

الخاتمة: في الاجتهاد والتقليد.

دروس الكفاية

الخاتمة: الاجتهاد والتقليد.

محمد أحمد عبدالرسول
إملاء لدروس الشيخ معين دقيق العملي.

جدول المحتويات

3..... درس ٥٣٤ :

3..... الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

4..... الفصل الأول: معنى الاجتهاد لغةً واصطلاحاً.
4..... ص ٤٦٣، قوله رحمه الله: (الاجتهاد لغةً: تحمل المشقة..)

9..... درس ٥٣٥ :

9..... الفصل الثاني: الاجتهاد المطلق والتجري.
9..... ص ٤٦٤، قوله رحمه الله: (ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ..)

16..... درس ٥٣٦ :

16..... ص ٤٦٥، قوله رحمه الله: (إن قلت: حجية الشيء شرعاً مطلقاً..)
18..... ص ٤٦٦، قوله رحمه الله: (إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة..)
19..... ص ٤٦٦، قوله رحمه الله: (وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق..)

22..... درس ٥٣٧ :

22..... ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:..)
28..... الفصل الثالث: في بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد.
28..... ص ٤٦٨، قوله رحمه الله: (لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة..)

30..... درس ٥٣٨ :

30..... الفصل الرابع: التخطنة والتصويب.
30..... ص ٤٦٨، قوله رحمه الله: (اتفقت الكلمة على التخطنة في العقليات..)

35..... درس ٥٣٩ :

37..... الفصل الخامس: في اضمحلال الاجتهاد السابق.
37..... ص ٤٧٠، قوله رحمه الله: (إذا اضمحل الاجتهاد السابق..)

40..... درس ٥٤٢ :

45..... درس ٥٤٣ :

50..... درس ٥٤٠ :

50..... الفصل السادس: في التقليد.....
ص ٤٧٢، قوله رحمه الله: (وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات..).

55..... درس ٥٤١:

61..... درس ٥٤٤:

61..... الفصل السابع: تقليد الأعلام.....
ص ٤٧٤، قوله رحمه الله: (إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى..).

66..... درس ٥٤٥:

ص ٤٧٥، قوله رحمه الله: (وقد استدللّ للمنع أيضاً بوجوه:..).

73..... الفصل الثامن: في حياة المفتي.....
ص ٤٧٦، قوله رحمه الله: (اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي..).
ص ٤٧٧، قوله رحمه الله: (منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته..).

75..... درس ٥٤٦:

ص ٤٧٧، قوله رحمه الله: (حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه..).
ص ٤٧٨، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وأنّ كان يزول..).

77..... درس ٥٤٧:

ص ٤٧٩، قوله رحمه الله: (ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد..).

85..... درس ٥٤٨:

ص ٤٧٩، قوله رحمه الله: (ومنها: دعوى السيرة على البقاء..).

الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد

درس ٥٣٤:

الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد.

هذه الجملة ترجع إلى جملة ذكرناها قبل أكثر من ثلاث سنوات وهي قوله في أول الكتاب: (أما المقدمة..).

المهم قبل الشروع في الفصل الأول أن نشير إلى السبب في إيراد مبحث الاجتهاد والتقليد في ضمن الخاتمة.

من المعلوم أن ما يبحث في العلوم عندهم بعنوان الخاتمة يكون خارجاً عن المقاصد، وهذه الخاتمة التي تعارف الباحثون عليها حديثاً من كونها تشير إلى أهم النتائج المتوصل إليها في الفصول، بل يقصد من الخاتمة ما يختم به الكتاب مما هو خارج عن مسائل الفن..

فهذا يعني أن الاجتهاد والتقليد ليس من مسائل علم الأصول، وفي الوقت نفسه لا يصح أن نورد في الخاتمة كلما ليس من مسائل العلم، وعليه فهنا سؤالان لا بد من الإجابة عنهما..

السؤال الأول: في الوجه في خروج مباحث الاجتهاد والتقليد عن مسائل علم الأصول؟

والجواب في ذلك واضح، على جميع المباني في ضابط المسألة الأصولية..

أما بناء على ضابطة التعريف فمن الواضح أن مسائل الاجتهاد والتقليد لا تندرج في كلا قسمي مسائل علم الأصول المشار إليهما في تعريف المصنف، فمسائل الاجتهاد والتقليد ليست قواعد تقع في طريق الاستنباط، كما أنها ليست مما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل..

وأما على ضابطة الموضوع فمسائل الاجتهاد والتقليد أليق بعلم الفقه لأن موضوعه عبارة عن فعل المكلف ويبحث عن أحكامه، وهذا ما نتناوله في مباحث الاجتهاد والتقليد..

السؤال الثاني: إذا كانت خارجه فما هو السبب في إيرادها في الخاتمة؟

الجواب عن هذا السؤال: أنه باعتبار أن علم الأصول هو حرفة المجتهد فهناك تناسب بين الاجتهاد وبين علم الأصول، فمن المستحسن بعد أن نقدم أدوات للمجتهد أن نبحت عن الاجتهاد وأقسامه وأحكامه وما شاكل ذلك، ولما كان الاجتهاد عدلاً للتقليد ناسب أن نبحت عن التقليد بشكل مختصر يناسب المقام..

الفصل الأول: معنى الاجتهاد لغةً واصطلاحاً.

ص ٤٦٣، قوله رحمه الله: (الاجتهاد لغةً: تحمل المشقة..)
في الفصل الأول يتعرض الماتن لتعريف الاجتهاد.

ويشرح بالمعنى اللغوي فيعرف الاجتهاد ب(تحمل المشقة)
هذا التعريف يبتني على مبدأ اشتقاق الاجتهاد، هل هو مشتق من الجهد -بالفتح- أو من الجهد -بالضم-؟ فإن الغالب في أئمة اللغة أنهم فرقوا بين الجهد وبين الجهد، فالجهد هو الطاقة والوسع، والجهد هو المشقة، فالاجتهاد المأخوذ من الجهد يرجع إلى تحمل المشقة، بينما الاجتهاد المأخوذ من الجهد يرجع إلى بذل الوسع والطاقة..
فلعل تعريف الماتن رحمة الله عليه للاجتهاد لغة بتحمل المشقة يرجع إلى اعتقاده بأن الاجتهاد مأخوذ من الجهد، أو بأنه لا فرق بين المبدئين..

أما بحسب الاصطلاح فقد تكثرت تعاريفهم للاجتهاد.. فعن الحاجب والعلامة رحمة الله عليه تعريف الاجتهاد بما ينسجم مع المعنى اللغوي، فهو عبارة (عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي) طبعاً هذا التعريف ننسبه إلى الحاجب والعلامة بعد حذف الزوائد وإلا نص الحاجب والعلامة ليس مذكور في الكتاب والمشارك بينهما هذا المعنى..

بينما نلاحظ أن الشيخ البهائي عرف الاجتهاد بالملكة على استنباط الأحكام الشرعية الفرعية فعلاً أو قوة من مداركها.. والفرق بين التعريفين، أنه على الأول يكون الاجتهاد المعرف معنى مصدري، بينما على الثاني يكون الاجتهاد المعرف وصفاً..

المصنف كعادته في محاكمة التعاريف توقف عن النقض والإبرام الموجود في هذين التعريفين اعتماداً منه على ما تقدم مراراً من أن هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية، فليست بحد ولا برسم..

وفي الواقع هذه المسألة من المسائل الخلافية، حيث اختلف العلماء فيما يريدون من التعاريف..

١- الذي يظهر من الفارابي والشيخ الرئيس أن التعاريف ماهوية، وعلى هذا المبنى اشتهر النقض بمسألة الجامعة والمانعية واشتهر البحث عن جنس المحدود وفصله، لأنهما الداخلين في ماهية الشيء..

٢- بينما يظهر من آخرين أن التعريف لابد أن يكون مشتملاً على مميزات الشيء المعروف عن جميع ما عداه، فلأجل ذلك أكدوا على بحث العكس والطرده..

٣- وفي مقابل هذين المبنيين يظهر من صاحب الكفاية أننا نريد من التعريف تقريب المعنى المرتكز في الذهن للمفهوم إلى السامع..

٤- وفي قبال هذه المباني الثلاثة المتعارفة عند أهل المعقول من المسلمين ذهب أحد علماء الغرب إلى إنكار أن يكون التعريف كاسباً ومكتسباً، وأن البحث في التعاريف لا طائل تحتها..

لا شك أنه لا يمكن أن نتعامل مع المفاهيم بالطريقة التي يلتزم بها أصحاب المذهب الأول المعبر عنه بالتعريف الماهوي، لأن المفاهيم والمعاني ليست كلها من سنخ المفاهيم الحقيقية بل يوجد مفاهيم انتزاعية واعتبارية، فحتى الفارابي لم يوفق في كتاب التعريفات بإعطاء تعاريف ماهوية لكل المفاهيم..

كيف ما كان، الذي يظهر من الماتن في أكثر من مورد أن السبب في العزوف عن المذهبين الأولين ينحصر في أمرين: الأمر الأول: عدم الحاجة إلى بيان ذاتيات الشيء في التعاريف التي تذكر للمفاهيم التي تقع موضوعاً في المسائل، كعدم الحاجة إلى ذكر جميع ما به تمتاز وإن دخل التعريف حينها في الرسم..

فمثلاً يكفي في ترتب أحكام العام عليه ما له من المعنى الارتكازي بلا حاجة إلى ذكر تعريف ماهوي أو جامع مانع..

الأمر الثاني: لو تنزلنا وقلنا بالحاجة فإنها ليست في نطاق قدرتنا، لما ذكره في المشتق من أن الإحاطة بكنه الأمور من مختصات علام الغيوب..

ولأجل ذلك سوف نعرض عن ذكر النقص والإبرام في التعاريف لأنها تعاريف لشرح الاسم، وتعريف شرح الاسم لا مانع من أن يكون بالأخص أو بالأعم..

وإنما المهم الإشارة إلى مطلبين:

المطلب الأول: أنه في تعريف الحاجب استفيد من مفردة (الظن بالحكم) يقترح المصنف -على وجه الأولوية- أن يبدل الظن بالحكم الشرعي بـ(الحجة على الحكم الشرعي)، لأن الذي يهم المجتهد هو تحصيل المنجز والمعذر اتجاه الحكم الشرعي، فقد يلتقي مع الظن وقد لا يلتقي..

إن قلت: إن هذا الاستبدال يرجع إلى أخذ مبنى خاص في التعريف، والألفاظ التي تؤخذ في عناوين البحوث ينبغي أن تنسجم مع جميع المباني، ويوجد مبنيان لا ينسجم معهما هذا الاستبدال، الأول: مبنى العامة القائلين بحجية الظن مطلقاً، والآخر: مبنى بعض الخاصة القائلين بالانسداد، فالحجة عند هاتين الطائفتين هو الظن، فلماذا نستبدل؟

يجيب المصنف: أن هذين المبنيين لا ينافيان لفظ الحجة، لأن العامي إنما يعمل بالظن لحجيته عنده، وهكذا الحال في الانسداد..

بل التبديل أولى من جهة أخرى وهو أن بعض المدارك قد تتصف بالحجية وإن لم تكن مفيدة للظن نوعاً أو شخصاً،

بخلاف الاقتصار على مفردة الظن فإنها تخرج بعض المدارك..

المطلب الثاني: أنه بالبيان المتقدم يظهر أن الإخباري لا ينبغي أن يحمل على الاجتهاد، لأن الإخباري أيضاً يبذل وسعه في إقامة الحجة على الحكم الشرعي، نعم له أن يناقش الأصولي في حجية بعض الظنون لا أن ينكر أصل الاجتهاد.. ولعل إنكار الأخباري للاجتهاد وحملته عليه ناشيء من التطورات التي طرأت على هذه الكلمة، فإن هذه الكلمة في أوائل القرن الثالث بل في أواخر القرن الثاني أصبحت مرادفة للقياس، حيث إن الشافعي في رسالته قال: (الاجتهاد هو القياس).. هذا تمام الكلام في الفصل الأول..

تطبيق العبارة:

الاجتهاد لغة: تحمّل المشقة، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامة: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، وعن غيرهما: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة. ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته وماهيته، لوضوح إنهم ليسوا في مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنّما كانوا في مقام شرح اسمه والإشارة إليه بلفظ آخر وأنّ لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخصّ منه مفهوماً أو أعمّ. ومن هنا انقدح إنّه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد، كما هو الحال في تعريف جل الأشياء

لولا الكلّ، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم. وكيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقاً، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها - من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير المفيدة للظن ولو نوعاً - اجتهاداً أيضاً.

ومنه قد انقح إنه لا وجه لتأبي الأخباري عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى، غاية الأمر له أن ينازع في حجية بعض ما يقول الأصولي باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضرورة إنه ربما يقع بين الإخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.

درس ٥٣٥:

الفصل الثاني: الاجتهاد المطلق والتجزي.

ص ٤٦٤، قوله رحمه الله: (ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئي). في هذا الفصل يبحث الماتن رحمة الله عليه عن قسمي الاجتهاد وما يذكر لهما من أحكام..

في البداية يعرف كل واحد من القسمين، ثم يبحث عن الإمكان، وبحسب الاصطلاح في التعريف الذي يذكر قبل إثبات الإمكان أنه تعريف اسمي..

البحث الأول: في تعريف الاجتهاد.

يعرف الاجتهاد المطلق بقوله: هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة أو أصل معتبرين مع ملاحظة رتبة كل واحد منهما.

في هذا التعريف ينبغي الوقوف عند جنسه، حيث إن الجنس المأخوذ في التعريف هو (الاقْتِدَار)، بينما في الفصل السابق يظهر منه الميل نحو تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجة، والاقْتِدَار غير التحصيل..

والجواب عن ذلك: أنه في مقام تعريف الاجتهاد كمصدر من المصادر لا بد أن نأخذ فيه التحصيل، بينما عندما نتكلم عن الاجتهاد كوصف يعرض على الذات لا بد أن نلاحظ أن هذا العروض:

١- هل أخذ في تلبسه بالذات الفعلية؟ كما هو الحال في عروض النوم على الإنسان..

٢- أم أخذ فيه الشأنية؟ كما هو الحال في عروض الفتح على المفتاح..

٣- أم أخذ فيه الملكة؟ كما هو الحال في عروض الطبابة على الطبيب..

لا شك أن الاجتهاد المطلق كوصف يكون من النحو الثالث، ضرورة أن من يتصف بالاجتهاد المطلق يصدق هذا الوصف له وإن لم يكن متلبساً بالفعل..

وإنما قيد متعلق الاستنباط الذي هو الحكم الشرعي بـ(الفعلية) -بحسب الظاهر- لأجل الاحتراز عن غير المراتب الأخرى من مراتب الحكم الأربع، ولكن هذا الاستظهار في غير محله لقرينتين، خارجية وداخلية..

أما القرينة الخارجية: فلأن الاحتراز بالمعنى المذكور يتناسب مع غير مبنى الماتن، لأن مبناه -كما تقدم في مبحث اجتماع الأمر والنهي- أن ما قبل مرتبة الفعلية من مراتب الحكم وليست من مبادئ الحكم، ومن جهة أخرى فإن لفظ الاجتهاد بما له من معنى اصطلاحي لم يؤخذ فيه الفعلية بالنسبة للحكم الشرعي..

لأن المصنف عنده الحكم على أربعة مراتب: (مرتبة الاقتضاء، ومرتبة الانشاء، ومرتبة الفعلية، ومرتبة التنجز)، عند غير المصنف الحكم مرتبة إنشاء وفعلية فقط ولا يوجد مرتبة اقتضاء فهي يقال عنها مبدأ للحكم وليس حكماً..

وأما القرينة الداخلية: فهي إشارة إلى ما سوف يأتي في الجواب عن إشكال على إمكانية الاجتهاد المطلق، حيث يفهم منه أن المقصود من الفعلية ليس هو الفعلية التي هي من مراتب الحكم، وإنما المقصود الحكم المستنبط بالفعل أعم من أن يكون حكماً واقعياً أو ظاهرياً، فما في بعض الحواشي محل نظر.. هذا كله في تعريف الاجتهاد المطلق..

وأما التجزى في الاجتهاد: فهو يشترك مع سابقة في كل شيء ويخالفه في السعة والضيق، فالأول يقتدر على ذلك في جميع الأحكام، والثاني يقتد على ذلك في بعض الأحكام.

البحث الثاني: في إمكان الاجتهاد المطلق.

يرى الماتن رحمة الله عليه أنه لا إشكال في الوقوع فضلاً عن الإمكان..

والإشكال الوحيد الذي يدغدغ الإمكان هو ما نلاحظه من ترددات وتوقفات فحول الفقه، والتردد والتوقف يسلب عنه

الاستنباط بالفعل، فإذا ضاقت الدائرة فسوف يتحول إلى مجتهد متجري، وهذا في كل الفقهاء موجود..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذه الشبهة: أنه لا بد أن نلتفت إلى متعلق التردد والإشكال، إنما يتوجه الإشكال فيما لو كان متعلق التردد مطلق الحكم، حينئذ يسلب عنه الاجتهاد في بعض الأحكام فيتحول إلى متجري..
لكن لو كان متعلق التردد هو الحكم الواقعي، فلا يسلب عنه الاجتهاد بالنسبة إلى موارد التردد لفتواه في الحكم الظاهري، لذا أخذنا في متعلق الاستنباط الفعلية..
وعليه فلا إشكال..

البحث الثالث: هل يجوز للمجتهد المطلق أن يعمل باجتهاده؟

واضح الجواب عن عذا السؤال، ومقصودنا من الجواز ليس الجواز بالمعنى الأخص بل ما يشمل الوجوب فإنه يتعين عليه أن يعمل باجتهاده، أو يتخير بينه وبين الاحتياط على قول (يرتبط بأن مراتب الإطاعية طولية أو في عرض واحد)

البحث الرابع: في جواز عمل الغير باجتهاده.

في هذا المبحث تارة يكون المجتهد انفتاحياً، وأخرى يكون انسدياً، وعلى الثاني تارة يكون بناء على الحكومة، وأخرى بناء على الكشف، فيقع الكلام في جهات ثلاث..

أما الجهة الأولى: في جواز تقليد المجتهد الانفتاحي.

هذه المسألة حينئذ تخرج عن مبحث الاجتهاد وتندرج في مبحث التقليد، لأننا لا نتحدث عن وظيفة المجتهد بل وظيفة من يقلده، وسوف يأتي ذكر أدلة التقليد..

أما الجهة الثانية: في جواز تقليد المجتهد الانسدادي بناء على الحكومة.

تقدم معنا في مبحث الانسداد أنه وقع الخلاف في نتيجة مقدمات الانسداد على مبنيين، مبنى يقول أن مقتضى هذه المقدمات نستكشف منها أن الشارع قد حكم بحجية مطلق الظن هذا مبنى الكشف، ومبنى آخر يقول لا يوجد استكشاف لحكم شرعي وإنما من باب ضيق السبيل والخناق يحكم العقل أن لك أن تعمل على وفق الظن فيكون أشبه بالأصول العملية هذا نسميه دليل الانسداد بناء على الحكومة..

يرى الماتن رحمة الله عليه أن القول بجواز تقليد الغير لهذا النوع من المجتهدين في غاية الإشكال، وذلك لأن جواز تقليده بحاجة إلى دليل، والدليل لا يخلو: إما هي الأدلة العامة الدالة على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وإما هي دليل الانسداد، وإما الإجماع، وإما صيرورة المقلد انسدادى..

أما الدليل الأول -وهو الرجوع إلى الأدلة العامة- لا يصح التمسك بها، لأن موضوعها هو رجوع الجاهل إلى العالم، والرجوع إلى الانسدادي رجوع للجاهل إلى الجاهل، لأن المفروض أنه انسد عليه باب العلم والعلمي ولا يصل إلى حكم للشارع، فلا تشمل الأدلة العامة..

أما الدليل الثاني -التمسك بدليل الانسداد الثابت للمجتهد- فغاية ما يدل عليه حكومة العقل بعمل المجتهد بمطلق الظن، ولا يدل على عمل المقلد بظن المجتهد..

وأما الدليل الثالث - وهو التمسك بالإجماع - فأشكاله واضح لأن مسألة الانسداد والانفتاح أثرت بين المتأخرين، فقد شاعت في عصر الميرزا القمي، والاجماع المعتبر هو إجماع القدماء..
وأما الدليل الرابع - وهو جريان مقدمات الانسداد في حق المقلد - ففيه:

أنه من جهة لا يوجد انحصار، ومن جهة أخرى لو فرضنا الانحصار لا يلزم محذور عقلي من أن يعمل المقلد بالاحتياط حتى لو لزم منه العسر، لأن المحذور العقلي ليس العسر والخرج بل اخلال النظام..

نعم لو فرضنا أن المجتهد انحص بالانسداد ولزم من احتياط المقلدين اخلال النظام، أو لزم العسر عليهم وقلنا بعدم بوجوب تحمله لو عملوا بالاحتياط، فحينئذ يتعين أن يقلد ذلك المجتهد.. ولكن كما ترى أن هذا موقوف على أمور دون اثباتها خرط القتاد..

أما الجهة الثالثة: في جواز تقليد الانسداد بناء على الكشف.

فالمسألة أيضاً في غاية الإشكال، فلا تساعد عليه أدلة التقليد العامة لفرض اختصاص حكم الشارع بحجية الظن على المجتهد لا على غيره..

وبهذا تم الكلام في المبحث الرابع..

تطبيق العبارة:

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزئ، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتبرة، أو

أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام. ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع. وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلاً. كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، وأما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحاً له - على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بدّ في حجية اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد الجاري في حق المجتهد، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجة لحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضاً، ولا مجال لدعوى الاجماع، ومقدماته كذلك غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وأنّ لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره. نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال

وجوبه حينئذٍ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً، لكن دونه
 خُرب القتاد، هذا على تقدير الحكومة.
 وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في
 غاية الإشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع
 إلى من اختص حجية ظنه به، وقضية مقدمات الانسداد
 اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره، ولو
 سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون
 الخاصة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل.

بعد ذلك يتعرض إلى إشكال، حاصله:
 أن الحجية تارة يُراد منها جعل الحكم المماثل، وأخرى يراد
 منها الطريقية المستتبعة للتجيز والتعذير..

درس ٥٣٦:

ص ٤٦٥، قوله رحمه الله: (إن قلت: حجية الشيء شرعاً
 مطلقاً..)

اتضح لدينا في المباحث السابقة أنه لا إشكال في جواز التقليد
 من المجتهد الانفتاحي وأما الانسداد في غاية الإشكال..
 في المقام يطرح الماتن رحمة الله عليه وجهين لإثبات أن
 المجتهد الانفتاحي أيضاً لا يجوز تقليده وأن الإشكال لا ينحصر
 بالانسداد..

أما الإشكال الأول، فحاصله: أن المجتهد والفقهاء يبحث عن
 حجية شيء شرعاً، وغاية ما يتوصل إليه هو إثبات الحجية..
 فتارة نرجع الحجية إلى جعل تكليف شرعي، فمثلاً حجية خبر
 زرارة الحاكي عن حرمة لحم الأرنب مرجعه إلى إثبات حرمة
 ظاهرة على وفق ما يخبر عنه زرارة، إذا كانت الحجية بهذا
 المعنى فهذا يعني أن الفقهاء عالم بالأحكام الشرعية غاية الأمر

الأحكام الشرعية الظاهرية، فالرجوع إليه حينئذ يكون من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام، فلا إشكال حينئذ.. لكن قد ثبت في محله أن المصنف يرى بطلان نظرية جعل الحكم المماثل ويقول بنظرية أخرى، وهي أن جعل الحجية لا يستتبع جعلاً لأحكام تكليفية، وإنما الحجية المجعولة تستتبع حكم العقل بالتنجيز والتعذير، وعليه فالمجتهد العامل بالطرق والأمارات لا علم له بالحكم الشرعي مطلقاً لا بالواقع -وهو واضح- ولا بالظاهر لفرض أن الحجية المجعولة لا نقول باستتباعها لحكم ظاهري..

فإذا لا يصدق على المجتهد -وإن كان انفتاحياً- أنه عالم بالأحكام الشرعية فلا يكون الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم، بل هو جاهل بالأحكام الشرعية.. وعليه فلا فرق بالإشكال بين الانفتاح والانسداد، فالتقليد ممتنع..

هذا هو الوجه الأول للقول ببطلان التقليد..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: أنه نسلم بأن جعل الحجية لا يستتبع أحكاماً تكليفية، ونسلم أن رجوع الجاهل إلى المجتهد ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام، لكن الذي لا نسلمه هو أنه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً.. فإن المجتهد الانفتاحي وإن كان جاهلاً بالأحكام الواقعية والظاهرية، لكنه عالم بموارد قيام الحجج الشرعية، وهنا فرق جوهرى بين الانفتاحي والانسدادى، فإن الظن المطلق على الانسداد الكشفي حجة شرعية لكنها حجة لمن قام عنده الظن، فلا يصح الرجوع إليه..

لكن الظن الخاص بناء على الانفتاح كخبر الثقة المخاطب بدليله مطلق المكلف، ولكن بما أن الذي يلتفت إلى موارد قيام

الحجج وشرائطها وخصائصها هو المجتهد فهو عالم، فيكون الرجوع إليه من الرجوع إلى العالم.. فالانسداد والافتاح ليسا من باب واحد..

تطبيق العبارة:

إن قلت: حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهراً، كما مرّ تحقيقه، وإنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة، والعدر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عما إذا انسد عليه.

قلت: نعم، إلا إنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الأحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

ص ٤٦٦، قوله رحمه الله: (إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة..)

الإشكال الثاني، فحاصله:

أن رجوع العامي إلى الفقيه لا ينحصر بموارد قيام الحجج، إذ أنه في كثير من الموارد تفقد الحجة على الحكم الشرعي، وعند فقدها يرجع إلى الأصول العقلية، وفي الأصول العقلية لا يوجد جعل لكم واقعي ولا لحكم ظاهر مجرد تحديد الوظيفة بنظر العقل، فلا يصدق رجوع العالم إلى الجاهل..

يجيب رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: أن رجوع العامي إلى الفقيه في موارد فقد الحجج والأمارات إنما هو في خصوص إخباره عن فقد الأمانة، لأن الإخبار عن فقد الأمانة لا يكون مجرد عمل حسي بل يبتني على الحدس، إذ أن الأمارات الموجودة مضافاً إلى تتبعها لا بد من النظر في دلالتها وكثيراً

ما يحتاج البحث الدلالي إلى إعمال قواعد لا تتأتى إلا للمجتهد، فمن هذه الناحية المجتهد بالنسبة للعالمي عالم، فعندما يخبره بعدم الحجة حينئذ يكون تعيين حكم العقل موكولاً للعالمي ذاته.. فمثلاً في من اشتهت عليه القبلة العالمي يرجع إلى المجتهد للبحث عن وجود حجة شرعية، فيخبره بعدمها، فحينئذ لا بد للعالمي أن يستقل بما يحكم به العقل في المقام من الاحتياط أو التخيير، ولو كان استقلاله برجوع المستخبر إلى الخبير ليوضح له المطلوب..

تطبيق العبارة:

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وإنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهده، فافهم.

ص ٤٦٦، قوله رحمه الله: (وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق..)

بعد ذلك يتعرض الماتن لمبحث جديد من المباحث المترتبة على الاجتهاد المطلق نفوذ حكمه في حق غيره، والبحث عن ذلك تارة إذا كان القاضي المجتهد انفتاحياً، وأخرى إذا كان انسدادياً..

أما على القول بالانفتاح: فيصدق على القاضي الانفتاحي أنه (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا) وما شاكل ذلك من العناوين..

أما بناء على القول بالانسداد: فحصر الماتن البحث بالمبنى الصحيح في الانسداد على تقديره وهو مبنى الحكومة فلم يتعرض لمبنى الكشف، فالمسألة محل إشكال، لعين ما تقدم سابقاً وأنه لا يصدق عليه أنه ممن يعرف الأحكام..

هناك محاولتان لتصحيح قضاء المجتهد الانسدادي:

المحاولة الأولى: التمسك بالإجماع المركب، حيث إن الأمة منقسمة إلى قسمين، من يقول بنفوذ قضاء المجتهد مطلقاً، وبين من يقول بعدمه مطلقاً، فالتفصيل بين الانفتاحي والانسدادي إحداث لقول ثالث وهو منفي بالإجماع المركب..

الجواب عن ذلك واضح، فإن الإجماع المركب تارة يرجع إلى عدم القول بالفصل، وأخرى يرجع إلى القول بعدم الفصل، ومراراً شرحنا هذا الاصطلاح..

والأول تحققه في المقام وإن كان وجيهاً إلا أنه ليس بحجة، لأن الإجماع المركب لا يكون حجة إلا إذا رجع إلى الإجماع البسيط، وهو قول بعدم الثالث، لا مجرد عدم وجود ثالث..

المحاولة الثانية: تتوقف على بيان نقطتين:

النقطة الأولى: أن إضافة الجمع إلى ضمير المتكلم (أحكامنا) تدل على الاستغراق أي عرف كل أحكامنا، وهذه المسألة وهذا الأمر غير مراد قطعاً، لأن معرف كل أحكامهم لا تتأتى لغير المعصوم، فلا بد من التصرف فيها..

النقطة الثانية: أن الفقيه الانسادي حتى على الحكومة عنده علم بمجموعة من الأحكام وهي ثابتة بالضرورة والإجماعات والتواتر والأخبار المحفوفة بالقرائن وما شاكل ذلك، فهو في الجملة يعرف (أحكامنا) ..

وبما أنه لا بد أن نرفع اليد عن العموم الاستغراقي ومنتزل إلى معرفة أحكامنا في الجملة، فالفقيه الانسادي كذلك ..

إشكال ونختم فيه البحث، حاصله:

أنه ورد في المقبولة (إذا حكم بحكمنا) بما أننا من المخطئة فالقاضي قد يحكم بحكم لا يصدق عليه أنه حكمهم ففي كل مورد نشك لا يجوز التمسك بذلك لأنه من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، وبالتالي لا يبقى دليل على نفوذ حكمه ..

يجيب الماتن عن هذا الإشكال بما حاصله:

بأن في الكلام نوعاً من الاسناد المجازي على طريقة (هزم الأمير الجند) باعتباره السبب الأمر، كذلك في الحديث فإنه باعتبار أن القاضي منصوب من قبلهم عليهم السلام فبسبب ذلك يصبح الحكم الصادر منه يصح إسناده إليهم مجازاً ..

وبهذا تم الكلام في الاجتهاد المطلق ..

تطبيق العبارة:

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي له مفتوحاً، وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة، فإن مثله - كما أشرت آنفاً - ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة،

إلا أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وأن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتد بها، وأن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذٍ إنه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر في حلالهم عليهم السلام وحرامهم عليهم السلام وعرف أحكامهم عرفاً حقيقياً. وأما قوله عليه السلام في المقبولة (فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم.

درس ٥٣٧:

ص ٤٤٦، قوله رحمه الله: (وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:...) بعد أن عرفنا المقصود من التجزي يقع الكلام في مباحته وأحكامه، وذلك في ضمن مباحث:

المبحث الأول: يتعرض فيه للبحث عن إمكان التجزي. وهذا البحث كما ترون مقدم رتبة عن البحث عن أحكام التجزي، ومتأخر رتبة عن تعريف التجزي، لما تقدم من أن هل البسيطة متأخرة عن ما الشارحة، وكيف ما كان فالمسألة محل خلاف ونزاع..

المصنف من الذين يختارون الإمكان، وذلك لوجود المقتضي وفقدان المانع..

أما أن المقتضي موجود فمن جهتين:

الجهة الأولى: أقرب ما تكون إلى الدليل الوجداني، وتوضيحه يتوقف على الالتفات إلى نقطتين:

النقطة الأولى: ترتبط بمتعلق الاجتهاد وهي أبواب الفقه ابتداء من الطهارة وانتهاء بالديات، لا شك أن أبواب الفقه مختلفة مدركاً، والمدارك لهذه الأبواب متفاوتة سهولة وصعوبة، منها ما هو نقلي ومنها ما هو عقلي..

النقطة الثانية: ترتبط بالمتصف بالاجتهاد وهو شخص المجتهد، فإن الأشخاص بينهم تفاوت، من ناحية الاستعداد، بل ومن ناحية الظروف التي يتواجدوا فيها مما يجعلهم أكثر باعاً في باب دون باب..

فإذا ضمنا هاتين الجهتين إلى بعضهما البعض نجزم بأن القدرة على الاستنباط في بعضها قد تكون موجودة وفي بعضها لا تكون موجودة..

الجهة الثانية: وهي أشبه ما تكون بالدليل العقلي، توضيحه: أنه بعد أن التفتنا في الدليل الوجداني إلى أن الاجتهاد النهائي يحتاج إلى مقدمات، وأن متعلق الاجتهاد يوجد فيه تفاوت في الشدة والضعف، فيمكن القول إنه في العادة يستحيل أن يصل الإنسان إلى حد الاجتهاد المطلق قبل أن يمر بالتجزّي، وإلا لزم من ذلك الطفرة التي هي عبارة عن الحركة في خط طويل له نقاط من دون أن يمر في النقاط المتوسطة.. وبهذا تم المقتضي للقول بإمكان التجزي..

أما مرحلة المانع: فما يمكن أن يكون مانعاً أحد أمرين:
المانع الأول: أن الملكة من مقولة الكيف، ومقولة الكيف بسيطة لا تقبل التجزئة بل يدور أمرها بين الوجود والعدم، والاجتهاد ملكة لا تقبل التجزئة إما أن توجد وإما أن لا تكون موجودة..

المانع الثاني: -مع قطع النظر عما ذكر أولاً- خارجاً لا يمكن لفقهاء أن يستنبط حكماً شرعياً في فرع فقهي إذا لم يكن محيطاً بكل جهاته، لتقريب الفكرة نمثل بمثال بسيط:
 مثلاً إذا كان الفقيه يبحث عن لباس المصلي، ومن شرائط لباس المصلي الطهارة، حتى يستنبط الحكم المرتبط بهذا الفرع لا بد أن يكون ملماً بكتاب الطهارة وبكتاب الأطعمة والأشربة وبكتاب الصيد والذباحة، لأن استنباطه هنا يتوقف على استنباطاته هناك، فلا يمكن للفقهاء أن يستنبط حكم مسألة من المسائل إلا إذا كان مقتدرًا في جميع المسائل..
 وهذا ينتج أنه لا يوجد لدينا مجتهد متجري..

أما المانع الأول: فنحن نسلم بأن الملكة من مقولة الكيف وأن الكيف بسيط لا يقبل التجزئة، لكن نحن لا نريد أن نجزأ الاقتدار والملكة بل نريد أن نجزأ متعلق الاقتدار والملكة، فالملكة لا تتجزأ ولكن بالوجدان ثبت أن متعلقها يختلف شدة وضعفًا، فالتجزئة تكون في المتعلق لا في ذات الملكة..
 ولتقريب الفكرة إلى الذهن نمثل بالعلم، والعلم عند المشهور من مقولة الكيف، فهل بساطته تقتضي أن تكون عالماً بكل الأشياء؟!، عدم علمك بكل شيء لا يعني أننا جزئنا مقولة الكيف..

أما ما يرتبط بالمانع الثاني: فإننا نسلم في الجملة أن الكثير من الفروع الفقهية بينها ترابط في عملية الاستنباط في الجملة، لكن أيضاً في كثير من الأحيان يقطع الفقيه بعدم دخل بعض الفروع في البعض الآخر. أو لا أقل يطمئن، فلا يجب عليه الفحص، ولولا ذلك لقلنا بأن كل المجتهدين والفتاوى ليسوا كذلك..

نتيجة ما تقدم نفهم أن الاجتهاد كملكة لا يقبل التجزي، ولكنه بحسب المتعلقات والأبواب الفقهية بالفعل يحصل التجزي.. هذا تمام الكلام في المبحث الأول..

المبحث الثاني: في أن المتجزي المجتهد في باب دون باب لا شك أنه في الباب غير المجتهد به حكمه حكم العامي، أما في الباب الذي هو مجتهد به فهل يعتبر اجتهاده فيه حجة عليه أم لا؟
وقع الخلاف في ذلك..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن ما يجتهد فيه يكون حجة عليه، ويجب عليه العمل به، توضيح ذلك:
أن المدارك التي يستعملها الفقيه كحجية الظهور وخبر الثقة، ومدرك هاتين الأدوات لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل ثبت في محله أن المخاطب بهما مطلق المكلف، فحينئذ لا قصور في مدارك الأدوات التي يستعملها الفقيه..
نعم لا بد أن تقيد تلك المدارك بدفع معارضاتها، فإذا تمكن الفقيه المتجزي من أحكام التعارض حينئذ تكون هذه الأدوات المقتضي لها موجود والمانع مفقود..

المبحث الثالث: في رجوع غيره إليه.

فيه إشكال، ينشأ هذا الإشكال من أن المتجزي لو فرضناه مجتهداً في كتاب الحج مثلاً، فرجوع العامي إليه في أحكام الحج من مصاديق رجوع الجاهل إلى العالم، فمن هذه الجهة يجوز الرجوع إليه..

ولكن من جهة أخرى قد يقال أن أدلة التقليد على قسمين: لفظية، ولبية..

أما اللبية فواضح أنه لا إطلاق لها فيقتصر فيها على القدر المتيقن وهو المجتهد المطلق..

وأما اللفظية فإما هي منصرفة عن المتجزي وإما هي إمضاء للأدلة اللبية فلا تزيد عليها..

وسوف يأتي حسم المسألة في هذا الموضوع في باب التقليد..

المبحث الرابع: في جواز حكومته ونفوذ قضائه.

هذا الموضوع أشكل من غيره، لما تقدم من قوله: (عرف أحكامنا وحلالنا وحرامنا..) الظاهر في أنه عارف لجميع الأحكام على نحو الاستغراق العرفي، فلذا قد يقال بأنها لا تشمل المجتهد المتجزي..

المصنف رحمة الله عليه يختار في هذا الموضوع التفصيل بين أنواع المجتهدين المتجزين:

فمرة يكون المتجزي مجتهداً في كتاب الطهارة فهذا لا قيمة لاجتهاده في القضاء، وأخرى يكون مجتهداً في معظم الأبواب التي يحتاج إليها في القضاء، فمن جهة لا يصدق عليه أنه مطلق لكن من جهة باعتبار ما ذكرناه سابقاً من أن (عرف أحكامنا) ليست محمولة على الاستغراق فلا بد أن يعرف شيئاً معتداً به حتى يصدق، وهذا قول بالتفصيل..

وبهذا تم الكلام في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزي مع بيان أحكام القسمين..

تطبيق العبارة:

وأما التجزي في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:
 الأول: في إمكانه ، وهو وأن كان محلّ الخلاف بين الأعلام إلا إنه لا ينبغي الارتياح فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركاً، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة، عقلية ونقلية، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقليات أو العقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها، وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادةً غير مسبوق بالتجزي؛ للزوم الطفرة وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها، ويقطع بعدم دخل ما في سائرها به أصلاً، أو لا يعتني باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة، بدهاءة إنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثاني: في حجية ما يؤدي إليه على المتصف به، وهو أيضاً محلّ الخلاف، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناءً

العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً، وكذا ما دلّ على حجية خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض.

الثالث: في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو أيضاً محلّ الإشكال، من إنّه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمّه أدلة جواز التقليد، ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشريعة على الرجوع إلى مثله أيضاً. وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الأدلة.

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكّل، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدة بها واجتهد فيها، بحيث يصحّ أن يقال في حقه عرفاً إنّه ممن عرف أحكامهم، كما مرّ في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم والعلمي في معظم الأحكام.

الفصل الثالث: في بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد.

ص ٤٦٨، قوله رحمه الله: (لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة..)

الفصل الجديد يتعرض فيه الماتن رحمة الله عليه لما يحتاج إليه المجتهد من العلوم، فلم يأتي في المقام بشيء زائد على ما ذكره من تقدم عليه كالشاهد الثاني في شرح اللمعة في كتاب القضاء..

نقرأ المطلب..

تطبيق العبارة:

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بأن يقدر على معرفة ما يبني عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه¹، ومعرفة التفسير كذلك.

وعمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة إنه ما من مسألة إلا ويحتاج في استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدّمة في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الأخباري، وتدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، وعدم تدوينها في زمانهم: لا يوجب ذلك، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة.

وبالجملة: لا محيص لاحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصولية، وبدونه لا يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد، مجتهداً كان أو أخبارياً. نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والازمنة والأشخاص، ضرورة خفة مؤونة الاجتهاد في الصدر الأوّل، وعدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الازمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق ويختار عادةً إلا بالرجوع إلى ما دون فيه من الكتب الأصولية.

¹ هنا المقصود ليس بمعنى التقليد، فمثلاً لنفترض توقف استنباط حكم يرتبط بالتنم على معرفة المراد من كلمة الصعيد، لابد أن تعرف المراد باعتقادك، ولكن هذا قد يحوجك إلى الرجوع إلى ما دونه أئمة اللغة، ولكن لابد بالنتيجة أن يكون لك رأي في ذلك..

درس ٥٣٨:

الفصل الرابع: التخطئة والتصويب.

ص ٤٦٨، قوله رحمه الله: (اتفقت الكلمة على التخطئة في العقلية..)

في هذا الفصل يتناول الماتن رحمة الله عليه البحث في التخطئة والتصويب، ومادة هذا البحث تقدمت في أكثر من موضع لعل أولها مبحث الإجزاء، وليس آخرها مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري..

ولعل الشيء الجديد علينا في هذا الفصل ما يرتبط بتحرير محل النزاع، وإلا الباقي أكثره تقدم..

في تحرير محل النزاع نذكر نقطتين:

النقطة الأولى: اتفقت الكلمة على التخطئة في العقلية، ويقصد من العقلية المدركات العقلية التي لا حظ فيها للاعتبار، من قبيل حكم العقل بالاستحالات المختلفة من الدور والتناقض واجتماع المثليين وما شاكل ذلك، فإن المجتهد عند الجميع قد يصيب في العقلية وقد يخطيء..

فلو فرضنا حكم مجتهد في مسألة من المسائل بالاستحالة اعتماداً على استلزامها للخلف، وحكم آخر بالضرورة اعتماداً على استلزام العدم لارتفاع النقيضين، فلا بد في هذه الحالة من الحكم بخطأ أحدهما ضرورة، ولا يمكن الحكم بصوابيتهما لاستلزام الحكم بصوابيتهما لاجتماع النقيضين وللمحذور العقلي..

إذاً الكل متفق على التخطئة في العقلية، بمعنى أن المجتهد في المطالب العقلية قد يصيب وقد يخطيء..

النقطة الثانية: اتضح لدينا قبل قليل أن مجال البحث عن التخطئة والتصويب صار هو الشرعيات والأمر المبتنية على الجعل والاعتبار، لكن بتتبع كلمات القوم يتضح لنا أن التخطئة والتصويب وقع الاختلاف فيهما في غير الأحكام القطعية، بينما في الأحكام القطعية الكل يلتزم بالتخطئة وكلماتهم مليئة بذلك فالنزاع في الإمارات الظنية، ولعل الوجه في ذلك أخذهم للظن في تعريف الاجتهاد فكأن الأمور القطعية خارجة عن حيز الاجتهاد..

إذا اتضح لنا محل النزاع فجملة من مخالفينا قالوا بالتصويب، وأتباع المذهب الحق وجملة من مخالفينا قالوا بالتخطئة، فلا بد لنا من ذكر احتمالات التصويب، لنرى أن بعضها مستحيل، وبعضها وإن لم يصل إلى حد الاستحالة لكن قام الدليل على خلافه، وبعضها يبتني على ما لا نقول به..، فهذه احتمالات ثلاثة..

الاحتمال الأول: ما يعبر عنه بالتصويب الأشعري وهو أنه قبل قيام الأمانة لا يوجد لله تعالى أحكام واقعية وإنما الحكم ما تؤدي إليه الأمانة، وعليه فلو اختلفت فتاوى المجتهدين في فرع ما وتعددت فتتعدد أحكام الباري عز وجل.. واستند بعضهم لتقوية هذا الوجه إلى أن القول به كان نتيجة ضرورية للاعتقاد بقوله تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله..). إذ لو كان المجتهد قد يخطيء الأحكام الواقعية الثابتة قبل الاجتهاد فهذا يعني أن المجتهد المخطيء يصبح كافراً وظالماً وفاسقاً كما في الآيات..

هذا القول واضح البطلان، ولعل الكلمة المختصرة التي اعترض بها بعض المعتزلة على الأشاعرة تفي في بيان المشكلة، حيث قال بعضهم: إن الطلب يحتاج إلى مطلوب..، فإذا لم توجد أحكام فلماذا تبحث وتطلب الأحكام.. ومرجع هذا إلى الدور أو الخلف، لأنه بحسب الفرض الحكم الشرعي توقف على الاجتهاد لأنه يتولد منه، ومن جهة أخرى المفروض أن المجتهد يبحث عن الحكم الشرعي، فهو متقدم على الاجتهاد، فصار الشيء الواحد متقدماً متأخراً.. فهذا مستحيل في حد ذاته فلا حاجة لأن نناقشه على المستوى النقلي والإثباتي..

الاحتمال الثاني: أن يقال بوجود أحكام واقعية قبل الاجتهاد لا أن الأحكام تتولد من الاجتهاد، كلمات أهل التصويب القائلين بوجود أحكام قبل الاجتهاد مختلفة، فالبعض يظهر منه أنها متعددة بتعدد الآراء، والبعض يظهر منه أنها إن أصابتها الآراء فيها وإلا فيحصل الانقلاب..، يجمع الجميع اسم التصويب المعتزلي..

المصنف لعله استظهر التفسير الأول من أول الأمر الأحكام الواقعية متعددة، هذا الاحتمال والتصويب المعتزلي لا دليل على استحالته، وإنما الإشكال فيه من ناحيتين:
الأولى: أنه خلاف النصوص المتواترة..
الثانية: أنه خلاف قاعدة الاشتراك المجمع عليها بين الأصحاب..

أما الأول: ما هو المقصود من النصوص المتواترة؟ البعض جعلها أخبار الاحتياط والتوقف عند الشبهات التي تدل على أن حكم الله واحد، والبعض جعلها إطلاقات أدلة الأحكام

الأولية، إذ مقتضى إطلاقها أنها مشتركة بين العام والجاهل والاشتراك يعني الوحدة..
وأما الثاني: واضح أن قاعدة الاشتراك أجمع عليها، وهي تقتضي أن الحكم واحد..

الاحتمال الثالث: أن نفرق بحسب مراتب الحكم، فيقال: بأن الأحكام المشتركة بين العالمين والجاهلين هي الأحكام في مرتبة الإنشاء، فالله تبارك وتعالى جعل حكماً واحداً فardاً لجميع المكلفين، فحافظنا على قاعدة الاشتراك..

لكن الذي يختلف من مجتهد إلى آخر هو الحكم في مرتبة الفعلية، فمثلاً المجتهد الذي يعتقد بثبوت أركان الاستصحاب في مورد يكون حكمه الفعلي هو النجاسة ووجوب الاجتناب عن الماء، والمجتهد الذي يعتقد بعدم جريان الاستصحاب يكون محكوماً بالفعل بالطهارة وحلية الاقتحام لقاعدة الطهارة، فالنقاوت بينهما لا في حكم الله المشرع واقعاً بل في حكمه الفعلي..

والحكم الفعلي لم يقد دليل على لزوم اشتراك الجاهل والعالم فيه ضرورة..

هذا القول في غاية المتانة لو كنا من القائلين بالسببية في الأمارات والأصول، مثلاً في باب الأخبار تقدم رأيان، رأي يقول بالسببية والموضوعية، ورأي يقول بالطريقية، فإذا قلنا أنه بسبب حدوث الأمانة تقوم مصلحة تجبر مصلحة الواقع الفائق هذا القول يصبح ضروري، وإلا سوف نقع في مشكلة نقض الغرض التي تقدم بحثها في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري..

فهذا الاحتمال وهذا الوجه لا استحالة فيه من جهة فثبوتاً هو ممكن، ولا يتنافى مع قاعدة الاشتراك، لأن التعدد على هذا المبنى حصل في مرتبة الفعلية وليست هي المرتبة المشتركة بين العالم والجاهل، ومن جهة ثالثة ضروري على مبنى السببية لرفع شبهة نقض الغرض..

إنما الكلام على مبنى السببية، فتقدم مراراً أننا لا نلتزم بهذا المبنى بل ما تدل عليه الأخبار والأدلة والسيرة والآيات هو حجية الأخبار من باب الطريقة، فمؤديات الأمارات ليست أحكاماً حقيقية نفسية حتى يقع الكلام في أنها بذلك تخالف الحكم الواقعي الثابت في لوح الواقع أو توافقه، وإنما هي حجة من آثارها ومقتضياتها تنجز الواقع عند الإصابة والعذر عنه عند عدم الإصابة..

وبهذا يتم الكلام في هذا الفصل، يبقى الكلام في الفصل الأخير في مباحث الاجتهاد..

تطبيق العبارة:

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكماً يؤدي إليه الاجتهاد تارةً وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى، ولا يخفى إنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعاً، حتى صار المجتهد بصدده استنباطه من أدلته، وتعيينه بحسبها ظاهراً. فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء - بأن تكون الأحكام

المؤدي إليها الاجتهادات أحكاماً واقعية كما هي ظاهرية - فهو وأن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك وتعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه الكل، إلا إنه غير محال. ولو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر، إلا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن المجتهد وأن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقة، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، ولا يشترك فيه الجاهل والعالم بداهة، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاءً، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناءً على اعتبار الإخبار من باب السببية والموضوعية كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

نعم بناءً على اعتبارها من باب الطريقية، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق والامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقية، وقد مرّ غير مرة إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً، وأن قضية حجيتها ليس إلا تنجز مؤدياتها عند إصابتها، والعذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلاً إلا الحكم الواقعي، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيداً.

درس ٥٣٩:

بالنسبة لما يرتبط بكلام الماتن رحمة الله عليه في المرتبة من الحكم المشتركة بين العالم والجاهل..

هذا البحث تعرض له في أكثر من موضع في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وفي بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، وفي مبحث العلم الإجمالي، وتعرض لهذا المطلب مفصلاً أيضاً في حاشيته على الفرائد..

ومن كلماته المتعددة يتضح لنا أن اختلاف التعبير بين مرتبة الإنشاء تارة، ومرتبة الفعلية التعليقية تارة أخرى، أن الاختلاف بينهما لا يرجع إلى اختلاف ماهوي ليكون تعدد التعبير موجباً لتبدل الرأي والنظر..

في مبحث الاشتغال من العلم الإجمالي عبّر بالفعلية الحتمية أو الفعلية من جميع الجهات، في مقابل الفعلية من جهة دون جهة أو الفعلية التعليقية والتقديرية، توضيح الفرق بينهما: أن الحكم عند الماتن لا يخرج عن مراتبه الأربع (الاقتضاء، والإنشاء، والفعلية، والتنجز)..

الحكم في مرتبة الإنشاء سنخ حكم لا يتصف بإرادة فعلية، وإنما هو مجرد جعل لكبرى وترتيب لأكبر على أصغر في مقام الفرض والتقدير..

بهذا البيان هو مجرد إنشاء ويطلق عليه اسم الحكم الإنشائي، هذا الحكم الإنشائي إذا نظرنا فيه بلحاظ الإرادة فنجد أن الإرادة فيه معلقة وليست مطلقة، فمثلاً لو جعل الشارع حكماً بالتحريم على شرب الخمر على نحو الفرض والتقدير، فالحكم يكون في حد الإنشاء ليس إلا، وتطبيق الأكبر على الأصغر ليس من وظائف الجاعل والمنشيء، ولأجل ذلك ما دام هذا الجعل لم يصل إلى حد التطبيق فلا إرادة جديّة، بل تكون الإرادة معلقة على وصوله إلى مرحلة التطبيق، بزوال موانع العبودية حينئذ ما أخذ على نحو التعليق والتقدير يصبح فعلياً..

فإذا نظرنا إلى ذات الجعل على نهج القضية الحقيقية فالحكم في مرتبة الإنشاء، وإذا نظرنا إلى هذا الحكم من ناحية أن

إرادة المولى فيه معلقة على الوصول إلى حد التطبيق والانطباق فتلك الإرادة تكون تعليقية..
 فهناك اتحاد في المراد وتغاير في اللحاظ بين الحكم الإنشائي ومرتبة الإنشاء، وبين الحكم الفعلي التقديري..
 ولأجل ذلك نلاحظ أن الماتن فرّق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، لأن العلم بالجامع لا يرفع لنا التردد والحيرة في الانطباق، فلا تصل الإرادة إلى الإرادة الفعلية..
 وحينئذ لو كان الغرض والملاك وصل في المعلوم بالإجمال إلى حد لا يرضى المولى بتفويته فلن تكفي الإرادة التعليقية للحكم النفسي، بل لابد لسد أبواب العدم من إداها بحكم طريقي بالاحتياط..
 وعليه فلا تنافي بين التعبير بأن مرتبة الفعلية التعليقية مشتركة بين العالم والجاهل تارة، وبين التعبير بأن مرحلة الإنشاء ومرتبة الإنشاء هي المشتركة، للاختلاف بين التعبيرين في اللحاظ، واللقاظ غير داخل في الملحوظ..

الفصل الخامس: في اضمحلال الاجتهاد السابق.

ص ٤٧٠، قوله رحمه الله: (إذا اضمحل الاجتهاد السابق..)
 اضمحلال الاجتهاد السابق يمكن بلحاظ أن يُتصور على نحوين:

النحو الأول: الاضمحلال بمعنى الزوال وحلول حكم محل السابق، كما لو تغير رأي الفقيه..

النحو الثاني: الاضمحلال بمعنى زوال الدرجة من الكشف التي يعتمد عليها في الفتوى، كما لو عرضت شبهة في المطلب أوجبت تردد الفقيه..

فإما أن يغير رأيه، أو يتوقف في الرأي السابق..

قبل الدخول في المطلب..

لابد من جواب عن سؤال قد يطراً في المقام، حاصله: أن هذا الفصل تكراري حيث تقدم في القسم الأول من مباحث الكتاب عندما تناولنا بحث الأجزاء؟

للجواب عن هذا السؤال لابد أن نلتفت إلى نكتة ذكرها الماتن في أول الكتاب، عندما تحدث عن أن الميزان المقتضي لجمع المسائل المشتتة موضوعاً ومحمولاً هو اشتراكها في الدخول في الغرض، حيث أفاد هناك بأنه قد تتداخل مسألتين في تمام الغرض فلا يحسن العقلاء عقد مسألتين أو علمين، وقد يلتقيان مع افتراق، فبحسب مقدار الافتراق قد يحسن العقلاء عقد علمين أو مسألتين..

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن النسبة بين بحثنا وبين بحث الأجزاء هي نسبة العموم والخصوص من وجه، فإن الغرض من إيراد تلك المسألة قد ينطبق على ما لا ينطبق عليه الغرض من هذه المسألة، وهكذا العكس، مع كونها يشتركان، فنقطة الاشتراك اعتماد الفقيه على أمانة أو أصل، فيبحث عنه في الأجزاء بعد انكشاف الخلاف في كلا الموردين إذ هو مورد الاشتراك، وتختص مسألة الأجزاء ببعض الموارد كما لو كان موضوع البحث هو الحكم الواقعي بكلا قسميه الأولي والاضطراري، فإن بعض العامة خالف في الحكم الواقعي بشكل مطلق ذاهباً إلى عدم الأجزاء، مع أنه لا يصدق في هذا المورد اضمحلال لرأي الفقيه..

هذا وجه افتراق الأول عن الثاني..

أما وجه افتراق الثاني عن الأول، فإن الأول يعم ما لو لم يوجد أوامر في البين كما هو الحال في كثير من موارد المعاملات، كما لو كان الفقيه يفتي بعدم شرطية العربية في التملك بالبيع، ثم تبدل رأيه إلى الشرطية، فالموضوع الذي أخذ في مبحث

الإجزاء والذي وقع معروضاً للإجزاء في العنوان هو الأمر (إجزاء إتيان المأمور به بالأمر..)، بخلاف مسألة الاضمحلال..

فمع هذا الاختلاف بينهما يناسب أن نعدد مسألتين..

إذا اتضح الفرق بين المسألتين، لا بد في تحرير محل النزاع أن نخرج صورة مطابقة الفتوى الأولى للاحتياط فلا وجه للبحث حينئذ..

مثلاً لو كانت فتوى الفقيه أولاً اشتراط العربية، ثم تبذلت إلى إجزاء وكفاية الفارسية، هنا لا وجه للبحث حينئذ..

إذا اتضح ذلك..

فالكلام أولاً يقع بالنسبة للأعمال اللاحقة بعد تبدل الرأي:
لا شك أنه لا يجوز للمجتهد ولا لمقلده العمل على وفق الفتوى السابقة، وهذا واضح، لأنه مخالف للحجة الفعلية، فلا بد أن يعمل بالحجة الفعلية أو يعمل بالاحتياط..

أما المقام الثاني فهو بالنسبة للأعمال السابقة التي كانت منجزة على وفق الحجة الفعلية حينها:

هذا هو مصب البحث في هذا الفصل، وينبغي أن يعلم كما ذكرنا في الإجزاء أن الكلام عما تقتضيه أدلة الأحكام العامة، ولا نتكلم على وفق دليل خاص الذي قد يدعى قيامه في بعض الموارد، كما هو الحال في قاعدة لا تعاد في باب الصلاة..

درس ٥٤٢: 2

نرجع إلى الفصل المتبقي من مباحث الاجتهاد الذي عنوانه (اضمحلال الاجتهاد السابق) وقد فرقنا في بحث سابق بينه وبين مبحث الإجزاء، وثبت أنه لعدم التساوي بينهما يحسن عقد مسألتين..

وذكرنا أن لهذه المسألة نحوين:

النحو الأول: أن يحصل الاضمحلال بتبدل الرأي والنظر، كما لو كان يفتي بالوجوب أو الصحة، فصار يفتي بالحرمة أو البطلان..

النحو الثاني: أن يحصل الاضمحلال بسقوط الرأي السابق عن الاعتبار من دون أن يصل إلى رأي جديد، وغالباً ما يحصل هذا النحو في الأنظار التي يطراً عليها الشبهات، فلا يستطيع المجتهد دفع الشبهة ليبقى على الرأي السابق ولا يستطيع إبداء رأي جديد، كما هو الحال في مثل ترددات صاحب الشرائع..

النقطة الثالثة التي أشرت إليها سابقاً ترتبط بتحرير محل النزاع:

البحث في المقام يشمل كلا النحوين، ولكنه يختص بمقتضى أدلة الأحكام، ولا ربط له بقيام دليل خاص أو عام في مورد من الموارد على الإجزاء..

فمثلاً لو كان الفقيه يفتي بعدم لزوم جلسة الاستراحة، ثم أفتى بعد ذلك بالوجوب، فالكلام بحسب مدارك الأحكام وأدلة الاجتهاد لا بحسب دليل خاص قد يقوم في مورد الصلاة، من

2 درس ٥٤٠، ودرس ٥٤١ يدخل الشيخ في الفصل السادس في التقليد ويكمله، وبعد ذلك في درس ٥٤٢ يرجع ويكمل الفصل الخامس، وقد حصل منه ذلك لأنه كان يظن أنه قد أكمل الفصل الخامس، وبعد تنبيهه على ذلك استحسن أن ينهي الفصل السادس وبعد ذلك يرجع ويكمل الفصل الخامس، فلا تغفل الترتيب..

قبيل قاعدة لا تعاد، أو من قبيل ما يمكن أن يدعى من الإجماع على الإجزاء في العبادات، أو قام دليل عام آخر على جريان حديث الرفع عند الشك في الإجزاء في المثال على تقدير جريانه.. هذا من جهة..

ومن جهة أخرى ترتبط بتحريم محل النزاع لابد أن يكون الكلام بعد الاضمحلال وانكشاف الخلاف فيما يمكن فيه التدارك، سواء في العبادات أم في المعاملات.. أما في العبادات فواضح، كالصلاة مثلاً فإنه يمكن فيها التدارك في الوقت أداء وفي خارجه قضاء..

وأما في المعاملات كما في البيع الفاقد لشرط لم يكن معتبراً في الاجتهاد السابق مع بقاء مورد العقد..

لنفترض أنه باع بدون الصيغة أو بغير العربية على أساس أنه كان يفتي أنه لا يشترط العربية، ثم تبدل رأيه، هذا المبيع والتمن ما زال موجوداً، فحينئذ يقع الكلام أنه إذا لم يجزي البيع السابق فنرجع الثمن إلى صاحبه والمثمن إلى صاحبه.. هذا يحتاج إلى بقاء الثمن والمثمن..

أما لو تلف الثمن والمثمن بأفة سماوية مثلاً فلا مورد للبحث، نعم في الإلتلاف عن إفراط فيأتي بحث الضمان..

إذا اتضحت هذه النقاط..

يقع الكلام أولاً في العلاقة بين الاجتهاد السابق والأعمال اللاحقة:

نفى المصنف رحمة الله عليه الشبهة والريب عن عدم العبرة بهذا الاجتهاد السابق بالنسبة للعمل اللاحق..

وتحليل ذلك من ناحية فنية: أن الحجة تؤثر بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، فلو فرضنا أن الرأي الأول هو الحجة في الواقع مع فرض أن المجتهد توصل إلى خلافه، فيكون

الاستناد إليه استناداً إلى ما ليس بحجة اعتقاداً، وهذا نوع من التجري في الحجج، فيندرج تحت كبرى الفتوى بغير علم، وهو بالاتفاق محرم..

هذا على مستوى الإفتاء، وأما على مستوى العمل فمرجه إلى كبرى الاستناد إلى ما ليس بحجة، والعمل بما يعتقد بعدم معذريته، وهذا نوع من التشريع القبيح عقلاً والمحرم شرعاً..

وإنما الكلام بالنسبة للأعمال السابقة التي جاء بها على وفق الاجتهاد السابق قبل اضمحلاله:

ذكر الماتن رحمة الله عليه في المقام صوراً:

الصورة الأولى: أن يكون اجتهاده السابق المضمحل كان قد حصل فيه القطع بالحكم، مثلاً لو فرضنا أنه اعتقد دلالة النص القرآني على حلية شيء على جواز الأكل -مثلاً- لمطلق الضرب في الأرض في شهر رمضان، اعتقاداً منه أن قوله: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل صراحة على أن مطلق من يخرج عن دياره له الإفطار وقطع بذلك، ثم حصل على روايات تبين اختصاص السفر بمسافة معينة، وتبين خطؤه في قطعه ذلك..

فقد تقدم في مبحث الأجزاء أن القطع لا يولد لنا حكماً شرعياً، لا واقعياً -وهو واضح-، ولا ظاهرياً، لأن غاية ما يوجد الجهل المركب بوجود حكم، فعندما التفت إلى خطئه لا أن الحكم تغير الذي تغير هو الحكم التخيلي، والحكم التخيلي يصح سلب الحكم عنه على وجه الإطلاق والحقيقة، ففي هذه الصورة مقتضى القاعدة عدم الأجزاء..

طبعاً هنا نكتة لا بد أن تضاف إلى تحرير محل النزاع، وهو: أن لا يكون الحكم الذي اضمحل الاجتهاد فيه موافقاً للاحتياط..

الصورة الثانية: أن يقوم لدى المجتهد طريق ظني اعتبره الشارع على المجتهد بحسب اجتهاده، ثم ظفر بعد ذلك بمخصص أو مقيد أو معارض وما شاكل ذلك..

كما لو قامت رواية صحيحة على عدم وجوب جلسة الاستراحة في كل صلاة وعمل على ذلك في صلاة الظهر، ثم انكشف له وجود مخصص للحكم بالنوافل، وكنا نبني على أن اعتبار الأمارات من باب الطريقية المحضة..

ويقصد من ذلك أنه في مورد الأمارات لا يوجد جعل لحكم مماثل ظاهري وإنما الأمانة مجرد طريق كاشفة عن الواقع قد تصيب وقد تخطيء والشارع تم كشفها فصار حالها حال القطع في كونها معذرة ومنجزة..

فهذه الصورة حالها حال القطع حال الصورة السابقة، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء..

الصورة الثالثة: هي نفس الصورة السابقة مع القول بأن المعتبر في الأمارات هو الطريقية المقتضية لإنشاء أحكام طريقية..

توضيح المطلب:

أنه في باب الأمارات يوجد أنظار كثيرة..

الرأي الأول: ما اختاره الماتن من أن المجعول في الأمارات مجرد ما يقتضي حكم العقل بالتنجيز أو التعذير..

الرأي الثاني: أن الأمارات وإن كان المجعول فيها هو ما يقتضي التنجيز والتعذير من تتميم الكشف، لكن ذلك يستتبع

إنشاء أحكام طريقية، والمقصود من الحكم الطريقي ما يشرع للحفاظ على واقع لولاه لضاع، فالأمانة يوجد فيها وجوب طريقي للحفاظ على الواقع المجهول، كما قد يدعى استفادته من الأدلة التي مفادها (صدق العادل)..

على هذا المبنى أيضاً يمكن القول بعدم الإجزاء، لأن المصلحة القائمة في سلوك طريق للحفاظ على الواقع المجهول لا يتدارك بها مصلحة الواقع الفائق، فنحتاج للقول بالإجزاء إلى دليل خاص من إجماع أو قاعدة فقهية وما شاكل..

نعم لو كان المجعول في الأمانة هو الحكم المماثل أو كنا نقول بالسببية، فهذا ما سوف يأتي بحثه في الختام..

بقي في مقامنا الإشارة إلى بطلان تفصيل نسب إلى صاحب الفصول:

التفصيل بين الإمارات القائمة على الأحكام كخبر الثقة القائم على وجوب شيء أو جوازه وما شاكل ذلك، وأخرى تكون الأمانة قائمة على متعلق للحكم ككون العقد بالعربية وما شاكل ذلك..

صاحب الفصول نسب إليه الإجزاء في أحدهما وعدم الإجزاء في الآخر، وعبارته في الفصول مجملة، مما اضطر الشيخ الأعظم أن يوسط بعض المعاصرين أن يستفسر عن معناها من صاحب الفصول، فيرجع المعاصر من دون أن يفهم للجمله معنى، واستظهروا أنه تردد في عبارته، ولكنه قال الصحيح ما في الكتاب..

درس ٥٤٣:

وصل الكلام إلى التفصيل المنسوب لصاحب الفصول، وهو التفصيل بين تعلق الدليل والاجتهاد بالأحكام، وبين تعلقه بمتعلقات الأحكام، فذهب إلى أنه في الأول هناك قابلية لتبدل الرأي، بينما إذا كان في الثاني فلا تتحمل اجتهادين..
ويظهر من عبارته أنه أقام على ذلك وجوهاً ثلاثة:
الوجه الأول: أن الأحكام الشرعية باعتبار أنها من الأمور الاعتبارية فهي قابلة للتبدل والتغير في حد ذاتها، بخلاف الموضوعات والمتعلقات فإنها لا تقبل التبدل والتغير، فالخمر خمر لا أنه قد يكون خمرًا وقد يكون غير خمر..

هذا الوجه في غاية الضعف -بحسب هذا البيان الذي يفهم بدواً من كلام صاحب الفصول- توضيح ذلك:
أننا نسلم أن الأحكام الشرعية التكليفية من الاعتباريات والمجعولات، لكن في الواقعة ما هو الحكم الواقعي واحد لا يقبل التغير، وإنما التغير ينشأ من الجهل المركب للمجتهد في أحد اجتهاديه، أما الواقع بلحاظ حكمه الشرعي فإنه باقٍ على ما هو عليه..

وهكذا الحال في المتعلقات والموضوعات، فإنها بلحاظ الواقع شيء واحد لا يتبدل ولا يتغير، وإنما التبدل في الرأي بلحاظ الجهل المركب..

فكون الموضوعات حقائق عينية والأحكام الشرعية أمور اعتبارية لا يجعل أحدهما قابلاً للتبدل والآخر ليس كذلك، مضافاً إلى أن بعض المتعلقات من الأمور الاعتبارية أيضاً، كجزئية الجزء وما شاكل ذلك..
فالوجه الأول ساقط..

الوجه الثاني: الذي يستفاد من الفصول، حاصله: أنه لو اعتقدنا بتبديل الرأي في الموضوعات والمتعلقات لترتب على ذلك لازم فاسد، وهو وقوع المكلف في العسر والخرج بخلاف الأحكام..

فمثلاً لو كان رأي المجتهد في الزمن الأول وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة فصلى المكلف صلاة الجمعة، فلو تبديل رأيه إلى الحرمة فسوف يصلي المكلف الظهر بلحاظ ما يأتي، وبلحاظ ما تقدم تبنتني على الإجزاء وعدمه، فعلى القول بالإجزاء لا عسر ولا حرج، وعلى القول بعدم فعلية الإعادة أو القضاء، وهذا ليس بأصعب ممن بقي مدة مديدة تاركاً للصلاة..

بينما في الموضوعات والمتعلقات فإن العسر والخرج لازم، فإن الفقيه لو كان يفتي بوقوع الطلاق بغير العربية فطلق المقلد زوجته بالفارسية، فنكحت زوجاً غيره، ثم أفتى المفتي باشتراط العربية يقع في العسر والخرج..

بل يأتي هنا الوجه الثالث: يحصل هرج ومرج في المجتمع بلحاظ الأملاك وبلحاظ المناكح وما شاكل ذلك، وهذا لا يحصل في الأحكام..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن الوجهين الأخيرين:
أولاً: أن أدلة نفي العسر والخرج -كما تقدم مراراً- تحمل على العسر والخرج الشخصيين لا على العسر والخرج النوعيين، فإذا كان الأمر كذلك فالتبديل بالنسبة لمن لم يحصل له عسر وخرج بالفعل يكون ممكناً، فيكون الدليل أخص من المدعى..
ثانياً: أننا لا نسلم اختصاص العسر والخرج بالموضوعات والمتعلقات، بل يجري في الأحكام لو قيل بلزوم ترتب الأثر بلحاظ الأعمال السابقة على طبق الاجتهاد الثاني..

أما يرتبط بإشكال الهرج والمرج المخل بالنظام: فيمكن ضبطه وسد باب الهرج والمرج بالقانون وبفصل الخصومة بين الناس..

مع قطع النظر عن هذه الوجوه والردود عليها، فإن أصل التفصيل يوجد دليل على عدمه، كيف، وعروض الجهل المركب لا يختص بمورد دون مورد..

الصورة الرابعة: أن يعتمد الفقيه على أمانة من الإمارات، ويكون المختار في باب الإمارات هو السببية لا الطريقية (فالبحت السابق كان كله بناء على الطريقية)، ثم غير رأيه بناء على أمانة أخرى..

بالنسبة للأعمال اللاحقة لا شك أنه يجب العمل على طبق الأمانة الجديدة..

أما بالنسبة للأعمال السابقة فلا بد من الحكم بصحة الأعمال السابقة التي كانت على طبق الاجتهاد الأول، والوجه في ذلك واضح، لأنه بناء على كون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة يكون المكلف قد أدركها واستوفاهها، فإذا تبدل الرأي يكون ذلك نظير تبدل الموضوع..

تطبيق العبارة:

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها؛ وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بدّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختلف فيه

لعذر، كما نهض في الصلاة وغيرها، مثل: لا تعاد³، وحديث الرفع⁴، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادّعي. وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح، بداهة إنّ لا حكم معه شرعاً، غايته المعذورية في المخالفة عقلاً، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقة، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاءً أحكاماً طريقية، أم لا على ما مرّ منّا غير مرة، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول، وأنّ المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلّا حسب أن الأحكام قابلة للتغير والتبدل، بخلاف المتعلقات والموضوعات، وأنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، وقد عين أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً؛ ولزوم العسر والهرج والهرج والمرج المخلّ بالنظام والموجب للمخاصمة بين الأنام، لو قيل بعدم صحة العقود والإيقاعات والعبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأوّل الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، ووجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة وإعادة العبادة، لا يكون إلّا أحياناً، وأدلة نفي العسر لا ينفي إلّا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر في الأحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في

3 تشمله قاعدة لا تعاد بناء على شموله للعمد العذري..

4 المقصود أننا نجري حديث الرفع لأننا بعد التبديل نشك بوجود الإعادة أو القضاء، فحينئذ نتمسك بحديث الرفع لإثبات عدم وجوب الإعادة أو القضاء بناء على جريانه..

الأعمال السابقة، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومة وفصل الخصومة.

وبالجملة: لا يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولا مبيناً، بما يرجع إلى محصل في كلامه - زيد في علو مقامه - فراجع وتأمل.

وأما بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول، عبادةً كان أو معاملةً، وكون مؤداه - ما لم يضمحل - حكماً حقيقة، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.

هذا الإشكال⁵ الذي قد يسجل على الماتن من وقوعه بالتهافت بينما ذكره هنا وبينما ذكره في مبحث الإجزاء: يظهر الجواب بالتأمل في كلمة واحدة حاصلها: أن مصب البحث هناك هو أجزاء ما قام به المكلف بعد انكشاف الخلاف في الأوامر الظاهرية، وبعد زوال العذر في الأوامر الاضطرارية..

أما البحث هنا فالنظر فيه إلى صحة ما جاء به أولاً، وليس له نظر إلى أن ما جاء به أولاً على تقدير صحته يجزي عن الاجتهاد الجديد أم لا..

ونكتفي بمثال: لو أن الأمانة قامت على وجوب صلاة الجمعة في ظهرها وصلى الجمعة، بعد ذلك تبدل الاجتهاد وصار الواجب هو الظهر، وكنا من القائلين بالسببية..

⁵ درس ٥٤٤: جواب على إشكال للشيخ جعفر آل طوق في بداية الدرس، وبعد ذلك يدخل في الفصل السابع في تقليد الأعم..

في بحث الأجزاء صريح كلامه يدل على عدم تحقق الأجزاء، لأن غاية ما يحصل بناء على السببية هو حدوث مصلحة بإتيان الجمعة، فما تقدم يفي بتلك المصلحة ولا يفي بمصلحة الظهر الذي استقر عليها الاجتهاد..
وعليه فإتيان الجمعة لا يجزي عن إتيان الظهر..
هذا مصب الحديث في مبحث الأجزاء..

أما مصب الحديث هنا..

فالكلام في صحة ما تقدم لا في إجزائه عن الأحكام، فبناء على السببية يكون ما أتى به صحيحاً حتى اضمحل اجتهاده، أما أنه يجزي عن الحكم الجديد أو لا فإنه مسكوت عنه في المقام، ويفهم حكمه مما تقدم في بحث الأجزاء..

درس ٥٤٠:

الفصل السادس: في التقليد.

ص ٤٧٢، قوله رحمه الله: (وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات..)

بعد أن انتهينا من توجيه البحث عن مباحث الاجتهاد في ضمن خاتمة علم الأصول، وأن الاجتهاد لما كانت أبحاثه مما لا دخالة فيها للعامة، وإنما ترتبط بوظائف المجتهد ناسب أن نخرجها عن علم الفقه ونبحثها في خاتمة علم الأصول..

لكن هذا التوجيه للمسألة لا ينسجم مع مباحث التقليد، باعتبار أن التقليد وظيفة المكلف لا المجتهد، فهل البحث عن مباحث التقليد في الخاتمة استطرادي محض، أم له ارتباط بما هو المقصود من الخاتمة؟

المصنف رحمة الله عليه اقتصر في مباحث التقليد على فصول ثلاثة، سوف يتضح عند استعراضها أن البحث فيها بطريقة أو بأخرى اجتهادي..

فمثلاً في الفصل الأول نتعرض إلى جواز التقليد، وهذا يشبه من جهة كبيرة مبحث حجية خبر الواحد، بل سوف يأتي أن الأدلة بينها مشتركة، فلأجل هذا الانسجام يُبحث في الخاتمة لا أن البحث فيه استطراد في استطراد، كما حاول البعض إثباته..

في الابتداء يشرع الماتن رحمة الله عليه في تعريف التقليد:

هناك خلاف مشهور بين الفقهاء في بيان حقيقة التقليد، وليس المقصود من هذا البحث بيان مفهوم الكلمة الوارد في بعض الأدلة كقوله: (فللعوام أن يقلدوه) وإنما المقصود بيان حقيقة هذا المفهوم من ناحية ما يستفاد من الأدلة..

وقع الكلام بينهم في أن هذه الحقيقة المتصفة بالجواز أو الحرمة هل هي بمعنى الأخذ والالتزام، أم بمعنى العمل؟ يظهر الثاني من المشهور، أن التقليد عبارة عن العمل برأي الغير..

ويظهر من جمع خصوصاً صاحب الفصول والشيخ الأعظم والآخوند أن التقليد عبارة عن أخذ رأي الغير للعمل، أو للالتزام به، فالأخذ للعمل مجاله الفرعيات، والأخذ للالتزام مجاله الأمور الاعتقادية القابلة للتعبد..

المصنف رحمة الله عليه تبعاً لصاحب الفصول والشيخ الأعظم لم يرتضي تعريف التقليد بالعمل، خلافاً لصاحب القوانين، حيث أرجع تعريف التقليد بالأخذ إلى العمل، ولذا ادعى أنه لا نزاع في البين..

الوجه في عزوف الماتن تبعاً لمن ذكرنا عن تعريف التقليد بالعمل: أن العمل يقع في رتبة متأخرة عن التقليد، ويشهد لذلك صحة تقسيم العمل إلى قسمين: عمل عن تقليد، وعمل عن غير تقليد، فالعمل شيء يتأخر عن التقليد، فكيف يُعرف المتقدم بالمتأخر؟!، فالنقليد عبارة عن الأخذ والالتزام عمل المكلف أم لم يعمل..

وهذا المعنى للتقليد يتناسب مع المفهوم اللغوي للكلمة أيضاً وهو جعل الشيء قلادة، فإن الالتزام بشيء معناه إدخال شيء في العهدة واشتغال الرقبة بما تعهد به..

كيف ما كان..

يقع الكلام في أدلة جواز التقليد:

اختلف العلماء في الجواز والحرمة، يظهر من بعض علماء حلب القول بالحرمة، ومال إليه بعض متأخري المدرسة الأخبارية، ولكن المشهور على الجواز، ويقصد من الجواز بالمعنى الأعم ما يشمل الوجوب والجواز بالمعنى الأخص.. المصنف رحمة الله عليه يرى أن عمدة الأدلة على الجواز هو أن هذه المسألة من الفطريات والأمور التي بذر عليها جبلة الإنسان، ولتقريب ذلك: أن كل مكلف يلتفت إلى كونه مخاطباً برسالة وليس له قدرة على أن يعلم بها بنفسه فيدرك بقرارة نفسه أنه عليه أن يرجع إلى الغير الذي لديه قدرة على معرفة الشريعة بنفسه..

وهذه المسألة في الواقع من صغريات كبرى رجوع الجاهل إلى العالم، التي مرجعها إلى غريزة وفطرة حب الاستطلاع المبذورة في الإنسان، فإن كل عاقل يسعى إلى الاطلاع فإذا

انسد عليه باب الاطلاع بنفسه لا ينغلق عليه باب الاطلاع
بالواسطة..

وهذا الدليل من الأدلة اللبية التي تدل على الجواز في الجملة
من دون أن يستفاد من ذلك غير شرطية علم من يُرجع إليه،
أما بقية الشرائط من الحياة والذكورة لا يمكن أن نستفيد منها
خلال هذا الدليل..

والكلام في مسألة جواز التقليد بحسب الدقة يقع في مقامين:
المقام الأول: في تشخيص المجتهد لحكم هذه المسألة، وهذا
من الأمور الاجتهادية..

المقام الثاني: في ما يلزم المكلف بالرجوع إلى المجتهد..
يتميز هذا الدليل الفطري الذي شرحناه بكونه مفيداً لكلا
المقامين، بخلاف الأدلة الأخرى كآية النفر وغيرها من الآيات
والروايات، فإن بيان مفادها ورفع الإشكالات عنها لا يتم إلا
للمجتهد..

وعلى هذا الأساس لا يجوز أن يقال: بأن العامي يقلد في أصل
مسألة جواز التقليد، وإلا لدار أو تسلسل، لأن تقليده في مسألة
جواز التقليد يحتاج إلى دليل، فإن كان الدليل هو نفسه هو دار،
وإن كان الغير ننقل الكلام إليه، فإما أن يدور أو يتسلسل..
هذا تمام الكلام في عمدة الدليل الذي يرتضيه الماتن..

وهناك أدلة أخرى ذكرها القوم لا تنفع إلا للمجتهد، وهي
تصنف إلى نوعين: أدلة لبية، وأدلة لفظية..

أما الأول: فهو عبارة عن الإجماع القولي والعملي..
أما الإجماع القولي: فلا يخلو إما أن يكون محصلاً أو منقولاً،
والأول وإن كان حجة لكنه محتمل المدركية لاحتمال أن يكون
مستند المجمعين هذا الارتكاز الفطري الذي ذكرناه..

وإن كان منقولاً، ففيه أولاً: أنه ليس بحجة، وعلى تقدير حجبه ينحصر في غير موارد احتمال المدركية..
والدليل اللبي الثاني الإجماع العملي: حيث ادعي أن سيرة المتدينين قائمة على جواز التقليد..
 وجواب ذلك يظهر مما تقدم، وهو أنه مع وجود الارتكاز الفطري لا يحرز أن هذه السيرة سيرة للمتدينين بما هو متدينون..

الدليل اللبي الثالث: جعل المسألة من ضروريات الدين، وضرورية الدين مرجعها إلى ثبوت الضرورية للشيء بما هو جزء من الدين بما هو دين، ولعل منشأ الاعتقاد بضرورتها للدين هو ما تقدم من كونها من ضروريات العقل وفطريته،..
 وبالتالي فالأدلة اللبية غير ما ذكرنا من الارتكاز الفطري لا تصلح للدليية..

أما الأدلة اللفظية: فهي عبارة عن الآيات والروايات..
أما الآيات: فاستدل لجواز التقليد بأيتين، آية النفر، وآية سؤال أهل الذكر، وقد تقدمتا في مبحث حجية خبر الواحد..

أورد المصنف على الاستدلال بهما بوجهين:

الأول: مشترك الورد وتقدم في مبحث حجية خبر الواحد، وحاصل الإشكال: أنه يحتمل قوياً -بحسب تعبيره هنا وهو الظاهر بحسب تعبيره في مبحث حجية خبر الواحد- أن هاتين الآيتين تأمر بالسؤال والأخذ من النافر لأجل أن السؤال والأخذ يكون مظنة لتحصيل العلم بالجواب، لا أنها بصدد إفادة جواز الأخذ تعبداً..

الثاني: الإشكال الخاص بآية السؤال، وحاصله: أن المقصود من أهل الذكر في آية السؤال إما أهل الكتاب كما يظهر من سياق الآية، وإما المقصود من ذلك أهل بيت العصمة عليهم الصلاة والسلام كما ورد في كثير من الأخبار.. فإذا كان موضوع السؤال هم أهل الكتاب أو المعصومون فتكون الآية أجنبية عن الأخذ من المجتهد.. يبقى الكلام في دلالة الأخبار..

درس ٥٤١:

هناك سؤال حاصله: أنه لو اختلف العلماء فيما يمكن أن يكون مدركاً لرجوع العامي إلى المجتهد فصاحب الكفاية ذكر أن المدرك وجداني جبلي، فلو فرضنا أن غيره أشكل على هذا المدرك وأبرز دليلاً آخر واقتنع العامي بالإشكال، فماذا يفعل؟

ذكرت في البحث السابق أن البحث عن مدرك رجوع العامي إلى المجتهد تارة يرتبط بالمجتهد، فكما أن المجتهد يُطالب بمدرك على فتواه بوجوب الصلاة وحرمة الخمر فكذلك يطالب بمدرك على فتواه بجواز التقليد أو حرمة، فكما أن الاختلاف في مدرك وجوب الصلاة وحرمة الخمر لا يؤدي إلى شبهة فكذلك الاختلاف في مدرك جواز التقليد..

المقام الثاني بعد أن فرغنا بأن العامي لا يقلد المجتهد بجواز التقليد ابتداءً، لأجل الدور أو التسلسل، فنبحث عما يمكن أن يكون مدركاً له، صاحب الكفاية يرى أن المدرك لا بد أن يكون من سنخ الأمور التي للعامي أن يستقل بها وهذا في العادة يجب أن يكون ضرورياً وبديهي..

فهنا يأتي السؤال: أن هذا المدرك الوجداني والجبلي الذي طرحه صاحب الكفاية لو أشكل عليه عالم آخر، والعامي اقتنع بالإشكال، فلا يخلو حينئذ -مع اقتناعه بالإشكال- إما أن يستقل

بمدرك آخر على جواز التقليد، أو يستقل بحرمة، فعلى الأول يبقى التقليد جائزاً له وجوباً أو إباحة بحسب ما استقل به، وعلى الثاني إن لم يكن في البين تقصير فيكون معذوراً في ترك التقليد..

نرجع إلى أصل البحث..

بعد أن ناقش الماتن رحمة الله عليه في دلالة الآيات على جواز التقليد، وافق على المدرك الأخير، وهو:
دلالة الروايات: وأشار إلى أن الروايات تصنف إلى طوائف أربع..

الطائفة الأولى: ما دل على وجوب اتباع قول العلماء..

الطائفة الثانية: ما دل على أن للعوام أن يقلدوا العلماء..

الطائفة الثالثة: ما دل على جواز الإفتاء بالمفهوم، كالأخبار التي نهت عن الفتوى بغير علم فإن مفهومها جواز الفتوى بعلم..

الطائفة الرابعة: ما دل على جواز الإفتاء منطوقاً، من قبيل ما ورد من إظهار المحبة لأن يرى في أصحاب الأئمة من يفتي بالحلال والحرام..

إن قلت: لا نسلم دلالة الطائفتين الأخيرتين على جواز التقليد، لأن دلالتها على ذلك متوقفة على ثبوت الملازمة بين جواز الإفتاء وجواز التقليد، حيث إن متعلق الجواز في الطائفتين الأخيرتين هو فعل المجتهد، وهذا ليس تقليداً لأن التقليد فعل العامي، فلا بد ليصح الاستدلال من إثبات ملازمة بين الفعلين.. وقد عرفنا عند الإشكال على آية السؤال وآية النفر بل وآية الكتمان انتفاء الملازمة، فكما أنه لا ملازمة بين إظهار الحق وبين لزوم الأخذ تعبداً، لأن الأمر بالإظهار قد يكون لأجل أنه

بكثره الإظهار يظهر الحق، فعندما يظهر يجب الأخذ به حقيقة لا تعبدًا، ففيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا الإشكال: أننا نسلم بأن الاستدلال بالطائفتين الأخيرتين يتوقف على إثبات الملازمة، وندعي أن العرف يحكم بالملازمة، فالملازمة العرفية موجودة..

وقياس ما نحن فيه على باب الإظهار قياس مع الفارق، فإنه في باب إظهار الحق لما كانت النسبة بين الإظهار والظهور كالنسبة بين الإيجاد والوجود، فعندما يظهر العلماء الحق سوف يظهر، ومع ظهوره لا معنى للأخذ به تعبدًا..

أما فيما نحن فيه فإن الفتوى بحكم التي مرجعها إلى الإخبار الحدسي عن حكم، ومن المعلوم أن الفقيه في فتواه يعتمد على الأمور الظنية، فغاية ما يحصل للمجتهد الظن بالواقع، فلو لم يكن هناك ملازمة عرفاً بلزوم الأخذ تعبدًا لكان الإخبار لغوًا.. فقياس ما نحن فيه على إظهار الحق قياس مع الفارق..

بعد ذلك يقول: إن هذه الطوائف المتقدمة من الأخبار وإن لم تكن متواترة لفظاً ومعنى ولكن القول بتواترها إجمالاً لا يخلو عن قوة، نظير ما ذكرناه في حجية الأخبار، وبعد تواترها إجمالاً الذي مرجعه إلى القطع بصدور بعضها والأخذ بأخصها مضموناً - كما هو قضية التواتر الإجمالي - حينئذ يثبت الإيجاب الجزئي في مقابل التحريم الكلي، فثبت بدليل قطعي جواز للتقليد في الجملة..

هذا هو الإبطال الإجمالي للقائل بالحرمة، أما إذا أردنا أن ندخل تفصيلاً في إبطال القول بالحرمة فنناقش في أدلته:

ما ذكر كدليل على عدم الجواز وجوه:

الوجه الأول: الآيات الدالة على عدم جواز اتباع غير العلم، وكذلك الروايات، ولا شك أن الرجوع إلى المجتهد ليس اتباعاً للعلم فيشملة النهي..

الوجه الثاني: الآيات والروايات الدامة للتقليد، كقوله تعالى: (إن وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) هذه ذمت من يتبع الآباء والأجداد..

الوجه الثالث: التمسك بقياس الأولوية، توضيحه:

أنه بالاتفاق لا يجوز التقليد في أصول الدين، فمن باب أولى لا يجوز أن نقلد في فروع الدين، ووجه الأولوية: أن الاجتهاد في الفروع أسهل من الاجتهاد في الأصول، فإذا كان في الصعب لا يجوز التقليد ففي السهل من باب أولى..

أما الوجه الأول والثاني: فجوابهما المشترك أنه: بعد ثبوت التواتر الإجمالي يكون ذلك مخصصاً للأدلة الناهية عن العمل بغير علم ولمسألة التقليد..

وهناك جواب خصه الماتن بالدليل الثاني: فإن الآيات التي ذمت التقليد واتباع الغير في الواقع ناظرة إما إلى الأصول الاعتقادية كما هو صريح سياقها، أو أن موضوعها هو رجوع الجاهل إلى الجاهل، فيكون التقليد الذي نبحت عنه خارجاً تخصصاً..

أما ما يرتبط بالوجه الثالث:

أولاً: القياس في شريعتنا باطل، والأولوية المذكورة ظنية وليست قطعية..

ثانياً: أن القياس قياس مع الفارق..

ربما تكون بعض المسائل الاعتقادية أصعب من ناحية نوع الدليل، ولكن قد ينعكس الأمر من ناحية معدودية المسائل الاعتقادية وكثرة وتشعب المسائل الفرعية، والشاهد على ذلك أنه لم ينل حظ الاجتهاد الفعلي في كل المسائل إلا الأوحدي من الناس..
هذا تمام الكلام في هذا الفصل..

تطبيق العبارة:

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبة دليل على رأيه، ولا يخفى إنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، وإلاّ كان بلا تقليد، فافهم.

ثم إنّه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلاّ لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنّةً، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلاّ لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمدة في أدلته، وأغلب ما عداه قابل للمناقشة، لبُعد تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجيتها في غيرها، لوهنه بذلك.

ومنه قد انقح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته، وكذا القدح في دعوى سيرة المتدينين.

وأما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الارجاع لتحصيل العلم لا للاخذ تعبدًا، مع أن

المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الاطهار كما فسّر به في الإخبار. نعم لا بأس بدلالة الإخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الافتاء مفهوماً مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام.

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه واتباعه.

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبداً، فافهم وتأمل.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وأن لم يكن كلّ واحد منها بحجة، فيكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد، من الآيات والروايات. قال الله تبارك وتعالى: (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) وقوله تعالى: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ) مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بدّ فيها من اليقين، وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية، في إنّه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولةها، فباطل، مع إنّه مع الفارق، ضرورة أن الأصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنّها مما لا تعدّ ولا تحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلّا للأوحدي في كلياتها، كما لا يخفى.

درس ٥٤٤:6

الفصل السابع: تقليد الأعم.

ص ٤٧٤، قوله رحمه الله: (إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى..)

في هذا الفصل الجديد من فصول مباحث التقليد يتعرض فيها المصنف لعنوان معروف بين الفقهاء وهو وجوب تقليد الأعم، هل يجب تقليد الأعم أم لا؟

الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما لو طُرح هذا السؤال على العامي، ماذا يفعل؟

المقام الثاني: فيما يؤدي إليه اجتهاد المجتهد.

قبل الغوص في المقامين لابد من تحرير محل النزاع:

هذه الوجوه الآتية في كلا المقامين إنما هي فيما لو توفر شرطان:

الشرط الأول: العلم بوجود الأعم ولو إجمالاً.

الشرط الثاني: العلم بوجود الخلاف.

أما لو لم يعلم بوجود الأعم، أو علم بالعدم كما لو علم بالتساوي، أو علم بوجوده لكن لم يكن بين المجتهدين اختلاف في الفتوى في ضمن دائرة الابتلاء⁷، فحينئذ لا يأتي هذا البحث..

⁶ من دقيقة ٨:٥٠

⁷ مثل أن يعلم الرجل بوجود اختلاف في أحكام الحيض في الأحكام التي ليس هو طرف في الابتلاء بها..

أما الكلام في المقام الأول:

فإن العامي يرجع إلى ما يستقل به عقله، والعقل النوعي في مثل هذا المورد يقتضي لزوم تقليد الأعم، لأنه من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجة.. وذلك لأن تقليد الأعم على القول بلزومه ففتواه حجة تعيينية على المكلف، وعلى القول بعدم الوجود ففتواه حجة تخيرية، وإذا دار الأمر بين التعيين والتخير فتقليد الأعم مبريء للذمة ومخرج للمكلف عن عهدة التكاليف قطعاً، بخلاف تقليد غير الأعم..

وعليه فإذا استقل عقل المكلف بذلك فالمتعين عليه تقليد الأعم، ولا يجوز له أن يرجع إلى غير الأعم الذي يفتي بجواز تقليد غير الأعم إلا على وجه دائر، لأن أخذه بفتواه يتوقف على جواز تقليده، وجواز تقليده بحسب الفرض توقف على أخذه بفتواه..

نعم يجوز للمقلد أن يرجع إلى غير الأعم في صورتين: الصورة الأولى: فيما لو استقل عقله بالتساوي، قطع بذلك فقطعه حجة..

الصورة الثانية: أن يستقل عقله بالأخذ بفتوى الأفضل والأعم، ولكن الأعم كان يفتي بجواز تقليد المفضول، ففي الحقيقة يكون تقليده للمفضول من باب تقليد الفاضل..

أما الكلام في المقام الثاني:

وهو ماذا تقتضيه الأدلة عند المجتهد؟

فقد وقع الخلاف في المسألة، يظهر من جماعة بعد الشهيد الثاني أنه لا يجب تقليد الأعم، على رأس هؤلاء من

الأصوليين صاحب الفصول، بينما نسب إلى المشهور وجوب تقليد الأعم.

المصنف يختار وجوب تقليد الأعم، وعمدة الدليل عنده هو ما ذكرناه في أول بحث الظنون في مقام تأسيس الأصل الذي مرده إلى قولنا: (إن الأصل في مشكوك الحجية عدم الحجية)، توضيحه:

في المقام نقطع بحجية قول الأعم، أما غيره فمشكوك الحجية، فالأصل عدم.

هذا الأصل لا يُخرج عنه إلا بدليل، والمصنف يدعي أن الدليل غير موجود، وذلك لأنه ما قيل بدليلته على جواز تقليد المفضل وجوه كلها باطلة.

الوجه الأول: التمسك بإطلاق أدلة التقليد. من قبيل آية النفر وآية السؤال، ومن قبيل الروايات.

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الدليل أن أدلة التقليد تنقسم إلى قسمين: لبي، ولفظي.

أما اللبي فلا مجال للتمسك بإطلاقه، إلا إذا فرض قيام بناء العقلاء على الإطلاق، ودون إثباته خرط القتاد، كيف؟! مع استقلال العقل بالعمل بقول الأعم.

وأما القسم الثاني فبعضها الآيات لم نقبل دلالتها، والبعض الآخر كالروايات يتوقف التمسك بإطلاقها على كون المتكلم فيها في مقام البيان، وللتدليل على عدم نذكر إشكالاتاً نقضياً، حاصله:

أن آية النبأ مثلاً تدل على حجية خبر الثقة، مع أننا لم نجد فقيهاً تمسك بإطلاق آية النبأ لإثبات أنه في صورة المعارضة بين الأخبار يثبت التخيير، ولم يقل أحد بأن أخبار الترجيح موافقة

للإطلاق، وليس ذلك إلا لأن آية النبأ ليس لها إطلاق بلحاظ حال التعارض..

وهكذا الحال فيما نحن فيه، فالإمام عليه السلام عندما قال: (فللعوام أن يقلدوه) كان في مقام بيان أصل جواز ومشروعية التقليد، وليس بصدد بيان كل ما يرتبط بذلك حتى نتمسك بالإطلاق.. هذه مناقشة الدليل الأول..

الوجه الثاني:

أما الدليل الثاني لصاحب الفصول، فحاصله: أن السيرة قائمة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته، مع العلم بوجود الأعم في البين، وهذه السيرة قائمة منذ القديم فلا بد أن تكون متلقاة من المعصوم عليه السلام..

يجيب الماتن عن هذا الدليل أن هذه الدعوى عهدتها على مدعيها، بل ندعي أن الأمر بعكس ذلك، ونذكر مثلاً لتقريب الفكرة..

لو أن شخصاً مريضاً ذهب إلى طبيبين أحدهما شخص له خلاف ما شخص له الآخر، فإن العقلاء في هذه الصورة يقولون خذ برأي الحاذق منهما، والتقليد يندرج تحت كبرى رجوع الجاهل إلى العالم..

الوجه الثالث: أن الالتزام بتقليد الأعم موجب للعسر حتى لو سلمنا أن مقتضى الدليل الأولي هو تقليد الأعم، لكن قاعدة نفي العسر والدليل الثانوي ترفع ذلك..

وهذا العسر يمكن تصويره في ثلاثة مواطن:

الموطن الأول: إلزام الأعم بالجاباب عن أسئلة الناس، وهذا عسر عليه..

الموطن الثاني: إلزام المقلد بالبحث عن الأعم، لأنه إذا ألزمناه بتقليد الأعم فلا بد أن يبحث عن الأعم، والبحث عن الأعم بالنسبة إلى المكلف أمر عسير..

الموطن الثالث: إلزام المقلد بتقليد الأعم، فإن غالب الناس يسكنون في شقة بعيدة عن الأعم فلا يستطيعون الوصول إليه في كل حين فيعسر عليهم..

المصنف رحمة الله عليه، يقول:

أما العسر على الأعم فحله بطبع الرسالة العملية، ومنه يظهر الحال في الثالث، أما الثاني فيُنقض عليه بالفحص عن أصل الاجتهاد، فإن حاله حال تشخيص الأعم، فكما أن الاجتهاد له طرق مشخصة كذلك الأعم..، فلا عسر في البين..

تطبيق العبارة:

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهة، فلا بد من الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيينه، للقطع بحجيته والشك في حجية غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جواز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز، والمعروف بين الأصحاب - على ما قيل - عدمه وهو الأقوى، للأصل، وعدم دليل على

خلافه، ولا إطلاق في أدلة التقليد بعد الغضّ عن نهوضها على مشروعية أصله، لوضوح إنّها إنّما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كلّ حال، من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق والأمارات على ما لا يخفى.

ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعم، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضاً، وليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن قضية نفي العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيداً.

درس ٥٤٥:

ص ٤٧٥، قوله رحمه الله: (وقد استدللّ للمنع أيضاً بوجوه:...) اتضح لدينا مما تقدم أن العمدة في ثبوت لزوم تقليد الأعم في القيود المعتبرة في محل النزاع هو الأصلي العقلي المتقدم، والمانع وهو الوجوه الثلاثة الواردة في كلام الفصول قد عرفت اندفاعها..

وهناك وجوه أخرى ذكرت للزوم تقليد الأعم والأفضل والمنع عن تقليد المفضول، هذه الوجوه بنظر المصنف أنها مدخولة وباطلة..

الوجه الأول: ما جاء في كلام الشهيد الثاني رحمة الله عليه في منية المرید، وهو التمسك بعدم الخلاف بين الفقهاء في لزوم تقليد الأعم..

هذا الوجه نحتاج فيه أولاً إلى تحديد مصب الإجماع والاتفاق، فتارة يكون المجمع عليه عبارة عن أن العمل بفتوى الأعم مجزية والعمل بفتوى غيره مشكوكة الأجزاء، فهذا الإجماع بهذا المصوب لا ينفع، إلا بضميمة حكم العقل بعدم الأجزاء عند الشك في الأجزاء، ولو وحده لا يمنع عن تقليد غير الأعم.. وأخرى يكون مصب الإجماع هو تعيين تقليد الأعم أو المنع من تقليد غيره، هذا الإجماع ينفع، إلا أنه على كل تقدير سواء كان محصلاً أو منقولاً محتمل المدركية، مضافاً إلى أنه على تقدير كونه منقولاً فيرد عليه ما يرد على الإجماع المنقول..

الوجه الثاني: التمسك بالأخبار الدالة على ترجيح الأعم والأفضل والأفقه عند المعارضة كما ورد في مقبولة عمر بين حنظلة، وكما ورد في عهد مالك الأشتر من قول أمير المؤمنين عليه السلام: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعبتك)..

في مقام المناقشة يُستفاد ولو من مجموع الكلمات أن المصنف يرى أن التمسك بهذه الأخبار لإثبات لزوم تقليد الأعم لا يخلو..

إما أن يكون من باب الملازمة، بمعنى أنه إذا لزم الأخذ بالأعم في مقام القضاء والحكم بين الناس يجب الأخذ أيضاً بالأعم في مقام الإفتاء..

وأخرى يكون من باب المدلول التضمني، بمعنى أن الحكم بين الناس مطلق شاملٌ للأحكام الجزئية المرتبطة بباب القضاء وشامل لتعيين الحكم في الشبهات الحكمية الذي هو وظيفة المفتي..

فإن أريد الثاني: فهو واضح البطلان، ولذا لم يتعرض له الماتن، لكون الكلام في المقبولة وفي غيرها صريح أو ظاهر في حل الخصومة بين الناس، وهذا من وظائف القاضي، فمع وجود القرائن فلا إطلاق..

وإن أريد الأول: فهذه الملازمة إما أن تثبتني على قياس المساواة أو على قياس الأولوية، وجوابهما بكلمة واحدة: أن الأولوية تكون بالعكس وهذا كما يبطل الأولوية يبطل المساواة، لما ذكر في باب القضاء من أن باب الخصومة لكي لا تبقى عالقة نحتاج إلى حلها بشيء كالأخذ بقول الأعم، بينما في باب الإفتاء باعتبار أنه لا يحصل هرج ومرج بخلافه في باب الخصومة قد يكون المصير إلى الاحتياط أو التبويض أو الأخذ بقول العالم..

الوجه الثالث: وهو يرجع إلى قياس مركب من مقدمتين: الصغرى: أن قول الأفضل أقرب إلى الواقع، وهذا بالضرورة فإن الأعم في المدارك والتطبيق يكون قوله أقرب إلى الواقع مما هو دونه..

الكبرى: أنه يجب الأخذ بالأقرب عند المعارضة، كما هو مفروض محل النزاع، وهذه القضية عقلية..

المصنف رحمة الله عليه يناقش في هذا الوجه في كلٍّ من الصغرى والكبرى..

أما المناقشة الصغرى فلا نسلم أن قول الأعم دائماً هو أقرب إلى الواقع، بل ربما ينعكس الأمر، كما لو كان قول العالم موافقاً لرأي المشهور أو للاحتياط أو لأعم من الأموات..

وعليه فتكون صغرى الدليل أن قول الأعم أحياناً أقرب إلى الواقع، وهذا لا ينفعنا، لا لأنه يشترط في انتاج الشكل كلية الكبرى، بل لأنه ينتج ما لا يريده صاحب الدليل.. إن قلت: أنه نحن نتكلم عن الأقربية الداخلية لا الأقربية بلحاظ القرائن الخارجية، فإنه لا شك في أن فتوى الأعم في حد ذاتها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية أقرب في نفسه، وهذا كافٍ لإثبات الكلية فينفعنا..

قلت: أولاً: لا نسلم ذلك، فإن الذي نسلمه أن الأعمية في حد ذاتها تستوجب أقربية مجموع اجتهاد الأعم، لا أقربية كل فتوى للأعم..

ثانياً: أنه لو سلمنا فلا ينفع المستدل، لأن الكبرى العقلية التي ادعاها هي لزوم الأخذ بالأقرب عقلاً، والعقل لا يخصص الأقربية بالأقربية الداخلية..

أما المناقشة في الكبرى فحاصل الكلام: أن هذه الكبرى لا تتم حتماً على مسلك السببية، لأنه على هذا المسلك ليس المدار هو الأقربية، وأما على مبنى الطريقية صحيح أن الأمانة طريق إلى الواقع قد يصيب وقد يخطيء لكن لا نحرز أن تمام المناط في التعبد بطريقيتها هو الأقربية إلى الواقع، إذ لعله يوجد شيء آخر دخيل في المقام لا نعرفه..

وبهذا يتم الكلام في هذا الفصل المرتبط بلزوم تقليد الأعم..

تطبيق العبارة:

وقد استدللّ للمنع أيضاً بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل.

ثانيها: الإخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما في المقبولة وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ

عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلاً.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجل هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه.

وأما الثاني: فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة، لأجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى.

أما الصغرى فلأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات، ولا يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه، فإنه لو سلم إنه كذلك إلا إنه ليس بصغرى لما ادعى عقلاً من الكبرى، بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربية في الأمانة لنفسها، أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى، كما لا يخفى.

وأما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعبداً ولو على نحو الطريقة، لم يعلم إنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفضل وغيره سيان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً. نعم لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الاقرب قطعاً، فافهم.

السؤال الذي ذكر حاصله: 8

أنه في الفصل السابق في بحثنا عن الألفية كان الوجه الثالث من الوجوه المدخولة بنظر المصنف هو التمسك بالدليل العقلي، والتي كانت كبراه أن العقل يحكم بلزوم الأخذ بالأقرب عند المعارضة والاختلاف..

والمصنف قدس سره ذكر في مناقشته لهذه الكبرى أن قيام الدليل التعبدية على حجية قول الغير لم يُحرز أنه بمناط القرب، فلعل الفاضل والمفضول كلاهما من هذه الناحية سيان ويوجد نكتة أخرى في البين كانت هي الملاك من دون أن يكون لزيادة القرب دخل في أحدهما أصلاً.. هذا كان جواب الماتن..

السؤال: أن حجية الفتوى تدخل في سلك حجية الأمارات، فكما أن خبر الثقة أمانة على ثبوت قول المعصوم كذلك إخبار المفتي أمانة على ثبوت الحكم عند المقلد، وقد تقدم في أدلة التقليد إدراج المقام في دائرة رجوع المستخبر إلى الخبير الذي عمدة الدليل فيه هو سيرة العقلاء، وإذا كان الأمر كذلك فيقال: إن العقلاء لا يوجد لديهم تعبد وإنما يعملون ويبينون لنكتة ارتكازية، ولا شك أن القرب إلى الواقع نكتة ارتكازية للعمل بالأمارات لدى العقلاء..

في مقام الجواب عن هذا السؤال:

نريد أن نتكلم على جميع الشقوق المحتملة بناء على الطريقة.. تارة نقول بحجية فتوى الفقيه بدليل الانسداد، وأخرى نقول بحجية الفتوى من باب الظن الخاص..

إذا قلنا بالحجية من باب دليل الانسداد فلا شك أن الأقربية يكون لها دخالة في حكم العقل -حكومة أو كشافاً- على طبق مقدمات الانسداد، وذلك لأن إحدى مقدمات الانسداد تبنتي على الرجحان، على تأمل في تسليم الإشكال..

وأما إذا قلنا بحجية الفتوى من باب الظن الخاص، فتارة نلتزم بتأسيسية الأدلة اللفظية بناء على تماميتها، وأخرى نلتزم بإمضائيتها..

فعلى القول بالتأسيس لا غبار على كلام الماتن، لأن الأدلة اللفظية تدل على التعبد ولا نعرف نكته التعبد..

أما على القول بالإمضاء وأن الأدلة اللفظية بصدد إقرار ما عند العقلاء وليست بصدد تأسيس شيء جديد، كما يظهر من الماتن في جملة من الأمارات.. على هذا المبني أيضاً يكون كلام الماتن سليماً عن الإشكال..

وينبغي أن لا نخلط بين أمرين وأن نفرق بينهما..

الأمر الأول: أن يكون مناط العمل لدى العقلاء هو غلبة المطابقة للواقع..

الأمر الثاني: أن يكون مناط العمل لدى العقلاء أقرب أمانة للواقع من غيرها..

وما هو موجود ويمكن أن يقال في البناءات العقلانية في الطرق والأمارات هو الأول، والشاهد على ذلك أن أخبار الترجيح في باب التعارض ليست كل المرجحات التي ذكرت تقتضي أقربيية ذي المزية إلى الواقع من غيره وإن كان بعضها كذلك، كما في قوله: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) هذا أولاً.. وثانياً: لا نسلم أن المنط لدى العقلاء هو غلبة المطابقة للواقع، بل من الممكن أن يكون المنط على العمل بأمانة مركباً من غلبة المصادفة مع الواقع مع شيء آخر، وهو إلغاء احتمال الخلاف، ولا يكون هذا الإلغاء ناشئاً من الغلبة لكي يقال إنه لا يمكن الجمع في المناطية بين العلة والمعلول، فإن إلغاء الاحتمال كثيراً ما ينشأ من العادة، وبالتالي يصلح مناطاً أو جزءاً لمنط..

وعليه يصح قول الماتن رحمة الله عليه: فلعله يكون ما هو الأفضل وغيره سيان..

الفصل الثامن: في حياة المفتي.

ص ٤٧٦، قوله رحمه الله: (اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي..)

في هذا الفصل يتعرض الماتن رحمة الله عليه لشرط مهم وقع البحث فيه وهو اشتراط الحياة في المقلد..

عند أوائل الأصحاب كانت القضية منحصرة قولين: اشترط الحياة، وعدم اشتراط الحياة، فأكثر الأصوليين من الخاصة على اشتراط الحياة، وأكثر العامة والأخباريين وبعض الأصوليين على أنه لا يشترط الحياة..

نعم عند المتأخرين برزت تفصيلات، أهمها التفصيل بين تقليد الميت ابتداءً فلا يجوز، وبين تقليده استمراراً فيجوز..

مختار الماتن رحمة الله عليه هو القول المعروف بين الأصوليين وهو اشترط الحياة مطلقاً يعني في الابتداء والاستمرار..

تقريبه:

أننا نشك في جواز تقليد الميت ومقتضى الاستصحاب عدم الجواز، ولا نخرج عن هذا الأصل إلا بدليل..

فالكلام ينبغي أن ينصب على ما يمكن أن يكون دليلاً، أعم من يكون دليلاً على الإطلاق أو على بعض الحالات..

تطبيق العبارة:

اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط وبين العامة عدمه، وهو خيرة

الأخباريين، وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوي فيشترط، والاستمراري فلا يشترط، والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه، ولا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة.

ص ٤٧٧، قوله رحمه الله: (منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته..)

الدليل الأول: الذي أقيم لإثبات جواز تقليد الميت أن هذا الميت قبل موته كان يجوز تقليده، بعد موته نشك في جواز تقليده، مقتضى الاستصحاب بقاء الجواز..

المصنف رحمة الله عليه في مقام مناقشة هذا الدليل يذكرنا الماتن بركن من أركان الاستصحاب وهو بقاء الموضوع، وتقدم أن بقاء الموضوع تارة بلحاظ نظر العقل، وأخرى بلحاظ نظر العرف..

فإذا كان المدار على البقاء ووحدة الموضوع هو النظرة العقلية فالاستصحاب يجري في المقام، لأنه ثبت في محله من علم المعقول أن الموت ليس عدماً، وبالتالي فإن الحشر في يوم القيامة ليس إعادة للمعدوم، فهذا يعني أن من كان حياً هو نفسه الميت، فبنظر العقل الموضوع بعده باق..

لكنك عرفت في بحث الاستصحاب أن المدار على النظر العرفي، والعرف يرى أن المجتهد ذهب فتواه بذهابه، وصار موضوعاً آخر..

درس ٥٤٦:

ص ٤٧٧، قوله رحمه الله: (حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه..)

ذكرنا أن البعض استدل للخروج عن الأصل الأولي في عدم جواز تقليد الميت بالاستصحاب، وهذا الاستصحاب تارة نرضه في التقليد الابتدائي للميت، وأخرى نرضه في التقليد الاستمراري، سوف يأتي الحديث عن الثاني..

أما الأول فبيننا تقريب الاستصحاب في الدرس السابق، وفي مقام تحقيق الجواب يُشكل الماتن:

أنه في القضية المستصحة لم يبق الموضوع، وذلك لأن رأي الحي وإن كان حجة اسراء هذه الحجية إلى فتواه بعد موته يتوقف على صدق الرأي عليه، وصدق الرأي يتوقف على بقاء النفس الناطقة، والنفس الناطقة وإن كانت لا تزول بالموت عند أهل المعقول ولكنها في العرف يُنظر إلى القضية على أساس أنه عدم، والمناط في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب كما تقدم هو النظرة العرفية لا الدقة العقلية، فلا رأي لنحكم بحجيته، لعدم صاحبه لدى العرف..

إن قلت: هذا يعني أنه لا يجوز استصحاب الأحكام في حق الميت، مع أننا نلاحظ أن الفقهاء استصحبوا جملة من الأحكام في حقه، كاستصحاب طهارته ونجاسته، واستصحاب جواز النظر إليه وعدمه..

قلت: قياس هذه الأحكام على ما نحن فيه قياس مع الفارق، فإن ما نحن فيه وهو الرأي عارض على القوة والنفس الناطق بينما الأحكام المذكورة عارضة على الجسد، والجسد عند العرف ما زال موجوداً..

تطبيق العبارة:

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته، ولا يذهب عليك إنّه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأي معه، فإنّه متقوم بالحياة بنظر العرف، وأنّ لم يكن كذلك واقعاً، حيث إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميت ورأيه؛ ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنّما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقائه ببدنه الباقي بعد موته، وأنّ احتمال أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعاً؛ وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً.

وبالجملة: يكون انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره في القيامة إنّما هو من باب إعادة المعدوم، وأنّ لم يكن كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلاً في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، وحسبان أهله إنّها غير باقية وإنّما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيداً.

ص ٤٧٨، قوله رحمه الله: (لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وأنّ كان يزول..)

إن قلت: هلاً تعاملنا مع الفتوى كتعاملنا مع الخبر، فإنهما من باب واحد، فإن الخبر إخبار حسّي عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، والفتوى إخبار حدسي، فكما أنه يكفي في حجية الخبر الحياة ابتداءً ولا يشترط في حجيته الحياة حدوثاً وبقاءً،

ولذا نأخذ بالروايات مع كون راويها ميتاً، فليكن الأمر كذلك في باب الفتوى، تكون الحياة شرطاً حدوثاً لا حدوثاً وبقاءً..

يجيب الماتن عن هذا الإشكال نقضاً وحلاً..
أما نقضاً فالكل متفق بشرطية العقل حدوثاً واستمراراً، فلو جُنَّ الفقيه لا يجوز البقاء على تقليده، أو تبدل رأيه لا يجوز البقاء على الرأي الأول، أو صار فاسقاً..، تلاحظ أن هذه الشروط كلها حدوثاً وبقاءً..

أما الجواب الحلي يأتي..

درس ٥٤٧:

كان الكلام في إشكال أثير في آخر البحث السابق، وهو أن الفتوى إخبار عن الحكم، فهي من هذه الناحية كالخبر، فمقتضى المساواة بينهما أن يأخذ أحدهما حكم الآخر، فكما يجوز العمل بالخبر حتى بعد موت المخبر فليجز ذلك في الفتوى..

ذكرنا أن هذا الإشكال مدفوع نقضاً وحلاً..
أما نقضاً فبقيام الإجماع على شرطية الإيمان والعدالة والعقل في المفتي بقاءً، مع أنها لا تشترط في العمل بخبر الواحد بقاءً، فهذا يدل على أنه لا توجد مساواة بين هذين الأمرين..

وأما حلاً..

فلأن قياس الفتوى على الخبر قياس مع الفارق، لأن الفتوى مرجعها إلى الرأي، وقد عرفت أن الرأي يتقوم بالحياة، بخلاف الإخبار عن حس فإنه حدوثاً يتقوم بالحياة وبعد صدوره تحقق

الخبر وانتهى، فباب الإخبار وباب الفتوى بينهما هذا الفرق الكامن في الحسية والحدسية..
وبهذا يتم الكلام في مناقشة الاستصحاب كدليل على جواز تقليد الميت ابتداءً..

أما التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت استمراراً:
فللهولة الأولى قد يقال بأن قضية الاستصحاب الحكمي هو بقاء الحكم ثابتاً في حق المقلد بعد موت مرجعه وهذا لا يتقوم بالحياة، بخلاف استصحاب حجية الفتوى التي مرجعها إلى حجية الرأي..

وهذا الاستصحاب وإن كان أيضاً يمكن أن يقرب في التقليد الابتدائي لكنه لم يذكره الماتن لكونه تعليقياً، بخلافه هنا..
مثلاً كنت أقد مرجعاً يقول بأنه في المسافة التلفيقية يشترط في كل من الذهاب والإياب بعد كون المجموع ثمانية فصاعداً أن يكون كل واحد منهما أربعة فصاعداً، وعملت بهذه الفتوى مدة من الزمن، ثم توفي المرجع، وجاء المرجع الحي الذي يقول بكفاية مطلق التلفيق في ضمن الثانية، فهذا الحكم وهو وجوب الإتمام كان حكمي الفعلي وجوب التمام والآن بعد موته سافرت مسافة تلفيقية ثلاثة ذهاباً وسبعة إياباً أشك في بقاء الحكم الذي فعلي علي استصحاب البقاء.. هذا استصحاب تنجيزي وليس تعليقي..

والاستصحاب نفسه بالنسبة للمبتدئ الاستصحاب تعليقي لأنه على تقدير تقليدي له كان يجب علي التمام، الآن أشك فأقول ببقاء وجوبه، فيكون هذا الاستصحاب تعليقي..

إن قلت: هذا الاستصحاب يمكن أن يُشكل عليه بالإشكال نفسه الذي أشكل على صاحبه، إذ أنه بالنتيجة هذا الحكم الفعلي

ناشيء عن رأي المجتهد، فموضوعه هو الرأي وبموته لم يبق، فيعود الإشكال السابق..

يجيب الماتن: أنه في العُرف يعتبر الرأي مناطاً وسبباً لحدوث هذا الحكم، فهو واسطة في ثبوت هذا الحكم لمتعلقه، فالحكم وهو الوجوب يثبت لموضوعه وهو إتمام الصلاة ببركة الرأي، فحينئذ يكون الشك في بقاء الرأي سبباً للشك في بقاء الحكم، وبما أنك عرفت سابقاً أن المناط في تحقق الموضوع وفي موضوعية شيء هي النظرة العرفية، والعرف يرى أن الرأي هو من أسباب عروض الحكم لموضوعه لا أنه من مقومات الموضوع..

فهذا الإشكال لا يرد في المقام على هذا الاستصحاب..

ولكن مع هذا الدفاع من قبل الماتن رحمة الله عليه فإنه لا يرتضي جريان هذا الاستصحاب، وذلك لأن للاستصحاب أركاناً أهمها اليقين بالحدوث والشك بالبقاء، فيما نحن فيه اختل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث..

وسوف نبين هذه الدعوى على طبق مبانٍ ثلاثة:

المبنى الأول: أن يقال إن مدرك وجوب أو جواز التقليد هو العقل والدليل الفطري المتقدم، وهذا الدليل الفطري العقلي لا يقتضي أكثر من التنجيز والتعذير لأن العقل لا ينشيء أحكاماً، هذه الفتوى التي كانت للمجتهد غاية الأمر أنها منجزة أو معذرة، والتنجيز والتعذير ليس حكماً شرعياً ليصح استصحابه، فعلى هذا المبنى لا يقين بحكم شرعي..

المبنى الثاني: أن يكون دليل التقليد هو النقل كما عليه جماعة، على هذا الدليل قد نأخذ بالمبنى القائل بأن قضية اعتبار الطرق والأمارات هي الطريقية المقتضية لصرف التنجيز والتعذير من دون أن يستتبع ذلك إنشاءً لأحكام شرعية، وهو المبنى الذي اختاره الماتن في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري..

وهذا التنجيز والتعذير لا يقبل الاستصحاب، وما يقبل الاستصحاب وهو الحكم الشرعي لا يقين بحدوثه..

يمكن أن يقال: على المبنى الثاني بجريان الاستصحاب إذا قبلنا توجيه عدم ركنية اليقين بالحدوث، كما تقدمت الإشارة إليه في تنبيهات الاستصحاب، بأن يقال: إن دليل الاستصحاب بصدده جعل ملازمة بين البقاء على تقدير الحدوث، ويكون ذكر اليقين في أخبار الاستصحاب لمجرد كونه طريقاً إلى الحدوث والواقع..

فحينئذ قد يقال بجريان الاستصحاب على هذا المبنى، بأن يقال: أن الأمانة القائمة على حكم وإن كانت تقتضي تنجيزه لا جعل حكم مماثل لما قامت عليه الأمانة، لكن على تقدير مطابقة الأمانة للواقع يكون هناك حكم واقعي، ودليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين البقاء والحدوث على تقديره، وعليه فيثبت بقاء الحكم الثابت في الواقع في مرحلة الظاهر، فيجري الاستصحاب..

لكن الكلام في هذا المبنى، هنا يصفه الماتن بأنه تكلف، بأن نحمل دليل الاستصحاب على كونه بصدده إثبات الملازمة بين البقاء على تقدير الحدوث..

المبنى الثالث: ما يعرف بنظرية جعل الحكم المماثل فالاستصحاب له مجال، لأن المولى عندما أمرني بتصديق الثقة، وأخبر الثقة عن وجوب فعل، وقلنا بأن مرد تصديق الثقة إلى جعل حكم مماثل لما أخبر عنه الثقة، فإذاً يوجد حكم معلوم نشأ من جعل الحجية لخبر زرارة -مثلاً- وهذا الحكم المعلوم عملت به مدة من الزمن وكان فعلياً في حقي، وبعد موت المجتهد أشك في البقاء، فأستصحب البقاء..

وقد عرفت أن الرأي في المقام ليس من مقومات الموضوع عرفاً حتى يرد عليه الإشكال السابق..

لكن يمكن المناقشة مع ذلك:

أولاً: أننا لا نلتزم بهذا المبنى..

ثانياً: أنه يوجد احتمال لا دافع له، وهو أن الأحكام التقليدية أي الواردة في الأمور الفرعية ليست مجرد أحكام لموضوعاتها - كوجوب الإتمام الذي موضوعه إتمام الصلاة- بشكل مطلق، بل إنما كانت حكماً لموضوعها بحسب رأي المجتهد، والسبب في ذلك اختلاف المجتهدين في مدارك الأحكام، فرأيه دخيل في تقوم الحكم بموضوعه، فيعد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند تبدل رأيه أو موته..

ويكفي في عدم جريان الاستصحاب وجود هذا الاحتمال، لما عرفت في بحث الاستصحاب من لزوم إحراز الموضوع، ومع احتمال الخلاف لا يصدق إحراز الموضوع..

ثم في ختام رد الاستصحاب..

يدعي أنه في قبال الاستصحاب على تقدير تماميته يوجد في مقابله دليل اجتهادي فلا يصل الدور إلى الاستصحاب، وهذا الدليل الاجتهادي عبارة عن مفهوم الأولوية، تقرّبه:

أن الفقهاء اتفقت كلمتهم على أن الحيّ الذي عرض عليه عارض وزال رأيه لكبر أو مرض فلا يجوز البقاء على تقليده إجماعاً، مع أنه في العرف المجتهد مازال موجوداً، فإذا كان مع وجوده لم يجز البقاء على تقليده فمن باب أولى أنه لا يجوز مع عدمه وموته.. فتأمل..

بعد بيانه للأولوية أمر بالتأمل.. ولعلها للإشارة إلى أن هذه الأولوية ليست قطعية، وذلك لأنه في المقيس عليه هناك زوال للرأي حقيقة، بينما في المقيس يوجد موت فلا يصدق أنه زال وغير رأيه، فلعله هذا يكون دخيلاً فلا تكون الأولوية قطعية..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالاستصحاب..

تطبيق العبارة:

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأي وأن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كافٍ في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية.. فإنه يقال: لا شبهة في إنه لا بدّ في جوازه من بقاء الرأي والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.. وأما الاستمراري، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الأحكام التي قلده فيها، فإن رأيه وأن كان مناطاً لعروضها وحدثها، إلا إنه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض.

ولكنه لا يخفى إنّه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة كما عرفت فواضح، فإنّه لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وأن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعاً ليس إلا ذلك، لإنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقاً، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب، فراجع؛ ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعاً في الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحكام وأن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأي عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعارض. إلا أن الإنصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجزاف، فإنّه من المحتمل - لولا المقطوع - أن الأحكام التقليدية عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأي ونحوه، بل إنّما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة استصحابها، لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمل جيداً.

هذا كله مع إمكان دعوى إنّه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي، بسبب الهرم أو المرض إجماعاً، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل.

ص ٤٧٩، قوله رحمه الله: (ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد..)

الدليل الثاني: من الأدلة الموهونة بنظر المصنف التمسك بإطلاق الأدلة اللفظية الدالة على جواز التقليد، فهذه الأدلة لم تقيد بالحياة..

يجيب الماتن عن ذلك: أن الأدلة اللفظية -كما عرفت- على قسمين: آيات وروايات..

أما الآيات: فقد عرفت -أولاً- أنها لا تثبت جواز التقليد.. وثانياً: أن هذه الآيات ليست في مقام البيان إلا في مشروعية التقليد، وليست في مقام البيان بالنسبة لشرائط التقليد، ولأجل ذلك لا يعتبر فقيه أدلة الذكورة مقيده ومخصصة لعموم وإطلاق آية النفر..

أما الدليل اللفظي من قبيل الروايات، فقد عرفت أن المصنف قد قبلها، ولكن الجواب عنها بتقريبين: التقريب الأول: ما تقدم في الآيات وهي أنها ليست في مقام البيان..

التقريب الثاني: أنها منصرفة إلى صورة الحياة، فعلى العوام أن يقلدون ينسب إلى المرجع الحي.. هذا تمام الكلام بالتمسك بإطلاق الآيات..

الدليل الثالث: يبتني هذا الدليل على انحصار دليل التقليد بدليل الانسداد المقتضي لجواز العمل بمطلق الظنون، وهذا لا يفرق فيه بين الحياة والموت..

والجواب: أن الدور لا يصل إلى دليل الانسداد بعد أن فرغنا عن وجود دليل فطري وأدلة لفظية..

تطبيق العبارة:

ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد. وفيه - مضافاً إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه - منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى. ومنه انقذ حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسياق إلى حال الحياة فيها.

ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

وفيه أنه لا يكاد تصل النوبة إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه.

درس ٥٤٨:

ص ٤٧٩، قوله رحمه الله: (ومنها: دعوى السيرة على البقاء..).
الدليل الأخير: الذي يذكره الماتن رحمة الله عليه من الوجوه المدخولة لإثبات شرطية الحياة ابتداءً أو استمراراً، وإن كان الظاهر منه أنه قد سبق لإثبات الاستمرارية..

وهو عبارة عن التمسك بسيرة المتشركة، تقرّبه:

أنه باعتبار أن الموت ظاهرة موجودة في المجتمع البشري بكثرة، ففي أصحاب الأئمة عليهم السلام لا شك أن التقليد كان متعارفاً عندهم حتى في زمن المعاصرة والحضور، لأن الإمام عليه السلام لم يكن متواجداً في كل أماكن وجود الشيعة، فيحتاج صاحب الشقة البعيدة لأخذ معالم دينه عن فقيه تتلمذ على الإمام ولو بالواسطة، ولا شك أن هؤلاء الفقهاء كانوا يموتون ولم نسمع أنه في ذلك الزمن كانوا يتركون العمل بما

أخذوه عن الميت قبل موته، ولو كانوا يفعلون ذلك لكثرة الابتلاء به لكان قد نقل إلينا..

يجيب الماتن رحمة الله عليه عن هذا السؤال: أن المعاصر للمعصوم ثلاثة أصناف..

الصنف الأول: المعاصر له زماناً ومكاناً مع التلقي المباشر منه، أمثال أصحاب الأئمة عليهم السلام..

هذا الصنف لا يصدق في حقه التقليد بل كانوا يأخذون الحكم مباشرة عن المعصوم، والتقليد هو الأخذ بحدس الغير تعبداً، والأخذ بقول المعصوم لا يصدق عليه تعريف التقليد..

الصنف الثاني: المعاصر للمعصوم زماناً والمفارق له مكاناً، مع كونهم يأخذون بكلام المعصوم بواسطة الصنف الأول، من دون أن يدخل الوساطة لحدسه في الأخذ، وهذا أيضاً لا يصدق عليه تقليد بل هو أخذ للرواية..

الصنف الثالث: المعاصر له زماناً والبعيد عنه مكاناً، مع احتياجه في بعض الابتلاءات إلى تفريعات يقوم بها الفقهاء الرواة من أصحاب الأئمة، لأنهم أيضاً كانوا يفرعون وهذا التفريع نوع من الاجتهاد..

هذا وإن كان يصدق عليه التقليد والأخذ بقول الغير تعبداً، لكن ليس بهذا المثابة من الكثرة حتى يقال أن حالهم لو كان قائماً على العدول إلى الحي بعد الموت لنقل إلينا..

هذا الصنف الثالث مما لم يعلم حاله، فلا ثبوت للصغرى وهي سيرة المتشرعة، فهذا الدليل أيضاً باطل لا يمكن الموافقة عليه..

تطبيق العبارة:

ومنها: دعوى السيرة على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الأئمة: عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي. وفيه منع السيرة فيما هو محلّ الكلام، وأصحابهم: إنّما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل إنّهم غالباً إنّما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم: بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه أصلاً، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، إنّ كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته. ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله والأطهار..

عصر يوم الثلاثاء ٢٢ شوال ١٤٤٣، الموافق ٢٤/٥/٢٠٢٢ في دبي.