بالموافقة القطعيّة، ولم يعلم أنّ مصلحة الموافقة القطعيّة هي أقلّ من مفسدة المخالفة القطعيّة، إلّا على القول بأنّ «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة».

وقد عرفت في محلّه، أنّ هذه القاعدة ليست تامّة على إطلاقها .

الوجه الثاني، ما ذكرناه في مبحث الإجزاء، حيث قلنا: إنّ المكلف إذا عدل عن مجتهد إلى مجتهد آخر، وكان الأوّل يقول بعدم وجوب السّورة في الصّلاة، أو بعدم وجوب الترتيب بين الأيمن والأيسر في غسل الجنابة الترتيبي، وكان الثاني يقول بوجوب السّورة في الصّلاة، أو بوجوب الترتيب بين الأيمن والأيسر في الغسل، فإنّ القاعدة تقتضي عدم الإجزاء، فلا بدّ من الإعادة في الوقت والقضاء خارجه، إلّا إذا دلّ دليل على الإجزاء. وقد قام الدليل على عدم الإعادة فيما كان الخلل الواقع في الصّلاة في غير الخمسة المستثناة في حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»، وهو صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام.

وقد ذكرنا هذا الحديث الشريف في أكثر من مناسبة، وقلنا إنّ لا يختصّ بالناسي، بل يشمل الجاهل القاصر أيضاً، خلافاً للميرزا النائيني رحمته الله حيث خصّه بالناسي.

ومنها: الأصل العقلي، وهو أصالة التعيين عند التردّد في الحجّة بين

التعيين والتخيير.

وتوضيحه: إنّ العقل مستقلّ بالأخذ بما يحتمل تعيينه، وذلك للقطع بأنّ

الفتوى المأخوذ بها حجّة في حقّ المكلّف، ويشكّ في جواز العدول إلى المجتهد الآخر، فحجّية فتوى الأوّل مقطوع بها، إمّا تعييناً أو تخييراً. وتقليد من يريد العدول إليه مشكوك الجواز، لاحتمال تعيّن تقليد من يريد العدول عنه.

ومن المعلوم، أنّ الشكّ في الحجّية يساقط القطع بعدمها. وهذا الدليل قويّ. والله العالم.

الفصل التاسع

في شرائط المفتي غير ما تقدم

أقول: بقي الكلام عندنا في شرائط المفتي: وهي ما يعبر عنها بشرائط المرجعية للتقليد، غير ما تقدم من الاجتهاد والأعلمية والحياة في التقليد الابتدائي. وهي أمور:

الأول: البلوغ

الثاني: العقل

الثالث: الإيمان

الرابع: العدالة

الخامس: الرجولية

السادس: الحرية

السابع: كونه مجتهداً مطلقاً

الثامن: طهارة المولد

أما الأمر الأول: البلوغ

وقد استدلل على اعتباره في المفتي بجملة من الأدلة:

منها: الاجماع، وقد ادّعاه بعض الأعلام منهم الشهيد الثاني والشيخ

الأنصاري رحمهما الله.

وفيه: أنّ الاجماع المحصّل غير حاصل، لاحتمال استناد المجمعين إلى ما سنذكره من الأدلّة، فلا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

وأما الاجماع المنقول فهو غير حجّة، كما عرفت في أكثر من مناسبة. ومنها: أنّ القلم مرفوع عن الصّبي حتّى يحتلم.

فقد روى ابن ظبيان، قال: «أتيت عمر بامرأة قد زنت فأمر برجمها. فقال علي عليه السلام: أما علمت أنّ القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصّبي حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يفيق، وعن النائم حتّى يستيقظ»^(١).

وفيه، أولاً: أنّه ضعيف بالإرسال، وبجهالة محمد بن عبد الله الحضرمي، وابن ظبيان.

وثانياً: أنّه لا ملازمة بين رفع القلم عنه تكليفاً ووضعاً وبين عدم جواز تقليده، وعدم اعتبار رأيه.

ومنها: أنّه محجور عن التصرف، وأنّ أمره لا يجوز، كما في رواية حمران، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام قلت له: «متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة...».

إلى أن قال: «والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرج من اليتيم، حتّى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك»^(٢).

وفيه، أولاً: أنّ هذه الرواية ضعيفة السند بعبد العزيز العبدي، وعدم وثاقة حمزة بن حمران.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

وثانياً: مع قطع النظر عن ضعف السند، فإنه لا ملازمة بين كونه محجوراً من التصرف، وعدم اعتبار رأيه وفتواه.

ومنها: ما ورد أنّ عمد الصبي وخطأه واحد.

كما في حسنة محمد بن مسلم أو صحيحته عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «عمد الصبي وخطأه واحد»^(١).

وفي موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أنّ علياً عليه السلام كان يقول: «عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة»^(٢).

والحسن بن موسى الخشاب الوارد في السند ممدوح مدحاً معتدلاً به.

والجواب: أنّ هذا مختصّ بابا الديّات، فلا فرق بين عمده وخطئه بالنسبة للديّة، فهي على العاقلة.

بخلاف البالغ، فإذا صدر منه شيء على نحو العمد فهو على نفسه.

وعليه، فلا ربط بين ذلك وبين عدم اعتبار رأيه وفتواه.

ومنها: ما ذكره في الفصول، من أنّه لا تقبل روايته، فلا تقبل فتواه بطريق أولى.

وفيه: أولاً: أنّ روايته مقبولة إذا كان ثقة.

وثانياً: أنّه لا ملازمة بين عدم قبول روايته - على فرض التسليم بذلك

- وعدم الاعتماد على رأيه وفتواه.

وعليه، فلا دليل على اشتراط البلوغ في المفتي، بل أدلّة جواز التقليد

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب العاقلة، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب العاقلة، ح ٣.

تقتضي عدم الاشتراط، فإنّ بناء العقلاء قائم على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً، بلا فرق بين كون العالم بالغاً أم لا .

وكذا الأدلّة اللفظية، فإنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين البالغ وغيره، بعد صدق عنوان «العالم» و«الفقيه» على غير البالغ .

وعليه، فما يظهر من صاحب الفصول رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في وجه اعتبار البلوغ من عدم شمول الأدلّة للصّبي ليس بتأمّ .

وأما استبعاد أن يكون المرجع للمسلمين صبيّاً مراهقاً، فيبقى مجرد استبعاد، وإلاّ فقد ثبت منصب النبوة للنبي يحيى والنبي عيسى - سلام الله على نبينا وآله وعليهما السلام - وهما صبيّان، كما ثبت منصب الإمامة لصاحب الزمان - عجل الله تعالى فرجه الشريف - وهو صبيٌّ، ومنصب النبوة والإمامة أعظم بكثير من منصب الإفتاء .

والخلاصة: إنّ ما ذكرناه، وإن كان هو مقتضى الصّناعة العلميّة، إلاّ أنّ الإفتاء بجواز تقليد الصّبي هو جرأة كبيرة، لا سيّما أنّه قد يكون هناك تسالم على عدم جواز تقليده، فالأحوط إن لم يكن أقوى هو اعتبار البلوغ. والله العالم .

الأمر الثاني، العقل

فالمعروف بين الأعلام، أنّه يعتبر في مرجع التقليد العقل، بل قيل: إنّّه ممّا أجمع عليه الخلف والسلف .

أقول:

يقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في الجنون المطبق .

الثاني: في الجنون الإدواري.

أمّا المقام الأوّل، فهناك تسالم بين الأعلام على عدم جواز تقليد المجنون المطبق ابتداءً، بل هو من الواضحات، ولا يصدق على المجنون المطبق ابتداءً عنوان «الفقيه» و«العالم» المأخوذ في موضوع الأدلة اللفظية لجواز التقليد.

وأيضاً، فإنّ سيرة العقلاء الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم موردها العالم والعقل، وهذا ليس عالمًا ولا عاقلًا. هذا كلّ بالنسبة للمجنون الإطباقي بحسب الابتداء.

وهل يجوز البقاء على تقليد المجنون المطبق، فيما لو قلده حال كونه عاقلًا ثمّ طرأ عليه الجنون بعد ذلك؟

قد يقال: بجواز ذلك، لأنّ سيرة العقلاء قائمة على العمل بفتوى المجتهد التي صدرت منه قبل طروء الجنون عليه، كما أنّ العقلاء يعملون بقول الأطباء والمهندسين إذا صدر منهم شيء قبل عروض الجنون عليهم. وأيضاً، فالإطلاقات اللفظية شاملة لحالتي بقاء العقل وعدمه، ومقتضاها اعتبار فتواه بقاءً بعد عروض الجنون عليه.

ولكن الانصاف: هو اعتبار العقل حدوثاً وبقاءً، فإذا انتفى العقل زالت أهليته للتقليد، وذلك للتسالم بينهم، مع ما سنذكره - إن شاء الله تعالى - في نهاية المطاف.

هذا كلّ بالنسبة للمجنون المطبق.

وأما المجنون الإدواري، فقد يقال: إنّه لا دليل على المنع عن العمل بفتواه في حال إفاقته، وذلك لبناء العقلاء وللإطلاقات المتقدّمة، حيث لم يقيد شيء منها بذلك.

قال السيد محسن الحكيم رَحِمَهُ اللهُ فِي الْمَسْتَمْسِكِ: «وحكي القول به عن بعض متأخري المتأخرين كصاحبي المفاتيح والإشارات، ولا بأس به إن لم ينعقد الاجماع على خلافه، لعموم الأدلة أيضاً». انتهى

وقال صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ: «وأما الجنون الإدواري والسكر والإغماء، فلا يقدح في جواز التقليد مطلقاً على إشكال في الأول». انتهى

ومقصوده من عدم قدح السكر في جواز التقليد، هو ما إذا استعمل جهلاً بالموضوع أو نسياناً أو اضطراراً أو إكراهاً، ونحو ذلك من الأعذار.

والانصاف: هو اعتبار العقل مطلقاً، وأن الجنون مانع من جواز التقليد، سواء الإطباقي منه أو الإدواري، وسواء كان ذلك حدوثاً أم بقاءً، لأن مرجع التقليد عند المسلمين له مرتبة عالية جداً، ومكانة المرجعية عند المسلمين هي بعد الولاية، ولها منزلة عظيمة.

فكيف يتصدى لها من هو ساقط الاحترام عند العقلاء، لا سيما المجنون الذي يفعل الأفعال القبيحة عندهم؟ وهل يرضى الشارع بذلك؟
والخلاصة: إن الشارع المقدس لا يرضى بزعامة وقيادة من لا عقل له ولو بقاءً أو إدواريًا، وهذه سيرة المشرعة تشهد بذلك. والله العالم.

الأمر الثالث: الإيمان

والمراد به كون الشخص شيعياً إمامياً إثني عشرياً.

والمعروف بين الأعلام إشتراط الإيمان في مرجع التقليد، بل ادعى جماعة من الأعلام الاجماع على ذلك، منهم المحقق القمي رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «والظاهر أن إشتراط الإيمان إجماعي... الخ».

وقد أشكل على ذلك، بأن الاجماع المحصّل غير حاصل، لاحتمال

إستناد المجمعين إلى بعض الوجوه الآتية، فلا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد. فهو غير حجّة، كما عرفت في أكثر من مناسبة.

ولكن الانصاف: أنّ هناك تسالماً بين السلف الصّالح والخلف على اشتراط الإيمان في مرجع التقليد، بحيث أصبح هذا الشرط في أيّامنا من البديهيات.

وهذا هو العمدة في المقام، وإلا فما ذكر من الأدلة على الاشتراط لا يصمد أمام التحقيق.

ومنها، معتبرة أبي خديجة المتقدّمة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا... الخ»^(١).

ومنها: رواية عمر بن حنظلة المتقدّمة في أكثر من مناسبة، حيث ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا... الخ»^(٢).

ووجه الاستدلال فيهما: أنّ الأولى دلّت على النهي عن اتّباع أهل الجور والأمر باتّباع الشيعي.

ودلّت الثانية على أنّ من ينفذ حكمه هو من كان شيعياً، لقوله: «من كان منكم».

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

وفيهما:

أولاً: - مضافاً لضعف الثانية بابن حنظلة، حيث إنه لم يوثق. نعم، تلقاها الأصحاب بالقبول، ولذا سميت مقبولة - أن موردهما القضاء والترافع، ولا ملازمة بين بابي القضاء والفتوى حتى يعتبر في كل منهما ما يعتبر في الآخر من الشرائط.

وثانياً: أنه من قوله عليه السلام في معتبرة أبي خديجة: «يعلم شيئاً من قضايانا»، وقوله عليه السلام في رواية ابن حنظلة: «ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا...»، يظهر أن الملاك في المنع عن قضاء غير الشيعي الإمامي هو استناده في قضائه إلى غير ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام، كما لو استند إلى القياس أو الاستحسان ونحوهما من الأدلة غير المعتبرة عند أهل البيت عليهم السلام، ولا يفهم منهما المنع من قضاء غير الشيعي إذا حكم على طبق الموازين الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، إلا على القول بمفهوم الوصف.

وقد عرفت أنه لا مفهوم له، فإن قوله عليه السلام في الأولى: «رجل منكم»، وفي الثانية: «من كان منكم»، لا يدلّ على نفي القضاء من غيركم.

ومنها: رواية علي بن سويد، قال: «كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا عليّ ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم... الخ»^(١).

وهي واضحة في النهي عن أخذ معالم الدين وأحكامه من غير الإثني

عشري.

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

وفيها:

أولاً: أنّها ضعيفة بجهالة علي بن حبيب المدائني، وعدم وثاقة محمد بن إسماعيل الرازي.

أضف إلى ذلك، أنّ الواسطة مجهولة، لأنّ الرواية هي عبارة عن المكاتب، وقد كتبها الإمام عليه السلام وهو في السجن، ولم يعلم من أوصلها إلى علي بن سويد، فالواسطة مجهولة حيثئذ.

وثانياً: أنّ قوله عليه السلام: «إنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين»، يفهم منه أنّ الأخذ من غير الشيعي لأجل عدم الاطمئنان بهم، لأنّهم خونة، خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم.

وهذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام هو الفقيه غير الشيعي الإثني عشري، الذي يستنبط الأحكام على حسب ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام، مع كونه مستجمعاً لباقي الشروط.

وعليه، فالرواية لا تشمل هذا الصنف.

وبالجملة، فالرواية ضعيفة سنداً ودلالة.

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك. فكتب إليهما، فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا، وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله تعالى»^(١).

ودلالتها على اشتراط الإيمان واضحة.

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

ولكن يرد عليها:

أولاً: أنّها ضعيفة بجهالة أحمد بن محمد بن حاتم بن ماهويه، وجهالة أخيه أيضاً، بل أتهم بالكذب.

وأيضاً ضعيفة بجهالة موسى بن جعفر بن وهب.

وثانياً: مع قطع النظر عن ضعف السند، فتحمل على الاستحباب، للتّسالم بين الأعلام على أنّه لا يمكن الأخذ بظاهر الرواية من اشتراط كون المفتي شديد الحبّ لهم، وكونه ممّن له ثبات تامّ في أمرهم عليه السلام.

ومن هنا، ذهب الكلّ إلى كفاية كونه مؤمناً كسائر المؤمنين من هذه الجهة.

الأمر الرابع: العدالة

فالمعروف بين الأعلام أنّها معتبرة في مرجع التّقليد، وقد ادّعى جماعة من الأعلام الاجماع على ذلك.

وقال المحقق القمي رحمته الله: «وأما العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره... الخ».

كما أنّها شرط عند جماعة من أهل السنّة، قال الغزالي في شرطية العدالة في المجتهد: «أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه، أمّا هو في نفسه فلا، فكأنّ العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحّة الاجتهاد... الخ»^(١).

(١) المستصفي، ج ٢، ص ٣٥٠، ص ٣٩٠.

هذا، وبالمقابل، فقد حكى السيد محسن الحكيم رَحِمَهُ اللهُ في المستمسك عن بعض الأعلام جواز تقليد الفاسق المأمون.

أقول:

قد استدللّ لاعتبار العدالة بعدة أدلة:

منها: الاجماع المدعى.

وفيه: ما ذكرناه من أنّ الاجماع المحضّل غير حاصل، لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض ما سنذكره من الأدلة، فلا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام.

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد، فقد عرفت أنّه غير حجّة، وأنّه يصلح للتأييد فقط.

ومنها: آية النبأ.

وقد تقدّمت عند الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد.

وفيها: مع قطع النظر على أنّها واردة في حجّية الخبر لا حجّية الفتوى، ومع قطع النظر عمّا ذكرناه هناك من المناقشة في دلالتها على المطلوب. فإنّ غاية ما يستفاد منها هو قبول خبر العادل وعدم قبول خبر الفاسق.

ومقتضى التأمّل فيها يفضي إلى أنّ المناط هو الوثاقة في المخبر، فإنّ الفاسق بطبعه لا يتحرّز عن الكذب، فالاعتماد على خبره لا يؤمن معه من الوقوع في مخالفة الواقع، بخلاف خبر الثقة.

أضف إلى ذلك، أنّه لو سلّمنا أنّها دالّة على اعتبار خبر العادل بالخصوص، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّ على كفاية الوثاقة في خبر الواحد هو حمل التبيين فيها على ذلك.

ومن جملة الأدلة:

رواية الإحتجاج المتقدّمة، والمروية عن التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام: «وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمّهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم، فأما من كان من الفقهاء صائناً، لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم، فإنّ من ركب من القبائح (القبايح) والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً»^(١).

ودلالاتها على اشتراط العدالة واضحة وتامة.

وقد أشكل على الاستدلال بها من جهتين:

الأولى، من جهة السند، لأنّ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق معتبر، لأنّ في الطريق إلى التفسير جملة من المجاهيل، مثل: محمد بن القاسم الإسترآبادي، ويوسف بن محمد بن زياد، وعليّ بن محمد بن سيّار.

وهذا التفسير هو الذي ذكره الشيخ الصدوق رحمته الله بإسناده عن محمّد بن القاسم الإسترآبادي.

وأما الإشكال من الجهة الثانية، وهي الدلالة، فإنّ الظاهر من الرواية أنّ اعتبار العدالة في مرجع التقليد هو لأجل الأمن من الكذب والخيانة، لا تعبّداً.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

وعليه، فيجوز تقليد من هو موثقاً ومأموناً من الكذب والخيانة، ويجوز الاعتماد على آرائه وأقواله.

وبالجملة، فإن الوثاقة كافية في صحّة الاعتماد على رأيه.

والخلاصة إلى هنا: أنه لا دليل على اشتراط العدالة، لا سيّما أنّ مقتضى إطلاق الآية الشريفة المستدلّ بها على حجّية الفتوى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ...﴾^(١) الآية، وكذا آية السؤال - بناءً على الاستدلال بها -، وكذا إطلاق الأخبار، هو عدم الفرق في حجّية إنذار الفقيه أو قول العالم بين عدالته وفسقه.

كما أنّ بناء العقلاء قائم على رجوع الجاهل إلى العالم من غير تقييد بما إذا كان العالم عادلاً.

ولكن مع ذلك كلّه، فإنّ الانصاف، هو اعتبار العدالة في مرجع التقليد، وذلك للتّسالم بين الأعلام قديماً وحديثاً، وفي جميع الأعصار والأمصّار، ولا يضرّ به مخالفة بعض متأخري المتأخّرين، لا سيّما أنّ شرط العدالة في مرجع التقليد أمر مرتكز في أذهان المتشرّعة، بل المرتكز عندهم أنّ من كان فاسقاً في فترة من الزمن ثمّ تاب إلى الله عزّ وجلّ، فلا يصلح لأنّ يتبوأ هذا المنصب العظيم، فالعدالة المعتبرة عند المتشرّعة في مرجع التقليد مرتبة عالية جدّاً فوق العدالة المعتبرة في الشاهد وإمام الجماعة ونحوهما.

ومن هنا، قال صاحب الحدائق: «أنّ الذي ظهر لنا الآن بعد التأمل في الأخبار بعين الفكر والاعتبار أنّ العدالة في الحاكم الشرعي من قاضٍ ومفتٍّ أخصّ ممّا ذكر من معنى العدالة بأيّ المعاني المتقدّمة اعتمدت، لأنّه

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

نائب عن الإمام عليه السلام وجالس في مجلس النبوة والإمامة عليه السلام ، ومتصدّي للقيام بتلك الزعامة ، فلا بدّ فيه من مناسبة للمنوب عنه ، وذلك بأن يكون متّصفاً بعلم الأخلاق وهو تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل» .

إلى أن قال : «والأخبار التي دلّت على الاكتفاء بحسن الظاهر في العدالة إنّما موردها الشاهد والإمام ولا دلالة فيها على التعرّض للنائب عنهم عليه السلام .» .

أقول :

سيأتي - إن شاء الله تعالى - قريباً بيان معنى العدالة وحقيقتها ، وأنّه هل لها مراتب عديدة أم لا ؟

هذا ، وقد ذكر السيّد الحكيم رحمته الله في المستمسك أمراً يحسن ذكره هنا ، قال : «والانصاف أنّه يصعب جدّاً بقاء العدالة للمرجع العام في الفتوى - كما يتفق ذلك في كلّ عصر لواحد أو جماعة - إذا لم تكن بمرتبة قويّة عالية ذات مراقبة ومحاسبة ، فإنّ ذلك مزلة الأقدام ومخطرة الرجال العظام ، ومنه سبحانه نستمدّ الاعتصام» . انتهى

الأمر الخامس: الرجوليّة

المعروف بين الأعلام اعتبار الرجوليّة في مرجع التقليد ، ولا يجوز الرجوع إلى المرأة في التقليد ، ولا إلى الخنثى .

وحكى السيّد الحكيم رحمته الله في المستمسك عن بعض المحقّقين : أنّه أفتى بجواز تقليد الأنثى والخنثى .

أقول :

إذا نظرنا إلى أدلّة جواز التقليد ، فراها مطلقة ، حيث لم يقيّد فيها كون

المفتي رجلاً، كما أنّ بناء العقلاء قائم على الرجوع إلى المفتي مطلقاً، سواء كان رجلاً أم أنثى.

نعم، قد استدللّ لاشتراط الرجوليّة بروايتين:

الرّواية الأولى: معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال عن أبي عبد الله عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا... الحديث»^(١).

حيث دلّت على اعتبار الرجوليّة في باب القضاء، وهي تدلّ على اعتبار الرجوليّة في الفتوى بالأولويّة، لأنّ منصب الإفتاء لو لم يكن أهم من منصب القضاء، فلا أقلّ أنّه مساوٍ له.

ولكن قد يجاب عن هذا الدليل، بأنّ ذكر الرجل إنّما هو من باب كون الغالب في القاضي هو الرجوليّة، بل لم يعهد في الإسلام كون القاضي إمراً.

وعليه، فذكره في الرّواية منزّل على ما هو الغالب، فلا تدلّ المعتمدة على اشتراط الرجوليّة.

الرّواية الثانية: رواية ابن حنظلة المتقدّمة، حيث ورد فيها: «ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا... الحديث»^(٢).

والجواب عنها: هو الجواب السّابق في معتبرة أبي خديجة، مع أنّها غير مشتملة على لفظ الرّجل، وإنّما مشتملة على قوله: «ينظران من كان»، و«من كان» مطلق، فلا يختصّ بالرجال.

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

مضافاً إلى أنّ الرواية ضعيفة السند، كما عرفت، لعدم وثاقة ابن حنظلة.

ولكن مع ذلك، فإنّ الانصاف: هو اعتبار الرجوليّة في مرجع التقليد، وذلك للتسالم بين الأعلام قديماً وحديثاً، بل لم نعهد ولم نسمع أنّ امرأة كانت مرجع المسلمين في التقليد، وبذلك تكون الاطلاقات مقيدة، كما أنّ بذلك يكون بناء العقلاء مردوعاً عنه، وكلّ من ذهب نظرياً إلى عدم الدليل على اشتراط الرجوليّة في مرجع التقليد إلّٰتزم باشتراطها عملياً.

الأمر السادس: الحرّية

ذكر جماعة من الأعلام، أنّه يعتبر في مرجع التقليد الحرّية، بل إدعى الشهيد الثاني رَحِمَهُ اللهُ الشّهرة على ذلك.

ولكن الانصاف: أنّه لا دليل على اعتبارها، لأنّ الأدلّة اللفظيّة الدالّة على جواز التقليد من الآيات الشريفة والروايات هي مطلقة، ولم تقيّد بكون المفتي حرّاً، وكذا بناء العقلاء، فإنّه قائم على الرجوع إلى أهل الخبرة، سواء كان حرّاً أم لا.

كما أنّه لم يدّع أحد الاجماع هنا مع ما في الاجماع من الكلام. وأمّا القول بأنّ العبد هو مملوك، ولا يقدر على شيء، وهو مولى عليه، فإنّ شيئاً من ذلك لا ينافي كونه مفتياً ومرجعاً للناس في التقليد. وقد ذكر كثير من المؤرّخين والمفسّرين: أنّ لقمان الحكيم كان عبداً، وكان الناس يرجعون إليه فيما يحتاجونه من العلم والنصيحة والحكمة، وما كانت عبوديّته عائقاً أمامهم.

ثمّ إنّّه اختلف في نبوّته، ولا يهمنّا تحقيق ذلك.

والخلاصة إلى هنا: إنّ لا يشترط الحرّية في مرجع التقليد.

الأمر السابع: كونه مجتهداً مطلقاً.

هذا هو المعروف بين الأعلام بل ادّعى بعضهم الاجماع عليه، فلا يصحّ تقليد المتجزئ، ولكنّه خلاف الانصاف.

وأما الاجماع، فقد عرفت حاله، فلا حاجة للإعادة.

وقد ذكرنا سابقاً، عند تقسيم الاجتهاد إلى المطلق والمتجزئ، وقلنا: إنّه يقع الكلام في عشرة أمور، وفي الأمر التاسع بيّنا أنّ بعض الأعلام استشكل في جواز تقليد المجتهد المتجزئ.

ووجه الإشكال: هو أنّه إذا نظرنا إلى كونه عالمياً فيجوز الرجوع إليه، لأنّه من رجوع الجاهل إلى العالم.

وإذا نظرنا إلى أدلّة التقليد، فقد يقال بأنّه لا إطلاق فيها يشمل

المتجزئ.

ولكن الانصاف: هو جواز الرجوع إليه في التقليد فيما استنبطه من الأحكام، إذا كان المستنبط جملة وافية من الأحكام يعتدّ بها، فيصدق عليه عنوان «العالم» و«الفقيه» و«العارف بالأحكام»، فتشمله أدلّة التقليد اللفظية واللبية.

وعدم اقتداره على استنباط سائر الأحكام لا يضرّ بجواز الرجوع إليه فيما استنبطه من الأحكام، بل قد يتعيّن الرجوع إليه، إذا كان أعلم من المجتهد المطلق في المسائل التي استنبطها - بناءً على وجوب تقليد الأعلام - ولا غرابة في كون المجتهد المتجزئ لمهارته في بعض المسائل العقلية أو اللفظية أعلم من المجتهد المطلق في استنباط طائفة من الأحكام المناسبة لتلك المبادئ.

ومما ذكرنا، يظهر ضعف ما استند إليه صاحب الفصول رحمته الله في وجه

المنع من تقليده، حيث قال: «والحقّ عدم حجّيته له - أي عدم حجّية المتجزّئ في حقّ غيره - مع التمكن من الرجوع إلى المجتهد المطلق للأصل». انتهى

وفيه: أنّه مع شمول أدلّة التقليد له لا معنى حينئذٍ للرجوع إلى الأصل.
والله العالم

الأمر الثامن: طهارة المولد:

بمعنى أن لا يكون متولّداً من الزنا، فإن قلنا بأنّ المتولّد من الزنا هو كافر، كما ذهب إلى ذلك بعض الأعلام، فهذا الشرط يكون واضحاً، لأنّه اشترطنا سابقاً كونه مؤمناً، فمن باب أولى يشترط عدم كونه كافراً.

وأما إذا قلنا بأنّ المتولّد من الزنا ليس كافراً، كما هو الصحيح عندنا، فقد يقال حينئذٍ: بأنّ اطلاقات أدلّة جواز التقليد تشملها، كما أنّ بناء العقلاء قائم على الرجوع إلى العالم مطلقاً.

إلا أنّه ادّعى جماعة من الأعلام الاجماع على اشتراط طهارة المولد. وفي الواقع هو تسالم بينهم، بحيث لم يخالف أحد من الأعلام من المتقدّمين والمتأخّرين.

ويؤيّد، أنّ عدم طهارة المولد منقصة عظيمة عند الناس، فكيف يرضى الشارع المقدّس برئاسة المنحطّ والوضيع، بحيث يكون مرجعاً للمسلمين؟

ومما يدلّ على اشتراط طهارة المولد، ما ورد في باب الجماعة من الروايات الدالّة على اشتراط إمام الجماعة بكونه طاهر المولد، وما ورد أيضاً في باب الشّهادة من عدم قبول شّهادة ولد الزنا، فإنّه هنا، وإن لم يرد نصّ بذلك، إلا أنّه يفهم ذلك بالأولويّة، كما لا يخفى.

ثم إنَّ هناك بعض الشرائط في المفتي اشترطها بعض العامّة، وليست شرطاً عند الإماميّة بالإتفاق:

منها: ما حكي عن الشافعي من اشتراط حفظ القرآن الكريم، باعتبار أنّ حافظ القرآن كلّهُ أقدر على استنباط الأحكام من الحافظ لخصوص آيات الأحكام، لأنَّ آيات البعث والقصص وغيرهما قد يستنبط المجتهد منها أحكاماً شرعيّة، فلا يستغني المجتهد عن حفظ القرآن الكريم كلّهُ.

ومنها: ما ذهب إليه بعض العامّة من اعتبار حفظ السنّة، وقد اختلفوا في مقدار ما يجب حفظه منها، ومن قال بوجوب حفظ أحاديث الأحكام فقد اختلفوا أيضاً في مقدارها.

والانصاف: أنّ الحفظ ليس شرطاً في المفتي، بل وليس شرطاً في أصل الاجتهاد، إذ يكفي أن يرجع في القرآن الكريم إلى آيات الأحكام، كما أنّه في السنّة النبويّة الشريفّة يرجع إلى الكتب المدوّن فيها الأحاديث.

نعم، لا إشكال في كون الحفظ من صفة الكمال. والله العالم

ثمّ إنّ بقي الكلام في أمرين:

الأوّل: في معنى العدالة.

الثاني: في كيفية إحرازها.

وبذلك ينتهي الكلام عن الإجتهد والتقليد.

أمّا الأمر الأوّل، فالعدالة لغة: الاستواء والاستقامة، كما في المدارك.

وأن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال متساوياً، كما في المبسوط

والسرائر.

وشرعاً: - بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة، أو لا أقلّ من ثبوت

الحقيقة المتشرعيّة - هي الاستقامة الواقعيّة في جادة الشرع، فيعتبر في كون

الرّجل عدلاً كونه في الواقع مواظباً على الطاعات ومجتنباً عن المعاصي الظاهرية والباطنية، كالكبر والحسد والشرك والنفاق والرياء في العبادات، وغير ذلك من الأمور الخفية التي لا يطلع عليها غالباً إلا علام الغيوب. هذا هو الانصاف عندنا.

وبالجملة، فهي من الأوصاف غير القابلة للإحساس، وإنّما يستكشف وجودها بوجود آثارها، كالمواظبة على فعل الطاعات، والتّجنب عن المعاصي الواقعية والظاهرة.

ولكي يتّضح الحال، ونكون على بصيرة من أمرنا، نقول:

أولاً: إنّ معنى العدالة في الشرع واحد له مراتب متفاوتة.

وعليه، فهي بمعنى واحد في كلّ ما اعتبرت فيه من شهادة وطلاق وإمام جمعة وجماعة وحاكم شرعي ومرجع تقليد ونحو ذلك، لا أنّها في الشاهد والطلاق وإمام الجماعة ونحوه بمعنى، وفي مرجع التقليد ونحوه بمعنى آخر.

وثانياً: إنّ الأعلام اختلفوا في معنى العدالة على أقوال:

الأوّل: أنّ العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق، كما عن ابن الجنيد والمفيد والشيخ في الخلاف.

وفي السرائر حيث جعله قريباً، قال في باب الشهادات: «أنّ العدل من كان عدلاً في دينه عدلاً في مروّته عدلاً في أحكامه، فالعدل في الدّين أن لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحاً، وقيل أن لا يعرف بشيء من أسباب الفسق، وهذا أيضاً قريب... الخ». انتهى

ومرادهم بالإسلام الإيمان، وإلا فظاهر الإسلام من دون معرفة كونه مؤمناً غير كافٍ، كما سيّضح لك.

وسيتّضح لك أيضاً، أنّ ظاهر الإسلام مع عدم ظهور الفسق هو طريق لثبوت العدالة، لا أنّ العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق. ومهما يكن، فقد استدللّ لكون العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق بعدة أدلّة:

الدليل الأوّل: الاجماع القولي والعملي، كما عن الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في محكي الخلاف، حيث قال - على حسب ما نقل عنه - : «إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف إسلامهما ولا يعرف فيهما جرحاً حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث . . .».

إلى أن قال: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة، والفسق طارٍ عليه يحتاج إلى دليل، وأيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيّام النبي ﷺ ولا في أيّام الصحابة ولا أيّام التابعين وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطاً ما أجمع أهل الأمصار على تركه». انتهى

وفيه: ما عرفته في أكثر من مناسبة، من أنّ الاجماع المحصّل غير حاصل، إذ يحتمل أن يكون الدليل على ذلك ما سيأتي من سائر الأدلّة، فيكون إجماعاً مدركياً أو محتمل المدركية.

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد، فهو غير حجّة، كما عرفت.

وأما قوله: «بأننا نعلم بأنه ما كان البحث في أيّام النبي ﷺ ولا في أيّام الصحابة ولا أيّام التابعين».

ففيه: أنه لو ثبت ذلك في عصر الصحابة والتابعين إلا أنه غير حجّة، ومتى كنّا نستدلّ بسيرة الصحابة والتابعين؟

إذ من المعلوم، أنّ قضاتهم في تلك الأعصار لم تكن برضا
الحجّة عليه السلام وإمضائه.

وأما أنّه لم يكن البحث في عصر النبي ﷺ، فهذا شيء يحتاج إلى
إثبات، بل المروري عن حال النبي ﷺ أنّه كان ﷺ يبحث.

فقد قال الشيخ الحرّ رحمته الله في الهداية: «روي أنّ النبي ﷺ كان إذا
تخاصم إليه رجلان...».

إلى أن قال: «وإذا جاؤا بشهود لا يعرفهم بخير ولا شرّ بعث رجلين من
خيار أصحابه يسأل كلّ منهما من حيث لا يشعر الآخر عن حال الشهود في
قبائلهم ومحلاتهم فإذا أثنوا عليهم قضى حينئذٍ على المدّعى عليه وإن رجعا
بخبر شين^(١) وثناء قبيح لم يفضحهم ولكن يدعو الخصمين إلى الصلح وإن
لم يعرف لهم قبيلة، سأل عنهما الخصم، فإن قال: ما علمت منهما إلّا
خيراً أنفذ شهادتهما»^(٢).

ولكنّها ضعيفة بالإرسال.

ومهما يكن، فهذا الدليل ليس بتامّ.

الدليل الثاني: أصالة الصّحة في أفعال المسلمين وأقوالهم المستلزمة
للحكم بأنّه لم يقع منه ما يوجب الفسق، فيكون عدلاً، لعدم الوساطة
بينهما.

وفيه: أنّ أصالة الصّحة لا توجب تنزّهه في الواقع عن ارتكاب القبيح
الذي من جملته ترك الواجبات، حتّى نحكم بعدالته تعبدّاً.

(١) سيّء.

(٢) هداية الأمة، القضاء، الباب الحادي عشر، ح ٣٤.

وتوضيحه: أن أصالة الصّحة على قسمين:

أحدهما: أنه متى صدر منه فعل قابل للاتّصاف بالصّحيح والفساد من عبادة أو معاملة فيحمل على الصّحيح، وهو بهذا المعنى لا دخالة لها بما نحن فيه، ولا يختصّ موردها بالمسلم، ولذا لو كانت هناك معاملة فيقدّم قول مدّعي الصّحة مع يمينه - إذا لم يكن هناك بيّنة للطرف الآخر - في مقام الخصومة مطلقاً وإن كان كافراً.

وثانيهما: أن يحمل أفعاله وأقواله على الوجه الحسن، بمعنى أنك لو رأيت منه فعلاً أو سمعت قولاً قابلاً لكونه واقعاً على وجه قبيح لا تتهمه بذلك، بل احمله على أحسنه ما دمت تجد له محملاً صحيحاً قابلاً لأن يحمل عليه، كما يستفاد ذلك من جملة من الروايات تقدّمت سابقاً في أواخر مبحث الاستصحاب عند الكلام عن أصالة الصّحة.

ولكن المراد من هذه الروايات عدم اتّهام المؤمن، وعدم سوء الظنّ به، لا الحكم بتنزّهه في الواقع عن ارتكاب القبيح الذي من جملته ترك الواجبات حتّى يحكم بعدالته تعبدّاً.

أضف إلى ذلك، أن هذا الأصل معارض بظواهر الروايات الآتية - إن شاء الله تعالى - التي كادت أن تكون متواترة، على أنه يعتبر في العدالة أمر زائد على الإسلام مع عدم ظهور الفسق، فينقطع حينئذ العمل بالأصل.

الدليل الثالث: جملة من الروايات:

منها: صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: «في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعُدّل منهم اثنان ولم يعدّل الآخران.

فقال: إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزيت

شهادتهم جميعاً، وأقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق»^(١).

وفيها: أنّ هذه الصّحيحة لا تدلّ على ما ذهبوا إليه، بل هي واقعة في طريق الاثبات، أي أنّها كاشفة عن العدالة، باعتبار كونهم معروفين بأنّهم لم يعرفوا بشهادة الزور، وليست واقعة في طريق ثبوت العدالة حتّى تكون العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق.

ومنها: رواية علقمة، قال: قال الصادق عليه السلام: «وقد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عمّن تقبل شهادته ومن لا تقبل. فقال: يا علقمة كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته. قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لأنّهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والسّتر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله، وداخل في ولاية الشيطان»^(٢).

وفيها:

أولاً: أنّها ضعيفة بجهالة صالح بن عقبة، وجهالة علقمة، واشتراك نوح بن شعيب بين الخراساني المجهول والبغدادى الممدوح، ولا مميّز لهما.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١٨.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١٣.

وثانياً: أنها ليست دالة على المطلوب، بل هي واقعة في طريق الإثبات، وكاشفة عن العدالة، فليس المقصود بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً... فهو من أهل العدالة... الخ» ما يعم صورة انتفاء أصل الرواية، بل المقصود به عدم مشاهدته بعد المخالطة والمعايشة مرتكباً للذنوب، فيكون ذلك كاشفاً عن عدالته، فهي واقعة في طريق الإثبات لا الثبوت.

وأما ما وقع فيها من التصريح بقبول شهادة المقترفين للذنوب، فيظهر من ذيلها عدم إرادته على الاطلاق، بل بشرط أن لا يكون الشاهد متجاهراً بالذنب، بل متسترأ به، بحيث لو سُئل عن أهله ومحلته، يقال في حقه لا نعلم منه إلا خيراً، فلا بأس بقبول شهادته، لأننا لم نره مذنباً، وإن كان مذنباً في الواقع.

ومنها: مرسله يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال: «سألته عن البيئنة إذا أقيمت على الحق، أيحل للقاضي أن يقضي بقول البيئنة؟ فقال: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ منها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»^(١).

وفيها:

أولاً: أنها ضعيفة بالإرسال.

وثانياً: أنها واضحة جداً في كونها في مقام الإثبات، أي أن ظاهر الرجل كاشف عن عدالته.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ٣.

فهذه الرواية عليهم وليست لهم.

ومنها: حسنة عبد الله بن المغيرة، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصيين. قال: كل من ولد على الفطرة وعرف بالصّلاح في نفسه جازت شهادته»^(١).

ومنها: حسنة البنزطي، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل طلق امرأته بعدما غشيها بشهادة عدلين. قال: ليس هذا طلاقاً. قلت: فكيف طلاق السنّة؟ فقال: يطلقها إذا طهرت من حيضها قبل أن يغشيها بشاهدين عدلين...».

إلى أن قال: «قلت: فإن أشهد رجلين ناصيين على الطلاق أيكون طلاقاً. فقال: من ولد على الفطرة أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يُعرف منه خيراً».

وقد استفاد الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك في باب الطلاق من هاتين الحسنتين أن العدالة هي الإسلام.

قال: - بعد إيراد حسنة البنزطي المتقدّمة المشتملة على قوله عليه السلام: «من ولد على الفطرة أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خيراً»^(٢) - أن هذه الرواية واضحة الإسناد والدلالة على الاكتفاء بشهادة المسلم في الطلاق، ولا يرد أن قوله عليه السلام: «بعد أن يُعرف منه خيراً»، ينافي ذلك، لأنّ الخير قد يعرف من المؤمن وغيره وهو نكرة في سياق الإثبات، لا يقتضي العموم، فلا ينافيه مع معرفة الخير منه - الذي أظهره من الشهادتين والصّلاة والصّيام وغيرهما من أركان الإسلام أن يعلم منه ما يخالف

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، ح ٤.

الاعتقاد الصحيح، لصدق معرفة الخير منه معه وفي الخير مع تصديره باشتراط الشهادة ثم الاكتفاء بما ذكر تنبيه على أن العدالة هي الإسلام، فإذا أضيف إلى ذلك أن لا يظهر الفسق فهو أولى». انتهى

قال صاحب الجواهر رحمته الله: «وظاهره الإكتفاء بشهادة سائر المخالفين بل تحقق العدالة فيهم وهو من المقطوع بفساده حتى على القول بأن العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق، إذ لا فسق أعظم من فساد العقيدة وكيف وجميع عباداتهم فاسدة لكونهم مخاطبين بما عندنا وحالهم كحال الكفار، فلعل المراد بالخير في الرواية الإيمان وغيره ولكنه لم يصرح به لمكان التقيّة». انتهى

أقول:

يرد على الاستدلال بهاتين الحسنتين - مع قطع النظر عن احتمالهما التقيّة - أنه اعتبر في الحسنة الأولى معروفيّة الشاهد بالصلاح الذي هو عبارة أخرى عن التقوى - أي فعل الواجبات وترك المحرمات - فتكون هذه الحسنة كاشفة عن العدالة، وواقعة في طريق الإثبات، فهي على خلاف مطلوبهم أدلّ.

واعتبر في الحسنة الثانية أن يعرف منه خير. والمراد به أيضاً الصلاح، وتنكيره للتنبيه على كفاية معروفيّته بذلك في الجملة، وإن لم يبلغ أقصى مراتبه.

فهذه الحسنة أيضاً على خلاف مطلوبهم أدلّ، لأنها واقعة في طريق الإثبات أي يستكشف العدالة بذلك.

وأما ما ذكره الشهيد الثاني رحمته الله فيكفيني في الجواب عنه ما ذكره صاحب الجواهر رحمته الله، حيث قد أجاد في الردّ عليه. والله العالم

الدليل الرابع : أنّه لو لم يقتصر في العدالة على الإسلام وعدم ظهور الفسق، لم تنتظم الأحكام للحكّام خصوصاً في المدن الكبيرة، والقاضي القادم إليها من بُعد مع عدم خلطته واختياره لهم، ضرورة اقتضاء اعتبار غيره تعطيل كثير من الأحكام حتّى يختبرهم أو يكون عنده من هو مختبرهم ومخالطهم، ولا ريب في كونه حرجاً وعسراً وتعطيلاً.

كيف، والنّاس في كثير من الأمكنة لا يتمكّنون من ذلك في طلاقهم وديونهم، وغير ذلك ممّا يحتاجون فيه إلى العدل؟

ويرد عليه : أنّ عدم انتظام الأحكام للحكّام إلّا بالاختصار في معرفة الشهود على مجرّد الإسلام وعدم ظهور الفسق هو أوّل الكلام، فإنّ معرفتهم بالصّلاح والتقوى ممكنة جدّاً، وفي وقت يسير، فإنّ حسن الظاهر كاشف عن العدالة، وهو يحصل بمدة قصيرة.

وأما دعوى لزوم الاختلال وإبطال الحقوق، فعهدتها على مدّعيها، بل لو اقتصرنا في الحقوق وإحقاقها على مجرّد إخبار من لم يظهر منه إلّا مجرّد الإسلام للزم منه تضييع الحقوق وتلفها، لشيوع من يشهد بالزور فيما بين المسلمين.

فكيف يجوز أن يوثق في أمر دين الخلق ودنياهم وفروجهم وأموالهم وأعراضهم ودمائهم ممّن لم يستوثق منه الأمانة والصدق والصّلاح؟

والخلاصة إلى هنا : إنّ هذا القول الأوّل لمعنى العدالة وهو الإسلام مع عدم ظهور الفسق، ليس بتأمّ.

القول الثاني، أنّ العدالة عبارة عن حسن الظاهر، كما هو ظاهر الشيخ المفيد رحمته الله في المقنعة، حيث قال : «أنّ العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله».

وفهم الأعلام من عبارته، أنّ العدالة عنده هي حسن الظاهر.
 وحكي القول بذلك أيضاً عن القاضي، والتقي، وابن حمزة، وسلار،
 بل عن المصايح نسبته إلى القدماء.

وحكى صاحب الجواهر رَحِمَهُ اللهُ عن الأستاذ الأكبر في حاشية المعالم:
 «الاجماع على أنّ المراد بالعدالة حسن الظاهر في كلّ مقام اشترطت
 فيه... الخ».

ثمّ إنّ المراد بالظاهر خلاف الباطن الذي لا يعلم به إلا الله سبحانه
 وتعالى.

والمراد بحسنه: كونه جارياً على مقتضى الشرع بعد اختباره والسؤال
 عن أحواله.

وقد استدلل لهذا القول بجملة من الروايات بلغت حدّ الاستفاضة:

منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال: «لا بأس بشهادة
 الضّيف إذا كان عفيفاً صائماً... الحديث»^(١).

ومنها: رواية العلاء بن سيّابة عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّ أبا
 جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال: «لا تقبل شهادة سابق الحاجّ، لأنّه قتل راحلته، وأفنى
 زاده، وأتعب نفسه، واستخفّت بصلاته. قلت: فالمكاري والجمّال
 والملاح؟ فقال: وما بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء»^(٢).

ولكنّها ضعيفة بجهالة العلاء بن سيّابة.

ومنها: رواية إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٩ من أبواب كتاب الشهادات، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٣٤ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١.

محمد عليه السلام ، قال: «من صَلَّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنّوا به خيراً، وأجيزوا شهادته»^(١).

وهي ضعيفة أيضاً بجهالة إبراهيم بن زياد الكرخي .

ومنها: موثقة سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قال: من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم وواعدهم فلم يخلفهم كان ممّن حرمت غيبته، وكملت مروّته وظهر عدله، ووجب أخوته»^(٢).

ورواها الشيخ الصدوق رحمته الله في الخصال، إلا أنّ في الطريق جماعة من المجهولين .

ورواه أيضاً في عيون أخبار الرضا عليه السلام ، وفي الطريق أيضاً بعض الأشخاص المجهولين .

ولكنك عرفت، أنّ الرواية بطريق الكليني رحمته الله موثقة .

ومنها: ما في تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾^(٣). من ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتميّزه فما كلّ صالح مميّزاً ولا كلّ محصّل مميّز صالح، وإنّ من عباد الله لمن هو أهل لصلاحه وعفته ولو شهد لم تقبل شهادته لقلّة تميّزه فإذا كان صالحاً عفيفاً مميّزاً محصّلاً مجاناً للمعصية والهوى والميل والتحامل فذلك الرّجل الفاضل . الحديث^(٤).

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١٢ .

(٢) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩ .

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢ .

(٤) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ٢٣ . (والمذكور في المصدر هو صدر الحديث فقط).

وهو ضعيف لوجود جملة من المجاهيل في الطريق .
ومنها : صحيحة عبد الله بن أبي يعفور الآتية^(١) ، التي ذكرها جملة من
الأعلام دليلاً للقول بأنّ العدالة هي الملكة ، وسيأتي - إن شاء الله تعالى -
شرحها بالتفصيل .

وكذا غيرها من الروايات .

ولكن الانصاف : أنّها واقعة في طريق الاثبات والكشف عن العدالة ، لا
أنّ حسن الظاهر هو العدالة حتّى تكون واقعة في طريق الثبوت .
والخلاصة : إنّ قولهم : «العدالة هي حسن الظاهر» ، في غير محلّه ، إذ
حسن الظاهر نفسه ليس بعدالة ، بل العدالة غيره ، وهو طريق إليها .
ثمّ إنّ هذه الروايات ظاهرة أيضاً في ردّ القول بالاكْتفاء بالإسلام مع
عدم ظهور الفسق .

وبالجملة ، فإنّ هذه الروايات وإن كان بعضها لم يذكر فيه تمام حسن
الظاهر ، ولكنّه كالصّريح في عدم الاكْتفاء بظاهر الإسلام مع عدم ظهور
الفسق .

القول الثالث ، أنّ العدالة عبارة عن ملكة نفسانيّة تبعث على ملازمة
التقوى والمروءة .

والمراد بملازمة التقوى : اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصّغائر .
وبالمروءة : أن لا يفعل ما تنفر النفوس منه عادة ، ويختلف ذلك
 باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة .

وحكي عن مصابيح الظلام ، أنّ هذا التعريف للعدالة - أي أنّها ملكة

(١) وسائل الشيعة ، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ، ح ١ .

نفسانية... الخ - هو المشهور بين الأصحاب، بل عن الشيخ نجيب الدين العاملي نسبته إلى العلماء.

ولعلّ مراده المتأخرون، وإلا فقد ذكر بعض الأعلام أنّ المتقدمين لم يأخذ أحد منهم ذلك في التعريف للعدالة، بل في الكفاية وعن الذخيرة: «لم أعر على هذا التعريف لغير العلامة وليس في الأخبار له أثر ولا شاهد عليه فيما أعلم وكأنّهم اقتفوا في ذلك أثر العامة».

وعليه، فالعدالة بناءً على ذلك هي هيئة راسخة لا تحصل دفعة واحدة بل حصولها تدريجي، كما أنّها لا تزول إلا بالتدرّج، ويحصل معرفتها للشخص بالمعاشرة، بحيث يحصل من ملاحظة حاله الوثوق والاطمئنان بأنّه لا يعصي الله سبحانه وتعالى.

وقد تحصل الملكة عن بعض المعاصي، كما هو المشاهد في كثير من الناس، فإنّهم يجتنون عن الزنا بالأُم والأخت والبنات، وعن اللواط بولده، وعن أكل القاذورات كالغائط ونحوه، وعن المشي في الأسواق عارياً، ولهم في هذه الأمور ملكة راسخة، بحيث تبعثهم على تركها ويعسر عليهم مخالفة مقتضاها.

وأما حصول الملكة عن جميع المعاصي بحيث يعسر عليه مخالفة مقتضاها بالنسبة إلى جميع المعاصي، أي يعسر عليه ارتكاب المحرّمات كلّ المحرّمات، فهو أمر ممكن وواقع لبعض الناس، ولا يعرف ذلك من الشخص إلاّ بالاختبار الباطني، وتتبع الآثار، حتّى تطمئنّ نفسه بحصولها عن جميع المعاصي.

ولكن ذكر صاحب الجواهر رحمته الله أنّه بناءً عليه، «لا يمكن الحكم بعدالة شخص أبداً، إلاّ في مثل المقدّس الأردبيلي والسيد هاشم على ما

ينقل من أحوالهما، بل ولا منهما، فإنه أي نفس تطمئن بأنهما كان يعسر عليهما كل معصية ظاهرة وباطنة.

كلا، إن ذلك لبهتان وافتراء، بل الإنسان من نفسه لا يعرف كثيراً من ذلك».

إلى أن قال: «دعوى أنه بمجرد الخلطة على جملة من أحواله يحصل الجزم والاطمئنان بأنه في سائر المعاصي - ظاهرها وباطنها ما عرض له مقتضاها وما لم يعرض - له ملكة يعسر عليه مخالفتها مقطوع بفسادها.

كيف؟ وقد سئل الأردبيلي على ما نقل - ما تقول لو جاءت امرأة لابسة أحسن الزينة متطيبة بأحسن الطيب وكانت في غاية الجمال وأرادت الأمر القبيح منك فاستعاذ بالله من أن يبتلى بذلك ولم يستطع أن يزكي نفسه».

ثم قال - بعد ذلك - : «ومراعاة الأخبار تقضي بأن العدالة أمرها سهل كما ينبئ عنه الحث على الجماعة سفراً وحضراً، وقولهم إذا مات الإمام أو أحدث فُدم شخص آخر ممن خلفه.

على أن أمر العدالة محتاج إليه في كثير من الأشياء، كالطلاق والديون والوصايا وسائر المعاملات، وهي على هذا الفرض في غاية الندرة، بل لا يخلو من العسر والجرح قطعاً».

إلى أن قال: «بل قد يقطع بعدم وجود الملكة في أكثر أصحاب النبي ﷺ ولذلك صدر منهم ما صدر من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكتمان الشهادة، حتى ورد أنهم كلهم دخلهم شكّ عدا المقداد وأبي ذر وسلمان وعمار.

واحتمال زوالها عنهم بمجرد موت النبي ﷺ مستبعد جداً، كما في

سائر الملكات، إذ الظاهر أنّ الملكة على تقدير زوالها إنّما تزول بالتدرّج لا دفعة كما اتّفق لهم فتأمّل، مضافاً إلى أنّ الحكم بزوالها عند عروض ما ينافيها - من معصية أو خلاف مروّة - ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كونها ملكة.. الخ». انتهى

أقول:

- قبل الاستدلال لهذا القول الثالث - إنّ ما ذكره صاحب الجواهر رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ مِغَالِطَةٌ، لأنّ ما ذكره إنّما يتمّ في خصوص المرتبة العالية من العدالة، فهي التي لا يتخلّف مقتضاها ولا يغلبها المزاحم.

وهذه المرتبة العالية جداً يندر وجودها، بل يمتنع إحراز وجود هذه المرتبة في أكثر الأعصار.

وأما المرتبة الدّانية، فهي ثابتة، وهي ليست بهذه الصّعوبة.

ومن المعلوم، أنّ ملكة العدالة كسائر الملكات تتفاوت بالقوّة والضعف. وهذه المرتبة الدّانية قد يغلبها المزاحم من قوّة الشهوة والغضب، فتتخلّف عن مقتضاها، كملكتي الشجاعة والكرم، حيث قد يتخلّف عن مقتضاها أحياناً، ولذا قيل: «إنّ الجواد قد يكبو والسيّف قد ينبو».

ومهما يكن، فإنّ أحسن ما استدللّ لهذا القول صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بمّ تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟

فقال: أن تعرفوه بالسّتر والعفاف (وكفّ البطن) والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النّار من شرب الخمر، والزنا والربا وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك.

والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفثيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله ﷺ هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك.

وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله ﷻ ومن رسوله ﷺ فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة^(١).

وهذه الرواية بطريق الشيخ الصدوق رحمته الله هي صحيحة.

لا يقال: إن في السند أحمد بن محمد بن يحيى العطار، وهو غير موثق.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١.

فإنّه يقال : إنّه من مشايخ الشيخ الصدوق رحمته الله ، وهو من المعاريف الكاشف ذلك عن وثاقته .

نعم ، هي بطريق الشيخ الطوسي رحمته الله ضعيفة بمحمد بن موسى الهمداني .

وهذه الصّحيحة استدلّ بها السيّد محسن الحكيم رحمته الله في المستمسك على القول بأنّ العدالة هي الملكة .

قال : «وتقريب الاستدلال به أنّ ظاهر السّؤال فيه وإن كان السّؤال عن الطريق إلى العدالة بعد معرفة مفهومها لكن يتعيّن حمله على السّؤال عن مفهومها بقريته ما في الجواب فإنّ السّتر والعفاف المذكورين فيه من سنخ الملكات وكفّ البطن وما بعده من سنخ الأفعال فلو كان ذلك طريقاً إلى العدالة لزم كونها أمراً آخر وراء ما ذكر وهو ممّا لم يقل به أحد ولا يمكن الالتزام به فيتعيّن لذلك حمل السّؤال على السّؤال عن مفهومها لجهل السّائل به الموجب للجهل بوجودها ، ويشهد لذلك أيضاً قوله عليه السلام : «والدلالة على . . .» ، فإنّه كالصّريح في كونه وارداً لبيان الطريق ، فإن كان المراد منه بيان الطريق إلى العدالة ، فحمل الأوّل على بيان الطريق أيضاً يلزم منه أن يكون المقصود جعل طريقين إلى العدالة ، ولأجل أنّ الأوّل أخصّ يكون لغواً ، وإن كان المراد منه الطريق إلى الأوّل فيكون طريقاً إلى الطريق ، فهو - مع بعده في نفسه - ينافيه قوله عليه السلام بعده : «ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته» ، فإنّه ظاهر في كونه طريقاً إلى العدالة لا طريقاً إلى الطريق إليها . . .» .

إلى أن قال : «والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الرواية الشريفة صدر الجواب فيها ظاهر في بيان مفهوم العدالة ، وما بعده ظاهر في بيان الطريق إلى المصداق . . . الخ» .

أقول:

يظهر من الصّحيحة أنّها واردة في مقام الإثبات والكشف عن العدالة، وأنّه كيف تُحرز العدالة، وليست في مقام تعريف العدالة وبيان الحدّ لها، وذلك فإنّ قوله ﷺ في الجواب: «أن تعرفوه بالسّتر والعفاف وكفّ البطن... الخ». قرينة واضحة على ما نقول، لأنّ العدالة - بناءً على أنّها ملكة راسخة في النّفس تبعث على ملازمة التقوى... الخ» - تكون من الصّفات النّفسيّة ومن مقولة كيف النّفساني.

ومن المعلوم، أنّ المعرفة بالسّتر والعفاف ليست من الصّفات النّفسانيّة كي تكون بياناً وحدّاً للعدالة، فإنّ معرفة الرّجل بالعقّة والسّتر هو طريق إلى نفس العدالة، ومن سنخ الأفعال الخارجيّة، بل حتّى لو كان جواب الإمام ﷺ هكذا: إنّ العدالة هي السّتر والعفاف بدون ذكر المعرفة، لحملنا جوابه ﷺ على أنّه كاشف عن العدالة وطريق إليها، لأنّ السّتر والعفاف من الأفعال الخارجيّة، وليس من الأفعال النّفسانيّة، فضلاً عن كونهما من الصّفات النّفسانيّة.

وقد عرفت في بعض المناسبات، أنّ الأفعال النّفسيّة والقلبيّة، مثل الاعتقاد والتشريع والتسليم والانقياد والتجرّي ونحو ذلك.

والصّفات النّفسيّة، مثل الإرادة والعلم ونحو ذلك.

وأما العقّة والسّتر وكفّ البطن والفرج واليد واللّسان، فهذه من الأفعال الخارجيّة.

فإنّ العقّة، عبارة عن الامتناع عن ارتكاب المحرّم في الخارج، فيقال: «فلان عفيف»، أي لم يرتكب الحرام خارجاً.

وكذا السّتر، فهو بمعنى التغطية، وهو كناية عن عدم ارتكاب المحرّم خارجاً.

وأما كفت البطن والفرج واليد واللّسان، فهو واضح جداً كونه من الأفعال الخارجيّة.

والخلاصة إلى هنا: إنّ قوله ﷺ: «أن تعرفوه بالسّتر والعفاف . . . الخ»، هو طريق وبيان للعدالة، لا أنّه نفسها.

وأما قوله ﷺ: «ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا . . . الخ».

فظاهره، أنّه متمّم للكشف، أي يعرف أيضاً بذلك، كما يعرف بما تقدّم، فكلّ منهما كاشف عن العدالة وطريق إليها.

ثمّ إنّ ﷺ لمّا ذكر الأمور التي يستكشف منها العدالة «كالسّتر والعفة وكفت البطن والفرج وترك شرب الخمر والربا وعقوق الوالدين . . . الخ»، ذكر جامعاً لكلّ هذه الأمور، وهو قوله ﷺ: «الدّلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»، أي مجتنباً عن كلّ المحرّمات، فيستكشف من ذلك العدالة، فيكون قوله ﷺ: «والدّلالة على ذلك كلّه . . . الخ» من أكمل الطرق وأشملها للعدالة.

فلا إشكال حينئذٍ في كون كلّ منهما - أي قوله ﷺ: «أن تعرفوه بالسّتر . . . الخ»، وقوله ﷺ: «والدّلالة على ذلك . . . الخ» - طريقاً للعدالة، بعد أن كان الطريق الثاني أشمل، ولا يلزم من ذلك كون الطريق الأوّل لغواً للاستغناء عنه بالثاني، إذ قد يكون هناك غرض في ذكر وتعداد الأمور التي يستكشف منها العدالة.

والخلاصة: إنّ هذه الصّحيحة لا دلالة فيها على القول بالملكة بوجه من الوجوه، مع أنّها قد اشتملت على ما لا يقدر في العدالة بالاتفاق، كحضور الجماعة.

وَدَلَّتْ أَيْضاً، عَلَى أَنْ حُضُورَ الْجَمَاعَةِ وَاجِبٌ، وَأَنَّهُ يَحْرَقُ بَيْتَ مَنْ لَمْ يَحْضُرْهَا.

وَلَعَلَّ الْمُرَادَ «مَنْ لَمْ يَحْضُرْهَا» رَغْبَةً عَنْهَا مَعَ وَجُودِ إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّ ذَلِكَ قَدْ يُوَدِّي إِلَى الْكُفْرِ.

القول الرابع، ما عن ظاهر ابن إدريس، من أن العدالة عبارة عن اجتناب جميع الكبائر، التي منها الإصرار على الصغائر واقعاً، سواء كان ذلك عن ملكة أو كان بعضها عنها، والآخر عن مجرد اتفاق. وقد اتضح جوابه مما تقدم.

والانصاف: أن العدالة كما عرفت، هي الاستقامة الواقعية في جادة الشرع، فيعتبر في كون الرجل عادلاً، كونه في الواقع مواظباً على الطاعات ومجتنباً عن المعاصي الظاهرية والباطنية، كالكبر والحسد والشرك والنفاق والرياء في العبادات، وغير ذلك من الأمور الخفية التي لا يطلع عليها غالباً إلا علام الغيوب.

وبالجملة، فهي من الأوصاف غير القابلة للإحساس، وإنما يستكشف وجودها بوجود آثارها، كالمواظبة على فعل الطاعات، والتجنب عن المعاصي الباطنية والظاهرية.

هذا ما يفهم من مجموع الأخبار المتقدمة، ولا يرد عليه شيء مما تقدم. والله العالم.

ومن لوازم ما ذكرناه، هو زوال العدالة بمجرد ارتكاب الذنب، وإنما تعود بالتوبة إلى الله تعالى.

وبالجملة، فالتوبة - أي الندامة على ما فعل مع الاستغفار - من لوازم الاستقامة الواقعية في جادة الشرع.

وعليه، فلا تقبل من الرّجل بمجرد قوله: «تبت» من دون معرفة الندم الباطني منه.

ثمّ إنّّه قد أشرنا سابقاً، أنّ العدالة لها مراتب متفاوتة، وليس المراد منها فيما أخذت موضوعاً لحكم من الأحكام خصوص أعلى المراتب التي لا يتخلّف مقتضاها، ولا يغلبها المزاحم، فإنّ ذلك خلاف إطلاق الأدلّة، ويستوجب ندرة وجودها، بل يمتنع إحراز وجود هذه المرتبة في أكثر الأعصار، فيلزم منه تعطيل الأحكام واختلال النظام، بل يكفي حصول أدنى مراتب العدالة.

وقد اتضح ممّا تقدّم أيضاً، أنّه لا يشترط في حصول العدالة أن يكون اجتنابه عن المعاصي لشدة ورعه وتقواه، بل يكفي ولو لفقد المزاحم، فمن ضعفت شهوته عن المعصية لمرض أو هرم أو تشويش بال ونحو ذلك، فيصدق عليه أنّه اجتنب عن المعاصي، فيكون عادلاً.

وكذا لو كان ذلك لعدم الابتلاء أو لقصور الفاعل عن الحرام. والله العالم.

ثمّ إنّّه هل يعتبر في العدالة الاجتناب عن منافيات المروءة أم لا؟

والمراد بالمروءة: - على حسب ما عرفها جماعة من الأعلام - هي أن لا يفعل ما تنفر النفوس عنه عادة وعرفاً، بحيث يُعدّ عيباً عند الناس، أو خلاف المتعارف فيما بينهم، وإن لم يكن محرماً شرعياً في نفسه، كما إذا خرج أحد الأعلام ومشى في الطريق من دون عمامة في بلد لا يتعارف فيه ذلك، أو جلس في الطريق مع أكله للطعام في بلد لا يتعارف فيه ذلك أيضاً، ونحو هذه الأمور.

هذا كلّهُ، إذا لم يلزم هتك نفسه المحترمة، فيحرم حينئذٍ، لأنّه منافٍ للعدالة، لا من باب خلاف المروءة، بل من جهة أنّ الشارع المقدّس حرّمه .

والخلاصة: إنّ ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة .

إذا عرفت ذلك، فقد اعتبر جماعة من الأعلام في تحقّق مفهوم العدالة الاجتناب عن منافيات المروءة، بل نسبه الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ إلى المشهور بين من تأخّر عن العلامة رَحِمَهُ اللهُ .

حيث عرفوا العدالة: بأنّها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروءة .

وأيضاً في الذخيرة والكفاية دعوى الشهرة على اعتبار المروءة في عدالة الشاهد والإمام، بل عن الماحوزية نقل حكاية الاجماع على ذلك، وعن ظاهر المفاتيح أنّ المشهور جعلها جزءاً من مفهوم العدالة .

والعجب، أنّ جماعة ممّن ذهبوا إلى اعتبار المروءة في العدالة ذهبوا إلى أنّ ارتكاب المعصية الصّغيرة لا يضرّ بالعدالة .

وهذا أمر غريب، إذ كيف تذهب العدالة بارتكاب أمر مباح مخالف لعادة النّاس قد رخصّ الشارع المقدّس بارتكابه، ولا تذهب بارتكاب ما منع الشارع المقدّس عن ارتكابه وهو المعصية الصّغيرة؟

ومهما يكن، فقد استدللّ لاعتبار المروءة في العدالة ببعض الأدلّة:

منها: الاجماع المدّعى عن الماحوزية .

وفيه:

أولاً: أنّه لم يثبت الاجماع عنه، بل نقل عنه أنّه قال: «ليس يبعد عدم

اعتبارها، لأنّه مخالفة للعادة لا الشرع»، وهو ظاهر في عدم ثبوت الاجماع عنده.

وثانياً: أنّ الاجماع المنقول بخبر الواحد غير حجّة، كما عرفت في أكثر من مناسبة.

ومنها: أنّ العدالة كما تقدّم هي الاستقامة، وإذا كان الرّجل لا يبالي بالأشياء المنكرة عرفاً، فلا يُعدّ من أهل الاستقامة عندهم، فينصرف حينئذٍ عن إطلاق قوله تعالى: ﴿ذَوَىٰ عَدَلٍ مِّنكُمْ﴾^(١).

وفيه: أنّ المنساق من إطلاق العدل في كلمات الشارع المقدّس ليس إلاّ الاستقامة والاعتدال في الدّين دون العرف والعادة.

ومنها: قوله ﷺ في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة: «أن تعرفوه بالسّتر والعفاف»، بناءً على أن يكون المراد منه ستر العيوب الشرعيّة والعرفيّة.

وأيضاً، قوله فيها: «والدّلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»، باعتبار أنّ ارتكاب منافيات المروءة عيب في العرف.

والجواب: أنّ المراد بالسّتر والعفاف، هو التعقّف باجتنب المحارم، وعدم التجاهر بالفسوق والعصيان.

وكذا المراد من قوله: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه». أي ما يُعدّ منقصة في الشرع ويورث نقصاً في دينه، لا مطلق ما يراه العرف منقصة فيه.

ومما يؤيد على أنّ المراد بالسّتر والعفاف المأخوذ في كاشفيّة العدالة هو التعقّف باجتنب المحارم وعدم التجاهر بالفسق والعصيان، قوله ﷺ

(١) سورة الطلاق، الآية: ٢.

في رواية علقمة المتقدمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والسّتر، وشهادته مقبولة... الخ»^(١).
وإنما جعلناها مؤيدة وليست دليلاً، لأنّها ضعيفة بجهالة صالح بن عقبة، وجهالة علقمة.

ومنها: رواية هشام بن الحكم، قال: قال أبو الحسن موسى الكاظم عليه السلام: «يا هشام... لا دين لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا عقل له، وإن أعظم الناس قدراً الذي لا يرى الدنيا لنفسه خطراً أما إن أبدانكم ليس لها ثمن إلا الجتة فلا تبعوها غيرها... الحديث»^(٢).

وهي طويلة جداً، ولكنّها ضعيفة بالإرسال، وبالرفع.

أضف إلى ذلك، أنّه لا يظهر منها أنّ المروءة داخله في مفهوم العدالة، بل المراد بالمروءة غير المعنى الذي ذكره على ما سيأتي إن شاء الله.

ومنها: موثقة سماعة المتقدمة: «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم وواعدهم فلم يخلفهم كان ممّن حرمت غيبته، وكملت مروءته (مروءته) وظهر عدله، ووجب أخوّته»^(٣).

وهي موثقة بطريق الكليني رحمته الله.

والظاهر أنّه ليس المراد بالمروءة ما عندهم قطعاً، بل هي كقول أمير المؤمنين عليه السلام في جواب سؤال جويرية عن الشرف والعقل والمروءة.

فقد روى الكليني بسنده عن جويرية بن مسهر، قال: «إشددت^(٤) خلف

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٠ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١٣.

(٢) الكافي، كتاب العقل والجهل، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩.

(٤) الإشتداد والشّد: العدو.

أمير المؤمنين . فقال لي : يا جويرية إنه لم يهلك هؤلاء الحمقى إلا بخفق النعال خلفهم ما جاء بك؟ قلت : جئت أسألك عن ثلاث : عن الشرف وعن المروءة (المروءة) وعن العقل .

قال ﷺ : أمّا الشرف فمن شرفه السلطان شرف وأمّا المروءة (المروءة) فأصلاح المعيشة وأمّا العقل فمن اتقى الله عقل^(١) .

وهي ضعيفة بسهل بن زياد، وبالإرسال، وبجهالة بعض آخر .

وكقول رسول الله ﷺ : «ستّة من المروءة (المروءة) ثلاثة منها في الحضر، وثلاثة منها في السفر، فأما التي في الحضر فتلاوة كتاب الله، وعمارة مساجد الله، واتخاذ الإخوان في الله، وأمّا التي في السفر فبذل الزّاد، وحسن الخلق، والمزاح في غير المعاصي»^(٢) .

وهي ضعيفة بجهالة بعض الأشخاص . وكذا غيرها من الروايات .

ومن المعلوم، أنّ المروءة بهذا المعنى هو غير ما ذكره الأعلام .

والخلاصة إلى هنا : أنّ المروءة لا دخالة لها في مفهوم العدالة، مع أنّه ورد عن أمير المؤمنين ﷺ في الزهد ما لو وقع في مثل هذا الزمان لكان أعظم منافٍ للمروءة بالمعنى الذي ذكروه .

مثل ما ورد في رقع جبته ﷺ حتّى استحي من راقعها .

وروي أنّ رسول الله ﷺ كان يأكل ماشياً إلى الصّلاة بمجمع من

النّاس في المسجد .

ولكن الرواية ضعيفة .

(١) الكافي، باب طلب الرئاسة، ح ٣ .

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤٩ من أبواب السفر إلى الحجّ وغيره، ح ١٤ .

وبالجملة، فإنّ أولياء الله يقع منهم كثير من الأشياء التي ينكرها الجهلة.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ الظاهر إرادة الخلق في منافيات المروءة، بناءً على أنّها قادحة في العدالة، لا أنّ اتفاق وقوع النادر قادح.

بقي شيء في المقام، وهو أنّ ارتكاب ما يُعدّ خلاف المروءة قد يوجب الهتك، وهو ينافي العدالة، إلّا أنّه لا لأنّه خلاف المروءة، بل من جهة أنّه محرّم شرعاً، إذ كما يحرم على المكلف أن يهتك غيره، كذلك يحرم عليه أن يهتك نفسه، لأنّه أيضاً مؤمن محترم. والله العالم.

ثمّ إنه إشتهر بين الأعلام أنّ الذنوب على قسمين: كبيرة، وصغيرة.

وأنّ الكبيرة فعلها منافٍ للعدالة مطلقاً، سواء أصرّ عليها أم لا.

وأما الصغيرة، فهي لا تنافي العدالة إلّا مع الإصرار عليها.

وعليه، فيقع الكلام في أمرين:

الأوّل: هل الذنوب على قسمين كبيرة وصغيرة، أم أنّها كلّها كبيرة؟

الثاني: على فرض ثبوت كونها كبيرة وصغيرة، فهل المخلّ بالعدالة هو

فعل الكبيرة مطلقاً دون الصغيرة إلّا مع الإصرار؟

أما الأمر الأوّل: فالمشهور بين الأعلام، أنّ الذنوب على قسمين:

كبيرة وصغيرة.

وقد نسب هذا القول في مفتاح الكرامة إلى المتأخّرين قاطبة، بل عن

مجمع البرهان نسبته إلى العلماء مشعراً بدعوى الاجماع عليه.

ولكن عن جملة من الأعلام، أنّ المعاصي كلّها كبائر، لكنّ بعضها

أكبر من بعض، وليس في الذنوب صغيرة.

حكى هذا القول عن الشيخ المفيد والقاضي والتقّي والشيخ في العدة في البحث عن حجّية خبر الواحد، ناسباً له إلى الأصحاب، كالطبرسي في مجمع البيان، حيث قال: «قالوا المعاصي كلّها كبائر لكن، بعضها أكبر من بعض، وليس في الذنوب صغيرة وإنّما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر، ويستحق العقاب عليه أكثر». انتهى

وأبلغ منه ما في السرائر، فإنّه - بعد أن نقل كلام الشيخ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْمَبْسُوطِ الظاهر في أن الذنوب على قسمين كبائر وصغائر - قال: «هذا القول لم يذهب إليه إلا في هذا الكتاب، ولا ذهب إليه أحد من أصحابنا، لأنّه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالإضافة إلى غيرها». انتهى وهذا هو الانصاف عندنا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد يستدلّ للقول الأوّل المشهور بين الأعلام من أنّ الذنوب على قسمين، بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾^(١).

واستدلّ أيضاً بطوائف من الروايات عقد لها في الوسائل أبواباً في كتاب الجهاد - جهاد النفس -:

منها: باب وجوب إجتنب الكبائر.

ومنها: باب تعيين الكبائر.

ومنها: باب صحّة التوبة من الكبائر.

وعليه، فهذا يكشف عن أنّ الذنوب كبائر وصغائر.

(١) سورة النساء، الآية: ٣١.

وقد أجيب عن هذا الإستدلال:

أمّا عن الآية الشريفة، فيحتمل كون المراد منها أنكم إن اجتنبتم عن هذه الكبائر التي ذكرناها في هذه السورة نكفّر عنكم ما وقع من هذه الكبائر في الماضي، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(١).

ثمّ إنّ هناك جواباً آخر عن الآية الشريفة نذكره عند الاستدلال بها على كون ارتكاب الكبيرة مخالفاً بالعدالة دون المعصية الصغيرة.

وأما الطوائف من الروايات المستدلّ بها على كون الذنوب كبائر وصغائر، فيمكن إرادة الأكبر من الكبائر الواردة في الروايات.

وأما من ذهب إلى أنّ الذنوب كلّها كبائر، وليس فيها صغائر. وإنّما يكون الذنب صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر.

فقد استدلوا بجملة من الأدلّة أهمّها:

- حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - في القنوت في الوتر - إلى أن قال: «... واستغفر لذنبك العظيم. ثمّ قال: وكلّ ذنب عظيم»^(٢).

- وحسنة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الذنوب كلّها شديدة، وأشدّها ما نبت عليه اللحم والدم، لأنّه إمّا مرحوم، وإمّا معذب، والجنّة لا يدخلها إلّا طيّب»^(٣).

وهذا هو الصحيح عندنا.

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٨.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٤٠ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ٣.

ثم إنّ الأعلام اختلفوا في تعيين الكبيرة :

فالمشهور بينهم، أنّ الكبيرة كلّ ذنب توعدّ الله تعالى عليه بالعذاب في كتابه العزيز .

وفي الرياض، هو الذي عليه المشهور من أصحابنا .

وعن الصيمري، نسبته إلى أصحابنا مشعراً بدعوى الاجماع عليه .

وعن الدروس للشهيد الأوّل رَحِمَهُ اللهُ وَالرَّوَضَ لِلشَّهِيدِ الثَّانِي رَحِمَهُ اللهُ تعريفها بذلك .

لكنه في الدروس، قال : «إنّها عُدّت سبعاً وهي إلى السبعين أقرب» .

وقال في الرّوض : «أنها إلى السبعماية أقرب» .

وعن مفتاح الكرامة في تعداد الأقوال، قال : «قيل : إنّها كلّ ذنب رتب عليه الشارع حدّاً أو صرح فيه بالوعيد .

وقيل : هي كلّ معصية تؤذّن بقلة اعتناء فاعلها بالدين .

وقيل : كلّ ما علمت حرمة بدليل قاطع .

وقيل : كلّ ما توعدّ عليه توعدّاً شديداً في الكتاب أو السنّة» . انتهى

وفي الحدائق : «قيل : إنّها ما نهى عنه في سورة النساء من أولها إلى

قوله : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نَكُفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ الآية^(١) . . . الخ» .

أقول :

ذكر جماعة من الأعلام أنّ المعصية الكبيرة تثبت بأمور :

الأوّل : النصّ المعتبر على أنّها كبيرة .

(١) سورة النساء، الآية : ٣١ .

منها: صحيحة ابن محبوب، قال: «كتب معي بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الكبائر كم هي؟ وما هي؟ فكتب: الكبائر . . .».

إلى أن قال: «قتل النفس الحرام، وعقوق الوالدين، وأكل الربا، والتعرب بعد الهجرة، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والفرار من الزحف»^(١).

ومنها: صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني، وهي أهم ما ورد في هذا الباب، قال: «حدثني أبو جعفر الثاني عليه السلام قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر عليه السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام فلما سلم وجلس تلا هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَحْنَبُونَ كَبِيرَ الْأَيْمِ وَالْفَوْحِشَ . . .﴾ الآية^(٢)، ثم أمسك. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما أمسكك؟ قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل. فقال: نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك بالله يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾^(٣) وبعده اليأس (الأياس) من روح الله لأن الله عز وجل يقول: ﴿لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤) ثم الأمن من مكر الله لأن الله عز وجل يقول: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^(٥) ومنها عقوق الوالدين لأن الله تعالى جعل العاق جباراً شقيماً، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق لأن الله تعالى يقول: ﴿فَجَزَاءُ مِنْهُمْ خَلِيدًا فِيهَا﴾ إلى آخر الآية^(٦)، وقذف المحصنة لأن الله تعالى يقول: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ١.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٣٧. (٣) سورة المائدة، الآية: ٧٢.

(٤) سورة يوسف، الآية: ٨٧. (٥) سورة الأعراف، الآية: ٩٩.

(٦) سورة النساء، الآية: ٩٣.

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾، وأكل مال اليتيم لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ (٢) والفرار من الزحف لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِنَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبَشَىٰ الْمَصِيرُ﴾ (٣)، وأكل الربا لأن الله ﷻ يقول: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (٤)، والسحر لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ (٥)، والزنا لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ (٦)، واليمين الغموس الفاجرة لأن الله ﷻ يقول: ﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾ (٧)، والغلول لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (٨)، ومنع الزكاة المفروضة لأن الله ﷻ يقول: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ (٩)، وشهادة الزور وكتمان الشهادة لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَمَنْ يَكْتُمهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ (١٠)، وشرب الخمر لأن الله ﷻ نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً مما فرضه الله لأن رسول الله ﷺ قال: من ترك الصلاة متعمداً فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله ﷺ، ونقض العهد، وقطيعة الرحم لأن الله تعالى يقول: ﴿لَهُمْ

- | | |
|-------------------------------|------------------------------------|
| (١) سورة النور، الآية: ٢٣. | (٢) سورة النساء، الآية: ١٠. |
| (٣) سورة الأنفال، الآية: ١٦. | (٤) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥. |
| (٥) سورة البقرة، الآية: ١٠٢. | (٦) سورة الفرقان، الآيتان: ٦٨، ٦٩. |
| (٧) سورة آل عمران، الآية: ٧٧. | (٨) سورة آل عمران، الآية: ١٦١. |
| (٩) سورة التوبة، الآية: ٣٥. | (١٠) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣. |

اللَّعْنَةُ وَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴿١﴾. قال: فخرج عمرو وله صراخ في بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه، ونازعكم في الفضل والعلم»^(٢).

ومنها: ما في عيون الأخبار بأسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ في كتابه إلى المأمون . . . إلى أن قال: «واجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى، والزنا، والسرقه، وشرب الخمر، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم ظلماً، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به من غير ضرورة، وأكل الربا بعد البيئته، والسحت، والميسر وهو القمار، والبخس في المكيال والميزان، وقذف المحصنات، واللواط، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، والقنوط من رحمة الله، ومعونة الظالمين، والركون إليهم، واليمين الغموس، وحبس الحقوق من غير عسر، والكذب والكبر والإسراف والتبذير، والخيانة، والإستخفاف بالحجج، والمحاربة لأولياء الله، والإشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب»^(٣).

ولكنّها ضعيفة بجملة من المجاهيل.

وكذا غيرها من الروايات.

الأمر الثاني، الذي تثبت به المعصية الكبيرة، هو ما ورد التوعيد عليه بالنار في الكتاب أو السنة.

وهناك جملة من الروايات تدلّ على ذلك:

منها: ما في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة، حيث ورد فيها: «ويعرف

(١) سورة الرعد، الآية: ٢٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ٣٣.

باجتناب الكبائر التي أوعدها الله تعالى عليها النار... الخ»^(١).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الكبائر التي قال عليه السلام: ﴿إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ﴾^(٢). قال: التي أوجب الله عليها النار»^(٣).

ومنها: حسنة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث ورد في ذيلها: «وكل ما أوجب الله عليها النار»^(٤).

ومنها: رواية عبّاد بن كثير النّوّاء، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الكبائر. فقال: كل ما أوعده الله عليه النار»^(٥).

وهي ضعيفة بجهالة عبّاد بن كثير النّوّاء، وعدم ذكر الطريق إلى أحمد بن النّضر، فتكون مرسله أيضاً.

الأمر الثالث، الذي ثبت به المعصية الكبيرة، ما ورد في الكتاب أو السنّة كونه أعظم من إحدى الكبائر المنصوصة أو الموعود عليها بالنار. كما في قوله تعالى: ﴿وَالْفَنَاءُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾^(٦).

هذا هو تمام الأمر الأوّل في تقسيم الذنوب إلى قسمين: كبيرة وصغيرة.

وقد عرفت ما هو الانصاف.

وأما الأمر الثاني، وهو ما ذكره من أن فعل الكبيرة مخلٌّ بالعدالة مطلقاً دون الصّغيرة إلا مع الإصرار عليها.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣١.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ٢١.

(٤) وسائل الشيعة، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ٦.

(٥) وسائل الشيعة، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ٢٤.

(٦) سورة البقرة، الآية: ١٩١.

أقول:

قد استدلل على عدم الاخلال بالعدالة مع ارتكاب الصغيرة، بثلاثة أدلة: الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نُكْفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^(١)، باعتبار أن هناك تلازماً بين التكفير عن المعصية الصغيرة وعدم الفسق.

وحاصل الكلام في المقام: أن الله سبحانه وتعالى وعد بأن يكفر عن المعاصي الصغيرة إذا اجتنب المكلف عن الكبائر. ومعنى ذلك: أنه لا يجتمع التكفير عن الصغائر بعد الاجتناب عن الكبائر مع الحكم بفسق مرتكب الصغيرة. وفيه:

أولاً: ما ذكرناه سابقاً من معنى الآية الشريفة، بحيث تخرج عن الاستدلال بها للمقام.

وثانياً: مع قطع النظر عما ذكرناه سابقاً، فإنه لا ملازمة بين العفو عن المعصية الصغيرة وبين عدم الفسق، إذ يمكن أن يعفو الشارع المقدس عن المعاصي الكبيرة فضلاً عن الصغيرة تفضلاً منه ورحمة، ومع ذلك يكون الشخص فاسقاً بارتكابه للمعصية.

وثالثاً: لو سلمنا أن العفو ملازم لعدم الفسق، إلا أنه من أين نحرز اجتناب المكلف عن الكبائر حتى يكون الاجتناب عنها موجباً للعفو عن الصغائر والعفو عن الصغائر موجب لعدم الفسق، لا سيما أن المراد من الاجتناب عن الكبائر هو الاجتناب كل الأوقات، لا في آنٍ ما، كما لا يخفى.

(١) سورة النساء، الآية: ٣١.

إن قلتُ: إنه يمكن إحراز الإجتنب عن الكبائر باستصحاب عدم ارتكابه للكبائر كلّ الأوقات.

قلتُ: إن استصحاب عدم الارتكاب إنّما ينفع في إحراز عدم ارتكابه للحرّمات، باعتبار أنّ الأصل هو عدم الفعل.

وهذا بخلاف الواجبات، كحجّة الإسلام مثلاً، فإنّ ترك الحجّ من الكبائر، فإذا شككنا في إتيانه للحجّ، فإنّ الأصل عدم الإتيان.

وعليه، فكيف نحرز فعله للواجبات؟

والخلاصة إلى هنا: إنّ هذا الدليل ليس بتامّ.

الدليل الثاني، قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة: «ويُعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار». أي تعرف العدالة باجتنب الكبائر فقط.

وفيه: أنّ قوله عليه السلام في صدر الصّحيحة عند سؤال السائل: بما تعرف عدالة الرجل؟ قال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف... الخ».

والمراد من السّتر، هو عدم المعصية مطلقاً، سواء كانت كبيرة أم صغيرة، ومع ارتكاب الصّغيرة لا يكون ساتراً ولا عفيفاً.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّ قوله عليه السلام بعد ذلك، وتعرف باجتنب الكبائر، هو متمّم للكشف، فإنّ قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» كاشف عن العدالة، وقوله عليه السلام: «ويُعرف باجتنب الكبائر...» متمّم للكشف الأوّل، وليس كشفاً مستقلاً، وهو أخصّ من الكشف الأوّل، وقلنا: لا مانع من ذكر الخاصّ بعد العام لشدّة الاهتمام به.

وأما القول، بأنّ المراد من قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر

والعفاف...» هو خصوص الكبائر، أي ساتراً وعفيفاً عن خصوص الكبائر، فهو خلاف الظاهر جداً، ولا داعي لإرتكابه.

والخلاصة: إن هذا الدليل الثاني ليس بتام أيضاً.

الدليل الثالث، ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله في مصباح الفقيه، حيث فصل في الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها فتكون منافية للعدالة، وبين ما إذا صدرت عن غفلة أو لعذر من الأعدار العرفية، فلا تكون منافية للعدالة.

قال: «والذي يقوى في النظر أن صدور الصغيرة أيضاً إذا كان عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها كالكبيرة منافية للعدالة ولكن الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب أو يلتفتون إليها ولكن يكتفون في ارتكابها بأعدار عرفية مسامحة كترك الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر أو الخروج عن مجلس الغيبة ونحوها حياءً مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لاتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل الستر والعفاف والخير والصلاح وغير ذلك من العناوين المعلق عليها قبول شهادته في أخبار الباب.

وهذا بخلاف مثل الزنا واللواط وشرب الخمر وقتل النفس ونظائرها مما يرونها كبيرة، فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة وممانعة عن اتصاف فاعلها بالاستقامة والاعتدال مطلقاً.

فهذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة وكبيرة، فإذا ثبتت بدليل شرعي أن بعض الأشياء التي يتسامح فيها أهل العرف ولا يرونها كبيرة - كالغيبة مثلاً - حاله حال الزنا والسرقعة لدى الشارع في كونها كبيرة كشف

ذلك عن خطأ العرف في مسامحتهم وأنّ هذا أيضاً كالزنا منافع للعدالة مطلقاً فالذي يعتبر في تحقّق وصف العدالة أن يكون الشخص من حيث هو لو خلّي ونفسه كافاً نفسه عن مطلق ما يراه معصية ومجتنباً بالفعل عن كلّ ما هو كبيرة شرعاً أو في أنظار أهل العرف.

والدليل على ما قويناه ما تقدّمت الإشارة إليه مراراً، من أنّ المتبادر من إطلاق كون الرّجل عدلاً في الدّين ليس إلّا إرادة كونه ملازم للتقوى والصّلاح بأداء الواجبات وترك المحرّمات، ولم يظهر من صحيحة ابن أبي يعفور، ولا من غيرها من الروايات إرادة ما ينافي ذلك فمن شهد أهل العرف الذين ألقى إليهم الخطاب بإشهاد ذوي عدل منهم بكونه موصوفاً بهذه الصفة جرى عليه حكمه، وإن كانت شهادتهم بذلك مبنية على بعض المسامحات المغتفرة لديهم، كسائر الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي ممّا يتحمّل المسامحات العرفية، كإطلاق الصّاع من الحنطة على الحنطة المدفوعة فطرة المشتملة على شيء يسير من تراب أو تبن ونحوه ممّا يتسامح فيه، فحكمهم متّبع في تشخيص موضوعات الأحكام وإن كان مبنياً على هذا النحو من المسامحات الغير الموجبة لكون الإطلاق إطلافاً مجازياً في عرفهم... الخ». انتهى

ولكن الانصاف: أنّ ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ ليس بتامّ، لأنّ العرف إنّما يرجع إليه في تحديد المفهوم، لا في تطبيق المفهوم على المصداق، وبما أنّ مفهوم العدالة واضح، وهو الاستقامة الواقعية في جادة الشرع، فيعتبر في كون الرّجل عدلاً كونه في الواقع مواظباً على الطاعات ومجتنباً عن المعاصي الظاهرية والواقعية.

وعليه، فلا غموض في مفهوم العدالة.

نعم، يرجع إلى العرف في تحديد المفهوم عند عدم بيان من الشارع المقدّس، فيكون العرف هو المرجع حينئذٍ.

وأما في تطبيق المفهوم على المصداق، فلا يرجع فيه إلى العرف. ومن هنا، لا بدّ من الدقّة العقلية في تطبيق المفهوم على المصداق، ولا يعنى بالمسامحات العرفية في ذلك.

مثلاً، يشترط في وجوب التقصير للمسافر أن يقصد قطع المسافة ثمانية فراسخ، فلو قطع ثمانية فراسخ إلا قليلاً كمتراً أو مترين مثلاً، فلا يصحّ منه التقصير، مع أنه عند العرف يقال: إنه قطع ثمانية فراسخ، ويتساهلون في ذلك.

وكذا يعتبر في كرم الماء العاصم من النجاسة أن لا يكون أقلّ من سبعة وعشرين شبراً، فلو كان أقلّ من ذلك بنصف شبر، فلا يكفي، مع أن العرف يتساهل ويطلق عليه أنه كرم.

وبالجملة، فلا عبرة بالمسامحات العرفية في تطبيق المفاهيم على مصاديقها.

وهكذا الحال في العدالة، فلا بدّ من مراعاة الدقّة في تطبيق مفهومها على المصداق، فإذا ارتكب الشخص معصية ولو كانت صغيرة، فلا ينطبق عليه عنوان العدالة، والأعذار العرفية غير مقبولة، إذ لا دليل على الأخذ بها إلا إذا وصلت إلى حدّ الحرج والعسر، وهذا مطلب آخر.

وأما ما ذكره، من أن ارتكاب المعصية غفلة، فلا يضرّ بالعدالة، فهو صحيح، إلا أنه لا فرق حينئذٍ بين المعصية الصّغيرة والكبيرة في ذلك، لأنّ ارتكاب المعصية عن خطأ أمر مرفوع في الشريعة الإسلامية لحديث «رفع التسعة»: «رفع عن أمّتي تسعة الخطأ والنسيان... الخ». وهو حديث صحيح، تعرّضنا له بالتفصيل في مبحث البراءة، وشرحنا فقراته، فراجع.

والخلاصة إلى هنا : أنّ ارتكاب المعصية سواء كانت صغيرة أم كبيرة يضرّ بالعدالة، إذا لم يكن الارتكاب عن عذر شرعي . والله العالم .
بقي عندنا الكلام في الأمر الثاني، وهو كيفية إحراز العدالة، وبذلك ينتهي الكلام عن الاجتهاد والتقليد .

أقول :

إحراز العدالة يتمّ بأمر :

الأمر الأوّل : حسن الظاهر، وقد ذهب إلى ذلك كلّ الأعلام، بحيث لم يخالف أحد من المتقدمين والمتأخّرين، وبذلك يحصل التسالم بينهم .
ويدلّ عليه أيضاً، جملة من الروايات بلغت حدّ الاستفاضة إن لم تكن متواترة :

منها : صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة : «أن تعرفوه بالسّتر والعفاف . . .» إلى أن قال عليه السلام : «ويعرف باجتنب الكبائر . . .» .

إلى أن قال عليه السلام : «والدّلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه . . . الخ»^(١) .

ومنها : حسنة عبد الله بن المغيرة المتقدّمة، قال : قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام : «رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين . قال : كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصّلاح في نفسه جازت شهادته»^(٢) .

ومنها : موثّقة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً . . . الحديث»^(٣) .

-
- (١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ٥ .
(٢) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ٥ .
(٣) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١٠ .

ومنها: رواية علقمة المتقدمة، حيث ورد فيها: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهاداته مقبولة... الخ»^(١).

ولكنها ضعيفة بجهالة صالح بن عقبة، وجهالة علقمة. وكذا غيرها من الروايات الكثيرة، والتي تقدّم كثير منها، فراجع. ثم إنّه هل يعتبر في كاشفيّة حسن الظاهر الظنّ بالمطابقة للواقع، أو الظنّ بعدم الخلاف، أو لا هذا ولا ذاك، فهو حجّة مطلقاً وإن حصل الظنّ بالعدم؟ أقول:

مقتضى إطلاق الروايات هو حجّيته مطلقاً وإن حصل الظنّ بالخلاف. ولكن قد يقال: إنّ هناك روايتين تدلّان على اشتراط الوثوق بالمطابقة للواقع، وبهما يقيّدان الروايات المتقدمة:

الأولى: مرسلّة يونس المتقدمة، حيث ورد فيها: «فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^(٢).

حيث دلّت على أن حسن الظاهر، إنّما يكون حجّة وكاشفاً عن العدالة، إذا حصل لنا الوثوق بكونه مطابقاً للواقع.

ولكنّ الرواية ضعيفة بالإرسال.

الثانية: رواية أبي علي بن راشد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك قد اختلفوا فأصليّ خلفهم جميعاً. فقال: لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه»^(٣).

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ١٣.
 (٢) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات، ح ٣.
 (٣) وسائل الشيعة، باب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

وفيها :

أولاً: أنّها ضعيفة بسهل بن زياد.

وثانياً: أنّ المراد بالوثوق بدينه هو كونه إمامياً، أي أنّها واردة في أصول المذهب، لا في فروع بقرينة السؤال.

نعم، رواها الشيخ بزيادة «وأمانته» بعد قوله: «بدينه» أي: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته».

وهي بذلك دالة على اشتراط الوثوق.

ولكن الذي يهوّن الخطب أنّها ضعيفة بطريق الشيخ أيضاً بسهل بن زياد.

الأمر الثاني لإحراز العدالة، البيّنة، بمعنى شهادة العدلين.

والمعروف بين الأعلام أنّه تثبت عدالة الشخص بشهادة رجلين عدلين.

وقد ذكرنا في بعض المناسبات، أنّ حجّية البيّنة ثابتة ببناء العقلاء، فإنّه قائم على العمل بالبيّنة، وقد أمضى الشارع المقدّس هذا العمل ولم يردع عنه إلّا في بعض الموارد للدليل خاصّ، حيث اشترط أربعة عدول، كما في إثبات الرّنا واللواط، إذ لا يكفي شهادة عدلين، وكذا في الدّعوى على الميّت، فإنّه يضمّ إلى البيّنة يمين المدّعي.

وهكذا في كلّ مورد اعتبر فيه للدليل خاصّ اشتراط شيء زائد على البيّنة.

ثمّ إنّ لا فرق في الشهادة بين كونها قولية أو فعلية، فإذا رأينا رجلين عدلين يصلّيان جماعة خلف رجل، فهو شهادة بعدالة الإمام، إذا لم يحتمل احتمالاً معتدلاً به أن يكون الإلتزام به لأجل مصلحة أو نحو ذلك، بحيث لا يكون الإلتزام كاشفاً عن عدالته.

ومن المعلوم أيضاً، أنه لا يشترط في حجّة البيّنة الوثوق بصدقها، بل ولا الظنّ بالصدق، بل هي حجّة حتّى مع حصول الظنّ بالخلاف، وقد ثبت عمل العقلاء بها في جميع تلك الموارد، ولم يردع الشارع المقدّس عنها.

ثمّ إنّّه قد ذكرنا سابقاً في مبحث حجّة خبر الواحد، أنّ خبر الواحد الثّقة حجّة في الموضوعات، كما هو حجّة في الأحكام الشرعيّة، فيكفي حينئذٍ في ثبوت العدالة شهادة خبر الثقة، وإن لم يكن عدلاً.

نعم، قد عرفت أنّه في بعض الموضوعات لا تكفي البيّنة، فضلاً عن خبر الواحد، إلّا أنّ ذلك لدليل خاصّ، كما لا يخفى.

الأمر الثالث لإحراز العدالة، هو العلم الوجداني بها من أيّ سبب حصل، سواء كان حصوله من الشيعاء أو غيره.

وقد ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ حجّة العلم ذاتيّة لا يحتاج إلى جعل جاعل، ولا يمكن انسلاخ الحجّية عنه، ولا إشكال أيضاً في ثبوتها بالاطمئنان، فإذا اطمئنّ شخص بعدالة شخص آخر فيترتب حينئذٍ الأثر على ذلك، وحجّة الاطمئنان إنّما هي ببناء العقلاء من غير ردع عنه من الشارع المقدّس.

وبالجملة، فإنّ السيرة العقلائيّة قائمة على العمل بالاطمئنان في أمورهم، ولم يردع الشارع عن ذلك.

والاطمئنان وإن كان من الظنّ، إلّا أنّه مرتبة عالية متاخمة للعلم، يحصل منه الوثوق، ويعبّر عنه بالعلم العادي، ولا فرق أيضاً في سبب حصول الاطمئنان سواء حصل من الشيعاء أو من غيره.

وأما مجرد الظنّ، وإن لم يصل إلى مرتبة الاطمئنان، فهو غير حجّة.

هذا، وقد استدللّ لحجّة الظنّ هنا برواية إبراهيم الكرخيّ المتقدّمة عن

أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «من صَلَّى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنّوا به خيراً وأجيزوا شهادته»^(١) .

فإنّ الأمر بالظنّ ظاهر في لزوم ترتيب الأثر عليه ، وهذا يدلّ على حجّيته .

وفيه : مع قطع النظر عن تماميّة الدّلالة ، إلّا أنّ الرّواية ضعيفة بجهالة إبراهيم بن زياد الكرخيّ ، وجعفر بن محمد بن مسرور . والله العالم .

وقد تمّ الانتهاء منه عصر يوم الأحد في السادس من رجب الأصبّ سنة ١٤٤١ للهجرة الموافق لليوم الأوّل من شهر آذار سنة ٢٠٢٠ للميلاد ، وبالانتهاء من هذا المطبّ الأخير تكون الدّورة الثالثة في الأصول قد انتهت - والله الحمد - وذلك في الضّاحية الجنوبية لمدينة بيروت .

وأنا الأقلّ العبد الفاني حسن بن علي الرميّتي العاملي ، عامله الله بلطفه الجليّ والخفيّ ، فإنّه أكرم المسؤولين ، وأجود المعطين ، وأرحم الراحمين ، وخير الموقّقين .

وأسأل الله بوجهه الكريم وإسمه العظيم أن يصلّي عليّ محمد وآل محمد ، وأن يوقّني لما فيه مصلحة الإسلام والمسلمين ، فإنّه سميع مجيب . وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .

(١) وسائل الشيعة، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٢ .

الفهرس

الصفحة

الموضوع

المقصد الثامن: التعادل والتراجع

الفصل الأول: تعريف التعارض

- ٩ - كلام صاحب الكفاية في التعارض
- ٩ - قولنا بأنّ الأدلة إنّما توصف بالتعادل والتراجع بعد التعارض ..
- ٩ - تعليق على تسمية صاحب الكفاية للبحث بالتعادل والتراجع ...
- ١٠ - الوجه في إفراد التعادل وجمع التراجع
- ١٠ - تعريف المشهور للتعارض
- ١٠ - مخالفة صاحب الكفاية للمشهور في تعريف التعارض ، وتوضيحنا له
- توضيح السبب في ذهاب صاحب الكفاية إلى تعريف التعارض بأنّه
- ١١ تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة وفي مقام الاثبات
- ١١ - الانصاف في المسألة
- ١٢ - الخلاصة في الضابطة الرئيسيّة لتعارض الدليلين
- قولنا بأنّ موارد الورود والحكومة والتخصيص والتخصّص خارجة
- ١٢ عن التعارض
- ١٢ - بياننا للفرق بين الورود والحكومة ، والتخصيص والتخصّص

- ١٨ - قولنا بأنّ التعارض لا يصدق على موارد الحكومة
- ١٩ - قولنا في بيان خروج موارد التخصّص عن التعارض
- ١٩ - قولنا في بيان خروج الورود خروجاً موضوعياً عن التعارض
- ١٩ - قولنا في عدم صدق التعارض على موارد التخصيص والتقييد ...
- ٢١ - الخلاصة في المسألة
- ٢١ - قولنا في بيان الفرق بين التعارض والتزاحم
- ٢٢ - قولنا أنّ تزاحم الملاكات غير تزاحم الأحكام
- ما أشكل به على تعريف التزاحم بأنه إنّما يتم إذا كانت القدرة من شرائط التنجيز
- ٢٣ - ما أجيب به عن الإشكال، وإيرادنا على الجواب
- لجوء أغلب الأعلام لحلّ الإشكال إلى التفريق بين التعارض والتزاحم بأنّ التزاحم لا يكون إلّا في مورد الجزم بوجود الملاكين
- ٢٤ - قولنا بأنه لا محيص عن الاشكال المذكور
- ٢٤ - قولنا بأنّ اختلاف أحكام التعارض عن أحكام التزاحم هو السبب في التفرقة بينهما
- ٢٥ - ما ذهب إليه الميرزا النائيني من أنّ التزاحم وإن كان لعدم القدرة على الجمع إلّا أنّه قد يكون لدليل لا أنّه غير قادر على الجمع، توضيحه، وإيرادنا عليه
- ٢٥ - ما ذكره الميرزا النائيني من أنّ التزاحم على خمسة أقسام، وتوضيحها:
- القسم الأوّل: أن يكون التزاحم لأجل اتفاق اتحاد متعلّق
- ٢٧ - الحكمين في الوجود مع كونهما متغايرين
- القسم الثاني: أن يكون التزاحم لأجل اتفاق وقوع التلازم بين متعلّق الحكمين
- ٢٨

- القسم الثالث: أن يكون التزاماً لأجل اتفاق وقوع أحد المتعلقين مقدّمة لوجود الآخر ٢٩
- القسم الرابع: أن يكون التزاماً لأجل اتفاق وقوع المضادة بين المتعلقين ٢٩
- القسم الخامس: أن يكون التزاماً لأجل كون أحد المتعلقين مترتباً على الآخر في الوجود ٢٩
- الإنصاف في عدم الحاجة إلى تأسيس أصل يرجع إليه عند الشك بين التعارض والتزام، لعدم الجامع بينهما ٢٩

مرجّحات باب التزام. أمور:

- الأوّل: ما لو كان أحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً ٣٠
- الإنصاف أنّ هذه الصورة ليست من باب التزام ٣٠
- تقديم الواجب التعييني على الواجب التخيري لو تزامنا ٣٠
- الانصاف أنّ هذه الصورة ليست من باب التزام ٣٠
- الخلاصة في الأمر الأوّل ٣١
- الثاني: ما لو كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الآخر ٣١
- الخلاصة في الأمر الثاني ٣٣
- الثالث: إذا كان أحد المتزامنين أهمّ من الآخر ٣٣
- الرابع: إذا كان ظرف أحد المتزامنين مقدّماً على ظرف امثال الآخر ٣٣

الفصل الثاني: مقتضى القاعدة في المتعارضين

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٥
- هل الأصل يقتضي التساقط أم التخيير ٣٥
- المراد من التخيير هنا ٣٥

- ٣٦ - المراد من التساقط في الجملة
- ٣٦ - ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الوجه في سقوط الدليلين هو العلم الاجمالي بكذب أحدهما، وتوضيحه
- ٣٧ - الانصاف في المسألة
- ٣٨ - إيرادنا على القول بالتخير المبني على دعوى شمول دليل الحجية للواجد منهما بلا عنوان القابل
- ٣٩ - الخلاصة في لا بدية سقوط الدليلين معاً عن الحجية
- ٣٩ - إيرادنا على القول بتعيين السقوط فيما لو كان الدليلان نصين بخلاف ما لو كانا ظاهرين
- ٤٠ - الخلاصة في المسألة
- ٤٠ - النتيجة في سقوط المتعارضين معاً
- ٤٠ - ذهب صاحب الكفاية إلى نفي الثالث بأحد المتعارضين غير المعين، وتوضيحه
- ٤١ - ذهب الميرزا النائيني إلى أنّ نفي الثالث إنّما هو بالمتعارضين معاً
- ٤١ - منشأ الخلاف بين القولين
- ٤١ - إيرادنا على كلام صاحب الكفاية
- ٤١ - التوهّم بأنّه بعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي فلا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفي الثالث، وتوضيحه
- ٤٢ - الانصاف في أنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية
- ٤٢ - جوابنا على ما ذكره الميرزا النائيني من الدليل على عدم تابعة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية
- ٤٤ - الخلاصة في المسألة
- ٤٤ - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنّه بناءً على السببية يكون حكم

- الأمارات المتعارضة حكم الأحكام المتزاحمة في التخيير بينهما،
 ٤٤ وتوضيحه
- تقسيمنا للسببية إلى أقوال :
- ٤٤ - الأول: السببية الأشعرية، وقولنا فيها
 ٤٥ - الثاني: السببية المعتزلية، وقولنا فيها
 ٤٦ - الثالث: السببية وفق المصلحة السلوكية، وقولنا فيها
 - كلامنا في أنّ السببية على مسلك الأشعري والمعتزلي يكون
 التعارض فيها تارةً بين الأمارتين لأجل تضادّ المتعلّقين، وأخرى
 ٤٨ لأجل اتحادهما
- ما يظهر من الشيخ الأعظم أنّ التعارض (وفق المصلحة السلوكية)
 ٤٩ يرجع إلى التزاحم، وتوضيحه
- إشكال الميرزا النائيني على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ٥٠
 - موافقتنا لجزء من إشكال الميرزا، وإيرادنا على الجزء الآخر ... ٥٠
 - ما ذهب إليه الميرزا من أنّه لو وقع التعارض بين الإمارات في حقوق
 الناس فقد يكون موجباً للتساقط، وإيرادنا عليه ٥١

الفصل الثالث: القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين

- ٥٣ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
 - ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ مقتضى الأخبار الثقيلة الخاصة
 ٥٣ قائمة على عدم سقوط الخبرين المتعارضين
- ما ذهب إليه جماعة من الأعلام من أنّ القاعدة في المسألة هي
 ٥٤ التعيين، توضيحه، والانصاف في المسألة
- الروايات الدالة على التخيير، ومناقشتها ٥٦
 - الرواية الدالة على التوقف في زمن الحضور ٥٨

- ٥٨ - الروايتان الدالتان على التوقف مطلقاً، ومناقشتها
- ٥٩ - الرواية الدالة على الاحتياط، ومناقشتها
- ٦٠ - الروايات الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة، ومناقشة سندها
- ٦٧ - ما ذهبنا إليه من الاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن من المرجحات
- ٦٧ - ذهب الشيخ الأعظم إلى تعدّي المرجحات لغير المنصوصة ...
- ٦٧ - ذهب صاحب الكفاية إلى التخيير مطلقاً
- تحرير المسألة على مبنا ومبنى القوم في سبعة أمور:
- الأمر الأوّل: هل يجوز الأخذ بأحدهما تخييراً ولو مع وجود المرجح
- ٦٨
- ٦٩ - ما حكى عن شارح الوافية من القول بالتخيير مطلقاً
- ٦٩ - ما حكى عن الكليني أيضاً
- ٦٩ - ما ذهب إليه صاحب الكفاية من التخيير مطلقاً، وتوضيحه
- الوجوه التي ذكرها في الكفاية لعدم صلاحية المقبولة والمرفوعة لتقييد إطلاقات أدلة التخيير، توضيحها، وبيان الانصاف في المقام
- ٧٠
- ٧٧ - مناقشتنا للوجه الأوّل الذي ذكره صاحب الكفاية
- ٧٧ - مناقشتنا للوجه الثاني الذي ذكره
- ٧٨ - مناقشتنا للوجه الثالث الذي ذكره
- ٧٩ - مناقشتنا للوجهين الرابع والخامس
- ٨٠ - مناقشتنا للوجه السادس الذي ذكره
- ٨١ - مناقشتنا للوجهين السابع والثامن
- ٨٤ - النتيجة في التزامنا بالأخذ بالقدر المتيقن في المرجحات

- كلام صاحب الكفاية في الاستدلال على وجوب الترجيح بوجوه
أخر، ومناقشته ٨٥
- الأمر الثاني: في تعيين المرجحات المنصوص عليها في الروايات
قولنا بعدم شمول المرجحات بالصفات المذكورة في رواية بن حنظلة
للراوي بما هو راوي ٨٧
- قولنا بعدم الاعتماد على الصفات المذكورة في مرفوعة زرارة
لضعفها سنداً ٨٧
- قولنا في الترجيح بالشهرة ٨٧
- المعروف لدى الأعلام أنّ المراد من قوله (خذ بما اشتهر) الشهرة
الروائية ٨٧
- ما قد يشكل عليهم من أنّ المراد هو الشهرة بالمعنى اللغوي لقرائن
قولنا بأنّه لو كان المراد الشهرة بالمعنى اللغوي فلا تكون من باب
المرجحات بل من باب تمييز الحجة عن (اللاحجة) ٨٨
- الخلاصة في أنّ الشهرة الروائية بالمعنى المصطلح عليه عند
الأصوليين ليست من المرجحات ٨٩
- قولنا بالترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ٨٩
- إيرادنا على القول بأنّ الترجيح بهما ثابت بمقبولة بن حنظلة ومرفوعة
زرارة ٨٩
- الانصاف في أنّ موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات
للتسالم ٩١
- فائدة لكيفية عمل العامة من حيث اختلاف آراء علمائهم ٩١
- الكلام في الترجيح بالأحدثية ٩٢
- النسبة بين الروايات الدالة على الترجيح بالأحدثية والدالة على
الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ٩٢

- الروايات الأربع الدالة على الترجيح بالأحدثية، ومناقشتنا فيها . ٩٢
- الخلاصة في أنّ الترجيح بالأحدث غير ثابت ٩٥
- الأمر الثالث: هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة أو يتعدّى إلى غيرها ٩٥
- المعروف بين الأعلام عدم جواز التعدي ٩٥
- ذهاب الشيخ الأعظم إلى جواز التعدي لغيرها، وإيرادنا عليه ... ٩٥
- الخلاصة، والانصاف في الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي ١٠٠
- الأمر الرابع: هل يجب الترتيب بين المرجحات أم لا؟ ١٠١
- المعروف لدى الأعلام تقسيم المرجح إلى أقسام ١٠١
- ما حكي عن الشيخ البهبهاني من تقديم الترجيح بجهة الصدور على كلّ المرجحات ١٠١
- ما حكي عن الميرزا النائيني من تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي والمضموني ١٠١
- ذهاب صاحب الكفاية والآغا إلى رجوع جميع المرجحات إلى المرجح الصدوري، وتوضيحه ١٠٢
- الخلاصة في المسألة ١٠٣
- كلام صاحب الكفاية في الترتيب بين المرجحات بناءً على التعدي، وتوضيحه ١٠٣
- قولنا بأنّ الوجه في الترجيح بمخالفة العامة يحتمل فيه أربعة أمور، ومناقشتها ١٠٤
- قولنا بأنّه لم يثبت عندنا إلاّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ١٠٧
- الأمر الخامس: فيما يتعلّق بمرجحة الشهرة بناءً على الترجيح بها ١٠٨

- تقسيمنا للشهرة إلى ثلاثة أقسام:
- القسم الأول: الشهرة الروائية، وتوضيحها ١٠٨
- القسم الثاني: الشهرة العمليّة وتوضيحها ١٠٩
- النسبة بين الشهرة العمليّة، والشهرة الروائية ١١٠
- الانصاف أنّ عمل المشهور برواية ضعيفة لا يجبر سندها ١١٠
- الانصاف أنّ إعراض المشهور عن الصحيحة لا يوجب وهنها .. ١١١
- القسم الثالث: الشهرة الفتوائية، وتوضيحها ١١١
- الانصاف في المسألة ١١٢
- قولنا أنه قد تكون الشهرة الفتوائية جابرة إذا توافقت شهرة المتأخرين
والمتقدمين ١١٢
- الخلاصة في المسألة ١١٢
- الأمر السادس: فيما يتعلّق بالتخيير من بعض الجهات ١١٣
- الجهة الأولى: التخيير في المسألة الأصولية ١١٣
- ما قد يستدلّ به على كون التخيير تخييراً في المسألة الفقهية لا المسألة
الأصوليّة، وإيرادنا عليه ١١٤
- الخلاصة في المسألة ١١٥
- الجهة الثانية: أنّه لو كان التخيير تخييراً في المسألة الأصولية لكان
حينئذٍ تخييراً للمفتي، ولو كان تخييراً في المسألة الفقهية لكان تخييراً
للمستفتي ١١٥
- الجهة الثالثة: أنّه لو كان تخييراً في المسألة الفقهية لكان استمرارياً،
وأما لو كان في المسألة الأصولية فهل هو بدوي أو استمراري؟ . ١١٥
- ما يستدلّ به على كونه بدوياً، وإيرادنا عليه ١١٦
- ما يستدلّ به على كونه استمرارياً، وإيرادنا عليه ١١٦

- ما يهوّن الخطب أنّ هذه الأبحاث لا تجري على مبنانا (وهو التساقت) ١١٧
- الأمر السابع: بيان المزية التي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة ١١٧
- دعوى الاجماع من ابن أبي جمهور على أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ١١٨
- المراد من الامكان هو الامكان العرفي ١١٨
- إمكانية الجمع بين دليلين، النسبة بينهما العموم من وجه لبعض الجهات ١١٩
- الخلاصة في المسألة ١٢٠
- الموضوع في هذا الجمع هو في الكلامين الصادرين عن واحد أو صادرين عن اثنين بمنزلة الواحد دون غيره، وتوضيحه ١٢٠
- ذهاب بعض الأعلام إلى أنّه يجب الأخذ بالخاص ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العام، وتوضيحه، وإيرادنا عليه ١٢٠
- الخلاصة في المسألة ١٢٢
- قولنا بأنّ الجمع العرفي بين الدليلين يتمّ بأمرين:
- الأمر الأول: أن يكون أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً وله أفراد كثيرة:
- ١ - إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام الخطاب ١٢٢
- ٢ - ما لو لزم من تخصيص أحدهما إخراج مورده من تحت العام
- الأمر الثاني: أن يكون أحدهما بأظهريته في مدلوله قرينة عرفية على التصرف في الآخر ١٢٤
- ما ذكره بعض الاعلام من أمور قالوا أنّها موجبة لأظهرية أحد الدليلين:

- ١ - إذا تعارض العام الأصولي والإطلاق الشمولي ودار الأمر
 ١٢٤ بين تقييد المطلق أو تخصيص العام
- إيرادنا على ما ذكر من أنّ شمول العام الأصولي لمورد الاجتماع
 ١٢٤ أظهر من شمول المطلق له
- ٢ - إذا تعارض الإطلاق البدلي مع الإطلاق الشمولي، ودار
 ١٢٧ الأمر بين تقييد الإطلاق البدلي أو الشمولي
- ما ذكره الميرزا من تقديم الإطلاق البدلي على تقييد المطلق
 ١٢٧ الشمولي، توضيحه، والإيراد عليه
- ٣ - إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ
- ١٢٨ - قولنا بأنّ هذا بحث علمي لا ثمرة عملية له
- ١٢٨ - دفع شبهة أنّ النسخ لا يتحقق بعد انقطاع الوحي بعد النبي (ص)
 ١٢٩ - كلامنا فيما لو ورد عام وخاص متخالفان سواء كانا متقارنين أو
 ١٣٠ متعاقبين
- صورتان للدوران بين التخصيص والنسخ:
 الأولى: لو ورد الخاص بعد العام وبعد حضور وقت العمل به، وإيرادنا
 ١٣٦ عليها
- ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ الخاص مخصص وليس ناسخاً،
 ١٣٦ وإيرادنا عليه
- الثانية: لو ورد الخاص قبل العام وبعد حضور وقت العمل به، ومناقشتنا
 ١٣٧ فيها
- الخلاصة في المسألة

الفصل الرابع: انقلاب النسبة وعدمه

- ١٤٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه

- ذهاب صاحب الكفاية والشيخ الأعظم إلى عدم انقلاب النسبة ، وهو الانصاف ١٤٠
- ذهاب الميرزا النائيني والسيد الخوئي إلى الانقلاب ١٤٠
- أحسن ما يمكن أن يقال في الاستدلال على الانقلاب ما ذكره الميرزا ، توضيحه ، والإيراد عليه ١٤٢
- صور التعارض بين أكثر من دليلين :
- الصورة الأولى : إذا ورد عام ومخصّصان منفصلان والنسبة بينهما هي التباين ١٤٥
- الصورة الثانية : إذا ورد عام وخاصان مع كون النسبة بينهما العموم المطلق ١٤٦
- الصورة الثالثة : إذا ورد عام وخاصان مع كون النسبة بينهما العموم من وجه ١٤٨
- الصورة الرابعة : إذا ورد عامان بينهما العموم من وجه ، وورد خاص الصورة الخامسة : إذا ورد عامان متعارضان بالتباين ، وورد دليل ثالث ١٥١
- الانصاف في جميع الصور ١٥٣
- كلامنا في بيان النسبة بين أدلة ضمان العارية ١٥٣
- الطائفة الأولى من الروايات الدالة على عدم ضمان العارية ١٥٤
- الطائفة الثانية من الروايات الدالة على عدم الضمان إلا في عارية الذهب والفضة ١٥٤
- الطائفة الثالثة من الروايات الدالة على عدم الضمان إلا في عارية الدراهم ١٥٥
- الطائفة الرابعة الدالة على عدم الضمان إلا في عارية الدنانير ... ١٥٥
- كلامنا في الطائفتين الثالثة والرابعة ١٥٥

- ١٥٦ - كلامنا في التعارض بين الطائفتين الثالثة والرابعة مع الطائفة الثانية
- ١٥٧ - الخلاصة في المسألة

خاتمة في الاجتهاد والتقليد

- ١٦١ - كلام صاحب الكفاية في الخاتمة
- ١٦١ - قولنا بأنّ هذا البحث خارج عن مسألة علم الأصول، وتوضيحه .

الفصل الأوّل: تعريف الاجتهاد

- ١٦٣ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٦٣ - كلامنا في تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً
- ما أشكل به على تعريف العلامة بعدم الانعكاس، توضيحه،
والجواب عنه
- ١٦٥ - الخلاصة في المسألة، وذكر الوجه لكلّ تعريف
- ١٦٦ - نفي الأخباري للاجتهاد شرعاً
- قولنا أنه لو عرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة لكان
مقبولاً عند الأصولي والأخباري
- ١٦٧ - الخلاصة في مسألة النزاع
- ١٦٨

الفصل الثاني: الإطلاق والتجزي في ملكة الاجتهاد

- ١٧٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- قولنا بأنّ الكلام في المسألة يقع في عشرة أمور:
- ١٧١ - الأمر الأوّل: في تعريف الاجتهاد المطلق
- ١٧١ - الأمر الثاني: في إمكان الاجتهاد المطلق ووقوعه خارجاً
- ما يتوهم من عدم إمكان الاجتهاد المطلق، والجواب عنه،
والخلاصة في المسألة
- ١٧١

- الأمر الثالث: في جواز عمل المجتهد المطلق بما يستنبطه من الأحكام ١٧٢
- الكلام في من كانت له ملكة الاجتهاد ولم يستنبط؟ ١٧٣
- الأمر الرابع: في جواز رجوع الغير إليه ١٧٤
- كلام صاحب الكفاية في هذا الأمر بناءً على الحكومة ١٧٤
- قولنا في هذا الأمر ١٧٤
- كلام صاحب الكفاية في الأمر الرابع بناءً على الكشف، وتوضيحه ١٧٧
- الانصاف في المسألة: ١٧٨
- الأمر الخامس: في نفوذ حكمه في المرافعات ١٧٨
- كلام صاحب الكفاية في أحكام التجزي في الاجتهاد، وتوضيحه ١٨٠
- الأمر السادس: في تعريف الاجتهاد المتجزئ ١٨١
- الأمر السابع: في إمكانه ووقوعه خارجاً ١٨١
- الانصاف في إمكان وقوع التجزئة ١٨٢
- دليلان يستدل بهما على إمكان التجزي في الاجتهاد ١٨٢
- الوجه الذي يستدل به المانعون للتجزي، والإيراد عليه ١٨٤
- الأمر الثامن: في حجية مستنبطاته في حق نفسه، مناقشتنا لأدلة الأعلام ١٨٦
- الخلاصة في هذا الأمر ١٨٧
- الأمر التاسع: في جواز تقليد الغير له ١٨٧
- إشكال بعض الأعلام على جواز تقليد المتجزي، وجه الإشكال،
والانصاف في المسألة ١٨٧
- الأمر العاشر: في نفوذ قضائه ١٨٨
- اختلاف الأعلام في نفوذ وعدم نفوذ قضائه ١٨٨
- الانصاف في المسألة ١٨٨

الفصل الثالث: مبادئ الاجتهاد

- ١٩٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٩٠ - اختلاف كلمة الأعلام في مقدار العلوم
- ١٩٠ - ما ذكره صاحب الفصول في اعتبار علم اللغة والنحو والصرف ..
- ١٩٠ - قولنا بأنه يكتفى من علم اللغة بالمقدار الذي يحتاج إليه
- ١٩٠ - قولنا بأن الاجتهاد متوقف على علم النحو ولكن لا يشترط التوسعة فيه
- ١٩١ - قولنا بأنه لا يجب التوسعة في علم الصرف للوصول إلى الاجتهاد
- ١٩٢ - قولنا بأنه لا يكفي التقليد في هذه العلوم الثلاثة ، بل لا بد أن يكون له رأي فيها
- ١٩٢ - عدم ذكر كثير من الأعلام علم البلاغة في مبادئ الاجتهاد
- ١٩٢ - الانصاف أن بعض مسائل علم البلاغة يحتاجه المجتهد
- ١٩٢ - قولنا بأن المجتهد لا يحتاج إلى علم المنطق
- ١٩٣ - قولنا بأن الاجتهاد لا يتوقف على علم الكلام
- ١٩٣ - قولنا بأن علم التفسير يتوقف على الرجوع إلى الأحاديث أو الأصول
- ١٩٤ - قولنا أن علم الأصول هو أهم العلوم التي يحتاجها المجتهد ...
- ١٩٥ - بيان اختلاف الحاجة إلى علم الأصول باختلاف الأزمنة
- ١٩٦ - بياننا لحاجة المجتهد إلى علم الرجال

الفصل الرابع: التخطئة والتصويب

- ١٩٨ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٩٨ - كلامنا في التخطئة والتصويب في العقلات الاستكشافية

- ١٩٩ - كلامنا في التخطئة والتصويب في العقلية الوجدانية
- ٢٠٠ - كلامنا في التخطئة والتصويب في الشرعيات
- ٢٠٠ - الاحتمالات الثلاثة للتصويب عند الجماعة، والإيراد عليها
- ٢٠٣ - الخلاصة في بطلان التصويب بكل معانيه

الفصل الخامس: تبدل رأي المجتهد

- ٢٠٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٢٠٤ - لا شك أنه باضمحلال الاجتهاد السابق يجب اتباع الاجتهاد الثاني
- خلاف الأعلام في أجزاء الأعمال على وفق الاجتهاد الأوّل بعد
- ٢٠٤ - تبدله
- ٢٠٥ - أربعة أقوال مهمّة في المسألة
- ذهب صاحب الكفاية إلى القول بالأجزاء في الأصول المنقحة
- ٢٠٥ - لموضوع التكليف، وتوضيحه
- ذهب صاحب الكفاية إلى عدم الأجزاء بالنسبة للأمارات على القول
- ٢٠٦ - بالطريقة والكاشفة عن الواقع، وتوضيحه
- ذهب صاحب الكفاية إلى عدم الأجزاء بالنسبة للأمارات على القول
- ٢٠٧ - بأنّ المجعول فيها هي المنجزية والمعدّرية
- ما ذكره صاحب الكفاية من أنه على القول بالسببية تكون مجزية إلاّ أنّه
- ٢٠٧ - يلزم التصويب
- ٢٠٧ - إيرادنا على كلام صاحب الكفاية (إجزاء الأصول العملية)
- ٢٠٧ - إيرادنا على كلامه بالنسبة لتحديث الحكومة
- الانصاف في الأجزاء على القول بالسببية، وعدمه على القول
- ٢١٠ - بالطريقة
- ٢١٠ - ما استدّلوا به على إجزاء الأمانة بناءً على الطريقة، والإيراد عليه

- ٢١٣ - الخلاصة في المسألة
- ٢١٣ - بيان الأقسام الثلاثة للسببية
- ٢١٤ - قولنا بأن الأمانة بناءً على السببية بكل معانيها باطلة
- - الأدلة التي استدل بها على أجزاء الأمر الظاهري مطلقاً، والإيراد
- ٢١٥ عليها
- ٢١٧ - موردان نقول بالإجزاء فيهما

الفصل السادس: التقليد وبعض أحكامه

- ٢١٩ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٢١٩ - تقسيمنا للبحث إلى ثلاثة مسائل
- ٢١٩ - تعريف التقليد لغة
- ٢٢٠ - ذكرنا لبعض تعاريف التقليد اصطلاحاً، والإنصاف في المسألة
- - ثلاثة إشكالات وردت على القول بكون التقليد هو العمل استناداً إلى
- ٢٢٣ فتوى المجتهد المعين، وإيرادنا عليها
- ٢٢٥ - كلامنا في صورة تعدد المجتهدين واتفاقهم في الفتوى
- ٢٢٥ - كلامنا في صورة تعدد المجتهدين واختلافهم في الفتوى
- - ما ذهب إليه السيد الحكيم في صورة (اختلافهم في الفتوى) من تخيير
- ٢٢٦ المكلف، وإيرادنا عليه
- ٢٢٧ - الانصاف في عدم ثبوت الحجية التخيرية
- ٢٢٧ - سببان لعدم وجود ثمرة تترتب على النزاع في مفهوم التقليد
- ٢٢٩ - تنبيه: أن مسألة البقاء على تقليد الميت ليست مبنية على معنى التقليد
- ٢٢٩ - كلام صاحب الكفاية في أدلة جواز التقليد
- ٢٣٠ - قولنا بأن مسألة التقليد ليست تقليدية، وتوضيحه

- ما ذكره الأعلام من أنّ عمدة الأدلة لجواز التقليد هو الأمر الفطري،
٢٣٠ وتوضيحه
- المستند الأول الحامل للعامي على التقليد (الأمر الجبلي الفطري
الارتكازي) ٢٣١
- إيرادنا على الإشكال بأنّ الأمر الفطري إما المراد منه المعدود في
٢٣١ كتاب البرهان أو المراد منه الجبلة والطبع
- المستند الثاني الحامل للعامي على التقليد (دليل الانسداد)،
٢٣٢ وتوضيحه
- الخلاصة في المسألة ٢٣٢
- كلام صاحب الكفاية في الأدلة التي اعتمد عليها في إثبات جواز
٢٣٣ التقليد
- منها: الاجماع على جواز التقليد، وتوضيحه ٢٣٣
- رد صاحب الكفاية لهذا الاجماع، وتوضيحه ٢٣٤
- الخلاصة في الدليل الأول ٢٣٥
- منها: السيرة المستمرة من الصدر الأول على رجوع الجاهل إلى العالم في
٢٣٥ الأحكام
- منها: الآيات الشريفة: (آيتا النفر والسؤال) ٢٣٥
- الانصاف في دلالة آية النفر على جواز التقليد، وتوضيحه ٢٣٦
- إشكال صاحب الكفاية على الاستدلال بآية النفر، توضيحه،
٢٣٧ والخلاصة في المسألة
- إشكال بعض الأعلام بأنّ الجمع في الآية على نحو العموم
٢٣٩ الاستغراقي، وإيرادنا عليهم
- النتيجة في آية النفر ٢٤٠
- استدلال جماعة من الأعلام بآية السؤال على جواز التقليد ٢٤٠

- ٢٤٠ - ما قد يشكل في المقام
- ٢٤٢ - الخلاصة في آية السؤال
- منها: الروايات المتواترة إجمالاً، وهي على طوائف:
- الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب اتباع قول العلماء عموماً،
٢٤٢ ومناقشتها
- الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ للعوام تقليد العلماء، ومناقشتها .. ٢٤٦
- الطائفة الثالثة: الدالة بالمفهوم على جواز الإفتاء بالعلم، ومناقشتها ٢٤٧
- الطائفة الرابعة: الدالة بالملازمة على جواز التقليد، ومناقشتها .. ٢٤٩
- ٢٥٠ - مناقشتنا للآيات الشريفة الناهية عن التقليد
- التنبه على أمور:

- ٢٥١ - الأوّل: الارتكاز العقلي على رجوع الجاهل إلى العلم دليل لبيّ
- ٢٥٢ - الثاني: وجوب التقليد وجوب طريقي لا شرطي لصحة العمل ..
- الثالث: موضوع الحجية في باب الفتوى هو رأي المجتهد بما هو
٢٥٢ طريق إلى الواقع
- ٢٥٣ - الفرق بين باب حجية الفتوى وباب حجية الخبر

الفصل السابع: تقليد الأعلّم

- ٢٥٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه
- اختلاف الأعلام في وجوب تقليد الأعلّم عند اختلافهم في
٢٥٤ الفضيلة، وتحريره

الكلام في مقامين:

- الأوّل: فيما لو استقلّ عقل العامي بتساوي الأعلّم وغيره في الرجوع
٢٥٥ إليه

- قولنا أنه لو احتمل تعيّن الرجوع إلى الأعلم فلا بدّ من الرجوع إليه،
وتوضيحه ٢٥٥
- الخلاصة في المقام الأوّل ٢٥٦
- الثاني: فيما تقتضيه وظيفة المجتهد، وأنه هل له الأفتاء بجواز تقليد غير
الأعلم؟ ٢٥٦
- الأقوال المختلفة في المسألة ٢٥٧
- قولنا فيما هو الأصل لو لم يتمّ دليل في المقام على أحد القولين ٢٥٨
- أدلّة من جوّز تقليد غير الأعلم، وإيرادنا عليها ٢٥٩
- أدلّة وجوب تقليد الأعلم، ومناقشتها ٢٦٤
- الخلاصة في أنه يجب الرجوع إلى الأعلم لدليلين ٢٧١
- تنبيهنا على بعض الأمور:
- الأوّل: المراد بالأعلم ٢٧١
- الثاني: في وجوب الفحص عن الأعلم، وفيه خمس صور: ٢٧٢
- الأولى: أن يعلم المكلف بالتفاضل بين الأعلام وباختلاف
الفتوى ٢٧٢
- الثانية: أن يعلم بالتفاضل دون الاختلاف في الفتوى ٢٧٤
- الثالثة: أن يعلم بالاختلاف في الفتوى والجهل بالتفاضل ٢٧٤
- الرابعة: لا يعلم بالتفاضل ولا بالاختلاف في الفتوى ٢٧٥
- الخامسة: أن يشك في وجود مجتهد آخر غير الذي يعرفه ٢٧٥
- الثالث: هل يجب تقليد الأورع أو لا؟ ٢٧٦
- بيان معنى الأورعية ٢٧٦
- صورة ما لو اختلف الأعلام في الورع وتساوا في الفضيلة ٢٧٧
- صورة ما لو اختلفوا في الورع والفضيلة ٢٧٩

الفصل الثامن: تقليد الميِّت

- ٢٨٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٢٨٠ - اختلاف أقوال الأعلام في اشتراط حياة مرجع التقليد:
- ٢٨٠ - القول الأوّل: الاشتراط مطلقاً
- ٢٨٠ - القول الثاني: عدم الاشتراط مطلقاً
- ٢٨٠ - الجواب عن معضلة أنّه كيف لا يشترط الأخباري حياة المفتي مع أنّه
- ٢٨١ - أنكر الاجتهاد والتقليد
- ٢٨٢ - القول الثالث: التفصيل بين الابتداء والاستدامة
- ٢٨٢ - القول الرابع: التفصيل بين صورة وجود المجتهد وبين عدم وجوده
- ٢٨٢ - القول الخامس: التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني
- ٢٨٢ - قولنا بأنّ التفصيلين الرابع والخامس ليسا تفصيلاً فيما هو مورد
- ٢٨٢ - البحث
- البحث في مقامين:
- ٢٨٣ - الأوّل: تقليد الميت ابتداءً
- ٢٨٣ - أدلّة المانعين، ومناقشتها
- ٢٨٦ - أدلّة المجوّزين، والإيراد عليها
- ٢٩٠ - الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت استدامة
- ٢٩٠ - الإنصاف في جواز البقاء مطلقاً
- يقع الكلام في أمرين:
- ٢٩١ - الأوّل: إذا احتملت الموافقة للفتوى بين المجتهد الحي والميِّت
- ٢٩١ - الاستدلال على جواز الأمر الأوّل بعدة أمور، ومناقشتها
- ٢٩٢ - الثاني: إذا علمت المخالفة في الفتوى بين الميت والمجتهد الحي: ..

- ٢٩٢ - لو لم يعلم أعلمية أحدهما، وتصويرها
- ٢٩٨ - لو علم أعلمية أحدهما، وتصويرها
- ٢٩٨ - هل يشترط في البقاء على تقليد الميت العمل بفتواه قبل الموت أم لا؟
فروع ثلاثة:

- الأول: إذا قلّد مجتهداً فمات، فقلّد آخر فمات، ثم قلّد من يقول
٣٠٠ بوجوب البقاء على تقليد الميت؟
- الثاني: إذا قلّد من يقول بحرمة البقاء على تقليد الميت، فمات، ثم قلّد
٣٠٣ من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت؟
- الثالث: هل يجوز العدول من حي إلى حي
- ٣٠٤ - أدلة القول بجواز العدول، ومناقشتها
- ٣٠٨ - الخلاصة في عدم وجود دليل قوي على جواز العدول
- ٣٠٩ - أدلة القول بعدم جواز العدول، ومناقشتها

الفصل التاسع: في شرائط المفتي غير ما تقدّم

الأمر الأوّل: البلوغ

- ٣١٢ - ما استدل به على اعتبار البلوغ في المفتي، والإيراد عليها
- ٣١٥ - الخلاصة في المسألة

الأمر الثاني: العقل

- ٣١٦ - تسالم الأعلام على عدم جواز تقليد المجنون المطبق ابتداءً
- ٣١٦ - هل يجوز البقاء على تقليد المجتهد العاقل لو أصبح مجنوناً مطبقاً؟
- ٣١٦ - الانصاف في اعتبار العقل حدوداً وبقاءً
- ٣١٦ - هل يجوز تقليد المجنون الادواري حال إفاقته؟
- ٣١٧ - الانصاف اعتبار العقل مطلقاً، والخلاصة في المسألة

الأمر الثالث: الإيمان

- ٣١٧ - المراد من الإيمان
- ٣١٧ - المعروف لدى الأعلام اشتراط الإيمان، وهو الانصاف عندنا ..
- ٣١٨ - ما ذكر من أدلة على اشتراط الإيمان، والإيراد عليها

الأمر الرابع: العدالة

- ٣٢١ - المعروف بين الأعلام اشتراط العدالة في مرجع التقليد
- ٣٢٢ - الأدلة المذكورة على اشتراط العدالة، والإيراد عليها
- ٣٢٤ - الخلاصة، والانصاف في المسألة

الأمر الخامس: الرجولية:

- ٣٢٥ - المعروف بين الأعلام اشتراط الرجولية في مرجع التقليد
- ٣٢٦ - الأدلة التي ذكرت على اشتراط الرجولية، ومناقشتها
- ٣٢٧ - الانصاف في اعتبار الرجولية

الأمر السادس: الحرّية

- ٣٢٧ - الانصاف في عدم اشتراط الحرية في مرجع التقليد

الأمر السابع: كونه مجتهداً مطلقاً

- ٣٢٨ - ما ذهب إليه بعض الأعلام من عدم جواز تقليد المتجزئ
- ٣٢٨ - الانصاف في المسألة

الأمر الثامن: طهارة المولد

- ٣٢٩ - المراد من طهارة المولد
 - ٣٢٩ - قولنا بتسالم الأعلام على اشتراط طهارة المولد
 - ٣٣٠ - بعض الشرائط في المفتي اشترطها بعض العامة
- الكلام في أمرين:

- ٣٣٠ - الأمر الأوّل: معنى العدالة (لغةً وشرعاً)

- ٣٣١ - قولنا أنّ العدالة في الشرع لها مراتب متفاوتة
- ٣٣١ - اختلاف الأعلام في معنى العدالة على أقوال
- ٣٣٢ - الأدلة على كون العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وإيرادنا عليها
- ٣٣٩ - الخلاصة في المسألة
- ٣٤٠ - الأدلة على كون العدالة عبارة عن حسن الظاهر
- ٣٤٢ - الانصاف، والخلاصة في المسألة
- ٣٤٢ - القول بأنّ العدالة عبارة عن ملكة نفسانية، توضيحه، ومناقشته ..
- ٣٤٥ - الدليل الذي ذكر على هذا القول، وإيرادنا عليه
- ٣٤٩ - الخلاصة في المسألة
- ٣٥٠ - القول بأنّ العدالة عبارة عن اجتناب جميع الكبائر، وإيرادنا عليه ..
- ٣٥٠ - الإنصاف في أنّ العدالة هي الاستقامة الواقعية في جادة الشرع ..
- ٣٥١ - هل يعتبر في العدالة الاجتناب عن منافيات المروءة أم لا؟
- ٣٥٢ - ما يستدل به على اعتبار المروءة في العدالة، وإيرادنا على الأدلة ..
- ٣٥٥ - الخلاصة في أن المروءة لا دخالة لها في مفهوم العدالة
- ٣٥٦ - هل الذنوب على قسمين كبيرة وصغيرة، أم كلّها كبيرة؟
- ٣٥٧ - ما قد يستدلّ به على أنّ الذنوب على قسمين، والإيراد عليها ...
- ٣٥٨ - ما قد يستدل به على القول بأنّ الذنوب كلّها كبائر
- ٣٥٩ - اختلاف الأعلام في تعيين الكبيرة
- ٣٥٩ - الأمور التي تثبت بها المعصية الكبيرة
- هل المخلّ بالعدالة هو الكبيرة فقط على فرض تقسيم الذنوب إلى قسمين؟
- ٣٦٣

- ما استدَلَّ به على عدم الاخلال بالعدالة مع ارتكاب الصغيرة،
 ٣٦٤ وإيرادنا عليه
- الخلاصة في المسألة ٣٦٩
- الأمر الثاني: في كيفية إحراز العدالة
- إحراز العدالة بأمور: ٣٦٩
- الأول: حسن الظاهر، والأدلة عليه ٣٦٩
- ما يعتبر في كاشفية حسن الظاهر ٣٧٠
- الثاني: البيّنة ٣٧١
- الثالث: العلم الوجداني ٣٧٢
- الفهرس ٣٧٥