

الإعتماد

في مسائل التقليد والإجتهاد

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

المركز الإسلامي للدراسات
لبنان - بيروت - الضاحية الجنوبية - أول حي ماضي
بناية حجازي - ط 1 - تلفاكس: 00961.1.274519
البريد الإلكتروني: alhadi2@hotmail.com



المنشورات : بيروت - بئر العبد - سنتر الانماء 3 - 00961 70995421

البريد الإلكتروني: dirasat14@gmail.com

الإعتماد

في مسائل التقليد والإجتihad

العلامة المحقق
السيد جعفر مرتضى العاملي

الجزء الثاني

المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المسألة [10]: إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول إلى الميت (*).

(*) توضيح المراد من هذه المسألة يحتاج إلى بعض التفصيل، فنقول: تقدم: أنه لا يجوز تقليد الميت ابتداءً، فإذا قلّد المجتهد في حال حياته، فمات، لم يجز البقاء على تقليده استناداً إلى فتواه هو، لأن فتاويه تصبح بموته مشكوكة الحجية، فلا بد أن يرجع إلى أعلم الأحياء، ليعرف إن كان يجب عليه البقاء على تقليد الميت، أو يجب العدول، أو يميز له البقاء والعدول.. فهنا تظهر لنا عدة صور:

الصورة الأولى: أن يكون أعلم الأحياء يوجب البقاء، ولو لأجل علمية الميت بنظره على سائر الأحياء.. ولا سيما مع علمه باختلاف الفتاوى بين الذي مات، وبين مجتهد الأحياء..

فيحرم العدول عن الميت إلى الحي وغيره في هذه الصورة، فإن عدل كان عدوله باطلاً، ولا أثر له.. وعليه الرجوع إلى ما كان عليه.

وإن كان أعلم الأحياء يرى أن الميت هو أعلم، فيكون الأخذ برأيه

من حيث هو شهادة خبير، في تشخيص الصغرى، لا من حيث إنه الأعلم الذي يؤخذ قوله هذا على سبيل التقليد.

الصورة الثانية: أن يوجب أعلم الأحياء العدول إلى الحي مطلقاً، أو إذا كان الحي أعلم، فإذا عدل إلى الحي لم يميز له بعد ذلك أن يعدل عنه، لا إلى حي آخر، ولا إلى ميت، حتى لو كان هو الذي قلده سابقاً، لأن العدول كان تقليداً صحيحاً، والعدول عن التقليد الصحيح لا يجوز.

الصورة الثالثة: أن يميز له أعلم الأحياء البقاء، إما مطلقاً أو في بعض الصور، كصورة العلم بالتساوي مع الأحياء، أو عدم العلم بالأعلم من الأحياء ومن الميت، فإذا اختار البقاء على تقليد الميت، فبقاؤه صحيح، ولا يجوز له بعد بقائه العدول عنه إلى الحي ولا إلى ميت آخر.

فلو عدل، كان عدوله باطلاً، ويجب عليه الرجوع إلى ما كان عليه. ولا يعد رجوعه هذا عدولاً عن الحي إلى الميت، كما لا يعد تقليداً ابتداءً، لبطان تقليد الحي.. فرجوعه إلى الميت استمرار على التقليد الصحيح.

الصورة الرابعة: أن يميز له أعلم الأحياء العدول إلى الحي مطلقاً، أو في بعض الصور، فإذا عدل إلى الحي لم يميز له أن يرجع إلى الميت، ولا إلى غيره، لأنه عدول عن تقليد صحيح إلى غيره⁽¹⁾.

الصورة الخامسة: أن يبقى على تقليد الميت، لأنه الأعلم، ثم يصير بعض الأحياء أعلم منه، فعلى القول بوجوب تقليد الأعلم، يعدل عنه إلى الحي،

(1) فإن بقي ملتزماً بفتوى الميت ولو برهة قصيرة، فإنه يصدق عليه عند المصنف السيد اليزدي: أنه استمر على تقليد الميت، لأن التقليد عنده هو مجرد الإلتزام.

ولا يجوز العدول بعد هذا إلى ذلك الميت.

فإنه عدول عن تقليد صحيح، بلا مبرر ولا موجب.

وهناك صورة سادسة: وهي أن يكون قد بقي على تقليد الميت برهة ثم نسي فتاويه، فقلد الحي مدة، وكان الميت أعلم منه، ثم تذكر فتاوي ذلك الميت الأعم، فيمكن أن يقال بوجوب العدول إليه.

وليس هذا تقليداً ابتدائياً، ليقال بقيام الإجماع على المنع منه - وإن قال به البعض - لأن التقليد الابتدائي هو ما إذا لم يلتزم في حياة ذلك المفتي بفتاويه، أو لم يعمل بها.. والحال: أن هذا قد التزم وعمل.

غاية الأمر: عروض النسيان عليه، فليكن عروض النسيان كعروض النوم أو الإغماء.

أدلة عدم جواز العدول إلى الميت:

وقد استدلوا على عدم جواز العدول من الحي إلى الميت الذي كان قد بقي على تقليده بعدة أدلة، هي التالية:

1 - أصالة عدم الحجية:

استدلوا بأصالة عدم حجية فتوى المعدول إليه، لأننا نشك في حجية فتوى الميت بعد العدول منه إلى الحي، فالأصل عدم حجية ما شك في حجيته.

وأجيب:

بأن أصالة عدم الحجية محكومة بالسيرة، والأصول، والإطلاقات،

والعمومات الدالة على جواز البقاء، بل على جواز التقليد الابتدائي.. والمقام إن لم يكن من البقاء عرفاً، يكون من التقليد الابتدائي⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: بالنسبة للسيرة نقول:

هي دليل لبي، لا إطلاق له، بحيث يشمل الموارد المشكوكة.

ثانياً: بالنسبة للأصول نقول:

لا يجري استصحاب حجية فتوى الميت، لعدم الشك في بقاء الحجية، لأنها إما معلومة البقاء، كما في الصورة الأولى والثالثة، أو معلومة الإنتفاء، كما في الصورة الثانية، والرابعة، والخامسة التي يكون اختيار المكلف للعدول فيها سبباً في سقوط حجية فتوى المجتهد الأول..

فلا يوجد شك في حجية فتوى الميت لتكون مورداً للإستصحاب.

يضاف إلى ذلك: أن الإستصحاب لا يجري في الأحكام.

ويرد على هذا:

أن الكلام في استصحاب الحجية، وهي - خصوص المعذرية - حكم عقلي لا شرعي لكي يستصحب.

أما المنجزية، فقد حصلت بواسطة العلم الإجمالي بوجود تكاليف.

ثالثاً: إن الشك في الحجية، وأصالة عدمها إنما يكون في التخيير الابتدائي

لا الاستمراري، وإنما يتصور هذا في صورة التساوي في العلم.

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 21.

أما إذا كان الميت أعلم، فلا تخيير.. بل يتعين تقليد الميت كما تقدم.
رابعاً: أما الإطلاقات، فلا حول لها ولا قوة، لأن النصوص واردة لبيان
أصل التشريع. وقد تقدم بيان ذلك في المسألة السابقة.

2 - العدول تقليد ابتدائي:

ومن العلماء من استدل على عدم جواز العدول بأن الرجوع إلى الميت بعد
العدول عنه إلى الحي، تقليد ابتدائي للميت.. والإجماع قائم على المنع⁽¹⁾.
ويمكن تقرير هذا الدليل، وفق رأي الماتن «رضوان الله تعالى عليه»: بأن
يقال: إن التقليد عند صاحب العروة هو الإلتزام بقول المجتهد، وعدول المكلف
عن تقليد الميت إلى الحي، إبطال للتقليد، لأنه يزيل الإلتزام بفتوى الميت،
ويحل محله الإلتزام بفتوى الحي.. فإذا أراد العدول مرة أخرى إلى الميت، فلا بد
أن ينشئ التزاماً جديداً.

وهذا من مصاديق التقليد الإبتدائي للميت الذي لا يجيزه العلماء⁽²⁾.
أما لو فسر التقليد بتطبيق العمل على فتوى المجتهد، فإن اقتران الإلتزام
بفتوى الحي بالعمل بها تحقق العدول، ويكون رجوعه تقليداً ابتدائياً.
وإن التزم ولم يعمل بشيء من فتاويه، فلا يصدق عليه العدول، فلا يضر
بتقليده السابق، ولا يكون رجوعه إليه تقليداً ابتدائياً.

(1) المستمسك ج 1 ص 24 و 25 ومهذب الأحكام ج 1 ص 21 ومقاليد الهدى ج 1 ص 50.

(2) التنقيح ج 1 ص 91.

ويمكن أن يناقش هذا بما يلي:

أولاً: إن هذا الدليل أخص من المدعى، فإنه لا يجري في جميع الصور المتقدمة، بل يجري في صورة صحة العدول إلى الحي فقط، بل في بعض الصور المتقدمة يجب العدول من الحي إلى الميت.. كما إذا أوجب الحي البقاء على تقليد الميت، أو إذا نسي فتاويه برهة، ثم تذكرها وكان هو الأعلم. وهناك من احتاط في بعض تلك الصور أيضاً..

ثانياً: إن صدق التقليد الابتدائي على العودة إلى تقليد الميت الذي عدل عنه غير ظاهر، فإنه كان مقلداً لذلك الميت، سواء فسرنا التقليد بالالتزام، أو بتطبيق العمل على الفتوى.. فلماذا لا يكون هذا استمراراً للتقليد السابق بنظر العرف.. ولاسيما في صور بطلان عدوله من الميت إلى الحي؟!!

ثالثاً: لا دليل على المنع من تقليد الميت ابتداءً، ولم ترد عبارة التقليد الابتدائي في لسان أدلة التقليد (التي منها: الإجماع، والعقل، والآيات، والروايات، والسيرة).. بل هذا عنوان استنبطه الفقهاء، وتداولوه.

رابعاً: إن أدلة التقليد (ما عدا الأدلة اللفظية) كالإجماع، والسيرة، والعقل أدلة لبية لا إطلاق لها.

كما أن الأدلة اللفظية منصرفة إلى تقليد المجتهد الحي، أو أنه هو القدر المتيقن منها.. فلا نحرز وجود إطلاق يشمل الأموات أيضاً.

خامساً: إن «البقاء على التقليد» إنما يتصور في صورة تواصل تطبيق العمل على الفتوى، فإذا انقطع التطبيق ثم بدأ، فإن التطبيق المستجد تقليد ابتدائي بالدقة العقلية.. وعلى هذا، فقد يحصل التقليد الابتدائي عشر مرات في اليوم

الواحد.

وأما بحسب النظر العرفي، فلا يلحظ هذا الإنقطاع، لأن العرف يرى: أن التقليد حالة كلية يتلبس بها الإنسان بعد الشروع فيها، وتستمر كذلك، ولا يضر فيها الإنقطاع ثم العود، فإذا قلد المكلف المجتهد برهة، ثم انقطع لأجل مرض، أو لأجل انصراف عن العمل بالتكاليف، ولو عصياناً، ثم عاد إلى التطبيق من جديد، فالعرف لا يرى أنه شرع بتقليد ابتدائي، بل يرى أنه لا يزال على حاله الأول..

والمطلوب في المقام هو النظر العرفي - لا العقلي - ويكون سكوت الشرع عنه، وعدم التصريح بمفهوم جديد للتقليد الابتدائي، من دلائل قبوله به، وإمضائه له.

وبذلك يظهر: أن العود إلى تقليد الميت ليس تقليداً ابتدائياً بنظر العرف الذي هو المعيار هنا..

سادساً: قال آية الله الخوئي «رحمه الله»: «إن مسألة البقاء على تقليد الميت ليست واردة في آية، أو رواية، حتى يلاحظ أن معناها: الإلتزام، كي يترتب عليه عدم جواز العدول إلى الميت في المقام، أو أن معناها: العمل بالفتوى، لكي يقال بجواز العدول.

فلا يختلف حكم المسألة بالإختلاف في معنى التقليد»⁽¹⁾.

(1) التنقيح ج 1 ص 92.

3 - الإجماع :

واستدل أيضاً بالإجماع على عدم جواز العدول من الحي إلى الميت.

قال آية الله السيد رضا الصدر: «والإستدلال بهذا الإجماع لهذا البحث إمّا بالأولوية، أو بتنقيح المناط في معقد الإجماع؛ بأن يقال: إن الملاك فيه عدم جواز العدول من مجتهد إلى مثله، وذكر الحياة في المعدول إليه لا موضوعية له، بل هو من باب المثال، وأمّا في المعدول عنه، فيمكن أن تكون الحياة دخيلاً فيه»⁽¹⁾.

وبعبارة أخرى: الإستدلال بالإجماع معتمد على تنقيح مناط الحجية بأن يقال: إن المناط في حجية الرأي هو فقاهاة الفقيه.. وليس لوصف الحياة أثر في حجية قوله.. وهناك إجماع على عدم جواز العدول من الحي إلى الميت، وذلك يعني: أنهم مجمعون على عدم جواز العدول إلى الميت، لأن الحياة والموت أمران عارضان على الفقيه، ولا أثر لهما في الحجية، فهما كالحجر في جنب الإنسان.

أو على قياس الأولوية القطعية بأن يقال: هناك إجماع على عدم جواز العدول من الحي إلى الميت، مع احتمال أن يكون لخصوصية الحياة مدخلية في الإعتبار، فعدم جواز العدول من الحي إلى الميت يكون أولى بشمول إجماعهم له، لأنه فاقد لخصوصية الحياة التي يحتمل أن يكون لها تأثير في الحجية.

(1) الإجتihad والتقليد للسيد رضا الصدر ص 274 و (نشر مكتب الإعلام الإسلامي سنة 1420 هـ ق) ص 241.

ويجاب:

أولاً: «إن المتيقن منه (أي من الإجماع) على فرض اعتباره، هو التقليد الإبتدائي دون مثل الفرض»⁽¹⁾.. فإنه مسبق بتقليد الميت. والعود إلى تقليد الميت، بعد العدول السابق ليس تقليداً ابتداءً، بل هو استمرار للتقليد السابق.

والإجماع دليل لبي لا يشمل موارد الشك والشبهة كهذا المورد، بل يؤخذ بالقدر المتيقن منه. كما سيأتي.

ثانياً: إن الأولوية القطعية لا تنحصر في فرض ثبوت أعلمية الحي، إذ مع ثبوت أعلمية الميت، فلا بد أن يكون العكس هو الصحيح. أما في صورة تساويهما في العلم، فلا أولوية لأي منهما، بل يتعارضان في موارد اختلاف الفتوى.

ثالثاً: قال آية الله السيد رضا الصدر «رحمه الله»: «وأما تنقيح مناط الإجماع، فهو مناف لما عليه الكل، من أن الأخذ بالإجماع إنما يكون بالمتيقن من مدلوله»⁽²⁾. والمورد الذي نتحدث عنه موضع شك، فلا يؤخذ بالإجماع فيه. رابعاً: لا يصح إلقاء خصوصية الحياة لتعميم معقد الإجماع للميت، لاحتمال أن يكون للحياة أثر في الحجية.. لاسيما إذا كانت هي القدر المتيقن

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 21.

(2) الإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر ص 274.

من الأدلة اللفظية.. فلا معنى لتفتيح المناط ليؤخذ بعمومه، ليصير الإجماع شاملاً للمورد الفاقد للخصوصية.

خامساً: إن مسألة العدول بجميع صورها لم تكن محل ابتلاء، ولا هي متداولة، ولا مطروحة في عهد الأئمة «صلوات الله وسلامه عليهم»، ولم يعنونها الفقهاء في زمنهم في أسئلتهم، ولا في مصنفاتهم.. فكيف يمكن معرفة آرائهم فيها، وهي لم تكن موضع ابتلائهم، ولا تعرضوا لها في مصنفاتهم؟!!

ودعوى استمرار السيرة في كل زمان، لا يمكن قبوله إذا كان الفقهاء لم يعنونوا تلك المسألة في مصنفاتهم، وكيف تشملها أدلة الإجماع وهي غير مطروحة ولا متداولة، وقديماً قيل: العرش ثم النقش.

وأما القول: لا مانع من انعقاد الإجماع بعد زمان الأئمة.. فإننا يفيد إذا قلنا بحجية الإجماع من باب اللطف، وليس هذا إجماعاً تعبدياً، كاشفاً عن رأي المعصوم.

سادساً: لو سلم وجود اتفاق على المنع من العدول، فإنما هو إجماع على القاعدة العقلية، التي هي اشتغال الذمة بالتكليف، ولزوم اليقين بالبراءة، أو أنه إجماع على القاعدة العقلية في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير.

4 - الدوران بين التعيين والتخير:

واستدل أيضاً على عدم جواز العدول إلى الميت بدوران الأمر بين التعيين لتقليد الحي، والتخير بينه وبين تقليد الميت.. فتقليد الحي هو المتعين بحكم العقل، لاحتمال مدخلة خصوصية الحياة في المقلد.. والشك في حجية قول الميت يساق القطع بعدمها.

ويناقدش:

أولاً: بأن التخيير تارة يكون عقلياً.. بمعنى أن يكون هناك أمر واحد متوجه إلى الطبيعة. والعقل يخير المكلف بين أفرادها.

فإذا احتملنا أن يكون لبعض الأفراد خصوصية توجب تعين ذلك الفرد، فالأصل البراءة.. ولا تجري فيه قاعدة التعيين والتخيير.

وتارة يكون التخيير شرعياً، كالتخيير بين خصال الكفارة، فمعنى التخيير فيها: أن يكون المطلوب هو كل خصلة منها بما لها من خصوصيات ومشخصات وحدود.

فإذا احتملنا دخالة خصوصية ما في المطلوب، فتجري أصالة الاشتغال. والمسألة التي نحن بصددتها من مصاديق القسم الأول، وهو التخيير العقلي، لأن المطلوب هو تحصيل الحجة بسؤال أهل الذكر، وتطبيق عملنا على الحجة، فاحتمال مدخلية خصوصية الحياة تجري فيه أصالة البراءة.

ثانياً: الدليل أخص من المدعى.

قال آية الله الخوئي «رحمه الله» ما ملخصه: إن هذا يتم إذا كان الحي أعلم من الميت، فلو كان الميت أعلم - مع العلم بالمخالفة في الفتوى بينهما - لانعكس الأمر، أو على الأقل يتساويان في الإحتمال.. فلا يدور الأمر بين التعيين والتخيير.

ومع تساوي الحي والميت في العلم، فمع المعارضة تسقط فتواهما عن

الإعتبار، فلا يدور الأمر بين التعيين والتخيير أيضاً.. فلا بد من الإحتياط، أو يأخذ المكلف بأحدهما من باب اللابدية والإضطرار إلى الموافقة الاحتمالية. أو يأخذ بمظنون الأعلمية..

فالصحيح هو أن يقال: إن كان العدول إلى الحي صحيحاً، بأن كان أعلم من الميت، أو كان الميت أعلم، لكن المكلف نسي فتواه، فلا يصح العود إلى تقليد الميت. وإن كان عدوله إلى الحي باطلاً، لأن الميت أعلم، فلا بد من الرجوع إلى الميت، لأن تقليد الحي كان باطلاً⁽¹⁾.

ثالثاً: إن هذه المسألة ليست من مصاديق قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير.. لأن هذه المسألة إنما تجري في مورد العلم باستمرار التخيير.

أما إذا كان التخيير ابتدائياً يراد به إخراج المكلف من حيرته، كما فيما نحن فيه، وليس استمرارياً، فإن المكلف بمجرد أن يختار أحد الموردين، أو الموارد، يسقط الأمر بالعدول الآخر، ولم يعد يمكنه اختياره، لأن موضوع هذا التخيير: هو الجاهل المتحير، فباختيار إحدى الحجتين هنا بتقليد الحي، يزول موضوع الحكم بالتخيير بينه وبين الميت، وبزوال الموضوع، وهو المتحير، أو التحير يزول الحكم.. ونفس هذا الكلام يأتي في صورة العدول من الحي إلى الحي، وهي المسألة الآتية.

وبعدما تقدم نقول:

(1) التنقيح ج 1 ص 92 بتصرف وتلخيص.

لماذا الإقرار؟! :

قال السيد السبزواري عن جريان قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير: «وفيه: أنها كذلك لو لم يكن بإطلاق، أو سيرة أو أصل آخر على الخلاف»⁽¹⁾. فقد أقر «قدس سره»: بأن هذا المورد هو من موارد قاعدة التعيين والتخير. وقد ظهر مما ذكرناه آنفاً: أن المورد ليس من موارد هذه القاعدة، فلا معنى للإقرار بأنها منها بقوله: «إنها كذلك لو لم يكن الخ..». وظهر من جميع ما تقدم أيضاً: أن الحق في المسألة هو التفصيل بين صورها، وفق ما تقدم أول البحث.

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 21.

المسألة [11] : لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي (*).

(*) لمسألة العدول عن تقليد المجتهد الحي إلى مجتهد حي آخر، عدة صور، نذكر منها:

1 - أن يقلد أحد الأحياء من دون مسوغ، ولأنه حين قلده لم يكن مجتهداً، أو لم يكن عادلاً مثلاً، فتقليده له كلا تقليد، وعليه البحث عن الأعلم، فإن ظهر له: أنه هو نفس الذي يقلده، ولو بأن استجدت أعلميته أو عدالته بقي على تقليده، وإن كان غيره عدل إليه.. لأن تقليد الأعلم إما واجب، أو هو الأحوط لزوماً.

2 - أن يكون تقليده للأول صحيحاً، ويريد أن يعدل إلى آخر في المسائل الوفاقية..

فإنهم قالوا بجواز ذلك، سواء أكانا متساويين في العلم، أو كان لا يعلم بوجود أعلم بينهما، أو كان يعلم بوجود أعلم، لكنه لا يستطيع تحديده.

وقالوا: إن هذه المسألة خارجة عن محل الكلام، لأن الوفاق في الفتاوي يجعل العدول وعدمه غير ذي أثر.. لإطلاق أدلة الحجية، فإنها تدل على حجية الفتوى بنحو صرف الوجود.. الصادق على الفقيه الواحد والمتعدد.

ونقول:

هذا الكلام صحيح إذا فسرنا التقليد بأنه مطابقة العمل للفتوى بنحو صرف الوجود، بلا تحديد للمجتهد.

أما إذا فسر التقليد بالالتزام بفتوى مجتهد بعينه، كما يقوله صاحب العروة

«قدس سره»⁽¹⁾، فلا يصح الإكتفاء بالموافقة الاتفاقية غير المقصودة.. وإن لم يلتزم بها، بل كان ملتزماً بفتوى غيره الموافقة لها. وكذا إذا فسرنا التقليد بأنه تطبيق العمل على فتوى من يجب عليه تقليده بعينه، فيحتاج إلى تحقيق هذا القصد، ويحتاج إلى تعيين صاحب الفتوى ليتمكن من التطبيق عليها.

فالخلاف الآتي في جواز العدول وعدمه يجري في العدول في المتوافق من الفتاوي، كما يجري فيها اختلف فيه منها.

3 - وهكذا يقال في صورة ما إذا كانت المسائل التي عدل فيها إلى المجتهد الآخر موافقة للإحتياط.. فقد قيل أيضاً بخروج هذه الصورة عن محل النزاع في مسألة العدول لوضوح جواز العدول فيها..

ونقول:

بل يكون خروجها أيضاً مبنياً على تفسير التقليد: بأنه العمل المطابق لفتوى من يجب تقليده بأي نحو كان..

أما إذا فسر بالإلتزام بفتوى المجتهد المعين، أو فسر بأنه تعمد تطبيق العمل على فتوى مجتهد بعينه، فالخلاف الآتي في جواز العدول جار فيها أيضاً.. ويكون حالها حال صورة الاختلاف في الفتوى، مع مخالفتها للإحتياط أيضاً.

4 - وفي صورة العدول إلى حي آخر مع الاختلاف في الفتاوي بينه وبين من قلده أولاً، ومع كون المعدول إليه هو الأعلم، يكون هذا العدول واجباً

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 25.

إذا أوجبنا تقليد الأعلّم مطلقاً.

إلا أن يقال: إنها تقدم خصوصية الأعلمية، إذا لم تعارضها خصوصية أخرى - كخصوصية الأعدلية، أو قلنا بعدم جواز العدول عن تقليد صحيح، حتى لو كان العدول إلى الأعلّم.

5 - أن يكون المعدول إليه أعلّم، ولا يعلم بوجود اختلاف في الفتوى بينه وبين المعدول عنه.. فإن هذا العدول يكون جائزاً، لأن العلم بوجود الاختلاف هو الموجب للعدول، والمفروض أننا لا نعلم به لكي يكون العدول واجباً، كما لا يجب الفحص عن هذا الاختلاف، لإطلاق الأدلة.

إلا أن يقال بمراعاة خصوصية أخرى، ككون فتاوي المعدول عنه موافقة للإحتياط.. فالسلامة محرزة بعدم العدول، وخصوصية الأعلمية في المعدول إليه لا تبرر العدول إليه، وكذلك لو كانت فتوى المعدول عنه مطابقة لفتوى المشهور.. فإن هذه المطابقة تجعله أقرب إلى موافقة الواقع، فيصير العدول عنه تفریطاً بمراد المولى، حتى لو كان المعدول إليه أعلّم..

أو مراعاة المشهور.. وقد يناقش في ترجيح من يوافق المشهور في الفتاوي، على فتاوي الأعلّم، لوجود احتمال المخالفة للواقع في كليهما، لاسيما وأن الأعلّم مطّلع على فتاوي المشهور أيضاً، أخذ لها بنظر الإعتبار..

والخلاصة: إنه إذا كانت فتاوي المعدول عنه موافقة للإحتياط، فلا يجوز

العدول عنه إلى الأعلّم..

وكذا إذا كانت موافقة للمشهور في بعض الفروض التي بينها، لا يجوز

العدول إلى الأعلّم أيضاً.

وكذا إذا كان قد قلده تقليداً صحيحاً، فلا يجوز العدول عن تقليد صحيح، ولا تعارضها خصوصية الأعلمية لعدم العلم بوجود اختلاف في الفتاوي. ويمكن أن يقال: إن احتمال وجود الاختلاف في الفتاوي قوي، لأنه هو الأمر المشاهد والشائع بين العلماء، فلا مجال لادّعاء عدم العلم بوجود اختلاف في الفتاوي، بين المعدول عنه، والمعدول إليه.. ففي العدول احتمال التفريط بمراد المولى، واحتمال الخطر والضرر.. والعقل يحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل. ولا سيما في المسائل التي هي محل الابتلاء.

6 - أن يكون المعدول عنه هو الأعلم، فيحرم العدول، فإن فعل ذلك وجب عليه الرجوع لحكم العقل، بلزوم البقاء على التقليد لسببين: أولهما: مراعاة خصوصية الحياة.

وأخرى: مراعاة خصوصية الأعلمية.

ومع كون العدول عن هذا التقليد عدولاً عن تقليد صحيح. فلا يجرز براءة ذمته إلا بالعود إلى الأول، ومجرد تخلل هذا التقليد الباطل لا يوجب بطلان تقليده الأول، ولا يضر باستمراره..

إلا أن تكون فتوى المعدول إليه موافقة للإحتياط، فلا يجب الرجوع، كما تقدم.

7 - أن يعلم بأعلمية أحدهما، ولا يتمكن من تحديده. فقد يقال هنا: بلزوم الإحتياط بين الأقوال.

وقد يقال: بلزوم البقاء على تقليد الأول.. لأن المفروض أنه كان قد قلده

تقليداً صحيحاً، واحتمال أن يكون هو نفسه الأعلم أيضاً.
 إلا أن يكون قول المعدول إليه موافقاً للاحتياط، أو للمشهور، أو غير ذلك.
 ويتأكد هذا البقاء إذا تعسر الاحتياط على العامي، أو تعذر بسبب عدم
 إلمامه بكيفياته..

8 - أن يتساويا بالعلم، أو أن لا يعلم باختلافهما في المرتبة العلمية، مع
 علمه باختلافهما في الفتاوي، فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة.. ولهم أقوال
 عديدة فيها، والأقوال هي التالية:

الأقوال في المسألة :

الأول: جواز العدول.. ذهب إليه العلامة في النهاية، والمحقق الثاني في
 الجعفرية، والشهيد الثاني في المقاصد العلية. والمحقق الأصفهاني⁽¹⁾، ونسب
 إلى الحائري أيضاً.

الثاني: المنع كما في التهذيب وشرحه.

الثالث: قال الشيخ الأنصاري بالمنع، إذا كان العدول بعد العمل برأي
 الأول⁽²⁾، وراجع الذكرى للشهيد الأول، والقمي في جامع الشتات.

الرابع: ذهب إليه صاحب العروة، وهو المنع من العدول، سواء كان
 المجتهدان متساويين، أو كان الأول أعلم.

(1) الإجتihad والتقليد للمحقق الأصفهاني ص 148.

(2) رسالة الإجتihad والتقليد للشيخ الأنصاري ص 65.

أما إذا كان الثاني أعلم، فيجوز العدول إليه.

الخامس: الأخذ بأحد القولين مع التساوي، ومع أعلمية الثاني أيضاً يأخذ بأيهما شاء.

السادس: التفصيل بين ما إذا عمل بالفتوى: بأن صلى الظهر بثلاث تسيحات على فتوى الأول، فأراد تكرار صلاة الظهر، فكررهما بتسيحة واحدة على فتوى الثاني، فقال هنا بعدم جواز العدول.. وبين ما إذا عدل إلى الآخر في الوقائع الآتية التي لم يعمل بها، أو أنه عدل عن الحي قبل هذا الالتزام والأخذ. فإن فسرنا التقليد: بالالتزام، وأخذ الفتوى، لم يجز له العدول في هذين الموردين..

وإن فسرنا التقليد: بالعمل مستنداً إلى الفتوى، جاز له العدول، لأن التقليد لم يتحقق بعد.

ونقول:

الكلام هنا إنما هو في صورة الإختلاف في الفتوى، حيث لا يمكن الجمع بين المتنافيين.. ويكون ترجيح أحدهما بلا مرجح.

ولكن الدليل دل في هذا المورد على التخيير، إما للإجماع الذي ادّعاه الشيخ الأنصاري على إلحاق الفتاوي المتعارضة بالخبرين المتعارضين، وإما لحكم العقل.

ولكن إن كان الدليل هو الإجماع، أو السيرة، أو العقل، فهي أدلة لبيّة ليس لها إطلاق، فتدل على مجرد صرف الوجود مما ترتفع به الحيرة.. فيكون

مخيراً ابتداءً، فإذا أخذ بواحد منهما، فقد ارتفعت الحيرة، فلا تخير بعدها..
فإذا ارتفعت لم يبق دليل على التخير من جديد.

أدلة جواز العدول:

إستدل القائلون بجواز العدول من الحي إلى الحي، ولا سيما في صورة
التساوي في العلم، أو في صورة عدم العلم بالأعلم، أو عدم إمكان تحديده
بعده أدلة.

الأول: إطلاقات أدلة التقليد:

استدلوا: بأن أدلة التقليد كآية سؤال أهل الذكر، وآية النفر، وسيرة العقلاء
على الرجوع إلى أهل الخبرة وغير ذلك تدل على حجية قول العالم مطلقاً،
أي سواء أكان قد رجع إلى غيره سابقاً، أو كان سوف يرجع إلى غيره لاحقاً،
فلم تُقيد حجية فتوى المجتهد بعدم الأخذ بقول مجتهد آخر، قبله أو بعده.

ويجاب:

أولاً: إن الأدلة اللبية على جواز التقليد، كالإجماع، والسيرة، وبناء العقلاء
وحكم العقل بلزوم تحصيل براءة الذمة، ليس لها إطلاق ليمسك به في موارد
الشك.. فكيف إذا كان الفرد المشكوك ليس من موارد الإبتلاء، أو لا يُعلم
أنه كان موضع ابتلاء في زمان المعصوم، ليقال: إنه كان موضع بناء العقلاء
وقد أمضاه المعصوم، كما أنه لا يجرز قيام السيرة أو الإجماع عليه في ذلك
الزمان؟!!

أما حكم العقل الذي هو في الحقيقة مجرد إدراك.. فلو كانت عقول الأولين
قد أدركت ذلك، لأدركته عقولنا أيضاً، ولم نختلف فيه.

وأما الأدلة اللفظية، فهي بصدد بيان أصل مشروعية التقليد فقط..
والدليل على أن الدلالة اللفظية لبيان أصل التشريع: أنها لم تتعرض لسائر
الخصوصيات المعتمدة لا إثباتاً ولا نفيًا.

ومراجعة أهل الخبرة الذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾،
وغير ذلك مما دل على أن ذلك يوجب الأمن من العقاب، فلا أقل من الشك
في أن يكون المولى كان في مقام بيان هذه التفاصيل، وليس بصدد بيان جواز
الرجوع إلى كل فرد مطلقاً وفي كل زمان ليكون التخيير ابتدائياً واستمراريًا.
إن قلت: يمكن استفادة التخيير الإستمراري بين الفقهاء بحكم العقل.
قلنا: إن حكم العقل إنما يثبت أصل التخيير، ولا يحدد أنه ابتدائي، أو
استمراري، لأن حكم أو إدراك العقل دليل لبي لا إطلاق له.. ويتحقق أصل
التخيير بالإبتدائي، فيبقى التخيير الذي في الزمان التالي مشكوك المشروعية،
فلا مجال لإحراز براءة الذمة به إلا بدليل يدل عليه، لأن الأصل عدم الجواز
إلا بدليل.

ثانياً: إن غاية ما تثبته أدلة التقليد على اختلافها هو رفع الحيرة والجهل،
بتحصيل الحجة للأمن من العقاب، وبتقليد الأول ترتفع الحيرة، ويحصل
الأمن، فلا شيء يدل على حجية قول المجتهد الآخر..

وأورد السيد الخوئي «رحمه الله» على الإستدلال بالإطلاقات: بأن الأدلة
اللفظية الدالة على حجية الفتوى لا تشمل موارد التعارض، واختلاف الفتاوي
بناء على الطريقية في الإمارات، لأنه يستلزم الجمع بين المتنافيين.

والجواب:

أولاً: إن أدلة التقليد شاملة لموارد التعارض وتساقطها يدل على شمول الحجية لهما، إذ بدون هذا الشمول لا يتحقق التساقط.

ثانياً: هناك فرق بين أدلة حجية الأمانة وأدلة حجية الفتوى، وهو: أن الأمانة تنجز الواقع إذا وافقته، وتعذر عنه في صورة الخطأ وعدم الإصابة.. أما الفتوى، فلها في صورة التعارض، صفة المعذرية فقط، لأن التنجيز قد حصل بالعلم الإجمالي بالتكليف، فالمكلف إذا عمل بالفتوى يعلم بأنه قد أصبح معذوراً، لأنه أخذ بالحجة.. ولكنه لا يستطيع أن يدرك منجزيتها بسبب معارضتها بفتوى المجتهد الآخر..

ولأجل ذلك نرى: أن الحجية لا تزول عن فتوى المجتهد الآخر بالكلية، بل الذي يزول عنها هو صفة كونها حجة تعييناً.

والشاهد على بقاء الحجية: أنه إذا اختار هذا فتوى أحدهما، ولم يتمكن من اختيار الآخر.. فإن عدم التمكن هذا هو الذي أوجب عدم قدرتها على التعذير للمكلف، للزوم الجمع بين المتنافيين.

ولكنها تبقى حجة، ولأجل ذلك يختار مكلف آخر تقليد نفس ذلك المجتهد الذي لا يجوز لهذا أخذ فتواه بعد أن قلده غيره.. ويكون قوله حجة في حقه.. أما سقوط حجية الخبر مثلاً بسبب التعارض، فهو سقوط إلى الأبد، وفي حق كل مكلف وكل مجتهد.

الثاني: سيرة العقلاء:

ويدل على ذلك أيضاً: سيرة العقلاء، فإنها قائمة على أن الرجوع إلى خبير، لا يمنع من الرجوع إلى خبير آخر، حتى مع العلم الإجمالي بالاختلاف بين الخبراء، والناس يراجعون خبيراً في قيمة بيوتهم اليوم، ويرجعون آخر غداً.. ويرجعون هذا الطبيب اليوم، ويرجعون غيره غداً.

ويرد عليه:

أن هذه المراجعة، إما هي في صورة عدم الإهتمام بمقدار الاختلاف، أو لتوقع أن يكون الخبير الآخر يحكم لمصلحتهم، أو توقع أن يكون أكثر خبرة في أمر يهمهم.. أو لأجل أن يصلوا إلى أوسط القيم مثلاً..

إذن، فهناك دواعٍ أخرى رجحت لهم هذا الرجوع، لا مجرد الوصول إلى الواقع من طريق أهل الخبرة.

ولكن الأمر هنا يختلف عنه في مورد السيرة المدّعاة، فإن المفروض هنا: هو أنه يراجع الخبير والعالم، لأجل تحصيل العلم ببراءة الذمة، والأمن من العقاب، وتحصيل الحجّة، والخروج من الحيرة، وقد حصل ذلك بالرجوع إلى الأول، فلم يعد هناك مبرر للرجوع إلى غيره، إذ لا حيرة ولا حاجة بعد إلى الحجّة.. وحصل الأمن من العقاب، فكيف إذا استلزم الرجوع إلى الآخر العلم بوقوع المخالفة بسبب اختلاف الفتاوي؟!!

الثالث: سيرة المتشركة:

استدلوا على جواز العدول إلى الحي بسيرة المتشركة القائمة على التخيير في الرجوع إلى من شاء من الفقهاء..

ويناقش: بأن السيرة على العدول لم يثبت وجودها إلا فيما استجد من مسائل لم يتعرض لها الفقيه الذي يقلده.

كما أننا لم نجد سيرة على تقليد مجتهد حي في مسألة، ثم العدول إلى حي آخر في نفس تلك المسألة.

لفت نظر:

قد يخلط البعض بين سيرة المتشركة وبين الإجماع في موارد السيرة، وقد بذلت محاولة للتفريق بينهما: بأن السيرة عمل، والإجماع قول ورأي..

ونقول:

المدار في الإجماع على اتفاق الآراء وتضافر الأقوال، في أمر لا يعرف الحكم فيه إلا بالتوقيف من المعصوم، سواء أبرزت هذه الآراء والأقوال بالفعل والعمل، بمرأى ومسمع من المعصوم، أو أبرزت بالقول أو أي مبرز آخر.. أما السيرة، فهي جري عملي فقط.

أضاف بعض الإخوة الأكارم قوله:

«هذا بناء على اعتبار دخول قول المعصوم في أقوال المجمعين، وأما بناء على مثل اللطف والحدس مما يلحظ فيه اتفاق من سوى المعصوم، ومنه يحدس برأيه، من غير دخول في آراء المجمعين، فالفرق لعله أوضح.. إذ تكون بمرأى

ومسمع منه دون الإجماع».

الرابع: إستصحاب الحجية التخييرية:

وقد يستدل على جواز العدول باستصحاب الحجية التخييرية بين المجتهدين، الثابتة بأدلة التقليد من أول الأمر، لتساويهم في واجديتهم لشرائط الحجية، فإذا قلّد أحدهم، ثم عدل إلى آخر، وشك في بقاء هذه الحجية إلى حين عدوله وبعده، فإنه يستصحابها.

وأورد عليه بعدة أمور، هي التالية:

لا يجري الإستصحاب لعدم وجود الشك:

الإيراد الأول: أن هذا الإستصحاب لا يجري هنا: لأن للتخير فردين: الابتدائي والاستمراري، والشك لم ينشأ عن الشك في بقاء التخيير الاستمراري بعد العلم بوجوده، بل نشأ عن عدم معرفة طبيعة التخيير المجهول هل هو التخيير الاستمراري، الذي لا نعلم بجعله، أو الابتدائي، الذي نعلم بارتفاعه باختيار المجتهد الأول، لأن الذي يثبت له التخيير الابتدائي هو المكلف المتحير، فبعد تقليد الأول ارتفع التحير، فلا موضوع لحكم التخيير لكي يستصحب، لعلم المكلف بزواله بزوال موضوعه..

وإن كان التخيير الذي حدث أولاً، هو الإستمراري، فلا شك في بقاءه إلى ما بعد عدوله إلى المجتهد الثاني أيضاً، فلماذا يستصحب، وهو يعلم ببقائه؟! إن قلت: يمكن أن يصحح استصحاب التخيير بأن يقال: إن التخيير

الذي ثبت في البداية هو طبيعة وكلي التخيير على إجماله واهماله، وبعد تقليد الأول، والعدول إلى الثاني نشك في زوال هذا الكلي وفي بقاءه، بسبب شركنا في أن هذا الكلي هل حدث في ضمن الفرد المعلوم الزوال، (وهو التخيير الابتدائي)، أو في ضمن الفرد المعلوم البقاء (وهو الاستمراري)، فيستصحب بقاء ذلك الكلي المشكوك، ويحكم ببقائه..

قلت: هذا الإشكال هو عين القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي الذي ناقش كثير من العلماء في جريانه، وارتضاه آخرون.

بالإضافة إلى ما سيأتي، من أن آية الله السيد الخوئي وآخرين يقولون: إن الإستصحاب في الأحكام الكلية لا يجري، لابتلائه بالمعارض دائماً..

يضاف إلى ذلك: أن الطبيعة المهملة للتخيير ليست هي الحكم الشرعي، وليست موضوع الحكم الشرعي.

والحقيقة هي: أن التخيير هنا ليس حكماً شرعياً، بل هو حكم عقلي، لأن الشرع لم ينشئ تخييراً، بل العقل هو الذي حكم به.

إما لكونه من التخيير بين أفراد الطبيعة الواحدة (وهي الخير، أو العالم، أو أهل الذكر)..

وإما لكون الضرورة والحيرة ألبأت إلى الرجوع إلى حكم العقل بالتخيير بين الأفراد في مقام الإمتثال.. وسنوضح ذلك في الإشكال التالي أيضاً.

ولا يجري الإستصحاب في أحكام العقل، بل إما أن يجرز موضوعها في الآن اللاحق، فيستقل بها العقل، كما استقل سابقاً، وإما أن لا يجرز، فتنتفي جزماً بحكمه.

التخيير الإستمراري غير ثابت:

الإيراد الثاني: إن كان هذا التخيير ثابتاً بدلالة العقل، فالعقل يدرك أصل التخيير بصورة مجملة ومهملة، ولا يدرك استمراريته ولا ابتدائيته. كما أن دليل العقل لبي، لا إطلاق له ليمسك به في موارد الشك. وإن كان مستفاداً من الإجماع، أو السيرة، فهي أيضاً أدلة لبية لا إطلاق لها. وتوضيح ذلك: أن الدليل إن كان لبياً كالإجماع والسيرة والعقل، فقد يكون موضوع التخيير هنا هو من ليست لديه حجة فعلية. فإذا اختار تقليد الأول فقد صار لديه حجة، وارتفع موضوع التخيير، فلا مجال للإستصحاب. وإن كان مستفاداً من دليل لفظي - كالأيات والروايات، فإن كان موضوع التخيير هو من تعارضت عنده الحجج والطرق، فباختياره تقليد المجتهد الأول زال التعارض.

فلو شككنا في بقاء الحكم بالتخيير وزواله لأمكن استصحابه، فلاجل عدم إحراز موضوع الحكم هل هو المتحير، أو هو من تعارضت عنده الحجج، فلا مجال للإستصحاب.. لأن الموضوع - وهو أصل التخيير - أصبح مردداً بين معلوم البقاء، ومعلوم الإرتفاع⁽¹⁾.

ويبدو لنا: أن هذا هو مراد قول بعضهم في تقريب المراد هنا: «إن المكلف لا يحرز بقاء موضوع الحكم بالتخيير».. أي لا يحرز وجود التخيير من أساسه،

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 95.

لاحتمال أن يكون موضوعه قد زال بالتخيير الإبتدائي، الذي نعلم بارتفاعه حين اختار تقليد المجتهد الأول.

الإستصحاب لا يجري في الأحكام :

الإيراد الثالث: لا يجري استصحاب الحجية التخيرية، لأن الإستصحاب لا يجري في الأحكام، لأن الشك فيها يرجع إلى الشك في أصل الجعل، ولو لأجل الشك في طبيعة المجمعول.. وليس الشك في استمرار ما نتيقن جعله. ولو سلمنا بالإستصحاب في الأحكام، فإن استصحاب الحجية التخيرية هنا ليس من موارد، فإن الموضوع الذي يمكن استصحابه إن كان هو ما يدور الحكم مداره شرعاً، كالإستطاعة المعتبرة في وجوب الحج، فإذا علم المكلف ببقاء الإستطاعة، علم بالحكم من دون حاجة إلى استصحابه، إذ لا شك في بقاءه ببقائها، وإن شك في بقاءه وبقاء موضوعه جرى الإستصحاب. والحجية التخيرية ليست من هذا القسم.

وإن كان الموضوع من الأمور الحقيقية، كالماء المعروض للنجاسة، والمرأة المعروضة للزوجة، فالمعيار في بقاء الموضوع هو نظر العرف، وما هو الواقع، وليس المعيار كون الدليل لفظياً، أو ليبياً.

والحجية التخيرية هنا من قبيل هذا الثاني، وهي موجودة، لأنها قائمة في الفتوى، والفتوى أيضاً موجودة، والمحتج عليه، وهو المكلف موجود، والمحتج به، وهو الحكم باق أيضاً.. فأى شيء يشك فيه حتى يستصحب؟!!

إستصحاب التخيير تعليقي:

الإيراد الرابع: إن استصحاب الحجية التخيرية لا يجري، لأنه استصحاب تعليقي، لأن معنى الحجية التخيرية: أن كلا الفتويين حجة على تقدير اختيارها، فالحجية معلقة على شرط تقديري هو الإختيار.. فإذا اختار تقليد المجتهد الأول صار قوله حجة فعلية تعيينية عليه.

أما المجتهد الآخر، فنحن نشك في بقاء الحجية التقديرية التعليقية لقوله، أم أن حجيته تزول من حين اختياره للأول للتقليد؟! فلا يجري الإستصحاب فيه.. لأنه استصحاب للحجية التعليقية التقديرية التي كانت ثابتة له قبل تقليد المجتهد الأول، والإستصحاب التعليقي لا يجري حتى لو قلنا بجريان الإستصحاب في الشبهة الحكمية، وفي الأحكام التخيرية⁽¹⁾.

ولو سلم جريانه، فإن الحجية التعيينية تزيله، حين اختيار المكلف للمجتهد الأول، لأن الحجية التعيينية لأحدهما لا تجامع الحجية التخيرية للعدل الآخر. وإذا زال التخيير كما قلنا، فلماذا وبماذا، وكيف تعود هذه الحجية التي زالت وتلاشت؟!

إلا أن يدعى: أن الحجية التخيرية للثاني ليست تعليقية تقديرية، بل هي حجة فعلية، نشأت من صفة الإجتهد والفقاهة فيه.. فصارت فتواه مبرئة للذمة ومنجزة، ومعدرة، كما هو حال فتاوي سائر الفقهاء، فلا مانع

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 97.

من استصحبها حين يشك في بقائها.

وإن تقدمت عليها فتوى المجتهد الآخر، فليس ذلك لأجل خصوصية في فتوى ذلك، بل لسبب آخر لا دخل له بالحجية، وهو اختيار المكلف لها، فإن ذلك لا يؤثر شيئاً بها، فإذا عدل عنه ارتفع هذا المانع، فلا مانع من الأخذ بهذه الحجية الأخرى الثابتة لفتاوي المعدول إليه.. بل يكون سبق الإختيار لفتوى الأول كالتخيير بين أفراد الصلاة، فإن تعيين فرد منها بسبب الشروع فيه، أو لوقوعه آخر الوقت، خارج عن أصل وجوب الصلاة.

لكن في مسألة الصلاة خلف الفاسق، أو خلف العادل، أو الإمام المعصوم توجب تفاوتاً فيها..

والأمر فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل من قبيل التخيير بين أفراد الصلاة، فإن اختيار المكلف لا يوجب تفاوتاً في الوجوب. ولكن خصوصية الأعلمية توجب تفاوتاً في الحجية، فقد لا تكون الحجية ثابتة لقول العالم مع وجود الأعلم، فأى شيء يمكن أن يستصحب؟!

بل عن الشيخ الأنصاري «رحمه الله»: إن الحجية التخيرية حاکمة - ومراده بالحكومة التقدم لا الحكومة المقابلة للورود - على استصحاب الحجية التعيينية لفتاوي المجتهد الأول - الذي عدل المكلف عنه⁽¹⁾.

أجاب السيد الخوئي «قدس سره»:

بأن الملازمة بين بقاء الحجية التخيرية للثاني، وعدم الحجية التعيينية

(1) راجع: رسالة الإجتihad والتقليد للشيخ الأنصاري ص 87.

الفعلية للمجتهد الأول عقلية، من باب أن وجود أحد الضدين، وهو الحجية التخييرية يلازم انتفاء الآخر، وهو الحجية الفعلية للأول، وليست شرعية، فليس انتفاء التعيينية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية.. ليكون استصحاب الثاني حاكماً على الأول. كما يكون استصحاب طهارة الماء حاكماً على استصحاب نجاسة الماء المغسول به⁽¹⁾.

ونود أن نسجل تحفظاً آخر على هذا الإيراد الرابع - ولعله من الأهمية بمكان - وهو: أن اعتبار الحجية في مورد التخيير تعليقية تقديرية غير مقبول، فإن الحجية فعلية لكلا العدلين، واختيار المكلف ليس شرطاً لتحقيق الفعلية للحجية، بل هو شرط لتحول الحجية الفعلية من تخييرية إلى تعيينية.

الحجية التخييرية مبهمة:

الإيراد الخامس على استصحاب التخيير: أن قولهم: إن الحجية التخييرية معناها جعل فتاوي أي فقيه كان، مبرئة للذمة، ومعدرة عن الواقع في صورة المخالفة، وبذلك تكون حجية فعلية لا تعليقية.

إن هذا القول لم يرد على لسان الشارع، ولا جعل موضوعاً في الأدلة اللفظية التي أقاموها على صحة التقليد، بل إطلاقات الأدلة ظاهرة في الحجية التعيينية، فتبقى الحجية التخييرية مهملة مبهمة، واستصحابها لا يفيد في رفع الجهالة عنها.. ولا يزول به احتمال أن تكون حجية تعليقية..

(1) راجع: دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 65 والتنقيح ج 1 ص 97.

التخيير واستصحاب العدم الأزلي:

الإيراد السادس: وأشكل أيضاً: بأن استصحاب التخيير معارض باستصحاب العدم الأزلي، أي أن المعدول إليه لم يكن قوله حجة قبل العدول منذ الأزل، فنستصحب هذا العدم الأزلي إلى حين العدول وبعده.

ويرد عليه:

أن التخيير الثابت حين ورود أدلة التقليد قد نقض ذلك العدم قطعاً، فلا يوجد شك في بقاء ذلك العدم لكي نستصعبه، بل هو مقطوع الارتفاع. نعم، يمكن أن نتصور استصحاب العدم الأزلي في حال ما إذا قلد مجتهداً، ثم صار غيره مساوياً له، وصار مشمولاً لأدلة التقليد، فنشك هل أصبح المكلف مخيراً بينه، وبين من يقلده فعلاً، لأنها صاراً من مصاديق أهل الذكر، أو أهل الخبرة، أو لا بد من البقاء على تقليد الأول.

فيجاب:

بأننا نستصحب عدم حجية قول الثاني، الذي كان ثابتاً قبل حصول التساوي بينه وبين المجتهد الأول..

ولكن هذا الفرض ليس هو محل كلامنا هنا، لأن التخيير في هذا الفرض بين فتوى الأول والثاني لم يعلم بحدوثه لكي يستصحب، ومحل كلامنا قد علم بحدوث التخيير بين المجتهدين كما نقدم.

تعارض الفتاوي يوجب تساقطها:

الإيراد السابع على استصحاب التخيير: ما قاله المحقق الخوئي أيضاً:

من أنه لا دليل على حدوث التخيير.. لأن أدلة الحجية للفتاوي كالسيرة والإجماع، وحكم العقل بلزوم الأمن من العقاب لا تشمل موارد تعارضها، لأنها أدلة لبية لا إطلاق فيها⁽¹⁾.

والأدلة اللفظية كآية سؤال أهل الذكر، وآية النفر منصرفه عن موارد التعارض أيضاً.. فلا تكون مورداً للإستصحاب، ولا تقع صغرى لقاعدة التعيين والتخيير⁽²⁾.

ويرد عليه:

أولاً: إن السيد «رحمه الله» يقول في موضع آخر: إن نفس القول: بأن أدلة الحجية تتساقط في مورد تعارض الأمارات يدل على شمولها للمورد، وإلا لقالوا: إنها لا تشمل المورد من الأساس، فالقول تارة بالتساقط، وأخرى بعدم الشمول لا يخلو من تهافت.

وبعبارة أخرى: إذا كانت أدلة الحجية تتساقط في مورد التعارض، فإطلاقاتها تشمله، ولا يوجد انصراف لأدلة التقليد عنه.

ثانياً: إن كان المراد بتساقطها: هو عدم إمكان الامتثال، فيلجأ إلى التخيير.. فهذا ليس تساقطاً، بل هو في الحقيقة نحو أعمال للحجتين، وقبول بهما معاً.

ثالثاً: قالوا: إنه في صورة عدم معرفة الأعلم يتخير المكلف بين المجتهدين،

(1) أي لأن الأمن من العقاب في مورد الشك لا يتحقق، والسيرة لا يحرز جريانها في المشكوك، ولو كان هناك إجماع على المورد لما حصل الشك.

(2) راجع: التنقيح ج 1 ص 94 و 106 ومواقع أخرى.

أو يعمل بالإحتياط.

وقال المحقق الأصفهاني: إن حجية الفتوى هي من باب الطريقية إلى الواقع، فهي منجزة مع الإصابة، ومعدرة مع الخطأ.

ومع التعارض، لا يمكن الحكم في كليهما بالتنجيز، لعدم احتمال إصابتها معاً، وإن احتملت إصابة أحدهما، ولكنها معذرتان ومبرتان للذمة معاً. ومخالفتها معاً يوجب العقاب، وموافقة إحداهما مبرئة للذمة.

وهذا المعنى من الحجية لا بد من الالتزام به للإجماع والعلم بعدم خروج وظيفة المكلف عن إحدى الفتويين، وعدم تساقطها، والرجوع إلى فتوى مجتهد ثالث، أو الرجوع إلى غير الفتوى لأن المقلد لا طريق له سوى الفتوى. والحاصل: أن معنى كونها معذرتين: أن العقاب يكون على مخالفتها معاً. كما أن الخبرين المتعارضين لا يتساقطان، بل يرجع إلى الأخبار العلاجية، كخبر الأعدل أو نحوه، أو التخيير.

فإن شك بعد العمل بإحدى الفتويين، في تعيين ما أخذ به عليه، أو بقاء التخيير، فتكون كل من الفتويين على حالها من التنجيز والتعذير، فمقتضى الإستصحاب بقاؤهما معاً على الصفة التي كانت لهما قبل العمل.. وإلا فيجب العمل بالإحتياط.

ولو كان الحكم هو التساقط، لوجب أن يسقط معاً عن الإعتبار، ويؤمر المكلف بالرجوع إلى مجتهد ثالث..

فتكون النتيجة هي:

إما العمل بالإحتياط بين فتوى المجتهدين اللذين يشك في أعلميتهما،

والإحتياط معناه: انحصار الحجية فيهما، ويراد تحصيلها بالإحتياط.

أو يحكم بالتخير بينهما، لأجل الإستصحاب.

والتخير معناه: صلاحية كلا الفتويين للتنجيز والتعذير.

وتكون النتيجة: أنه لا معنى للحكم بتساقط الأدلة بدعوى عدم شمولها للمورد لانصرافها عنه، أو لعدم وجود إطلاق لها، أو لعدم كون العمل بأي منهما موجباً للأمن من العقاب.

ولكننا نسجل على كلام الأصفهاني «رحمه الله» ما يلي:

أولاً: ما ذكره من أن التنجيز للتكاليف في مورد التعارض كان بواسطة الأمانة، وهي الفتوى غير ظاهر. بل التنجيز كان بالعلم الإجمالي الكبير، فليس للفتوى أي دور في التنجيز في صورة الإصابة، وإنما هي معذر فقط..
ثانياً: إن التخير بين فتاوي المجتهدين لم يرد في لسان الدليل، وإنما هو حكم عقلي، بسبب التكاذب، وعدم إمكان الجمع.

ثالثاً: إذا كان التخير عقلياً، فلا معنى لاستصحابه، لأن الإستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية، وإنما مورده ما هو شرعي فقط.

موضوع استصحاب التخير:

الإيراد الثامن: إن موضوع استصحاب التخير هو المتحير، فإذا شكنا في بقاء التخير.. فلا يمكننا أن نستصحبه، لأن الموضوع وهو المتحير لم يعد موجوداً، لزوال حيرة المكلف بتقليد الأول، فلا يوجد متحير ليحكم عليه بالتخير المستصحب.

ويرد عليه:

أن الموضوع ليس هو المكلف المتحير.. لأن الموضوع للحكم لا بد أن يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا، مثل الاستطاعة للحج. والتحير ليس كذلك.. بل هو حالة طارئة على المكلف، قد توجد معه، وقد ترتفع عنه.

وبعبارة أخرى: الحكم المشكوك في جعله وعدمه هنا هو الحجية التخيرية. والحجية إن كانت صفة للفتوى، فالفتوى موجودة.

وإن كانت صفة للجاعل، لأنها من أفعاله، فالجاعل موجود أيضاً. وإن كانت منسوبة للمكلف المتحير، من حيث هي حجة عليه لتخرجه من تحيره، فالمكلف أيضاً موجود⁽¹⁾، فلا يوجد شيء مرهون بالحجية بحيث إذا زالت زال، وإذا وجدت وجد.. فالحجية كالملكية، والزوجية.. فالمال كالبيت مثلاً مملوك، والمشتري مالك، والبائع مملوك، فلو مرض المكلف، أو خرب حائط أو سقف البيت، أو مات مملكه، أو مرض، فذلك كله لا يضر بالملكية، بل تبقى على حالها.

الإستدلال بالإستصحاب أخص من المدعى:

الإيراد التاسع: إن الإستصحاب لو سلّم جريانه، فهو لا يجري في جميع الصور، فهو أخص من المدعى، فلا يجري إلا فيما إذا كانت الحالة السابقة

(1) قال بعض الإخوة الأكارم: إلا أن يقال: إنها منسوبة للمكلف المتحير، وهو غير موجود، فلا يجري الإستصحاب، لعدم بقاء الموضوع، وهو المكلف بوصف التحير، بل الموجود هو ذاته.. ولكن كيف نحرز أن الموضوع هو المكلف بهذا القيد..

هي التخيير. وهناك موارد ليست كذلك، إذ يمكن فرض عدم وجود التخيير أصلاً، كما إذا قلد الأول لعدم وجود غيره، أو لأنه الأعم، ثم صار غيره مجتهداً مساوياً له، فهل يتعين عليه البقاء على الأول، أم أن له أن يعدل عنه إلى هذا المساوي؟!

فلم يكن هناك تخيير سابق لكي يستصحب، بل كان تقليد الأول متعيناً عليه، لعدم وجود مجتهد سواه، أو لكونه الأعم.. فلا يدور الأمر بين تخيير بدوي واستمراري للشك في حدوث أصل التخيير، بل للجزم بعدم حصوله من أول الأمر، فما بعده⁽¹⁾.

إستصحاب الحجية مبتلى بالمعارض دائماً:

الإيراد العاشر: وقد قرر السيد الخوئي⁽²⁾: أن استصحاب الحجية مبتلى بالمعارض دائماً.

ونلخص ما قاله على النحو التالي:

الحجية هي الطريقة والوسطية في الإثبات، وجعل ما ليس علماً علماً تعبداً. لعل المراد من الحجية التخييرية: هو جعل الجامع بين أمرين كمعنى التخيير الجامع بين ما أدى من الأمارات إلى حرمة شيء. وما أدى إلى وجوبه - جعله

(1) راجع: دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 72.

(2) راجع: التنقيح ج 1 ص 95.

- طريقاً تعبدياً، وكاشفاً عن الواقع.

فإذا علمنا بوجود هذا الجامع بين الضدين الذي لم تلحظ فيه خصوصيات أنواعه وأفراده سابقاً، فاستصحاب هذا الجامع بين الضدين أو اعتباره كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه لا معنى له، إذ لا معنى للحججة التخيرية التي يكون هذا موضوعها، لأنه أمر ذهني تجريدي لا ربط له بالواقع العملي لكي يكون كاشفاً عنه.

إن قلت: يمكن أن يوكل أمر هذه الحججة إلى اختيار المكلف، فيكون اختياره وأخذه للفتوى هو الذي يجعل ما ليس بحجة حجة، وطريقاً وكاشفاً عن الواقع..

قلت:

أولاً: إن اختيار المكلف لا يجعل الكاشفية ولا الطريقة، بل هذه الأمور موجودة في نفس الأمانة، فإن فتوى المجتهد مثلاً هي التي تكشف الواقع، وهي الطريق، وإن لم يكن كشفها تاماً.

ثانياً: إن اختيار المكلف لا يعين الحججة، بل هو عمل بمحتمل الحجية، اقتضاه العلم الإجمالي بوجود الحججة بين هاتين الفتويين، وقد منع تضادهما من إعمالهما معاً.. فالإختيار لا يعين الحججة، بل تبقى الحججة مجهولة ومرددة بين الإثنين.

ثالثاً: تقدم: أن هذا التخيير عقلي، وليس شرعياً، فلا يجري فيه الإستصحاب.

رابعاً: قال المحقق الخوئي ما ملخصه: إذا كان معنى الحججة التخيرية هو جعل الجامع بين أمرين - حتى لو كانا متناقضين - طريقاً وكاشفاً تعبدياً

عن الواقع.. فلا يمكن أن تكون الحجية بهذا المعنى مورداً للإستصحاب، للابتلاء بالمعارض دائماً. لأننا إذا أخذنا بفتوى هذا المجتهد، فصارت حجة فعلية، ثم شككنا في فتوى المجتهد الآخر هل هي حجة وكاشفة تعبداً؟ أو فقل: هل يجوز الأخذ بها، أو لا، واستصحبنا الجواز؟! فإن هذا يعارض استصحاب حجية فتوى المجتهد الذي قلدناه أولاً، لأن الأصل عدم سقوط فتواه عن الحجية بعد العدول عنه.

وبيان آخر:

إننا تارة نستصحب حجية فتوى أو فتاوي المجتهد الأول الذي اختاره المكلف للتقليد.. وأخرى نستصحب نفس الحكم الفرعي الذي أفتى به المجتهد الأول، كوجوب القصر.. وفي كلتا الحالتين تكون المعارضة باقية، وسيأتي الكلام في هذا الشق الثاني.

أما عن استصحاب نفس الحجية، فنقول:

إن جعل الحجية التخيرية بين فتاوي هذين الفقيهين المتعارضة معناه جعل الطريقة لكل من المتعارضين منوطاً باختيار المكلف، أي أن اختيار المكلف هو الذي يحقق الحجية الفعلية لفتاوي هذا الفقيه.

مع أن التنجيز والتعذير ليسا شرعيين، بل هما من الأحكام العقلية، فإن العقل هو الذي يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، وعدمها.. وهو الذي يحكم بتنجز الواقع في صورة الإصابة..

فلا يمكن جعلهما من قبل الشارع، بل الذي يجعله الشارع - بناء على

الطريقة - هو إحراز الواقع تعبدًا. ويلزمه عقلاً التنجيز والتعذير.
كما أنه لا معنى لجعل الطريقة للجامع بين فتاوي الفقيهين المتعارضة،
ولا جعلها لفتاوي أحدهما غير المعين.
بل كلاهما طريق بشرط اختيار المكلف له. فإذا اختار صار ما يختاره حجة
فعلية في حقه، ويتنجز عليه الواقع، إن أصاب، ويصير عذراً له إذا أخطأ.
وهذه الحجية الفعلية لا تجتمع مع الحجية التخيرية لفتوى الآخر.
فإذا اختار العدول، فإنه يشك في بقاء الحجية الفعلية للأول، فاستصحابها
يكون معارضاً لاستصحاب الحجية التخيرية للآخر⁽¹⁾.

ويرد على هذا التقرير:

أولاً: إن الطريقة هي الكاشفة عن الواقع، وهذه الكاشفة صفة قائمة
بالكاشف، ليست قابلة للجعل، وحجية الكاشف كشفاً تاماً ذاتية، ولكن
إذا كان الكشف غالبياً أو ظنياً، فيحتاج أن يرضى المولى بالإكتفاء به.
فمراهم من جعل الشارع لها: هو رضا الشارع بهذا الكشف الناقص،
واكتفاؤه به.

ثانياً: إن هذا الرضا من المولى، الذي هو الشارع هنا قد يكون مطلقاً،
وعلى كل حال، وقد يكون مشروطاً بحال دون حال.. وما نحن فيه من قبيل
الثاني.. فإن الشارع قد رضي من العامي بأن يأخذ بقول المجتهد، حتى لو
أخطأ الواقع أحياناً، رفقاً به، وتسهيلاً عليه.

(1) راجع: دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 66.

فإن تعارضت فتاوي المجتهدين يخبره: بأن هذا التعارض لا يفقدها هذه الأهلية والصلاحيّة للإعتدال، ولكن صيرورتها تعيينية مشروط باختيار المكلف. ثالثاً: إن التنجيز والتعذير من لوازم الحجية، وليس نفس الحجية، وليساً معمولين شرعاً، بل هما من اللوازم العقلية للحجية المجعلولة شرعاً.

فقوله «قدس سره»: إن المجعلول الشرعي هما: التنجيز والتعذير، غير مقبول، إلا على سبيل التجوّز والتوسع، باعتبار: أن جعل الحجية هو السبب في التنجيز والتعذير.. فأطلق صفة السبب الذي هو الملزوم على اللازم.

كما أنه في موارد تعارض الفتاوي تكون الحجية فعلية من أول الأمر بمقتضى أدلة التخيير، ولكن صيرورتها تعيينية منوط باختيار المكلف.

رابعاً: إن قوله عن التنجيز والتعذير: إنها من الأحكام العقلية، قد رتبته على قوله: إن المجعلول الشرعي هو الطريقية التي هي التنجيز والتعذير. مع أن الأمر ليس كذلك، فإن المجعلول هو الحجية، وليس الطريقية.. فإذا جعلت الحجية - وقد تقدم: أنها قابلة للجعل، لقوله «عليه السلام» عن الفقهاء والرواة: فإنهم حجتي عليكم - فلا مانع من أن يترتب عليها لوازمها العقلية التي منها التنجيز والتعذير.

ولكن في موارد التعارض يكون الواقع منجزاً بالعلم الإجمالي، ويكون الأخذ بالأمانة مجرد عذرٍ في صورة عدم إصابة الواقع، من حيث إن المكلف قد أخذ بالحجة، فأمن بذلك من العقاب.

خامساً: قوله: فلا يعقل بقاء الفتوى المختارة على الحجية، مع بقاء الأخرى

على الحجية التخيرية.

يرد عليه:

أنه بعد أن اختار الأول، وصارت فتواه حجة فعلية (أو فقل: تعيينية)، فإن كانت الحجية التخيرية قد سقطت.. فإن عدوله إليه يكون باطلاً، وإن كانت لم تسقط، فقد اجتمعت الحجية الفعلية التعيينية مع الحجية التخيرية طيلة فترة تقليده للأول.. فكيف لا يعقل اجتماعهما؟!!

سادساً: إذا كان لا يعقل بقاء الحجية الفعلية مع الحجية التخيرية بعد العدول.. فذلك يعني زوال الفعلية جزماً، فلا يوجد شك في بقائها لكي يستصحب، ثم يتعارض استصحابها مع استصحاب الحجية التخيرية.

ويبدو لنا: أن ثمة خلطاً بين التخيرية، والحجية الفعلية المشروطة باختيار المكلف، فإن بقاءها مشروط ببقاء التزام المكلف بها.. فإذا زال الإلتزام بها زالت، وتحولت إلى حجية شأنية لفقدان المشروط بفقدان شرطه، لأن الطرف الآخر لا يسقط عن الشأنية والأهلية مع اختيار غيره..

ولو شك في سقوط هذه الحجية الشأنية يستصحب بقاؤها، سواء بالنسبة لهذا الطرف أو لذلك، فيتعارض الإستصحابان في كلا الطرفين.

إلا أن يقال: لا دليل على أن التزام المكلف بالأول شرط للحجية، حدوثاً وبقاءً، فلعله شرط للحدوث فقط؟!!

وعلى هذا فليس ثمة ما يعارض الحجية التخيرية.

نعم، لو كانت الحجية الفعلية مطلقة، بمعنى أنها ثابتة بعد حصول الاختيار على كل حال.. فإنها تتعارض مع الحجية التخيرية التي تثبت استمرارها

بالإستصحاب.. فهذا التعارض يمنع من إجرائه، فنحن نعلم بارتفاع الحجية التخييرية، لعلمنا بوجود الفعلية التي تناقضها.

السيد الخوئي واستصحاب الحكم الفرعي:

يقول آية الله السيد الخوئي «قدس سره» ما ملخصه:

هذا كله إذا كان التخيير المستصحب هو التخيير بمعناه الكلي الذي ينطبق على فتوى المجتهدين معاً حتى لو تعارضت فتاويهما.

وإن كان المراد: هو الحكم الفرعي الذي استنبطه المجتهد الأول في حق المكلف، فإنه بعد عدوله يشك في أن حكم القصر، الذي هو فتوى الأول، هل لا يزال مطالباً به؟!!

أم أنه مطالب بحكم التمام الذي هو فتوى المعدول إليه؟!!

فاستصحاب هذا الحكم الفرعي ينافي الحجية التخييرية، لأنه إذا كان منجزاً على المكلف، ولو بمعونة الإستصحاب، ينافي بقاء الفتوى بالتمام التي هي للمجتهد الثاني على الحجية التخييرية في حق هذا المكلف نفسه⁽¹⁾.

فإن شككنا في بقاء فتوى الثاني على الحجية (بعد ثبوت حجية فتوى الأول بالقصر بواسطة الإستصحاب)، فإن أردنا استصحاب التمام الذي هو فتوى الثاني تعارض الإستصحابان.

(1) دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 66 و 67.

ويمكن أن يناقش فيما قاله «قدس سره»:

أولاً: بأنه هو نفسه يقول: إن الإستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية، لأنه معارض دائماً باستصحاب العدم الأزلي..

وقد تقدم عدم تمامية هذا الإيراد لانتقاض العدم الأزلي بصيرورة فتوى الذي قلدها أولاً حجة تعيينية بلا ريب.. فلا يستصحب العدم الأزلي.

ويجاب:

بأن السيد الخوئي «رحمه الله» إنما يريد أن يجاري القائل باستصحاب التخيير، ويقول له: لو سلمنا جريان الإستصحاب بالأحكام، فيرد عليه كذا.

ثانياً: تقدم: أن تنجز فتوى الفقيه الأول في حق المكلف مشروط ببقاء التزام المكلف بفتوى ذلك الفقيه.. فإذا زال الشرط زال المشروط.

وبعد اختيار الثاني، إذا كان التخيير لا يزال قائماً، ولو بمقتضى الإستصحاب صارت الحجة الفعلية - بسبب اختيار المكلف - هي فتوى المجتهد الثاني دون سواها.. وتزول حجة فتوى الأول لزوال شرط بقائها، وهو الالتزام بها.

إلا أن يقال: من قال: إن الحجة أو الحكم الفرعي مشروط بالالتزام المكلف بالفتوى حدوثاً وبقاءً، فلعله مشروط به حدوثاً فقط..

ويشهد لهذا: أننا رأينا أن عدم التزام المكلف بفتوى الأعم وتعمده تقليد غيره لا يعفيه من المسؤولية، بل يجب عليه إعادة وقضاء ما خالف فيه فتواه، إن كان يحتاج إلى ذلك..

التخيير في الأمارات لا في الأحكام: وقالوا أيضاً:

إن التخيير عند تعارض الطرق والأمارات هو إيكال الأمر إلى المكلف، فالتزامة بأحد الطرفين يجعله حجة فعلية، فهو تخيير في مسألة أصولية، التي هي الحجية.. وليس تخيراً واقعياً في المسألة الفرعية، بحيث يكون المكلف مخيراً واقعاً بين الإتيان بفعل وتركه، أو الإتيان بأحد الفعلين، بحيث يكون الفعلان كلاهما واجب واقعاً وجوباً تخييرياً، كالتخيير بين القصر والتمام، بل هو تخيير بين المتعارضين المتنافيين في مقام الجعل، بحيث يكون المطابق للواقع أحدهما على سبيل الاحتمال..

وليس تخيراً ظاهرياً في الحكم الفرعي. بمعنى: أن نحتمل أن يكون مخيراً واقعاً بين العمل بفتوى هذا أو ذلك، لأننا نعلم: بأنه مأمور بالعمل بفتوى أحدهما فقط، إما هذا معيناً، أو بفتوى ذلك.

وقد تقدم: أن استصحاب التخيرية معارض باستصحاب الحجية التعيينية، وأن هذا من التخيير في المسائل الأصولية لا في الأحكام الفرعية.

أدلة حرمة العدول:

وأما القائلون بعدم جواز العدول، فلهم عدة أدلة أيضاً.

الأول: الإجماع:

استدل القائلون بالمنع من عدول الحي إلى الحي بالإجماع.

وقد حكى عن المحقق القمي «رحمه الله»، وذكر في وجهه: أن قول المجتهد كالأمارة الراجحة، وأنه يوجب اختلال النظام غالباً بتغير دواعي المقلدين آنأ فأنا⁽¹⁾.

وقال في المستمسك عن هذا الإجماع: حكاه غير واحد⁽²⁾.

ويرد عليه:

أولاً: أن الخلاف في هذه المسألة دليل على عدم وجود إجماع، وقد تقدم عن المحقق، والشهيد الثاني والعلامة.. بل وعن المحقق الأول، والنهاية.. القول بجواز العدول..

ويجاب عن هذا:

بأن خلاف بعض المتأخرين لا يضرّ بالإجماع، إذا كان متصلاً، وتمت سائر شرائط حجيته بزمان المعصوم.. فإن حدوث أقوال مخالفة في الأزمنة بعد مئات السنين قد يكون لشبهة تعرض لبعضهم.. وهذا لا يضر بحجيته.

ثانياً: لو صح وجود إجماع، فلعل المجمعين استندوا إلى بعض هذه الأدلة التي يتداولونها، وليس إجماعهم تعبدياً، بل هو مدركي لا حجية فيه. فيجب النظر في المدرك والمستند..

ثالثاً: لا مجال لادّعاء الإجماع عند المتقدمين، بحيث يكون متصلاً بزمان المعصوم، فإن المسألة لم تكن معنونة في كلماتهم، وإنما ظهرت هذه المسألة بعد

(1) القوانين ج 2 ص 264 ومدارك العروة ج 1 ص 102.

(2) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 23.

زمان طويل. وقيل: حدثت في زمان المحقق والعلامة.

رابعاً: لعل مورد هذا الإجماع: هو صورة العلم بعدم الاختلاف في الفتوى، أو أن ذلك هو المتيقن منه، لاسيما بملاحظة أن العلماء كانوا يفتون الناس بما يسمعون من الأئمة «عليهم السلام».. فلا يشمل صورة العلم بالاختلاف. وحتى لو كان مورد الإجماع تقليد الأول في مسائل، ثم تقليد الثاني في مسائل أخرى، وهي البقية التي لم يتعلمها ولم يعمل بها، فإنه لا يكون من العدول في التقليد في المسائل التي اختلفوا فيها، بل هو تقليد ابتدائي.

إن قلت: الملاك هو التقليد في كل المسائل، لا في كل مسألة على حدة.

قلت: ملاك التقليد هو الأمن من العقاب برجوع الجاهل إلى العالم في كل مسألة، فلكل مسألة تقليدها وأمنها.. إذ ليست كلمة التقليد واردة في لسان الأدلة، ليقال: المقصود بها عموم المسائل، أو كل مسألة على حدة.

خامساً: من الذي قال: إن رجوع الناس إلى الفقهاء في زمن المعصوم كان

رجوع تقليد؟!!

بل الظاهر: أنه كان رجوع تعلم للأحكام، التي يرون أن العارفين بها ينقلونها إليهم عن الأئمة «عليهم السلام».. لأن المطلوب في التقليد: هو الإكتفاء بظنون الفقيه، واعتبار فتاويه منجزة ومعدرة.. ولا نظن أن هذا كان يخطر على بالهم وقتئذ⁽¹⁾.

(1) ولكن بعض الإخوة الأكارم يقول: إن الناس كانوا في عهد المعصوم على قسمين:

الأول: من لو نقل إليه كلام المعصوم، لفهمه وفهم حدوده، ولو في الجملة، واستطاع أن يعمل به على مسؤوليته، ولو بعد تحميل الناقل مسؤوليته، من حيث إنه ناقل. والثاني: عوام الناس، الذين ليست لهم مثل هذه الدراية بما ينقل إليهم، فهؤلاء يحتاجون إلى من يفتيهم، ويتحمل مسؤولية الفتوى.

وإلى الصنف الأول قال «عليه السلام»: «فإذا أردت حديثاً، فعليك بهذا الجالس، وأوماً إلى زرارة»، وإلى الثاني نصب مثل أبان للفتوى في المسجد.. فإن رجوع الناس إليه، كان رجوع تقليد وأخذ فتوى، لا مجرد تعلم وعمل، بما يراه حكم المعصوم، وهو ظاهر خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: «كان أبو عبد الله «عليه السلام» قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي، فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت، قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟

فسكت عنه ربيعة، ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد عليه المسألة، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟

فسكت ربيعة، فقال له أبو عبد الله «عليه السلام»: هو في عنقه.

قال: أولم يقل: وكل مفت ضامن؟»

فإن ظاهر قول السائل: أهو في عنقك؟ هو معنى التقليد المأخوذ من جعل القلادة، تشبيهاً لوضع الأمر في عنقه، وتحت مسؤوليته بتقليده إياه، خصوصاً بملاحظة قوله «عليه السلام»: وكل مفت ضامن.. فإن هذا يناسب التقليد، وتحمل مسؤولية العمل بنفسه، من حيث إنه أفتى بحكم، وليس مثل تحمل الراوي الناقل مسؤولية قول غيره بما ينقل، كما لا يخفى.

ونقول:

إن ما استدل به هذا الأخ الكريم على وجود نوعين من الأخذ:

أحدهما: الأخذ من الناقل بما هو ناقل لكلام المعصوم، والمنقول إليه هو الذي يستفيد منه، ويعمل به على مسؤوليته.

والآخر: الأخذ منه على سبيل التقليد للناقل - استدلال - بالروايات التالية:

1 - حديث إرشاد من أراد حديثهم «عليهم السلام»، بالرجوع إلى زرارة، ليكون زرارة مجرد ناقل، ولا يكون الأخذ منه على سبيل التقليد، وأخذ الفتوى.. وهذا لا كلام لنا فيه.

2 - حديث ربيعة الرأي، والرجل الذي سأله، وقد اعتبر هذا الأخ: أن هذه الرواية من الشواهد على وجود أسئلة للأخذ على سبيل التقليد للمسؤول.. ونرى: أن رواية ربيعة إنما تصلح شاهداً على شيوع الأخذ على سبيل التقليد عند غير الشيعة، الذين كانوا يفتنون الناس بأرائهم، وقياساتهم، واستحساناتهم، حتى سمي ربيعة هذا بربيعة الرأي.

ولم يكن الأمر عند شيعة أهل البيت «عليهم السلام» على هذا المنوال، لاسيما مع عظيم تكبير الأئمة على هذا الاتجاه، وتحذيراتهم المتواصلة منه، ومن أضراره، فهم يحثون شيعتهم على التعبد والتقيد التام بالنصوص القرآنية، وبما روي عن النبي «صلى الله عليه وآله»، والأئمة المعصومين، والتأكيد على أن كل ما لا يخرج من بيت العصمة والطهارة، فهو زخرف باطل.. فالشيعة كانوا متقيدين بالأخذ عنهم، دون سواهم، وهم يسألون من يعلمون بأنه منهم، وعلى نهجهم، ولا يتجاوزهم. ولأجل ذلك: تجد علماءهم إذا اختلفوا في حكم مسألة لا يكتفي أي منهم برأيه، بل يكتبون إلى الأئمة، أو يسافرون بأنفسهم إليهم، ليسألوهم عن الحكم، ويحسم الأمر على هذا الأساس.. وشواهد ذلك كثيرة.

3 - أما قول الإمام ليونس: «اجلس في المسجد، وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»، فيحتاج إلى إثبات أن المراد بالفتوى هو مجرد بيان الأحكام، من دون نظر إلى مأخذها، هل هو الرواية، أو الآية، أو غير ذلك؟! وهل الحكم هو رأي المفتي، أو أنه ينقله عن المعصوم، أو عن مجتهد، أو عن اجتهاد

سادساً: إنه إجماع منقول بخبر واحد، وفي حجيته كلام.
 سابعاً: ما ذكره المحقق القمي في توجيه عدم جواز العدول، لا يفيد شيئاً، فإن المطلوب هو استكشاف قول المعصوم ورضاه في العدول أو في عدمه، فلعله يرضى بالعدول إلى المساوي الحي، كما يرضى، أو يوجب - على بعض الوجوه - العدول إلى الأعم، أو أنه يرضى بتبدل رأي المجتهد.
 ثامناً: دعوى أن تجويز العدول يؤدي إلى اختلال النظام لو صحت، فيمكن أن يقال بجواز العدول ما دام لم يصل الأمر إلى هذا الحد..

الثاني: إطلاقات الأدلة:

واستدل على جواز العدول: بالإطلاقات لأدلة التقليد، حيث دلت

نفسه؟!

فقوله «عليه السلام»: «وافت الناس» لا يعد شهادة له بالإجتihad، بل أقصى ما تدل عليه هو صحة النقل، والأمانة فيه، والضبط، وما إلى ذلك.. وما عدا ذلك يحتاج إلى شاهد ودليل.

4 - أما قوله «عليه السلام»: «كل مفت ضامن» فالكلام فيه قد اتضح مما سبق.

وبعد ما تقدم نقول:

نحن لا ننكر وجود فقهاء في زمن المعصومين، يستطيعون استنباط الأحكام من أدلتها، وقد تحدثنا عن بعض ما يرتبط بهذا الموضوع في الجزء الأول من كتابنا هذا (المسألة الثامنة)، فراجعها.

لكننا نقول:

إننا نحتاج إلى دليل على أن إرجاع الأئمة «عليهم السلام» الناس إلى بعض أصحابهم، كان إرجاع تقليد، فنحن أبناء الدليل، كيف ما مال نميل.

الآيات والروايات على أن الأمن من العقاب يكون بالرجوع إلى العالم مطلقاً. فيشمل ما إذا كان قد رجع إلى الأعم، وإلى غيره أيضاً.

ويرد عليه:

أن هذه الإطلاقات ليست في مقام بيان هذه الخصوصيات.

الثالث: دليل السيرة :

واستدلوا أيضاً بسيرة المتشرعة، الجارية على سؤال أي عالم يصادفونه.

ويجاب:

أولاً: من قال: إن هذه الأسئلة تكون على سبيل التقليد، والإكتفاء بظنون من يجيبهم على أسئلتهم، واعتبارها بمثابة العلم. فلعلها أسئلة تعلم للأحكام التي ينقلها هؤلاء لهم، وتوجب لهم اليقين.. وإلاً، فهل العامي يقلد كل عالم يصادفه؟! يصادفه؟!

ثانياً: إن العامي يسأل كل عالم مع اعتقاده بأن جميع العلماء لو سئلوا، فسوف يجيبون بنفس الجواب، ولا يخطر بباله أن ثمة اختلافاً في الفتاوى..

ثالثاً: إن سؤال العامي للعالم له حالات وحيثيات تختلف باختلاف الموارد، فمثلاً لو أراد العامي تقويم جوهرة يريد بيعها، وكان الخبير الأعم يرى أن قيمتها خمسين، وغير الأعم يرى أن قيمتها مئة، فتراه يحاول أن لا يكتفي بالأعم، بل يسأل آخرين إلى أن يطمئن إلى ما يريد.

وإذا اطمأن إلى قول غير الأعم، فإنه يسقط قول الأعم ويتجاهله، فليس المدار عندهم على العلمية.. كما أن الأمر يختلف، بل ينقلب إذا كان

يريد شراء الجوهرة.

فإن قلت: من يريد بناء منزل، فإنه يراجع أي مهندس كان، مع أنهم يختلفون في هندسة الأبنية.. كما أن من يحتاج إلى الطبيب غالباً ما يذهب إلى أي طبيب كان.

قلت: إنما يرجع إلى أي طبيب كان حين يظن أن جميع الأطباء يعرفون علاج ذلك المرض.. وأما إذا عرف باختلاف الأطباء، فتراه يتوخى الأعم من بين من تصل يده إليهم.. فإن الناس لا يتساحون في الخطأ الطبي.

وأما المهندسون، فإن اختلافهم لا يمنع من الأخذ من أي واحد منهم. لأن الاختلاف لا يعني الخطأ، بل يعني اختلاف الأذواق.. ويكون جميعهم على صواب فيما اختلفوا فيه.

وفيما نحن فيه الأمر يدور بين الخطأ والصواب، ولا يقبل الخطأ فيه، فلا بد من الرجوع إلى الأعم.

أو أننا على الأقل لا نحرز وجود سيرة على الرجوع إلى غير الأعم مع اختلاف المجتهدين في الفتاوي..

رابعاً: لعل السيرة جرت على السؤال عن الأحكام التي لم يسبق له أن عرفها، ومعنى ذلك: أن المكلف لم يأخذ هذه المسائل من المجتهد الأول، ولا عمل بها، وبذلك يكون ما يسأل عنه، لو كان سؤاله من موارد التقليد - هو التقليد الابتدائي، لأنه سؤال عن مسائل مستجدة.

الرابع : دليل الإستصحاب:

قُرر استصحاب عدم جواز العدول بتقريرين:

أولهما: أن نستصحب بقاء شخص الحكم الشرعي في المسألة الفرعية، وهو الحكم المأخوذ من المجتهد الأول، حيث يشك المكلف بعد عدوله في بقاء حجية هذا الحكم في حقه، فيستصحب حجيته..

فإذا كان الحكم الذي أفتى به الثاني حجة في حقه أيضاً، وكانا مختلفين، يلزم الجمع بين المتنافيين.

ويرد عليه:

أولاً: إن كان المستصحب هو الحكم الواقعي، فهو غير معلوم الحدوث، إذ لا نعلم أن فتوى المجتهد الأول قد أصابت الواقع.

وإن كان المستصحب هو الحكم الظاهري.. فإن وجوب العمل بقول الثاني مسبق بوجوب العمل بقول الأول.. فلو وجب العمل بفتوى الثاني لحصل التنافي بين الحكمين، فلا دليل على حدوث وجوب العمل بفتوى الثاني، حيث لم يكن هذا الوجوب موجوداً قبل اختيار الأول، ولا دليل على حدوثه. بل لا يمكن حدوثه بعد اختيار الأول، بسبب المنافاة.

ويشك في حدوثه بعد العدول. ولا يوجد يقين سابق لكي يستصحب.

ثانياً: إن الإستصحاب لا يجري في الأحكام، إذ لا يعلم طبيعة المجعول هل هي مطلق التخيير، أو التخيير الإستمراري، أو التخيير الابتدائي.

ثالثاً: هل عدول المكلف عن تقليد المجتهد يؤثر شرعاً في سقوط حجية

قوله، أو أنه ليس للمكلف - خصوصاً - بعد اختياره الابتدائي أي تأثير في الحجية إثباتاً ولا نفيًا؟!!

إن غاية ما يمكن أن يقال في ذلك: أن عدول المكلف عن الالتزام بفتواه يسقط فتواه عن درجة الفعلية إلى درجة الشأنية، وتتحول فتوى المعدول إليه من الشأنية إلى الفعلية، لأنها تكون بالعدول قد وجدت الشرط الموجب لهذا التحول.. ولم يعد مجال لاستصحاب فعلية فتوى الأول، لوجود ما ينافيها، وينفيها، وهو فتوى المعدول إليه.

ويرد عليه:

أن لا دليل على أن الحجية مشروطة بالالتزام حدوثاً وبقاءً، فلعلها مشروطة به حدوثاً فقط..

بل قد قلنا: إن الحجية لأقوال المجتهدين ليست مشروطة باختيار أحد، بل المشروط باختيار المكلف هو تعيين الحجة.

التقرير الثاني للإستصحاب:

أن نستصحب الحجية الفعلية لقول المجتهد الأول، التي نشأت عن اختيار المكلف.. وبعد العدول يشك في بقاء هذه الحجية المتيقنة الحدوث في السابق، فتستصحب.

وبعد هذا، فلا يعقل أن يكون قول المعدول إليه حجة فعلية أيضاً. ولا دليل يثبت حدوث الحجة له لكي تستصحب.

وأورد عليه بأمور كثيرة تقدم بعضها في المناقشات السابقة لما قاله المجوزون للعدول..

ونكتفي هنا بذكر ما يلي:

أولاً: إن أريد استصحاب الحجية الفعلية لفتاوي المعدول عنه والمشروطة فعليتها بالرجوع إليه، فإن الحجية موجودة، وباقية، وليست مشكوكه البقاء. وإن أريد بها الحجية المطلقة، سواء رجع إليه أو لم يرجع، فهي لم تكن ثابتة، أو على الأقل: لا يعلم ثبوتها لكي تستصحب.

ثانياً: إن معنى التخيير هو جواز الرجوع إلى كلا المجتهدين. وهذا الجواز حكم شرعي، كان ثابتاً قبل اختياره المجتهد الأول للتقليد، فلماذا لا نستصحب بقاءه حين نشك في بقاءه، بعد العدول إلى الثاني؟! فإن استصحاب هذا التخيير مقدم على استصحاب الحجية لقول المعدول عنه..

وبعبارة أخرى:

بعد اختيار الأول للتقليد، يشك في صلاحية فتوى الآخر المعدول إليه للأخذ بها.. فيجري استصحاب بقاء التخيير بينه وبين المعدول عنه، ويحكم ببقاء الصلاحية على ما كانت عليه.

إلا أن يقال: إن التخيير هنا ليس شرعياً، بل هو عقلي، من حيث إن كل مجتهد هو فرد من أفراد الطبيعة التي ثبتت الحجية لها، ولا يجري الإستصحاب في الأحكام العقلية، لأنها إما أن توجد أو لا توجد.. والإستصحاب لا يثبت وجود حكم العقل، لأن نتيجة الإستصحاب هو البناء على وجوده، والمفروض أن الشك في وجود حكم العقل مساوق لنفيه.

الثالث: الدوران بين التعيين

والتخير:

واستدلوا على عدم الجواز: بقاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير، التي هي من صغريات أصالة الاشتغال، حيث يدور الأمر بين حججة قول الأول الذي اختاره تعييناً، أو التخير بينه وبين المجتهد الآخر. والعقل يحكم بلزوم الأخذ بما يحتمل التعيين⁽¹⁾.

أو فقل: نحن نعلم بحججة قول الأول، ونشك بحججة قول الثاني. والشك في الحججة مساوق للحكم بعدمها..

إلا إذا دلّ دليل عليها، أو أثبتها أصل.

ويرد على هذا الاستدلال:

أن استصحاب بقاء التخير، مقدّم على هذه القاعدة العقلية، ورافع لموضوعها، لأن الإستصحاب بمثابة الأمانة التي تتقدم على الأصول العقلية، وترفع موضوعها، وتؤمن من العقاب.

وهذا هو المقصود من قولهم: إنه حاكم عليها، لا الحكومة مقابل الورود.

ويجاب:

أولاً: أن استصحاب التخير لا يجري. وقد تقدم بيانه..

ثانياً: إننا نعلم بانتفاء شرط الحججة لقول المعدول عنه بسبب العدول عنه، وانتفاء الإلتزام به، فإن الحججة تنتفي بانتفاء شرطها⁽²⁾.

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 25.

(2) دروس في فقه الشيعة ج 1 ص 72.

غير أننا قد ذكرنا قولهم: إنه لا دليل على أن التزام المقلد بفتوى المجتهد شرط لحجية قوله. فلعله شرط لمجرد حدوثها، فإذا حدثت بقيت بنفسها..

بل يمكن القول: بأن التخلي عن الالتزام بها يستتبع العقوبة أيضاً..

ولو سلمنا وتنزلنا، فلا أقل من أن يقال: إن الالتزام شرط لفعاليتها، وانتفاء الفعلية لا يعني انتفاء الحجية، أو أنه شرط لتعيين الحجية، وتميزها عن مثيلاتها.

الرابع: المخالفة القطعية أحياناً:

إن تجويز العدول يؤدي إلى المخالفة القطعية، ولا سيما إذا كان الاختلاف في الفتوى الواحدة في عملين مترتين. كما لو قلد من يفتي بقصر الصلاة لمن لا يريد الرجوع ليومه، فسافر، فصلى الظهر قصراً، ثم عدل إلى من يفتي بالتمام في هذه الصورة، فصلى العصر تماماً، فإنه يعلم ببطلان إحدى الصلاتين.

أما لو قلد من يفتي بالظهر، فصلاها في هذا اليوم، ثم عدل في اليوم التالي، فقلد من يفتي بالجمعة، فصلاها.

وكذا لو صلى الظهر تماماً، وفي آخر اليوم صلى العصر قصراً، فيعلم بفساد واحدة منهما، ويعلم بفساد العصر أيضاً، لأن الظهر إذا كانت باطلة فالعصر المترتبة عليها لا تصح إلا بعد أن يأتي بالتي قبلها صحيحة.

وكذا لو قلد من يفتي بنجاسة العصير العنبي، ثم قلد من يفتي بطهارته، أو العكس.

ويرد عليه:

أولاً: أن ترتب العصر على الظهر - كما ذكروا - شرط ذكري، لا واقعي. فإذا كان المكلف ملتفتاً إلى وجود الخلل، بالظهر لم يجز له الإتيان بالعصر.. وهو هنا لا يرى نفسه مخلاً بالظهر، أو لا يعلم بذلك. إلا أن يقال: يجب على المكلف تحصيل العلم ببراءة ذمته. وفي هذا المورد إذا لم يعلم ببراءة ذمته من التي قبل العصر لم يجز له الإتيان بالعصر نفسها.

ثانياً: هذا الدليل أخص من المدعى.. إذ لا ينحصر الأمر بهذه الصورة التي قد يقال فيها بالإحتياط، فقد تقدم: أن هناك صوراً عديدة لهذه المسألة، ومنها صورة ما لو أراد العدول في المسائل التي لا خلاف فيها بين الأول والثاني. ثالثاً: إن هذا الدليل لو تم لدل على حرمة العدول حتى إلى المجتهد الأعلم، بل لوجب عدم جواز تقليد غير شخص واحد، ثم البقاء على تقليده حياً وميتاً، حتى لا يبتلى بهذا المحذور.

رابعاً: هذا الدليل لو تم لوجب أن يكون عدول المجتهد عن رأيه حراماً. خامساً: ولو وجب العدول إلى الأعلم لوجب على المكلف أن يبقى على الفتوى التي عمل بها، ولا يعدل إلا في الفتاوي التي لم يعمل بها. ولعل صحيحة زرارة التي جاء فيها: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»⁽¹⁾ - لعلها - تشمل ما نحن

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج1 ص 371 و 372 وج 4 ص 312 وج 5 ص 471 وج 6 ص 91 و 313 و 389 و 401 وج 7 ص 234 و (الإسلامية) ج1 ص 260

بصدده.. إذا قلنا بشمولها العمل استناداً إلى الفتوى.

أما إذا قلنا باختصاصها بموارد السهو والنسيان، فلا تفيد فيما نحن فيه. ويمكن أن يقال: بشمول هذا الحديث للجهل القصورى، إذا اعتبرنا أن من مصاديقه: المقلد العاجز عن الإستنباط، ولا يتمكن من الإحتياط، وينحصر أمره بالتقليد، فيحكم بالإعادة في خصوص الخمسة المذكورة دون ما عداها. فإن لم يقم دليل على الإجزاء، فلا بد من إعادة وقضاء، ما يطلب فيه ذلك.

سادساً: إن قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير تمنع من جريان الإستصحاب.. فإن الشك في حدّ الترخص يوجب على المكلف في السفر ذهاباً الإتمام استناداً إلى الإستصحاب، ويوجب عليه إياباً القصر، استناداً إلى الإستصحاب أيضاً.

وبذلك يعلم: بأن إحدى الصلاتين باطلة بلا ريب..

كما أنها - أعني قاعدة التعيين والتخير - يجب أن تمنع من العمل بالفتوى إذا أدت إلى المخالفة القطعية.

كما لو صلى الجمعة بدلاً عن الظهر، بتقليد الأول في هذا الأسبوع، ثم

وج3 ص227 وج4 ص683 و770 و934 و987 و995 و1241 والخصال للصدوق ص284 ومن لا يحضره الفقيه ج1 ص279 و339 وتهذيب الأحكام ج2 ص152.

صلى الظهر بدلاً عن الجمعة، بتقليد الثاني في الأسبوع اللاحق..

الخامس: أصالة الإشتغال:

ولعل الإستدلال الأوضح والأصرح هو المعتمد على أصالة الإشتغال، فإنها تقتضي عدم جواز العدول من الحي إلى الحي، فإنه بعد تقليد الأول أصبحت حجية قول المعدول إليه مشكوكة، فإذا اقتصر المكلف على العمل.. إلا إذا كان الثاني أعلم (*).

بفتواه لم يأمن العقاب، ولا يحرز براءة ذمته.. والشك في الحجية مساوق للقول بعدمها..

(* قد ذكرنا في أول هذه المسألة ما يكفي لبيان ما ينبغي بيانه في هذا الإستثناء، ونعود، فنكرر: إننا إذا قلنا بوجوب تقليد الأعم مطلقاً، سواء كان ذلك في الإبتداء، أو حتى مع سبق تقليد غير الأعم، فيجب العدول إلى الأعم، اختلفوا في الفتاوي أو اتفقوا.. للسيرة، وبناء العقلاء على الرجوع إلى الأعم.

وفي بعض الأدلة اللفظية إشارة إلى الأفقية، فيكون هذا - إذا أخذنا به - دليلاً اجتهادياً مقدماً على الأصل العقلي الذي هو دوران الأمر بين التعيين والتخير.

إلا أن يقال: إن القدر المتيقن من السيرة، وبناء العقلاء: هو الرجوع إلى الأعم في التقليد الإبتدائي.

أما مع سبق التقليد، فإن احتمال حرمة العدول عن التقليد الصحيح

يوجب التوقف والإحتياط.

وقد يكون القدر المتيقن في وجوب تقليد الأعلم هو صورة الاختلاف في الفتاوي.. بناء على لزوم التقليد، وفسرنا التقليد بالالتزام، أو بتطبيق العمل على الفتوى، وقلنا بعدم كفاية الانطباق، ولو على سبيل الإتفاق.

أما إذا كان دليل الرجوع إلى الأعلم هو قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا يجب العدول إلى الأعلم.. لأن خصوصية الأعلمية تجر إلى الأعلم. وهو الذي عدل إليه الثاني مثلاً، وخصوصية سبق التقليد تجر إلى المجتهد الذي قلده أو لا تقليداً صحيحاً، ولو لأجل انحصار الأمر به، إن لم يكن غيره آنئذ.

عدول الغافل:

وبعدما تقدم نقول:

إذا عدل عن الحي إلى الحي غفلة، أو ذهولاً ونسياناً لتقليده الأول، فهل يجب العود، أو يجب العمل بالإحتياط؟!

الظاهر من كلماتهم، وحكمهم بعدم الجواز: أن عدوله باطل، فلا عبرة به.. وبطلانه لا يوجب بطلان التقليد.

ولا يعد هذا الرجوع تقليداً ابتدائياً. بل هو جري على التقليد السابق. فحاله حال النوم والإغماء، فإنه وشبهه لا يبطل التقليد.

المسألة [12] : يجب تقليد الأعلّم مع الإمكان على الأحوط (*).

(*) في مسألة تقليد الأعلّم أقوال عديدة، نذكر منها ما يلي:

1- وجوب تقليد الأعلّم.

قال الشيخ الأنصاري «رحمه الله»: «المشهور على تعيين العمل بقول الأعلّم.. بل لم يُحْك الخِلاف فيه عن معروف»⁽¹⁾.

وحكي هذا القول عن المعالم، وحاشيتها للمولى صالح، والزبدة، وجامع المقاصد، والقواعد، وتمهيد القواعد، والذكرى، والجعفرية، والنهاية، والإرشاد، والمعارض، والتهذيب، والدروس.

وصرح المحقق الثاني بدعوى الإجماع عليه.

وفي الذريعة للسيد المرتضى: أنه من مسلمات الشيعة.

وعن النهاية: أنه كلام من وصل إلينا كلامه.

وقال الشهيد «رحمه الله» في منية المرید: إنه لا يعلم في ذلك خلافاً.

2- القول بالتخيير بين الأعلّم وغيره.

حكي عن صاحب الجواهر في كتاب القضاء، وفي الفصول: أنه الأوضح.

وحكي عن علماء من العامة، مثل العضدي والحاجبي، والقاضي، وغيرهم.

3- وجوب تقليد الأعلّم إذا علم بالاختلاف في الفتوى في المسائل

التي هي موضع ابتلاء.

(1) رسالة التقليد ص 76.

4 - وقيل: يجب تقليد الأعلّم مع اختلاف الفتاوي التي هي محل ابتلاء، إلا إذا وافقت فتاوي غيره الإحتياط.

وهناك أقوال أخرى، لا حاجة لتتبعها.

الحجّة الشّانية والفعليّة:

وليس المراد بتقليد الأعلّم لزوماً: أن ذلك لأجل انحصار الحجية به، وعدم حجية قول غيره.

بل المراد: أن الحجية ثابتة للجميع، ولكن الأعلمية مرجحة لقول من هي فيه على قول غيره في مقام الأخذ.. فأقوال المجتهدين كلها أمارات على الحكم الواقعي، لكن يقدم رأي الأعلّم على غيره في مقام المعارضة. أما المجتهد نفسه، فلا يتحقق التعارض عنده في عمل نفسه ليصار إلى الترجيح، لأنه يرى نفسه مصيباً، وغيره مخطئاً.

ولو لم يكن رأي غير الأعلّم حجة لم يصح الرجوع إليه عند عدم إمكان تحصيل فتوى الأعلّم.. وكان الرجوع إليه رجوعاً إلى الجاهل.

معنى الأعلمية:

العلم هو انكشاف الواقع، وهو أمر يقبل التفاضل بحسب الأشخاص.

وفسرت الأعلمية بعدة تفسيرات لا تخلو من قصور أو إشكال، فقد فسرت:

1 - بكثرة المعلومات.. وهذا في غير محله، لأن العقلاء ينظرون إلى الأقربية

إلى الواقع والإصابة له.

2 - وفسرت الأعلمية بكثرة مطابقة الواقع. وهذا لا يصح أيضاً فيما هو محل الكلام، وهو مطابقة الفتوى للواقع، إذ ليس الأمر في متناول أيدي الناس، ليكشفه الخبراء فيه.. لعدم انكشاف الواقع للناس ليعرفوا ذلك ويميزوه.

3 - وفسرت الأعلمية: بأن «يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره»⁽¹⁾.

4 - وفسرت أيضاً بمن كان أكثر اطلاعاً على الفروع الفقهية، وأكثر حفظاً لأدلتها من الآيات والروايات.

5 - وفسرت بمن يكون أجود فهماً للآيات والأخبار، وأدق نظراً في تنقيح المباني الفقهية، من القواعد الأصولية، وفي تطبيقها على المصاديق⁽²⁾، وأمهر في تطبيق الكبريات على صغرياتها.

ولعل التفسير الثالث يجمع الرابع والخامس، فإن كثرة الممارسة الصحيحة للإستنباط يزيد في فهم الأدلة وتطبيقاتها على مصاديقها، ويلازم ذلك، الإطلاع على المزيد من الفروع وأدلتها، وذلك كله من شأنه أن يقوي الملكة، ويزيد في جودة الفهم، ودقة النظر.

محل النزاع:

إذا قلنا: لا بد في التقليد من الإلتزام وتعيين المجتهد، فالبحث يشمل المسائل الخلافية والوفاقية بين المجتهدين. وإن قلنا بعدم لزوم الإلتزام والتعيين، فالبحث يختص بالمسائل الخلافية.

(1) راجع: الأصول العامة للفقهاء المقارن ص 659.

(2) راجع: مصابيح الأصول ص 456.

كيف يتصرف المكلف؟! :

إن العامي حين يلتفت إلى نفسه، وإلى حاجته إلى معرفة الأحكام، وضرورة امتثالها، فإنه يفكر أولاً في الرجوع إلى العالم لمعرفة ما يجب عليه، فإذا رأى اختلاف العلماء في الفتاوي، وتفاوت درجاتهم في العلم، فإنه يتوجه إلى الأعلم، لأنه يدرك: أن قوله هو المتيقن الحجية، والمعدنية له أمام الله سبحانه.. ولو رجع إلى غير الأعلم، فإنه لا يحصل له الأمن من العقاب.

بماذا يفتي الفقيه؟! :

أما إذا أراد الفقيه أن يفتي العامي في هذه المسألة إذا رجع إليه، فإنه سيرى أن للمسألة صوراً:

الأولى: إذا توافق الأعلم وغيره في الفتاوي، فالحكم هو التخيير، لأن الحجية ثبتت للعالم والفقيه، وكلهم يصدق عليه هذا العنوان. ولا دليل على وجوب تعيين صاحب الفتوى، وتمييزه.

الثانية: أن يعلم بوجود اختلاف في الفتاوي.

الثالثة: أن يشك.

والكلام في هاتين الصورتين يحتاج إلى تفصيل، وهو كما يلي:

إذا علم باختلاف الفتاوي، فلا بد له من تأسيس الأصل قبل البحث عن الأدلة والأقوال. ليكون الأصل هو المرجع حين لا تكون تلك الأدلة صالحة. وسوف نحصر البحث هنا بصورة العلم بوجود الأعلم، أو احتمال وجوده،

ومع العلم بوجود مخالفة بين المجتهدين في الفتاوي التي هي محل ابتلاء، ولاسيما إذا كانت فتوى الأعلم مخالفة للإحتياط، أو احتمال ذلك.

فنقول:

تقرير الأصل في المسألة:

إذا لم تتمكن من إثبات حجية فتوى غير الأعلم، وتعرضت أدلة الإثبات والنفي إلى الخدشة، ولم يكن العامي مكلفاً بالإحتياط لتعسره، أو تعذر عليه، أو لأن إيجابه ينافي أدلة ثبوت التقليد عليه.. فلا بد من تأسيس الأصل في المسألة، لنرى إن كان يقتضي التعيين للأعلم، أو التخيير بينه وبين غير الأعلم، فنقول: قرر الأصل في هذه المسألة بأنحاء، وطرق تؤدي إلى التخيير، وقرر أيضاً بأنحاء أخرى تنتهي إلى التعيين للأعلم.

الوجوه التي تؤدي إلى التخيير:

فندكر هنا من الوجوه التي تؤدي إلى الحكم بالتخيير ما يلي:

التقرير الأول: إذا لم يكن إلا فقيه واحد، فقلده المكلف لزوماً، ثم تدرج غيره في العلم حتى ساواه، ثم صار الأعلم، فشك المكلف في وجوب البقاء على تقليد الأول، أو العدول، فيستصحب وجوب البقاء، ولا يجب العدول إلى الأعلم.. فإذا لم يجب تقليد الأعلم في هذه المسألة لم يجب في غيرها، لعدم القول بالفصل.

وأجيب:

أولاً: إن تعيين تقليد الأول كان بسبب انحصار (الفقيه) به، وبعد صيرورة

الثاني أعلم زال ذلك الإنحصار، فلم يبق موضوع الإستصحاب على حاله
ليمكن استصحابه، أو استصحاب حكمه..

ثانياً: دعوى عدم القول بالفصل لا تفيد، لأن سبب عدم وجود القول
بالفصل قد يكون هو عدم طرح المسألة للبحث، أو اعتبار الحكم فيها من
الواضحات.. وقد يكون.. وقد يكون..

التقرير الثاني: ما ذكره في التنقيح وملخصه⁽¹⁾:

أن أصل الحجية الجامعة بين التعيينية والتخييرية متيقنة، والخصوصية،
وهي الأعلمية - يشك في اعتبارها - فالأصل البراءة. وهو نظير ما لو دار الأمر
بين أن تكون الجمعة واجبة تعيينية، أو تخييرية بينها وبين الظهر، فالأصل
البراءة عن تعيين الجمعة، لأنه كلفة زائدة.

وقد أورد عليه في التنقيح أيضاً بما ملخصه⁽²⁾:

أن هناك فرقاً بين دوران الأمر بين التعيين والتخير في الأحكام، فالأصل
فيه البراءة، وبين التعيين والتخير في الحجية، فالأصل فيه هو التعيين، لعدم
اليقين ببراءة الذمة بالأخذ بالتخير، لأن الحجية على نحوين:

أحدهما: أن يكون المراد بها تنجيز الواقع الذي لولاها لكان مورداً لأصالة
الإباحة أو الطهارة، أو غيرها، ثم لا يترتب على الحجة سوى التنجيز.

(1) التنقيح ج 1 ص 119 بتصرف وتلخيص.

(2) التنقيح ج 1 ص 120 - 122.

ففي هذا المورد الأصل يقتضي البراءة عن الخصوصية.. والنتيجة هي التخيير، ويكون حال المورد حال دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الأحكام، كما في مثال صلاة الجمعة والظهر المتقدم، لأن التقييد لمعلق الوجوب بالخصوصية مشكوك فيه، فالأصل البراءة عن القيد.

وبعبارة أخرى: مقتضى البراءة: أن لا تكليف بتحصيل خصوصية الأعلمية لأجل تحقيق التنجيز للأحكام بواسطة الفتوى، لأن الخصوصية مشكوك فيها، فالعقاب عليها عقاب بلا بيان.. ومعه يكون المكلف مخيراً بين الأخذ بفتوى أيهما شاء، ولا يمكنه ترك العمل على طبقها معاً.. ويمكنه ترك العمل بأي منهما إذا جاء بالآخر، لأنه لا علم له بتنجز هذا بعد الإتيان بذلك، فلماذا يعاقب على تركه.

الثاني: أن يكون المراد بالحجية مجرد التعذير، على تقدير عدم إصابة الواقع، ويكون تنجيز الواقع حاصلًا قبل وصول الحجة إليه بواسطة العلم الإجمالي الكبير، لعلمه بوجود أحكام إلزامية منجزة عليه في الشريعة، أو بالعلم الإجمالي الصغير كالعلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة عليه يوم الجمعة. فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، فالأصل الأخذ بمحتمل التعيين، لأن الواقع منجز عليه، ولا بد له من امثاله.. والأخذ بمحتمل ما تعينت حجيته معذر قطعاً، لأنه إما هو الحجة دون سواه، أو أنه أحد فردي الحجة التخييرية. ولو أخذ بالطرف الآخر لم يحرز براءة ذمته، لاحتمال أن يكون ذلك الطرف ليس حجة أصلاً.. والشك في حجية شيء يساوق القطع بعدم حجيته.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الأحكام الشرعية منجزة على المكلفين

بالعلم الإجمالي الكبير، فتكون الحجية للحجج، ومنها الفتوى معذرة للمكلف فقط.

والأصل في دوران الحجية بين أن تكون تعيينية أو تختيارية هو الاشتغال، فلا بد من الأخذ بالتعيين.

والنتيجة هي: أن العمل بقول الأعم قد اقتضاه الإحتياط، والسعي لتحصيل اليقين ببراءة الذمة.

أو فقل: بناء على كون جعل الحجية من باب المنجزية والمعدرية معاً، يكون الشك في التكليف، وهو مجرى البراءة.

وبناء على أن التنجيز كان بالعلم الإجمالي، ووظيفة الأمانة والحجة هي التعذير فقط، يكون الشك في الإمثال، وهو مجرى الإشتغال، ومقتضاه الإحتياط.

إستصحاب حجية قول المفضول:

وهذا هو التقرير الثالث: الأصل المؤدي إلى القول بالتخير، وهو: أنه إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم واختلفا في المسائل التي هي موضع ابتلاء، ولم يمكن الإحتياط.. فالمكلف يتخير بالأخذ بأيها شاء.. فإذا قلّد أحدهما وعمل بفتواه، ثم صار الآخر أعلم، فإذا شك في بقاء الحجية لقول من قلده فتستصحب حجيته، ويبقى على تقليده. وهل يبقى التخير، أو يحكم بعدم جواز العدول عن تقليده، لأنه تقليد صحيح لا يجوز العدول عنه؟!!

قد يقال بالثاني، فإذا ثبت وجوب أو جواز البقاء على تقليد غير الأعم في هذه الصورة، فإننا بعدم القول بالفصل يتم تعميم الحجية لسائر الموارد.

إذ لا يحتمل أن تكون فتوى غير الأعلم حجة في بعض الموارد دون بعض، لأنها إذا كانت قابلة للحججة فهي كذلك في جميع الموارد، وإن لم تكن قابلة لها، فليست حجة في الجميع أيضاً.

إن قلت: إن دوران الأمر بين التعيين والتخير يحتم الأخذ بقول الأعلم. قلت: استصحاب بقاء التخير يمنع من إجراء هذه القاعدة، لأن الإستصحاب دليل على أن الحكم هو التخير، ويرتفع به الشك والتخير، فلا يبقى مورد للقاعدة العقلية.

ويجاب:

أولاً: بما ذكر المحقق الخوئي، من أن الحجية لقول غير الأعلم، إما أن تثبت بالأدلة الإجتهدية كخبر الواحد مثلاً، أو تثبت بالإستصحاب.

فإذا ثبتت الحجية بدليل اجتهادي، كالأخبار والآيات في مورد أمكن تعميم الحجية لسائر الموارد، للملازمة الواقعية بين الحجية في البعض والحجية في الكل، لأن الدليل الإجتهدى، كما يثبت مدلوله المطابقى، تثبت مداليه الالتزامية أيضاً.

وأما إذا ثبت بالأصل العملي، كالإستصحاب، فلا يترتب عليه إلا حجة قول الأعلم في مورد جريانه، لأن الإستصحاب متقوم باليقين السابق، والشك اللاحق.

إلا أن يقال بجريان الأصل المثبت هنا. بمعنى: أن ثبوت الحجية لقول غير الأعلم بالإستصحاب يثبت الحجية مطلقاً في مورد إجراء الإستصحاب، وفي غيره..

وهذا ما لا يقول به العلماء «رضوان الله تعالى عليهم».

ثانياً: إن موضوع الحكم بالتخير هو المجتهدان المتساويان، فإذا زال التساوي زال الحكم المترتب عليه.

والشاهد على ذلك: أنها حين كانا متساويين إذا علم أو احتمل أن لأحدهما مزية، فلا يحكم العقل بالتخير، بل يحكم بلزوم الأخذ بمحتمل الألفية، تحصيلاً لبراءة الذمة، ولأن التخير ثابت للمتساويين، فتسريته لصورة كون أحدهما أعلم من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

إن قلت: نستصحب كلي التخير، الجامع بين الحكمين، وهو أمر انتزاعي مخترع.. أما الحكم الشرعي بالتخير، فهو حكم ثابت للمتساويين في العلم. قلت: ليس كلي التخير حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي لكي يستصحب. بل هو ثابت بسبب عدم إمكان الامتثال للعامي بغير أخذ الفتوى. ولم يثبت التخير بدليل اجتهادي، بل ثبت بحكم عقلي، فلا يوجد حكم شرعي لكي يستصحب.

ثالثاً: إذا جرى استصحاب بقاء التخير هنا، فإن الإستصحاب في المثال الآخر ينتج التعيين للأعلم. وذلك كما لو انحصر المجتهد في واحد، فقلده المكلف مدة لوجوبه عليه تعييناً، فإذا صار غيره مجتهداً، ولكنه أقل من الأول علماً، فنشك في زوال التعيين للمجتهد الأول وحلول التخير محله، فنستصحب بقاء التعيين لفتوى الأول للأعلم.. فإذا وجب تقليد الأعلم في مورد وجب في سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، فيتعارض الإستصحابان، وحينئذ

يجب تقليد الأعم لقاعدة الإشتغال.

رابعاً: لا دليل على جريان الإستصحاب في الشبهات الحكمية، والأحكام الكلية الإلهية.

خامساً: قلنا: إن المعيار هو القول بعدم الفصل، لا عدم القول بالفصل.

البراءة العقلية:

ويستدل على أن المرجع في هذا المورد هو التخيير: بأن العقاب على مخالفة قول الأعم عقاب بلا بيان. وهذه هي البراءة العقلية.

ويرد عليه:

أن مخالفة قول الأعم ليست مخالفة لواجب نفسي، ليستحق العقاب، ويدفع بالبراءة العقلية.. بل هو واجب عقلي إرشادي لا يترتب على مخالفته غير ما يترتب على تفويت حكم الواقع.

البراءة الشرعية:

وقد يقال: المرجع هو البراءة الشرعية التي تؤدي إلى التخيير أيضاً، لأن الأمر يدور بين أن يكون المكلف به هو الرجوع إلى مطلق فقيه، أو الرجوع إلى خصوص الأعم.. ولا شك أن في مراجعة الأعم كلفة زائدة، ومشقة إضافية لتحصيل الخصوصية، ولا دليل يدل عليها.. فالأصل البراءة، لأن الناس في سعة ما لم يعلموا.

ويجاب:

بأن تقريره هذا يدل على أن الشك في المكلف به، وهو مورد أصالة الإشتغال لا البراءة. وليس الشك في التكليف، وهو وجوب التقليد، بل في المكلف

به، وهو الأعلم عيناً أو مخيراً بينه وبين غيره. فالمراد مجرى الاشتغال، والقاعدة العقلية في الدوران بين التعيين والتخير هي التعيين.

فدليله يثبت خلاف ما يدّعيه.

الأصل الذي يؤدي إلى التعيين:

وأما الأصل الذي يؤدي إلى التعيين للأعلم، فيقرر بأنحاء، هي كما يلي:

قاعدة الاشتغال:

قد يقرر الأصل: بأنه يقتضي الرجوع إلى الأعلم، لأننا نعلم باشتغال ذمتنا بأحكام وتكاليف نجهلها، ونحتاج إلى معرفتها، مقدمة لامثالها، وتحصيل اليقين ببراءة ذمتنا.. ولأننا لا نتمكن من الإمثال التفصيلي بسؤال الإمام، أو بالإجتهد فعلاً بالأحكام.. ولا نتمكن من الإحتياط - للعسر والخرج - أو لاجوز لنا الإحتياط، لإيجابه اختلال النظام، ولا نحرز براءة ذمتنا من التكاليف بالعمل بقول المفضول، فلا بد من تقليد الأعلم، ليحصل لنا الأمن من العقاب، واليقين ببراءة ذمتنا.

التقرير الثاني:

دوران الأمر بين التعيين والتخير:

وقد يقرر الأصل المفضي لتقليد الأعلم بنحو آخر: بأن يقال: نحن نعلم بوجود تكاليف نحتاج إلى تحصيل الحجة عليها مقدمة لامثالها. والأمر يدور بين أن تكون الحجة هي فتاوي أي فقيه كان، أو أن الحجة هي فتاوي خصوص الأعلم منهم.. فحجية قول الأعلم ثابتة على كل تقدير. أما حجية فتوى

غيره، فمشكوكة مع وجود الأعلم. فالأصل عدمها.

أو فقل: حجية قول الأعلم.. إما متعينة ولا حجية لقول غيره، أو أنه حجة على سبيل التخيير بينه وبين غيره. وإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، فالقاعدة العقلية توجب الأخذ بالتعيين، وهو قول الأعلم، لأنه القدر المتيقن، وسواء مشكوك، وبه يحصل الأمن من العقاب.

ويرد عليه:

أولاً: أن الدليل على لزوم رجوع العامي إلى الفقيه، والعالم، والعاقل، وغير ذلك.. إن كان هو الأدلة اللبية، كالإجماع أو العقل، فهي لا إطلاق لها لئتمسك به، وكذلك الحال بالنسبة للأدلة اللفظية، لبيان أصل التشريع، فإنها مهملة من جهة الدلالة على الشرائط، والخصوصيات.. فما ذكره المستدل صحيح.

وإن كان الدليل هو بناء العقلاء، فلا بد من النظر فيه، فإن كان بناؤهم على الرجوع إلى كل فقيه وخبير، ولا يشترطون الأعلمية ولا غيرها.. فلا يبقى شك في البين ليجري الأصل.. لأن الحجية ثابتة لجميع الأفراد، وإن كان بناؤهم على الرجوع إلى خصوص الأعلم، فكذلك لا يجري الأصل أيضاً.. لأن إجراء الأصل يكون في مورد عدم الدليل.

إن قلت: لماذا نجري البراءة من وجوب تقليد الأعلم إذن؟!

قلت: إن وجوب تقليد الأعلم عقلي، طريقي، ليس مورداً للعقاب. إذ لا عقاب إلا على مخالفة الواقع المحتمل إصابته بفتوى الأعلم.

إن قلت: لماذا لا نجري البراءة عن الحكم الواقعي؟!

قلت: تقدم: أن العلم الإجمالي الكبير، قد أوجب تنجيز الحكم الواقعي، ونقصه بالعلم الإجمالي الكبير: العلم باشتغال الشريعة على تكاليف فعلية منجزة علينا.. فلا بد من تحصيل الأمن من العقاب على مخالفة تلك التكاليف، إما بالعمل بالاحتياط، أو بقيام الحجة على عدم وجود تكليف.

فإن كانت فتوى المفضول قد تكفلت بنفي وجود هذا التكليف، فالجواب: أن المفروض هو أننا نشك في حجية فتوى المفضول هذا.. فالعمل بها لا يوجب الأمن من العقاب.. فتنحصر الحجية بفتوى الأعلم.

إن قلت: لو صح هذا، وكان العلم الإجمالي الكبير حاكماً على جميع موارد الاختلاف، وكانت البراءة لا تجري في الجميع بسببه، فلا يبقى مورد لأصالة البراءة أبداً.

قلت: العلم الإجمالي الكبير بتنجز التكليف ينحل بالعمل بجملة من الأحكام التي اختلف فيها المجتهدون، وفي موارد الإتفاق بالفتوى بين الأفضل والمفضول، وفي الموارد التي ليست محلاً للإبتلاء، فيرجع فيها عدا ذلك إلى أصل البراءة ما لم يعلم بقيام الحجة على التكليف، كما لو أفتى الأفضل بوجوب السورة، والمفضول بعدمه.

ثانياً: قال المحقق الشيخ مرتضى الحائري ما ملخصه: إن الرجوع إلى حكم العقل بالتعيين هو في فرض العلم بجعل الشارع للحجية، وتردد الأمر بين التعيين والتخير، مع عدم وجود دليل أو أصل يدل على واحد منهما، مع أن جميع هذه المقدمات مردودة.. عدا عن أن الدليل على التخير موجود.

ولو نوقش فيه، ولم يكن إطلاق أو تساقط الأدلة، فإن العقل يحكم بتعين الأخذ بقول من وافقه الأصل الجاري في المورد في المسألة الأصولية (وهي الحجية هنا)، أو في المسألة الفرعية.

ولو لم يجر الأصل، فقاعدة التعيين والتخير تعين الأعلم، إلا إذا وجدت خصوصية أخرى لها تأثير في الحجية أيضاً، كالموافقة للإحتياط، أو لقول المشهور، أو إذا كان أحد الفقهاء هو الأورع والأتقى، فتراعى الخصوصية، ولا يؤخذ بقاعدة التعيين والتخير.

ثالثاً: إن الدليل الذي دل على حجية فتوى المجتهد لم يبين لنا حكم صورة اختلاف الفتاوي وتعارضها، ولا حكم ما لو كان هناك عالم وأعلم. وليس له إطلاق لأنه ناظر لأصل تشريع الرجوع إلى الفقيه.

رابعاً: لم يثبت أن الأصل في صورة دوران الأمر بين التعيين والتخير هو الاشتغال، فإن الشيخ الأنصاري وجماعة قالوا: بأن المرجع هو البراءة، لأن الشك في قيد زائد.. وهو خصوصية الأعلمية، فهو كما إذا ثبت وجوب عتق رقبة، وشك في وجوب عتق خصوص المؤمنة، أو التخيير بينها وبين الكافرة.. فالأصل البراءة عن هذا القيد الزائد..

ويمكن أن يجاب:

بأن التعيين والتخير يتصور على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون الشك في المكلف به في مرحلة أصل الجعل والتشريع والملاك للحكم الواقعي، كما في الدوران بين التسبيحات الثلاث، أو كفاية التسبيحة الواحدة، فتجري البراءة، أو الإشتغال.

الثاني: أن يكون الدوران بينهما في مقام الإمتثال. كما في موارد التزام، مثل الأمر بإنقاذ الغريق، فيما لو كان أحد الغريقين أخاً، والآخر عمًا.

الثالث: أن يكون الدوران في الطريقة وعدمها، الراجع إلى الشك في أصل الحجية. كما هو الحال فيما نحن بصدده، فإن البراءة لا تجري في هذا المورد، لأن الشك إنما هو في حجية قول غير الأعلم حين يعارضه قول الأعلم. والأصل عدم الحجية.

فظهر: أن الاختلاف مع الشيخ الأنصاري إنما هو في الأول دون الأخيرين.

أدلة وجوب تقليد الأعلم:

وبعد جميع ما تقدم نقول:

استدل من قال بوجوب تقليد الأعلم بالعديد من الأدلة نذكر منها ما يلي:

الدليل الأول: الأعلم متعين على كل حال:

استدل السيد الخوئي «قدس سره» على لزوم تقليد الأعلم بما يلي:

إن دليل التقليد، إما هو الآيات، أو الروايات، أو دليل الإسناد، أو السيرة.

فإن كان الدليل هو المطلقات في الكتاب والسنة، فهي لا تشمل المتعارضين.

فإذا سقطت فتوى غير الأعلم عن الحجية، بسبب المعارضة، يتعين الرجوع

إلى الأعلم، وذلك للعلم بعدم وجوب الإحتياط.

وإن كان الدليل هو الإسناد، فإن العقل - بعد تمامية مقدمات الإسناد

- يدرك أن الشارع قد أوكل الأمر إلى المكلف نفسه، ليسلك الطريق الأمثل والأقرب إلى إصابة الواقع.

وهذا الطريق ليس هو الإحتياط، لأن العامي لا يقدر عليه.

وليس هو العمل بالظن، لأن ظنون العامي لا عبرة بها.

فلا بد أن يكون الطريق هو الرجوع إلى فتوى أحد العلماء، وبما أن فتوى الأعملم هي القدر المتيقن، وحجية فتوى غير الأعملم تحتاج إلى دليل.. فالعقل يلزم المكلف بأخذ الفتوى منه.

وإن كان الدليل هو سيرة العقلاء، فهي جارية على الرجوع إلى خصوص الأعملم عند العلم بالاختلاف في الفتاوي مع غير الأعملم. وعدم ردع الشارع عنها يكشف عن إمضائه لها.

نعم.. لو كانت فتوى الأعملم مخالفة للإحتياط، فإن العقلاء يرجعون إلى فتوى غير الأعملم الموافقة للإحتياط، لكن لا لأجل حجية قول غير الأعملم عندهم، بل لأجل درك الواقع بالعمل بالإحتياط. انتهى كلامه بتصرف.

ونلاحظ: أنه «رحمه الله» حين ذكر المطلقات، قرّر أن فتوى غير الأعملم تسقط بالمعارضة، ويتعين فتوى الأعملم.

وربما يكون «قدس سره» قد أورد الكلام على هذا النحو ليرجع المكلف إلى قاعدة الإشتغال، وبمازج بينها وبين قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير بأن يقال: إن مراده «قدس سره»: أن قول الأعملم والعالم يسقطان عن الحجية بالمعارضة، وحيث لا بد للمكلف من العمل بواحد منهما.. ولأن العقل حين

ينظر إليهما، وهو على علم باشتغال ذمته، فإنه إذا عمل بقول غير الأعم لا يتيقن ببراءة ذمته.. والعمل بقول الأعم أولى بالإعتاد، لأن احتمال إصابته للواقع المطالب به أقوى، بسبب خصوصية الأعلمية فيه.

غير أننا قد ذكرنا:

أولاً: أن الحجية لا تسقط بالتعارض من أساسها.. بل تبقى على حالة الإقتضاء، وعلى درجة الفعلية. ولكن المزاومة في مرحلة الإمثال تجعل إحدى الحجيتين تعينية، وتبقى الأخرى تخييرية.

وقد بيّنا ذلك في موضع آخر في هذه المسألة.

ثانياً: قوله في بيان دليل الإنسداد: إن العامي لا يقدر على الإحتياط غير مقبول على إطلاقه، باعتبار أن المواضيع التي يحصل فيها الاختلاف في الفتوى بين العالم والأعلم قليلة، وليست كلها في موضع ابتلاء المكلف، وليست كلها أيضاً مما يعجز المكلف عن العمل به.. كما أن المكلفين ليسوا على نسق واحد، فبعضهم يقدر على الإحتياط في عدد كبير من المسائل.. ثم إن عجزهم عن الإحتياط في بعضها، إن كان بسبب عدم المعرفة بكيفية الإحتياط في ذلك المورد، فبالإمكان أن يسأل من يعرفه بكيفية ذلك.. وإن لم يجد، وأصبح عاجزاً بالفعل.. فليلجأ إلى الأصول في ذلك المورد النادر، أو فليعمل بالمشهور.. وذلك لا يخل بأصل الحجية للقولين.

2 - دليل العقل:

وقد يستدل بحكم العقل على وجوب تقليد الأعم، ببيان: أن رأي الأعم

أقرب إلى الواقع، لإحاطته ومعرفته بالمزايا والخصوصيات. وهذه صغرى وجدانية.

وكل من كان كذلك، فالعقل يحكم بوجود الأخذ برأيه حفظاً لغرض المولى. وهذه كبرى عقلية⁽¹⁾.

وهذا حكم عقلي مستقل، لا يتوقف على العلم بجعل حجة من طرف الشارع، بل يحكم بذلك، حتى مع علمه بعدم الجعل.

فليس المراد باستقلال العقل: أن حكمه في عرض حكم الشارع. ولكن هذا لا ينافي كون حكمه في طول حكم الشارع.

ويرد عليه:

أن هذا إنما يصح على نحو الموجبة الجزئية لا مطلقاً، وهي إذا كانت الموازنة بين فتوى الأعلم، وفتوى غير الأعلم مجردة عن أي خصوصية، فتكون فتوى الأعلم أقرب.. ولكن هذا لا يصح إذا كان في جانب المفضول مزية أخرى، لها مدخلية في الحجية، كما لو كانت فتاوي غير الأعلم متوافقة مع فتوى الأعلم من الماضين، أو مع الإحتياط، أو مع قول المشهور.. إذا كانت فتوى الأعلم مخالفة لفتوى المشهور، أو جميع الفقهاء الآخرين، يساوي بين فتوى الأعلم وفتوى غيره، لوجود مزية في كلا الطرفين، بل قد يقال: إن بعض المزايا إذا حصلت لفتوى غير الأعلم، كالموافقة للإحتياط، أو مع قول المشهور، فإن ذلك يضعف احتمال إصابته للواقع.. فلا يحكم العقل بتقديم فتوى الأعلم.

(1) التنقيح ج 1 ص 117.

إن قلت: لا شيء يثبت هذه الأقربية إلى إصابة الواقع.

ويشهد لذلك: أن نظر الأعلم من الفقيهين الجامعين للشرائط قد يتعارض مع نظر الأعلم منهما الثالث، الذي لا يجوز تقليده لفسقه مثلاً.. وقد تتوافق فتاوي غير الأعلم في هذا الزمان مع فتاوي الأعلم الفاسق أيضاً. كما أن اختلاف من هم أعلم في عصورهم وأزمنتهم في فتاويهم، يدل على عدم كون الأقربية هي الملاك.

قلت: المراد: أن فتاوي الأعلم أخرى وأكثر احتمالاً أن تصيب الواقع من غيرها.. وإن كانت قد تخطئه أحياناً، وربما اجتمعت هذه الأخطاء عند شخص هو الأعلم بحيث يصبح مساوياً في نسبة خطئه مع غير الأعلم..

ولكن هذا يبقى هو الإحتمال الأبعد من احتمالات الإصابة. فإن الأقربية لا تلازم حصول مضمونها على سبيل القطع واليقين.. بل هي مجرد الزيادة في احتمالات الإصابة للواقع لا اليقين.

ولكن هذا الإحتمال يجعل من الأخذ بالإحتمال المقابل الذي هو أضعف ترجيحاً للمرجوح على الراجح.. وهذا مما يدرك العقل قبح صدوره من الحكيم.

ويصل الأمر إلى حد الجزم والحتم.. إذا اعتبر ذلك تقصيراً وتفريطاً في حفظ غرض المولى، حيث يراه المولى في هذه الحال مستحقاً للعقاب والمؤاخذه.

دليل العقل بتقرير آخر:

استدل المحقق الأصفهاني «رحمه الله»: بأن من ليس لديه حجة يرجع إلى من لديه حجة، والأعلم يلتفت إلى ما لا يلتفت إليه غيره.. فهو بالنسبة إلى المفضول كالعالم بالنسبة إلى الجاهل، والتسوية بينه وبينه يؤول إلى التسوية بين العاقل والجاهل⁽¹⁾.

وأجيب:

أولاً: إن كلامه ينتهي إلى القول بعدم حجية قول المفضول رأساً، لأنه بمثابة الجاهل، مع أن قوله حجة حتى مع وجود الأعلم، ولو بنحو الإقتضاء.. ولأجل ذلك، إذا حصل مانع من تقليد الأعلم، كعروض الفسق له يكون المرجع هو المفضول.

ثانياً: إن وصفه بالجهل لا يتم إلا في بعض الموارد، ولكن إذا كانت فتوى المفضول موافقة للمشهور.. فإن الظن بأقربية فتواه إلى الواقع يكون أقوى، أو موافقة للإحتياط، فيعلم بموافقتها للواقع.. وهذا معناه: أنه لا يصح وصف غير الأعلم بالجاهل في مقابل الأعلم.

دليل الإرتكاز والبداية:

وتقرير ثالث لدليل العقل، وهو:

أن من يواجه أمراً إلزامياً يعاقب على مخالفته والتقصير في امتثاله، إذا عرف

(1) التنقيح ج 1 ص 117 عن رسالة الإجتهد والتقليد للأصفهاني ص 54 ومستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 27.

أن تحديده موضع خلاف بين العارفين، فإنه ينساق إلى السؤال عن الأكثر خبرة، والأعرف والأعلم به منهم بصورة عفوية وارتكازية، وبحكم البدهة ومن دون تأمل.

وما ذلك إلا بحكم عقلهم بلزوم حفظ غرض المولى، وضرورة القيام بفروض العبودية، وقضاء حق المولوية.

دليل الإنسداد :

قال المحقق الشيخ مرتضى الحائري «قدس سره»:

يحكم العقل بالرجوع إلى العالم من باب الإنسداد المتوقف على عدم إمكان الإحتياط، وعدم الدليل، والأصل الشرعي.

مع أن الإحتياط في المورد ممكن. والإجماع على عدم وجوبه يفسح المجال للرجوع إلى الأصل الموافق لأحد القولين.

أو الأخذ بأقرب الأمارتين إلى الواقع، لأنه يوافق المشهور مثلاً.

3 - سيرة العقلاء :

استدلوا على وجوب تقليد الأعلم بسيرة العقلاء الممضاة من الشارع⁽¹⁾، القائمة على الرجوع إلى الأعلم من أهل الخبرة في أمورهم، لأن رأيه هو بنظرهم أقرب إلى الواقع، فيكون هو المتعين للتقليد عندهم دون سواه.. لاسيما إذا عرفوا أن المجتهدين قد يخطئون، ومع معرفتهم باختلاف الفتاوي، ولاسيما مع

(1) التنقيح ج 1 ص 117 عن رسالة الإجتهد والتقليد للأصفهاني ص 54.

مخالفة فتوى غير الأعلم للإحتياط، أو المشهور.

أما في صورة عدم العلم باختلاف الفتاوي، فلا يوجد بناء ولا سيرة على الرجوع إلى الأعلم.

ونقول:

قد يقال: إن سيرة العقلاء لا تصلح للإعتماد عليها:

أولاً: لادعاء جريان السيرة على عكس ذلك، فإن الناس يرجعون إلى أي كان من أهل الحرف والصناعات.

ويجاب:

بأن عدم سؤالهم عن الأعلم، لأن أكثر تلك الحرف ليس فيها خطأ وصواب، بل فيها ما هو منسجم مع الأذواق للأشخاص، أو غير منسجم، أو لأنهم يرجعون إليهم لاعتقادهم التوافق بينهم، أو لأنهم يرجعون إليهم في غير الأمور الحساسة والخطرة، كالأمرض المهلكة، أو في غير ما فيه عقوبات أو خسائر.

ثانياً: إن منشأ سيرة العقلاء: هو ظنهم بأن الأعلم أكثر إصابة للواقع.. فلو حصل هذا الوثوق بفتوى غير الأعلم أيضاً لأخذوا بفتواه، كما إذا عرفوا أنها موافقة للإحتياط، أو لفتوى عامة العلماء.. فالداعي لهم: هو وثوقهم بالإصابة، لا نفس الإصابة.

وبعبارة أخرى: إن الأعلمية تارة تكون بجامعيته للمسائل، وكثرتها.. وتارة تكون بدقة النظر، واستجماعه للعناصر التي تقربه من إصابة الواقع.

والوثوق بإصابة الواقع لا يتحقق في مورد الإبتلاء بالمعارض، وبصورة

أخص في صورة كون فتوى غير الأعلم موافقة للإحتياط أو للمشهور، أو لقول أعظم أساطين الطائفة، أو أن تكون فتوى الأعلم مخالفة لفتاوي أكثر علماء عصره، لأن الذي يهيم العامي: هو إصابة الواقع فيما هو محل ابتلائه، ولا ينظر إلى كثرة المسائل عند المسؤول وقتلتها.

وعند الإختلاف في الفتوى بين مجتهدين، أحدهما أعلم، تضعف الثقة بإصابة الأعلم للواقع، ويشتد هذا الضعف إذا رأى أن علماء آخرين يوافقون غير الأعلم على رأيه.. وقد يزداد عددهم إلى حد يصبح غير الأعلم بنظر العامي هو الأرجح بنظره، ويميل إلى العمل برأيه دونه.

فإذا كان هذا هو مبنى سيرة العقلاء، فهو يعني: أننا قلّمنا نحرز كون الأعلم أقرب إلى الواقع.

أو أننا لا نحرز أصل وجود سيرة على الرجوع إلى الأعلم في أكثر موارد الاختلاف.

أو أن سيرتهم لا تقوم على أساس قويم يجعل بالإمكان الإعتماد عليها من قبل الشارع في الوصول إلى مقاصده ذات الطابع الإلزامي للمكلفين.

وينحصر الأخذ بقول الأعلم في موارد بقاء الوثوق بالأقربية.. وفيما عدا ذلك، لا بد من الإحتياط، أو سلوك طريق آخر مؤمن من العقاب.. ولو كان هو العمل بالمشهور، أو نحو ذلك.

ونوضح ذلك بالمثال، فنقول:

لو قال أعلم الأطباء: إن هذا المريض يشفى من الصداع بعملية جراحية

في دماغه.. ولكن جميع الأطباء الآخرين قالوا: إن المريض سوف يموت، أو سيصاب بالشلل إذا أجريت له تلك العملية، فترى أن المريض، وكذلك جميع أولياء أمره وأقاربه، وأي عاقل آخر يمانعون إجراء هذه العملية.

وكذلك الحال لو كانت هناك جوهرة تساوي مبلغاً هائلاً من المال، وفيها شائبة صغيرة، فقال أعلم الخبراء: أنا أزيل الشائبة منها دون أن يصيبها شيء، وذكر طريقة عمله، وقال الخبراء الآخرون كلهم: إن هذه الطريقة سوف تؤدي فوراً إلى تلاشي الجوهرة وتفتتها، فسئرى أن صاحب الجوهرة، وجميع من يجب له الخير سوف لا يرضون بوضع تلك الجوهرة في تصرف ذلك الخبير الأعلام.. بل يأخذون بقول زملائه الآخرين.

وكذا لو قوّم الأعلام الجوهرة بعشرة آلاف، وقوّمها جميع الخبراء الأقل علماً منه بعشرين، أو أن الأعلام قال للناس: لا خطر في سكنى هذا البيت، وجميع الخبراء الآخرين قالوا: بل خطر انهدامه فجأة قائم.. فإن الناس لا يأخذون بقول الأعلام أيضاً.. والسبب: هو تضائل درجة وثوق الناس بقول الأعلام تبعاً لكثرة من يخالفه في الرأي من الخبراء الآخرين، ولا سيما مع مخالفة قوله للإحتياط.

وهذا يدل على أن المعيار عند الناس في سيرتهم ليست حيثة الأعلمية، من حيث هي، بل المعيار الوثوق بإصابة الواقع في كل مورد بخصوصه.. كما في كثير من المسائل الشرعية والطب، واحتمالات الأخطار..

ولكنهم في رجوعهم إلى المهندس والخباط والنجار وغيرهم لهم معايير، وملاكات أخرى، إذ ليس في أعمالهم المرتبطة بخراط المنازل، وصناعة الأبواب

والأثواب خطأ وصواب، لكي يراعى ذلك، بل فيها حجم النسبة الجمالية، ومناسبات الأذواق، والرغبات.

وكذا إذا كان الطبيب يتحرك في دائرة الصواب، وكان الإختلاف بينه وبين الأعلم في أسلوب العلاج، فلا سيرة جارية على مراجعة خصوص الأعلم من هؤلاء.

أما إذا دار الأمر بين الخطأ والصواب، فإن الناس وإن كانوا يراجعون الأعلم للوهلة الأولى، ولكنه إذا ابتلي بالمعارض، يصبح المعيار عندهم مقدار وثوقهم بإصابة الواقع، وتأتي حينئذٍ عملية التأثير والتأثر، والكسر والإنكسار في مقدار هذا الوثوق الذي قد يصل إلى أن يصبح الأعلم بنظرهم هو الأبعد عن إصابة الواقع من غير الأعلم، كما بيناه.. فيتجاوزون درجة التخيير بينه وبين غيره إلى ترجيح غيره عليه.

فظهر: أن نفس صفة الأعلمية ليست هي المناط في جريان السيرة على الأخذ بقوله.

وظهر أيضاً: أنه لا دليل يثبت أن قول الأعلم هو الأقرب إلى الواقع دائماً، لاسيما إذا كان قول غير الأعلم موافقاً للإحتياط، وكان ذلك المجتهد يكثر من مراعاته، وموافقته في فتاويه، أو موافقاً للمشهور، وكان يتخرج من مخالفتهم، أو موافقاً لقول الأعلم من الأموات.

وظهر ثالثاً: أن الأعلمية ليست هي السبب في كثرة إصابة الواقع. ثانياً: إن السيرة معارضة بادعاء جريان السيرة على الأخذ من كل ذي

خبرة، ولا يسأل الناس عن الأعلم.

وجوابه:

أولاً: إن ذلك إنما هو في صورة العلم بالوفاق، أو عدم العلم بالخلاف، أو هو في الأمور اليسيرة، لا في الأمور الخطيرة. وهذا ما نشاهده في مراجعة الناس للأطباء في الأمراض الخطيرة، فإنهم يتحرون الأعلم خوفاً من الخطأ⁽¹⁾. ثانياً: لو صح أن السيرة جارية على ذلك، فإن هذا يلغي قول: أن فتوى الأعلم أقرب إلى مطابقة الواقع من فتوى غير الأعلم.

4 - الإجماع :

استدلوا على لزوم تقليد الأعلم بالإجماع المستفاد من كلام السيد المرتضى «رحمه الله» في الذريعة⁽²⁾.

وقال الشيخ الأنصاري «رحمه الله»: «لم يحك الخلاف فيه عن معروف». إلى أن قال: «وقد اعترف الشهيد الثاني «قدس سره» في منية المريد بأنه لا يعلم في ذلك خلافاً»⁽³⁾.

ومخالفة البعض بعد عصر الشهيد لا تضر بهذا الإجماع.. وقد تكون المخالفة مقتصرة على مناقشة أدلة الآخرين، وبيان عدم صحة الإعتماد عليها، وقد.. وقد..

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 26.

(2) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 25.

(3) رسالة التقليد للشيخ الأنصاري ص 34 و 35.

ويجاب:

أولاً: بأن ظاهر كلام السيد المرتضى «رحمه الله»: أنه يتكلم عن أعلمية الإمام في الإمامة الكبرى، في مقابل ما يدّعيه بنو الحسن، أو غيرهم، ولا يتحدث عن الأعلمية في الأحكام والفتاوي لمرجع التقليد.

ثانياً: الإجماع المذكور ليس محصلاً، بل هو منقول لا يكشف عن قول المعصوم.

ثالثاً: إن هذه المسألة لم تعنون في أكثر كتب متقدمي الفقهاء لكي تعرف فتاويهم فيها وينعقد الإجماع.

رابعاً: قد يكون إجماع الفقهاء - لو تم - مستنداً إلى بعض الأدلة التي كانت متداولة بينهم، مثل دليل السيرة، وأصالة الإشتغال، وقاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير، وغير ذلك.. فهو إجماع مدركي، لا تعبدي.. أو على الأقل لا نحرز تعبديته، وكاشفيته عن قول المعصوم.

إن قلت: يمكن أن يقال: إن هذا الإجماع، وإن كان مورده الإمامة الكبرى، وهي مسألة عقائدية، ولكن إذا كان ملاك الأحقية بالإمامة هو الأعلمية والأفقيهية، والأفضلية والأقوائية، وما إلى ذلك.. فذلك يعني: أن هذا الملاك مرجح لمورده أينما وجد، فإذا كان الفقيه هو الأعلم بالأحكام، فهو مقدم على غيره، ومعنى تقديمه هو تعيين الأخذ بفتواه دونهم.

قلت: عموم الملاك شيء، والإجماع التعبدي الكاشف عن قول المعصوم شيء آخر.. فلا بد من ملاحظة الموارد التي يراد تسرية الحكم إليها، بعد إحراز

وجود الملاك فيها، والتأكد من أن هذا الملاك هو تمام العلة للحكم في تلك الموارد أيضاً.. فلا توجد عناصر أخرى قد أخذت بنظر الإعتبار، اقتضت رفع اليد عن بعض الشرائط، أو إضافة بعضها.. ولو كانت هي مصلحة التسهيل على المكلفين، أو غير ذلك.

وبعبارة أخرى: إنه وإن كان المقصود هو إحراز مطابقة المأتي به للواقع، ولكن قد تكون هناك حيثيات أخرى قد تفرض التساهل في هذا الأمر، والرضا برفع اليد عن عموم الملاك، ومصلحة التسهيل، قد تكون أحد هذه الموارد التي اقتضت هذا الرضا.

5 - النهي عن العمل بغير العلم:

واستدلوا أيضاً على لزوم تقليد الأعلام:

بأن هناك آيات وروايات كثيرة تنهى عن العمل بالظن، وبغير العلم، كقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾⁽¹⁾.

وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁽²⁾.

وقول الأعلام غير مشمول لهذه النواهي.

أما قول من عداه، فيشك في خروجه عن عموم هذه النواهي..

وبعبارة أخرى: الأصل حرمة العمل بغير العلم، إلا ما خرج بالدليل. والخارج عنها يقيناً باتفاق الجميع هو قول الأعلام.

(1) الآية 28 من سورة النجم.

(2) الآية 36 من سورة الإسراء.

أما قول غيره، فهو مشكوك الخروج عن هذا الأصل.

ويرد عليه:

أولاً: إن هذه النواهي ناظرة إلى الظن في أصول الدين. لا الظن بالأحكام الشرعية.

إلا أن يقال: إن موردها، وإن كان هو الأمور الاعتقادية، ولكنها قد قررت: أن الملاك في هذا النهي هو احتمال الخطأ فيها.. فلاحظ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾. وهي نواهٍ إرشادية إلى حكم العقل.. مما يعني: أن المطلوب فيها هو مطابقة الاعتقاد للواقع.. وهذا هو نفس المطلوب في أمثال الأحكام الشرعية..

يضاف إلى ذلك: أن هذه النواهي لم يتحدد فيها أن موردها هو أصول الدين.. بل جاءت على شكل قاعدة مطلقة تمنع من اتِّباع الظن مع التمكن من تحصيل اليقين.

ثانياً: إن ظنون المجتهدين قد خرجت من تحت عمومات النهي عن العمل بالظن بالدليل القطعي، الذي دلّ على اكتفاء الشارع بالعمل بها في مقام أمثال الأحكام الشرعية الفرعية.

ومن أدلة اعتبار أقوال المجتهدين بلا تفریق بين الأعلم وغيره، أدلة التخيير بين المجتهدين، التي سيأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى..

6 - مقبولة عمر بن حنظلة :

واستدلوا أيضاً على لزوم تقليد الأعلّم بما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما..

إلى أن قال: «قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟! فقال «عليه السلام»: «الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما.. ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت إلخ..»⁽¹⁾.

فقوله «عليه السلام»: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما» دلّ على أن حكم الأفقه هو النافذ دون حكم غيره، ولم نجد أحداً فصل بين الحكم، وبين الفتوى..

فإطلاق المقبولة يشمل الموضوعات والأحكام.

يضاف إلى ذلك: أن نفوذ حكم الحاكم يستلزم نفوذ فتواه المستندة لحكمه.

بل يمكن تعميم الحكم إلى الفتوى بإلقاء الخصوصية، لأن العرف لا

يرى خصوصية لباب القضاء لينفذ فتواه فيه دون سائر الأبواب.

(1) وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 106 باب 9 من أبواب صفات القاضي، والكافي ج 1 ص 54 و 412 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 301 و 302 و 218 والإحتجاج ج 2 ص 106 ومن لا يحضره الفقيه ج 3 ص 5.

أو يقال: إذا نفذ حكم الفقيه في حقوق الناس، فنفوذه في حقوق الله أولى، أو يستفاد التعميم للفتوى بواسطة تنقيح المناط، بدعوى: أن المناط هو المعرفة بالأحكام في القضاء، فكذلك في الأحكام.

بل قد يقال: ظاهر هذه الرواية: أن الكلام هو في الشبهة الحكمية، لا الموضوعية، لأن الترجيح بالأفقهية إنما يناسب الحكمية لا الموضوعية. كما أن ترجيحات في الرواية تناسب الفتوى لا القضاء..

مما يعني: أن الفاصل في الخصومة هو الرواية، لا الحكم القضائي المنشأ من قِبَل القاضي.. وقد تطلق كلمة الحكم على الفتوى.

قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾⁽¹⁾.

وبذلك تكون الفتوى المعبرة هي فتوى الأفقه أيضاً..

وبعبارة أخرى: إن الاختلاف بين الحكام في القضية المختلف عليها، لم يكن بسبب الاختلاف في تشخيص موضوع الحكم خارجاً، أو بواسطة ما يقوم لديه من بينات، وغير ذلك.. بل كان بسبب الاختلاف في نفس الرواية الواردة عن الإمام «عليه السلام»، أو بسبب الاختلاف في الترجيحات.. فإن ذيل الرواية الدال على ملاحظة المرجحات في الرواية يدل على أن الشبهة المختلف فيها هي الشبهة، التي لا بد لرفعها من مراجعة الأحاديث. وهذا هو مورد الفتوى.

(1) الآيات 44 و 45 و 47 من سورة المائدة.

فظهر: أن أمره «عليه السلام» بالرجوع في مثل هذا المورد إلى الأفقه، ليس لأنه الأقدر على تشخيص موضوع الحكم، والأعرف بما يحتاج إليه في استخراج الأمارات والدلائل على الحق وصاحبه.. بل لأن الاختلاف هو في الحكم الذي يريد أن يأخذه من الرواية ليطبقه على مورد الخصومة، فالشبهة حكمية، وليست شبهة قضائية.

وهناك عدة روايات تشبه رواية عمر بن حنظلة، مثل: رواية داود بن الحصين عن الإمام الصادق «عليه السلام»، ورواية موسى بن أكيل عنه «عليه السلام»، وما ورد عن علي «عليه السلام» في عهده لمالك الأشتر «رحمه الله»⁽¹⁾.

النقاش في دلالة الرواية:

ونوقش هذا الإستدلال بما يلي:

أولاً: ذكر الشيخ الحائري «قدس سره» ما ملخصه: أن الإرجاع إلى الأفقه في المقبولة ليس من باب إرجاع الجاهل إلى العالم، ليكون من مصاديق مسألة التقليد.. بل هو رجوع إليه لأخذ الرواية منه، فالأخذ بقوله من مصاديق صدق العادل.

ولكن التصديق بنقله لا يعني الأخذ برأيه في ثبوت ما ينقله.. ولعله لا يعلم بوجود ما يعارض روايته، والسائل عارف بالرواية المعارضة.. بل قد يكون السائل أعرف من المسؤول في مورد السؤال، لأن السائل قد يكون مطلعاً

(1) راجع: وسائل الشيعة، أبواب صفات القاضي، باب 9 حديث 20، وباب 9 حديث 45 ونهج البلاغة (بشرح عبده) ج 3 ص 82.

على الحديث المعارض، ولم يطلع عليه المسؤول⁽¹⁾.

إن مورد الرواية ليس هو القاضي الذي يشترط فيه الاجتهاد أو العلمية، بل موردها قاضي التحكيم، الذي لا يشترط فيه لا هذا ولا ذاك..

ويشهد لذلك: أنه «عليه السلام» حين أرجعها في أول الأمر لم يشترط العلمية، فلو رجع إلى أي فقيه كان.. فإن حكمه جائز، سواء أكان هو الأعلم، أو غير الأعلم.. لكن جاء اشتراط الأعلم في المراحل اللاحقة، فاشترط الألفية. ولكنه لم يشترطها بالنسبة لسائر الفقهاء، بل بين خصوص القاضيين اللذين اختارهما، ولا يمكن تسرية هذه الأحكام إلى المجتهد الذي يراد تقليده.. فإذا حكم قاضيين، فالذي ينفذ هو حكم الألفه والأعدل، والأصدق.

ثانياً: لا يكفي عدم القول بالفصل لإثبات اتحاد الحكم في الموردين، بل لا بد من التصريح بالقول بعدم الفصل.

إن قلت: استظهار إرادة الفتوى لا القضاء من المقبولة مردود، لأنه «عليه السلام» يقول فيها: «وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً، وإن كان حقه ثابتاً».

قلت: الرواية تحدثت في صدرها عن القضاء، وفي ذيلها عن الحكم والفتوى، ولا مجال للترجيح، فكلاهما محتمل، أو يقال بإجمالها.

ثالثاً: قد يقال: إن هذا المورد هو من موارد الإختلاف في الحكم الكلي، بدليل: أن مورد الرواية: هو فصل الخصومة في حكم كلي، وليس في حكم

(1) راجع: شرح العروة الوثقى، للمحقق الحائري ج 1 ص 71 بتصرف وتلخيص.

واقعة بعينها، وقد رأينا: أن الأمر انجرَّ إلى الترافع إلى قاضيين.. ولم يردع الإمام «عليه السلام» عن مثل هذا.

مع أن القاضي في الواقعة الواحدة لا يتعدد، حتى لو كان قاضي تحكيم، وقد أشار اختيار كل منهما لرجل قاضٍ إلى عدم ثقتها بحكم هذا أو ذاك في تحديد ذلك الحكم الكلي.. فاحتاج الأمر إلى فصل الخصومة، باعتماد الأعدلية، والأفقهية لحسم الأمر في هذا الموضوع..

ولكن الأمر فيما يرتبط بالفتوى في الأحكام ليس كذلك، إذ لا يجوز الرجوع في التقليد في الفتوى إلا إلى مجتهد واحد، ويجوز لكل واحد منهما أن يقلد شخصاً.. ولكن هذا لا يزيل الاختلاف بينهما، ولا يقطع الخصومة.. لاسيما وأن المجتهدين اللذين قلدهما قد يختلفان في تحديد الحكم الذي يراد تحديده، وحسم الأمر فيه..

بل قد يقال: لا يجوز أخذ حكم القاضي على أساس أنه فتوى، إن لم يكن أعلم.. ويصح أخذ الحكم القضائي في الواقعة الخاصة منه بعنوان الحاكم، وإن لم يكن أعلم.

إلا أن يقال: إن الإمام بصدده إرشاد شيعته إلى أن لا يترافعوا إلى قضاة الجور، وعليهم أن يحلوا مشاكلهم بأنفسهم، ولو بالتراضي بفقهاء منهم، والترافع عند قاضي التحكيم، ويرضيا بحكمه.. فإن اختار كل منهما فقيهاً، واختلف الفقيهان في حكم المسألة، فليلجأ المتخاصمان في قطع الخصومة إلى الترجيح للأعدل والأفقه، والأصدق.

والمراد بالأصدية في الحديث: أن يكون أحدهما يهتم بتصحيح الحديث

بروايته عن الصادقين، وضبطه قدر الإمكان..

رابعاً: أثبتت الرواية نفوذ حكم الأعلم، وبالملازمة نعرف: أن فتواه أيضاً نافذة.. ولكن ذلك لا يدل على عدم نفوذ حكم وفتوى المجتهد غير الأعلم. فلعل حكمه نافذ في مورد القضاء، أو أنه غير نافذ لخصوصية في القضاء، هي إرادة فصل الخصومة، فكلا الأمرين محتمل.

أما الفتوى، فلا دليل على عدم اعتبارها.. بل الأدلة تدل على اعتبار فتوى كل مجتهد.. وبهذا افرقت الفتوى عن الحكم القضائي.

وقال بعض الإخوة الأكارم:

إن مورد الرواية: هو الاختلاف في الحكم، وإن الرجوع رجوع تقليد، وقد حكم «عليه السلام» مع اختلاف الفقهاء، وتعارض قولهما، ولو لتعارض مستنديهما: بأن القول قول الأعلم، فهي أدلة ترجيح رأي الأعلم في الفتوى على غيره مع الاختلاف.

غير أننا نقول:

ألف: إن مورد الاختلاف حتى وإن كان في الحكم، لكن من قال: إن أخذ المختلفين للفتوى كان أخذ تقليد، فلعله أخذ تعلم وإطلاع.

ب: لو كان أخذ تقليد، لم يكن المقام موضع اختلاف بينهما، بل يقلد كل منهما من شاء، فلا داعي للخصومة بين العوام لتحديد مرجع التقليد.

خامساً: إن تنقيح المناط إنما يكون حجة إذا علم به على نحو القطع

واليقين، وعلم أن الحكم دائر مداره وجوداً وهدماً. ولكن لا يعلم بملاكات الأحكام إلا الله سبحانه، ومن اختارهم تعالى لذلك، وحصول اليقين بالملاكات لا يكاد يحصل إلا في مواضع نادرة.

سادساً: لو سلمنا استفادة حكم التقليد من المقبولة، وإلقاء الخصوصية بالنسبة للقضاء، وأن المطلوب هو الرجوع إلى الأعم مطلقاً بالرواية أو بالفتوى، فلا بد من الإقتصار على مورد المقبولة. أي خصوص مورد الرواية، وهو المورد الذي يكون محلاً لابتلاء الإثنين، والذي لا يمكن الحكم فيه بالتخير. سابعاً: المقبولة تدل على لزوم الأخذ بحكم الأعم منهما، لا الأعم من كل أحد، والمطلوب هو الثاني.

ثامناً: بالنسبة لإلقاء الخصوصية وإسقاطها نقول:

إن هذا الإلقاء مجرد ظهور عرفي: بأن يكون الكلام بحيث إذا ألقى إلى العرف فهم منه: أن العنوان المأخوذ في المورد، قد جاء على سبيل المثال، كقولك: «الرجل يشك بين الثلاث والأربع»، فالعرف يفهم: أنه لا خصوصية للرجل. وكذا قول زرارة: «أصاب ثوبي دم رعاف». فإنه لا خصوصية لدم الرعاف، فيشمل أي دم كان، كما لا خصوصية للثوب.

ولا مجال في هذا المورد لإلقاء الخصوصية، وهي: الحكومة، والقضاء، وفض المنازعات، ليشمل حتى موارد الفتوى.

وبذلك يعلم: أنه لا مجال أيضاً للأولوية القطعية بين القضاء وبين أخذ الفتاوى.. لأن هذه القاعدة إنما تأتي في المورد الذي يتبادر فيه التعميم من

دون فكر ولا روية، كقوله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾⁽¹⁾. الذي يفهم منه حرمة ضرب الوالدين..

ولا أولوية للفتوى على القضاء في مورد الرواية، بل الأولوية لفصل الخصومة على الفتوى.

كما أن اعتبار الأعلمية في المفتي لا حرج ولا ضير فيه.. إذ يمكن أن يكون المفتي منحصراً في شخص أو أكثر، وهو الأعلم.. لكن اشتراط الأعلمية في القاضي يوجب اختلال النظام، وعدم حل النزاعات.

تاسعاً: قال السيد الخوئي «رحمه الله»: إن الترجيح بالأورعية والأصدقية لا يناسب مقام الفتوى، لأن هذين الوصفين لا يؤثران في حجية قول المفتي، ولا في ترجيح فتواه حين التعارض⁽²⁾.

عاشراً: والرواية تدل على لزوم التدرج في المرجحات، وإعمالها كلها، فيرجع إلى الأعلم في صورة الاختلاف، وفي صورة التساوي يؤخذ بالأشهر، ثم بما يوافق الكتاب والسنة، ثم بما خالف العامة، مع أن هذا لا يلتزم به أحد.

حادي عشر: إذا لم يقدّم دليل على لزوم الرجوع إلى الأعلم في صورة الاختلاف، فإطلاقات أدلة التقليد تقتضي التخيير، لأن الحجية إما أن تنتزع عن التكليف الذي هو وجوب الرجوع إلى العالم في قوله «عليه السلام»:

(1) الآية 23 من سورة الإسراء.

(2) راجع: التنقيح ج 1 ص 115.

فاسألوا، أو فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا.

ووجوب الرجوع متعلق بأصل الطبيعة، وهي تحصل بالإتيان بفرد مَّا، فإذا رجع المكلف إلى أحد العلماء وعمل بفتواه حصل الإمثال، وارتفع الوجوب. وإما أن تكون الحجية أمراً جعلياً اعتبارياً (وليست منتزعة)، بل هي كالملكية والزوجية، أو تكون حكماً عقلياً، وهو الإعذار والتنجز.

ففي هذين الفرضين يكون مقتضى إطلاق الحجية هو الحجية التخيرية بين الأفراد، ويكون قول أحدهم هو الحجية على سبيل البدل، لأن إطلاق الحجية على قول العالم في مقابل قول غير العالم، معناه: أنه لو أخذ بقول أي عالم كان معذوراً. وهذا هو معنى الحجية التخيرية.

أو يكون مقتضى الإطلاق جعل قول كل عالم حجة.. سواء في ذلك الأعم وغيره.. وهذا يوجب الأخذ به، فإذا خالفه قول عالم آخر تساقط.. وحينئذ، فإن إطلاق دليل الحجية إذا شمل مورد الاختلاف كان معناه: أن الحجية المجعولة هي التخيرية.. بمعنى: أن جميع الأفراد ثبتت لفتاويهم الحجية، فإذا اختار واحداً منهم لم يعد هناك حاجة للباقيين.

ولو كان مقتضى الإطلاق هو حجية قول الأعم فقط في صورة الاتفاق في الفتاوي، وصيرورته مهماً أو منصرفاً عن صورة اختلاف الفتاوي.. فهذا لم يقل به أحد، ويوجب اختصاص الدليل وإطلاقه بفرد نادر، وهو صورة الاتفاق في الفتاوي. انتهى بتصرف وتلخيص⁽¹⁾.

(1) راجع: شرح العروة الوثقى للمحقق الحائري ج 1 ص 71 و 72 بتصرف وتلخيص.

ثاني عشر: إن طرفي المعادلة ليسا على نسق واحد، فإن عدم الفصل المدعى يجب أن يكون بين تعيين الأعلم للقضاء، بحيث لا يجوز نصب غيره وبين تعيين الأعلم للتقليد.

ولكن مدلول الرواية هو ترجيح قضاء الأعلم عند تحكيم شخصين في قضية واحدة، واختلافهما في الحكم، وعدم الفصل بينه وبين تعيين الأعلم للتقليد، غير معلوم، إن لم نقل: إنه معلوم العدم.

ثالث عشر: مفاد الرواية هو ترجيح الأعلم من الحكيمين لا من سائر الناس، ومحل الكلام هو تعيين الأعلم من بين جميع الفقهاء.

سند الرواية:

وقد أوردوا على الاستدلال بالرواية بضعف سندها بعمر بن حنظلة.

ونقول:

لقد عرفت هذه الرواية باسم «مقبولة عمر بن حنظلة» بمعنى أن العلماء قد قبلوا بمضمونها في الجملة، وعملوا به، من دون أن يحكموا عليها بالصحة.

ولكن السيد الخوئي يقول: إن هذا لم يثبت⁽¹⁾.

وقد رويت هذه الرواية بأسانيد، هي:

الأول: سند الكليني المتقدم.

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 115.

الثاني: رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن محمد بن عيسى.

الثالث: رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى نحوه.

الرابع: رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين.

وطريق الصدوق هو: الحسين بن أحمد بن إدريس، عن أبيه، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن صفوان، عنه.

والسند الثاني ضعيف بمحمد بن الحسن بن شمون.

وقد ضَعَّفَ سند الصدوق بالحسين بن أحمد بن إدريس، الذي لم يوثق في الرجال⁽¹⁾.

لكن الصدوق ترحم عليه كثيراً، ربما أكثر من ألف مرة في كتبه كما قال المجلسي الأول.

فالتعمد والحرص منه «رحمه الله» على إظهار المودة لهذا الرجل يدل على أن له مكانة خاصة عنده.

وللتلعبكري إجازة منه، ولا يعقل استجازة العلماء ممن عرف بالكذب أو بالوضع، بل لا بد أن يكون ظاهر الاستقامة، معروفاً بالعلم⁽²⁾.

كما أن الصدوق «رحمه الله» يذكر في أول كتابه: أنه قصد فيه إلى إيراد ما

(1) راجع: معجم رجال الحديث ج 13 ص 29.

(2) راجع: رجال المامقاني (ط حجرية) ج 1 ص 318.

يفتي به ويحكم بصحته، ويراه حجة بينه وبين ربه⁽¹⁾.

فذلك كله يشير إلى إمكان الاعتماد على روايته.

أما بقية الأسانيد، فالكلام فيها في رجلين، هما:

داود بن الحصين:

الذي وثقه النجاشي⁽²⁾.

ووصفه ابن عقدة - الذي كان زدياً - بأنه واقفي⁽³⁾.

ويبدو: أن الشيخ «رحمه الله» أخذ منه، وقال في الحاوي والوجيزة: إنه

ثقة غير إمامي⁽⁴⁾.

ويلاحظ:

أولاً: أن وصفه بالوقف لا ينافي وثاقته، إذ قد يكون واقفياً وثقة أيضاً..

وقد ذكر الصدوق «رحمه الله» راوية عن علي بن محمد بن الجهم، وقال - كما في

عيون أخبار الرضا -: هذا الحديث غريب من طريق علي بن محمد بن الجهم

مع نصبه وبغضه وعداوته لأهل البيت «عليهم السلام»⁽⁵⁾.

(1) من لا يحضره الفقيه ج 1 ص 3.

(2) رجال النجاشي ص 159.

(3) رجال الشيخ ص 349 والخلاصة ص 221 وتعليقة الوحيد البهبهاني ص 134.

(4) حاوي الأقوال ص 204 والوجيزة ص 208 وراجع ما قاله في هداية المحدثين

ص 58.

(5) راجع: عيون أخبار الرضا ج 1 ص 182 باب 15 ح 1.

وهناك من يقول: إن الشيخ النجاشي أثبت من الشيخ وأضبط⁽¹⁾. فلو علم كون الوقف ثابتاً لنقله، كما هي عادته في كتابه.

ونضيف إلى ما تقدم: أن الشيعة قد هجروا الواقعة بعد وقفهم، حتى أصبحوا كالكلاب الممطورة.. إذ لا يقترب أحد من تلك الكلاب حتى لا تصيبه منها نجاسة تخرجه. وكذلك الواقعة.

فالشيعة قد رووا عن الواقعة أيام استقامتهم، وروايتهم مقبولة.

عمر بن حنظلة:

والرجل الآخر الذي تكلموا فيه هو عمر بن حنظلة.

ويظهر من عدد من العلماء توثيقه، مثل:

1 - العلامة الشيخ محمد تقي المجلسي (الأول)، الذي وصف روايته بالصحيحة⁽²⁾.

2 - صاحب الوافية، فقد وصف روايته بالموثقة⁽³⁾.

ولعله وصفها بذلك لوجود داود بن الحصين في سندها، فقد قال عنه ابن عقدة، وهو زيدي، وتبعه الشيخ الطوسي: إنه واقفي - كما تقدم.

3 - الشهيد الثاني: قائلاً: «لم ينص الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل. ولكن حقت توثيقه من محل آخر»⁽⁴⁾.

(1) تعليقة الوحيد البهبهاني ص 134 ومنتهى المقال ج 3 ص 196.

(2) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ج 6 ص 27.

(3) الإجتihad والتقليد للسيد رضا الصدر ص 177 عن شرح بداية الدراية.

(4) الرعاية في علم الدراية ص 131.

ولعل مراده: أن وثاقته ثبتت له ببعض القرائن الأخرى التي سنشير -
إن شاء الله - إلى بعضها.. أو ببعض الروايات، فقد ذكر ولده الشيخ حسن:
أنه وجد ذلك بخطه كما سنشير إليه⁽¹⁾.

4 - لقد حكى البعض عن النجاشي توثيقه عمر بن حنظلة⁽²⁾. ولكننا
لم نعثر على المورد الذي وثقه فيه.

5 - قال المحقق البحراني في حاشية البلغة: «الأقوى عندي أن عمر بن
حنظلة ثقة، لقول الصادق «عليه السلام»: في حديث الوقت الخ..»⁽³⁾.

6 - وفي الوجيزة قال: إنه حسن⁽⁴⁾.

7 - وسيأتي كلام الوحيد «رحمه الله» حول توثيقه.

ويؤكد وثاقة هذا الرجل:

ألف: أن أربعة ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم،
وتصديقهم، والإقرار لهم بالفقه، يروون عنه، وهم:

1 - زرارة بن أعين.

2 - عبد الله بن بكير.

(1) منتقى الجمان ج 1 ص 19 الفائدة الثانية.

(2) رياض المسائل ج 2 ص 391 ومستند الشيعة ج 2 أوائل كتاب القضاء.

(3) بلغة المحدثين (هامش) ص 388.

(4) الوجيزة ص 269.

3 - صفوان بن يحيى .

4 - عبد الله بن مسكان .

ب: يبلغ عدد الرواة عن عمر بن حنظلة واحداً، أو اثنين وعشرين رجلاً، فيهم كبار العلماء، وأعاضم الفقهاء، لم يثبت ضعف أي منهم سوى أبي جميلة المفضل بن صالح، وهم حسب ترتيب الحروف:

1 - أبو أيوب الخزاز (إبراهيم بن عثمان): وهو ثقة كبيرة المنزلة .

2 - أبو المغراء (حميد بن المثنى الصيرفي): ثقة، ثقة .

3 - ابن بكير (عبد الله): ثقة . وهو ممن أجمعت الصحابة على تصحيح

ما يصح عنهم . كما يرويه الكشي .

4 - ابن مسكان (عبد الله): ثقة عين، وهو من أصحاب إجماع الكشي

أيضاً .

5 - أحمد بن عائد: ثقة .

6 - إسماعيل: إن كان هو ابن عبد الخالق، فهو ثقة .

7 - إسماعيل الجعفي: إن كان ابن عبد الرحمن، فقد ذكر: أن الصادق

«عليه السلام» ترحم عليه، واستظهروا توثيقه .

وإن كان هو ابن جابر بن يزيد - كما هو الظاهر - فهو موثق مشهور

ومعروف أيضاً .

8 - حريز: ثقة .

9 - حمزة بن حمران: يروي عنه ابن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، وهما

كما يقال: لا يرويان إلا عن ثقة.

10 - داود بن الحصين: ثقة.. والوقف المنسوب إليه لا يضر في وثاقته.

11 - زرارة: ثقة، وهو من أصحاب إجماع الكشي أيضاً.

12 - سيف بن عميرة: ثقة.

13 - صفوان بن يحيى: ثقة ثقة عين، وهو من أصحاب إجماع الكشي.

14 - عبد الكريم بن عمر الخثعمي: ثقة ثقة عين.

15 - علي بن الحكم: ثقة جليل القدر.

16 - علي بن رئاب: ثقة جليل القدر.

17 - عمر بن أبان: ثقة.

18 - منصور بن حازم: ثقة، عين، صدوق، من أجلة أصحابنا وفقهائهم.

19 - هشام بن سالم: ثقة، ثقة.

20 - يزيد بن خليفة: ورد مدحه في بعض الروايات كما سيأتي.

قرائن استدلوا بها :

قال الوحيد البهبهاني «رحمه الله» عن عمر بن حنظلة: «ويروي عنه صفوان

بن يحيى⁽¹⁾، وفيها شهادة على وثاقته.

(1) راجع: من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 394.

وكذا ابن مسكان⁽¹⁾.

وفي الروضة، وبصائر الدرجات وغيرهما ما يشير إلى مدحه⁽²⁾. انتهى
كلام الوحيد⁽³⁾.

الروايات المادحة :

واستدلوا على وثاقته بالروايات، وبيعض القرائن - كما ظهر من كلام
الوحيد آنفاً..

فأما الروايات، فهي التالية:

1 - عن الصادق «عليه السلام» أنه قال لعمر بن حنظلة: «يا أبا صخر،
أنتم والله على ديني ودين آبائي»⁽⁴⁾.

ويجاب:

بالإضافة إلى مشكلة السند.. إن الرواية تدل على تشيع عمر بن حنظلة،
ولا تدل على وثاقته.. بل هي واردة للحث على التمسك بما هم عليه، وأن
يعضوا عليه بالنواجذ.. والتأكيد على صحة عقائدهم، وأن الأحكام التي
التزموا بأنها هي أحكام الله، التي سوف يطالبهم الله بها، فعليهم أن لا يفرطوا،
ولا يتهاونوا بها.

(1) تهذيب الأحكام ج 2 ص 17.

(2) راجع: الكافي ج 8 ص 334 وبصائر الدرجات ص 230.

(3) تعليقة الوحيد البهبهاني ص 249.

(4) أعلام الدين ص 449 ورجال المامقاني ج 2 ص 342.

2 - روى الكليني «رحمه الله»، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «يَا عُمَرُ، لَا تَحْمِلُوا عَلَيَّ شَيْعَتَنَا وَارْفُقُوا بِهِمْ، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُونَ» (1).
ورُدَّت الرواية: بأنها تضمنت شهادة الرجل لنفسه، وهي غير مقبولة، فإن راويها هو عمر بن حنظلة نفسه.

3 - روى الصفار عنه: أنه قال للإمام الباقر «عليه السلام»: «إني أظن أن لي عندك منزلة!

قال: أجل.

قال: قلت: فإن لي إليك حاجة!

قال: وما هي؟

قال: قلت: تعلمني الاسم الأعظم.

قال: وتطبيقه؟!

قلت: نعم. الخ..» (2).

(1) الكافي (الروضة) ص 522 و (نشر دار الكتب الإسلامية) ج 8 ص 334 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 16 ص 159 و (الإسلامية) ج 11 ص 426 وخاتمة المستدرک ج 5 ص 45 و امرأة العقول ج 26 ص 487.

(2) بصائر الدرجات ج 1 ص 413 و (ط الأعلمي سنة 1404 هـ ق) ص 230 وخاتمة المستدرک ج 5 ص 44 وراجع: مناقب آل أبي طالب ج 3 ص 322 ومدينة المعاجز

وجوابه:

أولاً: ضعف سند الرواية.

ثانياً: أنها مروية عن عمر بن حنظلة نفسه.

ثالثاً: لا دلالة لها على الوثاقة.

4 - روى الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان،

عن إسماعيل الجعفي، عن عمر بن حنظلة قال:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ «عَلَيْهِ السَّلَام»: الْقُنُوتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ؟!

فَقَالَ: فَقَالَ أَنْتَ رَسُولِي إِلَيْهِمْ فِي هَذَا..

إِذَا صَلَّيْتُمْ فِي جَمَاعَةٍ الْخ.. (1).

وأجيب:

أولاً: بأن الرواية لا تدل على أن هذا الرسول لا يكذب مطلقاً، فلعله

لا يكذب في خصوص هذه الواقعة، خوفاً من ملاحقته من قبل الإمام، وفضح أمره، وتعرضه لما لا تحمد عقباه.

ثانياً: هي مروية عن عمر بن حنظلة نفسه.

ج 5 ص 97 وينايع المعاجز ص 31 وبحار الأنوار ج 27 ص 27 وج 46 ص 235
ومستدرک سفینه البحار ج 5 ص 168.

(1) الكافي ج 3 ص 427 وتهذيب الأحكام ج 3 ص 16 والإستبصار ج 1 ص 417
ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 6 ص 271 و (الإسلامية) ج 4 ص 903 وخاتمة
المستدرک ج 5 ص 45.

5 - الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد بن خليفة، قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ «عليه السلام»: إِنَّ عُمَرَ بْنَ حَنْظَلَةَ أَتَانَا عَنْكَ بِوَقْتٍ..

فقال أبو عبد الله «عليه السلام»: إِذَا لَا يَكْذِبُ عَلَيْنَا.. الحديث (1).

وضَعَفُوا هذه الرواية: بأن في سندها يزيد بن خليفة، وهو واقفي لم يوثق، فلا يصح الإستدلال بها على شيء (2).

ويجاب عن هذا:

أولاً: إن صفوان بن يحيى روى عن يزيد هذا، وقد قال الشيخ الطوسي: إن صفوان لا يروي إلا عن ثقة، بل ادّعي الإجماع على ذلك (3).
فروايته عنه بمثابة الشهادة بالوثاقة.

ثانياً: لقد روى عنه بالإضافة إلى صفوان من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، مثل: يونس بن عبد الرحمان.

ويجاب:

بأن لا صحة لقولهم: إن من يروي عنه المجمع على تصحيح ما يصح

(1) الكافي ج 3 ص 275 و 279 ووسائل الشيعة (ط الإسلامية) ج 20 ص 91 و ج 3 ص 97 وتهذيب الأحكام ج 2 ص 21 والإستبصار ج 1 ص 260 و 267.

(2) معجم رجال الحديث ج 13 ص 28.

(3) العدة في الأصول ص 63 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 30 ص 231 (ط الإسلامية) ج 20 ص 88 وخاتمة المستدرک ج 3 ص 475.

عنهم، وصفوان منهم، فهو ثقة، لأنهم لا يروون إلا عن الثقات.. بل هم يروون عن الضعاف والمجاهيل أيضاً، فمثلاً:

1 - يونس بن عبد الرحمان، يروي عن عمرو بن جميع الأزدي قاضي الري، وهو ضعيف⁽¹⁾.

2 و 3 - ابن عمير، وصفوان بن يحيى، يرويان عن الحكم بن أعين، وهو مجهول⁽²⁾.

4 و 5 - الفضيل بن يسار، وجميل بن دراج، يرويان عن الحكم بن عتيبة، وهو مذموم، وليس هو من الشيعة، بل من فقهاء العامة⁽³⁾.

6 و 7 - ابن أبي عمير، والبزنطي يرويان عن علي بن أبي حمزة البطائني. وهو واقفي.

إلا أن يقال: الظاهر: أنهم إنما يروون عنهم، ما رووه قبل وقفهم، فإن صحَّ هذا، لم يكن من شواهد الرواية عن غير الثقات.

ووصفه في رواية عن الإمام الكاظم «عليه السلام»: بأنه هو وأصحابه شبه الحمير⁽⁴⁾. وقالوا عنه: إنه كذاب⁽¹⁾.

(1) رجال النجاشي ص 288 ورجال الشيخ ص 251 و 142 وراجع الكشي ص 390.

(2) راجع: قواعد الحديث ص 75 و 76.

(3) راجع: منتهى المقال ج 3 ص 103 ورجال الكشي ص 209.

(4) راجع: رجال الكشي ص 403 وعنه في نقد الرجال ج 3 ص 221 ومنتهى المقال ج 4 ص 327 و 328.

8 - ابن محبوب يروي عن الحكم الأعمى، وهو مجهول، أو هو الحكم بن مسكين⁽²⁾.

وأجيب:

بأن الجرح المتوجه إلى عمرو بن جميع الأزدي، والحكم بن عتيبة قد يكون سببه أنهما ليسا من الإمامية. فلعل صفوان، وسواه قد استفادوا وثاقتها في النقل في هذا المورد خاصة من قرائن معينة، فرووا عنها لأجل ذلك.

ويرد عليه:

أن هذا يرجع إلى حصول الوثوق بصدور المضمون الذي رواه ابن جميع وابن عتيبة، ولا يدل على وثاقة من يروي عنه صفوان ويونس، ومن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، حيث لا شيء يدل على أن سبب ثبوت المضمون هو وثاقة راويه.. بل هذا مبني على حدس صفوان ويونس المستند إلى قرائن معينة. ككون المضمون موافقاً للأصول.

ولكن ذلك كله لا ينفي حقيقة أن يكون صفوان قد روى عن لا يوثق به، ولم يذكر لنا سبب ذلك.. وهذا يخرم القاعدة التي تريد أن تجعل رواية صفوان عن أحدهم قرينة على وثاقته، أو كالشهادة بها.

(1) المصادر السابقة.

(2) منتهى المقال ج3 ص98 وروضة المتقين ج14 ص358 وتعليقة الوحيد البهبهاني ص121 ونقد الرجال ج2 ص137.

إلا أن يقال: لا شيء يثبت أن صفوان ومن معه قد روى أي واحد منهم عن رجل ضعيف.. ويكون طعن علماء الرجال بالحكم بن عتيبة، وابن جميع، والبطائني، و.. و.. لم يكن لعدم وثاقتهم، بل لأجل مذهبهم.. فتكون رواية أمثال صفوان عنهم كالشهادة الضمنية بوثاقتهم.

فإن إجماع العصابة على توثيق من يروي هؤلاء عنهم لم يأت من فراغ، ولا يرد بمثل هذه الإحتمالات.

أما جهالة الحكم بن أعين، والحكم الأعمى، فلا تصلح للطعن، إذ تكون رواية صفوان ونظرائه بمثابة الشهادة لهما بالوثاقة كما قلنا. فلا معنى لهذا النقض.

وأما البطائني، فقد روى عنه بعض من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، مثل ابن أبي عمير وغيره. وكان قبل وقفه وكيلاً للإمام الكاظم «عليه السلام»..

والوكالة توثيق له - كما يقال.

ثم لما استشهد الإمام الكاظم «عليه السلام» طمع بالدنيا، وأعلن وقفه، وحبس الأموال التي كانت في يده.

ولا نريد أن ندخل في البحث عن أن وقف البطائني هل يكشف عن سوء سريرته من أول الأمر، وإنما كان الإمام «عليه السلام» يعامله وفق ظاهر حاله؟!!

أو أنه كان مستقيماً على الحقيقة إلى حين وقفه، ثم عرض له الانحراف؟!!

فعلى الأول تسقط رواياته كلها عن الاعتبار، ما سبق منها وما لحق.
وعلى الثاني تبقى رواياته قبل وقفه على ما هي عليه من الاعتبار.
قد يقال: لا مرجح لأي من الاحتمالين. ولهذا البحث مجال آخر.
وحول تعامل الشيعة مع الواقعة نقول:

ذكر النوبختي: أن الشيعة نذوا الواقعة على الإمام الكاظم، وابتعدوا
عنهم، حتى لقبوهم بـ «الكلاب الممطورة»⁽¹⁾.

إذن.. فلا يعقل أن يروي كبار علماء الشيعة عن رئيس الواقعة!!
يضاف إلى ذلك: أن الشيخ ينص على أن ابن أبي عمير، والبنظي، وصفوان
بن يحيى، لا يروون إلا عن ثقة، مع أن هؤلاء بالذات يروون عن البطائني
أيضاً..

ومما تقدم نستنتج: أن رواية الشيعة عنه إنما كانت في أيام استقامته، لا
في أيام وقفه.

بل ذكر الشيخ «رحمه الله»: عمل الطائفة بأخبار علي بن أبي حمزة البطائني،
وساعة بن مهران، فيما لم يكن عندهم خلافه⁽²⁾.

(1) راجع: فرق الشيعة للنوبختي ص 91 و 92 والمقالات والفرق للأشعري ص 92
والفوائد الرجالية للكجوري ص 102.

(2) راجع: عدة الأصول ص 61 وقواعد الحديث ص 98 ووسائل الشيعة (آل البيت)
ج 30 ص 231 (ط الإسلامية) ج 20 ص 88 ومقباس الهداية (ط حجرية) ص 73.

وقد يناقش هذا الكلام: بأن بعض الشيعة قد روى عن بعض الواقفة، حتى بعد وقفهم.

ويمكن أن يجاب:

بأن ذلك إنما حصل بعد أن مرت فترة طويلة على وقفهم، وأصبحوا بمثابة نحلة، أو فرقة متميزة، يستطيع الناس أن يميزوا بين ما يتوافق مع نحلتهم، وما يريدون تأييده وتشبيده من أباطيلها وبين ما ليس منها.. وبعد أن ميزوا الصادق منهم عن الكاذب، والموثوق عن غيره، تعاملوا معهم كما يتعاملون مع أهل المذاهب الأخرى.

فظهر مما تقدم: أن رواية ابن بكير، ويونس عن يزيد بن خليفة، إما ان تكون أيام استقامته، إن ثبت كونه واقفياً.

أو أن روايتها عنه ترجح أن لا يكون يزيد بن خليفة واقفياً من الأساس. وإن كان يزيد بن خليفة رجلاً آخر غير الذي يروي عن الإمام الكاظم «عليه السلام»، فلا مانع من أن تكون رواية يونس، وابن بكير عنه من شواهد توثيقه إذا كان هذان لا يرويان إلا عن ثقة.

إذاً لا يكذب علينا:

أما وجه الإستدلال برواية يزيد بن خليفة على وثاقة عمر بن حنظلة، فهو: أن يكون التنوين في كلمة «إذاً» تنوين عوض عن جملة محذوفة والتقدير هنا: إذا كان عمر بن حنظلة قد جاءكم عنا بوقت، فهو لا يكذب علينا.

وهذا معناه: أن ما قاله لكم صحيح..

وقد يردُّ هذا الإستدلال:

بأن المراد: أنه لا يكذب علينا في خصوص هذا المورد، ولكنه يكذب علينا في سائر الموارد..

فالرواية تدم عمر بن حنظلة ولا تمدحه.

ويرد عليه:

أولاً: إن كلمة «إذا» ليست هي إذ مع تنوين التعويض، بل هي حرف جواب، وجزء وهي كلمة واحدة مركبة من ألف وذال، ونون «إذن» وليس «إذا» التي هي ظرف متضمن معنى الشرط.

ويراد بكلمة «إذن» تقرير ما قاله السائل، وتأكيده وتثبيته.

وكلمة «إذن» تنصب الفعل بعدها، كقولك: إذن أكرمك في جواب من قال: أزورك. وهي تدل على إنشاء التسيب. وإنما تنصب الفعل المضارع بثلاثة شروط.

الأول: أن يكون مصدرًا.

الثاني: أن يكون مباشرًا للمضارع. ولا يضر الفصل بالقسم أو بلا النافية.

الثالث: أن يكون المضارع بعد مسبقاً.

ويلاحظ: أن قوله هنا: «إذن لا يكذب علينا» قد أدخلت فيه لا النافية على الفعل، لتفيد نفي جميع أفراد الكذب عليهم، توطئة لنفي الطبيعة التي لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها.

ولو أنه قال: إذن لم يكذب، لأفاد نفي الكذب في خصوص هذا الخبر.

ثانياً: بالنسبة لقولهم: إن الرواية بصدد دم عمر بن حنظلة، لأن قوله:

لا يكذب علينا.. يدل على أنه يكذب على غيرنا بحسب مفهوم اللقب، فهو يكذب عليهم وعلى غيرهم في غير الوقت..

ونقول:

يرد على هذا:

ألف: أنه لا مفهوم للقب، ولو كان له مفهوم، فهو أضعف المفاهيم. ولا يدل عليه إلا بواسطة القرائن، ولا توجد قرينة في المقام.

ب: إن قلت: فعلى هذا تصير الرواية مجملة، لاحتمال المدح والقدح فيها.

قلت: ليست مجملة، بل يؤخذ بمنطوقها. وهذا هو المطلوب هنا، حيث يستفاد من هذا الكلام: أن هذا الرجل صادق في جميع ما يرويه عنا. ونحن لا نريد أكثر من ذلك.

فالنتيجة هي: أنه لا مانع من الإستدلال بهذه الرواية على وثاقة عمر بن حنظلة، ولا إشكال فيها، لا سنداً ولا دلالةً.

الذين أجمعت العصابة على تصديقهم :

وحيث تقدم: أن عدداً من الرواة عن عمر بن حنظلة هم ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، وقد اعتبر هذا من دلائل وثاقة هذا الرجل، فقد صار من المناسب الإشارة إلى هذا الإجماع، وإلى المقصود منه، فنقول:

من هم هؤلاء؟! :

قال الكشي: «أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب

أبي جعفر وأصحاب أبي عبد الله «عليهما السلام»، وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولين ستة: زرارة، ومعروف بن خربوذ، وبريد، وأبو بصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمد بن مسلم الطائفي.

قالوا: وأفقه الستة: زرارة.

وقال بعضهم: مكان أبو بصير الأسدي، أبو بصير المرادي، وهو ليث بن البختری⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسميائهم ستة نفر: جميل بن دراج، وعبد الله بن مسكان، وعبد الله بن بكير، وحماد بن عيسى، وحماد بن عثمان، وأبان بن عثمان.

قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه - وهو ثعلبة بن ميمون -: أن أفقه هؤلاء: جميل بن دراج.. وهو أحد أصحاب أبي عبد الله «عليه السلام»⁽²⁾.

(1) إختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ص 238 و (نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) ج 2 ص 507 ورسالة أبان للجيلاني ص 4 ومستدرک الوسائل، الخاتمة (ط حجرية) ج 3 ص 757 و (ط آل البيت) ج 7 ص 7 - 8 وقواعد الحديث للغريفي ص 38 و 39 و 40 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 30 ص 221 - 222 و (ط الإسلامية) ج 20 ص 79 - 80 ومقباس الهداية (ط حجرية) ص 73 والوافي ج 1 ص 26 وتاريخ آل زرارة ص 47 ومعجم رجال الحديث ج 1 ص 57 وج 4 ص 196 وج 8 ص 227.

(2) راجع: إختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 673 وراجع بقية المصادر

وقال في موضع ثالث: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحح عن هؤلاء وتصديقهم، وأقروا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر، دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله «عليه السلام»، منهم: يونس بن عبد الرحمان، وصفوان بن يحيى بياح السابري، ومحمد بن أبي عمير، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر.

وقال بعضهم: مكان الحسن بن محبوب، الحسن بن علي بن فضال، وفضالة بن أيوب.

وقال بعضهم: مكان فضالة بن أيوب عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمان، وصفوان بن يحيى⁽¹⁾.

لا تواتر لنقل الإجماع:

وقد أشار النجاشي «رحمه الله» إلى هذا الإجماع، كما قيل.

وجزم الشيخ النوري: بأن مراد الطوسي «رحمه الله» في عدة موارد، عند ذكره لرجال لا يروون إلا عن ثقة، مثل: فضالة بن أيوب، والبنزطي، وصفوان، وابن أبي عمير - جزم - بأنه يشير إلى أصحاب الإجماع، إذ لا يوجد في طبقة الثقات عصابة معروفة مشتركة في فضل غير هؤلاء⁽²⁾.

في الهامش السابق.

(1) راجع: إختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ج 2 ص 831 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 30 ص 223 و (الإسلامية) ج 20 ص 80 وخاتمة المستدرك ج 7 ص 9 والوافي ج 1 ص 27.

(2) راجع: مستدرك الوسائل، الخاتمة (ط حجرية) ج 3 ص 768 و 767 و (ط

وأغرق الشيخ المامقاني «قدس سره» حين قال: إنه قد تواتر نقل هذا الإجماع، وإن حجيته لا ريب فيها، لكفاية الظن في علم الرجال⁽¹⁾.
إذ لا نجد لهذا التواتر أثراً يذكر.

فإن الأساس في ادّعاء هذا الإجماع هو الكشي.. وإن كان المح إليه الشيخ والنجاشي..

فإن كان مراد المامقاني: أن الذين جاؤوا بعد الكشي قد أشار عدد منهم إلى ما قاله الكشي «رحمه الله»، حتى لقد تواتر نقل الإجماع عن الكشي، فهو لا يفيد.
وإن كان مراده: أنه تواتر عن الكشي وعن غيره، فهو غير صحيح.

المراد بالتصحيح:

ألف: والمراد من الصحة في قوله: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء» هو الصحة بالمعنى الأعم، أعني الوثاقة والصدق.. وليس المراد بالصحة معناها المصطلح عند المتأخرين. وهو ما رواه العدل الإمامي عن مثله.

ب: يلاحظ: أن عبارة الكشي بالنسبة للستة الأوائل لم تشر إلى تصحيح ما يصح عنهم، بل أشارت إلى تصديقهم، وإلى تقدمهم في الفقه على غيرهم.

فقد يقال: إن الإجماع إنما يتم بالنسبة للفئة الثانية والثالثة، فإن أريد تعميم ما ذكر من الإجماع على التصحيح في الفقرة الثانية والثالثة إلى المجموعة

مؤسسة آل البيت لإحياء التراث سنة 1417 هـ (ق) ج 7 ص 13.

(1) راجع: مقياس الهداية ص 70.

الأولى. فسيكون هذا تعميماً تبرعياً، وهو ليس بأولى من العكس، لاسيما مع التصريح بأن المجموعتين الثانية والثالثة هما دون المجموعة الأولى.

إلا أن يقال: إن هذا التصريح يدل على أن المجموعة الأولى التي هي أعلى رتبة من هؤلاء، لا بد أن تكون جامعة للأوصاف التي فيها بنحو أتم وأوفى.. وهذا ما يقتضيه قياس الأولوية القطعية.

وهذا يؤدي إلى استبعاد قول بعض الإخوة الأكارم:

«إن عبارة «تصديقهم» تساوي عبارة «تصحيح ما يصح عنهم» بناءً على أن المراد بالثانية: أنه إذا صحَّ إليهم، فهو صحيح من جهتهم، التي لا تدل إلا على تصحيح ذواتهم.. فتصديقهم مثل تصحيح ما يروون هم.. وعلى هذا، فقد تجعل عبارة التصديق في المجموعة الأولى قرينة على تفسير صحة ما يصحَّ عنهم من الآخرين» انتهى.

مفاد هذا الإجماع:

اختلف في مفاد هذا الإجماع على أقوال:

القول الأول:

أن معناه: أنهم لا يروون إلا عن ثقة، فجميع الوسائط بينهم وبين المعصوم ثقات.. وهو يفيد أيضاً صحة جميع الروايات التي صدرت عنهم، بواسطة كانت أم بدونها. فمراسيل، ومرافيع، ومقاطيع هؤلاء كمسانيدهم معدودة من صحاح الأحاديث.

والمراد بالصحة: الوثاقة والاعتبار، لأن بعض من يروون عنه ليس إمامياً،

فإذا جاءنا قدح في أحد من يروي عنه هؤلاء، تعارض مع هذا التوثيق له، فيرجع للمرجحات.

وهذا ما اختاره أبو علي في رجاله، والمحقق الداماد، الذي قال: إذا قال الأصحاب: ثقة صحيح الحديث، فمعنى ذلك: أنه لا يروي إلا عن ثقة⁽¹⁾.
وحكي اختيار ذلك عن أمين الدين الكاظمي، والعلامة، وابن داود، والشهيد، والمجلسيين، والمامقاني⁽²⁾.

القول الثاني:

إنه شهادة بوثاقة وعدالة هؤلاء المذكورين فقط.

ونقل أبو علي في رجاله هذا المعنى عن بعض معاصريه. بل ادّعى الإجماع عليه⁽³⁾.

-
- (1) راجع: مستدرك الوسائل، الخاتمة (ط حجرية) ج 3 ص 769 و (نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) ج 7 ص 67 عن الرواشح السماوية ص 170.
- (2) راجع: منتهى المقال ص 9 و 10 ونتيجة المقال في علم الرجال ص 73 و 80 و 79 ومستدرك الوسائل، الخاتمة (ط حجرية) ج 3 ص 759 و 760 ومقباس الهداية (ط حجرية) ص 71 وقواعد الحديث ص 47 و 48 و 67 وجواهر الكلام ج 2 ص 316 ورسالة أبان بن عثمان للجيلاني ص 6.
- (3) راجع: نتيجة المقال للبارفروشي ص 74 و 75 و 79 ومستدرك الوسائل، الخاتمة (ط حجرية) ج 3 ص 760 ومقباس الهداية (ط حجرية) ص 71 منتهى المقال ص 9 و 10 وقواعد الحديث للغريفي ص 47 عنه.

القول الثالث:

إنه شهادة بوثاقة روايتهم، حتى لو رووها عن وضّاع، أو فاسق، فإذا صح الحديث عن أحدهم صحت نسبته إلى المعصوم، ولا تعتبر العدالة في من بعدهم. وهذا ما اختاره الحر العاملي⁽¹⁾.

غير أننا نقول:

ولو صح هذا لم يكن معنى قوله: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء. إذ يكفي أن يصرح بتصديقهم.

يضاف إلى ذلك: أن ما ذكره، هو حال جميع الصادقين والثقات، ولا خصوصية لهؤلاء فيه، فلا أهمية لإجماع كهذا.

وهناك كثيرون تعترف لهم العصابة بالوثاقة والجلالة، فلماذا لم يذكرهم معهم؟!

مناقشة الأقوال:

بالنسبة للقول الأول نقول:

أولاً: قول المحقق الداماد: إن قولهم ثقة، صحيح الحديث معناه: أنه لا يروي إلا عن ثقة محل تأمل، بملاحظة النقاط التالية:

ألف: أنه لم يثبت وجود اصطلاح خاص بالقدماء يختلف عما عند المتأخرين في معنى الصحيح، سوى أنهم يجعلون الصحيح والموثق قسماً واحداً.

(1) راجع: وسائل الشيعة (ط آل البيت) ج 30 ص 224 و (ط الإسلامية) ج 20 ص 80 - 81 و راجع مقباس الهداية (ط حجرية) ص 71.

ب: إن معنى الصحيح عند القدماء أعم من الذي يكون رجال سنده ثقات، ومن الذي احتف بقرائن تفيد صدقه، ككونه موافقاً للأصول، أو لكونه يمثل اعترافاً من عدوٍ بأمر يضره، ككثير من الروايات التي يرويها المخالفون.. مع أنها تضر بمذهبهم، وتؤيد مقالة خصومهم.

فلعل وجه الحكم بصحة أحاديثهم هو هذه القرائن، وليس وثاقة من رروا عنه.

ج: إن الوثوق بالحديث.. من خلال القرائن يدخل في الإجتهدات الشخصية، التي لا تصلح أن تكون قدراً جامعاً بين رواياتهم كلها.. والذي يصلح أن يكون قاسماً مشتركاً بين جميع رواياتهم هو وثاقة الرواة.

ثانياً: بالنسبة للقول الثاني نقول:

لا خصوصية لوثاقة هؤلاء الرجال على من عداهم من ثقات الأصحاب، لكي ينص عليها بهذه الطريقة دونهم، فهناك كثيرون قد ورد النص على وثاقتهم وجلالتهم، وفقاهتهم، ولم يرد فيهم جرح، فلماذا لا يضافون إلى هؤلاء؟! وما هي الخصوصية التي ميزت هؤلاء على أولئك؟!

يضاف إلى ذلك: أن المقصود إذا كان هو مجرد توثيق هذه المجموعات الثلاث، فكان يكفي أن يقول: «أجمعت العصابة على تصديقهم»، ولا حاجة لقوله: «تصحيح ما يصح عنهم»، ولا حاجة لذكر فقاهتهم، والإقرار لهم بالفقه، وغير ذلك.. إلا إن كان يريد بيان وثاقتهم، وصحة روايتهم، وبيان فقاهتهم في الأحكام، فهم قد جمعوا بين الرواية والدراية.

ثالثاً: لا بد أن نسأل: كيف؟! ومن أين استفاد الكشي هذا الإجماع، مع أن بعض هؤلاء لم تذكر وثاقته، إلا في هذا الإجماع فيما نعلم؟! ولماذا تفرد به الكشي دون الآخرين، وأين وجد، ومن أين أخذ أقوال عصابة أهل الحق؟! ولماذا وصلت إليه ولم تصل إلى سائر العلماء؟! رابعاً: كيف يتم هذا الإجماع ونحن نجد الجرح والذم لبعض من ذكرهم، وقد احتاج العلماء لمعالجته، كما هو الحال بالنسبة لأحاديث ذم زرارة «رحمه الله»؟!!

خامساً: إن اختلاف العبائر التي وصفت بها كل طائفة من هؤلاء يدل على أن المقصود ليس واحداً فيها.. فقد أثبت أمرين للطائفة الأولى:

الأول: تصديق العصابة لهم فيما ينقلونه، وإثبات وثافتهم.
الثاني: الإقرار لهم بالتقدم في الفقه.. بل الأفقية بالنسبة إلى جميع فقهاء عصرهم.

أما الطائفة الثانية وكذلك الثالثة، فيراد:

أولاً: إثبات صحة رواياتهم، وأنهم لا ينقلون إلا ما صح لهم صدوره عن الأئمة «عليهم السلام» (إما لأجل اعتقادهم بوثاقة رواة الذين أخذوا عنهم، وإما لقيام القرائن، ودلالة الشواهد عندهم على صحته). ولذا قال: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء».

الثاني: إثبات الصدق لهم في قوله: «وتصديقهم لما يقولون».

الثالث: «الإقرار لهم بأنهم فقهاء»، ولم يثبت لهم الأفقية، كما أثبتتها بالنسبة للطائفة الأولى.

فقد يقال: إن السبب في عدم الإشارة في الطائفة الأولى إلى تصحيح ما يصح عنهم: أن معظم ما ينقلونه هو من سماعهم المباشر من الإمام. أما ما ينقلونه عنهم «عليهم السلام» بالواسطة، فهو قليل جداً إلى حد الندرة.. فالتصديق ناظر لما ينقلونه بلا واسطة، والتصحيح الوارد بالنسبة للطائفة الثانية، ثم الثالثة ناظر لما ينقلونه بالواسطة.

فالمطلوب من الطائفة الأولى: هو بيان وثاقتهم في أنفسهم.

وأما الطائفتان الثانية ثم الثالثة، فعلى عكس الطائفة الأولى، فإن كثيراً من رواياتهم عن الأئمة إنما هي بواسطة الآخرين.. لكن هذا لا يعني أن الستة الأولى لا تشارك الأخيرتين في تصحيح ما يصح عنها. إذا دل دليل على هذه المشاركة، فقد نقل الإجماع على تصحيح ما يصح عن الطائفة الأولى أيضاً، بل ادعى البعض تواتر هذا الإجماع⁽¹⁾.

سادساً: إن من هؤلاء من روى عن الضعفاء والمجاهيل، فقد:

روى يونس عن عمرو بن جميع وهو ضعيف.

وروى ابن عمير، وصفوان بن يحيى، عن الحكم بن أعين، وهو مجهول.

(1) راجع مقباس الهداية (ط حجرية) ص 73 و 70.

وروى الفضل بن يسار، وجميل بن دراج، عن الحكم بن عتيبة، وهو من علماء العامة.

وروى ابن أبي عمير، والبنزطي عن علي بن أبي حمزة البطائني، الواقفي المذموم.

وروى ابن محبوب عن الحكم الأعمى، وهو مجهول، أو هو الحكم بن مسكين.

ويجاب عنه:

بما تقدم، من أن الرواية عن عمرو بن جميع، والحكم بن عتيبة، وهما من العامة لعله لثبوت وثاقتها لهم، ولو في خصوص هذا المورد.

بل قد تكون رواية أصحاب الإجماع عن هؤلاء كالشهادة الضمنية بوثاقتهم.

وكذا يقال بالنسبة للمجهولين.. فإنهم مجهولون لنا، ولكنهم ليسوا مجهولين لمن روى عنهم. فلعلهم يرون وثاقتهم مطلقاً، أو في خصوص المورد. وأما البطائني، فلا دليل على أنهم قد رووا عنه بعد وقفه.

سابعاً: إن هذا الإجماع لا يفيد وثاقة من يروي عنه هؤلاء، لأن الشهادة بالوثاقة تحتاج إلى أن تكون شهادة مستندة إلى الحس، كالشهادة برؤية الضرب، أو ما هو قريب من الحس، كالعدالة. أو يحتمل استنادها إلى الحس.

وعلى هذا نقول:

إن من العسير جداً: أن تكون العصابة قد عرفت عن حس، أو ما هو

قريب من الحسن: أن هذه الجماعة لم ترو لهم شيئاً إلا عن الثقات الذين ثبتت وثافتهم لهم عن حسن، أو ما هو قريب منه.. خصوصاً وأن عدد هذه الجماعة 18 أو 21 أو 22 رجلاً.

ولو سلم أنهم عرفوا بذلك، ولو بأن أخذوا أو سمعوا من هذه الجماعة إقراراً، وأخذوا منها تعهداً بهذا الأمر. فكيف يمكن أن نعرف أن هذه الجماعة قد وفّت بما تعهدت به، فلا تروي إلا عن يروي عن ثقة، ثم عن ثقة إلى أن ينتهي الأمر إلى الإمام «عليه السلام»؟!!

إننا على اطمئنان تام: بأن الجماعات الثلاث الذين ذكرهم الكشي لم يتعهدوا لأحد بهذا الأمر، ولا يمكن إثبات ذلك بصورة قاطعة للعدر، ومبرئة للذمة.

ويجاب:

بأن أمر التوثيق يختلف عن حال الشهادة، لأن باب العلم بالتوثيقات منسد، وإنما يعمل بالظنون والقرائن..

كما أنه لو كان حال التوثيق حال الشهادة لم يمكن الاستنباط لأحد من الناس طيلة كل هذه القرون، فإن أحداً لم ير النجاشي ولا الشيخ، ولا الصدوق، ولا غيرهم.

كما أننا نعلم: أن هؤلاء لم يروا، ولا عاشروا، ولا عاشوا مع جميع الذين يوثقونهم في كتبهم، وإنما رأوا ظاهر حالهم، أو سمعوا من غيرهم، أو قرأوا في كتبهم، أو استنبطوا ذلك من بعض القرائن والشواهد، التي قد تتوالى

وتتضافر حتى تورث الظن أو اليقين.

وهكذا نحن نستفيد من هذا الإجماع في تقوية احتمالات وثاقة من ذكروا فيه، ولم نطلع إلا على النزر اليسير من حال ناقل هذا الإجماع، ومن أجمعت العصابة عليهم، وبطرق لا تدخل في باب الشهادة أيضاً.

ولو سلمنا أن احتمال أن تكون الشهادة حسية يكفي في الإعتماد عليها، فإننا نقول:

ليس المطلوب في التوثيق أن تكون الشهادة حسية، بل المطلوب حصول الوثوق بالوثاقة، ولو بواسطة القرائن الإستنباطية الحدسية.

7 - أولى الناس بالأنبياء :

واستدل الشيخ الطهراني «رحمه الله»⁽¹⁾ على لزوم تقليد الأعلm بما روي عن علي «عليه السلام»:

«إن أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به»، ثم تلا: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾⁽²⁾ «(3)».

(1) الذريعة ج 4 ص 390.

(2) الآية 68 من سورة آل عمران.

(3) راجع: بحار الأنوار ج 68 ص 83 وج 1 ص 183 وغرر الحكم (المطبوع مع الفارسية) ج 1 ص 221 و 186 من دون ذكر الآية، ومجمع البيان ج 2 ص 458 ونهج البلاغة (بشرح عبده) ج 3 ص 171 الحكمة رقم 96 ونور الثقلين (تفسير) ج 1 ص 293 والمكاسب ص 154 ومصادر نهج البلاغة ج 4 ص 91 عن بعض ما تقدم، وعن تنبيه الخواطر ص 17 وعن الزمخشري في ربيع الأبرار، باب التفاوت والتفاضل.

وهناك روايات عديدة ذكرت أن الأعلّم أولى بمقام الإمامة في الأمة⁽¹⁾.
ولأجل صراحتها في أنها تتحدّث عن أمر اعتقادي لا عن شرط الأعلمية في
التقليد، أضربنا عن ذكرها.

وهكذا يقال بالنسبة للآية الكريمة التي ذكرت قصة طالوت، وأن الله
تعالى قد اختاره ملكاً على الملأ من بني إسرائيل، وزاده بسطة في العلم والجسم.
حيث صرح العلماء فيها أيضاً: بأن أعلميته عليهم هي التي خولته هذا المقام.
ونقول:

أورد على الإستدلال بالرواية المذكورة بأمور:

أولاً: قد يقال: إن الرواية تفيد ترجح الأعلّم على غيره. ولا تفيد تعينه،
وعدم الرجوع إلى سواه..

ثانياً: هي لا تتحدّث عن مقام الفتوى، بل تتحدّث عن مقام المعونة
للأنبياء على إنفاذ مقاصدهم، والوزارة لهم في حال حياتهم، وخلافتهم بعد
موتهم في إدارة الشؤون، ومتابعة مسيرتهم، والتصدي لما كان الأنبياء يتصدون
له. وأن الملاك في منصب الإمامة هو أعلمية الإمام على جميع الخلق.

والمطلوب في الإفتاء: هو أن يحصل المكلف برجوعه إلى العالم على المعذرية
والمنجزية والأمن من العقاب.. وهذا يتحقق بالأخذ من كل فقيه رضي
الشارع بقوله، واعتبره حجة شرعية، وليس فيه إمامة، ولا تصرف في الأنفس

(1) الإحتجاج للطبرسي ج 1 ص 219 وبحار الأنوار ج 31 ص 417.

والأموال، وسياسة للعباد والبلاد، وليس فيه دفاع، وحسم نزاع، وما إلى ذلك.
 ثالثاً: إن هذه الرواية ناظرة إلى الأئمة الطاهرين «عليهم السلام»، وأنهم هم الذين يحق لهم مقام الإمامة والخلافة بعد الرسول في مقابل بني الحسن وغيرهم ممن يتصدون لهذا المنصب، وليست ناظرة للفقهاء والمفتين.
 رابعاً: إن الإمام هو أعلم الأمة بالأحكام الواقعية، وعلمه هذا يحوّله مقام الإمامة العظمى.

أما الفقهاء، فأحكامهم مبنية على الإجتihad الذي قد يخطئ وقد يصيب، ويلجأ المكلف إليه باعتبار أن الله تعالى جعله حجة شرعية له.

والأعلمية، إن كانت بمعنى سعة العلم بالأحكام الإجتهادية، وكثرة الأحكام المستنبطة، فهي لا تعني كثرة الإصابات للواقع.. خصوصاً إذا كان المكلف من النوع الذي لا يحتاج إلا إلى قليل من الأحكام.. إلا إذا فرض أن كثرة الاستنباط تؤثر في جودته، أو كثرة إصابته للواقع، أو فسرت الأعلمية بما يؤدي إلى ذلك بنحو أو بآخر. كما تقدم بيانه في أول هذه المسألة.

خامساً: الرواية تتحدث عن الأعلمية في كل ما جاء به الأنبياء، وموضع البحث هو الأعلمية في خصوص الفروع.. وهذا يدل على أن الرواية لا تتحدث عن التقليد والفتوى.

سادساً: لعل الرواية بصدد بيان الأرجحية دون التعيين والإنحصار، بقرينة هذا التعميم للأصول والفروع وسواهما.

سابعاً: بالنسبة لآية جعل طالوت ملكاً.. فهي ناظرة إلى مقام السلطة والحاكمية، وليست ناظرة لمقام الفتوى والتقليد.

ثامناً: إنها ذكرت الأعلمية بمعنى اتّساع دائرة العلم، ولم تتحدث عن الأعلمية فيما يرتبط بجودة استنباط الأحكام.. وهي العلوم التي يحتاج إليها في حاكميته. أما الأحكام، فيأخذ الناس من ذلك النبي الذي لجأ إليه الناس حين طلبوا منه جعل الملك لهم.

9 - كيف تفتي وفي الأمة أعلم منك؟! :

واستدلوا أيضاً على لزوم تقليد الأعلم، بما روي عن الإمام الجواد «عليه السلام»، من أنه قال لعمة في كلام له معه عن أمر الإمامة: «إنه عظيم عند الله، أن نقف غداً بين يديه، فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم، وفي الأمة من هو أعلم منك»؟! (1).

لأن قوله: «لم تفتي عبادي بما لا تعلم»؟! وإن كان يتحدث عن الإفتاء بغير علم، لكن قوله: وفي الأمة من هو أعلم منك يدل على المقصود، وهو قلة علمه، بالإضافة إلى الأعلم منه. مما يعني: أنه لا يحق لغير الأعلم الفتوى مع وجود الأعلم.

وذلك يعني: انتفاء حجية قول غير الأعلم في هذه الحالة.. وعدم الحجية يجعل أخذ الفتوى منه بلا مسوغ شرعي.

ويجاب:

أولاً: هذه الرواية تتحدث عن ملامته على التصدي للإمامة، وإفتاء الناس

(1) راجع: بحار الأنوار ج 1 ص 100.

بهذا العنوان.. مع أن بعض ما يفتي به لا يستند فيه إلى حجة، تكشف له حكم الله فيه، بل يستند إلى ظنون أو ظواهر تخطئ وتصيب، مع علمه بأن غيره هو الذي يعرف حكم الله الواقعي.

وبذلك يكون «عليه السلام» قد أبطل دعوى عمه للإمامة، من خلال إبطال ما يدّعيه من علم يخوله الفتوى في جميع المسائل، لأن من أهم مقومات الإمامة هو العلم التام بجميع أحكام الله تعالى..

وكان عمّه يريد بفتاويه أن يدّعي: أنه يملك هذا العلم الذي يخوّله دعوى الإمامة..

ثانياً: لقد أنكر الإمام على عمه إفتاءه بما لا يعلم، فإن كان مراده أن عمّه يعلم بأنه جاهل، ثم يفتي بما لا يعلم، فملازمة الإمام له في محلها، وهذا هو الجهل البسيط.

وإن كان جاهلاً، ويتخيل أنه عالم، ثم يفتي - وهذا هو الجهل المركب - وكان مقصراً في عمله الإجتهادي، ملتفتاً إلى تقصيره، فملازمة صحاحه أيضاً. وإن كان جاهلاً مركباً، غير مقصر في تحري الدليل، وغير ملتفت إلى خطئه، فلا تصح ملازمة على ذلك.

غاية الأمر: أنه «عليه السلام» يمكن أن يلفت نظره إلى خطئه..

فملازمة الإمام «عليه السلام» له تدل على عدم معذوريته في فتواه، إما لكونه عالماً بجهله، وفي صورة عدم معرفته بجهله يلومه لتقصيره في تحصيل الدليل.. وكان عارفاً بهذه النقطة أيضاً.

وهذا يجعل المورد خارجاً عن دائرة البحث، لأن البحث إنما هو عن

المجتهد الذي لا يكون جاهلاً، جهلاً بسيطاً، ولا جهلاً مركباً، مقصراً فيه،
وعالمًا بتقصيره..

والقول: بأن كل من يتصدى للإفتاء، وفي الأمة من هو أعلم منه، فهو
مقصر..

لا يمكن قبوله، إلا أن يكون قد علم بوجود الأعلم، ثم تصدى للفتوى..
أما إذا لم يعلم بوجوده، وكان موجوداً بالفعل، فلا يعد ذلك المفتي مقصراً..
كما أن أكثر الناس يعرفون حجم ما لديهم، من علم، ويظنون أن غيرهم قد
لا يلتفت لما التفتوا إليه، أو لم يعثر على ما عثروا عليه، فيحتمل أن يكون في
نفسه أعلم منهم.. وهذا لا يعد مقصراً - إذا أخطأ في التقدير، بناءً على ذلك.

ثالثاً: لا يراد الملامة على مجرد أن يفتي مع وجود الأعلم، فإن هذا لا
ضير فيه، فقد كان أصحاب الأئمة يفتون مع وجود الأئمة.

بل المراد: ملامته على الإفتاء مع تجاهل مقام الإمام، ومع الإدعاء: أن
فتواه هذه تجعله أهلاً لمقام الإمامة..

رابعاً: الرواية ضعيفة السند لكونها مرسلة.

10 - حديث الرئاسة :

واستدلوا بقول رسول الله «صلى الله عليه وآله»: «إن الرئاسة لا تصلح
إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر إليه يوم

القيامة»⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: هذه الرواية ضعيفة سنداً.

ثانياً: الحديث عن الرئاسة يناسب مقام الإمامة، لبيان أنها لا تصلح إلا للإمام المنصوص عليه.

أما الرئاسة بمعنى الزعامة، فهي غير مشروطة بالأعلمية، ولا بالاجتهاد، فليست مقصودة بالرواية.

ثالثاً: الرجوع إلى الأعلم لأخذ الفتوى، ليس زعامة.. كما أن المجتهد لا يطلب الرئاسة لنفسه، ومن فعل ذلك يسقط من أعين الناس، ويرونه محباً للدنيا، ولا يثقون به..

وبعدما تقدم نقول:

لا حجية لقول غير الأعلم:

ثم إنه على القول بترجيح قول الأعلم، وتقديمه، فهل يكون قول المفضل حجة أم لا؟!!

ذهب جماعة إلى عدم حجية قوله، بل يكون حاله حال قول العلماء في زمان الأئمة.. إذ لا حجية لقول غير الإمام مع وجود الإمام، فلا يجوز أخذ

(1) راجع: الإختصاص ص 251 وبحار الأنوار ج 2 ص 110 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 610.

قول العالم إذا خالف الأعلم..

ويرد عليه:

أولاً: إن إطلاق دليل الحجية، كالتوقيع الشريف قد أرجع إلى واحد غير معين من رواة حديثهم «عليهم السلام»، دون أن يقيده بالأعلم. وكذا قوله «عليه السلام»: انظروا إلى رجل نظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا.

ومثله: إطلاق آية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. وإطلاق آية النفر: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾.

وإطلاق قوله «عليه السلام»: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه». فإن حمل هذه النصوص، وأمثالها على صورة التساوي في العلم، أو حملها على صورة الإتيان في الفتوى - كل ذلك - حمل على فرد نادر، وهو خلاف ظاهرها..

إلا أن يمنع الإطلاق، بأن يقال: إن إطلاقها هذا ليس إطلاقاً أحوالياً، بل هو إطلاق أفرادى، شامل لجميع الأفراد الذين هم علماء، غير ناظر لأحوالهم، من العلمية وغيرها..

فقوله «عليه السلام»: «من كان من الفقهاء»، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ

كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴿١٠﴾، وقوله سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، وسواها ما يدل على العموم الأفرادي، فكأنه قال: كل من كان من الفقهاء، وكل من كان نافرًا سيكون متفهمًا، وأسألوا كل فرد من أفراد أهل الذكر، من دون نظر إلى خصوصياته، من أعلمية وغيرها.. فهي مهملة من هذه الجهة، فكأنه قال: مرجعكم إلى الفقهاء، وأهل الذكر، والنافرون من كل فرقة. والخصوصيات، كالعدالة، والإيمان، والأعلمية، ونحوها.. تحتاج إلى بيان آخر، إن كانت مطلوبة.. ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون كل نص ناظر لجهة يريد بيانها، فحديث «من كان من الفقهاء» ناظر إلى اهتمام الفقيه بتربية نفسه.. ولا يكون ممن يحلل حرام الله، ويحرم حلاله..

وآية أهل الذكر ناظرة إلى ربط العامي بأهل الذكر والعلم، ومن لا يبني كلامه على الظنون والحدسيات..

وآية النفر ناظرة إلى دعوة كل فرقة إلى اختيار مقدار حاجتها للتفرغ والسعي إلى طلب التفقه من مصادره الحقيقية والأصلية، وضرورة أن يكون فقهاء كل فرقة منها، لأسباب كثيرة، ليكون للمنذرين لقومهم حصانة، وحماية طبيعية، وليؤمن جانبه، ولا يظن به محاولة الغش، أو التآمر، أو الخداع، أو ما إلى ذلك..

وقد يقال: إن قوله: أفينس بن عبد الرحمان ثقة أخذ عنه معالم ديني؟! إلخ.. وإن كان يحتمل فيه أن يكون الرجوع والإرجاع إليه إنما هو لكونه هو الأعلم بين العلماء آنئذ.

ولكن هذا السؤال والجواب يشير إلى أن الإرجاع إليه كراو، لا كفقيه

يجوز تقليده، كما أنها لا تدل على أنه كان أعلم من غيره، لا في الفقه، ولا في غيره، بل هو أحد العلماء الذين يمكنه الرجوع إليهم، والأخذ منهم.. وأن المطلوب هو أن يكون الأخذ من كل ثقة مأمون، إذا كان عالماً.

بل قد يقال: إن ما يريده السائل بـ «معالم الدين» قد يكون المراد به: الأمور الإيمانية والإعتقادية، وإن كنا نرجح إرادة الأعم من الأمور الإعتقادية وغيرها. ويبدو: أن السائل كان يسأل عن تحديد الثقة والأمانة في شخص بعينه، وهو «يونس».. فوافق الإمام على أنه «رحمه الله» متصف بالصفات المطلوبة للسائل.

وكان السائل اعتمد على ارتكازية رجوع الجاهل إلى العالم. والله العالم. ثانياً: هناك فرق بين الإمام وبين الأعم من الفقهاء، يوجب الفرق في الآثار والنتائج، وهو: أن الواقع منكشف للإمام، فمخالفه «عليه السلام» مخطئ بلا ريب.

أما الأعم، فيحكم بالظاهر، وقد يخطئ وقد يصيب، فمن يخالفه قد لا يكون مخطئاً في الواقع، ولكنه لا يحرز براءة ذمته.. فتصح الفتوى بخلاف رأي الأعم، ويصح الأخذ منه إذا تعسر، أو تعذر الأخذ من الأعم.. ومع تيسر الحصول على فتوى الأعم، يتعين الرجوع إليه، لأنه أقرب إلى إصابة الواقع، وهو ما يقوله الإمام..

والروايات، وإن لم تصرح بلزوم الرجوع إلى الأعم، لكن تعين الرجوع إليه مما يحكم به العقل، وهو أمر إرتكازي لدى العقلاء.. ولا تصح إذا خالفت

قول المعصوم بأي وجه.

أدلة التخيير بين الأعلم وغيره :

أما القائلون بالتخيير بين الأعلم وغيره، فقد استدلوا على عدم وجوب تقليد الأعلم، وأن الحكم هو التخيير بأدلة عديدة، فلاحظ ما يلي :

الدليل الأول: لزوم العسر والخرج :

استدلوا بأن وجوب تقليد الأعلم يؤدي إلى وقوع المكلفين في العسر والخرج، لصعوبة تشخيص مفهوم الأعلم، وصعوبة تشخيص مصاديقه. كما أن تعلم فتاويه وتحصيلها من مظانها، ولا سيما على من يعيشون في البلاد البعيدة، والأرياف النائية موجب للخرج. والخرج مرفوع في الشريعة المقدسة. ونسب هذا الإستدلال إلى صاحب الفصول في مبحث تقليد المفضل. وأجيب، أو يجاب عن هذا:

أولاً: لا مجال للتمسك بقاعدة رفع الخرج في أحكام الشرع، لأن وجوب الرجوع إلى الأعلم حكم عقلي، وليس حكماً شرعياً نفسياً ليرفع بقاعدة رفع الخرج.

ثانياً: تشخيص مفهوم الأعلم ليس عسيراً، فإنه الأجود استنباطاً، والأصح والأحسن سليقة في تطبيق الكبريات على صغرياتها، ومواردها، والأحسن استنباطاً للمعاني، وللأحكام من أدلتها..

وليس للأعلم حقيقة شرعية، بل معناه: هو هذا المعنى المتداول عند كل ذي علم وفن وصناعة، كالأطباء والمهندسين وغيرهم..

وليس المراد به: الأكثر معرفة بالفروع، وحسب.. بل لا بد من حسن التصرف فيها، والإستنباط منها، وفقاً لما ذكرناه..

وأما تشخيص مصداق الأعلم، فله طرق، وهي نفس طرق معرفة ذوي الخبرة والأعلم في سائر العلوم والصنائع أيضاً.. فإن ذلك قد يثبت بشهادة أهل الخبرة، وبالشياع، وبالعلم الوجداني، وبالبيّنة، وبإخبار المعصوم «عليه السلام».

وأما صعوبة تعلم فتاويه، ولاسيما على أهل البلاد النائية. فلا تصلح دليلاً على ذلك، فإن وسائل النشر، والإتصال تقع تحت اختيار الجميع.

بل إن الفتوى بلزوم تقليد الأعلم هي المعمول بها، ولم يزل العلماء يفتون بها عبر العصور، والرجوع إلى الأعلم هو سيرة العقلاء.. ولم يجدوا في هذا عسراً أو حرجاً.. ولو كان قد حصل شيء من ذلك لظهرت دلائله، ولبادر العلماء إلى معالجته.

ثالثاً: إن العسر والحرج له مراتب متفاوتة، فيجب أن يقتصر فيه على القدر المتيقن.

رابعاً: إن وجوب الرجوع إلى الأعلم إنما هو في صورة العلم باختلاف فتاويه التي هي محل ابتلاء مع فتاوي المجتهد الذي يراد الرجوع إليه في مقابله. وكثيراً ما لا يكون الأمر كذلك، فلا يكون عالماً بالاختلاف مثلاً، بل يكون الأمر مشكوكاً، أو مغفولاً عنه.

كما أن وجوب الرجوع إلى الأعلم إنما هو في خصوص الفتوى المختلف

فيها إذا كان محل ابتلاء المكلف، ولا يجب ذلك في سائر الفتاوي التي لا يعلم بالإختلاف فيها.. بل لا يجب الرجوع إلى الأعمم إذا كان قول غيره موافقاً للإحتياط أيضاً.

خامساً: لو سلم لزوم الحرج، فيجب رفع اليد عن شرط الأعلمية في موارد الحرج بقدر الحرج، فيعمل فيها بما يقتضيه العنوان الثانوي. أما سائر الموارد قبل أن يصل الأمر إلى الحرج، فيبقى على تقليده.

سادساً: هذا الإستدلال ناظر للعسر النوعي، وأدلة الحرج ناظرة إلى العسر الشخصي، فقد يعسر أمر على شخص، ولا يعسر على آخر.. وذلك فيما هو محل الإبتلاء من موارد اختلاف الفتاوي فقط.

إن قلت: دليل تقليد الأعمم هو العقل، ولا يرفع الدليل العقلي بالعسر والحرج.

قلت: لا ينحصر دليل شرطية الأعلمية بالدليل العقلي، فهنا أدلة لفظية أيضاً، وهي ترفع بقاعدة العسر والحرج.

الدليل الثاني: سيرة العقلاء:

واستدلوا بسيرة العقلاء، فإنهم يرجعون إلى مطلق أهل الخبرة، الأعمم منهم وغيره.

ويجاب:

بأنه قد تقدم: أن عدم التفريق إنما هو في موارد العلم بالتوافق، أو عدم وجود خطأ وصواب.. إلى آخر ما قلناه..

الدليل الثالث: فعل النبي ' :

إن النبي «صلى الله عليه وآله» كان ينصب القضاة، ولا يراعي وجود الأعلم من بينهم، الذي كان بمرأى ومسمع منه، وهو أمير المؤمنين «عليه السلام».. وهذا يدل على أن قول غير الأعلم حجة، مع وجود الأعلم.

ويجاب:

بأن المطلوب في القضاء هو فصل الخصومة، ولا يشترط الأعلمية في القاضي، وما أكثر الخصومات التي قد يكون بعضها بين المجتهدين أيضاً، بل بعضها يكون بين مجتهد وإنسان عادي..

والرجوع إلى القاضي إنما هو لأخذ حكمه، لا لأخذ فتواه، والرجوع إلى المجتهد لأجل فتواه لا لأجل حكمه.

الدليل الرابع: غير الأعلم جاهل مقابل

عالم :

إن غير الأعلم كما يقول المحقق الأصفهاني من مصاديق الجاهل بالنسبة للأعلم، لأن الأعلم يعلم بما لا يعلمه غير الأعلم، فإطلاقات رجوع الجاهل إلى العالم لا تشمل المفضول.

ويجاب:

أولاً: بأن صدق العالم - عرفاً - على الفاضل والأفضل مما لا شك فيه. والفهم العرفي هو المرجع في الأدلة اللفظية، ومنها أدلة التقليد.

ثانياً: ليس معنى الأعلّم: أنه يعلم بعض المسائل التي لا يعلمها غيره، بل معناه الأدق نظراً، والأجود استنباطاً.. أي أن العالم والأعلّم يعرفان المسائل، لكن جودة فهم هذا، ودقة نظره تقوي احتمال إصابته للواقع بحسب طبيعة الأمور، وقد ينعكس الأمر لتصبح احتمالات إصابته غير الأعلّم أقوى، كما إذا كانت فتاوي المفضول، موافقة للإحتياط، أو للمشهور، أو لغير ذلك من أسباب تقدمت.

ثالثاً: إن هذا القول يؤدي إلى حرمة الأخذ من غير الإمام المعصوم في زمن الإمام «عليه السلام»، لأنه «عليه السلام» مصيب للواقع دائماً، مع أن الإمام هو الذي أمر أبان بن تغلب: بأن يجلس في المسجد ويفتي الناس، وأرجع إلى محمد بن مسلم، وإلى غيره..

بل لازمه حصر الأخذ من علي «عليه السلام» والنبى «صلى الله عليه وآله»، لأن علياً أعلّم من باقي الأئمة، وكذلك الرسول.

إلا أن يقال: إن أعلّمتها ليست في الأحكام، وإنما في شؤون أخرى. رابعاً: إن ذلك لو صح لوجب على غير الأعلّم أن يقلد الأعلّم، مع أنه يراه مخطئاً فيما يخالفه فيه، مع الإطباق على أن على المجتهد أن يعمل بفتوى نفسه، ولا يجوز له تقليد غيره.

الدليل الخامس: إرجاعات الأئمة ^٥:

فإنهم كانوا يرجعون الناس إلى بعض أصحابهم، كيونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن مسلم، وغيرهم ممن تقدم ذكرهم لأخذ الأحكام منهم، مع أن الأعلّم - وهو نفس الإمام - كان حاضراً..

ونسب هذا الإستدلال إلى صاحب الفصول.

ويجاب:

أولاً: لا معنى لقياس الإمام «عليه السلام» بالأعلم من الفقهاء، الذي هو من الناس العاديين.. فإنه قياس مع الفارق، لأن الواقع منكشف للإمام. أما الفقيه، فهو يفتي بأحكام ظاهرية يخطئ فيها ويصيب، وقد يكون المصيب هو الفقيه الآخر الذي ليس بأعلم.

ثانياً: من قال: إن الإمام كان يرجع إلى بعض أصحابه بما هم فقهاء، فلعله لأجل كونهم حملة لأحاديثهم، كما يشير إليه تعليل الإمام في بعض إرجاعاته بقوله: فإنه سمع من أبي حديثاً كثيراً، أو بقوله: فإنه الثقة المأمون. كما لا دليل على أن الذين أرجع إليهم الأئمة «عليهم السلام» ما كانوا هم الأعلم من سائر أصحابهم «عليهم السلام».

ثالثاً: الكلام في صورة العلم بمخالفة فتوى غير الأعلم لفتوى الأعلم. ومن المعلوم: أن فتوى من أرجع إليهم الإمام إذا خالفت قول الإمام كانت باطلة من أساسها..

فلا بد أن يكون الإرجاع لأصحابهم «عليهم السلام» في صورة العلم بالموافقة، وعدم العلم بالمخالفة، فيكون أخص من المدعى.

رابعاً: لنفترض: أن الإمام «عليه السلام» كان يرجع إلى بعض الأشخاص. فلعل غيرهم من أصحابه كان أعلم من الذين أرجع إليهم.

فيجاب عن هذا:

بأن عدم العلم هنا لا يثبت عدم شرطية الألفية، ليصار إلى التخيير، بل غاية الأمر أنه لا يجوز الاستدلال بهذه الإرجاعات على اشتراط الألفية.

الدليل السادس: سيرة المتشركة في عهد الأئمة:

ويستدل بسيرة المتشركة في عهد الأئمة «عليهم السلام»، فإن الناس كانوا يراجعون أصحاب الأئمة، فيفتونهم، ولم نر أحداً منهم قال لمن يراجع: راجع فلاناً، فإنه الأعم.

كما أنهم إذا سئلوا وكانوا مجموعين في مجلس واحد، وفيهم الأعم، لا يحيلون السائل إليه.

كما أن السائل لا يسألهم عن الأعم ليوجه سؤاله إليه.

ولم نسمع أن أحداً من الناس في ذلك الزمان قد بحث عن الأعم في زمانه ليأخذ الفتاوي منه.. بل كان الناس يسألون أي عالم يصادفونه.

مع أن الكل يعلم: أن مراتب العلماء متفاوتة في العلم.. ويعلم بوجود اختلافات بينهم في الفتاوي.

الدليل السابع: الإرجاع إلى الفاضل والمفضول:

كما أننا إذا لاحظنا طريقة الأئمة «عليهم السلام»، فنجد: أنهم كانوا يرجعون إلى الفاضل والمفضول على حد سواء.. مع العلم بأن الغالب هو الإختلاف في الفتاوي بين العلماء، وندرة التوافق في جميع المسائل بينهم. وهذه السيرة وما جرت عليه طريقة الأئمة تدل على عدم تعين الأعم

للتقليد.

والجواب:

أولاً: إن إلزام الناس بالرجوع إلى خصوص الإمام يستلزم الحرج النوعي.

ثانياً: بالنسبة لإرجاعات الأئمة إلى الفاضل والمفضول نقول:

قد يقال: إن الإرجاع غالباً إنما هو لأخذ ما سمعوه من الأئمة «عليهم السلام»، لا إلى العمل بظنون أولئك المسؤولين.

ثالثاً: من قال: إن من أرجع الأئمة «عليهم السلام» إليهم من أصحابهم

لم يكونوا أعلم من غيرهم؟!!

رابعاً: لو سُلم وجود عالم وأعلم بينهم، فإنه لا يمكن الجزم بأنهم يفتون بخلاف ما يقوله الأئمة «عليهم السلام»، حتى لو أفتوا بالفتاوي المتخالفة، لأن الأئمة «عليهم السلام» كانوا يوقعون الخلاف بين أصحابهم حفاظاً عليهم، كما ورد في بعض النصوص.

خامساً: بالنسبة لسيرة الشيعة التي كانت قائمة على مراجعة أي فقيه في الفتوى إنما هي في صورة عدم العلم باختلاف الفقهاء في الفتوى. ولا شيء يدل على أن المسائل التي كان الناس يحتاجون إليها كانت موضع اختلاف بين أولئك الفقهاء. وإذا علموا بالاختلاف، فإنهم يتوقفون.

ويكفي أن لا يعلم المكلف بوجود اختلاف في الفتوى فيما هو موضع ابتلائه، ومع علمهم بوجود الاختلاف، فلا شيء يدل على وجود سيرة جارية على مراجعة أي كان. بل هم يبحثون عن الأعلام ليرجعوا إليه.

سادساً: لعل الناس كانوا إذا سألوا بعض الأصحاب يحصل لهم الوثوق، وسكون النفس، أو اليقين بالفتوى، فكان هذا اليقين هو الحجة، ولم يكونوا يعملون بأجوبتهم على أساس أنها ظنون اجتهادية تخطئ وتصيب.

سابعاً: لعل الأجوبة على المسائل التي كانوا يسمعونها كانت موافقة للإحتياط أو لفتوى المشهور، أو موافقة لفتوى الأعلام من الأحياء، أو من الأموات.. إذا كان ذلك في زمان الغيبة.

ثامناً: لا شيء يدل على أن مورد تلك الأخبار هو العلم باختلاف الفتاوي، أو العلم بالأعلم.

الدليل الثامن: الإطلاقات:

إن إطلاقات الأدلة كآية سؤال أهل الذكر، وآية النفر، والروايات الدالة على التقليد، لم تشر إلى اختصاص الحجية بفتوى الأعلام، وحمل إطلاق الأدلة على تساوي العلماء في الفضيلة، وعلى اتفاقهم في جميع الفتاوي حمل على فرد نادر. والمراد بالإطلاق هنا: هو العموم البديلي، فتدل الأدلة على التخيير بين الأفراد على سبيل البدل، فهو كقولك أعتق رقبة.. فإن المطلوب يتحقق بعتق أي رقبة كانت.

وليس المراد: العموم الإستغراقي، وإن كانت الحجية الشأنية مستغرقة لجميع الأفراد.

وقد أوردوا على هذا بأمور:

الإيراد الأول: أن الأدلة اللفظية ناظرة إلى نقل الرواية، لا إلى حجية رأي الفقيه المستنبط من الأدلة الاجتهادية.

ويدفع هذا:

بأن الأدلة اللفظية قد جعلت الحجية لفتوى الفقيه المستنبطة من الآيات والروايات، والإجماع، وغير ذلك.. وقد يعطي الفقيه فتواه بنفس ألفاظ الرواية، أو بصيغة أخرى.

ولم تجعل الحجية لروايتهم، لأن الروايات قد تتعارض.. فتحتاج إلى ملاحظة المرجحات، وقد تحمل على التقية، وقد تحتاج إلى جهد لتوثيق الرواة، ومعرفة طبقاتهم، وغير ذلك.

كما لا بد من التمييز بين الروايات، وبين فهم معانيها، إلى غير ذلك مما يحتاجه المجتهد في الاستنباط، وقد كان الأئمة «عليهم السلام» يعلمون أصحابهم كيفية الاستنباط، كما أوضحناه في مسألة سابقة.

الإيراد الثاني: إن أدلة التقليد لا إطلاق أحوالي لها، لأنها لبيان أصل مشروعية رجوع الجاهل إلى العالم.. لا لبيان شرائط المفتي، كالأعلمية، والبلوغ، والعدالة، وغيرها.. ولا لبيان الحكم في صورة تعارض الفتاوي.

وأن الأخبار العلاجية دلت على تقدم ذي المزية، والأعلمية هي كالأصدقية من المزايا التي توجب التقدم.

ويدفع هذا:

بأن العموم الأفرادي المفيد للتخيير بين الأفراد هو من شؤون اللفظ وحالاته، فهو من الظهورات اللفظية، التي لا ربط لها بالإطلاقات التابعة للدلالة العقلية.. التي تحتاج إلى مقدمات الحكمة، ومنها كون المتكلم في مقام البيان.

وبعد أن يدل اللفظ على حجية قول العالم، والفقيه بصورة مهمة، يمكن انطباقها على مصاديق كثيرة، وكان لهذا المفهوم مصاديق كثيرة.. فإن العقل يحكم بالتخيير بين الأفراد، ولأن الأفراد متفاوتون في العلم، فالعقل يحكم بأن العلم ببراءة الذمة لا يحصل إلا بالأخذ من الأعلّم.. فإذا أخذ الفتوى من الأعلّم انتفت الحاجة إلى الأخذ من الباقين.

أما قول السيد السبزواري: «إن ظاهر الكلام: أن يكون في مقام البيان مطلقاً، إلا إذا دلت قرينة على الخلاف»⁽¹⁾، فيمكن دفعه:

بأنه إذا قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ هل يتمسك بإطلاقه لإثبات عدم اشتراط الإسلام ولا العدالة، ولا البلوغ، ولا، ولا، في المفتي، على اعتبار أن الظاهر: أنه في مقام البيان لجميع الجهات، وكل ما له دخل في غرضه؟!!

أم أن مراده «قدس سره»: أن المولى في مقام بيان كل ما له دخل في خصوص الجهة التي هي محط النظر، فلا إطلاق له يشمل جميع الجهات للجهة التي هي محط نظر، لا في مقام البيان لجميع الجهات؟!!

أدلة الحجية لا تشمل المتعارضين:

وأورد المحقق الخوئي على التمسك بالإطلاق: بأن أدلة الحجية لا تشمل المتعارضين، فلا يتمسك بالإطلاق، لا في الشبهة الحكمية ولا الموضوعية. ولا يختص ذلك بالخبرين، بل يشمل سائر الحجج والأمارات. لأن شمول

(1) مهذب الأحكام ج 1 ص 27.

الحجة للمتعارضين معناه الجمع بين الضدين أو النقيضين.. وشمول واحد منهما ترجيح بلا مرجح.

وكون الحجة أحدهما لا بعينه لا دليل عليه.. لأن أدلة الاعتبار لا بد أن تدل على الحجية التعيينية، لأن التعبد الظاهري بالمتضادين ممتنع. والمفروض هنا: وجود تضاد في مقام العمل، لعدم إمكان الجمع بين الحكمين، فيمتنع التعبد بهما في مقام العمل ظاهراً.

لكن في تعارض الأخبار دل الدليل على الترجيح بالمرجحات الواردة في الأخبار العلاجية.. لكن هذا خاص بالأخبار، ولا دليل على شموله لسائر الأمارات.

ونجيب:

أولاً: إن دليل الحجية قد دل على ثبوتها لفتوى طبعي المجتهد والفقهاء. والتعارض والتضاد في الفتوى، إن كان يسقط الفتوىين للفتويين عن الحجية، فيجب أن لا تبقى لها حجية مطلقاً، وفي كل زمان، وبالنسبة لكل مكلف، فمن عمل بهذه الفتوى إنما يعمل بفتوى لا حجية بها.

ويلزم أيضاً: أن يكون ما يجوز التقليد فيه هو الفتاوى المتوافقة دون سواها.

وهذا بالذات هو حال الخبرين المتعارضين، فإن التعارض يسقطهما معاً عن الحجية إلى الأبد، وبالنسبة لكل فقيه، وكل مكلف. ومع ترجيح أحدهما بأحد المرجحات تسقط صفة الحجية عن المرجوح إلى الأبد أيضاً.

وواضح: أن هذا الأمر أيضاً إنما يصح بالنسبة لتعارض الأخبار، ولا يصح بالنسبة للفتاوي وسائر الحجج، فقد تجد جماعة كبيرة يقلدون هذا الفقيه وجماعة أخرى تقلد ذلك في نفس الوقت. خصوصاً إذا تساوى الفقيهان في العلم، وكان لا بد من التخيير بينهما.. مع أن هذا لا يصح في الخبرين المتعارضين أبداً، بل لا بد من البحث عن حجة أخرى، أو الرجوع للأصول الجارية في المسألة.

ثانياً: ويشهد لما نقول، من أن التناقض لا يسقط قول الأعلّم عن الحجية، فإننا لو قلّنا أحدهما، لكونه الأعلّم، ثم كانت فتواه مناقضة لفتوى غير الأعلّم. ثم صار غير الأعلّم هو الأعلّم، وقلنا بوجوب العدول إليه، وعدلنا، فإننا سوف نعمل بفتاويه التي تناقض فتاوي المعدول عنه.. فلو كانت - حسب قول السيد الخوئي «رحمه الله» - ساقطة عن الحجية، فكيف عادت إلى الحجية من جديد، وصار من الواجب الأخذ بها، بعد أن كان من الواجب الأخذ بصددها؟!!

إن قلت: الحجية التخييرية الباقية لهما معاً، هل هي بمعنى تقييد فتوى كل من العالمين باختيار المكلف؟! فكل منهما ليس حجة في عرض الآخر، ليقال: إنه لا يصح، لأنه تعبد بالمتعارضين، بل الحجية الفعلية هي لأحدهما. أو أن معنى الحجية الباقية لهما معاً: هو جعل كل من المتعارضين حجة للمكلف، وجعل مجموعهما حجة عليه، لنتج: أن للمكلف أن يعمل بواحد منهما لا بكليهما. فإذا التزم به لم يجز له العمل بالآخر.. وليس له تركهما معاً. فالإطلاقات دلت على أصل الحجية لفتوى كل فرد من أفراد العلماء.

لكن امتناع ذلك في المتعارضين منع من حجية قول كل واحد منهما تعييناً، فصارت حجتيهما تختيارية مقيدة باختيار المكلف، أو جعلت مجموعهما حجة، فالمكلف يتخير، فيأخذ أياً منهما شاء، وليس له تركهما معاً. وبذلك يتم الجمع بين الإطلاقات وبين ما يقتضيه المانع المذكور.

قلت:

أولاً: إن الجمع بين الإطلاقات وبين ما يقتضيه المانع العقلي المشار إليه، لا ينحصر بالحمل على الحجية التختيارية.

إذ يمكن الجمع: بأن يعمل بالقرعة بينهما، فنكون قد أعملنا الإطلاقات في المتعارضين في الجملة، ولم نخرج المتعارضين من تحت الإطلاقات رأساً. أو نخرج قول غير الأعلم من تحت الإطلاقات رأساً ونبقي الآخر، إعمالاً لخصوصية الأعلمية، أو الأقربية للواقع.. فيكون الأعلم مثلاً حجة تعيينية، لأنه هو المتيقن من شمول الإطلاقات - بنظر العرف - وذلك بقريضة جريان سيرة العقلاء على هذا.

أما التخيير بين الأعلم وغيره، فلم يثبت أنه مقبول عند العرف⁽¹⁾.

ثانياً: قلنا أكثر من مرة: إن العرف يرى أن المتعارضين يخرجان بالتعارض عن الحجية الفعلية، ولا تسلب الحجية منهما من أساسها، بل الحجية الإقتضائية لهما تبقى على حالها.

(1) مصباح المنهاج ج 1 ص 68 و 69 بتصرف وتلخيص.

الدليل التاسع: الإستصحاب:

واستدل أيضاً: باستصحاب جواز التقليد، فيما لو كان هناك مجتهدان متساويان في العلم، فالمكلف مخير في تقليد أيهما شاء، فلو صار أحدهما أعلم، وشككنا في ارتفاع جواز التقليد للآخر، فنستصحب بقاء جواز تقليده.

ولا قائل بالفصل بين هذه الصورة، وصورة ما لو كان من أول الأمر أحدهما أعلم، فلا بد من الحكم بجواز تقليد غير الأعمم مطلقاً.

وأشكل العلماء على هذا بعدة إشكالات:

الإشكال الأول:

ماذا لو عكسنا الأمر وقلنا: إن أحدهما كان أعلم من الآخر منذ البداية، فإننا نشك حينئذ في حجية قول غير الأعمم، ونتيقن حجية قول الأعمم، وليس لدينا يقين سابق بحجية قول الآخر، فلا يجري الإستصحاب فيه.

وأجيب عنه:

بأن الكلام هو في الدليل على لزوم تقليد الأعمم، فإن تعين الأعمم للتقليد مشكوك فيه، سواء تساوى المجتهدون من أول الأمر، أو كان هناك تفاوت، وكان بينهم أعلم من أول الأمر.

وإذا كانت الحجية للجميع قد ثبتت بدليل اجتهادي، كالإطلاقات أو السيرة، فالمتيقن هو ثبوت هذه الحجية لكل فقيه، وكل من جرت السيرة على الرجوع إليه لأجل خبرته..

ولا يفرق في ثبوت الحجية للجميع، بين سبق التساوي وبين وجود

الأعلم من أول الأمر، فإن شككنا في زوال هذه الحجية لأي سبب كان جرى استصحابها؟!!

نعم، لو أثبتنا لزوم الأخذ بالأعلم استناداً إلى القاعدة العقلية في دوران الأمر بين التعيين والتخير.. فإن هذه القاعدة لا تجري في صورة تساوي المجتهدين من أول الأمر.

والحاصل: أنه إذا ثبتت الحجية بدليل اجتهادي آخر - غير القاعدة - فإن استصحاب حجية قول غير الأعلم يرفع موضوع القاعدة العقلية كما قلنا. ودليل التقليد لا ينحصر عند العلماء بهذا، بل هو السيرة، والإطلاقات، وغير ذلك.

الإشكال الثاني:

إننا لا نحرز ثبوت التخيير بين الأعلم وغيره، إذا وجدت العلمية من أول الأمر.. بل يجب في هذه الصورة تقليد الأعلم فقط. وكذا إذا شككنا بتساوي العلماء، فالتخيير أيضاً مشكوك الحدوث، فلا تخيير متيقن لكي نستصحبه بعد الشك فيه..

الإشكال الثالث:

لا يكفي عدم القول بالفصل، بل المطلوب هو القول بعدم الفصل، لأن عدم القول بالفصل قد يكون لأجل عدم تعرضهم للمسألة، أو لأجل وضوح وجود الفصل بين صورها.. واختلاف الحكم فيها.

وقد يكون لأجل عدم الفرق بين الصور، فعدم القول بالفصل لازم أعم.

الإشكال الرابع:

إذا لم يكن إلا مجتهد واحد، فقلده المكلف لزوماً، ثم بلغ غيره رتبة الإجتihad، وصار مساوياً له، فشكنا بصيرورة قول هذا الثاني حجة أو لا، فنستصحب عدم حجية قوله.. فإذا ترقى حتى صار هو الأعم، وبقي الشك، فنستصحب أيضاً عدم جواز تقليده.

أو يقال: إن تساوي المجتهدين في العلم لا يعني ثبوت التخيير بينهما، بل قد يكون هناك من يقطع بأعلميته، ويجري استصحاب عدم حجية قوله. وهذا يدل على أن التساوي في العلم ليس هو ملاك التخيير، وأن الحجية لا تدور مدار الأعلمية، فقد يكون هناك أعلم، ولا يكون قوله حجة.

ويجاب:

بأن الكلام ليس في هذه الإستثناءات، وهذه الحالات النادرة، التي تستتبع أحكاماً تراعي حالاتها، وخصوصياتها. بل الكلام في الحكم الأولي للمسألة بحسب طبيعتها الكلية العامة، وأن الحجية هل جعلت لخصوص الأعم، أم له ولغيره على حد سواء؟!

الإشكال الخامس:

إن التساوي بين المجتهدين هو الذي جاء بحكم التخيير.. فإذا صار أحدهما أعلم، والمفروض: أن الحكم تابع لموضوعه، فإن زوال الموضوع، وهو التساوي يوجب زوال الحكم، وهو التخيير.. فلم يبق شك في البين، ليصار إلى استصحاب التخيير.

والجواب:

أن التساوي بين المجتهدين نسبة وخصوصية يدركها العقل، وليست موضوع الحكم، بل موضوع الحكم أحد طرفيها، وهو المجتهد الفقيه، فإذا كان هناك أكثر من مجتهد. فإننا نجري مقايسة فيما بينهما في الناحية العلمية، فإن كانت حالة التساوي هي القائمة بينهما. فالتساوي يكون هو الحالة التي أنتجتها هذه المقايسة بين المجتهدين.

فلأجل هذه الحالة، وهي التساوي قرر الشارع، أو العقل، أو غيرهما التخيير بين الأطراف.. فالتساوي هو نسبة وخصوصية وداع للحكم بتخيير المكلف بين المجتهدين، اللذين هما موضوع الحكم الشرعي، أو العقلي بالتخيير.

الدليل العاشر: العدم الأزلي:

واستدلوا باستصحاب العدم الأزلي على التخيير بين الأعلم وغيره.. فإننا إذا شككنا في شرطية الأعلمية في التقليد، أو فقل: إذا شككنا في أن تكون خصوصية الأعلمية مرجحة لمن هي فيه على غيره، فالأصل عدم كونها كذلك.. فيثبت التخيير بين المجتهدين لأن هذا التخيير هو اللازم العقلي عند عدم كون الأعلمية سبباً في ترجيح الأعلم على غيره من بين المجتهدين.

ويمكن المناقشة في هذا:

بأن عدم الترجيح بالأعلمية ليس حكماً شرعياً، ولا هو موضوع لحكم شرعي ليجعل مورداً للإستصحاب، ولينتج به عدم كون الأعلمية مرجحة. نعم.. يكون التخيير من لوازم عدم الترجيح بالأعلمية، فاستصحاب

الملزوم، وهو عدم المرجحية بالأعلمية، بهدف إثبات اللازم، وهو التخيير من الأصل المثبت الذي لا حجة فيه..

إن قلت: إن عدم المرجحية بنظر العرف معناه: بقاء التساوي الذي يفرض التخيير.. فالتخيير هو نفس عدم الترجيح بالأعلمية، نظير عنوان عدم التذكية، فإنه هو نفسه الميئة بنظر العرف، فإثبات أحدهما إثبات للآخر. والمعيار في الإستصحاب هو نظر العرف.

قلت: إن التخيير ناشئ عن التردد والتحير، المقتضي لإعطاء الخيار للمتردد المتحير..

وهذا لا يتوافق لا مفهوماً، ولا مصداقاً، مع عدم مرجحية الأعلمية. فهناك بون شاسع بينهما، حتى بالنظر العرفي المبني على المسامحة والتساهل.

الدليل الحادي عشر: قاعدة قبح العقاب بلا بيان:

واستدلوا على التخيير بين الأعلم وغيره بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنها تدل على عدم اشتراط الأعلمية، حيث يشك في أن يكون تقليد غير الأعلم موجباً للعقاب.. فالبراءة العقلية المبتنية على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.. تدل على جواز تقليد الأعلم وغير الأعلم.

ويجاب:

أولاً: إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري في التقليد، إذ ليس التقليد واجباً نفسياً، فلا عقاب ولا ثواب على التقليد، بل الثواب والعقاب

على عدم امتثال الأحكام الشرعية التي يأخذها من الفقيه.

فليس لدى الشارع أمر بالأخذ بقول الأعم، ولا بقول العالم، إلا من باب الإرشاد إلى ما يؤدي إلى امتثال الأحكام، لكي لا يعرض المكلف نفسه للعقوبة على تضييعها، وليس في تقليد الأعم مصلحة واقعية، وليس له عقاب ولا ثواب بما هو تقليد للأعم، ولا خطاب شرعي فيه بخصوصه، فهو من قبيل أوامر الإطاعة التي لا مصلحة فيها سوى مصلحة الأمر الذي ترشد إلى لزوم طاعته.

الدليل الثاني عشر: عند عدم الدليل تجري البراءة:

واستدلوا على التخيير بين الأعم وغيره: بأنه لم يرد من الشارع أمر بتحصيل خصوصية الأعلمية، أو لا نعلم بورود أمر من هذا القبيل، فتجري فيه البراءة.

وأورد عليه:

بأن المورد من موارد الإشتغال بزعم: أن التكليف بالتقليد محرز، والشك إنما هو في أنه هل يجب علينا في مقام الإمتثال مراعاة خصوصية الأعلمية، أم لا. فتجري قاعدة الإشتغال، لأنه شك في تحقق الإمتثال بدون مراعاة الخصوصية.

غير أننا نقول:

تقدم: أن الأمر بسؤال أهل الذكر، والقبول بسيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة، وغير ذلك من الأدلة.. يدل على أن أوامر التقليد إرشادية،

وليس في التقليد مصلحة خاصة به سوى المصلحة التي في الأحكام الشرعية الفرعية التي يريد التوسل بالتقليد إلى امتثالها..

فأوامر التقليد من قبيل الأمر بالإطاعة، وليس التقليد واجباً نفسياً.. بل هو سلوك طريق يسلكه من ترك الإحتياط، وحرّم من ملكة الإجتihad، ليتمكن به من معرفة الأحكام التي يحتمّ عليه الشارع امتثالها..

فلا مجال لتوهم جريان أصالة الإشتغال في شرط الأعلمية في التقليد، وإن أمكن إثبات لزوم مراعاة هذا الشرط، استناداً إلى دليل آخر، كقاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير، التي هي قاعدة عقلية. كما تقدم.

فجميع ما تقدم ناظر إلى صورتَي العلم بالتوافق في الفتاوي بين الأعلم وغيره.. والعلم بالإختلاف في الفتاوي بينهما.

بقي الكلام في صورة عدم العلم بالتوافق أو الاختلاف. وهذا ما سوف نتعرض له فيما يلي إن شاء الله تعالى.. فنقول:

صورة الشك في اختلاف الفتاوي:

ثم إنه إذا علم بوجود الأعلم، وشك في الإتفاق والإختلاف بين الأعلم وغيره في الفتاوي.. فالأصل العملي هل هو البراءة عن القيد الزائد. والحكم هو التخير، أو هو أصالة الإشتغال، والأخذ بالمتيقن؟!!

أو يفعل بإجراء أصالة الإشتغال والإحتياط، قبل الفحص، والبراءة والتخير بعده؟!!

أقوال..

ذهب إلى هذا الأخير المحقق النائيني «قدس سره»، استناداً إلى أن من

الطرق المعتمدة في محاورات العقلاء: إطلاق الكلام وإجماله أولاً، ثم تفصيله بعد ذلك.. وفي لسان أهل الشرع في القرآن، وفي كلام الرسول «صلى الله عليه وآله» والأئمة الطاهرين شواهد على ذلك.

وذلك رعاية منهم لمصالح اقتضت اعتماد هذه الطريقة..

كما أن تقطيع الروايات، وتوزيع نصوصها في مجاميع الحديث، حسب الموضوعات، والأغراض، قد تسبب بانفصال بعض التفاصيل، والقيود، والمخصصات عن العمومات والمطلقات التي كانت ناظرة إليها.

ولأجل هذا وذاك جاءت القاعدة المعروفة لتقول: لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.

وهذا ما يقال هنا، فإنه لا يجوز أخذ الفتوى من العالم إلا بعد الفحص عن الأعلام، لوجوب دفع الضرر المحتمل.

ويجاب:

أولاً: بأن هذا الدليل مبني على ما إذا كان الدليل على التقليد لفظياً، وهو الآيات والروايات..

أما إذا كان لبيهاً، كالإجماع، أو العقل أو السيرة، فلم يثبت أن لهم طريقة معينة هي الفحص أو عدمه.

ثانياً: لا توجد للعقلاء حالتان في التعامل مع الأدلة اللبية، فهم إن كانوا من أول الأمر يهتمون مطلوبة الأعلمية، فإنهم يجرون قاعدة الإشتغال، وإن كانوا لا يهتمونها أصلاً، فلا يحتاجون إلى التثبت بالبراءة، لا العقلية منها،

ولا الشرعية..

وحيث إن احتمال وجود الاختلاف في الفتوى قائم، والقطع أو احتمال وجود الأعلم قائم أيضاً.. فإن أخذ الفتوى من أي عالم كان بعيد عن طريقة العقلاء، لأنهم لا يتيقنون ببراءة ذمتهم، بل يرون في هذا الفعل تفریطاً في حق المولى، ويستحقون عليه المؤاخذة في صورة الخطأ.

الشك في الإختلاف دليل لزوم تقليد الأعلم :

واستدلوا على لزوم تقليد الأعلم، إذا شك في اختلاف الفتاوي بينه وبين غيره بعدة أدلة، هي التالية:

الأصل هو الإشتغال:

قالوا: إن الحجية هنا معناها خصوص التعذير..

أما التنجيز، فهو حاصل بالعلم الإجمالي الكبير، بوجود تكاليف في الشريعة، ولا مجال للإحتياط، إما لعدم وجوبه، أو لعدم إمكانه للعالمي. فإذا شك في اختلاف الفتاوي، فلا بد من الأخذ بفتوى الأعلم، لأن الأصل هنا هو الإشتغال، فلا يحرز المكلف براءة ذمته لو عمل بفتوى غير الأعلم..

أدلة لزوم تقليد الأعلم :

واستدلوا أيضاً بعدة أدلة، هي:

الأول: بنفس الأدلة على لزوم تقليد الأعلم في صورة العلم بالاختلاف. ومنها الإطلاقات، والسيرة، وغير ذلك.. وتقدمت المناقشات فيها.

غير أن فريقاً من العلماء، ومنهم: المحقق الخوئي «قدس سره»، أضافوا هنا: أن ثمة فرقاً جوهرياً بين صورتَي العلم بالإختلاف والشك فيه.. إذ مع العلم بالإختلاف تتعارض الفتاوي فتساقط، ولا تشملها الأدلة، لأنها لا تشمل موارد التعارض..

أما صورة عدم العلم بالاختلاف، فهي مشمولة للأدلة، لعدم وجود تعارض ليحصل تساقط..

كما أن حديث أقربي فتوى الأعلام إلى الواقع جارٍ في صورة العلم بالمخالفة، ولكنه لا يجري في صورة الشك، إذ لا يعلم بوجود اختلاف ليقال: أيهما أقرب إلى الواقع ليؤخذ به⁽¹⁾.

ويجاب:

أولاً: بأننا قد ذكرنا: أن القول بعدم شمول الأدلة لمورد التعارض موضع نقاش.

ثانياً: يضاف إلى ذلك: أن الشك في وجود اختلاف في الفتاوي يجعل شمول الدليل لمورد الشك موضع شبهة، فإذا كان الدليل على التقليد لبياً، كالسيرة، والإجماع، والعقل، فإنه لا إطلاق له ليشمل مورد الشبهة..

بل إن شمول الأدلة اللفظية له أيضاً فرع ثبوت إطلاق أو عموم لها، وهو أول الكلام، فلعل المولى كان في مقام بيان أصل جعل الحجية للفتوى،

(1) التنقيح ج 1 ص 128.

دفع توهم المنع من العمل بالظنون الإجتهدية، وليس في مقام بيان تحديد شروطها ومقدماتها في مورد اختلاف الفتاوي، أو في خصوص صورة التوافق في الفتاوي.. على أساس أن يبين القيود والشرائط في بيانات أخرى.

الثاني: إن الأئمة «عليهم السلام» قد أرجعوا بعض عوام شيعتهم إلى أصحابهم، مثل: زكريا بن آدم، ويونس بن عبد الرحمن، وأضرابهما، مع أن الإمام نفسه موجود، وهو الأعلم.

وقد أجبنا عن هذا فيما تقدم، وقلنا: إنه لا يسوغ قياس الناس العاديين الذين يفتون بالأحكام الظاهرية بالإمام الذي يرى الواقع.

الثالث: استدلوا بسيرة العقلاء، الجارية على الرجوع إلى غير الأعلم عند عدم العلم بالمخالفة بينه وبين الأعلم. كما نشأه في مراجعتهم للأطباء والمهندسين..

وقد تقدم أيضاً: أن ما يحتمل فيه الخطأ وكان خطيراً، فلا توجد سيرة على مراجعة غير الأعلم فيه، بالإضافة إلى أمور أخرى ذكرناها، ولا حاجة لإعادتها.

دليل التخيير عند الشك في اختلاف الفتاوي:

واستدلوا على القول بالتخيير عند الشك في اختلاف الفتاوي، وجواز تقليد من شاء بما يلي:

1 - بالسيرة العقلانية. ولعل مرادهم نفس ما ذكره المحقق النائيني آنفاً، وأجبنا عنه.. على أنه لا دليل على حجية السيرة ما لم يتحقق لها الإمضاء من

الشارع.. بالإضافة إلى الشك في أصل وجودها..

أضف بعض الإخوة الأكارم قوله:

ظاهر ما تقدم عن النائي «رحمه الله»: هو التمسك بسيرة قائمة في طريقة
المحاوره على إطلاق الكلام وإجماله، أو لا، ثم تفصيله بخطابات أخرى.

والظاهر من القول بالتخير في الاختلاف، استناداً إلى سيرة العقلاء، كون
المستند سيرة قائمة في نفس الرجوع إلى أي الفقيهين، ما دام الاختلاف بينهما
غير محرز، فهما بحسب الظاهر سيرتان مختلفتان.

2 - استدلو أيضاً بإرجاع الأئمة «عليهم السلام» بعض عوام الناس
إلى بعض علماء أصحابهم.

ويبدو: أن أولئك العوام ما كانوا يعرفون إن كان أولئك الأشخاص
يختلفون مع غيرهم في الفتاوي، أو لا.. ولعلمهم، إنما كانوا يجهلون أصل الحكم.

وقد تقدمت الإجابة على هذا، فلا حاجة إلى الإعادة.

3 - واستدلو بإطلاقات الكتاب والسنة التي أرجعت إلى الفقيه والعالم،
ونحو ذلك.

ورد هذا: بأن التمسك بالعموم والإطلاق في الشبهة المصدقية غير جائز.

وهذا من ذلك.

ويجاب:

بأن هذا يجري في المخصص اللفظي.. وأما اللبي، فلا مانع منه⁽¹⁾.
والمخصص هنا هو السيرة، أو العقل.
وأورد عليه:

بأن التخصيص بمصداق بعينه (سواء أكان المخصص لفظياً أو لبياً)
يوجب تعنون العام بعنوان خاص، ويوجب إجمال ذلك العنوان الخاص،
الشك في شمول العام للمشكوك في كونه مصداقاً له..

إلا أن يقال: إن ما نحن فيه ليس من موارد التمسك بالعام في الشبهة
المصدقية، لأن أحرار المصداق قد يكون بالوجدان، وقد يكون بالأصل، أو
بهما معاً..

وهذا الأخير هو الحاصل هنا.. لأنها بعد أن صارا مجتهدين نشك في
حصول الإختلاف بينهما، فنستصحب عدم الإختلاف، فنحزر الموضوع
..ويجب الفحص عنه (*).

بضم الوجدان، وهو كونه عالماً، إلى الإستصحاب الذي يثبت عدم وجود
إختلاف له مع الأعلم في الفتوى.
ويرد على هذا أيضاً:

أن هذا الكلام خارج عن البحث هنا لأن محل الكلام هو صورة عدم
العلم بالمخالفة في الفتاوي بين الأعلم وغيره. لا فيما إذا علم بالموافقة فيها

(1) الكفاية للأخوند الخراساني ج 1 ص 434.

بواسطة الأصل أو غيره.

وأورد بعضهم أيضاً:

أنه لا يصح التمسك بالعموم والإطلاق قبل الفحص عن المخصص.

ويجاب:

بأن وجوب الفحص إنما هو حين تكون الشبهة حكمية. أما في الشبهة الموضوعية، فلا يجب الفحص.. والفحص والبحث فيما نحن فيه إنما هو عن الفتاوي المتوافقة، وعن المخالفة. وهي شبهة موضوعية، كما هو ظاهر..

(*) إن وجوب الفحص الذي نتحدث عنه هنا ليس شرعياً تعبيرياً،

بل هو عقلي إرشادي إلى ما يحصل به الإمثال، والأمن من العقاب.

وبعد البناء على وجوب تقليد الأعلام نقول:

يقع البحث في مسألة وجوب الفحص عن الأعلام على النحو التالي:

صور مسألة وجوب الفحص:

هنا صور عديدة للمسألة، قد تناهز العشرين صورة أو تزيد.

ويمكن إجمال هذه الصور كما يلي:

إذا اتفق المجتهدون في الفتاوي، فلا يجب الفحص..

ولا يجب الفحص أيضاً إذا وافقت فتاوي الأعلام للإحتياط.. إلا إذا فسر

التقليد بالإلتزام - كما قاله صاحب العروة «قدس سره» - أو فسر بتطبيق العمل

على فتوى المجتهد، لعدم التمكن من تطبيق الفتوى إلا في صورة معرفة المفتي.

إلا أن يُقال:

أولاً: إنما يجب الإلتزام في صورة معرفة المفتي، ومع الجهل به يسقط هذا الوجوب.

وقد يشهد له: أنه لو لم يعلم بالإختلاف، فهل يجب الفحص والمقارنة بين الفتاوي لمعرفة وجوده من عدمه؟!

أم أن المطلوب: هو عدم العلم بالإختلاف، وليس المطلوب هو العلم بالعدم؟!

وهكذا يقال بالنسبة للإلتزام، فقد يدعى: أن الإلتزام مطلوب إذا عرف المفتي، وإن لم يعرفه لم يجب ذلك..

ثانياً: إنه إذا كان التقليد هو تطبيق العمل على فتوى المجتهد الأعلّم، فالمطلوب هو التطبيق على الفتوى المنجزة في حقه، فإذا علم بالفتوى، وعلم أنها للأعلم، ولم يعرف من هو، كفى ذلك.. ولا دليل على وجوب معرفة شخصه، أو اسمه، لأن الفتوى محرزة، وكذلك الأعلمية.

ثالثاً: إن عدم الإلتزام بفتوى الأعلّم، إنما يخلّ في نفس التقليد، وحرمة هذا الإخلال تكليفية، ولا يوجب عدم الإلتزام بالفتوى بطلاناً لعمل المكلف، ولأجل ذلك يكتفى به، إذا أعلمه بمطابقته للواقع المنكشف بالحجة.. وكذا لو تبين له أن ما أتى به موافق للإحتياط.

وبالنسبة لتطبيق العمل على الفتوى نقول:

لا دليل على وجوب هذا التطبيق على فتوى الأعلّم في صورة توافق المجتهدين في الفتاوي، بل إن نفس التطبيق على فتوى غير الأعلّم يؤدي إلى

التطبيق على فتاوي الأعلّم، حتى لو لم يعلم بشخصه..
أما في صور علم المكلف باختلاف المجتهدين في الفتاوي، فالصور هي
كما يلي:

إننا إما أن نعلم بالإختلاف في الفتوى بين المجتهدين تفصيلاً، أو إجمالاً،
أو نظن بذلك، أو نحتمله، فهذه أربع صور..
وإما أن نعلم الأعلّم بعينه، أو نعلم إجمالاً بوجوده، أو نظن بذلك، أو
نحتمله، فهذه أربع صور أيضاً..

فإذا دمجناها في الأربعة السابقة يصير المجموع ست عشرة صورة.
وعدا صورة الغفلة واحتمالها، وعدا صورة عدم العلم بالاختلاف..
هذا عدا الصور التي تنشأ من إمكان الإحتياط، وعدم إمكانه..
كما أنه في مورد الإختلاف في الفتاوي، وموافقة فتاوي محتمل الأعلمية
للإحتياط، لا يجب الفحص، لأن علم المكلف يكون قد طابق الواقع في هذه
الصورة.

الحكم أثناء الفحص:

وقبل أن ندخل في بيان أدلة وجوب، وعدم وجوب الفحص، نود الإشارة
إلى ما يجب على المكلف عمله في فترة الفحص، فنقول:
إن وظيفة المكلف هي العمل بأحوط الأقوال (أي أقوال المشكوك فيهم
أن الأعلّم أحدهم).. في خصوص المسائل التي هي محل ابتلاء المكلف، وفي
خصوص ما اختلفوا فيه منها.

وإنما يجب الإحتياط - في فترة الفحص - في هذه الموارد دون سواها
تحصيلاً لبراءة ذمته فيها، إن كان الإحتياط ممكناً..

فإذا تعذر ذلك، كما لو كان الوقت لا يتسع لأحدهما، كالظهر قصراً،
أو تماماً في آخر الوقت، وهو لا يتسع إلا لركعة واحدة، أو كما لو كان العمل
بالإحتياط في مورد الإبتلاء يوجب العسر والخرج للمكلف، فإنه يسقط
العمل به، ويكون الحكم هو التخيير.

بل لقد ادّعى بعضهم: أن الحكم هو التخيير مطلقاً، لوجود مسائل لا
يمكن الإحتياط فيها، كما في مثال صلاة الظهر في آخر الوقت، أو لأن لزوم
العسر والخرج في بعض الموارد يوجب الحكم بالتخيير..

ونجيب:

أولاً: إن المطلوب هو الإحتياط في أقوال العلماء الذين يحتمل أعلميتهم،
وأن يكون الإحتياط في خصوص المسائل التي ابتلي فيها المكلف، وفي خصوص
ما اختلفوا فيه من تلك المسائل.. وهذه المسائل قليلة ونادرة، وليس في الإحتياط
فيها عسر وخرج..

نعم، لا بد من التخيير في صورة تعذر الإحتياط، كما في دوران الأمر
بين صلاتي التمام والقصير، إذا كان لم يبق من الوقت سوى ما يسع ركعة واحدة،
فيقتصر أمر التخيير على مثل هذا المورد.. ولا دليل على تعميمه لسائر الموارد.

ثانياً: سلمنا: أن العسر والخرج قد يتحقق أحياناً بسبب الإحتياط، لكن
العلاج حينئذٍ هو سقوط وجوب الإحتياط من حين حصول الخرج، دون
ما قبله.

ثالثاً: إن الكلام هنا، إنما هو في المسألة بعنوانها الأولي، وبحسب ما يقتضيه طبعها، بغض النظر عن العوارض، التي قد تحصل ويبتلى بها بعض المكلفين - كعروض العسر والحرَج، فتعالج بما يقتضيه الأمر حين عروضها.

دليل وجوب الفحص عن الأعلم:

إذا عرف الأعلم، وجب الأخذ بفتواه، فهو الأقرب إلى إصابة الواقع، سواء علم باختلاف فتواه مع فتوى غيره تفصيلاً، أو إجمالاً.. أو ظن، أو احتمال وجوده.

وكذلك الحال، لو ظن بأعلمية أحدهم بعينه، فيجب الأخذ بفتواه، سواء علم، أو ظن، أو احتمال وجود اختلاف له في الفتوى مع غيره، أو لم يعلم. والدليل على ذلك: أن المكلف يعلم إجمالاً بوجود تكاليف موجهة إليه، ولا يجرز براءة ذمته إذا عمل بفتوى غير الأعلم، لاحتمال الخطأ في الفتوى، فالإشتغال اليقيني يوجب تحصيل اليقين بالبراءة.. فإن لم يستطع معرفة الأعلم، مع علمه بوجوده، وجب عليه الإحتياط في موارد الإختلاف في فتاوي من هم من أطراف الشبهة.

ويمكن تقرير الدليل، وفق قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير، فيقال: إن الأمر يدور بين مظنون الأعلمية، فقوله حجة، وبين من يَحتَمَل أن يكون قوله حجة، وهو غير الأعلم، فيتعين الأخذ بفتوى من يظن بحجية قوله.

أدلة عدم وجوب الفحص عن الأعلم:

وقد استدل بعض القائلين بعدم وجوب الفحص عن الأعلم، مع أنهم

يوجبون تقليده بأدلة أربعة:

الأول: أصالة البراءة:

باعتبار أن وجوب الفحص تكليف زائد يشك في وجوده، فالأصل البراءة.

ويجاب:

بأن كلام هذا المستدل صحيح بالنسبة للوجوب النفسي، ولا يصح فيما نحن فيه.. لعلمنا بعدم وجود مصلحة في نفس الفحص عن الأعلم، ولذا فإن من ترك الفحص لا يعاقب عقابين:

أحدهما: على ترك الفحص.

والآخر: على عدم امتثال الحكم الشرعي الذي يفتي به الأعلم..

بل يعاقب عقوبة واحدة، وهي على عدم امتثاله الحكم الشرعي، الذي كلفه الله تعالى به.

ومنشأ ذلك: أن هذا الفحص واجب وجوباً عقلياً طريقياً، وهو ليس مجرى البراءة العقلية، التي ملاكها في العقاب بلا بيان.

وقد نشأ وجوب الفحص عن التحفظ على الأحكام الواقعية التي يطالب الله تعالى المكلف بها، فتركها يوجب العقوبة، لا أن العقوبة على عدم الفحص، وليس وجوب الفحص مجرى للبراءة الشرعية، لاحتياج البراءة الشرعية إلى جعل وإنشاء من الشارع، ليكون مورداً لقوله «صلى الله عليه وآله»: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»، بل المورد مورد الإشتغال..

غايته: أن اشتغال الذمة ليس بالفحص، من حيث هو أمر مستقل في نفسه، بل هو اشتغال الذمة بالأحكام الشرعية الواقعية، لعدم إحراز البراءة

منها بدون ذلك الفحص.

والحاصل: أنه ليس الفحص مجرى لأصالة البراءة، أو لا عقوبة على تركه، لأنه وجوب عقلي إحترازي، طريقي، من أجل حفظ الأحكام الشرعية، وليس مما يحتاج إلى إنشاء وجعل من الشارع.

ولو أمر به الشارع، لكان أمره إرشادياً إلى حكم العقل، بهدف التحفظ من الغفلة.. وليس الوجوب العقلي قابلاً للرفع، ولا للوضع.

الثاني: إختصاص الوجوب بالعلم التفصيلي به:

وقال بعضهم:

يختص وجوب الفحص عن الأعلم بالعلم التفصيلي بوجوده.. فإذا لم يعرف لم يجب الفحص عنه، لسقوط وجوب تقليد الأعلم بسبب الإشتباه، بل يتخير بين تقليده وتقليد غيره.

ويجاب:

أولاً: إنه مصادرة على المطلوب، تجعل الدعوى هي الدليل، والدليل هو الدعوى.

ثانياً: كيف يجب تقليد الأعلم، ثم يقال بالتخير بين تقليده، وتقليد غيره عند الإشتباه، فإن هذا التخير يسقط وجوب تقليد الأعلم.. وهذا تناقض ظاهر؟!!

ثالثاً: إنه مع اشتباه الأعلم بغيره يكون التخير لو قيل به، بين الحجة الملزمة

بقول الأعلّم المجهور، وبين غير الحجّة، وهو قول غير الأعلّم المجهور أيضاً.
والواجب في هذه الصورة: البحث عنه ومعرفته، أو العمل بالإحتياط
بين أقوال تلك الجماعة، لأن الإحتياط يعطي القدرة على إصاّبة الحجّة التي
يجب عليه العمل بها.

نعم، لو تساوى المجتهدون في الفضل، ولم يكن أعلّم، فالحكم هو التخيير،
لأننا نحرز الحجية لقول كل منهما.. وهذا ليس محل بحثنا هنا.

وإن كان المراد: أن تقليد الأعلّم إنما هو في صورة العلم التفصيلي به،
فنحن نطالبهم بالدليل على اشتراط العلم التفصيلي في وجوب تقليد الأعلّم،
فإن أدلة التقليد لم تتعرض لهذا الشرط، بل مفادها: ثبوت الوجوب مطلقاً.
كما أن ما استدلووا به على تقليد الأعلّم ليس فيه شيء يشير إلى ذلك..

الدليل الثالث:

إن فتوى المجتهدين أمارتان متعارضتان، لا يمكن الجمع بينهما، ولا
طرحهما، ولا مرجح لأحدهما، فلا بد من التخيير بينهما.

ويجاب:

بأن المرجح موجود، وهو الإحتمال، أو الظن، أو العلم بأعلمية أحدهما.

الدليل الرابع: إستصحاب بقاء الحجية ..

واستدلووا على عدم وجوب الفحص عن الأعلّم.. باستصحاب بقاء
الحجية، للأعلّم المشكوك بزوال الأعلمية عنه، بتقريب:
أنه إذا كان هناك أعلّم، وقلده المكلف، ثم شك في بقاء أعلميته، أو زوالها،

لعروض همّ أو غمّ، أو مرضٍ، أو للشك في صيرورة غيره أعلم منه، فإننا نستصحب بقاء حجية قوله، ولا نحتاج إلى الفحص عن حاله، أو عن حال غيره.. وبضميمة القول بعدم الفصل يثبت المطلوب.

ونجيب:

إن علمنا بأعلمية من نقلّده في السابق، ثم شككنا في بقائها.. فإن الإستصحاب لا يجري في هذا المورد، بل هذا من موارد قاعدة الإشتغال، لأننا نعلم باشتغال ذمتنا بأحكام شرعية، وإذا عملنا بفتوى من نشك ببقاء أعلميته، فإننا لا نحرز براءة ذمتنا من تلك التكاليف.. فلا بد من الفحص وتحديد الأعلم.. واستصحاب بقاء الأعلمية لا يجري، لأنه أصل مثبت، لأن ما يراد إثباته، وهو عدم وجوب الفحص عن الأعلم، لازم عقلي للحكم ببقاء الأعلمية لمن شك في أعلميته، بواسطة الإستصحاب.

والسبب في عدم جريانه: وجود حكم عقلي منجّز يلزم بالفحص، وهذا الإلزام تحديد للوظيفة، ورافع للشك، فكيف يجري الإستصحاب الذي أساسه الشك في بقاء المستصحب، فإنه لا معنى للإستصحاب فيما لا يشك في حكمه؟! أو فقل: إن الأعلمية ليست حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، ولا شرطاً فيه، فلا يصح استصحابها.

أضف إلى ذلك: أن اشتراط الأعلمية في حجية قول الفقيه ثابت بقاعدة الإشتغال.. فإذا شككنا في بقاء الحجية بسبب الشك في صيرورة غيره أعلم منه، أو مساوياً له، فلا يمكن إثبات بقاء أعلميته بأصل آخر، كالإستصحاب،

لأن ملاك ثبوت وجوب الأخذ بقول الأعلّم - وهو قاعدة الإشتغال - قد سقط، فسقط معه أثره، وهو الحجية، فكيف يمكن إعادته إلى الحياة بواسطة الإستصحاب.. وقد علمنا: أنه قد ذهب واندثر بموت منشئه ومسببه، وهو قاعدة الإشتغال؟!!

إلا أن يُقال: إذا ثبتت الأعلمية في السابق، ثم حدث ما يوجب الشك في بقائها، فالعقل لا يحكم بلزوم الفحص، بل يجري استصحاب الأعلمية.

ويجاب:

بأن الأعلمية ليست حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، فكيف

تستصحب؟!!

المسألة [13]: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما(*)..

(*) هنا عدة صور:

الصورة الأولى:

إذا تساوى المجتهدون في الفضيلة، ولم يكن أعلم، وكذا إذا احتل الألفية في كل منهم.. فإن لم يعلم بوجود اختلاف في الفتوى بينهم، كما هو الغالب في العوام، فيجوز للمكلف أن يقلد من شاء منهم. وأدلة حجية الفتوى تشمل الجميع، بإطلاقها.

هذا إذا كانت الفتوى مأخوذة على نحو الطريقة للواقع، كما هو الحق المعتمد..

أما لو كانت مأخوذة على نحو السببية، بمعنى: أن تقليد الألفم فيه مصلحة، فهنا كلام آخر.

وقد قلنا: إن المراد بجعل الطريقة: هو جعل ما ليس علماً بمنزلة العلم في تنجيز الواقع إن صادفه، والتعذير إن خالفه..

وإنما حكمنا بالتخير، استناداً إلى العلم الإجمالي، بإصابة الواقع في صورة الموافقة في الفتاوى، أو لاحتماله، ولو انحل العلم الإجمالي.. فإننا نحكم بالتخير أيضاً، لأجل احتمال إصابة الألفية في كل منهم، وليس لأجل أن نفس فتوى المجتهد تقتضي التخير من حيث هي..

واحتمال أن تكون الفتوى مخالفة للواقع لا يسقط حجيتها، فإن الحكم منجز، بسبب العلم الإجمالي، أو احتماله قبل الفحص، فلا تجري البراءة. والحكم بالتخير هنا إنما هو بعد القطع بعدم وجوب الإحتياط، حتى لو لم يوجب عسراً وحرماً.

الصورة الثانية :

ما إذا علم بالمخالفة في الفتوى بين المجتهدين المتساويين، فإن كان ذلك في المسائل التي ليست محل ابتلائه ولو إجمالاً، فالحكم هو التخير بينهما، حتى لو رجع إلى الصورة المتقدمة.. فالمرجع هو إطلاق أدلة التقليد.. أما إذا علم بالمخالفة في الفتوى في المسائل التي هي موضع الابتلاء.. فهل يجب الإحتياط مطلقاً؟! أو يأخذ بأحوط القولين اللذين يتردد حكمه بينهما، إن كان أحدهما موافقاً للإحتياط، أو يتخير؟! واستدل القائلون بالتخير بالعديد من الأدلة.. ونذكر منها هنا:

من أدلة التخير:

إن دليل التقليد قد أثبت لنا حجية قول المجتهدين معاً، وحين التعارض، وعدم وجود جامع بين القولين، واستحالة ترجيح سقوط أحدهما بلا مرجح، فإنه لا يمكن الحكم بالتساقط، لأن التعارض بنفسه لا يقتضي إلا سقوط أحد المتعارضين.

أما سقوطها معاً، فالعلم الإجمالي بأن وظيفة المكلف هي أحدهما، يمنع

منه أيضاً، لأنه تضييع الحكم المعلوم بثبوته⁽¹⁾.

إذ لا دليل على وجوب الإحتياط، أو لعدم وجود ما هو أحوط، كما لو كان الأمر دائراً بين المحذورين، أو لعدم اتساع الوقت للإحتياط، كما لو دار الأمر بين القصر والتمام، ولم يبق من الوقت سوى ما يسع ركعة واحدة، ففي مثل ذلك لا بد من الحكم بالتخيير العقلي بينهما، بمعنى: أنه إذا وجد المانع من العمل بهما، فلا بد من الإقتصار على أحدهما، لأن طرحهما معاً يمنع منه العلم الإجمالي بوجود التكليف فيهما..

أو يُقال: إن الإجماع قائم على عدم التساقط، فيتحتّم الأخذ بأحدهما تخيراً..

فسبب عدم جواز التساقط على الوجه الأول: أن العقل يحكم بالتخيير، لأن سقوطها معاً فيه مخالفة العلم الإجمالي.

وسببه على الوجه الثاني: أنه مخالف للإجماع..

لا إطلاق في أدلة التقليد:

لكن صاحب الكفاية، والسيد الخوئي وغيرهما.. قالوا: إن أدلة حجية

(1) أما ما شاع، من أن المتعارضين يتساقطان، فإنما هو في الموضوعات والموارد الجزئية، لا في الأحكام الكلية، والفتوى حكم كلي، فحالتها حال تعارض الأخبار والأمارات. وليست من قبيل تعارض البيّنات في موضوع جزئي خاص، كاجتهاد شخص، أو ملكية ثوب.

فتوى المفتي، وجواز تقليده ليس لها إطلاق يشمل صورة التعارض بين فتاوي المجتهدين اللذين اختلفت فتاويهما، لأنها في مقام بيان أصل جواز الأخذ بفتوى العالم، كما أن أدلة حجية الأخبار لا تشمل صورة تعارضها، لأنها في مقام بيان أصل جواز الأخذ بخبر الثقة.. فلا إطلاق لها يشمل صورة تعارض أخبار الثقات⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أن هذا خلاف الظاهر، لأن الظاهر: أن الإمام «عليه السلام» بصدد بيان الوظيفة الفعلية للمكلف مطلقاً، بلا فرق بين حال تعارض الفتاوي، وغيره. فإن عرض مانع من الأخذ بهما معاً، فإنه يعالج بما يزيله، وقد تقدم: أنه إن كان هناك إجماع على التخيير، فإن المانع يزول بهذا الإجماع، وقد يزول بالتخيير العقلي، بعد أن لم يمكن التساقت بسبب العلم الإجمالي القاضي بوجود التكليف في فتوى أحدهما، كما بيناه آنفاً.

التفريق بين إمكان الإحتياط وعدمه :

وقد يقال: بأنه مع اختلاف الفقهاء في الفتوى، وكانا متساويين، أو يحتمل أعلمية كل منهما، فإذا لم يكن المورد مما يمكن فيه الإحتياط، لدوران الأمر بين الحرمة والوجوب، أو كان الوقت لا يتسع إلا لركعة واحدة، مع دوران الأمر في الصلاة بين القصر والتمام.. ومع عدم وجود ترجيح لأي من الفتويين، فالحكم هو التخيير، لثبوت الحجية لكليهما.

(1) راجع: التنقيح ج 1 ص 136 وغيره.

أما إن كان المورد مما يمكن فيه الإحتياط، فالعمل بمقتضى الإحتياط هو المتعين بحكم العقل. أي أنه يحتاط بين القولين للعلم الإجمالي بأنه مكلف بأحدهما، لاحتمال الأعلمية في كليهما معاً. فيجب عليه أن يحتاط بينهما ليضمن عدم الوقوع في مخالفة فتوى الأعلم.

وليس المراد بالإحتياط الواجب هنا: هو مطلق الإحتياط بين جميع الأقوال، ولو بالعمل بقول مجتهد ثالث.

وذلك للإجماع على أن المتعارضين ينفيان القول الثالث بالدلالة الإلزامية. ولكننا قلنا: إنه إذا ثبت وجود إجماع على عدم وجوب الإحتياط، سواء استلزم العسر والخرج، أو لم يستلزم ذلك.

وقلنا: إنه إجماع كاشف عن قول المعصوم، فإن هذين الأمرين يدلان على أن الشارع قد اكتفى بالموافقة الاحتمالية تفضلاً منه، وامتناً على العباد. بلا فرق بين إمكان الإحتياط وعدم إمكانه.

وجه آخر، لتحديد معنى الحجية:

وهناك من ذكر: أن لا وجه لسقوط أدلة التقليد عن الحجية، بل للمكلف الأخذ بفتوى أي منها، حتى مع العلم باختلاف الفتاوي.

واستدل على ذلك بما يلي:

إن الحجية إن كانت منتزعة عن التكليف، وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالمطلوب من المكلف في هذه الصورة هو مجرد إيجاد الطبيعة وصرف الوجود، فيتحقق الامتثال بالإتيان بفردٍ منها.

وإن كانت الحجية أمراً جعلياً، اعتبارياً، كالملكية والزوجية.. أي أنه في مورد الفتوى يجعل كل فرد من العالم حجة يجب الأخذ بقوله، فذلك يعني أن تعارضهما في الفتوى لا يزيل الحجية المفعولة لأي منهما، ولا يسقط لزوم الأخذ به.

وإن كانت الحجية حكماً عقلياً، كالمنجزية والمعدرية، بمعنى: أنه إن أخذ بقول العالم يكون معذوراً فيما لو لم يصب الواقع، وإن أصاب قوله الواقع فإنه ينجّزه، فإن امتثله سقط عنه.

وهذا التنجيز والتعذير، الذي هو حكم عقلي لازم للحجية يشمل صور الاختلاف في الفتوى، وصورة الاتفاق. وهذا معنى الحجية التخيريّة.

ويُجاب:

بأن الحجية الطريقية هي مجرد جعل ما ليس علماً بمنزلة العلم، وفرداً من أفرادها، وهي مفعولة مستقلة، وليست منتزعة من التكليف الذي هو وجوب العمل، إذ لا ربط بين وجوب العمل، وبين كاشفية الفتوى.

كما أن التنجيز والتعذير هما من لوازم جعل الحجية، وليسا نفس الحجية. يُضاف إلى ما تقدم: أن الحجية ليست أمراً اعتبارياً كالملكية والزوجية، لأن الأمور الاعتبارية لا وجود لها خارج دائرة الإعتبار، فهي كالصور الذهنية لا وجود لها خارج الذهن.

والحجية للأمارات كالتقليد، ليست كذلك، لأن لها درجة من الكاشفية والدلالة على الحكم الواقعي، فهي أمر حقيقي وواقعي، وليس اعتباراً مجرداً به.. ولكن كاشفيتها عن الواقع ناقصة، لأنها أمانة ظنيّة، تحتاج إلى تميم من

الشارع، بأن يعتبرها بمنزلة العلم - فهذا الإعتبار يمنحها درجة من الكاشفية للعلم الإجمالي بكثرة إصابتها للواقع، بسبب هذا الإعتبار من الشارع.. فظهر: أن الحجية الواقعية كالقطع تنتج تفقهاً.

أما الحجية للأمارات الظنية، فهي أيضاً تنتج التفقه في الدين، ومعرفة التكاليف والأحكام.. وإن كانت على نحو التنزيل من قبل الشارع..

ومن جهة أخرى نقول:

إن الأمارتين والطريقتين إذا تعارضا، فمقتضى تعارضهما التساقت.. مما يعني: أن حجية كل من الفتوامين اقتضائية، أي أن كل واحدة منهما حجة لولا الأخرى، لا بمعنى: أنها قاصرة، من حيث الإراءة والكشف والطريقة، بل بمعنى: أنها مبتلاة بالمعارض المانع من العمل بها.. فإن أمكن رفع المانع بمرجح، كما في الأخبار العلاجية حين تتعارض الأخبار، أو يجمع على العمل بأدلة التقليد حتى في مورد الاختلاف، أو بتخير عقلي ناشئ من عدم إمكان الجمع بين الضدين أو النقيضين، أو لعدم اتساع الوقت، أو لأي شيء آخر.. فإننا نأخذ بكل من الفتويين على نحو التخير، لأن كاشفيتها وطريقتيهما باقية.. والمانع قد أزيل، من دون أن يضر بطريقة الفتوى.

جعل الحجية التخيرية غير معقول:

وقد ذكر المحقق الخوئي: أن جعل الحجية التخيرية غير معقول، لأن هناك صوراً أربعا:

الأولى: جعل الحجية لأحدهما.. والإطلاقات لا تدل على مفهوم أحدهما،

لأنه مفهوم انتزاعي، ليس داخلياً في نطاق دلالات الإطلاقات.. وهذا يوقع في التناقض أو التضاد.

الثانية: جعل الحجية لكليهما.

الثالثة: الأخذ بأحدهما، بشرط عدم الأخذ بالآخر، وهذا ممتنع.. لأن معناه: أن يتصف كل منهما بالحجية الفعلية، لو تركها المكلف معاً لتحقيق شرط حجيته حينئذٍ، وهو عدم الأخذ بالآخر، وهو غير معقول.

الرابعة: أن يجعل الحجية لكلا الفتويين بشرط الأخذ بها هي (لا مشروطاً بعدم الأخذ بالآخر)، وهذه الصورة لا تدل عليها إطلاقات دليل التقليد، لعدم تقييد تلك الإطلاقات بشيء.

وإنما قلنا بعدم إمكان جعل الحجية التخيرية في هذه الصورة أيضاً، لأن جعل الحجية على الفتويين المختلفتين، من الجمع بين الضدين، أو النقيضين إذ لا يمكن أن يكون المكلف قد علم، أو انكشفت له الحرمة والوجوب، أو الحرمة وعدمها لشيء واحد.

والنتيجة هي: أنه لا يمكن جعل الحجية على الجامع بين النفي والإثبات.

ويجاب:

بأن الجعل ليس للحجة التخيرية التي تؤدي إلى الجمع بين الضدين، أو النقيضين، بل المجمعول هو: الحجية السارية في جميع الموارد..

ولكن التدافع والتمانع بسبب التعارض هو الذي منع من العمل بهما معاً، فإذا رفع هذا المانع بإجماع، أو بحكم العقل بالتخيير، جاز الأخذ بأي الحجيتين شاء.

وكذا لو رفع بمرجح، فإنه يؤخذ بمقتضاه، لأن التكاذب إنما حصل في مؤدى الفتوى، ولم يحصل في حجية الفتوى..

وفي باب الأخبار: يحكم بأن الثقة صادق في كلا الخبرين.. والتدافع إنما هو في مضمون الخبر.. فتأتي المرجحات، والأخبار العلاجية لتزيل هذا التدافع. فظهر: أن التخيير ليس أمراً مجعولاً، بل هو حكم مستفاد من أمر آخر، كحكم العقل، أو الإجماع أو يؤخذ بأحدهما بمقتضى المرجح أو غير ذلك. وقد ظهر مما تقدم: أن جعل الحجية على عنوان أحدهما بشرط عدم الأخذ بالآخر غير ممكن، إذ لا يدل الإطلاق على الشيء وعلى ضده، أو نقيضة في آن واحد، إلا إذا فرض وجود دال آخر على التخيير غير الإطلاق، وهو: الإجماع، أو حكم العقل، أو غير ذلك، كما بيناه..

وظهر أيضاً: أن الحجية في الأخبار ثابتة لكل خبر على نحو الإستغراق والعموم الإستيعابي.

أما الحجية في الفتوى، فهي مأخوذة على نحو العموم البدلي: أن لك أن ترفع جهلك بقول أحد الفقهاء.

وهي تجعلك عارفاً بالأحكام الواقعية.. وليس كذلك الحال بالنسبة لحجية الأخبار.

ومما استدل به المشهور على قولهم بالتخيير، بالإضافة إلى ما تقدم ما يلي:

1 - سيرة المتشعبة :

إن سيرة المتشعبة جارية على التخيير بين المفتين عند التساوي، ولم يوجبوا

العمل بالإحتياط.

وأجيب:

1 - بأن هذه السيرة قد تكون ناشئة من فتاوي المجتهدين، لا من الإستناد إلى قول المعصوم.

ولو سلم أن من الممكن أن تكون مستندة إلى المعصوم، فإننا نقول:
لا دليل على اتصالها بزمانه «عليه السلام».

2 - إنما يصح الإعتماد على السيرة هنا إذا علم: أنهم اعتقدوا التساوي بين الفقهاء، ثم عملوا بالتخير. وعلم أو أحرز: أن ذلك كان ديدنهم حتى في موارد اختلاف الفتاوي..

إذ لعل أخذهم بفتوى هذا أو ذاك كان لاحتياهم واعتقادهم بأعلميته، أو لوجود مرجح له بنظرهم، أو لغفلتهم عن اختلاف الفتاوي.

2 - سيرة العقلاء :

واستدلوا على التخير أيضاً بسيرة العقلاء، حيث يأخذون بقول أحد أهل الخبرة، كالمهندس أو الخبير، حين تتساوى الآراء بين الخبراء، أو المهندسين، أو تتساوى الفضيلة، ولا ينظرون إلى اختلاف الخبراء في الرأي.

ويجاب:

أولاً: إن الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور التي لا يكون فيها اختلاف، بل هي على نسق واحد في مختلف مصاديقها. أي أن دائرة الصواب فيها واسعة، بحيث تشمل الآراء المختلفة، فإن المهندس يمكنه أن يجعل

غرفة النوم إلى جهة اليمين، وأن يجعلها إلى جهة اليسار، وكلاهما صواب.. فالرجوع إلى أي مهندس منهم لا يعني أن قراره صواب، وقرار غيره المخالف له خطأ، بل هما معاً صواب، بمعنى: أنه مناسب للذوق، أو محقق للغرض.. وكذلك الحال بالنسبة للأطباء فيما يتفوقون في طريقة علاج كثير من الأمراض.

أما لو كان الأمر من قبيل الرجوع إلى الطبيب في أمر يختلفون فيه، ويكون الخطأ فيه سبباً لنقص عضو، أو التعرض للأخطار والمهالك، فإنهم لا يتخيرون، بل يبحثون ويحتاطون، إلى أن يحصلوا على درجة من الوثوق بأقربيه واحد من الأطباء إلى إصابة الواقع.

ثانياً: إن الأئمة «عليهم السلام» كانوا يرجعون بعض أصحابهم إلى البعض.. فإذا اختلفوا فيما بينهم في أمر، فإنهم يرجعون إلى الإمام نفسه من جديد..

وهذا يدل على عدم حجية قول الفقيه مطلقاً، حتى في صورة الإختلاف.

3 - الإجماع على التخيير:

واستدلوا على التخيير بالإجماع على التخيير، وعدم التساقط.

ويُجاب:

أولاً: إنه إجماع منقول بخبر الواحد.

ثانياً: هذه المسألة ليست من المسائل المتلقاة، بل هي من المستحدثات، فلا نحرز فيها وجود إجماع كهذا، وحتى لو أحرزنا وجود إجماع، فإنه إجماع

غير متصل بزمان المعصوم.

ثالثاً: لو وجد إجماع، فيحتمل أن يكون مدركياً، استند فيه المجمعون إلى الأدلة اللفظية أو اللبية، التي استدلوها بها على شمول أدلة التقليد حتى لصور الاختلاف في الفتاوي.

نعم.. لو استند المجمعون إلى رواية لا تصلح للاستدلال بها، مع ظهور ذلك لكل أحد، بحيث لا يحتمل أن يكون استدلالهم بها عن قناعة، فإننا في هذه الصورة نعرف أنهم قد استندوا إلى قرائن خفيت علينا.

4 - إطلاق الأدلة اللفظية :

واستدلوا أيضاً: بإطلاق النصوص الدالة على التقليد، فإنها بإطلاقها تشمل المتساويين وغيرهما، وتشمل صورة الاختلاف في الفتوى وعدمه، مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾.

ومثل قوله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾⁽²⁾.

ومثل حديث: وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله⁽³⁾.

(1) الآية 43 من سورة النحل، والآية 7 من سورة الأنبياء.

(2) الآية 122 من سورة التوبة.

(3) كما قاله الشيخ الأنصاري «رحمه الله» في كتاب الرسائل، مبحث التعادل والتراجع، (ط مصطفىوي) ص 439.

ومثل إرجاعات الأئمة «عليهم السلام» إلى أحد أصحابهم، كيونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن مسلم، وغير ذلك.. فإنه مطلق يشمل صورة الاختلاف في الفتوى وعدمها..

كما أن الروايات التي تدل على التخيير بين الخبرين في صورة التعارض مستفيضة، بل متواترة⁽¹⁾.

وما روي، من أن الحكم هو التخيير، كما يدل عليه إطلاق مثل خبر الحسن بن الجهم عن الرضا «عليه السلام»: قلت: يخيئنا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق.

قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت⁽²⁾.

ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن «عليه السلام» في ركعتي الفجر في السفر، يصليهما في المحمل، أو على الأرض، فوقع «عليه السلام»: موسع عليك بأية عملت⁽³⁾.

ومكاتبة الحميري للحجة «عليه السلام»، وفيها: بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً⁽⁴⁾.

(1) راجع: وسائل الشيعة، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث، الحديث 9.

(2) راجع: وسائل الشيعة، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث 40.

(3) وسائل الشيعة، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث 44.

(4) وسائل الشيعة، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة، الحديث 39.

وقد تقدمت المناقشات في هذه الإطلاقات في أوائل هذه المسألة، وقد ذكرنا قول صاحب الكفاية: إن الإطلاقات، لا تشمل صورة الإختلاف في الفتوى، بالإضافة إلى إيرادات أخرى ناقشناها، فلا حاجة للإعادة..

وقلنا هناك أيضاً: إن القول بعدم شمول الإطلاقات لصورة الإختلاف غير مسلمة، فإن الإمام بصدده حل مشكلة المكلف في المورد، سواء أكان هناك إختلاف في الفتاوي، أو لم يكن.

وقلنا: إن الحجية للفتوى ثابتة على نحو العموم البدلي، والتنازع نشأ من الإختلاف المانع من العمل، لا من نفس الحجية، ويمكن إزالة التنازع بمزيل آخر، كالإجماع، أو حكم العقل، أو المرجح، أو غير ذلك..

أما الحجية في الأخبار، فهي ثابتة على نحو العموم الشمولي الإستيعابي. فالحجية في الخبر للجميع، وفي الفتوى لواحد.. إلا إذا كان أحدهما أورع(*)..

(*) لقد اعتبر الأورعية من المرجحات في صورة تساوي المجتهدين في العلم..

فيرد السؤال عن:

المراد بالأورع:

فهل المراد بالأورع: هو من يكون أشد خوفاً من تبعة فعل الحرام. أي حرام كان، ومنه: التساهل في استنباط الأحكام، والإفتاء من دون سبب كاف، مما يعني: أنه يبالغ في الفحص عن الأدلة في مقام استنباط الأحكام؟!!

أو المراد منه: مَنْ يتحرز من الارتطام بالشبهات، ويعمل جاهداً على السلامة منها، والإبتعاد عنها في أمورهِ الشخصية وسلوكياته العملية؟!
أو المراد منه: مَنْ لا يفتي في المسائل الخلافية، بل يتوقف، ويحتاط فيها أكثر من الآخر..

وبعدما تقدم نقول:

الظاهر: أن المعنى الأول هو محل كلامهم، إن رجع المعنى الثاني، إلى المعنى الأول، فيكون الكلام عين الكلام الآتي في سابقه، وهو: أن يصبح الأورع هو الأعلم، والأكثر إصابة للواقع، فيختار الأورع، وإن كانا متساويين من حيث ملكة الاستنباط لديهما.

وإن لم يؤثر ذلك في عملية الاستنباط، فإن اشتراط ذلك في التقليد لا أثر له، بل يكون كالحجر في جنب الإنسان.
..فيختار الأورع(*)..

كما أنه إذا تعارض هذا الشرط مع الأعلمية، فشرط الأعلمية متقدم عليه، ولا أثر له معه..

فالأورعية - بهذا المعنى - تكون مثل صفة الأسن والأصبح، والأطول قامة، والأشرف نسباً، ونحو ذلك..

ولا يكونان في عرض واحد.

وأما المعنى الثالث، فهو غير مقبول.. لأنه إذا اختلف المتساويان في

الفتوى، فيمكن للمكلف أن يعمل بالإحتياط، أو يرجع إلى الفقيه الأعلّم.
فإذا كان الأورع لا يفتي في المسائل الخلافية، بل بتوقف، فإن التوقف
منه معناه إرجاع المكلف إلى الغير، وهو الفقيه الثالث الذي يفترض أنه ليس
هو الأورع، ولا الأعلّم.

ولو اختار المكلف الإحتياط، وعمل به وأصاب الواقع، فليس للأورع
فضل في ذلك، لأن عمل المكلف كان بمبادرة من نفس المكلف، لا امتثالاً
لفتوى الأورع، لأنه لا فتوى له حسب الفرض.

مع أن المطلوب هو أن توجب ميزة الأورعية على المكلف تقليده.
(*) وقد حكم السيد اليزدي «قدس الله نفسه الزكية» هنا باختيار الأورع
للتقليد، وبهذا قال الآخرون.

القائلون باختيار الأورع:

قال السيد الحكيم «رحمه الله»:

كما عن النهاية، والتهذيب، والذكري، والدروس، والجعفرية، والمقاصد
العلية، والمسالك، وغيرها⁽¹⁾.

وأضاف في مصباح المنهاج: والتمهيد، وشرح الزبدة للطبرسي، وظاهر
سيدنا في المستمسك الجزم به⁽²⁾.

وأضافوا أيضاً: العلامة في مبادئ الوصول إلى علم الأصول ص 235

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 31.

(2) مصباح المنهاج (الإجتihad والتقليد) ص 89.

والشهيد في منية المرید ص 204.

وإليه ذهب صاحب الجواهر، وهو الظاهر من كلام السيد المرتضى في الذريعة، واستظهر الشيخ الأنصاري الشهرة عليه، بل حكى المحقق الثاني الإجماع عليه⁽¹⁾.

أدلة تقليد الأورع:

وبعد.. فقد عرفنا: أنه في صورة الاتفاق بين المجتهدين في الفتوى، وكذلك الحال لو لم يعلم بالاختلاف فيما بينهم فيها، فللمكلف أن يقلد أيها شاء، للسيرة العملية وللرجوع إلى أهل الخبرة في هاتين الصورتين، ولا يبحثون عن الأورع، كما أن إطلاق الأدلة غير مقيد بالأورع ولا بغيره.

إلا إذا أوجبنا في التقليد الاستناد إلى فتوى المجتهد، لأن الشارع يرى مصلحة في هذا الاستناد، ولا يرضى بتفويتها.

فإذا فوتها المكلف، هل يحكم على عمله بالصحة والإجزاء، لمطابقته للحكم الواقعي، فيكون وجوب الاستناد والمطابقة للواقع من باب تعدد المطلوب - على القول بالسببية في الأمارات - أو أنها من باب وحدة المطلوب، فالإخلال بالاستناد إخلال بالحكم الواقعي أيضاً.

لكن من المعلوم: أن الأمارات - بما في ذلك التقليد - مأخوذة على نحو الطريقة، فلا حاجة إلى طرح البحث بهذه الطريقة.

(1) رسالة التقليد ص 90.

أما مع الاختلاف في الفتوى، فقد ذكرنا قبل قليل: أن جماعة ذهبوا إلى أن الأورعية من المرجحات، واستدلوا على ما ذهبوا إليه بما يلي:

دوران الأمر بين التعيين والتخير:

إنه إذا دار الأمر بين التعيين والتخير، فالعقل يحكم بلزوم الأخذ بالتعيين، ولا دليل يمنع من الأخذ بهذه القاعدة، لأن الإطلاقات الدالة على الحجية لا تشمل صورة الاختلاف في الفتاوى.

إلا أن يُدعى: أن بناء العقلاء قائم على التخيير بين المتساويين في الفضل، ولا ينظر إلى الأورعية أو الأصححية أو الأسنية⁽¹⁾.

لكن هذا البناء العقلاني لم يثبت وجوده.

ويرد على هذا الإستدلال:

أولاً: إن الأورعية لا توجب أشدّية كشف فتوى الأورع، ولا أقربيتها إلى الواقع من فتوى غيره.. ونحن نعلم: أن المناط في الأخذ بالفتوى هو كاشفيتها عن حكم الله.. فإذا لم توجب المزية، أو الخصوصية أي أثر في هذا الكشف، فلا معنى للترجيح بها، بل تكون كصفة الأسن، والأطول، والأصبح وجهاً، والأفصح منطقاً، والأجود خطأً، والأشجع والأسخى، وغير ذلك.. فهي كالحجر في جنب الإنسان، ولا سيما إذا تعارضت مع صفة الأعلمية.

ثانياً: تقدم: أن إطلاق الأدلة شامل لصور الإختلاف في الفتوى، غير

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 31 و 32.

أن مانعاً خارجياً، وهو: عدم إمكان الجمع بينهما في مقام الإمتثال، منع من العمل بهما، والجمع بينهما، ولم يضر بكاشفية الفتوى، فإذا رفع المانع بإجماع أو بمرجح أو بدليل آخر يدل على التخيير بين الفتويين أخذ به.

ثالثاً: قد تكون فتوى الأورع من الأحياء متوافقة مع فتوى غير الأورع من الأموات، وتكون فتوى غير الأورع من الأحياء متوافقة مع فتوى من يكون من الأموات أورع من الأورع بين الأحياء بمراتب كثيرة.

رابعاً: إن قاعدة الدوران بين التعيين والتخيير لا تجري إذا قلنا بوجوب الإحتياط لتحصيل الواقع، ولو بالعمل بقول ثالث، أو يحتاط بين القولين في مورد ابتلائه، فيأخذ بأحوطهما..

فظهر مما تقدم: أنه لا يصح أن يقال: إن فتوى الأورع حجة قطعاً، والفتوى الأخرى مشكوكة الحجية، إذ لا يقين ولا تعيين لحجية الأورع، لعدم إيجاب الأورعية شدة في الآراء والكشف عن الواقع.

إلا أن يُقال: إن المعتبر في إمام الجماعة للصلاة مرتبة من العدالة، ولكن منصب المرجعية والنيابة عن صاحب الزمان، والإمساك بمقاليد الأمور، والتصرف بشؤون الأمة منصب يحتاج إلى مرتبة أعلى بكثير من مرتبة العدالة لإمامة الصلاة.

فمن يصل إلى هذا المنصب يجب أن يكون أعدل، وأتقى، وأورع البشر، لأنه يكون تالي المعصوم في مسؤولياته، بنظر الناس، بل هو منصب له درجة من القداسة والحرمة الكبيرة عندهم..

وهذا يدفع للقول: بأن الأورعية، وإن لم توجب تأكيداً للكشف، والإراءة، ولكن تجب مراعاتها في منصب المرجعية والنيابة على الإمام، كما يجب مراعاة شرط الأعلمية، فإذا تساوى المجتهدان في الاستنباط، وكان أحدهما أورع، لا يحكم بالتحخير، بل يراعي جانب الأورعية، في مقام العمل، وإن لم توجب قوة في الإراءة وزيادة في الكشف.. وهذا هو ما يتبعه عامة الناس في مثل هذه الحالة.

وبذلك يعلم: أن الأورعية، إن كانت تؤثر في جودة الاستنباط وعدم التساهل، فالأحوط لزوماً مراعاتها.

وإن كانت أورعية عملية وسلوكية، فينبغي مراعاتها في مقام العمل أيضاً، لما ذكرناه أعلاه، من أن مراعاتها أحوط، لأنها أورعية خاصة، يحتل مطلوبة الترجيح بها.

ويؤيد ذلك: أننا نعلم: أن الشارع اعتبر بعض الشرائط والأوصاف في مرجع التقليد التي لا يدرك العقلاء مدخلتها في الاستنباط، كالعدالة والرجولة، والحرية، والإيمان، وطهارة المولد، والبلوغ.. وإن ناقش العلماء في بعضها. فمأيقال، من أنه لا دليل على الترجيح بالأورعية ما لم ترجح إلى الأعلمية، لا يمكن المساعدة عليه لما يلي:

الأول: احتمال تأثيرها في الاستنباط. ورجوع بعض مراتبها إلى الأعلمية. الثاني: إن جماعة من الفقهاء ذهبوا إلى الترجيح بها، وقيل: إنه المشهور، بل أدعى البعض الإجماع عليه.

الثالث: ما ذكرناه، من أن مراعاة جانب الأورعية الخاصة في مقام النيابة

عن المعصوم فيه مصلحة للأمة، قد لا يكون تضييعها مرضياً له تعالى.
ولعل هذا هو ما قصده الشيخ الأنصاري «رحمه الله» حين جزم: بأن
الشارع جعل الأورعية مرجحة⁽¹⁾.

التخير العقلي عند السيد الخوئي &:

وبعد أن ذكر السيد الخوئي «رحمه الله»: أن الإطلاق لا يشمل صورة
الإختلاف في الفتوى، فلا توجد حجة ليدور الأمر فيها بين التخير والتعيين،
ثم يقال بعد ذلك: إن الأورعية ترجح هذه الحجة على تلك..

قال «رحمه الله»: إن العقل في مورد التعارض يتنزل عن الامتثال اليقيني،
لعدم التمكن منه إلى الإمتثال الإحتمالي، فيحكم بالتخير، وهو حكم عقلي
صرف، ويتدخل الشارع فيه..

ومن الظاهر: أن العمل على طبق فتوى الأورع والعمل بفتوى غير الأورع
كلاهما امتثال إحتمالي، فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر بوجه⁽²⁾.

ونقول:

ولكننا إذا احتملنا أيضاً في الأورع: أن يدفعه ورعه إلى عدم التساهل
في عملية الإستنباط، وإلى المزيد من التأمل والفحص، أو احتملنا لزوم مراعاة
الشارع للأورعية في مثل هذا المقام الخطير، فإن هذا يصلح مرجحاً للأخذ

(1) رسالة في الإجتهد والتقليد ص 83.

(2) التنقيح ج 1 ص 145.

بفتوى الأورع، لأنه يزيد احتمال إصابة الواقع، والعمل وفق ما يريد الله تعالى، فإن الاحتمالات تتفاوت قوة وضعفاً..

هذا عدا ما تقدم أكثر من مرة، من أن القول بعدم شمول الإطلاقات في أدلة حجية قول المفتي لمورد الاختلاف في الفتوى، يبقى مجرد دعوى.. وأن الأظهر: أن المولى في مقام بيان وظيفة المكلف في صورة تعدد الفقهاء والفتاوي على حد سواء.

الإستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة:

وقد استدلووا على الترجيح بالأورعية بمقبولة عمر بن حنظلة، ففيها قوله «عليه السلام»: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما ولا يلتفت إلى الآخر»⁽¹⁾.

ونحوها رواية داود بن حصين عن أبي عبد الله حول الحكمين إذا اختلفا، قال «عليه السلام»: ينظر إلى أفقههما وأعدلهما، وأعلمهما بأحاديثنا، وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»⁽²⁾.

وبإلقاء خصوصية القضاء، والعلم بوحدة المناط بين القضاء والفتوى، فإن الرواية تكون شاملة للفتوى، وبها ترجح فتوى أورعهما.

وأورد على هذا الإستدلال:

أولاً: بضعف سند الرواية بعمر بن حنظلة⁽³⁾، وإن كان المشهور مقبولة

-
- (1) وسائل الشيعة - القضاء - أبواب صفات القاضي، باب 9 حديث 1.
(2) وسائل الشيعة - القضاء - أبواب صفات القاضي، باب 9 حديث 20.
(3) مباني منهاج الصالحين ج 1 ص 42 والتنقيح ج 1 ص 141 و 142.

رواياته.

ولا يصح الإستدلال على وثاقته برواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله «عليه السلام»: أنه حين قيل له: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، قال «عليه السلام»: إذاً لا يكذب علينا، فإن هذه الرواية ضعيفة السند، لأن يزيد بن خليفة لم يوثق.

غير أننا قد ذكرنا في كتابنا: «ولاية الفقيه في صحيحة عمر بن حنظلة»، ما يفيد وثاقته، فقد روى عنه طائفة كبيرة جداً من أعيان الطائفة، وكبار الثقات فيها، ومن بينهم من قيل فيه: «إنه لا يروي إلا عن ثقة»، وفيهم أيضاً «من هم ممن أجمعت الطائفة على تصحيح ما يصح عنهم»..

فمن كان هذا حاله، وهذا مستوى الاعتماد عليه، والتوجه إليه، فإنه جدير بوصف الوثاقة، وهو يؤكد ما رواه يزيد بن خليفة عن الإمام الصادق «عليه السلام» في حقه أنه قال: «إذاً لا يكذب علينا».

ثانياً: قالوا: إن ظاهر رواية ابن حنظلة: أن مجموع الأوصاف الأربعة بما هو مجموع، هو المرجح.. لا أن كل وصف مرجح بمفرده، لأن عطف الأوصاف على بعضها جاء بالواو، المفيد لاجتماع الأوصاف كلها مع بعضها.. وإن كنا نرى: أن الواو صالحة للإستعمال في كلا المقامين.

ثالثاً: إن هذه المقبولة واردة في القضاء، ولا يمكن التعدي منه إلى الإفتاء بإلقاء الخصومية، ولا مجال لاستفادة وحدة المناط.. لأن القضاء يحتاج إلى فصل الخصومة، وهذا هو المناط فيه، ولا يمكن ذلك إلا بنفوذ حكم أحدهما المعين، ولا مجال في فصل الخصومة للتوقف، ولا للتخيير ولا للإحتياط في

المرافعات.

أما ملاك الفتوى، فهو رفع الجهل بالرجوع إلى العالم، وأخذ العامي بالفتوى حتى لا يجب عليه الإحتياط الذي ربما يوجب له العسر والحرج، أو قد يكون العمل به في مورد التعارض غير ممكن، فتسرية الحكم الثابت لقاضي التحكيم إلى الفتوى من القياس الباطل.

يُضاف إلى ما تقدم: أنه لو تعارض شرط الأعلمية مع الأورعية، فهل يحكم بتساقطها حين يكون أحدهما أفقه والآخر أورع؟! مع أن هذا غير صحيح، بل الأعلم هو المتعين عند التعارض، حتى لو كان غير الأعلم أورع، وهذا يدل على عدم شمول المقبولة للفتاوي المتعارضة.

ولكن بعض الإخوة الأكارم أصرَّ على أن مورد المقبولة هو النزاع في الحكم الكلي، لا في أمر شخصي.

والشاهد على ذلك: هو رجوع المتخاصمين إلى حاكمين.. فإن هذا لا يكون في القضاء، مما يعني: أنها هو في الفتوى التي هي حكم كلي، ولأجل ذلك رجَّح الإمام بالأورعية.

فليست الرواية واردة في القضاء، ليقال: لا يصح التعدي منه إلى الفتوى، لاحتمال خصوصية في القضاء، لا توجد في غيره.

ونقول:

نحن، وإن كنا قد أشرنا إلى هذا الوجه، ولكن الحقيقة هي: أننا ذكرناه على سبيل التنزل والمجارة..

وذلك، لأننا لا نملك قناعة تامة به، لأننا وجدنا في الرواية عدة دلالات على أنها واردة في مورد القضاء، نذكر منها ما يلي:

1 - إن المنازعة كانت في دين أو ميراث، فالمشكلة في الأموال والحقوق، وقد ترفعوا إلى السلطان، وإلى القضاة.. فلو كانت المسألة فتوائية، لترافعا إلى الفقهاء.. فكيف يتحاكم الرجلان إلى السلطان الجائر، وإلى القضاة، ولا يرجعون علماءهم وأئمتهم الطاهرين المعصومين «عليهم السلام»، مع وجود النواهي عن الترافع لقضاة الجور، وإلى السلطان الغاصب لمقام الخلافة والإمامة؟! وقد صرح الإمام «عليه السلام»: بأن «من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنها تحاكم إلى الطاغوت».

وهل كانا يظنان: أن السلطان سوف يفتيها بالحق، وبما أخذه عن الأئمة «عليهم السلام»؟!؟

ألم يكن يعلم: أنهم كانوا يتعمدون مخالفة الأئمة؟! وقد قال الأئمة «عليهم السلام»: «الرشد في خلافهم».

2 - ومما يدل على أن القضية ليست في الفتوى والحكم الكلي، بل هي في أمر شخصي، قوله «عليه السلام»: «وما يحكم له، فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت».

3 - ويفهم من قوله «عليه السلام»: «ينظران إلى من كان منكم، ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً» وهذا الجعل إنما يناسب منصب القضاء، ولا

يناسب مقام الفتوى.. فإن المفتي لا حاكمية له على الناس، بل القاضي له هذه السلطة والحاكمية، وهو الذي لا يجوز ردّ حكمه.

4 - ومما يدل على أن الرواية في مورد القضاء في أمر شخصي، لا في مقام الفتوى قول السائل: «قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما»، فإن المطلوب: هو إثبات الحق ليمكن صاحبه من الحصول عليه..

وإن كان منشأ اختلافهما: أن كلاً منهما استند إلى غير ما استند إليه الآخر. فإن من الطبيعي أن يختلف حكم القاضي عن حكم القاضي الآخر أحياناً، بسبب اختلاف المستند الذي اعتمد عليه في حكمه.

5 - إن هذه الرواية تدل على مشروعية التعدد في قاضي التحكيم، فإن الإمام «عليه السلام» لم يعترض على اختيار كل من المتخاصمين رجلاً لينظر في حقهما، واختلفا فيما حكما»، إلا أن يقال: إنه «عليه السلام» قد أمضى حكم واحد منهما، وهو الأعدل والأفقه والأصدق.. وكذلك الحال في بقية فقرات الرواية..

رواية ابن عينة:

واستدلوا على الترجيح بالأورعية بالمرسل الذي رواه سفيان بن عيينة عن الإمام الصادق «عليه السلام»: أنه قال: «لا تحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق، إلا لمن كان أتبع الخلق من أهل زمانه، وناحية بلده بالنبي «صلى الله عليه وآله»⁽¹⁾.

(1) بحار الأنوار ج 2 ص 121 ومصباح الشريعة ص 393 ومستدرک الوسائل ج 17

وأورد عليه:

1 - بضعف سنده.

2 - إن سيرة المشرعة على خلافه، بل هو مخالف للإجماع، فإن أحداً لم يشترط في المفتي أن يكون أتبع أهل زمانه لرسول الله «صلى الله عليه وآله». إلا أن يقال: إنه «عليه السلام» ذكر الفرد الأتم والأولى، والأجدر بهذا المقام، أو يكون المراد بالأتبع للنبي: هو تحريّ أوامره «صلى الله عليه وآله»، ونواهيته، والأكثر تشدداً في تطبيقها.

3 - وقد كان الأئمة «عليهم السلام» يرشدون بعض أصحابهم إلى أشخاص عرفوا بالفقه والعلم، مثل: يونس بن عبد الرحمن، ومحمد بن مسلم، ليأخذوا الفتاوى منهم.. والعلماء من أصحابهم يختلفون فيما بينهم في بعض الأمور.. ويراجعون الأئمة لحل الإشكال، وإرجاع الأئمة «عليهم السلام» إلى هذا أو ذاك من أصحابهم، يدل على أنه لا يعتبر الأتبع لرسول الله بنحو مطلق، وفي كل شيء.. فإن الأتبع بهذا المعنى لا يكون إلا واحداً.. بل إن هذا يكاد يكون تكليفاً بغير المقدور، ولا سيما في ذلك الزمان.. إلا أن يكون المراد أنه أتبع أهل ناحيته وبلده في زمانه.

4 - إن مقتضى الحديث المتقدم: مرجحية الأورعية في أصل التقليد، لا في مورد التعارض.. وهذا هو نفس ما يرد على الاستدلال بحديث تفسير العسكري

الذي يقول: «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، متبعباً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»، فإنه ناظر إلى أصل التقليد.

ولكن لماذا لا تكون هذه الأتبعية التي تعني الأورعية، مرجحاً لإحدى الروايتين على الأخرى، لدلالاتها على أقربية رواية الأتبع للنبي إلى إصابة الواقع؟!!

الإستدلال بما في عهد الأشر:

وقد استدل أيضاً بقول علي «عليه السلام»، كما في عهد الأشر: «اخترْ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ».

ويرد عليه:

أن هذا العهد قد تضمن ما هو واجب، وما هو السنن والآداب الراجحة، والكلام إنما هو في لزوم الترجيح بالأورعية، أو غيرها.. بل ظاهر هذه الفقرة ينصرف إلى صورة عدم تعدد الأفضل، وعدم التعارض.

كما أنه قد يقال: إن المراد بها الأفضلية في العلم، لا في الورع.. من حيث المعرفة الدقيقة بالأمور التي توكل إليه، فيكون الأقدر على تحقيق غرض المولى فيها. ويمكن ضم الورع والعدالة، وحسن السياسة، والتدبير، وغير ذلك.. مما له مساس بالمهمات التي تصدى لها.

مرفوعة زرارة:

واستدلوا أيضاً بمرفوعة زرارة الواردة في تعارض الخبرين، قال «عليه

السلام»: «خذ بقول أعدلها عندك وأوثقها في نفسك»⁽¹⁾.

والكلام فيها لا يختلف عما قدمناه في غيرها، فلا حاجة إلى التكرار.

سيرة المتشعبة وبناء العقلاء :

واستدل أيضاً بجريان سيرة المتشعبة على الأخذ بقول الأورع.

وأجاب السيد عبد الأعلى السبزواري «قدس سره» بقوله: «وفيه: أن ثبوتها مشكل.. وعلى فرض الثبوت فاعتبارها أشكل في مقابل الإطلاقات، والعمومات.. نعم، لا ريب في أن ذلك أحوط، كما سيأتي منه «قدس سره» في مسألة [33]⁽²⁾.

كما أنه لا يوجد بناء للعقلاء على اشتراط العدالة والورع.. فلا يسألون عن عدالة أو عن ورع الطيب، أو الخبير، عند إرادة الرجوع إليه.. نعم، لا يعملون برأي من يساء به الظن، وهذا ليس من اشتراط العدالة والورع.

الإستدلال بالإجماع :

وقد استدلوا أيضاً بالإجماع على الترجيح بالأورعية، وعلى عدم جواز الإحتياط للعامي، بل يجب عليه أن يستند في عمله إلى فتوى من يجوز له تقليده، كما قاله الشريف الرضي والسيد المرتضى، والشيخ الأنصاري «رحمهم الله»،

(1) راجع: غوالي اللآلي ج 4 ص 133 ومستدرک الوسائل ج 17 ص 303 وبحار الأنوار

ج 2 ص 245.

(2) مهذب الأحكام ج 1 ص 28.

فإذا كان يجب على العامي الرجوع إلى أحد المتساويين في الفضيلة، وكان أحدهما أورع يدور الأمر بين التعيين والتخير، فالحجية لأحد المفتين على سبيل البذل.

ويرد عليه:

أولاً: إنه إجماع منقول بخبر الواحد..

ثانياً: كيف يكون هناك إجماع مع وجود كثيرين ممن يخالفون في ذلك، ولا يرون الأورعية من المرجحات..

ثالثاً: لو سلم، فلعل مستند المجمعين هو تلك الأدلة التي ذكرناها، وناقشناها، أو لعله إجماع على القاعدة العقلية التي تقدم بيانها عن السيد الخوئي «قدس سره»، وليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم.

رابعاً: إن هذا يرجع للإستدلال بقاعدة الإشتغال، ودوران الأمر بين التعيين والتخير.. فإن اشتغال الذمة بالواقع هو الذي ألزم بالأخذ بفتوى الأورع.. والإجماع الذي يصح الإستدلال به هنا: هو الذي قام ابتداءً على الأخذ بقول الأورع.

وقد قلنا: إنه منقول، وإنه محتمل المدركية، وغير ذلك مما تقدم.

بل هو إجماع على القاعدة العقلية، باعتبار أنه يلزم من الإحتياط العسر والخرج، فلا يكون الإحتياط مطلوباً للشارع حين العسر والخرج، ولا الإحتياط بين القولين اللذين تعارضت فتواهما.. وحتى مع حصول العسر والخرج، فلا شيء يدل على حرمة الإحتياط، بل يسقط لزومه، إذ لا دليل على حرمة إيقاع النفس في العسر والخرج، مع أن المدعى حرّمته..

خامساً: استدل السيد المرتضى في الذريعة على الترجيح بالأورعية، بقوله:
المقدم في العمل والدين أولى، لأن الثقة منهما أوكد وأوثق.
فهو يستدل بأن الأورعية توجب الوثوق، فلو كان هناك إجماع تعبدى
لاستدل به.

سادساً: إن الإجماع ليس هو الذي فرض حجية الأورع، بل الذي فرضها
هو حكم العقل بالأخذ بما يحتمل تعيينه.
أما الإجماع، فغاية ما يقتضي هو عدم وجوب الإحتياط، وهذا يجتمع
مع التخيير في المورد.

الأورعية توجب شدة الوثوق:

وقد استدل السيد المرتضى «قدس سره» على الترجيح بالأورعية: بأنها
توجب شدة الوثوق.

ويُجاب:

إن ذلك غير مطَّرد، وذلك كما لو كانت فتوى الأورع موافقة لفتوى غير
الأورع من الأموات، مع موافقة فتوى غير الأورع الحي لفتوى من هو أورع
الأموات..

يجب الأخذ بمحتمل التعيين:

وقد ذكرنا فيما تقدم: أن مما استدل به على مرجحية الأورعية بين المتساويين،
وعدم وجود مرجح آخر: أن الأورعية توجب احتمال تعيين فتواه، فيدور الأمر

بين تعيينه وبين التخيير بينه وبين الآخر، فالعقل يوجب الأخذ بمحتمل التعيين.
وتقدم: أنهم قد ناقشوا ذلك: بأن الأورعية إنما تكون مرجحة إذا أوجبت
قوة في الكشف.

وقد رددنا هذه المناقشة: بأنه قد يكون للأورعية أهمية ومزية عند الشارع
توجب مراعاة جانبها، وإن لم يدرك العقلاء هذه المزية.
وتقدم: أن اعتبار الرجولية والحرية، والعدالة، وغير ذلك من هذا القبيل.
فإذا تساوى المجتهدان في الفضل واختلفا في الفتوى، فإن الأورعية ترجح
فتوى من هي فيه، لأنها تحمل معها احتمال الترجيح.

الأقربية إلى الواقع:

وقد استدل على الترجيح بالأورعية: بأن فتوى الأورع أقرب إلى الواقع.
ويُجاب أيضاً:

بما تقدم، من أن فتوى الأورع قد تطابق فتوى غير الأورع من الأموات،
كما أن فتوى غير الأورع من الأحياء قد تطابق فتوى الميت الذي هو أورع
من الحي بمراتب.

سؤال يحتاج إلى جواب:

وبعدما تقدم نقول:

إن بعض الإخوة الأكارم طرح التساؤل التالي، وهو:
أنه إذ كان الوصول إلى الواقع مطلوباً، وقلنا: إن فتوى الأعلام أقرب

إلى الواقع، وقلنا أيضاً: إن المقصود: هو أعلمية أهل الزمان الذي يعيش فيه المكلف، فيمكن النقض: بأن فتوى الأعلّم قد تكون مطابقة لفتوى غير الأعلّم من الأموات، وفتوى غير الأعلّم من الأحياء موافقة لفتوى الأعلّم من الأموات. وقد يكون أعلّم الأموات هو أعلّم الأحياء أيضاً، فماذا نفعل في هذه الصورة؟!

ويجاب:

بأن المطلوب هو الواقع الذي يصل إليه المكلف بطريقة معينة، أراد الشارع عدم تخطيها، تسييراً على المكلفين..

ويساعد على ذلك: قلة الاحتمالات في المسائل، وانحصارها في المسائل التي هي محل ابتلاء، وفتاوي المجتهد المعاصر، وتخصيصها بفتاوي الأعلّم، لاسيما مع ثبوت حجية فتاوي الأموات، وعدم اعتبار التطابق والاختلاف بين فتاويهم وفتاوي الأحياء يتحقق الغرض، الذي هو تحاشي العسر والجرح، كما قلنا.

فإن الآراء قد تتطابق بين العالم والأعلّم.. وقد يتبدل هذا التطابق عبر الأزمنة.. فلم ير الشارع ضرراً في هذا التطابق، وكّرّس مبدأ الأعلّمية وأجودية الفهم، وسعة الإطلاع، وجودة الاستنباط، واعتبر هذا كافياً، وهو الضمانة الأكثر مساهمة في الوصول إلى الواقع، والأكثر نيلاً لوثوق المكلف ببراءة ذمته بالعمل بهذا المبدأ.. فإنه إن أخذ الفتوى من الأعلّم تجده مطمئناً وراضياً، وإذا أخذها من غير الأعلّم، تدنى مستوى الوثوق والرضا لديه.

ولعل هذا هو السبب في عدم اعتماد الأورعية هنا، ربما لضعف تأثيرها

في الوصول إلى الواقع، بالمقايضة مع سواها مما ذكرناه.

القدر المتيقن من السيرة وبناء العقلاء :

واستدلوا أيضاً: بأن دليل وجوب التقليد على العامي، هو السيرة وبناء العقلاء، وهو دليل لبي، فإذا احتملنا اعتبار خصوصية فيه، يحكم باعتبارها لأن المورد الواجد لتلك الخصوصية هو القدر المتيقن اعتباره من السيرة، وبناء العقلاء مع أن العقلاء بمجرد ظهور حاجتهم للأخذ من العالم يتخيرون خصوص فتوى الأورع، فيأخذون بها.

ويرد عليه:

أن السيرة وبناء العقلاء يدلان على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، من دون فرق بين الورع وغيره، لاسيما وأن الأورعية لا تزيد في الكشف. وقد تقدم: أن اعتبار الرجولية والحرية، والعدالة وغير ذلك من هذا القبيل.

المسألة [14] : إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل، يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم، وإن أمكن الإحتياط (*).

(*) ثم ذكر «رحمه الله»: أنه إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة، يجوز الرجوع في تلك المسألة إلى غير الأعلم، وبيان ما يرمي إليه كما يلي:

إحتياطات الأعلم :

إن عدم وجود فتوى للمجتهد الأعلم في مورد قد يكون:

- 1 - لأجل عدم تمكنه من بحثها لانشغالاته الكثيرة.
 - 2 - أو لأنه قد بحثها، لكنه لم يصل إلى نتيجة، فقال: إن المسألة تحتاج لمزيد من التأمل، أو قال: عندي فيها نظر، أو إشكال.
 - 3 - وأخرى يكون للأعلم فتوى بوجوب الإحتياط، كما في موارد العلم الإجمالي، وتعارض الأدلة.
- ففي الصورة الأولى يجوز للمكلف الأخذ من غير الأعلم، لشمول أدلة حجية الفتوى له، من دون معارض.. إذ ليس للأعلم فتوى في مقابله ليجب تقليده.. فالرجوع إلى الأعلم يكون عبثياً، لأنه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم لفرض أنه ليس عالماً.

وإذا لم يكن للأعلم فتوى، فإن على المكلف أن يراعي في رجوعه إلى غيره.. الأعلم فالأعلم من بعده، إذا علم باختلافهم في الفتوى، لا في صور عدم العلم بذلك أو العلم بعدمه.. فإذا لم يكن للأعلم الثاني فتوى، فإنه

يرجع إلى الأعلم في المرتبة الثالثة، وهكذا.

ولا يفرق في جواز الرجوع إلى غير الأعلم بين التمكن من الإحتياط وعدمه، لاسيما وأن المشهور يوجبون التقليد على العامي مطلقاً، ولا يرون أن العمل بالإحتياط في عرضه، إلا إن عجز عن التقليد، ولو لعدم وجود مجتهد.

وفي الصورة الثانية نقول:

تارة يكون الأعلم قد ناقش أدلة غير الأعلم وردّها، ورأى أنها باطلة، وأسقطها عن الإعتبار، فيفترض أن يؤخذ قوله هذا بنظر الإعتبار، لأنه الأعلم، فلا يحق للعامي أن يقلّد غير الأعلم، لأن خدشة الأعلم في أدلة غير الأعلم، واعتقاده فسادها تسقط فتواه عن الإعتبار، ويتعين على المكلف العمل بالإحتياط. وأما إذا علمنا: أنه حين بحث المسألة لم يطلع على أدلة غير الأعلم، لأسباب قاهرة، وأن ما بين يديه من أدلة لا تثبت الحكم، لما فيها من هنات ومشكلات، فقد يمكن رجوع المكلف إلى غير الأعلم، لعدم علمنا بإبطالها من قبل الأعلم.

وفي الصورة الثالثة والأخيرة:

يجب على المكلف العمل بما أفتى به الأعلم، فإن الأعلم وإن لم يتمكن من الإفتاء بالحكم الواقعي، ولكنه عالم بالحكم الظاهري، وهو الإحتياط، وقد أفتى به، فرجوع الجاهل إليه رجوع إلى العالم.

والدليل على ذلك: أنه لا يشترط في وجوب تقليد الأعلم أن تكون فتاويه كلها بالحكم الواقعي.

ومن أمثلة ذلك: فتواه بوجوب الإحتياط حين يدور الأمر بين القصر

والتهام، وكذا في سائر موارد العلم الإجمالي، ومثله ما لو تعارضت الأدلة، فأفتى بالإحتياط.

وبذلك يظهر: أنه كان يفترض تقييد جواز تقليد غير الأعلم بصورة ما إذا لم يخطئه الأعلم في الفتوى، كما تقدم في الصورة الثانية.

ولعل هذا هو ما دعا صاحب الكفاية إلى عدم تجويز الرجوع في مسائل الإحتياط إلى غير الأعلم.

نعم، لو أجاز الأعلم الرجوع إلى غير الأعلم، فإنه لا يكون إرجاعاً إلى الخطأ، بل هذا الترخيص رأي وفتوى له في المورد، وحكم خاص به. أي أنه اجتهد في نفس الإرجاع.

والمفروض: أنه الأعلم، فلا بد أن يؤخذ بقوله.

كما أنه كان ينبغي اشتراط الأعلمية في الفئة الثانية، والتي بعدها.. بحسب ما تقتضيه الحالات التي يواجهها المكلف.

لا يرجع لغير الأعلم في احتياطات الأعلم:

كما أنه إذا أوجب الأعلم العمل بالإحتياط في هذه الصورة.. فإن هذا الإيجاب يعتبر فتوى منه، لا بد من الأخذ بها لكونه الأعلم.. إذ ليس صحيحاً أنه يُرجع في الإحتياطات التي للأعلم إلى غيره، لأنه إن كان قد احتاط في المسألة، لأنه يخطئ الأدلة التي يعتمد عليها غيره، ويرى بطلان فتوَاهم بالإستناد

إليها، فلا يجوز الرجوع في الإحتياطات الواجبة للأعلم إلى غير الأعلم، بل ذلك يحتم على المكلف الإحتياط في المسألة.

نعم، لو كان احتياط الأعلم في المسألة بسبب أنه لم يبحث المسألة، أو أنه لم يستكمل البحث أو الفحص فيها، فإنه يجوز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم في هذه الصورة..

وهكذا يقال لو كان المكلف لا يستطيع الوصول إلى الأعلم ليأخذ فتواه، فإن جَوَّزنا له العمل بالإحتياط أخذ به.

بل قد يقال: إن الإحتياط متعين، لأن الإمتثال اليقيني مقدم على الظني.

ويرد عليه:

أن الظن المعتبر حجة يقينية أيضاً، فعلى هذا يجوز الأخذ بفتوى غير الأعلم، لشمول إطلاقات الأدلة لها، ولو كان الإحتياط ممكناً، وقد قدّم المشهور للعامي تقليد غير الأعلم على العمل بالإحتياط.

المسألة [15]: إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد، فلا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه (*).

(*) تحدثت المسألة رقم [15] عن مسألة البقاء على تقليد الميت، فلاحظ

ما يلي:

مراد السيد من المسألة [15]:

إن أول ما يواجهنا في هذه المسألة: هو تحديد مراد السيد اليزدي «قدس سره» منها، وهنا احتمالات:

1 - أنه إذا قلّد المكلف مجتهداً في المسائل الفرعية، وكان ذلك المجتهد يرى جواز البقاء على تقليد الميت، لم يجز له البقاء على تقليده في هذه المسألة: بأن يبقى على تقليده بعد موته، استناداً إلى فتواه هذه.. بل يجب عليه الرجوع إلى أعلم الأحياء ليقلّده في هذه المسألة، وهذه الصورة هي مراد السيد اليزدي. ويكون المراد من قوله: «لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة»: أنه لا يجوز البقاء على تقليد الميت اتكالاً على هذه المسألة، التي هي قوله: «يجوز البقاء على تقليد الميت».

2 - هناك احتمال آخر، وهو: أن يكون المراد: أن من قلّد مجتهداً في خصوص مسألة البقاء على تقليد الميت، فمات ذلك المجتهد، فلا يجوز البقاء على تقليده

في هذه المسألة⁽¹⁾.

وبعبارة أوضح: إنه إذا كان المكلف يقلد مجتهداً فمات، فرجع إلى أعلم الأحياء، فأفتاه بجواز البقاء على تقليد ذلك المجتهد، فإن مات هذا المجتهد الذي أفتاه بذلك، فلا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل لا بد له من البحث عن أعلم الأحياء من جديد، فإن أفتاه بالبقاء بقي، وإلا عدل عنه.

3 - هناك احتمال ثالث: بأن يكون المراد - بملاحظة: أن التقليد عند السيد اليزدي هو الالتزام بالعمل -: أن المكلف قلّد مجتهداً في جميع المسائل، حتى مسألة جواز البقاء على تقليد الميت.. بمعنى: أنه التزم في نفسه أن يعمل بجميع ما في رسالة مقلده، بما في ذلك مسألة البقاء على تقليده، إن مات.. لا أنه قلده في خصوص الفروع، أو في خصوص هذه المسألة.

وكذلك الحال لو فسرنا التقليد بالتعلم لأجل العمل، وقد تعلم مسأله لأجل ذلك.. فالتقليد قد تحقق بتعلم المسائل، ولكنه لم يعمل بعد بمسألة البقاء على تقليد الميت.. فإذا مات ذلك المجتهد، فهل يجوز للمكلف العمل بفتواه بالبقاء على تقليده هو، أم يجب الرجوع إلى الحي؟!

إن قلت: إن فسرنا التقليد بالتعلم للعمل، فكيف يتصور عمل المكلف في هذه المسألة.

قلت: إن التعلم للعمل لا يلزم فعليه العمل، لكن إذا حصل التقليد بواسطة التعلم، تترتب آثاره.

(1) راجع هذين الإحتمالين في مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 32.

الفرق بين هذه المسألة والمسألة التاسعة :

وفي جميع الأحوال نقول:

لقد حكم «رحمه الله» بعدم جواز البقاء على تقليد الميت، استناداً إلى فتوى الميت، بل عليه الرجوع إلى الحي، وفق الإحتمالات الثلاثة المذكورة في مراده، مع أنه «رحمه الله» قال في المسألة التاسعة: إن الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت، فتكون هذه المسألة مقيّدة لتلك المسألة، ومبينة لبعض شرائطها، وهو: أن البقاء على تقليد الميت مشروط بإجازة الحي، ويمتنع أن يكون بإجازة الميت للزوم الدور.

وقد ادّعى بعضهم: أن الفرق بينهما: أن المسألة هناك لبيان حكم تقليد الميت في سائر المسائل، ويريد هنا بيان حكم مسألة البقاء، وأنه يمتنع جعل الحجية لرأي الميت في مسألة البقاء على تقليده فيها، وإمكان جعله في غيرها من فتاويه.

وقد يُقال: إن المسألة التاسعة هي لبيان ما يدل عليه الدليل الإجتهادي الذي يفتي به المجتهد..

ويشهد لذلك: أن العامي لو رجع إلى الحي الأعلم وأفتاه بجواز البقاء جاز له ذلك في نفس هذه المسألة.

وكلامه هنا إنما هو في وظيفة العامي بحسب فهمه الارتكازي، وحكم عقله الأوّلي إذا مات من كان يقلده.

ولكن لا يمكن المساعدة على هذين البيانيين للفرق بين المسألتين، لعدم الفرق بين مسألة البقاء على تقليد الميت وبين سائر فتاويه، فكما يمكن جعل الحجية لقول المجتهد في سائر الأحكام، فإنه يمكن جعل الحجية لفتاويه بالبقاء على تقليد الميت.

غاية الأمر: أنه لا بد من أن لا يتحد الموضوع لفتوى الميت وفتوى الحي.. لأنهما لو اتحدا كان البقاء على رأي الميت لغواً وتحصيلاً للحاصل، لأن رأي الحي يغني عنه..

ولكن إذا اختلفا موضوعاً سعة وضيقاً: بأن كان أحدهما يشترط في التقليد الإلتزام، أو يشترط تعلم المسائل لأجل العمل، فلا يلزم اللغوية، لجواز البقاء في المسائل التي التزم بها، أو التي تعلمها ولم يعمل بها. أي أن الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت، إلا في مسألة البقاء، فيجب الرجوع فيها إلى الحي.

وقبل الدخول في بيان صور المسألة وأحكامها نود لفت النظر إلى ما يلي:

ما حكم به موافق للإرتكاز عند العامي:

إن فتواه «رحمه الله» بعدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء هو ما يدركه الإنسان العادي الذي لا يعرف الأدلة الشرعية، فإنه إذا مات المجتهد لا يحرز بقاء حجية قول الميت، كما أنه يرى أن ذمته لا تبرأ إلا بالرجوع إلى خصوص الحي، ليعمل بفتواه، وأنه لا يحق له العمل بفتوى الميت إلا بإجازة الحي.. وليس مطلق المجتهد الحي، بل خصوص الأعلام منهم.

وقد يناقش هذا: بأنه لا يتلاءم مع ما ذهب إليه صاحب العروة الذي

فسّر التقليد بالإلتزام، وفسّر أيضاً بالتعلم للعمل.

وقد قيل أيضاً: إن الإعتقاد على فتوى الميت لإثبات حجية فتاويه مستلزم للدور، لأن جواز البقاء على تقليده في هذه المسألة متوقف على حجية قوله، وحجية قوله تتوقف على جواز البقاء على تقليده.

ولكي تتضح الأمور أكثر، فإننا نذكر هنا صور المسألة، ثم نشير إلى أحكام تلك الصور، فلاحظ ما يلي:

صور مسألة البقاء على تقليد الميت:

إن فتوى الميت في مسألة البقاء قد تكون هي الحرمة، أو الوجوب أو الجواز. وفتوى المجتهد الأعلّم من الأحياء في مسألة البقاء قد تكون أيضاً هي: الوجوب أو الحرمة، أو الجواز، فمع دمج هذه الثلاثة بتلك يصير المجموع تسع صور.. فإن أفتى الحي بحرمة البقاء على تقليد الميت لم يجز له البقاء سواء قال الميت بالحرمة أو الوجوب، أو الجواز. فهذه صور ثلاث قد عرف حكمها..

وحكم باقي الصور كما يلي:

الصورة الرابعة:

إذا كان الحي قائلاً بجواز البقاء على تقليد الميت، وكان الميت قائلاً بالجواز أيضاً، فهناك حالات ثلاث، هي:

1- أن يكون موضوع الجواز لفتواهما واحداً، كما لو قال كل منهما بجواز البقاء في خصوص مسألة البقاء، فالحكم في هذه الصورة: هو جواز البقاء،

ولكن بفتوى الحي، أما فتوى الميت، فقد سقطت في حق المقلد بموته، ولا يجوز أن يعتمد على فتواه لإثبات حجية فتواه بالبقاء، للزوم الدور المشار إليه آنفاً.. وإنما يلزم الدور، لأن موضوع الفتوى عند كليهما هو خصوص مسألة جواز البقاء على تقليد الميت، من دون سريّة إلى بقية الفتاوي، كما أن فتاويهما واحدة، وهي جواز البقاء.

غير أننا نقول:

لهذه المسألة ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن موضوع الحكم بالجواز عندهما شيء واحد، وهو: ما تعلمه المكلف لأجل العمل مثلاً..

والحكم في هذه الصورة هو جواز البقاء، استناداً إلى قول الحي فقط، إذ لو استند إلى قول الميت للزم تحصيل الحاصل، أو اللغوية، لأن جعل الحجية لقول الميت معناه: توقف حجية قول الميت وفتاويه على قول الحي، فإذا كان قول الميت موجباً لحجية فتاوي الميت أيضاً، كان ذلك تحصيلاً للحاصل، ولغواً. هذا إذا كان موضوع الفتوى لكليهما هو البقاء على خصوص فتاوي الميت.

الحالة الثانية: أن يكون موضوع فتوى الحي مثلاً أوسع من موضوع فتوى الميت: بأن يفتي الحي بحجية جميع فتاوي الميت، لكن الميت يفتي بحجية خصوص ما تعلمه لأجل العمل، أو التزم به، فيجوز في هذه الصورة البقاء على العمل بجميع فتاوي الميت، استناداً إلى خصوص فتوى الحي، ولا يصح الرجوع إلى الميت لإثبات حجية فتاويه مرة أخرى، للزوم اللغوية، أو تحصيل الحاصل أيضاً.

ولكن يرد على هذه: أن الدور الذي ذكروه لا يرد على هذه الحالة، لاختلاف موضوع الفتوى عند هذا عنه عند ذاك، فإن الموقوف غير الموقوف عليه.

الحالة الثالثة: عكس الثانية: بأن يكون موضوع فتوى الميت أعم من موضوع فتوى الحي، كأن يقول بحجية جميع فتاوي الأموات، لكن الحي يقول بحجية ما حفظه، أو تعلمه منها للعمل، فيجوز للمكلف البقاء على تقليد الميت في هذه الفتوى، ولا يلزم من ذلك الدور، ولا تحصيل الحاصل، ولا اللغوية، لأن موضوع فتوى الميت أوسع من موضوع فتوى الحي.. أما عدم لزوم الدور، فلأن تقليد الميت في باقي المسائل متوقف على تقليده في هذه الفتوى، والتقليد في هذه الفتوى متوقف على تقليد الحي في مسألة البقاء، ولا يتوقف على فتوى الميت.

هذا ولا بد من توفر شرائط العمل بفتوى الحي، فإن كان يشترط العمل بالفتوى قبل موت المقلد، فلا بد من إحراز حصول هذا الشرط، وكذا لو كان يشترط الإلتزام بها، أو غير ذلك، فلا بد من إحراز تحققه أيضاً.

كما أن شمول فتوى الميت لجميع الفتاوي قد أظهر أن ثمة فرقا بينها وبين فتوى الحي، ولم يعد ما أثبتته من قبيل تحصيل الحاصل، أو من اللغو غير المفيد.

والحاصل: أن الدور غير وارد في المقام، لاختلاف الموقوف والموقوف عليه في الموردين، ولو بالعموم والخصوص: بأن يُقال: إن موضوع فتوى المجتهد الحي هو حجية فتوى الميت بجواز البقاء على تقليد الميت، الشامل للأحكام، التي التزم بها - بناء على تفسير التقليد بالالتزام، أو التي تعلمها

للعمل، ولم يعمل بها، أو التزام المكلف بالرسالة العملية للميت، والمجتهد الحي يجوز البقاء على تقليد الميت في خصوص ما تعلمه، وقد تعلم هذه المسألة - أعني مسألة البقاء في حال حياة مجتهد، فيبقى بإجازة الحي على تقليد الميت في هذه المسألة، لكي تنتج له حجة جميع فتاوي ذلك الميت، في كل ما أخذه منه والتزم به في حال حياته، أو أخذه ولم يتعلمه، مع أن الحي لا يميز له البقاء في كل ما أخذه، حتى الذي أخذه ولم يتعلمه.

والحاصل: أن محل الكلام في مسألتنا هنا: هو في البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء نفسها، والكلام هناك في مسألة البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل.

فإن الدليل يدل على أن شك العامي في جواز تقليد الميت قد أسقط حجة فتوى الميت، ودعاه للرجوع للأعلم من الأحياء.. كما في الحالة الثانية. وفي الحالة الثالثة ظهر: أنه يجوز تقليد الميت في جميع المسائل، لأنها أشمل من فتوى الحي، كما أن فتوى الحي تبقى على حجيتها.

ولكننا رأيناهم يميزون البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل، ولا يميزون البقاء على تقليد الميت في خصوص مسألة البقاء، إلا بإجازة الحي، مع أن المناط فيها واحد، فلماذا اختلف الحكم؟!

وقلنا: إنهم ظنوا: أن الفرق بين المسألتين: هو ما ذكرناه من عدم إحراز حجة فتوى الميت، ولزوم الدور المشار إليه.. مع أن كلا هذين الأمرين مدفوع حسبما بيناه.

الصورة الخامسة والسادسة :

إذا كان كل من الحي والميت معاً يوجبان البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء على تقليد الميت بإجازة الحي، وكان موضوع فتوى الميت متوافقاً مع موضوع فتوى الحي: بأن كان الميت والحي يوجبان البقاء على تقليد الميت فيما عمل المكلف به، أو كان الميت والحي يجوزان العمل فيما أخذه، ولو بأخذ الرسالة العملية. وهذه الصورة الخامسة.

والصورة السادسة: ما إذا كان الميت والحي يقولان بجواز البقاء على تقليد الميت، مع اتفاقهما في موضوع الفتوى، وفي شرائطها، كما ذكرناه في الصورة الخامسة.

ففي هاتين الصورتين، فلا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء، اعتماداً على إجازة الحي لسبيين:

أولهما: أنه تحصيل حاصل، ولغو وعبث، لأن الحي إذا جَوَّزَ البقاء على تقليد الميت فيما عمل به المكلف، أو فيما التزم به وأخذه، ولو لم يعمل به، فإن قول الحي يثبت الحجية لفتاوي الميت، فما معنى إثبات الحجية لها مرة أخرى بقول الميت، لنفس ما ثبتت حجيته بقول الحي، وما الحاجة إلى تقليد آخر وإثبات حجية أخرى له؟! فإن فتوى الحي قد نجّزت الواقع، مع إصابته، وعذرت عنه مع الخطأ، فكيف يحصل تنجيز وتعذير ثانٍ بواسطة تقليد الميت؟!

ثانيهما: لزوم أخذ الحكم في الموضوع نفسه، لأن جواز البقاء حكم ثبت بفتوى الحي، فإن كانت فتوى الحي بالبقاء تشمل فتوى الميت بجواز البقاء

على تقليده صار جواز البقاء على تقليد الميت موضوعاً للحكم بجواز البقاء على تقليده، كما ويلزم منها التناقض مع اختلافهما في الرأي.

ويجاب:

بأن موضوع حكم الميت بجواز البقاء على تقليد الميت، إنما جاء منضماً إلى البقاء على تقليده في جميع فتاويه..

أما حكم الحي بجواز البقاء على تقليد الميت، فموضوعه هو خصوص مسألة البقاء.

والحاصل: أن متعلق الحكم في الفتويين ليس مطلقاً، بل هناك اختلاف في موضوع الفتويين، فهما حكمان قد أخذ أحدهما في موضوع الآخر، وليساً حكماً واحداً مأخوذاً في موضوع نفسه، فرأي الميت يتعلق بسائر المسائل، ورأي الحي يتعلق بخصوص مسألة البقاء، ففتوى الحي أثبتت جواز تقليد الميت في مسألة البقاء، وفتوى الميت بجواز البقاء في جميع المسائل تثبت حجية سائر فتاويه.. فلا يلزم أخذ الحكم في موضوع نفسه..

وأما محذور تحصيل الحاصل، فإن تحصيل الحاصل إنما يلزم في ما لو كان الاتفاق في موضوع الفتاوي تاماً من جميع الجهات.

أما إذا اختلف الميت والحي في بعض شرائط موضوع الحكم: بأن كان موضوع فتوى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت هو في خصوص ما تعلمه، أو خصوص ما عمل به، وكانت فتوى الميت هو الأعم، فاختلف موضوع حكم هذا بجواز البقاء، وموضوع حكم ذلك شرط أن يكون المكلف واجداً لشرائط العمل بفتوى الميت في مسألة جواز البقاء: بأن كان قد عمل بها في

حال حياة الميت - كما لو كان يقلد مجتهداً ثالثاً من الأموات في المسائل التي أخذها للعمل، ولم يعمل بها بعد، فيجوز البقاء على تقليده فيما أخذه منه، حتى فيما لم يعمل به، لأن ذلك يحقق التقليد الذي هو الإلتزام، بناءً على رأي الماتن، أو الأخذ، لأجل العمل بناءً على قول الآخرين، وهذا لا يحقق شرط العمل، وهو التقليد..

الصورة السابعة :

ما إذا أفتى الحي بوجوب البقاء، وأفتى الميت بحرمة، فيجب العمل بفتوى الحي بالعمل بفتوى الميت في جميع المسائل باستثناء مسألة البقاء، فلا يجوز له البقاء على تقليد الميت في فتواه بحرمة البقاء لسقوط فتواه عن الحجية بموته، وستأتي هذه المسألة برقم [26].

وكذلك الحال لو أفتى الحي بجواز البقاء، وأفتى الميت بحرمة، فإن الكلام هو الكلام المذكور آنفاً.. فإن الفتوى بوجوب البقاء، أو بجوازه، تبيحتها واحدة.

الصورة الثامنة :

ما إذا أفتى الحي بوجوب البقاء، وأفتى الميت بجوازه، فإن فتوى الحي تشمل جميع المسائل التي يفتي بها الميت، ما عدا مسألة البقاء على تقليد الميت، قال الشيخ الأنصاري «قدس سره»: لأنها لو شملتها للزم التناقض: بأن تكون فتوى الميت حجة تعيينية وتخييرية في آنٍ واحد، لأن مقتضى فتوى الحي بوجوب البقاء: أن تصبح فتاوي الميت حجة تعييناً، في حين أن فتوى الميت

بجواز البقاء تقتضي: أن تكون حجية قول الميت على نحو التخيير، لأن المفروض: أن الميت يفتي بجواز البقاء. أي أنه يجوز له عدم البقاء والعدول، وهذا معنى التخيير، مع أن الحي يفتي بعدم جواز الرجوع إلى الحي⁽¹⁾.
وسنرى إن كان هناك رد على هذا الكلام، أم لا، في الصورة التاسعة، وهي التالية:

الصورة التاسعة:

وهي أن تكون فتوى الميت بوجوب البقاء، وفتوى الحي بجوازه، فقد منع الشيخ الأنصاري من صحة هذه الصورة، للزوم اجتماع الحجية التعيينية والتخييرية على شيء واحد، ويلزم التناقض كما بيناه في الصورة الثامنة. غير أننا نقول بالنسبة للصورة التاسعة:
لا يلزم المحذور، الذي ذكره الشيخ الأنصاري في الصورة الثامنة، وذلك لما يلي:

إن فتوى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت تعطي: أن المكلف مخير حدوداً وبقاء بين البقاء على تقليد الميت وبين العدول عنه.
أما الميت، فقد سقطت فتواه بوجوب البقاء عن الحجية بالموت، ووجب العدول عنه إلى الحي، ولا يوجد ما يدل على وجوب تعييني لفتوى الميت.
فما ذكره البعض من جريان كلام الشيخ الأنصاري «قدس سره» في الصورة

(1) رسالة التقليد للشيخ الأنصاري ص 70.

التاسعة لا مجال للمساعدة عليه.

السيد الخوئي & يناقش الأنصاري:

وقد ناقش السيد الخوئي «رحمه الله» فيما قاله الشيخ «قدس سره» في الصورة الثامنة، فقال ما حاصله:

أولاً: إن البقاء أو الرجوع إلى الحي في المسائل هما مما يتعلق بالعامي الجاهل بالوظيفة، فإذا أفتاه الحي بوجوب البقاء، فإنه لا يبقى جاهلاً بوظائفه، بل أصبح عالماً بها كلها، لأنه كان قد تعلمها من الميت حال حياته.

فإذا كان الميت يقول بجواز البقاء على تقليد الميت، فإن فتوى الحي للعامي بوجوب البقاء يخرج عن دائرة شمول فتوى الميت، حتى وإن تعلم حكمها من ذلك المجتهد قبل أن يموت، لأنها تدل على أن ذلك العامي جاهل بتكاليفه، بمجرد موت مقلده، وفتوى الحي الأعمى قد أزال جهله هذا، وعرفه أن وظائفه هي تلك التي كان قد تعلمها من المجتهد قبل موته.

وصارت فتوى الحي حاکمة على فتوى الميت ومقدمة عليها، وتجعل عمله بفتوى الحي حجة تعينية عليه، ولا يبقى حجة لقول الميت، لأنها زالت بالموت. وكذلك الحال لو كان الميت يفتي بوجوب البقاء، والحي يفتي بجوازه، فإن فتوى الميت بالوجوب تبطل بموته، ولا يرتفع جهله بوظيفته بالرجوع إلى الحي، فإذا أفتاه بجواز البقاء على تقليد الميت، أو الرجوع فيها إلى الحي لم تجتمع الحجة التخيرية والتعينية لدى العامي، لأن قول مجتهد الميت ليس بحجة، ولا يوجد أمامه سوى حجة واحدة.

ثانياً: لو سلمنا، فإنه إذا اختلف موضوع الحجتين في السعة والضيق، كما لو كانت إحداهما توجب البقاء على تقليد الميت إذا كان قد تعلم الفتوى للعمل، والثانية توجب البقاء بشرط العمل بالفتوى، فلم تجتمع الحجتان على شيء واحد. لأن فتوى الحي بوجوب البقاء جعلت فتاوي الميت التي عمل بها المقلد حجة، وقد فرضنا أنه قد عمل بفتوى الميت بجواز البقاء، وأصبحت حجة في حقه، فإذا صارت هذه الفتوى حجة جاز للمقلد العدول، وجاز له البقاء حتى فيما لم يعمل به وتعلم حكمه.

فالحججة التعيينية هي للمسائل التي تعلمها من الميت وعمل بها، وليس من بينها سوى فتوى الميت بجواز البقاء، وهي حجة تختيارية.

ثالثاً: أضاف السيد الخوئي: أن لا مانع من اجتماع الحجية مع عدم الحجية، فتكون فتوى الحي بعنوانها الأولي غير متصفة بالحجية، وتكون متصفة بالحجية التختيارية بعنوان: أن الحجة قامت على حجيتها.

وكذلك الحال في فتوى الميت، فإنها تتصف بالحجية التعيينية والتختيارية في مورد واحد، ولكن من جهتين، فظهر: أن للموردين ارتباطاً، ولكل منهما أثر يناسبه، فهو نظير أمر صدقت عليه عناوين مختلفة، ولها فيه آثار، فهو نظير مسألة تداخل الأغسال، أو هو كرجل ارتكب صنوفاً من الموبقات لبعضها عقوبة القطع، وبعضها عقوبة السجن، وبعضها عقوبة الجلد، وبعضها عقوبة التعزير، أو القتل، أو الغرامة المالية، ومعه لا بأس أن يحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء، لفتوى الحي بوجوبه على تقدير العمل، أو التعلم مثلاً.

والمفروض: أن المقلد قد عمل بفتواه هذه، أو تعلمها منه حال حياته، فتتصف فتوى الميت بالحجية حتى في مسألة البقاء، ويجب عليه أن يبقى على تقليده.. وحيث إنه أفتى بجواز البقاء والعدول إلى الحي، فله أن يعدل إلى الحي⁽¹⁾.

تذكير:

وبعدما تقدم نقول:

لا بأس بالتذكير بما يلي:

1- إن مسائل التقليد هي في الأكثر ترجع إلى ما يحكم به العقل، أو ما جرت عليه السيرة، أو قام عليه بناء العقلاء، وكلها أدلة لبية ليس لها إطلاق ليمسك به في موارد الشبهة.

ويمكن للمكلف نفسه أن يدرك بعض هذه الأمور، ويتعامل معها. ولذا ركّزنا في مسألة تقليد الميت على ما يدركه العامي بعقله، أو من خلال السيرة الجارية، أو بناء العقلاء.

أما الأدلة الإجتهدية، فتحتاج إلى فحص وتدقيق، وعمل اجتهادي، وغير ذلك.. وهذا ما يتكفل به المجتهد.

2- قد يُقال: إن الكلام في البقاء على تقليد الميت يبتني على أن المكلف بعد موت من يقلده يشك في حجية قوله. والشك في الحجية مساوق لعدمها..

(1) التنقيح في شرح العروة (ط سنة 1418 هـ) ج 1 ص 154.

فيحتاج إلى الرجوع إلى أعلم الأحياء ليحدد له وظيفته.

وقد يناقش في هذا: بأن العامي، كما أنه قد يشك في حجية قول مقلده الذي مات، فإنه أيضاً قد يظن أو يقطع بحجية قوله.. لأنه متيقن بأعلميته، وأقربية فتاويه إلى إصابة الواقع، أو أنه يشك في حجية قول الحي لأي سبب من أسباب الشك..

وقد يكون غافلاً عن الحجية، ويتعامل مع مقلده الذي مات على ما يقتضيه الإرتكاز العفوي.

فظهر أن كلامهم إنما هو في صورة الشك الشخصي الفعلي، وهو أخص من المدعى، لأن المكلف قد يكون شاكاً، وقد يكون متيقناً لهذا الطرف تارة، ولذلك أخرى.

المسألة [16] : عمل الجاهل المقصر الملتفت⁽¹⁾ باطل، وإن كان مطابقاً للواقع^(*).. وأما الجاهل القاصر أو المقصر، الذي كان غافلاً حين العمل، وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

(*) في هذه المسألة أمور عديدة تحتاج إلى بيان، وهي التالية:

عمل الجاهل:

- 1 - قد يعمل الجاهل مستنداً إلى حجة صحيحة ممضأة، أو مقررة من الشارع.. وهذا لا كلام فيه، ولا شك في صحة أعماله.
- 2 - وقد يكون هناك جاهل، غير مهتم لرفع جهله بتحصيل الحجة، أو لا يريد الإستناد إليها، مع علمه بها، ثم هو يقدم على العمل ويقوم به وهو ملتفت إلى حاله، غير غافل..
- 3 - وقد يكون الجاهل الملتفت إلى جهله مقصراً لا يهتم برفع جهله. ولكنه حين حضور وقت العمل، يكون غافلاً، فيصلي ويصوم، ويمارس عبادته. كما أنه يمارس معاملاته، ويرتب عليها الآثار إذا ذبح بالحديد، أو أجرى عقد الزواج بالعربية، وكذلك الحال فيما يرتبط بالطهارة والنجاسة، والعقود،

(1) في العبادات التي تحتاج إلى قصد القربة.

والإيقاعات، وشرائط العبادات، وما إلى ذلك.

وبعبارة جامعة:

الجاهل بالحكم إذا عمل عملاً، إما أن يكون مقصراً ومتهاوناً في تعلم الأحكام، أو قاصراً، وهو من يقصر فهمه عن إدراك لزوم معرفة الأحكام وتعلمها.

والجاهل المقصر قد يكون حين العمل ملتفتاً إلى تقصيره، وقد يكون غافلاً. والعمل المأتي به، إما أن يكون من العبادات، أو من غيرها. وقد يكون هذا العمل مطابقاً للواقع، أو مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، أو مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً..

وإن كانت أعماله غير مطابقة للواقع، أو لفتوى من يجب مطابقة العمل لفتواه، أو مطلقاً، فإن استحقاق هذا الجاهل للعقاب، تلاحظ فيه حالاته.. إذا كان قاصراً أو مقصراً، أو غافلاً، أو ما إلى ذلك.

وهل يحكم على أعماله بالصحة وترتيب الآثار، حتى لو كانت في الإنشاءات والإيقاعات، أو في غير ذلك، وكانت مما يطلب، أو لا يطلب فيه قصد القربة؟!

إن ذلك كله يحتاج إلى بيان، فنقول:

عبادات الجاهل المقصر الملتفت:

وقد بدأ السيد اليزدي «رحمه الله» ببيان حكم عمل الجاهل المقصر الملتفت، فحكم ببطلان أعماله، وإن كانت مطابقة للواقع.. وهذا هو مختار جماعة، بل قيل: إن هذا القول هو الذي كان مشهوراً ومعروفاً.

ونقول:

إن ظاهر كلامه عن البطلان، إنما هو في الأعمال العبادية، التي يكون سبب بطلانها عدم تأتي قصد القربة منه - بسبب التفاته إلى تقصيره ومعصيته -.

وهذا هو ما ذكره الشيخ الأنصاري في بحث البراءة.

مع أن هذا أخص من المدعى - كما يظهر من كلماتهم «رحمهم الله» - فإنهم يعممون الكلام ليشمل المعاملات بالمعنى الأخص والأعم.

ويؤكد لنا: أن هذا هو مراده «رحمه الله»: ببقية عبارته، حيث حكم فيها على الجاهل والمقصر الغافل بصحة عملهما، لأنه قصد القربة منهما حاصل، إذا طابق عملهما الواقع.

ويشهد لذلك: أن الأدلة التي ساقوها في هذه المسألة، قد جاءت عامة للعبادات وغيرها، كما أن ملاك الحكم يشمل غير العبادات أيضاً، بل كل ما يوصف بالصحة والبطلان، أو يترتب عليه أثر في الحال والإستقبال.

غير أن مراجعة استدلالاتهم على هذه المسألة تظهر نوعاً من الإختلاف بينهم في طريقة الإستدلال..

فقد استدلوا بما يلي:

الدليل الأول: إنتفاء قصد القربة:

وهو: أن قصد القربة لا يمكن حصوله من المقصر الملتفت..

فالنزاع صغروي بحسب كلامه هذا، والفقهاء إنما يتحدث في الكبريات، فمن يرى عدم حصول قصد القربة منه يحكم ببطلان أعماله، حتى لو طابقت الواقع، ومن يرى أن قصد القربة يحصل منه يحكم بصحة أعماله إذا طابقت

الواقع..

فقول بعضهم: بأنه حتى لو حصل منه قصد القربة، فإنه لا يكفي للحكم بصحة عبادته، لعل سببه: أن قصد القربة غير محدد المعنى في نفسه.

مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنه إن كان المراد به الجزم بالنية، فإن الجزم بها لا يتحقق من الجاهل المقصر الملتفت.

وإن كان المراد به - أي بقصد القربة - مجرد الإضافة إليه تعالى، والقربة الاحتمالية، ورجاء أن يكون محبوباً ومطلوباً ومأموراً به، فإذا أتى به المكلف على هذه الصفة صحت عبادته، إذا صادفت الواقع، لتحقق قصد القربة منه.

وهذا الوجه هو الأولى والأصوب والأقرب إلى الإعتبار، إذ لا دليل على لزوم الجزم بالنية، لا عقلاً ولا شرعاً.. بل إن احتمال الأمر إذا دعا للطاعة، فهو يدل على مدى اهتمامه برضى الله، بل هو أولى بالقبول من الطاعة حين العلم بالأمر.

ويجري نفس هذا الكلام بالنسبة إلى الإحتياط، فإن من يريد أن يحتاط بين الظهر وصلاة الجمعة، لا يتأتى منه سوى هذا الإمتثال الإحتمالي، فإن قلنا بجواز الإكتفاء بقصد القربة الإحتمالي جاز العمل بالإحتياط، وإن لم نقل به لم يجز..

وهناك من قال بالفرق بين الجاهل المقصر الملتفت، وبين من يعمل بالإحتياط، فإن الجاهل المقصر الملتفت لا يعلم بوجود أمر للمولى في المورد. أما المحتاط، فيعلم بوجود الأمر، لكنه لا يعلم هل تعلق بالجمعة، أو بصلاة الظهر.

ونجيب:

أولاً: بأن الإحتياط لا ينحصر في مورد العلم الإجمالي، فقد يحتاط في مورد الشك، أو الاحتمال البدوي.

ثانياً: إن المعيار هو حصول قصد القربة حين الفعل، ولو كانت قربة احتمالية، إذا لم يعلم بوجود أمر، فإذا تحقق القصد، وصادف الواقع يحكم بصحة العمل، سواء أكان من موارد الإحتياط، أو من عمل الجاهل المقصر الملتفت.

غير أن قصد القربة يتأتى من المحتاط، لأنه حين يحتاط يكون دافعه هو امتثال الأمر.

أما المقصر الملتفت، فإنه لا يعلم بالأمر ليكون هو المحرك له..

ويجاب:

بأنه يكفي أن يتحرك بداعي امتثال الأمر الإجمالي.. فعدم علم المقصر الملتفت بالأمر لا يجعله عاجزاً عن امتثال الأمر الإجمالي.

الدليل الثاني: الإجماع:

واستدلوا على بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت بالإجماع، كما عن السيد المرتضى، وأخيه الشريف الرضي⁽¹⁾.

(1) الإجتهد والتقليد للسيد رضا الصدر ص 229 وحقائق الأصول ج 2 ص 322.

وحكى الشيخ الأنصاري عن المشهور بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها⁽¹⁾.

وقد تقدم مراراً:

أولاً: أن الإجماع المنقول ليس حجة.

ثانياً: لو صح وجود إجماع، فيحتمل كون المجمعين استندوا إلى الأدلة التي نذكرها، فيكون إجماعاً مدركياً.

ثالثاً: إن المسألة لم تكن محررة عند قدامى الأصحاب، فلو سلمنا وجود إجماع فيها، فلا نحرز اتصاله بزمان المعصوم.

رابعاً: المسألة عقلية.

الدليل الثالث: التجري:

واستدلوا على بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت حتى لو طابق الواقع، بلزوم التجري، لأن هذا الجاهل يقدم على عمله وهو عازم على ترك المحتمل الآخر، الذي يحتمل أن يكون هو مطلوب الشارع، ولا يمكن التقرب بالمبغوض والمبعد.

ويُجاب:

أولاً: إن هذا الدليل أخص من المدعى، لأن الجاهل المقصر الملتفت قد يأتي بالمحتملين، فتحصل المطابقة للواقع بسبب ذلك، فهل يصح عمله، مع أنه جاهل بالحكم، ومقصر وملتفت؟!!

(1) رسالة التقليد ص 47.

ثانياً: إن التجري لا يدل إلا على سوء سريرة الفاعل، ولا يوجب بطلان الفعل، ولا قبحه.

ثالثاً: إن التجري ليس في الفعل المأتي به، بل الفعل هو محض الطاعة، وإنما التجري في تركه للمحتمل الآخر، فإن كان التجري يوجب قبحاً، فيفترض أن يوجهه فيما حصل التجري به، لا في الفعل الذي أطاع به.

غاية الأمر: أن نية ترك المحتمل الآخر قد رافقت عملية طاعة المحتمل الذي يقابله.. وهذه المقارنة لا توجب سراية قبح ذلك إلى هذا.. لأن ترك ذلك، وفعل هذا أمران مستقلان، فلا ربط للترك بفعل الطاعة، بل هو يجتمع معه، ويقارنه، ولا يتناقض معه.

ولو فرض جدلاً: أنه سرى إليه كان من قبيل اجتماع الأمر والنهي من جهتين.

أو فقل: يكون من قبيل الاجتماع الموردي في المصداق، فهو من قبيل النظر إلى الأجنبية حال الصلاة.

الدليل الرابع: أدلة وجوب التعلُّم:

إن أدلة وجوب التعلم تكشف عن بطلان العمل الذي يأتي به المكلف مع الجهل، لأن العلم شرط في صحته.

ويُجاب:

إن وجوب التعلُّم حكم عقلي طريقي، يهدف إلى حفظ الواقع، والتمكن

من امثاله، وليست له مصلحة نفسية يجب على المكلف تحصيلها.. ففي صورة مطابقة العمل لحكم الله الواقعي، لماذا يحكم ببطلان العمل؟!

الدليل الخامس: انتفاء فائدة الإجتihad والتقليد:

لو حكمنا بصحة عمل الجاهل المقصر الملتفت انتفت فائدة الإجتihad والتقليد، وضاعت المصلحة فيهما.. فحفاظاً على المصلحة التي في الإجتihad والتقليد، لا بد من القول بعدم تحقق الامتثال إلا بمراعاة أحدهما، سواء طابق الواقع أم لم يطابقه.

ويُجاب:

بأن الإجتihad والتقليد إنما يهدفان إلى حفظ الواقع، فهما مأخوذان على نحو الطريقة للواقع، ليحصل الأمن من العقاب، لا لمصلحة نفسية فيهما، أو في أحدهما.

الدليل السادس: لزوم الجزم بالنية:

واستدلوا أيضاً باشتراط الجزم بالنية ليتحقق قصد القربة.. لأنه ملتفت ومقصر.. فبناءً على لزوم مراعاة شرط الجزم بالنية، يكون حاله حال العالم بالواجب تفصيلاً في لزوم مراعاة هذا الشرط.

ويُجاب:

بأنه لا يشترط في تحقق قصد القربة الجزم بالنية، إذ لم يدل دليل على ذلك، لا من شرع، ولا من عقل، بل يكفي إضافة العمل إليه تعالى، والإتيان

به برقاء المطلوبية والمحبوبية، لأن الامتثال الاحتمالي يكفي، ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك.

الدليل السابع: إناطة الصفة بالصدفة:

وقد يُقال: إن الحكم بصفة عمل الجاهل المقصر الملتفت إذا طابق الواقع، وكان قد أتى بأحد المحتملات دون بعضها الآخر، معناه: إناطة عبادية العبادة بأمر خارج عن الاختيار، وهو مصادفة انطباق ما أتى به على الواقع.. وهذا ما لا يمكن القول به.

ونجيب:

أولاً: بأن عبادية العبادة لم تنشأ عن أمر غير اختياري وهو الصدفة، بل نشأت عن إضافة العمل إلى الله سبحانه، وهو أمر اختياري للمكلف، كما أن رجاء المطلوبية هو من الأفعال الاختيارية للمكلف أيضاً.

ثانياً: لو سلمنا جدلاً بموضوع الصدفة في مطابقة المأتي به للواقع، فإن هذه الصدفة إنما نشأت عن اختيار المكلف للفعل، وإتيانه به.. وهذا يكفي في استناد العبادية إلى الاختيار، لا إلى الصدفة..

وهذا نظير من يطلق سهماً على إنسان، فقد يصيبه وقد يخطئه، فإن أصابه وقتله، فإن قتله ينسب إليه، ويعاقب عليه، ولا ينظر إلى أن السهم كان يمكن أن لا يصيب المرمي، وأن إصابته له كانت صدفة.

غاية ما هناك: أنه حين أطلق السهم على الهدف لم يكن متيقناً بأنه سوف

يصيبه.

قال الشيخ الأنصاري في كتابه الرسائل - في الشبهة الوجوبية -: إن من أتى بأحد المحتملات، لا يكون قاصداً الإمتثال للأمر، إلا على تقدير مصادفة هذا المحتمل له، وهذا غير كافٍ في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها.

وقال في كتابه الرسائل - في مسألة العمل قبل الفحص -: إن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به، لا تتحقق منه نية القربة.

ويجاب عن الأول:

بأن بعض الناس يستوحش من المخالفة القطعية.. فإذا أتى ببعض المحتملات، فإن الأمر يتنزل عنده إلى المخالفة الإحتمالية، فيهون عليه الأمر، فيقدم على ما يحتمل مطابقته للواقع، ويكون مطيعاً له تعالى، ومنبعثاً عن بعثه.

ولا يجب في عبادية العبادة، أكثر من الإنبعاث عن الأمر الواقعي..

والقول: بأن اللازم بنظر العقل هو الموافقة القطعية، فعدم تحقيقها يكون

مخالفة لأمر المولى..

يجاب عنه:

بأن الكلام هو في كون الموافقة الإحتمالية، هل تكفي في عبادية العبادة، أو لا تكفي، ويتحقق بها الإمتثال فيما إذا طابق المأتي به للواقع قطعاً، لموافقته للإحتياط، أو ظناً لموافقته للحجة، وهي فتوى من يجب عليه تقليده.

وليس الكلام في إلزام العقل بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة.

وإذا طابق المأتي به للواقع، فلا يبقى موقع للعقوبة، إذ لا يبقى إلا التجري،

وهو ليس معصية يعاقب عليه بها، وإن كشف عن سوء السريرة.

ويجاب عن الثاني:

بأن احتمال كون المأتي به مأموراً به هو المؤثر في داعوية الأمر الواقعي.

الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابعة:

وبعد ما تقدم نقول:

قال «رحمه الله» في المسألة السابعة: عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل. وهو هنا يقول: عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل، وإن كان مطابقاً للواقع. وقال في المسألة رقم [40] بصحة عمل العامي بلا تقليد، لو كان مطابقاً للواقع.. فكيف نجمع بين هذه الأقوال الثلاثة له «قدس الله تعالى نفسه الزكية»؟!

وفي مقام الجواب نقول:

هناك من يقول: إن ما ذكره هنا في المسألة [16] هو تفصيل ما أجمله في المسألة السابعة..

ونحن لا نرى هذا دقيقاً، فإن أحداً لا يذكر مسألة، على سبيل الإجمال، ثم يذكر ثمانية مسائل أجنبية عنها، ثم يعود ليفصّل ما أجمله في تلك المسألة. بل هو، إما أن يذكر التفصيل في ضمن نفس تلك المسألة، أو في المسألة التي تليها..

وقد أجاب السيد الحكيم «رحمه الله»: بأن المراد بالبطلان في المسألة

السابعة، هو: أن عقل العامي يحكم بعدم الاكتفاء بالفعل الذي أتى به من دون حجة، من اجتهاد، أو تقليد، لعدم علمه بالواقع ليمكنه تطبيق عمله عليه، وعدم علمه بمؤدى ما هو بمنزلة الواقع، كالأمانة التي هي بمنزلة العلم ليطبق عمله عليها، فلا يحصل له الأمن من العقاب بسبب جهله هذا، واحتمال فساده بحكم العقل، لا عدم صحته في الواقع، فلا يجوز له الاكتفاء بعمله، ويجب إعادته مع مراعاة الإحتياط، في صورة عدم انكشاف مطابقته للواقع، أو الحجة التي هي بمنزلة العلم.

أما المسألة رقم [16]، فهي تقول: إنه لو ارتفع جهله، وعلم بالحكم الواقعي، أو بما هو بمنزلته مما تثبته الحجج والأمارات، وظهر مطابقة ما جاء به للواقع، أو للحجة، فإن أمر المكلف يختلف بحسب أقسام الجهل الذي كان يعاني منه، فإن كان جاهلاً مقصراً، ملتفتاً، وكان العمل عبادياً. فالمطابقة للواقع لا تكفي، وإن كان جاهلاً قاصراً، أو غافلاً، فإن حصل منه قصد القرية بسبب غفلته أو قصوره، وطابق الواقع أو الحجة، وهي فتوى من يقلده فعلاً، فإن عمله يكون صحيحاً ومجزياً.

أما بالنسبة للمسألة رقم [40]، فهي ناظرة لبيان مقدار ما يجب عليه قضاؤه مما عمله من دون تقليد، وكان - فيما يظهر - على حال الغفلة، كما يشعر به قوله «رحمه الله» في تلك المسألة: «إذا علم أنه كان في عبادته بلا تقليد مدة من الزمان الخ»..

المُرَاد بِالمطابقة للواقع:

وقد قال الماتن «رحمه الله»: «عمل الجاهل القاصر الملتفت باطل، وإن كان

مطابقاً للواقع».

ومراده: هو المطابقة لحكم الله الواقعي على ما هو عليه، لا مجرد مطابقة فتوى مقلده الفعلي، أو من كان يجب عليه تقليده حين العمل.
ومن الواضح: أنه على تقدير انكشاف الحكم الواقعي للمكلف حقيقة ترتبت عليه آثاره.

أما الأمارات الشرعية إذا دلت على صحة ما أتى به، فليس للعامي سبيل إليها، فهي شأن المجتهد، فإنه هو الذي ينكشف له بواسطة الأمانة صحة ما أتى به المكلف، أو عدم صحته.

أما العامي، فعليه أن يرجع إلى المجتهد، ليرتب آثار الصحة والبطلان على ما أتى به، غير أن الكلام هو في الذي يكشف ذلك للعامي، هل هو رأي المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل، أو أن الكاشف له هو رأي المجتهد الذي يقلده فعلاً، فإنه إما:

1 - أن يكون عمله مطابقاً لفتوى كلا المجتهدين فيكون عمله صحيحاً.

2 - أو أن يكون عمله مخالفاً لهما معاً، فيكون عمله باطلاً.

3 - أو أن يكون موافقاً لأحدهما مخالفاً للآخر.

وهذا هو محل الكلام هنا.

ونقول:

إن الذي يعين له أياً من ذلك: هو المجتهد الفعلي الذي تكون فتواه حجة

بلحاظ كل زمان: الماضي، والحاضر، والمستقبل.. في حين أن فتوى المجتهد السابق قد سقطت عن الحجية بموته..

وعلى هذا، فإن حكم مقلده الفعلي: بأن عليه الرجوع إلى المجتهد الذي كان يقلده حين العمل، فعليه أن يرجع إليه، ليعرف منه وظيفته بالنسبة لأعماله تلك، فإن حكم بصحتها والاجتزاء بها مضى على ذلك، وإن حكم ببطلانها ولزوم الإعادة، أو بلزوم الإحتياط عمل بذلك أيضاً.

وقد استدل على ذلك بما يلي:

أولاً: إن وظيفة المكلف حين العمل كانت هي الرجوع إلى مجتهد بعينه، وفتواه هي الحجة في حقه، لا فتوى المجتهد اللاحق..

ثانياً: إن حكم المجتهد اللاحق بالصحة والبطلان، والإعادة والقضاء، وغير ذلك من الآثار، أو عدمها.. إنما يفرضه الواقع الذي كان قائماً حين العمل، فإن كان العمل قد وقع صحيحاً ترتبت عليه الآثار، وإن وقع باطلاً لم تترتب.. وتحديد الصحة والبطلان حين العمل، إنما هو للمجتهد الذي يجب عليه تقليده حين العمل، فرأيه هو المعتمد، لا رأي المجتهد الفعلي.

ويُجاب عن الدليل الأول:

بأن المناط في الصحة والبطلان للعمل هو مطابقته للواقع، وعدمها، والتقليد إنما هو طريق لكشف هذه المطابقة، وليست له أية موضوعية، أو مصلحة في نفسه، ولا أثر له في الواقع وجوداً أو عدماً، ولا في صحته أو بطلانه.

غاية الأمر: أنه يوجب العلم، أو ما هو بمنزلته، من الأمارات والحجج التي توجب تنجيز التكليف في صورة الإصابة، والمعدرية عن المخالفة في

صورة الخطأ.

والطريق الفعلي الكاشف للتكليف، هو فتوى المجتهد الفعلي..
وأما رأي المجتهد الذي كان حين العمل فقد سقط رأيه عن الحجية في
حق المكلف بموت ذلك المجتهد..

ومعنى ذلك: أنه لم يعد طريقاً لكشف التكليف.

لكن الكشف عن التكليف لا يعني أن الصحة والبطلان منوط بفتوى
المجتهد الأول أو الثاني.. بل هما مجرد كاشفين عن التكليف، وعن الصحة
والبطلان التي سببها مطابقة المأتي به للواقع، وليس مطابقتها لفتوى هذا
المجتهد أو ذلك.

وسقوط فتوى المجتهد الأول حين العمل عن الحجية والطريقة بموته،
هو الذي اضطر المكلف للرجوع إلى المجتهد اللاحق، فإنه هو الكاشف له
عن الصحة والفساد، فيجب اتّباعه.

فلا يصح ما ذكر في الدليل الثاني، من أن الصحة والبطلان منوط بقول
المجتهد الأول، لأنه ليس منوطاً به.. بل هو منوط بمطابقة العمل المأتي به
للواقع، لا لرأي هذا أو ذلك، كما قلنا..
غير أن ثمة نقاشاً في هذه الأجوبة..

فأولاً: بالنسبة لسقوط حجية فتوى المجتهد الأول بموته نقول:

إن الإعادة وعدمها، وترتب الآثار على المأتي به ليس حكماً شرعياً، جعلياً،

منشأً من قبل الشارع، لكي نسأل عنه المجتهد، بل هو أمر عقلي، يستكشف من المطابقة بين العمل وبين الحكم الشرعي المكشوف بالفتوى، أو غيرها، فلا أثر لسقوط الفتوى عن الحجية، أو لاحتمال سقوطها في تشخيص هذا الأمر العقلي.

بل قد تقدم: أن المجتهد الميت قد يكون أعلم وأولى بالاتباع من جميع الأحياء.

ثانياً: قولهم: إن فتوى المجتهد الفعلي تشمل السابق والحال والمستقبل غير مسلم، بل لكل زمان مجتهد الجامع للشرائط، ويكفي في صحة العمل مطابقتها للفتوى التي هي حجة عليه حين العمل، فإن كانت الحجة عليه آتية هي فتوى ذلك الفقيه، وحصلت الموافقة لها، فالعمل محكوم بالصحة، وتترتب الآثار حينئذٍ من سقوط التكليف وغيره..

إلا إن قلنا: إن التقليد هو الالتزام بالفتوى، ولم يكن ذلك العامل ملتزماً بها. وقد ظهر بما ذكرناه عدم صحة قولهم: إن الصحة والبطلان منوطان بقول كلا المجتهدين، كما قد يدعى.

كما لا يصغي لقول من قال: إنه منوط بقول أحدهما على سبيل التخيير، وذلك لما ذكرناه، أو لما قالوه، من أن قول المجتهد الأول ساقط عن الاعتبار والحجية بموته، فلا وجه لاعتباره لا منفرداً ولا منضمماً إلى غيره.

عقاب الجاهل!!

إن ما تقدم كان بالنسبة للعبادات من حيث حكمها الوضعي، وهو الصحة والبطلان.

وأما بالنسبة لحكمها التكليفي بمعنى ترتب العقاب وعدمه على الموافقة والمخالفة، فنقول:

1 - لا ريب في أن الجاهل إن كان قاصراً في فهمه، وإدراكه واستعداده فإنه لا يعاقب على شيء من أعماله، صادفت الواقع أو خالفته، لأن معاقبة القاصر مخالفة لسنة العدل الإلهي.

2 - وكذلك الحال بالنسبة لمن استند في عمله إلى حجة شرعية من أماره، أو فتوى من يقلده، فإن عمل بمقتضاها ثم ظهر مخالفتها للواقع، فإنه لا يعاقب أيضاً.

3 - أما الجاهل المقصر، والمتهاون في البحث والتحري، مع تنجز الأحكام الواقعية في حقه، فإن خالف الواقع في عمله، فإنه يعاقب.. وذلك لوجود المقتضي للعقاب، وهو وجود الخطاب الدال على الحكم الواقعي.. والمانع من امتثاله هو جهل المكلف به، وقد نصب له ما يرفع جهله، ويبطل عذره، فإذا لم يكثرث، ولم يأت به، فلا مانع من عقوبته، فلا شيء يدل على إعفاء المقصر الملتفت من العقاب، لا عقلاً، لعدم قبح معاقبة الجاهل المقصر الملتفت، ولا شرعاً، لأن ما يدل على رفع العقوبة مختص بالقاصر.

بل قد يُقال - كما قال السيد اليزدي -: إن المقصر يعاقب، ولو وافق عمله الواقع، أو الحجة المعتبرة في حقه، مثل فتوى من يجب عليه تقليده، إذا كان ملتفتاً حال العمل، ومحملاً مطابقة ما يعمل للواقع وعدم مطابقتها، فإن إكتفائه به، وعدم بحثه أو فحصه عن الحجة وما يجب عليه، هو استهانة وقلة

مبالاة بأمر المولى.

وهذا عنوان ثانوي، مبغوض لله، ويوجب طرده من مقام القرب والزلفى، فيستحق العقوبة على ذلك، لا على مجرد التجري، الذي لا يزيد على نية المخالفة، لأنها نية تصاحبها استهانة عملية، وليست مجرد تجرّ يكشف عن قبح فاعلي، كما يقولون..

وأما إن كان اكتفاؤه بالموافقة الإحتمالية بعيداً عن الإستهانة، وقلة المبالاة، بأن كان بسبب اهتماماته بأمر معاشه، وحرصه على عدم تفويت الفرصة، أو حباً بالراحة من دون قصد للتجري، ومن دون النفات إلى لزوم الإستهانة. فإذا طابق عمله الواقع، أو الحجة المعتبرة، فلا إشكال في ذلك.

المعاملات كالعبادات:

ولو أن الجاهل القاصر وكذلك المقصر الملتفت، وافقا الواقع، فلا يعاقبان، ولا سيما في غير العبادات، كالطهارة، والنجاسة، والعقود، والإيقاعات، وغير ذلك، لا سيما وأن الإجتihad والتقليد ليس لهما مدخلة في صحة العمل، بل هما مجرد طريقتين للإمتثال، إلا إن قلنا: إن تعلم الأحكام، واجب نفسي له مثبتته، وعقوبته الخاصة به.

وقد تقدم: أنه ليس كذلك، بل وجوبه طريقي.

وقد كان كلامنا فيما تقدم ناظراً في أكثره إلى العبادات.

وأما غيرها من المعاملات بالمعنى الأخص والأعم، وسائر ما لا يشترط فيه قصد القربة، فلا تجري فيه الإختلافات المذكورة، التي تنشأ عن اعتبار

قصد القربة فيها، ولا سيما مع ما تقدم من البحث عن حصول قصد القربة من المقصر الملتفت، أو عدم حصوله.

فإذا وافق عمل الجاهل الواقع في المعاملات، فإنه يكون صحيحاً، سواء أكان قاصراً أو مقصراً، وكان ملتفتاً أو غير ملتفت.

المسألة [17] : المراد من الأعلم: من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها، وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار. والحاصل: أن يكون أجود استنباطاً(*) .

(*) الأعلمية - كما يُقال - من الموضوعات العرفية، ولها مراتب - وقد اختلفوا في المراد بها - فيما يرتبط باستنباط الأحكام.

ويمكن بيان هذا الأمر على النحو التالي:

الأعلمية ليس لها حقيقة شرعية :

ليس للأعلمية مفهوم شرعي خاص به ليرجع إليه فيه.. بل إن كلمة الأعلم لم ترد في النصوص التي أشارت إلى الإجتihad والتقليد، لكن مقبولة عمر بن حنظلة، الواردة في توجيهات أحكام قاضي التحكيم، قد ذكرت الترجيح بالأفقهية..

وليس المراد بها: كمية المسائل، بل المراد: جودة الفهم للمسائل.. فإن الفقه هو الفهم.

وإنما اعتبرت الأعلمية في مرجع التقليد بأدلة لبيّة لا إطلاق لها، بل يجب الأخذ فيها بالقدر المتيقن، ومن هذه الأدلة: بناء العقلاء، وحكم العقل باشتغال الذمة بالتكليف، إن لم يراع شرط الأعلمية.

والحقيقة هي: أن الحديث عن الأعلمية في مرجع التقليد قد ورد على ألسنة المشرعة في محاوراتهم.. فلا بد من الرجوع إليهم في تحديد مرادهم من الأعلم.

الأقوال في المراد من الأعلم:

إننا بمراجعة كلماتهم نجد: أنها مختلفة كثيراً، وسوف نقتصر على ذكر سبعة أقوال مع تسجيل بعض الملاحظات التي أشار علماءنا إلى الكثير منها، وسوف ندرج في ذكر الأقوال التي وردت في هذه المسألة، مراعين تناسبها مع ما اختار السيد اليزدي «قدس سره» إدراجه في هذه المسألة، فنقول:

القول الأول:

المراد بالأعلم: الجامع للصفات التالية:

1- الأعراف بالقواعد والمدارك للمسألة (وهذا ناظر إلى تفسير الإجتهد

بالملكة).

2- الأكثر اطلاعاً على نظائر المسألة وأشباهها.

3- الأكثر اطلاعاً على الأخبار في المسألة.

4- الأجود فهماً للأخبار.

وهذه الثلاثة ناظرة إلى تفسير الإجتهد: بأنه استفراغ الوسع لتحصيل

الحجة على الحكم الشرعي.

ثم لخص السيد اليزدي «رحمه الله» ما يرمي إليه بقوله: «والحاصل: أن

يكون أجود استنباطاً».

ويستفاد من قوله: «أن يكون أجود استنباطاً» أمران:

أولهما: المعرفة بوسائل الاستنباط، والمدارك، والقواعد، والنظائر، والأخبار،

من حيث إن من شأنها أن توصل إلى الأحكام التي تناسب هذه الأمور بحسب ما تتكفل كل واحدة منها به للوصول إلى حكم شرعي .

الثاني: حسن تطبيق هذه الوسائل .

وقد أوردوا عليه «رحمه الله» بما يلي:

1 - أن الأمور المذكورة نفسها، هي طرق معرفة الأعلمية. وهي من آثارها، وليست هي الأعلمية نفسها.

2 - قوله «رحمه الله»: والأكثر اطلاعاً لنظائر المسألة، فإن كثرة معرفته بالنظائر لا يزيد القدرة على الاستنباط، ولا يجعل هذا العالم أعلم من غيره في المسألة التي هي محل البحث، فإن من يعلم مئة مسألة في العبادات، ويحفظ نظائرها في باب القصاص مثلاً لا يزيد استنباطه لمسائل العبادات جودة، ولا قوة..

3 - كما أن حفظ جميع أخبار المسألة، وغيرها معها، لا يوجب جودة في الفهم، ولا قدرة على تطبيق القواعد الكلية على صغرياتها.

4 - إن قوله «رحمه الله»: «والحاصل: أن يكون أجود استنباطاً» يعطي: أنه «رحمه الله» قد خلط بين وسائل الاستنباط، وهي: معرفة القواعد والمدارك، ومعرفته بالنظائر والأخبار، وجودة فهم الأخبار التي هي الوسائل التي توصله إلى جودة الاستنباط، ثم ترقيه في ذلك إلى أن يصبح هو الأجود استنباطاً، وبين أجودية الاستنباط.. فالأعلمية هي أجودية الاستنباط، وتلك الأمور التي ذكرها هي وسائل الوصول إليها، وليست في عرضها، ولا تحمل معناها.. بل هي قد تختلف عنها، فتوجد هذه العناصر أو أكثرها، ولا يصير أجود استنباطاً.

5 - على أن جودة الإستنباط من قبيل الملكة أو القوة، والأمور التي ذكرها ناظرة إلى الكم. أي أن ما حصل عليه من المعرفة بالقواعد والمدارك، وحجم اطلاعاته على النظائر أيضاً كثير، وهذه الأحجام والكثرات من مقولة الكم، فلا تكون هذه هي نفس تلك التي قلنا: إنها من مقولة القوة والملكة، ولا يصح جعل أحدهما حاصلاً للآخر.

وقال بعضهم: إن ما ذكره السيد اليزدي «رحمه الله» في هذه المسألة قبل قوله: «والحاصل..» راجع إلى جودة الإستنباط، لأنه هو المراد من الأعلم. وهذا خلاف الظاهر، لأن السيد اليزدي ذكر قبل قوله: «والحاصل» قوله: «أجود فهماً للأخبار».. فهذه العبارة تناسب الألفية، لاشتغالها على كلمة أجود، التي هي أفعل التفضيل.

القول الثاني:

المراد بالأعلم: الأكثر علوماً من غيره، من حيث العدد.. فإن كان غيره قد استنبط أو حفظ خمسين مسألة في العبادات، فالأعلم قد يكون عالماً بمئة مسألة في العبادات، ومثلها في سائر الأبواب.. ولذا فسروا الأعلم: بمن كان أكثر إحاطة في الفروع، وبكلمات الأصحاب وأقوالهم.

وقد قلنا: إن معرفته بمسائل كثيرة في أبواب أخرى، وحتى في باب بعينه، يكون هو موضع اهتمامه، كالعبادات، لا يوجب أعلميته في العبادات.. فإن غير المجتهد قد يحفظ من المسائل أكثر مما يحفظه المجتهد.

وقلنا: إن كثرة المسائل التي استنبطها لا تدل على جودة استنباطه، فضلاً

عن أن تدل على الأجدية.. بل لا تدل حتى على اجتهاده، فقد يستنبط غير المجتهد الكثير من المسائل بصورة بدائية، وضعيفة، وغير ناضجة.

القول الثالث:

أن يكون أقوى وأشد انكشافاً للواقع، فالمتيقن بما استنبطه أقوى انكشافاً من المطمئن، أو الظان..

ونوقش هذا القول:

أولاً: بأن قطعه وعدمه قد يكون سببه أمور تختص به، وهي من شؤون النفس، ولا ربط للجزم والشك بالإستنباط، وربما كان قطعاً، أو شكاً، والهدف من الإجتهد هو معرفة الوظيفة الشرعية، وكشفها بالحجة التي تنجز التكليف مع الإصابة، وتكون عذراً للمكلف في صورة الخطأ.. ولا ينظر إلى درجة الانكشاف، وأنه جزمي، أو ظني، أو اطمئنان.

القول الرابع:

بأن الأعلم هو من تكون مبانيه هي الأقوى، ولا تصرفه عنها تشكيكات المشككين.

ويرد على هذا القول أيضاً: بأن المطلوب بالإجتهد هو كشف التكليف بالحجة، وقوة المبنى لا توجب الأعلمية بالوظيفة والحكم الشرعي.

القول الخامس:

أن يكون هو الأقدر من غيره في القواعد الشرعية.

ونوقش ذلك: بأن هذه الأقدرية في فهم الكبريات والقواعد، لا تعني

الأقدرية في تطبيقها على صغرياتها.

ولأجل ذلك نقول:

إن الأعلم بالطب ليس هو الأقوى معرفة بقواعده وكتيَّاته، بل الأعلم هو من كان قادراً على تطبيق الكبريات على مصاديقها، كما ذكره السيد الخوئي «رحمه الله».

القول السادس:

إن الأعلم هو من كان أقرب إلى إصابة الواقع، أو الأكثر مطابقة له. ويُلاحظ: أنه لو كان الواقع منكشفاً للناس لما احتاجوا إلى الإجتهد والتقليد.

ومع غض النظر عن ذلك نقول:

إن تحديد ذلك في غاية الصعوبة.

القول السابع:

الأقوى ملكة في استنباط الحكم من الأدلة، ولعل هذا يتوافق مع قول السيد اليزدي: «إن الأعلم هو الأجود استنباطاً». أي أعرف بتطبيق الكبريات على صغرياتها، والبصير في إجراء الأصول، والأمارات في مجاريها، والأكثر دقة في الأصول، والدراية، والرجال، وغير ذلك مما يحتاج إليه في الإجتهد.

تفسير الإجتهد يحدد الأعلمية:

والحقيقة هي: أن تفسير الإجتهد يساعد على تحديد معنى الأعلمية، فإن تفسير الأعلمية ينبثق من معنى الإجتهد.. لأن معنى الإجتهد يساوي هنا

معنى أصل علم العالم، المجتهد.. فتكون الأعلمية عبارة عن الشدة والقوة في هذا المعنى.

غاية الأمر: أن معنى الأعلمية يحمل معه إشارة إلى زيادة في معنى الإجتihad وتوجب التميُّز له عن أقرانه الذين يشاركونه فيه، وهذا لا يختص بعلم الفقه، بل يشمل سائر العلوم والحرف، وسائر الأعمال..

فإن كان الإجتihad ملكة الإستنباط، فالأعلمية لا بد أن تفسر بأقوائية ملكة الإستنباط.

وإن كان الإجتihad هو استفراغ الوسع في تحصيل الحججة على الحكم، أو الوظيفة الشرعية، فالأعلمية هي الأعرافية في تحصيل الحجج، أو هي الأجدية في استنباط الأحكام.

إن قلت: إن تفسير الأعلمية: بأجدية استنباط الأحكام كلام عن أمر حدسي، لا طريق إلى معرفته بالحواس، فلا يكن إثباته بالبينات، أو بالشهادات التي لا بد فيها من الحس، حتى لقد روي عنه «صلى الله عليه وآله» أنه قال - مشيراً إلى الشمس -: «على مثلها فاشهد، أو دع»⁽¹⁾.

أو أنه «صلى الله عليه وآله» أشار إلى الشمس وقال: «على مثل الشمس فاشهد، أو دع»⁽²⁾.

قلت: إن الأمور غير المحسوسة ليست على نسق واحد.. فإن منها ما يكون قريباً من الحس، وهو الذي تظهر آثاره، وتناولها الحواس، مثل: معنى

(1) وسائل الشيعة، أبواب الشهادات، الباب 20 ح 3.

(2) غوالي اللآلي ج 2 ص 345.

العدالة، فإنه يمكن نيل آثاره ودلائل وجوده بالحواس، وتصح الشهادة به، ويمكن إثباته بالبينة، وكذلك الحال في معنى الشجاعة، والكرم، وغير ذلك من الملكات، والصفات النفسانية..

كما أن وجود ملكة الإجتهد يمكن إدراكه لأهل الخبرة من خلال كثرة مزاولة البحث معه، وإطلاعهم على كتاباته واستدلالاته، وكيفية دخوله وخروجه، وتطبيقاته للكبريات على صغرياتها، وكيفية إجرائه للأصول والأمارات.. ويمكنه أن يقيس ملكته الإجتهدية بما يروونه لدى غيره، ويدركون تميز ملكته وقوتها بالنسبة إلى سائر المجتهدين.. وإن كان الإطلاع على الأعم الأغلب منهم، ومعرفة المتميز في ملكته الإجتهدية أمر في غاية الصعوبة، ويحتاج إلى جهد كبير، وتحمل مشاق صعبة، مع تصفية النفس، ومنعها من تنكب جادة الإنصاف..

وهكذا يقال بالنسبة للأعلمية أيضاً.

الأعلم بنظر السيد الخوئي &:

وقد قال السيد الخوئي «قدس سره»: الأعلم هو الأشد مهارة من غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها، وأقوى استنباطاً، وأمتن استنتاجاً للأحكام عن مبادئها وأدلتها.. وهو يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات، وحسن سليقته في تطبيقها على صغرياتها، ولا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر⁽¹⁾.

(1) التنقيح (ط سنة 1418 هـ). ج 1 ص 167 و 168.

ولنا أن نسجل هنا الملاحظة التالية، وهي:
 أنه لم يحدد لنا مقصوده بالإجتihad، فقوله: إن الإجتihad يحتاج إلى أمرين:
 أحدهما: العلم بالقواعد والكبريات..
 والآخر: حسن السليقة في التطبيق.
 قد يفهم منه: أن الإجتihad هو المعرفة بالقواعد لذاتها، بل لإيصالها إلى
 .. والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والإستنباط (*).

الحكم الشرعي.

وقوله «رحمه الله»: «الأقوى استنباطاً، والأشد مهارة في تطبيق الكبريات
 على صغرياتها» يدل على أن الإجتihad هو ملكة الإستنباط.. والمعرفة بالقواعد
 غير الملكة التي هي قوة نفسانية..
 وجودة الإستنباط تكون غالباً عن ملكة تمكّنه من ذلك..
 (*) سيأتي الكلام حول هذا الموضوع في المسألة رقم [20] الآتية، غير
 أننا نشير هنا إلى ما يلي:

من الذي يحدد الأعلم؟! :

إذا كان الأعلم هو المتعين للتقليد، فالسؤال هو:

من الذي يعين هذا الأعلم ويدل الناس عليه؟!

هل هو خصوص المجتهد؟!

أو أنه هو وغيره، ممن يكون من أهل الخبرة، وإن لم يبلغ درجة الإجتihad؟!

وقال بعضهم: المراد بأهل الخبرة: هم المجتهدون..

بل لقد قال بعضهم: «لا ينحصر ذلك بأهل الخبرة والاستنباط».

ويستشهدون لذلك: بحال أرباب الصنایع والحرف، فإن من لم يحسن الكتابة يميّز الخط الحسن من غيره، ومن لم يمارس الخطابة يدرك بلاغة خطاب غيره.

واختار السيد اليزدي «رفع الله مقامه»: أن الذي يعيّن الأعلّم هم أهل الخبرة والاستنباط.

غير أننا نقول:

إن حسن الخط وبلاغة الخطاب هما من الأمور المحسوسة، فلا يقاس بها موضوع الأعلمية للمفتي، لأن ثمرة اجتهاد المفتي، وهي تشخيص الحكم الإلهي الواقعي ليس مما يدرك بالحواس، ويمكن رؤية انطباقه على الواقع وإصابته له، أو عدم إصابته له، ولا يعلم إن كان صادف الوظيفة الفعلية للمكلف، أو أخطأها..

على أن الكلام إنما هو في إدراك أعلمية الشخص من خلال تلمس مهارته في تطبيق الكبريات على صغرياتها، وقوة ملكته، وجودة استنباطه، وهذا ليس ثمرة الإجتهد.. بل ثمرة إصابة الواقع وعدمه، فلا يصح قياسه على ثمرات المهارة في الصناعات التي هي من المحسوسات، لأن ثمرة، وهي إصابة الواقع ليست محسوسة، فظهر: أن ما ذكره في المسألة رقم [20] لا مجال لقبوله.

المسألة [18]: الأحوط عدم تقليد المفضول(*)، حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل.

(*) تقدم في المسألة رقم [12]: أن تقليد الأعلم إنما يجب إذا كانت فتواه مخالفة لفتوى غيره، ولم تكن مخالفة للإحتياط، وذلك لأن دليل العقل، المستند إلى لزوم تحصيل الأمن من العقاب شامل للأعلم ولغيره ومع توافق الفتوى منهما لا توجد خصوصية توجب تقديم فتوى الأعلم، لأن الأمن من العقاب يحصل بها وبفتوى الأعلم.

كما أن العقلاء يرون: أن تعدد الفتاوي على حد تعدد الرواية في المسألة، إذا كان الحكم واحداً.

فظهر: أنه يجوز تقليد المفضول مع العلم بتوافق فتواه مع فتوى الأفضل، بل يجوز تقليد غير الأعلم إذا لم يعلم بمخالفة فتواه لفتوى الأعلم فيما هو محل الإبتلاء.. كما أن فتوى الأعلم إذا خالفت الإحتياط جازت مخالفتها والعمل بالإحتياط، بل ذلك هو الأولى لتقدم الإمتثال اليقيني، والجزم بموافقة الواقع على الموافقة الإحتمالية له. وإن اكتفى بها المولى، إرفاقاً وتسهيلاً على المكلف.

إن قلت: حكي عن المحقق الثاني، ونسب أيضاً إلى الشيخ الأنصاري كما في التقريرات قيام الإجماع على تعين تقليد الأعلم.. ولعل هذا هو سبب حكم السيد الماتن هنا بالإحتياط.

قلت:

أولاً: إن هذا الإجماع ناظر إلى صورة اختلاف الفتاوي، ولا دليل على

شموله لمورد التوافق.. وأصالة حرمة العمل بفتوى الغير مخصصة بأدلة التقليد.
ثانياً: إن السيرة القطعية قائمة على الرجوع إلى الأعلام وغيره في المسائل
الوفاقية.

ثالثاً: إن هذا الإجماع منقول بخبر الواحد، ولا سبيل إلى صيرورته إجماعاً
محصلاً، لعدم توفر وسائل ذلك.

رابعاً: لو سلم وجود إجماع كهذا، فإننا لا نحزر اتصاله بزمان المعصوم.
خامساً: إن احتمال كون مستند من قال بذلك هو هذه الوجوه المتداولة
بين العلماء أو بعضها، يجعله إجماعاً محتمل المدركية، فينظر في المدرك.
سادساً: لا نحزر كون المسألة كانت مطروحة في زمان المعصوم.
سابعاً: ليست المسألة تعبدية، بل هي عقلية.

وبعدما تقدم نقول:

إذا ترتب على تقليد المفضول محذور، فإنه قد يكره، أو يجرم، بحسب
طبيعة المحذور، ودرجة مبعوضيته لدى المولى.

وعلى كل حال، فإنه بناء على ما ذهب إليه الماتن، من أن التقليد هو الالتزام
بالفتوى، إذا مات غير الأعلام، وقلنا بجواز البقاء على تقليد الميت، فيجوز
البقاء على تقليده فيما التزم به مما طابق فتوى الأعلام، وفيما لم يعلم بوجود
مخالفة بينهما، حتى لو لم يعمل بفتواه.. كما أنه إذا مات الأعلام، وقلنا بعدم
جواز البقاء على تقليد الميت، فيتعين عليه تقليد غير الأعلام.

وإن قلنا: إن التقليد هو العمل، فإن تقليد غير الأعلام، يكون تقليداً للأعلام

إذا توافقت فتواهما.

وأما الإستدلال على لزوم تقليد الأعلّم، حتى في صورة التوافق بالفتوى، بحكم العقل بالتعيين، إذا دار الأمر بينه وبين التخيير، فيرد عليه: أن هذا خاص بصورة العلم باختلاف الفتاوي، لا في صورة العلم بالموافقة، أو عدم العلم بالمخالفة.

أما احتياطه «رحمه الله» في هذه المسألة، فلأنه يقول: بأن التقليد هو الالتزام، فإذا لم يلتزم المكلف بحكم الأعلّم لا يجرز براءة ذمته من التكليف، لأنه لا يقطع بأنه قد استند في عمله إلى حجة معتبرة، لأن قول الأعلّم عند عدم الإستناد إليه لا يكون حجة في حقه، كما أن قول غير الأعلّم مشكوك الحجية. فإذا دار الأمر بين التعيين والتخيير، فالحكم هو التعيين.

وقد ذكرنا فيما سبق: أن حجية قول المجتهد لم تقيد، لا بالالتزام، ولا بالإستناد، لأنها مأخوذة من السيرة وبناء العقلاء.. وهم لا يوجبون على المكلف إلا العمل على طبق الحجة، سواء التزم أم لم يلتزم.

المسألة [19]: لا يجوز تقليد غير المجتهد^(*)، وإن كان من أهل العلم،

(*) قال السيد الحكيم «قدس سره»: إجماعاً لعدم الدليل على حجية فتواه⁽¹⁾.
ومن الواضح: أنه «رحمه الله» لا يقصد الاستدلال بالإجماع التعبدى،
الكاشف عن قول المعصوم، بل يريد بالإجماع اتفاق العلماء على ذلك، لعدم
وجود دليل يثبت الحجية، فهو من قبيل الإجماع على القاعدة، التي هي عدم
الحجية عند عدم الدليل عليها.. واتفقوا أيضاً على صغرى هذه القاعدة فيما
نحن فيه، وهو: أنه لا دليل على حجية قول غير المجتهد، ولا ينافي الإجماع
بهذا المعنى مخالفة بعضهم له، بتخيل أنه قد ظفر بالدليل.

يُضاف إلى ذلك: حرمة العمل بالظن بالأدلة الأربعة إلا ما خرج بالدليل،
وليس هذا المورد مما خرج.

وبعبارة أوضح:

إن أدلة التقليد لا تشمل غير المجتهد، فإنه ليس فقيهاً، ليشمله قوله
«عليه السلام»: «فللعوام أن يقلدوه»..

ولا هو من أهل الذكر، ليجب سؤاله عن الأحكام، لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا
أَهْلَ الذِّكْرِ﴾.

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 37.

وليس هو من أهل الخبرة ليرجع العقلاء إليه.
وليس أيضاً ممن عرف الأحكام، ونظر في الحلال والحرام.
.. كما أنه يجب على غير المجتهد التقليدي، وإن كان من أهل العلم (*).

وكونه من أهل العلم في الشؤون الأخرى، غير الفقه لا يفيد، لأن العلم الذي لا أثر له في معرفة الأحكام، واستخراجها من أدلتها لا يعتد به في ما نحن فيه..

فلا يجوز للعامي تقليده، بل هو نفسه عامي، عليه أن يرجع إلى المجتهد الجامع للشرائط، أو أن يعمل بالإحتياط، أو أن يحصل على ملكة الإجتihad.
لكن لو أن العامي قلده، ثم ظهر مطابقة عمله للواقع، أو لفتوى الأعلام، أجزاء ذلك.

(* إن المثقف والطبيب، والمهندس، والفلكي، والفيلسوف، والنحوي وغيرهم.. هم من أهل العلم، ولكنهم من العوام بالنسبة إلى مسائل الشرع والدين، وهل يسأل المهندس والطبيب، وأصحاب الحرف، والصناعات عن أحكام الله، ويرجع إليهم فيها؟!)

وقد قلنا: إن على غير المجتهد:

إما أن يحصل على ملكة الإجتihad، أو التقليد للمجتهد، أو العمل بالإحتياط.
ويجزم عليه الإفتاء، لأنه إفتاء بغير علم، فليس قوله حجة، ولا يجوز للعامي تقليده، لأنه إغراء بالجهل.

نعم، هو قد يكون ناقلاً لفتوى من هو من أهل العلم، فيقبل نقله، إن كان ثقة، من باب حجية خبر الثقة.. بناءً على كفاية خبر الثقة، أو العدل الواحد في الموضوعات.

من لم يمارس الاستنباط إلا قليلاً:

إن من حصل على ملكة الاجتهاد قد يمارس الاستنباط في جلّ أو في كل أبواب الفقه، وقد يمارس ذلك في القليل من المسائل، وتتدنى مستويات ذلك، إلى أن تصل إلى استنباط مسائل يسيرة، ولا يمنع العقل من أن يتدنى في ذلك حتى إلى مسألة واحدة، أو مسألتين، أو بدونها أيضاً.. وإن كان ذلك يستبعد عادة، ولا سيما مع الإحتمال الأخير.

فهل تكون فتوى من هذا حاله حجة فيما يفتي به، وهو لم يستنبط إلا أقل القليل؟! أم أن قوله ليس حجة مطلقاً، إلا أن يكثر من الاستنباط إلى أن يصدق عليه عنوان فقيه، أو من أهل الذكر، أو العارف بالأحكام، أو الناظر في الحلال والحرام؟!

ونقول في مقام الجواب:

إنه لا ريب في حجية ما استنبطه - وإن كان قليلاً - في حق نفسه، وليس له أن يقلد الغير فيه، لأنه يكون من رجوع العالم إلى العالم، إن وافقه في الفتوى، وإن خالفه كان من رجوع العالم إلى الجاهل.

أما تقليد الغير له في الفتاوي التي استنبطها - وإن كانت قليلة - فإن دليل التقليد، إن كان هو الأدلة اللفظية، فالحكم تابع لما يستظهره المستدل

منها، فقد يُقال بصدق الفقيه عليه.. إذ لا يشترط في الفقيه كمية معينة من الإستنابات.. بل يشترط أن يكون عالماً بطائفة من المسائل، قادراً على الإستناب لحكم كل مسألة تعرض عليه.

ومن الواضح: أن الفقيه لا يتوقف عادة عن الإستناب، حينما تعرض عليه المسائل، ويصبح ضليعاً، عارفاً بها لها من تشعبات وتفصيل.

وأما إن كان الدليل على التقليد هو السيرة، وبناء العقلاء، فهم يرجعون إلى من يصدق عليه أنه خبير وعالم في أي مسألة تعرض له ولهم، ولا ينظرون للكثرة والكمية، لأنه يصدق عليه أنه من رجوع الجاهل إلى العالم.. ولو علموا أن فلاناً عالم بالمسألة التي تهمهم، فإنهم أيضاً يكتفون بالرجوع إليه، وإن لم يسمَّ خبيراً عند العرف، إن وثقوا أنه علمها بطريقة صحيحة، وبصحة النتائج التي انتهى إليها.. لأن ميزانهم هو حلّ مشكلتهم، وقضاء حاجتهم، من موقع المعرفة والخبرة.. وهذا قد يكون خارجاً عن كل الكلام.

أما لو كانت لديه ملكة الاستنباط، ولم يستنبط بعد آية مسألة تثبت لهم ذلك عملياً، فالعقلاء لا يرجعون إليه، كما أن الأدلة اللفظية لا تشمل.. لعدم وجود رأي له يمكن الأخذ به..

وأما تقليده هو لغيره، فإن الأدلة مجملة بالنسبة إليه، أو منصرفه عنه، لأنه قادر على الإستناب..

إلا أن يُقال: إن وجود الملكة لا يجدي إذا لم يكن لصاحب الملكة رأي يعمل به ويعتمد عليه، فيجب عليه التقليد في هذه الحالة، لأنه يصدق عليه أنه جاهل بالحكم فعلاً، وكونه عالماً به بالقوة لا أثر له، لأن الملاك هو معرفة

الوظيفة الفعلية، وإنما تعرف هذه الوظيفة إذا أصبح له رأي بالفعل.
فالأولى أن يقال: إنه ليس كالعامي الذي لا طريق له إلا التقليد، فيجب عليه: إما أن يعمل بالإحتياط، أو أن يجتهد ويستنبط الأحكام، ويعمل بها..
ولكن إلى حين استنباط ما يحتاجه، لا بد له من العمل بالإحتياط، وربما احتاج إلى التقليد فيما لو عسر عليه ذلك، أو دار الأمر بين المحذورين.

المسألة [20]: يعرف اجتهد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهد شخص (*) .

(*) ثم ذكر «رحمه الله» ما يعرف به اجتهد المجتهد، فقال: إنها ثلاثة أمور هي:

- 1 - العلم الوجداني.
 - 2 - شهادة عدلين من أهل الخبرة، إن لم تكن معارضة بشهادة آخرين.. لأن التعارض يسقطها عن الحجية.
 - 3 - الشيع المفيد للعلم.
- ونحن نتكلم هنا عن كل واحدة من هذه الثلاثة على حدة، فنقول:

ألف: العلم الوجداني:

ذكرنا سابقاً: أنه إذا كان المقلد من أهل العلم والخبرة: بأن كان مجتهداً، عارفاً بالمباني، ومجاري الأصول، قادراً على فهم الأخبار، وما إلى ذلك.. ولكنه لم يستنبط شيئاً من المسائل، فيجب عليه البحث والاستنباط، والعمل بالإحتياط في مدة البحث.. وفي صورة العسر والخرج، أو عدم إمكان الإحتياط يجب عليه التقليد إلى أن ينحلّ علمه الإجمالي..

فإذا بحث بنفسه، وبالإستناد إلى علمه وخبرته، وأحرز وجداناً اجتهد شخص، أو أحرز أعلمية شخص بعينه، فإن هذا العلم الوجداني كاف في جواز ترتيبه آثار الإجتهد، وآثار الأعلمية على ذلك الشخص.. فإن العلم الوجداني حجة بذاته، لا يحتاج إلى جعل من الشارع له، فلا يُسأل: ما الدليل على جعل

الحججة لهذا العلم؟!!

كما أنه لا يمكن الردع عنه.

ولكن هل يختص هذا الطريق الموصل للعلم بالاجتهاد، وبالأعلمية، بالمجتهدين؟! أم يعم غيرهم، استناداً إلى إطلاق لفظ أهل الخبرة، الشامل للمجتهد وغيره؟!!

قيل: نعم، يختص بهم، لأن من لم يكن مجتهداً لا يعرف اجتهاد غيره، وإن عرف المصطلحات.. فأهل الخبرة هم خصوص المجتهدين، ولا يكفي مجرد العلم بالمصطلحات.

ونقول:

ألف: عرفنا: أن الحديث ينبغي أن يكون عن المجتهد بالقوة، الذي لم يستنبط شيئاً من الأحكام، أو استنبط منها اليسير جداً، الذي لا يغنيه عن التقليد.

ب: إن ما ذكره، من أنه لا يمكن ردع القاطع عن قطعه أيضاً يحتاج إلى بيان، فإن المراد بالردع الذي لا يمكن: هو الردع عن القطع نفسه، بما هو حالة انكشاف ورؤية، فلا يمكن إزالة الرؤية بالنهي عنها..

وهذا لا يختص بالقطع، بل يشمل الظن والشك، والإحتمال أيضاً.. فإن النهي عن هذه الأمور لا يعني إزالتها من النفس والقلب، بل هي تبقى بعد الردع كما هي قبله..

ولكن إذا كانت الآثار التي يراد ترتيبها على المرئي، المقطوع به مجعولة من قبل الشارع، أو ممن يحق له الجعل، والرفع والوضع.. فالردع الموجه

للقاطع، والظان، والشاك، إنما يتوجه إلى ترتيب آثار المقطوع أو المظنون به، أو المشكوك، لأنها هي المجعولة التي يمكن رفعها.

وهذا كاف في المطلوب، وهو المقصود من جعل، أو عدم جعل الحجية للقطع، أو الإطمئنان، أو الظن.

ولأجل ذلك نجد الشارع ينهى القطع عن العمل بقطعه، والحاسد عن أن يستجيب لحسده، والبخيل عن أن ينقاد لشحه، ولنفسه الأمانة بالسوء. أي ينهاهم عن ترتيب الآثار، كما أنه يأمرهم بالعمل على إزالة صفة الحسد والبخل، والشح، والجبن، ونحو ذلك من نفوسهم، بالوسائل المناسبة والمؤثرة في ذلك.

كما أنه لا عبرة عند الشارع بالعلم الحاصل من الإستحسان، أو القياس، أو من السحر، أو الرمل، أو المنام، وغير ذلك.. وقد نهى عن العمل وترتيب الآثار على العلوم التي حصلت بهذه الأسباب.. بل وعاقب من عمل ببعضها في الدنيا، وستناله عقوبة في الآخرة.

وذلك كله يدل على أن للشارع تضيق وتوسعة حجية القطع، كما هو ظاهر.

الإطمئنان ملحق بالعلم :

وقد ألحقوا بالعلم في الحجية: الظن الإطمئنان بالعلم، استناداً إلى سيرة العقلاء التي لم يرد ردع عنها من الشارع، لأنهم اعتبروا عدم ردع الشارع عنه إمضاء، لأنه بمنزلة العلم، أو هو علم عرفي عند العقلاء، لكن الفرق: أن العلم حجة بذاته، والإطمئنان الذي هو ظن يصل إلى مشارف اليقين،

يعتبره العقلاء بمنزلة العلم، لسكون النفس إلى مضمونه، دون أن يصل إلى .. وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة(*)).

حدّ نفي احتمال الخلاف.

فيثبت بالإطمئنان اجتهاد المجتهد، وتثبت به الألفية أيضاً، لأنه علم عادي، وحجة عند العقلاء، ولم يردع الشارع عنها.

أما ما ذكره بعض الأجلّاء، من أن الإطمئنان طريق عقلائي أمضاه الشارع⁽¹⁾، فقد يكون قد اعتبر نفس سكوت الشارع، وعدم رده عنه، لا في الموضوعات، ولا الأحكام إمضاء له.

نعم، لم يثبت الاعتماد عليه (أي على الإطمئنان) حتى عند العقلاء في إثبات الدعاوى على الغير، ونحوها كارتكاب موجب الحدّ من حقوق الله، وحقوق الناس، مما قرر الشارع في ثبوتها طريقاً خاصاً بها⁽²⁾.

(*) ثم ذكر الماتن «رحمه الله»: أن الإجتهد، وكذلك الألفية يثبتان بشهادة العدلين من أهل الخبرة، ولهذا المسألة توضيحات، وشقوق، وبيانات في جهات مختلفة، نذكرها على النحو التالي:

(1) مباني منهاج الصالحين، للسيد تقي الطباطبائي القمي ج 1 ص 66.

(2) تنقيح مباني العروة الوثقى، للتبريزي ج 1 ص 49.

ثبوت الموضوعات بالبيّنة :

إن ثبوت الإجتihad والأعلمية بالبيّنة، إنما هو لأن الموضوعات، وكذلك بعض الحدسيات، تثبت بها، إلا في مواضع عُلِمَ أن الشارع يتشدد فيها، فيضيف إليها قيوداً، أو يضع حدوداً، كما هو الحال في القضاء والمرافعات، فإن الشارع يتشدد في بعض مواردّها، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

واعترض على ثبوت الإجتihad والأعلمية بالبيّنة: بأن هذين الأمرين من الحدسيات التي لا تثبت بالشهادة مع التمكن من تحصيل العلم بها.. وردّ: بأنه ليس ثمة ما يدل على اشتراط الحس في حجية البيّنة.. إن قلت: أليس قد روي عنهم «عليهم السلام» قوله «صلى الله عليه وآله»: هل ترى الشمس؟! على مثل هذا فاشهد، وإلا فدع.

وورد في الخبر: لا تشهدنّ بشهادة حتّى تعرفها، كما تعرف كفكّ.

ألا يدل هذا على لزوم كون الشهادة عن حس؟!!

قلت: إن هذين النصين يدلان على لزوم كون الوضوح، والظهور، والعلم والإحاطة بالمشهود به، مما يستطيع كل أحد إدراكه، كوضوح وجود الشمس، وكالعلم بوجودها، وكما يرى الإنسان كفّه.. فيشمل المحسوسات، وما هو قريب من الحس.. فلا يشهد استناداً إلى ظنونه وتحليلاته، وأوهامه..

ولو سلمنا أنها واردة في مورد يكون المشهود به من المحسوسات، ولكن الرجوع إلى الدليل الدال على اعتبار البيّنة حجة في كل ما تشهد به - وهو بناء العقلاء - يعطي: أنه ليس فيه دلالة على التخصيص بالمحسوسات، كما أن الموارد التي قرر الشارع فيها العمل بالبيّنة، فيها ما هو حسي، وما هو حدسي،

ولم يشر دليلها اللفظي إلى استثناء الحدسيات من موارد الشهادة.
ومن ذلك قولهم «عليهم السلام»: «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم». وكذا قوله «صلى الله عليه وآله»: «إنما أقضي بينكم بالأيمان والبيئات». فإن إطلاقها يشمل ما هو حسي، وما هو حدسي..
إلا أن يقال: إن هذه الروايات واردة لبيان أصل تشريع العمل بالبيئة، وليست بصدد بيان خصوصية المشهود به، هل هو حسي أو حدسي.
أو يقال: إن هذه الإطلاقات إنما جاءت وفق ما جرت على سيرة العقلاء، وممضية لها، فإذا كان العقلاء يرون حجية البيئة في الموضوعات الحسية، فإن الروايات الممضية لها ناظرة إلى تلك السيرة، وبذلك تكون السيرة مخصصة لتلك الروايات بخصوص ما هو حسي، لأن الحدسيات مظنة الخطأ، فلا يثق العقلاء بحدس الشاهد.

ويجاب:

بأن الأمور الحدسية على نحوين:

أحدهما: ما يكون قريباً من الحس، من حيث إن الوسائل التي ينطلق منها الحدس، ظاهرة الصلة، بيّنة الارتباط بالمعنى الذي يراد كشفه، فالناس مثلاً يدركون وجود الكرم، والشجاعة والعدالة، والجبن والعقل والحمق والحياء، والوقاحة .. من خلال التصرفات الدالة على هذه الصفات، فإن الأثر يدل على المؤثر، كما تدل حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الوجع.
فإذا كانت مناشئ الحدس بهذا الوضوح، وارتباطها مع المعاني غير المحسوسة

لا يحتاج إلى مزيد تفكر وتأمل، بل يتبادر إلى الذهن المعنى المطلوب بمجرد رؤية آثاره، فإن هذا ملحق بالحسي عند العقلاء، وهم يرضون بهذا الحدس، ويتعاملون معه كما لو أنه حس وحضور وشهود.

والشهادة بالإجتهد، بل وبالأعلمية قد يكون مرتكزاً إلى هذه الأمور التي تجعل إدراك معنى الإجتهد ميسوراً وواضحاً، خصوصاً لدى أهل الخبرة. وذكر بعضهم: أننا نشهد بالولاية لأمر المؤمنين، مع أن شهادتنا مستندة إلى التواتر الذي يوجب الحدس، لأننا لم نكن حين يوم النصب.

ونشهد بأن فدكاً قد غصبت، مع أننا لم نحضر في تلك الفترة، وإنما بلغنا ذلك بالتواتر، فحدسنا حصول ذلك بالفعل وشهدنا به.

فلو لم تكن البيّنة حجة في الموضوعات لم يمكن الشهادة بهذا، ولا بذلك. الثاني: الحدس الذي يحتاج إلى بذل جهد وتعب، كما إذا كان المجتهدون الذين هم من أطراف شبهة الأعلمية شديدي التقارب في العلم، مع كثرة عددهم، فإن تلمس دلائل الأعلمية في جميعهم يحتاج إلى كثير من الجهد والوقت. ولعل هذا هو السبب في اللجوء إلى الإحتياط في مثل هذه الموارد الصعبة إذا بلغت حداً يشك في اعتماد العقلاء عليه.

حجية البيّنة في الموضوعات:

وقد يقال: إن القدر المتيقن من الأدلة هو حجية البيّنة في الموارد المنصوصة، ولا إطلاق لها يشمل الموضوعات في مختلف الحالات.

وهذا ما يفهم من الشيخ الطوسي، حيث أفتى «رحمه الله» بعدم ثبوت

النجاسة بالبيئة، وهو ظاهر الإسكافي.. مع أنه لا يوجد فرق بين النجاسة وبين غيرها من الموضوعات.. ووافقهما البهبهاني في شرح المفاتيح، وهو ظاهر السيد في الذريعة، والمحقق الأول في المعارج، والمحقق الثاني في الجعفرية، وصاحب الوافية، والنراقي في مناهجه، وحكاه عن غير واحد من مشايخه المعاصرين.. وإن رجع عنه في عوائد الأيام.

وأما البناء على العمل بالبيئة مطلقاً، فهو المستفاد من طريقتهم.

وإدعاه الشيخ الأنصاري في بعض رسائله.

وفي شرح الدروس للمحقق الخونساري: أنه المشهور بين المتأخرين..

وفي عوائد الأيام: أنه صريح أكثرهم، لاسيما المتأخرين.

قال: وربما يظهر من بعضهم الإجماع عليه.

ونقول:

لم يثبت أن فتوى الشيخ، والإسكافي «رحمهما الله» بعدم ثبوت النجاسة بالبيئة هو لأجل أن البيئة ليست حجة في الموضوعات.. فلعله لأجل أن المطلوب هو العلم بالنجاسة، بل يحتمل فيه: أن يكون مبنياً على كون النجس هو معلوم النجاسة، كما يظهر من بعض الأخبار، وينسب إلى المحدث البحراني، ولعل هذا هو مراد الشيخ الطوسي، كما يظهر من بعض استدلالاته..

وعلى كل حال نقول:

إن البيئة لا تفيد العلم، وليس لها كشف حقيقي، بل كشفها تعبدي،

حيث يجب العمل بها، حتى لو لم يحصل ظن بصحة مضمونها.
والحق: هو حجية البيّنة في الموضوعات وغيرها، كما أن خبر الثقة أيضاً
حجة، وإذا ثبتت حجيتها، فإن ثبوت حجية البيّنة يكون بطريق أولى، ومع
ذلك نقول:

لا تثبت الموضوعات بالبيّنة:

إن البعض قال: إن الأعلمية لا تثبت بالبيّنة:
أولاً: لعدم حجيتها في الموضوعات، كالتجاسة ونحوها. بل هي حجة
في الأحكام فقط.
ثانياً: إن حجيتها خاصة بالموضوعات التي تثبت بالحس.
أما الإجتهد والأعلمية، فليست حجة فيهما، لأنهما من الحدسيات.
ونقول:

بل هي حجة مطلقاً في الحسي والحدسي القريب، أما التفريق بين الحدس
والحس، فقد تقدم: أن ما ذكره لا يصلح للتفريق.. نعم، هو صحيح بالنسبة
للحدسي الصعب المنال، فيما يكون دقيقاً وغامضاً، كما قدمنا.
وأما بالنسبة لحجية البيّنة في الموضوعات، فنقول:
إن قولهم بعدم حجيتها لا يعدو كونه اجتهاداً في مقابل النص، إذ ثبت
بالدليل أنها حجة في الأحكام والموضوعات.. ونحن نستعرض أدلتهم على
هذا فيما يلي من مطالب، فنقول:

أدلة عموم حجية البيّنة:

إننا قبل استعراض الأدلة نشير إلى الأمور التالية:

- 1 - لا إشكال ولا خلاف في حجية البيّنة في القضاء والمرافعات. وأما في غيرها، فقد يناقش في ذلك.. والمعتمد هو حجيتها مطلقاً، كما سنرى.
- 2 - والبيّنة صفة مشبهة، تلحقها تاء للتأنيث، لأنها صفة للحجة..
- 3 - يراد بالبيّنة في لسان الأخبار، وفي كلمات المشرعة خصوص شهادة العدلين.

وقد استدلوا على اعتبارها في الموضوعات بما يلي:

الدليل الأول: الإجماع:

إنهم قد استدلوا بالإجماع الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري، وصاحب العوائد، وقال الخونساري في شرح الدروس: إنه هو المشهور بين المتأخرين، ثم استظهر الإجماع. وقد أشكلوا عليه:

أولاً: بأن الشيخ الطوسي والإسكافي، وآخرين قد ذهبوا إلى عدم الأخذ بالبيّنة إذا قامت على النجاسة، مع أنها من الموضوعات.

ولكننا قلنا: إن ذهابهم إلى ذلك قد لا يكون لأجل عدم حجية البيّنة في الموضوع، بل لأنهم قالوا: بأن المطلوب في النجاسة هو العلم بها، والكشف الواقعي عنها، لأن المطلوب هو الطهارة والنجاسة الواقعتان، المدلول عليهما

بالكشف اليقيني الحقيقي، لا التعبدي الظاهري المكشوف، ولو بالبيّنة.

ويشهد لذلك:

أولاً: أنهم يأخذون بالبيّنة في الموضوعات في موارد مختلفة، مثل: الهلال، والعدالة، والطلاق، والنكاح، والوصية، بعد القطع بعدم الخصوصية في أي مورد من هذه الموارد وغيرها.

ثم قالوا بذلك، بناءً على أن النجس هو معلوم النجاسة، كما قد يظهر من بعض الأخبار.

ثانياً: لا دليل على اتصال هذا الإجماع بالمعصوم.. والقول بعدم اتصاله بالمعصوم مجازفة، فإن العمل بالبيّنات كان شائعاً في زمان المعصوم، في باب القضاء وغيره، والأخبار فيه كثيرة.

ثالثاً: هو إجماع محتمل المدركية، لاحتمال أن يكون المجمعون قد استندوا إلى بعض الأدلة التي ذكروها، فلا يكون إجماعاً تعبدياً، فلا بد أن ينظر في مدركه. إن قلت: لو صح هذا، فلا يبقى مورد لدليل الإجماع، لأن احتمال الاستناد إلى مدرك موجود في جُلّ الموارد..

قلت: المطلوب: هو إحراز قول المعصوم في المسألة.. فإذا وُجد دليل قوي، فيمكن أن يكون هو معتمدهم في فتواهم، لا أنهم أخذوا الحكم من المعصوم.. فإذا كثرت الفتوى بنفس الحكم، حتى لم يجد الباحث من يخالف في ذلك، فلا يمكن القول: بأن إجماعهم دليل على أخذهم من المعصوم، ولا الحكم: بأنه دليل جديد غير الأدلة التي يحتمل استنادهم إليها أيضاً..

إلا إن قلنا: بأن الإجماع إذا تحقق، لا يلتفت إلى وجود دليل أو أدلة أخرى

يمكن الاعتماد عليها، لاسيما إذا قيل بالإجماع من باب اللطف، أو الحدس.

الدليل الثاني: الأخبار:

فقد تقدم ورود الأخبار بقبول البيّنة في ثبوت الهلال، والعدالة، والطلاق، والنكاح، والوصية. مع القطع بعدم خصوصية لأي من هذه الموارد.

الدليل الثالث: السيرة:

سيرة العقلاء القطعية القائمة على قبولها في الموضوعات على اختلافها، ولم نر الشارع قد ردع عنها، وإن كان قد وضع بعض الحدود والقيود، والشروط في بعض الموارد، نظراً لأهميتها وحساسيتها.. كاشتراطه عدداً خاصاً، ومواصفات بعينها يجب توفرها في الشهود، كالعدالة ونحوها.. كما ربما نلمح إليه في البيانات الآتية.

الدليل الرابع: اعتبار البيّنة في

القضاء:

واستدلوا: بأن البيّنة معتبرة في القضاء، والمرافعات، مع أنها تواجه بالتكذيب والإنكار من المنكر، وتعارضها قاعدة اليد إذا قامت على أن هذا الكتاب لعمرو، مع أنه في يد زيد، واليد أمانة على الملكية.. وقد تعارض بالأصل الجاري في المورد، كاستصحاب العدم الأزلي، كأصالة عدم كون هذه المرأة أختاً لذلك الرجل، فإذا كانت البيّنة حجة في مورد المعارضة بالإنكار أو بالأمانة، أو بالأصل، في موارد هي من الموضوعات، فإن حجيتها في الموارد التي لا يوجد فيها منكر، ولا تعارضها أمانة ولا أصل، تكون من باب أولى.

وأشكل عليه: بأن لمقام المرافعة خصوصية، وهي: فصل الخصومة، وحسم الأمر، وحفظ النظام المجتمعي، فتسرية الأحكام التي لها خصوصية مهمة كهذه إلى ما لا خصوصية فيه.. حيث لا نزاع ولا خصومة، غير سديدة.

ويمكن أن يجاب:

بأن هذا الكلام يتم لو كان فصل الخصومة، وحفظ النظام، متوقفاً على البيئنة حصراً.. والحال، أن الأمر هنا ليس كذلك، إذ يمكن فصل الخصومة، وحفظ النظام بواسطة اليمين، وردّها على المدعي، أو الحكم بمقتضى القاعدة، أو الأصل، أو بالفحوصات المخبرية، أو بالإعتماد على الأمارات والدلائل المفيدة للظن، أو الإطمينان، كما كان يفعله أمير المؤمنين «عليه السلام» في قضاؤه بين الناس.

ولكن الشارع لم يفعل شيئاً من ذلك، بل اعتمد البيئنة للكشف عن الواقع تبعداً.. وهذا يشير إلى أن السبب في الإعتماد على البيئنة في الخصومة إنما هو قوة كشفها، وتقريبها إلى الواقع، ولأنها تمنح قدراً من الثقة ببراءة الذمة، وتحسم النزاع بين المتخاصمين بصورة قوية..

إن قلت: هذه جهة مشتركة بين القضاء وغيره.

قلت: إذا لم يكن هناك قضاء، كما في الشهادة بالهلال، أو بغيره، فقد يكفي فيه أدنى كشف، ولو بشهادة واحد.

ومما يشهد لما ذكرناه: أن الزنا مثلاً، وهو من الموضوعات يحتاج ثبوته إلى أربعة شهود، وقد يحتاج الأمر في بعض موارد الخصومة إلى اليمين، وإلى التغليظ فيه، في صيغته، كما هو الحال في يمين البراءة، أو في ضمائم معينة

إليه، ككونه عند الكعبة، أو غير ذلك..

وقد يحتاج الأمر إلى قسامة، وغير ذلك.

الدليل الخامس: رواية ابن صدقة : واستدلوا أيضاً:

ألف: بما رواه علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن الصادق «عليه السلام»: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته، وهو سرقة، أو المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك، أو رضيعتك.

والأشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة⁽¹⁾.

ب: وما روي عن أحمد بن محمد الكوفي، عن محمد بن أحمد النهدي، عن محمد بن الوليد، عن أبان بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سليمان، عن الصادق «عليه السلام» في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة»⁽²⁾.

ولأجل ضعف سند هذه الرواية، اعتبرها بعض العلماء مؤيدة لرواية

(1) وسائل الشيعة (ط آل البيت) كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4 حديث 4 والكافي ج 5 ص 313 وتهذيب الأحكام ج 7 ص 226.

(2) وسائل الشيعة (ط آل البيت) كتاب الأطعمة، الباب 1 من أبواب الأطعمة المباحة، ج 25 ص 118 حديث 2 عن الكافي ج 6 ص 339.

مسعدة بن صدقة.. مع أن رواية مسعدة أيضاً قد ضُعِّفت بمسعدة نفسه: بأنه بترى، أو عامي، وجمع بعض الرجالين بينهما، فقال: بترى عامي، وبأن أحداً لم يصرح بتوثيقه، كما سنشير إليه.

فرواية مسعدة تقول: إن جميع الموضوعات الخارجية إلى أن تستين، أو تقوم البيئة عليها.. فجعلت البيئة بمنزلة العلم.

ورواية عبد الله بن سليمان أيضاً، قد عمّمت البيئة إلى جميع الأشياء التي هي من الموضوعات الخارجية، واعتبرتها بمنزلة العلم، وهو المطلوب.

وقد نوقش في هاتين الروايتين سنداً ودلالة..

أما من ناحية السند، فإن رواية عبد الله بن سليمان، ضعيفة بأبان بن عبد الله، وعبد الله بن سليمان مجهول.

وأما سند رواية مسعدة بن صدقة، فهو معتبر.. فإن علي بن إبراهيم، وهارون بن مسلم من أجلاء الطائفة، لكن مسعدة نفسه لم يوثق، بل ضَعَّفَه العلامة المجلسي والعلامة الحلبي، وغيرهما..

ولكن الأصحاب اعتمدوا عليه، وعملوا بروايته.. وأورد روايته أصحاب الكتب الأربعة في كتبهم.

ولأجله عبّر السيد الخوئي، والشيخ الأنصاري عن هذه الرواية بالموثقة.

ولعل من أسباب ذلك: أن مسعدة كان من العامة، كما عن الشيخ الطوسي، الذي عدّه في أصحاب الإمام الباقر «عليه السلام»⁽¹⁾.

(1) رجال الطوسي ص 137 وذكره في أصحاب الإمام الصادق «عليه السلام».

ووصفه الشيخ والكشي: بأنه بترى⁽¹⁾.

ولعل عدم التصريح بوثاقته في كتب الأصحاب، لجلالة قدره، وظهور مقامه، أو لغير ذلك من أسباب.

وتقريب الإستدلال برواية مسعدة: أنها دلت على حجية البيئ في «الأشياء كلها».. والجمع المعرف باللام، وهو كلمة «الأشياء» يفيد العموم. وقد أكد هذا العموم بكلمة «كلها».. فصار معنى الرواية: أن جميع الموضوعات الخارجية هي على هذا.. أي على الحكم الظاهري، وهو: أنها لك حلال حتى يستبين لك غير ذلك.. أو أن الأشياء كلها على ما هي عليه من الأحكام إلزامية، وغير إلزامية إلى أن تستبين لك وتعلم خلافها، أو تقوم على خلافها البيئ.

ولعل البعض يرى: أن الإحتمال الأول أقرب.. وغيره يرى الإحتمال الثاني أقرب، وهذا الإختلاف لا يضر في أصل الإستدلال هنا.

فاليئنة في الموضوعات حجة، بمنزلة العلم، بلا فرق بين باب القضاء وبين غيره.. فيشمل قيام البيئ على الإجتهد والأعلمية.

والأمثلة التي ذكرت في الرواية كلها من الشبهات الموضوعية.. وقد ذكرت من باب المثال، حيث قال: «وذلك مثل الثوب»، فيستفاد عموم حجية البيئ لجميع الشبهات الموضوعية.

(1) إختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) (نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) ج2 ص 687.

وقد ناقشوا في دلالة هاتين الروايتين من جهات عديدة.. والعمدة في نقاشاتهم هي رواية مسعدة، فقد قالوا فيها ما يلي:

المناقشة الأولى:

إنه لم يثبت أن المراد بالبيّنة شهادة عدلين، حيث لم يرد ذلك لا في الكتاب العزيز، ولا في كلمات النبي «صلى الله عليه وآله» والأئمة الطاهرين «صلوات الله عليهم أجمعين»، مما يعني: أنهم استعملوها بما لها من المعنى اللغوي، وهو الحجة، وما به البيان، فلا تدل رواية مسعدة بن صدقة على حجّية البيّنة، بمعنى شهادة العدلين.. فلا بد من إحراز حجيتها بدليل آخر، وإنما تدل على حجّية كل ما يبين ويظهر الشيء.

ونجيب:

أولاً: إن المراد بقوله في رواية مسعدة: «حتى يستبين لك»، هو: أن تعلم علماً وجدانياً، أو علماً عادياً يرضاه العقلاء، أو حجة تنزيلية يرضاهما الشارع، وهي قيام البيّنة.. فالعلم حجة ودليل، فإن كان المراد بالبيّنة في آخر الرواية: هو مطلق الحجة الواضحة، فالعلم الوجداني والعادي قسم من مطلق الحجة، فصار قسم الشيء قسماً له.. لأن الإستبانة التي هي العلم قسم من الحجّة، وهي الواضحة، بل هي أجلى مصاديقها.

أو فقل: لو كان المراد بالبيّنة معناها اللغوي، وهو: الظهور والوضوح، فإن العلم وشهادة العدلين يصبحان من مصاديق البيّنة، ويكون عطف البيّنة على الإستبانة من عطف العام على الخاص، وهو تكرار لا موجب له، وهو ينافي العطف بـ «أو» الذي يقتضي التغاير والتعدد، ولو عطف بالواو لكان

عطفًا تفسيريًا، إذا لم يكن هناك تعدد..

ثانياً: إن هذا الإشكال الذي ذكره مبني على عدم وجود حقيقة شرعية أو تشريعية للبيّنة، وأن المقصود بها هو المعنى اللغوي.. مع أننا نطمئن إلى أن المراد بالبيّنة هو هذا المعنى الشرعي المتداول، وأن وضعها لهذا المعنى كان قد تحقق في عهد الأئمة «عليهم السلام» على أقل تقدير، بل هي قد وضعت لهذا المعنى في عهد الرسول «صلى الله عليه وآله»، ولذا لم يقل أحد: إن المراد بقوله «صلى الله عليه وآله»: «إنما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان».

وقوله «صلى الله عليه وآله»: «البيّنة على من ادّعى، واليمين على من ادّعى عليه» - لم يقل أحد -: إن المراد بالبيّنة فيهما هو مطلق ما بيّن ويوضّح.

ثالثاً: يلاحظ: أن رواية مسعدة قالت: «أو تقوم به»، وهذا تعبير يشير إلى تعدّد الشهود، الذين يتكفلون بإثبات المشكوك، وأن اجتماعهم وقيامهم بهذا الأمر يحتاج إلى مؤونة..

ولو كان المراد بالبيّنة فيهما: مطلق البيان، لشمّل لفظ البيّنة الإقرار، واليمين أيضاً، وهذا لا يتلاءم مع كلمة «تقوم»..

وكلمة «تقوم» تعني: أن ثمة من يتكلف القيام بشيء لكي يثبته، وهو ما تفعله البيّنة، وكلمة «يستبين» تعني: أن يظهر بنفسه.

رابعاً: هناك من قال: «إذا كانت البيّنة حجة في القضاء كشف ذلك عن حجيتها مطلقاً»، وهو كلام غير دقيق، فإن جعل حجيتها في القضاء لا يكشف عن حجيتها في أي شيء آخر، إلا إذا فرض أن القضاء أعم، وسائر الموارد

أخص منه، أو علم اتحاد الملاك بين القضاء وبين سائر الموارد، أو غير ذلك مما يبرر هذا التعميم.

وقد رأينا: أن نفس البيّنة التي يكون قوامها بشاهدين، قد أضيف عليها شاهدان آخران، ولم يقتصر على شاهدين في الزنا، بل اشترط الشارع أربعة شهود، كما أن الإقرار واليمين كشف وبيان، ولكنها لا يقومان مقام البيّنة في بعض الأحيان.. وهناك موارد يحتاج فيها إلى قسامة، ولا تنفع البيّنة فيها.

المناقشة الثانية:

إن المصاديق المذكورة في الرواية المستند فيها قاعدة اليد، أو استصحاب العدم، وهذه الموارد والأمثلة مفروضة في موارد الجهل بالشك، والبيّنة ترفع الشك، وتزيله تعبدًا.. كما أن الشك يزول بالعلم الوجداني والعرفي، وغير ذلك.. فمثال العبد مستند إلى قاعدة الإقرار على نفسه بالعبودية، وإلى قاعدة اليد، لأن يد صاحبه عليه، وهي أمانة على الملكية، ومثال الثوب مستند إلى قاعدة اليد أيضاً، ومثال الزوجية لعلة مستند إلى استصحاب العدم الأزلي.

ونجيب:

بأن الرواية ليست بصدد تقرير قاعدة: الإقرار، واليد، والإستصحاب للعدم الأزلي، بل هي بصدد تقرير حجّة البيّنة، وأنها تقدّم على هذه القواعد، وترفع أثرها، وأن تلك القواعد، إنما تجري حيث لا تقوم البيّنة على خلافها.

المناقشة الثالثة:

إن الرواية إنما تحدثت عن قيام البيّنة على الحكم الشرعي في الأمثلة

المذكورة، وهو الحرمة، لأن الحرمة هي الغاية لقوله «عليه السلام»: «كل شيء هو لك حلال».

وإثبات الحرمة بالبيّنة لا يعني حجيتها في الموضوعات، لأن الحرمة من الأحكام، فلا عموم لها للموضوعات، فضلاً عما هو مثل الاجتهاد والأعلمية⁽¹⁾.

ونقول:

أولاً: قد ظهر جواب هذه المناقشة مما تقدم، فإن المشهود به هو السرقة، وبيع الحر نفسه، وأن امرأة الرجل هي أخته.. فإذا كانت الشهادة حجة في هذه الموضوعات، وكانت مأخوذة على نحو الكشف، والطريقة لموضوعاتها. وكان لا مبرر للقول بالفصل بين موضوع وآخر، لظهور وحدة الملاك، فلا بد من الحكم بعموم اعتبار البيّنة إلى سائر الموضوعات.

فلا يرد: أن المفيد هو القول بعدم الفصل، لأن عدم القول بالفصل إذا كان مستنده هو ملاحظة وحدة الملاك يكون في قوة القول بعدم الفصل، لعدم وجود خصوصية لمورد على آخر..

ولم يقل أحد: إن حجّية البيّنة تختص بالموضوعات، ولا تعتبر في الأحكام. ويشهد لذلك: قوله في آخر الرواية: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك الخ..». أي أن الأشياء محكومة بالحلّ، وهو الحكم الظاهري إلى أن يستبين الخ..، أو أن الأشياء باقية على أحكامها الأولية من حليّة، أو حرمة، أو وجوب،

(1) راجع: مستمسك العروة ص 203.

أو كراهة، أو استحباب. وليس المراد خصوص الأشياء المحكومة بالحرمة..
إذ لا خصوصية للحرمة ولا الحليّة.

ثانياً: صرحت الرواية: بأن ذكر هذه الموارد كان على سبيل التمثيل،
فقد قالت: «وذلك مثل الثوب الخ..». وضرب المثال يقتضي أن تدخل النظائر
في الحكم الذي يترتب على الأمثلة.

وقوله «عليه السلام» في آخر الرواية: «والأشياء كلها على هذا» يريد به -
على الظاهر - تعميم هذا الحكم لكل ما هو مشكوك الحرمة.

وقوله «عليه السلام»: «أو تقوم به البيّنة» يدل على أن البيّنة حجة في كل
شيء يشك فيه، إلا إذا أخرجه دليل آخر..

ثالثاً: ذكر السيد الحكيم نفسه: أن البيّنة إذا شهدت بالسرقة، أو بالأخوة،
أو بالحرية، وكانت حجة فيها، فإن أحكام هذه الموضوعات التي هي مداليل
التزامية للخطاب تثبت أيضاً تبعاً لثبوت موضوعاتها.

فظهر: أنه ليس المراد بقيام البيّنة: شهادتها بنفس الحرمة، بل الأعم من
ذلك، ومن شهادتها بموضوع خارجي تلزمه الحرمة.. كما لو شهدت: بأن
المائع خمر، أو بول، أو دم، أو شهادتها بعنوان معين، كالحرية، أو الأخوة، أو
النجاسة، إذا كانت بينه وبين الحرمة ملازمة، فإن الشهادة بهذه الأمور شهادة
بملازمها، وهو الحرمة⁽¹⁾.

وكذلك الحال لو كان الحكم الملازم هو الحليّة، أو الوجوب مثلاً.

(1) راجع: مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 203 و 204.

دلالة حديث ابن سليمان:

أما حديث عبد الله بن سليمان عن الإمام الصادق «عليه السلام»، فتقريب الإستدلال يكون على النحو التالي:

تقول الرواية: «كل شيء لك حلال، حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أن فيه ميتة». أي أن مورد الرواية هو: أن البيّنة تشهد بالحرمة، التي هي مقابل الحليّة. لكن مناسبة الحكم والموضوع تعطي: أن شهادة الشاهدين هما كالعلم في حجيتها، وكشف متعلقهما بحدّ يوجب ترتب سائر آثاره عليه، وإثبات مدلوله المطابقي والإلتزامي.

ويكون ذكر الميتة لأجل خصوصية فيها، بل من باب كونها من موارد هذه القاعدة العامة، وليست صالحة لتخصيص القاعدة العامة الواردة بها.. وقد تلخص مما تقدم: أن البيّنة حجة في إثبات الإجتهد وغيره من الموضوعات، ودعوى: أن الإجتهد من الأمور الحدسية، والبيّنة إنما تثبت ما هو حسي، مردودة: بأن الإجتهد حدسي قريب من الحس، لأن آثاره وأدوات ثبوته ظاهرة لأهل الخبرة كظهور المحسوسات، فإذا عرف طريقة الرجل في الإستدلال، ومارس ذلك بصورة صحيحة، ومطرّدة.. فإنه يعرف باجتهداه، ومع الخطأ المتكرر يعرف بعدمه.

لكن الأعلمية تحتاج معرفتها إلى جهد أكبر وهي مراتب، فإذا كانت الأعلمية والتفاوت بمرتبة عالية وظاهرة.. فإن معرفتها تكون أيسر. وأما إذا كانت بمرتبة ضعيفة، فيصعب اكتشافها، لأنها من الأمور الحدسية

الخفية، وشمول أدلة حجية البيئة لها في هذه الحالة تصبح مشكوكة، ولا سيما إذا كانت درجة الخفاء فيها عالية ومستحكمة، بسبب ضآلة الفارق بين الأشخاص.

البيئة من أهل الخبرة :

وللتوضيح نقول:

إن الأمور المدركة بالحواس لا يحتاج إدراكها إلى خبرة، ولكن حرص النخل، وتقدير حجم الثمار مثلاً، ومعرفة أنواعه، الجيد والأجود. وكذلك الحال في الحرف والصنائع يحتاج إلى خبرة..

وهذا ما يشترطه العقلاء في الشاهد بها، وقد أمضى الشارع هذه السيرة العقلائية.. والإجتهد والأعلمية من هذا القسم.

خبر الثقة في الموضوعات:

وقد قال فريق من العلماء بحجية خبر الثقة في جميع الموضوعات. وذلك، لأن المخبر قد يكون عادلاً، وقد يكون ضابطاً، وقد يكون ثقة فيما يخبر به، وإن لم تثبت عدالته ولا ضبطه، وقد تجتمع فيه الأوصاف الثلاثة، وهي: العدالة، والضبط، والوثاقة، وقد تفقد جميعها أو بعضها.

ويلاحظ: أن الوثاقة في الخبر لا تنافي خطأه فيما يخبر به.. فتأتي أصالة عدم الخطأ المعول عليها عند العقلاء، لتزيل ولتنفي احتمال ذلك.. فالبيئة أخص من خبر الثقة مطلقاً.. فإن ثبتت حجية خبر الثقة في الموضوعات ثبتت حجية البيئة بطريق أولى، وثبتت حجية خبر الضابط الدقيق النظر، وحجية خبر العدل الإمامي بطريق أولى.

أدلة حجية خبر الثقة:

قال صاحب الحدائق «رحمه الله» بثبوت الإجتهد بخبر العدل الواحد، كما ثبت به الأحكام، وحكي عن جماعة القول بحجية خبر الثقة، إن لم يكن عدلاً. وقالوا: إن العدالة طريق لثبوت الوثاقة، ولا خصوصية لها في نفسها في ثبوت الخبر وعدم ثبوته، ولا أثر لها في كشفه وإراءته.. لاسيما إذا كان المعتمد في حجية الخبر هو بناء العقلاء.

وكيف كان، فقد استدلوا على كفاية خبر الثقة بوجوه، هي التالية:

1 - أدلة حجية خبر الواحد:

إن عموم ما دل على حجية خبر الثقة في الأحكام الكلية، يشمل خبره في الموضوعات، التي منها الإجتهد، لأن للخبر مدلولين:

أحدهما: المدلول المطابقي لخبر الثقة، وهو وجود ملكة الإجتهد لدى فلان مثلاً، وهذا إخبار عن موضوع خارجي..

والثاني: المدلول الإلتزامي لهذا الخبر، وهو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد..

إن قلت: إن أدلة حجية خبر الثقة مختصة بما أخبر به الثقة عن حس، دون ما أخبر به عن حدس، فلا تدل على حجية فتوى المجتهد، لأنها إخبار عن الحدس بالحكم الشرعي الكلي.

قلت: لخبر الثقة - كما أشرنا إليه آنفاً - دلالة مطابقية، وأخرى إلتزامية، فالمدلول المطابقي هو الإجتهد، وهو إخبار عن حس، أو عن حدس قريب

من الحس.. إذا فسرنا الإجتihad بالملكة، كما هو الحال بالشهادة بالعدالة.
والمدلول الإلتزامي هو الحكم الإلهي الكلي الذي يستنبطه ذلك المجتهد،
وهو مستند إلى الحدس، وإنما يعتبر الحس، أو ما يقرب منه في المدلول المطابقي،
لا في المدلول الإلتزامي.

ويشهد لذلك: أن قول الثقة حجة في الأخبار، مع أن زرارة مثلاً إنما
يخبر عن قول الإمام.. وهو إخبار بالدلالة المطابقية عن أمر حسي، وهو في
نفس الوقت إخبار بالدلالة الإلتزامية عن الحكم الكلي الذي يصل إليه
المجتهد بتوسط حدسه الإجتهادي الذي هو حجة عليه أيضاً⁽¹⁾.

فظهر: أن الإخبار عن اجتهد شخص، إخبار عن أمر حسي بالمطابقة،
وإخبار بالملازمة عن أحكام شرعية كلية، فتدخل الشهادة بالإجتهد تحت
أدلة حجّية خبر الواحد، إذ لا فرق بين دلالة الخبر المطابقية، ودلالته الإلتزامية
في الحجّية.. فأدلة حجّية الخبر، وإن كانت خاصة بالأحكام، ولكنها تدل
على حجّية الدلالة الإلتزامية بالموضوعات أيضاً.

ويرد على هذا الدليل:

أولاً: أن أدلة حجّية الخبر، إما الآيات، أو الروايات، أو بناء العقلاء..
وهذه الثلاثة كلها لم تفرّق بين الإخبار عن الحكم، والإخبار عن الموضوع،
كما لم يفرقوا في الأحكام بين كليها وجزئها، فأية النبا خاصة بالموضوع،
وهو ارتداد بني المصطلق..

(1) مستمسك العروة الوثقى ج 1 ص 38 و 39.

وليست الآية بصدد إثبات حجية الخبر تعبداً لخصوصية اقتضت ذلك.. فلا حاجة إلى التفريق بين الحكم الكلي والجزئي، ولا حاجة إلى تصوير ملازمة في الحجية بين المدلول المطابقي الذي هو إخبار عن الموضوع، وبين المدلول الإلزامي الذي قرن بالمدلول المطابقي، ليكتسب المدلول المطابقي، وهو الإخبار عن موضوع خارجي حجته تبعاً لذلك المدلول الإلزامي، وهو الحجية للحكم الكلي.

ثانياً: إن الإخبار عن الإجتهد ليس إخباراً عن أمر حسي، إذا فسرنا الإجتهد بالملكة..

غاية الأمر: أنه حدس قريب من الحس، كملكة العدالة، وصفة الشجاعة، والكرم، وغير ذلك..

فهناك فرق بين الإخبار بقول الإمام، وتلفظه بكلمات معينة، حاكية عن الحكم الشرعي الكلي، وبين الإخبار عن الإجتهد الذي هو بذل جهد، وخوض في الأدلة، ليحصل لمن يفعل ذلك الحدس بالحكم الشرعي الكلي.. وأين هذا من نقل ألفاظ الإمام الحاكية عن الحكم الكلي بصورة مباشرة؟! ويكون بعد ذلك إخباراً عن استنباطه لأحكام شرعية كلية.

ثالثاً: إن ثبوت الإجتهد الذي هو ملكة، لا يعني ثبوت الحكم الشرعي الكلي، إلا في مرحلة الظاهر، مع أن الكلام إنما هو عن الأحكام الواقعية، التي قد يصيبها المجتهد، وقد يخطئها.. فالشهادة بالإجتهد لا تكفي لإثبات استنباط الأحكام الكلية، وإصابتها على ما هي عليه في الواقع.

2 - السيرة العقلانية :

واستدلوا أيضاً: بأن السيرة العقلانية قائمة على الأخذ بخبر الواحد الثقة في الموضوعات، كما هي في الأحكام منذ زمن المعصومين «عليهم السلام» وإلى يومنا هذا، ولم يردع عنها الشارع، ولو أن الشارع لم ينصب طريقاً إلى مقاصده، ولم يرض بما عند العقلاء، لكان تكليفه الناس بها تكليفاً بغير المقدور، بل إن البعض عمم الحجية لخبر مجهول الحال، فإن العقلاء يأخذون بخبره في الأمور اليسيرة دون الخطيرة، فيما إذا لم تكن للمخبر مصلحة تعود إليه، ولا ضرر فيه عليه، ولا شيء يدعو إلى مجانبة الحق فيما يخبر به، من حب أو بغض، أو حسد، أو غير ذلك.

فتجدهم لا يترددون بالعمل بخبر من دلهم على الطريق، أو على بيت فلان، أو أخبرهم عن وجود، أو عدم وجود السلعة الفلانية في دكانه، أو بأن الطريق الفلاني مزدحم، أو مسدود، أو غير ذلك.

أما في الموارد الخطيرة، فإنهم يتثبتون من صحة خبر مجهول الحال، كما لو أخبرهم بجريمة قتل، أو سرقة، أو زنا من أحدهم، أو إذا علموا بأن له هوى في بعض ما يخبر به، أو يقع ما يخبر به في دائرة الحب والبغض، والعداوات، والمصالح التجارية، وغير ذلك.. كما لو أراد أن يكون فلان من الناس رئيساً، أو قائداً، أو والياً، أو حاكماً، أو مسؤولاً عن مؤسسات مالية كبيرة، فإنه لا يكتفي بسؤال مجهول عنه، بل هو لا يكتفي بسؤال أبيه، أو أخيه، أو منافسيه عنه.. بل يبحث عن سوابقه، ومؤهلاته، وأخلاقياته، وغيرها.

أما في المرافعات، فالأمر أكثر شدة وحِدَّة..

وذلك كله يدل على اختلاف سيرة العقلاء في العمل بالأخبار.

ويرد عليه:

أن ملاك الحجية عندهم في كثير من الموارد هو الوثوق الشخصي، والذي نتحدث عنه هنا هو الوثوق النوعي المستكشف من كثرة الموارد المختلفة والمتنوعة، والتي يتوافق عليها أكثر العقلاء.

ويستمرون على العمل بها في مختلف الظروف والأحوال.

وبعبارة أخرى: إن العقلاء لا يعملون بأي خبر إذا لم يتوفر لديهم درجة من الوثوق بصحته، ولو ارتكازاً.. استناداً إلى معرفتهم بحالات الناس، وطبائعهم، وكيفيات تعاملهم، فإذا وجدت خصوصية توجب الخدشة، أو الإخلال بهذا الوثوق، مثل: تضارب المصالح، أو وجود عداوة، أو غير ذلك، أو حتى احتمال العبث والمزاح، الموجب لتجاوز الواقع، فإنهم يتوقفون في الخبر، ولو كان صادراً ممن يثقون به، فضلاً عن مجهول الحال..

وبذلك يعلم: أن المعيار هو هذا الوثوق الإرتكازي النوعي الموجود لدى أغلب الناس، المستند إلى وقائع حياتية.. وليس المعيار هو الوثوق الشخصي، الذي يختلف بحسب الأشخاص وحالاتهم وطبائعهم، وما إلى ذلك.

لا يكفي عدم الردع:

وهناك من اشترط في حجية السيرة العقلائية الإمضاء من الشارع، ولا يكفي عدم الردع، ولا يحتاج الإمضاء إلى التصريح اللفظي به، بل يكفي في هذا الإمضاء ملاحظة ما يلي:

إنه إذا كان الشارع قد كلفنا بتكاليف، وألزمنا بأمور، فعليه أن ينصب لنا طريقاً يوصلنا إليها، فإذا لم يفعل ذلك، علمنا أنه يرضى بالطريق الذي يسلكه العقلاء، فإن رفضه طريق العقلاء أيضاً، مساوق لسقوط تلك التكاليف، وإلا لزم التكليف بغير المقدور.

أما إن كان هناك طريق عند العقلاء يتداولونه، ويعتمدون عليه في أمورهم، بمرأى ومسمع من الشارع، واعتمد عليه الناس في سعيهم لامثال تكاليفه، ولم يعترض، فإن ذلك يؤذن برضاه وإمضائه، وإن لم يصرّح.

فالمقصود بعدم الردع: هو هذا المعنى، فهو أيضاً إمضاء ضمنى لطريقة العقلاء، وبذلك يعود النزاع لفظياً، لأن الإمضاء تارة يكون بالتصريح بالرضا بهذا الطريق، وأخرى يكون بعدم الردع المستبطن للإشارة إلى الرضا.

ويمكن توضيح ذلك: بأن الأمضاء من الشارع:

1 - قد يكون بسلب الإعتبار عن الطريق المقابل، كأن يقول: لا عبرة بخبر الفاسق - كما في آية النبأ - فيكون ذلك مشيراً إلى رضاه بخبر العادل، أو بخبر كل من ليس بفاسق.

2 - وقد يكون بالتصريح بالإعتداد، كما إذا قال: إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.

3 - أن يبارس الأخذ بما يراد إمضائه بصورة عملية، كأن يأخذ بشهادة من لم يظهر منه، سوء كقبول شهادة القابلة، فإنه لم يشترط معرفة حالها بالاختبار أو بالبحث عن وثاققتها بالسؤال وغيره..

وكذا ما ورد في تحديد حدود الحرم بسؤال الناس عنها، وما ورد في تحديد

المسافات بسؤال الناس، ولم يطلب توثيقهم، والسؤال عنهم.. ولم يشترط عدالتهم، أو كونهم رجالاً، أو نحو ذلك.

غير أن الإعتقاد على هؤلاء ليس على سبيل التعبد الشرعي، بل لأجل الوثوق بخبرهم، ولأجل ذلك لو كان هناك ما يزعزع هذا الوثوق، كالخصومة والمرافعة، لرأيت الشارع يضع شروطاً، مثل تعدد الشهود، وكونهم عدولاً، أو موثوقين، وغير ذلك.

رواية مسعدة لا تردع العقلاء :

وهناك من ناقش في الاعتقاد على هذه السيرة: بأن رواية مسعدة بن صدقة تردع عن العمل بسيرة العقلاء في الأخذ بخبر الثقة، أو العادل، لأنها قالت: والأشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئته.. فاشترط في إثبات الموضوعات، إما بالبيئته التي يشترط فيها العدالة والتعدد، وإما حصول العلم الوجداني، ويلحق به العلم العادي بنظر العقلاء، فإنهم يعتمدون على الإطمئنان، الذي هو سكون النفس، وإن لم يصل إلى حد نفي الخلاف، والمراد به هنا: الإطمئنان النوعي، لا الشخصي..

وهذا يعني: أنه لا يصح الإعتقاد في الموضوعات على خبر العدل الواحد، أو خبر الثقة.

وأجيب:

أولاً: بأن درجة الردع يجب أن تتناسب مع أهمية المردوع عنه، ومدى تعلق الناس به، وعمل الناس بخبر الثقة كثير، وتعلقهم به شديد، لأن كثيراً

من أمورهم له ارتباط به.. فلا يكفي هذا الردع اليتيم الوارد في رواية مسعدة بن صدقة، والتي لم يوثق فيها مسعدة نفسه.

والشاهد على ذلك: أن الشارع قد أكد على عدم اعتبار القياس في روايات كثيرة، وذلك لأهميته البالغة وشدة تعلق الناس به.

ويرد على هذا الجواب:

أن المطلوب ليس هو شدة الردع هنا، وضعفه هناك.. بل المطلوب هو وصول الردع إلى المكلف، على درجة كافية من الوضوح والظهور بحيث يمكن للمولى أن يحتج به على عبده.. وكثرة العمل بخبر الثقة لا يعني شدة التعلق به. ورواية مسعدة قد قبلها العلماء، ورأوا أن لها درجة من الاعتبار، حتى إن الشيخ الأنصاري وصفها بالموثقة. وكذا قال غيره، وصرح الكثيرون بإمكان الإعتماد عليها..

وأما القياس، فلعل سبب كثرة النهي عنه هو وجود من يتمسك به، ويدافع عنه، مع أن من شأن العمل به في الأحكام: أن يقع الناس في كثير من المخالفات، والتغيير لأحكام الله.

أما الشبهات الموضوعية، فالأمر فيها أخف، وأيسر، والعمل بخبر الثقة أو العدل لا يتضمن تغييراً لأحكام الله سبحانه.

ثانياً: لو كانت رواية مسعدة تمنع من العمل بغير العلم الوجداني والعادي، وغير البيّنة لوجب أن يكون منعها شاملاً لسائر الحجج، كاليد، والأمارات، والإستصحاب، وغير ذلك.. إذ إن جميع هذه الأمور ليست من العلم الوجداني، ولا العادي، وليست أيضاً من البيّنات التي يشترط فيها العدالة والتعدد..

فلو شملها الردع الوارد في رواية مسعدة بن صدقة، وكانت سائر الحجج قد خرجت من عموم رواية مسعدة بن صدقة بالتخصيص المتكرر، لكل واحدة على حدة، للزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن.

ثالثاً: إن رواية مسعدة بن صدقة ذكرت أمرين:

أحدهما: البيّنة.

والآخر: الإستبانة.

والمراد بالإستبانة: ما يشمل العلم الوجداني والعلم العرفي، فإنه استبانة أيضاً.. ولذا أثبتت الموضوعات بالإستصحاب، وهو لا يفيد اليقين، وبالإقرار، وحكم الحاكم، وغير ذلك..

فلا بد أن يراد بالبيّنة في رواية مسعدة هو الحجّة المقررة شرعاً لكل مورد بحسبه، فتشمل كلمة البيّنة: شهادة العدلين، وخبر الثقة.. فالرواية لم تردع عن خبر الثقة، بل هي أكدت حجّيته والعمل به.

رابعاً: لا دليل على أن رواية مسعدة بن صدقة بصدد الردع عن سائر الحجج، لأن إثبات الحجّية للبيّنة والعلم، لا يلازم نفيها عن غيرها، مثل: خبر الثقة، وقاعدة اليد، والإستصحاب، وغير ذلك.

ولعلها ذكرت العلم والبيّنة، لأنها إذا عارضها سائر الحجج يقدمان عليها، فلا مجال للعمل بقاعدة اليد، ولا يجري الإستصحاب، إذا كان العلم الوجداني والعادي والبيّنة مخالفتين لهما.

فظهر: أن للبيّنة هنا خصوصية اقتضت التخصيص عليها، وهو: أنها تقدم

على اليد والأصل، والإقرار على النفس بالملوكية.. فعدم ذكر خبر الثقة هنا لأنه لا مورد له، لا لأجل عدم حجيته.

3 - الأولوية القطعية :

الدليل الثالث على حجية خبر الثقة في الموضوعات: أن خبر الثقة حجة في الأحكام، وهي على درجة كبيرة من الأهمية عند الشارع، فثبوت حجيته في الموضوعات يكون بطريق أولى، لأنها أقل أهمية من الأحكام.

ويرد عليه:

أولاً: أن المطلوب من جعل الطرق والكواشف إلى الأحكام هو حفظ المقاصد الإلهية، وتسهيل الأمر على المكلفين، وتمكينهم من امتثالها، ولا ينظر إلى أهمية المكشوف بهذه الطرق، ليجعل له طريق يناسب أهميته، فإذا كانت الصلاة مثلاً عمود الدين، فيجعل الكاشف عنها، وعن أجزائها وشرائطها عشرة شهود مثلاً، ثم يجعل لما هو أقل أهمية من الصلاة، كالحج مثلاً، كاشفاً يتكون من سبعة شهود أو ستة.. والكاشف عن النجاسة يجعله شاهداً واحداً مثلاً..

لأن المطلوب هو العلم والكشف عن الحكم هنا، وعن الحكم هناك، لا أزيد.

ثانياً: لكن الكواشف عن الموضوعات نفسها قد اختلفت نظرة الشارع إليها، فإن قتل النفس مثلاً يثبت بشهادة عدلين، مع أن القتل من أعظم الذنوب، وقد قال تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (1).

(1) الآية 32 من سورة المائدة.

ولكن الزنا الذي هو أقل أهمية بنظر الشارع من قتل النفس المحترمة يحتاج إلى أربعة شهود.

مع أن الأحكام تثبت بخبر الثقة.

وهذا يدل على أن للموضوعات خصوصيات مختلفة تقتضي الاختلاف في وسائل إثباتها، فلا ملازمة بين حجية خبر الثقة في الأحكام، وبين حجيته في الموضوعات.

فثبوت الأحكام بخبر الثقة، لا يعني ثبوت الموضوعات بخبره أيضاً.

4 - مضمرة سماعه :

واستدل على حجية خبر الثقة في الموضوعات، ومنها الاجتهاد والأعلمية بمضمرة سماعه، فإنها صريحة بحجية خبر الثقة في الموضوعات، وإن كان موردها هو النكاح، والرواية مضمرة، وموثقة، وهي التالية:

محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن سماعه قال: سألته عن رجل تزوج جارية، أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة، فقال: إن هذه امرأتي وليست لي بينة.

فقال: إن كان ثقة فلا يقر بها، وإن كان غير ثقة، فلا يقبل منه⁽¹⁾.

وهذا يدل على حجية خبر الثقة في النكاح، وهو من الموضوعات، ونحن

(1) وسائل الشيعة (ط آل البيت) ج 20 ص 300 و (الإسلامية) ج 14 ص 226 أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب 23 ح 2.

نعلم: أنه لا خصوصية في النكاح تميزه عن غيره من الموضوعات، فيكون خبر الثقة حجة في الموضوعات كلها.

ويجاب:

إنه «عليه السلام» لم يحكم لذلك المخبر بصحة خبره عن أن المرأة زوجته، بل أمر زوجها بالإحتياط للأمر، وعدم مقاربتها، لاحتمال صدق هذا المدعي في دعواه، ولم يأمره بالإنفصال عنها، لتعود لذلك الرجل كزوجة، تصديقاً لقوله.. فكأنه «عليه السلام» أراد بقوله هذا: أن يدفعه إلى البحث والتحقق من صحة أو عدم صحة ما ادَّعاه ذلك الرجل.

وقوله «عليه السلام»: «إن كان غير ثقة، فلا يقبل منه» يدل على حجية خبر الثقة.

ويلاحظ: أن الفقهاء قد حكموا في مثل هذا المورد: بأن إثبات الزوجية يحتاج إلى بيينة، ولا يكفي عندهم خبر الثقة.

وقد يقال: إن رواية سماعه هذه واردة في باب المرافعات، ولا أحد يناقش في حجية البيينة فيها.. والمرأة التي ادَّعى ذلك الرجل زوجيتها قد أنكرت ذلك، ولا توجد بيينة لهذا المدَّعى.

ويجاب:

بأنه لا يوجد مرافعة، ولا قاض، ولا قضاء.

كما لا يوجد سؤال عن كيفية تصرف القاضي عند فقد البيينة.

وإنكار المرأة مجرد فرض، بل لا دليل على معرفتها بما قاله الرجل.

5 - صحيحة حريز:

واستدلوا بصحيحة حريز التي ذكرت قصة إسماعيل ابن الإمام الصادق الذي وضع مالا مع رجل من قريش يقول الناس عنه: إنه شارب خمر، وقد كان ذلك الرجل أراد أن يخرج إلى اليمن، فاستشار إسماعيل أباه بأن يدفع له أموالاً لبيتاع له بضاعة من اليمن، فقال له الإمام «عليه السلام»: يا بني، أما بلغك أنه يشرب الخمر؟!!

فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس.

فقال: يا بني لا تفعل.

فعصى إسماعيل أباه، ودفع إليه دنائره، فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها، وقضى: أن أبا عبد الله «عليه السلام» حج، وحج إسماعيل تلك السنة، فجعل يطوف بالبيت، ويقول: اللهم آجرني وأخلف علي.

فلحقه أبو عبد الله «عليه السلام»، فهمزه بيده من خلفه، فقال له: مه يا بني، فلا والله، ما لك على الله هذا حجة، ولا لك أن يأجرك، ولا يخلف عليك، وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمته.

فقال إسماعيل: يا أبت، إني لم أره يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون.

فقال: يا بني، إن الله عز وجل يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾ يقول: يصدق الله، ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون

(1) الآية 61 من سورة التوبة.

فصدقهم⁽¹⁾.

فإنه يدل على حجية خبر الثقة في الموضوعات.

غير أننا نلاحظ:

1 - إن عبارة: «فعضى إسماعيل أباه»، هي من كلام الراوي، لا من كلام الإمام.

2 - إن إعطاء إسماعيل المال إلى ذلك الرجل، لعله لأنه رأى أن نهي أبيه كان إرشادياً إلى رجحان الإحتياط في مثل هذا، وليس واجباً، وكان موقف أبيه منه في الطواف، ليدله على أنه قد فهم الأمر بصورة خاطئة، فإن ما ظنه ترجيحاً لم يكن مجرد ترجيح، بل كان إلزامياً، لأن شهادة المؤمنين الذين لا يظن بهم هوى ولا ميل.. ولا عُرف عنهم ارتكاب المآثم يوجب تصديقهم، ويلزم بالإحتياط، حتى وإن لا يثبت بقية الآثار، وفق ما ذكرناه في مضمون مضمرة ساعة الأنفة الذكر.

3 - أن الإمام «عليه السلام» قد أمر إسماعيل بالعمل بما سمعه من الناس في حق ذلك الرجل، فلم يفعل.

4 - ليس في الرواية ما يدل على أن قول الناس في حق ذلك الرجل يفيد علماً، أو ظناً، أو احتمالاً..

ولا شك في أنه لم يوجب العلم لدى إسماعيل، وإلا لكان عمل بعلمه،

(1) الكافي ج 5 ص 299 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 19 ص 82 و (الإسلامية) ج 13 ص 230 أبواب أحكام الوديعه باب 6 ح 1.

وقبل نصيحة أبيه، ولعله لم يوجب له الظن أيضاً.. فإن الظن يدعوه للإحتياط والحذر، وعدم المخاطرة، وقوله «عليه السلام» لولده: فأمنته، أو فائتمته، يشير إلى أنه كان على إسماعيل أن يحذر، ويحتاط، وأن لا يأمن ذلك الرجل.

5 - ويلاحظ أيضاً: أن الرواية صرحت بأن الناس يقولون: إنه شرب الخمر، ولم يذكر عدد هؤلاء الناس، كما أنه لم يذكر إن كانوا عدولاً أو ثقة، أو ليسوا كذلك.. ولكن الإمام ألزم ولده بالعمل وفق ما قاله الناس.

6 - وفي الرواية أيضاً: أن الإمام «عليه السلام» احتج على ولده بلزوم تصديق المؤمنين إذا شهدوا عنده، مع أنه ليس في الرواية: أنه قد حصلت مراجعة، وشهادة بالمعنى الشرعي، التي تراعي العدالة، أو الوثاقة، وأن تكون عن حس، أو عن حدس قريب من الحس، وإنما هو مجرد تداول خبر من شخص إلى آخر، فربما يكون منشأ الخبر شخصاً موثقاً، وربما يكون غير موثق، فلا تكون شهادته مقبولة.

7 - كما أن كثرة الذين نقلوا الخبر لا تدل على أنهم شاهدوا شربه للخمر بصورة مباشرة، ولعله لم يشاهده أحد منهم.

8 - وقد يقال: أن قول الإمام «عليه السلام» إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم، يدل على تعدد من شهد بهذا الأمر.

ويجاب:

بأنه لو حصلت شهادة بالفعل، فالمفروض هو ترتيب آثارها، بحسب الجرم المشهود به، التي منها ثبوت النسب، أو لزوم إقامة الحد على المشهود

عليه، أو غير ذلك..

مع أننا نعلم: أن أحداً لا يرتب الأثر على الشائعة التي تقول: إن فلاناً مات، أو أنه ابن فلان، فإنه لا يحكم بتوزيع أموال الأول على الورثة، ولا بتوزيع نسائه، ولا بالتوارث بينه وبين من أشيع أنه ابنه، ما لم تتم شرائط الشهادة في كل مورد بحسبه، وإذا قيل: فلان زان لا يحكم برجمه أو بجلده. فظهر: أن شهادة من هذا القبيل إنما توجب الحذر والإحتياط فقط، ولا توجب ترتيب آثار شرعية على الخبر.

9 - لكن يلاحظ: أن هذه الرواية لم تقتصر على مجرد الأمر بالحذر، بل أمرت بتصديق المؤمنين، مما يعني: أن المطلوب أكثر من مجرد الحذر، بل مراعاة الإحتياط عملياً، ولو احتاج إلى بعض الجهد، وتغيير مسار الأمور، وإن لم تكتمل العناصر المسوغة لترتيب جميع الآثار الشرعية لمضمون الشهادة.

10 - لقد رأينا: أن الإمام «عليه السلام» ذكر أمرين يحسن التوقف عندهما: الأول: تعبيره «عليه السلام»: عما يقوله الناس بالشهادة.. ولعل سببه هو: أن إخبارهم كان عن حس بحسب ظاهر الأمر.

الثاني: أنه «عليه السلام» قيّد الأمر بالتصديق بالشهادة، بما إذا شهد المسلمون عنده، حيث قال: إذا شهد المسلمون عندك فصدقهم، مع أنه لم تحصل شهادة شرعية جامعة للشرائط من قبل المسلمين عند إسماعيل بشرب ذلك الرجل الخمر.

ولعل سبب تقييد الأمر بالتصديق: بأن تكون شهادة المؤمنين عنده، هو: أن يكون من يخبره بشرب فلان للخمر هو الذي يدّعي رؤيته عن حس،

ليكون ذلك أدعى للتصديق، وأؤكد في الإثبات.

وإن لم تتوفر جميع الشرائط التي تفرض ترتيب الآثار الشرعية.

11 - غير أن ظاهر الرواية: أن موردها هو الشيعاء، ولذا قال إسماعيل:

سمعت الناس يقولون..

وقوله «عليه السلام»: «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم»، يريد أن

يعتبر هذا الشيعاء بمنزلة الشهادة في إثبات المشهود به، وهذا يحتّم التصديق

للشيعاء، ويكون كالتصديق للشهادة.

فالرواية على هذا التقدير ليست بصدد إثبات الحجية لخبر الثقة إلا بمقدار

الإلزام بالتصديق.. وأما ما عدا ذلك من ترتيب الآثار كإقامة الحد، وإثبات

الحقوق، وغير ذلك.. فلا دلالة لها على ذلك..

6 - العمري ثقتي:

روي بسند صحيح عنه «عليه السلام» عن أحمد بن إسحاق، أبي علي،

عن أبي الحسن «عليه السلام» قال:

سألته فقلت له: من أعامل؟! أو عمّن آخذ؟! وقول من أقبل؟!!

فقال له: العمري ثقتي، فما أدى إليك عني، فعني يؤدي، وما قال لك

عني، فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون⁽¹⁾.

(1) الكافي ج 1 ص 330 والغيبة للطوسي ص 243 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1

وكلامه «عليه السلام» يثبت: أن هذين الوصفين ثابتان للعمري، خصوصاً مع قوله «ثقتي»، وهو الإمام المعصوم والمشرف على الواقع، ولم يقل: ثقة، لأن كلمة «ثقة» قد تفهم على أنها إخبار عن ظاهر أمر العمري، في نظر الناس، فلا دلالة فيها على موافقة الظاهر للواقع، فإن الناس يحرزون الأمور من ظواهر الأفعال..

فالتعليل بقوله: فإنه الثقة المأمون يدل على أن وثاقته هي التي بررت أمره بتصديقه.. فدل ذلك: على أن كل من كان ثقة مأموناً يصدق ويؤخذ بقوله. ولا يختص ذلك بالأحكام.

7 - الأخبار في الموارد الخاصة :

ومما يدل على اعتبار خبر الثقة في الموضوعات الخارجية، ورود الأخبار بالأخذ به في العديد من الموارد الخاصة في الأبواب الفقهية المختلفة، بحيث يمكن اعتبار أن هذا التنوع والكثرة في إثبات الموضوعات بخبر الثقة له سبب واحد، وهو: أن الشارع يحتج بخبر الثقة في الشبهات الموضوعية، وليس لوجود خصوصية معينة في كل مورد اقتضت قبول شهادة الثقة فيه.

ونذكر من هذه الموارد ما يلي:

1 - ما دل على ثبوت الوقت بأذان الثقة⁽¹⁾.

ص 584 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 138 و (الإسلامية) ج 18

ص 100 أبواب صفات القاضي، وما يجوز أن يقضي به، باب 11 ح 4.

(1) وسائل الشيعة، أبواب الأذان والإقامة، باب 4.

- 2 - ما دل على ثبوت عزل الوكيل بإخبار الثقة⁽¹⁾.
- 3 - ما دل على ثبوت الوصية بخبر الثقة⁽²⁾.
- 4 - ما دل على ثبوت استبراء الأمة بإخبار بائعها⁽³⁾.
- 5 - ما دل على ثبوت النجاسة بخبر الثقة⁽⁴⁾.
- 6 - ما دل على النهي عن إعلام المصلي بنجاسة ثوبه أثناء صلاته⁽⁵⁾.
- 7 - ما ورد في تصديق المرأة إذا أخبرت بأنها خلية، مع أن الإحتياط في الفروج مطلوب.
- 8 - ما ورد في اعتبار إخبار ذي اليد.
- 9 - ما ورد في اعتبار شهادة القابلة.
- 10 - ما ورد من الأخذ بقول الخارصين لبيع الثمار والمحاصيل.. ولم يشترط التعدد، أو العدالة.
- 11 - روي: أن الإمام الباقر «عليه السلام» اغتسل من الجنابة، فقبل

-
- (1) وسائل الشيعة، أبواب الوكالة، الباب 2.
 - (2) وسائل الشيعة، أبواب الوصايا، باب 97.
 - (3) وسائل الشيعة، أبواب نكاح العبيد والإماء، باب 5.
 - (4) وسائل الشيعة، أبواب مقدمات التجارة، باب 33.
 - (5) لا بأس بمراجعة كتاب وسائل الشيعة، أبواب الصيد، باب 36 وكتاب النكاح، أبواب المهور، باب 56 ح 2.

له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء.

فقال له: ما كان عليك لو سكت؟! ثم مسح تلك اللمعة بيده⁽¹⁾.

وإلقاء الخصوصية في هذه الموارد وسواها، يفيد تعميم قبول شهادة الثقة في سائر الموضوعات.

لكن للنقاش هنا مجال.

فأما بالنسبة لتصديق المرأة في أمر الزوجية، فإن هذا الأمر لا يعلم إلا من قبلها.

وأما النهي عن إعلام المصلي بالنجاسة، فلأنها شرط علمي، فلماذا يحدث له تكليفاً بتبدل علمه الخاطيء بعلم صحيح بإخباره إياه، أو شك يوجب عليه التأكد من صحة صلاته، وكونها جامعة للشرائط؟!

وأما قبول قول مالك الأمة في استبرائها، فلأنه صاحب يد، لا لكونه ثقة.

أدلة عدم حجية خبر الثقة:

وقد استدل القائلون بعدم حجية خبر الثقة في الموضوعات بأدلة، هي:

1 - الدليل الأول على حرمة العمل بخبر الثقة في الموضوعات: أن المشهور

قالوا، بل حكي الإجماع على عدم ثبوت هذه الموارد وسواها بخبر العدل الواحد.

(1) الكافي ج 3 ص 45 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 2 ص 259 وج 3 ص 487 و (الإسلامية) ج 1 ص 524 وج 2 ص 1069 أبواب الجنابة باب 41 ح 1 وأبواب النجاسات باب 47 ح 2.

2 - الدليل الثاني على حرمة قول الثقة في الموضوعات: أصالة حرمة العمل بغير العلم.

3 - الدليل الثالث: قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير، فإنه إذا دار الأمر بين الأخذ بخبر الواحد في الموضوعات، وبين البيّنة، فالأخذ بالبيّنة متعين.

4 - الدليل الرابع: حصر الحجة بالبيّنة في جميع الموضوعات بمقتضى روايتي مسعدة بن صدقة، وعبد الله بن سليمان.

5 - الدليل الخامس على عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات: إختصاص أدلة حجية خبر الواحد بالأحكام.

ويجاب:

أولاً: بالنسبة للإجماع نقول:

ألف: هو إجماع منقول.

ب: يحتمل استناد المجمعين إلى الأدلة المتداولة بين العلماء، أو إلى بعضها.

ج: وجود الخلاف الشديد في المسألة يدل على عدم وجود إجماع.

د: لا يحرز اتصال هذا الإجماع بعصر المعصوم.

ثانياً: بالنسبة لأصالة حرمة العمل بغير العلم، نقول:

قد ظهر: أن الدليل قد أخرج المورد عن شمول هذا الأصل له، والأدلة

المذكورة وارادة على ذلك الأصل، رافعة لموضوعه.

ثالثاً: بالنسبة لقاعدة التعيين والتخيير، نقول:

بعد أن دل الدليل على اعتبار خبر الثقة، ينتفي هذا الدوران ويزول الشك.

رابعاً: بالنسبة لاعتبار خبر الواحد في الأحكام، نقول:

قد تقدم الحديث عنه، فلا نعيد.

خامساً: تقدم الكلام حول روايتي مسعدة بن صدقة، وعبد الله بن سليمان،

فلا حاجة للإعادة.

الشياع:

1 - تقدم: أن السيد الماتن «قدس الله تعالى نفسه الزكية» قال: إن الإجتihad

والأعلمية يعرفان بثلاثة أمور، هي:

- العلم الوجداني.

- والبيئنة.

وقد تقدم الحديث عنهما.

- والشياع المفيد للعلم..

وقوله هذا يثير سؤالاً يقول: إن الشياع إذا كان مفيداً للعلم، فالحجة

هي العلم، فلم يأت بكاشف معتبر جديد، وإنما كرر الأمر الأول.

والفرق بين ما ذكره أولاً، من أنه يعرف بالعلم الوجداني، وبين قوله:

يعرف بالشياع المفيد للعلم هو في سبب حصول هذا العلم، فالعلم في الأمر

الأول يحصل لمن هو من أهل الخبرة من خلال مباشرته البحث عن اجتihad

الشخص، أو عن أعلميته، ليكتشف ذلك بنفسه.. وقد يكون الكاشف لهما

أو لأحدهما هو العلم المسبب عن الشيعاء.

2 - ليس المقصود الشيعاء بين العوام، بل المراد: الشيعاء بين أهل الخبرة، ويفهم من كلمة الشيعاء أن ثمة كثرة لهؤلاء الذين يخبرون باجتهداء، أو بأعلمية شخص بعينه.. وبذلك يصبح الشيعاء أقوى من البيئنة في إفادته درجات أقوى من اليقين.

3 - هناك فرق بين العلم الوجداني، والعلم الناشئ من الشيعاء: بأن الأول يوجب اليقين من خلال جهد شخصي، ويبقى الأمر مرتبطاً بالشخص.

والثاني يوجب اليقين النوعي، الذي تسهم جماعات أخرى في تكوينه.
4 - قد يفرق أيضاً بينهما: بأن العلم الوجداني يكون العقل هو الدليل على حجيته.

أما العلم الناشئ من الشيعاء، فيراد به: العلم العادي، وهو الإطمينان وسكون النفس.. والدليل عليه هو اعتبار العقلاء له علماً، ويتعاملون معه على هذا الأساس، ولم يرد ردع من الشارع عنه، فاعتماده إنما هو بالإستناد إلى هذا البناء، ولم يردع عنه الشارع، بل أمضاه في العديد من الموارد سنذكرها فيما يلي.

5 - قد يفيد الشيعاء اليقين أحياناً، وقد يفيد الإطمئنان وسكون النفس، ويكون احتمال الخلاف ضئيلاً لا يلتفت إليه العقلاء، وقد يفيد الظن القوي، وقد يفيد ظناً عادياً، بمعنى رجحان الشائع لديه، وقد يكون الظن على خلاف

مؤداه، بل قد يكون مستنداً إلى أمور وهمية وباطلة.

الشياع في الأخبار:

هناك من ذكر العديد من الروايات التي فهم منها: أنها تدل على حجية الشياع، من منطلق الإمضاء لبناء العقلاء على الأخذ به، بل قال بعضهم إن عدد الموارد التي أطلع عليها، والتي أمضى الشارع فيها بناء العقلاء، على حجية الشياع، قد يصل إلى 22 مورداً، في أبواب مختلفة من الفقه، كالملك، والعق، والنسب، والنكاح، معتبراً أن تعددها وتنوعها يعطي: أنه لا خصوصية اقتضت الأخذ بخصوص الشياع فيها.. الأمر الذي ربما يعتبر كافياً لتعميم الحكم بحجيته لسائر الموضوعات.

ويمكن أن نذكر منها الموارد التالية:

1 - صحيحة حريز المتقدمة التي تقول: إن الإمام الصادق «عليه السلام» أمر ولده إسماعيل بترتيب الأثر على ما يقوله المؤمنون، عطفاً على تداول الناس لهذا الأمر حتى بلغ إلى مسامع الإمام وولده، وهو معنى الشياع، حيث قال له: إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، بل إن المورد الذي أطلق فيه الإمام «عليه السلام» قوله هذا، هو ما يشاع عن ذلك الرجل: أنه يشرب الخمر⁽¹⁾.

ويرد عليه:

(1) الكافي ج 5 ص 299 والفصول المهمة للحر العاملي ج 1 ص 611 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 19 ص 82 و (الإسلامية) ج 13 ص 230 أبواب أحكام الوديعة باب 6 ح 1.

أولاً: أنه يعتقد: أن المقصود بترتيب الأثر والتصديق ليس هو ترتيب الآثار الشرعية، فلا يجلد من اتهم بالزنا، وشرب الخمر مثلاً، كما أنه لا يكفي مجرد الحذر، بل لا بد من اتخاذ إجراءات عملية إحتياطية.

ثانياً: إن ما شاع عن ذلك الرجل بأنه شرب الخمر لم يوجب الظن لإسماعيل، ليتخذ جانب الحذر، ولكن أباه ألزمه بترتيب الآثار، والتعامل مع الموضوع وكأنه أمر واقع.

ثالثاً: تقدم الكلام حول اعتبار الإمام ما شاع شهادة، ولعله من حيث هو إخبار عن حس، أو من حيث تعداد الشهود.

وذلك يفيد: أن الشياح المفيد للظن له درجة من الحجية، وإن لم يصل الأمر إلى حد ترتيب الآثار الشرعية، كالعقوبة، أو ثبوت الزوجية، أو النسب، وإنما يوجب ترتيب بعض الآثار، كالحذر العملي، فإذا أفاد الاطمئنان، فاعتباره بطريق أولى.

والحاصل: أنه «عليه السلام» قال لولده: إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، مع أن المورد هو ما شاع في الناس، من أن فلاناً يشرب الخمر، علماً أن إسماعيل لم ير ذلك الرجل يشرب الخمر، بل إن هذا الشياح لم يفد إسماعيل، حتى مجرد الظن: بأن ذلك الرجل يفعل ذلك.

2 - قال ابن أبي يعفور: قلت لأبي عبد الله «عليه السلام»: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟!!

فقال «عليه السلام»: أن تعرفوه: بالستر، والعفاف، وكف البطن، والفرج،

واليد، واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر، التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر..

إلى أن قال: فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها الخ..⁽¹⁾. والحديث ضعيف - كما قالوا - لوجود البرقي في طريقه.

3 - روي بسند ضعيف، عن عبد الكريم بن أبي يعفور، عن أبي جعفر «عليه السلام»، قال: تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات، من أهل البيوتات، معروفات بالستر، والعفاف الخ..⁽²⁾.

فإن هذه المعروفة بالستر والعفاف تعني شياع ذلك، إلى درجة يحكم فيها بثبوت الخبر الشائع، ولم يعلل ذلك بأنه يوجب اليقين، أو الاطمئنان، أو الظن، الذي يرتب العقلاء عليه الأثر كاليقين.

4 - روي بسند صحيح، عن عبد الله بن المغيرة، عن الإمام الرضا «عليه السلام»، أنه قال: كل من ولد على الفطرة، وعرف بالصلاح في نفسه، جازت شهادته⁽¹⁾.

(1) من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 38 وسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 391 و (الإسلامية) ج 18 ص 288 أبواب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، باب 41 ح 1.
(2) راجع: وسائل الشيعة، باب 41 من أبواب ما يعتبر في الشاهد من العدالة، ح 20.
(1) من لا يحضره الفقيه ج 3 ص 46 و 48 والاستبصار ج 3 ص 14 وتهذيب الأحكام ج 6 ص 283 و 284 والفصول المهمة للحر العاملي ج 2 ص 509 ووسائل الشيعة (آل البيت) ج 27 ص 393 و 398 و (الإسلامية) ج 18 ص 290 و

وهذه الروايات الثلاث، التي ذكرت أن معرفتهم الرجل بالصلاح، ومعرفة الرجل أو المرأة بالستر والعفاف، وغير ذلك.. يوجب قبول شهادة من هذا حاله رجلاً كان امرأة.. ولم يقيد هذا القبول بأن يوجب شياع ذلك عنه يقيناً، أو طمأنينة، أو ظناً، لا شخصياً ولا نوعياً.

فهل ذلك يعني: أن الشياح حجة حتى لو أفاد الظن، فتكون حجيته تعبدية.. وبذلك يكون الشياح قد خرج عن عموم ما دل على حرمة العمل بغير العلم؟!!

أو أن الشارع قد جرى في هذه الموارد على طريقة العقلاء، وبالمقدار المقبول والمقرر عندهم؟!!

وإن لم يمكن استظهار أي من هذين الأمرين، فلا بد من الإكتفاء بالقدر المتيقن، وهو ما إذا أفاد العلم الوجداني، ليكون العلم هو الحجة في هذه الحال، وليس الشياح بما هو شياح.

هذا، وقد ذكر بعض الإخوة الأكارم:

أن رواية ابن المغيرة قالت عن الرجل: «وعرف بالصلاح».. والرواية التي تليها قالت عن النساء: «معروفات بالستر»، فكلمة «معروفات» تناسب الإشتهار والشياح، وكلمة «عرف» تدل على مجرد حدوث المعرفة، فيحتاج الشخص الذي يريد ترتيب الآثار إلى إحراز ذلك، فيعرفه بالصلاح بعد أن

يكون ولد على الفطرة.

ومن المعلوم: أنه إذا عَرَفَ رجلٌ رجلاً بالصلاح كفى ذلك في صدق قوله «عليه السلام»: «وعرف بالصلاح»، ولكن لو عرف شخص امرأة بالستر، أو الصلاح لا يصدق عليها أنها معروفة بذلك.. وهذا كلام صحيح..

5 - بقي أن نشير إلى أن بعض الروايات ذكرت: أن النبي «صلى الله عليه وآله»، حين عرضت عليه قضية لم يكن الشهود فيها معروفين، بعث رجلين من أصحابه إلى محلة أولئك الشهود، ليسألوا عن أحوالهم، ليعلم إن كان يمكن الأخذ بشهادتهم أم لا..⁽¹⁾.

ونلاحظ:

ألف: قد يفهم من هذا النص: أن الرجلين اللذين أرسلهما النبي «صلى الله عليه وآله» كانا لا يعرفان الشهود، ولعلها لا يعرفان أيضاً بوجود عدول في محلّتهم، يمكنهم أن يسمعوا شهادتهم، ويكتفوا بها، بل يبدو أن وسيلتهم لمعرفة حال الشهود هو تلمس ما هو معروف وشائع بين الناس من أحوالهم، وهذا اعتماد على الشيعاء، وإمضاء لحجّيته..

ب: يلاحظ أيضاً: أن النبي «صلى الله عليه وآله» أرسل الرجلين للتفحص عن الأمر، ولم يحدد لهما مقدار السؤال عنهما في محلّتيهما، هل يجب أن يصل إلى حدّ إفادة الظن، أو الاطمينان، أو اليقين، فليعطف هذا على ما ذكرناه آنفاً

(1) باب 41 من أبواب ما يعتبر في الشاهد من العدالة.

حول الروايات الثلاث التي تحدثت عن المعروفة بالصلاح، وبالستر والعفاف، وما إلى ذلك.

الشياع عند الفقهاء :

إن مراجعة كلمات الأصحاب تعطي: أنهم يستدلون بالشياع أو بالاستفاضة، في كثير من الموارد، كالولاية، والنسب، والملك، والنكاح، والوقف، والموت، والعتق، وغير ذلك لورود النص في الاكتفاء بالشياع في كثير منها.

والظاهر من تمسكهم به في الأحكام، والحكومات والموضوعات: أنه أمانة وحجة بنفسه أفاد العلم أم لم يفده.. ولو كانت حجته لمجرد إفادته العلم، لم يكن معنى لذكره، لأن العلم حجة بنفسه من أي سبب حصل.

وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام فيما أفاد الظن الغالب، وهو الإطمينان، فقد أحقوه بما أفاد العلم، استناداً إلى بناء العقلاء على الشياع المفيد للإطمينان الذي هو سكون النفس، ولم يردع الشارع عنه، بل هو قد عمل به في موارد كثيرة تقدم أن بعضهم قد عد منها 22 مورداً، كما ألمحنا إليه.. ولم يظهر أن لهذه الموارد خصوصية اقتضت حجيتها في هذه الموارد، دون غيرها.

أما الشياع المفيد لمطلق الظن، فلا دليل على حجيته، فيبقى مشمولاً لأصالة حرمة العمل بغير العلم..

وقد رأينا: أن بعض العلماء قد أنكر حجية الشياع حتى لو أفاد العلم الوجداني، وقال: إن حاله حال القياس، والضرب بالرمل، والسحر، ونحو ذلك.. فالعلم الحاصل منه ليس بحجة..

ثم ذكر أمثلة تشير إلى ما هو مشاهد في زماننا، من أن الشيعاء أصبح وسيلة بيد الأشرار لتضليل الناس، وتسويق أباطيلهم في إزاعاتهم، ووسائلهم⁽¹⁾.
ويبدو لنا: أنه «رحمه الله» يتحدث عن فئة من الناس تحاول بث الشائعات، وتسخير وسائل الإعلام لبث الأباطيل، والأضاليل، والإنحرافات، والتلاعب بأفكار الناس وعواطفهم..

ولا يتحدث عن الشيعاء الذي يجبر الناس العاديون فيه عن حقائق، أو حالات، أو أحداث واقعية.. ولا يوجد من ينكره، إلا من لا يعتد به، لشبهة، أو لضعف إدراك، أو سوء نية، فهذا الشيعاء له فريق واحد..

أما الشيعاء الذي يصنعه سيئو النية.. فيتوقع أن يتصدى لهم الفريق المستهدف بالشائعة.. والشيعاء الأول هو الذي يحتج به، ولعله هو المقصود بكلام الإمام الصادق «عليه السلام» مع ولده إسماعيل، حيث قال له «عليه السلام»: «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم».

فإن هؤلاء المخبرين هم من الفئات السليمة في سلوكياتها ونواياها، وليس لهم أغراض، أو مصالح شخصية، أو هوى، أو دوافع، أو ميول، أو إسهامات في نشاطات تضليلية، كما أنها لم تعرف بارتكاب الآثام وما إلى ذلك. فهؤلاء هم الذين يكون الشيعاء بينهم كاشفاً عن الحقائق، ومعتمداً لدى العقلاء، ولا يعتمد العقلاء على أصحاب الأهواء وغيرهم ممن أشرنا إليهم.

(1) راجع: معالم الزلفى للشيخ عبد النبي العراقي «رحمه الله» ج 1 ص 35 و 36 وقد نسب ذلك إلى كاشف الغطاء «رحمه الله» أيضاً.

المسألة [21]: إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البيّنة(*)، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم، كما إذا علم أنّهما إمّا متساويان أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته(**).

(*) كان الأولى أن يقول، ولا أية حجة شرعية أخرى، ليشمل سائر الحجج، كالاطمينان وغيره، إلا إذا كان اقتضاره على البيّنة، لأنه لا يرى حجة في الموضوعات إلا العلم الوجداني، أو الحاصل من الشيعاء، والبيّنة. ويلاحظ أيضاً: أن محل كلام الماتن «رحمه الله» هما المجتهدان اللذان يختلفان في الفتوى، أما لو علم بأنهما متفقان في الفتاوى التي هي محل الإبتلاء، فإن تقليد أحدهما كاف، وكأنه تقليد للآخر، فلا يجب تقليد الأعلم حتى مع العلم به، فضلاً عن الظن، أو الإحتمال. وكذلك الحال لو لم يعلم باختلافهما في الفتوى.

هذا إن فسرنا التقليد بأنه الجري العملي الموافق لفتوى من يجب تقليده. فإذا حصلت الموافقة والمطابقة وعلم بها المكلف كفى ذلك.

وأما إذا فسرنا التقليد بالإلتزام بالفتوى - كما يقول به الماتن - «قدس الله تعالى نفسه الزكية»، فلا يكفي مجرد التوافق في الفتاوى، لأن الإخلال بالإلتزام يجعل عمله كلاً عملاً، فلا يصبح في عداد من عمل بلا تقليد، ولا

اجتهاد، ولا احتياط، وقد تقدم: أن عملاً كهذا لا يحكم بصحته أو بإجزائه.
 (***) إذا اختلف المجتهدان في الفتوى، وتعذر تحصيل العلم بأعلمية أحدهما، وليس لدى المكلف حجة شرعية أخرى تحدد له الأعلم، فلا بد من الأخذ بفتوى أحدهما، وهذه المسألة صور هي التالية:

1 - أن يعلم بتساوي المجتهدين في العلم، وهذا لا كلام لنا فيه.

2 - أن يعلم بأعلمية أحدهما بعينه، وهذا كسابقه، لا كلام لنا فيه.

3 - أن يظن بأعلمية أحدهما إلى حد الاطمئنان.

4 - أن يظن بذلك ظناً عادياً بمعنى ترجيح ذلك.

5 - أن يشك، أو يحتمل ذلك.

وقد حكم السيد الماتن في صورة الظن بالأعلمية: بلزوم تقليد من يظن بأعلميته.

وإن احتمل أعلمية أحدهما: بأن علم أحدهما، إما متساويان، أو هذا المعين أعلم، فقال: إن الأحوط أيضاً تقليد من يحتمل أعلميته..

ولم يشر «رحمه الله» إلى صورة الاطمئنان بأعلمية أحدهما، هل هي ملحقة بالعلم الوجداني واليقين، من حيث إن العقلاء يرون هذه الدرجة من مصاديق العلم، ويرتبون الأثر عليها؟!!

أو أن حكمها حكم الظن الذي نهى الشارع عن العمل به، ما لم يقيم دليل على اعتباره وحجيته، إلا إذا اعتبرنا أن هذا البناء العقلاني قد رضىه الشارع وأمضاه وفق البيان الذي تقدم في المسائل السابقة؟!!

ولم يرتض السيد الخوئي وجماعة آخرون هذا البيان، فقد قال في التنقيح⁽¹⁾:
«إذا لم يشخص الأعلم من المجتهدين، ولم يتمكن من تحصيل العلم بأعلمية
أحدهما، مع العلم بمخالفتها في الفتوى، فإن تمكن من الإحتياط وجب، لما
مرّ غير مرة، من أن الأحكام الواقعية قد تنجزت على المكلفين بالعلم الإجمالي
بوجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة، ولا طريق للعالمي إلى امتثالها
سوى العمل على طبق فتوى الأعلم، وهو مردد بين شخصين..»

ومعه لا مناص من الإحتياط تحصيلًا للعلم بالموافقة لاستقلال العقل
بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، كما هو الحال في بقية موارد العلم
الإجمالي.

ولا أثر للظن بالأعلمية، أو احتمالها في أحدهما حينئذٍ، لأن أدلة الحجية
غير شاملة للمتعارضين، ومعه لم يجعل شيء من الفتويين المتعارضتين حجة
على المكلف، ليجب الأخذ بما ظن أو احتمال حجيته، بل الوظيفة وقتئذٍ هي
الإحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهدة ما علم به من التكاليف الإلزامية.
وأما إذا لم يتمكن من الإحتياط، إما لعدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين،
وإما لأن أحدهما أفتى بوجوب شيء، والآخر بحرمة، فلا محالة يتخير بينهما
للعلم بوجوب تقليد الأعلم، وهو مردد بين شخصين، ولا مرجح لأحدهما
على الآخر، وفي هذه الصورة إذا ظن بأعلمية أحدهما، أو احتمالها، وجب

(1) التنقيح (ط سنة 1418 هـ) ج 2 ص 176 و 177.

الأخذ به.

ولا تقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة، فإنه في تلك الصورة أوجب التعارض سقوط فتوى كلا المجتهدين عن الحجية.. فلم يجعل شيء منهما حجة على المكلف، لتمييز بالظن أو بالإحتمال.

وأما في هذه الصورة، فبما أنه غير متمكن من الإحتياط لم يجب عليه إلا العمل بفتوى أحدهما، لعدم تكليفه بالإحتياط لتعذره، ولا ترتفع عنه الأحكام لتنجزها عليه بالعلم الإجمالي، فلا مناص من أتباع إحدى الفتويين.

فإذا احتمل، أو ظن بأعلمية أحدهما دار أمر المكلف بين التعيين والتخير، وقد تقدم: أن العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعيينه، للعلم بأنه معذر على كل حال، ومعذرية الآخر غير محرزة». انتهى ما في التنقيح.

ونلاحظ ما يلي:

1 - إن حكمه «رحمه الله تعالى» بالإحتياط في القسم الأول ليس هو الأخذ بأحوط القولين المتعارضين للمجتهدين الفعليين، لأن المفروض هو سقوطهما عن الحجية بالتعارض، وعدم شمول دليل الحجية لهما.. بل المقصود: هو الإحتياط بالإتيان بالمحتملات لتحصيل اليقين بإصابة الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

ويمكن أن يناقش قوله هذا:

أولاً: إنه «قدس سره» قد حكم في الصورة الأولى، وهي صورة إمكان الإحتياط: بأن التعارض أسقط حجية كلا الفتويين، وحكم بلزوم الإحتياط، استناداً إلى أن العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي يحتم الخروج عن عهده، وهو

لا يكون إلا بالإحتياط، سواء كان هناك ظن أو احتمال بأعلمية أحدهما، أو لم يكن، لأن الظن لا حجية له بنفسه، بل يحرم العمل به ما لم يتم دليل خاص على حجيته. فالعلم الإجمالي هو الذي أوجب الإحتياط في هذه الصورة عنده. أما في الصورة الثانية، فإن عدم التمكن من الإحتياط أسقط العمل بالفتويين، فيرد عليه:

أنه إذا كان التعارض هو الذي أسقط رأيي المجتهدين عن الحجية، فإن هذا التعارض موجود في الصورة الثانية أيضاً، فلماذا لم يسقط فتوى المجتهدين عن الحجية، ولماذا جرت الباء هنا، ولم تجر هناك؟!

ثانياً: إن حكمه في الصورة الأولى: بأنه لا قيمة للظن أو الاحتمال لعدم حجيته بنفسه، ولا تبعاً لحجية رأي المجتهد، لسقوطها بالتعارض، فإن هذا التعارض لا يزال موجوداً في الصورة الثانية، فلماذا بقي الظن معتبراً فيها وموجباً لترجيح من يظن بأعلميته؟!

ثالثاً: قولهم: «إن المتعارضين يسقطان بالتعارض عن الحجية، أو أن إطلاقات الحجية لا تشملهما» لا يجتمع مع قولهم بدوران الأمر بين التعيين والتخير بسبب وجود الظن بالأعلمية، أو احتمالها، لأن التعيين مترتب على الحجية المحتملة، لأنه لو حكم بعدمها وسقوطها عن التأثير، لسقط احتمال التعيين، فاحتمال الحجية هنا هو الذي أحيا الظن بعد أن كان ميتاً، كما تقدم في الصورة الأولى، فكيف عاد إلى الحياة ومنح التعيين القدرة على إعادة الحجية لقول مظنون الأعلمية ومحملها، بعد أن كان التعارض قد أطاح

بها؟! وكيف صارت الحجية موجودة ومفقودة في آن واحد؟!
 إلا أن يقال: إن قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخير لا ربط له بالحجية الفعلية، بل هو تابع معه للظن بوجوده الواقعي، وبما هو أمر نفساني.. فإن هذا الظن يدعو المكلف إلى البحث عما يوجب له الأمن والسلامة من العقاب، وهذا هو ملاك دوران الأمر بين التعيين والتخير.

ويجاب:

بأن الكلام ليس فيما هو المرتكز لقاعدة التعيين والتخير، هل هو الظن الصرف، أو الظن الذي هو حجة..

بل الكلام في قدرة هذا المسلوب الحجية على منح الحجية للفتوى بعد سلبها عنها، فهو حين كان قوياً قد سلبت حجيته، لمجرد إمكان الإحتياط، وحين أصبح ضعيفاً صار قادراً على منح الحجية لغيره.

رابعاً: إن الحكم بالتخير بين المجتهدين في صورة عدم إمكان الإحتياط معناه: شمول دليل الحجية لهما على سبيل البدل، ويتعين أحدهما باختيار المكلف، مع أن المفروض هو سقوطهما معاً عن الحجية بالتعارض.

إلا أن يكون المراد: أن سقوطهما، وتعذر الإحتياط بالجمع بين الإحتمالين، يوجب التخير بينهما، مع العلم بأن المكلف به هو أحدهما، ولا يخرج عنها.. فهو تخيير فرضته الضرورة في مقام الإمتثال..

خامساً: ما ذكر، من أن التعارض أوجب سقوط فتوى كلا المجتهدين عن الحجية هو الآخر موضع نقاش، لأن التساقط بالتعارض إنما هو في الأخبار، فإن الأمر بتصديق العادل يفيد حجية كل ما يقوله العادل على نحو العموم

الشمولي في عرض واحد وآن واحد. فإذا تعارضت الأخبار في مورد، فذلك يعني تكاذبها، لأن موضوع الحجية فيها هو الطبيعة السارية والشاملة لجميع الأخبار.. فإذا أخذ بواحد منهما بقي الآخر على صفة الحجية.

أما بالنسبة لفتاوي الفقهاء في شأن التقليد، فإن الحجية تعلقت بالطبيعة على نحو العموم البدي، فالحجة هي فتوى مجتهد واحد من أفراد الطبيعة، على سبيل البدل، ويتعين هذا الفرد باختيار المكلف بعد ثبوت الملكة، وسائر الصفات المطلوبة في المقلد - بفتح اللام - ويخرج باقي الأفراد عن دائرة التداول، ولا تبقى لها صفة الحجية، فالمكلف كالمريض الذي يراجع الطبيب للمعالجة، فإنه يستغني عن الباقيين.

والتخيير في خصال الكفارة لا يبتعد عن هذا المعنى.

فقياس مسألة تعارض المجتهدين في الفتاوي على التعارض في الأخبار، وإلحاقه به في الأحكام وغيرها غير ظاهر الوجه، فإن أحدهما من واد، والآخر من واد آخر.

سادساً: إنه «قدس الله سره الشريف» ذكر في الصورة الثانية: أن العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية، مع عدم إمكان الإحتياط، أوجب الأخذ بإحدى الفتويين.

وسؤالنا هو: إنه إذا كان العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية يوجب

التخيير بين الفتويين، فيرد عليه:

ألف: أن الأمر بعد سقوط الفتويين لا ينحصر بالتخيير بين خصوص

هذين المجتهدين.. إذ لا شيء يوجب الانحصار بهما، فلعل بين المجتهدين الآخرين من يحكم بالإستحباب، أو بالإباحة، أو الكراهة، أو بالرجوع إلى الأصل، أو إلى غيره من الأمارات، فلماذا لا يؤخذ به؟!

ب: إنه «رحمه الله» جعل تنجز الأحكام بالعلم الإجمالي هو السبب في الحكم بالتخيير بين فتوى المجتهدين، ونقول:

كيف صار علم المكلف إجمالاً بوجود تكاليف إلزامية في عهده، سبباً في جعل الحجية لقولهما على سبيل البدل، وما هو الربط بين علم العامي بتكاليف نفسه، وتوليد هذا العلم حجية لرأي هذا أو ذاك، مهما كان نوع هذه الحجية؟! بعد أن أسقطها التعارض عن الحجية، كما قالوا.

ج: وفي الصورة الأولى، وهي صورة إمكان الإحتياط، ذكر «رحمه الله»: أن العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية المنجزة هو الذي أوجب الإحتياط، فيفترض أن يكون المراد بالإحتياط: هو الإحتياط الذي يوجب العلم بإصابة الواقع. لا الإحتياط بين فتوي شخصين..

ولكنه قد صرح أيضاً: بأن المكلف يعلم: بأنه لا طريق له إلى امثال تلك التكاليف سوى العمل على طبق فتوى الأعلّم.. المردد بين هذين الشخصين. وهذا يعطي: أن المطلوب هو الإحتياط بين رأييهما - لا مطلقاً - وهذا غير حكمه بالإحتياط، حتى يقطع بخروجه عن عهده ما علم به من التكاليف الإلزامية في الواقع؟!

سابعاً وأخيراً: إن قوله في الصورة الأولى: «لا أثر للظن بالأعلمية أو احتمالها في أحدهما، لأن أدلة الحجية لا تشمل الفتويين المتعارضتين» يثير

إشكالاً يقول: إن الظن بالأعلمية أو احتمالها، ليس سبب الترجيح فيه هو ثبوت الحجية لذلك الظن، أو لذلك الإحتمال، ليكون بذلك قد خرج من تحت عمومات حرمة العمل بالظن، أو الإحتمال، بل هو مرجح بما هو حالة واقعية قائمة بنفس المكلف إذ ليس لدينا دليل يقول: إن الظن المرجح هو خصوص هذا الظن الذي هو حجة، الحاصل للمكلف.

وهذا الظن الذي هو مجرد صفة نفسانية هو نفسه الذي دعا السيد الخوئي «قدس سره» إلى إدخال المسألة تحت قاعدة التعيين والتخير في صورة عدم إمكان الإحتياط، كما تقدم.

ومن المعلوم: أن سبب تفريقه «قدس سره» بين الصورتين هو المشكلة الناشئة من طبيعة الفتويين، مع أنه لا فرق بين الظن الذي في الصورة الأولى، والظن الذي في الصورة الثانية، بل هو عينه ونفسه، فلماذا سلب الظن من التأثير في الصورة الأولى، بدعوى عدم حجيته، وأعطي صفة التأثير في الصورة الثانية، حتى انتهى الأمر إلى التخيير فيها، مع أن المؤثر أمر آخر، وهو طبيعة الفتويين؟!!

الفهرس

5	المسألة [10]:.....
7	أدلة عدم جواز العدول إلى الميت:.....
7	1 - أصالة عدم الحجية:.....
9	2 - العدول تقليد ابتدائي:
12	3 - الإجماع:.....
14	4 - الدوران بين التعيين والتخير:.....
17	لماذا الإقرار؟!:.....
17	المسألة [11]:.....
22	الأقوال في المسألة:.....
24	أدلة جواز العدول:.....
24	الأول: إطلاقات أدلة التقليد:.....
27	الثاني: سيرة العقلاء:.....
28	الثالث: سيرة المتشرعة:.....

- 28 لفت نظر:
- 29 الرابع: استصحاب الحجية التخيرية:
- 29 لا يجري الإستصحاب لعدم وجود الشك:
- 31 التخيير الإستمراري غير ثابت:
- 32 الإستصحاب لا يجري في الأحكام:
- 33 إستصحاب التخيير تعلقي:
- 35 الحجية التخيرية مبهمة:
- 36 التخيير واستصحاب العدم الأزلي:
- 36 تعارض الفتاوي يوجب تساقطها:
- 39 موضوع استصحاب التخيير:
- 40 الإستدلال بالإستصحاب أخص من المدعى:
- 41 إستصحاب الحجية مبتلى بالمعارض دائماً:
- 47 السيد الخوئي واستصحاب الحكم الفرعي:
- 49 التخيير في الإمارات لا في الأحكام:
- 49 أدلة حرمة العدول:
- 49 الأول: الإجماع:
- 55 الثاني: إطلاقات الأدلة:
- 55 الثالث: دليل السيرة:
- 57 الرابع: دليل الإستصحاب:

59 الثالث: الدوران بين التعيين والتخيير:
60 ويرد على هذا الإستدلال:
61 الرابع: المخالفة القطعية أحياناً:
64 الخامس: أصالة الاشتغال:
65 عدول الغافل:
63 المسألة [12]:
67 الحجية الشأنية والفعلية:
67 معنى الأعلمية:
68 محل النزاع:
69 كيف يتصرف المكلف؟!:
69 بماذا يفتي الفقيه؟!:
70 تقرير الأصل في المسألة:
70 الوجوه التي تؤدي إلى التخيير:
73 إستصحاب حجية قول المفضول:
76 البراءة العقلية:
76 البراءة الشرعية:
77 الأصل الذي يؤدي إلى التعيين:
77 قاعدة الإشتغال:

- 77 دوران الأمر بين التعيين والتخيير:
- 81 أدلة وجوب تقليد الأعلّم:
- 81 الدليل الأول: الأعلّم متعين على كل حال:
- 83 2 - دليل العقل:
- 86 دليل العقل بتقرير آخر:
- 86 دليل الإرتكاز والبداهة:
- 87 دليل الإنسداد:
- 87 3 - سيرة العقلاء:
- 92 4 - الإجماع:
- 94 5 - النهي عن العمل بغير العلم:
- 96 6 - مقبولة عمر بن حنظلة:
- 98 النقاش في دلالة الرواية:
- 105 سند الرواية:
- 107 داود بن الحصين:
- 108 عمر بن حنظلة:
- 111 قرائن استدلوها بها:
- 112 الروايات المادحة:
- 120 إذاً لا يكذب علينا:
- 122 الذين أجمعت العصابة على تصديقهم:

- 122 من هم هؤلاء؟!:
- 124 لا تواتر لنقل الإجماع:
- 125 المراد بالتصحيح:
- 126 مفاد هذا الإجماع:
- 126 القول الأول:
- 127 القول الثاني:
- 128 القول الثالث:
- 128 مناقشة الأقوال:
- 134 7 - أولى الناس بالأنبياء:
- 137 9 - كيف تقني وفي الأمة أعلم منك؟!:
- 139 10 - حديث الرئاسة:
- 140 لا حجية لقول غير الأعلم:
- 144 أدلة التخيير بين الأعلم وغيره:
- 144 الدليل الأول: لزوم العسر والخرج:
- 146 الدليل الثاني: سيرة العقلاء:
- 147 الدليل الثالث: فعل النبي ':
- 147 الدليل الرابع: غير الأعلم جاهل مقابل عالم:
- 148 الدليل الخامس: إرجاعات الأئمة^{هـ}:

- الدليل السادس: سيرة المتشرعة في عهد الأئمة: 150
- الدليل السابع: الإرجاع إلى الفاضل والمفضول: 150
- الدليل الثامن: الإطلاقات: 152
- أدلة الحجية لا تشمل المتعارضين: 154
- الدليل التاسع: الإستصحاب: 158
- الإشكال الأول: 158
- الإشكال الثاني: 159
- الإشكال الثالث: 159
- الإشكال الرابع: 160
- الإشكال الخامس: 160
- الدليل العاشر: عدم الأزمي: 161
- الدليل الحادي عشر: قاعدة قبح العقاب بلا بيان: 162
- الدليل الثاني عشر: عند عدم الدليل تجري البراءة: 163
- صورة الشك في اختلاف الفتاوي: 164
- الشك في الإختلاف دليل لزوم تقليد الأعم: 166
- الأصل هو الإشتغال: 166
- أدلة لزوم تقليد الأعم: 166
- دليل التخيير عند الشك في اختلاف الفتاوي: 168
- صور مسألة وجوب الفحص: 171

173	الحكم أثناء الفحص:
175	دليل وجوب الفحص عن الأعلم:
175	أدلة عدم وجوب الفحص عن الأعلم:
176	الأول: أصالة البراءة:
177	الثاني: إختصاص الوجوب بالعلم التفصيلي به:
178	الدليل الثالث:
178	الدليل الرابع: إستصحاب بقاء الحجية
173	المسألة [13]:
181	الصورة الأولى:
182	الصورة الثانية:
182	من أدلة التخيير:
183	لا إطلاق في أدلة التقليد:
184	التفريق بين إمكان الإحتياط وعدمه:
185	وجه آخر، لتحديد معنى الحجية:
187	جعل الحجية التخيرية غير معقول:
189	1 - سيرة المتشرعة:
190	2 - سيرة العقلاء:
191	3 - الإجماع على التخيير:

- 4 - إطلاق الأدلة اللفظية: 192
- المراد بالأورع: 194
- القائلون باختيار الأورع: 196
- أدلة تقليد الأورع: 197
- دوران الأمر بين التعيين والتخير: 198
- التخير العقلي عند السيد الخوئي: 201
- الإستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة: 202
- رواية ابن عيينة: 206
- الإستدلال بما في عهد الأشر: 208
- سيرة المتشرعة وبناء العقلاء: 209
- مرفوعة زرارة: 208
- الإستدلال بالإجماع: 209
- الأورعية توجب شدة الوثوق: 211
- يجب الأخذ بمحتمل التعيين: 211
- الأقربية إلى الواقع: 212
- سؤال يحتاج إلى جواب: 212
- القدر المتيقن من السيرة وبناء العقلاء: 214
- المسألة [14]:** 206
- إحتياطات الأعلم: 215

217	لا يرجع لغير الأعم في احتياطات الأعم:
210	المسألة [15]:
219	مراد السيد من المسألة [15]:
221	الفرق بين هذه المسألة والمسألة التاسعة:
222	ما حكم به موافق للإرتكاز عند العامي:
223	صور مسألة البقاء على تقليد الميت:
223	الصورة الرابعة:
227	الصورة الخامسة والسادسة:
229	الصورة السابعة:
229	الصورة الثامنة:
230	الصورة التاسعة:
231	السيد الخوئي يناقش الأنصاري:
233	تذكير:
225	المسألة [16]:
235	عمل الجاهل:
236	عبادات الجاهل المقصر الملتفت:
237	الدليل الأول: إنتفاء قصد القرية:
239	الدليل الثاني: الإجماع:

- 240الدليل الثالث: التجري:
- 241الدليل الرابع: أدلة وجوب التعلُّم:
- 242الدليل الخامس: انتفاء فائدة الإجتihad والتقليد:
- 242الدليل السادس: لزوم الجزم بالنية:
- 243الدليل السابع: إناطة الصحة بالصدفة:
- 245الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابعة:
- 246المُرَاد بالمطابقة للواقع:
- 250عقاب الجاهل!!
- 252المعاملات كالعبادات:
- 243المسألة [17]:
- 254الأعلمية ليس لها حقيقة شرعية:
- 255الأقوال في المراد من الأعلم:
- 259تفسير الإجتihad يحدد الأهمية:
- 261الأعلم بنظر السيد الخوئي &:
- 262من الذي يحدد الأعلم؟!:
- 253المسألة [18]:
- 256المسألة [19]:
- 270من لم يمارس الإستنباط إلا قليلاً:
- 260المسألة [20]:

273	ألف: العلم الوجداني:.....
275	الإطمئنان ملحق بالعلم:.....
277	ثبوت الموضوعات بالبيّنة:.....
279	حجية البيّنة في الموضوعات:.....
281	لا تثبت الموضوعات بالبيّنة:.....
282	أدلة عموم حجية البيّنة:.....
282	الدليل الأول: الإجماع:.....
284	الدليل الثاني: الأخبار:.....
284	الدليل الثالث: السيرة:.....
284	الدليل الرابع: اعتبار البيّنة في القضاء:.....
286	الدليل الخامس: رواية ابن صدقة:.....
289	المناقشة الأولى:.....
291	المناقشة الثانية:.....
292	المناقشة الثالثة:.....
294	دلالة حديث ابن سليمان:.....
295	البيّنة من أهل الخبرة:.....
295	خبر الثقة في الموضوعات:.....
296	أدلة حجية خبر الثقة:.....

- 1 - أدلة حجية خبر الواحد: 296
- 2 - السيرة العقلانية: 299
- لا يكفي عدم الردع: 301
- رواية مسعدة لا تردع العقلاء: 302
- 3 - الأولوية القطعية: 305
- 4 - مضرة سماع: 306
- 5 - صحيحة حريز: 308
- 6 - العمري ثقتي: 312
- 7 - الأخبار في الموارد الخاصة: 313
- أدلة عدم حجية خبر الثقة: 316
- الشياع: 317
- الشياع في الأخبار: 319
- الشياع عند الفقهاء: 324
- المسألة [21]: 311
- الفهرس 337