

زَيْنُ الْعَابِدِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

فِي

شَرْحِ كَفَايَةِ الْأَصْوَافِ

الجزء الرابع



Princeton University Library



32101 061494959

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

نَهَائِرُ الْمَأْمُولِ

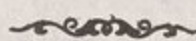
فِي

شَرْحِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

للمؤلف: العلامة آية الله

الشيخ محمد علي الإحسائي

الجزء الرابع من شرح المجلد الثاني



من منشورات

مطبعة الاسلامية تلفن ٣٧٦٣ - قم

ربيع الاول من سنة ١٣٩٨

(RECAP)

~~(Arab)~~

KBL

• I474

ju2' 4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هل التخيير او الترجيح يختص بغير موارد

الجمع العرفي ام لا

فصل : قد عرفت سابقاً انه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ولا يعمها ما يقتضيه الاصل في المتعارضين من سقوط احدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه كما اذا لم يكونا في البين .

قد عرفت سابقاً انه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي حيث ان الادلة في موارد الجمع والتوفيق العرفي وان كانت متنافية بحسب مدلولاتها الا انها غير متعارضة لعدم تنافياها في الدلالة وفي مقام الاثبات بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيرة و عليه فلا يعمها اي فلا يعم موارد الجمع العرفي ما يقتضيه الاصل في المتعارضين من سقوط احدهما رأساً بمعنى عدم حجية احدهما وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه بمعنى عدم حجية كل واحد في المدلول المطابق كما اذا لم يكونا في البين .

فى التماثل والترجىح

فهل التّخىير او التّرجىح يختصّ اىضا بغير مواردّها او يعمّها قولان اولهما المشهور وقصارى ما يقال فى وجهه أنّ الظّاهر من الاخبار العلاجيّة سؤالاً وجواباً هو التّخىير او التّرجىح فى موارد التّخىّر ممّا لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً لافىما يستفاد ولو بالتّوفيق فأنّه من انحاء طرق الاستفادّة عند ابناء المآورة

قد عرفت انفاً انه لا تعارض فى موارد الجمع العرفى ولا يعمّها ما يقتضيه الاصل من سقوط احدهما رأساً و سقوط كل منهما فى خصوص مضمونه ولكن هل التّخىير او التّرجىح يختصّ اىضا بغير موارد الجمع والتّوفيق العرفى او يعمّها قولان اولهما وهو الاختصاص هو المشهور بل يظهر من الشيخ (اعلى الله مقامه) تبعاً لبعض مشايخه المعاصرين له انه مما لا خلاف فيه (قال) اعلى الله مقامه فى صدر المقام الرابع من مقامات التّراجىح بعد ما اشار الى المرجح الصدورى والجهتى والمضمونى (ما لفظه) وهذه الانواع الثلاثة كلّها متأخرة عن التّرجىح باعتبار قوة الدلالة فان الاقوى دلالة مقدم على ما كان اصحّ سنداً وموافقاً للكتاب ومشهور الرواية بين الاصحاب لان صفات الرواية لا يزيد على المتواتر وموافقة الكتاب لا يجعله اعلى من الكتاب وقد تقرّر فى محله تخصيص الكتاب والمتواتر باخبار الاحاد فكل ما يرجع التعارض الى تعارض الظاهر والظاهر فلا ينبغى الارتياب فى عدم ملاحظة المرجحات

فى التعادل والترجيح

الآخر الى ان قال وما ذكرناه كانه مما لا خلاف فيه .
وقصارى ما يقال فى وجهه ان الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً
وجواباً هو التخيير والترجيح فى موارد التى كان المتعارضان على نحو
يوجبان تحير السائل ولم يظهر المراد منهما الا ببيان آخر لاحدهما
اولكليهما وهو فى غير موارد الجمع العرفى اذ فيها لا تحير للسائل ولو كان
فهو يكون بدوياً يزول بادنئ تأمل ، والحاصل ان الظاهر من الاخبار
العلاجية هو التخيير والترجيح فى موارد يكون التعارض فيها باقياً
الى الآخر على نحو لا يزول من العرف تحيرهم وترددهم الا اذا ورد
دليل من الخارج على بيان المراد فى المتعارضين لا فى موارد الجمع
والتوفيق العرفى اذ فيها يستفاد المراد ولو بالتوفيق فانه من انحاء
طرق الاستفادة عند ابناء المحاورة .

ويشكل بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه
فى اذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير
موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير فى الحال لاجل
ما يترأى من المعارضة وان كان يزول عرفاً بحسب المثال اول للتحير
فى الحكم واقعاً وان لم ينتحرف فيه ظاهراً وهو كافى فى صحته قطعاً
مع امكان ان يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة
المتعارفة بين ابناء المحاورة وجل العناوين المأخوذة فى الاسئلة
لولا كلها يعتمها كما لا يخفى .

فى التعادل والترجيح

حاصل الاشكال ان مجرد مساعدة العرف على الجمع والتوفيق فى موارد الجمع العرفى كالتخصيص والتقيد والحكومة بل مطلق الظاهر والاظهر والنص والظاهر وهكذا فى الورد والتوفيق العرفى على ما تقدم لك الاشارة الى الكل فى الفصل الاول ، لا يوجب اختصاص السؤالات مثل قوله كيف يصنع ، او كيف تضع ، اولانعلم ابهما الحق ، اوفبايها آخذ الى غير ذلك من التعبيرات الواقعة فى الاسأله بغير موارد الجمع العرفى لصحة السؤل بملاحظة التحير فى الحال لاجل ما يترأى من المعارضة وان كان يزول عرفا بحسب المثال اوللتحير فى الحكم واقماً وان لم يكن تحير فيه ظاهراً وهو كاف فى صحة السؤل قطعاً .

مع امكان ان يكون السؤل لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين اهل المحاوره وان جمل العناوين الماخوذة فى الاسأله ، مثل قوله تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة ، اوبجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، اويأتى عنكم الخبران اوالحديثان المتعارضان الى غير ذلك من العناوين الماخوذة فى الاخبار العلاجية لولاكلمها هو يعم الموارد الجمع العرفى .

والحاصل ان المنشأ فى عدم شمول اخبار العلاج لموارد الجمع العرفى هو عدم صحة السؤل فيها بملاحظة مساعدة العرف على الجمع والتوفيق فى موارد الجمع العرفى اذ لا وجه له للسؤل فى المقام فاذا صح السؤل باحد الوجوه الثلاثة اما بملاحظة التحير البدوى اوبلحاط التحير فى الحكم الواقعى او لاحتمال الردع عن طريقة العرف لا يبقى مجال

فى التعادل والترجىح

للانصراف اى انصراف الادلة الى غير موارد الجمع والتوفىق العرفى بل لاىكاد يوجب هذا تعميمها الى موارد الجمع العرفى .

و اورد عليه فى النهاية الدراية بانه اذا فرض ان بناء العرف والعقلاء على تقديم الاظهر وعدم حجبة اصالة الظهور فى الظاهر للمزاحمة او الورود فحكم الشارع بالتخير عند عدم المرجح او الترجىح والاخذ بالراجح ولو كان هو الظاهر مع وجود المرجح لابد ان يكون رادعا عن طريقة العقلاء وجاعلا لحجبة الظهور فى الظاهر مع وجود الاقوى على خلاف طريقتهم ولولا ذلك امتنع الاخذ بالظاهر لعدم حجبة الظهور فيه حسب الفرض عند العقلاء ولا طريق لاثبات حجبيته الابنائهم اذيان الشارع والمفروض عدم الاول فلا بد من الثانى ومن المعلوم بديهية ان الاخبار المذكورة ليست الا فى مقام الترجىح او التخير بين الحجتين من حيث الصدور لا فى مقام جعل الحجبة للظهور (انتهى) .

ويمكن ان يجاب عنه بان السائل اذا صدق عنده عنوان اختلاف الخبرين وسئل عن اختلاف الخبرين كان السؤال عاما بحيث يشمل مورد الجمع العرفى ايضا فمتى عم الجواب بالمعلاج لهذا المورد لزم تعيين الحجبة الفعلية فى سند الظاهر على تقدير كونه راجحا وبقاء النص او الاظهر على الحجبة الذاتية وحيث ان النص او الاظهر انما يكون حجة دلالة عند العقلاء فيما اذا احرز صدوره من المتكلم ولو بالتعبد ، ضرورة ان جعل الظهور طريقا الى ارادة المتكلم ولو كانت ارادة استعمالية تتوقف على احرار صدور الكلام عن المتكلم فيكون

فى التعادل والترجيح

الشك فى ذلك مسببا عن الشك فى صدوره عنه فاذا تعين الحجية الفعلية فى سند الظاهر لوجود المرجح فيه ازم عدم الحجية الفعلية فى سند النص او الاظهر فليس هذا ردع لبناء اهل المحاورة للعمل بالنص او الاظهر بالاستقلال بل هما مطروحان دلالة لعدم قيام الدليل على حجية سندهما فهذا ردع تبعى غير مقصود بالاستقلال كما ان حجية ظهور الظاهر انما هى لاجل تعيين الحجية الفعلية فى سنده .

وبعبارة اخرى انهما يجعلان طريقين لاستكشاف المراد دون الظاهر بعد شمول الدليل لسندهما واما مع شمول دليل التعبد لسند الظاهر انعكس حال الطريقة للمراد فحينئذ لاحتاج الى جعل ظهور الظاهر حجة بالاستقلال حتى يقال ان اخبار العلاج ليست فى مقام جعل الحجية للظهور ، نعم لو لم يكن لاهل المحاورة حالة منظرة فى مقام العمل بالنص والاظهر وطرح الظاهر وكافا حجة عندهم ولو لم يحرز عندهم التعبد بالسند كان لازمه جعل الحجية لظهور الظاهر بالاستقلال بعد القاء حجية دلالة النص او الاظهر اما اذا صدق عنوان اختلاف الخبرين عند السائل وسئل عن اختلاف الخبرين فلا اشكال انما الاشكال يكون فى صدق عنوان اختلاف الحديثين الذى كان موضوع الاخبار العلاج مع فرض كون النص والاظهر قرينة على المراد عند السائل فكيف يسئل عن اختلاف الحديثين مع كونهما طريقان عنده لاستعلام المراد ومع عدم احراز صدق عنوان الاختلاف فضلا عن صدق التعارض الذى هو مفهوم اخص منه لا مجال للتمسك باخبار العلاج فى مورد

فى التعداد والترجىح

الجمع الدلالى العرفى .

هذا مضافاً الى ما تفتن به العلامة الفىروز آبادى (فى عنايته) بان صحة السؤال فى موارد الجمع العرفى هو مما لا يمنع عن انصراف الاخبار العلاجية كلها سؤالاً وجواباً الى غير موارد الجمع العرفى وذلك لما تقدم من ان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه فى اذهانهم على وجه وثيق هو مما يوجب انصراف الاخبار العلاجية جميعاً الى غير موارد الجمع العرفى (انتهى) ثم ان الظاهر من قوله وجل العناوين المأخوذة فى الاسئلة لولا كلها يعمها هو تميم لقوله السابق وبشكل بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه فى اذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع وهذا بمنزلة اثباب ما يقتضى التعميم ودفع ما يقتضى الاختصاص .

ودعوى ان المتقين منها غيرها مجازفة غايته انه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام الخطاب .

قد عرفت من المصنف آنفاً بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه فى اذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير فى الحال اول التحير فى الحكم اول احتمال الردع عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة وعليه فلا يبقى وجه لاختصاص الاخبار بالتحخير والترجىح بغير موارد

فى التعادل والترجىح

الجمع العرفى سوى دعوى ان المتيقن من الاسئلة غير موارد الجمع العرفى .

وقد اجاب عنه المصنف بان دعوى ان المتيقن منها غير ما مجارفة غايته انه كذلك خارجا لاجسب مقام التخاب حتى يصح للمتكلم الاتكال عليه ويكون القدر المتيقن حينئذ تمام المراد لان المفروض زهول السائل عن الجمع العرفى المركز فى ذهنه فكيف يكون قدرا متيقنا فى مقام التخاب مع زهول السائل عنه رأسا ومنشأ الذهول هو التنافى البدوى فى موارد الجمع العرفى بناء على كون النص او الاظهر المنفصل مزاحما لحجية الظاهر مع بقاء الظهور فى الظاهر على حاله بعد الجمع العرفى ايضا .

هذا ولكن قد عرفت ان القول السديد هو ما تفتن به العلامة الفيروزآبادى فى عنايته وهو دعوى انصراف الاخبار العلاجية سؤالا وجوابا الى غير موارد الجمع العرفى فضلا عن كون المتيقن منها هو ذلك فافهم ولا تغفل .

وبذلك ينقذ وجه القول الثانى .

قد عرفت منا سابقا ان فى المسئلة اى فى مسئلة ان التخيير او الترجيح هل يختص بغير موارد الجمع العرفى او هو مما يعمها ويشملها قولان اولهما هو المشهور بل يظهر من الشيخ (اعلى الله مقامه) تبعاً

فى التعادل والترجيح

لبعض مشايخه المعاصرين له انه مما لا خلاف فيه وثانيهما هو المحكى
عن شيخ الطائفة رضوان الله عليه و بعض من تأخر عنه
والظاهر من المصنف (قدس) هو الثانى لما قد عرفت منه من
الاشكال بان مساعدة العرف على الجمع والتوفيق و ارتكازه فى اذهانهم
على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع العرفى
لصحة السؤال بملاحظة التحير فى الحال او للتحير فى الحكم واقعاً
اول احتمال الردع عن هذه الطريقة المتعارفة ، ثم قال وبذلك الاشكال
ينقدح وجه القول الثانى اى التعميم .

ولكنك خير بان هذا الاشكال مما لا وجه له ان يتوقف صدق
عنوان التعارض والاختلاف حتى يصح التمسك باطلاق اخبار العلاج
للقول الثانى على امرين ، الاول زهول السائل عما هو مذكور فى
ذهنه من الجمع العرفى حتى ينقدح السؤال بملاحظة التحير فى الحال
الثانى كون النص او الاظهر مزاحماً لحجية الظاهر لارافعا لظهور
الظاهر رأساً وانعقاد ظهوره فيما يوافق النص او الاظهر نظير القرائن
المتصلة ان على هذا التقدير لظهور للظاهر حينئذ حين السؤال حتى يسئل
السائل عن اختلاف الروايتين فى هذه الصورة ، نعم على تقدير عروض
التحير الحالى للسائل يتم الاستدلال باطلاق اخبار العلاج .

هذا مضافا الى ما اشار اليه بعض الاجلة من ان مساعدة العرف
على الجمع والتوفيق و ارتكازه فى اذهانهم على وجه وثيق مما يوجب
انصراف الاخبار العلاجية سؤالا وجوابا الى غير موارد الجمع العرفى

فى التعداد والترجيح

مما فيه الحيرة والتردد الى الاخر ومجرد صحة السؤال فى موارد الجمع العرفى بملاحظة التعارض البدوى الزائل بادنئ تأمل مما لا يمنع عن انصراف الاخبار العلاجية الى غير موارد الجمع العرفى ولا يكاد يوجب تعميمها الى موارد الجمع العرفى ابداً .

اللهم الا ان يقال ان التوفيق فى مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الائمة وهى كاشفة اجمالاً عما يوجب تخصيص اخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاصها به وانها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج فى موارد التحير والاحتياج او دعوى الاجمال وتساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص .

هذا تصحيح لقول المشهور بعد تسليم الاشكال المتقدم من عدم الموجب لاختصاص السؤالات بغير موارد الجمع العرفى وان جيل المناوين الماخوذة فى الاسئلة لولا كلها هو مما يعم موارد الجمع العرفى ولكن السيرة القطعية من لدن زمان الائمة عليه السلام كانت قائمة على الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما من موارد الجمع العرفى وهى كاشفة اجمالاً عن وجود ما يوجب تخصيص اخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفى لولا دعوى اختصاص اخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفى وانها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج فى مورد

في التعادل والترجيح

التحير والاحتياج او دعوى الاجمال وتساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص .

هذا ولكن هذه الوجوه المذكورة في كلام المصنف انتصاراً للقول المشهور كلها مخدوشة ، امّا كشف السيرة القطعية اجمالاً عن تخصيص اخبار العلاج ففيه انه لو سلم فانما هو في خصوص العام والخاص لافى النص او الاظهر مع الظاهر لعدم ثبوت السيرة القطعية على ذلك فعنوان الاختلاف الموضوع في اخبار العلاج الحاصل من التنافي البدوى مشمول لاخبار العلاج .

وامّا دعوى اختصاصها بغير مورد التوفيق العرفي ففيه ان التحير البدوى حاصل للسائل لاجل التنافي البدوى المنطبق عليه عنوان الاختلاف وان كان يزول عرفاً بحسب المأل ، وامّا دعوى الاجمال ففيه منع بعد صدق عنوان الاختلاف الواقع في اخبار العلاج .

وَلَا يَنَافِيهَا مَجَرَّدُ صَحَّةِ السُّؤَالِ لِمَا لَا يَنَافِي الْعُمُومُ مَا لَمْ
يَكُنْ هُنَاكَ ظَهْوَرٌ ، اِنَّهُ لَذَلِكَ فَلَمْ يَثْبُتْ بِاَخْبَارِ الْعِلَاجِ رَدْعٌ
عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ بِنَاءُ الْعُقُلَاءِ وَسِيرَةُ الْعُلَمَاءِ مِنَ التَّوْفِيقِ وَجَمَلُ
الظَّاهِرِ عَلَى الْاِظْهَرِ وَالتَّصَرُّفِ فَيَمَّا يَكُونُ صَدُورُهُمَا قَرِينَةً
عَلَيْهِ فَتَأَمَّلْ .

ففي التعادل والترجيح

اى لاينا في السيرة القطعية مجرد صحة السؤال عما لاينا في العموم
 مالم يكن هناك ظهور انه لذلك اى للعموم وعليه فلم يثبت باخبار العلاج
 ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر
 على الاظهر والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه اى على التصرف
 ولا يخفى عدم حسن العبارة ، والمراد ان صحة السؤال عن مطلق التعارض
 لا يوجب ظهور له فيه حتى يكون رادعاً للسيرة وبناء العقلاء من
 التوفيق وحمل الظاهر على الاظهر والتصرف فيما يكون صدورهما
 قرينة على التصرف .

وفيه ان دعوى عدم منافات مجرد صحة السؤال عما لاينا في العموم
 مالم يكن هناك ظهور ، اى ظهور ان السؤال عن حكم الجمع العرفي
 مجازفة اذ العموم ظهور وصفى يسرى حكمه لكل ما يتناوله والمفروض
 عدم الاختصاص لغير مورد الجمع وعدم الانصراف من موارد الجمع
 العرفي فكيف يسع لهذا القائل منع الظهور لذلك وعليه فلامجال لقوله
 فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو بناء العقلاء من الجمع العرفي اذ
 هو ردع عنه لكن لا بالاستقلال بل هو تصرف في دليل حجية السند الذى
 زمامه بيد الشارع لاتصرف في حجية الظهور حتى يرد عليه ايراد النهاية
 وان كان يحصل الردع بالتبع وقد مر بيانه ولعل قوله فتأمل اشارة
 الى ما ذكرناه .

فتحصل مما ذكرناه ان ما ذكره المصنف (قدس) في تصحيح قول
 المشهور لا يخلو عن اشكال وايراد وكفى انتصارا للمشهور عدم احراز

فى التعادل والترجيح

صدق العناوين الموضوعة لآخبار العلاج من عنوان التعارض والاختلاف لموارد الجمع العرفى ، اذ هو موقف على ذهول اصحاب الائمة عنها حين السؤال عنهم عليه السلام مع انهم من اهل اللسان ولو فرضنا انه لم يرد من الائمة عليه السلام اختلاف فى الاخبار الا الاختلاف من جهة النص او الاظهر مع الظاهر فضلا عن العام والخاص .

فهل ترى ان الاصحاب يبادرون الى السؤال عنه مع كون النص والاظهر قرينه على المراد من الظاهر ولو كان كذلك لبطل اساس هذا التوفيق العرفى من اصله فلا بد من الحكم بالتساقط فى هذه الصورة ايضا والرجوع الى الاصل الموافق له وبالجمله لم يحرز من احوال الرواة الذهول عما هو مركزوز فى اذهانهم من الجمع العرفى حتى يكون العناوين الموضوعة فى اخبار العلاج شاملة لصورة الجمع العرفى .

فى ذكر جملة من المرحجات النوعية للدلالة

فصل : قد عرفت حكم تعارض الظاهر والاظهر وحمل الاول على الاخر فلاشكل فيما اذا ظهر ان ايتهما ظاهرا وايتهما اظهر وقد ذكر فيما اشتبه الحال لتمييز ذلك ما لأعبرة به اصلاً فلا بأس بالاشارة الى جملة منها وبيان ضعفها .

فى التعادل والترجيح

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والظاهر وحمل الاول على الاخر وهذا المعنى مما لا اشكال فيه فيما اذا ظهر ان ايهما ظاهر او ايهما اظهر واما فيما اشتبه الحال وقد ذكر فيه لتمييز ذلك ما لا عبرة به اصلا فلا بأس بالاشارة الى جملة منها وبيان ضعفها .

منها ما قيل فى ترجيح ظهور العموم على الاطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما من كون ظهور العام فى العموم تنجيزيا بخلاف ظهور المطلق فى الاطلاق فانه معلق على عدم البيان والعام يصلح بيانا فتقديم العام حيث لا عدم تمامية مقتضى الاطلاق معه بخلاف العكس فانه موجب لتخصيصه بلا وجه الاعلى نحو دوائر .

هذا ناظر الى كلام الشيخ (اعلى الله مقامه) قال ومنها تعارض الاطلاق والعموم فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العام ولا اشكال فى ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الاطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا دفعنا المانع عن العموم بالاصل والمفروض وجود المقتضى له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضى للاطلاق فالمطلق دليل تعليقى والعام دليل تنجيزى فان العمل بالتعليقى موقوف على طرح التنجيزى لتوقف

فى التعادل والترجيح

موضوعه على عدمه فلو كان طرح التنجيزى متوقفاً على العمل بالتعليق
ومسبباً عنه لزوم الدور بل هو يتوقف على حجة اخرى راحجة عليه ، نعم
اذا استفيد العموم الشمولى من دليل الحكمة كانت الافادة غير مستندة
الى الوضع كمذهب السلطان فى العموم البدلى (انتهى موضع الحاجة
من كلامه رفع مقامه) .

مثاله كما اذا قال المولى اكرم العلماء ويستحب اكرام الشاعر
او قال اكرم عالما ولا تكرم شاعراً فانهما يتعارضان فى مادة الاجتماع وهو
العالم الشاعر بالعموم والاطلاق بناء على افادة لاء النهى للعموم كلاء
النفى وقضية كون العموم بياناً للاطلاق وجوب اكرام العالم الشاعر فى
المثل الاول وحرمة فى المثل الثانى فيقيد اطلاق المطلق بعموم
العالم فى المثالين .

والحق كما نطق به مولينا القمقام مرتضى الانصارى ترجيح التقييد
بناء على مذهب السلطان من ان المطلق موضوع للمهمة اللابشرط واردة
الاطلاق منه لا بد ان يكون بقرينة حالية او مقالية فيكونا من قبيل
الدالين مع مدلوليهما ولذا قد لا يقتضى القرينة الاطلاق فيراد منه العموم
البدلى وقد يراد منه واحد غير معين على اختلاف اقتضاء القرينة فى كل
مقام ، نعم يراد منه الاطلاق بقرينة الحكمة اذا لم يكن فى البين بيان
واما «عنه فلا ، فيكون المطلق دليلاً تعليقياً معلقاً على عدم البيان ومع
وجود العام فلا مسرح للاطلاق لان العام بيان والمطلق لا يمكن ان
يكون مخصصاً لان العمل بالاطلاق متوقف على كون العالم مخصصاً

فى التعادل والترجىح

وكونه مخصصا متوقف على اطلاق المطلق وليس كذلك العكس فان العمل بعموم العام لا يتوقف على طرح الاطلاق لان عمومه انما يكون بمقتضى وضعه لامن جهة عدم البيان ، هذا ولكنه لا يخلو عن اشكال وقد اشار اليه المصنف عن قريب انشاء الله .

ومن ان التقييد اغلب من التخصيص .

وجه آخر لتقديم التقييد على التخصيص غير ان الوجه الاول كان على تقدير وهذا الوجه على تقدير ، كان الاول على تقدير كون المطلق حقيقة فيما اذا اريد منه المقيد والثانى على تقدير كونه مجازا فيما اريد منه المقيد ، قال الشيخ (اعلى الله مقامه) فى قبال قوله المتقدم ولا اشكال فى ترجيح التقييد على ما حققه سلطان العلماء من كونه حقيقة (مالم يظه) داما على القول بكونه مجازا فالمعروف فى وجه تقديم التقييد كونه اغلب من التخصيص وفيه تأمل وقال (قدس) فى الحاشية وجه التأمل ان الكلام كان فى التقييد بالمنفصل ولا نسلم كونه اغاب نعم دلالة الفاظ العموم اقوى من دلالة المطلق لو قلنا انها بالوضع (انتهى) وقد اجاب المصنف عن كلاهما بقوله .

وفيه ان عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمة انما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا الى الابد واغلبة

فى التعادل والترجىح

التقىيد مع كثرة التخصيص بمثابة قدقيل ما من عامّ الاّ وقدخصّ غير مفيد ولأبدّ فى كلّ قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لاطهرية احدهما من الاخر فتدبر .

حاصل جوابه عن الاول هو ان المطلق وان كان دليلا تعليقيا معلقا على عدم البيان الا انه معاق على عدم البيان فى مقام التخاطب لاعلى عدم البيان الى الابد فمع انقطاع الكلام وعدم تحقق البيان متصلا به ينعد الظهور للمطلق ، فيقع التعارض بينه وبين ظهور العالم فلا وجه لتقديم العام على المطلق بقول مطلق .

هذا ولكن لا يخفى عليك ان العام اذا كان صالحا للقرينة لافرق بين كونه متصلا بالكلام او منفصلا عنه ، غاية الامر انه مع ورود العام منفصلا يكون الاطلاق حجة ما لم يرد العام لتحقيق المعلق عليه وهو عدم البيان الى زمان ورود العام وبعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لامن اول الامر بمعنى ان ظهور المطلق وان لم يكن مرادا من الاول لكنه كان حجة الى حين وصول العام نظير الاصول العلمية بالنسبة الى الامارات ، فان الاصل متبع مالم تقم اماراة على خلافه وبعد قيامها يرفع اليد عن الاصل من حين قيام الامارة وان كان مفادها ثبوت الحكم من الاول والمقام كذلك غاية الامر ان العام المتصل مانع عن انعقاد الظهور فى المطلق والعام المنفصل كاشف عن عدم تعلق الارادة الجديدة بالاطلاق من لفظ المطلق وهذا المقدار لا يوجب الفرق فى الحكم من

فى التعادل والترجيح

وجوب تقديم العام على المطلق .

ومنها ما قيل فيما اذا اذار بين التخصيص والنسخ كما اذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور بين ان يكون الخاص مخصصاً او يكون العام ناسخاً و ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين ان يكون الخاص مخصصاً للعام او ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه .

هنا صور اربع الاولى ان يكون الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام ، الثانية ان يكون العام بعد الخاص قبل حضور وقت العمل بالخاص ، الثالثة ان يكون الخاص بعد العام وبعد حضور العمل بالعام الرابعة ان يكون العام بعد الخاص وبعد حضور العمل بالخاص .

ولا اشكال ولا خلاف يعتد به فى كون الخاص مخصصاً فى الصورة الاول والثاني اى فيما اذا كان الخاص بعد العام و قبل حضور العمل به وفيما اذا كان العام بعد الخاص وقبل حضور العمل به ولذا لم يوشر المصنف هاهنا الى هاتين الصورتين اصلاً انما الخلاف فى الصورتين الاخيرتين وهما ما اذا كان الخاص بعد العام وبعد حضور العمل به او كان العام بعد الخاص وبعد حضور وقت العمل به ففي الاولى يدور الامر بين كون الخاص المتأخر مخصصاً او ناسخاً ، وفى الثانية يدور الامر بين كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام او العام المتأخر ناسخاً له ورافعاً لاستمراره ودوامه

فى التعادل والترجيح

وقد اختار المصنف عدم ترجيح التخصيص على النسخ فى الصورتين المذكورتين فى الكتاب من غير تفصيل فيهما اصلا على خلاف ما اختاره فى العام والخاص وكان مختاره هناك فى الاولى كون الخاص المتأخر ناسخا اذا كان العام المتقدم وارداً لبيان الحكم الواقعى لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والا كان مخصصاً ، واختار فى الثانية كون الخاص المتقدم مخصصاً نظرا الى شيوع التخصيص وندرة النسخ وان ذلك مما يوجب ان يكون ظهور الخاص فى الدوام والاستمرار الزمانى وان كان بمقدمات الحكمة هو اقوى من ظهور العام فى العموم الافرادى وان كان بالوضع .

فى وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ .

قد يقال بتقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص وندرة النسخ ويظهر من كلام الشيخ (اعلى الله مقامه) ان هذا الوجه هو المعروف عندهم فى تعليل تقديم التخصيص على النسخ ولكن كلام المصنف وهو قوله ومنها ما قيل... الخ مشعر بانه وجه غير معروف ولا يذهب عليك ان محل النزاع انما هو فى الصورة الثانية اى فيما اذا كان العام بعد الخاص وبعد حضور العمل به .

واما الصورة الاولى اى فيما اذا كان الخاص بعد العام وبعد الحضور

فى التعادل والترجيح

العمل به فليس البحث عنها مثيراً بالنسبة إلينا فان العمل بالخاص متعين سواء كان مخصصاً او ناسخاً ، فاذا ورد عن الباقر والصادق عليه السلام ان الله سبحانه خلق الماء طاهراً لم ينجسه شىء مالم يتغير احد اوصافه الثلاثة ثم ورد عن الصادق عليه السلام ان الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شىء المستفاد منه انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ، لا يجوز لنا الوضوء بالماء القليل الملاقى للنجاسة وان لم نعلم كونه ناسخاً او مخصصاً لما صدر عن الباقر عليه السلام .

نعم من عمل بالعام وتوضأ بالماء القليل الملاقى للنجاسة وبقى الى زمان ورود الخاص يثمر هذا البحث بالنسبة اليه فانه على القول بكون الخاص ناسخاً تصح اعماله السابقة وعلى القول بكونه مخصصاً ينكشف بطلانها لوقوع وضوئه بالماء النجس ولكن لا تترتب ثمرة عملية على هذا البحث بالنسبة إلينا ، واما الصورة الثانية اى ما اذا كان العام بعد الخاص وبعد الحضور العمل به فتترتب عليه الثمرة بالنسبة إلينا اذ لو ورد العام المذكور فى المثال بعد الخاص لايجوز لنا التوضى بالماء القليل الملاقى للنجاسة على القول بكون الخاص مخصصاً للعام ويجوز التوضى به على القول بكون العام ناسخاً للخاص وكذا ترتيب ساير اثار الطهارة وفى مثل ذلك يدور الامر بين الاخذ بظاهر الخاص وهو استمرار الحكم الثابت به فتكون النتيجة التخصيص وبين الاخذ بظاهر العام وهو شمول الحكم لجميع الافراد فتكون النتيجة النسخ فذكر وافى ذلك ان التخصيص مقدم على النسخ لكثرة حتى قيل (ما من عام الا وقد خص) .

في التعادل والترجيح

ولا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار والدوام إنما هو بالأطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم فى هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً وأن غلبة التخصيص إنما توجب اقوائية ظهور الكلام فى الاستمرار والدوام من ظهور العام فى العموم إذا كانت مرتكزة فى اذهان اهل المخاورة بمثابة تعدد من القرائن المكتنفة بالكلام والآفهى وان كانت مفيدة للظن بالتخصيص إلا أنها غير موجبة لها كما لا يخفى .

حاصله ، انه بناء على الوجه العقلى المتقدم من الشيخ (ره) لتقديم التقييد على التخصيص وهوان ظهور العام لكونه منجزاً مقدم على ظهور المطلق لكونه تعليقياً كان اللازم فى هذا الدوران أى فيما اذا ورد العام بعد الخاص وبعد الحضور العمل به تقديم النسخ على التخصيص أيضاً فان ظهور العام عندهم وضعى منجز وظهور الخاص فى العموم الازمانى ظهور اطلاقى معلق فلو كان العام ناسخاً للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصاً وشارحاً فانه يلزم حينئذ تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعى .

فيدور الامر فى لاتكرم زيداً واكرم العلماء اذا ورد بعد العمل بالخاص بين ان يكون عموم العام ناسخاً لظهور حكم الخاص فى الاستمرار او يكون ظهور الحكم فى الاستمرار مخصصاً لظهور العام فى العموم بان

فى التعادل والترجىح

نستكشف من هذا الخاص ان هذا العام من الاول كان مخصصاً الا انه قد اختلفى علينا لمصلحة من المصالح فعلى الوجه العقلى يقدم ظهور العام فى العموم لانه انما يكون بالوضع وظهور الحكم فى الاستمرار انما يكون بمؤنة الاطلاق ومقدمات الحكمة ولا اشكال فى اقوائية الاول ومن المعلوم ان المناط فى ترجىح الدلالةى هو قوة احد الجزئين على الاخر .

والحاصل ان دلالة الخاص على الاستمرار والدوام انما يكون بالاطلاق لا بالوضع فبلى الوجه العقلى فى تقديم التقييد على التخصيص وهو ان ظهور العام لكونه منجزاً مقدم على ظهور المطلق لكونه تعليقياً كان اللازم فى هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص ايضاً ، فان ظهور العام عندهم فى العموم الافرادى وضعى منجز وظهور الخاص فى العموم الازمائى ظهور اطلاقى معلق فلو كان العام ناسخاً للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصاً وشارحاً فانه يلزم حينئذ تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعى .

وما ذكره لتقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص وندرة النسخ كما هو المشهور غير تام لان غلبة التخصيص انما توجب اقوائية ظهور الكلام فى الاستمرار والدوام من ظهور العام فى العموم اذا كانت متركزة فى اذهان اهل المحاوره بحيث تعد من القرائن المكتنفة بالكلام والافهى وان كانت مفيدة للظن بالتخصيص الا انها غير موجبة للاقوائية . والحاصل ان الظن الخارجى الغير الموجب لقوة الظهور لافائدة له فان المناط فى ترجىح الدلالة هو قوة ظهور احد الجزئين على الاخر

في التعادل والترجيح

ولذلك الجهة يكون الامر بالعكس فان ظهور العام في العموم انما يكون بالوضع وظهور الخاص في الاستمرار انما هو بمؤنة الاطلاق ومقدمات الحكمة ولا اشكال في اقوائية الاول .

فتحصل مما ذكرناه عدم ترجيح التخصيص على النسخ فيما اذا ورد العام بعد الخاص وبعد الحضور العمل به ، هذا ولكن لا بعد في دعوى ارتكازية التخصيص اذ المشاهد من بنائهم تقديم التخصيص على النسخ فلو ورد العام بعد الخاص تعين التخصيص اذا تقدم الخاص على العام من باب تقديم البيان على المبين لا من باب وروده بعد حضور وقت العمل فلو قال المولى لا تكرم زيدا ثم قال غداً اكرم العلماء لم يجب اكرام زيد بخلاف ما اذا فرض العام ناسخاً لحكم الخاص فانه حينئذ يجب اكرم زيد .

ثم انه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الامر في تخصيص الكتاب او السنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة فانها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها والتزام نسخها بها ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم (عليهم السلام) كما ترى .

اعلم ، ان دوران الامر بين التخصيص والنسخ انما يكون فيما اذا جاز التخصيص بعد حضور وقت العمل واما بناء على عدم جواز التخصيص بعد حضور وقت العمل وعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل والقول

فى التعادل والترجيح

بان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد حضور وقت العمل يشكك الامر فى تخصيص الكتاب والسنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة (عليه السلام) فانها واردة بعد حضور وقت العمل بالعام والمطلق فلا بد اما من التزام كون كلها نسخاً او انها كاشفة عن قرينة كانت مع اللفظ من اول الامر الا انها اختلفت علينا لمصلحة فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة او ان المخاطبين بالعموم تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم بان يكون المكلف به الفعلى هو هذا الحكم الظاهرى ولو كان المراد حقيقة منه هو الخصوص. اما الالتزام بالاول اى الالتزام بنسخها بها ولو قيل بجواز نسخ الكتاب والسنة بالرؤية عنهم (عليه السلام) فهو كما ترى بعيد غاية البعد اذ يلزم منه كثرة النسخ وقلة التخصيص مع ان الامر بالعكس قطعاً وابعده منه هو الوجه الثانى كما لا يخفى فتعين الثالث ولا ضير فيه بل هو المتعين اذ لا مانع من ان يكون المكلف به واقعا والمراد الجدى المنبعث عن المصالح الاولية الذاتية هو الخصوص الا انه لمصلحة من المصالح .

منها تسهيل الامر على الناس فى اول الامر بحيث لم يتفرقوا من اطاعة الله واطاعة رسوله كما كانوا كذلك لو كلفهم بغير العموم وحملهم الشارع اولا على العموم ويكون حكمهم الفعلى ظاهراً هو العمل بالعموم حتى يحصل الاستعداد بتحملهم على الخاص ولا بعد فيه بعد ان يكون الاحكام على التدريج فبعد مجيئ الخاص نستكشف منه ان المراد الجدى الاولى من العموم هو الخصوص وان كان الحكم

في التعادل والترجيح

الظاهري هو العموم وبذلك الذي ذكرنا في حل الاشكال قد اشار اليه المصنف بقوله .

فلا محيص في حله من ان يقال ان اعتبار ذلك حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و كان من الواضح ان ذلك فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات او مفسدة في ابدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها واستكشاف ان موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا وان كان داخلا فيه ظاهرا .

بل لا محيص في حل الاشكال من ان يقال ان اعتبار ذلك الشرط حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وكان من الواضح ان ذلك القبح فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات او مفسدة في ابدائها واظهارها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها واستكشاف ان موردها اي مورد الروايات كان خارجا عن حكم العام واقعا وان كان داخلا فيه ظاهرا .

والحاصل ان جعلها مخصصة للعمومات وان كان ينافي قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة في ابتداء النظر الا ان المبرهن عليها في محلها انها فيما لم تقتضي المصلحة تأخيرها عن وقت الحاجة والعمل والافلا قبح فيه اصلا فيكون تكليف الناس ما يقتضيه ظواهر الكتاب والسنة انكالا على

فى التعادل والترجيح

الاصول اللفظية وقد عرفت انه لاضرير فيه اصلا فانه كما اقتضت المصلحة بدرجة احكام الاسلام والرجوع الى الاصول العقيلة قبل البيان حتى ورد انهم فى صدر الاسلام ما كانوا مكلفين الا بالتوحيد واعتقاد الرسالة فى مدة عشرين سنين كذلك اقتضت تأخير بيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر كيف وقد ورد ان الحجة المنتظر (عجل الله تعالى فرجه) اذا ظهر يحكم ببطون كلام الله وربما بما انطوت عليه صحيفة فاطمة (عليها السلام) كما يظهر من رواية جابر وغيرها وما ورد فى اخفاء علي (عليه السلام) ما جمعه من الايات وليس هذا الا ان الائمة كانوا مأمورين باظهار ما اظهروه فى ازمئتهم على حسب ما تقتضيه المصلحة، ضرورة عدم نسخ الدين فى زمان ظهوره (عليه السلام) قطعاً . نعم يبقى هنا ما اورده بعض اساطين الفن وقد نقله العلامة الكبير المجاهد البصير آية الله العظمى الشيخ ابو الحسن المعروف بمجتهد الكمره اى والدى الاعز فى (مهماته) بانه بناء على كون غالب العمومات والمطلقات فى بيان الحكم الظاهرى فليس لنا ان تمسك باصالة عدم التخصيص والتقييد عند الشك فيهما لان التمسك بهما بل بكل اصالة عدم القرينة انما يكون لاثبات ان ما هو الظاهر من اللفظ هو المراد الجدى للمولى فيما اذا شك فى ان الظاهر من اللفظ هل هو مراده جداً ام لا والمفروض ان هذا الاصل قد خولف لما قلنا من ان الغالب منها فى مقام الحكم الظاهرى فلا فائدة فى اصالة عدم القرينة .

ثم اجاب عنه (قدس) بان المراد الجدى هو ارادة ما هو الظاهر من اللفظ حقيقة وان لم يكن على طبق المصالح الاولية المقتضية للاحكام

فى التعادل والترجىح

الواقعية فى مقابل ارادة الظاهر توطئة بحيث لا يكون المراد الجدى منه هذا الظاهر لا واقعاً ولا ظاهراً ، نعم مراده كذاك فى مقام الاستعمال ومانحن فيه من قبيل الثانى لانه (عليه السلام) اراد الظاهر من اللفظ من المكلفين بالعمومات والمطلقات حقيقة لمصلحة لانهما غابة الامر ليس هذا جذاً فى مقام الحكم يعنى ليس بصدد الحكم الواقعى الاولى بل بصدد الحكم الظاهرى الذى اراد منهم حقيقة وجداً ما لم يرد التقييد والتخصيص ، نعم فى هذا الحال ايضاً يكون الحكم الواقعى الاولى باقيا على حاله من المطلوبة والمجوبية الا انه لم يظهر لهم لحكمة داعية اليه فاذا ورد تخصيص وتقييد نستكشف منهما ان الخاص والمقيد كان مرداً من اول الامر وان لم يظهره لنا وان هذا الحكم الظاهرى الجدى انتهى امدته وانصرفت غايته وليس هذا نسخاً اصطلاحاً لان بالتخصيص لم ينسخ الحكم الواقعى الاولى لما قلنا من انه كان باقيا على حاله بل نسخ الحكم الظاهرى وليس هذا حقيقة بنسخ فبعدنا لامانع من اجراء اصالة عدم القرينة كما لا يخفى (انتهى كلامه رفع مقامه)

ولاجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار والدوام ايضاً فتفتن .

ولاجل ما ذكرناه فى تصحيح تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة (عليهم السلام) مع انها واردة بعد وقت العمل بالعام والمطلق بانه لامانع من ان يكون المكلف به واقعاً والمراد الجدى

فى التعادل والترجيح

المنبثقة عن المصالح الاولى الذاتية هو الخصوص الا ان المكلف به الفعلى هو هذا الحكم الظاهرى لمصلحة من المصالح ، لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهورات تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار والدوام ايضاً ، اذ هذا الوجه كما يصحح التخصيص يصحح النسخ ايضاً بالتزام ايداع النبى ﷺ الناسخ عند الامام عليه السلام كى لا ينافى تكميل الدين فى زمان النبى ﷺ وكون الوصى حافظاً لما بلغه الرسول فلا يحصل لنا القطع حينئذ باغلبة التخصيص لكن بناء الفقهاء على الحمل على التخصيص دون النسخ كما لا يخفى .

فى انقـالـاب النسبة

فصل لاشكال فى تعيين الاظهر لو كان فى البين اذا كان التعارض بين الاثنين واما اذا كان بين الزائد عليهما فتعيّنه ربّما لا يخلو عن خفاء .

حاصله انه لا اشكال فى تعيين الاظهر لو كان فى البين اذا كان التعارض بين الاثنين فان الخاص القطعى السند والدلالة كما اذا كان نصاً متواتراً او محفوظاً بالقرائن المفيدة للقطع لا اشكال ولا ريب فى تخصيص العام به ولا مجال لجريان اصالة الظهور فى طرف العام فان الخاص المزبور رافع لموضوعها للقطع بعدم ارادة العموم حينئذ والخاص الظنى سنداً ودلالة او القطعى السند والظنى الدلالة فظاهر الشيخ (ره) هنا هو عدم لزوم

فى التعادل والترجيح

التخصيص به بل لابد من الاخذ باقوى الظهورين من العام او الخاص حسب اختلاف المقامات ولكن القوم قائلون بالتخصيص هنا ايضاً ولو كان ظهوره اضعف من ظهور العام فان اصالة الظهور فى الخاص حاكمة على اصالة الظهور فى العام وبعد الخاص عرفا قرينة على التصرف فى العام وكيف كان لا اشكال فى تعيين الاظهر لو كان فى البين اذا كان التعارض بين الاثنين . واما اذا وقع التعارض بين اكثر من دليلين ، فهل تلاحظ الظهورات الاولى او لابد من ملاحظة الاثنين منها وعلاج التعارض بينهما ثم تلاحظ النسبة بين احدهما والثالث المعارض له فقد تنقلب النسبة حينئذ من العموم من وجه الى العموم المطلق او بالعكس فتعيينه لا يخلو عن خفاء ولذا وقع بعض الاعلام فى اشتباه وخطاء وقد تنبه المصنف عليه بقوله .

ولذا وقع بعض الاعلام فى اشتباه وخطاء حيث توهم انه اذا كان هناك عام وخصوصات وقد خصص ببعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به فرمما تنقلب النسبة الى عموم وخصوص من وجه فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقدير الرجح منه ومنها او التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديره عليها الا اذا كانت النسبة بعده على حالها .

المتوهم هو الفاضل النراقى فلاحظ العام بعد تخصيصه بخاص قام عليه الاجماع او العقل مع الخاص الاخر فاذا قام دليل على وجوب اكرام

فى التعادل والترجيح

العلماء وقام الاجماع مثلاً على عدم وجوب اكرام النحويين ودليل ثالث على عدم اكرام الفساق منهم انقلبت النسبة بعد اخراج النحويين بالاجماع الى العموم من وجه .

وذلك لان النسبة بين اكرم العلماء وبين كل من لا تكرم النحويين ولا تكرم الفساق من العلماء هى العموم المطابق فاذا خصصنا عموم اكرم العلماء بلاكتم النحويين مثلاً يصير بمنزلة قولنا اكرم العلماء الغير النحويين فتقلب النسبة بينه وبين قوله لا تكرم فساق العلماء الى العموم من وجه لان الاول يدل على اكرام غير النحوى من العلماء سواء كان عادلاً ام فاسقاً والثانى يدل على عدم اكرام الفاسق من العلماء سواء نحوي او غير نحوى فيتعارضان فى العام الفاسق الغير النحوى فيلزم حينئذ الرجوع الى مرجحات باب التعارض اذ لا نصوية ولا اظهرية لاحدهما بالنسبة الى الآخر فى مورد الاجتماع .

وكذا الحال فيما اذا اخرج الخاص عن العام بحكم العقل كما اذا كان النحويين منهم فى بلاد بعيدة لم تكن قدرة للمكلف على اكرامهم فانه بعد اخراج النحويين عن العام بحكم العقل تنقلب النسبة الى العموم من وجه فلا بد من رعاية هذه النسبة الحادثة وتقديم الراجح من العام او من الخصوصيات لو كان هناك راجح او التخيير بين العام وبين الخصوصيات لو لم يكن هناك راجح لاتقديم سائر الخصوصيات على العام المخصص المذكور .

الا اذا كانت النسبة بعده اى بعد التخصيص على حالها باقية كما اذا

في التعادل والترجيح

قال يجب اكرام العلماء ولا تكرم الفساق منهم ويستحب اكرام الشعراء فانه بعد تخصيص العام بغير الفساق تكون النسبة وهي العموم من وجه باقية بين العام المخصص وقوله ويستحب اكرام الشعراء فمادة الافتراق من جانب العام هو الفقيه العادل ومادة الافتراق من قوله ويستحب هو الشاعر الغير العالم ومادة الاجتماع هو الشاعر العادل العالم ومثل قوله تعالى جل ذكره وكرم الربا بملاحظة ما يدل على انه لاربا بين الوالد والولد وما يدل على انه لاربا بين الزوج وزوجته وكذا بين المالك ومملوكه فانه لا اشكال في وجوب تخصيص العام بكلا المخصصين فيها بلا فرق بين القول بانقلاب النسبة والقول بعدمه اذ لا يفترق الحال بين احاط العام مع كلا المخصصين في عرض واحد وبين لحاظه مع احدهما بعد لحاظه مع الاخر لان نسبة العام الى كل من المخصصين هي العموم المطلق على كل تقدير فيجب تخصيص العام بكلا المخصصين والحكم بعدم حرمة الربا بين الوالد وولده وبين الزوج وزوجته وبين السيد ومملوكه وهذا واضح .

وفيه ان النسبة انما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعيا لايثلم به ظهوره وان اثلم به حجته ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي لاصالة عمومته بالنسبة اليه .

فى التعادل والترجىح

حاصل الجواب عن التوهـم المذكور ان النسبة انما هى بملاحظة
الظهورات والظهور فى المنفصلات لا يتوقف انعقاد ظهور كل على عدم
الآخر فاذا كان المخصص منفصلا فقد انعقد الظهور للعام وظهوره محفوظة
ولا يمثلم حتى بعد ورود المخصص سواء كان المخصص لبياً قطعياً او لفظياً
وان ائتم بالخاص حجيته بمقدار مورد الخاص تحكيما للنص والظاهر
على الظاهر ولاجل عدم ائتم ظهوره بذلك يكون بعد التخصيص حجة
فى الباقي لاصالة عمومـه بالنسبة اليه فلا بد وان يلاحظ النسبة بينه وبين
سائر الخصوصيات من حيث ذاته لامن حيث كونه مخصصا وعليه ان كانت
النسبة بين المتعارضات عموما مطلقا فان لم يلزم محذور من تخصيص
العام مثل ان يكون تخصيصه بها مستلزما لتخصيص الاكثر المستهجن
او بقاء العام بالامورد خصص بكل منها فى مرتبة واحدة سواء كان احدها
قطعياً لبياً او لفظياً من دون ان يخصص العام بالقطعى منها ثم تلاحظ
النسبة بين هذا العام المخصص مع الخاص الاخر كما توهـم .

وقد اجاب عن التوهـم المذكور شيخنا العلامة الانصارى
(اعلى الله مقامه) بان العام بعد تخصيصه باللبى ان لوحظ بالنسبة الى ظهوره
الوضى فى العموم مع قطع النظر عن تخصيصه به فكل من المخصص
اللبى واللفظى سواء فى المانعـية عن ظهوره فى العموم فيرفع اليد عن
الموضوع له بهما لا باحدهما دون الاخر وان لوحظ ظهوره فيما سوى
القدر المخرج باللبى اى فى الباقي فلا ظهور له فيه الا بعد نفى احتمال
مخصص آخر باصالة عدم مخصص آخر والا فيحمل العام ويردد بين تمام

فى التعادل والترجىح

الباقى وبعضه ومن المعلوم انه لا يكاد يجرى فى المقام اصالة العدم بعد فرض ورود مخصص آخر لفظى، هذا حاصل ما اجاب شيخنا الانصارى (قدس) عن التوهم المذكور بطوله .

ولكن انت خير بما فيه لانه مبتن على امر بن احدهما كون المخصص مصادماً لاصل ظهور العام فى العموم كما يظهر ذلك من قوله المتقدم فكل من المخصص اللبى واللفظى سواء فى المانعىة عن ظهوره فى العموم وثائيهما انه ىنعتقد للعام ظهور فى الباقى بوسيلة اصالة عدم مخصص آخر غير انه لا يجرى هذا الاصل فى المقام بعد فرض ورود مخصص آخر لفظى وفى كل الامر ىن نظر ، اما الاول فلما اسمعناك فى مبحث العام والخاص من ان العام المخصص ولو بمنفصل هو مستعمل فى معناه الحقيقى من العموم وان ظهوره فيه محفوظ حتى بعد ورود المخصص وان سقط حجىته بمقدار مورد الخاص تحكيمياً للنص او الاظهر على الظاهر ، واما الثانى فانه لا يخلو اما للعام ظهور فى الباقى بعد التخصىص وعليه فلا حاجة حينئذ الى اصالة عدم المخصص ولو مست الحاجة اليه فانما هى لنفى القرىنة على الخلاف لا لابداء الظهور بالاصل او لا ظهور للعام فى نفسه فى الباقى وحينئذ يكون مجعلا مردداً بين المراتب كما نص عليه فى كلامه ومن المعلوم انه بمجرد الاصل المذكور لا ىتحقق له ظهور فى الباقى ولا تجدى اصالة عدم المخصص فى حجىة العام فى الباقى .

نعم ربما يكون عدم نصب قرىنة مع كون المتكلم فى مقام بيان تمام مرامه بالقاء العام المخصص قرىنة على ارادة الباقى بتمامه فلامحالة

فى التعادل والترجيح

يحمل العام المخصص جينئذ بمؤنة قرينة المقام على التمام وهذا غير ظهور العام بنفسه فى الباقي وانه تمام المراد ، فالحق فى الجواب هو ما اجاب به المصنف من عدم انثلام ظهور العام فى العموم بمخصص منفصل اصلا وانه يبقى الظهور محفوظا على حاله وان انثلم به حجيته بالنسبة الى مورد الخاص وعليه فالنسبة بينه وبين المخصص الثانى هى العموم المطلق كما كان قبل تخصيصه بالاول

لأيقال انّ العام بعد تخصيصه بالقطعى لا يكون مستعملا فى العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه .

حاصل الاشكال ان احد الخاصين اذا كان قطعياً كان مقدماً رتبة على الخاص الاخر والعام بعد تخصيصه بالقطعى لا يكون مستعملا فى العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه ولا ينثلم به ظهوره ولا يخفى ان الظاهر ان وجه التخصيص بالقطعى فى نظر المتشكل هو ان المخصص اذا كان قطعياً فيحصل القطع بعدم كون العام مستعملا فى العموم وكان حكمه حكم القرينة المتصلة اللفظية والافلا يقول بذلك فيما اذا كان الخاصان واردين بدليلين لفظيين ، اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظة الاخر .

في التعادل والترجيح

فأنّه يُقال أنّ المعلوم عدم ارادة العموم لأعدم استعماله فيه لافاده القاعدة الكلية فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها .

حاصل الجواب ، ان المعلوم من تخصيصه بالمنفصل هو عدم ارادة العموم منه لبا في الواقع وفي مقام البتة لعدم استعمال العام في العموم بل من الممكن استعماله فيه لافادة القاعدة الكلية ليعمل بها عند الشك في التخصيص .

والآ لم يكن وجه في حجّيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص واصالة عدم مخصّص آخر لا توجب انعقاد ظهوره لأفيه ولأفي غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لا يخفى لجواز ارادتها وعدم نصب قرينة عليها نعم ربّما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على ارادة التّمام وهو غير ظهور العام فيه في كلّ مقام .

حاصله انه ان لم يكن العام مستعملا في العموم بعد تخصيصه بالقطعي لم يكن وجه في حجّيته في تمام الباقي بعد ما خرج منه بالتخصيص مقدار مخصوص لجواز استعمال العام حينئذ في تمام الباقي او في غيره

فى التعادل والترجىح

من المراتب الخصوصات التى بجوز ان ينتهى اليها التخصيص وحينئذ يكون مجملاً مردداً بين تمام الباقي او بعضه لظاهراً فى تمام الباقي .
فاذا لم يكن العام المخصص ظاهراً فى الباقي فلا معنى للتعارض بين العام المخصص مع الخاص الذى لم يخص العام به بعد على زعم المتوهم لما قلنا من ان التعارض لابد ان يكون بين الظهورين والعام المخصص ليس ظاهراً فى العموم كما هو المفروض وليس ظاهراً فى تمام الباقي حتى يعارض هذا الظهور مع الظهور الخارجى الاخر لان ظهوره فى تمام الباقي لا يتم الا بضميمة اصاله عدم مخصص آخر واصالة عدم مخصص آخر لا توجب ظهور للعام فى الباقي ولا فى غيره من المراتب لعدم الوضع اذ لا ينعقد ظهور الوضعى للعام الا فى العموم لا الباقي ولا القرينة المعينة لمرتبة من المراتب لجواز ارادتها وعدم نصب قرينة عليها وعليه فلا ظاهر حتى يتعارض مع الاخر وهذا بخلاف ما قلنا من تخصيص العام بكلا الخاصين حيث انه قبل التخصيص كان لكل منهما ظهور فى حىال ذاته فيخصص العام بكليهما على ما هو قضية كل عام وخاص من تقديم الخاص على العام من جهة اظهر يته عن العام ما لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما كزوم التخصيص على مقدار لا يجوز انتهاء التخصيص اليه ، نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده بالغاء العام المخصص قرينة على ارادة التمام اى تمام الباقي دون بعضه بحمل العام المخصص حينئذ بمعونة قرينة المقام على التمام لكنه غير ظهور العام فى تمام الباقي وانه تمام المرام وقد عرفت انه اذا لم يكن

فى التعادل والترجيح

ظاهرا فى تمام الباقي فلامعنى للتعارض بين العام المخصص مع الخاص
الآخر .

فانقذ بذلك انه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من
الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدماً او قطعياً مالم يلزم منه
محذور انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفاً ولو لم يكن
مستوعبة لافراده فضلاً عما اذا كانت مستوعبة لها فلا بد حينئذ من
معاملة المتباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح
بينهما وعدمه .

فانقذ بما ذكرنا كله انه لو كان هناك عام وخصوصات فلا بد من
تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات ولو كان بعضها مقدماً زماناً
او كان قطعياً مالم يلزم انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفاً ولو لم يكن
مستوعبة لافراده مثل ما اذا يلزم منه تخصيص الاكثر المستجيب
فضلاً عما اذا كان مستوعبة لافراده وبقي العام بلامورد ، كما اذا قال يجب
اكرام العلماء ويحرم اكرام فساد العلماء ويستحب اكرام عدول العلماء
فان اللازم من تخصيص العام بهما بقائه بلامورد وان لزم محذور من
تخصيص العام بها كلزوم التخصيص على مقدار لا يجوز انتهاء التخصيص
اليه فحكم العام مع مجموع الخصوصات حكم المتباينين حيث ان العام
نص فى مقدار من مدلوله وهو الذى لا ينتهى اليه التخصيص والمفروض

فى التعادل والترجىح

ان الخصوصات اىضاً نص فى مدلولها فلا بد من ملاحظة مرحدات السندىة
بين العام ومجموعها اما بتقديمها على العام او بتقديمه عليها .

فلورحج جانبها او اختىر فىما لم يكن هناك ترجىح فلا مجال
للعمل به اصلا بخلاف مالورحج طرفه او قدم تخييراً فلا يطرح
منها الا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصىص
بغيره فان التباين انما كان بينه وبين مجموعها لأجميعها وحينئذ
فربما يقع التعارض بين الخصوصات فىخصص بعضها ترجيحاً
او تخييراً فلا تغفل .

قد عرفت آنفاً انه ان لزم محذور من تخصىص العام بالخصوصات
كلزوم التخصىص على مقدار لايجوز انتهاء التخصىص اليه فحكم العام مع
مجموع الخصوصات حكم المتباينين فلا بد من ملاحظة مرحدات السندىة
بين العام ومجموع الخصوصات اما بتقديمها على العام او بتقديمه عليها
وحينئذ فلورجح جانب الخصوصات لو كان هناك ترجىح او اختىر
جانبها لولم يكن هناك ترجىح فلامجال للعمل بالعام اصلا ان كانت ماتحته
من الافراد مساوياً مع افراد الخصوصات ، اما فى مقدار ما هو نص فيه
فبالترجىح ان فرضنا كون الخاص ارجح سنداً واما فى مقدار ما هو الظاهر
فيه فبالتخصىص ، نعم لو بقى منه شىء اكثر مما فى تحت الخاصين فىؤخذ
به لعدم المزاحم معه شىء .

فى التعادل والترجىح

وهذا بخلاف مالورجىح طرف العام بمرجىح اوقدم تخييراً فىما لم يكن مرجىح فلا يطرح من الخصوصات الا خصوص مالا يلزم مع طرحه المبحذور من التخصىص بغيره وهو الانتهاء الى مالا يجوز الانتهاء الىه وبالجملة لابد من طرح جملة الخصوصات من حيث هى جملة التى بها قوام المباينة واما طرح الكل فلا فان التباين انما كان بينه اى بين العام وبين مجموعها من حيث انه مجموع لاجمعيها وكل واحد واحد منها وحينئذ فربما يقع التعارض العرضى بين الخصوصات فى كونه مخصصاً ارضا حبه فىخصص العام ببعض الخصوصات ان كان ارجح سنداً من الاخر فىؤخذ به ويختص العام به والا الحكم التخيير بينهما .

قال المحقق الرشتى لو كان المخصص زائداً فى مقام التخصىص لاجل الاستهجان فلا بد من التخصىص بتمام مخصص واحد ونصف اوثلث اوربع وهكذا من مخصص آخر او من التخصىص ببعض من كلا المخصصين وامتياز ذلك كله بعهدة الفقيه والله العاصم ولكن انت خير بما فيه لان التخصىص فى صورة تقديم العام وان كان ممكناً ببعض الخاصين او بتمام خاص واحد وبعض الاخر ولا مانع منه بحسب القاعدة اذ يمكن التعبد بصدر نصف العدول وترتب الاثار عليه ومرحلة التعبد غير مرحلة الواقع لكن بضميمة وجود عدم القول بالفصل غالباً بين افراد العدول اذ افراد الفساق مع عدم امكان الترجىح بين بعض افراد العام لتساويها فى تمام الجهات ، يوهن احتمال التبعض مضافاً الى انه حينئذ موجب لمخالفة الحجة اذ الحجة ان كان هذا الخاص فلزم الالتزام بتمام مدلوله

فى التعادل والترجيح

وانكان غيره فكذلك ايضاً فالتبعيض مخالفة له قطعاً فافهم .

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو اخص مطلقا من احدهما وانه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما وان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما لما عرفت من انه لا وجه الا لملاحظة النسبة قبل العلاج .

هذا كله فيما اذا كانت النسبة بين المتعارضات متحدة وقد ظهر منه حال المتعارضات فيما كانت النسبة بينها متعددة كما اذا ورد عامان من وجه مع ما هو اخص مطلقا من احدهما كقوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ويستحب اكرام العدول فهل يخصص اكرم العلماء اول بقوله لا تكرم الفساق ثم يلاحظ النسبة بينه وبين العام الاخر او يلاحظ النسبة اولاً بين العامين فيعمل بهما ما يقتضيه قاعدته من الترجيح دلالة اوسندا ثم يخصص العام لوقدم العام الذى لا بد من تخصيصه فيه .

وجهان من وجود المقتضى وهو وجود النص مع الظاهر فيصير الاول قرينة على الثانى وابتلاء الظاهر بالمعارض لا يمنع من التخصيص اذ الابتلاء لولم يوجب ضعفه لم يوجب قوته ، ومن ان التخصيص فرع

فى التعادل والترجىح

وجود ما هو مسلم الحجىة وهو هنا غير معلوم ان ربما يؤل الامر الى طرح هذا العام وتقدىم العام الاخر علىه بالر حجان الدلائى او السندى ومعه لاىبقى لنا عام حتى يخصص به .

والصحيح فى نظر المصنف هو الوجه الاول ولذا قال وانه لابد من تقدىم الخاص على العام . . الخ ثم لو قلنا بانه لزم تخصيص العام اولاً بالخاص ثم ملاحظة النسبة بىنه وىن العام الاخر فهل ىنقلب النسبة بان يصىر العام خاصاً فىخصص العام الاخر به ام لا فىه اىضاً وجهان ، من ان مدلول العلماء بعد التخصىص يصىر اقل من العام الاخر فحكمه حكم العام والخاص ومن ان المناط فى تقدىم الخاص هو اظهر بته عن العام لخصوص كونه اقل مورداً ولذا قدىقدم العام على خصوصات فلا ىنقلب .

والثانى هو ومختاره (قدس) لقوله ، ومعاملة العموم من وجه بىن العامىن من الترجىح والتخىىر بىنهما وان اقلبت النسبة بىنهما الى العموم المطلق بعد تخصص احدهما لما عرفت من انه لاوجه الا لملاحظة النسبة قبل العلاج ، ان الظهور فى المنفصل لا ىحتاج انعقاده الى امر آخر والمفروض ان هذا العام قد انعقد ظهوره الوضى فى العموم غاية الامر لىس بىحجة فى تمامه وحينئذ فبعد التخصص لابد من ملاحظة النسبة بحسب الدلالة فقد ىكون العام المخصص اظهر من غيره كما اذا وصل التخصص الى حد لا ىجوز بعده التخصص فالعام يصىر فى هذا المقدار من الباقى اخص واظهر .

وقد ىكون بالعكس كما اذا خصص بواحد او اكثر وىكون بعد

فى التعادل والترجىح

ايضاً معرضاً للتخصيص واما العام الاخر ما صار مخصصا بعد وحينئذ لا اشكال فى ان العام المصون عن التخصيص اظهر مما كان فى معرض التخصيصات .

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه الا ما لا يجوز ان يجوز عنه التخصيص او كان بعيدا جداً لتقديم على العام الاخر لا لانقلاب النسبة بينهما بل لكونه كالتخصيص فيه فيقدم على الاخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى .

قد عرفت آنفا انه لابد من معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما وان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما مثلاً اذا قال يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء ويستحب اكرام العدول وجب تقديم الثانى على الاول لاختصاصه منه فيختص وجوب الاكرام فى الاول بالعلماء العدول ولا يقدم الاول على الثالث وان انقلبت النسبة بينهما بعد تخصيص الى عموم مطلق فظهور قوله يجب اكرام العلماء فى العموم محفوظاً على حاله حتى بعد تخصيصه بقوله يحرم اكرام فساق العلماء فاذا كان ظهوره محفوظاً على حاله فالنسبة بينه وبين قوله يستحب اكرام العدول هى العموم من وجه كما فى السابق عيناً .

نعم لو لم يكن الباقي تحت العام بعد تخصيصه الا ما لا يجوز ان

فى التعادل والترجيح

يجوز عنه التخصيص اى وصل التخصيص الى حد لا يجوز بعده التخصيص او كان بعيدا جداً لقدم على العام الاخر لكن لا لانقلاب النسبة بين العامين بل لكون العام المخصص فى هذا المقدار من الباقي كالتص فيه فيقدم على الاخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى والحاصل ان المصنف قد فصل بين ما لو كان الباقي مقدار لا يجوز ان يتعداه التخصيص لكونه من تخصيص الاكثر المستهجن فيجب تقديم العام على سائر معارضاته وبين ما لو كان الباقي اكثر من ذلك ، لان العام فى ذلك المقدار يكون نصاً فيقدم على غيره بعد قوة دلالاته وفيما يزيد على ذلك لا يكون كذلك فلا يقوى دلالاته فلا مرجح له على غيره ليكون موجبا لتقديمه عليه خلافاً لشيخنا الاعظم (اعلی الله مقامه) حيث حكم بتقديم العام المخصص على غيره من العمومات المتعارضة لان نسبة العام الى العام الاخر بعد تخصيصه بالخاص كنسبة الخاص الى العام فان اكرم العلماء فى المثال وان كان بينه وبين يستعبا كرام العدول عموم من وجه الا انه بعد تخصيصه يحرم اكرام فساقهم يختص بالعلماء العدول ونسبته الى مطلق العدول المستحب فى ويستعبا كرام العدول نسبة الخاص الى العام .

هذا ولكن قد اعترض على المصنف تارة بان العام وان كان نصاً فى ذلك المقدار الا ان ذلك المقدار صدقه على الباقي بعد التخصيص كصدقه على ما خرج بالتخصيص وحينئذ يمتنع ان يكون نصاً فى خصوص الباقي بعد التخصيص والمفروض ان الباقي مورد المعارضة ودلالاته عليه كدلالة غيره عليه وعليه فلا وجه للاستدراك بقوله (نعم لولم يكن

فى التعادل والترجىح

..الخ) اذ الباقى مورد المعارضة بين العام المخصص والعام الاخر وليس العام المخصص نصاً فيه على تقدير انتهاء الباقى الى ما لا يجوز ان يجوز عنه التخصيص اذ ذلك المقدار ليس معيناً فى خصوص الباقى بعد التخصيص

وتارة بانه لاوجه للتفصيل بين القسمين لان الرجوع بعد التخصيص الى ملاحظة النسبة قبله يوجب سقوط العام المخصص بالكلية لو قدم غيره فيلزم سقوطه فيما هو نص فيه ولا فرق بين القسمين الا انه يسقط العام المخصص فى خصوص ذلك المقدار فى احدهما وفيه وفيما يزيد عليه فى الاخر فيلزم اسقاطه فيما هو نص فيه (انتهى) وقد نقلهما المحقق السلطان فى شرحه على الكتاب والمحقق الحكيم فى حقايقه .

واجاب عن الاول المحقق السلطان فى شرحه بان ذلك المقدار الذى لا يجوز الانتهاء اليه مردد بين الباقى وما خرج بالتخصيص لانه صادق عليهما كصدق العام او المطلق على افراده بمعنى ان النص مفهوم مرددين الباقى وبين ما خرج بالتخصيص وانما يتعين بعد التخصيص فى الباقى فينطبق المفهوم النص المردد بين الباقى وبين ما خرج بالتخصيص على الباقى خاصة لوضوح انه ليس لمفهوم النص لفظ له اطلاق يصدق على الباقى وما خرج بالتخصيص حتى يقال ان دلالة على الباقى بنحو الاطلاق لا على نحو النصوية بل يجوز عند اهل المحاررة ورود التخصيصات على العام الى ما لا يجوز عنه ومن المعلوم ان عنوان ما لا يجوز عنوان مردد بين الباقى وما خرج بالتخصيص قبل ورود التخصيص ويتعين بعده فى الباقى فيكون العام نصاً فى الباقى فلا يجوز ورود تخصيص آخر عليه

فى بيان كون المرحجات على انحائها

كلها من المرحجات السند

فصل لا يخفى ان المزايـا المرحجة لاحد المتعارضين الموجبة
للاخذ به وطرح الآخر بناء على وجوب الترجيح وان كانت على انحاء
مختلفة ومواردها متعددة من راوى الخبر ونفسه ووجه صدوره
ومتنه ومضمونه مثل الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة
والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الاصحاب الى غير ذلك
مما يوجب مزية فى طرف من اطرافه خصوصاً لوقيل بالتعدى
من المزايـا المنصوصة الا انها موجبة لتقديـم احد السندين وترجيحه
وطرح الآخر فان اخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية
فى احد اطرافها ونواحيها فجميع هذه من مـرحجات السند
حتى موافقة الخبر للتقية فانها ايضاً مما يوجب ترجيح احد
السندين وحجته فعلاً وطرح الآخر رأساً .

لا يخفى ان المزايـا المرحجة لاحد المتعارضين الموجبة للاخذ به
وطرح الآخر بناء على وجوب الترجيح وان كانت على انحاء مختلفة

فى التعادل والترجىح

وكونها فى مقطوعى الصدور متمحضة فى ترجىح الجهة
لاىوجب كونها كذلك فى غيرهما ضرورة انه لامعنى للتعبد
بسند مايتعين حمله على التقية فكيف يقاس على ما لاتعبد فيه
للقطع بصدوره .

هذا دفع لما يمكن ان يقال بان موافقة الخبر للتقية فى مقطوعى
الصدور متمحضة فى ترجىح الجهة فكما انها متمحضة فيهما لذلك فليكن
كذلك فى مظنوى السند ايضا بعدكون الاصل فيهما الصدور بمقتضى اطلاق
دليل اعتبارهما ، حاصل الدفع ان حمل الخبر على الصدور للتقية فرع
الفراغ عن الصدور وهو فى القطعى حاصل بخلاف الظنى فانه فرع التعبد
ومن البداهة ان التعبد بصدور كليهما فى مظنوى السند ثم حمل احدهما
الموافق للعامة على التقية مما لامعنى له فان التعبد بصدور المخالف وان
كان له وجه ولكن التعبد بصدور الموافق ليحمل على التقية مما لامحصل له
فحينئذ يقع التعارض قهرا فى مرحلة السند دون الجهة وبدور الامر
بين التعبد بسند هذا او بسند ذاك فتكون المخالفة للعامة حينئذ مرجحة
سنداً لاجهة .

فتحصل مما ذكرنا كله انه لاوجه لانتاب النفس فى تقسيم المرحجات
الى الصدورى وجهة الصدور ومن حيث المضمون .

فى التعادل والترجىح

ثمَّ انه لا وجه لمرأعات الترتىب بين المرجّحات لو قىل بالتعدى واناطة التّرجىح بالظنّ او بالاقربىة الى الواقع ضرورة انّ قضىة ذلك تقدىم الخبر الذى ظنّ صدقه او كان اقرب الى الواقع منهما والتّخىير بينهما اذا تساوىا فلاوجه لاتعاب النفس فى بىان انّ اىها يقّدم او يؤخّر الاتعىين انّ اىها يكون فىه المناط فى صورة مزاحمة بعضها مع الآخر .

اعلم انه بعد البناء على لزوم التّرجىح وقع الكلام بين الاعلام فى اعتبار الترتىب بين المرجّحات وعدمه بناء على كل من التعدى وعدمه اما على التعدى فقد حكى عن الشىخ (ره) بتقدىم المضمونى على الصدورى وهو على الجهتى وعن بعض تلامذته على تقدىم الجهتى على الجميع ولكن المصنف قد اختار العدم اى عدم الترتىب بين المرجّحات لو قىل بالتعدى عنها بكل مزىة و اناطة التّرجىح بالظنّ او بالاقربىة الى الواقع ضرورة انّ قضىة ذلك اى التعدى تقدىم الخبر الذى ظنّ صدقه او كان اقرب الى الواقع منهما والتّخىير بينهما اذا تساوىا فلاوجه لاتعاب النفس فى بىان انّ اىها يقّدم واىها يؤخّر الاتعىين انّ اىها يكون فىه المناط فى صورة مزاحمة بعضها مع الآخر .

والحاصل انه بناء على القول بالتّرجىح بكل مزىة المستفاد من لفظ الاصدقىة والارثقىة ومن قوله فان المجمع علىه لا رىب فىه ومن

فى التعادل والترجىح

لفظ فان الرشد فى خلافهم وان كلما كان اقرب الى الواقع وكان الحق فى طرفه فهو الاحق بالاخذ دون غيره ، يجب الترجىح بكل ما فيه ملاكه سواء كان له تقديم ذكرى فى الروايات ام لا ومع فرض التساوى كان المرجع اطلاق اخبار التخيير وحينئذ فلامحيص الامن حمل مانص على الترجىح فى المقبولة والمرفوعة وغيرهما على التمثيل من باب ذكر الافراد الغالبة المتداولة لكبرى المستفاد من التعليل ، بان المجمع عليه لاريب فيه ، وبان الرشد والحق فى خلافهم ، لوضوح منافات اشتراط تقديم بعضها على بعض والترتيب بينها لمقاد عموم العلة لكل ما فيه الملاك من المزايىا ، هذا كله على القول بوجوب الترجىح والا فالقائل بالتخيير فى بادى الامر كان فى فسحة من ذلك كله .

واما لوقيل بالاقْتِصَار على المزايىا المنصوْصة فله وجه لما يتراعى من ذكرها مرتبافى المقبولة والمرفوعة مع امكان ان يقال ان الظاهر كونها كساير اخبار الترجىح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح ولذا اقتصر فى غير واحد منها على ذكر مرجح واحد والا لزم تقييد جميعها على اكثرتها بما فى المقبولة وهو بعيد جدا .

قد عرفت انه لاوجه لمراعات الترتيب بين المرجحات بناء على التعدى واناطة الترجىح بالظن او الاقربىة الى الواقع واما على عدم

فى التعادل والترجىح

التعدى والاقتصار على المزايا المنصوصة فللترتيب وجه لما يترأى من ذكر المزايا مرتباً فى المقبولة والمرفوعة والظاهر منهما هو الترتيب بين المزايا والمرجحات فان مقتضى امره (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالترجىح بالشهرة مثلاً هو ان المناط فى تقديم احدهما شهرته رواية سواء كان موافقاً للكتاب ام لا كما ان مقتضى فرض الراوى كليهما مشهورين وامره (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالترجىح بموافقة الكتاب هو ان المعيار فى التقديم حينئذ موافقة احدهما للكتاب سواء كان مخالفاً للعامة ام لا وهكذا الى آخر المرجحات وهذا ظاهر فى الترتيب ، هذا ولكن يمكن ان يقال ان الظاهر كون المقبولة والمرفوعة كسائر اخبار الترجىح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح من دون ان يكون بصدد بيان الترتيب ولذا اقتصر فى غير واحد منها على ذكر مرجح واحد والا لزم تقييد جميع اخبار الترجىح على كثرتها بما فى المقبولة لمكان الاقتصار فيه على ذكر واحد او اثنين او ثلاثة وهو بعيد جداً .

اللهم الا ان يقال ان الظاهر من المقبولة والمرفوعة هو الترتيب بين المرجحات وسائر اخبار الترجىح بصدد بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح فهو ليس مربوطاً بالمقبولة والمرفوعة اصلاً كما ان اقتصار غير واحد من الاخبار على ذكر مرجح واحد لا اكثر مما لا يشهد بعدم الترتيب فيهما ابداً ولزوم تقييد جميع اخبار الترجىح على كثرتها بما فى المقبولة على القول بالترتيب وان كان هو بعيد جداً ولكنه مع ذلك مما لا ينافى ظهور المقبولة فى الترتيب .

فى التعادل والترجىح

وعليه فمتى وجد فى احدهما مرجح وفى الآخر آخر منها
كان المرجع هو اطلاقات التخيير ولا كذلك على الاول بل لآبد
من ملاحظة الترتيب الآ اذا كانا فى عرض واحد .

اى بناء على كون اخبار الترجىح بصدد بيان ان هذا مرجح
وذلك مرجح من دون ان يكون بصدد بيان الترتيب فمتى وجد فى احد
من المتعارضين مرجح من المرجحات المنصوصة وفى الآخر آخر منها
كان المرجع هو اطلاقات التخيير لتساويهما حينئذ فى المزية وليس
كذلك على الوجه الاول وهو كون المقبولة والمرفوعة بصدد بيان
الترتيب . بل لآبد حينئذ من ملاحظة الترتيب وتقديم ما اشتمل على
ما جعل فى الاخبار مقدا فاذا وجد فى احدهما مرجح وفى الآخر مرجح
فلا عبرة باحد المرجحين لعدم كونه فى عرض واحد، نعم اذا كان الطرفان
فى تمام المزاي المنصوصة متساوية وكان الخبران فى عرض واحد
فالمرجع حينئذ هو التخيير كما لا يخفى .

وانقدح بذلك ان حال المرجح الجهتى حال سائر المرجحات
فى انه لآبد فى صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة ان ايها فعلا
موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه او الاقربىة كذلك الى الواقع
فيوجب ترجيحه وطرح الآخر او انه لامزىة لاحدهما على الآخر

فى التعادل والترجىح

كما اذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين فلاوجه لتقديمه على غيره كما عن الوحيد البهبهاني قدس وبالع فيه بعض اعظم المعاصرين اعلى الله درجته .

وانقدح بذلك اى وانقدح بما تقدم من قوله ثم انه لاوجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لوقيل بالتعدى وانا طة الترجىح بالظن او بالاقربية الى الواقع ان حال المرجح الجهتى هو كحال ساير المرجحات عينا فى انه لا بد فى صورة مزاحمته مع بعض المرجحات من ملاحظة ان ايهما فعلا موجب للظن بصدق مضمونه او الاقربية كذلك الى الواقع فيوجب ترجيحه وطرح الاخر او انه لامزية لاحدهما على الاخر كما اذا كان الخبر الموافق للتقية بماله من المزية مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين اى الظن بصدق مضمونه او الاقربية الى الواقع فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين .

والحاصل انه لا ترتيب بين المرجحات بل كلها من حيث الترجىح فى عرض واحد فلو كان احد المتعارضين واجداً لبعضها والاخر لبعضها وقع التزام بينهما فيقدم ما هو الاقوى مناطاً والا فالتخيير وعليه فلاوجه لتقديم المرجح الجهتى على غيره كما عن الوحيد البهبهاني (قدس) وبالع فيه بعض اعظم المعاصرين فى بدايعه لا مكان ان يكون فى الخبر الموافق

في التعادل والترجيح

مزية توجب الظن بالصدق والاقرية الى الواقع اويكونا متساويين .

ولالتقديم غيرها عليه كما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه قال اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بان كان الارجح صدوراً موافقاً للعادة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفاً للعادة بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العادة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً في كما في المتواترين او تعبداً كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور .

قد عرفت آنفاً انه لا ترتيب بين المرجحات بل كلها من حيث الترجيح في عرض واحد فلو كان احدا المتعارضين واجداً لبعضها والآخر لبعضها الآخر وقع التزاحم بينهما فيقدم ماهو الاقوى مناطاً والافالتهخير خلافاً للمحقق البهبهاني (ره) حيث اختار تقديم المرجح الراجع الى جهة الصدور على المرجح السندي وعلى المرجح المضموني فلو كان احدا المتعارضين مخالفاً للعادة والآخر موافقاً للشهرة مثلاً اول الكتاب قدم ما يخالف العادة ، ان مع كون احدا المتعارضين مخالفاً للعادة نقطع بان الآخر الموافق لهم اما غير صادر عن المعصوم او صدر عن تقية .

فى التعادل والترجىح

وخالفاً للشىخ الانصارى (ره) حىث اأآار الترتىب المزبور من تقديم المرجح السندى على المرجح الجهىى والمرجح المضمونى فقدم الخبر المشهور او الموافق للكتاب على الخبر المأالف للعامه ، قال (قدس) اما لوزاحم الترجىح بالصدور الترجىح من حىث جهة الصدور بان كان الارجح صدوراً موافقاً للعامه فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مأالفاً للعامه بناء على تعليل الترجىح بمأالفه العامه باآتمال التقىة فى الموافق لان هذا الترجىح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما فى المتواترين او تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور اأدهما وترك التعبد بصدور الاآر وفىما نحن فىه ىمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجىح من حىث الصدور .

أاصل ما ىستفاد من هذه العبارة الشرىفة فى وجه تقديم المرجح الصدورى على الجهىى هو ان جهة الصدور ىكون متفراً على اصل الصدور فاذا كان الخبران المتعارضان مقطوعى الصدور كما فى المتواترين او كانا بأحكم مقطوعى الصدور ىعنى بهما المتكافئين من حىث الصدور على نحو لا ىمكن التعبد بصدور اأدهما دون الاآر بعد تساوىها من تمام الجهات فآصل النوبة حىنئذ الى المرجح الجهىى واما اذا كانا متفاضلین من حىث الصدور فىجب التعبد حىنئذ بالراجح صدوراً ولا ىكاد آصل النوبة الى المرجوح صدوراً كى ىلاحظ رجحانه جهة .

وبعبارة اخرى ان مورد هذا الترجىح اى الترجىح الجهىى هو تساوى الخبرین من حىث الصدور اما قطعاً كما فى المتواترين او تعبداً

فى التعادل والترجىح

كما فى المتكافئين من الاخبار واما ماوجب فى التعبد بصدور احدهما دون الاخر بملاحظة اخبار الترجىح فلا وجه لاعمال هذا المرجح الجهتى فيه لان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور ، هذا ملخص كلامه (قدس) ولا يخفى ان قوله بناء على تعليل الترجىح بمخالفة العامة باحتمال التقية فى الموافق . . الخ اشارة الى الوجه الرابع من الوجوه الاربعة التى احتملها الشيخ (اعلى الله مقامه) فى الترجىح بمخالفة العامة وهو كون الترجىح بها لاجل الحكم بصدور الموافق للعامة تقية كما دل عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ماسمعه منى يشبه قول الناس ففیه التقية واما على الوجه الثانى وهو كون الترجىح بها لاجل كون الرشد والحق فى خلافهم كما يدل عليه جملة من الاخبار فهى من المرجحات المضمونية دون الجهتية .

ان قلت انّ الأصل فى الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضى ذلك الحكم باعادة خلاف الظاهر فى اضعفهما فيكون هذا المرجح نظير الترجىح بحسب الدلالة مقدماً على الترجىح بحسب الصدور .

قد عرفت آنفاً ان مورد المرجح الجهتى هو فيما اذا كان الخبران المتعارضان مقطوعى الصدور كما فى المتواترين او كانا بحكم مقطوعى الصدور يعنى بهما المتكافئين من حيث الصدور على نحو لا يمكن التعبد بصدور احدهما دون الاخر بعد تساويهما واما اذا كانا متفاضلين من حيث

فى التعادل والترجىح

الصدور فىجب التعبد حىئذ بالراجع صدوراً ولايكاد تصل النوبة الى المرجوح صدوراً كى يلاحظ رجحانه جهة وبعبارة اخرى ان جهة الصدر متفرعة على الصدر بمعنى ان الحمل على الصدر تقية فرع الفراغ عن الصدر ولا فراغ عنه فى المتفاضلين صدوراً لاجداناً فواضح ولابدليل التعبد فاللازم حىئذ انحصاره فى مقطوعى الصدر .

ويرد عليه بما حاصله وهو انه كما فى مقطوعى الصدور وما بحكمها من المتكافئين من حيث الصدر تصل النوبة الى المرجح الجهتى فكذلك فى المتفاضلين من حيث الصدر بعد اقتضاء الاصل صدورهما جميعاً بمقتضى اطلاق دليل اعتبارهما شرعاً فاذا عبءنا الشارع بصدورهما جميعاً كانا كمقطوعى الصدور وما بحكمها عيناً فيؤخذ بالراجع جهة دون الآخر وهذا نظير ما اذا كان المتعارضان بينهما جمع عرفى بان كان احدهما ظاهراً والآخر اظهر فكما ان مقتضى الاصل فيهما صدورهما جميعاً فيؤخذ بالاقوى دلالة ويحمل الآخر عليه فكذلك فى المقام يقتضى الاصل صدورهما جميعاً فيؤخذ بالاقوى جهة دون الآخر فيكون حال المرجح الجهتى هو كحال المرجح الدلالى عيناً اى يكون مقدماً على غيره ومع فقدته تصل النوبة الى غيره .

قلت لامعنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما فى الحقيقة وقال بعد جملة من الكلام فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث

فى التماثل والترجىح

الصدور اما علما كما فى المتواترين او تعبدا كما فى المتكافئين
من الاخبار واما ماوجب فيه التعبد بصدور احدهما المعين دون
الاخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرعة
على اصل الصدور انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى
علق مقامه .

حاصل الجواب عن الابرار المذكور هو ان الخبرين اذا
كانا متفاضلين من حيث الصدور ولم يكن بينهما جمع عرفى فلا يعقل التعبد
بصدورهما اذ لا معنى للتعبد بصدورهما ليحمل الموافق منهما للعامة على
التقية مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية والفرق بين المقامين
اى بين ما اذا كان المتعارضان بينهما جمع عرفى معقول وبين ما نحن فيه
واضح اذ المتعارضان اذا كان بينهما جمع عرفى يعقل التعبد بصدورهما
جميعا فيؤخذ بالظاهر ويحمل الظاهر عليه كما فى العام والخاص
والمطلق والمفيد بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما فى نحن فيه لما عرفت
من انه لا محصل للتعبد بصدورهما ليحمل الموافق منهما للعامة على
التقية فانه الغاء له راسا وهو واضح وقال بعد جملة من الكلام فمورد
هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علما كما فى المتواترين
او تعبدا كما فى المتكافئين من الاخبار واما ماوجب التعبد بصدور
احدهما المعين دون الاخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة

فى التعادل والترجىح

الصدور متفرعة على اصل الصدر انتهى موضع الحاجة من كلامه .

وفيه مضافاً الى ما عرفت انّ حديث فرعية جهة الصدور على أصله انما يفيد اذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها واما اذا كان من مرجحاته باحد المناطين فاق فرق بينه وبين سائر المرجحات ولم يقد دليل بعد فى الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الرّاجح منهما من حيث غير الجهة مع كون الآخر راجحاً بحسبها بل هو اول الكلام كما لا يخفى فلامحيص من ملاحظة الرّاجح من المرجحين بحسب احد المناطين او من دلالة اخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمة ومع عدم الدّلالة ولولعدم التعرض لهذه الصّورة فالمحكم هو اطلاق التّخيير فلا تغفل .

حاصل الاشكال هو انه مضافاً الى ما عرفت من انه لا وجه لمراعات الترتيب بين المرجحات بناء على التعدى واناطة الترجيح بالظن او الاقربى الى الواقع وكذلك بناء على عدم التعدى لكن على القول بكون المقبولة والمرفوعة كساير الاخبار الواردة فى الترجيح بصدور بيان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتيب والالزم تقييد جميع اخبار الترجيح على كثرتها بما فى المقبولة لمكان الاقتصار فيه على ذكر مرجح واحد او اثنين او ثلاثة ، ان حديث فرعية جهة الصدور على

في التعادل والترجيح

اصلہ انما یفید اذا لم یکن المرجح الجہتی من مرجحات اصل الصدور باحد المناطین المذکورین آنفاً (ای اناطۃ الترچیج بالظن والاقریۃ الی الوقع) ولم نقل برجوع تمام المزایا الی المرجحات السندیۃ بل من مرجحات جہۃ الصدور واما اذا کان المرجح الجہتی من مرجحات اصل الصدور فای فرق بینہ و بین سائر المرجحات اذلا فرق حینئذ بین مرجح ومرجح فلاوجه لمراعاة الترتیب بین المرجحات اصلاً ولم یقم دلیل بعد فی الخبرین المتعارضین علی وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حیث غیر الجہۃ ای غیر جہۃ الصدور مع کون الآخر راجحاً بحسب الجہۃ بل هو اول الکلام کمالا ینحی وعلیہ فلامحیص عن ملاحظۃ الراجح من المرجحین بحسب احد المناطین او من دلالة اخبار العلاج علی الترچیج بینهما مع المزاحمة ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحکم هو اطلاق التخییر والحاصل ان ما ذکرہ الشیخ (ره) من تفریع جہۃ الصدور علی اصل الصدور مما لاوجه له .

وقد اورد بعض اعاضم تلامیذہ علیہ بانتفاضہ بالمتکافئین من حیث الصدور فانه لو لم یعقل التعبد بصدور المتخالفین من حیث الصدور مع حمل احدهما علی التقیۃ لم یعقل التعبد بصدورهما مع حمل احدهما علیها لانه الغاء لاحدهما ایضا فی الحقیقۃ .

قد عرفت آنفاً حاصل کلام الشیخ (ره) فی وجه تقدیم المرجح

فى التعادل والترجىح

الصدورى على الجهتى بان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور فاذا كان الخبران المتعارضان مقطوعى الصدور كما فى المتواترين فتصل النوبة حينئذ الى المرجح الجهتى وهكذا اذا كان الخبران بحكم مقطوعى الصدور يعنى بهما المتكافئين من حيث الصدور على نحو لا يمكن التعبد بصدور احدهما دون الاخر بعد تساويهما من تمام الجهات فحينئذ تصل النوبة ايضاً الى المرجح الجهتى واما اذا كانا متفاضلين من حيث الصدور فيجب التعبد حينئذ بالراجح صدوراً ولا يكاد تصل النوبة الى المرجوح صدوراً كى يلاحظ رجحانه .

وبعبارة اخرى ان الخبران اذا كانا متفاضلين من حيث الصدور فلا يعقل التعبد بصدورهما جميعاً اذ لا محصل للتعبد بصدورهما ليحمل الموافق منهما للعامة على التقية فانه الغاء له رأساً هذا حاصل كلامه (قدس) فى وجه تقديم المرجح الصدورى على الجهتى واما حاصل ما اورده عليه بعض تلاميذه (يعنى صاحب البدايع) هو انه لو لم يعقل التعبد بصدور المتفاضلين من حيث الصدور نظراً الى انه لا معنى للتعبد بصدورهما جميعاً ليحمل الموافق منهما للعامة على التقية فانه الغاء له رأساً كذلك لم يعقل التعبد بالخبرين المتكافئين ايضاً من حيث الصدور لعين هذا المحذور .

وفيه ما لا يخفى من الغفلة وحسبان انه التزم (قدس) فى مورد الترجىح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور اما

في التعادل والترجيح

للعلم بصدورهما وأما للتعبّد به فعلاً مع بداهة أنّ غرضه من التساوى من حيث الصدور تعبّداً تساويهما بحسب دليل التعبّد بالصدور قطعاً ضرورة أنّ دليل جحمة الخبر لا يقتضى التعبّد فعلاً بالمتعارضين بل ولأباحدهما وقضية دليل العلاج ليس إلاّ التّعيد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً .

حاصل الجواب ان بعض اعظم تلاميذ الشيخ قد غفل عما يستفاد من عبارته (قدس) وتخيّل انه (اعلى الله مقامه) قد اعتبر في الترجيح بحسب الجهة ان يكون المتعارضان اما مقطوعى الصدور كما في المتواترين او مما وقع التعبّد بصدورهما فعلاً كما في المتكافئين ولم يتفطن ان غرض الشيخ (ره) ليس ان المتكافئين مما وقع التعبّد بصدورهما فعلاً كما يوهمه قوله فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علماً كما في المتواترين او تعبّداً كما في المتكافئين . . الخ بل غرضه ان المتكافئين متساويان بحسب دليل التعبّد بالصدور فلا يمكن التعبّد بصدور احدهما دون الآخر فاذا لم يمكن التعبّد بصدور احدهما دون الآخر كانا قهراً كمقطوعى الصدور في كونهما مورداً للترجيح الجهتي خاصة دون الصدورى .

وبالجملة ان غرض الشيخ (ره) من التساوى من حيث الصدور تعبّداً تساويهما بحسب دليل التعبّد بالصدور قطعاً ضرورة ان دليل الخبر لا يقتضى

فى التعادل والترجىح

التعبد فعلا بالمتعارضين المتكافئين من حيث الصدور بل ولا باحدهما المعين بداهة ان دليل حجية الخبر اذا اقتضى التعبد بصدور احدهما المعين فقد عارضه الآخر لاشترائه معه فى مناط الدخول تحت دليل الاعتبار وقضية دليل العلاج ليس الا التعبد باحدهما تخييرا او ترجيحا والحاصل ان الشيخ (ره) لا يلتزم فى المقام بالتعبد الفعلى بهما لما عرفت ان شيئا من دليل حجية الخبر ودليل العلاج مما لا يقتضى التعبد فعلا بالمتكافئين من حيث الصدور اصلا فتأمل ولا تغفل .

والعجب كل العجب انه رحمة الله لم يكتف بما اورده من النقص حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق لدوران امره بين عدم صدوره من اصله وبين صدوره تقيّة ولا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة كما انه لا يعقل التعبد بالقطعى الصدور الموافق بل الامر فى الظنى الصدور اهون لاحتمال عدم صدوره بخلافه ثم قال فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة مع نص الامام على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التى لم تعهد صدورها من ذى مسكة فضلا عن هو تالى العصمة علما وعملا ثم قال وليت شعري ان هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع انه فى جودة النظر يأتى بما يقرب من شق القمر

فى التعادل والترجيح

والعجب كل العجب انه رحمة الله لم يكتف بما اورده من النقض بل ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به ويرهن عليه بما حاصله وهو ان امر الموافق مما يدور بين عدم صدوره من اصله وبين صدوره تقيّة فعلى كالاتقديرين مما لا يعقل التعبد به بداهة كما انه لا يعقل التعبد بالقطعى الصدور الموافق بل الامر فى الظنى اهون ثم قال فاحتمال تقديم مرجحات السندية على مخالفة العامة مع نص الامام (عليه السلام) على طرح ما يوافقهم من العجائب والغرائب التى لم يعهد صدوره عن ذى مسكة فضلاً عن هون العصمة علماً وعملاً ثم قال وليت شعري ان هذا الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع انه فى جودة النظر بما يقرب من شق القمر .

وانت خبير بوضوح فساد برهانه ضرورة عدم دوران الموافق بين الصدور تقيّة وعدم الصدور رأساً لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً وعدم صدور المخالف المعارض له اصلاً ولا يكاد يحتج فى التعبد الى ازيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة وانما دار احتمال الموافق بين الاثنين اذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهة ودلالة ضرورة دوران معارضة حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقيّة وفى غير هذه الصورة كان دوران امره بين الثلاثة لامحالة لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواضح حينئذ ايضاً .

في التعادل والتزجيح

هذا تزيف لقول صاحب البدايع لوضح ان الخبر الموافق لهم لا يدور امره بين صدوره تقية وعدم صدوره رأساً بل الامر فيه يدور بين احتمالات ثلاثة والاحتمال الثالث احتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعي وعدم صدور المخالف المعارض له اصلاً ولا يكاد يحتاج في التعبد ازيد من احتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي وانما يدور امره بين الاحتمالين اذا كان المعارض المخالف للعامة قطعياً من جهاته الثلاث اى من جهة السند والدلالة والجهة جميعاً ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره اصلاً وصدوره تقية وفى غير هذه الصورة كان دوران امره بين الثلاثة لامحالة لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي .

ومنه قد انقذ امكان التعبد بصدور الموافق القطعى لبيان الحكم الواقعي ايضاً وانما لم يمكن التعبد بصدوره لذلك اذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلالة لتعيين حملة على التقية حينئذ لامحالة ولعمري ان ما ذكرنا اوضح من ان يخفى على مثله الا ان الخطاء والنسيان كالتبيعة الثانية للانسان عصمنا الله من زلل الاقدام والاقلام فى كل ورطة ومقام .

حاصله انه قد انقذ مما ذكرنا فى تضعيف عدم تعقل التعبد بالظنى الموافق لهم ضعف عدم تعقل التعبد بالقطعى الموافق ايضاً غاية فى القطعى الموافق للعامة احتمالان وهما الصدور تقية والصدور لبيان الحكم

فى التعادل والترجىح

الواقعى وفى الظنى الموافق لهم احتمالات ثلاثة عدم الصدور من اصله
وصدوره تقية والصدور لبيان الحكم الواقعى ومن المعلوم ان مجرد
احتمال الصدور لبيان الحكم الواقعى وهو مما يكفى فى تعقل التعبد به
شراً ولعمري ان ما ذكرنا واضح من ان يخفى على مثله الا ان الخطاء
والنسيان كالتبيعة الثانية للانسان عصمنا الله من زلل الاقدام والاقلام فى
كل ورطة ومقام .

ثم ان هذا كله انما هو بملاحظة ان هذا المرجح مرجح من
حيث الجهة واما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضة
لاحتمال التورية فى المعارض المحتمل فيه التقيّة دونه فهو مقدّم
على جميع مرجحات الصدور بناء على ما هو المشهور من تقدّم
التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على الترجيح بها اللهم الا ان
يقال ان باب احتمال التورية وان كان مفتوحاً فيما احتمال فيه
التقيّة الا انه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب ان يكون معارضة
اظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً فى الآخر فتدبر .

ثم ان جميع ما اسمعناك الى هنا من تقديم الارجح صدوراً على
المخالف للعامة كما هو مختار الشيخ (ره) او بالعكس كما هو مختار
بعض تلاميذه او انه لافرق بينهما اصلاً وبطلان القول بان الترجيح
بمخالفة العامة مقدم على الترجيح الصدورى وان ذا وساير المرجحات

فى التعادل والترجيح

سواسية كما هو المختار انما هو بملاحظة ان هذا المرجح مرجح من حيث الجهة واما بملاحظة انه موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه لاحتمال التورية فى المعارض الموافق للعامة الموجب لضعف ظهوره ودلالته وان المخالف للعامة يكون هو اقوى منه دلالة وظهوراً لعدم احتمال التورية فيه اصلاً فهو مقدم على جميع المرجحات الصدورية بناء على ما هو المشهور من تقديم التوفيق بحمل الظاهر على الاظهر على الترجيح بها وبعبارة أخرى ان احتمال خلاف الظاهر فى الموافق اقوى من المخالف اذ يتطرق الى الموافق احتمال ارادة خلاف ظاهره تورية بخلاف المخالف وعليه يجب الجمع الدلالى بينهما بتأويل الموافق الى ما لا يخالف المخالف ولا يجوز العلاج بطرح الموافق بمعونة اخبار العلاج اللهم الا ان يقال ان باب احتمال التورية وان كان مقتوحاً فيما احتمال فيه التقية يعنى الخبر الموافق للعامة اذا مره دائرين كونه كذباً لمصلحة لازمة فيكون صدوره تقية وبين كون المراد خلاف الظاهر بلا نصب قرينة عليه فيكون مضمونه صدقاً تورية ، الا ان مجرد كون الخبر موافقاً للعامة وجريان احتمال التورية فيه دون بيان الواقع مما لا يخل بظهوره عرفاً ليكون المخالف للعامة هو اقوى منه ظهوراً اذا المتفاهم عند اهل اللسان فى مقام الاثبات فى الخبر المحمول على التقية هو مضمونه كذباً مخالفاً للواقع لصدقاً مطابقاً للواقع تورية وعليه فلا يوجب ان يكون معارضه اظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفاً فى الآخر .

الكلام حول المرجحات الخارجية باقسامها وبيان حال القسم الاول منها

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من
المرجحات فى الجملة بناء على لزوم الترجىح لوقيل بالتعدى
عن المرجحات المنصوصة اوقيل بدخوله فى القاعدة المجمع
عليها كما ادعى وهى لزوم العمل باقوى الدليلين .

قد عرفت سابقاً ان المرجحات ، اما داخلية وهى مزبة قائمة بنفس
الخبر من دون استنادها الى شىء كلافصحىة ، واما خارجية وهى مزبة
قائمة بغير الخبر ايضاً كقيامها بالخبر كموافقة الكتاب والعامه والشهرة
والاعدلية والافقهية ، واما الخارجية قد لانكون بنفسها حجة وكانت
معاودة لمضمون احد الخبرين كالشهرة فى الفتوى وقد تكون بنفسها
حجة ، وهذه ايضاً على قسمين لانها تارة تكون معاودة لمضمون احد
الخبرين كالكتاب والسنة وتارة لانكون معاودة لمضمون احد الخبرين
كالاصل بناء على عدم اعتباره من باب الظن ، فمجموع اقسام المرجحات

فى التعادل والترجيح

الخارجية ثلاثة ، والمصنف قد عقد هذا الفصل الاخير للتكلم حول هذه المرجحات الخارجية ، غير انه قد اشار الى القسم الاول منها بقوله ، موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه . . الخ .

حاصله ، ان موافقة الخبر للإمارة التى توجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجحات فى الجملة بناء على لزوم الترجيح لوقيل بالتعدى عن المرجحات المنصوصة ، سواء كان ذلك لاستفادته من الفقرات الخاصة من الروايات ، وان فى جمل الامام (عليه السلام) الاصدقية فى المقبولة والاثنية فى المرفوعة مرجحاً ، دلالة على ان المناط فى الترجيح بهما كونهما موجبان لأقربية احدى الروايتين للواقع فيتعدى الى كل مافيه المناط او كان لدخول الخبر الراجح فى القاعدة المجمع عليها كما ادعى وهى لزوم العمل باقوى الدليلين .

والمدعى لذلك هو الشيخ (ره) فانه الذى يظهر منه دخول الخبر الموافق لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً (اى شأنافاعلا) فى القاعدة المجمع عليها وهى لزوم العمل باقوى الدليلين (قال) عند التعرض للمرجحات الخارجية بعد بيان القسم الاول منها وهو ما يكون غير معتبر فى نفسه ومعاضداً لمضمون احد الخبرين كالشهرة فى الفتوى ونحوها (ما لفظه) ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الاخبار من الترجيح بكل ما يوجب اقربية احدهما الى الواقع وان كان خارجا عن الخبرين (قال) بل يرجع هذا النوع الى المرجح الداخلى فان احد الخبرين اذا طابق امارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل فى الاخر

فى التعادل والترجىح

اما من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور فیدخل الراجح فیما لا ریب فیہ والمرجوح فیما فیہ الریب (الى ان قال) ومن هنا یمکن ان یتبدل على المطلب بالاجماع المدعى فى كلام جماعة على وجوب العمل باقوى الدلیلین بناء على عدم شمولها للمقام من حيث ان الظاهر من الاقوى اقربهما فى نفسه ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه اقرب الى الواقع لموافقة امارة خارجية ، فیقال فى تقریب الاستدلال ان الامارة موجبة لظن خلل فى المرجوح مفقود فى الراجح فیکون الراجح اقوى احتمالا من حيث نفسه (انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه) ومحصل كلامه (قدس) ان الدلیل على الترجىح بالقسم الاول من المرجح الخارجى هو وجوه ثلاثة ، الاول هو الفقرات الخاصة من الاخبار العلاجية التى استفید منها الترجىح بیکل ما یوجب اقربیة المتعارضین الى الواقع وان فى جعل الامام (عليه السلام) مثل الاصدقية والاثوية مرجحاً لاحدى الروایتین دلالة على ان المناط فى الترجىح بهما کونهما موجبان لاقربیة احدى الروایتین للواقع فیتعدى الى کل ما فیہ المناط ، الثانى ان مرجع هذا النوع من المرجح الخارجى الى المرجح الداخلى فانه مما یوجب الظن بخلل فى المرجوح اما فى صدوره او فى جهة صدوره فیکون الراجح اقوى احتمالا من حيث نفسه فیدخل فى القاعدة المجمع علیها وهى وجوب العمل باقوى الدلیلین ، والثالث ان مرجع هذا النوع من المرجح الخارجى هو الى المرجح الداخلى فانه مما یوجب الظن بخلل فى المرجوح اما فى صدوره او فى جهة صدوره فیدخل الراجح

فى التعادل والترجىح

فىما لارب فى والمرجوح فىما فى الرب فىقدم مالارب فى على
مافى الرب ، هذا مىصل كلامه (قدس) .

ولا ىخفى ان فى عبارة المصنف مسامحة واضحة فان مقتضى عطف
قوله ، اوقىل بدخوله على قوله لوقىل بالتعدى ان موافقة الخبر لما ىوجب
الظن بمضمونه ولو نوعاً هى من المرجحات اذا قىل بدخوله فى القاعدة
المجمع عليها ولولم نقل بالتعدى من المرجحات المنصوصة وهو غير
مستقىم والصمىح هكذا لوقىل بالتعدى من المرجحات المنصوصة سواء
كان ذلك لاستفادته من الفقرات الخاصة او كان لدخول الخبر الرامى
فى القاعدة المجمع عليها وكىف كان فقد اورد المصنف على الوجوه
الثلاثة للشىخ (ره) بقوله .

قد عرفت انّ التّعدى محلّ نظر بل منع .

هذا رد على الوجه الاول ، وهوان المستفاد منها ان كلما كان
اقرب الى الواقع وكان الحق فى طرفه فهو الاحق بالاخذ دون غيره وان
فى جعل الامام (عليه السلام) مثل الاصدقية والاوثنية مرجحا لاحد الرواتىن
دلالة على ان المناط فى الترجىح بهما كونهما موجبان لاقربىة احد
الرواتىن للواقع فىتعدى الى كل ما فى المناط ، حاصل الرد انه قد
عرفت سابقا ان التعدى محل نظر ومنع لان المرجحية كالبجىة ىحتاج
الى دليل وليس لنا استفادة مناط من لفظ الاصدقية والاثنىة بان ىقال

فى التعادل والترجىح

ان المستفاد منها ان كلما كان اقرب الى الواقع وكان الحق فى طرفه فهو الاحق بالاخذ دون غيره وذلك لانه لو كان المراد من الاصلدية هو ذلك لادفع لذكر الاورعية بل الافقهية بعد ذلك لان كلها موجبة للاصلدية والاصلدية بقول مطلق حاوية لها فيكفى عنها ذكر الاصلدق مطلقا مع ان الاورعية بماهى هى ربما لادخل لها بالاقربية الى الواقع لاجتماعها مع كثرة السهو والخطاء فتكرار هذه الوجوه دليل على ان لها خصوصية ليست لغيرها فى نظر الشارع .

وانّ الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون مضمون احدهما مضمونا لأجل مساعدة امارة ظنية عليه لأوجب قوة فيه من هذه الحيثية بل هو على ما هو عليه من القوة لولا مساعدتها كما لا يخفى .

هذا رد على وجه الثانى من جوه التى استدل الشيخ (ره) على التعدى وهو دخول الخبر الموافق لما يوجب الظن بمضمونه دلونوعاً فى القاعدة المجمع عليها وهى لزوم العمل باقوى الدليلين وان مرجع هذا النوع من المرجح الخارجى هو الى المرجح الداخلى فانه مما يوجب الظن بخلل فى المرجوح اما فى صدره او فى جهة صدره فيكون الراجح اقوى احتمالا من حيث نفسه فيدخل فى القاعدة المجمع عليها وهى وجوب العمل باقوى الدليلين .

فى التعادل والترجيح

حاصل الرد هو ان الظاهر من القاعدة المذكورة وهى وجوب العمل باقوى الدليلين هو وجوب العمل باقويهما من حيث الدليمية والكشفية فى حد نفسه من حيث هو لا بمجرد كون مضمونه مؤيداً بامارة خارجية وكون مضمون احدهما مظنوناً لاجل مساعدة امانة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية بل هو على ما هو عليه من القوة لولامساعدة هذه الامارة الظنية ، هذا ولكن لا يبعد ان يقال ان العقل مما لا يفرق بين ما اذا كانت الاقوائية فى احد الدليلين فى دليليته وكشفيته او فى مضمونه ومؤداه من جهة تأييده بامارة خارجية على طبقه فاحد الدليلين بمجرد ان كان اقوى من صاحبه ولو مضموناً كان العمل به متعيناً عقلا دون العمل بصاحبه لرجحان الاول ومرجوحية الثانى بل ولو ادعى بان المرجح الخارجى هو مما يوجب القوة فى اصل دليليته وفى جهة اثباته وطريقيته وكشفيته ليس هو دعوى فى غير محلها فتأمل .

ومطابقة احد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل فى الآخر اما من حيث الصدور او من حيث جهته كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجية المخالف لولا معارضة الموافق والصدق واقعا لا يكاد يعتبر فى الحجية كما لا يكاد يضربها الكذب كذلك فافهم .

هذا رد على الوجه الثالث من وجوه التمسك بالشيخ (ره) على

فى التعادل والترجىح

التعدى وهو ان مرجع هذا النوع من المرجح الخارجى هو المرجح الداخلى فانه مما يوجب الظن بخلل فى المرجوح اما فى صدوره او فى جهة صدوره فيدخل الراجح فيما لارب فيه والمرجوح فيما فيه الريب فيقدم ما لارب فيه على ما فيه الريب .

حاصل الرد هو ان مطابقة احد الخبرين للامارة لا يكون لازمه الظن بوجود خلل فى الاخر اما من حيث الصدور او من حيث جهته ، كيف وقد اجتمع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجبة المخالف لولا معارضة الموافق ولو كان مطابقة احد الخبرين لامارة خارجية موجبة للظن بخلل فى الاخر اما فى صدوره او فى جهته فكيف يجتمع القطع المذكور مع الظن بخلل فيه اما فى صدوره واما فى جهة صدوره والصدق الواقعى لا يكاد يعتبر فى حجبة الخبر كما لا يكاد يضر بالحجبة الكذب الواقعى كى اذا حصل الظن بكذب الاخر واقعاً كان ذلك ظناً بخلل فى حجته ، اللهم الا ان يقال باننا نستكشف من تلك المطابقة عن مرجح واقعى او يدعى الملازمة بين نفس المطابقة والظن بكون مضمون المطابق اقرب الى الواقع ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

هذا حال الامارة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها
اما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره
بالخصوص كالتقياس فهو وان كان كالغير المعتبر لعدم الدليل

في التعادل والترجيح

بحسب ما يقتضى الترجيح به من الاخبار بناء على التعدى والقاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في اقوى الدليلين الا ان الاخبار الناهية عن القياس وان السنة اذا قيست محق الدين مانعة عن الترجيح به ضرورة ان استعماله في ترجيح احد الخبرين استعمال له في المسئلة الشرعية الاصولية وخطره ليس باقل من استعماله في المسئلة الفرعية .

هذا كله حال الامادة الغير المعبرة لعدم الدليل على اعتبارها واما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس وان كان كالغير المعبر لعدم الدليل بحسب ما يقتضى الترجيح به اى بالخبر الغير المعبر بناء على التعدى من المرجحات المنصوصة سواء كان ذلك لاستفادته من الفقرات الخاصة او لدخول الخبر الراجع في القاعدة المجمع عليها بناء على دخول مظنون المضمون في اقوى الدليلين وقد عرفت ان التعدى محل نظر ومنع وان الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائية من حيث الدليلية والكشفية ، الا ان الاخبار الناهية عن القياس وان السنة اذا قيست محق الدين مانعة عن الترجيح بالقياس ، ضرورة ان استعماله في ترجيح احد الخبرين استعمال له في المسئلة الشرعية الاصولية وخطره ليس باقل من استعماله في المسئلة الفرعية .

في التعادل والترجيح

فظهر مما ذكرنا ان الكبرى الكلية الشرطية (ان السنة اذا قيست
محقق الدين) منطبقة على ما نحن فيه بالبداية يعنى مفسدة محقق
الدين سارية في الحكم الشرعى الاصولى باعمال القياس فيه كالحكم
الفرعى لاجل انطباق الكبرى الكلية عليه بل مفسدته اعظم لاجل
جمعه فى طريق استنباط الفروع الكثيرة اذا العمل بالخبر عنوان
طولى منطبق على تلك الاعمال الكثيرة وهل يجترى احد ان ينسب الى
الشارع الاذن فيه مع المنع عنه فيها فلا مجال لدعوى الانصراف الى
الحكم الفرعى اذ ذاك فى الاطلاق لافى العموم ومن المعلوم ان قوله
(عَلَيْهِ السَّلَامُ) السنة اذا قيست محقق الدين ، كلمة شرطية كلية على نحو العموم
لا الاطلاق لمكان دلالة كلمة اذا فى مثل هذه القضية الواردة مورد التعليل
مفيدة للعموم مساوقة لقوله كلما قيست وهذا واضح ، مضافاً الى انه انصراف
بدوى لا يعباء به فى التمسك بالاطلاق فضلا عن العموم .

نعم لا بأس بالعمل بالخبر الموافق بالقياس من باب الاحتياط
فيما اذا دار الامر بين تعيينه والتخير بينه وبين المخالف له اذا العمل
بالاحتياط ليس عملاً بالقياس فيما اذا لم يكن عن استناد اليه .

و تَوْهَمُ أَنَّ حَالَ الْقِيَاسِ هَيْهِنَا لَيْسَ فِي تَحَقُّقِ الْأَقْوَائِيَّةِ
بِهِ الْأَكْثَالُ فِيمَا يَنْقَحُ بِهِ مَوْضُوعٌ آخَرُ ذَوْحُكُمْ مِنْ دُونِ اعْتِمَادِ
عَلَيْهِ فِي مَسْئَلَةِ أَصُولِيَّةٍ وَ لَا فِرْعَوِيَّةٍ قِيَاسٍ مَعَ الْفَارَقِ لَوْضُوحِ الْفَرْقِ
بَيْنَ الْمَقَامِ وَالْقِيَاسِ فِي الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ الصَّرْفَةِ فَإِنَّ الْقِيَاسَ

فى التعادل والترجىح

المعمول فىها لىس فى الدين فىكون افساده اكثر من اصلاحه وهذا بخلاف المعمول فى المقام فانه نحو اعمال له فى الدين ضرورة انه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجة بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى ادلة الاعتبار والتخير بينه وبين معارضة بمقتضى ادلة العلاج فتأمل جيداً .

قد اسمعناك آنفا ان ماليس بمعتبر لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس وان كان هو كالغير المعتبر لعدم الدليل على اعتباره كالشهرة فى الفتوى من حيث وجوب الترجيح به بناء على التعدى الا ان الاخبار الناهية عن القياس مائعة عن الترجيح به .
وتوهم ان حال القياس هينها فى تحقق الاقوائية به لىس الاكحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه فى مسألة اصولية ولافرعية ، قياس مع الفارق لوضوح الفرق بين المقام والقياس فى الموضوعات الخارجية الصرفة فان القياس المعمول فيها لىس فى الدين مثلاً اذا حصل منه الظن بالضرر ورتب عليه جواز الافطار او حصل منه الظن بالقبلة فى جهة خاصة ورتب عليه جواز الصلوة اليها لىس هو قياساً فى الدين حتى يكون افساده اكثر من اصلاحه وهذا بخلاف اعمال القياس فى المقام فان القياس فيما نحن فيه نحو اعمال له فى الدين لاسراء الحجية الفعلية بمعونة القياس الى الخبر الموافق له بعد سقوطه عن الحجية الفعلية واسراء التخير الشرعى اليه كذلك فتأمل جيداً .

في التعادل والترجيح

في بيان حال القسم الثاني من المرجحات الخارجية

وَأَمَّا مَا إِذَا عْتَصَدَ بِمَا كَانَ دَلِيلًا مُسْتَقَلًّا فِي نَفْسِهِ كَالْكِتَابِ
وَالسَّنةِ الْقُطْعِيَّةِ فَا لِمُعَارِضِ الْمُخَالَفِ لِأَحَدِهِمَا إِنْ كَانَتْ مُخَالَفَتُهُ
بِالْمُبَآئِنَةِ الْكَلِمَةِ فَهَذِهِ الصُّورَةُ خَارِجَةٌ عَنِ مَوْرِدِ التَّرْجِيحِ لِعَدَمِ
حُجَّةِ الْخَبَرِ الْمُخَالَفِ كَذَلِكَ مِنْ أَصْلِهِ وَلَوْ مَعَ عَدَمِ الْمُعَارِضِ فَإِنَّهُ
الْمُتَيَقِّنُ مِنَ الْإِخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهُ زُخْرَفٌ أَوْ بَاطِلٌ أَوْ أَنَّهُ لَمْ يُنْقَلِ
أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ .

قد عرفت سابقاً أن الشيخ (ره) قد جعل مجموع المرجحات من
غير تقييد بكونها من المنصوصات أو غيرها على قسمين داخلية وخارجية
فالداخلية أعني كل مزية غير مستقلة بنفسها بل هي قائمة بنفس الخبر
من دون استنادها إلى شيء وهي بين ما يرجع إلى الصدور كالأدلية
وبين ما يرجع إلى جهة الصدور كمخالفة العامة بناء على كون مثل هذا
الخبر صادراً لا لاجل النقية وبين ما يرجع إلى المضمون كالنقل باللفظ
بالنسبة إلى النقل بالمعنى .

وأما الخارجية وهي كل مزية مستقلة بنفسها ولو لم يكن هناك

في التعادل والترجيح

خبر أصلاً يعنى هى مزية قائمة بغير الخبر أيضاً كقيامها بالخبر وهى على قسمين ، الأول ماكانت غير معتبرة فى نفسها ومعاضدة لمضمون أحد الخبرين كالشهرة فى الفتوى وقد عرفت حاله منها مفصلاً والثانى ماكانت معتبرة فى نفسها وتكون معاضدة لمضمون أحد الخبرين كالكتاب والسنة ، وقد شرع الآن فى بيان حال هذا القسم منها بقوله وأما إذا اعتضد بماكان دليلاً مستقلاً فى نفسه كالكتاب والسنة القطعية .. الخ .

حاصل كلامه ان الخبر المخالف للكتاب او السنة ان كانت مخالفته بنحو المباشرة الكلية فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف للكتاب بهذا النحو من المخالفة مطلقاً ولو مع عدم المعارض لانه المتيقن من الاخبار الدالة على انه زخرف اوباطل او لم نقله الى غير ذلك .

وان كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق فقضية القاعده فيها وان كانت ملاحظة المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً او تخييراً لو لم يكن الترجيح فى الموافق بناء على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد الا ان الاخبار الدالة على اخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة لو قيل بانها فى مقام ترجيح احد هما لاتعيين الحجة عن اللاحجة كما نزلناها عليه .

فى التعادل والترجيح

وان كانت مخالفته بمنحو العموم والخصوص المطلق فمقتضى القاعدة فيها وان كان ملاحظة الترجيح بينه وبين معارضه (اى الخبر الموافق للكتاب) وتخصيص الكتاب به تعميماً او تخييراً لو لم يكن الترجيح فى الموافق لما ذكره الشيخ (ره) قال ومقتضى القاعدة فى هذا المقام ان يلاحظ اولاً جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له فان وجد شىء منها يرجح المخالف به وخصص به الكتاب لان المقروض انحصار المانع من تخصيصه به فى ابتلائه بمزا حمة الخبر المطابق للكتاب لانه مع الكتاب من قبيل النص وقد عرفت ان العمل بالنص ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدليل (الى ان قال) فاذا عولجت المزا حمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف ظاهر الكتاب بقريضة الخبر السليم ولو لم يكن هناك مرجح فان حكمنا فى الخبرين المتكافئين بالتخيير اما لانه الاصل فى المتعارضين او لورود الاخبار بالتخيير كان اللازم التخيير وان له ان يأخذ بالمطابق وان يأخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب وان قلنا بالتساقط والتوقف كان المرجع هو ظاهر الكتاب (انتهى) .

الا ان اخبار الترجيح الدالة على اخذ الموافق للكتاب من المتعارضين غير قاصرة عن الشمول لهذه الصورة فترجح بها الموافق لعموم الكتاب على المخالف لعموم الكتاب وان كان المخالف لوخلى عن المعارض قدم على عموم الكتاب لخصيته منه ، هذا لو قيل بان اخبار الترجيح بموافقة الكتاب والسنة هى فى مقام الترجيح لافى مقام تعيين

فى التعادل والترجىح

الحجة عن اللاحجة كما نزلناها عليه فىحنئذ فلا ترجىح حتى يرجح
الموافق على المخالف .

ويؤيدّه اخبار العرض على الكتاب الدّالة على عدم حجّة
المخالف من اصله فانهما تفرغان عن لسان واحد فلاوجه لحمل
المخالفة فى احدهما على خلاف المخالفة فى الاخرى كما لا يخفى

قد عرفت آنفاً ان قضية القاعدة فيما اذا كانت مخالفته بالعموم
والخصوص المطلق وان كانت ملاحظة المرحجات بينه وبين الموافق
وتخصيص الكتاب به تعييناً او تخييراً الا اخبار الترجىح بموافقة الكتاب
غير قاصرة عن الشمول لهذه الصورة فترجح بها الموافق لعموم الكتاب
على المخالف لعمومه وهذا ان قلنا ان اخبار الترجىح بموافقة الكتاب
والسنة هى فى مقام الترجىح واما اذا قلنا انها فى مقام تعيين الحجة عن
اللاحجة كما نزلناها وحملناها عليه فلا ترجىح كى يرجح الموافق
على المخالف .

ويؤيد كون اخبار الترجىح فى مقام تعيين الحجة عن اللاحجة
لانرجىح الحجة على الحجة ، اخبار العرض على الكتاب يعنى بها الاخبار
الناحية عن الخبر المخالف للكتاب والسنة ولو لم يكن له معارض التى
تعتبر عنه بالزخرف والباطل ونحوهما فانهما تفرغان عن لسان واحد
فلاوجه لحمل المخالفة فى الطائفة الاولى على خلاف المخالفة فى الطائفة

في التعادل والترجيح

الثانية بان يحمل المخالفة في الطائفة الاولى على المخالفة بالعموم والخصوص المطلق ويحمل المخالفة في الطائفة الثانية على المخالفة بالمبائنة الكلية او بالعموم والخصوص من وجه .

اللهم الا ان يقال نعم الا ان دعوى اختصاص هذه الطائفة بما اذا كانت المخالفة بالمبائنة بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبائن عنهم (عليهم السلام) كثير ا وباء مثل ماخالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل عن التخصيص غير بعيدة .

حاصله ان ما ذكرناه في تأييد ان اخبار الترجيح هي في مقام تعيين الحجة عن اللا حجة لترجيح الحجة على الحجة باخبار العرض على الكتاب يعنى بها الاخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب والسنة ولو لم يكن له معارض التي تعتبر عنه بالزخرق والباطل ونحوهما لانهما تفرغان عن لسان واحد فلا وجه لحمل المخالفة في الطائفة الاولى على خلاف المخالفة في الطائفة الثانية (غير سديد) لامكان دعوى اختصاص الطائفة الثانية وهي اخبار العرض على الكتاب التي تنهى عن الخبر المخالف ولو لم يكن له معارض وانه زخرف او باطل لم نقله بما اذا كانت المخالفة بالمبائنة بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المبائن عنهم (عليهم السلام) وبقرينة اباء مثل قوله (عليه السلام) ما خالف قول ربنا لم اقله او باطل عن التخصيص والحاصل ان دعوى اختصاص هذه الطائفة بما اذا كانت المخالفة

فى التعادل والترجىح

بالمبائنة بقريئة القطع بصدور المخالف الغير المبائن عنهم كثيرا
واباء مثل ماخالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل عن التخصيص
غير بعيدة .

وان كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر
انها كالمخالفة فى الصورة الاولى كما لا يخفى .

قد عرفت فيما تقدم ان الخبر المخالف للكتاب او السنة ان كانت
مخالفته بنحو المبائنة الكلية فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح
لعدم حجية الخالف للكتاب بهذا النحو من المخالفة مطلقا ولو مع عدم
المعارض لانه المتيقن من الاخبار الدالة على انه زخرف او باطل اولم
نقله الى غير ذلك .

وان كانت مخالفته بنحو العموم والخصوص المطلق فمقتضى
القاعدة وان كان ملاحظة الترجيح بينه وبين معارضه كما ذكره الشيخ
(ره) قال فان كان المخالف راجحاً رجح على معارضه وخصص به الكتاب
وان كان متكافئاً فتخير بين الاخذ به وتخصيص الكتاب به وبين الاخذ
بمعارضه المعتضد بظاهر الكتاب ولكن اخبار الترجيح بموافقة الكتاب
غير قاصرة عن الشمول لهذه الصورة فنرجح بها الموافق لعموم الكتاب
على المخالف لعموم الكتاب وان كان المخالف لوخلى عن المعارض قدم
على عموم الكتاب لاخصيته منه ، هذا ان قلنا ان اخبار الترجيح بموافقة

فى التعداد والترجىح

الكتاب والسنة هى فى مقام الترجىح واما اذا قلنا انها فى مقام تعين
الحجة عن اللاهجة فلا ترجىح حتى يرجح الموافق على المخالف .
واما اذا كانت مخالفته بنحو العموم والخصوص من وجه فحكمها
حكم المخالفة فى الصورة الاولى .

واما الترجىح بمثل الاستصحاب كما وقع فى كلام غير واحد
من الاصحاب فالظاهر انه لاجل اعتباره من باب الظن والطريقة
عندهم واما بناء على اعتباره تعبدًا من باب الاخبار وظيفة للشاك
كما هو المختار كسائر الاصول العملية التى تكون كذلك عقلا
او نقلا فلا وجه للترجىح به اصلا لعدم تقوية مضمون الخبر
بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى هذا آخر ما
اردنا ايراده والحمد لله اولاً وآخراً وباطناً وظاهراً .

قد عرفت سابقاً ان الشيخ (اعلى الله مقامه) قد جعل مجموع
المرجحات من غير تقييد بكونها من المنصوصات او غيرها على قسمين
داخلية وخارجية ، اما الداخلية وهى مزية قائمة بنفس الخبر من دون
استنادها الى شىء وهى بين ما يرجع الى الصدور كاعدلية الراوى وبين
ما يرجع الى جهة الصدور كمخالفة العامة وبين ما يرجع الى المضمون
كالنقل باللفظ . بالنسبة الى النقل بالمعنى ، واما الخارجية وهى مزية
قائمة بغير

فى التعادل والترجىح

الخبر اىضاً كقيامها بالخبر وهذه قد تكون غير معتبرة فى نفسها ومعاضدة لمضمون اءء الخبرىن كالشهرة وقد تكون معتبرة فى نفسها وهى قد تكون معاضدة لمضمون اءء الخبرىن كالكتاب والسنة وقد لا تكون كالاصل العملى بناء على عدم اعتباره تعبداً من باب الاخبار وكونه اصلاً عملياً محضاً ان بناء عليه فىشكل الترجىح به .

بءاهة ان الاصل بناء على اعتباره تعبداً من باب الاخبار وكونه اصلاً عملياً محضاً لا طريقاً الى الواقع هو مما لا يتقوى به مضمون الخبر الموافق له كى يرجح به الموافق على المءخالف فان الخبر مما يؤدى الحكم الواقعى والاصل مما يؤدى الحكم الظاهرى ولىس بين الحكمىن سىخية كى يعترض بعضهما ببعض ولا فرق بين مثل الاستصحاب وسائر الاصول من هذه الجهة ان بناء على اعتباره تعبداً من باب الاخبار كان وظيفة للشاك كما هو المختار كسائر الاصول العلمىة التى تكون كذلك عقلاً او نقلاً فلا وجه للترجىح بالاستصحاب اصلاً لعدم تقوىة مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره والفقهاء انما رجّحوا باصالة البرائة والاستصحاب فى الكتب الاستءلالىة من حىث بنائهم على حصول الظن النوعى بمطابقة الاصل .

فتمحصل انه لا وجه لترجىح اءء الخبرىن المتعارضىن بالاستصحاب كما وقع فى كلام غير واحد لانه مبنى على اعتباره من باب الظن واما بناء على اعتباره تعبداً من باب الاخبار فلا وجه للترجىح اصلاً هذا آخر ما اردنا اىراؤه والحمد لله اولاً وآخراً .

خاتمة في الاجتهاد والتقليد

وَأَمَّا الخاتمة فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد ، فصل
الاجتهاد لغة تحمل المشقة واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة
استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي .

الاجتهاد لغة تحمل المشقة واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة
استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وهذا التعريف
غلط ، لعدم ، جواز العمل بالظن مالم يقم دليل على اعتباره وأما مقام
الدليل على اعتباره فيجب اتباعه سواء كان مفيداً للظن بالحكم الواقعي
أم لا فإذا لا عبرة في الحجية بوجود الظن مطلقاً ، ولعل التعريف
المذكور اوجب استيحاش الاخبارى عن جواز الاجتهاد وعدّه من
البدع والمجرمات وحينئذ استنكارهم في محله لحرمة العمل بالاجتهاد
المذكور اى (الظن بالحكم الشرعي) ، نعم يصح التعريف المذكور على
اصول العامة من وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الاستحسانات
والاستقراء والقياس ونحوها وهو كما ترى .

في الاجتهاد والتقليد

وعن غيرهما ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى
الفرعى من الأصل فعلاً أو قوة قريبة .

لعل المراد من غيرهما هو العلامة البهائي رحمة الله عليه
(قال في الزبدة) المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد (ثم قال)
الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل
فعلاً أو قوة قريبة ، والمراد من الأصل هو مدرك الحكم الشرعى سواء
كان دليلاً اجتهادياً أو اصلاً عملياً كما ان المراد من قوله فعلاً أو قوة
هو الاشارة الى قيدين للاستنباط المراد من الاول الاقتدار على استنباط
الحكم الشرعى بالفعل ومن الثانى الاقتدار على استنباطه بالقوة اى قوة
قريبة فى قبال القوة البعيدة الموجودة فى كثير من العوام ايضاً .

ولايخفى ان اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحاً ليس
من جهة الاختلاف فى حقيقته وماهيته لوضوح انهم ليسوا
فى مقام بيان حده او رسمه بل انما كانوا فى مقام شرح اسمه
والاشارة اليه بلفظ آخر وان لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه
كاللغوى فى بيان معانى الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ولو كان
اخص منه مفهوماً او اعم ومن هنا انقدح انه لاوقع للايراد على
تعريفاته بعدم الانعكاس او الاطراد كما هو الحال فى تعريف

فى الاجتهاد والتقليد

جَلَّ الاشياء لولا الكل ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها او
بخواصها الموجبة لامتيازها عما عديها لغير علام الغيوب فافهم

قد تقدم هذه الدعوى من المصنف فى العام والخاص وهى ان
تعريف القوم كلها لفظية لشرح الاسم وحصول الميز فى الجملة
ولست هى حقيقة لبيان الكنه والماهية لتكون بالحد او الرسم
لوضوح انهم ليسوا فى مقام بيان حده او رسمه بل انما كانوا فى مقام
شرح اسمه والاشارة اليه بلفظ آخر وان لم يكن مساويا له بحسب
مفهومه كاللغوى فى بيان معانى الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر ولو كان
اخص منه مفهوما كتعريف بنى هاشم بانهم آل محمد وآلهم او اعم
كتعريف السعدانة بانه نبت او الرمد بانه داء وهكذا ومن هنا انقدح
انه لا وقع للايراد على تعريفاته بعدم الانعكاس او الاطراد بعد ان كان
التعريف لفظياً لشرح الاسم لاحقيقيا لبيان الكنه والماهية وقد ذكر
فى وجه هذه الدعوى فى المقام بعدم الاحاطة لغير علام الغيوب بالاشياء
بكنهها او بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها كى يمكن التعريف
الحقيقى بالحد او الرسم هذا ولكن يمكن ان يجاب عنه بان عدم الاحاطة
لغير علام الغيوب بكنه الاشياء او بخواصها على الضبط والدقة مما لا ينافى
كونهم بصدد التعريف الحقيقى على حسب وسعهم ومقدار طاقتهم الا ترى
انهم قد يصرون فى اثناء كلامهم بان القيد الفلانى هو لاخراج كذا

فى الاجتهاد والتقليد

اولادخال كذا وهو قرينة على كونهم بصدد التعريف الحقيقى وفى مقام بيان الكنه والماهية على حسب وسعهم وطاقتهم وعليه فكيف يحمل تعاريفهم على التعاريف اللفظية وانهم بصدد شرح الاسم وحصول الميز فى الجملة ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

وكيف كان فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه فان المناط فيه هو تحصيلها قوة او فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجتيته مطلقاً او بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه مطلقاً عندهم او عند الانسداد عنده من افراد الحجة ولذا لاشبهة فى كون استقراغ الوسع فى تحصيل غيره من افرادها من العلم بالحكم او غيره مما اعتبر من الطرق التبعيدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً اجتهداً ايضاً .

قد عرفت ان تعريف الاجتهاد باستقراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى غلط لعدم جواز العمل بالظن مالم يقم دليل على اعتباره واما ما قام الدليل على اعتباره فيجب اتباعه سواء كان مفيداً للظن بالحكم الواقعى ام لا فاذا لاعبرة فى الحجة بوجود الظن مطلقاً فالاولى بل اللازم ان يعرف الاجتهاد باستقراغ الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم بدل الظن بالحكم عليه فان المناط فيه هو تحصيل الحجة على الحكم اما قوة بحيث لو اراد فعلا تحصيلها امكنه ذلك واما فعلا

في الاجتهاد والتقليد

لا الظن بالحكم الشرعي حتى عند العامة القائلين بحجية الظن مطلقا وبعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه مطلقا عندهم وعند الانسداد عنده من افراد الحجة ولذا لاشبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غير الظن من افراد الحجة من العلم بالحكم او غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعا يكون اجتهاداً ايضاً وبالجملة انه لا عبرة في الحجة بوجود الظن شخصا بل ولا نوعا كما في موارد الاصول العملية .

ومنه قد انقدح أنه لا وجه لتأبى الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى فإنه لأحميص عنه كما لا يخفى غاية الامر له ان ينازع في حجية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى ضرورة أنه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم وبين الأصوليين .

ومما ذكرناه من ان الاولى ان يعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بدل الظن عليه ، انقدح انه لا وجه لتأبى الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى اذ الاجتهاد بهذا المعنى مما لامناص عن الالتزام به للاخبارى والأصولي فلا وجه لاستيحاش الاخبارى عنها غاية الامر له ان ينازع في حجية بعض ما يقول الأصولي

في الاجتهاد والتقليد

باعتباره ويمنع عنها كظواهر الكتاب او اصل البرائة في الشبهات
التحريرية الحكمية ونحو ذلك ولكنه غير ضائر بالاتفاق على صحة
الاجتهاد بالمعنى الذى ذكرناه ولعل النزاع بين الاخبارى والاصولى
فى صحة الاجتهاد وعدمها لفظى لماذا ذكرناه من ان استنكار الاخبارى
راجع الى الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعى واثبات
الاصولى راجع الى الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة اللفظية على الاحكام
الشرعية ولا اشكال فى ان مراد العلامة اعلى الله مقامه وكل من وافقه
من الاصحاب فى تعريف الاجتهاد باستفراغ الوسع فى تحصيل الظن
بحكم شرعى هو الظن المعتبر اما بادلة خاصة او بدليل الانسداد لا الظن
بما هو هو ، كيف وهو منهى عنه بمقتضى غير واحد من الايات فكيف
يريدونه ويقصدونه وعليه فلانقص فى التعريف من هذه الناحية غير
ان التعبير بالظن حيث انه مما يوجب استيحاش الاخباريين وتنفرهم
طبعها ولذا قد حرموا الاجتهاد ونفوه شرعا فالاولى هو تبديل الظن
بالحكم الشرعى بالحجة على الحكم الواقعى فيقال الاجتهاد هو استفراغ
الوسع فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى كما اشرنا اليه .

ثم لا يخفى انه لا يهمنى تحقيق مفهومه من حيث السعة والضيق ، بان
يقال المراد منه تحصيل الحجة فعلا او ملكة تحصل بها الحجة ولو لم تحصل
بعد فانه بعنوانه لم يقع موضوعا لشيء من الاحكام الاتية فى لسان الادلة
بل المهم هو البحث عن تلك الاحكام المترتبة على الاجتهاد فان سعتها
وضيقها تابع للموضوع الذى رتب عليه الحكم فى الدليل .

فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و تجزى

فصل ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزى فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة او اصل معتبر عقلاً او نقلاً فى الموارد التى لم يظفر فيها بها والتجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام .

الاجتهاد ينقسم الى مطلق وتجزى فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة او اصل معتبر عقلاً او نقلاً فى الموارد التى لم يظفر فى تلك الموارد بامارة معتبرة والتجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام والمراد مما يقتدر به على استنباط الاحكام فى الاجتهاد المطلق ليس هو جميع الاحكام اذ لا يعتبر ذلك فى الاجتهاد المطلق قطعاً ، بل المعتبر فيه هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام وان لم يقتدر به على استنباط جميع الاحكام لغموض بعضها كما قد يتفق ذلك لكثير من الاعلام من دون ان يكون مضراً بصدق اجتهادهم المطلق وسيأتى من المصنف الاعتراف بتردد الاعلام فى بعض المسائل وانه لا يضر باجتهادهم المطلق فيكون المراد من قوله فى الاجتهاد المطلق ، هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية هو استنباط نوع الاحكام لاجمعيها فمن له ملكة يقتدر بها

فى الاجتهاد والتقليد

على استنباط نوع الاحكام الفعلية فهو مجتهد مطلق وان لم يستفرغ وسعه فى مسألة واحدة ولم يستنبط حكمه الشرعى اصلا ومن له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام فهو متميز .

ولا يصغى الى ما قيل من عدم امكان التجزى فى الاجتهاد لان تلك الملكة (اى ملكة الاجتهاد) لاتجز لانها كساير الملكات بسيطة لان تركيب فيها لانها من الكيفيات والكيف لا يقبل القسمة ، بل يدور امرها بين الوجود والعدم ، لانه توهم فاسد ، بداهة انها وان كانت بسيطة ولكنها ذات مراتب متفاوتة فى الكمال والنقص فربما تحصل مرتبة ناقصة منها دون المرتبة الكاملة ولاتلازم بينهما فى الوجود وستعرف عن قريب زياده بيان فى امكانه انشاء الله .

وبالجملة ان الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الوسع فى خصوص تحصيل الاحكام الشرعية عن ادلتها غير ان الاجتهاد ليس هو استفراغ الوسع من كل احد بل هو ممن له ملكة الاستنباط فبالنتيجة يكون الاجتهاد فى الاصطلاح هو استفراغ صاحب الملكة وسعه فى تحصيل الاحكام الشرعية عن ادلتها وبعبارة اخرى ان الاجتهاد فى الاصطلاح هو نفس ذلك الفعل الخارجى اعنى استفراغ الوسع لالملكة غاية الامر كل من يتعب نفسه ويستفرغ وسعه فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى ويشغل اشتغالا فى العلوم الدخلية فى الاستنباط يحصل له ملكة قدسية يقتدر بها على استنباط نوع الاحكام الشرعية او بعضها ، يطلق على الاول لفظ المجتهد وعلى الثانى المتميز ثم ان الظاهر ان وجه تعبير المصنف

في الاجتهاد والتقليد

بالفعلية بدل الشرعية مع ان ما تقدم في تعريف الاجتهاد هو الحكم الشرعى لا الفعلى ليس ، الا التحفظ على قوله بعد هذا من اماراة معتبرة او اصل معتبر عقلا او نقلا فلو قال على استنباط الاحكام الشرعية لم يدخل فيها الحكم المستنبط من اصل عملى عقلى وهو واضح .

ثم انه لا اشكال في امكان المطلق وحصوله للأعلام وعدم التمكن من الترجيح في المسئلة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل انما هو بالنسبة الى حكمها الواقعى لاجل عدم دليل مساعد في كل مسئلة عليه او عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم للقلّة الاطلاع او قصور الباع واما بالنسبة الى حكمها الفعلى فلا تردد لهم اصلا .

ثم انه لا اشكال في امكان الاجتهاد المطلق وحصوله للأعلام ودعوى ان ملكة الاجتهاد المطلق لا يمكن تحصيلها لهم نظراً الى ان الفقيه لو بلغ الى اى مرتبة من العلم والفقاها يبقى في بعض المسائل متردداً ولذلك يأمر بالاحتياط ومع ذلك كيف يكون الاجتهاد المطلق حاصل لهم (في غير محله) بداهة ان ترددهم في بعض المسائل انما هو بالنسبة الى حكمها الواقعى لاجل عدم دليل مساعد في المسئلة عليه او عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم واما بالنسبة الى حكمها الظاهرى الفعلى فلا تردد لهم فيه اصلا فانهم بعد الفحص عنه بحد اليأس

فى الاجتهاد والتقليد

يرجعون لامحالة الى الاصول العملية ومؤداها هو الحكم الظاهرى
الفعلى من غير تردد لهم ابداً .

وبعبارة أخرى ان المجتهد بحسب الصناعة لا يبقى متردداً لانه
اما ان يحصل اماراة على الحكم عنده ام لا فان حصل العلم فلا معنى
للتردد واما ان حصل العلمى دون العلم وحينئذ اما يكون لها معارض
ام لا فان لم يكن لها معارض ولا قرينة منفصلة على خلاف ظاهرها فيأخذ بها
وان كان لها معارض فيعمل باحدهما تعييناً او تخيراً او التساقط والرجوع
الى الاصول العملية ومجارى الاصول معلومة لاهله فلا يبقى ترديد فى مقام
تشخيص الوظيفة الفعلية له اصلاً ، فتحصل ان ترددهم فى بعض المسائل
ليس فى حكم المسئلة فان مجرد التردد فى بعض المسائل معالايوجب
التردد فى مقام الفتوى اذ مع عدم الدليل الاجتهادى على الحكم الواقعى
يفتى لامحالة على طبق الاصول العلمى .

نعم قد يكون ترددهم فى بعض المسائل هو ترددهم فى مقام الفتوى
على نحو لا يفتى بشيء اصلاً لاعلى طبق الدليل الاجتهادى ولاعلى طبق
اصل العلمى الا بالاحتياط الذى هو فى قبال الاجتهاد والتقليد ولكنه
لايضر بالاجتهاد المطلق اذ من الواضح ان هذه الاحتياطات التى تصدر من
بعض الفقهاء الورعين فليس من جهة عدم قدرتهم على استنباط الوظيفة
الفعلية بل من جهة شدة ورعهم وتقواهم يريدون ان لا يبعدون المكلفين
حتى الامكان عن الاحكام الواقعية ، فظهر مما ذكرنا وضوح امكان تحصيل
الاجتهاد المطلق وقد حصل لجمع كثير فى كل عصر من الاعصار الماضية

في الاجتهاد والتقليد

ويستمر انشاء الله الى زمان حضور مولانا صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف) .

في جواز العمل بالاجتهاد المطلق

لمن اتصف به ولغيره

كما لا اشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به
وامّا لغيره فكذا لا اشكال فيه اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم
او العلمى بالاحكام مفتوحاً له على ما يأتي من الأدلة على
جواز التقليد .

لا اشكال في جواز عمل المجتهد باجتهاده فان المفروض انه عالم
بالحكم الواقعي وجداناً كما اذا ظفر في مقام الاستنباط بما يفيد العلم
به او عالم بقيام حجة شرعية عليه كما في موارد الطرق او الاصول المثبتة
للحكم او عالم بان الشارع جعل له حكماً ترخيصياً في مقام الظاهر
كما في موارد الاصول الشرعية النافية للتكليف او عالم بمعذوريته
في مخالفة الحكم على تقدير وجوده واقعاً كما في موارد الطرق او الاصول

فى الاجتهاد والتقليد

العقلية النافية ومع علمه بما ذكر كيف يمكن القول بعدم جواز العمل بعلمه مع ان حججة العلم ذاتية وهل يكون رجوعه الى غيره الامن قبيل رجوع العالم الى الجاهل او الى مثله ، هذا كله فى جواز العمل المجتهد باجتهاده واما جواز رجوع الغير اليه فكذا لاشكال فيه اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم از العلمى بالاحكام مفتوحا له على ما يأتى من الادلة على جواز التقليد من الايات والسيرة العقلائية التى تدل على رجوع الجاهل الى العالم فى امورهم الراجعة الى معادهم ومعاشهم بل هو امر بديهي جبلى فطرى يجده كل من راجع نفسه وارتكاه ولا يحتاج الى دليل .
نعم قد ذهب الاخباريون من اصحابنا الى عدم جوازه ولكن المشهور هو جوازه بحسب تلك الادلة وسيأتى شرحه مفصلا انشاء الله فانظر .

بخلاف ما اذا انسَدَّ عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الاشكال فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل وادلة جواز التقليد انما دلت على جواز رجوع غير العالم الى العالم كما لا يخفى وقضية مقدمات الانسداد ليست الاحجية الظن عليه لاعلى غيره فلا بد فى حججة اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد من اجماع او جريان مقدمات دليل الانسداد فى حقه بحيث تكون منتجة بحججة الظن الثابت حججته بمقدماته له ايضا .

فى الاجتهاد والتقليد

قد عرفت آنفاً انه لا اشكال فى جواز رجوع الغير الى المجتهد المطلق فيما اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم او العلمى بالاحكام مفتوحاً له على ما يأتى من الادلة على جواز التقليد واما اذا انسد عليه بابهما فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الاشكال لان رجوع الغير اليه اما يكون بادلة التقليد او يكون بمقدمات الانسداد الجارية عند الانسدادى وكلاهما مما لا يجدى شيئاً .

اما ادلة التقليد فلانها دلت على جواز رجوع الجاهل الى العالم بالاحكام الشرعية دون الجاهل والانسدادى جاهل وليس بعالم ، واما مقدمات الانسداد الجارية عند الانسدادى فمقتضيها حجبة الظن فى حق نفسه دون غيره فلا بد فى رجوع الغير الى الانسدادى من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد من اجماع او جريان مقدمات دليل الانسداد فى حق غير المجتهد بحيث تكون منتجة بحجبة الظن الثابت بحجيته بمقدمات الانسداد لغير المجتهد ايضاً .

والحاصل انه لا بد فى رجوع الغير الى الانسدادى من التماس دليل آخر ولا دليل الا اذا ادعى الاجماع او انسداد آخر يجرى عند الغير ويوجب له حجبة ظن المجتهد الانسدادى له .

ولامجال لدعوى الاجماع و مقدماته كذلك غير جارية فى حقه لعدم انحصار المجتهد به او عدم لزوم محذور عقلى من

فى الاجتهاد والتقليد

عمله بالاحتياط و ان لزم منه العسر اذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوبه مع عُسره نعم اوجرت المقدمات كذلك بان انحصر المجتهد و لزم من الاحتياط المحذور او لزم منه العسر مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذ كانت منتجة لحجيته فى حقه ايضاً لكن دونه خرط القتاط .

قد عرفت آنفا انه لا بد فى رجوع الغير الى الانسدادى من التماس دليل آخر ولا دليل الا اذا ادعى الاجماع او انسداد آخر يجرى عند الغير ويوجب حجية ظن المجتهد الانسدادى له ايضاً ، اما الاجماع فلامجال له لكون المسئلة من المستحدثات وبعد كون الانسداد امراً حادثاً من اصله فكيف يحصل الاتفاق على جواز تقليد الانسدادى ويكون دليلاً قاطعاً فى المسئلة واما مقدمات الانسداد فى حق غير المجتهد فهى غير جارية فى حقه اى فى حق غير المجتهد حتى يوجب حجية ظن المجتهد الانسدادى له ايضاً اذ لا ينحصر المجتهد بالمجتهد الانسدادى فقط ولو اتفق حصره فلا يلزم من ترك العمل بقوله والعمل بالاحتياط محذور عقلى من اختلال النظام اولزوم العسر المنفى بقاعدة العسر اما الاول فواضح واما الثانى اى العسر وان كان يلزم الا ان الغير ممن لا يدرك عدم وجوبه شرعاً بعد فرض كونه عامياً محضاً ليس بمجتهد نعم اذا فرض الحصر و لزوم الاختلال

فى الاجتهاد والتقليد

او العسر من العمل بالاحتياط و قد ادرك حرمة الاحتياط اذا كان مخلا بالنظام او عدم وجوبه اذا كان عسريا ، تم الانسداد حينئذ فى حقه و اوجب حجية ظن المجتهد الانسدادى لكن دونه خرط القنطاط .

هَذَا عَلَى تَقْدِيرِ الْحُكُومَةِ وَأَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ الْكَشْفِ وَصَحْتِهِ فَجَوَازُ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ فِي غَايَةِ الْأَشْكَالِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ آدِلَةِ التَّقْلِيدِ عَلَى جَوَازِ الرَّجُوعِ إِلَى مَنْ اخْتَصَّ حُجِّيَّةَ ظَنِّهِ بِهِ وَقَضِيَّةَ مَقْدَمَاتِ الْإِنْسَادَادِ اخْتِصَاصَ حُجِّيَّةِ الظَّنِّ بِمَنْ جَرَتْ فِي حَقِّهِ دُونَ غَيْرِهِ وَلَوْ سَلِمَ أَنَّ قَضِيَّتَهَا كَوْنُ الظَّنِّ الْمَطْلُوقِ مُعْتَبَرًا شَرْعًا كَالظَّانِّونَ الْخَاصَّةِ الَّتِي دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى اعْتِبَارِهَا بِالْخُصُوصِ فَتَأَمَّلْ .

هذا كله على تقدير الحكومة واستقلال العقل بحجية الظن فى حال الانسداد كاستقلاله بحجية العلم فى حال الانفتاح واما بناء على الكشف على فرض صحته فجواز تقليد الغير عن الانسدادى القائل بالكشف فى غاية الاشكال لعدم مساعدة ادلة التقليد على جواز الرجوع الى من اختص حجية ظنه بنفسه وان قضية مقدمات الانسداد هو اختصاص حجية الظن بمن جرت فى حقه يعنى الانسدادى القائل بالكشف دون الغير ولو سلم ان قضية مقدمات الانسداد كون الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصة التى دل دليل على اعتبارها بالخصوص .

في الاجتهاد والتقليد

اللهم الا ان يقال انه بعد تسليم افادة مقدمات الانسداد بكون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص فجواز تقليد الغير عن الانسدادى القائل بالكشف مما لا ينبغي التأمل فيه ، ان لا تصور في ادلة التقليد من حيث شمولها له ودلائها على جواز الرجوع اليه فانه عالم بالاحكام الشرعية الظاهرية كالافتتاحى القائل بالظنون الخاصة عينا غاية ان الافتتاحى قد علم بالطرق الشرعية المنصوية بادلة خاصة من الايات والروايات والانسدادى قد علم بنفسها شرعاً من مقدمات الانسداد وهذا مما لا يوجب تفاوتاً فيما نحن بصدده ولعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا .

ان قلت حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا توجب القطع بما ادى اليه من الحكم ولو ظاهراً كما مرّ تحقيقه وانه ليس اثره الا تنجز الواقع مع الاصابة والعذر مع عدمها فيكون رجوعه اليه مع انفتاح باب العلمى عليه ايضاً رجوعاً الى الجاهل فضلاً عما اذا انسَدَ عليه .

حاصل الاشكال ان حجية الشيء شرعاً مطلقاً سواء كان الشيء من الامارات المعتمدة بالخصوص او من الظن المطلقا لمعتبر بالانسداد على الكشف لا توجب القطع بما ادى اليه من الحكم ولو ظاهراً لما عرفت سابقاً في بحث امكان التعبد بالامارات الغير العلمية ان حجية

فى الاجتهاد والتقليد

الطرق وامارات ليست هى بمعنى جعل احكام ظاهريه على طبق المؤديات بل بمعنى تنجز الواقع بها ان اصابته وكونها عذراً للمكلف ان اخطأته وعليه فالمجتهد الانفتاحى القائم عنده الطرق والامارات المعبيرة ليس هو عالماً بالاحكام الشرعية بل هو جاهل كالمجتهد الانسدادى عيناً اما عدم علمه بالاحكام الواقعية فواضح اما عدم علمه بالاحكام الظاهرية فلان المفروض عدم القول بها على ما حققه فى محله فمقتضى ذلك عدم جواز الرجوع اليه كما لم يجز الرجوع الى المجتهد الانسدادى ايضاً .

قلت نعم الا انه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام فيكون من رجوع الجاهل الى العالم .

حاصل الجواب انه نعم ولكن المجتهد الانفتاحى القائل بجعل الحجة هو عالم بموارد قيام الحجة على الاحكام الشرعية وهو يكفى فى شمول ادلة التقليد له وجواز الرجوع اليه ودعوى ان ادلة التقليد هى تجوز الرجوع الى العالم بالاحكام الشرعية لا الى العالم بموارد الحجة والا لصح ان يقال ان الانسدادى ايضاً هو عالم بموارد قيام الظن على احكام الشرعية فتشمله ادلة التقليد ويجوز الرجوع اليه (فى غير محله) لان من قامت عنده الحجة المعبيرة على الحكم الشرعى هو كالعالم بالحكم الشرعى عيناً فان ادلة الاعتبار كما انها على القول

في الاجتهاد والتقليد

يجعل الحجة تنزل الطرق والامارات بمنزلة العلم واليقين فكذلك تنزل هي من قامت عنده الطرق والامارات بمنزلة من عام بالحكم الواقعي فاذا كانت ادلة التقليد هي مما تجوز رجوع الجاهل الى العالم فتشمل هي قهراً جواز الرجوع الى كل من العالم الحقيقي والتنزيلي .

ان قلت رجوعه اليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية ليس الا الرجوع الى الجاهل .

قد عرفت آنفاً ان من قامت عنده الطرق والامارات فهو عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الاحكام فيكون من رجوع الجاهل الى العالم فتشمله ادلة التقليد اذ موضوع الادلة ليس هو العالم بالحكم الفرعي بل مطلق العالم بالحكم فرعياً كان او اصولياً وفي الفرض يكون الثاني محققاً ولكن يشكل بان رجوعه اليه في موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التي يكون المرجع في هذه الموارد اصول العقلية كالبرائة العقلية واصالة التخيير واصالة الاشتغال ليس الا الرجوع الى الجاهل بالحكم الشرعي كرجوعه الى الانسدادى عينا فلا يجوز الرجوع اليه كما لم يجز الرجوع الى الانسدادى ايضاً .

قلت رجوعه اليه فيها انما هو لاجل اطلاعه على عدم

في الاجتهاد والتقليد

الامارة الشرعية فيها وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك واما تعيين ما هو حكم العقل وانه مع عدمها هو البرائة او الاحتياط فهو انما يرجع اليه فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب اليه مجتهده فافهم .

حاصله ان رجوع الغير الى المجتهد الافتتاحي في موارد فقد الامارة المعتبرة التي تكون المرجع فيها الاصول العقلية كالبرائة العقلية واصالة التخيير واصالة الاشتغال انما يكون لاجل اطلاع المجتهد الافتتاحي على عدم الامارة في تلك الموارد واما تعيين ما هو حكم العقل وانه مع عدم الامارة المعتبرة هو البرائة او التخيير او الاحتياط فهو امر راجع الى الغير فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب اليه مجتهده وبعبارة أخرى رجوعه اليه انما يكون في المسئلة الاصولية اما نفس حكم العقل فلا يجوز بل المتبع ما حكم به عقله .

هذا ولكنه يشكل في اكثر العوام الغير القادرين على تعيين حكم العقل المزبور لهم بل تعيين ما هو حكم العقل عند فقد الامارة من البرائة او التخيير او الاحتياط ليس الا من شأن المجتهد الجامع لامن شأن العامي الغير المجتهد ولو ميز الغير ما هو حكم العقل لم يكن مقلداً عامياً بل كان مجتهداً كمقلده بالفتح .

ولكنه مندفع بان عمدة ادلة التقليد هي سيرة العقلاء وهي

فى الاجتهاد والتقليد

مستقرة على الرجوع الى اهل الخبرة من كل فن لا الى خصوص العالم بالاحكام الشرعية ومن المعلوم ان الانفتاحى هو من يصدق عليه عنوان اهل الخبر حتى فى الموارد التى يكون المرجع فيها الاصول العقلية دون الشرعية ولو كان الملاك هو الخبرة فيصح له الرجوع الى المجتهد الانفتاحى فى حكم العقل ايضاً فى الصورة المفروضة ، نعم لو كان ادلة التقليد تنحصر بالايات والروايات فقط كى يدعى انها مما تجوز الرجوع الى العالم بالاحكام الشرعية لا الجاهل بها والمجتهد الانفتاحى فى تلك الموارد هو جاهل بها كالانسدادى عيناً كان الاشكال وجه .

وكذلك لأخلاق ولا اشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم او العلمى له مفتوحاً .

قد عرفت سابقاً انه لا اشكال فى جواز عمل المجتهد المطلق بما استنبطه من الاحكام وحرمة التقليد عليه ، اما جواز العمل بما استنبطه فمن جهة انه عالم بالحكم الواقعى وجداناً كما اذا ظفر فى مقام الاستنباط بما يفيد العلم به او عالم بقيام حجة شرعية عليه كما فى موارد الطرق او الاصول المثبتة للحكم او عالم بان الشارع جعل له حكماً تريضاً فى مقام الظاهر كما فى موارد الاصول الشرعية النافية للتكليف او عالم بمعذريته فى مخالفة الحكم على تقدير وجوده واقعاً كما فى موارد

في الاجتهاد والتقليد

الاصول العقلية النافية ومع علمه بما ذكر كيف يمكن القول بعدم جواز العمل بعلمه مع ان حجية العلم ذاتية ، واما حرمة التقليد عليه فيما اجتهد فمن جهة انه يرى المخالف له في فتواه جاهلا مخطئاً فكيف يرجع اليه وهل يكون رجوعه الى غيره الامن قبيل رجوع العالم الى الجاهل او الى مثله .

وكذا لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد وقضائه اذ نفوذ حكمه وقضائه فموضوعه العالم بجملة من الاحكام الشرعية المعتمد بها عرفاً بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالاحكام والناظر في الحلال والحرام (كما في المقبولة) ينظر ان من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله (ورواية ابي خديجة) اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا فاني قد جعلته عليكم قاضياً .

واما ما رواه الصدوق باسناده عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ، فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه ، فهو دال على ما ذكرناه فان كلمه شيء مع التنكير وان كانت ظاهرة في القلة في غير المقام الا انها كناية عن الكثرة في المقام باعتبار

في الاجتهاد والتقليد

انه لو خطت قلته بالنسبة الى علوم الائمة (عليه السلام) فلا بد من ان يكون كثيراً في نفسه والا لا بعد شيئاً من علومهم (عليه السلام) فان علمهم بمنزلة بحر محيط وشيء منه لا يكون الا كثيراً في نفسه ولعل السر في هذا التعبير هو الاشارة الى كثرة علمهم (عليه السلام) بحيث يكون علم غيرهم بالنسبة الى علمهم كالقطرة من البحر .

وامّا اذا انسد عليه بابهما ففيه اشكال على الصحيح من تقدير المقدمات على نحو الحكومة فان مثله كما اشرت آنفاً ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة الا ان يدعى عدم القول بالفصل وهو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل .

قد عرفت انه لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد وقضائه اذا كان باب العلم او العلمي مفتوحاً ان نفوذ حكمه وقضائه فموضوعه العالم بجملة من الاحكام الشرعية المعتبها عرفاً بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالاحكام والناظر في الحلال والحرام ، واما اذا انسد عليه باب العلم او العلمي ففيه اشكال على القول الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة ، ان قضية مقدمات الانسداد حينئذ هو استقلال العقل بحجية الظن في هذا الحال كحجية العلم في حال الانفتاح فلا يكون الانسداد على هذا عالماً بالاحكام الشرعية بل هو جاهل بها ، والمنصوب المقضاء

في الاجتهاد والتقليد

في لسان الاخبار ليس الا العالم بها ، كما في المقبولة ورواية ابي خديجة ورواية أخرى لابي خديجة ، وبالجمله ان من انسده عليه باب العلم او العلمى على تقدير الحكومة هو ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة الا ان يدعى عدم القول بالفصل وهو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابة يكون حجية على عدم الفصل.

الا ان يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجماعات والضرويات من الدين او المذهب والمتواترات اذا كانت جملة يعتد بها وان انسده باب العلم بمعظم الفقه فانه يصدق عليه حينئذ انه ممن روى حديثهم ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف اجكاهم عليهم السلام عرفا حقيقة .

قد عرفت آنفاً ان من انسده عليه باب العلم او العلمى ففي نفوذ حكمه وقضائه اشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على الحكومة بخلاف تقريرها على نحو الكشف لانه على الكشف يكون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشارع كالطرق المنصوبة من قبله عند الانفتاح فيكون الانسدادى عالماً بالاحكام الشرعية الظاهرية كالانفتاحى عيناً واما على الحكومة فاقصى ما يقتضيه المقدمات هو استقلال العقل بحجية الظن في هذا الحال كحجية العلم في حال الانفتاح فلا يكون الانسدادى على هذا عالماً بالاحكام الشرعية بل هو جاهل بها والمنسوب في لسان الاخبار

في الاجتهاد والتقليد

ليس الا العالم بها كما في المقبولة : ينظر ان من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشك بالله . (وكما في رواية ابي خديجة) اجعلو بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً (وفي رواية أخرى لابي خديجة) انظر والى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا اوشياء من قضائنا .

اللهم الا ان يقال ان الانسدادى القائل بالحكومة وان كان جاهلا بالاحكام الشرعية لكن لاجمعيها بل بمعظمها ففي موارد الاجماع والضروريات من الدين او المذهب والمتواترات هو عالم بالاحكام الشرعية اذ باب العلم في الموارد المذكورة مفتوح له وان انسده باب العلم بمعظم الفقه فمجموع هذه اذ انضم بعضها الى بعض يكون جملة معتد بها ويوجب صدق عنوان قوله (عَلَيْهِ السَّلَام) انه ممن روى حديثهم ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف احكامهم (عَلَيْهِ السَّلَام) عرفا حقيقة فتشمله ادلة القضاء من المقبولة وغيرها فينفذ حكمه وقضائه وفيه ان الظاهر من قوله (عَلَيْهِ السَّلَام) في المقبولة ينظر ان من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما انه يعتبر ذلك في الحكم ليكون عارفا باحكامهم في القضاء فيحكم على طبق حكمهم في مورد الخصومة لا ان مجرد معرفته باحكامهم ولو في غير القضاء مما له مدخلية وموضوعية في جعله قاضياً وحاكماً علينا .

فى الاجتهاد والتقليد

وكذا الرواية الثانية لابى خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا او من قضاينا حيث اخذ فيها العلم بشىء من قضاياهم اوبقضاءهم فى كونه قاضياً حاكماً من قبلهم من دون كفاية العام بشىء من احكامهم ولو فى غير القضاء وعليه فمعرفة الانسدادي القائل بالحكومة بجملة معدة بها من احكامهم ولو فى غير القضاء مما لا يكاد يكفى فى نفوذ حكمه وقضائه وان فرض صدق عنوان قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وعرف احكامنا عليه

وامّا قوله فى المقبولة فاذا حكم بحكمنا فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم حكم حيث كان منصوباً منهم كيف وحكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية وليس مثل ملكية دار لزيد او زوجية امرأة له من احكامهم (عليهم السلام) فصحة اسناد حكمه اليهم (عليهم السلام) انما هو لاجل كونه من المنصوب من قبلهم .

دفع لما قد يتوهم وهو ان الظاهر من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فى المقبولة ينظر ان من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حالنا وحرمانا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً الى آخره ، انه يعتبر فى الحكم ان يكون عارفاً باحكامهم فى القضاء فيحكم على طبق حكمهم فى مورد الخصومة فلا يكفى مجرد معرفة الانسدادي القائل بالحكومة بجملة معدة بها من احكامهم ولو فى غير القضاء من موارد الاجتماعات والضروريات من

فى الاجتهاد والتقليد

الدين او المذهب والمتواترات .

وحاصل الدفع ان المراد من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فى المقبولة فاذا حكم بحكمنا ان مثله اذا حكم كان بحكمهم قد حكم حيث كان منصوباً من قبلهم ولا يتوقف ذلك على معرفة احكامهم فى القضاء كيف وحكم القاضى غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية من قبيل ملكية دار لزيد او زوجية امرأة لعمر و نحوهما ولا حكم لهم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فى الموضوعات كى يكون حكمه على طبق حكمهم فصحة اسناد حكم الحاكم اليهم انما هو كونه بامرهم ومنصوباً من قبلهم لامن جهة كون حكمه على طبق حكمهم . هذا ولكن الانصاف ان قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فاذا حكم بحكمنا .. الخ كالصريح فى لزوم الحكم على طبق حكمهم المتوقف ذلك على معرفة احكامهم فى القضاء لافى الحكم بامرهم لاجل كونه منصوباً من قبلهم .

واما قوله بان حكم القاضى غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية وليس مثل ملكية دار لزيد او زوجية امرأة له من احكامهم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فصحة اسناد حكمه اليهم فى تلك الموضوعات ليس الا لاجل كونه من المنصوب من قبلهم ، والا لاحكامهم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فيها ، مدفوع بان لهم احكاماً كلية فى اصول القضاء كلاحكام الواردة فى المدعى والمنكر والتداعى والتحالف ونحو ذلك وحكم القاضى فى الموضوعات الخارجية هو ناش من تلك الاحكام الكلية الواردة عنهم فى تلك الاصول فصحة اسناد حكم القاضى فى الموضوعات الخارجية اليهم انما هو من جهة نشو حكمه من تلك احكام المأخوذة عنهم لامن مجرد كونه

في امكان التجزى

واما التجزى في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام الأول في امكانه وهو وان كان محل الخلاف بين الأعلام الا أنه لا ينبغي الارتياح فيه حيث كان ابواب الفقه مختلفة مدركا والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليها وفي طول الباع وقصوره بالنسبة اليها قرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقلات او العقلیات وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدرسه او لمهارة الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس كذلك .

واما التجزى في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام ، الاول في امكانه اى امكان التجزى في الاجتهاد وعدمه فقد ذهب جماعة الى استحالة بدعوى ان ملكة الاستنباط امر بسيط وجدانى والبسيط لا يتجزى فان وجدت فهو الاجتهاد المطلق والا فلا اجتهاد اصلا وكذا الامر لو كان الاجتهاد عبارة عن نفس الاستنباط لاملكته فانه ايضا امر بسيط غير قابل للتبعض وذهب الاكثر الى امكانه وتبعه المصنف وقال

فى الاجتهاد والتقليد

لا ارتياب فى مكانه وقد افاد فى وجهه ما مرجعه الى وجهين ، الاول ان ابواب الفقه مختلفة مدركا والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية فمدرك بعض الابواب سهل واضح ومدرك بعضها صعب مشكل مع اختلاف الاشخاص فى الاطلاع على المدارك وفى طول الباع وقصوره بالنسبة اليها قرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع فى مدرك باب من النقليات او العقليات وليس كذلك فى شخص آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها قرب شخص له مهارة تامة فى النقليات دون العقليات او فى العقليات دون النقليات وهذا بالضرورة يوجب حصول القدرة على الاستنباط فى بعض الاحكام لسهولة مدركه او لمهارة الشخص فيه مع صعوبة الاستنباط ومع عدم القدرة على ما ليس كذلك ، الثانى هو ما اشار بقوله .

بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي
للزوم الطفرة .

حاصله انه يستحيل حصول الاجتهاد المطلق قبل التجزى فان الملكة اى ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام هى ذات مراتب عديدة ضعيفة ومتوسطة وشديدة فلا يمكن عادة حصول تلك المرتبة الشديدة دفعة واحدة من دون السبق بحصول مرتبة ضعيفة او متوسطة وذلك للزوم الطفرة ، والضرورة قضت ببطالانها ولا يخفى ان مراد المصنف هو انه لا يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة هو متوقف على التدرج

فى الاجتهاد والتقليد

شيئا فشيئا لا ان حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية كاجتماع الضدين مثلا لان الافراد كلها فى عرض واحد ولا يكون بعضها مقدمة لبعض آخر بحيث يتوقف الوصول الى المرتبة العالية على طى المرتبة النازلة فلا مانع عقلا من حصوله دفعة وبلا تدرج ولو بنحو الاعجاز من بنى او وصى بنى بل حصوله دفعة محال عادى لا العقلى هذا ولكنه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال بلزوم الطفرة فان ظاهرة الاستحالة العقلية فافهم .

وبسطة الملكة وعدم قبولها التجزئية لا تمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب .

لاريب فى ان ملكة الاجتهاد كسائر الملكات بسيطة لاثرب كيب فيها لانها من الكيفيات النفسانية والكيف لا يقبل القسمة فرما يتوهم من هذه الجهة عدم امكان التجزئى فى الاجتهاد لان تلك الملكة لا تتجزئ بل يدور امرها بين الوجود والعدم ولكن هذا التوهم فاسد لانها وان كانت بسيطة ولكنها ذات مراتب متفاوتة فى الكمال والنقص فرما تحصل مرتبة ناقصة منها دون المرتبة الكاملة ولا تلازم بينهما فى الوجود .

بحيث يتمكن بها من الاحاطة بمذاكره كما اذا كانت هناك ملكة الاستنباط فى جميعها ويقطع بعدم دخل ما فى سائرها به اصلا ولا يعتنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب

فى الاجتهاد والتقليد

للأطمینان بعدم دخله كما فى الملكة المطلقة بداهة انه لا يعتبر فى استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى .

قد عرفت آنفاً ان بساطة الملكة وعدم قولها التجزئة لانتمنع من حصول التجزى الى بعض الابواب بحيث يتمكن المتجزى الذى قد اجتهد فى بعض ابواب الفقه من الاحاطة بجميع مدارك ذلك الباب كما اذا كانت هناك ملكة فى جميع ابواب الفقه كالمجتهد المطلق عيناً على نحو يقطع بعدم دخل ما فى سائر الابواب به اى بهذا الباب الذى قد اجتهد فيه اصلاً ولا يعتنى باحتمال دخل ما فى سائر الابواب به لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للأطمینان بعدم دخله كما فى الملكة المطلقة بداهة انه لا يعتبر فى استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى والحاصل كفاية الأطمینان بعدم تعلق ما فى سائر الابواب بهذا الباب الحاصل ذلك بوسيلة الفحص بالمقدار اللازم كما يكفى ذلك للمجتهد المطلق ايضاً ان لا يعتبر فيه الاحاطة الفعلية بجميع الابواب قطعاً .

ومما ذكرنا ظهر ان الايراد بان الاجتهاد فى مسألة يتوقف على النظر فى جميع ادلة الفقه لاحتمال ان يكون دليل فيها متعلق بتلك المسئلة والقادر على النظر كذلك مجتهد مطلق وغير القادر لا يكون مجتهداً فيها غير وارد كما لا يخفى .

فى حجىة اجتهاد المتجزى لنفسه

الثانى فى حجىة ما يؤدى اليه على المتصف به وهو ايضا محل الخلاف الا ان قضية ادلة المدارك حجىته لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق ضرورة ان بناء العقلاء على حجىة الظواهر مطلقا وكذا ما دل على حجىة الخبر الواحد غايته تقييده بما اذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض .

يقع الكلام فى التجزى فى مقامات ، الاول فى امكانه ، الثانى فى جواز عمله بفتواه فى الموارد التى استنبط الحكم فيها والثالث فى رجوع الغير اليه فى الموارد المذكورة والرابع فى نفوذ قضائه وفتواه ، اما الكلام فى امكانه فقد عرفت انه لا اشكال فى امكانه مع انه محل الخلاف للاعلام واما الكلام الان فى حجىة ما يؤدى اليه على المتصف به اى فى جواز عمله بفتواه فى الموارد التى استنبط الحكم فيها وهو ايضا محل الخلاف الا ان قضية ادلة مدارك الفقه كبناء العقلاء على حجىة ظواهر الكلام او الاخبار الدالة على حجىة خبر الثقة ونحو ذلك ، حجىته لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق بل هى مطلقة تشمل كلا من المجتهد المطلق والمتجزى فلا يختص حجىتها بالمجتهد المطلق فقط دون المتجزى غايته تقييد تلك الادلة بما اذا تمكن المجتهد من دفع معارضاتها

في الاجتهاد والتقليد

والمتجزي قادر على ذلك فيما اجتهد فيه وان لم يقدر عليه فيما سواه
اذ المفروض ان المتجزي هو كالمجتهد المطلق في الاحاطة بمدارك
ما اجتهد فيه ودفع معارضات الادلة فيه .

في رجوع الغير الى المتجزي

الثالث في جواز رجوع غير المتّصف به اليه في كلّ مسألة
اجتهد فيها وهو ايضا محل الاشكال من انه من رجوع الجاهل الى
العالم فتعمه ادلة جواز التقليد ومن دعوى عدم اطلاق فيها وعدم
احراز ان بناء العقلاء او سيرة المتشرّعة على الرجوع الى مثله
ايضا وستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضية الادلة .

الثالث في جواز رجوع غير المتّصف به الى المجتهد المتجزي
في كلّ مسألة اجتهد فيها وهو ايضا محل اشكال من انه من رجوع
الجاهل الى العالم فتعمه ادلة جواز التقليد وان العقلاء لا يفرقون في
الرجوع الى اهل الخبرة بين من يكون له خبرة في غير الامر المرجوع
فيه ومن لا يكون له خبرة فيه فالطبيب الحاذق في مرض العين يرجع اليه
في معالجة مرض العين وان لم يكن له خبرة في امراض القلب والمعدة
وامثالها ، ومن دعوى عدم اطلاق في ادلة جواز التقليد لان الدليل اما هو
الاجماع فالقدر المتقين منه هو غير المجتهد المتجزي وان كان آية

في الاجتهاد والتقليد

السؤال فعلا كنه صدق اهل الذكر وحينئذ يكون اللازم التفصيل بين كونه مستنبطاً لمقدار معتد به منها وعدمه لعدم صدق اهل الذكر عليه على الثاني وان كان المدرك قوله (فَقِيلَ) من كان من العلماء فلعدم صدق العالمية عرفاً على تحصيل ذلك المقدار منها وان كان المدرك هو العقل فلم يحرز ان بناء العقلاء اوسيرة المتشعبة قد استقر على الرجوع الى مثله ايضاً ، نعم ان السيرة العقلانية وان تقتضى ذلك اى جواز الرجوع اليه بما اسمعناك آنفاً بان العقلاء لا يفرقون فى الرجوع الى اهل الخبرة بين من يكون له خبرة فى غير الامر المرجوع فيه ومن لا يكون له خبرة فيه والا مجرد قيام السيرة لا يفيد مالم تقع مورد امضاء من الشارع ومن المعلوم ان الموضوع فى ادلة الامضاء انما هو العارف بالاحكام والفقيه واهل الذكر ومن الظاهر عدم صدق هذه العناوين الا على العالم بجملة من الاحكام الشرعية المعتمدة فلا تشمل المتجزى وتوهم ان قوله من عرف شيئاً من قضاياها شامل للمتجزى مندفع بما ذكرناه سابقاً فلا نعيد .

فى حكومة المتجزى وفصل خصوصيته

وامّا جواز حكومته ونفوذ فصل خصوصيته فا شكل نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جملة معتد بها واجتهد فيها بحيث يصح ان يقال فى حقه عرفاً انه ممن عرف احكامهم كما مر

في الاجتهاد والتقليد

في المجتهد المطلق المنسّد عليه باب العلم او العلمى فى معظم الاحكام .

قد عرفت فيما تقدم انه لا ريب فى انه للمجتهد المطلق القضاء بالادلة المذكورة من المقبولة والمشهورة وغيرهما ولكن الكلام الان فى انه هل للمتجزى ايضا ذلك ام لا ، ظاهر المقبولة حيث يقول (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ان من روى حديثنا ونظر فى حالنا وحرماننا وعرف احكامنا يكون له ذلك عدم كونه للمتجزى لان ظاهر جمع المضاف هو العموم غايه الامر العموم العرفى لا العموم العقلى ومعلوم ان المتجزى ليس مشمولا لهذا الكلام لان من يعرف اغلب الاحكام معرفة فعلية هو ليس بمتجز بل هو مجتهد مطلق بل يمكن ان يستظهر من هذه الرواية ان كل مجتهد مطلق ليس له ذلك بل مخصوص بالذى استنبط اغلب الاحكام فعلا علاوة على كونه صاحب الملكة المطلقة وذلك لظهور كلمة عرف احكامنا من العرفان الفعلى لا ان له ملكة يقتدر بها ان يعرف جميع الاحكام نعم المتجزى الذى يعرف بالفعل جملة معتد بها من الاحكام واجتهد فيها بحيث يصح ان يقال فى حقه عرفا ممن عرف احكامهم كما مر فى المجتهد المطلق المنسّد عليه باب العلم او العلمى فى معظم الاحكام لا يبعد نفوذ حكمه ولا بأس بدخوله فى مضمون المقبولة ولكنه على الظاهر صرف فرض لان من عرف جملة معتد بها واجتهد فيها

في الاجتهاد والتقليد

بحيث يصح في حقه انه ممن عرف احكامهم فهو مجتهد مطلق لا المتجزى
بداهة ان وجود الملكة على جملة معتد بها ملازم مع الملكة على الكل
عادة خصوصا بالنسبة الى المستنبط الفعلي فان الاستنباط الفعلي لاكثر
الاحكام هو بنفسه مما يزد في القوة والملكة .

واما التمسك بمشهوره ابي خديجة لقضاء المتجزى لان فيها
قوله (عليه السلام) انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا او من قضائنا
على نسخة أخرى ولا شك في شمول شيء من قضايانا حتى على قضية
واحدة من قضاياهم (عليه السلام) فالمتجزى يكون له هذا الامر ففيه اولا ان
المقبولة مقبولة وعليها عمل الاصحاب فلا يعارضها المشهورة وثانيا
من المحتمل ان يكون من بيانية لاتبعية فحينئذ يوافق المشهورة
مع ما في المقبولة لانه بناء على هذا يكون قوله (عليه السلام) يعلم شيئا من
قضايانا في قوه ان يقول يعلم قضايانا لان المفسر يقوم مقام المفسر
بالفتح والبيان مقام المبين ، مع انه مندفع بما ذكرنا سابقا فلا نعيد
ومن جميع ما ذكرنا ظهر الوجه في عدم نفوذ قضائه .

فيما يتوقف عليه الاجتهاد

فصل لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية
في الجملة ولو بان يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في
المسئلة بالرجوع الى ما دون فيه ومعرفة التفسير كذلك وعمدة

فى الاجتهاد والتقليد

ما يحتاج اليه هو علم الأصول ضرورة انه ما من مسألة الا يحتاج
فى استنباط حكمها الى قاعدة او قواعد برهن عليها فى الأصول
او برهن عليها مقدّمة فى نفس المسئلة الفرعية كما هو طريقة
الاخبارى .

لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية من النحو
والصرف واللغة فى الجملة ولو بان يقدر على معرفة ما يبتنى عليه
الاجتهاد فى المسئلة بالرجوع الى ما دون فيه ومعرفة الزائد على ذلك
ك بعض المباحث الدقيقة الصرفية والنحوية وكيفية الاعلال مجرد
فضل ولا يعتبر فى تحقيق الاجتهاد ، ومعرفة التفسير كذلك اى فى الجملة
ولو بان يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد فى المسئلة وهو معرفة
تفسير الايات المتعلقة بالاحكام وهى على المشهور خسة آية وعمدة
ما يحتاج اليه هو علم الأصول ، ضرورة انه ما من مسألة ويحتاج فى استنباط
حكمها الى قاعدة او قواعد برهن عليها فى الأصول وهو حق لا يمكن
انكاره ، كيف ولا بد للمستنبط فى استنباطه الاحكام من الكتاب والسنة
من معرفة المباحث الاصولية من بحث الاوامر والنواهي والعموم
والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ومباحث الحجج والأصول
العقلية والشرعية والتعادل والترجيح ولا بد من تنقيح كل ذلك بالنظر
والاجتهاد لا بالتقليد والا لا يصدق عليه عنوان العارف والفقهاء .

فى الاجتهاد والتقليد

نعم ان المحقق القمى وصاحب الفصول (اعلى الله مقامهما) قد ذكرنا فيما يتوقف عليه الاجتهاد موارد آخر غير الامور المذكورة فى المتن وبعد التدبر يعلم ان بعضها مما لا يتوقف عليه الاجتهاد مثل علم الكلام وهو مما لا يتوقف عليه الاجتهاد ابدأ فان معرفة الله جل وعلا ومعرفة الرسول واصيائه وعصمتهم وحجية افواههم وان كانت هى لازمة فى حد ذاتها ولكنها مما لا يربط لها باستنباط الاحكام الشرعية من ادلتها الخاصة اذ من الجائز حصول ذلك ولومع فقد الايمان بالله فضلا عن الرسول والائمة الاطهار ، وكذا مثل ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول على وجه يعتد به عند اهل الصناعة من الفقهاء الماهرين وهى المعبر عنها بالقوة القدسية وهى وان كانت مما يتوقف الاجتهاد على تلك القوة فيما اذا كان المقصود من الاجتهاد هو ذلك الفعل الخارجى وهو استفراغ الوسع ولكن اذا كان المراد من الاجتهاد هو نفس الملكة اى ملكة يقنن بها على استنباط الاحكام الشرعية فالاجتهاد هو نفس تلك القوة عينها لاهى مما يتوقف عليه الاجتهاد وجودا وخارجا واما احتياجه الى علم الرجال فشديد ، ان قلنا بان الملاك فى جواز العمل بالرواية انما هو ثبوت وثاقة روايتها وانه لاعبرة بعمل المشهور بها او اعراضهم عنها فيحتمل تكثر الحاجة الى علم الرجال واستعلام حال الرواة من حيث الوثاقة وعدمها واما ان قلنا بان الملاك فى جواز العمل بالرواية هو الاطمينان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) وانه يحصل بعمل المشهور بها وان كانت روايتها غير موثوق بهم وان

فى الاجتهاد والتقليد

اعراضهم عنها يوجب الاطمينان بعدم صدورها وان كانت روايتها موثوقاً بهم فتقل الحاجة الى علم الرجال ، اذ بناء عليه يكون الملاك فى جواز العمل بالرواية وعدمه هو عمل المشهور بها وعدمه فان عمل الاصحاب بالرواية وعدمه يظهر من نفس كتب الفقه بلا حاجة الى علم الرجال ، نعم فى الموارد التى لم يحرز عمل المشهور بالرواية ولا اعراضهم لابد فى العمل بها من معرفة رواة الحديث ليحصل الاطمينان بوثاقته . ثم ان المحقق القمى رحمه الله عليه قد اضاف الى علم التفسير علماً آخر وهو العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام وقد جعلته ثامن الامور المتوقعة عليها الاجتهاد وهكذا العلم بمواقع الاجماع ليتمحز عن مخالفته وقد جعله عاشر الامور المتوقعة عليها الاجتهاد .

وتدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة لا يوجب كونها بدعة وعدم تدوينها فى زمانهم (عليهم السلام) لا يوجب ذلك والا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة وبالجملة لامحيص لاحد فى استنباط الاحكام الفرعية من ادلتها الا الرجوع الى ما بنى عليه فى المسائل الاصولية وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان او اخبارياً نعم يختلف الاحتياج اليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد فى الصدر الاول وعدم حاجته الى كثير مما يحتاج اليه فى الازمنة اللاحقة مما لا يكاد يحقق ويختار عادة

فى الاجتهاد والتقليد

الأ بالرجوع الى ما دُون فيه من الكتب الأصولية .

قد عرفت آنفاً احتياج الاجتهاد الى جملة علوم اهمها علم
الاصول اذ ما من مسألة الاوبحتاج فى استنباط حكمها الى قاعدة او
قواعد برهن عليها فى الاصول وقد نقل عن جماعة من الاخباريين عدم
الحاجة الى علم الاصول وذكروا فى وجهه ان هذا العلم لم يكن بين
اصحاب الائمة وانما احديثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا
الامامية فى زمن الغيبة وخفاء الحجة فهو اما من البدع المستحدثة
والطرق المخترعة التى يجب التجنب عنها فى امر الشريعة او انه
مما لا حاجة اليه فى معرفة الاحكام والا لما اهتم بيانهم من اهل العصمة
(انتهى) كلامهم غفر الله لهم .

و اورد عليهم المصنف بان تدوين تلك القواعد المحتاج اليها
عليحدة لا يوجب كونها بدعة كما ان عدم تدوين تلك القواعد فى زمن
الائمة (عليه السلام) لا يوجب كونها بدعة والاى فلو كان تدوينها فى زماننا
وعدم تدوينها فى زمان الائمة بدعة لكان تدوين الفقه والنحو والصرف ايضاً
بدعة اذ من المعلوم ان تدوين الاخبار وان كان فى زمن الائمة الاطهار
ولكن تدوين الفقه مثلاً بهذا النحو المتعارف الان عند الاصولي
والاخباري جميعاً لم يكن فى زمن الائمة (عليه السلام) ، مع ان السّر فى عدم
تدوين اصحاب الائمة (عليه السلام) علم الاصول فى زمانهم هو عدم احتياجهم

فى الاجتهاد والتقليد

اليه فى ذلك الزمان لتمكنهم من استعمال حكم المسئلة من الائمة الهدى شفاها او كتباً كما لم يحتاجو الى تدوين علم الرجال ايضاً لكن حيث تأخر عصرنا عن عصرهم بكثير واشتدت الحاجة الى تمهيد قواعد كلية متخذة عن الايات والروايات المأثورة عن الائمة الاطهار او من العقل الصريح الذى به عرفنا الله ورسوله وحجة المعصومين المبتنية عليها استنباط الاحكام الشرعية فمهدّها اصحابنا الامامية (رحمة الله عليهم) وافردوها فى الذكر وسموها بالاصول وهى عمدة ما يحتاج اليه المجتهد واهم ما يتوقف عليه الاجتهاد والاستنباط ولا محيص^١ لاحد فى الاستنباط الاحكام الفرعية من ادلتها الا الرجوع الى ما بنى عليه فى المسائل الاصولية وبدونه لا يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهداً كان او اخبارياً نعم يختلف الاحتياج الى الاصول بحسب اختلاف المسائل والازمنة والاشخاص ، ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد فى الصدور الاول وعدم حاجته الى كثير مما يحتاج اليه فى الازمنة اللاحقة مما لا يكاد يحقق ويختار عادة الا بالرجوع الى مادون فيه من الكتب الاصولية .

وبالجملة ان الاحتياج الى الاصول وان كان قد يختلف بحسب المسائل ان بعض المسائل قليل الحاجة اليها لانه اسهل مدركا وبحسب الازمنة فانه فى الزمان الاول لاحاجة فيه الى التمسك بالعام الى الفحص مثلاً بخلاف هذا الزمان وبحسب الاشخاص ان بعض الاشخاص ربما يقطع بحكم ولا يحتاج الى اعمال قواعد اصولية ، الا ان احتياج الاجتهاد الى علم الاصول مما لا يكاد ينكر بداهة انه ما من مسئلة الا وقد يحتاج

فى الاجتهاد والتقليد

فى استنباط حكمها الى قاعدة او قواعد من الاصول بل هى عمده ما يحتاج اليه المجتهد واهم ما يتوقف عليه الاجتهاد والاستنباط كما قد عرفت آنفاً وان كان غير واحد من مسائل الاصولية مما لا حاجة اليه ولا يتوقف عليه الاجتهاد ولكن ذلك مما لا يوجب عدم الحاجة الى الاصول رأساً .

فى التخطئة او التصويب

فصل اتفقت الكلمة على التخطئة فى العقلیات واختلف فى الشرعیات فقال اصحابنا بالتخطئة فيها ايضاً وان له تبارك وتعالى فى كل مسألة حكم يؤدى اليه الاجتهاد تارة والى غيره اخرى وقال مخالفونا بالتصويب وان له تعالى احكاماً بعدد آراء المجتهدين فما يؤدى اليه الاجتهاد وهو حكمه تبارك وتعالى .

الاجتهاد قد يخطئ وقد يصيب وفى هذه المسئلة خلاف عظيم بين العامة والخاصة حتى عرفا بالمصوبة والمخطئة وصار هذان العنوانان عنواناً لهما ف قيل للعامة المصوبة وللإمامية المخطئة وتفصيل المقام وتحقيقه انه لا خلاف فى وقوع الخطاء فى الاحكام العقلية ، وان من حكم بما يدعى استقلال عقله به قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه ، سواء كان من المسائل العقلية المحضة التى لا اساس لها بالاحكام الشرعية كمسألة اعادة المعدوم التى ذهب جماعة من العلماء رضوان الله عليهم الى امكانها .

فى الاجتهاد والتقليد

وآخرى الى امتناعها او كان من المسائل العقلية التى لها دخل فى احكام الشرعية كمسألة جواز اجتماع الامر والنهى وامتناعه ، فان التصويب فى احكام العقلية مطلقا مستحيل ، بداهة ان القائل بامكان اعادة المعدوم والقائل بامتناعه لو كانا مصيبين للواقع للزم كون شىء واحد ممكنا وممتنعا وبالجمله انه اتفقت الكلمة على التخطئة فى العقلیات .

واما الاحكام الشرعية فقد قال اصحابنا الامامية بالتخطئة فيها ايضا وان له تبارك وتعالى فى كل مسألة حكم يؤدى اليه الاجتهاد تارة والى غيره اخرى وقال مخالفونا من العامة بالتصويب فيها بمعنى ان لله سبحانه احكاما عديدة فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين فكل حكم ادى اليه نظر المجتهد ورأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه .

ولايخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسئلة الا اذا كان لها حكم واقعا حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من ادلته وتعيينه بحسبها ظاهرا فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء احكام فى الواقع بعدد الاراء تكون الاحكام المؤدى اليها الاجتهادات احكاما واقعية كما هى ظاهرية فهو وان كان خطاء مع جهة تواتر الاخبار واجماع اصحابنا الاخبار على ان له تبارك وتعالى فى كل واقعة حكما يشترك فيه الكل الا انه غير محال .

فى الاجتهاد والتقليد

حاصل الاشكال انه لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسئلة الا اذا كان لها حكم واقعاً من قبل ان يجتهد فيه المجتهد حتى صار المجتهد بصد استنباطه من ادلته وتعيينه بحسبها ظاهراً والا ففى اى شىء يجتهد المجتهد والى اى شىء يؤدى ظنه وعليه فان كان مراد العامة وغرضهم من التصويب هو الالتزام بانشاء احكام فى الواقع يعنى ان لله سبحانه وتعالى قد انشأ احكاماً واقعية بعدد آراء المجتهدين من قبل اجتهداهم على طبق ما يؤدى اليه ظنهم ويستقر عليه رأيهم فكل حكم ادى اليه نظر المجتهد ورأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه كما هو حكم ظاهرى فى حقه اذ المفروض انه قد ادى اليها اجتهاد المجتهد فهو مجعولة فى ظرف الشك وعدم انكشاف الواقع وان كان جعله من قبل ومن المعلوم ان كل حكم مجعول فى ظرف الشك هو حكم ظاهرى .

فهذا وان كان امراً معقولاً ثبوتاً لاستحالة فيه اصلاً ولكنه خطأ وباطل قطعاً لتواتر الاخبار واجماع الاصحاب على ان لله تعالى فى كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل يصيبه قوم ويخطئه قوم آخر لا ان له تعالى وتقدس فى كل واقعة احكاماً عديدة بعدد آراء المجتهدين لكل واحد منهم حكم يختص به .

ولو كان غرضهم منه الالتزام بانشاء الاحكام على وفق آراء الأنامل بعد الاجتهاد فهو ممّا لا يكاد يعقل فكيف يتفحص عمّا لا يكون له عين ولا اثر او يستظهر من الآية او الخبر الا ان يراد

فى الاجتهاد والتقليد

التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلى وان المجتهد وان كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وانشاء الا ان ما ادى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقة وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة وما يشترك في فيه ليس بحكم حقيقة بل انشاء فلا استحالة فى التصويب بهذا المعنى بل لامحيص عنه فى الجملة بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى وربما يشير اليه ما اشتهرت بيننا ان ظنية الطريق لاتنا فى قطعية الحكم .

قد عرفت آنفا ان مراد المخالفين من تصويبهم ان كان هو ان لله سبحانه قد انشاء احكاما واقعية بعدد آراء المجتهدين من قبل اجتهادهم على طبق ما يؤدى اليه ظنهم ويستقر عليه رأيهم فهذا وان كان امرا معقولا ثبوتا لاستحالة فيه اصلا الا انه باطل قطعيا لتواتر الاخبار واجماع الاصحاب على ان لله تعالى فى كل واقعة حكما يشترك فيه الكل لا ان لله تعالى فى كل واقعة احكاما عديدة بعدد آراء المجتهدين . ولو كان غرضهم من تصويبهم الالتزام بانشاء احكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد فهذا مضافا الى بطلانه لما تقدم من تواتر الاخبار واجماع الاصحاب فهو مما لا يكاد يعقل فكيف يتفحص المجتهد عما لا يكون له عين ولا اثر ويستظهر من الآية والخبر فاذا لم يكن قبل

فى الاجتهاد والتقليد

اجتهاد المجتهد حكم واقعى ولا يكون له عين والاثرفقيم يجتهد المجتهد وعم يتفحص المتفحص وبم يستقر رأيه ويؤدى اليه ظنه الا ان يراد التصويب بالنسبة الى الحكم الفعلى وان المجتهد وان كان يتفحص عما هو الحكم واقعا وانشاء الا ان ما ادى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقة بمعنى ان هناك حكما واقعا من قبل الاجتهاد يشترك فيه العالم والجاهل غير انه لا يكون فعليا عند اداء الاجتهاد على خلافه وان الحكم الفعلى المنجز هو خصوص ما انشأ الله تعالى على طبق الاجتهاد وهو مما يختلف باختلاف الاراء ضرورة ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل انشاء محض فلا استحالة فى التصويب بهذا المعنى بل لامحيص عنه فى الجملة بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية .

والحاصل ان التصويب فى الاحكام الشرعية على انحاء ثلاثة ، الاول ان يلتزم بانشاء الاحكام الواقعية بعدد آراء المجتهدين بمعنى انه لله سبحانه احكاما عديدة فى موضوع واحد بحسب آراء المجتهدين فكل حكم ادى اليه نظر المجتهد ورأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه وهذا النحو من التصويب باطل لتواتر الاخبار والاجماع المنعقد من الاصحاب على الحكم المشترك بين الكل لاعلى الاحكام العديدة بعدد آراء المجتهدين الثانى ان يلتزم بانشاء الاحكام الواقعية من بعد اجتهاد المجتهدين على طبق ما ادى اليه ظنهم واستقر عليه رأيهم من دون ان يكون هناك حكم واقعا من قبل الاجتهاد وهذا النحو من التصويب مضافا الى بطلانه من

فى الاجتهاد والتقليد

تواتر الاخبار واجماع الاصحاب ، هو امر غير معقول لما عرفت من انه لو لم يكن قبل اجتهاد المجتهد حكم واقعى فيم يجتهد المجتهد وعم يتفحص المتفحص وبم يستقر رأيه ويؤدى اليه ظنه .

الثالث ان يلتزم بافشاء الاحكام الواقعية من بعد اجتهاد المجتهد بن على طبق ما ادى اليه ظنهم واستقر عليه رأيهم مع الاعتراف بوجود الحكم المشترك بين الكل لكنه لم يكن فعلياً عند اداء الاجتهاد الى خلافه وما يكون حكمه الفعلى هو مما يختلف باختلاف الاراء ولا يشترك فيه الجاهل والعالم وما يشتركان فيه هو الحكم الواقعى وهو ليس بحكم حقيقه بل انشاء محض فلا استحالة فى التصويب بهذا المعنى ضرورة بل لامحيص عنه فى الجملة على السببيه وربما يشير الى التصويب المذكور اى التصويب بالمعنى الثالث ما اشتهرت بيننا من ان ظنية الطريق لاينا فى قطعية الحكم ، هذا ولكن لا يخفى ما فيه اذ العبارة المذكورة هى تلائم القول بجعل الاحكام الظاهرية الطريقية على طبق مؤديات الامارات الظنية لاجل الوصول بها الى الاحكام الواقعية فى قبال القول بجعل الحجية للامارات الظنية اى المنجزية لها عند الاصابة والعذر لها عند الخطاء ولانلائم التصويب بالمعنى الثالث ، فافهم .

نعم بناءً على اعتبارها من باب الطريقية كما هو كذلك
فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست باحكام حقيقة
نفسية ولو قيل بكونها احكاما طريقية وقد مرّ غير مرّة امكان منع

فى الاجتهاد والتقليد

كونها احكاماً كذلك ايضاً وان قضية حجيتها ليست الا تنجز مؤدياتها عند اصابتها والعذر عند خطائها فلا يكون حكم اصلاً الا الحكم الواقعى فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم او طريق معتبر ويكون غير منجز بل غير فعلى فيما لم تكن هناك حجة مصيبة فتأمل جيداً .

نعم بناء على اعتبار الطرق والامارات من باب الطريقة كما هو كذلك اى حق واقعاً فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست باحكام حقيقة نفسية ولوقيل بكونها احكاماً طريقة كما اختاره الشيخ الانصارى (قدس) بمعنى ان المصلحة انما هى فى نصب الطريق وتنزيل شىء منزلة العلم كالتسهيل على المكلف وغيره من غير ان يكون له دخل فى حسن متعلقه او قبحه وقد مر غير مرة منع كونها احكاماً كذلك اى طريقة وصورية ايضاً ناشئة عن مصلحة تطبيق العمل على الطريق كما انها ليست احكاماً نفسية وان قضية حجيتها ليست الا تنجز مؤدياتها عند اصابتها والعذر عند خطائها فلا يكون حكم اصلاً الا الحكم الواقعى كنفس العلم الذى هو طريق عقلى فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم او طريق معتبر ويكون غير منجز بل غير فعلى فيما لم يكن هناك حجة مصيبة لكن ظاهر كلماتهم نفى اصل الحكم قبل الاجتهاد لانفى تعيينه مع وجود اصله فيتوجه عليهم مضافا الى ما اورده المصنف انه

فى الاجتهاد والتقليد

لا اجتهاد الا وهو مسبوق بالتقليد فالمجتهد قبل اجتهاده لابد وان يكون مقلدا فكيف يفرض خلوا الواقعة عن الحكم فى حقه وحق مقلديه .

فى اضمحلال الاجتهاد السابق

فصل اذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأى الأول
بالآخر او بزواله بدونه فلا شبهة فى عدم العبرة به فى الاعمال
اللاحقة ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا او الاحتياط فيها .

اذا اضمحل الاجتهاد السابق وتبدل الرأى الاول بالآخر اى تبدل الى اجتهاد جديد او الى الحيرة فى المسئلة والتردد فيها فلا شبهة فى عدم العبرة باجتهاد جديد فى الاعمال اللاحقة ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا سواء كان الرأىين قطعيين او تعبديين او مختلفين او العمل بالاحتياط هذا مما لا كلام فيه ، انما الكلام فى الاعمال السابقة فهل يعامل معها معاملة البطلان على نحو اذا كانت هى عبادة فتحتاج الى الاعاده او القضاء وان كانت معاملة من عقد او ايقاع فلا بد من تكرار السبب ، ام لا يعامل معها معاملة البطلان بل يترتب عليها اثار الصحة والتمامية بلا اعادة ولا قضاء ولا تكرار السبب او التفصيل بين ما اذا كان اعتماده فى الفتوى السابق على القطع بالحكم او على طريق معتبر شرعاً وقد ظفر على خلافه بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز او المعارض بناء على ما هو التحقيق من

فى الاجتهاد والتقليد

اعتبار الامارات من باب الطريقة لا السببية ، وبين ما اذا كان مدرک الاجتهاد السابق هو الاصول او الامارات بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص حينئذ عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة اذا لامارة فى هذا الفرض هى سبب لحدوث مصلحة او مفسدة فى متعلق الحكم موجبة لجعل حكم نفسى على طبق مؤداها بلا شبهة ، وعليه فلا يبقى الواقع بلا تدارك لمصلحة كما انه يبقى بلا تدارك على القول بالطريقة حتى لا يجزى المأنى به ولا يكفى والذى ارتضى به المصنف هو الاخير اى القول بالتفصيل وقد اشار اليه بقوله .

وَأَمَّا الْأَعْمَالُ السَّابِقَةُ الْوَاقِعَةُ عَلَى وَفْقِهِ الْمَخْتَلِّ فِيهَا مَا
اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد فلا بد من معاملة البطالان
معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما اذا اختل فيه لعذر
كما نهض فى الصلوة وغيرها مثل لاتعاد وحديث الرّفْع بل
الاجماع على الاجزاء فى العبادات على ما ادّعى .

حاصل الكلام ، ان الاعمال السابقة الواقعة على وفق الاجتهاد
الاول المختل فيها ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد الثانى
فلا بد من معاملة البطالان مع الاعمال السابقة فيما لم ينهض دليل خاص
على صحة العمل فيما اذا اختل فيه لعذر كما نهض فى الصلوة خاصة
حديث لاتعاد الصلوة الا من خمس فاذا ادى الاجتهاد الى عدم جزئية

فى الاجتهاد والتقليد

شئىء للصلاة اوعدم شرطيته لها اوعدم مانعته لها واوقفنا الصلاة على طبق ذلك الاجتهاد ثم انكشف الخلاف وظهر جزئية ذلك الشئ او شرطيته او مانعته اوقاطعيته صحت الصلاة ولا حاجة الى الايتان بها ثانياً اعادة اوقضاء الا اذا كان الامر المختل هو احد الامور الخمسة وهى الوقت والقبلة والظهور والر كوع والسجود .

وكما نهض مثل حديث الرفع فى العبادات والمعاملات والظاهر ان المقصود من ذلك هو الاستدلال بفقرة ما لا يعلمون نظراً الى حكومتها على ادلة الواقع فاذا ادى الاجتهاد الى عدم وجوب شئ او الى عدم جزئيته اوعدم شرطيته واقعاً فحديث الرفع حيث يرفع الوجوب او الجزئية او الشرطية فى الزمان الاول اى فى حال الجهل فلا وجه للايتان بالعمل ثانياً ، واما احتمال ان يكون المقصود من الاستدلال بحديث الرفع هو التثبت بالفقرة الاولى منه اى رفع عن امتى تسعة اشياء (الخطاء .. الخ) بناء على اطلاقه وشموله للخطاء فى الاحكام ايضاً (فى غير محله) لان ظاهر الخطاء هو الخطاء فى الموضوعات دون الاحكام ، مع ان الخطاء فى الاحكام ليس الابعارة عن الجهل وليس هو شيئاً آخر وراء ما لا يعلمون مضافا الى ان الاستدلال به مبنى على كون الخطا مما يرتفع به الاثر الوضعى والتكليفى جميعاً دون التكليفى فقط اى يرتفع به الجزئية والشرطية كما يرتفع به المؤاخذه والعقاب وهو خلاف التحقيق .

وكما نهض الاجماع فى العبادات فقط على الاجزاء الذى ادعاه بعض على ما يظهر من المصنف (بل الاجماع على الاجزاء فى العبادات

فى الاجتهاد والتقليد

على ما ادعى (اللهم الا ان يقال ان الاجماع فى مثل المسئلة لم ينفع لجواز استنادهم على اجتهدهم فى المسئلة واستنباطهم فيها من الادلة وقد اخطأوا فيها تماماً مضافاً الى انه من الاجماع المنقول .

وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح بداهة انه لأحكم معه شرعاً غايته المعذورية فى المخالفة عقلاً وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز او المعارض بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة من باب الطريقية قيل بان قضية اعتبارها انشاء احكام طريقية ام لأعلى مأمراً من غير ممة .

وذلك اى معاملة البطلان فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل بالقطع بالحكم وقد اضمحل فواضح ، بداهة انه لأحكم مع القطع شرعاً غايته المعذورية فى المخالفة عقلاً فاذا كان الرأى الاول قطعياً فلامجال للقول بصحة العمل السابق سواء كان خلافه قطعياً او كان بتوسط قيام اماراة معتبرة او اصل على خلافه مثلاً لو قطع بان الصلوة فى وبر الثعالب لا بأس بها فقامت الامارة المعتبرة على عدم الصلوة فيها فمثل هذا الشخص او احد مقلديه اذا صلى فى ذلك الوبر فبواسطة الاجتهاد الثانى تقوم الحجة على بطلان ذلك العمل وتلك الصلوة فيجب عليه الاعادة فى الوقت

فى الاجتهاد والتقليد

والقضاء فى خارجه الا ان يدل دليل خاص على الاجزاء وعدم لزوم الاعادة لان القطع طريق محض ولا يوجد فى متعلقه بواسطة تعلقه به مصلحة او مفسدة فيما اذا كان طريقاً محضاً كما هو المفروض فى المقام فلا وجه لتوهم الاجزاء .

وكذلك اى لا وجه للقول بصحة العمل السابق فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً بحسب الاجتهاد الاول وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز او المعارض بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة من باب الطريقة وعليها المشهور فيكون الحال كما قلنا فى القطع حرفاً بحرف قيل بان قضية اعتبارها انشاء احكام طريقية ظاهرية او قيل بان قضية اعتبارها جعل الحجية اى المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطاء .

بداهة انه لو قلنا فيها بالاول اى بجعل الاحكام الظاهرية الطريقة فلا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد كشف الخلاف فيها فان الحكم الظاهري الطريقى لامصلحة فيه سوى الوصول به الى الواقع فان اصاب فقد تنجز به الواقع وان اخطأ فيكون عذراً لفوته من دون ان يتدارك به مصلحة الواقع اصلاً ، ولو قلنا فيها بجعل الحجية فلا وجه لصحة الاعمال السابقة ايضاً بعد كشف الخلاف فيها اذ المفروض ان الامارة التى قد ادت الى صحتها وانكشف خلافها لم تكن هى الامجرد عذر للفوت من دون ان يتدارك بها مصلحة الواقع ابداً والحاصل اذا كانت الفتوى الاول مفاده اماراة معتبرة وقلنا بالطريقة كما انه هو الصحيح وعليها

فى الاجتهاد والتقليد

المشهور وقدينا وجهه فى باب حجية الامارات يكون الحال كما قلنا فى القطع حرفا بحرف ولا فرق فى ذلك بين القول بان قضية مفادها هو جعل الاحكام الظاهرية وبين القول بان قضية مفادها هو جعل الحجية كما قويناه سابقاً .

من غير فرق بين تعلقه بالاحكام او بمتعلقاتها ضرورة ان كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما كما فى الفصول وان المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام .

ولا فرق فى ذلك بين تعلقه بالاحكام او بمتعلقاتها ضرورة ان كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد وفصل فى الفصول على ما نسب اليه المصنف بين الاحكام ومتعلقاتها و الموضوعات والقول بالا جزاء فى الموضوعات دون الاحكام وحاصل ما نقله عنه فى الفرق بين الاحكام ومتعلقاتها هو امور ثلاثة ، الاول عدم تحمل الموضوعات للاجتهادين دون الاحكام والثانى لزوم العسر والهرج والثالث لزوم الهرج والمرج المخل بالنظام ومعروف انه وقد اشكل فهم مراده من عبارته المتقدمة بان الواقعة الواحدة لا تتحمل الاجتهادين حتى انه قيل ان شيخنا الاعظم (قدس) بعث احد عظماء تلامذه للسؤال عن صاحب الفصول عن معنى هذه العبارة فما اتى صاحب الفصول بشيء فى الجواب يمكن ان يركن النفس

في الاجتهاد والتقليد

اليه وكيف كان فقد اجاب عنه المصنف بقوله .

الآحسان ان الأحكام قابلة للتغيير والتبدل بخلاف
المتعلقات والموضوعات وانت خير بان الواقع واحد فيهما
وقد عين اولاً بما ظهر خطأه ثانياً ولزوم العسر والهرج
والهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة بين الانام
لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على
طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني ووجوب
العمل على طبق الثاني من عدم ترتيب الاثر على المعاملة واعادة
العبادة لا يكون الا احياناً وادلة نفى العسر لاتنفي الا خصوص
ما لزم منه العسر فعلا مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات ولزوم
العسر في الاحكام كذلك ايضاً لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على
طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة وباب الهرج والمرج
ينسد بالحكومة وفصل الخصومة وبالجمله لا يكون التفاوت
بين الاحكام ومتعلقاتها بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيننا
ولامبيننا بما يرجع الى محصل في كلامه زيد في علو مقامه
فراجع وتأمل .

حاصل جوابه عن الدليل الاول للفصول وهو قوله ان المتعلقات
لا تحمل اجتهادين بخلاف الاحكام بزعم ان الاحكام قابله للتغيير

فى الاجتهاد والتفليد

والتبديل بخلاف المتعلقات ، بانه لافرق بين الاحكام والمتعلقات من ناحية تغير الاجتهاد فان الواقع فى كل منهما واحدا لانه يحمل اجتهادين من دون اختصاص بالمتعلقات فقط ، وعن الدليل الثانى وهو لزوم العسر والخرج بانه لو قيل بعدم صحة العقود والايقاعات والعبادات الواقعة على طبق اجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثانى ووجوب العمل على طبق الثانى من عدم ترتيب الاثر على المعاملة واعادة العبادة ، لا يكون الا احيانا لانه ليس بلازم ان يكون الرأى الاول دائما او غالبا على خلاف التكليف او خلاف الاحتياط وهو عمل به وان يكون التبديل على الوجه المذكور لا كثر الفتاوى كى يلزم منه العسر والخرج المنفيين عن الشريعة مع ان ادلة نفي العسر لاتنفى الاخصوص ما لزم منه العسر فعلا من دون اختصاص بالمتعلقات ولزوم العسر فى الاحكام كذلك ايضا لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثانى فى الاعمال السابقة فاذا اجتهد عدم وجوب شىء مثلا ثم رجع عن ذلك وعرف وجوبه وجب عليه اتيان ذلك الواجب اعادة اوقضاء ان كان مما شرع فيه القضاء وكذا اذا اجتهد عدم نجاسة شىء ثم رجع وعرف نجاسته وجب عليه الاجتناب عن كل ما لاقى ذلك النجس الذى لم يعامل معه معاملة النجاسة او تطهير كل ما لاقاه مما هو محل ابتلائه فعلا وهذا مما يؤدى الى العسر والخرج بداهة ، وعن الدليل الثالث وهو لزوم الهرج والمرج المخل بالنظام الموجب للمخاصمة بين الانام ، بانسداد باب ذلك بالحكومة وفصل الخصومة بما يراه القاضى بين

في الاجتهاد والتقليد

المتخصصين ويحكم به بين المترافعين فوجود الفرض لهذه ، الامور الثلاثة لاينتج الحكم بمقتضاه مع عدم وجوده لان العلة الفرضية لا يترتب عليه الا المعلول الفرضي وغاية ما يلزم في باب النكاح الذي اوقعهم في حيص وبيص بعد التبديل كون الوطى بالعقد السابق بالشبهة ويترتب عليه حكم العقد الصحيح من لحوق الولد والتوارث ونحو ذلك من الاحكام ومن حين التبديل يعقدها بمقتضى اجتهاد الثاني .

وامّا بناء على اعتبارها من باب السببية والموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة وكون مؤداه ما لم يضمحل حكماً حقيقة .

قد عرفت فيما تقدم انه اذا كانت الفتوى الاولى مفاد اماراة فاذا قلنا بالطريقة كما انه هو الصحيح وعليها المشهور وقد بينا وجهه في باب حجية الامارات فيكون الحال كما قلنا في القطع حرفاً بحرف واما لو قلنا بالسببية والموضوعية بمعنى انه من طرف قيام الامارة توجد مصلحة في المتعلق فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة وكون مؤداه ما لم يضمحل حكماً حقيقة .

وعليه فلا معنى لاعادته لاجل تحصيل مصلحته لانه يكون من قبيل تحصيل الحاصل وهكذا لو كانت المصلحة الحادثة بدلا عن مصلحة

في الاجتهاد والتقليد

الواقع لانه لامعنى للزوم تحصيل المبدل منه مع تحصيل بدله واما لو كانت من غير نسخها ولم تكن بدلا عنها فحينئذ ان كان بينهما تضاد فى عالم الوجود فقهرأ لا يبقى مجال للاعادة لعدم امكان تحصيله لمكان التضاد الموجود بينهما ولو كانت المصلحة الحادثة بواسطة قيام الامارة من غير الاقسام الثلاثة فيمكن القول بعدم الاجزاء ولكن هذا صرف فرض . وكيف كان على القول باعتبارها من باب السببية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة كما لا يخفى .

وكذلك الحال اذا كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب او البرائة النقلية وقد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال وقد مرّ فى مبحث الاجزاء تحقيق المقال فراجع هناك .

وكذلك الحال اى لامحيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان او معاملة وكون مؤداه ما لم يضمحل حكما حقيقة اذا كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب او البرائة النقلية وقد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال فاذا قامت البرائة الشرعية او الاستصحاب فى الشبهة الحكمية على عدم وجوب شىء او عدم جزئيته او عدم شرطيته لعبادة او لمعاملة ثم انكشف الخلاف وتبدل الاجتهاد الاول الى اجتهاد جديد

فى الاجتهاد والتقليد

قد ادى الى وجوبه او جزئيته او شرطيته لم نحتاج الى الاعادة او القضاء فى العبادة او الى تكرار السبب فى المعاملة لحكومة دليل البرائة او الاستصحاب على دليل الواقع او على ادلة الاجزاء والشرائط فلا يبقى وجوب ولا جزئية ولا شرطية فى حال الجهل ابدأ اعادة ولا قضاء ولا تكرار السبب .

وقد صرح فى بحث الاجزاء بحكومة الاصول العملية الجارية فى تنقيح الجزء او الشرط على ادلة الاجزاء والشرائط كقاعدة الطهارة او الحلية قال بل واستصحابهما فى وجه قوى فالعمل فى الحقيقة كان واجداً لما اعتبر فيه ولو ظاهراً و من حين ارتفاع الجهل وانكشاف الخلاف قد ارتفع ما اعتبر فيه ظاهراً فتأمل .

فصل فى التقليد وهو اخذ قول الغير ورأيه للعمل به فى الفرعيات او للالتزام به فى الاعتقادات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه .

التقليد وهو فى اللغة تعلق القلادة و ذكر بعض اللغويين معنى آخر للتقليد على ما حكى عنه فى العناية فقال وقلده فى كذا أى تبعه من غير تأمل ولا نظر والظاهر ان المقصود هو ان يفعل الغير من غير ان يعرف وجهه وحكمته فاذا فعل كذلك فقد صدق عليه انه قلده الغير وفى

فى الاجتهاد والتقليد

الاصطلاح فقد عرّفوه بتعاريف ، منها انه العمل بقول الغير ، ومنها انه
الاخذ بفتوى الغير للعمل به .

ومنها انه الالتزام بالعمل بفتوى الغير وان لم يعمل بعده بل
وان لم يأخذ بعد ذكر السيد (ره) فى العروة انه يكفى فى التقليد اخذ
الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها والظاهر ان كلا من الاخذ بقول
الغير كما عن الفصول ومتابعة قول الغير كما عن الشيخ (ره) والعمل
بقول الغير هو بمعنى واحد فما لم يعمل بقوله لم يصدق عليه انه اخذ بقوله
او تابع قوله كما ان الظاهر ان قبول قول الغير واخذ قول الغير هما
بمعنى واحد وهو الذى يكون مقدمة للعمل فالمعاني التى ادعوها
للتقليد فى الاصطلاح هى امور ثلاثة .

العمل بقول الغير ، واخذ قول الغير للعمل به ، والالتزام بالعمل
بقول الغير ولو لم يأخذ بعد فتواه فضلا من ان يعمل به والثانى من
المعاني وهو اخذ قول الغير للعمل به هو مختار المصنف فى المتن حيث
قال التقليد هو اخذ قول الغير ورأيه للعمل به فى الفرعيات والاخذ هنا
بمعنى القبول كما قيل فى تفسير قوله تعالى ، وياخذ الصدقات اى يقبلها
وقوله ورأيه عطف تفسير لقوله قول الغير وانما ذكره لدفع توهم ان
المراد هو القول اللفظى الذى اذا صدر عن المجتهد يطلق عليه اسم
الفتوى بل المراد هو الحكم الذى اخبر المجتهد به و اطلاق القول
فى كلام الفقهاء والاصوليين على هذا المعنى شائع اولالالتزام به فى
الاعتقادات تعبدآ بلا مطالبة دليل على رأيه لامجرد الالتزام بالعمل

في الاجتهاد والتقليد

به ولو لم يأخذ بعد فتويه كما عرّفه به بعضهم .
ويستفاد من التعريف انه لا بد في تحقق التقليد من امرين
احدهما الاخذ والتعلم والثاني كون الداعي على الاخذ والتعلم هو
العمل الجوارح والجوانحي في مقام الحاجة ، اما الامر الاول فلدلالة
ادلة التقليد عليه من آيتي السؤال والتفقه والبدية والارتكاز والجملة
على ما يأتي ، واما الثاني فلان حال التقليد كحال سائر الامارات المعتمدة
شراً بالنسبة الى المجتهد في كونها حجة بحيث يعاقب على مخالفتها
فحجية رأى المجتهد على المقلد عبارة عن صحة عقابه على مخالفته
وترك العمل به فلو تعلم قول المجتهد ليبلغه الى مقلديه لالعمل نفسه
فلا يكون هذا التعلم تقليداً لانه لا يصح عقابه حينئذ على مجرد تركه
فلو كان محض العلم بقول المجتهد تقليداً وحجة على العامي يلزم ان
يكون للعامي حجتان فعليتان اذا علم رأى المجتهدين المتساويين من
جميع الجهات المختلفتين في الحكم وهو محال .

وقوله تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه فلما كان اخبار المجتهد
عن الحكم الواقعي ولو بالدلالة الالتزامية كقوله هذا رأى او هذا فتوى
ونحوه مما يدل بالالتزام على الاخبار عن الحكم الواقعي اخباراً
حدسياً عن الواقع لاحسياً كخبر الناقل عن الامام (عليه السلام) فلا جرم انه
ليس بحجة عند العقلاء ومن ثم يكون الاخذ عنه تعبداً ، هذا في المرتبة
الدائنية ولا بد ان ينتهي في المرتبة العالية الى القطع بحجية قول
المجتهد ورجوع الجاهل الى العالم حكم فطري ضروري للمقلد

في الاجتهاد والتقليد

فيكون قاطعاً بحجية قوله في المرتبة العليا وهذا شأن كل ظن اوشك
ذى حكم شرعاً او عقلاً حجة فانه لامحالة ينتهي الى القطع في المرتبة
العليا والمشرعة من العوام قاطعون بحجية قول من يقلدونه شرعاً
لاجل انه نائب الامام عليه السلام .

ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه
عليه والا كان بلا تقليد فافهم .

ولا يخفى انه لا وجه لتفسير التقليد بنفس العمل كما فسر به
العضدى وصاحب المعالم والسيد الصدر في شرح الوافية وجماعة أخرى
ضرورة سبق التقليد على العمل فان التقليد مقابل الاجتهاد فكما ان
الاجتهاد سابق على العمل والعمل مترتب عليه كذلك التقليد وبعبارة
أخرى انه لو كان الاستناد في العمل الى التقليد لكان التقليد متقدماً
رتبة على العمل اذ قضية الاستناد هو وقوع المستند اليه في رتبة
الداعوية على العمل وتقدم الدواعى على الفعل ضرورى لا يعتبره ريب
وحينئذ فلو كان التقليد هو عبارة عن نفس العمل بقتوى الغير لزم ان
يكون العمل الاول بلا تقليد .

الهم الا ان يقال انه لا دليل على سبق التقليد على العمل اذ لم
تنزيل آية ولم ترد رواية ولا انعقد الاجماع ولا استقل العقل بوجوب
كون العمل عن تقليد حتى يجب ان يكون التقليد سابقاً على العمل

فى الاجتهاد والتقليد

والا كان العمل بالتقليد ، بل المعتبر ان لا يكون العمل بلا تقليد وهذا
المعنى موجود فى العمل الاول ايضاً فانه عمل مستند الى فتوى المجتهد
فاذا عمل بقول المجتهد واخذ بكلامه فقد صدق عليه انه قلده وان لم
يصدق عليه انه عمل عن تقليد ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا ، وعليه
فالتقليد باق على معناه اللغوى وهو جعل الغير ذاقلادة فكان العامى يجعل
عمله قلادة المجتهد كناية من كونه هو المسئول عنه وهو المؤاخذ
بعمله لو قصر فى فتواه كما يفصح عن ذلك قواهم (عليه السلام) فى عدة روايات
(من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به) وقوله (عليه السلام) فى قضية ربيعة
بعد افتائه وقول السائل (اهو فى عنقك) (هو فى عنقه قال اولم يقل.. الخ)
وبالجملة لما كان وزر عمل العامى على المفتى صح باطلاق
التقليد على العمل بفتواه باعتبار انه قلادة له فالصحيح فى تعريفه ان
يقال انه هو العمل استناداً الى فتوى الغير ، والحاصل ان ايراد المصنف
على انه لو كان التقليد عبارة عن نفس العمل بفتوى الغير لزم ان
يكون العمل الاول بلا تقليد مما لا وجه له كما لا وجه لما اشار اليه
الفصول من الايراد على تفسير التقليد بالعمل بقول الغير بقوله لئلا يلزم
الدور فى العبادات من حيث ان وقوعها يتوقف على قصد القرية وهو
يتوقف على العلم بكونها عبادة فلو توقف العلم بكونها عبادة على وقوعها
كان دورا و بعبارة اخرى ان وقوع العبادة فى الخارج هو مما يتوقف
على قصد القرية وقصد القرية على العلم بكونها عبادة والعلم بذلك للمعامى
مما يتوقف على التقليد فلو كان التقليد هو العمل اى وقوع العبادة
فى الخارج لتوقف وقوعها فى الخارج على وقوعها فى الخارج وهو

فى الاجتهاد والتقليد

دور صريح ، ولما حكاه الشيخ (قدس) فى رسالته المستقلة ومحصله ان التقليد لو كان هو العمل امتنع ان يقع العمل على صفة الوجوب او الندب اذا كان مما اختلف فيه المجتهدون كغسل الجمعة بل امتنع ان يقع على صفة المشروعية اذا كان مما اختلف فى مشروعيته كصلاة الجمعة فى زمان الغيبة وصلاة العصر فى اربع فراسخ حيث ان وقوع العمل فى الخارج على صفة الوجوب او الندب او المشروعية مما لا يتحقق الا بالتقليد فلو كان التقليد هو العمل الخارجى لتوقف وقوع العمل فى الخارج على وقوع العمل فى الخارج .

بداهة ان العلم بكونها عبادة للعامى هو مما لا يتوقف على التقليد كى لو كان التقليد هو العمل و وقوع العبادة فى الخارج لزم الدور بل هو مما يتوقف على قول المجتهد الجامع للشرائط لاعلى التقليد وعليه فلو كان التقليد هو العمل و وقوع العبادة فى الخارج لم يلزم الدور وبما ذكرنا ظهر فيما حكاه الشيخ فى رسالته ، ان وقوع العمل على صفة الوجوب او الندب او المشروعية مما لا يتحقق الا بقول المجتهد الجامع للشرائط لا بالتقليد وعليه فلو كان التقليد هو العمل الخارجى لم يلزم توقف وقوع العمل فى الخارج على وقوعه كذلك و كيف كان فقد استدل على جواز التقليد بوجوه عديدة وكلها مخدوشة عند المصنف وقد اشار اليها بقوله .

ثم انه لا يذهب عليك ان جواز التقليد ورجوع الجاهل

فى الاجتهاد والتقليد

الى العالم فى الجملة يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج الى دليل و الا لزم سدّ بات العلم به على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنة ولا يجوز التقليد فيه ايضاً والا لدار او تسلسل .

لا ينبغي الريب فى جواز التقليد ورجوع العامى الجاهل الى العالم فى الاحكام الشرعية ويدل عليه السيرة العقلائية فانها قد جرت على رجوع الجاهل الى العالم فى امورهم الراجعة الى معادهم ومعاشهم بل هو امر بديهى جبلى فطرى يجده كل من راجع نفسه وارتكازه ولا يحتاج الى دليل والاى وان لم يكن الجواز بديهياً جبلياً فطرياً للزم سد باب العلم بجواز التقليد على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتاباً وسنة ولا يجوز التقليد فى جواز التقليد ايضاً ان لو كان دليل جواز التقليد فى التقليد هو نفس جواز التقليد الاول لدار ولو كان دليله جواز تقليد آخر غير الاول لتسلسل ، ثم لا يخفى ان مراد المصنف من كون جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم فطرياً بديهياً جبلياً ، ان جواز التقليد كما عرفت آنفاً مما استقر عليه بناء العقلاء وقد جرى عليه ديدنهم ولو فى الجملة اى فيما حصل منه الوثوق والاطمينان لامطلقاً وهذا من غير ان يستقل به العقل وحكم به اللب فان العقل انما يستقل بحجية شىء اذا لم يحتمل فيه الخلاف

في الاجتهاد والتقليد

كما في العلم واليقين دون ما احتمل فيه الخلاف والخطاء وان حصل منه الوثوق والاطمينان ، نعم مجرد بناء العقلاء على رجوع الجاهل الى العالم مما لا يكفي مدركا لجواز التقليد مالم يحرز امضاء الشارع له اولم يثبت الردع من قبله ، ولا بعد لدعوى امضائه هنا للقطع بانه لم تكن عادة السلف حتى في عصر المعصومين (عليه السلام) الا على رجوع من لم يكن عارفاً بالاحكام الشرعية الى العالم بها وقد قررهم الائمة (عليهم السلام) على ذلك وان ابيت الا عن ذلك فمجرد عدم ثبوت الردع من قبل الشارع ولو بسكوته وعدم نهييه عنه بالخصوص كاف في اثبات الحكم فان مجرد ذلك كاشف قطعي عن امضائه له وعدم ردعه عنه .

بل هذه هي العمدة في ادلته واغلب ما عداه قابل للمناقشة لبعده تحصيل الاجماع في مثل هذه المسئلة مما يمكن ان يكون القول فيه لأجل كونه من الامور الفطرية الاتكازية والمنقول منه غير حجة في مثلها ولوقيل بحجيتها في غيرها لو ههنا بذلك .

اعلم ان العمدة في ادلة التقليد هو هذه البديهة واغلب ما عداه من الاجماع والضرورة وسيرة المتدينين والايات والاخبار قابل للمناقشة ، اما الاجماع فلان تحصيله في مثل المسئلة على وجه يكشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) بعيد جدا لاحتمال ان يكون مدرك اجماعهم هو كون التقليد من الامور الفطرية الارتكازية من دون ان يكون

في الاجتهاد والتقليد

مدركه رأى الامام المعصوم (عليه السلام) والمنقول منه غير حجة في المسئلة ولو قيل بحجيته فى غير المسئلة لو هـنه بذلك الاحتمال المذكور فى المحصل منه .

ومنه قد انقدح امكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال ان يكون من ضروريات العقل وفطرياته لامن ضرورياته وكذا انقدح فى دعوى سيرة المتدينين .

ومما ذكرنا من كون جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم بديهياً جبلياً فطرياً وان جواز التقليد مما استقر عليه بناء العقلاء وقد جرى عليه ديدنهم الراجعة الى معاشهم و معادهم قد انقدح امكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال كونه من ضروريات العقل وفطرياته لامن ضروريات الدين وكذا انقدح ما فى دعوى سيرة المتدينين لاحتمال ان سيرتهم كان لاجل رجوع الجاهل الى العالم من الامور الفطرية الارتكازية او من ضروريات العقل وفطرياته على اختلاف تعبير المصنف لامن ضروريات الدين .

وبالجملة انه لم يثبت ان المتدينين هل هم يبنون على الرجوع الى العالم فى المسائل الشرعية بما هم متدينون بهذا الدين ليكون وجهها مستقلاً غير بناء العقلاء او انهم يبنون عليه بما هم عقلاء فيكون من شعب الدليل السابق لا دليلاً مستقلاً برأسه .

الكلام حول الاستدلال بايتى النفر

والسؤال على جواز التقليد

واما الايات فلعدم دلاله اية النفر والسؤال على جوازه
لقوة احتمال ان يكون الارجاع لتحصيل العلم لا الاخذ تعبدًا
مع ان المسئول فى آية السؤال هم اهل الكتاب كما هو ظاهرها
او اهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به فى الاخبار .

ومن الادلة التى استدلوا بها على جواز التقليد آيتا النفر والسؤال
قال الله تعالى فى اواخر التوبة وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون ، وقوله تعالى فى سورة النحل والانبيا وما ارسلنا
من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون ،
قال فى الفصول ولعموم قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون
بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه
جماعة وقد مر الكلام فيه يعنى به فى حجية خبر الواحد قال ولقوله تعالى
فى آية النفر ولينذروا قومهم الشامل للانذار بطريق الفتوى ايضا

فى الاجتهاد والتقليد

وقال الشيخ فى رسالته المستقلة ، اما حكم التقليد فالمعروف بين اصحابنا جوازه بالمعنى الاعم وينسب الى بعض اصحابنا القول بالتحريم ويحكى عن بعض العامة والحق هو الاول للدلالة الاربعة آيتا النفى والسؤال الى آخر ما قال وقال المحقق القمى بعد الاستدلال بالاجماع ، ويدل عليه ايضاً عموم قوله تعالى ، فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون (انتهى) والحاصل ان الذى استدل بآيتين الشريقتين على جواز التقليد هو الشيخ (ره) وصاحب الفصول (قدس) والمحقق القمى قد استدل بآية السؤال فقط . واما المصنف (ره) فالاستدلال بهما مخدوش عنده ، لعدم دلالة آية النفى والسؤال على جواز التقليد لقوه ان يكون الارجاع الى المتفقهين المندرين والامر بسؤال اهل الذكر ، هو لتحصيل العلم من اقوالهم فيعمل بالعلم لا الاخذ باقوالهم تعبدأ ليثبت المطلوب ، مع ان المسؤال فى آية السؤال هم اهل الكتاب اى فاسئلوا اهل التوريه والانجيل ان كنتم لاتعلمون كما هو ظاهرها واهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به فى الاخبار فالآية اجنبية عن حجية قول العالم و جواز الرجوع اليه كما هو واضح .

هذا ولكن لا يخفى ما فيه بداهة ان تقييد جواز العمل بقول اهل الذكر الاستفادة من آية السؤال بصورة حصول العلم بالواقع ، يدفعه الاطلاق ، وكذا الحال فى آية النفى ، وما ورد فى بعض الروايات من تفسير اهل الذكر بالائمة (عليهم السلام) او بعلماء اليهود كما فى بعضها لا يضر بالاستدلال بآية الشريعة للمقام لان نزول الآية فى مورد خاص لا يوجب

في الاجتهاد والتقليد

اختصاصها به بمعنى انه لا يوجب انحصار المراد به فان القرآن يجرى مجرى الشمس والقمر ولا يختص بمورد دون مورد .

الكلام حول الاستدلال بالاخبار

على جواز التقليد

نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة او الملازمة حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء وبعضها على ان للعوام تقليد العلماء وبعضها على جواز الافتاء مفهوماً مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم او منطوقاً مثل ما دل على اظهاره المحبة لان يرى في اصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام .

قد عرفت آنفاً الكلام حول الايات التي استدلوها على جواز التقليد وعرفت عدم دلالة آية النفر والسؤال على جواز التقليد ، لقوة احتمال ان يكون الارجاع لتحصيل العلم لا لالاخذ تبعداً مع ان المسئول في آية السؤال هم اهل الكتاب كما هو ظاهرها ان ظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن بن عباس ومجاهد وحسن وقتادة ، او اهل بيت العصمة اطهار كما فسره في الاخبار وان الآية الشريفة على كلا التقديرين هي اجنبية عن حجية قول العالم وجواز الرجوع اليه .

فى الاجتهاد والتقليد

نعم لابس بدلالة الاخبار على جواز التقليد بالمطابقة او بالملازمة
اما الاخبار التى دلت عليه بالمطابقة فهى بين ما دلت على وجوب اتباع
قول العلماء عموما فهى كثيرة .

منها التوقيع الشريف واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى
رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله رواه فى الوسائل فى القضاء
فى باب الرجوع فى القضاء والفتوى الى رواة الحديث مسنداً عن
اسحاق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمرى ان يوصل لى كتاباً
قد سألت فيه عن مسائل اشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا
صاحب الزمان اما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال واما
الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم
وانا حجة الله وتقريب الاستدلال ان رواة احاديثهم الذين هم حجتهم
علينا هم العلماء بحلالهم وحرامهم فاذا وجب الرجوع اليهم فقد وجب
الرجوع الى العلماء بحلالهم وحرامهم .

و منها ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب التوقف
والاحتياط فى القضاء والفتوى عن عنوان البصرى عن ابى عبد الله (عليه السلام)
جعفر بن محمد يقول فيه سل العلماء ما جهلت واياك نسالهم تعنتاً
وتجربة (الحديث) .

ومنها ما رواه فى المستدرک فى القضاء فى باب وجوب الرجوع
فى القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن الحسن بن علي بن شعبة فى تحف
العقول من كلام الحسين بن على (عليه السلام) فى الامر بالمعروف والنهى عن

فى الاجتهاد والتقليد

المنكر قال ويروى عن امير المؤمنين (عليه السلام) اعتبروا ايها الناس بما وعظ الله به اوليائه من سوء ثنائه على الاحبار ان يقول لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم (الى ان قال) وانتم اعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تسعون ذلك بان مجارى الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه فانتم المسلوبون تلك المنزلة وما سلبتم ذلك الابتغى فكم عن الحق واختلافكم فى السنة بعد البينة الواضحة (الحديث) .

ومنها ما رواه فى المستدرک فى الباب المذكور عن ابي الفتح الكراچكى فى كنز الفوائد عن امير المؤمنين (عليه السلام) انه قال الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك (الحديث) .

ومنها ما رواه فى المستدرک فى القضاء فى باب عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القران الابدع معرفة تفسيرها من الاثمة عن الصدوق مسنداً عن امير المؤمنين (عليه السلام) فى حديث قال فيه فاياك ان تفسر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء (الحديث) .

وبين ما دلت على اتباع قول اشخاص معينين ونحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع كلامهم الا كونهم من العلماء بالحلال والحرام فهى كثيرة ايضاً.

منها ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى الى رواية الحديث مسنداً عن اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبدالله (عليه السلام) عن المتعة فقال القى عبد الملك بن جريح

فى الاجتهاد والتقليد

فسله عنها فان عنده منها علماً (الحديث) .

ومنها رواه فى الباب المذكور ايضاً مسنداً عن شعيب العنقزوقى
قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) ربما احتجنا ان نسال عن الشئ فمن نسال
قال عليك بالاسدى يعنى ابابصير .

ومنها مارواه فى الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبدالله بن ابي
يعفور قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن
القدم ويحىء الرجل من اصحابنا فيسأ لنى وليس عندى كل ما يسألنى
عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى (الحديث) .

ومنها مارواه فى الباب المذكور ايضاً مسنداً عن على بن هتيب
الهمدانى قال قلت للرضا (عليه السلام) شفتى بعيدة ولست اصل اليك فى كل
وقت فممن آخذ معالم دينى قال من زكريا بن آدم القمى المأمون
على الدين والدنيا (الحديث) .

ومنها مارواه فى الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبدالعزيز
المهتدى والحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا (عليه السلام) قال قلت
لااكاد اصل اليك اسئلك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى افىونس
بن عبدالرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج اليه من معالم دينى فقال نعم (وروى
بعده حديثاً) عن عبدالعزيز قال فممن آخذ معالم دينى فقال خذ عن يونس
بن عبدالرحمن (وروى بعده) ايضاً حديثاً عن عبدالعزيز قال فيه فأخذ
معلم دينى عن يونس مولى آل يقطين قال نعم (الحديث)

ومنها ما رواه فى الباب المذكور ايضاً مسنداً عن على بن سويد

فى الاجتهاد والتقليد

السابى قال كتبت الى ابي الحسن (عليه السلام) وهو فى السجن واما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لاتأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا . ومنها ما رواه فى الباب المذكور ايضا مسند أعن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعنى ابا الحسن الثالث (عليه السلام) اسئله عن أخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرت فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى حينا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله (الحديث) .

ومنها ما رواه فى المستدرک فى الباب المذكور فذكر حديثنا عن ابي عن حماد الرازى يقول دخلت على علي بن محمد (عليه السلام) بستر من رأى فسئلته عن اشياء من الحلال و الحرام فاجابنى فيهما فلما ودعته قال لى يا حماد اذا اشكل عليك شىء من امر دينك بناحيتك فسل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى واقرأه منى السلام (الحديث) .

وبعضها ما دلت على ان للعوام تقليد العلماء ، فهى رواية واحدة قد رواها فى الوسائل فى القضاء فى باب عدم جواز تقليد غير المعصوم فيما يقول برأيه وفيما لايعمل فيه بنص عنهم عن احمد بن علي بن ابيطالب الطبرسى فى الاحتجاج عن ابي محمد العسكري (عليه السلام) فى قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله (فساق الحديث الى ان قال) وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والمعصية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين نهمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء

في الاجتهاد والتقليد

صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللمعوم ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لاكلهم فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولاكرامة (الحديث) ، قال صاحب الوسائل واورده العسكري (ع) في تفسيره هذا كله في الاخبار الدالة على جواز التقليد بالمطابقة عموماً او خصوصاً بمعنى قول اشخاص معينين واما الاخبار الدالة عليه بالمالزمة فهي ايضاً بين مادلت على جواز الافتاء مفهوماً مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم وهي روايات كثيرة .

منها ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم مسنداً عن ابي عبيدة (قال) قال ابو جعفر (عليه السلام) من افتى الناس بغير علم ولاهدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (وروى) حديثاً في القضاء ايضاً في باب عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القران الابدع معرفة تفسيرها من الائمة قال فيه لعنته ملائكة السموات والارض .

ومنها ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبيدة السلماني قال سمعت علياً (عليه السلام) يقول يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون (الحديث) .

ومنها ما رواه في الباب المذكور ايضاً مسنداً عن موسى بن بكير قال قال ابو الحسن (عليه السلام) من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الارض وملائكة السماء .

في الاجتهاد والتقليد

ومنها ما رواه في الباب المذكور ايضاً عن تحف العقول عن النبي (ﷺ) قال من افتمى الناس بغير علم فليتبوء مقعده من النار .

ومنها ما رواه في المستدرک في الباب المذكور عن دعائم الاسلام قال وروينا عن رسول الله (ﷺ) انه قال ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسألوا فأفتوا بغير علم فضلوا واصلوا .

ومنها ما رواه في المستدرک في الباب المذكور ايضاً عن غوالي اللئالي عن النبي (ﷺ) قال من افتمى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ، ومنها ما ذكره في المستدرک في الباب المذكور ايضاً عن الشهيد الثاني في منية المريد عن النبي (ﷺ) قال من افتمى بفتيا من غير ثبت (قال) وفي لفظ بغير علم فانما اثمه على من افتماه .

ومنها ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى والاجتهاد مسنداً عن ابي بكر بن حزم قال توضع رجل فمسح على خفيه فدخل المسجد يصلي فجاء علي (عليه السلام) فوطأ على رقبته وقال ويلك تصلي على غير وضوء فقال امر به عمر بن الخطاب قال فاخذ به فانتهى اليه فقال انظر ما يروى هذا عليك ورفع صوته فقال نعم انا امرته ان رسول الله ﷺ . مسح على خفيه فقال قبل المائدة او بعدها قال لا ادرى قال فلم تفتى وانت لا تدري سبق الكتاب الخفين (الحديث) .

ومنها ما رواه في الوسائل في باب عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم ايضاً مسنداً عن مفضل بن يزيد (قال) قال لي ابو عبد الله (ﷺ)

فى الاجتهاد والتقليد

انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالبطل
وتفتى الناس بما لاتعلم .

ومنها مارواه فى الباب المذكور ايضاً مسنداً عن عبدالرحمن
بن الحجاج (قال) قال لى ابو عبدالله (عليه السلام) اياك وخصلتين ففيهما هلك
من هلك اياك ان تفتى الناس برأيك او تدين بما لاتعلم .

ومنها مارواه فى الباب المذكور مسنداً عن مسعدة بن صدقة
(قال) قال ابو جعفر (عليه السلام) من افتى الناس برأيه فقد دان الله بما لايعلم
ومن دان الله بما لايعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لايعلم .

ومنها ما رواه فى المستدرک فى باب المذكور عن غوالى اللثالى
عن النبى (صلى الله عليه وسلم) قال من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى
الناس وهو لايعلم الناسخ من المنسوخ والحكم من المتشابه فقد هلك
واهلك

ومنها ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع
فى القضاء والفتوى الى رواة الحديث مسنداً عن حمزة بن حمران
(قال) سمعت ابا عبدالله (عليه السلام) يقول من استأكل بعلمه افتقر قلت ان
فى شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها فى شيعتكم فلا يعدون
منهم البر والصلة والاكرام فقال ليس اولئك بمستأكلين انما ذاك الذى
يقتى بغير علم ولاهدى من الله ليبطل الحقوق طمعاً فى حطام الدنيا .

ومنها ما رواه فى القضاء ايضاً فى باب وجوه الجمع بين الاحاديث
المختلفة مسنداً عن على بن اسباط (قال) قلت للرضا (عليه السلام) يحدث الامر

في الاجتهاد والتقليد

لا اجد بداً من معرفته و ليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه اهل البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه ، (دلت الرواية مفهوماً) على جواز الاستفتاء من مواليهم اذا وجدوا في البلد وانه امر مفروغ عنه بين الراوى والامام (عليه السلام) وهو مما يكفى .

ومنها ما رواه في المستدرک في القضاء في باب نوادر ما يتعلق بابواب صفات القاضى عن مصباح الشريعة (قال) قال الصادق (عليه السلام) لا يحل الفتيا لمن لا يستفتى من الله عز وجل بصفاء سره واخلاص عمله وعلا نيته وبرهان عن ربه في كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن الله وبرهانه ومن حكم بالخبر بلا معاينة فهو جاهل مأخوذ بجهله ومأثوم بحكمه .

قال النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أجزأكُم على الفتيا أجزأكُم على الله عز وجل او لا يعلم المفتى انه هو الذى يدخل بين الله تعالى وبين عباده وهو الحابر بين الجنة والنار ولا يحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق الا من اتبع اتباع الحق من اهل زمانه وناحيته وبلده بالنبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وعرف ما يصلح من فتياه ، قال النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وذلك لربما ولعل ولعسى لان الفتيا عظمة . وقال امير المؤمنين (عليه السلام) لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ (قال) لا قال فهل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال القرآن (قال) لا قال اذا هلك واهلكت والمفتى يحتاج الى معرفة معانى القرآن وحقائق السنن ومواطن الاشارات والاداب والاحماع والاختلاف

فى الاجتهاد والتقليد

والاطلاع على اصول ما اجتمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم الى حسن الاختيار ثم الى العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم حينئذ الى قدر (انتهى الحديث الشريف) .

وبين ما دل على جواز التقليد بالملازمة منطوقا ، مثل ما دل على اظهاره (رحمه الله) المحبة لان يرى فى اصحابه من يفتى الناس بالحلال والحرام .

وهو ما رواه فى المستدرک فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى الى رواية الحديث عن احمد بن على النجاشى فى كتاب الرجال (قال) وقال له ابو جعفر (رحمه الله) يعنى لا بان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك .

ومثل ما رواه فى الباب المذكور عن نهج البلاغة قال (رحمه الله) فيما كتب الى قثم بن عباس واجلس لهم العصرين فافت للمستفتى وعلم الجاهل وذاكر العالم .

ومثل ما رواه فى الوسائل فى الباب المذكور مسنداً عن معاذ بن مسلم النخوى عن ابي عبدالله (رحمه الله) (قال) بلغنى انك تعقد فى الجامع فتفتى الناس قلت نعم وارتد ان اسألك عن ذلك قبل ان اخرج انى اقعده فى المسجد فيجئى الرجل فيسألنى عن الشئ فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ويجئى الرجل اعرفه بمودتكم وحبكم فاخبره بما جاء عنكم ويجئى الرجل لا اعرفه ولا ادرى من هو فاقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لى اصنع

فى الاجتهاد والتقليد

كذا فانى كذا اصنع .

لا يقال ان مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز اخذه واتباعه .

حاصله ان الاخبار الصادرة عن اهل بيت العصمة (عليه السلام) فى هذا الباب على اختلاف سنتها وعمومها وخصوصها وان كانت كثيرة الا انها لا تدل دلالة مطابقة او الالتزامية على جواز رجوع الجاهل الى المجتهد الواجد لشرائط معينة اذ مجرد جواز اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز اخذ قوله واتباعه مطلقا ولو لم يحصل له اى للغير العلم بقوله ولعل المستشكل فى المقام مما لا كلام له فيما دل على وجوب اتباع قول العلماء ومادل على ان للعوام تقليد العلماء فان تلك الاخبار باطلا فها تدل على جواز رجوع الجاهل الى المجتهد الواجد لشرائط معينة فان مثل قوله (عليه السلام) .

واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواية احاديثنا او قوله (عليه السلام) من كان من الفقهاء صائناً لنفسه الى قوله فللعوام ان يقلدوه الى غير ذلك من الاخبار مما له اطلاق يشمل ما اذا حصل العلم من قول العالم اولم يحصل وانما كان كلام المستشكل هو فيما دل على جواز الافتاء بالملزمة مفهوماً ، مثل قوله (عليه السلام) من افقى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعفته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ومادل على جواز الافتاء

فى الاجتهاد والتقليد

كذلك منطوقا ، مثل قوله (عليه السلام) اجلس فى مسجد المدينة وافت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك الى غير ذلك من الاخبار المتقدمة وليس اشكاله الامن ناحية الملازمة بين جواز الافتاء وجواز اتباعه ، اذ اقصى ما دل عليه مثل هذه الروايات هو جواز الافتاء للناس وهذا مما لا يستلزم جواز اتباعه مطلقا ولو لم يحصل العلم من قول المجتهد الواحد لشرائط معينة تعبداً ، كيف وان المصنف قد انكر الملازمة فى آية السؤال و آية الكتمان وآية النفر وقال فى الاول مضافا الى نفى الملازمة بين وجوب السؤال من اهل الذكر و وجوب القبول مطلقا ان ظهور الآية بقرينة قوله تعالى ان كنتم لاتعلمون فى ايجاب السؤال لتحصيل العلم لالعمل بالجواب تعبداً وفى الثانى اى آية الكتمان بنفى الاطلاق ايضاً لوجوب القبول وان لم يحصل العلم من قوله المظهر وفى الثالث اى آية النفر ايضاً بنفى الاطلاق لوجوب الحذر ولولم يحصل العلم من قول المنذر فكما ان المصنف قد انكر الملازمة فى آية النفر و آية الكتمان وآية السؤال فليُنكرها فى المقام ايضاً هذا محصل الاشكال والمصنف قد اجاب عنه بقوله .

فانه يقال ان الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة وهذا غير وجوب اظهار الحق و الواقع حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب اخذه تعبداً فافهم وتأمل .

فى الاجتهاد والتقليد

حاصل الجواب : ان الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة : اذ الفتوى هى اخبار عن حدس ونظر وعن اجتهاد واستنباط وهذا مما لا يوجب العلم غالباً للعامى الا نادراً فلو اختص حجية قول المفتى بما اذا حصل العلم منه ، كان الامر بالافتاء لغواً وهذا بخلاف اظهار الحق والواقع فانه اخبار عن حس وعيان وعن شهود و وجدان وهو فى الاغلب مما يوجب العلم واليقين فلو اختص حجية قول المظهر للحق والواقع بما اذا حصل العلم منه لم يكن الامر باظهار الحق والواقع لغواً والحاصل انه لا يقاس ذلك اى جواز الافتاء وجواز اتباعه بالامر باظهار الحق والواقع ووجوب اخذه تعبداً فافهم وتأمل .

وهذه الاخبار على اختلاف مضامينها وتعدد اسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها بحجة فيكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد من الآيات والرويات قال الله تبارك وتعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و قوله تعالى قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ مع احتمال ان الذم انما كان على تقليدهم للجاهل او فى اصول الاعتقادية التى لا بدّ فيها من اليقين .

اعلم ان الفائلين بعدم جواز التقليد استدلوا عليه بالادلة الدالة

فى الاجتهاد والتقليد

على النهى عن اتباع غير العلم وبالأدلة الدالة على ذم التقليد وبالقياص على المسئلة الاصولية الاعتقادية على وجه الاولوية واجاب المصنف عن الاول بان ادلة الجواز مقدمة عليها ، بداهة ان هذه الاخبار على اختلاف مضامينها واسانيدھا لا يبعد القطع بصدور بعضها فيكون دليلاً قطعاً على جواز التقليد وان لم يكن كل واحد منها بحجة فيكون مخصصاً لها اى للدالة الناهية عن العمل بغير العلم من الايات والروايات وعن الثانى بان القدر المتيقن منها هو التقليد للجاهل اوفى الاصول الاعتقادية التى لابد فيها من تحصيل العلم واليقين وعليه فلا وجه للتمسك بمثل قوله تعالى (ولانقف ما ليس لك به علم) وقوله تعالى قالوا انا وجدنا ابائنا على امة وانا على آثارهم مقعدون على عدم جوازه كما لا يخفى وعن الثالث بقوله .

واما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية فى انه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الاولى لسهولتها فباطل مع انه مع الفارق ضرورة ان الاصول الاعتقادية مسائل معدودة بخلافها فائتها مما لا تعد ولا تحصى ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر الا لا وحدى فى كلياتها كما لا يخفى .

واما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية فى انه كما

فى الاجتهاد والتقليد

لايجوز التقليد فى الاصول الاعتقادية مع الغموض فيها كذلك لايجوز فى الاصول الفرعية لسهولة فباطل جداً بعد قيام الدليل على الجواز فيها مع انه مع الفارق ضرورة ان الاصول الاعتقادية معدودة قليلة يمكن الوصول اليها بالعلم واليقين لظهور برهانها بخلاف الاحكام الفرعية فانها مما لاتعد ولاتحصى ولايكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا كيف انها مع كثرتها يصعب الوصول اليها من مداركها المقررة فى الشرع ولذا يصرف قوم اعمارهم لتحصيل ملكة الاستنباط ولايتيسر الا للاوحدى منهم حسب ما اقتضته المصالح الالهية كما لا يخفى .

فى وجوب تقليد الاعلام

فصل اذا علم المقلد اختلاف الاحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم والفقاهة فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعيينه للمقطع بحجيته والشك فى حجية غيره ولا وجه لرجوعه الى الغير فى تقليده الا على نحو دائر نعم لا بأس برجوعه اليه اذا استقل عقله بالتساوى وجواز الرجوع اليه ايضاً او جوزه له الافضل بعد رجوعه اليه .

اذا علم المقلد اختلاف الاحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم والفقاهة واحتمل تعين الرجوع الى الاعلام لقناعه بحجيته . مشكه فى

فى الاجتهاد والتقليد

حجية غيره وجب عليه الرجوع الى العلم والافضل لان المورد يكون من موارد دوران الامر بين التعيين والتخير فى الحجة وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه هو الحكم بالتعيين وبالجمله انه لا ينبغي الاشكال فى عدم جواز تقليد غير العلم للعامى العاجز عن الاجتهاد لكونه عالماً بحجية فتوى العلم وشاكاً فى حجية فتوى غيره والشك فى الحجة كاف فى الحكم بعدمها فقد مر مراراً انه فى مقام دوران الامر بين التعيين والتخير فى الحجة يكون مقتضى الاصل هو الحكم بالتعيين وكذا لوافقى غير العلم بجواز تقليد غير العلم لا يجوز تقليد غير العلم استناداً الى فتواه ، لعدم ثبوت حجية نفس هذه الفتوى (اى الفتوى بجواز تقليد غير العلم) .

نعم لو افنى العلم بجواز تقليد غير العلم جاز للعامى تقليد غير العلم استناداً الى فتوى العلم اذ المفروض ان فتوى العلم حجة فى حقه وقد قامت الحجة على اعتبار فتوى غير العلم وماعن السيد (ره) فى العروة من الاستشكال فى ذلك غير وجيه ضرورة ان فتواه بجواز تقليد غير العلم كفتواه بجواز الرجوع الى البيئة فى اثبات الطهارة او النجاسة مثلاً .

نعم لو حصل اليقين للعامى بعدم جواز تقليد غير العلم كما اذا استقل عقله بان نسبة المفضول الى الفاضل هى نسبة الجاهل الى العالم ، لا يجوز له تقليد غير العلم ولومع فتوى العلم بجواز تقليد غير العلم لكونه عالماً بخطاء العلم فى هذه المسئلة فلا يجوز اتباعه فيها ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان الكلام فيما اذا كان العامى شاكاً

فى الاجتهاد والتقليد

فى جواز تقليد غير الاعلم ، والحاصل انه لابد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعيينه للقطع بحجتيه والشك فى حجية غيره ، ولا وجه لرجوع العامى الى غير الافضل فى جواز تقليد غير الافضل الاعلى وجه دائر لان الرجوع الى غير الافضل متوقف على جواز تقليد غير الافضل فلو كان جواز تقليد غير الافضل مستنداً الى الرجوع اليه لزم الدور .

نعم اذا استقل عقله بالتساوى اى بمساواة غير الاعلم والافضل مع الاعلم والافضل وجواز الرجوع الى غير الافضل لابس برجوعه اليه ايضاً كما يجوز له الرجوع الى الافضل او جوزه له الافضل بعد رجوعه اليه تقليد الفاضل لما عرفت من ان المفروض ان فتوى الاعلم حجة فى حقه وقد قام الحجة على اعتبار فتوى غير الافضل ، هذا كله حال العاجز عن الاجتهاد فى مسألة تقليد الاعلم وغيرها وانه مع عجزه عن ذلك هل يتعين عليه التقليد من الاعلم او يجوز تقليد غير الاعلم ايضاً .

واما غيره اى المجتهد القادر على الاستنباط فى مسألة تقليد الاعلم وغيرها وانه اذا نظر فى الادلة الشرعية فهل مقتضيها وجوب تقليد الاعلم على العامى وتعيينه عليه او جواز الرجوع للعامى الى غير الاعلم ايضاً فيه خلاف وقد اشار اليه المنصف بقوله .

هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضية الأدلة

فى هذه المسئلة وأما غيره فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضل وعدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز والمعروف بين الاصحاب على ما قيل عنده .

فى الاجتهاد والتقليد

هذا كله حال العامى العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضية الادلة فى هذه المسئلة الخاصة وانه لاريب فى عدم جواز تقليد غير الاعلم للعامى لكونه عالماً بحجية فتوى الاعلم وشاكاً فى حجية فتوى غيره والشك فى حجيته كاف فى الحكم بعدمها وقد ذكرنا مراراً انه فى مقام دوران الامر بين التعيين والتخير فى الحجة يكون مقتضى الاصل هو الحكم بالتعيين ، واما غيره اى غير العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضية الادلة فى تلك المسئلة الخاصة (يعنى المجتهد) هل يجوز له الافتاء بجواز تقليد غير الاعلم اولاً ، فيه خلاف ، ذهب بعضهم كالحاجبى والعضدى والقاصى ابنى بكر على ما حكى عنهم فى النهاية وجماعة من الاصوليين والفقهائ الى الجواز والمعروف بين الاصحاب على ما قيل عدم الجواز .

واستدل للاول بوجوه : منها الاصل ، ومنها اطلاقات الادلة كتاباً وسنة اذ لا اثر فيها على اشتراط العلمى فيكون هذه الاطلاقات قاطعة للاصل على تقدير تسليم اقتضائه المنع ، ومنها استقرار سيرة اصحاب الائمة على الاخذ بفتاوى ارباب النظر والاجتهاد من دون فحص عن العلمى مع القطع باختلافهم فى العلم والفضلية .

ومنها ان فى وجوب تقليد الاعلم عسراً لا يَحتمل فى العادة فيكون منغياً فى الشريعة فان الاعلم فى الاغلب منحصر فى واحد او فى اثنين ومن المعلوم ان رجوع جميع اهل الاسلام اليه عسر عليه وعليهم ، هذا ولكن المصنف قد اجاب عنها جميعاً بقوله .

في الاجتهاد والتقليد

وهو الاقوى للاصل وعدم دليل على خلافه .

قد عرفت آنفاً اننا لتكلم حول وجوب تقليد العلم يقع في مقامين الاول في المقلد العاجز عن الاجتهاد في مسألة تقليد العلم وغيرها وانه مع عجزه عن ذلك هل يتعين عليه التقليد من العلم او يجوز له الرجوع الى غير العلم ايضا ، الثاني في المجتهد القادر على الاستنباط في مسئلة تقليد العلم وغيرها وانه اذا نظر في الادلة الشرعية فهل مقتضيها وجوب تقليد العلم على العامي وتعيينه عليه او جواز الرجوع للعامي الى غير العلم ايضا .

وقد اشار الى المقام الاول بان المقلد اذا علم باختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعيينه للقطع بحجتيه والشك في حجية غيره ولا وجه لرجوعه الى الغير في تقليده الاعلى وجه دائر (الى ان قال) وهذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الادلة في هذه المسئلة والى المقام الثاني بقوله واما غيره (اى غير العاجز) فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول وعدم جوازه (الى ان قال) وهو الاقوى اى القول بعدم هو الاقوى واستدل لذلك تارة بالاصل لكون المورد من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجة وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه هو الحكم بالتعيين .

في الاجتهاد والتقليد

اذا الكلام في المقام ليس الا فيما تعارض فتوى الافضل مع المفضول كما اشار اليه المصنف بقوله في صدر المبحث اذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة ومقتضى القاعدة الاولى في الامارتين المتعارضتين وان كان هو التساقط الا ان مقتضى الاجماع القطعي على عدم تساقط قول المجتهدين بمجرد معارضة بعضهما مع بعض هو حجية احدهما لامحالة ولاشك في ان مقتضى احتمال التعيين في قول الافضل مع احتمال التخيير بين الافضل والمفضول شرعاً هو القطع بحجية قول الافضل اما تعييناً او تخييراً والشك في حجية قول المفضول ولو تخييراً فيكون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير فيؤخذ بالمتيقن ويجرى الاصل عن المشكوك وبذلك ظهر فساد ما استدل للمنع عن تقليد المفضول بالاصل : وقد عرفت ان مقتضاه عدم جواز تقليد المفضول ولا دليل على خلافه .

ولاً اطلاق في أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصله لوضوح انها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض اصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق والامارات على ما لا يخفى

جواب عن الوجه الثاني من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول

فى الاجتهاد والتقليد

وهو اطلاق الايات والروايات فان وجوب التخذ عقيب انذار المنذر سواء كان افضل من غيره او مساويا او مفضولا يدل على عدم تعين الافضل عند الدوران والا كان عليه تبارك وتعالى البيان وحمله على تساوى المنذرين حمل على الفرد النادر ان لم يكن محالا عادة وقال بعض الاساطين فى التقارير ان اطلاقات الادلة كتابا وسنة تدل على جوازه اذ لا اثر فيها على اختراط الافضلية فيكون هذه الاطلاقات قاطعة للاصل : وحاصل جواب المصنف هو المنع عن اطلاقات الادلة بعد الغض عن دلالتها لاصل التقليد ، لوضوح انها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لافى كل حال من غير تعرض لصورة معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق و الامارات وبعبارة اخرى انا لو سلمنا دلالة الاطلاقات على جواز التقليد على العامى ولكن لانسلم دلالتها على انها فى مقام البيان حتى من جهة اختلافهم فى العلم والفضيلة مع اختلافهم فى الفتوى .

ثم انه اجيب عن التمسك بالاطلاق بانه على فرض صحة التمسك بالاطلاق فيتمارض كل واحد منهما مع الآخر فى ظرف اختلاف فتواهما فيتساقطان ، فلا يمكن التمسك حينئذ لحجية قول المفضل باطلاقات الادلة ان دليل الاعتبار لا يشمل شيئا منهما فلا بد فى اثبات اعتبار احدهما من التماس دليل ولادليل فى المقام الا السيرة العقلائية ولا ينبغي الريب فى قيام السيرة على الرجوع الى العلم فى مورد الاختلاف بينه وبين غيره ومع الغض عن ذلك تصل النوبة الى الاصل ومقتضاه ايضا وجوب تقليد

في الاجتهاد والتقليد

الاعلم لكون المورد من موارد دوران الامر بين التعمين والتخيير وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه هو الحكم بالتمعين .

ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن اعلميته مع العلم باعلمية أحدهما ممنوعة .

جواب عن الوجه الثالث من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول وهو دعوى استقرار سيرة اصحاب الائمة على الاخذ بفتاوى ارباب النظر والاجتهاد من دون فحص عن الاعلمية مع القطع باختلافهم في العلم والفضيلة ، وحاصل جواب المصنف هو منع السيرة ان المسلم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف في الفتاوى كانوا يراجعون بعضهم الى بعض واما مع العلم بالاختلاف اجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل وعدم رجوعهم اليه فكيف بما ان اعلموا بالفضيلة والاختلاف تفصيلا بل يمكن دعوى ان السيرة كانت هي جارية على الرجوع الى اصحاب الائمة (عليه السلام) مع عدم احتمال اختلافهم في الفتاوى اصلا فضلا عن العلم باختلافهم فان الاختلاف غالبا انما هو يحصل من جهة البعد عن عصر الامام (عليه السلام) لامع حضوره ودرك ايامه والفرق بيننا وبينهم من وجوه اسباب الاختلاف في حقنا دونهم فان حالهم حال المقلدين في امثال زماننا حيث انهم لا يختلفون في الفتاوى المنقولة عن مجتهدهم فانه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكوة الامامة ومصباح الولاية يزداد الحيرة والاختلاف فينا

في الاجتهاد والتقليد

والحاصل ان دعوى السيرة على الاخذ بقنوى احد المخالفين في القنوى من دون فحص عن اعلميته مع العلم باعلمية احدهما ممنوعة .

ولاعسر في تقليد الأعلام لأعليه لاخذ فتاويه من رسائله وكتبه ولا لمقلديه لذلك ايضاً وليس تشخيص الاعلمية باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد مع ان قضية نفى العسر الاقتصار على موضوع العسر فيجب فيما لا يلزم منه عسراً فتملاً جيداً .

جواب عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضل وهو ان في وجوب تقليد الاعلم عسراً لا يحتمل في العادة فيكون منفيًا في الشريعة فان الاعلم في الاغلب منحصراً في واحد او في اثنين ومن المعلوم ان رجوع جميع اهل الاسلام اليه عسر عليه وعليهم : حاصل جواب المصنف : هو نفى لزوم العسر في تقليد الاعلم لأعلى الاعلم ولاعلى مقلديه وذلك لارتفاع العسر عنهما باخذ الفتاوى من رسائل الاعلم وكتبه . هذا فيما اذا كان لزوم العسر من ناحية الانحصار في الاغلب واما اذا كان لزومه من ناحية تشخيص الاعلمية فيجب عنه بان تشخيص الاعلمية ليس باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد مضافاً الى ان مقتضى ذلك هو الاقتصار على مورد العسر لا التعدى منه الى غيره وعليه فالفتوى بجواز تقليد المفضل بنحو الاطلاق ولو في غير مورد العسر هي في غير محلها .

فى الاجتهاد والتقليد

وقد استدلل للمنع ايضا بوجوه احدها نقل الاجماع على تعيين تقليد الافضل ، ثانيها الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما فى المقبولة وغيرها او على اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن امير المؤمنين (ع) اختر للحكم بين الناس افضل رعيّتك ثالثها ان قول الافضل اقرب من غيره جزماً فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلاً .

وقد استدلل المانعون عن تقليد غير الاعلم بوجوه ، احدها الاجماع المدعى فى المقام من المحقق الثانى وعلم الهدى وجمع آخر (قد هم) على لزوم تقليد الاعلم ، ثانيها الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة كما فى المقبولة وغيرها كخبر داود بن حصين عن ابي عبدالله (عليه السلام) فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم قال ينظر الى افقهما واعدلها باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر .

وخبر موسى بن اكيل عن ابي عبدالله (عليه السلام) عن رجل يكون بينه وبين اخ منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما الذى اختاره الحضان فقال (عليه السلام) ينظر الى اعدلها وافقهما فى

فى الاجتهاد والتقليد

دين الله فيمضى حكمه : او على اختياره للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن امير المؤمنين (عليه السلام) اختر للحكم افضل رعيته والتقريب فى كل ظاهر فان الامام (عليه السلام) قدم قول الافقه والاعلم عند العلم بالمعارضة والمخالفة وهو المطلوب .

ثالثها ان قول الافضل اقرب للواقع من غيره جزما ولا شك فى انه بناء على الطريقة الامارة التى اقرب الى الواقع من الاخر مقدم عليه ويجب الاخذ به عند المعارضة عقلا دون الاخر لان المناط فى لزوم تبعية الامارة بناء على الطريقة ليس هو التعبد المحض بل من جهة ايصاله الى الواقع فاذا كان احدهما اقوى بحسب هذا المناط من الاخر يتعين الاخذ به دونه .

ولا يخفى ضعفها : اما الاول فلقوة احتمال ان يكون وجه القول بالتعيين للكل او الجمل هو الاصل فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق فيكون ثقله موهونا مع عدم حجية ثقله ولو مع عدم وهنه .

حاصله ان امثال هذه الاجماع ممالها مدارك عقلية ونقلية ممالا اعتبار بها وليس من الاجماع المصطلح عندنا : اذ من المتحمل قويا ان يكون وجه زهاب الكل او الجمل الى تعيين قول الاعلم فى المقام هو ماتمسكنا به من الاصل فى المسئلة ومع هذا الاحتمال لا يكاد يبقى مجال لتحصيل الاجماع الكاشف عن رأى المعصوم (عليه السلام) بمجرد

فى الاجتهاد والتقليد

النظر على اتفاق الكل فان الاتفاق كذلك انما يكون كاشفاً عن رأيه (عَلَيْهِ) اذا لم يحتمل له مدرك سواه واما اذا احتمل له مدرك غيره سيما اذا كان قويا كما فى المقام فلا اجماع على النحو المعتبر ويكون نقله موهونا مع عدم حجية الاجماع المنقول فى حد نفسه ولومع عدم وهنه . هذا مضافا الى دعوى عدم تحقق الاتفاق فى الخارج اصلا ليكون كاشفاً عن رأى الامام (عَلَيْهِ) كيف وقد اسمعناك فيما تقدم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم قائلون بالتخيير بين الافضل والمفضول قال صاحب التقريرات وحدث لجماعة ممن تأخر عن الشهيد الثانى قول بالتخيير بين الفاضل والمفضول تبعاً للحاجبى والعضدى والقاضى وجماعة من الاصوليين والفقهاء فيما حكى عنهم وصار اليه جملة عن متأخرى اصحابنا حتى صار فى هذا الزمان قولاً معتداً به : ومعه كيف يمكن دعوى الاجماع فى المسئلة او الاعتماد على المنقول منه مع مصير جملة معتد بها الى الخلاف .

وامّا الثانى فلان التّرجيح مع المعارضة فى مقام الحكومة لأجل رفع الخصومة التى لا تكاد ترتفع الا به لا يستلزم التّرجيح فى مقام الفتوى كما لا يفى .

حاصل الجواب عن الاخبار هو انها واردة فى مقام الحكومة ورفع الخصومة التى لا تكاد ترتفع الا به وفى ذلك المقام لا بد من تعيين

في الاجتهاد والتقليد

احدهما للاخذ بحكمه ولامعنى للتخيير لان كل واحد ربما يختار غير ما يختار الاخر فيبقى الخصومة بحاله ومعلوم انه اذا كان التعيين لازماً فلا فضل مقدم فلا تلازم بين تقديم الافضل في مقام الخصومة بعد صدور الحكم عن الاثنين مع تقديمه في مقام الفتوى وبعبارة أخرى ان المستفاد من الاخبار المتقدمة هو ترجيح الاعلم على غيره عند تعارض حكمى الحاكمين وهو لا يستلزم ترجيحه عند تعارض فتوى المفتين ايضا : بل قوله عليه السلام في المقبولة : الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما . الخ يدل على الاختصاص من وجهين : الاول ان الامام عليه السلام امر بالاخذ بما يقوله ائقفة الحكمين وهذا مختص بباب القضاء واما في مقام الافتاء فلا بد من الرجوع الى ائقفة جميع المجتهدين لا الى ائقفة الشخصين : الثاني ان المقبولة دلت على وجوب الاخذ بما يقوله اورع الحكمين واصدقهما في الحديث ومن الظاهر ان الترجيح بهما يختص بباب القضاء دون الافتاء .

و مما ذكرنا يظهر الحال في الاستدلال بما روى عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام في عهده الطويل الى مالك الاشتر من قوله عليه السلام) اختر للحكم بين الناس افضل رعتك ونهيه عليه السلام) عن ايكال القضاء الى احد مع وجود الافضل منه في البلد فان مورده الحكم لا الافتاء كما هو ظاهر ولا سيما مع ملاحظة ان الافتاء موكول الى افضل الجميع كما تقدم لا الى افضل الرعية واهل البلد وكذا الحال في الاستدلال بالروايات الدالة على ذم من يحكم مع العلم بوجود من هو اعلم منه

فى الاجتهاد والتقليد

فانها ايضا وارده فى الحكومة دون الفتوى .

هذا ولكن يمكن ان يقال اولا ، بان التقديم وتعيين الافضل فى هذه الروايات وان كان فى مقام الحكومة ورفع الخصومة ولكن هذا الترجيح والتقديم وقع باعتبار مدرك الحكم وهو ليس الا الفتوى ، وثانيا ان مدلول هذه الاخبار حجية قول الافضل دون المفضول لقوله (وَالْأَمْرُ بِالْأَفْضَلِ) فى المقبولة (ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر) ولا فرق فى الحجية بين الحكم والفتوى ، وثالثا بالاجماع المركب لانه كل من يقول بتقديم العلم فى مقام الحكم يقول بتقديمه فى مقام الفتوى فالتفصيل بينهما خرق للاجماع .

وبالجملة ان هذه الاخبار لا تصور فى دلالتها على لزوم الرجوع الى الافضل عند العلم بالاختلاف فى فتواهما ، وعليه فعلى فرض ان يكون هناك اطلاقات للآيات والروايات تدل على جوار تقليد المفضول مع وجود الافضل مع مخالفة فتواه لفتوى الافضل لا بد ان يقيد بهذه الاخبار مع انه لا اطلاق فى البين اصلا .

وَأَمَّا الثَّالِثُ فَمَنْعُ صَغَرَى وَكَبَرَى أَمَّا الصَّغَرَى فَلِأَجْلِ أَنَّ فَتْوَى غَيْرِ الْأَفْضَلِ رَبَّمَا يَكُونُ أَقْرَبَ مِنْ فَتْوَاهُ لِمُؤَافَقَتِهِ لِفَتْوَى مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ مِمَّنْ مَاتَ وَلَا يَصْغَى إِلَى أَنْ فَتْوَى الْأَفْضَلُ أَقْرَبَ فِي نَفْسِهِ فَإِنَّهُ لَوْ سَلَّمَ أَنَّهُ كَذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِصَغَرَى لِمَا ادَّعَى عَقْلًا مِنَ الْكَبَرَى بِدَاهَةِ أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَرَى تَفَاوُتًا بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْأَقْرَبِيَّةَ

فى الاجتهاد والتقليد

فى الأمانة لنفسها أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى كما لا يخفى.

حاصل الكلام فيه : ان الدليل الثالث وهو كون فتوى الافضل اقرب الى الواقع من غيره فيجب الاخذ به عند التعارض عقلا : ممنوع صغرى وكبرى (اما الصغرى) فلمنع كون فتوى الافضل اقرب الى الواقع من فتوى غيره دائما بل ربما تكون فتوى غيره اقرب الى الواقع اما من جهة موافقته لفتوى ميت هو اعلم وافضل من هذا الحى الافضل واما من جهة كثرة فحصه وتتبعه فى هذه المسئلة وبعبارة أخرى ربما يكون فتوى المفضول بواسطة زيادة اعتنائه بمسئلة فى مقام الاستنباط بعد اشتراكه مع الافضل فى المقدار اللازم اقرب الى الواقع فى نظر المقلد المطلع على هذا الامر .

ان قلت ان مراد المانعين من قولهم ان فتوى الافضل اقرب من غيرها هو الاقرب فى نفسها فلا يتوجه اليهم ان فتوى المفضول قد تكون اقرب بلحاظ مطابقتها مع فتوى الافضل ممن مات قبلا : قلت ان فتوى الافضل وان كانت كذلك اى كانت اقرب فى نفسها الا ان الاقرب كذلك مما لا يكون صغرى للكبرى التى قد اعادها الخصم من وجوب الاخذ بالاقرب عند المعارضة عقلا فان الذى يستقل به العقل هو الاخذ بالاقرب مطلقا سواء كان اقرب فى نفسه او لمرجح خارجى دون خصوص الاقرب فى نفسه .

في الاجتهاد والتقليد

هذا ولكن انت خير بان هذه المذكورات وان كانت في حد نفسها امور صحيحة ولكن لا يضر باقربية فتوى الافضل غالبا اى فى مورد لم يكن احد هذه المذكورات فلا يصح منع الصغرى بطور السلب الكلى.

وامّا الكبرى فلان ملاك حجّة قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقيّة لم يعلم أنّه القرب من الواقع فلعله يكون ما هو فى الافضل وغيره سيان ولم يكن لزيادة القرب فى احدهما دخل اصلا نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما اذا كان حجة بنظر العقل لتعيّن الاقرب قطعاً فافهم .

واما الكبرى فلانه لم يدل دليل على تعين الاخذ بما هو اقرب اذ ليس مناط الحجية ولو على الطريقية هو الاقرب الى الواقع ولم يكن لزيادة القرب فى احدهما دخل اصلا بل المناط هو التعبد بحجية ظن لاجل مصلحة فى الجعل لافى المجمعول ليلزم التصويب المحال ولذا لو وقع التعارض بين البينتين وكانت احداهما اقرب الى الواقع من الاخرى لا يمكن القول بوجود الاخذ بالاقرب و طرح الاخر : نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما اذا كان حجة بنظر العقل لتعيّن الاقرب قطعاً ، اللهم الا ان يقال لا يجب ان يكون القرب تمام الملاك حتى يتعيّن الاقرب بل يكفى فى ذلك ان يكون القرب مماله دخل فى الملاك فان مع دخله فيه لا بد وان يكون الاقرب متعيّناً عقلاً ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

فى اشتراط الحیة فى المفتى

فصل اختلفوا فى اشتراط الحیة فى المفتى و المعروف
بین الاصحاب الاشتراط و بین العامة عدمه و هو خیرة
الاخباریین و بعض المجتهدين من اصحابنا .

اختلفوا فى اشتراط الحیة فى المفتى و المعروف بین الاصحاب
الاشتراط و عدم جواز تقلید المیت من الفقهاء فى حال انفتاح باب
الاجتهاد مطلقاً : و بین العامة عدم الاشتراط و جواز تقلید المیت مطلقاً
ففى الحقيقة المسئلة ذات قولین قول بعدم الجواز مطلقاً و هو المشهور
بل ادعى الاجماع علیه جمع كثير من الاساطین كالمحقق الكاشانى
و الشهيد الثانى فى المسالك و صاحب المعالم و محقق الداماد و العلامة
فى النهاية و ابن ابى جمهور الاحسائى (و قول بالجواز) ايضاً مطلقاً و هو
المشهور بین العامة بل الان ليس فیهم من يقول بغير هذا لحرصهم
المذاهب فى الاربعة الذين ماتوا قبل ازید من الف سنة .

وقد ذهب الى هذا القول جماعتنا الاخباریین و المحقق القمى من
المجتهدين (ولكن انت خیر) بان جماعتنا الاخباریین فى الحقيقة
منكرون للاجتهاد و العمل بالرأى و يقولون ان وظيفة الفقيه تفسير
كلام المعصوم و بیانہ للعامة و هذا المعنى لا فرق فيه بین الحى و المیت

في الاجتهاد والتقليد

(وبعبارة أخرى) ان جماعتنا الاخباريين يقولون حيث ان العامي عاجز عن الفحص عن المخصصات و المقيدات و المعارضات و تشخيص المقيد والمخصص و الجمع بين المتعارضات فالفقيه يستنبط عنه ويفسر له فلا فرق حينئذ بين الحي والميت ومن الواضح ان كلامهم هذا لا يضر بالاجماع المدعى في المقام من ان المجتهد الميت لا يجوز العمل برأيه وفتواه لانهم ايضا لا يجوزون العمل برأيه ولا برأى الحي فعلى هذا لا ينبغي عد الاخباريين من اصحابنا من المخالفين للمشهور ففي الحقيقة انهم منكرون للاجتهاد .

وربما نقل تفاصيل : منها التفصيل بين البدوي فيشترط والاستمرارى فلا يشترط والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب للشك في جواز تقليد الميت والأصل عدم جوازه ولأخرج عن هذا الأصل الا ما استدلل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة

وربما نقل تفاصيل : منها التفصيل من المحقق القمي (ره) بين ان يكون الظن الحاصل من قوله اقوى من الظن الذي يحصل من قول الحي فيجوز والا فلا : ومنها التفصيل بين ان يكون المجتهد الحي الجامع لشرائط الفتوى موجودا فيشترط الحيوية في المفتى ولا يجوز تقليد الميت وبين ان لا يكون موجوداً فلا يشترط الحيوية فيه : منها التفصيل بين ما اذا كان المفتى ممن لا يفتى الا بمنطوق الادلة كالصدوقين

فى الاجتهاد والتقليد

ونحوهما فلا يشترط الحياط فى المفتى ويجوز تقليده حياً وميتاً وبين غيره فلا يجوز تقليده لاحياً ولا ميتاً .

ولكن عند التأمل يوضح لك انها ليست بتفاصيل فى المسئلة : اما كلام المحقق القمى مع عدم تماميته فمن جهة قوله بالانسداد وان النتيجة بناء على الحكومة ليست مهملة بالنسبة الى مراتب الظن بل العقل يحكم بان الظن الاقوى مقدم على الظن القوى ولذلك يقول اى واحد من القولين كان الظن الحاصل منه اقوى يجب الاخذ به فليس عنده فى فتوى الميت او الحى خصوصية او تفصيل فلعله من المجوزين مطلقا واما عدم تمامية كلامه فمن جهة ان دليل التقليد ليس هو الانسداد حتى ينتج هكذا بل الدليل عليه الفطرة والسيرة والايات والاخبار .

واما التفصيل الثانى المنقول من العلامة و الاردبيلى والشيخ سليمان البحرانى والشيخ على بن هلال فليس ايضاً تفصيلاً فى هذه المسئلة لان الكلام فى هذه المسئلة فى الجواز وعدم الجواز بعد الفراغ عن امكان الرجوع الى الحى واما فى مورد عدم امكان الرجوع الى الحى لبعده بالبلاذ وعدم الوسيلة او لانقراض الاجتهاد العياذ بالله فلا مناص الا من الرجوع الى الميت ان لم يمكن الاحتياط او لم نقل بوجوبه لادلة نفى العسر او للاجماع .

واما التفصيل الثالث فلان مرجع ذلك الى انه من افتى على طبق مضمون الخبر بتبديل لفظ آخر فيجوز العمل بفتواه حياً وميتاً والا فلا يجوز لاحياً ولا ميتاً وهو عين قول الاخبار بين وقد عرفت انهم منكرون

في الاجتهاد والتقليد

للمعمل بالفتوى من اصلها سواء كانت لحي او لميت : وليس تفصيلا في المسئلة .

ومنها وهو عمدتها التفصيل بين المقلد البدوي فيشترط الحيوية في المفتي بمعنى عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وبين الاستمرارى فلا يشترط الحيوية فيه بمعنى جواز البقاء على تقليد الميت استمراراً اذا قلده في حيوته : ومختار المصنف هو القول باشتراط الحيوية في المفتي الذى هو المعروف بين الاصحاب للشك في جواز تقليد الميت والاصل عدم جوازه ولا مخرج عن هذا الاصل الا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة .

وربما يعد من اقوال المسئلة الاقوال في العدول من وجوب العدول ومن التخيير بين البقاء والعدول ومن القول بوجوب العدول لو كان الحي اعلم والا فالبقاء لازم ، ولكن عُد هذه الاقوال من اقوال المسئلة ليس على ما ينبغي حيث ان جواز تقليد الميت وعدمه يرجع الى اشتراط الحيوية في المفتي وعدمه فان قلنا بالاشتراط فلامعنى للعدول لبطلان التقليد حينئذ بانتفاء شرطه مثل تبدل رأى او عروض الفسق او الجنون نعم لو قلنا بعد الاشتراط فيكون من موارد العدول وعدمه وكيف كان فقد استدل للجواز بوجوه وقد اشار المصنف الى هذه الوجوه بقوله .

منها استصحاب جواز تقليده في حال حيوته .

فى الاجتهاد والتقليد

اى ومن الوجوه الضعيفة التى استدلت بها لجواز تقليد الميت ابتداء هو استصحاب جواز تقليده من حال حيوته الى بعد مماته والظاهر انه هو العمدة بنظرهم وقد يقرر الاستصحاب بتقاريرات مختلفة كلها يرجع الى امر واحد ، الاول استصحاب حكم المفتى بنحو التعليق بان يقال ان هذا المفتى كان جازب الانباع قبل الموت فكذا بعده فلو كان المجتهد حياً لكان متبع القول وبجوز الاخذ بقوله او رسالته وكتابه فيستصحب هذا الحكم بعد موته ، الثانى استصحاب حكم المستفتى بان يقال كان لهذا العامى ان يقلد هذا المجتهد فى حال حيوته فيستصحب بعد الموت هذا الحكم فله ان يقلده ، الثالث استصحاب الحكم المفتى به بان يقال ان العصير كان حراماً بفتوى هذا المفتى ونشك فى ارتفاع هذا الحكم عن هذا الموضوع فيستصحب هذا الحكم وكما يمكن التمسك بهذه الاستصحابات على جواز التقليد ابتداء كذلك يمكن التمسك بها على البقاء فيقال ان الحكم الذى توجه الى المكلف بواسطة تقليد المجتهد الحى كان باقياً بعد موته ايضاً فالعصير حرام عليه شرهه كما كان قبله وهكذا بالنسبة الى الرسالة والكتاب .

ولا يذهب عليك أنه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه عرفاً لعدم بقاء الرأى معه فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف وان لم يكن كذلك واقعاً حيث ان الموت عند اهله موجب لانعدام الميت ورأيه

فى الاجتهاد والتقليد

حاصله انه لامجال لاستصحاب بقاء حجية فتواه بعد موته اذ بموته يرتفع رأيه الذى هو موضوع الحجية فانه متقوم بالحيوة فى نظر العرف فالموضوع اى رأى المفتى ليس باقيا فى نظر العرف حيث ان الموت عند اهله موجب لانعدام الميث ورأيه وان كان رأى باقيا فى الحقيقة لكون معروضه النفس الناطقة وهى باقية قد انتقلت من عالم الى عالم وقد تقدم قبلا فى الاستصحاب ان المدار فى بقاء الموضوع هو نظر العرف لا الدقة العقلية ولا لسان الدليل .

ان قلت ان الموضوع الذى يراد به ترتب جواز الانباع عليه فى استصحاب الحكم ليس هو رأيه وظنه حتى يقال ان رأى مما لا يبقى مع الموت لكونه متقوماً بالحيوة فى نظر العرف بل يمكن ان يكون الموضوع قول المفتى او شخصه وهويته ولا يخفى ان الموضوع على ان يكون قوله او شخصه وهويته باق عرفا حيث ان البقاء والاتحاد انما يلاحظان بنظر العرف فالقول وان كان من الامور التدريجية التى تنصرم جزء منه و توجد جزئه الاخر ولا وجود لاجزائه بالتمام فى آن واحد لكن العرف فى الاحكام التى تكون موضوعه القول لا يتأملون فى استصحاب الحكم للتأمل فى بقاء موضوعه فكان وجوده بعد تمامه ولو بعد انصرامه موضوع للحكم الى ان يعلم عدمه فوجوده الانى عندهم بمنزلة الوجود الاستمرارى وكذا الشخص فان الحى والميت وان كان شيان دقة لكنهما متحدان عرفا فيصح استصحاب حكم حال الحيوة لحال الموت نعم لو كان الموضوع رأيه وظنه فلم يعلم بقاءه اما لاحتمال

فى الاجتهاد والتقليد

ارتقاء الرأى و الظن من جهة احتمال كشف خلافه و كونه خطأ و انقلابه بغيره من جهة كشف الواقعيات لديه واما لاحتمال ان يكون الموضوع الظن المقيد بالحياة لامطلق الظن حتى لو قلنا ببقائه بعد الموت يكون الموضوع باقيا .

قلت نعم ولكن القول فيما نحن فيه لم يكن موضوعاً للحجية و الا لزم جواز التمسك باستصحاب الحكم فيما انقلب رأى المجتهد من الفتوى الاول الى التريد حيث ان الموضوع وهو القول باق وكذا لو زالت الملكة او عرض الفسق والجنون بل لو تبدل رأيه الى خلاف الاول فان القول فى كلها باق مع انهم غير ملتزمين فيها بالاستصحاب وكذا الشخص بما هو شخص ليس موضوعا كيف وادلة التقليد لبيانها مجملة والقدر المتيقن منها صورة بقا الظن والرأى وعلى فرض دلالتها عليه يكون الموضوع هو عنوان الانسان وبقائه بعد الموت عرفا غير معلوم فاذا لم يكن القول والشخص موضوعين فتعين ان يكون الموضوع هو الرأى والظن وقد عرفت ان الرأى مما لا تبقى مع الموت لكونه متقوماً بالحياة فى نظر العرف .

ولأينافى ذلك صحة استصحاب بعض احكام حال حيوته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه فان ذلك انما يكون فيما لا يتقوم بحيوته عرفا بحسبان بقاءه ببدنه الباقي بعد موته وان احتمل ان يكون للحياة دخل فى عروضة واقعاً .

فى الاجتهاد والتقليد

دفع لما قد يتوهم من انه لولم يصح استصحاب جواز تقليد الميت من حال حيوته الى بعد مماته لعدم بقاء موضوعه عرفاً وهو الرأى والظن لكونه متقوماً بالحياة بنظر العرف فكيف صح استصحاب بعض احكام حال حيوته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه ونحو ذلك .

حاصل الدفع انه لاينا فى ذلك صحة استصحاب احكام حال حيوته كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته اليه لتسامح العرف فى بعض المقامات بالنسبة الى بعض المقامات والموضوعات مثل الزوجية مثلاً فان العرف يترتبون احكام الزوجية على ما بعد الموت ايضاً من جهة بقاء الموضوع عندهم ولايشكون فى جواز النظر واللمس بعد الموت وذلك لان الموضوع فى استصحاب هذه الاحكام كلها فى نظر العرف هو مما يعم الحى والميت جميعاً وهو بدنه الباقي بعد موته فيقال هذا الذى كان طاهراً او نجساً اوجازله النظر الى زوجته فكذلك الان بالاستصحاب فالحياة بالنسبة الى الموضوع اى الجسد الخاص تكون من الحالات المتبادلة وان كان زوالها هو منشأها فى البقاء من جهة احتمال دخلها فى ثبوت الحكم للموضوع وليست الحياة هى من القيود المتقومة للموضوع على نحو لو زالت زال الموضوع .

والحاصل انا لا نضائق تسامح العرفى فى بعض المقامات بالنسبة الى بعض المقامات والموضوعات مثل الزوجية مثلاً لكن ذلك فيما اذا كان التسامحة جارية وجريانها فى بعض المقامات لايدل على جريانها فى كل مقام خصوصاً مثل هذه المسئلة التى انعقد عليها الشهرة العظيمة

في الاجتهاد والتقليد

بل لاختلاف فيه الامن العامة حيث ان بعض المخالفين من علمائنا لا يظهر منهم المخالفة في مفروض المسئلة وهو جواز التقليد مع انفتاح باب الاجتهاد ومخالفة المحقق القمي غير ضائرة لابتنائها على مقدمات غير مسلمة .

هذا كله فيما اذا تشبنا باستصحاب الحكمى و اما لو تمسكنا باستصحاب الموضوعى فلا بد من القول بما لانقول به من الاصل المثبت توضيحه ان الموضوع فيما نحن فيه ليس امراً معيناً حتى نستصحيه بل الموضوع مرددين ماهو باق قطعاً وهو القول او الشخص اذ ماهو محتمل الارتفاع وهو العنوان او الظن والرأى فان تمسكنا باستصحاب بقاء مطلق الموضوع كان يقال ان موضوع جواز التقليد بنحو الاجمال كان معلوماً فى السابق والان نشك فى ارتفاعه فيستصحب فان اردنا ترتيب الاثار المترتب على مطلق وجود الموضوع كترتب اثار الحيوان على الحيوان الكلى اثبات بالاستصحاب فهو وان كان صحيحاً الا ان جواز التقليد لم يعلم ترتيبه على مطلق الموضوع بل الموضوع بحسب الادلة النظر والمعرفة والرأى والظن وان اراد اثبات موضوع الخاص باستصحاب مطلق الموضوع فهو من الاصول المثبتة .

وبقاء الرأى لا بد منه فى جواز التقليد قطعاً ولذا لا يجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأى او ارتفع لمرض او هرم اجماعاً وبالجملة يكون انتفاء الرأى بالهوت بنظر العرف بانعدام

فى الاجتهاد والتقليد

موضوعه ويكون حشره فى القيامة انما هو من باب اعادة المعدوم وان لم يكن كذلك حقيقة لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده وقد عرفت فى باب الاستصحاب ان المدار فى بقاء الموضوع وعدمه هو العرف فلا يجدى بقاء النفس عقلاً فى صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه وحسبان اهله انها غير باقية وانما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها فتأمل جيداً

قد عرفت آنفاً انه لامجال لاستصحاب بقاء حجبة فتواه بعد موته اذ بموته يرتفع رأيه الذى هو موضوع الحجبة فانه متقوم بالحياة فى نظر العرف فالموضوع اى الرأى ليس باقياً فى نظر العرف فظهر ان بقاء الرأى لا بد منه فى جواز التقليد قطعاً ولذا لا يجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأى او ارتفع لمرض او لهرم اجمعاً وبالجمله يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانتفاء موضوعه وهو الانسان ويكون حشره فى القيامة انما هو من باب اعادة المعدوم وان لم يكن كذلك حقيقة لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده وكل مجرد لا يفتنى وقد عرفت فى باب الاستصحاب ان المدار فى بقاء الموضوع وعدمه هو العرف فلا يجدى بقاء النفس عقلاً فى صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه وحسبان اهله انها غير باقية وانما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها فتأمل جيداً .

في الاجتهاد والتقليد

لا يقال نعم الاعتقاد والرأى وان كان يزول بالموت لانعدام موضوعه الا ان حدوثه في حال حيوته كاف في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية فانه يقال لأشبهه في انه لا بد في جوازه من بقاء الرأى والاعتقاد ولذا لو زال بجنون وتبدل ونحوهما لما جاز قطعاً كما اشير اليه آنفاً .

حاصل الاشكال هو ان الرأى والاعتقاد وان كان يزول بالموت لانعدام موضوعه وهو الانسان الا ان حدوث الرأى في حال حيوته كاف في جواز تقليده بعدم موته ايضاً كما هو الحال في الرواية وحاصل الجواب هو الفرق بين الرواية والفتوى انما تكون حجة بحدوثها فلا يضر موت الراوى بحجيتها بخلاف الفتوى فان حجيتها تدور مدار بقاء الرأى للقطع بعدم جواز تقليد من زال رأيه بعروض الجنون او الهرم اذ التبدل برأى آخر كما اشير اليه آنفاً ، هذا كله مناقشة المصنف في الاستصحاب المذكور وقد عرفت ضعفها .

وقد ناقش بعض الاعلام في الاستصحاب من طريق آخر وهو ان مقتضى الاستصحاب هو عدم جواز تقليد الميت لاجوازه وذلك لان مرجع الشك في نسخ الاحكام الشرايع السابقة الى احتمال ضيق دائرة الجعل وعدم سعتها بالاضافة الى من يوجد في زمان تشريع الشريعة اللاحقة فيكون المراد من النسخ بيان اهد الحكم بحسب جعل الاول لارفعه

فى الاجتهاد والتقليد

فلا علم بجعل الحكم فى حقه ولو بنحو القضية الحقيقية ليجرى الاستصحاب ويثبت به بقاء الحكم له بل يجرى فى حقه استصحاب عدم الجعل بلا معارض والمقام من هذا القبيل بيمينه حيث نحتمل ان تكون حجبة فتوى المجتهد مختصة بمن عاصره وكان من وظيفته الرجوع اليه واما المكلف الموجود بعد موته فلا علم بحجبة فتواه فى حقه من الاول فيجرى استصحاب عدم جعل الحجبة فى حقه بلا معارض : مع ان الاستصحاب انما يجرى عند عدم الدليل وقد دل الدليل على اشتراط الحيوة فى المفتى .

وهو امران : الاول الاجماع المدعى فى كلمات جماعة من الاكابر كالشهيد (ره) و امثاله ولا يخفى انه لا تضر بدعوى الاجماع فى المقام مخالفة المحقق القمى (ره) والاعرابين لان مخالفته (ره) مبنية على ما ذكره من انه لا دليل على حجبة فتوى المفتى الادليل الانسداد الجارى فى حق العامى ومقتضاه جواز تقليد الميت كالحى وقد ذكرنا ان دليل جواز التقليد غير دليل الانسداد واما الاخباريون فمخالفتهم انما هو لاجل ان الرجوع الى المفتى عندهم من قبيل الرجوع الى الراوى لزعمهم بان التقليد بدعة ولا مجال لاعمال الرأى والاجتهاد فى الاحكام الشرعية وقد مر فى تعريف الاجتهاد ان ما ذكره انما يتم على ما يراه العامة فى معنى الاجتهاد و اما على ما عرفنا فى تعريف الاجتهاد فلا محذور فيه اصلا .

الثانى ان الايات و الروايات الدالة على حجبة فتوى المجتهد

في الاجتهاد والتقليد

ظاهرة في اعتبار الحيوة في المفتى فان ظاهر قوله تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) هو اتصاف المسئول بكونه اهل الذكر عند السؤال ومن الظاهر عدم صدق هذا العنوان على الميت .

ومن هنا يظهر وجه الدلالة في مثل قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من كان من الفقهاء . . الخ وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (انظروا الى رجل قد روى حديثنا . . الخ) فان الظاهر من هذه الادلة اعتبار الحيوة في المفتى ، وهذا بخلاف الرواية فانه لم يعتبر في حجتها حيوة الراوى : والوجه في هذا الظهور ان المرجع في باب التقليد هو المفتى فلا بد من ان يكون حيا حين الرجوع اليه لا الفتوى بخلاف باب الرواية فان المرجع فيه هي الرواية لا الراوى ويظهر هذا الفرق من مراجعة ادلة المقامين فان المستفاد من الايات والروايات الدالة على حجية الفتوى ان المرجع : الفقهاء ورواة الاحاديث والعارف بالاحكام بخلاف ادلة حجية الرواية فان المستفاد منها وجوب الرجوع الى الرواية لا الراوى (انتهى) موضع الحاجة من كلامه فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لا وجه للتمسك بالاستصحاب في اثبات حجية فتوى المجتهد بعد موته .

هذا بالنسبة الى التقليد الابتدائي واما الاستمرارى فربما يقال بانه قضية استصحاب الاحكام التى قلده فيها فان رأيه وان كان مناطا لعروضها وحدوثها الا انه عرفا من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض .

فى الاجتهاد والتقايد

هذا كله بالنسبة الى التقليد الابتدائى وانه لايجوز تقليد الميت ابتداء للاجماعات المنقولة المستفيضة عن الاساطين المتتبعين ولان الميت لارأى له ولعدم الدليل المعبر على جوازه ، لان الايات والروايات الدالة على حجية فتوى المجتهد ظاهرة فى اعتبار الحياة فى المفتى ولان مقتضى الاصل اذا شككنا ولم نجد دليلا لفظيا اوليا على الجواز هو عدم الجواز لان حجية قول الحى معلومة اما تعييناً او تخيراً وحجية قول الميت مشكوكة والاصل عدمها : و اما الاستمرارى فربما يقال بان جواز تقليد الميت بقاء كان قضية استصحاب الاحكام التى قلده فيها يعنى استصحاب الحكم المفتى به بان يقال ان العصور كان حراماً بفتوى هذا المفتى ونشك فى ارتفاع هذا الحكم عن هذا الموضوع فيستصحب هذا الحكم .

لا يقال انه على الاستصحاب الحكمى لاعلم ببقاء موضوع المستصحب فى زمان الشك حيث ان الموضوع الذى يراد ترتيب هذا الحكم عليه يمكن ان يكون رأيه وظنه وهو مما لم يعلم ببقائه مع انه لا بد فى صحة الاستصحاب و جريانه العلم ببقاء موضوعه فى زمان الجرى موضوعا كان المستصحب ام الحكم .

فانه يقال ان رأيه وظنه وان كان مناطا لعروض الاحكام وحدوثها الا انه عرفا من اسباب العروض لامن مقومات الموضوع والمعروض كى يختل الاستصحاب لاجل انعدامه .

ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً فإن جواز التقليد ان كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح فإنه لا يقتضى ازيد من تنجز ما اصابه من التكليف والعذر فيما اخطأ وهو واضح وان كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من ان قضية الحجية شرعاً ليست الا ذلك لا انشاء احكام شرعية على طبق مؤديها فلا مجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع به سابقاً .

اعلم ان البقاء على تقليد الميت فدليله غير ظاهرة غير انهم استدلوا عليه باستصحاب الاحكام السابقة يعنى الاحكام التى قلد فيها المجتهد ولكن المصنف قد ناقش فى استصحابها بانه لا يقين بالحكم فى السابق حتى نستصحبه فى اللاحق ، بداهة ان المقصود من الاحكام فى السابق التى نستصحبها فى اللاحق ان كان هى الاحكام الواقعية فهى مما لم تيقن بثبوتها فى السابق كى نستصحبها فى اللاحق وان كان هى الاحكام الظاهرية فان كان جواز التقليد اى رجوع الجاهل الى العالم هو بحكم العقل والفطرة فواضح ، اذ مقتضى ذلك ليس الامنعزية قول العالم عند الاصابة وعذريته عند الخطاء لاجل احكام ظاهريّة على طبقه حتى نستصحب الاحكام عند الشك فى بقائها وان كان بالدلة النقلية من الايات والروايات ونحوهما فكذلك على ما هو التحقيق من ان قضية

في الاجتهاد والتقليد

الحجية شرعا ليست الا ذلك اى المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطاء لا انشاء احكام شرعية ظاهرية على طبق مؤدياتها كى نستصحب عند الشك فيها وعليه فالامجال لاستصحاب ما قلده لعدم القطع بالحكم سابقا

الاعلى ما تكلفنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب فراجع ولا
دليل على حجية رأيه السابق فى الآحق .

اعلم ان المصنف قد عقد التنية الثانى لدفع توهم اشكال فى
استصحاب مؤديات الطرق و الامارات وهو ان قيام الامارة على شىء
لا يوجب اليقين بشوته فلا يكون مورد الاستصحاب لعدم المتيقن السابق
بل يمكن ان يقال ان لاشك هناك كى يستصحب فان الشك فى البقاء
فرع العلم بالثبوت واذ لا علم فلاشك فى المعلوم .

ودفع هذا التوهم بما ملحظه : انه لا يتوقف الاستصحاب على
ثبوت المستصحب بل يكفى فيه الشك فى البقاء على تقدير الثبوت بمعنى
ان الاستصحاب حكم مجعول فى مرحلة بقاء الشىء ولذا لو لم يكن
لثبوت الشىء اثر شرعى وكان لبقائه فقط فالاستصحاب يجرى فالاستصحاب
فى الحقيقة اثبات للملازمة الشرعية بين الثبوت والبقاء وتحقق الملازمة
لا يتوقف على ثبوت المتلازمين فلا مانع من التعبد ببقاء الشىء على
تقدير الثبوت واليقين انما اخذ فى دليل الاستصحاب آلة و مرآة
لملاحظة ذاك الثابت لاموضوعا واستقلالاً .

في الاجتهاد والتقليد

فعلى هذا يستصحب عند الموت بقاء ذاك الحكم الذى هو مفاد هذه الامارة اى الاجتهاد على تقدير ثبوته ولكنه لا يتم ايضاً لان الكلام هنا فى نفس الموضوع و هناك استصحاب حكم الموضوع المحقق ولكن لم يكن يقين بذاك الحكم نعم لو جعل الموضوع هنا هو الرأى والحكم هو الحجية و فرضنا ان للرأى حالتان حالة الحياة وحالة الموت امكن ان يصير هنا مثل ما هناك ولكن المصنف رد بقوله (ولادليل على حجية رأيه السابق فى اللاحق) لانه انما كان حجة بعد كونه موجوداً وبعد الموت قد انعدم الرأى عرفاً فلا استصحاب كما علمت آنفاً ولادليل آخر على حجية رأيه السابق فى اللاحق الذى قد انعدم قطعاً عرفاً .

وامّا بناءً على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه من الاحكام الواقعية التكليفية او الوضعية شرعاً فى الظاهر فلا استصحاب ما قلده من الأحكام وان كان مجال بدعى بقاء الموضوع عرفاً لاجل كون الرأى عند اهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض الا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف فانه من المحتمل لولا المقطوع ان الأحكام التقليدية عندهم ايضاً ليست احكاماً لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأى ونحوه بل انما كانت احكاماً لها بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه

في الاجتهاد والتقليد

عند التبدل ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها
لاعتبار احراز بقاء الموضوع ولو عرفاً فتأمل جيداً .

واما بناء على ما هو المعروف بينهم من ان المجهول في الامارات
المعتبرة هو احكام شرعية ظاهرية على طبق مؤدياتها فلاستصحاب
ما قلده من الاحكام وان كان مجال واسع بدعوى بقاء الموضوع عرفاً
لاجل كون الرأى عند اهل العرف من اسباب العروض لامن مقومات
المعروض بحيث يكون بقائها متوقفاً على بقائه .

الا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجراف والاشكال اذ من
المحتمل لولا المقطوع ان يكون رأى المجتهد هو من قيود المقومة
للموضوع بحيث اذا تبدل الرأى عند ذلك من انتفاء موضوعه عند التبدل
لامن ارتفاع الحكم عن موضوعه ومن المعلوم ان مجرد احتمال ذلك
مما يكفي في عدم صحة استصحاب الاحكام لاجل اعتبار احراز بقاء
الموضوع ولو عرفاً فتأمل جيداً .

هذا كله مع امكان دعوى انه اذا لم يجز البقاء على التقليد
بعد زوال الرأى بسبب الهرم او المرض اجمعاً لم يجز في حال
الموت بنحو اولي قطعاً فتأمل .

في الاجتهاد والتقليد

هذا كله مع امكان دعوى انه اذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم او المرض اجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو اولى قطعاً هذا ولكن لا يخفى ما فيه ضرورة ان ما ذكره (ره) من دعوى الاجماع لعدم جواز تقليد من زال عنه الرأى بالتبدل او بعروض الجنون او الهرم وهو دليل على ان الحجية دائرة مدار بقاء الرأى وعند الموت انعدم الرأى فلم يجز البقاء على التقليد في حال الموت بنحو اولى قطعاً غير تام لاختصاص حجية الرأى بما اذا لم يظهر بطلانه وبعد تبدل الرأى يظهر خطاه فلا يكون حجة وهذا بخلاف الموت فانه ارتقاء للانسان وارتحال من عالم الى عالم ارقى واشرف ولذا اتصف به الانبياء والاوصياء (عليهم صلوات الله) والامر في باب الرواية ايضا كذلك فان الراوى لو اعترف بخطاه في الرواية تسقط الرواية عن الحجية بلا اشكال .

واما ارتفاع حجية الفتوى بزوال الرأى لهرم او جنون فهو لامرين ، الاول الاجماع المحقق على عدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارى من الهرم والمرض والجنون او تبدل رأيه الى رأى آخر الثانى ، القطع من الخارج بعدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارى فان المجنون لا يلىق بمنصب الفتوى الذى هو فرع من فروع منصب الامامة وكذا من التحق بالصبيان للهرم او النسيان فان الشارع لا يرضى بزعامة المجنون وكونه مرجعاً للمسلمين ولو من جهة فتواه السابقة وكما ان المجنون مانع عن الرجوع الى المتصف به فى فتواه السابقة على عروضة كذلك الفسق .

في الاجتهاد والتقليد

وهذا بخلاف الموت كما عرفت فانه ارتقاء من عالم الى عالم ارقى واشرف فالفتوى تفتقر عن الرواية من هذه الجهة فان عروض الجنون او الفسق للراوى لا يمنع عن حجية روايته التى رواها قبل عروضهما له كما هو المروى بالاضافة الى كتب بنى فضال .
والحاصل انه لا يقاس عليه ما اذا زال الرأى بموت المجتهد وانعدامه : ضرورة انه قياس مع الفارق لما ذكرناه ولعله لذلك امر اخيراً بالتأمل ،

و منها اطلاق الآيات الدالة على التقايد وفيه مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم دلالتها عليه منع اطلاقها على تقدير دلالتها وانما هو مسبوق لبيان اصل تشريعه كما لا يخفى ومنه ان قدح حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد مع امكان دعوى الانسباق الى حال الحيوة فيها .

ومن الوجوه الضعيفة التى استدلت بها المجوز لتقليد الميت ابتداء اطلاق الآيات الدالة على التقليد : مثل آية النفر قال الله تبارك وتعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة . . الخ تقريب الاستدلال ان الآية الشريفة تدل على وجوب النفر وجعل فى الآية غاية النفر التفقه وغاية الواجب واحب والانذار ايضاً واجب اما لكونه غاية للنفر او غاية للتفقه الواجب فاذا كان الانذار واجباً يكون الحذر واجباً اما لان وجوب المقدمة

في الاجتهاد والتقليد

وهو الانذار بقول مطلق يدل على وجوب ذبيها واما لزوم لغوية الانذار لو كان الانذار واجبا ولم يكن الحذر كذلك كما في آية الكتمان ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله لهن واما لان الحذر واجب ان كان له ما يقتضيه وان لم يكن فلا حسن له مع ان حسنه مسلم فالحذر اذا كان واجبا فيدل على وجوب قبول قول المنذر .

ولافرق في الانذار اى الابلاغ عن توعيد وتخويف بين ان يكون بنحو الخبر او بنحو الفتوى بل لعله ظاهر في الفتوى اذ التخويف موقوف على اجتهاد المنذر في الرواية ولادليل على لزوم متابعة الراى اذا لم يكن فهمه في حق المنذر بالفتح حجة بخلاف المفتى فان اعتقاده في حق المنذر المستفتى حجة ويتم حجية قول المفتى فيما لا انذار فيه بعدم القول بالفصل .

ولارب ان الانذار كما يصدق في فتوى الحى كذلك يصدق في فتوى الميت بواسطة ما جعله علامة للتخويف في حال حيوته في كلماته وكتابه فيصدق انه انذر ولو في حال حيوته او فرض ان المجتهد انذر في حال حيوته ولم يتعبه المقلد عصيانا ثم بداله بعد موته اتباعه فانه منذر ايضا وليس هذا من التقليد الاستمرارى اذ الاخذ للعمل مأخوذ في الفتوى والمفروض انه ما اخذ للعمل .

والقول بان ذكر الاية في آيات الجهاد مخجل بالاستدلال لعدم دلالتها على وجوب التفقه حتى ينتهى الى وجوب الحذر اذ التفقه ليس غاية للمفرد دائما بالوجدان : نعم ربما يتفق ذلك من جهة بعض التفضيلات

الصادرة من الله جلّت آياته بالنسبة الى اوليائه من ظهور رحمته عليهم و ظهورهم على اعدائهم ومن المعلوم ان وجوب شيء لا يستكشف منه وجوب ما يترتب عليه اتفاقاً .

مدفوع بان سوق الآية في آيات الجهاد لا بنا في ظهورها في وجوب التفقه والانذار الموقوف عليه الاستدلال مضافا الى دلالة الاخبار على ارادة وجوب التفقه من الآية ففي رواية الفضيل عن مولينا الرضا ارواح العالمين له الفداء : قال انما امروا بالحج لعله الوفاة الى الله تعالى وطلب الزيارة الى ان قال ونقل اخبار الائمة الى صقع وناحية كما قال عز وجل فلولانقر الآية ومعلوم ان نقل اخبارهم يشمل ما يتضمن الحكم الفرعى ولا اختصاص له بما يتعلق بامر الامامة كما قوهم فلا ينافى ما هو مناط الاستدلال من دعوى الاطلاق بالنسبة الى الاصول والفروع وبالنسبة الى الرواية والفتوى : هذا غاية تقريب الاستدل في آية النفر .

وفيه ان دلالة الآية على وجوب الحذر عند الانذار مما لا ريب فيه لكنه لا يثبت المدعى حيث ان قول المنذر قد يحدث داعى الخوف بذكر التبعات واللوازم في قلب المنذر بالفتح فيعلم او يطمئن بان في فعل هذا او ترك ذاك عقوبة واسائة فيحتمل بحكم عقله بوجوب دفع هذه التبعة ولا يكون قول المنذر بالكسر حينئذ الا طريقا الى الواقع واخبارا عما هو عليه مثل قولك ارشد زيدا لعله يتذكر او يخشى .

وقد لا يلاحظ ذلك وان كان قد يحدث احيانا بل الملحوظ ان قول المنذر حكم تعبدي ظاهري تعبد به المولى وحينئذ لا بد فيه من

فى الاجتهاد والتقليد

انشاء حكم ظاهرى فى موارد تلك الامارة حصل الداعى من العلم والاطمينان ام لا فالطريقة الملحوظة حينئذ من قبيل الحكمة ولا يدور مدار الظن الفعلى و يكون من قبيل الظنون النوعية والذى يفيد المطلوب هو الثانى ولا ظهور للاية فى كونها فى مقام الانشاء الحكم الظاهرى التعبدى والجمع بين المعنيين غير ممكن .

اذ لاجامع بين الاخبار والانشاء والطريقة و الموضوعية ولعل تتبع موارد نظائر الاية يؤيد الاول وعلى فرض دلالة الاية دلالتها على جواز تقليد الميت اول الكلام لانصرافها الى الحى ودليل الاشتراك لا يجدى هنا اذ الشك فى اصل الحكم الشرعى لافى العموم والخصوص وايضاً صدق المنذرية على من اوجد السبب محل اشكال فان السبب ليس انذاراً حقيقه وعلى فرض التسليم فالشهرة والاجتماعات المنقولة تكفى فى تخصيص الاية وتقييدها بصورة الحيوة .

ومنها آية السؤال بتقريب ان وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول فلو وقع السؤال حال الحيوة ومات المسئول عنه بعد الجواب لزم القبول لثلا يلغوا وجوب السؤال : وفيه اولاً ان اهل الذكر هنا يراد منه علماء اليهود وما يستل عنه هو حقيقة النبى الاكرم وادصافه وعلاماته بعد تكذيب اليهود فامروا بالسؤال من علمائهم لعلمهم باوصافه من جهة ما وجدوه فى التوريه

ومن المعلوم ان مورد الاية لا يكتفى فيه التقليد بل لابد من العلم والارجاع الى العلماء فى الاية من جهة ان اراءة طريق تحصيل العلم كما

في الاجتهاد والتقليد

هو المتعارف عند العقلاء من ان طريق تحصيل العلم فيما يطلب فيه العلم هو الرجوع الى العالم بالنسبة الى ذاك المطلب حتى يحصل من قوله العلم واين هذا من القبول تبعداً ويؤيده قوله ان كنتم لاتعلمون كانه ظاهر في ان الوجه في وجوب السؤال هو تحصيل العلم وثانياً ان الظاهر من الاخبار الكثيرة ان المراد باهل الذكركم الائمة المعصومين على وجه الحصر .

وثالثا ان الاية منصرفه عن الميت لان السؤال انما يكون ممن يكون له اهلية السؤال ولا اهلية للميت ، ورابعا ان وجوب القبول مدلول التزامي ولا اطلاق ولا تقييد في المداليل الا لتزامية حيث ان ثبوت وجوب القبول انما يكون من جهة لزوم اللغوية لولا الواجب ويكفي في رفع اللغوية لزوم القبول ولو في حال الحيوة في الغلب وربما يستدل على ذلك بالايات الدالة على حجية الخبر الواحد ولكنه غير مفيد لوضوح الفرق بين الفتوى والرواية : اذ الرواية عبارة عن مجرد نقل قول المعصوم (عليه السلام) من دون تصرف واعمال رأى من الراوى ولا فرق في ذلك بين النقل باللفظ والنقل بالمعنى .

اما الاول فواضح واما الثاني فلان الراوى لا ينقل الا ما سمع من المعصوم ان كان مطلقا فمطلق وان كان مقيدا فمقيد غاية الامر بتبدل لفظ المطلق بلفظ مطلق آخر بتخيل انه مثل الاصل في افادة المطلق او المقيد كالترجمة بالفارسية بخلاف الافتاء فانه اخبار عن المعصوم برأى المفتى فالمفتى يحكى عنه (عليه السلام) بعد اعمال رأيه والتصرف فيه

فى الاجتهاد والتقليد

بان يحمل المطلق على المقيد والظاهر على الاظهر والعام على الخاص والحقيقة على المجاز بالقرينة الى غير ذلك من التصرفات التى يعملها المجتهد .

وحينئذ فالقول بحجية الرواية بعد الموت لا يلزم القول بحجية الفتوى بعد الموت اذ موضوع الرواية يكون نفس القول المحكى وهو موضوع الحجية والقرل باق بعد الممات ايضاً بخلاف الفتوى فان مناطها هو الرأى والظن ولم يعلم بقائهما بعد الموت فعلى هذا : الاستدلال على ذلك بالايات الدالة على حجية الخبر الواحد غير مفيد لما ذكرنا من الفرق بين الفتوى والرواية .

فظهر مما ذكرنا ان دلالة هذه الايات الكريمة على اصل التقليد غير معلومة ولا واضحة فكيف بدلالة اطلاقاتها على تقليد الميت ابتداء وقد عرفت آنفاً التكلم حول دلالة آيتى النفر والسؤال على التقليد وانها مما لم تتم فضلاً عن دلالة غيرهما عليه مضافاً الى منع اطلاق الايات على تقدير دلالتها على التقليد وانما هى تكون بصدد بيان اصل تشريعه لوضوح انها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لا الاخذ بقوله فى كل حال ومنه قد انقذ حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد فانها ايضاً مسوقة لبيان اصل تشريعه من دون نظر الى الحالات مع امكان دعوى الانسباق الى حال الحيوة من الروايات .

اللهم الا ان يقال انه لا وجه لدعوى الانسباق الى حال الحيوة فى روايات التقليد اصلاً فان الانسباق اوسلم اصله فهو مدعى بزول

في الاجتهاد والتقليد

بالتأمل وليس هو بمقدار الدلالة والظهور على نحو صح الاستناد اليه والاعتماد عليه .

ومنها دعوى أنه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد وقضيته جواز تقيلد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلاً كما لا يخفى وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة اليه لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه .

ومن الوجوه الضعيفة التي استدل بها المجوز لتقليد الميت ابتداء دعوى انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد وقضيته جواز تقليد الميت كالحي وهذا الوجه هو للمحقق القمي (ره) ومحصله ان رجوع العامي الى المجتهد ليس تعبدًا بل التقليد اعتباره في حق العامي انما هو بواسطة الظن الثابت اعتباره بعد الانسداد على وجه العموم والكلية بالبرهان العقلي .

ولافرق بين الظن الحاصل من قول الحي وغيره كما هو قضية ضرورة العقل فمناط العمل بقول الحي موجود في قول الميت بل ربما يكون الظن الحاصل من قول الميت اقوى وبالجمله ان قضية دعوى انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد هي تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلاً : هذا محصل كلامه (قدس) .

واكن انت خير بعدم تمامية كلامه بداهة ان دليل التقليد ليس

في الاجتهاد والتقليد

هو الانسداد حتى ينتج هكذا بل لا يكاد تصل النوبة اليه لما عرفت من دليل العقل والنقل على التقليد ويعنى بالعقل ما تقدم فى صدر المبحث من كون رجوع الجاهل الى العالم بديهيا جبليا فطريا لا يحتاج الى دليل ويعنى بالنقل ما تقدم من طوائف الاخبار المتعددة الدالة على التقليد .

ومنها دعوى السيرة على البقاء فانّ المعلوم من اصحاب الائمة عليهم السلام عدم رجوعهم عما اخذوه تقليداً بعد موت المفتى وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام واصحابهم عليهم السلام انما لم يرجعوا عما اخذوه من الاحكام لاجل انهم غالباً انما كانوا باخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بالواسطة احد او معها من دون دخل رأى الناقل فيه اصلا وهو ليس بتقليد كما لا يخفى ولم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه انه كان قد رجع اولم يرجع بعد موته .

ومن الوجوه التى استدلل بها لجواز تقليد الميت ، هو دعوى السيرة المشرعة على جواز تقليد الميت استمراراً .

بيان ذلك انه من المعلوم ان المراجعين الى احد كبراء الاصحاب الائمة (عليه السلام) ما كانوا يرجعون عما آخذوا بعد ما سمعوا بموت من آخذوا منه بل كانوا يعلمون بما آخذوا حتى بعد موت من آخذ منه ولم يكن

في الاجتهاد والتقليد

غير ذلك اى كانوا لا يعملون بما آخذوا بعد موته لكان نقل الينا .
وقد اجاب المصنف عن هذا الوجه بان استقرار السيرة على البقاء
على تقليد الميت ، ممنوعة و اصحاب الائمة (عليهم السلام) انما لم يرجعوا
عما آخذوا من الاحكام لاجل انهم غالباً انما كانوا يأخذون الاحكام
ممن ينقلها عن الائمة (عليهم السلام) بلا واسطة احد او معها من دون دخل
رأى الناقل واجتهاده فيها اصلاً كما هو الحال فعلاً فى اخذ العوام
احكامهم الشرعية من نقله الفتاوى ومن المعلوم ان ذلك ليس بتقليد
كى اذا لم يرجعوا عما آخذوه من الاحكام بعد موت الناقل كان ذلك
بقاء منهم على تقليد الميت وكان حجة لنا بملاحظة تقرير الامام عليه السلام له
وعدم رده عنه .

نعم قد يتفق نادراً اخذهم الاحكام الشرعية من تلامذة الامام عليه السلام
ممن له الاجتهاد والافتاء كابان بن تغلب وزرارة بن اعين ومحمد بن مسلم
ونظائرهم مع دخل رأى الناقل فيها ولكن لانعلم استقرار السيرة فى
مثل هذه الموارد على البقاء بعد موت الناقل كى تستند اليها و نعتمد
عليها .

هذا ولكن الانصاف الفرق بين السيرة فى هذا المقام ودعوى السيرة
على جواز تقليد الميت ابتداء فان دعوى قيام السيرة على تقليد الميت
ابتداء لا يخلو عن مجازفة بخلاف ما نحن فيه فان هذه الدعوى هاهنا
غير مستبعد بشهادة الوجدان كيف وان الشخص اذا راجع الى طبيب
واعطاه وصفة لايام يكرر عمل هذه الوصفة فى كل يوم من تلك الايام

فى الاجتهاد والتقليد

فمات بعد اعطاء الوصفة فهل يبقئ ذلك المراجع متحيراً او يراجع الى طبيب آخر ولا يعمل بهذه الوصفة اولابل يعمل على طبق هذه الوصفة فى تلك الايام المعينة لاشك فى انه لا يبقئ متحيراً بل يعمل على طبق تلك الوصفة كما لو كان انه لم يمّت .

وما يقال من ان بناء العقلاء لاعتبار له ما لم يقع مورداً لامضاء الشارع وقد عرفت ان مقتضى ظاهر ادلة الامضاء من الايات والروايات هو اعتبار الحيوه فى حجيه الفتوى : مندفع بان الادلة الدالة على اعتبار الحياه فى المفتى لا يشمل البقاء لانها تدل على اشتراط الحيوه فى المفتى عند التعلم منه والسؤال و اما اعتبار ان يكون العمل ايضاً فى حال حيوته فلا فلم يثبت ردع من الشارع عن السيره القائمه على الرجوع الى رأى العالم والخبره ولو بعد موته .

ومنها غير ذلك مما لا يلحق بان يسطر او يذكر .

و من الوجوه الضعيفه التى استدلبها المجوز لتقليد الميت ابتداء هو غير ذلك مما لا يلحق بان يسطر او يذكر : من ان انبياء بنى اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فكذلك علمائنا لعموم المنزلة فى قوله وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فى المرسل علماء امتى كانباء بنى اسرائيل ، ومن ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجيه الظن ومن خبر احمد بن ابي خلف قال كنت مريضاً فدخل على عنه

فى الاجتهاد والتقليد

ابوجعفر يعودنى فى مرضى فاذاً عند رأسى كتاب يوم و ليلة فجعل يصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى آخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس قال صاحب الوافية والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال ايضاً روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفرى قال ادخلت كتاب يوم و ليلة الذى الفه يونس بن عبد الرحمن على بن ابى الحسن العسكرى فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا دينى ودين ابائى وهو الحق كله فلو لم يجز تقليد الميت لابصح العمل عليه قبل عرضه عليه ثم قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما فى من لا يحضره الفقيه مع انه كثيراً ينقل فتاوى ابيه وهو صريح فى تجوز العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة (انتهى) .

ومن ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حياة المجتهد وموته مما لا يحتمل ان يكون موثقاً فى ذلك .
ومن ان المجتهد ان غلب جاز العمل بقوله فكذا اذا مات والله اعلم بحقايق احكامه .

فى العدول عن مجتهد الى مجتهد آخر

بقى الكلام فى مواضع : الاول فى العدول عن مجتهد الى مجتهد

فى الاجتهاد والتقليد

آخر وهو يتصور على اربعة وجوه : الاول فى العدول عن الحى الى الحى والثانى فى العدول عن الميت الى الحى الثالث العدول عن الحى الى الميت والرابع العدول عن الميت الى الميت اما العدول عن الحى الى الحى فان كان من الاعلم الى غير الاعلم فلا يجوز قطعاً بعد ما عرفته من وجوب تقليد الاعلم وان كان من غير الاعلم الى الاعلم فهو واجب بلا شبهة واما العدول عن المساوى الى المساوى فقد يقال مما لا يجوز لكون المورد من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير ومقتضى حكم العقل فى دوران الامر بين التعيين والتخيير فى الحجة هو التعيين اذ تقليد من يريد العدول عنه متيقن اجمالاً اما تعييناً او تخييراً وتقليد من يريد العدول اليه مشكوك ولو تخييراً لاحتمال تعين تقليد من يريد العدول عنه وعدم مشروعية من يريد العدول اليه الا بعد اختلال شرط من شرائط التقليد فى الاول فيؤخذ حينئذ بالمتيقن ويجرى الاصل عن المشكوك مضافاً الى ما ادعى من الاجماع على حرمة العدول شرعاً اللهم الا ان يقال ان اصالة التعيين الجارية عند الدوران بين التعيين والتخيير انما يفيد تعيين فتوى من يريد العدول عنه فيما اذا لم يكن فتوى من يريد العدول اليه موافقاً مع فتوى من يريد العدول عنه واما اذا كانت فتوى من يريد العدول اليه موافقة مع فتوى من يريد العدول عنه فاطلاقات ادلة التقليد مما تكفى فى انقطاعها اعنى انقطاع اصالة التعيين وتقضى بجواز تقليد الثانى كالاول عيناً واما لو كانت بينهما معارضة فالاطلاقات وان لم يحز

في الاجتهاد والتقليد

التمسك بها حينئذ بعد العلم الاجمالي بكذب احد الفتويين وخروجهما عن تحت دليل الاعتبار قطعاً ولكن استصحاب جواز تقليد من يريد العدول اليه من قبل ان يقلد الاول الى بعده مما يقضى بجواز العدول اليه وبانقطاع اصاله التعيين من اصلها موضوعاً واما الاجماع فلم يثبت وعلى فرض ثبوته لا يمكن الاستناد اليه والاعتماد عليه بعد احتمال كون المدرك هو الوجه المذكور من اصاله التعيين .

هذا كله في الاول اى في العدول عن الحي الى الحي واما الثانى اى العدول عن الميت الى الحي فان كان العدول من الميت الاعلم الى الحي الغير الاعلم فلا يجوز قطعاً بعد ما عرفت من وجوب تقليد الاعلم وجواز البقاء على تقليد الميت شرعاً وان كان من الميت الغير الاعلم الى الحي الاعلم فهو واجب بالاشبهة واما اذا كانت الميت والحي متساويين في العلم والفضيلة فمع امكان الاحتياط يجب ومع عدمه او مع عدم وجوبه للاجماع المدعى في كلام الشيخ (ره) يجب البقاء لدوران الامر بين التعيين والتخير في الحجة وبحكم العقل بالتعيين ومع الخدشة في الوجه المذكور اى في اصاله التعيين كما احتملناه فيجوز كل من البقاء والعدول جميعاً وان كان العدول هاهنا احوط رعاية للاحتياط في المفتى مهما امكن .

و بالجملة يعامل مع الميت والحي في هذه المسئلة معاملة المجتهدين الحيين المتساويين ولا يخفى انه لو عدل عن الميت الى الحي الذى يساوى مع الميت في الفضل فليس له الرجوع اليه ثانياً باحتمال

في الاجتهاد والتقليد

بقاء التخيير لان هذا يكون من الرجوع الى الميت ابتداء وقد تقدم انعقاد الاجماع على عدم جواز الرجوع اليه ابتداء : هذا فيما اذا قلنا بشمول اطلاقات الادلة للرجوع الى الميت ابتداء واما لو ناقشنا بظهورها او انصرافها عن الميت وكان مدرك جواز البقاء هو استصحاب حجية فتواه فلا يحتاج في عدم جواز الرجوع اليه بعد العدول عنه الى هذا الاجماع بل من الواضح المعلوم عدم جريان استصحاب بقاء الحجية بعد العدول لانقطاعها بالعدول واما الثالث والرابع وهو العدول عن الحي الى الميت او عن الميت الى الميت فلا يقع الكلام فيه بعد المنع عن تقليد الميت ابتداء .

في بيان المراد من العلم في النقام

الموضوع الثاني في بيان معنى العلم وهل المراد من كان هو اقوى ملكة واشد سلطة في استنباط الاحكام وفهمها من الايات والروايات او كان اكثر معلوما وادسع احاطة بالاحكام الشرعية والمسائل الدينية وان لم يكن اقوى ملكة والظاهر ان المراد من العلم ليس من هو اكثر اطلاعا على الفروع الفقهية و حفظا لمداركها من الايات والروايات وغيرهما بل المراد من يكون استنباطه ارقى من الاخر بان يكون اشد سلطة في استنباط الاحكام واحود فهماً للاخبار والايات

فى الاجتهاد والتقليد

واذق نظرا فى تنقيه المسائل الفقهية من القواعد الاصولية وفى تطبيقها على المصاديق فالمعيار فى العلمية هو الاول اى من كان اقوى ملكة واشد سلطة واجود فهما ويشهد له ما تقدم فى ذيل التراجيح من قوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ) اتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا حيث يستفاد منه ان المعيار فى الافقهية ان يكون المجتهد هو اعرف بمعانى كلامهم لا اكثر معلوماً وادسح احاطة بالاحكام فاذا كان احدهما اعرف بمعانى كلامهم والاخر اكثر معلوماً كان الاول افقه من الثانى

اذا شك فى اختلافهم فى الفتوى

فهل يجب الفحص عنه

الموضوع الثالث : فيما اذا شك فى اختلافهم فى الفتوى فهل يجب على المقلد الفحص عن الاختلاف فى الفتوى لياخذ بفتوى الاعلم ام لا بعدما عرفت فيما تقدم ان وجوب تقليد الاعلم انما هو فيما اذا اختلفوا العلماء فى الفتوى و اختلفوا فى العلم والفضيلة فاذا لم يختلفوا فى الفتوى اولم يختلفوا فى العلم والفضيلة اولم يختلفوا لافى الفتوى ولا فى العلم والفضيلة فالحكم هو التخيير فالمعتبر اذاً فى وجوب تقليد الاعلم هو امران الاختلاف فى الفتوى و الاختلاف فى العلم والفضيلة ، فيه خلاف .

فى الاجتهاد والتقليد

واستدل على عدم وجوب الفحص بامرین : الاول ان مقتضى الاصل وان كان هو وجوب الفحص عنه ان بدونه لابد من الاحتياط والاخذ بفتوى العلم ان لو كان هناك اختلاف فى الفتوى واقعاً فتوى العلم متعينة والافتخیر : فيدور الامر فيها بين التعین والتخیر فيتعين الاحتياط فيها بالاخذ بها للقطع بحجيتها اى بحجية فتوى العلم على كل حال اما تعيناً او تخيراً والشك فى حجية فتوى غير العلم فيجرى الاصل عنها ولكن الاصل منقطع بالسيرة والظاهر ان مراده من السيرة هو سيرة المشرعة على الرجوع الى اصحاب الائمة مع عدم العلم باختلافهم فى الفتوى والعلم باختلافهم فى العلم والفضيلة .

الثانى اصاله عدم المعارض فاذا افترق احداهم بطهارة العصور المغلى مثلاً وشك فى وجود فتوى اخرى بنجاسته فمقتضى الاستصحاب عدمها فيجوز ح الاخذ بالفتوى الغير العلم ولا يخفى ان العمدة لما استدلت على عدم وجوب الفحص عن فتوى العلم هو الثانى اى اصاله عدم المعارض فان استصحاب عدم وجود فتوى اخرى بنجاسة العصور المغلى فى المثال المتقدم وارد على الاحتياط الجارى فى دون الامر بين التعین والتخیر رافع لموضوعه من اصله وهو الشك فى وجود فتوى اخرى من العلم مخالفة لهذه الفتوى والا فالسيرة التى تمسك بها فى انقطاع الاصل بها قابلة للمناقشة وذلك لما تقدم هنا من استقرارها على الرجوع الى اصحاب الائمة مع عدم اختلافهم فى الفتوى اصلاً لامع الشك فيه واحتماله .

فى الاجتهاد والتقليد

هذا تمام الكلام فيما اذا شك فى اختلافهم فى الفتوى وعلم باختلافهم فى العلم والفضيلة وقد عرفت ان حكمها هو عدم وجوب الفحص عن الاختلاف فى الفتوى اذا فرض اتفاقها احياناً فتأمل جيداً .

اذا شك فى اختلافهم فى العلم والنسبة

فهل يجب الفحص عن العلم

الموضع الرابع فيما اذا علم باختلافهم فى الفتوى وشك فى اختلافهم فى العلم والفضيلة ففي هذه الصورة هل يجب الفحص عن العلم لياخذ بفتواه ام لا : فيه وجهان ويدل على الوجوب امرين ، منها رواية دأود بن الحصين ينظر الى افقههما فان فى قوله ينظر دلالة واضحة على وجوب الفحص مضافاً الى كونه معمولاً به فى جميع الطرق المتعارضة ومنها اصل الاشتغال وتقريبه هو انا نعلم اجمالاً باشتغال الذمة بوجوب العمل باحد الفتوين اما تعييناً ان كان احدهما فتوى العلم واما تقييداً ان كان الفتوين متساويين والاشتغال اليقيني مما يقتضى البرائة اليقينية وهى لا تحصل الا بالفحص عن العلم فان كان احدهما اعلم اخذناه بفتواه والا فتخير بين الفتوين وفى كل الامر ينظر : اما رواية دأود بن الحصين عن ابي عبد الله (عليه السلام) ينظر الى افقههما

في الاجتهاد والتقليد

واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر فهي
أمره بالرجوع الى الاقبحه الاعلم الا ورع وليست هي أمره بالفحص
عنه عند الشك في وجوده مضافا الى كونها واردة في مورد الحكومة
ورفع الخصومة فلا دلالة لها في مقام التقليد اصلا ، اللهم الا ان يقال
ان منصب القضاء ورفع الخصومة منصب للفتوى وكل ما دل على شيء في
القاضي يدل على اعتباره في المفتي وكذا العكس .

واما الاصل يعنى اصالة الاشتغال وهو مما لامجال لابتكاره لولا
ابتلائه باصل موضوعي مقدم عليه ورافع لموضوعه والا فلا مجال
لاصالة الاشتغال قطعاً (توضيحه) انه اذا افتى احدهم بطهارة الخمر
مثلا والآخر بمنجاسته و فرضنا ان صاحب فتوى الطهارة مثلاً ملكته
هي بعد الاعتدال وشككتنا في ان صاحب فتوى النجاسة هل هو ملكته
اقوى منها واشد وقد تجاوزت من هذا الحد ليكون هو اعلم ويتعين الاخذ
بفتواه ام لم تتجاوز فتخير والاصل عدم تجاوزها عنه وعدم صيرورته اعلم
فلا يبقى مجال لقاعده الاشتغال اصلا وبما ذكرناه فيما اذا شك في
الاختلاف في الفتوى وعلم باختلافهم في العلم والفضيلة وفيما اذا علم
بالاختلاف في الفتوى وشك في اختلافهم في العلم والفضيلة ظهر حال ما
اذا شك في الاختلاف في الفتوى وشك في الاختلاف في العلم والفضيلة
فلا يجب فيه الفحص لاعن الاختلاف في الفتوى ولا عن وجود الاعلم
ويظهر لك الحال ايضا فيما اذا علم بالاختلاف في الفتوى وعلم
بالاختلاف في العلم والفضيلة كما هو الغالب والشايع فيجب فيه

الفحص عن العلم بمعنى لزوم تعيينه اذا كان مردداً غير متعين بعد
ما عرفت من وجوب تقليد العلم .

في وجوب تقليد الاورع

الموضوع الخامس : فيما اذا اختلف العلماء في الورع مع
تساويهم في العلم والفضيلة فهل يجب تقليد الاورع ام لا يجب ، قولان
ظاهر المنقول من النهاية والتهذيب والذكرى والدروس والجعفرية
والمقاصد العلية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة للفاضل الصالح
على ما حكى عنهم في النهاية هو الاول وهو الاقوى للاصل لان الامر
حينئذ دائر بين التعيين والتخير وقد ذكرنا مراراً ان مقتضى حكم العقل
عند دوران الحجة بينهما هو التعيين فاذا اختلفوا في الفتوى وفي
الورع جميعاً مع تساويهم في العلم والفضيلة فالقول قول الاورع لان
مقتضى احتمال التعيين في قول الاورع وعدم احتماله في قول غير الاورع
مع احتمال حجية كل منهما تخييراً هو دوران الامر في الاورع بين
التعيين والتخير للقطع الاجمالي بحجية قول الاورع اما تعييناً او تخييراً
والشك في حجية قول غير الاورع ولو تخييراً فيحتاج و يقتصر على
المتيقن ويجرى الاصل عن المشكوك مع ان الاخذ بفتوى الاورع
يكون من العمل باقوى الدليلين فان الاورع هو عبارة عن من كان تحرزه

فى الاجتهاد والتقليد

عن المحرمات اقوى واشد ومن جملة المحرمات هى الفتوى بغير علم فلا محاله يكون تدبره فى المسئلة وجده واجتهاده فيها ازيد واكثر فيكون فتواه اقرب الى الواقع ومما ذكرناه يظهر انه لو كان هناك مزبة أخرى فى احد الجانبين غير الاورعية توجب اقربيته الى الواقع والدوران فيه بين التعيين والتخيير فالكلام فيها نفس الكلام فى الاعلمية والا ورعية فيقدم ذى المزبة على غيره فتأمل .

هذا كله تمام الكلام فيما اذا اختلف العلماء فى الورع مع تساويهم فى العلم والفضيلة واما اذا اختلفوا فى الورع وفى العلم والفضيلة فكان احدهم اعلم والاخر اورع فالظاهر تقديم الاعلم على الاورع لان المناط فى الاستفتاء والعمل بقوله أكد فيه من غيره وان كان اورع .

فى شرائط المجتهد غير ما تقدم من الاعلمية

والاورعية والحيوة فى التقليد الابتدائى

ثم انهم (رضوان الله عليهم) قد ذكروا فى شرائط المجتهد غير ما تقدم من الاعلمية والا ورعية عند معارضة الفتويين وغير الحيوة مطلقاً ولومع عدم المعارضة فى التقليد الابتدائى امور على ما ذكره الشهيد الثانى فى الروضة فى اول القضاء وهو البلوغ والعقل والذكورة والايمان

فى الاجتهاد والتقليد

والعدالة وطهارة المولد والكتابة والحرية والبصر على الاشهر والنطق
وغلبة الذكر والاجتهاد فى الاحكام الشرعية واصولها .

اما البلوغ فلم يقم دليل على ان المفتى يعتبر فيه البلوغ بل
مقتضى السيرة العقلية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم عدمه
لعدم اختصاصها بما اذا كان العالم بالغاً بوجه فاذاً كان غير البالغ
قد حاز مراتب الفضل كالبالغ الا ترى ان الصبى الغير البالغ اذا كان
ماهرافى الطبابة لراجعته العقلاء فى معالجاتهم من غير شك فاعتبار
البلوغ فى المفتى لا بد ان يكون بدليل شرعى يكون رادعاً عن اطلاق
بناء العقلاء وليس هو الا الاجماع ان تم والا فالاطلاقات يقتضى الجواز
لصدق العالم والفقيه واهل الذكر ونحوها على غير البالغ كصدقها على
البالغ ومجرد كونه مهجوراً عن التصرق ومرفوعاً عنه القلم وعمده
وخطاه واحد ونحو ذلك لا يصلح رادعاً لانه لا يوجب الا الاستبعاد
المحض كيف وربما كان الصبى الغير البالغ حائزاً مرتبة النبوة او
الامامة فكيف لا يصلح ان لا يحوز منصب الفتوى فاذا لم يثبت عندنا ما يمنع
عن السيرة العقلية بوجه : ان تم الاجماع فهو والا فلا مانع من
الرجوع اليه فى التقليد اذا كان واحداً لبقية الشرائط المعتمدة فى
المقلد وحيث لا سبيل لنا الى احراز التسالم والاجماع القطعى على عدم
الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ من غير شك .

واما العقل فقد قيل انه مما اجمع عليه الخلف والسلف ويبدل
على اعتباره جميع الادلة المتقدمة المستدل بها على حجية فتوى الفقيه

فى الاجتهاد والنقليد

من الايات والابخار و السيرة العقلائية وذلك لوضوح ان الموضوع فى الادلة اللفظية هو الفقيه والعالم والعارف ونحوها ولا ينبغي الارتياح فى عدم صدق شىء منها على غير العاقل فانه لاميّزان لفهمه وللشئ من اعماله واقواله وكذلك السيرة العقلائية لانها جرت على رجوع الجاهل الى عالم مثلهم فى العقل والدراية ولم تتحقق جريان سيرتهم على رجوع الجاهل الى من يفعل ما يفعله ويتكلم بما يتكلم به من غير دراية ولا ميّزان نعم المجنون الا دوارى فى حال افاقته لامانع عند العقلاء من الرجوع اليه و حكى القول به عن بعض متأخر المتأخرين كصاحب المفاتيح والارشاد ، ولا بأس به ان لم ينعقد الاجماع على خلافه لعموم الادلة اللفظية والسيرة العقلائية وعدم تفييد شىء منها باعتبار العقل بنحو الاطلاق اى حدوثا وبقاء بحيث لو اخذ العامى منه الفتوى حال درايته وعقله الا انه كان مجنونا ادواريا قد يعقل وقد يعجن واخذ منه الفتوى حال افاقته لم يجزله البقاء على تقليده ومعه يحتاج اعتبار العقل فى المقلد بحسب البقاء الى دليل نعم لاشبهة ولاشك فى ان المقلد يعتبر فيه العقل بحسب الحدوث .

واما الايمان فقد استدلو على اعتباره بامور منها ، روايتا على بن سويد واحمد بن حاتم بن ماهويه فقد ورد فى اولهما كتب الى ابو الحسن (عليه السلام) وهو فى السجن : لاناخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين : الذين خانوا الله ورسوله (عليه السلام) وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه

فى الاجتهاد والتقليد

وبدلوه . . . وفى ثابتهما جواباً عما كتبه احمد بن حاتم واخوه الى ابى الحسن الثالث (عليه السلام) فاصمدا فى دينكما على كل مسن فى حينا وكل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله : وذلك للنهى فى الرواية الاولى عن الرجوع الى غير الشيعة : والامر فى الثانية بالاعتماد على المسن فى حبههم وكثير القدم فى امرهم (عليه السلام) ويدفعه بان الظاهر من الاول كون المانع عدم الايمان لامجرد اعتقاد الخلاف بداهة ان النهى فى الرواية عن الاخذ من غير الشيعة انما هو من جهة عدم الوثوق والاطمينان بهم لانهم خونة حيث خانوا الله ورسوله (صلى الله عليه وآله) وخانوا اماناتهم واين هذا مما هو محل الكلام لان البحث انما هو فى جواز الرجوع الى من كان واجداً لجميع الشرائط وتصدى لاستنباط الاحكام عن ادلتها على الترتيب المقرر عندنا ولم يكن فيه نقص غير انه لم يكن شيعياً ومعتقداً بالائمة (عليه السلام) .

و الثانى محمول على الاستحباب للاجماع القطعى على خلاف ظاهرها اذ الرواية بظاهرها غير معمول بها قطعاً ، للجزم بان من يرجع اليه فى الاحكام الشرعية لا يشترط ان يكون شديد الحب لهم او يكون ممن له ثبات تام فى امرهم (عليه السلام) فان غاية ما هناك ان يعتبر فيه الايمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين : فاذا لا بد من حملها على بيان افضل الافراد ، مضافا الى ان الروايتين ضعيفتا السند فان فى سند اولهما محمد بن اسماعيل الرازى وعلى بن حبيب المدائنى وكلاهما لم يوثق فى الرجال كما ان فى سند الثانية جملة من الضعاف منهم احمد بن حاتم

فى الاجتهاد والتقليد

بن ماهويه .

و منها مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها (ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا) و مشهورة ابى خديجة بقوله (عليه السلام) فيها : (ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا) وفيه ان الرايتين مع الغض عن سنديهما انما دلنا على اعتبار كون القاضى من الشيعة نظراً الى ان غير الشيعة لا يروى عنهم (عليه السلام) وانما يروى عن المفتين فى مذهبه اولو روى عنهم (عليه السلام) لم يكن يحكم بحكمهم ولا انه عارف باحكامهم وقضاياهم عادة لا ان ذلك حكم تعبدى صدر عنهم (عليه السلام) .

و الحاصل انه لادليل لفظى معتبر على شرطية الايمان فى المقلد بل مقتضى اطلاق الادلة والسيرة العقلائية عدم الاعتبار لان حجبة الفتوى فى ادلة اللفظية غير مقيدة بالايمان كما ان السيرة جارية على الرجوع الى العالم مطلقا ، ومع هذا كله لا ينبغي التأمل فى اعتبار الايمان فى المقلد حدودا وبقاء لان المرتكز فى اذهان المشرعة الواصل ذلك اليهم يدا بيد عدم رضى الشارع بزعامة من لاعقل له ولا ايمان له ولا عدالة له لان المرجعية فى التقليد من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية وكيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من لا يتدين بدين الائمة الكرام ويذهب الى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين اليه ولعل ما ذكرنا من الارتكاز هو المراد مما وقع فى كلام شيخنا الانصارى (قدس) من الاجماع على اعتبار الايمان والعقل والعدالة فى المقلد اذ لا يحتمل قيام اجماع تعبدى بينهم على اشتراط تلك الامور

في الاجتهاد والتقليد

واما العدالة فهو كسابقه عند العقلاء لكنه معروف بين الاصحاب بل هو اجماع كما قيل وهو العمدة لو تم دون مثل خبر الاحتجاج المروى عن تفسير العسكري (عليه السلام) فانه مع ضعفه سنداً لا دلالة له على اعتبار العدالة في المقلد : اذ الرواية كما يظهر من ملاحظة تمامها انما وردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا وعوام اليهود في تقليدهم علمائهم نظراً الى ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح ، واكل الحرام والرشاء وتغيير الاحكام والتفتوا الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله ومع هذا قلدوا علمائهم واتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عز من قائل فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله حيث فسّر في نفس الرواية بقوم من اليهود ثم بين (عليه السلام) ان عوامنا ايضاً كذلك اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه (الى ان قال) وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لاكلهم .

ومحصل كلامه (عليه السلام) ان التقليد انما يجوز ممن هو مورد الوثوق ومأمون عن الخيانة والكذب والاعتماد على قوله واتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء وذلك كما اذا لم يعلموا منه الكذب الصراح واكل الحرام وهذا كما ترى لا دلالة له على اعتبار العدالة في المقلد .

فى الاجتهاد والتقليد

مع ان مورده اصول الدين التى لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر تعبدأ فلا بد من حملها على غير التقليد الذى هو محل الكلام وكأنه لاجل عدم دليل على اعتبار العدالة فى المقلد جوز بعض تقليد الفاسق المأمون عملا باطلاق الادلة وان كان هو مما لا ينبغى ، لانه خلاف المتسالم عليه بين الاصحاب ومخالف للمركز فى اذهان المتشرعة الواصل ذلك اليهم يدأيد وهو عدم رضى الشارع بزعامه من لا عدالة له لان المرجعية فى التقليد من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية وكيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من يرتكب من الافعال المنكرة والقبايح .

كيف وان المستفاد من مذاق الشرع الانور عدم رضى الشارع بامامة من هو كذلك فى الجماعة حيث اشترط فى امام الجماعة العدالة فما ظنك بالزعامه العظمى التى هى من اعظم المناصب بعد الولاية فيحنئذ فاحتمال جوازا لر جوع الى غير العادل مقطوع بعدم فالعدالة معتبرة فى المقلد حدوثا كما انها معتبرة فيه بحسب البقاء لعين ما قدمناه فى اعتبارها حدوثا .

قال سيد المحققين سيدنا الحكيم فى المستمسك العروة :
والانصاف انه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام فى الفتوى كما يتفق ذلك فى كل عصر لو احد او جماعة اذا لم يكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة فان ذلك مزلة الاقدام ومخطرة الرجال العظام ومنه سبحانه نستمد الاعتصام .

في الاجتهاد والتقليد

واما الرجولة فهو ايضا كسابقه عند العقلاء وليس عليه دليل ظاهر غير دعوى انصراف اطلاقات الادلة الى الرجل واختصاص بعضها به ، مثل مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة حيث ورد فيها : ينظر ان من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حالنا وحرامنا وعرف احكامنا ومثل مشهورة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم .. الخ لدلالاتها على اعتبار الرجولية في القضاء ومن المعلوم ان منصب الافتاء لو لم يكن بارقى من القضاء فلا اقل من انها متساويان اذ القضاء ايضاً حكم وان كان شخصياً وبين اثنين او جماعة رفعاً للتخاصم والفتوى حكم كلي يبتلى به عامة المسلمين فاذا كانت الرجولية معتبرة في باب القضاء كانت معتبرة في باب الافتاء بالاولوية : لكن ان مثل مقبولة عمر بن حنظلة و مشهورة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال ليس يصلح ان يكون رادعاً عن بناء العقلاء اذ قوله (عليه السلام) في المقبولة من كان منكم .. الخ مطلق ولا اختصاص له بالرجال : واخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم بالرجوع في المشهورة انما هو من جهة التقابل باهل الجور وحكامهم حيث منع (عليه السلام) عن التحاكم اليهم و الغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية ولا يستعهد قضاة النساء ولو في مورد واحد فاخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لامن باب التعبد وحصر القضاة بالرجال فلا دلالة للمشهورة على ان الرجولية معتبرة في القضاء فضلاً عن الدلالة

في الاجتهاد والتقليد

عليها في الافتاء والحاصل ان مقتضى الاطلاقات والسيرة العقلائية عدم الفرق بين الاناث و الرجال و ليس في البين ما يصلح ان يقيد به الاطلاقات ويردع به عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقا رجلا كان او امرأة .

اللهم الا ان يقال ان ما استفدنا من مذاق الشارع هو ان الوظيفة المرقوبة من النساء انما هي التحجب والتستر وتصدى الامور البيتية دون التدخل فيما ينافى تلك الامور ومن الظاهر ان التصدى للافتاء بحسب العادة جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لانهما مقتضى الرئاسة للمسلمين ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك ابداً .

كيف ولم يرضى الشارع بامامتها للرجال في صلوة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بامورهم و مديرة لشئون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين وبهذا الامر المرتكز القطعى في اذهان المتشركة تقيد الاطلاقات ويردع عن السيرة الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقا رجلا كان او امرأة .

واما طهارة المولد فان تم الاجماع فيها فهو والا فليس ما بايدينا من الادلة ما يدل على اعتبارها والمتولد من الزنا كغيره مشمول للادلة اللفظية و مقتضى اطلاقها عدم الفرق بينهما وكذلك الحال بالنسبة الى السيرة العقلائية لعدم اشتراطهم طهارة المولد فيمن يرجع الى الجاهل ، نعم كونه متولداً من الزنا منقصة قطعاً ومن المعلوم

فى الاجتهاد والتقليد

ان الشارع لا يرضى بزعامه من له منقصة بوجه كيف ولم يرضى بامامة مثله للجماعة فما ظنك بتصديه للزعامة الكبرى للمسلمين .
واما الحرية فهو المحكى عن جماعة لكن مقتضى بناء العقلاء وغيره من المطلقات عدمها و بعض الاستحسانات المقتضية لاعتبار الحرية مثل كونه مملوكا لا يقدر على شىء و كونه مولى عليه لا تصلح للاعتماد عليها فى الردع وتقييد المطلقات ولا يأتى فى الحرية ما اشرنا اليه عند التكلم على طهارة المولد من ان المرتكز فى اذهان المتشعبة ان من كان له منقصة دينية او دنيوية لا يجوز ان يتصدى للمرجعية والافتاء لانه من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية ولا يرضى الشارع ان يتصداها من له منقصة .

بداهة ان العبودية ليست منقصة بوجه فان العبد قد يكون ارقى مرتبة من غيره بل قد يكون ولياً من اولياء الله سبحانه كما كان بعض العبيد كذلك وقد بلغ العبيد مرتبة النبوة فان لم تكن العبودية منافية لشىء من مراتبى الولاية والنبوة فهل تكون منافية لمنصب الافتاء الذى هو دونهما .

واما الكتابة والبصر وغلبة الذكر والنطق فليس ما بايدينا من الادلة ما يدل على اعتبارها ولا يمكننا المساعدة على هذه الشروط سواء استمدتا فى جواز التقليد الى السيرة العقلانية ام الى الادلة اللفظية ، اما اذا استمدتا الى السيرة فلاجل ان العقلاء يراجعون فيما يجهلونه الى العالم به ولا يفرقون فى ذلك بين الواجد للكتابة والبصر

و غلبة الذكر و النطق و بين الفاقد لهذه الامور و لا بين البالغ و غير البالغ و لا بين المذكر و المؤنث و لا بين الحر و العبد و لا بين المتولد من نكاح اوسفاح فان المعيار عندهم هو خبر وية المرجع على نحو يحصل الوثوق و الاطمينان من قوله و كلامه دون غيرها و هذا امر غير قابل للتردد فيه لانه المشاهد من سيرتهم بوضوح ، و اما اذا اعتمدنا على الادلة اللفظية فليس فيها ما يدل على اعتبار تلك الامور الاربعة بل اطلاقها مما يقضي بعدم اعتبارها .

فى الاجتهاد والتقليد

بحسب السيرة العقلائية بين المجتهد المطلق والمتجزى بوجه ومقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الاحكام وان كانت قليلة غير مصححة لاطلاق الفقيه عليه .

وكذا مشهورة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال :
 ابو عبدالله جعفر بن محمد صادق د اياكم ان يحاكم بعضاً الى اهل
 الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا (قضايانا
 خ ل) فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضياً فتمحوا اليه لدلائلها
 على ان العلم ببعض احكامهم وقضاياهم كاف فى باب القضاء اذا لرواية
 مشتملة على قضائنا على طريق الكلينى والصدوق (قدسهما) فلم يثبت
 احتمال الرواية (على قضايانا) فى نفسه ولا شبهة فى ان شيئاً من قضائنا
 يصدق على القليل ايضا و هذا متحقق فى المتجزى كالمجتهد المطلق
 وسندها لا يخلو من اعتبار لان الرواية على طريق الشيخ وان كانت
 ضعيفة لو قوع معلى بن محمد فى سندها وهو ضعيف وكذا على طريق
 الكلينى (قده) ولكن على طريق الصدوق حسنة لانه رواها باسناده عن
 احمد بن عائد عن ابي خديجة وفى طريقه الى بن عائد الحسن بن على
 الرشاء وهو ممدوح وكونها فى القضاء لا يمنع من الاستدلال بها فى
 المقام لان منصب القضاء منصب للفتوى ولاعكس ومادل على عدم
 اعتبار شىء فى القاضى يدل على عدم اعتباره فى المفتى

ولا يعارضها مقبولة عمر بن حنظلة سألت ابا عبدالله (عليه السلام)

عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث (الى ان قال)

في الاجتهاد والتقليد

قال (عليه السلام) ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فائى قد جعلته عليكم حاكماً لظهور قوله (عليه السلام) حلالنا و حرامنا و احكامنا فى العموم والقاضى يعتبر ان يكون عارفاً باحكامهم و ناظراً فى حلالهم و حرامهم ومن المعلوم ان من عرف مسألة او مسألتين لا يصدق عليه العارف باحكامهم فالرواية ظاهرة فى حصر القضاة بمن عرف احكامهم و حلالهم و حرامهم ، وبما ان منصب القضاء منصب الفتوى بعينه فلانما من ان يعتبر فيه ما اعتبر فى باب القضاء والحاصل منه عدم جواز المراجعة الى المجتهد المتجزي لعدم كونه عارفاً باحكامهم .

لامكان حمل المقبولة على ما لا ينا فى المشهورة عرفاً كما حملها على ذلك بعض المحققين من الفقهاء (رضوان الله عليهم) قال فى مستمسكه (ما لفظه) وجه الاشكال ان قوله (عليه السلام) روى حديثنا ليس المراد منه كل حديث لهم (عليه السلام) فان ذلك مقطوع بخلافه لتعذر ذلك لاسيما فى زمان صدور الرواية فيمتنع اخذه شرطاً فى القضاء فيتعين ان يكون المراد احاديثهم (عليه السلام) فى الجملة فيكون المراد من قوله (عليه السلام) ونظر فى حلالنا و حرامنا انه نظر فى الحلال و الحرام الذين تضمنتهما الاحاديث التى رواها لاعموم الحلال والحرام وكذلك المراد من احكامهم (عليه السلام) يعنى الاحكام التى عرفها بعد النظر فى الحلال والحرام الذين تضمنتها الاحاديث فيتعين ان يكون المراد بعض الاحكام لاجمعيها مضافاً الى الاجماع

فى الاجتهاد والتقليد

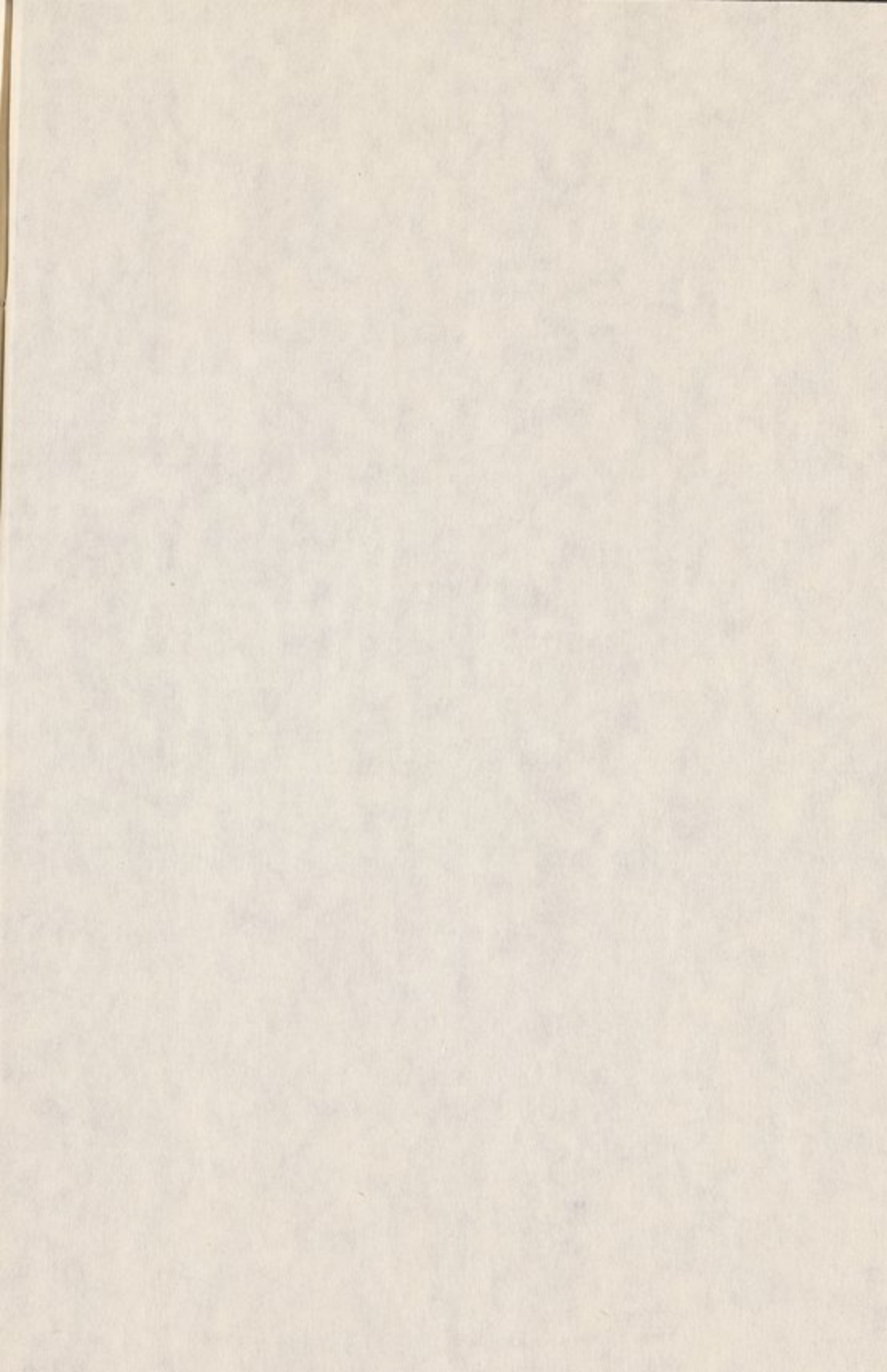
على عدم اعتبار رواية جميع احاديثهم ولا نظر فى جميع حلالهم حرامهم حتى من القائلين باعتبار الاجتهاد المطلق لاجتزائهم بالنظر فى الجملة فيتعين حمل الحديث و الحلال و الحرام على الجنس الصادق على البعض وهكذا الحال فى معرفة احكامهم وحمل المعرفة على الملكية كما يدعيه القائلون باعتبار الاجتهاد المطلق مع انه خلاف ظاهر المعرفة تفكيك بين فقرات الرواية بأباه سياقها ولو اغمضنا النظر عن ذلك كله فلا اقل من عدم صلاحية المقبولة لمعارضة رواية ابى خديجة لامكان حملها على مالائنا فيها عرفا فيتعين فى مقام الجمع العرفى بينهما ويكون العمل على ظاهر رواية ابى خديجة بلا مانع (اتتهى) والحاصل ان السيرة العقلائية ثابتة ولم يردع عنها فى الشريعة المقدسة فان تم اجماع على عدم جواز الرجوع الى المتجزى فهو والا فلا مانع من تقليده فيما استبطه من الاحكام وان كان قليلا .

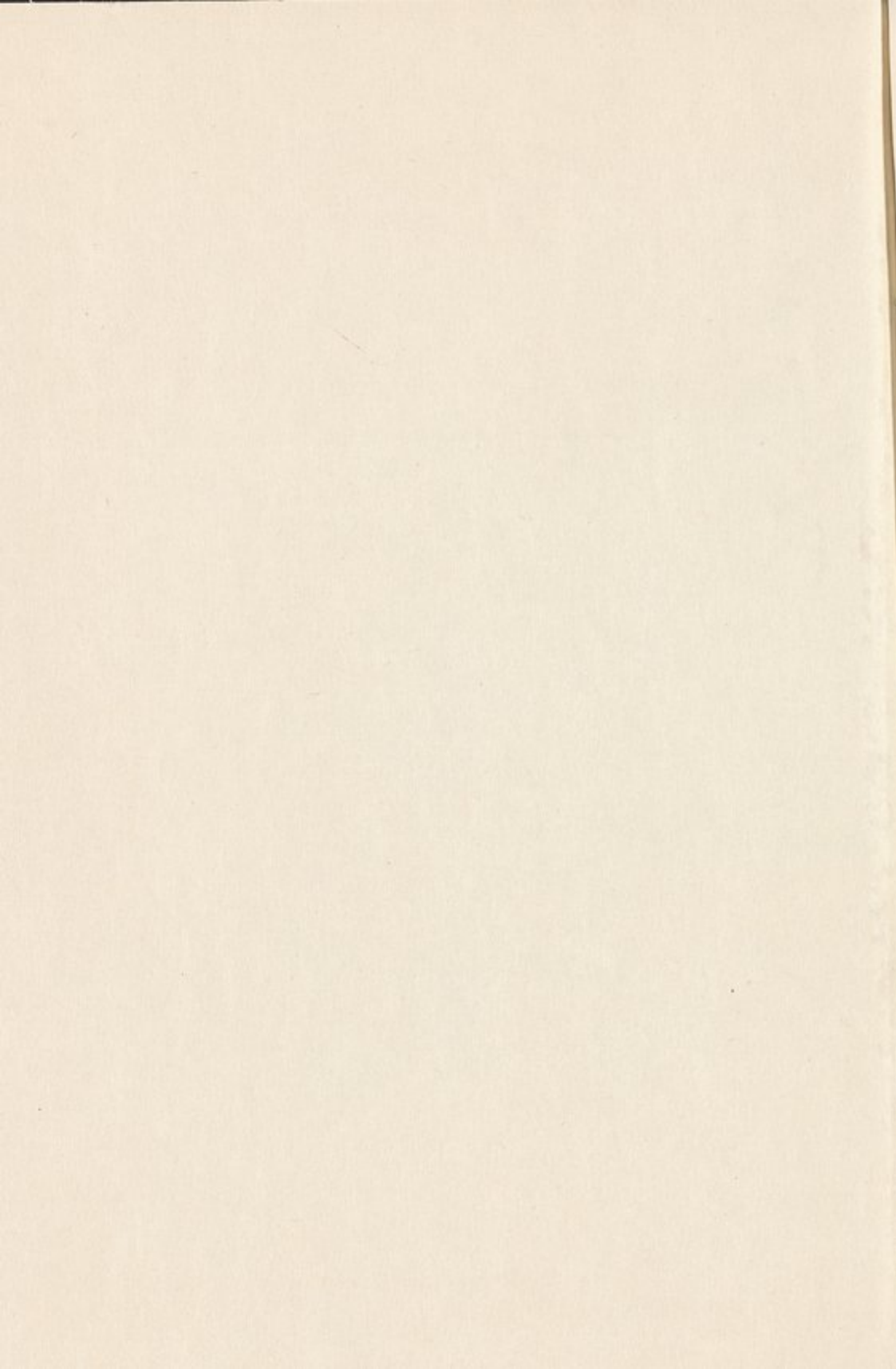
نعم يظهر من صاحب العروة (قدس) اعتبار الاجتهاد المطلق فلا يجوز تقليد المتجزى ولكنك قد عرفت خلاف ذلك لاسيما اذا كان المتجزى اعلم فيما اجتهد فيه من غيره بل ويظهر منه (قدس) اعتبار امر آخر مافوق العدالة وهو ان لا يكون المجتهد مقبلا على الدنيا و طالبا لها مكبا مجدا فى تحصيلها وقد استند فى ذلك على رواية الاحتجاج المتقدمة من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه والمعوام ان يقلدوه .

في الاجتهاد والتقليد

وفيه انه ان اريد بالرواية ظاهرها واطلاقها لم يوجد لها مصداق لان لازم الاخذ بظاهرها واطلاقها عدم جواز الرجوع الى من ارتكب امراً مباحاً شرعياً لهواه ، اذ لا يصدق معه انه مخالف لهواه لانه لم يخالف هواه في المباح وعليه فلا بد في المقلد من اعتبار كونه مخالفاً لهواه حتى في المباحات ومن المتصف بذلك غير المعصومين (عليه السلام) فانه امر لا يحتمل ان يتصف به غيرهم او لو وجد فهو في غاية الشذوذ وان اريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة أخرى عن العدالة وليس امر زائد عليها وبالجمله لم يعلم استفادة امر آخر من الرواية ما وراء العدالة المعتبرة في المجتهد بل الظاهر من فقراتها الاربع هو شرح العدالة والتقوى دون شيء آخر والله العالم بحقائق الامور .

قد تم الجزء الرابع من شرح المجلد الثاني من كتاب نهاية المأمول في شرح كفاية الاصول و اسئل الله تعالى من فضله العميم ان يوفقني لشرح المجلد الاول كما وفقني لشرح المجلد الثاني وان يجعله مطبوعاً لطبع الفضلاء و المحصلين و العلماء و المشتغلين و الصلوة على محمد وآله اجمعين وكان الفراغ من طبعة في اول رجب المرجب من سنة ١٤٠٢ هـ .









Princeton University Library



32101 061494959