

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 023676255

Princeton University Library

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

JUN 15 1999

JUN 15 2011

مدارك العروة الوثقى
مباحث الاجتهاد والتقليد

فقه الشيعة

دروس في فقه الشيعة القاها سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

دام ظلّه العالی

تأليف

السيد محمد مهدي الموسوي الخوئي

(Arab)

BP174

.T323K484

1990

إسم الكتاب: دروس في فقه الشيعة

المؤلف: السيد محمد مهدي الموسوي الخالقي

الطبعة الثالثة: بالكاتب ست، ١٤١١ هـ . ق.

المطبعة: نوظهور

عدد النسخ: ٢٠٠٠ نسخة

pca
13393

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ

كَلِمَةُ الْمُؤَلِّفِ

حمداً لك أَللهم على ما أوليتنا به من تفقّه في الدّين، وهداية إلى الحق. وصلاةً زاكيةً على سيدنا محمّد (صلى الله عليه وآله) صاحب الشريعة الخالدة السمحاء. وسلاماً على آله الطّيبين الأطهار، حُماة الدّين، وحملة الأحكام، ودعاة الحق المبين، وبعد:

إنّ الفقه الإسلامي من أمثل العلوم، وأكثر المعارف إنارة لحياة الإنسان، وإشراقاً لطريقه إلى الحق والخير. فلم يضع تشريعاته الدقيقة عقل إنساني خاص، ليقف عند جيل معين لا يتعداه، بل وضعته حكمة السماء بأوسع مداركها لصالح الإنسانية في كل جيل، فأدركته العقول البشريّة النيرة بالإذعان والإعتناق. وكل ما تتقدم الأجيال في تفكيرها يتسنى للفقه الإسلامي هذا أن يعطي أسراراً أخرى، وأحكاماً قيّمة لصالح هذا التطور، ولتنظيم تلك الحياة الجديدة التي سترتقي إليها البشريّة في حياتها الدائمة المتطورة إلى الأفضل.

وفي الفقه الإسلامي حياة عملية وظّدت دعائمها على أساس نظام اجتماعي دقيق، وضعت للناس مقاييس للتعامل العادل، وموازن يرجعون إليها في تنظيم سوقهم، وتصحيح تجارتهم، كما يرجعون إليها في تأدية عباداتهم لخالقهم جلّ وعلا، وتنظيم سياستهم فيما بينهم، وفي سائر أمور معاشهم ومعادهم.

والفقه الإسلامي مصدر تشريعي من أقوم المصادر التي تجعل من المجتمع المتمسك بتعاليم دينه مجتمعاً سليماً سوياً، بعيداً عن المشاكل

والملايسات الإجتماعية يسود فيه النظام، وتحكم الطمأنينة والرضا، والثقة المتبادلة بين جميع الأفراد. وفقهنا الإسلامي الذي ينبثق من معين الوحي شريعة سمحاء، جاء بها محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - وحملها أبناؤه الأئمة الظاهرون، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، كيف لايزداد حرصنا عليه، ولايقوى إيماننا به، ولاتفنى حياتنا في سبيل الإبقاء عليه؟! فإن كان تشريعه من الله، وتبليغه من محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - وحملته أهل البيت - عليه السلام - كيف يستطيع الخطأ والباطل أن يتطرق إليه؟!، وكيف يستطيع مسلم أن يتقاعس عن معرفته وتعلمه، والتفقه في أموره لدنياه أو آخرته، ولعاشه ومعاذه!؟

وفي الكتاب العزيز الذي هو المصدر الأول للتشريع حث على التفقه في الدين، ودعوة شديدة إلى الاجتهاد فيه: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (١) كما ورد في السنة الكريمة الحث على ذلك بما لا يحصى عدده. فأدرك رجال العلم، وحمة الدين الأبرار أهمية الفقه الإسلامي وعلو شأنه، فأتعبوا نفوسهم في تنقيح قواعده، وتهذيب مداركه، وصنّفوا فيه كتباً قيمة، ووضعوا أسفاراً محكمة، ومشى ذلك في مختلف العصور، حتى أصبح في عصرنا الحاضر كتاب (العروة الوثقى) للفقهاء الجليل آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (قده) محطاً للأنظار، ومحوراً لأبحاث العلماء، حيث علّقوا نظرياتهم على الكتاب فيما اختلفوا معه في الرأي والاجتهاد. وقد أغناهم ذلك الكتاب الجامع عن تأليف كتاب آخر لإعتمادهم عليه.

ومن عني بهذا الكتاب، وجعله عنواناً لمحاضراته الفقهية في (البحث الخارج) ومحطاً لنظرياته العلميّة هو الأب الروحي، أستاذ الفقهاء والمجتهدين، حجة عصره، وغرة دهره، مصباح المهتدين، وبغية الطالبين،

المحقق البارع، والمؤسس الجامع، آية الله العظمى في العالمين سيدنا الأستاذ السيد أبو القاسم الخوئي دام ظله العالي. وقد وفقت بحمد الله تعالى لحضور أبحاثه الشريفة في الفقه، والأصول، والتفسير، محرراً ذلك كله، حريصاً على الاحتفاظ به. ومن جملة ما حررته: هو ما ألقاه بحثاً عن مدارك العروة الوثقى وأدلتها، فجاء بحمد الله شرحاً وافياً، ومستنداً كافياً لكتاب العروة الوثقى. وقد إشتمل هذا الشرح على ذكر تعليقات سيدنا الأستاذ - دام ظله - على الكتاب المذكور مع الإشارة إلى وجه مخالفة نظره مع المصنف (قده)، ونقده على ما يمكن أن يكون دليلاً لما ذهب إليه الماتن. وربما أوضحت المقصود، أو استدركت بعض ما أعرض عنه الأستاذ - دام ظله - إختصاراً للبحث في بعض التعليقات التي سيمر عليها القارئ الكريم.

ثم إنه دام ظله لم يتعرض للبحث عن مسائل الإجتهد والتقليد من كتاب العروة الوثقى في هذه الدورة التي حضرتها. ولكن كان من الحري أن أتعرض لهذه المسائل أيضاً تكميلاً لشرح الكتاب، فحررتها على ضوء إفاداته في الأصول وملاحظاته دام ظله. مع أنني قد لاحظت في الأثناء ما حرره بعض الأفاضل من تلامذته السابقين تقريراً لبحث سيدنا الأستاذ دام ظله عن هذه المسائل سابقاً، فجاء ما حررته - بحمد الله - شرحاً منقحاً يفي بالمقصود.

وأسأله تعالى أن ينفعني به وإخواني من أهل العلم، وأن ينظر إليه بعين الرضا والقبول، ويجعله ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ذيقعه الحرام ١٣٧٨

محمد مهدي الموسوي الخلخالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد خير خلقه وآله
الطاهرين. وبعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمة ربه محمد كاظم
الطباطبائي: هذه جملة مسائل مما تعم به البلوى وعليها الفتوى، جمعت
شتاتها، وأحصيت متفرقاتها، عسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون، وتكون
ذخراً ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، والله ولي التوفيق.
(مسألة ١) يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن
يكون: مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً (١).

(١) يقع البحث في هذه المسألة عن جهات:

«الجهة الأولى»:

في لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط بحكم العقل.

العقل وأحد الأمور الثلاثة:

بيانه: إن كل من التفت إلى أصل التشريع علم - بالضرورة - بثبوت
أحكام إلزامية في الدين، وأنّ الناس غير مهملين في أفعالهم وتركهم، فيلزم
بحكم العقل التعرّض لامثال هذه الأحكام، ليحصل الأمن من العقاب،
فإن في ارتكاب ما تحتل حرمة وترك ما يحتمل وجوبه احتمال العقاب.
وقد إستقل العقل بلزوم دفع العقاب المحتمل، بمعنى أنه يدرك صحة العقوبة
على مخالفة التكليف المنجز، وإن لم يكن واصلاً بخصوصه، كاستقلاله
بصحة العقوبة على مخالفة التكليف الواصل. وهذا معنى حكم العقل بلزوم

الطاعة، وقبح المعصية. وليس معناه أن للعقل أحكاماً مولوية بعثية أو زجرية.

ثم إن التعرّض لإمتثال الأحكام المعلومة بالإجمال يكون بأحد أمور ثلاثة:

(الأول): تحصيل العلم بها - وجدانا - بسماع من المعصوم - عليه السلام - ونحو ذلك .

(الثاني): تحصيل الحجة المعتبرة شرعاً عليها، سواء أكانت حجة على الحكم الواقعي وكاشفة عنه، أم كانت حجة في الظاهر، وناظرة إلى تعيين الوظيفة في ظرف الجهل بالواقع وعدم وصوله.

(الثالث): أن يحتاط في مقام العمل، فيأتي بما يحتمل وجوبه، ويترك ما يحتمل حرمة.

وبما أن باب العلم الوجداني بالأحكام منسّد علينا غالباً، ينحصر طريق الإمتثال بالأمرين الآخرين.

أما الاحتياط: فلا ريب في جوازه في الجملة، وفي جوازه مطلقاً كلام سنتعرض (*١) له إن شاء الله تعالى.

وأما تحصيل الحجة على الحكم الشرعي فلا ريب في أنه يحصل معه الأمن من العقاب على مخالفة الواقع إذا تحققت المخالفة اتفاقاً.

ثم إن الحجة على الحكم الشرعي إذا كانت فتوى الغير فالعمل عن إستناد إليها هو التقليد، وإن كانت غيرها من الأمارات المعتبرة فتحصيلها هو

(*١) في ذيل المسألة الثانية، فإنه لا يمكن الإحتياط في موارد دوران الأمرين المحذورين، وقد يكون حرجياً فيما إذا كان كثير الأطراف، وقد يناقش في الإحتياط في العبادات فيما إذا تمكن المكلف من الإمتثال التفصيلي، سواء استلزم التكرار أم لا، فليس الإحتياط طريق عام لإمتثال مطلق التكليف، فلا يسلك إلا في الجملة - كما يأتي توضيحه في تلك المسألة - .

الاجتهد. فإذا يلزم على كل مكلف - في غير الضروريات والقطعيات - أن يكون: مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً.

الشبهات البدوية وحكم العقل

ثم إن ما ذكرناه من لزوم التعرض لإمتثال الأحكام الواقعية - مخيراً بين الأمور الثلاثة - يجري في الشبهات البدوية، بعد إنحلال العلم الإجمالي باجتهد أو تقليد، لأن مجرد إحتمال التكليف يكفي في تنجزه، ما لم يكن هناك مؤمن شرعي أو عقلي، وذلك لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يجري شيء من الأصول الشرعية قبل الفحص عن الحكم واليأس عن الظفر به، فيستقل العقل بلزوم التعرض لإمتثال التكليف المحتمل، دفعاً للضرر المحتمل.

التخيير العقلي

وقد ظهر مما ذكرناه أن التخيير بين الأمور الثلاثة المذكورة عقلي لا شرعي. وعليه فلا يحتاج العامي في ذلك إلى التقليد، فإن عقله مستقل بذلك، ولا معنى للتقليد في مثله. نعم إن جواز الإحتياط في بعض الموارد لا بد من إحرازه باجتهد أو تقليد، واستعرف تفصيل ذلك.

لا تقليد في أصل التقليد

وأما جواز التقليد فلا مناص من انتهائه في حق العامي إلى الإرتكاز العقلاني، ومن الممتنع إنتهاؤه إلى التقليد كما هو ظاهر^(١). هذا كله في

(١) وإلا لدار أو تسلسل، لأنه لو توقفت حجية فتوى المجتهد للعامي على تقليد مجتهد آخر

حكم العقل من جهة وجوب التعرض لإمثال الأحكام المعلومة إجمالاً، أو في موارد الشبهة قبل الفحص.

الأدلة وجواز التقليد

وأما الكلام من جهة الدليل الشرعيّ، وما يمكن أن يستند إليه المجتهد في الحكم بجواز التقليد وحجية فتوى المجتهد بالنسبة إلى المقلّد فيدل عليه كل من السيرة والآيات والأخبار كما يلي.

السيرة

يدل على جواز التقليد قيام السيرة العقلائية على الرجوع إلى أهل الخبرة، والعلماء هم أهل الخبرة في معرفة الأحكام. وبما أنّه لم يرد في الشرع ردع عن الرجوع إليهم كانت السيرة حجة على جواز التقليد شرعاً، وبالملازمة دلت على حجية الفتوى.

الآيات الكريمة

أما الآيات (فنها) آية النفر،

وهي قوله تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (*١).

نقل السؤال إلى حجية فتوى المجتهد الثاني، وهكذا، فلو استمر التقليد من الأفراد متعاقباً لتسلسل، وإن رجع إلى ما قبله كان دوراً، فلا محيص من الإلتزام بالقول بأن جواز أصل التقليد لا يكون تقليدياً، بل هو ثابت بالإرتكاز العقلائيّ المبتنى على رجوع الجاهل إلى العالم في جميع الأمور، نعم لا محذور في تقليد بعض خصوصياته مما لا سبيل للعقل إليه، كمنع تقليد الميت ابتداءً، أو البقاء على تقليده، أو جواز تقليد غير الأعلام مما يستند إلى الأدلة الشرعية الخاصة - كما يأتي الكلام فيها في المسائل الآتية -.

فانها قد دلّت على وجوب الحذر عند الإنذار بالعقاب، لأن كلمة «لعل» ظاهرة في أن ما بعدها علة غائية لما قبلها، سواء أكان ما «قبلها أمراً خارجياً، أم حكماً مولوياً، فان كان الثاني، وكان ما بعد «لعل» فعلاً إختيارياً للمكلف يدل الكلام على أنه محكوم بالحكم السابق، بدهاءة أن الغاية الموجبة لايجب أمر آخر تكون بنفسها واجبة بطريق أولى.

ثم إن الإنذار بالعقاب يتحقق بالافتاء بتحريم شيء، أو وجوبه من جهة الدلالة الالتزامية، لأن في مخالفة الحكم الالزامي استحقاق للمقوبة. والحذر الواجب إنّما هو العمل - على طبق قول الفقيه - الذي هو التقليد حقيقة كما يأتي، لا مجرد الخوف النفساني. ولا يكون وجوب الحذر إلا مع حجية الإنذار، إذ لا مقتضى لوجوبه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فوجوب الحذر عند الإنذار يلازم حجية الانذار، والأمر به يدل على وجوبه فتدل الآية على وجوب كلي من الحذر والإنذار (التقليد والإفتاء).

وأما احتمال تقييد وجوب الحذر - بما إذا حصل العلم بمطابقة الإنذار للواقع - فيندفع بإطلاق الآية المباركة، لأن ظاهرها ترتب وجوب الحذر على مجرد الإنذار، لا على العلم بثبوت المنذره.

وربما يقال باختصاص الآية بموارد الإخبار عن الحكم الشرعي كما أفاد بعض مشايخنا المحققين^(١)، بدعوى أن التفقه في الصدر الأول إنّما كان بسماع الأحكام من النبي - صلى الله عليه وآله - أو الإمام - عليه السلام -، فالإنذار حينئذ إنّما يتحقق ببيان الحكم الذي سمعه، أو بالإخبار عن ترتب العقاب على فعل شيء أو تركه، فلا تدل الآية على حجية الفتوى، والتفقه المتوقف على إعمال النظر، لعدم إمكان الجمع بينهما.

ويمكن الجواب بأن إختلاف مراتب التفقه لا يوجب إختصاص الحكم ببعض أفراده، فإن التفقه في الصدر الأول كان بمجرد سماع الحديث وتحمله، لكونهم غالباً من أهل اللسان، فكانوا فقهاء فيما ينقلونه، ولم تكن الفقاهة من الصعوبة بهذه المثابة التي نجدها في عصرنا هذا، فإنها حصلت من كثرة الروايات وتعارضها، بل كان من الفقهاء في الصدر الأول وفي زمان الأئمة - عليهم السلام - من هو صاحب رأي واجتهد. ومن هنا كانوا يسألون الإمام - عليه السلام - عن علاج الأخبار المتعارضة، وهذا يدل على أنهم كانوا أهل نظر واستدلال. فظهر أن الإنذار كما يتحقق بنقل الرواية عن المعصوم - عليه السلام - كذلك يتحقق بالإفتاء؛ فلفقيه أيضاً الإنذار بحكم الله تعالى الذي تفقه فيه، واستنبطه من الروايات أو غيرها، فلا موجب لدعوى إختصاص الآية المباركة بالحكاية والإخبار،

بل لا يبعد دعوى دلالة الآية على اعتبار فهم الراوي معنى الرواية في حجية خبره، وذلك لعدم صدق التفقه على مجرد نقل ألفاظ المعصوم - عليه السلام - من دون فهم المعنى رأساً، وظاهر الآية دخل الفقه في وجوب الحذر عند الإنذار، إلا أن يقال بعدم القول بالفصل بين صورتَي الفهم وعدمه. فتحصل أن دلالة الآية الشريفة على حجية الفتوى أولى من دلالتها على حجية الرواية.

و(منها): آية السؤال

وهي قوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون» (*١) فإنها دلّت على وجوب السؤال، ومن الواضح أنه لا يجب السؤال إلا إذا كان الجواب حجة، فإن فائدة السؤال هو العمل على طبق الجواب، وإلا كان

السؤال لغوًا، وبما أن الفقيه من أهل الذكر فالآية بإطلاقها تدل على حجية فتواه المسبوقه بالسؤال، وعلى حجية غير المسبوقه به بعدم القول بالفصل. وربما يشكل على الاستدلال بها بأن سياق الآية تقتضي إرادة أهل الكتاب بالخصوص، وبأن تفسيرها بالأئمة الأطهار يقتضي الإختصاص بهم، فلا تعم غيرهم.

ويندفع: بأن جميع ذلك إنما هو من باب التطبيق لا الإختصاص، فإن الظاهر أن المراد بالذكر هو مطلق ما يوجب ذكر الله تعالى، مما يرجع إلى أمر النبوة، والولاية. والأحكام الإلهية، فكل من كان عنده علم بشيء من ذلك فهو من أهل الذكر. وبما أن علماء أهل الكتاب كانوا يعلمون نبوة نبيينا -صلى الله عليه وآله- وبعلا ماتها، أمر تعالى عاقمتهم أن يسألوا علماءهم عن شأن نبوة النبي الأكرم -صلى الله عليه وآله- بإطلاق أهل الذكر عليهم لا يدل على الإختصاص بهم. ومورد نزول الآية لا يكون موجباً للاقتصار على المورد، كما ورد ذلك في جملة من الروايات (ذكرها في مقدمة تفسير البرهان) ومن هذا يظهر الجواب عن تفسير الآية بالأئمة الأطهار -عليهم السلام-.

وربما يورد على ذلك بأن الآية لا تدل على حجية الجواب تعبدًا، لاحتمال أن يكون وجوب السؤال لغاية أن يترتب عليه العلم بالواقع، بل الظاهر منها ذلك، حيث إنه علق فيها وجوب السؤال على عدم العلم، فتكون الغاية حصول العلم، لا العمل بالجواب تعبدًا.

ويمكن الجواب عنه: بأن الآية الشريفة ظاهرة في حصول العلم بنفس الجواب، لا بضمائم خارجية، ولا يكون ذلك إلا من جهة أن الجواب حجة وعلم تعبدًا، فإن المفروض أنه بنفسه لا يوجب للقطع بالواقع، وإطلاق العلم على الحجة ليس بعزيز. وإن شئت فقل: إن تعليق الأمر بالسؤال على عدم العلم لا يدل على أن الغاية منه حصول العلم بالجواب، بل إنما يدل على

حجّية الجواب في هذه الحالة سواء حصل به العلم أم لا، فالغاية من السؤال القرب إلى الواقع، لا العلم به، كما يقال للمريض: إن كنت لاتعرف العلاج فاسأل الطبيب. ومن المعلوم أن جواب الطبيب لا يوجب القطع بالعلاج، بل غايته الأقربية إلى العلاج.

هذا ولكن يقرب دعوى ظهور الآية الشريفة في أن المطلوب هو حصول العلم - كما أفاد سيدنا الاستاذ دام ظله العالي- فلا بد من السؤال ثانياً وثالثاً وهكذا إلى أن يحصل العلم، ويؤيد ذلك: أن الآية المباركة وردت في إلزام أهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبي الأكرم، مما هو مدون في الكتب السماوية، كما يظهر من مراجعة الآيات التي قبل هذه الآية وبعدها. بل إن نفس الآية المباركة تدل على أن سبب الأمر بالسؤال كان إستبعاد الكفار أن يكون الرسول بشراً، فإنّه قال تعالى: «وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون»^(١*) ومن الظاهر أنه لايعتمد في مثل أمر النبوة التي هي من أصول الدّين على مجرد الإخبار ما لم يحصل العلم بمطابقته للواقع.

الآيات الناهية عن التقليد

نعم هناك آيات تدل على ذم التقليد،

كقوله تعالى: «وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرّسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون»^(٢*).

وقوله تعالى: «وإذا قيل لهم إتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما

(١*) الأنبياء: ٧.

(٢*) المائدة: ١٠٧.

ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون» (*١)
ولكنها أجنبية عن المقام، لأن موردها التقليد في أصول الدين، ومن
تقليد الجاهل لجاهل مثله، ولا إشكال في عدم جواز التقليد في أصول الدين
ولو كان المقلد عالماً، بل لا بد فيها من تحصيل اليقين ولو على نحو الإجمال،
فإن المطلوب فيها الإيمان والمعرفة والتصديق في القلب، وكل ذلك لا يحصل
بالتقليد، ومحل الكلام في المقام إنما هو تقليد العامي في فروع الدين المجتهد
العارف بها، وهذا غير التقليد المذموم عليه في الآيات.

الأخبار

وأما الأخبار الدالة على حجية الفتوى، وجواز عمل الغير بها فهي
على طوائف، يبلغ مجموعها حد التواتر، بحيث يوجب القطع بصدور بعضها
وإن أمكن الخدشة في سند جملة منها.

(منها) الأخبار الدالة على وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى
رواة الحديث من الشيعة، دون غيرهم، وتدل بالإلتزام على حجية الفتوى.
كصحيحة أحمد بن اسحق، عن أبي الحسن - عليه السلام - قال: سألته
وقلت: من أعامل، وعمن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال: العمري: ثقني، فما
أدى إليك عني، فعني يؤدي...» (*٢).

فإن إطلاقها يشمل كلا القسمين (الرواية والفتوى) من الأداء.
ورواية عبدالعزيز ابن المهدي والحسن بن علي بن يقطين عن الرضا
- عليه السلام - قال، قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه

(*١) البقرة: ١٧٠.

(*٢) الكافي ج ١: ٣٢٩، الغيبة للشيخ الطوسي: ٢١٥، بتفاوت وسائل الشيعة ج

من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ منه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم». (*١)

فإن إطلاق الأخذ يعم الأخذ عن طريق الفتوى أيضاً.

ومثلها: رواية علي بن المسيب الهمداني. قال، قلت للرضا -عليه السلام-: شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال -عليه السلام-: «من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» (*٢). قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه.

وحسنة عبدالعزيز بن المهدي قال: قلت للرضا -عليه السلام-: إن شقتي بعيدة، فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال -عليه السلام-: «نعم». (*٣)

وفي التوقيع المبارك، عن صاحب الزمان -عليه السلام-، إلى إسحاق بن يعقوب: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا». (*٤)

والإرجاع إليهم بإطلاقه يشمل أخذ الفتوى عنهم.

ورواية الإحتجاج في آخرها: «فأما من كان من الفقهاء صائناً

(*١) رجال الكشي ٢: ٩٣٥/٧٨٤، وسائل الشيعة ج ١٨: ١٠٧ أبواب صفات القاضي

ب ١١ ح ٣٣.

(*٢) رجال الكشي ٢: ١١١٢/٨٥٨، الوسائل ج ١٨: ١٠٦ أبواب صفات القاضي

ب ١١ ح ٢٧.

(*٣) رجال الكشي ٢: ٩٣٨/٧٨٥، الوسائل ج ١٨: ١٠٧ أبواب صفات القاضي ب ١١

ح ٣٥.

(*٤) إكمال الدين ٢: ٤/٤٨٣، الإحتجاج ٢: ٤٦٩، الوسائل ج ١٨: ١٠١ أبواب صفات

القاضي ب ١١ ح ٩.

لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاہ، فللعوام أن يقلدوه». (٥١)

(ومنها): الأخبار الدالة صريحاً على جواز الإفتاء الملازم لجواز عمل الغير به عرفاً.

كقول الصادق - عليه السلام - لأبان بن تغلب: «أجلس في مسجد المدينة، وأفت الناس، فإنني أحب أن يُرى في شعيتي مثلك». (٥٢)

ورواية معاذ بن مسلم النحوي، عن أبي عبدالله - عليه السلام - . قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع، فتفتي الناس». قلت: نعم وأردت أن أسألك عن ذلك، قبل أن أخرج إني أقعد في المسجد، فيجئني الرجل فيسألني عن الشيء، فاذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجئني الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فاخبره بما جاء عنكم، ويجئني الرجل لا أعرفه، ولا أدري من هو فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: اصنع كذا، فإنني كذا أصنع». (٥٣)

(ومنها): الأخبار الناهية عن القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين - عليه السلام - الدالة بمفهومها على جواز الإفتاء، مع العلم بوروده عنهم - عليهم السلام - وجوازه يلزم جواز العمل به عرفاً كما ذكرنا.

كصحيحة أبي عبيدة، عن أبي عبدالله - عليه السلام - «من أفتى الناس بغير علم، ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه

(١) الإحتجاج ج ٢: ٤٥٨، الوسائل ج ١٨: ٩٤ أبواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠.

(٢) رجال التجاشي: ص ٧.

(٣) رجال الكشي ٢: ٥٢٢/٤٧٠، الوسائل ١٨: ١٠٨ أبواب صفات القاضي ب ١١

وزر من عمل بفتياه» (*١).

ومثلها ما دل على النهي عن الإفتاء، والقضاء بالرأي، والمقاييس، ونحوها من الإستنباطات الظنية التي يعول عليها غيرنا وهي كثيرة مذكورة في الباب السادس من كتاب القضاء من أبواب صفات القاضي.

وبالجملة يظهر من الروايات المتضاربة الواردة في صفات القضاة والمفتين، وفي شرائط القضاء والافتاء - جواز التقليد، وحجية الفتوى بشرائطها.

نعم قد إستشكل في دلالتها بعض المشايخ المحققين (*٢) كما إستشكل في دلالة آية النفر من حيث شمولها للتفقه بإعمال النظر، وقد تقدم ذكر الإشكال مع جوابه في ذيل الإستدلال بآية النفر.

وذكرنا هناك أن إختلاف مراتب التفقه لا يوجب اختصاص الحكم ببعض الأفراد، فيشمل التفقه بإعمال النظر، كما يشمل التفقه بالسمع من المعصوم - عليه السلام -.

تتميم وتوضيح في محتملات الوجوب

تقدم أن وجوب الأمور الثلاثة المذكورة في المتن وجوبا تخييريا - إنما هو وجوب عقلي لا شرعي. وذلك : لأن الوجوب الشرعي إما نفسي، وإما طريقي، وإما غيري، ولا يصح شيء من ذلك في المقام.

(*١) الكافي ٧: ٤٠٩/٢، المحاسن: ٦٠/٢٠٥، الوسائل ١٨: ٩ أبواب اصفات القاضي

ب ٤ ح ١.

(*٢) في رسالة الإجتهد والتقليد ص ١٣.

الوجوب النفسي

أما الوجوب النفسي فإنه إذا كان بلحاظ وجوب تعلم الأحكام نفسياً - كما قيل - فهو مع الغض عن بطلانه في نفسه وان تم في الاجتهاد، لأنه - كما عرفت - عبارة عن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، فهو - أي الاجتهاد - تعلم للحكم عن طريق الحجة، إلا أنه - أي الوجوب النفسي - لا يتصور في الاحتياط، لأنه عنوان لنفس العمل، لأنه طريق لمعرفة الأحكام، بل لا يتصور في التقليد أيضاً - على ما هو المختار فيه من أنه العمل عن استناد الى فتوى المجتهد - لعين الوجه. نعم يتصور فيه بناء على أنه أخذ الفتوى عن المجتهد، كما عليه المصنف (قده). وإذا كان الوجوب النفسي بلحاظ المصالح الواقعية الباعثة على جعل الأحكام الواقعية، فإنه وإن أمكن تصوره في التقليد الذي هو عنوان للعمل، فإيجابه إيصال للواقع بعنوان آخر، كما عن بعض المشايخ المحققين (قده) بناء منه على ثبوت وجوب التقليد نفسياً بالآيات والروايات، بل بكشف العقل، إلا أنه لا يتصور في الاجتهاد، لأنه طريق لمعرفة الأحكام وليس عنوانا للعمل نفسه، كما أنه لا يتم في الاحتياط، إذ لا دليل على وجوبه شرعاً، ولو سلّمت دلالة الأدلة على وجوب التقليد شرعاً.

الوجوب الطريقي

وأما الوجوب الطريقي - أعني به الإيجاب بداعي التجيز أو التعذير - فإن أريد به وجوب تعلم الأحكام إما بالاجتهاد. كما هو مقتضى آية النفس، أو بالأعم منه ومن السؤال من الفقيه، كما هو مقتضى الروايات الدالة على وجوب طلب العلم، فهو وان تم في الاجتهاد، بل في التقليد أيضاً، بناء على

أن التقليد هو أخذ الفتوى، إلا أنه لا يتصور في الإحتياط، لأنه عنوان للعمل نفسه، لأنه طريق لمعرفة الحكم. بل ولا يتم في التقليد أيضاً على المختار فيه. وإن أريد به الوجوب بلحاظ التحفظ على الملاكات الواقعية فلا يصح ذلك في شيء من الأمور الثلاثة، إذ ليس الاجتهاد والتقليد والإحتياط طريقاً إلى الواقع، وإنما الطريق الذي يكون موصلاً الى الواقع، ومنجزاً له في صورة الإصابة، ومعذراً عنه عند الخطأ هو الأمارات والأصول بالإضافة الى المجتهد، وفتوى المجتهد بالإضافة إلى المقلد فليس شيء من الاجتهاد والتقليد والإحتياط قابلاً لتنجز الواقع به، أو لأن يكون معذراً عنه عند الخطأ.

الوجوب الغيري

وأما الوجوب الغيري فلا يتصور له معنى محصلاً في المقام، لأن شيئاً من الأمور الثلاثة لا يكون مقدمة وجودية لواجب نفسي، ليتصف بالوجوب الغيري من قبله. (*١)

هل الأمور الثلاثة في عرض واحد

(الجهة الثانية)

في أن الأمور الثلاثة (الاجتهاد والتقليد والإحتياط) مترتبة أو أنها في عرض واحد- لا بد من البحث في مسائل ثلاث.

تقدم الاجتهاد والتقليد على الإحتياط

«الأولى» في تقديم الاجتهاد والتقليد على الإحتياط وعدمه. ويأتي

(١) أما الاجتهاد والتقليد فهما من مصاديق قيام الحجة على الواقع وأما الإحتياط فهو عبارة عن إتيان نفس الواجب أو محتمله، أو ترك الحرام أو محتمله، وليس شئ من هذه مقدمة وجودية للواجب، وإن كان بعضها كالإحتياط مقدمة علمية له، أو لترك الحرام.

الكلام فيه في ذيل المسألة الثانية. (*١)

تقدم الإحتياط على الإجتهد والتقليد

«أثنائية» في عكس ذلك بمعنى عدم جواز العمل بالإجتهد أو التقليد لمن يتمكن من الإحتياط، ومحل الكلام في المقام، هو ما اذا لم يكن الإحتياط في نفسه مبغوضاً شرعاً، أو حرجياً، فإنه إذا كان مبغوضاً كما اذا أخل بالنظام لم يجز إختياره في مرحلة الإمتثال مع التمكن من الإجتهد، أو التقليد، أو بدونها. كما أنه لا يجب إختياره فيما إذا كان حرجياً، لأن ما ينشأ منه الحرج من الأحكام مرفوع في الشريعة،

فإذا لم يكن الإحتياط مخللاً بالنظام ولا حرجياً - فقد يقال - بتقدمه على الإجتهد والتقليد نظراً إلى أن الإمتثال القطعي يتقدم على الإمتثال الظني ولو كان إمتثالاً تفصيلياً خصوصاً في المعاملات.

والجواب عنه أن إطلاق أدلة إعتبار الأمارات يقتضي حجيتها حتى إذا تمكن المكلف من تحصيل العلم بامتثال التكاليف الواقعية بالإحتياط، فالأمانة في حكم الشارع بمنزلة العلم الوجداني، فهو والعلم في عرض واحد، ولا فرق في نظر العقل بين تحصيل العلم الوجداني بالإمتثال باتيان جميع المحتملات، وتحصيل العلم التعبدي باتيان ما قامت الأمانة المعتبرة على وجوبه.

تقدم الإجتهد على التقليد

«الثالثة» في تقدم تحصيل الإجتهد على التقليد وعدمه. لا إشكال

(*١) ونذكر هنا: أن الإمتثال الإجمالي يكون في عرض الإمتثال التفصيلي ولو كان بالظن المعتبر، فإنه بمنزلة العلم التفصيلي شرعاً.

في جواز التقليد وعدم وجوب تحصيل ملكة الإجتهد إذا كان هناك من يجوز تقليده، لقيام سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وإن كان الجاهل متمكناً من تحصيل الملكة. وبما أن الشارع لم يردع عن هذه السيرة كشف ذلك عن رضاه بها، بل يمكن دعوى قيام سيرة المتشعبة خلفاً عن سلف على ذلك بحيث يحصل اليقين برضاء الشارع به، مضافاً إلى أن إطلاقات أدلة التقليد تفي بذلك، وعليه يكون التقليد وتحصيل الإجتهد في عرض واحد لمن لم يجد ملكة الإجتهد فعلاً.

وأما إذا كان واجداً لها فيشكل القول بجواز رجوعه إلى فتوى الغير فيما لم يجتهد فيه فعلاً. بل في رسالة شيخنا الأنصاري (قده) في الإجتهد والتقليد «المعروف عندنا عدم بل لم ينقل الجواز عن أحد منا وإنما حكي عن مخالفينا على إختلاف منهم في الإطلاق والتفصيلات المختلفة» ثم نسب القول بالجواز إلى السيد في المناهل.

وكيف كان فالأقوى عدم الجواز لعدم ثبوت السيرة على ذلك، ولإنصراف إطلاقات الأدلة السمعية من الآيات والأخبار عن له ملكة الاجتهد كما عنه (قده) وهو غير بعيد،

بل ذكر بعض المشايخ المحققين (قده) (*) أنه لا معنى لإطلاق تلك الأدلة بالنسبة إلى المتمكن من الاستنباط. وذلك لأن أدلة الأحكام الشرعية شاملة لمثل هذا الشخص، فالأحكام الواقعية منجزة في حقه من طريق الإمارات المعتبرة، تمكنه من الاستفادة منها. ومعه كيف يسعه الرجوع إلى غيره، والعمل بفتياه. وهذا بخلاف العامي العاجز عن الاستنباط فإن تلك الأدلة لا تشمل له لفرض عجزه عن فهم مدايلها - وبعبارة أخرى - إن أدلة

التقليد خاصة بمن لاحجة عنده فلاتعم من تمت عليه الحجة. ولكن يمكن المناقشة فيه بان تنجز الأحكام الواقعية من طريق الإمارات لاينافي حجية فتوى المجتهد حتى بالإضافة إلى من له ملكة الإستنباط، فيمكن أن يكون الإستناد إليها معدراً عن مخالفة الواقع إذا تحققت المخالفة. وهذا نظير تنجز الأحكام الواقعية على العامي بعلمه الإجمالي ومع ذلك فان استناده الى فتوى المجتهد يعذره عن مخالفة الواقع. وأما ما ذكره من أن أدلة التقليد خاصة بمن لاحجة عنده فان رجع الى دعوى الإنصراف كما عن الشيخ (قده) فهو وإلا فهو بلا بينة ولا برهان.

تعريف الاجتهاد (الجهة الثالثة)

في تحقيق معنى الاجتهاد. لم يتعرض المصنف (قده) لتعريف الاجتهاد لعدم إبتلاء العوام به، وأما التقليد فيأتي تعريفه من المصنف (قده) في المسألة الثامنة، ونذكر هناك ما هو التحقيق فيه.

أما الإجتهد ففي الأصل بمعنى: (صرف الطاقة وبذلها) وهو من الجهد - بالضم أو الفتح - بمعنى الطاقة أو أنه بمعنى (طلب المشقة وتحملها) من الجهد بمعنى المشقة. وأما في الإصطلاح فيعرف تارة كما عن الحاجي بأنه: «إستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي» وأخرى بأنه: «ملكة يقتدر بها على إستنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة من الفعل».

ولا يخفى: أن التعريف الأول لا يستقيم على مذهب الإمامية، إذ لإعتبار للظن في ثبوت الأحكام الشرعية، وإنما العبرة في ذلك بالعلم الوجداني، سواء أكان متعلقه ثبوت الحكم في الواقع، أم كان متعلقه ثبوت

الحكم بالتعبد، وإن شئت فقل: لا بد للمجتهد من تحصيل العلم، فقد يعلم بثبوت الحكم المجعول أولاً. وقد يعلم بقيام الحجة فيحكم بثبوت الحكم تعبداً، كما في موارد الأمارات والأصول المعتبرة شرعاً، فإنها وإن لم تكن موجبة للقطع بالحكم الواقعي، لأنّها تكون - لا محالة - ظنية من جهة الدلالة أو السند أو الجهة، إلا أنّها مقطوعة الحجية. ويكفي ذلك في حصول الأمن من العقوبة.

ولعل ما ذكر من تعريف الإجتهد هو الذي أوجب إنكار الأخباريين أشد الإنكار جواز العمل بالإجتهد للمجتهد نفسه وللعامي، نظراً إلى عدم قيام الدليل على حجية الظن الإجتهدية، ولزوم العمل بما ثبتت حجيته شرعاً، وطرح الظنون الحاصلة من إعمال الرأي والإجتهد.

والإنصاف أن ما ذكره في محله، إلا أنه في الحقيقة طعن على التعريف لا طعن على المجتهدين بوجه، فإنهم أيضاً لا يقولون بحجية الظن ما لم يرد من الشرع دليل على اعتباره. والإنكار المذكور نشأ من تعريف الإجتهد بما ذكر، فلو بدّلنا كلمة الظن بالحجة، وقلنا: إن الإجتهد «هو استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي» لا رتفع الإشكال. فالإجتهد في الحقيقة هو تحصيل الحجة على الحكم، وعليه فلا يظن بالأخباريين أن ينكر جواز العمل بما قطع بحجيته. وبما هو الوظيفة الفعلية من قبل الشارع، كما أنه لا ينكر جواز رجوع الجاهل إلى العالم. وعلى ذلك يصبح النزاع في جواز العمل بالإجتهد نزاعاً لفظياً.

نعم يمكن أن يقع النزاع بين الفريقين في حجية بعض الأمارات أو الأصول، وهذا أمر آخر أجنبي عن جواز العمل بالإجتهد. وقد وقع نظير ذلك بين الأخباريين بأنفسهم، كما وقع بين الأصوليين.

وأما التعريف الثاني فهو وإن كان سالماً عن هذا الإشكال إلا أن

الاجتهاد بهذا المعنى لا يكون موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعية المترتبة على عنوان «الفقيه» أو «الناظر في الحلال والحرام» أو «العارف بالأحكام»، أو «الراوي لحديث أهل البيت» -عليهم السلام- ونحو ذلك من العناوين الدالة على فعلية الإستنباط، كما ستعرف.

قيل: إن ملكة الإستنباط إنّما تحصل من التمرين، وعمل الإستنباط، كجملة من الملكات كالشجاعة. فان الجبان قد يزول جنبه بمزاولة آثار الشجاعة والإقتحام في الشدائد حتى ينقلب شجاعاً، فملكة الإستنباط لا تنفك عن الفعلية لحصولها بالممارسة في العمل، فالتعريف المذكور تعريف باللائم، وغير مناف لترتب الأحكام الشرعية على مرحلة الفعلية، لعدم إنفكاكها عن الملكة.

ولكنه يندفع بأن ملكة الإستنباط إنّما تتوقف على مقدمات نظرية حاصلة بدراسة علوم خاصة، كعلوم الأدب، وأصول الفقه فحصولها إنّما يتوقف على إتقان النظر في تلك العلوم، ولو لم يستنبط حكماً واحداً في مسألة واحدة، نعم الملكة تقوى بالممارسة، وهذا أمر آخر لا يرتبط بحصول الملكة عن عمل الإستنباط.

أحكام المجتهد بالملكة أو بالفعل

إذا تحققت ذلك فلا بد من ملاحظة الأحكام المتعلقة بالمجتهد. فنقول الأحكام المتعلقة بالمجتهد ثلاثة. (أحدها): حرمة أن يقلد غيره (الثاني): جواز أن يقلده العامي (الثالث): جواز تصديده للقضاء وما بحكمة من مناصب الفقيه.

١- حرمة التقليد عليه

أما الحكم الأول: فان كان مدرکه دعوى الإجماع على حرمة التقليد

على القادر على الإستنباط - كما في رسالة الاجتهاد والتقليد لشيخنا الأنصاري (قده) (*١) بضميمة دعوى إنصراف مادل على جواز التقليد من الآيات والأخبار عن مثله، فإن الأمر بسؤال أهل الذكر في قوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون» لا يشملهم، لأن المفروض أنه من أهل الذكر، والأمر بالسؤال متوجه إلى غيرهم، وكذلك الحال اذا كان مدرك جواز التقليد حكم العقل بالرجوع إلى من له الحجة على الحكم عند العجز عن الوصول الى الواقع، ولو كان من الطريق المعبر، فان المتمكن من الإستنباط غير عاجز عن ذلك - فلا ينطبق عليه موضوع جواز التقليد. (*٢)

وعلى هذين الوجهين صح تعريف الإجتهد بأنه: «ملكة الإستنباط» فان من تمكن منه ليس له أن يقلد غيره.

وأما إذا كان دليل حرمة تقليد المجتهد غيره هو حكم العقل بعدم جواز رجوع العالم إلى الجاهل - لأن العالم يرى خطأ غيره إذا كان مخالفاً معه في الإعتقاد فكيف يجوز له تقليده - كان موضوع هذا الحكم العالم بالحكم فعلاً، سواء أكان علمه علماً وجدانياً أو علماً تعبيرياً من جهة قيام أمانة، أو أصل عملي على ثبوته.

وعليه فلا بد من تعريف الإجتهد بأنه «تحصيل الحجة على الحكم الشرعي» أو بما يرادف ذلك.

٢- جواز تقليده

وأما الحكم الثاني: «وهو جواز أن يقلده العامي» فوضعه - علي ما يظهر من الآيات والأخبار - هو المستنبط للحكم بالفعل، لا من له ملكة

(*١) كما تقدم في ص ٢٣.

(*٢) كما تقدم في ص ٢٣.

الاستنباط، لأن عنوان «الفقيه» المصرح به في رواية الإحتجاج، والتفقه المذكور في آية النفر لا يصدق إلا على من علم بالحكم، وكذلك عنوان «راوي الحديث» و«الناظر في الحلال والحرام» و«العارف بالأحكام» المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات والمأخوذة شرطاً لجواز الرجوع إلى شيعتهم لا تصدق إلا على «العالم بالحلال والحرام» ولو كان علماً تعبدياً حاصلًا من أمانة شرعية. (*١)

٣- جواز قضائه وما يحكمه

وأما الحكم الثالث: «وهو جواز تصديه للقضاء وما يحكمه من مناصب الفقيه» فهو أيضاً مترتب على العناوين المذكورة، كما ظهر من مراجعة المقبولة وغيرها من الروايات، بل الاستفادة منها إعتبار معرفة كثير من الأحكام وإن لم يكن كلها بحيث يصدق عليه «العارف بالأحكام» و«الفقيه» فلا يكفي معرفة القليل منها في جواز القضاء وجواز التقليد، لعدم صدق «العارف بالأحكام» عليه. (*٢)

وأما ما في بعض الروايات من التعبير بأنه: «يعلم شيئاً من قضايانا».

كرواية أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال. قال قال أبو عبد الله

(*١) هذا فيما لم يستنبط شيئاً من الأحكام وأما لو استنبط بعضها فهل يجوز تقليده في خصوص ما استنبط أولاً، كلام يأتي تفضيله في ذيل (المسألة ٢٢) عند البحث عن التجزي في الإجتهد، ونتكلم عن مقتضى السيرة هناك أيضاً.

(*٢) هذا مضافاً إلى أن مقتضى الأصل عدم نفوذ القضاء إلا ممن ثبت نفوذ قضائه على الآخرين، والقدر المتيقن الخارج من الأصل إنما هو المجتهد العالم بالفعل والفقيه العارف بالأحكام، لا مجرد من له ملكة الاستنباط، ولو استنبط مقداراً من الأحكام لا يوجب صدق العالم والفقيه عليه، ويجرى هذا الأصل في حجبة فتواه للغير أيضاً، وإن كان حجة له.

جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فأني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه». (*١)

فإنما هو لنكتة بديعة لاتنافي ما ذكرناه من لزوم معرفة أكثر الأحكام وهي: إن إضافة الشيء إلى أمر يختلف سعةً وضيقاً بسعة المضاف إليه وضيقه، فلو أضيفت كلمة شيء إلى البحر، وقال: رأيت شيئاً من البحر لا يصدق على القليل، كالقطرة ونحوها. بل لا بد وأن يكون شيئاً بالإضافة إلى ماء البحر وإن كان كثيراً في نفسه. وهكذا لو قال: أملك شيئاً من أرض العراق - مثلاً - لا يصدق على شبر ونحوه، بل لا بد وأن يملك مقداراً معتاداً به. نعم لو قال: أملك شيئاً من هذه الدار، أو شيئاً من هذا الرغيف يصدق على القليل. وبما أن علوم العترة الطاهرة - عليهم السلام - بحار لا يحيط بها أحد فكل من عرف جملة من الأحكام التي بأيدينا، أو جميعها فهو لا يعرف إلا شيئاً من قضاياهم، وإن كان معلومه في نفسه كثيراً. (*٢)

(*١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٤ في الباب من أبواب صفات القاضي ح ٥ الفقيه ج ٣ ص ١/٢، الكافي ج ٧ ص ٢/٤١٢، التهذيب ج ٦ ص ١٦٦/٢١٩ وهي صحيحة، لأن أبا خديجة ثقة على الأظهر كما جاء في مبانى تكملة المنهاج ج ١ ص ١٨ وهي معتبرة على جميع الطرق المحكية في «الفقيه والكافي والتهذيب» فان «حسن بن علي الوشا» وإن وقع في طريق «الصدوق» الا انه ممدوح، بل موثق، لوقوعه في أسانيد «كامل الزيارات» الذين وثقهم ابن قولويه - كما عليه السيد الأستاذ دام ظلّه - وكذلك الحال في «معل بن محمد» الواقع في طريق «الكليني والشيخ» فإنه من رجال «كامل الزيارات» أيضاً فالرواية معتبرة على جميع طرقها الثلاثة.

(*٢) هذا بناء على نسخة التهذيب (ج ٦ ص ٢١٩ ح ٨) وهي «قضايانا» الظاهرة في مطلق الأحكام الفقهية، وأما بناء على نسخة «الفقيه ج ٣ ص ٢ ح ١ والكافي ج ٧ ص ٤١٢ ح ٤» وهي «قضائنا» الظاهرة في خصوص الأحكام القضائية فيشكل التوجيه المذكور في الشرح، لأن الأحكام القضائية لاسيما التي بأيدينا ليست بكثيرة حتى يكون البعض منها كثيراً موجباً لصدق

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أن المعتبر في جواز الإفتاه والقضاء هو العلم بالأحكام الشرعيّة، ولا يكفي مجرد الملكة. وعليه كانت كلمة (الإجتهد) مرادفة لكلمة (الفقه) فيصح أن يقال: الإجتهد هو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية. (*١)

مدارك الأحكام أو مباني الإجتهد

إن مدارك الأحكام هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل على تفصيل في جميع ذلك ذكرناه في علم الأصول. (*٢)

عنوان «العالم والفقيه» على العارف بها، بل معرفة جميع الأحكام القضائية لا توجب صدق تلك العناوين، كما هو ظاهر، لأن القضاء باب من أبواب الفقه لعل نسبته إليها نسبة الواحد الى الخمسين وان قلنا بتوقف معرفة القضاء على أبواب آخر من الفقه كالحدود والديات ونحوهما، هذا، والذي يسهل الخطب أن السيد الاستاد «دام ظله» حمل الرواية على «قاضي التحكيم» الذي لا يعتبر فيه الإجتهد لا «القاضي المنصوب» المعتبر فيه ذلك، فراجع «ج ١ مباني تكملة المنهاج ص ٨-٩» فهي أجنبيّة عما نحن فيه.

(*١) والإجتهد بهذا المعنى اعنى (الفعلية) هو الذي يكون عدلاً للتقليد والإحتياط في مرحلة إمتثال الأحكام المنجزه بالعلم الإجمالي، أو بالإحتمال قبل الفحص، دون مجرد الملكة. فان مجرد الملكة لا تفي بالإمتثال، كما هو واضح، فان الواجب التخيري إنّما هو إمتثال الأحكام المنجزه بأحد الطرق الثلاثة، إما الإجتهد الفعلي أو التقليد، أو الإحتياط، فجميع أطرافه لا بد وأن يكون فعلياً، سواء الإجتهد أو التقليد أو الإحتياط.

(*٢) وقد ذكر دام ظله في علم الأصول: أن من مقدمات الإستنباط الرجوع إلى قول اللّغويين، لا بمعنى حجية قولهم، لعدم ثبوتها، بل بمعنى حصول العلم، أو الإطمئنان بظهور اللفظ في المعنى من قولهم، ولو كان ظهوراً مجازياً، وذلك لتوقف فهم الكتاب والسنة على معرفة اللغة العربيّة، بل لا بد من معرفة قواعد النحو والصرف مما يتوقف عليه الإستنباط منها، لعين الوجه، ولا يحصى أيضاً عن معرفة القواعد الأصولية التي يتوقف عليها الإستنباط - كما حرر في محله - وكذلك علم الرجال لضرورة معرفة تراجم الرجال الرواة للاحديث من حيث الوثاقة وعدمها، لأن عمل الأصحاب برواية لا يكون جابراً، ولا إعراضهم عن رواية معتبرة كاسراً لإعتبارها، كما أوضحنا الكلام في

وأما من حصل له القطع من غير هذه الطرق باختياره أو بغير إختياره، كالرمل والجفر، والرؤيا، ونحو ذلك فهو وإن كان قطعه حجة لنفسه سواء أكان معذوراً أم مقصراً في ذلك، إلا أنه لا ينفذ قضاءه، ولا يجوز أن يقلده العامي، لأن الروايات الدالة على إرجاع الناس في المرافعات والأحكام إلى الفقيه، وإلى رواية الأحاديث الناظرين في الحلال والحرام، وإلى العارف بالأحكام بأجمعها، منصرفه عن ذلك، وظاهرة في جواز الرجوع إلى من علم بالحكم من الطرق المقررة المألوفة. وهذا واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه.

إنما الإشكال فيما اذا كان المجتهد عاملاً بالظن الإنسدادى، فقد يقال بجواز الرجوع إليه، ولكن الظاهر عدم الجواز. أما على القول بالحكومة فظاهر، لأن مرجعة الى حكم العقل بالتبعيض في الإحتياط، إذ ليس من وظيفة العقل التشريع كي يجعل الظن حجة بعد عدم كونه حجة في نفسه، وإنما جعل بيد المولى. نعم يحكم العقل بلزوم إمتثال التكليف الواصل، فاذا تمت مقدمات الإنسداد يستقل العقل بلزوم الإحتياط التام أو الناقص. ومن الظاهر أن العامل بالاحتياط - لجهله بالحكم الشرعي - لا يصدق عليه «العالم والفقيه» ليشمله إطلاقات أدلة جواز تقليد «العالم والفقيه» ولو سلم الشمول فليس ظنه حجة في حق المقلد، لأن من مقدمات الإنسداد إنسداد باب العلمى، ومع التمكن من تقليد من يقول بالإنتفاح لم ينسد باب العلمى على المقلد. ومنه يظهر الحال على القول بالكشف.

الاجتهاد واجب كفاً (الجهة الرابعة):

في وجوب تحصيل ملكة الإجتهد. المعروف بين علماء الإمامية أن الاجتهاد واجب نفسي كفاً، ونسب إلى بعضهم القول بوجوده النفسي، وهو لازم القول بجرمة التقليد، كما عن بعضهم. وتحقيق الحال في ذلك يقتضي البحث في مقامين (الأول): في تحصيل ملكة الإجتهد بلحاظ عمل نفس المجتهد (الثاني): في تحصيلها بلحاظ رجوع العوام إليه. وتظهر الثمرة بينها في أحكام لا يتلى بها المجتهد كأحكام النساء.

أما المقام الأول: فالحق فيه أنه واجب طريقاً (*) عيني تخيرياً تارة وتعيينياً أخرى، وذلك لعدم الدليل على وجوبه الشرعي إلا من باب وجوب تعلم الأحكام، فان كان هناك في الأحياء من يجوز تقليده، فلا يجب تحصيل ملكة الإجتهد لجواز إمتثال الأحكام من طريق التقليد، أو من طريق الإحتياط ولو في الجملة، وإن لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده - وقلنا بعدم جواز تقليد الميت ابتداء كما هو الصحيح - يجب حينئذ تحصيل الملكة فيما كان الإحتياط مغللاً بالنظام، أو كان جاهلاً بكيفيته، لعجزه عن الإحتياط حينئذ إما شرعاً لمبغوضيته، وإما عقلاً للجهل بكيفيته، فينحصر طريق إمتثال الحكم في الإجتهد. ولكن هذا وجوب عقلي من باب حكم العقل بلزوم الطاعة. نعم وجوبه الشرعي يتبع ما نختاره في باب وجوب التعلم، وأنه من

(*) هذا مبنى على وجوب تعلم الأحكام شرعاً، فإنه محمول على الوجوب الطريق، كما ذكرنا في الشرح، وإلا فوجوب الإجتهد لعمل نفس المكلف لا يكون إلا عقلياً، لأنه حينئذ يكون عدلاً للتقليد والإحتياط، كما تقدم.

الوجوب النفسى أو الطرىقى أو الإرشادى. والمختار هو الوجوب الطرىقى، كما يظهر من الأخبار الدالة عليه.

الإجتهد لعمل الغير

وأما المقام الثانى: وهو تحصيل ملكة الإجتهد بلحاظ رجوع الغير اليه فالصحيح فيه أنه واجب فى كل عصر وجوباً كفاًئاً نفسياً تعيينياً، حفظاً للدين عن الإندراس والإضمحلل، فان فى ترك تعلم الأحكام وإهمالها إضمحلل للشريعة المقدسة، ومن المعلوم ضرورة وجوب حفظ الدين من الزوال، والإندراس على كل مسلم. والتحفظ على أحكام الدين من أعلى مراتب حفظ الدين.

هذا مضافاً إلى دلالة آية النفر على وجوب التفقه فى الدين على طائفة من كل فرقة لأجل تبليغ الباقي بالأحكام، وإنذارهم بالعقاب على مخالفتها. وهذا هو معنى الوجوب الكفاًئ. ويؤيد ذلك ما ورد فى تفسير الآية الشريفة من الأخبار.

كرواية عبدالمؤمن الأنصارى قال: قلت لأبى عبدالله - عليه السلام - إن قوماً يروون أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: إختلاف أمتى رحمة؟ فقال: صدقوا فقلت: إن كان إختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب! قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله عزوجل: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد إختلافهم من البلدان

لا إختلافاً في دين الله، إنّما الدين واحد. (*١)

ورواية فضل بن شاذان عن الرضا - عليه السلام - في حديث قال: إنّما أمروا بالحج، لعلّ الوفاة إلى الله عزّوجلّ، وطلب الزيارة والخروج من كل ما اقترب العبد، إلى أن قال: مع ما فيه من التفقه في الدين، ونقل أخبار الأئمّة إلى كل صقع وناحية، كما قال الله عزّوجلّ: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين...». (*٢)

فالمحصّل مما ذكرناه أنّه يجب في كل عصر على طائفة من المسلمين، تحصيل ملكة الإجتهد، والتهيؤ لإستنباط الأحكام عن مداركها التفصيلية وجوباً كفايئاً تعينياً، لعدم جواز تقليد الميت ابتداءً، فلا يجوز أن يرجع التّاس إلى فتوى العلماء الأموات - كما هو دأب غيرنا - لسقوط الفتوى عن الحجية بالموت كما يأتي تفصيله إن شاء الله.

كما لا يجوز إلزامهم بالإحتياط في جميع الأحكام، فإنّه يؤدي إلى العسر والحرج بالنسبة إلى أغلب التّاس. بل يؤدي إلى الإخلال بالتظام على أن معرفة طريق الإحتياط في بعض الموارد يتوقف على الإجتهد لامحالة. هذا مع أن جواز الإحتياط في بعض الموارد محل للبحث والكلام، فلا بد في إحراز جوازه من الإجتهد أو التقليد، ولا يكفي الإجتهد في خصوص هذه المسألة لجواز الرجوع إليه، لعدم كونه من أهل الخبرة في الأحكام فلا تشمله السيرة ولا يصدق عليه عنوان «الفقيه والعالم» فلا تشمله إطلاقات الأدلة السمعية. فظهر أن الإجتهد بلحاظ رجوع العوام إلى المجتهد واجب كفايئاً نفسياً تعينياً بحيث يعاقب على تركه.

(*١) وسائل الشيعة ج ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ١١ ح ١٠ معاني الأخبار:

٤/١٥٧، علل الشرائع: ٤/٨٥.

(*٢) وسائل الشيعة ج ١٨: ٦٩، أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٦٥.

(مسألة ٢) الأقوى جواز العمل بالاحتياط (١) مجتهداً كان أم لا.

وأما الوجوب التخيري فإنما هو بلحافظ عمل نفسه كما تقدم هنا وفي الجهة الأولى.

وأما القول بوجوبه العيني فيدفعه - مضافاً إلى ظهور آية النفر من الوجوب الكفائي كما تقدم وإلى استلزامه الحرج بل الإخلال بالنظام خصوصاً في هذا الزمان - قيام السيرة على الرجوع إلى فتوى المفتين من زمن الأئمة الطاهرين إلى يومنا هذا، وإطلاقات أدلة التقليد الشاملة لم يتمكن من تحصيل ملكة الإجتهد ومن لم يتمكن.

مباحث الإحتياط وأقسامه

(١) سواء العبادات وغيرها، وسواء استلزم التكرار في العبادة أم لا على الأقوى. ولم يفرق أحد بين المجتهد وغيره في الحكم بجواز الإحتياط، فالتصريح بعدم الفرق بينهما إنما يكون للتوضيح فقط.

نعم اختلفوا في جواز الإحتياط لمن لم يتمكن من الإمتثال التفصيلي اليقيني بالإجتهد أو التقليد. ونسب إلى المشهور بطلان عبادة تارك طريقي الإجتهد والتقليد، ففرقوا بين العبادة وغيرها، وفصل بعضهم في العبادات بين ما يستلزم التكرار وما لا يستلزمه. بل استظهر شيخنا الأنصاري (قده) في رسالة الإجتهد والتقليد عدم الخلاف في بطلان الإحتياط في العبادة، إذا استلزم تكرار أفراد ماهية واحدة نحو ما إذا صلى مع الجهر بالبسملة تارة وأخرى مع الحفوت فيما إذا تردد أمر القراءة بين الجهر والحفوت.

وتحقيق الحال في ذلك هو أنه لا ريب في جواز العمل بالإحتياط في

العبادات مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بإجتهد أو تقليد ولو إستلزم الإحتياط التكرار، وذلك لإنحصار طريق الإمتثال حينئذ في الإحتياط. وأما مع التمكن منه فالصحيح أيضا الجواز في جميع الصور، ولا يخفى أن محل الكلام هنا هو الإحتياط غير المحل بالنظام، فإن الإحتياط المحل به غير مشروع في نفسه - كما عرفت - سواء تمكن المكلف من الإجتهد أو التقليد أم لم يتمكن منها.

نعم الإحتياط المستلزم للوقوع في الحرج داخل في محل البحث، لأن نفي الحرج إنما يدل على نفي الوجوب، وهو لا ينافي جوازه. كما أن محل الكلام هنا خصوص الواجبات العبادية.

الإحتياط في المعاملات

لامانع من الإحتياط في غير العبادات وإن إستلزم تكرار العمل، لأن المطلوب في العمل غير العبادي هو صرف وجوده بأي وجه إتفق، فاذا تردد أمر التالف بين كونه قيميا أو مثليا، وإحتياط بأداء المثل والقيمة معا إلى المالك يقطع بفرأغ ذمته إما بالمثل وإما بالقيمة.

وما عن الشيخ (قده) من النقاش في الإحتياط في باب العقود والايقاعات بأن الجزم المعتبر فيها ينافيه التريده.

فندفع بما ذكرناه في محله من أن التردد فيما هو المضى من السبب شرعا غير التردد في الإنشاء والإعتبار الذي هو أمر نفساني قائم بالمعتبر، والذي يضر بصحة العقد أو الإيقاع هو الثاني دون الأول.

الإحتياط في العبادات

وكيف كان فما هو محل الكلام بينهم هو الإحتياط في العبادات

والإحتياط فيها قد لا يتوقف على التكرار وقد يتوقف عليه فهذا بحثان.

الإحتياط بلاتكرار

(الأول): فيما لم يستلزم الإحتياط التكرار في العبادة والظاهر جوازه، سواء أعلم باصل المحبوبة أم لا، وسواء أكان التكرار في الواجب الضمني أم كان في الواجب الإستقلالي.

وقد يتوهم عدم جوازه إستنادا إلى أن فيه إخلالاً بقصد الوجه أو بالتمييز، أو إستناداً إلى حكم العقل بان الإمتثال الاحتمالي في طول الإمتثال الجزمي ولا أقل من عدم إستقلاله بأنه في عرضه فيرجع إلى قاعدة الإشتغال.

وفي الكل نظر. أما حديث إخلاله بقصد الوجه أو التمييز فقد ذكرنا في محله أنه لا دليل على إعتباره. وأما حديث إستقلال العقل بان الإمتثال الإحتمالي في طول الإمتثال الجزمي فيرد أن العقل لا شأن له إلا إدراكه لزوم الإتيان بما تعلق به أمر المولى من دون أن يكون له دخل في الحكم بوجوب شيء أو بعدمه. وبما أن العبادة مقيدة بالإتيان بها مضافة إلى المولى - وأن الإضافة تتحقق بالإتيان بها برجاء الأمر- لا يبق مجال لإحتمال أن يكون الإمتثال الإحتمالي في طول الإمتثال الجزمي، وعلى تقدير تسليم صحة هذا الإحتمال فالمرجع معه البراءة لا الإشتغال، لأن مرجعه إلى الشك في إعتبار أمر زائد في عبادة العبادة - وهو لزوم الإنبعث عن بعث المولى مع الأمكان دون احتماله - وفي مثله تجري البراءة على المختار. ويترتب على ما ذكرناه أن من تمكن من الإجتهد أو التقليد جاز له ترك الطريقتين والعمل بالإحتياط في العبادات في الشبهات الحكيمة قبل الفحص.

لكن يجب أن يكون عارفاً (١) بكيفية الإحتياط بالإجتهد، أو التقليد.

الإحتياط مع التكرار

(الثاني) فيما إذا إستلزم الإحتياط في العبادة تكرارها كما إذا تردد أمر الصلاة الواجبة بين القصر والتمام، أو الجهر والخفت، فإني المكلف بصلاتين مع تمكنه من تعيين الواجب بإجتهد أو تقليد.

وقد يستشكل في جواز الإحتياط في هذه الصورة بأن التكرار لعب بأمر المولى فلا يتحقق معه الإمتثال.

ويندفع بان اللعب لو سلم تحققه فإنما هو في كيفية الإمتثال لا في الإمتثال نفسه.

ويستشكل فيه أيضاً بما تقدم من أنه يخلّ بقصد الوجه وبالتمييز. وقد ظهر جوابه مما تقدم، على أنه لا إخلال في المقام بقصد الوجه، لأن المكلف إنما يأتي بالصلاة بداعي إمتثال الأمر الوجوبي المتعلق بإحداهما، وهي غير متميزة عنده. نعم انه يخل بالتمييز ولا بأس به لأنه لا دليل على اعتباره كما قدّمنا.

وقد يستشكل فيه أيضاً بما تقدم من أن الإمتثال الجزمي مقدم على الإمتثال الاحتمالي في حكم العقل.

وقد عرفت فساده، على أن الإنبعثات في المقام إنما هو عن نفس بعث المولى لا عن إحتتماله، وذلك للعلم الاجمالي بثبوتها، غاية أنه لا تمييز في الخارج. وهذا أجني عما ذكر.

(١) إذ بدون معرفة كيفية الإحتياط لا يحصل الأمن من العقاب، فالوجوب إرشادي عقلي من باب لزوم الطاعة، لا مولوي شرعي.

(مسألة ٣) قد يكون الإحتياط (١) في الفعل، كما إذا احتتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة. وقد يكون في الترك، كما إذا احتتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه. وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم ان وظيفته القصر أو التمام.

أقسام الإحتياط

(١) لا يخفى: أن حصر المصنف (قده) كيفية الإحتياط في الصور المذكورة لا يكون حاصراً لجميع الأقسام، وذلك لأن متعلق الشك قد يكون واقعة واحدة، وقد يكون واقعتين،

فاذا كانت الواقعة واحدة فقد يحتتمل وجوبها مع القطع بعدم حرمتها، لئلا يكون من دوران الأمر بين المحذورين، فالإحتياط حينئذ يكون في الفعل، سواء أكان الوجوب المحتتمل إستقلالياً أم ضمنياً، وقد يحتتمل حرمة مع القطع بعدم وجوبه، فالإحتياط حينئذ في الترك،

وإذا تعددت الواقعة فقد يكون الإحتياط في الجمع بين الفعلين من دون تكرار لأصل الواجب، كما إذا تردد أمر القراءة في صلاة بين الجهر والخفت، فالإحتياط حينئذ يتحقق بالقراءة مرتين في صلاة واحدة، إحداها جهرية، والأخرى مع الخفوت بأن يقصد بذلك تحقق الواجب بإحداها وأن تكون الأخرى مستحبة، فانهامن قراءة القرآن في الصلاة، أو مع التكرار في أصل الواجب، كما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الفعلين كالقصر والتام، وقد يكون الإحتياط في ترك الفعلين معاً، كما إذا علم بجرمة أحدهما لابعينه مع العلم بعدم وجوب الآخر. وقد يكون في فعل أحد الفعلين وترك الآخر، كما إذا علم إجمالاً بوجوب الأول أو حرمة الثاني.

- (مسألة ٤) الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للترار (١) وأمكن الإجتهداً أو التقليد.
- (مسألة ٥) في مسألة جواز الإحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً (٢) لأن المسألة خلافية.

(١) قدمنا الكلام في ذلك في ذيل المسألة الثانية، وذكرنا: أنه لا مانع من الإحتياط ولو كان مستلزماً للترار حتى في العبادة. وقد منع شيخنا المحقق النائيني (قده) عما إذا استلزم الإحتياط التكرار في العبادة - كما في تعليقه على المتن - والوجه فيه كما أفاده في بحثه إستقلال العقل باعتبار قصد الأمر في حصول القرية مع التمكن منه، ولا أقل من الشك فيرجع إلى قاعدة الإشتغال وقد تقدم فساده فراجع. وقد مر أيضاً الجواب عما توهم من أن الإحتياط حينئذ عبث ولعب بأمر المولى.

لزوم الإجتهد أو التقليد في مشروعية الإحتياط

(٢) لعدم الأمن من العقاب إلا بالإجتهد أو التقليد في جواز الإحتياط، لأن الاكتفاء بالإحتياط في مقام الإمتثال إنما هو لحكم العقل بحصول الطاعة باتيان جميع المحتملات، ومع الشك في جواز الإحتياط لا يستقل بحصول الطاعة، ومعه لا يؤمن من تبعة مخالفة الواقع، فالانسب هو التعليل بما ذكرناه لا بأن المسألة خلافية، لأن ظاهر التعليل بذلك هو عدم لزوم الإجتهد أو التقليد إذا كانت المسألة إجماعية، مع أن مجرد الإجماع على حكم واقعاً لا يكفي في حصول الأمن من العقاب للجاهل بالحكم. بل لا بد وأن يستند الى الحججة فيه من إجتهد أو تقليد. ويمكن توجيهه بان المراد أن مسألة جواز الإحتياط ليست من البديهيات بحيث لا يحتاج فيها إلى الإجتهد أو التقليد كما يأتي في المسألة الآتية، بل هي من المسائل النظرية فلا بد فيها

(مسألة ٦) في الضروريات لا حاجة إلى التقليد (١)، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما، وكذا في اليقينيّات إذا حصل له اليقين، وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يكن الإحتياط، وإن أمكن تحيّر بينه وبين التقليد.

من إعمال النظر بالإجتهد أو الرجوع إلى قول العالم.

مباحث التقليد

لا تقلد في الضروريات

(١) إذا حصل للمكلف العلم بالواقع، إما لكونه ضرورياً أو لكونه من اليقينيّات فلا مجال للتعبّد بالأمانة، سواء في ذلك فتوى الغير وغيرها من الأمارات. وذلك لإختصاص الحجية بمن جهل الواقع إذ مع العلم به لا معنى للتعبّد لا بالمعلوم ولا بخلافه، ففيما حصل العلم لا مجال للتقليد بل ولا للإجتهد.

وأما إذا لم يحصل العلم بالواقع فلا بد من تحصيل المؤتمن عن العقاب المحتمل بالإجتهد أو التقليد أو الإحتياط. والتخيير بين الثلاثة إنّما هو مع التمكن فلو عجز عن واحد منها تعين بحكم العقل أحد الآخرين، ولو عجز عن الإثنين منها كما هو الغالب في أكثر العوام تعين الثالث.

- (مسألة ٧) عمل العامي بلا تقليد ولا إحتياط باطل (١). (*١)
 (مسألة ٨) التقليد (١) هو الإلتزام (*٢) بالعمل بقول مجتهد

بطلان العمل بلا تقليد وإحتياط

(١) المراد من البطلان هو البطلان في نظر العقل - بمعنى عدم جواز الإكتفاء بالعمل ما لم ينكشف مطابقته للواقع أو لرأى من يجوز تقليده - لعدم الأمن من العقاب قبل ذلك، لا البطلان رأساً، بحيث إذا إنكشف الحال وظهر مطابقة عمله للواقع يجب عليه الإعادة ثانياً. فاعتراض معظم المحشين (قدمهم) على الماتن في اطلاق الحكم بالبطلان وتقييده بما اذا لم يصادق الواقع أولم يتحقق منه قصد القرابة في غير محلة لأنه (قدمه) لم يقصد به البطلان بحكم الشرع كي يرد عليه ما ذكره. بل أراد به البطلان في حكم العقل وعدم جواز الإكتفاء به بمقتضي قاعدة الإشتغال ما دام الجهل بالواقع موجوداً، وما ذكره من الوجوب العقلي المتقدم قرينة ظاهرة على إرادة ما أستظهرناه. وسيأتي لذلك مزيد توضيح «في المسألة السادسة عشر» إن شاء الله تعالى.

حقيقة التقليد

(١) نقول: اختلفوا في معنى التقليد. فذهب فريق إلى أنه عنوان لنفس

(*١) جاء في تعليقة السيد الاستاذ - دام ظله - في تفسير البطلان انه «بمعنى انه لا يجوز الإقتصار عليه في مقام الإمثال ما لم تنكشف صحته».

(*٢) جاء في تعليقه - دام ظله - على قول المصنف «قدمه» «هو الإلتزام» (بل هو الإستناد إلى فتوى الغير في العمل، ولكنه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل، وكونه ذا كراً لها).

معين ، وإن لم يعمل بعد ، بل ولولم يأخذ فتواه، فاذا أخذ رسالته
والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد.

العمل، وذهب فريق آخر إلى أنه أمر سابق عليه بحيث يكون العمل ناشئاً
عنه، كما يكون ناشئاً عن الإجتهد. وهم بين من عرفه بأنه قبول قول الغير من
غير حجة كما عن جامع المقاصد، ومن عرفه بأنه أخذ فتوى الغير للعمل. إما
بمعنى التعلم، أو بمعنى الإلتزام بالعمل بقول المجتهد وإن لم يتعلمه كما عليه
المصنف (قده).

وليس النزاع في المقام لفظياً بإرجاع الجميع إلى العمل - كما قيل -
وذلك لتصريح بعضهم بتحقيق التقليد بأخذ الفتوى للعمل عند الحاجة، وإن
لم يعمل بعد مضافاً إلى أنهم فرّعوا على الخلاف في معنى التقليد بعض
أحكامه، ومسألة البقاء على تقليد الميت كما في رسالة التقلد لشيخنا
الأنصاري (قده).

فإنه ربما يتوهم أنه لوقلنا بأن التقليد هو الإلتزام، لجاز البقاء على
تقليد الميت فيما اذا مات المجتهد بعد الإلتزام بالعمل بفتواه، وهكذا في مسألة
العدول عن الحي إلى الحي فيما إذا كان الثاني مساوياً للأول أو مفضولاً، فانه
لا يجوز العدول عن الأول إلى الثاني بعد الإلتزام، وهذا بخلاف ما إذا قلنا
إن التقليد هو العمل بقول الغير، فانه لا يجوز البقاء على تقليد الميت ويجوز
العدول عن الحي إلى الحي حينئذ، لعدم تحقق التقليد على الفرض.

وهذا التوهم وان كان فاسداً إلا أن منشأه هو الإختلاف في معنى
التقليد. وأما وجه فساده فهو أن جواز القاء، وحرمة العدول في الفرض
لا يدوران مدار أن التقليد هو الإلتزام للعمل، بل المتبع في ذلك هو ما تقتضيه
القواعد وإطلاقات أدلة حجية الفتوى من الآيات والأخبار والسيرة، وسيأتي

ذكرها في (مسألة ٩) إذ ليس عنوان البقاء والعدول بمفهوميهما واردين في لسان الدليل، كي يلحظ تحقق مفهوم البقاء أو العدول في مورد ما، وعدم تحققهما فيه، وبالجملة لا يصح جعل النزاع لفظياً مع الخلاف الصريح بين الفريقين.

إستدل الفريق الثاني - وهم القائلون بلزوم سبق التقليد على العمل - بوجهين:

(الأول) ان كل مكلف لابد وأن يستند في عمله إلى معذر، فالمجتهد يستند في عمله إلى اجتهد - أي إلى ما وقف عليه من الحجة - والعامي يستند إلى تقليده ويجعله عذراً عن مخالفة الواقع، فالعمل يكون إما عن إجتهد أو تقليد سابق عليه - بأي معنى كان - فالعمل مسبق بالتقليد دائماً، فقال بعضهم ومنهم المصنف إنه الإلتزام بالعمل بقول المجتهد، ومن أجل هذا الدليل التجاء صاحب الكفاية (قده) (*) إلى تفسير التقليد بانه «أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للإلتزام به في الاعتقادات تعبداً بلامطالبة دليل على رأيه». ثم قال: «ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد» وحاصل دعواه أنه لا بدوان يكون التقليد سابقاً على العمل، وإلا كان العمل بلا تقليد.

(الثاني) ان التقليد إذا كان عنواناً للعمل ومنتزعا منه لزم الدور، لأن مشروعية العمل تتوقف على التقليد، فلو كان التقليد متأخراً عن العمل ومنتزعاً منه لزم الدور. بيان ذلك: إن العامي إذا لم يقلد لا يتمكن من الإتيان بصلاة الجمعة مثلاً بما أنها واجبة ومبرعة للذمة، فاذا توقف تحقق تقليده على الإتيان بتلك الصلاة لزم الدور.

والجواب عن الأول: أن اللازم بحكم العقل انما هو سبق تحصيل
الحجة على العمل فعلاً كان أو تركاً تحصيلاً للمؤمن، لاسبق التقليد، لأنه
بلا موجب فالعمل المستند إلى رأي الغير هو التقليد ولا إشكال فيه.

ومنه يظهر (الجواب عن الثاني) وجه الظهور هو أن مشروعية العمل
لا تتوقف على التقليد بل تتوقف على الإستناد إلى الحجة الدالة على المشروعية
كفتوى المجتهد، فاذا أفتى بوجوب صلاة الجمعة، وعلم بها المقلد يمكنه إتيان
الصلاة بما أنها واجبة تعبدًا، ونفس الصلاة المأتي بها كذلك يصدق عليها
عنوان التقليد فلا دور، فإذًا لا بد من النظر إلى ما تقتضيه الأدلة في باب
التقليد فلاحظ ما يلي:

التقليد والأدلة

ظهر مما ذكرنا أنه لا دليل على وجوب الإلتزام للعمل قبل أن يعمل
لا شرعاً ولا عقلاً، فلا بد من الفحص عما دلت عليه الأدلة في باب رجوع
العوام إلى العلماء في الأحكام الشرعية.

فنقول: ليس في شيء منها أخذ عنوان التقليد موضوعاً للحكم، إلا
في رواية (*) ضعيفة عن التفسير المنسوب إلى العسكري - عليه السلام - فان فيها
بعد توصيف الفقيه الذي يرجع إليه بانه «صائن لنفسه، حافظ لدينه، مخالف
على هواه، مطيع لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه» فالغرض عن تفتيش هذا
المفهوم أولى،

وأما سائر الأدلة في هذا الباب من السيرة والآيات وبقية الأخبار
- التي تقدم ذكرها - فلا يستفاد منها أكثر من حجية فتوى المجتهد في حق

العامي. فهي أمانة كسائر الأمارات المعتمدة شرعاً. التي تنبجز الواقع اذا أصابت وتكون عذراً اذا أخطت. فاللازم على العامي بحكم الشرع والعقل الإستناد إلى الفتوى في مقام العمل من أفعاله وتروكه، فتفسير التقليد بالعمل، عن إستناد إلى قول المجتهد هو الموافق للأدلة، دون تفسيره بالإلتزام للعمل، وبعد هذا لا يهمننا موافقة هذا المعنى لمفهوم التقليد لغة وعدم موافقته له، ولكن مع ذلك هو الأنسب لمفهومه اللغوي وتعرف ذلك فيما يلي:

التقليد واللغة

إعلم ان الاصحاب (قدم) لما إختلفوا في تفسير مفهوم التقليد في الإصطلاح تصدوا لتوجيه تسمية ما أختاروه من المعنى بالتقليد، فان التقليد لغةً هو جعل القلادة في الجيد، ويتعدى إلى مفعولين. وفي حديث الخلافة «قلدها رسول الله - صلى الله عليه وآله - علياً» أي جعلها قلادة له. فن ذهب إلى أن التقليد هو نفس العمل فقد وجه التسمية بان العامي كأنه يجعل أعماله قلادة في رقبة المجتهد، لأنها في عاتقه وعهده كما أشير إلى ذلك في بعض الروايات.

كرواية ابن أبي عمير عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبدالله عليه السلام - قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبدالله - عليه السلام -: هو في عنقه قال أو لم يقل وكل مفت ضامن. (*١)

(*١) وسائل الشيعة ج ١٨: ص ١٦١ أبواب آداب القاضي ب ٧٢ ح ٢، الكافي ج ٧:

واستفاضت الروايات بأن من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل
به. (*١)

ومن ذهب إلى أن التقليد هو الإلتزام بالعمل، وجه التسمية بان
العامي كأنه يجعل أقوال المجتهد وآرائه قلادة لنفسه، وعن شيخنا الأنصاري
(قده) ان هذا اوفق بمعناه اللغوي. وفيه أن مقتضى ذلك هو صدق المقلد
(بالفتح) على العامي لا على المجتهد مع أن الحديث يقول «فللعوام أن يقلده»
فالأوفق باللّغة هو تفسير التقليد بالعمل هذا.

ثم لا يخفى: أن النزاع في معنى التقليد ومفهومه إن كان في المعنى
المصطلح عند الفقهاء وان لم يكن موضوعا لحكم شرعي فلا وجه له، إذ لا
مشاحة في الإصطلاح، وهو لا يليق بهذا الاهتمام، ولا يجوز ترتيب أثر عملي
عليه وإن رتبوا كما ذكرنا، وإن كان لأجل ترتب أثر شرعي عليه - ولا بد
حينئذ من الفحص عن مفهومه - فقد ذكرنا أنه لم يؤخذ هذا العنوان موضوعا
لحكم من الأحكام في شيء من الأدلة المعتبرة، كي يفحص عن مفهومه. بل
المستفاد منها حجية رأي المجتهد في حق العامي فعمل العامي المستند الى رأي
المجتهد تقليد له، إلا أنه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على تقليد الميت أو
وجوبه تعلم الفتوى للعمل وكونه ذاكر لها ويأتي وجهه في (مسألة ٩).

التقليد عند إختلاف الفتاوى

إذا إتحد المجتهد فلا إشكال في تحقق التقليد بالعمل على طبق فتواه،
لإنحصار الحجة حينئذ في رأيه، وهكذا إذا تعدد المجتهدون وإتفقوا في الرأي

(*١) الوسائل ج ١٨ ص ٩ باب ٤ من ابواب صفات القاضى. وفي الباب المتقدم
ج ١٨ ص ١٦١ وج ٩ ص ٢٩٤ باب ١٣ من أبواب بقية كفارات الإحرام (باب أن المحرم إذا
أفتاه مفت بالقلم ففعل وأدمى لازم المفتى شاة).

سواء تساوا في الفضيلة أو اختلفوا فيها، لأن الحجة هو رأي المجتهد على نحو
صرف الوجود المنطبق على القليل والكثير، كما في الخبر الواحد إذا تعدد
وإتفق في المضمون، ولا حاجة إلى الإلتزام بتطبيق العمل على رأي واحد منهم
بالخصوص، لعدم المرجح فلا وجه لتقييد المتن المجتهد بالمعين.

وأما إذا اختلفوا في الفتوى فهل يتوقف التقليد في هذا الحال على
الإلتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى - كما قيل - أو هل ينتزع
عنوان التقليد عن نفس الإلتزام في هذه الصورة، ويحكم بوجوده عقلاً بمناسبات
لزوم تحصيل الحجة على إمتثال الأحكام الشرعية - كما توهم - أم لا.

ربما يقال بحجية إحدى الفتوائين المتعارضين تخييراً وذلك من جهة
الإجماع أو من جهة لزوم الفراغ من عهدة التكاليف الواقعية المنجزة بالعلم
الإجمالي، أو بمجرد الإحتمال من أجل أن الشبهة إنما هي قبل الفحص. بل
قد يقال إن النزاع في أن التقليد هو الإلتزام أو العمل إنما هو في غير فرض
التعارض بين الفتوائين، ومع التعارض لا ينبغي الشك في وجوب الإلتزام
بإحديهما تحقيقاً لموضوع الحجية ومقدمة لتطبيق العمل عليه.

والتحقيق أن يقال: إن الحجية التخيرية، إن أريد بها جعل الحجية
للجامع الإنتزاعي بالغاء الخصوصية عن كل منها كما التزمنا بنظيرة في
الواحب التخيري فهو أمر غير معقول، أو أنه لا أثر له، أو أنه لا يفيد القائل.

(الأول): فيما إذا أفتى أحد المجتهدين بالوجوب، وأفتى الآخر
بالتحريم، ومرجع التعبد بالجامع بين المتعارضين فيه إلى التعبد بالإلزام بجامع
الفعل أو الترك، وهو غير معقول لأن العبد في نفسه لا يخلو من أن يكون تاركاً
للعمل أو فاعلاً له قهراً، فلا يعقل البعث نحوه.

(الثاني): فيما إذا أفتى أحدهما بالإباحة، والآخر بالوجوب أو
الحرمة، ومرجع التعبد بالجامع بين المتعارضين فيه إلى التعبد بالجامع بين

الإباحة والوجوب أو الحرمة، ولا أثر لهذا التعبد في نفي احتمال خصوصية الوجوب أو الحرمة، لأن التعبد بالجامع المذكور لا ينافي احتمال الوجوب والحرمة، فلا بد في رفعه من مؤمن آخر من أصل أو دليل، وإلا كان هذا الإحتمال منجزاً للتكليف. نعم أثر التعبد بهذا الجامع إنما هو نفي الثالث ولا يكفي هذا المقدار في مقام العمل.

(الثالث): فيما إذا أفتي أحدهما بوجوب شيء وأفتي الآخر بوجوب شيء آخر مع العلم بانه لا يجب إلا أحدهما، كما إذا أفتي أحد المجتهدين بوجوب الجمعة، والآخر بوجوب الظهر. والتعبد بالجامع فيه معقول إلا أن لازمه الإحتياط باتيان الصلاتين، لأن التعبد بالجامع بين الوجوبين في حكم العلم الاجمالي بوجوب أحدهما، فلا تتم النتيجة المطلوبة.

وإن أريد بالحجية التخييرية حجة كل من الفتواين مشروطة بعدم الإلتزام بالأخرى، فهو غير معقول مطلقاً وإن أفتي أحدهما بالوجوب والآخر بالإباحة، لأن لازمها التعبد بالمتناقضين فيما إذا لم يلتزم بشيء منهما.

وإن أريد بها لزوم الإلتزام بإحدى الفتواين لتكون حجة تعيينية بعد الإلتزام بها، فهو أمر معقول، وقد إلتزم به غير واحد في الخبرين المتعارضين، إلا أنه لا دليل عليه لا في الخبرين ولا في المقام، أما في الخبرين المتعارضين فلما ذكرناه في محله من النقاش في سند ما دل على لزوم الأخذ باحد الخبرين، وأما المقام فلأجل أن الاجماع لو تم فغايته أن يقوم على عدم وجوب الإحتياط على العامي، وأنه إذا استند في عمله الى احدى الفتواين كان هذا معذراً له عن مخالفة الواقع اذا تحققت، وأين هذا من لزوم الإلتزام بالفتوى قبل العمل لتكون الحجية دائرة مداره.

وبذلك يظهر الجواب عن توهم لزومه قبل العمل من جهة تحصيل الفراغ عن التكاليف الواقعية. وجه الظهور أن التكاليف الواقعية اذا فرضنا

٩) مسألة (٩) الأوقى جواز البقاء^(١) على تقليد الميت. ولا يجوز

تقليد الميت ابتداء (١).

أنها منجزة على المكلف في مرتبة سابقة على تقليده وجب عليه الخروج عن عهدها، ولا يمكن ذلك في حق العامي إلا بالإحتياط أو التقليد، وبما أن أدلة جواز التقليد قاصرة الشمول للمتعارضين يتعين عليه الإحتياط، فلا بد في جواز العمل بإحدى الفتاوى من التماس دليل آخر. وليس في المقام إلا دعوى الإجماع وقد عرفت حالها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنه لا دليل على وجوب الإلتزام قبل العمل - كما قيل - فضلاً عن أنه التقليد في فرض التعارض.

إشتراط الحياة في المقلّد

(١) ينبغي تقديم البحث عن تقليد الميت ابتداء، ثم التكلّم في البقاء على تقليد الميت، لتخصيص بعضهم الثاني بوجوه لم يذكروها في الأول، وإشتراكهما في باقي الوجوه.

تقليد الميت ابتداء

المعروف بين أصحابنا الإمامية (قدهم) عدم جواز تقليد الميت ابتداء، بل أدعي الإجماع عليه في كلمات جملة من الأعاظم . وذهب المحقق القمي^(٢) إلى القول بالجواز مبنياً على ما زعمه من انسداد باب العلم

(١) جاء في تعليقه (دام ظلّه) على قول المصنف «قده». «الأوقى جواز البقاء»: (بل

الأوقى وجوبه فيما تعيّن تقليد الميت على تقدير حياته).

(٢) قال في كتابه (جامع الشتات ج ٢ ص ٤٢٠ س ٥ كتاب النكاح) ما حاصله

«أن الأوقى عندي جواز تقليد الميت ابتداء فلا مانع من الرجوع إليه، خلافاً للمشهور المدعى عليه الإجماع» وذكر ذلك في جواب من سأله عن جواز تقليد ابن أبي عمير حيث أنه كان ميتاً في زمانه.

والعلمي فينتهي الأمر إلى العمل بالظن، ولا فرق بين الظنون الحاصلة من قول مجتهد حي والحاصلة من قول مجتهد ميت. وتحقيق فساد هذا المبنى والبناء عليه موكول إلى بحث الإسناد. (٤*)

وعن العامة إجماعهم على الجواز،

وهو المنسوب إلى الأخباريين، وإن كان في هذه النسبة نظر، لأن تجويزهم ذلك مبني على تخيلهم أن المفتي إنما ينقل الرواية بالمعنى، ولا يشترط في جواز العمل بالرواية حياة الراوي.

ولا يخفى فساده، للفرق الظاهر بين الفتوى ونقل الحديث بالمعنى، فإن الفتوى عبارة عن الإخبار عن الحكم عن مقدمات نظرية، وهذا المعنى مما يمنع الأخباري عن العمل به حتى حال حياة المفتي، فليس خلافهم فيما هو محل الكلام.

وكيف كان فمقتضى الأصل عدم حجية قول المجتهد بعد موته، كما هو الحال في كل أمانة يشك في حجيتها. ولا مخرج عن هذا الأصل سوى ما أستدل به على الجواز من وجوه لا يخلو شيء منها عن المناقشة.

أدلة القائلين بالجواز والجواب عنها

١ - اطلاق الأدلة

(الوجه الأول): إطلاق الأدلة اللفظية من الآيات والأخبار الدالة على حجية الفتوى، وذلك لعدم تقييدها بحياة المفتي، فتدل بإطلاقها على حجية فتواه ولو بعد موته.

والجواب: أن وجوب الحذر في آية النفر مترتب على الإنذار، ولا إنذار من الميت والمسؤول في آية السؤال هو أهل الذكر، ولا يصدق هذا العنوان على الميت كما لا يعقل سؤاله.

ومنه يظهر الجواب عن الروايات، فإن عنوان «الفقيه» و«راوي الحديث» و«الناظر في الحلال والحرام» في الروايات الآمرة بالرجوع إلى هؤلاء لا يصدق على الميت، وظاهرها تحقق هذه العناوين حال الأخذ والرجوع لقلبها. كما هو قضية كل عنوان أخذ موضوعاً للحكم، مشتقاً كان أم غير مشتق، فإن ظاهر قول القائل: لا تصل خلف الفاسق، أو لا تشرب الخمر هو عدم جواز الصلاة خلف من هو فاسق فعلاً، لا من كان فاسقاً، وحرمة شرب ما هو خمر حين الشرب، لا ما كان خمرأ سابقاً.

وأما الروايات الواردة في إرجاع السائلين إلى آحاد الرواة، كمحمد بن مسلم، وزرارة وأضرابها، كقوله - عليه السلام - لما سأله ابن أبي يعفور عن يرجع إليه إذا إحتاج: «ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي؟» (*١)

فالجواب عن الإستدلال بها ظاهر، إذ كيف يمكن دعوى شمول مثل هذه الرواية للميت!

وعلى الجملة: الاستفادة من الروايات والآيات هو جواز الرجوع الى نفس الفقيه لا إلى فتواه حتى يتوهم حجيتها فيما بعد الموت أيضاً، وهذا

(*١) روى الصدوق باسناده عن عبدالله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبدالله - عليه السلام - أنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال: ما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي، فانه سمع من أبي وكان عنده وجيباً».

الوسائل ج ١٨: ص ١٠٥، أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٢٣.

رجال الكشى ١: ٢٧٣/٣٨٣.

بخلاف باب الرجوع إلى الروايات، فإن الظاهر من قوله -عليه السلام- «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» (*١) هو أن المرجع نفس الرواية لا الراوي، فالرواية حجة ولو بعد موت الراوي. وأما في المقام فالمرجع هو نفس المفتي، لا الفتوى. فلا يكفي تحقق عنوان «الفقيه والعالم» قبلاً في جواز الرجوع إليه فعلاً.

المناقشة في الجواب

وربما يناقش في ذلك، ويتمسك بالإطلاق على وجه لا ينافي الظهور المذكور بان يقال: إن ظهور الأدلة بل صراحتها في تحقق هذه العناوين حال الرجوع وإن كان مما لا ينكر، إلا أنه مع ذلك لا ينافي شمول إطلاق جواز العمل بقول المرجع ورأيه بعد موته.

بيان ذلك: أن الأمر بالرجوع إلى «الفقيه» أو بسؤال «أهل الذكر» إنما هو لغاية العمل بقوله صوتاً للكلام عن اللغوية فوجوب الرجوع إليه يدل بالالتزام على وجوب قبول قوله، فهناك أمران: «أحدهما»: وجوب الرجوع إليه (وهو التعلم) و «ثانيهما»: وجوب العمل بقوله والظهور المدعى انما يرجع إلى الأول، فان ظاهر الأدلة هو أن يكون الرجوع إلى الفقيه لا إلى فتواه، وأن يكون العنوان ثابتاً حال الرجوع لاقبله، إلا أن ذلك لا ينافي جواز العمل بقوله بعد موته، فتقييد السؤال بكونه من «العالم» لا ينافي

(*١) عن علي بن محمد بن قتيبة عن أحمد بن إبراهيم المراغي قال: ورد على القاسم بن العلاء، وذكر توثيقاً شريفاً يقول فيه: فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفنا بأننا نفاوضهم سرّاً - ونحملهم إياه إليهم - كذا في نسخة الوسائل». الوسائل ج ١٨: ص ١٠٨، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٠. رجال الكشي: ٢: ١٠٢٠/٨١٦.

إطلاق جواز العمل بقوله بعد موته.

ومما يوضح ذلك: أن وجوب الحذر في آية النفر مترتب على الإنذار الصادق على نفس الفتوى والإنذار وإن كان لا يتحقق إلا من الحلي، إلا أن تقييد حججته بحياة المنذر بلا موجب، إذ لا دلالة في الآية المباركة على التقييد.

وأما دعوى أن الآية ظاهرة في ترتب الحذر على الإنذار: فيما إذا صح إنتزاع وصف المنذرية من المنذر، ولا يصح ذلك بعد الموت كما عن شيخنا الأنصاري (قده) على ما في تقارير بحثه.

فهي بلا بينة وبرهان، وإلا لزم تقييد حجية الرواية بحياة الراوي أيضاً، فانهم يستدلون بآية النفر على حجية الرواية أيضاً.

بل ربما ناقش في دلالتها على حجية الفتوى بعض من لم يناقش في دلالتها على حجية الرواية.

ونظير هذه الدعوى ما إدعاه بعض المشايخ المحققين (قده) (*) من أن قول القائل: «إعمل على رأي فلان، أو التزم برأيه» ظاهر - من دون تقييد وعناية - في ثبوت الرأي عند تعلق العمل والإلتزام به، وإلا كان عملاً بغير الرأي، وإلتزاماً بغيره...

فإنه لم يظهر وجه هذه الدعوى أيضاً.

دفع المناقشة

والجواب عن هذه المناقشة: أن الإطلاق من الجهة المذكورة وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا يفيد المستدل، لأن غاية ما يترتب على الإطلاق من هذه:

الجهة هو جواز تقليد الميت فيما إذا تعلم فتواه حال حياته، وعمل بها بعد موته. وهذا أشبه بالبقاء على تقليد الميت، بل هو هو بعينه. ومحل الكلام هنا هو الرجوع الابتدائي إلى الميت لا الإستمرار على الرجوع السابق، والإطلاق من الجهة المذكورة غير صالح لإثبات جواز الرجوع الابتدائي.

ومن هنا جاء في تعليقة سيدنا الأستاذ دام ظلّه على «المسألة الثامنة» - بعد تعريفه التقليد بأنه الإستناد إلى فتوى الغير في العمل - قوله: «ولكنه مع ذلك يكفي في جواز البقاء على التقليد أو وجوبه تعلم الفتوى للعمل وكونه ذاكرةً لها» ووجه الإكتفاء بذلك هو أن الأدلة اللفظية تشمل بإطلاقها جواز العمل بفتوى الفقيه بعد موته فيما إذا رجع العامي إليه في حياته بتعلم فتواه من رسالته أو غيرها للعمل بها فإت الفقيه قبل العمل، لأن عمله بها وبقائه على الإستناد إليها بعد موت الفقيه كعمله بها حال حياته في أنه يجري على ما يقتضيه رجوعه السابق.

وأما وجه التقييد بكونه ذاكرةً لها، فهو أنه إذا نسي الفتوى رأساً بحيث إحتاج إلى المراجعة إلى رسالة الميت ثانياً يكون ذلك رجوعاً ابتدائياً إلى الميت لا جرياً على الرجوع السابق. نعم لا يعتبر الذكر الفعلي فيكفي التذكر بالتأمل، فتأمل.

٢ - الإستصحاب

(الوجه الثاني): إستصحاب حجّية رأي المجتهد إلى ما بعد موته، فإن رأيه كان حجة في زمان حياته فاذا شك في بقاءه على حجّيته كان مقتضى الإستصحاب بقاءه على ما كان.

وأورد عليه بأمرين:

«الأمر الأول»: أنه لا بقاء للرأي بعد الموت بنظر العرف وإن كان

باقياً واقعاً ببقاء النفس الناطقة إلا أنه لا أثر لهذا البقاء الواقعي العقلي في باب الإستصحاب المبني على بقاء الموضوع عرفاً، كما حقق في محله.

ويمكن الجواب عنه بأن الرّبي وإن انعدم بالموت بنظر العرف، إلا أنه يكفي في إستمرار الحجية له حدوثه آنأ ما بحيث يكون رأي المجتهد الحي حجة على المكلفين إلى الأبد وإن مات المجتهد.

وتوضيحه على نحو الإجمال هو أن الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسة على نحوين: «أحدهما» أن يكون الحكم دائراً مدار موضوعه حدوثاً وبقاء، كما في حرمة شرب الخمر، فإن الشيء مادام خمرأً يحرم شربه، فاذا إنقلب خلاً ترتفع الحرمة. «ثانيهما» أن يكون حدوث الموضوع كافياً في حدوث الحكم وبقائه كما في حرمة الإقتداء بالمحدود، فإن وقوع الحد عليه في زمان يكفي في عدم جواز الصلاة خلفه مادام حياً. وحجية الآراء عند العقلاء تكون من قبيل الأول، فإنهم يعملون بآراء الخبراء في مختلف العلوم والموضوعات الخارجية، ولو بعد موت الخبير والعالم في ذلك الفن. ومن الجائز أن تكون حجية رأي المجتهد شرعاً في باب الأحكام الشرعية أيضاً من هذا القبيل، فاذا علم بحجيته حال حياته وشك في بقائها إلى ما بعد موته أمكن إستصحابها إذ يكفي في جريان الإستصحاب مجرد إتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوك فيها ولو لم تكن ذات الموضوع باقية إلى زمان الشك، فلا يلزم بقاء الرأي إلى زمان العمل به فيكون حال الرأي من هذه الجهة حال الرواية، فإنها حجة ولو بعد موت الرّاوي.

وأما ما عن صاحب الكفاية (قده) (*) من أنه لاشبهة في اعتبار بقاء الرأي في جواز التقليد مستشهداً بعدم جوازه فيما إذا زال الرأي بجنون أو

هرم أو مرض أو تبدل في الرأي وهذا بخلاف الرواية، فإنها حجة وإن عرضت على الراوي هذه الحالات بعد روايته.

فندفع بأنه لا شهادة فيما ذكره على إعتبار بقاء الرأي في جواز التقليد، لأن عدم الجواز في الموارد المذكورة إنما هو لجهات أخرى لا لإعتبار بقاءه إلى زمان العمل به.

أما في تبدل الرأي فلكشف خطأ الرأي السابق ولا فرق بينه وبين الرواية من هذه الجهة، فان الراوي إذا اعترف بخطأه في روايته تسقط عن الحجية أيضاً.

وأما في غيره من الحالات المذكورة فلأجل أن المتصف بها لا يليق - ولو باعتبار فتواه السابقة - بزعامة المسلمين، لسقوطه عن الأنظار بطرو حالة الجنون ونحوه عليه لا لأجل زوال رأيه. وهذا بخلاف الموت، فإنه لا يوجب نقصاً على الإنسان، بل هو كمال للنفس لتجردها من عالم المادة ولوازها ووصولها الى عالم المجرّدات وكمالاتها. هذا مضافاً إلى الإجماع القطعي على عدم جواز تقليده في هذه الحالات، بخلاف المقام فيكون عروض هذه الحالات عليه كعروض الفسق في كونها مخرجة للمتصف بها عن قابلية التقليد. نعم ليست الرواية كالفتوى من هذه الجهة، فإنه يعمل بروايته السابقة وإن عرض على الراوي هذه الحالات أو صار فاسقاً، كما لا يخفى.

ثم إن بعض المشايخ المحققين (قده) - بعد أن صحح إستصحاب الحجية في المقام ببقاء الرأي عقلاً - قال (*١) مانصه: « ينبغي التفصيل بين ما إذا كانت الحجة على المقلد ظنون المجتهد وإدراكاته للحكم الواقعي. وما إذا كانت الحجة قطعه بالحكم الظاهري المماثل للواقعي، فإنه على الثاني

منتف قطعاً لا لفناء القوة المدركة، بل لانكشاف الواقع نفيّاً وإثباتاً، فلا شك في الواقع، فلا قطع بالحكم الظاهري، بخلاف الأول، فان بقاءه محتمل فيستصحب ويترتب عليه جواز تقليده. وانكشاف الواقع - حينئذ - غير ضائر، لأن انقلاب ظنه الى القطع خروج من حد الضعف إلى الشدة. وفي مثله يجري الإستصحاب على التحقيق. واحتمال إنقلابه إلى القطع بالخلاف لا يمنع من الإستصحاب كما عن السيد العلامة الداماد (قده) بل يؤكد ويجقته كما هو ظاهر» اهـ .

وفيه (أولاً) أنه لا مجال لهذا التفصيل بعد ما ذكرناه آنفاً من أنه لا يعتبر في جواز التقليد بقاء الرأي إلى زمان العمل به لا عرفاً ولا عقلاً كي يفصل بين الرأي المتعلق بالحكم الواقعي والمتعلق بالحكم الظاهري بالتقريب الذي ذكره (قده) بل يكفي في جواز التقليد حدوث رأيه السابق. ولا فرق حينئذ بين تعلقه بالحكم الواقعي أو الظاهري، كما هو واضح.

و (ثانياً) إن التفصيل المذكور إنما يتم فيما إذا قلنا بحجية الأمانة من باب الظن الشخصي، لأن بقاءه - ولو بمرتبة شديدة - كاف في حجيته على الفرض وأما إذا قلنا بحجيتها من باب الظن النوعي في ظرف الشك كما هو الصحيح، فحال الأمانة حال الأصول العملية في أنها تسقط عن الحجية بزوال الشك لأجل القطع بالوفاق أو الخلاف. والفرق بينها - بكاشفية الأمانة عن الواقع نوعاً دون الأصول - ليس بفارق في المقام، كما لا يخفى. نعم بناء على جريان الإستصحاب في القسم الثالث من الكلي أمكن أتمسك باستصحاب كلى الحجة، لإحتمال قيام اليقين بالواقع مقام الأمانة حين ما زالت حجيتها، لكنه بمراحل عن الواقع، كما حقق في محله، على أن ذلك يجري في موارد الأصول العملية أيضاً.

الأمر الثاني: أنه لا يقين سابق بحجية قول المجتهد الميت بالإضافة الى

الجاهل المعدم في زمانه، وإنما ثبت اليقين بالحجية بالإضافة الى الموجودين في زمانه فقط.

ويمكن الجواب عنه (أولاً) بأنه لا يتم في حق الموجودين زمان حياة المجتهد اذا لم يقلدوه عصياناً أو غفلةً، لثبوت الحجية بالإضافة اليهم. و (ثانياً): بأن المجعول الشرعي هو الحجية للجاهل على نحو القضية الحقيقية فيشمل الجاهل الموجود بالفعل والمقدر وجوده في زمان المجتهد، وإن لم يكن موجوداً بالفعل، كما هو الشأن في سائر الأحكام الشرعية المجعولة على هذا النحو، فانه تشمل أفراد موضوعاتها الموجودة بالفعل والمقدر وجودها، فاليقين بحدوث الحجية للجاهل ثابت، وإنما الشك في بقائها هذا.

ولكن التحقيق ورود كلا الإشكالين على التمسك بالإستصحاب المزبور.

(أما الأول) فلأن ما ذكرناه من الجواب إنما يتم إذا كان الموضوع للحجية هو الرأى بما هو، إذ عليه يمكن أن يقال: إن حدوده كاف في ثبوت الحجية له حدوداً وبقاءً، ولو فرضنا ارتفاعه خارجاً. وأما إذا كان الواجب على العامي هو الرجوع إلى الفقيه والعالم والناظر في الحلال والحرام وأهل الذكر وغير ذلك من العناوين غير القابلة للانطباق على الميت - كما إستظهرناه من الأدلة اللفظية - فلا تتحد القضية المتيقنة والمشكوك فيها، فان الظاهر من أدلة جواز التقليد أن يكون المرجع متصفاً بهذه الأوصاف حين ما يرجع إليه العامي. ولا عبرة باتصافه بها فيما مضى. وبذلك يظهر الفرق بين المقام، ومسألة حجية الخبر، فان الحجية في تلك المسألة إنما ثبتت للخبر بما هو، فالمرجع هو نفسه، فلا عبرة بحياة الخبر. وهذا بخلاف المقام، فان المرجع فيه عنوان «العالم والفقيه» ونحو ذلك.

و(أما الثاني) فلأن الحجية المستصحية إن اريد بها الحجية الفعلية،

فلاريب في أن إستصحابها من الإستصحاب التعليقي. وذلك لفرض دخل الحياة والبلوغ في تنجز الأحكام على العامي وغيره، فلا يعقل ثبوت الحجية الفعلية بالإضافة إلى العامي قبل وجوده. وإن أريد بها الحجية في مرحلة الإنشاء، والجعل، فالإستصحاب في هذه المرحلة وإن لم يكن من الإستصحاب التعليقي، إلا أنه لا يقين في هذه المرحلة بالثبوت ليكون الشك شكاً في البقاء، بل الشك إنما هو في جعل الحجية بالإضافة إلى العامي من أول الأمر، لإحتمال تقييد موضوع الجعل بجياة المجتهد فيشك في سعة موضوعه وضيقة، فن لم يكن موجوداً في عصر المجتهد أو لم يكن بالغاً يشك في شمول الجعل بالنسبة إليه ومعه يرجع إلى إستصحاب العدم الأزلي، لأن القدر المتيقن هو جعل الحجية لرأي المجتهد الحي.

وبنظير هذه إستشكلنا في إستصحاب أحكام الشرائع السابقة وفي إستصحاب عدم النسخ في شريعتنا المقدسة، لوجود القدر المتيقن في الموردين. وفي الزائد يرجع إلى إستصحاب العدم الأزلي، لعدم العلم بانتقاضه إلا بالمقدار المعين.

ومع الإغماض عن جميع ذلك يشكل جريان الإستصحاب المذكور بما حققناه في الأصول من عدم جريانه في الشبهات الحكيمة الكلية، لمعارضته دائماً بإستصحاب عدم الجعل.

وبيانه على نحو الإجمال: هو أن الشك في بقاء المتيقن في الشبهة الحكيمة يلازمه الشك في سعة الجعل وضيقة بإعتبار عموم المجعول وخصوصه، فإستصحاب الحكم المجعول إلى ظرف الشك يعارضه إستصحاب عدم الجعل في المقدار المتيقن جعله، كما في مسألة إستصحاب نجاسة الماء المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره بنفسه، فإن إستصحاب نجاسته بعد زوال تغيره من قبل نفسه يعارضه إستصحاب عدم جعل النجاسة للماء أزلاً في الفرض المزبور، ففي المقام

القدر المتيقن إنّما هو جعل الحجية لفتوى المجتهد حال حياته. وأما جعل الحجية لفتواه بعد موته، فهو مشكوك فيه فيرجع إلى أصالة عدمه ويعارض بها إستصحاب الحجية الثابتة حال حياته. وتوضيحه يطلب من مباحثتنا الأصولية.

أضف إلى ذلك كله أن الإستصحاب إنّما ينتج فيما إذا كان الميت أعلم من جميع المجتهدين الأحياء، أو أنّه لم تعلم المخالفة بينه وبينهم إذا لم يكن أعلم. وأما إذا علمت المخالفة - وكان في الأحياء من هو أعلم منه أو مساوياً له في الدرجة - لم يكن قوله حجة، أما مع وجود الأعم، فالوجه فيه ظاهر. وأما مع التساوي، فلأن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين. والقائل بالتخيير إنّما إستند فيه إلى الإجماع. ومن الظاهر أنه لا إجماع في المقام، فالأمر فيه دائر بين التعيين والتخيير في الحجية. والمرجع فيه أصالة الاشتغال، لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فلا بد من الأخذ بمقطع الحجية تحصيلاً للفراغ اليقيني. فتحصل أن إستصحاب حجية رأي المجتهد بعد موته إما أن لا يتم في نفسه، وإما أن لا يفيد القائل بجواز تقليده ابتداء.

٣- السيرة

(الوجه الثالث) السيرة العقلية، فإنه قد إستقر بناء العقلاء قديماً وحديثاً على الرجوع في كل ما يجهلونه من أمور المعاش والمعاد وفي مختلف العلوم والموضوعات الخارجية إلى أهل الخبرة. والعاملين بذلك الأمر، كما يرجعون إليهم في حلّ المنازعات والخصومات من دون فرق بين حال حياتهم وحال موتهم، فلكما يعملون بآراء الأحياء يعملون بآراء الأموات، كما أنّهم لا يفرقون في العمل بقولهم - بعد الرجوع إليهم - بين بقائهم أحياء وموتهم قبل العمل. ومقتضي ذلك جواز تقليد الميت ابتداء وبقاء.

والجواب هو أن ثبوت السيرة العقلائية على ذلك مما لا يقبل الإنكار،
إلا أنها لا تكون حجة ما لم يرضها الشارع ولو بعدم الردع عنها إذا كانت مبرأى
من الشارع.

ويدلنا على الردع عنها أمور:

(أحدها) الأدلة المتقدمة من الآيات والروايات^(١٠١) فإنها كافية للردع
عنها بالنسبة إلى التقليد الابتدائي، لما عرفت من ظهورها في إعتبار الحياة حين
الرجوع، فتبقى السيرة تامة من حيث البقاء فقط.

(ثانيها) الإجماع المدعى في كلمات جماعة من الأكابر^(١٠٢)، كالمحقق

(١٠١) ويمكن المناقشة في هذا الوجه — كما افاد دام ظلّه — بأنه مفهوم للأدلة اللفظية
المتقدمة من الآيات والروايات بحيث تدل على نفي الحجية عن غير الحى، لأنها من باب مفهوم
الوصف ولا نقول به إلا بمقدار دخالة الوصف في ثبوت الحكم في الجملة فلا تنافي قيام دليل آخر
على حجية فاقد الوصف، فإن عنوان «المنذر» المستفاد من آية النفر وعنوان «الفقيه» المستفاد منها
ومن قوله عليه السلام في رواية الإحتجاج «من كان من الفقهاء...» وكذا عنوان «أهل الذكر»
المستفاد من آية السؤال وإن كان دالاً على اعتبار فعلية هذه العناوين في حجية فتوى المقلد،
ولا يصدق شئ منها على الميت، إلا إن إثبات ذلك لا ينافي قيام دليل آخر على حجية فتى الميت
أيضاً لعدم دلالة مفهوم الوصف على الحصر كما حققناه في محله.

هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى بمخالفة رأى الأموات بعضهم مع بعض أو مخالفتهم مع
الأحياء مما لا يقبل الإنكار لكل أحد، حتى العوام، ومقتضى هذا العلم هو تعارض الحجج
وسقوطها عن الحجية، كما في غير المقام فالسيرة وإن لم تكن مردوعه، إلا أنه لا تشمل في نفسها
موارد المعارضة، كما هو الشأن في جميع الأمارات والأصول المتعارضة بالعلم الإجمالى.

(١٠٢) كما في مطارح الأنظار ص ٢٥٣ تقريرات الشيخ الأنصارى (قدس).

الثاني في محكي شرح الألفية، قال: لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحى بلاخلاف بين علماء الامامية. ٥١ .

وعن الشهيد الثاني في المسالك: ما يقرب من ذلك .

وعن المعالم: العمل بفتاوى الموقى مخالف لما يظهر من إتفاق علمائنا

على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحى. ٥١ .

وعن الوحيد البهبائي في فوائده: ان الفقهاء أجمعوا على أن الفقيه لو

مات لا يكون قوله حجة. ١٠٥ .

الى غير ذلك من كلمات أكابر أصحابنا في هذا الباب. وقد أشرنا

في صدر المبحث إلى أن خلاف الأخبارين والمحقق القمي (قده) لا يضر بالإجماع، فلولا القطع بتحقيقه فلا أقل من الإطمئنان به.

إلا أنه مع ذلك لا يمكن التمسك بالإجماع في أمثال المقام. وذلك،

للظن بل الإطمئنان بإستناد المجمعين إلى سائر الوجوه ومعه لا يمكن إستكشاف قول المعصوم عليه السلام.

وعلى الجملة الإتفاق على حكم أمر، والإجماع عليه الكاشف عن

قول المعصوم - عليه السلام - أمر آخر.

(ثالثها): أنه لو جاز تقليد الميت ابتداء للزم حصر التقليد من زمان

الكليني إلى زماننا هذا في واحد. وذلك للعلم الإجمالي بوجود الخلاف بين

الفقهاء الإمامية في المسائل الفرعية. وفي موارد الخلاف يجب تقليد الأعلم،

كما ستعرف، فلا بد حينئذ من الفحص عن أعلم علماء الإمامية من الصدر

الأول إلى يومنا، لانحصار الحجة في قوله، فلا يجوز تقليد غيره، فينحصر المقلد في شخص واحد. وهذا ضروري البطلان في مذهب الشيعة الإمامية، فتحصل أن السيرة مردوعة بالإضافة إلى التقليد الابتدائي.^(١)

البقاء على تقليد الميت والأقوال فيه

دليل القول بالمنع

إستظهر شيخنا الأنصاري «قده»^(٢) من إطلاق كلمات الأصحاب وإطلاق أدلة المانعين الإجماع على حرمة تقليد الميت، من دون فرق بين الإبتداء والإستمرار، وحكى عن بعض القول بالتفصيل بين الإبتداء والإستمرار.

وكيف كان فهو إستظهار يخصه، إذ لم يثبت عندنا الإجماع على المنع مطلقاً، فالقدر المتيقن منه هو المنع عن التقليد الإبتدائي، على أنك قد عرفت عدم جواز الإستدلال به في التقليد الإبتدائي أيضاً.

(١) وقد علم مما ذكرنا أن أدلة المانعين عن تقليد الميت إبتداء عبارة عن:

١- دعوى الإجماع على عدم الجواز وقد عرفت جوبها في الشرح.

٢- دلالة مفهوم الوصف في الأدلة اللفظية من الآيات والروايات كعنوان «العالم والفقير والمنذر» على عدم جواز تقليد الميت لعدم الصدق عليه بعد الموت.

وقد عرفت جوابه بأنه لا دلالة للوصف على الإنحصار، فلا ينافي ما دل على جواز التقليد إبتداء كالسيرة لولم تكن مردوعة، على أنها لاتشمل موارد العلم بالمخالفة.

٣- إنحصار التقليد في شخص واحد من الأموات، لأنه مقتضى الجمع بين المسألين، وهما «جواز تقليد الميت» و«وجوب تقليد الأعم» وهذا مما لا يلتزم به أحد، لأن الأعم في جميع الأعصار ينحصر في شخص واحد لا محالة، ويأتي في الشرح انه مع العلم بالمخالفة يجب تقليد الأعم.

(٢) في رسالة الإجتهد والتقليد- وفيما نسب إليه من تفريرات بحثه.

القول بالجواز

وذهب جملة من المتأخرين إلى القول بالجواز، وهو الأقوى.

أدلة القول بالجواز

إستدل المجوزون -زيادة على ما ذكرناه في التقليد الإبتدائي- بوجوه.

(الأول): الإستصحاب

١ - إستصحاب الأحكام الواقعية

ان المحتملات في المستصحب ثلاثة «الأول» الأحكام الواقعية الثابتة في حق المقلد قبل موت مقلده، بان يقال -مثلاً-: إن شرب العصير الزبيبي بعد غليانه وقبل أن يذهب ثلثاه كان محرماً على من قلّد المفتى بحرمته قبل موته، ونشك في بقاءه على حرمة بعد موت مقلده، فيحكم بحرمته بمقتضى الإستصحاب.

إيراد صاحب الكفاية

وأورد عليه في الكفاية^(*) بان جعل الحجية ليس إلا جعل المنجزية والمعدرية، لاجل أحكام شرعية على طبق المؤدي، فليس في المقام حكى شرعي متيقن ليستصحب.

ويندفع بما ذكرناه في بعض تنبيهات الإستصحاب، من أن المجعول هو الطريقة، وأن الحكم الشرعي محرز تعبداً، فلا محذور في إستصحاب

الحكم من هذه الجهة، لأن من قامت عنده الأمانة على شيء عالم بثبوت الحكم في الواقع، غاية الأمر أن علمه تعبدي لا وجداني.

ولكن الصحيح أنه إننا يفيد فيما إذا شك في ارتفاع الحكم واقعاً، كما إذا احتملنا إرتفاع حرمة العصير الغالي بذهاب ثلثيه بغير النار أو احتملنا إصابة المطر لما قامت البينة على نجاسته، ففي هذه الموارد يمكن إستصحاب الحكم الواقعي للعلم بحدوثه والشك في إرتفاعه. وأما محل الكلام فلا يحتمل فيه إرتفاع الحكم واقعاً ليستصحب ويحكم ببقائه. وإنما المحتمل إرتفاع الحجية في مرحلة الظاهر وعليه في ظرف الشك لا يقين لنا بحدوث الحكم الشرعي لا وجداناً ولا تعبداً. ومن الظاهر أنه يعتبر في جريان الإستصحاب اليقين بالحدوث في ظرف الشك ليحكم بعدم جواز نقضه بالشك.

هذا كله بناء على مسلك الطريقية في الأمارات، ومنها الفتوى.

٢- استصحاب الأحكام الظاهرية

«المحتمل الثاني»

وربما يورد على الإستصحاب المذكور على القول بالسببية بمعنى جعل الحكم المماثل لما أدت إليه الأمانة بعدم بقاء الموضوع بعد وفاة المجتهد وإن كان اليقين السابق بالحكم الظاهري ثابتاً. وذلك لأن جعل الأحكام الظاهرية يدور مدار قيام الأمانة وجوداً وعدمياً، فالأمانة مقومة لموضوع الحكم الظاهري بناء على القول بالسببية لا أنها من حالاته وعوارضه، فصلاة الجمعة مثلاً واجبة وجوباً ظاهرياً بما أن المجتهد أفتى بوجوبها، لأنها واجبة بقول مطلق لأجل فتوى المجتهد بحيث تكون فتواه واسطة في العروض. هذا إذا قلنا بأن نفس وجود الأمانة موضوع للحكم الظاهري. وأما إذا قلنا بان موضوعه حجية الأمانة وإن إنتفت الأمانة بقاء، فيشكل الإستصحاب، للشك في بقاء

الموضوع للشك في بقاء الحجية الى ما بعد وفاة المجتهد.

٣- إستصحاب الحجية

«المحتمل الثالث» نفس الحجية

والتحقيق أنه لا مانع من جريان الإستصحاب في نفسه على المسلكين. أما على مسلك الطريقية، فلأن إستصحاب الحكم الفرعي وإن لم يصح جريانه لما ذكر، إلا أنه لا مانع من جريان الإستصحاب في نفس الحجية، فان الحجية بأي معني كانت مجعول شرعي نشك في بقائها بعد العلم بمحدثها^(*). ولا حاجة مع ذلك إلى جريان الإستصحاب في الحكم الفرعي.

وأما على مسلك السببية فلأن موضوعها إذا كان نفس قيام الأمانة بشيء، فلأننا فرضنا أن الأمانة قامت على ثبوت حكم غير موقت بزمان، غاية الأمر أن نشك في مقدار المجعول، وأنه هل هو مقيد بزمان حياة المفتي أو أنه مطلق بالإضافة إلى ذلك، فلامانع من إستصحاب الحكم بعد موته. وأما إذا كان موضوعها الحجية، فلأننا نجري الإستصحاب في الموضوع ويترتب عليه أثره الشرعي.

المنافشة في استصحاب الحجية

والذي يهون الخطب هو أننا لانتلزم بجريان الإستصحاب في الأحكام

(*) ولا يرد عليه ما أوردناه على إستصحاب الحجية لو أريد بها تقليد الميت ابتداء، لأن المستصحب في البقاء هو الحجية الفعلية بالإضافة الى من قلده في حيوته، بخلاف التقليد الإبتدائي للميت، فإنه لافعلية بالنسبة إلى من لم يقلده، والحجية الإنشائية بالنسبة إليه مرددة بين الأقل والأكثر، والمتيقن هو الأول، فيرجع في الزائد إلى إستصحاب عدم الجعل الإنشائي بالنسبة إليه، فراجع ص ٦٠

الكلية، لمعارضة دائماً بإستصحاب عدم الجعل بالنسبة إلى ظرف الشك.
هذا مضافاً إلى أن القدر المتيقن من جعل الحجية أو الحكم الظاهري هو ثبوته في زمان حياة المجتهد، وفي الزائد يرجع إلى إستصحاب العدم الأزلي، كما أوردنا ذلك على الإستدلال بإستصحاب الحجية لجواز تقليد الميت ابتداءً، فراجع. (*١)

(الثاني) إطلاق الأدلة، والدليل على جواز البقاء

نعم يدل على جواز البقاء على تقليد الميت إطلاق الآيات والأخبار، فإنها تشمل من رجع إلى المجتهد حال حياته إما بتعلم فتواه منه أو بالأخذ من رسالته بانياً على العمل بها، ونحو ذلك مما يصدق عليه الرجوع إلى العالم عرفاً، فإذا عمل بفتواه بعد موته كان ذلك جرياً على رجوعه السابق، وليس رجوعاً ابتدائياً كي يمنع عنه. وقدمنا توضيحه فراجع. (*٢)

(الثالث) السيرة

وتدل عليه أيضاً السيرة العقلائية في مختلف العلوم والموضوعات الخارجية على الرجوع إلى رأي أهل الخبرة حياً وميتاً، ولم يردع عنها الشارع لاختصاص أدلة الردع من الوجوه الثلاثة المتقدمة بالتقليد الابتدائي، فإن الآيات والأخبار إنَّما تكون رادعة عن الرجوع الابتدائي إلى قول الميت لا عن الإستمرار على الرجوع السابق، بل دلت على جوازه كما أشرنا آنفاً والإجماع على المنع عن تقليد الميت فان تم في نفسه، فالقدر المتيقن من هو الابتدائي. وأما البقاء فلم يثبت إجماع على المنع عنه. ولا يلزم من جواز البقاء على تقليد

(*١) ص ٦٠.

(*٢) ص ٥٤-٥٥.

الميت إنحصار المقلد في واحد كي ينافي ضرورة المذهب كما هو واضح.
هذا كله مع عدم العلم بمخالفة الميت لمن يجوز تقليده من الأحياء لا
إجمالاً ولا تفصيلاً.

البقاء على تقليد الميت اذا اختلف مع الحي

إذا علم بمخالفة فتوى الميت لفتوى الحي الذي يجوز تقليده تفصيلاً أو
إجمالاً فلا يصح الإستدلال على جواز البقاء على تقليده باطلاق الأدلة
اللفظية، لسقوطها عن الحجية في هذا الحال، لعدم إمكان شمولها كلا
المتعارضين للتكاذب، ولالأحدهما لعدم المرجح. ولا بد حينئذ من الرجوع إلى
ما استقرت عليه سيرة العقلاء فيما إذا وقعت المعارضة بين أهل الخبرة، ومع
الشك في ثبوتها يرجع إلى حكم العقل. ويختلف ذلك باختلاف صور
المسألة، وهي ثلاثة:

(أحداها) ان يعلم بأعلمية الميت من الحي وفيها يجب البقاء على
تقليد الميت، لقيام السيرة العقلية على العمل بقول الأعم في موارد المعارضة
مع غير الأعم، من دون فرق بين أن يكون الأعم حياً أو ميتاً، ولم يثبت
ردع من الشارع إلا في التقليد الابتدائي.

هذا مضافاً الى حكم العقل بالتعيين في موارد دوران الأمر بين
التعيين، والتخير في الحجية، ومحتمل التعيين إنما هو تقليد الأعم. ودعوى
الإجماع على عدم وجوب البقاء على تقليد الميت غير ثابتة.

نعم إذا كانت فتوى الحي مطابقة للإحتياط يجوز العمل بها من باب
الإحتياط لا التقليد.

(ثانيتها): أن يعلم بأعلمية الحي من الميت، وفيها يحرم البقاء،
ويجب العدول إلى الحي للوجهين المتقدمين، إلا أن تكون فتوى الميت موافقة

للاحتياط فيعمل بها احتياطاً.

(ثالثتها): ان يعلم بتساويهما، أو يحتمل ذلك، أو يحتمل علمية كل منهما من الآخر. وفيها قد إستقر بناء العقلاء على الإحتياط إن أمكن. وإن لم يمكن كما في صورة أداء التعارض إلى دوران الأمرين المحذورين فالتخير. ولو شك في ثبوته فيرجع إلى مقتضى الأصل العملي، وهو الإحتياط أيضاً، دون البراءة لما تقدم سابقاً من تنجز الأحكام الواقعية على المكلفين بالعلم الإجمالي، أو لكون الشبهة قبل الفحص، فيحكم العقل بلزوم تحصيل الموافقة القطعية، لعدم ثبوت الحجية التخيرية في باب تعارض الفتاوى، كما تقدم، فيلزم العمل بأحوط القولين إذا كان أحدهما موافقاً للإحتياط، أو الجمع بينهما إذا كان الإحتياط في الجمع، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب القصر عند أربعة فراسخ وأفتى الآخر بالتمام. وفي صورة أداء التعارض إلى المحذورين مقتضى الأصل هو التخير العقلي.

نعم لو تم دعوى الإجماع على عدم وجوب الإحتياط على العامي مع التمكن من التقليد يتخير بين البقاء والعدول إلى الحي في هذه الصورة، إلا أنّها غير تامة،

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن حكم اختلاف الميت مع الحي في التقليد الإستمراري هو حكم إختلاف الإحياء في التقليد الابتدائي.

فذلّة

نذكر فيها أمرين:

لا يعتبر العمل في البقاء على تقليد الميت

(الأمر الأول) في عدم إعتبار العمل في البقاء. (*١)

قد ظهر مما قدمنا ان الحكم بجواز البقاء وعدمه لا يدوران مدار صدق عنوان البقاء وعدمه، لعدم ورود هذا العنوان في لسان شيء من الأدلة كمي يراعي في جواز البقاء هذا المفهوم، كما انه قد ظهر عدم دورانه مدار الاختلاف في معنى التقليد. بل المدار هو ما يستفاد من أدلة البقاء، فلا وجه لتقييد جواز البقاء بالمسائل التي عمل بها المقلد. وهذا التقييد مبني على دعوى دخل معنى التقليد في جواز البقاء، فان كان معنى التقليد هو العمل برأي الغير فلا يتحقق عنوان البقاء على تقليده إلا في المسائل التي عمل فيها برأي الميت، وان كان هو الالتزام فلا يتوقف عنوان البقاء على العمل. بل يكفي مجرد الأخذ والالتزام للعمل في تحققه فيجوز البقاء مطلقاً عمل أو لم يعمل.

ولا يخفى عدم صحة هذه الدعوى، لما أشرنا إليه آنفاً من عدم ورود هذا العنوان في لسان الدليل. بل لا بد من ملاحظة أدلة البقاء وليس في شيء منها دلالة على تعليق الجواز بمعنى التقليد، لأنها أحد امور ثلاثة.

(احداها): الاستصحاب ومقتضاه جواز البقاء وان لم يعمل سواء أكان المستصحب حجية رأي المجتهد أو الاحكام الواقعية أو الظاهرية، لأنه لا يعتبر في الحجية العمل على طبق الحجة، كما لا يعتبر في بقاء الحكم الواقعي أو الظاهري اتيان متعلقها. بل عرفت ان مقتضى الاستصحاب - لو تم في نفسه - جواز التقليد الابتدائي إلا انه خرجنا عنه بالإجماع ودلالة الآيات والأخبار على عدم جواز التقليد الابتدائي - كما مر..

(*١) وقد تقدم بعض الكلام في ذلك، وفي إعتبار «الذكر» في البقاء على تقليد الميت

(ثانيها): إطلاق الآيات والأخبار، وهي وان دلت على اعتبار الرجوع الى المجتهد في زمان حياته إلا أن الرجوع يتحقق بمجرد الأخذ من الرسالة للعمل أو تعلم الفتوى من الفقيه للعمل. ولا دلالة فيها على اعتبار وقوع العمل في زمان حياة المجتهد، ومن هنا قيدنا^(١) جواز البقاء بالرجوع الى المجتهد حال حياته وان كان التقليد عندنا نفس العمل.

(ثالثها): السيرة وعدم توقفها على العمل برأي الميت حال حياته واضح. بل قد عرفت إستقرارها على الرجوع ابتداء الى آراء أهل خبرة العلوم على اختلافها ولو بعد موت الخبراء، إلا أنه خرجنا عنها في باب التقليد الإبتدائي في الأحكام الشرعية بالاجماع والآيات.

فتحصل: أنه لا يعتبر العمل بفتوى الميت لو أريد البقاء على تقليده، بل يكفي مجرد تعلم فتواه حال حياته، وإن تأخر العمل إلى ما بعد موته كما تقدم^(٢) الكلام في ذلك عند البحث عن تقليد الميت ابتداء.

وقلنا هناك أنه يعتبر في البقاء مضافاً إلى التعلم حال حياة المفتي ذكر المقلد بعد موت المفتي، ولو بالتذكر بالتأمل، اذ لونسى بالمرّة كان الرجوع إلى رسالته من الرجوع الإبتدائي، أي كان من التقليد الإبتدائي - على حدّ التعبير الإصطلاحى -.

تقليد الميت الموافق للحى في الفتوى

(الأمر الثاني) في ثمرة شمول الإطلاقات لفتوى الميت لو إتفق مع الحى. توضيح المقال: قد يفرض العلم بمخالفة فتوى الميت لفتوى الحى، وقد يفرض العلم بموافقتهما. وقد يشك في المخالفة والموافقة.

(١) لاحظ ص ٥٥.

(٢) في ص ٥٥.

أما الصورة الأولى: فلا يمكن الإلتزام فيها بحجية فتوى الميت ولو بنينا على تمامية الإطلاق في أدلة حجية الفتوى. بحيث يشمل فتوى الميت أيضا وذلك من جهة إستحالة شمول دليل الحجية للمتعارضين، للتكاذب ولا لأحدهما، لعدم المرجح، فان ثبت دليل على الحجية التخيرية كان هو المرجع عند التعارض. لكنه لم يثبت يقيناً فيما إذا كان التعارض بين فتوى الحى وفتوى الميت. وعليه فلا بد من الإحتياط في الحكم الفرعي لولا أننا علمنا بان الإحتياط الكلي غير واجب في الشريعة المقدسة، وحينئذ يدور الأمر بين تقليد الحى تعيينا. والتخير بينه وبين تقليد الميت، وفي مثله يستقل العقل بلزوم تقليد الحى، لأنه من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، فلا ثمرة للتمسك بالإطلاقات في هذه الصورة.

وأما الصورة الثانية: وهي فرض العلم بموافقة (*) فتوى الميت لفتاوى الأحياء فلا يترتب فيها محذور على شمول الإطلاقات لفتوى الميت لو تم الإطلاق فيها في نفسه بالنسبة الى التقليد الإبتدائي، أو الإستمرارى لأن مدلولها حجية فتوى المجتهد على نحو صرف الوجود القابل للإنطباق على الواحد والكثير كما في باب الروايات. وغيرها من الأمارات المتعددة المتوافقة في المضمون.

وعليه فإن إعتبرنا الإستناد إلى الحجة في معذورية المكلف إذا خالف عمله الواقع فتظهر ثمرة شمول الإطلاقات لفتوى الميت فيما إذا إستند المكلف في عمله إليها لا إلى فتوى الحى، سواء في ذلك القول بان التقليد هو العمل، والقول بأنه الإلتزام، فان الإختلاف في مفهوم التقليد أجنبي عما هو

(*) ويأتى في ص ١١٥ توضيح الكلام عند اتفاق الأحياء في الفتوى ولا فرق بين

موضوع الحكم العقلي في المذورية عن مخالفة الواقع. نعم إن لم نعتبر الإستناد إلى الحجة في التعذير بأن كان مجرد العلم بالموافقة للحجة كافية في العذر. كما هو الصحيح^(١٠) - لم تكن ثمرة حجية فتوى الميت في هذه الصورة، إذ المفروض فيها عدم إنحصار الحجة في رأيه، ويكتفي في الإجتزاء العقلي بمطابقة العمل للحجة في الجملة، ولا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون التقليد هو العمل أو الإلتزام - كما هو ظاهر - فلا ثمرة في هذه الصورة أيضاً.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما إذا جهلت موافقة رأي الميت لآراء الأحياء ومخالفته لها، فثمرة شمول الإطلاقات لفتوى الميت فيها ظاهرة جداً، فإنه إذا قلنا به جاز للعامي العمل على طبقها وإن احتمل مخالفتها لفتاوى الأحياء، كما هو الحال في رجوعه إلى فتوى واحد من الأحياء مع احتمال مخالفتها لفتوى الآخرين، فإن التعارض الموجب للتساقط متقوم بالوصول، ولا تكفي المعارضة الواقعية في سقوط الفتوى الواصلة عن الحجية. وأما إذا لم نقل بشمول الإطلاقات لفتوى الميت ابتداء وإن شملها استمراراً - كما هو الأظهر - لم يجز الرجوع إليها في الإبتداء وإن احتمل موافقتها لفتاوى الأحياء، فظهر بما ذكرناه أنه لا وجه لانكار الثمرة للتمسك بالاطلاقات مطلقاً بالنسبة إلى تقليد الميت - كما عن بعض -.

(١٠) توضيح ذلك: ان الأثر المترتب على حجية الأمارات أمران «أحدهما» تنجز الواقع عند الإصابة «ثانيها» التعذير عن مخالفته عند الخطاء.

أما (الأول) فيكفي فيه مجرد المعرضة للوصول بحيث لو فحص العبد عنها لعر عليها، ومن هنا يجب الفحص عن الأمارات القائمة على الأحكام بحيث يستحق المخالف العقاب على مخالفة الواقع لولم يفحص، إذ لا حاجة إلى العلم بوجود الحجة على الواقع، ويكفي احتمالها إذا كان قبل الفحص، وهذا ظاهر لم يقع الخلاف فيه.

وأما (الثاني) فيكفي فيه مجرد العلم بالأمانة، وإن لم يستند إليها المكلف عند المخالفة، فلا يصح العقاب على ترك التكليف، لأنه من العقاب بلا بيان، بل هو من العقاب مع بيان العدم.

(مسألة ١٠) اذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العدول

إلى الميت (١).

العدول إلى تقليد الميت

(١) ويمكن الاستدلال عليه بوجوه عمدتها وجهان: (الأول) ان

العدول إلى الميت حينئذ تقليد ابتدائي له، وقد بيّنا عدم جوازه.

وهذا الوجه بناء على ما ذهب إليه المصنف من جواز البقاء على تقليد الميت مطلقاً وإن كان أعلم من الحي، وأن التقليد هو الإلتزام ظاهر، لأنه اذا رفع اليد عن الإلتزام بقول الميت، والتزم بقول الحي فقد قلده، فيكون رجوعه إلى الميت ثانياً تقليداً ابتدائياً له.

وأما على ما حققناه من وجوب البقاء على تقليد الميت إذا كان أعلم من الحي فلا أثر لعدوله إلى الحي، لعدم حجّية فتواه في هذا الحال، فيجب العدول إلى الميت، كما أنه إذا قلنا بأن التقليد هو العمل، وأنه يكفي في جواز البقاء الرجوع السابق يجوز العدول إلى الميت أيضاً وإن كان مساوياً للحي، لأن مجرد الإلتزام بقول الحي من دون أن يعمل على طبقه لا يوجب صدق العدول فلا يضر ببقائه على تقليده السابق للميت، فلا يكون تقليده تقليداً ابتدائياً، إلا أن يقال انه يكفي في صدق العدول إلى الحي مجرد الإلتزام بقوله، ولا يعتبر تحقق التقليد في صدق مفهوم العدول فيكون الرجوع إلى الميت رجوعاً ابتدائياً، لرفع اليد عن إلتزامه السابق.

والتحقيق أن يقال: إن عنوان العدول كعنوان البقاء لم يرد في آية ولا رواية كي يلحظ صدق مفهومه على مورد ما، وعدم صدقه عليه، كما أنه لا يضر بالبقاء تقليد الحي -بأي معنى كان- لما مرّ من كفاية الرجوع السابق -أي حال حياة المفتي- في صحة العمل على طبقه بعد موته، فلا بد حينئذ من

ملاحظة ما تقتضيه القاعدة في المقام. ومقتضاها تساقط الفتاوى المتعارضة كما مرّ، فإن كان الميت أعلم يجب العدول إليه ومجرد تقليد الحي - بأي معنى كان التقليد - لا يمنع عن ذلك، لأنه تقليد غير صحيح. وإن كان الحي أعلم يجب العدول إليه. وإن كانا متساويين، أو كان كل واحد منهما محتمل الأعلمية لا يجوز العدول إلى الحي ولا البقاء على تقليد الميت، كما ذكرنا مراراً من عدم ثبوت التخيير في الفتاوى المتعارضة، فلا بد من العمل بالإحتياط بأن يعمل بأحوط القولين أو بالجمع بينهما. فإذا فرض أن العدول كان صحيحاً، كما هو الظاهر من المتن، ولا يكون إلا في موردين وذلك بأن يكون الحي أعلم من الميت، أو كان الميت أعلم إلا أن المقلد نسي فتوى الميت التي أخذها، فاحتاج إلى السؤال ثانياً، فرجع إلى الحي كان الرجوع إلى الميت تقليداً إبتدائياً ففي هذين الموردين لا يجوز العدول وأما إذا كان الميت أعلم وكان ذا كراً لفتوه فيجب العدول إليه لفساد تقليد الحي.

(الوجه الثاني): قاعدة الإشتغال. وتقريبها: أنه بعد العدول إلى الحي يشك في جواز تقليد الميت المعدول عنه، لأنه من دوران الأمرين التخيير والتعيين في الحجية، لأن حجية فتوى الحي محرزة على كل حال، ويشك في جواز الرجوع إلى الميت. ومقتضى القاعدة فيه هو التعيين، لأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

(وفيه) أولاً: أنه لا يتم فيما إذا كان الميت أعلم، لما ذكرناه آنفاً من عدم حجية قول الحي في هذا الحال، فلا أثر للعدول إليه.

وثانياً: أنها مبنية على ثبوت التخيير في باب تعارض الفتاوى. وهو غير ثابت، فلا يكون من دوران الأمر بين التعيين والتخيير. بل القاعدة تقضي بسقوط كليهما عن الحجية عند المعارضة. والتحقيق ما ذكرناه من العمل بالإحتياط. وهناك وجوه أخر مزيفة يمكن تقريبها في المقام نذكرها مع

(مسألة ١١) لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثاني أعلم (١).

جوابها في المسألة الآتية.

العدول عن الحي إلى الحي

(١) اختلفوا في جواز العدول عن الحي إلى الحي على قولين، فحكى عن المحقق والشهيد الثانيين تبعاً للمحكي عن النهاية القول بالجواز، وإستظهره من المتأخرين بعض المشايخ المحققين (١*). والمحكي عن التهذيب وشرحه والذكرى عدم الجواز وإختاره شيخنا الأنصاري (٢*).

والتحقيق هو قول ثالث وهو العمل بأحوط القولين اذا كانا متساويين - كما هو مفروض الكلام - فيما إذا علم بالمخالفة بين المجتهدين ولو بعد العدول إلى المجتهد الثاني. ولا بد من ذكر أدلة الطرفين وتزييفها ثم بيان دليل المختار.

إستدل المجوزون بوجهين:

الأدلة اللفظة

(الأول): إطلاقات الأدلة الدالة على جواز التقليد، فإنها بإطلاقها

تشمل فتوى المجتهد الثاني.

(وفيه): أنه إن كان المراد منها الأدلة الأولية الدالة على حجية

الفتوى فهي ساقطة في موارد معارضة الفتاوى بناء على ما هو المختار في باب

الأمارات من الطريقة.

(١*) في رسالة الإجتهد والتقليد ص ١٠٧.

(٢*) في رسالة الإجتهد والتقليد.

أدلة التخيير

وإن كان المراد أدلة التخيير فقد أشرنا سابقاً إلى أنه لم يتم عندنا دليل على التخيير لا في باب الأخبار، للمناقشة في سند ما دل على التخيير من الأخبار العلاجية، ولا في باب الفتاوى المتعارضة، إذ عمدة ما يستند إليه للقول بالتخيير فيها أمران.

(أحدهما): دعوى الإجماع على التخيير- كما عن شيخنا الأنصاري وغيره- ولم يثبت إجماع تعبدي في المقام.

(ثانيهما): دعوى السيرة من زمن المعصومين - عليهم السلام- على رجوع العوام الى المفتين والرواة ولو مع العلم الإجمالي بمخالفة بعضهم مع بعض، إذ أمر التقليد ليس حادثاً. بل كان مستمراً من زمانهم - عليهم السلام-، كما يشهد بذلك الأخبار المتقدمة الدالة على حجية الفتوى، وعلى إرجاع العوام الى الفقهاء والرواة المعاصرين لهم - عليهم السلام-.

(وفيه): إن ثبوت التقليد من ذاك الزمان وإن كان مسلماً إلا أنه لم تثبت السيرة على التخيير مع العلم بالمخالفة، كيف وبناء العقلاء على التساقت عند التعارض، فلا بد وأن يكون التخيير بدليل تعبدي من الشارع وهو غير واصل الينا.

إستصحاب الحجية التخييرية

(الوجه الثاني): إستصحاب الحجية التخييرية لفتوى من يريد

العدول إليه.

الجواب عنه

١ - عدم اليقين بالحدوث

(وفيه) أولاً: أنه فرع ثبوت التخيير حدوثاً، وقد منعنا عنه.

٢ - عدم إحراز بقاء الموضوع

وثانياً: إنه لم يحرز بقاء الموضوع. وذلك لإحتمال أن يكون موضوع التخيير هو من لم تقم عنده الحجة الفعلية لا من تعارض عنده الفتويان حتى يكون باقياً ولو بعد اختيار أحد المتعارضين.

توضيحه: إن التخيير إذا كان ثابتاً بدليل لفظي، كما في التخيير الثابت في الأخبار المتعارضة بناء على تمامية دليله، ولم يكن له عموم أو اطلاق بالنسبة الى الإستمرار بحيث لم يظهر من الدليل اختصاص التخيير بما قبل الاختيار، أو شموله لما بعده بان كان الدليل ناظراً الى أصل تشريع التخيير فقط كما ادعاه صاحب الكفاية (قده) في الأخبار العلاجية كان لإستصحاب التخيير مجال لتمامية أركانه حتى وحدة الموضوع، لظهور الأخبار في أن الموضوع هو من جائه الخبران المتعارضان، وهو باق حتى بعد اختيار أحد المتعارضين.

وإذا كان التخيير ثابتاً بدليل لبي من إجماع أو سيرة، كما ادعى في المقام، فلا مجال للإستصحاب، لأنه لم يحرز بقاء الموضوع، لاحتمال ان يكون الموضوع هو من لم تقم عنده الحجة الفعلية لا من تعارض عنده الفتويان، ومن التزم بأحد القولين فقد قام عنده الحجة الفعلية، كما هو شأن الحجية التخييرية، فموضوع الحكم يكون مردداً بين ما هو باق قطعاً وما هو مرتفع قطعاً، وفي مثله لا يجري استصحاب الحكم، لعدم إحراز بقاء الموضوع، كما

لا يجري استصحاب كلي الموضوع، لأن إستصحابه بما هو موضوع عبارة أخرى عن إستصحاب الحكم، وإستصحاب ذات الموضوع لا مجال لجريانه، لعدم الشك.

٣- الشبهة حكّمية

وثالثاً: إنه لو سلم بقاء الموضوع فهو من الإستصحاب في الشبهات الحكّمية الكلية. ولا نقول بجريانه فيها، لأنه إن كان المستصحب هو الحجية في مرحلة الجعل.

(ففيه): ان القدر المتيقن منه هو جعل التخيير بالنسبة إلى من لم تقم عنده الحجة الفعلية، ففي الزائد يرجع إلى إستصحاب العدم الأزلي. وإن كان في مرحلة المجعول فهو معارض بإستصحاب عدم الجعل.

٤- سقوطه بالمعارضة

ورابعاً: إنه مع الغض عن جميع ذلك فهو معارض بإستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المختارة، لأن فتواه صارت حجة فعلية بالألتزام بالعمل بها، كما هو شأن الحجية التخييرية كما قدمنا^(١*) ولا يعقل اجتماع الحجية الفعلية في المختار مع بقاء الطرف الآخر على الحجية التخييرية.

جواب الشيخ الأعظم (قده) عن المعارضة

وقد أجاب شيخنا الأنصاري^(٢*) عن إشكال المعارضة بأن إستصحاب التخيير حاكم على إستصحاب الحجية الفعلية.

(١*) ص ٤٩.

(٢*) في رسالة الإجتهد والتقليد.

المناقشة في جوابه (قده)

وفيه: إن الملازمة بين بقاء الحجية التخيرية لقول المجتهد الثاني وعدم الحجية الفعلية التعيينية لقول المجتهد الأول وان كانت ثابتة إلا أنها عقلية لا شرعية من باب أن وجود أحد الضدين يلزم عدم الآخر عقلاً، للتضاد بين الحجية التخيرية لقول المجتهد الثاني مع الحجية الفعلية لقول الأول، فليس عدم الحجية الفعلية من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخيرية حتى يكون إستصحاب الثاني حاكماً على الأول، كما في إستصحاب طهارة الماء الحاكم على إستصحاب نجاسة الثوب المغسول به.

جواب بعض المشايخ المحققين (قده)

وقد أجاب بعض المشايخ المحققين^(١) بما حاصله: أنه لا منافاة بين الإستصحابين حتى يكون أحدهما معارضاً للآخر أو حاكماً عليه. وذلك لأن معنى الحجية التخيرية هو أن كلاً من الفتويين معذرة بمعنى القناعة عن الواقع بموافقة إحداهما مع دوران العقاب على مخالفتها معاً. وليس للشارع جعل غير هذا. فللمكلف تطبيق العمل على أيها شاء، فاذا شك بعد التطبيق على إحداهما في تعيين ما أخذ به عليه وفي بقاء كل منهما على ما كانت عليه من المنجزية والمعدرية شرعاً كان مقتضى الإستصحاب بقائهما على تلك الصفة المجعولة شرعاً ومنه يعلم أن إستصحاب الحكم المأخوذ سابقاً لا يوجب تعيينه، لأنه كان ثابتاً سابقاً ولم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر، فكيف يمنع عن ثبوته بقاء.

(١) في رسالة الإجتihad والتقليد ص ١٠٧.

فالمتحصل من كلامه هو أن ثبوت الحكم كان سابقاً بالحجية التخيرية فليكن بقاء كذلك، فلا منافاة بين الإستصحابين. بل ترقى في آخر كلامه وقال: لا حاكم ولا محكوم، لأنه ليس المجمعول الشرعي بناء على الطريقيّة إلا المعدّريّة والمنجزية لكل من الفتويين على النحو المذكور، وبقاء إحداها على هذه الصفة لا ينافي بقاء الأخرى عليها، لأنها في عرض واحد.

المناقشة في جوابه (قده)

وفيه: ان المستصحب قد يكون حجّة الفتوى المختارة، وقد يكون الحكم الفرعي الذي أفتى به المجتهد الأول كوجوب القصر، وعلى كلا التقديرين فالمعارضة ثابتة.

إستصحاب حجّة الفتوى

أما الأول: فلما حققناه^(*) من ان المعقول من الحجّة التخيرية هو جعل الطريقيّة لكل من المتعارضين منوطاً بالالتزام به بحيث يكون الإلتزام بالعمل على طبقها محققاً لموضوع الحجّة الفعلية في المختار، ولا معنى لأن يكون المجمعول الشرعي على الطريقيّة هو التنجير والتعذير لأنها من الأحكام العقلية - بمعنى إستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع وعدمه - وقد حققنا ذلك في المباحث الأصوليّة، فالمجمعول الشرعي على الطريقيّة هو إحراز الواقع تعبداً، ويلزمه عقلاً التعذير والتنجين، وقد ذكرنا أنه لا معنى لجعل الطريقيّة للجامع، ولا لأحدهما المهم. بل الطريق كل واحد منهما بشرط اختيار المكلف له، فإذا إختار أحدهما يكون هو الحجة الفعلية في حقه، ويتنجز عليه الحكم الذي يؤدي إليه المختار. وعليه فلا يعقل بقاء الفتوى المختارة على الحجّة الفعلية مع

بقاء الأخرى على الحجية التخييرية، فبعد رفع اليد عن الإلتزام بالأولى والإلتزام بالثانية يشك في بقاء الحجية الفعلية للأولى، فإستصحابها يكون معارضاً لإستصحاب الحجية التخييرية للثانية.

إستصحاب الحكم الفرعى

وأما الثانى: وهو أن يكون المستصحب الحكم الفرعى الذى أدت إليه الفتوى المختارة - كوجوب القصر- فإستصحابه ينافى إستصحاب الحجية التخييرية أيضاً، لأن مضمون الفتوى هو وجوب صلاة القصر تعييناً وقد تنجز على المكلف بسبب إختياره الفتوى التى تؤدى إليه، فوجوب القصر تعييناً معلوم للمكلف تعبداً، فبقاءه بالإستصحاب مناف لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخييرية.

وبعبارة واضحة: التخيير المجمعول شرعاً إنما هو فى المسألة الأصولية فقط. وأما الحكم الفرعى وهو ما تضمنه كل من الفتويين من وجوب القصر أو التمام فتعيينى، وقبل الإلتزام بإحدهما لم يتعين عليه أحد الحكيمين الفرعيين بالخصوص، وبعده يتعين عليه خصوص ما إختاره، فالحكم المختارينى فى بقاء الفتوى الثانية على الحجية التخييرية فى مرحلة التنجز حدوثاً وبقاء.

ومنه يظهر ما فى كلامه أخيراً من إنكار ثبوت حكم آخر غير الحجية التخييرية، وجه الظهور هو أنه يكفى فى ثبوت الحكم التعبد به شرعاً، كما فى جميع موارد الأحكام والموضوعات الثابتة بالأمارات الشرعية.

وأما إستشكالية أخيراً فى وجوب الإلتزام بإحدى الفتويين (تارة) بأنه لا دليل عليه، لابتنائه على أن يكون التقليد هو الإلتزام، مع أنه قد عرفت أنه العمل لا الإلتزام (وأخرى) بأنه لا معنى للإلتزام إلا بالحكم الفعلى، لأنه مقدمة للعمل على طبق ما يلتزم به، فلا بد من صلاحية الملتزم به

للبعث نحو العمل، ولا يعقل أن يكون كلا الحكمين بنحو التعيين فعلياً، لمكان المعارضة فلا محالة يجب أن يكون الحكمان فعليين تخييرين تحقيقاً للإلتزام بهذا أو ذاك، وعليه فاستصحاب الحكم المختار لا يوجب تعيينه بوجه، بل مقتضى الإستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما هو عليه.

فندفع: أما الأول: فبما عرفت من أن الإلتزام في باب التعارض إنما هو لتحقيق موضوع الحجية، لا لأجل أن التقليد هو الإلتزام، أو أنه واجب تعبدى حتى يورد عليه بما ذكر، فاذا ثبت التخيير بين الفتوين كالحبرين - كما عليه المحقق المذكور- فلا بد من الإلتزام بأحدهما لا محالة.

وأما الثاني: فبان وجوب الإلتزام، إما أن يكون من أجل وجوب الموافقة الإلتزامية للأحكام - كما قيل - أو من أجل أنه التقليد، أو أنه محقق لموضوع الحجية، ولأربع، وشيء من ذلك لا يستدعى جعل حكمين فرعيين تخييريين، حتى يقال بان إستصحاب الحكم المختار هو إستصحاب حكم تخييري لا يوجب تعيينه بوجه.

أما على وجوب الموافقة الإلتزامية فالملتزم به هو حكم الله الواقعي، فان كان معلوماً تفصيلاً فيلتزم به، وإن كان معلوماً إجمالاً فيلتزم بما هو الواقع المردد بين أمرين أو أكثر، فيلتزم - مثلاً - بالوجوب الواقعي المشكوك تعلقه بالقصر أو التمام.

وأما بناء على انه التقليد أو أنه محقق للحجية فالملتزم به هو تطبيق العمل على طبق فتوى المجتهد، والإستناد إليها في مقام العمل، لا الحكم الذي أفتى به المجتهد كي يلتزم بجعل حكمين تخييريين في مورد المعارضة، لإستحالة جعلهما تعيينيين بالتقريب الذي أفاده (قده) فالمستصحب هو الحكم التعيني الذي أفتى به المجتهد الأول، فيعارض إستصحاب الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الثاني.

وبالجملة: التخيير الثابت في المقام حدوثاً ليس تخييراً في المسألة الفرعية واقعاً، بحيث يكون العامى مخيراً بين القصر والتام في صورة اختلاف المجتهدين في ذلك تخييراً واقعياً - كما في التخيير في المواطن الأربعة - لأننا نعلم إجمالاً بخطأ أحدهما، وأن الحكم الواقعى هو وجوب إما القصر وإما التام تعييناً. وهذا بخلاف التخيير في المواطن الأربعة، ولا تخييراً فيها ظاهراً، لأن موضوع الحكم الظاهرى هو الشك، ونحن لا نحتمل في صورة الإختلاف أن يكون الحكم الشرعى الواقعى هو: إننا نختارون بين القصر والتام كي يثبت في حقنا التخيير الظاهرى بينهما، والإستدلال على التخيير بما ذكره (قده) عرفت ما فيه، بل الثابت هو التخيير في باب الحجج الذى نعبّر عنه بالتخيير في المسألة الأصولية - بمعنى إناطة فعلية حجية كل من المتعارضين باختيار المكلف - وهذا من خصائص التخيير في الحجية، والا فالحجية في غير مورد المعارضة لاتناط فعليتها باختيار المكلف. بل بنفس الوصول تكون فعلية، وحيث أن كلا من الفتوين في المقام كانت حجة شأنية، وقد بلغت إحداها مرتبة الفعلية بالإختيار، يشك في زوال التخيير عن الأخرى بسقوطها عن الحجية الشأنية رأساً - التي كانت ثابتة لها حدوثاً - فيستصحب التخيير لها، ويعارضه أمران: إستصحاب الحجية الفعلية لفتوى المجتهد الأول وإستصحاب الحكم التعييني الذى أفني به هذا المجتهد، فالمعارضة ثابتة لا محالة، ففني المعارضة - كما ادعاه المحقق المذكور - لوجه له بأى معنى كان المستصحب.

والصحيح في الجواب: أن يقال: إن إستصحاب الحجية التخييرية غير جار في نفسه، لأنه من الإستصحاب في الشبهة الحكمية، مع أنه لم يحرز بقاء الموضوع بعد الأخذ بأحدهما كما عرفت. (*١)

(*١) بل هو من الإستصحاب التعليق الذى لا نقول بحجتيه، لأن معنى الحجية التخييرية على ما حققناه عبارة عن تعليق الحجية على إختيار المكلف، فما لم يخرم تكن هناك حجية فعلية،

إستدل المانعون عن العدول بوجوه ١- الإجماع

(الأول) الإجماع على عدم الجواز كما عن المحقق القمي (قده).

الجواب عنه

ويرده أولاً: أنه لم يحرز الإتفاق، لأن المسألة ليست معنونة في كلام المتقدمين. بل هي حادثة من زمن المحقق والعلامة. بل محرز العدم، لما عن المحقق والشهيد الثانيين والعلامة في النهاية والمحقق الأول إختيار جواز العدول، ولا إشكال في أن هؤلاء ممن يعبأ بخلافهم.

وثانياً: إن مثل هذا الإتفاق لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم -عليه السلام- لإستناد المجمعين إلى أدلة ذكروها، كقاعدة الإشتغال، وغيرها، فهو معلوم المدرك وليس إجماعاً تعديداً.

٢- الإستصحاب

(ألوجه الثاني) إستصحاب حجية الفتوى المختارة فإنها صارت حجة فعلية في حق المقلد باختيارها لها، كما هو شأن الحجة التخيرية -على ما قدمنا- فيشك في بقائها على الحجية برفع اليد عن الإلتزام بها، وإختيار المقلد فتوى من يريد العدول إليه، للشك في أن الإلتزام علة لحجيتها حدوثاً وبقاءً، أو

بل هي حجية شأنية معلقة على إختياره، وهذا هو الحال في فتوى المجتهد الثاني الذي يريد العدول إليه، بل قد تكون الحالة السابقة فيها عدم الحجية رأساً، وهذا كما إذا كان المعدول عنه أعلم من المعدول إليه ثم صار الثاني مساوياً للأول، وأراد العدول إليه، فإن المستصحب حينئذ عدم الحجية رأساً، فالدليل يكون أخص من المدعى.

حدوثاً فقط، وقد يعبر عنه بإستصحاب الحكم المختار، وهو ما أفتى به المجتهد الأول - كوجوب القصر- فالمستصحب هو الحكم الفرعى الثابت على المقلد بفتوى المجتهد الأول، فيثبت عليه حتى بعد العدول إلى الثانى بالإستصحاب.

الجواب عنه

ويرده: أنه لا يتم الإستصحاب المذكور، لأنه فى الشبهة الحكمة سواء كان المستصحب الحجية الفعلية أو الحكم المختار. بل يختص الثانى بإشكال وهو أنه لا يقين بالحدوث فى ظرف الشك فى البقاء، للشك فى بقاء فتوى المجتهد الأول على الحجية بعد رفع اليد عن الإلتزام بها فينحصر المستصحب فى الحجية، ويرد عليه الإشكال المشترك .
وأما دعوى شيخنا الأنصارى حكومة إستصحاب التخيير عليه، كدعوى بعض المشايخ المحققين عدم المعارضة بينها رأساً فقد عرفت فسادها.

٣- قاعدة الإشتغال

(ألوجه الثالث): قاعدة الإشتغال. وبيانها: أنه بعد تنجز الأحكام بالعلم الاجمالى، أو بكون الشبهة قبل الفحص يستقل العقل بلزوم إمتثالها، أو إتيان ما جعل إمتثالاً لها تعبداً، فإذا دار الأمر بين حجية إحدى الفتويين تخييراً، أو حجية الفتوى المختارة تعييناً يحكم العقل بلزوم الأخذ بمحتمل التعيين، للقطع بحجيته على كل حال، وهذا بخلاف الطرف الآخر فإن الشك فى حجيته مساوق للقطع بعدمها، فيكون الدوران فى الحجية نظير الدوران بين التعيين والتخيير فى باب التزاحم، حيث أنه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين هناك أيضاً، كما إذا احتمل المكلف أن أحد الغريقين الذين لا يمكنه إنقاذهما معاً يتعين عليه إنقاذه، لأنه عالم -مثلاً- فان الحكم الشرعى

في المثال معلوم، وهو وجوب إنقاذ كل منها، ولكن حيث أن المكلف ليس بقادر على الجمع، وإمثال كلا التكليفين يكون مخيراً في مقام الإمثال، لإستحالة بقاء كليهما على إطلاقه فلا بد من تقييد كل من الخطابين بعدم إتيان متعلق الآخر، الا إذا كان أحدهما أهم فالتقييد حينئذ يختص بالمهم فاذا إحتمل الأهمية في أحدهما يشك في تقييد خطابه مع الجزم بتقييد خطاب الطرف الآخر بعدم إتيان محتمل الأهمية. وقد حققنا الكلام في ذلك في بحث الترتب.

فظهر مما ذكرنا حال الدوران في الحجية على القول بالسببية في الإمارات، فانها تدخل في باب التزاحم وتكون الفتوى المختارة محتمل الأهمية ويتعين العمل بها. والمتحصّل مما ذكرناه: أن مقتضى القاعدة هو الأخذ بمحتمل التعيين على كلا القولين في الإمارات - الطريقيّة والسببية - فينتج في المقام عدم جواز العدول من الحي الى الحي.

إيراد الشيخ (قده)

وقد أورد شيخنا الأنصاري على هذا الوجه بانه لا ينهض في مقابل إستصحاب التخيير، وتبعه في ذلك شيخنا المحقق المزبور، وتامة هذا الإيراد مبنية على ما ذهب إليه من جريان إستصحاب التخيير من دون معارض، إنا لحكومته على إستصحاب الحجية الفعلية كما ذهب إليه الشيخ، وإما لعدم إقتضاء الثاني التعيين بوجه، كما ذهب إليه المحقق المزبور.

المناقشة في جوابه (قده)

ولكن قد عرفت عدم صحة إستصحاب التخيير من وجوه، منها المعارضة.

بل يمكن المناقشة فيه بوجه آخر- غير ما تقدم- وهو أنه يمكن فرض الكلام فيما إذا كان تقليد المجتهد الأول متعيّناً لكونه أعلم ثم وجد من هو مثله، فيشك في حدوث التخيير لا في بقائه.

الجواب الصحيح

والصحيح أن يورد عليه بأنه مبني على ثبوت التخيير الشرعي في موارد معارضة الفتويين كما هو المتسالم عليه عندهم وقد تقدم المناقشة فيه. نعم بناء على ثبوته يصح الاستدلال بقاعدة الإشتغال على عدم جواز العدول.

٤- لزوم المخالفة القطعية

(الوجه الرابع): لزوم المخالفة القطعية بسبب العدول في بعض الموارد، كما إذا قلد في صلاة الظهر- مثلاً- من يفتي بوجوب القصر لمن سافر أربعة فراسخ قاصداً الرجوع في غير يومه، وفي صلاة العصر من يفتي بتعين التمام، فإنه يقطع بعد الصلاتين بفساد إحداهما، فلا يجوز العدول في مثل هذا المورد لذلك، وفي غيره بعدم القول بالفصل.

هكذا قرّب هذا الوجه شيخنا الأنصاري في رسالته.

ولكن الصحيح ان يقال إنه لا إجمال في متعلق البطلان. بل يعلم تفصيلاً ببطلان العصر، أما لعدم الترتيب، لإحتمال فساد الظهر، وإما لأنه قصر أيضاً كالظهر، وهذا جار في كل عمليين مترتبين اذا قلد في أحدهما مجتهداً ثم عدل الى مجتهد آخر في الثاني.

الإيراد النقضى

ويرده: النقض بموارد العدول الواجب فإنه أيضاً يستلزم العلم

بالمخالفة، كالعدول إلى الأعم، أو عند تبدل رأي نفس المجتهد الأول، أو العدول عنه لموت أو جنون، ونحو ذلك، فاذا قلد مجتهداً في صلاة الظهر ثم علم بوجود أعلم منه وجب الرجوع إليه في صلاة العصر وان خالف الأول في الفتوى.

حلّ الإشكال

وحلّ الإشكال في جميع موارد العدول هو أن يقال: انه إذا قام دليل عام يتكفل باجزاء الأعمال السابقة المطابقة لفتوى المجتهد الأول في العبادات والمعاملات كالإجماع - على ما ادعى - فلا حاجة إلى الإعادة مطلقاً، سواء كان العدول موجباً للعلم بالمخالفة تفصيلاً أو إجمالاً أم لا، لكفاية صحة الأعمال السابقة تعبداً في ترتب اللاحق عليها، وان لم يتم دليل عام - كما هو الأظهر - فلا بد من ملاحظة الحكم في كل مورد بخصوصه، ففي باب الصلاة لا تجب الإعادة فضلاً عن القضاء فيما إذا كان النقص فيها بسبب التقليد الأول في غير الأركان لما هو المختار عندنا من شمول (حديث لاتعاد) لموارد الجهل عن قصور، وتجب الإعادة فيما إذا كان النقص فيها لما هو مقتضى القاعدة الأولية من عدم الإجزاء فاللزام في مسألة القصر والتمام هو إعادة صلاة الظهر تماماً إذا عدل الى من يفتى بوجود التمام، كي لا يحصل له القطع بالمخالفة من دون عذر لأن النقص في الركعات.

وأما القضاء فلا بد فيه من إحراز الفوت، فإن كان مستند من يريد العدول إليه في فتواه بالتمام الأمانة يجب القضاء، لأن الأمانة حجة في لوازمها وان كان مستنده غير الأمانة لا يجب القضاء، وإستصحاب عدم اتيان الواجب في الوقت لا يثبت الفوت ولعلنا نوضح المقال في ذيل (مسألة ٥٣).
فظهر مما ذكرناه: أن غاية ما يقتضيه هذا الوجه هو لزوم الإحتياط

وتكرار العمل السابق لا عدم جواز العدول. فتى استلزم العدول المخالفة القطعية يتخلص منها بذلك.

والتحقيق أن يقال: إن المقلد إما أن يحصل له العلم بمخالفة فتوى من يريد العدول اليه مع من قلده إبتداءً تقليداً صحيحاً أولاً.

وعلى (الأول) لا يجوز له العدول إلى الثاني ولا البقاء على تقليد الأول لسقوط كلتا الفتويين عن الحجية بقاء للمعارضة. بل إذا كان عالماً بالمخالفة من أول الأمر لم يصح تقليد المجتهد الأول، لعين الوجه، وعلى (الثاني) ليس له العدول أيضاً لسقوط فتوى المجتهد الثاني عن الحجية حين العلم بمخالفتها مع فتوى المجتهد الأول، فالعدول - وهو بمعنى تقليد المجتهد الثاني مع مخالفته للأول في الفتوى - غير جائز على كلا التقديرين، لسقوط فتوى المجتهد الثاني عن الحجية على كل حال، فلا موضوع للعدول حقيقة، فلا بد من الأخذ بأحوط القولين إلا إذا كان الثاني أعلم.

نعم إذا نسى فتوى من قلده إبتداءً بحيث إحتاج إلى المراجعة إليه ثانياً جاز العدول، لعدم العلم بالمخالفة حينئذ هذا على مسلكتنا من عدم ثبوت التخيير.

وأما على المسلك المعروف المتسالم عليه بين الأعلام من ثبوت التخيير بين الفتويين المتعارضتين فأمتن الوجه التي إستدل بها على عدم جواز العدول هو قاعدة الإشتغال المتقدم بيانها، وبيات دفع الإشكال عنها فراجع.

(مسألة ١٢) يجب تقليد الأعلّم مع الامكان على الأحوط (١). (*١)

تقليد الأعلّم

(١) المشهور وجوب تقليد الأعلّم، وفي رسالة شيخنا الأنصاري (قده) إنه لم يحك الخلاف فيه عن معروف بل حكى عن المحقق الثاني (قده) دعوى الإجماع على تعيين تقليد الأعلّم. والمنسوب إلى بعض متأخري المتأخرين عدم وجوبه.

وينبغي التكلّم في مقامين.

(الأول) فيما هو وظيفة العامي في هذه المسألة - بمعنى ملاحظة ما يستقل به عقله في وجوب الرجوع الى الأعلّم بلا تقليد في ذلك - .
(الثاني) فيما يستظهره المجتهد من الأدلة النقلية والعقلية في هذه المسألة - أي فيما هو وظيفته من حيث الإفتاء بوجوب تقليد الأعلّم وعدمه - .

وظيفة المقلّد

أما المقام الأول: فلا ينبغي الشك في إستقلال عقل العامي بلزوم الرجوع الى الأعلّم، لأنه بعد ما التفت إلى أمرين.

(أحدهما) تنجز الأحكام الشرعيّة عليه بالعلم الإجمال، وأنه ليس بمطلق العنان في أفعاله وتروكه في قبال تلك الأحكام.

(الثاني) إنه لا طريق له إلى إمتثالها إلا فتوى المجتهدين، ولو بملاحظة بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة - يستقل عقله بلزوم تقليد الأعلّم،

(*١) جاء في تعليقه (دام ظلّه) على قول المصنّف «قده»: «على الأحوط» (بل وجوبه - مع العلم بالخالفه ولو إجمالاً فيما تعم به البلوى - هو الأظهر).

لدوران الأمر بين التخيير والتعيين في الحجية، وقد ذكرنا غير مرة أن العقل يستقل فيه بلزوم ترجيح محتمل التعيين.

وظيفة المفتي

وأما المقام الثاني: وهو في وظيفة المفتي من حيث الإفتاء بجواز تقليد الأعم وعدمه فيقع البحث فيه في مرحلتين.

(الأولى) في ذكر أدلة كل من الطرفين والنظر فيها.

(الثانية) فيما هو مقتضى الأصل لولم يتم شيء من الأدلة.

تعيين محلّ الكلام

وليعلم أن محل الكلام - فعلا - إنما هو صورة العلم بمخالفة فتوى المجتهدين ولو إجمالاً مع العلم بأعلمية أحدهما، وتمييزه عن غيره.

وأما صورة الشك في المخالفة، أو الأعلمية، أو عدم تمييز الأعم عن غيره فيأتي البحث عنها في مسألة وجوب الفحص إن شاء الله تعالى.

أما المرحلة الأولى: ففي البحث عن أدلة كل من الطرفين.

أدلة القائلين بعدم وجوب تقليد الأعم.

١- الأدلة اللفظية

وهي وجوه. (الأول): إطلاقات الأدلة الدالة على مشروعية التقليد من الآيات والأخبار. وتقريب ذلك: ان هذه الأدلة وان كانت ظاهرة في الحجية التعيينية إلا أنا نخرجها عن ظهورها في مورد المعارضة بصرفها إلى إرادة الحجية التخييرية بالقرينة الخارجية والعقلية.

القرينة الخارجية

أما الخارجية: فهي كثرة الإختلاف في الفتوى مع التفاوت في الفضيلة خصوصاً في عصر ورود الروايات الدالة على حجية الفتوى، وإن لم يكن كذلك في عهد نزول الآيات، لكثرة الإختلاف في مستند المفتين من الروايات الواردة عن المعصومين - عليهم السلام - كما تشهد بذلك بعض الروايات - فيحمل مثل قوله - عليه السلام - «فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبتنا وكل كثير القدم في أمرنا» (*١) على الحجية التخيرية عند المعارضة. بل ربما يقال ان الاجماع على عدم وجوب الإحتياط هو القرينة على الصرف المذكور.

القرينة العقلية

وأما القرينة العقلية: فهي إنه يدور الأمرين رفع اليد عن إطلاق الحجية في كل من المتعارضين أو عن أصلها، ولا ريب أن الأول أولى، لأنه المتيقن، ولا موجب لرفع اليد عن أصل الحجية، فتقيد حجية كل منها باختياره - كما هو شأن الحجية التخيرية على ما تقدم - وهذا البيان يجري في كل مورد دل الدليل على وجوب أمرين، وعلمنا من الخارج بعدم وجوبهما تعييناً، وإحتملنا ثبوت الوجوب لهما تحبيراً، كما إذا ورد عام له إطلاق أحوالي

(*١) روى الكشى في كتاب الرجال عن جبرئيل بن أحمد عن موسى بن جعفر ابن وهب عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه - يعنى أبا الحسن الثالث - أسأله عن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبتنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما انشاء الله (الوسائل ١٨: ١١٠ ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٥).

مثل قول المولى: «أكرم كل عالم» الظاهر في وجوب إكرام كل فرد من العلماء تعييناً من دون تقييد بإكرام غيره وعدمه، وعلمنا من الخارج بعدم وجوب إكرام فردين معاً - كزيد وعمر- ودار الأمر بين أن يكون كل منها خارجاً عن العموم تخصيصاً، فلا يجب إكراهها رأساً، وخارجاً عنه تقييداً، ليجب إكرام كل منها عند عدم إكرام الآخر، في مثله لا بد من الإقتصار على القدر المتيقن، وهو الحكم بعدم وجوب إكرام كل منها عند إكرام الآخر، وأما الحكم بعدم وجوب إكراهه على الإطلاق فلا موجب له. (*١).

(والجواب): أما عن القرينة الخارجية. فأولاً: المنع عن كثرة وقوع الخلاف بين المفتين في تلك العصور، لتمكثهم من مراجعته الأئمة -عليهم السلام- ووضوح مستندهم في الأحكام، لقلّة الوسائط، ولا يقاس ذلك بالعصور المتأخرة عن زمن المعصومين التي وقع الخلاف الكثير في الروايات، لضياح جملة من الكتب والدس في الكتب الباقية، ونحو ذلك مما أدى إلى عدم الوثوق بها إلا بعد الفحص عن سندها وحجيتها. ومنه الإختلاف في توثيق أسناد الروايات، ومن أجل ذلك نشأ الإختلاف بين المجتهدين في الفتوى.

وثانياً: إنه لو سلم وقوع الخلاف بهذا المقدار حتى في تلك العصور

(*١) هذا في دليل واحد بالنسبة إلى أفراد موضوعه. فيكون المقام نظير ما اذا ورد دليلان نعلم بعدم ارادة الظهور في كل منهما، كما إذا دل دليل على وجوب التمام في مورد ودل دليل آخر على وجوب القصر في نفس ذلك المورد، للعلم بعدم وجوب صلاة واحدة مرتين في يوم واحد، فيحملان على الوجوب التخيري، حملاً لظهور كل منهما في التعيين على نص الآخر في أصل الوجوب، فيرفع اليد عن ظهورهما في الوجوب التعيني، ويتحفظ على نص كل منهما في أصل الوجوب، فيقاس تعارض فردى الدليل الواحد على تعارض الدليلين المستقلين، مع أن شمول الدليل الواحد لأفراده يكون بالظهور الإطلاقي وهذا بخلاف الدليلين، فان دلالتها على أصل الحكم تكون بالنصوصية، وإن تعارضا في الظهور التعيني، كما أشرنا.

فلا يصلح ذلك قرينة على صرف الإطلاقات إلى الحجية التخيرية، لأن حال الفتاوى حال الروايات بعينها في أن الأدلة الأولية الدالة على حجيتها لاتفي بحال المعارضة. والشاهد عليه وقوع السؤال عن علاج الروايات المتعارضة فوردت الأخبار العلاجية لذلك فلو كانت الإطلاقات الأولية كافية لما احتاجوا إلى السؤال.

فتحصّل: إن الإطلاقات لا تتكفل إلا لبيان حجية قول كل مجتهد في نفسه، وأما حجيته في صورة المعارضة فهي خارجة عن نطاقها فلا بد من التماس دليل آخر.

وأما عن القرينة العقلية: فبأن ترجيح التقييد المذكور على تقييد حجية كل منهما بإختيار الآخر مثلاً ونحو ذلك (*) بلا مرجح، إذا اللازم هو الخروج عن الإطلاق حذراً عن أدائه الى التعبد بالمتناقضين، وأما كيفية التقييد فلا دليل عليها، وبما أنه يمكن التقييد على نحوين أو أكثر ولا مرجح لبعضها على بعض، فلا محالة يسقط الدليل عن أصل الحجية في مورد المعارضة لعدم المرجح، وتفصيل الكلام في محله.

٢ - السيرة

(الوجه الثاني): سيرة المتشرعة وقد إستمرت من زمن الأئمة الأطهار - عليهم السلام - إلى زماننا على الرجوع إلى كل مجتهد من دون فحص

(١) * كرفع اليد عن حجية أحدهما رأساً، وإبقاء الآخر على حجته مطلقاً، أو رفع اليد عن شمول الدليل لكلا الفردين رأساً، لأن شمول الدليل لها إنهما يكون بالعموم أو الإطلاق أي بالظهور اللفظي، دون النصوصية فلا محذور في الإلتزام بالتخصيص بالنسبة الى كلا طرفي المعارضة، وإخراجها عن الظهور الشمولي، وهذا بخلاف تعارض دليلين يكون كل منهما نصاً في أصل الحكم من دون معارضة لها في ذلك، وان تعارضاً في الظهور التعييني، كما ذكرنا في مثال القصر والتام.

عن الأعلّم، مع أن مراتب العلماء في الفضيلة متفاوتة، ودراجتهم العلميّة غير متساوية، كما أنّهم لم يتفقوا في جميع آرائهم، وهذا أمر غير خفي. (والجواب) أنه لم يعلم ثبوت السيرة على ذلك حتى في صورة العلم بالمخالفة مع التمكن من الرجوع إلى الأعلّم، وتمييزه، كما هو محل الكلام، بل يمكن دعوى العكس فيه.

٣- الحرج في تقليد الأعلّم

(الوجه الثالث): لزوم الحرج في الإقتصار على تقليد الأعلّم، لتعسر تشخيص الأعلّم مفهوماً، ومصداقاً، وتعسر تحصيل فتاواه، فينفي وجوب تقليده بدليل نفي الحرج، ولو في بعض هذه المراحل الثلاثة. (والجواب) أولاً: أنه لا حرج في شيء من المراحل. أما مفهومه فهو أمر عرفي، ويأتي توضيحه، وأما مصداقه فلا يزيد على بقية موارد تشخيص الأعلّم - كما في الأطباء وغيرهم من أرباب العلوم المختلفة - فيحصل العلم أو الإطمئنان به من الإختبار، أو الشيعاء ونحو ذلك، ويزيد تشخيص الأعلّم بالإكتفاء بالبيّنة، وأما تحصيل فتاواه فلا حرج فيه خصوصاً في هذه الأزمنة، والشاهد على ذلك كله هو شهرة القول بوجوب تقليد الأعلّم بين الأعلام، وتبعهم في ذلك العوام فقلّدوا الأعلّم في عصرهم ولم يقفوا في حرج من ذلك.

وثانياً: إن محل الكلام إنّما هو تمييز الأعلّم عن غيره مع العلم بمخالفته مع غير الأعلّم.

٤- إرجاع الأئمة إلى غير الأعلّم

(الوجه الرابع): إن الأئمة الأطهار - عليهم السلام - كانوا يرجعون

الشيعة إلى الرواة والمفتين الموجودين في عصرهم، وما ذلك إلا أن تقليد المجتهد جائز مع وجود الإمام - عليه السلام - في صورة وجود الأعلّم غير الإمام بطريق أولى يجوز تقليده.

(والجواب): هو ما أجبنا به عن السيرة من أن محل الكلام صورة العلم بالمخالفة بين الأعلّم وغيره، ومن المقطوع به أن الرجوع إلى الرواة لا يشمل صورة مخالفتهم مع الإمام - عليه السلام - . فتحصل إنّه لم يتم دليل على عدم وجوب تقليد الأعلّم. فلا بد من ملاحظة أدلة القائلين بالوجوب، فإن تم، وإلا فالمرجع هو الأصل العملي.

أدلة القائلين بوجوب تقليد الأعلّم بناء العقلاء

وهي وجوه: عمدتها بناء العقلاء على العمل بقول الأعلّم إذا اختلف مع غيره في مختلف الأنحاء الشرعيّة والعرفيّة. واستوضح ذلك من مراجعة الناس إلى الأطباء إذا كان أحدهم أعلّم من الآخرين، وخالفوه في الرأي، فإنّه جرى عملهم على الأخذ برأيه وترك رأي الباقيين، ولم يثبت ردع من الشرع عن العمل به في الأحكام الشرعيّة. وعليه فلا ينبغي الشك في لزوم العمل بفتوى الأعلّم إذا كانت موافقة للإحتياط.

وأما إذا كانت مخالفة له فالظاهر التخيير بينه وبين فتوى غير الأعلّم لبناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلّم وإن كان رأيه مخالفاً للإحتياط، فتكون فتواه حجة في هذه الصورة أيضاً. وأما جواز العمل بفتوى غير الأعلّم فإنّما هو من باب الإحتياط لا الحجية فلا يصح إسناد الحكم الذي أفتى به إلى الله تعالى وإن كان موافقاً للإحتياط. ومع التشكيك في بناء العقلاء فيكفيينا الأصل العملي الآتي بيانه.

وربما يستدل على وجوب تقليد الأعلَم بوجوه آخر لا تخلو عن المناقشة.

١- الإجماع

(أحدها): دعوى الإجماع - كما عن المحقق الثاني - .
(وفيه): المنع صغرى، لمخالفة جملة من المتأخرين في ذلك، وكبرى، لإحتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه بل لا يبعد دعوى الإطمئنان بذلك فثل هذا الإجماع لو اتفق لا يكون حجة لعدم كشفة عن رأى المعصوم - عليه السلام - .

٢- الأخبار

(الثاني): الأخبار.

(منها): مقبولة عمر بن حنظلة لقوله - عليه السلام - فيها: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها في الحديث وأورعها ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر». (*١)

(ومنها) ما عن أمير المؤمنين - عليه السلام - في عهده إلى مالك الأشر: «إختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك». (*٢)

(*١) رواها المشايخ الثلاثة (قدمهم) بأسنادهم عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى أن قال: فإن كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقها وإختلف فيما حكما وكلاهما إختلفا في حديثكم «فقال: الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها.. الحديث».

الوسائل ١٨: ٧٥ أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١.

(*٢) نهج البلاغة ٣: ١٠٤ (ط محمد عبده).

و(منها) ما في بعض الروايات من الذم على من يتصدى منصب القضاء وفي المصر من هو أفضل منه^(٥١). بدعى دلالتها على لزوم تقديم الأعلم على غيره.

(والجواب) أما عن المقبولة فبأنها ضعيفة السند^(٥٢) والدلالة لأن موردھا التنازع والخصومة وترجيح أحد الحكيمين إذا اختلفا في الحكومة بالأفقهية، أو غيرها لا يلزم ترجيح أحد المجتهدين إذا اختلفا في الفتوى، لأنه لا بد عند النزاع من فصل الخصومة بين المتنازعين، ولا يتأتى ذلك بالتخير

(٥١) وقد عنون في الوسائل بابا في كتاب القضاء سماه بـ «باب أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم عند الشك في المسألة ولا في حضور من هو أعلم منه...» وهو الباب الرابع من أبواب آداب القاضي، ج ١٨ ص ١٥٨ إلا أنا لم نجد بعد الفحص رواية بهذا المضمون، وهو (قده) أيضاً لم يذكر في الباب المذكور ما يدل على ذلك. نعم: في بعض الروايات ذم من دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه. راجع «البحار ج ٢ ص ١١٠ ح ١٦ طبع طهران عام ١٣٧٦». وفي البعض الآخر ذم من يفتي وفي الأمة من هو أعلم منه، كما روى عن الامام الجواد - عليه السلام - مخاطباً لعمه حين سأله عن مسائل ولم يجب فيها بالحق: «يا عم إنه عظيم عند الله ان تقف غداً بين يديه، فيقول لك: لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك» البحار ج ٥٠ ص ١٠٠ ح ٢.

(٥٢) إذ لمن ينصّ الأصحاب على «عمر بن حنظلة» بتوثيق ولا جرح، وعن الشهيد الثاني في شرح دراية الحديث: «انا حققنا توثيقه من محل آخر»^(٥١) وعن بعض فوائده: ان مأخذ توثيقه ما روى في أحاديث المواقيت عن يزيد بن خليفة من قول الصادق - عليه السلام - في حقّه «اذا لا يكذب علينا»^(٥٢) وأعترض عليه بضعف سند تلك الرواية، لضعف يزيد كعمر نعم الأصحاب تلقوا هذه بالقبول ولذا سميت بالمقبولة، وإن لم يثبت هذا أيضاً.

(٥١) الدرّاية: ٤٤.

(٥٢) الكافي ج ٢: ٢٧٩/٦، التهذيب ج ٢: ٣١/٩٥، الإستبصار ج ١: ٢٦٧/٩٦٥.

الوسائل ج ١٨: ٥٩ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٣٠.

بين الحكّمين، إذ كل من المتخاصمين يختار ما هو الأصحّ لنفسه، فيبقى النزاع مستمراً إلى الأبد. ومن هنا لم يحكم الإمام - عليه السّلام - فيها بالتخيير بعد فقد الوجوه المرجحة. بل أمر بالتوقف وتأخير الواقعة إلى لقائه - عليه السّلام - (*١). وهذا بخلاف باب الإفتاء، إذ لا محذور في تخيير المقلّد بين قولي المجتهدين وإن كان أحدهما أعلم. ومما يشهد بإختصاص المقبولة بباب القضاء أن الترجيح بالأفقهية فيها إنّما هو بالإضافة إلى الحاكم الآخر، وهذا لا يتم في باب الإفتاء وإن تم في باب القضاء، لأنّه لا بد من ملاحظة الأعلّم من الكل في أي مكان فلو كان في البلد فقيهان أحدهما أعلم من الآخر لا يجوز تقليد الأعلّم منها إذا كان في بلد آخر من هو أعلم من هذين الفقيهين. هذا مضافاً إلى أن الترجيح بالأورعية والأصدقية في الحديث يختص بباب القضاء ولا يعم الفتوى.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن كتاب أمير المؤمنين - عليه السّلام - وعن بقيّة الروايات، فإن مدلولها إعتبار الأفضلية الإضافية لا المطلقة، وهو من مختصات باب القضاء. (*٢)

(*١) إشارة إلى قوله - عليه السّلام - في ذيل المقبولة «إذا كان كذلك فأرجه وقف عنده حتى تلقى إمامك». (*٢) وهناك روايات تدل على لزوم تقديم الأعلّم، ولكنها ضعيفة السند أو الدلالة أيضاً كما ذكرنا آنفاً.

(منها) ما روى في البحار (ج ٢ ص ١١٠ - الطبع الحديث) عن كتاب الإختصاص قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله - «من تعلم علماً يبارى به السفهاء أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول: أنا رئيسكم فليتبوء مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فن دعى الناس إلى نفسه، وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيمة». وهذه مرسلّة لا إعتقاد على سندها، مضافاً إلى ظهورها في إعتبار الأعلمية في الرئاسة العامة الظاهرة في الخلافة دون التقليد من دون أن يكون هناك أي دعوى الرئاسة. (ومنها) ما روى أيضاً في البحار عن الجواد - عليه السّلام - إنه قال مخاطباً عمه: «يا عم إنّه

٣- أقربيّة قول الأعلّم

(الوجه الثالث): أقربيّة قول الأعلّم إلى الواقع، لإطلاعه على مزايا وخصوصيّات يجهلها الآخر وهذه مرجحة لقوله، لأن المقصود من الرجوع إلى قول العالم الوصول إلى الواقع وهذا الملاك أقوى في قول الأعلّم.
(والجواب): أنّه ممنوع صغرى وكبرى.

أما (الصغرى) فلأنّ قول غير الأعلّم قد يكون هو الأقرب إلى الواقع، كما إذا كان موافقاً لفتوى المشهور أو لقول ميت أعلم منها، وأما منع (الكبرى) فلأنّه لا دليل على أن الملاك في حجّية الفتوى هو القرب إلى الواقع حتى يقال بأقوائته في قول الأعلّم. بل المستفاد من الآيات والروايات هو حجّية قول الفقيه والعالم والعارف بالأحكام وأهل الذكر وهذه العناوين مشتركة بينهما، وهذا لا ينافي حجّية الفتوى من باب الطريقيّة كبقية الأمارات، فان البيّنة إذا عورضت بمثلهما، وكانت إحداها أقرب إلى الواقع، كما إذا كانت أعرف بالحال من الشاهدين الآخرين لا يوجب ذلك تقديمها على معارضها. بل الحكم فيها التساقط مع أنّ البيّنة حجة من باب الطريقة. والسّر في ذلك: أن ملاك الحجّية هو الطريقيّة بحيث توجب صدق هذه العناوين، وهذا مشترك بين العالم والأعلّم.

(ودعوى) أنّه إذا كان المراد من الأعلّم من هو أكثر إحاطة بالمدارك الشرعيّة والعقليّة للأحكام - كما هو كذلك - بحيث يكون أقوى نظراً في تحصيل الحكم من مداركه وكيفية تطبيقها على مصاديقها تكون النسبة

عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه، فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم وفي الأئمة من هو أعلم منك».

وهذه أيضاً ضعيفة بالإرسال، وإن كانت تدل على اعتبار الأعلمية المطلقة في المفتى.

بين الأعلّم والعالم نسبة العالم الى الجاهل، لغفلة العالم عن الإحاطة ببعض الجهات التي أحاط بها الأعلّم، فهو جاهل بالنسبة إليه، ومعه كيف يمكن الحكم باشتراكهما في الملاك كما عن بعض المشايخ المحققين. (*١)

(مدفوعة) بانه يمكن أن يكون ملاك الحجية هو الإحاطة بمقدار من الجهات الموجب لصدق عنوان الفقيه والمجتهد والعالم، فجواز تقليد العالم إنّما هو باعتبار احاطته بهذا المقدار وإن كان جاهلا بالمقدار الزائد الملغى اعتباره في ملاك الحجية، فان عنوان العالم والجاهل من الأمور الإضافية. فتحصّل: أن أمتن الوجوه لتعين الرجوع إلى الأعلّم عند العلم بمخالفته مع العالم هو بناء العقلاء الممضات شرعاً بعدم ثبوت الردع عنها.

تقليد الأعلّم والأصل العملي قاعدة الإشتغال

أما المرحلة الثانية: فمما هو مقتضى الأصل العملي عند اليأس عن الدليل على كل من القولين، وإستقرار الشك في إعتبار الأعلمية. والكلام في ذلك إنّما يقع بعد الفراغ عن عدم وجوب الإحتياط، إما للإجماع، أو لأجل بناء العقلاء، أو لغير ذلك. وعليه فالمرجع قاعدة الإشتغال، لأنّ المقام من الدوران بين التخيير والتعيين في الحجية، وقد مرّ انه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين وهو فتوى الأعلّم.

(وبتقريب آخر) إنّهُ بعد البناء على ان معنى الحجية التخييرية هو إشتراط حجية كل من المتعارضين بالأخذ يشك في المقام في حجية فتوى غير الأعلّم بالأخذ بها دون العكس، فإنّه إذا أخذ بفتوى الأعلّم يقطع بحجيتها

على كل تقدير سواء كانت حجيتها مشروطة بالأخذ أو كانت حجة على الإطلاق.

تقليد الأعلم وأصالة البراءة

نعم هنا (شبهة) لعلها تختلج بالبال. وهي أن مقتضي أصالة البراءة عدم العقاب على مخالفة فتوى الأعلم، كما أن مقتضى حديث الرفع عدم اعتبار المزية لفتواه، إذ إعتبارها كلفة على المكلفين، نظير دوران الأمرين التعيين والتخير في الظهر والجمعة. وهذه الشبهة لا تختص بالمقام بل تأتي في جميع موارد الدوران في الحجية.

(ويدفعها) أن العقاب في باب الأمارات ليس على مخالفة الأمانة بما هي. بل هو على مخالفة الواقع، لأن شأنها ليس إلا الطريقية. فليس العمل على طبقها واجباً نفسياً سواء في ذلك ذا المزية وغيرها، فلا عقاب على مخالفتها كي يدفع بالأصل عند الشك. ومن هنا خالف الأمانة وأتى بالواقع إتفاقاً لا يعاقب على ترك الواقع، وعقابه على مخالفة الأمانة المعتبرة يبتني على بحث التجري.

وبالجملة: أصالة البراءة عن العقاب على مخالفة فتوى الأعلم بما هي مخالفته في نفسه لا معنى له، للقطع بعدم العقاب، والبراءة عن مخالفة الواقع لوصادف في فتوى الأعلم غير جارية، لتنجز الواقع بالعلم الاجمالي، أو بنفس الأمارتين^(١) إذا الأصل في كل من الطرفين معارض بالأصل في الطرف

(١) لو كان تنجز الواقع بنفس الأمارتين لم تجز البراءة عن أصل الوجوب للمعارضة بأصالة البراءة في الطرف الآخر والمفروض تنجز الواقع بالأمارتين للعلم الإجمالي بحجة إحداها، إلا أنه لا مانع حينئذ من إجراء البراءة عن تعيين ما يحتمل تعيينه، لأن المفروض عدم تنجز الواقع عن طريق آخر، كالعلم الإجمالي الكبير، فيكون الشك في أصل التكليف بالتعيين في أحد الواجبين،

الآخر. ومنه يظهر الجواب عن الأصل بالتقرير الثاني، لأن المزية في الحجية لاعتقاب على مخالفتها في نفسها، فلا وجه لقياس الدوران في باب الحجج على الدوران في المسائل الفرعية - كالمثال - إذ العقاب هناك على مخالفة نفس محتمل التعيين - كصلاة الظهر - لأن الشك في أصل ثبوت التكليف المردد بين التعيين والتخير وفي المقام الشك في سقوطه بعد ثبوته.

هل ترجيح قول الأعم تشريع محرّم

فان قلت: ترجيح قول الأعم. والإلتزام بوجوب العمل به عند المعارضة من دون دليل يدل عليه تشريع محرّم، إذ لا فرق في حرمة التشريع بين أن يكون في أصل الحكم أو في طريقه.

قلت: لزوم العمل بفتوى الأعم بمقتضى قاعدة الإشتغال ليس من باب الإسناد إلى الشارع، بل هو بمقتضى حكم العقل أخذاً بالقدر المتيقن في مقام إمتثال الأحكام المنجزة من باب الإحتياط، لإستقلال العقل بالخروج عن عهدة التكاليف المنجزة بالعمل على طبقه، بخلاف العمل بقول غير الأعم،

و(بعبارة أخرى) لو كان هناك دليل شرعي على ثبوت التخير في جميع موارد المعارضة بحيث تشمل باطلاقه لمعارضة الأعم مع غيره كان ترجيح قول الأعم تشريعاً محرماً، وأما اذا لم يثبت ذلك - كما هو المفروض - وكان

فتجرى البراءة، عن الخصوصية و«بعبارة واضحة» لودار الأمر في تنجيز الواقع بين التعيين والتخير جرت البراءة عن التعيين - كما اذا اريد تنجيز الواقع بنفس الأمارتين - وأما لودار الأمر بينهما في التعذير عن مخالفة الواقع بعد فرض تنجيز الواقع عن طريق آخر، كالعلم الإجمالي، لم تجر البراءة عن التعيين، للزوم الخروج عن عهدة التكليف المفروض تنجزه، ومقتضى قاعدة الإشتغال ترجيح محتمل التعيين حينئذ، ومقامنا من هذا القبيل لوجود العلم الإجمالي بالأحكام لكل أحد.

الإلتزام بقول الأعلّم من باب الأصل العملي فلا تشريع.

استصحاب حجّية فتوى غير الأعلّم

فان قلت: إن إستصحاب جواز تقليد غير الأعلّم فيما لو تجددت
أعلمية أحدهما بعد تساويهما في الفضيلة حاكم على قاعدة الإشتغال، ويتم
في غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل.

قلت: أولاً ينتقض ذلك بما إذا تجدد إجتهد أحدهما بعد إجتهد
الآخر وكان المجتهد الأول أعلم من الثاني فإنّه يستصحاب عدم جواز تقليد
الثاني أو حجّية قول الأول تعييناً، ويتم في غيره بعدم القول بالفصل، فلوصح
جريان الإستصحاب فيما ذكر جرى فيما ذكرناه أيضاً.

وثانياً: إنه بعد الغض عن الإشكال في جريان الاستصحاب في
الشبهة الحكمية، وعن ثبوت أصل التخيير عند معارضة الفتاوى لم يحرز بقاء
الموضوع فيه، لأن الدليل على ثبوت التخيير لو تمّ فإنّما هو الإجماع، أو السيرة،
والقدر المتيقن منها هو التخيير في مورد تساوى المجتهدين في الفضيلة. وبهذا
يظهر عدم جريان الإستصحاب فيما ذكرناه أيضاً.

وثالثاً: ان تسرية الحكم في الموارد الأخر إنّما يتم فيما إذا كان الحكم
ثابتاً في بعض الموارد بالدليل للملازمة الواقعية وأما إذا ثبت بالأصل كما في
المقام فلا يجري ذلك، لأن مفاد الأصل ثبوت الحكم لموضوع خاص، وما لم
يتحقق لا يثبت الحكم إلا على القول بالأصل المثبت فتحصل من جميع
ما ذكرناه أن مقتضى الأصل لزوم العمل بقول الأعلّم.

التفصيل بين الطريقيّة والسببيّة

ثمّ إن بعض المشايخ المحققين^(*) ذهب إلى التفصيل في مقتضى الأصل العملي بين القول بالطريقيّة في باب الأمارات فيتعين تقليد الأعلّم، والقول بالسببيّة فيها فيختير بينه وبين غير الأعلّم، أما على الطريقيّة فبمقتضى قاعدة الإشتغال كما قدّمنا، وأما على السببيّة فلدخول التعارض في باب التزاحم، ومقتضى حكم العقل فيه هو التخير، وإن احتمل الأهميّة في أحدهما.

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو أن المقتضي لجعل الحكم المماثل على طبق ما أفتى به المفتي لمصلحة فيه بهذا العنوان موجود في كل من الفتويين على هذا المبنى، إلا أن احتمال الأهميّة في فتوى الأعلّم يوجب القطع بما نعيها عن فعلية الطلب في الطرف الآخر، وهذا بخلاف العكس، فإن مانعية فتوى العالم عن فعلية الطلب في طرف الأعلّم محتملة، لاحتمال عدم المزيّة، ففعليّة الطلب في المهمّ مقطوع العدم، وفي طرف الأهم محتملة، إلا أن احتمالها لا يوجب احتمال العقاب، لأنه عقاب بلا بيان. وبما إن الطلب الخطائي بالاضافة إلى كل واحد ثابت، وفعاليتها معاً غير معقول، لعدم القدرة على امتثالها معاً، إما من جهة التضاد بين الملايين فلا يتمكن المكلف من إستيفاء كلتا المصلحتين، أو من جهة التضاد بين الإلتزامين بحكمين بناء على أن التقليد هو الإلتزام بالحكم يحكم العقل بالتخير، لإستحالة صيرورة الطلب الفعلي التعيني بذاته تعينياً بالفعل في كلا الطرفين عند التزاحم.

(وفيه): أنه لو سلّم رجوع التعارض إلى التزاحم في مقام الإمتثال

ووجود الخطاب في كل من الطرفين - كما أفاد- فلا مجال للبرائة مع وجود الإطلاق في محتمل الأهمية والشك في تقييده بترك المهم. وذلك لما حققناه في بحث الترتب من أن التزاحم بين الخطابين يوجب تقييد كل منهما بترك الآخر إذا كانا متساويين، لعدم معقولية بقاء الإطلاق بالنسبة إلى فعل الآخر وتركه لأنه من طلب الجمع بين الضدين، وإذا كان أحدهما أهم يبقى خطابه على إطلاقه ويتقيد خطاب المهم بترك الأهم تحفظاً للأهمية، وإذا كان أحدهما محتمل الأهمية فلا محالة يشك في تقييد خطابه بترك الآخر، ومقتضى القاعدة هو التمسك بالإطلاق إلا أن يعلم التقييد، بخلاف المهم فإن التقييد فيه محرز على كل تقدير فالأقوى هو ترجيح قول الأعلم على كلا القولين.

على أن السببية على تقدير صحتها تختص بما إذا كانت الأمانة حجة فاذا فرض استحالة شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين لم يكن ملزم للإلتزام بوجود الملاك في كل منهما، لأن كشف الملاك إنما هو في مرتبة متأخرة عن الحجية.

وقد حققنا في محله (*) أن مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط بلافرق بين القول بالطريقتين والقول بالسببية وأن رجوع التعارض إلى التزاحم على القول بالسببية كما هو ظاهر كلام الشيخ (قده) مما لا أساس له.

وتوضيحه: على وجه الإجمال ان التزاحم بين الحكيم إنما هو فيما إذا كان التنافي ناشئاً من عدم قدرة المكلف على إمتثالهما معاً بعد الفراغ من إمكان جعل كلا التكليفين في نفسها كما في إنقاذ الغريقين.

وأما مع فرض عدم إمكان إجتماع التكلّيفين في مقام الجعل فلامعنى لتحقق التزاحم، وموارد التعارض من قبيل الثاني لأن التعارض بين الدليلين إن كان بالتناقض في نفس الحكّمين كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب شيء والآخر بعدم وجوبه أو بالتضاد بينهما كما إذا أفتى أحدهما بوجوبه والآخر بجرمته فإستحالة إجتماع الحكّمين في مرحلة الجعل في غاية الوضوح، وإن كان التعارض بالتضاد في المتعلقين فإن لم يكن لهما ثالث كما إذا أفتى أحدهما بوجوب الحركة والآخر بوجوب السكون فإستحالة إجتماع الحكّمين في مرحلة الجعل أيضاً واضحة لأن التكلّيف بكل واحد من الحركة والسكون تعييناً تكلّيف بغير المقدور وتخييراً طلب للحاصل.

وإن كان لهما ثالث كما إذا أفتى أحدهما بوجوب الجمعة والآخر بوجوب الظهر وعلمنا من الخارج بعدم وجوبها معاً في يوم واحد.

فقد (يتوهم) إمكان الجعلين معاً لعدم التنافي بينهما، وإنّما التنافي نشأ من عجز المكلف في مقام الإمتثال وإستيفاء كلتا المصلحتين - كما لعله هو مراد المحقق المزبور- فيحكّم العقل بالتخيير في تطبيق العمل على أيهما - كما أفاد- أو يصح جعل الحكم التخييري من قبل المولى على أحدهما دفعاً لفوت كلتا المصلحتين.

إلا أنه (لايصح) لتنافي الدليلين بحسب الدلالة الإلتزامية فإن مادل على وجوب الجمعة مطابقة يدل على عدم وجوب الظهر إلتزاماً للعلم بكذب أحدهما فرضاً فيرجع إلى التناقض في مقام الجعل فتبصّر.

هذا تمام الكلام في صورة العلم بمخالفة فتوى المجتهدين ولو إجمالاً مع العلم بأعمليّة أحدهما، وتمييزه عن غيره.

وأما صورة الشك في المخالفة، أو الأعلمية، أو عدم تمييز الأعلّم عن غيره فيأتى البحث عنها فيما يأتي عند التكلّم على وجوب الفحص عن الأعلّم

ويجب الفحص عنه (١)

وعلمه.

وجوب الفحص عن الأعلم

و صور المسألة

(١) وجوب الفحص عقلي إرشادي إلى دفع العقاب المحتمل عند تركه، إذ لا دليل من الشرع على وجوبه تعبدًا. وتفصيل الكلام في ذلك: يستدعي البحث عن جميع صور المسألة.

فقول: المجتهدان إما ان يتفقا في الفتوى، أو يختلفا فيها، وعلى كل تقدير إما ان يتساويا في الفضيلة، أو يكون أحدهما أعلم من الآخر، هذا بلحاظ مقام الثبوت، وأما بلحاظ مقام الإثبات، والنظر إلى حال المقلد فالصور أيضاً أربعة، لأنه إما أن يعلم تفصيلاً أو إجمالاً باختلاف المجتهدين في الفتوى، وباختلافها في الفضيلة، وإما أن يعلم باختلافها في الفتوى مع عدم علمه بالأعلمية، وإما أن يكون عكس ذلك، وإما أن لا يعلم بالاختلاف ولا بالأفضلية.

إختلاف المجتهدين في الفتوى والأعلمية

(أما الصورة الاولى) فيجب فيها تقليد الأعلم - كما قدمنا - فان تميز الأعلم من غيره وجب تقليده، ومع عدم المايز يجب الفحص عنه، لأنه من باب اشتباه الحجة باللاحجة، لأن المتعين في حقه تقليد الأعلم، فان لم يتمكن من الفحص أو لم يتميز بعد الفحص وجب الأخذ باحوط القولين، اذ هو مبرء للذمة على كل تقدير، ولا يجوز تقليد أحدهما مع احتمال أن يكون الأعلم غيره، إلا أن يدعي الإجماع على عدم وجوب الإحتياط على العامي

- كما عن شيخنا الانصاري (قده) - فيتخير في الأخذ بايها شاء، إلا أنه لم يتم عندنا - كما تقدم - نعم فيما اذا دار الأمر بين المحذورين - كما اذا أفق أحدهما بوجوب شيء والآخر بجرمته - يتخير في الأخذ بأحدهما لعدم التمكن من الإحتياط. ولا أثر للظن بالأعلمية في هذه الصورة، لعدم الدليل على حجيته، ولو من باب الإنسداد في تعيين الحجة، لعدم تمامية مقدماته، إما لتمكّنه من الإحتياط في المسألة الفرعية فيجب على المختار. وإما للإجماع على التخيير إذا لم يتمكن من تقليد الأعلّم على المعروف، فعلى كل تقدير لا عبرة باطن بالأعلمية.

إختلافها في الفتوى دون الأعلمية

(واما الصورة الثانية) - وهي صورة العلم بالخلاف وعدم العلم بالأعلمية - فيجب فيها الفحص عن الأعلّم مع التمكن تحصيلاً للحجة، فان لم يظفر بالأعلم بعد الفحص، أو لم يتمكن من الفحص وجب الأخذ بأحوط القولين - على ما تقدم من أن القاعدة تقتضي سقوطهما عن الحجية وعدم التخيير بينهما -.

وأما اذا لم يمكن الإحتياط، أو قلنا بعدم لزومه من جهة الإجماع، فإن كان الإحتمال ثنائياً - بان إحتمل أو ظن أعلمية أحدهما المعين - تعين تقليده، لأنه من الدوران بين التعيين والتخيير في الحجة.

إلا (أن يقال) بجريان إستصحاب عدم أفضليته عن الآخر، لأنه قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد لم يكن أعلم منه، فيستصحب ذلك الى بعد بلوغه تلك المرتبة، وأثره جواز العمل بفتوى كل منها هذا،

(ولكن) مرجع هذا الإستصحاب إلى إستصحاب عدم تحصيله قوة تزيد على قوة الآخر، وهذا لا يثبت به التساوي بينها - الذي هو موضوع

الحكم بالتخير- إذ مقتضى القاعدة هو التساقت - كما ذكرنا- والقدر المتيقن من الإجماع على ثبوت التخير إنما هو صورة إحراز التساوي، ولم يجرز بإستصحاب عدم الأفضلية. بل معارض بإستصحاب عدم تحصيل الآخر قوة تساوي قوة من يمتثل، أو يظن أعلميته. هذا فيما إذا إحتمل، أو ظن أعلمية واحد منها بخصوصه،

وأما إذا كان الإحتمال ثلاثياً- بأن إحتمل أعلمية كل منها- أو ظن أعلمية واحد منها لا بعينه فعلى المشهور يتخير بينهما- بعد الفحص وعدم ظهور الأعلّم- وعلى المختار يجب الأخذ بأحوط القولين، ومع عدم إمكان الاحتياط يكون مخيراً.

إختلافها في الأعلمية دون الفتوى

(وأما الصورة الثالثة): وهي صورة العلم بأعلمية أحد المجتهدين تفصيلاً أو إجمالاً، مع الشك في إختلافها في الفتوى - فلا يجب فيها تقليد الأعلّم، لشمول إطلاق ما دل على الحجية لفتوى المفضول فيتخير في تقليد أيهما شاء، وان علم أن الأعلّم هو الآخر فضلاً عما إذا إحتمل ذلك .

(فان قلت): ان الاطلاقات مقيدة بعدم الحجة المعارضة واقعاً، لا بعدم العلم بها، فالتمسك بالعموم عند احتمال وجود المعارض من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

(قلت): نعم، إلا أنه يجرز موضوع العام بإستصحاب عدم المعارض عدماً أزلياً - كما هو المختار- وبه يتم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، بل لا مانع من إستصحاب العدم النعني لعدم الخلاف بينهما في زمان بعد وجودهما، قبل أن يكونا مجتهدين.

(فإن قلت): يجب على المقلد الفحص عن المعارض، لمعرضية

الفتاوى للخلاف، كما يجب على المجتهد في العمل بالروايات.
(قلت): وجوب الفحص في الروايات إنما هو لأمرين:
(أحدهما) إستقرار طريقة الشارع على إبراز مقاصده بالقرائن المنفصلة
حتى قيل: إنه لم يوجد عام في الكتاب والسنة، إلا وقد ورد عليه التخصيص
بمنفصل عنه.

(ثانيهما) العلم الإجمالي بوجود المعارض، وأثره سقوط الإطلاقات
عن الحجية وشيء من الوجهين لا يتأتى في مفروض الكلام،
(أما الأول) فظاهر، لأن فتوى أحد المجتهدين لا يكون قرينة لفتوى
الآخر،

(وأما الثاني) فلأن وجود العلم الاجمالي بوجود الخلاف بين المجتهدين
وإن لم يقبل الأنكار، لكن لا اعتبار به ما لم تكن دائرة المعلوم بالاجمال
مختصة بالمسائل التي هي محل ابتلاء المقلد، ويريد تقليد المجتهد فيها، وإلا
فجرد العلم الإجمالي بتخالف المجتهدين في بعض المسائل، وإن كان خارجا
عن ابتلاء المقلدين لا يقدر في الرجوع إلى الإطلاقات، والمفروض في هذه
الصورة عدم العلم بالاختلاف فيما هو محل إبتلاء المقلد.

بل لا يبعد دعوى أن المرتكز في أذهان أغلب العوام ان دين الله واحد
لا إختلاف فيه، فلا محذور في الرجوع إلى الإطلاقات بضميمة إستصحاب
عدم المخالفة. نعم مع الغض عن الإستصحاب المذكور يشكل التمسك
بالإطلاقات الأولية، ولا أثر لكون المخصص في المقام لبياً - كما قيل - لما
حققناه في الاصول من عدم الفرق بين المخصص اللفظي، واللي في تقييد
موضوع الحجة بعدم الخاص. هذا، مع انه يكفيننا بناء العقلاء على العمل
بقول المفضل مع احتمال مخالفة الأفضل له،

واستوضح ذلك من مراجعة الناس الى الطبيب مع وجود طبيب

أعلم منه في البلد، إذ لا يبقى غير الأعلّم عاطلاً، وهكذا الحال في مراجعتهم لأهل الخبرة في بقية الأمور، نعم في فرض العلم بالاختلاف لا يرجعون إلى الأعلّم، إلا أن المفروض في هذه الصورة غير هذه الحالة.

ويؤيد ذلك إرجاع الأئمة - عليهم السلام - الناس إلى الرواة والمفتين في عصرهم، مع أنهم كانوا أعلم منهم بالضرورة، ولا ريب في أن جواز الرجوع إليهم مختص بما إذا لم يعلم مخالفة ما يراه الراوي لقول المعصوم - عليه السلام - (*١).

وبالجمله مقتضى إطلاق الأدلة الأولية، وبناء العقلاء، وهذه الروايات جواز تقليد غير الأعلّم فيما إذا لم يعلم مخالفته مع الأعلّم.

ومما ذكرنا يظهر حكم صورة الإتفاق في الفتوى وأنه لا وجه للقول بوجود تقليد الأعلّم في صورة الموافقة لشمول دليل الحجية لفتوى غير الأعلّم. كما ظهر ضعف الإستدلال على وجوب تقليد الأعلّم في مفروض الكلام - أي صورة عدم العلم بالخلاف - تارة: بمقبولة عمر بن حنظلة للأمر فيها بالأخذ بقول الأئمة، وأخرى: بأن فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع، وثالثة: بقاعدة الإشتغال للدوران بين التعيين والتخيير أما وجه الضعف في الأولى فلقصور سند المقبولة، ودالاتها - كما تقدم - أما في الثاني. فلعدم الدليل. على أن الأقربية هي ملاك الحجية - كما تقدم أيضاً - وأما في الثالث فلعدم وصول النوبة إلى الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي - كما عرفت -.

الشك في إختلافها في الفتوى والأعلمية

و (أما الصورة الرابعة): وهي عدم العلم بالاختلاف، العلمية

(*١) الوسائل ج ١٨: أبواب صفات القاضي ب ١١ الأحاديث، (٤)، (٥)، (٨)، (٩)، (١٥)،

- فظهر حكمها مما قدمناه في الصورة الثالثة، إذ مع عدم إحراز الخلاف لا دليل على وجوب تقليد الأعم كي يفحص عنه فيتخير في تقليد أيها شاء.

تكملة:

في لزوم الإستناد عند اتفاق الفتاوى وعدمه

إذا اتفق المجتهدون في الفتوى مع تساويهم في الفضيلة، أو مع الإختلاف فيها فهل يجب على المقلد الإستناد إلى فتواهم في مقام العمل، أو يكفي مجرد المطابقة الخارجية، ولو من غير إستناد، وعلى تقدير لزوم الإستناد فهل المستند إليه خصوص فتوى أحدهم، أو الجامع، أو المجموع. فهنا مقامان. (أما الأول): ففي لزوم أصل الإستناد. لا إشكال في أن صحة العمل وفسادة تابعان لمطابقته للواقع وعدمه، من دون دخل للإستناد إلى الحجة في ذلك،

وأما الاجتزاء به عقلاً بمعنى الأمن من العقاب المحتمل لو خالف الواقع ففيه تفصيل، لأنه إذا كان ما إتفقوا عليه موافقاً للإحتياط وإحتاط العامي من دون تقليد وإستناد إلى فتوى المجتهد، بل برجاء درك الواقع فيحكم العقل بالاجتزاء لأنه مبرء للذمة يقيناً، كما إذا إتفقوا على وجوب السورة في الصلاة وأتى بها العامي لكن لا عن تقليد، بل برجاء درك الواقع. وأما إذا كان على خلاف الإحتياط - كما إذا إتفقوا على عدم وجوب السورة في المثال - فإن تركها العامي في الصلاة مع الجهل بقيام الحجة على عدم وجوبها إستحق العقاب، لعدم الأمن من العقاب المحتمل، إلا بوصول الحجة، والمفروض أنها لم تصل إليه، فلا عذر له في مخالفة الواقع، مع أن الشبهة حكمية قبل الفحص. وأما إذا تركها مع علمه بقيام الحجة على عدم وجوبها فهل يعذر في المخالفة أولاً؟ الصحيح هو الأول لسقوط الواقع عن

التنجيز بقيام الحجة الواصلة على خلافه، وإن لم يستند إليها العبد في مقام العمل، لعدم طريق له إلى الواقع إلا هذه الحجة، والمفروض أنها على خلاف الواقع، فهو وإن لم يكن مستنداً إليها في تركه الواجب أو فعله الحرام، إلا أنه مع ذلك لا يصح من المولى أن يعاقبه على مخالفته الواقع، لوصول المؤمن إليه من قبل المولى وعدم طريق له إلى الواقع إلا ذلك.

هذا كله في صورة العلم بالوفاق،

وكذلك الحال فيما إذا لم يعلم بالخلاف، لعدم وجوب الفحص عن المعارض على العامي كما تقدم^(*) فاذا علم بوجود فتوى من يجوز تقليده يعذر في مخالفة الواقع، وإن لم يستند إليها.

نعم: إذا علم بالخلاف لا يكون معذوراً في مخالفة الواقع ما لم يستند إلى فتوى أحد المجتهدين، لأن الحجية حينئذ تخيرية - بناء على ثبوت التخيير في الفتاوى المتعارضة - وتتوقف فعليتها على الإختيار كما تقدم مراراً.
(أما المقام الثاني): ففي ما يستند إليه في مقام العمل.

يجزي الاستناد إلى فتوى واحد معين من المجتهدين المتفقين في الفتوى، لشمول دليل الحجية لكل واحد منها، إذا الحجية كبقية الأحكام الوضعية، أو التكليفية مجعولة لطبيعي الموضوع الصادق على الواحد، والكثير، وموضوع الحجية في المقام هو طبيعي فتوى المجتهد الصادق على فتوى كل واحد منهم، فكل واحدة من الفتاوى منجزة ومعذرة، كما هو الحال في الروايات المتعددة المتفقة في المضمون،

ومنه يظهر جواز الاستناد إلى الطبيعي ملغاً عنه الخصوصيات

الفردية.

(مسألة ١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما^(١*)، إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (١).

وأما الإستناد الى المجموع بما هو كذلك بحيث يلحظ في كل واحدة منها إنضمام الأخرى فلا مصحح له، لمنافاته مع حجّية كل واحدة من الفتاوى استقلالاً.

وأما الإستناد الى الجميع على نحو العموم الإستغراقي فهو وإن لم يكن فيه محذور عقلاً، لأن الفعل والترك إنّما يستند إلى ثبوت التكليف وعدمه، لا إلى الحجج المتعددة كي يستلزم توارد العلل على معلول واحد، إلا أنه مع ذلك لا حاجة إليه.

(١) المذكور في هذه المسألة أمران:

(الأول) التخير بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة والتقوى.

(الثاني) تقديم الأورع مع التساوي في الفضيلة، وكلاهما محل نظر

وإشكال.

(أما الأول) فلما تقدم في طي المسائل السابقة^(٢*) من أنه لا دليل على التخير إلا توهم الإجماع، ولم يتم، وعليه فإن كان المجتهدان متفقين في الفتوى يتخير في تقليد أيهما شاء، لشمول دليل الحجّية لكل منهما، وأما إذا اختلفا فيها فلا بد من الأخذ بأحوط القولين، لسقوط دليل الحجّية فيهما

(١*) جاء في تعليقه دام ظلّه على قول المصنّف (قده) «يتخير بينهما»: (مع عدم العلم بالمخالفة، وإلا فيأخذ بأحوط القولين، ولو كان أحدهما أورع).

(٢*) قدمنا البحث عن ذلك في مواد منها في ص ٤٨ وقد أشرنا هناك الى إمكان جعل الحجّية التخيرية، وهو أمر معقول على بعض الوجوه، وهو إشتراط الحجّية الفعلية بالأخذ بالأمانة في كل واحد من طرفي المعارضة، لا بعدم الأخذ بالآخر، بل واقع في الأخبار المتعارضة بناء على المشهور من قبول الأخبار الآمرة بالتخير في الأخبار المتعارضة، وإن كانت قابلة للمناقشة سنداً، نعم لا يمكن التعدي منها إلى الفتاوى المتعارضة فلا دليل على التخير فيها إثباتاً، وإن أمكن ثبوتاً.

بالمعارضة ولا يقين بالبرائة إلا مع الإحتياط في العمل.
(وأما الثاني) فلأنه لا دليل على تقديم الأورع سواء في صورة الموافقة
في الفتوى، أو المخالفة فيها،

أما في صورة الموافقة فظاهر، لشمول دليل الحجية لفتوى غير الأورع،
كما يشمل الأورع، فلا ترجيح في البين.

وأما في صورة المخالفة فلا دليل على التقديم أيضاً، وان قواه شيخنا
الأنصاري (قده) في رسالته، واستظهر الشهرة على ذلك، بل حكى الإجماع
عليه عن المحقق الثاني واستدل عليه تارة بالمقبولة، وأيده بما روي من أنه
«لا يحل الفتيا إلا لمن كان أتبع أهل زمانه برسول الله - صلى الله عليه
وآله -»^(١) وأخرى بالأصل، إذ المناقشة في ثبوت الإجماع، وتامية المقبولة
سنداً ودلالة ظاهرة.

نعم قد (يتوهم) ان المرجع بعد تساقط الأدلة الأولية بالمعارضة قاعدة
الإشتغال، لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، لاحتمال دخل
الأورعية في الحجية عند المعارضة، ولو من جهة نقل الإجماع عليه.

و(يدفعه) أنه فرع ثبوت التخير ومع عدمه لا بد من الأخذ بأحوط
القولين، لما تقدم من أن بناء العقلاء في موارد الخلاف على الإحتياط إذا لم
يكن أحدهما أعلم.

وأما (مناقشة) بعض المشايخ المحققين^(٢) في الأصل المذكور بالفرق
بين ملاك الحجية - كالعلم - وشرائطها - كالعادلة - في أن القوة في الأول
كالعلمية توجب أفوائية الحجة، لشدة الملاك فيه، بخلاف الثاني، فان

(١) مستدرک الوسائل ج ٣ ص ١٩٤ ب ١٥ من أبواب صفات القاضى في ح ١ مع

اختلاف في التعبير

(٢) رسالة الإجتهد والتقليد ص ٤٨.

(مسألة ١٤) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم (١)، وإن أمكن الإحتياط.

الأورعية في العمل من الشرائط التعبدية لا توجب الأقوائية في الملاك ، فبعد فرض إشتراط العدالة بأول مرتبة منها في حجية الفتوى لا مورد للأصل المذكور، لان تعارض الأعدل والعاذل ليس من تعارض أقوى الحجيتين مع الأضعف، ومورد الأصل المذكور إنّما هو ما كان كذلك.

(فيمكن الجواب عنها) بعدم الفرق بين الملاكات، والشرائط في أن الفاقد - سواء كان فاقدًا لقوة الملاك ، أو لما يحتمل دخله في الحجية عند المعارضة، كالأورعية - مشكوك الحجية، فلا يقين بالبرائة إلا بموافقة مقطوع الحجية الواجد لقوة الملاك ، أو لما يحتمل دخله في الحجية ولو عند المعارضة فقط وان لم يكن دخیلاً في غير هذه الحالة.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من لزوم الأخذ بالإحتياط عند معارضة الأورع مع غيره في أن يكون المراد الأورعية في مقام العمل، أو الأورعية في مقام الإستنباط بأن يبالغ في بذل جهده في الإحاطة بمدارك الحكم، ما لم يرجع إلى الأعلمية، لعدم الدليل على الترجيح في كلتا الصورتين بعد اشتراكهما في المقدار اللازم من بذل الجهد في مقام الإستنباط.

(١) لشمول أدلة الحجية لفتوى غير الأعلم من دون معارض، وإن أمكن الإحتياط، لعدم تحقق المعارضة إلا بوجود فتوى الأعلم. (*١) نعم لا بد مراعاة الأعلم، فالأعلم على تفصيل كما يأتي.

(*) سواء كان فتوى الأعلم بحكم واقعي أدت إليه الأمانة، أو بحكم ظاهري قامت عليه الأصل العملی، كالإستصحاب، أو قاعدة الاشتغال، أو قاعدة الإحتياط، كما إذا علم إجمالاً بوجود القصر أو التمام على من لا يريد الرجوع ليومه بعد الفحص واليأس عما يدل على أحد طرفي العلم الإجمالي ففي هذه الموارد يفتى الأعلم بالحكم الظاهري لا محالة، ويحفظ غيره، نعم إذا كانت

(مسألة ١٥) إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت،
فات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (٢) بل يجب
الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه.

وجوب الرجوع إلى الأعلم في جواز البقاء

(٢) لأن جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه كسائر المسائل يجب
فيها التقليد على العامي، لعدم الأمن من العقوبة إلا بمؤمن شرعي، أو عقلي،
ولا طريق للعامي إلا التقليد، فإذا مات المجتهد الذي كان يقلده يشك في
بقاء فتاواه على الحجية، ومن جملتها جواز البقاء على تقليد الميت، لعدم
استقلال عقل العامي بجواز البقاء على تقليده في هذه المسألة أو غيرها،
فلا مناص إلا من الرجوع إلى المجتهد الحي الأعلم في مسألة البقاء، للقطع
بجحية فتواه - على كل حال -.

فظهر مما ذكرناه انه لا منافات بين ما ذكره المصتف هنا، وما ذكره
في المسألة التاسعة من جواز البقاء على تقليد الميت، كي يلتزم بالتخصيص في
كلامه (قده) ويقال انه يجوز البقاء على تقليد الميت إلا في مسألة البقاء.
وجه عدم المنافات هو: ان ما ذكره هنا إنما هو بالنظر إلى ما يستقل
به عقل العامي، وما هو وظيفته بحكم العقل بعد موت المجتهد - الذي كان
يقلده - وما ذكره هناك إنما هو بلحاظ مقتضيات الأدلة - الدالة على جواز
البقاء - وما هو وظيفة المجتهد من حيث الإفتاء في هذه المسألة.
ومن هنا لورجع إلى الحي الأعلم وأفتاه بجواز البقاء يجوز له البقاء
على تقليد الميت في نفس هذه المسألة - على تفصيل يأتي -.

الشبهة قبل الفحص أو بعده ولكن لم يتمكن من الجزم لا بالحكم الواقعي ولا الظاهري صدق إنه لم
يكن للأعلم فتوى في المسألة فالعبرة بصدق عدم واقعاً وظاهراً.

الصور التسع

وتفصيل الكلام في ذلك : أن يقال إن فتوى الميت في مسألة البقاء لا تخلو عن إحدى ثلاث، إما وجوب البقاء أو حرمة، أو جوازه، وكذلك الحال في الحي (فهذه صور تسع) مضروب ثلاثة في ثلاثة، فإذا أفتى الحي بجرمة البقاء لم يجز البقاء على تقليد الميت أياً ما كانت فتواه في هذه المسألة، وذلك للزوم متابعة الحي فيها بعد سقوط فتوى الميت عن الحجية بالموت، ففي (ثلاث صور) لا بد له من الرجوع إلى الحي، ولا يجوز له البقاء على تقليد الميت،

وأما إذا كان الميت يفتي بجرمة البقاء، والحي يفتي بجوازه، أو وجوبه لزمه اتباع الحي، ويعمل بفتواه، فيجوز له البقاء. أو يجب، ولا يعتد بفتوى الميت بجرمته، وسيجيء الكلام في ذلك في (مسألة ٢٦) إن شاء الله تعالى، فهاتان (الصورتان) يأتي البحث عنهما هناك .

فتبقى (صور أربع) لا بد من التعرض لها هنا (الأولى) أن يفتي كلاهما بالجواز (الثانية) أن يفتي كلاهما بالوجوب (الثالثة) أن يفتي الميت بالجواز، والحي بالوجوب (الرابعة) عكس ذلك .

إتفاق الحي والميت في جواز البقاء

أما الصورة الأولى : فلا إشكال فيها في جواز البقاء في سائر المسائل على تقليد الميت استناداً إلى فتوى الحي به، وهل يجوز البقاء على تقليد الميت في فتواه بالجواز من جهة فتوى الحي بذلك؟ (وبعبارة أخرى) هل يشمل فتوى الحي بجواز البقاء فتوى الميت به ربما يقال : بالمنع، لوجهين.

(الأول) : أن المسألة الواحدة لا تحتمل تقليدين مترتبين، لأنه لو بنى

على جواز اجتماع المثليين في رتبتيين فلا أقل من لزوم اللغوية مع اتفاقها عملاً، أو التناقض مع اختلافهما، وبطلانه ظاهر.

(الثاني): ان شمول فتوى الحي بجواز البقاء لجواز البقاء على فتوى الميت بجوازه يستلزم أخذ الحكم في موضوع نفسه، فيمتنع أن يفتي الحي بجواز البقاء على تقليد الميت في جواز البقاء على تقليد الميت. أو بحجة رأي الميت في حجية رأي الميت.

والجواب عن الأول: أنه (قد يفرض): أن موضوع الجواز بنظر الميت والحي أمر واحد لا يختلفان فيه، ففي مثل ذلك لا يمكن جعل الحجّة لفتوى الميت بجواز البقاء بعد موته من جهة فتوى الحي بجواز البقاء، وذلك، لأن النتيجة المترتبة على حجية فتوى الميت بجواز البقاء إنما هي حجية فتاواه في سائر المسائل، وقد فرضنا العلم بها بفتوى الحي بها، فاثباتها بتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء بعد موته من جهة فتوى الحي بالجواز من أوضح أنحاء تحصيل الحاصل.

وقد يفرض: أن موضوع جواز البقاء بنظر الميت أوسع منه بنظر الحي، فإذا فرضنا أن الميت يرى جواز البقاء في كل مسألة إلتم العامي بالعمل فيها على طبق فتوى مجتهده، وإن لم يتعلمها تفصيلاً، فضلاً عن أن يعمل بها، ولكن الحي يرى إعتبار التعلم في جوازه، ولا يكفي فيه بمجرد الإلتزام، والمقلّد قد تعلم هذا الحكم من مجتهد، فمات، فاذا رجع إلى الحي في مسألة جواز البقاء فقد ثبت بذلك حجية فتوى الميت بجواز البقاء ويثبت بها حجية فتاواه في المسائل التي لم يتعلم المقلّد حكمها في حياة مجتهده، وليس في هذا محذور اللغوية فضلاً عن محذور إجتماع المثليين. وهذا ظاهر فيما إذا كان إعتبار التعلم في موضوع جواز البقاء بنظر الحي من باب الأخذ بالقدر المتيقن، وعدم جزمه بجواز البقاء في غير صورة التعلم، وذلك من جهة تردد

موضوع البقاء عنده بين الأقل والأكثر، فيقصر على الأقل لعدم ثبوت حجية غيره.

وأما إذا أفتى الحي بعدم جواز البقاء بمجرد الإلتزام دون أن يتعلم لقيام الدليل عنده على عدم الجواز.

فقد (يتوهم) فيه عدم جواز الرجوع إلى الميت في فتواه بجواز البقاء بمجرد الإلتزام إذا كان المقلد قد تعلمها قبل موت ذلك المجتهد من جهة فتوى الحي بالجواز مع التعلم، وذلك من جهة ان الحي اذا أفتى بجرمة البقاء في هذه الصورة لم يجز الرجوع فيها إلى الميت القائل بجوازه، كما كان هو الحال فيما اذا أفتى الحي بجرمة البقاء مطلقاً، وكان الميت قائلاً بجوازه،

ولكن (الصحيح) هو الجواز في هذه الصورة أيضاً، وذلك من جهة أن المجتهد الحي وإن أفتى بعدم جواز البقاء بمجرد الإلتزام، إلا أن المقلد لا يرجع إليه في هذه الفتوى، وإنما يرجع إليه في فتواه بجواز البقاء في كل مسألة تعلم المقلد فتوى مجتده فيها، وقد فرضنا أن المقلد قد تعلم جواز البقاء قبل أن يموت المجتهد - الذي كان يقلده - فيجوز له البقاء في هذه المسألة، ويترتب عليه جواز العمل بفتاوى ذلك المجتهد في المسائل التي التزم المقلد فيها بتطبيق أعماله على فتاوى ذلك المجتهد.

وهذا نظير ما اذا كان المجتهد الحي يفتي بعدم حجية خبر الواحد في الموضوعات والميت كان يفتي بحجيته وقد عمل المقلد بفتواه، فاذا رجع المقلد الى الحي في مسألة جواز البقاء كانت فتوى الميت حجة له، ويثبت بها حجية خبر الواحد، وبذلك يظهر بطلان قياس ذلك بما اذا افتى الحي بجرمة البقاء على الإطلاق وكان الميت قائلاً بجوازه، فان فتوى الميت فيه قد سقطت عن الحجية بموته، والمفروض ان الحي لا يرى حجيتها رأساً، وهذا بخلاف المقام، فان المفروض فيه حجية فتوى الميت بجواز البقاء من جهة فتوى الحي بها.

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما إذا قلد مجتهداً، وتعلّم فتاواه، ولكنه لم يعمل بجملة منها، ثم مات، فقلّد من يجوز البقاء في كل مسألة تعلم حكمها وإن لم يعمل بها، فعمل بفتواه في جواز البقاء، وطبق أعماله على طبق فتاوى المجتهد الميت - التي لم يعمل بها في حياته - ثم مات المجتهد الثاني فقلد من يرى جواز البقاء في خصوص المسائل التي تحقق فيها العمل، فله أن يبقى على تقليد الثاني بفتوى الثالث، ويطبق أعماله على فتاوى المجتهد الأول.

والجواب عن الثاني: ان المحذور إنّما هو في أخذ كل حكم في موضوع شخصه، وهذا غير لازم في المقام.

بيان ذلك: ان الميت اذا كان قد أفتى بعدم جزئية السورة للصلاة - مثلاً - وأفتى بجواز البقاء على تقليد الميت، وأفتى الحي بجوازه أيضاً فهنا أفراد من الفتيا، الفتوى بعدم جزئية السورة للصلاة، وفتوى الميت بجواز البقاء، وفتوى الحي به، والحجية ثابتة للثالثة إبتداءً، وببشوتها لها تثبت الحجية للثانية، وبه تثبت الحجية للأولى، فقولنا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء مرجعه إلى إفتا الحي بحجية فتوى الميت بحجية سائر فتاوى نفسه، أو غيره بعد الموت - على ما عرفت تفصيله - وليس في حجية هذه الفتوى من الحي أي محذور عقلي، وإنّما المحذور في أخذ الحكم مفروض الوجود حين جعله، وهذا غير لازم في محل الكلام بوجه.

والذي أوهم ذلك هو التعبير عن ذلك بجواز البقاء في مسألة جواز البقاء فتوهم ان جواز البقاء يستحيل أن يؤخذ في موضوع نفسه مع الغفلة عن أن المقصود بذلك إثبات الحجية لفتوى الميت بحجية سائر الفتاوى بعد الموت. وذلك نظير ما اذا دل الدليل القطعي على حجية خبر العادل في الأحكام، فأخبر العادل بحجية خبر الثقة، ثم أخبر الثقة بحجية خبر ذي اليد، وان لم يكن ثقة، فانا نحكم بحجية خبر ذي اليد التي تثبت بحجية خبر الثقة

الثابتة بحجية خبر العادل الثابتة بدليل قطعي، أو بما ينتهي الى دليل قطعي.
فظهر أنه لا وجه للفرق بين هذه المسألة وغيرها من المسائل بامتناع
جعل حجية رأي الميت فيها وامكانه في غيرها، لما عرفت فيجوز البقاء على
تقليد الميت في مسألة جواز البقاء، إلا اذا اتحدا في موضوع الجواز، على
ما تقدم.

إتفاق الحى والميت في وجوب البقاء

وأما الصورة الثانية: - وهي أن يفتي كلاهما بالوجوب - فظهر حالها
مما سبق فيجب على العامي أن يبق على تقليد الميت في فتواه بوجوب البقاء
- على ما مرتفصيله في الصورة الاولى -.

فتوى الميت بالجواز والحى بالوجوب

وأما الصورة الثالثة: - وهي أن يفتي الميت بجواز البقاء، والحى
بالوجوب - فقد يقال (*١) فيها ان فتوى الحى بوجوب البقاء لا يمكن شمولها
لفتوى الميت بجوازه. وذلك بتقريب: ان مرجع فتوى الحى بوجوب البقاء الى
حجية قول الميت تعييناً، وفتوى الميت بجواز البقاء مرجعه الى حجية قوله
تخييراً، فاذا فرض شمول فتوى الحى لفتوى الميت - هذه - في مسألة البقاء لزم
التناقض (وبعبارة أخرى) مرجع الشمول الى جواز الرجوع الى الحى، مع انه
يفتي بعدم الجواز.

والجواب عن ذلك: إن هذه إنما يتم فيما اذا كان الموضوع في كلتا

(*١) كما قواه شيخنا الأنصاري (قده) في رسالة الإجتهد والتقليد مستنداً إلى
الوجه المذكور بتوضيح منا.

الفتوائين أمراً واحداً، فلا يمكن فيه أن يرجع إلى الميت في حكمه بجواز البقاء، كما لا يمكن الرجوع إليه لو كان الحي قاتلاً بجواز البقاء أيضاً - على ما عرفت - وأما مع تعدد الموضوع فلا إشكال، فإذا كان الحي قاتلاً بوجوب البقاء مع التعلم، وكان الميت قاتلاً بجوازه مع الالتزام، وان لم يتعلمه وجب على العامي أن يرجع إلى الميت في حكمه بالجواز في فرض تعلمه بمقتضى حكم المجتهد الحي بالوجوب، ومعنى ذلك حجية فتوى الميت بجواز البقاء تعييناً المترتبة عليها حجية فتواه في سائر المسائل تخييراً وان لم يتعلم حكمها سابقاً فتأمل جيداً.

فتوى الميت بوجوب البقاء والحي بجوازه

أما الصورة الرابعة: وهي أن يفتي الميت بوجوب البقاء. والحي بالجواز - فمما إتحد موضوعاً لم يجب البقاء، لسقوط فتوى الميت عن الحجية وعدم إمكان حجيتها في مسألة البقاء بفتوى الحي، لأن معنى حجيتها في هذه المسألة ان حجية فتواه في بقية المسائل تعيينية، وليس للمقلد أن يرجع فيها إلى الحي، وقد فرضنا ان الحي يفتي فيها بالحجية التخيرية، إذا فلا يمكن شمول فتوى الحي بجواز البقاء لفتوى الميت بوجوبه، وكذلك الحال في ما اذا لم يتحد موضوعاً، فان الحي جازم بعدم الوجوب فيها غاية الأمر انه مردد في ثبوت الحجية التخيرية وعدمها وعلى كلا التقديرين لا يمكن شمول فتواه بجواز البقاء لفتوى الميت بوجوب البقاء في تلك المسائل، فلا بد للعامي من الرجوع إلى الحي في تلك المسائل، وان شئت قلت: انه اذا لم يجب البقاء في المسائل التي يرى الحي فيها جواز البقاء فما لا يرى فيه الجواز كان عدم الوجوب فيه أولى.

(بقي شيء) وهو انه اذا قلد مجتهداً ثم مات فعدل إلى غيره، لعدم

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل، وإن كان مطابقاً للواقع (١). (*١)

تجويزه البقاء، أو لاختيار المقلد العدول مع تجويزه، ثم مات فعدل الى من يرى جواز البقاء، أو وجوبه، فهل يبقى على تقليد الأول، أو الثاني، أو يتخير بينهما، أو يفصل بين ما اذا كان الثالث قائلاً بالوجوب فيبقى على الأول، وبين ما اذا كان قائلاً بالجواز فيبقى على الثاني؟ وجوه، بل أقوال سيأتي التعرض لها ان شاء الله تعالى في ذيل (مسألة ١٦) تبعاً للمصتف (قده).

حكم العمل بلا إجتهد ولا تقليد

(١) قد ذكرنا في ذيل (مسألة ٧) أن الصحة والفساد يدوران مدار مطابقة العمل للواقع وعدمها، سواء علم المكلف بالحال أو جهل به، وسواء كان مقصراً أو قاصراً، نعم: لا يستقل العقل بالاجتزاء بالعمل ما لم يحرز مطابقته للواقع أو لحجة معتبرة، فلا وجه للحكم ببطلان عمل الجاهل حتى المقصر منه لو كان عمله مطابقاً للواقع.

أما في المعاملات والواجبات التوصليّة فالأمر ظاهر. وذلك لأن وجوب الإجتهد، أو التقليد ليس وجوباً شرطياً لصحة العبادات، أو المعاملات - كما توهم - (*٢) بل هو وجوب طريقي لإمثال الأحكام الواقعية، فاذا أوقع معاملة أو أتى بواجب توصلي من دون إجتهد أو تقليد في معرفة أحكامها، وشرائطها، وإتفق مطابقتهما لما إعتبره الشارع في صحة المعاملة، أو

(*١) وفي تعليقه (دام ظله) على قول المصتف «قده»: «وإن كان مطابقاً للواقع» (الظاهر هو الصحة في هذا الفرض).

(*٢) كما عن الفاضل النراقي (قده) في المعاملات الخلافية، على ما نسب إليه شيخنا الأنصاري (قده) في رسالة الإجتهد والتقليد.

وأما الجاهل القاصر، أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل،
وحصل منه قصد القرية فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد

في صحة الواجب ترتب آثارهما من سقوط الوجوب، ومن حصول الملكية
-مثلاً- في نظر الشارع وإعتباره.

وأما في العبادات فربما (يتوهم): فيها أن الجاهل المقصّر الملتفت إلى
الأحكام المتردد في صحة عبادته وفساده لا تتمشى منه قصد القرية، فتبطل
عبادته، لفقدانها قصد التقرب الذي هو شرط في صحة العبادات، ونظر
المصتّف في التفصيل بين المقصّر الملتفت، والقاصر أو المقصّر الغافل إلى
ذلك، كما هو صريح عبارته، لتحقق القرية منها دونه.

(ويندفع): بان المفقود في الجاهل المقصّر الملتفت هو الجزم بالنية
دون قصد القرية، وقد ذكرنا أنه لا دليل على اعتبار الجزم بالنية في صحة
العبادات، بل يكفي فيها مجرد الإضافة إلى المولى، وهي حاصلة باحتمال تعلق
التكليف بها واقعاً، فيأتي بالعمل برجاء درك الواقع على تقدير إنطباقه على
المأثري به، ولا ينافيه ترك باقي المحتملات لدواعٍ أخرى، كما أوضحنا الكلام في
ذلك في ذيل (مسألة ٢) في البحث عن جواز الإحتياط في العبادات فراجع.

وأما (دعوى): الإجماع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها
فهي باطلة كما عن السيّد الرضي (قده) وعن أخيه السيد المرتضى (قده)
تقريره على هذه الدعوى على ما في رسالة شيخنا الأنصاري (قده) في التقليد
(فغير ثابتة).

على أنه يحتتمل أن يكون مرادهم بذلك البطلان العقلي بمعنى عدم
الإكتفاء بالصلاة ما لم يحرز مطابقتها لحجة معتبرة.

حكم العمل بلا إجتهد ولا تقليد ١٢٩
ذلك كان صحيحاً (١) (*) والأحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد
الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

(١) قدمنا أن معنى الصحة هو مطابقة العمل للواقع لا غير، ويقع الكلام: في طريق إحراز الواقع، فاذا حصل للعامي العلم بالمطابقة للواقع فلا كلام، إلا أن الشأن في حصوله، ومع عدمه، فلا إشكال في أن وظيفته الرجوع إلى المجتهد الذي قلده فعلاً في معرفة حكم أعماله السابقة صحةً وفساداً.

وأما وظيفة المجتهد: فهل هي الإفتاء بالصحة بلحاظ مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه الرجوع حين العمل، أو بلحاظ مطابقتها لفتوى المجتهد الذي قلده فعلاً، أو المطابقة لكليهما، أو لأحدهما؟

كلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيه

(ربما يقال) بان المناط مطابقة أعماله لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل، وهذا القول بناء على السببية وان كان له وجه، وأما بناء على القول بالطريقية فلا وجه له، إلا أن بعض مشايخنا المحققين (قده) (*) اختار هذا القول مع أنه لا يقول بالسببية في باب الأمارات وقرب دعواه في كل من العبادات، والمعاملات بوجه غير ما ذكره في الآخر.

العبادات

أما في العبادات فحاصل ما أفاد في وجه الأجزاء فيها: هو أن

(١) (*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قوله «قده»: «كان صحيحاً» (العبرة في الصحة بمطابقة العمل للواقع والطريق إليها هو فتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً).
(٢) (*) في رسالة الإجتهد والتقليد ص ١٣٨.

الفتوى حجة على العامي، ومنجزة لتكاليفه من حين وجوب رجوعه إلى ذلك المفتي، لامن الأول، فتؤثر في الوقائع المتجددة، والأعمال المستقبلية، ووجوب القضاء، وعدمه هنا وإن كان مربوطاً بالأعمال المستقبلية، لكن هما فرع بطلان العمل وصحته المنوطين بنظر من كانت وظيفة العامي الرجوع إليه، والأخذ منه، وهو أعلم عصره حال العمل، دون هذا المفتي.

(وبعارة أخرى) فعلية الداعوية في التكاليف الواقعية، وفعلية الحجة في باب الأمارات وإن كانتا متقومتين بالوصول عقلاً، إلا أن مناط الصحة، والبطلان، والقضاء، وعدمه هو فعلية ما بيد المولى من إنشاء الحكم بداعي جعل الداعي، أو بداعي إيصال الواقع، فإنه الذي يتمكن منه المولى، ويتحقق منه، ووصوله إلى العبد لادخل له في تحققه، وهو فيما نحن فيه موجود، لوجوب التقليد، والرجوع إلى أعلم عصره عليه حقيقة من قبل المولى، وإن لم يتنبه له أصلاً فضلاً عن المقصر الذي تنبه له، وإن غفل عنه حال العمل.

(والمتحصل) من مجموع ما أفاده (قده) أمر أن.

(الأول) حجية الفتوى الثانية من حين وجوب الرجوع إليها بالنسبة إلى الأعمال المستقبلية، دون الماضية.

(الثاني) كفاية مطابقة الأعمال السابقة لفتوى المجتهد الأول في

صحتها

(وفي كليهما نظر): (أما الأول): فلأن حجية الفتوى وإن كانت من حين وجوب الرجوع إليها، إلا أن مضمون الفتوى مطلق لا إختصاص له بزمان دون زمان، فهي حجة من الآن بالإضافة إلى الأعمال الماضية، والمستقبلية، وأثر حجيتها بالإضافة إلى الماضي تداركه بالقضاء، أو الإعادة، أو إستيناف عقد، أو إيقاع ونحو ذلك، كما هو الحال في حجية الخبر بالإضافة

إلى المجتهد. وبالجملة لامنافات بين تأخر الكاشف وسبق المنكشف.

(ودعوى) أن حال الفتويين المتعارضتين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد بأحدهما تارة، وبالأخر أخرى في أنه لا موجب لتوهم نقض الآثار السابقة عند الأخذ بالثاني كما عن المحقق المزبور (قده) (*) في مسألة عدم الملازمة بين النقص بتبدل الرأي، والنقص بالرجوع من الميت إلى الحي المخالف له مستدلاً على ذلك بان حجية الفتوى ليست بعنوان الطريقيّة، بل بعنوان تنزيل نظر المجتهد منزلة نظر العامي، وإلا لزم تخصيص نقض الآثار السابقة بصورة اضمحلال الحجة السابقة، لأقوائية الحجة اللاحقة، كما إذا رجع إلى الأعم، مع أن القائل بالنقص لا يفرق بين الرجوع إلى الأعم، أو إلى غيره بسبب الموت، أو عروض عارض، فيعلم من ذلك أن حجية فتوى الثاني ليست لإضمحلال الحجة الأولى بقيام الثانية. بل لانتهاء أمد حجيتها.

(غير مسموعة) لأن حال الفتوى حال بقية الأمارات في كونها حجة على نحو الطريقيّة إلى الواقع، لما هو المستفاد من أدلتها سواء الآيات، والروايات، أو بناء العقلاء، ومن هنا إلتزمنا بالتساقط عند معارضة الفتويين كما هو مقتضى القاعدة الأولية في الخبرين أيضاً، والتخيير الثابت هناك على تقدير تسليمه إنّما هو بتعبد شرعي، ولم يثبت في المقام، كما مر مراراً، ومقتضى الطريقيّة هو الكشف عن الواقع حتى بالإضافة إلى الاعمال السابقة وان كانت حجيتها من الآن، فهو الآن حجة بالإضافة الى ماضى، ولا يعتبر حدوث الحجية من الاول بوجه.

وأما الإستدلال على عدم كون حجية الفتوى من جهة الطريقيّة

بالوجه المذكور.

فيرده ان الإلتزام بالإنتفاض في كلا شقي الرجوع سواء كان إلى الأعلّم، أو غيره بموت الأعلّم أو عروض ما يمنع عن جواز تقليده إنّما هو لاضمحلال الحجّة السابقة، إما من جهة المعارض الأقوى، أو لفقد شرط من شروطها، وعدم الفرق في الإنتفاض بين الصورتين - كما هو مسلك القائلين به - هو مقتضى الطريقيّة المحضة فيما اذا انكشف خطأ الحجّة السابقة بحجّة فعلية.

فالمحصل : ان فتوى الثاني حجة من حين الرجوع اليه بالاضافة إلى السابق واللاحق.

وأما (الثاني) - وهو أن مناط الصحة والفساد مطابقة أعماله السابقة لفتوى من كان يجب عليه تقليده - فوجه النظر فيه : ان تمام ما بيد المولى وان كان جعل الطريق للعبد، وأثره العقلي المنجزية عند الإصابة، والمعذرية عند الخطأ، إلا أن هذين الأثرين يدوران مدار الحجية وجوداً وعدمياً، فالعامي حين ما طبق عمله على فتوى مجتهدة فهو معذور في عدم الإعادة في الوقت وفي عدم القضاء في خارجه على تقدير مخالفة عمله للواقع، وعدم سقوط الواقع بما اتى به، لكنه اذا سقطت فتواه عن الحجية بموت أو بغيره فلا بد في عدم القضاء من إستناده إلى حجة أخرى بعدما انكشف له بحجة معتبرة إنه لم يأت بما هو الواقع، فلا بد في محل الكلام من الإستناد إلى الثاني في حكم الأعمال السابقة بلحاظ آثارها اللاحقة من وجوب القضاء أو الإعادة، ومثل ذلك ما إذا صار الجاهل مجتهداً، فانه يرجع في تلك الآثار إلى إجتهد نفسه دون المجتهد السابق هذا تمام الكلام معه (قده) في العبادات.

المعاملات

(وأما في المعاملات) فسلك في وجه الاجتزاء بها اذا كانت مطابقة لفتوى من كان يجب عليه تقليده حين العمل مسلکا آخر.

وقال: (*١) إن الأمر فيه أوضح. وحاصل ما أفاده (قده): أنه لا كشف للخلاف في باب المعاملات، كي يقال بان فتوى المجتهد الثاني يكشف عن خطأ المعاملة السابقة إذا كان مخالفاً للأول في الرأي، وذلك لأنه لا واقع لاعتبار الملكية إلا نفسه فإذا قامت الحجة على سببية شيء لها - كالعقد الفارسي - فلا معنى لكشف الخلاف، إذ ليس في المعاملات مصلحة وراء مصلحة إعتبار الملكية - مثلاً - عند وجود سببه - كالعقد الفارسي - فمع التسبب إليها به، وشمول دليل الحجة له تتحقق الملكية لا محالة، وهذا بخلاف الحجة على وجوب شيء، فإنه على الطريقة المحضة لها كشف الخلاف، بل وعلى السببية فيما إذا لم تكن مصلحة الطريق وأما بتمام مصلحة الواقع، وهذا هو وجه أو ضحية الاجزاء في المعاملات عنه في العبادات.

أقول: إن الإعتبار الشرعي إذا تحقق لمصلحة داعية إليه فالأمر كما ذكره (قده) من أنه لا يتصور فيه مخالفة الواقع، إذ لا واقع للاعتبار وراء نفسه، إلا أن الكلام في تحقق ذلك، فان قلنا بالسببية في الأمارات فالإعتبار قد تحقق لا محالة، ولا ينقلب الشيء عما وقع عليه فإذا بطلت الحجة السابقة كان بطلانه موجباً لتبدل الموضوع، ولا تكون الحجة اللاحقة كاشفة عن خطأ الحجة السابقة، لما عرفت من أن الإعتبار لا واقع له وراء نفسه، وهذا بخلاف العبادات، فإن الأمانة القائمة على وجوب القصر - مثلاً - غايتها أنها

تحدث مصلحة في صلاة القصر، وأما الصلاة تماماً الواجدة للملاك الملزم على تقدير مخالفة الأمانة للواقع فلا دليل على وفاء المأتي به بملاكها، فلا بد للقاتل بالإجزاء من إثبات ذلك.

وبالجملة: إن ما أفاده (قده) متين على القول بالسببية، ولكنه لا يلتزم به مع أنه غير صحيح في نفسه. وأما على الطريقة فتحقق الإعتبار في الخارج إنما كان لأجل قيام الحجة عليه، إذ المفروض أنه غير محرز بالوجدان، وقد قامت حجة أخرى - بعد بطلان الحجة الأولى لوجود مانع، أو فقدان شرطه - على أنه لم يكن متحققاً، وإن الحجة الأولى كانت مخالفة للواقع. ومع ذلك كيف يمكن أن يقال إنه لا يتصور في المعاملات كشف الخلاف، فإن حال الأمانة حال القطع الوجداني في دوران الحجية مداره وجوداً وعدمًا. فتحصل: أنه لا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة.

ما هو الصحيح في المقام

والصحيح في المقام: أن يقال إن الأعمال السابقة على قسمين (أحدهما) ما لا يكون له أثر فعلي من القضاء، والإعادة وغيرها من الآثار أصلاً كما إذا زكي حيواناً بغير الحديد، وأكله، وغسل ما باشره (ثانيهما) ما يكون له الأثر فعلاً، كالتضاء، والإعادة، وكما في المعاملات بالمعنى الأعم.

(أما الأول): فإذا فرضنا فيه مخالفة عمله للواقع فلا يفيد مطابقتة لكلتا الفتويين فضلاً عن إحداهما، لأنه عمل مضي، ولا أثر له بقاء على الفرض، سوى إستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع، وهذا الأثر لا يرتفع بمطابقة عمله للحجة الفعلية، أو لما كان حجة حين صدوره، وذلك لعدم إستناده إلى أحدهما في مخالفة الواقع،

(مسألة ١٧) المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد (١) والمدارك للمسألة، وأكثر إطلاعاً لنظائرها، وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل: أن يكون أجود إستنباطاً، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والإستنباط.

(وأما الثاني): فبالإضافة الى استحقاق العقوبة حاله حال القسم الأول، فاذا كان مخالفاً للواقع حقيقة، وفي نفس الأمر إستحق العقاب، لعدم الإستناد الى الحجة، وأما بالإضافة إلى بقية الآثار الدنيوية - كالقضاء، والإعادة، والطهارة، والنجاسة، وإستيناف العقود، أو الإيقاعات السابقة - فيرجع فيها الى المجتهد الثاني، فان كان العمل السابق مخالفاً لفتواه يجب التدارك - كما إذا عقد بالفارسي، وكان رأي الثاني إعتبار العربية لزم استيناف العقد وان كان فتوى الأول عدم اعتبارها - نعم في خصوص باب الصلاة يمكن الحكم بالصحة، لحديث لا تعاد بناء على شموله لصورة الجهل بالحكم كما هو المختار في غير الجاهل المقصر الملتفت، بل غير الملتفت أيضاً إذا كان الخلل في غير الخمسة المستثناة في الحديث المزبور، أو فيما دل دليل على وجوب الإعادة، فظهر مما ذكرناه: بطلان القول بان المناط في الصحة مطابقته لأحدهما، لسقوط فتوى الأول عن الحجية بقاء، كما ظهر أنه لا وجه لاعتبارهما معاً، لأن ضم اللاحجة بالاحجة لا أثر له، وان كان الإحتياط حسناً.

من هو الأعلم

(١) بعد أن كان وجوب تقليد الأعلم ببناء العقل، أو بحكم العقل من باب قاعدة الإشتغال لابتعبد شرعى كي يلحظ ظهور هيئة (أفعل) في شيء وعدم ظهوره فيه لا بد من ملاحظة ما هو موضوع الحكم عند العقل

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول، حتى (*) في

والعقلاء.

وليس ذلك إلا من كان أعرف بتطبيق الكبريات على صغرياتها وأدق في إستنباط الأحكام منها، وأكثر إحاطة بالجهات الموجبة لجودة الإستنباط كما هو الحال في بقية العلوم، فان الطبيب الأعم من هو أعرف بتطبيق كبريات الطب على مصاديقها فكثرة الإطلاع لنظائر المسألة المفروضة في المتن ليس إلا من جهة الإحاطة التامة بالجهات الموجبة لجودة الإستنباط، وإلا فلا دخل لمجرد كثرة العلم بالمسائل عدداً في ما هو المراد من الأعم في المقام،

فليس المراد منه من هو أكثر معلوما بحيث يشترك مع غيره في العلم بمسائل، ويترجح عليه في العلم بمسائل آخر بحيث يتمكن من إستنباط الأحكام في باب العبادات، والمعاملات في قبال من لا يتمكن إلا في العبادات مثلاً، لأن الملحوظ في العالم والأعلم في المقام الموضوع الواحد، كما أنه ليس المراد به من يكون أقوى وأشدّ علماً بحسب مراتب العلم، والإنكشاف بحيث يكون الجازم بحكم من دليله مقدماً على الظان به، لعدم دوران الأمر في باب الإجتهد مدار شدة الإنكشاف وضعفها. بل المدار على قيام الحجة، وعدمه

كما أنه ليس المراد به من كان أقوى مبنياً بحيث لا يزول بتشكيك المشكك في قبال من يمكن التشكيك في مبناه وأخذه منه، إذ مجرد قوة المبنى مع عدم الإحاطة بجهات آخر للمسألة لا تكفي في الأعلمية بالوظيفة الفعلية، وبحكم المسألة بالفعل.

(*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قوله «قده»: «عدم تقليد المفضول حتى» (لا بأس

بتركه في هذا الفرض).

المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل (١).

(مسألة ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد (٢)، وإن كان من أهل

العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد، وإن كان من أهل العلم.

تقليد المفضول فيما يوافق الأفضل

(١) قدمنا الكلام في ذلك (*) في ذيل البحث عن الفحص عن الأعلام، وذكرنا أنه لا دليل على وجوب تقليد الأعلام عند الموافقة مع غير الأعلام بعد شمول الإطلاقات للفتاوى المتوافقة، كما في بقية الأمارات، ولو نوقش فيها فيكفيها السيرة القطعية على الرجوع إلى غير الأعلام في صورة عدم العلم بالمخالفة، فضلاً عما إذا علم الموافقة، فيجزى الاستناد إلى واحد منها وإن كان هو فتوى غير الأعلام فراجع.

تقليد غير المجتهد

(٢) لعدم صدق العناوين المأخوذة في أدلة جواز التقليد كعنوان الفقيه، والمتفقه والعارف بالأحكام، والناظر في الحلال والحرام، والعالم، وأهل الذكر، على من لم يكن واجداً للكمة الاستنباط، وإن كان من أهل العلم. بل يجب عليه أن يقلد المجتهد أو يحتاط، لشمول الإطلاقات المجوزة للرجوع إلى الغير لمثله، فانه ممن لا يعلم فيشملة قوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» بل لصدق العوام عليه، فان المراد به بقرينة المقابلة في رواية الإحتجاج من لم يكن من الفقهاء وان كان من أهل العلم.

حكم من وجد ملكة الإستنباط

وأما من وجد ملكة الإستنباط فان استنبط الحكم بالفعل وجزم بأحد الطرفين لا يجوز له الرجوع الى غيره من المجتهدين في الأحكام، لعدم شمول الإطلاقات له، ولأنه من رجوع العالم الى الجاهل بزعمه.

وان لم يتمكن من الإستنباط والجزم بأحد الطرفين بل توقف، لعدم تمامية الدليل على أحد الطرفين عنده، فلا يجوز له الرجوع إلى مجتهد جازم بأحدهما أيضاً فيما إذا كان المتوقف محيطاً بالوجه الذي إستند اليه الآخر، ومزيفاً له، لأنه من الرجوع الى الجاهل في نظره.

وأما إذا إحتمل إستناد الآخر في حكمه إلى وجه لم يطلع هو عليه فهل يجوز له الرجوع اليه أولاً؟ وجهان، الاقوى هو الثاني، لإنصراف الإطلاقات المشرعة للتقليد عن مثل هذا الشخص الذي يصدق عليه حقيقة أنه من أهل الذكر، والفقيه وغيرها، من العناوين. بل وهكذا الحال بالنسبة إلى من وجد ملكة الإستنباط ولم يعملها بالفعل كما قدمنا (*) ومن الكلام فيه، وذلك أيضاً لإنصراف الأدلة الدالة على جواز الرجوع إلى الغير عن يتمكن من الوصول الى الواقع بنفسه، فان ظاهر آية السؤال هو مشروعية السؤال لمن انحصر طريقه الى معرفة الأحكام بالسؤال، ولا أقل من الإجمال، ومقتضى الأصل عدم حجية قول الغير، وإستصحاب جواز الرجوع الى الغير قبل الوصول إلى مرتبة الإجتهد واضح الدفع، لعدم إحراز الموضوع، لإحتمال أن يكون الموضوع من لم يبلغ درجة الإجتهد لا مطلق من لا يعلم بالحكم بالفعل، مضافاً إلى أنه أخص من المدعي، لإمكان بلوغ الصبي مجتهداً. وظهر

(مسألة ٢٠) يعرف إجتهد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة، و علم باجتهد شخص، وكذا يعرف بشهادة عدلين (١) (*) اذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الإجتهد، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، وكذا الأعلمية تعرف بالعلم، أو البيّنة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم.

مما ذكرنا: إنه لا يجوز تقليد من وجد ملكة الإستنباط في مسألة، أو مسألتين إذا إستنبط حكمها ولم يستنبط جملة معتداً بها من الأحكام، لعدم صدق عنوان الفقيه، والعارف بالأحكام والناظر في الحلال والحرام عليه أيضاً.

طرق معرفة الإجتهد والأعلمية

(١) لا ريب في ثبوت الإجتهد، والأعلمية بالعلم سواء كان سببه الإختبار، أو الشياع أو غيرهما إذ لا يفرق في حجية العلم الطريقي بين أسبابه بحكم العقل، كما لا ريب في ثبوتها بالإطمئنان، إذ هو علم عادي، وحجة عند العقلاء.

البيّنة

أما البيّنة: فلا إشكال ولا خلاف في حجيتها في الجملة كما في المرافعات، وفيما ورد النص فيه بالخصوص (*) إلا أن الكلام في عموم

(*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنّف «قده»: «بشهادة العدلين» (لا يبعد ثبوته بشهادة عدل واحد، بل بشهادة ثقة أيضاً مع فقد المعارض، وكذا الأعلمية والعدالة).

(*) كالملال، والعدالة. والفسق، والشهادة على شهادة رجل واحد والزندقة والسحر وقد ورد النص بذلك في أبواب (٦ و ١٤ و ٢٤ و ٤١ و ٤٤ و ٥١) من أبواب كيفية الحكم من كتاب الشهادة، وقد ورد النص أيضاً في ثبوت الميئة كرواية عبدالله بن سليمان الواردة في الجهن

حجيتها لمطلق الموضوعات، ويكفيها في إثبات العموم بناء العقلا على العمل بها مطلقاً، وعدم ثبوت الردع عنها في الشرع إلا في بعض الموارد^(١*) بل الظاهر من قوله -صلى الله عليه وآله- «إنما أقضي بينكم بالبيّنات والإيمان»^(٢*) مفروغية حجّية البيّنة المصطلحة، إذ لا يجوز القضاء إلا بما هو حجة عند الشارع، لأن القضاء في مرتبة متأخرة عن ظهور الحقّ، وبيانه. والبيّنة وان لم يثبت لها حقيقة شرعية إذ هي في اللغة بمعنى الحجة وما به يستبان الشيء إلا أنا نعلم أنه -صلى الله عليه وآله- قضى بشهادة العدلين، فنعلم بذلك أنها حجة عنده -صلى الله عليه وآله- كما هي حجة عند العقلاء، فان ذلك إمضاء لما هم عليه.

(وبالجملة) لا ينبغي الريب في عموم بناء العقلاء على حجّية البيّنة المصطلحة، وإمضاء الشارع له، إما بعدم الردع، أو بمثل^(٣*) قوله -صلى الله عليه وآله- وهذا، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك عند البحث عن طرق ثبوت النجاسة.

وأما (دعوى) أن الإخبار عن الإجتهد إخبار عن الحدس، إذ الشاهد لا يحس بوجود الملكة في المجتهد، وإنها يحس بها بالإختبار إذا كان

(الكافي ج ٦: ٢/٣٣٩ «وفيه يشهدان عندك» الوسائل ج ٧: ٩١ أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٢.

(١*) كالزنا فان المعتبر فيه أربع شهادات.

(٢*) الكافي ج ٧: ١/٤١٤، التهذيب ج ٦: ٥٥٢/٢٢٩، الوسائل ج ١٨: ١٦٩، أبواب

كيفية الحكم وأحكام دعاوى ب ٢ ح ١.

(٣*) كقوله -عليه السلام- في موثقة مسعدة بن صدقة المشار إليها في المتن: «الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة» فان الاستفادة منها عموم حجّية البيّنة سواء في الأحكام أو الموضوعات، وسواء المرافعات أو غيرها، وإختصاصها بالقضاء لا يمنع عن عموم الإستظهار المذكور أعني مفروغية حجّية البيّنة في مرتبة سابقة عن القضاء، كما في المتن.

من أهل الخبرة، ولا تقبل الشهادة في الحدسيات.

(فغير مسموعة) إذ الإخبار عن الحدس القريب من الحس - وهو ما يقل فيه الخطأ ويكون مقدماته موجبا للحدس عند أغلب الناس - حجة ببناء العقلاء، كالإخبار عن الحس، كما أوضحنا الكلام فيه في بحث الإجماع المنقول من مباحثتنا الأصولية.

خبر العدل والثقة

بل يثبت الإجتهد، والأعلمية بخبر العدل الواحد، بل وبخبر الثقة وإن لم يكن عدلاً، لما ذكرناه في بحث حجية خبر الواحد من إستقرار بناء العقلاء على ذلك في مطلق الموضوعات، ولم يثبت في الشرع ردع عن ذلك. (وتوهم) دلالة الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم على الردع عنه.

(فاسد) لما ذكرنا هناك من أنه إرشادية، ودليل الحجية واردة عليها.

(وقد يتوهم) دلالة رواية مسعدة بن صدقة^(*) على حصر الحجة في الموضوعات في العلم، والبيّنة حيث أنه جعل غاية الحل فيها أحد أمرين (الإستبانة، وقيام البيّنة) وخبر العدل، أو الثقة ليسا منها.

(*) عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد إشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حرق قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو إمراًة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة (الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب ما يكتسب به من كتاب التجارة ب ٤ ح ٤ الكافي ٥/٣١٣: ٤٠، التهذيب ٧/٢٢٦: ٩٨٩).

(ويندفع) أولاً: بانها ضعيفة السند^(١*) لا يمكن الإعتماد عليها.
وثانياً: بما أشرنا إليه آنفاً من عدم ثبوت حقيقة شرعية للبيته في
المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، بل هي لغة تشمل مطلق الحجة ولو كانت
خبر العدل الواحد.

وثالثاً: أنه لو سلّمنا إرادة البيته المصطلحة فالحصص المستفاد منها إنّما
هو بالإضافة إلى موردها مما ثبتت الحلية فيه بالأمانة، أو الإستصحاب وأما
غيره فالرواية أجنبية عنه، وإلّا لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة
بالإستصحاب، والإقرار، وحكم الحاكم.

ويؤيد ما ذكرنا: ما ورد في أبواب الفقه من قبول خبر الثقة في عدة
مؤارد^(٢*) ويبعد دعوى إختصاص الحجية بها ولا ينافيه إعتبار التعدد في

(١*) بمسعدة بن صدقة، لعدم ثبوت وثاقته، إلا أنه من رجال كامل الزيارات، وقد بنى
السيد الأستاذ دام ظله أخيراً على وثاقة رجاله لتصريح مؤلف الكتاب المذكور - وهو ابن قولويه -
بأنه لم يرو إلا ما رواه الثقات من أصحابنا، ولا يعارضه إلا ما حكى من تضعيف العلامة
والمجلسي وغيرهما من المتأخرين ممن يعتمدون على الحدس والإجتهد في توثيقاتهم أو تضعيفاتهم،
لا على الحس والشهادة، لبعده عصرهم عن الرواة.

وقد تقدم الكلام على سند هذه الوثيقة في ج ٢ ص ٥٧ وضعفناها هناك أيضاً ولكن قد
عرفت ان الأظهر إعتبارها.

(٢*) (منها) خبر الثقة بعزل الوكيل: عن هشام بن سالم بن أبي عبدالله - عليه السلام - (في
حديث) «إن الوكيل إذا وكلّ ثمّ قام عن المجلس، فأمره ماض أبداً، والوكالة ثابتة حتى يبلغه
العزل عن الوكالة بثقة يبلغه، أو يشافه بالعزل عن الوكالة (الوسائل ١٣: ٢٨٦ في أحكام الوكالة
ب ٢ ح ١، الفقيه ٣: ٤٩/١٧٠، التهذيب ٦: ٢١٣/٥٠٣) (وفيه أو مشافهة بدل أو يشافه).

(ومنها): خبر الباع باستبراء الأمة اذا كان ثقة: عن حفص بن البخر عن أبي عبدالله
- عليه السلام - في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول اني لم أطأها فقال ان وثق به فلا بأس بأن
يأتيها... الحديث (الوسائل ١٣: ٣٨: أبواب بيع الحيوان ب ١١ ح ٢، الكافي ٥: ٤٧٢/٤).

(ومنها): خبر الثقة بالوصية: عن إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال:
سألته عن رجل كانت له عندى دنابر وكان مريضاً، فقال لي: ان حدث بي حدث فأعط فلانا

(مسألة ٢١) اذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البيّنة، فان حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين

بعض الموارد التي أشرنا اليه في صدر البحث، لأن ذلك بنص خاص.

وأما قضية أن الإخبار عن الإجتهد إخبار عن الحدس لا الحس فقد عرفت الجواب عنها، فالصحيح ثبوت الإجتهد والأعلمية بخبر العدل أو الثقة، وأما المصنّف (قده) فقد إستشكل في إعتبار خبر العدل في الموضوعات في عدة موارد كما في شهادة العدل الواحد بدخول الوقت^(١) وفي شهادته بالنجاسة^(٢) وإن رجح الإحتياط بالعمل بها هناك، وجزم بالعدم في الشهادة بروؤية الهلال.^(٣)

عشرين ديناراً، وأعطى أخى بقية الدنانير، فمات، ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق، فقال لي: إنه أمرني أن أقول لك: أنظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها الى أخى، فتصدق منها بعشرة دنانير أقسمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه ان عندي شيئاً؟ فقال: أرى ان تصدق منها بعشرة دنانير (الوسائل ١٣: ٤٨٢ الوصايا ب ٩٧ ح ١، الكافي ٧: ٢٧/٦٤، التهذيب ٩: ٢٣٧/٩٢٣).

(ومنها): خبر الثقة بأن المرأة زوجته: عن سماعة قال: سألته عن رجل تزوج أمة، أو تمتع بها، فحدثه ثقة، أو غير ثقة فقال: ان هذه امرأتى، وليست لي بيّنة. فقال: ان كان ثقة فلا يقربها، وان كان غير ثقة فلا يقبل منه (الفصول المهمة للحر العامل ص ٧٦ ب ٣٢ رواها عن التهذيب، ٧: ٤٦١/١٨٤٥، الوسائل ١٤: ٢٢٦ أبواب عقد النكاح ب ٢٣ ح ٢).

(ومنها): خبر الثقة بدخول الوقت: عن ذريح قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - صل الجمعة بأذان هؤلاء فإنهم أشد شىء مواظبة على الوقت (الوسائل ٤/ ٦١٨ أبواب الأذان والإقامة ب ٣ ح ١، التهذيب ٢: ٢٨٤/١١٣٦ الفقيه، ١: ١٨٩/٨٩٩ مرسلًا).

(١) كتاب الصلاة أحكام الأوقات مسألة ١.

(٢) كتاب الطهارة في أول فصل طريق ثبوت النجاسة.

(٣) كتاب الصوم في فصل طريق ثبوت الهلال في الأمر الخامس.

تقليده (١) (*) بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم، كما اذا علم أنّها إما متساويان أو هذا المعين أعلم، ولايحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

ألظنّ أو احتمال الأعلمية

(١) توضيح المقام ان احتمال الأعلمية يكون تارة في كل من الطرفين، واخرى يكون في أحدهما، وعلى الثاني قد يكون في أحدهما لابعينه، وقد يكون في أحدهما المعين، وعلى جميع التقادير لا أثر للظن باعلمية أحدهما لو حصل لعدم الدليل على اعتبار الظن في المقام، ومقتضى القاعدة في صورة العلم بالمخالفة هو التساقط كما مر مراراً، فيجب العمل بأحوط القولين إذ لم يتم عندنا الاجماع على التخيير. نعم: لو ثبت التخيير وكان أحدهما المعين بخصوصه مظنون الأعلمية أو محتملها كان الأمر من الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية فيتعين تقليده، إلا أن الشأن في إثبات التخيير. هذا كله في صورة العلم بالمخالفة، وأما مع عدمه فلا يجب تقليد الأعلّم، وان كان معلوماً فضلاً عما اذا كان مظنوناً، أو محتملاً - كما تقدم -.

(١) (*) جاء في تعليقه دام ظلّه على قول المصنّف «قده»: «تعين تقليده» (الظاهر أنه مع عدم العلم بالمخالفة يتخيّر في تقليد أيها شاء، ومع العلم بها ولو إجمالاً يأخذ بأحوط القولين، ولا إعتبار بالظن بالأعلمية فضلاً عن احتمالها هذا فيما إذا أمكن الأخذ بأحوطهما، وإلا وجب تقليد من يظن أعلميته أو يختص بإحتمال الأعلمية على الأظهر).

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد امور(١) البلوغ، والعقل،
والايمان، والعدالة، والرجولية، والحرية، - على قول-

شروط المرجعية للتقليد

(١) لا ريب في أن وظيفة العامي ابتداء هو الرجوع الى مجتهد جامع
لهذه الشروط، لعين ما ذكرناه في وجوب أصل التقليد، ووجوب تقليد
الأعلم، والحي، من عدم استقلال العقل بحجية فتوى الفاقد للشروط المحتمل
اعتباره في صحة التقليد، فاذا رجع اليه فله ان يفتيه بما استنبطه من الادلة
من اعتبار شرط في صحة التقليد، أو عدم اعتباره فيها، فكلامنا في المقام: إننا
هو فيما يستفاد من الادلة بالنسبة إلى الشروط المذكورة، وما هو وظيفة المجتهد
من حيث الافتاء باعتباره وعدمه.

ما هو مقتضى الأصل

ثم لا يخفى ان مقتضى الاصل هو اعتبار كل ما احتمل ان يكون
شروطاً في حجية فتوى المجتهد، إذ مع عدمه يشك في حجيته الفعلية، ولا مجرى
لاصالة البرائة عن القيد، لأن الشك في الامتثال لا في أصل التكليف، فان
ثبت في مورد بناء العقلاء - الذي هو العمدة في حجية الفتوى وخبر الواحد -
على عدمه، ولم يثبت ردع من الشارع باجماع، أو دليل خاص على اعتبار
شرط في المفتى تعدياً يؤخذ بينائهم، لوروده على الأصل المذكور، ومع عدمه،
أو الشك فيه فالمرجع اصالة الاشتراط، لولا الاطلاق في الأدلة اللفظية الدالة
على حجية الفتوى.

تفصيل الشرائط

١- البلوغ

فنقول: (أما البلوغ) فربما يستظهر من كلام شيخنا الأنصاري (قده) ^(١) دعوى الاجماع عليه حيث قال: «يعتبر في المجتهد أمور البلوغ، والعقل، والإيمان، ولا إشكال في إعتبار هذه الثلاثة» ولم يعقبه بشيء فجعل إعتبار البلوغ من الأمور المسلمة، فان تم ذلك ولم يحتمل أن التسالم على إعتباره من جهة سائر الوجوه فهو، وإلا فلا بد من النظر إلى تلك الوجوه نفسها.

وهي أمور (منها): قوله - عليه السلام - «أنظروا إلى رجل منكم... الحديث» ^(٢) بدعوى ظهوره في قبال الغلام.

(وفيه) أنه وارد مورد الغالب كما في كثير من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة في الفقه. على أن مورده القضاء وإعتبار البلوغ فيه لا يلزم إعتباره في الإفتاء.

(ومنها): ان عمد الصبي خطأ كما في الحديث ^(٣)، فكأن المستفاد منه الغاء أفعاله ومنها أقواله وفتاواه، ولا حجية للفتوى الصادرة خطأ.

(وفيه) انه لا إطلاق للحديث المذكور بحيث يشمل جميع الموارد قطعاً، والقدر المتيقن منه هو أن عمدته في القتل بحكم الخطأ، والدية على

(١) في رسالة الإجتهد والتقليد في شروط المفتي.

(٢) في رواية أبي خديجة المتقدمة ص ٢٨-٢٩

(٣) التهذيب ج ١٠: ٢٣٣/٩٢٠، وسائل الشيعة ج ١٩: ٣٠٧، أبواب العاقلة ب ١١

عاقلته، كما في حديث آخر^(*)، على أن الملقى في الرواية هو فعل الصبي بأن يعامل معه معاملة الخطأ، وهذا لا يشمل آراءه، وعلومه.

ويلحق به في الضعف الاستدلال بحديث رفع القلم عن الصبي^(*)، وبأنه محجور عن التصرف، وموئى عليه، إذ كل ذلك لا تنهض دليلاً على المقام كما هو واضح،

وعليه فالمرجع بناء العقلاء، وإطلاق الأدلة اللفظية.

أما بناء العقلاء فهو على عدم الفرق بين البالغ وغيره إذا كان مميزاً رشيداً، ذا معرفة، وعقل، إذ لا عبرة ببلوغ سنه إلى الحد الشرعي في نظرهم أصلاً، وإنما العبرة عندهم بالرشد، والتميز، وكونه من أهل الخبرة، وإن لم يكن بالغاً.

وأما الإطلاقات فتشمله أيضاً، لصدق عنوان أهل الذكر، والعالم، والفقير عليه، بل تأمل، ودعوى الإنصراف غير مسموعة، ولا إستبعاد في تصدي الصبي منصب الإفتاء مع أنه ربما كان حائزاً مرتبة النبوة، أو الإمامة، ومنصب الإفتاء ليس بأعظم منها.

ثم إنه لو سلم إعتبار البلوغ: فإنما هو في زمان العمل بفتواه لا في زمان الإستنباط، فإذا إستنبط الأحكام قبل البلوغ على الوجه الصحيح، وبلغ وهو باق على تلك الآراء فلا مانع من الرجوع إليه.^(*)

(١) التهذيب ج ١٠، ٩٢١/٢٣٣، الوسائل ج ١٩: ٣٠٧، أبواب العاقلة ب ١١ ح ٣.

(٢) الخصال: ٢٣٣/١٧٥، الوسائل ج ١: ٣٢، أبواب مقدمة العبادات ب ٤ ح ١١.

(٣) وكذلك يجوز البقاء على تقليده لومات بعد البلوغ وقد تعلم المقلد فتواه قبل بلوغه، لصدق الرجوع إلى العالم والفقير عليه حين الرجوع إليه ولو لم يكن بالغاً، أي حين تعلم الحكم الشرعي منه، وهذا المقدار يكفي في جواز البقاء، كما تقدم.

٢- العقل

(وأما العقل): فلا ريب في إعتباره حال العمل^(١*) بفتواه فضلا عن حال الإستنباط، لظهور الأدلة اللفظية في أن المرجع هو الفقيه، لا رأيه، ولا يصدق الفقيه، والعالم على المجنون فلا إعتبار برأيه السابق قبل طرول الجنون عليه، كما ذكرنا ذلك في البحث عن تقليد الميت ابتداء، ونحوه لو طرأ عليه النسيان لكبر ونحوه فلا يجوز تقليده لعين الوجه، وأما المجنون الأدواري فالظاهر أنه لا محذور في الرجوع اليه حال إفاقته، لشمول الإطلاقات، والسيرة له.

٣- الإيمان

(وأما الإيمان): فقد يستدل على إعتباره بالإجماع، والكلام فيه كما

تقدم.

ويستدل عليه أيضاً بقول أبي الحسن الأول - عليه السلام - فيما كتبه لعلي بن سويد: «لاتأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله، ورسوله - صلى الله عليه وآله -

زوال الشروط عن المجتهد

(١*) هذا في التقليد الإبتدائي، وأما البقاء على تقليد من عرضه الجنون أو النسيان ونحوهما فقتضى اطلاق الأدلة المتقدمة والسيرة الجارية في الرجوع الى علماء الفنون هو الجواز لو تعلم فتواهما قبل طرول الجنون والنسيان، كما إذا تعلم قبل موته وأراد البقاء على تقليده فإنها لا يزيدان على الموت، لصدق الرجوع الى الفقيه والعالم حال التعلم وان زال العنوانان حين العمل، ولا حاجة الى بقائهما حينه، كما لا حاجة اليهما في البقاء على تقليد الميت، كما تقدم في المتن إلا أن يثبت إجماع على الخلاف كما ربما يستظهر من كلام الشيخ (قده) المتقدم في المتن عند إعتبار «البلوغ» أو يعلم من مذاق الشرع بقريضة ارتكاز المتشعبة عدم رضاه بزعامة ومرجعية من عرضه الجنون أو النسيان كما أفاد السيد. الأستاذ دام ظله وسيأتى تفصيل الكلام في ذيل (مسألة ٢٤).

وخانوا أماناتهم إنهم أئتمنوا على كتاب الله فحرفوه، وبدلوه...
الحديث». (١*)

وقول أبي الحسن الثالث - عليه السلام - فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه، وأخيه «فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبننا، وكل كثير القدم في أمرنا فإنهم كافوكما ان شاء الله». (٢*)
بدعوى ظهورهما في إعتبار التشيع في المرجع.

(وفيه): أن محل الكلام هو إعتبار الإيمان فيمن استنبط الأحكام على طريقة أهل الحق، والنهج المألوف عند علمائنا، والثوق به من حيث إخباره عما هو رؤية من هذه الطريقة.

والرواية الأولى تقصر عن الدلالة على ذلك، إذ غاية ما يستفاد منها بقرينة ذيلها أن علة المنع عن أخذ الأحكام من غير الشيعة هو عدم الأمن من خيانة غيرهم، لا من جهة التعبد وهذا غير محل الكلام.

وأما الرواية الثانية فلا يمكن العمل بظاهرها، لدلالاتها على إعتبار شدة الحب، والثبات التام في أمرهم - عليهم السلام - وهذا فوق الإيمان فلا بد من حملها على الرجحان.

هذا مع قطع النظر عن ضعف سند الروایتين. (٣*)
وأضعف من ذلك الإستدلال بقوله - عليه السلام - في مقبولة عمر بن

(١*) الوسائل ج ١٨: ١٠٩، أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٢.

(٢*) الوسائل ج ١٨: أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٥.

(٣*) أما الأولى فعلى بن حبيب المدائني الواقع في طريقها لانه مجهول بل لم يثبت كونه إمامياً الا بوقوعه في سند هذه الرواية وبمحمد بن إسماعيل الرازي الواقع في طريقها أيضاً لاشتراكه بين الثقة والضعيف أو لتعنيته في الضعيف.

وأما الثانية فبنفس أحمد بن حاتم بن ماهويه لأنه مجهول ولم يذكر له مدح ولا ذم، وبأخيه وهو (فارس) لرميه بالغلو وإشهاره بالكذب.

حنظلة «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا... الحديث» (*١) وقوله -عليه السلام- في رواية أبي خديجة «ولكن انظروا إلى رجل منكم... الحديث» (*٢) فان المراد أن يكون من المؤمنين، والشيعة.

وجه الضعف أولاً: أنها مختصان بالقضاء، ولا ملازمة بينه وبين الإفتاء في الشرائط.

وثانياً: أنها كالصريح في أن سبب لزوم أن يكون القاضي من الشيعة هو أن المخالف لا يحكم بحكمهم -عليهم السلام-، لأنه لا يروي عنهم، ولا يكون ناظراً في حلالهم وحرامهم، ولا عارفاً بقضايهم، أو قضائهم لا من جهة التعبد فراجع. هذا مع قطع النظر عن ضعف سند المقبولة.

فالمرجع حينئذ بناء العقلاء، ولا فرق عندهم بين المؤمن، وغيره، اذا كان من أهل خبرة طريقة الشيعة، وكان مأموناً عن الكذب والخيانة كما هو المشاهد من طريقتهم في غير الأحكام الشرعية.

هذا كله بحسب البرهان والصناعة والإفلا ينبغي أن يناقش في عدم جواز إرجاع الشيعة إلى مخالفهم في العقيدة الحقّة ولا أقل من جهة إعتبار العدالة في المقلد - كما يأتي - والمخالف فاقد لها.

٤ - العدالة

(وأما العدالة): فحل الكلام هو إعتبارها تعبداً من حيث جواز العمل بفتوى المجتهد لا من حيث قبول خبره بفتواه، وتظهر الثرة بين الجهتين فيما لو علم صدقة بإخباره عن فتواه، أو أخبر بها حال عدالته ثم صار فاسقاً، أو

(*١) تقدمت في تعليقة ص ٩٩ وذكر صدرها في ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١

الوسائل ج ١٨ ص ٩٨

(*٢) تقدمت في ص ٢٩.

علم فتواه من غير جهة إخباره.
 (والجهة الثانية) تدخل في البحث عن إعتبار العدالة في الخبر، وقد حقق في محله عدم إعتبارها، وكفاية الوثوق بصدقه ببناء العقلاء - التي هي العمدة في حجية خبر الواحد - وآية البناء لوثم دلالتها في نفسها تقصر عن الدلالة على إعتبار العدالة في الخبر، لدلالة ذيلها على أن لزوم التبين في خبر الفاسق إنما هو لأجل عدم الأمن من الوقوع في خلاف الواقع، للإعتبار العدالة تعبدًا، ويحصل الأمن من تبعة مخالفة الواقع بخبر الثقة، كما يحصل بخبر العادل فلا يعتبر العدالة من الجهة الثانية ويكتفي بالوثوق.

فيبقى الكلام في إعتبارها من (الجهة الأولى) التي هي محل الكلام فربما يستدل عليه بالإجماع كما عن جملة والكلام فيه هو ما تقدم. ويستدل عليه بخبر الإحتجاج المروي عن تفسير العسكري - عليه السلام - المتقدمة. (*١)

(وفيه) أنه يقصر عن اثبات ذلك سنداً (*٢) ودلالة، لأن المستفاد

(*١) ص ١٧

(*٢) نسب التفسير المذكور الى العسكري - عليه السلام - أبويعقوب يوسف بن محمد بن زياد، وأبو الحسن علي بن محمد بن سيار، فإنها ذكرنا في مقدمة التفسير المذكور أنه: «قال العسكري - عليه السلام - لنا ذات يوم اتيكما خبر كفاية الله تعالى أويكما، وإخزائه أعدائهما، وصدق وعدى إياهما جعلت من شكر الله أن أفيدكما تفسير القرآن مشتملاً على بعض أخبار آل محمد - صلى الله عليه وآله - فيعظم بذلك شأنكما قالاً ففرحنا... الحديث».

هكذا في مقدمة التفسير المذكور، وذكر ذلك أيضاً العلامة المامقاني في تنقيح المقال - ج ١

ص ٢٨٠ - في ترجمة حسن بن زيد الداعي الى الحق عن البحار، هذا

ولكن لم يثبت وثيقة هذين الرجلين في شيء من كتب الرجال وان كان سند التفسير اليها صحيحاً، لأنها مجهولان كما صرح بذلك في ترجمتهما عن الخلاصة وغيره وغاية ما ثبت أنها شيعيان إماميان، إلا أن العلامة المامقاني قد حاول توثيقها بل تعديلها بنفس ما ذكره في مقدمة التفسير المذكور من قول الإمام العسكري - عليه السلام - لوالدهما - أي والد يوسف بن محمد وعلي بن

منها إعتبار العدالة من جهة الأمن عن الخيانة والكذب لا من جهة التعبد، وإن حصل الوثوق به فانه - عليه السلام - بعد أن ذكر أوصاف الفقيه - الذي للعوام أن يقلدوه - من كونه صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه - قال: «وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم، فان من ركب من القبائح، والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً، ولا كرامة، وإنما كثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك، لأن الفسقة يتحملون عنا، فيحرفونه بأسره، لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا... الحديث».

فانه - عليه السلام - علّل عدم القبول من الفسقة بالتحريف، إما لجهلهم، أو لتعمد الكذب، ومحلّ الكلام هو بعد الفراغ عن الوثوق به. وأما الإستدلال بالأولية من إعتبارها في إمام الجماعة، وفي البيئته فظاهر الدفع، فالمرجع بعد فقد التعبد الخاص من الشارع بناء العقلاء كما مر مراراً. وهم يكتفون بأن يكون المرجع من أهل الخبرة، ومأموناً، وثقة في إخباره.

الدليل على إعتبار العدالة

نعم إن دعوى القطع بأن الشارع لا يرضى بان يكون زمام أمور الدين بيد من هو خارج عن جادة الشرع بارتكابه المعاصي دعوى صحيحة، فان منصب الإفتاء منصب رفيع دون منصب الإمامة، فكيف يمكن أن يتصداه

محمد -: «خلفا على ولديكما لا فيدهما العلم الذي يشرفها الله تعالى به» بدعوى دلالة على أن من علمه الإمام علماً يشرفه الله تعالى به لا يعقل كونه غير عدل - ذكر ذلك في ترجمة علي بن محمد بن سيارج ١ من تنقيح المقال ص ٣٠٥ - ولا يخفى عدم ثبوت وثاقة الرجلين بهذه الرواية لانتهاء سندها إليهما، ولم يثبت وثاقتها من الخارج.

من هو في مقام التمرد والطغيان على الله تعالى، (*) على أن طبائع العقلاء فقد جبّلت على عدم قبول قول من يخالفه عمله، فإذا نهى الطيب عن أكل شيء ومع ذلك أكله لا يعتمد على قوله، فكذلك الفقيه، وهذا هو الوجه في إعتبار العصمة في الإمام والنبى.

٥ - الرجولية

(وأما الرجولية): فالكلام فيها هو الكلام في الشرائط المتقدمة، إذ لا دليل على إعتبارها سوى وجوه ضعيفة تمسك القائل بها.

(منها) التعبير (بالرجل) في روايات الإرجاع الى الغير كمقبولة إبن حنظلة، ورواية أبي خديجة وغيرهما.

(وفيه) أنها واردة مورد الغالب مضافاً إلى أن موردها القضاء، واعتبار الرجولية فيها لا يلزم اعتبارها في الفتوى.

(ومنه) يظهر وجه الضعف في الإستدلال بعدم جواز تصدي المرأة القضاء، وإمامة الجماعة للرجال، إذ لا ملازمة بين المقامين، إذ محل الكلام مجرد قبول فتواها، لا تصديها لسائر مناصب المجتهد، فالمرجع أيضاً بناء العقلاء على عدم الفرق في العمل بقول أهل الخبرة رجلاً كان أو امرأة.

هذا، ولكنك بعد ما عرفت أن منصب الإفتاء منصب خطير، فمن المعلوم أنه لا يناسبه الأنوثة بان تكون المرأة قائمة بأمر الرجال، ومديرة

(*) ومنه يعرف إعتبار الإيمان فيه أيضاً بالأولية القطعية - كما أشرنا في المتن - وهذا لا يفرق فيه بين الحدوث والبقاء، فإنه إذا كان شيعياً فقلده ثم انحرف لا يجوز البقاء على تقليده السابق، نين الوجه، وهكذا لو كان عادلاً فقلده ثم صار فاسقاً، فان الإيمان والعدالة شرطان حدوثاً وبقاءً، وان لم يكن الحياة، كذلك. وأما العقل والذكر فيلحقان بالأولين، والأظهر الحاق عدم الإغناء بالحياة فيعتبر حدوثاً لا بقاء.

وكونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزى (١).

لشؤونهم، ولعلّ هذا هو الوجه في تسالمهم على إعتبار الرجوليّة في المقلّد، وإلا فليس دليل لفظي يدل على ذلك.

٦- الحرّيّة

(وأما الحرّيّة): فيعرف الكلام فيها مما تقدم، إذ لا دليل على إعتبارها أصلاً، وليست الرقيّة منافية لكمال النفس، وكثيراً ما يكون الأرقاء من أولياء الله تعالى، فلا محذور في تقليده.

هذا كله بالنسبة إلى رجوع الغير إلى المجتهد. وأما بالنسبة إلى عمل نفسه فلا إشكال، ولا خلاف في عدم إشتراط شيء من الأمور المذكورة فيه، لأن إجتهاده حجة له، وعليه. بل لا يجوز الرجوع الى الغير فيما إذا خالفه في الرأي، لأنه مخطأ في زعمه، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل.

٧- الإجتهد المطلق

(١) ذكر المصنّف «قده» أن من جملة شروط المقلّد هو أن يكون مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزى. وتحقيق الحال في ذلك فبأن نعرف أولاً ما هي حقيقة التجزي في الإجتهد؟

التجزّي في الإجتهد وأحكامه

ما هي حقيقة التجزي في الإجتهد؟ وهل التجزي ممكن أو ممنوع أو واجب؟ وهل للمجتزي أن يعمل بما إستنبط؟ وهل يجوز للعامي أن يقلده؟ وهل يجوز له أن يتصدى منصب القضاء ويتصرف في الأمور الحسينيّة؟ فلا بد

من التكلم في جهات:

حقيقة التجزي

(الأولى) في حقيقة التجزي: وهي القدرة على إستنباط بعض الأحكام دون بعض، وذلك لمعرفة ما يناسبها من المبادي، لسهولة المأخذ، أو للمارسته فيها، كما إذا كان قادراً على إستنباط الأحكام المتوقفة على المبادى اللفظية، ولم يكن قادراً على ما يتوقف على الأصول العملية العقلية، أو النقلية، لصعوبة تشخيص مجاريها، واثبات حجيتها وعليه فيمكن فرض التساوي بين المجتهد المتجزي والمطلق في معرفة المقدمات التي يتوقف عليها إستنباط ذاك البعض. بل قد يكون المتجزي أعلم من المجتهد المطلق في ذاك البعض من جهة إحاطته التامة بتلك المقدمات، ومهارته في تطبيقها على مواردها.

إمكان التجزي

أجهة الثانية في إمكانه: والحق أنه ممكن بالإمكان الخاص، لا واجب، ولا مستحيل، إذ قد ظهر مما ذكرنا في الجهة الأولى إمكانه بالمعنى العام. وأنه لا إستحالة فيه - كما قيل - إذ القدرة على بعض دون بعض أمر ممكن، وأدل دليل على امكانه وقوعه.

(فتوهم): أن الاجتهاد سواء كان ملكة الإستنباط، أم نفس الإستنباط أمر بسيط لا يقبل التجزئة، فأمره دائر بين الوجود والعدم - كما هو الحال في سائر البسائط سواء كانت من الملكات النفسانية أم غيرها - فهو إما مجتهد مطلق أو ليس بمجتهد رأساً.

(واضح الدفع): لأن بساطة الملكة، أو الإستنباط لاتنافي تحقق فرد

منها دون فرد آخر، إذ التجزي تبويض في أفرد الكلي، لا التبويض في أجزاء الكل، لأن القدرة على إستنباط كل حكم تغير القدرة على الآخر، لإختلاف مبادئها ومقدماتها، فكما أن نفس الأحكام تغير بعضها بعضاً بتغير متعلقاتها، كذلك القدرة على إستنباطها، لإختلاف ما به تحصل القدرة، فان القدرة الحاصلة للنفس من معرفة الأصول اللفظية غير القدرة الحاصلة لها من معرفة الأصول العملية، وإحداها أجنبي عن الأخرى.

فظهر مما ذكرنا أن الفرق بين المطلق والتجزي إنما هو زيادة أفراد ملكة الإستنباط، ونقيصتها، لاشدة الملكة، وضعفها. كما يظهر من صاحب الكفاية (قده) لتغير علل أفراد الملكة، فان معرفة الأصول اللفظية التي توجب القدرة على إستنباط الأحكام المتوقفة عليها تغير معرفة الأصول العملية التي تكون سبباً للقدرة على إستنباط أحكام تكون متوقفة على معرفتها، فلا يمكن أن يكون الفرق بينها بشدة الملكة وضعفها.

هذا كله في إمكان التجزي في الإجتهد بالإمكان العام في قبل مدعى الإستحالة.

وأما إمكانه الخاص فيدل عليه: أنه لا إستحالة عقلاً في حصول ملكة الإجتهد المطلق لشخص دفعة، ولو بالإعجاز، وكرامة من الله تعالى عليه، إذ ليس من قبيل إجتماع النقيضين، أو الضدين، ونحوهما من المحالات العقلية،

فما في الكفاية من دعوى ضرورة التجزي، وأنه يستحيل حصول إجتهاد مطلق غير مسبوق بالتجزي، للزوم الطفرة بظاهرة غير صحيح، فإن ظاهر إستدلالة بالطفرة هو الإستحالة العقلية، وإن كان ظاهر دعواه هو الإستحالة العادية، وكيف كان فان كان مراده الأول فيدفعه ما ذكرناه، إذ ليست القدرة على إستنباط بعض الأحكام مقدمة للقدرة على إستنباط آخر كي

يستلزم السبق واللحق زماناً، فىكون وجود ذى المقدمة بدون المقدمة مستلزماً للطفرة، إذ كلها فى عرض واحد، وإن كان مراده الثانى فهو متين لا غبار عليه إذ العادة جرت على حصول ملكة الإجتهد تدريجياً، لان تعلم المبادى تدريجى .

عمل المتجزى بما إستنبط

ألجهة الثالثة: فى جواز عمل المتجزى بما إستنبط لاجمال للمنع عنه وإن نسب المنع الى بعضهم، لأنه عالم بالحكم الذى إستنبطه، لشمول عناوين الأدلة والأصول العملية له، كما تشمل المجتهد المطلق، فانه الذى جائه النبء، أو تيقن وشك - مثلاً - وعجزه عن إستنباط بقية الأحكام لعدم تحصيل مبادىها لا يضر بقدرته على هذا البعض، فلا يشمله أدلة جواز التقليد سواء بناء العقلاء أو الآيات، والأخبار، لأن موضوعها الجاهل فىكون رجوعه إلى الغير من رجوع العالم الى الجاهل باعتقاده.

رجوع الغير الى المتجزى

ألجهة الرابعة: فى جواز رجوع العامى إليه وهى العمدة فى المقام.

بناء العقلاء

فنقول لافرق فى بناء العقلاء بين المتجزى، والمطلق فى الرجوع إليهما، لأن الملاك عندهم فى جواز الرجوع إلى أهل الخبرة هو خبرويته فى خصوص ما يرجعون فيه إليه من دون دخل لخبرويته فى غيره، فانا نرى إنهم يراجعون الطبيب المختص ببعض الأمراض فيما يختص به، ولا يعتبرون أن يكون طبيباً عاماً فى جميع الأمراض. بل ربّما لا يرجعون إلا إليه، لأنه أعلم من غيره فى

الجهة المختصة به. إلا أنه لا عبرة ببناء العقلاء ما لم يمضها الشارع.

الأدلة اللفظية

ومقتضى الأدلة اللفظية الدالة على حجية الفتوى « كآية النفر، والسؤال، وبعض الروايات » هو إعتبار عنوان « العالم والفقير » - كما عرفت - ولا يصدق شيء من ذلك على المتجزى فيما إذا لم يستنبط مقداراً معتداً به من الأحكام، كما أنها لا تصدق على من له ملكة الإجتهد المطلق أيضاً إذا لم يستنبط شيئاً من الأحكام، أو إستنبط مقداراً غير معتد به بحيث لا يصدق عليه « العالم » كمسألين أو ثلاث، فالنسبة بين من يجوز تقليده وكل واحد من المجتهد المتجزى والمطلق العموم من وجه، لظهور العناوين المذكورة في الفعلية، فلا يكفي مجرد قوة الإستنباط ولو كانت قوة مطلقة، كما أنه لا يعتبر في فعليتها القدرة المطلقة، إذ يكفي في صدقها إستنباط مقدار معتد به ولو كان عدم إستنباط البقية للعجز عن إستنباطها. بل لا بد من الإلتزام بذلك، إذ جلّ الاصحاب لولا كلهم قد يتوقفون عن الحكم في بعض المسائل، لعدم ترجيح أدلة أحد الطرفين عندهم، وليس ذلك إلا من جهة عدم الإحاطة التامة بالمبني، وعدم تنقيحه عند المتوقف في المسألة كما ينبغي، ومن هنا ترى غيره يجزم بالحكم في نفس المسألة، لتصحيحه أحد المبناءين، وقدحه في الآخر. فالحق في المقام هو التفصيل بين المتجزى القليل الإستنباط وكثيره فلا يجوز تقليد الأول ويجوز تقليد الثاني.

القول بجواز تقليد المتجزي

نعم ربما (يقال) بجواز تقليد الأول أيضاً مستدلاً بعموم بناء العقلاء - كما ذكرنا - وبرواية أبي خديجة لدلالة قوله - عليه السلام - فيها: «يعلم شيئاً من قضائنا (خ ل قضايانا) فاجعلوه بينكم...» (*١) على كفاية العلم ببعض الأحكام، وموردها وان كان القضاء، إلا أن منصب القضاء منصب للفتوى، ولا عكس، فادل على إعتبار شيء في القاضي يدل على إعتباره في المفتي، وحمل عليها مقبولة عمر بن حنظلة (بدعوى) ان ظاهر قوله - عليه السلام - فيها: «ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً... الحديث» (*٢) وان كان العموم، إلا أنه لا بد من حمله على معرفة بعض الأحكام، للقطع بخلافه، لتعذر ذلك ولا سيما في زمان صدور الرواية مضافاً إلى الإجماع على عدم إعتبار رواية جميع أحاديثهم، ولا النظر في جميع حلالهم وحرامهم، فيمتنع أخذه شرطاً في القضاء، فيتعين أن يكون المراد

(*١) هذه الرواية مروية (في الكافي ج ٧: ٤١٢/٤) عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي، عن أبي خديجة. وكذلك (في التهذيب ج ٦: ٢١٩/٥١٦) وعليه فالرواية ضعيفة السند بمعل بن محمد. ولكن (في الفقيه ج ٣: ١/٢) رواها عن أحمد بن عائد، عن أبي خديجة، وطريق الصدوق إلى أحمد هو أبوه، عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي الوشاء وهؤلاء كلهم من أجلاء الثقات عند الأصحاب غير الحسن بن علي الوشاء، وهو أيضاً ممدوح، وقد ذكر النجاشي في حقه أنه كان من وجوه هذه الطائفة، ومن عيونها. وعليه فالرواية حسنة بالحسن بن علي الوشاء. هذا مع قطع النظر عن وقوع «معلى بن محمد» و«الحسن بن علي الوشاء» في أسناد كامل الزيارات والافهام موثقان بتوثيق ابن قولويه فطريق الشيخ والكليني في الكافي والشيخ في التهذيب أيضاً صحيح فهي رواية صحيحة عن كلا الطريقين.

(*٢) تقدمت في تعليقه ص ٩٩.

بعض الأحكام، لاجمعيها. حملاً للحديث، والحلال والحرام على الجنس الصادق على البعض، وهكذا الحال في معرفة الأحكام.

والجواب: أما عن بناء العقلاء فيما ذكرناه من رده بما ورد من الأدلة اللفظية الدالة على إعتبار عنوان العالم والفقير في جواز الرجوع إلى الغير ولا يصدق العالم والفقير على المجتهد القليل الإستنباط.

وأما عن رواية أبي خديجة فبأنه لو كانت كلمة (من) في قوله -عليه السلام-: «يعلم شيئاً من قضايانا» كما في متن التهذيب أو «من قضائنا» كما في متن الكافي والفقير (بيانيه) فعدم صدقه على معرفة البعض ظاهراً جداً، إذ المراد حينئذ أن يعلم قضاياهم، أو قضائهم، أما على الأول فلظهور الجمع المضاف في العموم، وأما على الثاني فلعدم صدق معرفة الطبيعة -أي طبيعة قضائهم عليهم السلام- على معرفة مسألة، أو مسألتين مثلاً فإنه إذا قيل: «فلان يعرف الطب» لا يصدق ذلك مع معرفة مسألة طبيّة، بلا لابد وأن يعرف جملة معتداً بها من مسائل الطب لولا ظهورها في إرادة الكل.

وإذا كانت كلمة (من) (تبعيضية) كما هو الأظهر بل لا يصح (البيانية) على رواية «قضايانا» لعدم مطابقة البيان للمبين، إذ المناسب حينئذ أن يقال أشياء من قضايانا -فلا يصدق على معرفة البعض أيضاً^(*) لأن مفهوم بعض الشيء يختلف سعةً وضيقةً باختلاف سعة المضاف إليه وضيقة، فلا يصدق على القطرة أنه بعض ماء البحر عرفاً. وبما أن علوم أهل بيت العصمة -عليهم السلام- أبحر لا يحيط بها أحد فعرفة بعض منها لا تكون إلا بمعرفة مقدار معتد به من أحكامهم،

(وان شئت فقل) إن مناسبة الحكم والموضوع تمنع عن الحمل على

معرفة البعض القليل، لأن منصب القضاء من مناصب الأنبياء وأوصيائهم كما في بعض الأخبار ولا يليق من يعرف قضاء واحداً أو قضائين بهذا المنصب العظيم.

(فالإنصاف) أن ظهور رواية أبي خديجة في لزوم معرفة جملة معتد بها من الأحكام بحيث توجب صدق عنوان الفقيه لا ينبغي الريب فيه، فضلاً عن المقبولة التي هي كالصريحة في ذلك.

(ودعوى) لزوم حملها على معرفة البعض، لعدم التمكن من معرفة جميع الاحكام او للاجماع.

(غير مسموعة) لأنه ليس المراد من معرفة الأحكام إلا البعض المعتد به، وهذا كان ميسوراً وواقعاً في عصر الأئمة الأطهار - عليهم السلام - كما يظهر من جملة من الروايات التي قدمنا ذكرها (*١) الدالة على وجود فقهاء ومفتين في تلك العصور كانوا مراجع للناس في الإفتاء والقضاء، وكان الإمام - عليه السلام - يظهر إشتياقه إلى أمثالهم ولا يكون ذلك بمعرفة مسألة أو مسألتين - كما هو أظهر من أن يخفى - كما أنه لا إجماع على عدم إعتبار معرفة هذا المقدار، هذا كله مع قطع النظر عن أن الحديثين يختصان بالقضاء، ولا ملازمة بينه وبين الإفتاء في الشرائط. (*٢)

قضاء المتجزى

الجهة الخامسة: في نفوذ قضاء المتجزى، وجواز تصديه للامور

(*١) ص ١٦-١٧.

(*٢) لتوقف القضاء على معرفة جملة من أبواب الفقه فيعتبر في القاضى معرفة مقدار معتد به من الأحكام بخلاف استنباط الحكم في مسألة أو مسألتين، فانه لا يتوقف على معرفة باقى الأحكام.

والحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً نعم يجوز البقاء^(١*) كما مر وأن يكون أعلم فلا يجوز - على الأحوط^(٢*) - تقليد المفضل مع التمكن

الحسبية. أما قضائه فلا يكون نافذاً، لما عرفت من لزوم صدق عنوان الفقيه، ولا يصدق على المتجزئي القليل الإستنباط، وقد عرفت الجواب عن توهم دلالة رواية أبي خديجة على نفوذ قضائه. نعم لانضايق عن ذلك إذا إستنبط جملة معتداً بها من الأحكام ولو كان للعجز عن إستنباط الباقي. ويظهر مما ذكرنا: أن مجرد قوة ملكة الإجتهد المطلق لا يكفي في نفوذ القضاء.

المتجزئي والأموال الحسبية

وأما تصديه للأموال الحسبية فشكل، إذ لا دليل عليه إلا الإجماع على لزوم القيام بها، والقدر المتيقن منه هو المجتهد المطلق، كما أن مقتضى الأصل هو ذلك لأن التصرف في أموال الغيب، والقصر، ونحو ذلك مما ليس له ولي خاص غير جائز بمقتضى عدم جواز التصرف في مال أحد إلا بإذنه خرجنا عن ذلك بما إذا كان التصرف باذن من المجتهد المطلق الجامع للشرائط، ويبقى تصرف المتجزئي، أو التصرف بإذنه تحت عموم المنع.

* (١) جاء في تعليقه (دام ظله) على قوله «قده» «نعم يجوز البقاء» (بل يجب في بعض الصور كما تقدم).

* (٢) جاء في تعليقه (دام ظله) على قوله «قده»: «فلا يجوز على الأحوط» (بل على الأظهر مع العلم بالمخالفة كما مر).

من شرائط المرجعية: ٨- الحياة: ٩- الأعلمية: ١٠- طهارة المولد ١٦٣
من الأفضل (١) وأن لا يكون متولداً من الزنا (٢) وأن لا يكون
مقبلاً^(١*) على الدنيا. وطالباً لها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها، ففي
الخبر: من كان من الفقهاء.

٨- الحياة

٩- الأعلمية

(١) تقدم الكلام في ذلك كله، وذكرنا^(٢*) إنه يجب البقاء في
بعض الصور، كما أنه قد ذكرنا^(٣*) أن الأظهر جواز تقليد المفضول مع التمكن
من الأفضل فيما إذا لم يعلم الخلاف بينهما.

١٠- طهارة المولد

(٢) استدل على إعتبار طهارة المولد بوجوه.

(أحدها): الإجماع كما عن الروضة.

(وفيه) أن الإجماع المحصل غير ثابت. والمنقول ليس بحجة.

(ثانيها): الأصل، لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية.

(وفيه): أنه مقطوع باطلاقات الأدلة اللفظية، وببناء العقلاء على

عدم إشتراط طهارة المولد في الرجوع إلى أهل الخبرة، ولم يتم منع من الشارع،
إلا توهم الإجماع.

(ثالثها): - وهو الصحيح - فحوى ما دل على إعتبارها في إمام

(١*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قوله «قده» «وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا» (على

نحو يضّر بعد التبه).

(٢*) ص ٦٩.

(٣*) ص ١٣٧.

صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه
فللعوام أن يقلدوه (١).

(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة (*١) اتيان الواجبات،
وترك الحرمت (٢).

الجماعة، وعلى عدم قبول شهادة ولد الزنا، فان منصب الإفتاء أهم من
الإمامة للجماعة، وشهادة الشاهد، فاذا لم يرض الشارع بإمامة ولد الزنا، ولم
يعتد بشهادته لخسة في ذاته، فكيف يرضى بزعامته للمسلمين، كي يرجع
إليه في أمور الدين والدنيا.

١١- عدم الإقبال على الدنيا

(١) اذا رجع إعتبار هذه الأمور في المرجع الى العدالة فقد تقدم
الكلام فيها، إلا أن ظاهره (قده) إعتبار أمر آخر زائداً على العدالة، وإلا
كان ذكرها مستدركاً. لتقدم إعتبار العدالة في كلامه، فإذا كان أمراً آخر
فوق العدالة - كمرتبة الزهد والتقوى الشديدة، إذ الإقبال على الدنيا قد
لا ينافي العدالة، كما اذا لم يستلزم ترك واجب أو فعل حرام - فلا دليل عليه
عدا ما يتراءى من الرواية المنسوبة الى تفسير العسكري - عليه السلام - التي
أشار إليها في المتن، وقد تقدم (*٢) الكلام فيها سنداً، ودلالة عند التكلم في
إشتراط العدالة.

العدالة والاقوال

(٢) إختلفت أقوال الفقهاء «قدس الله أسرارهم» في حقيقة العدالة

(*١) وفي تعليقه (دام ظله) على قوله «قده» «عبارة عن ملكة» (بل عبارة عن
الإستقامة في جادة الشرع، وعدم الإنحراف عنها ميمناً وشمالاً).

الشرعية المعتمدة في مقامات مختلفة، وفي إمام الجماعة. والشهادة، والطلاق، وغير ذلك.

«أحدها»: مناسب إلى المشهور بين العلامة، ومن تأخر عنه، بل نسب إلى الشهرة مطلقاً من أنها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى، أو عليها مع المروة - كما عن الأكثر - وقد يعبر عنها بالحالة، أو الهيئة، أو الملكة.

(ثانيها): القول بأنها الإجتنب عن المعاصي عن ملكة نفسانية كما عن ظاهر الصدوق، ووالده، وعن المفيد في المقنعة، وغيرهم، والظاهر رجوع الأول إليه لأن المراد من الملكة هي الملكة الباعثة على الإجتنب بالفعل، لا مجرد الإقتضاء، لأن ارتكاب المعصية لغلبة الهوى على الملكة يوجب الفسق إنفاقاً، فيلزم أن يكون عادلاً وفاسقاً معاً، فلا بد من تقييد الملكة بان تكون باعثة بالفعل.

(ثالثها): القول بأنها مجرد ترك المعاصي، أو خصوص الكبائر من دون إعتبار أن يكون ذلك عن ملكة نفسانية كما عن السرائر، والوسيلة. بل عن المجلسي، والسبزواري نسبته إلى الأشهر، والنسبة بين هذا القول والأولين العموم المطلق بناء على رجوع الثاني إلى الأول، والعموم من وجه مع الأول خاصة، والعموم المطلق مع الثاني بناء على عدم الرجوع. والوجه في الكل ظاهر.

(رابعها): القول بأنها الإسلام مع عدم ظهور الفسق كما نسب إلى الشيخ في الخلاف، والمفيد في كتاب الأشراف، وإبن الجنيد، لوتمت النسبة.

(خامسها): القول بأنها حسن الظاهر فقط كما عن أكثر القدماء. وفي نسبة هذين القولين إلى أصحابها في حقيقة العدالة نظر، بل ربما يستظهر من كلماتهم أنّهما طريقان إلى العدالة، لانفسها، ويأتي التعرض

لهذين القولين عند البحث عن أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة، هذه جملة الأقوال في المسألة.

حقيقة العدالة

أقول: الظاهر أنه ليس للعدالة حقيقة شرعية، كي يفحص عنها. بل الظاهر أن الشارع اعتبرها بما لها من المعنى العرفي، واللغوي. وهي «لغة» الإستواء والإستقامة، فإذا أسندت إلى الأمور المحسوسة يراد منها الإستقامة الحسيّة الخارجيّة - كما في إستقامة الجدار والخشبة - وإذا أسندت إلى الأمور المعنوية فيراد منها الإستقامة المعنوية، فاذا قيل فلان عدل في عقيدته يراد أنه مستقيم العقيدة. أي سلك طريقاً مستقيماً لا إعوجاج فيه، فهو يوصله إلى الحق، كما أنه إذا قيل فلان عدل في فهمه يراد أنه مستقيم الفهم لا إفراط فيه ولا تفریط، أو قيل عدل في أخلاقه يراد أنه ذو استقامة فيها لا ضيق فيها، ولا سعة بدرجة مذمومة،

فالمراد من العدالة المطلقة في نظر الشرع الإستقامة العمليّة في جادة الشريعة بحيث لا يتخطاها السالك في أفعاله وتروكه، بأن يكون منقاداً لله عزوجل فيما يلزمه فعلاً وتركاً في مقابل الفسق الذي هو خروج عن الطاعة، فالعدالة شرعاً من صفات الفعل لا النفس، ويشير إلى هذا جملة من الآيات الشريفة كقوله تعالى: «فان خفتم أن لاتعدلوا... وقوله تعالى: ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء...»^(*) فيوصف الشخص بالعدالة بلحاظ مطابقة أعماله للشرع.

وعليه لاتتحقق العدالة إلا بأن يكون الداعي في إجتناّب المعاصي

هو الخوف من الله عزوجل، أو رجاء ثوابه تعالى، دون سائر الدواعي النفسانية كالرياء والسمعة وحب الجاه. بل لا يكفي في صدقها داعي الحياء من الناس التي هي من الدواعي المباحة فضلاً عن الدواعي المحرمة، كالرياء، والتدليس، لعدم صدق العدالة الشرعية بغير داع شرعي.

توضيح الحال: إن الداعي لترك المحرمات وفعل الواجبات لا يتخلو عن إحدى ثلاث.

(الأولى) وجود فضيلة نفسانية المعبر عنها في علم الأخلاق بانقياد العقل العملي للقوة العاقلة، وتبعيته لها في أعمال قوتي الغضب والشهوة (وبعبارة أخرى) هي ضبط الغضب والشهوة تحت إشارة العقل والشرع، ولازمه العدالة والإستقامة في جميع شؤون الإنسانية بما لها من العرض العريض، وربما تشمل ترك المكروهات، بل المباحات، وهذه المرتبة لا توجد إلا في الأوحدي من الناس، إذ هي تالي مرتبة العصمة، ولا يمكن أن تناط بها الأحكام الشرعية العامة البلوى في مقامات مختلفة، وإلا لزم تعطيل أحكام كثيرة، فلا يرد من العدالة الشرعية هذا المعنى قطعاً.

(الثانية): أن يكون الداعي وجود الخوف من الله عزوجل من تبعة المعصية أو رجاء ثوابه تعالى، وان لم يكن واجداً لفضيلة نفسانية، وهذا يكفي في صدق العدالة الشرعية، إذ هي - كما ذكرنا - الإستقامة العملية في طريق الشرع، ولا دليل على إعتبار أزيد من ذلك، وكما أن الفضيلة النفسانية تكون داعية للإجتناح عن جميع المعاصي الظاهرة، والخفية، كذلك الداعي الآلهي، لأن الخوف من الله تعالى كما أنها تمنع عن المعصية في الظاهر كذلك تمنع في الباطن، فالعادل من يجتنب عن المعاصي سراً وعلانيةً خوفاً، أو رجاء منه تعالى.

(الثالثة): أن يكون الداعي أحد الدواعي النفسانية، فان كان

ذلك رياء، فإن كان في العبادات يكون معصيةً ومبطلاً للعمل، ويوجب فسق فاعله، وإن كان في غيرها مثل ان يترك الكذب، أو الغيبة، أو نحو ذلك من المحرمات طلباً للجاه عند الناس، وحفظاً لكرامته، لا خوفاً من الله تعالى، فلا تتحقق معه العدالة الشرعية، لعدم كون الإجتنب لداع شرعي، كما أنه لا يتحقق الفسق لعدم إرتكابه المعصية فرضاً، فهو ليس بعادل ولا فاسق، فلا يترتب عليه آثار شيء منها، وهذا الداعي قد يتخلف في الباطن فيرتكب المعصية خفية اذا لم تكن منافية لدواعيه النفسانية.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو ترك المعصية لعدم وجود المقتضي كأن يترك الزنا لعن فيه لم يكن ذلك من العدالة، نعم لا يعتبر الإبتلاء بالمعصية، بل يكفي وجود الخوف فيه بحيث لو إبتلى بها على النحو المتعارف (*) لتركها خوفاً من الله عزوجل، إلا أن الفرضين نادران، لوجود المقتضى للمعاصي من قوتي الشهوة والغضب بما لهما من العرض العريض في أغلب الناس، وابتلائهم بالمعاصي ولا أقل من الكذب والغيبة، ونحوهما.

ثم إنه لا بد من رسوخ هذا الخوف في النفس بحيث تكون طبيعة ثانوية للنفس تمنع عن إرتكاب المعصية على وجه الإستمرار، والدوام بحيث تكون صفة للشخص، يصدق عليه العادل، وإلا فالإستقامة آناً ما وفي واقعة أو واقعتين لعروض حالة الخوف إتفاقاً لا توجب صدق مفهوم العدالة، كما

(*) وجه التقييد بذلك. هو انه لا يعتبر في صدق العدالة رسوخ الخوف في النفس الى حد لو ابتلى بالمعصية على نحو خارق للعادة، كما إذا ابتلى بامرأة في الخلوة مع استجماع جميع ماله دخل في رغبة النفس الى الزنا لتركها، إذ اعتبار هذه المرتبة يوجب سد باب العدالة، وتعطيل الأحكام المتوقفة عليها، بل يكفي الإبتلاء بالمعصية على النحو المتعارف لأغلب الناس، إلا أنه مع ذلك لا توجد هذه المرتبة التي نعتبرها إلا في قليل من الناس، فلا تظن التوسعة بمقدار يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس في الأموال، والأنفس، والأعراض.

لا يقال للخشبة المعوجة في ذاتها إنها عدل اذا عدلت بقسر قاسر آنا ما، فان الخشبة العدالة هي ما كانت كذلك بطبيعتها.

(فظهر) مما ذكرنا أنه يمكن أن يكون مراد من فسرهما بالملكة هو رسوخ الخوف في النفس، لأنها ملكة كملكة الشجاعة والجود،

كما (ظهر) أن هذا المعنى في العدالة لا ينافيه فعل الكبيرة على سبيل الإتفاق فضلاً عن الصغيرة فيما إذا ندم على فعلها، وتاب، دون ما إذا إستمر عليها، وذلك لعدم زوال وصف العدالة التي صارت طبيعة ثانوية للشخص بمثل ذلك عرفاً، لأنه من قبيل كبوة الجواد، ونبو السيف يعرض فيزول كما أن الخشبة العدالة اذا عوجت بقصر القاصر تعود الى استقامتها الأولية بعد رفع القصر عنها، فليس معنى العدالة أن لا يعرضها خطأ أصلاً كما هي شأن العصمة، كما أنها ليست كما تقول العامة بالمعنى الواسع الذي لا يؤثر في إزالته شيء من المعاصي وإن استمر عليها.

فتحصل مما ذكرنا أن النسبة بين المفهوم اللغوي، والشرعي نسبة العام إلى الخاص، إذ هي في اللغة مطلق الإستقامة، وفي الشرع الإستقامة في جادة الشرع، ولا دليل على إعتبار الملكة في العدالة الشرعية عدا وجوه مزيفة.

أدلة القائلين بالملكة وتزييفها

إستدل شيخنا الأنصاري (قده) لإعتبار الملكة في العدالة الشرعية

بوجوه.

(الأول): الأصل. وتقريبه: أن مقتضى الإستصحاب عدم جواز

تقليد من ليس له ملكة العدالة، وعدم جواز الإقتداء به، وعدم قبول شهادته.

(وفيه): أنه محكوم بما دل على كفاية الإستقامة العملية في ترتب

تلك الآثار على ما ستعرف، مضافاً إلى أنه لا يجري الأصل إذا كان هناك إطلاق وهذا كإطلاق ما دل على مشروعية التقليد، وجواز الرجوع إلى أهل الذكر والفقيه، فانه قيّد بدليل منفصل بأن يكون المرجع عادلاً، فإذا شك في إعتبار الملكة في مفهوم العدالة كان هذا من دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ومعه يرجع إلى الإطلاق في غير المقدار المتيقن.

(الوجه الثاني): ما دل على إعتبار الوثوق بدين إمام الجماعة وورعه، مع أن الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم أو يظن فيه ملكة الترك .

(وفيه): أن المراد من الوثوق بدينه الوثوق بالتزامه بما دان به قولاً وفعلاً، ويكفي فيه مجرد الداعي الآلهي من الخوف أو الرجاء، ولا يعتبر فيه وجود الملكة المقصودة، ويكفي في الوثوق بإستمراره على ما كان عليه في الماضي من الإلتزام بالدين الوثوق ببقاء الداعي المذكور في المستقبل.

(الوجه الثالث): ما دل على إعتبار المأمونية والعفة، والصيانة، والصلاح، وغيرها، مما أعتبر في الأخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الإجماع على عدم إعتبارها زيادة على العدالة فيه.

(وفيه): أنه ليس شيء من هذه العناوين من الصفات النفسانية لغةً وعرفاً، بل هي إما عناوين لفعل النفس أو لفعل الجوارح - كما ذكرنا -.

(الوجه الرابع): صحيحة ابن أبي يعفور، ويأتي الكلام فيها بعيد هذا عند ملاحظة أخبار الباب، وتعرف قصورها عن الدلالة على ذلك.

العدالة والأخبار

ويدل على ما ذكرنا من عدم ثبوت حقيقة شرعية لمفهوم العدالة، وإيكالها إلى الفهم العرفي: انه لم يرد في شيء من الروايات تفسير لحقيقة

العدالة الشرعية، وما ورد منها فإنما هي لبيان الطريق إلى معرفتها، عدا ما قيل في صحيحة ابن أبي يعفور من حملها على المعرف المنطقي دون الأصولي، ويأتي انشاء الله تعالى إنها أيضاً واردة لبيان ما يعرف به عدالة الرجل.

توضيح الحال: ان الروايات الواردة في المقام على طوائف ثلاث.

الأولى: الروايات التي اخذ العدالة فيها موضوعاً للحكم بما لها من المفهوم، كبعض الروايات الواردة في اشتراط العدالة في إمام الجماعة^(١) وفي قبول الشهادة^(٢) وصحة الطلاق^(٣) وغير ذلك، وقد ورد في الكتاب العزيز أيضاً جملة من الآيات الشريفة الدالة على اعتبار العدالة مالمها من المفهوم. كقوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم...»^(٤) وقوله تعالى: «إثنان ذوا عدل منكم...»^(٥) ولادلالة لهذه على إعتبار الملكة في العدالة، لما عرفت من أن العدالة لغة هي الإستقامة، فهي في نظر الشرع الإستقامة في طريقه.

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على ترتب الآثار المذكورة على عناوين أخرتساوق العدالة، كالصائت^(٦) والخير، والمأمون، والمرضي،

(١) كقوله - عليه السلام - في رواية سماعه «ان كان إماماً عدلاً فليصل اخرى - الى أن قال - وليدخل مع الامام...» الحديث الوسائل ج ٥ ص ٤٥٨ كتاب الصلاة في الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.

(٢) كقوله - عليه السلام - في رواية عبدالرحمن بن الحجاج «لابأس بشهادة المملوك اذا كان عدلاً» الوسائل ج ١٨ ص ٢٥٣ كتاب القضاء في الباب ٢٣ من أبواب الشهادات ح ١.

(٣) كقوله - عليه السلام - في رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر في حديث «يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل أن يغشاها بشاهدين عدلين» الوسائل ج ١٥ ص ٢٨٢ كتاب الطلاق في الباب ١٠ من أبواب الطلاق ح ٤.

(٤) الطلاق - ٢.

(٥) المائدة - ١٥.

(٦) وهي روايات كثيرة ذكرت أكثرها في كتاب الشهادات، وبعضها في كتاب الصلاة في

والصالح، والمستور، والضعيف ومن تثق بدينه، ومن ليس بينه وبين الله طلبه، الى غير ذلك من العناوين المنتزعة من فعل الواجبات، وترك المحرمات اذا كان بداعي الخوف منه تعالى، وبمقتضي الإلتزام بالدين مع وجود المقتضي للعصيان من القوى والمشتبهات النفسانية، فان «الصائن» عن المعصية ليس إلا من تركها إختياراً بداعي الخوف مع وجود المقتضى النفساني لفعلها، فالصيانة عن المعصية تساوق مفهوم العدالة - التي هي بمعنى الإستقامة العملية على جادة الشرع - وكذلك بقية العناوين المذكورة، فان «الخير» من كانت أعماله خيراً مطابقاً للشرع والعقل، و«المأمون» من أمن الناس من شره، و«المرضى» من كانت أعماله مرضية الله تعالى، و«الصالح» من صلحت أعماله، وليس شيء من هذه العناوين صفة نفسانية. بل «الستر والعفاف» لغةً أيضاً من عناوين الفعل، لامن صفات النفس، وكونها من الفضائل النفسانية إصطلاح لعلماء الأخلاق لوجه حمل الروايات عليه و(الستر) لغة بمعنى تغطية الشيء، والستر من الله اتقاء الذنوب، ومن الناس ستر الذنوب عنهم. و(العفة) بمعنى الكف والإمتناع عما لا يحل أو لا يجمل، فالمتنع عن ذلك هو الضعيف، وفي الدعاء (اللهم حصن فرجي وأعفه) أي

شروط إمام الجماعة من كتاب الوسائل. (منها) رواية أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائماً...» الوسائل ج ١٨ ص ٢٩١ في الباب ٤١ من الشهادات ح ١٠. (ومنها) رواية عمار بن مروان عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الرجل يشهد لابنه، والإبن لأبيه، والرجل لأمرته، لا بأس بذلك اذا كان خيراً... الحديث.

الوسائل ج ١٨ ص ٢٩١ في الباب ٤١ من الشهادات ح ٩.

(ومنها) رواية أبي زياد السكوني عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) «إن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر».

(ومنها) رواية العلاء بن سيبان عن أبي عبدالله (عليه السلام) أن أبا جعفر (عليه السلام) قال:

لا تقبل شهادة سابق الحاج... إلى أن قال: قلت: فالملكاري والجمال والملاح؟ فقال: وما بأس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء» الوسائل ج ١٨ ص ٢٨ في الباب ٣٤ من الشهادات ح ١.

صنعه، واحفظه، وامنعه عن الحرام، وفي الخبر «أي الإجتهد أفضل من عفة بطن، وفرج».

ولو سلم: أن مفهوم «العفاف، والصون، والكف» ونحوها مفاهيم وجودية لا مجرد ترك المعاصي بداعي النهي اختياراً، إذ هي عناوين توليدية من إختيار الترك على الفعل، أو بالعكس، فتكون مقدمة رتبة على نفس الترك أو الفعل - فلم يضر بالمقصود، لأن ذلك لا يخرجها عن كونها أفعالاً للنفس، وأما أنها من صفاتها وملكاتنا فلا، ولا مجال لاحتمال أن تكون العدالة الشرعية شيئاً وراء هذه الأمور المعبر عنها بالملكة، كي تقيد إطلاق هذه الروايات بما دل على اعتبارها، لعدم وجود ما يقتضي التقييد.

الطائفة الثالثة: الروايات الواردة لبيان طريق معرفة العدالة، وهي الروايات الدالة على أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة الواقعية، إذ مفادها ان الإستقامة الواقعية في الدين تعرف بالإستقامة الظاهرية. بأن يكون ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، ويكون مواظباً على الطاعات في الجملة، كحضور الجماعة ونحوها، من غير ان يشاهد منه ذنب، أو يشهد بذلك شاهدان، أو كان بحيث لو سئل أهل محلته عن حاله قالوا لانعلم منه إلا خيراً، كما ورد بذلك كله روايات كثيرة، ويغنيها عن ذكرها على وجه التفضيل أجمع رواية في هذا الباب، وأصحها سنداً.

وهي صحيحة ابن أبي يعقوب قال: قلت لأبي عبدالله - عليه السلام - بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن، والفرج، واليد، واللسان، وتعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك - والدلالة على ذلك - كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته، وعيوبه

وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتته، وإظهار عدالته في الناس... الحديث» (*١)

وقد إشتمل صدر الصحيحة على جملات ثلاث الأولى قوله -عليه السلام-: «ان يعرفوه بالستر والعفاف...» الثانية قوله -عليه السلام-: «ويعرف باجتناّب الكبائر...» الثالثة قوله -عليه السلام-: «والدلالة على ذلك كله...».

لا كلام في أن المراد من الجملة الثالثة هو بيان الطريق لإثبات العدالة بحسن الظاهر، لأن المراد من ستر العيوب سترها عن الناس، حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك، لحرمة التجسس عن حال من يتستر بعيوبه، ومعاصيه، مضافاً إلى صراحة قوله -عليه السلام- «والدلالة» في ذلك للزوم المغايرة بين الدال والمدلول فحصل المراد: ان من حسن ظاهره ثبتت عدالته، ووجبت تزكيتته واطهار عدالته للناس.

وإنما الكلام في أن الجملة الأولى هل هي لبيان حقيقة العدالة، أو لبيان الطريق الى معرفتها؟ حملها شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في رسالة العدالة: على بيان حقيقة العدالة، وماهيتها، لا الطريق اليها بحمل المعرف فيها على المعرف المنطقي لا الأصولي.

وحاصل ما ذكره في تقريب ذلك: هو ان الستر، والعفاف، والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية -وهي الستر والعفاف- معرفاً للعدالة، فلا يجوز ان يكون اخص منها، بل لا بد من مساواته لها، ولا يمكن أن تكون الصفة النفسانية طريقاً الى معرفة العدالة، اذ لو كانت طريقاً اليها كانت العدالة نفس اجتناب الكبائر المسبب عنها، وطريقيتها اليها

أمر واضح لا يحتاج الى السؤال، مضافاً الى لغويتها بملاحظة قوله - عليه السلام - فيما بعد: «والدلالة على ذلك كله أن يكون سائراً...» فانه على ما ذكر يكون أمانة على أمانة، فيكون الأمانة الأولى- اي الملكة - خالية عن الفائدة، مستغنى عنها بذكر أمانتها، إذ لا حاجة الى ذكر أمانة تذكر لها إمانة أخرى ثم جعل (قده) الجملة الثانية متمماً للمعرف الاول، وجعلها من قبيل التخصيص بعد التعميم، والتقيد بعد الإطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة، إذ مقتضى إطلاق قوله - عليه السلام - «كف البطن... الخ» هو الكف عن مطلق المعاصي الراجعة الى الجوارح المذكورة كبيرة كانت أو صغيرة.

وفيه: أولاً ان الستر والعفاف ليسا من الصفات النفسانية لغةً وعرفاً - كما عرفت - وإنما عدا من الفضائل النفسانية في علم الاخلاق فقط بل هما لغة من الافعال - كما تقدم -، فالمراد من الستر ستر الذنوب منه تعالى - بمعنى عدم ارتكابها - بقرينة الذيل المراد به الستر من الناس، كما ان المراد من العفاف حفظ النفس عن المعاصي فيكون عطف الكف عليها من قبيل عطف التفسير، وعلى هذا لا وجه لما ذكره (قده) من اشتمال الجملة الاولى على الصفة النفسانية.

وثانياً: ان الحمل على المعرف المنطقي خلاف ظاهر السؤال، والخروج عن ظهوره بظهور الجواب في المعرف المنطقي غير صحيح - كما ذكرنا - .
وثالثاً: انه لا بد في معرف الشيء من صحة حمله عليه، وفي الصحيحة الشريفة لم تجعل نفس الامور المذكورة - اي الستر والعفاف والكف - معرفاً كي تحمل على العدالة حمل المعرف على المعرف، وإنما جعل - عليه السلام - معرفها معروفة الرجل بهذه الأمور. ولا يصح حملها على العدالة بان يقال: «العدالة معروفة الرجل بالستر والعفاف». ولا مجال لاحتمال

ان يكون قوله - عليه السلام - «ان تعرفوه إعادة لقول السائل - فكأنه قال السائل بما تعرف عدالة الرجل فقال - عليه السلام -: «تعرف بكذا» كي يكون المعرف في الحقيقة نفس هذه الأمور- لأن هذا الإحتمال لا يلائم إدخال (أن) المصدرية على «تعرفوه» ولا تذكير الضمير الراجع إلى الرجل، إذ اللازم على هذا أن يقول «تعرف» كي يرجع الضمير فيه إلى العدالة من دون إدخال (أن) المصدرية فالجواب بقوله - عليه السلام - «أن تعرفوه بالستر والعفاف... الخ» ظاهر في إرادة المعروفة بهذه الأمور بمعنى الشيعاء عند الناس، فيدل على أن الشيعاء بها طريق لمعرفة العدالة تعبدا.

ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض مشايخنا المحققين (قده) (*١) من أنه تعريف باللائم، فإنه (قده) تبع الشيخ الأنصاري في صرف الجواب إلى بيان تعريف العدالة تعريفاً منطقياً، وان خالفه في أن العدالة هي الملكة، إلا أنه مع ذلك حمل الرواية على التعريف باللائم المساوي، إذا الإستقامة العملية في جادة الشرع تلازم الكف عن المعاصي، والإجتنب عنها اختياراً، وجعل السر في التعريف باللائمين المذكورين - أي الكف عن المعاصي والإجتنب عنها - أقربيتهما إلى الفهم عن نفس الملزوم غالباً، فهما معرفان منطقيان للعدالة والجملة الثالثة معرف اصولي لها.

وجه الضعف: أن هذا إنما يتم لو كان المعرف نفس هذه الأمور لا معروفة الرجل بها، فلامنص عن حمل الجواب على المعرف الأصولي دون المنطقي، وبذلك يظهر أنه لا ينحصر منشأ ظهور الرواية في أنها ناظرة إلى المعرف الأصولي بظهور السؤال في ذلك حتى يقال بأنه لا ينافي جهل السائل بحقيقة العدالة فاجابه الإمام - عليه السلام - أولاً ببيان حقيقتها تفضلاً، ثم ذكر

له الطريق إلى معرفتها بقوله «والدلالة على ذلك كله... الخ».

فتحصل ان الجواب في نفسه ظاهر في بيان طريق معرفة العدالة، كما أن السؤال كان عنه.

فالصحيح أن يقال: إن الصحيحة ساكتة عن بيان حقيقة العدالة بنفسها، أو بلازمها، إذ غاية ما يدل عليه قوله -عليه السلام-: «أن تعرفوه بالستر والعفاف... الخ» هو أن اشتهار الشخص بهذه الأمور طريق إلى ثبوت العدالة تبعداً، وأما أن هذه الأمور هل هي نفس العدالة، أو أنها لازمها، أو ملزومها فالجواب ساكت عن ذلك.

نعم لاننكر دلالته على نحو إرتباط بينها، وبين العدالة، وأما أن كيفية الإرتباط هل هي على نحو العينية والإتحاد أو الملازمة، أو العلية والمعلولية فخارجة عن نطاقها، فلا بد في إثبات ذلك من دليل خارج، وأما الجملة الثانية فهي لبيان طريق معرفة الناس لإجتنابه القبائح، إذ معرفة الستر والعفاف وكف الجوارح عن جميع المعاصي لما كانت تحتاج إلى طول المعاشرة والمواظبة على جميع حالات الشخص سراً وعلانية، وهذا أمر عسر، سهّل الإمام -عليه السلام- ذلك بالإكتفاء بمعرفة إجتنابه الكبائر. (*١)

ثم لما كان معرفة الإجتنابه عنها واقعاً أيضاً لا تخلو عن عسر، سهّل الإمام -عليه السلام- الأمر أكثر من ذلك، فجعل ستره لعيوب نفسه، وعدم

(١) هذا بناء على رجوع الضمير في قوله «تعرف» إلى ما ذكر في الجملة الأولى من الستر والعفاف والكف، وقراءة الرفع بكونه عطفاً على الجملة الأولى برأسها، ويحتمل قريباً رجوع الضمير إلى الرجل، وقراءة النصب بعطفه على مدخول أن فيكون عطفاً تفسيرياً للجملة الأولى ووجه التكرار هو الإجمال بعد التفصيل، والدلالة على كفاية الإشتهار بإجتنابه الكبائر في إحراز العدالة، وأنه لا يعتبر ترك مطلق المعصية في معرفتها وإحرازها، وهذا لا ينافي ترك مطلق المعصية في حقيقة العدالة. وهذا مبني على قراءة «يعرف» بالياء كما في نسخ الوسائل.

إرتكابه المعصية جهراً، وتعاهده الصلوات الخمس بحضور جماعة المسلمين في
مصلاهم دليلاً وأمانة على إجتنب الكبائر.

وحيث أن ظاهر الصحيحة بل صريحها أن تعاهد الجماعة إنما هو
لإحراز أنه يصلي واقعاً، وليس في مقام الطغيان والتفرد على المولى تكون نتيجة
الصحيحة أن الشارع المقدس قد جعل كون الشخص مصلياً، وتعاهده
للصلوات الخمس في أي مكان من الأمكنة من المسجد أو غيره دليلاً وأمانة
على أنه عادل، إذا لم نره يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان بذلك،
ويستفاد من الصحيحة أن حمل المسلم على الصحة لا يجري في الصلوات فإذا لم
نره أنه يصلي ولم تقم أمانة على ذلك لم نحكم بأنه من المصلين ولا يمكننا
ترتيب آثاره عليه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أن النقائص، كما أنّها قاصرة عن
الدلالة على إعتبار الملكة في العدالة الشرعيّة، كذلك تكون قاصرة عن الدلالة
على بيان حقيقتها رأساً. إذ هي ممتحضة في بيان الطريق إليها من الشيع
وحسن الظاهر.

العدالة والمرّة

هل يعتبر المرّة في حقيقة العدالة الشرعيّة؟ لم يعتبرها المصنف
(قده) في حقيقتها في المقام، إلا أنّه صرح باعتبارها فيها في (مسألة ١٢) من
شرائط إمام الجماعة، وبذلك يقع التنافي بين الموردين، وهكذا الكلام
بالنسبة إلى إرتكاب الصغائر، فانه في المقام أطلق المحرمات ومقتضاه شمول
الصغيرة، وفي تلك المسألة ذكر أن المعتبر في العدالة عدم الإصرار عليها
لاعدمها لأرأساً،

والصحيح هو ما ذكره هنا بالنسبة إلى كلا الأمرين فناسب المقام

أن نتكلم في هذين الأمرين.

فنقول فسر الفقهاء المرّوة^(١*) بالتجنب عن الأمور الدنيّة، أو عما لا يليق بأمثاله من المباحات، أو عما يسقط العزّة عن القلوب، ويدل على عدم الحياء. وعدم المبالاة بمحاسن الأخلاق وذلك كالأكل في السوق لغير السوقي وكشف الرأس في المجالس، ومدّ الرجل بين الناس، وأمثال ذلك، حتى أن بعضهم عبّر عن العدالة بالإستحياء عن الخالق والمخلوق والإستقامة على جادتي الشرع والعرف.

ونسب إعتبارها في حقيقة العدالة إلى المشهور ممن تأخر عن العلامة، وقد سبق في نقل الأقوال تقييد الملكة النفسانية بالبعث على ملازمة التقوى والمرّوة عن العلامة، ومن تأخر عنه، وحكى عمن تقدم عليه عدم إعتبارها فيها.

ولا يخفى: أن القائلين باعتبارها يفرّقون بين التقوى، والمرّوة بأن منافيات المرّوة إنّما توجب سلب العدالة فقط، ولا توجب الفسق بخلاف مخالفة التقوى، فإنّها تقتضي فسق المخالف ففاقد المرّوة ليس بفاسق ولا عادل، ولا يترتب عليه آثار شيء منها.

ثمّ ان القائلين باعتبارها في العدالة لا يقولون بإخلال الصغيرة بها.

(١*) المرّوة أصله المرّوة على «فعولة» قلبت الهمزة وأوفاً غمت فيها. وهى لغة بمعنى «الرجولية» أو كماها كما عن جملة من اللغويين وربما يقال انها بمعنى «الإنسانية» لأن مادتها «المرء» وهو بمعنى الإنسان يطلق على المذكر والمؤنث كالمراء والمراءة وفسرت في الأخبار باستصلاح المال، وباصلاح المعيشة، وبوضع الرجل خوانه بفناء داره، وبتلاوة القرآن، وعمارة المساجد، وإتخاذ الإخوان في الحضرة، وبذل الزاد، وحسن الخلق، والمزاح بغير معاصى الله في السفر. لاحظ كتاب البحارج ١٦ باب معنى الفتوة والمرّوة ص ٨٨ طبع الكمباني.

وهذه الأمور كلها محاسن أخلاقية لا تكون دخيلة في العدالة الشرعية، ولم يردها الفقهاء أيضاً، وإنّما أرادوا المعنى الذى ذكر في المتن، وهو أيضاً لا دليل عليه.

مع عدم الإصرار، والإنصاف أن عدم إخلال الحرام بها مع إخلال المباح بها أمر مستبعد في نفسه،

هذا، مضافاً إلى عدم الدليل على إعتبرها فيها،

إذ عمدة ما أستدل به قوله - عليه السلام - في صحيحة ابن أبي يعفور «أن تعرفوه بالستر والعفاف والكف إلى قوله - عليه السلام^(*) والدلالة على ذلك كله أن يكون سائراً لجميع عيوبه» بدعوى عموم المتعلق للعيوب الشرعية والعرفية.

والجواب: أن صدور الكلام المزبور من الشارع يوجب صرفه الى ما يعدّ عيباً ونقصاً في نظره، فالمراد العيوب الشرعية خاصة - أي المعصية - دون مطلق الصحيحة وهذا من دون فرق بين أن يكون المراد من الستر والعفاف الفعل الخارجي، أو الصفة النفسانية إذ المراد على الثاني ملكة الإجتناّب عن خصوص المعصية لا مطلق العيب. ففقتضى إطلاق الصحيحة نفي إعتبر المروّة في العدالة لا إعتبرها. هذا مع قطع النظر عن توقف الاستدلال المذكور على أن تكون الصحيحة لبيان المعرف المنطقي للعدالة وقد عرفت فساده، وإنها لبيان المعرف الأصولي. وعليه فاعتبار المروّة في طريق إحراز العدالة على تقدير تسليم العموم لا يلزم إعتبرها في حقيقتها، إذ غايتها الدلالة على أن مرتكب المنافي للمروّة لا يحكم بعدالته، لأنه ليس بعادل واقعاً.

وأما الإستدلال عليه بأن عدم المبالاة بعادات الناس كاشف عن عدم المبالاة بالدين ففي غاية الضعف، إذ لا ملازمة بينهما أصلاً.

فالصحيح أن يقال إن إرتكاب منافي المروّة إن كان موجباً لهتك مرتكبه فهو محرم بالعنوان الثانوي، لحمرة هتك المؤمن سواء كان نفسه، أو

غيره، فانه بارتكابه هذا هاتك للمؤمن وان لم يكن موجباً لهلك إلا أنه لم يكن مناسباً لمرتكبه عرفاً فلا ينافي العدالة.

العدالة والصغائر

أشرنا إلى أن المصنف (قده) لم يفرق في المقام بين الصغيرة والكبيرة في إعتبار عدمها في حقيقة العدالة، وإن خالف ما هنا ما ذكره في شرائط إمام الجماعة، ولا يخفى: أن المعاصي كلها كبيرة في نفسها فان مخالفة الخالق ومعصيته كبيرة لا محالة، ومع ذلك فبعض المعاصي أكبر من الآخر، وبذلك تقسم المعصية الى كبيرة وصغيرة، وبما أن الصحيح عدم الفرق بينهما في الإخلال بالعدالة فلا يهمننا التعرض لتشخيص الكبائر عن غيرها.

فنقول: مقتضى المفهوم العرفي واللغوي - الذي ذكرناه للعدالة - هو لزوم الإجتنب عن الصغيرة أيضاً، فان العدالة عند الإطلاق هي الإستقامة المطلقة في جادة الشّرع، والمعصية مطلقاً إنحرف عنها، وما ذكرناه من عدم منافاة الكبيرة لها فضلاً عن الصغيرة فإنها هو في صورة التوبة والندم، كما قيدناه بها. وبالجمله: مرتكب الحرام في حال ارتكابه يخرج عن العدالة سواء كان الحرام صغيرة أم كبيرة، ويعود إليها بالتوبة والندم ولو كان ما ارتكبه كبيرة، إلا أنه مع ذلك إشتهر بينهم أن الصغائر لا تنافي العدالة. وقد أستدل عليه بوجه:

(أحدها): (*١) وهي عمدتها قوله - عليه السلام - في صحيحة ابن أبي يعفور: «ويعرف بإجتنب الكبائر».

(وفيه): أنه مبني على ما إستظهره الشيخ (قده) من أن الصحيحة

(*١) وهو ما يظهر من مطاوى كلمات شيخنا الأنصارى (قده) في رسالة العدالة.

بيان المعرف المنطقي فتكون حقيقة العدالة هي إجتنااب الكبائر فقط، وأما على ما إستظهرناه من أنها لبيان الإمارة على العدالة فلا دلالة لها على ذلك، إذ عليه تكون إجتنااب الكبائر أمانة على العدالة الواقعية ما لم تحرز صدور الصغائر منه، فإن الأمانة إنمّا تكون حجة ما لم يعلم الخلاف، فكأنه قيل يكفي في إحراز العدالة المطلقة إجتنااب الكبائر، ولا حاجة إلى إحراز الإجتنااب عن الصغائر، وهذا لا يدل على عدم إخلال الصغائر بحقيقتها.

(الوجه الثاني) (*١) إن تكفير الصغائر باجتنااب الكبائر - كما ورد في الكتاب والسنة - يقتضي دوران العدالة مدار خصوص اجتنااب الكبائر، لأن فعل الصغيرة من المجتنب عن الكبائر لا يوجب بعداً عن المولى بعد تكفيرها، فهو أولى من التوبة في بقاء العدالة به، لأنها رفع، وهذا دفع، لأن العدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة، ولا تزول بالصغيرة.

(وفيه) أولاً: أن تكفير الصغائر معلق على إجتنااب الكبائر على الإطلاق، فلو إرتكب كبيرة ولو في آخر عمره لم تغفر له الصغائر الصادرة طيلة حياته، وعليه فلا يمكن الحكم بعدالة من إرتكب الصغيرة، لإحتمال أنه لا يغفر له بإرتكابه الكبيرة بعد ذلك.

(فان قيل): يمكن إحراز إجتناابه الكبائر بعد ذلك بالإستصحاب بناء على جريانه في الأمور المستقبلية - كما هو الصحيح -.

(قلت): لو تم ذلك فإنمّا يتم بالنسبة إلى المحرمات بناء على أن الإجتنااب عنوان لنفس التروك، لا أنه أمر وجودي ملازم له، وأما في الواجبات فمقتضى الأصل عدم الإتيان بها فيما بعد، فلا يمكن ترتيب آثار العدالة على من يشك في تركه الواجب بعد ذلك.

وثانياً: إن مجرد غفران الذنوب بغير التوبة تفضلاً منه تعالى لا يوجب صدق العدالة، بخلاف التوبة، فإنها كاشفة عن رسوخ الخوف في النفس المقتضي لترك المعصية، ومن آثاره الندم عليها لو صدرت منه إتفاقاً، لغلبة القوى النفسانية، وأما إذا كان المقتضي قاصراً من الأول بحيث لا يردعه عن ارتكاب بعض الذنوب، وإتفق أنه تعالى عفى عنها، فلا يصدق عليه العادل وإن لم يعاقب على ذنبه، لأن الإنحراف مطلقاً يضر بصدق الإستقامة المطلقة. (وبعبارة أخرى) لا تدور العدالة وعدمها مدار عدم إستحقاق العقوبة على الذنب وإستحقاقها، كي يقال الصغائر بعد تكفيرها لا تضر بالعدالة، بل المدار على صدق الإستقامة المطلقة في جادة الشرع وعدم صدقها، ولو بالإنحراف عنها بقليل.

(الوجه الثالث): (*١) هو أنه بعدما نفينا وجود حقيقة شرعية للعدالة فهي تكون كسائر الموضوعات التي تعلق بها حكم شرعي مما يتحمل المساحات العرفية، كإطلاق الصاع من الخنطة على الخنطة المدفوعة فطرة المشتملة على شيء يسير من تراب، أو تبين ونحوه ما يتسامح فيه، فحكمهم متبع في تشخيص موضوعات الأحكام، وإن كان مبنياً على هذا النحو من المساحات غير الموجبة لكون الإطلاق إطلاقاتاً مجازياً،

والعدالة من هذا القبيل لأن الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها فكثيراً ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الإرتكاب، أو يلتفتون إليها ولكن يكتفون في إرتكابها باعذار عرفية مسامحة، كترك الأمر بالمعروف، أو النهي عن المنكر، أو الخروج عن مجلس الغيبة، ونحوها، حياءً، مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم، فالظاهر عدم كون مثل

(*١) ذكره المحقق الهمداني في كتاب الصلاة من مصباح الفقيه ص ٦٧٥.

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً (١).

ذلك منافياً لإتصافه بالفعل عرفاً بكونه من أهل السر، والعفاف، والخير، والصلاح. وهذا بخلاف مثل الزنا، واللواط، وشرب الخمر، وقتل النفس، ونظائرها مما يرونها كبيرة، فإنها غير قابلة عندهم للمساخنة، فهذا هو الفارق بين الصغيرة والكبيرة.

(وفيه): أن الأعدار العرفية اذا كانت بحيث تمنع عن صدق المعصية ومقبولةً شرعاً، فلا فرق بين الكبائر والصغائر، وإن لم تكن بهذه المثابة فكيف لا يضر ارتكاب المعصية معها بصدق مفهوم العدالة بالمعنى الذي ذكرناه لها، فان الإستقامة المطلقة لا يمكن صدقها مع الإنحراف بالمعصية، ولو كان انحرافاً يسيراً.

(وبعبارة واضحة) الإنحراف اليسير ينافي الإستقامة المطلقة، وان كان لا ينافي مطلق الإستقامة، والعدالة عند الإطلاق هو الأول، دون الثاني، وأما الغفلة عن الحرمة حال الإرتكاب فهي عذر مطلقاً، فلا تكون فارقة بين الصغيرة والكبيرة. فالأقوى ان مطلق المعصية تنافي العدالة.

طرق ثبوت العدالة

١- حسن الظاهر

(١) سبق في نقل الأقوال أنه نسب إلى بعض الأصحاب القول بان العدالة هي حسن الظاهر، بل نسب إلى آخرين القول بأنها مجرد الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وإن لم يكن ظاهره حسناً، وعلى تقدير صحة النسبة فلا دليل على ذلك، إذ عمدة ما يستدل به للقولين هي الأخبار.

وقد يتوهم الناظر أنها في مقام بيان حقيقة العدالة، ولكن دقيق النظر فيها يقضي بانها لبيان الطريق إليها، فان العدالة - التي هي عبارة عن

الإستقامة الواقعية في الدين، قولاً، وفعلاً، وإعتقاداً. لما كانت من الأوصاف غير القابلة للعلم بها عادة، وتحتاج إلى معايشرة تامة في جميع الحالات وهذه لا تتفق لغالب الناس، بل لا يمكن تحصيل العلم بالعدالة الواقعية، إذ رب شخص في الظاهر في غاية التقوى والصلاح، وهو في الباطن من أهل الشرك والنفاق، وهذا مما لا يعلمه إلا الله تعالى، وإناطة الأحكام الكثيرة على إحراز العدالة الواقعية توجب تعطيلها. جعل في الشريعة السمحاء حسن الظاهر طريقاً، وأمانةً عليها، تسهلاً على المكلفين ورافاقاً بهم.

ويدل على ذلك جملة من الروايات.

(منها) قوله -عليه السلام-: في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة (*١): «والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته، وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته، وعدالته بين المسلمين، وذلك إن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه، ويتعاهد جماعة المسلمين... الحديث».

فان الاستفادة من قوله -عليه السلام- «والدلالة على ذلك إلى قوله -عليه السلام- وإظهار عدالته في الناس» أن من تستر بعيوبه الشرعية بين

الناس يحكم بعدالته، ولو مع احتمال إرتكابه المعصية في الخلوة، بل المستفاد من قوله - عليه السلام - «ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إلى قوله فان ذلك يميز شهادته وعدالته بين المسلمين» أن من حضر جماعة المسلمين في أوقات الصلوات الخمس بحيث لم يكن له معاشرة مع الناس إلا بهذا المقدار يحكم بعدالته أيضاً، ولو مع الجهل بأحواله في سائر أعماله، بحيث لو سئل عنه في قبيلته قالوا: ما رأينا منه إلا المواظبة على الصلوات، والتعاهد لأوقاتها، وهي المراد بالخير المذكور في قوله - عليه السلام - «ما رأينا منه إلا خيراً».

فهذا المقدار يكفي في الحكم بعدالته، ولا يحتاج إلى المعاشرة معه في جميع الحالات، فان حضور الجماعة أمانة تعبدية على كونه تاركا للمعصية، وعاملاً بالطاعات، لقوله - عليه السلام - «وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب».

نعم من كان مجهول الحال رأساً بحيث لا يحضر جماعة المسلمين، ولم يكن له معاشرة مع أحد لا طريق لنا إلى عدالته. بل أشرنا فيما تقدم^(١) إلى أن المستفاد من الصحيحة أن من لم يحضر جماعة المسلمين لا دليل على أنه يصلي، لقوله - عليه السلام - «وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي إذا كان لا يحضر مصلّاه، ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والإجتماع إلى الصلوة لكي يعرف من يصلي من لا يصلي...».

(ومنها): صحيحة حريز عن أبي عبدالله - عليه السلام - في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعُدل منهم إثنان، ولم يعدل الآخران؟ فقال: إذا كانوا من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعاً»^(٢).

(١) ص ١٤٧.

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ٢٩٣ كتاب الشهادة ب ٤١ ح ١٨.

والمتحصل من مجموع الصحيحتين: هو أن من لم يظهر منه فسق وحضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته، ولو جهل حاله في سائر أعماله. (*١)

هل تعتبر المباشرة

(ربما يتوهم): أن مجرد ذلك لا يكفي في الحكم بالعدالة، بل لابد فيه من المعاشرة معه بمقدار لو كان فيه عيب ديني لظهر، ولا يكفي فيه المرة والمرات، بل لابد من المصاحبة والمعاشرة معه بمقدار لو سئل المعاشرون له عن حاله صح لهم أن يقولوا: ما رأينا منه إلا خيراً، وذلك لعدم صدق ستر الذنوب إلا في مورد كانت معرضاً للظهور، وهذا لا يكون إلا بالمعاشرة، ولموثقة سماعه (*٢) عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال: قال من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروته، وظهر عدله، ووجبت أخوته». (*٣)

بدعوى: أن مفهومها عدم ثبوت عدالة من لم يكن فيه الخصال

(*١) ونحوها صحيحة عبدالله بن مغيرة قال: «قلت لأبي الحسن الرضا - عليه السلام -: رجل طلق امرأته، وأشهد شاهدين ناصيين؟ قال: كل من ولد على الفطرة، وعُرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته».

في الباب المتقدم ح ٥.

وموثقة أبي بصير عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائماً» في الباب المتقدم ح ١٠.

(*٢) وهي مروية عنه - عليه السلام - بطرق عديدة منها ما عن الكافي بإسناده عن سماعه وكلهم ثقات، نعم فيهم عثمان بن عيسى، والأظهر أنه ثقة، كما ذكرنا في مباحث المياه في ذيل مسألة ٢ من فصل الماء الراكد وفي ج ١٨ من الوسائل ج ٤١ من ابواب الشهادات ح ١٥ روى هذا الحديث عن الخصال والعيون، وما عن الخصال ضعيف بزید بن محمد، وعبدالله بن أحمد الطائي، وأبيه، وأما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا - عليه السلام - بطرق ثلاثة كلها مجهولة.

(*٣) الوسائل ج ٨ ص ٥٩٧ كتاب الحج ب ١٥٢ من أبواب العشرة ح ٢.

الثلاث المتوقفة على المعاشرة، ولو من باب السلب بانتفاء الموضوع.
والجواب: أما عن عدم صدق الستر إلا بالمعاشرة فإنه يكفي في صدقه مجرد حضور جماعة المسلمين وعدم ظهور معصية منه، كما دل على ذلك صحيحة ابن أبي يعفور:

وأما عن المعارضة (فأولاً) بأن الحكم في الموثقة ليس على نحو القضية الشرطية كي تقع المعارضة، فإن كلمة «من» فيها موصولة، فهي قضية حملية لا مفهوم لها، وغايتها الدلالة على ثبوت الحكم لموضوعه. ونتيجة الجمع بينها وبين الصحيحة أمارية كل من المعاشرة وحضور الجماعة على الوجه المذكور.

و (ثانياً): لو سلم أنها شرطية فليس مفهوم الشرط فيها عدم المعاشرة رأساً، بل عدم كل من الظلم والكذب وخلف الوعد في فرض المعاشرة، فالمفهوم إنما هو بعد تحقق المقسم، لا السلب بانتفاء الموضوع.

(وثالثاً): لو سلم ذلك أيضاً فلا دلالة لها على الإنحصار، لأن كلمة (من) في الجواب في قوله -عليه السلام- «كان ممن» للتبعيض، فهي قرينة على عدم انحصار أمارة العدالة فيما ذكر في الموثقة فلاتنافي حجية أمارة أخرى في عرضها، ولأجل ذلك لا يحتمل إختصاص حرمة الغيبة بمن كان واجداً للصفات المذكورة في الموثقة.

(ورابعاً): لو قطعنا النظر عن ذلك كله، وسلمنا دلالتها على الإنحصار كانت المعارضة بينها بالعموم من وجه ولا بد من الجمع بينها إما بالتقييد ب (و) أو ب (أو) والثاني هو الأظهر كما حققناه في الأصول (*١)

(*١) ومجمل الكلام في ذلك هو انه اذا كان حكم واحد مترتباً في دليلين على موضوعين كانت النسبة بينها بالعموم من وجه فهو لا يخلو عن إحدى صور ثلاث:
(الاولى) أن تكون القضية في كل من الدليلين حملية لا مفهوم لها، كما اذا قال «يجب

ونتيجة الجمع أيضاً ما ذكر من أمارية كل منها.

بل لا بد من التقييد بـ (أو) لأن الصحيحة لا مفهوم لها بخلاف الموثقة، ولو سلم عدم ترجيح التقييد بأحد الوجهين على الآخر كانت الموثقة مجملة من هذه الجهة، فلا بد من الأخذ باطلاق الصحيحة لعدم إجمال فيها من حيث الدلالة على الإكتفاء بما ذكر فيها من الأمانة على العدالة، فلا موجب لتقييدها بعد فرض العلم بتقييد الموثقة على كل تقدير، ونتيجته تعين التقييد في الموثقة بـ (أو) فينتج ذلك ثبوت العدالة بأحد الأمرين من المعاشرة، وحضور جماعة المسلمين مع عدم رؤية ذنب منه، فتدبر جيداً.

ويؤيد ما ذكرنا من كفاية عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة جملة من الروايات وان كانت ضعاف.

تقصير الصلاة عند خفاء الجدران» وقال في الدليل الثاني «يجب التقصير عند خفاء الأذان» وفيها لمعارضة بين الدليلين، وتكون النتيجة ان كلا من خفاء الجدران وخفاء الأذان سبب مستقل لوجوب القصر.

(الثانية) أن تكون القضية فيها شرطية بحيث تقع المعارضة بين مفهوم كل منها ومنطوق الآخر، كما اذا قال في المثال «اذا خفي الأذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر» وبما ان النسبة بين منطوق كل من الدليلين ومفهوم الآخر نسبة الخاص إلى العام فلا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم، ومرجع ذلك الى الجمع بين الدليلين بتقييد اطلاق منطوق كل منهما بالآخر بالعطف بـ (أو) إذ المفهوم من توابع المنطوق. والتقييد بـ (الواو) وان كان رافعاً للتنافي لكنه بلا موجب، لأن المعارضة انما هي بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر لا بين المنطوقين، ويتقدم المنطوق على المفهوم تقدم الخاص على العام، وتكون النتيجة هو العطف بـ (أو).

(الثالثة) أن تكون القضية في أحد الدليلين شرطية، وفي الآخر حملية، كما اذا قال في المثال «اذا خفي الأذان فقصر، ويجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران» وفيها تقع المعارضة بين منطوق الحملية ومفهوم الشرطية، وتكون النسبة نسبة الخاص الى العام، فيقدم المنطوق، ومرجه أيضاً الى التقييد بـ (أو) لما ذكرناه في الصورة الثانية. ومقامنا من قبيل الصورة الثالثة، لأن الصحيحة لا مفهوم لها بخلاف الموثقة بعد الغرض عن الإشكالات المتقدمة.

(منها) قوله - عليه السلام - في رواية علقمة «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً...» (*١).

(ومنها) قوله - عليه السلام - في مرسله يونس: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسئل عن باطنه» (*٢).

نعم: لا بد من حضوره جماعة المسلمين، كي نعرف منه المواظبة على الطاعات، ويخرج عن كونه مجهول الحال، لدلالة صحيحة ابن أبي يعفور على ذلك - كما عرفت - وبذلك يجمع بين ما تقدم من الروايات، وبين ما دل على اعتبار معروفيته بالخير والصلاح في قبول شهادته، كصحيحة عبدالله بن مغيرة لقوله - عليه السلام - فيها «كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته» (*٣).

وحسنة البنزطي لقوله - عليه السلام - فيها «من ولد على الفطرة أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير» (*٤).

فان الصحيحة قد طبقت الخير والصلاح على حضور الجماعة، ودلت على الإكتفاء بها، فلا دليل على إعتبار أزيد من ذلك.

(*١) الوسائل ج ١٨ ص ٢٩٢ كتاب الشهادة ب ٤١ ح ١٣ ضعيفة بصالح بن عقبة، وعلقمة.

(*٢) في الباب المتقدم ح ٣ - ضعيفة بالإرسال.

ونحوها رواية إبراهيم بن زياد الكرخي (في الباب المتقدم ح ١٢).

(*٣) الوسائل ج ١٨ ص ٢٩٠ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٥.

(*٤) الوسائل ج ٧ ص ٢٨٢ كتاب الطلاق ب ١٠ من أبواب مقدماته وشروطه.

حسن الظاهر أمانة تعبدية

ثم إن حسن الظاهر - على ما ذكرنا - أمانة تعبدية على العدالة الواقعية ومقتضى إطلاق ما دل على أماريته عدم إعتبار الظن بحسن الباطن، بل مقتضاه عدم قبح الظن بالخلاف في أماريته، كما هو الحال في جميع الإمارات التعبدية، ويؤيد ذلك في خصوص المقام قوله - عليه السلام - في مرسله يونس المتقدمة^(١): «ولا يسأل عن باطنه» لدلالته على عدم الإعتبار بالباطن رأساً، بل صريح قوله - عليه السلام - في صحيحة ابن أبي يعفور «حتى يحرم على المسلمين التفتيش عما وراء ذلك من عثراته وعيوبه» حرمة التجسس عن الباطن. ومن الظاهر أن الظن بحسن الباطن يتوقف على تتبع زلاته والفحص عن أسراره في الجملة.

وذهب شيخنا الأنصاري (قده) إلى لزوم تقييد هذه الإطلاقات بما دل على إعتبار الوثوق بالعدالة كقوله - عليه السلام - في مرسله يونس: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته...» بدعوى ان المراد يكون ظاهره موجباً للوثوق بباطنه، لعدم حصول الأمان إلا بذلك، وكقوله - عليه السلام - في رواية علي بن راشد: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه»^(٢).

وفي رواية الشيخ باسناده عن سهل بن زياد: زيادة وأمانته.

(ولا يخفى) أنه لا يصلح شيء من الروایتين لتقييد الإطلاقات المتقدمة. أما المرسل: فضافاً إلى ضعفها بالإرسال^(٣) لادلالة لها على لزوم

(١) في ص ١٩٠.

(٢) الوسائل ج ٣ ص ٣٨٨ ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.

(٣) والإعتذار عن إرسالها بكون المرسل من أصحاب الاجماع، وبرواية المشايخ الثلاثة (قدم) لها في كتبهم باسناد مختلفة، وفيهم جماعة من الأعظم، وباعتماد المشهور عليها في بعض

الأمن بالباطن لأن الموصوف بالأمن هو ظاهر الرجل دون باطنه فهي على عكس المطلوب أدل فالمراد أن يوثق بظاهره، وأنه لا يتجاهر بالفسق، لا أن يوثق بموافقة ظاهره باطنه، وأن حسن الظاهر مسبب عن الملكة.

وأما ما دل على إعتبار الوثوق بالعدالة فهو محكوم بما دل على أمارية حسن الظاهر، كسائر الطرق والأمارات، لأن ظاهر ما دل على إعتبار الوثوق بها هو إعتباره على نحو الطريقة لا الموضوعية، وإلا لزم تقييد حجية البينة على العدالة وإستصحابها بالدليل المذكور أيضاً، مع أنه لا يلتزم هو ولا غيره بذلك.

ولو سلم إعتباره قيداً للموضوع فهو لا يصلح لتقييد حجية الأمانة، لأن غايته أخذه في الموضوع على وجه الطريقة لا أنه صفة خاصة، وإلا لم يكن العلم بالعدالة كافية في ترتب آثارها، وقد حققنا في محله قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقة، هذا كله مع إختصاص رواياته بإمام الجماعة فلا تشمل غيره.

وأما ما ذكره المصنف (قده) من التقييد بالظن فليس له وجه عدا ما قيل من إنصراف الروايات إلى الغالب من حصول الظن بالعدالة من حسن الظاهر، وضعفه ظاهر.

مضمونها غير مجد، لأن المشايخ وغيرهم من الأعاظم وإن كانوا من أصحاب الإجماع إلا أنهم قد يروون عن الضعاف، وإلا لزم تصحيح جميع ما يروونه في الكتب الأربعة، ومن المحتمل أن تكون الوساطة في المرسلات من الضعاف. نعم حكى بعضهم عن العلامة المحقق شيخ الشريعة الإصفهاني أنه ذكر في مجلس درسه «ان يونس إنما يروى عن ستين رجلا كلهم ثقات» ولكن الناظر في الرواة الى يونس يجد أن بعضهم ضعاف، فالرواية ضعيفة وعمل الأصحاب لا يجيئها.

وتثبت بشهادة العدلين (١). (*١)

٢- شهادة العدلين

(١) ثبوت العدالة بشهادة العدلين لادليل عليه بالخصوص، عدا روايات ضعيفة السند أو الدلالة كما سيأتي، نعم سبق (*٢) ان عموم بناء العقلاء المضى شرعاً هو الدليل العام على حجية البيّنة في مطلق الموضوعات، وإلا فاثبات العموم بالإضافة إلى غير مورد الحكومات مشكل جداً، فإن الإستدلال له برواية مسعدة بن صدقة، ورواية عبدالله بن سليمان الواردة في الجبن (*٣) وبالأولوية القطعية من حجيتها في باب الخصومات، وبالإستقراء القطعي، وبني الخلاف، أو دعوى الإجماع كلها وجوه لا تخلو عن المناقشة. وسيأتي ذكرها عند البحث عن طرق ثبوت النجاسة.

وقد إستدل شيخنا الأنصاري (قده) في رسالة العدالة لثبوت العدالة بالشهادة بروايات خاصة أشرنا إليها آنفاً.

(منها): ما ورد من فعل النبي - صلى الله عليه وآله - حيث كان يبعث رجلين من أصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحاً وتعديلاً. (*٤)

(١) (*١) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده»: «بشهادة العدلين» (تقدم أنه لا يبعد ثبوتها بشهادة عدل واحد، بل بمطلق الثقة، وإن لم يكن عدلاً).

(٢) (*٢) ص ١٤٠.

(٣) (*٣) تقدم الأولى في تعليقه ص ١٤١، والإشارة إلى الثانية في تعليقه ص ١٣٩.

(٤) (*٤) إشارة إلى ما روى عن الإمام العسكري - عليه السلام - في التفسير المنسوب إليه، عن أبيائه عن أمير المؤمنين - عليه السلام - قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وآله - إذا تخاصم إليه رجلان قال للمدعى: ألك حجة؟ فإن أقام بينة يرضاها ويعرفها أنفذ الحكم على المدعى عليه.. إلى أن قال: وإذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود: أين قبائلكما فيصفان، أين

(وفيه): أنها واردة في الحكومة، وقد ذكرنا أنها خارجة عن محل الكلام، بل هي على عكس المطلوب أدل، كما لا يخفى على من راجعها. على أنها ضعيفة السند لأنها مروية عن التفسير المنسوب الى العسكري -عليه السلام-.

(ومنها): ما دل على قبول شهادة القابلة إذا سئل عنها فعدلت. وهي رواية جابر عن أبي جعفر -عليه السلام- قال: «شهادة القابلة جائزة على أنه إستهلّ أو برز ميتاً إذا سئل عنها فعدّلت». (*١)

ولعل وجه الإستدلال بها هو أن القدر المتيقن منها التعديل بالبيّنة.

(وفيه): أن الرواية لما كانت مجملة فالقدر المتيقن هو التعديل بما يفيد العلم أو الاطمئنان - كالشيع المفيد لذلك، أو إخبار من يفيد قوله الإطمئنان ولو بمعونة القرائن الخارجية - لأن الحمل عليه أولى من الحمل على البيّنة غير المفيدة لذلك، فلا بد في حملها على إرادة البيّنة من دليل خارج يدل

منزلكما فيصفان، ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه، ثم يأمر فيكتب اسامي المدعى والمدعى عليه والشهود، ويصف ما شهدوا به، ثم يدفع ذلك إلى رجل من أصحابه الخيار، ثم مثل ذلك إلى رجل آخر من خيار أصحابه، ثم يقول: ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلها وأسواقها ومحالها، والربض الذي ينزلانه فيسأل عنها، فيذهبان ويسألان، فان أتوا خيراً وذكروا فضلاً رجعوا إلى رسول الله فأخبراه، أحضر القوم الذي أتوا عليها وأحضر الشهود، فقام للقوم المثنين عليها: هذا فلان بن فلان، وهذا فلان بن فلان، أتعرفونها؟ فيقولون نعم فيقول إن فلانا وفلانا جاآني عنكم فيما بيننا بجميل وذكر صالح فان قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتها على المدعى عليه.. الحديث. (الوسائل كتاب القضاء ب ٦ من أبواب كيفية الحكم ح ١).

ولا يخفى أن إحضار القوم المثنين على الشاهدين وسؤالهم عن حالهما مع أن الرجلين المبعوثين إليهم جاآه بالخبر يدل على عدم عمل النبي -صلى الله عليه وآله- بقولها في التعديل فالرواية على عكس المطلوب أدل.

على حجيتها. هذا مضافاً إلى ضعف سندها. (*١)

(ومنها): فحوى مادّة على إعتبار البيّنة في الجرح، كرواية علقمة المتقدمة (*٢) ويمكن تقريب الأولوية بوجهين:

(أحدهما) أن الفسق أمر وجودي، والعدالة أمر عدمي، فإذا كانت البيّنة حجة لإثبات أمر وجودي على خلاف الأصل كانت حجة لإثبات أمر عدمي موافق للأصل بطريق أولى.

(والجواب) عن ذلك أولاً: أن الفسق يتحقق بفعل الحرام، أو بترك الواجب كما أن العدالة يعتبر فيها ترك الحرام وفعل الواجب، فليس الفسق أمراً وجودياً، ولا العدالة أمراً عدمياً.

وثانياً: إن الإطلاع على الفسق يمكن حصوله غالباً بأدنى معاشرّة بل إتفاقاً، فإنّه يتحقق بترك أي واجب أو فعل أي حرام، وهذا بخلاف العدالة، فإن ثبوتها يتوقف على المعاشرّة أو ما في حكمها. فثبوت الفسق بالبيّنة لا يلزم ثبوت العدالة بها، فكيف بالأولوية؟

(ثانيهما) أن ثبوت العدالة بشهادة العدلين بها أولى من ثبوتها بعدم شهادتها بالفسق. وقد دلت الرواية على ثبوتها بالثاني.

(والجواب) عن ذلك: أن ثبوتها بعدم الشهادة إنّما هو بضميمة أمر آخر من حسن الظاهر، أو حضور جماعة المسلمين على ما عرفت، وإلا فكيف يحكم بعدالة مجهول الحال بمجرد عدم قيام البيّنة على فسقه؟ بل المقتضى لثبوتها أمر آخر، وإعتبار عدم الشهادة بالفسق في ثبوتها من قبيل إعتبار عدم المانع. (*٣)

(*١) بعمر بن شمر.

(*٢) ص ١٩٠.

(*٣) ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون العطف بين الجملتين في قوله - عليه السلام -: «فن لم

وتوهم الإستدلال بالرواية بضميمة عدم الفصل بين الفسق والعدالة واضح الدفع، لعدم ثبوت إجماع تعبدي على ذلك.

ومثله في الضعف الإستدلال بقوله - عليه السلام - في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة (*) «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً» بضميمة الإجماع على عدم إعتبار أكثر من البيئنة، وجه الضعف أن الإجماع المذكور فرع حجية البيئنة على العدالة ومع عدم ثبوت حجيتها كيف يمكن تحصيل إجماع تعبدي؟ فن المحتمل إعتبار بلوغ عدد المسؤولين الى حد الشيعاء، كما هو ظاهر السؤال من القبيلة والمحلة.

فالمتحصل أنه لا يمكن الإعتماد على شيء من الروايات الخاصة في المقام، فالمرجع هو الدليل العام المتقدم.

بقي أمران:

البيئنة أمانة تعبدية

(الأول) لافرق في حجية البيئنة عند العقلاء بين حصول الظن بالوفاق وعدمه، بل لا يعتبر فيها عدم الظن بالخلاف من دون فرق في ذلك بين احتمال تعمد الكذب أو الخطأ، كما إستقر بناؤهم على ذلك في العمل بظواهر الألفاظ، وحملها على إرادة الظواهر بنحو الجدل، حفظاً لنظام معيشتهم

تره بعينك...» ب (و) كما في رسالة شيخنا الأنصارى (قده) أو ب (أو) كما في نسخ الوسائل، وأمالى الصدوق - ص ٦١ طبع قم - إذ على كلا التقديرين يكون المراد من العطف الجمع بين عدم رؤية الذنب، وعدم شهادة العدلين بالفسق في ثبوت العدالة، فيكون بمعنى الواو، فانه لا يحتمل أن يكون انتفاء أحدهما دون الآخر كافياً في ثبوت العدالة، ومعه لا حاجة إلى حمل الجملة الأولى على صورة المعاشرة معه، والجملة الثانية على صورة معاشرة الغير ممن يعتبر قوله في الشهادة كما صنعه شيخنا المحقق الأصفهاني (قده) في رسالة الإجتهد والتقليد ص ٩٠.

في مختلف النواحي، كامتثال العبيد لأوامر مواليمهم، واثبات الحقوق بالأقارير والبيّنات وغير ذلك، فإن إناطة الحجية في ذلك كله بحصول الظن الشخصي بالوفاق، أو بعدم الظن بالخلاف تستلزم إختلال النظام، إذ لا ضابطة له لإختلاف الأشخاص في حصول الظن لهم وعدمه إختلافاً كثيراً، ولم يرد من الشرع ردع عن هذا البناء، ومع هذا لا حاجة إلى التمسك بالإطلاقات كي يناقش في ثبوتها في المقام.

عدم الفرق بين الشهادة القولية والفعليّة

الأمر الثاني: لافرق بين الشهادة القولية والفعليّة بان يصدر من العدلين عمل يدل ويشهد على عدالته كأن يصليا خلف رجل مع إحراز أنّ وجه العمل ليس إلا إعتقادهما بعدالته، دون أي داع آخر كالضرورة ونحوها، فإن سيرة العقلاء قد إستقرت على العمل بالشهادة الفعليّة، كما إستقرت على العمل بالشهادة القولية، فكما أنّ قول الشاهد «زيد عادل» يكشف عن إعتقاده بعدالته، كذلك إقتداؤه به في الصلاة. وهذا نظير من يريد أن يدل السائل على الطريق، فانه قد يدلّه باللفظ والكلام، وقد يرشده بحركة يد ونحوها.

وإستدلّ شيخنا الأنصاري (قده) له في رسالة العدالة بعموم ما دل على وجوب تصديق العادل من الأدلة الشرعية، وأورد عليه بعض مشايخنا المحققين (قده) (*) بما حاصله: أن مجرد إتصاف الفعل بالصدق والكذب لا يجدي ما لم يصدق الخبر والبناء على فعله كقوله، ودعوى العموم لا يلائم مع إعترافه (قده) بانصرافه أدلة وجوب تصديق العادل إلى القول، هذا مع أن الحكاية بالفعل لا تكشف إلا عن إعتقادهما بعدالة الإمام، فإن عدالتهما

(*) في رسالة الإجتهد والتقليد ص ٩٤-٩٧.

وبالشياع المفيد للعلم (١).

لا يقتضي أزيد من ذلك، فلا يكون الفعل دالاً على أمر ذي أثر بحسب المورد. لأن جواز الإقتداء وأشباهه مرتب على العدالة الواقعية، لا على إعتقاد المخبر بها. وهذا بخلاف القول، فانه دال على العدالة الواقعية ولو بالإنترام كما لو صرح. وقال: أعتقد عدالة زيد، لأن الإعتقاد طريق بل شهادة بلازمه... إنتهى ملخصاً.

والصحيح أن يقال: إنّ العدلين إذا قصداً بفعلها الحكاية عن عدالة الإمام فلا ينبغي الإشكال في صدق النبا والخبر على فعلها هذا، كما يصدق على قولها، فيشمله أدلة تصديق العادل إلا أنّ مقتضى ذلك كفاية إقتداء العدل الواحد، بل الثقة، لما ذكرناه في محله من أن الأدلة اللفظية كآية النبا لو تمت فإنّها تدلّ على حجية خبر الثقة ولا يشترط فيه العدالة، وأما إذا لم يقصد بفعلها الحكاية عن عدالة الإمام فلانحتاج في حجّيته الى التمسك باطلاق مادل على وجوب تصديق العادل، إذ يكفي بناء العقلاء على ثبوت العدالة بذلك وترتيب آثار الواقع، إذ لا يعتبر عندهم قصد الحكاية في حجّية الدلالات، سواء أكان الدال لفظاً أم غيره نظير ما ذكرناه في الدلالة الإلتزامية فانها حجة سواء أكان المتكلم ملتفتاً الى الملازمة أم لا. هذا ولكن مقتضاه أيضاً إلاكتفاء بفعل العدل الواحد بل الثقة فلا خصوصية للبيئة بما هي بيئة إلا أنها تشتمل على الحجة وزيادة، فلا إشكال في ثبوت العدالة بها لفظية كانت أم فعلية.

٣- الشياع

(١) لا إشكال في ثبوت العدالة بالعلم سواء أحصل من الشياع أم من حسن الظاهر أم من غيرهما. وإنّما الكلام في ثبوت العدالة بالشياع

الظني. ويمكن الإستدلال له بقوله - عليه السلام - في صحيحة ابن أبي يعفور في جواب السائل عن طريق معرفة العدالة: «أن تعرفوه بالستر والعفاف...» الخ^(١) لدلالته على أن معروفة الشخص عند الناس بهذه الأمور أمانة على عدالته، وهي معنى الشيعاء عندهم، كما عرفت ذلك في ذيل تفسير الصحيحة، وأنّ الصحيح حملها على بيان المعرف الأصولي للعدالة، ومقتضي إطلاقها عدم إعتبار العلم بل ولا الظن بالعدالة من تحقق الشيعاء فهو كساير الأمارات التبعية. هذا،

ولكن لا دلالة لهذا الكلام إلا على حجية شيوخ معرفة الناس له بالعدالة، لا شيوخ الخبر عنها الذي هو المراد بالشيعاء، إذ الشيعاء إخبار جماعة يفيد قولهم الظن بالعدالة نوعاً فكأنه - عليه السلام - قال: إذا شاع إعتقاد الناس بعدالته كفي ذلك في إحرازها، وهذا غير إشاعة الخبر عن عدالته بين الناس.

اللهم إلا أن يقال: إنّ معروفة الشخص عند الناس بالعدالة لا تنفك غالباً عن معروفة الخبر عنها عندهم، إذ لا طريق لنا إلى معرفة الناس بشيء وإعتقادهم به إلا إخبارهم عنه الدال بالإلتزام على إعتقادهم به، فأخبار جماعة عن عدالة شخص يكشف عن إعتقادهم بها كشفاً نوعياً، فيكون عدالته معروفاً بينهم بذلك المعنى المراد.

ويمكن الإستدلال له أيضاً بقوله - عليه السلام - في ذيل الصحيحة^(٢): «فاذا سئل عنه أهل محلته وقبيلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً...» لدلالته على حجية جوابهم - وإن لم يفد العلم - إذا سألوا عن حال الرجل وأخبروا عنه بأنهم لم يروا منه إلا الخير والمواظبة على الصلوات

(١) تقدمت ص ١٧٣.

(٢) تقدم ص ١٨٥.

والتعاهد لأوقاتها- التي هي عبارة عن حسن الظاهر الكاشف عن العدالة الواقعية تعبدًا- لأن ظاهر هذه الجملة أنها لبيان الأمانة على حسن الظاهر، إذ هي جملة مترتبة على الشرط أعني قوله- عليه السلام-: «فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس» ويكون جواب الشرط قوله- عليه السلام- بعد ذلك: «فان ذلك يميز شهادته وعدالته...» (*١)

وقد ذكرنا أن الاستفادة من الصحيحة ثبوت العدالة بحضور جماعة المسلمين مع عدم رؤيّة ذنب منه، فإذا كان مجهولاً عندنا وسألنا أهل محلّته عن حاله، وقالوا لم نر منه شيئاً إلا المواظبة على الصلوات كفي ذلك في ثبوت حسن ظاهره الكاشف عن العدالة الواقعية، وإن لم يحصل لنا العلم بها من إخبارهم. فتدبر.

ثم إن شيخنا الأنصاري (قده) إستدل بروايات أخر على ثبوت العدالة بالشياع الظني عموماً وخصوصاً، ولا يخلو شيء منها عن المناقشة في السند أو الدلالة لانطيل الكلام بذكرها. ولا ينبغي التعرض للقول بحجية مطلق الظن لضعف مستنده بما لا يخفى، كما أنه لا ينبغي المناقشة في حجية الوثوق بالعدالة، لأنه حجة عقلائية.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه في طرق ثبوت العدالة: أنها لا تنحصر في ثلاثة- العلم والبينة والوثوق- كما قيل. بل تثبت بما ذكر، وبحسن الظاهر، والشياع، وخبر العدل الواحد، وخبر الثقة تعبدًا، وان لم يحصل العلم أو الوثوق بشيء من ذلك.

(مسألة ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره (١).

زوال الشرائط عن المجتهد

(١) نسب إلى المعروف: أنّ حكم صيرورة المجتهد فاسقاً أو كافراً أو مخالفاً أو مجنوناً أو عامياً حكم موته في وجوب العدول عنه.

وإستدل على ذلك شيخنا الأنصاري (قده) في رسالة التقليد بإطلاق معاهد الإجماعات في إعتبار العلم والعدالة عند العمل من غير فرق بين الإبتداء والإستدامة، وحكى عن غير واحد من معاصرية القول بجواز البقاء في ذلك كله. ولا يخفى: أن تحصيل الإجماع التعبدي في أمثال المقام صعب جداً خصوصاً مع وجود المخالف، فلا بد من الرجوع الى سائر الأدلة. فتقول: فقد الشرائط يكون على نحوين.

(أحدهما): أن يكون موجباً لزوال الرأي الموجب لزوال العنوان، كزوال العقل، وقوة الإجتهد، فإن المجنون ومن زال عنه قوة الإجتهد لطن في السن كثيراً بحيث إختل فهمه لا يصدق عليه عنوان الفقيه.

و (ثانيهما): أن يكون موجباً لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الإيمان، والعدالة،

ومقتضي الأصل العملي في كلا القسمين عدم الحجية، لإحتمال دخل الشروط المذكورة في صحة التقليد استدامةً، كدخلها ابتداءً.

وإستصحاب حجية الرأي السابق وإن كان تاماً في نفسه، إذ الموضوع فيه حدوث الرأي لابقائه كي يشكل فيه بعدم بقاء الموضوع إما بعدم بقاء الرأي في زمان الشك، كما في القسم الأول، وإما بعدم كونه رأي الفقيه العادل كما في القسم الثاني كما أوضحنا الكلام فيه في مسألة البقاء على

تقليد الميت^(١) إلا أنه يشكل بأنه من الإستصحاب في الشبهات الحكيمة الذي لا نقول به.

نعم: مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية جواز البقاء حتى في القسم الأول، لأنها إنما تدلّ على إعتبار الوصف حين الرجوع إلى المجتهد لا حين العمل بفتواه، فلا وجه لما ذكره بعض مشايخنا المحققين (قده)^(٢) من «إنّ ظاهر الأمر بتقليد الفقيه العادل مثلاً- إن كان مسوقاً لوجوب إتباع رأيه لا روايته- ثبوت الرأي المضاف إلى الفقيه العادل حال تعلق العمل أو الإلتزام به، وإلا كان عملاً بغير الرأي، أو برأي غير الفقيه، أو برأي الفقيه غير العادل».

وذلك لأنّ الاستفادة مما دلّ على وجوب الرجوع إلى الفقيه والسؤال من أهل الذكر هو لزوم صدق العنوان عليه حال تعلّم الأحكام منه لا حال العمل بفتواه. ومن هنا قلنا بأنّ جواز البقاء على تقليد الميت هو مقتضى الأدلة اللفظية، وأنه لا يحتاج فيه إلى الإستصحاب فراجع.

ومع قطر النظر عن الإطلاقات يكفيننا السيرة العقلانية على العمل بالرأي السابق، فإذاً لا بد من ملاحظة الأدلة المقيّدة الدالة على إعتبار الشرائط المذكورة من العقل والإجتهد والإيمان والعدالة، فإن كان لها إطلاق يشمل صورة الإستدامة تكون مقيدةً للإطلاقات وراعيةً عن السيرة، إلا أن الشان في إثبات الإطلاق لما دلّ على إعتبارها، فراجع ما تقدم من الإستدلال على الشروط المذكورة. وقوله - عليه السلام - «خذوا ما روؤ وذرؤا ما رأو» لا يصلح لأن يكون رادعاً عن العمل بفتوى من صار مخالفاً، إذ المراد أنّ سوء عقيدتهم في أصول الدين لا يضر بأخذ رواياتهم التي رووها حال

(١) ص ٦٧-٦٨

(٢) في رسالة الاجتهاد والتقليد ص ٢٩.

(مسألة ٢٥) اذا قلد من لم يكن جامعاً. ومضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر (١).

الإستقامة.

هذا كله بحسب البرهان والصناعة، ولكن المعلوم من مذاق الشرع أنّ من زال عقله أو علمه أو عدالته أو إيمانه المستلزم ذلك نقضه ونزول مقامه لا يليق بمنصب الزعامة والمرجعية في الدين. ولا يقاس شيء من ذلك بالموت. فإنّه كمال المؤمن، ورقى له من عالم الى عالم آخر، فجاز البقاء على تقليد الميت لا يلازم جواز البقاء على تقليد المجنون أو العامي أو الفاسق أو المخالف.

وهذا الوجه هو العمدة في اعتبار هذه الشروط حدوثاً وبقاءً. ومع ذلك فالاحوط هو العمل باحوط القولين.

حكم تقليد فاقد الشرائط

(١) بمعنى أنّه إذا كان معذوراً في تقليده فاقد الشرائط فهو كالجاهل القاصر وإلا فكالقاصر وقد سبق حكمها في (مسألة ١٦) هذا.

ولكن الصحيح أن يقال إنه لو كان معذوراً في تقليده له - بان قلد شخصاً على الموازين الشرعية ثمّ إنكشف له خطأها - كان المورد من صغريات مسألة الأجزاء، وقد يدعى فيه الإجماع على الإجتزاء بالأعمال السابقة، كما أدعى ذلك في صورة العدول إلى الحي أو الأعمى، وإن كان فرق بين المقامين من جهة صحة التقليد هناك ظاهراً وواقعاً وصحته في المقام ظاهراً فقط، ولو لم يكن معذوراً كما اذا قلده بغير الميزان الشرعي كان كمن لم يقلد. ولكن حيث إنّ المختار عندنا عدم الإجزاء مطلقاً يكون حكم

(مسألة ٢٦) اذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات،
وقلّد من يجوز (١) البقاء له أن يبق على تقليد الأول في جميع المسائل إلا
مسألة حرمة البقاء.

الصورتين متحداً فلا بد من تطبيق أعماله على فتوى من يجب الرجوع إليه
فعلاً.

لا يجوز البقاء على تقليد الميت في حرمة البقاء

(١) المراد به الجواز بالمعنى الأعم الشامل للوجوب فنقول في توضيح
الحال في المقام: إنه لا ينبغي الشك في إستحالة شمول فتوى الحي بجواز
البقاء لفتوى الميت بالحرمة بالإضافة الى نفس هذه المسألة، وذلك لإستلزام
شمولها لها عدمه، كما لا ينبغي الشك في إستحالة شمولها لفتوى الميت بالحرمة
بالإضافة إلى سائر المسائل الفرعية مع شمولها لفتوى الميت في تلك المسائل،
لإستلزامه التناقض في مقام جعل الحجة بالنسبة إلى تلك المسائل، لأن
مقتضى فتوى الحي بالجواز فيها حجية فتوى الميت فيها تخبيراً أو تعييناً،
ومقتضى فتوى الميت بجرمة البقاء فيها عدم حجيتها رأساً. فالأمر يدور بين أن
يثبت جواز البقاء في تلل الفتاوى دون فتوى الميت بجرمة البقاء، وبين أن
يثبت جواز البقاء في خصوص هذه الفتوى دون سائر الفتاوى، والمتعين هو
الأول، إذ لا سبيل الى الثاني، لأن فتوى الميت بجرمة البقاء بعد موته يستحيل
حجيتها بفتوى الحي بالجواز، لأن الثابت في الشريعة المقدسة إن كان حرمة
البقاء ودوران حجية الفتوى مدار حياة المفتي بفتوى الحي بالجواز غير حجة
في الشريعة، فكيف يمكن حجية فتوى الميت بها؟! وإن كان الثابت في
الشريعة حجية فتوى الميت بعد موته بفتوى الميت بالحرمة باطلة من أصلها.

والمتحصل من ذلك أن فتوى الميت لا يحتمل أن تكون حجة في
الواقع وثبت حجيتها بفتوى الحي وعليه فلا يعقل شمول فتوى الحي بالجواز

(مسألة ٢٧) يجب على المكلف (١) العلم بأجزاء العبادات،
وشرائطها، وموانعها، ومقدماتها.

لفتوى الميت بالحرمة فيبقى حجية فتوى الحي بالجواز بالإضافة إلى فتاوى
الميت في سائر المسائل بلا معارض.

وجوب تعلم العبادات

(١) أي وجوباً عقلياً لا يترتب عليه سوى العقاب على مخالفة الواقع.
وتوضيح الحال: أنّ تعلم الواجب قد يكون مقدمةً للعلم بإمتثاله من دون
دخل له في القدرة على الواجب، وقد يكون مقدمةً وجوديةً له.

أما على الأول فيستقل العقل بلزومه من باب المقدمة العلمية لإمتثال
التكليف المنجز، إذ بدونه لا يؤمن من تبعة الوقوع في مخالفة الواقع، فإنّه
لا مجال للبراءة العقلية أو النقلية عن المشكوك بعد تمامية البيان من قبل
المولى، وتمكن العبد من الوصول إليه ولو آنأ ما فيجب التعلم دفعا للضرر
المحتمل.

ثمّ لافرق في نظر العقل في لزوم تعلم الواجب بين ان يكون بعد
دخول وقت الواجب وصيرورته فعلياً بفعلية شرائطه العامة والخاصة أو قبله
فما إذا علم المكلف من نفسه عدم التمكن من التعلم بعد الوقت،
كما أنّه لافرق بين أن يعلم بصيرورته فعلياً بفعلية شرطه في المستقبل
أو يحتمل ذلك إحتمالاً عقلائياً، لوحدة الملاك في الجميع وهو وجوب دفع
الضرر المحتمل لعدم الأمن من العقاب على مخالفة التكليف المنجز في ظرفه
بتركه التعلم إن لم نقل بعقاب المتجري، وإلا فعقاب على كل تقدير.

ثمّ إنّ الوجوب المذكور قد يكون تعيينياً كما إذا لم يتمكن من
الإحتياط إما لضيق الوقت أو لدوران الواجب بين ضدين في زمان واحد كما

إذا علم إجمالاً بوجود الوقوف في أحد مكانين إما عرفات أو المشعر في زمان معين، فإنه لا يتمكن من الإحتياط بالوقوف فيها في زمان واحد فيجب عليه التعلم قبل وقت الواجب وقد يكون تخييراً كما اذا تمكن من الإحتياط مع جهله بالحكم الفعلي.

وأما على الثاني - وهو أن يكون التعلم مقدمةً وجوديةً لذات الواجب، كما في الجاهل باللغة العربية، فإنه لا يتمكن من الإتيان بالقراءة إلا بتعلم اللغة - فلا إشكال في وجوبه بعد دخول وقت الواجب، إما شرعاً بناء على المعروف بينهم من وجوب المقدمة، وإما عقلاً على المختار من عدم ثبوت الوجوب الشرعي لها، وأما قبل وقت الواجب مع فرض العلم بعدم التمكن من التعلم بعد الوقت فيجب أيضاً لشمول أخبار التعلم^(*) من استند مخالفته للتكليف إلى عجزه عن الإمتثال بتركه التعلم قبل الوقت، فيستكشف بذلك أنّ القدرة على الواجب من ناحية التعلم لا دخل لها في ملاك. ومعه يستقل العقل بقبح تفويته كما يستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلي. وبهذا يفرق الحال بين التعلم وغيره من المقدمات المفوتة، فإنها لا يجب تحصيلها قبل حصول شرط الواجب، لإحتمال دخل القدرة من ناحيتها في ملاك الواجب

(*) منها ما روى في الموثق أو الصحيح عن الصادق عليه السلام.

وقد سئل عن قوله تعالى: «قل فليله الحجة البالغة» فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى عالماً؟ فان قال: نعم، قال له، أفلا عملت بما علمت؟ وان قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصم فتلك الحجة البالغة،

رواه في البحار ج ٢ ص ٢٩ المطبوع بطهران عام ١٣٧٦ هـ .

وكذا في تفسير الصافي سورة الأنعام الآية ١٤٩ عن الأمل وفيه «وان كان جاهلاً، بدل: وإن قال كنت جاهلاً» وكذا: «فيخصمه» بدل «فيخصم» - وفي قوله تعالى: «أفلا تعلمت حتى تعمل» دلالة واضحة على أنّ ترك العمل اذا استند الى ترك التعلم لا يقبل في مقام الاعتذار سواء كان قادراً على العمل في ظرفه أم صار عاجزاً عنه بتركه التعلم:

وجوب تعلم مسائل الشك والسهو ٢٠٧

ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط، وفاقد للموانع صح (١) وان لم يعلمها تفصيلاً.
(مسألة ٢٨) يجب تعلم (٢) مسائل الشك والسهو.

إلا إذا أحرز عدم دخلها فيه بدليل فيكون حالها حال التعلم بعينه.
ولافرق فيما ذكرنا بين القول بوجوب التعلم نفسياً أو طريقياً، أو على الأول فواضح، وأما على الثاني فلأن التحفظ على الملاك الملزم كالتحفظ على التكليف الفعلي مما يستقل العقل بلزومه، فيحسن جعل الوجوب الطريق من الشارع في كلا الفرضين.

وبما ذكرنا يندفع الإشكال عن وجوب التعلم قبل حصول شرط الواجب في مفروض الكلام بانه في ظرف إمكان التعلم لم يثبت وجوب الواجب ليجب تعلمه، وفي ظرف حصول الشرط لا قدرة على الإمتثال فلا يكون الوجوب فعلياً كي يجب التعلم، فلاحظ. (*١)

(١) بناءً على ما هو الصحيح من جواز الإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي بحكم العقل، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر في العبادة من قصد القربة، ولادليل على إعتبار قصد الوجه أو التمييز خصوصاً في الأجزاء والشرائط. ومع الشك فالمرجع البرائة على المختار في الأقل والأكثر وان كان الشك في القيود الناشئة عن الأمر.

وجوب تعلم مسائل الشك والسهو

(٢) بعد البناء على ما هو المعروف والمتسالم عليه عند الأصحاب من

(*١) وإن شئت تفصيل الكلام حول البحث عن وجوب التعلم فراجع ج ٢ من محاضرات اصول الفقه ص ٣٦٠ وما بعدها عند البحث عن مقدمة الواجب.

بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً (١).

حرمة إبطال الصلاة يتعين وظيفة الشاك والساهي في علاج صلاته بما ذكر لها من أحكام الشك والسهو، إذ لا يجوز له قطع الصلاة واستينافها من رأس، أو البناء على أحد طرفي الشك والإعادة، لإحتمال أن يكون ما بنى عليه مبطلاً للصلاة فيجب عقلاً تعلم مسائل الشك والسهو مقدمة لإحراز الإمتثال.

والمحكي عن الرسالة العملية لشيخنا الأنصاري (قده) الحكم بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يبطل به عامة المكلفين. ويمكن أن يكون ذلك لأحد وجهين، إما لكشف التجري عن عدم ملكة العدالة، لأن مصادفة الواقع وعدمها لا دخل لها بما في نفس المتجري من عدم وجود الداعي الآلهي فيها، فن أقدم على المعصية يحكم بفسقه وإن لم يصادف الواقع، وإما لوجوب التعلم نفسياً كما ذهب إليه الأردبيلي (قده).

(١) يظهر من التقييد بالغلبة أنه لا يجب التعلم فيما إذا احتمل عروض الشك والسهو مع ندرة الابتلاء بالمسألة.

(ويستدل): له بإستصحاب عدم الابتلاء وهو كما يجري في الأمور الحالية يجري في الأمور المستقبلية - كما هو الصحيح -.

(وأورد): عليه شيخنا المحقق النائيني (قده) بأن عدم الابتلاء ليس أثراً شرعياً ولا إذا أثر شرعي حتى يتعبد به في ظرف الشك.

(ويندفع): بأن هذا إنما يتم لو كان المجهول في باب الإستصحاب الحكم المماثل، وأما على المختار من أن المجهول فيه هو الطريقيّة فيكفي فيه ترتب الأثر على نفس الإحراز كعدم وجوب التعلم في المقام، فان من علم بعدم الابتلاء بالواقعة لا يجب عليه التعلّم لأن موضوعه إحتمال الضرر ولا إحتمال مع العلم بعدم الابتلاء إما وجداناً أو تعبداً.

وجوب التقليد في جميع الأحكام ٢٠٩

نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلي بالشك والسهو صح عمله (١) (*) وإن لم يحصل العلم بأحكامها.

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات

يجب (٢) في المستحبات، والمكروهات، والمباحات، بل يجب تعلم

(نعم) يرد عليه أنه محكوم بإطلاق ما دل على وجوب التعلم من الأخبار، إذ الغالب عدم إحراز الإبتلاء بالواقعة سواء أكانت مما يبتلى بها غالباً أم لا، فقتضى إطلاقها وجوب التعلم إلا إذا علم أو اطمأن بعدم الإبتلاء. بل يمكن المنع عن الإستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار بوجود العلم الإجمالي بالإبتلاء ببعض المسائل طيلة حياته، وليست المسائل النادرة خارجةً عن أطراف المعلوم بالإجمال، لإحتمال الإبتلاء بها احتمالاً عقلياً، فالأصل في كل محتمل يسقط بالمعارضة في الآخر.

(١) لا يخفى أن الصحة والبطلان يدوران مدار مطابقة العمل للواقع وعدمها، ولا دخل للاطمئنان وعدمه في ذلك. ومن هنا لو اطمأن بعدم الإبتلاء فاتفق له ذلك في أثناء الصلاة وأتى باحد الوجوه المحتملة ثم إنكشف له بعد الصلاة أنه لم يأت بوظيفة الشك أو السهو بطل عمله ويجب عليه الإعادة، وان كان معذوراً من حيث إستحقاق العقاب، إذ الإطمئنان حجة عقلائية.

التقليد في المستحبات والمكروهات

(٢) إذ بعد العلم الإجمالي بوجود تكاليف الزامية في الشريعة

(١) في تعليقه دام ظله على قوله المصنف (قده) «صح عمله»: (بل يصح مع احتمال الإبتلاء أيضاً إذا لم يتحقق الإبتلاء به خارجاً، أو تحقق ولكنه قد أتى بوظيفة الشك أو السهو رجاء).

حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات، أو المعاملات، أو العاديات.

(مسألة ٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتي به، لإحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب (١) وإذا علم أنه ليس بواجب، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه، لإحتمال كونه مبعوضاً.

(مسألة ٣١) إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الاول (٢).

المقدسة يستقل العقل بلزوم الإستناد إلى الحجة - كفتوى المجتهد في حق العامي - في فعل ما يحتمل حرمة وترك ما يحتمل وجوبه دفعاً للضرر المحتمل، فيجب عليه الإستناد إلى فتوى المجتهد بجواز الفعل أو الترك، كما أنه يجب ذلك في ترك ما يحتمل شرطيته في المعاملة أو فعل ما يحتمل ما نعيته. وعليه لا يجب التقليد فيما إذا علم بعدم حكم الزامي في البين، كما إذا دار أمر فعل بين الإستحباب والإباحة والكرهية. إلا من جهة حرمة التشريع، فوجب التقليد فيه لنفي التشريع لاجواز العمل. نعم لو دار الأمر بينها وبين الحرمة، أو الوجوب لزم التقليد في جواز الفعل أو الترك.

(١) بناء على عدم إعتبار قصد الوجه في العبادة كما هو الصحيح.

تبدل رأي المجتهد

(٢) لكشف خطأ رأيه الأول بالرأي الثاني على خلافه، فلا يشمله أدلة الحجية بقاء فيجب على المقلد العمل بالرأي الجديد فيما يأتي من الأعمال، وأما الأعمال السابقة فهل ينتقض آثارها أولاً فيه كلام يأتي ذيل (مسألة ٥٣) إن شاء الله تعالى.

تبدل رأى المجتهد او العدول عنه ٢١١

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد
يجب على المقلد الإحتياط. أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك
المجتهد^{(١)*} (١).

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان
للمقلد تقليد أيهما شاء^{(٢)*} (٢) ويجوز التبعض في المسائل (٣).

(١) لزوال الرأى الذي هو موضوع التقليد بكشف الخطأ في مستنده
وإن لم يتبدل إلى رأى آخر، ولا دليل على حجية رأيه السابق بعد كشف
الخطأ في مستنده، وإن لم ينكشف خطأ نفسه، وإن شئت فقل إن حجية
الرأى بالإضافة الى العامي ليست بأولى من حجيته بالإضافة الى نفس
المجتهد، ومن المعلوم سقوطه عن الحجية بالإضافة اليه.

التخير بين المجتهدين

(٢) مرّ الكلام في ذلك في ذيل (مسألة ١٣) وقد تقدم هناك أنه
يتخير مع عدم العلم بالمخالفة، وإلا فيجب العمل بأحوط القولين فراجع^(٥٣).

(٣) هذا مع عدم العلم بالمخالفة، وإلا فيجب العمل بأحوط القولين،
لما ذكرناه مراراً من سقوط إطلاق أدلة الحجية عند المعارضة، فلا بد من
الإحتياط، لعدم ثبوت دليل على التخير. وهذا من دون فرق بين أن يكون
التقليد هو العمل أو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معين، إذ لا ربط لحقيقة

(١*) وفي تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «بعد ذلك المجتهد» (على تفصيل
تقدم) يعنى في بحث تقليد الأعلم.

(٢*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قوله «قده» «كان للمقلد تقليد أيهما شاء» (مرّ
حكم هذه المسألة).

(٣*) راجع ص ١١٧.

وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره (١).

(مسألة ٣٤) إذا قلد من يقول بجرمة العدول حتى إلى الأعم

التقليد بحجية الفتوى في حق العامي، وجعل الحجية بمقتضى الإطلاقات الأولية لكلا المتعارضين أمرٌ غير معقول وإن كان التقليد هو الإلتزام، لأن مفادها حجية كل منها تعييناً،

نعم لو ثبتت الحجية التخيرية بدليل لفظي أو إجماع أو غير ذلك كانت فعلية الحجية لإحدى الفتويين منوطةً باختيار المقلد والإلتزام بالعمل بها، وأين هذا من الإطلاقات الأولية التي مفادها الحجية التعيينية.

ومن الغريب ما قيل في المقام من أنه بناءً على كون التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معين لا مانع من التبعيض لإطلاق أدلة الحجية، بدعوى أنّ إختلاف المجتهدين في الفتوى لا يوجب سقوط أدلة الحجية على هذا المبني. وقد حققنا الكلام في ذلك فيما سبق فراجع. (*١)

(١) سبق (*٢) أنه لا دليل على لزوم التقديم بالأعدلية والأورعية، ونحو ذلك، ففي صورة عدم العلم بالمخالفة يتخير بينهما، وفي صورة العلم بها لا بد من الأخذ بأحوط القولين ولو كان الآخر أروع وأعدل.

(*١) راجع ص ٤٧ - ٥٠.

(*٢) في ذيل مسألة ١٣.

ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول^(*) (٢) إلى ذلك الأعلم وإن قال الأول بعدم جوازه.

تجدد الأعلم

قد يفرض الكلم فيما لا علم بمخالفة الأعلم غيره في الفتوى أو فيما علم توافقه وقد تقدم أن في هذا الفرض لا يجب تقليد الأعلم ابتداءً فضلاً عن الإستدامة.

وقد يفرض الكلام مع العلم بالمخالفة، وتوضيح الحال فيه يقتضي البحث عن وظيفة كل من المقلد والمجتهد،

أما المقلد فلا إشكال في إستقلال عقله بلزوم الرجوع إلى الأعلم في وجوب العدول وعدمه في كلا الفرضين وذلك للشك في حجّية فتوى الأول عند تجديد الأعلم فيدور الأمر عنده بين التعيين والتخير والأصل فيه التعيين كما مر مراراً.

نعم لو احتمل تعين البقاء على تقليد الأول بحيث إحتمل الفرق بين تقليد الأعلم ابتداءً والعدول إليه من غير الأعلم ودار الأمر عنده في الصورة الثانية بين تعيينين كانت وظيفته الإستناد إلى كلا المجتهدين مع الموافقة والعمل بأحوط القولين مع المخالفة لإستقلال العقل بأن في الإحتياط أمناً من العقاب على كل تقدير.

وأما وظيفة المجتهد عند رجوع العامي إليه في هذه المسألة فهي الإفتاء بوجوب العدول إلى الأعلم مع العلم بالمخالفة، وذلك لما سبق من أن إطلاق أدلة الحجّية تسقط حينئذ بالمعارضة والمرجع بناء العقلاء وهو على الرجوع إلى

(*) جاء في تعليقه دام ظله على قول المصنف «قده» «فالأحوط العدول» (بل هو

الأظهر مع العلم بالمخالفة على ما من).

(مسألة ٣٥) إذا قلّد شخصاً (١) بتخيل أنه زيد فبان عمروا،

الأعلم في هذا الفرض من دون فرق بين الإبتداء والإستدامة ولو شك في بناءهم على ذلك - ولانشك فيه - لكفاه أصالة التعيين في الحجية في الإفتاء بلزوم العدول، ولو نوقش في إنطباقها على المقام لإحتمال حرمة العدول من الحي إلى الحي ولو كان الثاني أعلم لوجود القول بذلك لزمه الإفتاء بوجود العمل بأحوط القولين، إلا أنها مجرد فرض لا نقول بهما.

ثم إنه إذا أفتى الأعم بمجرمة العدول وجب على العامي البقاء على تقليد غير الأعم بمقتضى فتوى الأعم ولا بدّ من مراعاتها سعةً وضيقاً فقد يعتبر الأعم في حرمة العدول العمل بالفتوى وقد يعتبر فيها التعلم وقد يكفي بمجرد الإلتزام فالعبرة بفتواه سعةً وضيقاً لا بفتوى غير الأعم ولو أفتى الأعم بمجرمة العدول وافتي غير الأعم بوجوبه تعين العمل بفتوى غير الأعم في سائر المسائل التي قلده فيها وذلك لحجية فتاواه في تلك المسائل بفتوى الأعم وأما فتوى غير الأعم بعدم حجية فتواه في سائر المسائل فهي لا يعقل ان تكون حجةً بفتوى الأعم بمجرمة العدول، وذلك لعين ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجية فتوى الميت بمجرمة البقاء بفتوى الحي بوجود البقاء أو جوازه.

الخطأ في التطبيق

(١) ربما يشكّل في الفرض بناءً على أن التقليد هو العمل وقد كان المجتهدان متفقين في الفتوى، ولعل وجه الإشكال أنّ العمل حينئذ يكون مطابقاً لفتوى كليهما، ولا أثر للتقييد في حقيقة التقليد على هذا المبني فتقليد عمر بعينه يكون تقليداً لزيد، ويندفع بأنّ التقليد على هذا المبني ليس مجرد العمل بل العمل عن إستناد الى فتوى المجتهد، والإستناد فعل اختياري قائم بالنفس، فإن كان للتقييد أثر في المقام فلا فرق فيه بين أن يكون التقليد هو

فان كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صح،
وإلا فمشكل (١). (*١)

العمل أو الإلتزام وبين أن يتفقا في الفتوى أو يختلفا فيها وإن لم يكن له أثر - كما هو الصحيح على ما نذكر- فكذلك على جميع التقادير.

(١) توضيح الحال: أنّ قصد الخلاف قد يكون مخللاً بتحقيق عنوان الأمور به لتقومه بالقصد فتخلفه وإن كان بنحو الداعي يترتب عليه البطلان وذلك لعدم تحقق الأمور به في الخارج، وهذا كما في الأداء والقضاء، والفريضة، والنافلة، فلو صلى الظهر أداءً بتخيل دخول الوقت - بحيث لو كان عالماً بعدمه كان يصلها أيضاً قضاءً - ثم انكشف له الخلاف وأنها وقعت قبل الوقت بطلت صلاته، فهي كما لا تصح أداءً لا تصح قضاءً، لأن المميز لكل من العنوانين والموجب لكون الصلاة مصداقاً له هو القصد، والمفروض عدم تحققه، وهكذا لو أتى بركعتين بقصد فريضة بتخيل أنه قد صلى النافلة - بحيث لو كان ملتفتاً الى عدم الاتيان بالنافلة كان يجعل الركعتين نافلة - لم تحسب هاتين نافلة اذا انكشف له الخلاف بعد ذلك.

وقد لا يكون قصد الخلاف مخللاً بتحقيق الأمور به لعدم دخل القيود الملحوظة في عنوانه، فظهور الخلاف عند قصدها لا يكون مضراً، وان كان بنحو التقييد، فلو صلى صلاة الظهر في يوم بقيد انه يوم الجمعة - بحيث لو لم يكن يوم الجمعة لم يكن يصلى - لا يكون إنكشاف الخلاف موجباً لبطلان الصلاة، إذ لا يعتبر في صحة الأمور به سوي تحقق ذاته مستندة اليه تعالى، والمفروض تحقق ذلك، وظهور الخلاف إنَّما كان في أمر خارج عنه.
ومقامنا من قبيل الثاني لأن قصده بأن المجتهد هو زيد مثلاً ولو كان

(*١) جاء في تعليقه دام ظلّه على قول المصنّف (قده) «والإفشكال» (لا إشكال فيه إذ لا أثر للتقييد في أمثال المقام).

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد تعلم بأحد امور: (الأول) أن يسمع منه شفاهاً (الثاني) أن يخبر بها عدلان (الثالث) إخبار عدل واحد بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الإطمئنان (١) وإن لم يكن عادلا.

على وجه التقييد لادخل له فيما هو مأمور به، ومحقق لعنوان التقليد من الاستناد الى فتوى المجتهد في مقام العمل، فظهور الخلاف فيما قصده إنما يكون في أمر خارج عن محقق التقليد والاستناد، فإذا كان فتوى عمر وفي المثال حجة في حقه، كما في صورة التساوي بينه وبين زيد في الفضيلة مع عدم العلم بالخلاف، أو فرض أعلميته من زيد ولو مع العلم بالخلاف كان تقليده صحيحاً سواء قصد أنه زيد بنحو الداعي أو التقييد، فلا وجه لما يقال في صورة التقييد من أن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع، أو أن المقيد ينتفي بانتفاء قيده، وذلك لعدم دخل خصوصيات الأشخاص في حقيقة التقليد، كي تكون إنتفائها موجباً لإنتفاء التقليد.

وأما اذا كان تقليده عمراً بتخييل أنه زيد مع العلم باعلمية زيد والعلم بالخلاف، أو مطلقاً على القول بوجوب تقليد الأعلم وان لم يعلم الخلاف فلا يكون تقليده صحيحاً، وان كان بنحو الداعي، لعدم حجية قول عمرو في هذا الحال، ويكون كمن لم يقلد، فالصحيح هو التفصيل على هذا النحو لا كما في المتن.

طرق العلم بفتوى المجتهد

(١) بل وان لم يفد الإطمئنان الشخصي لحجية خبر الثقة في الاحكام مطلقاً، كما حرر في محله سواء قلنا بحجية خبر العدل الواحد والبينة في الموضوعات أم لا، لأن الإخبار عن الفتوى داخل في عنوان الإخبار عن الحكم، إذ لا فرق فيه بين أن يكون إخباراً عن الحكم الواقعي، كما هو شأن

(الرابع) الوجدان في رسالته ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط (١).

(مسألة ٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ثم إنفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد (٢) وكذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط (٣) (*١) العدول

الروايات عن المعصومين - عليهم السلام-، أو عن الحكم الظاهري المستنبط من الأدلة فيشملة أدلة حجية خبر الواحد من السيرة وغيرها.
(١) ولو بإخبار ثقة عن صحتها، أو من جهة الوثوق بالكاتب، وأما احتمال صدور الخطأ منه غفلة فهو مدفوع ببناء العقلاء على أصالة عدم الغفلة.

تقليد غير الأهل

(٢) هذا إذا لم يكن تقليده له على طبق الموازين الشرعية، وإلا فيدخل في كبرى مسألة البحث عن اجزاء الحكم الظاهري اذا انكشف خلافه بالقطع أو بأمانة معتبرة، كما ذكرنا في ذيل (مسألة ٢٥) إلا أن الصحيح عدم ترتب الآثار على تقليده السابق على كل تقدير، وإنما الفرق بين الصورتين هو أنه على الثانية كان تقليده تقليداً صحيحاً ظاهراً بخلاف الأولى.

تقليد غير الأعلم

(٣) إذا قلد غير الأعلم مع العلم بمخالفة فتواه لفتوى الأعلم كان

(*١) في تعليقه دام ظله على قول المصنف «فده» «وجب على الأحوط» (بل على الأظهر فيه وفيما بعده مع العلم بمخالفة على ما من).

الى الأعلم، وإذا قلّد غير الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط.

(مسألة ٣٨) إذا كان الأعلم منحصراً في شخصين (١) (*١) ولم يمكن التعيين فإن أمكن الإحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلا كان مخيراً بينهما.

تقليده باطلاً من الأول، ووجب عليه العدول الى الأعلم بل هو من التقليد الابتدائي لا العدول، لبطان التقليد الأول ظاهراً وواقعاً، واذا قلده مع انتفاء أحد القيدين كان تقليده صحيحاً، إلا أنه يلزمه العدول إلى الأعلم عند علمه بمخالفة فتوى من قلده لفتواه. كما أنّ وجوب العدول في ما اذا صار غير من قلده أعلم بعد ذلك مختص بحصول القيدين العلم باعلميته والعلم بمخالفة فتواه لفتوى من قلده.

ولا يخفى: أنّ العدول الى الأعلم فيما يجب إنمّا هو الأظهر بحسب الأدلة كما سبق في ذيل (مسألة ٣٤) وإلا فإعادة الإحتياط تقتضي العمل بأحوط القولين، للقول بجرمة العدول حتى إلى الأعلم، فلا وجه لما في المتن من جعل الأحوط العدول الى الأعلم كما سبق ذلك أيضاً في ذيل تلك المسألة، فراجع.

إذا انحصر الأعلم بين شخصين

(١) سبق (*٢) ان الواجب انما هو تقليد الأعلم في صورة العلم

(*١) في تعليقه دام ظلّه على قوله (قده) «منحصراً في شخصين» (فان لم يعلم بالمخالفة بينها تختير ابتداء، وإلا فان أمكن الإحتياط أخذ بأحوط القولين وإلا قلّد مظنون الأعلمية، ومع عدم الظن تختير بينهما إن إحتتمل الأعلمية في كل منها، وإلا قلّد من يحمّل الأعلمية).

(مسألة ٣٩) إذا شك في موت المجتهد، أو تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء (١) إلى أن يتبين الحال.

بالمخالفة، وإلا فلا دليل على وجوبه، فع عدمه يتخير بينها ابتداء، لا إطلاق ما دل على حجية الفتوى الشامل لفتوى غير الأعم، فان علم بالمخالفة فان أمكن الاحتياط - كما اذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بعدمه - لزمه الأخذ باحوط القولين لأنه مبرء للذمة على كل تقدير سواء في ذلك العلم بأعلمية أحدهما إجمالاً مع عدم التمكن من تعيينه واحتمال تساويهما، ولا وجه للحكم بالتخير في شيء من ذلك.

(ودعوى): إتفاق الأصحاب على التخير من دون فرق بين صورة التساوي أو العلم بأعلمية أحدهما إجمالاً أو دعوى السيرة العملية على ذلك .
(غير مسموعة) إذ الإجماع التعبدي خصوصاً في صورة العلم بالمخالفة وبالاعلمية ممنوع كما سبق مراراً، وهكذا السيرة إذ المورد من الموارد النادرة التي لا يمكن تحصيل السيرة فيها، إذ الغالب هو التمكن من تعيين الأعم ولو بالأمارات الشرعية، كما عليه عمل الناس في عصرنا وما سبقه من الأعصار. وبالجملة: مقتضى القاعدة هو الإحتياط، ولم يثبت دليل على خلافه، ولا عبرة بالظن بالأعلمية في هذه الصورة فضلاً عن إحتماها.
وإن لم يمكن الإحتياط - كما اذا أفتى أحدهما بوجوب شيء والآخر بجرمته - قلد مظنون الأعلمية، لأنه من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجية، ولم يثبت إجماع على التخير، ومع عدم الظن يتخير بينهما إن احتمل الأعلمية في كل منهما، لعدم الترجيح، وإلا قلد من يحتمل أعلميته للوجه المتقدم آنفاً. وما ذكرنا ظهر مواقع النظر في كلام المصنّف (قده).

(١) كل ذلك للإستصحاب، وعدم وجوب الفحص في الشبهات

(مسألة ٤٠) إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدّة من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيّتها وموافقها للواقع، أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو، وإلا فيقتضي (١) (*١) المقدار الذي يعلم.

الموضوعية.

موارد وجوب القضاء على من لم يقلّد مدّة من الزمن

(١) ينبغي التكلّم في مقامين.

(الأول) في أصل وجوب القضاء عليه.

(الثاني) في المقدار الواجب منه.

أصل وجوب القضاء

أما المقام الأول: فالبحث فيه من جهتين.

(الأول) في وظيفة العامي. وهي وجوب الرجوع إلى من يجب

تقليده فعلاً، فإنّه شبهة حكّمية لا بدّ فيها من الرجوع إلى المجتهد لتعيين الوظيفة،

ولاعبرة بمطابقة أعماله لفتاوى من كان يجب تقليده حال العمل كما

سبق. (*٢)

(الثانية) في البحث عن إفتاء المجتهد له بموارد وجوب القضاء

وعدمه. فنقول: للمسألة صور ثلاث. لأنّه إما أن يجهل كيفية أعماله

(١) جاء في تعليقه دام ظلّه على قول المصنّف «قده» «وإلا فيقتضى» (وجوب القضاء

ينحصر بموارد العلم بمخالفة المأثري به للواقع وكون تلك المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب الرجوع

إليه فعلاً).

(*٢) في مسألة ١٦.

السابقة، أو يعلم بها، وعلى الثاني إما أن تكون موافقةً للواقع أو لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلاً، أو تكون مخالفةً له.

الجهل بالكيفية من جهة النسيان

أما الصورة الأولى: وهي أن يجهل بالكيفية من جهة نسيانه صورة أعماله السابقة، إلا أنه يحتمل مطابقتها لفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً فلا يجب فيها القضاء، لأصالة البراءة، لأن وجوبه بأمر جديد، وموضوعه فوت الفريضة في الوقت، وإستصحاب عدم إتيانه في الوقت لا يثبت عنوان الفوت، لأنه أمر وجودي ملازم لعدم الإتيان، إذ الفوت عبارة عن ذهاب الفعل عنه لا مجرد عدم الإتيان به.

ثم إنه لو قلنا بأن وجوب القضاء بالأمر الأول، وأن وجوب الأداء في الوقت بنحو تعدد المطلوب فيكفي في وجوب القضاء إستصحاب التكليف، أو قلنا بأن إستصحاب عدم إتيان الواجب في الوقت محرز لموضوع وجوب القضاء، أو فرضنا الكلام في إعادة الصلاة في الوقت أو في غير العبادات الموقته كالحج فهل يمكن تصحيح أعماله السابقة - التي أتى بها بلا تقليد - بقاعدة الفراغ أولاً؟

فنقول:

السهو وقاعدة الفراغ

إن كان منشأ الشك في صحة العبادة إحتمال ترك جزء أو شرط سهواً بأن كان العامي مراعيّاً للإحتياط فيها، وملتفتاً حين الشروع إلى جميع الأجزاء والشرائط المحتملة بحيث كان بانياً على الإتيان بالعبادة كما يأتي بها المتشرعة فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة وغيرها من

العباديات، إذ هي قاعدة كلية بني عليها العقلاء في أعمالهم وأمضاها الشارع والقدر المتيقن منها هو البناء على عدم الإعتناء بإحتمال الترك سهواً مع فرض الإلتفات إلى أجزاء العمل وشرائطه حين الشروع أو إحتماله.

الغفلة وقاعدة الفراغ

وإن كان منشأ الشك الغفلة عن الجزء أو الشرط حين الشروع جهلاً بوجودها بحيث لو فرض مطابقة المأتي به للمأمور به كان ذلك أمراً اتفاقياً حصل بغير إختيار المكلف وإرادته كما هو مفروض المقام، فلا مجرى لقاعدة الفراغ،

خلاًفاً لشيخنا المحقق النائيني (قده) حيث ذهب إلى شمول أدلتها لصورة الغفلة، لإطلاق دليلها (*١) وعدم إختصاصها بما احتمل أو احرز الإلتفات إلى العمل حين صدوره.

ولكن الأقوى عدم جريانها في هذا الفرض، لظهور أدلتها في كونها إمضاء للقاعدة العقلائية كما يرشد إليه قوله - عليه السلام - في رواية بكير بن أعين « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » (*٢) إذ في التعليل بالأذكورية

(١) كقوله - عليه السلام - في موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر - عليه السلام - « كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » - الوسائل ج ٥ ص ٣٣٦ في الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٣.

وفيما رواه عن الصادق - عليه السلام - « كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه ولا إعادة عليك فيه » - الوسائل ج ١ ص ٣٣١ في الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٦.

فإنهما لم يقيدا بالإلتفات حين الإشتغال بالعمل الى الأمور المعتبرة فيه.

(٢) عن الشيخ بإسناده إلى بكير بن أعين قال: قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (الوسائل ج ١ ص ٣٣١ ب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٧) حسنة.

إشارة إلى أنها ليست تأسيساً لقاعدة تعبدية، بل هي إمضاء لما جرت عليه العقلاء في أعمالهم^(١*)، وعليه لا يمكن الأخذ بالإطلاق بل اللازم الإقتصار على موارد بناء العقلاء على عدم الإلتفات.

هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر قوله - عليه السلام - «هو حين يتوضأ...» أنّ الأذكريّة علة لعدم وجوب الإعتناء بالشك بعد الفراغ، فيدور مدارها وجوداً وعدمًا، لأنّها حكمة له كما صنعة (قده) فلا مجال للأخذ بالإطلاق مع خصوص التعليل الموجب للتقييد.

وأما رواية حسين بن أبي العلاء^(٢*) فقاصرة عن الدلالة على عدم وجوب الإعتناء بالشك مع فرض الغفلة من حين الشروع كما حققنا ذلك في

(١*) ونحوها رواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله - عليه السلام - إنه قال: إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين إنصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك - الوسائل ج ٥ ص ٣٤٣ ح ٣ في الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة -.

(٢*) عن الكافي بإسناده عن الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبدالله - عليه السلام - عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوله من مكانه، وقال في الوضوء: تديره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة (الوسائل ب ٤١ من أبواب الوضوء ح ٢).

وقد يتوهم دلالتها على أنّ الشك في صحة الغسل أو الوضوء لا يوجب إعادة الصلاة، وإن كان منشأ الشك الغفلة عن تحريك الخاتم.

(ولكن) دقة النظر فيها تقضى بأنّها ليست في مقام بيان عدم وجوب الإعتناء بالشك في وصول الماء إلى البشرة، بل هي ناظرة إلى بيان إستحباب تحويل الخاتم في الغسل وإدارته في الوضوء وأنّهما ليسا من الواجبات في الغسل والوضوء بحيث لو أخلّ بهما وجب إعادة الصلاة كما لعله يوهمه صدر الرواية فقوله - عليه السلام - «فإن نسيت...» في مقام دفع هذا التوهم وإلّا لم يكن وجه لأخذ خصوص التحويل في الغسل وإدارته في الوضوء، إذ لا فرق بين الغسل والوضوء في كيفية إيصال الماء إلى ما تحت الخاتم بأي وجه أمكن.

بحث قاعدة الفراغ من مباحثنا الأصولية^(*)، على أنّها ضعيفة السند.^(*)
وبالجملة: لتجري القاعدة في فرض الغفلة الذي هو مفروض المقام،
فلا بد من القضاء أو الإعادة نعم يمكن تصحيح خصوص الصلاة في بعض
الصور: (حديث لاتعاد) كما يأتي في الصورة الثالثة.

العلم بالموافقة

وأما الصورة الثانية: وهي أن يعلم بموافقة أعماله للواقع أو لفتوى
من يجب الرجوع إليه - فلا يجب فيها القضاء كما في المتن، والوجه فيه ظاهر.

العلم بالمخالفة

وأما الصورة الثالثة: وهي أن يعلم مخالفتها لفتوى من يجب الرجوع
إليه ففيها يجب القضاء إلا في موارد يحرز فيها صحة العبادة المأتي بها في
الوقت، وذلك كما في غير ما يجب فيه إعادة الصلاة مما كان المتروك فيها من
الخمسة المستثناة في (حديث لاتعاد) وغيرها من الموارد المنصوصة تمسكاً
بالحديث المزبور، وبذلك يحكم بصحة صلاته في الوقت ومعه لافوت حتى
يجب القضاء.

وأما مع عدم إحراز الصحة لكون المتروك مما يخلّ تركه بصحة العمل
فيحكم بوجوب القضاء خارج الوقت، لإحراز موضوعه وهو الفوت.

(*) راجع مباني الاستنباط ج ٤ ص ٣٥٧-٣٦٣ من تقارير بحث سيدنا الأستاذ

دام ظله.

(*) بحسين بن أبي العلاء لعدم ثبوت وثاقته وكونه أوجه إخوته لا يدلّ على توثيقه وإن
كان أخوه عبد الحميد ثقةً، نعم إنه من رجال كامل الزيارات وقد وثقهم السيّد الأستاذ (دام ظله)
أخيراً، فراجع (معجم رجال الحديث ج ٥ ص ١٨٤).

مثاله: ما إذا اكتفى العامي بضربة واحدة في التيمم وكان المجتهد الذي يجب الرجوع إليه يعتبر التعدد في صحته ففيه يجب القضاء، لبطلان عمله في الوقت بفتوى المجتهد المزبور على الفرض، وعدم جريان حديث لاتعاد. وما ذكرناه مبني على شمول (حديث لاتعاد) للجاهل القاصر والمقصر غير الملتفت وعدم إختصاصه بالناسي، خلافاً لشيخنا المحقق النائيني (*) حيث ذهب إلى إختصاصه بصورة السهو والنسيان.

(*) ذكر دام ظله: إنَّ حاصل ما أفاده المحقق المزبور (قده) في وجه المنع عن شمول «حديث لاتعاد» لصورة الجهل هو أنَّ الظاهر من قوله -عليه السلام- «لاتعاد» توجه الخطاب إلى من يكون تكليفه لإعادة بمقتضى طبعه، بحيث لولا الحديث المزبور لكان مخاطباً بخطاب «أعد» وذلك هو الساهي، لأنه حين يسهو ويترك الجزء أو الشرط سهواً لم يكن مكلفاً بإتيانه واقعاً، لعدم إمكان توجيه الخطاب إلى الغافل، فليس له أمر بذلك الشيء واقعاً حتى يكون هو الداعي إلى الإتيان بالعمل التام، فينحصر خطابه بالتمام في الأمر بالإعادة بعد الإلتفات إلى الترك، وفوات محل المتروك، فيكون «حديث لاتعاد» نافياً لذلك الخطاب، وأنه بعد الإلتفات لا يجب عليه الإعادة. وأما (الجاهل) فلا مانع من توجيه الخطاب إليه وأمره واقعاً بالإتيان بالجزء أو الشرط في محله، لأنَّ الجهل لا يمنع عن ذلك فهو في حال الجهل مخاطب بالواقع بالأمر بإتيان التمام وبتطبيق العمل عليه.

(ولكن) الصحيح عدم قصور الحديث المزبور عن شمول الجاهل على هذا التقريب. لأنَّ الجاهل وإن كان مخاطباً بمراعاة ذلك الجزء في محلة؛ إلا أنه بعد تركه جهلاً وفوات محله ينحصر تصحيح العمل بالإعادة فيكون مخاطباً بخطاب «أعد» كالناسي. والساهي من دون فرق أصلاً.

وعلى هذا يكون الحديث شاملاً بإطلاقه للناسي والجاهل كليهما، ومقتضاه عدم وجوب الإعادة على من ترك جزء أو شرطاً من صلواته غير الأمور الخمسة جهلاً أو سهواً، وإلتفت إلى ذلك بعد الفراغ من الصلاة أو بعد فوات محل المتروك، كما إذا إستلزم التدارك زيادة الركن،

(نعم) لا يشمل الحديث للتارك عمداً، لأنَّ ظاهره عدم وجوب الإعادة في صورة دخول المصلي في الصلاة بانياً على الإتيان بالصلاة الصحيحة، ويكون المأق به تاماً بزعمه، فينكشف عدم التمامية، وليس ناطراً إلى من يكون بانياً على عدم الإتمام وترك بعض الأجزاء والشرائط، فعدم شموله له إنما هو لظهوره في الإختصاص بغيره، لا من جهة عدم إمكان ذلك عقلاً، فإنَّ من الممكن أن يأمر المولى بمركب ثم يحكم بعدم وجوب إعادته على من أتى به ناقصاً عمداً، فيكون عليه

دوران الفأئ بن الأقل والأكثر

وأما المقام الثاني: وهو في مقدار الواجب عليه من قضاء الصلوات الماضية.

فنقول: إن الشبهة في المقام بما أنّها دائرة بين الأقل والأكثر الإستقلايين فقتضى القاعدة فيها البراءة عن وجوب الزائد على القدر المتيقن، فلا يجب عليه إلا الإتيان بالأقل، كما هو الأقوى، واختاره المصنف (قده) وإن احتاط بالأكثر.

(ولكن) أفى جماعة - بل ربما نسب إلى المشهورى - بوجوب قضاء الفوائت بمقدار يعلم معه بالبراءة إن لم يكن حرجياً، وإلا فبمقدار يحصل معه الظن بها.

(ويمكن) أن يكون الوجه في ذلك أحد أمرين.

(الأول) إستصحاب عدم الإتيان بالفرائض المشكوك فواتها في الوقت وهو حاكم على أصالة البراءة.

(وفيه) ما عرفت^(*) من أنه لا يثبت به موضوع وجوب القضاء.

(الثاني) ما أفادة المحقق صاحب الحاشية (قده) وحاصله: أنّ

الشك في المقام قد تعلق بالتكليف المنجز على تقدير ثبوته، كما في مورد الشبهة

العقاب فقط، كما في بعض واجبات الحج.

ومما ذكرناه في العامد يظهر وجه عدم شموله للملحق به من الجاهل وهو المقصر الملتفت، فإنه ليس زاعماً صحة الصلاة، فلوترك بعض الواجبات لترده في إعتبراره ثم ظهر الإعتبار لا يمكن تصحيح الصلاة فيكون الحديث مختصاً بالناسى، والساهى والجاهل القاصر، أو المقصر غير الملتفت، والجامع هو من يعتقد صحة عمله.

معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الإكتفاء بالقدر المتيقن.

(مسألة ٤١) إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد

قبل الفحص ومورد العلم الإجمالي بين المتباينين، إذ المكلف عند تركه للصلاة، أو إتيانها بغير الوجه الصحيح يحصل له العلم بالفوات فيتنبّز عليه التكليف بالقضاء، فإذا شك بعد ذلك في المقدار يكون شكه في ثبوت التكليف المنجز، وهو مورد للإشغال لا البراءة.

(وفيه) أولاً: أنّ بقاء التكليف على التنجز مشروط ببقاء موضوعه وهو العلم فإذا زال يزول التنجز لا محالة، كما في الشك الساري. والمفروض في المقام زوال العلم والشك في المقدار، فتجري البراءة عن المشكوك.

وثانياً: أنّ هذا الوجه لو تم في نفسه فلا ينطبق على المقام، لأن العلم بالمخالفة في مفروض كلامنا لم يتعلق من الأول إلا بالأقل، لأن العلم بوجود القضاء إنّما حصل بعد العلم بالمخالفة لفتوى المجتهد، فليس التكليف المحتمل مسبقاً بالعلم، كي يجري فيه التوهم المزبور.

ثمّ إنّّه على كلا التقديرين من الرجوع إلى البراءة أو الإشغال في محل الكلام لا موجب للعمل بالظن. وذلك من جهة أنّه بعد ما لم تثبت حجّيته لا ينجز الواقع مع فرض جريان البراءة كما أنّه لا يعذر عن مخالفته مع فرض جريان قاعدة الإشغال. ولو بنينا على لزوم تحصيل الفراغ اليقيني وعدم جواز الرجوع إلى البراءة - ولكنه إستلزم الحرج الشخصي - لزم الإكتفاء في مقدار القضاء بما لا يكون حرجياً، فلا عبرة بالظن على هذا التقدير أيضاً. فما نسب إلى المشهور من جواز الإكتفاء بالظن فيما إذا إستلزم الاحتياط الحرج لا نعرف له وجهاً صحيحاً.

لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لابن علي الصحة (١).

الشك في صحة التقليد

(١) لعلّ الوجه في ذلك تمسكه بأصالة الصحة، فإنّ التقليد عمل من أعمال المكلف، فإذا شك في إيقاعه على وجه صحيح جرت فيه قاعدة الفراغ، لعموم دليلها وعدم اختصاصه بعمل دون عمل، ويزترب على صحته صحة الأعمال السابقة، لتمحص الشك في مفروض الكلام في صحته، وإلا فلا شك في صحة الأعمال على تقدير صحة التقليد.

ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام.

فنقول: قد يفرض الكلام فيما لا أثر لصحة الأعمال السابقة وفسادها بالنسبة إلى الإعادة والقضاء، ففي ذلك لا أثر للشك بالنسبة إلى نفس الأعمال،

وأما بالنسبة إلى التقليد نفسه فسيظهر أنّ الحكم بصحته لا يترتب عليه أثر من جهة حرمة العدول أو جواز البقاء أو وجوبه. وقد يفرض الكلام فيما له أثر، وعليه فالشك في صحة التقليد فيها لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثة.

(الأول): أن يقلد مجتهداً جامعاً لشرائط الحجية ثم يشك في أن الاستناد إلى فتواه في ظرفه هل كان يميزان شرعي أولاً؟ ففي هذا الفرض لا أثر للأصل بالنسبة إلى الأعمال الماضية، لأن العبرة بصحتها مطابقتها لحجة معتبرة سواء أكانت عن إستاناد إليها أم لا، فلاحاجة في تصحيح الأعمال الماضية إلى الأصل، لأنها محرز الصحة وجداناً،

وهذا من دون فرق بين أن نقول باجزاء الحكم الظاهري أو بعدمه، فانه بحث آخر لا ربط له بصحة الأعمال السابقة في نفسها، ولا أثر للأصل بالنسبة إلى نفس التقليد، لأن جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة العدول من آثار حجية الفتوى وهي محرزة بالفعل على الفرض، ومعه لاحاجة إلى الأصل فيه

بلحاظ ترتب هذه الآثار لو كانت من آثار التقليد الصحيح.

(الثاني): أن يقلد من يشك فعلاً في إستجماعة للشرائط حين العمل ويشك في أن تقليده له كان بميزان شرعي أولاً؟

وفي هذا الفرض أيضاً لا مجرى لقاعدة الفراغ لا في نفس التقليد ولا في الأعمال السابقة، لإختصاص القاعدة بما إذا كان الشك في إنطباق المأمور به على المأتي به دون ما إذا شك في وجود الأمر، وقد فرض أن الشك في وجود الأمر الظاهري للشك في حجّية الفتوى من جهة الشك في إستجماع المفتي لشرائط الإفتاء،

وأما الأمر الواقعي فهو وإن كان معلوماً إجمالاً، والشك إنّما هو في إنطباق المأمور به على المأتي به، إلا أنه على تقديره إتفاقي لإختياري، وهو أيضاً خارج عن مورد القاعدة.

وهذا كما إذا صلى إلى جهة معيّنة ثم شك في أنّها قبله، وشك في أن صلاته إليها كانت بأمانة معتبرة أولاً. وعليه فلا بد من الرجوع إلى من يجوز تقليده فعلاً، فإن حكم بصحة ما صدر منه فهو، وإلا وجبت الإعادة، إذ لا بد من تحصيل الفراغ اليقيني بعد العلم بإشتغال الذمة بالواجب، وأما القضاء فلا يجب عليه ما لم ينكشف مخالفة ما أتى به لفتوى من يجب الرجوع إليه على تفصيل قد مر، وذلك لأنه بأمر جديد.

(الثالث): أن يقلد ثم يشك في أنه هل قلد المستجمع أو غيره وهذا يكون على نحوين.

(الأول): أن يقلد شخصاً بعينه، ويطبق أعماله على فتاواه، ثم يتردد بين أنه زيد أو عمر، وكان الثاني جامعاً للشرائط دون الأول، ففي هذا الفرض لا مجرى أيضاً لأصالة الصحة لا في نفس التقليد ولا في الأعمال، لأن الحكم الظاهري كالواقعي وإن كان معلوماً حينئذ إلا أنّ الإنطباق على تقديره إتفاقي،

٤٢) إذا قلد مجتهداً ثم شك (١) في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص.

وهذا كما إذا صلى إلى جهة معينة ثم شك بعد ذلك في أنها كانت قبلة أو لم تكن.

(الثاني): أن يتردد في أنه هل قلد زيداً أو عمراً بحيث لا يعلم أنه طبق أعماله على فتوى أيهما، ففي هذا الفرض تجري قاعدة الفراغ في التقليد وفي نفس الأعمال، لأن الشك إنما هو في تطبيق العمل على الحكم الظاهري المفروض وجوده وفي مثله تجري القاعدة بلا إشكال.

ثم إنه إذا جرت أصالة الصحة بالنسبة إلى التقليد في هذا الفرض فلا يثبت بها تعين تقليد المستجمع للشرائط وحرمة العدول عنه ووجوب البقاء على تقليده أو جوازه، إذ أصالة الصحة في التقليد لا يثبت أنّ المقلد كان هو المستجمع للشرائط كما هو ظاهر، فلا حظ وتدبر.

الشك في جامعة المجتهد للشرائط

(١) أى على نحو الشك الساري فيجب عليه الفحص للشك في حجية فتواه بقاء وإن كان قد اعتقد بحجيتها قبل ذلك بالوجدان أو بطريق اعتقد حجيتها ثم إنقلب الإعتقاد شكاً، فإن ظهر له بعد الفحص أهليته للفتوى جاز البقاء على تقليده، وإلا وجب العدول إلى الغير، لعدم صحة قاعدة الشك الساري. (*١)

(*١) هذا في الشك الساري، نعم لو كان الشك في بقاء الشرائط في المجتهد، لا في أصل حدوثها جرى الإستصحاب - كما تقدم (في ذيل مسألة ٣٩) وأما لو كان واجداً لها ثم زالت عنه كان مقتضى عمومات حجية الفتوى جواز البقاء على تقليده لعين ما ذكرناه في جواز البقاء على تقليد الميت - كما تقدم - (في ذيل مسألة ٨ و ٩) ولكن علمنا من مذاق الشارع الحكيم عدم جواز اعطاء الزعامة الدينية لفاقد العقل والعدالة، كما تقدم أيضاً (في ذيل مسألة ٢٤).

(مسألة ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى (١) يجرم عليه الإفتاء.

حرمة الإفتاء على غير الأهل

(١) المراد به من لم يبلغ درجة الإجتهد سواء أكان من أهل العلم أم من العوام، وحرمة الإفتاء على مثله مما لا ينبغي الريب فيه، لأنه تقول على الله بغير علم وحرمة غنية عن البيان، وقد دلت الآيات الشريفة^(*) والأخبار المتضاربة^(**) على ذلك.

ثم إن الإفتاء لما كان إخباراً عن الرأي المتعلق بالحكم الشرعي. فإذا أخبر عن رأيه ولم يكن له رأي واقعاً يجرم ١ - من جهة الكذب و ٢ - من جهة إخباره بالإلتزام عن الحكم الشرعي إذا لم يكن عنده حجة عليه. وإذا أخبر عن رأيه وكان رأيه مستنداً إلى ما ليس بحجة في حقه شرعاً، كالقياس والإستحسان ونحو ذلك يجرم من الجهة الثانية. وإذا أخبر عن الحكم مستنداً إلى فتوى من يكون فتواه حجة على الجميع فلا حرمة فيه. وهو خارج عن محل الكلام.

وإذا أخبر عن الحكم العام مستنداً إلى حجة في حقه خاصة، كما إذا أخبر استناداً إلى فتوى غير الأعلام، فإنها لا تكون حجة على من يعلم بالمخالفة إجمالاً - يجرم من الجهة الثانية.

وأما إذا أخبر عن رأيه، وكان له رأي عن حجة شرعية إلا أنه كان فاقداً لشرائط صحة الرجوع إليه - فالظاهر أنه لا محذور فيه لا من جهة الإخبار عن الرأي ولا من جهة الإخبار عن الواقع.

(*) كقوله تعالى «أالله اذن لكم ام على الله تفترون» - سورة يونس/ ٥٩ - وقوله تعالى «ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين» - سورة الحاقة / ٤٤ / ٤٥ -.

(**) ذكر صاحب الوسائل (قده) جملة من هذه الأخبار في كتاب القضاء في الباب

الرابع من أبواب صفات القاضى، فراجع ج ١٨ ص ٩.

وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم (١) عليه القضاء بين الناس.

(وقد) يستشكل في جوازه فيما إذا علم برجوع الغير إليه من جهة أنه إغراء بالجهل.

ولكنه (يندفع) بأنه لا إغراء بالنسبة إلى الواقع، لقيام الحجة عليه على الفرض، وكذلك بالنسبة إلى الظاهر إذا قامت الحجة عند العامي على إستجماعة الشرائط، فهو نظير ما إذا أخبر فاسقان عن طهارة ماء كان نجساً سابقاً، فتوضأ به الغير، لقيام الحجة عنده على عدتها. فإنه لا إغراء حينئذ بوجه.

نعم: إذا كان رجوع الغير إليه من جهة جهله بالحكم مع العلم بموضوعه، كما إذا علم العامي بفسق المجتهد ومع ذلك رجع إليه جهلاً منه بإعتبار العدالة في جواز الرجوع إلى المجتهد. وجب على المجتهد إخباره بعدم حجية قوله من جهة وجوب تبليغ الأحكام.

حرمة القضاء على غير الأهل

(١) لدلالة جملة من الروايات على أنّ الولاية على القضاء من المناصب المختصة بالنبي - صلى الله عليه وآله - وأوصيائه الكرام - عليهم السلام -، فلا يجوز لغيرهم التصدي له.

نعم: لا بأس بالتصدي له بإذن من الأئمة - عليهم السلام - خصوصاً أو عموماً، فيخصص تلك الروايات أو يلتزم بدخول المأذون في عنوان الوصي بناءً على أنّ المراد به مطلق من عهد إليه.

(منها): حسنة سليمان بن خالد^(*) عن أبي عبد الله - عليه السلام -

(*) رواها المشايخ الثلاثة، وفي طريق الشيخ والكليني سهل بن زياد، وهو ضعيف، وليس في طريق الصدوق، إلا أن طريقه إلى سليمان بن خالد حسنة بإبراهيم بن هاشم، وقد عبّر

قال: إتقوا الحكومة، فإنّ الحكومة إنّها هي للامام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، كني أو وصي نبي (خ ل نبي أو وصي نبي). (*١)

(ومنها): رواية إسحق بن عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: قال أمير المؤمنين لشريح، يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي. (*٢)

(ومنها): صحيحة أبي خديجة قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام -: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (خ ل قضائنا) فاجعلوه بينكم، فإتي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه. (*٣)

فان قوله - عليه السلام - «فاني قد جعلته قاضياً...» يدل على أن ثبوت منصب القضاء لأحد يحتاج إلى جعل منهم - عليهم السلام -، وبدونه ليس له القضاء.

هذا مضافاً إلى أنّ حرمة الحكومة لغير من ثبت في حقه الإذن هي مقتضى الأصل، لأنّ ثبوت الولاية على الحكم لشخص، ونفوذ حكمه في حق

بعضهم كصاحب المستند عن الرواية بالصحيحة، ولعلّ الوجه فيه: أنّ جمعاً من العلماء حكموا بصحة رواية قد وقع إبراهيم بن هاشم في سندها.

(*١) الوسائل ج ١٨ ص ٧ في الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٣.

(*٢) الوسائل ج ١٨ ص ٦ في الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٢.

وهي ضعيفة بـ «يحيى بن المبارك» الواقع في سندها.

(*٣) الوسائل ج ١٨ ص ٤ في الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٥.

وقد تقدم بعض الكلام في تصحيح سند هذه الرواية في ص ٢٩ وقلنا إن أبا خديجة - وهو سالم بن مكرم - ثقة، وقد أوضح الكلام سيدنا الأستاذ دام ظلّه في توثيق الرجل بما لا مزيد عليه في (ج ٨ من معجم رجال الحديث ص ٢٤-٢٩) ودفع ما يتوهم من تضعيف الشيخ «قده» إياه في الفهرست، ومعارضته بتوثيقه له أيضاً، فراجع.

غيره يحتاج إلى الدليل، ومع فقدته فالأصل عدمها، فالحكم بعنوان الأهلية تشريع محرم، لأنه من عناوين نفس الفعل خارجاً، لامن أفعال النفس، كما ذكرنا في محله.

وعليه فلا بد من ملاحظة أدلة النصب، وأنّ المستفاد منها هل هو ثبوت الإذن لخصوص المجتهد، أو لمطلق المؤمنين العالمين بالقضاء ولو عن طريق التقليد. والمشهور هو الأول، وعن المسالك وغيره دعوى الإجماع عليه، وذهب بعضهم إلى الثاني منهم صاحب الجواهر (قده) في كتاب القضاء (*١) بعد أن ناقش في ثبوت الإجماع المدعى في المقام.

وإستدل على ذلك بإطلاق جملة من الآيات (*٢) والروايات (*٣) ولكن من الظاهر أنه لا يمكن التمسك بتلك الاطلاقات، إذ هي وردت في مقام بيان حكم آخر، فإن قوله تعالى: «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل». إنّما ورد في مقام بيان أنه يلزم في القضاء أن يكون بالعدل، وليس في مقام بيان صفة الحاكم، وأنه من أي صنف من الأصناف.

(١) الجواهر ج ٤٠ ص ١٥.

(٢) قد إستدل «قده» بآيات عديدة.

١- «ان الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل» - النساء/٥٨-.

٢- «يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجر منكم شئان قوم على أن لا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوى» - المائدة/٨.

٣- «يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا...» - النساء/١٣٥-.

٤- ومفهوم قوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» - المائدة/٤٧-.

بدعوى دلالة هذه الآيات ونحوها على صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن وإن لم يكن مجتهداً.

(٣) سيأتي ذكرها، وراجع الجواهر أيضاً ج ٤٠ ص ١٥-١٧.

كما أن مرفوعة البرقي «القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة، رجل قضى مجبور، وهو يعلم به فهو في النار. ورجل قضى مجبور، وهو لا يعلم أنه قضى مجبور فهو في النار. ورجل قضى بالحق، وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة». (*١)

إنّما تدل على لزوم أن يكون القضاء قضاء بالحق وعن علم وأما مبادئ العلم بالحكم فليست الرواية في مقام بيان تعيينها. وبما ذكرنا يظهر الحال في سائر الآيات والروايات، ولو سلّم الإطلاق فيها فلا بد من تقييده بما يأتي.

وأحسن ما استدل به على عموم الإذن إطلاق صحيحة أبي خديجة المتقدمة (*٢). بتقريب: أنه من المعلوم ضرورة أنّ المراد من العلم هو الأعم من القطع الوجداني، أو قيام الحجة المعتبرة على الحكم، لإنتهائه إلى العلم بحجّيته، وإلا لم يصدق العالم على المجتهد أيضاً، إذ أكثر استنباطاته ظنية. وعليه فتشمل الرواية المقلد أيضاً، لحصول الظن المعتبر له من فتوى المجتهد. ومثلها في الإطلاق.

روايته الأخرى قال: بعثني أبو عبد الله إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء ان تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا فإني قد جعلته قاضياً، وإياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر». (*٣)

وصحيحة الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: ربما كان بين

(*١) الوسائل ج ١٨ ص ١١ في الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

(*٢) ص ٢٣٣.

(*٣) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٠٠ في الباب ١١ من أبواب صفات القضاة ح ٦.

الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء، فيتراضيان برجل منا؟ فقال: ليس هو ذلك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط» (*١).

فإن إطلاق الرجل المراد به الرجل المؤمن يشمل المقلد العارف بالقضاء عن طريق التقليد.

وربما يؤيد الإطلاق المذكور: بأن المنصوبين من قبل الأئمة عليهم السلام- في زمن الحضور الذاهبين الى البلدان، بل الموجودين في بلدهم لم يكونوا كلهم مجتهدين عالمين بالأحكام عن طريق ملكة الاستنباط، بل إنما كانوا قد سألوا الإمام عن الأحكام، وعلموا بها من جهة جوابه، وهذا مما لا يحتاج فيه إلى قوة الاستنباط، كاستفتاء العوام المجتهدين في أمثال هذه الأعصار.

(والجواب) أما عن الروايات. فأولاً: بانه لا يبعد أن يقال: إنها في مقام البيان من جهة إشرط الإيمان في القاضي في مقابل قضاة العامة، فلا بد وأن يكون المرجع في القضاء من الشيعة، وأما أنه مطلق من يعرف الحكم أو خصوص المجتهد فليست الروايات في مقام بيانه.

وثانياً: باننا نمنع عن صدق العالم بالقضاء أو العالم بالأحكام- على العامي لامن جهة أنه ليس بعالم بالحكم، وإنما هو عالم بفتوى المجتهد، لما ذكرنا من أنه لافرق بين المجتهد والعامي من هذه الجهة، فان العامي أيضاً يعلم بالحكم من طريق الأمانة المعتبرة، وهي فتوى المجتهد، كما أن المجتهد يعلم به من طريق الكتاب أو السنة، بل من جهة ظهور الكلام في حصول العلم عن طريق النظر والاستدلال، لا الاستناد إلى رأي الغير، فانه لا يطلق العالم عند العرف على العامي.

ويظهر هذا من المراجعة الى العرف في سائر موارد استعمال هذا

(*١) الوسائل ج ١٨ ص ٥، في الباب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٨.

الكلام، فإنهم لا يطلقون العالم بالطب على من سمع جملة من المسائل الطبية من طبيب تقليدياً وإنما يطلقونه على من علم بها إستدلالاً.

وثالثاً: لو سلم الإطلاق فيها فلا بد من تقييدها بمقبولة عمر بن حنظلة، فإنها كالصريحة في إعتبار النظر والإستدلال في نفوذ القضاء، فإن الظاهر من الفقرات الثلاث في قوله - عليه السلام - «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا»^(١) هو اعتبار أن يكون منشأ المعرفة بالحكم رواية الحديث من حديث السند، والنظر في مقتضاها من حيث الدلالة، ويستلزم ذلك دفع المعارضات من حيث السند والدلالة بما لهما من العرض العريض، وهذا هو الإجتهد.

ومثلها في الدلالة على التقييد ما ورد في التوقيع المبارك عن الإمام الغائب عجل الله فرجه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله...».

فانه - عليه السلام - أرجع الناس الى روات الحديث، وهم العارفون بالأحكام من طريق النظر في رواياتهم - عليهم السلام -، ولم يرجعهم إلى مطلق من عرف الأحكام، ولو من طريق الإستفتاء من العلماء مع انه - عليه السلام - في مقام بيان نصب نائب الغيبة على نحو العموم.

(وبالجملة): مقتضى الجمع بين الروايات هو حمل المطلقات منها على المقيدات وان كانا مثبتين، لوورد القيد فيها في مقام البيان.^(٢)

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٩٩ في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) ولا يخفى ان التقييد بالمقبولة انما يتم على مسلك المشهور من العمل بها، وأما على ما سلكه دام ظله من المناقشة في سندها كما تقدم في (ص) فيشكل التقييد بها كما يشكل التقييد بالتوقيع المبارك فان سنده وان كان حسناً عن طريق الشيخ (قده) إلا أن الكلام في نفس إسحق بن يعقوب صاحب التوقيع فانه لم يذكر في حقه شيء سوى نفس هذا التوقيع المشتمل على دعائه

وحكمه ليس بنافذ (١) ولا يجوز الترافع إليه (٢).

(وأما الجواب): عن التأييد بنصب الأئمة - عليهم السلام - للقضاء من لم يبلغ درجة الإجتهد: فبان هذا لم يثبت، إذ من الجائز بل المقطوع به أن المنصوبين من قبلهم - عليهم السلام - لمرجعية الناس في قطر أو بلد للقضاء ونحوه مما هو شأن المرجع الديني - كانوا عارفين بجملة معتد بها من الأحكام بما وصلت إليهم من كلمات المعصومين - عليهم السلام - بلا واسطة أو مع الواسطة، وهي لا تخلو عن عام، وخاص، ومطلق، ومقيد، ومعارض، وسليم عن المعارض، وأمر، ونهي، ومجمل، ومبين، إلى غير ذلك من الخصوصيات التي لا بد من معرفتها، ومعرفة أحكامها في العمل بالروايات، وليس الإجتهد إلا ذلك غاية الأمر سهولة المقدمات في ذلك الزمان وصعوبتها في زماننا، لبعد العهد وكثرة الدس في الأخبار وتوسعة العلوم المتوقف عليها الإستنباط، كالأصول وغيره. فالتحصيل: ان الأقوى إعتبار الإجتهد في القاضي كما يعتبر في المفتي.

(١) كما هو مقتضى الأصل إلا فيما خرج بالدليل، وهو من كان أهلاً للقضاء.

(٢) لا إشكال في حرمة الترافع إلى حكام الجور، وقضاة العامة وإن كان في حق، للتصريح بالنهي في الروايات المتضاربة (*) بل في بعضها

- عليه السلام - في حقه بأنه «أرشدك الله وثبتك» وثبوت وثاقته به لا يخلو عن إشكال، غاية أنه إمامي، على أن سنده ينتهي إلى نفسه إلا أن الذي يسهل الخطب انه ليس في البين ما يمكن الإعتماد على إطلاقه من الآيات والروايات فالقدر المتيقن في الخروج عن الأصل إنما هو خصوص المجتهد، فلاحظ.

(*) (منها) رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: قول الله عزوجل في كتابه: «ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام» فقال: يا أبا بصير أن الله عزوجل قد علم أن في الأمة حكاماً يجورون أما أنه لم يعن حكام أهل العدل، ولكنه عنى حكام

النهي عن مجالسة قضاة الجور. (*١)

وأما الفاقد لسائر الشرائط كالإجتهاد والعدالة فثبوت الحرمة الذاتية للترافع اليه بعنوانه الأولى لا دليل عليه.

اللهم إلا أن يقال بصدق التحاكم إلى الطاغوت الذي أمروا أن يكفروا به على الترافع عنده، فانه بتصديه لما ليس أهلاله من منصب القضاء يكون طاغياً وخارجاً عن حد العبودية، فلا فرق بين طواغيت المخالفين والموافقين من جهة حرمة الترافع اليهم.

نعم: لا يبعد إختصاص الحرمة بمن جعل الحكم منصباً له، كالقضاة، لأن الطاغوت من صينغ المبالغة، فلا يصدق على من حكم نادراً ولم يجعل الحكم منصباً لنفسه، إلا أن يقال ان التصدي لهذا المنصب بغير إذن ولو مرة واحدة من الكبائر الموبقة، فيكفي في صدق الطاغوت عليه بهذا اللحاظ.

وأما الإستدلال على حرمة بانه إعانة على الإثم فخذوش بما ذكرناه في بحث المكاسب من أنه لا دليل على حرمتها على الإطلاق، وإنما المحرم معونة

أهل الجور يا بأحمد انه لو كان لك على رجل حق، فدعوته إلى حكام أهل العدل، فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له - كان ممن حاكم الى الطاغوت... (الوسائل ج ١٨ كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضى ح ٣).

وكرواية أبي خديجة الاولى المتقدمة في ص ٢٣٣ والثانية المتقدمة في ص ٢٣٥ ومقبولة عمر بن حنظلة لقوله - عليه السلام - فيها: «من تحاكم اليهم في حق أو باطل فإتيا تحاكم إلى الطاغوت» (الوسائل كتاب القضاء ب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١).

(*١) كرواية محمد بن مسلم قال: مرى أبو جعفر - عليه السلام - أو ابو عبد الله - عليه السلام - وأنا جالس عند قاض بالمدينة، فدخلت عليه من الغد، فقال لى: ما مجلس رأيتك فيه أمس؟ قال: فقلت جعلت فداك ان هذا القاضى لى مكرم، فرجما جلست اليه، فقال لى: وما يؤمنك أن تنزل اللعنة فتعم من فى المجلس (الوسائل ج ١٨ كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضى ح ١٠).

ولا الشهادة عنده (١) والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام (*١)،
وإن كان الآخذ محقاً (٢).

الظالم على ظلمه. (*٢)

(١) فانها إمضاء عملي للمنكر، ورضاء بفعل القاضي المفروض
حرمته، وقد تكون محرمة بعنوان آخر أيضاً، كما اذا كانت الشهادة معونة
للظالم في ظلمه، وأما دعوى حرمتها من جهة كونها إعانة على الإثم فقد ظهر
الحال فيها آنفاً.

(٢) وقد حكى في المستند دعوى الإجماع على ذلك عن والده أقول
لا أشكال في الحرمة فيما إذا كان ثبوت الحق بحكمه. وأما إذا كان ثابتاً واقعاً
فهو المحرم الآخذ بحكمه مع حلية التصرف في المأخوذ مطلقاً؟ أو حرمة
كذلك؟ أو يفصل بين الدين والعين؟ وجوه بل أقوال. ولا يخفى: أن مقتضى
القاعدة في العين الشخصية عدم حرمتها ما لم يرد دليل تعديدي على التحريم،
لأنه ملكه فيجوز للآخذ التصرف فيه. وأما الدين فان لم يكن للغريم حق
التأخير - كما اذا كان الدين معجلاً - فيحل أيضاً اذا كان هو المباشر للأداء
باجبار الحاكم، لعدم شمول (حديث رفع الإكراه) لمثله، لأنه خلاف
الإمتنان على الدائن.

(*١) وفي تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده»: «يؤخذ بحكمه حرام» (هذا إذا
كان المال كلياً في الذمة ولم يكن للمحكوم له حق تعيينه خارجاً، وأما إذا كان عيناً خارجية، أو
كان كلياً وكان له حق التعيين فلا يكون أخذه حراماً).

(*٢) من الواضح أن محل الكلام والإلتزام بالحرمة إنما هو الترافع عند فاقده للشرائط لغاية
فصل الخصومة شرعاً وقطع النزاع وسقوط حق الدعوى بعد حكمه، وأما إذا كان الترافع عنده من
جهة تراضى الخصمين بقوله بحيث لو حكم لكل منها تنازل الآخر عنده ورضى به ولو كان محقاً،
فلا مانع منه لخروجه حينئذ عن القضاء المصطلح، وإندرجه تحت عنوان الصلح والرضا لا الحكومة
الشرعية، بحيث يوجب سقوط حق الدعوى للمتدعي، بل يبقى الحق على حاله لو أراد المتدعي ذلك.

نعم: لو كان المباشر لتعيين الدين في ملك الغريم هو الحاكم، أو أمر الدائن بذلك كان المأخوذ محرماً، لعدم نفوذ حكمه على الفرض.

نعم: يجوز أخذه وتملكه تقاصاً بشرائطه التي منها إمتناع الغريم عن الأداء، (وان) كان للغريم حق التأخير، وأجبره الحاكم على التعجيل في الأداء يحرم المأخوذ، لعدم تعيين الدين فيه إلا برضاء الغريم، ومع إلزام الحاكم وإجباره لا يتعين فيه ل (حديث رفع الإكراه).

هذا كله إذا لم تعمل بالمقبولة تضعيفاً لسندها ولا حظنا المقام بحسب القاعدة الأولى فلا يفرق الحال بين أن يؤخذ بحكم السلطان والقضاة، أو غيرهم من فاقد شرائط القضاء.

وأما بناء على العمل بها كما عليه المشهور فربما يقال بدلالتها على الحرمة مطلقاً عيناً كان المأخوذ أم ديناً لا إطلاق قوله - عليه السلام - في المقبولة: «وما يحكم له فانما يأخذ سحتاً»^(١*) مؤيداً ذلك بما في صدر الرواية من المقابلة بين الدين والميراث إذ حمل الميراث على الدين بعيداً جداً. ومورد الرواية وان كان المأخوذ بحكم السلطان والقضاة إلا أن عموم التعليل بقوله - عليه السلام -: «لأنه أخذ بحكم الطاغوت» يشمل كل طاغ ولو كان من الموافقين الفاقدين لشرائط القضاء المتصددين للقضاء المحرم.

(أقول): الظاهر ان «السحت» هو كل ما لا يحل كسبه، كما يظهر من كلمات أهل اللغة^(٢*) فلا يطلق إلا على ما انتقل إليه من الغير على وجه

(١*) كذا في متن الوسائل ج ١٨ ص ٩٩ ح ١ وأما متن الكافي ج ١ ص ٦٧ ح ١٠ والتهذيب ج ١ ص ٣٠١ ح ٥٢ فهكذا: «من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانما يأخذ سحتاً».

(٢*) في المجمع قوله تعالى: (وأكلهم السحت) هو بضمين وإسكان الثاني تخفيف: كل ما لا يحل كسبه. وفي القاموس: السحت الحرام وما خبث من المكاب، وفي المصباح: السحت مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه. وفي لسان العرب: السحت كل حرام قبيح الذكر. وقيل: هو

محرم، وأما مال نفسه فلا يكون سحتاً وإن حرم التصرف فيه بعنوان ثانوي. ولو سلم إطلاقه على مطلق الحرام كان ذلك فيما خبث ذاتاً. وأما ما كان غير خبيث في ذاته فليس بسحت وإن حرم بطر وعنوان عرضي عليه، فلا يقال: (أكل السحت) لمن أفطر في نهار رمضان بطعام مملوك له، أو قطع صلاته به، ولا يحتمل في المقام خروج العين عن ملكه من جهة أنها مأخوذة بحكم الجائر وعليه فلا محذور في الإلتزام بجرمة الترافع إلى حكام الجور مطلقاً في الدين والعين، كما هي مدلول صدر المقبولة، وجرمة المأخوذ في خصوص الدين دون العين لوعصى وترافع إليهم بمقتضى هذه الجملة إذ لا ملازمة بين حرمة الترافع وحرمة المأخوذ، فعموم أحد الحكيمين لا يلزم عموم الآخر. هذا، مع أن شمول الميراث للعين الشخصية إنما يكون بالإطلاق، ومن الجائر حمله على العين المشتركة التي هي في حكم الدين لتوقف الحليلة فيها على رضا الطرفين بالقسمة، فلو باشر الحاكم قسمة الميراث بينهم أو أمر الغير بذلك كان المأخوذ أيضاً سحتاً، لبقائه على الشركة، وإن التصرف فيه تصرف في مال الغير.

ولو سلم دلالتها على حرمة المأخوذ مطلقاً فلا يعارضها موثقة ابن فضال^(١) لورودها في تفسير الآية المباركة «لا تأكلوا أموالكم بينكم

ما خبث من المكاسب وحرم فلزم عنه العار، وقبيح الذكر كثمن الكلب والخمر والخنزير، والجمع أسحت، والسحت الحرام الذي لا يجل كسبه، لأنه يسحت البركة - أي يذهبها - واسحت تجارتها خبث وحرمت واسحت اكتسب السحت وفي أقرب الموارد: السحت والسحت بالضم وبضمين الحرام، وقيل: ما خبث وقبح من المكاسب فلزم عنه العار، كالرشوة ومنه الحديث: «أنطعموني السحت» أي الحرام من سحته إذا استأصله، لأنه مسحوت البركة، أو لأنه يسحت صاحبه بشؤمه.

(١) وهى ما عن على بن فضال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الثاني - عليه السلام - وقرأته بخطه سأله ما في تفسير قوله تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام)

إلا إذا انحصر إستنقاذ حقه بالترافع عنده (١).

بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام...» الواردة في حرمة أكل مال الغير على وجه الظلم والعدوان، وأما احتمال حملها على حكام العدل فينافيه ظاهر الآية في نفسها، وما ورد^(*) في تفسيرها من أن المراد بالحكام فيها قضاة الجور.

(١) إذا توقف إستنقاذ حقه المعلوم واقعاً، أو بأمانة معتبرة، كالبيئنة أو فتوى المجتهد بكونه ذا حق - على الترافع إلى غير الأهل من قضاة الجور، أو غيرهم، إما لعدم رضی الطرف المقابل إلا بالترافع إليهم أو لعدم وجود الحاكم الشرعي، أو لعدم إمكان اثبات الحق عنده ونحو ذلك فهل يحرم الترافع عنده أيضاً أو لا؟ قولان. نسب إلى جماعة، بل إلى الأكثر القول بالحرمة، والظاهر الجواز وحليّة المأخوذ، ونسبه في المستند إلى جمع من الأصحاب أيضاً.

والوجه فيه حكومة قاعدة نفي الضرر على جميع ما يتوهم كونه دليلاً على الحرمة من إطلاق الأخبار الناهية عن الرجوع إلى غير الأهل، وعموم حرمة الإعانة على الإثم، وطلب المنكر. علي أن بعض الوجوه المذكورة قابلة

فكتب بخطه: الحكام القضاة، ثم كتب تحته: هو أن يعلم الرجل انه ظالم. فيحكم له القاضي، فهو غير معذور في أخذه ذلك الذي قد حكم له اذا كان قد علم أنه ظالم.

الوسائل ج ١٨ - كتاب القضاء ص ٥ ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(*) وهى رواية أبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) قول الله عز وجل في كتابه «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام فقال يا أبى بصير.

فقال: يا أبى بصير ان الله عز وجل قد علم أن فى الأمة حكاماً يجورون، أما انه لم يعن حكّام أهل العدل، ولكنه عنى أهل الجور يا أبى محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام أهل العدل، فأبى عليك إلا أن يرافعك الى حكام الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت، وهو قول الله عز وجل: (ألم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت) (الوسائل ج ١٨ ص ٣ كتاب القضاء ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٣).

(مسألة ٤٤) يجب في المفتي والقاضي العدالة (١) وتثبت
العدالة بشهادة عدلين^(*)، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة، أو
الإطمئنان بها.

للمناقشة، لإمكان دعوى إنصراف الأخبار إلى صورة التمكن من غير حاكم
الجور، بل صريح المقبولة ورواية أبي خديجة وغيرهما هو فرض التمكن منه،
وحرمة الإعانة على الإثم غير ثابتة كما ذكرنا، فإذا أجب الحاكم الغريم على
الأداء في هذا الحال حلّ الأخذ والمأخوذ، إذ لا عبرة برضاه حينئذ لعدم
شمول (حديث نفي الإكراه) لمثل المقام، لأنه خلاف الإمتنان على الدائن.

إشتراط العدالة في القاضي

(١) سبق^(*) ما يدل على إشتراط العدالة في المفتي، ويجري بعينه
في القاضي، لشرف المنصب وعلو رتبته، كيف وهو من مناصب النبي
- صلى الله عليه وآله - وأوصيائه الكرام، فكيف يرضى الشارع بتصدي
الفساق الخارج عن طريقة الشرع له، هذا. مضافاً إلى الاجماع المستفيض
نقله في كلمات الأصحاب، ويؤيده بعض الروايات كقوله - عليه السلام - في
رواية أبي خديجة «إياكم ان تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق.»^(*)
لظهوره في تعليق النهي على وجود صفة الفسق فيهم، وكقوله - عليه السلام -
فما روى عن الخصال «إتقوا الفساق من العلماء.»^(*)

(١) (*) وفي تعليقه (دام ظله) على قوله «قده»: «بشهادة العدلين» (مر أن الأظهر ثبوتها
بشهادة عدل واحد، بل بطلق الثقة أيضاً).

(٢) (*) في ص ١٥٠.

(٣) (*) تقلمت في ص ٢٣٣.

(٤) (*) الروية في البحار ج ٢ ص ١٠٦ طبع طهران عام ١٣٧٦.

وبالشياع المفيد للعلم^(١*) (١).

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة، وفي اللائحة يجب التصحيح فعلاً (٢).

(١) سبق^(٢*) ان طرق ثبوت العدالة لا تنحصر بما ذكر، بل تثبت بخبر العدل، بل الثقة، وبجسن الظاهر، والشياع وان لم يفد العلم أو الوثوق بالعدالة.

الشك في تقليد صحيح

(٢) الفرق بين هذه المسألة و (مسألة ٤١) هو أن المفروض هنا الشك في وجود التقليد الصحيح، وهناك في صحته مع فرض العلم بوجوده. وكيف كان فوجه الحكم بالصحة هو التمسك بقاعدة الفراغ، إلا أنه مع ذلك لا بد في تصحيح الأعمال اللائحة من إحراز تقليد صحيح، لما ذكرناه في مباحثنا الأصولية من أن قاعدة الفراغ لا تثبت الآثار المرتبة على موأداها بواسطة اللوازم العقلية، سواء أكانت أصلاً أم أمانة، فان بقاء الشرط من اللوازم العقلية لواجدية العمل السابق للشرط المشكوك - بعد احراز عدم انتقاضه - وقاعدة الفراغ وان كانت أمانة على الأظهر، إلا أن دليل إعتبارها انما تدل على لزوم التعبد بنفس المؤدى وهي واجدية العمل السابق للمشكوك وأما كشفها عن جميع اللوازم العقلية أو العادية فلا دليل على اعتبارها.

(١*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «وبالشياع المفيد للعلم» (بل يكنى الإطمينان).

(مسألة ٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعملم في مسألة وجوب تقليد الأعملم أو عدم وجوبه (١) ولا يجوز أن يقلد غير الأعملم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعملم. بل لو أفتى الأعملم بعدم وجوب تقليد

وما إشتهر من أن مثبتات الأمارات تكون حجة دون الأصول فكلام لا أساس له، وإنما يتم ذلك فيما كان من قبيل الحكايات كالخبر والبينة والإقرار.

(ولكن الصحيح) في المقام أن يقال: إن كان الشك في مطابقة أعماله السابقة لفتوى من يجوز الرجوع إليه - بحيث لم تكن صورة العمل محفوظة - فتجري قاعدة الفراغ، لأن الشك في إنطباق الحكم الظاهري، ومجرد احتمال الالتفات إلى تصحيح العمل حين صدوره كاف في جريانها، وإن كان الشك في الإستناد إليها على وجه صحيح - بحيث كانت صورة العمل محفوظة، وشك في أنه كان عن تقليد صحيح أم لا - فلا مجرى لقاعدة الفراغ، لأن الشك في الحكم الظاهري، لا في الإنطباق، وقد ذكرنا في ذيل تلك المسألة ما ينفع في المقام، فراجع.

وجوب تقليد الأعملم في مسألة وجوب تقليد الأعملم

(١) لا ريب في أن وجوب التقليد ليس تقليدنا، وإنما هو بحكم العقل، وإلادار أو تسلسل. وأما وجوب تقليد الأعملم وعدمه في المسائل الفرعية فتقليدي، لعدم إستقلال العقل بوجوبه إلا من باب الإحتياط، والأخذ بما هو القدر المتيقن في الحجية. ومع قيام الحجة على عدمه يرتفع موضوع الإحتياط. نعم يستقل العقل بلزوم الرجوع إلى الأعملم في هذه المسألة، للشك في حجية فتوى غيره المساوق للقطع بعدمها فلو أفتى بالجواز جاز تقليد غير الأعملم، لأن مرجعه في الحقيقة إلى تقليد الأعملم.

الأعملم يشكل (*١) (١) جواز الإعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعملم في الفرعيات.

(١) يمكن توجيه الإشكال: بأن مسألة وجوب تقليد الأعملم ليست بتقليدية - كأصل التقليد - فلا يجوز فيها تقليد غير الأعملم، للشك في حجية فتواه، ولا تقليد الأعملم لاستلزامه الدور أو التسلسل، لأنه لو قلد الأعملم في مسألة وجوب تقليد الأعملم فينقل الكلام في تقليده له في هذه المسألة، وهكذا فيدور أو يتسلسل فينتج أن تقليد الأعملم عقلي لا تقليدي.

وجوابه: أن وجوب تقليد الأعملم وان كان عقلياً في الجملة. إلا أنه لاتنافي بينه وبين جواز الرجوع الى غير الأعملم بفتوى الأعملم.

وذلك من جهة أن وجوب التقليد بعد ما ثبت بحكم العقل فيستقل عقل العامي بوجوب رجوعه إلى الفقيه في معرفته للأحكام الشرعية، لكنه يتردد في الحجية بين التعيين والتخير فيستقل عقله بالرجوع الى الأعملم، لعدم ثبوت حجية فتوى غيره عنده، ولكن الأعملم إذا أفتى بحجية فتوى غير الأعملم كانت حجيتها محرزة عنده، فلاتنافي بين إستقلال العقل بلزوم الرجوع إلى الأعملم، وجواز الرجوع الى غير الأعملم بفتوى الأعملم.

نعم: اذا كان استقلال العقل بعدم حجية فتوى غير الأعملم بمعنى كشفة عن عدم جعل الحجية لها واقعاً لم يجز تقليده، ولو أفتى الأعملم بجوازه، فان فتوى الأعملم بالجواز حينئذ مما يقطع العامي ببطلانه، ولا يمكن التعبد على خلاف ما هو معلوم له بالوجدان، ولكن من الظاهر عدم ثبوت حكم العقل بهذا المعنى.

(*١) جاء في تعليقه دام ظله على قوله «فده» «يشكل جواز الإعتماد» (لا إشكال فيه

(مسألة ٤٧) اذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد^{(١)*} (١) وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات -مثلا- والآخر في البعض الآخر.

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام^{(٢)*} (٢).

التبعيض في التقليد

(١) بل الأظهر ذلك مع العلم بالمخالفة، وكذا الحال فيما بعده كما كتب دام ظله في الحاشية. وقد سبق مراراً وجه ذلك.

حكم الخطاء في بيان الفتوى

(٢) يقع الكلام في صورتين.

الأولى: فيما إذا أفتى باباحة الحرام أو الواجب، أو نقل الفتوى بذلك خطأ، ولا اشكال في وجوب الإعلام فيها، ويدل عليه وجوه.

(الأول): أنه تسييب إلى الحرام - المراد به الأعم من ترك الواجب -

(١) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنّف «قده» «فالأحوط تبعيض التقليد» (بل الأظهر ذلك مع العلم بالمخالفة على ما مرّ، وكذا الحال فيما بعده).

(٢) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنّف «قده»: «يجب عليه الإعلام» (الأظهر هو التفصيل بين ما إذا نقل فتواه بإباحة شيء ثمّ بان أن فتواه هي الوجوب أو الحرمة، وبين ما إذا نقل فتواه بالوجوب أو الحرمة ثمّ بان أن فتواه كانت الإباحة، فعلى الأول يجب الإعلام دون الثاني، وكذا الحال بالإضافة إلى المجتهد نفسه).

الإستناد العامي في فعله الحرام أو تركه الواجب الى فتوى المجتهد أو نقل الناقل. وحرمة التسبب إلى الحرام ثابتة بحكم العقل والنقل. وهذا الوجه يعم المفتي والناقل.

ودعوى: أن الإستناد إلى الفتوى انما يقتضي حرمتها لو كانت عمداً والمفروض خلافه، وترك الإعلام الذي هو محل الكلام غير مستند إليه العمل..

غير مسموعة لصدق التسبب من الأول بمجرد الإفتاء على خلاف الواقع، لعدم اعتبار العلم والتصد في صدقه، غايته: ان المفتي كان معذوراً في تسببه هذا مادام جهله بالحال، فاذا ارتفع الجهل بظهور الخطأ يرتفع العذر بقاء، فالتسبب وان لم يكن محرماً حدوثاً إلا انه يحرم بقاء بقاء موضوعه، لإستناد المقلد الى فتواه في الأعمال الآتية. وهذا نظير ما اذا قدم طعاماً نجساً للضيف جاهلاً بنجاسته. ثم علم بالنجاسة أثناء اشتغال الضيف بالأكل، فانه يجب عليه الإعلام بلا إشكال.

(الثاني): ما دل من الآيات (*١) والروايات (*٢) على وجوب تبليغ الأحكام، إذ القدر المتيقن منها وجوب تبليغ الأحكام الإلزامية - كما هو مفروض المقام - وهذا أيضاً يعم المفتي والناقل، بل غيرهما ممن يتمكن من تبليغ الحكم.

(الثالث): ما دل من الروايات (*٣) على ضمان المفتي وأن عليه

(*١) كآية النضر- التوبة آية ١٢٣. والآيات الدالة على حرمة الكتمان - البقرة آية ٤٢ و١٥٩ و١٧٤ - آل عمران آية ٧١ و١٨٧.

(*٢) المرويه في البحار ج ٢ ص ٦٤ ب ١٣ - طبع طهران عام ١٣٧٦ هـ، وفي الوافي ج ١ ص ٤٧.

(*٣) كرواية عبد الرحمن بن الحجاج المقدمة ص ٤٦ وهي صحيحة.

عقوبة من عمل بفتياه، غاية الأمر أنه يعذر إذا أخطأ من دون تقصير في المقدمات، فاذا علم بالخطأ وجب عليه الإعلام دعفاً للوزر عن نفسه، وهذا الوجه يختص بالمفتي.

الصورة الثانية: أن يفتي - أو يخبر عن الفتوى - بوجوب أو حرمة المباح خطأ، والظاهر فيها عدم وجوب الإعلام لعدم الدليل عليه، عدا ما يتوهم من إطلاق أدلة وجوب تبليغ الأحكام، إلا أن الظاهر عدم شموله للمقام.

أما آية النفر فواضح، لعدم صدق الإنذار والتخويف على رفع الحكم الإلزامي، وأما آية الكتمان^(١) فربما يقال بعمومها لمطلق الأحكام، إلا أن الظاهر أن المراد حرمة كتمان ما يكون هدى للناس عن الضلالة والهلكة، كعدم إيمان اليهود بالنبي - صلى الله عليه وآله - لكتمان علمائهم علامات نبوته - صلى الله عليه وآله - بعدما بينها الله تعالى لهم في التوراة، كما هو مورد الآية الشريفة لا مطلق ما أنزل الله وإن لم يكن في تركه ضلال وهلكة، كالأحكام غير الإلزامية،

وأما الأخبار الدالة على وجوب تبليغ الأحكام فهي أيضاً قاصرة عن

وقد عقد في الوسائل ج ١٨ ص ٩ بابا تحت عنوان (باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين - عليهم السلام -). ذكر فيها جملة من الروايات.

(منها) صحيحة أبي عبيدة الخذاء قال: قال أبو جعفر - عليه السلام -: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه» في الباب المتقدم ح ١، ونحوها غيرها.

وفي بعض الروايات «ان كفارة تقليم المحرم أظفاره على من أفتى بجوازه» - الوسائل ج ٩ ص ٢٩٤ باب ١٣ من كفارات الإحرام، ح ١

(١) * وهى قوله تعالى: «ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون» البقرة آية ١٥٩.

الدلالة على وجوب تعليم حكم غير إلزامي . وهي عدة روايات.

(منها): رواية طلحة بن زيد عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال قرأت في كتاب علي: ان الله تعالى لم يأخذ على الجاهل عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال، لأن العلم كان قبل الجهل. (*١)

(ومنها): روايته الأخرى عن أبي عبدالله - عليه السلام - عن آبائه قال قال علي - عليه السلام -: ان العالم الكاتم علمه يُبعث أنتن أهل القيامة ريحاً تلغنه كل دابة من دواب الأرض الصغار. (*٢)

والظاهر منها أن وجوب التعليم على العالم يكون طريقياً كوجوب التعلم على الجاهل بلحاظ رعاية المصالح والمفاسد الواقعية، وعدم وقوع الجاهل في المعصية، فلا يجب التعليم على العالم إلا فيما يجب فيه التعلم على الجاهل، ومن المعلوم انه لا يجب على الجاهل تعلم حكم غير إلزامي، لعدم مفسدة في تركه - كما إذا دار أمر فعل عنده بين الكراهة والإستحباب والإباحة - نعم اذا احتتم الوجوب أو الحرمة وجب عليه التعلم دفعاً للضرر المحتمل.

ويشهد لما ذكرناه المقابلة بين أخذ العهد على الجاهل بطلب العلم، وأخذ العهد على العلماء ببذله في الرواية الأولى، فان المقابلة بينهما تقتضي أن يكون وجوب بذل العلم في مورد يجب فيه طلبه على الجاهل. ومن هنا جرت سيرة الأصحاب على عدم بيان الفتوى والأمر بالاحتياط في كثير من الموارد.

(*١) الوافي ج ١ ص ٤٧.

(*٢) الوسائل ج ١١ ص ٥١٠ كتاب الأمر بالمعروف باب ٤٠ ح ٢.

وجوب تبليغ الأحكام

حيث إنجر كلامنا إلى وجوب تبليغ الأحكام فلا بأس بتحقيق الحال فيه وبيان موارده.

لما كانت الغاية من تبليغ الأحكام وصولها إلى المكلفين إتماماً للحجة عليهم، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فلا بد وأن يكون الحكم مما يصل إليهم بالتبليغ، إما وجداناً - كما إذا حصل لهم العلم أو الاطمئنان بالواقع من إخبار المخبر -

وإما تعبداً كما في إخبار المفتين مقلّديهم عن آرائهم، وكما في إخبار العدول والثقات الناس بفتاوى مراجعهم في التقليد، فيجب على المراجع تبليغ مقلّديهم بالأحكام الآلهية إذا جهلوا بها أو غفلوا عنها، ولو بوضع رسالة عملية يرجع إليها العوام، وان لم يسألوه ذلك، لدلالة آية النفر على وجوب الإنذار بعد التفقه في الدين،

وهكذا يجب على الناس أن يبلغ بعضهم بعضاً فيما إذا كان قول المبلغ حجة عند السامع، لعين الوجه.

بل المستفاد من آية الكتمان حرمة كتمان ما أنزله الله فيما إذا كان في معرض الوصول إلى العباد، ولو بضميمة ابلاغ الباقيين بحيث يكون من الأمور التي يظهر للناس لولا كتمان العالمين به - كما في كتمان علماء اليهود والنصارى آيات نبوة نبينا - صلى الله عليه وآله - المنزلة في التورة والإنجيل، فان الكتمان هو إخفاء أمر ظاهر في طبعه بحيث لولاه لظهر، ففي مثله يجب التبليغ أيضاً وان لم يكن قول المخبر حجة في حق السامع، إذ لا ملازمة بين حرمة الكتمان وحجية إخبار المخبر في مثل ذلك - مما يمكن فيه ظهور الحق

باخبار جماعة يوجب العلم بالواقع - ومن هنا أنكرنا دلالة الآية الشريفة على حجية خبر الواحد في بحث الأصول.

وعليه فيجب على كل مسلم أن يبلغ الجاهل بالأحكام الضرورية أو ما هو بمنزلتها مما يظهر فيه الحق للسامع بإخبار جماعة، ولو كان حكماً ظاهرياً كفتوى مجتهد.

ثم إن الاستفادة من إطلاق الآية أنه لا فرق في حرمة الكتمان بين أن يكون الجاهل قاصراً أو مقصراً، فإن الجاهل المقصر وإن كان قصد قصر في تعلمه الحكم واستحق بذلك العقوبة على مخالفة الواقع، إلا أنه مع ذلك يجب على العالم أن يبلغه، لحرمة الكتمان عليه، وإن لم يسأله الجاهل. بل مورد الآية الشريفة كتمان علماء اليهود أمر النبوة مع أن الحجة قد تمت على جهالهم من طريق ظهور آيات نبوته - صلى الله عليه وآله - بين الناس، ولم تكن حاجة إلى إظهار علمائهم لنبوته - صلى الله عليه وآله - في إتمام الحجة عليهم، إلا أنه مع ذلك كان الكتمان محرماً عليهم.

فظهر مما ذكرنا: أنه لا دليل على وجوب التبليغ فيما إذا لم يكن قول المبلغ حجة في حق الجاهل، ولم يكن الحكم من الأمور الواضحة أو ما بحكمه، فلا يجب على من لم يكن فتواه حجة عند الناس إظهار رأيه فيما بينهم وإن كانت قد تمت عنده الحجة على الواقع، لعدم ترتب الأثر المرغوب على تبليغه هذا.

ولا يقاس المقام بجرمة كتمان الشهادة، ولو مع العلم بعدم ترتب الأثر عليها، للعلم بعدم إنضمام الشاهد الثاني إليه، لأن المحرم هناك كتمان الشهادة، فإذا شهد فقد أظهر شهادته، والمحرم في باب الأحكام كتمان ما أنزله الله، وهو إخفاء أمر ظاهر في طبعه، ولا ظهور للحكم بفتوى من لم تكن فتواه حجة عند السامع.

(مسألة ٤٩) إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له (١) أن يبني على أحد الطرفين^(*) بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة. وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الإعادة.

فالمتحصل مما ذكرناه: أنه يعتبر في وجوب التبليغ أحد أمرين إما حجية إخبار المخبر عند السامع، وإما كون الحكم من الأحكام الظاهرة في طبعها سواء أكان حكماً واقعياً أم ظاهرياً كفتوى المجتهد.

إذا إتفق في الصلاة مسألة لا يعلم حكمها

(١) إذا كان أحد الطرفين موافقاً للإحتياط كما إذا فرضنا أن المأموم بعد أن دخل في الصلاة شك في وجوب القراءة عليه، لعدم سماعه قراءة الإمام مع علمه بانها لا تضر بالصحة إذا أتى بها بقصد القربة يجب عليه أن يحتاط بناء على ما هو المعروف المدعى عليه الإجماع من حرمة قطع الصلاة إختياراً. والظاهر أن هذه الصورة خارجة عن مفروض المتن، وأن المفروض فيه هو ما كان كل من الطرفين محتمل البطلان - كما إذا شك في وجوب الإتيان بالسجدة بعد النهوض إلى القيام، لعدم علمه بانه مجرى قاعدة التجاوز، أو أنه شك في المحل وقبل التجاوز- وفي هذه الصورة يتخير بين البناء على أحد الطرفين والسؤال عن حكمه بعد الصلاة، وبين القطع وإستينافها من رأس^(*)، لأن عمدة الدليل على حرمة القطع هي الإجماع

(*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قوله «قده»: «على أحد الطرفين» (كما يجوز له قطع الصلاة وإستينافها من الأول).

وقد تقدم بعض الكلام في ذيل (مسألة ٢٨).

(*) كما جاء في تعليقه دام ظله - كما تقدم -

(مسألة ٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو
عن الأعمى أن يحتاط (١) في أعماله. (*١)

-لوثم- والقدر المتيقن منه هو صورة ما إذا تمكن من إتمام الصلاة صحيحة.
ثم إن الوظيفة بحكم العقل - بعد البناء على أحد الطرفين - هي عدم
الإكتفاء بما بني عليه، لعدم حصول اليقين معه بالبراءة، فلا بد وأن يسأل
عن حكم المسألة، فإن ظهر الخطأ يعيد الصلاة على الوجه الصحيح. فما ذكره
المصنف (قده) من أنه يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل...
إنما هو بلحاظ الوظيفة العقلية لابلحاظ دخل ذلك في صحة الصلاة - كما هو
ظاهر- إذ العبرة في الصحة بمطابقة العمل للواقع أو لفتوى من يجوز تقليده- أي
بمطابقة المأثري للمأمور به الواقعي أو الظاهري.

وجوب الإحتياط في زمان الفحص

(١) هذه المسألة من فروع المسألة الأولى، وهي وجوب أحد الأمور
الثلاثة من الإجتهد أو التقليد أو الإحتياط، لأنه بعد تنجز الأحكام بالعلم
الإجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة يستقل العقل بلزوم إمتثالها
دفعاً للضرر المحتمل، ففي زمان الفحص عن المجتهد أو الأعمى يجب الإحتياط.
لكن دائرة الإحتياط في زمن الفحص أضيق من دائرته في غير مورد الفحص
- كما في الإحتياط المقابل للإجتهد والتقليد- إذ المعتبر في الأول الإحتياط
بالعمل بأحوط الأقوال ممن يجوز تقليده، بل لو علم باعلمية أحد الشخصين أو
الأشخاص جاز العمل بأحوط أقوالهم، لعدم خروج وظيفته عن تقليد أحد
هؤلاء. والمعتبر في الثاني الإحتياط التام وإحراز الخروج عن عهدة الحكم

(*١) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «أن يحتاط في أعماله»
(ويكنى فيه أن يأخذ بأحوط الأقوال في الأطراف المحتملة إذا علم بوجود من يجوز تقليده فيها).

(مسألة ٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصرين عزل (١) بموت المجتهد.

الواقعي بأن يختار أحوط وجه في المسألة، فالإحتياط في المقام ليس كما توهمه عبارة الماتن (قده). (*١)

إنعزال المأذونين والوكلاء بموت الفقيه

(١) أما في المأذون فظاهر، لإرتفاع الإذن بالموت. والإذن في التصرف المستمر إلى ما بعد موت المجتهد وإن كان أمراً معقولاً في نفسه، إلا أنه لا دليل على ثبوت الولاية له بهذا المقدار، بل المدار في نفوذ إذنه نفوذ تصرفه المحدود بحياته.

وأما في الوكيل ففي الجواهر (*٢) في كتاب الوكالة: ان العمدة في بطلان وكالته بالموت الإجماع، بل إدعى ثبوته على بطلانها بالجنون والإغماء وقال: «لا فرق عندنا بين طول زمان الاغماء وقصره وبين إطباق الجنون وادواره ولا بين علم الوكيل بعروض المبطل وعدمه» وظاهره دعوى الإجماع على ذلك كله.

أقول: أما في صورة الموت والجنون الإطباقي فلا حاجة إلى التمسك بالإجماع، كي يناقش في ثبوته، وذلك من جهة أن وجود الوكيل وجود تنزيلي للموكل، ويكون تصرفاته في المال بيع وإجارة ونحو ذلك منسوبة إلى موكله، ومن هنا يكون هو المخاطب بالوفاء بالعقد، ومن المعلوم سقوطه عن أهلية التصرف بالموت أو الجنون، فلامعنى للإستنابة عنه بعد ذلك.

وأما الجنون الأدوارى فيخرج عن القابلية حالة جنونه أيضاً، ولذا

(*١) بل لابد وأن يقيد بأحوط الأقوال كما جاء في تعليقه (دام ظله).

(*٢) ج ٢٧ ص ٣٦٢ س ٢٠ - ٢١.

بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متولياً للوقف، أوقياً
على القصر، فإنه لا تبطل (*١) (١) توليته وقيمومته على الأظهر.

يحتاج إلى الولي في تلك الحالة، فتبطل الوكالة بذلك، وعودها بعود الافاقه
لا دليل عليه.

إغناء الفقيه وحكم وكلائه

وأما الإغناء فيشكل الحكم ببطلان الوكالة به، فإنه كالنوم والغفلة
لا يوجب خروج المغمى عليه عن أهلية التصرف عرفاً، ومع الشك فقتضى
الإستصحاب بقائها - على المعروف من جريانه في الشبهات الحكمية - إلا أنه
لا حاجة اليه بعد إطلاق أدلة الوكالة، فإنه لم يثبت إجماع تعبدي على
البطلان.

حكم المتولى والقيم بموت الفقيه

(١) ويمكن توجيه ما في المتن بان الولاية - بما أنها سلطنة مفوضة -
تكون قابلة للبقاء بإستعداد ذاتها ما لم يرفعها رافع، كعزل المجتهد للولي، وأما
موته فلا يكون رافعاً، ولا أقل من الشك فيستصحب.

وهذا بخلاف الوكالة، فإنها الإستنابة في التصرف بحيث يكون فعل
الوكيل فعلاً للموكل تزيلاً، فتدور مدار قابلية الموكل للتصرف وجوداً وعدماء،
والموت يسقطه عن أهلية التصرف - كما ذكرنا آنفاً - فيكون الموت مبطلا
للكالة دون الولاية، وبهذا يفرق بينهما. ومن هنا لا يتمكن الوكيل من أن
يتصرف بما زاد على مقدار الوكالة بخلاف الولي، فإن تصرفه يكون منوطاً

(١*) جاء في تعلقته «دام ظله» على قول المصنف «قده» «فإنه لا تبطل» (فيه إشكال
والإحتياط لا يترك).

بالغبطة والمصلحة في نظره.

وقد إستوجه في الجواهر^(١*) في كتاب القضاء: التفصيل بين أن يكون النصب عن نفس المجتهد فتبطل بموته، أو يكون عن الامام - عليه السلام - فلا تبطل، وان مات الجاعل، وعليه فيصح ما في المتن في الثاني دون الأول.

بل قيل في توجيه بقاء الولاية بعد موت المجتهد: ان المرتكز في أذهان المتشرعة - ويستفاد من النصوص - أن منصب القضاء منصب نيابي فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل الخصومة، ونصب قيم ونحو ذلك يؤديه نيابة عن الإمام، فمنصوبه منصوب الإمام، ولا يقصد به كونه نائباً عن الإمام أو عن المجتهد، ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت.

ولاية الفقيه على نصب القيم

أقول: ينبغي التكلّم في مقامين ولوعلى وجه الإجمال توضيحاً للحال الأول: في ثبوت ولاية الفقيه على النصب، والثاني: في بطلان ولاية المنصوب بموت المجتهد.

حدود ولاية الفقيه

أما المقام الأول: فلا إشكال فيه من جهة ثبوت الولاية للفقيه في الجملة إجماعاً ونصاً، والقدر المتيقن منها ولايته على القضاء.

وأما اثبات سائر الولايات له كولاية الحكم في غير مورد التخاصم - كما في الهلال - والولاية على القصر، والأوقاف، وعلى نصب القيم والمتولي

بعنوان ولاية الحاكم في غاية الصعوبة والإشكال (*) وإن ذهب إليه بعضهم.

(١*) لأن عمدة ما يستدل به لإثبات ولايته مطلقاً عدة روايات لا تخلو عن المناقشة سنداً أو دلالة.

(منها) - وهى عمدتها - ما في التوقيع الشريف «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا...».

وهى ضعيفة سنداً بإسحاق بن يعقوب صاحب التوقيع، فانه لم يوثق في كتب الرجال، ولم يذكر بجلالة ومدح سوى هذا التوقيع المشتمل على دعائه - عليه السلام - المنتهى سنده اليه، وضعيفة دلالةً من وجوه: (أحدها) احتمال أن يكون اللام في الحوادث للعهد عن الحوادث التي وقعت في السؤال، وليست عبارة السؤال بأيدينا، فلعلها مختصة ببعض الحوادث المعينة.

(ثانيها): انه لو سلم كونه للجنس كان الظاهر من الأمر بالرجوع الى رواة الحديث في الواقعة هو الرجوع اليهم في معرفة حكم الحادثة لا ارجاع نفس الحادثة إليهم، كما يؤيده التعبير بروايات الحديث وقوله - عليه السلام - بعد ذلك فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، فان معنى الحجة ما يحتاج به وهو المناسب للرأى والرواية، وأما تصرف المجتهد في مال فلامعنى لأن يقال انه حجة بل هو صحيح نافذ، فيختص بما اشبه حكمه كما في الشبهات الحكمية أو موضوعه كما في موارد التنازع.

(الثالث): انه لو سلم شمولها لارجاع نفس الحادثة كان القدر المتيقن تصدى الفقيه لأمرها مباشرة أو إستنابة، وأما نصب القيم على أمرها فلا دليل عليه، فلو أرجعنا إليه أمر مال اليتيم أو الغائب - مثلاً - كان له المباشرة في الحفظ أو البيع أو غيرهما أو توكيل الغير فيه. وأما جعل الولاية لغيره مستقلاً فيحتاج إلى دليل مفقود.

(ومنها) قوله - عليه السلام -: «مجارى الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله والأمناء على حلاله وحرامه...».

وهى مروية في تحف العقول مرسلأً عن الحسين سيد الشهداء عليه الصلاة والسلام وويروى عن أميرالمؤمنين - عليه السلام - فهى ضعيفة بالإرسال، على أنها قاصرة عن الدلالة على المطلوب، لأن الظاهر منها ان المراد من العلماء هم الأئمة الأطهار - عليه السلام - كما يشهد بذلك شواهد كثيرة في نفس الرواية لا تخفى على من لاحظها على طوولها. ومن تلك الشواهد التعبير بالماء بالله، دون العلماء بأحكام الله، فان الأول يناسب الأئمة

ولاية الحسبة

نعم يثبت له بعضها - كالولاية على الصغير والوقف إذا لم يكن لهما ولي خاص - من باب ولاية الحسبة^(١) والقدر المتيقن منها على خلاف الأصل هو الفقيه الجامع للشرائط مع التمكن من الوصول إليه والإستيذان منه، ومع عدمه فهي لعدول المؤمنين، ولا بد فيها من مراعات ما يطلب وجوده شرعاً، كحفظ مال اليتيم من التلف وتحصيل الوقف وصرفه في مصالح المسلمين والموقوف عليهم، ونحو ذلك .

وأما نصب المتولي والقيم فلا حصول الحسبة بالمباشرة والتوكيل، ولا وجه لتفويض الأمر إلى الغير بغير دليل .

الأطهار - عليهم السلام - فإنهم أعرف الخلق بالله . ومعرفة غيرهم في جنب معرفتهم بمنزلة عدم، فصح تخصيص المعرفة بالله بهم - عليهم السلام - .

وهذا مضافاً إلى إمكان الخدشة في دلالتها من وجوه أخر عرضنا عنها خف إطالة الكلام، كما لم نطل بذكر روايات أخر هي أضعف دلالة من هذه فلاحظ .

(منها) ما روى عن النبي - صلى الله عليه وآله - من أن « الفقهاء امناء الرسل » .

- المستدرک ج ٣ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ج ٥ .

(ومنها) قوله - صلى الله عليه وآله - « اللهم إرحم خلفائي ثلاثاً، قيل يا رسول الله: ومن

خلفائك؟ قال: الذين يأتون بعدى يروون حديثي وسنتي » .

- الوسائل ج ١٨ ص ١٠٠ في الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٧ .

وقد تعرّض (دام ظلّه) للبحث حول الروايات في بحث المكاسب للاحظ مصباح الفقاهه

ج ١ .

(١) * وهى بمعنى القرية والمقصود منها التقرب الى الله تعالى وموردها كل معروف علم

إرادة وجوده في الخارج شرعاً من غير موجد معين .

والأولى عدم التعبير عنها بالولاية، لأنها عبارة عن جواز التصرف أو وجوبه تكليفاً، لا المنصب الولائى وضعاً، إذ لا دليل عليها لفظياً كما يؤخذ باطلاقه، فلا بد وأن تحدّد بموارد الضرورة وما علم من الشرع ضرورة وجوده، ولم يكن له ولي خاص وهذا هو الحسبة .

ولهاموردان (الأول) ما يكون الأصل الجارى فيه المنع، وهذا كما في التصرف في الأموال والأنفس والأعراض، إذ الأصل فيها حرمة التصرف في أموال الآخرين إلا بإذنتهم، كما أن الأصل عدم

وأحسن ما يستدل به لثبوت سائر الولايات للفقيه. دعوى الملازمة بين ثبوت ولاية القضاء له (*١) وثبوت سائر الولايات.

(بيان الملازمة) هو أنه لما كان من شؤون قضاة العامة ثبوت جميع الولايات لهم ولو بزعمهم الفاسد حتى ولاية النصب، كما يشهد بذلك خبر ابن بزيع (*٢) فإنه يدل على أن نصب القيم على مال اليتيم كان شغلاً

نفوذ بيع مال الغير، كبيع مال القُصْر والغُيب، وهكذا الأصل عدم نفوذ تزويج الصغير أو الصغيرة، وأمثال ذلك من الموارد التي يكون الأصل فيها إما الحرمة تكليفاً، أو عدم نفوذ عقد أو إيقاع وضعاً. فلا بد فيها من الإقتصار على القدر المتيقن من التصرف والمتصرف، والمتيقن من الأول هو التصرف الضروري، ومن الثاني الفقيه الجامع للشرائط، دون سائر الناس ومع عدمه فالعادل من المؤمنين. ومن جملة موارد التصرف في مجهول المالك أو ما يحكمه كسهم الإمام الغائب (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فإنه مالك لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن حفظ ماله، وإيصاله إليه إذا حضر، لمعرضيته للتلذذ في طول مدة الغيبة فيعلم يجاوز صرفه فيما نحرز رضاه (عليه السلام) كالصرف في خدمة الدين، فيجوز التصرف فيه على خلاف أصالة الحرمة في التصرف في مال الغير، والقدر المتيقن هو مباشرة الفقيه أو المأذون من قبله أو وكيله.

(المورد الثاني) ما يكون الأصل فيه الجواز، كالصلاة على ميت لاوئ له، إذ ليست الصلاة عليه ممنوعة شرعاً، بل تجب على كل مكلف كفاية، ولا دليل على إشتراطها بإذن الفقيه. كما يشترط في وليه الخاص، ومع الشك تجرى البراءة عن إشتراط إذن الفقيه.

(*١) إذ لا إشكال في ثبوت ولاية القضاء للفقيه بنصب من الأئمة - عليهم السلام - كما دلت على ذلك الروايات.

(منها) مقبولة عمر بن حنظلة - كما تقدم - لما فيها من قوله - عليه السلام - «فأني قد جعلته حاكماً...».

(ومنها) صحيحة أبي خديجة، فإن فيها «فأني قد جعلته عليكم قاضياً».

(*٢) رواه في الكافي في الصحيح عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص، فرفع أمره إلى قاضى الكوفة، فصرير عبد الحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجوارى، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بامر القاضى، لانهن فروج، قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر - عليه السلام - وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصى إلى أحد ويختلف

للقاضي - فلا بد وأن يكون القاضي المنصب من قبل الامام - عليه السلام - في مقابل قضاتهم واجداً لجميع شؤون القضاة التي منها ولاية النصب قضاء للمقابلة بين قاضي الإمام - عليه السلام - وقضاة الجور، فان الغرض من نصب الفقيه قاضياً للشيعة هو رفع إحتياجهم عن قضاة العامة ولا يحصل ذلك إلا بثبوت جميع ما لهم من شؤون القضاء والتصدي للأمر العامة لقاضي الإمام - عليه السلام - أيضاً، وإلا فلا وجه لنهي الشيعة عن الرجوع إلى قضاتهم مع ميسر الحاجة إليه في أمورهم، إذ إعطاء مجرد ولاية الحكم للفقيه لا يكفي في رفع الحاجة عنهم.

والجواب: أن الاستفادة من الروايات هو أن المقابلة بين قاضي الإمام - عليه السلام - وقضاة العامة إنما هي في جهة القضاء والحكومة فقط، دون غيرها من المناصب، كما يظهر ذلك من مراجعة المقبولة وروايتي أبي خديجة (*١). والمقابلة بين أمرين إنما تقتضي المساوات بينهما فيما كانت فيه المقابلة لا مطلقاً، وهي في المقام جهة القضاء دون غيرها ولا أقل من الشك وهو كاف في المقصود.

وبعبارة واضحة: ليس سائر المناصب داخلة في مفهوم القضاء أو من لوازمها العقلية أو العادية، وانم هي يجعل مستقل نحتاج في ثبوتها إلى دليل مفقود بالنسبة الى الفقيه، وهي كانت ثابتة لقضاة العامة يجعل مستقل من خلفائهم، وقضية المقابلة قاصرة عن إثباتها للفقيه، كما ذكرنا.

وأما قضية رفع الحاجة عنهم في سائر الجهات غير القضاء، كنصب

جواری فقیہ القاضی رجلاً منا لیبیعهن أو قال یقوم بذلك رجل منا فیضعف قلبه لانہن فروج فا تری فی ذلك؟ قال: اذا كان القیم به مثلك أو مثل عبد الحمید فلا بأس (الوسائل كتاب التجارة ب ١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه ح ٢).

القيم على اليتيم فيكون فيها جواز تصدي الحاكم بنفسه أو تصدى غيره بإذنه لما كان منها حسبة، وهي تختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى، وليس منها نصب القيم والمتولى كما ذكرنا لحصول الحسبة بالمباشرة أو التسبيب.

فالمحصل مما ذكرناه: انه ليس للفقيه الولاية على النصب لامن قبل نفسه ولا من قبل الإمام - عليه السلام - فلا تصل النوبة إلى التفصيل المذكور في الجواهر. (*١)

بطلان التولية والقيمومة بموت الفقيه

وأما المقاني الثاني: وهو في بطلان ولاية المنصب وقيمومته بموت المجتهد فهو مترتب على تسليم ولايته على النصب. ومعه كان الأوفق بالقواعد إنعزال المنصب بموته، لأن القدر المتيقن - على خلاف الأصل - ثبوت ولايته على النصب الى زمان حياته، لاحياة المنصب. وليس في البين إطلاق يمكن التمسك به لإثبات بقاء ولاية المنصب الى ما بعد موت المجتهد، إذ عمدة الدليل على ولايته - على ما عرفت - هي قضية المقابلة بين قاضي الإمام - عليه السلام - وقاضي الجور، لو تمت في نفسها، فلا بد من ملاحظة سيرتهم في ذلك، ولم يعلم أنها كان على بقاء المنصوبين من قبل القضاة حتى بعد خروج القضاة عن الأهلية بموت، أو جنون، أو انعزال عن المنصب. بل لو ثبت ذلك فلا يمكن الإلتزام به في قاضي الامام - عليه السلام - لعدم ثبوت المقابلة من هذه الجهة لو سلمنا المقابلة من جهة أصل الولاية على النصب. ومع الشك لاجمال للاستصحاب، لأنه من الإستصحاب في الشبهة الحكمية. مضافا الى احتمال عدم بقاء الموضوع لاحتمال أن ولاية المنصب من شؤون ولاية من نصبه، فاذا زالت الولاية عن الناصب بموت ونحوه تزول عن

(مسألة ٥٢) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١).

المنصوب أيضاً.

نعم: إذا ثبت ان ولاية المنصوب ولاية من قبل الإمام - عليه السلام - والفقهاء في نصبه القيم والمتولي واسطة في الجعل، كما هو الحال في الوكيل من قبل الفقيه، فولاية القيم والمتولي من شؤون ولاية الإمام - عليه السلام - دون ولاية الفقيه - كانت الولاية ثابتة بعد موت الفقيه أيضاً، لكن دون إثبات هذا خرط القتاد.

فظهر مما ذكرناه: فساد ما قيل من عدم إنعزالهما بالموت، أما أولاً فبعدم ثبوت ولاية النصب للفقهاء. وأما ثانياً فبعدم ثبوت الولاية له إلا على النصب في حياته دون حياة المنصوب. (*١)

البقاء على تقليد الميت بلا رجوع إلى الحي

(١) أي لا يجوز له الإجتزاء بالأعمال الماضية عقلاً ما لم ينكشف صحتها بالرجوع إلى الحي في مسألة البقاء، للشك في حجية فتوى الميت، فالإستناد إليها في حكم العدم، فلورجع إلى الحي وافتاه بالجواز حكم بصحتها، لحجية فتوى الميت بفتوى الحي بالجواز، والمفروض أن أعماله كانت على طبق فتوى الميت.

(*١) ومن هنا استشكل (دام ظله) في التعليقة في بقاء التولية والقيومة بعد موت الفقيه.

(مسألة ٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرة - مثلاً - في التسبيحات الأربع، وإكتفى بها، أو قلّد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه (*) (١) إعادة الأعمال السابقة.

حكم الأعمال السابقة عند تبدل التقليد

(١) لا يخفى: ان مقتضى القاعدة الأولية في الأوامر الظاهرية عدم الإجزاء عند كشف الخلاف - بناء على ما هو الصحيح من الطريقتية في باب الأمارات - كما حقق في الأصول. وعليه فيشكل الحكم بصحة الأعمال السابقة العبادات وغيرها اذا كانت فتوى الحلي مخالفة للميت. والإستدلال على الإجزاء في المقام بالإجماع أو السيرة أو نفي الحرج غير تام، لعدم ثبوت إجماع تعبدي وسيرة المتشعبة - لولمت - لا يعتمد عليها، لإستنادها في أمثال عصرنا الى فتوى المجتهدين، وليست مما يحرز اتصاها بزمان المعصومين - عليهم السلام -، ودليل نفي الحرج إنما يرفع الحرج الشخصي، فلا يدل على نفي الوجوب عن جميع المكلفين.

وربما يستدل في المقام بوجهين آخرين. أحدهما: استصحاب الحجية

(*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنّف «قده»: «لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة» (الضابط في هذا المقام: أن العمل الواقع على طبق فتوى المجتهد الأول إما أن يكون النقص فيه نقصاً لا يضرع السهو أو الجهل بصحته، وإما أن يكون نقصاً يضر بصحته مطلقاً ففي الأول لا تجب إعادة وأما الثاني ففيه تفصيل، فإذا قلّد من يقول بعدم وجوب السورة في الصلاة ثم قلّد من يقول بوجوبها فيها لم تجب عليه إعادة الصلاة التي صلاها بغير سورة في الوقت فضلاً عن خارجه، وأما في الثاني - كالطهور - فإن كان الإجتهد الثاني من باب الأخذ بالمتيقن وقاعدة الإحتياط وجبت إعادة في الوقت لا في خارجه، وإن كان من جهة التمسك بالدليل فالظاهر وجوب إعادة مطلقاً).

لفتوى الميت بالإضافة إلى الوقائع السابقة بعد قصور الدليل عن إثبات الحجية لفتوى الحي بالإضافة إليها، لأنه إما الاجماع، والقدر المتيقن منه هو الوقائع اللاحقة. وإما أصالة التعيين في الحجية، وهي محكمة باستصحاب حجية فتوى المجتهد الأول بالنسبة إلى الوقائع السابقة. لأنها أصل عقلي لا يجري مع جريان أصل شرعي.

وفيه: أن استصحاب الحجية لفتوى الميت، أو استصحاب الأحكام الظاهرية الثابتة بفتواه غير صحيح، وقد أوضحنا الكلام فيه في ذيل مسألة البقاء على تقليد الميت فراجع (*١) ومن ذلك يظهر الحال فيما إذا عدل من الحي إلى الحي لفقد المعدول عنه بعض الشروط.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض مشايخنا المحققين (قده) من أن حال الفتويين المتعارضتين كحال الخبرين المتعادلين اللذين أخذ المجتهد بأحدهما تارة وبالأخرى أخرى في أنه لا موجب لتوهم نقض الآثار السابقة عند الأخذ بالثاني. وقد تقدم بيانه مع جوابه في ذيل المسألة السادسة عشر فراجع (*٢) ما ذكرناه هناك.

والصحيح في المقام أن يقال: إنه بعد الرجوع إلى الحي والعلم بمخالفة فتواه لفتوى الميت - كما هو المفروض - تسقط فتوى الميت عن الحجية بالمعارضة. فليس للمكلف حجة على الإجتزاء بالأعمال السابقة من حيث آثارها اللاحقة من الإعادة والقضاء - بقاء - فلا بد في معرفة حكمها من هذه الجهة من الرجوع إلى الحي، إما لكونه أعلم، أو لكون فتواه موافقاً للاحتياط إذا كان مساوياً مع الميت في الفضيلة.

و (الضابط) في وظيفة المجتهد المرجوع إليه في هذا المقام: هو ما حرر

(*١) راجع ص ٥٥ - ٦١.

(*٢) راجع ص ١٣١ - ١٣٢.

في الحاشية على المتن، نذكره مع بيان الوجه فيه.
وهو «ان العمل الواقع على طبق فتوى المجتهد الأول إما أن يكون
النقص فيه نقصاً لا يضر مع السهو أو الجهل بصحته» كما في غير الخمسة
المستثناة في حديث لاتعاد، وهي الوقت والقبة والطهور والركوع والسجود،
وغير ما ورد النص فيه بوجوب الاعادة، كما اذا كبر جالساً وكانت وظيفته
التكبير قائماً، أو بالعكس.

«وإما أن يكون نقصاً يضر بصحته مطلقاً، ففي الأول لا تجب
الاعادة» لشمول حديث لاتعاد للساهي والجاهل كما ذكرنا فيما سبق (*)
فاذا قلد من يقول بعدم وجوب السورة في الصلاة ثم قلد من يقول بوجوبها فيها
لم تجب إعادة الصلاة التي صلاها بغير سورة في الوقت فضلاً عن خارجه»
لشمول الحديث المزبور لمثله فان السورة ونحوها داخلة في المستثنى منه في
الحديث.

«وفي الثاني كالظهور ان كان الإجتهد الثاني من باب الأخذ
بالمتيقن وقاعدة الإحتياط» كما اذا استند الثاني في فتواه بوجوب التعدد في
ضربات التيمم الى الإحتياط لعدم تمامية الدليل اللفظي عنده على أحد
الطرفين «وجبت الإعادة في الوقت» لقاعدة الإشتغال «لا في خارجه»
لاصالة البراءة عن وجوب القضاء لأنه بأمر جديد، وإستصحاب عدم
الإتيان لا يثبت موضوع القضاء «وان كان من جهة التمسك بالدليل» كما
إذا إستند إلى رواية معتبرة في إعتبار التعدد في التيمم «فالظاهر وجوب
الإعادة مطلقاً» ولو في خارج الوقت، لكشف بطلان الصلوات الماضية
بالدليل. ومعه لا مجال لأصالة البرائة عن وجوب القضاء.

وما ذكرناه يجري في العدول عن الحي الى الحي. إما لتجدد علمية

وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات، وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء^(*) (١) على الصحة. نعم: فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني. وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة، ثم مات، وقلد من يقول بنجاستها فالصلوات والأعمال السابقة محكمة بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء. وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا في الحلية والحرمة، فاذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد - مثلاً - فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد، وقلد من يقول بجرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وهكذا.

الثاني، أو لفقد الشرط في الأول، وفي تبدل رأي المجتهد بالإضافة إلى أعمال نفسه وأعماله مقلديه، لسقوط الفتوى الأولى عن الحجية بقاء في جميع ذلك. (١) لم يتضح وجه التفصيل المذكور في المتن بين العقود والإيقاعات، وبين غيرها من موارد الأحكام الوضعية - كالطهارة والنجاسة - بالحكم بالصحة في الأول حتى مع بقاء الموضوع إلى زمان تقليد المجتهد الثاني، كما لو عقد على امرأة بالفارسية وبقيت الزوجة إلى أن قلد من يقول باعتبار العربية في العقد، فإن مقتضى كلامه (قده) ترتيب آثار الصحة بقاء وعدم لزوم تجديد العقد، وبالتفصيل في بقية الأحكام الوضعية، بين بقاء الموضوع وعدمه، كما في مثال الغسالة واللحم، فإنه حكم بترتيب آثار النجاسة

(*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المنصف «قده»: «يجوز له البناء» (إذا كان العقد أو الإيقاع السابق مما يترتب عليه الأثر فعلاً فالظاهر عدم جواز البناء على صحته في مفروض المسألة، وكذا الحال في بقية موارد الأحكام الوضعية من الطهارة والملكية ونحوهما).

(مسألة ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل (١) لا تقليد نفسه، وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً في إستيجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميت.

والحرمة بقاء في صورة بقاء الموضوع.

فانه يشكل التفصيل المزبور بانه لو كانت العبرة في ترتيب آثار الصحة بقاء بوقوع العمل على طبق فتوى المجتهد الأول، فلا وجه للفرق بينهما لأنه كما أوقع العقد الفارسي في ذاك الزمان على طبق فتوى مقلده، كذلك الذبح بغير الحديد والغسل بالماء، فلا بد من الحكم بطهارة الغسالة الباقية، واللحم الباقي، وإن كانت العبرة فيه عدم الإبتلاء بالموضوع الى زمان المجتهد الثاني فلا بد من الحكم بتجديد العقد على الزوجة الباقية.

وكيف كان: فالصحيح هو ما ذكرناه من عدم الإجزاء في جميع موارد الأحكام الظاهرية العبادات وغيرها، فاذا كان العقد أو الإيقاع أو غيرها مما هو سبب لحكم وضعي أو تكليفي مخالفاً لفتوى المجتهد الثاني، وكان مما يترتب عليه أثر فعلاً، فلا بد من ترتيب تلك الآثار.

الوكيل في عمل عن الغير

(١) لأنّ الوكالة هي الإستنابة في التصرف، فهي تسبب للعمل

على يد الوكيل.

ومن هنا يصح إسناد العقود أو الإيقاعات التي يوقعها الوكيل الى الموكل ويكون هو المخاطب بالوفاء بها، لأن عمل الوكيل عمل للموكل، فلا محالة تنصرف الوكالة الى ما يراه الموكل صحيحاً لعدم ترتب أثر على غيره عند الموكل سواء في ذلك المعاملات والعبادات.

وبعبارة اخرى: الغرض من توكيل الغير في عمل هو ترتيب الأثر على فعله عند الموكل، والإكتفاء بعمله عن المباشرة، فان الشخص لا يوكلّ غيره في إعطاء الخمس أو الزكاة أو الاتيان بعبادة -مثلا- إلا لغرض إفراغ ذمته عن التكليف، كما أنه لا يوكل غيره في عقد أو ايقاع إلا لغرض ترتيب الأثر على عقده وإيقاعه، وهذه قرينة عرفية عامة على تخصيص مورد الوكالة بما يراه الموكل صحيحاً. ومفرغاً لذمته إجتهاداً أو تقليداً. ومعها لا مجال لتوهم التمسك بمقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق. بل نحتاج فيه الى قرينة خاصة تدل على كون الغرض أعم، كما اذا وكلّه فيما يراه الوكيل صحيحاً ومبرءاً للذمة. فالتحصّل: انه لا بد للوكيل من مراعات نظر موكله من حيث الصحة والبطلان.

ومما ذكرناه يعلم الحال في الوصية، لأنها الإستنابة في التصرف بعد الموت، فلا بد وأن يستأجر الوصي -للمنيابة عن الميت في الصلاة أو غيرها من العبادات كالصوم والحج- من يأتي بالعمل على طبق فتوى مجتهد الميت لا مجتهد نفسه ولا مجتهد الأجير، وذلك من جهة إنصراف الوصية عرفاً الى ما يراه الموصى مفرغاً لذمته كالوكالة.

نعم: يعتبر أن تكون العبادة مما يحتمل صحتها عند الأجير، كي يتمشى منه قصد القربة ولو رجاء، فاذا حصل له القطع ببطلتها فلا تصح الإجارة، لعدم القدرة على التسليم حينئذ.

وأما القاضي عن الميت بالولاية فيجوز له الإكتفاء بما يراه صحيحاً إجتهاداً أو تقليداً ولو كان مخالفاً لنظر الميت أو نظر مجتده، لأن الواجب على الولي ابراء ذمة الميت، والطريق اليها اجتهاده أو تقليده.

ومنه يعلم الحال في الأجير من قبله، فانه لا بد وأن يراعى نظر الولي دون الميت، لانصراف الإجارة بما يراه الولي مبرءاً.

(مسألة ٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاوضة -مثلاً- أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع^{(١)*} (١) أيضاً، لأنه متقوم بطرفين، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين، وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، ومذهب الآخر صحته.

فظهر انه لا بد من الفرق بين أجير الوصي وأجير الولي. فان الأول يراعي نظر الميت والثاني يراعي نظر الولي. وأما المتبرع عن الميت فيجوز له العمل بما يراه مبرء لذمة الميت.

إختلاف المتعاقدين تقليداً أو إجتهاداً

(١) ربما يوجه صحة العقد من الطرفين في مفروض المتن بما يقابل الوجه المذكور من أن العقد أمر متقوم بطرفين، ولا يتحقق مفهومه إلا بين الاثنين، فاذا صح من طرف صح من الطرف الآخر أيضاً، إذ لا يمكن وقوعه صحيحة من أحد الجانبين دون الآخر.

والصحيح عدم صحة الوجهين معاً، وأنه لا بد من الحكم بالصحة من جانب والفساد من الجانب الآخر، لأن تقوم العقد بطرفين إنما يقتضي التلازم في الصحة أو البطلان من المتعاقدين بحسب الحكم الواقعي ونفس الأمر بحيث لا يمكن إنتقال المبيع الى المشتري واقعاً، وعدم انتقال الثمن الى البائع. وأما بلحاظ الحكم الظاهري فلا مانع من التفكيك، فكل من الطرفين يعمل بوظيفته، فالبايع في مفروض المتن يجوز له التصرف في الثمن، لأنه يراه ملكاً له، كما أنه يرى المبيع خارجاً عن ملكه، فلا يجوز له التصرف

(١) * وفي تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده»: «بالنسبة إلى البائع» (بل يصح بالنسبة إليه، وتقوم البيع بالطرفين إنما هو بالإضافة إلى الحكم الواقعي دون الظاهري).

(مسألة ٥٦) في المرافعات إختيار تعيين الحاكم بيد المدعى، إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم. بل مع وجود الأعلّم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه (١) مطلقاً. (*١)

فيه. وأما المشتري فلا بد وأن يتمتع من التصرف في الثمن لأنه بنظره يكون باقياً على ملك البائع ويجوز له التصرف في الثمن والتفكيك في الأحكام الظاهرية غير عزيز فان الغسالة - مثلاً - يحكم بنجاستها عند بعض ويحكم بطهارتها عند آخرين مع أن الحكم الواقعي ليس إلا أحدهما، وهكذا.

إختيار تعيين الحاكم في المرافعات

(١) ينبغي التكلم في جهات ثلاث (الأولى): في إشتراط الأعلمية في القاضي، (الثانية): في تعيين من بيده إختيار القاضي، (الثالثة): في أنه على تقدير كون الإختيار للمدعي فهل له ذلك مطلقاً أو فيما إذا لم يكن مختار المدعى عليه أعلم؟

هل يشترط الأعلمية في القاضي

أما الجهة الأولى: ففيها قولان نسب القول بالإشتراط إلى الأشهر، وقواه المصنف (قده) في كتاب القضاء فيما إذا كان منشأ الإختلاف هو الإختلاف في الفتوى. بل عن بعضهم دعوى الإجماع عليه وان ناقش فيه في الجواهر، ونسب القول بعلمه الى الأشهر. وكيف كان فالكلام تارة يقع في الشبهة الموضوعية، وأخرى في الشبهة الحكمية.

(*) وفي تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «الأحوط الرجوع إليه مطلقاً» إذ لم يكن منشاء النزاع هو الإختلاف في الفتوى فلا بأس بترك الإحتياط المزبور.

الشبهة الموضوعية والرجوع إلى الأعلم

أما الشبهة الموضوعية فالظاهر جواز الترافع فيها إلى غير الأعلم ولو مع وجود الأعلم منه أو من الكل في بلد المخاصمة أو ما يقرب منه مما لا يتعسر الوصول إليه، لإطلاق أدلة النصب (*١) والسيرة المستمرة عند المشرعة على الرجوع والإرجاع إلى مطلق العارف بالأحكام بلا ردع من الشارع. وقد يناقش في الإطلاقات بوجهين.

(الأول): من جهة عدم المقتضى بدعوى عدم كونها إلا في مقام

بيان عدم جواز الترافع إلى قضاة الجور، فلا إطلاق فيها،

وهذه الدعوى وإن لم نستبعدا فيما سبق، ولذلك منعنا من شمولها

للعامي العالم بالحكم عن طريق التقليد، إلا أن الإنصاف أن شمولها لمطلق

العالم عن طريق الإجتهد مما لا يقبل الإنكار، وإن أبيت إلا عن عدم

التفكيك فيكفيها في خروج العامي عنها عدم صدق العالم عليه عرفا ولا أقل

من الشك.

(الثاني): من جهة وجود المانع بتوهم تقييدها بما دل على الترجيح

بالأعلمية كذيل المقبولة (*٢) وروايتي داود بن حصين وموسى بن

أكيل. (*٣)

(*١) كروايتي أبي خديجة المتقدمتين ص ٢٣٣ و٢٣٥ وصدرا المقبولة ص ٢٣٧ والتوقيع

الشريف المتقدم ص ١٧ والمناقشة في سند بعض هذه الروايات لاتضر بعد اعتبار بعضها الآخر

كرواية أبي خديجة الأولى المذكورة ص ٢٣٣.

(*٢) وهو قوله -عليه السلام-: «الحكم ما حكم به أعدلها وأقدها وأصدقها في

الحديث».

(*٣) روى داود بن الحصين عن أبي عبدالله -عليه السلام- في رجلين إتفقا على عدلين

جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما

(ويندفع): بأن مورد المقبولة صورة إختلاف الحكيم في القضاء بعد إختلاف المترافعين في الإختيار، كما أن مورد الروايتين صورة إختلافهما بعد إتفاق الخصمين على رجلين يحكمان بينهما، وأين هذا مما هو محل الكلام من الرجوع الإبتدائي الى غير الأعلم، وإتفاق الخصمين على الترافع عنده. وأما دعوى المصنف (قده) في كتاب القضاء: «إن الظاهر من أخبار الترجيح: أن المدار على الأرجح عند التعارض مطلقاً كما هو الحال في الخبرين المتعارضين. بل في صورة عدم العلم بالإختلاف أيضاً لوجوب الفحص عن المعارض».

غير مسموعة، لعدم قرينة على هذا التعميم بعد إختصاص موردها بصورة التعارض التي لا يمكن فصل الخصومة فيها إلا بالترجيح، بل يمكن أن يقال بدلالها على عكس المطلوب، فإنها تدل على جواز إختيار أحد الخصمين غير الأعلم إبتداء، وإلا لزم الردع عنه، لا بيان حكم صورة المعارضة بوجود الترجيح. على أن الاستفادة من هذه الروايات إعتبار الأعدلية والأورعية في تقديم الأعلم، وهذا مما لم يلتزم به أحد فيما هو محل الكلام من الرجوع الإبتدائي.

هذا كله مع قطع النظر عن ضعف (*) سند الروايات الدالة على

يمضى الحكم؟ قال: ينظران إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت الى الآخر (لوسائل كتاب القضاء ج ١٨ ب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢٣).

وروى موسى بن أكيل عن أبي عبدالله -عليه السلام- قال سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق، فيفتقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما؟ قال: وكيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منها للذى إختاره الخصمان. فقال: ينظر إلى أعدلها وأفقهها في دين الله، فيمضى حكمه (الوسائل كتاب القضاء في الباب المذكور ح ٤٨).

(*) اما المقبولة فلما تقدم فى ص. وأما رواية داود بن حصين فضعيفة عن طريق الصدوق ب (حكم بن مسكين) وهو مهمل وعن طريق الشيخ ب (حسن ابن موسى الخشاب) لعدم

الترجيح بالأعلمية.

وأما السيرة: فقد ناقش فيها المصنف (قده) بأنها غير معلومة الحال، إذ لعل كل واحد بالنسبة الى مكان مخصوص لا يكون أعلم منه في ذلك المكان، إلا انه.

(يندفع): بأن هذا لو تم فإنها يتم في القضاة المنصوبين من قبل النبي الأكرم - صلى الله عليه وآله - أو اميرالمؤمنين - عليه السلام - بالخصوص. وأما المنصوبين على وجه العموم باذن عام من الأئمة الأطهار فلا إشكال في جريان السيرة على عدم إعتبار الأعلمية فيهم ولم يرد من المعصومين - عليهم السلام - ردع عن هذه السيرة، وإلا لحكي ذلك لنا ولظهر أمره وبان.

وأما قول أميرالمؤمنين - عليه السلام - في عهده إلى مالك الأشر: «أختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» فلا دلالة فيه على إعتبار الأعلمية، إذ الظاهر ان المراد من الأفضل هو المستجمع لجملة من الصفات الكمالية التي وصف الأمام - عليه السلام - بها الأفضل، كما لا يخفى على من راجعه، فهو حكم أخلاقي راجح.

ولو سلم دلالته على الوجوب وإرادة الأعلم من الأفضل كان ذلك وظيفة الوالي، وهذا لا يقتضي وجوب إختياره على المترافعين.

الشبهة الحكمية والرجوع إلى الأعلم

وأما الشبهة الحكمية: فان كان وظيفة المترافعين تقليد الأعلم

التصريح بوثاقته، إلا أنه قال النجاشي في ترجمته «انه من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث.» وإثبات الوثاقة بذلك مشكل، ومن هنا لم يعمل بروايته صاحب المدارك والشهيد الثاني على ما حكى عنها في تنقيح المقال ص ٣١١ ج ١. وأما رواية موسى بن اكيل فضعيفة بد (ذبيان بن حكيم).

فلاتصل النوبة فيها الى الترافع. بل يجب الرجوع إلى فتوى الأعلّم في معرفة حكم الواقعة، لأن النزاع في الحقيقة في الشبهة الحكمية، كما لا يجوز لها الترافع عند غير الأعلّم إذا كان فتواه مخالفاً للأعلّم، لقيام الحجة على بطلان دعوى من يكون دعواه مخالفاً لفتوى الأعلّم، فاذا حكم له القاضي يحرم عليه الأخذ بحكمه، كما هو الحال في صورة العلم الوجداني بالبطلان، كما يشير إلى ذلك بعض الروايات (*) أيضاً،

وليس هذا من موارد تقدم الحكم على الفتوى، ولو قلنا بسماع الدعوى غير الجازمة، لأن موردّه هو ما إذا كان دعوى الخصمين عن حجة معتبرة عند كل منهما إما إجتهداً أو تقليداً، فاذا ترافعا عند القاضي وحكم لأحدهما يقدم حكمه على فتوى الخصم أو فتوى مقلده.

مثاله: ما إذا ترافعا في ملكية شيء من جهة الإختلاف في صحة المعاوضة وعدمها - مثلاً - وكان دعوى كل منهما عن حجة معتبرة إجتهداً أو تقليداً، فحكم الحاكم بالبطلان - مثلاً - ينفذ حكمه على من يقول بالصحة.

وعليه: فاذا كان أحد الخصمين يقلد الأعلّم في عدم إستحقاق الحبة ليس له أن يدعي الإستحقاق عند من يرى إستحقاقها، لقيام الحجة على بطلان دعواه، فاذا حكم له بها لا يجوز له أخذها، وليس هذا من موارد تقدم الحكم على الفتوى - كما ذكرنا - وأما قضية سماع الدعوى غير الجازمة: فلو صحت فإنما تصح في الشبهات الموضوعية دون الحكمية فليس له الترافع بمجرد احتمال مطابقة دعواه للواقع، مع قيام حجة معتبرة على خلافها.

هذا كله في حكم المتخاصمين اذا كان وظيفتها تقليد الأعلّم، وإلا

(*) المروية في الوسائل في (باب انه لا يجل المال لمن أنكر حقاً أو ادعى باطلاً وان حكم له به القاضي أو المعصوم بينة أو يمين: وهو ب ٢ من أبواب كيفية الحكم من كتاب القضاء الوسائل ج ١٨ ص ١٦٩).

بأن كانا مجتهدين أو كان أحدهما مجتهداً والآخر مقلداً لغير الأعلام ولو بتجويز الأعلام جاز الترافع عند غير الأعلام وان كان مخالفاً للأعلام، لإطلاق أدلة النصب وعدم فصل الخصومة إلا بالحكومة.

من بيده إختيار الحاكم

وأما الجهة الثانية - وهي في تعيين من بيده إختيار الحاكم - فان كان أحد الخصمين مدعياً والآخر منكراً وكان المجتهدان متساويين في الفضيلة فالمعروف بينهم أن الإختيار بيد المدعى، بل في المستند دعوى الإجماع عليه،

واستدل له مضافا الى ذلك بان المدعى هو المطالب بالحق ولاحق لغيره،

ولا يخفى: أن تحصيل الإجماع التعبدى في أمثال المقام مما ذكر للحكم وجه آخر وإحتمل إستناد المجمعين اليه - مشكل.

وأما كون الحق للمدعى فالظاهر أن مراده حق الدعوى لا الحق المدعى، إلا انه مع ذلك لا يوجب تقديم مختاره، لإنتفاضة بثبوت حق الجواب للمنكر بعد دعوى الخصم، على أنه يمكن أن يسبق المدعى عليه بعد الدعوى إلى حاكم ويطلب منه تخليصه من دعوى الخصم.

نعم: مقتضى بناء العقلاء هو ان طرق إثبات الدعوى بيد المدعي، وله أن يختار أي طريق شاء في اثبات دعواه، وليس للآخرين إقتراح طريق خاص عليه، وإختيار الحاكم من طرق اثبات الدعوى فيكون بيد المدعي.

ومن فروع ذلك إعجاز الانبياء - عليهم السلام -، فانه يكفي في إثبات نبوتهم أي معجزة جاؤها من عندالله تبارك وتعالى وهذا المقدار يكفي في إتمام الحجة على الناس، وليس لهم بعد ذلك أن يقترحوا على النبي معجزة

خاصة، فان طلبوا ذلك وفعل فهو تفضل منه وعناية زائدة.
ويرشد إلى ذلك ماورد في بعض الروايات^(١*) في تفسير قوله تعالى
«وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا... الآيات» عن النبي
الأكرم حين طلبوا منه - صلى الله عليه وآله - جملة من المعجزات الإقتراحية
من أنه لا سبيل لهم إلى ذلك بعد أن جاء إليهم بالقرآن، وسائر المعجزات
التي تدل على نبوته - صلى الله عليه وآله -.

وبالجملة: من شؤون إثبات الدعوى إختيار الحاكم، ومقتضى بناء
العقلاء انه بيد المدعى، فاذا اختار حاكما وجب على المنكر الحضور عنده اذا
طلبه الحاكم، وإلا فيجري في حقه الحكم الغيابي، كما هو المعمول به في
المحاكم العرفية بين الناس في أمثال عصرنا.

ومما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا كانت الخصومة على وجه التداعي،
فان لكل منها اختيار حاكم لا ثبات دعواه عنده، فله ان يحكم له مع غياب
الخصم اذا امتنع من الحضور.

لو إختيار المدعى عليه الأعلم

وأما الجهة الثالثة - وهي في أنه بناء على تقديم مختار المدعى كما هو
الصحيح هل يقدم مختاره مطلقاً أو فيما اذا لم يكن مختار المدعى عليه أعلم؟
فلا بد فيها من التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية،
ففي الأولى: له الإختيار مطلقاً، إذ لا دليل على تقديم الأعلم فيها كما
عرفت في الجهة الأولى،

وفي الثانية: لا بد من تقديم الأعلم إلا أنه ليس من باب الحكومة،

(١*) راجع تفسير البرهان في ذيل الآية المباركة.

(مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو
لمجتهد آخر إلا إذا تبين خطأه (١).

بل من باب المرجعية في التقليد والعمل بفتواه في فصل الخصومة، ومعه
لا يبق مجال للحكم.

لا يجوز نقض حكم الحاكم

(١) توضيح الحال في المقام:- بان يقال ان لحكم الحاكمين جهتين.
(الأولى): جهة فصل الخصومة وقطع النزاع به. (الثانية): جهة ترتيب آثار
الواقع عليه.

حكم الحاكم وفصل الخصومة

أما الجهة الأولى: فهي أثره اللازم غير المنفكة عنه إذا كان على
الموازن الصحيحة لأن القضاء إنهاء الخصومة وفصلها بالحكم لأحد
المترافعين، وإنما سمي قضاء لأن القاضي يتم أمر الخصومة بالفصل، فليس
لأحد بعد ذلك أن يوصله سواء في ذلك تراضى الخصمين باعادة الدعوى
وعدمه، وسواء حصل العلم لحاكم آخر أو لغيره بعدم مطابقته للواقع أو
بفساد في طريقه في الشبهات الحكيمة أو الموضوعية علماً قطعياً أو اجتهادياً أم
لم يحصل، كل ذلك لإطلاق ما دل على تشريع القضاء للمجتهد كصحيحة
أبي خديجة (*) ونحوها، حيث أن المستفاد منها أن لحكم الحاكم موضوعية
تامة لفصل الخصومة وقطع النزاع، فليس للمدعي إعادة دعواه عند حاكم
آخر، وليس له سماعها، كما أنه ليس للمنكر حق الإنكار.
ويؤيد ما ذكرناه من نفوذ حكمه من هذه الجهة على الإطلاق: أنه

لا إشكال ولا خلاف في نفوذ حكمه في حق المتخاصمين في الشبهات الموضوعية مع أن الغالب أن كلاً منهما يدعي العلم بكذب الآخر أو كذب بيّنته، وإلا لم تقع بينهما خصومة، ولو كان العلم بخطأ القاضي مجوزاً لنقض حكمه فيها لعطل أمر الخصومات غالباً، والإطلاقات كما تشمل هذا المورد تشمل سائر الموارد على نهج واحد.

العلم بخطاء الحاكم في موازين الحكم وجواز نقضه

نعم: اذا ثبت خطأ الحاكم بمعنى صدور الحكم منه على خلاف الموازين الشرعية إما من جهة تقصيره في المقدمات أو من جهة قصوره ولو من جهة الغفلة ونحو ذلك - كما إذا كان قد حكم على خلاف ما هو واضح في الشريعة المقدسة قطعى عند الجميع بحيث يكشف ذلك عن قصوره في الاستنباط، أو طلب البيّنة من المنكر أو الحلف من المدعى أو أجاز شهادة النساء فيما لا تجوز شهادتهن، أو غير ذلك، وحكم على هذا الأساس ولو غفلة عن الحال - ففي مثله لا تنفصل الخصومة، لخروجه عن الإطلاقات، فيجوز الترافع ثانياً عند حاكم آخر، أو عنده بعد إنتفائه الى خطأه.

وأما اذا كان على الموازين الصحيحة فحكمه نافذ ولا يجوز نقضه وإن علم بمخالفته للواقع.

وبالجملة: لا يجوز نقض حكم الحاكم من هذه الجهة إلا في موردين إما تقصيره في المقدمات، أو قصوره عن مرحلة الاستنباط والقابلية للقضاء، والسر في جواز النقض - في هذه الحالة - هو عدم تحقق القضاء الشرعى والحكم المشروع حينئذ، فلا حكم ولا قضاء كى ينقض، فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وإنها هو حكم باطل في نفسه.

الآثار الواقعية وحكم الحاكم

وأما الجهة الثانية- وهي ترتيب آثار الواقع على حكم الحاكم: فالظاهر أنها خارجة عن عهدة روايات الباب، لما ذكرنا من أنها ناظرة إلى الجهة الأولى،

ويرشد إلى ذلك ما روي عن النبي -صلى الله عليه وآله- في صحيح هشام بن الحكم من قوله -صلى الله عليه وآله- «إنما أقضي بينكم بالبيئات والأيمان، وبعضكم ألجن بجحته من بعض، فأيا رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار». (*١)

فانه صريح في أن القضاء مبني على الظواهر، وأما الواقع فهو على حاله لا يتغير به، فلو علم المحكوم له ببطلان دعواه كان ما يأخذه بمنزلة القطعة من النار، وهكذا الحال بالنسبة إلى غيره.

نعم: لو إستندنا في نفوذ الحكم إلى المقبولة لكان لإستفادة الأمارية وجه، وعليه كان المورد داخلاً في تعارض الأمارتين ويقدم الحكم لورودها في مورد إختلاف المترافعين من جهة الإختلاف في الحجة.

ولكنها ضعيفة، على أنه يمكن المناقشة في دلالتها أيضاً بان الظاهر منها أن التقديم إنما هو لجهة فصل الخصومة لا لترتيب آثار الواقع كسائر روايات الباب،

والعمدة في المقام صحيحة أبي خديجة وليس فيها ما يدل على الأمارية.

نعم: لا بد من الإلتزام بترتيب أثر الواقع في ظرف الشك، إما

(*١) الوسائل ج ١٨ ص ١٦٩ كتاب القضاء في الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح ١.

لأصالة الصحة وإما للزوم اللغوية من نفوذ الحكم مع عدم ترتيب أثر الواقع، وإما لجريان السيرة القطعية على ذلك، وشيء من ذلك لا يجري مع قيام الحجة على الخلاف، وعليه فإذا كان أحد المترافعين يرى بطلان بيع المايح المتنجس فادعى بطلان البيع لاعتقاده نجاسة المبيع من جهة قيام الحجة عنده على أن عرق الجنب من الحرام نجس، وقد فرضنا انه لاقى المايح المبيع، والآخري ادعى صحته، لأنه يرى طهارته، فإذا حكم الحاكم بالصحة لأنه أيضاً يرى الطهارة لم يجوز لمن يرى نجاسته أن يشربه أو يتوضأ به.

ومن الغريب ما عن بعضهم من أن بقية الأفراد أيضاً يحكم بطهارتها للملازمة.

نعم: بناء على الأمارية كان له وجه، فان الأمانة القائمة على طهارة فرد تدل على طهارة بقية الأفراد أيضاً، إلا أن يقال ان دليل الحجية قاصرة عن إثبات ذلك، فانه خاص بمورد المخاصمة ولا يعم غيره.
هذا في الشبهة الحكمية.

وكذلك الحال في الشبهة الموضوعية، فإذا علمنا بمخالفة حكمه للواقع بالعلم الوجداني أو بأمانة معتبرة لا يجوز ترتيب أثر الواقع، ولا سيما في موارد الدماء والأعراض سواء في ذلك المتخاصمان وغيرهما، فإذا حكم الحاكم بمال على المدعى عليه فهو وإن كان يلزم بالدفع تنفيذاً للحكم إلا أنه مع ذلك له سرقة عين ماله، بل له التقاص من مال المدعى فيما إذا علم أن المدعى عالم ببطلان دعواه، وبدونه يشكل التقاص، بل الظاهر عدم جوازه لاختصاص أدلة جوازه بما إذا كان المقتص منه ظالماً.

وربما يقال: بالفرق بين اليمين والبيّنة، فإذا كان فصل الخصومة باليمين فلا يجوز له السرقة أو التقاص بخلاف ما إذا كان بالبيّنة، فيجوز له

(مسألة ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل (١) إعلام من سمع منه

ذلك ، إستناداً الى الروايات (*١) الدالة على ان اليمين يذهب بالحق .
لكن الإنصاف : أنها بين مالا دلالة لها على ذلك ، فان من المحتمل بل الظاهر منها ان الحق الذي يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق المدعى (*٢) وبين ما هو معارض بما يدل على جواز الأخذ حتى مع اليمين (*٣) ، فالظاهر أنه لافرق بين إقامة البيّنة الكاذبة واليمين الفاجرة من هذه الجهة ، والخوض في ذلك موكول الى محله . (*٤)

نقل الفتوى وتبدل رأى المجتهد

(١) لإستناد النقل إلى الحجة وهي فتوى المجتهد الأولى، وعدم صدق التسبب إلى الحرام بعدول المجتهد عن رأيه، فلماوجب للإعلام إلا من باب وجوب تبليغ الأحكام المشترك بينه وبين غيره، وهذا بخلاف الفرض

- (*١) ذكرت في عدة أبواب من الوسائل، فلاحظ: ج ١٦ ص ٢١٥ كتاب الأيمان في الباب ٤٨ وج ١٨ ص ١٧٨ كتاب القضاء في الباب ٩ و ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعاوى وج ١٢ ص ٢٠١، في الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به.
- (*٢) راجع الوسائل ج ١٨ ص ١٧٨ في الباب ٩ من أبواب كيفية الحكم تحت عنوان (باب ان من رضى باليمين فحلف له فلا دعوى له بعد اليمين وان كانت له بينه) ذكر فيها صحيحة ابن أبي يعفور وفيها «ذهبت اليمين بحق المدعى فلا دعوى له».
- (*٣) وقد جمع بينها السيد الأستاذ (دام ظله) بجمل الأخبار المانعة عن التقااص بعد حلف المنكر على مورد إستحلافه من قبل المدعى والرضى بحلفه، والأخبار المجوزة للتقااص على مورد عدم الإستحلاف وصدور الحلف من المنكر عفواً قائلاً وبذلك يرتفع التعارض بينهما.
- فلاحظ مبانى تكملة المنهاج ج ١ ص ١٤ وقد أشار إلى ذلك في الجواهر أيضاً، لاحظ ج ٤٠ منه ص ٣٩٠ في ذيل صحيحة أبي بكر المروية في الوسائل ج ١٢ ص ٢٠٣ ح ٤.
- (*٤) لاحظ الجواهر ج ٤٠ ص ١٧١-١٧٦ و ص ٣٨٧-٣٩٠ و مبانى تكملة المنهاج ج ١

الفتوى الأولى، وإن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل، فإنه يجب عليه الإعلام. (*١)

(مسألة ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً، وكذا البيّتان، وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفهاً قدم السماع (*٢) (٢) وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

الثاني، فإنه تسبب إلى الحرام كما سبق في ذيل (مسألة ٤٨) وأما وظيفة المجتهد فسيأتي في (مسألة ٦٩) ان شاء الله تعالى.

تعارض النقل في الفتوى

(٢) يشكل ما ذكره (قده) على إطلاقه وجه الإشكال هو أنه لا بد من تقديم المتأخر من المتعارضين - مهما كان - مع احتمال العدول عن الرأي السابق، فإذا كان السماع سابقاً على النقل - بحيث كان الناقل ينقل فتوى المجتهد فعلاً - قدم النقل، لأن استصحاب بقاء رأيه السابق محكوم بالأمانة على خلافه.

فما ذكر في المتن إنما يتم في صورة إتفاق التاريخ. أو القطع بعدم العدول مع الاختلاف فيه. وعليه: فإن كان التعارض بين الأمرتين من سنخ واحد كنقلين أو سماعين أو رسالتين كان مقتضى القاعدة التساقط،

(*١) جاء في تعليقه على قول المصنف «قده» «فإنه يجب عليه الإعلام» (مرّ الكلام فيه) أي في ذيل (مسألة ٤٨).

(*٢) وفي تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «قدم السماع» (في إطلاقه وإطلاق ما ذكر بعده إشكال بل منع).

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الأعم حاضراً فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال يجب ذلك (*١) (١) وإلا

كما هو الحال في جميع الإمارات بناء على الطريقة، وإن كان التعارض بين سنخين، منها فصورها المذكورة في المتن ثلاثة.

(الأولى): تعارض النقل مع السماع، وفيها يقدم السماع من باب تقدم القطعي على الظني، فإن النقل والسماع وإن كانا مشتركين في حصول الظن بكون الفتوى واقعاً هو ما سمعه أو نقل له لاحتمال الخطأ في نقل نفس المجتهد لفتواه كما يحتمل في نقل غيره عنه، إلا أن السماع يوجب القطع بنقل المجتهد لفتواه، والنقل أمانة وطريق إلى نقله فع إحراز نقله بالوجدان يقطع بخطأ الناقل أو كذبه.

(الثانية) و (الثالثة) تعارض الرسالة مع السماع وتعارضها مع النقل، والأظهر فيها تقدم الرسالة مع أمنها من الغلط - على نحو تكون حجة لولا المعارض وهو فيما إذا كانت مجرى أصالة عدم الخطأ عند العقلاء - ووجه تقدمها حينئذ هو أن الكتابة أضبط من المشافهة، لعناية زائدة بها دونها ولذا جرى بناء العقلاء على تقديمها عليها.

نعم: إذا كانت الرسالة على نحو الحكاية عن قول المجتهد. كما إذا كانت بخط الغير، وأحتمل أن المجتهد بنفسه لم يرها فحالها حال نقل الفتوى بعينه بل هو هو.

عدم حضور الأعم

(١) ما ذكره المصنف (قده) من لزوم تأخير الواقعة إن أمكن،

(*١) وفي تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «يجب ذلك» (بل يجوز له تقليد

غير الأعم حينئذ).

فان أمكن الإحتياط تعين، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلّم فالأعلّم (١) وإن لم يكن هناك مجتهد آخر، ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء (٢) إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور.

وإذا عمل بقول المشهور ثمّ تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعلية الإعادة والقضاء (٣) وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، وإن لم

وإلا فيحتاط مبنى على مختاره من وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً سواء أعلّم بمخالفته مع غير الأعلّم أم لا، وأما على المختار من جواز تقليد غير الأعلّم مع عدم العلم بالمخالفة فلا موجب للتأخير، ولا الإحتياط. بل يقلد غير الأعلّم. نعم: إذا علم بالمخالفة ولم يتمكن من تقليد الأعلّم وجب الإحتياط، لعدم تمامية الإجماع على عدم وجوب الإحتياط على العامي إذا تمكن من التقليد. ثمّ إنه كان الأولى تقديم إمكان الإحتياط على إمكان التأخير، لما سبق من جواز الإحتياط مع التمكن من الإمتثال التفصيلي.

(١) لبناء العقلاء على جواز الرجوع إلى غير الأعلّم فالأعلّم عند عدم التمكن من الأعلّم، وعدم إمكان الإحتياط والتأخير، فهو من باب التقليد لا العمل بالظن بمقتضى مقدمات الإنسداد، بخلاف الصور الآتية، ومن هنا قال فيها بوجوب الإعادة والقضاء عند كشف الخلاف دونه، إلا أنه ذكرنا في ذيل (مسألة ٥٣) ان التقليد أيضاً لا يفيد الإجزاء.

(٢) هذا وما بعده إنما هو من باب العمل بالظن بمقتضى مقدمات الإنسداد مع مراعات الأقوى فالأقوى.

(٣) سبق الكلام من حيث الإعادة والقضاء في ذيل (مسألة ٥٣)

فراجع.

يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الإطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

(مسألة ٦١) إذا قلد مجتهداً ثم مات، فقلد غيره ثم مات، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني، الأظهر الثاني (*) (١) والأحوط مراعاة الاحتياط.

تعاقب تقليد الأموات

(١) لابد من التفصيل في المسألة كما في التعليقة، فان كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء فلا بد من البقاء على تقليد الأول، لبطلان العدول عنه إلى الثاني في نظر الثالث، لبقاء قول الميت على الحجية التعيينية في نظره، فلامصحح للعدول عنه، وإن كان قائلاً بالجواز صح العدول من الأول إلى الثاني، فهو مخير بين البقاء على الثاني والعدول إلى الثالث، لانقطاع تقليد الأول بالعدول الصحيح إلى الثاني، فليس له الرجوع إليه بعد ذلك، لأنه من التقليد الابتدائي للميت. هذا كله على المختار من حجية رأي المجتهد اللاحق بالنسبة إلى الأعمال السابقة. وأما بناء على عدمها فيصح ما في المتن، لصحة العدول إلى الثاني على أي تقدير ولو كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء، لأنه كان صحيحاً بنظر الثاني.

(*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «الأظهر الثاني» (هذا إذا كان المقلد قائلاً بجواز البقاء، وأما إذا كان قائلاً بوجوبه فالأظهر هو الأول).

(مسألة ٦٢) يكفي في تحقق التقليد (١*) أخذ الرسالة (١) والالتزام بالعمل بما فيها، وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلومات مجتهدة يجوز له البقاء، وإن كان الأحوط (٢) مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلى الحي، بل الأحوط إستحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً، ولو كان بعد العلم والعمل.

حقيقة التقليد ومجوز البقاء على تقليد الميت

(١) مر الكلام في حقيقة التقليد في ذيل (مسألة ٨) وذكرنا انه العمل عن إستناد إلى فتوى المجتهد، وان شئت فعبر أنه الإستناد إلى فتوى الغير في العمل، وعلى أي تقدير فلا يكفي في صدقه مجرد أخذ الرسالة من دون العمل بما فيها،

إلا انه مع ذلك يكفي في جواز البقاء أو وجوبه تعلم الفتوى إما بأخذ منه شفاهاً، أو بالأخذ من رسالته، أو ممن ينقل عنه بانها على العمل بها وإن لم يعمل، لشمول الاطلاقات لمثله. (٢*)

وأما مجرد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها من دون تعلم فكما أنه لا يكفي في تحقق التقليد كذلك لا يكفي في جواز البقاء، لعدم صدق سؤال أهل الذكر عليه، إذ لا بد فيه من الرجوع اليه بتعلم فتواه.

(٢) هذا مبني على مختاره من جواز البقاء على تقليد الميت، فيكون مقتضى الإحتياط عدم البقاء على تقدير عدم العلم أو العمل، كما إذا أخذ الرسالة والتزم بالعمل بما فيها، للخلاف في تحقق التقليد بذلك، بل مقتضى

(١*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «يكفي في تحقق التقليد» (مرّ حكم هذه المسألة) أي في ذيل (مسألة ٨).

(٢*) راجع ص ٥٤-٥٥.

(مسألة ٦٣) في إحتياطات الأعلّم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلّد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره (١) الأعلّم فالأعلّم. (*١)
 (مسألة ٦٤) الإحتياط المذكور في الرسالة إما إستحبابي، وهو ما إذا كان مسبقاً أو ملحوقاً بالفتوى، وأما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى، ويسمى بالإحتياط المطلق وفيه يتخير المقلّد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأما القسم الأول فلا يجب العمل به، ولا يجوز

الإحتياط عدم البقاء مطلقاً خروجاً عن خلاف الإجماع المحكي على المنع مطلقاً، إلا أنه قد عرفت فيما سبق (*٢) أنه يجب البقاء على تقليد الميت فيما إذا علم بمخالفته مع الحي، وكان الميت أعلّم، فلا مجال للاحتياط بالعدول.

إحتياطات الأعلّم

(١) لأنه من الرجوع إلى العالم في مقابل الجاهل، لا الرجوع إلى غير الأعلّم في مقابل الأعلّم حتى لا يكون جائزاً، لأن المفروض أنه لم يكن للأعلّم فتوى في المسألة، فهو جاهل بحكمها، فيتخير بين الإحتياط وتقليد غير الأعلّم على ما هو الصحيح من جواز الإحتياط مع التمكن من الإمتثال التفصيلي. (*٣)

ثم إن لزوم مراعاة الأعلّم فالأعلّم مبني على مختاره (قده) من وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً، وأما على المختار من عدم وجوبه في صورة عدم العلم بالمخالفة فلا يلزم مراعاته في هذه الصورة.

(*١) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «الأعلّم فالأعلّم» (هذا فيما إذا علم بالمخالفة بينهما، وإلا فلا تجب مراعاة الأعلّم فالأعلّم).

(*٢) راجع ص ٦٩.

(*٣) وقد أوضح (دام ظله) شقوق المسألة في منهاج الصالحين (ج ١ ص ١٣ م ٣١).

الرجوع إلى الغير (١) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به.

(مسألة ٦٥) في صورة تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد^(١*) (٢) أيها شاء، كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد، حتى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة،

الإحتياط الإستحبابي والوجوبي

(١) لأنه من الرجوع إلى غير الأعم في مقابل الأعم، وهو غير جائز، لأن المفروض أن للأعم فتوى في المسألة على خلاف الإحتياط، لقيام الحجة عنده على ذلك ومن أجله يكون الإحتياط إستحبابياً، لأن إحتمال المخالفة حينئذ لا يكون منجزاً بخلاف الإحتياط الوجوبي، وفتوى غير الأعم المخالفة للأعم وإن كانت موافقة للإحتياط حينئذ، إلا أنه مع ذلك لا يجوز الإستناد إليها في مقام العمل مع قيام الحجة على خلافها، لأنه تشريع محرم، فإن الإتيان بعمل بعنوان الوجوب أو تركه بعنوان الحرمة مع قيام الحجة على عدم وجوبه أو عدم حرمة يكون تشريعاً فلا وجه لما علق على المتن من الجواز إستناداً إلى مطابقة فتوى غير الأعم للإحتياط، وأنه لو عمل بها كان خارجاً عن العهدة قطعاً.

التبعض في التقليد في عمل واحد

— (٢) مرّ الكلام في جواز التبعض في التقليد في ذيل (مسألة ٣٣)

(١*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «يتخير بين تقليد» مع عدم العلم بالمخالفة وإلا فيأخذ بأحوط القولين، كما مر- وبذلك يظهر حال التبعض).
أي مرّ في ذيل (مسألة ٢١ و ٣٣ و ٤٧).

وإستحباب التثليث في التسيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في إستحباب التثليث والثاني في إستحباب الجلسة.

وذكرنا أنه إنَّما يجوز في صورة عدم العلم بالمخالفة. وإنَّما أعاد المصنف (قده) المسألة من جهة التنبية على جواز التبعيض حتى في عمل واحد، وما ذكرناه من التقييد بعدم العلم بالمخالفة يجري فيه أيضاً، ففي المثال اذا علم بمخالفتها في وجوب الجلسة والتثليث في التسيحات لا يجوز له التقليد، بل يعمل بالإحتياط بان يأتي بكليهما، هذا على المختار، وأما على المعروف بينهم من ثبوت التخيير حتى مع العلم بالمخالفة فهل يجوز التبعيض في عمل واحد كما عليه المصتف (قده) أم لا؟ كما عليه آخرون.

ربما يقال بالعدم (بدعوى): أن التبعيض في عمل واحد يؤدي إلى بطلان العمل بنظر كليهما، فالصلاة في مفروض المثال تكون باطلة عند كل منها بلحاظ فقدها الجزء الذي يعتبره هو ولا يعتبره الآخر، لأن المفروض أنها فاقدة للجزئين معاً، فالقائل بعدم وجوب جلسة الإستراحة يرى بطلانها من جهة الإقتصار على التسيحة الواحدة، كما أن القائل بعدم وجوب الزائد على التسيحة الواحدة يرى بطلانها من جهة فقدها جلسة الإستراحة، فهي باطلة في نظر كليهما وإن اختلفا في وجه البطلان.

(و يندفع): بان الجمع بين التقليدين يكفي في تصحيح العمل بجميع أجزائه، فان كلا من المجتهدين يرى صحة العمل من ناحية ترك ما يراه الآخر معتبراً، فان القائل باستحباب التثليث يرى صحة الصلاة عند الإكتفاء بواحدة، وان كان الآخر يرى بطلانها من هذه الجهة، وهكذا العكس، فاذا قلّد من يقول بالصحة كفي في مقام الإمتثال وإن كان الآخر يقول بالبطلان لعدم حجية قوله ما لم يختره في مقام التقليد التخييري.

والحاصل: أنه يستند المكلف في صحة العمل وعدم وجوب الإعادة

(مسألة ٦٦) لا يخفى: أن تشخيص موارد الإحتياط عسر على العامى، إذ لا بد فيه من الإطلاع التام (١) ومع ذلك قد يتعارض الإحتياطات، فلا بد من الترجيح، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، وقد يكون الإحتياط في ترك الإحتياط - مثلاً - الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض إنحصار الماء فيه الأحوط التوضى به، بل يجب ذلك بناء على كون إحتياط الترك إستجابياً، والأحوط الجمع بين التوضى به والتيمم، وأيضاً الأحوط التثليث فى التسيحات الأربع، لكن إذا كان فى ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الإحتياط أو يلزم تركه، وكذا التيمم بالجص خلاف الإحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وان كان عنده الطين - مثلاً - فالأحوط الجمع، وهكذا.

إلى مجموع القولين، وضم أحدهما إلى الآخر، لا إلى كل منهما مستقلاً فلا وجه للإعتراض على المصنف (قده) كما فى بعض الحواشي.

نعم: فى الموارد التى يحصل العلم الوجداني بالبطلان من التبعض، للعلم بالملازمة الواقعية بين كل من الأمرين وجوداً وعدمياً لا يجوز التبعض، فلا يجوز تقليد أحد المجتهدين فى إتمام الصلاة وتقليد الآخر فى الإفطار فى موارد الخلاف فى وجوب القصر والتمام، للملازمة الواقعية بين وجوب التمام ووجوب الصوم، وأما فى أمثال المقام مما يمكن فيه عدم وجوب شيء من الجلسة والتثليث واقعاً فلا محذور فى التبعض.

تشخيص موارد الإحتياط

(١) فىجب على العامى أن يقلد المجتهد فى معرفة كيفية الإحتياط،

(مسألة ٦٧) محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين (١).

إذ بدونه لا يؤمن من الوقوع في مخالفة الواقع، كما سبق ذلك في (مسألة ٢).

لا تقلید فی أصول الدين

(١) لأن المطلوب فيها هو الإعتقاد والمعرفة، كالإيمان بالله تعالى وبوحدانيته وبالنبى الاكرم - صلى الله عليه وآله - وبالمعاد، بل كذلك الحال في الإمامة، فان الواجب على المكلفين هو معرفة الإمام، وهي لا تتحقق إلا بمبادئها، فلا جرى للتقليد في أصول الدين، ولا سيما على المختار من أنه العمل إستناداً إلى قول الغير، أو الإستناد إلى فتوى الغير في العمل.

نعم: هنا كلام في كفاية الإعتقاد الناشيء من غير البرهان أعني به إخبار الغير والتزامه به، وهذا أمر آخر خارج عن محل كلامنا، فن قامت عنده الحجة على التوحيد لا يكون مؤمناً به ما لم يعتقد به في نفسه، فان الإيمان أمر قلبي لا يجتزي عنه بقيام الحجة الخارجية، والعقل والنقل (*) قد إتفقا

(١) لا إشكال في استقلال العقل بلزوم تحصيل المعرفة - بمعنى الجزم والاعتقاد - بالله عزوجل وبوحدانيته وبنبوة النبي الأكرم - صلى الله عليه وآله - دفعاً للضرر المحتمل في تركه، وفي مثله لا معنى للتعبد بالحجة سواء فتوى المجتهد أم غيرها من الأمارات، فان الأماره لا يترتب عليها ما هو الواجب عقلاً من حصول الجزم والإعتقاد، وأقصى ما يترتب عليها هو حصول الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

وأما الإمامة والمعاد مطلقاً أو مقيداً بكونه جسمانياً فلا دليل من العقل على لزوم تحصيل المعرفة بهما بعد تمامية الرسالة، وان كان العقل قد إستقل بأصل المعاد بلزوم جعل الإمامة كالرسالة، إلا أنه غير إستقلاله بلزوم تحصيل المعرفة بهما.

نعم: في الأدلة النقلية على ذلك من الآيات والروايات غنى وكفاية، فانه قد روى عن النبي - صلى الله عليه وآله - ما قيل بتواتره عن طريق الفريقين: «(من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية)» ونحوها غيرها من الروايات المستفيضة الدالة على لزوم تحصيل المعرفة بالإمام

وفي مسائل أصول الفقه (١).

على لزوم تحصيل المعرفة واليقين فلا أثر لفتوى الغير والإلتزامه بشيء في هذا المقام، وإن شئت فقل إن المطلوب في أصول الدين هو تحلي النفوس البشرية بالمعارف، وخروجها من رذيلة الجهل، وهذا أمر لا يتحقق إلا بتحصيل اليقين وجداناً، ولا مجال لشمول أدلة الحجج الشرعية لامثال هذه الموارد.

التقليد في أصول الفقه

(١) هنا مسألتان. إحداهما: أن المجتهد المرجع في التقليد لا بد وأن يجتهد في أصول الفقه أيضاً، كما أنه يجتهد في الفروع فمن إعتد في أصوله إلى فتوى الغير فهو مقلد، ولا يجري عليه أحكام المجتهد من جواز الرجوع إليه، أو

الظاهرة في اعتبار الجزم واليقين به، وقد دلت الآيات الشريفة على لزوم الإيمان بالله وباليوم الآخر، والمراد بالإيمان الإطمئنان وسكون القلب، كما يظهر من آيات كثيرة منها قوله تعالى: من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمأن بالإيمان...» سورة النحل آية ١٠٦- وقوله تعالى: «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم...» سورة الحجرات آية ١٤.

وأما قيام الأمارات مقام المعرفة فيها فبني على أمرين (أحدهما): أن تكون المعرفة فيها مطلوبة مقدمة للتدين وعقد القلب بها لاعلى نحو الوجوب النفسى كى يمكن التعبد بالامارة بلحاظ ترتيب الأثر، فيكون التقليد فيها بلحاظ العمل القلبي.

(الثاني): أن تكون المعرفة الواجبة ملحوظة على نحو الطريقة دون الصفية التي توجب تحلي النفس بالمعارف الآلهية، وكلا الأمرين باطل، لأن الاستفادة من الآيات والروايات: إن المعرفة واجبة لنفسها لا من جهة انها مقدمة لعقد القلب، وانها واجبة بما أنها من المعارف، فان الإيمان بحجج الله تعالى ووسائله فيضه وولاية أمره من شؤون الإيمان بالله ومعرفة رسوله، وكذلك الإيمان بالمعاد إيمان يرجوع الخلق اليه تعالى، وبظهور سلطنته وعدله وفضله، وبأن الملك لله الواحد القهار، فالإيمان بالامامة والمعاد كالإيمان بالله ورسوله من فضائل النفس البشرية، وهو مطلوب بما أنه في نفسه كمال للنفس، وبه تتحلى وتخرج من رذيلة الجهل.

فالمتحصل: انه لا بد من تحصيل المعرفة في أصول الدين ولا مجال للتقليد فيها.

ولا في مبادئ الإستنباط من النحو والصرف ونحوهما (١)

نفوذ قضاءه، أو غير ذلك .

ثانيتها: أنه لا يجوز العمل بفتوى الغير في اصول الفقه وينحصر جواز العمل بها بالمسائل الفرعية، ولعل المراد من المتن هو هذا، ويمكن أن يكون الوجه فيه دعوى إنصراف أدلة التقليد عن أصول الفقه، لخروجها عن محل إبتلاء العوام،

ولكن الإنصاف: أنه لا مانع من شمول الإطلاقات لمطلق الأحكام الشرعية الفرعية والأصولية، فلانرى محذوراً في أن يقلد مجتهداً في مسألة من مسائل أصول الفقه، فيستنبط منها الأحكام إذا تم عنده باقي المقدمات من فهم الظواهر، وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق، فيجوز له أن يعمل بما إستنبط وإن لم يجز رجوع الغير إليه.

لا تقليد في مبادئ الإستنباط

(١) وذلك لأن هذه المسائل ليست مما يرجع فيه إلى أهل الخبرة، فانها ترجع إلى إثبات الظهور في الكلام في معنى خاص. والظهور العربي لا يثبت بفتوى أحد، ومن هنا قلنا: بعدم حجية قول اللغوي فيما يذكره في تفسير معنى اللفظ. نعم: اذا كان الفقيه جزم بالظهور وأفتى على طبقه لزم على العامي إتباعه، فانه من التقليد في الحكم الشرعي، وهذا ظاهر.

ولافي الموضوعات المستنبطة^(١*) (١) العرفية أو اللغوية، ولا في الموضوعات الصرفة فلو شك المقلد في مائع أنه خمر أو خل - مثلاً - وقال المجتهد إنه خمر لا يجوز له تقليده. نعم: من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل، وهكذا.

وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية.

(مسألة ٦٨) لا يعتبر الأعلمية (٢) في ما أمره راجع إلى المجتهد إلا في التقليد، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولى

التقليد في الموضوعات المستنبطة أو الصرفة

(١) لا يخفى: أن مرجع الشبهة المفهومية في الموضوع العرفي أو اللغوي - كما في مفهوم الغناء والصعيد والإناء ونحو ذلك - إلى الشبهة الحكمية، والمرجع فيها هو المجتهد، فلا بد فيها من التقليد، فلا فرق بين الموضوعات المستنبطة العرفية والشرعية من هذه الجهة، لعموم أدلة التقليد للجميع.

نعم في الموضوعات الصرفة كمثال الخمر لا يتأتى فيها التقليد، إذ بعد تشخيص المفهوم ووضوحه لدى العامي ليس من شأن الفقيه بيان مصاديقه له.

(٢) أما أصل «ولاية الفقيه» فقد تقدم الكلام فيه في ذيل (مسألة ٥١) وأما إعتبار لأعلمية وعدمه فيه فستند عدم الإعتبار لعلّ الوجه فيه إطلاق ما أدعي دلالته على ولاية الفقيه من الروايات ولكن مر الكلام في

(١*) جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «المستنبطة العرفية» (لا فرق

في الموضوعات المستنبطة بين الشرعية والعرفية في أنها محل للتقليد، إذا التقليد فيها مساوق للتقليد في الحكم الفرعي كما هو ظاهر).

ها. والوصايا التي لا وصى لها، ونحو ذلك، فلا يعتبر فيها الأعلمية، نعم: الأحوط في القاضى (١) أن يكون أعلم من في ذلك البلد، أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه.

(مسألة ٦٩) إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل، فان كانت الفتوى السابقة موافقة للإحتياط فالظاهر عدم الوجوب وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام بل لا يخلو عن قوة^(١) (٢).

ذيل (مسألة ٥١) أنه لا دليل على ولايته عن طريق الروايات المعتبرة سنداً ودلالة إلا في القضاء. وأما باقي الولايات كالأمثلة المذكورة في المتن فهي ثابتة له من باب ولاية الحسبة، ومقتضى القاعدة فيها هو ولاية الأعلم مع التمكن من الوصول إليه، لأنه القدر المتيقن من دليلها الذي هو الإجماع أو الضرورة، فانه دليل لبي لا إطلاق فيه، ومن هنا لم نقل بثبوتها لعدول المؤمنين مع التمكن من الوصول الى المجتهد. وعليه فالأحوط عدم التعدي من الأعلم مع التمكن من الوصول إليه إلا أن يتم إجماع على عدم الفرق بين الأعلم وغيره.

(١) مر الكلام في ذلك في ذيل (مسألة ٥٦) وذكرنا أن الصحيح هو التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية ففي الأولى يتعين الأعلم دون الثانية.

تبدل رأى المجتهد

(٢) إذا كانت الفتوى السابقة مخالفة للإحتياط وكان سكوت

(١) * جاء في تعليقه (دام ظله) على قول المصنف «قده» «بل لا يخلو عن قوة» (في قوته على إطلاقه إشكال).

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الإستصحاب في الشبهات الحكيمة (١) وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلده مجتهد في حجيتها - مثلاً - إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له إجراء أصل الطهارة، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا يجوز له إجراؤها بعد أن قلده المجتهد في جواز الإجراء.

المجتهد عن الإعلام إمضاء لها - كما إذا فرضنا أن المقلد يترك السورة في الصلاة بمحضر منه وهو لا يأمره باتيانها - يجب عليه الإعلام، لأنه حينئذ إغراء بالجهل ويكون الوزر عليه. وأما إذا لم يكن كذلك فلا دليل على الوجوب، لاستناده في الفتوى السابقة الى الحجة، واستناد المقلد بقاء إما إلى اعتقاده عدم تبدل رأي المجتهد أو إلى الإستصحاب، وذلك لا يوجب نسبته إلى المجتهد ما لم يكن سكوته إمضاء للفتوى السابقة،

ولا يقاس المقام بما اذا أخطأ المجتهد في نقل فتواه من الأول، فان الوقوع في الحرام هناك يستند إليه من حينه.

نعم: في المقام أيضاً يجب الإعلام من باب وجوب تبليغ الأحكام، إلا أن هذا يشترك فيه المجتهد وغيره، فظهر مما ذكرناه أن إطلاق ما قواه المصنف (قده) من وجوب الإعلام لا يخلو عن ضعف، وإنما يتم فيما إذا كان السكوت إمضاء دون غيره.

الأصول العملية والمقلد

(١) ذكرنا في ذيل (مسألة ٦٧) أنه لا مانع من التقليد في المسائل الأصولية بالإضافة إلى عمل نفسه، فيجوز أن يقلد المجتهد في الأصل الجاري في الشبهة الحكيمة إلا أنه يجب عليه في مقام التطبيق تشخيص موارد الأصل

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده وان كان موثقاً به في فتواه، ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الأوقاف والصايا وأموال القصر والغيب (١).

(مسألة ٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي (٢) في جواز العمل إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من الفاظه في رسالته. والحاصل: أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل.

والفحص عن المعارض، فان تمكن من ذلك - كما إذا كان من أهل العلم - فلامانع من إجرائه، وإلا فلا يجوز له ذلك، وأما الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية فهي من المسائل الفرعية ولا يشترط فيها الفحص.

المجتهد غير العادل

(١) وذلك لإشتراط العدالة في جميع ما ذكر فلا بد من إحرازها فعلمه أو إحراز علمها لا يترتب شيء من الأحكام المذكورة، وذلك واضح. وأما حجية فتواه بالإضافة إلى عمل نفسه فلمشمول إطلاق أدلة الأحكام لمطلق المكلفين العادل وغيره.

(٢) لعدم جواز العمل بالظن عقلاً ونقلًا، إلا أن يقوم دليل على حجيته بالخصوص، كما في ظواهر الألفاظ.

هذا آخر ما حررناه في مسائل الاجتهاد والتقليد، وأحمده تعالى على التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد أضفت في هذه الطبعة (الطبعة الثالثة) في التعليقة بعض ما أفاده السيد الأستاذ (دام ظله) حينما كرّر البحث عن الاجتهاد والتقليد في بحث الأصول. كما أنه قد ذكرت تعليقاته المتأخرة على متن كتاب العروة الوثقى.

فهرس
مسائل الإجتهد والتقليد

	الصفحه
تقريظ السيد الأستاذ دام ظله العالى	٤
كلمة المؤلف	٥
لزوم الإجتهد أو التقليد، أو الإحتياط.	٨-١ م
حكم العقل وأحد الأمور الثلاثة.	٨
الشبهات البدوية وحكم العقل.	١٠
التخير العقلي.	١٠
لا تقليد في أصل التقليد.	١٠
الأدلة وجواز التقليد.	١١
السيرة.	١١
الآيات الكريمة الدالة على حجية الفتوى وجواز التقليد.	١١
الآيات الناهية عن التقليد.	١٥
الأخبار الدالة على حجية الفتوى وجواز التقليد.	١٦
تتميم وتوضيح في محتملات الوجوب.	١٩
الوجوب العقلي.	١٩
الوجوب النفسى.	٢٠
الوجوب الطريقي.	٢٠
الوجوب الغيرى.	٢١

هل الأمور الثلاثة (الإجتهد والتقليد والإحتياط) في عرض واحد.	٢١
تقدم الإجتهد والتقليد على الإحتياط.	٢١
تقدم الإحتياط على الإجتهد والتقليد.	٢٢
تقدم الإجتهد على التقليد.	٢٢
مباحث الإجتهد.	
من كان واجداً لملكة الإجتهد يحرم عليه التقليد.	٢٣
تعريف الإجتهد.	٢٤
أحكام المجتهد بالملكة أو بالفعل.	٢٦
١- حرمة التقليد عليه.	٢٦
٢- جواز تقليده.	٢٧
٣- جواز قضائه وما بحكمه.	٢٨
مدارك الأحكام أو مباني الإجتهد.	٣٠
الإجتهد واجب كفاً.	٣٢
الإجتهد لعمل نفس المجتهد.	٣٢
الإجتهد لعمل الغير.	٣٣
مباحث الإحتياط وأقسامه.	٣٥-٢ م
جواز الإحتياط.	٣٥
الإحتياط في المعاملات.	٣٦
الإحتياط في العبادات.	٣٦
الإحتياط في العبادة بلا تكرار.	٣٧
الإحتياط في العبادة مع التكرار.	٣٨
وجوب معرفة طريقة الإحتياط.	٣٨
أقسام الإحتياط.	٣٩-٣ م
جواز الإحتياط المستلزم للتكرار وان أمكن الإجتهد أو التقليد.	٤٠-٤ م
المناقشة مع شيخنا المحقق النائبي (قده).	٤٠

لزوم الإجتهد او التقليد فى مشروعية الإحتياط .	٥٠-٥م
مباحث التقليد .	
لاتقليد فى الضروريات .	٤١م-٦
بطلان العمل بلا تقليد ولا إحتياط .	٤٢م-٧
حقيقة التقليد .	٤٢م-٨
التقليد والأدلة .	٤٥
التقليد واللغة .	٤٦
التقليد عند إختلاف الفتاوى .	٤٧
تحقيق الحال فى الحجية التخيرية وامكان بعض الصور دون بعض .	٤٨
إشتراط الحياة فى المقلد .	٥٠م-٩
تقليد الميت ابتداءً .	٥٠
ما هو مقتضى الأصل فى ذلك .	٥١
أدلة القائلين بالجواز والجواب عنها .	٥١
(الوجه الأول) اطلاق الأدلة .	٥١
الجواب عنه .	٥٢
المناقشة فى الجواب .	٥٣
دفع المناقشة .	٥٤
كفاية تعلم الفتوى ودُّكرها، فى جواز البقاء على تقليد الميت .	٥٥
(الوجه الثانى) الاستصحاب .	٥٥
الإيراد الأول : لابقاء للموضوع .	٥٦
كلام مع صاحب الكفاية .	٥٦
كلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيه .	٥٧
الإيراد الثانى : لايقين سابق .	٥٨
يمكن الجواب عنه .	٥٩
تحقيق فى ورود كلا الإشكالين .	٥٩

الوجه الثالث (السيرة).	٦١
الجواب عنه : ردع السيرة.	٦٢
البقاء على تقليد الميت، الأقوال فيه.	٦٤
دليل القول بالمنع و.	٦٤
الجواب عنه.	٦٤
القول بالجواز.	٦٥
أدلة القول بالجواز.	٦٥
(الوجه الأول) الإستصحاب.	٦٥
١- إستصحاب الأحكام الواقعية إيراد صاحب الكفاية ودفعه.	٦٥
٢- إستصحاب الأحكام الظاهرية إيراد عليه.	٦٦
٣- استصحاب الحجية.	٦٧
المناقشة فيه.	٦٧
(الوجه الثاني) إطلاق الأدلة.	٦٨
الدليل المختار على جواز البقاء.	٦٨
الإشارة الى ما تقدم ^(١) في إشرط كونه ذاكراً لفتوى الميت.	٦٨
(الوجه الثالث) السيرة.	٦٨
البقاء على تقليد الميت إذا اختلف مع الحى.	٦٩
فذلكة: يذكر فيها أمران.	٧٠
(الأمر الأول) لا يعتبر العمل فى البقاء على تقليد الميت.	٧١
الإشارة الى ما تقدم من اشرط تعلم الفتوى وعدم نسيانها فى جواز البقاء.	٧٢
تقليد الميت الموافق للحى فى الفتوى.	٧٢
(الأمر الثانى) فى ثمرة شمول الإطلاقات لفتوى الميت.	٧٢
هل يعتبر الإستناد الى الحججة فى المعذورية، أم يكفى مجرد العلم بالمطابقة معها.	٧٢

احكام العدول.	٧٥
العدول إلى تقليد الميت.	٧٥
العدول من الحى الى الحى.	٧٦
أدلة المجوزين والنظر فيها.	٧٧
(الأول) إطلاق الأدلة والجواب عنه.	٧٧
(الوجه الثانى) الإستصحاب والجواب عنه.	٧٨
كلام مع الشيخ الأنصارى (قده).	٨٠
وبعض المشايخ المحققين.	٨١
إستصحاب حجية الفتوى.	٨٢
إستصحاب الحكم الفرعى.	٨٣
أدلة المانعين والنظر فيها.	٨٦
(الأول) الإجماع.	٨٦
الجواب عنه.	
(الوجه الثانى) الإستصحاب.	٨٢
الجواب عنه.	
(الوجه الثالث) قاعدة الإشتغال.	٨٧
الجواب عنه.	
(الوجه الرابع) لزوم المخالفة القطعية.	٨٩
الجواب عنه.	
حل الاشكال.	٩٠
تحقيق الحال فى المقام.	٩١
تقليد الأعلم.	٩٢-١٢م
وظيفة المقلد.	٩٢
وظيفة المفتى.	٩٣
حل الكلام هو صورة العلم بالمخالفة.	٩٣
ادلة القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلم والنظر فيها.	٩٣

(الوجه الأول) إطلاق الأدلة.	٩٣
الجواب عنه.	
(الوجه الثاني) السيرة.	٩٦
الجواب عنه.	
(الوجه الثالث) الحرج.	٩٧
الجواب عنه.	
(الوجه الرابع) إرجاع الأئمة (عليهم السلام) إلى غير الأعلم.	٩٧
الجواب عنه.	
أدلة القائلين بالوجوب وهي وجوه.	٩٨
عمدة الوجوه: بناء العقلاء.	٩٨
وجوه آخر والمناقشة فيها.	٩٩
الجواب عنه.	
(الوجه الثاني) الأخبار.	٩٩
الجواب عنها.	
(الوجه الثالث) الأقربيّة الى الواقع.	١٠٢
الجواب عنه.	
تقليد الأعلم والأصل العمل.	١٠٣
الأصل: قاعدة الإشتغال.	١٠٣
تقليد الأعلم وأصالة البرائة.	١٠٤
الجواب عنها.	
هل ترجيح قول الأعلم تشريع محرّم.	١٠٥
الجواب عن هذا السؤال.	
استصحاب حجية فتوى غير الأعلم.	١٠٦
كلام بعض المشايخ المحققين (قده) في التفصيل بين الطريقيّة	١٠٧
والسببيّة.	
النظر فيه.	١٠٧

وجوب الفحص عن الأعلم.	١١٠
تحقيق الحال في صور المسألة.	
الصورة الأولى.	١١٠
الصورة الثانية.	١١١
الصورة الثالثة.	١١٢
الصورة الرابعة.	١١٤
تكملة.	١١٥
في لزوم الإستناد عند إتفاق الفتاوى وعدمه.	
التخيير بين المجتهدين.	
التخيير بين المجتهدين المتساويين.	١١٧-١٣م
عدم الدليل على ذلك وإن يمكن ثبوته.	١١٧
هل يقدم الأورع منها عند التساوى.	
مناقشة بعض المشايخ المحققين.	١١٨
والجواب عنها.	
جواز الرجوع إلى غير الأعلم إذا لم يكن للأعلم فتوى في المسألة.	١١٩-١٤م
وجوب الرجوع إلى الأعلم في جواز البقاء على تقليد الميت.	١٢٠-١٥م
صور مقايسة فتوى الحى مع فتوى الميت في جواز البقاء وعدمه	١٢١
(وهى تسع).	
الصور الأربع التى يتكلم عنها فى المقام.	
اتفاق الحى والميت فى جواز البقاء.	١٢١
اتفاق الحى والميت فى وجوب البقاء.	١٢٥
فتوى الميت بالجواز والحى بالوجوب.	١٢٥
فتوى الميت بوجوب البقاء والحى بجوازه.	١٢٦
حكم العمل بلا إجتهد ولا تقليد.	١٢٧-١٦م
كلام بعض المشايخ المحققين والنظر فيه.	١٢٩
فى العبادات.	١٢٩

في المعاملات.	١٣٣
ما هو الصحيح في المقام.	١٣٤
المراد من الأعلم.	١٧م-١٣٥
تقليد المفضول فيما يوافق الأفضل.	١٨م-١٣٦
لا يجوز تقليد غير المجتهد.	١٩م-١٣٧
حكم من وجد ملكة الإستنباط.	١٣٨
طرق معرفة الإجتهد والأعلمية.	٢٠م-١٣٩
البيّنة.	١٣٩
خبر العدل والثقة.	١٤١
الظن بالأعلمية.	٢١م-١٤٣
إحتمال الأعلمية.	١٤٤
شرائط المرجعية للتقليد.	٢٢م-١٤٥
ما هو مقتضى الأصل.	١٤٥
١- البلوغ.	١٤٦
٢- العقل.	١٤٨
٣- الإيمان.	١٤٨
٤- العدالة.	١٥٠
الدليل على اعتبار العدالة.	١٥٢
٥- الرجولية.	١٥٣
٦- الحرية.	١٥٤
٧- الإجتهد المطلق.	١٥٤
التجزى في الإجتهد وأحكامه.	١٥٤
حقيقة التجزى.	١٥٥
إمكان التجزى.	١٥٥
عمل المتجزى بما إستنبط.	١٥٧
رجوع الغير الى المتجزى.	١٥٧

بناء العقلاء.	١٥٧
الأدلة اللفظية.	١٥٨
القول مجاوز تقليد المتجزي.	١٥٩
قضاء المتجزي.	١٦١
المتجزي والأمور الحسيّة.	١٦٢
٨ — الحياة.	١٦٣
٩ — الأعلمية.	١٦٣
١٠ — طهارة المولد.	١٦٣
١١ — عدم الإقبال على الدنيا.	١٦٤
تعريف العدالة.	١٦٤-٢٣م
العدالة والأقوال.	١٦٤
حقيقة العدالة.	١٦٦
أدلة القائلين بالملكة وتزييفها.	١٦٩
العدالة الأخبار.	١٧٠
العدالة والمرّوة.	١٧٨
العدالة والصغائر.	١٨١
طرق ثبت العدالة.	١٨٤
١ — حسن الظاهر.	١٨٤
هل تعتبر المباشرة.	١٨٧
حسن الظاهر أمانة تعبدية.	١٩١
شهادة العدلين.	١٩٣
البيئة أمانة تعبدية.	١٩٦
عدم الفرق بين الشهادة القولية والفعلية.	١٩٧
٣ — الشيعاء.	١٩٨
زوال الشرائط عن المجتهد.	٢٠١-٢٤م
حكم تقليد فاقد الشرائط.	٢٠٣-٢٥م

لا يجوز البقاء على تقليد الميت في حرمة البقاء.	٢٠٤-٢٦م
وجوب تعلّم العبادات.	٢٠٥-٢٧م
وجوب تعلّم مسائل الشك والسهو.	٢٠٧-٢٨م
التقليد في المستحبات والمكروهات.	٢٠٩-٢٩م
إذا علم ان فعلا ليس مجرام.	٢١٠-٣٠م
تبدل رأى المجتهد.	٢١٠-٣١م
عدول المجتهد عن الفتوى.	٢١١-٣٢م
التخيير بين المجتهدين.	٢١١-٣٣م
التبعيض في المسائل.	٢١١
حكم الأعدل والأورع.	٢١٢
تجدد الأعلم.	٢١٣-٣٤م
الخطاء في التطبيق عند التقليد.	٢١٤-٣٥م
طرق العلم بفتوى المجتهد.	٢١٦-٣٦م
تقليد غير الأهل.	٢١٧-٣٧
تقليد غير الأعلم.	٢١٧
إذا انحصر الأعلم بين شخصين.	٢١٨-٣٨م
إذا شك في موت المجتهد.	٢١٩-٣٩م
موارد جوب القضاء على من لم يقلد.	٢٢٠-٤٠م
الجهل بالكيفية من جهة النسيان.	٢٢١
السهو وقاعدة الفراغ.	٢٢١
الغفلة وقاعدة الفراغ.	٢٢٢
العلم بالموافقة.	٢٢٤
العلم بالمخالفة.	٢٢٤
دوران الفائت بين الأقل والأكثر.	٢٢٦
المقدار الواجب من قضاء الصلوات.	٢٢٧
الشك في صحة التقليد.	٢٢٨-٤١م

الشك في جامعية المجتهد للشرائط .	٢٣٠-٤٢م
حرمة الإفتاء على غير الأهل .	٢٣١-٤٣م
حرمة القضاء على غير الأهل .	٢٣٢
حكم غير الأهل ليس بنافذ .	٢٣٩
لا شهادة عند غير الأهل .	٢٤٠
حرمة المال المأخوذ بحكم غير الأهل .	٢٤٠
إذا انحصر استنقاذ الحق بالترافع عند غير الأهل .	٢٤٣
اشتراط العدالة في القاضى .	٢٤٤-٤٤م
الشك في تقليد صحيح .	٢٤٥-٤٥م
وجوب تقليد الأعملم في مسألة وجوب تقليد الأعملم .	٢٤٦-٤٦م
التبعيض في التقليد .	٢٤٨-٤٧م
حكم الخطاء في بيان الفتوى .	٢٤٨-٤٨م
وجوب تبليغ الأحكام .	٢٥٢
إذا اتفق في الصلاة مسألة لا يعلم حكمها .	٢٥٤-٤٩م
وجوب الإحتياط في زمان الفحص .	٢٥٥-٥٠م
إنزال المأذونين والوكلاء بموت الفقيه .	٢٥٦-٥١م
اغناء الفقيه وحكم وكلائه .	٢٥٧
موت الفقيه وحكم المتولى والقيم .	٢٥٧
حدود ولاية الفقيه .	٢٥٨
ولاية الحسبة .	٢٦٠
حكم سائر الولايات .	٢٦١
بطلان التولية والقيمومة بموت الفقيه .	٢٦٣
البقاء على تقليد الميت بلارجوع الى الحى .	٢٦٤-٥٢م
حكم الأعمال السابقة عند تبدل التقليد .	٢٦٥-٥٣م
الوكيل فى عمل عن الغير .	٢٦٩-٥٤م
إختلاف المتعاقدين تقليداً أو إجتهاداً .	٢٧١-٥٥م

اختيار تعيين الحاكم في المرافعات.	٥٦م-٢٧٢
هل يشترط الأعلمية في القاضي.	٢٧٢
الشبهة الموضوعية والرجوع إلى الأعلم.	٢٧٣
الشبهة الحكمية والرجوع إلى الأعلم.	٢٧٥
لو اختار المدعى عليه الأعلم.	٢٧٨
لا يجوز نقض حكم الحاكم.	٥٧م-٢٧٩
حكم الحاكم وفصل الخصومة.	٢٧٩
العلم بخطاء الحاكم.	٢٨٠
نقل الفتوى وتبدل رأى المجتهد.	٥٨م-٢٨٣
تعارض النقل والفتوى.	٥٩م-٢٨٤
عدم حضور الأعلم.	٦٠م-٢٨٥
تعاقب تقليد الأموات.	٦١م-٢٨٧
حقيقة التقليد ومجوز البقاء على تقليد الميت.	٦٢م-٢٨٨
احتياط الأعلم.	٦٣م-٢٨٩
الإحتياط الإستحبابى والوجوبى.	٦٤م-٢٩٠
التبعيض فى التقليد فى عمل واحد.	٦٥م-٢٩٠
تشخيص موارد الإحتياط.	٦٦م-٢٩٢
لا تقليد فى أصول الدين.	٦٧م-٢٩٣
التقليد فى اصول الفقه.	٢٩٤
لا تقليد فى مبادئ الإستنباط.	٢٩٥
التقليد فى الموضوعات المستنبطة أو الصرفة.	٢٩٦
لا يعتبر الأعلمية فى سائر شئى الفقيه.	٦٨م-٢٩٦
تبدل رأى المجتهد.	٦٩م-٢٩٧
الأصول العملية والمقلد.	٧٠م-٢٩٨
المجتهد غير العادل لا يجوز تقليده.	٧١م-٢٩٩
حكم الظن بفتوى المجتهد.	٧٢م-٢٩٩



