

الكتاب

في شرح المعرفة الواقعية

بِهِ الرَّجُحِ إِيمَانُهُ الْمُتَّسِعُ
مِنْ مَلَكِ الْمُلْكِينَ زَعِيدُ الْمَخْرَجَةِ الْعَلَيْمَةِ
الشَّهِيدُ أَفَالْفَاتِحَةُ الْمُوسَوِيُّ الْعَزِيزُ

قَالِيف

أَبُو الْمُتَزَاهِيِّنِ الْمُرْوَنِي التَّبَرِي

الجزء الأول

موئلَةُ الْبَرِّ
لِلْطَّبَاعَةِ وَالْقِرْآنِ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>



32101 018001444

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15, 1994

AUG 31 2010

الأَجْمَعِينَ وَالْتَّقْلِيْدَ

Gharawī al-Tabrīzī

من

النَّفْسُج

فِي شَرْحِ الْمَرْوَةِ الْوَثِيقِ

بِقِيرَاطِ الْجَهَنَّمِ لِيَهُ اللَّهُ أَكْبَرُ الْعَظِيمُ

السيد أبو الفتح سالم الخوئي

تألِيف

الْمُؤْمِنُ بِالْأَعْلَى الْغَرَوَةِ الْتَّبَرِي

(Arab)
BP 184
.3
.T313 G47
1984
ج ٧٣

مُؤسَّسَةُ الْبَيْتِ (ع)
لِطَبَاعَةِ وَالشِّرْقِ

قم : خیابان چهارمدان ، پاساز صاحب الزمان

چاپ دوم
تیراز ۳۰۰۰ جلد
چاپ بهرام

32101 018001444



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلِهِ الْحَمْدُ وَالْمَحْمَدُ

تاریخ الوجهاء

لقد كانت الامم تترامي بهم أمواج الضلال فلا ينقذون من هوة الملوان الا ويقذفون الى أعمق منها سادت فيهم الفوضى وطنبت عليهم العادات الخرافية وحكمتهم النوايسن الخزية فمن دماء مهملة وغضارات متناثبة وآخلاق وحشية ونظم مهتوكة وسائل الامن شائكة وسير الإنسانية متقهقر يعبدون الحجارة ويشربون الرنق ويقتاتون القد ، اذلة خاسدين ، يخافون أن يتخطفهم الناس .

فظهر بينهم الرسول الأقدس « محمد » صلى الله عليه وآله حاملاً مصباح الهدى هاتقا بما فيه حياة البشر عامة من الطقوس الراقية والتعاليم الالهية والنظم المقدسة فابتطل مسعى الاخاد وتفتككت عزى الوثنية واندحرت عادات الجاهلية وكان دستوره المتكفل للغز الحالى .

الكتاب العجمي

فإنه منبع المعرفة والعلوم فاستعلن به علماء العربية وفقهاه الشريعة وأتخذه الفرق الاسلامية للتدليل على ما ذهبوا اليه وركن اليه الفلاسفة واساتذة الطب في المهم من هذه المباحث .

وقد جمع الصحابة كتاب الله بما فيه في اضيارة خاصة أيام صاحب الدعوة الالهية بامر منه صلوات الله عليه وآله (١) فان تركه هذا القانون الموحى به اليه في الجرائد والمعظام كما عليه المزاعم معرض للتلف والزيادة

(١) مستدرك الحكم ج ٢ ص ٦٦١ ومسند الطيالسي ص ٢٧٠ والمحبر

ابن حبيب ص ٢٨٦ وتاريخ الشام ج ٧ ص ٢١٠ وفتح الباري ج ٩ ص ٤٤٠

84-846234-

والنقصان مع انه متکفل لأنظمة حياة الأمم وسعادتها فرسول النساء المبعوث للإصلاح لا يتسق ترك القرآن متفرقًا بين الصبيان والنساء .

ولم يختلف اثنان في جمـع أمـير المؤمنـين عليـ بن أـبي طـالب عـلـيـه السـلام لكتـاب الله عـلـيـ حـسـبـ النـزـول (١) وقد رأـى ابنـ النـديـم مـصـحـفـاً بـخـطـه عـلـيـ (عـ) عـنـدـ أـبيـ يـعـليـ حـمـزةـ الحـسـينـيـ يـتـوارـثـهـ بـنـوـ الـحـسـنـ (٢) كـمـاـ خـتـمـ جـمـاعـةـ منـ الصـحـابـةـ الـقـرـآنـ عـدـةـ مـوـاتـ عـلـيـ الـنـبـيـ (صـ) (٣) ويـحـدـثـ مـحـمـدـ بـنـ كـعبـ الـقـرـطـيـ أـنـ عـلـيـ بـنـ أـبـيـ طـالـبـ وـعـمـانـ وـابـنـ مـسـعـودـ خـتـمـواـ الـقـرـآنـ وـرـسـولـ اللهـ صـلـيـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ حـيـ (٤) .

وابـنـ العـرـبـيـ الـمـالـكـيـ الـأـنـدـلـسـيـ لـمـ يـتأـخرـ عـمـاـ عـلـيـهـ صـحـيـحـ الـاحـادـيـثـ مـنـ جـمـعـ الـقـرـآنـ بـجـامـهـ اـيـامـ الـنـبـيـ (صـ) وـبـامـرـ مـنـهـ فـيـقـولـ كـانـ تـأـلـيـفـ الـقـرـآنـ يـنـزـلـ مـنـ عـنـدـ اللهـ تـعـالـيـ فـيـبـيـنـهـ الـنـبـيـ لـكـتابـهـ وـيـمـيزـهـ لـاصـحـابـهـ وـيـرـتـبـهـ عـلـيـ اـبـوـاـبـهـ الـأـبـرـاثـ فـانـهـ لـمـ يـذـكـرـ لـهـ شـيـئـاـ لـيـتـيـنـ لـلـخـلـقـ اـنـ اللهـ تـعـالـيـ يـفـعـلـ مـاـيـشـاءـ (٥) وـحـدـيـثـ اـنـسـ بـنـ مـالـكـ يـنـصـ عـلـيـ اـنـ اـرـبـعـةـ مـنـ الصـحـابـةـ جـمـعـواـ الـقـرـآنـ عـلـيـ عـهـدـ رـسـولـ اللهـ (صـ) وـهـمـ مـعـاذـ بـنـ جـبـلـ وـزـيـدـ بـنـ ثـابـتـ وـأـبـوـ زـيدـ اـحـدـ عـوـمـتـهـ وـاـخـتـلـفـ الـرـوـاـيـةـ عـنـهـ فـيـ الـرـابـعـ هـلـ هوـ أـبـوـ الدـرـدـاءـ أـوـ أـبـيـ

(١) فـتحـ الـبـارـيـ جـ ٩ـ صـ ٤٣ـ وـارـشـادـ السـارـيـ جـ ٧ـ صـ ٤٥٩ـ وـعـدـةـ القـارـيـ

للـعـبـيـ جـ ٩ـ صـ ٣٠٤ـ

(٢) الفـهـرـسـ لـابـنـ النـديـمـ صـ ٤٢ـ

(٣) تـفـسـيـرـ رـوـحـ الـعـافـيـ لـالـأـلوـسـيـ جـ ١ـ صـ ٢٤ـ

(٤) تـفـسـيـرـ الـقـرـطـيـ جـ ١ـ صـ ٥٨ـ

(٥) اـحـکـامـ الـقـرـآنـ جـ ١ـ صـ ٣٦٦ـ

ابن کعب (۱) .

ویستوضح الحاکم النیسا بوری جمع القرآن علی عهد الرسول (ص)
من قول زید بن ثابت: کنا عند رسول الله نزلف القرآن من الرقاع (۲)
ویؤکدہ مجاہرة ابن عمر فی جمعه القرآن وقرائته کل لیلة غیر ان النبي (ص)
امرہ بقرائته فی کل شهر (۳) .

النَّةُ النَّبِيَّةُ

وهي عبارة عن أوامر النبي (ص) ونواهيه واعماله بحضور اصحابه
قادداً تعبيد الجادة الموصلة الى الرضوان وتقريره الاعمال التي تأتي بها الصحابة
بحضرته وهي كالكتاب الحيد في تلکم الاهمية الكبرى لأن صاحبها لا ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ، واول من دون الحديث من الشيعة
ابو رافع مولی رسول الله (ص) أهداه له العباس بن عبد المطلب فاعتقه
النبي (ص) وسماه ابراهیم واسلم قدیماً وهاجر الى المدينة ولازم امیر المؤمنین
علیاً علیه السلام وكان قیمه علی بیت ماله بالکوفة الى ان توفي أول
خلافه (۴) .

ورأی السیوطی فی نسبته الى الزھری (۵) فایل لتقدم أبي رانع علیه

(۱) صحيح البخاری باب فضائل القرآن وفتح الباری لابن حجر ج ۹ ص

٤٤ باب من جمع القرآن ٠

(۲) مستدرک الحاکم ج ۲ ص ۶۱۱ ٠

(۳) ارشاد الساری ج ۷ ص ۴۵۹ ٠

(۴) تأسیس الشیعة ص ۲۸۰ للصدر الكاظمی ٠

(۵) التدربیب ص ۲۴ وال اوائل له ص ۱۱۲ ٠

إلا ان يقصد به اول التابعين ، على ان الزرقاني يذهب الى ان الصحابة والتابعين لم يكتبوا الحديث وانما كانوا يؤدون الاحاديث لحفظها وياخذونها حفظا الا كتاب الصدقات ولما خاف عمر بن عبد العزيز اندراسها أمر قاضيه على المدينة ابا بكر محمد بن عمرو بن حزم ان يجمع الاحاديث فتوفي ابن عبد العزيز وقد جمع ابن حزم كتابا قبل ان يبعث به اليه (١) وفي تخریج أبي نعيم الاصبهاني ان عمر بن عبد العزيز كتب الى الافق بجمع حدیث رسول الله صيانته له عن التلف (٢) .

لقد ظل الصحابة من بعد الرسول والتابعون من بعدهم يستقون مسائل الشريعة من الاحاديث النبوية ولما تكثرت الفروع بسبب اختلاط المسلمين بغيرهم ولم يكن من تلك الدراري اللامعة ما فيه النص عليها مال قسم من العلماء الى الرأي والاستحسان مستندين الى ان الشريعة مفهولة المعنى ولهما اصول محكمة فهمت من الكتاب والسنة فكانوا يبحثون عن علل الاحكام وربط المسائل بعضها ببعض ولم يجتمعوا عن الفتوى برأيهم فيما لا يجدون نصاً فيه واشتهروا باصحاب « الرأي والقياس » كما قيل لمقابليهم الواقعين على النصوص فحسب « اهل الظاهر » وكان اكثراً اهل العراق اهل قياس واكثر اهل الحجاز اهل حديث وعلى هذا كان سعيد بن المسيب يقول لربيعة بن عبد الرحمن المتوفى سنة ١٣٦ هـ لما سأله عن علة الحكم : أعراني ، انت !؟ (٢).

ولعل أول من غرس بذرة العمل بالقياس (عمر) فانه يقول في كتابه

(١) حاشية الزرقاني على موطاً مالك ج ١ ص ١٠ .

۱۴۰ تاریخ اصفهان ص ۲)

(٣) تاريخ التشريع الاسلامي ص ١٤٣ وفجر الاسلام ج ١ ص ٢٩٠

لی أبي موسی الاشعري : اعرف الاشباء والاعثاث . وقس الامور عند ذلك بنظائرها واعمد الى اقربها عند الله تعالى واشبها بالحق (١) .
ومن لخند بالقياس والاستحسان أبو حنيفة النعمان بن ظابت المتوفى سنة ١٥٠هـ تلقاه من استاذه حماد بن سليمان المتوفى سنة ١٢٠هـ تلميذ ابراهيم ابن يزيد النخعي المتوفى سنة ٩٦هـ (٢) واعانه على تأسيسه تلميذه ابو يوسف القاضي المتوفى سنة ١٨٢هـ ومحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ (٣) .

وخاتمة القیاس

ولم يزل أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) يعرف أبو حنيفة وخاتمة القياس ورداءة عاقبته قال له يوما : أيها اعظم عند الله تعالى قتل النفس التي حرم الله قتلها ام الزنا ؟ قال أبو حنيفة : القتل فقال الصادق عليه السلام : فلماذا قبّل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة شهود ! فوجم أبو حنيفة ولم يدر ما يقول .

ثم قال الصادق (ع) أيها اعظم عند الله تعالى الصوم أم الصلاة ؟ قال أبو حنيفة الصلاة فقال الصادق (ع) لماذا تقضى المرأة الصوم أيام الحيض ولا تقضى الصلاة ؟!

ثم قال : يابعد الله اتق الله ولا تقس فانا نقف غدا بين يدي الله تعالى نحن وانت فنقول قال الله عز وجل وقال رسول الله (ص) ونقول انت وأصحابك قسنا ورأينا فيفعل الله بنا وبيكم مايسأله ان اول من قاس ابليس

(١) صبح الاعشى ج ١٠ ص ١٩٤

(٢) حجۃ الله البالغة ج ١ ص ١١٨

(٣) تاريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرزاق ص ٢٠٥

(التنقح)

إذا أمره الله بالسجود لآدم فقال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقتهم من طين (١) .

وقال أمير المؤمنين عليه السلام : لو كان الدين بالرأي لكان أسلف القدم أولى بالمسح من اعلاه (٢) وعن النبي (ص) تفرق امتي على بعض وسبعين فرقة اعظم فتنة على امتي قوم يقيسون الامور بارائهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال (٣)

وقد انكرت الشريعة المقدسة القياس ومنعه بتاتاً وفيه يقول أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) لا بان بن تغلب المتوفى سنة ١٤١ هـ « السنة اذا قيست محق الدين » .

والقصة في ذلك انه سأله أبو عبد الله عن دية قطع اصبع من أصابع المرأة فقال عليه السلام عشرة من الابل قال ابان فان قطع اثنين قال أبو عبد الله عشرون من الابل قال ابان فان قطع ثلاثة قال أبو عبد الله : ثلاثون من الابل قال لميابان فان قطع اربعة قال أبو عبد الله : عشرون من الابل .

فاستغرب ابان هذا الحكم وتعجب كثيراً لانه عراقي وشائع عند اهل العراق القياس وهو قاض بان قطع الاربعة يوجب اربعين من الابل فقال ياسبحان الله ان هذا كان تبلغنا ونحن بالعراق فنقول ما جاء به الا شيطان فعندها رفع « امام الامة » بصيغة من القسول الحق اهتدى به « ابان » الى الطريق اللاحر وقال له : مهلا يا ابان هذا حكم الله وحكم

(١) اعلام الموقعين ج ١ ص ٢٢٢

(٢) المخل لابن حزم ج ١ ص ٦١

(٣) جامع بيان العلم ج ٢ ص ٧٦

(تاریخ الاجتہاد)

- ط -

رسوله ان المرأة تعامل الرجل الى ثلثي الديمة فإذا بلغت رجعت الى النصف
يا ابن انك اخذتني بالقياس والستة اذا قيست محق الدين (١).

ولم يتبع عن هذا الحكم سعید بن المسیب ومالك وجمهور اهل
المدينة (٢) ففى الحديث ان ربيعة يسأل سعید بن المسیب عن دية
اصبع المرأة فيقول له عشرة من الابل قال كم في اثنين قال عشرون من
الابل قال كم في ثلاثة قال ثلاثون من الابل قال كم في اربع قال عشرون
من الابل . فقال ربيعة: حين عظم جرحها واشتدت مصيبةها نقص عقلها قال
سعید: أعرافي أنت ! قال ربيعة عالم مثبت او جاهل متعلم قال يا ابن اخي
انها السنة (٢).

وأبو حنيفة مع ما يرى لنفسه المكانة العلمية لم يعدم الانتفاع من
الامام الصادق (ع) والاقتباس من اثاره اللامعة (٤) كما حظى من قبل
بايه أبي جعفر الباقر عليه السلام (٥).

وكان مالك بن انس امام المالکية يكتب من اطراء أبي عبدالله جعفر
ابن محمد (ع) فيقول: كنت اختلف زمانا إلى جعفر بن محمد الصادق (ع)

(١) التهذيب للشيخ الطوسي ج ٢ ص ٤٤١ طبعة ایران والمحاسن للبرقى
ج ١ ص ٢١٤ ورواه مالك في الموطأ ج ٣ ص ٦٥ .

(٢) نيل الاوطار ج ٧ ص ٥٦ .

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ج ٨ ص ٩٦ .

(٤) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣ واسعاف المبطأ برجال الموطأ ص ١٧٦
للسیوطي .

(التنقیح)

- ي -

فما رأيته إلا صائماً أو مصليناً أو قارئاً للقرآن وما رأيته إلا على طهارة (١)
ولا يتكلم فيها لا يعيشه وهو من العلماء الزهاد الذين يخشون الله وينفونه حق
نقاته (٢) ومن هنا كان يرجع إليه في مشكلات الشريعة (٣) وانكار الذهبي
رواية مالك عنه (٤) حکوم بشهادة الأعلام .

عصر الاصناف

لقد بقى علماء الحديث ردحاً من الزمن بين حفظه اولاً وتدوينه ثانياً
حتى أيام الحكم الاموي الذي يصفه احمد امين بقوله : لم يكن الحكم الاموي
حكماً اسلامياً يسوى فيه بين الناس ويكافئ فيه الحسن عربياً كان ام مولى
ولم يكن الحكام خدمة للرعية على السواد وإنما كان الحكم عربياً والحكام
خدمة للعرب على حساب غيرهم وكان تسود العرب فيه النزعة الجاهلية
لا النزعة الاسلامية (٥).

ويقول جرجي زيدان: بعد انتقال الدولة الاسلامية الى بني امية انقلاباً
عظيماً في تاريخ الامة الاسلامية لانها كانت في زمن الخلفاء الراشدين خلافة
دينية فصارت في ايامهم ملكاً عضوضاً وكانت شورية فصارت ارثية ويعتقد

(١) شرح الزرقاني على موطأ مالك ج ١ ص ٢٣٢ وتهذيب التهذيب
ج ٢ ص ١٠٣ .

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٢٣٢ .

(٣) تاريخ القضاء في الاسلام ص ٦٢ .

(٤) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٢ طبعة مصر .

ال المسلمين عدم احقيـة معاوـية للخلافـة لـأنـه طـلاقـ لـأتحـلـ له وـلم يـعـنـقـ الاـسـلامـ
إـلاـ كـرـهاـ (١).

لم يـهـمـ الخـلـفـاءـ فـي عـهـدـ الدـوـلـةـ الـاـمـوـيـةـ بـشـيـ منـ شـؤـونـ التـشـرـيعـ الـاـ
قـلـيلـاـ كـعـمـرـ بنـ عـبـدـ العـزـيزـ فـالـتـشـرـيعـ لمـ يـرـقـ تـحـ حـمـاـيـتـهـ وـرـعـاـيـتـهـ كـالـذـيـ
كـانـ فـي عـهـدـ الدـوـلـةـ الـعـبـاسـيـةـ وـلـمـ يـذـلـ الـاـمـوـيـوـنـ مـحاـوـلـةـ فـيـ صـبـغـ تـشـرـيعـهـمـ
صـبـغـةـ رـسـمـيـةـ فـلـاـ تـرـىـ فـيـ الدـوـلـةـ الـاـمـوـيـةـ مـشـلـ أـبـيـ يـوسـفـ فـيـ الدـوـلـةـ الـعـبـاسـيـةـ
يـحـمـيـهـ الـخـلـفـاءـ وـيـؤـيدـوـنـهـ فـيـ التـشـرـيعـ وـيـوـنـقـوـنـ الـصـلـةـ بـيـنـهـ وـبـيـهـ وـبـيـنـهـ وـبـيـنـهـ
قـضـاءـ الـامـصـارـ وـلـاـ تـرـىـ مـنـ الـمـشـرـعـينـ مـنـ اـتـصـلـ بـالـاـمـوـيـوـنـ إـلـاـ قـلـيلـاـ كـالـزـهـرـيـ (٢)
وـفـيـ الـعـصـرـ الـاـمـوـيـ كـانـ الـمـرـجـعـ فـيـ الـفـتـيـاـ اـهـلـ الـمـدـيـنـةـ وـلـمـ يـقـطـعـ الـخـلـفـاءـ
أـمـرـآـ دـوـنـهـ كـمـاـ فـقـهـاءـ هـذـاـ الـعـصـرـ لـمـ يـخـلـفـواـ آـثـارـآـ فـيـ الـفـقـهـ مـكـتـوبـةـ فـانـهـاـ
ظـهـرـتـ فـيـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ (٣)

العصر العباسي الاول

لـماـ جـاءـ عـصـرـ الـعـبـاسـيـ اـلـوـلـ سـنـةـ ١٣٢ـ وـقـدـ اـكـتـسـحـ حـكـوـمـةـ الـاـمـوـيـوـنـ
شـجـعـ الـخـلـفـاءـ الـحـرـكـةـ الـعـلـمـيـةـ وـمـدـوـاـ اـرـبـابـهـ بـسـلـطـانـهـمـ فـاـنـتـعـشـتـ الـعـلـمـ الـدـيـنـيـةـ
فـيـ ظـلـهـمـ وـتـرـجـمـتـ الـكـتـبـ مـنـ الـلـغـاتـ الـاجـنبـيـةـ إـلـىـ الـعـرـبـيـةـ وـكـانـ حـرـكـةـ
الـنـهـوـضـ اـسـرـعـ إـلـىـ الـعـلـمـ الـشـرـعـيـةـ مـنـ غـيرـهـاـ لـأـنـهـمـ فـرـضـواـ اـحـقـيـتـهـمـ بـالـأـمـرـ
مـنـ غـيرـهـمـ لـأـنـتـسـابـهـمـ إـلـىـ الـبـيـتـ الـا~م~و~ي~ وـانـهـمـ سـيـشـيـدـوـنـ عـلـىـ اـطـلـالـ الـحـكـوـمـةـ
الـمـوـسـوـمـةـ بـالـزـنـدـقـةـ عـنـدـ اـهـلـ الـصـلـاحـ نـظـامـاـ مـنـطـقـيـاـ عـلـىـ سـنـةـ الرـسـوـلـ الـاعـظـمـ

(١) اـدـابـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ جـ ١ـ صـ ١٩٢ـ .

(٢) فـجـرـ الـاسـلامـ جـ ١ـ صـ ٢٩٩ـ .

(٣) اـدـابـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ جـ ١ـ صـ ٢٠٨ـ .

- ل - (التفريح)

صلى الله عليه وآله وأحكام الدين الاهي (١).

لما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل والخلاف واتسع المجال للعقل خاف المنصور الدوانيقي من جراء ذلك تشتيت أمر الشريعة ودخول الفوضى في الأحكام فامر انس بن مالك ان يكتب له كتابا يتوجب فيه رخص ابن عباس وشداد ابن عمر فكتب (الموطأ) واراد المنصور ان يجعل الناس على العمل به كما حل عثمان الناس على العمل بالمصحف وفبر مالك من عزمه بدعوى ان الناس بعد رسول الله (ص) على هدى فتبطل المنصور عن امضاء فكتره (٢) وتحكي هذه القصة عن الرشيد معه وانه اراد تعليق الموطأ على الكعبة فلم يوافقه مالك (٣).

وكل منها يجهل ما عند «الصادق (ع)» من فقه الشريعة المستقى من اللوح الحفظ وفنون المعارف وتأويل القرآن الحميد واسرار الطبائع وجواجم التاريخ سجلت اعترافها بذلك.

في هذا العصر تمكّن استنباط الأحكام واستقرت اصوله وسمى اهله بالفقهاء ويرثي الموقر احمد المكي الحنفي ان أبي حنيفة أول من دون الفقه ورتب ابوابه (٤).

لكن شافعية الرازي لم تهمض هذه الدعوى فأخذ يناقشه الحساب بأنه ان اراد من التدوين التصنيف فلم يثبت له شيء وإنما اصحابه الذين صنعوا وان أراد التفریع فقد سبقه إليه الصحابة والتتابعون (٥)

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣ .

(٢) تاريخ القضاء في الإسلام ص ٣٩

(٣) طبقات المالكية ص ٣٠

(٤) مناقب أبي حنيفة ج ١ ص ١٣٦ طبعة حيدر آباد .

(٥) مناقب الشافعي ص ٤٤٠

العصر العباسي الثاني

في العصر العباسي الثاني سنة ٣٣٢ هـ ظهر المباهدون من فقهاء الاسلام وكونوا لهم مذاهب نسبة اليهم غير انها لم تستمر تجاه المذاهب الاربعة التي اوقفت الاجتہاد عند حدتها كما قصر التقليد على اربابها واندرس اثر المقلدين لسواهم وسد الناس باب الاجتہاد (١) بالرغم من عدم خضوع جملة من محققى علماء السنة لذلك مدعين فتح باب الاجتہاد (٢) وادعى بعضهم ان من الجرأة على الله عز وجل وعلى رسوله وشريعته حصر فضل الله تعالى على بعض خلقه وقصر فهم احكام الشريعة على طائفة خاصة (٣) ويدھب محمد فريد وجدى الى ان باب الاجتہاد والاستنباط من الكتاب والسنة مفتوح الى يوم القيمة ولكن قصور افهام جملة من البارزين اضطرهم الى ستر هذا القصور بدھوى الانسداد (٤).

حصر المذاهب في الاربعة

اختلف في الاسباب التي اوجبت حصر المذاهب في الاربعة فالذى عليه ياقوت الحموي ان القادر العباسي المتخلص سنة ٥٣٨ هـ امر اربعة من علماء الاسلام ان يصنف كل واحد منهم مختصاراً على مذهبة فصنف الماوردي الشافعی الاقناع وصنف ابو الحسين القدوی مختصاراً على مذهب أبي حنيفة وصنف ابو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالکی مختصاراً ولم يعرف

(١) تاریخ الاسلام السياسي ج ٣ ص ٣٣٨.

(٢) تحفة الحاج ج ٤ ص ٣٧٦.

(٣) حصول المأمول من علم الاصول ص ١٨٦.

(٤) دائرة المعارف مادة جهد.

من صنف له على مذهب احمد بن حنبل ولما عرضت على القادر قبلها
وامضى العمل عليها (١).

ويحدث ملا عبد الله المعروف بالافندی تلميذ الحلسي في رياض العلماء
اتفاق رؤساء الامة في زمن علم الهدى الشريفي المرتضى المتوفى سنة ٥٤٣هـ
على تقليل الاراء في الاحکام الشرعية ثلاثة يوجب كثرة الخلاف قلة الوثائق
بالتبرير المقدسة فتلحق بالانجيل المبتداة ولحصر ذلك عينوا مبلغاً من
المال فكل طائفة تدفعه يقرر مذهبها رسمياً فاستطاع ارباب المذاهب الاربعة
ان يدفعوا ذلك المقدار من المال لوفور عددهم وعددهم وتأنّر غيرهم ولم
يواافق الشيعة الامامية على هذا وعجز الشريفي المرتضى عن اقناعهم فتقررت
المذاهب الاربعة عند الدولة رسمياً ودرس غيرها (٢).

وهذه الحكاية لاتبعاد عما حكاه الحموي لأن الشريفي المرتضى عاصر
القادر بالله في كثير من السنين فيتمكن أن ترثي الدولة ملا خطيراً لقطع
المعاذير وتقليل الاراء كما ان من المحتمل ان القادر بالله غرس هذه البذرة
وتم نتاجها وتحكمت اصولها في زمن الملك «بيرس» الذي يحدث المقريزى
عنه بقوله :

لما كانت سلطنة الملك الظاهر «بيرس البند قداري» ولـى بمصر
القاهرة اربعة قضاة شافعي ومالكي وحنفي وحنيلي واستمر ذلك من سنة
٦٦٥هـ حتى لم يبق من مجموع ا懋صال الاسلام مذهب يعرف من مذاهب
أهل الاسلام سوى هذه المذاهب الاربعة وعقيدة الاشعري ابي الحسن علي
ابن اسماويل وعملت لاهل المدارس والربط فيسائر ممالك الاسلام وعودي
من تذهب بغيرها وانكر عليه ولم يول قاض ولا قبلت شهادة احد ولا

(١) معجم الادباء ج ١٥ ص ٥٤ الطبعة الثانية.

(تاریخ الاجتہاد)

- س -

قدم للخطابة والامامة والتدريس مالم يكن مقلداً لاحد هذه المذاهب وافق
فقهاء الاسلام طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم مادعاها
والعمل على هذا الى اليوم (١) هذه لمعة مختصرة من نشوء اجتہاد المسلمين
في الفقه وارتقاءه .

الابتهاج عند الورماحة

ان اصحابنا الامامية قد اذعنوا لقانون الخلافة الالهية الكبرى التي
لم يزل صاحب الدعوة (ص) طيلة حياته يجاهر بالتنويه بها ووقف
اصحابه في مواطن عديدة على اسءاء من يلي امر الامة من بعده من ابناءه
الاقذسين بعد سيد الاوصياء امير المؤمنين (ع) واوضح ما منحهم الباري
عز وجل به من العلم باسرار الطبائع وحوادث الكون من خير وشر
وكان الاصحاح يتحفظون بما تحملوه عن ائتهم عليهم السلام من
الاحاديث في فقه الشريعة واثارها حتى ان ابان بن تغلب وهو راوٍ واحد
حدث عن أبي عبدالله عليه السلام بثلاثين الف حديث (٢) وتضافر النقل
ان اربعة الاف رجل من المشتهرين بالعلم جمعوا من اجوية مسائله اربعه
كتاب عرفت بالاصول الاربعه (٣) كلهم من اهل العراق والنجاش والشام
وخراسان (٤).

وهذا غير مادّون عن السجاد والباقي والائمة بعد الصادق عليه السلام

(١) الخطط المقريزية ج ٤ ص ١٤١ .

(٢) الوجيزة للبهائی .

(٣) المعتبر للمحقق ص ٥ .

(٤) مقدمة الذکری للشهید الاول .

- ع - (التنصيح)

فقد جمع اصحابهم فيما تحملوه من احاديثهم ما يزيد على الاصول الاربعة
بكثير (١) ولم تزل تلک الاحادیث محفوظاً بها في موسوعات هامة كالاصول
الاربعة :

« الاول من الاصول » : الكاف، محمد بن يعقوب الكليني المتوفى
بغداد سنة ٣٢٩هـ الفه في حياة السفراء عن الامام المتظر عجل الله فرجه
ويحکي ملا خليل القزوینی في شرح الكافی انه عرض على « ولی العصر »
عليه السلام فاستحسنہ وفي نص الشهید الاول محمد بن مکی المستشهد سنة
٧٨٦هـ زيادة احادیثه على الصحيح الستة فقد احصیت احادیثه الى ستة
عشر الف ومائة وتسعة وتسعين حديثاً مع ان احادیث البخاری بمحذف المكرر
اربعة الاویف ومثله صحيح مسلم بمحذف المكرر واحادیث الموطأ وسنن الترمذی
والنسائی لاتبلغ عدد صحيح مسلم .

على ان الشیخ الكلینی كما يقول عنه الوحید البهبهانی المتوفی سنة
١٢٠٨هـ عانی في جمیع المشاق بمسافرته الى البلدان والاقطار واجتماعه بشیوخ
الاجازات وقرب عصره من ارباب الاصول الاربعة والكتب المولى عليها
ومضی له على تالیفه عشرون سنة (٢) .

« الثاني من الاصول » : من لا يحضره الفقيه ، لأبي جعفر محمد بن
علي بن الحسین بن موسی بن بابویه المتوفی بالری سنة ٣٨١هـ
« الثالث والرابع من الاصول » : التهذیب والاستبصار ، لأبي جعفر
محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفی والمدفون بداره في النجف الاشرف
سنة ٤٦٠هـ

وقد جمع هذه الاصول الاربعة مع زيادة بعض الشرح عليها من

(١) نهاية الدرایة للسید الصدر ص ٢١٣ والدرایة ص ٤٠ .

(٢) نهاية الدرایة ص ٢٢٠ للسید الصدر .

بعض الاخبار ملا محسن الكاشي المعروف بالفيض المتوفى في كاشان سنة ١٠٩١ هـ في كتاب أسماء «الوافي» كما جمع تلك الأصول الأربع مع الزيادة عليها من كتب أخرى محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفى بمشهد أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام سنة ١٠٤ هـ في كتاب أسماء الوسائل واستدرك عليه ما فاته محمد الحسين التوسي المتوفى في النجف الاشرف سنة ١٣٢٠ هـ في كتاب أسماء المستدرك.

وأما الجلسي الثاني محمد باقر بن الجلسي الأول محمد تقى المتوفى باصفهان سنة ١١١٠ هـ فقد توفرت لديه جوامع الأخبار مع ماقتبه علاء السنة في الحديث والفقه والرجال والسيرة والفلسفة بمساعدة الملوك الصفوية فأودعها في دائرة المعارف الحمدية المسماة بـ (البحار) في ست وعشرين مجلداً وهذه الكتب التي معنا إليها كلها مطبوعة ومنتشرة في الأفاق.

اول من فتح باب الاستنباط

لقد استمر الحال بحفظ الحديث وتدوينه منذ عصر المتصوفين عليهم السلام إلى أن وقعت الغيبة الكبرى بوفاة أبي الحسن علي بن محمد السمرى في النصف من شعبان سنة ٣٢٩ هـ في بغداد وفي هذا العصر دونت فروع الفقه الجعفرى وأول من فتح باب استنباط الفروع من أدلةها وهذبها الشيخ الجليل محمد بن احمد بن الجنيد ابو علي الكاتب الاسكافي (١) المعاصر لابي

(١) في اجازة السيد حسن الصدر للشيخ اغابريل الطهراني: توفي ابن الجنيد سنة ٣٨١ هـ وفي قصص العلماء ص ٣٢٥ كان من مشائخ المفيد ومعاصر العناني والمعز البويمى وله اجوبة مسائل المعز البويمى وذكر ملا عبد الله التوسي في الوافية انه رجع

جعفر محمد بن يعقوب الكليني والشيخ الصدوق علي بن بابويه المتوفى سنة ٣٢٩ والمدفون « بقم » .

الابناء في الفروع السابقة

فابن الجنيد هو الذي كتب الفروع الفقهية وعقد لها الابواب في كتابه (تهذيب الشيعة) وكتاب (الاحمدی) في الفقه الحمدي ونبه على اصول المسائل وبين ما يقتضيه مذهب الامامية بعد ان ذكر اصول جميع المسائل فان كانت المسألة ظاهرة اقتنع فيها بمجرد ذكر الفتوى وان كانت مشكلة أواما الى تعليلها ووجه دليلها وان اختلفت اقوال العلماء فيها ذكرها عليهم والصحيح منها والاصح والاقوى والظاهر والاظهر .

واقفى اثره الحسن بن علي بن أبي عقيل المعروف بالعناني الحذاء (١) كان وجها من وجوه الامامية وشيخ فقهائهم والمتكلم المناظر في الفقه والحق في العلوم الشرعية عاصر الشيخ محمد بن يعقوب الكليني والصدوق علي بن بابويه (٢) وكان الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان يكثر الثناء عليه (٣) ويقول أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي هو من فضلاء الامامية المتكلمين (٤) واستجازه بالكتابة ابو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن

(١) في رياض العلماء: العناني بضم العين المهملة وتشديد الميم بعدها الف وفي آخره نون نسبة الى عمان ناحية معروفة يسكنها الحوارج واقعة بين اليمن وفارس وكرمان وعمان بالقرب من (صحار) والخذاء بالخاء المهملة وتشديد الذال المعجمة ثم الالف الممدودة نسبة الى عمل الحذاء ويعده .

(٢) تأسيس الشيعة ص ٣٠٢ والفوائد المدنية ص ٣٠ .

(٣) رجال النجاشي ص ٣٦ طبعة الهند .

موسى بن قولويه صاحب كامل الزيارة المتوفى سنة ٣٦٩ هـ والمدفون في رواق مشهد الامام موسى بن جعفر (١) فكتب اليه ابن عقيل بجازة كتابه (المتمسك بحبل آل الرسول) وبساير كتبه (٢).

وابعها (٣) في استخراج المسائل الفقيه شيخ الطائفة والمناضل عن مذهبهم مع مهارة في الجدل وبصيرة في مناظرة اهل كل عقيدة مع الجلاء والمعظمة (٤) وحسن البيان والصبر مع الخصم (٥) الخاطب من صاحب العصر عجل الله فرجه بالاخ الولي المخلص في ودنا الشيخ المفید (٦) وهو محمد بن محمد ابن النعيم العكبرى المتوفى ببغداد سنة ٤١٣ هـ المدفون في داره سين ثم نقل الى مشهد الامام موسى بن جعفر عليه السلام (٧).

وكان كتابه «ال McKenzie» مدار الدراسة بين العلماء . يحدث الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلي عن السيد حي الدين ابن زهرة انه قرأ الجلد الاول من الم McKenzie للشيخ المفید ومعظم الجلد الثاني في سنة ٥٨٤ هـ ولم يبلغ عشرين سنة على عميه الشريف الطاهر أبي المكارم حمزة بن زهرة الحسيني وقد نصف على السبعين واحببه انه قرأته ولم يبلغ العشرين سنة على الشيخ المكين أبي منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلي وهو طاعن في السن واحببه انه قرأه على الشريف النقشبendi أبي الوفاء الحمداني

(١) قصص العلماء ص ٣٢٤ للتنكابي .

(٢) روضات الجنات ص ١٦٨ الطبعة الأولى .

(٣) الفوائد المدنية ص ٣٠ .

(٤) مرآة الجنان لليافعي الحنبلي ج ٣ ص ٢٨ .

(٥) الامتناع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدى ج ١ ص ١٤١ .

(٦) نسخى التوقيع من الحجۃ (ع) اليه .

الموصلي في أول عمره والتنبيب طاعن في السن وخبره انه قرأه في أول عمره على المؤلف رضي الله عنه (١).

وبمثل هذه القراءة صدرت من نجم الدين ابن نعيم عن والده عن محمد ابن جعفر المشهدى عن الشيخ المكين أبي منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلي عن التنبيب الحمدى الموصلى عن الشيخ الفيد (٢).

وعلى هذا الضوء ألف علم المدى الشريف المرتضى المتوفى سنة ٥٤٣٦ الناصريات والانتصار في الفقه المقارن والف الشیخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٥٤٦٠ «المبسوط» وكان حافلا بالفروع الفقهية وناظر أهل السنة في كتابه «الخلاف» مع بسط في الأدلة وكتابه «النهاية» محل انتظار العلماء في التدريس كالشرايع للمحقق الحلى في العصر الحاضر وبهذه المناسبة كان لها شروح متعددة (٣).

وألف محمد بن احمد بن ادريس الحلى المتوفى سنة ٥٩٨ السرائر والمحقق نجم الدين جعفر بن يحيى الحلى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ الشراح وختصر النافع والمعتبر في الفقه المقارن والعلامة الحسن بن يوسف بن المظفر الحلى المتوفى سنة ٧٢٦ هـ القواعد والتحrir والارشاد والتذكرة والمنتهى كلاما في الفقه المقارن والشهيد الاول محمد بن مكي بن محمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٧٨٦ هـ الذكرى والقواعد وغيرها والشهيد الثاني علي بن احمد العاملي المتوفى قتلا سنة ٩٦٦ هـ المسالك وروض الجنان وغيرها.

واقتفى العلماء من اصحابنا الامامية هذا الاثر من تدوين مسائل الفقه حسبما ادى اليه اجتهادهم مع تحقيق عميق ومهارة في استنباط الفروع مائتين

(١) اجازة صاحب المعالم البحار ج ٢٦ ص ١٠٧ .

(٢) مستدرک الوسائل ج ٣ ص ٣٦٩ .

عن جادة القياس المكداة باشوواك الخطأ والتضليل مستعدين في ذلك باحاديث أئمتهم الذين لا ينطقون عن الموى وإنما هو تعلم من (عزيز علیم) بما اودعه فيهم من القوة القدسية النورية التي بها تمكنا من استعلام ما يحدث في الكائنات وهي المعبر عنها بروح القدس في بعض الاخبار .

جامعة الکبرى للشیعة

كانت مدينة النجف الاشرف الجامعة الوحيدة بين البلدان للدرس الفنون والمعارف الالهية منذ هبط اليها شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي بعد أن لاقى بغداد من الخنبلة غصصاً وكابد مالا يغض الطرف عنه يوم هجموا على داره بالكرخ سنة ٤٤٨ واحرقوا كتبه واثاره ونهبوا داره (١) وجرى لهم مع شيخه المقيد محمد بن محمد بن النعan ما هو أفضع وأشنع حتى اخرجه عميد الجيوش الى خارج بغداد في سنة ٣٩٣ وسنة ٣٩٨ غير ان شفاعة علي بن مزيد ارجعته الى مقره بغداد (٢) كما نهبوها دار الشريف المرتضى في سنة ٤٢٢ وقتلوا جماعة من الشيعة (٣).

في سنة ٤٤٨ حل الشيخ الطوسي هذه البقة المغمورة بالفيوضات الالهية ببركات باب مدينة علم الرسول فانضوى اليه أهل الفضيلة من قطنها قبلها للاقتباس من اثاره والاستنساخ من معارفه التي جاه المهيمن سبحانه بها وتزاحت العلامة على الانتهاء من بحثه المتوجه باسرار اهل البيت (ع) وكانت حلقات مجالس الدراسة ورواية الحديث في ايامه وثيقة الطرف وأصبحت « النجف » مركزاً للزعامة العلمية وجامعة كبرى لنشر الفقه

(١) كامل ابن الاثیر ج ٩ ص ٦١ و ص ٧١ و ص ٢٢٢ .

(٢) كامل ابن الاثیر ج ٩ ص ٦٩ و ص ٧١ و المتنظم ج ٧ ص ٢٣٨ .

(التنبیح)

والاصول والحديث والتفسیر والفلسفة العالية والرجال والأدب ولم تكن الدراسة فيها على نهج ترتیب الصفوں والتدرج من صف لآخر يتلقى التائید دروسه من استاذه على حسب المنهج المقرر له لا يخطأه .
واما هناك حلقات تضم الفاضل والفضل وغيرهما يلقى عليهم الاستاذ نتيجة ينبع عن ادلة الأحكام وتضارب الأقوال فيوفق بين الجميع بثاقب فكره والملكة المركزة فيه ويجزم بما ينبع عنده فيفضله على الطلاب وبهذا تتجلى مقدرة الاستاذ العلمية كما يعرف مبلغ التلميذ من الفضيلة وحتى اذا تمكنت فيه ملكة استنباط الفروع من اصولها يمنحه الاستاذ الشهادة بالاجتهاد فيؤب الى بلاده حاملا من تلك الجامعة الكبرى « النجف الأشرف » ما هو أعز عنده من كل نفيس للتبشير والدعوة الى دين التوحيد دين السلام والامن دين التضامن والاعطف دين الاخاء والخريمة وبه يسترشد الصال ويتفقه الجاهل ويقام الامة وإلاؤه ويكون هو الفرد الاكمي لقوله تعالى : فلو لا نفر من كل فرقہ منهم طائفۃ ليتفقهوا في الدين ولینذرروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يذرون) (۱) .

ولقد تخرج من هذه الجامعة مئات العلماء الاعلام الذين حازوا بفضل جدهم وسعیهم اقصى مراتب الاجتهد وآثارهم في الفقه والاصول والعقاید والتفسیر والفلسفة والرجال كلها موجودة احتفظت بها رجال العلم والأدب وقد سدت فراغا كبيرا في المكتبة العربية .

والفضل في نشرها وتسهيل الوصول اليها يعود الى الامة الفارسية المركزة على التشیع الصحيح فانها التي اخرجت من المطابع الآف منها في مختلف الفنون ولو لا هذه الامة الساحرة لما فيه حياة المذهب لأنها التشیع من اصله لازالت مکلولة بنظرات رحیمة من (حجه العصر) عجل الله فرجه ولما اجاب شیع الطائفۃ محمد بن الحسن الطوسي داعی السماء في سنة

٤٦٠ هـ بعد ان اقام في النجف اثنى عشر سنة قام ولده أبو علي الحسن ابن محمد مكانه فانعکف عليه العلماء للاقتباس من معارفه فاستجهازه ذووا الفضل في روایة الحديث واستشهدوه على ما تخلوا به من ملکة الاجتہاد الصحيح وامالیه المطبوع مع امالي ایهہ يصور الحقيقة باجلی مظاهرها .

الاجتہاد المعاصر

واستمرت المجرة الى «النجف» من ذلك العهد الى العصر الحاضر وان تحملت باعلام الامامية «الحلة والحاير وسامراء» في فترة من الزمن لكن حلقات الدراسة في هذه (الجامعة) متواصلة ولا يتحمل المقام وصف الثقافة في تلك العصور متسلسلا الى ايام السيد بحر العلوم فالشيخ الاكبر كاشف الغطاء الى مجدد المذهب في كتابه الحاوي لما حرر من مسائل الشریعة مع تحقيق عمیق «صاحب الجوادر» فاذعن اولوا النهي بفضلہ وتسابقو الى اختزان جواهره والاقتباس من ارائه الثاقبة .

وحيث ان المولی تعالیت ایادیه لم يخل الارض من مصلح مجاهر بالدعوة الالهیة يزیح الاوهام ويدعوا الى سبیل ربہ بالحكمة ویرشد الى الطریقة المثلی غیر الفیض الربوی شخصیة شیخنا «الانصاری» ومنحته المشیة القدسیة مواهب میزته على من تقدمه من الاعلام فكان مرموقا في الفضائل جماء . لذلك اخذ رواد المعرف کتابیه «الرسائل» في اصول الفقه و «المتاجر» في الفقه الجعفری اساس التعليم والدراسة العالیة واکثر الحقوقون من تلامذته / وغیرهم من التعليق علیها والتبنیه علی ما فیها من دقائق العلم .

وكان للدراسة فیها أيام شیخ المحققین المولی محمد کاظم الخراسانی نور الله ضریحه سوق رابع فلقد هبط هذه المدینة (النجف) في أيامه الجم الغیر من العلماء للاستضایة من ارائه وتحقیقاته وقام من بعده اساتذة الفن من الاعلام المحققین بفیضون علی الطالب ما انتھلوه من بحر علم آل

حتى انتهى الدور إلى فخر المحققين وعمدة الفقهاء المبرزين « السيد أبو القاسم الخوئي » المميز من المولى الجليل تuala نعاؤه بالذكاء المتقد واصابة الرأي ولا أغالي اذا قلت : باحث ارباب المعمول فنائهم ودارس الاصوليين فاذعنوا له وجرى مع المفسرين فحاز قصب السبق وناظر المتكلمين ففلجهم وكتابه في مقدمة التفسير « البيان » حافل بمالم تصل اليه افكار النابهين ولم يسبقه المتقدمون في كثير مما كشف الغطاء عنه .

فقد غاص بحر الشريعة واستخرج لثالثة الناصعة وليس الحقائق الراهنة واماط الستار عن كثير مما اشکل على الفحول والاکابر واوضح السبيل الى تفاصيل المسائل وانار المنهج الى درس كلیات الفنون فلذلك كان مقصد المهاجرين من العلماء للدرس اصول الشريعة وفهمها .
ومحاضراته في حل « فروع العروة الوثقى » تشهد له بفقاهة عالية واستنباط دقيق .

وقد أحکم اسرار فصولها ونظم دراريها ببيان سهل وعبارة انيقة ،
العلم الفرد والمجهد الاوحد حجة الله الواضحة وبيته اللامعة المحقق
« الميرزا علي الغروي التبريزی » لازال مغمورا باللطاف الربوبي فجدير بمنتعج
الحقائق السابقة الى الاحتفاظ بتقديراته للدرس الاستاذ الاکبر « السيد الخوئي »
المسماة « بالتنقیح » ولا بد من منحه المولى سبحانه ذكاء وقادا وفطنة
مصلية وحافظة قوية الحقة بالحفظ المعدودين فكان موئل رواد العلم بين
من يستوضح منه مالم تصل اليه فاكرته وبين من ينسخ ماجمعه من ثمرات
بحوث اساتذته فالي الباري عز وجل ابتهل بادامة عناته بهذه الشخصية
اللامعة ليرتوي طلاب المعرف من غير ارائه ويستضيء رواد الحقائق بثاقب
افكاره ، مد الله تبارك وتعالى في ايامه الزاهية وافاض عليه لطفه الذي يلتحقه بالعلماء
المحققن « والذين ، جاهدوا فینا لنهدنیهم سلنا وان الله لمع المحسن » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد والآله الطاهرين وللعنة الداءمة على
اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد قد تم العلامة المحقق محمد الاسلام فرق عيني الاعتر الشیخ المعزى على الترجمة
البرفییی دامت تأییداً له هذه الجزء من کتابہ (التقیع فی شرح المعرفۃ الکویری)
فی مسائله تتعلق بالاجتیماد والتلکید والاختیاط من تصریر اجھاناً و قد احادیث
فی استیعاب ما القیمة من معاصرات فی الفقة الاسلامی على طلاّب المعرفۃ الکویری
والاحاطة بتفاصيلها وذائقها فاسبق لها حلقة اهتمیة من اسلوب الرصان وبيان
اللین فیح فیه بین دقة الصیپط و حلاوة البیان و ای ایامك له هذه المواجه
و ایامك فیه هذه الفابلیات یسرف ان بلغ من العلم هذا المبلغ الذي صار نیتی
علیه ومن نعم الله والآمر ان تصبیح المعرفۃ العلمیة متعطشة لمجهوده فی پیش
العلم جمله اللهم قد وفی العلایاء العاملین واختبیء بیه الى ما فخر اليه بدن الریف
و من اسجع ازفی فی طبع هذه الجزء و سائر اجزئه کتابہ فاصبرت له بذلك
دایع بالله بد و ام التوفیق والاطراء الدائید والسدید انه نعم الوہا سیزی
ف ۲۲ شهر جاری الثانیة ابوالثّانی برلین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأولين والآخرين
محمد ، وآلـه الطيبين الطاهرين والعنـ الدائم على اعدائهم إلى يوم الدين .
وبعد قدسـ بـ أن وعدـنا روـادـ العلمـ الشـرـيفـ المـعاـودـةـ إـلـى تـحـرـيرـ مـسـائـلـ الـاجـهـادـ
والتـقـلـيدـ منـ كـتـابـ «ـ العـروـةـ الـوثـقـيـ »ـ لـلامـامـ الفـقيـهـ السـيـدـ مـحـمـدـ كـاظـمـ الطـبـاطـبـائـيـ
طـابـ رـمـسـهـ :

وبـعـدـ أـنـ فـرغـناـ مـنـ تـنـسـيقـهاـ وـاعـدـادـهاـ -ـ مـنـذـ عـهـدـ غـيرـ بـعـيدـ -ـ عـزـمـناـ عـلـىـ
طـبعـهاـ اـجـاـبةـ لـلـطـلـبـ الـمـتـواـصـلـ مـنـ جـمـعـ غـيـرـ مـنـ رـجـالـ الـعـلـمـ وـحـلـةـ الـفـقـهـ دـامـتـ -
تـايـيدـاـتـهـمـ -ـ غـيـرـ أـنـ الـاهـتـامـ وـالـانـصـرافـ إـلـىـ نـشـرـ كـاتـبـاـنـ «ـ التـقـيـعـ »ـ اـجـزـاءـ مـتـالـيـةـ
حـالـ دـونـ ذـكـ .

ولـمـ أـنـ تـكـرـرـ الـطـلـبـ مـنـ شـتـىـ الـجـهـاتـ الـذـيـ ظـلـ يـحـفـزـ نـاـ عـلـىـ اـخـرـاجـهاـ آـوـنـةـ
بـعـدـ أـخـرـىـ بـادـرـنـاـ إـلـىـ نـشـرـهـاـ قـبـلـ اـصـدـارـ الـجـزـءـ الـرـابـعـ مـُتـكـلـيـنـ فـيـ ذـكـ عـلـىـ اللهـ
سـبـحـانـهـ وـمـسـتمـلـيـنـ مـنـ تـايـيدـاـتـهـ ،ـ إـنـهـ نـعـمـ الـوـهـابـ ،ـ

المؤلف

الْأَجْمَعِينَ وَالْتَّقْبِيلِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد خير خلقه
وآله الطاهرين .

وبعد فيقول المعترف بذنبه المفتقر إلى رحمة ربّه محمد كاظم الطباطبائي : هذه جملة مسائل مما تعم به البلوى وعليها الفتوى ، جمعت شتاها وأحصيت متفرقاتها عسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنون وتكون ذخرًا ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون ، والله ولي التوفيق .
(مسألة ١) يجب على كل مكلف (١) .

(١) وهل هذا الوجوب شرعي : نفسي أو طرقي أو غيري أو أنه عقلی ؟
الصحيح أنه عقلی ومعنى ذلك أن العقل يدرك أن في ارتكاب الحرم وترك الواجب من دون استناد إلى الحجة استحقاقاً للعقاب كما أن في ارتكاب المشتبهات احتمال العقاب لتجز الأحكام الواقعية على المكلفين بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال كما يأتي تفصيله فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمن من العقاب وهذا يحصل باحد الأمور الثلاثة :

فإن اجتهد إماماً أن يعمل على طبق ما قطع به بالوجودان كما في القطعيات والضروريات وهو قليل وأماماً أن يعمل على طبق ما قطع بمحاجته من الامارات والاصول كما أن المقلد يستند إلى فتوى المجهود وهو حجة عليه على ما يأتى في مورده وأماماً العامل بالاحتياط فهو يأتي بعمل يسبب القطع بعدم استحقاقه العقاب اذا وجوب الأمور الثلاثة عقل بمناسط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب .

ويترتب عليه بطلان عمل المكلف التارك للاجتهاد والتقليد والاحتياط على مانبيته في الفرع السابع إن شاء الله وليس هذا الوجوب غيرياً ولا طرقياً ولا نفسياً .

أما عدم كونه غيرياً فلان مقدمة الواجب - على ما بيناه في محله - ليست بواجبة شرعاً وليس أمرها ملوباً بوجوه وإنما هي واجبة عقلاً لعدم حصول الواجب إلا بها .

على أنا لو سلمنا وجوب المقدمة فليس الاحتياط مقدمة لاي واجب فان ما اقى به المكلف إما انه نفس الواجب أو أنه أمر مباح وهو اجنبى عن الواجب رأساً لأنه مقدمة لوجود الواجب وتحققه بلا فرق في ذلك بين أن يكون اصل الوجوب معلوماً و كان التردد في متعلقه كما في موارد الاحتياط المستلزم للتكرار وبين أن يكون اصل الوجوب محتملاً كما في موارد الاحتياط غير المستلزم للتكرار ومهىء كيف يكون الاحتياط مقدمة لوجود الواجب ؟ !

نعم ضم أحد الفعلين إلى الآخر مقدمة علمية للامثال لأن به يحرز الخروج عن عهدة التكاليف المختتم وكذلك الحال في الاحتياط غير المستلزم للتكرار ، لا أنه مقدمة وجودية للواجب ليجب أو لا يجب هذا كله في الاحتياط .

وكذلك الاجتهاد والتقليل لأنها في الحقيقة عبارتان عن العلم بالاحكام ومعرفتها، ولا يمكن معرفة حكم أي موضوع معمقاً لوجود ذلك الموضوع ومقدمة لتحققه بحيث لا يتيسر صدوره من لا يعلم بحكمه فهذا كرد السلام فإنه يمكن الصدور من لا يعلم بحكمه وكذلك الحال في غيره من الواجبات اذ يمكن أن يأني بها المكلف ولو على سبيل الاحتياط من دون أن يكون عالماً بحكمها فلا يتوقف وجود الواجب على معرفته بالاجتهاد او التقليل .

نعم لا يتمكن المكلف في بعض الموارد من الاتيان بالعمل الا اذا علم بما اعتبر فيه من القيود والشروط كما في الموضوعات المركبة مثل الصلاة والحج فان الجاهل باحكامها غير متمكن على اصدارها الا أنه من الندرة يمكن .

واما عدم كونه وجوباً طريقاً فلان المراد به ما وجب لتجزيز الواجب

او التعذر عنه وليس الاحتياط منجزاً ل الواقع بوجه لما سيأتي من أن الأحكام الواقعية أمانة نجزت بالعلم الاجمالي او بالاحتمال لمكان الشبهة قبل الفحص أو لوجود الامارات القائمة عليها في مظانها كما تأني الاشارة إليه فالاجكام متجزءة قبل وجوب الاحتياط لا أنها تتجزء بسببيه فلا معنى للوجوب الطريقى بمعنى المجزية فيه ، كما لا معنى له بمعنى المعذرية لانه لا يتصور في الاحتياط مخالفة ل الواقع ليكون وجوبه معدراً عنها لانه عبارة عن اتيان الواقع على وجه القطع والبت فلا تتحقق فيه مخالفة الواقع أبداً اذاً ، لا معنى محصل للوجوب الطريقى في الاحتياط .

وأما الاجتهد والتقليد فقد يسدو للنظر أنها كالاحتياط لا معنى للوجوب الطريقى فيها بالإضافة الى التنجيز لأن الأحكام الشرعية - كما اشرنا اليه - تتجزء قبل الامر بها من جهة العلم الاجمالي او الاحتمال لأنها تتجزء بسببيها . ثم على فرض عدم العلم الاجمالي من الابتداء او انحلاله بالظفر بجملة معتقد بها يستند التنجيز إلى الامارات القائمة على الأحكام في مظانها لأن بها يستحق المكلف العقاب على مخالفة الواقع لا أنها تتجزء بالاجتهد ومن هنا لترك الاجتهد رأساً كانت الأحكام متجزءة في حقه واستتحق بذلك العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع هذا في الاجتهد ومنه يظهر الحال في التقليد لتتجزء الأحكام الواقعية بوجود فتوى من وجب على العامى تقليده وان ترك تقليده لا أنها تتجزء بالتقليد فالوجوب الطريقى بمعنى التنجيز لا محصل له بالإضافة إلى الاجتهد والتقليد .

نعم الوجوب الطريقى بمعنى المعذرية فيها صحيح كما اذا فتنجيز بما أدى إليه رأيه وعمل به مقلدوه ولكنه كان مخالفأً ل الواقع فان اجتهاده حينئذٍ كتقليد مقلديه معذراً عن مخالفة عملها ل الواقع إلا أن ذلك لا يصح القول بالوجوب الطريقى في الاجتهد وعديه وهو ظاهر هذا .

ولكن الصحيح أن يقال : إن الكلام قد يفرض في موارد العلم الاجمالي

بالاحكام . وقد يفرض في موارد عدمه من الابداء أو وجوده وانحلاله بالظفر بمقدار معتمد به من الاحكام .

أما الصورة الأولى : فالحال فيها كما بيناه لأنـه لا معنى للوجوب الطريقي حينئذٍ فـإنـ مفروض الكلام تـنجـزـ الـاحـكـامـ الـوـاقـعـيـةـ بـالـعـلـمـ الـأـجـمـالـ فـلاـ مجـالـ لـتـنجـزـهاـ ثـانـيـاـ بـالـأـمـرـ بـالـاحـتـيـاطـ اوـ التـقـليـدـ اوـ الـاجـهـادـ .

وأما الصورة الثانية : فلا مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط وعديله طرقياً اي منجزاً للواقع وذلك : لأن أدلة الأصول الشرعية كما بيناه في محله غير قاصرة الشمول لموارد الشبهات الحكمية قبل الفحص ومقتضى ذلك أن الاحكام الواقعية لا تـنجـزـ علىـ المـكـلـفـينـ فيـ ظـرـفـ عـدـمـ وـصـوـهـ إـذـاـ يـكـونـ التـنجـزـ مـسـتـنـدـاـ إـلـىـ وجـبـ الـاحـتـيـاطـ اوـ تـحـصـيلـ الـحـجـةـ بـالـقـلـيدـ اوـ الـاجـهـادـ بـحـيثـ لـوـلاـ الـأـمـرـ بـهـاـ لـمـ يـكـنـ إـيـ مـوـجـبـ لـتـنجـزـ الـوـاقـعـ عـلـىـ الـمـكـلـفـينـ .

ومن ثمة قلنا في محله أن ايجاب الاحتياط طريق لا محالة لما أشرنا من أن أدلة الأصول الشرعية شاملة لموارد الاحتياط وهو يقتضى عدم تـنجـزـ الـاحـكـامـ قـبـلـ الـوـصـولـ فـلوـ وـجـبـ مـعـهـ الـاحـتـيـاطـ فـعـنـاهـ أـنـ الـوـاقـعـ مـنـجزـ عـلـىـ الـمـكـلـفـ بـحـيثـ لـوـرـكـ الـوـاقـعـ بـتـرـكـهـ الـعـلـمـ بـالـاحـتـيـاطـ لـاستـحـقـ العـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـتـهـ وـهـوـ مـعـنىـ الـوـجـوبـ طـرـقـيـ

ثم ان بما حقيقـناهـ يـنـكـشـفـ أـنـ بـعـدـ وـجـودـ الـحـجـةـ الـوـاقـعـيـةـ لـاـيـرـتـبـ عـلـيـهـ التـنجـزـ

بـوـجـهـ لـوـلـاـ دـلـلـ وـجـبـ الـاحـتـيـاطـ اوـ تـحـصـيلـ الـحـجـةـ بـالـقـلـيدـ اوـ الـاجـهـادـ فـانـ الـحـجـةـ

الـوـاقـعـيـةـ لـاـ تـزـيدـ عـلـىـ الـاحـكـامـ الـوـاقـعـيـةـ فـيـ أـنـاـ لـاـ تـصـحـعـ الـعـقـابـ مـاـ مـتـصلـ إـلـىـ الـمـكـلـفـ

ثـمـ انـ كـوـنـ التـقـليـدـ فـيـ مـوـارـدـ دـعـمـ الـعـلـمـ الـأـجـمـالـ وـاجـباـ طـرـقـيـاـ يـتـنـيـ عـلـىـ

أـنـ يـكـونـ مـعـناـهـ تـعـلـمـ قـتـوـيـ الـجـهـادـ اوـ اـخـذـهـ . وـأـمـاـ بـنـاءـ عـلـىـ مـاـ هـوـ الصـحـيـحـ عـنـدـنـاـ

مـنـ أـنـهـ الـعـلـمـ اـسـتـنـادـاـ إـلـىـ قـتـوـيـ الـجـهـادـ فـالـتـقـليـدـ نـفـسـ الـعـلـمـ وـلـامـعـنـيـ لـكـونـهـ مـنـجزـاـ

لـوـاقـعـ فـالـتـنجـزـ عـلـىـ هـذـاـ هـوـ الـأـمـرـ بـالـتـعـلـمـ بـالـقـلـيدـ اوـ الـاجـهـادـ ،

وأيًّاً عَلِمَ كُونَهُ وَجُوبًا نَفْسِيًّا فَلَا يَعْلَمُهُ أَوْ يَضْعُفُ مِنْ سَابِقِيهِ وَذَلِكَ لَأَنَّهُ لَا يَوْجِدُ لَهُ سُوَى تَوْهِمِ أَنَّ تَعْلُمَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَاجِبٌ بِدُعُوَيِّ اسْتِفَادَتِهِ مِنْ مِثْلِ مَا وَرَدَ مِنْ أَنَّ طَلْبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةً (١) وَقَوْلَهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ : فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢) وَغَيْرُهَا مَا يُمْكِنُ الْإِسْتِدَلَالُ بِهِ عَلَى هَذَا الْمُدْعَى كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَرْدَبِيلِيُّ « قَدْهُ » وَتَبَعَّهُ بَعْضُ الْمُتَأْخِرِينَ إِلَّا أَنَا يَبْيَسْنَا فِي مَحْلِهِ أَنَّ تَعْلُمَ الْأَحْكَامِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ نَفْسِيٌّ وَأَنَّمَا التَّعْلُمَ طَرِيقٌ إِلَى الْعَمَلِ وَمِنْ هَنَا وَرَدَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ أَنَّ الْعَبْدَ يُؤْتَى بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ لَهُ : هَلَا تَعْلَمْتَ؟ فَيُقَولُ مَا عَلِمْتَ فَيُقَالُ لَهُ هَلَا تَعْلَمْتَ؟ (٣) فَتَرَى أَنَّ السُّؤَالَ أَوْ لَا أَنَّهُ عَنِ الْعَمَلِ لَا عَنِ التَّعْلُمِ وَمِنْهُ يَسْتَكْشِفُ عَدْمُ وَجْوَبِهِ النَّفْسِيِّ وَانَّهُ طَرِيقٌ إِلَى الْعَمَلِ إِلَّا لِكَانَ الْأَذْرِيمُ سُؤَالَ الْعَبْدِ أَوْ لَا عَنِ التَّعْلُمِ بَانَ يُقَالُ لَهُ أَبْتِدَاءً : هَلَا تَعْلَمْتَ، وَنَفْصِيلُ الْكَلَامِ فِي عَدْمِ وَجْوَبِ التَّعْلُمِ مُوكَلٌ إِلَيْهِ مَحْلِهِ عَلَى أَنَّا لَوْ سَلَمْنَا وَجْوَبَ التَّعْلُمِ فَالْحُكْمُ بِالْوَجْوَبِ النَّفْسِيِّ فِي تَلْكُ الْطَّرِيقِ وَجْعَلَ الْاحْتِيَاطَ عَدْلًا لِلْاجْتِهَادِ وَالتَّقْلِيدِ مَا لَا يَحْصُلُ لَهُ وَذَلِكَ لَأَنَّ الْاحْتِيَاطَ أَنَّمَا

(١) راجع بِ ٤ مِنْ أَبْوَابِ صَفَاتِ الْقَاضِيِّ وَمَا يَحْبُزُ أَنْ يَقْضِيَ بِهِ مِنَ الْوَسَائِلِ.

(٢) التَّحْلِيلُ : ١٦ ، ٤٣ ، الأَنْبِيَاءُ : ٧ ، ٢١ .

(٣) هَذِهِ مَضْمُونَ مَا رَوَاهُ الشَّيْخُ فِي أَمَالِيِّهِ قَالَ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ يُعْنِي الْمَفِيدُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعِدَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدَ (ع) وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى « فَلَمَّا هِيَ الْحِجَةُ الْبَالِغَةُ » فَقَالَ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : عَبْدِي كُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ : نَعَمْ قَالَ لَهُ : أَفَلَا عَلِمْتَ بِمَا عَلِمْتَ؟ وَإِنْ قَالَ : كُنْتَ جَاهِلًا قَالَ : أَفَلَا تَعْلَمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فِي خَصْمِهِ فَتَلْكُ الْحِجَةُ الْبَالِغَةُ . راجع تَفْسِيرَ الْبَرَهَانِ ج ١ ص ٥٦٠ مِنَ الطَّبِيعِ الْحَدِيثِ وَكَذَافِي الْبَحَارِ ج ٢ ص ٢٩ وَ ١٨٠ مِنَ الطَّبِيعَةِ الثَّانِيَةِ عَنْ أَمَالِيِّ الْمَفِيدِ .

في عباداته ، ومعاملاته (١) أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً (٢)

هو الاتيان بالمؤمر به فهو امثال الحكم حقيقة لا أن الاحتياط تعلم له لضرورة أن المحتاط جاهل بالحكم أو بالمؤمر به إلا أنه قاطع بالامثال وجازم باتيائه المؤمر به على ما هو عليه فلا وجوب النفي في الاحتياط . نعم لا يأس به في التقليد والاجتهد نظراً إلى أنها تعلم للأحكام هذا إذا فسرنا التقليد بما يرجع إلى تعلم فتوى المجتهد . وأمّا إذا فسرناه بما يأتي في محله من أنه الاستناد في العمل إلى فتوى الغير وأن تعلم الفتوى ليس من التقليد في شيء فلا يمكن أن يقال إن التقليد تعلم للأحكام بل التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد والتعلم طريق إليه .

وأما احتطال أن يكون الوجوب النفسي في تلك الطرق مستنداً إلى المصلحة الواقعية الباعثة على الإيجاب الواقعي فيدفعه : أنه إنما يتم فيما إذا اتبقنا وجوهها شرعاً فإنه في مقام التعليل حينئذ يمكن أن يقال إن وجوهها منبعث عن نفس المصلحة الواقعية إلا أنه أول الكلام لعدم قيام الدليل على وجوب الاجتهاد والاحتياط . نعم لا يأس بذلك في التقليد بناء على دلالة الأدلة على وجوب الشرع كاماً بني عليه بعض مشايخنا الحفظين « قده » .

فالمتحصل إلى هنا أن الاجتهاد وعديله لا يحتمل فيها الوجوب الشرعى الأعم من النفسي والغيرى والطريقى وإنما وجوبها متمحض في الوجوب العقلى بالمعنى الذى قررناه آنفاً .

(١) بل وفي عادياته بل في كل فعل يصدر منه على ما يأتي من المأتن « قده » في المسألة التاسعة والعشرين فلا حظ .

(٢) لأن الأحكام الواقعية متجزئة على كل مكلف بوجوداتها فلا يمكن معه الرجوع إلى البرائة العقلية أو التقليدية أو استصحاب عدم التكليف في موارد الاحتياط وذلك للعلم الإجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة إذ لا معنى

للسريعة العارية عن أي حكم . ولا تجرى الأصول النافية في أطراف العلم الاجمالي
أصلاً في نفسها ، او أنها تساقط بالمعارضة .

ثم لو فرضنا أن المكلف ليس له علم اجمالي بوجود أي حكم الزامي من
الابتداء أو أنه كان إلا انه قد انخل بالظفر بجملة متعددة بها من الأحكام أيضاً لم
يجز له الرجوع إلى الأصول النافية في موارد احتمالها وذلك لأنه من الشبهة قبل
الفحص وقد بيّننا في محله أنه لا مورد للأصل في الشبهات الحكيمية قبل الفحص
فإن الحكم الواقعي يتجزء حينئذ بالاحتمال ، والنتيجة أن الأحكام الواقعية متجزأة
على كل مكلف إما للعلم الاجمالي واما بالاحتمال . واذا لم تجر البرائة في الأحكام
الواقعية عقلاً ولانقلالاً ولا استصحاب العدم لم يكن بد من الخروج عن عهدة
امتناعها حيث أن في مخالفتها استحقاق العقاب وطريقه منحصر بالاجتهاد والتقليد
والاحتياط وذلك :

لأن المكلف إما أن يستند في عمله إلى ما علم بمحاجنته وجداً او تعيناً او فهو
الاجتهاد وبالعمل به يقطع بأنه قد ترك الحرام وان بالواجب ويجزم بخروجه عن
عهدة ما توجه إليه من الأحكام . وإما أن يستند في أعماله إلى قول الغير وهو
المعبر عنه بالتقليد الا أن القطع يفراغ الذمة بسببه إنما هو فيما اذا كان قول الغير
ثابتة الحجية عنده بالاجتهاد - ولو بالارتكاز - لارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم
عند العقول وذلك لأن قول الغير ليس بمحاجة عليه في نفسه ولا يمكن أن تثبت حجية
قول الغير بالتقليد وقول الغير لأن هذا القول كالقول الأول يتوقف حججته على
دليل فلو توقفت حجية قول الغير على التقليد وقول الغير لدار أو تسلسل .

لا ننقل الكلام إلى القول الثاني ونقول إن حججته إما أن تستند إلى الاجتهاد
او إلى التقليد وقول الغير فعل الأولى نلتزم به في القبول الأولى من دون تبعيد
المسافة واثبات حججته بالقول الثاني . وعلى الثاني ينقل الكلام إلى القول الثالث فلن

حجيتها إما أن تثبت بالاجتهاد أو بالتقليد. وقول الغير فعل الاول نلتزم به في القول الاول من دون تبعيد المسافة . وعلى الثاني نقل الكلام إلى القول الرابع وهكذا إلى ما لا نهاية له فالمتحصل أن التقليد لا يمكن أن يكون تقليدياً بوجه .

نعم لا يأس بالتقليد في فروعه كجواز تقليد غير الاعلم أو البقاء على تقليد الميت كما يأتي في محله إلا أن اصل مشروعية التقليد لابد أن يكون بالاجتهاد فالمقلد - باجتهاده - يعمل على فتوى المحتد وهو يعمل على ماقطع بحجيتها من الامارات والأصول وإما أن يعمل بالاحتياط بأن يأتي بما يحتمل وجوبه ويترك ما يحتمل حرمة إلا أن الاحتياط لا يتمشى في جميع المقامات إما العدم امكانه كما في موارد دوران الامر بين المخذورين ، وموارد كثرة أطراف الاحتياط بحيث لا يمكن المكلف من اتيانها وإما لاحتمال عدم مشروعية كما اذا كان محتملاً الوجوب عبادة واحتفل المكلف عدم جواز الامثال الاجمالي في العبادات. عند المتمكن من امثالها تفصيلاً - باجتهاداً او تقليداً - وحيث أنها عبادة يعتبر فيها قصد القربة . ولا يتمشى ذلك مع احتفال الحرمة فلا يسوغ للمكلف الاحتياط في مثلها . اللهم إلا أن ي匪 على جوازه بالاجتهاد أو يقلد من يفني جوازه في تلك المقامات فالاحتياط لا يكون طريقاً الى القطع بالفراغ في جميع الموارد .

و بما سردناه ظهر أن طريق الخروج عن عهدة الاحكام الواقعية المنجزة على المكلفين وان كان منحصراً بالاجتهاد والتقليد والاحتياط إلا أن الاخير ليس في عرض الأولين بحسب المرتبة بل في طولها نعم يصح عده في عرضهما من حيث العمل لأن العمل لما لا ينكر بالاجتهاد او التقليد او الاحتياط ، كما ظهر أن التقليد ايضاً كذلك لانه في طول الاجتهاد بحسب المرتبة لا في عرضه فالاجتهاد هو الاصل الوحيد وهو التصديق للتوصيل القطع باللحجة على العمل لأن به يقطع بعدم العقاب على مختلف الواقع .

بِاِمْرَادِ الْاجْتِهَادِ

وينفع الكلام فيه من جهات :

١ - تعریف الاجتهاد

الاجتهاد مأخذ من الجهد بالضم وهو لغة : الطاقة ، أو أنه من الجهد بالفتح ومعناه : المشقة و يأتي بمعنى الطاقة أيضاً ، وعليه فالاجتهاد بمعنى بذل الوع و الطاقة سواء أخذناه من الجهد - بالفتح - او الجهد - بالضم - وذلك لأن بذل الطاقة لا يخلو عن مشقة وهذا أمران متلازمان . هذا بحسب اللغة .

وأماماً في الاصطلاح فقد عرفوه بـ « استفراغ الوع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي » وتعریف الاجتهاد بذلك وإن وقع في كلام أصحابنا « قدس الله أسرارهم » إلا أن الأصل في ذلك هم العامة ، حيث عرفوه بذلك لذهبائهم إلى اعتبار الظن في الأحكام الشرعية . ومن هنا أخذوه في تعریف الاجتهاد ووافقوهم عليه اصحابنا مع عدم ملائمة لما هو المقرر عندهم من عدم اعتبار بالظن في شيء وأن الغرابة إنما هي بما جعلت له الحججية شرعاً سواء كان هو الظن أو غيره ، فتفسير الاجتهاد بذلك مما لا تلزم به الإمامية بتاتاً .

بل يمكن المناقشة فيه حتى على مسلك العامة لأن الدليل في الأحكام الشرعية عندهم غير منحصر بالظن فهو تفسير بالأخص وعليه فهذا التعریف ساقط عند كلتا الطائفتين .

ومن هنا فسره المتأخرون - من أصحابنا - بانه ملامة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية . وتعریف الاجتهاد بذلك وإن لم ترد عليه المناقشة المتقدمة إلا أن الاجتهاد - بهذا المعنى - ليس من اطراف الوجوب التخييري الثابت للاجتهاد والتقليد والاحتياط . وذلك لأن الأحكام الواقعية - على ما بيناه سابقاً - قد تنجزت

بالعلم الاجمالي أو بالاحتياط ولا جله قد استقل العقل بنزوم تحصيل العلم بالفراغ وهو لا يتحصل إلاً بال الاحتياط او بتحصيل العلم بالاحكام من دون متابعة الغير - كما في الاجتهاد - او متابعته - كما في التقليد . حيث أن المكلف بتركه تلك الطرق يتحمل العقاب في كل ما يفعله ويتركه لاحتياط حرمه أو وجوبه والعقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب .

ومن البديهي أن المجهود أعني من له ملكة الاستنباط من غير أن يستنبط ويتصدى لتحصيل الحججة ولا في حكم واحد كغيره يتحمل العقاب في كل من أفعاله وتروكه ومعه لابد له ايضاً إما أن يكون مجتهدأً او مقلداً او يحتاط . وبهذا ينكشف أن الاجتهاد الذي يعد عدلاً للتقليد والاحتياط ليس هو بمعنى الملكة ، وإنما عنده تحصيل الحججة على الحكم الشرعي بالفعل اعني العمل والاستنباط الخارجيين لأن المؤمن من العقاب ولا اثر في ذلك للملكه وتوضيحه :

أن ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوة والشجاعة ونحوهما من الملوكات إذ الملكة في مثلها إنما يتحقق بالعمل وبالمزارلة كدخول المخاوف والتتصدى للمهاجم فان بذلك يضعف الخوف متدرجاً ويزول شيئاً فشيئاً حتى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة وغيرها من الامور المهام فترى انه يدخل الامر الخطير كما يدخل داره . وكذلك الحال في ملكة السخاوة فان بالاعطاء متدرجاً قد يصل الانسان مرتبة يقدّم غيره على نفسه فيبيق جائعاً ويطعم ما بيده لغيره والتحصل أن العمل في امثال تلك الملوكات متقدم على الملكة . وهذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنها إنما يتوقف على جملة من المبادئ والعلوم كالنحو والصرف وغيرها والعمدة علم الاصول وبعد ما تعلمهها الانسان تحصل له ملكة الاستنباط وان لم يتصدى للاستنباط ولا في حكم واحد ، إذا العمل اي الاستنباط متأخر عن الملكة فلا وجده لما قد يتوهم من أنها كسائر الملوكات غير منفكة عن العمل والاستنباط فمن حصلت له الملكة

فلا مخالفة اشتغل بالاستنباط وعليه فبمجرد حصول الملكة له يحصل له الا من عن العقاب.. بل الاستنباط كما اعرفت متاخر عن الملكة من غير ان يكون له دخول في حصولها.

نعم تقوى الملكة بالمارسة والاستنباط - بعد تتحققها في نفسها - لأنها تتوقف عليه في الوجود .

إذاً الاجتهاد بمعنى الملكة لا يترب عليه إلا من العقاب ولا يكون عدلاً للتقليد والاحتياط فالصحيح أن يعرف الاجتهاد : بتحصيل الحجة على الحكم الشرعي وهو بهذا المعنى سليم عن كلتا المناقشتين المتقدمتين .

بعن سي

وهو أن المjtهد بمعنى من له الملكة قبل أن يستتب شيئاً من الأحكام هل يجوز تقليده ؟ وهل يحرم عليه تقليد الغير ؟ وهل يترب عليه غير ذلك من الأحكام المترتبة على الاجتهاد أو أنها مختصة بالمحتد الذي تصدى لتحصيل الحجة على الأحكام اعني المستتب بالفعل ولا يعم من له الملكة اذا لم يتصد للاستنباط خارجاً ؟ ولكنه بحث خارج عن محل الكلام ، لأن البحث إنما هو في الاجتهاد الذي هو عذر التقليد والاحتياط وهو من أطراف الواجب التخييرى . وأما أن الأحكام المتقدمة تترتب على من له ملكة الاستنباط أو لا تترتب فيأتي عليه الكلام في البحث عن شرائط المقلد إن شاء الله .

ثم إن التعريف الذي قدمناه للاجتهاد مضافاً إلى أنه سليم عن المناقشتين المتقدمتين يمكن أن تقع به المصالحة بين الأخباريين والأصوليين وذلك لأن الفريقين يعترفان بالزوم تحصيل الحجة على الأحكام الشرعية ولا استيغاثة للأخباريين عن الاجتهاد بهذا المعنى وإنما أنكروا وجواز العمل بالاجتهاد المفسر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي والحق معهم لأن الاجتهاد بذلك المعنى بدعة ولا يجوز

العمل على طبقه ، إذ لا عبرة بالظن في الشريعة المقدسة ، بل قد نهى الله سبحانه عن انتباهه في الكتاب العزيز وقال عز من قائل : وما يتبع أكثرهم إلا ظننا إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً (١) وقال : يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن ... (٢) إلى غير ذلك من الآيات .

وأما تحصيل الحجة على الأحكام فهو مما لا بد منه عند كل من اغترف بالشرع والشريعة لبداهة أن الأحكام الشرعية ليست من الأمور البديهية التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل . نعم قد يقع الخلاف في بعض المصاديق والصغريات - مثلاً - لا يرى الأصولي شيئاً حجة وهو حجة عند الحدثين ، او بالعكس إلا أنه غير مضر بالاتفاق على كبرى لزوم تحصيل الحجة على الحكم ، كيف فإنه قد وقع نظيره بين كل من الطائفتين فترى أن الحدث الاسترابادي يرى عدم حجية الاستصحاب في الأحكام الكلية إلا في استصحاب عدم النسخ ويرى غيره خلافه هذا كله في الاجتهاد ، وكذلك الحال في التقليد ، إذ لا موقع لاستصحاب الحدثين منه لأنه على ما فسرنا الاجتهاد به من الأمور الضرورية والمرتكزة عند العقلاه حيث أن من لا يمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي أو انه نمكناه ولكنه لم يتمكن لتحقيلها جاهل به ، كما أن من حصل لها عالم بالحكم ، وجواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات التي لم يختلف فيها اثنان وهو أمر مرتكز في الذهان وثبتت بناء العقلاه في جميع الاعصار والأزمان .

والمتحصل إلى هنا أن الاجتهاد يعني تحصيل الظن بالحكم الشرعي كما يراه الحدثون بدعة وضلال إلا أن الأصوليين لا يرون إثباته وتجويزه ولا يدعون وجوبه ولا جوازه بوجه بناء على عدم تمامية مقدمات الأنسداد - كما هو الصحيح -

(١) يونس : ١٠ : ٣٦ .

(٢) الحجرات : ٤٩ : ١٢ .

وأما الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على الحكم الشرعي فهو أمر لا يسع المحدث انكاره وهو الذي يرى الاصولى وجوبه فما انكره المحدثون لا يثبته الاصوليون كما أن ما يريده الاصولى اثباته لا ينكره المحدثون اذا يظهر ان النزاع بين الفريقين لفظي وهو راجع الى التسمية فان الحديث لا يرضى بتسمية تحصيل الحجة اجتهاداً وأما واقعه فكلنا الطائفتين تعرف به كما متر .

٢ - مبادئ الاجتهاد

يتوقف الاجتهاد على معرفة اللغة العربية لوضوح أن جملة من الاحكام الشرعية وان لم يتوقف معرفتها على معرفة اللغة كوجوب مقدمة الواجب وغيره من موارد الاحكام العقلية الاستلزمائية إلا أنه لأشبه في أن أكثر الاحكام يستفاد من الكتاب والسنة وهذا عربيان فلا مناص من معرفة اللغة العربية في استنباطها منها حتى إذا كان المستنبط عربي اللسان ، لأن العربي لا يحيط بجميع اللغة العربية وإنما يعرف شطرأً منها فلا بد في معرفة البقية من مراجعة اللغة .

ولا نقصد بذلك أن اللغوي يعتبر قوله في الشريعة المقدسة ، كيف ولم يتم دليل على حجيته ، وإنما زيد أن نقول ان الرجوع الى اللغة من الاسباب المشرفة للقيقه على القطع بالمعنى الظاهر فيهاللفظ ولا أقل من حصول الاطمئنان بالظهور وان لم يثبت انه معناه الحقيقي بقوله ، وذلك لأن الفقيه إنما يدور مدار الظهور ولا يهمه كون المعنى حقيقة أو مجازاً .

ثم إن بهذا الملاك الذي أحرجنا إلى معرفة اللغة العربية تحتاج إلى معرفة قواعدها لأنها أيضاً ما يتوقف عليه الاجتهاد وذلك كمعرفة احكام الفاعل والمفعول اضرورة أن فهم المعنى يتوقف على معرفتها . نعم لا يتوقف الاجتهاد على معرفة مالا دخالة له في استفادة الاحكام من أدلةها وذلك كمعرفة الفارق بين البدل وعطف البيان وغير ذلك مما يحتوى عليه الكتب المؤلفة في الأدب .

وأمّا علم المنطق فلا توقف للاجتهد عليه أصلًا ، لأن المهم في المنطق إنما هو بيان ماله دخالة في الاستنتاج من الأقىسة والأشكال كاعتبار كلية الكبرى ، وكون الصغرى موجبة ، في الشكل الأول مع أن الشرط التي لها دخل في الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان ، لأنك إذا عرّضت - على أيّ عاقل - قوله : هذا حيوان ، وبعض الحيوان موذ ، لم يتردد في أنه لا ينبع أن هذا الحيوان موذ ، وعلى الجملة المنطق إنما يحتوى على مجرد اصطلاحات علمية لا تنسّها حاجة المجتهد بوجه ، إذ ليس العلم به ما له دخل في الاجتهد بعد معرفة الأمور المعتبرة في الاستنتاج بالطبع .

والذي يوقفك على هذا ملاحظة أحوال الرواية وأصحاب الأئمة عليهم أفضضل الصلاة لأنهم كانوا يستنبطون الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة من غير أن يتعلموا علم المنطق ويطلعوا على مصطلحاته الحديثة . والعمدة فيما يتوقف عليه الاجتهد بعد معرفة اللغة العربية وقواعدها علمان :

«أحدهما» : علم الأصول ، ومساس الحاجة إليه في الاجتهد مما لا يكاد يخفى لأن الأحكام الشرعية ليست من الأمور الضرورية التي لا يحتاج اثباتها إلى دليل ، وإنما هي أمور نظرية يتوقف على الدليل والبرهان ، والمتكفل لادلة الأحكام وبراهينها من الحجج والامارات وغيرها مما يؤود إلى معرفة الأحكام الشرعية علم الأصول ، وما من حكم نظري إلا ويستنبط من تلك الادلة فعلى المستنبط أن يتقنها ويحصلها بالنظر والاجتهد لأنها لو كانت تقليدية لادى إلى التقليد في الأحكام لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين كما تأتي الأشارة إليه في محله .

و «ثانيهما» : علم الرجال وذلك لأن جملة من الأحكام الشرعية وإن كانت تستفاد من الكتاب إلا أنه أقل قليل وغالبها يستفاد من الأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام ، وعلى ذلك إن قلنا بأن الأخبار المدونة في الكتب الأربعية

مقطوعة الصدور أو أنها مما نطمئن بصدورها لأن الأصحاب عملوا على طبقها ولم ينقشو في استنادها وهذا يفيد الأطمئنان بالصدر فقد استرحتنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواية كما سلك ذلك المحقق الهمداني «قدره» حيث قال :

ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرواية على اتصافها بالصحة المطلوبة وإلا فلما يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لولا البناء على المساعدة في طريقها والعمل بظنون غير ثابتة الحجية . بل المدار على وثاقة الرواوى أو الوثيق بصدر الرواية وإن كان بواسطة القرائن الخارجية التي عمدتها كونها مدونة في الكتب الأربع أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها وعدم إعراضهم عنها . . . إلى أن قال : ولأجل ما تقدمت الأشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حالم . أنتهى .

وإنما اللازم حينئذٍ مراجعة أن الرواية هل هي معمول بها عندهم لتكون حجة أو أنها معرض عنها لتسقط عن الاعتبار ومعه لا تمس الحاجة إلى علم الرجال إلا في بعض الموارد كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الرواية أو أعراضهم عنها .

وأمّا إذا بنينا على ما هو الصحيح عندنا من أن عمل الأصحاب والمشايخ (قدس الله أسرارهم) على طبق روایة لا يكون جباراً لضعف دلالتها ، إذ المتبع حسب سيرة العقلاء هو الظهور ومن الظاهر أن عملهم على طبق الرواية لا يجعلها ظاهرة في المعنى المراد ، كما لا ينجبر بعملهم ضعف سندها ، فإن السيرة العقلائية التي هي العمدة في حجية الخبر وكذا الأخبار التي إدعينا توأرها إجمالاً ، وبعض الآيات المذكورة في محلها إنما تدل على اعتبار الخبر الموثوق أو المدوح رواته ، أو الرواية التي يطمئن بصدرها عنهم - لو انفق في مورد - وأمّا الخبر الضعيف

فلم يدلنا دليل على اعتباره إذا عمل المشهور على طبقه .
 فلا حالة تزداد الحاجة إلى علم الرجال ، فان به يعرف الثقة عن الصعيف
 وبه يتميز الغث عن السمين و معه لا مناص من الرجوع إليه للتفتیش عن أحوال
 الرواة الواقعين في سلسلة السنن واحداً بعد واحد ليظهر أنه موثوق به ليؤخذ
 بخبره أو أنه ضعيف ثلاثة يعتمد على إخباره حتى الرواة الواقعين في السنن بعد ابن
 أبي عمير و زرارة وأضرابهما من إذ عوا الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم في
 الرجال ، وذلك لأن هذا الاجماع ليس بازيد من الاجماعات المتفوقة التي لا تعتمد
 عليهما في الأحكام .

على أنه غير معلوم المراد وهل اريد به أن السنن إذا كان معتبراً إلى تلك
 الجماعة لم ينظر إلى من وقع بعدهم في سلسلة السنن من الرواة ، بل يحكم باعتبارها
 ولو كان الراوى الواقع بعدهم غير معلوم الحال عندنا ليكون ذلك توثيقاً إجمالياً
 لهؤلاء الرواة أو أن المراد به توثيق أصحاب الاجماع في انفسهم ليكون معناه أن
 الجماعة المذكورة ثقات أو عدول وإن كان بعضهم واقفياً أو فطحياً أو غيرهما
 من الفرق ، ولم يرد توثيق لبعضهم مع قطع النظر عن هذا إجماع فالسنن إذا تم
 من غير ناحيتهم فهو تمام من جهتهم أيضاً لأنهم ثقات أو عدول . وأما من وقع
 في السنن بعدهم فلا يكاد يستفاد توثيقه من الاجماع بوجه ؟

وبما أن كلاماً من الأمراء محتمل الارادة في نفسه فيصبح معقد الاجماع بجملة
 ولا يكتفى الاعتقاد عليه إلا في المقدار المتيقن منه وهو الاخير ، والمتحصل أن علم
 الرجال من أهم ما يتوقف عليه رحى الاستنباط والاجتهاد . وأما غير ما ذكرناه
 من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد عليه .

٣- أقسام الاجتهاد

للاجتهاد تقسمان :

«أحدهما» : تقسيمه إلى الاجتهاد الفعلى والاجتهاد بالقوة والملكة ، وذلك لأن الإنسان قد يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية إلا أنه لم يعمل بعد قدرته في الاستنباط أو أنه استتبط شيئاً قليلاً من الأحكام ، وقد يكون ذا ملكة الاجتهاد ويعمل قدرته أيضاً في الاستنباط ويكون عالماً للأحكام الشرعية بالفعل وإن لم يكن علمه علماً وجداً نسبياً . بل مستندًا إلى الأدلة والحجج .

«ثانيها» : تقسيمه إلى مطلق وتجزى . وذلك لأن الملكة قد لا تختص بباب دون باب - على ماتأني الاشارة إليه - ويسمى صاحبها مجتهداً مطلقاً . وقد تختص ببعض الأبواب دون بعض فلا يتمكن إلاّ من استنباط جملة من الأحكام لاجيئها ويسمى صاحبها بالمتجزى في الاجتهاد .

وحيث أن الاجتهاد موضوع جملة من الأحكام فيقع الكلام في أنها هل تترتب على جميع الأقسام المتقدمة أو تختص ببعضها دون بعض وذلك لأن للاجتهاد أحکاماً ثلاثة :

«الأول» : حرمة رجوع المجتهد إلى الغير في الفتوى بالاستناد إليها في مقام الامتنال لوجوب اتباع نظره على نفسه .

«الثاني» : جواز رجوع الغير إليه أعني تقليله والاستناد إلى آرائه في مقام العمل .

«الثالث» : نفوذ قضائه وتصرفاته في أموال القصر والتصدى لغير ذلك مما هو من مناصب الفقيه الجامع للشرط .

ثُم إن المناسب للبحث في المقام إنما هو خصوص الحكم الأول دون الثاني والأخير لأنهما يناسبان بحث التقليد والقضاء حيث يقع فيما الكلام في أن القاضي ومن يرجع إليه في التقليد هل يعتبر أن يكونا مجتهدين بالفعل أو يكفي كونهما ذا ملكرة الاجتهاد وإن لم يستتبطا ولو حكماً واحداً . وكذا نتكلم في أن المتجزى في الاجتهاد هل ينفذ قضاياه ويجوز أن يتصدى للأمور الحسبية وأنه هل يجوز تقليده أو أن القاضي ومن يرجع إليه في التقليد يعتبر أن يكونا مجتهدين مطلقين؟ إلا أنها في المقام نشير إلى هذين الباحثين أيضاً على نحو الاختصار فنقول :

لاريب ولا إشكال في أن المجتهد المطلق الذي قد استتبط جملة وافية من الأحكام يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره ويجوز أن يراجع إليه في التقليد ويتصدى للقضاء ويتصرف في أموال القصر ونحوه وهذا القسم من الاجتهاد هو القدر المتيقن في تربة الأحكام المذكورة عليه .

ولإنما الكلام في من له الملكرة المطلقة إلا أنه لم يتصل للاستنباط أصلاً أو استتبط شيئاً قليلاً من الأحكام وفي المتجزى الذي يتمكن من استنباط بعض الأحكام دون بعض اذا استتبط جملة منها بالفعل فالبحث يقع في مرحلتين :

١ - الاجتهاد بالفقرة والملكرة

والكلام فيه من جهات :

« الأولى » : في جواز رجوعه إلى الغير .

« الثانية » : في جواز الرجوع إليه .

« الثالثة » : في نفوذ قضاياه وجواز تصديه للأمور الحسبية .

« أمّا الجهة الأولى » : فلا يترتب على البحث عنها أية ثمرة إلا بالإضافة إلى نفس من له الملكرة ليفتني في تلك المسألة بالحرمة أو الجواز وذلك لأن صاحب

المملكة ليس له أن يقلّد في مسألة جواز رجوع من له الملكة إلى الغير وعدهه فإن مشروعية التقليد بالإضافة إليه أول الكلام فلامناص من أن يرجع إلى الأدلة حتى ينتهي نظره إلى جواز رجوع مثله إلى الغير أو حرمته فتكلمنا عليه، واثبأتنا جواز تقليده أو حرمته لا يكاد أن ترتب عليه ثمرة سوى أن تترجع عنده أدلة الجواز أو التحرير ليفتى على طبق الأولى أو الثانية هذا .

وقد يقال: بجواز رجوعه إلى الغير نظرًا إلى أن الاجتهاد بالقول والمملكة ليس بعلم فعل الاحكام بل صاحبها جاهل بها بالفعل وإن كان له مملكة الاستنباط والاجتهاد ولا مانع من رجوع الجاهم إلى العالم. وهذا القول منسوب إلى صاحب المناهل « قده » وعن شيخنا الانصارى « قده » - في رسالته الموسوعة في الاجتهاد والتقليد - دعوى الانفاق على عدم الجواز لا نصراف الاطلاقات الدالة على جواز التقليد عن له مملكة الاجتهاد ، واحتصاصها بن لا يتمكن من تحصيل العلم بها . وما أفاده « قده » هو الصحيح وذلك لأن الاحكام الواقعية قد تنجزت على من له مملكة الاجتهاد بالعلم الاجهالي أو بقيام الحجج والأدلة عليها في محالها وهو يتمكن من تحصيل تلك الطرق، إذاً لا بد له من الخروج عن عهدة التكاليف المتنجزة في حقه ولا يكفي في ذلك أن يقلّد الغير ، إذ لا يتربّط عليه الجزم بالامتناع فإنه من المختتم أن لا تكون فتوى الغير حجة في حقه لو جرى العمل بفتياه نفسه ونظره فلا يدرى أنها مؤمنة من العقاب المترتب على خالفه ما تنجز عليه من الاحكام الواقعية والعقل قد استقل بلزم تحصيل المؤمن من العقاب ومع الشك في الحجية يبني على عدمها فان الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها على ما يبتئاه في محله . ولا يقاد صاحب المثلثة من ليست له مملكة الاجتهاد بالفعل إلا أنه يتمكن من تحصيلها لاستعداده وقابلية ولو بالاشغال بالدراسة سنين متأنية . وذلك لأنه غير متمكن - حقيقة - من تحصيل العلم التعبد بالاحكام ولا يتحمل

حرمة التقليد عليه ، بأن يحتمل وجوب الاجتهاد في حقه ، كيف فان الاجتهاد واجب كفائي وليس من الواجبات العينية كما هو مقتضى قوله عز من قائل : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يذرون (١*) .

لدلالة على أن الاجتهاد وتحصيل العلم بالاحكام إنما يجب على طائفه من كل فرقة لا على الجميع . وهذا بخلاف صاحب الملة إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوباً تعيناً لتمكنه من تحصيل العلم بالاحكام ويحرم عليه التقليد لانصراف أدلة الجواز عنه ، حيث أن ظاهرها أن جواز التقليد يختص بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالاحكام فشل قوله عز من قائل : فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (٢*) يختص بمن لا يكون من أهل الذكر ولو بالقوة لوضوح أنه لو كان خطاباً للمتمكن من تحصيل العلم بالاحكام لم يناسبه الامر بالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فان مثله لا يخاطب بذلك الخطاب وهكذا الكلام في بقية أدله لوضوح اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم حتى السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم .

و «دعوى» : أن السيرة شاملة للمقام لأن صاحب الملة ليس بعلم بالفعل . مما لا يمكن التفوته به أصلاً لأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاة يلزمون صاحب الملة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطأه اذا راجع الأدلة .. بل قد يكون قاطعاً بأنه لو راجع الأدلة خطأه في كثير من استدلالاته ومثله لا يكون مشمولاً لـ«السيرة العقلائية» يقيناً ولا أقل من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الأدلة .

(١*) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢*) تقدم في ص ١٦ .

والمتحصل أن من له ملكة الاجتهاد - سواء لم يتصد للاستنباط أصولاً أو استنبط شيئاً قليلاً من الاحكام - لا بد له من أن يتبع نظره ويرجع إلى فتاواه نفسه ولا يجوز أن يقلد غيره ، والاجماع المدعى في كلام شيخنا الانصاري « قوله » أيضاً مؤيد لما ذكرناه ، لعدم كونه اجماعاً تعبدياً .

« أما الجهة الثانية » : فالصحيح عدم جواز الرجوع إليه لأن الأدلة اللغظية المستدل بها على جواز التقليد من الآيات والروايات اخذت في موضوعها عنوان العالم والفقير وغيرهما من العناوين غير المنطقية على صاحب الملة ، إذ لا يصدق عليه العالم أوالفقير لعدم كونه كذلك بالفعل . نعم له قدرة المعرفة والعلم بالاحكام وكذلك الحال في السيرة العقلائية لأنها إنما جرت على رجوع الجاهل إلى العالم . وقد عرفت أن صاحب الملة ليس بعالم فعلاً فرجوع الجاهل إليه من رجوع الجاهل إلى مثله . هذا اذا لم يتصد للاستنباط بوجه .

وأما لو استنبط من الاحكام شيئاً طفيفاً فقتضى السيرة العقلائية جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلةه فإن الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حيث أن استنباطه بقية الاحكام وعاصمه اجتنبيان مما استنبطه بالفعل . نعم قد يقال إن الأدلة اللغظية رادعة عن السيرة وأنها تقتضي عدم جواز الرجوع إليه إذ لا يصدق عليه عنوان الفقيه أو العالم بالاحكام اللهم إلا أن يستنبط جملة معتداً بها بحيث يصح أن يقال إنه عالم أو فقيه .

ولكنه يأتي أن الأدلة اللغظية لامفهوم لها وأنها غير رادعة عن السيرة فانتظره **« وأما الجهة الثالثة » :** فالصحيح عدم نفوذ قضاءه وتصرفاته في أموال القصر وعدم جواز تصديه لما هو من مناصب الفقيه وذلك لأن الاصل عدمه لأنه يقتضي أن لا يكون قول أحد أو فعله ، نافذاً في حق الآخرين إلا فيما قام عليه الدليل وهو إنما دل على نفوذ قضاء العالم أو الفقيه أو العارف بالاحكام أو غيرها

من العناوين الواردة في الأخبار ، ولا يصدق شيء من ذلك على صاحب الملاك كـما يأتي تفصيل هذه الجهة وسابقتها عند التعرض لـأحكام التقليد والقضاء إن شاء الله هذا كلـه في أحدى مراحلـي البحث في المقام .

٢ - التجزى في الاجتهاد

أعنى من استنبط بعض الأحكام بالفعل ولا يتمكن من استنباط بعضها الآخر . والكلام فيه أيضاً من جهات : « الأولى » : في إمكان التجزى واستحالته .

قد : يقال باستحالـة التجـزـى في الـاجـتـهـاد نـظـرـاً إـلـى أـنـه مـلـكـة مـكـلـكـة الشـجـاعـة أو السـخـاـوة وغـيرـهـا مـنـ الـمـلـكـاتـ . وـالـمـلـكـةـ كـيفـ نـفـهـ؟ـ اـنـي بـسـبـيـطـ غـيرـ قـابـلـ للـتجـزـةـ وـالـتـقـسـيمـ مـنـ التـنـصـيـفـ أوـالتـثـلـيـثـ أوـغـيرـهـاـ وـإـنـماـ القـابـلـ لـذـلـكـ هـوـ الـكـمـ فـدـائـهـ يـدـورـ أـمـرـ الـمـلـكـةـ بـيـنـ الـوـجـودـ وـالـعـدـمـ وـلـاـ يـعـقـلـ أـنـ تـتـحـقـقـ مـتـبـعـضـةـ بـاـنـ يـقـالـ إـنـ لـفـلـانـ نـصـفـ مـلـكـةـ الشـجـاعـةـ اوـنـصـفـ مـلـكـةـ الـاجـتـهـادـ ،ـ إـذـاـ مـتـصـدـىـ لـلـاسـتـنـبـاطـ إـمـاـ أـنـ يـكـونـ بـجـتـهـداـ مـطـلـقاـ وـإـمـاـ أـنـ لـاـ يـتـصـفـ بـالـاجـتـهـادـ أـصـلـاـ فـالـتجـزـىـ فـيـ الـاجـتـهـادـ أـمـرـ غـيرـ مـعـقـولـ هـذـاـ .ـ

لـكـنـ المـغـالـطـةـ فـيـ هـذـهـ الدـعـوىـ بـيـنـةـ ،ـ لـوضـوحـ أـنـ مـدـعـيـ إـمـكـانـ التجـزـىـ لـاـ يـرـيدـ بـذـلـكـ أـنـ مـلـكـةـ الـاجـتـهـادـ قـابـلـةـ لـلـتـجـزـيـةـ وـأـنـ لـمـتـجـزـىـ نـصـفـ مـلـكـةـ اوـ ثـلـثـهـ فـانـهـ كـمـاـ مـرـغـيرـ مـعـقـولـ نـظـيرـ دـعـوىـ أـنـ زـيـداـ لـهـ نـصـفـ مـلـكـةـ الشـجـاعـةـ -ـ مـثـلاـ -ـ بـلـ مـرـادـهـ أـنـ مـتـعـلـقـ الـقـدـرـةـ فـيـ التجـزـىـ أـصـيـقـ دـاـئـرـةـ مـنـ مـتـعـلـقـهـاـ فـيـ الـجـهـدـ الـمـطـلـقـ لـأـنـهـ فـيـهـ أـوـسـعـ وـتـوـضـيـحـهـ :

أـنـ الـقـدـرـةـ تـتـعـدـ بـتـعـدـ مـتـعـلـقـاتـهـ فـانـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ اـسـتـنـبـاطـ حـكـمـ مـغـافـرـةـ لـلـقـدـرـةـ عـلـىـ اـسـتـنـبـاطـ حـكـمـ آـخـرـ وـهـاـ تـغـافـرـانـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ اـسـتـنـبـاطـ حـكـمـ ثـالـثـ نـظـيرـ الـقـدـرـةـ

على بقية الافعال الخارجية فان القدرة على الاكل غير القدرة على القيام وهمما غير القدرة على التكلم وهكذا :

كما أن من الواضح أن الأحكام تختلف بحسب سهولة المدرك والاستنباط وصعوبتها فرب حكم اختلفت فيه الأقوال وتضاربت أدلةه وأخباره ، وحكم مدركه رواية واحدة ظاهرة الدلالة وقامة السند ، ومن البديهي أن الاستنباط في الأول أصعب وفي الثاني أسهل . إذاً يمكن أن يحصل للإنسان ملكة وقدرة على الاستنباط في مسألة لسهولة مقدماتها ومداركها ولا يحصل له ذلك في مسألة أخرى لصعوبة مبادئها وأخذها ، فالفرق بين الاجتهاد المطلق والتجزي إنما هو في أن أفراد القدرة ومتطلقاتها في التجزي أقل منها في المجهود المطلق .

فلا وجه للمناقشة في إمكان التجزي بل في وقوعه فترى أن الرجل لقوه استعداده وكثرة ممارسته في الأمور العقلية ومبادئها يمكن من استنباط الأحكام الراجعة إلى مقدمة الواجب أو اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده أو اجتناع الأمر والنهي أو غيرها من الأحكام الراجعة إلى المباحث العقلية . ولا يمكن من ذلك فيما يرجع إلى الروايات ومباحث الألفاظ - مثلاً - لعدم تبحره في تلك الأبحاث وعدم موانته معها . وربما يكون الأمر بالعكس ، كما أنه قد يمكن من استنباط الأحكام المربوطة بالمعاملات لفترة روایاتها وعدم توقيه إلا على جملة من القواعد العامة وهي واضحة لديه ويعجز عن الاستنباط في أبواب العبادات لكثرة ما فيها من الأحاديث المتعارضة هذا .

بل لا يبعد أن يقال إن المطلق من الاجتهاد مسبوق بالتجزىي - دائمًا - وأن أي مجتهد مطلق كان متجزيًا في زمان ثم قوى وترق شيئاً فشيئاً حتى تمكن من استنباط أكثر الأحكام أو كلها وذلك لأن دعوى أن الرجل قد أصبح مجتهداً مطلقاً من ساعته أول ليلته من غير أن يكون مسبوقاً بالتجزىي في زمان مما لا شاهد

لـه بل هي أمر غير عادي ، ولا نستعهد وقوعه بوجهه ولعله إلى ذلك أشار صاحب الكفاية « قوله » : بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى .

نعم ليس ذلك من المستحيلات العقلية نظير اجتماع الصدرين أو النقيضين . وذلك لأن المسائل الفقهية في عرض واحد ولا تقدم لبعضها على بعض آخر زماناً أو رتبة بأن يكون الممكن من استنباط بعضها مقدمة للقدرة على استنباط بعضها الآخر حتى يتورّم أن المتأخر يستحيل أن يتحقق قبل حصول المقدّم حيث أن تحقق ذي المقدمة من دون مقدّمتها في المقام يستلزم الطفرة الحال فـاً مانع لدى العقل - من أن تحصل ملكة الاجتهاد المطلق دفعـة واحدة؟ ولو بالاعجاز والإفاضة من الله - جلت عظمـتـه - هذا كله في امكان التجزى وقوعـه .

« الجهة الثانية » : جواز رجوعـه إلى الغير فيما استنبـطـه و عدمـه .

قد اتضـحـ الحال في ذلك مما سردناه في الاجـتهـاد بالقوـةـ والـملـكـةـ بلـ الأمرـ فيـ التجـزـىـ أوـوضـحـ بـحيـثـ لوـقـلـنـاـ بـجـواـزـ رـجـوـعـ منـلـهـ مـلـكـةـ الـاجـتـهـادـ إـلـىـ الغـيرـ - فـرـضاـ لمـنـتـمـكـنـ منـالـالـلتـزـامـ بـهـ فـيـ المـقاـمـ ،ـلـانـ التـجـزـىـ عـالـمـ بـماـ استـنـبـطـهـ مـنـ الـاحـکـامـ بـلـ قدـيـكونـهـأـعـلـمـ مـنـغـيرـهـ وـرجـوـعـ إـلـىـ الغـيرـ وـقـتـئـذـ مـنـ رـجـوـعـ العـالـمـ إـلـىـ العـالـمـ أوـإـلـىـ الجـاهـلـ باـعـتـقـادـهـ لـانـ قـدـيرـ خـطاـهـ وـهـلـ يـسـوـغـ أـنـ يـرـجـعـ إـلـىـ مـنـ يـعـتـقـدـ خـطاـهـ فـيـ استـنـبـاطـهـ وـاجـتـهـادـهـ ؟ـ !ـ .

فيـينـيـ - مـثـلاـ - عـلـىـ صـحـةـ الصـلـاـةـ الـيـ بـيـعـتـقـدـ فـسـادـهـ لـرجـوـعـهـ إـلـىـ فـتوـىـ مـنـ برـىـ صـحتـهاـ وـهـذاـ مـاـ لـاـ سـبـيلـ إـلـىـ الـالـتزـامـ بـهـ وـكـذـلـكـ الحالـ بـالـاضـافـةـ إـلـىـ الـادـلةـ الـلفـظـيةـ لـمـاـ تـقـدـمـ مـنـ أـنـهـ مـخـصـصـ بـعـنـ لـاـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـحـصـيلـ الـحـجـةـ عـلـىـ الـحـكـمـ فـلـاـ يـشـمـلـ مـنـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـحـصـيلـهـ فـضـلـاـ عـنـ تـصـلـيـ لـذـلـكـ وـاستـنـبـطـ جـمـلـةـ مـنـ الـمسـائـلـ وـالـاحـکـامـ .
« الجـةـ الثـالـثـةـ » : جـواـزـ الرـجـوـعـ إـلـىـ وـقـلـيـدـهـ فـيـ مـاـ استـنـبـطـهـ مـنـ الـاحـکـامـ .

قد أسلفنا أن الموضوع للحكم بجواز الرجوع والتقليل إنما هو عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين التي لا تنطبق على من استنبط مسألة أو مسائلتين ونحوهما فيشترط في جواز الرجوع إلى المتجزى أن يستنبط جملة معتمدةً بها من المسائل على نحو يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم هذا كله حسبما تقتضيه الأدلة اللغوية في المقام. وأما السيرة العقلائية فهي تقتضي جواز الرجوع إليه فيما استنبطه وإن كان قليلاً غایته لانه من رجوع الجاھل إلى العالم حيث أن استنبطه واطلاعه على بقية المسائل وعدمها اجنبیان عما علم به واستنبطه . وهذه السيرة هي المتبعه في المقام ويأتي عند التكلم على شرائط المجهد أن الأدلة اللغوية غير رادعة عنها بوجه .

«الجهة الرابعة» : نفوذ قضايه وجواز أن يتصلدى للأمور الحسبية وعدمها والصحيح عدم نفوذ قضايه المتجزى وعدم جواز أن يتصلدى للأمور الحسبية لأن الموضوع في لسان الأدلة المثبتة لهذه الأحكام إنما هو عنوان العالم والفقیه والعارف وغيرها من العناوين التي لا يصدق على من استنبط حکماً أو حکمین ونحوهما فلا ينفذ قضايه المتجزى حتى يستنبط جملة معتمدةً بها من الأحكام ويصدق عليه العناوين المأكولة في لسان الأخبار كما يأتي تفصيله في حمله إن شاء الله .

٤ - التخطئة والتصويب

لا شبهة ولا خلاف في الأمور النفس الامرية والواقعية التي لا يتوقف تتحققها على اعتبار أيّ معتبر وفرض فارض وقد اطبقت كلماتهم (١*) على أن العقل قد يصيبها في ادراكه وقد يخطئ بلا فرق في ذلك بين أن يكون الامر الواقعى من

(١*) نعم ذهب عبدالله بن الحسن العتبرى إلى أن كل مجهد مصيب في العقليات كما في الفروع . كما في المستصفى ج ٢ ص ٣٥٨ وكتاب الأحكام في اصول الأحكام للأدمى ج ٤ ص ٢٣٩ .

قبيل الجوادر والاعراض كاكثر الموجودات الخارجية وأن يكون من غيرها ، لأننا بيتنا في محله أن الامور الواقعية قد تكون موجودة في الخارج كالذوات الجوهرية والعرضية وقد تكون ثابتة - لا موجودة - وهذا كما في الاستحالة والامكان وغيرها من الامور العقلية ، حيث أن استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين ثابتة في الواقع ونفس الامر من غير أن يتوقف على الاعتبار ، إلا أنها ليست موجودة في الخارج كالجوادر والاعراض .

وكيف كان لا سبيل إلى القول بالتصويب في تلك الأمور ، لانه يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين فانه إذا بني أحد على امكان إعادة المعدوم - مثلا - وبني آخر على استحالتها لا مناص من أن يكون أحد هذين النظرين خطاء وغير مطابق للواقع ، إذ لازم اصابتهما في كلتا النظيرتين أن يكون إعادة المعدوم ممكنة ومستحيلة وهذا ما ذكرناه من لزوم اجتماع الضدين او النقيضين الحال فالتحخطة في تلك الامور مما لا كلام فيه .

ولاما الكلام في الأمور الاعتبارية والشرعيات وانها كالأمور الواقعية مورد للتخطئة أو لابد فيها من الالتزام بالتصويب ؟

نسب القول بالتصويب إلى جماعة من الاشاعرة والمعزلة (١) وانهم ذهبوا

(١) في كتاب الاحكام في اصول الاحكام لابن حزم الاندلسي الظاهري ج ٥ ص ٧٠ : ذهبت طائفة إلى أن كل مجتهد مصيب وأن كل مفت حق في فتياه على تضاده .

وفي الاحكام في اصول الاحكام للأمدي ج ٤ ص ٢٤٦ : المسألة الظنية من الفقهيات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون ، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم : كل مجتهد فيها مصيب وان حكم الله فيها لا يكون واحداً بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه

إلى أن كل مجتهد مصيب وبدل الرأي في الأحكام من باب التبدل في الموضوع
كتبدل المسافر حاضراً أو العكس .

والصحيح أن يقال: قد يطلق التصويب ويراد به أن قيام الطرق والamarat
سبب لحدوث المصلحة فيها أدناه إليه وإن تلك المصلحة تستتبع جعل الحكم على
طبقها فلأحكام واقعى وراء ما أدت إليه الأمارة عند المجتهد ، والنتيجة أن الأحكام

هو قول القاضي أبي بكر وأبي الهذيل والجبائي وابنه . وقال آخرون : المصيب
فيها واحد ومن عداه مخطيء ، لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معييناً لأن
الطالب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب هو الأشبه عند الله في نفس الأمر .

وفي فواتح الرحموت بشرح مسلم الشبوت المطبوع بهامش المستصنف للغزالى
ج ٢ ص ٣٨٠ : كل مجتهد في المسألة الاجتهادية أي فيما يسوغ فيه الاجتهاد
مصيب عند القاضي أبي بكر والشيخ الشاعرى كما قال أهل العراق وقال أهل
خراسان لم يثبت عن الشاعرى ونسب إلى الإمام حجة الإسلام الغزالى قدس سره
والمرننى من كبار أصحاب الشافعى رضى الله عنه وغيرهما ، ولا يذهب عليك ما في
هذا القول من الاشارة إلى ضعف هذه النسبة فلا تعقل .

وهو لاء ظنوا أن لاحكم الله تعالى في تلك الواقعات إلا أنه إذا وصل رأى
المجتهد إلى أمر فهو الحكم عند الله تعالى ... إلى أن قال وبعض منهم قالوا الحكم
من الأزل هو ما أدى إليه رأى المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته إلى جميع
المعتزلة لم تصح كيف والحسن أو القبح عندهم في مرتبة الذات ففديه حسن واقعى
هو الواجب لا يمكن أن يكون حرماً وما فيه القبح الواقعى فهو حرام لا غير ولا
ينقلب الحسن والقبح الذاتيان وإذا كان كل مجتهد مصيباً فالحق عندهم متعدد فعلى
كل من أدى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم وإذا أدى رأى آخر إلى آخر فهو
الحكم عليه ...

الواقعية تابعة لآراء المجهدين وجعل الحكم متأخر عن قيام الامارة عليه وهذا هو المعبر عنه بالتصويب الاشعري .

إلا أنه أمر غير معقول وذلك لأنه لو لم يكن هناك حكم معمول واقعاً قبل قيام الامارة فالامارة تحكى عن أي شيء؟ وأنها تؤدي إلى أي حكم وهل يعقل الكشف من دون مكشوف والحكاية من غير محكى؟ فلو توقف ثبوته على قيام الامارة عليه لدار ، على أن لازمه اختصاص الاحكام الشرعية بنـ قـامـتـ عـنـهـ الـأـمـارـةـ وـهـوـ خـلـافـ التـسـالـمـ وـالـأـخـبـارـ الدـالـةـ عـلـىـ أـنـ لـبـحـانـهـ فـيـ كـلـ وـاقـعـةـ حـكـمـ يـشـرـكـ فـيـ الـعـالـمـ وـالـجـاهـلـ وـمـنـ قـامـتـ عـنـهـ الـأـمـارـةـ وـمـنـ لـمـ نـقـمـ .

وقد يراد به أن في الواقع احكاماً معمولة حسبما فيها من المصالح المقتضية يجعلها وهي التي تحكى عنها الامارات إلا ان قيام الامارة سبب حدوث مصلحة فيما أدت اليه أقوى مما فيه من المصلحة الواقعية ولذا يكون الحكم الفعلى المعمول على طبق الامارة ومؤداتها دون الواقع ، لأن الاحكام الواقعية ليست بفعالية بل هي صورية وانسانية ولا تتصف بالفعالية الا فيما إذا ادت الامارة إليها فلن لم يقم عنده امارة على الحكم لم يكن حكم فعلى في حقه . وهذا هو المعبر عنه بالتصويب المعترى وهو وإن كان أمراً معقولاً في نفسه فإنه لا مانع من ان تكون الاحكام الواقعية انسانية تتوقف فعليتها على قيام الامارة على طبقها وان تكون مختصة بالعالمين بها دون الجاهلين نظير اختصاص بعض الاحكام ببعض المكلفين دون بعض كاحكام النساء المختصة بهن دون الرجال .

إلا ان الاجماع قد انعقد على أن الامارة لا تكون مغيرة للواقع ولا تمـسـ كـرـامـتـهـ بـوـجـهـ يـلـيـ اـدـعـيـ شـيـخـنـاـ الـاـنـصـارـيـ «ـ قـدـهـ »ـ أـنـ وـجـودـ الحـكـمـ المـشـرـكـ بـيـنـ الجـاهـلـ وـالـعـالـمـ مـاـتـوـاـنـتـ عـلـىـ الـاـخـبـارـ وـالـآـتـارـ (*ـ)ـ وـمـعـهـ لـايـقـيـ لـتوـهـمـ اـخـتـصـاصـ

(١٠) لعله «ـ قـدـهـ »ـ يـنـظـرـ بـذـلـكـ إـلـىـ الـاـخـبـارـ الـأـمـرـةـ بـالـتـوـقـفـ أوـ الـاحـتـياـطـ .

الاحكام بالعلميين بها بل هي تعمهم والجاهلين فحالها حال بقية الامور الواقعية التي قد تصاب وقد تخطاً .

على أن ذلك هو الذي تقضيه اطلاقات الأدلة في نفسها كما دل على حرمة الخمر ونجاستها أو على ملكية شيء أو سببته للضمان أو غير ذلك من الاحكام لأن مقتضى اطلاقها عدم اختصاص مد اليها بالعلميين وأن الخمر محمرة وموت المورث سبب ملكية الوارث علم بها أم لم يعلم قام هناك طريق على الخلاف أم لم يتم هذا . وقد يتوجه أن تعميم الاحكام للجاهلين لازمه اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد وهو مستحيل وذلك لأن مقتضى اطلاق الدليل لو كان ثبوت الحكم الواقعى حتى على الجاهلين فالجاهل ممحوم بذلك الحكم الواقعى لاماله ، كما أنه محروم بحكم آخر يخالفه أو يماثله وهو الحكم الظاهرى المدلول عليه بالأمارات أو الاصول الجارية في حق الجاہل بالحكم الواقعى اذا يكون المكلف مورداً لحكمين متنافيين أو مماثلين .

إلا أن هذه الشبهة قد أجبنا عنها في أوائل بحث الظن مفصلاً وبيتنا أن الاحكام الواقعية غير متنافية مع الاحكام الظاهرية فليراجع هذا كله بالإضافة إلى الأحكام الواقعية .

أما الاحكام الظاهرية فلها مرحلتان :

مرحلة العمل :

أعني جعل الحكم على موضوعه المقدر الوجود كما هو شأن القضايا الحقيقة

- او غيرها مما يدلنا بالدلالة الالتزامية على أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العلميين والجاهلين وإلا فلم ترد على ذلك روایة واحدة - فيما عرّنا عليه - فضلاً عن أن تكون متواترة .

سواءً كان موضوعها أمراً متحققاً و موجوداً في الخارج أم لم يكن له وجود أصلاً، لأن الحكم إنما جعل عليه على تقدير وجوده وتحققه ومن هنا قلنا إن القضية الحتمية مرجعها إلى القضية الشرطية وبالعكس .

و مرحلة الفعلية :

التي تعبّر عنها بمرتبة المجموع ونريد بها ما إذا وجد موضوع الحكم وتحقق خارجاً .

أما مرحلة الجعل فلا ينبغي الاشكال في أن الاحكام الظاهرية كالاحكام الواقعية في تلك المرحلة فقد تخططاً وقد تصاب وذلك لأن القول فيها بالتصويب أيضاً يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين فترى أن مثل الاستصحاب مورد للاراء المتخالفة فنهم من ذهب إلى حجيته مطلقاً كصاحب الكفاية وغيره ومنهم من ذهب إلى عدم اعتباره في الشبهات الحكمية كما اخترناه . ومنهم من فصل بين الشك في المقتضى والشك في الرافع ومنهم من ذهب إلى غير ذلك من التفاصيل المذكورة في محلها .

ومن البديهي عدم امكان مطابقة الأقوال المذكورة للواقع باجمعها لانه يستلزم جعل الحجية على الاستصحاب وعدم جعلها وهو ما قد مناه من المذور فلا مناص من أن يكون أحداً منها مطابقاً للواقع دون غيره فالاحكام الظاهرية في مرحلة جعلها مما لا يمكن فيه الالتزام بالتصويب .

وأمساً بحسب مرحلة الفعلية فالاحكام الظاهرية فيها مما لا يتصور فيه التردد والخطاء ولا بد فيها من الالتزام بالتصويب لأن الاختلاف فيها في تلك المرحلة يسقى - دائمًا - إلى التبدل في الموضوع ولعله لأجل ذلك أخذوا العلم في تعريفهم للفقه و قالوا : الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية و توضيح ما ذكرناه :

أن أحداً إذا بني على وجوب الاحتياط - مثلاً - عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطين لمكان العلم الاجمالي بوجوب أحدهما وعدم انخالله وبين آخر على جريان البراءة عن الأكثر لانخالل العلم الاجمالي باليقين بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد عليه ، أو اختلافاً في جريان البراءة عن حرمة وطء الزوجة بعد انقطاع دمها وقبل الاعتسال فقال أحدهما بجريانها لعدم جريان استصحاب الحرمة عنده وقال الآخر بعدم جريانها لأنه مورد لاستصحاب الحرمة المتيقنة قبل انقطاع حيفتها ، أو اختلافاً في غير ذلك من الأحكام الظاهرية فلا ينبغي التأمل في عدم امكان مطابقة كلتا النظريتين الواقع لاستلزم امه كون الاستصحاب أو البراءة - مثلاً - حجة في مورد عدم كونه حجة فيه فاحداهما خطأ بحسب مرحلة الجعل والثبوت فلا مجال للتوصيب في تلك المرحلة كما مرّ .

وأما بحسب مرحلة المجموع والوظيفة الفعلية أعني ظرف تتحقق الموضوع في الخارج وهو الشك - في الأصول - فليس ما بني عليه كل منها قابلاً للتردد والشبهة عنده لأن المجتهد إذا بني على عدم انخالل العلم الاجمالي في المثال فوظيفته الاحتياط لمكان العلم الاجمالي وكونه منجزاً للتکلیف ولا يتصور في ذلك الخطاء ، كما أن وظيفه من يرى انخالل العلم الاجمالي حينئذٍ هو البراءة للشك في وجوب الزائد على الأقل - بالوجودان - وكذا الحال في المثال الثاني وغيره من الموارد فكل مجتهد عالم بالإضافة إلى الأحكام الظاهرية الفعلية لعلمه بتحقق موضوعاته وهو مصيبة فيها هو الوظيفة الفعلية وإن كان يحتمل الخطأ في عقidiته ومسلكه بحسب مرحلة الجعل كما مرّ إذاً صع أن يقال إن كل مجتهد مصيبة في الأحكام الظاهرية حسب مرحلة الفعلية والمجموع .

وعلى الجملة أن الحكم الظاهري قد اخذ في موضوعه الشك فمن لم يتم عنده انخالل العلم الاجمالي فهو يحتمل العقاب على ترك الأكثر فوظيفته الاحتياط ، ومن

أحرز الانحلال في شمله حديث الرفع وجداناً فهو لا يحتمل العقاب .
و كذلك مسألة الحائض فان من تم عنده الاستصحاب لا يمكنه الرجوع إلى البراءة ، لأنها غير شاك في الحكم ، ومن لم يتم عنده فهو لم يصله الحكم وتجرى في حقه البرائة ، إذًا لخطأ في الأحكام الظاهرية في مرحلة المجموع ، وإنما الاختلاف فيها من جهة الاختلاف والتبدل في الموضوع .
هذا كلّه في الشبهات الحكمية .

وبذلك ظهر الحال في الشبهات الموضوعية لأن من قامت البينة عنده على بخاسته شيء فوظيفته الاجتناب عنه لقيام البينة على بخاسته كما أن من لم تقم عنده البينة على بخاسته وظيفته الحكم بظهوره حسب قاعدة الطهارة لتحقق موضوعها بالوجودان أعني الشك في طهوره وهو أمر غير قابل للخطأ كما تقدم .

فالاختلاف في الأحكام الظاهرية من باب التبدل في الموضوع وليس من الاختلاف على موضوع واحد كما في الأحكام الواقعية والامور النفس الامرية .

٥ - الاعنة

إذا تبين أن المحتمد قد يصيب في استنباطاته فيطابق رأيه الواقع وقد يخطئ وهو معذور تحققت مسألة أخرى في المقام وهي إجزاء الأحكام الظاهرية عن الأحكام الواقعية على تقدير خطأها وعدمه .

وذلك لأننا لو التزمنا بالتصويب في الأحكام الشرعية لم يبق مجال لمسألة الأجزاء عند انكشاف خطأ الأحكام الظاهرية لأنها لا موضوع معه لانكشاف الخلاف فان كل مجتهد مصيب كما يأتي تفصيله والتبدل في الرأى من باب تبدل الحكم الواقعى بتبدل موضوعه وليس من باب انكشاف الخلاف فلا موقع للتكلم في الأجزاء حينئذ . نعم إذا بنينا على التخطئة - كما هو الصحيح تحقق الموضوع

لتلك المسألة وأمكن التكلم على أن الحكم الظاهري عند اكتشاف خطائه وخلافه هل يجوز عن الواقع فلا يجب إعادةه أو قضائه أولاً ؟
فنتقول: إن اكتشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية قد يكون بالعلم وعدم مطابقتها مع الواقع وجداناً بان يقطع المحتد - مثلاً - على أن فتواه السابقة مخالفة الواقع . وقد ادعى الاجماع على عدم الاجزاء في تلك الصورة وذلك لعدم امتثال الحكم الواقعي وبقائه بحاله .

وقد يكون بقيام حججة معتبرة على الخلاف وهل يجوز الاتيان بالأمور به الظاهري عن الواجب واقعاً إعادة او قضاء أو لا يجوز ؟ فيه خلاف فقد يقال بالاجزاء مطلقاً واخرى يتلزم بعدمه كذلك وفصل المانن « قوله » بين العبادات والمعاملات بالمعنى الأخـص أعني العقود والا يقـاعـات وبين غيرـها من الأحكـام الوضـعـية والتـكـليـفـية .

حيث ذكر في المسألة الثالثة والخمسين : إذا قلد من يكتفى بالمرة - مثلاً - في التسبـحـات الأربعـ واكتفى بها أو قلد من يكتفى في التـيمـ بـضـرـبةـ وـاحـدـةـ ثم مـاتـ ذلكـ المـحتـدـ فـقلـدـ منـ يـقـولـ بـوجـوبـ التـعـدـ لاـ يـجـبـ عـلـيـ إـعادـةـ الـأـعـمـالـ السـابـقـةـ وـكـذـاـ لوـأـوـقـعـ عـقـدـأـ أوـيـقـاعـأـ بـتـقـلـيدـ مـجـتـهدـ يـحـكـمـ بـالـصـحـةـ ،ـ ثـمـ مـاتـ وـقـلـدـ منـ يـقـولـ بـالـبـطـلـانـ يـجـوزـ لـهـ الـبـنـاءـ عـلـىـ الصـحـةـ .ـ نـعـمـ فـيـماـ سـيـأـتـيـ يـجـبـ عـلـيـ الـعـمـلـ بـمـقـتضـيـ فـتوـيـ المـحتـدـ الثـانـيـ .ـ وـأـمـاـ إـذـاـ قـلـدـ منـ يـقـولـ بـطـهـارـةـ شـىـ كـالـغـسـالـةـ ثـمـ مـاتـ وـقـلـدـ منـ يـقـولـ بـنـجـاسـتـهـ فـالـصـلـوـاتـ وـالـأـعـمـالـ السـابـقـةـ مـحـكـومـةـ بـالـصـحـةـ وـإـنـ كـانـ مـعـ استـعـمالـ ذـكـ الشـىـ وـأـمـاـ نـفـسـ ذـكـ الشـىـ إـذـاـ كـانـ بـاـقـياـ فـلـاـ يـحـكـمـ بـعـدـ ذـكـ بـطـهـارـتـهـ .ـ وـكـذـاـ فيـ الـحـلـيـةـ وـالـحـرـمـةـ فـإـذـاـ اـفـتـيـ المـحتـدـ الـأـوـلـ بـجـواـزـ الذـبـحـ بـغـيرـ الـحـدـيدـ -ـ مـثـلاـ -ـ فـذـبـحـ حـيـوانـاـ كـذـكـ فـاتـ المـحتـدـ وـقـلـدـ منـ يـقـولـ بـحـرـمـتـهـ ،ـ فـانـ باـعـهـ أوـ أـكـلهـ حـكـمـ بـصـحـةـ الـبـيـعـ وـبـاحـةـ الـأـكـلـ .ـ وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـ حـيـوانـ الـمـذـبـوحـ مـوـجـودـأـ فـلـاـ يـجـوزـ زـيـعـهـ وـلـاـ أـكـلهـ وـهـكـذاـ .ـ

وحاصله أن في العقود والايقاعات وكذلك العبادات يجوز للمقلد أن يرتب آثار الصحة عليها ولو بحسب البقاء بأن يعمل فيها على فتوى المحتد السابق وإن علم مخالفتها الواقع بحسب فتوى المحتد الذي قلده ثانياً وهذا بخلاف الأحكام الوضعية أو التكليفية فإن العمل فيها على فتوى المحتد السابق يختص بصورة انعدام موضوعها وأمّا مع بقائه فلا بد من العمل على فتوى المحتد الذي قلده ثانياً هذا .

إلا أنه لا يرجع إلى محصل معقول فإن فتوى المحتد السابق إن كانت حجة على مقلديه وجاز تطبيق العمل عليها بحسب البقاء فهي كذلك في كلام الموردين وإن لم تكن كذلك ولم يجز تطبيق العمل عليها بقاء فهي أيضاً كذلك في كلها . اللهم إلا أن يدعى أن الإجزاء على خلاف القاعدة ولا يمكن الالتزام به إلا بدليل وقد قام الدليل عليه - وهو الاجماع - في العبادات والمعاملات بالمعنى الأخضر دون غيرها . وسيأتي الجواب عن ذلك قريباً إن شاء الله فهذا التفصيل لا أساس له إلّا لابد من الالتزام أمّا باجزاء الأحكام الظاهرية مطلقاً وإمّا بعده كذلك .

وتفصيل الكلام في الماء :

أن حجية الطرق والأمارات لو قلنا إنها من باب السببية دون الطريقة بأن يكون قيام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في المودى في المعاملات بالمعنى الأخضر أعني العقود والايقاعات وكذا المعاملات بالمعنى العام كما في الطهارة والتجمس والجامع الأحكام الوضعية بجمعها لا يتحقق اكتشاف خلاف قط ووجهه :

أن الأحكام الوضعية ليست متعلقة بفعال المكلفين لتكون كالأحكام التكليفية قابعة للمصالح والمقاصد في متعلقاتها بل الأحكام الوضعية تتعلق بالموضوعات الخارجية غالباً كما في الملكية والزوجية ونحوها فلا معنى لكون متعلقاتها ذات مصلحة أو مفسدة بل الأحكام الوضعية تتبع المصالح والمقاصد في جعلها وانشائهما .

فإذا أدى اجتهاده - مثلاً - إلى أن المعاطاة مفيدة للملكية اللازمـة ثم قامـت عـنـهـ الأمـارـةـ عـلـىـ أـنـهـ لاـ تـقـيـدـ إـلـاـ الـابـاحـةـ لـاشـرـاطـ الصـيـغـةـ فـيـ الـبـيعـ كـلـفـتـ الـأـمـارـةـ الـقـائـمـةـ عـلـىـ كـوـنـ الـمـعـاطـاـتـ مـفـيـدـةـ لـلـمـلـكـ مـوجـةـ لـحـدـوـثـ مـصـلـحـةـ فـيـ الـحـكـمـ بـالـمـلـكـيـةـ الـلـازـمـةـ فـيـ الـمـعـاطـاـتـ كـمـاـ أـنـهـ إـذـاـ قـامـتـ عـلـىـ الـابـاحـةـ أـوـ جـبـتـ حـدـوـثـ مـصـلـحـةـ فـيـ الـحـكـمـ بـالـابـاحـةـ بـسـبـبـهـاـ وـمـعـهـ لـاـ مـعـنـىـ لـاـنـكـشـافـ الـخـلـافـ فـيـ الـاـحـكـامـ الـوـضـعـيـةـ إـذـ الـمـصـلـحـةـ فـيـ الـحـكـمـ بـالـمـلـكـيـةـ إـنـاـ تـحـقـقـتـ بـقـيـامـ الـحـجـةـ عـلـىـ أـنـ الـمـعـاطـاـتـ تـقـيـدـ الـمـلـكـيـةـ ،ـ كـمـاـ أـنـ الـمـصـلـحـةـ فـيـ الـحـكـمـ بـالـابـاحـةـ كـذـلـكـ إـذـاـ مـاـ مـعـنـىـ اـنـكـشـافـ الـخـلـافـ فـيـ مـثـلـهـ ؟ـ فـانـ

ذلكـ منـ بـابـ التـبـدـلـ فـيـ الـمـوـضـعـ كـتـبـلـ الـحـاضـرـ مـسـافـرـاـ أوـ الـعـكـسـ .ـ

إـذـ الـجـهـودـ قـبـلـ أـنـ تـقـومـ عـنـهـ الـأـمـارـةـ عـلـىـ الـابـاحـةـ -ـ مـثـلاـ -ـ كـانـ مـنـ قـامـتـ عـنـهـ الـحـجـةـ عـلـىـ حـصـولـ الـمـلـكـيـةـ بـالـمـعـاطـاـتـ وـهـرـ مـوـضـعـ لـاتـصـافـ الـحـكـمـ بـالـمـلـكـيـةـ بـالـصـلـاحـ ،ـ وـلـيـسـ هـذـاـ مـنـ اـنـكـشـافـ الـخـلـافـ فـيـ شـيـءـ وـعـلـىـ ذـلـكـ لـامـناـصـ مـنـ الـالـتـزـامـ فـيـهـاـ بـالـاجـزـاءـ .ـ

وـأـمـاـ الـاـحـكـامـ التـكـالـيفـيـةـ فـانـ كـانـتـ السـيـبـيـةـ فـيـهـاـ بـعـنـىـ أـنـ قـيـامـ الـأـمـارـةـ مـنـ الـاسـبـابـ الـمـوـجـبةـ لـحـدـوـثـ مـصـلـحـةـ فـيـ الـفـعـلـ الـذـيـ أـدـتـ الـأـمـارـةـ إـلـىـ وـجـوبـهـ -ـ مـثـلاـ -ـ مـنـ غـيرـ أـنـ تـكـوـنـ مـوجـةـ لـاـنـسـلاـخـ الـوـاقـعـ عـنـ مـصـلـحـتـهـ وـاـنـصـرـافـ الـمـصـلـحـةـ إـلـىـ الـمـوـدـىـ .ـ بـلـ مـعـ بـقاءـ الـوـاقـعـ عـلـىـ مـصـلـحـتـهـ تـتـوـلـدـ مـصـلـحـةـ أـخـرىـ فـيـ دـلـتـ الـأـمـارـةـ عـلـىـ وـجـوبـهـ فـالـتـزـامـ بـهـ .ـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ -ـ لـاـيـنـافـ الـطـرـيقـيـةـ بـوـجـهـ وـغـايـةـ الـأـمـرـ أـنـ الـأـمـارـةـ تـدـلـ عـلـىـ أـنـ مـصـلـحـةـ أـخـرىـ مـتـحـقـقـةـ فـيـ شـيـءـ آخـرـ أـيـضاـ .ـ

إـذـاـ يـتـحـقـقـ فـيـهـاـ اـنـكـشـافـ الـخـلـافـ لـأـنـ الـأـمـارـةـ المـؤـدـيـةـ إـلـىـ وـجـوبـ الـقـصـرـ عـلـىـ الـمـكـلـفـ فـيـ مـوـرـدـ وـإـنـ كـانـتـ مـوجـةـ لـحـدـوـثـ مـصـلـحـةـ فـيـهـ حـقـيـقـةـ إـلـاـنـ مـصـلـحـةـ الـوـاقـعـ أـعـنـىـ وـجـوبـ الـتـامـ بـاـقـيـةـ بـحـالـهـاـ فـلـوـ قـامـتـ الـحـجـةـ عـنـ الـمـكـلـفـ بـعـدـ ذـلـكـ عـلـىـ وـجـوبـ الـتـامـ اـنـكـشـفـ أـنـ الـمـكـلـفـ الـعـاـمـلـ بـالـأـمـارـةـ إـنـاـسـتـوـفـ مـصـلـحـةـ أـخـرىـ غـيرـ

المصلحة القائمة بالواجب الواقعي ، وحيث أنها باقية بحالها ولم تستوف على الفرض فلا بد من الاتيان بالواجب الواقعي بعد ذلك أعادة أو قضاء ومن هنا قلنا إن السبيبية - بهذا المعنى - غير منافية للطريقة ولا مستلزمة للقول بالأجزاء .

ولما إذا كانت السبيبية في الأحكام التكليفية بمعنى كون الأمارة سبباً لسلب المصلحة عن التمام وانصرافها إلى ما أدت الأمارة إلى وجوبه بان تكون الأمارة القائمة على وجوب القصر - في المثال - موجبة لسلب المصلحة عن التمام وصرفها إلى القصر . أو كانت السبيبية بمعنى كون الأمارة موجبة لحدوث مصلحة في المودي بها يتدارك مصلحة الواجب الواقعي الفائضة عن المكلف على الفرض .

فلم يتصور فيها انكشاف الخلاف بل لا بد من الالتزام فيها بالأجزاء ، فان قيام الأمارة على الخلاف حينئذٍ من باب التبدل في الموضوع كما عرفته في الأحكام الوضعية ، إذ المصلحة في القصر إنما هي بالإضافة إلى من قامت الحجة عنده على وجوبه كما أن الموضوع لتحقيق المصلحة في التمام إنما هو من قامت الحجة عنده على وجوب التمام وقد كان المكلف قبل قيام الأمارة عنده على وجوب التمام مندرجًا في الموضوع الأول واندرج في الثاني بعد قيام الأمارة على وجوبه .

هذا بناء على الصرف . وأما على التدارك فالامر أيضاً كذلك لأن المكلف لم يفتئ شئ من المصلحة - على ذلك - سواء انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه هذا كله بناء على السبيبية في الطرق والأمارات .

وأما على القول الآخر وهو كون الحجج والأمارات معتبرة من باب الطريقة - كما هو الصحيح - حيث أن حجية الطرق والأمارات في الشريعة المقدسة ليست تأسيسية وجعلية وإنما هي امراضية - في الجميع - بمعنى أن آية أمارة كانت معتبرة عند العقلاء على ما استكشفنا من سيرتهم قد أبقاها الشارع على حجيتها وامضى اعتبارها . والعقلاء إنما كانوا يعاملون مع بعض الأشياء معاملة العلم والقطع من

حيث كونها منجزين على تقدير الاصابة و معدرين على تقدير الخطاء وهو معنى الطريقة والكافحة ، وليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية اى لكونه سبيلاً لا يجاد مصلحة في المودي ليضيقها الشارع كذلك ويقيها بمحالها ، كما أن الشارع لم يعتبر حجية الحجج والأدلة تأسياً ليتوهم أنها صارت حجة من باب السببية عند الشارع ، إذاً ليست من السببية عين ولا أثر في شيء من الطرق ، واعتبارها إنما هو من باب المنجزية والمعدنية - إى الطريقة - فحسب .

فهل مقتضى القاعدة في موارد تبدل الرأي أو العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر متباينين في الفتوى أو غير ذلك من الموارد التي يجمعها انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية هو الأجزاء إلاّ فيما دل الدليل على عدمه ، أو أن القاعدة تقتضي وجوب الاعادة أو القضاء وعدم الإجزاء في الأحكام الظاهرية إلا أن يدل عليه دليل ؟

فنقول : قبل الشروع في تحقيق المسألة أن كلامنا في أن العمل على طبق الاجتهاد السابق أو فتوى المجتهد الأول مجزء عن الواقع عند انكشاف الخلاف إنما هو في الموارد التي لو علمتنا فيها بمخالفة العمل المأتبى به على طبق الحجية السابقة مع الواقع لوجبت إعادةه أو قصائه . وأمّا الموارد التي لا يحجب فيها الاعادة ولا القضاء حتى مع العلم بالمخالفة فهي خارجة عن محل الكلام .

وذلك كما إذا صلى من دون سورة معتقداً أن فتوى مجتهده ذلك ثم علم أن فتواه وجوب السورة في الصلاة فإنه لا يجب عليه إعادة صلاته أو قصائصها لحديث لاتعاد (*) حتى فيما إذا كان عمله على خلاف فتوى كل من المجتهد السابق والمجتهد

(*) وهو صحيح زرارة عن أبي جعفر - ع - قال : لاتعاد الصلاة إلاّ من خمسة : الطهور والوقت ، والقبلة ، والركوع ، والسجود . المروية في ب ٣ من أبواب الوضوء و ١ من أبواب افعال الصلاة وغيرها من أبواب المتعددة من الوسائل .

الذى يجب أن يقللـه - بالفعل - كما إذا افـتـ كلامـاً بـ وجـوبـ السـورـةـ مـثـلاًـ ؛ وـ عـلـىـ الجـملـةـ أـنـ مـحـلـ النـزـاعـ هـوـ مـاـ إـذـاـ كـانـ النـقـصـ الـوـاقـعـ فـيـ الـعـمـلـ مـسـتـازـمـاًـ لـبـطـلـانـ كـماـ إـذـاـ كـانـ فـيـ الـأـرـكـانـ . وـ أـمـاـ مـوـارـدـ فـقـدـ اـنـ الـعـمـلـ جـزـءـ أـوـ شـرـطـ غـيرـ رـكـنـ لـاـ يـطـلـعـ الـعـمـلـ بـتـرـكـهـ إـذـاـ كـانـ مـسـتـنـدـاًـ إـلـىـ الـحـجـةـ فـهـىـ أـجـنبـيـةـ عـنـ مـحـلـ الـخـلـافـ .

نعم خروج تلك الموارد إنما هو على مسلكنا من أن حديث لا تعاد لاختصاص الناسى فحسب . بل يعم الجاهل القاصر إذا كان عمله مستندـاًـ إـلـىـ حـجـةـ شـرـعـيـةـ مـخـالـفـةـ لـلـوـاقـعـ .

وـ أـمـاـ بـنـاءـ عـلـىـ عـدـمـ شـمـولـهـ الـجـاهـلـ كـمـاـ ذـهـبـ إـلـيـهـ شـيخـنـاـ الـإـسـتـادـ «ـ قـدـهـ »ـ وـ أـصـرـ عـلـىـ اـخـتـصـاصـ الـحـدـيـثـ بـالـنـاسـىـ (١*)ـ فـحـسـبـ فـهـىـ أـيـضـاـ مـنـدـرـجـةـ فـيـ مـحـلـ الـكـلـامـ فـيـ أـنـ الـعـمـلـ عـلـىـ طـبـقـ الـحـجـةـ السـابـقـةـ هـلـ يـجـزـىـ عـنـ الـوـاقـعـ ؟ـ لـاـنـ التـرـكـ حـيـنـتـدـ لـاـ يـسـتـنـدـ إـلـىـ النـسـيـانـ حـتـىـ يـجـرـىـ فـيـ الـحـدـيـثـ .

كـمـاـ أـنـ مـحـلـ الـكـلـامـ إـنـماـ هـوـ فـيـاـ إـذـاـ كـانـ بـطـلـانـ الـعـمـلـ مـسـتـنـدـاًـ إـلـىـ اـسـتـكـشـافـ الـمـجـهـدـ أوـ اـسـتـبـاطـ الـمـجـهـدـ الثـانـيـ مـنـ الـأـدـلـةـ بـطـلـانـ الـأـعـمـالـ الصـادـرـةـ عـلـىـ طـبـقـ الـحـجـةـ السـابـقـةـ بـاـنـ يـفـقـىـ بـيـطـلـانـهـ .ـ لـاـ مـاـ إـذـاـ كـانـ مـسـتـنـدـاًـ إـلـىـ الـاحـتـيـاطـ وـأـصـالـةـ الـاشـتـغالـ إـذـ الـحـكـمـ بـيـطـلـانـ الـأـعـمـالـ الـمـتـقـدـمـةـ لـوـ إـسـتـنـدـ إـلـىـ الـاحـتـيـاطـ وـقـاعـدـةـ الـاشـتـغالـ لـمـ يـكـنـ عـدـمـ وـجـوبـ الـقـضـاءـ فـيـ خـارـجـ الـوقـتـ مـوـرـداًـ لـلـكـلـامـ وـالـأـشـكـالـ .

(١*)ـ وـ ذـكـرـ فـيـ وـجـهـ ذـلـكـ مـاـ حـاـصـلـهـ :ـ أـنـ مـوـرـدـ النـيـ وـالـاثـبـاتـ فـيـ الصـحـيـحةـ إـنـماـ هـوـ الـإـعـادـةـ .ـ كـمـاـ تـرـىـ .ـ فـهـىـ إـنـماـ تـدـلـ عـلـىـ نـفـىـ وـجـوبـ الـإـعـادـةـ عـنـ هـوـ مـأـمـورـ بـالـإـعـادـةـ اـمـتـنـانـاًـ وـهـوـ النـاسـىـ لـاـغـيـرـهـ لـعـدـمـ اـمـكـانـ تـكـلـيفـهـ بـالـوـاقـعـ نـفـسـهـ ،ـ فـنـاسـىـ السـورـةـ -ـ مـثـلاًـ -ـ لـاـ يـكـلـفـ بـاتـيـانـهـاـ وـلـاـ يـكـنـ أـنـ يـوـجـهـ عـلـىـ الـأـمـرـ يـقـرـأـهـاـ لـفـرـضـ نـسـيـانـهـاـ وـلـاـ يـكـلـفـ بـالـإـعـادـةـ فـيـقـالـ لـهـ :ـ أـعـدـ صـلـاتـكـ أـوـ لـاـ تـعـدـهـ ..ـ فـيـ هـذـهـ الـمـوـارـدـ يـنـفـىـ وـجـوبـ الـإـعـادـةـ عـنـ النـاسـىـ -ـ فـيـ الـصـلـاةـ -ـ لـالـحـدـيـثـ .ـ

وذلك لأنـه باـمر جـديـد ، وموـضـوعـه الفـوتـ وـمع اـتـيـانـ الـعـملـ فـيـ الـوقـتـ عـلـىـ طـبـقـ الحـجـةـ الشـرـعـيـةـ لـاـيمـكـنـ اـحـراـزـ الفـوتـ بـوـجـهـ لـاحـتمـالـ أـنـ يـكـونـ مـاـتـيـ بهـ مـطـابـقاـ للـوـاقـعـ ، وـمعـ دـعـمـ اـحـراـزـهـ يـرـجـعـ إـلـىـ أـصـالـةـ الـبرـائـةـ عـنـ وجـوبـ القـضـاءـ فـهـذـهـ الصـورـةـ اـيـضاـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـكـوـنـ خـارـجـةـ عـنـ مـحـلـ النـزـاعـ .

فـتـلـخـصـ أـنـ مـوـرـدـ الـكـلامـ هـوـ مـاـ إـذـاـ كـانـ الـعـملـ المـأـتـيـ بهـ عـلـىـ طـبـقـ الحـجـةـ السـابـقـةـ فـاـقـدـاـ لـجـزـ اوـ شـرـطـ رـكـنـيـ يـبـطـلـ الـعـملـ بـالـاـخـلـالـ بـهـ وـكـانـ بـطـلـانـهـ مـسـتـنـداـ إـلـىـ الـافـتـاءـ بـهـ لـاـ إـلـىـ أـصـالـهـ الـاشـتـغالـ وـالـاحـتـيـاطـ .

— وأـمـاـ الـجـاهـلـ الـقـاصـرـ فـهـوـ قـدـ أـخـلـ بـمـاـ أـخـلـ بـهـ وـتـرـكـهـ مـتـعـمـداـ لـاجـتـهـادـهـ أوـ فـتـوىـ مـقـلـدـهـ . وـمـنـ الـواـضـعـ أـنـ تـارـكـ السـوـرـةـ مـتـعـمـداـ لـجـهـلـهـ بـوـجـوبـهـاـ إـنـاـ يـكـلـفـ بـاتـيـانـ الـوـاقـعـ نـفـسـهـ . لـأـنـهـ يـكـلـفـ بـاعـادـتـهـ فـيـقـالـ لـهـ إـقـرـءـ السـوـرـةـ ، لـمـاـ هـوـ الصـحـيـحـ الـمـقـرـرـ عـنـدـنـاـ مـنـ أـنـ الـاـحـكـامـ الـوـاقـعـيـةـ مـشـرـكـةـ بـيـنـ الـعـالـمـيـنـ وـالـجـاهـلـيـنـ وـلـاـ يـقـالـ لـهـ أـعـدـ صـلـاتـكـ . وـمـعـ كـوـنـهـ مـكـلـفـ بـاتـيـانـ بـنـفـسـ الـوـاجـبـ وـالـوـاقـعـ لـاـ يـكـلـفـ بـالـاعـادـةـ لـيـنـيـ عـنـهـ وـجـوبـهـاـ إـذـاـ يـخـتـصـ الـحـدـيـثـ بـالـنـاسـيـ فـحـسـبـ ، وـلـاـ يـكـنـ التـمـسـكـ بـهـ فـيـ الـجـاهـلـ الـقـاصـرـ هـذـاـ .

وـمـاـ أـفـادـهـ «ـقـدـهـ» لـاـ يـعـكـنـتـاـ المسـاعـدـةـ عـلـيـهـ وـذـلـكـ لـاـنـ كـوـنـ الـجـاهـلـ مـكـلـفـاـ بـنـفـسـ الـوـاقـعـ وـإـنـ كـانـ صـحـيـحـاـ كـمـاـ اـفـيدـ إـلـاـ أـنـ ذـلـكـ اـنـاـ هـوـ فـيـاـ اـمـكـنـ التـدارـكـ فـيـ حـقـهـ ، لـاـ فـيـاـ لـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـدارـكـهـ . مـثـلاـ . إـذـاـ تـرـكـ السـوـرـةـ فـيـ صـلـاتـهـ لـعـدـمـ وـجـوبـهـاـ عـنـدـهـ فـدـخـلـ فـيـ الرـكـوـعـ وـقـامـتـ الـحـجـةـ وـقـتـئـنـدـ عـلـىـ وـجـوبـ السـوـرـةـ فـيـ الـصـلـةـ لـمـ يـكـلـفـ بـاتـيـانـ الـوـاقـعـ نـفـسـهـ لـعـدـمـ تـمـكـنـهـ مـنـ التـدارـكـ لـاـنـهـ قـدـ دـخـلـ الرـكـنـ وـمضـىـ مـحـلـ السـوـرـةـ . بـلـ لـابـدـ مـنـ اـيـجـابـ الـاعـادـةـ عـلـيـهـ فـيـقـالـ لـهـ : أـعـدـأـوـلـاـ تـعدـ وـلـاـ يـكـلـفـ بـقـرـائـةـ السـوـرـةـ بـوـجـهـ . وـعـلـىـ هـذـاـ لـاـ مـانـعـ مـنـ شـمـولـ الـحـدـيـثـ لـلـجـاهـلـ كـالـنـاسـيـ لـأـنـهـ اـيـضاـ مـكـلـفـ مـاـ الـاعـادـةـ لـدـيـ ، الـعـقـاـ ، وـالـشـادـعـ قـدـ الغـرـ ، وـحـهـ بـهـ عـنـهـ لـلـامـتـانـ .

فهل مقتضى القاعدة حينئذٍ هو الحكم ببطلان الاعمال الصادرة على طبق الحجة السابقة وعدم كونها مجزئة عن المأمور به الواقع أو أن الامر بالعكس؟ الصحيح هو الاول لأن الصحة إنما تنزع عن مطابقة العمل للمأمور به فإذا فرضنا عدم مطابقتها حكم بطلانه ، والحكم بان غير الواقع مجزء عن الواقع يحتاج إلى دليل ، ولا دليل عليه .

وقد يقال : إن الاجزاء هو المطابق للقاعدة ويستدل عليه بوجوه :

« منها » : أن انكشاف الخلاف اذا كان بقيام حجة معتبرة على الخلاف لا علم يكون الاجتهاد السابق على خلاف الواقع كما هو الحال فيما اذا كان الانكشاف بالعلم الوجدي بالخلاف . بل الاجتهاد السابق كاللاحق فكما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثاني مطابقاً للواقع كذلك يحتمل أن يكون الاجتهاد الاول كذلك فهما متساويان ، وإن كان يجب عليه وعلى مقلديه أن يطبقوا أعماظهم على

والتحصل أنه لو أخل بشيء من أجزاء الصلاة او شرطتها استناداً إلى حجة معتبرة عنده ثم عدل عن اجتهاده وبنى على اعتبار ما زكر في الصلاة لم يجب اعادتها فالحديث يشمل الجاهل الفاجر ايضاً إلا في موارد دل النص على وجوبها كما إذا كبر قاتلاً وكانت وظيفته الجلوس أو العكس لما في موثقة عمار قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسى حتى قام وافتتح الصلاة وهو قائم ثم ذكر . قال : يقعد ويفتح الصلاة وهو قاعد ، ولا يعتد بافتتاحه الصلاة وهو قائم وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسى حتى افتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتح الصلاة وهو قائم ولا يقتدى (ولا يعتد) بافتتاحه وهو قاعد ، المروية في ب ١٣ من ابواب القيام من الوسائل .

الاجتهاد اللاحق دون السابق .

وهذا لاجل أن الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجية الاجتهاد السابق في ظرفه ، لأن اكتشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول كما يأتي بيانه بل يعنى أن السابق يسقط عن الحجية في ظرف الاجتهاد الثاني مع بقائه على حجيته في ظرفه ، وعليه فالتبديل في الحجية من التبدل في الموضوع ومعه لا وجه لبطلان الأعمال المتقدمة المطابقة مع الاجتهاد السابق لفرض أنه متصف بالحجية في ظرف الاجتهاد اللاحق .

وتوصيحة : أن الأحكام الظاهرية وإن كانت كالأحكام الواقعية بحسب الجعل والإنشاء فتجعل الحجية على الحجج والأمرات كما تجعل الحرمة - مثلاً على موضوعاتها على نهج القضايا المحققة فلا يفرق الحال بينها في تلك المرحلة إلا أن الأحكام الظاهرية تغادر الأحكام الواقعية في شيء :

وهو أنه لا يترتب على الأحكام الظاهرية في مرحلة جعلها وانشائها أثر بوجه . بل انشائهما كعدمه ، لأن النتيجة المطلوبة من جعلها إنما هي التجزية والمعذرة وهاتان إنما ترتبان على الحجية الفعلية ولا تتصف الحجية بها - أي بالفعالية - إلا بعد وصولها إلى المكلف صغرى وكبرى بحيث لو وصلته الكبرى دون الصغرى أو العكس لم يكن يترتب على الحجية شئ من التجزية والمعذرة - مثلاً - إذا علم المجتهد أن البيينة حجة في الشريعة المقدسة ، ولم يعلم قيامها على نجاسة موضوع خارجي أو علم بانها قامت على نجاسته إلا أنه لم تصل إليه حجية البيينة لم تكن نجاسة الموضوع المخارجي متنجزة في حقه وإنما هو أمر مشكوك الطهارة والنجاسة فيحكم بظهوره حقيقة .

وعلى الجملة أن التجزية والمعذرة يترتبان على الحجية الواصلة لا على مجرد **الحجية الانشائية** ومن هنا ذكرنا في بعض أبحاثنا أن الأصول العملية والأحكام

الظاهورية مما لا يتحقق له شبهة مصداقية ، حيث أن موضوعها الشك وهو أمر وجداني إما أن يوجد وإما أن لا يوجد في الخارج .

وبعبارة أخرى إن الحجية إن وصلت إلى المكلف بكتابها وصغارها . فلا موضوع للأصل العملى وإن لم تصله بأحدى مقدمتها فموضوع الأصل العملى وهو الشك موجود حقيقةً . مثلاً - إن البينة في المثال إن كانت وصلت حجيتها إلى المكلف بكلتا المقدمتين فلا يتحقق للاستصحاب مجال ، إذ لا شك في نجاسة الموضوع الخارجى حينئذٍ ، وإذا لم تصل جرى فيه الاستصحاب للشك في ظهارته ونجاسته وإذا عرفت أن الحجية متقومة بالوصول ولا أثر لغير الواصلة ظهر أنه لاموجب لاستكشاف عدم حجية الاجتهد السابق عند تبدل الرأى والاجتهد بل الاجتهد الأول متصرف بالحجية في ظرفه ولا يمكن رفع اليد عنه إلا بعد وصول الحجية الثانية فإن بوصولها تسقط الحجية السابقة عن الاعتبار مع بقائهما على وصف الحجية في ظرفها ، لأن الثانية تكشف عن عدم حجية السابقة في ظرفها . وكذلك الحال فيما إذا ظفرنا بما يدلنا على خلاف الاستصحاب الجارى - في المثال - لأنه لا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب في ظرفه . فإنه متصرف بها في وقته وإنما يسقط عنها بالظفر بمادل على الخلاف . ومن هنا قلنا إن انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول والتبدل في الحجية - دائمًا - من التبدل في الموضوع وعلى ذلك لا موجب لعادة الاعمال الصادرة على طبق الاجتهد الأول أو قضائهما لكونها صادرة على طبق الحجة الفعلية في زمانها هذا .

ولا يخفي أن هذه الدعوى وإن كانت صحيحة في نفسها ، لأن الحجية متقومة بالوصول وهذا لا يعني استحالة انشائها فإن امكان انشاء الحجية كإنشاء غيرها من الأحكام الشرعية على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح . بل يعني أن الأمر المرغوب منها وهو التنجيز والتعديل لا يترتب عليها إلا بعد وصولها وفعاليتها

ولا معنى لأنكشاف الخلاف في الحجية وإنما التبدل تبدل في الموضوع كما عرفت .
إلا أن الأجزاء - في محل الكلام - لا يكاد يترتب على الدعوى المذكورة
بوجه وذلك لأن قيام الحجية الثانية وإن كان لا يستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد
الأول - مثلا - في ظرفه إلا أن مقتضاه ثبوت مدلولها في الشريعة المقدسة من
الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر فإذاً العمل المأمور به على طبق الحجية السابقة
باطل لأنه مقتضى الحجية الثانية ومعه لابد من اعادته أو قصائه .

واحتمال المخالفة مع الواقع وإن كان تشرك فيه الحجتان إلا أن هذا الاحتمال
يلغى في الحجية الثانية حسب أدلة اعتبارها ولا يلغى في الأولية لسقوطها عن الاعتبار
ومجرد احتمال المخالفة يكفى في الحكم بالاعادة أو القضاء لأنه لامرأة من معه من العقاب
وحيث أن العقل مستقل بلازوم تحصيل المؤمن فلا مناص من الحكم بوجوب الاعادة
على طبق الحجية الثانية لأن بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب هذا كله في الاعادة .
وأما القضا فهو أيضا كذلك لأن مقتضى الحجية الثانية أن ما أتي به المكلف
على طبق الحجية السابقة غير مطابق للواقع فلابد من الحكم ببطلانه ومعه يصدق
فوت الفرضية وهو يقتضي وجوب القضاء وعلى ذلك لابد من الحكم بعدم الأجزاء
في موارد التبدل في الرأى أو موت المجتهد والرجوع إلى مجتهد آخر بلا فرق في ذلك
بين العبادات والمعاملات بمعنى الأخص أو المعاملات بمعنى العام ولا بين الأحكام
التكليفية والاحكام الوضعية .

و « منها » ما استدل به بعض مشايخنا المحققين « قدھم » حيث ذهب إلى
الأجزاء وعدم انتقاد الآثار السابقة في أمثال المقام واستدل على ذلك في كل من
الاحكام التكليفية والوضعية بوجه وحاصل ما ذكره في رسالة الاجتهاد والتقليد وفي
تعليقته على المكاسب في مسألة ما إذا اختلف المتعاقدين اجتهاداً أو تقليداً في
شروط الصيغة :

أن الاحكام الوضعية - الأعم ممافي موارد المعاملات بالمعنى الاعم والمعاملات بالمعنى الشخصي - إنما تتعلق بحسب الغالب على الاجسام وال الموضوعات الخارجية - كما مر - ومن الظاهر أن الجسم الخارجي لا معنى لقيام المصلحة به حتى يكون الاحكام الوضعية تابعة للمصالح والمسائل في متعلقاتها فلا مناص من أن تكون تابعة للمصالح في جعلها واعتبارها ، فإذا أدت الحجة إلى أن المعاطاة مملكة أو أن الصيغة الفارسية كافية في العقود فقد وجدت المصلحة في جعل الملكية في المعاطاة أو الزوجية في العقد غير العربي وهكذا .

فإذا قامت الحجة الثانية على أن المعاطاة مفيدة للأباحة أو أن العربية معتبرة في الصيغة لم يستكشف بذلك أن الملكية في المعاطاة أو الزوجية في العقد الفارسي غير متطابقين ل الواقع وذلك لأن الاحكام الوضعية لا واقع لها سوى أنفسها والمفروض أنها تتحقق بقيام الحجة الأولية فلا يستكشف بسببها أن جعل الملكية في المعاطاة - مثلا - لم يكن على وفق المصلحة إذ لو لم تكن هناك مصلحة تدعوا إلى جعلها واعتبارها لم يمكن للشارع أن يعتبرها بوجه .

نعم يستكشف بالحججة الثانية أن المصلحة من لدن قيامها إنما هي في جعل الأباحة في المعاطاة لا في جعل الملكية أو أنها في جعل الزوجية في العقد العربي لا الفارسي فقيام الحجة الثانية على الخلاف إنما هو من باب التبدل في الموضوع وليس من باب اكتشاف الخلاف في السابقة باللاحقة ومع كون الثانية موجبة للتبدل في الموضوع لا مناص من الالتزام بالاجزاء في الاحكام الوضعية .

اللهم إلا أن نقول : إن الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية وغير مجعلة في نفسها كما عليه شيخنا الانصاري « قوله » فان حال الوضعيه حينئذ حال التكليفية فيتصور فيها اكتشاف الخلاف كما كان يتصور في التكليفية إلا أنه مما لا يسعنا الالتزام به لما ذكرناه في محله .

وأمّا الأحكام التكليفيّة فهي وإن كانت تابعة للمصالح والمقاصد في متعلقاتها ويتصور فيها كشف الخلاف إلا أن الحجة الثانية إنما يتصف بالحجية بعد انسلاخ الحجية عن السابقة بموت المحتهد أو بغيره من الأسباب فالحجية الثانية لم تكن بمحنة في ظرف الحجة السابقة وإنما حجيتها تحدث بعد سلب الحجية عن سابقتها وإذا كان الأمر كذلك استحال أن يكون الحجة المتأخرة والحادية موحة لانقلاب الأعمال المتقدمة عليها بزمان وهي الأفعال الصادرة على طبق الحجة السابقة حتى بناء على الطريقة .

نعم هي إنما تكون مؤثرة بالإضافة إلى الأفعال التي يصدرها المكلف بعد اتصاف الثانية بالأعتبر ، لأنها لو لم تكن مطابقة معها بطلت أمّا الأعمال الصادرة قبل اتصافها بالحجية فلا يعقل أن تكون مؤثرة فيها بوجه لأن حجيتها حادثة وليس منها عين ولا أثر في ظرف صدور الأعمال المتقدمة كما مرّ بل قد يكون الموضوع للحجية المتأخرة - وهو المحتهد المفترى ببطلان الأعمال المتقدمة - غير متولد في تلك الازمة أو لو كان لم يكن محتهدًا أو كان ولم يكن باعلم ومعة كيف تكون فتواء المتأخرة وجودًا وحجية موجبة لقلب الأعمال السابقة عليها بزمان لتجب إعادةها أو قضائهما .

لأن الاعادة أو القضاء وإن كانا من الأمور المتأخرة عن الحجة الثانية إلا أنهما من لوازم بطلان الأعمال المتقدمة ولا يعقل أن يكون الملوك المؤثر في بطلانها - إى الأعمال السابقة - مخالفتها للحجية المتأخرة ، إذ قد عرفت عدم امكان تأثير المتأخر في المتقدم بل الملوك مخالفتها للحجية السابقة والمفروض عدمها . وعليه لامناص من الالتزام في الأحكام التكليفيّة أيضًا بالجزاء .

ثم إن هذا البيان الذي حررناه في تقرير الأجزاء في الأحكام التكليفيّة يأتي في الأحكام الوضعية بعينه إلا أنها تمتدّ عن التكليفيّة بالوجه السابق الذي قويناه

بما لازيد عليه لانه لا يأتي في التكليفية وهو ظاهر . هذه خلاصة ما أفاده « قده » في الموضعين بتوضيح منا في تقريره .

والجواب عن ذلك أمّا في الأحكام الوضعية فلأتمها وإن كانت تابعة للمصالح في جعلها ولاواقع لها إلا انفسها كما حفظه « قده » ولا يتصور فيها انكشاف الخلاف بعد تحفظها إلا أن الكلام في أنها هل تتحقق من الابتداء أم لم تتحقق وأن المعاطاة الصادرة في الزمان المتقدم هل أفادت الملكية أم لا ، حيث أن المكلف بغضقوط الحجة السابقة عن الحجية واتصاف الثانية بها - وهي التي تدل على أن المعاطاة مفيدة للإباحة - يشك في أن الملكية هل حصلت بالمعاطاة الصادرة منه أم لم تحصل . والحجية الثانية تكشف عن أن الملكية لم تحصل من الابتداء لأنها تخبر عن أن الملكية بسبب المعاطاة غير م拘ولة في الشريعة المقدسة لعدم الفرق في مدلولها بين الزمان السابق واللاحق .

وعليه فحال الأحكام الوضعية حال الأحكام التكليفية بعينها ولا تختص الأحكام الوضعية بوجه .

وأمّا الأحكام التكليفية فلاّن المكلف بعد ما سقطت الحجة السابقة عن حجيتها واتصفت الثانية بالاعتبار يشك في وجوب اعادة الأعمال التي أتي بها على طبق الحجة السابقة أو قضائها إذا لا علم له بمطابقتها الواقع ، وحيث أن الاعادة أو القضاء في ظرف الحجة المتأخرة عمل من أعمال المكلف وهو لا يدرى حكمه فلا مناص من أن يحرز ذلك باحراز أن أعماله السابقة كانت مطابقة للواقع أم لم تكن ، وحيث لم يحرز مطابقتها احرازاً وجدانياً فلابد من أن يحرزها بالحجية التعبدية وليس الحجة عليه هي السابقة لسقوطها عن الاعتبار وليس له أن يعتمد عليها بعد قيام الحجة الثانية فيتعين أن تكون هي الحجة المتأخرة لاعتبارها في حقه وبما أنها تدل على بطالتها وعدم كونها مطابقة مع الواقع فتتجبر إعادتها أو قضائها .

وأمّا ما أفاده من أن الحجة المتأخرة لا يعقل أن تكون مؤثرة في الاعمال المتقدمة عليها غير دليله :

«أولاً» النقض : بما إذا فرضنا رجلين فاسقين تابا واتصفما بالعدالة فشهادتهما ملكية شيء لشخص من ذي أسبوع أو بنجاسته من أول الشهر الماضي أو بزوجية امرأة من السنة الماضية فهل ترد شهادتها ؟ نظرآ إلى أن الشهادة المنصفة بالحجية المتأخرة عن تلك الامور لا يعقل أن تؤثر في الأمور السابقة عليها وكذا إذا صلي فشك في أنه ركع أم لم يركع فبني على أنه قد ركع بقاعدة التجاوز أو بصحة صلاته بقاعدة الفراغ وبعد هذا شهد العادلان اللذان كانا فاسقين حال الصلاة وقد تابا بعد ذلك فإنه قد نقض رکوعاً او رکعة أفلأ يحكم ببطلان الصلاة نظرآ إلى أن حجيـةـ الشهادةـ مـتأخرـةـ عـنـ الصـلاـةـ فـلـاـ توـرـ فيـ الـأـمـرـ المـتـقـدـمـ عـلـيـهـ ؟ !

«وثانياً الحل» : وحاصله أن المراد بأن الحجة المتأخرة لا يمكن أن تؤثر في الاعمال المتقدمة إن كان هو أن الحجة المتأخرة لا تؤثر في بطلانها ولا يقلب الصحيح بطلاناً فلا ينبغي التامل في صحته بل الأمر كذلك حتى في الحجة المقارنة فضلاً عن المتأخرة وذلك لأن المدار في الصحة والبطلان إنما هو مطابقة المأني به مع الواقع وعدمها دون الحجة المقارنة أو المتأخرة - مثلاً - إذا كان المكلّف جنباً وتيمم لعذر ثم أحدهـ بـالـاصـغـرـ وـتـوـضـاـ فـصـلـيـ لـفـتوـىـ مـقـلـدـهـ - ثـمـ بـلـغـ مـرـتـبـةـ الـاجـتـهـادـ فـيـ جـزـمـ مـنـ الـأـدـلـةـ بـأـنـ الـوـظـيـفـةـ هـوـ التـيـمـ حـالـقـدـ دونـ الـوـضـوـءـ أـفـلـأـ يـحـكـمـ بـصـحـةـ صـلـاتـهـ بـدـعـوـىـ كـوـنـهـاـ غـيـرـ مـطـابـقـةـ لـلـحـجـةـ الـمـقـارـنـةـ مـعـ جـزـمـ الـمـكـلـفـ وـاـسـتـكـشـافـهـ أـنـ الـوـاجـبـ الـوـاقـعـ هـوـ الـصـلاـةـ معـ التـيـمـ ؟ـ !ـ فـلـاـ زـرـيبـ فـيـ أـنـ الـمـدارـ فـيـ الصـحـةـ وـالـبـطـلـانـ عـلـىـ مـطـابـقـةـ الـوـاقـعـ وـعـدـمـهـاـ دونـ الـحـجـةـ الـمـقـارـنـةـ أوـ الـمـتأـخـرـةـ فـانـ شـيـئـاـ مـنـهـاـ غـيـرـ مـؤـثـرـ فـيـ الـبـطـلـانـ كـمـ اـفـيدـ .ـ وإنـ اـرـيدـ بـهـ أـنـ الـحـجـةـ الـمـتأـخـرـةـ غـيـرـ مـؤـثـرـ فـيـ الـأـعـمـالـ الـمـتـقـدـمـةـ وـلـوـ بـالـكـشـفـ

عن مطابقتها مع الواقع وعدمها فهو أمر خالف للوجdan ، لأن مدلول الحججه المتأخرة غير مخصوص بعصر فانها تكشف عن أن الحكم الواقعي هو وجوب الصلاة مع التيمم في المثلث دون الصلاة مع الوضوء وهذا لا يختص بعصر دون عصر فالحججه المتأخرة تكشف عن بطلان الأعمال السلبية ووجوب اعادتها أو قصائها ، ودعوى أن الحججه المتأخرة غير مؤثرة في الاعمال السابقة عليها أول النزاع وليس كبرى مسلمة بل قد عرّفت أنها على خلاف الوجدان فإذا أمكن أن تكون الحججه الثانية كاشفة عن مطابقة الاعمال المتقدمة مع الواقع أتى ما قدمناه من أن العامي يشك حينئذ في وجوب الاعادة أو القضاء وإحراز وظيفته يتوقف على استكشاف كون الاعمال السابقة مطابقة ل الواقع وعدمها إلى آخر ما قدمناه فلا نعيد .

و بما سر ذناه يندفع ما ربما يتوهم من أن الحكم بعدم الاجزاء عملاً بالحججه الثانية قر برجع بلا مرجع ، لأن الحججه السابقة كانت حججه في ظرفها كما أن الثانية حججه في ظرفها فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخرى .

والوجه في الاندفاع : أن الحججه السابقة قد سقطت عن الحججه في ظرف الرجوع بخلاف الحججه الثانية وهذا هو المرجح لها على سابقتها .

والمحصل إلى هنا أن القاعدة تقتضي وجوب الاعادة أو القضاء فيها إذا كان العمل المألفي به على طبق الحججه السابقة فقد آجزء ركفي حسبي تدل عليه الحججه الثانية ، وكان بطلان العمل عند المحتمد الثاني من جهة الافتاءه لا من جهة الاحتياط وقاعدۃ الاشتغال .

و « منها » : أن قضاء العبادات السابقة - على كثرتها - أمر عسر و موجب للحرج على المكلفين وهو منفيان في الشريعة المقدسة وذلك لأن العمل على طبق الحججه السابقة قد يطول وقد يقرب طيلة الحياة كما إذا اعدل عن فتوی مقلدہ بموت أو بغيره من الاسباب المسوغة في أواخر عمره و قد مجتمد آيرى بطلان اعماله المتقدمة

ولا شبهة في أن قضاء تلك الأعمال أمر حرجي .

وفيه : أن هذا الدليل لو تم فانما يتم في القضاء ولا يأتي في الاعادة لانه في مثل الصلاة إذا عدل إلى فتوى المحتهد الذي يرى بطلانها - ولم يفت بعد وقت الصلاة - لم يكن في اعادتها حرج بوجهه . نعم قد يتحقق الحرج في الحج لو قلنا بوجوب اعادته والآتيان به مطابقاً لفتوى المحتهد الثاني .

وكيف كان فقد بيتنا في محله أن الحرج كالضرر المتفين في الشريعة المقدسة والمدار فيها إنما هو على الحرج والضرر الشخصيين لأن النوعين ، والحرج الشخصي أمر يختلف باختلاف الموارد والأشخاص فكل مورد لزم فيه من الحكم بوجوب الاعادة او القضاء حرج على المكلف فلا مناص من أن يلتزم بعدم وجوبهما كما إذا لزم منه وجوب قضاء العبادة خمسين سنة - مثلا - وكان ذلك حرجياً على المكلف .

وأما الموارد التي لا يلزم فيها من الحكم بوجوبهما حرج عليه فلا مقتضى للحكم بعدم وجوب الاعادة او القضاء كما اذا بني على أن التيمم ضرورة واحدة فتتم وصلى ثم عدل عن ذلك - غداً - فبني على أنه ضربتان . ومن الواضح أن قضاء عبادة اليوم الواحد مما لا عسر فيه ولا حرج ومعه لا موجب لنفي وجوب الاعادة أو القضاء لانه لازم كون المدار على الحرج الشخصي دون النوعي هذا .

على أن الاستدلال بقاعدة نفي الحرج ليس من الاستدلال في محل الكلام ، لأن البحث إنما هو في موارد قيام الحجۃ التعبیدیة على الخلاف ولا كلام في أن الحرج اللازم من الاعادة أو القضاء لا يختص به ، اذ قد يلزم الحرج في موارد انکشاف الخلاف بالعلم الوجداني فالنسبة بين موردي الكلام والقاعدة عموم من وجه لأن انکشاف الخلاف قد يكون بالحجۃ التعبیدیة ولا تكون الاعادة أو القضاء حرجياً بوجهه . وقد يكونان حرجين ولا يكون الانکشاف بالحجۃ التعبیدیة بل بالعلم الوجداني كما عرفت . وقد يكون الانکشاف بالحجۃ التعبیدیة وتكون الاعادة أو القضاء أيضاً

حرجياً والتحقّص أنّ الا ستدلال بالقاعدة على عدم وجوب الاعادة أو القضاء في مطلق موارد اكتشاف الخلاف غير وجيء .

و « منها » : دعوى الاجماع على أن العمل المأقى به على طبق الحجة الشرعية لا تجب اعادته ولا قضائه اذا قامت حجة اخرى على خلافها . نعم لا اجماع على الاجزاء في الاحكام الوضعية عند بقاء موضوعها إلى ظرف الحجة المتأخرة كما إذا ذبح حيواناً بغير الحدید - بجوازه على رأي مقلده - ثم عدل إلى فتوى من لا يرى جوازه - والذى يحتج بها - أو أنه اشتري داراً بالمعاطاة ولا يرى الجهد الثاني انعقاد البيع بها لاشترطه الصيغة في صحته إلى غير ذلك من الموارد .

والجواب عن ذلك أن الأجماع المدعى لو كان محصلاً لم يكن نعتمد عليه لما يأتي بيانه فما ظنك بما إذا كان أجماعاً منقولاً بالخبر الواحد و «سره» أن تحصيل الأجماع في المسألة دونه خرط القتاد، إذ كيف يمكن استكشاف قوله - ع - في المقام ولم يتعرض أكثر الأصحاب للمسألة ولم يعنونوها في كلامتهم؟

هذا على أنا لو سلمنا اتفاقهم أيضاً لم يمكننا الاعتماد عليه لأنّا نعلم أو نظن
ولا أقل من أننا نتحمل استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستند إليها في المقام ومعه
لا يكون الإجماع تعبدياً كائفاً عن قوله - ع -

و « منها » : السيرة المبشرية بدعوى أنها جرت على عدم لزوم الإعادة أو القضاء في موارد العدول والتبدل في الاجتهاد حيث لانستعهـد أحداً يعيد أو يقضى ما أتى به من العبادات طيلة حياته إذا عدل عن رأيه أو عن قتوى مقلده وحيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فــلامناص من الالتزام بالجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء عند قيام حجة على الخلاف .

وفيه : أن موارد قيام الحجۃ على الخلاف وبطلان الاعمال الصادرة على طبق
الحجۃ الأولیة - كما إذا كانت فاقدة لرکن من الأدلة - من القلة بعکان ولیست

من المسائل عامة البلوي، ليستكشف فيها سيرة المشرعة وأنهم بنوا على الأجزاء في تلك الموارد أو على عدمه.

على أننا لو سلمنا استكشاف السيرة بوجه فن أين يمكننا احراز اتصالها بزمان الموصومين - ع - إذ لا علم لنا بأن شخصاً واحداً فضلاً عن جماعة الفقير العامل في عصرهم - ع - وبنى على علم اعادة الأعمال المتقدمة ولم يردع عنه الإمام - ع - حق نستكشف اتصال السيرة بزمانهم وكونها مضافة عندهم عليهم السلام ومن الممكن أن تكون السيرة مستندة إلى فتوى جماعة من الفقهاء «قدس الله أسرارهم» والذي يوقفك على ذلك أن المسألة لو كانت عامة البلوي في حصرهم - ع - لسئل عن حكمها ولو في رواية واحدة وحيث لم ترد اشاره إلى المسألة في شيء من النصوص فنستكشف بذلك أن كثرة الابتلاؤ بها إنما حدثت في الاعصار المتأخرة ولم يكن منها في عصرهم - ع - عين ولا أثر فالسيرة على تقدير تحقيقها غير محظوظة الانفصال بعصرهم ولا سبيل معه إلى احراز أنها مضافة عندهم - ع - أو غير مضافة .

والخلاصة أن مقتضى القاعدة وجوب الاعادة أو القضاء عند قيام الحاجة على الخلاف أليهم إلا في الصلاة إذا كان الالحاد بغير الوقت والقبلة والركوع والسجود والظهور وذلك لحديث لاتعاد على ما هو الصيغ من شموله للجاهل القاصر أيضاً كما تقدم .

٦ - هل الاصغر التوبة في عرض واحد ؟

هل الاجتهاد والتقليد والاحتياط في عرض واحد وأن يتمكن من أحدها يتمكن من الامتناع الآخرين أو أنها أمور متربطة ولا تصل التوبة إلى واحد منها إلا بعد تعذر الامر السابق عليه ؟

الكلام في ذلك يقع في جهات :

« الاولى » :

أن المتمكن من الاجتهد والتقليد هل له أن يمثل بالاحتياط فهو في عرض الأولين أو أنه في طولها؟

يأتي تحقيق ذلك عند التكلم على مشروعية الاحتياط ونبين هناك أن الاحتياط والامتثال الاجهالي في عرض الامتنال الفضلي بالاجتهد أو التقليد والمكلف مغير بينهما في مقام الامتنال فلا تقدم لها على الاحتياط.

« الثانية » :

أن المتمكن من الاحتياط هل له الامتنال بالتقليد او الاجتهد وتأتيها في عرضه أو أن الامتنال بها إنما هو في فرض العجز عن الاحتياط بمعنى أنها في طول الامتنال به؟

قد يحتمل في المقام أن الاحتياط أعني الاتيان بجميع المحتملات الموجبة القطع بالامتنال مقدم على الاجتهد والتقليد لعدم كونها موجبة للجزم بامتنال الحكم الواقعى وخاتمة الامر أنها يوجبان الظن به ، ولا شبهة في أن الامتنال القطعى مقدم على الظن لدى العقل وان كان القطعى اجمالياً والظنى تفصيلياً .

ويدفعه : أن الشارع بعد ما نزل الأدلة الظنية منزلة العلم بأدلة اعتبارها لم ير العقل أي فرق بين الامتنال الموجب للقطع الوجدي بالفراغ بالاتيان بجميع المحتملات وبين الامتنال القطعى التعبدى بالاتيان بما قامت الحجة على وجوبه هذا إذا كان الاحتياط امراً سائغاً واماًوراً به شرعاً . وأما اذا كان مبغوضاً لاستلزم اهـ الاخـلاـل بالـنـظـام أو لم يكن مأموراً به لكونـهـ عـسـراً أو حـرجـياً فـلاـ اـشـكـالـ فيـ عـدـمـ كـفـایـةـ لـلـامـتنـالـ اوـ عـدـمـ وـجـوـبـ اـخـبـارـهـ وـمـعـهـ لـابـدـ مـنـ الـاجـهـادـ اوـ التـقـلـيدـ .

« الزائنة » :

أن الاجتہاد هل هو مقدم على التقليد أو أنها في عرض واحد؟
لا شبهة في عدم وجوب التصدى لتحصیل ملکة الاجتہاد لما يأتى - قریباً -
من أن الاجتہاد ليس بواجب عینى على المكلفين بل المكلف له أن يرجع إلى فتواى
من يجوز تقليده ، لأنه مقتضى اطلاق دلة التقليد ، وللسيرة العقلائيّة - المضافة
بعدم الردع عنها في الشريعة المقدسة - الجارىة على رجوع الجاھل إلى العالم وإن كان
ممكناً من تحصیل العلم بالمسألة فالتقليد وتحصیل الاجتہاد في عرض واحد . هذا
في غير الواحد للملکة .

وأمّا من له ملکة الاستنباط إذا لم يتصد للاجتہاد بالفعل فهل له التقليد من
غيره أو يتبعن عليه الاجتہاد ؟ تقدم تفصیل الكلام في ذلك عند التكلم على اقسام
الاجتہاد وقلنا ان من له الملکة لا يجوز له الرجوع إلى فتواى غيره وذلك :
لأن مقتضى العلم الاجمالي تنجز الاحکام الواقعية على من له ملکة الاجتہاد فلا بد
عليه من الخروج عن عهدة التکاليف المنجزة في حقه وتحصیل المؤمن من العقاب
ولاندرى أن فتواى الغير حجة في حقه وان عمله على طبقه مؤمن العقاب لأننا نتحمل
أن يجب عليه العمل على فتواى نفسه ونظره ومع الشك في الحجية يرجع إلى أصلالة
عدم الحجية كما برهنا عليه في محله وهذا بخلاف الفاقد للملکة لعدم احتیاط وجوب
الاجتہاد في حقه لما مرّ من أن الاجتہاد واجب كفائى وليس بواجب عینى
على المكلفين .

٧ - عکم الاجتہاد في قسم

قد ظهر مما سردناه أن الاجتہاد الذي هو عدیل الاحتیاط والتقليد واجب

عقلى وانه لا يتصرف بالوجوب الشرعي : النهى أو الغيرى أو الطريقى . أللهم إلا بمعنى المعدريه على تقدير الخطأ . هذا في موارد وجود العلم الاجمالي المنجز للاحكام نعم الاجتهد في غير موارد العلم الاجمالي والامارات واجب طريق لأنه منجزٌ الواقع حيث لامنجز سواه ، وكذلك الحال في التقليد والاحتياط .

وأما الاجتهد في نفسه فهو واجب نفسي كفائي لوجوب التحفظ على الاحكام الشرعية وصيانتها عن الاندرس وان شئت قلت إن الاجتهد بالنظر الى أعمال نفس المجتهد واجب عقلى والامر به ارشادى لامحالة .

فإذا فرضنا أن المكلف يتمكن من التقليد والاحتياط تخbir بين الامور الثلاثة كما اذا فرضنا عدم تمكنه منها بأن لم يكن هناك مجتهد حي يجوز تقليده ، ولم يجز تقليد الميت ابداً ، وكان الاحتياط خلاً للنظام او المكلف لم يعلم كيفية تعين عليه الاجتهد .

واما بالنظر الى رجوع الغير اليه فهو واجب على المكلفين وجوباً نفسيأً كفائيأً لبداعه ووجب حفظ الشريعة المقدسة عن الاندرس والاندرس . ومن الظاهر أن إهمال الاحكام الشرعية وترك التصدى لاستنباطها في كل عصر يؤدى إلى انحلالها واضطحالها لانه لا سبيل إلى تحصيلها وامتثالها حينئذ غير التقليد من العلامة الاموات ويأتى في محله أن تقليد الميت ابداً أمر غير مشروع . أو الاحتياط ولكنه أيضاً لا سبيل اليه :

لان الاحتياط لا يمكن الا زابه في بعض الموارد لعدم امكانه كوار ددوران الامر بين المخذولين ، او لعدم معرفة العامي كييفيته وطريقه ، او لاستلزماته العسر والخرج بل اخلال النظام ، او لاحتمال عدم مشروعيته كما اذا كان محتمل الوجوب عبادة واحتمل المكلف عدم جواز امتثالها بالاحتياط عند التمكن من امتثالها التفصيلي بالاجتهد او التقليد فان المكلف لا يتمكن معه من الاحتياط لأن يحرز مشروعيته

بالتقليد أو الاجتهد .

نعم لا اثر للاجتهد في خصوص تلك المسألة بالإضافة إلى الحكم بجواز الرجوع إليه ، لأنه وإن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيرة لا محالة ، إلا أن مقتضى الأدلة الفقظية عدم جواز الرجوع إليه لعدم صدق عنوان الفقيه أو العالم بالاحكام بمجرد الاجتهد في مسألة واحدة كما قدمناه في الكلام على اقسام الاجتهد نعم له اثر بالإضافة إلى عمل نفسه ، لأن للمكلفين ي العمل على طبق نظره واجتهاده فيما استنبطه من الاحكام .

إذا الاجتهد صيانة للاحكام عن الاندراس واحتفاظ على الشريعة المقدسة عن الاصح حلال وهو واجب كفائي وإلى ذلك اشار سيدحانه بقوله عز من قائل : وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرُون (١*)

حيث دل على أن كل طائفة من كل فرقة مأمور بالتفقه وتحصيل الاحكام الشرعية وتبلغها للمجلهرين فهي ظاهرة الدلالة على وجوب تحصيل الاحكام الشرعية كفائيًّا ، وبيؤيد ما ذكرناه ماورد من الاخبار في تفسير الآية المباركة فيراجع (٢*) وكيف كان فقد دلتنا الآية المباركة على عدم كون الاجتهد واجبا عيناً على المكلفين كما هو المنسوب إلى جمع من الاقمين وفقهاء حلب قدس الله أسراروهم ، على أنه عسر على المكلفين بل دونه خرط القناد مضافا إلى قيام السيرة على الرجوع إلى فتوى الرواة وغيرهم من العالمين بالاحكام حتى في عصرهم - ع - من غير رد عنها بوجه هذا تمام الكلام في الاجتهد ويقع الكلام بعد ذلك في الاحتياط والتقليد

(١*) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(٢*) راجع ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(مسألة ٢) الأقرى جواز العمل بالاحتياط (١) مجتهداً كان أولاً.

صامت الامانات

(٤) يقع الكلام في ذلك تارة في المعاملات وأخرى في العبادات :
 أمّا المعاملات فلا شبهة ولا خلاف في جواز الاحتياط بل في حسنِه في المعاملات
 بالمعنى الأعم كما إذا احتاط في تطهير المتنجس بالغسل مرتين لشكه في أنه هل
 يظهر بالغسل مرة واحدة أو يعتبر فيه التعدد ؟ ولأنَّه مخالفًا في الاحتياط في مثله
 سواءً كان المكلف متيمكناً من الامثال التفصيلي وتحصيل العلم بالحال أم لم يكن .
 سواءً كان الاحتياط فيها مستلزمًا للتكرار أم لم يكن .

وأمّا المعاملات بالمعنى الأخص أعني العقود والابياعات فالظاهر أن الاحتياط فيها كالاحتياط في المعاملات بالمعنى العام وانه أمر حسن لا شبهة في مشروعيته - مثلاً - إذا شئت المكلف في أن الطلاق هل يجوز أن يكون بالجملة الفعلية كحقيقة الصيغة بان يقول : طلقتك ، أو أنه لابد أن تكون بالجملة الاسمية بان يقول : انت طلقني أو زوجتي طلق فلا مانع من أن يجمع بين الصيغتين ويختار بالتقرار .
نعم قد يستشكل في الاحتياط في المقام اعني المعاملات بالمعنى الأخص بان الانتشاء يعتبر فيه الجزم به ولا يتحقق هذا بالاحتياط لانه لا يدرى حين قوله : طلقتك - مثلاً - أن ما أراده من الطلاق هل يحصل به أو لا يحصل فلا يمكن أن يكون جازماً بانشاء الطلاق بالاحتياط .

ويندفع : بان الانشاء على ما حققناه في محله عبارة عن ابراز الاعتبار النفسي بميزة ، ولا شبهة في أن المتكلم يقوله : طلقتك قد قصيده ابراز ما اعتبره في نفسه من يينونة زوجته واطلاقها من جهة فهو جازم بالانشاء حينئذٍ ولا تردد له في نيته وانما يشك في امر آخر خارج عن انشائه وهو امضاء الشارع وحكمه بصحة

(التنبيح)

طلاقه ومن البداهي انه أمر آخر غير راجع إلى انشائه الطلاق .
نعم لو كان متربداً في انشائه كما إذا قال : بعتك هذا المال إن كان اليوم
جمعة لقلنا ببطلانه وان تتحقق شرطه بان كان اليوم جمعة واقعاً وذلك لأن الشك في
أن اليوم جمعة يسبّب الشك في أنه هل باع ماله أم لم يبع ومع عدم علمه ببيعه لامعنى
لأن يكون جازماً بما قصده في نفسه من البيع والتمليك .

فالملخص أن الاحتياط في كل من المعاملات بالمعنى العام والمعاملات بالمعنى
الخاص مما لا تأمل في جوازه وحسنه وأمّا العبادات أعني الامور المعتبر فيها قصد
القربة والامثال فيقع الكلام فيها في مقامين :

« أحدهما » : في جواز الاحتياط غير المستلزم للتكرار .

و « ثانيةها » : في جواز الاحتياط المستلزم للتكرار .

« أمّا المقام الأول » : فالصحيح أن العبادات كالمعاملات يجوز فيها
الاحتياط ولو مع التمكّن من الامثال التفصيلي وتحصيل العلم بالامر به كما اذا شكل
في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو في وجوب السورة في الصلاة فانه يجوز أن
يحتاط بالآتيان بما يحتمل وجوبه اذا الامثال الاجمالي كالتفصيلي على ما يأتي تحقيقه
ان شاء الله هذا ،

وقد يقال : بعدم جواز الاحتياط مع التمكّن من الامثال التفصيلي في العبادات
نظرآً إلى احتمال وجوب قصد الوجه والتميز ، ولا يمكن اتيان العبادة بقصد الوجه
متميزة عن غيرها بالاحتياط . وعمدة القائلين باعتبارهما هم المتكلمون بدعوى أن
العقل مستقل بحسن الاتيان بالامر به بقصد الوجه متميزة عن غيره وأنه لا حسن
في العمل الفاقد للامرین .

ويدفعه : أن اعتبار الامرین في الواجبات يحتاج الى دليل ولا دليل عليه اذا
لو كانوا معتبرين في الواجبات لاشاروا عليهم السلام الى اعتبارهما في شيء من روایاتهم

لكرة الابتلاء بها ، فلن عدم ورود الامر بها في الاخبار يستكشف عدم وجوبها واقعاً هذا .

ولو شككنا في وجوبها فاصالة البراءة تفضي بعدم اعتبارها في الواجبات . على أن الدعوى المقدمة لو ثبتت فانما يتم في الواجبات النفسية . وأما الواجبات الضمنية فلا تأتي فيها بوجه لأن الحسن المدعي إنما هو في الآيات بمجموع الأجزاء والشرط بقصد الوجه والتمييز لافي كل واحد واحد من الأجزاء إذاً لامانع من الآيات بشيء مما يحتمل أن يكون واجباً ضمنياً بالاحتياط وإن كان فاقداً لقصد الوجه والتمييز ثم إن لشيخنا الاستاذ «قد» تفصيلاً في المقام ذكره في دورته الأخيرة وتوسيعه أن العمل العبادي قد نعلم بتعلق الامر به ونشك في وجوبه واستحبابه وهذا لاشكال في جواز الاحتياط فيه لامكان الآيات فيها بالعمل بداعي امر المولى للعلم بوجوده وتعلقه بالعمل وإن لم نعلم انه واجب أو ندب . نعم لا يمكننا الآيات به بقصد الوجه إلا أنه غير معتبر في العبادات .

وقد نعلم أن العمل عبادي بمعنى أنه على تقدير تعلق الامر به يعتبر أن يوقى به بقصد القرابة من غير أن نعلم بكونه متعلقاً للامر كما في الفرض السابق بان نشك في أنه هل تعلق به الأمر الوجب أو الندب أم لم يتعلقاً . وهذا كما في الوضوء بعد الغسل في غير غسل الجنابة حيث أن الوضوء فعل عبادي يعتبر فيه قصد القرابة قطعاً إلا أنا نشك في انه هل تعلق به امر في المقام ام لم يتعلقاً وأفاد أن في أمثل ذلك لا مجال لل الاحتياط بان يوقى به رجاء مع التمكن من الامتناع التفصيلي والعلم بالامر به .

وهذا لا لاعتبار قصد الوجه والتمييز لما تقدم من عدم اعتبارها في الواجبات بل لما افاده من أن الامتناع الاجمالي والاحتياط إنما هو في طول الامتناع التفصيلي لاعتبار أن يكون التحرك والابتعاث في الواجبات العبادية مستندآ إلى تحريك المولى وبعثه ولا يتحقق هذا مع الاحتياط لأن الداعي للمكلف نحو العمل والآيات به حينئذ

ليس إلا احتمال تعلق الامر به فالانبعاث مستند الى احتمال البعث لا الى البعث نفسه فع المتمكن من الامتنال التفصيلي والعلم بالواجب لا تصل النوبة الى الاحتياط . ثم لو شككتنا في ذلك ولم ندر أن الامتنال الاجمالي والاحتياط في عرض الامتنال التفصيلي أو في طوله بمعنى أن الانبعاث يعتبر أن يكون مستندا الى الامر جزما أو أن الانبعاث اذا استند الى احتمال الامر ايضا يكفي في الامتنال فلا مناص من أن يرجع الى قاعدة الاشتغال لأنه من الشك في كيفية الاطاعة والامتنال وأنه لابد أن يكون تفصيليا أو يكفي فيه الاحتياط فان العمل عبادي - على تقدير وجوبه - فإذا شك في كيفية طاعته لابد من الاحتياط . وقصد القرابة والتعبد وان كان مأموراً في المتعلق شرعاً عنده وعندنا والشك في اعتباره من الشك في الاقل والاكثر إلا أن اعتبار قصد القرابة اذا كان معلوماً في مورد وشك في كيفية طاعته فهو يرجع الى الشك في التعيين والتخيير وهو مورد لقاعدة الاشتغال وبذلك منع جواز الاحتياط فيها اذا استلزم التكرار وزاد ان العلم بالتكليف موجود في مورده فلا بد من الخروج عن عهده بغير اه العقل طاعة .

والجواب عنه انا لا نشك في أن الامتنال الاجمالي في طول الامتنال التفصيلي او في عرضه بل نجزم بانهما في عرض واحد و « سره » أن الفارق بين العبادة و غيرها أن العمل العبادي لابد أن يؤتى به مضافاً إلى المولى سبحانه بخلاف التوصل لان الغرض منه إنما هو ذات العمل من غير لزوم الاضافة إلى الله . والاضافة الى الله سبحانه قد تتحقق بالآيات بالتأمر به على وجه التفصيل وقد يتتحقق بالآيات به على وجه الاجمال لانه ايضا نحو اضافة إلى الله ، ومن هنا لا يشترط العقلاء في العمل بالاحتياط أن لا يمكن المكلف من العمل بالواجب والآيات به على وجه التفصيل وذلك لأنهم ببابك فلو سئلتهم عن أن العبد اذا أتي بالعمل رجاء لاحتماله انه مطلوب لسيده فهل يعد ممثلاً او انه لم يتمثل لفرض كونه متمكناً من الآيات

لَكُنْ يُجَبُ أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِكِيفيَّةِ الاحْتِيَاطِ بِالاجْتِهَادِ أَوِ التَّقْليِيدِ (١) .

بَهُ عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ؟ تَرَى أَنَّهُمْ مُتَفَقُونَ عَلَى أَنَّهُ اطْاعَةُ وَانْقِيَادُ لِلْسَّيِّدِ .
إِذَاً الامْتِنَالُ الْاجْمَالِيُّ فِي عَرْضِ الْامْتِنَالِ التَّفْصِيليِّ لِأَفْيَ طَولِهِ هَذَا .
عَلَى أَنَا لَوْ شَكَّنَا فِي ذَلِكَ فَالْمَرْجُعُ هُوَ الْبَرَائَةُ دُونَ الْاشْتِغالِ ، إِذَا لَا شَكٌ
لَنَا فِي مَفْهُومِ الْعِبَادَةِ ، وَإِنَّا الشَّكَّ فِي وَاقْعِهَا وَمَا يَتَصَفُّ بِهِ الْعَمَلُ بِالْعِبَادَةِ فَرَجُعٌ
الشَّكُّ حِينَئِذٍ إِلَى أَنَّ الشَّارِعَ هُلْ اعْتَبَرَ فِي مَتَعْلِقِ الْأَمْرِ التَّحْرِكُ عَنْ تَحْرِيكِهِ مَعَ الْمُمْكِنِ
مِنَ الْعِلْمِ بِالْوَاجِبِ أَوْ أَنَّهُ اعْتَبَرَ الْأَعْمَمَ مِنَ التَّحْرِكِ عَنْ تَحْرِيكِهِ وَالتَّحْرِكُ عَنْ احْتِمَالِ
الْأَمْرِ وَالْتَّحْرِيكِ فَالْجَامِعُ بَيْنَ الْاحْتِمَالَيْنِ وَهُوَ لِزُومِ الْآتِيَانِ بِالْعَمَلِ بِقَصْدِ الْامْتِنَالِ
مَعْلُومٌ وَاعْتَبَارٌ كَوْنِهِ عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ أَعْنَى اعْتَبَارِ كَوْنِ التَّحْرِكِ مُسْتَنْدًا إِلَى تَحْرِيكِ
الْمُوْلَى مُشْكُوكًا فِيهِ وَمَعْهُ . يَرْجُعُ إِلَى الْبَرَائَةِ عَنْ اعْتَبَارِ مَا يُشَكُّ فِيهِ بِنَاءً عَلَى مَا هُوَ الصَّحِيحُ
عَنْدَنَا مِنْ جُرْبَيَانِ الْبَرَائَةِ فِي مَوَارِدِ دُورَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ التَّعْيِينِ وَالتَّخْيِيرِ .
وَالنتِيجةُ أَنَّ الاحْتِيَاطَ أَمْرٌ جَائزٌ فِي الْعِبَادَاتِ بِالْأَفْرَقِ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْاسْتِقْلَالِيَّةِ
وَالْفِصْنِيَّةِ ، وَلَا بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ أَصْلُ الْحَبْوَبِيَّةِ مَعْلُومًا وَمَا إِذَا لَمْ تَكُنْ هَذَا كَلْمَهُ
فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ .

«وَأَمَّا الْمَقَامُ الْثَّانِي» : أَعْنَى مَا إِذَا كَانَ الاحْتِيَاطُ فِي الْعِبَادَةِ مُسْتَنْدًا لِلتَّكَارِ فَيَأْتِي
عَلَيْهِ الْكَلامُ عِنْدَ تَعْرِضِ الْمَانِنِ لِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْرَّابِعَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

(١) يُشَرِّطُ فِي الْعَمَلِ بِالاحْتِيَاطِ الْعِلْمُ بِمَوَارِدِهِ وَكِيفِيَّاتِهِ بِالاجْتِهَادِ أَوِ التَّقْليِيدِ
لَأَنَّهُ لَوْلَا هُمْ يَتَحَقَّقُ الاحْتِيَاطُ الْمُؤْمَنُ مِنَ الْعِقَابِ فَإِنَّ الاحْتِيَاطَ فِي انْفَهَالِ الْمَاءِ الْقَلِيلِ
بِالْمُنْتَجَسَاتِ يَقْتَضِي التَّعْجِيبَ عَنِ الْمَاءِ الْقَلِيلِ الَّذِي لَا قُلَّهُ مُشَنْجَسٌ وَغَيْرُهُ مُشَنْجَسٌ . فِي
رُفعِ الْحَبْثُ أوِ الْحَدِيثِ .

فَلَوْ اصْلَبَ هَذَا الْمَاءَ ثُوبَ الْمَكْلُفِ - مَثَلاً - فَقْتَضَى الاحْتِيَاطَ عِنْدَ انْخِصارِ

(مسألة ٣) قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجباً و كان قاطعاً بعدم حرمته (١) وقد يكون في الترك ، كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعاً بعدم وجوبه (٢) وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار ، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القسر أو التما (٣) .

الثوب به - بناء على وجوب الصلاة عارياً عند انحصر الشوب بأن يكرر الصلاة بان يصلى عارياً تارة وفي ذلك الثوب اخر وليس مقتضى الاحتياط أن يوقى بالصلاحة عارياً فبحسب من جهة الاجتناب عن الماء الملائقي للمنتجمس وما أصابه ذلك الماء .

وإذا فرضنا في المثال أن الوقت لم يسع لتكرار الصلاة كشف ذلك عن عدم قابلية الحال الاحتياط ووجب الامتناع تفصيلاً بتحصيل العلم بالمسألة .
ولوانحصر الماء بالماء القليل الذي لاقاء المنتجمس فظاهر الحال يقتضي الاحتياط بالجمع بين التيمم والوضوء بذلك الماء المشكوك في طهارته .

إلا أن هذا الاحتياط على خلاف الاحتياط لأن الماء على تقدير نجاسته تستبعن تنجمس اعضاء الوضوء ونجاسة البدن مانعة عن صحة الصلاة فلا مناص في مثله من الامتناع التفصيلي بتحصيل العلم بالمسألة وجداناً أو تعبداً لعدم امكان الاحتياط فيه فعرفة موارد الاحتياط وكيفياته مما لا بد عنه عند الاحتياط .

- (١) كما في الدعاء عند رؤية الملال؛ لاحتياط وجوبه مع القطع بعدم حرمته .
- (٢) كما في شرب التن لاحتياط حرمته مع القطع بعدم وجوبه ، لانه لم يكن موجوداً في عصرهم - ع - او لو كان فلا يحتمل وجوبه جزءاً .
- (٣) او ان وظيفته الظهر او الجمعة وهكذا .

ثم إن ذلك قد يكون في عمليين مستقلين كما مثل وقد يكون في عمل واحد

(مسألة ٤) الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزمًا للتكرار (١)
وأمكن الاجتهاد أو التقليد .

كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر والاختفات كما في صلاة الظهر يوم الجمعة للأمر بالاجهار فيها في جملة من الأخبار . ومقتضى الاحتياط حينئذ أن يكرر القراءة فيها مرتين فيقرأها اختفاتاً - تارة - واجهاراً - أخرى - ناوياً في أحدهما القراءة المأمور بها وفي ثانيةها عنوان القرآن بجواز قراءة القرآن في الصلاة هذا .

وقد يكون الاحتياط في الجمع في الترك كما إذا علم بحرمة أحد فعلين فان الاحتياط يقتضي تركهما معاً وقد يكون في الجمع بين الاتيان بحاد الفعلين وترك الآخر كما اذا علم اجمالاً بوجوب الاول او حرمة الثاني وهذان لم يتعرض لها الماقن « قده » .

(١) كما اذا تردد الواجب بين القصر والتام او الظهور والعصر او غيرهما من الامثلة فهل يجوز فيه الاحتياط بالتكرار مع التمكّن من الامتنال التفصيلي بتحصيل العلم بالواجب أو لا يجوز ؟

قد يقال : بعدم الجواز نظراً إلى أنه محل بقصد الوجه والتميز ومناف للجزم بالنسبة ولأن التحرك عن الأمر الجزمي وامتنال الأمر تفصيلاً في مرتبة سابقة على التحرك عن احتماله كما يراه شيخنا الاستاذ « قده » ومع الشك في انهما عرضيان أو أن الثاني في طول الأول يرجع إلى قاعدة الاشتغال ومقتضاه عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكّن من الامتنال التفصيلي .

وهذه الوجوه قد قدمنا عنها الجواب ولا حاجة إلى إعادتها . بل لو سلمناها في الاحتياط غير المستلزم للتكرار لم نتمكن من تعميمها في الاحتياط المستلزم للتكرار بوجه ووجه فيه :

أن الجزم بالنسبة لو قلنا باعتباره وإن كان لا يفرق في ذلك بين الاحتياط

المستلزم للتكرار . وغير المستلزم له لعدم تمكن المكلف من الجزم به اعم الاحتياط إلا أن الوجهين الباقين لا يجريان في الاحتياط المستلزم للتكرار وذلك لأن المكلف إنما يأتي بالواجب المردود بين الفعلين لوجوبه بحيث لو لا كونه واجباً لم يأت بشيء من المحتملين فقصد الوجه أمر ممكناً في المقام لأن معناه أن يوتى بالعمل لوجوبه أو استحبابه وقد عرفت أن المكلف إنما يأتي بالعمل لوجوبه .

نعم الاحتياط المستلزم للتكرار فاقد للتمييز ، اذا لا يمكن معه تمييز أن أي منها واجب وأيها مستحب أو مباح . كما أن المكلف إنما ينبع إلى الآتيان بالواجب المردود بين الفعلين عن الامر الجزئي المتعلق به وغاية الأمر أنه لا يتمكن من تطبيق الواجب على المأني به ، لا أنه ينبع إلىه عن احتمال الامر وذلك للعلم بوجوب أحدهما على الفرض فهذا الوجهان لا يأتيان في المقام .

نعم قد يستشكل في الاحتياط في العبادات اذا كان مستلزمأً للتكرار بان الاحتياط بالتكرار يعنى العقلاء لعباً وعيثأً بامر السيد إذا المكلف مع قدرته على تحصيل العلم بواجبه - وجداناً او تعبدأً - وتمكنه من الآتيان به من غير ضر ضميمة يأتي به مع الضهايم في ضمن أفعال متعددة وما كان عبيثأً ولعباً كيف يمكن أن يقع مصادقاً للامثال لأن اللعب والعبث مذمومان والمذموم لا يقع مصادقاً للمأمور به والمحبوب .

ويندفع : بان الاحتياط مع التكرار ليس من اللغو والعبث عند تعلق الغرض العقلائي به كما إذا توقف تحصيل العلم بالواجب والامثال التفصيلي على معونة زائدة كالمشى إلى مكان بعيد للمطالعة أو السؤال عن قلده ولاجل القرار عن تحمل المشقة بحتاط ويشمل بالإجمال ومهه كيف يكون تكراره لغوأً وعيثأً لدى العقلاء !؟ على أنه إذا عد في مورد لعباً وعيثأً كما إذا فرضنا أن القبالة اشتهرت بين أربع جهات والمكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة من غير صعوبة إلا أنه أراد

(مسألة ٥) في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتمداً أو مقلداً (١) لأن المسألة خلافية .

العمل بالاحتياط فاتى بالصلة إلى أربع جهات أى كررها أربع مرات ، ولا سيما إذا ترددت صلاة بين القصر وال تمام لأن الاحتياط حينئذ إنما يتمتحقق بالاتيان بثمان صلوات ، وإذا فرضنا أن ثوبه الطاهر أيضاً من دين ثوبين ثوبين بلغ عدد الصلوات المأني بها ستة عشر ، كما أنها لو فرضنا تردد المسجد أيضاً بين شيئاً لا يصح السجود على أحدهما أو كان نجسـاً - مثلاً - بلغ عدد الصلوات المأني بها احتياطاً اثنين وثلاثين . وقلنا ان تكرار صلاة واحدة اثنين وثلاثين مرة مع الممكن من الامتنال التفصيلي والاتيان بالواجب منها عبث ولعب .

لم يمنع ذلك من الحكم بصحة الامتنال لأن الواجب من الامتنال إنما يتمتحقق بواحدة من تلك الصلوات وهي الصلاة الواقعة إلى القبلة في التوب والمسجد الطاهرين وهي صلاة صحيحة لا لعب فيها ولا عبث وإنما هبها في طريق احراز الامتنال لا أنها في نفس الامتنال فالصحيح جواز الاحتياط في العبادات وإن كان مستلزمـاً للتكرار وعليه فيجوز ترك طريق الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط استلزم التكرار أم لم يستلزم .

(١) لأن جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعية التي لا تحتاج إلى الاجتهاد والتقليد وإنما هو مورد الخلاف فلا مناص في الاستناد إلى الاحتياط من تحصيل الفعل بجوازه ومشروعته اجتهاداً أو تقليداً (سره) انه لو لم يقلد من بجواز الاحتياط ولم يجتهد في جوازه بل احتاط مع احتماله عدم الجواز لم يطمئن بعدم العقاب لفرض احتمال الحرمة وكونه مستحقاً للعقاب باورتكابه ، وحيث أن العقل يرى وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ويجب أن يكون المكلف مأموناً من جهةه فلا مناص من أن يستند في جوازه إلى التقليد أو الاجتهاد ، إذ لا مؤذ من غيرهما .

(مسألة ٦) في الضروريات لاحاجة إلى التقليد (١) كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ، وكذا في اليقينيات اذا حصل له اليقين ، وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهدًا إذا لم يمكن الاحتياط ، وإن أمكن تخيير بينه وبين التقليد .

وبما ذكرناه يظهر أن طرق الامثال وان متر أنها ثلاثة إلا أنها في الحقيقة منحصرة بالتقليد والاجتهاد بل بخصوص الاجتهاد كما تقدم في محله فتارك طريق الاجتهاد والتقليد أيضاً لا بد أن يكون مجتهداً أو مقلداً في جواز العمل بالاحتياط .

(١) قد أسبقنا في أوائل الكتاب أن لزوم كون المكلف في جميع أفعاله وتروكه مقلداً أو محتاطاً أو مجتهداً إنما هو بحكم العقل نظراً إلى استقلاله بوجوب دفعضرر المتحمل بمعنى العقاب لتنجز الأحكام الواقعية في حقه بالعلم الاجمالي او بالاحتياط لأن الشبهة حكمية وقبل الفحص .

فال濂ف إذا خالف الحكم المنجز في حقه استحق عليه العقاب ، وبما أن ما يأتي به ملخصه كما أن ما يتراكم من متحمل الوجوب في الواقع فهو يتحمل العقاب في أفعاله وتروكه ، وبهذا يستقل عقله بلزوم دفع هذا الاحتياط وتحصيل المؤمن من العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع ، والمؤمن كما مر منحصر بالطرق الثلاثة المتقدمة وإن كان مرجع الأولين أيضاً إلى الاجتهاد .

ومن هذا يتضح أن مورد التقليد وأخوته إنما هو ما يتحمل الم濂ف فيه العقاب . وأما ما علم با باحته أو بوجوبه أو حرمته فلا لعدم كونها مورداً لاحتياط العقاب كي يجب دفعه لدى العقل بالتقليد أو بغيره لجزمه بعدم العقاب أو بوجوهه فعل ذلك لاحاجة إلى التقليد في اليقينيات فضلاً عن الضروريات . هذا تمام الكلام في الاحتياط ويقع الكلام بعد ذلك في التقليد .

(مسألة ٧) عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل (١) .

(مسألة ٨) التقليد هو الالتزام . (٢)

بما في التقليد

(١) لم يرد بذلك البطلان الواقعي بان تكون أعمال العامي من غير تقليد ولا احتياط فاسدة وان انكشفت صحتها بعد ذلك ، كما إذا بلغ رتبة الاجتهاد وأدى نظره إلى صحتها .

بل المراد به البطلان عقلاً ، وعدم جواز الاقتصر على ما أتى به من دون تقليد ولا احتياط وذلك لأن قاعدة الاشتغال تقضى حينئذٍ ببطلانه .

- مثلاً - اذا عقد على امرأة بالفارسية من دون أن يعلم بصحته او يقلد من يقني بها لم يجز له أن يرتب على المرأة اثار الزوجية . وكذا اذا غسل المتجسس مرة واحدة وهو لا يعلم كفايتها لانه ليس له أن يرتب عليه آثار الطهارة لا حتمال بطلان العقد واقعاً وعدم صدوره المرأة بذلك زوجة له أو عدم طهارة المحسول وبقائه على تنجسته فحيث أنه لم يحرز صحة العقد أو كفاية المرأة الواحدة فقاعدة الاشتغال تقتضي بطلانه وعدم كفاية الغسل مرة - مع قطع النظر عن الاستصحاب بحاله فيما - وعلى الجملة إذا لم يحرز المكلف صحة عمله واحتمل معه الفساد فقتضي قاعدة الاشتغال أعني حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عدم ترتيب اثار الصحة عليه .

معنى التقليد

(٢) قد عرف التقليد بوجوه :

« منها » : أن التقليد أخذ فتوى الغير للعمل به .

(التحقيق)

و « منها » : أنه الالتزام بالعمل يفتوى الغير وإن لم ي العمل به بعده ولا يأخذ فتواه .
 و « منها » : غير ذلك من التفاسير .
 والتحقيق أن التقليد عنوان من عناوين العمل وطور من أطواره وهو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل بأن يكون قول الغير هو الذي نشأ منه العمل وأنه السبب في صدوره فإن المقلد في أعماله ينتكي ويستند إلى قوله الغير فهو المسئول عن وجيهه دون العامل المقلد .

معنى التقليد بحسب اللغة

ويرشدك إلى ذلك ملاحظة اللغة ، حيث أن التقليد بمعنى جعل الشخص أو غيره ذا قلادة فيقال : تقلد السيف اي التي حملته في عنقه ، ومنه تقليد البذلة في الحج لأن معناه انه علق بعنقها النعل ليعلم أنها هدي فيكشف عنها ، وفي حديث الخلافة (١) قلدها رسول الله عليه . اي جعلها قلادة له فمعنى أن العامي قلد المجتهد أنه جعل أعماله على رقبة المجتهد وعاتقه وأني بها استناداً إلى فتواه ، لا أن معناه الأخذ أو الالتزام أو غير ذلك من الوجوه ، لعدم توافق شيء من ذلك معنى التقليد لغة .
 - مثلا - إذا فسرناه بالالتزام رجع معنى تقليد المجتهد إلى أن العامي جعل فتواي المجتهد وأقواله قلادة لنفسه لا انه جعل أعماله قلادة على رقبة المجتهد . وقد عرفت أن المناسب لمعنى التقليد هو الثاني دون الأول فان لازمه مسحة اطلاق المقلد على المجتهد دون العامي .

معنى التقليد بحسب الاخبار

ثم إن ما ذكرناه في معنى التقليد مضافاً إلى انه المناسب للمعنى اللغوي قد

(١*) كذا في مجمع البحرين في مادة (قلد) .

أشير إليه في جملة من الروايات كمعتبرة عبد الرحمن بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله - ع - قاعداً في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فاجابه ، فلما سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فعاد المسألة عليه فاجابه بمشى ذلك فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة فقال أبو عبد الله - ع - هو في عنقه قال أو لم يقل وكل مفت ضامن (١*) .

وكالأخبار المستفيضة الذالة على أن من اتفى بغير علم فعليه وزر من عمل به (٢*) وينبئ بذلك ما ورد في الحج من أن كفاررة نقلم الأظافر على من اتفى به (٣*) لا على المباشر .

ومن ذلك يستكشف بوضوح أن ما ذكرناه في معنى التقليد هو المعنى المتفاهم العربي من لفظة التقليد عند اطلاقها بل عليه جرت اللغة الدارجة في عصرنا حيث ترى يقولون : قلدتك الدعاء والزيارة . إذاً الاصطلاح الدارج واللغة والعرف متطابقة على أن التقليد هو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل هذا .

إلا أن صاحب الكفاية « قده » لم يرض بذلك وذهب إلى أن التقليد هو الاخذ والالتزام ومنع عن تفسيره بالعمل استناداً إلى رأي الغير ، نظراً إلى أن التقليد إذا كان نفس العمل على طبق فتوى الغير فأول عمل يصدر من المكلف يصدر من غير تقليد ، لأن ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد الذي هو العمل ، مع أن العمل لا بد أن يكون مسبوقاً بالتقليد ، لأن المكلف لا بد أن يستند في أعماله إلى حجة

(١*) المروية في ب ٧ من أبواب أداب القاضي من الوسائل .

(٢*) راجع ب ٤ من أبواب صفات القاضي و ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل .

(٣*) راجع ب ١٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام من الوسائل .

فـكـا أنـ المـجـهـدـ يـسـتـنـدـ إـلـىـ اـجـتـهـادـ وـهـوـ اـمـرـ سـابـقـ عـلـىـ عـمـلـهـ كـذـلـكـ العـامـيـ لـابـدـ أـنـ
يـسـتـنـدـ إـلـىـ التـقـلـيدـ وـيـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ تـقـلـيدـهـ سـابـقـاـ عـلـىـ عـمـلـهـ .
ويـرـدـ عـلـيـهـ أـنـ التـقـلـيدـ كـمـ مـرـ لـوـنـ وـعـنـوـانـ لـلـعـمـلـ فـهـوـ أـمـرـ مـقـارـنـ مـعـهـ وـلـاـ يـعـتـبرـ
فـيـ السـيـقـ زـمـانـاـ ، فـإـذـاـ عـمـلـ الـمـكـلـفـ عـمـلاـ مـسـتـنـدـاـ إـلـىـ فـتـرـىـ الـغـيرـ كـانـ ذـلـكـ الـعـمـلـ
مـقـرـونـاـ بـالـتـقـلـيدـ لـاـ مـحـالـةـ وـهـوـ كـافـ فيـ صـحـتـهـ وـلـاـ دـلـلـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ سـبـقـ التـقـلـيدـ عـلـىـ الـعـمـلـ
وـقـدـ يـوـرـدـ عـلـىـ تـقـسـيـمـ التـقـلـيدـ بـمـاذـكـرـ نـاهـ بـاـنـ ذـلـكـ مـسـتـلـازـمـ لـلـدـوـرـ فـاـنـ مـشـرـوـعـيـةـ
الـعـبـادـةـ وـصـحـتـهاـ مـنـ الـمـقـلـدـ تـنـوـقـ عـلـىـ تـقـلـيدـهـ ، إـذـ لـوـمـ يـقـلـدـلـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ الـأـتـيـانـ بـهـاـ بـمـاـ
أـنـهـ مـأـمـورـ بـهـاـ حـتـىـ تـقـعـ عـبـادـةـ ، فـلـوـ كـانـ تـقـلـيدـهـ مـتـوـقـفـاـ عـلـىـ اـتـيـانـ بـالـعـبـادـةـ - لـعـدـمـ
تـحـقـقـ التـقـلـيدـ إـلـاـ بـالـعـمـلـ - لـدـارـ .

وـيـنـدـفـعـ : بـاـنـ الـمـتـوـقـفـ عـلـيـهـ غـيرـ الـمـتـوـقـفـ عـلـيـهـ وـذـلـكـ لـأـنـ مـشـرـوـعـيـةـ أـيـ عـمـلـ
عـبـادـيـ أـوـ غـيـرـهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ ثـابـتـةـ بـالـتـقـلـيدـ لـعـدـمـ كـوـنـهـ مـشـرـعـاـ فـيـ الـدـيـنـ . بلـ
أـنـمـاـ تـنـوـقـ المـشـرـوـعـيـةـ عـلـىـ الدـلـلـ وـلـوـ كـانـ هـوـ فـتـوـيـ مـقـلـدـهـ . نـعـمـ إـذـاـ أـقـىـ الـمـكـلـفـ
بـالـعـمـلـ بـعـدـ الـعـلـمـ بـمـشـرـوـعـيـتـهـ مـسـتـنـدـاـ فـيـهـ إـلـىـ فـتـوـيـ الـمـجـهـدـ اـنـطـبـقـ عـلـيـهـ التـقـلـيدـ لـاـ مـحـالـةـ
فـالـتـقـلـيدـ وـاـنـ كـانـ مـتـوـقـفـاـ عـلـىـ الـعـمـلـ إـلـاـ أـنـهـ لـاـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ التـقـلـيدـ بـوـجـهـ فـلـاـ تـوـقـفـ
فـيـ الـبـيـنـ ، وـعـلـىـ الـجـمـلـةـ أـنـ التـقـلـيدـ أـنـمـاـ يـتـحـقـقـ بـالـعـمـلـ عـلـىـ قـوـلـ الـغـيرـ وـلـاـ تـوـقـفـ لـهـ عـلـىـ
الـالـتـزـامـ .

معنى التقليد عند المفتوف الفتاوى

وـقـدـ يـقـالـ : إـنـهـ إـذـاـ تـعـدـ الـمـجـهـدـوـنـ وـاـخـتـلـفـواـ فـيـ الـفـتـوـيـ تـوـقـفـ التـقـلـيدـ عـلـىـ
الـالـتـزـامـ بـالـعـمـلـ عـلـىـ إـحـدـىـ الـفـتـوـيـنـ أـوـ الـفـتـاوـيـ ، أـوـ أـنـ التـقـلـيدـ حـيـثـنـ يـنـتـزـعـ عـنـ
نـفـسـ الـالـتـزـامـ . وـالـدـلـلـ عـلـىـ وـجـوـبـ حـكـمـ الـعـقـلـ بـلـزـومـ تـحـصـيلـ الـحـجـةـ عـلـىـ اـمـتـشـالـ
الـاحـکـامـ الـشـرـعـيـةـ .

هذا ويأتي من هنا إن شاء الله في المسألة الثالثة عشرة. عند تعرض الماتن «قد» لمسألة ما إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة وحكمه فيها بالتخيير : أن الحججية التخييرية - باى معنى فسرت - أمر لا يحصل له في المقام وأن الوظيفة حينئذ هو الاحتياط لسقوط الفتوىين أو الفتوى عن الحججية بالتعارض إذا لاتوقف للتقليد على الالزام فضلاً عن أن يكون التقليد نفس الالزام عند تعدد المجتهدين واختلافهم في الفتوى ..

فُمَّا ان التكلم في مفهوم التقليد لا يكاد أن يترتب عليه ثمرة فقهية أللهم إلَّا في النذر . وذلك لعدم وروده في شئ من الروايات . نعم ورد في رواية الاحتجاج فأما من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه مخالفاً على هواه . مطيناً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه (١) إلا أنها رواية مرسلة غير قابلة للاعتماد عليهما إذا فلم يؤخذ عنوان التقليد في موضوع أي حكم لتتكلم عن مفهومه ومعناه . وأما أخذه في مسألتي البناء على تقليد الميت ، والصلحون من الحج إلى غره

(*) المروية في بـ ١٠ من أبواب صفات الخاصي من المخلوق.

فهو إنما يتراءى في كلمات الأصحاب قدس الله أسرارهم، حيث عنونوا المسألتين كما نقلناه ، ومن المعلوم أنها بهذين العنوانين غير واردتين في الاخبار .

نعم سبق إلى بعض الأذهان أن حكم المسألتين مبني على معنى التقليد فيختلف الحال فيها باختلافه ، لأننا لو فسرناه بالالتزام ، وفرضينا أن المكلف التزم بالعمل بفتوى مجتهد ثم مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على فتاواه لانه من البقاء على تقليد الميت ، وليس تقليداً ابتدائياً له ، وهذا يخالف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل ، لانه حينئذٍ من تقليد الميت ابتداء لعدم استناد المكلف إلى شيء من فتاوى المجتهد الميت حال حياته ، وإنما التزم بأن يعمل على طبقها ، فلا يجوز أن يرجع إلى الميت حينئذٍ وكذلك الكلام في المسألة الثانية . لانه إذا التزم بالعمل بفتوى مجتهد - وفسرنا التقليد بالالتزام - حرم عليه العدول عن تقليده لانه قد قللده تقليداً صحيحاً ولا مرخص له للعدول . وهذا يخالف ما إذا قلنا إن التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد في مقام العمل لانه حينئذٍ لم يتم تحققه منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا يكون رجوعه لغير دعوا لاً من مجتهد إلى مجتهد آخر هذا ولكننا سنبين - قريباً - أن المسألتين لا يختلف حكمهما بالاختلاف في معنى التقليد لعدم ابتنائهما عليه حيث أن لكل من المسألتين مبني لا يفرق فيه الحال بين أن يكون التقليد بمعنى الالتزام أو بمعنى آخر كما يأتي في محله ، إذاً صح ما ذكرناه من أن عنوان التقليد لم يرد في شيء من الأدلة حتى نبحث عن مفهومه .

بُنِيَ سُعِيٌّ

وهو أن مسألة التقليد ليست تقليدية وتوضيحة :

أنا قد اسقنا أن كل مكلف يعلم - علماً إجماليًّا - بثبوت أحكام الزامية في الشريعة المقدسة من واجب أو تحريم وبه تنجزت الأحكام الواقعية عليه وهو يقتضى

الخروج عن عهدهما لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إلى العبد من سيده .

والملکل لدی الامتنال إما أن يأتي بنفس الواجبات الواقعية ويرک المحرمات وإنما أن يعتمد على ما يعذر على تقدير الخطاء - وهو ما قطع بمحبته ، إذ لا يجوز لدی العقل - الاعتماد على غير ما علم بمحبته حيث يتحمل معه العقاب .

وعلى هذا يترتب أن العامي لا بد في استناده إلى فتوى المحتهد أن يكون قاطعاً بمحبته في حقه أو يعتمد في ذلك على ما يقطع بمحبته ، ولا يسوغ له أن يستند في تقليده على ما لا يعلم بمحبته ، اذ معه يتحمل العقاب على افعاله وتبروكه وعليه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية بل لا بد أن تكون ثابتة بالاجتہاد .
نعم لا مانع من التقليد في خصوصياته كما يأتي عليها الكلام ، إلا أن أصل جوازه لا بد أن يستند إلى الاجتہاد .

ما يمكن أنه يعتمد عليه العامي

الذی يمكن أن يعتمد عليه العامي في حجۃ فتوی المحتهد في حقه أمران :
 « أحدهما »: الأرتكاز الثابت ببناء العقلاء ، حيث جرى بنائهم في كل حرفة وصنعة بل في كل امر راجع إلى المعاش والمعاد على رجوع الجاھل إلى العالم لانه أهل الخبرة والاطلاع ولم يرد من هذه السیرة رد في الشريعة المقدسة .
 وهذه السیرة والبناء وإن جاز أن لا يلقت بهما العامي مفصلاً إلا أنها مرتكزان في ذهنه بحيث يلتفت إليها ويعلم بها تفصيلاً بادنى اشارة وتنبيه .
 و « ثانيةما »: دليل الانسداد وتقريبه أن كل أحد يعلم بشیویت احكام الزرامیة في حقه ، كما يعلم أنه غير مفوض في افعاله بخیث له أن يفعل ما يشاء ويرک ما يريد وهذه العلیان ينتجان استقلال العقل بلزموم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعية

المتجزء بعلمه .

و طريق الخروج عنها منحصر في الاجتهاد والاحتياط والتقليد .

أما الاجتهاد فهو غير متيسر على الكثير بل على الجميع لأن كل مجتهد كان برهة من الزمان مقلداً أو محتاطاً لا محالة و كونه مجتهداً منذ بلوغه وإن كان قد يتفق إلا أنه أمر نادر جداً فلا يمكن أن يكون الاجتهاد واجباً عيناً على بكل أحد . بل لعله خلاف الفضور بين المسلمين .

وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده على أنا لا نتحمل أن تكون الشريعة المقدسة مبنية على الاحتياط اذاً يتبعن على العامي التقليد لا انحصار الطريق به .

وبهذا الطريق يستكشف العقل أن الشارع قد نصب في الشريعة طريقاً آخر إلى الأحكام الواقعية بالإضافة إلى العامي فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمحظوظاته ويترك مشكواً كاته وهو ماته وذلك لانه ليس للمقلد ظن بالأحكام فانه ليس من أهل النظر والاجتهاد .

على أن ظنه كشكه ووهمه لا أقربية له إلى الواقع بالنسبة إلى شقيقية لعدم ابتنائه على النظر في أدلة الأحكام فليس له طريق أقرب إلى الواقع من فتوى مقلده . وعلى الجملة ان دليل الانسداد وإن لم يتم بالإضافة إلى المجتهد فان من يرى انسداد باب العلم - الذي من مقدماته عدم المتمكن من الاجتهاد - كيف يرخص الرجوع إلى فتواي من يرى انفتاحه ويبدعى المتمكن من الاجتهاد وذلك لعلمه بخطائه ومع تحفظاته لا يتمكن العامي من الرجوع إليه . إلا أنه تام بالإضافة إلى العامي كما عرفت .

هذا كله فيما يمكن أن يعتمد عليه العامي في المقام .

ما دل على جواز التقليد

وأما ما يمكن أن يستدل به المجتهد على جواز التقليد في الشريعة المقدسة فهو : أمور :

« منها » : السيرة العقلائية المضادة بعذم الرد عندها وقد تقدمت . وهي تقتضي جواز التقليد والاقناء كليهما ..

و « منها » : قوله عز من قائل : فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفه ليتفقهوا في الدين ولينذرروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يذرون (١) فانها تدلنا على وجوب التفر حسبها تقتضيه لو لا التحضر ضرورة كما تدلنا على وجوب التفقه والانذار لأنها الغاية الداعية إلى الامر بالتفروتدلنا أيضاً على أن مطلوبية التفقه والانذار ليست لاجل نفسها . بل من جهة احتمال التحذر بواسطتها ، فالغاية من ذينك الواجبين هو التحذر عند الانذار وحيث أن الآية مطلقة فيستفاد منها أن التحذر عقب الانذار واجب مطلقاً سواء حصل العلم من انذار المنذرين أم لم يحصل .

و توضيجه : ان الحذر على ما يستفاد من مشتقاته وهو ارد المستهلاكه عنوان للعمل وليس عبارة عن الخوف النفسي فحسب ومعناه التحفظ عن الواقع فيما لا يراد من المخاوف والمهالك - مثلاً - إذا حمل المسافر سلاحه في الطريق الختم فيه اللص او السبع للمدافعة عن نفسه ابو ماله يقول : إنه تحذر فهو فعل اختياري وليس بمعنى الخوف كما مر وقد دلت الآية المباركه على وجوبه وبما أن التحذر غير مقييد فيها بصوره حصول العلم من انذار المنذرين لكي يجب التحذر بالعلم المستند الى الانذار فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذر عقب الانذار مطلقاً حصل للمتحذر علم من انذار المنذرين أم لم يحصل .

وعلى الجملة أن الآية المباركة دلالات :

« منها » : دلالتها على وجوب التقليد في الأحكام لدلالتها على وجوب التحذير بانذار الفقيه وهو إنما يتحقق بالعمل على انذاره وفتواه ، و « منها » : دلالتها على وجوب الافتاء وذلك لدلالتها على وجوب الانتذار فإن الانذار قد يكون بالدلالة المطابقية . وقد يكون ضمنياً أو بالالتزام ، وافتاء المجتهد بالحرمة أو الوجوب يتضمن الانذار باستحقاق العقاب عند تركه الواجب أو اتيانه الحرام .

و « منها » : دلالتها على حجية انذار الفقيه وافتائه وذلك لأنه لو لم يكن انذاره حجة شرعاً لم يكن أي مقتضى لوجوب التحذير بالانذار لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فوجوب التحذير عند انذار الفقيه يستلزم حجية الانذار لا محالة هذا .

وقد يقال : إن الفقاـهـةـ والاجـتـهـادـ فـيـ الصـدرـ الـأـوـلـ غـيـرـ الفـقاـهـةـ وـالـاجـتـهـادـ فـيـ الـعـصـورـ الـمـتـاـخـرـةـ ، لأنـ التـفـقـهـ فـيـ الـاعـصـارـ السـابـقـةـ أـنـاـ كـانـ بـسـتوـ الـاحـكـامـ وـسـاعـهاـ عـنـ الـمـعـصـومـينـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ ، وـلـمـ يـكـنـ وـقـتـتـنـدـ مـنـ الـاجـتـهـادـ بـالـمـعـنـىـ الـمـصـطـلـحـ عـلـيـهـ عـيـنـ وـلـأـثـرـ ، إـذـاـ لـاـ دـلـالـةـ لـلـآـيـةـ الـمـبـارـكـةـ عـلـىـ حـجـيـةـ انـذـارـ الـفـقـيـهـ بـالـمـعـنـىـ الـمـصـطـلـحـ لـتـدـلـ عـلـىـ حـجـيـةـ فـتـواـهـ وـانـداـ تـدـلـ عـلـىـ حـجـيـةـ النـقـلـ وـالـرـوـاـيـةـ لـاـنـ انـذـارـ الـفـقـيـهـ بـالـمـعـنـىـ الـمـتـقـدـمـ أـنـاـ هـوـ بـنـقـلـهـ الـحـكـمـ الـذـيـ سـعـهـ مـنـ مـصـادـرـهـ أـوـ بـاـخـبـارـهـ عـنـ أـنـ الـفـعـلـ يـرـتـبـ عـلـىـ اـرـتـكـابـهـ أـوـ عـلـىـ عـدـمـ اـرـتـكـابـهـ الـعـقـابـ وـاـيـنـ هـذـاـ مـنـ التـفـقـهـ بـالـمـعـنـىـ الـمـصـطـلـحـ عـلـيـهـ لـاـنـهـ اـمـرـ آـخـرـ يـتـوقفـ عـلـىـ اـعـمـالـ الدـقـةـ وـالـنـظـرـ

وهـذـهـ المـنـاقـشـةـ وـاـنـ اوـرـدـهـ بـعـضـ مـشـاـخـنـاـ الـحـقـقـيـنـ قدـسـ اللهـ اـسـرـاـرـهـ لـاـنـهـ

هـلـ الـمـعـنـىـ الـمـسـاعـدـةـ عـلـيـهـ وـذـلـكـ :

(أـمـاـ أـوـلـاـ) : فـلـاـنـ الـآـيـةـ الـمـبـارـكـةـ لـمـكـانـ اـخـذـهـ عـنـانـ الـفـقاـهـةـ فـيـ مـوـضـوـعـ وـجـوـبـ التـحـذـيرـ لـيـسـ هـاـ أـيـةـ دـلـالـةـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـخـبـرـ وـالـرـوـاـيـةـ مـنـ جـهـتـيـنـ :

«إحداهما» : أن حجية الرواية لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتاً إلى معناها فضلاً عن أن يكون فقيها لكتابية الوثاقة في حجية نقل الألفاظ المسموعة عن المعصوم - ع - من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه .

و «ثانيةها» : أن الرأوى لا يعتبر في حجية روایاته أن يصدق عليه عنوان الفقيه ، لأنه اذا روى رواية او روایتين او أكثر لم يصدق عليه الفقيه وان كان ملتفتاً إلى معناها لضرورة أن العلم بمحكم او بمحكين لا يكفي في صدق الفقيه مع حجية روایاته شرعاً .

اللهم إلا أن يقال إن الآية المباركة اذا دلت على حجية الخبر عند صدق الفقيه على ناقله دلت على حجيته عند عدم كون الرأوى فقيهاً لعدم القول بالفصل ، إلا أن ذلك استدلال آخر غير مستند الى الآية كيف وقد عرفت أن الآية قد أخذت في موضوعها التفقة في الدين ظهر بما سرداه أن دلالة الآية المباركة على حجية فتوى المجهود وجواز التقليد أقرب وأظهر من دلالتها على حجية الخبر .

(وأما ثانياً) : فلعدم كون التفقة والاجتهاد في الاعصار السابقة مغاييرًا لها في العصور المتأخرة . بل الاجتهاد أمر واحد في الاعصار السابقة والآتية والحاضرة . حيث أن معناه معرفة الاحكام بالدليل ولا اختلاف في ذلك بين العصور . نعم يتقاوت الاجتهاد في تلك العصور مع الاجتهاد في مثل زماننا هذا في السهولة والصعوبة حيث أن التفقة في الصدر الاول إنما كان بسماع الحديث ولم تكن معرفتهم للاحكام متوقفة على تعلم اللغة لكونهم من أهل اللسان أو لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الامام - ع - فلم يكن اجتهادهم متوقفاً على مقدمات أما اللغة فلما عرفت ، وأمّا حجية الظهور واعتبار الخبر الواحد - وهو للركنان الركيبان في الاجتهاد - فلا جل أنهما كانتا عندهم من المسلمات .

وهذا بخلاف الاعصار المتأخرة لتوقف الاجتها و فيها على مقدمات كثيرة إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغيير في معنى الاجتها ، فإن المهم مما يتوقف عليه الفقه في العصور المتأخرة إنما هو مسألة تعارض الروايات ، الا أن التعارض بين الاخبار كان يتحقق في تلك العصور ايضاً ومن هنا كانوا يسألونهم - ع - عما اذا ورد عنهم خبر ان متلعين اذَا التفهه والاجتها بمعنى إعمال النظر متساوين في الاعصار السابقة واللاحقة وقد كانوا متحققين في الصدر الأول ايضاً ومن هنا ورد في مقبولة عمر بن حنظلة : ينظر ان من كان منكم من قد روی حدثنا ونظر في حديثنا وحوامنا وعرف احكامنا (١*) وفي بعض الاخبار ورد الامر بالافتاء صريحاً (٢*) فدعوى أن الفقاہة والاجتها - بمعنى المصطلح عليه - لا عین ولا أثر له في الاعصار السالفة مما لا وجہ له و معه لا موجب لاختصاص الآية المباركة بالحكایة والاخبار لشمولها الافتاء أيضاً كما عرفت فدلالة الآية على حجية الفتوى وجواز التقليد مما لا مناقشة فيه .

و « منها » : قوله عز من قائل : فاسألو أهل الذکر ان كتمت لاتعلمون (٣*) حيث دلت على وجوب السؤال عند الجهل ومن الظاهر أن السؤال مقدمة للعمل فعن الآية المباركة : فاسألو أهل الذکر لاجل أن تعملوا على طبق الجواب لا أن المقصود الأصلى هو السؤال في نفسه ، لوضوح انه لنقول ائن له فلامصحح للأمر به لو لم يكن مقدمة للعمل .

فندلنا الآية المباركة على جواز رجوع الجاهل إلى العلم وهو المعبر عنه

- (١*) المرويۃ في ب١١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل .
- (٢*) كأنمراه - ع - لابان بن تغلب حيث قال : اجلس في مسجد المدينة واقت النساء راجع التجاشی ص ٧ .
- (٣*) الانیاء ٢١ : ٧ .

بالتقليد وعلى حجية فتوى العالم على الجاهل لانه لو لم يكن قول العالم حجة على السائل لأصبح الامر بالسؤال عنه لغواً ظاهراً .

ودعوى أن المراد بها وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للسائل من أجوبتهم ويعمل على طبق علمه وأن معنى الآية : فاسألو لكي تعلموا فتعلموا بعلمكم من بعد بمكان وذلك :

لأن مثل هذا الخطاب إنما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم والمعرفة فهو في قبال العلم بالحال لا أنه مقدمة لتحصيل العلم - مثلاً - يقال : إذا لست بطبيب فراجع الطبيب في العلاج . فإن المتفاهم العرفي من مثله أن الغاية من الامر بالمراجعة إنما هو العمل على طبق قول الطبيب لا أن الغاية صبرورة المريض طبيباً وعالماً بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه ونظره فقوله : راجع الطبيب ، معناه راجعه اتعمل على نظره لا تكون طبيباً وتعمل بعلمك .

اذآ معنى الآية المباركة : أنه اذا لست بعالمين فسألوا أهل الذكر للعمل على طبق قولهم وجوابهم ، فلا مناقشة في دلالة الآية المباركة من هذه الجهة .

وقد يتوهم : أن تفسير أهل الذكر في الاخبار باهل الكتاب أو الأئمة عليهم السلام ينافي الاستدلال بها على جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم والفقيه في الأحكام .

ويندفع : بأن ورود آية في مورد لا يقتضى اختصاصها بذلك المورد .
والآية المباركة قد تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على أهل الكتاب وقد تنطبق على الأئمة عليهم السلام وقد تنطبق على العالم والفقيه وذلك حسبما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات فان المورد اذا كان من الاعتقادات كالتبوه وما يرجع الى صفات النبي - ص - فالمناسب السؤال عن علماء اهل الكتاب لعلمهما بآثارها وعلاماتها ، كما أن المورد لو كان من الاحكام الفرعية فالمناسب الرجوع

فيه إلى النبي - ص - أو الأئمة عليهم السلام ، وعلى تقدير عدم المتمكن من الوصولة
إليهم فلمناسب الوجوع إلى الفقهاء .

وعلى الجملة تضمنت الآية المباركة بحري رجوع الجنائذ إلى العالم المنطبقة
على كل من أهل الكتاب وغيرهم فالاستدلال بها من تلك الناحية أيضاً مما لا
خدشة فيه هذا :

ولكن الصحيح أن الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد
وذلك لأن موردها ينافي القبول التعبدى حيث أن موردها من الأصول الاعتقادية
بقرية الآية السابقة عليها وهي : وما أرسلنا قبلك الإِرْجَالَ نوحى إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا
أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . وهو رد لا يستغوا بهم تخصيصه سبطانه رجالاً
بالتبوة من بينهم فوردها الثبوة ويعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يمكن فيها مجرد الاستدلال
من دون أن يحصل به الإذعان فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبداً
من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة .

الآيات الناهية عن التقليد

ثم إن هناك آيات وردت في النهي عن التقليد وذمه كقوله عز من قائل :
وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا
أو لو كان أبواؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون (١*) قوله : وإذا قيل لهم اتبعوا
ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما أفينا عليه آباءنا أو لو كان أبواؤهم لا يعقلون شيئاً
ولا يهتدون (٢*) وغير ذلك من الآيات .

إلا أنها أجنبية عما نحن بصدده فإن محل الكلام إنما هو التقليد في الأحكام

(١*) المائدة ٥ : ١٠٤ .

(٢*) البقرة ٢ : ١٧٠ .

الغير عية . بالإضافة إلى العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسألة ، والآيات المباركة إنما وردت في ذم التقليد في الأصول حيث كانوا يتبعون آباءهم في اديانهم مع أن الفطرة قاضية بعدم جواز التقليد من مثاهم ولو في غير الأصول وذلك لأنه من رجوع الجاهل إلى جهل مثله ومن قيادة الأعمى مثله فالذم فيها راجع إلى ذلك مضافاً إلى أن الأمور الاعتقادية يعتبر فيها العلم والمعرفة ولا يسوغ فيها الاكتفاء بالتقليد وليس في شيء من الآيات المتقدمة ما يدل على النهي عن التقليد في الفروع عن العالمين بها لمن لا يتمكن من العلم بالاحكام .

وأما الآيات النافية عن الظن فهي أيضاً كسابقتها في عدم الدلالة على حرمة التقليد لما بيته في محله من أن النهي في تلك الآيات ليس نهياً مطلقاً ، وإنما هو ارشاد إلى ما استقل به العقل إذ الظن يقترن دائمًا باحتمال الخلاف فالعمل به مقررون باحتمال العقاب لاما حمله ودفع العقاب المحتمل مما استقل به العقل ، والنهي في الآيات المباركة ارشاد إليه .

ومن ثمة قلنا في محله ان حجية أى حجة لابد من أن تنتهي إلى العلم ، اذ لو لم تكن كذلك لا حتمل معها العقاب والعقل مستقل بذروه دفعه . وعلى الجملة ان دلالة آية التفر على حجية الفتوى وجواز التقليد مالاشكال فيه ولا يعارضها شيء من الآيات المباركة .

و « منها » : الروايات الدالة على جواز العمل بالتقليد وحجية الفتوى في الفروع وهي كثيرة بالغة حد التوارر . الاجمالي وان لم تكن متوافرة مضموناً وبها يظهر أن الأدلة الفقهية والسير و العقول مطبقة على جواز التقليد وحجية فتواه الفقيه . وتلك الاخبار على طوائف :

« الأولى » : الاخبار المشتملة على ارجاع الناس إلى اشخاص معينين او إلى عنوان من العناوين المنطبقة عليهم كالارجاع إلى العمري وابنه ، ويونس بن

عبدالرحمن، وذكر يا بن آدم، ويونس مولى آل يقطين، والرجوع إلى رواة حديثهم إلى غير ذلك من الروايات (١) .

وحيث أن دلالتها على الارجاع إلى هؤلاء مطلقة فتشمل ما إذا كان ما يؤدّونه في مقام الجواب ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المعارضتين أو حل

(١) احمد بن اسحق عن أبي الحسن - ع - قال : سأله وقلت : من اعمال؟
ومن آخذ؟ وقول من اقبل؟ فقال : العمرى ثقى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدّى
وما قال لك عنى فعنى يقول . فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون . قال : وسألت
أبا محمد عن مثل ذلك فقال : العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤدّيان
وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لها واطعهما فانهما الثقتان المأمونان .

عبد العزيز ابن المهدى والحسن بن على بن يقطين جميعاً عن الرضا - ع -
قال : قلت : لا أكاد أصل إليك أساياك عن كل ما احتاج إليك من معالم ديني
أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال : نعم .
عبد العزيز بن المهدى قال : قلت للرضا - ع - إن شفتي بعيد فلست أصل
إليك في كل وقت فاخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال : نعم ،
على بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا - ع - شفتي بعيدة ولست
أصل إليك في كل وقت فمن آخذ معالم ديني؟ قال : من زكريا بن آدم القمي
المأمون على الدين والدنيا .

اسحق بن يعقوب قال : سألت محمد بن عثمان العمرى أن يصل لي كتاباً
قد سألت فيه عن مسائل اشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان - ع -
أما سألت عنه أرشدك الله وثبتك . . . إلى أن قال : وأما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا . المرويات في ب ١١ من أبواب صفات القاضي
من الوسائل .

المطلق على المقيد أو التمسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنواع الاجتهاد والاستنباط ، وما إذا كان جوازهم بنقل الانفاسات التي سمعوها عنهم عليهم السلام .

وأظهر منها قوله - ع - في رواية إسحاق بن يعقوب : وأما الحوادث الواقعية فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا (١*) وذلك لأن الحوادث الواقعية قد لا تكون منصوصة فلا يمكن أن يجاب فيها إلا بالاجتهاد وإعمال النظر .

وأما التعبير فيها برواية الحديث دون العباء أو الفقهاء فعلل السر فيه أن علماء الشيعة ليس لهم رأي من عند انفسهم في قبال الأئمة عليهم السلام ، فانهم لا يستندون إلى القياس والاستحسان والاستقراء الناقص وغير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون ، وإنما يفتون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام فهم - في الحقيقة - ليسوا إلا رواة حديثهم .

« الثانية » : الاخبار المشتملة على الامر الصريح بافتاء بعض اصحابهم - ع - كقوله لابن بن تغلب : اجلس في (مسجد) مجلس المدينة وافت الناس فاني احب أن يرى في شيعتي مثلث (٢*) وقوله لمعاذ بن مسلم النحوى : بلغنى أولك تعمد في الجامع ففتحت الناس قلت : نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج : لاني أقعد في المسجد فيجيئ الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفه بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو فاقول جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي : اصنع كذا فاني كذا اصنع (٣*) .
وهذه الطائفة لا إشكال في دلالتها على جواز الافتاء في الأحكام ، كما

(١*) و (٣*) المروياتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢*) المروية في رجال النجاشي ص ٧ - ٨ .

بالعمل يقول مجتهد معين (١) وإن لم ي عمل بعد ، بل ولو لم يأخذ فتواء ، فلذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد .

أنا تدلنا على جواز التقليد والرجوع إلى مثل أبان أو معاذ ، إذ لو لم يجز تقليده بان لم يكن فتواه حجة على السائل لم يكن فائدة في أمرهم - ع - بافتائه لانه حينئذ لغو و ما لا آثر له .

«الثالثة» : الأخبار النافية عن الافتاء بغير علم وعن القضاء بالرأي والاستحسان والمقاييس وهي كثيرة عنون لها بليباً في الوسائل وأسماء باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية .

وهي تدل على حرمة الافتاء بمثل القياس والاستحسان وغيرهما مما هو متداول عند الخالفين لانه من الافتاء بغير علم ، كما أنها تدل على جواز الافتاء عن مدرك صحيح كالأخبار المأثورة عنهم - ع - على ما هو المتعارف عند علماء الشيعة (قدس الله أسرارهم) .

(١) إن من يجوز تقليده إما أن يتعدد وإما أن يتعدد ، وعلى الثاني إما أن يتتفقوا في الفتوى وأما أن يختلفوا ، وعلى جميع هذه التقادير لا يرجع التقليد بالتعيين في كلامه « قوله » إلى محصل وذلك :

أما في صورة الانحداد فلو صرحت أنه لا تعدد من يجوز تقليده ليجب تحينته أو لا يجب .

واما عند التعدد مع الاتفاق في الفتوى فلما تأتي الاشارة إليه في المسألة الثامنة عشرة من أن الحججية إنما ترتب على طبيعى فتوى الفقيه - على نحو صرف الوجود وهذا ينطبق على القليل والكثير لذا الحجج هو الجامع بين الفتوىين أو الفتوىين سواء

(مسألة ٩) الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت ، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء (١) .

تساودوا في الفضيلة أم اختلفوا ، فان حال المقام حال الخبرين إذا دل كلامها على حكم واحد .

حيث أن المحتد إذا أقى مستندًا إلى الجامع بينهما فقد استند إلى الحجة وإن لم يعن أحدهما ، اذا لا دليل على لزوم تعين المستند بوجه ، بل التعين أمر غير ممكن لأنه بلا مرجع فالحججة هو الجامع بين الروايتين .

وأمّا عند التعدد مع الاختلاف في الفتوى فلما يوافيك في المسألة الثالثة عشرة من أن الوظيفة حينئذٍ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتوى عن الحجية بالتعارض فلا حجة ل يجب تعينها أو لا يجب .

هذا كله إذا أريد بالمعنى ما يقابل المتعدد . وأمّا لواريد به ما يقابل المردد فالتفسيط صحيح إلا أنه أمر لا حاجة إليه لأن المردد لامهية ولا وجود له ليكون قابلاً للحكم عليه بالحجية أو بغيرها .

اشتراط الحياة في المقلد

(١) قد اختلفوا في اعتبار الحياة في من يرجع إليه في التقليد و عدمه على أقوال ثلاثة :

«أحدها» : جواز تقليد الميت مطلقاً ابتداء واستدامة . ونسب ذلك إلى الأخباريين وواقفهم من الأصوليين الحقيق القمي «قدّه» في جامع الشتات في موردين حيث سئل في أحدّها عن جواز الرجوع إلى فتوى ابن أبي عقيل «قدّه» فأجاب بما حاصله: إن الأقوى عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلامانع من الرجوع إليه . وقال في ثانية: أن الاحتياط الرجوع إلى الحي ، والاحتياط في كلامه من

الاحتياط المستحب لافتائه بجواز تقليد الميت ابتداء .

و « ثانية » : عدم جواز تقليد الميت مطلقاً .

و « ثالثها » : التفصيل بالمنع عن جواز تقليد الميت ابتداء ، والقول بجوازه

بحسب البقاء ،

و تحقيق الكلام في هذه المسألة يستدعي التكلم في مقامين :

١ - تقليد الميت ابتداء

ذهبت العامة إلى جوازه ومن ثم قلدوا أشخاصاً معينين من أموات علمائهم ووقع ذلك عند أصحابنا « قدتهم » مورد الكلام ، والمشهور بل المتسالم عليه عندهم عدم الجواز ، ونسب القول بالجواز إلى الحدثين وإلى الميرزا القمي « قوله » كامر والصحيح أن خلافه كمخالفة الحدثين غير مانع عن دعوى التسالم على عدم مشروعية تقليد الميت ابتداء . وسره أن الحقائق القمية إنما جوّز تقليد الميت بحسب الابتداء تطبيقاً للمسألة على مسلكه وجريأاً على ما هو الصحيح عنده من انسداد بباب العلم بالاحكام ، وأن الامثال الجزئي وهو الاحتياط متذر على المكلفين ، وأن العقل يتنزل معه إلى امثالها ظناً ، لأنّه المقدور في حفهم فالمتعين على المكلفين إنما هو العمل بالظن بلا فرق في ذلك بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الاحياء وبين الظن الحاصل من فتاوى أمواتهم .

وهذا فاسد مبني وبناء :

أما بحسب المبني فلما ذكرناه في بحث الانسداد من أن دعوى انسداد بباب العلم بالاحكام فاسدة من أساسها ، حيث أنها تبنى على أحد أمرين على سبيل منع الخلو : « أحدهما » : دعوى عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالفهم . و « ثانية » : البناء على عدم حجية الخبر الموثوق به .

وقد اثبتنا في محله حجية كل من الظواهر والخبر المؤتوق به وقلنا إن حجية الظواهر غير مختصة بمن قصد افهامه ، والخبر المؤتوق به كالمقطوع صحته ، فدعوى الانسداد فاسدة مبنيًّا .

وأما بحسب البناء فلا ننكر انسداد باب العلم كما يراه فهذا إنما يقتضي اعتبار الظن على خصوص المحتهد ، لانه حينئذ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الأدلة . وأما العامي فلا ، لانه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعى من فتوى الميت عند مخالفة الاحياء بل الاموات ايضاً معه في المسألة ، وبالاخص اذا كان الاحياء باجمعهم او بعضهم اعلم من الميت ، والاختلاف في الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على احد ، ومعه لا يحصل للعامي أى ظن بان ما وافقى به الميت مطابق ل الواقع ، وأن فتوى غيره من الاموات والاحياء مخالف له كيف فإنه يتحمل خطأه حينئذ .

فالصحيح - بناء على هذا المبنى الفاسد - أن يقال إن العامي يجب عليه العمل على فتوى المشهور في المسألة ، لأن فتوائهم مفيدة للظن في حقه . هذا كله بالنسبة إلى خلاف المحقق القمي .

وأما مخالفة الحدثين فهي ايضاً كذلك .

وذلك لأنهم إنما رخصوا في تقليد الميت بحسب الابتداء بناء على مسلكهم من انكار مشروعية التقليد بالكلية وأن رجوع العامي إلى المحتهد إنما هو من باب الرجوع إلى رواة الحديث كما في رواية اسحق بن يعقوب وأمّا الحوادث الواقعية فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا (١) . فالمفتى ينقل الرواية لا أنه يفتى حقيقة حسب رأيه ونظره ومن الظاهر أن حجية الرواية وجواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الرواى بوجه ، لأنها حجة ويجوز العمل بها كان المحدث حياً أو ميتاً .

(١) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل

وهذه الدعوى أيضاً فاسدة مبني وبناءً :

أما بحسب المبني فلما أسلفناه من أن المستفاد من الآيات والروايات أن الرجوع إلى المجتهد إنما هو من أجل أنه أهل الخبرة والاطلاع وأن نظره دخلاً في جواز الرجوع إليه لا أنه من جهة كونه راوي الحديث وقد دلت آية النفر على أن إنذار الفقيه حجة ، ومعناه أن الفقيه بما أنه فقيه وناظر في الأخبار وقد جمع بين متعارضاتها وخصوص عموماتها وقيد مطلقاتها يجوز الرجوع إليه ، فإنه لا يعتبر الفقاہة في الرواى كما مر فهو من رجوع الجاهل إلى العالم والفقیه لامن رجوع العامى إلى رواة الحديث . فهذه الدعوى غير تامة مبني .

وأما بحسب البناء فلا نسلمنا أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوع إلى راوي الحديث فلا يمكننا ارجاع العامى إلى فتوى الميت بعنوان راوي الحديث وذلك لأن كل شخص عامى أو غيره على علم من أن المسائل الشرعية مورد الخلاف بين العلماء (قدس الله أسرارهم) للاختلاف في مداركها واخبارها وبالشخص اذا كان من له حظ من العلم وان لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ، لأنه اذا رجع إلى الكتب الفقهية رأى أن للشهيد قولًا وللشيخ قولًا آخر وهكذا .

ومع فرض التعارض في الأخبار لا يجوز للعامى كالمجتهد أن يرجع إلى شيء من المتعارضات . بل لا بد من ملاحظة المرجحات والأخذ بالماله مرجع من المتعارضين وعلى تقدير تكافئها يلاحظ أن مقتضى القاعدة هو التساقط أو التخيير .

فعلى القول بأن الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى راوي الحديث وفرض عدم المرجح في البين ، والقول بأن القاعدة تقتضى التخيير في المتكافئين لا بأمس برجوعه إلى فتوى الميت فلا يجوز للحكم بجواز رجوعه إلى الميت على نحو الاطلاق .

وملخص الكلام أن مخالفة المحدثين والحقق القسمى « قوله » ليست مخالفة في المسألة ومحل الكلام ، اذ لعلها مبنية على مسلكها كما مر ، وأمّا أن الحقن لو كان

بانياً على الانفتاح ، والمحدثين لو كانوا بانياً على أن الرجوع إلى المجتهد من باب الرجوح إلى العالم وأهل الاطلاع كانوا يجوز أن تقليد الميت ابتداءً فلا علم لنا به ، وكيف كان فلابد من التكلم فيما استدل به على جواز تقليد الميت ابتداءً .

أوله المتبين

وقد استدلوا عليه بوجوه :

« منها » : دعوى أن الآيات والروايات الواردة في حجية فتوى الفقيه غير مقيدة بحال الحياة ففتشي اطلاق الأدلة عدم الفرق في حجيتها بين الحياة والمات لأنها كما تشمل فتوى المجتهد الحي كذلك تشمل فتوى المجتهد الميت فالنتيجة هو التخيير لا محالة .

ويدفعه : أن الآيات والروايات على تقدير اطلاقها وشمومها فتوى الميت في نفسها لا يمكن التسلك بها في المقام وذلك لما مرّ من أن العلماء أحياهم وأمواتهم مختلفون في المسائل الشرعية ومع مخالفة فتوى الميت لفتوى الاحياء . بل مخالفتها لفتوى الاموات بنفسهم لا تشملها الاطلاقات بوجه لعدم شمول الاطلاق للمتعارضين هذا .

على أن الأدلة القائمة على حجية فتوى الفقيه وجواز الرجوع إليه لا اطلاق لها - من تلك الناحية - ليشمل فتوى الميت في نفسها وذلك لأنها دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذر والفقية ، او على السؤال من أهل الذكر ، او على الرجوع إلى راوي الحديث او الناظر في الحلال والحرام أو غير ذلك من العناوين الواردة في الاخبار .

ولا شبهة في أن القضايا ظاهرة في الفعلية ، بمعنى أن قولنا - مثلاً - العلم يجب اكرامه ظاهره أن من كان متوصلاً بالعلم بالفعل هو الذي يجب اكرامه .

لا الاعم من المتلبس بالفعل ، ومن انقضى عنه التلبس اذاً مقتضى الادلة المتقدمة أن من كان متتصفاً بالانذار - فعلاً - أو بالفتقاهة او العلم او غيرها من العناوين بالفعل هو الذي يجوز تقليله .

ولا اشكال في أن الميت لا يتصف بالانذار أو اهل الذكر أو بغيرها من العناوين المتقدمة بالفعل وانما كان منذرآ أو فقيهآ سابقاً اذاً لا انذار للميت ولا انه من اهل الذكر الى غير ذلك من العناوين المتقدمة وقد عرفت أن الادلة غير شاملة لم ي يكن متتصفاً بالعناوين المأخوذة في الموضوع بالفعل .

وعلى الجملة أن الميت لم يكن منذرآ أو متتصفاً بغيرها من العناوين المتقدمة بالفعل لم تشمله الادلة القائمة على حجية فتوى المنذر ففتوى الميت خارجة عن مدلائل الادلة رأساً .

ولازم بذلك دعوى أن الحذر يعتبر أن يكون مقارناً للانذار ، وحيث أن هذا لا يعقل في فتوى الميت فإن الحذر متاخر عن انذاره لاحواله فلا تشتمله المطلقات بل تلزم بعدم اعتبار التقارن بينها قضاء حق المطلقات لعدم تقييدها بكون أحدهما مقارناً الآخر .

ولاما ندعى أن فعالية العناوين المذكورة وصدقها بالفعل هي المأخوذة في موضوع الحجية بحيث لو صدق أن الميت منذر بالفعل أو فقيه أو من اهل الذكر كذلك وجب الحذر من انذاره وحكمنا بحجية فتواه وان لم يكن الحذر مقارناً لانذاره كما إذا لم يعمل المكلف على طبقه بان فرضنا أن المحتجد اتفى وانذر وشمل ذلك زيداً - مثلاً - ثم مات المحتجد قبل ان يعمل المكلف على طبق فتواه فانه حجة حينئذ ، لأن انذاره المكلف انما صدر في زمان كان المحتجد فيه منذرآ بالفعل اي كان منذرآ حدوثاً وان لم يكن كذلك بحسب البقاء ، ويأتي في مسألة جواز البقاء على تقليل الميت ان هذا كاف في حجية الفتوى ، ومن هناقلنا ان المقارنة بين الانذار والحدر غير معتبر

لاطلاق الادلة من تلك الجهة .

وأما إذا لم يصدق المنذر أو الفقيه أو بقية العناوين المتقدمة على الميت ولو بحسب الحدوث كما في التقليد الابتدائي نظير فتوى ابن أبي عقيل بالإضافة إلى أمثالنا فلا تشمله المطلقات لأن انذاره ليس من انذار المنذر أو الفقيه بالفعل .

ثم إن بما سر دناء ظهر الجواب عن الاخبار الآمرة بالرجوع إلى اشخاص معينين كز كريبا بن آدم ومحمد بن مسلم وزراره وأخوازهم حيث أن ظهورها في ارادة الارجاع إلى الحى غير قابل المناقشة ، لأنـه لا معنى للارجاع إلى الميت والامر بالسؤال أو الاخذ منه ، وذلك لوضوح أن الارجاع فيه إنما هو إلى هؤلاء الأشخاص بأنفسهم ، لأنـ الارجاع إلى فتاواهم ليقاس ذلك بالاخبار ويدعى أن الفتوى كالرواية لا يفرق الحال في حجيـتها بين أن يكون المفتى حـياً أو مـيـتاً كما هو الحال في راوي الحديث إذاً لا موضوع للأرجاع بعد موتهـم فـهـذا الوجهـ غيرـ تـامـ .

و « منها » : السيرة بتقرير أن العقلاء قد جرت سيرتهم على رجوع الجاـهـلـ إلىـ العالمـ ولاـ يـفـرقـونـ فيـ ذـلـكـ بـيـنـ العـالـمـ الـحـيـ وـ الـمـيـتـ وـ مـنـ هـنـاـ لـوـ مـرـضـ أحـدـهـمـ وـ شـخـصـ مـرـضـهـ لـرـجـعـواـ فـيـ عـلـاجـهـ إـلـىـ الـقـانـونـ وـغـيـرـهـ مـنـ مـؤـلـفـاتـ الـأـطـبـاءـ الـأـمـوـاتـ مـنـ غـيـرـ نـكـيرـ ، وـ حـيـثـ لـمـ يـرـدـ عـنـ هـذـهـ السـيـرـةـ فـيـ الشـرـيعـةـ الـمـقـدـسـةـ فـنـسـتـكـشـفـ أـنـهـ حـجـةـ وـمـضـاـةـ شـرـعاـ .

ويرد على هذا الوجهـ : أنـ جـرـيـانـ السـيـرـةـ عـلـىـ رـجـوعـ الـجـاهـلـ إـلـىـ الـعـالـمـ مـطـلـقاـ وـاـنـ كـانـ غـيـرـ قـابـلـ لـالـمـنـاقـشـةـ إـلـاـ أـنـهـ . لوـ لمـ تـكـنـ مـرـدـوـعـ عـمـاـيـأـيـ منـ اـنـ الـادـلـةـ الـوارـدةـ فـيـ حـجـيـةـ فـتـوىـ الفـقـيـهـ ظـاهـرـةـ فـيـ فـتـوىـ اـحـيـاـهـمـ . لـاـ تـقـضـيـ جـوـازـ تـقـلـيـدـ الـمـيـتـ فـيـ نـفـسـهـاـ وـذـلـكـ لـمـ مـرـّـ مـنـ أـنـ الـعـامـيـ فـضـلـاـ عـنـ غـيـرـهـ لـاـ تـخـفـيـ عـلـيـهـ الـخـالـفـةـ بـيـنـ الـعـلـمـ الـأـمـوـاتـ وـالـأـحـيـاءـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـشـرـيعـةـ بـلـ بـيـنـ الـأـمـوـاتـ اـنـفـسـهـمـ ، وـ مـعـ الـعـلـمـ بـالـخـالـفـةـ لـاـ تـشـمـلـ السـيـرـةـ فـتـوىـ الـمـيـتـ بـوـجهـ ، لـاـنـ الـادـلـةـ وـمـنـهـاـ السـيـرـةـ غـيـرـ شـامـلـةـ لـلـمـتـعـارـضـينـ .

و « منها » : الاستصحاب وذلك للقطع بحجية فتوى الميت قبل موته فإذا شككنا في بقائتها على حجيتها و عدمه استصحابنا حجيتها وبه ثبت أن العمل على فتوى الميت مؤمن من العقاب .

نعم لو لا هذا الاستصحاب تعين الرجوع الى فتوى الحى بمقتضى قاعدة الاشتغال لأنها المتفقة من حيث الحجية ، وهذا بخلاف فتوى الميت لشك في حجيتها بموته .

والجواب عن ذلك : أبا لو اغمضنا عن أنه من الاستصحابات الجارية في الأحكام لوضوح أن الشك إنما هو في سعة الحجية المحمولة وضيقها ، وقد يتنا في محله عدم جريان الاستصحاب في الأحكام .

وفرضنا أن لنا يقيناً سابقاً بحجية فتوى الميت بالاضافة إلى الجاهم المعدوم في عصره بان بنينا على أن حجية فتوى الميت إنما جعلت في الشريعة المقدسة على نحو القضايا الحقيقة وموضوعها الجاهم المقدر الوجود لتشمل الجاهم الموجود في عصر المحمد الميت والجاهم المعدوم الذي سيوجد بعد موته ،
ولم ندع أن اليقين بالحجية إنما هو بالإضافة إلى الجاهم الموجود في زمانه وإلا فلا يقين بحجية فتواه على من يريد تقليده ابتداءً بعد موته .
ولم نناقش بان الحجية إنما ترتب على الرأى والنظر ، ولا رأى بعد المات كما ذكره صاحب الكفاية « قوله » بان قلنا إن الرأى حدوثه يكفى في حجيتها بحسب البقاء ولا يعتبر استمراره في حجيته بعد المات .

واغمضنا عمما هو الظاهر من الاخبار والآيات المتقدمتين من أن الحجة إنما هو انذار المنذر - بالفعل - لا من كان منذرآ سابقاً وليس بمنذر بالفعل ، كما اذا قلنا ان الرجوع إنما يجب إلى فتوى المحدث واقواله ولا يجب الرجوع الى ذات المحدث ونفسه حتى تنفي حجيته بموته كما هو الحال في الرواية اذ حجية إنما تثبت للرواية

ولم تثبت للراوى في ذاته ومن هنا لا تسقط عن الحجية بمותו .

لم يعكستنا المساعدة على جريان الاستصحاب في المقام وذلك لأن المراد بالحجية المستصحبة إن كان هو الحجية الفعلية فلا يقين بمحدوتها لأن المتيقن عدم الحجية الفعلية بالإضافة إلى العامي المتأخر عن عصر المجتهد الميت ، لوضوح أن التعليلية إنما تتحقق بوجود المكلف العامي في عصر المجتهد ، والمتروض عدم تتحققه فليست فتاوى الميت حجة فعلية على العامي غير الموجود في عصره لاستصحاب حجيتها الفعلية .

ولأن اريد بها الحجية التعليمية أعني الحجية الإنسانية فهي وإن كانت متيقنة على الفرض إلا أنها ليست بمورد للاستصحاب وذلك لشك في سعة دائرة الحجية المنشأة وضيقها وعدم العلم بأنها هي الحجية على خصوص من ادرك المجتهد وهو حى أو أنها تعم من لم يدركه كذلك ، وبعبارة أخرى إنما نشك في أن حجية رأى المجتهد وفتواه مقيدة بحالة حياته أو أنها غير مقيدة بها فلا علم لنا بشبوت الحجية الإنسانية بعد المات يمكن استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام .

وذلك لأن الاستصحاب في المقام أسوء حالاً من الاستصحابات الجارية في الأحكام لأن تلك الاستصحابات إنما تدعى جريانها في الأحكام بعد تحقق موضوعاتها وفعاليتها كحرمة وطى الخائض بعد نقايتها وقبل الاعتسال لأن الحرمة في المثال فعلية بوجود الخائض فعلى القول بجريان الاستصحاب في الأحكام لامانع من استصحابها للقطع بشبوبتها وهذا بخلاف المقام لأن الشك فيه إنما هو في سعة الحكم المنشاء وضيقه من دون أن يكون فعلياً في زمان ومعه لا يمكن استصحابه لعدم العلم بشبوب العمل في زمان الشك فيه .

ومن هنا منعنا جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة وعدم النسخ في الشريعة المقدسة - ولو على القول بجريانه في الأحكام - لرجوع الشك حينئذٍ إلى سعة جعل الحكم وضيقه ، ومامع الحديث الاسترابادي من أن استصحاب علم

النسخ من الضروريات أمر لا أساس له ، فلو وصلت النوبة إلى الشك في النسخ لمتنا عن جريانه كما عرفت ، إلا انه إنما لا يعنى باحتماله لا طلاق الأدلة المثبتة للاحكام أو لما دل على استمرار احكام محمد - ص - الى يوم القيمة والتحصل أن ما استدل به على جواز تقليد الميت من الابتداء لا يمكن تتميمه بوجه .

أولاً الملايين

وقد استدلوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء بوجه :

« الأول » : ما عن جملة من الاعاظم من دعوى الاجماع على عدم الجواز وأن ذلك مما أمتنى به الشيعة عن أهل الخلاف لأنهم ذهبوا إلى جواز تقليد الاموات ومن هنا قلد واجماعة منهم في احكامهم ، ولم تقبل الشيعة ذلك لاشترطهم الحياة فيما يجوز تقليله . وقد يبينا أن مخالفة الحقائق القياسية والمحظىين ليست من المخالفة في محل الكلام ، وإنما هي مبنية على مسلكها الفاسدين ، ولم يظهر ذهابها إلى جواز تقليد الميت على القول بالافتتاح وكون الرجوع إلى المجتهد من الرجوع إلى أهل الخبرة والاطلاع .

وفيه : أن الاجماع المدعى على تقدير تحققه ليس اجماعاً تعبدياً قابلاً لاستكشاف قول المعصوم - ع - به كما اذا وصل إليهم الحكم يداً بيده عنهم - ع - لا حتمال أن يستندوا في ذلك إلى أصلالة الاشتغال أو إلى ظهور الأدلة في اشتراط الحياة فيما يجوز تقليله أو غير ذلك من الوجوه ; ومعه لا يمكن الاعتماد على اجماعهم ، لوضوح أن الاتفاق بما هو كذلك مما لا اعتبار به ، وإنما نعتبره اذا استكشف به قول المعصوم - ع - .

« الثاني » : أن الأدلة الدالة على حجية فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة على اعتبار الحياة في جواز الرجوع اليه لظهور قوله عزم قائل : وليندورا بهم اذا رجعوا

إليهم ، في ارادة انذار المنذر الحى إذا لا معنى لانذار الميت بوجهه ، وأمّا صحة حمل المنذر على الكتاب أو النبي - ص - فأنما هي بالاحاطة أنّها إنما ينذران باحكام الله سبحانه وله ولما ورد من أن الكتاب حي وإنّه يجري مجرى الشمس والقمر (١) وكذا قوله : واستلوا أهل الذكر . . . لو ثمت دلالته على حجية فتوى الفقيه - وذلك لأن الميت لا يطلق عليه أهل الذكر بالفعل .

وقوله : أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، إذ الميت غير متصرف بشيء مما ذكر في الحديث فإن لفظة « كان » ظاهرة في الاتصاف بالاوصاف المذكورة بالفعل لا الاتصاف بها في الأزمنة السابقة .

وأمّا الاخبار الآمرة بالرجوع إلى اشخاص معينين فقد تقدم ان ظهورها في ارادة الحى مما لا خدشة فيه ، لأن الميت لا معنى للارجاع إليه ، وبما ذكرناه يظهر أن السيرة العقلائية المستدل بها على جواز الرجوع إلى الميت بحسب الابتداء مردوعة في الشريعة المقدسة لظهور الأدلة في اعتبار الحياة فيما يرجع إليه في الاحكام وعدم جواز تقليد الميت ابتداء .

ويرد عليه : أن ظهور الأدلة في اشتراط الحياة فيما يجوز تقلidiه وإن كان غير قابل للانكار لما بيّنا من أن كل قضية ظاهرة في الفعلية بمعنى المتقدم إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على حصر الحجية في فتوى الحى من المحتمدين وعدم حجية فتوى أمواتهم ، ومعه يمكن أن تكون فتوى الميت حجة كفتوى الحى ، وغاية الأمر أن الأدلة المتقدمة غير دالة على الجواز ، لا أنها تدل على عدم الجواز ، وبين الأمرين بون بعيد .

وأمّا رواية الاحتجاج « من كان من الفقهاء . . . » فهي وإن لم يبعد دلالتها

(١) راجع الواقي بباب متى نزل القرآن وفيه نزل من أبواب القرآن وفضائله ومرآة الانوار ص ٥ من الطبعة الحديثة .

على حصر الحجية في فتوى الفقيه المتصف بالاوصاف الواردة فيها ، إلا أنها لضعفها غير صحة للاستدلال بها كما مرّ ، اذا لا يستفاد من شى من الكتاب والسنة عدم جواز التقليد من الاموات .

نعم لو كان الدليل منحصراً بهما لم يمكننا الحكم بجواز تقليد الميت لعدم الدليل عليه إلا أن الدليل غير منحصر بهما كما لا يخفى . ثم إن الادلة وان لم تكن لها دلالة على عدم الحجية إلا أنه ظهر بما قدمناه أنه لا مجال للاستدلال باطلاقها على حجية فتوى الميت اذا لا اطلاق لها . بل الامر كذلك حتى على تقدير اطلاقها لما عرفت من انه غير شامل للمتعارضين على ما قد مانا تقريريه .

«الثالث» : أن فتوى الميت لو قلنا بحجيتها لا يخلو إما أن نقول باعتبارها حتى إذا كان الميت مساوياً - في الفضيلة - مع الاموات والاحياء ولم يكن اعلم من كلتا الطائفتين وإما أن نقول بحجيتها فيما إذا كان الميت اعلم .

أما الصورة الاولى : فالقول فيها بحجية فتوى الميت وجواز الرجوع اليه وان كان أمرآً ممكناً بحسب مرحلة الشبوت على ما التزمت به العامة وقلدوا اشخاصاً معينين من الاموات إلا أنه لا يمكن الالتزام به بحسب مرحلة الأثبات لقصور الدليل وذلك لما تقدم من العلم بالاختلاف بين الاموات انفسهم فضلاً عن الاختلاف بين الميت والاحياء . وقد تقدم أن الادلة غير شاملة للمتعارضين .

واما دعوى أن المكلف عند تساوى المحتمدين في الفضيلة يتخير بينهما للاجماع الذي ادعاه شيخنا الانصارى «قدره» على ما يأتى في محله .

فيدفعها : أن الاجماع على تقدير تسليمها ايضاً غير شامل لفتوى الميت لاختصاصه بالمتساوين من الاحياء فان الاموات قد ادعوا الاجماع على عدم جواز تقليدهم كما مرّ ومعه كيف يمكن دعوى الاجماع على التخمير بينهم في انفسهم او بينهم وبين الاحياء . على أنها لا تلزم بالتخمير بوجه حتى اذا كان كلا المحتمدين حياً

فضلًاً عما إذا كان أحدهما ميتاً كما يأتي عن قريب إن شاء الله .

وأما الصورة الثانية : اعني ما إذا كان الميت اعلم من الكل فالحكم فيها بجواز الرجوع إليه وإن كان ممكناً بحسب مرحلتي الشبوت والاثبات للسيرة العقلائية الجارية على الرجوع إلى قول الأعلم من المتخاصفين بلا فرق في ذلك بين الحي والميت ومن هنا قلنا إنهم إذا شخصوا المرض في المريض لراجعوا في العلاج إلى مثل القانون من الكتب الطبية للأطباء الاقدمين وقدموه على قول غيره من الأطباء الاحياء إذا كان مولفه أعلم ولا يراجعون إلى الحي حينئذ .

إلا أن السيرة مما لا يمكن الاستدلال بها في المقام وذلك لاستلزمها حصر المحتد المقلد في شخص واحد في الاعصار باجتماعها لأن أعلم علمائنا من الاموات والاحياء شخص واحد لا حالة فإذا فرضنا أنه الشيخ أو غيره تعين على الجميع الرجوع إليه حسبما تقتضيه السيرة العقلائية وذلك للعلم الاجمالي بوجود الخلاف بين المحتدين في الفتيا ويأتي أن مع العلم بالخلافة يجب تقليد الأعلم فحسب من دون فرق في ذلك بين عصر وعصر ، وهو مما لا يمكن الالتزام به لأنه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة ولا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الآئمة ثلاثة عشر !

وبهذا تكون السيرة العقلائية مرودة فلا يبقى اي دليل يدل على جواز تقليد الميت اذا كان اعلم من كلتا الطائفتين هذا كله في المقام الاول وهو تقليد الميت ابتداء

٢ - البقاء على تقليد الميت

والكلام فيه أيضاً يقع في صورتين :

«إحداهما» : ما إذا احتمل موافقة الميت مع المحتد الحي في الفتوى ولم يعلم الخلافة بينهما .

و «ثانية» : ما إذا علمت الخلافة بينهما :

أما الصورة الأولى: فيمكن أن يستدل فيها على جواز البقاء على تقليد الميت بجميع الوجوه المتقدمة في الاستدلال على جواز تقليله بحسب الابتداء:

ادلة المتبين :

«الاول» : الاستصحاب اعني استصحاب حجية فتوى الميت قبل موته، ولا يرد عليه ما أوردناه على استصحابها في تقليله ابتداء من أن الحجية الفعلية مقطوعة الخلاف إذ لا وجود للمكلف في عصر المجتهد فضلاً عن عقله وغيره من الشروط وقد مر أن الفعلية متوقفة على وجود المكلف في عصر المجتهد . والحجية الانشائية على نحو القضية الحقيقة مرددة بين الطويل والقصير والقدر المتيقن منها هي الحجية ما دام الحياة . وأمّا جعلها لفتوى الميت حتى بعد الممات فهو مشكوك فيه من الابتداء ، والاصل عدم جعلها زائداً على القدر المتيقن .

والوجه في عدم وروده على استصحاب الحجية في المقام: أن الحجية المستصحاببة إنما هي الحجية الفعلية في محل الكلام لأن العامي قد كان موجوداً في عصر المجتهد الميت واجداً لجميع الشرائع . بل قد كان قلده برهة من الزمان ولكننا نشك في أن الحجية الفعلية هل كانت مطلقة وثابتة حتى بعد الممات أو أنها مقيدة بالحياة فلا مانع من استصحاب حجية فتواه بعد الممات .

وبهذا يتضح أن المستصاحب هو الحكم الظاهري أعني حجية فتوى الميت قبل موته ومعه ليس هناك أى خلل في ارتكان الاستصحاب لليقين بالحجية الفعلية والشك في بقائها ، وليس المستصاحب هو الحكم الواقعى الذي افى به المجتهد حال الحياة ليرد عليه :

أن الاستصحاب يعتبر في جريانه اليقين بتحقيق المستصاحب وحدوده لدى الشك في البقاء وهذا في موارد ثبوت المستصاحب باليقين الوج다尼 من الظهور

يمكن لأن المكلف حين ما يشك في بقاء المستصحب يتيقن من حدوثه بالوجود، وكذا في موارد ثبوته بالعلم التعبدي، كما إذا ثبتت نجاسة شيء بالبينة أو ثبتت نجاسة العصير المغلى بالرواية وشككنا - بوجه - في بقائه فإن لنا حينئذ يقيناً في ظرف الشك بحدوث المستصحب وتحققه وإن كان يقيناً تعبدياً لوضوح أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين كون اليقين السابق وجداً نسبياً أو تعبدياً ، كما لا فرق - من هذه الناحية - بين الشبهة الحكيمية والشبهة الموضوعية .

وأمّا في موارد استصحاب الحكم الواقعي الثابت بفتوى المجتهد - بعد موته -

فلا يقين من حدوث المستصحب حين ما يشك في بقائه وارتفاعه ، فلو افترى المجتهد بنجاسة العصير العنبي بالغليان وشككنا فيها بعد موته للشك في حجية فتواه بعد الممات لم يكن لنا يقين وجداً نسبياً لدى الشك من ثبوت النجاسة للعصير بالغليان حال حياة المجتهد وهذا أمر ظاهر لا تحتاج إلى البيان والاستدلال ، كما لا يقين تعبدي بنجاسته للشك في حجية فتواه الميت بعد موته ، وحيث أنه شك سار لاحتمال انقطاع حجية فتواه وطريقيتها بالمات فلا طريق لنا بالفعل إلى استكشاف نجاسة العصير بالغليان حتى نستصحبها إذا شككنا في بقائهما وارتفاعهما ، والمتألف أن استصحاب الحجية على مسلك المشهور مما لا شبهة فيه .

نعم على مسلكناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية لا يمكننا التمسك بالاستصحاب في المقام لأن الشبهة حكمية ، إذ الشك في أن الشارع هل جعل الحجية الفعلية مطلقة أو جعلها مقيدة بالحياة فيكون استصحاب بقاء الحجية الفعلية معارضًا باستصحاب عدم جعل الحجية لفتوى الميت زائدًا على القدر المتيقن وهو حال الحياة إذا لا مجال للاستصحاب ولا بد من التماض دليل آخر على جواز البقاء .

« الثاني » : المطلقات لأن آية النفر تقتضي وجوب العمل على طبق إنذار

المذر اذا اندر وهو حي ولم تدل على اختصاصه بما اذا كان المذر باقياً على الحياة حال العمل بفتواه وانذاره .

وعلى الجملة انها تدلنا باطلاقها على أن انذار الفقيه حججة مطلقاً سواء كان حياً عند العمل به أم لم يكن ، وكذلك آية السؤال والاخبار الآمرة بالأخذ من محمد بن مسلم او زكريا بن آدم او غيرهما لأنها إنما دلتا على وجوب السؤال من أهل الذكر او الاخذ من الاشخاص المعينين ولم يدللا على تقييد ذلك بما اذا كان اهل الذكر او هؤلاء الاشخاص حياً عند العمل بقوله . نعم يعتبر أن يكون الاخذ والسؤال - كالانذار - حال الحياة وهو متحقق على الفرض فالمتى حصل أن المطلقات شاملة للميت والحي كليهما لعدم العلم بمخالفتها في الفتوى على الفرض وأن مقتضاهما جواز البقاء على تقليد الميت .

«الثالث» : السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم فيما جهله من الحرف والعلوم والمواضيعات وغيرها بلا فرق في ذلك بين أن يكون العالم باقياً على حياته عند العمل بقوله وعدمه لو صرحت أن المريض لورجع إلى الطبيب وأخذ منه العلاج ثم مات الطبيب قبل أن يعمل المريض بقوله لم يترك العقلاء العمل على طبق علاجه وهذه السيرة لم يرد عنها في الشريعة المقدسة لأنَّ ما قدمناه من الرد يخص بسيرتهم الجارية على الرجوع إلى العالم الميت من الابتداء ، لأنها وإن كانت محربة كما مرَّ إلا أن قيام الضرورة على بطidan انحصر المقلد في شخص واحد رادع عنها كما عرفت وهذا لا يأتي في المقام كما ترى .

إذا لازم من البقاء على تقليد الميت مذكور الانحصر فالادلة مقتضية لجواز البقاء ولا مانع عنه سوى الاجماع المدعى في كلام شيخنا الانصارى « قوله » حيث استظهر من كلام المجمعين واطلاقها عدم جواز تقليد الميت مطلقاً ولو بحسب البقاء إلا أنه غير صالح للمانعية :

وذلك لما عرفت من أنما لم تعمد على اجماعهم هذا في تقليد الميت الابتدائي فضلاً عن أن نستدل به على عدم جواز التقليد البقائي حيث أن جماعيرًا من منعوا عن تقليد الميت ذهباً إلى جوازه اذاً الصحيح في تقليد الميت هو التفصيل بين الابتداء والبقاء فلا يجوز في الاول ويجوز في الثاني بل يجب في بعض الصور كما يأتي تفصيله ان شاء الله .

بـنـى اـسـرـاهـ

«أحدها» : أنه هل يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه العمل بفتواه قبل موته أو لا يشترط فيه العمل ؟ قد يتوهם - والتوهم كثير - أن الحكم في المسألة مختلف بالاختلاف في معنى التقليد وتفسيره :

فإن قلنا أن التقليد هو الاستناد إلى قول الغير في مقام العمل وانه لون من الوانه فلابد من اشتراط العمل في الحكم بجواز البقاء فإن تقليد الميت من دون العمل بفتواه قبل موته من التقليد الابتدائي لا محالة وقد عرفت عدم جوازه .

وأما إذا فسرناه بالأخذ او الالتزام بالعمل بفتوى الغير فلا وجه لاشتراط العمل في الحكم بجواز البقاء بل يكفي فيه مجرد الالتزام بالعمل قبل موته .

وهذا التوهם لا يتنى على أساس صحيح فإن مسألتنا هذه مبنية على ملاحظة معنى التقليد بوجه حيث أن البقاء على تقليد الميت - بهذا العنوان - لم يرد في آية او رواية ليختلف بالاختلاف في معنى التقليد ، وإنما نلزم بجوازه او بعده من جهة الأدلة المتقدمة المشتبه لاحدها اذاً لابد من الرجوع الى ما دل على جواز البقاء انرى أنه هل يدلنا على شرطية العمل أو لا يدل ؟

فنقول : إن استندنا في الحكم بجواز البقاء على استصحاب الحجية فلا يشترط العمل في جواز البقاء ، لوضوح أن الاستصحاب لا يقتضي هذا الاشتراط حيث

أن حجية فتوى المحتهد قبل موته غير مشروطة بالعمل لأنها تتصف بالفعالية بمجرد تحقق موضوعها وهو المكلف بما له من الشروط من العقل والبلوغ وغيرهما سواء عمل بها المكلف أم لم ي العمل ، ومع الشك في أن تلك الحجية مطلقة أو مقيدة بالحياة نستصحب حجيتها الفعلية بعد الممات .

وكذلك اذا كان المستند هو الاطلاقات أو السيرة العقلائية لأن مقتضى اطلاق الاadleة أن انذار المنذر الحى او قول اهل الذكر او غيرها من العناوين حجة على المكلف عمل به ما دام المنذر حيأً ألم ي العمل به ، كما أن مقتضى السيرة أن الجاهم يجوز أن يرجع إلى العالم وي العمل على طبق قوله ونظره سواء سبق منه العمل بقوله في حياته أم لم يسبق اذاً التحقيق أن جواز البقاء على تقليد الميت او وجوبه لا يشترط فيه العمل برأيه في حياته .

و « ثانيهما » : أن البقاء على تقليد الميت هل يشترط في جوازه أو وجوبه أن يكون المقلد ذاكرًا لفتواه بعد موته بمحيث لونسيها حينئذٍ بعد ما اخذها وتعلمتها لم يعجب او لم يجز لها البقاء أو أن الذكر كالعمل غير معتبر في جواز البقاء أو وجوبه ؟ الصحيح اعتبار الذكر في البقاء وذلك لأن بالنسیان ينعدم اخذه السابق ورجوعه الى الميت قبل موته ، لانه لا يترتب معه أثر عليهما :

فإن المقلد حينئذٍ أغايعلم أن الميت افتى في مسألة العصير - مثلاً - إما بنجاسته على تقدير عليانه - او بظهوره وهو كالعلم الاجمال بان الحكم الواقعى اماً هو الحرمة او الاباحة ليس بمورد للاثر . بل يحتاج إلى رجوع جديد وجواز الرجوع إلى الميت حينئذٍ يحتاج إلى دليل لأن تقليد ابتدائى من الميت ولا فرق بين الرجوع إليه وبين الرجوع إلى غيره من المحتهدين الاموات من الابتداء ، حيث أن كليهما رجوع إلى المحتهد بعد الموت وهو المعتبر عنه بالتقليد الابتدائى ، وقد تقدم عدم جوازه ومعه يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت او وجوبه أن لا يكون المقلد

ناسياً لفتوى الميت هذا كله في الصورة الأولى .

وأمّا الصورة الثانية : أعني ما إذا علمتنا بالمخالفة بين المجتهد الميت والحي الذي يسوغ الرجوع اليه في الفتوى فلا شبهة في أن العمل بما هو الموفق منها لل الاحتياط مؤمن من العقاب سواء أكان فتوى الميت أم الحي كما إذا افتقى أحدهما بالوجوب والآخر بالاباحة .

وأمّا إذا فرضنا أن كلتا الفتوىين على خلاف الاحتياط أو أن كليتهما على وفق الاحتياط من جهة وعلى خلافه من جهة أخرى فلا يخلو إما أن لا يعلم أعلمية أحدهما - علم تساويهما أيضاً أم لم يعلم - وإمّا أن يعلم أعلمية الميت من الحي أو العكس :

أما الصورة الأولى : أعني ما إذا لم يعلم أعلمية أحدهما مع العلم بمخالفتها في الفتوى فلا يكاد أن يشك في أن الفتوىين ساقطتان حينئذ عن الاعتبار لأن الاطلاقات كما مر غير شاملة للمتعارضين فلا حجية لفتوى الميت ولا الحي ومعه يتبعن على المكلف الاحتياط لأن الأحكام الواقعية متنجزة في حقه ولا يمكنه الخروج عن عهودتها إلا بالاحتياط هذا إذا تمكّن من الاحتياط .

وأمّا إذا لم يتمكّن من الاحتياط إما للدوران الامر بين المحدودين وإمّا لعدم سعة الوقت لل الاحتياط كما إذا افتقى أحد المجتهدين بوجوب القصر في مورد وافق الآخر بوجوب التمام فيه ولم يسع الوقت للجمع بين القصر والتمام فهل حينئذ يجب الرجوع إلى أحدهما المعين لحجية نظره في حقه أو أن كلتا الفتوىين ساقطتان عن الحجية كما في الصورة المتقدمة والوظيفة هو الامتثال الاحتياطي وهو العمل على طبق إحداهما مخيراً لأن المكلف إذا لم يتمكّن من الامتثال الجزمي في مورد تنزل العقل إلى الامتثال الاحتياطي ؟

الأخير هو الصحيح لعدم دلالة الدليل على حجية إحداهما المعينة بعد سقوط

الاطلاقات عن الحجية بالمعارضة و معه يتنزل العقل إلى الامثال الاحتمالي لانه الميسور للمكلف وهذا هو التخيير في مقام الامثال لا انه من التخيير في المسألة الاصولية لمكان حجية إحداها شرعاً .

وأما الصورة الثانية : أعني ما اذا علمنا أعلمية احدها فالمتعيين هو الرجوع إلى أعلمها سواء كان هو الميت أم الحي وذلك لأن الاطلاقات وان لم تشمل شيئاً من فتوائهما للمعارضة إلا أن السيرة العقلائية قد جرت على الرجوع إلى الأعلم من المعارضين بلا فرق في ذلك بين الأعلم الحي والميت ولم يردع عنها في الشريعة المقدسة إذاً لا مناص في المقام من التفصيل بين ما اذا كان الميت أعلم من الحي فيجب البقاء على تقليده وما اذا كان الأعلم هو الحي فلا يجوز البقاء على تقليد الميت هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم باعلمية أحد المحتدين المخالفين في الفتوى ، أو لم نحرز سيرتهم وإلا فالمتعيين هو العمل على طبق الاحتياط هذا اذا علمت الخلافة بينها أو لم تعلم .

واما لو علمنا بموافقة المحتد الميت مع الحي فلا يترتب أثر عملى على البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت لوضوح أن العمل الصادر على طبق الفتويين محكم بالصحة مطلقاً قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت أم لم نقل أللهم إلا على القول بوجوب الاستناد إلى الحجة في مقام الامثال كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ « قده » ، حيث ذكر أن الحجج لا يكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجى وإنما تكون الحجة حجة فيما اذا استند إليها المكلف في عمله .

وعليه لو قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز الاستناد إلى فتواه لا محالة ، بحيث لو استندنا إليها وكان الحكم الواقعى على خلافها لم يستحق العقاب على مخالفته لاستنادنا إلى الحجة على الفرض ، كما إذا لم نقل بجواز البقاء لم يجز الاستناد إلى فتوى الميت لعدم كونها معدنة وحجية على الفرض وعلى ذلك ينبغي التكلم في موردين :

١ - جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحي .

٢ - أنه الاستناد إلى الحجية أمر لازم أو لا دليل على لزومه .

أما المورد الأول : فقد اتضح مما سردناه في المقام جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحي ، لأن الاطلاقات تشمل حينئذ فتوى كل من الحي والميت كما أنها تشمل كل حجتين متوافقتين كالبيتين الموافقتين في المفاد أو الروايتين المتضادتين في المدلول ، وإنما نعنى عن شمولها لها عند العلم بمخالفتها في الفتوى للتعارض المفروض عدمه في المقام ، ومع شمول أدلة الاعتبار فتوى كليهما لا موجب للمنع عن جواز البقاء على تقليد الميت بوجه .

وأما المورد الثاني : فالتحقيق أن الحجية لا دليل على لزوم الاستناد إليها في مقام الامتناع والوجه فيه : أن الأثر المترتب على الحجية أمران :

« أحدهما » : تنجيز الواقع .

« ثانيةهما » : التعذر عن مخالفتها .

أما المنجزية : فلم يناقش شيخنا الاستاذ « قده » ولا غيره في أن الواقع إنما يتحقق بوجود الحجية ، وكونها في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها ، ولا يتوقف كونها منجزة بعلم المكلف بها فضلاً عن استناده إليها فانها منجزة للواقع علم بها المكلف أم لم يعلم ، بحيث لو لم يعمل على طبقها استحق العقاب على مخالفة التكليف المنجز في حقه بقيام الحجية عليه ، ومن ثم قلنا بوجوب الفحص في الشبهات الحكيمية لأن احتفال وجود الحجية في الواقع - على نحو لو فحص عنها ظفر بها - كاف في تنجيز الواقع واستحقاق العقاب على مخالفتها ، لوضوح أن العقاب مع كون الحجية في معرض الوصول ليس عقاباً بلا بيان ، وإنما هو من العقاب مع البيان .

وأما التعذير : فالامر فيه أيضاً كسابقه ، لأننا إذا منعنا عن البقاء على تقليد الميت ووجب على العامي أن يراجع الحى و كان فتواهـا على اباحة فعل وهو واجب واقعاً ورـكه المـكـلـف لا عن استنـاد إـلـى فـتوـىـ الحـىـ بـالـابـاحـةـ بل لـاشـتـهـاءـ نـفـسـهـ وـرـغـبـتـهـ معـ العـلـمـ بـقـيـامـ الحـجـةـ عـلـىـ الـابـاحـةـ فـهـلـ يـصـحـ عـقـابـهـ عـلـىـ مـخـالـفـتـهـ الـواـقـعـ أـوـ انـ العـلـمـ بـقـيـامـ الحـجـةـ عـلـىـ الـابـاحـةـ يـكـفـيـ فيـ جـوـازـ الـارـتـكـابـ وـانـ لمـ يـسـتـنـدـ إـلـيـهاـ فـيـ مـقـامـ الـعـمـلـ ؟ـ بـقـيـامـ الحـجـةـ عـلـىـ الـابـاحـةـ يـكـفـيـ فيـ جـوـازـ الـارـتـكـابـ وـانـ لمـ يـسـتـنـدـ إـلـيـهاـ فـيـ مـقـامـ الـعـمـلـ ؟ـ لـاـ يـنـبـغـيـ التـرـددـ فـيـ عـدـمـ صـحـةـ عـقـابـهـ لـانـهـ بـلـايـانـ بلـ هوـ مـنـ العـقـابـ مـعـ بـيـانـ العـدـمـ وـهـوـ أـقـبـحـ مـنـ العـقـابـ مـنـ دـوـنـ بـيـانـ نـعـمـ اـذـاـ لمـ يـعـلمـ بـاـفـتـائـهـاـ عـلـىـ الـابـاحـةـ وـرـكـهـ اـنـكـلـفـ لـاشـتـهـاءـ نـفـسـهـ اـسـتـحـقـ العـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـتـهـ الـواـقـعـ لـمـكـانـ أـنـهـ مـنـجـزـ فـيـ حـقـهـ وـلـمـ يـسـتـنـدـ فـيـ مـخـالـفـتـهـ إـلـىـ مـؤـمـنـ فـانـ الـأـمـنـ مـنـ العـقـابـ أـنـيـحـصـلـ بـالـاسـتـنـادـ إـلـىـ الـحـجـةـ اوـ العـلـمـ بـقـيـامـهـاـ عـلـىـ الـابـاحـةـ .ـ هـذـاـ كـاهـ فـيـ اـذـاـ كـانـتـ فـتوـائـهـاـ اوـ فـتاـوىـ الـجـهـهـدـيـنـ الـمـتـعـدـدـيـنـ عـلـىـ خـلـافـ الـاحـتـيـاطـ .ـ

وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـتـ عـلـىـ وـقـفـ الـاحـتـيـاطـ كـماـ اـذـاـ اـفـتـيـاـ بـوـجـوبـ السـورـةـ فـيـ الصـلـاةـ وـاتـيـ بـهـاـ الـمـكـلـفـ مـنـ بـابـ الـاحـتـيـاطـ لـاـ اـسـتـنـادـ إـلـىـ فـتوـائـهـاـ فـاـلـاـ إـشـكـالـ فـيـ صـحـةـ عـمـلـهـ لـانـهـ عـمـلـ بـالـاحـتـيـاطـ وـمـوـجـبـ لـلـقـطـعـ بـالـامـتـشـالـ وـانـ لمـ يـسـتـنـدـ فـيـ عـمـلـهـ إـلـىـ شـئـ مـنـ الـحـجـتـيـنـ اوـ الـحـجـجـ إـلـاـ أـنـهـ خـارـجـ عـنـ مـخـلـ الـكـلامـ اـذـ الـبـحـثـ اـنـاـ هـوـ فـيـ لـزـومـ الـاسـتـنـادـ عـنـ اـتـقـاقـ فـتوـىـ الـمـيـتـ وـالـحـىـ اوـ فـتاـوىـ الـعـلـمـ بـالـاحـتـيـاطـ اـجـبـيـ عـمـاـ نـحـنـ بـصـدـدـهـ .ـ

وـالـمـحـصـلـ أـنـ اـسـتـنـادـ إـلـىـ الـحـجـةـ لـاـ دـلـيلـ عـلـىـ لـزـومـهـ سـوـاءـ عـلـمـنـاـ بـالـموـافـقةـ بـيـنـ الـحـىـ وـالـمـيـتـ اوـ الـجـهـهـدـيـنـ الـمـتـعـدـدـيـنـ اـمـ لمـ نـعـلمـ بـالـوـفـاقـ اوـ عـلـمـنـاـ بـالـخـلـافـ .ـ اـذـاـ لـاـ أـثـرـ لـلـبـحـثـ عـنـ جـوـازـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـيـتـ عـنـدـ عـلـمـ بـمـوـافـقـتـهـاـ ،ـ نـعـمـ بـوـقـلـنـاـ بـعـدـ جـوـازـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـيـتـ وـاـسـتـنـادـ الـمـكـلـفـ فـيـ عـمـلـهـ إـلـىـ فـتوـاهـ كـانـ هـذـاـ تـشـرـيـعـاـ حـرـمـاـ لـانـهـ اـسـنـادـ لـلـحـجـيـةـ إـلـىـ مـاـ لـمـ يـعـتـبرـهـ الشـارـعـ حـجـةـ وـقـابـلـاـ اـلـاستـنـادـ إـلـيـهـ وـهـنـاـ

(مسألة ١٠) إذا عدل عن الميت إلى الحى لا يجوز له العدول إلى الميت (١).

بخلاف ما اذا جوزنا البقاء إلا أنه امر آخر غير راجع الى التقليد في محل الكلام .
ثم إن بما سر دناه في تقليد الميت بحسب البقاء يظهر الحال في تقليده بحسب الابتداء عند العلم بموافقته مع الحى ، لانه ايضاً لا يترتب عليه ثمرة إلا على القول بلزم الاستناد الى الحجة في مقام الامتنال وقد تقدم فساده .

أحكام العدول

(١) والوجه في ذلك : أن التقليد عند الماتن « قده » هو الالتزام فإذا عدل المكلف عن الميت إلى الحى فقد رفع يده عن التزامه وابطل تقليده من الميت فكانه لم يرجع إليه من الابتداء ، ومعه لو عدل من الحى إلى الميت كان هذا تقليداً أبتدائياً من الميت ، وهو ممنوع كما مرّ .

وفيه : أن مسألة البقاء على تقليد الميت ليست واردة في آية أو رواية حتى يلاحظ أن معناه الالتزام كي يترتب عليه عدم جواز العدول إلى الميت في المقام أو أنه بمعنى العمل حتى يجوز فلا يختلف حكم المسألة بالاختلاف في معنى التقليد هذا .
وقد يقال : إن الوجه في عدم جواز العدول إلى الميت قاعدة الاشتغال لأن الامر في المقام يدور بين التعيين والتخيير اذ الشك في أن فتوى الحى حجة تعينية او تخييرية لاحتمال أن تكون فتوى الميت ايضاً حجة ، والعقل يستقل حينئذ بلزم الأخذ بما يحتمل تعينه لانه مقطوع الحجية والآخر مشكوك الاعتبار ، والشك في الحجية يسوق القطع بعدمها .

ويرد عليه : أن هذا إنما يتم فيما إذا كان المجنهد الحى اعلم من الميت . وأمّا لو فرضنا أن الميت أعلم من الحى - مع العلم بالمخالفة بينهما - فلا يحتمل تعين فتوى

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

اللى عليه بل الامر بالعكس لاحتمال تعين البقاء على تقليد الميت الاعلم ولا أقل من
تساويها في الاحتمال . فain هناك دوران الامر بين التعين والتخير ؟ !
ولو فرضنا تساوى الميت والحي - مع العلم بالمخالفة بينهما - فقتضى القاعدة
سقوط فتوائهما عن الاعتبار للمعارضه ولا يبقى معه ايضاً للدوران الامر بين التعين
والتخير مجال ، فالصحيح أن يلاحظ حال العدول فان كان عدول المكلف إلى
الحي عدولًا صحيحًا شرعاً ما لم يكن أى مسوغ للعدول عنه إلى الميت حالتىٰ فان
صححة العدول إنما تكون في موردين :

«أحدهما» : فيما إذا كان الحى أعلم من الميت .

و «ثنائيها» : فيما إذا كان الميت اعلم إلا أن المكلف نهى فتواه .
إذ معه لا مسوغ للبقاء على تقليد الميت والمفروض ان عدوله إلى الحى صحيح ،
ومع فرض صححة العدول لا مجوّز - بوجه - للعدول عنه إلى تقليد الميت .
نعم إذا لم يصح عدوله إلى الحى لأن الميت اعلم أو لأن المكلف ذاكر لفتواه
فلا مناص من أن يعدل إلى الميت ، ولا يضرره الرجوع إلى الحى حينئذٍ ، لانه
كالعدم لبطلانه شرعاً .

(١) إذا قلد المكلف مجتهداً ثم أراد العدول عن تقليديه إلى مجتهد آخر فان
كان ذلك المجتهد الذي يريد العدول إلى تقليديه اعلم من كان يقلده أولاً جاز له البقاء
على تقليد المجتهد الأول كما جاز له العدول إلى من هو أعلم منه وذلك لعدم العلم
بالمخالفة بينهما في الفتوى ، ويتأتى أنه إذا لم يعلم المخالفة بين المحتوى الاعلم وغير الاعلم
جاز تقليد غير الاعلم ولا يجب الفحص عن المخالفة بينهما ، على ما يأتي بيانه إن شاء الله
نعم إذا عدل ثم علم بالمخالفة بينهما لم يجز له أن يرجع إلى الأول ، لانه يشرط في

جواز تقليد غير الاعلم عدم العلم بالمخالفة بينه وبين الاعلم في الفتوى .

وأما إذا كان المجتهد الثاني مساوياً في الفضيلة مع المجتهد الأول فايضاً ينحى المكلف بين البقاء على تقليد الأول وبين الرجوع إلى الثاني لعدم العلم بالمخالفة بينهما وأما لو عدل ثم التفت إلى المخالفة بينها ، أو علم بالمخالفة قبل العدول فبناء على ما يأتي من أن القاعدة تقتضي التساقط حينئذ لم يجز البقاء على تقليد المجتهد الأول ولا الرجوع إلى المجتهد الآخر لسقوط فتواييهما عن الحاجة بالمعارضة ، وأما على المسلك المشهور من أن القاعدة تقتضي التخيير عند تعارض الحجتين فيقع الكلام في المقام في أن التخيير هل هو استمراري وقائم بمعنى أن المكلف ينحى بين البقاء على تقليد المجتهد الأول والرجوع إلى المجتهد الآخر كما كان مخيراً بينهما حدوثاً فلامانع من العدول عن الحى إلى الحى أو أن التخيير ابتدائي فحسب فلا يجوز العدول من الحى إلى الحى ؟

والتكلم على ذلك وأن التخيير استمراري أو ابتدائي وإن كان لا يناسبه ما اخترناه من التساقط إلا أنا ن تعرض له تعميناً لفائدة .

حكم التخيير عند تساوى المجتهدين

ذهب جماعة إلى عدم جواز العدول عن الحى إلى الحى . بل عن غير واحد حكاية الاجماع عليه واختاره شيخنا الانصارى « قده » في رسالة الاجتهاド والتقليد وعن الحق والشهيد الثانين التصریح بجوازه تبعاً للمحکى عن النهاية وعليه بنى بعض مشائخنا الحفظين « قدس الله أسرارهم » .

واستدل للجواز بوجهين

أوله الفو لجو اه العدول

« أحدهما » : الاطلاقات لأن ما دل على حجية فتوى المجتهد وجواز الاخذ

بها غير مقيد بما إذا لم يرجع إلى غيره ففقط ضيق الاطلاق حجية فتوى المبتهد وإن أخذ العامي، يفتوى غيره هذا.

وفيه أنا قد تعرضاً حال التمسك بالاطلاق في التكلم على التعادل والترجح وبيننا أن الاطلاق غير شامل للمتعارضين لانه يستلزم الجمع بين المتنافيين ، ولا انه يشمل أحد هما المعين دون الآخر لانه بلا مرجع ، ولا لاحدهما غير المعين لما سبأني من أن الحجية التخييرية مما لا يمكن المساعدة عليه .

و « ثانيهما » : الاستصحاب و ذلك لأن المكلف قبل الاخذ بفتوى أحد هما كان مخرباً بين الاخذ بهذا أو بذلك لفرض أن المجتهدين متساويان و فتوى كل منهما واحدة لشرط الحجية فإذا رجع إلى أحد هما أو شكتنا - لاجله - في أن فتوى الآخر باقية على حجيتها التخييرية أو أنها ساقطة عن الاعتبار حكمنا ببقاء حجيتها التخييرية بالاستصحاب ، و مقتضى ذلك أن المكلف مخرب بين البقاء على تقليد المجتهد الأول والعدول إلى المجتهد الذي يريد العدول إليه وهذا الاستدلال يمكن المناقشة فيه من جهات :

الجريدة الداعية

أن الاستصحاب - على ما يدناه في محله - يعتبر في جريانه اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها ولا يتحقق هذا إلا ببقاء الموضوع فيه ، ولم يحرر زبائنه في المقام ، وذلك لأن الحكم بالتخير إن قلنا إن موضوعه من لم يقم عنده حجة فعلية فلا شبهة في أن ذلك يرتفع بالأخذ بأحدى الفتويين لأنها صارت حجة فعلية باخذها فلا موضوع لاستصحاب التخير وهو ظاهر . وإن قلنا إن موضوعه من تعارض عنده الفتويان ، نظير من تعارض عنده الخبران أو جائه حديثان متعارضان الذي هو الموضوع للحكم بالتخير في تعارض الروايتين - على القول به - فهو أمر يرتفع بالرجوع إلى أحدى الفتويين.

فلو شككنا بعد ذلك في بقاء الحكم بالتخدير وارتفاعه لم يكن مانع من استصحابه بوجه ، ولكننا لم نحرز أن الموضوع أيها حيث أن مدعى التخيير في المسألة أنها يروم اثباته بالاجاع أو السيرة وهم أدلة لأن لبيان ، وليس من الأدلة اللفظية لمستظر أن موضوع الحكم فيها من تعارض عنده الفتوىان كما استظروا ذلك في تعارض الروايتين وقالوا إن مقتضى الروايات أن موضوع الحكم بالتخدير من جائه حديثان متعارضان ، أو تعارض عنده الخبران وهذا باق بحاله قبل الاخذ باحدهما وبعده ، بحيث لو لم يكن تملك الروايات عموم أو اطلاق مشتبه للتخيير بعد الاخذ باحدهما امكنتنا استصحابه لبقاء موضوعه .

وهذا بخلاف المقام للدوران الموضوع فيه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع . وقد ذكرنا غير مرة أن في مثله لا مجال للاستصحاب بالكلية لانه لا يجرئ في الموضوع ولا في حكمه .

أما عدم جريانه في الحكم فلا شك في بقاء موضوعه .

وأما عدم جريانه في الموضوع فالأجل أن استصحابه بوصف أنه كذلك عبارة أخرى عن استصحاب الحكم نفسه وأما ذاته لا بوصف انه موضوع فهو ليس بمورد للاستصحاب فإنه لاشك فيه ، حيث أنه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع .

الجزء الثاني :

أن الاستصحاب إن تم فاما يتم فيما إذا كانت الحالة السابقة هو التخيير ولا يتم فيما إذا كان المجتهد الأول أعني من يريد العدول عنه اعلم من يريد العدول إليه إلا أنه ترقى متدرجاً حتى بلغ مرتبة المجتهد الأول وساوى معه في الفضيلة لانا إذا شككنا حينئذ في تعين البقاء على تقليد الأول وجواز الرجوع إلى المجتهد الثاني لم يمكننا استصحاب التخيير بوجه اذ ليست له حالة سابقة لاستصحاب . بل

الحالة السابقة هو التعین لما فرضناه من أنه اعلم من المدقول إلیه إذا الاستدلال بالاستصحاب أخص من المدعى .

الجزء الثاني :

أن الاستصحاب غير قام في نفسه لانه من الاستصحابات الجارية في الأحكام وقد بيّنا غير مرّة أن الأحكام الكلية ليست مورداً للاستصحاب لاتلاه بالمعارض دائمًا على ما قررناه في محله .

الجزء الرابع :

أنا لو أغمضنا عن ذلك وبنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام أيضًا لم يكن مجال لاستصحاب التخيير في المقام لانه مبني بالمعارض وهو استصحاب الحجية الفعلية لفتوى المأمور بها وتوضيحة :

أن الحجية التخييرية لا معنى محصل لها حيث أن الحجية يعني الطريقة والوسطية في الإثبات أعني جعل ما ليس بعلم علماً تعبدأ إذاً ما معنى كون الحجية تخييرية؟! فإن أريد بها أن الجامع بين ما أدى من الامارات إلى حرمة شيء وما أدى إلى وحربيه قد جعل علماً تعبدأ وطريقاً مستكشفاً عن الواقع على ما ذكرناه في الراجيات التخييرية وقلنا إن الواجب التخييري هو الجامع بين الفعلين والخصوصيات الفردية أو النوعية كلها خارجة عن حيز الطلب إلا أن المكلف له أن يطبقه على هذا وذاك فهو وإن كان أمرًا معقولاً في نفسه إلا أنه في الحجية مما لا محصل له فإن اعتبار الطبيعي الجامع - بين مادل على وجوب شيء ومادل على حرمة - علماً تعبدأ وحججة كافية عن الواقع معناه أن الجامع بين المتنافيين قد جعل طريقاً إلى الواقع ، ولا معنى لجعل الجامع بين الضدين - مثلاً - طريقاً وكافية عن الواقع فلا معنى للحجية

التحvierية اللهم إلا أن يرجع إلى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بـان يتمكن من أن يجعل ما ليس بحججة حجة باخذه فتوى أحد المتساوين لـأنه حينئذ قد جعل الفتوى المأخذ بها حجة فعلية وطريقاً إلى الواقع بعد ما لم يكن كذلك والحجية التحvierية - بهذا المعنى - صحيحـة إلا أنها ليست مورداً للاستصحابـاب لأنـلائه بالمعارض . وذلك لأنـفتوى أحد المتساوين إذا اتصفـت بالحجـية الفعلـية لـأخذ المـكلف بها وشكـكـنا فيـأنـفتوىـالمـحتـدـ الآخرـ هلـيجـوزـالـاخـذـبـهاـ أوـلاـيجـوزـجرـىـهـنـاكـ استـصـحـابـانـمـتعـارـضـانـ :

«أحدهم» : استصحاب جواز الأخذ بفتوى المحدث الآخر الذي نشك في جواز الأخذ بها بقاء لانه مسبوق بالجواز على الفرض .

و «ثانيهما» : استصحاب حجية ما اتصف بالحجية الفعلية بالأخذ به ، لأن الأصل عدم سقوطه عن الحجية بالرجوع إلى المجهد الآخر ، فاستصحاب بقاء التخيير بالنسبة إلى ما لم يأخذ به قبل ذلك معارض باستصحاب بقاء الحجية الفعلية فيما أخذ به .

وأما ما عن شيخنا الانصارى «قدة» من أن استصحابي الحجية التخيرية حاكم على استصحابي بقاء الحجية في أحدهما المعين فما لا يمكن المساعدة عليه . لما عرفت من أن الحجية التخيرية لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بأن تتصف الفتوى بالحجية الفعلية باختلافها ، ومن الظاهر أن عدم الحجية الفعلية - بهذا المعنى - ليس من الآثار الشرعية المرتبة على بقاء الحجية التخيرية ليكون استصحابها حاكماً على استصحابي بقاء الحجية التعينية . وإنما هو من الآثار العقلية التي لا يترتب على الاستصحاب بوجه .

هذا والصحيح أن استصحاب الحجية التخريجة غير جار في نفسه ، لأنه يعنى استصحاب الحجية الشأنية اعنى الحجية على تقليل الأخذ بها وهو من الاستصحاب

التعليق ولا نقول به حتى اذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية في موارد الاحكام التخميرية ومع عدم جريان الاستصحاب اذا شككنا في حجية فتوى المjtهد الذي يريد العدول إليه لامناس من الحكم بعدم حجيتها لأن الشك في الحجية يساوق القطع بعدهما هذا .

ثم إن لشيخنا الحقق « قوله » كلاماً في المقام وحاصله :

أن مقتضى حجية الطرق والامارات - على الطريقة - كما هي الأصح أن تكون فتوى المjtهد منجزة للواقع على تقدير الاصابة ومقدرة عنه على تقدير الخطأ وإذا فرضنا أن الفتويين متعارضتان لم يكن معنى لكونهما منجزتين بعدم احتلال الاصابة في كلتيهما وإنما هي تتحمل في احداهما . نعم لا مانع من أن تكونا معدرتين ومبرئتين للذمة معاً ، لأن التعارض إنما يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث منجزيتها للواقع ، إذ لا واقع فيها . ولا يمنع عن تصدقها من حيث معدرتها بوجه ومعنى ذلك أن الشارع جعلهما معدرتين تخيراً اي اقتنع عن الواقع بموافقة أحدهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتها معاً ، وهذا المعنى من الحجية مالا بد من الالتزام به في المقام للإجماع والعلم بعدم خروج وظيفة المكلف عن إحدى الفتويين وعدم تساقطها والرجوع إلى غير فتوى المjtهد ، والمفروض أن الطريق المقلد منحصر في اتباع فتوى المjtهد . بل يمكن استفادته ذلك من نفس دليل الحجية لما عرفت من أن التعارض لا يمنع إلا عن تصدقها من حيث المنجزية ، ولا يمنع عن تصدق دليل الحجية من حيث معدرتها معاً .

فعلى ما ذكرناه من أن الفتويين قد جعلهما الشارع حجتين تخيراً بالمعنى المتقدم إذا شكل المكلف بعد العمل بأحدى الفتويين في أن ما أخذ به هل تعين في حقه أم أن كلامنها باقية على ما كانت عليه من المنجزية والمقدرة كان مقتضى الاستصحاب بقائهما على تلك الصفة المحمولة وهي الحجية التخميرية بالمعنى الذي عرفت .

ومن هذا يتضح أن استصحاب الحكيم الذي اخذه المكلف قبل ذلك لا يوجب تعيينه عليه ، لوضوح انه كان ثابتاً من الابداء ولم يكن ثبوته مانعاً عن ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء ؟ ! فاستصحاب الحجية الفعلية لقول المتجهد الاول لا ينافي استصحاب الحجية التخيرية لفتوى المتجهد الآخر فان حال الحكمين بحسب البقاء حالتها بحسب الحدوث ، ومعه لا حاجة إلى ما أفاده الشيخ الأجل « قوله » من أن استصحاب الحجية التخيرية حاكم على استصحاب الحكم المختار .

بل بناء على الطريقة ليس هناك حاكم ولا محكوم ، ولا حكم شرعى ، وإنما الموجود منجزية الفتويين ومدعريتها . ومن الظاهر أن حجية الفتوى المأذوذ بها - بالمعنى المتقدم - غير مانعة عن حجية الأخرى بوجه وكتلاتها في عرض واحد .

نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم فيتحقق هناك حاكم ومحكوم ، لأن الحكم بالالتزام بهذا او بذلك امر ووجوب القصر او وجوب الاتمام امر آخر ، إلا أن وجوب الالتزام لو ثبت فانما يختص التقليد ولا يأتي في العمل بالخبرين بل لا يمكن تصديقه في التقليد ايضاً ، لانه يتبين على أن يكون التقليد هو الالتزام وقد مر أنه العمل دون الالتزام .

أضف على ذلك أن الالتزام لا معنى محصل له إلا أن يتعلق بالحكم الفعلى لأن الالتزام مقدمة للعمل بمعنده فلا مناص من أن يكون متعلقه امرآ صاحل للبعث نحو العمل ، ولا يعقل أن يكون كلا الحكمين فعلياً تعيناً ، لأنهما متعارضان اذا لا مناص من أن يكون الحكمان فعليين تخير بين تحقيقاً للالتزام بهذا أو بذلك ومعه لا يكون استصحاب الحكم المختار موجباً للتعين وإنما يقتضي الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولاً . . . انتهى ما اردنا نقله ملخصاً موضحاً .

ويرد عليه : أنا بينما في السابق وسبعين قريراً ايضاً أن الحجية التخيرية لامعنى محصل لها سوى إمكان أمر الحجية الى اختيار المكلف بحيث يتمكن من أن يجعل

ما ليس بحججة حجة باختياره وانذه ومرجعه الى حججية كل من الفتوىين مشروطة بالأخذ بها . ومعنى الحججية بناء على ما هو الصحيح من الطريقة هو الكاشفية والوسطية في الاثبات اعني جعل ما ليس بعلم علمآً تبعداً ونتيجة ذلك أن المعمول شرعاً انما هو احراز الواقع تبعداً لا المنجزية والمعددية لأنها من الاحكام العقلية المترتبة على الحججية بالمعنى الذي ذكرناه لا ان الحججية هي المنجزية والمعددية .

ويترتب على هذا أن المكلف إذا أخذ بأحدى الفتوىين كانت الفتوى المأخذة حجة فعلية عليه ، ولازمها ان يكون الحكم الذي ادت اليه الفتوى المأخذة منتجزاً عليه ، ومع صيرورة الفتوى الاولى حججة فعلية لا تبقى الفتوى الثانية على الحججية التخميرية بوجه ، كما ان الحكم الفرعى قد تنجز على المكلف باخذته الفتوى المؤدية إليه وهو حكم تعينى منجز عليه ولا معنى معه لبقاء الفتوى الثانية على الحججية التخميرية فبهذا يتضح أن الفتوى الثانية - بعد ما اتصفت الفتوى الاولى بالحججية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها - لا يعقل اتصافها بالحججية التخميرية حدوثاً كما لا يعقل بقائهما عليها سواء أكان المستصحب حججية الفتوى المأخذة بها سابقاً او كان هو الحكم الفرعى الذي ادت اليه الفتوى، المأخذة بها . بل ذلك في الحكم الفرعى أوضح لأنه حكم تعينى منجز على المكلف باخذته الفتوى المؤدية إليه فان التخمير انما هو في الحججية والمسألة الاصولية دون الحكم الفرعى لتعينه بالأخذ بما أدت اليه فإذا كان استصحاب الحججية الفعلية او الحكم الفرعى المنتجز معارضاً لاستصحاب الحججية التخميرية الثالثة على الفتوى الثانية كما ذكرناه .

وبهذا يظهر ان هناك حكماً فعلياً شرعاً وهو الحكم الفرعى الذي ادت اليه الفتوى المأخذة بها وتبعدنا به الشارع بمقتضى حجيتها فان حال المقام حال بقية الاحكام الثابتة بالحجج والامارات الشرعية .

ثم إن الموافقة الالتزامية وان لم تقم دليل على وجوبها إلا أن لتعارض الحجتين

خصوصية مستتبعة للالتزام بناء على القول بالتخيير، وذلك لما قدمناه من أن الحجية التخييرية لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجية إلى المكلف بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحججة حجة وذكرنا أن معنى ذلك أن الحجية الفعلية متوقفة على اخذ المكلف و اختياره ، ولا معنى للأخذ وال اختيار سوى الالتزام بتطبيق العمل على طبق أحد الفتوىين أو غيرهما من الامارات المتعارضة فوجه الحاجة إلى الالتزام في تلك الموارد أن موضوع الحجية التخييرية لا يتحقق من دونه وليس ذلك مستنداً إلى أن التقليد هو الالتزام أو إلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية في الأحكام ثم إن كون الحجية منوطة بالاختيار إنما يخص القول بالتخيير عند تعارض الحجتين لوضوح أن حجية الحجة إذا لم تكن معارضة غير منوطة بالاختيار بل يتوقف فعليتها على العلم بها فمحسوب وبما سردهنا يظهر أن متعلق الالتزام إنما هو الاستناد إلى الفتوى المأذوذ بها في مقام الامتثال ولا يلزم أن يكون متعلقه حكماً تخييرياً كما افاده « قده » حتى بناء على وجوب الموافقة الالتزامية أو تفسير التقليد بالالتزام .

وذلك أما بناء على وجوب الموافقة الالتزامية فلا تنبع متعلق الالتزام إنما هو الحكم الواقعى فإن كان معلوماً تفصيلاً للمكلف فهو وأمّا إذا كان معلوماً إجمالياً له فلا مناص من أن يلتزم بالحكم الواقعى على إجماله وتردده .

وأمّا بناء على أن التقليد هو الالتزام فمن الظاهر أن الالتزام إنما يتعلق بالعمل على طبق الفتوى المأذوذ بها والاستناد إليها في مقام الامتثال والشخص أن الالتزام لا يلزم أن يتعلق بالحكم الفعلى او التخييرى ليدعى أن استصحاب الحكم المختار لا يكون موجباً للتعيين وأن مقتضى الاستصحاببقاء كل من المحكيم على ما كان عليه أولاً .

فعلى ما بيننا يكون استصحاب الحكم الذي اتفى به المحمد الأول وكذا

اصتصحاب الحجية التعينية لفتواه معارضاً باصطصحاب الحجية التخييرية لفتوى
المجتهد الآخر .

نَسْبَمْ

قد أسلفنا أن المعنى المتحصل للتخيير عند تعارض الطرق والأمارات - على
القول به - هو تقويض أمر الحجية إلى المكلف وجعلها تابعة لاختياره بحيث يمكن
من جعل ما ليس بحججة حجة بالالتزام بالعمل على طبقه فهو تخيير في المسألة الأصولية
أعني الحجية كما تقدم وغير راجع إلى التخيير الواقعي أو الظاهري في الأحكام .
أمّا أنه ليس من التخيير الواقعي في المسألة الفرعية بان يكون المكلف مخيراً
واقعاً بين الاتيان بفعل وتركه أو الاتيان بفعل آخر نظير التخيير في الأماكن الاربعة
بين القصر وال تمام فلان مفروض الكلام أن الفتويين متعارضتان وقد ذكرنا في محله
أن معنى التعارض تناقض مدلولى الدليلين بحسب الجعل لعدم امكان جعلهما معًا
فيكون كل منها مكذباً للآخر إذاً لا يتحمل مطابقة كليتهما للواقع لاستلزم
الجمع بين الضدين أو النقيضين بل أحدهما غير مطابقة للواقع قطعاً وثانيةهما يتحمل
ان تكون مطابقة للواقع كما يتحمل ان تكون موافقة له وهذا بخلاف التخيير الواقعي
في المثال فان كلام الفعلين واجب تخييري واقعاً .

وأمّا عدم كونه من التخيير الظاهري فالعلم بأن المكلف مأمور بالعمل بفتوى هذا
المجتهد معيناً أو فتوى المجتهد الآخر ولا يتحمل أن يكون مخيراً أو عاقباً على العمل بهذا أو بذلك ،
ومع انتفاء الشك الذي هو الموضوع للأحكام الظاهرية لامجال للتخيير الظاهري بوجه .
وكيف كان فالتحvier في المقام من التخيير في الحجية بالمعنى المقدم .
ومتعارضان حجتان شأنيتان فإذا اختار المكلف إحداهما فصارت فعلية وشكنا
في أن الفتوى الثانية هل سقطت عن الحجية الشأنية ليزول بذلك التخيير او أنها

باقية بحالها فلنا أن نستصحب بقائها على المحجية التخميرية لأنها معارضه باستصحاب الحجية الفعلية لفتوى المأمور بها . بل باستصحاب الحكم الفرعى الذى أدت إليه الفتوى المذكورة فالاستصحابان متعارضان كما بيناه على انه قد تقدم أن استصحاب الحجية الثانية من الاستصحاب التعليقي ولا نقول به .

أوله القول بعدم جواز العدول .

و واستدل للقول بعدم جواز العدول ايضاً بوجوه :

« الاول » : الاستصحاب و تقريره : أن الفتوى المأمور بها قد صارت حجة فعلية في حق المقلد باخذها ، أو أن الحكم الذي أدت إليه الفتوى المأمور بها قد تعين عليه ، و حيث لا ندرى أن الاخذ أو الالتزام عادة محدثة و مبقية او انه محدثة فمحسب فنشك في بقاء الفتوى المأمور بها على حجيتها الفعلية و سقوطها عنها برجوع المقلد إلى فتوى الجهد الآخر او نشك في بقاء الحكم الفرعى على تعينه فنستصحب حجيتها الفعلية او بقاء الحكم على تعينه ، و مقتضى هذا عدم جواز العدول . وقد ظهر مما بيناه آنفآ عدم تمامية هذا الاستصحاب لانه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية وقد بيننا على عدم جريانها فلاحظ ، و زيده أن استصحاب الحكم الفرعى مضافاً إلى ما يرد عليه من المناقشة المتقدمة غير جارٍ في نفسه ، لانه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المكلف حينما يشك في بقاء متيقناً من المستصحب بحسب الحدوث وهذا غير متحقق في المقام لأن المكلف بعد ما اعدل عن فتوى الجهد الأول لا علم له بمحجية فتواه في حقه لأن اليقين بالحجية ائما هو ما دام باقياً على تقليده .

« الثاني » : أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية - في بعض الموارد - وذلك كما إذا افتق أحد الجتهدين بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير

مريد للرجوع ليومه وأفتي الآخر بوجوب التام فيه ، وقلد المكلف أحدهما فقصر في صلواته ثم عدل إلى فتوى ثانية فاتم فيها لانه يستلزم العلم ببطلان صلواته المقصورة او صلواته غير المقصورة لعدم مطابقتها الواقع .

بل لواقع ذلك في الصالاتين المترتبتين كما في الظهرين - مثلاً - على ما مثل به بعضهم لاعمنا ببطلان الثانية علمًا تفصيلياً إماً ببطلان الصلاة الأولى فالثانية أيضاً باطلة وأماً ببطلان الثانية في نفسها .

والجواب عن ذلك أن هذه المناقشة لا يختص المقام بل تأتي بعينها في موارد العدول الواجب أيضاً كما إذا فرضنا - في المثال - أن الجتهد الثاني ، أعلم من الأول أو أن الأول مات أو جن أو أنه عدل عن فتواه بعد ما عمل المكلف على طبقها فان العدول في تلك الموارد واجب ولا اشكال فيه .

والذى ينبغي أن يقال في حل الشبهة في مطلق العدول أن المكلف اذا عدل الى الفتوى المتأخرة ففقطى القاعدة الأولية أن يعيد اعماله التي اتى بها على طبق الفتوى المتقدمة لأن بالفتوى الثانية يستكشف عدم كونها مطابقة ل الواقع من الابتداء .
نعم لو قام هناك دليل دل على صحة ما اتى به على طبق الحجة السابقة إلى دل على اجزائها عن الواقع - كما ذهب إليه بعضهم - لم تجحب عليه الاعادة لصحتها وصحة الاعمال اللاحقة المترتبة على صحتها وهذا من غير فرق بين أن يكون العدول سبباً للعلم بالخلافة التفصيلية أو الاجمالية وبين أن لا يكون .

وأما لو لم يقم دليل على صحة الاعمال السابقة وإجزائها عن الواقع فلا مناص من الاعادة حتى لا يحصل العلم بالخلافة من غير مصدر ، والجزاء وإن لم يقم دليل عليه على نحو الكلية إلا أن حديث لا تعداد - على ما قد منها في أوائل الكتاب - يقتضي عدم وجوب الاعادة فيما إذا كان الخلل الواقع في الصلاة في غير الخمسة المستثناء في الحديث لانه على ما حافقناه هناك لا يختص النافي كما ذهب إليه شيخنا

الاستاذ « قده » بل يعم الجاهل القاصر أيضاً ومن اظهر موارده المقام هذا كله في وجوب الاعادة وعده .

وأما القضاء فحيث أنه بامر جديد وموضوعه الفوت فلا مناص في وجوبه من إحراز الفوت وجداناً أو تعبداً فإذا فرضنا أن المجتهد المعدول إليه قد استند فيما افتى به على خلاف فتوى المجتهد المعدول عنه إلى دليل حجة في مدلوله المطابق والالتزامي فلا محالة يثبت به لوازمه ويحرز به الفوت ويجب على المكابر القضاء . وأما لو شككنا في ذلك ففتقضى البرائة عدم وجوب القضاء فإن استصحاب عدم الاتيان بالواجب في وقته لا يثبت به الفوت . وقد اتضحت بما سردناه أن هذا الدليل أنها يقتضي وجوب الاعادة أو هي مع القضاء إذا لم يقدم دليلاً على عدمه ولا دلالة له على عدم جواز العدول .

« الثالث » : أن العدول يستلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو ولا يمكن المساعدة على شيء منها :

« أحدهما » : التبعيض في المسألة الكلية .

و « ثانيةها » : نقض آثار الواقع السابقة .

و توبيخه : أن أحد المجتهدين إذا افتى بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه وأفتى الآخر بوجوب التام فيه فإذا قلد المكلف أحدهما فقصر في صلاته ثم عدل إلى الآخر وأتم فيها فلا يخلو إما أن نلزم بصححة كلتا صلاتيه فمعنى ذلك أنه قلد أحد المجتهدين في واقعة من تلك المسألة وقلد الآخر في الواقع المستقبلة منها وهو معنى التبعيض في المسألة الكلية ولا دليل على صحة التقليد في مثله .

وإما أن نلزم ببطلان صلاته التي أتى بها أولاً لأنه قد عدل إلى المجتهد الآخر في كلي المسألة ومعنى ذلك الالتزام بانتهاض آثار الأعمال الصادرة على طبق

الفتوى السابقة ومعه يجب على المكلف إعادة الصلوات التى صلاها قصرأً لعدم مطابقها للحجۃ الفعلیة .

وفيه : أن مورد التقليد والفتوى إنما هو المسألة الكلية دون كل جزئي من جزئياتها فلا يلزم من العدول التبعيض في المسألة الكلية ، وإنما يلزم منه تفاصيل العدالة المقدمة وهو أمر لا مناص من الالتزام به لخالفتها لما هو الحجة الفعلية على المكلف أللهم إلا أن يقوم دليل على إجزائها ، وهذا لا يقتضي عدم جواز العدول وليس في الالتزام به أي محدود كما هو الحال في موارد العدول الواجب على ما يبناه في الوجه السابق فلا حظ .

«الرابع» : ما عن المحقق القمي «قلده» من دعوى الاجماع على عدم الجواز ويدفعه : أن الاجماع لو كان محضًا لم يكن قابلاً للاستدلال به فضلاً عما إذا كان من الاجماعات المنقوله التي لا نلتزم باعتبارها ، وذلك لقطع ولا أقل من احتمال أن المجمعين استندوا في ذلك إلى أحد الوجوه المستدل بها في المسألة ومعه لا يكون الاجماع تعبدياً يستكشف به قول المعصوم - ع - .

على أن المسألة من المسائل المستحدثة التي لا سبيل فيها إلى استكشاف الاتفاق بل يمكن الجزم بعدم حصوله لذهباب جمع من المحققين إلى الجواز.

«الخامس» : قاعدة الاستغلال وذلك لأن الأمر في المقام يدور بين التعيين والتخيير في الحجية والعقل قد استقل بلازوم الأخذ بما يحتمل تعينه وذلك للقطع بأن الفتوى المأمور بها حجة معتبرة في حق المكلف وإنما التردد في أنها حجة تعينية أو تخييرية وذلك للشك في جواز العدول إلى فتوى المحتهـد الآخر .

إذا حجية فتوى المجهد الأول مقطوع بها فيؤخذ بها وفتوى المجهد الآخر مشكوكه الحجية والشك في الحجية يساو قطع بعدها . والسر في ذلك أن الواقع منجز على المكلفين من جهة العلم الاجمالي بالاحكام ومعه يستقل العقل بلزوم امتثالها واتباعها

أو اتىان ما جعله الشارع مبرءاً للذمة بعيداً حتى يحصل به الأمان من العقاب ، فلو اقتصر المكلف حينئذٍ على ما لم يقطع بمحاجته لم يكن مأهوناً من العقاب لعدم علمه بامتثال الحكم الواقعى أو الاتيان بما هو مسقط له ومبرء الذمة .

و « دعوى » : أن استصحاب التخيير يثبت أن العمل على طبق الفتوى الثانية أيضاً مؤمن ومبرء للذمة فتكون معلوم الحجية كالفتوى السابقة كما عن شيخنا الانصارى وغيره .

« مندفعة » : بالمنع عن استصحاب الحجية التخييرية للوجه المتقدمة ولا نعيد هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أن حجية الحجج والامارات إنما هي من باب الظرفية .

وأماماً بناء على محاجتها من باب السببية وال موضوعية فالامر أيضاً كما ذكرناه لأن الفتوىين المعارضين تدخلان في باب التزاحم حينئذٍ وبما أن الفتوى المأخذ بها محتملة الاهمية تتقدم على الفتوى الثانية ويتبعن الاخذ بها لأن الاهمية واحتياطها من المرجحات في باب التزاحم .

وبعبارة اخرى المكلف في الحكمين المترادفين لما لم يتمكن من امتثالها مع آلم يكن التحفظ على اطلاق خطابيهما الا انه لا موجب لسقوطها على نحو الاطلاق لانه متمكن من أحدهما إذاً لا مناص من تقدير اطلاق كل منها بعدم الاتيان بالآخر ونتيجة التخيير بينهما في مقام الامثال ، وإذا فرضنا أن أحدهما أهم أو محتمل الاهمية لزم التحفظ على اطلاق الخطاب فيه وتقدير الاطلاق في الآخر المهم بصورة عدم الاتيان بالاهم أو محتمل الاهمية . وهذا الوجه متين وعليه لامسوغ للعدول في مفروض الكلام بناء على التخيير في الدليلين المعارضين . أللهم إلا أن يكون المحتجد الثاني أعلم لأن المكلف ان علم بالمخالفة بينها وجب عليه العدول وان لم يعلم بها جاز له البقاء على تقليد الاول كما جاز له العدول الى المحتجد الا علم كما مرّ .

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

وأمّا بناء على ما هو الصحيح من التساقط عند التعارض فالكتوبان تساقطان ويجب على المكلف الاحتياط إن امكّن وإلا تخير بين العمل بهذا أو بذلك لتنزيل العقل إلى الامتحان الاحتياطي عند العجز عن الامتحان الجزمي كما تقدم وهذا تخمير في مقام الامتحان وليس من التخمير في المسألة الأصولية لمكان حجية إحداهما شرعاً.

دِرْجَاتُ الْعِلْمِ تَهْلِيلٌ لِّلْأَعْلَمِ

(١) هذا هو المعروف بين أصحابنا « قدهم » وعن ظاهر السيد في ذريعته انه من المسامات عند الشيعة . بل عن المحقق الثاني دعوى الاجماع عليه ، ونسب إلى جم من تأخر عن الشهيد الثاني « قده » عدم الوجوب وجواز الرجوع إلى غير الأعلم ، وتفصيل الكلام في ذلك يقع في موردين : « أحدهما » : فيما يستقل به عقل العامي في نفسه - اي من غير تقليد في

و « ثانيهها » : فيها تقاضيه وظيفة المحتمد حسبما يستظهره من الأدلة الاجتهادية وأنه هل يمكنه الافتاء بجواز الرجوع إلى غير الأعلم أو ليس له سوى الحكم بوجوب تقليد الأعلم ؟

أما المورد الاول : فلا ينبغي التوقف في أن العامي يستقل عقوله بلزم
الرجوع الى الاعلم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم في الفتوى ، وذلك لدوران
الامر بين أن تكون فتوى كل من الاعلم وغيره حجة تخميرية وبين أن تكون فتوى
الاعلم حجة تعينية للعلم بجواز تقليد الاعلم على كل حال سواء استند في اصل مشروعيته
إلى الارتكاز وبناء العقلاط أم استند إلى دليل الانسداد ، ففتوى الاعلم اما أنها في

عرض فتوى غير الاعلم فالمكلف يتخير في الرجوع الى هذا وذاك او أنها متقدمة على غيرها وحيث أن فتاواه متيقنة الحجية وفتوى غير الاعلم مشكوكه الاعتبار فيستقل عقل العامي بوجوب تقليل الاعلم وعدم جواز الرجوع الى غيره للشك في حجية فتاواه وهو يساوق القطع بعدمها .

فإن غير ما علم حجيته يقترن دائمًا باحتمال العقاب ، والعقل يستقل بлизوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب إذاً النتيجة وجوب تقليد الاعلم حسب ما يدركه عقل العامي واجتهاده ، وقد قدمنا أن مسألة جواز التقليد ليست تقليدية .

وأما المورد الثاني فتفصيل الكلام فيه أن المسألة صوراً ثلاثة :

«الأولى»: ما إذا علمت موافقة الأعلم وغير الأعلم في الفتوى ينجم عن خصوصياتها

«الثانية» : ما إذا علمت مخالفتها في الفتوى كما إذا افأة الأعلم به حجب ،

شيء وأفقي غير الاعلم بحرمه أو ببابحته .

«الثالثة» : ما إذا شككنا في ذلك ولم يعلم موافقتهما أو مخالفتها .

«أما الصورة الأولى»: أعني صورة العلم بالموافقة فيه، وإن كانت من

الندرة بمكان إلا أنها لو اتفقت في مورد لم يجب فيها تقليد الاعلم بوجهه ، وذلك لأن الحججية على ما تقدم من أدلةها أنها ثبتت لطبيعي فتوى العالم أو الفقيه - على نحو صرف الوجود - والعامي إذا عمل بفتياها فقد عمل على طبق فتوى الفقيه ، وهذا يكفي في الامثال ، إذ لم يقدم دليل على وجوب تعين المحتهد المقلد له وتميزه فإن حال المقام حال ما إذا قام خبران على وجوب شيءان المحتهد إذا أقى بالوجوب مستندًا إلى الجامع بين الخبرين فقد استند إلى الحججة وعمل على طبقها من دون أن يجب عليه تعين ماعمل به وانه أيهما .

و «أما الصورة الثانية» : أعني ما إذا علمت المخالفة بينها ولو على سبيل الإجمال ، كما إذا علم بمخالفتها في المسائل التي هي محل الابتلاء ، وكان فتوى غير

الاعلم على خلاف الاحتياط ، أو كان كل منها موافقاً للاحتجاط من جهة ومخالفاً له من جهة فقد قدمنا أن المعروف بين أصحابنا وجوب تقليد الاعلم ، وعن شيخنا الانصارى « قده » أنه لم ينقل فيه خلاف عن معروف . بل ادعى بعضهم عليه الاجماع . وذهب جماعة ومنهم صاحب الفصول إلى جواز الرجوع إلى غير الاعلم

اولاً : عدم وجوب تقليد الاعلم

واستدل عليه بوجوه : عمدتها التمسك باطلاق الأدلة الواردة في جواز الرجوع إلى الفقيه وحجية رأيه وفتواه فان قوله عز من قائل : فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا في الدين . . . والاخبار الآمرة بالرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن ، او زكريا بن آدم وأمثالها . وكذا سائر الأدلة الدالة على جواز تقليد الفقيه لم يتقييد بما إذا كان العالم أو الفقيه اعلم من غيره . بل مقتضى اطلاقها جواز الرجوع إلى كل من الاعلم وغيره اذا صدق عليه عنوان العالم أو الفقيه أو غيرها من العناوين الواردة في الروايات علمت مخالفتها او موافقتها في الفتوى ألم تعلم هذا .

بل ربما يقال إن الغالب بين أصحابهم - ع - الذين ارجعوا الناس إلى السؤال عنهم في الاخبار المتقدمة هو المخالف في الفتوى لندرة التوافق بين جمع كثير ، ومع غلبة الخلاف لم يقيدوا - ع - الرجوع إليهم بما إذا لم تكن فتواي من ارجع إليه مخالفه لفتوى غيره من الفقهاء مع العلم العادى باختلافهم ايضاً في الفضيلة ، لعدم احتمال تساوى الجميع في العلمية والفقاهة وهذه قرينة قطعية على أن الأدلة المقدمة مطلقة ، وأن فتواي غير الاعلم كفتوى الاعلم في الحجية والاعتبار وإن كانت بينهما مخالفة .

وفيه : أن الغلبة المذكورة لا تمكن أن تكون قرينة على المذهب ، والوجه

فيه : أن المخالفة في الفتوى وإن كانت كثيرة . بل هي الغالب كما ذكر وكذلك اختلافهم في الفضيلة والعلم . إلا أن العلم بالمخالفة أمر قد يكون وقد لا يكون ولم يفرض في شيء من الاخبار الآمرة بالرجوع إلى الرواية المعينين علم السائل بالخلاف وكلامنا في الصورة الثانية إنما هو في فرض العلم بالمخالفة بين العلم وغيره ، فالاخبار المذكورة - لو دلت - فانما تدل على المدعى بالاطلاق لأنها واردة في مورد العلم بالمخالفة لتكون كالنص في الدلالة على حجية فتوى غير الاعلم في محل الكلام فليس في البين إلا الاطلاق .

ويرد على التمسك بالاطلاق انا ذكرنا غير مررة في البحث عن حجية الخبر ، والتعادل والترجح وغيرهما أن اطلاق أدلة الحجية لا يشمل المتعارضين ولا مجال فيها للتمسك بالاطلاق بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكمية وال موضوعية كما إذا ورد خبران دل أحدهما على وجوب شيء والآخر على حرمة أو قامت ببنائه على طهارة شيء والآخر على نجاسته ، فإنه لا يشمل أدلة اعتبار الخبر أو البينة أو غيرها من الحجج والإمامات شيئاً منها . و « سره » أن شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين والنقيضين وشمولها أحدهما المعين دون الآخر بالامر معه ، ولا أحدهما الخير أعني أحدهما لا يعنيه لا دليل عليه ، لأن مفاد أدله الاعتبار إنما هو الحجية التعبينية لا حجية هذا أو ذاك . فإذا مقتضى القاعدة هو التساقط في كل دليلين متعارضين ، أللهم إلا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخيير كالاخبار العلاجية وهو مختص بالخبرين المتعارضين ، ولا دليل عليه في سائر الدليلين المتعارضين والمقام من هذا القبيل فاطلاقات أدلة التقليد غير شاملة لفتوى الاعلم وغيره مع المعارضة . بل لابد من الحكم بتساقطها كما في غير المقام هذا .

وقد يقال - كما تعرضا له في محله - أن القاعدة يقتضي التخيير بين المتعارضين وذلك لأن الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل الدليلين وبين رفع اليد عن اطلاقيهما

مع التحفظ على اصلها ومتى دار الامر بينهما يتعين الثاني لا حالة لانه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكلامية .

فإذا ورد خبر ان دلائله على وجوب القصر في مورد - مثلا - ودلائل آخر على وجوب التام فيه لم يمكننا العمل بها معأ للعلم الخارجى بعدم وجوب صلاة واحدة في يوم واحد مرتين فيدور الامر - لامحالة - بين رفع اليدين أصل الدليلين والحكم بتساقطهما وبين التحفظ على أصلبيها ورفع اليدين عن اطلاقييها المقتضى للتعيين وقد مر أن الثاني هو المتعيين حينئذ فان الاول بلا موجب . ونتيجة الاخذ بالوجوب في كلتيها ورفع اليدين عن اطلاقه هو الحكم بوجوب كل منها خيراً .

بل الامر كذلك حتى في الدليل الواحد بالإضافة إلى افراده وضوعه كما إذا ورد أكرم العلامة ، وعلمنا خارجاً أن زيداً أو صديقه . مثلاً - لا يشملها حكم واحداً بدار الامرين الحكم بعدم وجوب إكرامها للتساقط وبين التحفظ على الوجوب في كليةها ورفع اليد عن اطلاقها في التعين . فإنه يتبع حينئذ الأخير وهو يقتضي الحكم بوجوب كل منها تخييراً . ومعه لا مقتضى في المقام لرفع اليد عن حجية فتوى الاعلم وغيره أعني الحكم بتتساقطها . بل لابد من الاخذ بالحجية في كلتا الفتويين ورفع اليد عن اطلاقها المقتضى للتعين وهذا ينبع حجية كل منها على وجه التخيير .

ويردّه : أن موارد التعارض بين الدليلين التي منها المقام لا يمكن قياسها بما إذا كان لكل من الدليلين نصاً وظاهراً وأمكن الجمع بينهما بجمل الظاهر من كل منها على نص الآخر . فان القياس مع انفارق ، إذ في تلك الموارد لامقتضى لرفع اليد عن كلا الوجوبين . بل يؤخذ بنص كل من الدليلين في الوجوب ويطرح ظاهرها في التعيين وتكون النتيجة هو الوجوب التخييري كما مرّ .

وأما في أمثال المقام التي ليس للدليلين فيها نص وظاهر . بل دلالتها بالظهور والاطلاق فلا مناص من الحكم بتساقطها فان الحجية في المتعارضين اذا كانت

بالاطلاق أعني اطلاق أدلة الحجية لشمولها لهذا وذاك وهذه الفتيا وتلك فحيث أن لكل منها اطلاقا من جهة اخرى ايضا وهي حجية كل منها اخذ بالآخر ألم يؤخذ به ولا يمكن الاخذ باطلاقها من كلتا الجهتين لاستلزم الاجماع بين الضدين أو المتعارضين كان رفع المعارضة بينهما منحصرا برفع اليد عن اطلاق احدها أو كليها وهذا يتصور بوجوه :

« أحدها » : أن يرفع اليد عن اطلاق الادلة الدالة على الحجية في أحدهما دون الآخر بان نلتزم بحجية أحد المتعارضين دون الآخر رأسا .

و « ثانيها » : أن يتحفظ باطلاق الادلة الدالة على الحجية في كلام المتعارضين فيلتزم بحجية فتوى غير الاعلم مطلقا سواء اخذ بفتوى الاعلم أم لم يؤخذ بها . وبحجية فتوى الاعلم مقيدة بما اذا لم يؤخذ بفتوى غير الاعلم بان تكون حجية إحداهما مطلقة وحجية الآخر مقيدة .

« ثالثها » : عكس الصورة الثانية بأن تكون حجية فتوى الاعلم مطلقة اخذ بفتوى غير الاعلم أم لم يؤخذ بها . وحجية فتوى غير الاعلم مقيدة بما اذا لم يؤخذ بفتوى الاعلم .

« رابعها » : أن يتحفظ على اطلاق الادلة في كلها فيلتزم بحجية كل منها مقيدة بما إذا لم يؤخذ بالآخر .

وحيث أن شيئا من ذلك لا مر جح له فلا يمكننا التمسك بالاطلاق في شيء من المتعارضين لافي اصل الحجية ولافي اطلاقها وتقديرها وهو معنى التساقط كما قدمناه .

« الوجه الثاني » : أن وجوب تقليد الاعلم عسر على المكلفين وذلك للخرج في تشخيص مفهوم الاعلم ، وفي تمييز مصاديقه ، وفي وجوب تعلم آرائه وفتاويه وهذا لانه لو وجب تقليد الاعلم وجب على كل مكلف أن يتعلم فتاواه ويحصل آرائه من مظانها وهذا فيه سرج على اهل البلاد فضلا عن سكينة القرى والبواדי

فالاقتصر على تقليل الاعلم فيه حرج عظيم وهو مرفوع في الشريعة المقدسة .
والجواب عنه : أن شيئاً من تلك المراحل لا يستلزم الحرج : أما تشخيص مفهوم الاعلم فلما يأتي من أن المراد به هو من كان أقوى استنباطاً للأحكام وأمن استنتاجاً لها من أدلةها وهذا يتوقف على معرفته بالقواعد والكبريات وعلى حسن سليقتها في تطبيقها على صغيراتها ، ولا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر ، فالاعلم في الأحكام الشرعية كالاعلم في بقية الصنائع والعلوم كالمهندسة والطب وغيرها فكما أنه لا حرج في تشخيص مفهوم الاعلم في تلك الموارد فإن الاعلم فيها هو من علم بقواعدها وكثيراتها و كان له حسن سليقة في تطبيقها على مواردها وصغيراتها ولا يكفي فيه مجرد القوة على الكبريات أو الاحتاطة بالفروع بل يتوقف على أن يكون الطبيب - مثلاً - مع ماله من الاحتاطة بجميع أقسام المرض واديتها وطرق معالجتها متمكناً من تطبيق تلك القواعد على مواردها . فكذلك الحال في علم الفقه كما يبينه إذا لا حرج في تشخيص مفهوم الاعلم بوجه .

وأما تمييز مصاديقه وأفراده فهو أيضاً مما لا حرج فيه وذلك فإن الاعلمية نظير غيرها من الأمور ثبتت بالعلم الوجدي ، وبالشائع المفید له . وبالبينة وهذا لا يمسه أى حرج .

وأما تعلم فتاواه فلأنه يتيسر باخذ رسالته ، ونشرها من السهولة بمكان وبالخصوص في زماننا هذا وما يقاربه وهذا لا نرى فيه حرجاً بوجه .
على أنا لانلزم بوجوب الرجوع إلى الاعلم مطلقاً بل في صورة العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم في الفتوى التي هي محل الكلام والعلم بالمخالفة إنما يتحقق فيما إذا علم فتوى كلبها ، وهذا كما ترى ليست فيه شائبة أى حرج .

«الوجه الثالث» : سيرة المشرعة ، حيث جرت على رجوعهم فيما يبتلون به من المسائل إلى أى شخص عالم بحكمها من غير أن يفحصوا عن الاعلم بتلك

المسألة فلو كان تقليد الاعلم واجباً عندهم لزم عليهم الفحص عن وجوده .
وفيه : أنه إن أريد بذلك صورة عدم العلم بالخلافة بين فتوى الاعلم وفتوى
غير الاعلم فلا يبعد دعوى قيام السيرة فيها على عدم الفحص عن الاعلم .
وأما لو أريد بذلك صورة العلم بالخلافة بينهما كما هي محل الكلام فلا مجال
فيها للدعوى السيرة بوجهه . بل هي دعوى ظاهرة الفساد فإن الأمر بالعكس والسيرة
جاربة على الرجوع إلى الاعلم عند العلم بالخلافة كما هو المشاهد في غير الأحكام
- مثلاً - إذا عين الطبيب دواء وخالفه في ذلك من هو أعلم منه لم يعتمد دوا على
معالجه هذه بوجهه وإنما يتبعون رأي الاعلم فلا لاحظ .

«الوجه الرابع» : أن الأئمة - ع - قد ارجعوا جماعة من العوام إلى اشخاص
معينين من أصحابهم كيونس بن عبد الرحمن ، ومحمد بن مسلم وغيرهما مع آنهم - ع -
موجودون بين الناس ، فإذا كانت فتاوى هؤلاء حججة معتبرة مع وجود نفس
الإمام - ع - كانت فتاواهم حججة عند وجود الاعلم بطريق أولى ، فإن الاعلم لا
يزيد عن نفس الإمام - ع - .

والجواب عنه : أن الاستدلال بذلك إنما يتم فيها إذا قلنا بوجوب تقليد الاعلم
مطلقاً ، وأما لو خصصنا بوجوبه بصورة العلم بالخلافة بين الاعلم وغيره كما هو الصحيح
على ما يأتي بيانه فلا وقع لهذا الاستدلال بوجهه ، إذ الإمام - ع - إنما ارجع إليهم
السائل لعدم العلم بمخالفتهم معه - ع - فيما يفتون به ، ولا يتحمل أن يرجعه إليهم مع
العلم بمخالفتهم مع الإمام - ع - فالاستدلال بالأولوية ساقط هذا تمام الكلام في
الوجوه المستدل بها على حجية فتوى غير الاعلم وقد عرفت ضعفها ، ولا بد بعد
ذلك من التكلم فيما استدل به على وجوب تقليد الاعلم فإن تم فهو وإلا فلاماناص
من المراجعة إلى ما يقتضيه الأصل العملي في المسألة .

أوله و هو ب تقليد الاعلم

وقد استدل على وجوب تقليد الاعلم بوجوه :

«الأول» : أن مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية إنما اثبتناها بالكتاب والسنّة أو بدليل الانسداد او السيره كما مرّ وفدينا أن المطلقات الواردة في الكتاب والأخبار غير شاملة للمتعارضين فإذا سقطت فتوى غير الاعلم عن الحجية بالمعارضة يتعين الرجوع إلى الاعلم ، وذلك للعلم بعدم وجوب الاحتياط . وأماما دليلاً الانسداد فلا يمكن أن يستنتج منه جواز تقليد غير الاعلم فإن النتيجة ليست كلية ، وإنما يستنتج منه حجية فتوى عالم ما .

فإن العقل - بعد المقدمات - قد استقل أن الشارع نصب طريقاً للعامي لامتحانه ، وليس ذلك هو الاحتياط ، لانه غير ميسور في حقه ، ولا أنه لظن لانه لا لظن للمقلد ، أو لا أثر له فيتعين أن يكون الطريق فتوى عالم ما ، والقدر المتيقن فتوى الاعلم فيحتاج حجية فتوى غير الاعلم إلى دليل .

وأما السيرة العقلائية فهي غير جارية على الرجوع إلى غير الاعلم بل . قد جرت على الرجوع إلى الاعلم عند العلم بالخلافة كما هو المشاهد في غير الأحكام من الحرف والعلوم ، وحيث أن تلك السيرة لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فستكشف بذلك أنها مضادة عند الشارع .

ويستثنى من ذلك ما إذا كانت فتوى الاعلم على خلاف الاحتياط وكانت فتوى غير الاعلم موافقة له كما إذا أفتى الاعلم بالإباحة في مورد ، وأفتى غير الاعلم بالوجوب ، فإن العقلاء في مثل ذلك وان كانوا يرجعون إلى غير الاعلم أحياناً ، إلا أنه لا لأن فتواه حجة عندهم بل لانه عمل بالاحتياط فإذا تون به بر جاء درك الواقع إذا لا يمكن استناد ما افتى به غير الاعلم إلى الله ، والإيمان به بقصد الأمر والوجوب وهذا الوجه هو الذي نعتمد عليه في الحكم بوجوب تقليد الاعلم في محل الكلام

« الثاني » : ماعن الحق الثاني « قده » من دعوى، الاجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الاعلم :

ويدفعه : أن ذلك من الاجماعات المتفقولة وقد يدنا في محله أن الاجماعات
المتفقولة لا اعتبار بها . على أن المسألة لا يحتمل أن تكون اجتماعية كيف وقد ذهب
جمع إلى جواز تقليل المقصول كما هـ . بل لو سلمنا أن المسألة اتفاقية أيضاً لايكتننا
الاعتماد عليه ، لا حمال استنادهم في ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها ومحـه
لا يكون الاجماع تعبدياً يستكشف به رأى المعصوم - ع - .

«الثالث» : الروايات :

« منها » : مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة « قدهم » قال : سألت أبا عبد الله - ع - عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحا كما . . . إلى أن قال : فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكوننا الناظرين في حقهما وخالفنا حكمها وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال : الحكم ما حكم به أعدلها وافقهما وأصدقهما في الحديث (*) حيث دلت على وجوب تقديم الأفقة على غيره . ويرد على الاستدلال بهذه الرواية وجوه :

«الاول» : أن الرواية ضعيفة السند بعمر بن حنظلة ، إذ لم يرد في حقه توثيق ولا مدح وان سميت روايته هذه بالمحبولة وكأنها مما تلقته الاصحاب بالقبول وان لم يثبت هذا ايضاً . نعم ورد في المواقف عن يزيد بن خليفة انه قال : قلت لابي عبد الله - ع - إن عمر بن حنظلة اتنا عنك بوقت فقال : ابو عبد الله - ع - إذا لا يكذب علينا . . . (*) فلو كانت هذه الرواية معتبرة لدللتنا على أن الرجل موثق غایته كيف وموثق الامام - ع - إلا أن تلك الرواية أيضاً ضعيفة فان زيد

(*) المروية في بـ ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(*) المروية في ب ٥ من ابواب المواقف من الوسائل .

هذا كعمر لم تثبت وثاقته .

« الثاني » : أن الرواية أجنبية عن المقام لأن ترجيحه - ع - بالفقهية وغيرها من الصفات الواردة في الرواية إنما هو في الحكمين ومن الظاهر أن المرافعات والخصومات لا مناص من فصلها ولا معنى فيها للحكم بالتخير لا ستلزمـه بقاء الترافق بحاله ومعه كيف يصح التعدى عن فصل الخصومات الذي لا مناص عنه في موارد الترافق إلى أمثال المقام التي لا مانع فيها من الحكم بالتخير ، فالرواية كما لا يتعدى عن موردها إلى الروايتين المتعارضين كذلك لا يمكن التعدى عنه إلى الفتويين المتعارضتين بجواز كون المكلف خيراً في الموردين .

ويوكـد ما ذكرناه أن الإمام - ع - قدر جـع أحـدـهـاـ بالـأـورـعـيـةـ وـالـاصـدـقـيـةـ أـيـضاـ وـهـذـاـ كـمـاـ تـرـىـ لـاـ يـجـرـىـ فـيـ المـقاـمـ لـلـقطـعـ بـاـنـ الـاـصـدـقـيـةـ اوـ الـاـورـعـيـةـ لـاـ تـكـوـنـ مـرـجـحـةـ فـيـ الرـوـاـيـتـيـنـ اوـ فـتـوـيـنـ المـتـعـارـضـيـنـ ،ـ اـذـ لـاـ اـثـرـ لـلـاـصـدـقـيـةـ فـيـ حـجـيـةـ الـفـتـوـيـ بـوـجـهـ نـعـمـ ذـهـبـ بـعـضـهـمـ إـلـىـ تـقـدـيمـ الـأـورـعـ فـيـ الـمـحـتـهـدـيـنـ الـمـتـسـاوـيـنـ فـيـ الـفـضـيـلـةـ وـيـأـتـيـ عـلـيـهـ الـكـلـامـ فـيـ مـحـلـهـ اـنـ شـاءـ اللهـ .ـ وـالـمـتـحـصـلـ أـنـ الـأـفـقـهـيـةـ وـبـقـيـةـ الـأـوـصـافـ الـوـارـدـةـ فـيـ الرـوـاـيـةـ مـنـ مـرـجـحـاتـ الـحـكـمـيـنـ فـهـيـ رـاجـعـةـ إـلـىـ الـقـضـاءـ وـاجـنـيـةـ عـنـ بـابـ الـفـتـوـيـ بـالـكـلـمـيـةـ .ـ

« الثالث » : أن الـاعـلـمـيـةـ الـمـبـحـوـثـ عـنـهـاـ فـيـ المـقاـمـ إنـماـ هـيـ الـاعـلـمـيـةـ الـمـطـلـقـةـ لـبـداـهـةـ أـنـ الـاعـلـمـيـةـ النـسـبـيـةـ وـالـاـضـافـيـةـ غـيرـ كـافـيـةـ فـيـ تـعـينـ الرـجـوعـ إـلـيـهـ فـانـ كـوـنـ شـخـصـ اـعـلـمـ مـنـ غـيرـهـ مـعـ وـجـودـ مـنـ هـوـ اـعـلـمـ مـنـ كـلـيهـاـ لـاـ يـرـتـبـ عـلـيـهـ اـىـ اـثـرـ فـيـ المـقاـمـ وـالـأـفـقـهـيـةـ الـتـيـ ذـكـرـتـ مـرـجـحـةـ فـيـ الرـوـاـيـةـ إنـماـ هـيـ الـأـفـقـهـيـةـ الـاـضـافـيـةـ لـقـولـهـ - عـ - الـحـكـمـ مـاـ حـكـمـ بـهـ أـعـدـلـهـاـ وـاـفـقـهـهـاـ .ـ

وـمـعـناـهـ أـنـ كـوـنـ أـحـدـ الـحـكـمـيـنـ أـفـقـهـيـةـ مـرـجـحـةـ فـيـ بـابـ الـقـضـاءـ اـذـ لـاـ يـعـتـبـرـ فـيـ الـحـكـمـ الـاعـلـمـيـةـ الـمـطـلـقـةـ وـأـيـنـ هـذـاـ مـنـ الـاعـلـمـيـةـ فـيـ مـاـ نـحـنـ فـيـهـ فـالـاعـلـمـيـةـ

المرجحة في باب القضاء وتعارض الحاكمين غير الاعلمية المعتبرة في المقام .
و « منها » : ما عن - ع - في عهده إلى مالك الاشتراط : إختر للحكم بين الناس
أفضل رعيتك (١*) وهذا على فرض العمل به في مورده أجنبي عن اعتبار الاعلمية
في محل الكلام لانه انما دل على اعتبار الافضلية الاضافية في باب القضاء وأن
القاضي يعتبر أن يكون أفضل بالاضافة إلى رعية الوالي المعين له ، ولا يعتبر فيه
الافضلية المطلقة . وهذا أيضاً يختص بباب القضاء ، ولا يأتي في باب الافتاء لأن
المعتبر فيه هو الاعلمية المطلقة على ما اتصح مما بيناه في الجواب عن الاستدلال
بالمقبولة المتقدمة .

و « منها » : ما رواه في البحار عن كتاب الاختصاص قال : قال رسول الله - ص -
من تعلم علماً ليهاري به السفهاء أو ليهاري به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول :
أنا رئيسكم فليتبوء مقعده من النار ، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلهما فمن دعى الناس
إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيمة (٢*).
وهذه الرواية لو لم نناقش في دلالتها بانها راجعة إلى دعوى الخلافة فانها
الرئاسة التي لا تصلح إلا لأهلهما ، وإلا فالرئاسة المبردة عن دعوى الخلافة والامامة
لا يشترط فيها الاعلمية بوجه فهوي من الاحاديث النبوية الواصلة إلينا مرسلة والمراسيل
غير صالحة للاعتماد عليها أبداً .

و « منها » : ما رواه ايضاً في البحار عن الجواب - ع - أنه قال مخاطباً عمه :
ياعم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك : لم تفتني عبادي بالعلم تعلم
وفي الامة من هو أعلم منك (٣*).

(١*) نهج البلاغة ص ٣٠ ج ٤ من طبعة لبنان : بيروت

(٢*) البحار ج ٢ ص ١١٠ من الطبع الحديث .

(٣*) عيون المعجزات ص ١٠٩ من طبعة النجف وعنه في البحار ج ١٢ ص ١٢٤
من طبع الكَمِيَانِ .

و هذه الرواية و ان كانت تدل على اعتبار الاعلمية المطلقة في المفهى الا أنها ضعيفة سندأ لارسالها : إذاً لا يمكن الاستدلال بها بوجه فالاستدلال بالأخبار ايضاً ساقط .

« الرابع » : أن فتوى الفقيه إنما اعتبرت للطريقة إلى الاحكام الواقعية ، وحيث أن فتوى الاعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الاعلم لسرعة احاطته واطلاعه على ما لا يطلع به غيره من المزايا والخصوصيات فلا مناص من الأخذ بها دون فتوى غير الاعلم .

بل ذكر بعض مشايخنا الحفظين : أن نسبة العالم إلى الاعلم نسبة الجاهل إلى العالم ، إذ المراد بالاعلمية ليس هو قوة العلم و شدته نظير بعض العوارض النفسية والخارجية فيقال زيد أبيض من عمرو أو أنه أشجع أو أسمخ من فلان و يريدون به شدة بياضه و قوة شجاعته بالإضافة إلى عمرو وهذا بخلاف المقام ، و ذلك لأن علم الاعلم وغير الاعلم بالنسبة إلى الوظائف الظاهرة على حد سواء وليس ذلك أقوى في أحدهما من الآخر . نعم يتصور هذا في المعارف فيقال إن معرفة زيد بالله او يوم المعاد أشد واقوى من معرفة عمرو - مثلاً - لو صول أحدهما مرتبة عين اليقين والآخر مرتبة علم اليقين وأما الاحكام الشرعية فلا يتصور فيها ذلك لأن علم كل منها على حد سواء وليس العلم في أحدهما أشد واقوى منه في الآخر بحيث لا يزول بتشكيك المشكل لقوة مبني عرفانه .

بل المراد بالاعلمية أن يكون أحد المجتهدين أقوى وأدق نظراً في تحصيل الحكم عن مداركه وامتن استنباطاً لها عن مبادئه تحصيله بان يكون أعرف بالقواعد والكريات وكيفية تطبيقها على صغرياتها لحسن سليقتها إذاً فالاعلم مطلع على جملة من المزايا والخصوصيات الدخيلة في عرفانه لكيفية تطبيق الكريات على صغرياتها وفي حسن سليقتها بخلاف غير الاعلم فنسبة الاعلم إلى غير الاعلم كنسبة العالم إلى

الجاهل ، ولا مسوغ لتقليد الجاهل بوجه .

ويرد على ذلك : أن المراد بالأقربيه إن كان هو الأقربية الطبيعية والاقتصائية يعني أن الاعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره فالصغرى صحيحة والامر كما ادعى إلا أنه لا يبرئ تنطبق على تلك الصغرى ، حيث أن الأقربية الطبيعية لم تجعل ملائكة للتقليل ولا لوجوبه .

وإن أريد بالأقربية الأقربية الفعلية بان تكون الفتيا الصادرة عن الاعلم أقرب إلى الواقع - بالفعل - بالإضافة إلى فتوى غير الاعلم فالصغرى غير مسلمة ، ولا مثبت للدعوى الأقربية ، إذ لا يمكن أن يقال ان فتيا الاعلم أقرب إلى الواقع مطلقاً كيف وقد يكون فتوى غير الاعلم موافقة للمشهور ولفتيا الاساطين والمحققين كشيخنا الانصارى وصاحب الجواهر وغيرهما من هو اعلم من الحى بمرانب . ومع كون فتوى الاعلم على خلاف المشهور كيف تكون أقرب إلى الواقع من فتوى غير الاعلم ؟! هذا ثم لو تنزلنا عن ذلك وبنينا على أن فتوى الاعلم أقرب من فتوى غيره إلا أنا نطالب الدليل على أن الأقربية مرجحة ولم يقدم أي دليل على أن الملاك في التقليد ووجوبه هو الأقربية إلى الواقع ، إذ العناوين المأخوذة في لسان الادلة كعنوان العالم والفقير وغيرهما صادقة على كل من الاعلم وغير الاعلم وهذا في ذلك سواء لا يختلفان وهذا يكفي في الحكم بجواز تقليدهما .

وعلى الجملة أن الأقربية كما أنها ليست مرجحة في الروايتين المتعارضتين ومن هنا قد تعارض الصريح مع الموثقة ، ولا في البيتين المتناقضتين لوضوح أن إحداهما لا تقدم على الأخرى بمجرد كونها أقرب إلى الواقع كما إذا كانت أو قر من الأخرى مع أن حجية الطرق والامارات من باب الطريقة إلى الواقع فكذلك الحال في الفتوىين المتعارضتين كما عرفت وأما ما أفاده شيخنا المحقق « قده » من أن نسبة العالم إلى الاعلم نسبة الجاهل إلى العالم فهو وإن كان صحيحاً على ما أوضحناه

الشك في مجية فتوى غير الاعلم

إذا أثبتنا بحجية فتوى غير الاعلم - عند العلم بالمخالفة بينه وبين الاعلم في الفتوى او أثبتنا عدم حجيتها فلا كلام وأما لو شككنا في حجيتها وعدمها فهل الأصل يقتضي التخيير بينها او انه يقتضى الاخذ بما يحتمل تعينه وهو فتوى الاعلم ؟ وهذا بعد الفراغ عن أن العامي غير مكلف بالاحتياط لعدم قدرته عليه أو لا مستلزماته سد بباب التقليد بالكلية فالكلام انما هو بعد العلم بعدم وجوب الاحتياط على العامي فقد يقال : إن الأصل عند دوران الامر بين الحجية التعينية والتخييرية يقتضي التخيير فان حالة حال دوران الامر بينها في الاحكام فكما أن الامر لو دار بين كون صلاة الجمعة - مثلا - واجبة تعينية وبين أن تكون واجبة تخييرية بان يكون المكلف خيراً بين صلاة الجمعة والظهر دفعنا احتمال التعين في الجمعة بالبراءة إذ الازمام بالجامع معلوم والشك في اعتبار الخصوصية الزائدة عليه اعني خصوصية الجمعة وحيث انه تقيد وكلفة زائدة فيدفع وجوبها بالبراءة فكذلك الحال في المقام فان اصل الحجية الجامعة بين التعينية والتخييرية معلوم وخصوصية احدهما مشكوك فيها والبراءة تقتضي عدمها إذا النتيجة أن الحجية تخييرية ولهم كلف أن يرجع إلى

فتوى الاعلم او يرجع الى فتوى غير الاعلم .

والصحيح أن الاصل عند دوران الامر بين الحجية التعيينية والحجية التخييرية يقتضى الاخذ بما يحتمل تعينه ، ولاوجه لقياسه بما لو دار الامر بين التعين والتخيير في الاحكام لانه مع الفارق وتوضيح ذلك أن الحجية قد يراد بها تنجز الواقع فحسب كما إذا لم يكن الواقع منجزاً على المكلف او لا الحجة الواصلة إليه فان المورد لو لا تلك الحجية مورد لاصالة الاباحة او الطهارة أو غيرها ولم يتم تنجز الواقع على المكلف إلا بما قامته عنده من الحجة فلم يتربّط عليها سوى تنجز الواقع فحسب .

وقد يراد بها التعذير فقط كما اذا كان الواقع منجزاً على المكلف مع قطع النظر عن قيام الحجية عنده إما بالعلم الاجمالي الكبير لانه يعلم أن في الشريعة المقدسة احكاماً الزامية يجب الخروج عن عهودتها ، وإما بالعلم الاجمالي الصغير المتحقق في بعض الموارد كالعلم الاجمالي بوجوب صلاة الجمعة او الظاهر يوم الجمعة فان الواقع منجز عليه قبل الحجية الواصلة إليه فلا يراد منها إلا التعذير على تقدير الخلاف .

فهناك مقامات للكلام :

«المقام الاول» : ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف لأن المورد تجرى فيه الاصول النافية للتکلیف واما يتنجز بالحجية الواصلة إليه وقد دار الامر فيه بين الحجية التعيينية والتخييرية ، والتحقيق أن الاصل يقتضي التخيير حينئذ وذلك لأن حال المقام حال الدوران بين التعين والتخيير في الاحكام . وقد ذكرنا في محله أنه مورد للتخيير وذلك للعلم بالازام بالجامع بين الشيئين أو الاشياء والشك في مدخلية الخصوصية في الواجب وعدمه ، وهو على ما ذكرناه في محله من الشك في الاطلاق والاشترط ومحنه تجرى البرائة عن التقييد لانه كلفة زائدة وضيق ، وحيث ان التقييد بالخصوصية مشكوك فيه لامكلف فيدفع بالبرائة فان العقاب على

المجهول حينئذ عقاب بلا بيان .

وفي المقام التكليف بالجامع بينها اعني احدها لا بعينه معلوم لاشك فيه
وانما الشك في أن خصوصية هذا أو ذاك هل لها مدخلية في متعلق الوجوب او لا
مدخلية لها ، ولا شبهة في أن اعتبار الخصوصية كلفة زائدة ووجب للضيق على
المكلف فقتضى أصلالة البرائة أن الخصوصية غير معتبرة في متعلق الوجوب وعلى
الجملة ان دوران الامر بين التعين والتخير من الشك في الاطلاق والتقييد بعينه
اذا عرفت هذا فنقول :

ان الحجية في مفروض الكلام لما كانت بمعنى التنجيز فقط ودار امرها بين
التعيينية والتخيرية كان ما ادت اليه احدى الفتوين - لاعلى التعين - منجزاً على
المكلف بحيث لو تركها معه استحق العقاب عليه ، لانه ترك للواجب المنجز على
الفرض وأما ما ادت إليه أحدهما المعينة فلا علم بتجزه بحيث لو تركه المكلف
يستحق العقاب عليه ولو مع الايات بما ادت إليه فقوى الآخر فحيث أن المكلف
يعلم بتجز ما ادت إليه احدى الفتوين - غير المعينة - وبشك في تنجيز ما ادت
إليه أحدهما المعينة وهو تكليف زائد مشكوك فيه فقتضى أصلالة البرائة عدم توجه
التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوك فيها فان العقاب عليها عقاب بلا بيان .
ومعه يتخير المكلف بين أن يأخذ بهذا او بذلك ، ولا يمكنه ترك العمل على
طبقها معه . وأما ترك العمل بهذا بخصوصه او ذلك كذلك فهو مرخص فيه حسبما
تفتتضيه أصلالة البرائة عن التقييد فالاصل في دوران الامر بين التعين والتخير في
الحجية - بمعنى المنجز - يقتضي التخير كما هو الحال في التكاليف الشرعية .

«المقام الثاني» : ما إذا كان الواقع منجزاً على المكلف بالعلم الاجمالي الكبير
او العلم الاجمالي المتحقق في بعض الموارد ولم يترتب على حجية الحجة سوى التعذر
على تقدير الخلاف ودار الامر بين الحجية التعيينية والتخيرية والاصل حينئذ يقتضي

الأخذ بما يحتمل تعينه وذلك لأن الواقع منجز على المكلف ولا مناص من أن يخرج عن عهده ، ولا إشكال في أن العمل على طبق ما يحتمل تعينه في الحجية معدن قطعاً لانه إما حجة معينة أو انه احد فردي الحجة التخميرية . وأما العمل بما يحتمل أن يكون حجه تخميرية فلم يحرز كونه معدناً ، إذ نحتمل أن لا تكون حجة اصلاً فلا يؤمن من العقاب بالاعتماد عليه ، والعقل قد استقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب وهذا هو الذي يقال : الشك في الحجية يساوق القطع بعدمهها .

وحيث أنا بيئنا في أوائل الكتاب أن الأحكام الواقعية متنجزة على كل مكلف بالعلم الإجمالي الكبير للعلم بان في الشريعة أحكاماً ازامية وجوبية او تحريمية فتكون حجية الحجج التي منها فتوى الفقيه معدنة فحسب وقد عرفت أن دوران الأمر بين الحجة التعينية والتخميرية - بهذا المعنى - مورد لقاعدة الاشتغال والأصل فيه يقتضى التعين .

ومن هنا يتضح أن وجوب تقليد الاعلم - على هذا التقدير - إنما هو من باب الاحتياط لا انه مستند الى الأدلة الاجتهادية فان مفروضنا أن الأدلة لم يستند منها وجوب تقليد الاعلم وعدهما وانتهت النوبة الى الشك وإنما اخذنا بفتوى الاعلم لأن العمل على طبقها معدن على كل حال فهو اخذًـ احتياطي تحصيلاً للقطع بالفراغ لا أن فتواه حجة واقعية . هذا .

وربما يقال : الاستصحاب قد يقتضي جواز الرجوع إلى فتوى غير الاعلم فيكون الاستصحاب هو المعدن على تقدير المخالفة وذلك كما في المحتددين المتساوين في الفضيلة ، فان المكلف مخير بينها فلو قلت أحدهما تخثيراً ثم تجددت الاعلمية للآخر فإنه إذا شك في جواز تقليد غير الاعلم ففتقضى الاستصحاب هو الجواز وبقاء فتوى غير الاعلم على حجيتها وبذلك نلتزم بجواز تقليده مطلقاً لانه لو ثبتت جواز تقليد غير الاعلم وحجية فتواه في مورد ثبتت في بقية الموارد لعدم القول

بالفصل، إذ لا يحتمل أن تكون فتوى غير الاعلم حجة في بعض الموارد وغير حجة في بعضها حيث أنها لو كانت قابلة للحججية فهي كذلك في جميع الموارد ولو لم تكن كذلك فليست بحججة في الجميع .

والجواب عن ذلك بوجوه :

« أما أولاً » : فلان استصحاب الحججية لفتوى غير الاعلم أو جواز تقليده من الاستصحابات الجاربة في الأحكام وقد بيّنا غير مرة أن الشبهات الحكيمية والاحكام الكلية الالهية ليست مورداً للاستصحاب .

و « أما ثانياً » : فلان الاستصحاب على تقدير جريانه في الشبهات الحكيمية ليست له حالة سابقة في المقام فان التخيير بين المحتمدين المتساوين لم يثبت بدليل . بل مقتضى القاعدة في المتعارضين هو التساقط على ما مر غير مرة . فالحججية التخييرية غير ثابتة من الابتداء .

و « أما ثالثاً » : فلاناً لو بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية وعلى ثبوت التخيير في المحتمدين المتساوين أيضاً لم يمكننا استصحاب التخيير بوجهه ، وذلك لانه من اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر . و « سره » لأن موضوع الحكم بالتخدير إنما هو تساوى المحتمدين في الفضيلة ، ومع تجدد الاعلمية لادهمها لا موضوع للتخدير لاستصحابه لأن التخيير لم يثبت لفتوى المحتمدين في ذاتها ، وإنما ثبت لفتواييهما بما انهم متساويان ، ومع التبدل وزوال موضوعه لامعنى لاستصحاب التخيير بوجهه .

و « أما رابعاً » : فلان استصحاب التخيير - مع الغض عن جميع المناقشات المتقدمة - معارض باستصحاب وجوب تقليد الاعلم تعيناً في بعض الموارد كما اذا فرضنا شخصين أحدهما متمكن من الاستنباط ومحتمل في الأحكام دون الآخر فقلد العامي المحتمد منها لوجوبه عليه تعيناً ثم بعد ذلك تجدد للأخر الاجتهاد ، الا أن

الاول أعلم منه فانه اذا شك حينئذ في جواز الرجوع إلى من تجدد له الاجتهاد او تعين البقاء على تقليد الاول لاعلميته كان مقتضى الاستصحاب تعين البقاء على فتوى الاعلم لا محالة ، لانه الحالة السابقة على الفرض فاذا وجب تقليد الاعلم في مورد واحد وجب في جميع الموارد لعدم القول بالفصل فالاستصحابان متعارضان ومعه لا يمكن الاعتماد على شىء من الاستصحابيين ، ومقتضى قاعدة الاستعمال تعين تقليد الاعلم وقتئذ .

و « أما خامساً » : فلان استصحاب الحجية في بعض الموارد غير صالح لأن ثبتت به حجية فتوى غير الاعلم مطلقاً . والوجه في ذلك أن المثبت للحجية فتوى غير الاعلم في بعض الموارد إنما يمكن أن يثبت به حجيتها مطلقاً وفي جميع الموارد فيما إذا كان من الأدلة الاجتمادية كالخبر الواحد - مثلاً - للملازمة الواقعية بين كونها حجة في بعض الموارد وكونها حجة مطلقاً المستكشفة بعدم القول بالفصل فان الأدلة الاجتمادية كما أنها مععتبرة في مدليلها المطابقية كذلك تعتبر في مدليلها الالتزامية على ما بيناه في محله .

و أمّا اذا كان المثبت للحجية هو الاصل العملي كالاستصحاب فلا يترتب عليه سوى حجية فتوى غير الاعلم في مورد جريانه فحسب ، وذلك لتقومه باليقين السابق والشك اللاحق ، ولا يعني للتمسك به فيما ليس هناك يقين سابق وشك لاحق اللهم إلا أن نقول بالاصل المثبت فانه باستصحاب حجية فتوى غير الاعلم في بعض الموارد يثبت حجيتها مطلقاً للملازمة الثابتة بينها بعدم القول بالفصل .

و قد يفصل في المقام بين ما إذا كانت الامارات الشرعية التي منها فتوى الفقيه حجة من باب الكاشفية والطريقية فيلزم بالأخذ بما يحتمل تعينه عند دوران الامر بين التعين والتخيير كما قررنا تقريره ، وبين ما اذا قلنا باعتبارها من باب السببية وال موضوعية فيقال ان القاعدة تقتضي التخيير وقتئذ .

وذلك لأن الحجية الثابتة لفتوى غير الاعلم كالحجية الثابتة لفتوى الاعلم بناء على السببية - وان كانت مشتملة على المصلحة والمالك اذ الحجية حسبما يستفاد من الآيات والاخبار متربة على فتوى الفقيه وهو ينطبق على كلا المحتددين إلا أن الحجية لفتوى غير الاعلم ليست بفعالية بالوجود ، فان فتوى الاعلم مانعة عن الحجية الفعلية لغيرها .

وسره أن الحجية الفعلية في كلتا الفتويين أمر غير معقول ، ولا يحتمل أن تكون الاعلمية مانعة عن الفعلية في فتوى الاعلم اذاً يتبع أن تكون الاعلمية مانعة على الفعلية في فتوى غير الاعلم ، وعلى الجملة ان فتوى غير الاعلم ليست بفعالية بالوجود وأما الحجية بالإضافة إلى فتوى الاعلم فيحتمل أن تكون فتوى غير الاعلم مانعة عن فعليتها كما يحتمل فعليتها إذاً تكون فعالية الحجية في فتوى الاعلم مشكوكاً ومتضمنة قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم وجوب اتباعها والنتيجة أن الحجية بالإضافة إلى كلتا الفتويين ليست بفعالية وخاصة الامر أن عدم الفعلية في احدهما بالوجود وفي الأخرى بالأصل فلا يجب اتباع هذه ولا تلك .

وحيث أن العقل مستقل بعدم جواز ترك العمل على كلتيهما لأن المتعذر اغماهه استيفاء كلتا المصلحتين ، وأما استيفاء إحداهما فهو ميسور للمكلف فلا يرخص العقل في تركها معاً لأن تفويت اختياري بلا سبب فلا مناص من اتباع احدى الفتويين تغييرأ .

والكلام في الجواب عن ذلك يقع في جهات :

« الأولى » : أن السببية هل يمكن الالتزام بها في حجية الطرق والامارات أو أنها باطلة باقسامها ؟ وقد قررنا في محله أن السببية بجميع اقسامها حتى السببية المنسوبة إلى بعض العدلية اعني بها الالتزام بالمصلحة في السلوك باطلة ولا ننطيل الكلام باعادته .

« الثانية » : أن القاعدة في موارد دوران الامر بين التعين والتخيير على القول بالسببية هل تقتضي التساقط أو أنها تقتضي التخيير ؟ وقد قدمنا الكلام في ذلك أيضاً في محله وقلنا إن القاعدة تقتضي التساقط في المتعارضين حتى على القول بالسببية وحيث أن حجية فتوى الاعلم وغير الاعلم من باب التعارض لعدم امكان جعل الحجية لكتلنا الفتويين لاستلزم امه الجموع بين الصدرين او النقيضين فدليل الحجية في كل منها ينفي الحجية عن الاخر بالالتزام فهما متعارضان ولا مناص من الحكم بتتساقطهما .

وليس المقام من باب التزاحم وعدم قدرة المكلف على امتنالها معأً بل هما متنافيان بحسب الجعل فإذا سقطت الفتويان عن الحجية لم تبق هناك أية مصلحة حتى يستقل العقل بذرöm استيفاء احدى المصلحتين ووجوب اتباع احدى الفتويين تخييرآ ومن الظاهر أن الامر بالاتباع اعما هو فيها ثبتت حجيته من الطرق ولا يمكن التفوّه بان المصلحة قائمة بذواتها وان لم تكن حجة شرعاً ، لانه أي مصلحة في اتباع فتوى من لم يحكم بحجيتها لکفره او فسقه او لغيرهما من الجهات .

« الثالثة » : أنا لو بنينا على أن المقام من صغريات بباب التزاحم فهل تقتضي القاعدة التخيير في المزاحمين أو أنها تقتضي الاخذ بما يحتمل أهميته ، وحيث أن المصلحة القائمة بالعمل على فتوى الاعلم تحتمل أهميتها فيتعين الرجوع إليه عند دوران الأمر بين تقليده وتقليد غير الاعلم ؟

ذكرنا في محله أن المزاحمين اذا علمنا أهمية أحدهما لم يكن أي مسوغ لرفع اليد عن الآخر المهم بالكلية . بل اللازم ان يرفع اليد عن اطلاقه فحسب فان الضرورات تتقدر بقدراتها ، والتناقض بينهما يتفع بتقييد اطلاق المهم بما اذا ترك الاتيان بالاهم فلا مقتضى لرفع اليد عن المهم رأساً ، ومن هنا ذكرنا أن الترتيب امر ممكن وانه على طبق القاعدة ، إذ لا منافاة بين الامر بالاهم على نحو الاطلاق

وبيـن الامر بالـهم عـلـى تـقـدـير تـرـك الاـهـم هـذـا اـذـا عـلـمـنا اـهـمـيـةـ اـحـدـهـا مـعـيـنـاـ .
وـأـمـاـ اـذـاـ كـانـاـ مـتـسـاوـيـنـ فـلـاـ مـنـاصـ مـنـ رـفـعـ الـيـدـ عـنـ الـاطـلاقـ فـيـ كـلـيـهـاـ .
وـتـقـيـيـدـهـ بـماـ اـذـاـ لمـ يـأـتـ بـالـاـخـرـ ،ـ إـذـ بـذـلـكـ يـرـتفـعـ التـنـافـيـ بـيـنـهـاـ وـهـوـ الـرـتـبـ مـنـ الـجـانـيـنـ .
وـتـكـونـ النـتـيـجـةـ أـنـ الـمـكـلـفـ مـخـرـ بـيـنـهـاـ .

وأما إذا احتملنا الأهمية في أحدهما المغبن دون الآخر فاطلاق مالا يحتمل
أهميةه مقيد لا حالة . وأما إطلاق ما نحتمل أهميته فلا علم لنا بتقييده ، لانه على
تقدير كونه أهم يبقى اطلاقه بحاله ، كما أنه يقييد إذا كان مساوياً مع الآخر فإذا
شككنا في ذلك فلا مانع من التمسك باطلاقه لعدم العلم بورود التقييد عليه .
هذا كله في كبرى المسألة .

وأما تطبيقها على محل الكلام فلا شبهة في أن الأهمية غير محرزة في فتوى الأعلم وإلا لتعيين الرجوع إليه ، إذ الكلام فيما إذا لم نعلم بذلك وشككنا في تعينه إلا أن احتمال الأهمية موجود بالوجdan وهذا بخلاف فتوى غير الأعلم ، إذ لا يحتمل فيها الأهمية بوجه ، فإذا لا مانع من التمسك باطلاق الادلة المتقدمة القائمة على حجية فتوى الفقيه لعدم العلم بتقييدها بالإضافة إلى فتوى الأعلم ، كما علمنا بتقييدها بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم ، ومع وجود الدليل الاجتهادي والاطلاق لاتصل النوبة إلى الأصل العملى حتى يقال إن احتمال فعلية الامر باتباع فتوى الأعلم مندفع بالبراءة لقبح العقاب من دون بيان .

مضافاً إلى أن البرأة غير جارية في نفسها ، وذلك لأن العقل كما انه يستقل بقبح خالفة التكليف وعصيائه كذلك يستقل بقبح تفويت الملاك ، وقد فرضنا أن اتباع كل من الفتويين يشتمل على المصلحة الملزمة ، إلا أن المكلف لو عمل بفتوى الأعلم فهو معدنور في تركه التصدى لاستيفاء المصلحة القائمة بفتوى غير الأعلم وذلك لاستناده إلى العجز فان المصلحة في اتباع فتوى الأعلم أما انها مساوية

للمصلحة في اتباع فتوى غير الاعلم أو أنها راجحة عليها .
وأما لو عكس ذلك وأتبع فتوى غير الاعلم فلا معذر له عن عدم اتباعه
لفتوى الاعلم لأن المصلحة في كلتا الفتويين وان كان يتحمل تساويها فلا يكون
اتباعه لأحدهما مفوتاً لشيء ، إلا أن من المحتمل أن تكون مصلحة الاتباع لفتوى
الاعلم أزيد من المصلحة القائمة باتباع فتوى غيره ، فيكون اختياره لغير الاعلم
مفوتاً للمصلحة الرائدة من غير عجز ، او معذر آخر لدى العقل وهو قيبح فحيث
انه يتحمل العقاب في اتباعه لفتوى غير الاعلم فالعقل مستقل بذلك دفعه وحيثند
يتquin العمل على طبق فتوى الاعلم كما ذكرناه ، فالمقام ليس من موارد التسلك
بالبرأة .

ومن هنا إن احتمال العجز عن امتحان أي تكليف غير مسوغ لتركمه وسره:
ما ذكرناه من استقلال العقل بذلك تحصيل الملاكات المزمعة على كل حال . ومع
الشك في القدرة يتحمل العقاب لاحتمال أنه قادر على الامتحان واقعاً ، وأنه مكلف
بالتحصيل ومعه لا بد أنه من أن يتصدى للامتحان ليقطع بتمكنه او عجزه .

وعلى الجملة لا مجال للبرأة في تلك المقامات لأن فيها احتمال العقاب والعقل
مستقل بذلك دفعه فلا يكتفى بالشك في القدرة وعدمها فتلخص أن تقليد الاعلم
عند العلم بمخالفته لغير الاعلم في الفتوى هو المتعين . هذا إذا كانت فتواه موافقة
للاحتجاط او كان كل من الفتويين موافقاً للاحتجاط من جهة ومخالفاً له من جهة .
وأما إذا كانت فتوى غير الاعلم موافقة للاحتجاط دون فتوى الاعلم فالعقل
ولأن كافى يرخص في اتباعها وقتندي ، إلا انه من جهة كونه محسلاً للعلم بالامتحان
لانه معنى الاحتياط ، والاتيان بالعمل رجاء ، لا أنه مستند إلى حجية فتوى غير
الاعلم بحيث يجوز استنادها إلى الله سبحانه وذلك لما قد عرفت من تعين الرجوع
إلى فتوى الاعلم عند العلم بالخلافة بينه وبين غير الاعلم في الفتوى هذا كله في الصورة الثانية

و «أما الصورة الثالثة» : وهى ما إذا لم تحرز المخالفة بين فتوى الأعلم وفتوى غير الأعلم فهل يجوز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم أو يجب تقليد الأعلم حتى في هذه الصورة؟ كما في صورة العلم بالمخالفة بينها ، الكلام في هذه الصورة يقع من جهتين :

«الأولى» : فيما يقتضيه الأصل العملي في المسألة .

«الثانية» : فيما يقتضيه الأدلة الاجتهادية .

«أما الجهة الأولى» : فلا ينبغي الاشكال في أن الأصل يقتضى تعين الرجوع إلى فتوى الأعلم لما مرّ من أن الأحكام الواقعية منجزة على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجودها ، والعمل بفتوى المجتهد إنما هو للتغذير عن المخالفة ل الواقع ، والعمل بفتوى الأعلم معدّر قطعاً ومعدّرية العمل بفتوى غير الأعلم مشكوك فيها . ومع دوران الامر بين التعيين والتحثير الاصل يقتضى التعيين كما مرّ في الصورة الثانية ، إلا أن الاصل لا يعارض الدليل فلا مناص من ملاحظة الأدلة الاجتهادية لنرى أنها تدلنا على جواز الرجوع إلى غير الأعلم أو لا تدل ؟

«أما الجهة الثانية» : فيقع الكلام فيها «أولاً» فيما يستدل به على عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم عند الشك في مخالفتها لفتوى الأعلم وتعين الرجوع إلى تقليد الأعلم و «ثانياً» فيما استدل به على جواز تقليده .

وقد استدلوا على عدم الجواز في هذه الصورة بما استدلوا به على عدم جوازه في صورة العلم بالمخالفة بينها في الفتوى من أن الأدلة غير شاملة لفتوى غير الأعلم والاجماع ، والاقرابة ، ومقبولة عمر بن حنظة ، وعهد أمير المؤمنين - ع - إلى «الملك الأشرف وغيرها» .

ويرد على الجميع : أن شيئاً من ذلك لم تم دلالته على وجوب تقليد الأعلم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الأعلم فضلاً عن أن تدل على تعينه عند عدم العلم بالمخالفة

بينها . ونزيده : أن الاستدلال بعدم شمول الادلة لفتوى غير الاعلم ، والاقرية ، والمقبولة لو تم فاما يختص بصورة العلم بالمخالفة ، وأما مع الشك في المخالفة واحتمال موافقتها فلا تعارض لثلا تشملها الادلة كما لا معنى للأقرية وقتئذ وكذا المقبولة موردها فرض العلم بالمخالفة فالاستدلال بها على تعين الرجوع إلى الاعلم في صورة عدم العلم بالمخالفة مما لا وجہ له هذا .

وأما ما استدل به على جواز الرجوع إلى فتوى غير الاعلم ، إذا لم يعلم المخالفة بينه وبين الاعلم فهو أمر :

«الأول» : اطلاقات الادلة القائمة على حججية فتوى الفقيه من الآية والاخبار المتقدمتين وقد خر جنا عنها في صورة العلم بالمخالفة وبقيت صورة العلم بالموافقة بينها وكذا صورة الشك في المخالفة مشمولة لاطلاقها ، حيث دلت على جواز تقليد الفقيه من غير تقييده بما اذا كان اعلم .

وقد يناقش في الاستدلال بالمطائقات بان صورة العلم بالمخالفة قد خرجت عنها كما عرفت ومع الشك في الموافقة والمخالفة لا مجال للتمسك باطلاقها لازمه من التمسك بالعموم والاطلاق في الشبهات المصداقية ، وذلك لاحتمال مخالفتها في الفتوى واقعاً .

واجيب عن ذلك بان التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية وإن لم يجز إذا كان الشخص لفظياً ، الا انه في المخصصات البصرية مما لا مانع عن التمسك به ، والامر في المقام كذلك فان صورة العلم بالمخالفة إنما خرجت عن المطائقات من جهة ان شمول أدلة الحججية للمتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين او التقييدين ، ومع كون الشخص لبياً لا مانع من التمسك بالعموم .

ويرد على هذا الجواب : ما قررناه في محله من أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية بين أن يكون الشخص لفظياً او لبياً ، فإن

التقييد والتخصيص يعنيان العام بعنوان مala ماحلة ، لاستحالة الامال في مقام الثبوت كاستحالة الاطلاق بعد العلم بالتقييد فإذا يتعين أن يكون المطلق او العام مقيداً بغير عنوان المخصوص . ولم يحرز أن العنوان المقيد صادق على المورد المشكوك فيه ، ومع عدم احرازه لا مجال للتمسك بالاطلاق أو العموم .

والصحيح في الجواب أن يقال : أن المناقشة غير واردة في نفسها وذلك لأن الشبهة وإن كانت مصداقية كما مر إلا أن هناك إصلاً موضوعياً يحرز به أن المورد المشتبه من الأفراد الباقية تحت العموم وذلك لأن احراز فردية الفرد قد يكون وجداً . وقد يكون بالبعد ومن هنا قلنا في محله أن المرئية المشكوكة قرشيتها - ببركة اصالة عدم القرشية - داخلة تحت الأدلة الدالة على أن المرئية تخيسن إلى خمسين وفي المقام أيضاً نقول إن الخلافة بين المحتدين أمر حادث مسبوق بالعدم ، ومع الشك في تتحققها يبني على عدمها بمقتضى استصحاب العدم الازلي ، لأن الأصل عدم تحقق الخلافة بينها فببركة هذا الأصل يمكننا احراز أن المشتبه من الأفراد الباقية تحت العموم .

بل احراز ذلك بالاستصحاب النعي أيضاً ممكن في المقام لأن المحتدين كانوا في زمان ولم يكونوا مخالفين - في الفتوى - ولو من جهة عدم بلوغها مرتبة الاجتهاد ومتضمنا الأصل أنها الآن كما كانا سابقاً .

وربما يورد على هذا الاستدلال بان التمسك بالمطلقات يشرط فيها الفحص عن المقيد والمعارض والجامع مطلق ما ينافي اطلاق الدليل ، ولا يجوز التمسك بها من دون فحص ، وحيث أن فتوى الاعلم يحتمل أن تكون مخالفة لفتوى غير الاعلم فلا مناص من أن يفحص ليظهر أنها متخالفتان حتى لا تشتملها المطلقات أو أنها متوافقتان فعلى الاول لا يجوز الرجوع الى غير الاعلم وعلى الثاني يجوز .
ويدفعه : ان التمسك بالاطلاق وإن كان يعتبر فيه الفحص عن مقيداته

وَهُوَ عَارِضَاتِهِ بِلَ عَنْ مَطْلَقِ مَا يَنْفَى الدَّلِيلُ بِحُكْمِهِ وَنَحْوِهِ ، إِلَّا أَنَّهُ خَاصٌ بِالشَّهَابَاتِ الْحَكِيمَةِ فَلَا يُسْوِغُ التَّمْسِكُ بِعُمُومِ الدَّلِيلِ قَبْلَ الْفَحْصِ عَنْ مُخْصِصِهِ ، وَلَا يَعْتَبِرُ ذَلِكُ فِي الشَّهَابَاتِ الْمُوْضُوْعِيَّهِ بِوْجَهٍ - مَثَلاً - إِذَا قَامَتْ بَيْنَهُ عَلَى مُلْكَيَّهِ دَارُ لَزِيدٍ لَمْ يَعْتَبِرْ فِي حِجَيْتِهَا الْفَحْصُ عَمَّا يَعْرِضُهَا مِنَ الْبَيْنَاتِ وَلَوْ مَعَ الْعِلْمِ بِوْجُودِ عَدُولٍ يَحْتَمِلُ شَهَادَتِهِمْ بِأَنَّ الدَّارَ لَيْسَ لَزِيدٍ . وَمَقَامُنَا هَذَا مِنْ هَذَا الْقَبْلِ ، لَأَنَّهُ مِنَ الشَّهَابَاتِ الْمُوْضُوْعِيَّهِ لَأَنَّ مَفْرُوضَ الْكَلَامِ الْعِلْمُ بَعْدَ اعْتِبَارِ فَتْوَى غَيْرِهِ لِلْعَلْمِ فِي فَرْضِ الْمُخَالَفَهِ وَإِنَّمَا نَشَكُ فِي أَنَّهَا مُتَخَالِفَانِ أَوْ مُتَوَافِقَانِ فَالشَّهَابَهُ مُوْضُوْعِيَّهِ .

وَالْوَجْهُ فِي عَدْمِ وجوبِ الْفَحْصِ فِي الشَّهَابَاتِ الْمُوْضُوْعِيَّهِ هُوَ أَنَّ مَا يَقْتَضِي لِزُومِ الْفَحْصِ فِي الشَّهَابَاتِ الْحَكِيمَةِ - عَنِ الْمَنَافِيَاتِ - أَحَدُ امْرِينَ عَلَى سَبِيلِ مَنْعِ الْخَلْوَهِ : « أَحَدُهُمَا » : أَنْ دَيْدَنَ الْأَئِمَّهَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ جَرَى عَلَى التَّدْرِيجِ فِي بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْشَّرِعِيَّهِ وَمَا اعْتَبَرَ فِيهَا مِنَ القيودِ وَالشُّرُوطِ لَمْ يَبْيَسُوهَا - بِقَيْدِهَا وَخَصْصِيَّاتِهَا - فِي مَجْلِسِ وَاحِدٍ مِنْ رِعَايَهِ لِلتَّقْيِيَهِ وَمَحَافَظَهُ عَلَى اِنْفُسِهِمْ وَتَابِعِيهِمْ عَنِ الْقَتْلِ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَذَى أَوْ لِغَيْرِ ذَلِكِ مِنَ الْمَاصَالِحِ ، وَمِنْ هَنَاءِ تَرَى أَنَّ الْعَامَ يَصْدِرُ مِنْ اِمَامٍ وَمِنْهُ خَصْصٌ مِنْ اِمَامٍ آخَرَ أَوْ أَنْ حَكْمًا يَصْدِرُ مِنْ أَحَدِهِمْ - عَ - فَيَصْدِرُ مِنْهُ نَفْسُهُ أَوْ مِنْ اِمَامٍ آخَرَ خَلَافَهُ . وَمَعَ الْعِلْمِ بِخَالِ المُتَكَلِّمِ وَدَيْدَنِهِ لَا تَجْرِي فِي كَلَامِهِ أَصَالَهُ عَدْمُ الْقَرِينَهُ قَبْلَ الْفَحْصِ ، أَوْ أَنَّهَا لَوْ جَرَتْ وَانْعَقَدَ لِكَلَامِهِ ظَهُورُ فِي نَفْسِهِ لَمْ تَجْرِي فِيهِ أَصَالَهُ حَجَيَّهُ الظَّهُورُ الَّتِي هِيَ اِصْلَعَقَلَائِيَّهُ لَا خَتَصَاصَهَا بِمَا إِذَا لَمْ تَجْرِ عَادَهُ الْمُتَكَلِّمُ عَلَى التَّدْرِيجِ فِي بَيَانِ مَرَادَاتِهِ وَمَقَاصِدِهِ ، وَمَعَ عَدْمِ جَرِيَانِهَا لَا يَعْتَمِدُ عَلَى ظَواهِرِ كَلَامِهِ لِعَدْمِ حِجَيْتِهَا حِينَئِذٍ .

« ثَانِيَهُمَا » : الْعِلْمُ الْأَجَالِيُّ بِإِنَّ الْعُمُومَاتِ وَالْمَطْلَقَاتِ الْوَارِدَاتِ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ قَدْ وَرَدَ عَلَيْهَا مَقِيدَاتٍ وَمُخَصَّصَاتٍ كَثِيرَهُ ، حَتَّى ادْعَى أَنَّ الْكِتَابَ لَا يَوْجِدُ فِيهِ عَامَ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ تَخْصِيصَنِ ، فَلَاجِلُ ذَلِكَ وجَبُ الْفَحْصُ عَنِ الْمَنَافِيَاتِ حَتَّى يَخْرُجُ

المورد عن الطرفية للعلم الاجمالي بالتحصيص والتقييد.

وهاذان الوجهان - كما ترى - لا يأتى شىء منها في المقام :

أما مسألة جريان عادة المتكلم على عدم بيان القيد والخصوصيات - الدخلية في حكمه - في مجلس واحد فلامجل أنه لا موضوع لها في المقام ، حيث أن فتوى أحد المجتهدين ليست مبنية ومقيدة او حاكمة على فتوى المجتهد الآخر بل فتوى كل منها تصدر عن اجتهاده ونظره ولا ربط لاحدهما إلى الآخر بوجه .

وأما العلم الاجمالي بالتفصي فالله ليس هنالك اي علم اجمالي بالمخالفه - في الفتوى
بين المجهدين لاحتمال موافقتهما بل قد يقطع بها كما في اكثـر العوام لاعتقادهم أن
الشريعة واحدة فلا اختلاف في احكامها وفتاوـى المجهدين ، او لو فرضنا أن الخواص
قد علـموـا بينـها بالمخالفـة ولو عـلى سـبيل الاجـمال وفي بعض الموارـد فـليـس هـم عـلم بالمخـالـفة
في المسـائل التي هي مورـد الـابتـلاء ، والـمرـاد بالـمخـالـفة ما قـدـمنـاه وـهـوـ أـن يـكون فـتوـائـهـما
متـنـافـيتـين مع كـون فـتوـى غـير الـاعـلم مـخـالـفة لـلـاحتـياـط وـهـي مـا لـا عـلم بـهـ وـلـو اـجـمـالـاـ
وـعـدم جـريـان شـىـ من الـوجـهـين فـي المـقـام لـا مـقـضـى لـو جـبـ الفـحـصـ بـوـجـهـ فـلاـ
مانـعـ مـنـ التـمسـكـ بـالـاطـلاقـ مـنـ غـيرـ فـحـصـ عـما يـخـالـفـهـ .

« الثاني » : أن الأئمة عليهم السلام قد أرجعوا عوام الشيعة إلى أصحابهم كز كريباً بن آدم ، ويونس بن عبد الرحمن وأضرابهما وهم على تقدير كونهم متساوين في الفضيلة فلا أقل من أن بينهم الإمام - ع - الذي لا يحتمل فيه الخطأ فإذا جاز تقليد غير الأعلم مع وجود من لا يحتمل فيه الخطأ والاشتباه عند عدم العلم بالمخالفة بينها جاز تقليد غير الأعلم مع وجود الأعلم المحتمل فيه الخطأ والاشتباه - لانه لا سبيل له إلا إلى الأحكام الظاهرية المحتملة المخالفة للواقع - بطريق أولى .

«الثالث» : السيرة العقلائية البارية على الرجوع إلى غير الاعلم في جميع الحرف والصناعات عند عدم العلم بمخالفته لمن هو اعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعلم مطلقاً

ويجب الفحص عنه . (١)

حتى يبقى غير الاعلم عاطلاً . وهذا أمر نشاهد في مراجعاتهم إلى الأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون ، وحيث لم يرد عنهم في الشريعة المقدسة فنستكشف أنها مضارة عند الشارع . نعم عند العلم بالخلافة لابد من الرجوع إلى الاعلم كما مر هذا كله في وجوب تقليد الاعلم ، والمتحصل أنه لا دليل على وجوب تقليله في هذه الصورة وإن كان ظاهر عبارة الماتن وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ولو في صورة عدم العلم بالخلافة .

وجوب الفحص عن الاعلم

(١) المكلف إذا ميز الاعلم من المجتهدين فلا كلام . وأمّا إذا لم يشخصه بعينه ، فإن أراد أن يحتاط في عمله بالجمع بين الفتوىين لم يجب عليه الفحص عن اعلمها ، لعدم وجوب تعين المجتهد المقلد حينئذ . وأما إذا لم يرد العمل بالاحتياط وجب عليه الفحص عنه لوجوب تقليد الاعلم - على الفرض - فإذا عمل بفتوى أحدها من غير فحص عن اعلميته لم يقطع بفراغ ذمته ، لاحتمال أن يكون الاعلم غيره ومعه يتحمل العقاب لعدم إحراز أن ما عمل على طبقه معتبر واقعاً ، إذاً وجوب الفحص عن الاعلم وجوب إرشادي إلى عدم وقوع المكلف في معرض احتمال الخلافة والعقاب .

ثم إنه إذا فحص عن الاعلم وظفر به فهو وأمّا إذا لم يميز الاعلم من المجتهدين المتعددين فإن كان ممكناً من الاحتياط وجب لما نقدم من أن الأحكام الواقعية متنسجة على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجود أحكام الزامية في الشريعة المقدسة ولا طريق إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الاعلم ، والمفروض أنه مرّدد بينها

أو بينهم ، وبما أنه متمكن من الاحتياط يتعين عليه الاحتياط تحصيلاً للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المتحمل بمعنى العقاب على ما هو الحال في موارد العلم الاجمالي باجمعها .

ولا أثر - في هذه الصورة - للظن بالاعلمية أو احتتها في أحدهما أو أحدهم وذلك لما تقدم من أن أدلة الاعتبار قاصرة الشمول للمتعارضين ومعه لا دليل على حجية شيء من الفتويين ليكون الظن بها أو احتتها موجباً للأخذ به . بل اللازم وقتئذ هو الاحتياط حتى يقطع بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الأحكام الازامية المعلومة بالأجمال .

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لأن أحدهما أقوى بوجوب شيء والآخر بمحرمته أو أنه أقوى بوجوب الفصر والآخر بوجوب التام إلا أن الوقت لم يسع للجمع بين الصالاتين فيتخير بينها ، للعلم بوجوب تقلييد العلم وهو مرددين شخصين أو اشخاص من غير ترجيح لبعضهم على بعض وفي هذه الصورة إذا ظن بالاعلمية او احتملها في أحدهما او أحدهم تعين الاخذ بفتوى من ظن او احتمل اعلميته .

ولا يفاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعني ما إذا تمكّن من الاحتياط ، لأن التعارض هناك قد أوجب تساقط الفتويين عن الحجية فلم يجعل شيء منها حجة على المكلف حتى يميز بالظن أو الاحتمال . وهذا بخلاف المقام لأنه لامناص للمكلف من أن يتبع أحدي الفتويين ، إذ لا يكلف بالاحتياط لفرض أنه معذر في حقه ، ولا ترتفع عنه الأحكام المترتبة لتكونه من العمل بآدابها إذا لابد له من اتباع أحدي الفتويين ، وحيث أنه يحتمل الاعلمية او يظنهما في أحدهما أو أحدهم فيدور أمره بين أن يكون كل من الفتويين حجة تخبيئة في حقه ، وبين أن تكون فتوى من يظن اعلميته او يحتملها حجة تعينية . وقد عرفت أن العقل مستقل بلزوم الاخذ بما يحتمل تعينه للعلم بأنه معذر على كل حال ، ولا علم بمعذرية الآخر . هذا كله فيما اذا علم المكلف

باختلافها او اختلافهم في الفتوى علمـاً تفصيلياً او اجمالياً مع العلم باختلافها في الفضيلة .

وأما لو علم بالاختلاف ، ولم يعلم اختلافها في الفضيلة فلابد أيضاً من الفحص لغير ما مر في الصورة المقدمة . وإذا لم يميز الاعلم إما لعدم تمكنه من الفحص أو لانه فحص ولم يظفر به فان كان متمكناً من الاحتياط وجب كما عرفت ، وإلا تخير . اللهم إلا أن يظن بالاعلمية أو احتملها في أحدهما المعين أو أحدهم ، لأن المعين حينئذ هو الأخذ بفتوى من ظن أو احتمل اعلميته لما مر ولا نعيده .

ولا يصح - في هذه الصورة - التمسك باستصحاب عدم اعلمية أحدهما عن الآخر نظراً إلى القطع بعدمها قبل أن يصل مرتبة الاجتهاد فإذا شككتنا في انقلابه واصفافه بالاعلمية بعد الاجتهاد استصحابنا علمها وبه ثبت التخير حتى مع الظن بالاعلمية او احتمالها في أحدهما .

وذلك لأن معنى هذا الاستصحاب أن من ظن او احتمل اعلميته لم يحصل قوة زائدة على قوة الآخر . وهذا كما ترى معارض باستصحاب عدم تحصيل الآخر قوة تساوى قوة من ظنت او احتملت اعلميته . على انه لا يثبت به التساوى ، ومعه لا يمكن الحكم بالتخير بينها لأن موضوعه التساوى الغير المحرز في المقام .

واما لو علم باختلافها في الفضيلة على نحو الاجمال ، ولم يعلم اختلافها في الفتوى ، او لم يعلم اختلافها اصلاً لا في الفضيلة ولا في الفتوى فلا يجب الفحص فيها عن الاعلم لعدم وجوب تقليده . بل يتخير المكلف بينها ، فإن مقتضى اطلاق الأدلة حجية فتوى كل من الاعلم وغير الاعلم . ودعوى أن ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية قد قدمتنا الجواب عنها عند التكلم على وجوب تقليد الاعلم فراجع

(مسألة ١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما (١) .

التخيير عند نساوى المكلفين

(١) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة أو احتملنا العلمية في كل منهما فالكلام قد يقع في صورة عدم العلم بالمخالفة بينهما فيما هو محل الابتلاء ، واخرى في صورة العلم بمخالفتها .

« أما الصورة الأولى » : كما هي الغالبة في العوام فلا ينبغي التأمل في أن المكلف يجوز له أن يقلد هذا وذاك وأنه يتخير بينها لأن غير الأعلم إذا جاز تقليله عند عدم العلم بالمخالفة بينه وبين الأعلم جاز أن يقلد كلاماً من المجتهدين المتساوين في تلك الصورة بطريق أولى ولا مانع من أن تشمل اطلاقات أدلة الحجية فتوى كل من المجتهدين المتساوين ونتيجته ان المكلف له أن يقلد هذا وذاك .

ومعنى الحجية على ما حقيقناه في محله هو جعل ما ليس بعلم علماً بعيداً أعني جعل الطريقة إلى الواقع . وأثرها تتجيز الواقع على تقدير المصادفة والتغير عنه على تقدير الخطأ وحيث أن التخيير في المقام مستند إلى العلم الاجمالي وعلى تقدير المخلال فهو مستند إلى الاحتمال فالواقع متدرج على المكلف من غير ناحية فتوى المجتهدين ومعه يكون أثر الحجية هنا هو المعذرية عن مخالفة الواقع على تقدير مخالفة الفتوى للواقع اذا لا مانع من اتصف كل من فتوى المجتهدين المتساوين بالحجية - بمعنى المعذرية - لاطلاق ادلتها ونتيجته ان المكلف تخير بينها وله ان يرجع إلى هذا وذاك . بل الامر كذلك حتى إذا كان احدهما اعلم ، إذ لا علم بالمخالفة بينهما ومجرد احتمال المخالفة غير مانع عن الحجية فإن الاصل عدمها .

ثم إن معنى جواز الرجوع إلى هذا او إلى ذاك ان المكلف تخير في الاخذ وان

له ان يأخذ بهذا او بذلك ، لا ان الحججية تخميرية . بل الحججية بمعنى الطريقة الى الواقع والمعذرية عنده على تقدير الخلاف ثابتة لكتلتها الفتويبن فيها حجتان تعينيتان في نفسيهما وإن كان تنجز الحكم والمنع عن جريان البراءة مستندآ إلى امر آخر كالعلم الاجمالي او الاحتمال قبل الفحص هذا كله عند عدم العلم بالخلافة بينهما .

و « أما الصورة الثانية » أعني ما إذا علمنا بالخلافة بينهما فالمعروف فيها بين الاصحاب « قدhem » هو التخيير وما يمكن ان يستدل به على ذلك وجوه :

« الأول » : اطلاقات الادلة القائمة على حججية فتوى الفقيه فإنها كما تشمل فتوى هذا المتجهد كذلك تشمل فتوى المتجهد الآخر والنتيجة هو التخيير بينها .
وفساد هذا الوجه مستغن عن البيان ، لما مر غير مرة من ان اطلاق ادلة الاعتبار لا يمكن ان يشمل المعارضين ، لأن شمولها لاحدهما من غير مرجع وشمولها لها معاً يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين .

« الثاني » : السيرة العقلائية بدعوى أنها جرت على التخيير في أمثال المقام ومن هنا لم يسمع توقيفهم في العمل برأي واحد من اهل الخبرة والاطلاع اذا خالفه منهم آخر . بل السيرة المترشعة ايضاً جارية على ذلك لأنهم يعتمدون على فتوى أحد المتجهدين المتساوين ولا يتوقفون في ذلك بوجه .

ويدفعه : أنه إن أريد بالسيرة جريان سيرة العقلاء على التخيير عند العلم بالخلافة بين المتجهدين المتساوين في الفضيلة فهي دعوى باطلة فإنها خلاف ما هو المشاهد منهم خارجاً لأنهم لا يعتمدون على قول مثل الطبيب عند العلم بمخالفته لقول طبيب آخر عند المعالجة بل يحتاطون في أمثالها ان أمكنهم الاحتياط .

ولأن أريد بالسيرة سيرة المترشعة فهي على تقدير ثبوتها - ولم تثبت - لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام ، إذ من أخبرنا أن متجهدين كانوا في الفضيلة على حد سواء عملاً المترشعة على فتوى كليهما خيراً ، ولم يرد ع الانتماء عليهم السلام

عن فعليم ذلك لستكشف بذلك أن السيرة مضادة من قبلهم وهي التي وصلتينا
يداً بيد بل من الجائز أن تكون السيرة على تقدير كونها كذلك ناشئة من فتوى
المفتين من أصحابنا بالتحير .

«الثالث» : دعوى الاجماع على التحير في المسألة .

وفيه : أنه اجماع منقول بالخبر الواحد ، ولا يمكننا اعتماد عليه ، على أن
الاتفاق غير مسلم في المسألة ، لأنها من المسائل المستحدثة ولم يعرض لها الفقهاء في
كلاماتهم فكيف يمكن معه دعوى الاجماع على التحير بين المحتددين المتساوين . بل
لو فرضنا العلم باتفاقهم أيضاً لم يمكننا الاعتماد عليه ، إذ لا يحتمل أن يكون اتفاقهم
هذا اجماعاً تعديياً يستكشف به قول الموصوم - ع - وأما هو أمر مستند إلى أحد
الوجوه المذكورة في المسألة فالمتحقق إلى هنا أن التحير بين المحتددين المتساوين
لم يقع عليه دليل . بل الحجية التخiriّة أمر غير معقول في مقام الشبهات :

الحجية التخiriّة غير معقولة

لأنها يعني جعل الحجية على هذا وذاك استلزم الجمع بين الضدين أو التقيضين
لان مرجعه إلى أن الشارع قد اعتبر المكلف عالماً بالحرمة وعالماً بعدمها ، أو عالماً
بحرمة شيء وعالماً بوجوبه ، ومن هنا قلنا إن إطلاق أدلة الحجية غير شاملة لكتلنا
الفتوين لاستلزم حجيتهما معاً الجمع بين الضدين أو التقيضين .

وأما الحجية التخiriّة يعني جعل الحجية على الجميع بين الفتوين اعني عنوان
أحدهما الذي هو عنوان انتزاعي فهي ايضاً غير متصورة في المقام لأن التكليف بل
الصفات الحقيقة كلها كالشوق والعلم وإن كان امرآ قابل للتعلق للعنوانين الانتزاعية
كعنوان أحدهما الجميع بين فردين ، لأن الشوق يمكن أن يتعلق بأحد فعلين أو شبيئين
آخرين ، وكذلك العلم الاجمالي لأنه يتعلق بأحد هما . بل قد التزم بذلك في الواجبات

(الحجية التخميرية غير معقوله)

التخميرية ، وقلنا ان التكليف فيها ائما تعلق بعنوان أحدهما وأن الفعل المأمور به في الخارج فرد للواجب ، لأنه الواجب بنفسه .

إلا أن ذلك في الحجية امر غير معقول ، لانه لا معنى لاعتبار المكلف عالماً بالحرمة أو عالماً بعدها ، واعتباره عالماً بوجوب شيء أو عالماً بحرمه ، لانه معنى جعل الحجية على أحدهما .

على أنا ذكرنا في محله أن كلاماً من المتعارضين ينفي معارضته بالالتزام إذ يكون معنى الافتاء بحرمة شيء أنه ليس بواجب كما أن معنى الافتاء بوجوبه أنه ليس بحرام فالفتوايان المتعارضتان بين نفي وإثبات . وجعل الحجية على الجامع بين النفي والإثبات امر غير ممكن فالحجية التخميرية بهذه المعنى أيضاً غير معقوله .

مضافاً إلى أنا لو سلمنا أنها أمر ممكن بحسب الشبوت فلا ينبغي التردد في عدم امكانها بحسب الإثبات فإن الأدلة لا تساعدها بوجه والوجه فيه : أن أدلة الحجية إنما تدل على حجية فتوى كل فقيه متعينةً ومعناها أن إنذار هذا المنذر وفتوى ذلك الفقيه حجة معينة ولا دلالة لها بوجه على أن الحجية فتوى هذا او فتوى ذاك على نحو التخيير .

وأما جعل الحجية على كل منها مشروطاً بعدم الأخذ بالأخر ليكون كل منها حجة تعينية مشروطة بعدم الأخذ بالأخر فهو ايضاً كسابقه والوجه فيه : أن التكليف بكل واحد من الضدين مشروطاً بعدم الأخذ بالأخر اي تركه وإن كان امرآ ممكنا في نفسه فإنه الترتيب من الجانبيين وقد بينا في محله أن الترتيب من الجانب الواحد اذا اثبتنا امكانه فهو من الجانبيين ايضاً ممكن فيكون كل من الضدين واجباً مشروطاً بترك الآخر ، ولا يلزمه طلب الجمع بين الضدين على ما حققناه في موضعه كما لا يتوجه عليه أن لازمه الالتزام باستحقيق عقابين عند تركها معأ لتحقيق الشرط في وجوبهما . وهو من العقاب على ما لا يمكن بالاختيار لعدم تمكן المكلف

من الجمع بين الفعلين ، وذلك لما بيناه هناك من أن العقابين ليسا مستندين إلى ترك الجمع بين الفعلين فلا يقال له لماذا لم تجتمع بينهما حتى يرد أنه غير مقدور للمكلف بل مستند إلى الجمع في الترك فيقال له لماذا تركت هذا عند ترك ذاك وبالعكس ولا شبهة في أن كلاماً من ترك الآخر و فعله عند ترك الأول مقدور .

إلا أن ذلك في الحجية أيضاً غير معقول وذلك لأن لازمه أن يتتصف كل منها بالحجية الفعلية إذا ترك المكلف الاخذ بها معأً لحصول شرط الحجية في كل منها وهو عدم الاخذ بالآخر . وقد مرّ أن جعل الحجية على كل من الفتويين أمر غير معقول اذ لا معنى لاعتبار المكلف عالماً بالحرمة و عالماً بالوجوب فالحجية التخiriyة بهذا المعنى أيضاً غير معقوله .

معنى آخر للحجية التخiriyة

بقي الكلام في الحجية التخiriyة بمعنى آخر وهو جعل الحجية على كل من الفتويين - مثلاً - مشروطاً بالأخذ بها - لا مشروطاً بعدم الاخذ بالآخر كما في سابقه - وهذا المعنى من الحجية التخiriyة أمر معقول بحسب الشبوت والحجية في كل منها تعينية حينئذ مقيدة بالأخذ بها من دون أن يترتب عليها المحدود المتقدم لأنه اذا لم يأخذ بهذه او بذاك لم يتتصف شيء منها بالحجية لأنها مشروطة بالأخذ كما اعرفت إلا أنه لا دليل عليه في مرحلة الاثبات لوضوح أن مادل على حجية فتوى القبيه غير مقييد بالأخذ بها ومقتضى اطلاقها عدم الفرق في حجيتها بين الاخذ بها و عدمه ومعه يكون شمول ادلة الحجية لاحداها عند الاخذ بها معارضاً بشمولها للاخرى حال عدم الاخذ بها . وقد مرّ أن الادلة غير شاملة للمتعارضين . نعم لو قام هناك دليل على الحجية مقيدة بالأخذ بها كما اذا كانت الاخبار الدالة على التوسيعة عند التعارض وأن المكلف له أن يأخذ بایهم شاء من باب التسلیم معتبرة سندأً و عممنا

الحكم لغير الروايتين من المعارضين لم يكن مانع ثبوتي عن الالتزام بالحجية التخيرية بهذا المعنى ، الا انها لم يقم عليها دليل كما عرفت .

بقي الكلام فيما ربما يظهر من كلام بعضهم من الاجماع على أن العامي ليس له العمل بالاحتياط : بل - دائمآ - يجب أن يستند في أعماله الى فتوى من يجوز تقليده من الخبرتين . وهو ايضاً لا يمكن الاستدلال به على التخدير في محل الكلام وذلك لانه من الاجماع المنقول بالخبر الواحد وهو مما لا اعتبار به . على أن الاجماع المدعى لا يقتضي الالتزام بالتخدير ولو مع الجزم بانعقاده لأن عدم العمل بالاحتياط كما أنه يجتمع مع الحجية التخيرية كذلك يجتمع مع الالتزام بسقوط الفتوىين عن الحجية و اختيار العمل على احداهما من جهة تنزل العقل الى الامثال الاحتمالي عند عجز المكلف من الامثال جزماً ولعل الشارع قد اكتفى بالعمل على طبق احداهما المحتملة المطابقة للواقع . والمتحصل إلى هنا أن الحجية التخيرية لا يمكن تتميمها بدليل فإذا يجب على العامي الاحتياط للعلم بتنجز الاحكام الواقعية في حقه . ووجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي على طبق القاعدة هذا إن تمكن من الاحتياط .

وأما لو لم يتمكن من العمل بالاحتياط اما لأن أحدتها افتى بوجوب القصر - مثلاً - والآخر بوجوب التام والوقت لا يسعها وأما لأن أحدتها افتى بوجوب شيء والآخر بحرمه . وأما للاجماع على عدم جواز الاحتياط فلا مناص من الحكم بوجوب العمل على طبق احدى الفتوىين مخيراً وهو من التخدير العقل في مقام الامثال لتنزل العقل الى الامثال الاحتمالي عند العجز عن الامثال الجزئي .

إلا إذا كان أحدهما أورع، فيختار الورع (١).

الاورعية ليست صرحة

(١) قد اسلفنا أن المحتددين إذا كان أحدهما أعلم من الآخر ولم يعلم الخالفة بينهما في الفتوى جاز الرجوع إلى كل منها ، لانه لا مانع من شمول أدلة الحجية لها حينئذ ، وكذا إذا علمنا بموافقتها في الفتوى إلا أن تعين المحتد المقلد - عند العلم بتوافقها - لا يتربى عليه اي "أثر" ، لعدم دلالة الدليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين وقتئذ .

ولا شبهة في أن الورعية ليست مرجحة في هاتين الصورتين سواء أريد منها الورعية في مقام العمل بان يكون أحدهما مجتنباً عن المشتبهات دون الآخر . أم اريد بها الورعية في الاستنباط إما بمعنى أن فحص أحدهما عن الدليل في استنباطاته أكثر من المقدار المعتبر في الفحص عنه . واما بمعنى عدم افتاء أحدهما في المسائل الخلافية واحتياطه فيها دون الآخر .

وذلك لانه بعد حجية كلتا الفتوىين وشمول الأدلة لفتوى الورع وغير الورع لاشتمالها على شرائط الحجية لا يفرق بينها بوجه وذلك لأن الدليل على حجية الفتوى اذا كان قيام السيرة على رجوع الجاهم إلى العالم فمن المعلوم ان العقلاة لا يقدّمون أحداً من أهل الخبرة على الآخر بمجرد كونه اورع لاشتمال كل منها على ما هو الملاك المعتبر في رجوع الجاهم إلى العالم عندهم . وهذه السيرة لم يرد ععنها في الشريعة المقدسة وان كان الدليل هو الأدلة اللفظية من الآيات والروايات فلا كلام في انها مطلقة ولا موجب لتقييدها بالاورعية ابداً اذا لا اثر للاورعية في الصورتين .

وأما ما ربما يتواهم من أن مقبولة عمر بن حنظلة دلت على لزوم الترجيح

بالاورعية لقوله - ع - **الحكم ما حكم به أعدلها وأفقيهها وأصدقها في الحديث**
واورعها ... فنندفع :

«أما أولاً» : فلأنها صعيبة السنن وغير قابلة للاستدلال بها كما مر .

و «أما ثانية» : فلامن مفروض الرواية هو العلم بالمخالفة بين الحاكمين وصورة التعارض بينهما وأين هذا مما نحن فيه أعني ما إذا لم يعلم المخالفة بين المحظيين . و «أما ثالثاً» : فلأنها واردة في باب القضاء ولم يقدم دليل على أن ما كان مرجحاً هناك فهو مرجع هنا أعني باب التقليد والفتوى والسر فيه ظاهر ، حيث أن المخصوصة لابد من فصلها ، ولا سبيل إلى التوقف والاحتياط في القضايا والمرافعات . وأما التقليد فهو أمر قابل لل الاحتياط فيه ، فإذا لا تكون الورعية مرجحة كيف والاعلمية ليست مرجحة في تلك الصورة على ما قد مناه في التكلم على وجوب تقليد الأعلم ، مع أن العلم هو الملاك في حجية فتوى العالم فما ظنك بالاورعمة ؟ !

* إن مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالمقولة يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الأخبار الواردة في القضاء المشتملة على الترجيح بالأورعية (١) ولا نعمد .

(*) وهي رواية داود بن الحصين المروية في بـ ٩ من أبواب صفات

القاضي من الوسائل .

«الثانية» : ما اذا لم يعلم الخالفة بينها . وهل تكون الاورعية مرجحة حينئذ ؟ ذكر المانن «قد» أن المحتملين المتساوين إذا كان أحدهما أورع وجب اختيار الاورع منها . إلا أن الصحيح أن الاورعية ليست مرجحة في هذه الصورة أيضاً وقد ظهر وجهه مما قدمناه فيما إذا لم يعلم الخالفة بين الاعلم وغير الاعلم .

«الثالثة» : ما إذا علمنا بالمخالفة بينها . مقتضى اطلاق كلام المانن أن الاورعية ايضاً مرجحة حينئذ . والذي يمكن أن يستدل به على أن الاورعية مرجحة في هذه الصورة امران :

«أحددهما» : مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار المشتملة على الترجيح بالاورعية في باب القضاء بدعوى دلالتها على أن اللازم عند المعارضة هو الاخذ بما يقوله اورعهما .

«ثنائيها» : الاجماع على أن العامي ليس له العمل بالاحتياط بل دائماً لابد أن يستند في أعماله إلى فتوى من يجوز تقليله من المحتملين كما لعله ظاهر كلام بعضهم . وهذا يقتضي الترجح بالاورعية على ما يأتي تقريريـه وكلا الوجهين غير قابل للمساعدة عليه :

أما الاستدلال بالمقبولة ونحوها فلانها واردة في القضاء وقد ذكرت الاورعية مرجحة فيها للحكمين وأين هذا مما نحن فيه أعني ما إذا تعارضت فتوى الاورع لفتوى غير الاورع مع تساويهما في الفضيلة وقد قدمنا أن المرجح في باب الحكومة لا يلزم أن يكون مرجحاً في باب التقليل ايضاً لانه قياس ولا نلتزم بالقياس .

ويقرب ما ذكرناه أن المقبولة ونحوها قد استعملت على الترجح بالاعدلية والافقهية والاصدقية والاورعية . وظاهرها أن كلا من تلك الصفات مرجع بالاستقلال ، لا أن المرجح مجموعها وإن كانت قد جمعت في البيان . وعليه لو قلنا بشمولها للفتويـين المتعارضتين فلا مناص من الحكم بتساقطها فيما إذا كان أحد

المجتهدين أفقه - مثلا - والآخر اورع لاشتمال كل منها على مرجع فيتساقطان . وهذا لا يلزم به الخصم فان الاعلم هو المتعين عند التعارض وان كان غير الاعلم اورع . وهذه قرينة كافية عن أن المقبولة ونحوها غير شاملة للفتاوى المتعارضتين هذا مضافاً إلى ما تقدم من أن المقبولة ضعيفة السند .

وأما الاجماع المدعى فان قلنا انه تام في نفسه فلا مناص من أن تكون الاورعية مرجحة في المقام لأن العامي مكلف حينئذ بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساوين في الفضيلة فإذا كان أحدهما اورع كما هو الفرض دار الامر بين ان تكون فتوى كل منها حجة تخميرية ، وان تكون فتوى الاورع حجة تعينية . وقد قدمنا سابقاً ان الامر في الحجية اذا دار بين التعيين والتخيير وجب الاخذ بما يحتمل تعينه للقطع بمحضه والشك في حجية الآخر وقد مر غير مرأة ان الشك في الحجية يسايق القطع بعدمهها فالاورعية مرجحة لا محالة .

وأما لو قلنا إن الاجماع المدعى غير تام - كما ان الامر كذلك - لأن غاية ما هناك ان يقوم الاجماع على ان الشارع بالإضافة إلى جميع المكلفين لا يرضى بالعمل بالاحتياط لانه يستلزم العسر والحرج او اختلال النظام او غير ذلك من الوجه : وأما العمل بالاحتياط في مورد واحد اعني الاخذ بما هو الموافق لل الاحتياط من الفتوىين المتعارضتين . او بالإضافة إلى شخص واحد فلا يحتمل قيام اجماع تعبدى على حرمته .

وعليه لو افتى أحدهما في مسألة بالوجوب وافتى فيها الآخر بالجواز وجب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب ، كما ان المجتهد الثاني اذا افتى في مسألة اخرى بالوجوب وافتى فيها المجتهد الاول بالجواز وجب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب . وهذا في الحقيقة تقليد من كلام المجتهدين اذا كانت فتاواه مطابقة لل الاحتياط إذا فهذا الوجهان ساقطان .

والذى ينبغي ان يقال في المقام : ان الاورعية ليست مرجحة في الفتوىين المتعارضتين وذلك اما مع الممكن من الاحتياط فلا ان الادلة كما تقدم لا تشمل شيئاً من المتعارضين فالفتوى يان ساقطان عن الحجية ووظيفة العامي حينئذ هو الاحتياط اذ مع عدم حجية المتعارضين لا معنى للترجيع بالاورعية لانه لاحجة حتى ترجع احداهما على الاخر ، وإنما وجوب الاحتياط لانه مما يستقل به العقل في اطراف العلم الاجالى المنجز للواقع .

واما مع عدم الممكن من الاحتياط فقد يقال : إن المتعيين هو العمل بفتوى الاورع من المحتجدين المتساوين في الفضيلة وذلك لدور ان الامر في الحجية بين التعيين والتخير فان فتوى كل منها اما حجة تخيرية او ان فتوى الاورع حجة تعينية ومقتضى القاعدة هو الاخذ بما يحتمل تعينه وهو فتوى الاورع في محل الكلام ، لان العمل بها معذر يقيناً . وأما العمل بفتوى غير الاورع فلم يعلم كونه معذراً على تقدير الخلاف لاجل الشك في حجيته وهو يساوق القطع بعدم الحجية كامراً . وناقش في ذلك بعض مشايخنا الحفظين « قد لهم » بما حاصله ان القاعدة انما تقتضى الاخذ بما يحتمل تعينه فيما اذا استند احتمال التعيين إلى اقوائىة الملاك في احدهما عن الملاك في الآخر كما في الاعلمية اذ الملاك في حجية الفتوى والنظر هو العلم والفقاهة وها في الاعلم اقوى منها في غير العلم والاصل يقتضى التعيين في مثله وأما إذا كان احتمال التعيين مستنداً إلى امر خارج عن الملاك ولم يستند إلى اقوائىته في احدهما فلا يقتضى الاصل فيه التعيين لتساويها فيما هو ملاك الحجية على الفرض والامر في المقام كذلك ، إذ الملاك في حجية الفتوى هو العلم وهو امر مشترك فيه بين الاورع وغيره ، وكون احدهما آتياً بصلة الليل - مثلاً - او متورعاً في الشبهات لاربط له بما هو الملاك في الحكم بحجية نظره وفتواه فمثله لا يمكن ان يكون مرجحاً في مقام الحجية ابداً .

وفيه: أن الاورعية قد يفرض القطع بعدم كونها ذات دخالة في حكم الشارع بمحاجة الفتوى بوجه وهي خارجة حينئذ عن محل الكلام فان حاما - على هذا - حال الماشرمية والاسنية وصباحة الوجه وغيرها فكما أن تلك الصفات ليست مرجحة لاحدى الفتويين من غير ريب كذلك الحال في الاورعية على الفرض .

وقد يحتمل أن تكون مرجحة لاحداتها وهذا لا ل أنها ذات دخالة فيها هو الملائكة للحجية . بل من جهة ان الشارع جعلها مرجحة لاحداتها كما جزم بها شيخنا الانصارى « قده » فان جزمه بها وان لم يكن حججه على غيره ، الا أنه يكفى في اثاره الاحتمال بالوجودان إذاً يحتمل أن تكون الاورعية مرجحة لاحداتها ومعه لا مناص من اختيار الاورع وذلك لأن الملائكة فيها استقل به العقل من الأخذ بما يحتمل تعينه إنما هو حصول اليقين بفراغ الذمة عن التكليف المنجز على تقدير العمل به والامر في المقام كذلك لأن العمل على فتوى الاورع معذر يقيناً ومعذرية فتوى غير الاورع غير معلومة للشك في حجيتها وهو يساوق القطع بعدم الحجية كما مرّ ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون المرجح امراً خارجياً - كما في المقام - وبين أن يكون امراً راجعاً إلى اقوائية الملائكة إذاً الصحيح في الجواب أن يقال .

إن مقامنا هذا ليس من موارد دوران الامر بين التعين والتخيير . وسره أن ماسر دناه من أن المكلف يتخير بينهما لا يستند إلى أن فتاوائهما حجتان تخريبتان لما تقدم من أنها ساقطتان عن الحجية بالتعارض فليست هنالك حججة لتكون الاورعية مرجحة لاحداتها على الأخرى . بل يستند إلى ما يبنته من أن العقل ينزل إلى الامثال الاحتمالي عند عدم تمكن المكلف من الامثال الجزئي فالتحvier عقل ومن الظاهر أن العمل على طبق فتوى الاورع والعمل بفتوى غير الاورع كلاماً امثال الاحتمالي فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر بوجه .

(مسألة ١٤) إذا لم يكن للاعلم فتوى في مسألة من المسائل
يجوز في تلك المسألة الاخذ من غير الاعلم وإن امكن الاحتياط (١)

(١) ما اسبقناه من وجوب تقليد الاعلم انما هو فيما اذا كانت له فتوى في المسألة وكانت مخالفة لفتوى غير الاعلم .

وأما إذا لم تكن له فتوى بالفعل لاحتياجها إلى فحص زائد - مثلاً - كما قد يحاب بذلك في الاستفتاءات ويقال إن المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل . بحيث لو سئلناه عن الحكم في تلك المسألة أجاب بقوله : لا أدرى ، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم ، لانه أيضاً يصدق عليه الفقيه والعالم ، وإنما المانع عن حجيتها فتوى الأعلم بخلافها ، ومع فرض أن الأعلم ليست له فتوى في المسألة تشملها اطلاقات الأدلة من الكتاب والسنّة ، كما أنه لا مانع من الرجوع إلى غير الأعلم حسب السيرة العقلائية ، لانه من رجوع الجاهم إلى العالم .

ثم لا يخفى إن الأعلم إذا لم يكن له فتوى بالحكم الواقعي في المسألة إلا أنه أفقى فيها بالحكم الظاهري كما إذا أفقى بوجوب الاحتياط لم يجز للمكلف أن يرجع في ذلك المورد إلى فتوى غير الأعلم لوجود فتوى الأعلم بالاحتياط ، إذ لا يشترط في وجوب تقليده أن تكون له فتوى بالحكم الواقعي . بل افتائه بالحكم الظاهري أيضاً يمنع عن حجية فتوى غير الأعلم .

نعم حكم الاعلم بالاحتياط قد يستند إلى عدم علمه بالحكم الواقعى في المسألة كما في الشبهات قبل الفحص عن الدليل من دون أن يرى فتوى غير الاعلم خطأً بل كان بمحض يحتمل مطابقتها ل الواقع وأنه ايضاً لو فحص عن الدليل افتى بما افتى به غير الاعلم وإنما لم يفت في المسألة لعدم جزمه بالحكم الواقعى وكون الشبهة قبل الفحص وهو مورد لل الاحتياط . وفي مثـاله لا مانع من أن يرجع العامي الى فتوى غير الاعلم ، لأنه ليست للاعلم فتوى في المسألة مخالفة لفتوى غير الاعلم ولا أنه

(مسألة ١٥) اذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة (١) بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء و عدمه .

يختلطه في نظره .

وما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم إنما هو فيما إذا حكم الأعلم بوجوب الاحتياط جزماً منه بانسداد الطرق الموصلة إلى الحكم الواقعي وتختلطه لفتوى غير الأعلم وعدم ابتعابه لل الاحتياط كما في موارد العلم الاجمالي وتعارض الأدلة ، كما إذا سافر أربعين فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه ، أو خرج إلى ما دون المسافة من محل إقامته أو غير ذلك من الموارد لتعارض الأدلة وجود العلم الاجمالي بوجوب القصر أو التمام وهذه الموارد هي التي قلنا بعدم جواز الرجوع فيها إلى فتوى غير الأعلم ، والجامع ما إذا خطاء الأعلم غير الأعلم في فتاياه .

ثم انه اذا جاز الرجوع الى غير الأعلم فلامناص من أن يراعى الأعلم فالعلم ولا يجوز أن يرجع الى غير الأعلم مطلقاً بل إلى غير الأعلم بالإضافة إلى الأعلم الذي قد قلد مع اشتراط أن يكون اعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين وذلك لغير الأدلة المتفقمة في وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ويأتي فيه جميع ما ذكرناه هناك . وإذا فرضنا أن الأعلم الأضافي أيضاً لا فتوى له في المسألة رجع إلى غير الأعلم بالإضافة إليه مع اشتراط أن يكون اعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين وعلى الجملة لا بد من مراعاة الأعلم فالعلم .

مسألة البقاء يجب فيها تقليد الأعلم الحي

(١) لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته ، ولا يجوز للمقلد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر . بل اللازم أن يرجم إلى الحي الأعلم

في جواز رجوعه إلى الميت و عدمه .

ثم إن الحى الاعلم إذا بني على جواز البقاء أو على وجوبه جاز للمقلد أو وجب عليه العمل بارآء الميت فيما قد تعلمه منه حال الحياة وكان متذكراً له بعد موته ، سواءً كان ذلك حكماً تكليفياً من واجب شيء أو حرمته ونحوها أم حكماً وضعياً كالصحة والحجية وأمثالها من الأحكام الوضعية ، مثلاً إذا كان الميت بانياً على حجية الخبر الواحد الثقة جاز للمقلد أيضاً أن يبني على حجيته تبعاً لمن قلدته ، وهذا لعله مما لا كلام فيه .

وإنما الكلام في أن الميت لو كان بانياً على جواز البقاء ، واقتى الحى الاعلم أيضاً بجوازه فهل يجوز للمقلد أن يبقى على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء أو أن لها خصوصية بها تمتاز عن بقية المسائل والاحكام الوضعية ولا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت ؟ وتفصيل الكلام في هذه المسألة : أن الحى الاعلم إما أن يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو بوجوبه أو بحرمتته ، كما أن الميت إما أنه كان يفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمتته وهذه تسع صور :

ولainي بعنى التوقف في أن الحى الاعلم بعد ما بني على عدم جواز البقاء على تقليد الميت لم يترتب اى "أثر" على فتوى الميت سواءً أفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمتته لسقوط فتواه عن الحجية بموته ، ومعه يجب على المقلد أن يتبع فتوى الحى في تلك المسألة ولا مانع من أن يرجع إلى الميت إذا افتى الحى بجوازه ، وليس له أن يعتمد على فتوى الميت بنفسه فتواه بجواز البقاء لأنه دور ظاهر . وبذلك اتضحت حكم الصور الثلاث أعني ما إذا كان الميت بانياً على جواز البقاء أو وجوبه أو حرمتة ، وفرضنا أن الحى بني على حرمتة ، وعلى الجملة أن مع حكم الحى بحرمة البقاء لا يبقى مجال للاحظة أن الميت يفتى باى "شيئ" وهذه المسألة نظير ما يأتي من أن غير الاعلم إذا افتى بحرمة العدول حتى إلى الاعلم ، وبني الاعلم على الجواز .

لم يصح إلى فتوى غير الأعلم بوجه فحكم تلك الصور ظاهر لا إشكال فيه .
إذاً يقع الكلام في الصور الباقيه وهى ست ، ثنتان منها أعني ما إذا افتى الميت
بحرمة البقاء وبنى الحى على جوازه او وجوبه يأتي عليهما الكلام بعد الفراغ عن
التكلم في الصور الأربع الآتية إن شاء الله ، فالكلام متهم حض فيها إذا افتى كل
من الميت والحي بجواز البقاء او بوجوبه وهي أربع صور :

فتوى الحى والميت بجواز البقاء

« الصورة الأولى » : ما إذا افتى الحى الأعلم بجواز البقاء على تقليد الميت
وذهب الميت أيضاً إلى جوازه فهل يجوز - في هذه الصورة - البقاء على تقليد
الميت في مسألة جواز البقاء أو لا يجوز ؟

فقد يقال : بعدم جواز البقاء في مسألة جواز البقاء نظرأً إلى اللغوية واستلزم
ذلك اخذ الحكم في موضوع نفسه ، حيث أن جواز البقاء حكم فلا يصح أن يقال :
يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء .

وهذه المسألة قد تفرض فيها إذا اتخد نظر الميت والحي فيما هو الموضوع
للحكم بجواز البقاء بأن رأى كل منها أن تعلم فتاوى الميت أو الالتزام بالعمل بها
- حال حياته - يكفي في جواز البقاء على تقليله ، أو أنها اتفقا على أن التعلم أو
الالتزام لا يحدى في جواز البقاء بل يعتبر فيه العمل بها حال حياته .

وفي هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء ، وذلك
لان فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة معتبرة في جميع المسائل
الفرعية - غير مسألة البقاء - إذاً يكون جعل الحجية لفتوى الميت - بجواز البقاء -
لا ثبات حجية فتاواه في المسائل الفرعية لغواً ومن تحصيل الحاصل ، لوضوح أنه
لا معنى للتجيز بعد التنجيز ، ولا للمعذرية بعد المعذرية ، وقد فرضنا أن فتاواه
صارت حجة شرعية اي معذرة ومنجزة بفتوى الحى بجواز البقاء ، فلا حاجة معه

إلى جعل الحجية عليها مرة ثانية بتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء ، لفتوى الحى بجوازه ، فإنه من اللغو الظاهر وتحصيل الحاصل الحال .

وآخر تفرض المسألة فيها إذا اختلف نظر الميت والحي فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء إلا أن دائرة موضوعه كانت بنظر الحى أوسع منها عند الميت كما إذا كان العمل بفتوى المحتمل حال حياته معتبراً عند الميت في جواز البقاء على تقليده ، وأمّا الحي فهو رأى أن الالتزام أو التعلم أيضاً يكفى في جوازه .

وفي هذه الصورة أيضاً لا مجال لتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء لاثبات حجية فتاواه في بقية المسائل ، وذلك لأن حجية فتاوى الميت فيما عمل به المقلد حال حياته مستندة إلى فتوى الحي بجواز البقاء فإنها بذلك تتصرف بالاعتبار ويكون جعل الحجية لفتوى الميت بجواز البقاء لاجل اثبات حجية فتاواه في بقية المسائل لغواً وتحصيلاً للحاصل الحال لانه من التنجيز بعد التنجيز ، والتعذر بعد التعذر .

وثالثة تفرض المسألة فيها إذا اختلف نظر الميت والحي كما في الصورة المتقدمة إلا أن دائرة الموضوع للحكم بجواز البقاء كانت عند الميت أوسع منها لدى الحي ، كما إذا رأى الميت كفاية التعلم أو الالتزام في تلك المسألة ، والحي اعتبر فيها العمل فهـل - في هذه الصورة - يجوز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء فيما إذا عمل بذلك المسألة حال حياته - كما إذا بقى على تقليد ميت آخر لفتواه بجواز البقاء - أو أن هذه الصورة كالصورتين المتقدمتين لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء ؟

قد يقال: بعدم الجواز للزوم اللغوية ولاستحالةأخذ الحكم في موضوع نفسه فلا يمكن أن يقال : بجواز البقاء على تقليد الميت في مسألة جواز البقاء .

والتحقيق أن في هذه الصورة لا مانع من البقاء في مسألة البقاء والسر فيه

ما قدمناه من أن فتاوى الميت قد جعلت حجة شرعية بفتوى الحى بجواز البقاء فكانه حى لم يمت ، وقد مر أن الحى إذا أفى بجواز البقاء على تقلييد الميت جاز للمقلد أن يتبع رأء المحتهد الميت في جميع ما أفى به من الأحكام التكاليفية أو الوضعية ومنها حجية فتاوى الميت بجواز البقاء بالإضافة إلى من تعلم فتاواه او التزم بالعمل على طبقها وإن لم ي العمل بها بوجه .

نعم لابد من أن يكون المكافف واجداً لشرطية العمل بفتوى الميت في تلك المسألة أعني مسألة جواز البقاء بان يكون قد عمل بها حال حياة الميت كما إذا قلده في تلك المسألة وبقى على تقلييد مجتهد ثالث من الاموات في المسائل التي لم ي العمل بها وإنما تعلمها أو التزم بها ، وذلك لأنه لو لم يكن واجداً لهذا الاشتراط اى لم يكن قد عمل بتلك المسألة لم تكن فتاوى الميت بجواز البقاء على من تعلم المسألة او التزم بها شاملة له وحججه في حقه - بفتوى الحى بجواز البقاء - لفرض انه اشترط فيه العمل ، والمقلد لم ي العمل بفتوى الميت في تلك المسألة ، وهذا بخلاف ما اذا عمل بها فان فتاوى الميت تتصرف بالحججية في حقه ، وثمرتها جواز البقاء على تقلييد الميت حتى فيما لم ي العمل به من المسائل وإنما تعلمها او التزم بالعمل بها .

وهذا نظير ما ذكرناه في التكلم على حجية الخبر من أنا إذا بنينا على حججية خبر العدل الواحد ، وعبرنا على خبر عدل دل على حججية مطلق خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً التزمنا بحججية الخبر الصادر عن مطلق الثقة للدلاة الحجة على حججته .

والحال في المقام أيضاً كذلك ، فان البقاء على تقلييد الميت فيما لم ي العمل به بل تعلمه او التزم به وإن لم يقم دليل على جوازه لدى الحى لما فرضناه من أنه إنما يرى جوازه فيما عمل به المقلد حال حياة الميت ، إلا أنه قامت عنده الحجة على جوازه فيما لم ي العمل به ايضاً وهي فتاوى الميت بجواز البقاء فيما لم ي العمل به فان المقلد قد عمل بتلك المسألة قبل موت الميت اذاً كانت حججية فتاوى الميت فيما لم ي العمل به مستندة

إلى فتوى الحى بجواز البقاء فيما عمل به من المسائل .
 ثم إن ماذكرناه فيما إذا استند عدم فتوى الحى بجواز البقاء فيما لم ي العمل به إلى الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن مما دل على جواز البقاء أمر ظاهر لا اشكال فيه ، لوضوح أن حجية الحجج لامناس من أن تكون قطعية بان تكون ثابتة بالأدلة المفيدة للعلم واليقين ، ولا حجية مع الشك ، وحيث أن الحى لم يتم عنده دليل على حجية فتوى الميت فيما لم ي العمل به المقلد ويشك في حجيتها مع التعلم او الالتزام فلا يمكنه الحكم باعتبارها الا مع العمل على طبقها ، لا أنه حكم بحرمة البقاء مع التعلم أو الالتزام ليقال : إن الحى إذا حرم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه

كيف يسوغ للمقلد البقاء على تقليد مع التعلم أو الالتزام ؟ !

وأما إذا استند في ذلك الى الدليل على عدم جواز البقاء إلا مع العمل بفتوى الميت قبل موته فقد يقال بعدم جواز البقاء - في هذه الصورة - على تقليد الميت فيما تعلمها او التزم بها من المسائل وذلك لحرمة البقاء على تقليد الميت لدى الحى ، لأن مفروض الكلام أن الدليل قام عنده على المدعى ، ومع أن الحى منع المقلد عن البقاء لا معنى لجواز البقاء على تقليد الميت بفتواه .

وفيه : أن البقاء على تقليد الميت وإن كان محظياً لدى الحى إلا أنه إنما يمنع عن البقاء فيما لم ي العمل به من المسائل بما أنه بقاء في طبعه ونفسه ، وأما البقاء على تقليد الميت فيما لم ي العمل به - لا بما انه بقاء - بل بتوصیط حجية فتوى الميت فلا حرمة له لدى الحى ، وذلك لأن الحرم هو الذي يصدق عليه البقاء في طبعه وأما لا بما هو كذلك ، بل بعنوان ما قامت الحجة على جوازه أعني فتوى الميت به فيما لا حرمة له .
 وهذا كما إذا بني الميت على وجوب السورة في الصلاة وبني الحى على عدم وجوبها فآن الحى بتوصیط أن فتوى الميت حجة في نظره ايضاً يرى وجوب السورة ولكن لا في نفسها وطبعها بل بعنوان ثانوى وهو فتوى الميت بالوجوب او قيام

الحججة به ، وكما إذا رأى الميت كفایة التوضوء مع الجبيرة وبني الحي على تعين التيمم وعدم كفایة التوضوء مع الجبائر ، فإن التوضوء وإن كان غير مجزء عند الحي بالعنوان الأولى إلا أنه بعنوان أن الحجۃ قامت بصحته مجزء لا محالة . ولهذا نظائر كثيرة يطول بذكرها الكلام . بل لهذا قد يقع بين مجتهدين معاصرین فيسئل أحدهما عن وجوب السورة عند معاصره ويجيب بأنه يرى عدم وجوبها وأما عنده فهی واجبة فإنه حينئذ بعنوان أن المعاصر اتفى بعدم وجوب السورة يلتزم بعدم وجوبها فضلاً عن الميت والحي .

والمتحصل أنه لا مانع من القول بجواز البقاء على تقلید الميت في مسألة جواز البقاء ولا يرد عليه محدود اللغة ، ولا اخذ الحكم في موضوع نفسه : أمنا اللغوية فلما تقدم من أن حجۃ فتوى الميت بغيري الحي بجواز البقاء نتیجتها جواز البقاء على تقلیده حتى فيما لم يعامل به من المسائل ، ومع ترتيب مثل هذه الثرة على حجۃ فتوى الميت لا معنى المدعوى اللغوية بوجهه . وأمنا اخذ الحكم في موضوع نفسه فالوجه في عدم وروده أن ما ادعينا به في المقام هو أن فتوى الحي بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجۃ شرعية بلا فرق في ذلك بين الأحكام التكاليفية والوضعية ، وأن أثر تلك الحجۃ جواز البقاء على تقلیده حتى فيما لم يعامل به من المسائل فإذا هناك أحكاماً ثلاثة متربطة على موضوعاتها الثلاثة :

« أحدها » : وجوب السورة في الصلاة .

« ثانية » : حجۃ فتوى الميت بجواز البقاء .

« ثالثة » : حجۃ فتوى الحي بجواز البقاء .

وهذه الأحكام متربطة في الثبوت فإنه بثبوت حجۃ فتوى الحي بجواز البقاء تثبت حجۃ فتوى الميت كما مر ، وإذا ثبتت حجۃ فتاواه فقد ثبت وجوب السورة

في الصلاة او غير ذلك من الاحکام ، ومعنى ذلك أنا أخذنا حجية فتوی المیت بالجواز في موضوع الحکم بحجية فتوی الحی به حيث قلنا : يجوز البقاء على تقليد المیت في مسألة جواز البقاء .

ودعوى : أن ذلك من أخذ الحکم في موضوع نفسه مغالطة ظاهرة و مجرد لفظ لا معنی تختنه ، فان المستحبيل إنما هو أن يؤخذ حکم في موضوع شخصه ، فان مرجعه إلى كون الحکم مفروض التتحقق حين جعله و انشائه .

وليس في المقام من ذلك عین ولا أثر . فان المتحقق فيما نحن فيه أن حجية فتوی المیت بجواز البقاء متربة على حجية فتوی الحی به كما أن ثبوت وجوب السورة في الصلاة او غيره مترب على حجية فتوی المیت بالجواز ومعه قد اخذ حکم في موضوع حکم آخر فان حجية فتوی المیت غير حجية فتوی الحی وإحداها مأخوذة في موضوع الآخرى كما لا يخفى هذا كله في الصورة الاولى .

فتوى الحی والمیت بوجوب البقاء

«الصورة الثانية» : وهي ما إذا افتى كل من المیت والحی بوجوب البقاء على تقليد المیت . وحكمها حکم الصورة المتقدمة ويأتي فيها التفصیل المتقدّم هناك فإذا فرضنا أن المیت والحی متهددان فيما هو الموضوع للحکم بوجوب البقاء ، أو أنها اختلافاً في ذلك وكانت دائرة الموضوع عند الحی أوسع منها لدى المیت لم يجب البقاء على تقليد المیت في مسألة البقاء لا ستلزم ذلك اللغوية وجعل التجنیز بعد التجنیز والتعديل بعد التعذیر ، وأمّا اذا اختلافاً وكانت دائرة الموضوع عند المیت اوسع منها لدى الحی فلا مانع من البقاء على تقليد المیت في مسألة البقاء ولا يرد عليه محدود اللغوية أو اخذ الحکم في موضوع نفسه .

فتوی الحنفی بیهوده القاء و البت بحوادث

«الصورة الثالثة» : وهي ما إذا افتى الحى بوجوب البقاء وبنى الميت على جوازه فهل يجوز للعامى أن يرجع إلى الحى في تلك المسألة ليجب عليه البقاء على تقليد الميت ، وحيث أن الميت يجوز البقاء والعدول فيعدل إلى الحى بفتوى الميت بالجواز ؟

فقد يقال بالمنع عنه نظراً إلى أن معنى حكم الحسبي بوجوب البقاء أن فتوى
الميت حجة تعينية وأن المقلد ليس له أن يعدل إلى غيره ، كما أن معنى حكم الميت
بجواز البقاء أن فتوى الميت حجة تخميرية وأن للمقلد أن يبقى على تقليده أو يعدل
إلى الحسبي ومن الظاهر أن الحجة التعينية والتخميرية غير قابلتين للالجتماع ولا يمكن
أن يقال إن فتوى الميت حجة تعينية وتخميرية ، لانه يشبه الجمع بين المتناقضين
إذا لا يعقل أن تشمل فتوى الحسبي بوجوب البقاء على تقليد الميت لفتوى الميت
بجواز البقاء وجواز العدول عنه . بل تختص بسائر المسائل غير تلك المسألة من فتاواه
فلا جواز للعام ، العدول من البقاء على تقليد الميت إلى الحسبي هذا .

والمصحح أن المقلد له أن يعدل إلى الحى بفتوى الميت بالجواز .

وادعوى : أن ذلك يستلزم الجمع بين الحجية التعيينية والتحميمية .

مندفعة : بانه إنما يلزم فيها اذا اتى نظر الميت والحي فيما هو الموضوع للحكم في مسألة البقاء ، او أنها اختلافا في ذلك وكانت دائرة موضوعه عند الحي أوسع منها لدى الميت . وأمّا اذا اختلافا في ذلك وكانت دائرة موضوع الحكم عند الميت اوسع منها لدى الحي كما اذا افتى الميت بجواز البقاء مع تعلم الفتوى وان لم يعمل بها وافتى الحي بوجوب البقاء مع العمل فلا يلزم مخالفة الجميع بين الحججتين وذلك.

لأن فتوى الحى بوجوب البقاء قد جعلت فتاوى الميت متصرفة بالحجية فيما عمل به المقلد وقد فرضنا أنه عمل بفتوى الميت بجواز في مسألة البقاء وإذا اتصفت فتوى الميت بالحجية في تلك المسألة جاز للمقلد كل من العدول والبقاء فيما افتقى به المحتهد الميت حتى فيما لم يعمل به وتعلم حكمه من المسائل .

ومن الظاهر أنه ليس في المسائل التي لم ي العمل بها المقلد حال حياة الميت اجتماع الحججتين ، لأن كون فتوى الميت حجة تعينية إنما هو في المسائل التي عمل بها المقلد دون ما لم ي العمل به فليس فيها سوى فتوى الميت بجواز البقاء وهي حجة تخييرية فحسب فain يلزم في تلك المسائل اجتماع الحججتين !؟

على أنه لا مانع من اجتماع الحجية التعينية والتخييرية في مورد واحد ، فإن الحجية التعينية إنما ثبتت لفتوى الميت ببركة فتوى الحى بوجوب البقاء بما هي فتوى الميت ، بمعنى أن الجهات التي ساقت الحى إلى الحكم بوجوب البقاء - ككون الميت أعلم أو حرمة العدول عنه نظرأ إلى أن الموت كمال فلا يوجد سقوط فتواه عن الاعتبار على ما ترشدنا إليه السيرة وغيرها أو غيرها من الجهات - إنما دلت على أن فتوى الميت بما هي كذلك حجة تعينية ، ولا ينافي ذلك كونها حجة تخييرية بل باحاظ أن الحجة قامت على جواز العدول وتوضيئ فتوى الميت بجواز .

ونظيره ما إذا افتقى غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم والأعلم افتقى بجواز تقليد غير الأعلم ، فإن فتوى غير الأعلم في نفسها وبعنوان أنها فتواه وإن لم تكن بحجة حتى لو سئلناه نفسه عن جواز تقليده لا جاب بعدم الجواز لوجوب تقليد الأعلم عنده إلا أنها بعنوان أن الحجة قامت على حجيتها ، والأعلم افتقى بجواز الرجوع إليه متصرفة بالحجية من غير أن يكون بين الحكمين أى تهافت لأنهما بعنوانين مختلفين وهو من اجتماع عدم الحجية بالعنوان الاولى والحجية بالعنوان الثانوى .
وما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقة حجة في الموضوعات الخارجيه كما

انه حجة في الأحكام الشرعية وبني الحى على عدم اعتباره في الموضوعات وأن الحجة فيها هي البيينة ، فإن خبر الثقة بما انه كذلك لا يتصف بالحجية لدى الحى ، إلا أنه بعنوان ان الحجة قامت على حجيته وأن الميت افتى باعتباره حجة شرعية لا محالة لأن الحجة قامت على حجيته .

والمتلخص أنه لا مانع من اجتماع الحجية وعدم الحجية بعنوانين فإذا أمكن هذا في تلك الموارد أمكن في محل الكلام أيضاً ، إذاً لا مانع من أن تكون فتوى الحى بعنوانها الأولى غير متصفه بالحجية وتكون متصفه بالحجية التخميرية بعنوان أن الحجة قامت على حجيتها ، وكذلك الحال في فتوى الميت بان تتصف بالحجية التعينية والتخيرية في مورد واحد ، ومعه لا بأس أن يحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء لفتوى الحى بوجهه على تقدير العمل أو التعلم - مثلاً - والمفروض أن المقلد قد عمل بفتواه هذه او تعاملها منه حال الحياة فتصنف فتوى الميت بالحجية حتى في مسألة البقاء و يجب عليه أن يبق على تقليده وحيث أنه اقى بجواز البقاء والعدل إلى الحى فله أن يعدل إلى الحى كما متر .

ودعوى : أن المحمول في الواقع اما هو الحجية التعينية او التخميرية فلا يمكن القول بحجية فتوى الميت تعيناً ليترتبط عليه الحجية التخميرية بما لا يصغى إليه : وذلك أمّا في المسائل التي لم يعمل بها المقلد او لم يتعلم حكمها فلووضح أن الحى إنما يرى وجوب البقاء على تقليد الميت فيما عمل به المقلد أو تعلم حكمه دون ما لم يعمل به أو لم يتعلم حكمه ، فلا مانع في تلك المسائل من الالتزام بجواز البقاء استناداً إلى فتوى الميت الثابتة حجيتها بفتوى الحى كما عرفت .

وأما في المسائل التي عمل بها المقلد او تعلم حكمها فلأن الحجية الواقعية بما أنها واقعية مما لا أثر له ، اذ الغرض من جعلها إنما هو تنبيه الواقع أو التعذير عنه ، وهذا لا يتحقق إلا مع الوصول ، وعليه فنجز الواقع او المعذر عن مخالفته ليس

الا فتوى الحي الواصلة إلى المكلف على الفرض ، وبما أنه يرى وجوب البقاء على تقليد الميت وجب على المقلد أن يرجع إلى فتاواه وحيث انه افتى بجواز العدول والبقاء فجاز للمكلف أن يعدل إلى الحي بفتوى الميت به ، وإذا عدل إلى الحي فإن كانت الحجية التخيرية هي المعلولة واقعًا فهو ، وأما لو كانت الحجية المعلولة هي التعينية فهي غير واصلة إلى المكلف بل الواصل خلافها لقيام فتوى الميت بجواز البقاء . وفي ظرف عدم وصول الحجية التعينية لامانع من جعل الحجية التخيرية بأن تكون الحجة هو ما يختاره المكلف من الفتوين ، لما تقدم من أن الحجية التخيرية غير معقوله الا أن يرجع إلى جعل الحجية على ما يختاره المكلف من الامرين أو الامور .

فتوى الحي بجواز البقاء والميت بوجوبه

« الصورة الرابعة » : وهي ما إذا بني الحي على جواز البقاء وافق الميت بوجوبه فهل يجوز للمقلد أن يرجع إلى فتوى الميت في مسألة البقاء حتى يجب عليه البقاء على تقليد الميت في بقية المسائل الفرعية ، أو أن المقلد لو رجع إلى تقليد الميت لم يجب عليه البقاء في بقية المسائل ؟

الصحيح أن يقال: إن فتوى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت وجواز العدول عنه إن كان بمعنى أن فتوى الميت حجة تخيرية وعدها فتوى الحي والمكلف مخير بينها بالمعنى المتقدم في التكلم على الحجية التخيرية بين الجتهدين المتساوين بان يكون الاختيار في الاخذ بهذا أو بذلك بيد المكلف ويكون كل منها حجة تعينية بعد الاخذ به والتعبير عنها بالحجية التخيرية اما هو مناسبة أن الاختيار بيد المكلف ولو أن يأخذ بهذا أو بذلك وإذا اخذ بأحدهما كانت حجة تعينية في حقه فليس للمقلد بعد أن اخذ بفتوى الميت في مسألة البقاء - لكونه قد عمل بها في حياته أو تعلم

حكمها - أن يعدل إلى الحي ، لأن فتوى الميت قد اتصفـت بالحجـية التـعـيـنـية باـخـذـهـاـ وـعـهـاـ يـجـبـ الـبـقـاءـ فـيـ بـقـيـةـ الـمـسـائـلـ إـيـضاـ .

وإذا كان فـتـوىـ الـحـيـ بـجـواـزـ الـبـقـاءـ بـعـنـىـ أـنـ الـمـكـلـفـ يـتـخـيرـ - حـدـوـثـاـ وـبـقـاءـ - بـيـنـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيدـ الـمـيـتـ وـالـعـدـولـ عـنـهـ فـكـماـ يـجـوزـ لـهـ أـنـ يـعـدـلـ إـلـىـ الـحـيـ بـعـدـ مـوـتـ الـجـهـهـدـ الـمـقـلـدـ ، أـوـ يـبـقـىـ عـلـىـ تـقـلـيدـهـ كـذـلـكـ يـجـوزـ لـهـ ذـلـكـ بـعـدـ الـاـخـذـ بـاـخـدـهـاـ وـالـعـمـلـ عـلـىـ طـبـقـهـ مـدـةـ مـنـ الزـرـامـانـ جـازـ لـمـقـلـدـ الـعـدـولـ إـلـىـ الـحـيـ وـاـنـ رـجـعـ إـلـىـ الـمـيـتـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـبـقـاءـ لـاـنـ مـعـنـىـ كـوـنـهـ مـخـيـراـ بـحـسـبـ الـحـدـوـثـ وـالـبـقـاءـ . وـهـذـاـ مـعـنـىـ هـوـ الصـحـيـحـ .

وـذـلـكـ لـاـنـ الـاـخـذـ بـفـتـوىـ الـجـهـهـدـ بـعـدـ مـوـتـهـ وـسـقـوـطـهـاـ عـنـ الـحـجـيـةـ بـسـيـرـهـ لـاـيـزـيدـ عـلـىـ الـاـخـذـ بـهـاـ فـيـ حـيـاتـهـ وـقـبـلـ سـقـوـطـهـاـ عـنـ الـحـجـيـةـ بـمـوـتـهـ فـكـماـ أـنـ الـاـخـذـ السـابـقـ لـاـ يـوـجـبـ بـقـاءـ فـتـاوـىـ الـمـيـتـ عـلـىـ حـجـيـتـهـ التـعـيـنـيـةـ بـعـدـ مـوـتـهـ وـمـنـ هـنـاـ جـازـ لـمـقـلـدـ بـعـدـ مـوـتـ الـجـهـهـدـ بـلـ وـجـبـ عـلـيـهـ الـعـدـولـ إـلـىـ الـحـيـ فـلـيـكـنـ الـاـخـذـ الـمـتأـخـرـ عـنـ سـقـوـطـ فـتـاوـاهـ عـنـ الـحـجـيـةـ وـمـوـتـهـ إـيـضاـ كـذـلـكـ فـلـيـسـ الـاـخـذـ بـعـدـ مـوـتـهـ مـوـجـباـ لـاـنـ يـتـصـفـ فـتـاوـاهـ بـالـحـجـيـةـ التـعـيـنـيـةـ فـاـمـقـلـدـ يـتـخـيرـ بـيـنـ الـعـدـولـ وـالـبـقـاءـ حـدـوـثـاـ وـبـقـاءـ وـمـعـهـ إـذـاـ رـجـعـ إـلـىـ الـمـيـتـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـبـقـاءـ لـمـ يـجـبـ عـلـيـهـ أـنـ يـبـقـىـ عـلـىـ تـقـلـيدـهـ فـيـ بـقـيـةـ الـمـسـائـلـ الـفـرـعـيـةـ بـلـ لـهـ أـنـ يـعـرـضـ عـنـ الـبـقـاءـ فـيـ تـلـكـ الـمـسـأـلـةـ وـيـعـدـلـ إـلـىـ الـحـيـ سـوـاءـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ أـنـ يـكـونـ نـظـرـ الـمـيـتـ وـالـحـيـ مـتـحـدـيـنـ فـيـهـاـ هـوـ الـمـوـضـوـعـ لـلـحـكـمـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـبـقـاءـ وـبـيـنـ أـنـ يـكـونـ مـخـتـلـفـاـ فـلـاـ حـظـ هـذـاـ كـلـهـ فـيـ هـذـهـ الصـورـ .

اعتـدـوفـ الـحـيـ وـالـمـيـتـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـبـقـاءـ

وـأـمـاـ الصـورـتـانـ اللـتـانـ وـعـدـنـاـ التـعرـضـ لـهـاـ بـعـدـ الفـرـاغـ عـنـ الصـورـ الـأـرـبـعـةـ الـمـتـقـدـمـةـ فـهـاـ إـذـاـ اـفـتـىـ الـحـيـ بـجـواـزـ الـبـقـاءـ أـوـ بـوـجـوبـهـ وـافـتـىـ الـمـيـتـ بـحـرـمـتـهـ فـهـلـ لـمـقـلـدـ أـنـ يـبـقـىـ عـلـىـ تـقـلـيدـ الـمـيـتـ فـيـ مـسـأـلـةـ الـبـقـاءـ لـحـجـيـةـ فـتـاوـاهـ بـفـتـوىـ الـحـيـ بـجـواـزـ

البقاء أو بوجوبه ، والمفروض أنه قد عمل بها حال حياة المبتهد الميت أو أنه تعلم حكمها ليلزم من بقائه على تقليده في تلك المسألة حرمة البقاء على تقليده أو أن المقلد ليس له البقاء على تقليده في مسألة البقاء ويجوز له او يجب عليه البقاء على تقليده في بقية المسائل الفرعية . وبعبارة أخرى تجويز الحي أو إيجابه البقاء على تقليد الميت هل يشمل مسألة البقاء أيضاً حتى يلزم منه حرمة البقاء في بقية المسائل أو لا يشملها فله أن يبقى على تقليد الميت في بقية المسائل ؟

الثاني هو الصحيح لانه لا مانع من البقاء على تقليد الميت في المسائل الفرعية غير مسألة البقاء والوجه فيه : ان فتاوى الميت قد سقطت عن الحجية بمورته فلا تتصف بالاعتبار الا اذا افتى الحي بحجيتها التخميرية كما اذا جوز البقاء على تقليده او التعينية كما اذا اوجبه . وفتوى الميت بحرمة البقاء لا يمكن أن تتصف بالحجية في مسألة البقاء بفتوى الحي بجواز البقاء أو بوجوبه ، لأن شمول تجويز الحي او إيجابه الميت بحرمة البقاء يستلزم عدم شموله لها ويلزم من حجية فتوى الميت عدم حجيتها وما استلزم فرض وجوده عدمه فهو محال . والوجه في هذا الاستلزم أن الميت يفتى بحرمة البقاء فلو كانت فتواه هذه حجة شرعية - بان شملتها فتوى الحي بجواز البقاء - لزم منها عدم حجية فتاواه التي منها فتواه بحرمة البقاء اذا لا يمكن أن تشمل فتوى الحي بالجواز او الوجوب لفتوى الميت بحرمة البقاء . وهذا بخلاف سائر فتاواه فإنه لا مذكور في حجيتها بشمول فتوى الحي لها هذا .

على أنا لا نتحمل شمول فتوى الحي بجواز البقاء او بوجوبه لفتوى الميت بحرماته وذلك لأن في الواقع ومقام الشبوت لا يخلو إما أن يكون البقاء على تقليد الميت حرماً لارتفاع حجية فتاواه بمورته ، وإما أن يكون جائزأً - بالمعنى الاعم - ولا تكون حجية فتاواه ساقطة بمورته ولا ثالث .

فإن كان البقاء حرماً واقعاً كانت فتوى الحي بجواز البقاء مخالفة للواقع

ومعه لا تتصف بالحجية الشرعية لخالقها للواقع على الفرض وإذا سقطت فتوى الحي عن الحجية لم تكن فتوى الميت بحرمة البقاء حجة بوجه لسقوط فتاواه عن الحجية بحنته ، وإنما تتصف بالإعتبار اذا افقي الحي بحجيتها وقد فرضنا انها ساقطة عن الحجية لخالقها للواقع فهي غير معتبرة في نفسها فما ظنك بان تكون موجبة لحجية فتوى الميت بحرمة البقاء .

وأماماً اذا كان جائزآ بحسب الواقع ففتوى الحي بجواز البقاء مطابقة للواقع إلا أن فتوى الميت بحرمة البقاء مخالفة له فلا تكون حجة بوجه . إذآ لنا علم تفصيلي بعدم حجية فتوى الميت بحرمة البقاء سواء اكانت مطابقة للواقع أم مخالفة له وفتوى الحي بجواز البقاء - بمعنى الاعم - غير محتملة الشمول لفتوى الميت بحرمة البقاء ، ومع عدم احتمال حجيتها بحسب الواقع ومقام الثبوت كيف يعقل ان يشملها دليل الحجية وهو فتوى الحي في مقام الاثبات .

ونظير ذلك ما ذكرناه في التكلم على حجية الخبر من أن الخبر الواحد إذا دل على عدم حجية الخبر الواحد لم تشمله الادلة القائمة على حجية الخبر ، لانه يلزم من شمولها له وحجيتها عدم شمولها له وعدم حجيتها ، على انا لا نتحمل حجيتها بحسب الثبوت ، لانه لا يخلو إما أن لا يكون الخبر الواحد حجة شرعاً وإما أن يكون حجة ولا ثالث ، فعلى الاول لا حجية للخبر النافى لحجية الخبر لما فرضناه من عدم حجية الخبر واقعاً وهو ايضاً خبر واحد فلا يثبت به مدلوله . وعلى الثاني أيضاً لا يتصرف النافى بالحجية لانه على خلاف الواقع لما فرضناه من حجية الخبر واقعاً فعلى كل التقديرين لا حجية للخبر النافى لحجيتها والادلة غير شاملة له في مرحلة الاثبات بعد عدم احتمال حجيتها في مرحلة الثبوت .

وببيان أوضح واحسن إن معنى فتوى الحي بجواز البقاء - بمعنى الاعم - أن المقلد له أن يبقى على تقليد الميت في المسائل الفرعية ، كما أن معناها عدم جواز

البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء ، ولا يعقل أن تشمل فتوى الحي بالجواز كلتا المسألتين أعني مسألة البقاء وسائر المسائل ، لوضوح أنها ان شملت لمسألة حرمة البقاء فعندها عدم جواز البقاء على تقليد الميت في بقية المسائل فإن الميت افتى بحرمة البقاء . وإن شملت بقية المسائل الفرعية فعندها عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء والا حرم عليه البقاء في بقية المسائل .

فتوى الحي بالجواز إما أن تشمل مسألة البقاء فحسب . وإنما أن تشمل سائر المسائل الفرعية ولا يمكن الجمع بينهما في الشمول إلا أن فتوى الحي بحجية فتوى الميت لا يمكن أن تشمل مسألة البقاء وذلك لاستحالته في نفسه وذلك لأن احتمال المطابقة للواقع يعتبر في حجية الحجج لوضوح أن حجيتها لا تجتمع القطع بمخالفتها للواقع ، ولا يحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمة البقاء مطابقة للواقع وتكون فتوى الحي بحجية فتوى الميت شاملة لمسألة البقاء .

لان البقاء على تقليد الميت إما أن يكون محرماً في الواقع ، وإنما أن يكون جائزآ ، فعلى الأول لا يمكن البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء لانه أمر محرم الواقع وفتوى الحي بجوازه ساقطة عن الحجية لمخالفتها للواقع على الفرض وعلى الثاني تسقط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية لمخالفتها للواقع ، وإذاً لنا علم تفصيلي بسقوط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية - على كلا التقديرين - وان فتوى الحي بالجواز غير شاملة لمسألة البقاء . وإذا فرضنا أن فتوى الحي لم تشمل مسألة البقاء فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت في سائر المسائل كما لعله ظاهر .

ثم إن بما ذكرناه اتضحت الفرق بين هذه المسألة ومسألة ما إذا افتى الميت بوجوب البقاء والحي بجوازه وحاصل الفرق أنه لا يمكن الجمع بين حرمة البقاء على فتوى الميت وجواز البقاء عليها فإذا افتى الميت بحرمة البقاء وافتى الحي بجوازه لم يمكن البقاء على تقليد الميت في هذه المسألة من جهة فتوى الحي بالجواز ، وهذا

(مسألة ١٦) عمل الجاهم المقصري الملتفت باطل (١) وإن كان مطابقاً للواقع .

بخلاف ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء ، وافتى الحي بجوازه ، فإنه لا مانع من الجمع بينهما .

ونتيجة ذلك أن يتخير المكلف بين العدول من الميت إلى الحي ، لأن فتوى الميت بالوجوب كسائر فتاواه قد سقطت عن الحاجة بموجبه ، وأن يبقى على تقلييد الميت حتى في فتواه بوجوب البقاء ونتيجة أنه تكون فتوى الميت حجة تعينية من جهة اختيار المقلد والتزامه .

نعم اذا قلنا بان فتوى الحي بجواز البقاء مرجعها الى التخدير الاستمراري ، وأن المقلد متى ما أراد الرجوع الى الحي جاز له ذلك لم يمكن البقاء على تقلييد الميت في حكمه بوجوب البقاء ، فان معنى الحكم بوجوبه عدم جواز الرجوع عنه الى الحي وهذا لا تجتمع مع فتوى الحي بجواز البقاء والرجوع مستمراً .

حكم عمل الجاهم المقصري والقاصر

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين : « أحدهما » : أن الجاهم يستحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقة للواقع ، بل مطلقاً أو لا يستحق عليها العقاب ؟ و « ثانيةها » : أن أعمال الجاهم القاصر أو المقصري صحيحة أو باطلة ؟

(أما المقام الأول) : فلا ينبغي التردد في أن الجاهم القاصر لا يستحق العقاب على شيء من أعماله سواء أكانت مطابقة للواقع أم مخالفة له ، كما إذا استند إلى امارة شرعية أو فتوى من يجوز تقليده وكانتا مخالفتين للواقع وذلك لقصوره وقليل الاستناد في أعماله إلى الحجة الشرعية - على الفرض - .

وأما الجاهم المقصري فهو على عكس الجاهم القاصر يستحق العقاب على

أعماله اذا كانت مخالفة ل الواقع وذلك لانه قد قصر في الفحص والسؤال وخالف الواقع من غير أن يستند فيه إلى حجة شرعية . بل الامر كذلك حتى إذا كان عمله المخالف ل الواقع مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده - في ظرف العمل أو في زمان الرجوع اليه - فان الحجة بوجو دها الواقعي غير كافية في المدعورية وعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بل انما تكون معدنة فيما إذا استند إليها المكلف في عمله ، والاستناد إلى الحجة مفروض العدم في محل الكلام .

بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصري العقاب حتى إذا كان عمله مطابقاً ل الواقع إلا أنه يختص بما إذا كان ملتفتاً حال العمل ، وذلك لانه مع الالتفات واحتمال صحة العمل وفساده اذا اتي به غير مبال بمخالفته لكان ذلك مصدراً بارزاً للتجرى القبيح وبذلك يستحق العقاب على عمله وإن كان مطابقاً ل الواقع .

و (أما المقام الثاني) : فحاصل الكلام فيه أن التكلم على أعمال الجاهم المقصري من عباداته ومعاملاته وأنها تقع صحيحة أو فاسدة إنما يختص أفعاله التي يترب على صحتها أو فسادها أثر عملى بالإضافة إلى زمان الحال او الاستقبال كما إذا أتى بالعبادة جاهلاً بحكمها في اول وقتها والتفت إلى حكمها في اثنائه أو في خارجه ، فانه إذا قلنا ببطلانها ترتب عليه الحكم بوجوب إعادةتها أو قضائها كما يترب على القول بصحتها عدم وجوب الاعادة أو القضاء .

وكذا إذا عامل معاملة معاطية غير عالم بحكمها، ثم فسخ البائع المعاملة فإذا لو قلنا بفساد المعاملة وجب على كل من البائع والمشتري رد ما اخذه إلى المالكه ومع تلفه رد عليه بدله ولو قلنا بجواز المعاملة لاجل أن المعاطة مفيدة للملكية الجائزه القابلة للانفساخ بفسخها وجب على كل منها رد ما اخذه إلى بائمه . وان قلنا إن إن المعاملة لازمة وأن المعاطة مفيدة للملك اللازم لم يجب على المشتري ولا على البائع رد العين او عوضها بوجه .

وكذلك الحال في المعاملات بالمعنى العام ، كما إذا غسل المتنجس بالبول مرة واحدة في الكثير ، ثم التفت وتردد في اعتبار التعدد فيه لأننا لو قلنا باعتبار التعدد حتى في الغسل بماء الكثير وجب غسل المتنجس مرة ثانية في مفروض الكلام كما يجب غسل ملاقاوه ذلك المتنجس مع الرطوبة قبل الغسلة الثانية ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكفاية المرة في الماء الكثير . وكذا إذا ذبح ذبيحة بغير الحديد بالاختيار ، ثم التفت إلى شرطية الحديد - وهي باقية بحالها - لأننا لو قلنا بكونها ميتة حرم أكلها وبطلت الصلاة في أجزائها ، كما أنه لو لم نقل بكونها كذلك حل أكلها وجازت الصلاة في أجزائها .

وأما افعاله التي لا يترتب أثر عملي على صحتها وفسادها بالإضافة إلى زمني الحال أو الاستقبال فهي خارجة عن محل الكلام لأنه لا أثر للبحث عن صحتها وعدمها وهذا كما إذا شرب العصير العني بعد غليانه وقبل تثليثه ثم التفت وتردد في جوازه وحرمةه ، فإنه لا أثر للحكم بحرمةه وحليته ، لوضوح أنه لو كان حرماً فقد مضى ويعاقب على فعله ذلك لحرمةه ، وإن كان حلالاً فلا يعاقب بشيء لأنهما بالإضافة إلى زمني الحال أو الاستقبال .

إذا عرفت ذلك فنقول : إن المأني ذهب إلى بطلان عمل الجاهل المقصري الملتفت وإن كان مطابقاً ل الواقع ، والظاهر أنه استند في ذلك إلى أن المقصري الملتفت لا يتمشى منه قصد التقرب في عباداته وذلك بغير ريبة قوله عند الحكم بصحة عمل الجاهل الفاقد أو المقصري الغافل : وحصل منه قصد القربة .

والصحيح أن عمل الجاهل المقصري كالفاقد محكم بالصحة ملتفتاً كان أم لم يكن إذا كان مطابقاً ل الواقع وذلك أمّا في التوصيليات فلا يجل أن الأمور التوصالية لا يعتبر فيها غير الاتيان بها مطابقة ل الواقع ، والمفروض أن المقصري أو غيره أى بما أى به مطابقاً ل الواقع .

وأما في العبادات فلان العبادة كالواجب التوصلي وإنما تفترقان في أن العبادة زائداً على لزوم اتيلها بذاتها يعتبر اضطرافها إلى المولى جل شأنه نحو اضطراف ، وهذا أمر ممكн الصدور من الجاهل أما غير الملتفت ظاهر ، وأما الملتفت فلانه إذا أتي بها بر جاء أنها مما أمر به الله سبحانه تتحققت به الاضطراف نحوه ، فإذا كانت مطابقة للواقع كما هو مفروض الكلام وقعت صحيحة لامحالة .

نعم الذي لا يتمكن منه الجاهل الملتفت إنما هو الجزم بان ما يأتي به مأمور به من الله لترددده وعدم علمه بذلك بحيث لو أتي به جازماً بأنه مأمور به في الشريعة المقدسة فقد شرع . إلا أنا قد أسبقنا عند التكلم على مشروعية الاحتياط أن الجزم بالنسبة غير معتبر في صحة العبادات وأن الآتيان بها بر جاء أن لا يكون تار كاً للعبادة على تقدير وجوبها في الواقع يكتفى صحتها وسقوط أمرها وامتثاله إذا كانت مطابقة للواقع ، وهذا يكتفى على مسألة جواز الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وتحصيل العلم بالماور به وقد أسمعناك جوازه فراجع .
إذا لا موجب للحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت إذا انكشفت مطابقتته للواقع .

نعم ذكر شيخنا الانصارى (قوله) أن ظاهر كلام السيد الرضي (قوله) في مسألة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى (قوله) ثبوت الاجتماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحکامها . إلا أنه غير صالح للاستدلال به وذلك لأنه من الاجتماع المنقول الذى لا نقول باعتباره فالاجماع غير متحقق في نفسه ، وعلى تقدير تتحققه لم يحرز أنه اجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم - ع - لاحتمال استناد المجمعين إلى عدم تمثلى قصد القرابة من الجاهل الملتفت ، أو إلى اعتبار الجزم بالنسبة في العبادات أو غير ذلك من الوجوه .

نعم لا ينبغي التأمل في أن عمل الجاهل محكم ببطلان في مرحلة الظاهر

لدى العقل ما لم ينكشف مطابقته للواقع لأن العقل لا يكتفى بما أتي به الجاهل مع التردد في صحته و مطابقته للواقع ، لأن العلم بالاشغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية إلا أنه حكم عقلي في مرحلة الظاهر ويرتفع اذا انكشفت مطابقة ما اتي به الجاهل للواقع والمتخصص أن عمل الجاهل القاصر والمقصري المافت و غير المافت في الحكم سواء ثم إن انكشف المطابقة للواقع قد يكون وجداً و هذا من القلة بمكان ، لانه لا يتفق للعامي العلم الوجداني بمطابقة عمله للواقع إلا في الضروريات والقطعيات والمسائل الواضحة وهي قليلة في الغاية .

و قد يكون بالتعبد وهو الاكثر و ذلك لانه إذا لم يكن للعامي علم وجداني بالمخالفة فلا مناص من أن يستكشف مطابقة عمله للواقع بالرجوع إلى فتوى المجتهد فإن بالمخالفة او المخالفة معها يستكشف تعبدآ مطابقة عمله للواقع او مخالفته له وهذا هو الذي يتمكن منه المقلد غالباً .

وعليه فإن كان المجتهد الذي كان يجب عليه أن يقلّده في زمان العمل والمجتهد الذي يجب عليه تقليده في زمان الرجوع شخصاً واحداً فهو ، وأمّا إذا تعددوا وكان المجتهد الذي يجب الرجوع إليه في ظرف العمل غير المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع فإن كان عمله موافقاً لكلتا الفتويين فلا كلام في صحته ، كما انه إذا كان مخالفاً لكتبهما لم تكن شبهة في فساده ووجوب إعادته . وإنما الكلام فيما إذا كان مطابقاً لفتوى أحدهما ومخالفاً لفتوى الآخر فهل اللازم تطبيق عمل الجاهل لفتوى المجتهد الذي كان يجب تقليده في ظرف العمل أو أن اللازم تطبيقه لفتوى المجتهد الذي يجب تقليده في زمان الرجوع ، أو المدار على مطابقته لكلتا الفتويين ومع فرض المخالفة لأحداهما يحكم ببطلانه ؟

الصحيح أن المدار في ذلك على مطابقة العمل لفتوى المجتهد الواجب تقليده في زمان الرجوع ، ولا عبرة بفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده في زمان

العمل ، وسره ماقدمناه في مباحث الأجزاء وغيرها من هذا الكتاب وفي بحث الأصول من أن الأحكام الواقعية لا تغير عما هي عليه بفتوى المحتد ، أو بقيام الأمـارة على خلافها أللهم على القول بالسيبة ولا نقول بها ، وحيث أن الاعادة وعدمها فعل من أفعال المكلف وهو لا يدرى حكمها عند الالتفات إلى عمله السابق الصادر عن الجهل فلا مناص له من ان يرجع في حكمها إلى من يجب تقليده في زمان الابتلاء بالشك في وجوب الاعادة وهو المحتد الذي يجب تقليده في زمان الرجوع ، وذلك لاطلاق ادلة التقليد ، فإنه إذا افتقى بصححة ما أتى به المكلف جاهلاً بحكمه فعنده أن اعادته التي يشك المكلف في وجوبيها بالفعل غير واجبة في حقه كما انه اذا افتقى بفساده كان معناه وجوب الاعادة عليه .

وأما فتوى المحتد الذي كان يجب عليه تقليده - في ظرف العمل - فلا يترتب على فتواه بصححة ذلك العمل او فساده أثر بالإضافة إلى المكلف عند الشك في وجوب إعادته ، لأنها قد سقطت عن الحجية بموت المحتد او بنسائه او بغيرها من أسباب السقوط والفتوى غير المتصفـة بالحجـية لا يترتب عليها أثر بوجه .

إذا فلما تعمـن الرجـوع إلى من يجب عليه تقليـده في ظـرف الرجـوع لـشكـه في وجـوب إعادـة الفـعل الذى أتـى بهـ سابـقاً وـهو ما يـجب أنـ يـسأل حـكمـه عنـ الفـقيـهـ الذى تـتصفـ فـتوـاهـ بالـحجـيـةـ فىـ حـقـهـ لـدىـ السـئـوالـ وـهـوـ المـحتـدـ الفـعـلـ لـالـاسـبـاقـ الـذـىـ سـقطـ فـتوـاهـ عنـ الحـجـيـةـ عـلـىـ الفـرـضـ ، وـقـدـ مـرـ أـنـ فـتوـاهـ بـالـصـحـةـ تـلـازـمـ الـحـكـمـ بـعـدـ وـجـوبـ الـاعـادـةـ كـيـاـنـ فـتوـاهـ بـالـفـسـادـ مـلـازـمـةـ لـلـحـكـمـ بـوـجـوبـهاـ وـتـوـضـيـحـ ذـلـكـ :

أنـ المـحتـدـ الـذـيـ تـجـبـ المـراـجـعـ إـلـيـهـ فيـ ظـرفـ الرـجـوعـ وـانـ لمـ تـكـنـ فـتوـاهـ مـتـصـفـةـ بـالـحجـيـةـ مـنـ الـابـتـاءـ ، وـإـنـماـ حدـثـتـ حـجـيـتـهاـ بـعـدـ ذـلـكـ إـمـاـ لـأـدـمـلـ يـكـنـ هـامـوـ ضـوـعـ سـابـقاـ ، لـعـدـمـ كـوـنـهـ مـجـمـدـاـ فـيـ ظـرفـ الـعـملـ ، وـإـنـماـ لـعـدـمـ كـوـنـهـ وـاجـداـ بـعـضـ الشـروـطـ كـالـعـلـمـيـةـ اوـ الـعـدـلـةـ وـنـحـوـهـاـ ، إـلـاـنـ مـاـ تـضـمـنـهـ تـلـكـ فـتوـاهـ بـعـلـمـاـ أـتـصـفـتـ بـالـحجـيـةـ

حكم كلي الهي لا يختص بوقت دون وقت بل يعم الازمنة المقدمة والمتاخرة مثلاً إذا افتى بوجوب التيمم على التيمم بدلاً عن غسل الجنابة إذا احدث بالاصغر، ولم يجوز الوضوء في حقه شملت فتاواه هذه الازمنة السابقة واللاحقة لأن مضمونها حكم عام قد استكشفه المجتهد من ادله ، ولا اختصاص له بعصر دون عصر .

فإن مقتضى تلك الفتوى أن حكم الله المعمول في حق التيمم بدلاً عن غسل الجنابة اذا احدث بالاصغر هو التيمم دون الوضوء ولازمه بطلان الصلوات التي أتى بها المكلف - سابقاً - مع التوضؤ بعد التيمم بدلاً عن غسل الجنابة ، فالفتوى المتاخرة الخادعة حجيتها يستكشف بطلان الاعمال السابقة في ظرف الصدور . والحكم يطلاها وان لم يترتب أثر عليه بالإضافة إلى الازمنة المقدمة ، إلا أن له أثراً بالإضافة إلى زمان الحال والازمنة الآتية ، لأن لازمه وجوب الاعادة او القضاء وملخص الكلام أن وجوب اعادة الاعمال السابقة وعلمه من المسائل التي يجب الرجوع فيها إلى الفقيه الذي تتصف فتاواه بالحجية وليس ذلك إلا المجتهد الفعلى لسقوط فتوى المجتهد السابق في ظرف العمل عن الحجية بالموت او نحوه ، لوضوح أنه لو لم تسقط فتاواه عن الحجية لم يجز له تقليل المجتهد الحاضر ، وقد فرضنا أن فتوى المجتهد الفعلى بطلان الصلاة مع الوضوء في تلك المسألة ، ومضمونها أن ذلك هو حكم الله الواقعي العام غير الشخصي بوقت دون وقت .

نعم لا مناص من الالتزام بعدم وجوب الاعادة أو القضاء في الموارد التي قام الدليل فيها على عدم الوجوب وذلك كما اذا أخل في الصلاة بغير الاركان من اجزاءها او شرائطها بان صل صل بلا سورة أو آلى بالتسبيحات الاربع مرّة واحدة وكانت فتوى المجتهد الفعلى وجوب السورة او وجوب التسبيحات ثلاث مرات وذلك لحديث لا تعاد دلالته على علم وجوب الاعادة الا من الخمسة المذكورة في الحديث وليس منها السورة او الشهادة في التسبيحات الاربع . بل لا يجب اعادة

الصلوة في امثال المقام وإن كان عمله مخالفًا لكتلنا الفتوين كما إذا افتقى كل من الجتهد السابق واللاحق بوجوب السورة أو التثليل في التسبيحات الأربع .
إذاً الاخلال بغير الخمسة الواردة في الحديث غير موجب لبطلان الصلاة ولا إعادةها إلا فيما دل الدليل على وجوب الاعادة فيه كما إذا كبر جالساً وكانت وظيفته الصلاة قائماً ، أو كبر قائماً وكانت وظيفته الصلاة جالساً وذلك للنص (١) هذا بالإضافة إلى الجاهل القاصر .

وأما المقصر فان كان ملتفتاً حال العمل ومتزدداً في وجوب السورة - مثلاً في الصلاة فلا يشمله حديث لا تعاد لاختصاصه بما إذا حدث الشك في صحة العمل بعد الاتيان به بحيث لو لا انكشاف الخلاف بعد ذلك لم تجب إعادةه أو قصاءه وليس الأمر كذلك في الجاهل المقصر الملتفت حال العمل ، لأنه شاك في صحة عمله من حينه وقبل أن يأتي به ، ومقتضى أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية اعني قاعدة الاشتغال وجوب الاعادة في امثال المقام انكشف له الخلاف أم لم ينكشف كما أنه لوم يات به حتى خرج وفته وجب عليه القضاء لعدم اتيانه بما هو المأمور به الظاهرى في حقه بقاعدة الاشتغال فقد فاتت عنه الصلاة ووجب عليه قصاءها ظاهراً .

وأما المقصر فقد ادعوا الاجماع على بطلان عمله وانه كالعالم والمتمدد في ترك الواجب ومعه لا يفرق بين قسمى الجاهل المقصر أعني الملتفت وغير الملتفت في بطلان عملهما وعدم كونهما مشمولين للحديث . هذا اذا تم الاجماع كما ادعى .
واما لو لم يتم أو قلنا إن القدر المتيقن منه أن المقصر كالمتمدد من حيث استحقاقه العقاب وتنجز التكليف عليه لا من حيث صحة العمل وبطلانه فلا مانع من شمول الحديث للمقصر غير الملتفت في نفسه وبه يحكم بصحة عمله وان كان مخالفًا

(١) وهو موثقة عمار المروية في ب ١٣ من ابواب القيام من الوسائل .

وأما بالجاهل القاصر أو المقصري الذي كان عاقلاً حين العمل وحصل منه قصد للقربة ، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذى قوله بعد ذلك كان صحيحاً (١) والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حين العمل .

(مسألة ١٧) المراد من الأعلم (٢) من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار ، واجود فهماً لأخبار ، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً والمرجع في تعينه أهل الخبرة والاستنباط .

لفتوى كلام المجتهدين .

(١) فقد اتضحت تفصيل ذلك مما سر دناه في التعليقة المتقدمة فلاحظ .

ما براد من الأعلم :

(٢) ليس المراد بالاعلمية - في المقام - أن يكون المجتهد أشد اقتداراً في القواعد والكبريات أعني المبادئ التي بها تستفتح الأحكام كما إذا كان المجتهد في المطالب الأصولية أقوى من غيره ، ولا أن المراد بها أكثرية الاحاطة بالفروع والتضلع في الكلمات والأقوال ، كما إذا تمكّن من الجواب عن أية مسألة ترد عليه ولو من الفروع التي لا يبتلي بها إلا نادراً ، أو لا يتحقق في الخارج أصلاً مع التطلع على أقوالها وموارد التعرض للمسألة في كلها تم :

بل المراد بالاعلمية كون المجتهد أشد مهارة عن غيره في تطبيق الكبريات على صغيراتها ، وأقوى استنباطاً وأمن استنتاجاً للأحكام عن مبادئها وأدلةها وهو يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات ، وحسن سليقته في تطبيقها على صغيراتها ، ولا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر :

والوجه في هذا التفسير : أن حال الاعلم في علم الفقه حال الاعلم في بقية الحرف والعلوم ، فـكـأن الاعلم في الطب والهندسة والتجارة وغيرها هو الذي يكون أعرف من غيره بـتطـبيق الكـبرـيات على صـغـريـاتـها ، وأقوى استـنبـاطـاً لها عن قـوـاعـدهـا وـهـوـ مـوقـفـ عـلـىـ المـعـرـفـةـ بـالـكـبـرـياتـ وـحـسـنـ السـلـيـقـةـ فـيـ تـطـبـيقـهـاـ عـلـىـ مـصـادـيقـهـاـ ،ـ وـلـاـ يـكـفـيـ فـيـ الـاعـلـمـيـةـ بـجـرـدـ كـونـ الطـبـيـبـ أـقـوىـ مـنـ الـكـبـرـياتـ أوـ اـكـثـرـ اـطـلـاعـاـ عـلـىـ الـامـشـالـ وـالـفـرـوعـ .ـ بـلـ لـابـدـ مـضـافـاـ إـلـىـ اـحـاطـتـهـ باـقـاسـاـ الـمـرـضـ وـطـرـقـ مـعـالـجـتـهـ وـأـدوـيـتـهـاـ أـنـ يـكـونـ أـعـرـفـ بـتـطـبـيقـ كـبـرـياتـهاـ عـلـىـ مـصـادـيقـهـاـ فـكـذـلـكـ الحالـ فـيـ المـقـامـ .ـ

فـلـاـ إـعـتـيـارـ فـيـ نـخـنـ فـيـ بـاـكـثـرـيـةـ الـاحـاطـةـ بـالـفـرـوعـ وـالـأـقوـالـ وـالـكـلـمـاتـ لـاـنـهـ غـيرـ رـاجـعـةـ إـلـىـ الـاعـرـفـيـةـ فـيـ التـطـبـيقـ ،ـ لـوـضـوـحـ أـنـهـ لـيـسـ إـلـاحـظـ الـفـتاـوىـ وـالـفـرـوعـ وـاـجـنـيـةـ عـنـ الـاسـتـنبـاطـ بـالـكـلـيـةـ ،ـ كـمـاـ أـنـ شـدـةـ الـاقـتـدارـ الـعـلـمـيـ بـالـكـبـرـياتـ غـيرـ رـاجـعـةـ إـلـىـ الـاعـرـفـيـةـ فـيـ الـاسـتـنبـاطـ ،ـ فـانـ رـبـ شـخـصـ لـهـ الـيدـ الـطـولـيـ فـيـ الـاـصـوـلـ ،ـ إـلـاـ أـنـهـ ضـعـيفـ فـيـ التـطـبـيقـ وـالـاسـتـنبـاطـ هـذـاـ .ـ

بـلـ الـاـمـرـ كـمـاـ ذـكـرـنـاهـ وـإـنـ فـرـضـنـاـ أـنـ الـاعـلـمـ بـحـسـبـ الـمـيـثـةـ أـعـنـيـ هـيـثـةـ «ـ اـفـعـلـ »ـ يـشـمـلـ الـاـقـوـائـيـةـ فـيـ الـقـوـاعـدـ وـالـكـبـرـياتـ أوـ الـاـكـثـرـيـةـ مـنـ حـيـثـ الـاحـاطـةـ بـالـفـرـوعـ وـالـكـلـمـاتـ .ـ

وـذـكـرـهـ لـأـنـ الـحـكـمـ بـوـجـوبـ تـقـلـيـدـ الـاعـلـمـ يـرـدـ فـيـ شـيـ مـنـ الـاـدـلـةـ الـفـقـطـيـةـ لـيـلـاحـظـ انـ الـاعـلـمـ هـلـ هـوـ ظـاهـرـ لـدـىـ الـعـرـفـ فـيـاـ يـشـمـلـ الـاعـلـمـيـةـ مـنـ حـيـثـ الـقـوـاعـدـ وـالـكـبـرـياتـ اوـ الـاحـاطـةـ بـالـفـرـوعـ وـالـأـقوـالـ اوـ غـيرـ ظـاهـرـ فـيـ ذـلـكـ ،ـ وـإـنـاـ الـحـكـمـ بـوـجـوبـ تـقـلـيـدـهـ مـسـتـنـدـ إـلـىـ بـنـاءـ الـعـقـلـاءـ اوـ الـعـقـلـ مـنـ بـابـ قـاـعـدـةـ الـاشـتـغالـ عـلـىـ مـاـ قـدـمـنـاـ تـفـصـيلـهـ ،ـ وـلـاـ شـبـهـةـ فـيـ أـنـ الـاعـلـمـ الـذـيـ يـجـبـ تـقـلـيـدـهـ لـدـىـ الـعـقـلـاءـ اوـ الـعـقـلـ إـنـاـهـ بـالـمـعـنـىـ الـذـيـ ذـكـرـنـاهـ أـعـنـيـ الـاعـرـفـ بـتـطـبـيقـ الـكـبـرـياتـ عـلـىـ مـصـادـيقـهـاـ ،ـ لـاـنـ الطـبـيـبـ الـاعـلـمـ -ـ عـنـدـهـمـ مـنـ يـكـونـ أـعـرـفـ بـتـطـبـيقـ الـكـبـرـياتـ الـطـيـبـةـ عـلـىـ صـغـرـيـاتـهـاـ كـمـاـ مـرـ .ـ

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفصول (١) حتى في المسألة
التي توافق فتواه فتوى الأفضل .

وبما ذكرناه يظهر أن كثرة العلم بالمسائل والقروء بحيث يكون معلوماً بحسب العدد أكثر من غيره غيرراجعة إلى الأعلمية فإنها أمر خارج عن الاعرفية في التطبيق مضافاً إلى أن العالمية والأعلمية إنما تلاحظان بالإضافة إلى شيء واحد فيقال : زيد عالم بمسألة كذا وعمرو أعلم بها منه . وأما إذا كان هناك شيتان يعلمها أحد المحتددين ولم يعلم الآخر إلا باحدهما فالألا يصح أن يقال إن الأول أعلم من الآخر بل هما متساويان في العلم باحدهما وفي الآخر أحدهما عالم والآخر لا يعلم له به اصلاً لأن الأول أعلم . وأما الأشدية في المراتب العلمية بان يقال إن من انكشف له حكم المسألة انكشفاً جز مياً فهو مقدم على من انكشف له حكمها انكشفاً ظنناً - مثلاً - او ان من انكشف له حكمها من أدلةها ظنناً يتقدم على من لم يحصل له الظن بحكمها من أدلةها او الأقوائية بحسب المبني كما إذا كان أحد المحتددين قوياً في مبانيه العلمية بحيث لا يشك فيها بتشكيل المشككين ، ولا يرفع اليديه عنها بالمناقشة في أدلةها بخلاف الآخر : فلا يمكن حمل الأعلم على شيء منها :

وذلك لأنها غير راجعٍ إلى الاعرفة في التطبيق . على أن الاجتهاد إنما يدور مدار قيام الحجة على الحكم وعلمه سواء انكشف بها الحكم الشرعي جزئياً أو ظنناً أم لم يكن ، وسواء أمكن التشكيل في مبني الجحود أم لم يمكن ، فلا توقف للاجتهاد على شدة الانكشاف وضعفه ، ولا على قوة المانع وعلمهها فلأحظ .

(١) ذكرنا في المسألة الثانية عشرة أن الأعلم إنما يجب تقليده فيما إذا علمت
الخالفة بينه وبين غير الأعلم في الفتوى . وأمّا مع العلم بالموافقة بينها أو احتمالها
فلا يجب تقليد الأعلم بوجه ، لأن الحجية إنما ثبتت لطبيعي فتوى العالم أو الفقيه
على نحو صرف الوجود - فإذا عمل المقلد بفتياهما فقد عمل على طبق الحجة أعني

فتوى الفقيه ، ولم يقم دليل على وجوب تعين المحتهد المقلد و تمييزه حينئذٍ وهو نظير ما إذا ورد روایتان و دلتا على وجوب شيء معين و اقى المحتهد بوجوبه استناداً إلى الجامع بين الروایتين ، فانه حينئذٍ قد عمل على طبق الحجة المشرعية ، ولا يجب عليه أن يعين ما عمل به منها فما يظهر من المأتن من لزوم تعين المحتهد المقلد في مفروض الكلام مما لا مستند له ، وتوضيح ذلك :

أن المحتهدين المتعددين إذا اتفقا في الاجتهد لم يقم أي دليل على أن العامي يجب أن يستند إلى فتاواهم في مقام العمل تساووا في الفضيلة أم اختلفوا وقد تكلمنا على ذلك في محله فلا نعيد إلا إذا لو قلنا بوجوب الاستناد فهل الواجب أن يستند إلى خصوص فتواي أحدهم المعين ، أو يكفي الاستناد إلى الجامع أو الجموع ؟ الصحيح أن الاستناد إلى فتواي أي واحد من المحتهدين المتفقين في الاجتهد يجزى في مقام الامتنال وذلك لشمول أدلة الحجية لفتوى كل واحد منهم في محل الكلام و «سرره» أن الحجية نظير غيرها من الأحكام الوضعية او التكليفية قد جعلت لطبيعي الدليل وهو قابل الصدق على الواحد والكثير إذاً فموضوع الحجية في المقام إنما هو طبيعي فتواي العالم أو الفقيه وهو قابل الانطباق على فتواي كل من المحتهدين وبهذا تتصف كل واحدة من الفتاوى المتفقة بالمنجزية والمعذرية ، ويسوغ للمكلف أن يستند إلى فتواي هذا بخصوصها وإلى فتواي ذلك كذلك . كما أن له أن يستند إلى الطبيعي الملغى عنـه الخصوصيات والمشخصات والكرارات والمميزات لأنـه الموضوع للحجية ، كما هو الحال في بقية الحجج المتفقة في المضمون ، وبهذا يظهر أن الاستناد إلى مجموع الفتوى غير صحيح ، لأنـ المجموع بما هو مجموع اعني اعتبار ضم كل واحدة منها إلى الآخر في مقام الاستناد ينافي حجية كل من الفتوى في نفسها لما ذكرناه من أن كل واحدة من الفتوى حجة على استقلالها ، فلا معنى لأنضمام بعضها إلى بعضها الآخر في مقام الاستناد ، وبعبارة

(مسألة ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد (١) وإن كان من أهل العلم ، كما انه يجب (٢) على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم .

آخرى أن كل واحدة منها معدنة ومنجزة لانها جزئها .

وأمّا الاستناد إلى المجموع لا بما هو كذلك ، بل بمعنى الجميع بان يستند إلى هذا في نفسه وإلى ذاك كذلك وهو المعتبر عنه بالعموم الاستغرافي فلا يرد عليه المذور المتقدم لعدم كون الاستناد إلى الفتوى الثانية منافياً لحجية الأولى باستقلالها إلا أنه لغو لا اثر له فانه بعد حجية كل واحدة من الفتاوى في نفسها وجواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجة إلى الاستناد إلى الأخرى بوجه .

ودعوى : أن ذلك يستلزم توارد العلل المتعددة على معلول واحد . منه دفعه :
بان الداعي على الاتيان بالعمل او تركه إنما هو ثبوت التكليف به او بتركه ،
فالامتناع مستند إلى التكليف الواحد وإن قامت عليه حجج متعددة .

(١) لأن الأدلة المتقدمة المسوجة للتقليد غير شاملة للتقليد من غير المجتهد
لاختصاصها بالعلم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة في لسان الدليل غير
الصادقة على غير المجتهد .

(٢) على ما فصلنا الكلام فيه في أول الكتاب وقلنا إن كل مكلف لابد أن يكون في أعماله أو تر��ه مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً ، كما أن المجتهد ليس له أن يقلد الغير ، إذ لا تشمله الأدلة المسوجة للتقليد . وأما الواحد لملكة الاجتهاد إذا لم يتصل الاستنباط أصلاً أو أنه استنبط جملة قليلة من الأحكام فقد بينا في التكلم على
اقسام الاجتهاد أن الصحيح عدم مشروعيه التقليد في حقه كما أنه لا يجوز التقليد
منه اذا لم يتصل الاستنباط أصلاً فليراجع .

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجdاني (١) كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص وكذا يعرف بشهادة عدلين (٢) من أهل الخبرة .

طريق معرفة الدليل بـ

(١) لـأنـه حـجـة بـذـاتـه ، كـما يـثـبـت بـالـاطـمـئـنـان لـأـنـه عـلـم عـادـي وـهـوـ حـجـة عـقـلـائـية وـلـم يـرـدـع عـنـهـا فـي الشـرـيـعـة الـقـدـسـة .

(٢) قـدـ اـسـتـدـلـ عـلـىـ حـجـيـةـ الـبـيـنـةـ بـوـجـوهـ :

« منها » : دعوى الاجماع على اعتبارها في الشريعة المقدسة . وفيه : أنـهـاـ الـاجـمـاعـ عـلـىـ تـقـدـيرـ ثـبـوـتـهـ لـيـسـ مـنـ الـاجـمـاعـاتـ التـعـبـدـيـةـ ، لاـ حتـىـ اـسـتـنـادـ إـلـىـ أحـدـ الـوـجـوهـ الـمـذـكـورـةـ فـلـاـ يـسـتـكـشـفـ بـهـ قـوـلـ الـمـعـصـومـ عـ - بـوـجـهـ .
وـ «ـ منهاـ » : أنـ الشـارـعـ قدـ جـعـلـ الـبـيـنـةـ حـجـةـ فـيـ مـوـارـدـ التـرـافـعـ وـالـخـصـومـاتـ وـقـدـمـهـاـ عـلـىـ غـيرـ الـاقـرـارـ مـنـ مـعـارـضـاـنـهاـ ، وـإـذـاـ ثـبـتـ حـجـيـةـ شـيـ فيـ مـوـارـدـ الـقـضـاءـ مـعـ ماـفـيهـاـ مـنـ مـعـارـضـاـنـ ثـبـتـ حـجـيـةـهـ فـيـ سـائـرـ الـمـوـارـدـ مـاـ لـيـسـ لـهـاـ مـعـارـضـ فـيـهـ بـطـرـيقـ اوـلـيـ .

ويرد عليه أنـ الدـعـوىـ وـالـخـصـومـةـ مـاـ لـامـناـصـ مـنـ حـلـهـ بـشـىـ ، لأنـ بـقاءـ التـرـافـعـ بـحـالـهـ يـنـجـرـ إـلـىـ اـخـتـلـالـ النـظـامـ فـاـ بـهـ تـرـقـعـ الـخـاصـيـاتـ لـاـ يـازـمـ أـنـ يـكـونـ حـجـةـ حـقـيـقـةـ فـيـ غـيرـ الـمـرـافـعـاتـ ، وـمـنـ هـنـاـ أـنـ الـيـمـنـ تـفـصـلـ بـهـ الـخـصـومـةـ شـرـعـاـ وـلـاـ تـعـتـبرـ فـيـ غـيرـ الـمـرـافـعـاتـ فـالـأـولـويـةـ لـاـ تـبـقـىـ عـلـىـ أـسـاسـ صـحـيـحـ .

وـ «ـ منهاـ » : مـوـتـقةـ مـسـعـدةـ بـنـ صـدـقـةـ عـنـ أـبـيـعـبـدـ اللهـ عـ - قـالـ: سـمعـتـهـ يـقـولـ : كـلـ شـيـ هوـ لـكـ حـلـالـ حـتـىـ تـعـلـمـ أـنـ حـرـامـ بـعـيـنـهـ فـتـدـعـهـ مـنـ قـبـلـ نـفـسـكـ وـذـلـكـ مـثـلـ الـثـوـبـ يـكـونـ عـلـيـكـ قـدـاشـتـرـيـتـهـ وـهـوـ سـرـقةـ ، وـالـمـلـوـكـ عـنـدـكـ وـلـعـلـهـ حـرـ قدـ باـعـ فـقـسـهـ

أو خدعاً فيب قهراً ، أو امرأة تختك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة (١*) .

لدلالتها على أن اليدي مثل الثوب والمملوك واصالة عدم تحقق النسب أو الرضاع في المرأة ، حجة مععتبرة لابد من العمل على طبقها إلا أن يعلم او تقوم البينة على الخلاف ، اذاً يستفاد منها أن البينة حجة شرعية في اثبات الموضوعات المذكورة في المؤثقة وبما أن كلمة «الأشياء» من الجمجم المحلي باللام وهو من أدلة العموم ، ولا سبباً مع التاكيد بكلمة «كلها» فتتعدى عنها إلى بقية الموضوعات التي يترتب لها احكام ومنها الاجتهاد والاعلمية ،

وحيث أن مورد المؤثقة هو الموضوعات الخارجية لا يصفع إلى دعوى أن المؤثقة إنما دلت على اعتبار البينة في الاحكام فلا يثبت بها حجيتها في الموضوعات فالمؤثقة يدللنا على حجيحة البينة في الموضوعات مطلقاً ، ويروي يدها رواية عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله - ع - في الجن قال : كل شيء لك حلال حتى يجئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة (٢*) وحيث أن سند هما غير قابل للاعتماد عليه جعلناها مؤيادة للمؤثقة هذا .

وقد تعرضنا للإسندال بهذه المؤثقة في كتاب الطهارة عند التكلم على طرق ثبوت النجاسة (٣*) وذكرنا أن الرواية وإن عبر عنها في كلام شيخنا الانصاري «قد» بالمؤثقة ، إلا أنها راجعنا حالها فوجدناها ضعيفة حيث لم يوثق مساعدة في الرجال . بل قد ضعفه المجلسي والعلامة وغيرهما . نعم ذكروا في مدحه أن روایاته غير مضطربة المتن وأن مضامينها موجودة في سائر المؤنفات ولكن شيئاً من ذلك

(١*) المروية في ب ٤ من ابواب ما يكتسب به من الوسائل .

(٢*) المروية في ب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة من الوسائل .

(٣*) ج ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

لайдل على وثاقة الرجل فهو ضعيف على كل حال .
 والامر وإن كان كما ذكرناه إلا أن التحقيق أن الرواية موثقة وذلك لأن
 مساعدة بن صدقه من الرواة الواقعه في طريق كامل الزيارات وقد بني - أخيراً -
 سيدنا الاستاذ ادام الله اظلله على وثاقة رجاله وذلك لتصريح ابن قولويه في ديباجته
 بأنه روى في ذلك الكتاب الاخبار غير المتصفه بالشذوذ والتي رواها الثقات من
 اصحابنا . ولا يضره ما حكى عن المجلسي والعلامة وغيرها من تضليل الرجال ، وذلك
 لأن العلامه والمجلسى وغيرهما من المصنفين على جلالتهم وتدقيقاتهم لا يعني
 بتضليلهم ولا بتقديم المبتدئين - من المتأخرین - على اجهزتهم ، ولا يتحمل
 ان يكون توثيق العلامه او تضليله من باب الشهادة والاخبار فضلاً عن المجلسي
 او غيره بعد عصرهم عن الرواية .

نعم لو علمنا أن توثيقه أو تضليله مستند إلى الحسن والاخبار أو احتملنا
 ذلك في حقهم لم يكن توثيقاته أو تضليلاته قاصرة عن توثيق أو تضليل مثل الشيخ
 والنرجاشي وغيرها من المقدمين فالرواية لاشكال فيها من تلك الجهة .
 نعم يمكن المناقشة في الاستدلال بها من جهة الدلالة وذلك لأن «البينة» لم
 تثبت لها حقيقة شرعية ولا مشرعية وإنما استعملت في الكتاب والاخبار بمعناها
 اللغوي وهو ما به البيان والظهور على ما فصلناه في كتاب الطهارة فلاحظ ومعه لا
 يمكن أن يستدل على حجية البينة المصطلح عليها بالموثقة لعدم كونها مستعملة فيها
 بمعنى شهادة العدلين .

فالصحيح أن يستدل على حجية البينة - بمعنى المصطلح عليه - بما بيناه في
 البحث عن طرق ثبوت النجاسة وحاصله : أنا علمنا من الخارج أن النبي - ص -
 كان يعتمد على اخبار العدلين في موارد الترافع من غير شك واعتماده - ص - عليها
 يدلنا على أن شهادة العدلين أيضاً من مصاديق الحجوة وما به البيان ، فإنه لو لا كونها

كذلك لم يجز له أن يعتمد عليها أبداً فبها نستكشف أنها حجة مطلقاً من دون أن يختص اعتبارها بمحارب الخصومة والقضاء ، لأن اعتماد الشارع عليها يدلنا على أن خبر العدلين حجة معتبرة في مرتبة سابقة على القضاء لا أنه اتصف بالحجية بنفسه .

ثم إن الاجتهد والاعلمية كما أنها يثبتان بالبيينة كذلك يثبتان بالخبر الواحد وذلك لما ينطوي في محله من أن خبر العدل الواحد كما أنه حجة معتبرة في الأحكام الشرعية كذلك يعتمد عليه في الموضوعات الخارجية وهذا لاسيما الجارية على الاعتماد عليه عند العقلاة مطلقاً ولم يرد عنها في الشريعة المقدسة . بل لا تتوافق حجيته على عدالة الخبر لكتفائية الوثاقة في حجيته الخبر وإن استشكل المأتن في حجيته الخبر الواحد في الموضوعات في جملة من الموارد .

وقد يتخيّل أن المؤثّفة المتقدمة كافية في الردع عن العمل بالخبر الواحد في الموضوعات الخارجية حيث ورد في ذيلها : والأشياء كلها على هذا حتى يسبّين لك غير ذلك أو تقوم به البيينة . نظراً إلى أنه دل على حصر المثبت بالاستبابة وقيام البيينة فلو كان الخبر الواحد أيضاً حجة مثبتة للموضوعات الخارجية كاليقنة لبنيه - ع - ويدفعه :

«أولاً» : أن المؤثّفة ليست بتصديق الحصر أبداً وذلك لوضوح أن الأشياء كما أنها ثبتت بالاستبابة والبيينة كذلك ثبتت بالاستصحاب والاقرار وحكم الحكم وغيرها فلو كانت بتصديق حصر المثبت فيها لاستلزم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن و «ثانياً» : أن البيينة في المؤثّفة كما قدمناه يعني الحجية وما به البيان وهذا هو الذي دلت المؤثّفة على حجيته في قبال العلم الوجدي والاستبابة ، وأما تطبيق ذلك على مصاديقه وان ما به البيان أي شيء فالمؤثّفة غير ناظرة إلى بيانه فلا مناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج فإذا اقنا الدليل على اعتبار الخبر في الموضوعات

إذا لم تكن معارضه (١) بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد ، وكذا يعرف بالشیاع المفید للعلم ، وكذا الاعلمية تعرف بالعلم ، أو البینة غير المعارضه ، أو الشیاع المفید للعلم .

الخارجية استكشفنا بذلك أنه ايضاً مصداق لكبرى الحججية وما به البيان ، كما استكشفنا حججية البینة المصطلح عليها من الخارج على التقریب المتقدم فلاحظ . و « ثالثاً » : لو سلمنا أن البینة في الموئنة بمعناها المصطلح عليه فعدم ذكر الخبر الواحد في قبال العلم والبینة إنما هو من جهة خصوصية في موردها وهي أن الخلية في مفروضتها كانت مستندة إلى قاعدة اليد - في مسألة الثوب - ومن الواضح أن الخبر الواحد غير معترض مع اليد فكانه عليه السلام كان بصدق بيان ما يعتبر في جميع الموارد على وجه الاطلاق وعلى الجملة ان الموئنة غير رادعة عن السیرة العقلائية و تمام الكلام في ذلك موكول إلى محله .

ودعوى : أن الاجتهاد ليس من الامور الحسية ، وأن القوة والملكة إنما يستكشفان بالحدس والاختبار ، والشهادة ، والاخبار إنما تقبلان في المحسوسات ولا اعتبار بها في الحدسیات ابداً .

متدفعه : بأن الاجتهاد كالعدالة وغيرها من الامور التي تقبل فيها الشهادة والاخبار ، والوجه فيه مع أن الملكة غير قابلة للحسـ ان تلك الامور من الامور الحدسية القريبة من الحس ، لأنها مما يقل فيه الخطأ وتكون مقدماته موجبة للحدس غالباً ، والاخبار عن مثلها كالاخبار عن الامور المحسوسة في الاعتبار عند العقلاه .
 (١) لأن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فان شمولها لها معاً يستلزم الجمع بين الصدرين أو النقيضين ، وشمولها لاحدهما دون الآخر بلا مرجح ، وهذا معنى ما يقال : اذا تغاضا تساقطا . فلا يتتصف شيء منها بالحججية والاعتبار .

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهداً لا يمكن تحصيل العلم باعلامية أحدهما ولا البينة (١) فان حصل للظن باعلامية أحدهما تعين تقليده بل لو كان في أحدهما احتمالاً علمية يقدم كما إذا علم أنها إمامتساويان أو هذا المعين أعلم ، ولا يتحمل اعلامية الآخر فالاحوط تقديم من يتحمل اعلاميته .

(١) ذكرنا عند التكلم على مسألة وجوب الفحص عن الاعلم أنه إذا لم يشخص الاعلم من المحتهدين . ولم يتمكن من تحصيل العلم باعلامية أحدهما - مع العلم بمخالفتها في الفتوى - فان تمكن من الاحتياط وجب ما مر غير مرة من أن الاحكام الواقعية قد تنجزت على المكلفين بالعلم الاجمالي بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة ، ولا طريق للعامي إلى امثالها سوى العمل على طبق فتوى الاعلم وهو مر دين شخصين ومعه لا مناص من الاحتياط تحصيلاً للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بذرومه دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب كما هو الحال في بقية موارد العلم الاجمالي .
ولا أثر للظن بالاعلامية أو احتمالها في أحدهما حينئذ ، لأن أدلة الحجية غير شاملة للمتعارضين ومعه لم يجعل شىء من الفتاوى المتعارضتين حجة على المكلف ليجب الأخذ بما ظن أو احتمل حجيته . بل الوظيفة وقتئذ هي الاحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهدة ما علم به من التكاليف الالزامية .

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لعدم سعة الوقت للجمع بين الفتاوى ، وأما لأن أحدهما اقى بوجوب شىء والآخر بحرمة فلا م حالة يتخير بينهما للعلم بوجوب تقليد الاعلم وهو مر دين شخصين ولا مرجع لأحدهما على الآخر وفي هذه الصورة إذا ظن باعلامية أحدهما او احتملها وجب الأخذ به .

ولا يفاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة فان في تلك الصورة اوجب التعارض سقوط فتوى كلا المحتهدين عن الحجية فلم يجعل شيئاً منها حجة

(مسألة ٢٢) يشترط في المحتهد أمور : البلوغ (١) .

على المكلف ليتميز بالظن او الاحتقال . واما في هذه الصورة فما انه غير متمكن من الاحتياط لم يجب عليه إلا العمل بفتوى احد هؤلء العدم تكليفه بالاحتياط - لغيره - ولا ترفع عنه الاحكام - لنجوزها على علم الاجمالي - فلامناص لامان اتباع احدى الفتويين فإذا احتمل او ظن باعلمية احد هؤلء دار امر المكلف بين التعيين والتخيير ، وقد تقدم ان العقل يستقل بالزوم الاخذ بما يحتمل تعينه ، للعلم بأنه معذره على كل حال ومغدرية الآخر غير محرزة .

وبما سردناه اتضح ان الظن بالاعلمية او احتمالها إنما يكون معينا لتقليد من ظن باعلميته او احتمال اذا لم يتمكن من الاحتياط دون ما اذا كان متمكنا منه فما افاده المتأخر في المقام لا يمكن المساعدة على اطلاقه . كما ان ما افاده في المسألة الثامنة والثلاثين من ان المكلف في تلك المسألة ، اذا لم يتمكن من الاحتياط تخفيز بينهما وإذا امكنه فالاحوط هو الاحتياط لا يمكن المساعدة على اطلاقه ايضاً لما عرفته من ان المكلف ابداً يخفيز بينهما عند عدم التمكن من الاحتياط اذا لم يظن أو لم يحتمل اعلمية احد هؤلء ، وإلا فالمتعين تقليد المظنون او احتمال اعلميته . هذا كله مع العلم بالمخالفة بينها في الفتوى . واما إذا لم يعلم المخالفة بينها فقد مر انه لا يجب تقليد معلوم الاعلمية وقتنـٰ فضلاً عن المظنون او احتمال اعلميته .

سرأط المرعيبة للتقليد

قد اشترطوا فيمن يرجع إليه في التقليد اموراً :

١ - البلوغ :

(١) لم يقدم أي دليل على ان المفتي يعتبر فيه البلوغ . بل مقتضى السيرة العقلائية

الخارية على رجوع الجاهل إلى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما إذا كان العالم بالغاً
بوجه فإذا كان غير البالغ صبياً ماهراً في الطبابة لراجعه العقلاء في معاملاتهم من غير
شك كما أن الاطلاقات يقتضي الجواز لصدق العالم والفقير واهل الذكر ونحوها
على غير البالغ كصدقها على البالغين .

واستبعاد ان يكون المقلد للمسلمين صبياً مراهقاً اذا كان واحداً لسائر الشرائط
مما لا وقع له كيف ومن الانبياء والوصياء عليهم افضل السلام من بلغ مرتبة النبوة
او الامامة وهو صبي ، فإذا لم تكن الصباوة منافية للنبوة والامامة فلا تكون منافية
للمرجعية أبداً .

ولم نستند من مذاق الشارع ان تصدى غير البالغ للاقتاء والمرجعية امر
مرغوب عنه في الشريعة المقدسة . وأما ماورد من ان عمد الصبي وخطاؤه واحد(١*)
وانه رفع القلم عن الصبي حتى يحتمل (٢*) فيها اجنبيان عن محل الكلام ، إذ المراد
من ان عمد الصبي خطاء على ما ورد في ذيل الرواية الاخرى (٣*) بهذا المضمون:
ان ديته في القتل خطاء على عاقلته ، وليس معناه ان كل ما صدر عن الصبي فهو
بحكم الخطاء في الشريعة المقدسة ، بحيث لو تكلم الصبي في اثناء صلاته متعمداً لم
تبطل صلاته - بناء على شرعيه عباداته - لانه بحكم الخطاء إذاً الرواية اجنبية عن
جوائز التقليد من الصبي .

كما ان الرواية الثانية كذلك ، لأن كون الصبي مرفوعاً عنده القلم اي عدم كونه

(١*) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - قال : عمد الصبي وخطاؤه واحد
المروية في ب ١١ من ابواب العاقلة من الوسائل .

(٢*) المروية في ب ٤ من ابواب العبادات من الوسائل بتغيير يسير وبضمونها
روايات كثيرة في ابواب مختلفة .

(٣*) اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابيه أن علياً - ع - كان يقول : عمد
الصبيان خطأ يحمل على العاقلة . المروية في ب ١١ من ابواب العاقلة من الوسائل .

مؤاخذًا با فعاله وتروكه لا يقتضى عدم جواز تقليده والحكم ببطلان اقواله وعدم اعتبار فتاواه ، على ما تعرضنا للروایتين في التكلم على شرائط المتعاقدين ، وذكرنا أن كون عمد الصبي خطأ وكونه مرفوعاً عنه القلم لا يقتضيان بطلان اقواله وأفعاله حتى يحكم ببطلان ما أوجده من العقود والايقاعات .

إذاً لم يثبت عندنا ما يمنع عن السيرة العقلائية بوجه ، فان كان عدم جواز التقليد من الصي مورداً للتسالم والاجاع القطعي فهو وإلا فلا مانع من الرجوع إليه في التقليد اذا كان واجداً لبقية الشرائط المعتبرة في المقلد ، وحيث لا سبيل لنا إلى احراز التسالم على عدم الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه .

بُنی هنگ امرانه :

«أحدهما» : أن محل الكلام في المقام أن البلوغ هل يعتبر في زمن العمل بفتوى المحتهد أو لا يعتبر ؟ وأمّا إذا كان المحتهد بالغاً في زمان العمل بفتواه إلا أنه إنما تصدى للاستنبطان قبل البلوغ فلا شبهة في جواز الرجوع إليه وهو خارج عن مورد النزاع بالكلية .

و «ثانيهما» : أنا لو قلنا باشراط البلوغ في المقلد ، وأخذ العامي الفتوى منه قبل بلوغه ، ثم بلغ فليات فله أن يبيّن على تقليده فيما أخذه أو تعلمه وذلك لما قدمناه في التكلم على مسألة جواز البقاء أن عنوان البقاء على تقليد الميت غير وارد في شيء من الأدلة حتى يتوقف جوازه على ملاحظة معنى التقليد وتفسيره . بل يمكن في جوازه أخذ الفتوى وتعلمها حال الحياة .

وذلك لأن المقلد يصدق عليه الفقيه أو غيره من العناوين الواردة في لسان الدليل، ومقتضى السيرة والاطلاقات حجية فتاواه ، وجواز الرجوع إليه في الأحكام وغاية الامر أنا اعتبرنا فيه البلوغ أيضاً وقيدنا حجيـة فتاواه بالبلوغ ،

والعقل (١)

والمفروض أنه قد بلغ قبل أن يعمي بفتواه ، وبما أن الأخذ والتعلم قد تتحققا حال حياة المبتدئ فلا يكون تقليده من تقليد الميت الابتدائي .

٢ - العقل :

(١) وعن شيخنا الانصاري « قده » ما ظاهره أن اعتبار العقل في المبتدئ المقلد أمر لا خلاف فيه وأنه مورد للاتفاق .

ويدل على اعتباره جميع الأدلة المتقدمة المستدل بها على حجية فتوى الفقيه من الآيات والأخبار والسيرة العقلائية . وذلك لوضوح أن الموضوع في الأدلة اللغظية هو الفقيه والعالم والعارف ونحوها ، ولا ينبغي الارتياب في عدم صدق شيء منها على غير العاقل ، فإنه لا ميزان لفهمه ولا لشيء من أعماله واقواله .

وكذلك السيرة العقلائية لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى عالم مثلمهم في العقل والدرأة ولم تتحقق جريان سيرتهم على رجوع الجاهل إلى من يفعل ما يفعله ويتكلم بما يتكلم به من غير درأة ولا ميزان ويهروي في العقود والأسواق ويضرب هذا ويهتك ذاك ، ويفاكل ما تمكن من أكله ، اذاً لا شبهة في أن المقلد يعتبر فيه العقل بحسب المحدث .

وانما الكلام في اشتراط العقل فيه بحسب البقاء وإن هل يشترط في حجية فتاواه بقائه على العقل والدرأة بحيث لو أخذ العami منه الفتوى حال درايته وعقله إلا أنه جن بعد ذلك أو أنه كان مجنوناً ادوارياً قد يعقل وقد يجن وأخذ منه الفتوى حال إفاقته لم يجز له البقاء على تقليده ، والعمل بفتياه ، أو ان العقل غير معتبر في حجية الفتوى بحسب البقاء والمكلف العمل بفتواه وإن طرأ عليه الجنون بعد الأخذ منه ؟
لا مجال لاستفادة اعتبار العقل بقاء من الأدلة اللغظية ، والسرة العقلائية . با

الایمان (١)

مقتضى الاطلاقات عدم اشتراطهبقاء ، والسيرة ايضاً غير مخالفة لذلك نظير ما مر من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء ومحه يحتاج اعتبار العقل في المقلد بحسب البقاء الى دليل ويأتي تمام الكلام في ذلك عند التكلم على شرطية الاجتہاد والایمان وغيرهما من الشرائط المتقدمة والآتية بحسب البقاء فانتظره .

٣ - الارجعات :

(١) استدلوا على اعتباره بأمور :

« منها » : دعوى اجماع السلف والخلف على شرطية الایمان في المقلد ويدفعه : ان الاجماع المدعى ليس من الاجماعات التعبدية حتى يستكشف به قول المقصوم - ع لاحتمال ان يكون مستنداً إلى احد الوجوه الآتية في الاستدلال ، ومحه لا مجال للاعتراض عليه .

« منها » : مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيـا : ينظر ان من كان منكم من قد روی حديثنا . . . (١*) وحسنة إبی خديجة بقوله - عـ . فيها : ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا . . . (٢*)

وفيـه : أن الروايتين إنما وردتا في الترافع والقضاء . وقد مر في التكلم على اعتبار الاعلمية انه لا ملازمة بين بابي القضاء والفتوى حتى يعتبر في كل منها ما اعتبر في الآخر من الشروط ، على انها دلتـا على اعتبار كون القاضي من الشيعة نظراً إلى ان غير الشيعة لا يروي عنهم عليهم السلام وأغايروـi عن المفتين في مذهبـه وعمن اعتقدـنـ بهـ في عقـيـدـتهـ او لـو روـيـ عنـهـمـ لمـ يـكـنـ يـحـكـمـ بـحـكـمـهـ ، ولـاـنـهـ عـارـفـ باـحـکـامـهـ

(١*) المروية في بـ ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢*) المروية في بـ ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

و قضيائهم - عادة - لا ان ذلك حكم تعبدى صدر عنهم - ع - وعلى الجملة ان اعتبار الامان في الروايتين من جهة ان الموضوع للحكم بالحجية فيها هو ما اذا حكم الحاكم بحكمهم لانه الذي جعله - ع - حاكما على الناس ، وغير الاثنى عشرى ائمما يحكمون باحكام انفسهم لا بحكمهم - ع - فادا فرضنا في مورد ان المفتى من غير الشيعة إلا انه يحكم بحكمهم لعرفانه باحكامهم وقضائاهم - كما هو مفروض الكلام - لم يكن وجه لأن تشمله الروايتان هذا .

على ان مقبوله عمر بن حنظلة ضعيفة السند على ما بيناه في التكلم على اعتبار الاعلمية فلا حظ .

و « منها » : روايتنا على بن سويد واحمد بن حاتم بن ما هويه فقد ورد في أولها : كتب إلى أبو الحسن - ع - وهو في السجن : لا تأخذن معالمني عن غير شيعتنا فانك إن تعيذتهم أخذت دينك عن الخائبين . . . (١) وفي ثانيةها جواباً عمما كتبه احمد بن حاتم وأخوه إلى أبي الحسن الثالث - ع - فاصدما في دينكما على كل متسن في حبنا ، وكل كثير القدم في أمرنا ، فانهما كافوا كما إن شاء الله . . . (٢) وذلك للنهي في الرواية الاولى عن الرجوع إلى غير الشيعة ، والامر في الثانية بالاعتماد على المسن في حبهم وكثير القدم في أمرهم - ع - .

ويدفعه : أن الروايتين ضعيفتا السند فان في سند اولاهما محمد بن اسماعيل الرازي ، وعلي بن حبيب المدائني وكلاهما لم يوثق في الرجال كما ان في سند الثانية جملة من الضعاف منهم احمد بن حاتم بن ما هويه ،

مضافاً إلى ان الظاهر ان النهي في الرواية الاولى عن الانحدر من غير الشيعة انما هو من جهة عدم الوثوق والاطمئنان بهم لأنهم خونة حيث خانوا الله ورسوله - ص - وخانوا اماناتهم كما في الرواية ، وain هذا مما هو محل الكلام ،

(١) و (٢) المروياتان في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

لأن البحث إنما هو في جواز الرجوع إلى من كان واجداً لجميع الشرائط وتصدى لاستنباط الأحكام عن أدلةها على الترتيب المقرر عندنا ولم يكن فيه أي "نقص غير أنه لم يكن شيئاً ومعتقداً بالأئمة عليهم السلام .

واما الرواية الثانية فهي غير معمول بها قطعاً ، للجزم بأن من يرجع إليه في الأحكام الشرعية لا يتشرط أن يكون شديداً في الحب لهم أو يكون من له ثبات تام في أمرهم - ع - فان غاية ما هناك ان يعتبر فيه الأيمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين، إذاً لابد من حلها على بيان أفضل الأفراد - على تقدير تماميتها بحسب السنن .
ويؤكد ما ذكرناه ان أخذ معلم الدين كما انه قد يتحقق بالرجوع إلى فتوى الفقيه كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواة الحديث ومن الظاهر ان حجية الرواية لا تتوقف على الإيمان في رواتها ، لما قررناه في محله من حجية خبر الثقة ولو كان غير الاثني عشرى من سائر الفرق إذاً فليكن الأخذ بالرجوع إلى فتوى الفقيه أيضاً كذلك .

على أننا لو سلمنا جميع ذلك وبنينا على شرطية الإيمان والاسلام في حجية الفتوى بحسب الحدوث فلاملازمة بينها وبين اعتبارها في حجيتها بقاء ، ايضاً بحسبه لو أخذ العامي فتوى الجتهم حال استقامتها وإيمانه ثم انحرف عن الحق لم يجز له ان يبقى على تقليده لسقوطه لفتواه عن الاعتبار ، فإنه يحتاج إلى دليل آخر غير مادر على اعتبارها في الحدوث .

فالتحصل إلى هنا انه لم يدلنا دليل لفظي معتبر على شرطية الإيمان في المقلد . بل مقتضى اطلاق الأدلة والسير العقلائية عدم الاعتبار لأن حجية الفتوى في الأدلة اللغوية غير مقيدة بالإيمان ولا بالاسلام كما ان السيرة جارية على الرجوع إلى العالم مطلقاً سواء أكان واجداً للإيمان والاسلام أم لم يكن وهذا يتراهى من سيرتهم بوضوح لأنهم يراجعون الأطباء والمهندسين او غيرهم من أهل

و(العدالة) .

الخبرة والاطلاع ولو مع العلم بکفرهم ، ومع هذا کله لا ينبغي التردد في اعتبار الایمان في المقلد حدوثاً وبقاء کما يأتي وجهه عنقريب فانتظره .

٤ - العدالة

(١) اشتراط العدالة كاشتراط البلوغ والایمان لا يکاد يستفاد من شيء من السيرة والأدلة اللغوية المتقدمتين ، وذلك لأن مقتضى اطلاق الآية والاخبار عدم الفرق في حجية انذار الفقيه او قول العالم او رأي العارف بالاحكام بين عدالته وفسقه ، كما ان السيرة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما اذا كان العالم عادلاً بوجهه .

نعم مقتضى السيرة وغيرها من الأدلة القائمة على حجية الخبر الواحد اشتراط الوثاقة في المقلد وذلك حتى يجوز الاعتماد على إخباره عن رايه ونظره ، ولا يشترط فيه زائداً على الوثيق شيئاً .

نعم قد يستدل على اعتبار العدالة بالإجماع . وفيه أنه ليس من الإجماع التبعدي في شيء ، ولا يمكن أن يستكشف به قول الإمام - ع - لاحتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر كما استعرف .

وقد يستدل عليه برواية الاحتجاج المروية عن التفسير المنسوب إلى العسكري - عليه السلام - حيث ورد فيها : فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدینه ، مخالفًا على هواه ، مطيناً لامر مولاه فللعمام أن يقلدوه . . . (*) .

ويدفعه « أولاً » : أن الرواية ضعيفةالسند لأن التفسير المنسوب إلى العسكري - عليه السلام - لم يثبت بطريق قابل للاعتراض عليه فان في طريقه جملة من المجاهيل

(*) المروية في ب ١٠ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(التنقیح)

كمحمد بن القاسم الاسترابادي ، ويوفى بن محمد بن زياد ، وعلي بن محمد بن سيار فليلاحظ . هذا اذا اريد بالتفصیر المنسوب إلى العسكري - ع - هو الذي ذكره الصدوق « قده » باسناده عن محمد بن القاسم الاسترابادي ، والظاهر أنه مجلد واحد كما لا يخفى على من لاحظ التفصیر الموجود بایدینا اليوم .

وأماماً لواريد به هو الذي ذكره محمد بن علي بن شهر آشوب على ما نقله في المستدرک فالسند اليه صحيح لانه ذكر : الحسن بن خالد البرق اخو محمد بن خالد من كتبه تفسیر العسكري من اماء الامام - ع - والحسن بن خالد من وثيق النجاشي وللمشانع اليه طرق صحيحة .

إلا أن الظاهر أنه غير التفصیر الذي ذكره الصدوق باسناده عن محمد بن القاسم الاسترابادي ، لانه نقل أن التفصیر الذي عد من كتب البرق مأة وعشرون مجلداً ، وهذا لم يصل اليانا ابداً وإنما الموجود بایدینا مجلداً واحداً يتطابق لما نقله الصدوق « قده » .

و « ثانياً » : إن الرواية إنما وردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا وعوام اليهود في تقليدهم عليهم ، نظراً إلى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا عليهم بالكذب الصراح ، وأكل الحرام والرشاء ، وتغيير الأحكام ، والتفتوا إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله ، ولا على الوساطة بين الخلق وبين الله ، ومعهذا قلدوا عليهم واتبعوا ارآتهم فلذلك ذمهم الله سبحانه وتعالى عز من قائل : فويل للذين يكتبون الكتاب بایدیهم ثم يقولون هذا من عند الله حيث فسر في نفس الرواية بقوم من اليهود .

ثم بين - ع - أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من عليهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة ، والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة عليهم فاما من كان من الفقهاء صائنا

لنفسه حافظاً لدينه . . الى أن قال وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم وحاصل كلامه - ع - لو صحت الرواية أن التقليد إنما يجوز من هو مورد الوثوق وأؤمن عن الخيانة والكذب والاعتماد على قوله واتباع آرائه غير منعوم عند العقلاه وذلك كما اذا لم يعلموا منه الكذب الصراح ، واكل الحرام . . وهذا كما ترى لادلة له على اعتبار العدالة في المقلد ، لأن الوثاقة كافية في صحة الاعتماد على قوله فان بالوثيق يكون الرجوع إليه صحيحأً عند العقلاه ، وعلى الجملة ان الرواية لا دلالة لها على اعتبار العدالة في المقلد .

على أنا لو سلمنا دلالة الرواية على اعتبار العدالة في المفتي بحسب الحدوث فلا دلالة لها على اعتبارها فيه بقاء ، كما اذا قلده حال عدالته ثم طرق عليه الفسق والانحراف ، هذا .

إلا أن مقتضي دقيق النظر اعتبار العقل والإيمان والعدالة في المقلد بحسب الحدوث والبقاء . والوجه في ذلك أن المرتكز في أذهان المتشرعة الواثق بذلك إليهم يداً بيده عدم رضى الشارع بزعامة من لا عقل له ، أو لا إيمان او لا عدالة له . بل لا يرضى بزعامة كل من له منقصة مسقطة له عن المكانة والوقار ، لأن المرجعية في التقليد من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية ، وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمشائخها من لا قيمة له لدى العقلاه والشيعة المراجعين إليه . وهل يحتمل أن يرجعهم إلى رجل يرقص في المقاهي والأسواق أو يضرب بالطنبور في الجامع والمعاهد ويرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكرة والقبائح . أو من لا يتدين بدين الأئمة الكرام ويذهب إلى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين إليه ؟ !

فإن المستفاد من مذاق الشريعة الأنور عدم رضى الشارع بامامة من هو كذلك في الجماعة ، حيث اشترط في امام الجماعة العدالة فما ظنك بالزعماء العظمى التي هي من اعظم المناصب بعد الولاية . إذا احتمال جواز الرجوع إلى غير العاقل

وللرجولية (١).

أو غير العادل مقطوع العدم ، فالعقل ، والإيمان ، والعدالة معتبر في المقلد حدوثاً ، كما أنها معتبرة فيه بحسب البقاء لعین ما قدمناه في اعتبارها حدوثاً .

ولعل ما ذكرناه من الارتكاز المتشرعى هو المراد بما وقع في كلام شيخنا الانصارى « قده » من الاجماع على اعتبار الإيمان والعقل والعدالة في المقلد ، إذ لا نحتمل قيام اجماع تبعدى بينهم على اشتراط تلك الأمور .

٥- البرهوبية

(١) استدلوا على عدم جواز الرجوع إلى المرأة في التقليد بحسنـة (١) أبي

(١*) ان أبا خديجة سالم بن مكرم الجمال من ثقہ النجاشی ، وضعفه الشیخ ولکنه وثقه في موضع آخر ، على ما نقله العلامه (قدہ) وقد وقع في اسانید كامل الزيارات ايضاً . وتضعيف الشیخ (قدہ) غير مضر بوثاقته ، لأن تضعيفه هذا ان كان مقارناً لتوثيقه - زماناً - كما لو فرضنا انه وثقه وضعيته في وقت واحد فلا يمكن أن يشمل دلیل الحجۃ شيئاً من تضعيفه وتوثيقه لتعارضها ، ودلیل الاعتبار لا يشمل المعارضین . اذاً يبقى توثيق النجاشی وابن قولويه في كامل الزيارات سلیماً عن المعارض واذا فرضنا أن تضعيفه كان صادرآ قبل توثيقه ايضاً لم يكن مورداً للاعتبار ، لأن توثيقه بعد التضعيف عدول عن تضعيفه السابق لاحالة لعدم احتمال ان الرجل عند الشیخ (قدہ) ثقة وضعيت ، لوضوح أن الثابت عنده احدهما فالوثيق المتأخر منه عدول عن تضعيفه . كما أن تضعيفه لو كان صادرآ بعد توثيقه لكان ذلك عدولآ عن توثيقه السابق ومعارضاً لتوثيق النجاشی وغيره .

وحيث لم يعلم تاريخها وأن المتأخر إليها اندرج ذلك في الشبهات المصداقية للتضعيف ، لعدم ثبوت تضعيف الشیخ وعدوله عن توثيقه ، كما لم يثبت عدوله -

—عن تصريحه فلا يعتمد معه على شيء من قول الشيخ فيرجع إلى توثيق النجاشي وغيره من دون معارض في البيان.

ثم ان في طريق الصدوق الى احمد بن عائذ الراوى عن ابى خديجة حسن بن علي الوشاء وهو من وقع فى اسانيد كامل الزيارات ومقتضى ما بنى عليه سيدنا الاستاذ ادام الله اظلاله - من أن الرجال الواقعين فى اسانيد موثقون بتوثيق ابن قولويه هو الحكم بصحة الرواية وتصييفها به او انما عبر ناعنها بالحسنة نظر آلى عدم توثيق حسن بن علي الوشاء فى كتب الرجال وانما ذكروا أنه خير ومن وجوه هذه الطائفة فلاتذهب .

والحرية - على قول - (١)

وأيضاً استدلاوا عليه بمقولة عمر بن حنظلة المتقدمة (١*) حيث ورد فيها : ينظر ان منكم من قد روی حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا . وقد ظهر الجواب عنها بما بيناه في الحسنة المتقدمة مضافاً إلى انها ضعيفة السنن كما مر ، على أن قوله - ع - من كان . مطلق ولا اختصاص له بالرجال إذ لم يقدم دليلاً على أن الرجولية معتبرة في المقلد . بل مقتضى الاطلاقات والسير العقلائية عدم الفرق بين الإناث والرجال هذا .

والصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية ، ولا يسوغ تقليل المرأة بوجه وذلك لأننا قد استخدمنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجب والتستر ، وتصدى الأمور البيتية . دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور . ومن الظاهر أن التصدي للاقتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأنها مقتضى الرئاسة للمسلمين ، ولا يرضي الشارع بجعل المرأة نفسها معرضة لذلك أبداً ، كيف ولم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمرهم ومديرة لشئون المجتمع ومتصدية لزعامة الكبار للمسلمين .

وبهذا الامر المرتكز القطعي في اذهان المنشرعة يقيد الاطلاق ، ويردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلاً كان او امراً ،

٦ - الحرية

(١) لا يمكننا المساعدة على هذا الاشتراط سواء استندنا في مسألة جواز التقليد إلى السيرة العقلائية أم إلى الأدلة اللغوية ، أما إذا استندنا إلى السيرة فلأجل أن العقلاه يراجعون فيما يجهلونه إلى العالم به ، ولا يفرقون في ذلك بين العبيد والاحرار وهذا

وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزي (١)

أمر غير قابل للتردد فيه ، لأن المشاهد من سيرتهم بوضوح .
وأما إذا اعتمدنا على الأدلة اللغوية فلأن قوله عز من قائل : فلو لأنفر... (١*)
يدلنا على وجوب التحذر عند انذار الفقيه ولم يقيد ذلك بما إذا كان المنذر حراً .
وكذا الحال في غيرها من الأدلة اللغوية ، ومقتضى اطلاقها عدم اعتبار الحرية في
المقلد .

ولا يأتي في المقام ما أشرنا إليه في شرطية العدالة ويأتي تفصيله عند التكلم على
طهارة المولد من أن المترکز في أذهان المتشرة أن من كان به منقصة دينية أو
دنيوية مسقطة له عن الوقار والانتظار لا يجوز أن يتصدى للمرجعية والإفتاء ، لأن من
اعظم المناصب الالهية بعد الولاية ، ولا يرضى الشارع أن يتصدى لها من له منقصة
كما مر . وذلك لأن العبودية ليست منقصة بوجه ، فان العبد قد يكون ارقى مرتبة
من غيره . بل قد يكون ولياً من أولياء الله سبحانه كما كان بعض العبيد كذلك .
وقد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلها . فإذا لم تكن العبودية منافية لشيء من مراتبي
ال الولاية والنبوة فهل تكون منافية لمنصب الإفتاء الذي هو دونهما كما لا ينفي ؟

٧ - الابناء والمطلوب

(١) قد قدمنا الكلام في ذلك عند التكلم على الاجتهاد ، وذكرنا أن المتجزي
ليس له أن يرجع إلى الغير في اعمال نفسه ، لأنه عالم بما استنبطه ورجوعه إلى غيره
من رجوع العالم إلى العالم ، لا من رجوع الجاھل إليه ، ولا مسوغ للتقليد في مثله
وكيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى من يرى خطأه واشتباهه ، لأن مرجعه إلى
أنه مع علمه ببطلان صلاته - مثلا - يجب أن يبني على صحتها لرجوعه إلى فتواي

من يراها صحيحة ، وهذا مما لا يمكن الالتزام به . هذا بحسب السيرة . وأمّا الأدلة الفقظية فقد أسبقنا هناك أن أدلة جواز التقليد واتباع فتوى الغير مختصة بمن لم يتمكن من تحصيل الحاجة على الحكم الشرعي فما ظنك بالمتجزي الذي قد حصلها بالفعل في مورد او موردين او أكثر .

وأمّا جواز الرجوع إليه فقد منع عنه الماتن بقوله : وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزي . وما أفاده « قده » بناء على الاستدلال على وجوب التقليد بدلil الانسداد هو الصحيح ، وذلك لأنّ بطلان غير التقليد من الطرق وانسدادها على العامي المقلد يقتضي وجوب رجوعه إلى عالم ما ، إذا النتيجة جزئية ، والمقدار المتيقن منها هو الرجوع إلى المجتهد المطلقاً دون المتجزي كما أفاده .

كما أنّ الحال كذلك فيما لو استدللنا على وجوبه بالأدلة الفقظية من الكتاب والسنة ، لأنّ قوله عز من قال : فلو لا نفر . . . دل على أن الحذر إنما يجب عند اندثار المنذر الفقيه ، ولا دلالة لهـا بوجه على وجوبه عند اندثار كل منذر وإن لم يصدق أنه فقيه . كما أن الأخبار الآمرة بالرجوع إلى اشخاص معينين دلتنا على الرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن وأمثاله من أكابر الفقهاء والرواة ، ولم تدلنا على جواز الرجوع إلى من عرف مسألة أو مسألتين ، ولم يكن من أضرب هؤلاء الأكابر من الرواة .

نعم مقتضي السيرة العقلائية عدم الفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين أن يكون مجتهداً مطلقاً أو متجزءاً ، لوضوح أن جاهلهم بشيء يرجع إلى العالم به وإن لم يكن له معرفة بغيره من الأمور ، فتراهم يراجعون الطبيب الاخصائى بالعيون - مثلاً - وإن لم يكن له خبرة بغيرها من الجهات ، وكذلك من له معرفة ببعض المسائل دون بعض وإن كان قليلاً .

بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزي على قول المجتهد المطلقاً عند المعارضه ،

كما إذا كان المتجزى أعلم من المحدث المطلق لمارسته ودقته في العلوم العقلية وكونه أقوى استنباطاً منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب وبحثي الفصل والترتب وغيرها ، وإن لم يكن له قوة بتلك المثابة في المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها .

وعلى الجملة لا فرق بحسب السيرة العقلائية بين المحدث المطلق والمتجزى بوجه ومقتضى ذلك جواز تقليله فيما استنبطه من الأحكام وإن كانت قليلة غير مصححة لطلاق الفقيه عليه وهذا لعله مما لا كلام فيه .

وانما الكلام في أن السيرة هل ردع عنها في الشريعة المقدسة أو لا رادع عنها بوجه . وما يمكن أن يكون رادعاً عنها إنما هو الكتاب والسنة ، لوضوح أن غيرهما مما يمكن الاستدلال به على جواز التقليل غير صالح للرادةعية أبداً .

أما الكتاب فقوله عز من قائل : فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (١*) وإن كان صالحاً للرادةعية وذلك لأن ظاهر الأمر بالسؤال أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعيني وأن الواجب على غير العالم أن يستئل أهل الذكر متبعينا ، لا أنه واجب تخير بان يكون غير العالم مأموراً بالسؤال من أهل الذكر او غيرهم خبراً بينهما ، ومن الواضح أن أهل الذكر غير صادق على من علم مسألة او مسائلتين . إذَا الآية المباركة قد اوجب الرجوع إلى المحدث المطلق متبعينا وهذا ينافي جواز الرجوع إلى المتجزى لأن مرجعه إلى التخير بينهما وقد فرضنا أن الآية دلت على تعين الرجوع إلى المحدث المطلق .

إلا أنها قد اسبقنا في محله أن الآية المباركة لا دلالة لها على وجوب التقليل وإن السؤال مقدمة للعمل يقول أهل الذكر تعبدآ . وبيننا أن ظاهرها أن السؤال مقدمة لحصول العلم ومعنى الآية : فاستلوا لكي تعلموا . فإن سياقها يقتضي أن

يكون المراد من اهل الذكر علماء اليهود ، وأن الله سبحانه وتعالى قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتابهم .

ومن هنا ورد في آية أخرى : فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبيانات والزبر (١*) إِذَا لَمْ يَكُنْ لَّكُمْ عِلْمٌ بِالْبَرَاهِينِ وَالْكِتَابِ فَاسْأَلُوهُ عَلَمَاءَ الْيَهُودِ . ولا يحتمل أن يكون السؤال عنهم لاجل التعبد بقوتهم ، إذ لا حجية لا قوام لهم فيتبعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم .

نعم ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة - ع - إلا أنه كما بيناه سابقاً لا ينافي تفسيره بعلماء اليهود ، لأنهم - ع - أيضاً من مصاديق أهل الذكر فراجع .
هذا على أن الآية المباركة إنما وردت الزاماً لأهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبي - ص - ومن بين أنة لا معنى للتعبد في أمر النبوة وغيرها مما يرجع إلى الأصول فإن المطلوب فيها هو الاعذان والاعتقاد ولا يكفي فيها التعبد بوجه وأما آية التفر فدلالة على وجوب التقليد وإن كانت ظاهرة كما مر ، إلا أنها ليست بظاهرة في الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترب على إنذار الفقيه ، ولا يترب على إنذار العالم الذي لا يصدق عليه الفقيه ومعه لا تكون الآية المباركة صالحة للرادعية .

وأما الروايات فهي أيضاً كذلك ، حتى إذا فرضنا أن الرواية المذكورة فيها من اجلاء الفقهاء وكبارهم ، إلا أنها غير ظاهرة في الانحصار لتدل على عدم جواز الرجوع إلى غيرهم من العلماء . نعم هناك روايتان ظاهرتان في الانحصار . «إحداهما» : رواية الاحتجاج المروية عن العسكري - ع - وأما من كان من الفقهاء حصائعاً لنفسه حافظاً لدينه . . . (٢*) لأن ظاهرها حصر المقلد في الفقهاء

(١*) النحل ١٦ : ٤٣ .

(٢*) المقدمة في ص ٢٢١ .

المتصفين بالاوصاف الواردة في الحديث فلا يجوز تقليد غير الفقيه . إلا أنها كما قدمتنا خصيصة سندآ .

على ان دلالتها على الخصر ايضاً مورد المناقشة ، لأن الرواية ليست بصدق بيان أن المقلد يعتبر أن يكون فقيهاً ، وإنما هي بصدق بيان الفارق بين علماء اليهود وعلمائنا وعوامهم وعوامنا ، حيث قيل له - ع - إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم الله سبحانه وتعالى بتقليلهم والقبول من علمائهم بقوله عز من قائل : فويل للذين يكتبون الكتاب باليديهم ثم يقولون هذا من عند اللوهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علمائهم . . . فقال - ع - بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة وبين أن الفرق يبنوها في أن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح . . . والتتفتوا أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز تقليله ومع هذا اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه وتعالى أن عوامنا أيضاً كذلك إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بتقليلهم لفسقهم وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه . . . فللعوام أن يقلدوه (١) . فالرواية بصدق بيان الفارق بين الفاسق والعادل ، وليس بصدق بيان ان الفقاوه معتبرة في المقلد .

و « ئانيتها » : مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (٢*) حيث ورد فيها : ينظر ان من كان منكم من قد روی حدثينا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرجعوا به حکماً . حيث ذات على أن القاضي يعتبر أن يكون عارفاً باحكامهم وناظراً في حلالهم وحرامهم ومن الظاهر أن من عرف مسألة او مسألتين لا يصدق عليه العارف باحكامهم لأن ظاهر العموم والرواية ظاهرة في حصر القضاوة عن عرف احكامهم

(١) في ص ٢٢١ .

(٢) في ص ٢١٨ .

وبما أن منصب القضاء منصب الفتوى بعینه فلا مناص من أن يعتبر فيه ما اعتبر في باب القضاء والنتيجة عدم جواز المراجعة إلى المحتمل المتجزى لعدم كونه عارفاً بأحكامهم ورد على الاستدلال بالمقبولة امور :

«الأول» : أن الرواية ضعيفة السند لعدم توثيق عمر بن حنظلة . وما ورد في توثيقه أيضاً ضعيف فلا حظ .

« الثاني » : أن الاستدلال بها يتوقف على العلم بان الامور المعتبرة في باب القضاء معتبرة في باب الفتوى ايضاً لاتخادها . ولاعلم لنا بذلك لأن القضاوة ترتبط ببابو باب كثيرة من الفقه فيمكن أن يعتبر في المتصل لها العلم بجملة وافية من احكامهم وأين هذا من محل الكلام ، لوضوح أن العلم بمسألة لا يتوقف على العلم بسائر المسائل . الفقهية .

وقد يقال : - كما قيل - إن الظاهر من كلامه « من » وإن كان هو التبعيض
بل لا يصح أن تكون بيانية في الرواية ، لأن المتعين حينئذٍ إن يقال : اشياء من
قضاياانا . للزوم التطابق بين المبين والبيان ، إلا ان مدخلهـا وهو قضيـانا بمعنى
أحكامهم وعلومهم بما انه امر كثـير بل امور غير متناهية بالإضافة إلى البشر ،
فلا مناص من ان يكون الشيء من تلك الامور ايضاً كثيراً في نفسه ، وإن كان

قليلاً بالإضافة إلى أحكامهم ، ومن هنا لا يصح أن يقال : القطرة شيء من البحر أو أن من ملك فنساً واحداً أن عنده شيئاً من المال .

المعروف عن صاحب الجوادر « قده » أنه قيل له - عند احتضاره وانكشاف الغطاء عنه - : عنده شيء من علم جعفر - ع - مع أنه « قده » من أكابر الفقهاء وأعلامهم إذاً الحسنة والمقبولة متبايناً في الدلالة على أن القاضي لا بد أن يكون عارفاً بجملة معتقد بها من الأحكام ، وهذا غير متحقق في المحتوى المتجزى الذي استنبط مسألة أو مسألتين ونحوهما .

ويرد عليه : أن الشيء من الأمر الكثير وإن كان ظاهراً فيما هو كثير في نفسه إلا أن الوارد في الرواية على طريق الكليني (١) والصادق (٢) قدس سرهما « من قضائنا » ، وعلى طريق الشيخ في التهذيب (٣) « من قضيائنا » فمن المختتم أن يكون الصحيح المطابق للواقع نسخة الكافي والفقيه اعني « من قضائنا » ومعه لا دلالة للرواية على ارادة معرفة الكثير من أحكامهم .

فإن القضاء بمعنى الحكم في مقام الترافع . وأحكامهم الواثقة اليانا في الترافع والخصومات ليست بكثيرة في نفسها ليقال إن الشيء من الكثير أيضاً كثير في نفسه بل هي أحكام قليلة ، إذاً تدل لنا الرواية على أن معرفة حكم او حكمين في موارد الترافع أيضاً تكفي في صحة القضاء ، لانه ايضاً شيء من أحكامهم .

على أن الرواية على طريق الشيخ ضعيفة لو قوع معلى بن محمد في سندها وهو ضعيف وكذا على طريق الكليني « قده » نعم هي على طريق الصادق حسنة لانه رواها باسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجة . وفي طريقه إلى ابن عائذ

(١) الكافي ج ٧ ص ٤١٢ ،

(٢) الفقيه ج ٣ ص ٢ .

(٣) التهذيب ج ٦ ص ٢١٩ .

الحسن بن علي الرشاء وهو مدوح وقد عرفت أنها مشتملة على « قضائنا » فلم يثبت الشتال الرواية على « قضائانا » في نفسه . ولا شبهة في أن « شيئاً من قضائنا » يصدق على القليل أيضاً كما تقدم هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد والحسن ابن علي الوشاء في أسانيد كامل الزيارات والا فهما موافقان بتوثيق ابن قولويه فطريق الشيخ والكليني أيضاً صحيح كما ان الرواية صحيحة لا أنها حسنة كما مر .

فالحسنة معارضه للمقبولة ، وهي غير معتبرة في موردها فضلاً عن أن تدل على عدم جواز الرجوع الى المتجزى في الاجتهاد ، اذا السيرة العقلائية ثابتة ولم يرد ردع عنها في الشرعية المقدسة .

فإن ثم هناك اجماع على عدم جواز الرجوع إلى المتجزى فهو وإلا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الأحكام وإن كان قليلاً غایته هذا .

على أنا لو سلمنا دلاله الكتاب والسنة على عدم جواز الرجوع الى من لم يتصف بالفقاهة ايضاً لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً ، وذلك لأن النسبة بين المجتهد المطلق وعنوان الفقيه ، وكذا بينه وبين المتجزى عموم من وجه ، فان عنوان الفقيه أنها يصدق باستنبط جملة معتداً بها من الأحكام ، ومعه قد يجوز التقليد من المجتهد المتجزى ، كما أنه قد لا يجوز التقليد من المجتهد المطلق ، فان المجتهد إذا استنبط جملة معتداً بها من الأحكام ، ولم يتمكن من الاستنباط في غيرها لقصور باعه وملكته فهو متوجز لا محالة ، إذ ليس له ملكة استنباط الأحكام على اطلاقها ، إلا أنه من يجوز تقليده لصدق عنوان الفقيه عليه ، لما فرضناه من انه استنبط جملة معتداً بها من الأحكام ، وهي موجبة لصدق الفقيه عليه ، ومقتضى الكتاب والسنة جواز تقليد الفقيه كما مر .

وإذا فرضنا أن المجتهد متمكن من استنباط الأحكام على اطلاقها من دون أن تختص قدرته بباب دون باب إلا أنه لم يتصد للاستنباط ولا في مورد واحد فلا

والحياة (١) فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً . نعم يجوز للبقاء كهما من وأن يكون أعلم (٢) فلا يجوز - على الأحوط - تقليد المفضول من التمكّن من الأفضل ، وأن لا يكون متولدًا من الزنا (٣) وأن لا يكون

شبهة في أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه في جميع الأبواب والموارد ، ومع ذلك لا مسوغ للرجوع إليه ، إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالماً بالاحكام الشرعية بالفعل وعلى الجملة اذا كان المدار في جواز التقليد وعدهم هو صدق عنوان الفقيه فهو قد يصدق على المتجرى ، وقد لا يصدق على المجتهد المطلق ، ومعه لا مسوغ للحكم بعدم جواز الرجوع الى المتجرى مطلقاً .

٨ - الحياة

(١) كما تقدم في المسألة التاسعة ، فلاحظ .

٩ - الا علمية

(٢) على ما اسلفنا تفصيله في المسألة الثانية والعشرة فليراجع .

١٠ - ادله لا يكونه متولدًا من الزنا

(٣) وهذا لا للأجماع المدعى في المقام ، لأنه على تقدير ثبوته ليس من الإجماع التبعدي ، ولا للدوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية ، لأن المتولد من الزنا كغيره مشمول للادلة اللغوية ، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفى . وكذلك الحال بالنسبة إلى السيرة العقلائية ، لعدم اشارة لهم طهارة المؤلد فيما يرجع إليه الجاهل .

بل لأن كون المجتهد متولدًا من الزنا منفصة ، وقد تقدم أن الشارع لا يرضى

مقبلاً على الدنيا (١) وطالباً لها مكباً عليها مجدأً في تحصيلها في الخبر: من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفًا هواه مطيناً لأمر مولاه فلعلوام أن يقلدوه .

بزعمامة من له منقصة بوجه كيف ولم يرض بامامة مثله للجامعة فما ظنك بتصديبه للزعاممة الكبرى للمسلمين ، لأن منصب الفتوى من اعظم المناصب الاهمية بعد الولاية وان لم يكن المتولد من الزنا مقصراً في ذاته ، كما إذا كان عادلاً بل في غاية التقوى والورع ، إلا أن نقصته من تلك الناحية موجب حرمانه عن التصدّي للزمامة العظمى كما عرفت .

وبذلك يتضح الفرق بين أمثال هذه الشروط مما يعد منقصة و شيئاً وبين الموت الذي قلنا بعدم كونه موجباً لسقوط فتوى الميت عن الحجية في بعض الصور وذلك لأن الموت لا يعد تقاصاً بوجه لانه كمال وترقى للنفس وانتقال من النشأة إلى النشأة الآخرة ، ولذا تتصف به الانبياء والوصياء . ومن هنا قلنا بجواز تقليد الميت اذا اخذ منه الفتوى حال حياته ثم طرئه الموت .

١١ - أهل بلا يكتونه مقبلاً على الدنيا

(١) الظاهر أنه « قده » يريد بذلك اعتبار أمر آخر زائداً على شرطية العدالة لأن اشتراط تلك الامور لو كان راجعاً إلى شرطية العدالة لم يكن وجده لتكرارها وكان ذكرها مستدركاً لا محل لها وقد استند في ذلك على رواية الاحتياج المتقدمة (١*) ويدفعه : ما تقدم من أن الرواية ضعيفة السنن مضافاً إلى أنها فاصرة الدلالة على المدعى فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها واطلاقها ، حيث أن لازمه عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب امرأ مباحاً شرعاً هواه ، إذ لا يصدق معه أنه مخالف هواه

(١*) في ص ٢٢١ .

لأنه لم يخالف هواءه في المباح ، وعليه لابد في المقلد من اعتبار كونه مخالفأً لهواه حتى في المباحات ومن المتصرف بذلك غير المعصومين - ع - ؟ فأنه أمر لا يحتمل أن يتصرف به غيرهم ، او لو وجد فهو في غاية الشذوذ ، ومن ذلك ما قد يناسب إلى بعض العلماء من أنه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته ، وإنما كان يأتي به مقدمة لامر واجب أو مستحب ، إلا أنه ملحوظ بالمعدوم لندرته وعلى الجملة إن اريد بالرواية ظاهرها واطلاقها لم يوجد لها مصدقان كما مر .

وان اريد بها الخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة أخرى عن العدالة وليس امراً زائداً عليها ، وقد ورد أن ورع الناس من يتورع عن حرام الله (١*) ومع التأمل في الرواية يظهر أن المتعين هو الأخير فلا يشرط في المقلد زائداً على العدالة شى آخر .

نعم لابد أن تكون العدالة في المرجع واقعية ويلزم أن يكون مستقىها في جادة الشرع مع الحافظة التامة والمراقبة عليه مراقبة شديدة ، لأنه مخطرة عظيمة ، ومزلة الاقدام ومن الله سبحانه الاعتصام .

تَنْبِيَهَاتٌ

التَّنْبِيَهُ الْأَوَّلُ :

أن الشرائط المعتبرة في المرجع للتقليد من الاجماد والاعلمية والإيمان وغيرها

(١*) فضل بن عياض عن أبي عبد الله - ع - قال : قلت له : من الورع من الناس ؟
قال : الذي يتورع عن حرام الله ... وفي مرفوعة أبي شعيب عن أبي عبد الله - ع -
قال : اورع الناس من وقف عند الشبهة ... المروياتان في ب ١٢ من أبواب صفات
القاضي من الوسائل .

هل تعتبر في حجية افتواه حدوثاً فحسب ولا تعتبر فيها بحسب البقاء فلو تبدل
بعد تحقيقها - إلى ما يصادها أو ينافقها لم يكن مانع من البقاء على تقليده كما هو
الحال في شرطية الحياة لأنها أنها تعتبر في المجهود حدوثاً ، ومن هنا لو مات جاز بل
ويجب البقاء على تقليده في بعض الصور أو أنها معتبرة حدوثاً وبقاءً بحيث لو تبدل
علمه بالجهل ، أو عدالته بالفسق وهكذا لم يجز البقاء على تقليده ؟

والوجه في هذا الترد أنا نحتمل أن تكون الفتوى كالرواية فكما أن
الراوي إذا كان عادلاً أو مورداً ملوثاً حين روايته كفى بذلك في حجية رواياته
ولا يضرها صدوره فاسقاً أو مرتدأً بعد ذلك نحتمل أن تكون حجية الفتوى
 ايضاً كذلك وقد سبق أن تكلمنا على ذلك في بعض الشروط ولم نتكلّم عليه في
بعضها الآخر . وتفصيل الكلام في هذه المسألة يقع في جهات :

«ال الأولى» : فيما يقتضيه الأصل العملي في المسألة ، وأنه هل يقتضي اعتبار
الشروط المذكورة بحسب الحدوث والبقاء أو يقتضي اعتبارها حدوثاً فقط ؟

«الثانية» : فيما يقتضيه الأدلة الاجتهادية في نفسها .

«الثالثة» : فيما يقتضيه الأدلة بالاحاطة القرينة الخارجية .

(أما الجهة الأولى) : فقد يقال : إن مقتضى استصحاب الحجية الثابتة
ل الفتوى المجهود بحسب الحدوث جواز البقاء على تقليده بعد تبدل الشرائط المذكورة
إلى ما يصادها أو ينافقها ، للقطع بحجيتها حال استرجاعه الشرائط ، فإذا ارتفعت
وزالت وشككنا في بقائها على حجيتها وعدمه استصحبنا بقائها على حجيتها .

وفيه : أن هذا الاستصحاب وإن كان جارياً في نفسه لتأميمه أو كانه لما تقدم
من أنا نحتمل أن تكون الشرائط المذكورة مما يكفي حدوثه في اتصف الفتوى
بالحجية بقاء كما هو الحال في شرطية الحياة ، فلنا في المقام بقين بالحجية سابقاً ونشك
فيها بحسب البقاء فلا مانع من استصحابها بعد زوال الشرائط وارتفاعها وهذا يقتضي

عدم اعتبار الشرائط بقاءً .

إلا أن لا نلزم بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمية . ومعه لا مناص من الحكم باعتبار الشرائط بحسب الحدوث والبقاء وذلك للشك في حجية الفتوى بعد زوال الشرائط ، والشك في الحجية يساوق القطع بعدها ، إذ مع الشك فيها يقطع بعدم كون الفتوى معدنة ولا منجزة إنقوم الحجية بالوصول ، ومع عدم وصوتها نقطع بعدها .

(أما الجهة الثانية) : فالافتراض أن الأدلة الاجتمادية المستدل بها على حجية فتوى الفقيه غير قاصرة الشمول لصورة زوال الشرائط وارتفاعها وذلك لاطلاقها كما تقدم في شرطية الحياة . فإن مقتضى اطلاق قوله عز من قائل : فلو لا نفر ... أن انتدار الفقيه - بعد استجاعه الشرائط - يتصرف بالحجية سواء كان باقياً على تلك الشرائط بعد الانتدار أم لم يكن ، وكذا غيره من الأدلة اللغوية فلاحظ .

وأما السيرة العقلائية فهي أيضاً كذلك لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم سواء في ذلك أن يكون العالم باقياً على علمه وخبر ويته بعد الرجوع أم لم يكن - مثلاً - إذا راجعوا الطبيب وأخذوا منه العلاج والدواء وقد جن بعد ذلك لم يترددوا في جواز العمل على طبق معاجلته ، ومعه لا بد من الحكم بأن الشرائط إنما تعتبر حدوثاً ولا تعتبر بحسب البقاء . نعم أدعى شيخنا الانصاري (قوله) الاجماع على أن الشرائط المذكورة كما أنها معتبرة بحسب الحدوث كذلك تعتبر في حجية الفتوى بقاء .

وفيه : انه اجماع منقول لا ينبغي الاعتماد عليه ، ولا سيما مع ذهاب جمع الى عدم اعتبارها بحسب البقاء ، لوضوح أن مع خالفة الجماعة لا يبقى أي " مجال للدعوى الاجماع على الشرطية بقاءً .

(أما الجهة الثالثة) : فالذي ينبغي أن يقال : ان الشرائط المذكورة معتبرة في المقدار حدوثاً وبقاء وذلك لأنه مقتضى ما ارتكز في أذهان المشرعة حسبها

استكشفته من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المنصبى للزعامة الكبرى
للمسلمين من به منقصة دينية او دنيوية يعاب بها عليه وتسقطه عن انتظار العقلاء
المراجعين إليه فلا يحتمل أن يترضى بكونه جاهلاً أو منحرفاً عن الشريعة التي يدعوا
الناس إلى سلو��ها ، فضلاً عن أن يكون رأسيباً بكونه مجنوناً ، أو كافراً أو غير
ذلك من الاوصاف الرذيلة .

فلا وجه لمقاييسه هذه الشرائع لشرطية الحياة ، لأن ضدها أعني الموت ليس منقضة دينية ولا دنيوية ، وإنما هو كمال للنفس وتجدد من هذه النشأة وانتقال إلى نشأة أخرى أرق من تلك النشأة بكثير ، ومن هنا اتصف به الانبياء والوصياء . وأين هذا من انقلاب العالم جاهلاً أو صيوره العادل فاسقاً أو مرتدآ ، لأن ذلك منقضة غير لائقـة بالز عامة الدينية الكبرى كما مر . فإذا فالادلة الدالة على اعتبار تلك الشرائع حدوثـا هي الادلة - بنفسها - على اعتبارها بقاءً .

النَّسْمُ الْأَنْفِي

أن المجتهد قد يستنبط الأحكام الشرعية عن المدارك المتعارفة المتداولة بين المجتهدين أعني الكتاب والسنة - ويدخل فيها الاجماع لرجوعه إليها إذا لا يعتمد عليه إلا إذا استكشفنا به رأي المقصوم - ع - وكذلك العقل أيضاً في بعض الموارد ولاشكال حينئذٍ في جواز تقلييده إذا استجمعت بقيمة الشروط . وقد يتضمن ذلك تحصي لها بالطرق غير المتعارفة كالعلوم الغربية من الجفر والرمل أو الاستخاراة والقرعة وغيرها مما لم يقْسِ دليل على حجيته في الشريعة المقدسة . ولا ينبع التأمل في عدم جواز تقلييده .

وذلك أما بحسب الأدلة اللغوية فلأنه لا يصدق عليه الفقيه ، ولا يقال انه
فقيق في الدين ، أو ناظر في حلائهم وحرامهم ، وعارف باحكامهم ،

كما أن المقلاء ليست لهم سيرة في الرجوع إلى مثله وهذا لعله مما لا اشكال فيه وإنما الكلام فيما إذا استبطنها بطريق ثالث غير الطرق المتعارفة والغريبة ، كما إذا بني على انسداد باب العلم والعلماني وجوب العمل بالظن على الكشف - اي أن العقل يستكشف حينئذ أن الشارع قد اعتبر الظن حجة وطريقاً إلى أحكامه - أو على الحكومة - بكلام معن意大ها يعني استقلال العقل بوجوب العمل بالظن حال الانسداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الافتتاح ، أو تزلفه من لزوم الامتثال الجزمي إلى كفاية الامتثال الاحتياطي - فهل يسوغ تقليده في تلك الصورة أولاً ؟

قد يقال : كما عن صاحب الكفاية « قده » بعدم الجواز ، وذلك أمّا على الحكومة فلاجل أن المحتجد - على هذا المسلك - جاهل بالاحكام وهو معترف بجهله وهل يرجع الجاهل إلى جاهل مثله ؟ ومقدمات الانسداد إنما تم عند المحتجد ، لا العامي ، لأن من احدى مقدماته انحصر الطريق بالظن ، ولا ينحصر طريق الامتثال للعامي به ، إذ له أن يرجع إلى فتواي المحتجد الياباني على الافتتاح .

وكذلك الحال على تقدير انحصر المحتجد بنى يرى الانسداد لممكن العامي من الاحتياط وإن بلغ العسر والحرج ، فإن العامي لا قدرة له على ابطال الاحتياط المستلزم لها فلا ينحصر الطريق في حقه بالظن ، أللهم إلا أن يتمكن العامي من ابطال الاحتياط اذا كان مستلزمأً للحرج ، وهذا دونه خرط القتاد ، أو يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام فان العقل يستقل معه بعدم الجواز ، وهذا بخلاف المحتجد ، إذ لا يجوز له أن يرجع إلى الغير الذي يرى خطائنه وجهله بالاحكام ، وهو متمنك من ابطال وجوب العمل بالاحتياط أو جوازه . هذا كله على الحكومة .

وكذلك الامر على الكشف فان المحتجد وإن كان يرى نفسه عالماً بالاحكام الشرعية إلا أن حججية الظن المستكشفة بمقدمات الانسداد إنما تختص بنى تمت عنده المقدمات ولا تتم إلا عند المحتجد دون العامي ، لما عرفت من أن الطريق في حقه غير

منحصر بالظن لتمكنه من تقليد المحتد الباني على الانفتاح كتمكنته من العمل بالاحتياط والصحيح عدم الفرق في جواز التقليد بين المحتد القائل بالانسداد والقائل بالانفتاح وذلك لأن القائل بالانسداد قد يكون اعلم من المحتد الباني على الانفتاح وقد يكون القائل بالانفتاح اعلم من الباني على الانسداد :

أما الصورة الثانية : فلا ينبغي التردد في عدم جواز تقليد المحتد الباني على الانسداد ، وهذا لأن القائل بالانسداد لا مسوغ لتقليده . بل لامر من أن مقتضى السيرة العقلائية لزوم الاخذ بقول الاعلم عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم فان المقام من هذا القبيل ، حيث أن الاعلم يدعى الانفتاح وحججية خبر الثقة ، وظواهر الكتاب والسنة حتى بالإضافة الى من لم يقصد افهامه . ويدعى غير الاعلم الانسداد ومع العلم بالمخالفة يتبعن الرجوع إلى قول الاعلم وهو يرى الانفتاح ، فلا يجوز تقليد غير الاعلم حينئذ حتى لو بني على الانفتاح .

وأما الصورة الاولى : اعني ما إذا كان الاعلم هو المحتد القائل بالانسداد نظير الحقن القمي « قده » بالإضافة الى بعض معاصريه فلا ينبغي التأمل في وجوب تقليده وذلك لأنه الاعلم على الفرض ، وعند العلم بالمخالفة يتبعن الرجوع الى الاعلم و « دعوى » : أن مقدمات الانسداد انما تم عند المحتد دون العامي « مندفعة » بأنها كما تم عند المحتد تم عند العامي المقلد ايضاً لأجل الحصار طريقه بالعمل بالظن إذ ليس له أن يقلد المحتد الباني على الانفتاح ، لأن المحتد الاعلم يرى خطأه وجهله ومع ذهاب المحتد الواجب تقليده ومتابعته الى خطاء القائل بالانفتاح وحكمه بجهله كيف يسوغ للمقلد الرجوع اليه .

فإن المحتد الاعلم وإن كان يعرف بجهله إلا أنه يدعى جهل القائل بالانفتاح فإنه أشد جهة من الباني على الانسداد لأنه بسيط لانتفاته إلى جهله بخلاف القائل بالانفتاح لأنه غير ملتفت إلى جهله فهو جاهل مركب ، كما أنه غير متمكن من

الاحتياط ، وذلك لأن العامي وإن لم يتمكن من ابطاله إلا أنه يرجع في جوازه و عدمه إلى الأعلم وهو يدعى عدم جوازه أو عدم وجوبه ، أو أنا نفرض العامي متمنكاً من ابطال وجوب الاحتياط عند استلزماته العسر والخرج إذا ينحصر طريقه بالعمل بالظن .

ونتيجة ذلك انه لا فرق بين المجتهد القائل بالافتتاح والمجتهد الباني على الانسداد بناء على الحكومة فضلاً عن القول بالكشف .

التيه الثالث

لا شبهة في جواز الرجوع إلى المجتهد فيما إذا علم بالاحكام الشرعية علماً وجداً نهائاً ، لأنه يصدق عليه الفقيه لعلمه بالاحكام الشرعية حقيقة ، والرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم والفقير وكذلك الحال فيما إذا لم يكن عالماً بها بالوجдан إلا أنه استنبطها من الامارات المعتبرة شرعاً ، فإنه أيضاً لا إشكال في الرجوع إليه بناء على ما هو الصحيح من أن اعتبار الحجج والامارات من باب الطريقة والكافحة ، وجعل ماليس بعلم علماً بلا فرق في ذلك بين الحجج التأسيسية والاضمائية وإن لم نعثر إلى الآن على ما يكون حجة تأسيسية لأنها امضائية باجمعها و الشارع يتصرف فيها باضافة قيد أو حذفه . فإن المجتهد وفتى عالم بالاحكام الشرعية كما أنه فقيه وإن كان علمه بها علماً تعبدياً لا وجداً نهائياً ، ولا فرق بين العلم الوجданى والتعبدى بعد شمول الادلة القائمة على جواز التقليد لمن استنبط الاحكام من الامارات الشرعية لصدق أنه فقيه و عالم بالاحكام تعبدآ .

وأما بناء على ما نسب إلى المشهور من الالتزام بجعل الحكم الماثل على طبق مؤدي الامارات فايضاً لا كلام في جواز الرجوع إليه ، لأن المجتهد - على هذا المسلك - عالم بالاحكام الظاهرية وإن لم يكن عالماً بالحكم الواقعى ، ومن هنا قالوا

إن ظنية الطريق لا تناقض قطعية الحكم ، وبهذا دفعوا المناقشة المعروفة - في اخذ العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه - بان الاحكام الشرعية باكثرها ظنية .
 نعم ذكرنا في محله أن جعل الحكم المأثيل في موارد الطرق والامارات مما لا أساس له ، لما اشرنا اليه من أن الحججية امضاءية ولا يعتبر العقلاء جعل الحكم المأثيل في شيء من الحجج ، وإنما يعاملون معها معاملة العلم فحسب .
 ثم لو ترددنا عن ذلك وسلمنا أن الحججية في السنن بمعنى جعل الحكم المأثيل فلا مجال للالتزام به في حججية الدلالة لأنها تستند إلى حججية الظهور ، ولا شبهة في أنها عقلائية ، وقد عرفت أن العقلاء لا يعتبرون في الحججية جعل المأثيل بوجه ، والاستنباط وإن كان يتوقف على كل من حججية السنن والدلالة ، إلا أن الحججية في الدلالة ليست بمعنى جعل المأثيل قطعاً ، فالقول بذلك لا يتنى على دليل ، إلا أنا لو قلنا بذلك جاز تقليد المجتهد لصدق انه فقيه وعالم بالاحکـام كما عرف ، ولعل هذا مما لا اشكال فيه .

وانما الكلام فيما لو سلكنا مسلك صاحب الكفاية « قوله » وقلنا ان المعمول في باب الحجج والامارات هو المعتبرية أو المنجزية دون الطريقة ولا الحكم المأثيل فان المجتهد حينئذ ليس بعالم بالاحكم الواقعية ولا الظاهرة ، كما انه ليس بفقيه ومعه كيف يسوغ تقليده وهل هذا الا من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله ؟ !
 واجاب عن ذلك صاحب الكفاية بان المجتهد وقتئذ وان لم يكن عالماً بالاحكم الواقعية ولا الظاهرة ، إلا انه عالم بموارد قيام الدليل والحججة على الحكم الشرعي ومتمكن من تشخيصها ، وبهذا الوجه يصح تقليده ويحوز الرجوع اليه هذا .
 ولا يخفى أن الالتزام بما سلكه صاحب الكفاية « قوله » من أن المعمول هو التنجيز والتغذير وإن كان لا يمكن المساعدة عليه لما بيناه في محله من أن المعمول في باب الامارات هو الكاشفية والطريقة دون المعتبرية والمنجزية ، لأن قباع العقاب من

دون البيان ووجوب دفعضرر المحتمل قاعدعذان عقليتان وغير قابلتين للتخصيص
بوجه .

فإذا قام الخبر الواحد - مثلاً - على وجوب شيء أو حرمة فلا مناص من أن
تلزم بتنجز الواقع واستحقاق العقاب على تقدير المخالفة ، ولا يتم ذلك إلا بناء على
حجية الخبر حتى ينقلب به موضوع عدم البيان إلى البيان ، ولا يصبح العقاب على
مخالفته إذاً التنجيز أمر مترب على الحجية لا أنه بمعنى الحجية . وسره أنه مع قطع
النظر عن حجية الخبر - مثلاً - لا موجب للالتزام بتنجز الواقع على المكلف . بل
مقتضى قاعدة قبح العقاب من دون بيان عدم التنجيز ، وعدم استحقاق العقاب
على مخالفته لازه بلا بيان . وقد عرفت أن قبح العقاب حينئذ حكم عقلي غير قابل
لتخصيص بوجه .

وكذلك الحال فيما إذا قام الخبر - مثلاً - على اباحتة شيء في مورد واحتمنا
فيه ضرر بمعنى العقاب ، فإنه لا شبهة في معدورية المكلف وعدم استحقاقه العقاب
على تقدير مخالفة الواقع . ولا تم هذا إلا بعد حجية الخبر فإنه لو لا كونه حجة لم
يكن بد من الاحتياط لوجوب دفعضرر المحتمل بمعنى العقاب وهو أيضاً حكم
عقلبي غير قابل للتخصيص إذاً المعدورة كالمنجزية مرتبة على الحجية لا أنه بمعنى
الحجية ومعه لا مناص من أن تكون الحجية امرأً موجباً للقلب والتصرف فيما هو
الموضوع للقاعدتين وليس ذلك إلا الطريقة والكافحة فإن بها ينقلب موضوع
عدم البيان إلى البيان ويبدل احتمال الضرر إلى العلم بعده ولو لا ذلك كان الالتزام
بالتنجيز في الصورة الأولى والتعديل في الثانية تخصيصاً في الحكمين العقليين وهو غير
قابلين للتخصيص كما مرّ ، وتفصيل الكلام في ذلك موكل إلى محله .

فتحصل أن الالتزام بما سلكه «قدره» مما لا مسوغ له إلا أنه على تقدير القول
به لا وجه للمناقشة في جواز تقليد المحتهد بما قدمنا تقريره .

وهذا لا مَا أفاده صاحب الكفاية « قده » من تسلیم عدم صدق العالم أو الفقيه على المحتد عندئذ وأنه إنما يجوز تقليده لكونه عالماً بموارد قيام الحجة . وذلك لأنه تمهل في الجواب ، حيث أن الدليل إنما دل على جواز تقليد الفقيه أو العالم بالاحكام أو غيرها من العناوين الواردة في لسان الدليل فإذا سلمنا أن المحتد لا يصدق عليه شيء من تلك العناوين المسورة للتقليل لم يمكننا الحكم بجواز تقليده وإن فرضناه عالماً بغير الاحكام الشرعية من الأمور .

بل من أجل أن المحتد - على هذا المسلك - أيضاً يصدق عليه الفقيه والعالم وسره أن مفهوم الفقيه غير مقيد بخصوص العلم بالاحكام الواقعية أو الظاهرية ، بل إنما هو اعم منها والعلم بقيام الحجة على الاحكام وان فسرنا الحججية بمعنى المجزية والمعذرية ، ويدلنا على ذلك أن الاخبار المتقدمة في محلها . قد دلتنا على ارجاع الائمة - ع - شيعتهم الى آحاد الرواية وكبراء اصحابهم كيونس بن عبد الرحمن وزكريبا بن آدم وغيرهما ، ولا شبهة في أنه بناء على هذا المسلك وخصوص الفقيه بخصوص العلم بالاحكام لا يصدق عليهم الفقيه ولا العالم لعدم علمهم بالاحكام الواقعية ولا الظاهرية وإنما كانوا يعلمون موارد قيام الحجة على الاحكام الشرعية فان اصحابهم - ع - لو سلمنا علمهم بصدور الاخبار عنهم - ع - بان كان السند قطعياً في حقهم ، لاستبعادهم الرواية من نفس الامام - ع - فلا نسلم كون دلالتها ايضاً قطعية لهم لأنها تستند إلى حججية الظهور وهي بمعنى المجزية والمعذرية - على الفرض - وحيث أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين فنستنتج من ذلك عدم كون الرواية عالمة بالاحكام الواقعية ولا الظاهرية .

على أن السند ايضاً لا يكون قطعياً - دائماً - بالإضافة إلى الرواية فان الرواية من اصحابهم قد ينقل الرواية عن راوٍ مثله ، فلا فرق بين المحتد من اصحابهم - ع - والمحتد المتأخر عن عصرهم إلا في أن الواسطة في روایات اصحاب الأئمة - ع -

أقل منها في روایات غيرهم من الرواۃ .

وبما بيناه ظهر أن العلم بالاحکام الواقعية أو الاحکام الظاهرة غير معترف في مفهوم الفقاهة وإنما هو اعم من ذلك ومن العلم بقيام الحججة على الحكم ، اذ لو لا ذلك لم يوجد في العالم مصداق للفقيه ، ولم يصح اطلاقه على أحد من اصحابهم - ع ولا غيرهم فلا يتحقق معه موضوع لما دل على جواز الرجوع إلى من تفقه في الدين او عرف شيئاً من احكامهم وعلى الجملة لا فرق في جواز الرجوع إلى المjtهد بين القول بان المجموع في الحجج والامارات هو الطريقة والكافشية ، والقول بانه الحكم المتأثر والقول بانه المنجزية والمعذرية ، لما ظهر من أن الرجوع إلى المjtهد على جميع هذه المسالك من رجوع الجاهل إلى الفقيه هذا كله في الرجوع إلى المjtهد في موارد الطرق والامارات .

أما الرجوع إليه في موارد الأصول العملية فقد يتورّم أن ذلك من رجوع الجاهل إلى مثله لأن المjtهد في تلك الموارد كالعامي لا عنده له بالاحکام الواقعية ولا الظاهرة .

وهو توهم فاسد فإن الأصول العملية قسمان : قسم منها تعبد شرعاً كما في الاستصحاب واصالتى البراءة والاباحة وقسم منها عقلي :
أما الأصول العملية التعبدية فلا ينبغي التأمل في أن الرجوع فيها إلى المjtهد من رجوع الجاهل إلى الفقيه و «الوجه فيه» : أن الفقاهة ليست الامورة الاحکام المترتبة على الموضوعات الخارجية ، والشك موضوع خارجي ويصدق الفقاهة على معرفة حكمه ، لوضوح عدم الفرق في صدقها بين العلم بالاحکام المترتبة على موضوعاتها بعنوانها الاولية وبين العلم بالاحکام المترتبة على موضوعاتها بعنوانها الثانية .

وبعبارة أخرى ان الدين عبارة عن مجموع الاحکام الصادرة من الشارع

وهي قد تترتب على الشى بعنوانه الاولى ويعبر عنها بالاحكام الواقعية . وقد تترتب على الشى بعنوانه الثانوى ، ويعبر عنها بالاحكام الظاهرة . اذأ قوله عز من قائل : وليتفقهوا في الدين . . . يشمل تحصيل العلم بحكم الشك كما يشمل العلم باحكام سائر الموضوعات الخارجية .

وقد يقال : ان ما ذكر تموه اعما يتم في مثل اصلاتي الاباحة والبراءة وغيرهما مما يكون فيه الموضوع هو الشك ، لأن العامي حيث أنه جاهم وشاك في حرمة شى واباحتة فله أن يرجع في حكم شكه هذا إلى الجتهد لأنه عالم بحكم ذلك الموضوع الذي هو الشك من حرمة او جواز . ولا يتم في الاستصحاب لأن موضوعه ليس هو الشك الساذج بل اليقين السابق والشك اللاحق ، وليس للعامي يقين سابق الشك لاحق وإنما ذلك للمجتهد حسب ، ومع أن العامي ليس بمورد الاستصحاب لعدم تحقق موضوعه في حقه ما معنى رجوعه إلى الجتهد في حكمه - مثلا - اذا شك العامي في حرمة وطء زوجته - بعد انقطاع دمها وقبل الاعتسال - لم يكن له يقين سابق بحكم كما ليس له شك لاحق بوجه وإنما هما للمجتهد كما عرفت .

وهذه المناقشة قد تعرضنا لها في محلها او اجبنا عنها بما حاصله : أن الاستصحاب هو الجري على طبق الحالة السابقة والجري اعم من الافتاء والعمل لعدم اختصاصه بالجري العملي ، فإذا كان للمجتهد يقين سابق بحرمة الوطء في المثال وشك في زواها بعد انقطاع الدم وقبل الاعتسال فله الجري على طبق الحالة السابقة بحسب الحكم والفتوى بان يبقى بحرمة الوطء في المقام - بناء على جريانه في الشبهات الحكيمية والا فلا استصحاب كي يناقش في جريانه - وان فرضنا أن العامي لغفلته وعدم التفاته لم يكن له يقين سابق ولا شك لاحق فان الفتوى اذا صدرت من اهلها فللعامي أن يرجع اليها في اعماله ، لأنه من رجوع الجاهم الى الفقيه ، فالاستصحاب حمق للافتاء الذي هو المورد لرجوع العامي الى الفقيه ، لأن العامي يرجع إلى الجتهد في حكم الاستصحاب ليرد أن موضوعه

غير متحقق في حق العامي كما مر .

وأمّا القسم العقلي من الأصول فهو أمران : فان العقل إما أن يستقل بقبح العقاب وعدم تنجذب الواقع وهذا له موردان : « أحدهما » : الشبهات البدوية .

و « ثانيةها » : موارد العلم الاجمالي اذا لم يمكن فيها الاحتياط ، كما في دوران الامر بين الحذورين .

وإما أن يستقل بصحمة العقاب وتنجز الواقع وهو المعب عنده بوجوب دفعضرر المحتمل بمعنى العقاب ، وهذا كافي موارد العلم الاجمالي مع التمكن من الاحتياط ثم ان العامي ان استقل عقله بشيء منها كما إذا استقل بقبح العقاب من دون البيان او بصحمة العقاب كافي موارد احتمال الضرر بمعنى العقاب فلا مسوغ لتقليدده لأنها ابداً يجوز فيها لم يستقل عقل العامي بشيء اذ مع معرفته وعلمه بالحكم في مورد لا مناص من أن يتبع علمه ونظره ولا يجوز أن يرجع إلى الغير .

وبما أن موارد القاعدتين مما لا يتمكن العامي من تشخيصها لعدم قدرته من تشخيص موارد عدم البيان من موارد البيان وتشخيص موارد احتمال العقاب عن موارد عدم احتماله فلا مناص من أن يرجع في تشخيصها إلى المjtهد العالم بموارد هما فإذا بين له أن الرواية المعتبرة دلت على وجوب القصر ورواية أخرى كذلك دلت على وجوب التام وهو متتمكن من الاحتياط استقل عقله بتنجز الحكم الواقعي في حقه وصحمة العقاب على مخالفته ، كما انه إذا بين له أن وجوب الدعاء عند رؤية الملال أو حرمة شرب التن لم يرد فيه البيان استقل عقل العامي بعدم تنجذبها في حقه وقبح العقاب على مخالفتها ، وعلى الجملة أن المقلد بعد ما احرز صغرى القاعدتين بالتقليد يطبق عليها كبراهما في نفسه من غير أن يحتاج فيه إلى التقليد هذا إن استقل عقله بشيء وأمّا إذا لم يستقل عقله بشيء من القاعدتين فلا مناص من أن يرجع المjtهد

في كبراهما كما كان يرجع اليه في صغراها الا أن رجوعه اليه في كبرى القاعدتين أو صغراها ليس من باب رجوع الجاھل إلى الفقيھ ، لأن تشخيص صغريات القاعدتين أو كبراهما ليس من الاحکام الشرعية ليكون العلم بها تفقھاً في الدين ، وانما هومن باب رجوع الجاھل إلى العالم واهل الاطلاع فانه الذي جرت عليه السیرة العقلائیة

النیسی الرابع :

أن العامي إذا لم يتمكن من الرجوع إلى المجتهد الجامع للشراطط ، اما لعدم وجود مجتهد أصلًا ، وإما لعدم كونه جامعاً للشراطط ، وإما لتعسر الوصول إليه كما في أيام التقىة ونحوها فإذا وظيفته حينئذ ؟

لا شبهة في أن لكل مكلف علماً إجمالياً بثبوت احكام الزامية وجوبية أو تحريرية في الشريعة المقدسة ، وأنها مما لا بد من الخروج عن عهدها بوجه إما بالعلم الوجداني بامتثالها ، وأما بالعلم التبعدي به كما إذا عمل بفتوى من قلده وبما أنه لا يتمكن من تقليد المجتهد الجامع للشراطط من الاحياء وجب أن يراجع الاموات فإذا كان أحدهم اعلم من غيره تعين عليه تقليده من الابتداء لأنه يجب عليه الاحتياط وعلى تقدير عدم تمكنه منه يرجع إلى اعلم الاموات .

والوجه فيما ذكرناه أن السیرة العقلائیة الجاریة على رجوع الجاھل إلى العالم غير مقیدة بما إذا كان العالم حيًّا ، فلا فرق بحسبها بين تقليد الاحياء والاموات ، ولا بين التقليد الابتدائي والاستمراري .

وأماماً الادلة اللغوية فھي وان كانت ظاهرة في ارادة الحي ، ومن هنا قلنا باختصاصها به ، إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على الحصر وعدم جواز تقليد الميت ، وانما منعنا عن تقليد الاعلم من الاموات بحسب الابتداء لمانع خارجي وهو استلزم القول بوجوب تقليد الاعلم من الاموات انحصر المرجعية في شخص واحد

وهو مما قامت على خلافه الضرورة من مذهبنا ، كيف وقد امتاز مذهب الشيعة عن مذهب اهل السنة والجماعة بعدم حصر المرجعية في شخص واحد أو اشخاص معينين على ما يبناه عند التكلم على تقليد الميت الابتدائي .

وهذا المذكور بما أنه عقلي لا اطلاق له فلا مناص من أن يقتصر فيه على المورد المتيقن وهو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المحتهد حتى الجامع للشرط في عدم الممكن من ذلك وجب أن يراجع اعلم الاموات ، ولا مذكور في استلزم ذلك حصر المرجعية في شخص واحد ، لأن ما قامت الضرورة على خلافه أنها هو حصر المرجعية مطلقاً ، وأما حصرها في بعض الحالات والطواري وعند اقتضاء الضرورة ذلك فما لا ترى فيه اي مذكور ، وعلى الحملة المكلف في مفروض الكلام إذا شخص الاعلم من الاموات وجب أن يقلده ، ولا يجب عليه الاحتياط .

وإذا لم يشخص اعلمهم كما إذا احتملنا الاعلمية في كل واحد من الاموات أو احرز ناتساوي الجميع في الفضيلة سقطت فتاواهم عن الاعتبار ، لأنها متعارضة في نفسها وقد مر غير مرة أن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين ، ومعه يجب على المكلف الاحتياط ، والآتيان بكل ما يتحمل وجوبه وترك ما يتحمل حرمة .

وإذا فرضنا ان العامي غير متمكن من ذلك ولو لاستلزم امه العسر والخرج فينزل إلى مرتبة اخرى من الاحتياط وهو الاحتياط في كل ماله اهمية عند الشارع وهو مورد لاهتمامه كما في النفوس والاعراض والاموال الخطيرة - مثلا - إذا احتمل حرمة امرأة معينة في حقه من جهة الشبهة الحكيمية كما إذا شرك في أن الحرمة تنشر بعشر رضعات أو أن الناشر خمسة عشر رضعة احتاط برفع زوجها .

وأما في غير ما علمنا باهتمام الشارع به أو علمنا باهتمامه إلا أن المكلف لم يتمكن فيه من الاحتياط لأنه عسر في حقه فلامناص من أن يخرج عن عهدة التكاليف المنتجز عليه بالعلم الاجمالي بوجه آخر للعلم بعدم كونه مهملاً في الشريعة المقدسة بحيث له أن يفعل ما أراده ،

(مسألة ٢٣) العدالة عبارة عن ملامة اتيان الواجبات وترك المحرمات (١).

ويترك ما أراده ، وبما انه لا يمكن من الاحتياط الكلي في المسألة ، ولا من التبعيض فيه تخير في الرجوع إلى أحد العلماء الاموات تخيراً عملياً ، كما هو الحال فيما إذا لم يحرز اعلامية أحد العلماء الاحياء أو احرز تساويهم في الفضيلة فان المكلف يحتاط إن امكنته ، وإلا يتخير بينهم عملاً على ما قدمنا تفصيله في محله ، وعلى الجملة لافرق وقتذر بين الاحياء والاموات من تلك الجهة .

تعريف العدالة

(١) وقع الكلام في أن العدالة المعتبرة في جملة من الموارد كالتقليد ، والشهادة والقضاء ، والطلاق ، وامام الجماعة وغيرها ما حقيقتها ؟ واختلفت كلماتهم في بيانها إلى أقوال :

« منها » : ما نسب إلى المشهور بين المتأخرین من أن العدالة ملامة ، أو هيئت راسخة ، أو حالة ، أو كيفية باعثة نحو الاطاعة بالاتيان بالواجبات وترك المعاصي والمحرمات .

و « منها » : أن العدالة هي الاتيان بالاعمال الخارجية من الواجبات واجتناب المحرمات الناشي عن الملامة النفسانية فهـى - على ذلك - أمر عملي ، وليس من الصفات النفسانية ، وإن كان ذلك العمل مسبباً عن الصفة النفسانية وباقتضاءها ، فهـذا التعريف ناظر إلى المسبب والمقتضى ، كما أن التعريف السابق ناظر إلى السبب والمقتضي ، بمعنى أن العدالة - على التعريف المتقدم - هو السبب والمقتضي للعمل ، وعلى هذا التعريف هو العمل المسبب والمقتضي للملامة النفسانية التي هي السبب لهذا ويمكن أن يقال : التعريفان راجعان إلى شيء واحد لأن الملامة بما هي ليست هي

العدالة التي تعتبر في جملة من الموارد في الشريعة المقدسة . بل المعتبرة هي الملكة المتلبسة بالعمل اي المقترنة بالاتيان بالواجبات وترك المحرمات وذلك لأن ارتكاب المعصية في الخارج - لغيبة الموى على الملكة - يستتبع الفسق من غير نكير ، وبناءً على أن العدالة هي الملكة بما هي يلزم اجتماع العدالة والفسق في شخص واحد في زمان واحد . ومن هنا يصح أن يقال : العدالة هي الاعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية فالمراد بالتعريفين شيء واحد وان كان احدهما ناظراً إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر .

و « منها » : أن العدالة نفس الاعمال الخارجية من فعل الواجبات وترك المحرمات من دون اعتبار اقتراحها بالملكه أو صدورها عنها فالعدالة هي الاستقامة - عملاً - في جادة الشرع وعدم الجور والانحراف عنها يميناً ولا شمالاً .

و « منها » : أن العدالة هي الاسلام وعدم ظهور الفسق في الخارج ، وعلى ذلك لابد من الحكم بعدلة اكثر المسلمين ، وان لم نعاشر هم بوجهه ، وذلك لاسلامهم وعدم ظهور الفسق منهم عندنا .

و « منها » : أن العدالة هي حسن الظاهر فحسب ، وعلى ذلك لا يمكننا الحكم بعدلة اكثر المسلمين كما على التعريف المتقدم نتوقفه على احراز حسن الظاهر المتوقف على المعاشرة في الجملة ولو برؤيته آتياً بالواجبات وغير مرتكب للمعاصي مرتين او ثلاثة او اكثر هذا . والصحيح أن حسن الظاهر ، والاسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة ، لأنهما العدالة نفسها ، لامكان أن يكون الفاسق في اعلى مراتب الفسق باطناً - متحفظاً على جاهه ومقامه لدى الناس فهو مع أنه حسن الظاهر محكوم بالفسق - في الواقع - لارتكابه المعاصي ، ولا مسامغ للحكم بعدلة مثله بوجهه لقوله عز من قائل : أولئك هم الفاسقون^(*) مشيراً إلى مرتكبي

(*) النور : ٤ : ٢٤ و الحشر : ٥٩ : ١٩

المعاصي ولو في الباطن .

وكذلك الحال في الاسلام ، وعدم ظهور الفسق ، فان هذا العنوان بنفسه يدلنا على أن الفسق امر واقعى قد يظهر وقد لا يظهر ، بفع أن المكلف فاسق في الواقع لارتكابه المعصية في الباطن كيف يمكن أن يكون عادلاً من جهة عدم ظهور الفسق منه ؟ اذا هما طريقة معرفة العدالة ، لأنها العدالة نفسها ، ويأتي الكلام على معرف العدالة وطريق استكشافها قريباً ان شاء الله . وعلى الجملة القول ان الاخير ان ساقطان ، ومعه لابد من التكلم في أن العدالة هي الاعمال الخارجية من دون اعتبار صدورها عن الملكة النفسانية ، أو أنه يعتبر في العدالة أن تكون الاعمال صادرة عن الملكة ؟

فقول : لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية ، ولا مشرعية ، وإنما هي معناها اللغوي اعني الاستقامة وعدم الجور والانحراف وهي قد تستند إلى الامور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل أو مستقيم ، أو أن العصا مستقيم ، فتكون العدالة والاستقامة من الامور المحسوسة . وقد تستند إلى الامور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية وذلك كالعقيدة والفهم ، والأخلاق فيقال : عقيدة فلان مستقيمة اي غير مشوشة أو أن فهمه مستقيم في قبال اعوجاجه ، أو اخلاقه مستقيم اي لا افراط فيه ولا تفريط . وقد تستند إلى الذوات فيقال زيد عادل ومعناه أنه مستقيم في الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إليه ، وحيث أن الشارع يراه مستقيماً في جادة الشرع فهو عادل شرعاً وغير منحرف عن جادته ،

فالعدالة المطلقة - وهي المنسوبة إلى الذوات - هي الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوى ، مع قطع النظر عن الروايات والتحصل أن العدالة ليست لها حقيقة شرعية وإنما استعملت في الكتاب والاخبار معناها اللغوى اعني الاستقامة وعدم الاعوجاج والانحراف وغاية الامر أن موارد استعمالها مختلفة .

كما ظهر أن العدالة ليست من الاصفات النفسانية ، وإنما هي صفة عملية لأنها في اللغة - كما عرفت - هي الاستقامة وعدم الجور ، وفي الشرع هي الاستقامة في جادته والتي ذلك اشير في جملة من الآيات المباركة كما في قوله عز من قائل : فان خفتم أن لا تعدلوا (١) وقوله : ولن تستطعوا أن تعدلوا بين النساء (٢) لاضافة العدالة فيما الى الذات بلحاظ استقامتها في جادة الشرع وتطابق اعمالها لاحكامه .

وتوسيع ما ذكرناه : أن ترك الحرمات والاتيان بالواجبات قد يستند الى عدم المقتضى لفعل الحرام او ترك الواجب كما اذا لم تكن له قوة شهوية او غضبية باعثة الى فعل الحرام او ترك الواجب ولم تكن له رغبة - في طبعه - الى ايجاده كما في اكل القاذورات ونحوها من الحرمات ، فإنه امر قد يتطرق فلا تكون للمكلف رغبة الى فعل الحرام .

وهذا لا بد من أن يفرض في الحرمات أوفي الواجبات غير العبادية ، لعدم كفاية الاتيان بالواجب لا عن مقتضى وداع المى يدعوا اليه في العبادات والوجه فيه غير خفي .

ثم إن ذلك مجرد فرض لا وقوع له او لو كان متحققا فهو من الندرة بمكان وذلك لأن البشر لا يخلو عن القوة الغضبية والشهوية وهما داعيتان له نحو الحرام لا محالة على الاختلاف في مراتبها . وكيف كان إذا فرضنا أن ترك الحرام مستند الى عدم المقتضى لفعله لم يتم تحقق بذلك العدالة بوجه ، لأن المكلف وإن لم ينحرف حينئذ عن جادة الشرع ، إلا أنه لم يسلك جادته برادع عن الحرمات ، وإنما سلكها لا عن مقتضى لارتكابها وعدم موافقة الحرم شيئاً من قواه ، بحيث لو كان له مقتضى لفعلها لارتكابها فشله ليس بسالك لجادة الشرع وإن لم يكن منحرفاً عنها

(١) النساء ٤ :

(٢) النساء ٤ :

ايضاً فهو في الحقيقة خارج عن موضوع العدالة والفسق :
أما أنه ليس بعادل فلازه لم يسلك جادة الشرع برادع عن المحرمات والانحرافات . وأما أنه ليس بفاسق فلازه لم يخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات . وقد يكون ترك المحرمات و فعل الواجبات مستندأً إلى الرادع عن المعصية مع وجود المقتضى لارتكابها ، والرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى ل فعلها قد يكون تسلط القوة العاقلة على العقل العملي ، بمعنى أن العقل قد يكون مسيطرأً على النفس سيطرة تامة فيلاحظ الاعمال التي يريد المكلف اصدارها ، فيصدر ما هو محظوظ منها الله سبحانه وتعالى فلا يصدر من المكلف غيره أبداً ، كما حكى ذلك عن السيد الرضي (قده) وأنه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته فضلاً عن الحرام والمكروه . والمكلف في هذه الصورة وإن كان سالكاً لجادة الشرع أتم سلوك ، إلا أن سلوكه هذا لم يستند إلى خوفه من العقاب وإلا لم يكن له أى مانع من أن يرتكب المباح ، والمفترض انه لا يرتكبه وانما يرتكب ما هو محظوظ لدى اللذ وجل ومثل ذلك من السلوك لا يعتبر في موضوع الاحكام الشرعية قطعاً ، لا ستلزم امه تعطيل الاحكام الشرعية في جملة من المقامات فانه يختص بالواحدى لوضوح أن العدالة بهذا المعنى تلو مرتبة العصمة ، فلا يراد بالعدالة المعتبرة في امام الجماعة أو الشاهد أو الفتوى أو غيرها مما يعتبر فيه العدالة هذا المعنى بتناً .

وقد يكون الرادع عن ارتكاب المعصية مع وجود المقتضى لها رجاء الثواب أو الخوف من العقاب ، كما لعله الغالب في آحاد المكلفين لأنهم إنما يجتنبون المعاصي خوفاً من عذابه سبحانه ، وهذا المعنى من العدالة هو المراد منها في موضوع جملة من الأحكام الشرعية فمن سلك جادة الشرع برادع الخوف من العذاب أو رجاء الثواب مع فرض وجود المقتضى له للانحراف فهو مستقيم في الجادة ومصداق للعادل شرعاً ولغة هذا .

ثم إن الرادع عن ارتكاب الحرم إذا لم يكن هو الخوف أو الرجاء فلابخلوا
إما أن يكون أمراً محراً في نفسه كالرياء ، لانه إذا أتى بالواجب التبعدي بداعي
الرياء واراثة عمله للناس لكي يحتسب من العاملين بالوظائف الشرعية والمقادين
لأوامر الله سبحانه ونهيه فقد عمل محراً لأن الرياء شرك علی مبغوض لدى الله
 سبحانه ، ومن البديهي أن ذلك لا يكون من العدالة في شيء فانه إنما أتى بما أتى به
أو ترك ما تركه برادع الرياء ، ولو لاه لترك الواجب . وقد فرضنا أن الرياء محروم
ومرتکبه محکوم بالفسق والانحراف عن جادة الشرع .

ولما أن يكون أمراً مباحاً ، كما أذار دعته عن ارتكاب الحرم شرافته وجاهه
لانه لو ارتكبه سقط عن اعين الناس . والمکلف وقتله وإن لم ينحرف عن
جادة الشرع ، ولم يرتكب الحرام ، إلا أنه لم يسلكها بداع الخوف وسلوك مسلك
العبودية ، وإنما سلكها تحفظاً على شونه وجاهه فهذه الصورة أيضاً خارجة عن
موضوع الفسق والعدالة والمکلف حينئذ ليس بعادل ولا بفاسق . فالمتحصل أن
العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع بداعي الخوف من الله أو رجاء الثواب وهي
كما ترى صفة عملية وليس من الاوصاف النفسانية بوجه ، لوضوح أنها هي الاستقامة
في الجادة بداعي الخوف أو رجاء الثواب ، وليس هناك ما يكون ملكرة وصفة
نفسانية بعد ظهور أن الخوف ليس هو العدالة يقيناً حتى يتوهم أنها من الصفات
النفسانية .

بني في المقام أمران

«أحد هما» : أن الاستقامة بالمعنى المتقدم تعتبر أن تكون مستمرة بان تنصير
كالطبيعة الثانوية للمکلف ، فالاستقامة في حين دون حين كما في شهر رمضان أو
الحرم أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة في شيء فإن المکلف لا يكون

مستقيماً بذلك في الجادة ولا سالكاً لها بداع الخوف أو رجاء الثواب . وبعبارة أخرى أن المكلف - وقتئذ - لا يمكن الوثوق باستقامته ، لأنه قد يستقيم وقد لا يستقيم ، مع أن المعتبر في العادل أن يؤتى بدينه ، ولا يتحقق ذلك إلا بالاستمرار في الاستقامة ، وكذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافة إلى بعض المحرمات دون بعض ، ولعل ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار في فعل الواجبات وترك المحرمات هو الذي أراده القائل بالملائكة ولم يردناها ملائكة كسائر الملائكة والله العالم بحقيقة الحال .

«ثانيهما» : أن الاستقامة مع الاستمرار عليها التي فسرنا بها العدالة المعتبرة في جملة من الموارد لا يضرها ارتكاب المعصية في بعض الأحيان لغبطة الشهوة أو الغضب فيها اذا ندم بعد الارتكاب ، لأنه حال المعصية وان كان منحرفاً عن الجادة ، إلا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامة ، وقد قال عز من قائل في توصيف المتقين : اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا (١) فالشيطان قد يمس العادل ، كما يمس غيره . وقد قيل : ان الجواب قد يكتبوا . إلا أنه اذا تذكر ندم ورجع إلى الاستقامة والعدل ، والتحصل أن الاستقامة الدائمة بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه إلى آخر عمره غير معتبرة في العدالة .

كما لا تعتبر فيها الاستقامة الخارقة للعادة ، كما اذا فرضنا أن الكذبة الواحدة تترتب عليها جملة كثيرة من المبادئ الدنيوية والاخروية ، وفرضنا أيضاً أن النبي أو الوصي - ع - اخبرنا أن الله لا يعاقب المكلف بتلك الكذبة اذ يشفع له الشفاعة يوم القيمة فانه لا يعتبر ترك مثل ذلك في العدالة لاختصاصه كسابقه بقليل من المكلفين بل لا يتحققان إلا في الاوحادي ، ولا يحتمل أن تكون العدالة بهذا المعنى معتبرة في موضوعات الاحكام الشرعية لاستلزمها التعطيل كما مر هنا .

وقد ذهب شيخنا الانصاري « قده » وجمع من تقدمه وتأخر عنده إلى أن العدالة زائداً على ما بيناه من العمل والاستقامة في سلوك جادة الشرع يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملائكة النفسانية تدعو المكلف إليه وتبعثه على ملازمته الطاعة وترك المعصية فالعمل الخبر من الملائكة لا يكون من العدالة في شيء ، وحيث أن الملائكة من الصفات النفسانية والأمور غير المحسوسة فلا مناص من أن تستكشفها بما جعله الشارع معرفاً إلى وجودها وكشفاً عنها من حسن الظاهر أو غيره وهذا قد استدل عليه بوجوه :

« الأول » : أن الشك في أن الملائكة معتبرة في العدالة أو ليست كذلك من الشك في سعة مفهوم العدالة وضيقه وتردد بين السعة والضيق ولا مناص معه من الأخذ بالمقدار المتيقن منه في ترتيب الآثار عليه وهو الضيق . وأما الزائد على ذلك أعني الموسع فلا وذلك للشك في أن الآثار المرغوبة من العدالة هل يترتب عليه في الشريعة المقدسة أولاً ، ومتى الاصل عدم ترتيبها عليه اذاً فجواز الایتمام في صلاة الجماعة ونحو ذلك القضاء والشهادة وغيرها من آثار العدالة إنما تترتب على ترك الحرمات والاتيان بالواجبات اذا كان الباعث إليها هو الملائكة النفسانية . وأما مجرد ترك الحرام او لاتيان بالواجب من دون ملائكة تدعو إليها ففقط الاصل عدم ترتيب الآثار عليه .

ويرد على هذا الوجه :

« أولاً » : أن العدالة ليست من المفاهيم الجملة المرددة بين السعة والضيق حتى يجب الأخذ بالمقدار المتيقن منها كما ذكر ، وإنما هي مفهوم مبين لما تقدم ويأتي أيضاً من أنها بحسب المأة والأخبار هي الاستقامة العملية في جادة الشرع وأن هذا هو الذي أخذ في موضوع الأحكام الشرعية وهو مفهوم موسع ، فإذا شككنا في تقييده بالملائكة فلا محالة ندفع احتمال التقييد بالأصل .

و « ثانیاً » : ان ما افاده « قده » من الاخذ بالمضيق والقدر المتین و عدم ترتب الاثر على الموسوع بالاصل اثنايتم في الاثار التي اخذت العدالة في موضوعها بالقرينة المتصلة كما في الشاهد بقوله عز من قائل : و اشهدوا ذوى عدل منكم (١*) وذلك لأن العدالة اذا قلنا بامانها فالمقدار المتین من الموسوع المقيد بذلك المقيد الجمل هو الشاهد الذي يستقيم في اعماله عن الملكة النفسانية الداعية الى الطاعة لأنه الذي نقطع بترتب الاثر عليه . وأما الشاهد الذي يستقيم في اعماله لا عن ملكة فتشك في ترتيب الاثر عليه والاصل عدمه إلى عدم نفوذ شهادته .

ولا يتم فيما اخذت العدالة في موضوع الحكم بالقرينة المنفصلة كما في باب الفتوى والقضاء فان الادلة القائمة على حججية فتوى الفقيه من السيرة وغيرها مطلقة ولم يقييد فيها اعتبارها بما اذا كان المنذر أو العالم عادلاً ، وإنما استخدمنا اعتبار العدالة بدليل منفصل كالضرورة أو رواية الاحتجاج أو غيرهما مما استدل به على اعتبارها فإذا فرضنا أن مفهوم العدالة محمل مردود بين الموسوع والمضيق فلا مناص من أن يقتصر في تقدير المطلقات بالمقدار المتین من المقيد فان المخصص المنفصل اذا كان جملأً اقتصر في تحصيص العموم به على المقدار المتین منه ، وهو المنذر الذي لا يستقيم في اعماله للقطع بعدم جواز تقليله ، لأنه مقتضى دليل المقيد والمخصص .

وأما إذا كان مستقيماً في اعماله ولم ينحرف عن جادة الشرع يميناً ولا شمالاً غير أن استقامته لم تكن عن ملكة نفسانية فتشك في تقدير المطلقات به ، ومع الشك في التخصيص والتقييد الزائدین يتسلّك بعموم العام أو اطلاق المطلق وبه يحكم بجواز التقليد من له الاستقامة العملية وان لم يكن واحداً للملكه النفسانية بوجهه .

« الثاني » : الاخبار الواردة في أن امام الجماعة يشترط فيه الوثوق بدينه (٢*)

(١*) الطلق : ٦٥ : ٢

(٢*) ابو علي بن راشد قال : قلت لابي جعفر - ع - : ان مواليك قد -

فإن المستفاد من تلك الأخبار أن العدالة المعتبرة في مثل أئم الجماعة يعتبر فيها الوثوق بالديانة ولا يحصل الوثوق بها بالاستقامة العملية الجبردة عن الملائكة ، فإن من ترك الحرمات واتى بالواجبات لا عن ملائكة لا يمكننا الوثوق ببدينه ، لأنها من العجائز أن يرتكب مثله المعصية في المستقبل ، ويخالف أمر الله ونفيه ، وهذا بخلاف ما إذا عمل عن ملائكة نفسانية ، إذ معها يمكننا الوثوق ببدينه .

والجواب عن ذلك : المنع عن عدم حصول الوثوق ببدين من نرى أنه يأتي بواجباته ويترك الحرمات ، لأننا إذا عاشرناه مدة ورأينا أنه يخاف حيواناً من الحيوانات المؤذية ، أو أنه يخاف الجن - مثلاً - ولا يتمكن من الدخول في موضع فيه ذلك الحيوان ولا يسكن مكاناً خالياً من الأنس ، وقد مرت على ذلك برهة من الزمان علمنا عملاً جزئياً أن الرجل يخاف من ذلك الحيوان أو الجن في الأزمنة المستقبلة ، ويحصل لنا الوثوق بذلك في حقه .

وكذلك الحال فيما إذا عاشرناه مدة ورأينا أنه يخاف الله سبحانه ، ولا يرتكب محراً ، ويوازن وظائفه وواجباته تيقنا من دينه لا محالة وحصل لنا الوثوق ببدينته ، بلا فرق في ذلك بين القول باعتبار الملائكة في العدالة وعدمه ، لأنها الجنبيان عن حصول الوثاقة ببدين المتصرف بالعدالة :

« الثالث » : الروايات الواردة في العدالة لأنها قد اخذت في موضوعها أوصافاً وعنوانين خاصة لا تنطبق إلا على صاحب الملائكة وذلك كالعفاف ، والستر ،

ـ اختلقو فأصلى خلفهم جميعاً فقال : لا تصل الخلف من ثقى ببدينه . وفى رواية الشيخ زاد : وامانته . المروية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل . يزيد بن حماد عن أبي الحسن - ع - قال : قلت له : أصلى خلف من لا اعرف ؟ فقال : لا تصل الخلف من ثقى ببدينه الحديث . المروية في ب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل . وغيرها من الروايات .

والصلاح ، والمؤمنية ، والمرضى ، والخّيير ، والصائن (*) مع الاجاع على عدم اعتبارها زائدة على العدالة .

وفيه : أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الافعال النفسانية فضلاً عن أن تنطبق على الصفات النفسانية . وتفصيل ذلك : أن كون الرجل مريضاً يعني أن يكون افعاله مما يرضي به الناس ، كما إذا لم يظلمهم ، ولم يكن بهم ، ولا أنه عمل

(*) يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله عن أبي عبد الله - ع - قال : سأله عن البينة اذا اقيمت على الحق أبحل للقاضي أن يقضي بقول البينة ؟ فقال : خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، وال蔓اكح والذبائح والشهادات ، والانساب ، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه . المروية في ب ٤١ من ابواب الشهادات من الوسائل . عبد الله بن المغيرة قال : قلت للرضا - ع - : رجل طلق امرأته ، وشهد شاهدين ناصبيين قال : كل من ولد على الفطرة ، وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته . نفس المصدر المذكور .

عمار بن مروان عن أبي عبد الله - ع - في الرجل يشهد لابنه ، والابن لا يه والرجل لا مرأته فقال : لا بأس بذلك إذا كان خيراً الحديث . نفس المصدر . ابو بصير عن أبي عبد الله - ع - قال : لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً الحديث . نفس المصدر .

اسماويل بن أبي زياد السكوني عن جعفر عن ابيه - ع - أن شهادة الاخ لا يجوز إذا كان مريضاً ومعه شاهد آخر نفس المصدر .

عبد الله بن ابي يعقوب قال : قلت لابي عبد الله - ع - بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال : أن تعرفه بالستر والعنف وكف البطن والفرج واليد ... الحديث . راجع نفس المصدر . إلى غير ذلك من الاخبار .

عملاً ينافي لرضاهم فهو من صفات الاعمال الخارجية وليس من الصفات النفسانية في شيء . نعم الرضا صفة نفسانية ، إلا أنه أجنبى عن المتصف بالعدالة لأنه أمر قائم بالغير ، إذ العادل هو المرضى ، والراضي عن افعاله هو الغير . ومعنى كونه صالح أن لا يكون فاسد العمل ولا مفسداً به فهو أيضاً من صفات الاعمال الخارجية . وكذلك كونه مأموناً فإن الأم من وان كان بمعنى اطمئنان النفس وسكنها في مقابل اضطرابها وتشویشها ، إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتصف بالعدالة ، لأنه المأمون وهو إنما يتمثل بكونه مستقى في اعماله ووظائفه بعدم اكله اموال الناس وترك الخيانة في اعراضهم ونفوسهم حتى يطمئنوا به .

وأما الستر فهو بمعنى التغطية . وكون المكلف ساتراً إما بمعنى أنه سارع لعيوبه عن الله سبحانه فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن اجتنابه المعاصي لثلاينه تلك سره وتظهر عيوبه لدى الله ، وإنما بمعنى كونه مستوراً لدى الناس ومعناه أنه لا يتجرأ على المعاصي ولا يتجلأ بها لدى الناس فهذا أيضاً من عناوين الاعمال الخارجية وليس من الصفة النفسانية في شيء .

كما أن الخير هو الذي كانت أعماله خيراً .

والصائر من ترك المعاصي مع وجود المقتضى لارتكابها .

والغة بمعنى الامتناع عملاً لا يحل ففلان عفيف أي ممتنع عملاً لا يحل كاذب الناس وغيره من المحرمات الالهية ، ويأتي للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلم على الوجه الرابع . والمتحصل أن العناوين المذكورة غير منتظبة على الصفات النفسانية بوجه « الرابع » : صحيحه (١) عبد الله بن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله - ع - :

(١) هكذا عبروا عنها في كلماتهم إلا أن الأمر ليس كذلك لأنها قدروت بطريق الصدق والشيخ (قوله) وكلا الطريقين ضعيف . أما طريق الصدق (قوله) فلا ين فيه أحاديث بن يحيى العطار وقدم غير مرقة عدم ثبوته وثاقته . وأما طريق-

بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف ، وكف البطن والفرج واليد والسان ، ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها العذاب من شرب الخمر ، والزنا ، والرياء ، وعفوق الوالدين ، والفرار من الزحف ، وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عوراته ، وعيوبه ، وتقتيس ما وراء ذلك ، ويجب عليهم تركيته واظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهم ، وحفظ مواقعهن بحضور جماعة من المسلمين ، وأن لا يختلف عن جماعتهم في مصلاتهم إلا من علة ... (*)

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين :

«أحداهما» : أن يكون قوله - ع - أن تعرفوه بالستر والعفاف معرفاً منطقياً بان تكون الجملة المذكورة حداً أو رسمياً للعدالة وبينما لا هي منها نظير قولنا : حيوان ناطق في الجواب عن أن الإنسان ما هو؟ إذا العدالة عن الاشتهر والمعروفة بالستر والعفاف وغيرها مما ذكر في الحديث .

- الشیخ «قدہ» فلائن فیہ محمد بن موسی‌الحمدانی وہوان کان من وقع فی اسائید کامل الزيارات ومقتضی ذلك وثاقته إلا أنه معارض بتضليله ، وهذا لأنه مستثنى من كتاب نوادر الحکمة ، لأنہ مستثنى إلى توهم أن الرجل قد وضع اصلی زید النرسی والزراد وهذا خطأ لأن اصلها مارواه عنہا ابن ابی عمر وقد عثروا على طریق معتبر اليہا من دون أن ینتهی إلى الرجل على ما نبه عليه السيد الطباطبائی والسيد الصدر كما لا يخفی على من راجع ترجمة زید الزراد . بل لما ذکرہ ابن الولید من ان الرجل كان يضع الحديث . فإنه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوصاً اصلی الزیدین . لاطلاقه اذا لا يمكن الاعتماد على روایات الرجل بوجه .

(*) المرویة في ب ٤١ من ابواب الشهادات من الوسائل .

« ثانيةهما » : أن يكون العفاف والستر من الصفات النفسانية . فإنه إذا صرمنا إحدى المقدمتين المذكورتين إلى الأخرى انتجت أن العدالة ملكة ومن الصفات النفسانية كما أدعوه . وكلتا المقدمتين ممنوعتان :

أما المقدمة الأولى : فلان الجملة المذكورة معرفاً صولي لغوي يعني ما ينكشف به الشيء . ولنست معرفاً منطقياً بمعنى الحدأ أو الرسم وكون المعرف عن المعرف وذلك « أما أولاً » : فلان ظاهر قوله - ع - أن تعرفوه بعد قول السائل : بم تعرف عدالة الرجل ؟ أنه إنما سأله عما يعرف ويستكشف به العدالة لا أنه - ع - سأله عن حقيقتها وما هيتها ، فان المعرف المنطقي اصطلاح حديث بين المنطقين ، ومن البعيد أن يكون مراد السائل بقوله : بم تعرف . هو السؤال عن حقيقة العدالة وأن معرفها على اصطلاح المنطقين أي شيء ؟ فان وزانه وزان قولنا : بم يعرف الشيء الكذائي أو الشخص المعين ، فان المراد بهما في المخاورات الظرفية الدارجة هو السؤال عمما ينكشف به الشيء وما يدل عليه ، لا السؤال عن حده ورسمه إذا حل الجملة المذكورة على المعرف المنطقي بعيد .

و « أما ثانياً » : فلانه لم يذكر في الجواب أن العدالة هي الستر والعفاف ، وإنما قال - ع - أن تعرف بالستر والعفاف فقد جعل المعرف اشتهر الرجل وعروفيته بها لا نفس الستر والعفاف ومن البديهي أن الاشتهر والمعروفة بها ليسا بحقيقة العدالة وإنما حقيقتها لو كانت الجملة معرفاً منطقياً هو الستر والعفاف لا المعرفة بها كمالاً يتحقق وعلى الجملة ان ما ادعيناها من أن المعرف ظاهر في المعرف الاصولي ليس لأن السؤال راجع إلى المعرف بظاهره فحسب ليتوهم أن ذلك غير مانع من أن يحيب - ع - أولاً ببيان حقيقة العدالة - تفضلاً - لمكان جهل السائل بحقيقةها وثانياً ببيان الطريق إلى معرفتها بقوله : والدلالة على ذلك . . . بل هو مستند إليه وإلى ظهور نفس الجواب في ذلك بالتقريب المتقدم فلا حظ فإن

المعروفية والاشتهر بالستر والعفاف ليسا بحقيقة العدالة كما مر ،
كما أن ما ادعوه من أنه من الصفات النسائية إنما هو نفس العفاف والستر
وأما المعروفة بها فلم يتوجه أحد كونها من الصفات النسائية أبداً .

وعلى الجملة أن الجملة المذكورة معرف اصولي لغوي وليس معه فاما نطقياً
بوجه ، كما أنه المراد بقوله - ع - والدلالة على ذلك ... يعني أنه من المعرف
اللغوي - لا المنطقى - فان المراد بالدلالة هو ما ينكشف به اجتناب الكبائر ، ولا
يمتحمل أن يراد بها المعرف المنطقى بان يكون اجتناب الكبائر عين كونه ساراً لجميع
عيوبه لوضوح المغارة والاثنيّة بين الدال والمدوّل .

وأما المقدمة الثانية : فلما بیننا في الوجه السابق من أن العفاف هو الامتناع عما
لا يحل وهو من الافعال الخارجية لا النسائية فضلاً عن أن تكون من الصفات
النسائية ، فان العفيف من لم يرتكب الحرام في الخارج . نعم ذكر علماء الأخلاق
أن العفة من صفات النفس إلا أنه اصطلاح مستحدث بينهم ، ولا يمكننا حل
العفاف الوارد في كلمات الأئمة - ع - عليه .

نعم العفاف اعني ترك ما لا يحل فعل من الافعال الاختيارية ، ومن الظاهر
أن الفعل الاختياري له مباد من الامور النسائية حتى مثل الاكل والشرب وغيرهما
من الافعال المتعارفة ، إلا أن ذلك غير مسوغ للقول بان تلك الافعال التي منها
الاكل ونحوه من الصفات النسائية كما هو ظاهر .

وأما الستر فهو ايضاً كما مرّ يعني التغطية وهي كنایة عن عدم ارتكاب
الحرمات فكان بينه وبينها حاجزاً وخطاء فمعنى كونه ساراً أنه مغطى ومجتنب عن
الحرمات ، ولعله بهذا الاعتبار يدعى الله سبحانه بالستار لدفع البليه والهلكه . فان
معناه : يامن يكون حاجزاً بيننا وبين البليه ادفع عنا البلاء بسترك وحجزك . وكيف
كان فيه ايضاً من الافعال الخارجية .

وأمّا كف البطن واليد والفرج وغيرها من الافعال المذكورة في الرواية فكذلك من الافعال الخارجيه دون الافعال النفسيه فضلا عن صفاتها امر ظاهر لاخفاء فيه . ثم ان بما يبينه في المقام اندفع ما ذكره شيخنا الانصارى « قده » من أن قوله - ع - أن يعرفه بالستر والعفاف معرف منطق للعدالة ، وبيان لما هيها وحقيقةها وذكر في وجهه : أن الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة الفсанية معرفاً للعدالة ، فلا يجوز أن يكون أحسن منها بل لا بد من مساواته . وقد يكون أعم إذا كان من المعرفات الجعلية كما جعل - ع - في هذه الصحيحه الدليل على هذه الامور كون الشخص ساراً لعيوبه .

ودعوى : أن ظاهر السؤال وقوعه من الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلا ، والصفات المذكورة ليست أمارة . بل هي على هذا القول عينها فيدور الامر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطق لمفهومها بعد العلم اجمالا وهو خلاف ظاهر السؤال . وبين خلاف ظاهر آخر وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فنكون ملوكاتها معرفة وطريقاً للعدالة وحينئذ فلا يصلح أن يراد بها إلا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملائكة العفاف والكف وهو القول الثاني : مدفوعة : وبعد ارادة مجرد الملائكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطق الشارح لمفهوم العدالة فإنه غير بعيد خصوصاً بلاحظة أن طريقة ملائكة ترك المعاصي لتركها ليست امراً مجهولاً عند العقلاء محتاجاً إلى السؤال ، وخصوصاً بلاحظة قوله فيما بعد : والدليل على ذلك كله أن يكون ساراً لعيوبه ، فإنه على ما ذكر يكون أمارة على أمارة ، فيكون ذكر الامارة الأولى اعني الملائكة خالية عن الفائد مستغنى عنها بذكر امارتها ، إذ لا حاجة غالباً إلى ذكر اماره تذكر لها اماره أخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فإن المناسب بل اللازم أن يذكر لها طريقاً أظهر وأوضح للناظر في احوال الناس . انتهى ما أردنا نقله .

والوجه في الاندفاع يتلخص في أمور :

«الأول» : ما قدمناه من أن ظاهر الرواية أن المعرف معرف أصولي لغوي وليس معرفاً منطقياً بوجه .

«الثاني» : أن الستر والغلاف وغيرهما مما ورد في الرواية ليس من الأفعال النفسية فضلاً عن أن يكون من صفاتها .

«الثالث» : أن ما أفاده لو تم فانها يتم فيما إذا جعل المعرف نفس الستر والغلاف أو غيرهما مما ورد في الرواية . وقد عرفت أن المعرف هو الاشتهر والمعروفة بتلك الاوصاف لأنفسها ، والاشتهر والمعروفة لم يتوهم أحد كونها من الصفات النفسانية وبهذا يظهر أن المعرف في الرواية لامناص من أن يكون معرفاً أصولياً ولا مجال لتواهم كونه معرفاً منطقياً ، لأن العدالة ليست هي المعروفة والاشتهر بتلك الصفات .

كما أنها ليسا من التعريف باللازم المساوي وإن ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين «قدره» مدعياً أن الاستقامة العملية في جادة الشرع تلزم الكف والاجتناب عن المعاصي ، وأن الستر في التعريف باللازم أن اللازم أقرب إلى الفهم عن ملزومه غالباً ، فالكف والاجتناب معرفان منطقيان للعدالة .

والوجه فيما ذكرناه أن الاشتهر والمعروفة بالستر والغلاف ليسا من لوازם الاستقامة العملية بوجه وإنما هما معرفان وكاشفان تعبديان عن العدالة فبحسب إذا الصحيح أن الرواية ليست لها أية دلالة على اعتبار الملكة في العدالة بل لا نظر لها إلى بيان حقيقة العدالة بنفسها او بلازمهما وإنما أو كلتـهـ إلى الراوي نفسه ، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربية أعني الاستقامة وعدم الانحراف كما مر ، ولعله لذلك لم يسأله الراوي أيضاً عن حقيقة العدالة فهي ساكتة عن بيانها بنفسها أو بلازمهما وإنما سبقت لبيان كاشفها ومعرفتها ، لأنه مورد السؤال

عن الامام - ع - وقد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهر والمعروفة والستر وغيرهما ما ورد في الحديث اذاً هي كواشف تبعديه عن العدالة ، وأمّا أن العدالة اي شيء فالرواية ساكتة عن بيانها ، إذ لا يكاد أن يستفاد منها غير أنها كواشف عن العدالة وأن الارتباط بينها وبين العدالة من ارتباط المعرف والمعرف والكاشف والمنكشف .

وحيث أن معرفة كون المكلف معروفاً بالعفاف يتوقف على الصحبة وطول المعاشرة فقد جعل - ع - الاجتناب عن الكبائر التي اوعده الله عليها النار طريقاً وكاشفاً عن المعرفة بترك المحرمات والاتيان بالواجبات وذلك بداعي التسهييل للمكلفين .

ثم إن كونه مجتنباً عن الكبائر لاماً يمكن امراً ظاهراً في نفسه وكان محتاجاً إلى طول المعاشرة ، لأن المكلف قد مجتنب عن المفطرات - مثلاً - وبذلك يحسبه الناس صائماً وغير مرتكب لالمحرم ، إلا أنه يمكن أن لا ينوى الصوم أصلاً أو يأتي به رياضاً ليكون تاركاً للواجب واتياً بالحرم من دون أن يلتفت الناس إليه احتاج ذلك أيضاً إلى طريق كاشف عنه بالسهولة ولو بالبعد .

وقد جعل - ع - الكاشف عن ذلك كون الرجل ساراً جمِيع عيوبه وهذا هو المuber عنه بحسن الظاهر في كلماتهم بأن لا يكذب عندهم ، ولا يغتاب ، ولا يعامل معاملة ربوية ، ويتحفظ على جميع عيوبه ، ولا يرتكب المحرمات في مجتمع المسلمين ومنظرهم .

وأمّا الواجبات فلم تعتبر الرواية الاتيان بها لدى الناس طريقاً معروفاً إلى ذلك إلا الصلاة ، حيث دلت على أن الاتيان بالفرائض في الجامع علناً وبمرئي ومنظر من المسلمين أمر لا بد منه ، وأنه كاشف تبعدي عن أن فاعلها مجتنب عن المحرمات بحيث لو لم يتعاهد الفرائض في الجامع لم يحسم بعدلاته ، لاحتمال أنه لم يصل أصلاً ،

ومقتضى الرواية أن حمل فعل المسلم على الصحة لا يأتي في مثالها لأنها عمود الدين ، ولا خير فيمن لا صلاة له أو لغير ذلك من الوجوه ولعظمتها وأهميتها اعتبر في العدالة أن يكون الرجل متعاهداً بالحضور في جماعة المسلمين .

نعم لا بأس في غير الفرائض من الصلوات المسنونات بالآتيان بها خفاء بل هو الارجح فيها كما لا يتحقق . وعلى الجملة دلتنا الرواية على أن الرجل متى متعاهد الآتيان بالفرائض في المجامع العامة ، وكان ساراً بجميع عيوبه المعتبر عنه بحسن الظاهر في كلماتهم حكم بعدلته . ولا دلالة فيها على اعتبار الملكة فيها بوجه اذا العدالة كما قدمناه بمعنى الاستقامة العملية في جادة الشرع .

نعم لا بد أن تكون الاستقامة مستمرة وكالطبيعة الشأنوية للإنسان حتى يصدق أنه مستقيم ، فان الاستقامة في بعض الاوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة كما اشرنا اليه آنفاً واحتملنا أن يكون هذا هو المراد بالملكه في كلام من اعتبرها في العدالة فان بذلك ترتفع الخاصة من بين وتفعل المصالحة بين الطرفين . والذى يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها على شيء .

بـنـيـ فـيـ الـقـامـ اـصـراـهـ

«أحددهما» : لا كلام ولا شبهة في أن الكبائر - وهي التي أ وعد الله عليهمـ النار في كتابه - كما في الرواية المتقدمة هادمة للعدالة ومانعة عن تتحققـها . وأما الصغارـ فهل هي كالكبائر أولاً؟ فيهـ كلامـ بينـ الاعـلامـ .

الـعـدـالـهـ وـالـصـغـارـ

المعروف أن الصغارـ غير قادرـةـ فيـ العـدـالـهـ إـلاـ باـالـصـرـارـ عـلـىـ اـرـتكـابـهاـ ،ـ فـانـ الـاصـرارـ عـلـىـ الصـغـيرـةـ بـنـفـسـهـ مـنـ الـكـبـائـرـ وـلـاـ صـغـيرـةـ مـعـ الـاصـرارـ .ـ وـمـقـتـضـىـ اـطـلاقـ كـلـامـ المـائـنـ فـيـ الـقـامـ أـنـ الـعـدـالـهـ يـعـتـبرـ فـيـهاـ التـجـنبـ عـنـ كـلـ مـنـ الصـغـارـ وـالـكـبـائـرـ وـأـنـ اـرـتكـابـ ايـ مـنـهـاـ قـادـحـ فـيـ تـحـقـقـهـاـ .ـ وـذـكـرـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ الثـانـيـةـ عـشـرـةـ مـنـ شـرـائـطـ اـمـامـ

الجماعة أن المعتبر في العدالة عدم الضرر على الصغار - لعدم ارتکابها اصلا - وها كلامان متنافيان وما أفاده في المقام هو الصحيح ولا فرق بين المعاصي الكبيرة والصغرى وأن ارتکاب ايها معصية ينافي العدالة والاستقامة في جادة الشرع .

ويدلنا على ذلك ملاحظة نفس العدالة بمفهومها ، حيث ان ارتکاب المعصية على اطلاقها اخراج عن الجادة وتعدّ وطغيان وخروج عن ذي العبودية ، ومانع عن كون مرتكبها خيراً أو مأموناً أو عفيفاً أو غير ذلك من العناوين المتقدمة بلا فرق في ذلك بين الصغار والكبار ، وكذلك الحال بالإضافة إلى ستر العيوب - لو ثبتت الرواية المتقدمة - . فان ارتکاب الصغار ينافي ستر العيوب ولا يتصرف مرتكبها بأنه سار لعيوبه فان المعصية من العيوب وكيف لا يكون معصية الله سبحانه عيباً ؟ وهي خروج عن وظيفة العبودية .

فاذًا فرضنا - مثلا - أن أحدهما يتطلع دار جاره وينظر إلى من يحرم عليه النظر إليه سلب ذلك عنه العفة والأمنية والخبر والصلاح فلا يقال انه عفيف او مأمون او خير ، مع انه من الصغار التي لم يتوعد عليها بالشار في الكتاب اذا نفس العدالة بمفهومها يقتضي عدم الفرق بين الكبار والصغار .

ومن هنا ذهب جمع الى أن المعاصي كلها كبيرة في نفسها فان معصية الكبير كبيرة على كل حال وإنما تقسم المعاصي الى الصغار والكبار من جهة مقاييسها بما هو اعظم منها ، وذلك لوضوح أن معصية الزنا اكبر واعظم من معصية الغيبة ، كما أن معصية قتل النفس المحترمة اعظم من معصية الزنا وهكذا وعلى الجملة المعاصي منافية للعدالة باطلاقها هذا .

واستدل لما ذهب إليه المشهور من أن الصغار غير قادرحة في العدالة بوجوه:
 «الأول» : وهو العمدة رواية عبد الله ابن أبي يعفور المتقدمة (*١) لما ورد

فيها من قوله : وترى باجتناب الكبائر التي اوعده الله عليها النصار ، بتقرير أن الاجتناب عن الصغار أيضًا لو كان معتبراً في العدالة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه .

ويرد على ذلك : أن الاستدلال بها إنما يتم فيما لو حملنا فيها المعرف على المعرف المنطقي وقلنا إن حقيقة العدالة وما هيها هو اجتناب الكبائر ، فان الاجتناب عن الصغار أيضًا لو كان مقوماً للعدالة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه ، إلا أنها ذكرنا أن المعرف اصولي لغوي فالاجتناب عن الكبائر والمعروفة بالفقه والستر وغير ذلك مما ورد في الرواية دوال وكواشف عن العدالة ، وعليه فلا مانع من أن يكون الاجتناب عن الكبائر معرفاً وكائفاً عن العدالة ويكون الاجتناب عن الصغار أيضًا معتبراً في العدالة .

وذلك لأن المعرف إنما يعتبر عند الشك والتردد ، وإلا فع العلم - مثلاً - بأن الرجل يشرب الخمر - خفاء - او أنه كافر بالله - حقيقة - وإنما غش المسلمين باظهاره الاسلام عندهم لا معنى لجعل حسن الظاهر والمعروفة بما ورد في الرواية معرفاً وكائفاً عن العدالة ، فعلى ذلك إذا علمنا أنه يرتكب الصغار جزءاً بفسقه وأنحرافه عن جادة الشرع ولم يترتب أثر على المعرف بوجهه . وإذا لم نعلم بارتكابه لها ، وشككنا في عدالته وفسقه كانت المعروفة بالستر والعنف واجتنابه الكبائر معرفان وكافسان عن عدالته هذا .

على أن الرواية قد ورد في ذيلها : والدلالة على ذلك كلها أن يكون ساراً لجميع عيوبه . ومعنى ذلك أن الستر لجميع العيوب معتبر في استكشاف العدالة . ومن البديهي أن النظر إلى الأجنبية ولا سيما في مجتمع الناس من العيوب ، وكيف لا فإنه معصية لله وإن لم يتوعد عليه بالنار في الكتاب ، فإذا لم يكن ساراً لعيوبه لم تشمله الرواية في نفسها ، وعلى الحمامة الرواية بنفسها تدلنا على الاجتناب عن الصغار

معتبر في العدالة : لعدم صدق الساتر للعيوب مع ارتکاب الصغائر ومع عدمه لا طريق لنا الى استكشاف اجتنابه عن الكبائر ، لانه مع الاتيان بالصغيرة يحتمل أن يأتي بالكبيرة ايضاً إذا استكشاف أن الرجل مجتنب عن الكبائر منحصر بما اذا ستر جميع عيوبه ، فالرواية بنفسها يقتضى اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيرة والكبيرة (١*) « الثاني » : أن الصغائر مورد لعفو الله سبحانه و قد وعد العفو عنها على تقدير التجنب عن الكبائر وقال عزم قائل : إن تجتنبوا كبائر ما تهون عنه نكرم عنكم سيمثلكم ... (٢*) ومع الوعيد بالعفو عن الصغيرة على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتجوبة مانعاً عن العقاب ، فلا يمكن أن يكون ارتکابها موجباً للفسق ومنافيأً للعدالة .

وذلك لأن التوبة - وهي رافعة للمعصية وعقابها فان التائب من ذنب كمن لاذب له - لا تجتمع مع الفسق اي لا يضر معها المعصية بالعدالة ، فما ظنك بالاجتناب عن الكبائر الذي دافع للمعصية والعقاب ، لانه يوجب العفو من الابتداء فهو لا يجتمع مع الفسق ، ولا تضر معه المعصية بالعدالة بطريق اولى ، فان ارتفاع الفسق بالدفع اولى من ارتفاعه بالرفع ، والعدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة ، ولكنها لا تزول بالصغرى من الابتداء . وفيه :

« أولاً » : منع التلازم بين العفو عن المعصية وعدم الفسق ، فان الفسق كما اتضح في تفسير العدالة هو انحراف عن وظيفة العبودية والانحراف عن الحادة ، والعفو عنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسقاً وانحرافاً ، فان الله سبحانه وآله وآله وآله اعظم المعاصي تقضلاً أو لشفاعة نبي او وصي او مؤمن او لصدقه تصدق بها او احسان صنعته او لغير ذلك من اسباب العفو والغفران ، إلا أن العفو عن أي

(١*) وقد قدمنا انها ضعيفة السند وغير صالحة للاستدلال بها على شيء .

(٢*) النساء ٤ : ٣١ .

معصية لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها .
ويتضح ما ذكرناه بمحاجة الموالى العرفية وعيدهم ، أفلأ يعدون مخالفة
العبد وعصيائه لسيده عصياناً وتمرداً إذا كان السيد من لا يعاقب عبده بوجه ؟ !
فإن العفو شيء والفسق والآخراف بارتكاب الصغيرة شيء آخر فلا لازم بين العفو
وعدم الفسق أبداً .

و « ثانياً » : هب أن العفو مانع عن الفسق ، إلا أنه لا سبيل لنا إلى احراز
ذلك فيمن يرتكب الصغائر ، فإن العفو عنها قد علق في الكتاب العزيز على اجتناب
الكبير ، ومن أين لنا احراز أن مرتكب الصغيرة لا يرتكب الكبير طيلة حياته .
وذلك فان المراد بقوله عز من قائل : ان تجتنبوا كبار الآثم ... ليس هو الاجتناب
عنها آناماً ، لأنه أمر حاصل لكل شخص حتى لأفسق الفسقة بل المراد به الاجتناب
عنها أبداً . نعم لا يضر ارتكابها لذا ندم وتاب ، وهذا مما لا سبيل لنا إلى احرازه ،
ومن المحتمل أن يرتكب فاعل الصغيرة الكبيرة ايضاً بعد ذلك ، ومعه لا عفو عن
الصغريرة إذا تكون الصغائر كالكبائر مانعة عن العدالة .

لا يقال : إن استصحاب عدم ارتكابه الكبير طيلة حياته هو المحقق لشرط
العفو عن الصغائر وهو المثبت لعدالته .

فإنه يقال : إن استصحاب عدم الارتكاب إنما يفيد في احراز عدم ارتكابه
المحرمات . وأما الواجبات إذا شرکكتنا - مثلاً - أنه يخمس أو لا يخمس أو يصل
او يحج او غير ذلك من الواجبات فاستصحاب العدم ينبع العكس لاقتضائه
عدم الاتيان بالواجبات ، إذا لا سبيل لنا إلى احراز أن الرجل لا يرتكب الكبير ،
ومع عدم احرازه لا يمكن التمسك بالعموم ، لأنه من الشبهات المصداقية حينئذ .

« الثالث » : ما ذكره الحق المداني (قوله) حيث أنه بعد ما ذهب إلى أن
العدالة هي الاستقامة في جادة الشرع ، وأن ارتكاب المعصية خروج عن جادته ،

ولم يفرق في ذلك بين الكبار والصغار فصل في الصغار بين ما كان صدورها عن عمد والتفات تفصيلي إلى حرمتها ، فانها حينئذ كالكبار قادحة في العدالة ، وبين ما اذا صدرت لا عن التفات الى حرمتها كما إذا صدرت غفلة او لعنة من الاعذار العرفية ، وذكر أنها غير قادحة في العدالة وقتئذ وحاصل ما ذكره في تقريريه - موضحاً - أن ارتكاب الصغار قد يكون مع العمد والالتفاتات إلى حرمتها وكونها معصية من دون أن يكون هناك اي عذر من الاعذار العرفية من خجل او حياء ونحوهما ، ولا شبهة أنه حينئذ يوجب الفسق والانحراف عن جادة الشرع فهو مناف للاستقلامة فيها .

وقد يكون ارتكابها مستندآ إلى عدم الالتفاتات إلى حرمتها حال الارتكاب ، لأن الذنب التي ليست في انتظار الشرع كبيرة قد يتسامون في أمرها فكثيراً ما لا يلتقطون إلى حرمتها ، او يلتقطون إليها ، إلا أنهم يكتفون في ارتكابها باعذار عرفية مسامحة كترك الأمر بالمعروف ، والخروج عن مجلس الغيبة ونحوها حياءً ، او لاستدعاء صديق ونحوها مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم ، والظاهر عدم كون مثل ذلك منافياً لانصافه بالفعل - عرقاً - بكونه من أهل الستر والغلاف والخمار والصلاح وغير ذلك من العناوين المعلق عليها قبول شهادته في أخبار الباب .

وأمد الكبار مثل الزنا ، واللواء ، وشرب الخمر ، وقتل النفس ، وناظرها ملرونها كبيرة ، فانها غير قابلة عندهم للمسامحة ، ولا يقبلون فيها الاعتذار بالاعذار العرفية من خجل واستدعاء صديق ونحوهما ، فالذى يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص مجتنباً عن كل ما هو كبيرة شرعاً أو في انتظار أهل العرف ، وكذا الصغار التي يتوافق بها مع الالتفاتات إلى حرمتها من غير استناده إلى شيء من الاعذار العرفية - دون الصغار التي لا يلتقطت إلى حرمتها او يستند ارتكابها إلى معاذر عرقية ، فان تلك المعصية كلاماً معصية بالنظر العرقي ونظاماتهم .

حيث أن مفهوم العدالة والفسق كسائر المفاهيم التي يغتفر فيها المساحات العرفية ، كما في اطلاق الصاع من الحنطة على الحنطة المدفوعة فطرة المشتملة على شيء يسير من ترب أو تبن ونحوه مما يتسامح فيه ، واطلاق الماء على ما ليس بماء خالص حقيقة لاختلاطه بشيء من الملح أو التراب أو غيرهما ، والذهب على ما ممزوج بغيره من الصفر ونحوه مما يخرجه عن الخلوص إلى غير ذلك مما يراه العرف مصداقاً لشيء - توسيعة في المفهوم - مع أنه ليس بمصدق له عقلاً وحقيقة .

وعلى الجملة أن حكمهم متبع في تشخيص موضوعات الأحكام ، وإن كان مبنياً على هذا النحو من المساحات الغير الموجبة لكون الاطلاق مجازياً في عرفهم .
 أللّهم إلّا أن يدل دليلاً شرعياً على خطأهم في مساحتهم ، كما في الكبائر التي يستصغرها العرف ويتسامحون في أمرها أي يرونها صغيرة كالكذبة في مقام المزاح أو الغيبة أو غيرهما مما يعدونه صغيرة لدى العرف وهو من الكبائر واقعاً ، فان ارتكاب مثلها موجب للفسق والانحراف ، وتلك الموارد من باب تحنيطه الشرع للعرف ، وهذا بخلاف الصغار ، لما عرفت من انه من باب التوسيعة في المفهوم ، والانتظار المساحية العرفية متبعة فيها كما مر .

ولا يخفى أن ما أفاده « قده » لا يرجع إلى محصل وذلك لأن العدالة بمفهومها أمر يعرفه كل عارف باللسان ، وإنما كما بيناه عبارة عن الاستقامة العملية في جادة الشرع ، والانتظار العرفية ومساحتهم إنما تتبع في مفاهيم الألفاظ ، فان التوسيعة والتضييق في استفادة المفاهيم من الفاظها راجعون إلى العرف ، ومن هنا زرت آثار الماء على المياه الممزوجة بالزاج والجص وغيرهما مما لا يخلو منه الماء عادة ، وكذا آثار الذهب على ما هو ذهب وغيره ، وذلك لأن مفهوم الماء والذهب عند اطلاقها أعم من الحالص والخليل بغيرهما بمقدار يسير .
 وأما تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها ومواردها فلم يتم في أي دليل

على اعتبار النظر العربي وفهمه . وقد ذكرنا أن مفهوم العدالة أمر يعرفه أهل اللسان ، ومع وضوح المفهوم المستفاد من النقط لا يعبأ بالتساحات العربية في تطبيقه على مصاديقه ومن هنا لا يتعذر بتساهماتهم في المفاهيم المحددة كثانية فراسخ في السفر الموضوع لوجوب القصر في الصلة ، وسبعة وعشرين شبراً في الكر ونحوهما ، حيث يعتبر في القصر أن لا يكون المسافة أقل من ثمانية فراسخ ولو بمقدار يسير لا يضر في اطلاق الثانية لدى العرف ، وكذا يعتبر في الكر أن لا يكون أقل من سبعة وعشرين شبراً ولو باصبع وهكذا .

وحيث أن مفهوم العدالة امر غير خفي فلا مناص من أن ينطبق ذلك على مصاديقه انطباقاً حقيقةً عقلياً ، ولا يكفي فيه التطبيق الماسح العربي بوجه .

وعلى هذا نقول اذا كان ارتكاب الصغيرة لاعن عذر وغفلة فلا شبهة في انه يوجب الفسق والانحراف ، وينع عن صدق الخبر والعيف ، والكاف بطنها وغيرها من العناوين الواردة في الاخبار .

واما إذا كان عن غفلة فلا كلام في أن ارتكابها غير مضر للعدالة ، لأنه من الخطأ المرفوع في الشريعة المقدسة من دون فرق في ذلك بين الكبائر والصغرى :

واما إذا كان عن عذر عربى فان بلغ ذلك مرتبة يراه الشارع أيضاً عذراً في ارتكاب كما إذا بلغ مرتبة العسر والحرج ، نظير ما لو قدم له الظالم ماء متوجساً وحدده بضرره أو هتكه أو اخراجه عن البلد على تقدير مخالفته جاز له ارتكابه ، ولم يكن ذلك موجباً للفسق والانحراف أيضاً بلا فرق في ذلك بين الكبيرة والصغرى .

واما لوم يبلغ العذر العربي مرتبة يراه الشارع معذراً فلامناص من الحكم بحرمة ارتكابه وعصيائه واستلزم امه الفسق والانحراف ، وعد العرف ذلك معذراً وتساهمهم في حد ارتكابه مغصبة لا يترتب عليهما أثر شرعى ابداً .

اذا الصحيح أن ارتكاب المعصية كبيرة كانت أم صغيرة تستتبع الفسق

والانحراف ، وينافي العدالة سواء استند إلى عنز عرف في ألم يستند . هذا كله في عدم الفرق بين المعاصي في اشتراطها الانحراف الذي هو ضد العدالة . وأما تقسيمها إلى الكبيرة والصغيرة وبين الفارق بينهما ف يأتي الكلام فيه عند تعرض المائن له في التكلم على صلاة الجماعة واعتبار العدالة في الامام ان شاء الله .
 «الأمر الثاني» في اشتراط المرّوة في العدالة وعدمه .

العدالة والمرّوة

المعروف - على مانسب إليهم - أن ارتكاب خلاف المرّوة مما يقدح في العدالة فيعتبر فيها أن لا يرتكب المكلف شيئاً ينافي مرّته بأن لا يرتكب ما يخالف العادة المتعارفة و ما يبعد عيباً لدى الناس ، وإن لم يكن مجرماً شرعاً في نفسه كما إذا خرج أحد الأعلام حافياً إلى الأسواق أو جلس في الطرقات أو ارتكب غير ذلك مما ينافي عادة الناس . ويختلف هذا باختلاف الأماكن والبلدان ، فقد يكون المروج إلى السوق مثلاً من دون عمامة عيباً في بلد ، ولا يكون عيباً في بلد آخر ، فعما يرتكاب ما يبعد عيباً في ذلك الحال لا بد من الحكم بزوال العدالة . نعم لا يتصرف الرجل بذلك بالفسق لأنَّه لم يرتكب شيئاً من المحرمات ، ولم ينحرف عن جادة الشرع ، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على الفدالة .

والصحيح أن ارتكاب خلاف المرّوة غير مضر بالعدالة ، لأنَّ ما استدل به على اعتبارها في العدالة أمر ان كلامها ضعيف ، ولا سيما ان القائلين باعتبارها من ذهبوا إلى أن الصغار غير قادحة في العدالة ، ولعمري أنه من العجائب حيث أن ذهاب العدالة بارتكاب أمر مباح قد رخص الشارع في الآتيان به ، وعدم ذهابها بارتكاب مامنع عن ارتكابه عجيب ، وكيف كان فقد استدل على اعتبار المرّوة بأمرین :

«أحدهما» : ماورد في رواية ابن أبي يعفور المتقدمة (١*) من قوله - ع - والدليل على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه . . . وذلك بتقرير أن العيوب فيها مطلقة فتعم العيوب العرفية والشرعية ، فإذا ارتكب المكلف ما هو عيب لدى العرف فلا يصدق أنه ساتر لجميع عيوبه ، فلا يمكن الحكم بعدالته .

ويدفعه : أنها وإن كانت مطلقة في نفسها إلا أن مقتضي مناسبة الحكم والموضوع ، وكون الإمام - ع - هو المتأثر للكلام قرينة متصلة ظاهرة في صرفها إلى العيوب والنقائص الشرعية ، لأن كونه صادراً من الإمام - ع - يقتضي أن يراد بها ما هو العيب لدى الشارع لاماً هو كذلك لدى الغير ، إذاً لا يمكن ارتكاب ما هو خلاف المروءة منافيًّا للعدالة بوجه .

و «ثانيهما» : أن من لم يخجل من الناس ولم يستحي عن غير الله سبحانه وأن لم يبال بالنقائص الشرعية لم يخجل ولم يستحي من الله وذلك لأن عدم مبالاته بذلك الأمور يكشف عن أنه من لا حياء له .

وفيه : أن عدم مبالات الإنسان بالأمور الدرجة لدى الناس وعدم استحياءه وخجله عن غير الله سبحانه لا كلاشفيته له عن عدم استحياءه من الله . وذلك لأنه قد يكون ذلك مستنداً إلى كونه متفانياً في الله وفي الأمور الأخروية ومتهم حضراً فيما يرجع إلى النشأة الباقية ولا جله لا يعني بغير الله جلت عظمته ، ولا يهمه الأمور الدنيوية ، ولا يبالي بما هو ممدوح أو مذموم لدى الناس ، ومعه كيف يكون عدم مبالاته بالأمور المتعارفة والدنيوية كافشاً عن عدم خجله واستحياءه من الله سبحانه إذاً لا تلازم بين الامرين ، والانصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقه ، وعلى الجملة أن ارتكاب ما ينافي المروءة غير قادر للعدالة .

نعم ارتكاب ما ينافي المروءة قد يكون أمراً غير مناسب للمرتكب

وتعـرف بحسـن الظـاهر الكـاشف عنـها عـلـمـاً أو ظـناً (١) .

بل هـتكـا في حـقـه ، كـما إـذـا خـرـجـ أحـدـ المـارـاجـعـ العـظـامـ إـلـىـ الـاسـوـاقـ بلاـ عـبـاءـ أوـ جـلـسـ فيـ الطـرـقـاتـ ، أوـ دـخـلـ المـقاـهيـ وـبـالـخـصـ اـقـتـرـنـهـ بـعـضـ الـأـمـورـ غـيرـ المـنـاسـبـ ، فـانـهـ لـاـ شـبـهـةـ فيـ إـنـهـ هـتكـ فيـ حـقـهـ وـمـوـجـبـ لـسـقوـطـهـ عـنـ الـانتـظـارـ ، وـمـثـلـهـ يـنـافـيـ العـدـالـةـ لـاـعـدـالـةـ إـلـاـ أـنـهـ لـاـ لـازـمـ خـلـافـ الـمـرـوـةـ وـالـتـعـارـفـ . بلـ مـنـ جـهـةـ أـنـهـ مـحـرـمـ شـرـعاًـ ، إـذـ كـماـ يـحـرـمـ عـلـىـ الـمـكـلـفـ إـنـ يـهـتـكـ غـيرـهـ كـذـلـكـ يـحـرـمـ عـلـيـهـ إـنـ يـهـتـكـ نـفـسـهـ ، لـاـنـهـ أـيـضاًـ مـؤـمنـ مـحـترـمـ .

وـأـمـاـ إـذـاـ كـانـتـ الـعـيـوبـ الـعـرـفـيـةـ غـيرـ مـسـتـازـمـةـ لـلـهـتـكـ فـلـاـ دـلـيلـ عـلـىـ أـنـ عـدـمـ اـرـتكـابـهـ مـعـتـبرـ فـيـ الـعـدـالـةـ .

كـاـشـفـهـ مـسـنـ الـظـاهـرـ

(١) الـكـلامـ فـيـ ذـلـكـ يـقـعـ فـيـ مـوـضـعـينـ :

«أـحـدـهـاـ» : أـنـ حـسـنـ الـظـاهـرـ هـلـ يـكـشـفـ عـنـ الـعـدـالـةـ فـيـ الجـملـةـ أـوـلـاـ؟ـ وـ«ثـانـيهـاـ» : أـنـ كـاـشـفـيـةـ حـسـنـ الـظـاهـرـ مـقـيـدـةـ بـمـاـ إـذـاـ اوـجـبـتـ الـعـلـمـ أوـ الـظـنـ بـالـمـلـكـةـ وـلـوـ بـعـنـ الـخـوفـ الـنـفـسـانـيـ مـنـ اللهـ كـمـاـ فـيـ كـلـامـ جـمـلةـ مـنـ الـاعـلـامـ وـمـنـهـمـ بـالـمـلـكـةـ وـلـوـ بـعـنـ الـخـوفـ الـنـفـسـانـيـ مـنـ اللهـ كـمـاـ فـيـ كـلـامـ جـمـلةـ مـنـ الـاعـلـامـ وـمـنـهـمـ الـمـاـنـ «قـدـهـ» حـيـثـ قـالـ : حـسـنـ الـظـاهـرـ يـكـشـفـ عـنـ الـمـلـكـةـ عـلـمـاًـ أوـ ظـنـاًـ .ـ أـوـ أـنـ كـاـشـفـيـةـ غـيرـ مـقـيـدـةـ بـشـيـ،ـ وـأـنـهـ كـاـشـفـ عـنـ الـعـدـالـةـ مـطـلـقاـ اـفـادـتـ الـعـلـمـ أوـ الـظـنـ بـالـمـلـكـةـ أـمـ لـمـ تـفـدـ ،ـ بـلـ وـمـعـ الـظـنـ بـعـدـ الـمـلـكـةـ اـيـضاًـ .ـ

(أـمـاـ الـمـوـضـعـ الـأـولـ) :ـ فـالـصـحـيـحـ كـمـاـ هـوـ الـمـعـرـوفـ بـيـنـهـمـ أـنـ حـسـنـ الـظـاهـرـ كـاـشـفـ عـنـ الـعـدـالـةـ ،ـ وـهـذـاـ مـضـافـاًـ إـلـىـ أـنـهـ التـسـالـمـ عـلـيـهـ بـيـنـ الـاصـحـابـ وـأـنـهـ لـوـلـاهـ لـمـ يـمـكـنـ كـشـفـ الـعـدـالـةـ وـلـوـ بـالـعـاـشـرـ لـاـ حـنـالـ أـنـ يـكـوـنـ الـآـتـيـ بـالـوـاجـبـاتـ غـيرـ قـاصـدـ لـلـقـرـبةـ بـلـ وـغـيرـنـاـوـ لـلـوـاجـبـ فـلـاـ يـمـكـنـ الـحـكـمـ بـاـنـ الـمـكـلـفـ إـنـ بـالـوـاجـبـ إـلـاـ مـنـ جـهـةـ

حسن الظاهر يمكن أن يستدل عليه بجملة من الاخبار :

« منها » : صحیحة عبد الله بن المغيرة قال : قلت لابي الحسن الرضا - ع - :
رجل طلق امرأته ، وأشـهد شاهدين ناصبيين قال : كل من ولد على الفطرة ،
وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته (١) .

و « منها » : موثقة أبي بصير عن أبيعبد الله - ع - قال : لا بأس بشهادة
الضيف اذا كان عفيفاً صائناً (٢) .

و « منها » : صحیحة حریز عن أبيعبد الله - ع - فی اربعة شهدوا على رجل
محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ، ولم يعدل الآخران . فقال : إذا كانوا اربعة من
المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً . . . (٣) الى غير ذلك
من الروایات . فانها دلتنا على أن من حسن ظاهره ولم يكن معروفاً بشهادة الزور
ونحوهما من المحرمات حكم بعدهما ، ورتب عليها آثارها ، وإن لم يتحقق لنا حاله
بازيد من ذلك ، بحیث احتملنا ارتکابه المعاصي واقعاً .

ثم إن هناك جملة اخری من الروایات استدل بها على أن حسن الظاهر کاشف
عن العدالة ، إلا أنها لاماً ل مكان ضعفها سندأً أو كونها ظاهرة في اصالة العدالة لا کاشفية
حسن الظاهر عن العدالة غير صالحة للاستدلال بها في المقام ومن هنا نجعلها مؤيدة
للمدعى والیك بعضها :

« منها » : ما رواه يونس بن عبد الرحمان عن بعض رجاله عن أبي عبد الله - ع -
قال : سأله عن البينة اذا اقيمت على الحق أیکل للقاضی أن يقضى بقول البينة؟ فقال :
خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح والذبائح
والشهادات ، والانساب ، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهرآً مأموناً جازت شهادته ،
(١) و (٢) و (٣) المرويات في ب٤ من ابواب الشهادات من الوسائل .

ولا يسأل عن باطنه (١*) وهي ضعيفة بارسالها .

و « منها » : ما رواه ابراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد - ع

قال : من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجزوا شهادته (٢*) وهي ضعيفة بمحضر بن محمد بن مسرور (٣*) وغيره من المخاهيل .

و « منها » : رواية علامة قال : قال الصادق - ع - وقد قلت له : يابن رسول الله

اخبرني عن تقبيل شهادته ومن لا تقبل ؟ فقال : ياعلامة . كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته . قال : قلت له : تقبيل شهادة مفترض بالذنب ؟

فقال : ياعلامة لو لم تقبل شهادة المفترض للذنب لما قبلت إلا شهادة الانبياء والاصحاء ، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق ، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ،

أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والسترو شهادته مقبولة .. (٤*)

وهي ضعيفة بعلي بن محمد بن قتيبة ، على انها تناسب اصالة العدالة لا

(١*) و (٢*) و (٤*) المرويات في ب ٤١ من ابواب الشهادات من

الوسائل .

(٣*) نعم احتمل الوحيد (قوله) في التعليقة انه جعفر بن محمد بن قولويه

لان قولويه اسمه مسرور ، فان النجاشي ذكر في ترجمة علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور انه روى عنه اخوه جعفر بن محمد بن قولويه .

ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً ، فان علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور لم يسمع منه ، على ما ذكره النجاشي ، وجعفر بن محمد بن قولويه لم يرو عن علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور ، وانما روى كتابه عن أخيه علي كما روى عن أخيه في كامل الزيارات كثيراً ، وليس في كلام النجاشي أن جعفر بن محمد بن قولويه روى عن أخيه علي بن محمد بن جعفر بن موسى بن مسرور وعليه لم يثبت أن قولويه اسمه مسرور ، بل الثابت خلافه .

كاشفية حسن الظاهر عن العدالة كما لا يخفى . إلى غير ذلك من الروايات .

اعتبار المعاشرة وعدهما :

هل تعتبر المعاشرة في كاشفية حسن الظاهر عن العدالة ؟ أو أن مجرد كون الرجل ساراً لعيوبه ، متعاهداً للحضور في جماعة المسلمين ونحو ذلك مما يجمعه حسن الظاهر كاف في استكشاف عدالته ، وإن لم تعاشره بوجه ؟

قد يقال باعتبار المعاشرة في كاشفيته ويستدل عليه بوجهيـن : « أحدهما » : أن ستر العيوب إنما يتحقق في موارد كانت معرضـاً للظهورـ، أيـ في مورد قابل للظهورـ، نظيرـ الاعدامـ والملـكاتـ لوضـوحـ أنهاـ لوـ لمـ تـكـنـ قـابـلـةـ للظهورـ فـهـيـ مـقـسـتـرـةـ فيـ نـفـسـهاـ، لـأـنـ المـكـلـفـ قدـ سـتـرـهاـ، فـعـدـمـ ظـهـورـهاـ الـأـجـلـ فـقـدـانـ المـقـضـىـ لـأـ مـنـ جـهـةـ الـمـانـعـ وـهـوـ السـتـرـ، إـحـراـزـ أـنـ المـكـلـفـ قدـ سـتـرـهاـ فيـ مـوـرـدـ كـانـتـ مـعـرـضـاـ لـلـظـهـورـ لـأـ يـتـحـقـقـ إـلـاـ بـالـمـعـاـشـرـةـ، فـإـنـهـ لـوـ لـاـ هـاـ لـمـ يـعـلـمـ كـوـنـهـاـ فـمـوـرـدـ قـابـلـ لـلـظـهـورـ، إـذـاـ لـاـ بـدـ مـنـ الـمـعـاـشـرـةـ، وـالـمـصـاحـبـةـ بـمـقـدـارـ لـوـ كـانـ فـيـ المـكـلـفـ نـقـصـ دـينـ لـظـهـرـ، فـهـيـ مـعـتـبـرـةـ فـيـ كـاـشـفـيـةـ حـسـنـ الـظـاهـرـ عـنـ الـعـدـالـةـ.

و « ثانيةـهاـ » : موـثـقـةـ سـمـاعـةـ عـنـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ - عـ - قـالـ : مـنـ عـامـلـ النـاسـ فـلـمـ يـظـلـمـهـمـ وـحـدـهـمـ فـلـمـ يـكـذـبـهـمـ وـوـعـدـهـمـ فـلـمـ يـخـلـفـهـمـ كـانـ مـنـ حـرـمـتـ غـيـبـيـتـهـ وـكـلـتـ مـرـوـتـهـ، وـظـهـرـ عـدـالـهـ، وـوـجـبـتـ أـخـوـتـهـ (١*) وـبـهـذاـ المـضـمـونـ روـيـاتـاـ الخـصـالـ، عـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ اـحـمـدـ الطـائـيـ عـنـ أـبـيـ (٢*) وـعـيـونـ الـاخـبـارـ (٣*) تـرـكـناـ

(١*) المـروـيـةـ فـيـ بـ ١٥٢ـ مـنـ اـبـوـابـ كـتـابـ الـعـشـرـةـ مـنـ الـوـسـائـلـ .

(٢*) وـ (٣*) المـروـيـاتـ فـيـ بـ ٤١ـ مـنـ اـبـوـابـ الشـهـادـاتـ مـنـ الـوـسـائـلـ .

نقولها لضعف استداتها ، للدلائلها على أن العدالة تتوقف على عدم ارتكاب الامور المذكورة فيها بعد المعاملة ، والتجديث ، والمواعدة . وهي كما ترى تتوقف على المعاشرة :

ويرد على الوجه الاول : أن ستر العيوب يكفى في صدقه وتحققه أن يسرّها المكلف في حضوره لجماعة المسلمين - مثلا - وعدم ارتكابه ما ينافي ذلك قبل اقامة الجماعة وبعدها وهو عرفي من المسلمين ، لأنّه قد يبتلي قبلها أو بعدها بما هو مورد للظهور فإذا ستر عيوبه ولم يرتكب امراً ينافي عدالته صدق انه حسن الظاهر وأنه سار لجميع عيوبه فلا يحتاج كاشفية الستر إلى أزيد من ذلك بوجه .
وأما الوجه الثاني : فيرد عليه :

«أولاً» : أن الموثقة الجنبية عن المدعى ، حيث أنها لم تدل على أن العادل لا بد له من أن يعامل الناس فلا يظلمهم ، ويحدثهم فلا يكذبهم ، ويوعدهم ، فلا يخالفهم لأن عدم ارتكاب الظلم ، والكذب ، وخلف الوعد متفرع على الأفعال المذكورة في الموثقة تفرع النتيجة على الشرط ، بان يعاملهم ويكون نتيجة معاملته عدم ظلمهم ، ويحدثهم وتكون نتائجه أن لا يكذبهم وهكذا نظير القضايا الشرطية ولم تدل على أن ارتكاب الأفعال المذكورة معتبر في حصول العدالة . وبعبارة واضحة أن قوله - ع - من عامل الناس في قوة قوله : من ترك ظلم الناس على فرض معاملتهم . ولم يرتكب الكذب على تقدير تحدثهم وهكذا ، فالمعاملة والتحدث والمواعدة كالمقدمة والتوجة لترك الظلم والكذب وخلف الوعد ، لأنها أمور مطلوبة في نفسها ومحبطة في تحقيق العدالة ، إذ من بين عدم توقفها على شيء من الأفعال المذكورة ، ولم يقل أحد أن العدالة لا يتحقق إلا بالتجديث للناس أو مواعيدهم ومعاملتهم ، بحسب لو لم تصدر منه لم يحكم بعدها ، فلا دلالة للموثقة على أن المعاشرة محبطة في العدالة ، وإنما تدلنا على أن من صدر منه تلك الأفعال

ولم يرتكب الظلم والكذب وخلف الوعد فهو محكوم بالعدالة ، ومعه لا تنافي بين المؤثقة والروايات المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر يكشف عن العدالة ، وإن لم تكن هناك أية معاشرة في البين ، كما إذا كان متزوياً لا يشاهد إلا في أوقات الصلاة و « ثانياً » : أن المؤثقة لا دلالة لها - بوجهه - على حصر العدالة فيما عامل الناس ولم يظلمهم . . . فانها إنما تدل على أن من لم يظلم الناس إذا عاملهم . . . فهو من كملت عدالته وتمت مرونته ، ولا تنفي العدالة عن غيره إذا وجد سبب من أسبابها ، كما إذا تعاهد حضور الجماعة وستر عيوبه ، فان مقتضى رواية ابن أبي يعفور المتقدمة أنها كاشفان عن العدالة كما مر ، فلا تنافي بين المؤثقة والإخبار المتقدمة ورواية ابن أبي يعفور .

فمقتضى الجمع بين الاخبار الثلاث - على تقدير صحة الاخرية - أن يقال : العدالة إنما يستكشف بأحد امرتين : اما حضور الجماعة ، وتعاهد الصلوات في أوقاتها وستر الغيوب . واما عدم الظلم والكذب وخلف الوعد عند الابلاء بالمعاشرة بالمعاملة والتحدث والمواعدة . اذا لم يدلنا دليل على أن المعاشرة معتبرة في استكشاف العدالة بحسن الظاهر هذا كله في الموضع الاول .

(اما الموضع الثاني) : فالصحيح أن كاشفية حسن الظاهر عن العدالة لا يعتبر فيها أفادته العلم او الظن بالملائكة ولو بمعنى الخوف التفسيري من الله بحيث لو ظننا أن حسن الظاهر في مورد مستند إلى الرياء أو غيره من الدواعي غير القريبة أيضاً قلنا باعتباره وكشفه عن العدالة ، وذلك لعدم الدليل على أن كاشفية حسن الظاهر مقيدة بما إذا أفادت العلم أو الظن بالملائكة فهو تقدير للروايات المتقدمة من غير مقيد .

وما استدل به على ذلك روایتان :

«إحداهما» : مرسلة يونس بن عبد الرحمن المتقدمة (١*) إذا كان ظاهر مأمورناً جازت شهادته . نظرآ إلى أن كون الظاهر مأموراً بمعنى كونه مطابقاً للواقع فحسن الظاهر إنما يكشف عن العدالة إذا حصل لنا الوثيق بكونه مطابقاً للواقع وهذا معنى كشف الظاهر عن الملكة على أو ظناً :

و «ثانيتها» ما رواه الكليني بسانده عَنْ أبِي عَلَى بْنِ رَاشِدٍ قَالَ : قلت لـ أبـي جعفر - عـ - إـنـ مـوـالـيـكـ قـدـ اـخـتـلـفـواـ فـاـصـلـىـ خـلـفـهـمـ جـمـيـعـاـ ؟ـ فـقـالـ :ـ لـاـ تـنـصـلـ الـ خـلـفـ مـنـ تـقـيـقـ بـدـيـنـهـ (٢*)ـ وـ فـيـ روـاـيـةـ الشـيـخـ إـلـاـ خـلـفـ مـنـ تـقـيـقـ بـدـيـنـهـ وـ اـمـانـتـهـ .ـ لـدـالـلـاتـهاـ عـلـىـ دـحـلـاـتـهـ كـاـشـفـاـ عـنـ الـعـدـالـةـ إـلـاـ إـذـاـ عـلـمـنـاـ اوـ ظـنـنـاـ كـوـنـهـ مـطـابـقـاـ لـلـوـاقـعـ وـ اـكـيـفـ يـحـصـلـ الـوـثـيقـ بـدـيـنـهـ .ـ وـ لـاـ يـمـكـنـ المسـاعـدـةـ عـلـىـ شـيـءـ مـنـ الرـوـاـيـتـيـنـ .

أما الرواية الأولى فلأنها ضعيفةالسند بارسالها ، وقارئة الدلالة على المدعى حيث أن الأمونية جعلت وصفاً لظاهر الرجل ، ومعنى ذلك أن يكون ظاهره ظاهراً موثقاً به بان يرى عملاً بالوظائف الشرعية مرتين او ثلاثاً او أكثر ليظهر حسن ظاهره ، وعدم ارتكابه المعاصي والمحرمات ، فإن ذلك لا يظهر برؤيته كذلك مرة واحدة .

وليس الأمونية صفة لواقعه كنطمة أن ظاهره مطابق الواقع وغير متخلف عنه.

۲۸۱ فی ص (*)

(٢*) المروية في بـ ١٠ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

وتشبت بشهادة العدولين (١).

روایتان ترکنا التعرض لها لضعفها من حيث السند .

كما أنها قاصرة الدلالة على المدعى ، إذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو أن يكون الإمام أمامياً اثني عشرياً للروايات المانعة عن الصلاة خلف الخالفين ، وفي بعضها أنهم عنده - ع - بمنزلة الجدر (١) ولم يرد منه أن يكون ظاهره مطابقاً للواقع . وأما الوثوق بالأمانة كما في رواية الشيخ فلانه لم يؤخذ في موضوع جواز الاقتداء بما أنه صفة نفسانية خاصة للقطع بجواز الصلاة خلف من ثبت عدالته بالبينة أو بالاستصحاب مع عدم اطمئنان النفس بعدالة الإمام . إذ المراد بالوثوق بالأمانة هو الطريق الكاشف عن امامته وان كان غير الوثيق ومحه تكون الاخبار المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر طريق تبعدي في استكشاف العدالة حاكمة على هذه الرواية ، لدلائلها على أن الأمانة والعدالة لا ينحصر استكشافهما بالوثيق ، فالمتحصل أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة في نفسه . وان لم يكن فيه أي كشف عن الملكة على أو ظناً :

طريق ثبوت العدالة

(١) لما تقدم من أن البينة بمعنى شهادة العدولين ، وان لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص ، إلا أنها حجة عقلائية امضاها الشارع بعمله ، لما بيناه في البحث عمما يثبت به الاجتهاد والتوجesse من أن البينة بمعنى ما يتبيّن به الشيء ، وقد استعملت بهذا المعنى في غير واحد من الآيات المباركة ، وورد عن النبي - ص - أنه إنما يقضى بالإيمان والبيانات ، اي بطلاق ما يتبيّن به الشيء لأنه - ص - قدطبق البينة عليها في المراقبات و عمله - ص - هذا يكشف عن حجية البينة بمعنى المصطلح

(١*) الرواية في ب ١٠ من أبواب صلاة الجمعة من: المساند .

عليه ، إلا في موارد دل الدليل فيها على عدم اعتبارها ، كما في الزنا ، والدعوى على الميت ، اذ البينة انما تعتبر فيها بضميمة شيء آخر ، ولا يكفي فيها من دون ضميمة ، فالمتتحقق أن البينة المصطلحة عليها حجة ببناء العقلاء الذي امضاه الشارع كما مرّ .

من دون فرق في ذلك بين الشهادة القولية والفعالية ، لاستقرار سيرتهم على العمل بالشهادة الفعلية كالقولية فإذا رأينا عدلين قد اثروا رجلاً في الصلاة مع العلم بكون ذلك منها صادرًا بالاختيار وبداعى انعقاد الجماعة كشف ذلك عن عدالته . بل ذكرنا في محله أن الموضوعات الخارجية كما تكفى فيها البينة الاصطلاحية تكفى فيها شهادة العدل الواحد إلا فيما خرج بالدليل ، كما في موارد الترافع ونحوه بل لا تعتبر العدالة ايضاً لكافية الوثوق في الاعتبار . فإن عمدة الدليل على حجيته خبر الثقة في الأحكام الشرعية هو السيرة العقلائية الممضاة بعدم الردع عنها في الشريعة المقدسة ، وهي بعينها قائمة على اعتباره في الموضوعات من غير أن يردع عنها الشارع كما بیناه في البحث عمما ثبت به النجاسة ، وما يثبت به الاجتهاد والاعلمية وحالاته أن الشهادة انما تعتبر في الأمور المحسوسة بأحدى الحواس . والعدالة والاجتهاد ونظائرهما أمور مخفية عن الحواس ، ولا اعتبار بالشهادة في الحدسات لأن المشهود به يعتبر أن يكون أمرًا قابلاً للإحساس .

ويندفع : بما أشرنا إليه من أن الشهادة انما لا تعتبر في الأمور المتمحضة في الحدسية . وأما الأمور الحدسية القريبة من الإحساس فلا مانع من اعتبار الشهادة فيها بوجه ، لا مكان استكشافها بآثارها ، كما هو الحال في الملائكة ، والصفات النفسانية بجمعها كالجبن والشجاعة والساخونة ، فكما إذا شاهدنا أحداً يقدم على الخواف ، والأمور الخطيرة مراراً متعددة استكشفنا شجاعته كاستكشاف جبنته

وبالشیاع المفید للعلم (١) :

(مسألة ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرط
يجب (١) على المقلد العدول إلى غيره .

من عكسه كذلك الحال في العدالة ، والاجتهاد ، وما شابهها فإذا رأينا أحداً يمكن من الجمع بين الروايتين وله التصرف والتحقيق في غير مورد من المسائل أو أنه سائر لعيوبه ، ومتعاوه للصلوات في أوقاتها ، وظاهره حسن في جملة من الموارد استكشفنا أنه واجد للاجتهاد والعدالة أو ملكتها - على القول بالملكة - .

ثم إن العدالة تمتاز عن الاجتهاد وغيره في أن لها طريقاً آخر لاستكشافها دون الاجتهاد ونظائره وهو حسن الظاهر كما مر .

(١) لأن العدالة كالاجتهاد ، والاعلمية وغيرها مما لا ينبغي التوقف في ثبوته بالعلم الوجdاني ، لأن حجة ذاتية من غير جعل كما لاشكال في ثبوتها بالأطمئنان البالغ مرتبة العلم العادى الذي لا يعني العقلاء باحتمال الخلاف فيه ، لكونه موهوماً غایته بجزر بيان السيرة العقلائية على الاعتماد عليه فى امورهم من غير أن يردع عنها فى الشريعة المقدسة ، ولا تشمله الاصلة النافية عن العمل بالظن نزروجه عن موضوعها فى نظرهم ، لأنهم علم عندهم ، ومن هنا يعاملون معه معاملة العلم الوجdاني ثم أنه لا فرق فى حجية العلم الوجdاني او الأطمئنانى العادى بين اسبابه فلا فرق بين حصوله من الشیاع او من غيره لأنه متى ما حصل للمكلف علم عادى او وجdاني بالعدالة او غيرها جاز له ان يرتب عليه اثار العدالة او غيرها مما تعلق به علمه .

(١) نسب إلى بعضهم القول بكمالية استجواب المجتهد للشرط حدوثاً في جواز البقاء على تقليده وإن عرضه ما يوجب فقده للشرط - عدى الحياة - فلا يعتبر كونه واجداً لها بقاءً في جواز تقليده بحسب البقاء .

(مسألة ٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلاً (١) فحاله حال الجاهل القاصر (٢) أو المقصر (٣) :

والصحيح كما هو المعروف بين اصحابنا أن جواز تقليد المحتد متوقف على استرجاعه للشرط حدوأ وبقاءً، ومتى زالت عنه باجمعها او بعضها سقط عن قابلية الرجوع إليه في الفتوى ووجب العدول عنه إلى غيره بلا فرق في ذلك بين أن يكون فقد الشرط مستلزمًا لزوال الرأي كزوال العقل والاجتهاد الموجب لزوال عنوان الفقيه، وبين أن يكون مستلزمًا لزوال الوصف مع بقاء الرأي كزوال الاعلمية والعدالة ونحوهما: وقد بيننا الوجه في ذلك في التنبية الأولى تنبيات الشرائط المعتبرة في المحتد (*١) ولا نعيد، ويأتي أيضًا في المسألة الثانية والأربعين ان شاء الله فلاحظ.

(١) بطلان تقليله على الفرض .

(٢) هذا إذا كان معدوراً في تقليله ، كما إذا قلّد بشهادة البينة - مثلاً على عدالته او أعلميته ثم علم خطأها .

(٣) كما إذا لم يكن له معدّر في تقليله ، وحيث أنا بینا سابقاً أن الجاهل القاصر والمقصر في صحة عملها - عند مطابقتها للواقع - على حد سواء . كما مر أن الأحكام الظاهرية غير مجزئة عن الواقع عند اكتشاف الخلاف فلا مناص من أن نلتزم - على كلا التقديرتين - بصحمة عمل المقلد في مفروض المسألة إذا كان مطابقاً للواقع ، وبطلانه فيما إذا خالفه إلاّ في موارد يجرى فيها حديث لاتعاد .

وقد مر أن طريق استكشاف المطابقة للواقع إنما هو مطابقة العمل لفتوى من يجب الرجوع إليه بالفعل .

(مسألة ٢٦) إذا قلد من يحرّم البقاء على تقلييد الميت فمات ،
وقلد من يجوز للبقاء ، له أن يبقى على تقلييد الأول في جميع المسائل
إلا مسألة حرمة البقاء (١) .

(١) قد اسلفنا عند الكلام على مسألة جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء أن المحمد الحي إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت ، وافتى الميت بحرمة جاز للمقلد البقاء على تقليد الميت - بفتوى المحمد الحي بالجواز - في جميع المسائل غير مسألة البقاء ، وذلك لسقوط فتوى الميت عن الحجية بعوته ، وإنما ينتصف بالاعتبار من جهة فتوى الحي بجواز البقاء - بمعنى الأعم الشامل للوجوب - .
ولا يمكن أن تشمل فتاوى الحي بالجواز مسألة البقاء التي أفتى فيها الميت بالحرمة ، والوجه فيه : أن معنى فتوى الحي بجواز البقاء أن العامي يجوز أن يبقى على تقليد الميت في المسائل الفرعية ، ويلزمه عدم جواز البقاء على تقليد الميت في مسألة البقاء ، إذ لا يعقل أن يشمل فتوى الحي بجواز البقاء لكلتا المسألتين أعني مسألة البقاء وسائر المسائل الفرعية .

إلا أن فتوى الحجى بالجواز يستحيل أن تشمل مسألة حرمة البقاء ، وذلك لأننا لا نتحملحجية فتوى الميت بحرمة البقاء و مطابقتها للواقع بوجه مع أن الحجية يعتبر فيها احتمال المطابقة للواقع ، إذ لا تجتمع الحجية مع القطع بكونها مخالفة للواقع.

(مسألة ٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها
وموانعها ومقدماتها (١) ولو لم يعلمهها لكن علم اجحلاً أن عمله واحد
لجميع الأجزاء والشرط وفائد للموضع صرح وإن لم يعلمهها تفصيلاً

والوجه في ذلك أن البقاء على تقلييد الميت لا يخلو إما أن يكون محرماً في الواقع ، وإما أن يكون جائزًا ولا ثالث ، فان كان محرماً بحسب البقاء ، فكيف يمكن البقاء على تقليد الميت في مسألة حرمة البقاء لانه محرم على الفرض ، وإن كان البقاء جائزًا في الواقع ففتوى الميت بحرمة البقاء ليست مطابقة للواقع فلا يعقل أن تكون حجة حينئذ .

إذاً فلنا علم تفصيلي بان فتوى الحي بالجواز غير شاملة لمسألة حرمة البقاء ، وأن فتوى الميت بحرمةه ليست بحججة على كل حال ومع عدم شمول فتوى الحي بالجواز لمسألة حرمة البقاء يتعين أن تكون شاملة لسائر المسائل الفرعية من دون مزاحم .

وچوب انتللم و مو.ار.دہ

(١) سبق أن ذكرنا في التكلم على جــواز الاحتياط أن المكلف يجوز أن يمثل الأحكام المتوجهة إليه امتنالاً إجمالياً بالاحتياط ولو مع الممكن من الامتنال التفصيلي بتحصيل العلم بما هو الواجب أو المستحب ، ولا سيما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار العمل .

وذلك إذ لا يعتبر في العبادة سوى الاتيان بالعمل مضافاً به الى الله سبحانه، وهذا متتحقق في موارد العمل بالاحتياط ، فإذا فرضنا أن المكلف لو لم يحصل العلم باجراء العبادة وشرطها يتمكن من الاحتياط والاتيان بالعمل واجداً لجميع أجزاءه وشرطه وفأقداً لوانعه على نحو يقطع بحصول الامتنال لم يجب عليه تعلم

الجزاء والشرائط بوجهه . وعليه اشار الماتن بقوله : ولو لم يعلمهها لكن علم اجمالاً ... وأمّا اذا لم يتمكن من الاتيان بالامر به على نحو يقطع بمحض الفراغ لعدم علمه بما هو الجزء او الشرط او المانع واحتمال أن يكون العمل المأتمي به واجداً مانعاً او فقداً لشيء من اجزائه وشرائطه وجب أن يتعلم أجزاء العبادة وشرائطها وموانعها لا محالة .

وذلك لما قد مناه في أوائل الكتاب من أن الاحكام الواقعية متنجزة على المكلفين بالعلم الاجمالى بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة ، ومعه يجب تحصيل العلم بالفراغ اقتضاء لقاعدة الاشتغال ، ولا يتحقق هذا إلا بتحصيل العلم بأجزاء العبادة وغيرها من الامور المعتبرة فيها ، فانه لولاه لم يحصل له الأمن من احتمال العقاب ، والعقل يلزم بذلك لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب هذا إلا أن وجوب التعليم - بقاعدة الاشتغال - لا يستبعده سوى الاتيان بالواجب مع العلم بما اعتبر فيه من جزء او شرط او مانع . وأمّا لزوم التعلم قبل تحقق الشرط - في الواجبات المشروطة - او قبل دخول الوقت - في الواجبات الموقته - فلا لكتفائية التعلم بعدهما ، ومن هنا لا يتعلم الحجاج واجباتهم في الحج قبل استطاعتهم بل قبل اشتغالهم بالمناسبات وأياماً يتعلمونها حال النجع او الوقوف او غيرها من واجباتهم ، اذ بذلك يحصل العلم بالامثال ويؤمنون به عن احتمال العقاب ، ومعه لا حاجة الى التعلم قبلهما هذا إذا كان مت可能存在اً من التعلم بعد دخول الوقت في الموقتات أو بعد تحقق الشرط في الواجبات المشروطة .

وأمّا إذا لم يتمكن من التعلم بعدها بحيث لترك التعلم قبل دخول الوقت او قبل تتحقق الشرط لم يتمكن من التعلم بعدها فهو على قسمين : لأن التعلم حينئذ قد يكون مقدمة احرازية للامثال ، ولا يترتب على تركه الا عدم احرازه فحسب مع تمكنه من الاتيان بنفس الواجب في وقته ، بحيث لوعلم

ـ وقد يكون مقدمة وجودية للواجب - لا احرازية كما في الصورة المتقدمة -
ـ بمعنى أنه لو لم يتعلم الواجب قبل دخول وقته أو قبل تحقق شرطه لم تكن له اي
ـ قدرة على الاتيان بالمكلف به بعد فعليه أمره بدخول وقته أو بتحقق شرطه ،
ـ وهذا كما إذا فرضنا جاهلاً لا يتمكن من الصلاة بعد دخول وقتها إلا أن يتعلمها
ـ قبل دخوله لا شتماها على القراءة وغيرها مما لامناص من أن يتعلم الجاهل باللغة
ـ قبل حصول شرط الواجب أو دخول وقته .

أما القسم الأول : فلا ينبغي التأمل في أن من علم أو احتمل ابتلاه بالواجب بعد دخول وقته او حصول شرطه في الازمنة المستقبلة وجب ان يتعلم قبلها لوجوب امثاله عليه في ظرفه ، ولا يمكنه احراز ذلك إلا بالتعلم قبلها ، فإذا فالعقل يستقل بازوم التعلم قبل مجيء وقت الواجب أو فعلية شرطه لوجوب دفعضرر المحتمل بمعنى العقاب ولا يحصل الأمان إلا بالتعلم قبلها فوجوب التعلم قبل وقت الواجب أو حصول شرطه مما لا اشكال فيه في هذا القسم .

وانما الاشكال في وجوب التعلم قبلها في القسم الاخير و ذلك لأن المكلف بعد دخول وقت الواجب أو حصول شرطه غير مكلف بالعمل لعجزه ، ولا شبهاه في أن القدرة من شرائط الخطاب والتکلیف ، كما انه غير مكلف به قبل مجيء وقت الواجب او حصول شرطه ومع عدم وجوب ذى المقدمة لا معنى للحكم بوجوب التعلم من باب المقدمة .

وتحقيقه : أن القدرة المعتبرة في التكاليف قد تكون دخلة في المالك ، كما أنها دخلة في الخطاب ، بحيث لا يبقى أي مالك عند عدمها . وقد تكون دخلة في الخطاب من غير أن تكون دخلة في المالك بحيث يبقى العمل مشتملاً على المالك والغرض الملزم في كلتا حالتي العجز والتمكن وان كان

الخطاب ساقطاً مع العجز .

ولا ينبغي التأمل في وجوب التعلم قبل مجيء وقت الواجب أو حصول شرطه في الصورة الثانية وذلك لأن تركه حينئذ مفوت للملك الملزم في ظرفه وتقويت الملك كتقوية الواجب والخطاب قبيح لدى العقل ومحظ لاستحقاق العقاب عليه . فإن الملك روح التكليف وما به قوله وهو الداعي إلى جعله وانشائه . ولا مسوغ معه لترك التعلم قبل الوقت أو قبل تحقق الشرط .

وأما الصورة الأولى: فهي التي وقع الكلام عنها في المقام نظراً إلى أن الملك والتكليف إذا كان كلاماً مشروطاً بالقدرة بحيث لا يرقى أي ملك ولا خطاب . عند فقدتها ، وفرضنا أن المكلف لو لم يتعلم الواجب قبل مجيء وقته أو فعلية شرطه لم يتمكن منه بعدها فلماذا يجب تعلمه قبلها؟ ! لوضوح أنه لا تكليف بالعمل قبلها حتى تجب مقدمته وهو التعلم - على الفرض - كما أنه لا مقتضى لوجوبه بعدها ، إذ لا قدرة للمكلف بعد مجيء الوقت أو فعلية الشرط ، ومع العجز لاختطاب ولا ملك ، ومن الظاهر أن مع عدم وجوب ذي المقدمة لا معنى لوجوب مقدمتها .

نعم المكلف لو تعلم الواجب قبلها كان مت可能存在 العمل في ظرفه إلا أنه مما لا ملزم له فإن الواجب على المكلف إنما هو امتثال التكاليف الثابتة في ذاته ولا تكليف عليه بامتناع موضعها يجعل نفسه ممكناً من المأمور به حتى تتوجه عليه الخطاب ولاجل هذه المناقشة التجاء المحقق الأردبيلي ومن تبعه إلى الالتزام بالوجوب النفسي في المقام وذهبوا إلى أن التعلم واجب نفسي والعقاب إنما هو على ترك التعلم نفسه لـ انه على ترك الواجب الواقعي .

وفيه أن الأدلة المستدل بها على وجوب التفقه والتعلم ظاهرة في أن التعلم واجب طرقي وأنه مقدمة لامتثال الأحكام الواقعية ولا يكاد يستفاد منها أنه واجب نفسي

أبداً (*) .

وعليه فلا دليل في شيء من المقدمات المفوترة على وجوب تحصيلها قبل مجيء وقت الواجب او حصول شرطه حتى يتمكن من الواجب بعدها وذلك لما من انه قبل الوقت لا تكليف بذى المقدمة حتى تجب مقدماته وبعد اىضا الامر كذلك لعدم القدرة على الواجب وانتفاء كل من الملائكة والخطاب ، ووجوب حفظ القدرة قبل مجيء الوقت او حصول الشرط لل فعل الواجب بعدها لم يتم عليه دليل فالمكلف أن يهريق ما بيده من الماء قبل الوقت ، ولو مع العلم بعدم تمكنه منه للغسل او الوضوء بعد فعلية الواجب بمجيء وقته أو تحقق شرطه .

والصحيح أن التعلم - خاصة - ليس كسائر المقدمات المفوترة ، وأنه امر واجب قبل الوقت في الموقتات وقبل حصول الشرط في الواجبات المشروطة ، وذلك لاطلاق الأدلة القائمة على وجوبه ، ولدلائلها على أن ترك الواجب اذا استند إلى ترك التعلم استحق المكلف العقاب عليه سواء أكان تركه قبل دخول الوقت او حصول الشرط أم بعدها فدلانا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقاً ، وإن لم يدخل وقت الواجب ولا تتحقق شرطه ، وحيث أن مفروضنا أن فوات الواجب في ظرفه مستند إلى ترك التعلم قبلها فقتضى اطلاق الأدلة وجوبه وأن المكلف معاقب بتركه الواجب فلا مسوغ لترك التعلم ، وإن لم يكن هناك اي تكليف متوجه إلى ذى المقدمة .

(*) لاحظ الرواية الواردة في تفسير قوله عز من قائل : قل فللهم الحجة البالغة . حيث ورد فيها : ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيمة : عبدي أكنت عالماً ؟ فان قال : نعم ، قال الله : أفلأ عملاً بما علمت ؟ وإن قال : كنت جاهلاً قال له : أفلأ تعلمت حتى تعمل ؟ فيخصم قتلك الحجة البالغة . المروية في البحار ج ٢ ص ٢٩ و ص ١٨٠ من الطبيع الحديث . وفي تفسير البرهان في ج ١ ص ٥٦٠ يادنى اختلاف في اللفظ فانها ظاهرة في ان التعلم ائما يجب من باب الطريقة الى العمل .

ومعنى ذلك أن وجوب التعلم طرفي وأنه إنما وجوب للاتيان بالواجبات لأنه مطلوب نفسي كسائر الواجبات فإذا ترك المكلف عوقب بمخالفته للمكلف به الواقع ، ولا يعاقب بتركه التعلم أبداً .

وتظهر المرة فيما إذا استند ترك الواجب إلى أمر آخر ولم يستند إلى ترك التعلم ، فإن المكلف حينئذ لا يعاقب بشيء ، وإنما يعاقب بتركه إذا استند إلى ترك التعلم كما مر ، هذا كله فيما إذا علم المكلف بأنه سيتني بالواجب بعد مجيء وقتها أو علم أن شرطه ستتصدق بالفعالية في المستقبل .

وأمّا إذا لم يعلم بذلك وإنما احتمل الابتلاء به في ظرفه فالامر أيضاً كذلك لما قررناه في بحث البراءة ، من أن التكليف المحمول إذا كان في معرض الوقوف عليه لم تجر البراءة العقلية عنه ، وذلك لأن وظيفة المولى ليست سوى التصدى لبيان حكماته وجعلها في مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها ، فإذا جعل تكاليفه في مورد العثور عليها تمت الوظيفة من قبله وانتهت النوبة إلى وظيفة العبد اعني لزوم الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إليه من سيده ، ومعه لامؤمن له من العقاب على مخالفة التكليف الصادر عنه إلا أن يفحص عنه في مظانه فلا مجال للبراءة العقلية مع الاحتمال .

وأمّا البراءة الشرعية فقتضي اطلاق أدلةها وإن كان جريانها في أمثال المقام لقوله - ع - رفع ما لا يعلمون ... ، (١) ومنه ما نحن بصدده إلا أن الأدلة القائمة على وجوب التعلم واستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقع فيما إذا استند تركه إلى ترك التعلم مانعة عن جريان البراءة - في تلك الموارد - لدلائلها على وجوب الفحص والتعلم حينئذ ، لاستناد ترك الواجب إلى ترك الفحص والتعلم على

(١) المروية في بـ ١٦ من أبواب كتاب الإيمان من الوسائل وقد引نا ما يرجع

إلى الاستدلال بها في الجزء الثالث ص ٣٤٤ فليراجع .

(مسألة ٢٨) يجب تعلم مسائل الشك والسهوا (١) .

الفرض فلا سبيل إلى شيء من البرائتين ، ففتقضى أطلاق الأدلة وجوب التعلم قبل دخول الوقت أو تحقق الشرط مطلقاً سواء علم بابتلاه بالواجب في المستقبل أم احتمله.

(١) قد اتضح الحال في هذه المسألة مما سردناه في المسألة المتقدمة ، وحاصل الكلام فيها أن المكلف إذا تمكّن من الامتناع الإجمالي والاحتياط بان احرز امتناعه للتکلیف المتوجه إليه بالاحتیاط كما إذا تم صلاته - مثلاً - بالبناء على أحد طرفى الشك ثم أتى بها ثانياً ، او قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء . لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك والسهوا ، لجواز الامتناع الإجمالي ولو مع التمكّن من الامتناع التفصيلي على ما اسلفناه في الاحتیاط .

وإذا لم يتمكّن من احرز الامتناع بالاحتیاط وجوب تعلم المسائل المذكورة بعد دخول وقت الصلاة او قبله على التفصيل المتقدم في المسألة السابقة ، وذلك لعلمه بالابتلاء ، أو احتماله على الاقل ، فعلى ذلك يكتفى وجوب تعلم مسائل الشك والسهوا وعدمه على جواز ابطال الصلاة وقطعها عمداً وحرمة ، إذ لو جاز قطعها وابطالها كذلك يتمكّن المكلف من احرز امتناع الامر بها على سبيل الاحتیاط فلا يجب معه تعلم المسائل عليه كما عرفت .

وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جواز قطعها وابطالها ، لأن إحرز الامتناع حينئذ يتوقف على تعلم المسائل الراجعة إلى الشك لعدم تمكّنه من قطع الصلاة واستئنافها ، وعدم جواز البناء على أحد طرق الشك واتمامها مع الاعادة ، لاحتمال أن يكون المتيقن في حقه هو البناء على الطرف الآخر ، وقد قطعها بالبناء على عكس ذلك ، وهذا لاحتمال أن يكون ما أتى به ناقصاً عن الواجب أو زائداً عليه ، ويكون مع الاتيان به قد نقص عن صلاته أو زاد فيها متعيناً وهو وجوب لبطلانها .

فعلى ما سلكه المشهور في تلك المسألة من حرمة قطع الصلاة وابطالها يجب

على كل مكلف ان يتعلم المسائل الراجعة الى الشك والسوه ، لانه لا سبيل إلى احراز امتناع الامر بالصلة سوى التعلم كما مرّ . هذا اذا علم بابتلاءه بمسائل الشك والسوه . وأما لو احتمل الابتلاء بها يجب تعلم مسائلها ايضاً أولاً ؟ لمكان استصحاب عدم الابتلاء بها في الازمنة المستقبلة ونتيجته عدم وجوب تعلم المسائل المذكورة عليه الصحيح أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه ، لانه على ما بيننا في محله كما يجري في الامور الحالية يجري في الامور المستقبلية ، ومع حكم الشارع بعدم ابتلاء المكلف بتلك المسائل ، وكونه كالعالم بعدم الابتلاء لا وجه لوجوب تعلمها وتحصيلها فان المعمول في الاستصحاب امثاله الطريقة والوسطية في الاحراز يعني جعل ما ليس بعلم علماً تعبدأ كها هو الحال في جميع الطرق والامارات للاحكم المأمور لي رد أن عدم الابتلاء بتلك المسائل ليس أثراً شرعياً في نفسه ، ولا أنه ذات أثر شرعي كي يتبعده به لدى الشك ، فالاستصحاب قائم في نفسه ولا مانع عن جريانه سوى الادلة القائمة على وجوب التفقه والتعلم لأنها باطلاقها يتضمن عدم جريانه في المقام .

لدلاتها على وجوب التعلم - وجوهآ طربيعياً - في كل مورد استند ترك الواجب في أوانه إلى ترك التعلم لدلاته على أن المكلف يستحق العقاب بذلك على ترك الواجب ، وحيث أن المقام كذلك ، وان ترك الواجب مستند إلى ترك التعلم فلاماناص من الحكم بوجوب تعلم مسائل الشك والسوه حتى مع الاحتمال . هذا إذا لم يكن هناك علم اجمالي بالابتلاء ببعض تلك المسائل .

واماً مغه فلا مجال للاستصحاب ابداً ، لعدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي بالمعارضة إذاً لا بد من تعلم مسائل الشك والسوه لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب .

بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً (١) نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يتيـل بالشك والـسهو صـح عمله (٢) وـان لم يحصل العـلم باـحكامـها .

(١) لا وجـه لاعتـبار الغـلة في الـابتلاء ، فـان المـدار في وجـوب التـعلم هو العـلم بالـابتلاء او اـحتمـاله بلا فـرق في ذـلك بـين كـون المسـأـلة مـورـداً لـابتـلاء النـاس غالـباً وـعدـمه ، فالـتـقيـيد بـذلك في غـير مـحلـه . نـعم لا يـخـتص وجـوب التـعلم بـمـوارـد العـلم بالـابتلاء لـوجـوبـه مع الـاحتـمال ايـضاً كـما عـرفـت .

(٢) قد اـنـصـح ما ذـكرـناـه في التـعلـيقـة المـتـقدـمة أـن تـعلمـ المسـائـلـ التي يـيـتـلـيـ بها المـكـلـفـ عـلـمـاً او اـحـتمـالـاً اـمـرـاً وجـبـ بالـوجـوبـ الـطـرـيقـىـ اـمـا لـوجـوبـ دـفـعـ الفـرـرـ المـخـتلـ او لـاطـلاقـاتـ الـاخـبارـ كـما مـرـ إـلاـ أـنـ ذـلـكـ منـ حـيـثـ الـوجـوبـ وـكونـ تـركـ التـعلمـ مـوجـباً لـاستـحقـاقـ العـقـابـ عـلـىـ خـالـفةـ الـوـاقـعـ .

وـأـمـاـ منـ حـيـثـ الصـحـةـ وـالـبـطـلـانـ فـالـمـدارـ فـيـهـاـ عـلـىـ مـطـابـقـةـ الـوـاقـعـ وـمـخـالـفـتـهـ - مـثـلاـ - إـذـاـ فـرـضـنـاـ أـنـ المـكـلـفـ تـرـكـ التـعلمـ قـبـلـ الـوقـتـ ، وـلـمـ يـكـنـ مـتـمـكـنـاـ مـنـهـ بـعـدـ دـخـولـهـ ، وـلـاـ مـنـ الـامـتـثالـ الـاجـمـاليـ وـالـاحـتـياـطـ ، وـبـالـأـخـصـ اـذـاـ كـانـ مـطـمـئـنـاـ بـعـدـ الـابتـلاءـ بـالـمسـائـلـ الـتـيـ لـمـ يـتـعـلـمـ حـكـمـهاـ ، إـلاـ أـنـهـ اـبـتـلـيـ بـهـافـيـ وـقـتـ الـعـملـ وـبـنـيـ عـلـىـ أـحـدـ طـرـفـ الشـكـ وـالـاحـتمـالـ وـأـتـمـ صـلاتـهـ رـجـاءـ ، وـكـانـ عـمـلـهـ هـذـاـ مـطـابـقـاًـ لـلـوـاقـعـ حـكـمـنـاـ بـصـحةـ صـلاتـهـ ، فـانـهـ لـاـ يـعـتـبرـ فـيـ الـعـبـادـةـ إـلـاـاـتـيـانـ بـهـاـ مـضـافـاًـ إـلـىـ اللـهـ وـالـمـفـروـضـ أـنـهـاـ قدـ اـتـيـتـ كـذـلـكـ فـلـاـ بـطـلـانـ لـتوـهـمـ بـطـلـانـهـ مـنـ جـهـةـ تـرـكـ التـعلمـ فـلـوـ ظـنـ أـنـهـ قـدـ رـكـعـ وـلـمـ يـعـلـمـ أـنـ الـظـنـ حـجـةـ فـيـ اـفـعـالـ الـصـلـاـةـ كـالـرـكـعـاتـ إـلاـ أـنـهـ بـنـيـ عـلـىـ عـدـمـ الـاعـتـبارـ وـأـنـ بـالـرـكـوعـ رـجـاءـ وـأـتـمـ صـلاتـهـ ، وـانـكـشـفـ بـعـدـ هـذـاـ أـنـ فـتـوىـ مـقـلـدـهـ اـيـضاًـ عـدـمـ الـاعـتـنـاءـ بـالـظـنـ فـيـ الـاـفـعـالـ صـحتـ صـلاتـهـ كـماـ مـرـ .

بفى سبى :

وهو أن المنسوب إلى شيخنا الانصارى « قده » في رسالته العملية الحكم بفسق من ترك تعلم مسائل الشبك والسهوا ، وهذه الفتيا منه « قده » يحتمل أن يستند إلى أحد امور :

« الأول » : أن يقال : إن الوجه في ذلك أن ترك تعلم المسائل المذكورة مع العلم بالابتلاء أو احتماله من اظهر مصاديق التجربى على المولى سبحانه لكتشه عن أنه غير معтен باحكام الله وتكاليفه ولا مبال بأمره ونواهيه ، والتجرى مضافاً إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه من المحرمات في الشريعة المقدسة ، ولا شبهة في أن ارتكاب المحرم موجب للفسق والانحراف .

وفيه : أن هذا الوجه مما لا يلتزم به الشيخ « قده » ولا ينبغى الالتزام به لعدم قيام الدليل على حرمة التجربى . وإن كان موجباً لاستحقاق العقاب عليه ، والفسق أهلاً بتحقق بارتكاب المعاصي والمحرمات ، وقد عرفت أنه مفقود في المقام .

« الثاني » : أن التجربى وإن لم يكن حرمأً في نفسه إلا أنه يكشف عن عدم ملامة العدالة لا محالة ، لأنه مع وجودها لا يقدم المكلف على ما فيه احتمال الخالفة والمعصية وبالتالي يكتشف أن التجربى على نحو يقدم على معصية الله ، ومخالفته ولا رادع نفسي له عن ارتكابها ، وقد اعتبر هو « قده » وجماعة كثيرين وجود الملامة النفسانية في العدالة كما مر و قالوا إن من لا ملامة له لا عدالة له ومن لم يكن بعادل فهو فاسق لا محالة .

وهذا الاحتمال يبعده أمران :

« أحدهما » : ما قدمناه من أن العدالة ليست إلا الاستقامة العملية في جادة الشرع ، وأنه لم يدلنا دليلاً على اعتبار شيء آخر في العدالة وراء الاتيان بالواجبات

وترك الحرمت ليسمى بالملكة النفسانية.

و « ثانيهما » : أن القول باعتبار الملكة لا يستلزم انكار الواسطة بين الفسق والعدالة ولا يستتبع الحكم بان من ليس بعادل فهو فاسق وذلك لوضوح أن من لم يرتكب بعد بلوغه شيئاً من المعاصي والمحرمات ، ولم يحصل له ايضاً ملكة العدالة فهو ليس بعادل ولا بفاسق . أمّا أنه ليس بعادل فلا جل عدم تحصيله الملكة على الفرض . وأمّا عدم كونه فاسقاً فلامن الفسق يتوقف على ارتكاب المعصية . بل اشترط بعضهم أن تكون المعصية من الكبائر ولو كانت هي الاصرار على الصغار ومع عدم ارتكاب شيء من المعاصي لا موجب للفسق ابداً ، وعليه فهبه أن التجربة ليست له ملكة العدالة ، وأنه ليس بعادل - فرضنا - إلا أنه لا مقتضى للحكم بنفسه مع عدم صدور فسق منه على الفرض .

« الثالث» : أن الوجه في ذلك أن التعلم واجب نفسي فتركته يستلزم الفسق وإن لم يتبأل المكلف بمسائل الشك والسهوا اصلاً ويندفع : بان الشيخ « قده » لا يلتزم بالوجوب النفسي في التعلم ، وإنما يراه واجباً بالوجب الطريقي الذي لا يترت على مخالفته إلا التجرى لا الفسق .

«الرابع»: وهو أنساب الوجوه المذكورة في المقام أن يقال: إن التجربة وإن لم يكن محراً في الشريعة المقدسة إلا أن التجربة لا يمكن الحكم بعدها، لأن العدالة كما تقدمت هي الاستقامة في جادة الشرع، وكون الحركة باذن الشارع وترخيصه فالعادل هو الذي لا يقدم على عمل لم رخص فيه الشارع.

ومن الظاهر أن التجربة بترك التعلم وإن لم يكن محرماً لعدم وجوده النفسي على الفرض إلا أنه غير مرخص فيه من قبله فالاقدام عليه اقدام على ما لم يرخص فيه الشارع ، ولا يطلق على التجربة والمرتكب لما لم يأذن به الله عنوان الصالحة أو المفسدة ولا يعد من المؤثوقين بدلنه وكيف يوثق بدلنه وهو لا ينتمي بالدين ولا يعني

(مسألة ٢٩) كمَا يجِبُ التَّقْلِيدُ فِي الْوَاجِبَاتِ وَالْمُحْرَمَاتِ يَجِبُ (١) فِي
الْمُسْتَحِبَاتِ ، وَالْمُكَرَّهَاتِ ، وَالْمُبَاحَاتِ ، بَلْ يَجِبُ تَعْلِمُ حُكْمَ كُلِّ فَعْلٍ
يُصْدِرُ مِنْهُ سَوَاءً كَانَ مِنَ الْعِبَادَاتِ ، أَوِ الْمُعَامَلَاتِ ، أَوِ الْعَادِيَاتِ .

بِاحْتِمَالِ مُخَالَفَةِ اللَّهِ وَعَصِيَانِهِ ؟ ! كَمَا لَا يَصْدِقُ عَلَيْهِ غَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْعَنَاوِينِ الْوَارِدَةِ
فِي الرِّوَايَاتِ .

وَكَذَا الْحَالُ فِي غَيْرِ الْمَقَامِ مِنْ مَوَارِدِ التَّجْرِيِّ وَعَدْمِ كُونِ الْفَعْلِ مُرْخَصًا فِيهِ
مِنَ اللَّهِ ، كَمَا إِذَا ارْتَكَبَ أَحَدُ الْفَعْلِيْنِ الْمُعْلَمَةَ حِرْمَةً أَحَدُهُمَا ، فَإِنْ شَرَبَ مَا فِي أَحَدِ
الْأَنَاثِيْنِ مَعَ الْعِلْمِ الْأَجْمَالِيِّ بِحِرْمَتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حِرْمَمَا شَرِيعِيَا ، لِاحْتِمَالِ ابْحَثَتِهِ وَكُونِ
الْحِرْمَمَا هُوَ الْآخِرُ ، إِلَّا أَنَّهُ غَيْرُ مُرْخَصٍ فِيهِ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ ، وَكَذَا إِذَا عَلِمَ بِنِجَاجِسَةِ
أَحَدِ ثُوَبِيْهِ عَلِيِّاً أَجْمَالِيِّاً ، وَصَلَى فِي أَحَدُهُمَا ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْحُكْمُ بِأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ
بِالصَّلَاةِ وَإِنْ تَارَكَهُ لِاحْتِمَالَ أَنْ يَكُونَ النِّجَاسَةُ هُوَ التَّوْبَ الْآخِرُ ، إِلَّا أَنَّهُ مَا لَمْ
يَأْذِنْ بِهِ اللَّهُ فَشَلَهُ لَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْعَنَاوِينِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَلَا بَدْ مِنَ الْحُكْمِ بِفَسْقِهِ ،
فَهَذَا الْوَجْهُ هُوَ الصَّحِيفُ وَمَا أَفَادَهُ « قَدْهُ » فِي غَايَةِ الْمِتَانَةِ .

(١) إِذَا احْتَمَلَ مَعَهَا حَكْمًا الزَّامِيًّا أَيْضًا ، كَمَا إِذَا احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ مَا هُوَ
الْمُسْتَحِبُ وَاجِبًا وَاقِعًا ، أَوْ يَكُونُ المُكَرَّهُ أَوِ الْمُبَاحُ حِرْمَمَا كَذِلِكَ فَإِنْهُ عِنْدَ احْتِمَالِ
حُكْمِ الزَّامِيِّ مَعَهَا لَابِدَ مِنْ تَحْصِيلِ الْمُؤْمِنِ عَلَى تَرْكِ مَا يَحْتَمِلُ وَجُوبِهِ أَوْ ارْتَكَابِ مَا
يَحْتَمِلُ حِرْمَتِهِ ، وَلَا مَؤْمِنٌ سُوَى الْاجْتِهَادِ وَالتَّقْلِيدِ وَالْاحْتِيَاطِ .

وَأَمَّا لَوْ جَزَمَ بِالْجُوازِ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ بِإِنَّهُ مُبَاحٌ أَوْ مُسْتَحِبٌ فَلَا حَاجَةٌ
فِيهِ إِلَى التَّقْلِيدِ وَلَا إِلَى قَرِينِيهِ ، أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ الْأَتِيَانَ بِالْعَمَلِ بِعِنْوَانِ الْمُسْتَحِبَاتِ
- مَثَلًا - فَإِنْهُ يَحْتَاجُ مَعَهُ إِلَى أَحَدِ الْطَّرَقِ الْثَّلَاثَةِ ، إِذَا لَمْ يَسْتَنِدْ فِي عَمَلِهِ إِلَى أَحَدِهَا
لِكَانَ الْأَتِيَانَ بِهِ بِذَلِكِ الْعَنَوانِ مِنَ التَّشْرِيعِ الْحِرْمَمِ ، هَذَا بِالْأَضْافَةِ إِلَى غَيْرِ الْعَامِيِّ
مِنَ الْمُكَلِّفِينَ .

(مسألة ٣٠) إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً، ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز (١) له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب ، وإذا علم أنه ليس بواجب ، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً .

وأما بالإضافة إلى العامي فان احتمال الوجوب وشيئاً من الأحكام غير الازامية ، كما إذا احتمل استحبابه او أباحتة او كراحته مع القطع بعدم حرمتة فلا حاجة فيه إلى التقليد لمكان العامي حينئذٍ من الاحتياط ، فله أن يأتي بالعمل برجاء الوجوب فإنه يكفي في التوصليات من غير نكير ، وكذلك الحال في العبادات ، لامر من أن العبادة لا يعتبر فيها إلا الاتيان بالعمل مضافاً به إلى الله وهو امر يتحقق عند الاتيان به رجاء ، وقد قدمنا جواز الامتنال الاجمالي ولو مع الممكن من الامتنال التفصيلي فلاحظ . كما أنه لواحتمل الحرمة وشيئاً من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم الوجوب أيضاً يمكن العامي من الاحتياط من غير حاجة إلى التقليد فيه .
نعم اذا احتمل وجوب شيء وحرمتة واباحتة ، او هما وكراحته او استحبابه تعين التقليد في حقه لعدم قابلية المورد للاحتجاط وعدم تمكن المكلف منه مجدداً كان أم مقلداً .

وما سر دناه ظهر أن الادعية والاوراد المنقوله في كتب الادعية المتداولة بين الناس لا يسوغ أن يؤتى بها باسناد محبوبيتها إلى الله سبحانه وتعالى بعنوان أنها مستحبة ، الا مع القطع بكونها مستحبة او التقليد فيها من يفتى بذلك وإلا كان الاتيان بها كذلك من التشريع الحرم . نعم لا بأس بالاتيان بها رجاء فإنه لا يحتاج معه إلى التقليد كما مرّ .

(١) قد اتضحت الحال في تلك المسألة مما بيناه في التعليقة المتقدمة ، وقلنا إن مع احتمال الوجوب وشيء من الأحكام الثلاثة مع القطع بعدم الحرمة . أو احتمال

(المسألة ٣١) إذا تبدل رأى المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول (١).

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد (٢).

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (٣) ويجوز التبعيـض في المسائل (٤).

الحرمة وأحدها مع القطع بعدم الوجوب يمكن العami من الاحتياط والاتيان بالعمل رجاء أو تركه باحتمال مبغوضيته من غير حاجة إلى التقليد فيه.

(١) لعدم بقاء الرأي السابق على الحجية بعد تبدلـه وانكشافـ كونـه مخالفاً للواقع من الابتداء بالفتوى الثانية على الخلاف ومن هنا ذكرنا في التكلـم على إجزاءـ الأحكـام الظاهرـية عن الواقع أن حجيـةـ الفتوىـ الثانيةـ وإنـ كانتـ حدـثـةـ إلاـ أنـ مـدلـلوـهاـ غـيرـ مـخـتصـ بـعـصـرـ دونـ عـصـرـ وبـهاـ يـسـتكـشـفـ عدمـ كـوـنـ الفتـوىـ السـابـقـةـ مـطـابـقةـ لـلـوـاقـعـ منـ الـابـتـداءـ.

(٢) لعدم حجـيةـ الفتـوىـ معـ العـدوـلـ عـنـهـاـ وـعـدـمـ اـحـراـزـ كـوـنـهـاـ مـطـابـقةـ لـلـوـاقـعـ وـحـيـثـ لـاـ فـتـوىـ لـلـمـجـتـهـدـ المـقـلـدـ بـالـفـعـلـ فـيـجـبـ عـلـىـ مـقـلـدـيـهـ الـاحـتـيـاطـ اوـ الـرـجـوعـ إـلـىـ مـجـتـهـدـ آـخـرـ جـامـعـ لـشـرـائـطـ الـحـجـيـةـ حـتـىـ يـقـطـعـ بـفـرـاغـ ذـمـتـهـ عـماـ اـشـغـلـتـ بـهـ مـنـ الـاحـكـامـ الـمـتـنـجـزةـ عـلـيـهـ بـالـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ.

(٣) وقد مر تفصيل الكلام في التخيير بين المجتهدـينـ المتساوـينـ في المسـألـةـ الثالثـةـ عشرـةـ ولاـ نـعـيدـ .

(٤) قد اتضـحـ مـاـ ذـكـرـناـهـ فـيـ المسـأـلـةـ الثـالـثـةـ عـشـرـةـ مـنـ أـنـ المـكـلـفـ مـخـيرـ بـيـنـ الـمـجـتـهـدـيـنـ الـمـتـسـاوـيـنـ عـنـدـ عـدـمـ الـعـلـمـ بـالـخـالـفـةـ بـيـنـهـاـ جـواـزـ التـبـعـيـضـ فـيـ الـمـسـائـلـ فـاـنـ الـمـقـلـدـ أـنـ يـقـلـدـ أـحـدـهـاـ فـيـ مـسـأـلـةـ ،ـ وـيـقـلـدـ الـآـخـرـ فـيـ مـسـأـلـةـ آـخـرـ لـعـدـمـ الـعـلـمـ بـالـخـالـفـةـ بـيـنـهـاـ

في الفتوى ، بل يجوز له التبعيض في الرجوع بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد وشرطه
بان يقلد أحدهما في الاكتفاء بالمرة الواحدة في غسل الثياب ويقلد الآخر في جواز
المسح منكوساً - مثلاً - أو يقلد أحدهما في عدم وجوب السورة ويقلد الآخر في
الاكتفاء بالتسبيحات الاربعة مرة واحدة وهكذا .

وذلك لأن فتوى كلا المحتدين حجة معتبرة وله ان يستند في اعماله الى ايها
شاءه هذا اذا اخصصنا جواز التخيير بين المحتدين المتساوين بما اذا لم يعلم المخالفه
بينهما في الفتوى كما مرّ ،

وأماماً لو عمنا القول بالتخيير الى صورة العلم بالمخالفه بينهما فالمقلد وإن
جاز أن بعض في التقليد ويقلد أحدهما في عمل او باب ويقلد الآخر في باب او
عمل آخرين كما لو رجع في عباداته إلى مجتهد وفي معاملاته إلى مجهد آخر .

إلا أنه لا يمكن من التبعيض في التقليد بالإضافة إلى مركب واحد بان يقلد
في بعض اجزائه او شرائطه من احدهما ويقلد في بعضها الآخر من المحتد الآخر
كما لو قلد أحدهما في عدم وجوب السورة في الصلاة فلم يأت بها في صلاته ورجع
إلى أحدهما الآخر في الاكتفاء بالتسبيحات الاربعة مرة واحدة مع العلم بالمخالفه
بينهما في الفتوى .

والوجه في ذلك: أن صحة كل جزء من الأجزاء الارتباطية مقيدة بما إذا أتي بالجزء
الآخر صحيحاً فع بطلان جزء من الأجزاء الارتباطية تبطل الأجزاء بأسرها . وإن شئت
قلت إن صحة الأجزاء الارتباطية ارتباطية فإذا أتي بالصلاوة فاقدة للسورة مع الاكتفاء
بالمرة الواحدة في التسبيحات الاربع واحتفل بعد ذلك بطلان ما أتي به لعلمه بأنه
خالف أحد المحتدين في عدم اتيانه بالسورة كما خالف أحدهما الآخر في اكتفائه
بالمرة الواحدة في التسبيحات الاربع فلا حالة يشك في صحة صلاته وفسادها فلا
مخاص من أن يحرز صحتها ويستند في عدم اعادتها إلى الحجة المعتبرة ، لأن بعض

وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع (١)
أونحو ذلك فالاولى بل الأحوط اختياره .

(مسألة ٣٤) إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم
وجد أعلم من ذلك المحتهد فالاحوط العدول إلى ذلك الأعلم ، وإن
قال الأول بعدم جوازه (٢) .

قاعدة الاشتغال لزوم الاعادة وبقاء ذمته مشتغلة بالمؤمر به .

ولا مجتهد يفتني بصحتها بطلانها عند كليةها وان كانوا مختلفين في مستند الحكم
بالبطلان لاستناده عند أحدهما إلى ترك السورة متعمداً . ويراه الآخر مستندآ إلى
تركة التسبيحات الأربعـة ثلاثة ، ومع بطلانها عند كلا المجتهدين وعدم افتئتها
بصحة الصلاة لابد للمكلف من اعادتها وهو معنى بطلانها .

(١) مر في المسألة الثالثة عشرة أن الاورعية ونحوها ليست من المرجحات
في المقام .

(٢) لا أثر لفتوى المحتهد بحرمة العدول عند وجود من هو أعلم منه ، والوجه
فيه : أن المقلد إنما جاز له تقليد المحتهد المفتى بحرمة العدول من جهة فتوى الأعلم
بحواز تقليد غير الأعلم إذا لم يعلم المخالفة بينهما في الفتوى ، لوضوح أنه لا معنى
لجواز تقليد بفتوى نفسه لا ستزامه الدور الظاهر .

ومعه لابد من ملاحظة أن المقلد عالم بالمخالفة بينها أولاً ؟ فعلى تقدير علمه
بالمخالفة يجب عليه العدول إلى فتوى الأعلم ، لعدم جواز تقليد غير الأعلم عند العلم
بالمخالفة بينها ، وإذا لم يكن له علم بالمخالفة يجوز أن يبقى على تقليد المحتهد غير
الأعلم كما يجوز أن يعدل إلى الأعلم فعلى كلا التقديرتين لا أثر لفتوى غير الأعلم
بحرمة العدول .

(مسألة ٣٥) اذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد فبان عمره فان كانا متساوين في الفضيلة ، ولم يكن على وجه التقييد صح والا فشكل (١) .

الفارق بين الداعي والتقييد

(١) فصل الماتن «قد» عند تساوى المجهدين في الفضيلة بين ما قلد أحدهما على وجه التقييد ، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد - مثلاً - لم يكن يقلده بوجه لانه اغما يريد أن يقلد عمره بخصوصه ، وما إذا قلد أحدهما على وجه الداعي ، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد ايضاً كان يقلده ، بالاستشكال في صحة التقليد في الصورة الاولى والحكم بصححته في الثانية .

ويرد على ما ذكره أن التقليد من الامور غير القابلة للتقييد وتوصيه : أن مورد الخطأ قد يكون من الامور المقومة بالقصد ، بحيث ينتفي بانتفاءه فانها ليست شيئاً آخر وراء القصد ، ويعبر عنها بالعناوين القصدية ، وهذا كما في التأديب والهتك ونحوهما .

وقد يكون من العناوين غير القصدية ، بحيث قد يتعلق بها القصد ويصيب ، وقد يتعلق بها القصد ويخطى ، وهي قد تتحقق في الامور الاعتبارية ، وقد تتحقق في الامور التكوينية الخارجية ، وهذه اقسام ثلاثة :

«اما القسم الاول» : وهي العناوين القصدية فلا شبهة في أنها ليست من الموارد القابلة للتفصيل بين الداعي والتقييد بل المتعين فيها هو الحكم بالبطلان على كل حال لتقوم العمل فيها بالقصد ، وهو منتف على الفرض ، سواء أتى بالعمل على وجه الداعي او التقييد - مثلاً - اذا اشتغل بالصلوات القضائية فاعتقد زوال الشمس ودخول وقت الفريضة فاق بالصلة قاصداً بها الاداء ، ثم انكشف خلافه

لعدم دخول وقتها بطلت صلاته ولا يمكن أن تقع قضاءً لانه لم يقصد بها القضاء ، كما لا يمكن أن تقع اداء ، لأن الوقت لم يدخل على الفرض .

ولاجمال لتصحيحها بأن المكلف لما كان بقصد الآتيان بالقضاء كان بحيث لو علم بعدم دخول وقت الصلاة التي بها قضاء فقصده الاداء من باب الداعي لا التقييد ، وان ما اتي به محکوم بالصحة فيحسب قضاء .

ومثله ما لو صلی ركعتين ناوياً بها الفرض والوجوب لاعتقاد دخول وقت الفريضة ثم ظهر خلافه او نوى بها التنفل معتقداً عدم طلوع الفجر ثم ظهر طلوعه فانها حينئذ لانقطاع زافلة في الصورة الاولى ، ولا فريضة في الثانية ، لعدم قصد هما فلابد من الحكم ببطلانها .

كما أنه لو انشاء الهبة لم يقع به البيع تعلق القصد به فان عناوين المعاملات من العناوين القصدية وإنما يقع به الهبة او كان قصدها لتمامية شرائطها ، والتحصل أن في العناوين القصدية إنما يقع ما قصد منها من الامور فيما إذا كان واحداً لشرطه ، واذا لم يكن كذلك حكم ببطلانها ، وعلى الجملة أن العناوين القصدية لا مجال فيها للتفصيل بين ان يكون قصد العنوان من باب الداعي والتقييد ، بل هي أظهر موارد ما يقال: ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع .

« أما القسم الثاني » : وهي الامور غير القصدية المتحققة في الامور الاعتبارية كالمعاملات فهو على اقسام ثلاثة ، وذلك لأن التخلف والخطاء قد يقعان فيها هو خارج عن المعاملة والالتزام ، كما لو اشترى مالاً بقصد الربح فيه ، او ينزل عنده ضيف وهكذا ، والخطاء والتخلف غير موجبين للبطلان في هذا القسم بالاتفاق ، ويعبر عنه بخلاف الداعي في كلماتهم وهو ايضاً ليس بمور للتفصيل بين الداعي والتقييد . وقد يقع التخلف في متعلق الالتزام المعاملى ، والمتعلق قد يكون أمراً كلباً ، وقد يكون شخصياً .

أما الصورة الأولى : كما لو اشتري دورة كتاب كالهذيب على انه طبعة النجف - مثلاً - ودفعه إليه عنـد تسليمـه من غير تلك الطبعة فلا كلام في انه من التخلف في مقام الاداء ولا يستتبع ذلك بطلان المعاملة ولا اختيار للمشتري وإنما له أن يطالب البائع بما تعلقت به المعاملة ، لأن ما دفعه إليه غير ما اشتراه منه المشتري . والاشتراض في هذه الصورة من باب التقيد دائمًا ، ولا يعقل أن يكون من باب الداعي بوجهه ، لأنـه يوجـب التقـيد في مـتعلـق الـالـتزـام وـيـحـصـصـه بـحـصـةـ خـاصـةـ غيرـ منـطـيقـةـ عـلـىـ الحـصـةـ الفـاقـدـةـ لهاـ ، إـلاـ أـنـ تـخـلـفـهـ غـيرـ مـوـجـبـ لـبـطـلـانـ وـلـاـ خـيـارـ . نـعـمـ لـمـشـتـرـيـ مـطـالـبـةـ البـاـيـعـ بـالـمـبـيـعـ ، كـمـاـ أـنـ لـهـ انـ يـرـضـيـ بـالـتـبـدـيـلـ وـهـوـ أـمـرـ آـخـرـ وـرـاءـ المعـاـمـلـةـ .

أما الصورة الثانية : كما اذا اشتري كتاباً معيناً في الخارج على انه طبعة كذا وانكشف انه ليس من تلك الطبعة ، فالاشتراض فيها يستحيل أن يكون من باب التقيد ابداً ، وذلك لأن متعلق المعاملة جزئي خارجي لا اطلاق له ، ولا معنى للتقيد فيما هو مقيد في نفسه ، إذ التقيد إنما يتصور فيما كان موسعاً في نفسه وقابل للانقسام إلى قسمين أو أكثر وهذا غير معقول في الجزئي الخارجي ، فان الكتاب المعين اما أن يكون من طبعة كذا من الابتداء واما أن لا يكون ، ويستحيل أن يكون من تلك الطبعة تارة ومن طبعة غيرها تارة أخرى فارجاع الاشتراضي إلى الجزئيات الخارجية إلى التقيد غير معقول .

نعم يمكن أن يرجع الاشتراض في مثلها إلى أصل الالتزام بان يقال إن اصل الالتزام المعجمي متعلق على أن يكون الكتاب المعين من طبعة كذا ، إلا أن ارجاعه إلى ذلك يتضمن بطلان المعاملة لأن التعليق مبطل في العقود حتى إذا كان المتعلق عليه حاصلاً في الواقع .

معنى الاشتراط

اذا يقع الكلام في معنى الاشتراط فنقول : إن معناه في الامور الجزئية حسبما يقتضيه الاستقراء والارتكاز أحد أمرین على سبيل منع الخلو : « أحدهما » : تعليق الالتزام بالمعاملة ، وعدم الرجوع فيها على تحقق الشرط في الخارج ، وهذا كما في اشتراط كون الفرس من جياد الخيل او الكتاب المعين من طبعة كذا ، وغير ذلك من الاوصاف والقيود الخارجية عن الاختيار ، فان معنى اشتراطها حسبما يفهمه العرف بارتکازهم أن التزامي بالبيع متعلق على كون الفرس كذا او الكتاب من طبعة كذا فعند التخلف يثبت للمشروط له الخيار في الالتزام بالمعاملة وفسخها .

« ثانيةما » : تعليق أصل الالتزام المعاملی على التزام الطرف الآخر بتحقق الشرط في الخارج - لا على وجوده خارجاً - وهذا كما في الموارد التي لا يجرى فيها الخيار ، كما اذا اشترطت الزوجة على زوجها أن يكون اختيار المسكن بيدها فان النكاح لا يجرى فيه الخيار ، فمعنى الاشتراط فيه أن التزام الزوجة بالنكاح والزوجية متعلق على التزام الزوج بان يكون اختيار المسكن بيدها ، فالزوج بقوله : قبلت يبرز أمرین احدهما التزامه باصل الزواج ، وثانيةما التزامه بالعمل في الخارج ، وليس نتيجة الخيار عند تخلف الزوج عما التزم به في المعاملة ، فان النكاح كما مرّ بما لا يجرى فيه جعل الخيار عند العقلاء ولا في الشريعة المقدسة ، بل ولا في الاديان السابقة ، فالاشتراط في مثله ليس بمعنى التعليق في الالتزام بالمعاملة ، وإنما هو من التعليق في أصل الالتزام المعاملی .

ومثل هذا التعليق غير مصر بصحة العقد ، لانه تعليق على التزام الطرف الآخر - لا على وجود الشرط في الخارج - نفی التعليق في الإيجاب ، لانه من

التعليق على قبول المشترى للالتزام المعاملى .

وهذا بخلاف الصورة المتقدمة ، لأن كون الفرس أو الكتاب من جياد الخييل **لم** من طبعة النجف أمر خارج عن الاختيار ولا معنى للالتزام بما هو غير مقدر للملزم ، فما قد منه لا يأتى إلا فيما هو داخل تحت الاختيار .

وهذان قسمان ولا يخلو أمر الاشتراط من أحدهما .

نعم الامران قد يجتمعان في بعض الموارد ، كما في اشتراط الامر الاختيارى للمشروط عليه في العقود الجارى فيها جعل الخيار كالبيع والاجارة ، نظير بيع الدار على أن يحيط المشترى ثوب البائع ، وذلك لانه من تعليق اصل البيع على التزام المشترى بالخياطة وتحققها في الخارج ، ونتيجه وجوب الخياطة على المشترى بعد المعاملة ، وثبتت الخيار للبائع على تقدير التخلف وعدم تحقق الخياطة خارجاً .

وقد ظهر ما سردناه في معنى الاشتراط أن ما ذكره بعضهم من أن الاشتراط بمعنى الالتزام في الالتزام مما لا يمكن المساعدة عليه وذلك لأن الالتزام المستقل الذي ليس له أي ارتباط بالمعاملة لا معنى لأن يكون شرطاً لها أبداً حسبما عرفته من الارتكاز والاستقراء ، فان الشرط يعتبر أن يكون مرتبطاً بالالتزام المعاملى ، والربط إنما هو باحد الامرين المتقدمين ، ولا ثالث لها كما مر ، هذا كله في الامور الاعتبارية غير القصدية .

أما القسم الثالث : وهي الامور غير القصدية المتحققة في الامور الخارجية كشرب الماء ، أو ضرب أحد على أنه كافر وهكذا فقد ظهر الحال فيه مما بيناه في القسم المتقدم .

وحاصله : أن الامور الخارجية ايضاً ليست مورداً للتقييد ، فان الموجود الشخصي والامر الخارجي لا اطلاق له ليكون قابلاً للتقييده ، والشرب والضرب للهجرجان لا يعقل أن يقعوا على أزيد من شيء واحد إما الماء وإما الماء الآخر ،

أو الكافر أو غير الكافر ، فلا معنى في مثله للداعي والتقييد بان يقال : ان شرب الماء إن كان على نحو التقييد بأن كان بحيث لو علم أنه غير الماء لم يضر به ، أو لو علم أن المضروب غير كافر لم يضر به ، فلم يصدر منه شرب ، ولا ضرب ، وذلك لأن الشرب والضرب قد وقعا في الخارج على الفرض ، فالترديد بين الداعي والتقييد غير جاري في الامور الخارجية أبداً .

نعم اعتقاد أن الماء أو المضروب كافر من الدواعي الباعثة إلى الفعل إذا فالمقام من قبيل تخلف الداعي والخطاء في مبادى الارادة فحسب . اذا عرفت هذه المقدمة فنقول :

التقليد والاقتداء ليسا من العناوين القصدية ، ولا أنها من الامور الاعتبارية وإنما هما من الامور الخارجية ، لوضوح أن الاقتداء بمعنى تبعية شخص آخر ، والتقليد هو العمل استناداً إلى فتوى الغير فإذا اقتدى إماماً في صلاته ، او قلد مجتهداً في أعماله لم يجر فيها الترديد بين الداعي والتقييد ، لأنهما أمران خارجيان لا اطلاق لها ليقييد أو لا يقييد ، فان العمل عن استناد الى فتوى الغير ، وكذلك الاقتداء إما أن يكونا مضارفين إلى زيد ، واما أن يضافا إلى عمرو ، ولا يعقل أن يكون العمل الخارجي تقليداً من شخصين او اقتداء لا مامين ، ومعه لا يصح أن يقال إن تقليد او اقتدائـه لو كان على وجه التقييد اي بحيث لو علم أن المجتهد او المقتنى ليس بعمرو لم يقلده او لم يأتـم به لم يصدر منه تقليد ولا اقتداء ، وذلك لضرورة أنها متحققةـان في الخارج سواء أكان على وجه التقييد أم على وجه الداعي .

نعم اعتقاد أنه زيد من الدواعي الباعثة إلى تقليدـه او اقتدائـه به فهو من باب تخلف الداعي والخطاء في مقدمات الارادة وليس من التقييد بوجه ، وهو نظير ما لو تووضـاً بالماء معتقدـاً أنه حلو ثم انكشف أنه مـرـهـلـ يـسـوـغـ أنـ يـقـالـ إنـ وـضـوـئـهـ فيـ المـشـالـ لـوـ كـانـ عـلـىـ وـجـهـ التـقـيـيدـ -ـ ايـ بـحـيثـ لـوـ عـلـمـ أـنـ هـنـاـ مـرـهـلـ لـمـ يـتوـضـعـ -ـ لـمـ يـصـدـرـ

(التفصي)

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد تعلم باحد امور : « الاول » : أن يسمع منه شفاهأً (١) .

منه الوضوء ؟ ! فانه لو علم بالحال وإن كان لم يتوضأ ، إلا أنه قد توضاً على الفرض ولو بجهله بالحال ، اذا التفصيل في المقام بين ما اذا كان التقليد على وجه التقليد ، وما اذا كان على وجه الداعي كما صنعه الماتن مما لا محصل له .
بل الصحيح في امثال المقام والاقتداء أن يفصل على وجه آخر وهو أن يقال : إن من قلده او اتهم به باعتقاد انه زيد - مثلاً - إما أن يكون من يجوز تقليده والاقتداء به لكان علمه وعدالته من غير أن يعلم بالمخالفة بيته وبين زيد في الفتوى - وهو اعلم منه - ولو اجمالاً . وإما أن لا يكون كذلك لنفسه او لعدم عدالته او للعلم بينها بالمخالفة .

فعلى الاول يصح تقليده واقتدائة لقابلية من اتهم به او قلده للإمامية والتقليل وعلى الثاني يحكم ببطلانها ، لعدم اهلية من قلده او اتهم به لها ، ومعه يندرج المقام في كبرى المسألة الآتية اعني مالو قلد من ليس له اهلية الفتوى ويأتي فيه ماستذكره في تلك المسألة إن شاء الله .

نعم اذا لم تكن في صلاة المأوم زبادة ركبة ولم تكن صلاته فاقدة الامثل القراءة ونحوها كانت صلاته محكمة بالصحة لحديث لاتعاد فإذا ذكرناه من التفصيل يختص بما اذا اشتملت صلاته على زبادة ركبة ونحوها مما تبطل به الصلاة كما اذا شكل بين الواحدة والثنتين ورجع فيه الى الامام فانه يندرج في محل الكلام ويأتي فيه التفصيل المتقدم فلاحظ .

طريق تعلم الفتوى

(١) لا شبهة في حجية إخبار المجتهد عما أدى إليه فكره وتعلق به رأيه ، لأنه

«الثاني» : أن يخبر بها عدلان (١) .

«الثالث» : إخبار عدل واحد بل يكنى إخبار شخص موثق (٢)

مفتضى قوله عز من قائل : فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتحققوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يذرون (١*) للدلالة على حجية الإنذار من المنذرين المتفقهين ، وليس الإنذار إلا الأخبار عن حرمة شيء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأى المنذر ، وقوله : فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (٢*) حيث دل على حجيته جوابهم - على تقدير تمامية الاستدلال به - .

وكذا يدل عليه الأخبار الواردة في موارد خاصة تقدمت في أوائل الكتاب المشتملة على الرجوع إلى آحاد الروايات لا قضائهما حجية الأقوية الصادرة منهم لا محالة .

و كذلك تقتضيه السيرة العقلائية الجارية على حجية أخبار أهل الخبرة عن رأيهم ونظرهم من غير أن يطالبو بالدليل على تطابق أخبارهم لنظرتهم ، لوضوح أن الطيب - مثلا - لا يسئل عن الدليل على أن ما أخبر به هو المطابق لتشخيصه ، إذاً أخبار المحتمل عن آرائه وفتواه مما تطابقت على حجيته السيرة والآيات والروايات.

(١) لما قدمناه في محله من حجية أخبار البيينة إلا في موارد قام فيها الدليل على عدم اعتبارها ، كما في الشهادة بالزنا وغيره من الموارد المعتبرة فيها شهادة الرائد عن البيينة المصطلح عليها .

(٢) على ما يبيّنه في محله من أن الخبر الواحد ، كما أنه حجة معتبرة في الأحكام كذلك معتبر في الموضوعات الخارجية ، بل لا ينبغي التأمل في حجية أخبار الثقة في محل الكلام ، وإن لم نقل باعتباره في الموضوعات الخارجية ، وذلك

(١*) التوبة : ٩ : ١٢٢

(٢*) النحل : ١٦ : ٤٣ والأنبياء : ٢١ : ٧

يوجب قوله الاطمئنان (١) وإن لم يكن عادلاً .
 «الرابع» : الوجدان في رسالته (٢) ولا بد أن تكون مأمونة من للغط .

(مسألة ٣٧) إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى ، ثم التفت وجب عليه العدول (٣) وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهم غير

لأن الأخبار عن الفتوى أخبار عما هو من شؤون الأحكام الشرعية ، لانه في الحقيقة أخبار عن قول الامام مع الواسطة ، ولا فرق في حجية نقل الثقة والأخباره بين أن يتضمن نقل قول المقصوم - ع - ابتداء وبين ان يتضمن نقل الفتوى التي هي أخبار عن قوله - ع - لأن مادل على حجية أخبار الثقة عن الامام - ع - غير قادر الشمول ل الاخبار عنهم مع الواسطة .

(١) لا يعتبر في حجية أخبار الثقة أن تقييد الاطمئنان الشخصى بوجه على ما يتناء في محله . اللهم إلا أن يكون القيد تفسيراً للموثق ويراد به الاطمئنان النوعي فلا حظ .

(٢) أما إذا كانت الرسالة بخطه ، أو جمعها غيره وهو امضاهما ولا حظها فاللأدلة المتقدمة الدالة على حجية أخبار المجتهد عما أدى إليه فكره ، لانه لا فرق في أخباره عما تعلق به رأيه بين التلفظ والكتابة .

وأما إذا لم تكن بخطه ، كما اذا كتبها غيره ، لانه أمر قد يتفق فيجمع الثقة فتاوى المجتهد ويدونها في موضع ، فلا يجل أنها من أخبار الثقة الذي قدمها حجيته :

(٣) لبطلان تقليده ، سواء استند فيه إلى مخدر شرعى أم لم يستند .

ودعوى : أن المورد على التقدير الأول من كبرى مسألة اجزاء الأحكام الظاهرة اذا انكشفت عدم مطابقتها للواقع .

متذكرة : بما قدمنا في الكلام على تلك المسألة من عدم كون الحكم الظاهري

(اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى)

المقلد (١) وكذا إذا قلد غير الاعلم وجوب على الأحوط (٢) العدول إلى الاعلم ، وإذا قلد الاعلم ثم صار بعد ذلك غيره اعلم وجوب العدول إلى الثاني على الأحوط .

مجزء عن الواقع ، فإذا لا أثر يترتب على تقليده السابق في كلتا الصورتين ، وإن كان تقليده في الصورة الأولى محكمًا بالصحة ظاهراً . ولعل تعبير الماتن بالعدول أيضاً ناظر إلى ذلك . نعم التقليد في الصورة الثانية باطل واقعًا وظاهراً فهو من التقليد الابتدائي دون العدول ، وكذلك الحال في الفرعين المذكورين بعد ذلك فلاحظ .

(١) كما مر في المسألة السادسة عشرة والخامسة والعشرين ، ويوافيك تفصيله في المسألة الأربعين ان شاء الله .

(٢) بل على الظاهر كما قدمناه في التكلم على وجوب تقليد الاعلم عند العلم بالمخالفة في الفتوى بينه وبين غير الاعلم ، فتقليده من غير الاعلم محكم بالبطلان ، ورجوعه إلى الاعلم تقليد ابتدائي - حقيقة - لا أنه عدول .

نعم إذا لم يعلم بأعجمية الاعلم أو بالمعارضة في الفتوى بينه وبين غير الاعلم كان تقليده من غيره محكمًا بالصحة ظاهراً ، ولكنه يجب عليه العدول إلى الاعلم عند العلم بالأمرتين المتقدمتين هذا .

ثم إن وجوب تقليد الاعلم وإن كان عند الماتن من باب الاحتياط لعدم جزمه بالوجوب في التكلم على تلك المسألة إلا أنه إنما يتم في تقليد الاعلم ابتداء ، وأما العدول إلى الاعلم فلا يمكن الحكم فيه بالوجوب من باب الاحتياط ، لأنه مخالف للاحتجاط لمكان القول بحرمة العدول حتى إلى الاعلم ، ففقط الاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين في المسألة .

(النفع)

(مسألة ٣٨) إن كان الأعلم منحصراً في شخصين ، ولم يمكن للتعيين فان أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط ، وإلا كان مخيراً بينهما (١) .

(١) ذكرنا في ذيل التكلم على مسألة وجوب تقلييد الأعلم ، وفي المسألة الـ ١٠ والعشرين أن الأعلم اذا لم يشخص من بين شخصين أو اشخاص متعددين فان تمكن المكلف من الاحتياط وجب لتنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالي بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة ولا طريق الى امتنالها غير العمل بفتوى الأعلم وهو مردود بين شخصين أو اشخاص ، وحيث أنه متمكن من الاحتياط فلا بد أن يحتاط تحصيلاً للعلم بالموافقة ودفعاً للضرر المتحمل بمعنى العقاب لاستقلال العقل بوجوبه ، على ما هو الحال في جميع موارد العلم الاجمالي .
ولا أثر - في هذه الصورة - للظن بالاعلمية في أحدهما أو أحدهم لانه من موارد العلم الاجمالي وانتباه الحجة باللاحجة وليس الظن مرجحاً في اطراف العلم الاجمالي بوجه وانما وظيفة المكلف أن يحتاط حتى يقطع بخروجه عن عهدة ماعلم به من التكاليف الالزامية ،

وأما إذا لم يتمكن من الاحتياط ، لأن أحدهما اقوى بوجوب شيء والآخر بحريمه ، او اقوى أحدهما بوجوب القصر والآخر بوجوب التمام ، ولم يسع الوقت للجمع بينهما فلا مناص من التخيير حينئذ للعلم بوجوب تقلييد الأعلم وهو مردود بين المجهدين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر .

واما إذا كان هناك مرجع لاحدهما للظن باعلميته دون الآخر فالمتعيين في حقه الاخذ بفتوى من يظن اعلميته ،

ولا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعني صورة التمكن من الاحتياط لأنها من موارد العلم الاجمالي ولا أثر للظن فيها كامر وهذا بخلاف هذه الصورة ،

(مسألة ٣٩) إذا شك في موت المحمد ، أو في تبدل رأيه ، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده ، يجوز له البقاء (١) إلى أن يتبين الحال (٢) .

(مسألة ٤٠) إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقداره (٣) فإن علم بكيفيتها وموافقتها للواقع ، أو لفتوى المحدث الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو .

لأن المكلف لا يمكن فيها من الاحتياط فلا يمكن أن يؤمر به ، وإنما يجب عليه العمل بأخذها ، بمعنى أن وظيفته هو الامتثال الاحتياطي وقتئذ فإذا ظن باعلمية أحدهما دار أمره بين الامتثال الظني والاحتياطي ولا شبهة في أن الامتثال الظني مقدم على الاحتياطي .

وبهذا ظهر أن ما أفاده الماتن من التخيير عند عدم التمكن من الاحتياط إنما يتم إذا لم يظن اعلمية أحدهما ، وأمّا معه فلا مجال للتخيير بل المتعين هو الأخذ بفتوى من يظن اعلميته .

(١) للاستصحاب .

(٢) ولا يجب عليه التبيّن لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية .

العلم بآيات العادات من غير تقليد والله في مقدارها

(٣) أولى بمعامله عن التقليد غير الصحيح وجري عليه برها من الزمان فهل يجب إعادة أعماله السابقة أولاً؟ للمسألة صور :

« الأولى » : ما إذا انكشفت مخالفة ما أتى به للواقع .

« الثانية » : ما إذا انكشفت مطابقة ما أتى به للواقع .

« الثالثة » : ما لو لم ينكشف له الخلاف ولا الافق .

(أما الصورة الأولى) : فحالات الكلام فيها أن المدار في الحكم بصحبة العمل وفساده إنما هو مطابقته للواقع ومخالفته له ، والطريق إلى استكشاف ذلك إنما هو فتوى المحتد الذي يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المحتد الذي كان يجب تقليده في زمان العمل لسقوط فتاواه عن الحاجة بالموت او بغيره من الاسباب ، فع مطابقة عمله لما افترى به المحتد الفعلى عند الالتفات يحكم بصحته ، كما انه يحكم ببطلانه إذا خالفه وهذا لعله مما لا كلام فيه .

إنما الكلام في أن الاعادة هل يختص وجوبها بما اذا كان عمل المكلف فقداً للاركان فحسب ، ولا يجب اذا كان فقداً لغيرها من الامور المعتبرة في المأمور به ، كما كان هنا هو الحال فيما إذا اتى باعماله عن التقليد الصحيح ثم انكشفت مخالفته الواقع كما في موارد العدول وتبدل الرأي ، أو أن الاعمال السابقة تجب اعادتها مطلقاً سواء استند قصورها إلى فقدانها أو إلى فقدانها لغيرها من الامور المعتبرة في المأمور به ؟

لا شبهة في أن حمل العامي في محل الكلام إذا كان مخالفاً للواقع لفقدانه شيئاً من الاركان المقومة للمأمور به ليس له أن يحيط به في مقام الامثال لانه محكوم بالفساد والبطلان وتحب عليه اعادته أو قصائه ، لانه لم يأت بما هو الواجب في حقه وإن كان عمله مطابقاً لفتوى المحتد الذي كان يجب تقليده في زمان العمل ، لما أشرنا إليه من أن المدار في استكشاف مطابقة العمل أو مخالفته للواقع مطابقة العمل المتأتى به المحتد الذي يجب أن يقلده بالفعل ، لسقوط فتاوى المحتد السابق عن الحاجة على الفرض .

فإذا أفترى بأن الواجب - على من أحدث بالأكبر وتيتمم لعدم تمكنه من الاغتسال ، ثم أحده بالصغر - هو الوضوء دون التيمم والمفروض أن المكلف تيمم لصلاته كشف ذلك عن أن عمله كان مخالفاً للواقع لفقدانه الظهور الذي هو

وكن الصلاة فوجوب الاعادة أو القضاء في هذه الصورة مما لا ينبغي التوقف فيه، حتى على القول بعدم وجوب الاعادة في موارد تبدل الاجتهاد والعدول لما ادعى من الاجماع والسيرة فيها على عدم وجوبها .

وذلك لأننا لو سأمناهم والتزمنا في تلك الموارد بالجزاء فهو أمر قلنا به على خلاف القاعدة ، لأنها يقتضي وجوب الاعادة وعدم الاجزاء بما أتى به ، ومعه لابد من الاقتصرار فيها على موردهما ، وهو ما لو صدر العمل عن الاستناد إلى فتوى من يعتبر قوله في حقه ، أو على الأقل صدر عن العلم بفقواه بأن كانت وصلت الحجة إليه . وأمّا من لم يستند في عمله إلى حجة شرعية ولا أن فتوى المجتهد السائغ تقليده وصلت بيده فلا تشمله السيرة ولا الاجماع بوجه .

وأمّا إذا كان عمل العامي مخالفًا للواقع لفقده شيئاً من الجزاء والشرائط غير الركينين ، كما إذا أتى بالتسبيحات الأربع مرة واحدة ، أو صل من دون سورة وقد أتى المجتهد الفعلى بوجوب التسبيحات ثلاث مرات أو بوجوب السورة في الصلاة فالصحيح عدم وجوب الاعادة والقضاء إذا لم يكن ملتفتاً حال عمله ومتربداً في حكمه حين اشتغاله به ، وذلك لحديث لا تعاد ، لأنّه يشمل النامي والجاهل القاصر والمقصري كلّيهما .

والذى يمكن أن يكون مانعاً عن شموله للجاهل المقصري أمران قد قدمنا الكلام فيها عند التكلم على الجزاء (١) والمسألة السادسة عشرة إلا أن الاعادة لم تكن خالية عن الفائدة تكلمنا عليها أيضاً في المقام ، والامران :

« أحدهما » : الاجماع المدعى على أن الجاهل المقصري كالعامد . نظراً إلى أن ذلك غير مختص بالعقاب وكون الحكم متنجزاً في حق المقصري وعدم معذرية جهله بل يعممه والبطلان كلّيهما ومقتضاه الحكم ببطلان عمل الجاهل المقصري كالمعتمد كما

يحكم باستحقاقه العقاب ويشهد لذلك أن الجاهل المقصر لو لم يكن كالمتعمد لم تكن حاجة إلى اشتئائه في الموضعين ، وهو ما لو أجهز في موضع الاختفات ، أو أخفت في موضع الجهر . وما لو ات في موضع القصر . حيث حكموا بصححة عمله في الموضعين مدعياً الاجماع على صحته .
وذلك لأنه لو كان عمله مكتوماً بالصحة في نفسه لم تكن حاجة إلى التشكيت بالاجماع على صحته في الموردين .

ويمكن المناقشة في هذا الوجه بان القدر المتيقن من الاجماع المدعى أن الجاهل المقصر كالمتعمد من حيث استحقاقه العقاب وهو أمر موافق للقاعدة ، نلتزم به وإن لم يكن هناك اجماع بوجه ، وذلك لاستقلال العقل به فان الحكم قد تنجز عليه بالعلم الاجمالي على الفرض ، فإذا لم يخرج عن عهده استحق العقاب على مخالفته . وأمّا الاجماع على بطلان عمله وأنه كالمتعمد في مخالفة الواقع فلم يثبت بوجه فان الاجماع المدعى ليس باجماع تعبدى ليتمسك باطلاق معقده ، وإنما يستند إلى حكم العقل أو ما يستفاد من الاadle الشرعية من أن الجاهل المقصر يعاقب بمخالفته الواقع وهو إنما يقتضيان كونه كالمتعمد من حيث العقاب لا البطلان ، فان المدار في الصحة والفساد كما تقدم موافقة العمل أو مخالفته للواقع . فإذا فرضنا أن عمله مطابق للواقع إلا من ناحية بعض الاجراء والشروط غير الركنتين ، والخلال به لم يكن موجباً للإعادة والبطلان لم يكن وجه لوجوب الإعادة او القضاء عليه . على أن فقهائنا « قد هم » لم يتلزموا بذلك ولم يجرروا أحكام المتعمد على الجاهل المقصر في جملة من الموارد :

« منها » : مالو اعتقاد زوجية امرأة فوطتها ، فان المتولد من ذلك الوطء يلحق بابيه ، مع أنه - على ذلك - زنا في الواقع والمتولد منه ولد زنا . إلا أنهم لا يتلزمون بإجراء أحكام الزنا عليه ، ولا يرتبون على الولد أحكام المتولد من الزرقة .

و « منها » : ما لو عقد على امرأة ذات بعل او معتدة معتقداً عدم كونها كذلك فانهم لم يحكموا بحرمتها عليه ، مع انه على ذلك من العقد على المعتدة او ذات بعل متعيناً .

و « منها » : مالو أفتر في نهار شهر رمضان عن جهل تقصيري ، فانا لانلزام فيه بالكفار ، مع أن الجاهل المقصري لو كان كالمتعتمد وجبت عليه الكفاره لامحاله . فن هذا يستكشف عدم تحقق الاجماع على بطلان عمل الجاهل المقصري بوجه .

و « ثانيها » : أن الظاهر المستفاد من قوله - ع - لاتعاد الصلاة ... (١٠) أن المكلف الذي ترقب منه الاعادة وهو قابل في نفسه ومورد لا يجدها لا يجب عليه الاعادة تفضلاً - من الشارع - فيما إذا كان عمله فاقداً وغير الخمسة المذكورة في الحديث فان المكلف الذي ترقب منه الاعادة يعني أن من شأنه أن يجب في حقه هو الذي ينقى عنه وجوبها ولا يكلف بالاتيان بنفس المأمور به ، وأما من لاترقب منه الاعادة ولا أن من شأنه أن يكلف بها ، لانه مكلف باتيان الواقع نفسه فلا معنى للأمر عليه بالاعادة او ينقى عنه وجوبها بالحديث . لانه مأمور بالاتيان بنفس الواجب الواقعى وهذا بخلاف مالو لم يكن مكلفاً بالواقع والاتيان بنفس المأمور به .

ولاشتحقق هذا في غير النافي بوجه ، لانه لنسيانه وعدم قدرته على الاتيان بالواجب نفسه قابل للأمر بالاعادة ومعه يصح أن ينقى عنه وجوبها عند التفاتاته إلى عمله فيصح أن يقال أنها النافي للسورة في صلاتك أعدها او لا تعدتها تفضلاً . وأما الجاهل فهو مكلف بالواجب نفسه فان الاحكام الواقعية غير مختصة بالعلمين بها ، وغاية الامر أن الجهل معدن من حيث العقاب اذا كان مستندآ إلى القصور ، ومع أنه مكلف بالواقع وهو ايضاً متمكن من الاتيان به لا معنى للأمر بعادته ومع عدم قابلية المورد للأمر بالاعادة لا يمكن أن ينقى عنه وجوبها بالحدث

فانه حينئذٍ من توضيح الواضح لانه غير مكلف بالاعادة في نفسه فما معنى تقي
وجوبها عنه بالحديث . اذاً الحديث غير شامل للجاهل باقسامه . وهذا الوجه هو
الذي ذكره شيخنا الاستاد « قده » واصرّ عليه .

إلا أنه كالوجه السابق مما لا يمكن المساعدة عليه وذلك :

إما « أولاً » : فلانه لوم فاما يختص بالجاهل الملتفت الذي يتزدد في صحة
عمله وبطلانه ، لازمه متمكن من الآيات بالواجب الواقعي ولو بالاحتياط . وأما
الجاهل المعتقد صحة عمله من جهة التقليد او غيره فهو والناسى سواء لعدم قابليته
لتوكيل بالواجب نفسه لعدم قدرته على الآيات به ولو بالاحتياط ، فانه يعتقد
صحته ، ومن الظاهر أن المتمكن من الامتناع شرط لازم لكل تكليف وخطاب ،
فاذا لم يكن المكلف مأموراً بالواقع فلا مانع من الامر بالاعادة في حفـه كما مر
فاذا صـح تكليفـه بالاعـادة صـح أن يـنـقـي عنـه وجـوبـها بالـحدـيث .

و « أما ثانياً » : فلان الجاهل إذا صلى من دون سورة حتى دخل في الركوع
وأحتمل أن تكون السورة واحبة في الصلاة فهل يكلف بآيات الواقع نفسه مع
عدم امكان تداركه لتجاوزه عن محله ؟ لا ينبغي الشبهة في عدم كونه مكلفاً
بنفس المأمور به لعدم امكان تداركه ومعه يدور الامر بين الحكم بوجوب المضي
في صلاتـهـ والـحـكـمـ بـوجـوبـ الـاعـادـةـ عـلـيـهـ ،ـ إـذـاـ وجـوبـ الـاعـادـةـ لـاـ يـنـحـصـرـ بـالـنـاسـىـ
والـجـاهـلـ المـعـتـدـ صـحـةـ عـمـلـهـ بلـ يـجـرـىـ فـيـ حـقـ الـجـاهـلـ المـلـفـتـ اـيـضاـ اـذـاـ تـجاـوزـ عـنـ
محـلـ الـوـاجـبـ المـقـرـرـ لهـ وـلـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـدارـكـهـ ،ـ وـمـعـ اـمـكـانـ اـيـجابـ الـاعـادـةـ فـيـ حـقـهـ
لـاـ مـانـعـ مـنـ أـنـ يـنـقـيـ عـنـهـ وجـوبـ الـاعـادـةـ بـالـحدـيثـ .

نعم الجـاهـلـ المـلـفـتـ الذي يـشـكـ فـيـ صـحـةـ عـمـلـهـ حالـ اـشـتـغالـهـ بـهـ مـنـ دونـ أـنـ
يـتـجـاـوزـ عـنـ مـحـلـهـ يـكـلـفـ بـآـيـاتـ بـنـفـسـ الـوـاجـبـ لـقـدـرـتـهـ عـلـيـهـ ،ـ وـمـعـهـ لـاـمـعـنـيـ لـاـيـجابـ
الـاعـادـةـ فـيـ حـقـهـ اوـ يـنـقـيـ عـنـهـ وجـوبـهاـ بـالـحدـيثـ .ـ وـهـذـاـ هـوـ مـعـنـيـ قـولـنـاـ فـيـ نـقـلـمـ

أن الحديث إنما يشمل الموارد التي لولا فيها انكشاف الخلاف لم تجب الاعادة على المكلف ، وذلك كما في الموارد التي أتى فيها الجاهل بالعمل معتقداً صحته ، لا الموارد التي تجب فيها الاعادة وإن لم ينكشف الخلاف لاستناد وجوبها إلى أمر آخر كما في الموارد التي أتى فيها الجاهل بالعمل متربداً في صحته من الابتداء ، فإنه حينئذ مكلف بالاتيان بالواجب على نحو يقطع بالامتنال فع الشك في حصوله لابد له من الاعادة وإن لم ينكشف له الخلاف فإن الاشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية . والمحصل إلى هنا أنه لامانع من الحكم بصحة عمل الجاهل من غير تقليد صحيح أو من غير تقليد بوجه إذا كان مخالفاً للواقع من جهة غير الاركان من الامور المعتبرة في المأمور به لحديث لاتعاد ، فإنه كما يشمل الناسي يشمل الجاهل الفاقد والمقصري كليهما ، اللهم إلا أن يكون متربداً في صحة عمله مع التken من التدارك . هذا كله فيما يقتضيه الحديث في نفسه .

واما بالنظر إلى القرينة الخارجية فلا مناص من أن نلتزم بعدم شمول الحديث للجاهل المقصري . بيان ذلك أن الأجزاء والشروط على الغالب إنما يستفاد جزئيتها أو شرطيتها من الأوامر الواردة بالاعادة عند الاخلال بها ، كما دل على أنه إذا تقهقه او تكلم في صلاته اعادتها . وقد مر غير مرة أن الامر بالاعادة في تلك الموارد حسب المفاهيم العرفية من مثله امر ارشادي الى بطلان العمل لفقدة جزءاً او شرطاً مما اعتبر في المأمور به ، وإن شئت قلت انه امر ارشادي إلى جزئية شيء او شرطية او مانعيته ، وليس امرآ مولويآ بوجه .

فإذا كان الامر كذلك وآخر جنا الناسي وكلاً من الجاهل الفاقد والمقصري عن تلك الادلة الآمرة بالاعادة الدالة على الجزئية او الشرطية او المانعية لم يندرج تحتها غير العالم المتعبد في ترك الأجزاء والشرطيات او الاتيان بالموائع ، ومعنى ذلك أن لزوم الاعادة والجزئية والشرطية خاصان بالعالم ، والعمل الفاقد لشيء مما اعتبر

فيه من الاجزاء والشرط انجام حكم بفساده فيها او صدر من العالم المعتمد دون الناسي والجاهل بكل قسميه المتقدمين فان عملهم صحيح من غير حاجة الى الاعادة . ومن بين أن تخصيص أدلة الشرطية والجزئية والمانعية أعني مادل على الاعادة عند الاخلال بشيء مما اعتبر في المأمور به بالعالم المعتمد حمل للمطلق على المورد النادر ، اذ الاخلال بالمأمور به على الالغاب يستند إلى الجهل القصوري او التقصيرى او يستند الى النسيان ، وأما الاخلال متعمداً فهو امر نادر بل لعله مما لا تتحقق له في الخارج ، وذلك فان المسلم ليس له أي "غرض في الاتيان بالعمل فاقداً لبعض اجزاءه وشرائطه عن عمد والتفات . نعم يمكن أن يعصى ولا يأتي بواجباته أصلاً وأمام أنه يأتي بواجبه متعمداً في ابطاله ونقشه فهو امر لا تتحقق له او لو كان فهو من الندرة بمكان . ولا ينبغي الشك في أن حمل المطلق على المورد النادر كذلك الغاء له كليه ، وحيث إن الحديث لا يتحمل شموله للجاهل المقصى دون الناسي والجاهل القاصر ، فلا مناص من أن يتلزم باختصاصه بالناسي والجاهل القاصر وعدم شموله للجاهل المقصى حتى لا يلزم حمل المطلق على المورد النادر .

فبهذه القرينة لابد من أن يتلزم في المقام بوجوب الاعادة والقضاء ، فان الكلام انما هو في الجاهل المقصى لتركه التقليد أو تقليده على غير الموازين المقررة شرعاً ثم إن بما سرداه في المقام اتضح أن العايم ايضاً غير مشمول للحديث وهذا لأنه لو شمل التارك عن عمد والتفات لم يكن للجزئية او الشرطية معنى صحيح ، لما فرضناه من عدم بطلان العمل بترك شيء من المأمور المعتبرة فيه مع العمد والافتات .

فإن هذا يمكن الجواب عنه بأن المكلف ما أتي بالعمل فاقداً للجزء او الشرط غير الركنين فقد استوفى جملة من المصلحة الداعية الى الامر به وان كان فاته المصلحة الباقية في المأمور به من دون أن يتمكن من تداركه وبهذا القليل من

(اذا انكشفت مطابقة عمل الجاهم الواقع) - ٣٢٧ -

المصلحة يحكم بصححة عمله وإن كان يستحق العقاب لتفويته الواجب المشتمل على المصالحة الثامة من دون أن يتمكن من تداركها .

بل لما مرت من أن ظاهر الحديث أن وجوب الاعادة المستند إلى انكشاف الخلاف هو المرتفع عن المخالفين لا وجوب الاعادة المستند إلى أمر آخر ، ومعنى ذلك اختصاص الحديث بما إذا كان المكلف بانياً على صحة ما أتى به ومعتقداً عدم فساده فلا يشمل ما إذا كان متربداً في صحته حين اشتغاله فضلاً عما إذا كان عالماً ببطلانه من الابتداء لتعتمده في ركجزئه أو شرطه فهو حين ما يأتي بالعمل مكلف بالاتيان بنفس المأمور به لا باعادته كما تقدم ، اذا لا مجال لتورهم شمول الحديث للأخلاق العمدى بوجه هذا كله في هذه الصورة .

و (أما الصورة الثانية) : وهي ما إذا انكشفت مطابقة عمله للواقع لتوافق فتوى المجتهد الذي يجب ان يقلده - بالفعل - لما أتى به من دون تقليد من أحد او عن التقليد غير الصحيح فلا مناص من الحكم بصححته ، لانه أتى بالواجب الواقعي من دون نقص وتمشى منه قصد القرابة على الفرض ، وقد مر أن العبادة لا يعتبر في صحتها سوى الاتيان بالعمل مضافاً به إلى الله فالعمل في هذه الصورة لا يجب اعادته ولا قضايه .

و (أما الصورة الثالثة) : وهي ما إذا لم ينكشف له الحال وتردد في أن أعماله هل كانت مطابقة للواقع حتى لا يجب اعادتها أو كانت مخالفة له حتى يجب اعادتها او قضائها ؟ فهل تجرى قاعدة الفراغ بالإضافة إلى أعماله المتقدمة ليحكم بصحتها أولاً ؟ ذكرنا عند التكلم على قاعدة الفراغ أن جملة من الروايات الواردة في القاعدة وان كانت مطلقة كقوله - ع - في موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر - ع - كلاماً شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (١*) وقوله فيما رواه عن الصادق - ع -

(١٠) الروية في ب ٢٣ من أبواب التخلل الواقع في الصلاة من الوسائل .

كلما مضى من صلاتك وظهورك فذكرته تذكرأً فامضه ولا إعادة عليك فيه (١*)
 لعدم تقييدهما بما اذا التفت المكلف الى الامور المعتبرة في عمله حال الاشتغال به
 وإن كان يشك في صحته بعد العمل فانه امر غالب الاتفاق ، اذ العامل يأتي بالعمل
 وهو ملتفت الى الامور المعتبرة فيه من الاجزاء والشرائط إلا أنه اذا مضت عليه
 برهة من الزمان انسى كيفية عمله ولم يتذكر أنه كيف أني به بل قد ينسى الانسان
 في اليوم ما اكله في اليوم السابق عليه ، مع الجزم بالتفاته إليه حين اشتغاله باكله .
 إلا أن في روایاتهما اعتبرت الالتفات والا ذكرية حال العمل

في جريان القاعدة :

(إحداهما) : حسنة بكير بن أعين قال : قلت : له الرجل يشك بعد ما يتوضأ

قال : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك (٢*) .

و « ثانيةها » : رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله - ع - انه قال : اذا شك
 الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاً صلَّى أم أربعًا ، وكان يقينه حين انصرف أنه
 كان قد أتم لم يعد الصلاة ، وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك (٣*)
 ورواهما الحلى في آخر السرائر عن كتاب محمد بن علي ابن محبوب عن يعقوب بن
 يزيد عن ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم . وهاتان الروايتان تدلان على أن قاعدة
 الفراغ يعتبر في جريانها الا ذكرية والالتفات إلى الامور المعتبرة في العمل حين
 الاشتغال به ليكون احتمال المطابقة للواقع على القاعدة وموافقاً للطبع والعادة ،
 فلا تجرئ في موارد احتمال الصحة من باب المصادفة الاتفاقية والـ « يانصيب »
 أو « الحظ والبخت » .

وعلى ذلك لا يمكن التمسك بالقاعدة في المقام وذلك لفرض غفلة المكلف

(١*) و (٢) المروييان في ب ٤٢ من ابواب الوضوء من الوسائل .

(٣*) المروية في ب ٢٧ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة من الوسائل .

عن الامور المعتبرة في الواجب لانه اى به من دون تقليد من أحد او عن التقليد غير الصحيح ، واحتمال صحة عمله اى فهو من باب الصدفة والاتفاق لامن جهة كون الصحة مطابقة للطبع والعادة .

واما ما عن شيخنا الاستاذ « قده » من أن الاذكورية المستفاده من قوله - ع - هو حين يتوضأء ذكر منه حين يشك ، اى ذكرت حكمه للتشرع لاعلة للحكم بالمضى فقد اجبنا عنه في محله با انه خلاف ظاهر الروايتين . ولا يمكن استفادته منها لدى العرف لظهورها في التعليل ، ولاجل ذلك بينما هناك أن القاعدة ليست تعبدية محضه ، وإنما هي من جهة الامارية وما تقتضيه العادة والطبع فان المتذكر والمختلف إلى ما يعتبر في عمله يأتي به صحيحاً مطابقاً لما يذكره - عادة - .

وعلى الجملة ان القاعدة تعتبر فيها الاذكورية وهي مفقودة في المقام ، فاذا لم تجرب القاعدة في محل الكلام فلا مناص من أن يرجع الى الاصول العملية فنقول : أما بحسب الاعادة ففقط قاعدة الاشتغال هو الوجوب لتجزئ التكليف في حقه بالعلم الاجمالي او الاحتمال وهو يقتضي الخروج عن عهدة امثاله لا محالة ، وحيث أنه لم يحرز فراغ ذمه ففقط قاعدة علمه بالاشغال وجوب الاعادة حتى يقطع بالفراغ .

واما بحسب القضاء ففقط ما ذكرناه في محله من أن القضاء بامر جديد وأن موضوعه الفوت الذي هو من الامور الوجودية دون العدمية المحضة وإن كان ينزع من عدم الاتيان بالأمر به في وقته ويغير عنه بالذهاب عن الكيس عدم جويه في المقام ، لعدم احراز موضوعه الذي هو الفوت ، فإنه من المحتمل أن يكون أعماله مطابقة للواقع ولو من باب الصدفة والاتفاق .

واما بناء على أن القضاء بالأمر الأول وأن الاتيان بالعمل في وقته من باب تعدد المطلوب ، وأن اتيانه في الوقت مطلوب والاتيان باصله مطلوب آخر ، أو

وإلا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط ، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (١) .

بناء على أن الفوت امر عدمي وهو نفس عدم الاتيان بالمؤمر به في وقته فلامناص من الالزام بوجوب القضاء وذلك أما بناء على أن الفوت امر عدمي فلوضوح أن استصحاب عدم الاتيان بالمؤمر به في وقته يقتضي وجوب القضاء ، إذ به ثبت أن المكلف لم يأت بالمؤمر به في وقته .

وأما بناء على أن القضاء بالأمر الأول فلان المؤمر به حينئذ ليس من الموقتات وإنما هو موسع طيلة الحياة ، وإن كان الاتيان به في الوقت مطلوباً أيضاً على الفرض ومع الشك في الاتيان بالمؤمر به وعدمه مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الاعادة حتى يقطع بالفراغ ، فما ذكرناه من عدم وجوب القضاء يتوقف على أن يكون القضاء بالأمر الجديد ، ويكون موضوعه الذي هو الفوت امر لازماً لعدم الاتيان بالمؤمر به لا امر عدمياً كما مرّ .

دورانه الفات بين الاقل والاكثر :

(١) اذا علم المكلف أن أعماله التي أتى بها من دون تقليد او عن التقليد غير الصحيح مخالفة ل الواقع حسب فتوى الجبتهن الذي يجب أن يقلده - بالفعل - ووجبت عليه اعادتها او قضائها حتى اذا كانت المخالفة في غير الاركان لما تقدم من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر وان اعتقاد صحة عمله ، فان علم بالقدر الذي يجب اعادته او قضائه فهو وأما اذا شك في مقداره وتردلت الفائمة واعماله المحكومة بالبطلان بين الاقل والاكثر فهل يجوز أن يقتصر في قضائها بالقدر المتيقن ويدع قضاء ما يشك في فوته وبطلانه أو لابد من أن يأتي بمقدار يظن معه بالبراءة أو مقدار يتيقن معه بالفراغ ؟ فيه وجوه واقوال ذهب إلى كل فريق .

والظاهر أن محل الكلام في كل مورد تردد فيه امر الواجب بين الاقل والاكثر هو ما اذا علم بتجز التكليف على المكلف في زمان وتردد بين الاقل والاكثر لا ما اذا شرك في اصل ثبوته ، كما اذا علم أنه لم يصل من حين بلوغه إلى اليوم ، ولم يدر أذه مضى من بلوغه شهر واحد ليجب عليه قضاء صلوات شهر واحد أو أنه مضى شهراً ليجب قضاء صلوات شهرين ، فان الشرك في مثله إنما يرجع الى اصل توجيه التكليف بالزائد على قضاء صلوات شهر واحد ، ومثله ما لو نام ملقد فاتته فيها صلوات ثم اتبه ولم يدر مقدارها .

والوجه في خروج امثال ذلك مما هو محل الكلام مع أن الواجب فيها مردد بين الاقل والاكثر هو أن الظاهر أن عدم وجوب القضاء زائد عن المقدار المتيقن - في تلك الموارد - ما لا خلاف فيه فان الشرك فيه من الشرك في التكاليف بقضاء الزائد عن المقدار المتيقن وهو مورد للبراءة سواء قلنا إن القضاء بأمر جديد أم قلنا انه مستند الى الامر الاول ، وسواء كان موضوعه القوت او عدم الاتيان بالمؤمر به في وقته . ومع رفع احتمال الزيادة بالبراءة لا يبقى للقول بوجوب القضاء حتى يظن بالفراغ او يتيقن به مجال . واذا جرت البراءة عن القدر المتيقن في المثال مع العلم بفوائط جملة من الفرائض فيه بالوجود ان جرت عن الزائد على القدر المتيقن في المقام - الذي لا علم وجداً لنا بالفوائط فيه وإنما هو محتمل واقعاً بحسب فتوى الحجتها - بطريق اولى .

والظاهر أن الفائتين بوجوب القضاء حتى يظن او يقطع بالفراغ ايضاً غير قاصدين لتلك الصورة وإنما النزاع في المقام فيها اذا كان التكليف متنجزاً وذلك كما إذا علم أنه مضت من بلوغه سنة واحدة - مثلاً - وانه كان مكلفاً فيها بالصلة ولكن فاتت عنه جملة من صلواتها وهي مرددة بين الاقل والاكثر : أو علم أنه مدة معينة كان يأني باعماله من دون تقليد او عن التقليد غير الصحيح ، ولا يدرى أن

أعماله التي أتى بها وهي مخالفة لفتوى المجتهد الفعلى أي " مقدار ، للجزم بأنه لم يأت تمام أعماله مطابقاً للتقليل غير الصحيح .

وهذه الصورة هي محظ الكلام ، والصحيح أنه يقتصر بقضاء المقدار الذى تيقن فواته وبطلانه وأما الزائد المشكوك فيه فيدفع وجوب للقضاء فيه بالبرائة ، وذلك لأن القضاء بالأمر الجديد ، وموضوعه الفوت وهو مشكوك التحقق في المقدار الزائد عن القدر المتيقن ، والأصل عدم توجيه التكليف بالقضاء زائد على ما علم بفواته وتوسيعه :

أن المكلف في محل الكلام وإن علم بتنجز التكليف عليه سنة واحدة وكان يجب أن يصلى في تلك المدة مع التيمم - مثلا - لا مع الوضوء . إلا أنه عالم بسقوط هذا التكليف في كل يوم للقطع بامتثاله أو عصيانه ، فسقوط التكليف المنجز معلوم لا محالة وإنما الشك في سببه ، وأنه الامتنال أو العصيان لأنه جاهم مقصر على الفرض ، وحيث أن القضاء بأمر جديد ، وموضوعه الفوت وهو معلوم التتحقق في مقدار معين ، والزائد عليه مشكوك ، فالشك في وجوب قضائه شك في توجيه التكليف الزائد فيدفع بالبرائة .

واستصحاب عدم الاتيان بالمؤمر به في المدة الزائدة لا يترتب عليه اثبات عنوان الفوت كما مر غير مرة . نعم لو قلنا ان الفوت أمر عدى وهو عين عدم الاتيان بالمؤمر به ، او قلنا ان القضاء بالأمر الاول وجوب قضاء اعماله بمقدار يتيقن معه بالبرائة وذلك لاستصحاب عدم الاتيان في المقدار الزائد المشكوك فيه ، او لقاعدة الاشتغال . ولكن الصحيح أن الفوت امر وجودي ولا اقل من الشك في ذلك وهو كاف فيما ذكرناه . كما أن للقضاء بالأمر الجديد هذا كله في الدليل على ما اخترناه من جواز الاقتصار على المقدار المتيقن وعدم وجوب الاتيان بالزائد المشكوك فيه .

وأما الوجه في الحكم بلزم القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ فهو ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشية « قده » وحاصله : أن في موارد دوران الامر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين مقتضى القاعدة وان كان هو الاقتصر بالقدر المتيقن ودفع احتمال الزائد بالبراءة ، لأن التكليف انحالى في غير المقدار المتيقن يرجع إلى الاصل فلا موجب معه ل الاحتياط إلا أن ذلك فيما إذا تعلق الشك بشبهة تكليف وأقوى زائدًا على المقدار المتيقن . وأما إذا شك في وجود تكليف منجز واصل للمكلف زائدًا على القدر المتيقن فهو مورد ل الاحتياط .

وذلك لأن احتمال التكاليف المنجز ، لأنه مساوٍ لاحتمال الضرر ، ودفع للضرر المحتمل بمعنى العقاب بما استقل العقل بوجوبه ، وهذا كما في غالب الفسقة فترى أنه يوماً يترك الصلاة ويعلم بفوائط فرائضه ووجوب قضاها لا محالة ثم يتركها في اليوم الثاني كذلك فيعلم أيضاً أنه فوت فرائضه كما يعلم بوجوب قضاها وهكذا في اليوم الثالث ، والرابع إلى مدة ، ثم بعد ذلك يشك في أن القضاء المنجز وجوبه عليه في كل يوم - بعلمه والتفاته - هو المقدار الأقل أو الأكثر فإنه مورد ل الاحتياط ، لاحتماله زائدًا على القدر المتيقن وجود تكليف منجز آخر وقد عرفت أن احتماله مساوٍ لاحتمال العقاب ، ووجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما لا شبهة فيه لدى العقل .

ولا يفاس ذلك بمثل ما إذا تردّد الدين بين الأقل والأكثر ، لأن الشك في مثله أغاً هو في اصل توجيه التكليف بالقدر الزائد ، لم يتم علمه أن ما اخذه من الدائن مرة واحدة خمسة دراهم أو ستة - مثلاً - وهذا بخلاف المقام ، لاحتمال أن يكون هناك تكليف منجز واصل في وقته ، اذا التكليف بقضاء الصلوات المتعددة تدريجياً لا محالة ، لأن موضوعه وهو الفوت اي فوت الصلوات المتعددة من الامور التدرجية فإن المكلف يأتي بصلاته في هذا اليوم لاعتبر التقليد الصحيح او من دون

تقليد فيعلم بفوائتها فيكلف بقضاء ما فاته في ذلك اليوم ، ثم اذاً في اليوم الثاني ايضاً يفوت صلاته فيكلف بقضاء ما فاته في ذلك اليوم وهكذا في اليوم الثالث والرابع وبعد برهة مضت كذلك يتزدد في أن القضاء المتنجز وجوهه في حقه هو المدار الأقل او الاكثر فهو من الشك في وجود تكليف زائد متنجز واصل ومهما يكون المورد مورداً للاشتغال فان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فلا بد حينئذٍ من القضاء بقدر يتيقن معه بالفراغ . ويتجه عليه :

«أولاً» : أن ما أفاده لو تم فانما يتم فيما إذا كان المتنجز سابقاً على زمان الشك والتردد بين الأقل والاكثر كما في المثال المتنجز الامر بقضاء الصلوات الفائتة في الزمان السابق على الشك في أن الفائت هو الاكثر او الأقل . وأمّا إذا كان زمان المتنجز متزدراً مع زمان الشك والتردد كما اذا نام وحينها استيقظ شك في أن نومه هل استمر يوماً واحداً ليجب عليه قضاء صلوات يوم واحد ، أو أنه طال يومين ليجب عليه قضاء صلوات يومين ، فان وجوب القضاء لم يتنجز عليه حينئذٍ إلا في زمان الشك والتردد ، ولا يكون الاحتمال معه الا احتمال تكليف واقعى لم يصل إلى المكلف ، وليس من احتمال التكليف المتنجز بوجه ، إذ لم يتنجز عليه شيء قبل هذا الزمان .

ومقاصنا ايضاً من هذا القبيل ، لأن مفروضنا أن المكلف اعتقاد صحة ما تلقى به لا عن تقليد او عن التقليد غير الصحيح ، ولم يعلم أن أعماله مخالفة ل الواقع ليتنجز عليه قضاها ، وإنما علم بالمخالفة بعد صدورها ، وفي الوقت نفسه يتنجز عليه وجوب القضاء مردداً بين الأقل والاكثر ، ومعه كيف يكون ذلك من احتمال التكليف المتنجز ، إذ في أي وقت تنجز عليه وجوب القضاء ليكون احتماله في زمان الشك والتردد بين الأقل والاكثر احتمالاً للتکليف المتنجز ، وإنما هو من احتمال وجود تكليف واقعى وهو مندفع بالبراءة ، وعلى الجملة لم يتنجز عليه وجوب القضاء شيئاً

فشيئاً وعلى نحو التدرج في كل يوم كما هو الحال في المثال وإنما تنجز عند العلم بالخالفة وهو زمان الشك والتردد في أن ما فاته هو الاقل او الاكثر فهو حين توجه التكليف مردّ بينهما فيدفع احتمال التكليف الزائد بالبرائة فـا أفاده « قوله » غير منطبق على المقام .

« ثانياً » : أن ما أفاده لا يرجع إلى محصل ، لأن التنجز يدور مدار المنجز حدوثاً وبقاء فيحدث بحدوثه كما أنه يرتفع بارتفاعه ، ومن هنا قلنا بجريان الأصول في موارد قاعدة اليقين ، لزوال اليقين بالشك السارى لا محالة ، ومع زواله يرتفع التنجز ، إذ لا معنى للتنجز من غير منجز ، فلا يكون مانع من جريان الأصول في موردها ، فإذا علم بنجاحسة شيء ، ثم شك في مطابقة علمه ومخالفته للواقع جرت فيه قاعدة الطهارة ، ولا يعامل معه معاملة التجاوز بوجه ، إذ لا منجز لها بقاء ، وعلى ذلك فالملكلف فيما مثل به وإن كان علم بوجوب قضاء الصلوات في اليوم الاول ، ولا جله تنجز عليه وجوب القضاء إلا أنه عند الشك والتردد بين الاقل والاكثر لاعلم له بما فاته من الصلوات وإذا زال العلم زال التنجز لا محالة .

ولا يكفي العلم السابق بحدوثه في التنجز بحسب البقاء ، ومن ثمة اذا استدانا من زيد متعددأً وتردد في أنه الاقل او الاكثر جرت البرائة عن وجوب رد الاكثر مع العلم بتنجز وجوب رد الدين حين استلامه من الدائن ، وإنما تردد بعد وصوله وتنجز الامر بالأداء ، ولا وجه له سوى ما قدمناه من أن التنجز يرتفع بارتفاع المنجز الذي هو العلم ، فان وجوب دفع ما احدهما انما كان متنجزاً مادام عالماً بالحال فإذا زال زال التنجز لا محالة ، وجرى الاصل بالإضافة إلى المقدار الزائد المشكوك فيه .

وعلى الجملة الشك في المقام من الشك في اصل ثبوت التكليف الزائد فتجرى فيه البرائة الشرعية والعقلية ، وليس من احتمال التكليف المنجز ، فان التنجز إما

أن يستند إلى العلم الوجданى أو التبعدى أو إلى العلم الاجمالي أو إلى كون الشبهة قبل الفحص ومع وجود شيء من ذلك يكون الاحتمال من احتمال التكليف المنجز، ومع عدم تحقق شيء منها أو زواله لا معنى للتجزء وكـون احتمال التكليف من احتمال التكليف المنجز .

بقـ الكلام فيها سلـكه المشهور في المسـألة من وجوب القـضاء بمقدار يـظن منه بالفـراغ . ولم يـظهر لنا مـستندـهم في ذلك بـوجه لـأنـا انـ الحقـناـ أمـثالـ المـقامـ بـمواردـ قـاعدةـ الاـشتـغالـ عـلـىـ ماـقـدـمـنـاـ تـقـرـيـبـهـ آـنـفـاـ فـالـلـازـمـ هـوـ الـحـكـمـ بـوجـوبـ القـضاءـ بمـقـدـارـ يـقطـعـ معـهـ بـالـفـرـاغـ وـلـامـرـخـصـ لـلـاـكـتـفاءـ مـعـهـ بـالـظـنـ بـهـ ،ـ وـإـنـ قـلـنـاـ إـنـهاـ مـلـحـقـةـ بـمـوـارـدـ الـبـرـائـةـ كـماـ هـوـ الصـحـيـحـ فـلـيـجـبـ سـوـىـ القـضاـءـ بـالـمـقـدـارـ المـتـيقـنـ دـوـنـ الـأـكـثـرـ وـلـوـظـانـ فـاـ سـلـكـهـ المشـهـورـ فـيـ المسـأـلـةـ لـاـ وـجـهـ موـجـهـ لـهـ .

نعم يمكن أن يـوـجـهـ كـلامـهـ بـاـنـ أمـثالـ المـقامـ وـإـنـ كـانـتـ مـورـداـ لـلـبرـائـةـ فـيـ نـفـسـهـاـ إـلـاـ أـنـهـمـ تـزـمـنـواـ فـيـهاـ بـالـاشـتـغالـ نـظـرـاـ إـلـىـ أـجـراءـ الـبـرـائـةـ عـنـ المـقـدـارـ الزـائـدـ فـيـ تـلـكـ المـقـامـاتـ يـسـتـلزمـ كـثـيرـاـ .ـ الـعـلـمـ بـالـوـقـوعـ فـيـ مـخـالـفـةـ التـكـلـيفـ الـوـاقـعـيـ .ـ وـقـدـ صـرـحـواـ بـذـلـكـ فـيـ جـمـلةـ مـنـ الـمـوـارـدـ ،ـ كـمـاـ إـذـ شـكـ فـيـ اـسـطـاعـتـهـ أـوـيـ بـلـوـغـ الـمـالـ حدـ النـصـابـ ،ـ اوـ شـكـ فـيـ رـبـحـهـ اوـيـ زـيـادـةـ عـلـىـ الـمـؤـنـةـ .ـ وـقـالـوـاـ إـنـاـ وـانـ كـانـتـ مـورـداـ لـلـبرـائـةـ فـيـ نـفـسـهـاـ ،ـ إـلـاـ أـجـراءـهـاـ يـسـتـلزمـ الـعـلـمـ بـالـخـالـفـةـ ،ـ لـانـ كـلـ مـنـ شـكـ فـيـ الـاسـطـاعـةـ اوـ الـرـبـحـ اوـ فـيـ زـيـادـةـ عـلـىـ الـمـؤـنـةـ اوـ الـبـلـوـغـ حدـ النـصـابـ لـوـاجـرـىـ الـبـرـائـةـ عـنـ التـكـلـيفـ الـمـخـتـمـةـ فـيـ تـلـكـ الـمـوـارـدـ كـوـجـوبـ الـحـجـجـ اوـ الـخـمـسـ اوـ الـزـكـاـةـ لـفـاتـتـ التـكـالـيفـ الـوـاقـعـيـةـ عـنـ جـمـلةـ مـنـ الـمـكـلـفـينـ بـهـاـ وـاقـعاـ .ـ

وـالـسـرـ فـيـ ذـلـكـ أـمـتـالـ التـكـلـيفـ المـذـكـورـةـ غـالـبـاـ يـتـوقفـ عـلـىـ الفـحـصـ فـانـ مـوـضـوعـاتـهـ مـاـ لـاـ يـحـصـلـ الـعـلـمـ بـهـاـ بـغـيرـهـ اـذـ اـجـراءـ الـبـرـائـةـ فـيـ أـمـثالـ ذـلـكـ قـبـلـ الفـحـصـ يـسـتـلزمـ الـوـقـوعـ فـيـ مـخـالـفـةـ الـوـاقـعـ كـثـيرـاـ .ـ وـلـعـلـهـمـ قـدـ حـقـواـ الـمـقـامـ اـيـضاـ

بتلك الموارد نظراً إلى أن الرجوع فيه إلى البراءة عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة من هو مكلف به واقعاً ومن هنا التزموا بالاشتغال في أمثال المقام وإن كانت في نفسها مورداً للبراءة كما ذكرناه .

ثم إن مقتضى ذلك وإن كان هو القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ إلا أن ايجابه يستلزم العسر والحرج ، لأن احتمال التكليف بباب موسع وأمر خفيف المؤنة فلو أوجبنا معه الاحتياط لوجب عند كل محتمل وهوامر عسر ، ومن هنا لم يوجبوا الاحتياط بمقدار يوجب اليقين بالفراغ ، ولم يرخصوا الافتقاء بالاحتمال بالرجوع إلى البراءة عن الزائد ، لاستلزم امه تفويت الواجب عنمن هو مكلف به واقعاً ، واعتبروا الفتن بالفراغ لانه اوسط الامور وخير الامور او سلطها ! فان هذا هو الحال في كل مورد تغدر فيه الامثال اليقيني على المكلف ، فان العقل يتنزل وقتئذ الى كفاية الامثال الاطمئناني ثم الامثال الظنی بل يكتفى بالامثال الاحتمالي عند تغدر المراتب المتقدمة عليه ولا يتنزل العقل الى الامثال الاحتمالي من الامثال اليقيني ابتداء على ما ذكروه في التكلم على دليل الانسداد . إذا يلتئم مدرك المشهور من ضم أمر بامر أعني قاعدة الاستعمال المنضمة الى قاعدة نفي الحرج .

ويرد على ذلك :

«أولاً» : أن جريان البراءة في تلك الموارد وإن كان يستلزم العلم بالوقوع في مخالفة الواقع ، إلا أن الكلام في أن هذا العلم يحصل لأى شخص ؟ أفيحصل العلم به للعامي المتردد أو يحصل للمفتى باجراء البراءة في تلك المقامات .

أما المقلد فلا علم له بالوقوع في مخالفة الواقع عند اجراء البراءة عن وجوب الحج أو الخمس أو الزكاة ، وإنما يحتمل المخالفة كما يحتمل الموافقة ، وأما المفتى بالجواز فهو وإن كان يحصل له العلم بذلك لانه يعلم علمآ اجمالياً أن جملة من يتمسك بالبراءة في تلك الموارد يقعون في مخالفة الواقع ويفوتون بها التكاليف المتوجهة

إليهم واقعاً . إلا أن علم المحتهد - أجمالاً - بمخالفة عمل العامي ل الواقع لا يترتب عليه أى اثر ، لأنه إنما يقتى بلاحظ وظيفة المقلد وما يقتضيه وظيفته في نفسه ، وحيث أنه شاك لا علم له بالمخالفة فله أن يتمسك بالبرائة عن التكليف المشكوك فيه .

بل لو علم المحتهد علماً تفصيلياً بوقوع المقلد في مخالفة الواقع بتجويز المحتهد للرجوع إلى البرائة عند الشك في الموضوعات الخارجية ايضاً لم يترتب اثر عليه ، كما إذا علم أن زيداً مستطيع وأنه مدعيون أو يده متوجهة ، غير أن المقلد لم يكن عالماً بذلك فان له أن يتمسك بالبرائة او قاعدة الطهارة حتى لو سئلنا المفتي عن وظيفة العامي حينئذٍ لاجاب بأنه يمكن من الرجوع الى الاصول العملية ، والسر فيه ما يبناه من أن المدار في جواز الرجوع الى الاصل إنما هو شك المكلف في نفسه .

« ثانياً » : أنا لو سلمنا أن المقام من موارد الاشتغال دون البرائة لم يكن الاكتفاء بالظن وجه صحيح . ودعوى أن وجوب الاحتياط بالقدر الموجب لليقين بالفراغ عشر حرجي . مندفعه : بما مر غيره مرة من أن المدار في تلك القاعدة إنما هو الحرج الشخصى دون النوعى . والاحتياط أعني الاتيان بالأكثر قد لا يكون حرجياً على المقلد بوجهه ، كما إذا دار أمر الفائت بين صلاتين أو ثلاث ، فإنه لا حرج على المكلف في الاتيان بالمحتمل الأكثر ، ومع أنه لا حرج شخصى على المكلف لا وجه للتنزل من الواجب أعني الامتناع اليقينى الى الامتناع الضنى أبداً . وإذا فرضنا أن الاحتياط حرجى على المكلف وجب أن يحتاط ويأتي بالأكثر الى أن يكون الزائد حرجياً في حقه لأنه يتنزل الى الامتناع الضنى كما افید . فالصحيح ما ذكرناه من جواز الاقتصار في تلك الموارد بالقدر الأقل واجراء البرائة عن الأكثر .

(مسألة ٤١) اذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد ، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح (١) أم لا بنى على الصحة .

الشك في أنه العمل هل صدر عن تقليد صحيح ؟

(١) كما إذا علم أنه قد استند - في أعماله التي أتى بها سابقاً - إلى تقليد محدث يقيناً غير أنه يشك في أن تقليده ذلك صحيح وأنه موافق للموازين المقررة في الشريعة المقدسة أو غير مطابق لها ؟ والشك في صحة التقليد السابق وفساده قد يتضمن صور بالإضافة إلى التقليد نفسه وأنه مطابق للموازين أو غير مطابق لها . وقد يتضمن بالإضافة إلى أعماله التي أتى بها عن التقليد المشكوك صحته وفساده ولا جـ له يشك في وجوب اعادتها أو قضائها وعدمه فالكلام يقع من جهتين :

«الجهة الأولى» : ما إذا شك المكلف في أن تقليده السابق هل كان مطابقاً للموازين الشرعية أو لم يكن ؟ إن التقليد السابق بما انه عمل قد صدر وتصرم فلا أثر يترتب على صحته وفساده - في نفسه - سوى مشروعية العدول إلى الجـ الآخر وعدمها - على تقدير حياة الجـ السابق - أو مشروعية البقاء على تقليده وعدمها - على تقدير موته - .

والتحقيق أن الشك من هذه الجهة مما لا أثر له ، وذلك لأن الجـ - في مفروض المقام - قد يكون مستجـعاً للشـ اـ ظـ المـ عـ تـ بـةـ فيـ المرـ جـ عـ يـةـ لـ دـ لـ دـ لـ الشـ كـ إلا أنه يشك في أن استناده إلى فتاواه هل كان موافقاً للقواعد الشرعية أو أنه استند في ذلك إلى هوئـ نفسه أو غيرـهـ منـ الدـوـاعـيـ غـيرـ المـسـوـغـةـ لـ الـ اـسـنـادـ . وقد لا يكون بل يشك في استجـاعـهـ لهاـ وـ عـدـمـهـ .

أما الصورة الأولى : فالشك فيها في أن الاستناد إلى فتوى ذلك الجـ هل كان موافقاً للموازين أم لم يكن أمر لا أثر له وذلك لأن المدار في الحكم بصحة

التقليد وجواز العمل على طبقه إنما هو بكون المحتهد من يجوز تقليله في نفسه بأن يكون الرجوع إليه موافقاً للموازين الشرعية واقعاً . وأما أن الاستناد أيضاً إلى فتوى ذلك المحتهد لابد أن يكون مطابقاً للموازين الشرعية فلم يقم عليه أى دليل . فلو فرضنا أن المكلف استند إلى فتوى محتهد جامع للشراط لا لدرك شرعى يسوقه إليه بل لاتباع هو نفسه ورغبته التزمنا بصحة عمله وتقليله ، مع العلم بأن استناده إلى فتوى المحتهد لم يكن مطابقاً للموازين ، وذلك لأنه من التقليد المطابق للقواعد واقعاً ، فلو قلنا بحرمة العدول عن تقليد المحتهد الجامع للشراط ، أو قلنا بجواز البقاء على تقليله - إذا مات - مشروطاً بتعلم فتاواه او بالعمل بها حال حياته لم يجز - في المثال - العدول عن تقليد ذلك المحتهد ، كما جاز للمكلف البقاء على تقليله ، لأن الأدلة المستدل بها على عدم جواز العدول عن تقليد المحتهد ، او على جواز البقاء على تقليله غير قاصرة الشمول للمقام ، لأنه تقليد صحيح واقعاً ، وإن لم يكن استناده إلى فتاواه مطابقاً للموازين .

فالشك - في هذه الصورة - في أن الاستناد مطابق للقواعد أو غير مطابق لها لا يترب عليه شيء من الأمرين المتقدمين اعني جواز العدول وعدم جواز البقاء على تقليله ، لما عرفت من حرمة العدول وجواز البقاء ولو مع العلم بعدم كون الاستناد مطابقاً للموازين فضلاً عمما إذا شك في ذلك ، ففي هذه الصورة لا أثر للشك في كيفية الاستناد وكونه غير مطابق للموازين ككونه مطابقاً لها .

واماً الصورة الثانية : اعني ما إذا شك في صحة تقليله وفساده مع الشك في أن المحتهد الذي قللده مستجمع للشراط او غير مستجمع لها لاجل الشك في اجتهاده او ورعيه وعدالته او غيرهما من الشراط فلا مناص فيها من الفحص عن استبعاده للشراط ، ولا يجوز فيها البقاء على تقليله حتى فيها اذا قللده على طبق الموازين الشرعية ، كما اذا قطع باجتهاده او شهد عليه عدلان ، إلا أنه بعد ذلك شك

(الشك في صدور العمل عن تقليد صحيح) - ٣٤١ -

- شكا سارياً - في اجتهاده واحتمل أن يكون علمه السابق جهلاً مركباً ، او ظهر له فسق الشاهدين واقعاً .

والوجه في وجوب الفحص على المكلف وعدم جواز البقاء له على تقليله هو انه يشك في حجية نظره وفتواه ، ولا مسوغ معه للبقاء على تقليله ، كما لا مسوغ لتقليله بحسب الحدوث ، لعدم الفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء ،

في هذه الصورة أيضاً لا لشك في صحة التقليد وفساده بالإضافة الى الآرين المتقدمين أعني حرمة العدول وجوائز البقاء لما قد عرفت من انه لو كان عالماً من صحة تقليله لاستناده الى علمه الوج다ـي او التبعـي لم يجز له البقاء على تقليلـه ، كما لا يجوز تقليلـه حـدـوـثـاً فـضـلـاً عـمـا اذا شـكـ فيـها ، كما يجب عليه العدول عن تقليلـه ، وبالاضافة الى التقليـدـيـنـ فيـنـفـسـهـ ، وجـواـزـ العـدـولـ وـالـبـقاءـ لـاـثـرـ الشـكـ بـوـجـهـ .

« الجهة الثانية » : ما اذا شك في صحة تقليلـه وفسادـهـ بالاضافة الى اعمالـهـ التي اـتـىـ بهاـ عـلـىـ طـبـقـهـ فـيـشـكـ فيـ وجـوبـ اـعـادـتـهاـ اوـ قـضـائـهاـ ، وـقـدـ مـرـ غـيرـ مـرـةـ انـ المـدارـ فيـ صـحـةـ الـعـمـلـ وـفـسـادـهـ اـنـماـ هوـ بـكـوـنـهـ مـطـابـقـاـ لـلـوـاقـعـ اوـ مـخـالـفـاـ لـهـ ، فـاـذـاـ اـحـرـزـ المـكـلـفـ اـنـ اـعـمـالـهـ اـتـىـ بـهـ مـطـابـقـةـ لـلـوـاقـعـ لـاـنـهـ عـمـلـ فـيـهاـ بـالـاحـتـيـاطـ ، اوـ اـتـىـ بـالـسـوـرـةـ اوـ التـسـبـيـحـاتـ الـأـرـبـعـ ثـلـاثـاـ مـنـ بـابـ الرـجـاءـ بـحـيثـ لـمـ يـكـنـ اـيـ نـقـصـ فـيـ عـمـلـهـ لـمـ تـجـبـ عـلـيـهـ اـعـادـتـهـ اوـ قـضـائـهـ ، كـمـاـ اـنـهـ اـذـاـ عـلـمـ بـمـخـالـفـتـهـ لـلـوـاقـعـ فـيـهاـ يـرـجـعـ لـىـ الـأـرـكـانـ مـنـ الـطـهـورـ وـالـرـكـوـعـ اوـ غـيـرـهـاـ مـاـ وـرـدـ فـيـ حـدـيـثـ لـاـتـعـادـ وـجـبـ اـعـادـتـهـ اوـ قـضـائـهـ ، لـعـدـ اـتـيـانـهـ بـاـهـ مـاـ هـوـ الـمـأـمـورـ بـهـ عـلـىـ الـفـرـضـ ، وـمـقـنـصـيـ حـدـيـثـ لـاـتـعـادـ وـجـبـ الـاعـادـةـ اـذـاـ اـخـلـ بـالـأـرـكـانـ فـيـ صـلـاتـهـ .

وـأـمـاـ لـوـ عـلـمـ بـمـخـالـفـتـهـ لـلـوـاقـعـ فـيـ غـيـرـ الـأـرـكـانـ مـنـ الـأـجـزـاءـ وـالـشـرـائـطـ الـمـعـتـبـرـةـ فـيـ الـمـأـمـورـ بـهـ ، كـمـاـ اـذـاـ اـخـلـ بـالـسـوـرـةـ اوـ اـكـتـفـيـ بـالـتـسـبـيـحـاتـ الـأـرـبـعـ مـرـةـ وـاحـدـةـ فـانـ كـانـ جـهـلـهـ قـصـورـيـاـ عـلـرـيـاـ ، كـمـاـ اـذـاـ اـعـتـمـدـ عـلـىـ عـلـمـ الـوـجـداـيـ اوـ التـبـعـيـ كـالـيـنـةـ

ثم شك - شكا سارياً - في مطابقته للواقع ، او ظهر له فسق البينة فقتضى حديث لاتعاد عدم وجوب الاعادة لشموله للجاهل القاصر على ما يبيناه عند التكلم على حكم الجاهل القاصر والمقصر .

وأَمَّا اذا كان جاهلاً مقصراً ، كما لو قلَّد باشتباه من نفسه او لغير ذلك من الدواعي غير المسوجة للتقليد فلا يشمله حديث لاتعاد ، وحيث أن اعماله غير مطابقة للواقع فلا مناص من اعادتها او قضائها ، ولعل هذا مما لا الكلام فيه .
 وإنما الكلام فيما اذا كانت الخالفة في غير الاركان ، إلا انه شك في انه جاهل قاصر او مقصر للشك في أن استناده الى فتوى ذلك المحتهد هل كان استناداً صحيحاً شرعاً فهو جاهل قاصر ويشمله الحديث ومقتضاه عدم وجوب الاعادة في حقه ، او أنه استناد غير شرعي فهو مقصر والحديث لا يشمله فلابد من الحكم بوجوب الاعادة او القضاء فهل تجب الاعادة او القضاء في مفروض الصورة أو لا تجب ؟
 الصحيح ان يفصل في هذه الصورة بما فصلنا به في الجهة الاولى المتقدمة
 بان يقال : ان منشاء الشك في المقام إن كان هو الشك في أن استناده كان مطابقاً للموازين الشرعية أم لم يكن مع العلم بأن من قلده مستجتمع للشروط المعتبرة في المرجعية بحيث يجوز للمكلف أن يقلد ذلك المحتهد بالفعل حكم بصحة عمله ولم تجب عليه الاعادة ولا القضاء لفرض انه مطابق لفتوى من يجوز تقلیده واقعاً ولو مع العلم بان استناده إلى فتاواه لم يكن مطابقاً للموازين الشرعية .
 وَأَمَّا اذا نشاء الشك في صحة تقلیده وفساده من الشك في أن من قلَّده سابقاً مستجتمع للشروط او غير مستجتمع لها فلامناص من الالتزام بوجوب الاعادة او القضاء في حقه لما مر من أن حديث لاتعاد غير شامل للجاهل المقصر هذا .
 ويمكن أن يقال : ان حديث لاتعاد وان كان لا يشمل المقصر في نفسه إلا أن ذلك مستند الى القرينة الخارجية أعني استلزم شموله له حمل الاخبار الواردة

في الأجزاء والشراطط بلسان الامر بالاعادة - عند الاخلال بها - على المورد النادر وهو العالم المعتمد في تركها ، وحيث لا يمكن الالتزام به خصوصاً الحديث بالجاهل المقصر . وبما أن المقصر عنوان وجودي فع الشك في تحققه وان كانت الشبهة مصداقية ، ولا يجوز التمسك فيها بالعموم .

الا ان اذا كرنا في محله أن المقصص المنفصل او المتصل اذا كان من العناوين الوجودية وشككتنا في حصوله وتحققه امكننا احراز عدمه بالاستصحاب ، وحيث أن الباقي تحت العموم هو من لم يتتصف بذلك العنوان الوجودي كالمقصر والقرشية ونحوهما فنحرر باستصحاب عدم حدوث الاتصال بالمقصريه والقرشيه ان المشكوك فيه من الافراد الباقيه تحت العموم وانه مشمول له ، ومع ثبوت أن الجاـهـل غير مقصـر باـسـتـصـحـابـ يـشـمـلـهـ حـدـيـثـ لـاتـعـادـ وـبـهـ حـكـمـ بـعـدـ وـجـوـبـ الـاعـادـةـ اوـ القـضـاءـ فيـ مـفـروـضـ الـكـلامـ .

بشت صورة واعده

وهي ما اذا كان هناك مجتهداً أحدهما المعين مستجتمع للشراطط المعتبرة في المرجعية دون الآخر ، والمكلف بعد ما أتي باعماله شك في أن تقليده كان مطابقاً للموازين الشرعية أم لم يكن إى انه قدّ من هو مستجتمع للشراطط وقابل للتقليد منه ، او أنه قدّ الآخر غير المستجتمع للشراطط من جهة تقصيره في ذلك واتباعه هوى نفسه ؟

وفي هذه الصورة ايضاً يحكم بصححة اعماله ولا تجب عليه الاعادة والقضاء لحديث لاتعاد ، لما تقدم من أن الخارج عن الحديث إنما هو عنوان المقصر وهو عنوان وجودي ، ومع الشك في تتحققه لامانع من الرجوع الى استصحابه عليه ،

فإن به يحرز أن المورد مندرج تحت العموم ومقتضاه عدم وجوب الاعادة أو القضاء هذا .

بل لامانع - في هذه الصورة - من الحكم بصحة اعماله السابقة بقاعدة الفراغ وذلك لأن صورة العمل غير محفوظة حيث أن ذات العمل وان كانت محربة إلا أنه يشك في كفيتها وأنه أتى به عن الاستناد إلى التقليد الصحيح اعني تقليده من يجوز تقليده أو عن الاستناد إلى التقليد غير الصحيح ، ومعه يشلله قوله - ع - كلما مضى من صلاتك وظهورك فامضه . . . (١) وغيرها من الروايات الواردة في القاعدة .

نعم اذا كانت صورة العمل محفوظة ، كما اذا قلد شخصاً معيناً ثم شك في أنه كان زيداً الجامع للشروط أو أنه كان عمراً الفاقد لها لم تجر قاعدة الفراغ في شيء من اعماله ، للعلم بأنه أتى بها مطابقة لفتوى شخص معين ، إلا أنه يتحمل صحتها ومطابقتها للواقع من باب الصدفة والاتفاق ، لا ح مجال أن يكون من قلده زيداً المستجتمع للشروط .

وعليه اذا كان شكه هذا في الوقت وجبت عليه الاعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال . هذا ما تقييضه القاعدة في نفسها الا أن مقتضى حديث لاتعاد عدم وجوب الاعادة في هذه الصورة ايضاً . وإذا شك في صحتها وفسادها خارج الوقت لم يجب عليه القضاء ، لأنه كما مر بأمر جديد ، وموضوعه فوت الفريضة في وقتها ، ولم يحرز هذا في المقام ، ولو من جهة احتمال المطابقة صدفة ومن باب الاتفاق ، ومع الشك يرجع إلى البرائة عن وجوبه .

وما ذكرناه في المقام يظهر الحال في المسألة الخامسة والأربعين فلا حظ .

(١) المروية في ب ٤٢ من أبواب الموضوع من الوسائل .

(مسألة ٤٢) إذا قلد مجتهداً، ثم شك في أنه جامع للشراط ،
أم لا ، وجب عليه الفحص (١) .

اللّك في أله المخرب جاصع للسرانط أورا ؟

(١) قد يحرز المكلف أن من قلده جامع للشراط المعتبرة في المرجعية لعلمه بذلك أو لقيام البينة عليه إلا أنه بعد ما قلده في اعماله يشك في استجاعه للشراط بقاء لاحتمال زوال عدالته او اجتهاده او غيرهما من الشراط . وقد يحرز استجاعه للشراط حدوثاً إلا أنه يقطع بارتفاعها وعدم استجاعه لها بقاء ، لزوال عدالته او اجتهاده او غيرهما من الامور المعتبرة في المقلد . وثالثة يحرز المكلف أن من قلده واجد للشراط حدوثاً غير أنه يشك بعد تقليده في أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أو لم يكن ، لاحتمال خطائه في العلم بعد عدالته او لانكشاف فسق البينة التي قامت على عدالته - مثلاً - ولأجل ذلك يشك في أنه هل كان واجداً لها من الابتداء أم لم يكن ؟ وهذه صور ثلاثة :

(أما الصورة الأولى) : فلا ينبغي التأمل في جواز البقاء على تقليد من قبله من الابتداء لاستصحاب بقائه على الشرائط المعتبرة وعدم طرو ما يجب زوالها عنه فيبي على تقليله إلى أن يعلم بارتفاعها وزوالها .

(أما الصورة الثانية) : فهل يسوغ للمكلف البقاء على تقليد من قبله من الابتداء في المسائل التي عمل بها حال استجوابه للشروط المعتبرة أو المسائل التي تعلمها حينذاك أو لا يجوز ؟

الأخذ منه غير مضر ، ومن هنا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت فيما عمل به او تعلمه من المسائل قبل موته ، فاذا بنينا على أن الـأخذ من المـجـهـدـ حـالـ اـسـتـجـمـاعـهـ الشـرـائـطـ يـكـفـيـ فيـ جـوـازـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ إـذـاـ مـاتـ ،ـ وـ لـاـ يـضـرـهـ اـفـتـقـادـهـ بـعـدـ الـأـخـذـ وـ التـعـلـمـ كـانـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـجـهـدـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـتـيـ عـمـلـ بـهـاـ اوـ تـعـلـمـهـ حـالـ اـسـتـجـمـاعـهـ الشـرـائـطـ الـمـعـتـرـةـ موـافـقـاـ لـلـقـاعـدـةـ مـطـلـقاـ وـ انـ اـفـتـقـدـ شـيـئـاـ مـنـهـ اوـ كـلـهـ بـعـدـ ذـلـكـ .

اـذـاـ فـلاـ فـرـقـ بـيـنـ الـمـقـامـ وـ بـيـنـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـيـتـ بـوـجـهـ فـكـاـ جـوـزـنـاـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـجـهـدـ إـذـاـ مـاتـ ،ـ وـ بـيـنـاـ اـنـ مـقـتضـيـ الـاـدـلـةـ الـمـتـقـدـمـةـ مـنـ السـيـرـةـ وـ الـاـيـةـ وـ الـرـوـاـيـاتـ .ـ بـلـ قـلـنـاـ اـنـ الـبـقـاءـ قـدـ يـكـوـنـ مـحـكـومـاـ بـالـجـوـبـ فـكـذـلـكـ لـابـدـ مـنـ اـنـ نـلـتـزـمـ بـهـ فـيـ الـمـقـامـ وـ نـحـكـمـ بـجـوـازـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـيـتـ اـذـاـ اـفـتـقـدـ شـيـئـاـ مـنـ الشـرـائـطـ الـمـعـتـرـةـ غـيرـ الـحـيـاةـ كـالـاجـتـهـادـ وـ الـعـدـالـةـ وـ غـيرـهـاـ لـاـنـهـ أـيـضـاـ فـيـ الـحـقـيقـةـ مـنـ الـمـوـتـ غـيرـ اـنـ ذـلـكـ مـوـتـ مـعـنـوـيـ وـ ذـلـكـ مـوـتـ ظـاهـرـىـ .

وـ عـلـىـ الـجـمـلـةـ اـنـ الـفـتـوـىـ كـالـرـوـاـيـةـ وـ الـبـيـنـةـ فـكـاـ اـنـ الرـاوـىـ اوـ الشـاهـدـ اـذـاـ زـالـ عـدـالـتـ اوـ وـثـاقـتـهـ بـلـ وـاسـلـامـهـ لـمـ يـضـرـ ذـلـكـ بـحـجـيـةـ رـوـاـيـاتـهـ اوـ شـهـادـاتـهـ الصـادـرـةـ عـنـهـ حـالـ اـسـتـجـمـاعـهـ لـلـشـرـائـطـ ،ـ كـيـفـ وـقـدـ وـرـدـ فـيـ بـنـيـ فـضـالـ :ـ خـذـنـاـ مـاـ رـوـوـاـ وـذـرـوـاـ مـارـعـواـ (١*)ـ كـذـلـكـ اـخـالـ فـيـ الـمـجـهـدـ اـذـاـ اـفـتـقـدـ شـيـئـاـ مـنـ الشـرـائـطـ بـعـدـ ماـ اـخـذـ عـنـهـ الـفـتـوـىـ حـيـنـ وـجـدـاـنـهـ لـاـنـهـ لـمـ يـضـرـ ذـلـكـ بـحـجـيـةـ فـتـاوـاـهـ اـبـداـ .ـ هـذـاـ مـاـ تـقـضـيـهـ الـقـاسـعـةـ فـيـ الـمـقـامـ .

إـلـاـ أـنـهـ لـاـ يـسـعـنـاـ الـالـزـامـ بـهـ وـ ذـلـكـ لـوـجـودـ الـفـارـقـ بـيـنـ مـسـأـلـةـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـيـتـ وـ مـسـأـلـةـ الـبـقـاءـ عـلـىـ تـقـلـيـدـ الـمـجـهـدـ حـتـىـ اـذـاـ اـفـتـقـدـ شـيـئـاـ مـنـ الشـرـائـطـ الـمـعـتـرـةـ فـيـ الـمـرـجـعـيـةـ وـ هـوـ مـاـ اـسـتـكـشـفـنـاـ مـنـ مـذـاـقـ الـشـارـعـ مـنـ عـدـمـ اـرـقـصـائـهـ باـعـطـاءـ الزـعـامـةـ الـدـيـنـيـةـ لـمـ لـيـسـ لـهـ عـقـلـ اوـ اـعـدـالـةـ اوـ لـاعـلـمـ لـهـ ،ـ لـاـنـهـ قـدـ اـعـتـبـرـ تـلـكـ الـاـمـورـ فـيـ الـقـاضـيـ

(١*) راجع بـ ١١ـ مـنـ اـبـوـابـ صـفـاتـ الـقـاضـيـ مـنـ الـوـسـائـلـ .

والشاهد فكيف لا يعتبرها في الزعامة الدينية ، مع أن منصب الافتاء من أعظم المناصب الشرعية بعد الولاية .

والسر في ذلك أن الاتصاف بتنقيض الشراطط المعتبرة او ضدّها - غير الحياة -

منقصة دينية او دنيوية ، ولا يرضي الشارع الحكيم أن تكون القيادة الاسلامية لمن اتصف بمنقصة يعبر بها لدى المسلمين ، على أن ذلك هو الذي يساعدته الاعتبار فان المتصلدي للزعامة الدينية اذا لم يكن سالكاً لحاجة الشرع لم يتمكن من قيادة المسلمين ليسلك بهم ما لا يسلكه بنفسه ، أترى ان من يشرب الخمر او يلعب بالطنبور او يرتكب ما يرتكبه من المحرمات يرد ع غيره عن ارتکاب تلك الامور ؟ وهذا مما لا يفرق فيه بين الحدوث والبقاء فان العدالة والعقل وغيرهما من الامور المتقدمة في محلها كما تعتبر في المقلد حدوثاً كذلك يعتبر فيه بقاء ، فان مادل على اعتبارها حدوثاً هو الذي دلل على اعتبارها بحسب البقاء وهو عدم رضى الشارع بزعامة من لم يستجتمع الشراطط على ما استكشفناه من مذاقه فالدليل على اعتبار تلك الشروط في كل من الحدوث والبقاء شيء واحد .

اذا لا يمكننا الالتزام بجواز البقاء على تقليده من عرضه الفسق او الجنون او غيرهما من الموانع ، ولا يقاوم افتقاد تلك الشراطط بزوال الحياة المعتبرة أيضاً في المقلد بحسب الحدوث ، فان الموت لا يعدّ نقصاً دينياً او دنيوياً ابداً بل هو انتقال من نشأة الى نشأة فهو في الحقيقة ترقى من هذا العالم الى عالم ارقى منه بكثير ومن هنا اتصف به الانبياء والوصياء عليهم السلام ، ومعه لا مانع من البقاء على تقليد المحدث الميت وain هذا مما نحن فيه ؟ فلا بد في تلك الموارد من العدول الى مجتهد آخر مستجتمع للشراطط المعتبرة في المقلد كما اشرنا اليه في المسألة الرابعة والعشرين فليلاحظ .

(أمّا الصورة الثالثة) : وهي ما اذا قلد مجتهداً مع العلم بكونه واجداً

للسراطط المعتبرة - وجداناً أو تعبدأ - وبعد ذلك شك في استجاعه لها من الابداء ، لاحته الخطايا في علمه او لعلمه بفسق الشاهدين ، وكيف كان فقد شك في انه واجد للسراطط بقاء سارياً الى كونه كذلك بحسب الحدوث ايضاً .

ففي هذه الصورة ليس للمقلد البقاء على تقليد المحتهد ، لانه وان كانت فتاواه حجة حدوثاً لمكان العلم الوجدي او التعبدى بتوفر الشروط فيه ، إلا انها قد سقطت عن الحجية بقاء لزوال العلم او لسقوط البينة عن الاعتبار ، والمكلف كما انه يحتاج الى وجود الحجة والمؤمن له من العقاب المحتمل حدوثاً كذلك يحتاج إليها بحسب البقاء ، فان مقتضى تنجز التكاليف الواقعية بالعلم الاجمالي بها استحقاق المكفل العقاب على تقدير الخالفة وهو يحتمل - بالوجودان - العقاب فيما يرتكبه او يتزكيه وقد استقل العقل بنزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ، ولا مناص معه من أن يستند الى حجة مؤمنة من العقاب دائمآ ، وحيث أن فتوى مقلده ساقطة عن الحجية بقاء فليس له أن يعتمد عليها بحسب البقاء .

نعم لو قلنا ان قاعدة اليقين كالاستصحاب حجة معتبرة ، وأن النهي عن نقض اليقين بالشك شامل لكلتا القاعدتين جاز للمكفل البقاء على تقليد من قوله في مفروض الكلام ، لأن حجية فتاواه مسبوقة باليقين ولا اعتداد بالشك بعده لانه ملغى عند الشارع بقاعدة اليقين ، إلا أنها اسبقنا في محله أن الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك لا يعم كلتا القاعدتين ، فلا مناص من أن يختص بقاعدة اليقين او الاستصحاب ، وحيث أن بعضها قد طبق كبرى عدم نقض اليقين بالشك على مورد الاستصحاب فلا يمكننا دعوى اختصاصها بالقاعدة فيكون الاخبار مختصة بالاستصحاب ، وتفصيل الكلام في ذلك موكل الى محله .

(مسألة ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الافتاء (١).

فتوى من لا أهلية له للفتوى :

(١) قد يراد من لا أهلية له من ليست له ملكرة الاجتهاد ، وقد يراد به من لا أهلية له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقاً أو غير اعلم ونحوها . أمّا من ليست له ملكرة الاجتهاد ولكنه يفتق الناس بالقياس والاستحسان ونحوها فلا ينبغي التردد في أن افتائه حرام ، لأنّه استناد للحكم إلى الله سبحانه من غير حجة ودليل ، حيث أنه لم يأذن له بذلك فلا حالة يكون افتائه افتاء على الله لأنّه عز من قائل قد حصر الامر في شيتين : ما اذن به ، وما هو افتاء . وقال: قل عالله اذن لكم أم على الله تفترون (١*).

هذا مضافاً إلى الروايات المصرحة بحرمة وهو من الكثرة يمكن عقدها بباباً في الوسائل وأسماء باب عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين - ع - (٢*) بل لو قال مثله : ان نظري كذلك او فتواي هكذا ارتكب معصية ثانية لكنه ، فإن مفروضنا انه لا نظر ولا رأي له وبذلك يندرج فيمن قضى - ولو بالحق - وهو لا يعلم (٣*).

(١) يونس ١٠ : ٥٩ .

(٢) لاحظ الباب ٤ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٣) عن احمد عن ابيه رفعه عن ابي عبد الله - ع - قال : القضاة اربعة : ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بجحود وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجحود وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة . المروية في ب ٤ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

واما من كان له ملكرة الاجتهاد ولم تكن له الاهلية من سائر الجهات فلا
كلام في جواز اخباره عن نظره وفتواه ، لعدم كونه كذباً على الفرض ، فان
مفروضنا انه واجد ملكرة الاجتهاد وأن له نظرآ وفتوى ، كما لا شبهة في أن افتائه
ما اذن به الله ، فان ما افتي به حسب نظره واجتهاده حكم الله سبحانه في حقه فهو
من قضى بالحق وهو يعلم فلا افتاء في استناده الحكم الى الله ، وانما الكلام في أن
افتائه ذلك تمويه واغراء للجاهل واضلال للسائل ليحرم من تلك الجهة او انه لا
اغراء ولا اضلال في افتائه بوجه ؟

التحقيق أن السائل اذا كان جاهلاً بالحكم فحسب ، كما اذا علم بعدم عدالة
المجتهد - مثلا - الا انه لم يعلم ان فتواي المجتهد انما تعتبر فيما اذا استجمعت العدالة وغيرها
من الشرائط وجب على المفتي ارشاده ، وذلك لوجوب تبليغ الاحكام للمجاهلين
بان يبين للسائل أن الحجة في حقه هي فتواي المجتهد الجامع للشريائط التي منها العدالة
اذ لو لا ذلك لكان افاته اغراء للجاهل واضلالا له وهو حرام .

واما اذا كان جاهلا بالموضوع دون حكمه بان علم ان العدالة معتبرة في
فتوى المجتهد وحجيتها إلا انه لم يعلم أن المجتهد فاقد للعدالة وان كان المجتهد عالماً
بفسقه عند نفسه فافاته ذلك أمر جائز وليس فيه أي اغراء وضلالة كما انه ليس
بافراء ولا كذب وذلك كله لأنه الحكم الواقعى في حقه فلا مانع من ان يخبر عن
نظره وفتواه ومفروضنا ان السائل غير جاهل بالحكم ليجب ارشاده وتبليغه فليس
في البين الا أن افتائه ذلك واخباره عن الحكم ليس بمحجة على السائل واقعاً وان
كان يعتقد حجيته وليس هذا من الاغراء بوجه .

ولا يقتضي ذلك عدم جواز الافتاء للمجتهد فانه في الموضوعات الخارجيه
نظير ما اذا اعتقد عدالة شخصين فاسقين في الواقع وقد اخبراه بنجاسة شيء مثلاً
فان اخبارهما وان لم يكن بمحجة عليه واقعاً وانما يعتقد حجيته بتوهם أنها عادلان

وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء (٢) بين الناس

إلا أن اخبارهما عن النجاسة ما لا حرمة له لفرض صدقها في اخبارهما ، ومقامنا من هذا القبيل .

نعم لا يجوز للقاضين أن يشهدوا الطلاق وان اعتقاد البرى للطلاق او الزوجان عدالتهما ، وذلك لأن المرأة بحضورهما يرتب على نفسها اثار الطلاق الصحيح وانها مخللة عن الزوج فيزوج نفسها من غيره اذا انقضت عدالتها مع أنها امرأة ذات بعل وهذا بخلاف أمثال المقام فانه لا يتصور أي محذور في افتاء غير العادل وان اعتقاد الجاهل عدالته ، ولا يجب عليه أن ينبه السائل بفسقه ابداً ، اللهم إلا أن يكون التصدى للافتاء ظاهراً في الانباء عن عدالته كما قد يتفق في بعض المقامات بحيث لو افتى الجتهد بعد السؤال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته واستجوابه الشرائط فانه من قبيل اظهار العدالة من لا عدالة له وهو كذب حرام .

قضايا من لا اهلية له للقضاة :

(١) ان من ليس له اهلية القضايا يحرم أن يتصدى للقضايا لأنه ليس بمنصوب لها ولو على نحو العموم ، ومعه لو تصدى لذلك تعين أن يكون من الشق الثالث من الشفوق الثلاثة الواردة في قوله - ع - مخاطباً لشرح : قد جلس مجلساً لا يجلسه إلا نبي ، أو وصي نبي ، أو شقي (١) لوضوح انه ليس بنبي ولا انه من اوصيائه فان مفروضنا عدم اهلية للقضاء .

نعم لا بأس بابداءنظره في أمر المترافقين بان يقول : قولك هذا هو الصحيح بهنظرى او ليس بصحيح عندي . وأما القضاة الذي هو الاخبار عن الحكم الشخص

(١٥) المروية في ب ٣ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

الثابت في الشريعة المقدسة في مورد الترافع فلا ، فإن الفرق بين القضاء والفتوى أنها هو في أن الفتوى بفتواه ينبع عن الأحكام الالهية الكلية الثابتة ل موضوعاتها وذلك كنجاسة الخمر وصحمة البيع بغير العربية ونحوها ، والقضاء أيضاً هو الأخبار عن الحكم الالهي الثابت في الشريعة المقدسة إلا أنه حكم مشخص وليس حكماً كلياً بوجه فالقاضي ينبع عن أن هذا ملك زيد وذاك ملك عمرو . ولا يتيسر ذلك لمن ليس له اهلية القضاء فإنه ليس أخباره أخباراً عن الحكم الالهي الثابت في الشريعة المقدسة . بل لو أخبر بقصد أن ما أخبر به هو الحكم الالهي المشخص في الواقع فقد شرع وهو حرام ، وعلى الجملة من ليس له اهلية القضاء يحرم أن يتصل بالقضاؤة بقصد أن يرتب عليها الأثر .

ويدل على ما ذكرناه صحيحه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله - ع - قال : انقوا الحكومة فان الحكومة ائمۃ العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصی نبی (١*) لدلالتها على أن القضاء من المناصب المختصة بالنبي - ص - والوصی - ع - فلا يشرع لغيرهما إلا بالاذن من قبلهما على نحو الخصوص أو العموم فان المأذون من قبلهما يشمله عنوان الوصی بناء على أن المراد به مطلق من عهده إليه أو انه مندرج في عنوانه إلا أن القضاة المأذون فيه من قبلهما في طول قضائهما ومتفرع على ولائهم في القضاء .

وظاهر الصحيحه أن ولاية القضاء لم تثبت لغيرهما في عرضها لأنها لم تثبت لغيرها حتى إذا اذنا في القضاء ، والقدر المتيقن من اذن له في القضاء هو المجهود الجامع للشروط أعني من له اهلية القضاء اذاً فغيره من لا اهلية له يبقى مشمولاً للصحيحه النافية لمشروعية القضاء عن غير النبي والوصي - ع - .
و ايضاً يدل عليه صحيحه ابی خديجة سالم بن مكرم الجمال قال : قال ابو عبد الله

(١*) المروية في ب ٣ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

جعفر بن محمد الصادق - ع - : ايام ان يحاكم بعضكم ببعض الى اهل الجور ، ولكن انتظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايا نافاجعلاه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (١) لدلاته على أن جواز القضاوة ومشروعيتها تحتاج الى جعلهم

(١٠) المروية في بـ ١ من أبواب صفات القاضي، من الوسائل.

ثم انعقد اسبقنا شطر آما يرجع الى وثاقة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال في ذيل ص ٢٤ وذكرنا أن الشيخ قد ضعفه في فهرسته ، ووثقه في موضع آخر على ما نقله عنه العلامة (قوله) إلا أن شيئاً من تضعيقه وتوسيقه غير قابل للاعتماد عليه وذلك لأن المتأخر منه يعادل عن المتقدم عليه ، وحيث أنا لانعلم أن الصادر متأخر أيسهها فيكون كل من قولى الشيخ شبهة مصداقية للتضعييف والتوثيق ، وبذلك يسقط طان عن الاعتبار ، ويقى توثيق النجاشى وابن قولويه للرجل سلماً عن المعارض .

ومن هنا تصدى سيدنا الاستاذ - ادام الله اظلاله - لاثبات وثافة الرجل
ودفع ما قد يتوهم من معارضه توثيق النجاشي وابن قولويه بتبسيط الشيخ له في
فهرسته بطريق آخر وافاد في الامر الثالث من الامور التي تعرض لها في ترجمة الرجل

واذنهم - ع - وقد مر أن المتيقن هو الاذن ملن له اهلية القضاء .
ويؤيده ما تقدم من رواية اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله - ع - قال : قال :
امير المؤمنين لشريح : ياشريخ قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبی او وصی نبی او شفی (١*)
لدلالتها على الاختصاص ، وانما جعلناها مؤيدة لضعفها بیحیی بن المبارک الواقع
في سندھا .

اذاً لا دليل على مشروعية القضاء ملن لا اهلية له ، ومقتضى الاصل عدم

- من رجاله - ما اليك نصه :

والصحيح ان يقال : ان تضييف الشیخ لا يمكن الاخذ به في نفسه في المقام
فشهادة النجاشی وابن قولویه ، وعلي بن الحسن بلا معارض بيان ذلك : ان
سالم بن ابی سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشی فيه : ان حدیثه ليس بالنقی وان
ابن الغضائی ضعفه . وقد ذکر النجاشی ان له كتاباً اخبر به اعادة من اصحابنا بالسند
المتقدم في ترجمته ، ومع ذلك لم يتعرض له الشیخ حتى في رجاله ، مع أن موضوعه
أعم مما في الفهرست ، أفالی يمكن أن العدة الخبرین للنجاشی بكتاب سالم بن ابی سلمة
لم يخبر والشیخ فلم يعلم الشیخ لا بنفسه ليذکره في رجاله ، ولا بكتابه ليذکره في فهرسته ؟
فینحضر سر عدم تعرضه له تخیله أنه هو سالم بن مکرم ، فانه اعتقاد أن مکرمًا کنیته
ابو سلمة على ما صرحت به في عبارته المتقدمة ، وقد تعرض له في الفهرست والرجال ،
وعليه فيكون تضييفه لسالم بن مکرم مبنياً على أنه متمحد مع سالم بن ابی سلمة الذي
مر كلام النجاشی وابن الغضائی فيه ، وحيث أنه قدس سره اخطأ في ذلك فان
سالم بن ابی سلمة رجل آخر غير سالم بن مکرم فالتضييف لا يكون راجعاً الى
سالم بن مکرم الذي ليس هو بابن ابی سلمة بل هو نفسه مکنى بابی سلمة - على
زعمه - فتوثيق النجاشی وابن قولویه ، ومدح ابن فضال تبقى بلا معارض
(١*) المرویة في ب ٢ من ابواب صفات القاضی من الوسائل .

نفوذ حكم شخص على شخص آخر، كمأن مقتضى الروايات المتقدمة حرمة صدور القضاء من لا أهلية له وهو اصل ثانوي وان كان اصل الاول يقتضى جوازه واباحته، فعلى هذا اصل الثاني يكون القضاء والحكم بعنوان الاهلية من التشريع الحرم لانه عنوان للفعل الخارجي . وهل يعتبر الاجتهد في الاهلية للقضاء أو أن المستفاد من الادلة الواردة في المقام ثبوت الاذن لمطلق العالم بالقضاء وان كان علمه مستندآ الى التقليد دون الاجتهد؟

الأول هو المشهور بين الاصحاب (قدhem) بل ادعى عليه الاجماع في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني في مسائله ، والى الثاني ذهب صاحب الجواهر « قده » مدعياً أن المستفاد من الكتاب والسنة صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن وان لم يكن له مرتبة الاجتهد ، واستدل عليه بجملة من الآيات والروايات: أمّا الآيات فكقوله عز من قائل : ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (١*) قوله : يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين للشهداء بالقسط ولا يجر منكم شئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا (٢*) ومفهوم قوله : ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون (٣*) هم الظالمون (٤*) هم الكافرون (٥*) الى غير ذلك من الآيات الكريمة فان اطلاقها يقتضي عدم الفرق بين المجتهد ومن لم يبلغ مرتبة الاجتهد .

وأمّا الروايات : « فنها » : قوله - ع - القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم

(١*) النساء ٤ : ٥٨ .

(٢*) المائدة ٥ : ٨ .

(٣*) و (٤*) و (٥*) المائدة : ٤٧ ، ٤٥ ، ٤٤ ، ٤٤ .

فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو
يعلم فهو في الجنة (١*) .

و « منها » : صحيحه أبي خديجة قال : بعثني أبو عبد الله - ع - إلى أصحابنا
فقال : قل لهم إياكم اذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء
أن تحاكموا إلى أحد من هولاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالـا
وحرامـا فاني قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم ان يخاصم بعضكم بعضـا إلى السلطان الجائز (٢*)
و « منها » : صحيحـته المتقدمة آنفاً (٣*) عن الصادق - ع - إياكم أن يحكمـوا
بعضكم بعضـا إلى أهل الجور . . .

و « منها » : صحيحـة الحلبـي قال : قلت لابي عبد الله : - ع - ربما كان بين
الرجلين من أصحابـنا المـنازعـة في الشـيء فـيـر اـصـيـانـ برـجـلـ مـنـاـ فـقـالـ : لـيـسـ هوـ ذـاكـ
أـنـماـ هوـ الذـيـ يـحـبـرـ النـاسـ عـلـىـ حـكـمـهـ بـالـسـيـفـ وـالـسـوـطـ (٤*) إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ مـنـ
الـنـصـوصـ الـتـيـ اـدـعـيـ (ـقـدـهـ) بـلـوـغـهـ بـالـتـعـاـضـدـ أـعـلـىـ مـرـاتـبـ الـقـطـعـ وـدـلـالـتـهـ عـلـىـ أـنـ
الـمـدارـ فـيـ الـحـكـمـ وـالـقـضـاءـ بـالـحـقـ الـذـيـ هوـ عـنـدـ النـبـيـ وـأـهـلـ بـيـتـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ بـلـاـ
فـرـقـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ أـنـ يـكـونـ الـمـتـصـدـىـ لـالـقـضـاءـ مـجـتـهـدـاـ اوـ مـنـ لـمـ يـلـغـ مـرـتـبـةـ الـاجـتـهـادـ
لـأـنـهـمـ اـيـضـاـ عـالـمـونـ بـالـقـضـاءـ وـالـاحـکـامـ بـالـتـقـلـيدـ ، فـانـ الـمـرـادـ بـالـعـلـمـ فـيـ صـحـيـحـةـ أـبـيـ
خـدـيـجـةـ الـمـتـقـدـمـةـ اـعـمـ مـنـ الـوـجـدـانـيـ وـالـتـعـبـدـيـ ، وـإـلـامـ تـشـمـلـ الصـحـيـحـةـ حـتـىـ لـمـجـتـهـدـ
لـعـدـمـ عـلـمـهـ الـوـجـدـانـيـ بـالـاحـکـامـ وـمـنـ الـظـاهـرـ أـنـ الـمـقـلـدـ اـيـضـاـ عـالـمـ بـالـاحـکـامـ تـعـبـدـ
لـجـمـيـعـةـ فـتـوىـ الـمـجـتـهـدـ فـيـ حـقـهـ .

(١*) المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢*) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(٣*) في ص ٣٥٣

(٤*) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

بل ذكر « قده » أن ذلك لعله أولى من الاحكام الاجتهادية الظنية ، ثم أيد ما ذكره بقوله : بل قد يدعى أن الموجودين في زمان النبي - ص - من أمر بالترافع اليهم فاינם قاصرون عن مرتبة الاجتهاد وإنما كانوا يقضون بما سمعوه من النبي - ص - فدعوى قصور من علم جملة من الاحكام مشافهة او بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل ، ورد الاجماع المدعى في كلامتهم بقوله : وأمّا دعوى الاجماع التي قد سمعتها فلم تتحققها بل لعل الحق عندنا خلافها . انتهى ما اردنا نقله وقد يحاب عن ذلك بان استدلاله « قده » هذا ليس إلا تمسكا بالاطلاق ويكتفى تقديره ورفع اليد عن المطلقات الواردة في المقام مقبولة عمر بن حنظلة الصريحة في اعتبار النظر والاجتهاد في الحكم ، حيث ورد فيها : ينظر ان من كان منكم من قد روی حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف احكامنا فليرضوا به حکماً فاني قد جعلته عليکم حاكماً (١) والتوقیع الشریف بخط مولانا صاحب الزمان - ع - ... ، وأما الحوادث الواقعـة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجـی عليکم وأنا حجـة الله (٢)

لدلائلها على لزوم الرجوع الى رواة الحديث وهم المطلعون بالاحـکام الشرعية بواسطـة الروایات المأثورة عنـهم - ع - والنظر في مدـيـلـاهـ وـرـفـعـ مـعـارـضـانـهاـ اوـ الجـمـعـ بـيـنـهـاـ وـهـوـ المـعـبـ عـنـهـ فـيـ الـاـصـطـلاـحـ بـالـاجـتـهـادـ ،ـ وـمـنـ هـنـاـ يـظـهـرـ أـنـ المـقـبـولـةـ قدـ دـلـتـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ النـظـرـ وـالـاجـتـهـادـ فـيـ القـاضـيـ بـجـمـيعـ جـمـلـاتـهـ التـلـاثـ اـعـنـيـ قـوـلـهـ - عـ روـیـ حـدـیـثـنـاـ ،ـ وـنـظـرـ فـیـ حـلـالـنـاـ وـحرـامـنـاـ ،ـ وـعـرـفـ اـحـکـامـنـاـ .ـ فـالـاستـدـلـالـ بـهـ غـيرـ مـخـتـصـ بـالـجـمـلـةـ الـوـسـطـانـیـةـ فـحـسـبـ فـانـ روـایـةـ الـحـدـیـثـ وـالـمـعـرـفـةـ بـالـاحـکـامـ مـسـتـبـعـانـ اـیـضـاـ لـالـاجـتـهـادـ بـالـتـقـرـیـبـ المـتـقدـمـ ،ـ ثـمـ انـهـوـانـ کـانـتـ المـطـلـقـاتـ وـالـقـیدـ کـلـاـهـ اـمـثـبـتـینـ إـلـاـ أـنـ القـیدـ لـمـاـورـدـ فـیـ مـقـامـ الـبـیـانـ اـقـضـیـ ذـلـکـ تـقـدـیـمـهـ عـلـیـ المـطـلـقـاتـ وـتـقـیدـهـاـ بـلـاحـالـةـ .ـ

(١) و (٢) المرويات في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل

ويرد عليه : أن روایة عمر بن حنظلة ضعيفة السند كما مر غير مرة وان كانت الروایة متلقاء عند الاصحاب بالقبول ، ومن ثمة سميت بالمقبولة ، وكذلك الحال في التوقيع الشریف فان في سنته اسحاق بن یعقوب و محمد بن محمد بن عصام ولم تثبت وثائقها . نعم محمد بن محمد الشیخ الصدق (قدہ) إلا أن مجرد الشیخوخة لمثله لا يقتضي التوثیق أبداً .

هذا مضافاً إلى امكان المناقشة في دلالته ، فان الارجاع الى رواة الحديث ظاهره الارجاع اليهم بما هم رواة لا بما أنهم مجتهدون ، والنسخة بين الرواى والمجتهد عموم من وجه ، وان كان يمكن اطلاق الرواة على المجتهدین بعنایة انهم في الحقيقة رواة الأئمة عليهم السلام ومستفیدین من اثارهم وعلومهم وليسوا في عرضهم بوجه إلا انه اطلاق مسامحى ، ولا يقادس هذا بالارجاع الى آحاد الرواة كالارجاع الى محمد بن مسلم أو يونس بن عبد الرحمن او زكريا بن آدم وغيرهم من ارجعوا اليهم باشخاصهم على ما بيناه في اوائل الكتاب ، والفرق واضح لا يخفى على الفطن فهذا الجواب بما لا يمكن المساعدة عليه .

فالصحيح في الجواب أن يقال: إن الآيات المباركة ليست بقصد تعين الحكم وإنما هي بقصد بيان أن القضاوة لا بد أن تكون بالعدل والقسط فلا مجال للتمسك باطلاقها.

وأما الروايات فهي أيضاً كذلك ، لأنها اغواردت في قبال الخالقين للدلالة على عدم جواز الترافع إلى أهل الجور والفسوق ، وأن الإيمان معتبر في القضاة . وأما أن القاضي يعتبر أن يكون مجتهداً أو يكفي كونه عالماً بالقضاء بالتقليد الصحيح أو أن القاضي يعتبر أن يكون رجلاً فلا يجوز الترافع إلى النساء أو غير ذلك من الأمور فليست الروايات بصدق بيانها بوجه فصح ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المتصورين للقضاء من قبلهم - ع - هو المجتهد دون المقلد وهو المتيقن الخروج عن

وحكمه ليس بنافذ (١) ولا يجوز الترافع اليه (٢) ولا الشهادة
عنه (٣)

الاصل . مضافاً الى امكان المناقشة في صحة اطلاق العالم بالقضاء والاحكام على
من تعلمها بالتقليد فلاحظ ، وعلى الاقل انه منصرف عن مثله .

(١) لفرض عدم اهلية للقضاء كي ينفذ حكمه .

(٢) لانه من اظهر مصاديق الركون الى الظلمة وهو حرام بل هو من التشريع
المحم ، لانه امضاء عملي لقضاؤه من تصدى لها من لا اهلية له للقضاء . هذا اذا
كان عدم اهلية من جهة عدم استجاعه الشرائط المعتبرة في القضاء غير اليمان .
واما اذا كان عدم الاهلية من جهة عدم كونه مؤمناً كقضاة العامة وحكامهم فيدل
على عدم جواز الترافع اليه مضافاً الى ما قدمناه الاخبار النافية عن التحacom الى حكام
الجور وقضاة العامة . وقد عقد لها باباً في الوسائل (١*) فليراجع هذا اذا كان
الترافع الى من ليس له اهلية القضاء لغاية فصل الخصومة ولزوم التبعية بحكمه في
الشريعة المقدسة .

واما إذا ترافقا إليه للغاية الفصل شرعاً بل من جهة راضى المتقاضين بقوله
بحيث لو صدق المدعى تنازل المنكر فيما انكره ، كما انه لو صدق المنكر تنازل
المدعى بما ادعاه مع بقاء حق الدعوى للمدعى لعدم تحقق الفيصلة شرعاً على الفرض
 فهو مما لا ينبغي التأمل في جوازه ، لانه خارج عن القضاء ، ومندرج تحت المصالحة
كما لعله ظاهر .

(٣) لعين ما عرفته في التعليقة المتقدمة ، لانه نوع ركون الى الظلمة وانه
امضاء عملي لقضاؤته ، والمفروض عدم اهلية للقضاء فالشهادة عنه تشريع عملي
محرّم .

(١*) راجع ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام (١) وان كان الآخذ محقاً .

(١) المال الذي يؤخذ بحكمه ان كان كلياً ولم يكن للمحكوم له ولا غيره تشخيصه واختيار تطبيقه على ما في الخارج فلا شبهة في حرمتة وعدم جواز التصرف فيه كما لو تنازع في دين مؤجل قبل حلول اجله فادعاه احدهما وانكره الآخر وتحاكما عند من لا اهلية له للقضاء وحكم بلا زوم أدائه الى المدعى وانه صاحب الدين ومستحقه ، وكان الامر كذلك واقعاً ، فان المال الذي استغلت به ذمة المنكر بالاستدانة كلي لا يشخص إلا بتشخيص المالك نفسه اعني المديون فإذا شخصه الحاكم الجائز او الدائن قبل حلول الاجل فهو تشخيص غير شرعي وليس للدائن أن يتصرف فيه لوضوح انه مال المديون ولم يطرأ عليه ما يوجب دخوله في ملك الدائن .

واما اذا كان المال عيناً شخصية ، كما اذا غصبه احد او اخذه بعنوان الاجارة او العارية ثم انكرها ، او كان ديناً مغلاً او مؤجلاً حل اجله وحكم الحاكم الذي ليس له اهلية القضاء بردہ الى صاحب المال فلا مانع من اخذه بوجه لانه بعينه وخصوصياته مال لمالكه ، أو أن له أن ياخذه ويحسبه من دينه حلول اجله . بل له أن يأخذه من هو عنده قهرآ وقوة او بمحيلة ووسيلة ، وعلى الجملة لا مانع في هذه الصورة من أن يأخذ المالك المال بحاله مستندآ الى حكم من ليست له اهلية ، بجواز استنقاذه منه ولو باسباب اخر غير حكم الحاكم فانه ماله ويجوز أن يتصرف فيه ، وغاية الامر انه رده اليه باكراء الحاكم الجائز ، ولا يشمله حديث رفع الاكراء لانه على خلاف الامتنان لاستلزم الضرر على صاحب المال . نعم ترافعها عند من لا اهلية له وحكام الجور محروم كما مر والحاصل أن الترافع إلى حكام الجور وان كان محروم مطلقاً بلا فرق في ذلك بين الدين والعين إلا أن المال المأمور ذبحكمهم انما يحرم اذا كان ديناً مؤجلاً لا عيناً كما عرفت هذا .

وقد يقال بالحرمة في جميع الصور المتقدمة من الدين والعين الشخصية ويستدل عليه بمقبولة عمر بن حنظلة : وما يحكم به فاما يأخذه سحتاً او فحكم له فاما يأخذه سحتاً . فان اطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الكلي والشخصي بل الاطلاق هو ظاهر صدرها حيث سئل فيها عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فان الميراث في مقابل الدين ظاهر العين . وحمل الميراث على الدين بعيد جداً .

ثم إن المقبولة وان كان موردها التحاتم الى السلطان او القضاة إلا أن عموم تعليلها : لانه اخذ بحكم الطاغوت . يقتضي عدم الفرق بينهما وبين ما اذا كان الحاكم من المؤمنين الفاقدين لشرائط القضاء لانه يشمل كل طاغ ومتصلدى للقضاء المحرم طاغ .

ولا يعارضها ما رواه الحسن بن علي بن فضال قال : قرأت في كتاب أبي الاسد إلى أبي الحسن الثاني - ع - وقرأته بخطه سأله : ما تفسير قوله تعالى : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتسلوا بها إلى الحكام ؟ فكتب بخطه : الحكام القضاة ثم كتب تحته : هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في اخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم انه ظالم (١) وذلك لانه اما ورد في تفسير الآية الشريفة لا في بيان موضوع الحرمة مطلقاً ، ولا مانع من اعتبار الظلم في صدق الباطل دون صدق الحرمة ولو بعنوان آخر .

ويرد عليه : «أولاً» : أن المقبولة ضعيفة السند كما مرّ وغير صالحة للاستدلال بها بوجه .

و «ثانياً» : انها ضعيفة الدلالة على المدعى ، لأن المستفاد من كلمات اهل اللغة أن للساحت اطلاقين فانها قد تطلق على ما لا يحل كسبه ، وقد يطلق على ما هو خبيث الذات من المحرمات ، ولا يصدق شيء منها في المقام ، لأن المال بعينه

(١) المروية في بـ ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

للمحاكم له وكونه مورداً لحكم الجائز بالردد إلية لا يتحمل أن يكون مستلزمًا خروجه عن ملكه فلا يكون اخذه من الانتقال الحرم والسحت هو الانتقال من الغير على الوجه الحرم فإنه معنى ما لا يحل كسبه : كما انه ليس حراماً خبيث الذات . وما لم يكن كذلك لا يطلق عليه السحت وإن حرم بعنوان آخر طار عليه فمن افترط بطعام مملوكة له في نهار شهر رمضان لم يصح أن يقال : انه آكل السحت أو أنه أكل سحتاً . وإن كان افطاره هذا حراماً .

و « ثالثاً » : ان الميراث غير مختص بالعين الشخصية بل أنها هو مطلق يشملها كما يشمل العين المشتركة التي توقف فيها الخليمة على رضى الطرفين بتقسيمها إذا لامانع من حمل الميراث على العين المشتركة وهي لا تنقسم ب التقسيم الحكم الجائز فإذا كان هو المباشر أو الامر ب التقسيم الميراث بين المتنازعين لم يجز للمحاكم له التصرف في قسمته ، لعدم خروج العين عن الاشتراك ب التقسيمه فيكون المأذوذ بحكمه - كافي الدين - سحتاً .

على أن مورد المقبولة هي الشبهة الحكيمية فلما ذكر المدعوى أن مورد المنازعـة عين شخصية ثم أنا لو اغمضنا عن ذلك وبينـا على تمامـية المقبولة بحسب السنـد والدلـلة فالـوجه في عدم كونـها معارضـة برواـية ابن فضـال المتقدـمة - بنـاء على عدم المناقـشـة في سنـدهـا لأنـ في سنـدهـا محمدـ بنـ اـحمدـ بنـ يـحيـيـ عنـ محمدـ بنـ عـيسـيـ وهوـ ماـ استـنـاهـ ابنـ الـولـيدـ عنـ روـايـاتـهـ - كماـ تـقـدـمـ انـ الروـايـةـ أـنـماـ وـرـدتـ تـفـسـيرـاـ لـلـآـيـةـ الـمـبـارـكـةـ وقدـ دـلـتـ عـلـىـ أـنـ المرـادـ فـيـهـ بالـحـكـامـ هـوـ القـضـاءـ فـعـلـ تـقـدـيرـ تـمامـيـةـ الروـايـةـ لـابـدـ مـنـ الـاخـذـ بـهـ فيـ مـورـدـ الـآـيـةـ وـهـوـ حـرـمـةـ أـكـلـ المـالـ بـالـبـاطـلـ وـلـاـ يـسـتـفـادـ مـنـهـاـ بـوـجـهـ أـنـ المرـادـ بـالـحـكـامـ فـيـ جـمـيعـ الـمـوـارـدـ الـتـيـ مـنـهـاـ حـرـمـةـ الـاخـذـ بـحـكـمـهـ هـوـ قـضـاءـ الـجـوـرـ . وأـمـاـ دـعـوىـ أـنـ المرـادـ بـالـقـضـاءـ فـيـ الـرـوـايـةـ قـضـاءـ الـعـدـلـ وـلـوـ مـنـ جـهـةـ الـجـمـعـ الـعـرـفـ بـيـنـهـاـ وـبـيـنـ الـمـقـبـولـةـ .

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (١) .

فيدفعها : تفسيرها بقضاء الجور في رواية أبي بصير قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام قول الله عز وجل في كتابه : ولا تأكلوا أموالكم بالباطل وتسلوا بها إلى الحكام فقال : يا بني بصير إن الله عز وجل قد علم أن في الأمة حكاماً يجورون أما أنه لم يعن حكام أهل العدل ولكنك عنى حكام أهل الجور يا بني محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوه إلى حكام العدل فإليك إلا أن يرافقك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان من حكام إلى الطاغوت وهو قول الله عز وجل : ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يت Hickوا إلى الطاغوت (١*) .

وهذه الرواية وإن كان في سندها عبد الله بن بحر فهي ضعيفة لاجله ووقوعه في سند كامل الزيارات - على نسخة - غير مفيد لأن مع اختلاف النسخة لا يثبت التوثيق . ويؤيد هذه أن ابن الغضائري قد ضعف الرجل صريحاً إلا أن الرواية المتقدمة أيضاً ضعيفة لما مر فالكلام فيها أنها هو مع الغض عن الصعف في سندتها . فالي هنا تحصل أن الترافع إلى الحكام الجائرين وإن كان محظياً مطلقاً إلا أن حرمة الترافع غير مستلزمة حرمة المال المأمور بحكمهم في الاعيان الشخصية كما تقدم .

(١) لأن حكم الحكم الشرعي لا يعني به في الحالات ولا يرتب الأول عليه أما مطلقاً كما في زماننا هذا وما شابهه أو عند أحد المترافقين كما إذا لم يرض إلا بالتحاجم إلى القضاة أو لم يوجد حاكم مستجتمع للشرائط أو وجدو تعسر الوصول إليه أو غير ذلك من الموارد التي لو لم يترافع عند من لا اهلية له لذهب حقه أو ماله ومحنه يجوز الترافع عنده كما يجوز أن يتصرف في المال المأمور بحكمه .

وذلك لضرورة فإن الضرورات تبيح المخذلات وللضرر بترك المراجعة عند

(١*) المروية في باب من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(التنقیح)

(مسألة ٤٤) يجب في المفتى (١) والقاضى (٢) العدالة

من ليس له اهلية القضاء وحديث نفي الضرر حاكم على جميع ادلة الاحكام التي منها ما دل على عدم جواز الترافع عند من لا اهلية له وعدم جواز التصرف في المال المأمور بحكمه فان حرمتها اذا كانت مستلزمة للضرر على المكلف ارتفعت بمقتضى الحديث .

وبذلك يظهر انه لا وجه لما عن الاكثر من المدع والاستدلال عليه باطلاقات الادلة وان الترافع اليه امر منكر وهو حرام او انه اعانته على الام ، لأنها على تقدير تماميتها في نفسها - ولا تم - محكومة بمادل على نفي الضرر في الشريعة المقدسة فلاحظ (١) كما مر ومر الوجه فيه .

اعتبار العدالة في القاضى :

(٢) وذلك لأن القضاة من المناصب التي لها اهميتها في الشريعة المقدسة بعد الولاية بل هو من المناصب المختصة بالنبي ووصيائه عليهم السلام وهم قد ينصبون شخصاً معيناً للقضاء وقد ينصبون على نحو العموم ولا يحتمل ان يجعل الشارع الحكيم هذا المنصب العظيم لمن هو خارج عن طريقته كيف وقد اعتبرنا العدالة في امام الجماعة والشاهد فكيف بالقضاة الذي هو اهم منها هذاؤقد ورد فيها رواه الصدوق باسناده الصحيح عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله - ع - انقوا الحكومة فان الحكومة انما هي لامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي النبي (*) ومن الظاهر أن الفاسق لا يسمح أن يكون وصي النبي .

بل يمكن الاستدلال عليه بما ورد في صحیحة ابی خدیجۃ قال : بعثنی ابو عبد الله الى اصحابنا فقال : قل لهم : ايام اذا وقعت بينکم خصومة او تداری في شيء من

(*) المرویة في ب ٣ من ابواب صفات القاضی من الوسائل .

وتثبت العدالة (١) بشهادة عدلين ، وبالعاشرة المفيدة للعلم بالملائكة ، او الاطمئنان بها ، وبالشیاع المفید للعلم .

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدة من بلوغة وشك بعده ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له للبناء على الصحة في أعماله السابقة (٢)

الأخذ والعطى أن تحكمو إلى أحد من هؤلاء الفساق أجعلوا بينكم رجالا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً وياكم أن تخاصموه ببعضكم بعضآ إلى السلطان الجائر (١*) لانها وان وردت في قضاة العامة وحكامهم إلا أن في تعليق الحكم على صفة الفسق إشعاراً قوياً على أن الفاسق ليس له أهلية القضاة .

بل يمكن ان يقال إن التحاجم إلى الفاسق من اظهر أنحاء الركون إلى الظلمة وقد نهى عنه في الشريعة المقدسة . وبهذا كله نقيض اطلاق صحيحة أبي خديجة : ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائيانا (٢*) ثم ان بما ذكرناه يظهر أن القاضي يعتبر أن يكون محرز العدالة فالجهول حاله من حيث العدالة كالمعلوم فسنه غير صالح للقضاء لعدم العلم باهليته .

(١) تقدم الكلام فيما ثبت به العدالة في المسألة الثالثة والعشرين فليراجع .

(٢) كما إذا صام أو صلى مدة من الزمان ثم شك في انه هل أتي بها عن التقليد الصحيح او عن تقليد غير صحيح أو لم تقلد فيها أصلاً ، فإنه مضافاً إلى جريان حديث لا تعارض - في الصلاة - باحرار موضوعه وعدم كون الجاهل مقصراً بالاستصحاب على ما قدمنا تقريره في المسألة الواحدة والاربعين يمكن الحكم بصحة أعماله السابقة بقاعدة الفراغ لاجل أن صورة العمل غير محفوظة وذلك فان ذات العمل وإن وكانت معلومة إلا أن الشك في كيفيته وأنه أتي به مستنداً إلى فتوى من يجب تقليدھ أولاً عن استناد إليها ومعه يحكم بصحته بالقاعدة ، وعلى الجملة أنه

(١*) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢*) المروية في ب ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلاً (١)

كلياً احتمل أن يكون المكلف به واقعاً منطبقاً على ما أتى به المكلف من العمل
وشك في صحته وفساده حكم بصححته بالقاعدة .

نعم إذا كانت صورة العمل محفوظة بان علم - مثلاً - انه كان يصلى من غير
سورة أو من دون وضوء بل مع التيمم وشك في صحته وفساده من جهة احتمال
مطابقته للواقع اي فتوى من يجب تقليده من باب الصدفة والاتفاق لم تجر فيه
قاعدة الفراغ لا في هذه المسألة ولا في المسألة الواحدة والاربعين على ما بناه في التكلم
على قاعدة الفراغ ومعه إذا كان شكه هذا في الوقت وجبت اعادة اعماله ، وأمّا لو
كان خارج الوقت فلا دليل على وجوب قضائهما ان القضاة بالأمر الجديد و موضوعه
فوت الفرضية في وقتها وهو غير محرز في المقام لاحتمال ان تكون أعماله مطابقة
للواقع ولو صدفة .

(١) اذا لا سبيل إلى تصحيحها بإجراء قاعدة الفراغ في الاعمال المتقدمة لما
اسلفنا في محله من أن القاعدة لا ثبت لها مانع العقلية ، ولا الآثار الشرعية المرتبة
على تلك الواجب ومن الظاهر أن كون الاعمال الآتية واجدة لشرطها من اللوازم
العقلية لكون الاعمال الماضية واجدة له حتى اذا بنينا على أن القاعدة من الامارات
كما هو الصحيح - وذلك لما قدمناه في موضوعه من أن الامارات كالاصول في عدم
حجية مثبتتها اللهيم إلا أن تكون الامارة من مقوله الحكایة كالخبر ونحوه . وعليه
يجب على المكلف التصحيح بالإضافة الى الاعمال اللاحقة بالرجوع إلى مجتهد جامع
للشرط بالفعل .

(مسألة ٤٦) يحب على العامي أن يقلد الاعلم في مسألة وجوب تقليد الاعلم او عدم وجوبه (١) ولا يجوز أن يقلد غير الاعلم اذا افتى بعدم وجوب تقليد الاعلم . بل لو افتى الاعلم بعدم وجوب تقليد الاعلم يشكل جواز الاعتماد عليه (١) فالقدر المتيقن للعامي تقليد الاعلم في الفرعيات .

التقبير في مسألة تقليد الاعلم :

(١) لأنها كغيرها من المسائل الفرعية التي يجب فيها الرجوع الى الاعلم لاستقلال العقل به من باب الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن للشك في حجية فتوى غير الاعلم وهو يساوق القطع بعدمهما . ولا ينافي ذلك ما قدمناه من أن مسألة التقليد ليست بتقليدية فإنه راجع إلى اصل وجوب التقليد الذي استقل به العقل على ما قدمناه في أوائل الكتاب . وأما وجوب تقليد الاعلم وعدمه فهو من المسائل التقليدية لامحالة لعدم كون العامي متوكلاً من استنباط وجوبه وعدمه .

نعم قدمنا ويأتي أن العامي يستقل عقله بوجوب تقليد الاعلم إلا انه من باب الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن عند دوران الامر في الحجية بين التعينية والتخييرية لا من باب قيام الدليل عنده على حجية فتاواه ، فاذا فرضنا أن الحجة - كفتوى الاعلم - قامت على عدم وجوب تقليد الاعلم في المسائل الفرعية وان فتوى غير الاعلم كفتوى الاعلم يبق أي مجال لل الاحتياط وجاز الرجوع إلى غير الاعلم فإنه في الحقيقة تقليد من الاعلم الذي افتى بالجواز .

(٢) لا يمكن المساعدة على ما افاده المانن في المقام بل الصحيح أن فتاوى غير الاعلم تتصف بالحجية بفتوى الاعلم بجواز الرجوع اليه وهذا مما لا مانع من الالتزام به فإن العامي في رجوعه إلى فتوى غير الاعلم استند إلى ما قطع بحجيته

وهو فتوى الاعلم ولا يجب على المكلف غير العمل على طبق ما قطع باعتباره ، وقد فرضنا أن فتوى غير الاعلم مما قامت على حججتها فتوى الاعلم المعلومة حججتها .
وحيث أن العامي كما أشرنا إليه في التعليقة المتنقدة لم يتم عنده دليل على عدم حججية فتوى غير الاعلم ، وإنما قلنا بوجوب تقليد الاعلم في حقه من باب الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن عند دوران الأمر في الحججية بين التعينية والتخييرية ومع الفتوى المقطوعة حججتها لا يبيح مجال لل الاحتياط ، ولا مانع معها من الرجوع إلى فتوى غير الاعلم .

نعم اذا فرضنا أن العامي يتمكن من الاستنباط في تلك المسألة وأدى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الاعلم وان افتى الاعلم بجوازه لم يجز له الرجوع إلى غير الاعلم بفتوى الاعلم بالجواز . وأما العامي غير المتمكن من استنباط ذلك فلابد من أن يرجع إلى الاعلم في تلك المسألة فإذا افتى بجواز الرجوع إلى غير الاعلم اتصف فتاوى غير الاعلم بالحججية بفتواه نظير حججية خبر الثقة فيما إذا اثبتنا حججية الخبر الواحد بالأخبار المتواترة - اجمالاً - وخذلنا بما هو القدر المتيقن من مدعاليها وهو خبر العدل الإمامي وبعد هذا اخبر الثقة العدل بحججية خبر الثقة وان لم يكن عدلاً امامياً فانه يثبت بذلك حججية خبر الثقة بعد مالم يكن حجة على ما بيناه في التكلم على حججية الخبر ، وعلى الجملة لا مانع من أن يقلد غير الاعلم بعد تقليله من الاعلم وافتائه بجواز الرجوع إليه هذا .

على أن الاستشكال في حججية فتوى غير الاعلم لاترتب عليه ثمرة في محل الكلام وذلك لأن الشبهة في ذلك ان كانت من الاعلم فالمنروض أن الاعلم أفتى بجواز تقليد غير الاعلم ولم يستتشكل في جوازه . وان كانت من غير الاعلم فالمنروض عدم حججية فتاواه اذ الحجة على العامي انما هي فتوى الاعلم فحسب فإذا افتى الاعلم بجواز تقليد غير الاعلم لم يكن أي مانع من تقليله وكان هذا في الحقيقة تقليلآ من الاعلم .

(مسألة ٤٧) إذا كان مجتهداً أن أحد هما أعلم في أحکام العبادات والآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعيضاً التقليد (١) وكذا إذا كان أحد هما أعلم في بعض العبادات - مثلاً - والآخر في البعض الآخر

البعيضاً في التقليد :

(١) قد اتضحت ما ذكرناه في مسألة وجوب تقليد الأعلم ووجوب التبعيضاً في التقليد فيما إذا كان هناك مجتهداً أن هما أعلم في العبادات - مثلاً - والآخر في المعاملات لكتلة اطلاق أحدهما بالمصادر والأخبار وتصلعه في الفروع والنظائر وقدرته على الجمع بين متعارضات الروايات ، والآخر كان أكثر اطلاقاً على القواعد الأصولية والكبريات ، ومن هنا كان الأول أعلم في العبادات والآخر في المعاملات فإنه يجب على المقلد أن يبعض في تقليده بان يقلد الأعلم في العبادات في العبادات ، ويقلد الأعلم في المعاملات في المعاملات ، والوجه فيه هو الاشارة المدالة على وجوب تقليد الأعلم كما قدمناها في محلها هذا كله عند العلم بالمخالفة بينهما :

وأمّا مع عدم العلم بالمخالفة فمفترضي ما قدمناه من جواز تقليد غير الأعلم أو المتساوين حينئذٍ جواز التبعيضاً في تقليد هما دون وجوبه بجواز أن يقلد العami أحدهما في مورد ويقلد الآخر في مورد آخر لعدم العلم بالمخالفة بينهما بل الحال كذلك بالنسبة إلى أجزاء عمل واحد وشرائطه ، فللممكمل أن يقلد من أحدهما في الاكتفاء بالمرة الواحدة في غسل الثياب أو في عدم وجوب السورة في الصلاة ويقلد الآخر في جواز المسح منكوساً - مثلاً - أو الاكتفاء في التسبيحات الأربع بالمرة الواحدة وذلك لأنه استند في عمله وقىئد إلى ما هو حجة في حقه .

نعم لو قلنا بالتخير بين الأعلم وغير الأعلم أو المتساوين حتى مع العلم بالمخالفة فالفتوى بينهما فالعامي وإن جاز أن يبعض في تقليده بان يقلد أحدهما في باب

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه (١) وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

أو عمل ويفعل الآخر في باب أو عمل آخر كما في فعلين أو بابين مستقلين كالعبادات والمعاملات إلا أنه لا يمكن من التبعيض في تقليد هما بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد وشرطه وذلك لأن صحة الأجزاء في المركبات الارتباطية ارتباطية لا حالة وصحة كل جزء من أجزاها مقيدة بصحمة الجزء الآخر فع بطلان أحد أجزاء المركب تبطل بقية أجزائه.

وعليه لو أتي بالصلة فاقدة للسورة مع الاكتفاء في التسبيحات الأربع بالمرة الواحدة واحتمل بعد ذلك فساد صلاته لعلمه في كل من السورة والتسبيحات بمخالفة المجتهد الآخر وجب أن يستند في تركه الاعادة أو القضاء إلى ما هو حجة في حقه كفتوى المجتهد ، لأن مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاعادة أو القضاء وعدم فراغ الذمة بما أتي به من الصلاة للشك في صحتها وليس في البين من يفتى بصحمة عمله وعدم وجوب الاعادة ، لأن ما أتي به غير صحيح عند كل من المجتهدين وإن كان الوجه في فساده مختلفاً عندهما فإن أحدهما يرى بطلانها مستنداً إلى الأخلاص بالسورة ويراه الآخر مستنداً إلى الاعلال بالتسبيحات الأربع ثلثاً ، ومع بطلان العمل عند كليهما وعدم الفتوى بالصحة لابد من اعادته أو قضائه كما عرفت .

حكم الخطأ في بيان الفتوى :

(١) يقع الكلام في هذه المسألة تارة فيما إذا نقل فتوى المجتهد بالاباحة ثم ظهر أن فتواه هو الحرمة أو الوجوب أو أن المجتهد أخطأه في بيان فتواه فافتى بالاباحة مع أن فتواه الحرمة أو الوجوب كما إذا سئل عن العصير العني إذا غلى فاقتى بعدم

حرمته وظهر بعد ذلك أن فتواه حرمته وإنما الجائز عنده هو العصير الزبيدي واشتبه أحدهما بالآخر .

وآخر في إذا نقل فتواي المحتهد بالحرمة أو الوجوب ثم ظهر أن فتواه هي الاباحة أو أنه افتى السائل بها ثم ثبت أن فتواه الجواز كما لو سئل عن الانتفاع بالميزة فافتى بحرمته ثم انكشف أنه يفتى بجوازه وإنما يرى حرمة بيع الميزة واشتبه عليه الانتفاع بالبيع . وبقع الكلام في هاتين الصورتين في أن الناقل أو المحتهد هل يجب عليهما اعلام الجاهل بالحال وبيان أن الامر قد اشتتبه عليهما أو لا يجب ؟ (أما الصورة الاولى) : فلا ينبغي التوقف في وجوب الاعلام في تلك الصورة لانه بفتواه بالاباحة أو بنقله الفتوى بها قد سبب الى الواقع في الحرام اعني ترك الواجب أو فعل الحرام .

وقد ذكر نافي معلم المستفادة حسب المتفاهم العربي من دليل الحرمة في جميع الموارد إنما هو مبغوضية انتساب العمل الحرم الى المكلفين بلا فرق في ذلك بين الانتساب بال المباشرة والانتساب بالتشبيه ومن هنا قلنا ان تقديم الطعام النجس إلى الجاهل يأكله أمر حرام لأن النهي والتحريم وان كانا قد تعلقا باكل النجس إلا أن العرف يفهم من ذلك أن اكل النجس مبغوض مطلقا سواء صدر ذلك عن المكلف بال المباشرة او صدر بالتشبيه كتقديمه الطعام النجس الى من يحرم عليه اكل النجس واقعأ وان كان بالفعل معذوراً لجهله وكذلك الحال فيما اذا نهى عن الدخول عليه فان العرف يفهم من مثله عدم الفرق في مبغوضية الدخول عليه بين صدوره بال المباشرة كما إذا دخل عليه بنفسه وبين صدوره بالتشبيه كما إذا ادخل الغير عليه .

إذاً مقتضى أدلة الحرمات عدم جواز التشبيه إلى الحرام . بل العقل أيضاً مستقل بذلك لأن ما هو الملاك في المنع عن العمل بال المباشرة موجود في العمل بالتشبيه وبما أن المحتهد افتى باباحة الحرام أو الواجب أو أن الناقل نقل الفتوى بالاباحة

فيها فقد سببا إلى وقوع المكلف في ترك الواجب أو فعل الحرام ، وغاية الأمر أنها ماداما غافلين ومستمرين في اشتباههما معدوران في التسبيب إلى الحرام فإذا ارتفعت غفلتهما والتفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل وبيان أن الفعل واجب أو حرام وأن الافتاء بالاباحة أو نقلها إنما صدرا غفلة ونحوها ،

ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من أن المفتي ضامن كما في صححة عبد الرحمن بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله - ع - قاعداً في حلقة ربيعة الرأي فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فاجابه فلما سكت قال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ، ولم يرد عليه شيئاً فعاد المسألة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال أبو عبد الله - ع - هو في عنقه قال : ألم يقل ، وكل مفتض ضامن (*) والمراد بالمفتي مطلق من ينقل الحكم فيشمل المحتهد والناقل كليهما .

بل ورد في بعض الأخبار أن كفاراً تقليم المحرم اظفاره على من افترى بجوازه (**) وتدل عليه أيضاً صححة أبي عبيدة الحذاء قال : قال أبو جعفر - ع - من افترى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة ، وملاذك العذاب ولحقه وزر من عمل بفتويه (**) وكذلك غيرها من الأخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم وذلك لأن الفتوى بالاباحة في المقام أيضاً من غير علم وإن كان المحتهد أو الناقل معدورين ما داما مشتبهين أو غافلين إلا إذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما إعلام الجاهل بالحال كما مر هذا .

(*) المروية في ب ٧ من أبواب آداب القاضي من الوسائل .

(**) المروية في ب ١٣ من أبواب بقية كفارات الاحرام من الوسائل .

(*) المروية في ب ٤ من أبواب صفات القاضي وب ٧ من أبواب آداب

الثاني من الوسائل .

وقد اسبقنا عند التكلم على معنى التقليد أن كون المفتى ضامناً هو المواقف لمعنى التقليد ومفهومه ، لأنه يعني جعل الشخص ذا قلادة فكان " العامي " جعل أعماله التي استند فيها إلى فتوى ذلك الشخص قلادة ووضعها على رقبته ، وإذا كان الأمر كذلك فلا مناص من الحكم بوجوب الاعلام في المقام ، لأنه لو تركه بعد ما زالت غفلته ضمن ما أتى به الجاهل من المحرمات أو ما تركه من الواجبات وكان وزر ذلك عليه .

نعم لا مجال للاستدلال في المقام بما دل على وجوب تبليغ الاحكام الشرعية وحفظها عن الاندراس ، وذلك لأنها إنما دلت على وجوب تبليغها فحسب ويتتحقق ذلك ببيان الاحكام الشرعية على نحو يتمكن العامي من الوصول إليه حتى لا يندرس الدين بلا فرق في ذلك بين المجتهد وغيره من المكلفين . وأماماً يصلحها إلى كل فرد فرد من آحاد المكلفين ولو بدق ابوا بهم فلم يقم على وجوبه دليل ولم يلتزم به الأئمة عليهم السلام فما ظنك بغيرهم ، وإنما التبليغ كذلك كان لازماً على النبي - ص - بالقدر الممكن منه دون بقية المكلفين ، ويتحقق ببيان الاحكام الشرعية على النحو المذبور - في حق المجتهد - بطبع رسالته العملية وجعلها مورداً يتمكن من الوصول إليه ، او بخلوه في بيته وتهيؤه للجواب عند السؤال عن الاحكام الشرعية .

وهذا بخلاف المقام لأن المطلوب فيه ليس هو التحفظ على الاحكام الشرعية عن الاندراس ببيانها على نحو يتمكن المكلف من الوصول إليها . بل المراد إيصال الحكم إلى العامي الجاهل بشخصه ، وهذا مما لا تقتصيه الأدلة الواردة في وجوب تبليغ الاحكام الشرعية فالاستدلال بتلك الأدلة مما لا وجه له في المقام ، هذا كله في الصورة الأولى .

(أما الصورة الثانية) : فالصحيح أن الاعلام غير واجب حينئذٍ ، اذ لا دليل على وجوبه ، فاذا سئل المجتهد عن الصوت المرجع - مثلاً - فافنى بمحنته وانه خناه

وظهر بعد ذلك أن فتواه فيه الإباحة وأن المحرم هو الصوت المرجع المطرب . لم يحب عليه اعلام السائل بالحال ، لانه او الناقل وان سبب ترك العمل للمكلف انه تسبيب إلى التزام المكلف بترك امر مباح أو باتيان عمل غير واجب ولا حرام وهو مما لا محذور فيه بل هو امر مستحسن لانه موافق لل الاحتياط فما استدللنا به على حرمة التسبيب غير جار في المقام .

وأما الاستدلال على وجوب الاعلام في هذه الصورة بما دل على وجوب

تبليغ الاحكام وحفظها عن الاندراس فيرد عليه :

(أولاً) : ما قدمناه من ان تلك الادلة أنها تقضي وجوب تبليغ الاحكام بمعنى بيانها على نحو يتمكن من الوصول اليها ولا دلالة لها على وجوب ا يصلها إلى أحد المكلفين الذي هو المطلوب في المقام .

و (ثانياً) : ان الآيات والاخبار المستدل بها على وجوب تبليغ الاحكام مختصة بالاحكام الازامية ، ولا تعم الاحكام الترخيسية إما لاقت انها بالقرينة في نفسها كقوله عز من قائل : إن الذين يكتمون ما أزلنا من البيانات والمهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله (١*) فانه يدل على أن كمان ما هو سبب للهدایة هو المبغوض المحرم لدى الله وما به المدایة هو الاحكام الازامية فحسب ، وقوله : ولينذروا قومهم إذ ارجعوا اليهم لعلهم يحذرون (٢*) لووضح أن الإنذار لا يتحقق الا بيان الاحكام الازامية ، إذ لا إنذار في الاحكام الترخيسية .

وإما لما اسلفناه من أن التعلم واجب طريقي وليس بواجب نفسي ، والوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفظ على المصالح ثلاثة نقوت ، والتتجنب عن الوقوع في المفاسد ، ومن الظاهر عدم وجوب التعليم إلا فيما وجب فيه التعلم ، لانه لا معنى

• (١*) البقرة ٢ : ١٥٩ .

• (٢*) التوبة ٩ : ١٢٢ .

(مسألة ٤٩) إذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها (١)

يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة ، وأنه إذا كان ما أتي به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك ، وكان ما فعله مطابقاً للواقع ، لا يجب عليه الاعادة .

لوجوبه من دون وجوب التعلم ثم إن التعليم إنما يجب وجوباً طرقياً في خصوص الأحكام الازامية لما مرّ من أن الأحكام الترخيصية من المباحثات والمستحبات والمكرورات لا يجب فيها التعلم والتقليد ، لانه لا مفسدة في ارتکابها أو تركها ، ومع عدم وجوب التعلم لا معنى لوجوب التعلم .

والمتلخص أن الأدلة المستدل بها على وجوب تبليغ الأحكام وتعليمها مختصة بالاحكام الازامية ولا تعم الترخيصية بوجه ، ومن هنا لا يجب على المحتهد الافتاء بالاباحة في المباحثات بل له الافتاء فيها بالاحتياط لمكان انه خلاف المشهور او لغير ذلك من الوجوه المناسبة لل الاحتياط .

اذا ابني في اثناء الصلاة بما لا يعلم حكمه :

(١) ذكرنا فيما تقدم أن المسائل التي تبني بها المكلف يجب ان يتعلمها كامر فإذا تعلمها قبل البتلاء بها فهو . وأمّا إذا لم يتعلم مسائل الشك والشهو - مثلاً - وابتلى بها وهو في اثناء الصلاة فان امكانه الاحتياط في عمله كما اذا شك في قراءة الفاتحة بعدما دخل في قراءة السورة ولم يعلم أن بذلك تتحقق التجاوز عن الفاتحة لعددهما أو لم يتحقق لأنهما شيء واحد - مثلاً - أو شك في قراءة آية بعدما دخل في آية أخرى فان الاحتياط بالاتيان بالقراءة أو الآية المشكوكة ثانيةً أمر ممكن إذا أتي بها رجاء لعدم كونها مخلة بصحة الصلاة لانها ليست من الاركان الموجبة لبطلان الصلاة بزيادتها ونقبيتها .

وأما لو لم يتمكن من الاحتياط كما إذا أهوى إلى المسجد فشك في أنه ركع أم لم يركع ، ولم يعلم أن الدخول في مقدمة الجزء المترتب على المشكوك فيه محقق للتجاوز أو لابد في صدقه من الدخول في الجزء المترتب نفسه فإن الاحتياط بالاتيان بالرکوع ثانياً غير ممكن ولو رجاء لانه من الحالات أن يكون المكلف آتياً بالرکوع واقعاً أو بالبعد لقاعدة النتجاوز وكفاية الدخول في مقدمة الجزء المترتب ، ومعه يكون الاتيان بالرکوع ثانياً زيادة ركبة مبطلة للصلوة ، كما لا يتمكن من قطع الصلاة واستيئافها من الابتداء ، لاحتمال أن تكون صلاته صحيحة واقعاً والمشهور

حرمة قطع الفريضة فللمسألة صورتان :

وذلك لأن المكلف قد يكون مأموراً بالتعلم قبل ذلك لتمكنه منه واطمئنانه أو احتماله الابتلاء بالمسألة ويتذكر بالاحتياط . وقد لا يكون مكلفاً بتعلمها لغفلته أو لعلمه واطمئنانه بعدم ابتلاه بالمسألة .

(أما الصورة الأولى) : فلا شبهة في تنجز التكليف الواقعي في تلك الصورة لتمكن المكلف من التعلم ، واطمئنانه ، أو احتماله الابتلاء وإنما تذكر بالاحتياط فلا مناص له من أن يخرج عن عهدة التكليف المتوجه إليه بأقدرته على الاتيان بالمؤمر به وغاية الأمر أنه غير متمكن من احراز الامتنال .

وحيث أن المسألة اتفقت في إثناء الصلاة وأن مفروضنا عدم جواز قطعها واستيئافها من الابتداء الموجب لحصول القطع بالامتنال ، كما هو المشهور بينهم (قدس الله أسرارهم) فلا مناص من أن يبني على أحد طرفي الشك حال الصلاة ويتمها رجاء بقصد أن يسأل المسألة بعد الصلاة .

فإن افتى مقلده بصححتها فهو لا تجب عليه اعادتها لأنها التي بها رجاء أي مضيقاً بها إلى الله وهو كافٍ في صحة عمله وعبادته . وإذا افتى بالفساد بعيدها أو يقضيها خارج الوقت . بمعنى أنه يرتكب قطع الفريضة - احتفالاً - وإن قلنا بعدم

جواز قطعها جزماً برفعه اليد عن صلاتة .

(وأما الصورة الثانية) : فليس فيها الحكم متنجزاً على المكلف وله أن يبني على أحد طرف في الشك حال الصلاة وأتمامها رجاء على الكيفية المتقدمة في الصورة السابقة ، كما أن له قطع الصلاة واستئنافها من الابتداء ، وذلك لأن حرمة قطع الصلاة غير مستفادة من الأدلة اللغوية حتى يتمسك باطلاقها وأنا مدركها الاجاع والقدر المتيقن منه ما إذا تمكّن المكلف من تمام الصلاة جازماً بصحتها ولو من جهة كونه متتمكننا من التعلم قبل العمل ولا سبيل للمكلف إلى ذلك في المقام لانه من المحتمل بطلانها في الواقع باختياره أحد طرفي الشك في مقام العمل ومعه كيف يمكنه احراز انه أنها صحيحة والمفروض انه لم يكن مكلفاً بالتعلم قبل العمل وهذا بخلاف الصورة المتقدمة لأنها مشمولة للإجماع بلا كلام ومن ثم ذهب بعضهم إلى وجوب تعلم مسائل الشك والسهو . بل ادعى شيخنا الانصارى (قده) فسق تارك تعلمها فان هاتين الدعويين لا وجه لها سوى عدم جواز قطع الصلاة على من وجب عليه تعلم مسائل الشك والسهو ، لأنه لو جاز له قطع الصلاة تمكّن المكلف - حينما عرضه الشك في صلاتة - من أن يقطع ما يبيده ويستأنفها ابتداء ، ومعه لماذا يجب عليه تعلم المسائل الراجعة الى الشك والسهو ، ولماذا يتصرف المكلف بالفسق بترك تعلمها .

ثم انه على كلتا الصورتين إذا رجع المكلف الى مقلده وهو افتى ببطلان ما أتى به من الصلاة وجبت اعادته كما مر وهل يختص وجوب الادارة بما اذا كان العمل المأتى به فقداً لشيء من الاجزاء والشرط الركيتين أو أن الادارة واجبة مطلقاً سواء أكان العمل المأتى به فقداً لشيء من الامور الركينة أو كان فقداً لغيرها من الاجزاء والشرط ؟

الثاني هو الصحيح وذلك لأن العمل المأتى به ناقص حينئذ وغير مشتمل على

(مسألة ٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد، أو
عن الأعلم أن يحتاط في أعماله (١)

الأمور المعتبرة فيه ، ولا يجري في المقام حديث لا تعداد ، لما مر من أن مورد ما إذا كان العمل صحيحًا عند الفاعل بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لم ينكشف له الخلاف لم يجب اعادته ، وليس الامر كذلك في المقام لأن المكلف يجب عليه الاعادة انكشف له الخلاف ام لم ينكشف لقاعدة الاشتغال الفاخصية بوجوب الاعادة والاتيان بما أمر به من الابداء لمكان الشك في صحة ما أتي به من الصلاة .

(١) للعلم الاججالي بوجود احكام الزامية في الشريعة المقدسة فانه يتضمن تنجزها على المكلفين وبه يستقل العقل بلا زوم الخروج عن عهدهما خروجاً قطعياً ولا يمكن ذلك إلا بالاحتياط ففي كل مورد احتمل فيه المكلف حكماً زامياً وجب عليه الاحتياط تحصيلاً للمؤمن ودفعاً للضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما بيناه في اوائل الكتاب عند قول الماتن : يجب على كل مكلف أن يكون . . . مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً .

ثم إن اطراف الاحتياط في زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم هي أقوال من يتحمل اجتهاده أو اعلميته دون الوجه المحتملة في المسألة ، فإذا علم اجتهاد أحد شخصين أو اعلميته كفى في الاحتياط الاخذ باحوط قوليهما ، ولم يجب عليه الاخذ باحوط الوجه المحتملة في المسألة ، وذلك لعلمه بمحاجة أحد ذينك القولين في حقه ، ومعه يكون العمل باحوطها مؤمناً من العقاب .

(مسألة ٥١) المأذون ، والوكيل عن المبتهد في التصرف في الأوقاف ، أو في أموال القصر ، ينزعز بموت المبتهد (١) بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قياماً على القصر فانه لا تبطل توليته وقيومته على الظاهر (٢)

المأذون والوكيل عن المبتهد :

(١) فانه لا معنى لبقاء الاذن بعد موت المبتهد الاذن في التصرفات كما ان الوكالة تبطل بموت الموكل خارجه عن اهلية التصرف بالموت ، ومع عدم اهلية الموكل للتصرف لا معنى للاستنابة والوكلة عنه ، إذ الوكيل هو الوجود التزيل للموكل ومن هنا تنسب تصرفاته الى موكله وعليه يتوجه الامر بالموافقة بتلك التصرفات من بيع او شراء او اجراء ونحوها .

(٢) يأتي في المسألة الثامنة والستين أن الفقيه لم تثبت له الولاية المطلقة في زمان الغيبة ليتمكن من نصب المتولى والقيم ونحوهما ، اذا جعله المتولى أو القيم في الحقيقة من التوكيل دون جعل التولية أو القيمة . وقد تقدم أن بموت الموكل تبطل وكالة الوكيل .

ودعوى : أن جعل القيمة أو التولية ليس من جهة عموم الولاية الفقير حتى يدفع بعدم الدليل عليه . بل من جهة أن اعطاء هذه المناصب من الوظائف الراجعة الى القضاة .

مندفعه : بأن الفقيه اذا انكرنا ثبوت الولاية المطلقة له فاني له اعطاء هذه المناصب لغيره فانه يحتاج الى دليل ولم يدلنا اي دليل على أن القاضي يتمكن من اعطائهما . وقوله في مقبوله عمر بن حنظلة : فاني قد جعلتكم عليكم حاكماً (١*)

(١*) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

اجنبي عن هذا المدعى ، لانه بمعنى جعلته عليكم قاضياً كما ورد في صحيحة أبي خديجة حيث قال - ع - فاني قد جعلته قاضياً (١*) وبأي أن جعل القضاوة لا دلالة له بوجه على تمكن القاضي من اعطاء تلك المناصب لمن أراد ، بل اثباته يحتاج إلى دليل على أن المقبولة ضعيفة السند - كما مر - وغير صالحة للاستدلال بها على شيء .

ونظيره دعوى : أن جعل القيم أو المتولى من الحكم كجعلها من الله فليست القيمة أو التولية راجعة إلى ولادة الفقيه أو أن المنصب من الله والحاكم واسطة في الثبوت فلا وجوب لأنعداته بموت المحتهد الحاكم .

فإن كلام من الداعين بلا دليل ، لوضوح أن كلامنا ليس في أن الحكم هل يمكن أن ينصب فيها أو متولياً ولا ينعدم بموته ؟ فإن إمكانه أمر لا مناقشة فيه وإنما الكلام في ثبوته وهو يحتاج إلى دليل ، ولم يدلنا أي دليل على أن للمحتهد نصب القيم أو المتولى اللهم إلا بناء على ثبوت الولاية المطلقة له في عصر الغيبة وبأي منها أيضاً مما لا دليل عليه .

بل لو سلمنا أن الفقيه له الولاية على النصب لا مناص من أن نلتزم بارتفاع القيمة أو التولية التي جعلها المحتهد للقيم والمتولى بموته ، فإن القدر المتيقن من ثبوت الولاية إنما هو ولادته على النصب وهو حي . وأمّا ولادته على نصب القيم - مثلاً - مادام كون القيم حيّاً ، وإن مات المحتهد فهي مشكوكـة الثبوت ، وحيث لا اطلاق يتسمى به لاثباتها فمقتضى الاصل عدم ولادته كذلك بعد موته .

ودعوى : أن السيرة جارية على اعطاء هذه المناصب من القضاة وبقاء المتصوّبين من قبلهم على القيمة أو التولية حتى بعد موت القاضي الجاعل لها وخروجه عن الأهلية وأن هذا هو المرسوم في القضاة بالفعل أيضاً .

مندفعـة : بـانـ السـيـرةـ عـلـىـ ذـلـكـ غـيرـ ثـابـتـةـ ،ـ وـأـنـ الـقـدـارـ الثـابـتـ -ـ عـلـىـ تـقـدـيرـ

(١*) المروية في بـ ١ـ منـ أـبـوـابـ صـفـاتـ القـاضـيـ منـ الوـسـائـلـ .

(اذا بقى على تقليد الميت من دون تقليد)

(مسألة ٥٢) إذا بقى على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (١)

(مسألة ٥٣) إذا قلد من يكتفي بالمرة - مثلاً - في التشبيحات الأربع ، واكتفى بها أو قلد من يكتفي في التبسم بضربه واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة (٢)

القول بالولاية - أن القضاة لهم نصب القيم والمتولى - حال حياتهم - وارتفاعها بعوتها . وأمّا أن لهم أن ينصبووا تلك المناصب إلى الأبد لبيقي بعد مماتهم فلم يحرز صيرتهم عليه .

ولا يمكن استصحاب بقاء القيمة أو التولية للقيم والمتولى بعد موته المجتهد الجاعل لها ، لأنّه من الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكيمية وقد مرّ من غير مرّة عدم جريانها لابتلائها بالمعارض - دائمًا - بل الاستصحاب لاجمال له في المقام وإن قلنا بجريانها في الشبهات الحكيمية ، لأنّه من المحتمل أن تكون ولاية القيم أو المتولى من آثار ولاية القاضي الجاعل وشونها ، ومعه إذا مات الجاعل ارتفعت ولاية القيم والمتولى لا محالة . إذاً الموضوع غير محرز البقاء ، ومع عدم احراز بقائه لا معنى للاستصحاب .

(١) نظير من عمل بارآء غير الاعلم من دون أن يقلد الاعلم فيه ، لوضوح أنه ليس من التقليد الصحيح ، وليس للعامي أن يكتفي بما أتى به كذلك فإن فتوى الميت أو غير الاعلم مشكوكه الاعتبار ، والعمل بما يشك في حجيته غير مؤمن من احتلال العقاب ولا يجتازى به العقل في امتناع التكاليف المنجزة بالعلم الإجمالي بوجه . أللهم إلا أن يرجع فيها إلى الاعلم أو الحي الم giozien تقليد غير الاعلم أو الميت ببقاء ، فإن بذلك يستكشف أن أعماله كانت مطابقة للمحجة فيحكم بصحتها .

(٢) قد أسلفنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في أوائل الكتاب عند الكلام

وكذا لو أوقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتواي المجتهد الثاني . وأمّا اذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والاعمال السابقة حكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء . وأمّا نفس ذلك الشيء اذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الخلية والحرمة ، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد - مثلاً - فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمه فان باعه أو أكله حكم بصححة البيع وإباحة الأكل . وأمّا اذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا .

(مسألة ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو ايقاع أو إعطاء خمس أو زكوة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الوكيل لا تقليد نفسه (٢) إذا كانا مختلفين ، وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استئجار الصلاة عنه يجب أن يكون وفق فتواي مجتهد البيت .

على الاجراء فلا نعيد ،

الوکل فی عمل عن الغیر :

(١) المكلف اذا اراد تفريح ذمة الغير عمما شغلت به من التكاليف أو الوکيل في اجراء عقد أو ايقاع ونحوها فهل يعتبر أن يراعي وظيفة نفسه الثابتة بالتقليد أو الاجتهاد ، أو أن الواجب أن يراعي وظيفة الغير ؟ يختلف حكم المسألة باختلاف الموارد ، فان تفريح ذمة الغير قد يصدر من المترى ، واخرى من الولي ، وثالثة من

الوصي ، ورابعة من الوكيل .

فإن كان المتصدى للتفریغ هو المتبرع أو الولى كالولد الأكبر اذا اراد تفریغ فمه والده الميت عن الصلاة والصيام فلا مناص من أن يفرغ عاذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لها الاجتزاء به في تفریغ ذمته - وجوباً أو استحباباً .

فإذا كان الميت بانياً على وجوب التسبیحات الأربع ثلاثة أو على وجوب السورة في الصلاة دون المتبرع أو الولى جاز لها الاقتصار في التسبیحات الأربع بالمرة الواحدة أو بالصلاحة من دون سورة لأنها محکومان بالصحة ومفرغان ذمة الميت عندهما ، وكذلك الحال فيما إذا اختلفا في الاركان كما إذا بني الميت - اجتہاداً أو تقليداً - على وجوب التوضوء في بعض الموارد مع الجبارة ، وبين الولى أو المتبرع على وجوب الشیم فيه فإن اللازم أن يراعيا الصحيح عندهما ، لا الصحيح عند الميت وأمّا لو كان المتصدى للتفریغ هو الوكيل أو الوصي فلا مناص من أن يراعيا الصحيح عند الموصي أو الموكِل ، فإن الوکالة من إیکال الامر إلى الغير فالموكِل أو كل العمل إلى وكيله ليقوم مقامه فيه ويعمل عمله ، فالوکيل وجود تنزيله للموكِل وعمله عمله ومن هنا يصبح اسناد عمله إلى الموكِل في العقود والایقاعات ، ويكون قبضه قبض الموكِل ، ومعه لابد للوکيل من أن يراعي الصحة عند الموكِل ، وإلا فلم يأت بالعمل الموكول إليه .

وإن شئت قلت عمل الوکيل عمل للموكِل بالتسبيب فلامناص من أن يراعي فيه نظره ، كما هو الحال في فعله المباشرى ، لأنه لا فرق في العمل بين المباشرة والتسبيب فلو وكل أحداً في استیجار من يصلی عن أبيه - مثلاً - وكان من يرى الترتيب في القضاء دون الوکيل لم يجز للوکيل استیجار أجير القضاء إلا أن يراعي الترتيب فيه .

ومن ذلك يظهر الحال في الوصي ، لأنه ايضاً نائب عن الموصى في قصر فاته

فليس له أن يأتي باعماله حسب نظره واعتقاده ، إذ ليس العمل عمله ، فإذا أوصاه أن يستأجر أحداً للقضاء عنه لم يجز للوصي استيجاره للصلوة من دون سورة ، وإن كانت الصلاة من دونها صحيحة عنده . بل يجب استيجاره لها مع السورة ، لأنها الواجبة عند الموصى بالاجتهاد أو التقليد ، فالمنصرف إليه من الوكالة والوصاية لدى العرف - ما لم تقم قرينة على الخلاف - إنما هو استنابة الموكل أو الموصى للوكيل والوصى في عملهما الموجب لتفريح ذمتها على نظرهما .

فلا يمكن قياسهما بالمتبرع والولي ، فان التكليف من الابتداء متوجه إلىهما - وجوباً أو استحباباً - فلامناص من مراعاة نظرها ، وهذا اختلاف الوصى والوكيل فان التكليف غير متوجه إلىهما ابتدأوا إنما هو توجيه إلى الموصى والموكل وهما يعطيان السلطة في أعمالهما إلى الوكيل أو الوصى فهما نائبان عن الموكل والموصى فيجب أن يراعيا نظرهما .

نعم يمكن المناقشة بالإضافة إلى الأجير ، بأن العمل العبادي الذي يقع مورد الإجارة إنما هو العمل الصحيح الموجب لتفريح ذمة المنوب عنه ، فإذا فرضنا أن العمل الذي أتى به الأجير عن المستأجر باطل بنظره فكيف يتمشى منه قصد التقرب به ؟ ! وإن كان صحيحاً عند المستأجر والمنوب عنه ، ومع عدم تمشى قصد القرابة ووقوع العمل باطلاً وغير موجب لتفريح ذمة المستأجر لم تصح إجارته لعدم قدرته على العمل الذي وقع مورداً للإجارة ، ومع كون العمل باطلاً عند الأجير لا يصح إجارته .

نعم لا مانع من صحة الإجارة فيما إذا كان الأجير متحملاً لصحة العمل ، لانه يتمكن حينئذٍ من اتيانه رجاءً وبما أنه صحيح عند المنوب عنه ، ومعه يحكم بصحة العمل ويكون موجباً لتفريح ذمته فعلى ذلك أيضاً لا يعتبر في موارد الإجارة أن يكون العمل صحيحاً عند الأجير . بل اللازم أن لا يكون باطلاً عند فلاحظ .

(مسألة ٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحمة المعاطة - مثلاً - أو العقد بالفارسي ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان ، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً (١) لأنه متقوم بطرفين فاللازم أن يكون صحيحاً من للطرفين وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ، ومذهب الآخر صحته .

أختلاف المعاملين تقليداً أو اجتهاداً :

(١) قد يقال ببطلان المعاملة بالإضافة إلى كل من المعاملين نظراً إلى أن المعاملة هي المعاقدة بين الالتزامين ولا إشكال في أنها قائمة بالطرفين ، فإذا حكم ببطلانها بالإضافة إلى المشتري - مثلاً - لم يكن مناص من الحكم ببطلانها بالإضافة إلى البائع أيضاً ، إذ لا معنى لصحتها بالإضافة إلى أحدهما وبطلانها بالإضافة إلى الآخر ، لأنها قائمة بالطرفين ، فلا يقاد أبواب العقود والمعاملات بالحكام التكليفية ، لأنها يمكن أن تثبت في حق أحد دون آخر كالغسالة التي يرى بعضهم طهارتها وهي محكومة بالنجاسة عند غيره .

وقد يقال : بصحتها بالإضافة إلى كليهما ، لأن المعاقدة والمعاملة أمران فائنان بطرفي المعاملة فإذا صححتها في طرف دل ذلك بالدلالة الالتزامية على صحتها في الطرف الآخر أيضاً .

ولا يمكن المساعدة على شيء منها ، وذلك لأن الحكم بالصحة في كلا الطرفين - عند صحتها بالإضافة إلى أحدهما - كما أصر عليه شيخنا الحسن في حاشيته على المكاسب أو الحكم بالفساد عند الحكم بفسادها بالإضافة إلى أحدهما ، كما بني عليه المائن أنها هو بحسب الحكم الواقعي لووضح أن مع فساد المعاملة واقع من طرف المشتري - مثلاً - لا معنى لصحتها من طرف البائع كما لا معنى لفسادها من أحد الطرفين مع

صحتها من أحدهما . إلا أن كلامنا إنما هو فيما إذا رأى أحد هما بطلان المعاملة بحسب الحكم الظاهري الثابت عنده بالتقليد أو الإجتهد ، ورأى الآخر صحتاً ظاهراً كذلك ، وليس محل الكلام ما إذا صحت المعاملة او فسدت عند أحدهما واقعاً ، ولا تلزم بين الفساد من طرف - ظاهراً - وبين الفساد من الجانب الآخر .

فالصحيح - بناء على الطريقة - في باب الامارات دون السبيبة وال موضوعية أن يتلزم بصحة المعاملة عند القائل بالصحة وفسادها عند القائل بالفساد في مرحلة الظاهر ، لقيام الطريق على الصحة عند أحدهما وعلى الفساد عند الآخر ، فلا مناص من أن يعملا كل منهما حسباً تقتضيه الوظيفة الظاهرية وما أدت إليه الأمارة القائمة عنده والتفكيل والاختلاف - بين المتلازمين - في مرحلة الظاهر امر لا محذور فيه فلتلزم بان البيع - مثلاً - خرج عن ملك البائع - ظاهراً - وأنه المالك للشمن ، كما تلزم بان الشمن باق على ملك المشترى وان الشمن غير داخل في ملكه بحسب الظاهر .

نعم هذا يؤدي إلى الاختلاف والنزاع بين المتعاملين فيرجع فيه إلى حكم الحاكم ويعمل على طبق الموازين المقررة في باب القضاء ، وإنما فالبائع مالك للشمن ويجوز له اخذه من المشترى ولو حيلة ، ولا وجہ معه الحكم بالصحة ولا للحكم بالفساد من كلا الجانبين .

نعم ما ذهب إليه الماتن « قده » من الحكم بالفساد في كلا الطرفين إنما يتم بناء على ما لا يتلزم به هو « قده » ولا غيره من المحققين من القول بالسببية وال موضوعية في باب الطرق ، وذلك لأن إذا التزمت بانقلاب الواقع عند قيام الامارة على الخلاف كانت الصحة عند القائل بها والفساد عند الآخر حكماً واقعياً حسباً أدت إليه الأمارة القائمة عندهما فليس هناك حينئذ حكم ظاهري ليجوز التفكيل بين المتعاملين بحسب الصحة والفساد .

فإذا فرضنا أن الحكم الواقعي هو الفساد وكانت الأمارة القائمة عند أحدهما

(مسألة ٥٦) في المرافعات اختيار تعين الحكم بيد المدعى (١)

على صحة المعاملة مستلزمة لقلب الواقع وتبدل الفساد بالصحة واقعاً ، والحكم بالصحة في أحد الطرفين واقعاً يجتمع مع الحكم بالفساد - واقعاً - في الطرف الآخر ، وكذا الحال فيما إذا كان الحكم الواقعي هو الصحة فإن الأمارة القائمة عند أحدهما على الفساد تستلزم قلب الواقع إلى موادها المخالفة وبه تبدل المعاملة الصحيحة فاسدة واقعاً والحكم بالفساد في أحد الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالصحة واقعاً في الطرف الآخر وعم عدم ثبوت صحتها وفسادها كانت النتيجة هو الفساد ، فلا يمكن الحكم بانتقال الشمن إلى البائع ولا بانتقال الشمن إلى المشتري كما أفاده المأذن « قوله » .

وأمّا بناء على ما هو الصحيح عند محقق الاصحاب من القول بالطريقية ، فاللازم هو الحكم بالصحة عند أحدهما حسبما أدت إليه الأمارة القائمة عندـه والحكم بالفساد عند الآخر حسبما أدـاه الطريق القائم عندـه كما عرفت .

(١) الوجه فيه : أن اثبات القضية المدعاة إنما هو على المدعى وهو الذي يحتاج في ذلك إلى إقامة الحجـة والدليل ، وله أن يجتمع عليها بما شاء ، ويـستدل بأـي دليل أرادـه ، فالاختيار في ذلك إـلـيـه ، وليس للمنـكـر أن يـقـرـحـ لهـ الدـلـيلـ وـيـعـينـ لـهـ الـحجـةـ فيـ استـدـلاـلـهـ باـنـ يـقـولـ : إـنـيـ لـاـ قـبـلـ قـوـلـكـ ، إـلـاـ أـنـ تـسـتـدـلـ عـلـيـهـ بـدـلـيلـ كـذـاـ . فـانـهـ أمرـ غـيرـ مـسـمـوـعـ لـدـىـ العـقـلـاءـ وـلـاـ يـعـتـنـىـ بـهـ بـوـجهـهـ ، فـانـ المـنـكـرـ لـاـ يـرـومـ مـنـ المـدـعـىـ سـوـىـ اـثـبـاتـ مـدـعـاهـ ، سـوـاءـ فـيـ ذـكـرـ أـنـ يـجـمـعـ المـدـعـىـ بـهـذـاـ أوـ بـذـاكـ ، كـمـاـ أـنـ الـأـمـرـ كـذـكـ فيـ الـإـسـتـدـلـالـاتـ الـعـلـمـيـةـ ، فـانـ الـخـالـفـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ لـاـ يـطـالـبـ مـنـ الـخـالـفـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ إـلـاـ الدـلـيلـ وـمـطـلـقـ مـاـ بـهـ الـبـيـانـ وـلـيـسـ لـهـ أـنـ يـطـالـبـ بـدـلـيلـ يـقـرـحـ لـهـ . بـلـ الـخـيـارـ فـيـ ذـكـرـ إـلـيـهـ الـمـسـتـدـلـ . إـذـاـ لـلـمـدـعـىـ أـنـ يـخـتـارـ أـحـدـ الـحـاـكـمـيـنـ ، وـيـسـتـدـلـ بـحـكـمـهـ ، وـيـجـمـعـ بـهـ عـلـىـ مـدـعـاهـ .

إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم (١) بل مع وجود الأعلم وامكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً .
 (مسألة ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشراطط لا يجوز نقضه (٢) ولو لمجتهد آخر .

ومن هنا ذكرنا في بحث التفسير أن أمر المعجزة إنما هو بيد مدعى النبوة وأنه ليس للناس أن يقرروا المعجزة على مدعويها وقد ورد في بعض الروايات عن النبي - ص - ما مضمونه أن اقتراح المعجزة غير راجع إلى الناس ، وليس أمر تعينها بيدهم وإنما ذلك إلى الله فهو الذي يعين معجزة للنبي (١*).
 (١) يأتي في المسألة الثامنة والستين أن الأعلمية غير معتبرة في حجية القضاء ونفوذ حكم الحاكم في المترافقين . بل الأعلم وغيره سيبان ، إذا اختيار تعين الحاكم بيد المدعى مطلقاً سواء أكان مختار المنكر أعلم أم لم يكن .

حكم الظاهر لا يجوز نقضه :

(٢) قد يستدل عليه بالإجماع وآخر بما ورد في مقبولية عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام : فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله ، وعليه رد ، والردد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله (٢*).

ويرد عليها : أن الإجماع ليس من الإجماع التعبدى الكاشف عن قوله - ع - لاحتمال استناد الجميع إلى المقبولة أو غيرها من الوجوه المذكورة في المقام فلا يمكن الاستدلال به بوجهه . وأمّا المقبولة فهي على ما اشرنا إليه غير مرّة ضعيفة السند لعدم ثبوت وثيقة عمر بن حنظلة فاللاحظ .

(١*) راجع البرهان : تفسير سورة إسراء الآية ٩٠ .

(٢*) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

فالصحيح أن يستدل على ذلك بما علمنا بالضرورة من تشريع القضاء في الشريعة المقدسة وقد دل عليه قوله عز من قائل : وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (*). ويستفاد أيضاً من الروايات المأثورة عنهم - ع - بوضوح .

كصححه إبي خديجة قال : قال لي أبو عبد الله - ع - ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه (**) وصححه الآخر قال : بعثني أبو عبد الله - ع - إلى اصحابنا فقال : قل لهم : إبياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تداري في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً (**) إلى غير ذلك من الروايات . بل لو لا مشروعية القضاء في الخصومات للزم اختلال النظام والمرج والمراج .

فمشروعية القضاء في الشريعة المقدسة من المسلمات . والقضاء بمعنى فصل الخصومة وحلها . وقد قيل : إنما سمي ذلك بالقضاء ، لأن القاضي يقضي على الخصومة بفصلها ، فلا يجوز وصلها بعد فصلها فإن جوازه يستلزم لغوية القضاء . وحيث أن المستفاد من الروايات أن حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح مطلقاً وأن اعتباره ليس من جهة الامارية إلى الواقع بل انما هو لاجل أن له الموضوعية التامة في فصل الخصومات وحل المرا فعات فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقاً سواء عالمنا بعدم مطابقته للواقع أو بالخطاء في طريقه - وجداناً أو تعبداً - أم لم نعلم به بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكيمية والموضوعية فلا يجوز للمتخاطفين إعادة الدعوى عند ذلك الحاكم مرة ثانية أو عند حاكم آخر

(١) النساء ٤ : ٥٨ .

(٢) المروية في ب ١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(٣) المروية في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل :

إلا إذا تبيّن خطأه (١)

رضيًّا بها أم لم يرضيًّا ، كما لا يجوز للحاكم سماعها .

ويدلنا على ذلك مضافًا إلى ما قدمناه من الأطلاق وأن اعتبار الحكم من باب الموضوعية أن حكم العاشر لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه للزم عدم نفوذه - غالباً - فالترافع في الشبهات الموضوعية وبقاء التخاصم فيها إلى الأبد لعلم كل من المترافقين - غالباً - بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقة بيته للواقع ، مع أنه لا مجال للتأمل في شمول الأطلاقات للشبهات الموضوعية ، ونفوذ حكم العاشر فيها - جزماً - ومنه يظهر أن الأطلاقات شاملة للشبهات الحكيمية أيضًا كذلك وأن حكم العاشر نافذ فيها ولو مع العلم بمخالفته للواقع أو الخطأ في طريقه هذا كله إلا إذا صدر الحكم على الميزان الصحيح .

وأمّا لو حكم من دون أن يراعي الموازن الشرعية - قصوراً أو تقصيراً - كما إذا استند في حكمه إلى شهادة النساء في غير ما تصح فيه شهادتهن ، أو استند إلى بينة المنكر دون المدعى ، أو حكم بما هو ضروري لخلاف الكافش عن قصوره في الاستنباط وعدم قابليته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده ، إلا أن هذاليس ينقض الحكم - حقيقة - لأن الخصومة لم تنفصل واقعاً حتى يجوز وصلها أو لا يجوز فإن الحكم غير الصادر على الموازن المقررة كالعدم فلا حكم لينقض .

(١) مقتضى الروايات الواردة في المقام وإن كان أن حكم العاشر له الموضوعية التامة في فصل الخصومة والنزاع إلا أن مع التأمل فيها لا يكاد يشك في أن حكم العاشر غير مغير للواقع عمما هو عليه . بل الواقع باق بحاله وحكم العاشر قد يطابقه وقد يخالفه كيف وقد صرّح بذلك في صحّيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله - ع - قال : قال رسول الله - ص - : إنما أقضى بينكم بالبيانات والأيمان ، وبغضكم الحزن بموجبه من بعض فايما رحل قطعت له من مال أخيه شيئاً فاما قطعت له به قطعة

من النار (١*) فانها صريحة - كما ترى - في أن القضاء غير مبدل للواقع وأن من حكم له الحكم بشيء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجز له اخذه .

إذا لا يمكننا ان نرتب آثار الواقع بحكم الحكم عند العلم بعدم مطابقته للواقع بلا فرق في ذلك بين الشبهات الحكيمية وال موضوعية وسواء علمنا بالخلاف بالوجдан أم بل التبعيد ، فإذا ترافقنا في صحة بيع وفساده ، وادعى أحدهما أنه مال متنجس للاقاته العصير قبل ذهاب ثلثيه - أو لاقى عرق الجنب عن الحرام ، والمحجة قامت عنده على بجاستها . وبني الآخر على صحة البيع لظهوراته عنده ، وحكم الحكم بصحبة المعاملة لبنائه على ظهارة الملاقي في الصورتين وجب على مدعى البطلان أن يرتب على المعاملة آثار الصحة تنفيذاً لحكم الحكم ، إلا أنه ليس له أن يرتب آثار الطهارة على المبيع لعلمه بتجاسته - تبعداً - .

كما أن الحكم إذا حكم بالمال لأحد المتخصصين في ملكية شيء وجب على كليهما أن يرتب على المال آثار ملكية الحكم له - ظاهراً - فيجب على المحكوم عليه دفع المال إلى المحكوم له لعدم جواز نقض الحكم كما مر ، إلا أنه - أي المحكوم له - لا يتمكن من أن يتصرف فيه سائر النصرفات إذا علم أن الحكم على خلاف الواقع كما أن المحكوم عليه يجوز أن يسرقه من المحكوم له إذا علم أن المال له وإن حكم الحكم غير مطابق للواقع . بل لا يبعد الحكم بجواز التقاض له من مال المحكوم عليه إذا توفرت الشروط - كما إذا علم أن المحكوم له قد ظلمه وادعى المال مع علمه بأنه ليس له . هذا .

وقد يقال : بالتفصيل في الشبهات الموضوعية بين ما إذا استند الحكم إلى المبين فلا يجوز للمحكوم عليه السرقة والتقادص وإن علم أن حكمه ذلك مخالف للواقع وبين ما إذا استند إلى البينة فيجوز بذلك للأخبار الواردة في أن من كان له على غيره مال

(١*) المروية في ب ٢ من أبواب كيفية الحكم من الوسائل .

فإنكره فاستحلقه لم يجز له الاقتراض من ماله بعد اليمين فإن اليمين تذهب بالحق وهي عدة روايات (١) .

« منها » : ما رواه خضر النخعي في الرجل يكون له على الرجل المال فيجدده قال : فإن استحلقه فليس له أن يأخذ شيئاً وإن تركه ولم يستحلقه فهو على حقه (٢) و « منها » : روایة عبد الله بن وساح وفيها : ولو لا إنك رضيت بيمينه فحلفته لأمرتك أن تأخذ من تحت يدك ، ولكنك رضيت بيمينه وقد ذهبت اليمين بما فيها (٣) « منها » غير ذلك من الروايات .

والصحيح عدم الفرق في جواز الاقتراض بين اليمين والبيينة ، وذلك فإن الاخبار الدالة على أن اليمين تذهب بالحق على طائفتين : إحداهما : واردة في الاستحلاف وأن من له المال لو استحلق المنكر لم يجز له الاقتراض من ماله بعد اليمين . و « ثانيةها » : ما ورد في أن المنكر لو حلف لم يجز له المال الاقتراض من ماله .

أما الطائفة الأولى : فهي وإن كانت تامة دلالة ، ولا يمكن حملها على أن الحق الذي يذهب به اليمين هو حق الداعي لا الحق المدعى ، لانه خلاف ما ورد في بعضها كما في الرواية المتقدمة « وقد ذهبت اليمين بما فيها » اي بما في يدك . و قوله في روایة موسى بن أكيل التميري « ذهبت اليمين بحق المدعى » (٤) كما

(١) فليراجع ب ٩ و ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى وب ٤٦ من كتاب الإيمان وب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل .

(٢) المروية في ب ٤٦ من الإيمان و ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من الوسائل .

(٣) المروية في ب ١٠ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من الوسائل

(٤) المروية في ب ٩ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى من الوسائل .

(حكم الحاكم لا يجوز نقضه)

— ٣٩٣ —

أنها غير معارضة في مدليلها ، إلا أنها ضعيفة السند وغير قابلة للاستدلال بها بوجه أاما الطائفة الثانية : «فنهما» : صحيحه سليمان بن خالد قال : سألت أبي عبد الله - عـ عن رجل وقع لي عنده مال فكابرني عليه وحلف ثم وقع له عندي مال . آخذه ؟ «فآخذنه» لمكان مالي الذي آخذه ، واجحده ، وأحلف عليه ؟ كما صنع قال : إن خانك فلا تخنه ، ولا تدخل فيها عتبه عليه (١) إلا أنها معارضه بصحيحة أبي بكر الحضرمي قال : قلت له : رجل لي عليه دارهم فجحدني وحلف عليها أيجوز لي إن وقع له قبلى دراهم أن آخذه منه بقدر حني ؟ قال : فقال : نعم (٢)

إذاً لا مجال للتفصيل في الشبهات الم موضوعية بين اليمين والبينة .

والمتحصل أن بحكم الحاكم لا يجوز ترتيب آثار الواقع اذا علمنا بمخالفته للواقع نعم إذا لم يعلم أنه على خلافه أو مطابق له جاز ترتيب آثار الواقع بحكم الحاكم فلا مانع من ترتيب اثر الطهارة على المبيع ، أو مالية المال للمحكوم له في المثالين عند عدم العلم بمخالفه الحكم للواقع ، لأنه مقتضى السيرة القطعية فلاحظ .

ثم إن ما ذكرناه بناء على ما استدللنا به من صحيحتي أبي خديجة المتقدمتين ظاهر لاشكال فيه . وأما لو اعتمدنا على مقبواة عمر بن حنظلة فقد يتوهם دلالتها على أن حكم الحاكم أمارة على الواقع ومعه لا مانع من ترتيب آثار الواقع بالحكم فيجوز لمدعى البطلان في المثال أن يرتب آثار الطهارة على المبيع ، وكذلك المحكوم له يجوز أن يتصرف في المال وإن علم بعدم مطابقة الحكم للواقع ، فالامارة القائمة على نجاسة الملاقا أو عدم كون المال للمحكوم له وإن كانت معارضه لحكم الحاكم وإنها أماراتان متعارضتان ، إلا أن الحكم مقدم على الامارة المخالفة لورو دالمحبولة في مورد تعارض الحجتين ، فان موردها هو التنازع في الدين أو الميراث الظاهر في التنازع في الحكم الكلي ، والاختلاف في الحكم الشرعي إنما يتصور مع الحجة

(١) و (٢) المرويتان في ب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل .

(مسألة ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره (١) ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط ، بخلاف ما إذا تبين له خطاؤه في النقل فانه يجب عليه الاعلام .

والدليل ، ومعه لو قدمنا العمل بالحججة على الحكم استلزم ذلك تخصيص المورد وهو أمر غير جائز .

ويدفعه : مضافاً إلى أن المقبولة ضعيفة سند أو لا دلالة لها على الامارية وترتيب أثر الواقع لأنها إنما تدل على تقدم حكم الحاكم قضاءً للتخاصم أن جعل الامارة والطريق مع العلم بالخلاف أمر لا معنى له وما معنى كون الحكم حجة وطريقاً مع القطع بكونه مخالفًا لواقع ؟ ! وكيف يمكن الالتزام بوجوب قبوله وحرمة رده مع العلم بأنه خلاف ما انزله الله سبحانه ! !

ثم إن هذا كله في موارد الترافع والخصوصيات الاعم من الشبهات الحكيمية والموضوعية . وهل ينفذ حكم الحاكم ويحرم نقضه في غير موارد الترافع ايضاً كثبوت الم HALAL ونصلب القيم المتولى ونحوها ؟ يأتي عليه الكلام في المسألة الثامنة والستين ان شاء الله ونبين هناك أنه لا دليل على نفوذ حكم الحاكم في غير موارد الترافع فليلاحظ

تبديل الرأي بعد نقل الفتوى :

(١) أو أن المجتهد اتفى بشيء ثم تبدل رأيه - كما تعرض له في المسألة التاسعة والستين - فهل يجب على الناقل أو المجتهد نفسه إعلام المقلدين ومن سمع منه الفتوى الأولى أو لا يجب ؟

وذلك فان المجتهد قد ي Finch عن أدلة المسألة ومداركها - بالمقدار اللازم في الاجتهاد - كما لو ف Finch عنها في مظانها والابواب المناسبة لتلك المسألة ولا

يظفر بما يدلله على الحرمة أو الوجوب ومن هنا يقى في المسألة بالجواز ، ويقف بعد ذلك في غير الباب المناسب لها على ما يدلله على الحرمة أو الوجوب فيضطر بذلك الى العدول عن فتواه الاولى بالجواز .

وأحسن مثال لتلك الكبرى مسألة حرمة تمكين الزوجة الخائض زوجها من نفسها فان قوله عز من قائل : فاعتزلوا النساء في المحيض (١*) خطاب للازواج والاخبار الدالة على حرمة وطء الخائض - في الابواب المناسبة لها - كلها يختص بهم فن فحص عن حرمة وطء الخائض لا يغير في الابواب المناسبة لها على دليل يدل على الحرمة بالإضافة إلى الزوجة لاختصاص الادلة بالزوج ، ومن هنا وقع الكلام في أن الخائض هل يجوز أن تمكн زوجها من نفسها كما اذا اراد الوقوع عصياناً - من غير ناحية الاعانة على الأم - او كان زوجها مجنوناً أو غير بالغ حتى يخرج عن شبهة الاعانة على الأم . لعدم حرمة الوطء بالإضافة اليها أو لا يجوز ؟ فالمحتهد الفاصل عنها في مظانها لا يكاد تصله الحرمة بالإضافة الى الزوجة ومعه يقى بجواز تمكينها .

إلا انه اذا عثر في أبواب العدد على باب أن المعتقدة بالأقراء اذا رأت الدم في أول الحيضـة الثالثـة جاز لها أن تزوج ، ولم يجز لها أن تمكـن من نفسها حتى تظهر (٢*) ورأى الاخبار الدالة على حرمة التمكـين على الخائـض من نفسها اضطـر إلى العدول والافتـاء بالحرمة في المسـألـة فـهـلـ في تلكـ الموارـدـ المـذـكـورـةـ يـجـبـ عـلـىـ المحـتـهدـ أـوـ نـاقـلـ الفتـوىـ السـابـقـةـ اـعـلـامـ منـ سـمعـ منهـ الفتـوىـ الاولـىـ بـعـدـ العـدـولـ اوـ لـاـ يـجـبـ ؟ـ وـالـصـحـيـحـ عـدـمـ وجـوـبـ الـاعـلـامـ لـعـدـلـةـ الدـلـيلـ عـلـيـهـ وـالـوـجـهـ فـيـهـ :ـ أـنـ المـقـلـدـ السـامـعـ لـلـفـتـوىـ الاولـىـ وـاـنـ كـانـ يـقـعـ فـيـ مـخـالـفـةـ الـوـاقـعـ مـنـ جـهـةـ اـخـبـارـ المحـتـهدـ

. (١*) البقرة: ٢: ٢٢٢.

(٢*) راجع بـ ١٦ـ منـ اـبـوـابـ العـدـدـ مـنـ الـوـسـائـلـ .

أو الناقل إلا أن التسبيب إلى وقوعه في الحرم إنما هو من الله سبحانه دون الناقل أو المحتهد ، فإن الفتوى الأولى للمجتهد حجة شرعية في ظرفها ، والمجتهد أو الناقل كان كلامهما مرخصين في بيانها ، فإن المقدار المعتبر من الفحص إنما هو الفحص عن المسألة في مطانها والأبواب المناسبة لها كما مر ، ولا يجب الفحص عنها في جميع الأبواب الفقهية بوجه .

ومن الظاهر أن حجية الفتوى السابقة مستندة إلى الشارع ، لأنه الذي اعتبر الفتوى الأولى حجة ، فالالقاء في مخالفة الواقع مستند إلى الله نظير ما ذكره ابن قبة في شبته المعروفة ، وإن اجبنا عنها في محلها ومع أن التسبيب من الشارع دون المحتهد أو الناقل لا يقتضى لوجوب الأعلام عليهم من ناحيته .

وأما وجوب تبليغ الأحكام الشرعية فهو إنما يقتضى وجوب الفتوى الثانية يجعلها في معرض الوصول إليها ولا يقتضى وجوب اينصالها إلى المقلد الذي سمع منه الفتوى الأولى من أحد هما وعليه فالاعلام في هذه الصورة لا دليل على وجوبه .
اللهم إلا أن يكون وقوع المكلف في الحرام أو ترك الواجب مستنداً إلى المحتهد أو الناقل - بحسب البقاء - وذلك كما إذا صلح المقلد من دون سورة - بمرئي منها - استناداً إلى فتوى المحتهد أو النقل ، لأنها حينئذ لو لم يبينا له وجوبها ولم يتباه بالعدول استند الحكم بوجوب الصلاة من دون سورة إليةها - بقاءً - وهو من التسبيب إلى الواقع في مخالفة الواقع وهو حرام ولا مناص معه من الالتزام بوجوب الأعلام عليها ، وهذا بخلاف ما إذا لم يستند ذلك إليةها بحسب البقاء . ولا يقاد هذه المسألة بما لو افتقى المحتهد خطاء أو نقل الناقل فتواه كذلك ، لأن التسبيب حينئذ من المحتهد أو الناقل .

وأما في المقام أعني مسألة العدول وتبدل الرأي فالتسبيب مستند فيها إلى الشارع كما مر .

(مسألة ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً (١) وكذا البيتان ، وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهًا قدم السماع ، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع ألامن من الغلط .

تعارض الناقلين في نقل الفتوى :

(١) وتفصيل الكلام في هذه المسألة أن فتوى المجتهد قد ثبتت بالسمع إما من نفسه شفاهًا أو بالنقل عنه ، وقد ثبتت بالبيبة ، وثالثة بوجданها في رسالته إذا كانت مأمونة من الغلط ، ولا كلام في ثبوتها بتلك الأمور وإنما الكلام فيما إذا وقعت المعارضية بينها .

والتعارض قد يتحقق بين فردين من سဉ واحد ، كما إذا سمع منه الفتوى بالجوازمرة والفتوى بالحرمة أخرى ، أو أن الناقل نقل عنه الفتوى بالجواز ونقل آخر عنه الفتوى بالحرمة أو أن بيته أخبرت عن فتواه بالحرمة وبيته أخرى أخبرت عن فتواه بالجواز ، او وجد في احدى رسالتيه الفتوى بشيء وفي الأخرى الفتوى بشيء آخر .

وفي هذه الصورة إذا كان أحدهم ناظرًا إلى زمان ، والأخر إلى زمان آخر ، كما إذا حكى أحدهما عن فتوى المجتهد السابقة وحكى الآخر عن فتواه الفعلية واحتمل العدول في حقه وجب العمل على طبق المتأخر منها ، لعدم المعارضية بينها إذ لا معارض للمتأخر منها - زماناً - سوى استصحاب عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة وهو لا يعارض الدليل .

وإذا كان كلاهما ناظرًا إلى زمان واحد كما لو وجد في إحدى رسالتيه المطبوعة في تاريخ معين فتواه في المسألة بالجواز وفي رسالته الأخرى المطبوعة في

ذلك التاريخ بعينه - في مطبعة أخرى - اقى فيها بالحرمة ، او بينة اخبرت عن أن فتواه الفعلية هي الجواز ، و اخبرت اخرى عن أن فتواه الفعلية هي الحرمة ، او أن أحد الناقلين نقل افتائه الفعلية بالجواز والآخر نقل افتائه الفعلية بالحرمة . نعم هذا لا يتصور في السماع بالمشافة لعدم امكان فتوين متنافتين في زمان واحد . أو كان أحدهما ناظراً إلى زمان والآخر إلى زمان آخر ، كما اذا حكى أحدهما عن فتواه السابقة و حكى الآخر عن فتواه الفعلية إلا ان لم يتحمل في حقه العدول عن فتواه السابقة فلا مناص من تساقطها بالمعارضة كما هو مقتضى القاعدة في التعارضين هذا اذا وقع التعارض بين فرددين من سنخ واحد كما عرفت . وقد تتحقق المعارضه بين سنخين من الامور المتقدمة وهذا له صور ثلاثة : « الأولى » : أن يعارض السماع - بالمشافة - مع الرسالة المأمونة من الغلط . « الثانية » : أن يعارض الرسالة مع النقل بالخبر أو البيينة . « الثالثة » : أن يعارض السماع - بالمشافة - مع النقل بالخبر او البيينة . ذكر الماتن « قده » أن السماع من الجتهد - شفاهآ - مقدم على النقل والرسالة كما أن الرسالة مقدمة على النقل .

(إذا تعارض النافلان)

- ٣٩٩ -

فأخبر الثقة أو البينة عن أنه افتى في المجلس بالجواز ، والمقلد سمع منه الفتوى بالحرمة - مثلاً - فهذا من الدليلين المتعارضين أحدهما قطعي والأخر ظني ، للقطع بعدم الخطاء في الفتوى المسروعة من المجتهد وأن ما سمعناه منه بالمشافهة من الحكم بالحرمة هو فتواه في المسألة ، ومعه يسقط النقل عن الحاجية للعلم بعدم مطابقته الواقع ، لأنه إما كاذب أو مشتبه في نقله هذا إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد .

وأما إذا كان كل منها ناظراً إلى زمان ، وعلمنا عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة فالامر أيضاً كذلك لاستلزم العلم بفتواه الفعلية - بالسماع - العلم بأن فتواه السابقة أيضاً كذلك ، لأن مفروضنا العلم بعدم عدول المجتهد عن فتواه السابقة ، إذاً يقع التعارض بين السماع والنقل في الزمان السابق فيتقدم السماع لأنه قطعي ، والنقل معلوم الخلاف كما مر .

وأما لو احتملنا الخطأ في فتواه التي سمعناها منه شفهاً - كما إذا تعدد المجلس فسمعنا منه الفتوى بالجواز في مجلس ونقل عنه الثقة أو البينة الفتوى بعدم الجواز في مجلس آخر ، مع العلم بعدم عدوله عن فتواه السابقة ، فلا علم لنا حينئذ بكتاب النقل أو خطأه ، لأنه من الاحتمال أن يكون الخطأ في فتواي المجتهد التي سمعناها عنه شفهاً - ومع هذا الاحتمال لا مانع من شمول أدلة الاعتبار لنقل الثقة أو البينة .

وحيث أنا احتمل الخطأ في كل من النقل والمجتهد تجري أصالة عدم الغفلة والخطأ في كل منها ومقتضاهما القطع التعبدي بتصور كلتا الفتويين لولا المعارضة لكننا علمنا بالخطاء في أحدهما فلا مناص من الحكم بتساقطهما بالمعارضة .

ولا يقاس المقام بما إذا تعارض السماع من الإمام عليه السلام مع النقل فانا إذا سمعنا الحكم من الإمام عليه السلام شفهاً جز من بعد مطابقة النقل للواقع بعدم احتمال الخطاء في الإمام - ع - وهذا اخلاف المقام ، لاحتمال صدور كلتا الفتويين عن المجتهد حتى مع السماع عنه مع العلم بالخطاء في أحدهما ، ولاجل هذا العلم الاجمالي

تقع المعارضة بين الفتowين ويتساقطان فلا يمكن الاخذ بشيء منها ، فتقدم السماع على النقل اىما هو في صورة العلم بعدم خطاء المتجهد في الفتوى، المسموعة عنه شفاهـاً هذا كله فيما إذا كانت المعارضة بين السماع والنقل .

وأما إذا وقع التعارض بين السماع والرسالة فان كانت الرسالة من غيره - كما يتفق كثيراً - فترى أن الشقة جمع فتاوى المجتهد في كتاب فالتعارض وفتنه من تعارض النها، والسماع فدائماً فيه جميع ما قدمناه في تعارضها آنفاً.

وأما لو كانت الرسالة بخطه وكتابته أو بخط غيره ولكنها مما لاحظه المجتهد كما إذا جمعها غير المجتهد وهو قد راجعها ونظر فيها فالمعارضة من تعارض الفتويين الصادرتين من المجتهد إحداها شفاهـاً والآخرى كتابة ، وأصالة عدم الخطاء وإن جرت في كل منها في نفسه ، إلا أنه عند تعارضهما لا يبعد دعوى جريان السيرة المقلالية على عدم اجرائـاها في الفتوى المسموحة عنه - شفاهـاً - وذلك لأن الخطاء فيها مظنون ولكنه في فتواه بالكتابـة موهم ، فـان الإنسان - بالطبع - يتم ويختفـظ بخصوصيات المطلب عند الكتابـة بما لا يختفـظ به في مكـالاته - شفاهـاً - ومن هنا يشتبـه فيها كثيرـاً بخلاف الكتابـة ولا سيـا في مقام الاستدلال والاستنباط فـبـها أن الكتابـة أصـيـط وأوثـق - إذا كانت مأـمـونة من الغـلط - لم تـجـرـ أصـالة عدم الخطاء في معارضـها وهي الفتوى - بالـمشـافـهـة - عند العـقاـلـاء .

ومن ذلك يظهر حكم ما إذا وقع التعارض بين النقل والرسالة ، فإن الكتابة كما تقدم أضبطة من الفتوى - بالمشافهة - فضلاً عن نقلها فلابجز فيها أصله عدم الخطاء ، وعلى الجملة إذا قدمنا الرسالة على سماع الفتوى من المجهود بالمشافهة تقدمة على النقل الحاكي عن تلك الفتوى الشفهية بطريق أولى فيحكم بخطاء الناقل ويعمل على طبق الرسالة .

(مسألة ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها (١) ولم يكن الأعلم حاضرًّا فان امكـن تأخير الواقعـة إلى السـوال ، وجب ذلك وإلا فـان أـمـكـن الاحتـيـاطـ تعـيـنـ ، وإن لم يـمـكـنـ يـحـوزـ الرـجـوعـ إـلـىـ مجـهـدـ آخرـ الـأـعـلـمـ فـالـأـعـلـمـ ، وإن لمـيـكـنـ هـنـاكـ مجـهـدـ آـخـرـ ولاـ رسـالـةـ يـحـوزـ العـمـلـ بـقـوـلـ المشـهـورـ بـيـنـ الـعـلـمـاءـ إـذـاـ كـانـ هـنـاكـ منـ يـقـدـرـ عـلـىـ تعـيـنـ قـوـلـ المشـهـورـ ، وإـذـاـ عـمـلـ بـقـوـلـ المشـهـورـ ثـمـ تـبـيـنـ لـهـ بـعـدـ ذـلـكـ مـخـالـفـتـهـ لـفـتوـيـ المشـهـورـ فـعـلـيـهـ الـإـعادـةـ أوـ القـضـاءـ ، وإـذـاـ لمـ يـقـدـرـ عـلـىـ تعـيـنـ قـوـلـ المشـهـورـ يـرـجـعـ إـلـىـ أـوـثـقـ الـأـمـوـاتـ ، وإنـ لمـ يـمـكـنـ ذـلـكـ أـيـضاـ ، يـعـلـمـ بـضـنـهـ وـانـ لمـيـكـنـ لـهـ ظـنـ باـحـدـ الطـرـفـينـ ، يـبـنـيـ عـلـىـ أحـدـهـماـ ، وـعـلـىـ التـقـادـيرـ بـعـدـ الـاطـلـاعـ عـلـىـ فـتوـيـ المـجـهـدـ إـنـ كـانـ عـلـمـهـ مـخـالـفـاـ لـفـتوـاهـ فـعـلـيـهـ الـإـعادـةـ أوـ القـضـاءـ .

(١) بنـاءـ عـلـىـ ماـ قـدـمـنـاهـ مـنـ جـواـزـ الرـجـوعـ إـلـىـ غـيرـ الـأـعـلـمـ فـيـاـذـلـمـ يـعـلـمـ المـخـالـفـةـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـأـعـلـمـ جـازـ الرـجـوعـ إـلـىـ غـيرـ الـأـعـلـمـ فـيـ مـفـروـضـ الـكـلـامـ ، وإنـاـذـلـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـيـهـ مـنـ جـهـةـ الـعـلـمـ الـاجـمـالـيـ بـمـخـالـفـةـ فـتاـواـهـ مـعـ فـتاـوىـ الـأـعـلـمـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـمـبـتـلـىـ بـهـ يـلـزـمـهـ تـأـخـيرـ الـوـاقـعـةـ أـوـ الـاحـتـيـاطـ ، وإنـاـذـلـمـ يـمـكـنـ ذـلـكـ رـجـعـ إـلـىـ غـيرـ الـأـعـلـمـ حـتـىـ مـعـ الـعـلـمـ بـمـخـالـفـةـ اـجـمـالـاـ .

وـإـذـاـ لمـ يـتـمـكـنـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ غـيرـ الـأـعـلـمـ أـيـضاـ أـخـرـ الـوـاقـعـةـ إـلـىـ السـوالـ عنـ حـكـمـهـ ، فـانـ التـكـالـيفـ الـوـاقـعـيـةـ قـدـ تـنـجـزـتـ فـيـ حـقـهـ وـمـعـهـ يـعـتـاجـ المـكـلـفـ فـيـ مـوـارـدـ التـكـلـيفـ إـلـىـ الـمـؤـمـنـ مـنـ الـعـقـابـ لـوـجـوبـ دـفـعـ الـصـرـرـ الـخـتـمـلـ بـعـنـيـ الـعـقـابـ ، وـلـاـ يـتـحـقـقـ ذـلـكـ إـلـاـ بـتـأـخـيرـ الـوـاقـعـةـ .

وـإـذـاـ لمـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـأـخـيرـهـاـ اـحـتـاطـ .ـ انـ اـمـكـنـهـ .ـ لـاـنـهـ اـمـرـسـائـعـ مـحـصـلـ لـلـجـزـمـ بـالـمـتـبـالـ وـفـرـاغـ الـذـمـةـ حـتـىـ مـعـ التـمـكـنـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـأـعـلـمـ فـضـلـاـ عـمـاـ إـذـاـلمـ يـمـكـنـ مـنـ الرـجـوعـ إـلـيـهـ ، وإنـاـذـلـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ الـاحـتـيـاطـ لـدـوـرـانـ الـأـمـرـ بـيـنـ جـزـيـةـ

شيء ومانعية - مثلاً - رجع إلى فتوى غير الاعلم بالمخالفة بينه وبين الاعلم في المسألة - أجمالاً - وذلك لحجية فتوى غير الاعلم وفتوى السيرة العقلائية الجارية على الرجوع إلى غير الاعلم عند تعذر الرجوع إلى الاعلم وانسداد بقية الطرق ، وتشهد له ملاحظتهم في مثل معاجلة المريض المبلى بمرض خطير غير الممكن تأخير علاجه ، فانهم إذا لم يتمكنوا من الرجوع إلى الطبيب الاعلم لراجعوا غير الاعلم من دون كلام ، وهذه الصورة مستثنية عن عدم حجية فتوى غير الاعلم عند الععلم بالمخالفة بينه وبين الاعلم أجمالاً .

وإذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الاعلم أيضاً اندراج مفروض الكلام تحت كبرى الانسداد ، وذلك لأن مفروضنا تنجز التكليف على المكلف وأنه غير مهم كلها فلان تجري البرائة في حقه ، ولا طريق له إليه ، كما ان الاحتياط غير متيسر له ومعه ينحصر طريق الامتناع للمكلف بالامتناع الاحتياطي لامتحالة ، فان العقل المستقل بذرومه امتحان التكليف المتوجه إلى العبد من سيده يتنزل إلى كفاية الامتناع الاحتياطي عند تعذر الامتناع التفصيلي .

ثم إن للامتناع الاحتياطي مراتب بحسب قوة الاحتياط وضعفه ومع التمكن من المرتبة الأقوى منه لا يجوز الاقتصار بالقوى ، وهكذا ، فأول تلك المراتب العمل بقول المشهور بين الاصحاب لقوة احتياط مطابقه للواقع في مقابل القول النادر فع عدم التمكن من العمل به رجع إلى فتاوى الاموات مقدماً للاعلم منهم على غيره ، ولو بالإضافة إلى المخصوصين لتعذر تشخيص الاعلم من الاموات جمعاً .

وإذا تعذر ذلك أيضاً عمل بظنه ، ومع عدم التمكن منه أيضاً ولو لعدم ظنه بشيء عمل بأحد طرق الاحتياط ، لأن الميسور في حقه ، والتکلیف بغير الميسور غير ميسور . وهذا كله من الامتناع الاحتياطي والتنزل إليه لتعذر الامتناع التفصيلي على الفرض .

(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 والأحوط مراعاة الاحتياط (١) .

ثُم إن العامي بعدما حمل بفتوى غير الاعلم أو قول المشهور أو غيرهما من المراتب المتقدمة يرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده فان كان ما أتى به مطابقاً للواقع حسبما اقى به مقلده فهو وإن وجب قضاء أعماله أو اعادتها بلا فرق في ذلك بين أن يكون بطلانها مستنداً إلى فقدتها الجزء أو شرط ركينين وأن يكون مستندآ إلى فقدتها لشيء من الأجزاء والشرط غير الركينين .

وذلك لما فرضناه من عدم مطابقة عمله للواقع ، وعدم قيام الدليل على كونه جزءاً عن الواجب الواقعي ، وحديث لا تعاد وإن كان يدل على عدم وجوب الاعادة من غير الاركان إلا انه يختص بما إذا كان العامل معتقداً صحة عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الاعادة ، وليس العامل في المقام كذلك لعدم اعتقاد صحة عمله للشك في مطابقته للواقع ، ووجوب الاعادة - في مثله - غير مقيدة بما بعد الانكشاف ، لأنه لو لم ينكشف الخلاف ايضاً وجبت اعادته لتردده في مطابقة عمله للواقع وعدمها ، وبهذا يظهر الفرق بين المقام وبين ما إذا عمل عن تقليد صحيح ثم عدل أو تبدل رأي مجتهده حيث قلنا بعدم وجوب الاعادة حينئذ إذا كان العمل فاقداً لغير الاركان من الامور المعتبرة فيه .

(١) ماذكره المانن (قوله) من أن الأظهر أن يبقى على تقليد المجتهد الثاني يبنت على أن المكلف بتقليد المجتهد الثاني وعدوله عن المجتهد الميت قد انتهى أمر تقليده الأول فيكون رجوعه إلى المجتهد الأول بعد ذلك من التقليد الابتداي غير الجائز ، وعليه فيتعمد البقاء على تقليد الثاني جوازاً أو وجوباً .

وَلَا فِرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْقَوْلِ بَأْنَ التَّقْلِيدُ هُوَ الْإِلْزَامُ أَوْ نَفْسُ الْعَمَلِ غَايَةُ الْأَمْرِ
أَنَّهُ عَلَى الثَّانِي لَابْدَ مِنْ فَرْضِ الْعَمَلِ بِفَتْوَى الْمُحْمَدِ الثَّانِي أَيْضًا .

أقول : قد تقدم انه لا اثر لتفصير التقليد بالعمل أو الالتزام في الحكم بجواز البقاء و عدمه وفي سعة موضوعه وضيقه ، وال الصحيح أن يقال أنه لا مناص من الحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول إذا أفي الجهد الثالث وهو الحي بوجوب البقاء فان وجوب البقاء على تقليد الميت إنما هو في فرض اعلمية الميت و معه إذا علم المكلف بالمخالفة بين الميت الأول والثاني في الفتوى وجب عليه البقاء على تقليد الميت الأول ، لما قدمناه من أن فتوى الاعلم هي الحجة عند العلم بالمخالفة بينه وبين غير الاعلم .

وأما عدوه إلى الثاني فقد كان مستندًا إلى عدم تجويز المحتهد الثاني للبقاء على تقليد الميت حتى إذا كان أعلم ، فإذا فهو كان معدورًا في عدوه ، ولا يمنع هذا العدول المستند إلى فتوى الميت الثاني عن عدوه إلى الميت الأول لأنه كلام عدول عند المحتهد الثالث الذي هو الحي لافتاته بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول لاعلميته ، وعدم جواز العدول إلى الثاني ، ومع ذلك كيف يجوز البقاء على تقليد الثاني ، وإن شئت قلت المفروض أن المحتهد الثالث يرى وجوب البقاء على تقليد المحتهد الأول لأنه كان أعلم من المحتهد الثاني ففتوى المحتهد الثاني لم تكن حجة في حق العامي بنظر المحتهد الثالث حدوثًا و مع عدم حجيته حدوثًا في حال الحياة كيف يعقل أن تكون حجة بقاء أي بعد موته ، لوضوح تبعية البقاء للحدث .

لأنه نسبت في الاستدلال على حجية فتوى الميت باطلاق الأدلة الدالة على حجية فتواه حال الحياة من جهة السيرة العقلائية الجارية على عدم الفرق بين صورني موته وحياته ، فإذا لم تكن فتوى المجنح حجة حدوناً لم يمكن أن تتصف بالحجية بقاء اي بعد موته ، هذا بالإضافة إلى الميت الثاني .

وأما بالإضافة إلى الحي فإن كان الميت الأول كما أنه أعلم من الميت الثاني أعلم من الحي فلا ينبغي التردد في تعين البقاء على تقليده إذا علم المكلف بالمخالفة في الفتوى بينهما، وإذا لم يعلم بينهما بالمخالفة جاز له كل من البقاء على تقليد الميت الأول والعدول إلى الحي، ولا يجب عليه الفحص عن مخالفتها. نعم إذا اختار العدول إلى الحي ثم علم بالمخالفة بينه وبين الميت الأول وجوب عليه العدول إلى الميت الأول لأنه أعلم على الفرض.

وأما إذا كان الحي أعلم من الميت الأول فإن لم يعلم المخالفة بينهما جاز للمكلف كل من البقاء على تقليد الميت الأول والعدول إلى الحي، وإن علم بينهما بالمخالفة تعين عليه العدول إلى تقليد المجهد الحي، لأنه أعلم - على الفرض - إلا أن محظوظ كلام الماتن هو البقاء على تقليد الميت الأول بالإضافة إلى الميت الثاني لا بالإضافة إلى الحي هذا كله فيما إذا كان الميت الأول أعلم من الميت الثاني.

وإذا انعكس الأمر وكان المجهد الثاني أعلم من الأول فإن كان المكلف عالماً بالمخالفة بينهما في الفتوى كان المتعين في حقه الرجوع إلى الثاني فلم تكن فتوى المجهد الأول حجة حتى فيها إذا كان حيًّا فضلاً عن موته في مثله لا يجوز البقاء على تقليده لا قبل موته المجهد الثاني ولا بعد موته.

وأما إذا لم يكن المكلف عالماً بالمخالفة بين المجهد الأول والثاني فكان يجوز له أن يبقى على تقليد الأول ولا يفحص عن فتوى المجهد الثاني لكنه إذا رجع إليه وتعلم فتواه المخالفة لفتوى المجهد الأول على الفرض فقد سقطت فتوى المجهد الأول عن الحجية فلا يجوز الرجوع إلى تقليده بعد موته المجهد الثاني، والنتيجة أن في موارد جواز البقاء على تقليد الميت إذا رجع المقلد إلى الحي لم يكن له الرجوع إلى الميت بعد ذلك.

ثم إن المجهد الثاني الميت إذا كان أعلم من الحي أيضاً تعيين البقاء على تقليده
وأما إذا كان الأعلم هو الحي دون الميت الثاني فلا محالة يجوز للمكلف أن
يبقى على تقليد الميت الثاني - لعدم العلم بالمخالفة بينه وبين الأعلم منه وهو المجهد الحي -
وأن يعدل إلى الحي ، لفرض أنه أعلم من الميت ، ومع عدم العلم بالمخالفة بينهما تتصف
فتواهها بالاعتبار ، ولا يجب على المكلف الفحص عن مخالفتها كما تقدم . نعم إذا
اختار المكلف العدول إلى الميت الثاني ثم علم بالمخالفة بينها تعيين عليه العمل بفتوى
الحي لأنه الأعلم - على الفرض - .

وهناك صورة ثالثة : وهي ما إذا كان الميت الأول والثاني متساوين في الفضيلة او احتملنا العلمية في كل منها والمكلف علم بينها بالمخالفة ، في هذه الصورة لا يجوزبقاء على تقليد كل منها ، لأن العلم بالمخالفة يسقط القتوتين عن الاعتبار فان كان الجهد الثالث اعلم منها تعين الرجوع اليه . وإذا كان مساوياً معها في الفضيلة فحاله حالها لسقوط فتواه عن الحجية عند العلم بالمخالفة ، فان ادلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فيجب على المكلف الاحتياط - ان امكنته - والافتخار بحسب العمل :

ثم إنك عرفت أن مسألة جواز التقليد لا يمكن أن تكون تقليدية . بل لا بد أن تستند إلى قطع المكلف واطمئنانه . نعم لا مانع من التقليد في خصوصياته وفي المقام ان استقل عقل العامي بشيء من جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فهو وأما إذا لم يستقل كما هو الغالب ، لعدم تمكنه من استقلال عقله بشيء فلا يمكنه الرجوع في ذلك إلى فتوى الميت لأنها مشكوكـة الحجـية ، لعدم استقلال عقله بمحاجيتها أو عدمها . ولا يمكن أن ثبت حجـية قوله بقول نفسه ، لأنـه دور واضح فلا يمكن إثبات جواز البقاء على تقليد الميت بالرجوع إلى تقليد الميت ، ومعهـ لو عمل بفتوى الميت وقلده فهو كالعمل من دون تقليد وقد مر أن العمل من دون

(مسألة ٦٢) يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام (١) بالعمل بما فيها ، وإن لم يعلم ما فيها ولم ي العمل ، فلو مات مجتهده يجوز له للبقاء (٢) وإن كان الأحوظ مع عدم العلم (٣) بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم عدم البقاء ، والعدول إلى الحي .

تقليد أو عدليه باطل - ظاهراً - بمعنى أنه مما لا يمكن الاقتصر عليه لدى العقل ، لعدم ثبوت أن فتوى الميت مومنة من العقاب ، فالمتعين أن يرجع في ذلك إلى الحي .

ما هو المقصود التقليد :

(١) قد عرفت أن التقليد هو العمل استناداً إلى قول الغير ، ولا يكفي في تتحققه الالتزام وأخذ الرسالة بوجه .

(٢) مر أن البقاء على تقليد الميت واجب أو جائز من دون أن يشرط فيه العمل سواء قلنا إن التقليد هو الالتزام أو فسرناه بغيره من المعانى المتقدمة في محلها فلا يتوقف جواز البقاء على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المزاعي من المتن . نعم يشرط في البقاء أن يكون المقلد ذاكراً لفتوى الميت فلاحظ .

(٣) لاحتمال عدم تحقق التقليد بالالتزام لأن معناه محل الخلاف كما مر ، إلا أن العدول إلى الحي وعدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه ولو كان بعد العلم بها أنها يكون موافقاً للاحتماط فيما إذا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت . وأما لو قلنا بوجوبه ، كما إذا كان الميت أعلم من الحي مع العلم بالمخالفة بينها في الفتوى فلا يكون العدول إلى الحي وعدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه احتياطاً أبداً . نعم إذا لم يكن ذاكراً لفتواه لم يجز له البقاء لأنه مشروط بالذكر وعدم نسيان فتوى الميت كما مر .

بل الا هو ط استحباباً على وجه عدم البقاء مطلقاً (١) ولو كان بعد العلم والعمل .

(مسألة ٦٣) في احتياطات الاعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد (٢) بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الاعلم فالاعلم (٣)
 (مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إمّا استحبابي ، وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى ، وإمّا وجوبي ، وهو مالم يكن معه فتوى ، ويسمى بالاحتياط المطلق ، وفيه يتخير المقلد بين العمل به ، والرجوع إلى مجتهد آخر (٤)

(١) لاحتمال عدم جواز البقاء على تقليد الميت مطلقاً فإن المسألة خلافية كما تقدم وهذا أيضاً فيما إذا لم يكن الميت اعلم .

(٢) أما جواز العمل بالاحتياط فلما أسلفنا عند التكلم على الاحتياط من جواز الامتنال الاجمالي مع التمكن من الامتنال التفصيلي فلا لاحظ . وأما جواز الرجوع إلى غيره فلأن الاعلم غير عالم بالحكم في مورد الاحتياط فلا بد معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسألة . هذا إذا كان الاحتياط الاعلم مستنداً إلى عدم علمه بالحكم الواقعي وكون الشبهة قبل الفحص بحيث لا ينطوي غير الاعلم فيما اتفى به . وأما لو كان الاحتياطه مستندآ إلى جزءه بانسداد الطريق إلى الحكم الواقعي بحيث ينطوي غيره فيما اتفى به فلا مسوغ معه للرجوع إلى غيره أبداً . بل لا بد من الاحتياط ، لوجود فتوى الاعلم في الحكم الظاهري اعني وجوب الاحتياط ، إذ لا يشترط في وجوب الرجوع إليه أن يكون للاعلم فتوى في الحكم الواقعي .

(٣) هذا فيما إذا علم المكلف بالخلافة بين الاعلم فالاعلم في الفتوى ، وأما إذا لم يعلم بها فلا يجب مراعاة الاعلم فالاعلم لحجية فتوى كل منها في نفسه على ما أسلفناه في محله فلا لاحظ .

وأماً القسم الأول فلا يجب العمل به ، ولا يجوز الرجوع إلى الغير (١) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى ، وبين العمل به .

(مسألة ٦٥) في صورة تساوي المحتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعيض حتى في أحكام العمل الواحد (٢) حتى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة ، واستحباب التثليل في التسبيحات الأربع ، وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليل ، والثاني في استحباب الجلسة

(١) لانه في الحقيقة عدول عن تقليد الاعلم إلى تقليد غير الاعلم من غير مسوغ ، لأن مفروضنا وجود الفتوى للأعلم في المسألة وهي حجة متعينة - على الفرض - واحتمال الخلاف في المسألة وعدم مطابقة الفتوى للواقع وإن كان موجوداً بالوجود إلا أنه ملغى بادلة اعتبار فتوى الاعلم بعيداً ، إذ لا مسوغ للأخذ بخلاف فتوى الاعلم - وهو الذي افتى به غيره - وإن كان موافقاً للاحتجاط ، لأنه مما قام به على خلافه ، ومن الظاهر أن تطبيق العمل على ما لا يجوز الاستناد إليه في مقام الامتنال تشريع محرم ، فإذا افتى الاعلم بعدم الوجوب في مورد وافقه غير الاعلم فيه بالوجوب لم يجز للمقلد أن يأتي بالعمل بعنوان الوجوب استناداً إلى فتوى غير الاعلم به لقيام الحجة - وهي فتوى الاعلم - بعدم جواز الاستناد إليه فيكون الاتيان به بعنوان الوجوب تشريعاً محرماً وإن كان موافقاً للاحتجاط . نعم العمل بالاحتياط أمر حسن بل هو مستحب كما افتى به الاعلم إلا أنه غير الرجوع في المسألة إلى غير الاعلم فلاحظ .

(٢) قد أسلفنا في المسألة الثالثة والثلاثين وكذا في السابعة والأربعين اختصاص جواز التبعيض في التقليد - في عملين - وكذا في أحكام العمل الواحد بما إذا لم يعلم الخالفة في الفتوى بين المحتهدين . وأما على القول بجواز التقليد لكل من المتساوين

(مسألة ٦٦) لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عمر على العامي ، إذ لابد فيه من الاطلاع التام (١) ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط - مثلاً - الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصر الماء فيه الأحوط التوضوء به بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً ، والأحوط الجمع بين التوضوء به والتيمم . وأيضاً الأحوط للثلث في للتسبيحات الأربع ، لكن إذا كان في ضيق الوقت ، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت ، فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، او يلزم تركه ، وكذا التيمم بالجنس خلاف الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالاحوط للشيم به ، وإذا كان عنده الطين - مثلاً - فالأحوط الجمع ، وهكذا .

(مسألة ٦٧) محل التقليد ومورد (٢) هو الاحكام الفرعية
العملية فلا يجرى في اصول الدين .

او للعلام وغير الاعلام حتى مع العلم بالمخالفة بينها فالمقلد اخوا يجوز أن يقلد كلاماً منها في بابين أو عمليتين متعددتين ، وليس له التبعيض في تقليدهما في احكام العمل الواحد وقد ذكرنا الوجه في ذلك في المسألتين المذكورتين فليراجع .
 (١) على ما بيننا تفصيله في المسألة الثانية عند التكلم على الاحتياط فراجع .

محل التفليس وصوره :

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع من جهات :

١ - التقليد في اصول الدين :

قد عرفت أن التقليد هو الاستناد إلى فتوى الغير في مقام العمل ، والوجه في وجوبه على ما قدمناه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ولا يتأتى هذا فيما اعتبر فيه اليقين والاعتقاد كما في الاصول كالتوحيد والنبوة والمعاد ، لوضوح أنه لا عمل في تلك الامور حتى يستند فيها إلى قول الغير أو لا يستند ، فان المطلوب فيها هو اليقين والاعتقاد ونحوهما مما لا يمكن أن يحصل بالتقليد فلا معنى له في مثلها . بل لو عقد القلب - في تلك الامور - على ما يقوله الغير لم يكتف به بوجهه ، إذ المعتبر في الاصول إنما هو اليقين والعرفان والاعتقاد ، وشيء من ذلك لا يتحقق بعقد القلب على ما يقوله الغير . بل هذا هو القدر المتيقن مما دل على ذم التقليد واتباع قول الغير في الاصول كقوله عز من قائل : إنا وجدنا آباءنا على امة وأنا على ائارهم مقتدون (١*) .

نعم هناك كلام آخر في انه اذا حصل له اليقين من قول الغير يكتفى به في الاصول او يعتبر أن يكون اليقين فيها مستنداً الى الدليل والبرهان ؟ إلا أنه أمر آخر اجنبى عمانحن بصدده ، وان كان الصحيح جواز الاكتفاء به ، إذ المطلوب في الاعتقادات هو العلم واليقين بلا فرق في ذلك بين اسبابها وطرقها . بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة الى اليقين بالبرهان لانه يتشكل عند المكلف حينئذ صغرى وكبيرى فيقول : هذا ما اخبر به او اعتقده جماعة ، وما اخبر به جماعة فهو حق ونتيجة لها أن ذلك الامر حق فيحصل فيه اليقين باخبارهم .

٢ - التقليد في الموضوعات الصرفية :

إذا رأى المجتهد أن المأيع المعين خمر - مثلاً - وأنه مما اصابته نجاسة فهل يجب على من قلدته متابعته في ذلك ويعامل مع المأيع المعين معاملة الخمر أو ملقي النجاسة ؟

لا ينبغي التوقف في عدم جواز التقليد في الموضوعات الصرفية ، لأن تطبيق الكبريات على صغرياتها خارج عن وظائف المجتهد حتى يتبع فيها رأيه ونظره فإن التطبيقات امور حسية والمجتهد والمقلد فيها سواء بل قد يكون العامي أعرف في التطبيقات من المجتهد فلا يجب على المقلد ان يتتابع المجتهد في مثلها .

نعم إذا أخبر المجتهد عن كون المأيع المعين خمراً أو عن اصابة النجس له وكان اخباره اخباراً حسياً جاز الاعتماد على إخباره إلا أنه لامن بباب التقليد بل لما هو الصحيح من حججية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية ، ومن ثمة وجب قبول خبره على جميع المكلفين وإن لم يكونوا مقلدين له كسائر المجتهدين .

٣ - التقليد في الموضوعات المستبطة :

كالصلوة والصوم والزكاة وغيرها مما وقع الكلام في أنها اسام للصححة او الاعم ، او الموضوعات العرفية واللغوية كما في الغناء ونحوه فإذا بني المجتهد على أن السورة لا يعتبر في مسمى الصلاة وإنما اسم للجزاء والشرط غير السورة ، أو أن الغناء هو الصوت المطروب لا ما اشتمل على الترجيع من غير طرب فهـل يجب على العامي أن يقلده فيها أو أن الموضوعات المستبطة من الشرعية والعرفية وغيرهما خارجة عن الأحكام الشرعية ولا يجرئ فيها التقليد بوجه ؟ الصحيح وجوب التقليد في الموضوعات المستبطة الاعم من الشرعية وغيرها

وذلك لأن الشك فيها يعني الشك في الأحكام ، ومن الظاهر أن المرجع في الأحكام الشرعية المترتبة على تلك الموضوعات المستنبطة هو المجتهد ، فالرجوع فيها إليه عبارة أخرى عن الرجوع إليه في الأحكام المترتبة عليها .

- مثلاً - إذا بني المجتهد على عدم صحة صلاة الرجل إذا كانت بخياله أمرئة تصلي أو العكس ، إلا أن يكون الفاصل بينها عشرة أذرع فمعنى ذلك أن الصلاة اسم للجزاء والشرط الذي منها عدم كونها واقعة بجزاء امرأة تصلي ، كما أن المجتهد إذا كتب في رسالته أن الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع سواء أكان مطرباً أم لم يكن فعنده أن الحرمة الشرعية إنما ترتب على الاعم من الصوت المطروب وغيره مشروطاً بأن يشتمل على الترجيع ، والمتحصل أن الرجوع في الموضوعات المستنبطة إلى المجتهد رجوع إليه في حكماتها والتقليد فيها من التقليد في الفروع .

٤ - التقليد في بارى، الاستباط :

وهي العلوم الأدبية واللغة وعلم الرجال وهل يجوز للمجتهد أن يقلد عالماً من علماء الأدب أو الرجال في شيء من القواعد الأدبية أو في تفسير كلمة أو فيما يرجع إلى الرجال حتى يرتب على ذلك حكماً من الأحكام الشرعية عند التصدى لاستنباطها عن مداركها ؟

الصحيح عدم جريان التقليد في تلك الأمور وذلك لأن مشروعية التقليد إنما ثبتت بالسيرة والكتاب والسنة ولا يشمل شيء منها للمقام . أما الكتاب فلأن قوله عزمن قائل : فلو لانفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهو في الدين ... (١) إنما يدل على مشروعية التقليد في الأحكام الشرعية الراجعة إلى الدين ، ومن الظاهر أن القاعدة الأدبية أو وثيقة راوٍ وعدمهما ليست من الدين بوجهه . وأما السنة فلأن

وفي مسائل أصول الفقه ، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما ، ولا في الموضوعات المستنبطة للعرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفة ، فلو شك المقلد في مائة أنه خمر أو خل - مثلاً - وقال المجتهد أنه خمر ، لا يجوز له تقليله . نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله ، كما في أخبار العامي العادل ، وهكذا . وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلة والصوم ونحوهما فيجري التقليل فيها كالأحكام العملية .

المستفاد من الروايات إنما هو مشروعية التقليل فيما يرجع إلى الحلال والحرام أو معلم الدين ونحوها ولا ينطبق شيء من ذلك على القواعد الأدبية أو الرجالية لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام ولا أنها من المعلم كما لا يخفى .

وأما السيرة العقلائية فلانها وإن جرت على رجوع الجاهل إلى العالم ، ورجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم ، إلا أن ذلك - على اطلاقه - ليس مورداً للسيرة أبداً ، لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق والاستدلال كما في الطبابة والهندسة وغيرها .

وأما الأمور الحسية التي لا يحتاج فيها إلى الدقة والاستنباط فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم ، وهذا كموت زيد وولادة ابنه ونحوهما فإنه إذا علم بها أحد باجتهاده وحده لم يكن أي مجوز لتقليله ، لأنها أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد ، ولا سيرة على رجوع الجاهل إلى العالم في مثلهما .

ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل ، لأن القواعد الأدبية راجعة إلى اثبات الظهور ، وهو من الأمور الحسية فإذا بني اللغوي أو غيره على أن اللفظة المعينة ظاهرة في معنى كذا بحده واجتهاده لم يجز اتباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعيية التقليل في الأمور الحسية ، ومن هنا - في محله - أن اللغوي لا دليل على حجيته

قوله ونظره ، وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الرجال ، لأن العدالة والوثاقة من الأمور المحسوسة والأخبار عنها حدسًا ليس بمورد للتقليد أبدًا .

٥ - القبض في اصول الفقه :

المجتهد الواحد للملكة الاستنباط في الأحكام إذا لم يتمكن من الاستنباط في المسائل الأصولية بجمعها أو ببعضها كمسألة حجية الاستصحاب أو الخبر الواحد أو التخيير في تعارض الروايتين أو غيرها فهل يجوز أن يقلد في تلك المسائل ويستنبط الفروع الفقهية بذلك بان يكون هذا متوسطًا بين المقلد والمجتهد أو أن المسائل الأصولية كلها موضوعات الصرف وغيرها مما لا مجال فيه للتقليد ؟

الذي ينبغي أن يقال : أن المجتهد إذا تمكّن من الاستنباط في الأحكام الفرعية ولم يتمكن منه في المسائل الأصولية جاز له التقليد في تلك المسائل وهو ما لا يحذور فيه فإن الأدلة المتقدمة الدالة على مشروعية التقليد وجوازه كما أنها شاملة للتقليدي الفروع كذلك شاملة للتقليد في الأصول .

أما الكتاب فلما مر من انه انما دل على مشروعية التقليد في الأمور الراجعة إلى الدين ، ومن البديهي أن حجية الاستصحاب أو الخبر الواحد أيضًا راجعة إلى الدين فتعالى تفهُمها تفهُم الدين فالانذار بها حجية يعْقِضُ الآية المباركة فإنها مطلقة من ناحية كون الحكم الشرعي - المنذر به - حكمًا للعمل من دون واسطة - كما في الأحكام الفقهية - أو حكمًا للعمل مع الواسطة - كما في المسائل الأصولية - .

وأما السنة فلأنها كما مر انما دلت على مشروعية التقليد فيها يرجع إلى معالم الدين المنطبقة على المسائل الأصولية أيضًا لوضوح أن حجية الخبر - مثلا - من معالم الدين فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها .

وأما السيرة فالأجل أنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور النظرية

المبنية على الاستدلال واعمال الدقة ، والمسائل الاصولية كذلك وبهذا نستنتج أن المسائل الاصولية كالمسائل الفرعية قابلة للتقليل .

نعم لا يجوز للغير أن يقلده فيما استتبطه كذلك ، لأنه في الحقيقة مقلد في الحكم لوضوح أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين فهو وإن كان مجتهداً في الفروع ومتمنكاً من استنباطها ، إلا أنه مقلد في الأصول ومعه ينتهي الحكم الفرعي المستنبط إلى التقليل ولم يقم دليل على حجية النظر - من مثله - لغيره فلا يجوز للعامي أن يقلده فيما استتبطه كذلك ، هذا كله في بحث المسألة .

وأما بحسب الصغرى وأنه هل يتحقق في الخارج شخص يتمكن من الاستنباط في الفروع الفقهية من دون أن يكون قادرًا على الاستنباط في المسائل الاصولية حتى يقلد في تلك المسائل وبها يستتبط حكمًا فرعياً بالاجتهاد أولًا يوجد تلك الكبرى صغرى في الخارج ؟

فالتحقيق أن مسألتنا هذه لا صغرى لها بوجه وتوسيعه : أنا وإن ذكرنا في محله أن التجزي في الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام في وقوعه فلامانع من أن يتمكن أحد من الاستنباط في باب أو مسألة لسهولة مأخذها دون مسألة أخرى لصعوبتها بل قلنا إن التجزي مما لا بد منه في الاجتهاد المطلق - عادة - إلا أن ذلك فيما إذا كان التجزي مجتهداً في مسألة - حقيقة - حتى فيما يتوقف عليه من المسائل الاصولية وإن لم يكن كذلك في مسألة أخرى لعجزه عن الاجتهاد فيها أو فيما يتوقف عليه . وأما أن المجتهد يتمكن من الاجتهاد في المسألة الفقهية وغير واحد ملكرة الاجتهاد في المسألة الاصولية التي تتوقف عليها تلك المسألة الفقهية فهو مما لا وقوع له وذلك لأن الاجتهاد في الأحكام الشرعية ليس باهون من الاجتهاد في المسائل الاصولية ، فإذا فرضنا أن المجتهد يتمكن من الاستنباط في الفروع وتطبيق الكبريات على صغيراتها فلا مناص من أن يكون متمنكاً من الاجتهاد في المسائل الاصولية أيضًا

(مسألة ٦٨) لا يعتبر الاعلمية في ما أمره راجع إلى المجتمع إلا في التقليد (١)

وإن لم يتصل لاستنباطها ، وقد أسلفنا عند التكلم على الاجتهاد أن واحد الملكة لا يجوز له التقليد بوجه لعدم شمول الأدلة له .

أما آية النفر فلانها دلت على حجية انذار المنذر بالإضافة إلى من لا يتمكن من التفقه في الدين دون من هو مثل المنذر في القدرة على التفقه والانذار .

وأما آية السؤال فلانها - على تقدير دلالتها - أنها تدل على حجية جواب العالم من ليس له سبيل إلى التعلم غير السؤال ، ولم تدل على حجيته بالإضافة إلى من يتمكن من التعلم بالاجتهاد .

وأما الروايات فلأن القدر المتيقن من مداولتها حجية فتوى الفقيه على من لا يتمكن من تحصيل العلم بالواقع ، وكذلك السيرة لعدم جريانها فيما يمكن من تحصيل العلم بنفسه ، فإن الطبيب المتمكن من الطبابة والعلاج لنفسه أو لا ولاده - مثلاً لا تستعهد رجوعه أو ارجاعه المريض إلى طبيب آخر ، فصاحب الملكة لا مسوغ لتقليده . وقد مر أن شيخنا الأنصاري (قوله) ادعى الاجماع على عدم جواز التقليد له فلا مناص من أن يجتهد أو يحتاط .

والتحصل عدم جواز التقليد في المسائل الاصولية مطلقاً أما مع المتمكن من الاجتهاد في الأحكام الفرعية فلا يجل عدم انفكاكه عن المتمكن من الاجتهاد في المسائل الاصولية وقد عرفت أن واحد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد فيه . وأما مع العجز عن الاجتهاد في الأحكام الفرعية فلانه لا يترتب أي فائدة على التقليد في المسائل الاصولية حينئذ .

ما لا يعتبر فيه الاعلمية :

(١) قد أسلفنا أن من جملة الشرائط المعتبرة فيما يرجع إليه في التقليد هو

وأما الولاية على الأيتام والمحاجن والأوقاف التي لا متولى لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها العلمية . نعم الأحوط في القاضى أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافق إليه .

الأعلمية إما مطلقا وإما فيما إذا علمت المخالفة بينه وبين غير الأعلم في الفتوى على الخلاف ، إلا أن ذلك إنما هو بالإضافة إلى التقليد في الفروع .

وهل تعتبر العلمية في غيره من الأمور الراجعة إلى المجتهد كالولاية على القصر من الصغار والمحاجن ، وعلى الأوقاف التي لا متولى لها ، والوصايا التي لا وصي لها وغيرها من الأمور التي لامناص من تتحققها في الخارج وهي المعتبر عنها بالأمور الحسبية ، كبيع مال البيتم عند اقتضاء الضرورة له ، او تزويج الصغير او الصغيرة مع اقتضاء المصلحة في حقها ، وصرف سهم الإمام - ع - في موارده ونحوها أولا تعتبر ؟

يقع الكلام في ذلك نارة في غير القضاء من الأمور الراجعة إلى المجتهد ، واخرى في القضاء .

أما المقام الأول : فالمشهور بين الأصحاب (قدهم) عدم اعتبار العلمية فيمن يرجع إليه في تلك الأمور ، فلا مانع من الرجوع فيها إلى غير الأعلم وهو الذي اختاره الماتن (قده) إلا أن ذلك يبتدئ على أن يكون للفقير في زمان الغيبة ولاية مطلقة قد ثبتت له بدلائل لفظي قابل للتمسك باطلاقه عند الشك في اعتبار العلمية في المجتهد الذي يرجع إليه في تلك الأمور فيقال حينئذ أن الأدلة المثبتة للولاية غير مقيدة بالعلمية فلا مانع من أن ندفع باطلاقها احتمال اعتبار العلمية في تلك الأمور .

إلا أنا ذكرنا في التكلم على ولاية الفقيه أن ما استدل به على الولاية المطلقة

في عصر الغيبة غير قابل للاعتقاد عليه ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا في موردين وهما الفتوى والقضاء .

الولاية المطلقة للفقيه :

وتفصيل الكلام في ذلك : أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقيه الجامع للشراط في عصر الغيبة أمور :

«الأول» : الروايات كالتوضيع المروى عن كمال الدين وتمام النعمة ، والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم وأنا حجة الله ... (*) نظراً إلى أن المراد برواية حديثنا هو الفقها ، دون من ينقل الحديث فحسب . قوله - ع - مجازى الامور والاحكام بيد العلماء بالله امناء على حلاله وحرامه ... (**) . قوله - ص - الفقهاء امناء الرسل ... (**) وقوله - ص - أللهم ارحم خلفائي - ثلاثاً - قيل يا رسول الله ومن خلفائك ؟ قال : الذين يأتون بعدي يروون حديثي وستني (**) وغيرها من الروايات .

وقد ذكرنا في الكلام على ولاية الفقيه من كتاب المكاسب أن الاخبار المستدل بها على الولاية المطلقة فاصرة السندي أو الدلالة وتفصيل ذلك موكول إلى

(*) و (**) المرويتان في ب ١١ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(**) رواه عن تحف العقول في الوافي المجلد الثاني ص ٣٠ م ٩ والمستدرك ج ٣ ب ١١ من أبواب صفات القاضي .

(**) رواه عن الرأوندي في نوادره في المستدرك ج ٣ ب ١١ من أبواب صفات القاضي .

محله . نعم يستفاد من الاخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية في موردين وهمما الفتوى والقضاء . وأما ولايته في سائر الموارد فلم يدلنا عليها روایة تامة الدلالة والسد . « الثاني » : أن الولاية المطلقة للفقهاء في عصر العيبة إنما يستفاد من عموم التنزيل وإطلاقه ، حيث لا كلام من أحد في أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشراطط قاضياً وحاكمًا وقد نطق به مقبولة عمر بن حنظلة : حيث ورد فيها قوله عليه السلام : فاني قد جعلته عليكم حاكماً . . . (١) . وصححة أبي خديجة : ففيها فاني قد جعلته عليكم قاضياً . . . (٢) فان مقتضى الاطلاق فيها أن يترب الآثار المرغوبة من القضاة والحكام بجمعها على الرواة والفقهاء ومن تلك الآثار تصدفهم لنصب القيم والولى على القصر والمتولى على الاوقاف التي لا متول لها والحكم بالحلال وغيرها .

وذلك لأنه لا شبهة ولا كلام في أن القضاة المنصوبين من قبل العامة والخلافاء كانوا يتصدرون لتلك الوظائف والمناصب كما لا يخفى على من لاحظ احوالهم وسر سيرهم وسلوكهم ، ويكشف عن ذلك كشفاً قطعياً صححة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال : مات رجل من اصحابنا ، ولم يوص فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصبر عبد الحميد القيم بماله ، وكان الرجل خليفة 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 القاضي ، لأنهن فروج قال : فذكريت ذلك لابي جعفر (ع) وقلت له : يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصى إلى أحد ويختلف جوارى فيقيم القاضى رجلاً منا فيبيعهن أو قال : يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى في ذلك ؟ قال : فقال : إذا كان القيم

(١*) المروية في ب ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

(٢*) المروية في ب ١ و ١١ من ابواب صفات القاضى من الوسائل .

به مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس (١) .

لأنها صريحة في أن القضاة كانوا يتصدرون لتنصب القيم ونحوه من المناصب فإذا دلت الرواية على أن المجتهد الجامع للشريائط قد جعل قاضياً في الشرعية المقدسة دلتنا باطلاقها على أن الآثار الثابتة للقضاة والحكام ياجمعها متربة على الفقيه كيف فان ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضياً في مقابل قضاهم وحكمهم .

لان الغرض من نصبه كذلك ليس إلا عدم مراجعتهم الى قضاة الجور ، ورفع احتياجاتهم عن قضاهم ، فلو لم يجعل له الولاية المطلقة ولم يكن متمكناً من اعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاوة له موجباً لرفع احتياجاتهم؛ ومع احتياجهم واضطرارهم الى الرجوع في تلك الامور الى قضاة الجور لا معنى لنهيهم عن ذلك وعلى الجملة ان الولاية من شئون القضاء ، ومع الالتزام بأن المجتهد مخول للقضاء لابد من الالتزام بشبوت الولاية المطلقة له وبجواز أن يتصدى لما يرجع اليها في عصر الغيبة .

والجواب عن ذلك : أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومة ، ومن هنا سمي القاضي قاضياً لأنـه - بحـكمـه - ينهـيـ الخـصـومـةـ ويـتمـ أمرـهاـ ويفـصلـهـ . وأـمـاـ كـوـنـهـ مـتـمـكـنـاـ مـنـ نـصـبـ الـقـيمـ وـالـمـتـوـلـ وـغـيرـهـ أـعـنيـ ثـبـوتـ الـوـلـاـيـةـ لـهـ فـهـوـ اـمـرـ خـارـجـ عـنـ مـفـهـومـ القـضـاءـ كـلـيـةـ . فـقـدـ دـلـتـنـاـ الصـحـيـحةـ عـلـىـ أـنـ الشـارـعـ نـصـبـ الـفـقـيـهـ قـاضـياـ أـيـ جـعـلـهـ بـحـيثـ يـنـفـذـ حـكـمـهـ فـيـ الـمـرـافـعـاتـ وـبـهـ يـتـحـقـقـ الفـصـلـ فـيـ الـخـصـومـاتـ وـيـتـمـ اـمـرـ الـمـرـافـعـاتـ ،ـ وـلـاـ دـلـالـةـ هـاـ بـوـجـهـ عـلـىـ أـنـ لـهـ الـوـلـاـيـةـ عـلـىـ نـصـبـ الـقـيمـ وـالـحـكـمـ بـشـبـوتـ الـهـلـالـ وـنـحـوـهـ .ـ مـلـاـ تـقـدـمـ مـنـ أـنـ القـاضـيـ لـمـاـ يـنـصـبـ قـاضـياـ لـأـنـ يـتـرـافـعـ عـنـدـ الـمـتـرـافـعـانـ وـيـنـظـرـ هـوـ إـلـىـ شـكـواـهـاـ وـيـفـصـلـ الـخـصـومـةـ بـحـكـمـهـ وـأـمـاـ إـنـ لـهـ اـعـطـاءـ تـلـكـ الـمـنـاـصـبـ فـهـوـ اـمـرـ يـحـتـاجـ إـلـىـ دـلـيلـ آـخـرـ وـلـاـ دـلـيلـ عـلـيـهـ .ـ فـدـعـوـيـ أـنـ الـوـلـاـيـةـ مـنـ شـئـونـ الـقـضـاءـ عـرـفـاـ

(١) المروية ب ١٦ من ابواب عقد البيع وشروطه من الوسائل .

منوعة بقاناً . بل الصحيح أنها أمران ويتعلق المعدل بكل منها مستقلاً .
 وأما تتصدي قضاة العامة لكل من القضاة وما يرجع إلى الولاية فهو أيضاً من
 هذا القبيل بمعنى أنها منصباً مستقلاً والخلفية ربما كان يعطى منصب القضاة
 لأحد ويعطى منصب الولاية لأشخاص آخرين ، وربما كان من باب الاتفاق
 يعطي ذلك المنصب أيضاً للقاضي فيصير القاضي بذلك ذا منصبين معمولين بجعلين
 لا أن أحدهما من شئون الآخر ، بحيث يغنى جعل أحدهما عن جعل الآخر ، وفي
 عصر الحكومة العثمانية - التي هي قريبة العهد من عصرنا - أيضاً كان الأمر كذا ذكر ،
 ولم يكن الولاية فيه من شئون القضاة لثلاثة تنازلوا عنها إلى المعدل بعد جعل القضاة .
 وأما عدم ارتفاع الحاجة عن أصحابهم (ع) فيما إذا كان الفقيه قاضياً فحسب
 ولم يكن له الولاية على بقية الجهات ففيه : أن هذه المناقشة إنما تم فيما إذا لم يتمكن
 الفقيه المنصوب قاضياً شرعاً من التصرف في تلك الجهات أبداً . وأما لو جاز له
 أن يتتصدى لها - لا من باب الولاية - بل من باب الحسبة على ما سيتضح - قريباً -
 أن شاء الله فلا تبني لاصحابهم أية حاجة في الترافع أو الرجوع إلى قضاة الجور
 ومعه يصبح النهي عن رجوعهم إلى القضاة .

«الثالث» : أن الأمور الراجعة إلى الولاية مما لا مناص من أن تتحقق في
 الخارج - مثلاً - إذا مات أحد ولم ينصب قيماً على صغاره ولم يوص إلى وصي
 ليقوم بأمورهم واحتياج إلى بيع مال من أمواله أو تزويج صغيره من ولده ، لأن في
 تركة مفاسد كثيرة ، أو أن مالاً من أموال الغائب وقع مورد التصرف ، فان بيع
 ماله أو تزويج الصغيرة أمر لابد من وقوعه في الخارج ومن المتتصدى لتلك الأمور؟
 فإن الأئمة - ع - منعوا عن الرجوع إلى القضاة . وايقاف تلك الأمور أو
 تأخيرها غير ممكن لاستلزم اتفاق مال الصغار أو الغائب أو انتهاء كل عرض لهم . ومعه لا
 مناص من أن ترجع الأمور إلى الفقيه الجامع للشرط ، لأنه القدر المتيقن من يتحمل

أن يكون له الولاية في تلك الأمور ، لعدم احتمال أن يرخص الشارع فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل أن يهملها لأنها لابد من أن تقع في الخارج فمع الممكن من الفقيه لا يحتمل الرجوع فيها إلى الغير . نعم إذا لم يمكن الرجوع إليه في مورد ثبت الولاية لعدول المؤمنين ، والمحصل أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة ، لأنه القدر المتيقن كما عرفت .

والجواب عن ذلك : أن الأمور المذكورة وإن كانت حتمية التتحقق في الخارج وهي المعتبر عنها بالأمور الحسبية ، لأنها بمعنى الأمور القريبة التي لا مناص من تتحققها خارجاً ، كما أن الفقيه هو القدر المتيقن كما مر إلا أنه لا يستكشف بذلك أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة ، كالولاية الثابتة للنبي - ص - والأئمة عليهم السلام . حتى يتمكن من التصرف في غير مورد الضرورة وعدم مساس الحاجة إلى وقوعها أو ينصب قيمها أو متولياً من دون أن ينزعز عن القسمومة أو التولية بموجب الفقيه ، أو يحكم بثبوت الهملا أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلقة . بل إنما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكورة الصادرة عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله - ع - في الصحيححة المتقدمة : إذا كان القيم مثل ذلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس .

فإن تلك الأمور لا يمكن للشارع إهمالها كما لا يحتمل أن يرخص فيها لغير الفقيه دون الفقيه فيستنتج بذلك أن الفقيه هو القدر المتيقن في تلك التصرفات وأما الولاية فلا . أو لو عبرنا بالولاية فهي ولاية جزئية ثبتت في مورد خاص يعني الأمور الحسبية التي لابد من تتحققها في الخارج ومعناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله . ومن هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهملا ولا ينصب القيم أو المتولى من دون انزعالهما بموجبه ، لأن هذا كله من شؤون الولاية المطلقة وقد عرفت عدم ثبوتها بدليل ، وإنما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لابد من تتحققها في الخارج

بنفسه أو بوكيله و معه إذا نصب متولياً على الوقف أو قياماً على الصغير فمرجعه إلى التصرف فيها بالوكالة ولا كلام في أن الوكيل ينزعل بموته وكله وهو الفقيه في محل الكلام.

فذلكم الكلام :

أن الولاية لم تثبت للفقيه في عصر الغيبة بدليل وإنما هي مختصة بالنبي والائمة عليهم السلام ، بل الثابت حسباً تستفاد من الروايات أمران : نفوذ قضائه وحججه فتواه ، وليس له التصرف في مال القصر أو غيره مما هو من شئون الولاية إلا في الأمر الحسيبي فإن الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى . بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله وإنزاله وكيله بموجبه وذلك من باب الاخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف في مال أحد إلا باذنه ، كما أن الاصل عدم نفوذ بيده مال القصر أو الغيب أو تزويمه في حق الصغير أو الصغيرة ، إلا أنه لما كان من الأمور الحسبية ولم يكن بد من وقوعها في الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضى المالك الحقيقي وهو الله - جلت عظمته - وأنه جعل ذلك التصرف نافذاً حقيقة . والقدر المتيقن من رضى بتصرفاته المالك الحقيقي هو الفقيه الجامع للشرائط ثالثة للفقيه جواز التصرف دون الولاية .

وبما بيناه يظهر أن مورد الحاجة إلى إذن الفقيه في تلك الأمور الحسبية ما إذا كان الاصل الجاري فيها اصالة الاشتغال وذلك كافي التصرف في الأموال والانفس والاعراض ، إذ الاصل عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره ومن جملة الموارد التي تجري فيها اصالة الاشتغال ويتوقف التصرف فيها على إذن الفقيه هو التصرف في سهم الامام - ع - لأنه مال الغير ولا يسوغ التصرف فيه إلا باذنه . فإذا علمنا برضاه بالتصرف فيه ، وعدم وجوب دفعه أو القائه في البحر أو

توديعه عند الأمين ليودعه عند أمين آخر وهكذا إلى أن يصل إلى الإمام - ع - عند ظهوره وذلك لأن ملازم - عادى - لنفوتيه ولا يرضى - ع - به يقيناً وقوع الكلام في أن المتصرف في سهمه - ع - بصرفه في موارد العلم برضاه هل هو الفقيه الجامع للشراط أو غيره ، ومتضمن القاعدة عدم جواز التصرف فيه إلا باذنه ، والمتيقن من نعلم برضاه - ع - واذنه له في التصرف فيه هو الفقيه الجامع للشراط ، لعدم احتمال اذن الشارع لغير الفقيه دون الفقيه .

وأما إذا كان الأصل الجارى في تلك الأمور أصالة البراءة ، كما في الصلاة على الميت الذي لا ولي له ولو بالنصب من قبل الإمام - ع - فإن الصلاة على الميت المسلم من الواجبات الكفائية على كل مكلف ، ومع الشك في اشتراطها باذن الفقيه تمسك بالبراءة ، لأنها تقتضي عدم اشتراطها بشيء ، ومع جريان أصالة البراءة لاحتاج إلى الاستيدان من الفقيه .

وعلى الجملة الولاية بعدمها لم ثبت بدليل وجوب الرجوع في كل تصرف إلى الأصل الجارى في ذلك التصرف وهو مختلف باختلاف الموارد ، والاحتياج إلى إذن الفقيه إنما هو في موارد تجرى فيها أصالة الاشتغال .

وبعد ما عرفت ذلك لا بد من التكلم في أن الولاية بالمعنى المتقدم أعني جواز تصرفات الفقيه ونفوذه ، وتوقف تصرف الغير على اذنه هل يشترط فيها الاعلمية أو أنها ثابتة لمطلق الفقيه ؟

فنقول : أما الأعلمية المطلقة التي هي المعتبرة في باب التقليد فلا يتحمل اعتبارها في المقام فان لازم ذلك أن تكون الولاية على مجهول المالك ومال الغيب والقصر من الجانين والإيتام والأوقاف التي لا متولى لها والوصايا التي لا وصي لها وغيرها من الأمور الحسبية في ارجاء العالم كلها راجعة إلى شخص واحد .
ومن المستحيل - عادة - قيام شخص واحد عادى للتتصدى بجمعية تلك الأمور

- على كثراها - في الاماكن المختلفة من الربع المسكنون ، فان الولاية كانخلافة فلابد فيها من الرجوع إلى الاعلم من جميع النقاط والقيام بها أمر خارج عن طوقه . كما أن المراجعة من ارجاء العالم في الامور الحسبية إلى شخص واحد في مكان معين من البلدان غير ميسورة للجميع .

على أن الاعلمية المطلقة لو كانت معتبرة في الولاية - بالمعنى المتقدم - لكان من اللازم أن يشار إلى اعتبارها في الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام ، ولوصل اليها يدآ بيد ، و Ashtoner وذاع ، ولم يرد أدنى اشارة إلى اعتبارها في الروايات ولم يتلزم به الاصحاب (قدتهم) فاعتبار الاعلمية المطلقة غير محتمل بتاتاً .

وأما الاعلمية الاضافية كاعلم البلد وما حوله من النقاط التي يمكن الرجوع منها إلى ذلك البلد في تلك الامور فالمشهور بين الاعلام ايضاً عدم اعتبارها في الولاية . بل ادعى ظهور الاجماع عليه في بعض الكلمات .

إلا ان الصحيح هو القول بالاعتبار وذلك لغير ما قدمناه في اشتراط اذن الفقيه في التصدى للأمور الحسبية ، وحاصل ما ذكرنا في وجهه أن مقتضى القاعدة عدم تفويذ تصرف أحد في حق غيره للاسم صحاب او اصالة الاشتغال كما مر . إلا أن الامور المذكورة لما لم يكن بد من تتحققها في الخارج وكان من الضروري أن يتصرف فيها متصرف لامحالة دار الامر بين أن يكون المتصرف النافذ تصرفه فيها أعلم البلد وأن يكون غيره من الفقهاء ، والاعلم الاضافي هو القدر المتيقن من يحتمل جواز تصرفه في تلك الامور .

وكذلك الحال في التصرف في سهم الامام - ع - لانه وإن كان معلوم المالك وهو الامام - ع - الا انه من جهة عدم المتمكن من الوصول إليه ملحق بمجهول المالك نظيرسائر الاموال المعلوم مالكتها فيما اذا لم يمكن الوصول إليه وقد تقدم أن القدر المتيقن من يجوز تصرفاته في تلك الموارد هو الاعلم اما مطلقاً - كما في

سهم الامام - ع - وغيره مما لا مانع من الرجوع فيه الى الاعلم مطلقاً وإما بالاضافة الى البلد كما في الولاية ، لعدم المتمكن فيها من الرجوع الى الاعلم المطلق كما مر . فعلى ما بينناه اعتبار الاعلمية الاضافية لو لم يكن أقوى في المسألة فلا ريب أنه احوط . هذا كله في اعتبار الاعلمية في غير القضاء من الولايات .

أما المقام الثاني وهو اعتبار الاعلمية في القضاء فيقع الكلام فيه في الشبهات الموضوعية - تارة - وفي الشبهات الحكيمية - أخرى - .

أما الشبهات الموضوعية ، كما اذا كان التراغف في اداء الدين وعدمه أو في زوجية امرأة وعدمهها أو نحوه فاعتبار الاعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع العدم لاستحالة الرجوع في المرافعات الواقعية في ارجاء العالم ونقاطه - على كثرتها وتبعادها - الى شخص واحد وهو الاعلم ، كما أن التصدى للقضاء في تلك المرافعات الكثيرة امر خارج عن طوق البشر - عادة - فورد الكلام والنزاع انما هو اعتبار الاعلمية الاضافية كاعتبار ان يكون القاضي اعلم من في البلد وما حوله .

وهل تعتبر الاعلمية - بهذا المعنى - في القاضي أو لا تعتبر ؟

المنسوب الى الاشهر أو المشهور هو الاعتبار ، والتحقيق عدم اعتبار الاعلمية في باب القضاء وذلك لصحيحه ابي خديجة قال : قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق - ع - ايام ان يحاكم بعضكم بعضاً الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائيانا فاجعلوه بينكم . . . (١) فان قوله - ع - يعلم شيئاً من قضائيانا كما انه يصدق على الاعلم كذلك ينطبق على غير الاعلم من الفقهاء . نعم لا مجال للاستدلال على ذلك بان « شيئاً » نكرة يصدق على العلم ببعض المسائل ايضاً . وذلك لما قدمناه (٢) من أن تنكير تلك المفظة انما هو من جهة عدم تمكן

(١) المروية في بـ ١ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢) في ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

البشر من الاخطاء بجمعـ عـلومـهـمـ وـقـضاـيـاهـمـ - عـ - فـانـ الـاـنـسـانـ مـهـاـ بـلـغـ مـنـ الـعـلـمـ وـالـفـقـاهـةـ لـمـ يـعـرـفـ إـلـاـ شـيـئـاـ مـنـ عـلـومـهـمـ ، لـاـ انـهـ مـنـ جـهـةـ أـنـ الـعـلـمـ وـلـوـ بـالـمـسـأـلـةـ الـواـحـدـةـ كـافـ فيـ جـوـازـ التـرـافـعـ عـنـهـ .

وـ دـعـوىـ : أـنـ الرـوـاـيـةـ لـيـسـ بـصـدـدـ الـبـيـانـ مـنـ تـلـكـ الجـهـةـ وـلـاـ جـازـ التـسـكـ باـطـلـاقـهـاـ بـالـاضـافـةـ إـلـىـ الـعـامـيـ الـذـيـ عـلـمـ مـقـدـارـاـ مـنـ الـمـسـائـلـ الـدـينـيـةـ بـالـتـقـليـدـ ، مـعـ أـنـ الرـوـاـيـةـ غـيرـ شـامـلـةـ لـهـ يـقـيـنـاـ . وـ هـذـاـ يـدـلـلـنـاـ عـلـىـ أـنـهـ لـيـسـ بـصـدـدـ الـبـيـانـ مـنـ تـلـكـ النـاحـيـةـ مـنـدـفـعـةـ : «ـ أـولـاـ»ـ : بـاـنـ الـظـاهـرـ مـنـ قـوـلـهـ - عـ - يـعـلمـ شـيـئـاـ مـنـ قـضـيـاـيـانـاـ هـوـ الـعـلـمـ بـهـاـ مـنـ دـوـنـ وـاسـطـةـ بـوـجـهـ فـلاـ يـصـدـقـ عـلـىـ مـنـ عـلـمـ بـقـضـيـاـهـمـ بـتـوـسـطـ الـعـلـمـ بـفـتوـىـ مـجـهـدـهـ ، كـيـفـ فـانـ الـعـامـيـ قدـ يـكـونـ اـكـثـرـ اـسـتـحـضـارـاـ لـلـفـتوـىـ مـنـ نـفـسـ الـجـهـدـ ، وـ مـعـ ذـلـكـ لـاـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ الـفـقـيـهـ وـالـعـالـمـ بـاـحـكـامـهـمـ - عـ - وـقـضـيـاـهـمـ لـدـىـ الـعـرـفـ . وـ «ـ ثـانـيـاـ»ـ : هـبـ أـنـ الرـوـاـيـةـ مـطـلـقـةـ وـأـنـهـ تـشـمـلـ الـعـلـمـ بـهـاـ وـلـوـ مـعـ الـوـاسـطـةـ ، فـاـنـهـ لـاـ مـانـعـ مـنـ أـنـ نـقـيـدـ اـطـلـاقـهـاـ بـالـعـلـمـ الـخـارـجـيـ ، لـأـنـ مـنـصـبـ الـقـضـاءـ لـاـ يـرـضـيـ الشـارـعـ بـتـصـدـىـ الـعـامـيـ لـهـ يـقـيـنـاـ فـادـعـوىـ أـنـ الرـوـاـيـةـ لـاـ اـطـلـاقـ لـهـ مـاـ لـاـ وـجـهـ لـهـ . وـ قـدـ يـقـالـ : أـنـ الرـوـاـيـةـ وـإـنـ كـانـتـ مـطـلـقـةـ فـيـ نـفـسـهـاـ كـمـاـ ذـكـرـ إـلـاـ أـنـهـ نـقـيـدـ بـعـادـلـ عـلـىـ اـعـتـبـارـ أـنـ يـكـونـ الـقـاضـيـ اـعـلـمـ ، وـمـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـتـدـلـ بـهـ عـلـىـ التـقـيـدـ .

روايات :

«ـ مـنـهـاـ»ـ : مـقـبـولـةـ عـمـرـ بـنـ حـنـظـلـةـ ، حـيـثـ وـرـدـ فـيـهـاـ : الـحـكـمـ مـاـ حـكـمـ بـهـ أـعـدـهـاـ وـأـفـقـهـهـاـ ... (١*)ـ لـتـصـرـيـحـهـاـ بـأـنـ الـمـعـتـبـرـ هـوـ مـاـ حـكـمـ بـهـ اـفـقـهـهـاـ وـبـهـ نـقـيـدـ اـطـلـاقـ الـرـوـاـيـةـ الـمـتـقـدـمـةـ . وـ يـرـدـ عـلـيـهـ :

«ـ أـولـاـ»ـ : أـنـ المـقـبـولـةـ ضـعـيفـةـ السـنـدـ ، لـعـدـمـ ثـبـوتـ وـثـاقـةـ عـمـرـ بـنـ حـنـظـلـةـ عـلـىـ مـاـمـرـ عـيـرـ مـرـةـ .

(١*)ـ المـرـوـيـةـ فـيـ بـ ٩ـ مـنـ اـبـوـابـ صـفـاتـ الـقـاضـيـ مـنـ الـوـسـائـلـ .

و «ثانياً» : أنها إنما وردت في الشبهات الحكيمية ، لأن كلاماً منها قد اعتمد في حكمه على رواية من روایاتهم كما هو المصرح به في متنها و كلامنا إنما هو في الشبهات الموضوعية دون الحكيمية فالرواية على تقدير تماميتها في نفسها اجنبية عن محل الكلام .

و «ثالثاً» : ان الرواية إنما دلت على الترجيح بالافقهية فيما اذا ترافق المترافقان إلى حاكمين متعارضين في حكمها و هب أنا التزمنا حينئذ بالترجح بالاعلمية ، وain هذا من محل الكلام وهو أن الرجوع - ابتداء - هل يجوز إلى غير الاعلم أو لا يجوز ؟ من دون فرض تعارض في البين . ولا الرجوع بعد الرجوع فالمقبولة غير صالحة للتقييد .

و «منها» : معتبرة داود بن الحصين عن أبي عبد الله - ع - في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختتلف العدلان بينهما عن قول أيهما يعنى الحكم ؟ قال : ينظر إلى افقههما وأعلمهما باحدي ثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر (١*) .

وهذه الرواية وان كانت سليمة عن المناقشة من حيث المسند على كلام طريقى الشیخ والصدوق وإن استعمل كل منها على من لم يوثق في الرجال ، فان في الاول حسن بن موسى الخشاب ، وفي الثاني حكم بن مسکین . و ذلك لأنهما من وقع في اسانيد كامل الزيارات على أن حسن بن موسى من مدحه النجاشي (قدره) بقوله: من وجوه أصحابنا مشهور كثیر العلم والحديث ، والحسنة كالصحيحه والمؤنقة في الاعتبار فلا مناقشة فيها من حيث المسند .

إلا أنها قاصرة الدلالة على المدعى و ذلك للوجه الشأنى والثالث من الوجوه التي اوردناها على الاستدلال بالمقبولة لأن المظنون بل المطمئن به أن موردها الشبهة

(١*) المروية في ب ٩ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

الحكمة وأن اختلاف العدليين غير مستند إلى عدالة البينة عند أحدهما دون الآخر بل إنما هو مستند إلى اعتماد كل منها في حكمه إلى رواية من روایاتهم - ع - كما أنها وردت في الترافق إلى حكمين بينهما معارضة في حكمها ، وأين هذا مما نحن فيه أعني الرجوع - من الابتداء - إلى القاضى غير الأعلم من دون تعارض .

و « منها » : رواية موسى بن اكيل عن ابيعبد الله - ع - قال : سئل عن رجل يكون بينه وبين أخيه منازعة في حق فيتقدان على رجلين يكونان بينهما فحكمَا فاختلغا فيما حكمَا قال : وكيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد منها للذى اختاره الحضمان فقال : ينظر إلى أعدلها وأفقها فى دين الله فيمضى حكمه (١*) ويرد على الاستدلال بها :

« أولاً » : أنها ضعيفة السند ، لأن فيه ذبيان بن حكيم وهو غير موثق بوجه و « ثانياً » : أنها إنما وردت في الرجوع إلى الحكمين المتعارضين في حكمها وهو أجنبي عن المقام ، كأن موردها لعله الشبهة الحكمة واستناد كل منها في حكمه إلى رواية . إذآ فهند الروايات باجمعها غير صالحة لتقييد الصحيحه مضافاً إلى أن جميعها تشتمل على الترجيح بالاورعية ، والاعدلية . ولاشبهة في أن الاورعية غير معينة للرجوع إلى الاورع عند وجود من هو اعلم منه .

وبهذا يظهر أن مواردها صورة المعارضه دون الرجوع ابتداء .
وما استدل به على التقييد ما في عهد أمير المؤمنين - ع - إلى مالك الاشتراط

من قوله : إختر للحكم بين الناس افضل رعيتك (٢*) ويرد عليه :

« أولاً » : أن العهد غير ثابت السندبدليل قابل للاستدلال به في الأحكام الفقهية وإن كانت عباراته ظاهرة الصدور عنه - ع - إلا أن مثل هذا الظهور وغير

(١*) المروية في ب ٩ من أبواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢*) قدمنا مصدره في ص ١٤٥ .

صالح للاعتماد عليه في الفتوى الفقهية أبداً .

و « ثانياً » : انه انما يدل على لزوم اختيار افضل الرعية للقضاء ، وain هذا من اعتبار الاعلمية في محل الكلام ، لأن بين الافضل والاعلم عموماً من وجهه فان الظاهر أن المراد بالافضل هو المتقدم فيما يرجع إلى الصفات النفسانية من الكرم وحسن الخلق وسعة الصدر ونحوها مما له دخل في تراغف الخصمين وسماع دعواهما وفهمها دون الاعلمية في الفقاہة والاستنباط بالمعنى المتقدم في معنى الاعلم .

و « ثالثاً » : ان ما ادعى من دلالة العهد على اعتبار الاعلمية لو تم فانما يختص بالقاضي المنصوب نصباً خاصاً من قبل الامام - ع - أو الوالي من قبله ومحل الكلام انما هو القاضي المنصوب بالنصب العام من باب الولاية وain احدهما من الآخر ؟ ! و المتأصل أنه ليس هناك دليل يدلنا على تقييد الصحيمحة المتقدمة ، فاطلاقها هو الحكم كما ذكرناه .

و قد يتوجهن أن في الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام ما دل على اشتراط الاعلمية في باب القضاء كما ذكره صاحب الوسائل (قوله) حيث عقد بباباً عنونه بباب أنه لا يجوز للقاضي أن يحكم عند الشك في المسألة ، ولا في حضور من هو أعلم منه .

ويرد : أن صاحب الوسائل وإن عنون الباب كذلك إلا أنه لم ينقل في ذلك الباب روایة تدلنا على اشتراط الاعلمية في القاضي فلاحظ (١)

نعم ورد في بعض الروایات ذم من دعى الناس الى نفسه وفي الامة من هو اعلم منه ، كما ورد ذم من يفتى عباد الله وفي الامة من هو اعلم منه (٢) إلا أن هاتين الروایتين مضافاً إلى ضعفهما من حيث السنن الجنبیتان عن محل الكلام ، لأن

(١) راجع ب ٤ من أبواب ادب القاضي من الوسائل .

(٢) قدمتنا مصدره في ص ١٤٥ .

أولاً هما راجعة إلى ذم من ادعى الخلافة ، وفي الناس من هو أعلم منه ، وهو أمر لا شبهة فيه ، والثانية راجعة إلى اشتراط العلمية في باب التقليد ، فلا ربط لها بالمقام هذا مضافاً إلى السيرة القطعية الجارية بين المتدلين على الرجوع في المرافعات إلى كل من الأعلم وغير الأعلم ، لعدم التزامهم بالرجوع إلى خصوص الأعلم .
وادعى : أن المتشرعة لم يعلم جريان سيرتهم على الرجوع في المرافعات إلى غير الأعلم ، لأنه من المحتمل أن يكون كل من أرجع إليه الإمام - ع - في موارد الترافع هو الأعلم - ولو في بلده -

منذفعة : بأن هذه الدعوى لو تمت فأنما تم في القضاة المنصوبين من قبله - ع -
نصباً خاصاً . وأما المنصوبون بالنصب العام المدلول عليه بقوله : انظروا إلى رجل روى حديثنا . ونحوه فليس الأمر فيه كما ادعى يقيناً للعلم الخارجي باهتم في الرجوع إلى تلك القضاة لا يفرقون بين الأعلم وغيره . بل كما انهم يراجعون الأعلم يراجعون غير الأعلم ، إذآ لم يدلنا - في الشبهات الموضوعية - أي دليل على اشتراط العلمية في باب القضاة .

وأما الشبهات الحكيمية ، كما إذا كان منشأ النزاع هو الاختلاف في الحكم الشرعي كان الخلاف في أن الحبوة للولد الأكبر أو أنها مشتركة بين الوراث بجمعهم أو اختلفا في ملكية ما يشترى بالمعاطة نظراً إلى أنها مفيدة للملكية أو للإباحة أو أنها مفيدة للملك اللازم أو الجائز فيما إذا رجع عن بيته فالنزاع في أمثل ذلك قد ينشأ عن الجهل بالحكم لعدم عامتها بما أفتى به مقلدهما - وهو شخص واحد - ومن هنا ادعى كل منها ما يرجع إليه نفعه . وقد ينشأ عن جزءها بالحكم والفتوى غير أن أحدهما يدعى أن فتوى المبتهد هو اختصاص الحبوة بالولد الأكبر - مثلاً - ويدعى الآخر أن فتواه على خلاف ذلك :

ففي هاتين الصورتين كلتيهما يجب على المتخصصين الرجوع إلى مقلدهما في

(مسألة ٦٩) إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل (١) فان كانت الفتوى السابقة موافقة ل الاحتياط ، فالظاهر عدم الوجوب ، وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام ، بل لا يخلو عن قوة .

(مسألة ٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء أصالة للبراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية (٢) وأما الشبهات الموضوعية

المسألة ، لأنَّه حكم شرعي يحب التقليد فيه ، فإذا حكم بأنَّ الحبوب مشتركة بين الوراث - مثلاً - لم يجز له التحاكم عند حاكم آخر بري اختصاصها به ، وذلِك لبطلان ما ادعاه بفتوى مقلده فهاتان الصورتان ليستا من موارد الرجوع إلى الحاكم بوجه أذا يتبعين أن يكون مورد الرجوع إلَيْه ما إذا كان كل من المترافقين مجتهداً في المسألة ، كما إذا افتى أحدهما في مسألة الحبوب بالاختصاص وكانت فتوى الآخر فيها الاشتراك كبقية أموال المورث ، فإنَّ الزراع يحتذَّ لاعن فصله إلا بالرجوع إلى حاكم آخر ، ولا زرى أي مانع وقتلَّ من الرجوع إلى غير الأعلم ، لاطلاق صحيحة أبي خديجة المتقدمة لصدق أنه من يعلم شيئاً من قضَايَاهم - ع -

او كان أحدهما مجتهداً ورأى أن الحجوة للولد الأكبر ، والآخر قد قلد مجتهداً يرى أنها مشتركة ، أو كانا مقلدين وقد قلد أحدهما من يفتى بالاختصاص والآخر قلد من يفتى باشتراكها في جميع هذه الموارد لا تنحل الخصومة إلا بالرجوع إلى حاكم آخر ومقتضى اطلاق الصريححة عدم اشتراط الاعلمية فيه كامراً (١) قد ذكرنا تفصيل الكلام في هذه المسألة في المسألة الثامنة والخمسين . فليلاحظ

(٢) لما قدمناه في المسألة السابعة والستين من عدم جواز التقليد في المسائل الاصولية سواء أكان متمنيناً من الاستنباط في المسائل الفرعية أم لم يكن هذا اذا

فيجوز (١) بعد أن قلد مجتهده في حجيتها . مثلاً إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ؟ ليس له اجراء أصل الطهارة ، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا ؟ يجوز له اجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الاجراء .

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل ، أو مجھول الحال ، لا يجوز تقليله (٢) وإن كان موثقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه (٣) وكذا لا ينفذ حكمه (٤) ولا تصرفاته في الامور العامة . ولا ولایة له في الاوقاف وللوصايا وأموال القصر وللغيـب .

(مسألة ٧٢) للظن بكون فتوى المجـهد كذا لا يكـفى (٥) في جواز العمل إلا اذا كان حاصلاً من ظاهر لفظه شفاهـاً أو لفظ النـاقل أو من لـفاظـه في رسـالتـه ، والـحاصلـ أنـ الـظنـ ليسـ حـجـةـ إـلاـ إـذـاـ كانـ حـاـصـلاـًـ منـ ظـواـهـرـ الـأـلـفـاظـ مـنـهـ أوـ مـنـ النـاقـلـ (٦) .

كان متـمـكـناـ منـ تـشـخـيـصـ موـارـدـ الـأـصـوـلـ وـالـفـحـصـ المـعـتـبـرـ فيـ جـرـيـانـهـ . وـأـمـاـ إـذـاـ لمـ يـتـمـكـنـ مـنـهـ فـلاـ شـبـهـ فيـ عـدـمـ كـوـنـهـ مـوـرـدـاـ لـالتـقـلـيـدـ بـوـجـهـ .

(١) وذلك لأنـها مـوـرـدـ لـلتـقـلـيـدـ وـهـوـ مـنـ التـقـلـيـدـ فيـ الـاحـکـامـ الفـرعـيـةـ حـقـيـقـةـ .

(٢) لـاشـرـاطـ جـواـزـ التـقـلـيـدـ بـالـعـدـالـةـ ، فـعـ العلمـ بـانتـفـائـهـ اوـ الشـكـ فيـهـ

لا يـجـوزـ تـقـلـيـدـ لـلـعـلـمـ بـانتـفـائـهـ الشـرـطـ اوـ عـدـمـ اـحـراـزـهـ .

(٣) لما تـقـدـمـ فيـ التـكـلـمـ عـلـىـ أـقـسـامـ الـاجـتـهـادـ منـ أـنـ نـظـرـ المـجـتـهـدـ مـعـتـبـرـ فيـ اـعـمـالـ نـفـسـهـ ، وـاـنـ لـمـ يـجـزـ تـقـلـيـدـ لـعـدـمـ توـفـرـ الشـرـائـطـ فـيـهـ .

(٤) لـاشـرـاطـ العـدـالـةـ فيـ الـامـورـ المـذـكـورـةـ كـمـاـ يـعـتـبـرـ فيـ التـقـلـيـدـ ، فـعـ اـحـراـزـ

عـدـمـهـ اوـ عـدـمـ اـحـراـزـهـ لـاـ يـتـرـتـبـ عـلـيـهـ اـحـکـامـهـ .

(٥) لـعدـمـ حـجـيـةـ الـظـنـ شـرـعـاـ وـعـقـلاـ .

(٦) لـحجـيـةـ ظـواـهـرـ الـأـلـفـاظـ عـلـىـ مـاـ بـيـنـاهـ فـيـ مـحـلـهـ .

وـالـحـمـدـ لـلـهـ أـوـلـاـ وـآخـرـاـ وـصـلـىـ اللـهـ عـلـىـ نـبـيـنـاـ مـحـمـدـ وـآلـهـ الطـاهـرـينـ

صفحة	صفحة
٢٦	٢٦ ووجه الحاجة الى علم الرجال
١٢	١٢ تاریخ الاجتہاد بقلم سماحة الحجۃ السيد عبد الرزاق المقرم دام فضله وجوب الاجتہاد والتقلید والاحتیاط عقلی
١٣	١٣ وجوب الامور الثلاثة ليس وجوباً غيراً : شرعاً
١٤	١٤ ليس وجوب الاحتیاط شرعاً : طريقاً
١٥	١٥ تصویر الوجوب الطریقی في التقلید والاجتہاد
١٧	١٧ كل مكلف يجب أن يكون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً
١٩	١٩ ليس الاحتیاط في عرض الاجتہاد والتقلید ولاالتقلید في طول الاجتہاد
	بما هي الاجتہاد
٢٠	٢٠ تعريف الاجتہاد
٢١	٢١ الاجتہاد ليس بمعنى الملكة
٢٢	٢٢ هل يترتب الاثار على الاجتہاد بمعنى الملكه من دون تلبیس بالاستنباط ؟
٢٣	٢٣ لفظية النزاع بين الاصولي والحدثي
	بما هي الاجتہاد
٣٧	٣٧ هل الامور الاعتبارية والشرعيات مورد للتخطئة ؟
	.
	..

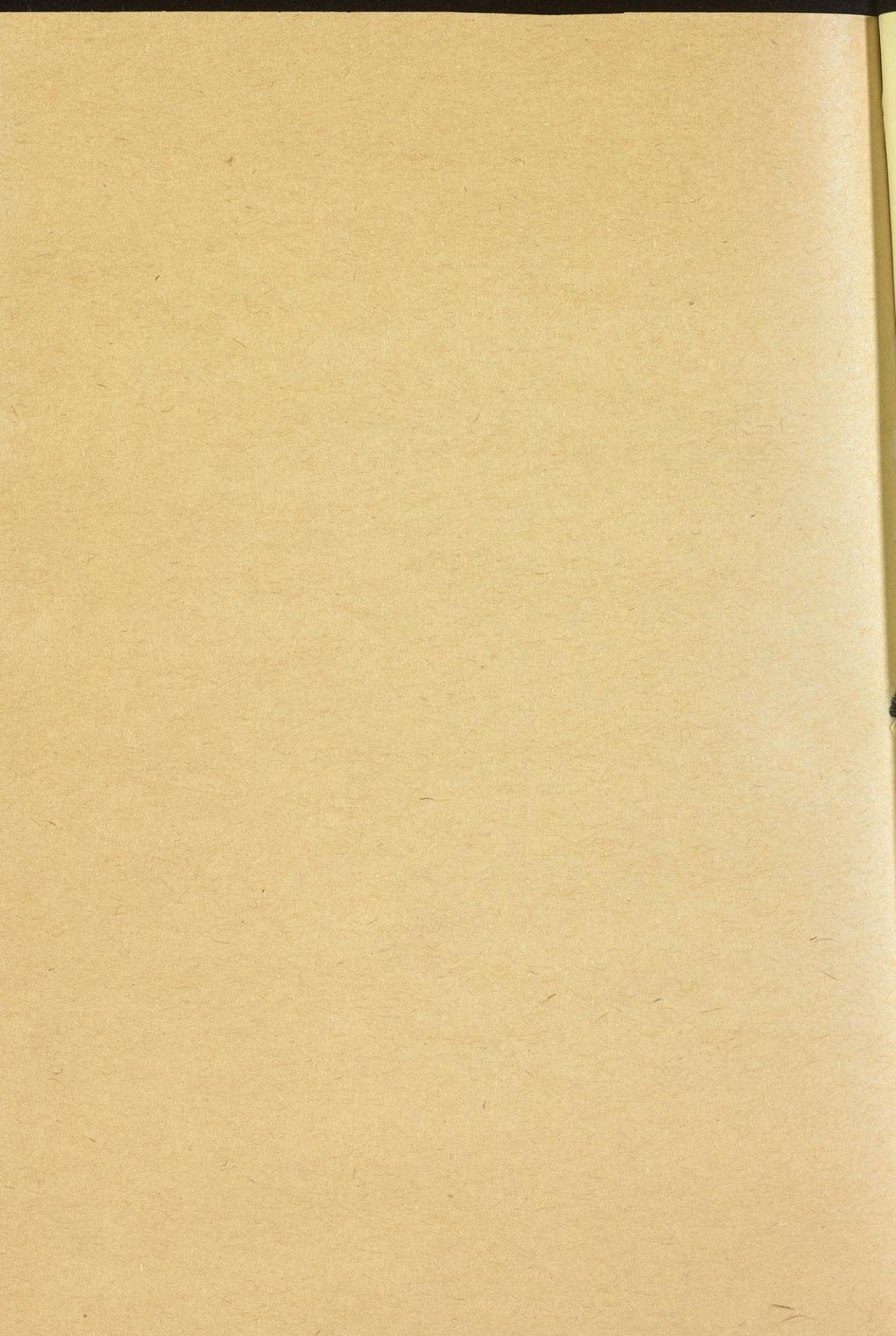
صفحة		
٦٤	حكم الاجتهاد في نفسه ،	الاحكام الظاهرية بحسب مرحلة الجعل ليست مورداً للتصويب
	بامث الاعتراض	الاحكام الظاهرية بحسب مرحلة الفعالية مورد للتصويب
٦٨	مشروعية الاحتياط في المعاملات وفي العبادات اذا لم يستلزم التكرار	الاهزاء
٦٩	التفصيل الذي ذكره شيخنا الحسن النائفي في دورته الاخيرة والجواب عنه	انكشاف الخلاف قد يكون بالعلم الوج다اني وقد يكون بقيام الحجة التبعديه
٧٢	أقسام الاحتياط	لابد من اكتشاف الخلاف في الطرق والامارات بناء على القول بالسببية ما تقتضيه القاعدة في موارد تبدل الرأى او العدول
٧٣	حكم الاحتياط المستلزم للتكرار المناقشة في الاحتياط المستلزم للتكرار	أدلة القول بالجزاء والجواب عنها هل الاجتهاد والتقليد والاحتياط في عرض واحد؟
٧٤	في العبادات والجواب عنها	هل يجوز الاحتياط للمتمكن من الاجتهاد والتقليد؟
٧٥	في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون المكلف مجتهداً او مقلداً	المتمكن من الاحتياط هل يجوز له الامتناع بالتقليد او الاجتهاد؟
٧٦	لا حاجة الى التقليد في الضروريات واليقينيات	هل الاجتهاد متقدماً على التقليد
	بامث التقليد	
٧٧	معنى التقليد	
٨٠	التقليد عند اختلاف الفتوى	
٨٢	مسألة التقليد ليست تقليدية	
٨٣	ما يمكن أن يعتمد عليه العامي	

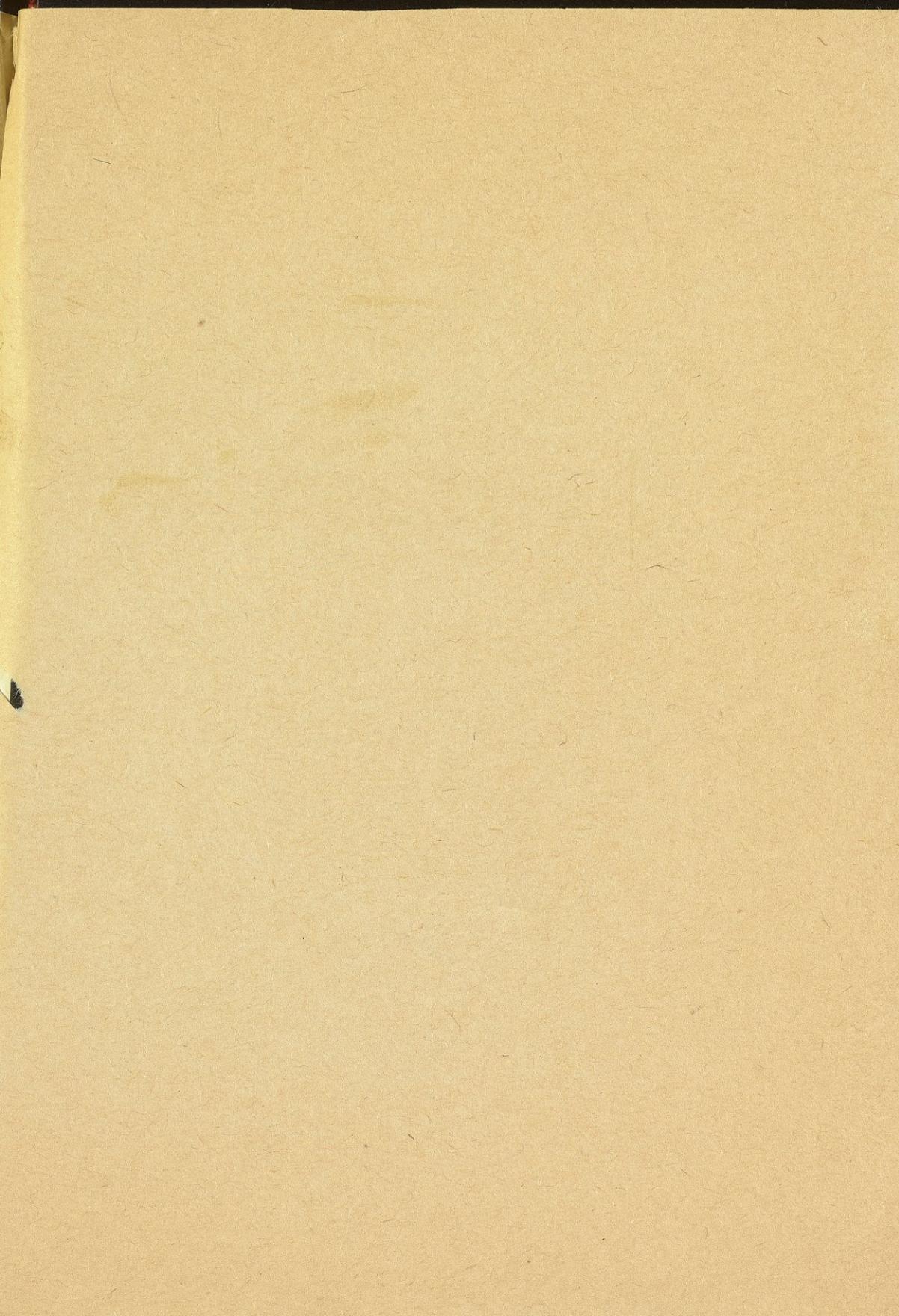
صفحة	صفحة
١٤٨ الشك في حجية فتوى غير الاعلم	٩٤ الاعتراض على الماتن في معنى التقلید
١٥٣ التفصیل بين القول بالطريقۃ والقول باليحییۃ	٩٦ وبيان أن التقيید بالتعيين لا يرجع إلى محصل
اشراط الطهارة في المقتی	
١٦٣ وجوب الفحص عن الاعلم	٩٦ تقلید الميت ابتداء
١٦٦ التخیر عند تساوى المجتهدين	٩٦ خالفة المیرزا القمی والمحدثین
١٦٨ الحجۃ التخیریۃ غير معقولۃ	٩٧ وتجیہها
١٧٢ الاورعیۃ ليست مرجحة	٩٩ أدلة المشتبین
١٧٦ مناقشة بعض المشايخ والجواب عنها	١٠٤ أدلة المانعین
١٧٨ جواز الرجوع الى غير الاعلم اذا لم	١٠٧ البقاء على تقلید المیت
يکن للاعلم فتوی في المسألة	١٠٨ أدلة المحوظین
١٧٩ مسألة البقاء يجب فيها تقلید الاعلم الحی	١١١ هل يشترط في جواز البقاء العمل
١٨١ الصور الاربع التي يتکلم عنها في المقام	١١٢ بفتوى المیت قبل موته ؟
١٩٥ حکم عمل الجاهل المقصر والفاصر	١١٢ اشتراط كون المقلد ذاکرًا لفتوى
٢٠٣ المراد من الاعلم	١١٣ المیت في جواز البقاء
٢٠٥ جواز تقلید المفضول في ماتوافق فتواه	١١٥ لا دليل على لزوم الاستناد الى الحجۃ
فتوی الافضل	١١٧ احكام العدول
٢٠٨ طرق معرفة الاجتہاد	١١٩ التخیر عند تساوى المجتهدين
٢١٣ اذا كان مجتهداً لا يمكن تحصیل	١٣٤ وجوب تقلید الاعلم مع الامکان
العلم باعلمیة احدهما	١٣٦ أدلة القول بعدم الوجوب
سرأط المرجیعۃ للتقلید	

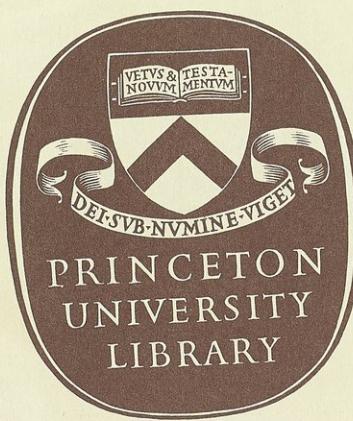
صفحة	صفحة
٢٧٠ هل الصغار كالكبار قادحة في العدالة؟	٢١٧ اشتراط العقل
٢٧١ ما يستدل به على أن الصغار غير قادحة والجواب عنه	٢١٨ اشتراط الاعيان
٢٧٨ اشتراط المروءة في العدالة وعدمه كاشفية حسن الظاهر	٢٢١ اشتراط العدالة
٢٨٠ ما يمكن أن يستدل به على الكاشفية اعتبار المعاشرة في الكاشفية وعدمه	٢٢٤ اشتراط الرجولية
٢٨١ هل يعتبر في كاشفية حسن الظاهر افادته العلم أو الظن بالملائكة أولاً وما استدل به عليه؟	٢٢٦ اشتراط الحرية
٢٨٣ طرق ثبوت العدالة	٢٢٧ اشتراط الاجتهاد المطلق
٢٨٩ إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرط	٢٣٥ اشتراط الحياة
٢٩٠ إذا قلّد من يحرم البقاء على تقليد الميت فات وقلّد من يجوز البقاء وجوب التعلم وموارده	٢٣٥ اشتراط طهارة المولد
٢٩٨ يجب تعلم مسائل الشك والسهوا	٢٣٦ اشتراط أن لا يكون مقبلاً على الدنيا
٣٠١ مانسب إلى شيخنا الانصاري وبيان ما يحتمل أن يكون وجهاً له	تقديرات
٣٠٣ وجوب التقليد في المستحبات	٢٣٧ الشرائط المتقدمة معتبرة حدوثاً وبقاء استنباط الحكم من الطرق غير المتعارفة
	٢٤٠ التقليد في موارد استناد المجتهد إلى الامارات والاصول
	٢٤٣ إذا لم يتمكن العامي من الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرط
	٢٥٠ تعريف العدالة
	٢٥٧ اعتبار الاستمرار في الاستقامة
	٢٥٩ القول باعتبار الملائكة في العدالة

صفحة	صفحة
للشراط أم لا ؟	٣٠٥ اذا تبدل رأي المحتهد
٣٤٩ فتوى من لا اهلية له للافتاء	٣٠٧ اذا قلد من يقول بحرمة العدول
٣٥١ قضاوة من لا اهلية له للقضاء وال تعرض	حتى الى الاعلم
لوثاقة سالم بن مكرم الجمال	٣٠٨ الفارق بين الداعي والتقييد
٣٥٩ عدم نفوذ حكم من لا اهلية له وعدم جواز الترافع إلية ولا الشهادة عنده	٣١١ معنى الاشتراط
٣٦٠ المال المأخوذ بحكم من لا اهلية له	٣١٤ طرق تعلم الفتوى
٣٦٣ المورد الذي يسوغ فيه الترافع عند غير الاهل	٣١٦ اذا قلد من ليس له اهلية الفتوى
٣٦٤ تعتبر العدالة في القاضي	٣١٨ اذا كان الاعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن تعينه
٣٦٥ إذا مضت مدة من بلوغة فشك في أن اعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا ؟	٣١٩ اذا شك في موت المحتهد او في تبدل رأيه او عروض ما يسقطه عن الاهلية
٣٦٧ اذا كان هناك مجتهداً احدهما اعلم في مورد والآخر في مورد آخر	٣٢١ ما استدل به على أن الجاهل المقصري كالعامد
٣٧٠ خطاء الناقل او المحتهد في بيان فتواه	٣٢٥ حديث لاتعاد غير شامل للمجاهل المقصري
٣٧٥ إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها	٣٢٦ الوجه في عدم شمول الحديث للعامد
٣٧٨ يجب على العامي في زمان الفحص عن المحتهد ، أو الاعلم الاحتياط	٣٢٨ اعتبار الاذكورية في جريان قاعدة الفراغ
٣٧٩ المأذون والوكيل عن المحتهد في التصرف في الاوقاف ونحوها	٣٣٠ دوران الفائت بين الاقل والاكثر
٣٨١ إذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع	٣٣٦ مسلك المشهور وتوجيهه والجواب عنه
	٣٣٩ اذا شك في أن اعماله السابقة هل صدرت عن تقليد صحيح ؟

صفحة	صفحة
٤١٠	من قلّده سابقاً
٤١١	٣٨٢ الوكيل في عمل عن الغير
٤١٢	٣٨٥ اختلاف المتعاملين تقليداً او اجتهاداً
٤١٢	٣٨٧ في المرافعات اختيار تعين الحاكم
٤١٣	بيد المدعى
٤١٥	٣٨٨ حكم الحاكم الجامع للشرط لا يجوز
٤١٧	نقضه
٤١٨	٣٩٤ اذا نقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد
على ثبوتها	
٤٢٤	٣٩٧ تعارض الناقلين في نقل الفتوى
٤٢٧	٤٠١ إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها
٤٣٣	ولم يكن الاعلم حاضراً
الشبهات الحكيمية	
٤٣٤	٤٠٣ فرع من فروع البقاء على تقليد الميت
وتجهيز الحال	
٤٣٤	٤٠٧ ما هو الحق للتقليد
عدم ثبوت الفتوى بالظن	٤٠٨ أنواع الاحتياط المذكور في الرسائل
	العملية
	٤٠٩ وظيفة المقلد عند تساوى المجتهدين









دار المأمون للطباعة
WATA - Books Publishing