

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY



32101 007370974

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15, 1994

DUE JUN 15, 1995

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

الفِئْمَةُ

وهو شرح استدلالى على كتاب العروة الوثقى
لاية الله المرحوم السيد محمد كاظم الطباطبائى
اليزدى « قدس »

الاجتهاد والتقليد

آية الله المجاهد
احساج السيد محمد الحسينى الشيرازى
دام ظله

(Arab)

BP 194

. 2

. T 484

1970z

vol. 13

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، واللعنة
على أعدائهم إلى يوم الدين :
ويعد :

فهذه شروح على العروة الوثقى لآية الله السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي
- قدس سره - تأليف محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي .
والله أسأل العصمة والتمام والثواب . .

(يجب)

قال قدس سره : (يجب) . اعلم ان على الله سبحانه بحكم العقل الإرشاد وإراءة الطريق الى مرضاته - كما ثبت في الكلام - وعلى العبد وظيفة الإطاعة والإمتثال بعد تبليغ الشارع .

ثم اذا علمنا أن الشارع أدى ما عليه فاللازم علينا الاطاعة ، وهذا الوجوب المذكور في كلام المصنف « ره » إما يراد به الوجوب الفطري اذا كان مستنده القريب حكم العقل بدفع الضرر المحتمل ، وإما يراد به الوجوب للعقلي اذا كان مستنده القريب حكم العقل بوجوب شكر المنعم ومستنده البعيد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل .

توضيح المقام يتوقف على بيان أمور :

« الاول » - انه هل حكم العقل عبارة عن رؤية العقل الحسن والقيح - كما ذهب اليه جمع من المعاصرين - أم عبارة عن بعثه على الحسن وزجره عن القبيح بعد الرؤية - كما هو مشهور في ألسنة القوم - ؟ الظاهر هو الثاني ، لما نجده بالضرورة من التنازع للواقع بين العقل والشهوة في البعث بعد ما كان الشيء موافقاً للعقل مخالفاً للشهوة او بالعكس ، فلو لم يكن هناك حكم بل كلن رؤية محض لم يكن باعثاً نحو ما يخالف الشهوة . وبهذا يتشكل ما ذكروا : من أن العقل يرى والشهوة تحرك نحو المرئي .

« الثاني » - ان الضرر على نحوين : ضرر دنيوي ، وضرر أخروي . وكلا الضررين مما يحكم العقل بوجوب دفعه . ثم ان احتمال كل من الضررين أيضاً مما يحكم العقل بدفعه ، ولكن الأضرار الدنيوية قد تبلغ حد الهلاك فيكون الحكم أكد . وما يرى من عدم ايجاب العقلاء لدفع الضرر اليسير المحتمل فإنما هو لتكلفتها مع احتمال النفع الكثير او المساوى - كما لا يخفى .

« الثالث » - ان الضرر المحتمل كما يقتضى العقل دفعه كذلك يقتضى الشعور

دفعه ، كما نرى في الحيوانات ، ولهذا كان الأمر المستند إلى هذه القاعدة أمراً فطرياً ، أي تحمّل الفطرة - انساناً كان او حيواناً - بدفعه .

« الرابع » - إن شكر المنعم واجب ، ووجه وجوبه حكم العقل بأنه لو لم يشكر يحتمل انقطاع النعمة ، وهو ضرر عظيم . فهذه القاعدة مستندة إلى دفع الضرر المحتمل ايضاً ولكن مختصة بالعقلاء فقط ، ولهذا قلنا : ان وجوب الاطاعة بأحد الأنحاء الثلاثة الآتية « - الاجتهاد ، والتقليد ، والاحتياط - » اما فطري - اذا كان مستنداً إلى قاعدة دفع الضرر ابتداءً - ولما عقلي إذا كان مستنداً إلى قاعدة الشكر ، لأن شكر المنعم بهذه المناسبة - أعنى احتمال الإنقطاع - مما يدركه العقل فقط .

ثم هل يمكن أن يكون هذا الوجوب شرعياً ام لا ؟ الظاهر الإمكان ، لعدم محذور في إيجاب الشارع أحد الأمور الثلاثة ، كما لا محذور في ردع الشارع عن بعضها مثلاً . وبعد تمامية الامكان وجواز ثبوته فالكلام يقع في مرحلة الاثبات وانه هل اوجب الشارع ام لا ؟ فنقول : الشارع اوجب احدى هذه الثلاث بما يأتي من أدلة وجوب التعلم ، فان ادلة وجوب التعلم الآتية بمعونة ان ليس المراد منها الا العمل على طبق الواقعيات تفيد وجوب احدى الثلاث .

هذا ، وقد يحتمل عدم وجوب احدى الثلاث تحميراً ، لأن العلم انما هو مقدمة العمل ، فلو فرض أن شخصاً عمل بالواقع من دون أي طريق منها لم يكن مأخوذاً كما يوجد ذلك كثيراً فيمن مات في اوائل بلوغه إذا طابقت عمله الواقع .

وعلى كل حال فعلى تقدير وجوب العلم : فهل وجوب التعلم نفسي - كما ذهب إليه جماعة - ام وجوبه غيري ؟ الظاهر من حكم العقل والأدلة الثاني ، فان العلم في الفروع يخالف العلم في الأصول ، إذ المطلوب في الأصول هو الاعتقاد ، والمطلوب في الفروع هو العمل .

وان ثبت كون وجوب العلم غيرياً فهل هو من قبيل ما لا بد منه ام لا ؟

على كل مكلف في عباداته ومعاملاته

الظاهر أنه من القسم الثاني ، إذ المقدمة قد تكون مقدمة الوجود - كمنصب السلم للكون على السطح - فهذه لا بد منها في حصول ذبها ، وقد تكون مقدمة للعلم المسماة بالمقدمة العلمية - كالغسل من فوق المرفق للعلم بدخول تمام الذراع في الغسل - وهذه ليست مما لا بد منها ، فلو حصل ذوها بدونها لم يكن وجه لزوجها ، والعلم بالأحكام مقدمة للعمل . ومن المعلوم ان العمل لا يتوقف وجوده على العلم :

وبهذا تحقق أن الوجوب الشرعي لو كان فهو إرشادي ، والفرق بين المولوي والإرشادي أن المولوي ما في مخالفة الهيئة عقاب ، بخلاف الإرشادي فان العقاب إنما هو على مخالفة المادة فقط ، والهيئة لا عقاب عليها كما في أوامر الطبيب .

ولا يخفى انه ليس كلما حكم به العقل كان حكم الشرع الذي على طبقه إرشادياً إذ الأمر الإرشادي خلاف الظاهر ، فلا يلتزم به الا مع القرينة ، ولهذا ترى أن الحكم بجرمة الظلم مولوي يتبعه العقاب مع استقلال العقل بقبوحه . نعم كلما كان حكم الشرع في سلسلة المعاليل كان إرشادياً لا محالة كالحكم بالاطاعة ونحوها - فتأمل .

وسياتي بعض الكلام في هذه المقامات انشاء الله تعالى .

(على كل مكلف) التفت الى الحكم واحتمل الالتزام ، إذ البالغ العاقل إذا لم يلتفت الى الحكم أو التفت ولم يحتمل الالتزام بسل قطع بعده لم يكن مورداً للوجوب العقلي ، وبهذا تبين ان المراد بالمكلف المكلف الفعلي لا الشأني ، والمراد بالمكلف المكلف في الجملة حتى يشمل المجنون الأدواري حال الإفاقة .

هذا كله لو كان المراد بالوجوب الوجوب العقلي ، أما لو كان المراد الوجوب الشرعي فالمكلف ، أعم من الشأني والعقلي - فتدبر :

(في عباداته ومعاملاته) للمعاملات اطلاقات : « الاول » اطلاقها في مقابل الإيقاعات ، فيراد بها العقود فقط . « الثاني » في الأعم من العقود والإيقاعات :

ان يكون مجتهداً او مقلداً

« الثالث » في مقابل العبادات ، فيشمل العقود والإيقاعات والأحكام ، فالطهارة والبيع والطلاق والإرث كلها على هذا معاملات . ومراد المصنف « ره » هو الاطلاق الثالث ، إذ الواجب على الشخص احد الثلاثة في كافة الاعمال غير الضرورية مضافاً الى قرينة التقابل ، فان مقابلتها للعبادة مما تفيد إرادة الاعم وبهذا تبين انه لا يرد الإشكال على المتن بأنه اخص من اللازم ذكره ، وسيصرح المصنف بالتعميم (ان يكون مجتهداً) قد يفسر الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم من الأدلة ، والمخالف في هذا الأخباريون والعامه ، فلم يجوزوا الاجتهاد بهذا المعنى : اما الاخباريون فلعدم حجية الظن عندهم ، وأما العامة فلأنهم ادعوا إنعقاد الاجماع على حرمة الاجتهاد لما رأوا من إيجابه للفساد ، فحصرهم للملذاهب في الأربعة - كما يتضح ذلك بمراجعة للتواريخ .

وقد يفسر الاجتهاد بأنه « استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي » ، ر بصارة اخرى « في تحصيل الحجة عن مدرك شرعي » ، وهذا مما لا ينبغي النزاع فيه حتى من الأخباريين ، فان تحصيل الحجة واجب حتى بمقتضى الاخبار . واما العامة فلا يلبق التعرض لكلامهم في هذا الباب ، فان الإجماع الذي ادعوه في حصر الملذاهب فاسد من وجوه لا تخفى .

وعلى كل حال فالدليل على وجوب هذا النحو من الاجتهاد العقل الملتزم للعمل بالأحكام ، فانه يتوقف على فهمها ، والاجتهاد أحد طرق الفهم والنقل . وسيأتي الكلام في الادلة النقلية انشاء الله تعالى .

(او مقلداً) والتقليد عبارة عن الرجوع الى العالم بدون سؤال المدرك ، وسيأتي الكلام فيه مشروحاً .

ثم ان التقليد جائز عقلاً وشرعاً : اما شرعاً فسيأتي نقل الأدلة ، وأما عقلاً فنقول : هو من باب الرجوع لاهل الخبرة ولم يردع الشارع عنه . وهنا اشكالان :

« الاول » - ان التقليد ليس مثل الرجوع الى اهل الخبرة ، اذ الواجب على كل مكلف هو التفقه ، وهو عبارة عن تحصيل العلم ، بخلاف سائر الصنائع ، فانه لا يجب على كل مكلف تعلم الطب ، بل اللازم هو التحفظ على النفس من الهلاك ، وهو يحصل بتعلم الطب تارة وبالرجوع الى الطبيب اخرى .

والحاصل انه لو قال المولى لعبده « تعلموا الطب » لم يجز الرجوع الى طبيب في اخذ المسائل عنه تقليداً بل اللازم تعلم كل واحد منهم الطب ، وهنا كذلك ، اذ الشارع اوجب التفقه . والجواب ان ايجاب التفقه - كما يظهر من ادلته - هو الغيرية ، اي انه مقدمة للعمل لا انه نفسي كما يقول بعض العلماء ، فاللازم هو العمل فهذا قرينة على عدم ارادة تفقه كل مكلف ، ويكون حاله حال ما اذا قال المولى « تعلموا الطب » وعلمنا انه ليس نفسياً بل مقدمة لعدم الهلاك .

« الثاني » - ان ما يرشد اليه العقل هو الرجوع الى احد المجتهدين في كل مسألة حتى الميت ابتداءً ، وحتى لو قلد في هذه المسألة مجتهداً جاز تقليد غيره فيما بعد ، مع ان الفقهاء لا يقولون به . والجواب انا نلتزم بكل ذلك ، وانما الكلام في تخصيص الدليل النقلى لهذا العموم - كما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى .

ثم ان ما ذكره الأخباريون من حرمة التقليد وما أوجبوه من رجوع الجاهل الى العالم ، واللازم على العالم حينئذ نقل مضمون الرواية للجاهل وايكاله الى فهمه منها ولو كان بخلاف فهم العالم - كما عن بعضهم - لا يرجع الى محصل ، اذ التقليد قد يكون الاستيحاش من لفظه ، وهذا غير صحيح ، اذ لفظ التقليد وردت في روايات عديدة : منها قوله عليه السلام « فللعوام ان يقلدوه » ، ومنها رواية ابي بصير عن ام معبد الى ان قالت للامام عليه السلام « وقد قلدتك ديني » - الخ ، ومنها غير ذلك ، وقد يكون الاستيحاش من معناه ، وسيأتي تفصيل المراد به عند المجتهدين وانه من باب الرجوع الى اهل الخبرة كما تقدم .

واما ما اوجبوه من نقل مضمون الرواية فهو تقليد أيضاً ، اذ العامي

لا يدري هل له معارض ام لا ؟ وعلى تقدير المعارضة لا يدري التكليف فيه وان المعارض مقدم او هذا الذي يذكره العالم ؟ وعلى كل تقدير فهل طريق هذا الخبر صحيح ام لا ؟ وهكذا ، مع ان المجتهدين ايضاً ينقلون مضمون الروايات بعد التنقيح في الكتب العملية لأخذ العوام . والحاصل ان الأخباريين يلتزمون عملاً بالتقليد ولا يلتزمون به لفظاً ، والله الموفق .

واما الأدلة السمعية الدالة على جواز التقليد بالمعنى الأعم من الوجوب فأمر:

« منها » - السيرة .

« ومنها » - الاجماع .

« ومنها » - كونه من ضروريات الدين ، وكلها قابلة للمخدشة كما في الكتب الأصولية .

« ومنها » - الكتاب ، وقد استدل بآيات : الاولى - قوله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وقد ناقشوا فيها باحتمال ان يكون الانذار لتحصيل العلم للمنذرين لا للأخذ تعبداً وان لم يحصل العلم ، والظاهر أن المقصود من الآية بيان لزوم تعلم الجميع للأحكام ، وذلك يحصل بتفقه جماعة وانذار الآخرين ، فالتفقه يشمل الاجتهاد والتقليد ، اذ معنى التفقه هو تعلم الأحكام ، وهو كما يحصل بالاجتهاد يحصل بالتقليد .

ألا ترى ان ، لو كان بعض الطائفة ذهب الى ابي ذر وسأله عن الأحكام واجاب هو بالنتائج من دون ذكر الروايات التي سمعها عن النبي «ص» او الوصي «ع» كانت الآية صادقة على ذلك البعض ولم يصدق عليه عدم التفقه ، وهكذا لو أتى بعض العوام من قرية الى العالم وسأل منه الاحكام ثم رجع اليهم وانذرهم صدقت الآية على ذلك العامي .

ان قلت : هذا تقليد للعامي . قلت : ليس نقليداً للعامي بل هو نقليداً للمجتهد

بواسطته ، والرجوع الى اهل الخبرة كما يحصل ابتداءً يحصل بواسطة . واما المناقشة فليست بصحيحة . اذ لو فرض صدق عنوان المنذرين - أى كونهم صادقي الالهجة بحيث يكونون ثقة - ومع ذلك لم يقبل المنذرون منهم معتدريين بعدم حصول العلم لهم لم تقبل معذرتهم . وهذا كاشف عن كون الآية حثاً على الطريق العادي ، ولا مجال لهذا الاشكال وغيره فيها .

الثانية - قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » . وجه الدلالة : إن غير العالم يلزم رجوعه الى العالم ، فالعالمي يلزم رجوعه الى المجتهد ، وهذا هو التقليد في اصطلاح الفقهاء .

ان قلت : تفسير الآية في اهل الكتاب وتأويلها في الأئمة عليهم السلام ، فلا تصدق على المجتهد . قلت : هذان من باب المصداق ، ولهذا لا يتنافيان ، والا فكيف يمكن جمعها في الإرادة مع انه قد ورد بعض الروايات عن ائمة الهدى عليهم السلام في ان الآيات تجري في كل قوم ولا تختص بمن نزلت فيهم ، وقد عللوا عليهم السلام ذلك بأنها لو كانت مختصة ماتت الآية بموت من نزل فيهم . وعلى كل حال فالمجتهدون هم اهل الذكر ، فاللازم الرجوع اليهم .

ان قلت : معنى الآية ارجعوا الى اهل الذكر حتى تعلموا ، فلو لم يحصل العلم لم يلزم العمل على طبق مايقوله اهل الذكر . وهذا بخلاف ماتقولون في المجتهد فانه يجب اخذ قوله - سواء حصل للمقاد العلم ام لا .

قلت : ليس في الآية حتى تعلموا ، ولا دلالة لها على هذه الغاية ، بل الأمر بالعكس . ألا ترى انه لو نصب المولى شخصاً وقال لعبيده « اسألوا هذا إذا لم تعلموا مرادي وأوامري » ، فسأل بعضهم عن المنصوب ولم يعمل بقوله معتذراً بأنسه لم يحصل له العلم بل او ظن بخلاف قوله لم يكن معذوراً عند العقلاء . ومنه تبين عدم لزوم العلم .

والحاصل ان الآيتين في كمال الظهور ، وان ناقشوا في دلالتها بمناقشات

كثيرة في الاصول . وان شئت قلت : ان آية التفقه وآية السؤال حثّ على الأمر
 الإنشائي في طريقة التعليم والتعلم ، فكلمة حكم به العقلاء في هذه الطريقة فهو
 مفهوم الآيتين . وهذا واضح لمن تدبر . الثالثة - قوله تعالى : « واذا قيل لهم تعالوا
 الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه ابائنا او لو كان ابائهم لا
 يعلمون شيئاً ولا يهتدون » . وجه الاستدلال بهذه الآية : ان الله تعالى ذم متبعي
 الآباء ، لأنهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ، فتدل بالمفهوم على ان الشخص اذا
 كان يعلم شيئاً ويهتدى جاز تقليده ، ومن المعلوم ان الفقهاء يعلمون الأحكام ويهتدون
 اليها ، فيجوز تقليدهم . وبهذا تبين أن الاستدلال بالآية على حرمة التقليد - كما
 صدر عن بعض - ليس في محله ، إذ الكلام في تقليد العالم المهتدى لا الجاهل الضال .
 ومثل هذه الآية في الدلالة الآية الرابعة ، وهي قوله تعالى : « واذا قيل لهم اتبعوا
 ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا
 يهتدون » . واما الاشكال في الآيتين بأنهما في اصول الدين ، ولا يجوز التقليد في
 اصول الدين اطلاقاً فغير تام ، اذ اطلاقها كاف للاستدلال وان كان خرج من
 الاطلاق اصول الدين .

الخامسة - آية النبأ ، وهي قوله تعالى : « ان جائكم فاسق نبأ فتيينوا » دلت
 بالمفهوم على ان العادل اذا جاء بالنبأ لم يلزم تبين كلامه ، والفقير العادل اذا أخبر
 عن الحكم الواقعي او الظاهري جاز الأخذ به ، لأنه عادل قد أخبر ، فلا يلزم تبين
 خبره .

والاشكال بأن الفقيه انما يخبر عن رأيه ، مردود بأن الفقيه انما يخبر عن
 الأحكام الصادرة عن المعصومين ، منتهى الأمر ان نظره معين للموضوع ، فهو
 كأهل الخبرة الذين يخبرون عن امر واقعي ولكن باستنباطهم ، فاذا قال احدهم
 « ان هذه الدار تعادل ألف دينار » كان إخباراً عن القيمة الواقعية للدار ، ولكن
 إخباره عن حدسه ونظره لا عن سماعه وما اشبه .

وأما الاخبار الدالة على جواز التقليد فكثيرة:

« منها » - قول عبد العزيز بن المهدي للإمام عليه السلام : ربما احتاج ولست ألقاك كل وقت ، أفونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني ؟ قال : نعم ،

ومن البديهي ان معالم الدين يشمل الفتوى والرواية ، أرايت انه لو سئل ابن عبد الرحمن عن حال شيء خاص فأفتاه بالطهارة مستنداً الى رواية « كل شيء نظيف » لم يكن للإمام عليه السلام مؤاخذته بأنه لم اخذت بفتواه من دون ذكر الرواية . ثم انه ينكشف من هذه الرواية ان قبول قول الثقة العالم كان مركزاً في ذهن الراوي ، وانما يسأل الامام عليه السلام عن الصغرى .

« ومنها » - ما اجاب به الإمام عليه السلام كتابة عن السؤال عن يعتمد عليه في الدين ؟ فكتب : اعتماداً في دينكما على كل مسن في حينا كثير القدم في امرنا . وجه الدلالة ما تقدم من أن الاعتماد في الدين اعم من اخذ الرواية واخذ الحكم ، والمقصود بالمسن الثابت القدم فيه ، اذ لا خصوصية للمسن كما لا يخفى .

« ومنها » - ما عن ابن ابي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام انه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ، ويحيي الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه ؟ فقال : ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي ، فانه سمع من أبي ، وكان عنده وجيهاً . وجه الدلالة ما تقدم ، بضميمة انه من البديهي عدم دخل خصوص محمد بن مسلم في الرجوع ، بل هو مصداق من مصاديق الثقة .

« ومنها » - ما عن ابي عبد الله عليه السلام ايضاً قال : ما يمنعكم عن الحرث ابن المغيرة النضري . بتقريب ما تقدم .

« ومنها » - ما عن علي بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا عليه السلام شقني بعيدة ولست اصل إليك في كل وقت ، فمن أخذ معالم ديني ؟ قال : من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا .

« ومنها » - ما عن الامام عليه السلام من الرجوع الى علي بن حديد .

« ومنها » - ما قاله الامام عليه السلام لشعيب العرقوني : عليك بالاسدى -
يعني أبا بصير .

« ومنها » - قوله عليه السلام لأبان بن تغلب : اجلس في مسجد المدينة وافت
الناس ، فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك . وهذا صريح في المطلب ، اذ الفتوى لا
يحتمل الرواية ، ألا ترى انه لا يصح ان يقال للكليبي مفتى ، ووقيل بالشمول فلا
يضر ، اذ عمومه حينئذ مسلم ، ومن المعلوم ان الحثّ بالافتاء مع عدم قبول المستفتى
حثّ على اللغو .

« ومنها » - التوقيع عن الحجّة عليه السلام : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة أحاديثنا ، فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله . والمناقشة بأن السلام
للعهد فلا يشمل غيرها ، غير مستقيمة ، اذ التعليل بقوله « انهم حجتي » مع تعقبه
بقوله « وانا حجة الله » يوجب الظهور في العموم ان لم نقل بالصرحة .
ان قلت : الرواة غير المجتهدين ، قلت : المجتهدون من اظهر مصاديق الرواة ،
أفهل يكون شيخ الطائفة غير راوٍ لكونه مجتهداً ، ويكون محمد بن يعقوب راوٍ
لعدم كونه مجتهداً ؟ !

« ومنها » - تقرير الإمام عليه السلام لتقليد عوامنا علماءنا فيما لم يعرفوا فيهم
الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها - بالمفهوم .
« ومنها » - الفقرة الاخيرة لهذه الرواية حيث قال عليه السلام : فأما من
كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام
أن يقلدوه . ووجه الدلالة أوضح من ان يخفى .

والمناقشة بأن اللام في قوله « فللعوام » لا يفيد إلا الجواز لا الوجوب . فالجواب
عنه من وجهين : الاول - انه لردّ توهم الحصر ، كقوله تعالى « لا جناح عليكم ان
تقصروا من الصلاة » كما يظهر ذلك لمن راجع صدر الرواية . الثاني - بعد دوران
الأمر بين الاجتهاد والتقليد يتعين الثاني للعوام ، وهذه قرينة عقلية لعدم إرادة الجواز

في مقابل ترك كلا الأمرين ، مضافا إلى أن الكلام في مقابل الأخباري ، وبعض علماء حلب المحرم للتقليد ، واثبات الجواز كاف لهذا المقام .
وهنا تنبيه لا بأس بذكره ، وهو أن بعض العلماء خدش في سند هذا الحديث « فللعوام ان يقلدوه » بادعاء انه من تفسير الامام العسكري عليه السلام ، ونسبة الكتاب اليه عليه السلام محل نظر ، لعدم وثاقة الرجلين الراويين للتفسير عن الامام عليه السلام ، كما اجمل ذلك السيد الحكيم وفصله السيد الخوئي في المسألة الثانية والعشرين من المستمسك وفقه الشيعة ، ولكن الأقوى صحة نسبة التفسير الى الامام عليه السلام ، واليك الشواهد :

قال صاحب الوسائل في الخاتمة : وزوي تفسير الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام بالاسناد الى الشيخ أبي جعفر الطوسي عن المفيد عن الصدوق عن محمد ابن القاسم المفسر الإسترابادي عن يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار - قال الصدوق والطوسي : وكانا من الشيعة الإمامية - عن ابويهما عن الامام عليه السلام ، وهذا التفسير ليس هو الذي طعن فيه بعض علماء الرجال ، لأن ذلك يروي عن أبي الحسن الثالث عليه السلام وهذا عن أبي محمد عليه السلام وذلك يرويه سهل الديباجي عن ابيه ، وهما غير مذكورين في سند هذا التفسير اصلاً ، وذلك فيه احاديث من المناكير وهذا خال من ذلك ، وقد اعتمد عليه رئيس المحدثين ابن بابويه فنقل منه احاديث كثيرة في كتاب من لا يحضره الفقيه وفي سائر كتبه ، وكذلك الطبرسي وغيرهما من علمائنا - انتهى .

فنقول : ان التفسير اعتمد عليه ابن بابويه اكير الاعتماد ، وكلما اعتمد عليه ابن بابويه ولم يظهر لنا وجه خدشة فيه كفانا حجة : أما الصغرى فإليك عبارة ابن بابويه في اول من لا يحضره الفقيه . . قال : « ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه ، بل قصدت الى ايراد ما ائتمرت به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالق قدرته ، وجميع ما فيه مستخرج من كتب

مشهورة عليها المعول واليه المرجع . . الى ان قال : وبالغت في ذلك جهدي « انتهى
فهل ترى اكبر من هذا توثيقاً واعتماداً ؟

واما الكبرى فلأن الصدوق كاف اعتماده في الحجية اذا لم يظهر لنا خدشة ،
أما وجه الكفاية فلا أنه عادل وخبر العادل حجة . لا يقال : ان في الموضوعات
يحتاج الى عدلين والصدوق عدل واحد . لأننا نقول : - مع الغض عن ان خبر العدل
الواحد حجة لدينا - ان هذا ليس موضوعاً بل حكماً ، فأبي فرق بين ان يروى
الصدوق الخبر عن الصفسار عن العسكري عليه السلام او عن محمد بن القاسم عن
الرجلين عن العسكري عليه السلام .

واما انه لم يظهر لنا خدشة فلا لنا لما فحصنا الرجال لم نجد غمزاً في الطريق
إلا من ابن الغضائري الذي لا يسلم من لسانه ومن سيف حجاج احد - كما قال
بعض - بالاضافة الى ان ابن الغضائري لم يחדش في هذا التفسير بل في تفسير آخر ،
كما تقدم في عبارة صاحب الوسائل .

وذكر صاحب الوسائل ان معارضها قطعي . وفيه انا لم نظفر بعد بالمعارض
القطعي ، وان اراد بالمعارض عمومات الكتاب والسنة الناهية عن العمل بغير علم
فهى مخصصة بالمستفيضة المتقدمة وغيرها مما ذكره صاحب الوسائل « قده » في بابي
عدم جواز تقليد غير المعصوم ووجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواية
الحديث . وان كنا لم نظفر في الباب الأول برواية تدل على عدم جواز تقليد فقهاء
الشيعة المجتهدين - فراجع .

مضافاً الى أن الرجوع الى اهل الخبرة الموثقين والعمل بقولهم ليس عملاً بغير
علم ، ويأتي بعد دور الآيات والأخبار الدالة على جواز التقليد الدليلان الآخران ،
وهما الاجماع والعقل . ومن الممكن دعوى الاجماع على جواز التقليد بمعنى رجوع
الجاهل الى العالم في الجملة ، وانما الخلاف في الخصوصيات ، كما ان العقل مستقل
بجواز رجوع الجاهل الى العالم ، وقد جرى على ذلك بناء العقلاء في جميع العلوم والفنون

ومن ذلك كله ظهر أن الأدلة الأربعة القائمة على حرمة العمل بالظن مما يلزم الخروج عنها بهذه الأدلة الأربعة الدالة على وجوب التقليد أو جوازه ، ولولم نقل بما هو الظاهر من ان تلك الأدلة لا تشمل عمل الكلام اصلاً . ولسنا نحن الآن بصدد ذكر جميع ما يحتاج إليه هذا الباب من الكلام خوفاً عن الخروج عن مقتضى الشرح . والله الموفق .
هذا تمام الكلام في الأدلة على جواز التقليد .

ثم ان جماعة من علماء حلب وجلّ الأخباريين حرموا التقليد استناداً الى الأدلة الأربعة الدالة على حرمة العمل بالظن . ولا يخفى أن خروج التقليد عن العمومات النهائية بالأدلة المتقدمة غنى عن التوضيح ، إنما الكلام في ان خروج التقليد على نحو التخصص - كما ذهب اليه جمع - أو على نحو التخصص .

حجة من قال بأن الخروج على نحو التخصص : ان الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظن إنما تنظر الى الظنون الواهية غير العقلانية ، والتقليد من الظنون العقلانية .
واما الأدلة الدالة على حرمة التقليد فالجواب عنها :

اولاً - ان الظاهر كونها في مقام الذم على التقليد في اصول الدين لا مطلق التقليد .
وثانياً - بأنها تنهى عن التقليد عن الجاهل ، كما يشهد له قوله تعالى : « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » ، مع وضوح أن الآباء كانوا جهالاً . وقوله تعالى : « او لو كانوا لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون » .

وثالثاً - ان التقليد إنما يصح إذا لم يقم البرهان على خلافه ، والذم إنما كان متوجهاً اليهم لتقليدهم مع قيام البرهان من المعجزات وغيرها على بطلان تلك التقاليد .
وحجة من قال بأن خروج التقليد عن الأدلة المحرمة على نحو التخصص :
ان عدم جواز التقليد وعدم اتباع الظن عام ، وكون المورد التقليد في اصول الدين او تقليد الجاهل غير مناف للعموم . وإنما نقول بتخصيصه بالأدلة الدالة على الرجوع الى الثقة مما تقدم كثير منها ، ولكن لا يخفى ما فيه . وعلى كل حال فخروج التقليد بالمعنى المصطلح عن العمومات مما لا شبهة فيه .

بقى الكلام في امرين : «الاول» بيان ما يعمله الأخباريون مع تحريمهم التقليد وعدم امكان المراجعة الاجتهادية لكل احد . «الثاني» فيما اشكل على الاجتهاد من لزوم الاختلاف المنهى عنه .

اما المقام الاول فنقول : لا يحيص للأخبارى ولا لغيره الا لتجوز التقليد ، وإلا لزم العسر والحرج واختلال النظام ، ونكتفي في هذا المقام بذكر ما نقله الفصول مع جوابه عنهم ، قال ما لفظه : وربما خالف في ذلك شريعة شاذة فحرموه وواجبوا على العامي الرجوع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة ، فان ساعد لغته على معرفة مدلولها والارجح له معانيها بالمرادف من لغته ، واذا كانت الأدلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبهته على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص والمطلق على المقيد ، ومع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج على حدو ما مر ، ولو احتاج الى معرفة حال الراوي ذكر له حاله . وبشاعة هذا القول وفساده بالنسبة الى أمثال زماننا مما يستغنى عن البيان ، لظهور عدم مساعدة أفهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الوجه مع عدم مساعدة أكثر أوقات العالم على تعليم قليل مما يحتاج اليه بعض العوام الى آخر ما ذكره .

واما المقام الثاني فرمى يقال : إن الإجتهد موجب لاختلاف العلماء ، كما راه بالوجدان ، بل قد يؤدي الى التشاجر والنزاع بين المقلدين ، وذلك مع انه مرغوب عنه شرعاً منهى عنه في أخبار كثيرة . وكفاك في هذا المقام ما ورد من ذم امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام لاختلاف العلماء في الفتوى - كما في اوائل نهج البلاغة .

والبجواب أما نقضاً فبأنه ، ماذا يصنع المحرم للتقليد ، اذ على تقدير سد باب الاجتهاد ، فاللازم إما تقليد شخص واحد لمن نظره مخالف له ، وهذا باطل بضرورة العقل ، إذ كيف يجوز لمن نظره حرمة الواقعة بالعقد الفارسي تقليد من نظره جوازها والعمل على طبقه . وأما ما ذكره المحرمون - كما تقدم من الفصول - وهذا مما يوجب اتساع الخرق ، اذ في فرض تعدد المجتهدين إذا لزم الاختلاف فكيف اذا

او محتاطاً

صار كل عامى بمنزلة مجتهد في ظنه انه فهم الحكم .
 وأما حلاً فبأنه بعد ما ورد من نحو مقبولة عمر بن الحنظلة وغيرها - الصريحة
 في اختلاف الرواة من الصدر الاول وعدم ردع الامام عليه الصلاة والسلام مع
 انفتاح باب العلم - لا مجال للخدشة من هذه الجهة في زمن الانسداد ، وأما ما روى
 من حديث نهى امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام فهو في مقام ذم المصوبة ، كما
 يشهد بذلك آخر الحديث الذي يقول « بأن القاضي يصوب اراءهم جميعاً - فلاحظ .

(تتمة)

الاجتهد قد يعرف بأنه « عبارة عن قوة وملكة بها يتمكن الشخص من ضم
 الصغريات الوجدانية الى الكبريات المسبب لانتاج الحكم الفرعي » أو « الإنتهاء
 الى الحكم في مقام العمل » . والاجتهد بهذا المعنى كان مسلماً في زمن النبي صلى
 الله عليه وآله ، اذ من البيهسي انهم كانوا يتمسكون بالعام قبل ورود المخصص
 وكذا المطلق والمنسوخ ، وكانوا يحملون الأمر على معناه ويحكمون مثل « لاشك
 لكثير الشك » على نحو « اذا شككت فابن على الاكثر » وهكذا . وإنما منع جمع
 من العامة بتوهم انعقاد الإجماع على المنع الناشئ عن احكامهم الكثيرة المخالفة
 للكتاب والسنة المستندة الى اجتهادهم بزعمهم . وعلى كل حال فسد باب الاجتهاد
 مع مخالفته للضرورة - كما تقدمت الاشارة اليه - يناقض ما كتبه عمر بن الخطاب
 الى ولاته الناص على لزوم الاجتهاد ، كما يجده المتبع في كتبهم ، منها الفقه على
 المذاهب الاربعة - فراجع . نعم رماه جمع منهم بالوضع وليس هذا مقام تفصيل
 الكلام . والله الموفق .

(او محتاطاً) وهو أن يعمل المكلف بما يتيقن مغه بالبراءة ، كما لو شك
 المكلف في أن الواجب عليه هل هو الإتيان بهذا الإناء أو بذلك الإناء فيما لو امر

المولى باتيان احد الانائين - ؟ ثم شك المكلف في الأمور به ، فانه لو أتى بهما فيما لم يكن هناك محذور تيقن بالبراءة . وهذا الطريق احسن من الطريقتين الأولين ، إذ في كل من الاجتهاد والتقليد يحتمل مخالفة الواقع ، بخلاف هذا الطريق ، فانه محرز للواقع . وأما ذاك الطريقان فهما مؤمنان او حجتان على الواقع . وعلى كل حال فأحد طرفي الإحتياط قد يكون مما قام عليه الحجة ، كما لو شك في مطابقة صلاة الجمعة للواقع مع قيام الإمارة عليها ، فانه لو احتاط باتيان صلاة الظهر أيضاً احرز الواقع قطعاً ، وقد لا يكون كذلك وفي كلالحالين يستحسن الإحتياط . ثم انه لا فرق فيما نحن بصدده من كفاية الإحتياط بين المتمكن من الامتثال التفصيلي ام لا ، وبين كون المحتاط فيه من العبادات ام غيرها ، وبين كون غيرها محتاجا الى الانشاء كالمعاملة ام لا كالطهارة ونحوها .

ثم ان المحتاط لا يلزم رجوعه الى المجتهد او المقلد - كما زعم - وجه الزعم : أن المحتاط إما أن يكون عالماً بالأحكام الشرعية فهو احتياط في الاجتهاد ، وإما أن يكون جاهلاً ويرجع في الأحكام الى المجتهدين فهو محتاط مع التقليد .

بيان الجواب : ان هنا شيئاً ثالثاً ، وهو أن لا يكون الشخص عالماً ولا مقلداً بل جاهلاً بحتاً ، كما تقدم من مثال الاتيان بالظهر أو الجمعة ، فانه بعد قيام الضرورة على عدم وجوب شيء غيرهما - يوم الجمعة لو أتى بهما من غير تقليد أو اجتهاد كان كافياً - فتدبر .

نعم للإحتياط شرائط : منها العلم بكيفية الإحتياط كما يأتي بيانه مفصلاً انشاء الله تعالى .

ثم ان الإحتياط في الجملة مما لا شبهة في حسنه ، والأدلة من العقل والنقل على ذلك كثيرة .

وقد أورد على العمل بالاحتياط امور :

«الاول» - ان تعلم الاحكام واجب ، وفي الإحتياط ترك التعلم . وهذا

الاشكال واه لوجوه:

الاول : ان الاحتياط لا ينافي التعلم الواجب لو قلنا بوجوده ، فانه يتمكن الشخص من تعلم المسائل اجتهاداً أو تقليداً ، إذ الاحتياط انما هو مربوط بالعمل ولا ربط له بالعلم حتى يضاده ، فان قولنا « يجب ان يكون المكلف مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً » بمعنى تطبيق العمل على طبق احدها ، لان المراد التعلم الاجتهادي او التقليدي او الاحتياطي كما لا يخفى .

الثاني : ان وجوب تعلم الأحكام انما هو إرشادي لا نفسي ، واذا حصل الوصول الى الواقع بدون التعلم لم يكن واجباً .

ولقائل ان يقول : وجوب التعلم نفسى . بيان ذلك : ان الظاهر من الأمر - كما تقرر في الاصول - هو النفسي العيني التعيني ، إلا اذا كان هناك صارف يصرف عن هذا الظهور ، وليس لنا دليل على كونه ارشادياً حتى يلتزم به .

لا يقال : اذا كان وجوب التعلم نفسياً يلزم أن يكون هناك عقوبتان : الاولى على ترك التعلم ، والثانية على ترك الصلاة مثلاً، وهذا مما لا يلتزم به . قلت : لا مانع من الإلتزام به ، لأنه لم يجم اجماع او ضرورة او دليل لفظى على بطلانه ، مع ان ظواهر الأوامر المتعلقة بالتعلم ثبوت العقاب على تركه :

الثالث : ان وجوب التعلم - على تقدير كونه نفسياً - لا ينافي العمل بالاحتياط ، اذ على الفرض انما هو عصى بترك التعلم ، والعصيان على ترك واجب لا ينافي صحة العمل ، فإن العصيان مربوط بالتكليف والصحة مربوطة بالوضع - كما لا يخفى .

« الاشكال الثاني » - على العمل بالاحتياط يختص ببعض اقسامه . بيان ذلك : ان الإحتياط إما في العبادات أو في غيرها ، أما الثاني فلا اشكال في الاحتياط فيه - على نظر هذا المستشكل - اذ اطلوب فيها ذات الشيء وهي تحصل ولو لم يعلم الانسان حين العمل بكونه هو المطلوب . ولا فرق بين دوران الأمر بين الأقل والأكثر ،

وبين دورانه بين المتباينين ، وكذلك لا فرق بين الاحتياج الى الإنشاء كالعقود والابقاعات ام لا .

نعم استشكل بعض في المحتاج الى الإنشاء بما حاصله : ان الشخص لو لم يعلم حين اجراء الصيغة بأنها مفيدة للشيء المقصود لا يتمكن من قصد الإنشاء بكل منها . مثلاً : لو لم يعلم الشخص بأن المفيد للزوجية هي الصيغة المتعدية الى الزوجين بنفسها او بواسطة حرف الجر فحين اجراء كل من الصيغتين لا يعلم بإفادتها الزوجية .

وفيه : ان الإنشاء خفيف المؤنة يحصل بمجرد قصده ، ولهذا ان هذا القائل جوز التعليق بالواقع في العقود ، كأن يقول « ان كان مالى فبعتمك بكذا » ويقول بصحة هذه المعاملة اذا كان الشيء ماله في الواقع .

وعلى كل حال فهذا الإشكال مما لا ينبغي الإصغاء اليه ، وانما الكلام في القسم الاول ، وهي العبادات ، فنقول : انه إما ان يتمكن المكلف من الإمتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد او لا يتمكن : أما مع عدم التمكن فالظاهر جواز الاحتياط ، وخالف في ذلك الحلي وقال في السائر المشتبه يجب الصلاة عارياً . وفيه : اولاً ان أدلة الميسور قاضية بالصلاة في الثوب النجس القطعي فكيف بالمشتبه . وثانياً ان المفقود في المقام - اذا صلى فيها - انما هو الوجه والتمييز وهما غير معتبرين كما يأتي ، ولو سلمنا وجود الإجماع على اعتبارهما فالإجماع حيث انه دليل لبي لا نسلم شموله لما نحن فيه ، بل الظاهر منه في مورد التمكن من الإمتثال التفصيلي . وثالثاً بأن اشتراط الوجه والتمييز ليس في عرض سائر الأجزاء والشرائط بل في طولها ، بمعنى ان العبادة بعدما تمت جميع اجزائها وشرائطها يلزم ان يؤتى بها بقصد الوجه ، فلو لم يكن جامعا للشرائط لم يشترط الوجه ، اذ المفروض أن الوجه متوقف على تلك ، فلو لم يحصل بعضها لم يجب الوجه . وفيه نظر - فتأمل .

هذا كله فيما لم يتمكن المكلف من الإمتثال التفصيلي ، اما لو تمكن من تفصيل

العلم او حجة معتبرة اجتهاداً أو تقليداً فيما ان يستلزم الاحتياط التكرار ، كما لو تردد الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة ، اولا يستلزم التكرار ، كما لو ترددت السورة بين كونها جزءاً واجبا ام مستحبا . اما لو ترددت بين الجزء والمانع فهو ملحق بالمتباينين على قول ، وبالأقل والاكثر لجواز الاتيان بالصلاة مع السورة احتياطاً لا تشريعاً وانما تحرم السورة على تقديرها تشريعاً على قول آخر .

أما لو لم يستلزم التكرار فقد أورد على جواز الاحتياط فيه بأنه مغلّ لقصد الوجه والتميز ، وهو معتبر في العبادة كما ادعى عليه الاجماع .

وفيه : أولاً - انه غير مغلّ بذلك ، لأنه لا يلزم قصد الوجوب والندب في كل جزء ، بل اللازم قصد الجملة ، بأن يقصد الإتيان بالصلاة الواجبة ، فالعلم بحالة الجملة كاف . حتى انه ربما يقال : بأنه لو علم بحالة الجزء لا يجوز قصد الوجوب او الندب فيه ، لانه ليس اعمالاً متعددة ، وقصد كل جزء مستقلاً موجب لكونه اعمالاً متعددة وهو تشريع محرم . وان كان هذا القول مدخولاً ، لأنه لا دليل على ان قصد كل جزء موجب لتعدد العمل ، فأى مانع من ان يقصد الانسان الصلاة ثم يقصد التكبير والحمد والسورة والركوع وغيرها بنيات مستقلة بل القول بعدم جوازه خلاف الضرورة، فان الإنسان اذا قصد مركباً فانه يقصده اولا اجمالاً ثم حين الإتيان بكل جزء يقصد ذلك الجزء قصداً مستقلاً ، ولهذا قالوا إن كل جزء من المركب مراد بإرادتين : ارادة اجمالية قبلاً ، و ارادة تفصيلية حين فعله . وعلى كل حال فهذا القول عار عن الدليل .

وثانياً - ان اعتبار قصد الوجه والتميز مما لم يقم عليه دليل : اما العقل فإنه وان كان ربما يقال بأن العقل يعتبر في صدق الإطاعة الإتيان بالعمل بقصد الوجه ولكنه غير مستقيم ، إذ لا يلزم في صدق الإطاعة عقلاً وعرفاً كون المحرك امر المولى فقط اما انه مستحب او واجب فلا ، وأما النقل فإنه لم يقم دليل على وجوب قصد الوجه لا كتاباً ولا سنة .

ثم لو شككنا في اعتباره في العبادة فهل يجرى البراءة او الاشتغال ؟ ذهب بعض الى الثاني لأنه شك في الإمتثال ، فاللازم الإتيان بكل ما يحتمل دخله تحصيلاً للبراءة القطعية ، ولا مجال هنا للتمسك بالبراءة : اما العقلية فلما تقدم لأن البراءة انما تجري فيما لو كان الشك في الاشتغال ، أما لو كان في الامتثال فلا ، اذ بعد ما عرف المكلف انه مشغول الذمة بشيء لا يحصل له العلم بفرانها عنه الا باتيان جميع ما يحتمل دخله فيه . واما البراءة النقلية فلأن قصد الوجه انما يعتبر بعد الأمر ، لأنه من خصوصيات الإمتثال لا المأمور به ، فلو اخذ في متعلق الأمر لزم الدور ، اذ يتوقف قصد الإمتثال على الأمر والأمر يتوقف على الموضوع ، فلو أخذ قصد الامتثال في الموضوع لزم الدور . وعلى هذا فليس وضع هذا الشرط بيد الشارع ، وحيث لم يكن وضعه بيد الشارع لم يكن رفعه بيده ، فلا تجرى البراءة الشرعية لو شك فيه . ولهذا الدليل لا يمكن التمسك بإطلاق المأمور به لنفيه ، ومثل هذا الشرط سائر ما يعتبر في مقام الامتثال . والحاصل انه لا يمكن التمسك لنفيه بالاطلاق او البراءة .

والجواب : انه لا نسلم بعدم الإطلاق ، فانه وان سلم عدم جواز التمسك باطلاق الكلام ، ولكنه يمكن التمسك بالاطلاق المقامى لنفيه ، وهو عبارة عن ان المتكلم اذا كان شيء دخیلاً في غرضه فاللازم الاشارة اليه ولو بنحو الجملة الخبرية ونتيجة التقييد والالزام نقض الغرض ، فحيث أن قصد الوجه مغفول عنه للعامة ومع ذلك لم ينه عليه الشارع فكشف عدم دخله في الغرض . واحتمال تنبيه الشارع وفقدان ذلك لاختفاء كثير من الأحكام ، مدفوع بأن مشل هذا الشرط مما يكثر الدواعي على ضبطه ولا داعي لإخفائه ، لأنه لا يمسس بالخلافة ونحوها - كما لا يخفى . فتحصل انا لا نسلم ان وضعه ليس بيد الشارع ، بل يمكن وضعه بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد ، بأن يحتم الشارع هذا القصد في أمر ثان ، كما انه يتمكن من التوسعة بنحو نتيجة الإطلاق .

هذا تمام الكلام في المقام . وقد يجاب عن احتمال اعتبار قصد الوجه والتمييز بما حاصله : إن حكم الإطاعة والمعصية - اعنى لإيجاب الأول وتحريم الثاني - موكول الى العقل من غير مدخلية للشرع . واما موضوع الإطاعة والمعصية - بمعنى ان العمل الكذائى معصية أو طاعة - فإنه وان كان موكولاً الى العقل لكن يصح للشارع زيادة قيد أو شرط فيها .

والحاصل : ان للشارع ان يعتبر شيئاً زائداً على ما يعتبر العقل في مقام الامتثال وهذا لا يخالف العقل ، إذ العقل بالنسبة الى هذا الشرط الزائد ساكت لانه حاكم بالعدم . ألا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبد بعد قوله « اسقنى » : « يعتبر في اطاعة السقى ان يكون الماء في اناء نظيف » . وعلى كل حال فليس جميع شروط الامتثال وظيفه العقل اثباتاً ونفياً ، فللمولى ان يعتبر قصد الوجه والتمييز شرطاً في مقام الامتثال وان لم يعتبرهما العقل .

فتحصل ان الشرائط على قسمين : الاول الشرائط العرفية العقلية ، وهذا لا يمكن فيه الزيادة والنقصية . الثاني الشرائط الشرعية .

ثم ان الشك في الشرائط العرفية مرجعه الاشتغال ، لعلمه باشتغال الذممة وشكه في امتثال التكليف بدون ذلك المشكوك . واما الشك في الشرائط الشرعية - كما لو لم يعلم بأن الشارع اعتبر الوجه والتمييز في العبادة ام لا ؟ - فرجعه البراءة ، إذ حال هذا الشرط حال شرائط الامر والمأمور به التي مرجعها البراءة .

هذا اذا لم يكن في المقام إطلاق ، والاف يتمسك به في نفى الشرط المشكوك فتأمل . ولكن مع ذلك فالاحوط عدم الاحتياط فيما يمكن فيه العلم بالواقع او بالحجة لأن من شرع احكاماً - تى الموالى العرفية - فانما يريد الاتيان بأحكامه من طريقها لا ترك الطريق والاتيان بالاحتياط ، ولهذا أمر بالتحرى فيما لو اشتبه القبلة ، وحمل الأمر على الإرشاد خلاف الظاهر ، ومثله كثير في الفقه كما لا يخفى على المتتبع .

هذا تمام الكلام فيما لو دار امر العبادة بين الاقل والاكثر ، أما لو دار بين

المبتابين فتقول: قد يقال بعدم جواز الاحتياط لوجوه:

الاول - ما تقدم من إخلاله بقصد الوجه والتميز ، وقد تقدم الجواب عنه.
الثاني - الاجماع المدعى على بطلان تارك طريقي الاجتهاد والتقليد . وفيه منع من وجوه : « الاول » ان الاجماع غير مسلم ، فانه قد خالف فيه كثير من العلماء كما لا يخفى . « الثاني » انه على تقدير التسليم فلا يعلم أن هذا الاجماع إنما انعقد من العلماء بما هم فقهاء متشرعون او بما هم متكلمون ، وعلى التقدير الثاني ليس بحجة . « الثالث » انه لو علم أن الاجماع انعقد بما هم متشرعون ولكن من المحتمل قريباً استنادهم الى تلك الوجوه العقلية ، وكما احتمال إستناد الاجماع الى مدرك سقط عن الحجية ، لأنه لا يكشف حينئذ عن قول المعصوم عليه السلام .

الثالث - من الوجوه المدعى على عدم جواز الإحتياط فيما لو استلزم التكرار ما ذكره بعض المحققين ، وهو : ان حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى ، بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الأمر وانطباق المأمور به عليه ، وهذا المعنى في الإمتثال الاجمالي لا يتحقق ، فان الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي التريديد ليس إلا احتمال تعلق الأمر به ، فانه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص - الخ .

وفيه ما يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهى : ان الشرط المرتبط بالتكليف على ثلاثة أنحاء : « الاول » شرط المأمور به ، كالطهارة بالنسبة الى الصلاة . « الثاني » شرط الأمر - اى التكليف نحو الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج على القول المنسوب الى المشهور - والحاكم فى هذين هو الشرع . « الثالث » شرط الإمتثال والإطاعة ، والحاكم فى هذا الباب موضوعاً وحكماً هو العقل ، فان العقل يبين أن الإطاعة ما هي ثم يبين انها واجبة او غير واجبة ،

بيان ذلك : ان الأحكام العقلية على قسمين :

« الاول » غير المستقلات ، كحسن ردّ هذه الودعة الخاصة ، وحسن هذا

هذا الاحسان الخاص ، وقبح هذا الظلم المخصوص ونحوها . وهذا القسم مما يمكن للمولى مخالفة حكم العقل فيه اذا كان هناك ما لم يدركه العقل ، ولهذا يلزم تأويل العقل بالشرع لو تخالفا . مثلاً : لو حكم المولى بعدم جواز ردّ ودیعة شخص لم يكن للعقل مخالفته لحكمه بحسن ردّ الودیعة ، لاحتمال أن يكون في الردّ مفسدة لا يدركها العقل . نعم اذا أدرك جميع الجهات وحكم بشيء لا يؤل العقل بالشرع بل يؤل الشرع بالعقل . والحاصل ان العقل له حكم كلي ، كحسن ردّ الودیعة في الجملة ، وله حكم جزئي كحسن ردّ هذه الودیعة الخاصة ، ففي القسم الاول لا يمكن للشرع مخالفته وفي القسم الثاني يمكن للشرع مخالفته ، لعدم درك العقل جميع الخصوصيات . نعم اذا أدرك جميع الخصوصيات أول الشرع به .

« واما القسم الثاني » من قسمي الاحكام العقلية - وهي المستقلات - فما يستحيل مخالفة الشرع له ، كالصحة فيما طابق المأتي به المأمور به ، والفساد فيما لم يطابق ، وكحجية القطع طابق ام لم يطابق ، وكباب الاطاعة والمعصية في صورتی الموافقة والمخالفة . مثلاً : اذا طابق المأتي به للمأمور به استحال حكم الشرع بعدم الصحة وهكذا .

كذا قيل في تقسيم الحكم العقلي ، والاولى في النظر أن نقول في مقام التقسيم : إن كل حكم عقلي اجتمع فيه شرائطه وارتفع عنه موانعه كان حكم الشارع على خلافه ممنوعاً ، من غير فرق بين الكلي والجزئي وباب الإطاعة وغيرها ، وكل حكم عقلي حكم به إقتضائياً من دون اطلاع على موانعه وشرائطه ، فللشارع الردع . وهذا في الحقيقة تخطئة في المصداق وتنبیه الى رفع الموضوع ، كما لو قال بأن هذا - مشيراً الى قسم من الظلم في نظر العقل - ليس بجرام ، فانه في الحقيقة ليس بظلم واما كان العقل مخطئاً في قوله بأنه ظلم .

نعم ربما يبقى الموضوع اجمالاً ويرفع الحكم لفقد بعض شرائطه ، كما لو أمر بعدم ردّ ودبعة خاصة ، فإن الموضوع باق وانما الحكم باحسانه مرتفع لفقد شرطه . وعلى كل حال فالإطاعة والمعصية من الموضوعات المرتبطة بالعقل لا الشرع .

والدليل على كونها عقلياً - مضافاً الى بدايته - أن المولى لو أمر عبده بشيء بدون بيان كيفية الاطاعة موضوعاً وبدون الامر بها حكماً يأتي العبد بنفسه بالمأمور به ولا يتوقف على بيان كيفية الامر بها ، ولو كانت شرعية لتوقف حتى يأتي البيان والامر . ولو فرض ان العبد لم يأت به معتذراً بأني لم اعرف كيفية الاطاعة الشرعية - وان عرف كيفية الاطاعة العرفية - او اعتذر بأن المولى لم يأمره بالاطاعة لم يسمع منه ولامه العقلاء . وكيف كان فكون الاطاعة والمعصية من البديهيات العقلية مما لاختفاء فيه ولا كلام ، وانما الكلام في أنه هل يعقل أمر الشارع بهما مولوياً ام لا يمكن إلا إرشادياً ؟ ربما قيل بعدم امكان الأمر إلا إرشادياً والا لتسلسل ، لأن الأمر بالصلاة لو احتاج الى الأمر بالاطاعة فالأمر بالاطاعة بما هو امر مولوي يحتاج الى امر آخر ، وحيث ان هذا مولوي يحتاج الى آخر ، وهكذا حتى يتسلسل . والحق إمكان كونها مولوياً ولا يتسلسل ، لانه ينقطع بانقطاع الامر ، والعقل مستقلٌ بوجوب إطاعة الأمر الأخير ، فلا يحتاج الى « أطع » آخر كما كان مستقلاً باطاعة الأمر الأول . ويتفرع على كون الأمر بالاطاعة مولوياً وعدمه الثواب والعقاب عليه ، علاوة على الثواب والعقاب على الأمر الأول - فتدبر .

اذا عرفت ما ذكرناه من المقدمة فنقول في جواب هذا المحقق : إنا لا نسلم اشتراط الإطاعة بعدم التكرار ، لأن ما يشترط في العمل اربعة امور كلها موجودة مع التكرار : الاول كون الداعي الى الامتثال هو الامر

الآلهي . الثاني عدم تشريك شيء آخر في هذا الداعي . الثالث عدم انبعاث الداعي الآلهي عن داع شهوي ، كأن يكون الداعي الى امتثال الصلاة حباً للمرأة المعشوقة لها ، بحيث لو لا داعي حبها لم يكن الامر الآلهي باعثاً . الرابع ان لا يتصف العمل باللعب واللهو حتى لا يكون العمل لغواً وعبثاً . ولو كرر الانسان العمل العبادي بداعي عقلائي اجتمع فيه هذه الامور الاربعة ، لوضح ان الداعي الى الصلاة الى اربع جهات فيما أمكن العلم بالقبلة ليس الا امر الله سبحانه بالصلاة ، وليس شيء آخر شريكاً في هذا الداعي كالرياء والسمعة ، والداعي الى جعل امر الله داعياً الى الصلاة الى اربع جهات صعوبة التفحص مثلاً لا امر شهوى . ومعلوم ان ذات الفعل صلاة وركوع وخشوع لا لعب كالرقص ونحوه . ان قلت : هذا تشريع ، لأنه لم يرد من الشرع إلا فيما لم يتمكن من القبلة . قلت : ان التشريع بضاد الاحتياط ، إذ التشريع عبارة عن ادخال ما ليس من الدين في الدين بعنوان انه من الدين ، والاحتياط عبارة عن الاتيان بالعمل الذي لا يعلم انه من الدين باحتمال انه مطلوب ورجاء انه من الدين .

ثم ان بعض العلماء فصل فيما لو استلزم الاحتياط التكرار بين قلة الاطراف وكثرته ، فجوز في الأول ومنع في الثاني . ومنع هذا التفصيل جمع . وربما يوجه التفصيل بأن كثرة الاطراف موجبة للعبث . مثلاً : لو اشتبه امر القبلة بين طرفين وكان هناك داع عقلائي على عدم الفحص فصلى صلاتين لم يعد في نظر العرف لاغياً ، وأما لو اشتبهت القبلة في الاطراف واشتبه ثوبه الطاهر في خمسين واشتبه المكان المغصوب منه بغيره ، واشتبه مسجده بما لا يصح فانه لو صلى ثمانمائة صلاة على تقدير امكانها بعد عابثاً ولاغياً ، مع امكان الفحص حتى يصلى صلاة واحدة ، بل يمكن

منع الاتيان بجميع الاحتمالات حتى في صورة عدم امكان الفحص - فتدبر .
هذا تمام الكلام في مسألة التكرار ، والله الموفق .

(تنمة)

قد تقدم أنه لو كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي العلمي
بجزبه الاحتياط - على ما اختاره المتأخرون - ولا شبهة في أن حال الامتثال
التفصيلي الظني بالظن الخاص حال العلم ، فيجوز الإحتياط وترك الاجتهاد
والتقليد فيه ولو استلزم التكرار ، إذ هو قطع تنزيلي ، فلا فرق بينهما
من هذه الجهة وإنما الفرق في جهة أخرى ، وهي أنه لا يمكن مع الإتيان
بمقطوع التكليف من الاحتياط ، بخلاف الاتيان بمظنون التكليف بالظن
الخاص ، وذلك لأن موضوع الاحتياط احتمال الواقع ، ومن البديهي أنه
مع القطع لا يحتمل غير المقطوع ، وأما مع الظن فانه يحتمل أن يكون
الواقع في خلاف مضمونه ، فيصح الاحتياط مع الامتثال الظني التفصيلي ،
سواء كان في الموضوعات - كما لو قامت البينة على كون القبلة في هذه
الجهة - ام في الأحكام كما لو قام خبر العدل على كفاية صلاة الظهر يوم
الجمعة - فانه لو أتى بصلاتين في الأول وبالظهر والجمعة في الثاني لم
يكن به بأس .

وكيف كان فلو قامت الأمانة او الطريق على شيء وأراد المكلف
الاتيان بجميع الاحتمالات احتياطاً فهل يلزم عليه ان يأتي بالمظنون اولا كما
نسب الى جماعة من الاساطين ، ام يجوز الاتيان بالمحتمل اولا ثم بما قام
عليه الطريق ؟ مثلاً : لو سافر الى اربعة فراسخ واراد الرجوع بعد يومين
فهل يلزم تقديم التمام على القصر لمن استظهر وجوب التمام في الفرض ،
وتقديم القصر على التمام لمن استظهر وجوب القصر ، أم لا يلزم بل

للمكلف تقديم أيها شاء ؟

استدل من قال بلزوم تقديم المظنون : بأنه لو اخر لم يتمكن من قصد الوجه في المظنون ، فلو كان التكليف حسب الظاهر من الأدلة التمام في المثال ثم قدم المكلف القصر لم يتمكن بعده من اتيان التمام بقصد الوجه ، اذ يحتمل كون المكلف به واقعاً هو القصر ، فقصد الوجه - وان لم يكن لازماً - ولكن مخالفته مخالفة الاحتياط ، فيكون تقديم المحتمل خلاف الاحتياط ، ولهذا احتاط بعض في تقديم الوضوء على مطلق الاغسال ، وان افتى بعدم كفاية كل غسل عن الوضوء .

والجواب من وجهين : اولاً - انا لا نحتاج الى قصد الوجه كما تقدم . الثاني - انه على تقدير لزومه لا اخلال بقصد الوجه ، إذ بعد قيام الحجية على التمام مثلاً يصح قصد الوجه فيه ، وان احتمل كفاية القصد المتقدم عن الواقع . وعلى هذا فالظاهر جواز تقديم المحتمل على المظنون وبالعكس .

هذا كله فيما لو أراد الاحتياط مع الامتثال الظني الخاص ، أما الظن المطلق فهل يجوز الاتيان بالمحتمل مع المظنون بالظن المطلق ام لا ؟ نقول : إن كان من مقدمات دليل الانسداد عدم جواز الاحتياط للعسر او الحرج أو غير ذلك فالمتعين القول بعدم صحة الاتيان بالمحتمل ، اذ جواز الاحتياط وجواز العمل بالظن المطلق على هذا القول متضادان ، فانه لو قلنا بجواز الاحتياط لم تتم مقدمات الانسداد ، فلا يكون الظن المطلق حجة ، وان قلنا بتأمية مقدمات الانسداد لم يجز الاحتياط - كما هو واضح . وان كان من مقدمات دليل الانسداد عدم وجوب الاحتياط فالمتعين جواز الجمع بينهما .

وتتفرع على هذه المسألة مسألة اخرى ، وهي : انه هل يجوز ترك

الإمتثال الظني الانسدادي بالاجتهاد او التقليد والعمل بالاحتياط أم لا؟ فن يقول بأن من المقدمات عدم جواز الاحتياط لم يجوز ترك الطريقين - كما حكى عن بعض - ولهذا منع من ترك الطريقين ، ومن يقول بأن من المقدمات عدم وجوب الاحتياط يجوز ترك الطريقين والعمل بالاحتياط . وبهذا ظهر أنه لا وجه لتعجب بعض الأساطين عن عدم اجازة صاحب القوانين للعمل بالاحتياط مع قوله بالانسداد ، لأنه يرى من مقدماته عدم جواز الاحتياط .

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي القائم على جواز الاحتياط مطلقا حتى في العبادات ، وحتى فيما لو استلزم التكرار وكان له طريق الى العلم : ثم انه يصح الاستدلال على المطلب بالأخبار الدالة على جواز الاحتياط ، فانها اما للاستحباب واما للارشاد ، وعلى كل تقدير تدل على جوازه ، اذ كل من الارشاد والاستحباب فرع الجواز .

ثم انه ربما نسب الى بعض الأعظام المنع عن العمل بالاحتياط ، واستدل له بأنه شرط في صدق الاطاعة كون امر المولى محرماً ، ولو عمل بالاحتياط لم يكن الأمر محرماً بل احتماله ، وهذا لا يصدق عليه الطاعة والانقياد .

والجواب : ان احتمال الأمر اذا كان محرماً يصدق عليه الانقياد والاطاعة بطريق اولي - كما تقدم - ويشهد لذلك ما التزمه العلماء حتى نفس هذا المستشكل من حسن العمل بالاحتياط في الشبهة البدوية ، مع ان المحرك احتمال الأمر والنهي لا القطع بهما ، وبعد مثل هذا المختلط شرعاً وعرفاً من اظهر مصاديق المطيع والمنقاد كما لا يخفى .

وربما يقال : ان الاحتياط انما يحسن عقلاً ويجوز شرعاً فيما اذا كان طرفاه مباحان او نحو ذلك ، أما لو كان احد الاطراف محرماً لم

مسألة - ٢ - الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أو لا ، لكن يجب ان يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد .
مسألة - ٣ - قد يكون الاحتياط في الفعل ، كما اذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة ،

يحسن الاحتياط . مثلاً : الصلاة بلا وضوء محرمة ، فالاحتياط بانيان صلاتين بمائتين مشتبهي غير جائز ، ولعله لذا ورد الأمر بالاراقة والصلاة مع التيمم ، ولعله يأتي لهذا مزيد توضيح في بعض المباحث الآتية انشاء الله تعالى .

(مسألة - ٢ - الأقوى جواز العمل بالاحتياط) بمعنى تطبيق العمل على الاحتياط (مجتهداً كان) العامل على طبق الاحتياط (اولاً) بأن كان عامياً (لكن يجب ان يكون) غير المجتهد (عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد) وذلك لأنه لو لم يكن عارفاً بطريق الاحتياط من احدهما لا يكون مأموناً من الضرر المحتمل . نعم لو كان طريق الاحتياط ضرورياً أو يقينياً فلا يحتاج الى الاجتهاد أو التقليد فيه - كما تقدم .

(مسألة - ٣ - قد يكون الاحتياط في الفعل ، كما اذا احتمل كون الفعل واجباً وكان قاطعاً بعدم حرمة) من غير فرق بين العبادات وغيرها ، وكذا لا فرق بين ما احتاج الى التكرار أولاً ، ولا يفرق فيما لا يحتاج الى التكرار بين كون الاحتياط في شيء ضمنى أو شيء مستقل .

مثلاً : قد يقتضي الاحتياط تكرار صيغة الطلاق أو إجراء اصل صيغة الطلاق - فيما لو شك بأن هذا العقد موجب للزوجة ام لا وأراد الفك على تقدير وجود العلقه - وقد يقتضي تكرار العبادة إما من نوع واحد كالصلاة الى اربع جهات ، او من نوعين كصلاة الظهر والجمعة ، او من جنسين كما لو نذر شيئاً وشك في انه كان صلاة ركعتين ام صوم يوم ، وقد يقتضي الاتيان بالسورة في ضمن الصلاة ، وقد يقتضي الاتيان

وقد يكون في الترك كما اذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه ، وقد يكون في الجمع بين امرين مع التكرار كما اذا لم يعلم ان وظيفته القصر او التمام .

بالصلاة عند رؤية الهلال . وقد ظهر أنه لا فرق فيه بين الموضوع والحكم . (وقد يكون في الترك كما اذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه) ويأتي فيه الاقسام السابقة ، فقد يكون ترك معاملة ، وقد يكون ترك عبادة ، وعلى كل تقدير فقد يكون ترك امرين وقد يكون ترك امر واحد ، والأمر الواحد إما في ضمن شيء او شيء مستقل ، فالشيء غير العبادي المستقل بلا تكرار كترك معاملة محتملة للربوبية وترك قسم من الصوت المحتمل كونه غناءً ، ومع التكرار كترك المعاملتين لكون احدهما ربوبياً وكانحنياً ، وغير المستقل كالتعليق في ضمن الطلاق مثلاً ، والعبادي المستقل بلا تكرار كالجمعة اذا احتمل حرمتها في زمان الغيبة ، ومع التكرار كالإتيان بظهورين في يوم واحد ، فان التكرار محتمل للحرمة بلا احتمال للوجوب ، والعبادي الضمني كقراءة سورة السجدة في صلاة النافلة مثلاً .

(وقد يكون) الاحتياط (في الجمع بين امرين) فعلين او تركين كما تقدم ، او فعل وترك كمن رأيت الدم وكان تكليفها الجمع بين ترك الحائض واعمال المستحاضة .

وبهذا تبين ان قوله : (مع التكرار) زائد ، إذ معنى الجمع بين امرين هو التكرار . وان شئت قلت : يلزم علي المتن احد الاشكالين . بيانه : انه لو قصد من الأمرين اعم مما يصدق عليه التكرار (كما اذا لم يعلم ان وظيفته القصر او التمام) وما لا يصدق عليه كانحنياً والمستحاضة ثم اراد من التكرار القسم الأول خاصة لزم عليه عدم شموله لجميع اقسام

مسألة - ٤ - الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار
وامكن الاجتهاد أو التقليد .

الاحتياط ، مع انه لا وجه لخروجه بالقيد ، ولو قصد من الأمرين خصوص
ما فيه التكرار لزم زيادة هذا القيد - فتدبر .

(مسألة - ٤ - الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار)

في العبادة (وامكن الاجتهاد أو التقليد) .

وقد تقدم تفصيل الكلام . وحاصله : ان الاحتياط إما ان يكون
في العبادة ، وإما ان يكون في غيرها ، وعلى كل حال فيما ان يستلزم
التكرار ام لا ، وعلى كل حال فيما ان يتمكن من تحصيل الحجة ام لا .
ثم ان غير العبادات قد يكون مما يحتاج فيه الى قصد الانشاء كالعقود
والايقاعات ام لا ، وعلى كل حال يجوز الاحتياط .

اللهم الا أن يقال : بأن العقلاء لا يرون حسن الاحتياط مطلقاً ،
ويدلّ على ذلك انه لو أمر السلطان بعض عبيده باطاعة خادمه الخاص ثم
امر الخادم بأمر ، يحتمل فيه الاشتباه احتمالاً عادياً ، ثم ان العبد ان لم
يستمع الى كلامه وذهب وأتى بكل الاطراف المحتمل عبادة كان ام غيره
يعدّ عند العقلاء مستوجباً للذم ، لا لأنه لعب وعبث ولا لما تقدم من
الاشكال ، بل لكونه في نفسه قاعدة عقلائية - فتأمل .

وفي المقام لا بأس بإيراد كلام للشيخ محمد حسين الاصفهاني « ره »
نقل عن بعض مخطوطاته ، وهو أن المانع إما عدم صدور العمل عن داعي
الهي بل من غيره ، أو التشريك في الداعي بحيث لا يكون الأمر مستقلاً
في الدعوة ، او تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب ، او تعنون الفعل المأني
به بداعي الأمر بعنوان اللعب .

والكل مفقود : اما الأول فلأن المفروض ان المحرك للفعل كل من

المحتملات وهو الأمر المحتمل تعلقه به ، واما الثاني فلأن المفروض عدم محرك الى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل ، فلا تشريك في الداعي وإلا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعي العقلاني وعدمه في المفسدية وعدم صدور العمل عن داع الهي مستقل في الدعوة ، واما الثالث فلأن المفروض أن ذات العمل صلاة وانصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها من داع نفساني شهواني ، ومع فرض صدورها عن داع الأمر المستقل في الدعوة لا معنى لاعتنون ذات الصلاة باللعب والعبث ، واما الرابع فلأن انصاف المأتي به بداعي الأمر بوصف اللعب والعبث - بأن يكون الداعي الى جعل الأمر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلائي - والمفروض ان داعيه الى امتثال امر المولى ما هو الداعي في غيره من توقع الثواب او تحصيل مرضاة المولى او غيرها .

وتوهم ان انصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر ، لفرض صدور العمل عن داعي الأمر ، وهو حسن بذاته . مدفوع بأن المأتي به بداعي الأمر أو بقصد التعظيم انما يكون حسناً بذاته ، بمعنى انه لو خلي ونفسه يتدرج تحت عنوان الإنقياد للمولى وعنوان الاحسان اليه ، لا أن حسنه كحسن العدل ، والاحسان ذاتي لا يتخلف عنه ، بل التعظيم في مورد يعرف به المولى فيقبل لإحسانه اليه ، ولو مع انحفاظ عنوان الصدق في المهلك للمؤمن ، مع ان الصدق حسن بذاته بذلك المعنى ، فلو فرض انصاف المأتي به بداعي الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعي الداعي غرضاً شهوانياً نفسانياً لا يصدر ممدوحاً عليه بل مذموماً عليه .

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أيضاً ان الداعي الى تحصيل اليقين باطاعة الأمر ايضاً هو الداعي في غير هذا المورد ، وهو اسقاط العقاب في وجدان الفعل مثلاً ، بل لو كان هناك لعب ولغو لكان في كيفية تحصيل اليقين

مسألة - ٥ - في مسألة جواز الاحتياط يلزم ان يكون مجتهداً أو مقلداً

باطاعة الأمر ، وهو اجنبي عن انصاف الاطاعة بعنوان اللعب ، بل عنوان تحصيل اليقين لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين باطاعة الأمر .

توضيحه : ان لتحصيل اليقين باطاعة الأمر طريقين : « الأول » معرفة الواجب واتيانه بعينه ، فيحصل له اليقين باطاعة الأمر واسقاطه . « الثاني » اتيان محتملات الواجب الواقعي ، فانه يوجب حصول اليقين باطاعة الأمر الواقعي وسقوطه ، فاختيار الطريق الثاني على الأول لاحد امور ثلاثة : فتارة يختاره لداع محبوب ، وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلا في مدة مدبدة . واخرى يختاره لداع عقلائي ، وهو فيما اذا كان تحصيل معرفة الواجب اكثر مؤنة من اتيان المحتملات ، فسهولة الطريق تدعوه الى اختياره . وثالثة لا لهذا ولا لذلك بل لمجرد غرض نفساني ، فتحصيل اليقين من اصله وان كان كما في سائر الموارد إلا ان تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني ، فيصالح اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالاطاعة .

ومنه تعرف انه كما لا لعب ولا عبث في الأمر كذلك في كيفية اطاعته ، وانما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا مرجع عقلائي لتحصيل اليقين من هذا الوجه الخاص - انتهى كلامه رفع مقامه .

(مسألة - ٥ - في مسألة جواز الاحتياط يلزم ان يكون مجتهداً أو مقلداً) وذلك لان الاجتهاد والتقليد مؤمنان : أما كون الاحتياط مؤمناً فيتوقف على احد امرين : « الأول » أن يجتهد الشخص في هذه المسألة حتى يعلم جواز الاحتياط في الأحكام او يحصل الحجة الاجتهادية على ذلك . « الثاني » ان يقلد مجتهداً في هذه المسألة .

لأن المسألة خلافية .

مسألة - ٦ - في الضروريات لا حاجة الى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ،

ولكن لا يخفى انه يلزم ان يستقل عقله بجواز التقليد في هذه المسألة ، والا احتاج الى حجة اخرى في هذا التقليد . وبعبارة اخرى : حيث ان كل ما بالعين لا بد وان ينتهي الى ما بالذات ، فاللازم على الشخص إذا أراد الاحتياط في الأعمال من انتهائه الى ما يستقل العقل بحجتيه ، فاما ان يستقل العقل بكفاية الاحتياط ابتداءً ، واما ان لا يستقل ولكن يستقل بجواز التقليد في هذه المسألة ، فالاحتياط مستند الى التقليد والتقليد مستقل عقلي .

وبهذا تبين ان قول المصنف : (لأن المسألة خلافية) لا يصلح علة لوجوب الاجتهاد او التقليد في مسألة جواز الاحتياط ، اذ لو فرضنا كون المسألة وفاقية جوازاً او منعاً لم ينفع الاتفاق على الجواز في جواز احتياط هذا الشخص ، ما لم يستقل عقله بجوازه او جواز التقليد فيه ، وكذلك لم يضر الاتفاق على المنع في جواز الاحتياط ، اذ لو استقل عقله بجوازه لم يكن الاتفاق على المنع قادحاً له .

وقد تبين مما ذكرنا وجوب استقلال العقل بجواز الاستناد الى كل من الاجتهاد والتقليد والاحتياط ، او جواز الاستناد الى فتوى مجتهد يفتى بجواز الاستناد الى احدها .

(مسألة - ٦ - في الضروريات لا حاجة الى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما) إذ التقليد عبارة عن العمل على طبق قول أهل الخبرة الذي هو حجة شرعية في ظرف الشك في الحكم ، فلو علم بالحكم لا مجال للرجوع الى الحجة ، سواء كان مطابقاً - لأنه كالحجر في جنب الانسان -

وكذا في اليقينية اذا حصل له اليقين، وفي غيرها يجب التقليد ان لم يكن مجتهداً اذا لم يمكن الاحتياط، وان امكن تخير بينه وبين التقليد.

او مخالفاً لأنه لو أوجب المولى الرجوع حينئذ كان مناقضاً في نظر العبد، كما تقرر في مبحث القطع في الأصول. وبهذا ظهر أن المراد من قوله « لا حاجة » عدم صحة التقليد لا عدم وجوبه.

(وكذا في اليقينية اذا حصل له اليقين) اي القطع، وبين اليقينية والضروريات عموم من وجه، فان كثيراً من المطالب اليقينية ليست ضرورية، كما ان بعض الضروريات ليست يقينية عند بعض.

ومنه يعلم ان عدم التقليد في الضروري اذا كان ضرورياً عنده، أما اذا لم يكن ضرورياً وجب التقليد (وفي غيرها) من الواجبات والمستحبات والمكروهات والمحرمات والمباحات والأحكام الوضعية (يجب التقليد ان لم يكن مجتهداً اذا لم يمكن الاحتياط) او امكن ولم يجز (و) إلا انه (ان امكن) الاحتياط وجاز (تخير بينه) أي بين الاحتياط (وبين التقليد) .

وان شئت قلت : ان الطرق الثلاثة ان لم يتمكن المكلف الا من احدها كان متعيناً، وان تمكن من اثنين منها او من جميعها كان مخيراً.

والظاهر جواز العمل في المستحبات والمكروهات والمباحات - مما لا يحتمل الجريمة والوجوب - على طبق الكتب المؤلفة في هذا الباب، ككتاب حلية المتقين ومرآة الكمال ومفاتيح الجنان ونحوها مما اثبتت فيه الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم، وذلك لجريان السيرة المستمرة على العمل بكتب الأدعية والزيارات والآداب التي ألفها الثقات - فتأمل ثم ان هذه المسألة تبين المراد من المسألة الأولى الدالة على حصر التقليد في العبادات والمعاملات، وقد تقدم وجه الحصر في الثلاثة ووجه

- مسألة - ٧ - عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل .
مسألة - ٨ - التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد .

جواز العمل على طبق كل واحد منها - فراجع .

(مسألة - ٧ - عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل) ان اراد بالبطلان الفساد - كما هو ظاهر عبارته - ففيه انه لم يرقم حجة على بطلانه مطلقا ، سواء طابق الواقع وحصل منه قصد القربة - فيما احتاج اليه - ام لا ، بل الظاهر صحة العمل إذا طابق الواقع وحصل منه القربة فيما يحتاج اليها ، وان اراد بالبطلان عدم الإكتفاء به في نظر العقل لعدم حصول المؤمن من العقاب - كما ربما يظهر من بعض الفروع الآتية - فهو وان كان صحيحاً في الجملة لكن يجب تقييده بالملتفت كما يأتي منه الاشارة اليه .

(مسألة - ٨ - التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد) الذي يستفاد من العرف واللغة ان التقليد عبارة عن اتباع الغير ، فينقسم الى قسمين : « الأول » التقليد فيما لا يتعلق بالعمل وهو الإلتزام بقول الغير ، كما يقال التقليد في اصول الدين حرام . « الثاني » التقليد فيما يتعلق بالعمل . والكلام الآن في الثاني فنقول : اختلفوا في معنى التقليد المتعلق بالعمل على اقوال شتى : « الأول » الإلتزام بالعمل بقول الغير ، كما في تعريف المصنف . « الثاني » قبول قول الغير . « الثالث » الأخذ بقول الغير « الرابع » تعلم الأحكام عن الغير . « الخامس » رجوع الجاهل الى العالم . « السادس » انه نفس العمل بقول الغير .

والظاهر هو الأخير ، وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمه : وهي ، ان اللزوم في هذا المقام هو اتباع الدليل الدال على وجوب احد الطرق الثلاثة لا ملاحظة المعنى اللغوي او الاصطلاحي لها ، إذ الكلام في التقليد الواجب لا غيره .

إذا عرفت هذا قلنا : الثابت هو وجوب الاستناد الى الحججة او تحصيل الواقع بالاحتياط ، فكما أن الواجب على المجتهد هو العمل على طبق اجتهاده كذلك الواجب على المقلد هو العمل على طبق فتوى الفقيه ، واما غير ذلك من المعاني فبما لا ربط له بالواجب .

والحاصل إن التقليد الواجب عبارة عن العمل الملتون بلون مطابقة فتوى الغير ناشئاً عن فتواه ، فلو كان مطابقاً بلا استناد اليه لم يكن تقليداً ، ولو خالف الواقع لم يُعذر .

واما الأقوال الآخر فنقول : اما الالتزام فليس بواجب اصلاً ، لما تحقق في الأصول من انه لا يجب بالنسبة الى العمل أمراً بالالتزام والعمل بل الالتزام واجب في الأصول الدينية والعمل واجب في الفروع .

واما القائلون بالالتزام فلإنما التزموا به فراراً عن الدور . بيان ذلك : ان العمل متوقف على التقليد والا لم يكن صحيحاً ، فلو كان التقليد هو العمل لزم كون العمل متوقفاً على العمل . وعن محذور لزوم عدم كون العمل مستنداً الى التقليد ، مع لزوم استناد العمل على الاجتهاد أو التقليد . والحاصل ان التقليد مقابل الاجتهاد ، فكما ان الاجتهاد سابق على العمل والعمل متفرع عليه كذلك التقليد ، ولكن هذين الأمرين غير تام اما الدور فلأننا نقول : العمل الملتون بالمطابقة لرأي الغير مع الاستناد اليه هو التقليد ، وليس التقليد مقدمة للعمل والعمل متوقفاً على التقليد ، فالتقليد كالستر والاستقبال في الصلاة ، فكما ان الصلاة مشروطة بالستر والاستقبال ومع ذلك لا يتقدمان عليه كذلك العمل الصحيح مشروط بكونه ملتوناً بالتقليد لا يتقدم عليه التقليد .

وبهذا تبين الجواب عن المحذور الثاني وإن استناد العمل الى التقليد لا يكون بمعنى كونه مقدماً على العمل ، فالمجتهد والمقلد سواء في وجوب

العمل ، ولكن المجتهد يعمل على طبق رأيه والمقلد يعمل على طبق رأي مجتهده .

نعم كل واحد منها يحتاج في عمله الى مقدمة ، فالمجتهد يتوقف عمله على الاجتهاد ، والمقلد يتوقف عمله على علمه برأي المجتهد .

وظهر من هذا الجواب : أنه لما كانت صحة العمل من غايات التقليد فاللازم تقدم التقليد عليه ، اذ الغاية غير ذبها . وجه الظهور : ان صحة العمل متوقفة على تلون العمل بلون التقليد ، كما ان صحة الصلاة متوقفة على تلون الصلاة بلون الاستقبال والستر ، ولا يلزم تقدم التقليد على العمل ، كما لا يلزم تقدم الستر والاستقبال على الصلاة .

هذا ، وهنا كلامان آخران يؤيدان كون التقليد عبارة عن الالتزام : « الأول » - ظاهر رواية ابي بصير عن ام معبد المتقدمة ، حيث قالت : « وقد قلدتك ديني » الخ ، فان ظاهر قلدتك التزمت بالعمل على طبق قولك .

والجواب عدم تسليم الظهور ، فان معنى « قلدتك ديني » جعلت ديني كالقلادة في عنقك ، بحيث تكون ملتزماً بصحته وفساده ، وهذا ظاهر في العمل على طبق دستوره لا في الالتزام بالعمل .

ومن هذا الحديث يظهر أن ما ذكره شيخنا المرتضى « ره » في وجه التسمية بالتقليد من انه « انما سمي بذلك لأن المقلد يجعل اقوال المجتهد قلادة لنفسه » منظور فيه ، فان المجتهد مقاد بالفتح لا مقلد بالكسر ، كما يظهر من هذه الرواية وغيرها .

« الثاني » - ان الظاهر من العرف حيث يقولون « قلد فلان المجتهد الكذائي » هو الالتزام بالعمل على طبق أقواله لا نفس العمل ، وهذا الفهم العرفي حجة في باب الألفاظ ، إذ هم الملقى اليهم قوله عليه السلام

« فللعوام أن يقلدوه » .

والجواب: أنا لسنا بصدد بيان معنى التقليد اصطلاحاً او لغة ، بل تقدم أن المبحوث عنه هو الواجب على المجتهد والمقلد ، ولم يقم دليل إلا على وجوب العمل على طبق رأي المجتهد ، بمعنى كون العمل ملوناً بلون التطبيق على رأيه . مع انه كيف يكون معنى التقليد عرفاً هو الالتزام ، مع انا نعلم باستناد عرف المتشرعة الدائر لديهم هذا الاصطلاح الى العلماء ، وهم مختلفون في معنى التقليد .

ويؤيد كون التقليد بمعنى العمل فقط لا الالتزام انه لو التزم شخص بالعمل ولم يعمل الى ان مات لا يسمى مقلداً عرفاً .

وكيف كان فكون التقليد هو الالتزام غير تام ، وأما المعنى الثاني وهو قبول قول الغير ، فليس واضح المراد ، فانه ان أراد الالتزام رجوع الى الأول ، وان اراد العمل رجوع الى ما ذكرنا ، وان أراد الاخذ او التعلم رجوع الى الثالث وعلى كل حال فلم يقم دليل عليه بغير ما لو أراد العمل ، كما انه لا دليل على وجوب التقليد بمعنى الأخذ والتعلم .

واما المعنى الخامس - وهو رجوع الجاهل - فهو دليل وجوب التقليد وكونه حجة شرعا لا انه تقليد ، بالاضافة الى ان المراد بالرجوع ان كان العمل رجوع الى ما ذكرنا وان كان الالتزام ورد عليه الكلام السابق وقد ظهر عدم استقامة المعاني المذكورة وتعين المعنى المختار ، كما انه ظهر بطلان ما ربما يحكى عن بعض أهل العلم من تفسيره التقليد بمعنى آخر ، وهو تقبيل اليد بعنوان البيعة تمسكاً بأنه قسم منها . وهذا مع انه يرجع الى الالتزام الذي لا دليل عليه اوضح فساداً من ان ينفى .

ثم لا ينفى ان التقايد لو كان بمعنى الالتزام ونحوه صح تقسيمه الى التقليد في جميع الأحكام ، وفي بعضها لا مكان الالتزام بالعمل في جميع

معين

الأحكام على طبق رأي المجتهد ، واما لو كان بمعنى العمل فلا يصح التقليد في جميع الأحكام ، لمعلومية عدم امكان العمل كذلك الا بمعنى الاحكام التي هي محل الابتلاء .

(معين) أما مقابل للمردد بأن لا يجوز تقليد احد من زيد وعمرو مردداً ، واما مقابل للمشخص بأن لا يجوز تقليد مجتهد لا يعلم مشخصاته ، أما لو كان المراد المعنى الأول فهو صحيح ، اذ لا وجود للواحد المردد كما حقق في الأصول ، واما لو كان المراد المعنى الثاني فقيه انه لا دليل على هذا الاشرط ، اذ معرفة الشخصيات لا دليل على وجوبه في التقليد ، فان التقليد - كما سبق - عبارة عن رجوع الجاهل الى العالم ، وبالضرورة لا يشترط فيه عقلاً العلم بالمشخصات .

ألا ترى انه لو عمل شخص بكتاب هندسي يعلم اجمالاً بكون مهندسه يصح الركون اليه عند العقلاء ، من غير ان يعرف مؤلفه لم يكن ملوماً عند العقلاء في ذلك ، وسيأتي زيادة توضيح لهذا انشاء الله تعالى .

ثم ان المجتهد إما ان يكون واحداً ولا اشكال في لزوم تقليده للعامة تخبيراً بينه وبين الاحتياط ، وإما أن يكون متعدداً ، وعلى هذا فإما ان يكونوا مختلفي الآراء في المسألة المبتلى بها او متفق الآراء ، فالكلام يقع في مقامين :

« الأول » - ما لو تعدد المجتهد مع اتفاق آرائهم فيجوز تقليد احدهما المعين - اي الشخص - واحدهما غير الشخص والجمع ، ومعنى احدهما غير الشخص انه يعلم ان هذه رسالة احدهما فيعمل على طبقها ، ووجه الجواز مطلقاً ما تقدم من ان الدليل إنما يدل على وجوب تطبيق العمل على طبق الحججة ، ولا دليل على وجوب وحدها او تعيينها ، وذلك كما

لو كان في المسألة اخبار متعددة فيجوز الاستناد اليها جميعاً او الى بعضها معيناً او غير معين .

ثم انه قد تبني مسألة جواز التقليد لواحد مردد على انه مثل الصلاة جماعة التي لا يجوز الاقتداء بشخص غير معين - أي مردد - ام مثل الأخبار المتعددة التي لا يلزم الاستناد الى احدها المعين - فتأمل .

« الثاني » - ما لو تعدد المجتهد مع اختلافهم في الآراء .

قد يقال : انه يلزم حينئذ الالتزام بالعمل على طبق فتوى احدهم ثم العمل ، فالالتزام في هذا المقام واجب مقدمة للعمل ، وذلك لأنه لو لم يلتزم بأحدهم لم يلتزم بالحجة ، والالتزام بالحجة واجب . وهذا فاسد ، اذ من المعلوم انه لو عمل على طبق فتوى احدهم لم يصدق عليه انه لم يعمل بالحجة ، والواجب هو العمل بالحجة فقط . كما تقدم .

وكيف كان فالأمر دائر حينئذ بين امور ثلاثة : الأول العمل بأحدهما المعين ، بحيث لا يجوز له العمل على طبق فتوى غيره ، وهذا ترجيح بلا مرجح . الثاني العمل بالواحد لا على التعيين ، أي ايها شاء . وربما يقال بعدم صحة هذا أيضاً ، اذ الحجتان اذا تعارضتا تساقطتا إلا فيما اذا دل دليل من الخارج على الأخذ بأحدهما ، كما في الأخبار العلاجية ، وسيأتي ما فيه . الثالث التساقط - كما هو مقتضى الأصل - والرجوع الى الاحتياط الذي هو الشق الثاني من التخيير للعامي بقدر الامكان . وهذا أيضاً باطل ، لما قد يدعى من الضرورة والاجماع والسيرة على عدم التساقط - فتدبر .

قبل ان هذا كله على تقدير كون حجية التقليد مستنداً الى الأدلة النقلية ، وأما اذا كان من باب الرجوع الى اهل الخبرة فالظاهر جواز الرجوع الى احدهما . وفيه اطلاق الأدلة العقلية ، فلا فرق بينها وبين الدليل العقلي في جواز الرجوع الى احدهما تخبيراً .

مسألة - ٩ - الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت

والذي ينبغي أن يقال : جواز الرجوع في صورة الاختلاف اليهم كما كان جائزاً في صورة الاتفاق .

نعم لا يتصور الرجوع الى كلهم في مسألة واحدة في عمل واحد اذا كانت الآراء متخالفة ، وهل يجوز الرجوع الى الثاني الذي يفتي بخلاف الأول بعد ما عمل بفتوى الأول ؟ وجهان : الأول الجواز على فرض كون التخيير استمرارياً ، الثاني عدم الجواز ولو على فرض كون التخيير استمرارياً ، وذلك للزوم العلم بمخالفة الواقع . ومثل هذا الكلام مذكور في الأصول في مبحث مخالفة العلم الاجمالي .

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع اليهم جميعاً ، بأن يعمل في كل مسألة على طبق فتوى احدهم ، ثم اذا شاء أخذ بفتوى غيره في نفس تلك المسألة مرة اخرى .

وهذا اذا لم يلزم التناقض مسلم ، وفيما اذا لزم فالأحوط عدمه . نعم قد يقال بأن الظاهر من قوله عليه السلام « انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا » وقوله عليه السلام « فلعوام أن يقلدوه » وامثال ذلك لزوم تقليد شخص معين في جميع المسائل ، ولكن فيه ما لا يخفى .

(مسألة - ٩ - الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت) في المقام

اطراف من الكلام :

« الأول » - في انه لو لم يكن في الأحياء من يجوز تقليده إما لعدم وجود المجتهد أو لعدم اجتماع الشروط فيه ، فهل يجوز البقاء على تقليد الميت ام لا ؟ الظاهر جواز البقاء تخييراً بينه وبين الاحتياط لو أمكن والا تعين البقاء ، ولا شبهة فيه ، سواء كان دليل التقليد عقلاً او نقلاً : أما العقل فلوضوح تجويزه الرجوع الى اهل الخبرة ولو كان ميتاً - فيما لم

يكن حيّ من اهل الخبرة - وأما النقل فليداهة ان الأدلة - ولو قلنا بانصرافها عن الميت فرضاً - انما هي واردة في مقام الإمكان ، وأما مقام عدم الامكان فهي ساكنة لو لم تكن مطلقة ، فالمرجع حكم العقل فقط .

« الثاني » - ان المسألة قد تكون في صورة موافقة فتوى الحي للميت ، وقد تكون في صورة المخالفة ، أما الكلام في الصورة الأولى فربما يقال بأنه بناءً على كون التقليد هو العمل برأي الغير - واحداً كان او متعدداً - لا تترتب صحة العمل واقعا وعدمها على الجواز وعدمه ، لأن العمل الموافق لرأي الميت موافق لرأي الحي ، فيكون صحيحاً مطلقاً ، أما بناءً على كونه الالتزام بالعمل فصحة العمل عقلاً وعدمها بتبنيان على حجية رأي الميت وعدمها .

وفيه ما لا يخفى : أما أولاً : فلأن التقليد - ولو كان عبارة عن العمل - لكن تقدم لزوم تلونه بلون الاستناد بحيث يتمكن من استناده الى المفتى لو كان مخالفاً للواقع ، وصرف الموافقة غير كافية .

ألا ترى انه لو جعل المولى زيداً واسطة بينه وبين عبيده ولم يجعل عمراً كذلك ، ثم ان العبد استند الى عمرو في موضوع كان للمولى المعاقبة في صورة المخالفة ولو كان نظر عمرو موافقاً لنظر زيد ، ولا يصح للعبد الاعتذار بتوافق الرأيين ، لوضوح انه لم يطابق عمله الواقع ولا استند الى حجة .

وأما ثانياً : فلأن الالتزام - لو قيل به - صح الالتزام برأي الميت لو كان موافقاً للحي ، على تقدير صحة الاستناد الى الميت لو قيل بأن التقليد هو العمل .

والحاصل عدم الفرق بين الالتزام والعمل في ذلك . والصحيح أن يقال : إن جاز التقليد في صورة موافقة الرأيين يبنى على مسألة جواز

تقليد الميت استدامة ، فن قال بالجواز هناك قال به هنا ومن لم يقل هناك لم يقل هنا .

والحاصل انه لو كان حجة صح الالتزام والعمل على طبقه ، ولو لم يكن حجة لم يصح الالتزام ولا الاستناد .

وأما الكلام في الصورة الثانية - وهي مخالفة رأي الميت للحمي - فنقول : ربما يقال لا مجال للتمسك بالأدلة اللفظية ، لتكاذب الرأيين المانع من شمول الدليل لها ولأحدهما للترجيح بلا مرجح ، فلا بد من اثبات الحججة من رأي الميت او الحمي من الرجوع الى دليل آخر .

وفيه نظر لأن بناء العقلاء على الأخذ باحدى الحجتين في صورة الاختلاف ، ولو كانت حجيتها مستندة الى دليل لفظي ، فلو قال المولى لعبده « اسمع كلام زيد وعمرو » ثم قال : « زيد بوجود الفعل الكذائي وعمرو بجرمته » جاز للعبد اخذ احدهما وكان عند المولى والعقلاء معذوراً ، واخبار العلاج ثم التخيير على وفق القاعدة العقلانية ، لا انها مخالفة .

مع ان لنا التمسك ببناء العقلاء ، فان العقلاء يرجعون الى احد الشخصين من اهل الخبرة المخالفين من غير فرق بين الاموات والاحياء ، فلو راجع الشخص طبيباً ثم مات الطبيب عمل على طبق دستوره وان كان الطبيب الحمي مخالفا له ، ولو أمر الامام بالرجوع الى يونس بن عبد الرحمن لم يفهم السائل الرجوع اليه في زمان حياته فقط ، بل يعمل على طبق كلامه حتى بعد المات ، وحتى لو كان شخص آخر مثل يونس مخالفا له في الفتوى والحكم .

اذا عرفت هذا قلنا : ان تمت دلالة الادلة اللفظية على جواز البقاء على تقليد الميت فهو ، والا فان كان هناك اصل عملي فاللازم الرجوع اليه ، والا فالمرجع الاشتغال لأن الشك في الحجية موضوع عدم الحجية كما

تقرر في الأصول ، لكن الأدلة اللفظية شاملة لما نحن فيه لعدم مانع عن اطلاقها ولم يقيد احدها بالحياة ولا ظهور لها فيها إلا بدوياً ، فلا وجه لرفع اليد عنها .

وكيف كان فالمهم حينئذ التكلم في الأصل العملي ، فنقول : قد يتمسك لجواز تقليد الميت استدامة بالأصل ، وذلك من وجوه :

« الأول » - استصحاب الحجية ، بأن يقال : كان رأي هذا الشخص حجة عائٍ في زمان حياته ، وحيث شككنا بعد موته في حجية رأيه فالأصل بقاء الحجية .

وقد اورد على هذا التقرير بأمرين : الأول - ان الحجية ليست من الأحكام المجعولة ولا اثر لها ، وما ليست مجعولة ولا اثر مجعول له لا يجري فيه الاستصحاب . اما الصغرى فلأن الحجية منتزعة عن وجوب العمل المستفاد من قوله عليه السلام « فلعوام ان يقلدوه » وأمثاله ، فهي ليست مجعولة بجعل متأصل ولا تكون موضوعاً لاثر شرعي ، فلا يجري الاستصحاب فيها . وحيث لم يجر الاستصحاب فيها لم يجر فيما ينتزع منها من التنجيز والاعذار كما لا يخفى - فتدبر . واما الكبرى فلأن جعل الاستصحاب في نحوه لغو صرف ، لما تقدم من أنه لا يترتب عليه اثر شرعي ، والاستصحاب إنما يجري فيما له اثر شرعي ولو بالواسطة ، لأن الحجية إنما يكون بلحاظ العمل كما تقرر في الأصول . وكيف كان فاستصحاب الحجية غير جار .

« الثاني » - الاشكال في بقاء الموضوع ، وتقريره يتوقف على تمهيد

مقدمة : وهي ان العناوين المأخوذة في الموضوعات على ثلاثة أنحاء :

الأول - ان يكون العنوان معرفة فقط بلا دخل له في ترتب الحكم اصلاً ، نحو « الماء المتغير نجس » فان التغير اخذ معرفة ، ولا شبهة في

جريان الاستصحاب في هذا القسم مع زوال التغير اذا شك في بقاء النجاسة - على القول المشهور - .

الثاني - ان يكون العنوان مقوماً للموضوع حتى انه لو ذهب العنوان ذهب الموضوع ، وذلك كالفقر في باب الزكاة والعدالة في باب صلاة الجماعة ، فانه لو ذهب الفقر او العدالة فلا شبهة في عدم جواز إبقاء الحكم لتبدل الموضوع .

الثالث - ان يكون العنوان محتمل الأمرين كالحياة في الحيوان الحي ، فانه ما دام حياً يكون طاهراً حرام اللحم ، فلو ذهب الحياة وشك في بقاء الموضوع - من جهة انه الحيوان او المقيد بالحياة - لا يجري الاستصحاب لاشتراط الاستصحاب بقاء الموضوع والفروض ان البقاء مشكوك .

اذا عرفت هذا قلنا : موضوع الحجية - اعني رأي المجتهد - ان لم يكن من القسم الثاني فهو من القسم الثالث قطعاً ، لاحتمال دخول الرأي حدوثاً وبقاءً فلا يجري الاستصحاب فيه .

وبعبارة اخرى : الحكم قد يكون دائراً مدار العنوان حدوثاً فقط ، بأن كان حدوث العنوان سبباً لوجود الحكم الى الأبد وذلك كالماء المتغير ، فان وجود وصف التغير آناً ما موجب لبقاء حكم النجاسة الى الابد ، وقد يكون الحكم دائراً مدار العنوان حدوثاً وبقاءً ، بأن كان وجود العنوان سبباً للحكم بحيث لو زال لم يكن حكم ، وذلك كالفقر في باب الزكاة والعدالة في باب الشهادة ، فجواز اعطاء الزكاة للشخص وصحة قبول قول الشاهد منوط بالفقر الفعلي والعدالة الفعلية ، وقد يكون مردداً بينها كما لو لم يعلم ان الحكم هل هو متوقف على حدوث العنوان آناً ما ولو علم بعده ام متوقف على بقاء العنوان . وما نحن فيه - اعني حجية الرأي - لو لم يكن من القسم الثاني فلا اقل من كونه من القسم الثالث ، ولا

مجال حينئذ للاستصحاب .

ولكن ربما يقال : ان الموضوع للحجة نفس صدور الفتوى بغير مناقض ، وذلك لأن بناء كافة العقلاء على الأخذ بالرأي غير المناقض برأي آخر من غير فرق بين الميت والحي ، ألا ترى انه لو كان هناك مهندسان متخالفان في بناء العمارة ثم اخمد الانسان برأي احدهما وقبل الشروع في البناء مات لم يكن يرى العقلاء سقوط رأيه هل كان بعد الموت رأيه حجة كما كان قبل الموت .

وبهذا تبين ان صدور الفتوى موضوع للحجة حدوثا فقط فهو من القسم الأول . وانما قيدنا الموضوع بغير المناقضة لوضوح عدم حججية الرأي فيما لو ارتأى المفتي مناقضه لا عقلا ولا شرعاً ، فان المهندس الذي اخذنا برأيه لو تبدل رأيه لم يكن رأيه الأول حجة عند العقلاء وسيأتي في هذا مناقشة في المسألة (٣١) .

وكيف كان فالظاهر تمامية الاستصحاب ، والاشكال فيه بأنه لا موضوع حتى يستصحب - لأن الرأي كان موضوع الحجة وبعد الموت يزول الرأي فلا موضوع للاستصحاب - باطل ، لما تقدم من ان الرأي آنأ ما موضوع للحجة الى الأبد .

وبهذا تبين انه لا نحتاج الى القول ببقاء الرأي لقيام الرأي بالنفس الناطقة الباقية حتى يقال ليس كذلك ، اذ الموضوع للاستصحاب هو الامر العرفي ، وهذا الشخص الميت يصدق عليه انه لا رأي له . فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الأدلة اللفظية وبناء العقلاء على البقاء .

التقرير الثاني للاستصحاب استصحاب الحكم الواقعي ، بأن يقال : كان الحكم الواقعي في زمان حياة هذا المفتي وجوب السورة فنشك بعد موته في سقوطها عن الوجوب والأصل البقاء . وبعبارة اخرى : استصحاب

المكشوف بفتوى الفقيه . وفيه انه لا يقين بالواقع ، اذ الفتوى ليس كاشفاً قطعياً كما لا يخفى ، وعليه فلا شك في البقاء ، فان الشك في البقاء متفرع على اليقين بالوجود ، والمفروض عدم اليقين بالوجود من الأول ، وأما اصل الشك في الحكم الواقعي حال الموت فلا يفيد بعد عدم يقين سابق ، وما ذكره الاخوند « ره » تصحيحاً لمثل هذا الكلام في التنبيه الأول من الاستصحاب محل نظر كما لا يخفى .

التقرير الثالث للاستصحاب استصحاب الحكم الظاهري ، اذ كانت السورة واجبة ظاهراً حال الحياة ، فبعد الموت نشك في بقاء وجوبها ، فالأصل البقاء . وفيه : انه يتم على مبنى القدماء القائلين بالحكم الظاهري ، أما على مبنى المتأخرين المنكرين له - بل يقولون بالحكم الوضعي كالحجسية او التنجيز والاعذار - فلا ، إذ لا حكم في الزمان السابق متيقناً حتى يستصحب .

هذا كله فيما لم يكن في البين اعلم والا فلو كان الميت اعلم كان مقدماً على الحي وكذا العكس ، لكن هذا إنما يتم على تقدير احراز بناء العقلاء على تقدم الأعم على غيره مطلقاً ، أما في صورة الشك فان كان الحي اعلم كان من مورد تعارض الاستصحاب المعين للميت مع بناء العقلاء على تقليد الأعم ، فلو أحرز البناء سقط الاستصحاب ولو لم يحرز جرى الاستصحاب ، وان كان الميت اعلم فالاستصحاب وبناء العقلاء متطابقان على الميت ، وإنما تبقى شبهة الاجماع المدعى على حرمة تقليد الميت مطلقاً حتى استمرارياً .

وكيف كان فالظاهر جواز البناء وجواز الرجوع مطلقاً اذا لم نقل بوجود تقليد الأعم ، والا تعين تقليد الأعم حياً كان ام ميتاً .
اذا عرفت ما ذكرنا نقول : إن الأقوال في البقاء على تقليد الميت ثلاثة :

« الأول » - الوجوب ، والدليل عليه امران : الأول - الاستصحاب وهذا إنما يتم على تقدير كون التخيير بين المجتهدين ابتدائياً ، واما اذا قلنا بالتخيير الاستمراري كان الاستصحاب دليلاً على جواز البقاء لا وجوبه كما لا يخفى . الثاني - الاجماع المدعى على عدم جواز الرجوع من الحي الى الحي ، فقد يقال بشمول معقده لما نحن فيه ، كما اذا ادعى الاجماع على عدم جواز الرجوع من مجتهد الى مجتهد مطلقاً ، وقد يقال بعدم شمول معقده وإنما يتم الحكم بالاستصحاب بأنه لو كان حياً لم يجز الرجوع منه الى غيره ويستصحب ذلك بعدم موته . هذا على تقدير صحتهما - اي الاستصحاب والاجماع - والا فاللازم التمسك بأصالة التعيين ، فانه من دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

ويظهر الجواب عن هذه الأدلة بتقرير كلام من حرم البقاء وهو القول الثاني ، وحاصله حرمة البقاء ، واستدل على ذلك بالاجماع بعد بطلان أدلة القائلين بالوجوب ، أما بطلان ادلتهم فلأن الاستصحاب موضوعه الرأي الفعلي ولا رأي بعد الموت ، والاجماع لا يشمل ما اذا مات احدهما بل القدر المسلم منه حال حياتهما ، واستصحاب حال الحياة الى ما بعد الموت بلا موضوع عرفي كما لا يخفى . والدوران المذكور معكوس عليهم لاحتمال تعيين الحي لمنع كثير من تقليد الميت ولو استمراراً .

واما تقرير الاجماع على حرمة البقاء فهو كما حكى عن بعض الأعظم ان الإمامية اتفقوا على حرمة تقليد الميت من زمان اتفقت العامة على حصر المذاهب في اربعة المييد لوجوب تقليد الميت ، وهذا الاجماع على الحرمة يشمل البدوي والاستمراري ، ولم يكن في القدماء احد مخالفاً في هذه المسألة وإنما حدثت المخالفة من صاحب القوانين وصاحب الحدائق ، وعندهما واضح : اما الأول فلأنه يرى حجبية الظن المطلق لكونه ممن

يقول بالانسداد ، وحيث ان قول الميت يحصل منه الظن كان حجة ، ولهذا يرى « ره » جواز تقليد الميت ابتداءً أيضاً . واما الثاني فلأنه لا يرى التقليد بالمعنى الذي ذكرناه ، بل ما تقدم في نقل قول بعض الاخباريين من كون الرجوع الى المجتهد لنقل لفظ الرواية او معناها ، ومن البديهي عدم سقوط الرواية لفظاً أو معنى عن الحجية بعد موت الناقل كالراوي . ثم تبع هذين العلمين في مسألة جواز البقاء جماعة من المتأخرين لكن سبقهم الاجماع فلا تكون مخالفتهم مضرراً بالاجماع كما لا يخفى ، مع انه قد تقدم ان الأدلة اللفظية والعقلية لا تشمل صورة التعارض ، فتقليد الميت المخالف لفتوى الحي لا يشمله دليل الحجية - انتهى .

ولا يخفى ما في هذه الدعاوي من الاشكال ، وهناك دليان آخران

على عدم جواز تقليد الميت :

« الأول » - ما ذكره في الكفاية من الشك في جواز تقليد الميت والأصل عدم جوازه . وفيه ان الأصل مرفوع بالدليل الذي ذكرناه من بناء العقلاء كافة على اعتبار الميت من اهل الخبرة كالحي ، فانهم يرجعون الى كتب المهندسين واهل الحساب والطب وغيرها كما يرجعون الى أحيائهم طابق النعل بالنعل ، حتى انه لو قيل لهم بعدم حجيتها بعد الموت لرأوا ذلك شبهة في مقابل البديهة لا يستحق جواباً واعتناءً ، والرجوع الى العالم في الشرع مثل ذلك ، لما تقدم من ان التقليد ليس الا رجوع الجاهل الى العالم .

« الثاني » - ما يحكى عن بعض من التمسك للتحريم ببعض الأدلة اللفظية ، كقوله عليه السلام في التوقيع « أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا » - الخ ، وذلك يتوقف على بيان مقدمات :

« الأولى » - ان المراد من الحوادث جميع الأمور ، لكونه جمعاً

على باللام المفيد للعموم ، واما احتمال كونه جواباً عن اشياء خاصة فغير ضائر ، إذ المورد ولو كان خاصاً غير مخصص كما لا يخفى .
« الثانية » - ان المراد بالحوادث احكام الحوادث لانفسها ، اذ ليس شأن الفقيه الرجوع اليه في الموضوعات .

« الثالثة » - ان المراد من رواية الحديث من له نظر وعلم وفقه كما في الرواية الأخرى « نظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا » ، اذ ليس المراد الرجوع الى راوي لا يعرف انطباق الرواية على المورد ، بأن لم يعرف كيفية التخصيص والتقييد والظهور والنص والتقديم في مورد التعارض والحكومة وكيفية الدلالة وغيرها ، فالمراد بالرواية العالمين بذلك ، وهذا لا ينطبق الا على المجتهد .

اذا عرفت المقدمات قلنا : إحالة الامام عليه السلام حكم الوقائع الى الرواة لا الى الروايات يدل على عدم صحة الرجوع الى غير الراوي بالمعنى المتقدم . وان شئت قلت : انه لو لم يكن للنظر دخلاً لقال عليه السلام الى احاديثنا ، وحيث ارجع الى الرواة الظاهرة في الأحياء لم يجوز الرجوع الى الميت .

وقد يؤيد عدم جواز البقاء بأن شرائط المجتهد المقلد كلها دخيل حدوثاً وبقاءً كالعدالة والاجتهاد والايمان وغيرها ، فكيف يمكن انفراد هذا الشرط من بينها بدخلته حدوثاً لا بقاءً ؟

هذا ، ولكن لا يخفى عليك ما فيها : اما الاستدلال بالتوقيع فن

وجوه :

« الأول » - ان المقدمات لا ترتبط بما نحن فيه ، بل هي في صدد امر آخر كما لا يخفى .

« الثاني » - ان الرجوع الى الرواة انما هو لأجل كونهم عالمين

بالروايات لا لخصوصية في الراوي ، فهو مساوق مع الرجوع الى كتب دون فيها الأخبار - كما في الأصل المعروف على الامام الرضا عليه السلام - ولكن لا كان الغالب في تلك الأزمنة ان الرواة كانوا حافظين للروايات كان الإرجاع اليهم من باب الإرجاع الى الطرق المتعارفة ، فهبذا من باب احد المصاديق لا من باب التعيين .

« الثالث » - عدم ظهور الرواة بقريته الحكم والموضوع في الحي ، اذ لا خصوصية يفهمها العرف من هذه اللفظة للحياة في الرجوع الى قول الراوي ، فان العرف لا يرون ربطاً بين هذه الرواية وبين مسألة البقاء على تقليد الميت اصلاً ، مع انه على تقدير تمامية دلالتها فأنما تدل على الرجوع الى الحي ولا تدل على عدم جواز الرجوع الى الميت الا بالسكوت ، فيرتفع بالأصل العقلاني المسلم من عدم الفرق بين الميت والحي في ذلك كما تقدم بيانه .

واما التأييد فانه : اولاً - لم يثبت كون جميع شرائط المجتهد دخيلاً حدوثاً وبقاءً ، فن اين لنا اثبات انه لو زال اجتهاده لم يجز العمل على طبق آرائه حال الاجتهاد ، وكذا العدالة وغيرها . وثانياً - انه على تقدير تسليم ذلك فهو قياس ، اذ كون غالب الشرائط بنحو خاص لا يستلزم كون الجميع كذلك . وعلى كل حال فلم يقيم دليل لفظي ولا عقلي على وجوب البقاء ار حرمة .

ومن خلال الكلمات التي ذكرنا ظهر ادلة الجواز ، فلا نحتاج الى اعادتها بما فيها من النقص والابرام . فالحق الجواز في مورد التساوي اختلافاً أم لم يختلفا ، أما لو كان احدهما اعلم فيبيني على مسألة تقليد الأعم ، وسيأتي الكلام فيه .

ثم انه ربما يستدل للقول بالجواز بالاستصحاب ، بتقريب ان الشخص

كان قبل التقليد مخيراً بين المجتهدين ، وهذا التخيير ينقطع بالأخذ من احدهما ، لأن التخيير كان حكم المتحير ، وقد زال تحيره فلا يجوز العدول من الحي الى الحي كما سيأتي ، اما لو مات احدهما رجع التخيير ، لانه ليس في هذا الحال أخذاً بالحجة المتيقنة لعدم تيقنه بجواز تقليد الميت .

وبعبارة اخرى : ان من لم يكن أخذاً بحجة متيقنة في زمان حياتها كان مخيراً فيستصحب التخيير بعد الموت ، اذ قاطع التخيير - وهو الاخذ بقول احدهما من باب انه حجة متيقنة - قد زال .

ومن هنا تبين ان الاستصحاب لا يتوقف على القول بالتخيير الاستمراري حتى يقال بالتناقض بين استصحاب التخيير وبين عدم جواز الرجوع من الحي الى الحي .

واما لو قلنا بالتخيير الاستمراري فالأمر في الاستصحاب اوضح ، ولا يكون حينئذ تعليقاً ولا يحتاج الى القول بأنه لو لم يكن أخذاً بالحجة كان مخيراً ثم نستصحب هذا التخيير اللوائي .

وقد اورد على هذا الاستصحاب التعليقي باستصحاب تنجيزي حاكم عليه ، وهو ان المقلد في ظرف عدم الاختيار في حال حياتها لم يكن قول احدهما حجة عليه - لما تقدم من عدم شمول أدلة الحجة شرعا وعقلا لمورد التعارض - ثم صار قول من يأخذ بقوله حجة عليه من باب الالتزام الذي تقدم انه يجب على المقلد الالتزام بقول احدهما مقدمة للتقليد . واما قول المجتهد الآخر فلم يكن حجة عليه - في حال حياتها - فنستصحب الى ما بعد الموت عدم حجية قول الحي .

وبهذا تبين ان فساد الاستصحاب لو تم وجوب البقاء لا جوازه ، ولكن لا يخفى عليك ما في كل من الدليل والجواب ، لعدم انقطاع التخيير في حال حياتها بالأخذ بأحدهما وشمول أدلة الحجية لقولها بلا مدخل

ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

للالتزام في حجية احدهما ، فالحق ما تقدم من جواز البقاء والعدول لبناء العقلاء المسلم كما تقدم تقريره .

ثم انه ربما انتصر للقول بوجود البقاء بأمر ثلاثة : « الأول » شمول معقد الاجماع - القائل بعدم جواز العدول من الحي الى الحي لما بعد الموت . « الثاني » انه على تقدير تسليم عدم الشمول فحيث نشك بعد الموت نستصحب عدم الجواز ، فعدم الجواز في حال الحياة للاجماع وبعد الموت للاستصحاب . « الثالث » انه حيث ذهب جماعة بوجود البقاء على تقليد الميت نشك في جواز العدول ، ويدور الأمر بين تعيين الميت والتخير بينه وبين الحي ، فاللازم الأخذ بالتعيين لما تقرر في الأصول من ان في مورد دوران الأمر بينهما يلزم الأخذ بالتعيين لكفايته قطعاً ، بخلاف التخير لاحتمال عدم الكفاية .

ولكن لا يتحقق ما في هذه الأدلة الثلاثة ، فان الاجماع غير مسلم حتى في العدول من الحي الى الحي ، وبهذا يسقط الاستصحاب لعدم اليقين السابق بالحرمة ، وأما دوران الأمر فعلى تقدير تسليم ما تقرر في الأصول نقول : انما يصح ذلك فيما اذا لم يكن احتمال التعيين في كل منهما موجوداً ، اما مثل المقام الذي يكون فيه احتمال تعيين الرجوع الى الحي - لما ذهب اليه جماعة من حرمة تقليد الميت حتى استمراراً - فلا .

ثم انه لو شك العامي بعد هذا التضارب في تعيين تقليد الميت او الحي او التخير فاللازم عليه العمل بالاحتياط ان لم يستقل عقله بالتخير والا فالتخير ، اللهم الا أن يقوم اجماع حتى على عدم وجوب الاحتياط في مثل هذا المقام .

(ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً) لأمر :

« الأول » - الأصل ، اذ الشك في الحجية موضوع عدم الحجية ، ولا مجال لاستصحاب العدم ، اذ الأثر للشك لا للمشكوك ، فان عدم الاحراز موضوع لعدم الحجية ، والاستصحاب إنما يجري فيما كان الأثر بلمشكوك . ومثل هذا أصالة الاشتغال ، فانها مقدمة على استصحاب الاشتغال ، اذ موضوع الاشتغال هو الشك ، فبمجرد الشك تجري أصالة الاشتغال ولا تصل النوبة الى استصحابه .

والجواب بدم الشك في الحجية ، اذ قد تقدم ان التقليد عبارة عن رجوع الجاهل الى اهل الخبرة ، والدليل عليه عقلي ، ومن البديهي أن العقلاء كما يرجعون الى الحي يرجعون الى آراء الميت ابتداءً او استمراراً ، ألا ترى انه لو ارتأى الطبيب بأن المرض الفلاني علاجه الدواء الفلاني ثم مات الطبيب ومرض شخص بذلك المرض يأخذ بقول الطبيب الميت من غير لوم من العقلاء .

« الثاني » - ان التقليد طريق جعلي للمكلف ، فلو دار الامر بين تقليد الحي معيناً او بين تقليد الحي والميت مخيراً وجب الاخذ بما يحتمل وجوب الاخذ به معيناً ، وهذا أصل عقلي يجزبه العقلاء في جميع امورهم فلو كان هناك طريقان احدهما موصل قطعاً والآخر احتمالاً ودار الامر بين سلوك الطريق الاول معيناً او سلوك احدهما مخيراً لا يعدون عن سلوك المعين .

والجواب انه لو لم يقيم دليل على التعيين كان احتمالاً بدوياً مع شمول الأدلة لكلا الطريقين ، كما تقدم تقريره خصوصاً فيما كان احتمال التعيين في الميت بأن كان اعلم ، فهل ترى العرف يحتملون التعيين في الطبيب الحي المفضول ويشكون في الميت الافضل .

« الثالث » - الاجماع المدعى في المسألة : فعن شرح الألفية للمحقق

الثاني لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الامامية ، وعن المسالك وآداب العلم والمتعلم نسبة اشراط حياة المجتهد في جواز العمل بلا خلاف معتد به الى الاصحاب ، وعن بعض نسبة القطع الى الاصحاب في عدم جواز تقليد الميت من غير نقل خلاف احد ، وعن المعالم والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا ، وعن القاساني انه كاد ان يكون اجماعاً ، وعن ابن ابي جمهور الاحسائي دعوى الاجماع على ذلك .

والجواب : اولاً ان الاجماع المنقول ليس بحجة كما تقرر في الاصول . وثانياً انه على تقدير حجتيه فانما يصح التمسك به فيما لم يحتمل استنادهم الى شيء ، ومن المحتمل استنادهم الى بعض الأدلة التي تقدم تقريرها . وثالثاً انه كيف يصح الاستناد الى هذا الاجماع بعد ذهاب جماعة من العلماء الى الجواز مطلقاً او في الجملة ، واليك نص ما في التقارير :

بقي الكلام في نقل خلاف جملة من المتأخرين ، واشدهم خلافاً الاخبارية فذهب الاسترابادي والقاساني فيما حكى عنهما الى الجواز مطلقاً ، ونسبه الشهيد في محكي الذكرى الى بعض ، وهو المحكى عن القمي في حجة الاسلام ، والجزائري في منبع الحياة ، ووافقهم التوفي اذا كان المجتهد ممن لا يفتى الا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة كالصدوقين وان كان يفتى بالمدايل الالتزامية الغير البينة فنع عن تقليده حياً كان او ميتاً ، وذهب الأردبيلي والعلامة فيما حكى عنهما الى الجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقاً او في ذلك الزمان ، والفاضل القمي أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى سواء حصل من قول الميت أو الحي فهو من المخوزين مطلقاً - انتهى .

بل ربما استدلل للجواز بالاجماع كما في التقارير عند التعرض لادلة

مسألة - ١٠ - اذا عدل عن الميت الى الحي لا يجوز له العود الى

الميت .

المجوزين . وكيف كان فلم نجد في المسألة اجاعاً يكشف عن قول المعصوم او رضاه . والله العالم .

وهناك ادلة اخرى من الطرفين يجدها الطالب في التقارير ، وحيث ان ما ذكرنا من بناء العقلاء كاف في المسألة خصوصاً اذا كان الميت اعلم فلا نطيل المقام . ذكر سائر أدلة الطرفين والنقض والابرار الواقع في البين . هذا بالاضافة الى اطلاق الادلة ، ولو كان انصراف الى الحي فهو بدوي كما لا يخفى . كل ذلك حسب الادلة العلمية ، اما مقام العمل فالاحتياط طريق النجاة فيه كسائر الموارد التي قامت الادلة على طرف واراد العامل الاحتياط . والله العالم .

(مسألة - ١٠ - اذا عدل عن الميت الى الحي) على قول من يجوز كلاً من العدول والبقاء (لا يجوز له العود الى الميت) وانما قيدنا المسألة بذلك التقيد لان من يحرم البقاء لا مجال له في القول بالعود اصلاً ومن يوجب البقاء لا يتمكن من القول بعدم جواز العدول ، اذ هذا التنازل يرى العدول لغواً من اصله . وكيف كان فهذه المسألة مشتركة مع كل من المسألة المتقدمة والمتأخرة من جهة ومفترقة عن كل منهما من جهة اما جهة اشتراكها مع المسألة التاسعة فلأنهما مشتركتان في كونها تقليدياً للميت ابتداءً ، واما جهة افتراقها معها فلأن تلك كان قبل الاخذ بالحجة وهذه بعد الاخذ بالحجة ، واما جهة اشتراكها مع المسألة الحادية عشرة فلانها عدول عن الحجة بعد الاخذ بها ، واما جهة افتراقها فواضح لا يخفى .

ثم ان الدليل على عدم جواز العدول هو شمول معقده الاجماع على

مسألة - ١١ - لا يجوز العدول عن الحي الى الحي ،

المنع عن الابتدائي لهذا الفرد ، وان كان المتبادر الى الذهن من معتقد
الاجماع هو الابتدائي المحض ، ولكن حيث منعنا عن ذلك في المسألة الاولى
فالمنع في هذه اخرى ، وفي الحقيقة ان هذه المسألة جامعة بين اشكالي تقليد
الميت ابتداءً والعدول من الحي الى الحي ، فهذه اخرى بالمنع منها ،
ولكن حيث عرفت سابقاً ان مسألة التقليد مستندة الى بناء العقلاء وبعض
الادلة اللفظية وهما لا يفرقان بين تقليد الحي والميت لا ابتداءً ولا استمراراً
فلا مانع من العدول حتى الى الميت ، وسيأتي في المسألة الآتية توضيح
الكلام في هذه المسألة . والله الموفق .

(مسألة - ١١ - لا يجوز العدول عن الحي الى الحي) واستدلوا

لذلك بأمرين :

« الأول » - الاجماع المحكي عن جماعة في صورة كون المعدول عنه
اعلم . وفيه اولاً - ان المحصل منه غير حاصل والمنقول غير مقبول .
وثانياً - انه قد حكي الخلاف عن بعض الاعلام ، كثاني المحققين والشهيد
كما في قضاء الآشتياني ، فلا يكون في المسألة اجماع . وثالثاً - انه بعد تحصيل
الاجماع فرضاً لا يصح الاستناد اليه لاحتمال كون مستند المجمعين هو الأدلة
التي سنذكر بعضها ، كما قد يترأى ذلك من استدلالهم للحزمة ببعض ما
سيأتي . وكيف كان فلا علم لنا بصحة هذا الاجماع بحيث يكشف عن
حجة معتبرة ، مع ان هذا النحو من المسائل من المسائل المستحدثة التي
ليس لها في كلام القدماء عين ولا اثر .

« الثاني » - دوران الأمر بين التعيين والتخير ، فانه بعد الأخذ
بقول المجتهد الأول يقطع بمعدوريته عن الواقع ، فهو كاف إما معيناً او مخيراً
بينه وبين المجتهد الثاني ، والاصل في مثله التعيين .

لا يقال : الأصل براءة الذمة عن التعين . لانا نقول : لو سلم جريان الأصل فانما هو في غير الطرفين ، اما الطريقتان فالأصل هو التعين ، اذ المشكوك الطريقتية كالمشكوك الحجية موضوع عدم الحجية كما قرر في محله .

وكيف كان لا حاكم على هذا الأصل ، اذ الحاكم إما دليل عقلي او دليل اجتهادي او اصل نقلي والكل مفقود ، وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي : ان الأصول والادلة اربعة : الاول الدليل العقلي - اعني ما يحكم به العقل قطعاً - كحسن الاحسان ونحوه ، الثاني الدليل النقلي كخبر الواحد ونحوه ، الثالث الاصل العقلي كالعقاب بلا بيان وأصالة التخير والاحتياط ، الرابع الاصل النقلي كالبراءة النفاية والاستصحاب ونحوهما . ومن الواضح تقدم الاول على الثاني ، وتقدم كليهما على الآخرين وتقدم الرابع على الثالث . مثلاً : لو كان هناك اصل عقلي يقضي بعدم وجوب السورة كالعقاب بلا بيان ثم كان هناك استصحاب على الوجوب كان دافعاً لموضوع الاصل العقلي كما لا يخفى .

اذا عرفت هذا قلنا : مسألة دوران الامر بين التعين والتخير التي هي المستندة لعدم جواز العدول لا حاكم عليها من الامور الثلاثة الاول : أما الدليل العقلي فلعدم ثبوت بناء من العقلا على جوازه ، بل قد يقال : بأنه كالدلة اللفظية لا يشمل مورد التعارض اصلاً ، كما تقدم من ان الطريقتين المتعارضين يسقطان عن الحجية رأساً . واما الدليل النقلي فلما اشير اليه من عدم شمولها لمورد المتعارض ، مضافاً الى انها ليست في مقام الإطلاق بل هي في مقام اصل التقليد ، فقوله عليه السلام : « فلولعوام ان يقلدوه » مجمل من هذا الحيث . واما الاصل النقلي - وهو استصحاب التخير بمعنى انه لو لم يأخذ بقول احدهما كان مخيراً فنستصحب التخير

بعد الاخذ على نحو الاستصحاب التعليقي - فلما اشير اليه من معارضته بالاستصحاب التخيري وانه قبل الاخذ لم يكن احدهما حجة لما تقدم من سقوط الطريقتين المتكافئتين ، فالأخذ بالاول صيره حجة من باب اللابدية ، ويبقى الثاني على عدم حجيته . فتحصل ان الاصل هو التعيين ولا حاكم عليه ، فلا يجوز العدول عن الحي الى الحي .

وفيه : اولا - لا نسلم وجوب الاحتياط في الدوران حتى فيما لو كان بين الطريقتين لجران ادلة البراءة . وثانياً - وجود الدليل العقلي في المقام - وهو بناء العقلاء الذي تقدم تقريره - وقد سبق ان العقلاء عند تعارض الطريق لا يتوقفون عن العمل بترك كليهما الذي فيه مخالفة قطعية ، بل يمحرون على طبق احدهما بمرجحاته لا مدخلية لها في الطريقتية . ألا ترى انه لو كان هناك طريقان علم بوجود الاسد في احدهما ثم علم بأنه لو لم يسلكهما افترسه الاسد في محله فانه لا يقف ويتعرض نفسه للهلاك القطعي بل يسلك احد الطريقتين المحتمل للهلاك ، وما نحن فيه كذلك ، اذ عدم الاخذ بقول كلا المجتهدين مقطوع مخالفته للواقع بخلاف الاخذ بقول احدهما فانه محتمل المخالفة ، اما الاحتياط فلم اجد احداً التزم به مطلقاً ، بل ادعى بعض الاجماع على عدمه ، ويؤيد عدم السيرة المستمرة بين المتشعبة كما لا يخفى . ولا معنى لما ذكره بعضهم من لزوم الالتزام حينئذ مقدمة للعمل ، اذ لا مدخلية للالتزام لا عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً ، فهل يلزم على الشخص الخائف من الاسد الالتزام بأحد الطريقتين ثم سلوكه ام يلزم سلوكه عملياً فقط .

وكيف كان فالدليل العقلي الذي هو بناء العقلاء على الاخذ بأحدهما لا مانع منه ويشمل مورد التعارض ، والقول بعدم ثبوت بنائهم مخالف للضرورة ، ألا ترى انهم يرجعون الى احد المهندسين او الطبيين المخالفين

الا اذا كان الثاني اعلم .

في النظرية ، وكذا سائر موارد رجوعهم الى اهل الخبرة في مورد تعارضهم
وثالثا - وجود الدليل النقلي في المقام ، فان ادلة التقليد النقلية من
اطلاق الآيات والروايات لا وجه للقول بعدم شمولها لمورد التعارض لما
تقدم ، ولا وجه للمنع عن اطلاقهما ، فهل ترى ان قوله عليه السلام
« فليعوام ان يقلدوه » لا يشمل تقليد شخص بعد تقليد اخر ، فاذا قال
المولى عليك ان اخذ بقول عبيدي ثم اخذ بقول احدهم جاز له عرفاً
وعقلاً الأخذ بقول شخص آخر منهم بلا تكبير من احد .

ورابعا - بأن الاستصحاب لا مانع منه ولا يحتاج الى جعله تعليقياً ،
بل يجري الاستصحاب التنجيزي بلا معارض ، فانه كان قبل الأخذ بخبراً
بينها وبعد الأخذ بشك في تعيينه ، فالاصل بقاء التخيير .

والقول بأن التخيير كان حكم المتحبر ولا تحبر بعد الأخذ ، لا يرجع
الى محصل ، لوضوح ان التقليد كان حكم الجاهل بالواقع والأدلة ، وهذا
بعد الأخذ ايضاً جاهل بهما ، ولهذا علق التقليد في الرواية على كونه عامياً
حيث قال عليه السلام « فليعوام » . ومن البديهي بقاء هذا الموضوع على
ما كان عليه .

وربما يحكى عن بعض الأعلام في تقرير بقاء التحبر بعد الأخذ كلام
لا يخلو عن نظر .

وبهذا كله ظهر الاشكال في قول الماتن لا يجوز العدول عن الحلي
الى الحلي ، وبقي الكلام في وجه قوله : (الا اذا كان الثاني اعلم) فانه
يجوز العدول اليه ، وذلك لعدم جريان أدلة المنع هنا : اما الاجماع فقد
تقدم انه فيما لا يكون احدهما اعلم ، وأما دوران الامر بين التعيين والتخيير
فالعدمه هنا ، اذ قد تقدم ان هذه القاعدة انما هي فيما لا يكون احتمال

التعيين في كل من الطرفين موجوداً ، وما نحن فيه كذلك ، اذ يحتمل تعيين المعدول عنه لأنه اخذ بالحجة ويحتمل تعيين المعدول اليه لكونه اعلم .
اقول : ان مدرك تقليد الاعلم ان كان دليلاً اجتهادياً وجب الرجوع اليه .

ان قلت : لا يجب لكونه اخذاً بالحجة . قلت : هذا غير مفيد ، اذ أدلة الحجية قاصرة عن مثل هذه الصورة - اعني زمان وجود الاعلم - فان الجمع بين دليلي وجوب التقليد مطلقاً ووجوب تقليد الاعلم يقتضي تخصيص الأول بالثاني ، فلو لم يأخذ بالاعلم في زمان وجوده لم يكن اخذاً بالحجة . وان كان دليله دوران الأمر بين التعيين والتخير لا يجوز الرجوع لتعارض القاعدتين ، اذ من المحتمل تعيين الأول لزوال التخير ، ويحتمل تعيين الثاني لكونه اعلم ، فاذا سقطتا جرى استصحاب وجوب الأخذ بالأول بلا معارض . الا ان يقال : ان الاستصحاب انما يدل على جواز البقاء لا على وجوبه للتخير الاستمراري كما تقدم بيانه .

ان قلت : انما يصح استصحاب التخير لو كان كلاهما سابقاً موجودين ، أما لو كان احدهما فقط ثم وجد الآخر فلا استصحاب لعدم الموضوع :

قلت : اولاً - يصح التمسك بالاستصحاب التعليقي . وثانياً - لا يحتاج الى الاستصحاب ، بل حيث كان دليل التقليد في مورد كون الشخص عامياً وهو باق على حاله جاز العدول .

وكيف كان فالأقرب في النظر تعيين الرجوع لو قلنا بوجوب تقليد الاعلم ، سواء استند الى دليل اجتهادي ام لا وجواز الرجوع لو لم نقل به وربما فصل في المسألة بما لا دليل عليه . والله العالم .

مسألة - ١٢ - يجب تقليد الأعم

(مسألة - ١٢ - يجب تقليد الأعم) في وجوب تقليد الأعم اقوال :
الأول الوجوب مطلقاً ، الثاني عدم الوجوب مطلقاً ، الثالث التفصيل بين
ما لو كان بين الفقهاء اعلم وعلم به وبين غيره فيجب في الأول دون الثاني
الراهم التفصيل المتقدم مع اضافة عدم كون فتوى غير الأعم موافقاً
للاحتياط .

والكلام في المسألة يقع في مقامين : « المقام الاول » في كون نظر
غير الأعم حجة في الجملة ام لا . « والمقام الثاني » في جواز تقليده .
فنقول :

أما المقام الاول فربما يقال بأن رأي غير الأعم ليس حجة مطلقاً
حتى بالنسبة الى نفسه ، فلا يجوز للمجتهد المفضول اتباع نظره بل يجب
عليه اتباع نظر الأعم ، وذلك لأن التقليد من فروع الامامة ، فكما لا يجوز
للمجتهد في عصر الامام اتباع نظر نفسه ومخالفة الامام كذلك في ظرف
وجود الأعم ، أما ان التقليد من فروع الامامة فلأن المجتهد هو الواسطة
بين الامام وبين الامة كما كان الامام هو الواسطة بين الناس وبين النبي ، فقد
نصب الفقيه الامام مقام نفسه ، فيكون حاله لا يجوز لأحد التخطي
عن رأيه ، ثم يدور الامر بين الأفقه والفقيه ، ومن البديهي ان احتمال
التعيين في الأفقه موجب لتقدمه على الفقيه .

ولا ينبغي ان هذا الاستدلال ضعيف ، اذ فرق بين الامام والمجتهد ،
فان المجتهد المخالف للأعم يرى خطأ الأعم بخلاف المخالف نظره للامام
لو فرض ، فانه يقطع بخطأ نفسه واقعاً ، وكيف يعقل تكليف من يرى
خطأ غيره باتباعه .

وكيف كان فالهم هو البحث في المقام الثاني - اعني وجوب تقليد

الأعلم وعدمه - فنقول : استدل القائلون بوجود تقليد الأعم بأمر :
 « الاول » - الشهرة العظيمة ، بل الاجماع المنقول ، فمن المعارج
 والارشاد ونهاية الأصول والتهديب والمنية للعميدي والدروس والقواعد
 والذكرى والجعفرية وجامع المقاصد وتمهيد الشهيد الثاني والمعالم والزبدة
 وحاشية المعالم للصالح المازندراني وصاحب الرياض وجوب تقليد الأعم ،
 بل عن علم الهدى والحقق الثاني في الذريعة وحاشية الشرائع الاجماع عليه .
 وفيه : اما الشهرة فغير صالحة للمستندية ، واما الاجماع فمع قطع النظر
 عن كونه منقولاً وهو غير صالح للحجية يرد عليه : اولاً - انه موهون
 بوجود المخالف كثيراً ، فمن الشهيد الثاني وجماعة ممن تأخر عنه القول
 بالتخيير بينه وبين غير الأعم . وثانياً - انه حيث نحتمل استناد الاجماع
 الى الأدلة الآتية - التي ادعى دلالتها على وجوب تقليد الأعم - لا يكون
 حجة ولو كان محصلاً فضلاً عن ان يكون منقولاً .

« الثاني » - بناء العقلاء ، وتقديره من وجهين : الاول - انه قد
 استقر بناء العقلاء في كافة امورهم على الرجوع الى الأعم اذا لم يكن في
 الرجوع اليه مؤنة زائدة على الرجوع الى غيره . الثاني - ان رأى الأعم
 اقرب الى الواقع وكلما كان اقرب يتعين الأخذ به عقلاً .

ولا يخفى ان هذا دليل عقلي لا اصل عقلي الذي هو عبارة عن دوران
 الأمر بين التعيين والتخيير ، فكيف فرق بينهما . وفيها نظر : اما الأول
 فلعدم احراز بناء من العقلاء على ذلك ، كيف والا لزم تعطيل المفضل
 في الميهن مع انه ليس كذلك . واما الثاني فلأنه ممنوع صغرى وكبرى :
 أما الصغرى فلوضوح ان رأي الأعم ليس دائماً ولا غالباً اقرب ، بل
 يمكن كثيراً أن يكون رأى غير الأعم اقرب ، بأن يطابق فتواه فتوى
 المشهور او الاحتياط ، او يكون المفضل اوثق او احسن سليقة ، او يكون

فتواه مطابقاً لفتوى ميت اعلم من هذا الاعلم الحي ، او غير ذلك مما يوجب اقربية فتوى المفضول الى الواقع . وأما كبرى فلأننا لا نسلم ان المعيار في باب الحجية هو الاقربية في نظرنا بل اللازم المراجعة الى الأدلة ، فانها قد تعين ما هو أبعد بنظرنا لاحتمال ملاحظة الشارع جهة لا يصل اليها عقولنا ، كما ترى ذلك جلياً في تعارض الخبر والقياس في مسألة قطع اصابع المرأة ، فان القياس - وان كان اقرب في هذا المقام بل مظنون بظن قريب من العلم ومفاد الخبر موهوم غاية الضعف - ومع ذلك فقد قدم الشارع الخبر على القياس . وكيف كان فهذا الوجه مع ضعفه في نفسه يرد عليه اطلاق الآيات والروايات الآتية الدالة على جواز التقليد مطلقاً حتى لغير الأعم في ظرف وجود الاعلم .

« الثالث » - من ادلة عدم الجواز الاخبار الكثيرة المستفيضة الدالة على وجوب تقليد الاعلم : كقبولة عمر بن حنظلة وفيها فقال عليه السلام : « الحكم ما حكم به اعدلها وافقهها » - الحديث . ورواية داود بن حصين قال عليه السلام « ينظر الى قول ائمتنا وافقهها واعلمها بأحاديثنا » - الخ . وما في نهج البلاغة في عهده الى مالك الاشتهر رضي الله عنه « ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيتمك » - الخ . وما في الوسائل عن النبي صلى الله عليه وآله قال « من أمّ قوماً وفيهم من هو أعلم منه لم يزل امرهم الى السفال الى يوم القيامة » الى غيرها من الروايات المفيدة لهذا المضمون . وفيه ان هذه الروايات في احد مقامين : الاول مقام الحكومة والقضاء ، والثاني مقام الإمامة والخلافة ، فلا يصلح شيء منها للاستدلال بما نحن فيه .

ان قلت : نتعدى من موردها بالمناط ، اذ الملاك هو الأخذ بالواقع وكلها طرق اليه . قلت : اسراء الحكم من باب الحكومة والامامة الى

الفتوى يحتاج الى مناط قطعي ولا مناط هنا ، اذ فرق بين باب الحكومة وباب الفتوى ، فان الحاكم جعل لفصل الخصومة ولا يحصل ذلك مع الاختلاف فلا بد من الترجيح ، بخلاف باب الفتوى فانه لا يحتاج الا الى الحجة ، بل احتمال خصوصية الحكومة كاف في عدم جواز الإسراء ، بل في باب الحكومة ايضاً وجوب الرجوع الى الاعلم محل نظر .

وكيف كان فقياس باب الفتوى ببابي الحكومة والامامة مع الفارق وبهذا كله ظهر عدم صلاحية الأخبار للاستدلال بها على المطلوب .

ثم انه ربما يقال : انه لو لم تتم هذه الأدلة على وجوب تقليد الأعم فلابد من الشك ، وحينئذ يدور الأمر بين التعيين والتخير ، والأصل العقلي في هذا المقام التعيين .

والجواب من وجهين : الاول عدم تسليم كون الاصل التعيين مطلقاً مع انه قد يعارض هذا التعيين بتعيين الرجوع الى غير الأعم لموافقته لفتوى المشهور ، او غير ذلك مما تقدم . الثاني وجود الحاكم على هذا الأصل من الآيات والروايات كما سيأتي انشاء الله تعالى .

وقد يقال في الجواب ما يحتاج بيانه الى تحقيق مقدمة ، وهي : ان دوران الأمر بين التعيين والتخير يتصور في موارد ثلاثة :

« الأول » - ان يكون الشك في الأحكام التكليفية الواقعية في مرحلة الجعل ووضع التكليف ، كأن لا يعلم بأن الشارع جعل الوجوب التعيني لصلاة الجمعة يومها ام جعل الوجوب التخيري بينها وبين الظهر ، وهذا دوران الأمر بين التعيين والتخير في موارد التعارض كما لا يخفى .

« الثاني » - ان يكون الشك في باب التزام ، كما لو شك في اهمية احد الفريقين بحيث يجب انفاذه تعييناً ، فيشك في التخير بينه وبين الفريق الآخر او تعيينه ، وليس هذا شك في مقام الجعل والايجاب كما لا يخفى .

« الثالث » - ان يكون الشك في التعيين والتخير في مقام الحججة وجعل الطريق ، كما لو علم بحجية قول الثقة الفقيه قطعاً لكن لا يعلم بكونه معيناً او مخيراً بينه وبين الثقة فقط بدون الفقهائة .

وحيث عرفت الأقسام الثلاثة نقول : أما القسمان الأولان فقد وقع الخلاف بين العلماء في جريان البراءة او الاشتغال فيهما ، فمنهم من ذهب الى جريان البراءة نظراً الى ان المقامين مما يكون بيد الشارع وضعه ورفعهم فيشملها ادلة البراءة ، ومنهم من ذهب الى الاشتغال نظراً الى بعض الأمور المذكورة في الاصول ، واما القسم الثالث فلا شبهة في عدم جريان البراءة فيه ، وذلك لأنه شك في الحجية والشك في الحجية موضوع عدم الحجية . اذا عرفت هذا قلنا في الجواب : الأصل وان كان التعيين في المقام لو وصلت النوبة اليه ولكن ادلة التقليد تشمل باطلاقها لما نحن فيه .

ثم انه قد يقال : على تقدير تسليم سلامة هذا الأصل عن ورود الدليل الاجتهادي عليه قد يعارض بأمرين :

« الأول » - الاستصحاب ، وذلك فيما لو لم يكن احد المجتهدين اعلم وقلد احدهما ثم صار الآخر اعلم ، فانه يستصحب جواز تقليد غير الأعم ، ويتم في غير الأعم ابتداءً بعدم القول بالفصل ، اذ لم يفصل احد بين تقليد غير الأعم ابتداءً او بين تقليده استمراراً . وفيه : اولاً - عكس المطالب ، بأن يقال : لا يجوز تقليد غير الأعم ابتداءً في ظرف وجود الأعم ، ويتم في غير الأعم استمراراً لعدم القول بالفصل . وثانياً - ان هذا الاستصحاب ليس بحججة ، اذ نقطع بعدم الموضوع ، ولا اقل من الشك فيه ، فان جواز تقليد هذا الشخص انما كان حيث لا اعلم في البين ، واما مع وجود الأعم فدليل حجية التقليد المخصص بوجوب تقليد الأعم - لو كان - لا يشمله . وان شئت قلت : ان الحكم العقلي بالتخير

لما كان فيما لا مرجح وهنا قد وجد الترجيح .

« المعارض الثاني » - لعادة التعيين والتخير انه لا يستقم فيما لو
احتمل التعيين في غير الأعم لأحد الأسباب المتقدمة .

« المقام الثاني » في تقليد غير الأعم هو الجواز والتخير بينه وبين
الأعم ، وهو الاقرب في النظر ، وقد استدلوا له بأمر :

« الأول » - اطلاق الآيات والروايات ، فان قوله تعالى « فلو لا
نفر » الآية ، وقوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر » الآية ، وقوله عليه
السلام « من كان من الفقهاء » الحديث ، يشمل كلاً من الأعم وغيره .
ألا ترى انه يصح عرفاً ان يقال لمن أخذ بقول المفضل : انه سأل أهل
الذكر ، وانه قلد من كان من الفقهاء كذا وكذا .

وقد اورد عليه : اولاً - بأنها لا تدل على التقليد اصلاً بل في مقام
اخذ الرواية . وفيه ما سبق من شمولها للتقليد كما هو مسلم بيننا وبين
الطرف . وثانياً - انها لا اطلاق لها بل كلها مسوقة لأصل جواز رجوع
الجاهل الى العالم : اما كون العالم اعم من الفاضل والمفضل فلا ، كما لا
اطلاق لها بالنسبة الى سائر شرائط المجتهد ، والعموم او الاطلاق الافرادي
الموجود فيها لا يجدي بالنسبة الى ما نحن بصدد من العموم الأحوالي ،
فكما ان قوله « اكرم العلماء » مثلاً يدل على عموم الحكم لكل عالم ولكن
ليس في مقام وجوب الاكرام في كل حال من احوالهم كذلك الآيات
والروايات . وفيه ان مقدمات الحكمة بالنسبة الى كل منها تامة ، أليس
قوله عليه السلام « من كان من الفقهاء » الخ ظاهراً في بيان شرائط
التقليد مطلقاً ، حتى انه لو كان هناك شيء آخر وجب التنبه عليه ، واما
سائر الشرائط فكل شرط منها يحتاج الى دليل بحيث لو لاه لم يكن وجه
للاشترط . ألا ترى ان المولى لو قال لعبد « اسأل العالم » ثم لم يسأل

العبد العالم الموجود في البلاد معتزراً باحتمال لزوم كون العالم حافظاً للمسألة مع عدم كون ذلك العالم كذلك لم يكن عند العقلاء معذوراً ، ولو سأله وعمل به لم يكن عندهم ملوماً ولم يكن للمولى حق الاعتراض بأنه لم يكن لكلامي اطلاق يشمل هذا . ولو نوقش في الاطلاقات بمثل هذه المناقشة لم يبق اطلاق سليماً عن نحوها ولزم رفع اليد عن جميع الاطلاقات . وثالثاً - انها على تقدير الاطلاق لا يشمل مورد التعارض كما هو مفروض الكلام ، فلو كان بين الأعلّم وغيره اختلاف في الفتوى لم يشمل الاطلاق احدهما . وفيه ما تقدم من شمول الاطلاقات والعمومات لمورد التعارض شرعاً وعقلاً .

« الثاني » - من ادلة جواز تقليد المفضول : ان ارجاع الامام عليه السلام الى يونس ونحوه يفهم منه في العرف الارجاع مطلقاً حتى في ظرف وجود الأعلّم منه . وقد اورد عليه بالابردات الثلاثة السابقة ، وفيها ما عرفت فلا نظيل بذكرها .

وان شئت قلت : ان بعد ارجاع الامام عليه السلام الى يونس لو أخذ الشخص بقوله مع علمه بوجود اعلّم منه في الاصحاب واختلافه معه في الحكم لم يكن مورداً للاعتراض عليه ، بل لو تركه لم يكن له عذر لو خالف الواقع . والحاصل ان الإجماع مطلقاً دليل على جواز الاخذ مطلقاً كان هناك اعلّم ام لا علم باختلافهما ام لا .

« الثالث » - من الأدلة ما عن الفصول من ان تقليد المفضول لو لم يكن جائزاً لما جاز لمعاصري الامام عليه السلام تقليد أصحابه ، بل كان عليهم الاخذ منه بلا واسطة ... الى ان قال : لأن الامام عليه السلام اولى بالاتباع عيناً من اجتهد مع بداهة أخذهم من الصحابة . واورد عليه ببطان قياس المجتهد بالامام اولاً ، ومعلومية عدم رجوعهم الى الصحابة

مع علمهم باختلاف الامام معهم ضرورة ثانياً . وفيه ان التنظير بجامع وجوب الرجوع الى الأقرب الى الواقع لا مانع منه ، فانه كما يحتمل مخالفة الواقع بالنسبة الى المفضول مع وجود الأفضل كذلك يحتمل مخالفة الواقع بالنسبة الى الصحابة مع وجود الامام . نعم الفرق بين الأعلم والامام عليه السلام - فيما لا يمت بموضوع البحث بصلة - هو ان الامام لا يحتمل في قوله ما يحتمل في قول الاعلم كما لا يخفى .

واما قضية عدم الرجوع الى الصحابة مع العلم بمخالفتهم فهو قياس مع الفارق ، اذ مع مخالفة الصحابة يقطع بمخالفة قولهم للواقع ، بخلاف قول الفاضل المخالف للمفضول ، فانه يحتمل مطابقة قول كل منهما للواقع احتمالاً متساوياً او ارجح في الجملة لا بحيث يسقط قول المفضول عن الحجية ، بل ربما احتتمل اقربية قول المفضول لمطابقته لرأي الأعلم من الاعلم في الاموات او لقول المشهور او نحو ذلك .

« الرابع » - من الأدلة بناء العقلاء على الرجوع الى كل من الفاضل والمفضول في جميع امورهم المهمة وغيرها ، والا فلو لم يرجعوا الى المفضول لانسد بابه .

لا يقال : الرجوع الى المفضول انما يكون لاعتقاد المراجع افضليته او تساويه . لأننا نقول : بل يرجعون مع قطعهم بمفضوليته . ألا ترى الى الأطباء المختلفين بضرورة العرف ومع ذلك يرجع الى المفضول كما يرجع الى الفاضل . وربما اورد عليه بأنهم انما يرجعون في صورة عدم العلم بالخلاف والا لم يرجعوا لأنهم يأخذون بالاقرب الى الواقع . وفيه ان هذا غير مسلم بل المسلم خلافه ، فكثيراً ما نرى العرف يرجعون الى المفضول حتى مع العلم بخلاف الأفضل معه . نعم يرى العرف افضلية الفاضل « الخامس » - ما في التقارير ما حاصله ادعاء السيرة بين اهل

التقليد من اعتمادهم على كل فقيه جامع للشرائط من زمن الأئمة عليهم السلام الى الحال ، ولم يشر الامام الى وجوب تقليد الأفضل ، ولو كان واجباً لألزمهم بالرجوع الى الأعم .

واورد عليه بندرة الاختلاف واندرية العلم به ، ومن اين ثبت ان الامام او بعض اصحابه قد علم بتقليد المفضول مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول الأفضل منه ولم يمنعه . وفيه عدم تسليم ندرة الخلاف ، بل يمكن ادعاء استحالة الاتفاق عادياً ، كيف ومن البديهي اختلاف المحدثين والفقهاء في مسائل كثيرة لا تعد كثرة .

ويؤيد ذلك كثرة السؤال عن الأئمة حول اختلاف الرواة او الحكام اذ من البديهي استنادهم الى الأحاديث ، وهي مختلفة غاية الاختلاف اطلاقاً وتقيداً وعاماً وخصوصاً وتقية وحكماً واقعياً الى غير ذلك ، فمع كثرة الخلاف وعدم تنبيه الامام عليه السلام الا في بعض موارد الحكومة يمكن ادعاء عدمه ، فان عدم الدليل دليل العدم في مثل هذه الموارد كما لا يخفى

« السادس » - من ادلة المجوزين لزوم العسر والخرج في لزوم تقليد

الأعم ، وتقديره من وجهين :

« الاول » - ان في وجوب تقليد الأعم عسراً ، اذ لا يعلم المراد بالأعم اولاً ، ثم لا يمكن تعيينه ثانياً . أما الاول فللاختلاف في معناه ، فبعضهم فسره بالأجود ملكة ، وآخر بالأجود فهما اي انتقالاً ، وثالث بالاكتر اطلاعاً بالمسائل ونظائرها وضبطاً . واما الثاني فلأنه كيف يتمكن الانسان من تعيين الأعم الا ان يكون الشخص مزاولاً لها برهة غير قابلة من الزمن .

واورد عليه بأن معنى الأعم كعنى الاجتهاد امر عرفي لا يخفى على الفاضل ، ولو اعتني بهذا النحو من الاختلاف لم يبق لفظ خال عنه ،

واما تشخيصه فليس اصعب من تشخيص المجتهد - فتأمل .

« الثاني » - ان في إلزام الناس الرجوع الى الأعم علم عسر عليهم لعدم وصول يدهم اليه ، وعسر عليه لعدم تمكنه من اجابة مسائل الجميع . واورد عليه بأنه لا عسر بعد ضبط المسائل المبثلى بها في رسالة ونحوها لا عليه ولا عليهم ، وعلى فرض العسر فهو يتقدر بقدره - فتدبر .

وقد استدلل بأدلة اخرى ، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل » فانه يقتضي الاطلاق ، ومثل انه « اذا لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مساوياً للجاهل » وقد دل الكتاب والسنة والعقل على نفي التساوي الى غير ذلك . ولكن نحن في غنى عنها بعد تامة ما تقدم من الأدلة ، ولو لم يطمئن الشخص بكل واحد منها في نفي وجوب تقليد الأعم في المجموع كفاية . والله العالم وهو الهادي .

ثم على القول بوجوب تقليد الأعم فهل هو مطلقاً او في بعض الصور ؟ تفصيل الكلام انه على ثلاث صور :

« الأولى » - ان يكون بينه وبين غير الأعم مخالفة ، بمعنى ان يعلم المقلد بالخلاف بينهما تفصيلاً ، ولا شك في وجوب تقليد الأعم في هذه الصورة ، لما تقدم من ان الادلة لا تشمل غيره وبناء العقلاء لو قيل بجواز الرجوع الى غير الأعم في الجملة حيث انه دليل لبي كان القدر المتيقن منه صورة عدم التخالف ، ولو وصلت النوبة الى الاصل فهو يقتضي التعيين كما سبق بيانه مفصلاً ، وان باب الحجج ليس مثل سائر الأبواب ، فانه وان قلنا بجرىان البراءة عن التعيين في غير باب الحجة لا نقول الا بالاستغفال في هذا الباب .

« الثانية » - ان يعلم المقلد بالتخالف بينهما اجمالاً ، وهذا ينقسم الى قسمين : الأول ان يكون العلم الاجمالي منجزاً ، بأن يكون في التكليف

الإلزامية مع كون المسائل محلاً للابتلاء ، وكون الشبهة محصورة وعدم الانحلال بالعلم بالقدر المتيقن من المخالفة والشك فيما زاد ، وفي هذا القسم يجب أيضاً تقليد الأعم لعين ما ذكر في مورد العلم التفصيلي - فتأمل . الثاني عدم تنجز العلم الاجمالي ، كأن يعلم إجمالاً بالمخالفة بينها لكن بحتمل كون ذلك في غير الإلزاميات ، او يعلم ان المخالفة في الإلزاميات لكن بعض المسائل التي هي اطراف العلم الاجمالي خارج عن محل الابتلاء ، او يعلم بدخول الجميع لكن كان من قبيل الشبهة غير المحصورة ، او كانت الشبهة محصورة لكنه فحص وعلم بعشرة من موارد الاختلاف مثلاً ولا يعلم بكون مورد الخلاف اكثر من هذه ، في جميع هذه الموارد الأربعة لا يجب تقليد الأعم .

« الثالثة » - ان يحتمل التخالف بينها ، بأن لا يعلم وجود المخالفة وانما يحتملها ، فهل يجب الفحص حينئذ ام لا ؟ تفصيل الكلام : ان احتمال المخالفة ينقسم الى قسمين : الاول ان يكون احتمالاً بدوياً ، الثاني ان يكون احتمالاً بعد ما كان يعلم إجمالاً ، ثم انحل العلم الاجمالي بأن كان له علم إجمالاً بالمخالفة ثم فحص وظفر بالقدر المعلوم وبقي الباقي مشكوكاً . حكى عن بعض الاعاظم وجوب الفحص في الصورة الأولى دون الثانية . قال : حال فتاوى المجتهدين المحتمل تخالفها بعد العلم بأعلمية احدهما حال العمومات والمطلقات بالنسبة الى المجتهد ، فكما لا يجوز للمجتهد التمسك بالعام والمطلق قبل الفحص كذلك لا يجوز للمقلد الأخذ بأحدهما قبل الفحص عن موارد المخالفة . وجه ذلك : ان مناط وجوب الفحص في المجتهدين في المقلد وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي ان مناط وجوب الفحص عن المقيّد والمختص للمجتهد هو احد امرين : الأول العلم الاجمالي بوجود المقيّدات والمختصات وامثالها بين الظواهر الواردة ، فلا يمكن

مع الامكان على الأحوط ويجب الفحص عنه

التمسك بالظواهر قبل الفحص الثاني لما كان دأب المتكلم عليه السلام الاعتماد على المخصصات والمقيدات المنفصلة بدون نصب قرينة يوجب العقل الفحص وان كان لم يعلم بوجودها لا إجمالا ولا تفصيلا. والحاصل ان من وظيفة العبودية الفحص عن خصوصيات الكلام الملقى اليه اذا احتتم احتمالاً عقلائياً بوجود مخصص او مقيد او نحوهما .

وان شئت قلت : حيث ان المكلف يريد اجراء البراءة في الزائد عن العام والمطاق بالنسبة الى الحكم المقيد والمخصص فاللازم الفحص ، اذ مدرك البراءة قبح العقاب او الأدلة السمعية وكلاهما متوقفان على الفحص. اذا عرفت هذه قلنا : الوجه الاول لوجوب الفحص غير جار في المقلد ، واما الوجه الثاني فهو جار بالنسبة الى المجتهدين المختلفين ، اذ كما ان الدأب على المخصصات المنفصلة اوجب الفحص كذلك جريان الدأب على الاختلاف بين المجتهدين يوجب الفحص ، فانه لا يعلم المقلد طريقة احد القولين الا اذا فحص وعلم بعدم الاختلاف او اخذ بالأعلم في مورد الاختلاف . والحاصل ان حال المقلد في وجوب الفحص حال المجتهد . واما الصورة الثانية - وهي احتمال المخالفة بعد الفحص - فهو غير مضر ، بل هو مثل احتمال المجتهد ارادة خلاف ظاهر العام بعد الفحص وعدم الظاهر هذا ، ولكن لا ينبغي ما في هذه الكلمات من الارادات ، ومن لا يقول بوجوب تقليد الأعلم حتى في مورد العلم بوجوده ومخالفته غيره تفصيلا كما لم نستبعده فهو في فسحة عن هذه التشقيقات .

وكيف كان فقد ظهر لك النظر في قول المصنف «ره» : يجب تقليد الأعلم (مع الامكان على الأحوط ويجب الفحص عنه) بل لا يبعد القول بعدم وجوب تقليد الأعلم مع العلم به تفصيلا ، ولا يجب الفحص عنه مع

العلم به اجمالاً ، لما تقدم من شمول الاطلاقات والعمومات وبناء العقلاء له حتى في مورد التخالف .

ثم ان بعض القائلين بتقليد الأعم فصل في المقام قائلاً : المحتملات في المسألة اربعة ، لأنه اما ان يعلم اجمالاً بوجود الأعم ام لا ، وعلى كل تقدير فاما ان يعلم بالتخالف بينها اجمالاً ام لا .

« الاحتمال الأول » - ان يعلم بوجود الأعم ويعلم بالتخالف ، وفي هذه الصورة يجب الفحص عن الأعم . ثم بناءً على عدم لزوم الأعم في موارد الاتفاق ان اخذ بقوله فهو والا وجب الفحص عن الموارد المختلف فيها فيأخذ بقول الأعم : اما وجوب الفحص عن الأعم فلأنه بعيد ما ثبت تعيين الأخذ بفتواه في الجملة كان موارد الاختلاف من باب اشتباه الحجة باللاحجة فيجب الفحص عن الحجة ، وذلك يتحقق بالفحص عن الافضل اولاً . ثم ان شاء تقليد غير الافضل يجب عليه الفحص عن موارد التخالف ثانياً . والقول بأنه من باب تراحم الحجيتين ساقط ، لما عرفت انه من باب التعارض لو لم يكن اعلم في البين ومن باب اشتباه الحجة باللاحجة لو كان . هذا بناءً على عدم لزوم تقليد الأعم في موارد الاتفاق والا كفي الفحص الأول عن الفحص الثاني .

ثم ان فحص ووجد الأعم ولم يجد موارد الاختلاف لزم تقليد الأعم على القول بوجوده مطلقاً ، وان وجد موارد الاختلاف ولم يوجد الأعم لزم الأخذ بالاحتياط لو امكن ولم نقل بثبوت الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط . اما لو لم يمكن الاحتياط او امكن ولكن لم نقل بوجوده للاتفاق على عدمه كان الحكم التخيير بين قوليهما .

فتحصل انه مع العلم بالتفاضل والاختلاف يجب الفحص ، فان ظفر بما اراد فهو والا لزم الأخذ بأحوط القولين الا اذا كان دائراً بين المتباينين

او قام الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط فيتخير .
ولكن ربما يقال : لا يجب الفحص لبناء العقلاء على الأخذ بقول
غير الأعم كالأعلم ما لم يعرفوا الخلاف تفصيلاً وانه محل الابتلاء ، كما
ترى انهم يأخذون بقول الطيب المفضول مع وجود الأفضل وانهم يعلمون
بالاختلاف بينهما اجمالاً - فتأمل .

« الاحتمال الثاني » - ان يعلم بوجود الأعم اجمالاً لكن لا يعلم
بالاختلاف بل يحتمله ، وهنا قولان : « احدهما » وجوب الفحص عن
الأعلم وعن مورد الخلاف المحتمل - كما تقدم نقله عن بعض الأعاظم -
وقد تقدم وجهه . « الثاني » عدم وجوب الفحص وجواز الأخذ بقول
احدهما ، وذلك لأن العمومات والاطلاقات الدالة على حجية الفتوى انما
خصصت بمخصص لبي ، وهو استحالة شمولها لمورد التعارض ، فلا يشمل
المخصص مورد احتمال الخلاف ، إذ الظاهر وجوب التمسك بالعام في الشبهة
المصدقية الحاصلة في طرف المخصص .

مثلاً لو قال « اكرم العلماء » ثم قال « لا تكرم الفاسق منهم »
وعلمنا بأن زيداً فاسقاً وشككنا في ان عمراً فاسقاً ام لا فاللازم التمسك
بالعام في امر عمرو ويجب اكرامه كما قرر في محله . وما نحن فيه من هذا
القبيل ، لأن عموم حجية الفتوى خرج منه مورد التعارض ولا نعلم به في
ما نحن فيه - اعني مورد احتمال التخالف - .

« الاحتمال الثالث » - عكسه ، وهو أن يعلم بوجود المخالفة ويشك
في التفاضل . وحيث ان اطلاق أدلة الحجية لا يشمل هذا المورد - لما تقدم
من عدم شمول الأدلة مورد التعارض - فاللازم التمسك بالاجماع على جواز
الأخذ بأحدهما ، اذ من المعلوم عدم سقوط التكليف ، والاجماع قدسره
المتيقن بعد الفحص فيجب الفحص ، فان وجد اعلم اخذ بقوله او احوط

القولين وان لم يجد اخذ بأحدهما تخيراً إن قام الانفاق على عدم وجوب الأخذ بالأحوط .

إن قلت : لا نعم بوجوب الفحص في هذه الصورة ، فالاصل البراءة عنه .

قلت : اصل البراءة لا يجري في المقام ، اذ وجوب الفحص ليس مولوياً بل ارشادي الى دفع الضرر - كما تقدم تمثيله بالجهد الواجب عليه الفحص - اذ العقل لا يقبح عقاب من يقدر على الفحص ولم يفحص وخالف الواقع .

والحاصل ان البراءة الشرعية لا تجري ، اذ وجوب الفحص عقلي لا شرعي - فتأمل . والبراءة العقلية انما تجري بعد الفحص ، وقد تقدم ان اطلاق الأدلة لا تشمله فاللازم الفحص .

ان قلت : لا مانع من التمسك بالتخيير العقلي .

قلت : لا تخيير في هذا المورد المفروض التعارض فيه ، اذ التخيير الشرعي مخصوص بالخبرين لأدلة العلاج ، والتخيير العقلي لا يكون في هذا المقام ، فان الأصل التساقط عند التعارض . نعم اجماع عدم التساقط حاكم بالتخيير لكن بعد الفحص .

« الاحتمال الرابع » - ان لا يعلم بالتفاضل ولا الاختلاف ، ولا يجب الفحص على قول من يرى عدم وجوب الفحص في الصورة الثانية وبالعكس على قول من يرى وجوبه هناك .

هذا تمام الكلام في المقام ، وقد ظهر من خلال ما ذكرنا أدلة القولين الآخريين المفصلين في مسألة تقليد الأعم ، وقد عرفت ان الظاهر شمول الاطلاقات والعمومات والدليل العقلي لتقليد المفضل حتى مع وجود الأفضل والعلم به عيناً والعلم بمخالفة فتواه لفتوى المفضل . هذا مع ان

(مسألة - ١٣) اذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير

بينهما ،

كثيراً ما ذكر في هذه المقامات الأربع وما قبلها لا يخلو عن مناقشة .
والله العالم .

(مسألة - ١٣ - اذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة) بأن

لم يكن احدهما اعلم (يتخير) المقلد (بينها) فيأخذ بقول ايها شاء ولو
في موارد الاختلاف بينها : أما على مسلكتنا فلما تقدم من شمول الأدلة
حتى مورد الاختلاف ، وأما على مسلكت القوم فللاجماع على عدم وجوب
الاحتياط والضرورة على عدم الاهمال للمكلف حينئذ كالبهائم فيتخير عقلاً .
وقد سبق نقد قول من قال بوجوب الالتزام ابتداءً مقدمةً للتقليد حين
الاختلاف - فراجع .

ثم انه يجوز للمقلد حينئذ الالتزام برأي كليهما - اي تطبيق العمل
عليهما في صورة الوفاق - والاستناد على احدهما غير المعين كما سبق ،
بمعنى ان يعمل بفتوى يعلم قطعاً انه فتوى احدهما وان لم يعلم المقتى بعينه
خلافاً لما تقدم من المصنف « ره » من لزوم التعمين ، ويجوز له ايضاً
ان يأخذ بقول احدهما في واقعة ويأخذ بقول الآخر في اخرى ، كما يجوز
له ان يأخذ بفتوى الثاني في عين المسألة المبتلى بها التي اخذ بفتوى الأول
حين الابتلاء الأول اذا لم يستلزم القطع بمخالفة الواقع ، كما اذا اخذ
بفتوى الأول في تجاوز حد الترخيص قبل العشرة القائل بقصر الصلاة ثم
اخذ بفتوى الثاني القائل بتامها ، فانه يعلم بمخالفة احدهما للواقع . واما
في مثل هذه الصورة فلي فيها تأمل ، وقد يحدث من ذلك علم اجمالي بأحد
تكليفين ، فانه يعلم بعد الصلاة الثانية ان احدهما باطل قطعاً فيجب قضاؤها
وكيف كان فالأخذ بفتوى ايها شاء مما لا ينبغي الاشكال فيه في

إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع .

صورة التساوي ، أما صورة الاختلاف في الورع فقال المصنف : (الا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع) وهو المحكى عن النهاية والتهذيب والذكري والدروس والجفرية والمقاصد العلية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة ، وقواه شيخنا المرتضى وكثير من متأخري المتأخرين . وما قيل أو يمكن أن يقال للإستدلال له وجوه خمسة :

« الأول » - الأصل العقلي المتقدم - أعني دوران الأمر بين التعيين والتحجير عند الشك - فإن الأخذ بفتوى الأورع مجز قطعاً وبتوى غيره مشكوك فيه والأصل عدم الحجية .

إن قلت : لانشك في ذلك فلا مجال لهذا الأصل ، إذ لاسبب للشك ، وهل الشك في هذا إلا كالشك في تعين الهاشمي في صورة دوران الأمر بينه وبين غير الهاشمي ؟

قلت : كفي في منشأ الشك ذهاب جملة من القدماء والمتأخرين إلى ذلك . وكيف كان فدعوى القطع عهدتها على مدعيها .

وفيه ان هذا الأصل إنما يتم لو لم يكن وارداً أو حاكماً عليه ، وقد عرفت إن العمومات والاطلاقات لامانع منها ، فتشمل مورد النزاع . « الثاني » - الإجماع على تعيين الأورع . وفيه أولاً أنا لم نجد مدعياً للإجماع إلا ما يمكن عن المحقق الثاني فتأمل . وثانياً إن المحصل غير حاصل والمنقول غير حجة .

« الثالث » - الرواية المرسله : « لا يحل الفتيا إلا لمن كان اتبع أهل زمانه لرسول الله (ص) » بضميمة أن الأورع اتبع ، وإرسالها مجبور بعمل الاصحاب . وفيه ان ظاهرها يخالف الإجماع ، إذ لو عمل بها لكان اللازم أن يقال بأن من شرط المجتهد كونه اتبع أهل زمانه له (ص) ،

وليس هذا الشرط من شرائط الفتوى بالاجماع ، مضافاً إلى أنها مخالفة لنص قوله عليه السلام : « إجلس في المسجد وافت الناس » فإن الراوي لم يكن اتبع بالضرورة مع وجود الإمام عليه السلام فتأمل . وأما الجبر فهو غير معلوم ، إذ الجبر إنما يكون إذا علم الاستناد لا مجرد تطابق فتوى العلماء مع مضمون الرواية . ثم بعد ذلك كله فهي غير قابلة لتخصيص اطلاقات أدلة التقليد وعموماتها العقلية والنقلية على كثرتها .

« الرابع » - إيجاب الأخذ بالأورع في المقبولة بضميمة عدم فهم الخصوصية ، إذ الظاهر كونه من مرجحات النظر ولا خصوصية لباب الحكم . وفيه ما تقدم من أنه من باب إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع ، مع كونه مع الفارق . والدليل على ذلك ان أحداً لا يقول بجريان جميع مرجحات باب العلاج في مسألة التقليد .

« الخامس » - ما عن الشيخ في التقارير قال ما لفظه : ويزداد قوة إذا فرض وثاقه بواسطة شدة ورعه وبذل جهده . وفيه أنه إن صار بسببه أعلم فهو خارج عما نحن فيه ، وإن لم يكن أعلم فلا دليل على الأخذ بالأوثق إلا مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير ، وقد تقدم نقده . مضافاً إلى ما سبق من عدم الكلية ، إذ قد يطابق فتوى غير الأورع للأورع من الأموات الذي هو أورع من هذا الحي أو يطابق فتواه للأعلم منهم .

وربما زاد بعض دليلاً سادساً ، حاصله : كلما كان الدليل لبيساً واحتملنا دخل خصوصية فاللازم الأخذ بها ، إذ هو القدر المتيقن من الدليل اللبي ، وحيث ان الإختلاف لا يشمل الإطلاق فالدليل على جواز الأخذ لبي يلزم الأخذ بقدره المتيقن - أعني الأورع . وفيه ما تقدم من شمول الإطلاق . مضافاً إلى إمكان النقض بمثله فيما لو احتملنا تعيين غير الأورع لمطابقتها لميت أورع أو أعلم أو شبه ذلك .

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

وبما ذكرنا ظهر عدم تعين تقليد الأورع مطلقاً : أما في صورة الإنفاق بينهما في الفتوى فظاهر ، وأما في صورة الإختلاف فاعدم ما يبينه بمد عدم تمامية الأدلة المتقدمة . والله العالم وهو الموفق .

(مسألة - ١٤ - إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم) بشرط ملاحظة الأعلم فالأعلم (وإن أمكن الإحتياط) أما عدم وجوب الإحتياط فلما تقدم من دعوى الاجماع عليه ، وأما جواز الرجوع إلى غير الأعلم فلشمول أدلة التقليد له ، إذ أدلة التقليد لاتشمل موضع التعارض فقط كما تقدم ، وأما ملاحظة الأعلم فالأعلم فلأنه حيث قلنا بوجوب تقليد الأعلم يجب مع عدم التمكن تقليد الأعلم في الباقي لتلك الأدلة طابق النعل بالنعل ، ولكن حيث عرفت عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقاً لايجب تقليد الأعلم من الباقي بل يجوز الأخذ بقول أحدهم ولو مع التعارض .

ثم إن ما ذكره المصنف لا يستقيم على مبنى من يرى تقليد الأعلم بل اللازم التفصيل . بيانه : ان الأعلم الذي لايفتي في المسألة لا يخلو عن أحد أمرين : « الأول » انه لم ير المسألة ، بأن لم تكن له فرصة الرجوع . « الثاني » أن يكون الأعلم رأى المسألة واجتهد فيها غاية الجهد ولم يقم عنده ظهور الحديث مثلاً في المعنى الكذائي ولهذا يحتاط وغير الأعلم اعتقد الظهور فلذا يفتى بما يرافقه الظهور بزعمه ، حتى أن الأعلم يخطئه في هذا الإستنباط وادعاء الظهور . مثلاً غير الأعلم يدعي ظهور الإقامة - الواردة في روايات السفر - في البقاء عشرة أيام بلا خروج عن حد الترخيص ولو

قدر ساعة ، ولهذا يدعى إن الإقامة الشرعية هي ذلك فيفتى بأنه لو خرج عن حد الترخص ولو دقيقة وجب عليه القصر ، والاعلم ينكر الظهور المدعى مع أنه راجع التعرف واللغة وكلمات الفقهاء حتى انه بخطيء من يدعي الظهور المذكور بل يقول بعدم ظهور للفظ الإقامة لا في الإستمرار ولا في إنقطاع ساعة ونحوها ، وعليه فيحتاج بوجوب الجمع لمن خرج عن حد الترخص ولو ساعة ، فإنه في هذا المقام لا يمكن أن يقال يجوز الرجوع إلى غير الاعلم بل اللازم القول بوجوب الإحتياط على المقلد ، إذ الاعلم ليس فتراه بالإحتياط من باب لا أدري حتى يقال لا يعارضه قوله : أدري من غير الاعلم ، بل كلام الاعلم دراية عدم الظهور الموجب للتوقف ، فهما في طرفي النقيض ، فمن يقول بوجوب تقليد الاعلم لا بد له وأن يقول بوجوب تقليده حتى في إحتياطه الذي هو من هذا القبيل .

وإن خفي ذلك عليك أوضحناه بالعرف فتقول : لو حضر عند المريض طبيان أحدهما أعلم ، ثم قال المفضلون إن المرض مطبقة للعلام الكذائية فيجب علاجه بالدواء الفلاني ، وقال الفاضل للعلام المذكورة للمطبقة غير منطبقة على هذا المرض بل في المريض علائم تصلح للعلامية للمطبقة ولمحرقه ، فاللازم الإحتياط باستعمال أدوية المطبقة وأدوية المحرقه ، بحيث انه لو استعملت أدوية المطبقة فقط وكان المرض في الواقع محرقه هلك المريض ، فهل يقدم المريض على الاخذ بقول المفضلون لانه يقول « أدري » ويترك الإحتياط الذي يقول به الفاضل لانه يقول « لا أدري » .

والحاصل : إن من يقول بوجوب الاخذ بقول الاعلم لا يمكنه القول مطلقاً بالاخذ بفتوى غير الاعلم فيما كان للأعلم احتياط . وعلى هذه المسألة تنفرع مسألة أخرى ، وهي أنه هل يجوز للأعلم الإرجاع في عامة إحتياطاته إلى غيره أم لا ، فمن يقول بمقالة الماتن يلزمه الإجازة مطلقاً .

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

وعلى ما ذكرناه لايجوز الإرجاع مطلقاً ، بل يجوز الإرجاع فيما لم يكن من باب الدراية ولا يجوز فيما كان من بابها ، ولكن من لا يرى وجوب تقليد الأعلم ففي سعة من هذه وأمثالها .

(مسألة - ١٥ - إذا قلد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لايجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة) فلو قلد زيداً وكان يقول بجواز البقاء على تقليد الميت ثم مات زيد فلا يجوز لمقلده أن يبقى على تقليده ويستند في جواز هذا البقاء إلى فتوى نفس الميت بجواز البقاء ، لانه يلزم منه الدور المصرح .

بيان ذلك : إن صحة البقاء مترقفة على حجية رأيه على المقلد ، إذ لو لم يكن رأي الميت حجة لم يصح البقاء على رأيه ، وحجية رأيه على المقلد مترقفة على صحة البقاء ، إذ لو لم يصح البقاء لم يكن رأيه في مسألة جواز البقاء حجة . وإن شئت قلت : يتوقف جواز الاخذ برأيه في مسألة جواز البقاء على جواز الاخذ برأيه ، وهو دور ظاهر ، وليس هذا إلا مثل أن يأخذ بقول الهامي مستنداً إلى قول العامي بجواز الاخذ بقوله .

(بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلم في جواز البقاء وعدمه) فإن أفتى بجواز البقاء جاز البقاء ، وإن أفتى بوجوبه وجب ، وإن أفتى بحرمته حرم ، وإن توقف في المسألة لزم الرجوع إلى الأعلم فالأعلم كما تقدم تقريره في المسألة السابقة .

ولكن لاينبغي ان الأعلم الموجود لايمكن له الفتوى بجواز البقاء مطلقاً ، إذ لو كان الحي أعلم من الميت ولم يكن يرى الحي جواز تقليد المفضل

لم يجوز له إطلاق القول بجواز البقاء ، بل لا يجوز لمن يرى عدم جواز تقليد المفضل ان يطلق القول بجواز البقاء ، بل لا بد وان يقيد للجواز بالتساوي ، اما لو كان الميت اعلم وكان الحي يرى وجوب تقليد الاعلم مطلقاً ولو كان ميتاً - بأن لم يجعل الحياة من مرجحات تقليد الحي حتى تقابل بالاعلمية في الميت - كان عليه ان يقيد الجواز بالتساوي ومع الاعلمية بوجوب البقاء .
واما وجه لزوم الرجوع إلى الاعلم في مسألة جواز البقاء فواضح عند من يرى وجوب تقليد الاعلم ، واما على ما سبق منا من عدم وجوب تقليد الاعلم مطلقاً فاللزام الرجوع إلى احد الاحياء ولو إلى المفضل .
نعم لو استقل عقل المقلد بعدم وجوب تقليد الحي جاز بقاءه على تقليد الميت وان اطبق الاحياء على عدم جواز البقاء ، وذلك لاستناد تقليده الميت إلى ما استقل عقله ، ولا يلزم حينئذ الدور ولا غيره ، وهذه المسألة مصيها ما يستقل به عقل العامي ، فلا يرد ان هذا الإستثناء غير وارد ، كما لا يرد ان هذه المسألة منافية لما تقدم منه « ره » في المسألة التاسعة .
ثم ان ما ذكرنا إلى هنا كان بناءً على ما هو ظاهر العبارة من المعنى ، وقد يحتمل في العبارة معنى آخر ، وهو : انه لو قلد الشخص مجتهداً يسمى زيداً ثم مات وقلد مجتهداً يسمى عمراً ثم مات وقلد ثالثاً يسمى بكرأ فكل من عمرو وبكرأ إما ان يقولاً بجواز البقاء وإما بحرمته وإما بوجوبه ، وعلى تقدير قولها بجواز البقاء لا يخار الحال من انه إما بقى وإما عدل ، فالصور اثنتي عشرة حاصلة من ضرب الاحتمالات الاربعة للثاني من وجوب البقاء وحرمته وجوازه مع الدور وجوازه مع عدمه في الصرر الثالث للثالث من وجوب البقاء وحرمته وجوازه .

وتفصيل الكلام يتم بعقد مسائل :

« الأولى » - لو حرما البقاء تعين تقليد الثالث بديهية .

« الثانية » - لو حرم الثاني البقاء وأجاز الثالث فهل يبقى على تقليد الثاني - على فرض ارادته البقاء - أم يبقى على تقليد الأول ؟ قد يقال بتعين لزوم تقليد الأول ، لأن البقاء على الثاني مستلزم للتناقض أو التخصيص بلا مخصص . بيان ذلك : انه لو قلده حتى في مسألة حرمة البقاء لزم المناقضة ، إذ الثاني قائل بحرمة بقاءه عليه والثالث قائل بجواز بقاءه ، والمفروض أنه مقلد لها ، ولو قلد في غير هذه المسألة لزم تخصيص قول الثالث في جواز البقاء بغير هذه المسألة وهو بلا مخصص . وفيه أن تقليد الأول تقليد للميت لإبتداء ، فعلى قول من لا يجوز تقليد الميت لإبتداء لا يجوز ذلك ، وأما لزوم أحد المخدورين ففيه أنه لا يشمل قول الثالث لهذه المسألة ، إذ من شموله لهذه المسألة يلزم تخصيص الأكثر . بيان ذلك : أن قول الثالث بجواز البقاء أمره دائر بين الأخذ بهذه المسألة فقط - بأن يقلد الثاني في تحريم تقليد الميت ثم يأخذ بقيمة المسائل عن الحي - وبين الأخذ بسائر المسائل - بأن يقلد الثاني في جميع المسائل سوى هذه المسألة - فالقول بشمول قول الثالث لهذه المسألة يلزم منه تخصيص الأكثر ، بل لنا أن نقول : إن من يجوز البقاء ليس معناه إلا البقاء في غير هذه المسألة . وكيف كان ممتضى القاعدة على مبناهم عدم جواز تقليد الأول ، بل إما تقليد الثاني في جميع المسائل غير مسألة البقاء وإما الرجوع إلى الثالث .

« الثالثة » - لو حرم الثاني البقاء وأوجب الثالث البقاء فهل يبقى على تقليد الأول . أو الثاني ؟ الكلام في هذه الصورة كالكلام في الصورة الثانية ، غير أنه لا يجوز العدول عن الثاني إلى الثالث ، وهذه أكثر وضوحاً من تلك في عدم شمول قول الثالث لتمام مسائل الثاني حتى مسألة حرمة البقاء .

« الرابعة » - لو رُجِبَ الثاني البقاء وبقى على تقليد الأول ثم أوجب الثالث البقاء أيضاً ، ولا إشكال في وجوب البقاء على الأول ، ولا يجوز

العدول إلى الثاني لأنه لم يقلده إلا في مسألة واحدة .
 وإن شئت قلت : ان المستند في بقاءه على الأول كان قول الثاني ، وحينئذ
 تبدل المستند إلى قول الثالث . وربما يقال بجواز العدول ، وليس ذلك من
 تقليد الميت لإبتداءً عند من يرى جواز البقاء على تقليد الميت ولو لم يعمل
 إلا بمسألة واحدة - فتأمن .

« الخامسة » - لو أوجب الثاني البقاء وحرّم الثالث ، ولا إشكال
 أيضاً في لزوم العدول إليه ، ولا يجوز البقاء على الأول ولا على الثاني ،
 لسقوط قول الثاني من الحجية بموته وحجية قول الثالث .

« السادسة » - لو أوجب الثاني البقاء وأجاز الثالث ، فلا إشكال
 حينئذ في أن المكلف مخير بين البقاء على الأول - مستنداً إلى قول
 الثالث - ويزن عدوله عن الأول إلى الثالث : أما جواز عمله بمسائل الثاني
 ففيه نظر ، اذ يشبه ذلك التقليد الإبتدائي ، فإنه لم يقلد الثاني في مسألة
 البقاء ، وأما في سائر المسائل فقد كان مقلداً للأول إلا على ما عرفت في
 المسألة الرابعة .

« السابعة » - لو أجاز الثاني البقاء وبقى ثم حرّم الثالث ، فإنه
 لا إشكال في لزوم العدول إلى الحي .

« الثامنة » - لو أجاز الثاني البقاء ولم يبق بل عدل إلى الثاني ثم
 حرّم الثالث ، ولا إشكال أيضاً في لزوم العدول إلى الحي .

« التاسعة » - لو أجاز الثاني وبقى على الأول ثم أوجب الثالث ، ولا
 إشكال في بقاءه على الأول : أما عدوله إلى الثاني ففيه ما تقدم من أنه
 شبيه تقليد الميت ابتداءً ، إلا على ما عرفت في المسألة الرابعة .

« العاشرة » - لو أجاز الثاني ولم يبق بل عدل إلى الثاني ثم أوجب
 الثالث ، ولا إشكال في لزوم تقليد الثاني فقط : أما عدم إمكان الثالث

فواضع ، واما العدول إلى الأول فهو تقليد ابتدائي للميت كما سبق .
 « الحادية عشرة » - لو أجاز الثاني وبقى ثم أجاز الثالث ، ولا إشكال
 في البقاء على الأول والعدول إلى الثالث ، وفي الثاني ما تقدم .
 « الثانية عشرة » - لو أجاز الثاني ولم يبق ثم أجاز الثالث ، فإنه
 يصح له البقاء على الثاني والعدول إلى الثالث : وأما البقاء على الأول
 ففيه ما تقدم .

هذا ولا ينبغي على الفطن امكان تشعب بعض الفروض الأخر من هذه
 الصور على اختلاف القول في التقليد وانه التزام أو عمل أو غير ذلك - فتأمل .
 وسيأتي في المسألة الواحدة ما ينفع المقام .

ثم هل يجوز للمجتهد الذي يرى جواز البقاء أو وجوبه الإفتاء بذلك حين
 يعلم بمخالفة انظار الميت في الفتوى - كأن يرى الحي وجوب صلاة الجمعة قطعاً
 وكان رأي الميت حرمة صلاة الجمعة بحيث لو أجاز أو أوجب الحي على العمى البقاء
 علم باستلزامه ترك صلاة الجمعة مع انه يرى مخالفته للواقع ؟ تنظر فيه بعض علمائنا
 المعاصرين من جهة انه مستلزم للاغراء بالجهل واضاعة الاحكام مع وجوب ازالة
 علة المكلف . قال : وذلك مثل ما لو علم زيد أنه لو بين للعمى حجية
 قول الشاهدين اوقعاه في خلاف الواقع ، كما لو قاما على اجنبية المرأة أو
 ارتداد المسلم وزيد يعلم بأنه لو افقى العمى السائل عن حجية قولها بالحجية
 اخذ بقولها الموجب لنكاح الأم مثلاً أو نكاح زوجة المسلم فرضاً ، ومن
 ومن الواضح عدم الفرق بين الفتوى في واقعة شخصية يعلم بمخالفتها للواقع
 أو الفتوى بجواز البقاء كلياً مع العلم باستلزامه خلاف الواقع ، لكن الذي
 يقرب في النظر جواز ذلك ، إذ ليس هذا إلا إخباراً عن أمر واقع جائز
 الاخبار به ، فهو مثل قوله « هذا طيب يجوز الرجوع إليه » فيما لو علم
 انه يقتل بعض المرضى بالاشتباه ، بل ان تجوز الشارع قبول الشاهد ونحوه

(مسألة - ١٦) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وان كان مطابقاً للواقع) وأما الجاهل القاصر .

موجب لهذا . والله العالم وهو الموفق .

ثم لا ينبغي ان مسألة ان القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين لا ربط لها بالمقام ، وتفصيلها يحتاج إلى بسط في الكلام لا تسعه الرسالة . والذي يمكن أن يقال مجملًا : ان هذه المسألة لا تصح إلا بشروط ثلاثة :

« الأول » - ان نقول بالاجزاء ، وإلا فلو عمل وصلى مثلاً باجتهاد مجتهد ثم مات والوقت باق وخالف فيه الحي المجتهد الأول لزم اعادة الصلاة والاتبان بها على فتواه .

« الثاني » - ان يكون المكلف عمل بالمسألة على فتوى الأول ، إذ لولا العمل لم يكن بأس في الرجوع ، كما لو أراد الصلاة بلا سورة لفتوى الحي الأول بصحتها ثم مات وهو لم يصل بعد واقى الحي الثاني بوجوب السورة ، فانه يلزم الاتيان بالسورة .

« الثالث » - ان تكون القضية شخصية ، أما بالنسبة إلى أفراد الكلي فلا مانع ، كما لو صلى برهة من الزمان بلا سورة ثم قلده من يقول بوجوب السورة فلا مانع من صحة كلتا الطائفتين من الصلاة .

والحاصل ان قولهم القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين صحيح بشرط كون القضية شخصية وقلنا بالاجزاء وكان المكلف عمل بها - فتدبر .

(مسألة - ١٦ - عمل الجاهل المقصر) في التعلم (الملتفت) حين العمل لاحتمال مخالفته للواقع (باطل وان كان مطابقاً للواقع) كما لو كانت السورة في الواقع غير واجبة ثم صلى الجاهل المقصر الملتفت بلا سورة مع احتمالها حين الصلاة بطلانها كانت باطلة ، كما هو صريح المتن وبعض آخر (وأما الجاهل القاصر) بأن لم يتمكن من التعلم ولا الاحتياط أو كان

أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القرية فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً ، والأحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل .

متمكناً ولم يكن ملتفتاً بطلان العمل بل كان جاهلاً بالجهل المركب بأن قطع بصحة العمل (أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل) بأن كان قبل العمل ملتفتاً إلى احتمال وجوب السورة وقادراً على السؤال فلم يسأل وشرع في الصلاة ثم غفل ولم يقرأ السورة (وحصل منه قصد القرية) في التعديبات (فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً) مبرأً للذمة (و) لكن (الأحوط مع ذلك) التطابق بفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك (مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل) بأن يكون العمل مطابقاً لفتوى كلا المجتهدين :

وفي المقام طرفان من الكلام :

« الأول » - في العمل غير العبادي ، إذ العمل على قسمين التعدي والتوصلي ، والتوصلي على قسمين محتاج إلى قصد الانشاء وغيره . لا اشكال ولا شبهة في التوصلي غير المحتاج إلى قصد الانشاء انه لو طابق الواقع كان مبرأً للذمة عن التكليف . مثلاً : لو كان جاهلاً بأي نحو كان من انحائه بأنه يجب الاجتناب عن الغسالة ثم لم يجتنب وكانت في الواقع ظاهرة فانه ليس مأخوذاً في ذلك بديهية . نعم هنا فرق من جهة اخرى بين أقسام الجاهل ، فان القاصر والمقصر غير الملتفت حين العمل ليسا معاقبين مطلقاً ، أما المقصر الملتفت فانه لو قلنا بحرمة التجري كان معاقباً من جهة وإلا فكيفسيمه وأما التوصل المحتاج إلى قصد الانشاء مع المطابقة للواقع فان تمشي قصد الانشاء فلا اشكال في عدم المعاقبة على الواقع والكلام في التجري كسابقه ، وأما لو لم يتمش قصد الانشاء فلا اشكال في بطلان المعاماة ، وترتيب

الأثر عليها موجب للعقاب في غير القاصر لبناء العقلاء على صحة مؤاخذاة المقصر حتى لو لم يلتفت حال العمل - فتدبر . ثم ان نظر المصنف على الظاهر إلى غير التوصلي .

« الثاني » - في العمل التعبدية . وبيان الكلام في هذا القسم يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي ان المعيار في صحة العمل وفساده - عند المخطنة - مطابقة للواقع وعدمها ، فلو طابق الواقع كان صحيحاً ولو لم يطابق الواقع كان فاسداً ، فالعمل إذا طابق الواقع صح وان خالف مؤدى الامارة ، وان لم يطابق الواقع فسد وان وافق مؤدى الامارة . ثم نقول الصور المتصورة في المقام أربعة : الأولى ان يطابق العمل للواقع والامارة ، الثانية ان يخالفها جميعاً ، الثالثة ان يطابق الواقع ويخالف الامارة ، الرابعة عكس الثالثة . إذا عرفت هذا قلنا : انه لا اشكال فيما طابق العمل للواقع والامارة ، فانه يصح بلا ريب . نعم لو لم يكن مستنداً إليها - بأن عمل العايم على طبق نظره مع احتمال مخالفته للواقع أو لقول المجتهد - كان متجربياً ، فان قلنا بثبوت العقاب على المتجري حتى هذا القسم كان معاقباً من هذه الجهة وإلا فلا عقاب أصلاً . اللهم إلا أن يدعي مدعي : وجوب التعلم نفسياً ، فانه يعاقب حينئذ على عدم التعلم ، كما انه ربما يدعي بطلان العمل إذا لم يكن عن استناد للاخبار الدالة على لزوم ان تكون الاحكام بدلالة ولي الله والدالة على من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد اخطأ ، والدالة على ان القاضي الذي يحكم بالحق وهو لا يعلم في النار ، لكن الأولى تعريض بالعامّة والثانية في تفسير القرآن مع ان دلالتها غير تامة ، إذ لعل الخطأ للتجري والثالثة خاصة بباب القضاء مع وجود الاحتمال المتقدم بالاضافة إلى ان في بعض الأحاديث تحسين من عمل عملاً مع عدم علمه بأنه الواقع . وكذا لا اشكال في البطلان إذا خالف العمل كليهما وكان معاقباً

قطعاً على الواقع الواصل بسبب الامارة، إلا على قول ضعيف عم حديث الرفع حتى فيما نحن فيه ولم يخص الرفع بالجاهل القاصر . وجه الضعف : ان العموم لو سلم كان مخصصاً بما دل على ابلاس المجرم ، فانه يقال له هلا عملت ، فان قال لم أكن أعلم يقال له هلا تعلمت .

أما لو طابق العمل مع الواقع وخالف مع الامارة كأن صلى بلا سورة وكان في الواقع كذلك ولكن المجتهد كان يفتي بوجودها فهل يبطل العمل أم لا ؟ قولان ، والحق عدم البطلان ، إذ لا مصلحة ملزمة في مؤدى الامارة والطريق ، بل ليست الامارة واضرابها إلا مراباً للواقع ، والواقع هو المطلوب حقيقة ، فالعمل المطابق له لا وجه لبطلانه إلا على قول المصنوعة .

احتج القائلون بالبطلان بأور أربعة :

« الأول » - عدم صدق الاطاعة ، إذ هي منوطة بكون الأمر محرماً ، فحيث لا يكون الأمر محرماً لا تكون اطاعة . أما اعتبار تحريك الأمر في صدق الاطاعة فواضح ، فانه لو أتى العبد بالماء إلى المولى بدون علمه بطلب المولى بل لغرض نفسه لم يصدق عليه انه مطيع فيما كان المولى طالباً للماء حقيقة : وأما عدم محركية الأمر في محل البحث فلأن المفروض انه لا يريد الاتيان بما يقوله الشارع وإلا لا تتبع الامارة .

وفيه : انا لانسلم عدم صدق الاطاعة ، فان الأمر محرك فيما نحن فيه ، إذ فرق بين ان يأتي بالفعل بلا علم بطلب المولى اصلاً وبين ان يأتي بالفعل مع العلم بطلبه وداعى طلبه لكنه لا يتفحص عن خصوصياته ، ويشهد لذلك انه لو علم بعدم امر للمولى في هذا المقام لم يأت بالصلاة بلا سورة بخلاف مثال الماء . نعم هذا الشخص تارك لواجب عقلي وهو لزوم الرجوع . وأما كون فعله هذا ليس بداعي الأمر فما لا ينبغي ان يصغى إليه ، ومثل ما نحن فيه حال أكثر الناس ، حيث لا يأتون بالواجبات الصعبة على انفسهم

ولا يتركون المحرمات الصعبة مع ائتمامهم ببعض الأوامر وانتهائهم عن بعض النواهي . مثلاً : يصلي ولا يزكي ويغتاب ولا يشرب الخمر ، فانه هل يصح ان يقال ان سائر اطاعاته ليس بطاعة لأنه لو كان امر المولى محرراً له لكان محرراً له في جميع الأوامر والنواهي . وكيف كان فصدق الطاعة على هذا الفعل اظهر من ان يخفى .

ومثل ما نحن فيه الآتي ببعض اطراف المعلوم اجبالاً مع بنائه على ترك البقية ، فلا وجه للتفصيل بأنه ان أراد أول الأمر الاتيان بجميع الاطراف ثم بعد الاتيان ببعضها انصرف الباقي صح المأتي به لو كان مطابقاً للواقع لأنه قصد الطاعة وحركه الأمر ، وان أراد من أول الأمر الاتيان ببعض الأطراف لم يصح ولو طابق الواقع .

« الثاني » - لزوم قصد الوجه في العبادة ، وقبل الرجوع إلى المجتهد لا يتمكن من قصد الوجه لأنه لا يعلم بصحة ما يأتي ، ومع عدم العلم بالصحة كيف يتمشى منه قصد الوجه . وفيه عدم لزوم قصد الوجه كما تقدم شطر من الكلام فيه ، وتحريره بكونه إلى الأصول .

« الثالث » - ان الجزم بالنية معتبر في العبادة ولا جزم في المقام . وفيه عدم اعتبار الجزم كما تقرر في محله ، وقد تقدم في بعض المباحث السابقة النقض بالاحتياط في الشبهة البدوية .

« الرابع » - عدم تمشي القربة في المقام ، إذ ليس يتمكن المقصر الملتفت من قصد التقرب في ظرف انه لا يعلم بأن المأتي به ووافق للمأمور به . مثلاً : لو لم يعلم الشخص ان المولى يجب الشيء الفلاني فهل يصح الاتيان به بداعي التقرب إلى المولى .

وفيه : انه يقصد التقرب بداعي احتمال الأمر ، وهذا امر صحيح عقلاً ، فانه يقصد التقرب إلى المولى لو كان موافقاً . والحاصل انه يأتي باحتمال

مطابقتها للواقع ولا محذور فيه . نعم لو لم يتمش من شخص قصد القرية لا اشكال في البطلان . وكيف كان فالاثبات بهذا المحتمل ليس إلا بداعي القرية ، وإلا فلو علم عدم مقربيته لم يأت به قطعاً ، وإنما ترك غيره من المحتملات بداعي نفساني كما لا يخفى .

هذا كله بالنظر إلى الصحة والبطلان الواقعيين ، وأما بالنظر إلى التكليف الفعلي فنقول : ان العمل المأني به قد يكون لبطلانه اثر من قضاء واعادة ونحوها وقد لا يكون ، لا كلام على الثاني ، أما على الاول فحيث ان العقل لا يكفي بالمأني به - أي لا يؤمن الآتي به ولا يعذره لو خالف فلا بد تحصيلاً للامن من العقاب من الرجوع إلى المجتهد . ثم هل المعتبر مطابقة العمل لفتوى المجتهد الذي يقلده فعلاً أو لفتوى المجتهد الذي كان تكليفه تقليده حين العمل أو لفتوى كليهما ، والظاهر كفاية الرجوع إلى المجتهد الفعلي ، إذ الرجوع انما هو للحكم بثبوت القضاء والاعادة ونحوها أو سقوطها ، ومن البديهي ان نظر الميت لا مدخلية له في ذلك ، إذ ليس فعلاً حجة له على المشهور من عدم جواز التقليد الابتدائي .

والحاصل ان الميت ليس طريقاً حتى يكون معذراً فيما لو اكتفى بما فعله حال الجهل ، ولا منجزاً فيما لو قال بوجوب الاعادة والقضاء وعدم كفاية ما فعله سابقاً ، بخلاف المجتهد الفعلي فانه حجة معذراً ومنجزاً كما لا يخفى .

وتوهم عدم فائدة الرجوع إلى المجتهد الفعلي في الاعمال السابقة لأنها قد مضت وليست في تلك الحال مستندة إلى الحجة والحال لا يعقل استنادها إليه فلا وجه للرجوع إلى الفعلي ، في غاية البطلان ، إذ الرجوع ليس لتصحيح السابق بما هو كذلك ولا استناده إليه ، بل انما هو لتصحيح الآثار الفعلية بمعنى سقوطها أو ثبوتها لا لتصحيح ما مضت من الأعمال

كما لا يخفى .

ثم انه لو فرض بطلان العمل في الواقع وأفتى المجتهد بالصحة أو أفتى بالبطلان وقضى المكلف أو أعاد ، فهل يكون عليه عقاب أم لا ؟ ربما يفصل بما حاصله : انه لو أفتى بالبطلان كان معاقباً على العمل ، لأنه لم يطابق الواقع ولم يستند إلى الحجة ، ولو أفتى بالصحة لم يكن معاقباً لأن تكليفه في حين العمل كان هذا الطريق ، فلم يصل حكم الله الواقعي حتى يكون معاقباً عليه ، إذ يشترط في تحقق المعصية امور ثلاثة : الأول وصول قول المولى ، الثاني مخالفته ، الثالث أن لا تكون المخالفة لمعذر . وهذه الشرائط لم تجتمع فيما نحن فيه .

والذي يمكن أن يقال : انه لو خالف الواقع كان معاقباً ، سواء أفتى المجتهد فيما بعد بالصحة أو بالبطلان ، إذ عدم العقاب في صورة المخالفة منوط بالمعذر ولا يوجد هنا حين العمل ، فانه لو سأله المولى لم فعلت هذا الفعل لم يكن له عذر ، بخلاف ما إذا استند إلى الحجة . وما ذكر من شرائط المعصية مسلم ، ولكن الخدشة في الصغرى ، إذ لا نسلم عدم الوصول فيما نحن فيه ، فان الوصول أعم من الاجمالي كأن يطلعه على نصب الحجة والتفصيلي ، والوصول بالمعنى الأول موجود في المقام .

وان شئت قلت : انه لو ترك الصلاة مثلاً بترك بعض مقوماتها فهو معاقب بعقابين : عقاب ترك الاداء ، وعقاب ترك القضاء . فلو أفتى المجتهد بلزوم القضاء وقضى المكلف ارتفع العقاب الثاني ، وكذا لو أفتى بالصحة المقتضية لعدم العقاب . أما ارتفاع العقاب الأول فلا وجه له .

لكن ربما يقال : ان العقاب فيما كان العمل موافقاً مع الامارة مع جهل المكلف بها من العقاب بلا بيان ، إذ للمكلف ان يعتذر ان الواقع غير واصل اصلاً وما ليس بواصل لا يمكن العقاب عليه عقلاً ، فانه وان

تجراً بعدم التعلم إلا ان الواقع غير الواصل لا يكون منجزاً حتى يصح عقاب من خالفه - فتدبر .

وأما الصورة الرابعة - وهو ما خالف العمل للواقع ووافق الامارة - فع الاستناد إليها معذور بلا شبهة ، وبدون الاستناد معاقب لأنه خالف الواقع من غير عذر ويأتي فيه الكلام المتقدم .

فتحصل من جميع ذلك عدم العقاب في قسمين من الأقسام الأربعة وهما ما او طابق العمل مع الواقع خالف المجتهد أم لا ، وكذا لا بطلان ولو خالف الواقع ، فالبطلان قطعي طابق الامارة أم لا ، وفي العقاب تفصيل لأن العمل المخالف للواقع إما يطابق الامارة أم لا ، وعلى الأول فاما ان يكون مع الاستناد أم لا ، وفي صورة عدم الاستناد كصورة عدم مطابقة الامارة إما أن يكون الشخص قاصراً أم لا ، فالصور خمسة لا عقاب في صورة الاستناد وصور القصور وفي غيرها العقاب على اشكال تقدم .

هذا بالنظر إلى الواقع ، واما بالنظر إلى الحكم الفعلي فاللازم الرجوع إلى المجتهد الفعلي فقط والأخذ بقوله ، وأما الرجوع إلى المجتهد الذي كان يلزم عليه تقليده حين العمل فلا وجه له كما تقدم ، إلا ان يقول قائل بالسببية وتقييد الواقع بمؤدى الامارة والطريق ، فانه حينئذ يلزم عليه الرجوع إلى المجتهد السابق في صحة الأعمال السابقة ، فالمدار في القضاء والاعادة هو ذلك ، لأن الواقع بالنسبة إلى ذلك الزمان هو المجتهد الميت ، فلا وجه للرجوع إلى الحي الفعلي أصلاً كما لا يخفى . ولكن من المعلوم مخالفة القول بالسببية لمبنى المخطئة .

وكيف كان فالتق ما تقدم ، ويأتي مثل هذه الكلمات فيما لو خالف نظرية الشخص اجتهاداً في الزمان المتأخر لما عمله سابقاً قاصراً أو مقصراً ملتفتاً أو غير ملتفت حين العمل - فتأمل .

ثم ان القوم كما حكى عنهم قالوا بالملازمة - في المقصر - بين البطلان والعقاب والصحة وعدم العقاب ، فكلاما بطل العمل استحق العقاب وكلاما صح لم يستحق . إلا أن يقال بكون التعلم واجباً نفسياً ، فيمكن الصحة مع وجود العقاب لكنه على ترك التعلم لا على الواقع . أو يقال بحرمة التجري حتى في هذه الصورة ، فانه يصح - لو طابق الواقع - مع وجود العقاب ولكنه على التجري لا على الواقع .

وعلى كل حال فقد استثنى من هذا التلازم بين العقاب وعدم الصحة موردان : الأول الاخفات والقصر ، الثاني الاتمام والجهر ، فانه تصح الصلاة وإن كان معاقباً .

وقد استشكل في معقولية ذلك بأنه يلزم التناقض تقريباً ، إذ الصحة معناها موافقة الأمور به لا وجه للعقاب أصلاً كما لا يخفى .
واجيب عنه بوجوه :

« الأول » - ان الصحة هنا ليست بمعنى موافقة الأمور به ، بل بمعنى استيفاء الملاك أو قدر منه لا يمكن استيفاء الباقي بعده . وقد يمثل ذلك بمثال عرفي ، وهو انه لو كان المولى عطشاناً مشرفاً على الهلاك فأمر عبده باسقائه الماء العذب فأسقاه الماء الآجن فانه يسقط التكليف وان كان معاقباً ، فلا ملزم للاعادة لعدم الملاك والعقاب انما هو لعدم الاتيان بالأمور به .
« الثاني » - ان التكليف بنحو الترتيب ، كأن يقول المولى إئت بالجهر فان عصيت فائت بالاخفات ، فالصحة للثاني والعقاب للأول - فتأمل .
« الثالث » - عدم تسليم العقاب رأساً ، لأنه لا دليل عليه إلا استحسان عقلي أو اجماع مدعى ، وكلاهما لا يصلحان لاثباته والله العالم .

ثم لا يخفى ان مورد الاستثناء لا ينخص هذين المذكورين بل هناك موارد كثيرة يصح العمل المخالف مع الأمور به ، كما يظهر ذلك لمن راجع

(مسألة - ١٧) المراد من الأعلم من يكون اعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار واجود فهماً للأخبار . والحاصل ان يكون اجود استنباطاً .

كتاب الحج .

(مسألة - ١٧ - المراد من الأعلم) الذي تقدم من المصنف « ره » وجماعة وجوب تقليده (من يكون اعرف بالقواعد والمدارك للمسألة) عقليها ونقلها (وأكثر اطلاعاً لنظائرها) فان للنظائر وأحكامها دخلا في فهم الحكم والاستنباط وان لم نقل بالقياس ، إذ العلم بكثرة النظائر يوجب العلم بكون هذا الفرع نظير هذا أم ذاك . مثلاً : كون الزكاة من باب الحق يفرق فيه بين كونها مثل حق الجناية أو حق الرهانة أو حق الغرماء في دين الميت ، فان المحيط بالفرق بين هذه الحقوق بعد الاحاطة بفروع أحكام الزكاة والآثار التي رتب الشارع لها عليها يتمكن من استخراج سائر الفروع غير المنصوص عليها ، وهكذا غير هذه المسألة كما لا يخفى .

(و) ان يكون أكثر اطلاعاً (للأخبار) الواردة في المسألة (واجود فهماً للأخبار) وفي الغالب تحصل هذه الجودة بمزاولة العرف وتطبيق الأحكام على الفهم العرفي ، فربما يدعي من لا خبرة له بالأور العرفية بانصراف اللفظ والحال ان من زاول العرف يعرف عدم الانصراف وبدويته ، ولهذا ترى ان الفقهاء المعاصرين يستحسنون مشرب الفقيه الهمداني « ره » في مصباحه لكثرة تطبيقه المطالب على العرف .

(والحاصل ان يكون اجود استنباطاً) وتفصيل الكلام في المقام انه قد اختلف في تعقل الأعلم بالنسبة إلى الاحكام وعده ، وعلى تقدير التعقل فقد اختلف في معياره أيضاً ، فنقول :

« أما المقام الاول » - فربما يتخيل عدم امكان فرض الاعلم ، لان

المجتهد عبارة عن له ملكه الاستنباط لجميع الاحكام ، وهذا هو ملاك التقليد فقط ، فأمره دائر بين الوجود والعدم ، إذ الملكة اما موجودة أولاً ولا معنى لكثرة وجود الملكة وقتها . والجواب ان الملكة مما تقبل الشدة والضعف ، فإن حالها حال الألوان الخارجية ، فكما انها تقبل الشدة والضعف كذلك هذه ، ولهذا قد يعبر عنها باللون النفساني ، وذلك كالشجاعة والعدالة وغيرها من سائر الملكات ، فانه قد تشدد ملكة العدالة مثلاً إلى حيث العصمة حتى لو أعطى الأقاليم السبع بما فيها لأن يأخذ جلد شعير من فم نملة لم يفعل ، وقد تضعف حتى تكون تخالف الشرع باصرار صديق ونحوه ، وكذا الشجاع قد يقابل ألف فارس كما في الستين من المسلمين الذين قابلوا ستين ألفاً من الكفار ، وقد يقابل نفرين ، وهذا واضح لا خفاء فيه .

« وأما المقام الثاني » - فنقول : الظاهر ان الأعلمية عبارة عن قوة الملكة وشذبتها ، وما ذكره المصنف وغيره من عللها أو معلولاتها لا حقيقتها ، إذ كثرة الاطلاع وجوده الفهم سببان لقوة الملكة ، وحسن الاستنباط متفرع عليها .

ان قلت : لا مدخلية لحسن الاستنباط ، بل اللازم الاستخراج الفعلي ، إذ مجرد من حسن استنباطه لا يكفي للتقليد .

قلت : من البديهي لزوم فعلية الاستخراج ، بمعنى لزوم عرفانه الحكم فعلاً أو عند الاحتياج ، وإلا كان من تقليد الجاهل .

نعم ربما يقال : إن اللازم في التقليد هو تقليد الأذق ، فربما يلاحظ الأقوى ملكة المسألة في زمان قصير ويستبد برأيه بلا مراجعة كلام العلماء اعتماداً على حسن نظره ، وغير الأقوى ملكة يلاحظ جميع جهات المسألة في زمان طويل مع مراجعة كلمات الاعلام .

وفيه : ان الكلام الآن في الموضوع - أعني تشخيص العلم - لا الحكم

والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط .

(مسألة - ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول حتى في المسألة التي

توافق فتواه فتوى الافضل .

- أعني وجوب تقليده - ولا مانع من تقدم غير الاعلم على الأعم لجبهة
اخرى ، كما يقال في مسألة تعارض الأورع والأعلم .
ثم ان بين القوة والملكة عموماً مطلقاً ، إذ الملكة - كما قرر في محلها -
هي القوة القريبة المشرفة على الفعل ، بحيث ليس لها حالة انتظارية إلا
الالتفات ، ويشكل زوالها بسهولة ، بخلاف القوة فإنها أعم منها ومن مجرد
الاستعداد البعيد عن الفعل .

(والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط) نعم لا يلزم أن يكون
أهل الخبرة مجتهداً فعلياً ، إذ أهل الخبرة عبارة عن يميز ، ومن المعلوم عدم
لزوم الاجتهاد في التمييز ، وسيأتي تفصيل الكلام في هذا الباب انشاء الله .
(مسألة - ١٨ - الأحوط عدم تقليد المفضول) مطلقاً (حتى في
المسألة التي توافق فتواه فتوى الافضل) والظاهر ان مستند ذلك اطلاق
دليل عدم جواز تقليد غير الأعم من الأدلة السابقة ، فانها تشمل مورد
الوافق والخلاف .

ولكن فيه عدم تمامية المنى - أعني تعين تقليد الاعلم - كما تقدم ،
مع ان ذلك انما يتم لو عمل بفتوى المفضول بشرط لا ، بأن يقلد المفضول
في المسألة فقط ، أما لو قلده بشرط شيء اعني استند إليها معاً كان كافياً
وكان ذلك بمنزلة الأخبار المتعددة في المسألة ، فانه كما يجوز الاستناد إلى
بعضها يجوز الاستناد إلى جميعها .

اللهم إلا ان يقال : على فرض عدم حجية قول المفضول لا يصح
الاستناد إليه ولو كان بنحو بشرط شيء ، وكذلك الاخبار ، فانه لو كان

(مسألة - ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد وان كان من أهل العلم كما انه يجب على غير المجتهد التقليد وان كان من أهل العلم .

هناك خبر لا يصح الاستناد إليه كان ضمه إلى خبر يصح الاستناد إليه مثل ضم الحجر إلى الانسان ، وربما يمنع شمول أدلة وجوب تقليد الأعم - على فرض تماميتها - لصورة الموافقة - فتأمل .

(مسألة - ١٩ - لا يجوز تقليد غير المجتهد) فيما ليس مجتهداً فيه (وان كان من أهل العلم) والفضل ، وذلك لعدم الدليل على جواز تقليد غير المجتهد حتى لو كان مشكوك الاجتهاد أو مظنون به ، إذ الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، وعلى ذلك انعقد الاجماع - كما قيل - .

وكيف كان فعدم حجية قوله مما تطابق عليه العقل والنقل مع قطع النظر عن عدم شمول أدلة الحججة له الكافي في عدم صحة التقليد .

هذا كله في غير المتجزي ، وأما المتجزي فسيأتي الكلام فيه ، ولهذا قيدنا المسألة بقولنا فيما ليس مجتهداً فيه .

وحال شرائط المقلد الأخر حال الاجتهاد في عدم جواز تقليد فاقدتها : اما بالنسبة إلى عمل نفسه فيفرق بين الشرائط . مثلاً : او لم يكن مجتهداً لم يجوز حتى لنفسه العمل بغير تقليد ، أما لو كان مجتهداً غير عادل جاز لنفسه أن يعمل بنظره .

(كما انه يجب على غير المجتهد التقليد وان كان من أهل العلم) والفضل ، ولو لم يكن عادلاً مع الاجتهاد لم يجوز له التقليد ، بل يعمل حسب رأيه وان لم يجوز لغيره تقليده ، كما سيأتي في شرائط المرجع . ولا يخفى ان وجوب تقليد غير المجتهد مختص بما إذا لم يكن محتاطاً ، أما إذا كان محتاطاً فلا كما تقدم .

(مسألة - ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص ، وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة .

(مسألة - ٢٠ - يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني ، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة) والعلم (وعلم باجتهاد شخص) للمعايشة الموجبة لذلك ، فان الملكة كسائر الصفات النفسية تكشف عن آثارها مثل الشجاعة والعدالة والجبين وغيرها .

(وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة) وتحقيق المقام بالتكلم في اطراف ثلاثة : الأول في حجية شهادة البيئة عاوماً وخاصة ، الثاني في لزوم التعدد فيها ، الثالث في لزوم كون البيئة من أهل الخبرة - في مثل المقام - ، فنقول :

« أما الأول » - وهو حجية البيئة مطلقاً ، فلأمور :

الأول - الاجماع المدعى بأن الشارع جعل البيئة حجة مطلقاً في جميع الأمور .

ان قلت : المحكى عن الشيخ والكاتب والقاضي المخالفة في بعض صغريات المسألة .

قلت : خلافهم غير مضر بعد العلم باستناد الخلاف إلى امور لا يصلح الاستناد إليها ، كما سيأتي عن قريب انشاء الله تعالى في مسألة طريق ثبوت النجاسة والطهارة .

الثاني - بناء العقلاء على الأخذ بقول البيئة في جميع امورهم ، ولم يردع عنه الشارع بل اضاهها بما سيأتي .

ان قلت : البيئة قد تورث العلم ولا كلام لمنافيه ، إذ العلم حجة بنفسه وان حصل عن قول من لا يصح الاعتماد على قوله ، وفد لا تورثه وحينئذ

فحججته لبناء العقلاء مشكل ، إذ الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن تشمل المقام .

قلت : الأدلة الناهية عن العمل على الظن منصرفة عن مثل هذه الأمور العقلائية ، بل ناظرة إلى اتباع الظن في أصول الدين أو إلى الظنون غير العقلائية .

وكيف كان فلا تصلح واردة على بناء العقلاء المسلم ، اللهم إلا أن يقال : بعدم بناء العقلاء مطلقاً ، بل إنما هو فيما أوجب الوثوق ، والكلام الآن في الأعم منه - فتدبر .

الثالث - الروايات الواردة في المقام عموماً أو خصوصاً ، وبعض الآيات الواردة في المقامات الخاصة كما سيأتي .

« وأما الطرف الثاني » - وهو لزوم التعدد فيها فتقول : الظاهر كفاية الواحد إلا ما خرج بالدليل ، وذلك لعدم الردع بعسد استقرار طريقة العقلاء ، ويشهد له بعض الأخبار الواردة في الأبواب المتفرقة ، مثل ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال فيه : ان الوكيل إذا وكل ثم قام عن المجلس فأمره ماض أبداً ، والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة أو يشافهه العزل عن الوكالة .

وخبر اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام على ثبوت الوصية بخبر الثقة ، قال : سألت عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً فقال لي ان حدث بي حدث فاعط فلاناً عشرين ديناراً واعط أخي بقمية الدنانير ، فمات ولم أشهد موته ، فأنا في رجل مسلم صادق فقال : انه أمرني أن أقول لك انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي فتصدق منها بعشرة دنانير أقسمها في المساكين ولم يعلم أخوه ان عندي شيئاً . فقال : أرى لك أن تصدق منها بعشرة دنانير - انتهى .

وعن حفص البخري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول : اني لم أطأها؟ فقال : ان وثق به فلا بأس بأن يأتيها وعن سماعة قال : سألته عن رجل تزوج أمة أو تمتع بها فحدثه ثقة أو غير ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي بينة . فقال : ان كان ثقة فلا يقربها ، وان كان غير ثقة فلا يقبل منه .

وعن ذريح قال أبو عبد الله عليه السلام : صل الجمعة بأذان هؤلاء ، فانهم أشد شيء سراطبة على الوقت - إلى غير ذلك ، مضافاً إلى الآيات الواردة في باب الشهادة الصادقة على الواحد .

قال في العناوين بعد نقل جملة من آيات الشهادة : بل الظاهر من هذه الآيات عموم حجية الشهادة ، وهي تصدق على العدلين قطعاً ، وعلى الواحد أيضاً بمقتضى العرف واللغة . ومما يدل على كفاية الواحد في غير ما نص على خروجه أدلة حجية خبر الواحد بأسرها ، ومن المستبعد جداً بل المحال عادة قبول قول العدل الواحد في الحكم الإلهي الكلي الذي يترتب عليه اباحة الفروج والدماء والأموال أو تحريمها وعدم قبوله في الموضوع الشخصي ، وهذا وان لم يصلح دليلاً لما قلنا ولكنه يصلح شاهداً وهؤيداً .

لا يقال : فكيف تحكون في باب الشهادة بلزوم التعدد مع انه يأتي فيه هذا الاستبعاد المذكور ، فكيف يرتب الشارع الحكم على قول الثقة ولا يرتب الموضوع عليه ، مع ان الحكم أشد من الموضوع الشخصي كما ذكرتم؟ لأننا نقول : حيث ان الدعوى مظنة التهمة بل الترافع تقابل دعويين لا بد وأن يؤكد المدعى جانبه بالشهاد ، والمتعدد أقرب إلى التأكيد ، بخلاف باب الخبر لعدم مظنة وتهمة وتقابل فيه بالاضافة إلى توفر الدواعي في باب الشهادات لغمط الحقوق وأكل أموال الناس بالباطل ، فالاتفاق فيها

مطلوب بخلاف باب الخبر - فتأمل .

وكيف كان فصرف النظر عن بناء العقلاء المستمر بما لا يصلح للردع في غاية الاشكال ، ولذا توقف جمع من الفقهاء بل حكموا بترجيح قبول الواحد في بعض الموارد ، كما يظهر ذلك للمتتبع .

وأما من قال بلزوم التعدد مطلقاً فقد استدل لهم بأمر :

« الأول » - الأصل خرج منه المتيقن وهو الأمثال .

وفيه : ان الأصل منقطع بما ذكر من بناء العقلاء واطلاق أدلة حجية

خبر الواحد .

« الثاني » - الاجماع المدعى في كلام بعض ، قال في العناوين بعد

العبارة المتقدمة ما لفظه : إلا ان الاجماع قام على اعتبار التعدد في الشهادة .

وفيه : مع ان الاجماع المنقول غير مقبول ، وان المحتمل استناده إلى

ما ادعى من الاستقراء الحاكم باعتبار شهادة الشاهدين فليس بحجة ، وان

الاجماع انما هو في الشهادة في باب الشهادات ، ولا كلام لنا فيه وانما الكلام

في غير باب الترافع ونحوه ، مخالفة جمع من الأعلام في الموارد الخاصة

مما يكشف عن عدم تسليمهم الاجماع .

قال في العناوين : وأما حجية العدل الواحد ففيما دل عليه الدليل

بالخصوص كعزل الوكيل بخبر الواحد ونحو ذلك لا بحث ، كما لو دل

الدليل على اعتبار التعدد ، وأما في موارد الشك فربما تردد فيه الأصحاب

كما اتفق ذلك من الشهيد الثاني « ره » غالباً حيث يقول : وفي قبول خبر

الواحد وجه - انتهى .

وقال الحاج آقا رضا « ره » في مصباحه في باب ما يثبت به النجاسة

ما لفظه : وهل تثبت النجاسة بإخبار عدل واحد أم لا ؟ قولان ، حكى

عن المشهور العدم ، وحكى عن بعض القول بالثبوت ، وهذا هو الأقوى - انتهى

وكذا عبارة غيره .

« الثالث » - الأخبار الخاصة الدالة على المطلب عموماً أو خصوصاً :
فمن الأول ما عن الكليني والشيخ بسنديهما عن الصادق عليه السلام قال : كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعله سرقة ، والعبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع ، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة . ومن الثاني ما عنها أيضاً عن الصادق عليه السلام في الجبن قال : كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه ميتة .

وفيه : أما الأخبار العامة - ومنها ما ذكر - فلا دلالة فيها على لزوم قيام شاهدين ، إذ ليس في الرواية إلا لفظة البينة ، وهي عبارة عن الحججة وليس فيها لزوم كونها اثنتين . ودعوى تبادل الاثنتين من لفظ البينة فبضميمة اصالة عدم التمثل يتم المطلوب وانه كان المراد من البينة في زمان صدور الرواية أيضاً ذلك ، غير مسموعة ، فان البينة في اللغة حسب ما تصفحنا عبارة عن الحججة مطلقاً ، فكيف يمكن دعوى اصالة عدم النقل ، مع ان التبادل مطلقاً ممنوع ، بل انما هو في عرف الفقهاء لا عرف العرب كما لا يخفى على من راجعهم ، وبدل على ذلك لفظة البينة الواقعة في القرآن فانها بمعنى الحججة كما لا يخفى .

ان قلت : فما معنى التقابل بين الاستبانة وقيام البينة ؟ قلت : الاستبانة الظهور بمعنى الاطمئنان ، والبينة قيام الحججة ، بمعنى ان الأشياء كلها حلال إلا أن تعلم وتطمئن بحرمتها أو تقوم حججة شرعية على الحرمة .
وأما الأخبار الخاصة - ومنها ما ذكر - فلا تشهد على المطلوب ، بل هي كبعض الأخبار الدالة على كفاية الواحد في بعض الموارد ، مضافاً

إلى أن في خبر الجنب اشكالا من جهة أخرى ، وهي أن الأنفحة من الميتة طاهر حلال كما سيأتي في بحث المستثنيات من الميتة ، فلعل الحكم بذلك للتشديد في هذا الأمر خلافاً للعامة القائلين بجرمة مثل الأنفحة لكونها من الميتة ، فالإمام عليه السلام أراد أن يضيق الدائرة لا لأن قيام الشاهدين موجب لتحريمه بل لضيق مجال الاشكال حتى انه لو قام شاهد واحد قال الشيعي انه لم يتم عليه شاهدان - فتأمل .

وكيف كان فلم نجد في المسألة ما تطمئن إليه النفس .

نعم في كثير من الأخبار المذكورة في كتاب الوسائل وغيره في باب القضاء والشهادات التصريح بلزوم الشاهدين أو شاهد وبمين أو شاهد وامرأتين في كثير من الأحكام ، ولكن لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم الكلي ، لأنها استقراء ناقص لا يفيد علماً ولا عملاً .
وبذلك كله تبين لك كفاية الشاهد الواحد فيما نحن فيه مستنداً إلى السيرة والاطلاق .

[تمة]

لابأس بالإشارة إلى ما ذكر في الرياض في بيان لزوم تعدد الشاهد مطلقاً ، قال ما لفظه : اعلم أن الأصل في الشهادة رجلان بحكم الاستقراء والأصل في الجملة وظاهر الآيات المأمور فيها باستشهاد رجلين « وذوي عدل منكم » ، فإن الاقتصار عليها في الذكر في معرض الارشاد يدل على الاقتصار في الحكم ، وحينئذ فلا تقبل الواحد مطلقاً إلا ما قيل في هلال رمضان - انتهى .

وأنت خبير بأن الاستقراء غير صحيح ، كيف وشهادة أربعة رجال ورجل وبمين ورجل وامرأتين ورجل واحد وامرأة واحدة وامرأتان فقط إلى غير ذلك مقبولة في كثير من الموارد ، مع أن الاستقراء لو كان كلياً

لما أفاد إلا الظن والظن لا يغني من الحق شيئاً ، والقول بالقطع بالمنطق عهده على مدعيه . وأما الأصل فهو مع عدم جريانه في كل مورد يرد عليه بناء العقلاء والاطلاق المتقدمان . وأما ظاهر الآيات فليس إلا بعض جزئيات الاستقراء ، ، فذكره في مقابله غير مديد ، وليس في الآيات ما هو في صدد بيان الحكم الكلي والله العالم .

ثم انه هل يعتبر عدالة الشاهد أم يكفي كونه موثقاً ؟ الظاهر كفاية الوثوق ، لبناء العقلاء على الاكتفاء بخبره ، ولم يردع عنه الشارع :

قال الفقيه الهمداني « ره » في مصباحه في باب ثبوت النجاسة بخبر العدل ما لفظه : بل الأظهر عدم اشتراط العدالة المصطلحة ، وكفاية كون المخبر ثقة مأموناً محترماً عن الكذب ، لاستقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على اخبار الثقات في الحسيات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطأ احتمالاً يعنى به لديهم مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم ، وليست حجية خبر الثقة لدى العقلاء إلا كحجية ظواهر الالفاظ ، ومن هنا استقرت سيرة المشرعة على اخذ معالم دينهم من الثقات ، ولم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك بل ثبت تقريرهم على ذلك في الأصول عند البحث عن حجية خبر الواحد . ثم استشهد « ره » بروايته الوكيل والوصية المتقدمتين - انتهى .

أقول : ومنها تقريره عليه السلام لقول الراوى : « افيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني » . ومنها ما في الوسائل في كتاب الشهادات عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث « فإذا كان ظاهر الرجل مأموناً جازفت شهادته ولا يسأل عن باطنه » . ومنها فيه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام عن العلاء بن سيبان قال : سألت أبا عبد الله عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ قال : لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق . ومنها فيه أيضاً عن الصادق في رواية علقمة الطويلة حين سأله عن ميزان قبول الشهادة ؟

قال عليه السلام : فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً - إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة بهذه المضامين .

وأما الأخبار التي ظاهرها اشتراط العدالة فالأقوى في النظر ان المراد منها الوثوق ، كما يشهد لذلك خبر علقمة وغيرها .

قال صاحب الرسائل ما لفظه : والذي يفهم من الأحاديث الكثيرة عدم وجوب التفحص وإن الأصل العدالة ، لكن بعد ظهور المواظبة على الصلوات وعدم ظهور الفسق - انتهى .

ولتفصيل الكلام في هذا المقام محل آخر والله العالم .

« وأما الطرف الثالث » وهو لزوم كون البينة من أهل الخبرة في مثل المقام - أي مقام الشهادة على الاجتهاد ونحوه - فنقول : إن طريق ثبوت الاجتهاد كسائر الموضوعات ، وهي على قسمين :

الأول - ما لا يحتاج إلى اعمال النظر كالشهادة بالنجاسة والطهارة والملك والوقف ونحوها ، ويكفي في هذا القسم مطلق البينة لعموم أدلة البينة . الثاني - ما يحتاج إلى اعمال النظر كالشهادة بالاجتهاد والعدالة والأعلمية ، فإنه لا يمكن معرفة هذه الأمور إلا لمن كان من أهل الخبرة ، لأنها أمور باطنية لا تعرف إلا بآثارها ، ولا يعرف الآثار إلا من له حظ في العلم وافر ومعايشة أو له دراية بالواجبات وغيرها مع المعايشة أيضاً ، وإلا فكيف يمكن الشهادة بالاجتهاد لمن ليس من أهل العلم ، أو الشهادة بالعدالة لمن لا يعرف ما معناها .

ان قلت : دليل حجية البينة مطلق ، فلا وجه لتقييدها بأهل الخبرة ، بل لو شهد عامي ثقة باجتهاد شخص كان حجة .

قلت : دليل حجية البينة إما بناء العقلاء وليس إلا فيما كان الشاهد

أهل الخبرة في الأمور المحتاجة إلى النظر ، فهل يقبل العقلاء من ليس من أهل خبرة الأجناس قوله في قيمتها وانها في معرض الترقى او التنزل ، وإما أدلة حججية قول الثقة وليس لها اطلاق من هذا الحيث ، إذ الحجج كما يقولون ليست إلا امضائيات لا تعبد في البين ، وحيث ان بناء العقلاء على حججية قول أهل الخبرة فقط في مثل هذه الموضوعات فالمضى ليس إلا ذلك ، إذ بناؤهم في الحججية انما هو في مورد غلبة الاصابة الموجبة للظن النوعي ، ومن المعلوم عدم غلبة الاصابة في غير أهل الخبرة . ونظير ما نحن فيه عدم قبولهم خبر من غلب عليه السهو والنسيان مع اطلاق أدلة حججية خبر الثقة .

والخاص ان الشارع انما أمضى الطريقة العقلائية ، والعقلاء ليس بناؤهم على الأخذ بقول غير أهل الخبرة .

وفيه تأمل ، إذ دليل حججية البيئة ليس منحصراً في بناء العقلاء وخبر حججية الثقة وإلا لم يكن يحتاج إلى التعدد ، فإن عموم حججية البيئة مما لا ريب فيه في الجملة - فتأمل .

مضافاً إلى انه لا مانع من القول باطلاق حججية خبر الثقة ولو لم يكن من أهل الخبرة ، فإن الوثوق أو العدالة يمنع عن التكلم والشهادة بلا مدرك ، فالشاهد يشهد حسب علمه أو مادو بمنزلة العلم لديه ، سواء كان من أهل الخبرة أم لا .

والقول بأنه يتكلم عن مدرك يعرفه هو مدركاً ويمكن عدم مدركيته لدينا لو عرفناه ، مردود بأن أهل الخبرة أيضاً كذلك .

والخاص ان الوثوق بعدم التخرص في القول يكفي في قبول الشهادة وان لم يكن من أهل الخبرة ، إذ من المعلوم ان الموثق العامي لا يتكلم إلا اعتماداً على قول من يكفي الاعتماد عليه في نظره ، وهذا كاف . مضافاً

إلى ان كون الحجج من باب الامضاء غير تام ، إذ بين الحجج وبين بناء العقلاء عموم من وجه كما لا يخفى .

بل نقول : ان بناء العقلاء أيضاً على قبول قول الموثق ولو لم يكن من أهل الخبرة حتى فيما يحتاج معرفته إلى خبرة ، ألا ترى ان العقلاء يقبلون قول من يثقون به في كافة الأمور إذا علموا انه يتكلم عن مشاهدة نفسية أو اعتماد على من يجوز الاعتماد عليه - فتأمل .

ثم ان بعضهم زاد قيوداً آخر ، وهو عدم كون الثقة حسن الظن سريع القبول ، فينقسم الإخبار إلى أربعة : لأن المخبر إما أهل خبرة أم لا ، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون سريع القبول أم لا ، فالقدر المتيقن هو ما لو كان أهل خبرة غير سريع القبول ، أما الصور الأخرى فلا .

أقول : ان سرعة القبول وغلبة السهو والنسيان في هذا الباب وباب خبر الواحد ان صار بحد ينصرف عنه اطلاق أدلة حجية خبر الثقة فهو وإلا فلا . وبهذا كله تبين الاشكال في لزوم التعدد والعدالة وكونه من أهل الخبرة ، واحتمال ان يكفي في ثبوت الاجتهاد شخص واحد ثقة . هذا ما يقتضيه بادية النظر وان كان بعد في ذلك تأمل ، ولعل المتبع يجد ما يفيد اشتراط جميع الشروط الثلاثة ، والله العالم .

ثم انه ربما ينقل عن بعض القول بعدم كفاية العدلين من أهل الخبرة في هذا الباب ، ووجهه - على ما قيل وان لم نتحقق قائله - ان الشهادة انما تصح في الأمور المحسوسة ، لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمن أراه الشمس « على مثل هذا فاشهد » وبعض الأخبار الأخر ، مع ان الشهادة بمعنى الحضور ، فاللازم كون المشهود عليه محسوساً . وحيث ان الاجتهاد ونحوه من قبيل الملكة وهي غير محسوسة فلا تصح فيه الشهادة ، فلا تشمل الأدلة المختصة بالمحسوسات .

إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من اهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد .

وفيه : عدم اختصاص الأدلة بالمحسوس بالمعنى المذكور ، بل اعم منه ومما تكون آثاره محسوسة كجميع الملكات ، وهذا بديهي ، فالشبهة في مقابل البديهة كما لا يخفى .

هذا بعض الكلام في المقام ، وتفصيله موكول إلى باب الشهادة ونحوها ثم ان المصنف « ره » اشترط قبول شهادة العدلين في المقام بقوله : (إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من اهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد) فيسقطان كما هو مفتضى تعارض الطرق على القول بالطريقة لا السببية ، والأخذ بالمرجح تم التخيير مختص باب الخبر الخارج عن اصالة السقوط بالأخبار العلاجية .

والحق اعمال المرجحات العقلائية في المقام ، لما تقدم من ان تعارض الطرق لا يقتضى سقوطها ، بل اعمال المرجح العقلائي ولو لم يكن فالتخيير في ظرف عدم طريق متيقن آخر ، ألا ترى انه لو كان مضطراً إلى الطبيب فتعارض الثقات اخذ بالمرجح ثم تخير ، وهكذا لو كان مضطراً إلى سلوك طريق فتعارض المخبرون هذا يعين طريقاً والآخر يعين غيره اخذ بالمرجح ثم تخير ، وهكذا أمثال ذلك ، ففي المقام لو كان احدى البيئتين اكثر عدداً اخذ به .

والقول بعدم الاعتبار بكثرة العدد ، مخدوش بما تقدم من انه طريق عقلائي . ويؤيد ذلك بعض الأخبار الواردة في بعض فروع الدعوى مثل ما في الرياض في كتاب القضاء قال ما لفظه : كالصحيح ان علياً عليه السلام اتاه قوم يختصمون في بغلة . فقامت لهؤلاء البيئتين انهما نتجوها على مزودهم ولم يبيعوا ولم يهبوا ، وتامت لهؤلاء البيئتين بمثل ذلك ، فقضى بها لأكثرهم بيئته واستحلفهم ، الخبر - انتهى . ومثل هذا الخبر بعض الاخبار الاخر ،

وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم .

والعمدة في المسألة هو بناء العقلاء من غير ردع . وقد افتى المصنف «ره» في الجزء الثاني من العروة الوثقى في باب تعارض البيتين في المسألة الثانية ، قال ما لفظه : ثم الظاهر ان الأدلة الدالة على حجبية البينة شاملة لصورة التعارض ، فالبيتان حجتان متعارضتان لا انهما تتساقطان بالمعارضة ، كما ان ادلة حجبية خبر الواحد كذلك شاملة لصورة التعارض ، بل الظاهر من الأخبار المذكورة ايضاً عدم التساقط . كيف والا لم يكن وجه للترجيح بالأعدلية أو الأكثرية ولا للقرعة ، وإذا كان الأمر كذلك ففقتضى القاعدة الرجوع إلى المرجحات المنصوصة ... بل والرجوع إلى سائر المرجحات كما هو الأقوى في الاخبار المتعارضة - الخ .

وهل يقدم الأعدل بينة على الأكثر أو بالعكس وبعده فهل هنا مجال للقرعة ام لا ؟ فيه تأمل والقول بلزوم العمل بها في كل مقام تأسيس فقه جديد غير خال عن الاشكال ، كما يأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى مفصلاً . ثم في كفاية شهادة النساء وولد الزنا والطفل والاعمى ونحو ذلك كلام لا يسعه المقام .

(وكذا يعرف) اجتهاد المجتهد (بالشياع المفيد للعلم) وهذا ليس قسماً للطريق الأول - اعنى العلم - بل هو من اسبابه ، وانما خصه بالذكر لحصول العلم منه غالباً .

ان قلت : بناء العقلاء على الأخذ بالخبر الشائع مطلقاً . قلت : ممنوع بل إذا حصل العلم العادي - اعنى الاطمئنان - ولم يبق دليل شرعي على حجبيته مطلقاً ، فهو داخل تحت عموم حرمة العمل بالظن ، إلا إذا كان فيهم ثقة يشمله ادلة حجبية خبر الواحد ، فيكون داخلاً في الطريق الثاني . والحاصل ان الشياع بما هو شياع ليس بحجة إلا في موارد خاصة ،

وكذا الأعلمية تعرف بالعلم أو البيئة الغير المعارضة أو الشيع المفيد للعلم .

كالذنب والملك والوقف والزوجية والولاء والعق والرق والعدالة على اختلاف في بعضها ، مع ان في كون الشيع في تلك الموارد حجة مطلقاً خلاف : فبعضهم قال بحجيته في ما أورث العلم القطعي ، وقال آخرون بكفاية الظن المتأخم ، وقال ثالث بكفاية «مطلق الظن» . وان كان لا يبعد القول بحجة الشيع مطلقاً وان لم يورث علماً ولا ظناً ، لقصة اسماعيل بن الصادق عليه السلام وان ذلك داخل في الاستبانة العرفية ، فيشملة قوله عليه السلام «حتى يستبين» الخ ، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في باب الزكاة والقضاء انشاء الله تعالى . ثم ان التواتر بشرائطه ايضاً طريق إلى الاجتهاد ، والفرق بينه وبين الشيع واضح ، فان التواتر عبارة عن إخبار جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب ، والشيع اعم منه ، فكل متواتر شائع ولا عكس فتدبر .

(وكذا الأعلمية تعرف بالعلم) الوجداني (أو البيئة الغير المعارضة) لا يخفى ان ادخال اللام على كلمة الغير في مثل هذه المواضع غير صحيح ، وتفصيله موكول إلى كتب الأدب ، وقد تعرض لذلك مفصلاً كليات ابي البقاء فراجع .

(أو الشيع المفيد للعلم) والكلام فيه كالللام في الاجتهاد طابق النعل بالنعل ، فلا تطيل الكلام باعاده .

ثم ان بعض المعاصرين ذهب إلى حجة خبر الثقة المخبر عن الاجتهاد بوجه آخر غير شمول اداة الحجية للموضوعات وغير بناء العقلاء . وتوضيحه ان اخبار الثقة حجة في الحكم الفرعي الكلي ، وهو اعم من ان يكون الحكم الكلي مدلولاً مطابقياً أو التزامياً ، فالمطابقي كأن يقول بجرمة كذا أو وجوب كذا ، والالتزامي كأن يخبر عن موضوع خارجي يستلزم الحكم الفرعي الكلي ، كما في ما نحن فيه ، فان الإخبار عن الاجتهاد إخبار عن الحكم الكلي الذي

يؤدي اليه نظر المجتهد ، إذ الإخبار عن الملزوم لإخبار عن اللازم . مثلاً :
لو قامت البيئنة على السرقة كان إخباراً عن حرمة التصرف فيها .

وعلى هذا فيفصل في الموضوعات : بين ما كانت مستلزماً للحكم الكلي
فقول الثقة حجة فيها لشمول ادلة الحجية لها بلا مخصص ، وبين ما كانت
غير مستلزماً للحكم الكلي كالجزئيات فلا يقبل فيه قول الثقة إلا إذا كان معه
غيره - أي تم شرائط البيئنة .

فتحصل ان الإخبار عن الاجتهاد ليس حجة ، من جهة انه إخبار
عن الموضوع ، بل هو حجة من جهة ملازمته مع الحكم الكلي .

ولا يخفى ما في هذا الكلام ، إذ المدلول الالتزامي انما يتبع المدلول
المطابقي ، فلو كان هناك مدلول مطابقي علماً أو علمياً ترتب عليه المدلول
الالتزامي ، لما ثبت من حجية الطرق بالنسبة إلى اللازم والملزوم والملازم ،
وإما لو لم يثبت المدلول المطابقي لا علماً ولا علمياً فكيف يمكن ثبوت
المدلول الالتزامي ، ففي المقام ان ثبت الاجتهاد إما علماً أو علمياً ترتب
عليه الحكم ، إما في مفروض الكلام فالاجتهاد غير ثابت لا علماً لعدم العلم
به ولا علمياً لفرض عدم حجية قول الثقة بالنسبة إلى الموضوع ، فكيف
يمكن مع عدم ثبوت الاجتهاد اثبات لازمه عليه ؟

إلا ان يقال : ان الإخبار بالاجتهاد منحل إلى امرين : الأول الإخبار
بأن هذا مجتهد وليس حجة ، والثاني الإخبار بأن ما يقول حكم الهي ،
فيترك إخباره الأول ويأخذ بالثاني . وهذا تمحل واضح ، فالأقوى ما تقدم
من شمول ادلة حجية قول الثقة للموضوعات ومنها الاجتهاد ، وقد تقدم
انه لا وارد عليها بالنسبة إلى الموضوعات حتى يرفع اليد عنهما . نعم ربما
يقال : بأنه لو قلنا بالحجية من باب بناء العقلاء فاللازم حصول الاطمئنان - فتأويل .

ج ١ فيما لم يتمكن من تحصيل الحجة على اعلمية احدهما ١١٧

(مسألة - ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية احدهما ولا البينة فان حصل الظن بأعلمية احدهما تعين تقليده ، بل لو كان في احدهما احتمال الأعلمية يقدم ، كما إذا علم انهما إما متساويان أو هذا المعين اعلم ولا يحتمل اعلمية الآخر ، فالاحوط تقديم من يحتمل اعلميته .

(مسألة - ٢١ - إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية احدهما ولا) قامت (البينة) أو خبر الثقة على ما تقدم عليها (فان حصل الظن بأعلمية احدهما) المعين (تعين تقليده) لدوران الأمر بين التعيين والتخير ، وقد تقدم ان مع الدوران في باب الحجج يجب تقليد المعين ، لأن الأصل عدم حجية غيره (بل لو كان في احدهما احتمال الأعلمية يقدم) على الآخر (كما إذا علم انهما إما متساويان) في الفضيلة (أو هذا المعين اعلم ولا يحتمل اعلمية الآخر ، فالاحوط) في صورة الاحتمال (تقديم من يحتمل اعلميته) لما تقدم من دوران الأمر بين التعيين والتخير .

وأما وجه الفرق بين الصورة الاولى الحاكم فيه بوجود تقليد المظنون بخلاف الثاني ، مع ان الظن كلاحتمال في عدم الاعتبار شرعاً : ان الظن بالأعلمية رجحان عقلائي ، فالو كان تقليد الأعلم من باب بناء العقلاء تعين لديهم المظنون الأعلميّة ، بخلاف الاحتمال فانه لا يقطع باعتمادهم على الاحتمال .

هذا ، ولكن تحقيق المقام يحتاج إلى بسط في الكلام فنقول : الصور المحتملة في المقام اربع : لأنه إما ان يقطع بوجود الأعلم في البين اجمالاً اولاً ، وعلى كل تقدير فإما ان يظن بأعلمية احدهما المعين ام لا ، فالاولى ان يقطع بوجود الأعلم في البين ويظن انه زيد مثلاً ، والثانية ان يقطع بوجود الأعلم في البين ثم يشك في انه زيد أو عمرو ، والثالثة ان يحتمل وجود الأعلم في البين ويظن انه زيد مثلاً على تقدير وجوده ، والرابعة ان

يحتمل وجود الأعم في البين ويشك في انه زيد أو عمرو .
 وقول المصنف لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية احدهما . يشمل الصورة
 الأولى والثالثة ، وقوله « بل لو كان في احدهما » لم نعرف المراد منه ،
 إذ الصورة الثانية لا تلائم مع قوله « كما إذا علم انها اما متساويان » الخ ،
 والصورة الرابعة لا تلائم مع قوله « ولا يحتمل اعلمية الآخر » اللهم إلا
 ان يريد من قوله « لا يمكن » الخ الصورة الأولى ، ومن قوله « بلا » الخ
 الصورة الثالثة - فتأمل .

وكيف كان فحكم الصور المذكورة على ما تقتضيه الأدلة - بعد الغض
 عن عدم وجوب تقليد الاعلم - ان الصورة الأولى يجب الأخذ بأحوط
 القولين ، لأنه من باب تعارض الحججة مع غير الحججة ، ولا دليل على
 اعتبار الظن ، وبناء العقلاء على الأخذ بالظنون في هذه المقامات غير معلوم ،
 ألا ترى انه لو تردد الأمر بين الطبيب وغيره ألزم العقل بأحوط القولين
 لا الأخذ بالظنون كونه طبيياً . هذا ان لم يقم اجماع على عدم وجوب
 الاحتياط كما ادعاه بعض المعاصرين ، وان كان فيه الظن فتدبر .

ثم لو بنينا على عدم لزوم التعيين وعدم لزوم الاستناد كان ما ذكر
 من الأخذ بأحوط القولين في صورة المخالفة ، والا في صورة الموافقة جاز
 التقليد المطلق ، والصورة الثانية ايضاً يجب الأخذ بأحوط القولين لولا الاجماع
 بالتفصيل المذكور في الصورة الاولى ، والصورة الثالثة انما يجب الأخذ
 بأحدهما لانه لا يعلم بوجود الاعلم ، والظن بأن زبداً اعلم - على فرض
 وجود الاعلم - لا يفيد شيئاً ، لعدم حججة هذا الظن ، فأدلة حججة قول
 المجتهد يشملها جميعاً .

الا ان يقال : بأن في صورة التخالف يسقط دليل الحجية فيجب
 الأخذ بأحوط القولين أو الالتزام مقدمة للعمل ، الا انك قد عرفت ادعاء

(مسألة - ٢٢) يشترط في المجتهد امور : البلوغ .

بعض الاجماع على عدم الاخذ بالاحوط ، والالتزام لا دليل عليه اصلا .
والصورة الرابعة كالثالثة بل اضعف ، لعدم الظن بأعلمية احدهما المعين حتى
على تقدير وجود الاعلم .

وحيث انك عرفت عدم الدليل على وجوب تقليد الاعلم مطلقاً جاز
الاخذ بأحدهما في جميع الصور ، بالاضافة إلى ما في بعض هذه الادلة من
النظر الظاهر .

وقد يزداد على الصور الاربع المذكورة صورتان ، وهما ما لو ظن
بوجود الاعلم مع الشك في تشخيصه ، أو الظن بأحدهما - على التقدير -
ومما ذكرنا يظهر حكمها ، وكذا حكم بعض الفروض الاخرى الممكنة في
المقام - فتدبر .

(مسألة - ٢٢ - يشترط في المجتهد امور : البلوغ) لا يخفى انه قد
اختلف في اشتراط البلوغ في المرجع ، والظاهر أن القائل بعدم الاشتراط
شاذ . وكيف كان فما استدلل به لكل من القولين أو يمكن ان يستدل
به أمور :

أما المشترطون فن ادلتهم الاصل ، فان الشك في الحجية مقتض لعدم
الحجية بعد عدم شمول الادلة له ، كما استدلل به في الفصول وغيره . وفيه
ما يأتي من عدم المانع من شمول الاطلاقات .

« ومنها » - ان غير البالغ لا تقبل روايته فلا يقبل فتواه بطريق أولى .
وفيه عدم مسلمة المتبیس عليه ، وعلى تقدير التسليم فالقياس لا وجه له .

« ومنها » - فحوى ما دل على اعتبار العدالة ، حيث ان الفاسق مع
ما فيه من الحاجز عن معصية الله عز وجل في الجملة لا يجوز تقليده ،
فالصبي العالم بعدم معاقبته أولى بالمنع ، مع انه لا يؤمن من اخلاله ببعض

ما يعتبر في الاستنباط .

« ومنها » - ان الاستفادة من اشراط العدالة اشترط بلوغه لانها فرعه .
وفيها ما لا يخفى ، إذ الصبي ذو الحاجز مقدم عقلاً وشرعاً و عرفاً على من لا حاجز له ، فلا يقاس احدهما بالآخر ، ألا ترى ان العقل يجوز استيمان الصبي الثقة بخلاف البالغ غير الثقة والشرع قبل شهادته في بعض المواطن والعرف يستأنمه فيجعله على حانوته دون غير الثقة كالحائض ونحوه . واما اشراط العدالة في المرجع فسيأتي الكلام فيها ، وانها هل يكفي الوثوق ام لا ؟ فعلى القول بكفاية الوثوق لا يبقى لهذا الفرع اصل ، ولهذا تنظر فيه الفقيه المحدثاني في مسألة اشراط البلوغ في امام الجماعة .

« ومنها » - بعض الروايات المشعرة ، كقوله عليه السلام « كل مسن في حينا » فانه لا يشمل الصبي . وفيه انه غير شرط قطعاً ، إذ لا يعتبر في المرجع ان يكون مسناً .

« ومنها » - انه كيف يصح مرجعيته في جميع الامور مع كونه محجوراً عن التصرف ومرفوعاً عنه القلم وعمده خطأ ومولى عليه ، ولا يجوز الايتام به في الصلاة ونحو ذلك . وفيه انه مع الخلاف في بعضها واشعار بعض الروايات بجواز مثلها كالأوصية والعتق والايتمام وكفاية الاذان والشهادة انه على تقدير التسليم قياس لا يفيد علماً ولا عملاً .

« ومنها » - دوران الامر بين التعيين والنخير ، حيث كان هناك مجتهد بالغ ايضاً . وفيه انه لو تلنا بشمول الادلة فلا مجال له .

هذه ادلة المشترطين ، واما ما يدل على عدم الاشتراط فأمرور :
« منها » - اطلاقات الأدلة الشرعية كآية الذكر ونحوها . واورد عليه بعدم الاطلاق ، إذ المفيد لما نحن فيه هو الاطلاق الاحوالى ، وهذه الادلة في مقام اصل بيان التشريع أو امضاء طريقة العقلاء ، فكما انها لا تشمل

حالي العدالة والفسق والايمان والكفر ونحو ذلك كذلك لا يشمل حالتي البلوغ وعدمه ، بمعنى انها غير ناظرة اليها ، ومثل قوله عليه السلام « فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » انما لها اطلاق افرادي لا احوالي . وفيه انه لو انهدم الاطلاق بهذه التشكيكات لم يبق لنا اطلاق اصلا . مثلاً نقول : لا اطلاق لقوله تعالى « احل الله البيع » لانه بيان حلية البيع في الجملة مقابل تحريم الربا ، وهو غير ناظر إلى اقسام البائع كالاصيل والوكيل والحر والعبد ونحوها ، ولا إلى اقسام المبيع كالسلف والنسيئة والتمسك وقبل القبض ونحوها ، ولا إلى اقسام المبيع كالدار والبستان والاموال ونحوها ، وكذا غير هذه الامور فلا يصح التمسك باطلاق الآية . على انه لو شك في الاطلاق كانت اصالة الاطلاق محكمة ، كيف ولا يقبل العذر عند العقلاء فيما لو قال له « ارجع إلى الطيب » ثم لم يرجع معتذراً بأنه احتمل عدم شمول كلام المولى للشباب من الاطباء لقلة تجربته ، مع انه كان الطيب منحصراً فيه . « ومنها » - اطلاق بناء العقلاء على الاخذ بقول اهل الخبرة . واورد عليه بأنه دليل لبي ، فاللازم الاخذ بالقدر المتيقن - وهو البالغ - حتى انه اضيق من الاجماع ، إذ الاجماع قد يكون له معقد يصح التمسك باطلاقه بخلاف الدليل اللبي ، مع ان سيره العقلاء على الخلاف ، إذ انهم لا يأخذون بقول الشاه فكيف بالصبي ، كما يدل على ذلك نقاشهم في امارة اسامة وقضاوة اياس واهمال ذلك مما لا يحصى ، وبعد هذا فكيف يمكن ادعاء بناء العقلاء .

وفيه انه لا نسلم الشك حتى نأخذ بالمتيقن ، إذ المناط لما كان هو الاستنباط فمن كان مستنبطاً كفى لكن مع الوثوق . واما القول بعدم الوثوق بالطفل فجهة اخرى لا ربط له بالمقام كما لا يخفى ، وبدل على ذلك انه لو اخبر مخبر صادق كالنبي والائمة عليهم السلام بأن هذا الطفل في الاستنباط

والعقل .

والوثوق كغيره أو افضل لم يكن عند العقل مانع عن الاخذ بقوله بل يراه كغيره . نعم الكبير قد ياباه كما كان ذلك سبباً للمناقشة في الامة . وكيف كان فالبالغ لا شبهة في اجزائه ، والكلام في غير البالغ ما تقدم . لكن الانصاف انه لا يبعد القول بانصراف الادلة الشرعية عن مثله ، مضافاً إلى ان قوله عليه السلام « رفع اقل من الصبي حتى يحتلم » يدل على انه لا حكم على الصبي اطلاقاً ، وهذا هو الاصل في الصبي خرج منه ما خرج ولم يخرج منه الفتوى ، فلا يمكن جعله حجة ، فالاقوى هو الاشتراط كما ذهب اليه المشهور .

والذي يهون الخطب عدم كون المسألة مبتلى بها . والله العالم وهو الموفق .

(والعقل) والكلام فيه من وجهين :

« الاول » - اشراط العقل ابتداء ، بمعنى اشراطه حال الاستنباط ،

وهذا مما لا شبهة فيه ولا خلاف على ما يظهر منهم ، بل هو من البديهيات الاولى بالنسبة إلى جميع أهل الخبرة .

« الثاني » - اشراطه استدامة ، بمعنى انه لو قلد مجتهداً جامعاً للشرائط

ثم جتن ، فهل يجب الرجوع عنه والحال ان آراءه وفتاواه مدونة في رسالة مثلا ويمكن الاخذ منها ام لا ؟

قد يقال بوجوب الرجوع وعدم جواز البقاء ، نوقش بأنه بعد اطلاق الأدلة لا وجه للرجوع مع معلومية بناء كافة العقلاء على البقاء على اراء اهل الخبرة بعد الجنون . مثلاً : لو عمل شخص على دستور احد الأطبساء ثم جتن الطبيب فهل يلام على البقاء على دستوره الذي اعطاه حال صحته .

ولا نرى في المسألة اجماعاً مسلماً ولا ظهوراً لقوله عليه السلام « من كان من الفقهاء الخ ، ولا لقوله « لا عذر لأحد من ووالينا في التشكيك

والايمان .

فما يرويه عنا ثقاتنا « الخ في لزوم العقل حال التقليد ، ولذا لو روى الرواية ثم جن يعمل بروايته .

وكذا الجنون الأدواري ، فانه يعمل بنظره المستنبط حال الافاقة وان حفت بجنونين ، الا ان الاطمئنان بكمال عقله الموجب لصحة استنباطه بين الجنونين مشكل ، والكلام في زوال الملكة بسبب مرض أو غلبة نسيان أو نحوهما كالكلام في الجنون بالنسبة إلى التقليد الاستمراري .

ومع ذلك فالمسألة محل توقف واشكال ، وان كان القول بانصراف الأدلة قوياً ، خصوصاً بملاحظة ان المرجع حجة وليس هذا حجة إلا حسب رأيه السابق - فتدبر .

(والايمان) والمراد به كونه اثني عشرياً ، فيخرج بذلك طوائف ثلاث الكافر والمخالف وصاحب المذهب الباطل كالفضحي والناووسي والواقفي ونحو ذلك . وقد استدل بالأدلة الاربعة على ذلك : فن الكتاب آيات :

منها - قوله تعالى « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا » ومن المعلوم ان الاعتماد في جميع امور الدين والدنيا على المجتهد من اظهر مصاديق الركون مع ان صاحب هذه الاهواء ظالم قطعاً . اقول : دلالة الآية على المطلب في كمال الظهور ، لكنه قد ينتمض بالعمل بأخبارهم ، فانه يجوز الاعتماد على العامة في الخبر الذي روه عز. علي عند اعواز النص ، فعن الصادق عليه السلام انه قال « إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روه عنا فانظروا إلى ما روه عن علي عليه السلام فاعملوا به » ، ولذا ان الطائفة عملت بأخبار الفطحية كعبد الله بن بكير والواقفية كسماعة بن مهران والناووسية كأبان بن عثمان واخبار بني فضال والطاطريون وغيرهم ، مع ان الآية غير قابلة للتخصيص ظاهراً . اللهم إلا ان يفرق بين اخذ الرواية واخذ الفتوى - فتدبر .

ومنها - قوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » فالآية تشمل الافشاء - أي اخذ الفتوى - كما تشمل الخبر ، ومن المعلوم ان صاحب هذه الأهواء فاسق .

ثم انه لو تم دلالة الآيات كما هو الظاهر فهي مخصصة لآيات الرجوع إلى اهل الخبرة ، كآية السؤال ونحوها ، كما انها مخصصة لبناء العقلاء ونحوه ما دل على جواز الرجوع إلى اهل الخبرة مطلقاً ، الا إن يقال : ان المراد بالفاسق غير الثقة ، والمنصرف من آية سؤال اهل الذكر الثقة لبناء العقلاء فلا تخصيص .

ومن السنة روايات :

« منها » - ١٠ - عن علي بن سويد قال : كتب إلى أبو الحسن الأول وهو في السجن : وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ، فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم ، انهم أوتمنوا على كتاب الله جل وعلا فحرفوه وبدلوه ، فعليهم لعنة الله ولعنة رسوله وملائكته ولعنة آبائهم الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة .

والمناقشة فيه بأن المانع من الأخذ عن غير الشيعة هو عدم الايمان كما يدل عليه ذيل الحديث ، بعيد عن الانصاف ، إذ الظاهر التلازم في غير الشيعة بين دينه وبين عدم ايمانه ، لا ان المراد هو مدارية عدم الايمان في عدم القبول .

وادعاء انصراف الحديث إلى قضاة العامة الذين يعتمدون على القياس مدفوع بأنه لو ذكر فيه القضاة ثم حملناه على المورد كان مردوداً ، إذ المورد لا يخص فكيف وانه ليس منهم فيه ذكر . واما ضعف السند ان كان فهو غير مضر بعد العمل .

« ومنها » - عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال : كتبت اليه - يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام - اسأله عن أخذ معالم ديني ؟ وكتب اخوه ايضاً بذلك ، فكتب اليهما : فهمت ما ذكرتما ، فاعتمدا في دينكما على كل مسن في جينا كثير القدم في امرنا ، فانهم كافوكم ان شاء الله تعالى .
اقول : المراد بالمسن في الحب الكثير القدم الثابت في الحب والميل اليهم عليهم السلام لا المعمر ، وعليه فحملة على الاستحباب واسقاطه عن درجة الاعتبار للاجماع على خلاف ظاهره بعزل عن التحقيق .

« ومنها » - ما عن أبي محمد العسكري - وسيأتي تفصيله - قال : وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة - الحديث وصراحة الحديث في المطلب اظهر من ان يذكر ، ولا ضعف في السند كما عرفت .

واما الاجماع فقد ادعى على ذلك ولم اجده فيه خلافاً ، لكن الاجماع لا يصح التعويل عليه لأنه منقول اولاً ، ومحمّل الاستناد إلى ما ذكر ثانياً ، وقد بين في موضعه عدم صحة الاستناد إلى مثله ، فلا وجه لجعل الاجماع عمدة المستند .

واما العقل فلأنه حيث يرى مناط الجواز الوثوق ولا يرى وثوقاً بالنسبة إلى المخالف في العقيدة غالباً لا يرى الحجية .

نعم لو حصل الوثوق بأن علم من القران جده في الاستنباط وان ما يقوله هو مؤدى نظره فلا يرى مانعاً عن الأخذ بقوله ، لكنه مردوع بما تقدم .

قال في الفصول في بيان وجه هذا الشرط ما لفظه : للأصل وعدم ما يدل على حجية نظره ، لاختصاص بعض الأداة بالمؤمن ، وانصراف

اطلاق البوافي اليه - انتهى .

وبالجملة اشترط الايمان في المرجع هو المتعين ، لكن يبقى في المقام سؤال الفرق بين الرواية والفتوى ، وقد تقدم ان دليل حجبتها شي واحد لأنها من واد واحد اللهم إلا ان يقال بالفرق ، فانه اجيز اخذ الرواية عن كل موثق ولم يميزوا الاعتماد إلا على الشيعي كما في المقبولة وغيرها . ثم انه لو كان مؤمناً ثم عرض له الانحراف فهل يجوز البقاء على فتواه السابقة أم لا ؟ قد يقال بالعدم ، لما ورد في بنى فضال « خذوا ما رووا وذرّوا ما رأوا » .

وفيه ان الظاهر من الحديث ترك رأيهم في اصول الدين لا آرائهم الاجتهادية ، والاحوط الترك لقوله عليه السلام « دع ما يريك إلى ما لا يريك » - فتأمل .

والفرق بين الجنون الاستمراري وعروض الانحراف ، حيث نوقش في الأول بجواز البقاء دون الثاني : ان الجنون لا دليل على اشتراطه استمراراً دون هذا ، خصوصاً لاستبعاد الحجية لقول المنحرف ، وان صدر منه القول حال الاستقامة بمعنى 'بعد جعل قوله مرجعاً وهو بهذه المكانة - فتدبر . ثم ان الرجوع إلى المنحرفين من الامامية إلى المذاهب المتدعة ايضاً غير جائز لشمول بعض الأدلة المتقدمة له ، ومن رجوع إلى باب من يجوز اخذ العلم منه ومن لا يجوز من كتاب بحار الانوار لرأى شواهد ومؤيدات قطعية على المطلب .

(والعدالة) والدليل على الاشتراط امور :

« الأول » - قوله تعالى « ان جائكم فاسق » الآية ، بضميمة ان الآية تشمل الفتوى ، إذ ليس الفتوى الا إخباراً عن مفاد السدليل الوارد عن

المعصوم ، ولا وجه لخروجه عن مطلق الخبر
« الثاني » - قوله تعالى « ولا تركنوا إلى الذين ظلموا » بضميمة قوله
تعالى « والفاستقون هم الظالمون » .
« الثالث » - رواية الاحتجاج المتقدمة ، إذ الظاهر من مخالفة الهوى
مخالفة مطلق هوى النفس الملحق بالزهد أو مخالفتها في المحرمات الموجبة
للعدالة . والقول بأن العدالة ملكة لا الاجتناب الفعلي وهذا الخبر يدل على
الثاني لا الأول ، غير تام لانه ربما كان المستفاد من هذا الخبر فوق الملكة
كما لا يخفى على المتدبر .
« الرابع » - قوله عليه السلام « هم حجتي عليكم » ببيان ان الحججة
لا يمكن ان يكون فاسقاً من جهة المناسبة المركوزة في اذنان المشرعة من
ان حجة الحججة لا بد وان يكون كالحجة .
« الخامس » - جواز قول الفاسق بخلاف معتقده أو تقصيره في الاجتهاد
فلا يمكن الاستناد اليه في اهم الامور مما يتوقف عليه الدين والدنيا .
« السادس » - دوران الامر بين التعيين والتخير ، المقتضى للتعين .
« السابع » - الاجماع المدعى في المسألة .
« الثامن » - السيرة القطعية .
وأما من قال بعدم اشتراط العدالة ، فالذي استدل له وجوه :
« الاول » - بناء العقلاء ، فانه لا يفرق فيه بين العادل والفاسق .
نعم المعتبر الوثوق الموجب للاطمئنان ، كما ترى من رجوع العقلاء إلى أهل
الخبرة مطلقاً إذا اطمأنوا إلتقانهم في الجهة المطلوبة عنهم .
« الثاني » - اطلاق الآيات والروايات الدالة على جواز التقليد كآبتي
النفر والسؤال وبعض الروايات الاخر .
« الثالث » - اصالة عدم اشتراط العدالة . ولا وارد على هذه الادلة
عدا الوجوه المذكورة في ادلة القول بالاشتراط وشيء منها لا يصلح للركون :

اما آية النبأ فلوجهين : الاول انها في الخبر لاني الفتوى . وفيه ما تقدم من العموم ، ولا وجه للتخصيص لان الافتاء ايضاً نوع من الاخبار كما لا يخفى . الثاني انه على تقدير التسليم فقتضى الجمع بينها وبين ما دل على اعتبار الوثوق وكفايته في حجية الخبر حمل التبين فيها على الوثوق . وفيه ان الاكتفاء بالوثوق في الخبر المروري عن الائمة عليهم السلام لا يوجب حمل التبين على الوثوق مطلقاً ، بل بقدر ما دل الدليل على كفايته ، لا مكان الفرق بين الخبر الروائي والفتوائي بكفاية الوثوق في احدهما دون الآخر ، كما ان الآية تشمل الشهادة مع اشتراطها بشخص اخر .

والحاصل ان التوسعة في بعض الافراد والتنضييق في بعض اخر - كالشهادة فيما نحن فيه - لا توجب حمل سائر الافراد على ذلك ، فالآية العدالة على لزوم التبين الموجب لترك الخبر بدونه على حالها في خبر الفاسق بعنوان الفتوى ، فلا يجوز قبوله وان جاز في الخبر ، كما ان العدالة لا تكفي في الشهادة بل تحتاج إلى شيء آخر ، وذلك مثل ما لو قال المولى « اكرم العلماء العدل » ثم قام الدليل على ان موثقية علماء الفقه بمنزلة العدالة وعدالة علماء اللغة غير كافية بل يلزم معها شيء آخر ، فانه لا يعني ببقاء العام على ظاهره بالنسبة إلى علماء الكلام . اللهم الا ان يقال : ان الفاسق هنا بقرينة الحكم والموضوع مقابل الثقة لا مقابل العادل - فتدبر .

واما آية الركون فقد تنظر في دلالتها صاحب الفصول ولم يبين وجهه ، ويمكن ان يكون وجهه عدم مسلمية الصغرى ، إذ المنصرف من قوله تعالى « والفاسقون هم الظالمون » الفاسق الذي يعد فاسقاً عرفاً لا ان من يرتكب ذنباً ، فانه ليس في نظر العرف مما يضر بالاعتماد اليه . وفيه عدم قبول الانصراف ، ولا مدخلية للعرف في هذا الأمر الشرعي .

واما رواية خبر الاحتجاج فقد اشكل فيه المستمسك بما لفظه : فانه

مع ضعفه في نفسه ظاهر في اعتبار الأمانة والوثوق ، كما يظهر من ملاحظته بتامه ، مع ان مورده اصول الدين التي لا يجوز فيها التقليد ولا يقبل فيها الخبر تعبداً ، فلا بد من حمله على غير التقليد الذي هو محل الكلام - انتهى - . وفيه أما ضعف السند فيه ما تقدم بالاضافة إلى انه منجبر بالعمل ، واما اعتبار الأمانة والوثوق فقط دون العدالة التي هي محل الكلام فقد تقدم ان المستفاد منها فوق العدالة ، فان هذه الفقرة مفيدة للمطلوب وان كان بعض فقراتها الاخر ظاهرة في كفاية الوثوق كما ذكر ، واما ان مورده اصول الدين فانه - وان كان صدر الحديث في باب النبوة والولاية - ولكن المورد غير مخصص ، إذ عموم قوله « فأما من كان من الفقهاء » الخ لا وجه لتخصيصه .

واما قوله « هم حجتي عليكم » فأورد عليه تارة بأنه لا يعلم المراد منه ، إذ هو في جواب السؤال عن حوادث لم يعلم المراد منها . وفيه ان خصوص السؤال على فرضه لا يضر عموم الجواب ، وكون اللام للمهد خلاف الظاهر ، ويؤيده قوله عليه السلام بعد هذه الفقرة « وانا حجة الله » فانه كما كان حجة في جميع الأمور كذلك الفقيه . واخرى بأن الحجية لا تستلزم العدالة ، كما ان قول الراوي الثقة حجة وان لم يكن عادلاً . وفيه بطلان القياس ، للفرق بين الحجية المطلقة والحجية الخاصة وخصوصاً بقريظة الحكم والموضوع .

واما تجوز قول الفاسق بخلاف معتقده الخ ، فأورد عليه بأن ذلك نزاع في الصغرى ، إذ نفرض الكلام فيما قطع بأنه صادق مع الاجتهاد التام وانما فسقه من سائر الجهات . نعم يقل العلم بذلك . وأما دوران الأمر بين التعيين والتخير ، فأورد عليه بأن ذلك في مقام الشك ، وبعد شمول الاطلاقات لا شك .

والرجولية .

واما الاجماع فغير تام لوجود المخالف اولا كما في الفصول ، وباحتمال استناده إلى الوجوه المذكورة فلا يكشف عن قول المعصوم نائباً ، وبأنه منقول وهو غير مقبول ثالثاً .

واما السيرة فلا يعلم اتصالها بزمان المعصوم فلا تكون حجة وبما ذكرنا من اجوبة الإيرادات التي وردت على ادلة المشترطين تبين عدم استقامة الأدلة الثلاثة للقول بعدم الاشتراط ، إذ بناء العقلاء مردوع ، والاطلاقات مقيدة بما ذكر ، والاصل لا مجال له بحسد الدليل على الاشتراط .

ثم هناك شواهد لاشتراط العدالة من الروايات التي رواها في البحار في باب ذم علماء السوء ، كما عن الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال : « قطع ظهري رجلان من الدنيا : رجل علم اللسان فاسق ، ورجل جاهل القلب ناسك ، هذا يصد بلسانه عن فسقه وهذا ينسكه عن جهاه ، فاتقوا الفاسق من العلماء والجاهل من المتعبدين » الحديث .

وفي هذا الباب روايات اخرى تؤيد المطالب كقول أمير المؤمنين عليه السلام « العلماء رجلان : رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج ، وعالم تارك لعلمه فهذا هالك » وقوله عليه السلام « اباكم والجهال من المتعبدين والفجار من العلماء » وعن الحسن بن علي عليه السلام في باب النهي عن القول بغير العلم في حديث إلى ان قال « ولا دين لمن دان بطاعة الله من عصي الله » الحديث ، إلى غير ذلك . وبالجملة فالقول بجواز تقليد الفاسق إذا كان ثقة مما لا وجه له .

(والرجولية) وفي اشتراطها خلاف ، واستدل لمن قال بجواز تقليد الانثى والخنثى بالاطلاقات والعمومات وعموم بناء العقلاء من غير رادع .

واما دليل القول بالاشتراط فأور :

- « الأول » - قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما رواه في المسالك والجواهر « لا يفاح قوم وليتهم امرأة » .
- « الثاني » - الاجماع على ما نقله في الفصول عن الشهيد الثاني .
- « الثالث » - ذم اتباع المرأة في قول أمير المؤمنين عليه السلام لأهل البصرة « كنتم جند المرأة » .
- لا يقال : اللام للعهد فلا يدل على ذم مطلق اتباع المرأة . لأننا نقول : جعل اللام للعهد ينافي الذم ، مضافاً إلى قرينية قوله عليه السلام « واتباع البهيمة » ، فان الذم لاتباع البهيمة بما هو اتباع .
- « الرابع » - وحدة المناط في بابي الافشاء والقضاء ، مع معلومية اشتراط الرجولة في القضاء للاجماع والروايات الخاصة ، فعن المفيد بسنده إلى رسول الله في حديث « ولو خلقت حواء من كله لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال » وفي خبر يحكي قول الله تعالى لحواء لما خرجت من الجنة « ولم اجعل منكن حاكماً ولم ابعث منكن نبياً » إلى غير ذلك .
- « الخامس » - ما خطبه أمير المؤمنين عليه السلام في ذم النساء ، وفي آخرها « فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ، ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر » ومعنى عدم اطاعتهن في المعروف ان لا يأتي الشخص بالمعروف صادراً عن مجرد اطاعتهن ، بل يلزم ان يؤتى به لأنه معروف وسنة . ووجه الدلالة : ان الحذر من الخيار ينافي اخذ الفتوى منهن على ما هو مركز في الأذهان .
- « السادس » - مقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخير ، إذ لا أقل من الشك .
- « السابع » - السيرة .

والحرية على قول .

واما ادلة من يشترط فالاطلاقات منصرفة ، وبناء العقلاء مردوع ، خصوصاً بعد كثرة الشواهد والمؤيدات المشعرة بعدم اعتناء الشارع للمرأة ، بمعنى عدم ادخالها في الشؤون العامة ، حتى ان شهادتها على النصف ونحوه أو ساقطة كما في باب القتل .

واما وجود كلمة « الرجل » في بعض روايات الباب ، وكون الفتوى اهم من القضاء الذي لا يجوز للمرأة ، والجماعة التي لا يصح ايتام الرجل بها في الصلاة وغير ذلك . فمما يؤيد المطلب ويصلح للاستيناس ولا يصلح للدليية ، كما ان من راجع كتاب القضاء ظفر على ما يصلح دليلاً أو مؤيداً .

هذا ما ذكره أو يمكن ان يذكر في المسألة . ولعل المتتبع يجد غير ذلك . والأدلة من الطرفين وان كانت مخدوشة إلا ان الاشرط اقوى لقوة ادلته . والله العالم .

(والحرية على قول) مشهور كما ادعاه الشهيد الثاني على ما نقله عنه في الفصول . وربما يقال بعدم الاشرط لاطلاق الآيات والروايات وعموم بناء العقلاء ، وليس ما يرد على ذلك عدا ما ذكر من امور :

« الاول » - قوله تعالى « عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء » . وفيه ان جواز التقليد لا يرتبط بالعبد وانما هو محجور في الافتاء على الفرض ، وعليه فلو فرض اجازة المولى للافتاء لم يكن وجه للمنع لعدم شمول الآية .

« الثاني » - قصور العبد عن هذا المنصب العظيم لأنه مشغول بحق المولى . وفيه عدم المنافاة ، لما تقدم من امكان اذن المولى وليس مثل الصغبر مسلوب العبارة .

« الثالث » - الروايات الواردة على ان العبد لا يقدر على شيء

وكونه مجتهداً مطلقاً .

وفيه عدم الملازمة بين عدم القدرة وبين عدم حجية الفتوى . واما ادعاء انصراف الاطلاقات إلى الحر ، ففيه ان الانصراف انما يكون سبباً لعدم الشمول حيث كان موجباً لخروج الفرد عن تحت الاطلاق بحسب النهج العرفي حتى يكون وجهة اللفظ إلى غير هذا الفرد ، واما الانصراف البدوي فلا .

وأما مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير فلا وجه له بعد الاطلاق . واما القول بعدم الاطلاق لأنها في مقام اصل جواز التقليد ولا اطلاق احوالي لها ، فقد عرفت منه .

وعلى ما ذكرنا فلا يفرق بين اقسام العبد التقن والمسدبر والمكاتب والمهايا ، بل هو اولى بعدم الاشكال لامكان افتائه في نوبته ، والمبعض . ثم المؤيد لعدم الاشتراط رقية بعض الرواة المعتمد عليهم في الأخبار بضميمة ما تقدم من ان الافتاء والرواية من باب واحد إلا فيما دل السدليل على خلاف ذلك . هذا ولكن الفتوى بذلك مشكل بعد الشهرة كما ادعاها الشهيد « قدس سره » وطريق الاحتياط واضح

(وكونه مجتهداً مطلقاً) في قبال المتجزى كما سيأتي . وتفصيل الكلام في المقام يتوقف على بيان امور ستة : « الاول » في مرحلة امكان المجتهد المطلق ووقوعه . « الثاني » جواز عمله لنفسه . « الثالث » جواز رجوع الغير اليه في الفتوى . « الرابع » نفوذ قضائه . « الخامس » جواز تصديده للأمور الحسينية . « السادس » ولايته العامة . وهذه المطالب وان تقدم بعضها وبعضها الآخر ليس هنا مجاه لكن آثرنا ذكرها جمعاً للمطلب . « الأمر الأول » - في امكان المجتهد المطلق ، فنقول : ربما نسب إلى بعض عدم امكان الاجتهاد المطلق لتعذر الاحاطة بجميع الأحكام غير

المعصوم عليه السلام . ولذا ترى فحول العلماء كالشيخ والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم يخرجون من بعض المسائل مترددين ، ولذا عرف الاجتهاد في الفصول بما لفظه « المجتهد المطلق من كان له ملكة تحصيل الظن بجملة يعتد بها من الاحكام » الخ ، ثم بين وجه عدم اعتبار الكل .

اقول : هذا الكلام مما لا وجه له ، لأنه لو كان الاجتهاد عبارة عن استحضار جميع الأحكام فعلاً أو كان عبارة عن ملكة تحصيل الحكم الواقعي عند الرجوع إلى الأدلة كان الحق مع من نفاه وقوعاً لا امكاناً ، لوضوح امكان ذلك بالنسبة إلى غير المعصوم ، وإنما هو شيء لم يقع حسب اطلاعنا . واما على ما فسرنا الاجتهاد سابقاً من انه عبارة عن ملكة يتمكن بها من تحصيل الحجة عند الرجوع إلى المدارك ، فامكانه ووقوعه بالنسبة إلى اصاغر المجتهدين فكيف بكبرائهم مما لا اشكال فيه . واما تردد الفقهاء في بعض المسائل فلشدة تورعهم لا لانسداد الطريق الظاهري كما لا يخفى .

« الأمر الثاني » - في جواز عمله لنفسه على طبق اجتهاده ، وكأنه لا اشكال هنا إلا من حيث تحريم العمل بالظن الشامل للظنون الاجتهادية إذ قلما يحصل القطع للفقيه في المسألة ، لا ابتناء الاجتهاد على ما هو ظني الدلالة أو السند .

ولكن لا يخفى ما فيه ، إذ الظواهر وخبر الواحد وامثالها خارج عن العموم تخصيصاً أو تخصصاً كما حقق في الاصول ، فأدلة حجية المدارك عام بالنسبة إلى كل من قدر على فهم الحكم منها باستجماعه للشرائط مع عرفانه طرق العلاج عند المعارضة وغير ذلك .

« الأمر الثالث » - جواز رجوع الغير اليه في الفتوى ، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً ، وان رجوع الجاهل إلى العالم مما قام عليه الأدلة

الأربعة . وخلاف الأخباريين لا يضر بالاجماع لأنهم متفقون في اصل الرجوع وإنما الخلاف في كفيته ، وتقدم الجواب عما يذكرونه من الكيفية « الأمر الرابع » - في نفوذ قضائه شرعاً بحيث لا يجوز مخالفته ، وهذا ما لا شبهة فيه لتواتر الروايات بذلك : منها مقبولة عمر بن حنظلة وفيها : قلت فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران من كان منكم ممن قدروى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً ، فاذا حكم بحكمتنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله . ومنها - ما عن أبي خديجة قال : بعثني أبو عبد الله الى اصحابنا فقال : قل لهم اياكم إذا وقعت بينكم خصوصية أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء ان تحاكموا إلى احد من هؤلاء الفساق ، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضياً .

ومنها - التوقيع عن صاحب الزمان عجل الله فرجه قال : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها - عن احمد بن الفضل الكناسي قال : قال لي أبو عبد الله عليه السلام : أي شيء بلغني عنكم ؟ قلت : ما هو ؟ قال : بلغني انكم اقمتم قاضياً بالكناسة . قال : قلت نعم جعلت فداك ، رجل يقال له عروة القتات وهو رجل له حظ من عقل نجتمع عنده فتكلم وتساءل ثم يرد ذلك اليكم . قال : لا بأس .

ومنها - عن داود بن حصين - إلى ان قال عليه السلام - : ينظر إلى اقمتهما واعلمهما بأحاديثنا واورعهما فينمذ حكمه . ومنها - خبر النعماني وفيه : ينظر إلى اعدلها وافقهها في دين الله فيمضي حكمه .

إلى كثير من امثال ذلك الذي ذكره في كتاب القضاء ، وتفصيل الكلام في هذه الروايات وذكر الاشكالات والجواب عنها موكول إلى محله « الأمر الخامس » - جواز تصديه للأموال الحسية ، والمراد بها الأمور التي لا ولي لها بالخصوص ، كتنول الأوقاف العامة وإدارة شؤون القصر والغيب بالنسبة إلى اموالهم وما يتعلق بهم كاجراء التفقة على زوجة المجنون والحجر على السفه والمفلس واجازة تجهيز الأموات الذي لا ولي لهم وامثال ذلك ، حيث ان الدليل على تصدى الفقيه لهذه الأمور امران امر مختص بها وامر مشترك بينها وبين المرتبة السادسة . فنذكر الدليل المختص ههنا والمشارك في الأمر السادس ، فنقول : لا اشكال في جواز تصدى الفقيه لهذا ، وللجواز مسلكان :

الأول - انه من باب المعروف السني علم من الشارع ارادة وجوده في الخارج ، ألا ترى انه لا يعقل ان يكون الشارع معطلا للميت الذي لا ولي له حتى يئن ، أو ان يخلى سبيل المجنون والسفيه والصغير حتى يفسدوا فانه خلاف الحكمة القطعية . وقد استدل الامام الرضا عليه الصلاة والسلام لاحتياج الناس إلى الامام بعلم منها ما لفظه : « انا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملة من الملل عاشوا وبقوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد من امر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق بما يعلم انه لا بد لهم ولا قوام لهم به » الحديث ، فان هذه العلة كما تراها صريحة في المطلب . ثم انه لو شك انه مطلوب وقوعه من كل احد أو من شخص خاص وهو الفقيه فقتضى دوران الأمر بين التعيين والتخير بقتضى الثاني ، لأن الاصل عدم نفوذ التصرف - فتأمل .

الثاني - ان هذه الأمور من فروع القضاء المأذون فيه شرعاً للفقيه الجامع للشرائط ، كما ترى من رجوع هذه الأمور في هذه الازمنة وما قبلها

لى الحكام والقضاة ، بل قد ادعى اطباق التوارخ على انه كان كذلك في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والاصياء عليهم السلام ، فان القاضي المنصوب من قبلهم كان بيده هذه الاسر ، كما ان الوالي كان بيده الامور السياسية كما سيأتي توضيحه في الامر السادس . وعليه فحيث ثبت في الامر الرابع جواز القضاة للفقهاء كان من فروعه جواز تصديه للأموال الحسينية ، وهذا المسلك اقوى في النظر . وكيف كان فجواز التصدي مما لا ينبغي الشك فيه .

« الأمر السادس » - ولايته العامة في جميع الأمور الدينية والأخرية كالامام عليه الصلاة والسلام . ثم ان الولاية العامة على قسمين : الأول - الولاية كالإمام طابق النعل بالنعل في الدماء والفروج والأموال حتى يتمكن من بيع الحر كما اراد علي عليه السلام ببيع بعض اولاد اهل الكوفة - كما روى - حيث قال « من يشتري مني هؤلاء الأعداء فوسطوا حتى عفى عنهم - وامثال ذلك . وهذه الولاية وان لم تتبع تاماً لكن المظنون انه لم يقل بها للفقهاء احد .

الثاني - المرتبة النازلة من تلك الولاية وما فوق الأمور الحسينية ، كالولاية على الجهاد والحدود والسياسات ونحوها مما كانت بيد النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء والولاة من قبلهم ، وهذه المرتبة وان كثرت فيها الكلمات واختلفت فيها الأقوال لكن الأقوى في النظر جواز تصدي الفقهاء لها إلا ما خرج بالدليل الخاص ، وذلك للروايات المتواترة الدالة على المطلوب بضميمة اطلاق الآيات والروايات في مثل الجهاد وصلاة الجمعة والعقوبات ونحوها منها - قوله صلى الله عليه وآله وسلم « علماء امتي خير من انبياء بني اسرائيل » وجه الدلالة ان الظاهر من التشبيه العموم ، إلا ان يكون احد اوجه الشبه اقوى نحو زيد كالاسد ، فان الصفة الظاهرة في الأسد لما كانت

هي الشجاعة كان التشبيه ظاهراً فيه ، بخلاف الحديث فإنه ليس هناك ظهور خاص حتى يمنع من التمسك بالعموم . والاشكال بأنه لعل التنزيل كان بلحاظ تبليغ الأحكام - كما هو شأن اغلب انبياء بني اسرائيل - غير وارد ، لعدم الظهور العرفي الموجب لصرف الظاهر عن ظهوره .

ان قلت : لعل المراد بالعلماء الأئمة ، إذ التشبيه بالأنبياء من مراتب الأئمة لا العلماء . قلت : بل الأمر بالعكس ، إذ الأئمة افضل من الأنبياء بلا خلاف ، مع ان العموم لا وجه لرفع اليد عنه .

وقوله عنيه السلام « نحن العلماء وشيعتنا المتعلمون » لا دلالة له على المراد من « علماء امتي » إذ قرينة المقابلة في الحديث اوجبت اختصاص العلماء بهم ، لان كل اطلاق لفظ العلماء يراد به الأئمة عليهم السلام . ومنها - قوله عليه السلام « مجاري الأمور والاحكام بيد العلماء بالله الأمناء على حاله وحرامه » . وجه الدلالة ان الجمع المضاف يفيد العموم فالمعنى ان جميع الأمور المرتبطة بالدين والدنيا مجراه على ايدي العلماء المتصفين بهذين الوصفين العلم بالله والأمانة في الأحكام .

وأورد عليه بأن المراد منه الأئمة عليهم السلام بدليلين :

الأول - قوله « العلماء بالله » ولم يقل العلماء بأحكام الله ، ومن المعلوم ان المراد من العالم بالله العالم بجميع المعارف وهو مختص بالانام . وفيه ان معنى العلماء بالله من يعرف الله ، وليس في الحديث العلماء بجميع المعارف . الثاني - ان الظاهر من امناء الله على حاله وحرامه الأمانة في الأحكام الواقعية ، إذ المشتبه حاله في اداء الامانة لا يسمى اميناً ، وكثرة اشتباهات المجتهدين مما لا يخفى ، فالأمانة على الحرام والحلال الواقعيين مختص بالإمام وفيه ان معنى الأمانة اداء ما يصل اليه بدون زيادة ولا نقصان ، وامسا الاشتباهات المتعارفة فلا يضر بالأمانة ، ويدل على هذا ما ورد في بعض

الروايات من قول الرضا عليه السلام بالنسبة إلى زكريا بن آدم « المأمون على الدين والدنيا » مع بدهاة عدم خلوه عن الاشتباهات اللازمة للبشرية . ومنها - قوله صلى الله عليه وآله وسلم « اللهم ارحم خلفائي . قيل : ومن خلفائك يا رسول الله ؟ قال : الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي » . واورد عليه بأن الظاهر من التفسير الخلافة في رواية الحديث والسنة لا الخلافة المطلقة . وفيه ان رواية الحديث والسنة علامة الخلافة ، كما سأل الراوي عنها فان . كما لو قال صلى الله عليه وآله وسلم بعد الترحم : « الذي يجاس على منبري » أو « الذي يجاهد الكفار » ، فانه لا يفهم من ذلك إلا العلامة لا اختصاص الخلافة به .

ومنها - التوقيع « اما الحوادث الواقعة » الخ ، والاشكال فيها وان كثرت لكنها مع عدم قدحها بالظهور مدفوعة بقوله عليه السلام « هم حجتي عليكم وانا حجة الله » ، فانه لو كان هناك وكيل عن السلطان مفوض اليه جميع الأمور ثم سأل بعض عن الوكيل إلى من يرجع في الواقعة الفلانية أو في جميع الوقائع فقال : « زيد وكيلى وانا وكيل السلطان » لا يرتاب العرف في الوكالة المطلقة .

ومنها - مقولة عمر بن حنظلة المتقدمة . واشكل عليها بأنها في باب القضاء فلا تشمل الولاية . واجيب بأن المراد بالقاضي في الرواية الأعم من الوالي والقاضي ، بقريئة صدرها وهو قول الراوى « عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحكما إلى السلطان أو إلى القضاء » الحديث ، فان الامام عليه السلام ردع عن المراجعة اليهما وجعل مكانهما المراجعة الى القاضي الشرعي ، فما كانا بمضيسانه جوراً أجاز عليه السلام امضاء الشرعي له حقاً - فتدبر .

ومنها - مشهورة أبي خديجة « جعلته عليكم قاضياً » والاشكال فيها

بعلم معلومية صحة سندها ، لا يدفع كونها مؤيدة وان لم تصلح للاستناد .
ومنها - ما تقدم من رواية العلل عن الرضا عليه السلام ، وقد تقدم
وجه الدلالة .

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في مظانه . وحيث لم يكن هذا موضع
ذكر المطلب اضربنا عن التكلم حولها منفصلاً وقد ذكر جملة من الأخبار في
كتاب العناوين - فراجع .
ثم ان هنا اشكالين :

« الأول » - ما اشار اليه الشيخ في كتاب المكاسب بقوله : مع انه
لو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على ارادة العام على
الجهة المعهودة المتعارفة من وظيفته من حيث كونه رسولا مبلغاً ، والالزم
تخصيص اكثر افراد العام لعدم سلطنة الفقيه على اموال الناس وانفسهم إلا
في موارد قليلة - انتهى .

وفيه : ان الولاية كما تقدم لها مرتبتان ، فحيث قطع بعدم المرتبة
العالية للفقيه لا وجه لرفع اليد عن العموم بالنسبة إلى المرتبة الضعيفة ، إذ
ليس الأمر دائراً بين الولاية المطلقة وبين الأمور الحسبية فقط ، بل بينهما
واسطة لا بد من القول به لدلالة الأدلة السابقة عليه . وان شئت قلت :
بعد عموم الأدلة لا بد من تخصيصها بالقدر الخارج بالضرورة والاجماع وهو
الولاية العامة كولاية الإمام عليه السلام ، اما غير ذلك وهو المرتبة الثانية من
الولاية فلا دليل على خروجها عن العام .

« الثاني » - ما أشار اليه الفقيه الهمداني في مصباحه عند التعرض
لصلاة الجمعة ، وكلامه وان كان خاصاً بالنسبة إلى صلاة الجمعة لكن
يفهم منه اشكال عام بالنسبة إلى الولاية ، وتقريبه بتغيير ما في العبارة :
انه يقبح ايجاب الشارع الحكم على كافة الناس تولى شخص غير معين ويوكل

تعيينه إلى إرادتهم ، مع انه لا يكاد يتفق آراء الجميع على واحد ، مع ما في نفوس جلهم من الإباء عن تولي من يراه مثله أو دونه في الأهلية للولاية العامة ما لم يكن له ملزم شرعي ، مع مجبولية كل نفس بحب الرئاسة لنفسه إذ المفروض تعدد المجتهدين الجاهلين للشرائط ، فليس مثل هذا الحكم إلا تأسيس مادة الجدل والنزاع ، فيمتنع صدوره من الشارع إلا ان يجعل لتعيين من يجب توليه طريقاً لا يبقى معه موقع للخصومة ، وليس ذلك إلا بنصب وال خاص حتى يتعين فيه ويجب على غيره اتباعه . وان شئت قلت انه لو كان لكل واحد من الفقهاء ولاية عامة صار منشأاً للنزاع ، اذ هذا يحكم بالجهاد لأنه يراه صلاحاً وذاك يحكم بعدمه لأنه يراه غير صلاح . لا يقال : يحرم نقض الحكم الثاني . لأنه يقال : إما لا يرى الثاني اجتماع الأول للشرائط ، وإما يراه خاطئاً بما يوجب ترزول بيضة الإسلام بحيث يجب نقض حكمه .

اقول : هذا الوجه العقلي منظور فيه بالنسبة إلى الولاية العامة التي نحن بصددنا الآن . للنقض بجواز تصدى الفقيه للامور الحسينية الذي هو محل الرفاق بينهم ظاهراً ، إذ يلزم التشاجر طابق النعل بالنعل ، لأنه لو نصب الفقيه قيماً على الصغير جاز للفقيه الآخر نقض قيمومته بأحد الوجهين السابقين ، اما لأنه لا يراه اهلاً للتصدي واما لأنه لا يرى القيم للقيمومة بحيث يوجب بقاؤه ائتلاف مسال الصغير بل فساد نفسه ، فيرى وجوب نقض الحكم الأول ونصب قيم آخر ، فإذ يقال في الامور الحسينية هو الذي نقوله في الولاية العامة .

والجواب حلاً عن الكل : انه حيث كان عدم النصب اشد محذوراً من هذه المحاذير المستلزمة للنصب جاز للشارع الحكيم النصب وان استلزم مثل هذه الامور النادرة ، كما استغلوا بذلك الحجية الامارات والطرق

فلا يجوز تقليد المتجزى .

المخالفة للواقع كثيراً أو أحياناً بأن عدم الجعل اشد محذوراً من الجعل .
وحيث ان مسألة الولاية العامة ليس هنا محل ذكرها وانما موضعه
كتاب المناجر فالأولى ايكال التفصيل إلى محله . والله الموفق وهو العالم .
وكيف كان فلا كلام في جواز تقليد المجتهد المطلق ، واما المتجزى
فقد ذهب المصنف « ره » إلى عدم جواز تقليده بقوله : (فلا يجوز
تقليد المتجزى) واللازم هنا التكلم في المراحل الست التي تقدمت في المجتهد
المطلق فنقول :

« المرحلة الأولى » - في امكان المتجزى ، فنقول : ذهب بعض الى
عدم امكان المتجزى لوجهين :

الأول - ان الاجتهاد كما عرفوه ملكة استنباط الأحكام ، والملكة
بسيطة ، ومن المعلوم ان البسيط غير قابل للتجزى والتبعض ، فالشخص
امره دائر بين الاجتهاد المطلق وعدم الاجتهاد مطلقاً ، ولا يعقل الوسطة .
وفيه : ان الملكة تختلف بحسب اختلاف المتعلق بالقوة والضعف كما
في سائر الملكات ، فان الاشخاص الذين لهم ملكة الشجاعة مثلاً يختلفون
اختلافاً كثيراً ، فقد يكون له ملكة المقابلة مع رجل واحد وقد يكون له
ملكة مقابلة جميع العرب أو جميع أهل العالم ، كما في بعض كلام أمير المؤمنين
صلوات الله عليه حيث ذكر نفسه بالثبات ، والاجتهاد ليس بدعاً من سائر
الملكات ، بل هذا وجداني بالنسبة إلى المجتهدين ، ولا نقول نحن بتبعض
الملكة بمعنى اختلافها كما ، بل نقول بالاختلاف كيفاً .

الثاني - ما ذكره في الفصول بما لفظه : ان من لا احاطة له بالجميع
يجوز تجوزاً مساوياً في كل مسألة يقف على مداركها ودلائلها الظنية ان
يكون في جملة ما لا يحيط به من الدلائل ما يعارض تلك الدلائل التي وقف

عليها على وجه يساويها أو يترجح عليها، فلا يحصل له ظن منها - انتهى .
وفيه : ان كثيراً ما يقطع أو يطمئن بعدم ذلك ، وذلك بمراجعة
مظان المطلب . مثلاً : من اجتهد في كتاب الصلاة وطالع الجواهر ومصباح
الفقيه والحدائق والوسائل والمستدرک والمستند ولم يجد معارضاً يقطع بعدمه ،
ولا اقل من الاطمئنان وهو كاف ، فان المجتهد المطلق لا يفعل اكثر من
هذا القدر ضرورة .

وبالجمله الحق إمكان التجزى ووقوعه ، بل نقول : ان كل مجتهد
مطلق لابد وان يكون مسبقاً بالتجزى والا ازم الطفرة ، لبداية تدرج
العلم واختلاف ادلة الفقه والمدارك من حيث الخفاء والظهور ، وقد جعل
بعض من قارب عصرنا كما حكى للمتجزى مراتب وقال بتقديم بعضها على
بعض ، فقال :

المرتبة الأولى - الاجتهاد في المسائل الأصولية واختيار المسلك ، وبعد
ذلك يستنبط الأحكام من الأدلة القطعية كالأخبار المتواترة وظواهر الكتاب ،
ولا يحتاج حينئذ إلى علمي الدراية والرجال .

المرتبة الثانية - الاجتهاد في المظنونيات ، ويحتاج إلى العلمين المذكورين
الا ان يرى حمجية ما في الجوامع بحيث لا يحتاج إلى ملاحظة السند ، كما
يقوله ثلثة من الأخباريين والأصوليين .

المرتبة الثالثة - الاجتهاد في القواعد الغامضة المرتبطة بباب المعاملات
ونحوها مما خلت عن النصوص في الغالب ، واذا تمت هذه المرتبة حصلت
له الملكة ، وانما يحتاج إلى فعالية النظر لعرفان الأحكام .

اقول : انحصار طريق الاجتهاد بذلك لا يخاو من نظر بل منع ،
بل نقول بعدم وقوع هذا الترتيب في الخارج ، فان الغالب في هذه الأزمنة
قراءة الاصول والمعاملات سطحاً أولاً ثم خارج الاصول والمعاملات أو

العبادات ، وبه يحصل التجزى شيئاً فشيئاً حتى تشتد الملكة وتنتهي إلى الاجتهاد . وكيف كان فلا ينبغي الشك في امكان المتجزى ووقوعه كما اطبق عليه المحققون على ما في الفصول .

« المرحلة الثانية » - في جواز عمل المتجزى على طبق اجتهاده في المسائل التي اجتهد فيها : قد يحتمل عدم الجواز لعدم اطلاق ادلة العمل على طبق النظر حتى يشمل المتجزى ، والحق الجواز بل حرمة العمل على رأى الغير : اما اصل الجواز فشمول ادلة حجية المدارك لكل من استنبط وفهم ، وهذا فهم بالنسبة إلى تلك الجملة التي اجتهد فيها ، وأما تحريم العمل على رأى الغير فالعدم شمول أدلة التقليد له ، فانه ليس بجاهل بل عالم يرى خطأ غيره . مثلاً : من اجتهد في مسألة بطلان المعاطاة كيف يجوز له ترك نظر نفسه وتقليد من يقول بصحته وبناء العمل عليه ، فانه ليس معذوراً لا عقلاً ولا شرعاً ، وهذا اشبه شيء بمن اجتهد حتى ادرك ان هذا طريق بغداد ورأى خطأ من يقول بأن الطريق ليس هذا بل ذاك ثم عدل عما رآه وسلك طريق غيره .

« المرحلة الثالثة » - حجية قوله للغير ، وقد اختلفوا في ذلك ، والظاهر الجواز لاطلاق الآيات والروايات وبناء العقلاء :

اما الآيات فقوله تعالى « فلولا نفر » الآية ، وقوله تعالى « ان جائكم فاسق » الآية ، وقوله تعالى « فاستلوا أهل الذكر » الآية ، فانها لا تشمل بعمومها المتجزى . والقول بعدم الاطلاق لانها مسوقة لبيان اصل الجواز ولا اطلاق احوالى لها ، وقد رده .

واما الروايات فقول الصادق عليه السلام « ان العلماء ورثة الانبياء » الى ان قال « فن اخذ بشيء منها فقد اخذ خطأ وافرأ » يدل على ان الآخذ بشيء من العلم يعد عالماً كما ان الآخذ بجزء من المال يعد وارثاً ،

فيدخل تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم « علماء امتي كأنياء بني اسرائيل » ونحوه الذي تقدم دلالتها على الولاية العامة فكيف بالتقليد . إلى غير ذلك من الروايات المتقدمة .

وأما بناء العقلاء فبديهي لا يحتاج إلى البيان ، فانهم يرجعون إلى النجار فيما يعرفه وان كان هناك شخص آخر يعرف أكثر منه . مثلاً : لو كان هناك نجاران متساويان في صنع الباب لكن احدهما يعرف جميع اقسام النجارة واحدهما لا يعرف إلا الباب فقط رجع العرف إلى الثاني مثل ما يرجعون إلى الأول ، وكذلك البناء والطبيب وغيرهم ، فيرجعون إلى طبيب العين فقط كما يرجعون إلى طبيب جميع البدن .

والاشكال بأن بناء العقلاء حيث انه دليل لبي يلزم الاخذ بقدره المتيقن ، غير تام ، إذ لا شك لأحد من العقلاء بالنسبة إلى سائر أهل الخبرة ، فليكن المتجزى احدهم .

ثم انه ربما توهم ان الاختلاف في جواز الرجوع إلى المتجزى وعدمه مبنى على عدم وجوب تقليد الأعم ، أما من يقول بوجوب تقليد الأعم فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لوضوح اعلمية المجتهد المطلق .

أقول : ليس الأمر كذلك ، بل المناط في الأعلمية بالنسبة إلى المسألة المرجوع فيها ، بل نقول : لا شك لأحد من العقلاء في احسنية الرجوع إلى المتجزى الأعم من المطلق في المسألة التي استنبطها ، كما ترى من رجوعهم أكثرياً إلى الاخصائيين من الأطباء مع أنهم لا يعرفون إلا موضوعاً واحداً . والحاصل ان الاختلاف في جواز الرجوع إلى المتجزى وعدمه يأتي على كلا المبنيين من وجوب تقليد الأعم وغيره ، لوضوح انه لا ربط لسائر المسائل بهذه المسألة ، فلو كان المتجزى اعلم فيها كان الرجوع اليه احسن على ما اخترناه من عدم وجوب تقليد الأعم .

ثم ان بعض من لم يجوز تقليد المتجزى خصص ذلك بإمكان تقليد المطلق ، اما لو لم يمكن جاز تقليد المتجزى قال : لأن الشرطية انما يكون في حال الاختيار كاشتراط الصلاة بالطهارة المائية ، وحيث ان اطلاق الآيات والروايات لا يمكن التفكيك فيها بالقول بشمولها للمتجزى حساب الاضطرار وعدم شمولها له حال الاختيار ، التجأ هذا المفصل إلى بناء العقلاء . وربما قيل بأنه نشك في شمول الاطلاقات للمتجزى حال الاختيار ، والأصل عدم الشمول ، ولا نشك في الشمول حال الاضطرار . أقول : أما بناء العقلاء فله وجه - على تقدير ان نقول بعدم جواز تقليد المتجزى حال الاختيار ، واما التفصيل في الاطلاقات فتمه نظر واضح .

وكيف كان فقد عرفت ان الأقوى في النظر بل المتعين القول بجواز تقليد المتجزى . نعم ربما يقال بأنه لا يبعد لزوم صدق الفقيه ونحوه ، فلا يشمل الجواز من لم يستنبط إلا مسألة واحدة أو مسألتين أو نحوهما ، كما ان شمول بناء العقلاء لمثله محل منع .

« المرحلة الرابعة » - في نفوذ قضاء المتجزى ، وفيه خلاف فذهب جماعة إلى المنع ، قالوا لأن عمدة دليل القضاء مقبولة عمر بن حنضلة وهي لا تشمل المتجزى ، اذ الظاهر من قوله عليه السلام « وعرف احكامنا » عرفان جميع الأحكام ، إذ الجمع المضاف يفيد العموم .

لا يقال : هذه معارضة بمشهوره أبي خديجة عن الصادق عليه السلام « اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه » .

لأننا نقول : المشهوره لا تقوى على معارضة المقبولة لوجوه : الاول انها ضعيفة السند بأبي خديجة كما لا يخفى على من راجع الرجال ، الثاني اعراض الأصحاب عنها كما قيل لأنهم يشترطون في القضاء الاجتهاد المطلق ،

الثالث لزوم الهرج لو كان كل من يعلم شيئاً من القضايا قاضياً ، الرابع احتمال ان يكون تنوين « شيئاً » للتعظيم على القول بكفاية الاستغراق العرفي في جواز القضاء .

هذا مضافاً إلى ورود خبر خاص يدل على عدم جواز القضاء في حضور من هو اعلم منه . فعن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذ كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولن عن يساره ما ترى ما تقول فعلى ذلك لعنة الله والملائكة والناس اجمعين إلى ان يقوم من مجلسه ويجلسهم مكانه » .

اقول : الظاهر جواز القضاء لمن عرف شيئاً من الأحكام بالنسبة إلى ما عرف ، اما المتجزى الذي يعرف غالب الأحكام ففي كمال الوضوح ، لصدق انه يعرف احكامهم ، فان الظاهر من نحو هذه الجملة الاستغراق العرفي كما في « جمع الأمير الصاغة » ، واما المتجزى الذي يعرف بعض الأحكام فلشمول اطلاقات جواز القضاء له ، كتوقيع صاحب الزمان عجل الله فرجه ، وقول الحلبي قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ربما كان بين الرجلين من اصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا ؟ فقال : ليس هو ذلك انما هو الذي يجبر الناس بالسيف والسوط . وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم « اللهم ارحم خلفائي » المتقدم ، إلى غير ذلك من الآيات والروايات المستفيضة التي ذكرها صاحب الجواهر وغيره في كتاب القضاء ، وإذ ليس هنا محل التفصيل اضربنا عن ذكرها صفحاً .

وأما ما ذكره المستدل لعدم الجواز ، ففيه : اولاً عدم التعارض بين المقبولة والمشهورة ، إذ لا دلالة للمقبولة إلا بالاطلاق في مقام التحديد المتوقف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان ، والمشهورة صالحة للبيان ، والقول بضعف الرواية بأبي خديجة مخدوش ، إذ لا يخفى على من راجع رجال المامقاني « رحمه الله » انه ثقة ، وكونه من اصحاب أبي

الخطاب في اول امره لا يضر بروايته بعد ثبوت توبته .
ولا يخفى ان ابا خديجة هذا يسمى سالم بن مكرم بن عبد الله وليس
سالم بن سلمة أبي خديجة الرواجني الكوفي المجهول ، وذلك لرواية أبي
جهم عنه .

وكيف كان ، وعلى فرص ضعفه فالشهرة جارية له . واما اعراض الأصحاب
عنه فلم اجد شاهداً له ، بل في الجواهر في كتاب القضاء اختار جواز
كون القاضي عامياً يقضي بفتوى مجتهده ، قال بعد الاستدلال على ذلك :
ولا يخفى وضوح ذلك لدى كل من سرد نصوص الباب المجموعة في الوسائل
وغيرها ، بل كاد يكون من القطعيات خصوصاً مع احتمال ان كثيراً من
الشرائط للامة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم - انتهى .

وربما ادعى بالنسبة إلى العامي الاجماع على عدم جوازه ، ورده في
الجواهر بعدم الاجماع .

واما لزوم المرجح فقد تقدم رده والنقض بما لو تعدد المجتهدون كما
في غالب الأزمنة .

واما احتمال ان يكون تنوين « شيئاً » للتعظيم ، فلا يدفع الظهور
كما هو واضح .

واما الخبر المتقدم عن أبي عبد الله عليه السلام فلا يدل إلا على عدم
جواز الحكم لمن لا يعرف حكم المسألة لا من عرف المسألة ولم يعرف غيرها ،
مع انه ربما يقال بأن اللعنة لا تدل على التحريم . وفيه نظر ظاهر خصوصاً
في المقام .

ثم انه ربما يظهر من بعض التفصيل بين المتجزى الذي يعرف غالب
الأحكام وغيره ، فقال بالجواز في الأول دون الثاني ، لما تقدم من ان
الظاهر من قوله عليه السلام « عرف احكامنا » الخ الاستغراق العرفي لا

و الحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً . نعم يجوز البقاء كما مر .

الحقيقي ، والاقوى ما تقدم .

ثم هل يكفي صرف الملكة في القضاء وان لم يكن مستحضراً لشيء من الاحكام أم يشترط استحضارها في الجملة ؟ وجهان : من ان من له الملكة قادر على الرجوع وعرفان الاحكام مقدمة لا واجب نفسي ، ومن انه لا يصدق عليه « عرف احكامنا » لظهوره في الفعلية . والذي ينظر بالبال في بادىء النظر التلازم بين الملكة في الاحكام وعرفان جملة منها يكون الشخص معها متمجزياً - فتدبر .

« المرحلة الخامسة » - جواز تصدى المتجزى للأموال الحسبية ، والاقوى الجواز بالنسبة إلى المسائل التي اجتهد فيها ، لما تقدم من جواز قضائه بضميمة ما تقدم من ان تصدى الامور الحسبية من فروع القضاء . واما لو شك فمقتضى دوران الامر بين التعمين والتخير العدم لو كان هناك مجتهد مطلق ، ولكن الاقوى عدمه .

« المرحلة السادسة » - ثبوت الولاية العامة له فيما اجتهد فيه ، ولنا فيه تأمل . والله الهادي .

(و) من الامور التي اعتبروها في المفتي (الحياة ، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً) وقد عرفت الكلام فيه مفصلاً فيما سبق وان كان مشهوراً (نعم يجوز البقاء) على تقليد الميت (كما مر) مفصلاً .

ثم انه هل يعتبر التقليد الصحيح على القول بجواز البقاء ، فلو قلد طفلاً ثم مات المجتهد وبلغ لم يجوز له البقاء ، ام يكفي مطلق التقليد ؟ وجهان : من انه تقليد فيعنه ما دل على جواز البقاء ، ومن ان تقليد الطفل صوري لا مغزى له ، والاقوى الاول .

وان يكون اعلم ، فلا يجوز - على الأحوط - تقليد المفضول مع التمكن من الافضل . وان لا يكون متولداً من الزنا .

(و) من شرائط المرجع (ان يكون اعلم ، فلا يجوز - على الأحوط - تقليد المفضول مع التمكن من الافضل) وقد عرفت عدم الاشتراط ، لعدم دليل عقلي ولا نقلي على ذلك ، بل بناء العقلاء بالنسبة إلى أهل الخبرة على عدم الاشتراط . نعم قام الدليل على الاشتراط في بعض فروع القضاء ونحوه ، ولا ربط له بالمقام .

واما التفصيل بأنه ان وافق المفضول للاحتياط جاز وان لم نقل يجوز تقليده مطلقاً ، وان لم يكن موافقاً له لم يجز فلم يظهر مستنده ، لما عرفت من انه لو لم يكن حجة لم يكن الآخذ بقوله « آخذاً بالحجة » فلربما كان الواقع خلافهما ، فالآخذ بالمفضول الاحوط آخذ بغير الواقع وغير الحجة . مثلاً : لو كان الحكم في الواقع وجوب الغسل من البول ثلاثاً وافق الافضل بكفاية المرة والمفضول بالمرتين واخذ المقلد بالمفضول لم يأخذ لا بالواقع ولا بالحجة ، لفرض ان الحجة منحصرة في قول الافضل .

ومنه يظهر حال تفصيل آخر في المقام بين جواز الاخذ بالمفضول مع تطابق الافضل في الفتوى وبين عدم جواز الاخذ به في مورد تخالفها وذلك لانه لو خالفا الواقع لم يكن الاخذ بالمفضول اخذاً بالواقع ولا بالحجة (و) من الامور المعتبرة في المرجع (ان لا يكون متولداً من الزنا) نقل عن شاذ من قارب عصرنا عدم اشتراطه في المرجع ، والذي يمكن ان يتمسك له امور :

« الاول » - اطلاق الايات الدالة على الرجوع إلى المجتهد .

« الثاني » - اطلاق الروايات .

« الثالث » - بناء العقلاء على الاطلاق ، كما نراه في اهل الخبرة ،

ولذا قال بعض الشراح : لا دليل على اعتبار طهارة المولد إلا الأصل المحكوم ببناء العقلاء .

« الرابع » - جواز الاعتماد عليه في الرواية ، والاجتهاد سنخ من نقل الرواية .

« الخامس » - ان الولاية العامة التي هي اعم مطلقاً من حيث الشرائط من المرجعية لو لم تشترط بطهارة المولد لم يشترط المرجعية بهسا ، وجعل امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام زياد ابن ابيه والياً يدل على الجواز .

« السادس » - اصالة عدم الاشتراط ، لأنه شرط زائد ينفيه البراءة لدى الشك ، كما انه لو شك في اشتراط السن في المرجع نفته البراءة .

واورد عليها : أما الاطلاقان فبأنهما لا اطلاق لهما ، إذ هما في مقام اصل التشريع لا خصوصياته ، والاصح في الجواب ان يقال : بعدم وضوح حال ولد الزنا عند الشارع - لما سيجيء من الروايات - لا اقل من الشك في شمول الاطلاق له لو لم نقل بالانصراف ، والشك في الحجية موضوع عدم الحجية كما حقق في محله .

واما بناء العقلاء فهو وان كان لولا الروايات الآتية حقاً ، اما بعد ورودها فلا يبقى لبنائهم اعتباراً .

واما جواز الاعتماد في الرواية عليه ، فغير معلوم لعدم قبول شهادته لما سيجيء ، مضافاً إلى عدم التلازم .

واما قضية زياد ابن ابيه ، فأورد عليه بأنه لم يكن والياً من قبل امير المؤمنين عليه السلام بل من قبل بعض ولاته . وفيه نظر لاقرار امير المؤمنين عليه السلام له على ذلك ، كما يظهر من كتابه عليه السلام اليه المذكور في نهج البلاغة ، ولو كان لا يقر عليه السلام توليته عزله . وربما يقال في الجواب بأنه لم يكن محكوماً شرعاً بكونه ولد زنا ، لأنه

كان لأمه زوج وان زنى بها ابو سفيان وغيره ، فان الولد للفراش وللعاهر الحجر ، وقول الحسن صلوات الله وسلامه عليه الدعي ابن الدعي لم يعلم ان المراد منه كونه ولد زنا لاحتمال ارادة معناه اللغوي لأنه ادعاه ابو سفيان . قال الله تعالى « وما جعل ادعيائكم ابنائكم » الآية . وفيه ان الظاهر من كتاب الامام الحسن عليه السلام اليه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « الولد للفراش وللعاهر الحجر » ، هو كونه ولد زنا . وان شئت تفصيل حال زياد بن ابيه واوه وابيه وابي سفيان فراجع احواله في البحار . وكيف كان فلا يتم الحجة بولاية زياد ، وربما قيل ان الاسلام يجب ما قبله شامل لمثل هذا ، وان الاحكام بلغت تدريجية ولم يكن في زمان الامام أمير المؤمنين هذا الحكم واجب العمل به - فتأمل .

واما قضية الأصل فهو معكوس ، إذ الأصل عدم الحجية ، والنقض بالسن غير صحيح للعلم بعدم اشتراطها .

ثم الذي استدل به أو يمكن ان يستدل للاشتراط : الاجماع السني حكاها صاحب الفصول عن الشهيد الثاني ، مضافاً إلى طوائف من الاخبار تشعر أو تصرح بالمطلوب .

« منها » - ما ورد في باب الشهادات ، وهذه جملة منها : فعن أبي بصير قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن ولد الزنا تجوز شهادته ؟ فقال : لا - الحديث . وفي حديث اخر قال ابو عبد الله عليه السلام : لا تجوز شهادة ولد الزنا . وفي حديث اخر قال أبو عبد الله عليه السلام لو ان اربعة شهدوا عندي بالزنا على رجل وفيهم ولد زنا لحددتهم جميعاً لانه لا تجوز شهادته - الحديث . وعن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن شهادة ولد الزنا . فقال : لا .

« ومنها » - ما يدل على انه اسوأ حالا من الكلب والخنزير ، فعن الحلبي

عن أبي عبد الله عليه السلام وساق الحديث إلى ان قال « لم يحمله - أي ولد الزنا - نوح في السفينة وقد حمل فيها الكلب والحزير ». وفي حديث آخر عنه عليه السلام قال : « ان نوحاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمله ولد الزنا » .

« ومنها » - ما يدل على عدم جواز الاقتداء به في الصلاة : فعن أبي عبد الله عليه السلام قال : خمسة لا يؤمنون الناس على كل حال - وعد منهم المجنون وولد الزنا . وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال : لا يصلين احدكم خلف المجنون وولد الزنا . وعن أبي جعفر عليه السلام قال : خمسة لا يؤمنون الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعة - وعد منهم ولد الزنا .

« ومنها » - ما يدل على نجاسته ، بل نسب إلى الصدوق والسيد والحلي القول بكفره ، فعن أبي عبد الله عليه السلام انه كره سؤر وولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرک . وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا تغتسل من البثر التي تجتمع فيها غسالة الحمام ، فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء . وعن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : ولا يغتسل من البثر التي يجتمع فيها ماء الحمام ، فانه يسيل ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت .

« ومنها » - ما ورد من ان ديتة كدية اليهودي ثمانمائة درهم .
« ومنها » - ما يدل على اسوئيته من الكفار ، فعن أبي جعفر عليه السلام قال : لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية أحب إلي من ولد الزنا .
« ومنها » - ما ورد من نهي الخير فيه ، فعن الباقر عليه السلام قال : لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه .

« ومنها » - ما ورد في انه لا يدخل الجنة ، فعن أبي عبد الله عليه السلام ان الله عز وجل خلق الجنة طاهرة مطهرة فلا يدخلها الا من طابت ولادته . وعنه عليه السلام فيما يخاطب الله عز وجل ولد الزنا ما لفظه : وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر . وعنه عليه السلام قال : لو كان احد من ولد الزنا بخالنجى سائح بي اسرائيل - الحديث . وعن علي بن الحسين عليهما السلام قال : لا يدخل الجنة الا من خلص من آدم . وعن أبي جعفر عليه السلام قال : من طهرت ولادته دخل الجنة . وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : خلق الله الجنة طاهرة مطهرة لا يدخلها الا من طابت ولادته . ومما هو اصرح في المطلب ما ورد في باب انه يدعى الناس بأسماء امهاتهم مما يدل على ان ولد الزنا ليس بشيعة ، فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إذا كان يوم القيامة دعى الناس بأسماء امهاتهم سوى شيعتنا فانهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب ولادتهم . وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كان يوم القيامة يدعى الناس جميعاً بأسمائهم واسماء امهاتهم سترأ من الله عليهم الا شيعة علي عليه السلام فانهم يدعون بأسمائهم واسماء آبائهم وذلك ان ليس فيهم عهر . وعن علي عليه السلام قال : إذا كان يوم القيامة يدعى الناس بأسماء امهاتهم الا شيعة علي ومجبي فانهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مواليدهم - إلى غير ذلك . وهذه الأخبار بضميمة قوله عليه في خبر الاحتجاج بعض فقهاء الشيعة لا كلهم مثبت للمطلوب لا يقال : كيف لا يدخل الجنة إذا كان مؤمناً صالحاً ؟

لأننا نقول : يمكن عدم دخول ولد الزنا الجنة ولكن لا يعاقب في النار ، إذ ليس حتماً على الله تعالى بقواعد العدل ادخال كل مؤمن الجنة بل الذي يقتضيه العدل قبح عقاب المحسن ، وهناك خبر يدل على ذلك : فعن ابن عجلان قال : كان معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال له ولد

وان لا يكون مقبلاً على الدنيا طالباً لها . مكباً عليها مجدداً في تحصيلها . ففي الخبر « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمره . وولاه فللعوام ان يقلدوه » .

زنا ، فقال : « تقول ؟ فقلت : ان ذلك ليقال له . فقال : ان كان ذلك كذلك بني له بيت في النار . من صدر « الصبر ظ . الجسد » يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه .

وهذه الأخبار جمعناها من بابي الشهادات والصلاة من الوسائل وكتاب الطهارة للفقهاء المحمديين وكتاب البحار ج ٣ ، فمن اراد التفصيل فليرجع اليها وسيأتي بعض اخبار آخر بهذه المضامين في كتاب الزكاة .

وكيف كان فبعد نقل الاجماع وعدم وجود قائل معلوم بين الفقهاء وهذه الاخبار المشعرة بالمطلوب بل المصرحة لا يمكن الفتوى بالجواز ، بل ولا القول بالاحتياط ، بل لا بد من الاشتراط .

نعم يجوز عمله لنفسه بحسب اجتهاده ، ويكون اعماله الصالحة سبباً لدفع العقاب عنه : فعن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان ولد الزنا يستعمل ان عمل خيراً جزى به وان عمل شراً جزى به .

واما قضاؤه وتصديه للأموال الحسينية وولايته للأئمة العظام فيظهر حالها من حال الافتاء وانها لا تجوز . والله الهادي .

(و) من الشرائط التي اعتبرها المصنف « رحمه الله » (ان لا يكون المرجع) مقبلاً على الدنيا طالباً لها مكباً عليها مجدداً في تحصيلها ، ففي الخبر المروى عن تفسير الامام العسكري عليه الصلاة والسلام (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمره . وولاه فللعوام ان يقلدوه) وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم ، فأما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العظام فلا تقبلوا منهم

(مسألة - ٢٣) العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات

عنا شيئاً ولا كرامة - الحديث .

وهذا الخبر - بعد الاشكال في سنده وفي دلالته على جواز التقليد المصطلح بل هو في باب التقليد في اصول الدين وان كان الأظهر عدم صحة الاشكالين - قد اختلف فيه : فبعضهم ذهبوا إلى ان المستفاد منه اشترط ان يكون ملكة الفقيه فوق العدالة ، وبعضهم قال ان المستفاد منه دون العدالة لأنه قابل الفقيه الجائر تقليده بمن يركب القبائح والفواحش ، ومن المعلوم الوسطة بين العادل وبين من يركب الفواحش والقبائح ، وبعض قال المستفاد منه العدالة .

والانصاف انه لو لم يكن المستفاد منه اشترط ما فوق العدالة فلا اقل من استفادة اشترط العدالة .

وكيف كان فالأخذ بظاهر الفقرة الأولى من اشترط الزهد كالأخذ بظاهر الفقرة الثانية مفهوماً من اشترط عدم ركوب الفواحش والقبائح كالعامية مما لم يقل به احد فيما اعلم .

والمصنف « رحمه الله » وان كان يظهر منه الأول الا انه حيث كان من المحتمل جعله تفسيراً للعدالة فلا وجه لنسبة انه جعله شرطاً آخر اليه - فتدبر .

(مسألة - ٢٣ - العدالة عبارة عن ملكة اتيان الواجبات وترك المحرمات)

اقول : الكلام في العدالة يقع في مقامين : الأول بيان مهية العدالة ، الثاني بيان الذنوب المضرة بها وملاك الصغيرة والكبيرة ، فنقول وعلى الله التوكل :

اما الاول فقد اختلفت الأقوال فيه على وجوه :

« الاول » - انها عبارة عن كيفية نفسانية راسخة باعثة على ملازمة

التقوى أو على ملازمة التقوى والمروة ، وقد اختلفوا في التعبير عن هذا المعنى بلفظ الكيفية تارة والحالة اخرى والملكمة ثالثة والهئية رابعة ، ولكن المراد بالجميع هو المعنى الواحد .

« الثاني » - ما اختاره بعض بعدما اورد على الاول بالغموض والنقوض بأنها عبارة عن كون الرجل مبالياً بدينه بحيث يعنه تدينه في العادة على فعل الواجبات وترك المحرمات .

« الثالث » - انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة . والفرق بينه وبين الأول واصح ، فان الأول عبارة عن صفة نفسية وهذا عبارة عن استقامة جارحية .

« الرابع » - انها عبارة عن اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر .

« الخامس » - انها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق .

« السادس » - حسن الظاهر .

والأولى ان نذكر الأخبار اولا ثم نشير إلى ادلة الأقوال :

فنها - صحيحة ابن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : ان تعرفوه بالستر والعفاف ، وكف البطن والفرج واليد واللسان ، ويعرف بإجتناب الكبائر التي اوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك ، والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين نفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، ويجب عليهم تركيته واظهار عدالته في الناس ، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة ، فاذا كان كذلك

لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه ، فإن ذلك يميز شهادته وعدالته بين المسلمين ، وذلك ان الصلاة ستر وكفارة للذنوب ، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين ، وانما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع ، ولولا ذلك لم يمكن أحداً ان يشهد على آخر بصلاح ، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور في جماعة المسلمين ، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك ، وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم فيه الحرق في جوف بيته بالنار ، وقد كان يقول « لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة » . وزاد في بعض النسخ : وقال رسول الله صلى الله عليه وآله « لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جاعتنا » ، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه ، وإذا رفع إلى امام المسلمين انذره وحذره فان حضر جماعة المسلمين وإلا احرق عليه بيته ، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم .

« ومنها » - خبر يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق يحل للقاضي ان يقضي بقول البينة ؟ فقال: خمسة يجب على الناس الأخذ بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، والذبائح ، والشهادات ، والانساب . فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه . وفي بعض النسخ ذكر بدل

الانساب المواريث .

ومنها - خبر سماعة عن الصادق عليه السلام قال : من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكرمت مروءته وظهر عدله ووجبت اخوته .

ومنها - ما عن الكاظم عليه السلام : من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته .

ومنها - ما عن الخصال عن أبي عبد الله عليه السلام : ثلاث من كن فيه اوجب له اربعة على الناس : إذا كان حدثهم لم يكذبهم ، وإذا وعدهم لم يخلفهم ، وإذا خالطهم لم يظلمهم . وجب ان يظهروا في الناس عدالته ، ويظهر فيهم مروءته ، وان يحرم عليهم غيبته ، وان يجب عليهم اخوته .

ومنها - صحيفة حرير عن أبي عبد الله عليه السلام في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخران . قال : إذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً واقيم الحد على الذي شهدوا عليه ، أما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم إلا ان يكونوا معروفين بالفسق .

ومنها - رواية علقمة قال : قال الصادق عليه السلام : وقد قلت له يابن رسول الله اخبرني عن تقبل شهادته ومن لا تقبل ؟ فقال : يا علقمة كل من كان على فطرة جازت شهادته . قال : فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب ؟ فقال : يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لأنهم المعصومون دون سائر الخلق ، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنباً - الحديث

ومنها - ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لشریح :
واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض ، إلا محدوداً بحد لم يتب منه
أو معروف بشهادة زور أو ظنين .

ومنها - رواية العلاء بن سبابة قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ قال : لا بأس به إذا لم يعرف بفسق .
إلى غير ذلك من الروايات التي ذكرها في الوسائل في باب الشهادات
وباب امام الجماعة وغيرهما التي سيأتي بعضها في طي المبحث .
وقل الشروع في الاستدلال لا بد من بيان امرين :

« الأول » - ان اللازم في كل باب مراجعة الأخبار الواردة في ذلك
الباب لاثبات الحكم أو نفيه أو المراد بالموضوع الذي علق عليه الحكم . مثلاً :
لو كان الحكم في الشهادة معلقاً على العدالة وكان الحكم في باب الجماعة كذلك
كان اللازم الرجوع إلى اخبار باب الشهادة في معنى العدالة المعتبرة في ذلك الباب ،
وكذا الرجوع إلى اخبار باب الامامة في معنى العدالة المعتبرة في ذلك ،
ولا يجوز الجمع بين تلك الروايات وحمل بعضها على بعض وجعل المجموع
واحداً معلقاً عليه الحكم في جميع الأبواب ، فان هذا أشبه شي بالقياس .
نعم إذا قطع بوحدة المناط جاز ذلك ، ولكنه لا يفيد غير القاطع ،
ومن هذا القبيل باب الفتوى وباب امامة الجماعة وباب الشهادة ، فان جواز امامة
الجماعة معلق على العدالة بالمعنى الذي ذكر لها في باب الامامة ، وقبول الشهادة معلق
عليها بمعنى آخر ، وشهادة الطلاق معلق عليها بمعنى ثالث ، وبين المعاني عموم من
وجه كما لا يخفى ذلك لمن راجع هذه الابواب ، فلا يصح عطف بعضها على بعض .
نعم كثير من الفقهاء فهموا الوحدة ، ولذا جعلوا العدالة المعلق عليها
تلك الأحكام بمعنى واحد ، وإن ذهب بعضهم إلى الاختلاف ورأى العدالة
في باب الامامة اسهل منها في باب الشهادة ، وهي في باب الشهادة اسهل

منها في باب الفتوى .

وكيف كان فالأقرب في النظر التفكيك بين الأبواب واتباع دليل كل باب ، وقد ظفرت على كلام للشيخ الأنصاري « ره » في كتاب الصلاة يدل على التفكيك بين طريق احراز العدالة في باب الشهادة وبين احرازها في باب الامامة - فراجع .

« الثاني » - إذا ورد دليل على اشتراط معنى في مسألة لا يصح ان يرجع ذلك الشرط إلى معنى آخر ثم النزاع في ذلك المعنى الثاني ، بل اللازم الاخذ بنفس المعنى الأول واتباع ظهوره العرفي ، ومن هذا القبيل ما نحن فيه ، فإنه لم يرد في باب الفتوى رواية تدل على اشتراط العدالة في المرجع بهذا اللفظ ، بل ليس في هذا المقام الا مثل رواية الاحتجاج « من كان من الفقهاء صائناً لنفسه » الحديث ، والشرط الذي تضمنها وهو صيانة النفس وحفظ الدين ومخالفة الهوى واطاعة المولى وغير ذلك مما اشتمل عليه سائر فقراتها امور مبينة عند العرف والشرع ، فاللازم اشتراطها في المرجع لا ارجاعها إلى العدالة ، ثم تفسير العدالة بالمعنى الذي ورد في باب الشهادة أو باب الجماعة ، ثم النزاع في انها ملكة أو حسن الظاهر أو غير ذلك .

والحاصل ان ارجاع باب الفتوى والأدلة الواردة في لزوم تحفظ المرجع على جهاته الدينية إلى العدالة ، ثم تفسير العدالة بالملكة أو غيرها ، ثم الاستدلال ببعض الاشارات الواردة في باب الامامة والشهادة ونحوها اشبه شيء بالخاق باب بباب بلا جامع الا ان يفهم من تلك المضامين العدالة كما ليس بعيد . إذا عرفت هذا فلنشرع في الاستدلال على طريقة الفقهاء فنقول :

قال الشيخ « ره » : العدالة لغة الاستواء ، كما يظهر من محكي المبسوط ولسرائر ، والاستقامة ، عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة ، أو هما معاً كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام .

وقال الفقيه الهمداني في مصباحه : وأما مهية العدالة فهي عرفاً ولغةً الاستقامة والاستواء ، والمراد بها في اطلاقات الشارع وعرف المتشرعة هي الاستقامة على جادة الشرع ، فرجل عدل أي مستقيم على الجادة غير خارج عنها بارتكاب المعاصي ، وإنما يطلق ذلك فيما إذا صار صفة الاستقامة خلقاً له ناشئاً من تدينه ، نظير قولنا « هذه الخشبة عدلة » فإنه لا يكفي في اتصافها بهذه الصفة على الاطلاق مجرد عروض هذا الوصف له ولو يقسر قاسر - انتهى .

ثم انه قد استدلل للقول الأول - وهي ان العدالة عبارة عن كيفية نفسانية راسخة باعثة على ملازمة التقوى المعبر عنها بالملكة - بأمور :

« الأول » - الأصل ، وان تأمل فيه الشيخ الأعظم « ره » وتقريره ان الأحكام المعلقة على موضوع كالإتيام وقبول الشهادة ونحوهما إذا لم يعلم بوجود الموضوع كان اللازم عدم ترتيبها عليها ما لم يحرز وجود الموضوع خصوصاً في الأمور المهمة . اللهم إلا ان يقال : بأن اعتبار الملكة زائداً على اجتناب الكبائر ونحوه مدفوع بالأصل ، فالمرجع البراءة لا الاشتغال .

« الثاني » - ما ذكره الشيخ من الاتفاق المنقول المتعصد بالشهرة المحققة ، بل عدم الخلاف بناءً على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلبي إلى المشهور كما لا يخفى . وفيه عدم تمامية الاتفاق المذكور بعد هذا الاختلاف العظيم كما يظهر من مراجعة الأقوال .

« الثالث » - ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه ، مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد تركه المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم أو يظن فيه ملكة الترك . وفيه انه مضافاً إلى اختصاص ذلك بباب الجماعة لا مطلقاً فالدليل اخص من المدعى ، وإلى اضطراب الرواية إذ روى الشيخ باسناده عن علي بن راشد قال : قالت لأبي جعفر عليه السلام :

ان مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال : لاتصل إلاخلف من تثق
بدينه وامانته . وعن الكافي نقاها باسقاط قوله « وامانته » ويؤيد رواية
الكافي رواية يزيد بن حماد المروى عن رجال الكشى عن أبي الحسن عليه
السلام قال : قلت له عليه السلام : اصلي خلف من لا اعرف ؟ قال :
لا تصل إلا خلف من تثق بدينه . وللى معارضتها بنجر عبد الرحمن القصير
قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم
الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته - فتأمل ، انها لا تدل إلا على الوثوق
والامانة ، وهما في عرف المتشرعة اعم من الملكة والعدالة قطعاً ، ولذا ترى
الفقهاء لا يبالون في التوثيق مبالاتهم في التعديل ، ولذا جعل الفقيه الهمداني
قدس سره عمدة مستند اشترط عدالة الامام عدم الخلاف في الجملة بل الاجماع
وارسالهم له ارسال المسلمات على وجه كاد يعد لديهم من ضروريات الفقه .
« الرابع » - ما دل على اعتبار المأمونية والعفة والصيانة والصلاح
وغيرها مما اعتبر في الأخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع
على عدم اعتبارها زيادة على العدالة فيه وفي الامام ، ولو كانت العدالة امراً
وراء الملكة - بأن كانت العدالة مجرد اجتناب المحرمات - كانت المأمونية
واخواتها اموراً زائدة على العدالة . وفيه مع ما تقدم من انه اخص من المدعى
وعدم اعتبارها في باب الشهادة مطلقاً بل تقبل شهادة غير المتصف بها
في كثير من الموارد ، انها اعم من الملكة ، لسداهة انا نرى في عرف
المتشرعة يصعون بعض الكسبة أو الطلبة بأنه مأمون عفيف صائن صالح ومع
ذلك لا يصفونه بالعدالة ، بل نرى ان هذه الأوصاف تصدق على غير
المؤمن بل غير المسلم إذا كان كذلك خصوصاً مع التصريح في بعض الروايات
بالاعتناء شهادة مقترف الذنوب كرواية علقمة المتقدمة ، بل في بعضها
جواز شهادة الناصب في باب الطلاق إذا كان يعرف منه خير .

« الخامس » - ما تقدم عن الفقيه الهمداني من قوله « والمراد بهاني
اطلاقات الشارع » الخ ، فانه عقبه بقوله : ومن هنا اشتهر بين المتأخرين
انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى أو عليها مع المروة . وان اختلفوا
في التعبير عنها بلفظ الكيفية أو الحالة أو الهيئة أو الملكة - انتهى . وفيه
ان اللازم مراجعة الروايات المفسرة للعدالة المتبعة في موضوع الحكم ، لا
ان يرجع إلى العرف في معناها . نعم لو وقعت العدالة شرطاً للحكم مطلقة
بلا تفسير لزم الرجوع في تفسيرها إلى العرف ، ولكن الأمر ليس كذلك
« السادس » - صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ، وقد اطسال الشيخ
الأعظم « ره » الكلام حولها ، وحاصل الاستدلال بها : ان السؤال فيها
وان كان ظاهراً في كونه عن الطريق إلى العدالة لقوله « بم نعرف عدالة
الرجل » الخ ، ولكن يتعين حمله على السؤال عن مفهومها بقريضة جواب
الامام عليه السلام ، فإن الستر والعفاف من الملكات لا من الأفعال ، وهذا
شائع في العرف ، حيث انهم يعبرون بالمعرفة ويريدون المهية . مثلاً : يقال
بم يعرف ان الرجل مثري ويريدون السؤال عن مهيته . وعلى هذا فاجواب
الامام عليه السلام عن السؤال عن مهية العدالة بكونها الستر والعفاف للذين
هما من الملكات لأنه لا يقال رجل سثير أو عفيف إلا إذا كان له ملكة
يدل على ان العدالة من قبيل الملكات وهو المطاوب . وفيه مضافاً إلى ما
تقدم من اختصاصها بباب الشهادة فهو اخص من المدعى ، وإلى التناسفي
بين جعل العدالة الستر والعفاف الظاهرين في الملكة - كما قالوا - وبين جعلها
كف البطن والفرج الظاهرين في الفعلية عدم ظهورها في الملكة اصلاً ، اذ
الستر والعفاف من الأمور الخارجية العرفية ، ألا ترى ان المتشرعة يصفون
الشخص بأنه سثير عفيف ولا يصفونه بالعدالة ، ولذا جعل الستر في حديث
جنود العقل والجهل المروي عن أبي عبد الله عليه السلام في مقابل التبرج

الذي هو من سنخ الأفعال قطعاً، وكذا جعل العفة في مقابل التهتك فراجع .
وبما ذكرنا يندش الاستدلال لاعتبار الملكة بموثقة ابن أبي يعفور عن
اخيه عن أبي جعفر عليه السلام : تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات
معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج تاركات البذاء والتبرج للرجال
في انديتهم .

ثم انه لا يذهب عليك ان صحيحة ابن أبي يعفور لا تدل على ازيد
من حصول العدالة بالأمر المذكورة ، إذ لو دلت على انحصار العدالة
في مفادها لزم خروج اكثر العدول ، وذلك لما تضمنت من تعاهد الجماعة
في الصلوات ، وذلك ليس شرطاً في العدالة .

والقول بأنه جعل ذلك علامة لأصل الاثبات بالصلاة المشروطة بها
العدالة لقوله عليه السلام « لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي » ، مدفوع
بعدم جعله علامة لقوله عليه السلام « قد كان فيهم من يصلي في بيته »
كما يظهر ذلك لمن تدبر الرواية . وكيف كان فالرواية لا تدل على ازيد
من عدالة المتصف بهذه الصفات ، وكونها في مقام التحديد المقنض للانحصار
لا بد من رفع اليد منه .

ثم ان بين المعنى الذي اعتبره هذه الرواية في العدالة وبين المعنى المنسوب
إلى المشهور عموماً من وجه ، والمتبع مفادها . اللهم إلا ان يقال : ان
الاهتمام باحراق البيت شاهد على نفاق الذين لم يحضروا ، وإلا فليس عدم
حضور الجماعة من المحرمات قطعاً ، فالرواية تفيد ما ذكره المشهور .

ان قلت : وكذلك بين هذه الرواية وبين سائر روايات العدالة
عموم من وجه أو مطن ، فيقع التعارض ، فلا يمكن الجزم بشيء منها إلا
بعد الترجيح .

قلت : الظاهر ان كلها مبينة لمصاديق العدالة ، فان لها مراتب ادناها

ما ذكر في اقل الروايات اشتراطاً واعلاها ما هي في افق العصمة أو هي هي . نعم لو قيل بأنها في مقام التحديد اشكل الأمر ، والذي يهون الخطب عدم فهم التحديد منها عرفاً .

ثم ان اعتبار المروة في العدالة مختلف فيها : فالحكى عن المحقق في الشرائع والنافع والعلاوة في الارشاد وفخر المحققين في الايضاح عدم اعتبار المروة ، والمشهور بين من تأخر عن العلامة « ره » اعتبارها كما حكى ، ولم يذكرها المتقدمون إلا شاذ منهم .

ولا يخفى ان اعتبارها مما لا محل له ، إذ أن هذه اللفظة ان كانت مساوية للمفاهيم الواردة في الروايات كالستر والعفاف ونحوهما فلا وجه لتبديل لفظ بلفظ آخر ، وان لم تكن مساوية فالتغرض للأعمية أو الأخصية ، مع ان هذه اللفظة ليست اظهر عند العرف مفهوماً أو مصداقاً من الألفاظ الواردة في الروايات حتى تبدل بها طلباً للوضوح .

نعم ان كثيراً من الموهنات بمقام الانسانية عرفاً أو مادة مما ينافي الستر والعفة الواردين في روايات العدالة . مثلاً : لو ركب الفقيه الحمار مقلوباً أو صارع في السوق مع سوقي لظهار شجاعته أو هرول بين الناس كما يفعله المجانين بلا داعي معتد به لم يكن يصدق عليه انه ساتر أو عفيف . والقول بأن المراد بالستر والعفة التستر والعفة والتعفف عن المحرمات فقط ، خلاف متفاهم العرف .

وكيف كان فقد استدل لاعتبار المروة بأمر :

« الأول » - صحيحة ابن أبي يعفور ، ومحل الدلالة منها فقرات :
الاولى قوله عليه السلام « بأن يعرفوه بالستر » على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية ، ومن الأمور العرفية ارتكاب منافيات المروة الثانية قوله عليه السلام : « وكف البطن والفرج واليد واللسان » بناءً على شمولها للكف

عن منافيات المروة كشمولها للمحرمات الشرعية . الثالثة قوله عليه السلام : « والدال على ذلك كله ان يكون ساتراً لعيوبه » فانه يشمل العيوب الشرعية والعرفية كما تقدم .

وفي الكل ما تقدم من انه لو كان منافي المروة ما ينافي السر والعفاف عرفاً كان معتبراً والا لم يكن معتبراً .

واما ما أجاب الشيخ « ره » من ان المراد بالستر ليس هو السر الفعلي ، مضافاً الى ان المتبادر بالستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية ، الى غير ذلك فمخالف لما يستفاد في العرف منها كما تقدمت الاشارة اليه . « الثاني » - الاجماع المنقول كما في الجواهر عن بعض الكتب . وفيه ان المنقول ليس بحجة ، فضلا عن مثل هذه المسألة المختلف فيها المحتمل استناده الى الادلة اللفظية المذكورة .

« الثالث » - الأصل كما تقدم تقريره في اعتبار اصل الملكة في العدالة ، وقد تقدم الجواب عنه .

« الرابع » - قول الكاظم عليه السلام في حديث هشام « لا دين لمن لا مروة له ، ولا مروة لمن لا عقل له » بضميمة لزوم تدين العادل ، ويؤيده ما تقدم من خبر سماعة عن الصادق عليه السلام . وفيه ان المراد نفي الدين الكامل ، والا فلو فرض اجتناب المعاصي كافة والاتيان بالواجبات كذلك كان بمن له الدين ضرورة ، واما المؤيد فليس المراد من المروة فيها ما هو المصطلح لديهم قطعاً .

« الخامس » - ملازمة التقوى المشروط في العدالة للمروة . وفيه ان المقدار الذي تقدم ان مناف للستر ملازم للتقوى وهو مشروط في العدالة ، والزائد عليه لم يكن - به معتمد للملازمة بينها وبين التقوى .

قال في الجواهر بعد نفي اعتبار المروة: بل روى انه صلى الله عليه وآله

كان يركب الحمار العاري ويردف خلفه ، وانه كان يأكل ماشياً إلى الصلاة بمجمع من الناس في المسجد ، وانه كان يجلب الشاة ونحو ذلك . مع انه ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في الزهد ما لو وقع في مثل هذا الزمان لكان اعظم منافاة للمروة بالمعنى الذي ذكروه ، كما ورد في رقع جبهته حتى استحي من راقعها - انتهى .

ولكن لا يخفى انه لا يقاس زمان بزمان ولا شخص بشخص ، فرب زمان يكون فيه عمل عيباً بحيث يكون منافياً للستر والعفة وليس كذلك في زمان آخر ، وهكذا بالنسبة إلى الأشخاص ، ولذا كان أمير المؤمنين عليه السلام يشتري من السوق الطعام ويضعه في كفه إلى البيت ، يظهر من حديث اشتراؤه عليه السلام الثوب وقطع كم وابقاء كم ، وكان احدهم عليهم السلام يمتنع عن ذلك ، وعلمه بأن أهل المدينة يعيرون ذلك .

« السادس » - ان قاعدة الاحتياط قاض بذلك . وفيه حكومة البراءة كما لا يخفى .

ثم انه قد يشكل ما ذكرنا من التفصيل بين منافيات المروة ، وان منها ما ينافي العدالة وهي التي لا تنافي للستر ، ومنها ما ينافيها وهي التي تنافيه بأمرين :

« الأول » - رواية علقمة المتقدمة التي فيها « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة » . وجه الاشكال ان هذه الرواية حاكمة على الأدلة المعتبرة للستر ، فان مفادها ان الستر والعفاف المأخوذ في تعريف العدالة ليس إلا عدم تظاهرة بالفسوق والعصيان .

وفيه انها وان سلمت حكومتها لكن لا بد من تقيدها بما لا ينافي الروايات المستفيضة المعتبرة للستر الظاهر في منافاة بعض العيوب العرفية له ،

مضافاً إلى صحة سند الأولى بخلاف هذه - فتأمل .

« الثاني » - اطلاق جملة من الروايات الواردة في باب الشهادة التي ليس فيها اشعار بشرطية الاجتناب عن منافيات المروة في قبول الشهادة ، مثل ما ورد من نفي البأس عن شهادة الجمال والمكاري والملاح إذا كانوا صلحاء .

وفيه حكومة الأخبير المعبرة لها - أي القدر الملازم من المروة للستر والعفاف - على هذه الاطلاقات .

فتحصل في المسألة احتمالات ثلاثة : الاول اعتبار المروة مطلقاً ، الثاني عدم اعتبارها مطلقاً ، الثالث التفصيل بين ما كان ملازماً للستر فيعتبر وبين غيره فلا يعتبر ، وهذا هو الذي اخترناه جمعاً بين الأدلة ، وان كان القول الثاني ايضاً لا يخلو من وجه - فتدبر . والله العالم .

والدليل للقول الثاني الذي فسر العدالة بالمبالاة بالدين امور :

« الأول » - صحيحة ابن أبي يعفور ، فانها لاشتمالها على الستر والعفاف تدل على كونها حالته لا وقوعها عنه اتفاقاً ، فانه لا يقال رجل ستر أو عفيف إلا إذا كان مبالياً بستره وعفافه ، وذلك لأن الستر والعفاف قد يكون ناشئاً عن عدم الابتلاء بخلافها ، وقد يكون ناشئاً عن امر اتفاقي ، وقد يكون ناشئاً عن داعي نفساني دائمى ، ومن المعلوم لدى العرف ان الانصاف بالستر والعفاف لا يكون إلا في القسم الثالث دون الأولين ، وهذا إنما يتم بعد بطلان استفادة الملكة من الصحيحة . والحاصل ان امر الصحيحة دائر بين افادتها للملكة ، وبين افادتها للاستقامة الفعلية بدون استفادتها إلى حالة نفسانية ، وبين افادتها للاستقامة الفعلية المستندة إلى مبالاة نفسانية ، وحيث ان الأول غير مستفاد منها لما تقدم من ورود النقوض والغموض عليه والثاني خلاف متفاهم العرف من لفظي الستر والعفاف

تعين الثالث وهو المطلوب .

وفيه ان السر والعتاف ولو كان كذلك إلا ان الروايات الأخر الدالة على كفاية الاستقامة الفعلية - كرواية علقمة وغيرها - تدل على عدم انحصار العدالة في مفاد صحيحة ابن أبي يعفور .

« الثاني » - اصالة عدم الاكتفاء بأقل من هذا القدر في الأمور الشرعية المتوقفة على العدالة . وفيه ما تقدم من حكومة اصالة عدم شرط المبالة النفسانية على هذا الأصل ، مضافاً إلى ان الأصل لا مجال له بعد ظهور الأدلة الاجتهادية في المطلوب .

« الثالث » - بعض الروايات الواردة في باب امام الجماعة المشتملة على اعتبار الوثوق في امام الجماعة ، منها رواية علي بن راشد المتقدم ، ومنها ما في الفقه الرضوي « لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين احدهما من تثق به وبلدينه وبورعه » ، ومنها خبر المرافقي « إذا كنت خلف إمام تتولاه وتثق به » .

وفيه انها مع معارضتها في موردها بنجر عبد الرحمن القصير المتقدمة ، وخبر خلف الناهي عن الصلاة خلف المجاهر بالفسق ، ومرسلة الصدوق كذلك المفهوم منها جواز الصلاة خلف غيره بلا اشتراط للوثوق ، لا تدل إلا على الوثوق بالدين المجتمع مع ترك المعاصي ولو بدون مبالة نفسانية ، فان من لا يخون ولولا لحسالة نفسانية ولا للخوف من الله تعالى يوثق به وهكذا - فتأمل .

والدليل للقول الثالث الذي فسر العدالة بالاستقامة عن ملكة امور : « الأول » - صحيحة ابن أبي يعفور ، لأنها جمعت بين السر والعتاف اللذين هما عبارة عن الملكة وبين كف البطن والفرج واليد واللسان الذي هو الفعلية ، وكذا قوله « ان يكون سارراً لجميع عيوبه » . وفيه ما تقدم من ان

الستر والعفاف ظاهراً في الفعلية لا الملكة ، بشهادة العرف حين اطلاق هذين اللفظين ، مضافاً إلى قرينة المقابلة بينها وبين التبرج والتهتك في حديث جنود العقل والجهل المروى عن الصادق عليه السلام كما سبق .

« الثاني » - الرواية المتقدمة عن الفقه الرضوي ، بتقريب ان الورع لا يكون الا عن كيفية نفسانية ، فهو ملكة وعمل ، فن كانت له الملكة ولكن لم يتفق له عمل لا يسمى ورعاً كالعكس . وفيه انها مع معارضتها بما تقدم في ادلة القول الثاني ان الورع عبارة عن الاجتناب الخارجي ولولا الملكة - فتأمل .

« الثالث » - ما تقدم عن الفقيه الهمداني من ان العدالة عرفاً ولغة الاستقامة ، بضميمة ما فهم من الاخبار من اشتراط كونها عن ملكة . وفيه عدم تسليم افادة الأخبار لذلك ، بل الظاهر من كثير منها نفس الاستقامة كقوله عليه السلام « فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه » ورواية علقمة وغيرهما .

والدليل للقول الرابع الذي فسر العدالة بأنها الاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر ، وظاهره انها عبارة عن الاستقامة الفعلية من دون اعتبار الملكة بأمور :

« الأول » - بعض الروايات ، كرواية الأذان « إذا دخلت المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت إلى الصلاة اجزأك » ، وموثقة عمار عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة فقال : ان كان اماماً عدلاً فليصل اخرى وينصرف - الحديث .

وجه الدلالة ما ذكره الشيخ الأعظم « رد » في مسألة صلاة الجماعة بما لفظه : والمراد بالعادل في الروايتين العادل في دينه اصولاً وفروعاً فعدم عدالته قد يكون من جهة فسقه في اصول الدين كالمخالف - إلى ان قال -

وقد يكون من جهة فسقه في فروع الدين كالمؤمن الفاسق بجوارحه ، والعدالة بهذا المعنى غير ما اصطلاح عليه اصحابنا من الملكة الخاصة ، وحينئذ فلا تدل الروايتان إلا على اعتبار العدالة - اعني الاستقامة الفعلية اصولاً وفروعاً - ولا يدل على اعتبار العدالة بمعنى الملكة حتى لا تجوز الصلاة خلف المؤمن الذي لم تصدر منه كبيرة ولم تحصل له ملكة بعد ، بل ظاهره اعتبار عدم المعصية اصلاً - انتهى .

وقال في موضع آخر : ومما ذكرنا يعرف الكلام في بعض الأخبار الأخر التي اشير فيها إلى اعتبار العدالة في الامام ، مثل قوله عليه السلام في علة الفضل في علة كون صلاة الجمعة ركعتين قال : لأن الصلاة مع الامام اتم لعلمه وفقهه وعدالته - انتهى .

واورد عليه السلام بأن اعتبار الوثوق في بعض الروايات ظاهر في الملكة ، إذ لا وثوق بمن لا ملكة له .

واجيب بأن الوثوق يحصل بمجرد عدم المعصية ولو لا عن ملكة ، فلو علمنا من شخص انه لا يعصي ولو من باب الاتفاق حصل لنا الوثوق به ، كما يظهر ذلك من تنظير الايمان به بما نحن فيه ، فان من علمنا انه لا يخون ولو لا عن ملكة نأتمنه ولو علمنا بعدم حصول الملكة له - فتأمل .

« الثاني » - صحيحة ابن أبي يعفور ، بتقريب ان المراد بالستر والعفاف الفعلية لأنها الظاهرة منها عرفاً لا الملكة ، والقربينة على ذلك عطف قوله عليه السلام « وكف البطن » الخ عليه ، ويكون قوله عليه السلام « ويعرف باجتنايب الكبائر » الخ يراد به انه لو كان مجتنباً عن المعاصي الظاهرة للناس كشف ذلك عن اجتنابه عن جميع المعاصي حتى الخفية منها كوطى الخائض والرياء في العبادة .

واورد عليه بأن السؤال لما كان عن الطريق إلى العدالة فالستر

والعفاف واجتناب المعاصي كلها طرق اليها ، فليس اجتناب المعاصي نفس العدالة والا لزم اتحاد الطريق وذى الطريق .

واجيب بأن السؤال ليس عن طريق العدالة ، بل السؤال عن نفس العدالة ، ومثله شائع في العرف ، فانه يقال - فيما علق الحكم على وصف مجهول - ما الدليل على هذا الوصف ؟ يراد به السؤال عن الوصف - فتدبر .

ويدل على ان الستر والعفاف نفس العدالة لا طريق اليها موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة ، حيث قال عليه السلام « تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات » الخ ، فان تعليق القبول بالستر دون غيره يدل على ان الموضوع للحكم هو الستر لا انه شيء آخر يكون الستر طريقاً اليه .

« الثالث » - ما اشار اليه الشيخ بقوله : وما ذكره بعض المعاصرين تبعاً للمحدث المجلسي هو ان التصريح باشتراط ملكة العدالة لم يقع في الأخبار لا يخلو عن وجه ، وان استغراب بعض آخر من المعاصرين لصدور ذلك عن مثل المحدث المذكور لا يخلو عن نظر - انتهى . وفيه ما لا يخفى والدليل للقول الخامس الذي هو عبارة عن الاسلام وعدم ظهور

الفسق بأور :

« الأول » - الاجماع القوي على ما ادعاه الشيخ في محكي الخلاف حيث قال : إذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرحاً حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث - إلى ان قال - دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم . وفيه ان الاجماع منقول ، وربما اورد عليه بأنه لا اجماع في المقام مع هذا الخلاف العظيم ، ولكن لا يخفى ان هذا ليس خدشاً في اجماع الشيخ ، وانما هو خدش في الاستناد إلى هذا الاجماع ، وذلك لأن المخالفين انما هم بعد الشيخ حسب ما حكى لنا كلماتهم ، اما قبل الشيخ فلم يعلم مخالف ، ولعله كان إلى زمانه الاجماع محققاً .

وبهذا تبين انه لا ينفى الاجماع المتقدم بالخلاف المتأخر. نعم يسقط الاجماع بالنسبة إلى المتأخر عن الحجية لعدم وجود الاجماع بالنسبة اليه. اللهم إلا ان يكون مستند الاجماع قاعدة اللطف ، فان انعقاد الاجماع في زمان كاف للاستناد إلا إذا انعقد الاجماع على خلافه بعده - فتدبر .

« الثاني » - الاجماع العملي كما ادعاه الشيخ بقوله المحكي ، وايضاً نحن نعلم انه ما كان البحث في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولاني أيام الصحابة ولا أيام التابعين وانما هو شيءٌ احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان شرطاً ما اجمع اهل الأعصار على تركه . وفيه ما قاله الفقيه المهداني « ره » بما لفظه : واما السيرة العملية في عصر الصحابة والتابعين لو تحققت فهو غير ناهضة للحجية لعدم كون قضائهم في تلك الأعصار غالباً منوطاً برضى الحجة وامضائه بل بخلافه ، واما في عصر النبي صلى الله عليه وآله فلم تثبت ، بل المروى عن حال النبي صلى الله عليه وآله خلافه على ما عن هداية الشيخ حر العاملي مرسل انه كان إذا اختصم اليه رجلان - إلى ان قال - وإذا جاؤوا بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الآخر عن حال الشهود في قبائلهم ومجالاتهم ، فاذا أثنوا عليهم قضى حينئذ على المدعى عليه - إلى ان قال - وان لم يعرف لهم قبيلة سأل عنها الخصم فان قال ما علمت منها الا خيراً أنفذ شهادتهما - انتهى .

« الثالث » - اصالة عدم الفسق ، وقد أشار اليه الشيخ « ره » في محكي عبارته بقوله : وايضاً الأصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج إلى دليل .

اقول : ان اريد بالعدالة الملكة فالأصل عدمها لا وجودها ، لأنها أمر حادث يحتاج إلى دليل ، وان اريد منها عدم الفسق - كما يشعر بذلك

قوله « والفسق طار عليه » - فالأصل وان كان هي العدالة الا ان الأخبار الدالة على كونه ستيراً عنيفاً صالحاً ونحوها حاكمة عليه كما لا يخفى .
 ان قلت : اصابة عدم فعل الواجب حاكم على اصابة عدم الفسق ، فلا يتم اصابة عدم المعصية . قلت : هي مثبتة فلا تفيد - فتأمل .
 « الرابع » - اصابة الصحة في افعال المسلمين واقوالهم ، وهي المعبر عنها بظهور حال المسلم في عدم الفسق . وفيه ان اريد بالعدالة الملائكة فلا ظهور لحال المسلم فيها ولم يقد دليل على هذا النحو من الظهور ، وان اريد بها ترك المعاصي واريد بأصابة الظهور ظهور الحال لأن الظاهر من حال المسلم وقوفه على الحدود الشرعية . ففيه انه لا دليل على هذا الظهور إلا الغلبة ، والغلبة بالعكس ، إذ الغالب فيهم عدم وقوفهم على الحدود كما لا يخفى .

« الخامس » - بعض الروايات ، مثل ما وروى عن الامام علي عليه السلام انه قال لشریح : واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً بحد لم يتب منه أو معروف بشهادة زور أو ظنين . وقول الصادق عليه السلام لعقمة : كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته . وصحيحة حريز المتقدمة وفيها : إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً - إلى غير ذلك .

واورد عليه : اما رواية علي عليه السلام فبأنه إذا استثنى خاص عن عام لزم حين ارادة ترتيب الأثر الفحص فلا يكفي مطلق الاسلام بل العدالة محدودة بهذه الثلاثة ، فاللازم الفحص حتى يثبت عدم كون الشاهد منهم . واما رواية عقمة فبأن الظاهر من ذيلها اعتبار حسن الظاهر ، مع انها لا تقاوم الروايات التي اشترطت السر والعفاف ونحوهما . وأما صحيحة حريز ففيها ما أورد على الأول - فتأمل .

والانصاف ان المستفاد من مجموع الروايات عدم كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق ، وان لم يكن المستفاد منها الملكة واجتناب جميع الذنوب ايضاً ، بل المستفاد أمر متوسط بين هذه الأقوال .
والدليل للقول السادس وهو حسن الظاهر امور :

ولابد قبل بيان المطلب من التنبيه على أمر ، وهو ان الشيخ « ره » ذكر في رسالة العدالة ان حسن الظاهر وكذا عدم ظهور الفسق لا يعقل ان يكون عدالة وانما هو طريق للعدالة ، واستدل لذلك بما لفظه : مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العدالة ، لأن ذلك يقتضي كون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني ، وهذا لا يجامع كون ضده - اعني الفسق - امراً واقعياً لا يدخل للذهن فيه ، وحينئذ فمن كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لأحد يلزم ان يكون عادلاً في الواقع فاسقاً في الواقع ، لأن المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني . واما بطلان اللازم فبغني عن البيان ، وكذا لو اطلع على ان شخصاً كان في الزمان السابق مع اتصافه لحسن الظاهر لكل احد مصراً على الكبائر يقال كان فاسقاً ولم يطلع عليه ولا يقال كان عادلاً فصار فاسقاً عند اطلاعنا - انتهى .

اقول : ان كانت العدالة عبارة عن الملكة أو عن اجتناب المعاصي أو نحوهما من الأمور الواقعية كان الأمر كما ذكره « ره » ، واما ان كانت العدالة عبارة عن حسن الظاهر أو عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق كان ضدتهما عبارة عن عدم حسن الظاهر ، وعدم ظهور الاسلام مع عدم الفسق أو ظهور الاسلام مع ظهور الفسق . والحاصل انه لو قيل ان ضد العدالة هو عبارة عن عدمها - فكل معنى اعتبر للعدالة كان ضدها ضد ذلك المعنى ، لا ان العدالة هي حسن الظاهر وضدها الفسق حتى يلزم ما ذكره « ره »

من اجتماع العدم والملكة أو شبهه - لم يكن به بأس ، فالشارع علق احكاماً بالعدالة بهذا المعنى لا أزيد ولا أقل ، ولم يرتب تلك الأحكام على ضده . نعم لو كان الفسق الذي هو ضد العدالة هو عبارة عن اقرار الذنب كان لما ذكر وجه ، ولكن الكلام فيه ، فان من يعتبر العدالة بمعنى حسن الظاهر أو نحوه يفسر الفسق بأنه عبارة عن عدم حسن الظاهر وشبهه . مضافاً إلى انا لم نجد في الأخبار ما قابل فيه العدالة بالفسق ، بل الموجود هو تعليق الحكم على العدالة أو ما يراد فيها ، وبعد تفسيرها بحسن الظاهر لا يبقى مجال لهذا الاشكال ، فانه جمع بين العدالة المفسرة بحسن الظاهر في الأخبار وبين الفسق المفسر بالعصيان في لسان العلماء .

نعم يقع الكلام في الدليل على ذلك ، وهو عدة من الأخبار : منها صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ، وجه الدلالة انها فسرت العدالة بالستر والعفاف وكف الأعضاء الأربعة ، ومن المعلوم عدم التنافي بينه وبين العصيان واقعاً ، فن كان حسن الظاهر بسبب هذه الأمور كان عادلاً قبلت شهادته للمسامين وعليهم . وورد عليه بأنها في مقام بيان الطريق إلى العدالة بشهادة السؤال ، لأن الراوي انما سأل بم تعرف عدالة الرجل - الخ . واجيب بعدم تسليم ذلك كما تقدم في ادلة القول الرابع وغيره ، بل في هذا الخبر مواضع للدلالة على المطلب كما قاله الفقيه الهمداني . ومنها خبر يونس المتقدم ، وفيه « فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً . أموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه » . ومنها خبر سماعة عن الصادق عليه السلام المتقدم ، حيث قال : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم » إلى قوله : « وظهر عدله » . ومنها خبر الخصال عن أبي عبد الله عليه السلام المتقدم المشبه لخبر سماعة . وهنهما عن الأمالي عن الكاظم عليه السلام « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً ، وثبتت بشهادة العدلين وبالشياع المفيد للعلم .

شهادته » . ومنها خبر عبد الرحمن القصير المتقدم المصرح بأن ايتام الناس بشخص يقرأ القرآن كاف في الاقتداء به ، فانه ظاهر في كفاية هذا القدر من حسن الظاهر . ومنها غير ذلك مما تقدم بعضها في دليل القول الخامس . وقد تقدم ان الاستفادة من مجموع الروايات هو شيء متوسط بين الملكة واجتناب المحرمات وبين ظهور الاسلام ، فالأول افراط والثاني تفريط ، وقد اقتصرنا في هذا المبحث على رؤوس المطالب خوفاً من التطويل ، وسنذكر بعض ما يتعلق بالمطلب في مبحث امام الجماعة انشاء الله تعالى .

(وتعرف) العدالة بأي معنى كانت بأمر :

« الأول » - العلم الوجداني ، من غير فرق بين ان تكون العدالة بمعنى الملكة أو حسن الظاهر أو غيرها .

« الثاني » - ما أشار اليه المصنف بقوله : (بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً) وهذا انما يكون طريقاً إلى العدالة لو كان المراد منها اجتناب الكبائر أو الملكة أو نحوها ، أما لو كانت العدالة عبارة عن حسن الظاهر - كما لا يستبعد استفادته من النصوص المتقدمة - فلا يكون حينئذ طريقاً ، بل يكون نفس العدالة .

« الثالث » - ما أشار اليه بقوله : (وثبتت بشهادة العدلين) لما تقدم من حجية البينة .

« الرابع » - ما أشار اليه بقوله : (وبالشياع المفيد للعلم) لما تقدم أيضاً .

« الخامس » - الوثوق وان لم يكن مستنداً الى احداها ، كما لو قام عنده خبر ثقة بدون حصول العلم ونحوه .

« السادس » - ما ذكره الشيخ الأنصاري في كتاب الصلاة من كون الملكة طريقاً إلى العدالة التي هي اجتناب المعاصي . هذا مجمل الكلام في المقام وتنصيله :

« اما الأول » - وهو العلم الوجداني فلا شك في كونه طريقاً إلى العدالة ، فيجوز ترتيب آثار العدالة على من علم عدالته ، ولو ظهر بعد ذلك كونه جهلاً مركباً ابتنى على مسألة الاجزاء وعلمه لو لم تكن في المسألة رواية خاصة ، كما وردت في مسألة صلاة الجماعة ، والا لزم الحكم بمقتضاها .

« واما الثاني » - وهو حسن الظاهر فهو مبني على القول بعدم كون العدالة هو حسن الظاهر والا لم يعقل جعله طريقاً إليها ، والدليل على طريقته الروايات المتقدمة : منها صحيحة ابن أبي يعفور ، فان قوله عليه السلام : « والدلالة على ذلك كله » الخ بيان للطريق إلى السر والعماف اللذين هما من قبيل الملكة - كما قالوا - ومن المعلوم ان الساترية للعيوب عبارة اخرى عن حسن الظاهر . ومنها خبر سماعة : « من عامل الناس فلم يظلمهم » الخ ، فان هذا ليس إلا حسن الظاهر . ومنها رواية علاء بن سبابة ، فان قوله « إذا لم يعرف بفسق » كالصرح في المطلب . ومنها رواية علقمة وما روي عن أمير المؤمنين إلى غير ذلك من الروايات المتقدمة ، خصوصاً قوله عليه السلام في خبر يونس « فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه » .

ثم هل ان حسن الظاهر كاف في العدالة بشرط افادته العلم أو الوثوق أو الظن أو عدم الظن بالخلاف احتمالات .

استدل الأول أن المعتبر في ترتب الأحكام على الموضوعات العلم بها ، وحيث ان حسن الظاهر في الغالب يورث الاطمئنان الذي هو ادنى مراتب العلم جعله الشارع طريقاً ، وفي الحقيقة ليس هذا طريقاً شرعياً بل

تنبية وارشاد إلى ما جرت العادة ، فليس حسن الظاهر طريقاً معمولاً .
 وفيه : ان الأمر بالعكس ، فان حسن الظاهر لا يوجب في الغالب العلم ، مضافاً إلى انه لم يظفر بقائل به كما لا يخفى على المتتبع .
 ولثاني بأن المستفاد من النصوص بعد الجمع حسن الظاهر الموجب للوثوق ، فان قوله عليه السلام « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه » وكذا ما اشبهه صريح في اعتبار الوثوق ، والجمع بينه وبين ما دل على حسن الظاهر يقتضي القول بكفاية حسن الظاهر بموجب للوثوق ، ولو شك في اعتبار الوثوق كان مقتضى الاصل اعتباره .

وفيه ما أشار اليه بعض الأعظم بعد اختيار اكتفاء حسن الظاهر بقوله : وتوهم جرى هذه الأخبار مجرى الغالب من افادة حسن الظاهر الوثوق بالعدالة ، مدفوع بأن الامارات التي اشير اليها في الأخبار من حضور الجماعة أو تحسن المعاشرة مع الناس بعدم التعدي عليهم في المعاملة وخالف الوعد وكذب الحديث أو عدم تظاهره بالفسق ونحوها لا تفيد غالباً ازيد من الظن ، فهي امارات نوعية قد لا تفيد الظن ايضاً ، ولكن الشارع اعتبرها طريقاً للحكم بالعدالة مطلقاً على ما يقتضيه اطلاق ادلته ، وان لم تفد الظن في خصوص المورد فضلاً عن الوثوق ، ويشهد لذلك - مضافاً إلى ذلك - قوله عليه السلام في خبر الامالى « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته » وفي خبر آخر « من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به كل خير » إذ الظاهر ان المراد به الامر بالمعاملة معه معاملة الظن ، والا فنفس الظن عند حصول هذا السبب ليس امراً اختيارياً قابلاً لأن يتعلق به التكليف - انتهى . فتحصل ان اخبار حسن الظاهر حاكمة على الأخبار المعتبرة للوثوق ، فلا وجه للجمع بما ذكر ، بل اللازم تقديمها عليها .

وللثالث بأن المستفاد من قوله عليه السلام « فظنوا به كل خير »

وقوله عليه السلام : « فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته » ان المعتبر هو حصول الظن ، والا فلو لم يعتبر حتى الظن لم يكن وجه لذكره ، بل لزم ان يقال فرتبوا أثر العدالة .

وقد استدل لاعتبار مطلق الظن في مقابل من اعتبر الوثوق لا في قبال من لم يعتبر حتى الظن ، بالانسداد . قال الشيخ « ره » : ويشهد للاول - أي اعتبار مطلق الظن - انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها إلى اصالة عدمها والا بطل اكثر الحقوق ، بل ما قام للمسلمين سوق فتعين الرجوع فهما إلى الظن كما في نظائره من الموضوعات ، بل اكثر الأحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتمدة بالخصوص بأكثر الأحكام - انتهى . والحاصل تشكيل مقدمات انسداد صغير في خصوص باب العدالة ، كتشكيلهم لها في باب الرجال ونحوه . ثم ان الشيخ « ره » بعد ذلك اخذ في رده وتقوية القول باعتبار الوثوق .

وكيف كان فلا وجه لاعتبار الظن ايضاً ، بل هذا القول كالتولين الاولين ضعيف ، لما تقدم من اطلاق ادلة كفاية حسن الظاهر . قال الفقيه الهمداني « ره » بعد عبارته المتقدمة مالفظة : فنلخص مما ذكرنا ان الأقوى ما ذهب اليه المشهور من كفاية حسن الظاهر في الحكم بالعدالة وان لم تحصل الوثوق بها حتى في باب الجماعة ، وهل يشترط افادته للظن ام يكفي مطلقاً ؟ وجهان بل قولان ، اشبهها الثاني لاطلاق الروايات الدالة عليه ، بل ظهور بعضها بالخصوص في ذلك كما عرفته آنفاً - انتهى . وبهذا كله ظهر ان الأقوى هو كفاية حسن الظاهر ولو مع الظن بالخلاف . نعم ينبغي ان يقال : ان من الأمور المذكورة في لسان الأدلة كحضور الجماعة وعدم التعدي في الوعد والمعاملة والحديث ونحوهما من طرق

إفادة حسن الظاهر ان المعرفة منحصرة بها .

هذا كله بناء على اعتبار كون حسن الظاهر طريقاً إلى العدالة ، والا فقد عرفت ان في الروايات ما هو اعم من ذلك ، كجواز الايتماء بمن يأتي به الناس ويقرأ القرآن ، ورواية علقمة المتقدمة ونحوهما .

واما الطريق الثالث وهي شهادة العدلين وفيه جهتان من الكلام :

« الجهة الأولى » - في الشهادة القولية ، ولا شك في اعتبارها في الجملة لما تقدم من الأدلة ، انما الكلام في انها هل هي معتبرة تعبداً حتى لو كان الظن مستنداً على خلافها ، أو يشترط عدم الظن على خلافها ، أو يشترط افادتها الظن ، أو التفصيل بين ما إذا كان احتمال كونه مخالفاً للواقع مستنداً إلى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظلوناً ، وبين كونه مستنداً إلى اشتباهه ونحوه فيعتبر عدم الظن به ؟ وجوه ، والاقوى الأول لأن ادلة حججته يجعله حجة مطلقاً ، ولا نسلم انه من باب الامضاء حتى يقال بأن العقلاء انما يعتمدون على ما لا يحصل الظن بالخلاف ، والا فلو كان من باب الامضاء لزم اعتبار الوثوق ، إذ العقلاء لا يستندون الا إلى ما يحصل الوثوق لهم ، مع انه غير معتبر في الشهادة قطعاً .

ان قلت : لو لم يكن من باب الامضاء فلم تقولون بسقوط قول كثير السهو عن الاعتبار مع شمول ادلة الشهادة له .

قلت : ذلك للانصراف ، فان المنصرف من الأدلة هي الافراد العادية التي يفهمها المخاطب من اللفظ ، لا الافراد النادرة الخارجة عن طريق المفاهمة عند المحاوره .

« الجهة الثانية » - في الشهادة الفعلية ، وهل هي معتبرة كالشهادة القولية ام لا ؟ مثلاً لو صلى عدلان خلفه مع انتفاء احتمال الضرورة أوطلقا عنده أو نحو ذلك ، الشيخ المرتضى « ره » اشكل في ذلك واعتبر الوثوق ،

فقال ما لفظه : ولكن الاعتماد على ذلك إذا لم يفسد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال ، افقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً - انتهى .

أقول : الأقوى الاعتبار مطلقاً حتى مثل الكتابة ومثل ما لو مثل العدلان فأشارا برؤوسها ونحو ذلك ، لأمر :

« الأول » - ان الشهادة تشمل الشهادة الفعلية ، كما نرى ان الناس يكتبون في ذيل الأوراق الشاهد فلان مع انه لم ينطق بلفظ اصلاً ، قال الله سبحانه « قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم » فان شهادة الله عبارة عن عدم ردعه للنبي صلى الله عليه وآله ، إذ لا يمكن ان يكون المراد بشهادته اقواله القرآنية ، إذ كان موضعاً للانكار .

« الثاني » - عموم ما دل على تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قواه وفعله .

« الثالث » - ان القول ليس معتبراً الا من حيث انه منبئ عما في الضمير ، وليس له موضوعية بنظر العقلاء إلا في موارد خاصة ليس المقام منها ، ومن المعلوم ان الشهادة الفعلية منبئة كالشهادة القولية .

« الرابع » - بعض الروايات التي تظهر منها كفاية الفعل في الاستناد ، كخبر عبد الرحمن القصير المتقدم قال : سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : إذا كان الرجل لا تعرفه يؤم الناس يقرأ القرآن فلا تقرأ خلفه واعتد بصلاته .

قال الشيخ في رسالة العدالة : ويؤيد ما ذكرنا انه لم يتأمل احد في العمل بتعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اجل ان الخبر والنبا لا يصدق على الكتابة ، مع ذهاب اكثرهم إلى ان التعديلات من باب الشهادة ، ولا في العمل بالأخبار المودعة في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن

المحدث ، وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بأدلة حجية الخبر والنبأ ، ويعتبرون العدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهة آية النبأ ونحوه . ودعوى ان العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها مشافهة لمن كان انخذ منه الحديث ، تكلف ضعيف - انتهى .

ولهذا لو امر المولى بقبول قول زيد ثم كتب زيد شيئاً ولم يعمل به العبد معتذراً بأنه لم يحصل له الوثوق لم يقبل عذره وعوقب عليه . ثم لا يذهب عليك ان في باب العدالة ادلة خاصة تدل على حجية الشهادة فيه ، فلا توقف له على الأدلة العامة الدالة على اعتبار الشهادة مطلقاً ، فمن تلك الأدلة الخاصة صحيحة ابن أبي يعفور « فاذا سئل عنه في قبيلته وعملته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً » ، ومنها مفهوم رواية علقمة « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان بذلك فهو من أهل الستر والعدالة » بضميمة عدم الفرق بين العدالة والفسق ، ومنها ما روى من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث رجلين من خيار صحابته كما تقدم - إلى غير ذلك .

واما الطريق الرابع وهو الشيعاء فقد تقدم ان اعتباره من باب كونه من الاستبانة ، فيشمسه قوله عليه السلام « حتى يستبين » ، بل نقول : انه حجة في المقام من جهة اخرى ولو لم يفد العلم ولا الظن لبعض الروايات الخاصة منها صحيحة ابن أبي يعفور ، ومنها ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله ، فانها دلا على ان الشيعاء بين اهل المحلة والقبيلة كاف في ترتيب آثار العدالة ، ومنها خبر عبد الرحمن القصير المتقدم الدال على جواز الاستناد في الايتام بايتام الناس به ، فإنه شيعاء عملي كما لا يخفى .

واما الطريق الخامس وهو الوثوق فيدل على اعتباره اسور :

« الأول » - انه طريق عقلائي ، فحيث لم يرد من الشارع رده

جاز الاستناد اليه .

«الثاني» - بعض الروايات الواردة في المقام ، منها رواية علي بن راشد وفيها « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وامانته » ، ومنها ما عن الفقيه الرضوي مرسلًا عن العالم عليه السلام قال : « ولا تصل خاف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به وبدينه وورعه » الخ ، ومنها خبر حماد المتقدم وفيه « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه » بضميمة عدم الفرق بين باب الصلاة وغيره ، ومنها بعض الأخبار الأخر المتقدمة التي منتهى دلالتها اعتبار الوثوق .

« الثالث » - بعض الأخبار المذكورة في باب خبر الواحد الدالة على كفاية الوثوق في قبول الخبر ، فانه لو اخبر الثقة بعدالة الامام شمله تلك الأخبار لوجوب قبول خبر هذا الثقة وترتيب اثره عليه - فتأمل . وكيف كان فحيث تقدم كفاية ادنى من الوثوق فالوثوق كاف قطعاً .

واما الطريق السادس فقد ذكره الشيخ « ره » بما لفظه : اللهم إلا ان يقال بعد تسليم دلالة الصحيحة - أي صحيحة ابن أبي يعفور - على اعتبار الملكة ان السؤال في الصحيحة إنما هو عما به تعرف العدالة التي هي الاستقامة الفعلية ، فان الاستقامة الفعلية بترك المحرمات وفعل الواجبات وان امكن احرازها بأصالة الصحة في امور المسلم كما سيجي ، إلا ان الشارع لم يكتف بها في مقام الشهادة ، بل اعتبر انكشافها ولو ظناً ، فجعل الملكة التي هي المتضمنة للاستقامة الفعلية علامة لها في مرحلة الظاهر إذا شك في تحققها فلو تحققت من دون ملكة كفت ، فالعدالة المعتبرة في الامامة والشهادة هي الاستقامة الفعلية لاملكتها . واما جعل الشارع الملكة دليلاً عليها في مقام الشهادة ، فيحتاج اليها عند الشك في تحقق الاستقامة الفعلية لا عند القطع بها .. انتهى .

(مسألة - ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط بحج على المقلد العدول إلى غيره .

(مسألة - ٢٥) إذا قلد من لم يكن جامعاً ومضى برهة من الزمان

وربما يستغرب هذا الكلام لأنه عبارة أخرى عن ان يقول الشارع العدالة هي الاستقامة الفعلية ، والدليل عليها الملكة والكاشف للملكة الاستقامة الفعلية : المهم إلا ان يقال : ان العدالة هي الاستقامة الفعلية والكاشف عنها الملكة ، والكاشف عن الملكة الاستقامة في الجملة ، فانا إذا رأينا الاقدام في حربين من قائد كشفنا عن ملكة الشجاعة فيه ، وهي بدورها كاشفة عن الاقدام في جميع الحروب ، فيصح لنا الاعتماد عليه اذا أردنا المحاربة .

(مسألة - ٢٤ - إذا عرض للمجتهد) المقلد (ما يوجب فقداه للشرائط)

كأن صار مجنوناً أو فاسقاً أو كافراً أو ميتاً أو مفضولاً أو نحو ذلك (يجب على المقلد العدول إلى غيره) وقد تقدم الكلام فيه سابقاً مستوفى .

ولا يخفى ان مراد المصنف « ره » في غير الموت ، إذ تقدم عدم وجوب العدول عن الميت ، وحيث عرفت سابقاً عدم الدليل على لزوم استمرار ما دل على اشتراط بعض الشرائط في الجملة فالأمر حين .

وقد يستبعد جواز التقليد مع انتفاء الشرط بأنه كيف يمكن ان تكون الوسطة بين الشخص وبين الله سبحانه كذلك . وفيه انه ليس في هذا الحال واسطة بل في حال استقامته ، ويؤيده ما ورد في اخبار بني فضال ، فان التقليد ليس إلا من باب بناء العقلاء الذي له الاطلاق قطعاً والأدلة اللفظية والقدر المتيقن منها الاشتراط حال الافتاء لا بعده - فتأمل .

(مسألة - ٢٥ - إذا قلد من لم يكن جامعاً) للشرائط - بأن لم يكن

مجتهداً أو عادلاً أو غير ذلك - (ومضى عليه برهة من الزمان) كأن يعمل

كان كمن لم يقلد اصلا ، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر .
 (مسألة - ٢٦) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلد
 من يجوز البقاء له ان يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء
 على طبق نظره (كان كمن لم يقلد اصلا) سواء كان قلده بدون الطريق
 إلى احراز جاء عينه أو كان بالقطع أو البينة أو غيرهما من سائر الطرق (فحاله
 حال الجاهل القاصر) فيما لم يكن مقصراً في التقليد ، بأن كان له طريق
 معتبر إلى جاءه به للشرائط أو غافلا عن ذلك (أو المقصر) فيما لم
 يكن له طريق معتبر ولم يكن غافلا بأن تساهل وقلد رجاءً ، وقد تقدم
 حالها مستوفى فراجع .

(مسألة - ٢٦ - إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت) كما لو
 قلد زبداً (فمات وقلد من يجوز البقاء) كعمرو فهل يجوز له البقاء بملاحظة
 ان من يجب الرجوع اليه فعلا يجوز ذلك ، أم لا يجوز بملاحظة ان البقاء
 باجازه هذا الحي مستلزم لعدم البقاء وما يلزم من وجوده عدمه محال ؟
 بيان الشرطية : ان جواز البقاء مستلزم للجواز في جميع المسائل ، والجواز
 في جميع المسائل يقتضي عدم الجواز في الجميع ، لأن منها مسألة حرمة
 البقاء ، أم يفصل في المسألة فيجوز (له ان يبقى على تقليد الأول في جميع
 المسائل إلا مسألة حرمة البقاء) لأن البقاء في غير هذه المسألة لا يستلزم
 محالا فيجوز والبقاء فيها يستلزم محالا فلا يجوز ؟ احتمالات ، والأقوى
 الأخير ، فيجوز له البقاء على تقليد الأول والعدول إلى الثاني . ومنه يعلم
 حكم ما لو كان الحي يوجب البقاء والميت يحرمه أو الحي يجوز البقاء
 والميت يوجبه .

(مسألة - ٢٧) يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرايطها وموانعها ومقدماتها ، ولو لم يعلمها لكن علم اجمالاً ان عمله واجد لجميع الاجزاء والشرايط وفاقد للموانع صح وان لم يعلمها تفصيلاً .
(مسألة - ٢٨) يجب

(مسألة - ٢٧ - يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات) بل المعاملات في الجملة (وشرايطها وموانعها ومقدماتها) الظاهر الاستغناء عن قوله « مقدماتها » الا ان يقال بأن المراد من المقدمات ما يجب مقدمة للعمل ولا دخل له في العمل صحة وفساداً ، كالفحص عن الماء غلوة سهم أو سهمين إذا قلنا بصحة الصلاة بدونه - فتأمل .

(ولو لم يعلمها لكن علم اجمالاً ان عمله واجد لجميع الاجزاء والشرايط وفاقد للموانع صح) والقول بعدم صحة الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي غير تام ، وقد تقدم ويأتي انه لو لم يعلم ذلك ولكن طابق عمله الواقع كفى وان لم يحصل العلم بالفراغ ولو اجمالاً وكان في نظر العقل غير فارغ الذمة ، وما ذكره بعض من الكفاية ايضاً في صورة مطابقتها لرأي مجتهده في غير محله ، إذ ليس العمل مطابقاً للواقع حسب الفرض ، فلا صحة ولا مستنداً إلى قول الحجة فلا معذورية ، فلو قيل له يوم القيامة لم عملت هذا العمل لم يمكن له ان يقول لفتوى مجتهددي ، وقد سبقت الاشارة إلى ذلك .

فتحصل انه يصح العمل إذا طابق الواقع (وان لم يعلمها تفصيلاً) ولا اجمالاً .

(مسألة - ٢٨ -) لا يخفى ان هذه المسألة ايضاً من صغريات المسألة الأولى ، فكان الأولى تركها خصوصاً مع بعض الخلل فيها كما سيأتي . وكيف كان فنقول : (يجب) بالوجوب العقلي من باب شكر المنعم ،

تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً ، نعم لو اطمئن من نفسه انه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله .

أو القطري من باب دفع الضرر المحتمل ، أو الشرعي للأدلة السدالة على التعلم (تعلم مسائل الشك والسهو) وإنما خص هذه المسائل بالذكر مع وجوب تعلم مسائل الصلاة عامة بمقدار الابتلاء ومسائل الصوم ونحوهما ، لأن هذه المسائل في الغالب معرض عن تعلمها بخلاف مسائل اصل الصلاة والصوم ونحوهما

وربما قبل بأن وجه التخصيص بالذكر هو ان الابتلاء بهما غالباً يكون في الصلاة ، وإذا لم يعلم المسألة قطع الصلاة اوتى بما يخالف الشرع وكلا الأمرين محرم - فتأمل .

وكيف كان فانما يجب تعلم هذه المسائل (بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالباً) بل بالمحتمل كونها محلاً للابتلاء بقاعدة دفع الضرر المحتمل ، والفرق ان مقدار محل الابتلاء غير معلوم ، فاللازم ان يقيد بما يحتمل ان يبتلى الانسان بها .

(نعم لو اطمئن من نفسه انه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله)
اللازم ان يقال « لو اطمئن . لم يلزم التعلم » لا ان يقال « صح عمله » ، إذ لا ربط لصحة العمل بالاطمئنان وعدمه ، بل صحة العمل الظاهرية متوقفة على مطابقة العمل للحجة ، وصحة العمل الواقعية متوقفة على مطابقته للواقع ، فلو طابق عمله الواقع صح وان كان قاطعاً بابتلائه بالشك والسهو ولم يتعلم ، وان لم يطابق الواقع بطل وان كان قاطعاً بعدم ابتلائه .

نعم إذا قطع بعدم الابتلاء ثم ابتلى واتى بالعبادة فاسدة كان معذوراً ان قلنا بعدم وجوب التعلم نفسياً وإلا كان معاقباً أيضاً .

ثم ان اطلاق وجوب تعلم المسائل في غير مورده بعد ما عرفت في

وان لم يحصل العلم بأحكامها .
 (مسألة - ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في
 المستحبات والمكروهات والمباحات .

المسألة الاولى من كفاية الاحتياط ، فلو علم وجه الاحتياط في مسائل الشك
 والسهو كفى ولم يجب التعلم لا اجتهاداً ولا تقليداً ، إلا إذا منع مانع عن
 الاحتياط للوجوه المتقدمة في المنع عنه مع التمكن عن الامثال التفصيلي فراجع .
 فتحصل من ما ذكر ان العمل صحيح إذا طابق الواقع (وان لم يحصل
 العلم بأحكامها) ولا دخل لمسألة الاطمئنان وعدمه وإنما دخله في العقاب
 وعدمه في الجملة .

(مسألة - ٢٩ - كما يجب) على العامى غير المختاط (التقليد في
 الواجبات والمحرمات) غير اليقينيات والضروريات (يجب) عايشه التقليد
 (في المستحبات والمكروهات والمباحات) وذلك لشمول ادلة التقليد ، فان
 هذه الثلاثة وان لم يكن في كل من فعلها وتركها عقاب لكن حيث يحتمل
 وجوب المستحب - كالدعاء عند رؤية الهلال - وحرمة المكروه - كالدخول
 في السوم - ووجوب المباح أو حرمة يلزم بحكم العقل التقليد امناً عن عقاب
 الفعل في محتمل الحرمة وعن عقاب الترك في محتمل الوجوب ، لكن إذا
 أتى بمقطوع عدم الحرمة رجاءاً أو ترك مقطوع الوجوب كان مأموناً من
 العقاب .

وهنا أمر لابد من التنبيه عليه ، وهو انه لا يبعد القول بكفاية العمل
 على طبق كتب الأصحاب رضوان الله عليهم المدونة في هذه الأبواب كالمصباح
 للشيخ والاقبال للسيد وزاد المعاد والحلية للمجلسي وغيرها فيما تضمنها من
 المستحبات والمكروهات بدون تقليد فيها للمقلد كما جرت على ذلك سيرة
 المتدينين خلفاً عن سلف ، وذلك لشمول الأدلة كقوله عليه السلام « لا
 عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا » وغير ذلك ، فان

الشيخ والسيد والمجلسي واضرابهم لا شك في كون كل واحد منهم ثقة ومأموناً على الدين والدنيا ، وكذلك لا شك في انهم كتبوا هذه الكتب للعمل لا للاجتهد ، فيكون العمل على طبقها جائزاً ، بل العامل يكون مثاباً قطعاً ثواب الواقع أو البلوغ .

وما ذكرنا أمر ارتكازي للمتدينين بلا شبهة ، والذي يمكن ان يقال على ذلك امور :

« الأول » - انه تقليد للميت وهو غير جائز . وفيه ما تقدم في باب تقليد الميت من انه لم يقم عليه دليل معتد به ، مضافاً إلى انه يحصل غالباً من هذه الكتب الاطمينان وهو كاف في الاستناد ، على ان هذا ليس تقليدأ بل عملاً باخبار دونتها اصحاب الكتب للعمل ، فيشمل العامل حديث من بلغ - فتأمل .

« الثاني » - ان المقلد لا علم له بأحوال الرجال ، وربما كان في السند غالي أو ضعيف لا يعتمد عليه ، وفيه كفاية الاستناد إلى المؤلف الذي كتب للعمل ، مضافاً إلى التسامح في ادلة السنن .

« الثالث » - ان المقلد غير قادر على علاج المعارضة الواقعة في الاخبار المتضمنة للاستحباب والكراهة . وفيه عدم لزوم العلاج في باب المستحبات والمكروهات ، خصوصاً لو قيل بمقالة الكليني من التخيير .

وبهذا كله تبين جواز ارجاع المجتهد المقلد إلى احدى تلك الكتب بدون ان يكون طالعها واجتهد فيها ، وذلك مثل ارجاعه إلى أهل الخبرة بدون ان يكون ناظراً إلى ادلتهم ونظرياتهم .

(تنمة)

ذهب بعض إلى المنع عن نقل الحديث بلفظ قال رسول الله صلى الله عليه وآله أو قال الصادق عليه السلام وامثال ذلك ، بل اللازم الاستناد

بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات .

(مسألة - ٣٠) إذا علم ان الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم انه واجب او مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له ان يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب .

الى الكتاب الذي نقل عنه أو مؤلفه ، بأن يقول روى المجلسي عن رسول الله صلى الله عليه وآله مثلاً . وذهب بعض آخر إلى الاسناد ابتداءً بدون الاسناد إلى الكتاب أو المؤلف ، واستدل الأول بأنه لا يعلم ان النبي صلى الله عليه وآله قاله فيكون اسناده اليه مع الشك كذباً أو شبيهاً به ، والظاهر عندي ما ذهب اليه المجوز ، اذ المتبادر عند العرف عن هذه اللفظة واشباهها ان القائل يستند الى كتاب أو نحوه في النقل ، لمعلومية انه لم يشاهد المروي عنه .

(بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات) حتى بالنسبة إلى اللباس ونحوه لاحتمال كونه تشبهاً محرماً ، وقد عرفت تفصيل الكلام في معنى الوجوب .

(مسألة - ٣٠ -) اذا علم ان الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم انه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له ان يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب .

لا يخفي عدم استقامة هذا الحكم ولو قلنا يجوز الامتثال الاجمالي حتى في صورة التمكّن من الامتثال التفصيلي ، وذلك لأن العبارة تعطي جواز كل من الفعل والترك ، مع عدم جواز اجراء البراءة حتى في الشبهة الوجوبية قبل الفحص ، ومن المعلوم عدم تمكّن المقلد من الفحص . نعم لو أتى بالفعل بقصد القرينة كان كافياً بناءً على جواز الامتثال الاجمالي مع التمكّن

وإذا علم انه ليس بواجب ولم يعلم انه حرام أو مكروه أو مباح له ان يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً .

(مسألة - ٣١) إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على

رأيه الأول .

عن التفصيلي ، وان كان فيه تأمل من جهة اخرى ، حيث ان ما يحتمل كونه مبغوضاً للمولى من جهة الكراهة كيف يمكن ان يؤتى به رجاء التقرب . اللهم الا ان يريد من قوله « يجوز » الجواز مقابل التعلم والتقليد ، بأن يكون المراد ان المكلف حينئذ مخير بين احد الامرين ، التعلم او الاتيان ، ولكن يبقى فيه اشكال عدم صحة التقرب بمحتمل المبغوضية .

(وإذا علم انه ليس بواجب ولم يعلم انه حرام أو مكروه أو مباح) أو مستحب - ولم نعلم وجه اسقاطه - (له ان يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً ولا يحتاج إلى التقليد ، والكلام في هذه كالكلام في سابقها الا انه لا يأتي هنا اشكال عدم امكان التقرب بمحتمل المبغوضية . ومنه يظهر حكم ما لو علم بأنه ليس بحرام ولا واجب وشك في الباقيات ، فانه يجوز له كل من الفعل والترك .

(مسألة - ٣١ - إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على

رأيه الأول) هذه المسألة اشبه شيء بالضرورة ولهذا لم ار من علق عليها والدليل عليه ان قول الفقيه ان كان طريقاً فهو ساقط عند تبدل رأيه ، وان كان موضوعياً - بناءً على القول بسببية بعض الامارات والطرق - فالموضوعية انما هي في صورة عدم التبدل .

وتوهم بعض من از البقاء لان رأيه بمنزلة رأي فقيهين متساوين فكما يجوز تقليد ايها شاء كذلك يجوز اتباع كلا رأيي الفقيه الواحد . وفيه ان رأي كل واحد حجة عند العقلاء - بناءً على عدم تساقط الطريقتين المتعارضتين -

(مسألة - ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد .

بخلاف الرأي الأول للمجتهد ، فإنه لا حجج له أصلاً .
وتوهم شمول الاطلاقات له ، مدفوع بالقطع بعدم الشمول ، فإنه لو لم نقل بعدم الاطلاق لما أصلاً فلا أقل من الانصراف القطعي .
ان قلت : فلم كان الفقهاء المتقدمون يثبتون آراءهم الأولى في الكتب الفقهية مع تبدل رأيهم .

قلت : لم يكن الاثبات للتقليد بل لأنه شيء صدر وانتشر ، ولم يكونوا متمكنين من محوه ، مع ما حكى عن فخر الدين من ان الابقاء كانا علاماً لعدم انعقاد الاجماع في ذلك الزمان . وكيف كان فهذه المسألة مما لا شبهة فيه .
(مسألة - ٣٢ - إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد)
كما لو كان فتواه اولاً البقاء على حكم التمام في قاصد الاقامة إذا خرج عن محل الترخص ثم تردد في المسألة واحتاط بالجمع (يجب على المقلد الاحتياط والعدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد) أما عدم البقاء على فتواه الأول فلما تقدم في المسألة السابقة لاعتراف المرجع بخطائه ، واما وجوب التقليد أو الاحتياط فلأنهما طريقان للعامي كما تقدم ، واما وجوب العدول إلى الأعم فهو غير لازم بناءً على عدم وجوب تقليد الأعم كما استظهرناه سابقاً ، واما بناءً على وجوبه فنقول : هذا إنما يتم ان قلنا بأن مطلق الأعم واجب والا جواز الرجوع إلى غير الأعم المطابق فتواه للأعم .

ثم ان هذا الحكم - وهو جواز الرجوع إلى الأعم في المسألة التي توقف فيها المرجع - فيه مناقشة ، لما تقدم من ان الأعم المتردد قد يكون لأجل عدم علمه بالمسألة ، وقد يكون لأجل علمه بعدم تمامية الأدلة الدالة على طرفي المسألة ، وحينئذ فهو يرى خطأ من يفتى بأحسب الطرفين ،

(مسألة - ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد

تقليد ايها شاء .

فكيف يجوز الرجوع مع انه رجوع من الحى إلى الحى الذي فيه اشكال
بنظرهم ؟ .

وكيف كان فهذا الحكم - أى وجوب الرجوع إلى الأعلم في الباقيين -
انما يتم إذا وجد الأعلم ، والا جاز الرجوع إلى كل واحد من الباقيين :
(مسألة - ٣٣ - إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد
تقليد ايها شاء) من غير فرق بين ان يكونا متوافقين أو متخالفين وافق
فتوى احدهما للاحتياط ام لا .

واورد عليه بأن التخير في صورة التعارض لا وجه له ، لأن الطريقتين
المتعارضتين يسقطان إلا إذا دل الدليل عليه كما في باب الاخبار ، ولذا
اشكل تعدى حكم الخبرين إلى الاجماعين والشهرتين ونحوهما .
ورد بالاجماع من القائلين بجواز التقليد على عدم وجوب الاحتياط
حينئذ ، بضميمة ضرورة عدم سقوط التكليف . وفيه نظر لما عن بعض
المحشين من وجوب الاحتياط حينئذ فلا اجماع ، على ان الاجماع من طائفة
خاصة ليس كاشفاً حتماً عن قول المعصوم .

اقول : قد مر منا عدم سقوط الطريقتين المتعارضتين ، لضرورة بناء
العقلاء على سلوك احدهما ، مع شمول ادلة التقليد لقول كل واحد منهما :
ان قلت : شمول ادلة التقليد مستلزم للتناقض ، إذ لو قال هذا بوجوب
صلاة الجمعة وذلك بحرمتها فشمول ادلة التقليد مستلزم لأن يقول المولى
هذا واجب وحرام .

قلت : لا يستلزم التناقض ، لأن الحكم بالوجوب بالنسبة إلى هذا
المرجع ومقلده وبالحرمة بالنسبة إلى ذلك ومقلده فحاله حال شمول الاستصحاب

ويجوز التبعض في المسائل ، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره .

(مسألة - ٣٤) إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد اعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وان قال الأول بعدم جوازه .

لكل من واجدى المنى وشمول البراءة لكل طرف من الاثنان فيما لم يتنجز التكليف على كل من صاحبها .

ثم لا يخفى انه مع التوافق بين المجتهدين لا يلزم تقليد احدهما معينا بل تقليد كليهما أو تقليد احدهما غير معين عند المقلد ، بأن اخذ رسالة يعلم بأنها رسالة احدهما ويعمل على طبقها .

(ويجوز التبعض في المسائل) بأن يأخذ بعض المسائل من هذا وبعضها من ذلك ، لكن تقدم انه حيث لا يستلزم العلم بمخالفته للواقع ، كما لو اتم الصلاة بعد خروجه عن محل الترخيص ثم عاد إلى محل الإقامة بفتوى هذا وافرط بفتوى ذلك (وإذا كان احدهما أرجح من الآخر في) غير العلم من (العدالة أو الورع أو نحو ذلك) كالوثيقة (فالأولى بل الأحوط اختياره) وقد عرفت سابقاً عدم تعيينه فيجوز له تقليد ايها شاء فراجع والظاهر ان الاحتياط استحبابي - في المتن - اكونه مسبقاً بالفتوى وان كان ظامر كلمة « بل » ينافيه ، وانما استثنينا الارجمية في العلم على مذاق المصنف « ره » - فتأمل .

(مسألة . ٣٤ - إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد اعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وان قال) المجتهد (الأول بعدم جوازه) . ان قلت : لا يخلو الحال من ان يكون مجتهدة يحرم العدول او لا يحرم ، فعلى الثاني فهو خسارج عن مفروض

المسألة ، وعلى الأول فهو غير مقلد ان يقول بوجوب العدول ، فلا مجال لهذه المسألة اصلاً .

قلت : ليس كل مسألة يبين حكمها بالنسبة إلى العاصي المحض ، فهذه المسألة إنما يبين حكمها بالنسبة إلى المقلد الذي هو من اهل الفضيلة . وقد يقال في الجواب : انه بناءً على ان التقليد نفس العمل فالمقلد في هذه المسألة لم يقاسد بعد ، فلا مانع من ان يقاد غير مجتهد في هذه المسألة ، فاذا أفتى بوجوب الرجوع رجع إلى الأعم ، وعلى هذا فلا يرد الاشكال .

قلت : تقليد غير مجتهد في هذه المسألة مستلزم للرجوع عن مجتهد في سائر المسائل ، فالأخذ بقول المجتهد الثاني وان لم يكن بنفسه رجوعاً ولكنه مستلزم له ، واما بناءً على قول من يقول ان التقليد هو الالتزام فالامر اوضح ، لأنه مقلد لمجتهد في جميع المسائل التي منها مسألة حرمة العدول إلى الأعم .

ثم انه ربما يقال : بأن الرجوع إلى الأعم لفتوى مجتهد بالتحريم مستلزم للدور ، لأن عدم اعتبار الأعم متوقفة على حجية فتوى مجتهد ، وحجية فتوى مجتهد متوقفة على عدم اعتبار الأعم ، فلو قيل بلزوم عدم الرجوع باستناد فتوى مجتهد كان مستلزماً للدور .

واورد عليه : بأن عدم الرجوع ليس لأجل فتوى مجتهد بالتحريم بل لأجل الاستصحاب ، لأنه بعد وجود الأعم يشك في لزوم الرجوع وعدمه ، فاستصحاب جواز البقاء على تقليد مجتهد لا مانع منه .

ورد بأن بناء العقلاء على وجوب تقليد الأعم مطلقاً ابتداءً واستمراراً مقدم على الاستصحاب .

واجيب عنه بأن الاجماع على حرمة العدول مطلقاً وارد على بنائهم . وفيه نظر لعدم وجود الاجماع في المسألة اصلاً ، ولو سلم فانما هو بالنسبة إلى العدول من المساوي إلى المساوي لا مطلقاً حتى إلى الأعم .

(مسألة - ٣٥) اذا قلد شخصاً بتخييل انه زيد فبان عمراً فان كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد والا فشكل .

ولا يخفى ما في جميع هذه الكلمات من النظر ، لما تقدم من عدم وجوب تقليد الأعم مطلقاً وعدم حرمة العدول مطلقاً ، فللمقلد البقاء على الاول والعدول الى الثاني . والاجماع والاستصحاب وبناء العقلاء على لزوم تقليد الأعم كلها مخدوش .

ثم ان اطلاق قول المصنف « فالأحوط العدول » يتم على تقدير لزوم تقليد الأعم مطلقاً ، واما من يفصل في المسألة بين صورة الموافقة والمخالفة فلا يلزم على تقدير الموافقة .

ثم ان الاحتياط في العدول في هذه المسألة اما مبني على الاحتياط في اصل مسألة تقليد الأعم كما تقدم عن المصنف « ره » من عدم جزمه بوجوب تقليد الأعم ، واما مبني على تعارض دليلي وجوب تقليد الأعم وحرمة العدول ، فالقائل بالوجوب في اصل المسألة له ان يحتاط في هذه الصورة ثم ان المقلد اما ان يتوجه الى مسألة العدول والبقاء واما ان لا يتوجه فعلى الثاني لا كلام ، وعلى الاول فهو وما يستقل عقله أو قام لديه الدليل اذا كان من الافاضل من الاحتياط أو العفل بأحوط القولين أو الرجوع أو البقاء .

وهنا فرض آخر وهو انه يرجع الى الأعم فيقول الأعم بعدم وجوب فتوى الأعم فيبقى على تقليد الأول .

(مسألة - ٣٥ - اذا قلد شخصاً بتخييل انه زيد فبان عمراً) كما لو اخذ رسالة زعمها لزيد وعمل على طبقها ثم بان كونها لعمرو (فان كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن) تقليده لزيد (على وجه التقييد صح والا فشكل) والظاهر الصحة مطلقاً ، سواء كانا متساويين ام لا ، وسواء كان

هل وجه التقييد أو الخطأ في التطبيق ، وسواء كانا متفقين في الفتوى أم مختلفين ، وذلك لأن قول كل واحد منهما حجة ، والتقييد غير مضر لعدم دخل القيد في الأمور به ، فهو كمن يأتي بالماء بزعم انه سمن وقد كان كل منهما مأموراً باتيانه كما عرفت عدم لزوم الأعلمية في المرجع وعدم لزوم الاتفاق في الفتوى .

هذا وربما يفصل في المسألة فيقال : الصور أربعة :

« الأولى » - ما كانا متساويين في الفضيلة والفتوى ، وحينئذ يصح العطل سواء كان من باب التقييد بأن يقول اني اقلد زيدا - لكونه من عشيرتي - لا عمراً - لكونه من عشيرة عدوى - أم من باب الخطأ في التطبيق بأن يقول اني اقلد الجوامع للشرائط ويزعمه زيدا حتى لو كان عمراً لقلده أيضاً .

« الثانية » - ما كانا متساويين في الفضيلة مختلفين في الفتوى ، فمن يذهب الى القول بالاحتياط في صورة الاختلاف يلزم الاحتياط مطلقاً سواء كان خطأ في التطبيق ام على وجه التقييد ، فيلزم عليه تدارك ما فات منه ، ومن يذهب الى القول بالتخيير يرى صحة العمل على وجه الخطأ في التطبيق ، ويشكل فيما كان على وجه التقييد .

« الثالثة » - ما لو كان احدهما اعلم مع الاتفاق فلا اشكال ، سواء كان خطأ في التطبيق أو على وجه التقييد بناءً على عدم وجوب تقليد الأعلم في صورة الاتفاق ، ولا يفرق حينئذ بين ما لو كان المعدول عنه اعلم أو المعدول اليه .

« الرابعة » - ما لو كان احدهما اعلم مع الاختلاف ، وحينئذ فمن يرى وجوب تقليد الأعلم في هذه الصورة كان عمله غير صحيح اذا كان المعدول عنه اعلم وصحيحاً اذا كان المعدول اليه اعلم ، من غير فرق بين

(مسألة - ٣٦) فتوى المجتهد يعلم بأمر : « الأول » ان يسمع منه شفاهاً .

الخطأ في التطبيق أو التقييد ، ومن لا يرى وجوب تقليد الاعلم حتى مع الاختلاف لا اشكال فيه عنده .

اقول : وانت خبير بما في كثير من هذه الكلمات ، كما ان الشقوق اكثر بملاحظة قول من يقول بأن التقليد عمل أو الزام وغير ذلك ، والاصح ما تقدم من عدم الاشكال في جميع الصور . والله سبحانه اعلم .

(مسألة - ٣٦ - فتوى المجتهد يعلم بأمر : « الاول » ان يسمع منه شفاهاً) ولا شبهة في هذا ، واحتمال السهو والنسيان والغلط مدفوع بالاصل العقلاني المسلم ، واحتمال التقييد في مظانها ايضاً غير معني به .

نعم اذا غلب على المجتهد السهو ونحوه أو كثرت التقييد بحيث لا يعتبر في العرف اصلاً عندها لم يمكن الاعتماد ، وذلك لان السماع شفاهاً من الطرق العقلانية المضادة من قبل الشارع ، وليس من طريقهم الاعتماد على المشافهة ممن يغلب عليه السهو أو التقييد ونحوهما .

ثم هل التلفون والراديو والتلغراف واللاسلكي والشريط والمكبرة ونحوها بحكم الشفاها ام لا ؟ الاقوى ذلك فيما اذا تبين بكون المتكلم هو المقتي ، لبناء العقلاء المقطوع به ، فانهم يعتمدون عليها في الانفس والاموال والاعراض بل في مثل الحرب ونحوها مما هو في كمال الاهمية بنظرهم ، فالوسوسة بأنها من قبيل تحويل الصوت الى القوة ثم القوة الى الصوت ولا يؤمن الصواب فيها في مقابل البدئية .

ان قلت : ان حجية بناء العقلاء منوطة باضفاء الشارع ، ولم يعلم الاضفاء بالنسبة اليها بل عندها لكونها اموراً حادثة لم يكن في زمان الشارع قلت : إذا اطمأن الشخص بكون المتكلم هو المجتهد - كما هو

« الثاني » ان يخبر بها عدلان . « الثالث » . اخبار عدل واحد ، بل يكفي اخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وان لم يكن عادلا .

المفروض - حصل القطع بالفتوى ، وحججه بنفسه كما تقرر في الاصول . نعم اذا لم يحصل الاطمئنان اشكل الاعتماد كما لا يخفى . اللهم الا ان يقال : انه من الاستبانة العرفية ، فيشملها قوله عليه السلام « حتى يستبين » ثم ان الظهور كاف في الاخذ ، فلا يلزم ان يكون كلامه نصاً في المطاب (الثاني - ان يخبر بها عدلان) وقد تقدم حججة البينة ومعنى العدل (الثالث - اخبار عدل واحد ، بل يكفي اخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وان لم يكن عادلا) على الأقوى ، وعلى هذا كان المدار في جميع الأعصار والأمصار من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا ، وهو مع كونه طريقاً عقلايياً ممضاه من قبل الشارع مورث للاطمئنان غالباً .

ثم هل هو طريق تعبدى يجوز الأخذ به حتى مع الشك بل مع الظن بالخلاف ام يشترط فيه الظن بالوفاق ، أم عدم الظن بالخلاف ؟ احتمالات والأقوى الاول ، لا لبناء العقلاء إذ ربما يخدش فيه بأن بناءهم على العمل إذا حصل الاطمئنان وان كان فيه تأمل ، بل يستفاد من الروايات من حججة قول الثقة مطلقاً ، كقوله عايه السلام « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا » وقوله « عليك بزكريا بن ادم » و « عليك بالأسدي » و « أفونس بن عبد الرحمن ثقة » وآية الذكر - إلى كثير من امثال ذلك مما تقدم شطر منه .

ان قلت : بالنسبة إلى الحكم الكلي والناقل لقول المجتهد يخبر عن رأيه وبالالتزام يخبر عن الحكم ولا حججة له ، إذ رأى المجتهد موضوع والموضوع لا يثبت الا بعدلين ، لقوله عليه السلام « والأشياء كلها على

ذلك حتى يستبين أو تقوم به البينة . والحاصل ان الدلالة المطابقة لخبر الواحد هو كون رأي المجتهد كذا ، وهو موضوع ولازمه - وهو كون الحكم كذا وان كان حكماً كلياً - يثبت بخبر الثقة ، الا ان الدلالة الاتزامية تتبع الدلالة المطابقة ، فحيث لم يثبت الموضوع لا وجداناً ولا شرعاً لم يثبت لازمه .

قلت : أولاً - هذا ليس من الموضوع وان تضمنه ، والا لزم كون الحاكمي لقول الامام عليه السلام أيضاً من الموضوع لأنه يقول ان الامام قال كذا ، وهذا إخبار عن كيف محسوس ، أو ان الامام عليه السلام فعل كذا أو قرر كذا وهما من الأعراض ، إما الوضع كالانكاء على اليد حالة الأكل أو الأين كالكون في الحمام حال الصلاة أو بقاء الوضع الأولي حال عمل غيره عملاً أو غير ذلك من المقولات المختلفة .

وثانياً - انه لو سلم كونه موضوعاً فحيث انه مما يرتبط بالحكم الشرعي يقبل فيه قول الواحد ، كإخبار أبي بصير بأن حماداً مثلاً قال كذا عن الامام عليه السلام ، فان إخبار أبي بصير ان حماداً قال كذا إخبار عن الموضوع وهو قول حماد ، ومع ذلك يقبل لمسئليته في الحكم ولا يطلب شاهد آخر على كون حماد قال كذا ، مع انه لو كان إخباراً عن الموضوع المجرد - كأن يقول قال حماد هذه الدار لزيد - احتيج إلى شاهد ثان لاثبات اقرار حماد بذلك ، ولذا ترى الفقهاء يعتمدون على الواحد في باب الرجال وليس ذلك من باب الانسداد الصغير كما ربما يقال ، إذ لا عين لذلك في كلام القدماء ولا اثر ، وانما هو شيء حدث في كلام جملة من المتأخرين . وثالثاً - لا نسلم ان الموضوعات كلها في غير مقام الشهادات ونحوها التي نص على لزوم التعدد اعم من الاثنين أو الاربعة لا تثبت إلا باثنين . إذ قوله عليه السلام « حتى يستبين » شامل لخبر الثقة قطعاً ، ولذا لو حذر ثقة شخصاً عن فعل ثم فعله ووقع في الخذور معتزلاً بأنني لم اعلم ذلك لم يعذره العقلاء وقالوا بعد شهادة الثقة الأمر معلوم . وكيف كان فاعتماد العقلاء

«الرابع» الوجدان في رسالته ، ولا بد ان تكون مأمونة من الغلط .
 (مسألة - ٣٧) إذا قلد من ليس له اهلية الفتوى ثم التفت وجب
 عليه العدول ، وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد .

على الثقة بضميمة قوله عليه السلام « حتى يستبين » كاف في المطلب .
 فتحصل انه لا يشترط حصول الاطمينان من قول الثقة ، كما ان الاطمينان
 كاف ولو من غير الثقة :

(الرابع - الوجدان في رسالته ، ولا بد ان تكون مأمونة من الغلط)
 وليس هذا إلا من باب الاطمينان المعول عليه عند العقلاء وصدق الاستبانة
 عليه ، فيشمله قوله عليه السلام « إلا ان تستبين » ، وإلا فليس دليل
 خاص على ذلك إلا اشعار المكاتبات التي كانت بين الائمة عليهم السلام
 وبين اصحابهم على حجية الكتابة في الجملة .
 ثم ان الظاهر كفاية اصالة عدم الخطأ العقلانية .

ان قلت : لا تجري الاصالة المذكورة ، لاشتمال الكتب وخصوصاً
 المطبوعة منها على الخطأ . قلت : اليسير من الخطأ لا يضر ، بالنسبة إلى
 الاحكام الكثيرة الموجودة في الرسالة ، كيف ولو اقرى المجتهد شفاهاً بمثل هذه
 الكثرة من الأحكام لأخطأ في بعضها بمقتضى الطبيعة البشرية .

(مسألة - ٣٧ - إذا قلد من ليس له اهلية الفتوى ثم التفت) إلى
 ذلك (وجب عليه العدول) وهذا ليس عدولاً إلا صورة ، إذ هو في
 الحقيقة تقليد ابتدائي للجامع للشرائط .

(وحال الاعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد) وقد تقدم
 الكلام فيه ، إلا ان نقول بالاجزاء إذا كان تقليده له على حسب الموازين
 الشرعية .

وكذا إذا قلد غير الأعم وجب على الأحوط العدول إلى الأعم ، وإذا قلد الأعم ثم صار بعد ذلك غير أعم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط (مسألة - ٣٨) ان كان الأعم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين

(وكذا إذا قلد غير الأعم وجب على الأحوط العدول إلى الأعم)
عند من يرى وجوب تقليد الأعم ، ولكن قد يستشكل حتى عند من يرى وجوب تقليد الأعم بأن عمدة دليل وجوب تقليد الأعم هو دوران الأمر بين التعيين والتخير ونحوه ، ودليل حرمة العدول هو الاجماع المدعى ، ودليل الأعم لا يقاومه الاجماع لاحتمال التعيين في غير الأعم ، فلا يدور الأمر حينئذ بين تعيين الأعم والتخير بينه وبين غيره ، بل يحتمل تعيين كل واحد منها ، فالاجماع بحاله .

إلا ان يقال : ان القدر المتيقن من الاجماع هو صورة التساوى ، فلا دليل على حرمة العدول في هذه الصورة . ولكن قد عرفت الخدشة في الجانبين ، فالأقوى انه مختار بين البقاء على تقليد غير الأعم والعدول إلى الأعم ، واما حال الاعمال السابقة فلا ينبغي الاشكال في صحتها وانها مثل ما لو مات المجتهد فقلد غيره في صحة تقليد الأول وعدم الاحتياج إلى التدارك - فتأمل .

ومن هذه المسألة يعرف الحال في قوله : (وإذا قلد الأعم ثم صار بعد ذلك غيره أعم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط) ويزيد هنا استصحاب تعيين الأعم السابق ، ولكن فيه ان موضوعه الأعلمية فمع انتفائه لا يجري الاستصحاب .

(مسألة - ٣٨ - ان كان الأعم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين)
فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الأعم الأمر واضح ، واما على مبنى من يوجب تقليد الأعم

فان امكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط والا كان مخيراً بينهما .
(مسألة - ٣٩) اذا شك في موت المجتهد أو في تبدل رأيه أو عروض
ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء إلى ان يتبين الحال .

(فان امكن الاحتياط بين القولين فهو الاحوط) .

وربما يقال من الاتفاق على عدم وجوب الاحتياط على العامى أو
السيرة على ذلك ، ففيه : أما الاتفاق فغير مسلم ان لم يكن مسلم العدم ،
فان هذه المسألة غير معنونة في كلام جمع من العلماء ، واما السيرة فحجيتها
ليست إلا من حيث امضاء المعصوم ، وذلك غير ثابت مضافاً إلى احتمال
استناد ذلك إلى عدم لزوم تقليد الاعلم (والا كان مخيراً بينهما) .
والظاهر ان مراده التخيير في خصوص المسألة التي لا يمكن الاحتياط
فيها لا انه لو لم يمكن الاحتياط في بعض المسائل تخير مطلقاً ، إذ لا وجه
للتخيير إلا قاعدة العسر والحرج أو عدم امكان الاحتياط للتضاد ونحوه ،
وذلك يقتضي الاقتصار على مورده ، فلو لم يمكن الاحتياط في باب صلاة
الجمعة مثلاً وامكن في باب صلاة الميت لزم وهكذا . ثم ان حال الاكثر
من الاثنين حال الاثنين فيما ذكر ، لعموم ما تقدم من الادلة .

(مسألة - ٣٩ - إذا شك في موت المجتهد أو في تبدل رأيه أو عروض
ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء إلى ان يتبين الحال) لاستصحاب
جواز التقليد أو استصحاب الحكم ، بمعنى انه كان تكليفه صلاة الظهر يوم
الجمعة فيشك في تبدل تكليفه فالاصل البقاء ، ولكن قد تقدم المناقشة في
استصحاب الحكم بأن المراد منه ان كان التكليف الظاهري فعل مبنى من
يقول بعدم الحكم في الظاهر وانما هو تنجيز واعذار لاحكم حتى يستصحب
وان كان التكليف الواقعي فلا يقين بذلك ، إذ لا يعلم ان صلاة الظهر في
يومها هو التكليف الواقعي - فتأمل .

(مسألة - ٤٠) اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقدارها ، فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو .

هذا كله في الشك الطارىء ، اما الشك السارى فانسحاب الحكم السابق فيه مبنى على حجيته وهو محل الخلاف . هذا ، ولكن اذا كان الامر ورداً للفحص العقلائي لم يكف الاستصحاب اللزوم الفحص حتى في الشبهات الموضوعية على المختار - فتأمل .

(مسألة - ٤٠ - اذا علم انه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان ولم يعلم مقدارها فان علم بكيفيتها وموافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع اليه فهو) لا يحتاج الى الاعادة والقضاء ، أما في صورة المطابقة للواقع فلأن المطلوب ليس اكثر منها ، سواء طابق فتوى المجتهد ام لا ، اذ المجتهد طريق صرف منجز عند الاصابة ومعذر عند الخطأ ، ولا موضوعية له اصلاً كسائر الطرق والامارات ، واحتمال البطلان لانه يلزم ان يكون العمل بدلالة ولى الله ، ولا دلالة هنا ، في غير محله اذ المراد الائمة في مقابل الاعداء ، وقد تقدم البحث حول ذلك فراجع :
واما في صورة التطابق لفتوى المجتهد فيقع الكلام فيه في مقامين :

« الاول » - في المعيار في المجتهد الكافي لصحة عمله في صورة المطابقة ، فنقول : الظاهر - عند معتبر استمرار الشرائط - هو اعتبار المجتهد حين الالتفات الى ذلك لا حين العمل ، لان المجتهد حين العمل ليس فعلاً حجة والرجوع الى المجتهد فعلاً انما هو لحكم القضاء والاعادة كما تقدم في المسألة السادسة عشرة . ولكن لا يخفى انه بناءً على جواز تقليد الميت - ولو ابتداءً - يكفي الرجوع الى كل واحد منهما في سقوط القضاء والاعادة أو ثبوتها .

« الثاني » - انه لو افتى بسقوط القضاء والاعادة لم يؤثر في الواقع ، بمعنى انه كانت صلواته باطله عوقب على اصل الصلاة لانه حين الاتيان لم يكن مطابقاً للواقع ولا مستنداً الى الحجة ، وقد تقدم تفصيل ذلك هناك . ثم هل احتمال مطابقة عمله حين الاتيان للواقع أو الامارة كاف في عدم وجوب الاعادة والقضاء ام لا ؟ قولان :

الأول : الكفاية بحجة ان الشك بعد الوقت أو الفراغ لا اعتبار به ، مضافاً الى انه بانسبة الى القضاء يجري اصالة العدم ، لأن القضاء بأمر جديد . الا ان يقال : ان القضاء والأداء من باب تعدد المطلوب ، كما دل على ذلك بعض الروايات في باب الصوم بأن الله كلف العباد صوم شهر رمضان في تمام السنة ، فان لم يتمكن من الاتيان به في شهر رمضان يأتي به في غيره . وعليه فالعلم بأصل المطلوبة حاصل ويشك في المسقط ، فالأصل عدمه ويلزم الاتيان به - فتأمل .

الثاني : عدم الكفاية ، لأن الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ولكن الأقوى هو الأول لاصالة الصحة التي هي من القواعد الكلية المسلمة المعمول بها في جميع ابواب الفقه التي يدل على صحتها ، مضافاً الى الاجماع المنقول مستفيضاً وسيرة المتشرعة بل وغيرهم ، موثقة سماعة عن الباقر عليه السلام « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » ويدل عليها في خصوص باب الطهارة والصلاة قول الصادق عليه السلام في خبر سماعة : « كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا اعادة عليك فيه » ، فان عمومها يشمل جميع الصور التي منها ما نحن فيه .

واما ان الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ، ففيه ان الأصل مدفوع بالدليل ، ولكن ذلك فيما اذا لم يعلم وجه العمل وانه كيف اتاه اما لو علم وعرف انه كان مخالفاً للامارة واحتمل موافقته للواقع لم يكف

والا فيقضي المقدار الذي يعلم معه البراءة على الاحوط ، وان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن .

اذ الامارة يجب اتباعها كما لا يخفى .

(تمة)

لو علم بأن اعماله مطابقة لفتوى المجتهد لكن يعلم بعدم مطابقتها للواقع لم يكف في الحكم بعدم القضاء والاعادة بخلاف العكس ، لما تقدمت الاشارة اليه من ان فتوى المجتهد طريق ، فحججه انها هو ما لم ينكشف الخلاف بخلاف الواقع ، فلو عمل بلا تقليد ثم قلد مجتهداً يقول بصحتها ثم اجتهد بنفسه ورأى مخالفتها للواقع لزم عليه القضاء والاعادة .

(والا) يعلم مطابقتها للواقع أو لفتوى المجتهد ولم يحتمل ذلك (فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الاحوط ، وان كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن) بطلانه أما علماً أو تقليداً فورد القضاء ينحصر بموارد العلم بمخالفة المأثريه للواقع ولو تنزيلاً ، وكون تلك المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب الرجوع اليه فعلاً ، أما لو يعلم بمخالفته للواقع - بأن علم مطابقتها له - أو قلد من يقول بالمطابقة أو كان مخالفاً ولكن قال مجتهداً بعدم وجوب القضاء لم يجب القضاء ، فالصور خمسة : لأنه إما ان يعلم بمخالفته للواقع أو بالمخالفة للفتوى أو يشك ، وعلى التقدير الاولين اما ان تكون المخالفة موجبة للقضاء بنظر من يجب تقليده فعلاً أولاً ، فان علم بمخالفته للواقع ووجب مجتهد القضاء ، وكذا ان علم بالمخالفة لفتوى المجتهد ووجب القضاء ، وان علم بالمخالفة للواقع أو لفتوى المجتهد ولم يوجب المجتهد القضاء فلا اشكال في عدم القضاء أيضاً ، وانما الكلام في صورة الشك في كيفية ما عمل ، والظاهر عدم لزوم القضاء لقاعدة اصالة الصحة الجارية حتى في اعمال نفس الشخص .

قال المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني «ره»: وحيث ان العمدة من مدار هذا الأصل هو السيرة التي لا يختص بالمسلمين بل من كل ذى دين فلهي غير مختصة بخصوص عمل الغير ، بل السيرة قائمة على عدم الاعتناء بالشك اذا تعلق بعباداته ومعاملاته الصادرة منه قبلا ، وقليما يتفق لاحد عدم الشك في اعماله الماضية - انتهى .

هذا مضافاً الى قاعدة الفراغ المعول عليها ، بل استفاض نقل الاجماع عليها ، وبقضيها جملة من الاخبار الواردة في باب الوضوء والصلاة ونحوهما التي اعتمدها صحيحة محمد بن مسلم الآتية في المسألة «٤٥» وسيأتي عدم اختصاصها بصورة عدم الشك على تقدير الالتفات .

واما كون الوجه في عدم لزوم القضاء هو ان القضاء بأمر جسيدي ولم يعلم الأمر ، أو كون موضوع القضاء فوت الواجب ولا يمكن احرازه بالأصل ففيه ما تقدم من ان القضاء والأداء شيء واحد بنحو تعدد المطلوب كما يدل عليه بعض روايات باب الصوم فيجري الاستصحاب ، مع ان الفوت المأخوذ موضوعاً مجرد ترك الواجب لا انه عنوان وجودي حتى لا يمكن احرازه بالأصل .

وكيف كان فهذا كله فيما اذا شك بعد العمل ، اما اذا كان الشك مقارناً للعمل فلا يجري اصل الصحة وقاعدة الفراغ الا في موارد جريان قاعدة التجاوز كالصلاة والغسل والتيمم ، وكالوضوء على ما يستفاد من بعض الاخبار وان لم يقل به المشهور .

ولا يخفى ان ما تقدم من عدم لزوم القضاء انما هو فيما اذا علم الاتيان بأصل العمل ودان الشك في صحته وبطلانه ، اما اذا شك في اصل الاتيان به - كما لو كان غير مبال بالجهات الدينية حتى انه لا يعرف هل أتى في رمضان بالصيام ام أتى بالصلاة والوضوء وهكذا - فاللازم الاتيان

(مسألة - ٤١) اذا علم ان اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت صحيحة ام لا بنى على الصحة .
 (مسألة - ٤٢) اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط ام لا

بكل ما شك في الاتيان به ، ولا يكفي الظن بالفراغ أو الأخذ بالقدر المتيقن ، لأنه علم بتنجز التكليف ولم يعلم بالفراغ ، وقد عرفت جريان الاستصحاب في مثله . اللهم الا ان يقال بكفاية المتيقن على ما يأتي في كتاب الصلاة في مسألة الشك - انتهى .

نعم لو كان الشك في القضاء ناشئاً من الشك بالتكليف - كما لو شك في ان بلوغه كان في سن خمس عشرة ام في سن اربع عشرة - فقد قال في المستمسك بعدم وجوب القضاء لأصالة البراءة ولكن فيه تردد ، لاحتمال كون احتمال التكليف المنجز منجزاً ، ولكن هذا فيما إذا كان ملتفتاً حين التكليف الى بلوغه ، وأما لو لم يلتفت الى بلوغه فأصل البراءة مانع منه ، وسيأتي في المباحث الآتية بعض ما يرتبط بالمطلب .

(مسألة - ٤١ -) اذا علم ان اعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم انها كانت عن تقليد صحيح ام لا بنى على الصحة (ويتصور ذلك فيما اذا قلد شخصاً ثم بعد مدة شك في انه هل كان حين التقليد جامعاً للشرائط ام لا ولكنه في الحال الحاضر جامعاً للشرائط وقد خالف فتواه الأول ، وفيما اذا قلد شخصاً ثم اجتهد هو بنفسه وخالف فتواه فتوى مجتهد مع الشك في ان تقليده للأول كان تقليداً صحيحاً ام لا ، وفيما اذا قلد شخصاً ثم خرج عن قابلية التقليد بالفسق ونحوه وقلد آخر مع المخالفة ، وفيما اذا عدل عنه اختياراً بناءً على جوازه كما هو المختار ، أو صار غيره أعلم بناءً على وجوب العدول الى الاعلم . ثم انه حين الشك يبنى على الصحة ، بمعنى ان تقايدته كان صحيحاً فلا تبعه عليه من حيث بطلان التقليد لأصالة الصحة المسلمة .

(مسألة - ٤٢ -) اذا قلد مجتهداً ثم شك في انه جامع للشرائط ام لا

وجب عليه الفحص .

(مسألة - ٤٣) من ليس اهلا للفتوى يحرم عليه الافناء :

وجب عليه الفحص (اذا كان الشك سارياً ، بأن قلد ثم شك في اجتماعه للشرائط من اول الامر ، وذلك لأن الشك في الحجية لا يفرق فيه بين الشك الابتدائي والاستمراري ، فكما يجب الفحص في مشكوك الحجية ابتداءً يجب في مشكوكها بعد التقليد . واما اذا كان الشك طارئاً فلا مانع من الاستصحاب والبناء على بقائها ان لم يكن من مورد الفحص العقلائي . ثم في مورد الشك الساري يكون حاله بالنسبة الى الأعمال السابقة حال من لم يقلد ان تبين بعد الفحص عدم اهليته :

(مسألة - ٤٣ - من ليس اهلا للفتوى يحرم عليه الافناء) يقع الكلام في مقامين : الأول في جواز افتائه ، والثاني في جواز الاخذ بفتواه أما الأول فنقول : قد يكون من ليس اهلا للفتوى من جهة عدم علمه بالأحكام الشرعية ، وهذا لا اشكال في حرمة افتائه وان طابق الواقع ويدل على ذلك روايات مستفيضة :

فعن أبي عبيدة قال : قال أبو جعفر عليه السلام : من افق الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولحقه وزر من عمل بفتياه :

وعن مفضل بن يزيد قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال : انهاك ان تدين الله بالبساطل ، وتفقي الناس بما لا تعلم .

وعن تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله : من افق الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار .

وعن موسى بن بكير قال : قال أبو الحسن عليه السلام : من افق

الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء - إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي ذكروها في كتاب القضاء .

وقد يكون من جهة عدم اجتماعه لبعض الشرائط الأخرى ، كما لو كان فاسقاً أو امرأة أو غير بالغ أو نحو ذلك ، وظاهر بعض الجرمية حتى بالنسبة إليه .

وربما يستدل لذلك بأن الافتاء منصب للنبي صلى الله عليه وآله والامام من بعده ، ولا تجوز بغير اذنها ، ولا اذن مع فقد بعض الشرائط وفيه : ان الادلة الدالة على حرمة الافتاء في الجملة والدالة على جوازه الجملة كليهما ناظرتان إلى الافتاء بغير علم أو بعلم ، وليستا في مقام الحرمة والحلية من سائر الجهات . وكون الافتاء منصب للنبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام غير مناف لجوازه لغيرهما باجازتهما ، والمفروض اجازة القول بالعلم أو بالهدى ، فلو علم احد مسألة واحدة أو كان على هدى من الله تعالى جاز ان يقولها وان لم يكن يعرف غيرها ، وكذلك يجوز للمقلد نقل فتوى مجتهد جامع للشرائط لانه من اقسام الهدى ، لاذ هو طريق فعلي وليس من الاغراء بالجهل في شيء .

وهنا قول بالتفصيل بين ما لو كان الفتوى اغراءً بالجهل ، بأن المستفتي انه جامع للشرائط فيسأله ثم يعمل بقوله فهو غير جائز ، لان المفتي بوقع المستفتي فيما لا يجوز له ، فانه يعمل بقوله وهو غير جائز بعدم جواز تقليد غير الجامع للشرائط والا جاز - وفيه تأمل .

واما الاخذ بفتواه فلا اشكال في حرمة اتباع فتوى غير العالم بالحكم لحرمة اتباع ما ليس بعلم ولا بمنزله ، قال تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ، واما اتباع فتوى غير جامع للشرائط فان اطمأن صدقه وان ما يقوله مطابق للمدلول الادلة فالظاهر انه لا مانع منه لمكان الاطمئنان

وكذا من ليس اهلا للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس ،

والا فلا . هذا كله في غير من يفقد شرط كونه اثني عشرياً والا فلا يجوز بأي حال كان لاطلاقات ادلة المنع .

(وكذا من ليس اهلا للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس) أما اذا كان عدم اهليته لعدم علمه فيقع الكلام تارة في قضائه بنفسه واخرى في الترافع اليه .

اما قضاؤه بنفسه فيحرم بلا اشكال ، وادعى عليه الاجماع ، ويدل عليه استفيض الروايات :

فمن أبي عبد الله عليه السلام قال : القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بيجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بيجور وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة .

وعن سليمان بن خالد عنه عليه السلام قال : اتقوا الحكومة ، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي - إلى غير ذلك :

أقول : وانما يجوز القضاء للعلماء لانهم نواب الائمة عليهم السلام ، ولا ينافي جواز قضائهم المحصر المذكور في هذا الخبر وغيره .

واما الترافع اليه فلا يجوز ، قال الصادق عليه السلام في خبر ابن طيار انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد إلى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى ، قال الله تعالى : « فاستلوا أمر الذكور ان كنتم لا تعلمون » .

واما ان كان لفقده سائر الشرائط فان كان من جهة عدم كونه اثني عشرياً فلا اشكال في حرمة قضائه والترافع اليه ، أما حرمة قضائه فعن

اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام لشرح : يا شرح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي - إلى غير ذلك ، وهو من الضروريات فلا يحتاج إلى التطويل .

واما حرمة الترافع اليه فلروايات مستفيضة مضافاً إلى الإجماع : فعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : ايما رجل كان بينه وبين اخ له ممرارة في حق فدعاه إلى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى الا ان يرافعه إلى هؤلاء كان بمنزلة الذي قال الله عز وجل « ألم تر إلى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا ان يكفروا به » الآية ، إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة ، كقبولة عمر بن حنظلة وغيرها .

واما ان كان لفقده العدالة فالظاهر انه كفقده الاثني عشرية في حرمة القضاء والترافع ، وبدل عليه رواية الاحتجاج عن العسكري عليه السلام وفيها : وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم ، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه ، وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم - الحديث . والظاهر ان التقليد في هذه الرواية اعم من الترافع كما يكون في اليهود كذلك ، وان كان لفقد الرجولية فكذلك لم يجوز لما دل على عدم قضاء المرأة مما تقدم في شرائط التقليد .

واما ان كان لفقده النفاة المطلقه عند مشروطها أو نحو ذلك فالظاهر انه لا مانع من قضائه والرجوع اليه ، فعن رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام : ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجملوه بينكم ، فإني قد جعلته قاضياً ، فنحاكموا اليه . بل قد تقدم ويأتي في كتاب

وحكمه ليس بنافذ ولا يجوز الترافع اليه ولا الشهادة عنده ، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وان كان الآخذ محقاً .

القضاء انشاء الله تعالى جواز قضاوة المقلد على طبق فتاوى المجتهد والله العالم .
(وحكمه ليس بنافذ) لعدم نصبه عنن له النصب ، والاصل عدم التفوذ (ولا يجوز الترافع اليه) لما تقدم (ولا الشهادة عنده) لانه نوع من الاعانة ، مضافاً إلى ان حضوره في المجلس محرم إذا كان من العامة .

قال محمد بن مسلم : مر بي أبو جعفر أو أبو عبد الله عليه السلام وانا جالس عند قاض بالمدينة ، فدخلت عليه من الغد فقال لي : ما مجلس رأيتك فيه أمس ؟ فقلت : جعلت فداك ان هذا القاضي لي مكرم فربما جلست اليه . فقال لي : وما يؤمنك ان تنزل اللعنة فتعم من في المجلس : مضافاً إلى انه من التحاكم المنهي عنه ، فيكون حاله حال الترافع .

(والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وان كان الآخذ محقاً) ديناً كان أم عيناً كلياً ام جزئياً ، لمقبولة عمر بن حنظلة قال عليه السلام : من يتحاكم اليهم في حق أو باطل فانها تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فانها يأخذ سمناً وان كان حقاً ثابتاً له ، لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله تعالى ان يكفر به - الحديث . بل ربما ادعى عليه الاجماع .

وذهب بعض إلى ان المحرم هو الترافع والاختذ بحكمه ، اما المال فهو حلال جائز التصرف فيه ، لقول الصادق عليه السلام في خبر عبد الله بن سنان : ايما مؤمن قدم مؤمناً في خصومة إلى قاض أو سلطان جائر ففضى عليه به غير حكم الله فقد شركه في الاثم .

وعن علي بن فضال قال : قرأت في كتاب أبي الاسدي الى أبي الحسن الثاني وقرأته بخطه سأله ما تفسير قوله تعالى « ولا تأكلوا اموالكم

الا اذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده .

بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام » فكتب بخطه : الحكام القضاة ، ثم كتب تحته : هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضي فهو غير معذور في اخذه ذلك الذي قد حكم له إذا كان قد علم انه ظالم .

وعنه عليه السلام : الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم اهل الجاهلية فمن أخطأ حكم الله - حكم بحكم الجاهلية . بضميمة ان من المعلوم ان وصول مال الشخص اليه حكم الله تعالى .

واجب عن المقبولة بأن قوله عليه السلام « فأنما يأخذ » مؤول بالمصدر أي اخذه ، ونحن نسلم ان الاخذ حرام ، ولكن الكلام في المال المأخوذ ولكن لا يخفى ان قوله عليه السلام « سبئاً » يدل على كون المال سبئاً ، إذ الاخذ لا يصدق عليه سبئ . اللهم الا ان يقال : ان السبئ كما يفسره المجمع وغيره بمعنى الحرام ، وحمل الحرام على الاخذ لا اشكال فيه . ثم انه يرد على المقبولة ان المراد بكون المال سبئاً انه سبئ بقول مطلق فيلزم ان يكون المال الحلال الطاهر كالخمر بعد حكم الحاكم الجائر ، وهو مما لم يقل به احد . وفي الكلام طول يأتي في كتاب القضاء انشاء الله تعالى .

ثم ان مورد المقبولة وان كان قضاة العامة إلا ان الظاهر عموم الحكم لكل قاض فاقدم للشرائط ، فيشمل قضاة الشيعة الحاكمون بغير قوانين الاسلام ، لتعليل الامام عليه السلام ذلك بقوله « لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله تعالى ان يكفر به » .

(إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده) ولو لامتناع خصمه من المرافعة الا اليهم ، فيكون للممتنع حراماً ولهذا حللاً ، وبدل على الجواز حينئذ ترافع الامام السجادة عليه السلام مع زوجته الخارجية إلى والي المدينة وترافع احد الباقرين عليهما السلام مع بعض مدعى امواله إلى القاضي وقلبه

(مسألة - ٤٤) يجب في المفتي والقاضي العدالة .

في الدعوى وقوله عليه السلام :

ان عادت العقرب عدنا لها وكانت النعل لها حاضرة

بل ترفع أمير المؤمنين عليه السلام مع اليهودي إلى شريح ، وترافع النبي صلى الله عليه وآله مع المدعي إلى أبي بكر وعمر - إلى غير ذلك ، مضافاً إلى أدلة « لا ضرر » و « ما جعل عليكم في الدين من حرج » و « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، بل في جملة من النصوص اشعار إليه : ففي رواية أبي بصير المتقدمة نزل الأبى عن الترافع إلا إلى قضاة الجور منزلة الذين قال الله تعالى « ألم تر » الآية دون من يريد التحاكم إلى حاكم العدل ، وكذلك قوله عليه السلام في حديث « يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته إلى حاكم أهل العدل فأبى عليك إلا ان يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم إلى الطاغوت » الحديث إلى غير ذلك ، ولذا ذهب غير واحد من الفقهاء إلى الجواز في هذه الصورة خلافاً لجماعة بل عن الأكثر المنع عنه لاطلاق الأدلة المحرمة ، وقد عرفت ما فيها . وحيث ان هذه المسألة لا ترتبط بالمقام لم نطل الكلام حول خصوصياتها .

(مسألة - ٤٤ - يجب في المفتي والقاضي العدالة) أما المفتي فقد تقدم

وجه اشتراط العدالة فيه ، واما القاضي فلبعض الروايات :

منها - عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اتقوا الحكومة ، فان الحكومة انما هي الامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي .

ومنها - مقبولة عمر بن حنظلة ، وفيها : الحكم ما حكم به اعدلها وافقهها واصدقها في الحديث - الحديث . فان ذكر الأعدلية يدل على كون العدالة

وتثبت العدالة بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها ، وبالشباع المفيد للعلم .

(مسألة - ٤٥) إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في ان اعماله كانت عن تقليد صحيح ام لا يجوز له البناء على الصحة في اعماله السابقة وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا .

مفروغاً عنها ، كما ان الافقهية والأصدقية كذلك .

ومنها - رواية الاحتجاج قال : فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلانقلبوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة ، وانما اكثر التخليط فيما يتحمل عنا أهل البيت لذلك ، لأن الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الأشياء على غير وجهها لقلّة معرفتهم ، وآخرون يتعمدون الكذب علينا . فانها وان كانت في مورد الفتاوى الا ان العلة عامة وهي منصوبة ، فيجوز التعدي عنها - إلى غير ذلك من الاخبار المشعرة .
هذا كله مضافاً إلى الاجماع الذي ادعاه غير واحد على اشتراط العدالة في القاضي .

(وتثبت العدالة بشهادة عدلين ، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة أو الاطمئنان بها ، وبالشباع المفيد للعلم) وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة والعشرين فراجع .

(مسألة - ٤٥ - إذا مضت مدة من بلوغه وشك بعد ذلك في ان اعماله كانت عن تقليد صحيح ام لا يجوز له البناء على الصحة في اعماله السابقة) لأصالة الصحة (وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا) لأنه مكلف في الحال بالعمل الصحيح ، ولا يتمكن منه إلا بالحجة التي هي اما الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط ، فيجب عليه تصحيح العمل بالاتيان به بأحد الأنحاء الثلاثة .

(مسألة - ٤٦) يجب على العاى ان يقلد الأعم في مسألة وجوب

تقليد الأعم أو عدم وجوبه .

لا يقال : صحة الأعمال السابقة تلازم صحة الأعمال اللاحقة ، فالتفكيك بينهما بالتزام الصحة في الأعمال السابقة ووجوب التصحيح في الأعمال اللاحقة تفكيك بين المتلازمين .

لأننا نقول : مقتضى القاعدة الأولية هو البطلان في الجميع ، إلا ان الدليل دل على الصحة في الأعمال الماضية : ففي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ، مضافاً إلى الروايات الواردة في امر الصلاة والوضوء وغيرهما ، فيبقى الباقي - وهو الأعمال الآتية - محتاجاً إلى التصحيح .

نعم الظاهر من الصحيحة وغيرها ترتيب آثار الصحة إلى الآخر ، فلو شك في النكاح وانه كان عن صيغة صحيحة ام لا مثلاً يجب عليه النكاح ثانياً ، وقد تقدم في مسألة الأربعين ما ينفع المقام فراجع .

ثم ان الفرق بين هذه المسألة والمسألة الواحدة والأربعين ان ههنا يشك في اصل التقليد وهناك يعلم بالتقليد ويشك في صحته . مثلاً : قد يشك في ان الصلاة التي صلاحها هل كانت مع التقليد ام لا وقد يعلم انه كانت مع التقليد لكن يشك في ان تقليده كان صحيحاً ام كان تقليداً عن لم يجمع الشرائط - فتأمل .

(مسألة - ٤٦ - يجب على العاى ان يقلد الأعم في مسألة وجوب

تقليد الأعم أو عدم وجوبه) إلا إذا استقل عقله بعدم لزوم تقليد الأعم وقلنا بأن مسألة التقليد حتى من هذه الجهة من المسائل العقلية لا الشرعية .

والخاص ان إذا شك في جواز تقليد الأعم وعدم جوازه لزم ان يرجع في هذه المسألة إلى الأعم ، لأنه إذا رجع إلى غير الأعم وافناه بعدم

ولا يجوز ان يقلد غير الأعملم إذا افق بعدم وجوب تقليد الأعملم ، بل لو افق الأعملم بعدم وجوب تقليد الأعملم يشكك جواز الاعتماد عليه .

وجوب تقليد الأعملم فقلد غير الأعملم وكان في الواقع يجب تقليد الأعملم كانت أعماله صادرة عنه بغير حجة ، فان خالفت الواقع صح عقابه .

نعم إذا لم يقلد الأعملم في هذه المسألة وقلده في سائر المسائل ابتداءً صح قطعاً ، بل هو من المستقلات العقلية بعد تمامية اصل جواز التقليد ، إذ مسألة تقليد الأعملم أو غيره طريقي لا موضوعي كما لا يخفى :

(ولا يجوز) للشك في جواز تقليد غير الأعملم (ان يقلد غير الأعملم إذا افق بعدم وجوب تقليد الأعملم) فقلد غير الأعملم ، أما إذا قلده في هذه المسألة فأجاز طرفيها فقلد الأعملم فانه وان كان عن تقليده لكنه صحيح ، إذ هو بالنتيجة تقليد الأعملم .

(بل لو افق الأعملم بعد وجوب تقليد الأعملم يشكك جواز الاعتماد عليه) لا اشكال فيه اصلاً في فرض شك العامى ، كما عن غير واحد من المعلقين ، واي فرق بين هذه المسألة ومسألة تقليد الحي في جواز البقاء على تقليد الميت الذي قد سبق منه « ره » الجزم به مع انه تقليد في حكم التقليد ؟ .

نعم لو استقل عقل العامى بعدم الجواز لم ينفعه فتوى الأعملم بالجواز فهذه المسألة كسائر مسائل حكم التقليد من تقليد الأورع وعدمه وتقليد الميت وعدمه ، وجواز الرجوع عن الحي إلى الحي وغيرها كلها غير مرتبطة في مرحلة التقليد وعدمه بالمسائل الفرعية التقليدية ، فلو استقل العامى بأحد الطرفين جاز مخالفة مجتهده في ذلك ، وان لم يستقل لزم عليه اتباعه . نعم او كان دليل شرعي في البين لم ينفع الاعتماد على العقل كما لا يخفى .

فالقدر المتيقن للعامى تقليد الاعلم في الفرعيات .
 (مسألة - ٤٧) إذا كان مجتهدان احدهما اعلم في احكام العبادات
 والآخر اعلم في المعاملات فالاحوط تبعيض التقليد ، وكذا إذا كان احدهما
 اعلم في بعض العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر .
 (مسألة - ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه
 اعلام من تعلم منه .

وبما ذكر بشكل قوله : (فالقدر المتيقن للعامى تقليد الأعلم في
 الفرعيات) وان شئت قلت : ان المسألة ان كانت من الفرعيات فلا معنى
 لقوله « بل لو افتى » الخ ، وان كانت من العقليات فلا معنى لقوله
 « يجب على العامى » الخ .

ثم انك قد عرفت فيما سبق عدم وجوب تقليد الأعلم وجواز الأخذ
 بقول احد المجتهدين مطلقاً ، ومنه يعلم الحال في المسألة الآتية ، وهي :
 (مسألة - ٤٧ - إذا كان مجتهدان) أو اكثر (احدهما اعلم في
 احكام العبادات والآخر اعلم في المعاملات) أو احدهما اعلم في الصلاة
 والآخر في الزكاة والحج والثالث في بقية الفقه (فالأحوط تبعيض التقليد)
 بأن يقلد الاعلم في كل باب (وكذا إذا كان احدهما اعلم في بعض
 العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر) .

قالوا : لأن دليل تقليد الأعلم - وهو بناء العقلاء وغيره - اعم من
 الاعلم في الكل وفي البعض ، ولكن قد عرفت ما فيه .

(مسألة - ٤٨ - إذا نقل شخص من المجتهد خطأ يجب عليه اعلام
 من تعلم منه) يقع الكلام فيه في مقامات : « الاول » ان وجوب الاعلام
 هل يختص بهذا الناقل ام يعم غيره . « الثاني » هل يختص بصورة نقل
 الفتوى باباحة الواجب أو الحرام ام يعم غيرهما مطلقاً . « الثالث » هل

ان وجوب الاعلام عام حتى إذا وافق نظر الناقل للكلام المنقول المخالف لفتوى المنقول عنه ام يختص بصورة عدم موافقة نظره لنقله الخطائي .

فنقول : اما المقام الاول فالظاهر عدم اختصاص الوجوب بهذا الناقل بل يعم كل من علم بذلك ، اذا كان مقلداً لهذا المجتهد أو هو المجتهد أو مجتهداً يرى رأيه أو مقلداً لمن يرى رأيه ، لان ادلة تبليغ الاحكام عامة لكل احد ، واما المخالف له تقليداً أو اجتهاداً أو المختلط الشاك في صحة فتواه فلا يجب عليه لانه لا يرى انه حكم الله أو انه لا يعلم انه كذلك فتأمل . نعم الارجح في النظر أولوية الوجوب بالنسبة الى الناقل ، لاستناد عمل العامى الخطائي الى نقله ، فهو من قبيل الاضلال . نعم لا يلحقه وزر المضل قبل تنبهه بخطائه لو كان اتقن في النظر والنقل بالموازين الشرعية العقلائية .

ويدل عليه رواية ابن أبي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج قال : كان أبو عبد الله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الرأي ، فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فأجابه ، فلما سكت قال له الاعرابي : أهو في عنقك فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً ، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي : أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : هو في عنقه . قال : أو لم يقل وكل مفت ضامن ، ومثله سائر الروايات السدالة على ضمان المفتي ، و« ان من افقئ الناس بغير علم كان عليه وزر من عمل بفتياه » .

اما الاستدلال لذلك بالتسبب ونحوه فهو مما يحتاج الى الدليل لا انه دليل شرعي بنفسه وان كان مؤيداً عقلياً ، ومثله الاستدلال بما دل على ضمان المفتي بتقليم الاظافر في باب الحج ، أو ضمان من حفر بئراً فوقع فيها شخص ، أو ما دل على حرمة تنجيس الغير أو نحو ذلك ، فانها كلها في موارد خاصة ولا تفيد الا بما يفيد الاستقراء الناقص ولا يعتمد عليه .

اللهم الا ان يفهم منها مناط قطعي ، واني لنا بذلك بعد ما نعلم من عدم المشابهة في الاحكام الشرعية ، كما يدل عليه خبر دية أصابع المرأة وانها على الثلث ثم ترجع الى النصف ، وكذلك عدم ضمان المفتي بالجماع ونحوه في باب الحج وغير ذلك . ثم الظاهر ان المراد بالافتاء هو معناه اللغوي من بيان الحكم ولا يخص المجتهد كما لا يخفى .

ثم انه قد يتوقف في الوجوب فيما اذا علم الناقل ان المنقول اليه لا يعمل بهذه الفتوى ، اما لعدم تقليده لهذا المجتهد ولما لعدم مبالاته اصلاً مع العلم بعدم عمل آخر به لنقل المنقول اليه إلى مقلد المجتهد المنقول عنه من انه لا يترتب عليه شيء ، ومن انه حكم بغير ما أنزل الله ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . لكن الأقرب الأول ، لانه كذب صدر ولا دليل على وجوب تداركه إذا لم يترتب عليه شيء ، والآية لا تدل على لزوم التدارك .

واما الثاني فالظاهر عدم اختصاص ذلك بصورة نقل الفتوى باباحة الواجب أو الحرام ، فلو بدل كل واحد من الاحكام الخمسة التكايفية أو الاحكام الوضعية لزم عليه بيانه والاعلام ، لان قوله الاول حكم بغير ما أنزل الله ظاهراً ، ومن المعلوم بالملازمة العرفية ان الحكم بغير ما أنزل الله كما هو مبغوض ابتداءً مبغوض استمراراً ، مضافاً الى كونه اضلالاً فيجب دفعه .

واما الثالث - فلا يعد كون ذلك خاصاً بصورة عدم الموافقة لنظر الناقل ، اذ فتوى المجتهد ليس الا طريقياً ، فلو كان نظر الناقل كون الغسالة طاهرة فنقل عن مجتهد المقلد ذلك ثم علم انه يفتى بالنجاسة لم يلزم عليه الاعلام لعدم دليل على وجوبه ، اذ بنظر الناقل ليس نقل النجاسة تبليغاً للحكم ولا الحكم بالطهارة حكماً بغير ما أنزل الله ولا اضلالاً ، وليس في المقام الا انه ليس مقلداً لهذا ، وهو غير شرط في نقل الناقل . نعم كان نقله الطهارة كذباً ، ولكنه كان معذوراً لخطائه ، ولا دليل على وجوب الاعلام حين التبه لكذبية قوله الخطائي .

وكذا اذا اخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام .
 (مسألة - ٤٩) اذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز
 له ان يبني على احد الطرفين بقصد ان يسأل عن الحكم بعد الصلاة . وانه
 اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك وكان ما
 فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة .

(وكذا اذا اخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام) لما
 تقدم ، ولا فرق في ذلك بين الفتوى باباحة الحرام والواجب وبين الفتوى
 بغير ذلك من سائر صور التبديل ، لما تقدم من انه اضلال وحكم بغير ما
 انزل الله استمراراً بعد كونه معذوراً ابتداءً ولو تبدل رأي المجتهد الى الحكم
 الذي افتى به . كما لو كان رأيه سابقاً عدم صحة العقد بالفارسي وافق خطأ بصحته
 ثم لما تنبه الى خطائه انقلب نظره الى الصحة - لم يلزم التنبية ، كما تقدم في المقاد .
 (مسألة - ٤٩ -) اذا اتفق في اثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز
 له ان يبني على احد الطرفين بقصد ان يسأل على الحكم بعد الصلاة وانه
 اذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته ، فلو فعل ذلك وكان
 ما فعله مطابقاً للواقع لا يجب عليه الاعادة) .

لكن حيث قد عرفت فيما سبق صحة الصلاة بمطابقتها للواقع . مطلقاً
 فالصلاة صحيحة ان طابقت ، سواء قصد السؤال بعد الصلاة ام لا ، وسواء
 قصد الاثيان بها ثانياً على تقدير الخطأ ام لا .
 ثم انه لو خالف الواقع بما يوجب العقاب وافق المجتهد بالصحة
 فالظاهر انه يرتفع العقاب بالنسبة الى ترك القضاء والاعادة ، واما العقاب
 المرتب على ترك الصلاة أو الاثيان بما يوجب نقصها فهو في محله ، لانه
 انما يعتذر عن ترك القضاء والاعادة بقيام الحجة وليس له عذر عن فعله
 المحرم ، لانها لم تطابق الواقع ولا تستند الى الحجة .

وقد يتوهم عدم العقاب لامرين : « الاول » ان التكليف الفعلي لم

يكن ازيد من الرجوع الى الحجّة ، والفرص ان الحجّة لو كان رجع اليها لم ترشده الى غير ما فعل . « الثاني » اشعار بعض الاخبار بذلك ، فعن ابن أبي بكير عن اناس من اصحابنا حجوا بأمرأة معهم فقدموا الى أول الوقت وهي لا تصلي فجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال ، فسألوا الناس عن هذا فقالوا : تخرج الى بعض المواقيت وتحرم منه ، وكانت اذا فعلت ذلك لم تترك الحج ، فسألوا أبا جعفر عليه السلام فقال : تحرم من مكانها فقد علم الله نيتها . فانها تدل على ان من جهل المسألة وعمل بأحد الطرفين بقصد السؤال والعمل على طبق التكليف يكون معذوراً واو خالف الواقع وقامت الحجّة على الخلاف ، فكيف اذا لم تقم الحجّة الا على الوفاق للواقع ، فانه مع قيام الحجّة على الخلاف، كان تكليفه الظاهري غير ما فعل ، فهو غير معذور ظاهراً وواقعاً بخلاف قيام الحجّة على الوفاق فانه معذور ظاهراً .

ولكن شيئاً من الوجهين لا يصلح لذلك : اما الاول - فلأنه وان كان تكليفه الظاهري حين الرجوع هو الاتيان بما أتى به لكنه حين الاتيان لم يكن مستنداً الى الحجّة ولا طابق الواقع ، كما تقدم تفصيله في بعض المباحث السابقة . اللهم الا ان يقال : ان العقاب لا يكون الا على التكليف الواصل والتكليف هنا غير واصل فلا عقاب .

واما الثاني - فلأن الامام عليه السلام لم يكن في مقام بيان العقاب بل في مقام بيان التكليف الفعلي وانها لا يجب عليها الرجوع الى الوقت اولاً ، وعلى تقدير كون البيان من جميع الجهات فعدم العقاب انما هو لاشتباه الواجب بالحرام الذي يخير المكلف فيه بين الفعل وتركه ، ولعلها كانت قاصرة عن الفحص عن التكليف قبل الوقوع فيه ، كما هو الشأن في اكثر اهل ازمته الائمة عليهم السلام .

(مسألة - ٥٠) يجب على العامى في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الاعلم انه يحتاط في اعماله .

وكيف كان فانا لا نريد اثبات العقاب على المتورط في مخالفة التكليف تقصيراً بلا استناد الى حجة ، كما يدل عليه ما ورد في تفسير « فله الحججة البالغة » وانه يقال : هلا عملت ، فان قال ما كنت اعلم يقال له هلا تعلمت . بل نريد اثبات عدم الحججة لمخالف التكليف اذا أريد عقابه وكيف كان فالظاهر لزوم تقييد المسألة بما لم يكن له مندوحة ، والا فلو تمكن في اثناء الصلاة من الرجوع الى الرسالة أو ما اشبهه لزم اذا كان الامر دائراً بين ضدین ، لحرمة قطع الفريضة المحتمل لدى المخالفة واحتمال التكليف المنجز - في مثل ما نحن فيه منجز - .

ثم الظاهر لزوم البناء على الاحتياط لو كان احد الطرفين موافقاً للاحتياط ، فلو شك في الصلاة ان السورة واجبة ام مستحبة لزم عليه الاتيان بها للأمن من العقاب . وكذا لو شك في ان الدعاء بالفارسية جائز ام ممنوع تركه لذلك .

ثم يعرف مما تقدم الكلام في سائر العبادات والمعاملات كالصيام والحج والحدود وغيرها ، كما انه يجب عقلاً عدم ترتب الآثار على ما فعله قبل الفحص والسؤال ، فاذا اتى في الحج بما احتمال فساد حجه مما احتمال بقاؤه محرماً تجنب محرماته .

(مسألة - ٥١ - يجب على العامى في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الاعلم انه يحتاط في اعماله) لانه احدى الطرق الثلاثة من الاجتهاد والتقليد والاحتياط المؤمنة للعقوبة ، ويكفي في الاحتياط الاخذ بأحوط الاقوال في صورة الفحص عن المجتهد اذا علم بأن بينهم مجتهداً ، والا فلا يكفي اذ الاحتياط فيما بين جماعة - لا يعلم وجود المجتهد بينهم - لا يعلم

(مسألة - ٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصر ينزل بموت المجتهد ، بخلاف المنصوب من قبله ، كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قياً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر .

بكونه احتياطاً حقيقياً ولا مطابقاً لنظر المجتهد الذي يجب عليه تقليده ، واما في صورة الفحص عن الأعلم مع العلم بوجود المجتهدين فلا اشكال في كفاية الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال ، لأنه مطابق لنظر مجتهد الأعلم لكن ذلك إذا استقل عقله بحسن الاحتياط أو كان فتاوى المجتهدين المردد بينهم جوازه ، وإلا فلو قال بعضهم بعدم جواز الاحتياط واحتمل انه الأعلم ولم يستقل عقله بذلك كان من دوران الامر بين المحذورين ، واختار عقلا في الأخذ بالاحتياط أو بفتوى أحدهم ، ولكن حيث عرفت سابقاً عدم وجوب تقايد الأعلم جاز الأخذ بأحدهم وان جهل انه الأعلم أو علم ان الأعلم غيره .

(مسألة - ٥١ - المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصر ينزل بموت المجتهد ، بخلاف المنصوب من قبله ، كما إذا نصبه متولياً للوقف أو قياً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر) .

قد يأذن الانسان لأحد في ان يأخذ من ماله شيئاً فهذا يطلق عليه الاذن ولا يطلق عليه الوكالة والنصب ونحوهما ، وقد يأذنه في بيع داره أو تولي أمور صغاره ما دام غائباً أو يأذن الملك بعض رعيته في اصلاح شؤون قرية أو قطر وهكذا ، وفي هذا النحو من الاذن يجوز للمأذون ما جاز للأذن من التصرف والادارة ، ولكن بقدر ما أعطاه من الاذن ، وعن هذا النحو يعبر بعبارات مختلفة ، فيعبر تارة بالتولية واخرى بالاذن وثالثة بالوكالة

ورابعة بأنه منصوب من قبله وخاصة بالتمجومة .

نعم قد تختلف الالفاظ المعبرة عن اعطاء السلطة بحسب اختلاف المأذون فيه ، فيعبر عن اذن له في رفع الحصومات بالقاضي وعن اذن له في ادارة شؤون المملكة بالوالي وعن اذن له في ادارة شؤون الصغار بالقيم وهكذا ، وهذا الاختلاف ليس إلا معبراً عن الاختلاف في مراتب الأذن .

وحيث ان الاذن امر اعتباري قائم بالمعتبر جاز له اعتباره حسب ارادته سعة وضيقاً طولاً وقصراً بمقدار ماله شرعاً أو اعتباراً عقلاً . مثلاً ليس للمولى اعطاء الأذن للتصرف في عبده قتلاً لكونه ممنوعاً شرعاً ، وان كان له اعطاء الاذن في التصرف فيه حملاً ونقلًا وتكليفاً سعة ، كأن يأذن له في ان يأمره بكل ما يصح ان يأمره المولى به ، وضيقاً بان يأذن له في ان يأمره بكنس الدار فقط ، وهكذا في طرف طول الزمان وقصره ، فله ان يأذنه في استخدامه ساعة أو إلى آخر عمره ، ولكن ليس له ان يأذنه في استخدامه إلى ما بعد موت المولى الا بنحو الوصية واشباهها ، للمنع شرعاً لانتقاله إلى الورثة ، ولولاه لامكن لاعتبار العقلاء صحة ذلك ولا يرد ان الاذن مستند إلى الآذن فاذا مات الآذن فقد الاذن لامتناع الاستناد بدون المستند . لان ذلك انما يصح في الأمور الاعتبارية التكوينية لا الأمور الاعتبارية الحاصلة بمجرد الاعتبار ، ولذا يصح شرعاً نصب الوصي والقيم والناظر ونحوهم ، مع ان الناصب - وهو من كان بيده الاذن - قد مات ولا أثر له فعلاً اصلاً .

فتحقق مما تقدم أمور ثلاثة : «الاول» ان الاختلاف انما هو في مراتب المأذون فيه لا في الأمور المتأصلة . «الثاني» ان مرجع هذه الأمور هو الاعتبار العقلائي ، فتكون التوسعة والتضييق والطول والقصر بيد من بيده الاعتبار مع انشاء العقلاء له ، وحاصله ان يكون اعتباراً صحيحاً عند العقلاء

« الثالث » ان هذه الاعتبارات العقلائية متبعة عند أهل الشرع إلا ما ردع عنه الشارع .

إذا تحقق ما ذكر نقول : ان من بيده الاعتبار لو اعتبر شيئاً مستمراً كان اللازم القول باستمراره إلى ان يجيئ الراجع ، وفيما نحن فيه حيث ان الامام عجل الله تعالى فرجه اعتبر ولاية الفقيه العامة في زمان الغيبة - كما سبق - فالنصب من الفقيه حكمه حكمه النصيب من الامام ، فلو نصب الفقيه أو وكل أو اذن في شيء مستمراً كان للمأذون التصرف ولو مات المجتهد ، لان انعزاله بالموت لا يخالو من ان يكون اما لعدم اعتبار عقلائي لذلك ، وفيه ان العقلاء يعتبرون ذلك ، ولذا نرى في الحكومات الفعلية ان الملك أو الوزير لو اعطى منصب المنصرفية لاحد ثم عين المنصرف شخصاً للعجباية أو الحراسة أو نحوهما كان له حق ذلك ولو بعد موت المنصرف أو عزله أو نحوهما الا بردع من المنصرف الثاني . وإما لردع الشارع عن ذلك الاعتبار ، وفيه انه لا دليل على الردع . وإما لعدم ولاية عامة للفقيه ، ففيه ان الدليل الذي يدل على حق الفقيه في نصب اصل المتولى ونحوه دليل على العموم مطلقاً ، كما عرفت سابقاً الولاية العامة للفقيه ، فلو وكل الفقيه شخصاً أو اذن له أو اعطاه التولية أو القيمومة أو نحو ذلك مستمراً كان له ذلك مستمراً ولو بعد موته .

وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه الانعزال ما ذكره الاشتياني « ره » في كتاب القضاء بما لفظه : فالحق فيه ايضاً الانعزال ، لعدم ما يدل على بقائه هنا ، كما دل في النائب العام عن الامام عليه السلام ، وقد عرفت ان مقتضى الاصل بعد عدم الدليل على البقاء هو الانعزال وعدم جواز التصرف . وما يمكن ان يقال وجهاً للبقاء وعدم العزل هو ان مقتضى عموم ما دل من الاخبار على نفوذ تصرف الحاكم - ولو بعد الموت هو

بقاء النياحة وعدم ارتفاعها بالموت - لكن ضعفه ظاهر لعدم دليل يدل
بعمومه على نفوذ جميع تصرفات الحاكم ولو بعد الموت ، إذ ليس هو
كلاماً مالمالكاً لجميع الأعصار كما لا يخفى - انتهى :

وفيه ان الأصل مرتفع بالدليل الذي ذكرناه من اعتبار العقلاء ذلك
ولم يردع عنه الشارع ، والقول بعدم عموم يدل على نفوذ جميع تصرفات
الحاكم مدفوع بما تقدم من الأدلة ، والا فها هو الجواب او قيل بأنه لا
دليل لنفوذ تصرف الحاكم في جعل القيم والناظر والمتولى والوكيل الى غير
ذلك بالولاية الشرعية لاني الأمور الشخصية. واما عدم ملكه لجميع الأعصار
فذلك لا يلزم عدم نفوذ تصرفه ، فالمتصرف في المثال المتقدم مع انه لا
يملك جميع اعصار استمرار الدولة يتمكن من الجعل المستمر الى ما بعد
وجوده ، وليس ذلك الا لان الاذن المعطى له حين كونه متصرفاً عام
يشمل جميع اعصار استمرار الدولة ، لان من بعده الاعتبار - وهو الملك
أو الوزير - اعطاه الاذن كذلك .

وقد تبين من جميع ما تقدم امران :

« الاول » - عدم الفرق بين عنوان النصب وعنوان الوكالة والاذن
ونحوها ، بل المناط هو مقدار الاعتبار ، فان قال « اذنت لك في ادارة
شؤون الایتام » كان كما او قال « جعلتك قيا » من غير فرق اصلاً .

« الثاني » - عدم انعزال الوكيل والمأذون والقيم وغيرهم بعنوان
الولاية الشرعية مقابل العنوان الشخصي عن جواز التصرف في تلك الشؤون
المجاز فيها بموت المجتهد ، فيبقى على ما كان عليه ، بل ادعى في محكي
الايضاح نفى الخلاف عن عدم انعزال الاولياء والقوام المجهولين من قبل
المجتهد. نعم يصح للمجتهد عزلهم ، ولا وجه لما عن بعض من الاشكال فيه
واما التفصيل بين جعل المجتهد القيم ونحوه عن نفسه وبين جعله عن

(مسألة - ٥٢) اذا بقى على تقليد الميت من دون ان يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد .

الامام عليه السلام فلا دليل لذلك شرعاً ، ولا يساعده الاعتبار العقلاني ، إذ ليس للمجتهد الجعل عن نفسه ، لانه ليس له شيء في نفسه .
نعم يصح جعله طويلاً كما يصح جعله قصيراً ، وانما يتصور الجعل عن النفس وعن الغير في مثل الحاكم المستقل بنفسه الذي له الوكالة عن حاكم مستقل آخر ، فانه يمكن ان ينصب شخصاً عن نفسه كما يمكن ان ينصب عن موكله .

قال في المستمسك : ان المرتكز في اذهان المشرعة وبستفاد من النصوص ان منصب القضاء منصب نيابي ، فجميع الوظائف التي يؤديها القاضي من فصل خصومة ونصب قيم ونحو ذلك يؤديه نيابة عن الامام ، فنصوبه منصوب الامام ، ولا يقصد به كونه نائباً عن الامام أو عن المجتهد ولازم ذلك البناء على عدم البطلان بالموت - انتهى .

ثم ان التكلم في الاستصحاب وانه يجري ام لا لا حاجة اليه بعد ما عرفت من وجود الدليل الاجتهادي ، وتفصيل الكلام في كتابي القضاء والوكالة .

(مسألة - ٥٢ -) اذا بقى على تقليد الميت من دون ان يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد) .

يحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة مسألة ان المنصوب من قبل المجتهد لا تبطل ولايته بموت المجتهد ، فيكون المراد انه لو مات المجتهد الذي نصب هذا الشخص مالياً وكان رأيه عدم البطلان بموت المجتهد لا يتمكن هذا المتولى على البقاء على تقليده في هذه المسألة ، بأن يتصرف في المولى عليه بتلك التولية التي اعطاها اياه المجتهد الميت . ووجه ذلك ان المجتهد

(مسألة - ٥٣) اذا قلد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الاربع

المعطى للتولية قد مات ، فلا حجّية لنظره في المسألة - اعني بقاء التولية - كما لا حجّية لنظره في سائر المسائل ، فاللازم تقليد مجتهد حي إما في البقاء على تقليد الميت مطلقاً وإما في هذه المسألة اذا كان نظره مطابقاً لنظر الميت فيها ، فلو لم يجوز الحي تقليد الميت مطلقاً ولم يكن نظره في هذه المسألة بقاء التولية بعد موت المجتهد المعطي لها لم يكن للمتولى التصرف في المولى عليه ، لأنه لا حتى له ظاهراً ، ويكون حساله حال العامل بغير تقايد المرجح للعقوبات والبطلان لو كان باطلاً في الواقع . نعم لو استقل نظره بعدم الأنزال - فيما كان متجزياً - كفى ، ولكنه ليس من باب البقاء على تقليد الاول .

ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة شيء آخر ، وهو ان المقلد اذا مات مجتهد القائل بجواز البقاء على تقليد الميت لا يتمكن من البقاء على تقليد الميت مستنداً بهذه المسألة التي كان يقولها ، اذ لو بقي على تقليده اتكأ على هذه المسألة لزم الدور ، فانه يقلد الميت لقول الميت ، وعليه فلو قلده استناداً الى فتواه كان كمن عمل من غير تقليد ، فان كان عمداً عالماً وخالف الواقع كان معاقباً ، وان كان عن جهل أو غفلة معذورين أو طابق الواقع لم يكن معاقباً ، ولكن لو كان عليم في صورة العمد والجهل والغفلة العمل بما يقتضيه الادلة بالنسبة إلى القضاء والاعادة ، وكذا لو قلد الميت بدون الاستناد إلى فتوى الميت بجواز تقليد الميت . وقد تقدم الكلام في مثل المسألة فراجع ، ومن القريب ان يكون مراد المصنف هو الفرع الاول ، والا كانت المسألة اجنبية عما بينهما كما لا يخفى .

(مسألة ٥٣ - اذا قلد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيّحات الاربع

واكتفى بها أو قلد من يكتفى في التيميم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد ، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني .

واكتفى بها أو قلد من يكتفى في التيميم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد ، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني) .
واستند في ذلك بأمر ربما تبلغ السبعة أو الأزيد .

« الأول » - انه مبني على ان موافقة الأمر الظاهري مقتضى للاجزاء فان فتوى المجتهد الأول امر ظاهري فيقتضي الاجزاء . وفيه نظر من جهتين : الأولى - انه قد تقرر في الأصول عدم اقتضائه للاجزاء الا فيما دل الدليل على ذلك ، فلا يمكن الحكم بذلك مطلقاً . الثانية : انه على تقدير التسليم انحص من المدعى ، لاختصاص مسألة الاجزاء بخصوص الواجبات بخلاف هذه المسألة فانها تعم التكليفيات والوضعيات والعبادات والمعاملات وغيرها من أبواب الفقه ، كما نبه عليه بعض محشي الكفاية بل في حاشية المشكيني ان بينهما من عموماً وجه .

« الثاني » - الاجماع ، بل عن بعض دعوى الضرورة عليه . وفيه مضاعف إلى ما ربما ينقل من العلامة والعميدي من دعوى الاجماع على خلافه عدم حجبية مثل هذا الاجماع كما مر غير مرة ، فلا يمكن الاستناد اليه .
« الثالث » - ما اشار اليه في الفصول بقوله : ولثلاث يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل ، وهو منافع للحكمة الداعية إلى تشريع حكم الاجتهاد - انتهى . والحاصل انه لو كان الحكم في معرض

البطلان فيلزم القضاء والاعادة والضمان وبطلان الانكحة والبيع وغير ذلك لم يبق وثوق بفتوى الفقيه ، فيلزم نقض الغرض ، إذ الغرض الداعي من نصب المجتهد هو تسهيل الأمر على الناس بعدم الاحتياط والاجتهاد وجعل المؤمن ، ففي كونه معرضاً للزوال نقض لهذا الغرض ، وهو قبيح نشأ من عدم الاعتبار بالاجتهاد حين الاضمحلال بالنسبة إلى الآثار ، والقبيح ممتنع في حق الحكيم ، فارتفاع الآثار ممتنع أيضاً .

وفيه : اولاً - النقض بكثير من موارد الأحكام الظاهرية ، فإنه لو توضعاء بماء مستصحب الطهارة أو بأصل الطهارة ثم تبين نجاسة الماء لزم عليه اعادة الصلاة السابقة ، ولو قطع بكون القبلة في هذا الطرف فصلى اليه ثم تبين الاستدبار لزم اعادة القضاء وهكذا بالنسبة إلى غيرها . وثانياً - الحل ، وهو ان الداعي التسهيل ولو اختلف اللاحق مع السابق ، فان الأمر لو دار بين اجتهاد الجميع أو احتياطهم وبين الأخذ بفتوى المجتهد وان وجب بعد ذلك قضاء صلوات واعادة بيع كان الأول اصعب بكثير ولا يلزم من داعي التسهيل في الجملة كونه بالنسبة إلى جميع الأحكام مطلقاً « الرابع » - ان السيرة جرت على عدم القضاء والاعادة ونحوهما في صورة تبدل الرأي أو تغيير المجتهد ، وهي حجة . وفيه : انها غير ثابتة بل قد يرى من المتدينين اعادة الأعمال ، خصوصاً وان حجيتها مشروطة باتصالها بزمان المعصوم وعدم ردع الامام عليه السلام عن ذلك ، واثبات هذه المقدمات مشكل .

« الخامس » - ما اشار اليه في الفصول أيضاً في مسألة اختلاف رأي المجتهد من لزوم العسر والخرج ، قال : ولئلا يؤدي إلى العسر والخرج المنفيين عن الشريعة السمحة ، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأي واحد ، فيؤدي إلى الاختلال فيما يبني فيه عليها من الأعمال - انتهى .

وفيه : ان العسر النوعي انما يرفع التكليف من اصله ولو في موارد غير العسر إذا كان حكمة للتشريع ، كملاحظة العسر في رفع وجوب السواك ، واما إذا لم يكن كذلك فالعسر يرفع الحكم بقدره .

« السادس » - ما اشار اليه في الكفاية من انه مستلزم للهرج والمرج واختلال النظام ، فلو طلق رجل زوجته مثلاً في حضور عدلين ظاهرين وكفى المجهتد السابق بذلك ولم يكف اللاحق ثم تزوجت برجل آخر لزم الترافع بينهما ، وكذا لو قال الثاني بفساد المعاملة فيقع النزاع والمخاصمة بين جميع الناس . وفيه : ان ذلك يرتفع بالحكومة العادلة أو الخائرة كهذه الأزمنة ، فلا يستلزم ذلك اختلالاً كما هو المشاهد مع اختلاف آراء المجهتدين « السابع » - وهو العمدة استصحاب بقاء الأحكام التي عمل بها في زمن الأول على ما هي عليها من الكفاية وعدم لزوم القضاء والاعادة ، فان المفروض انه كان حجة فسقوطها عن الحجية بالنسبة إلى الأعمال التي كانت اقواله حجة بالنسبة اليها يحتاج إلى دليل ، وليس في بين الا دليل حجية قول الحلي ، وهو ان اختصاص بوقائع جديدة - كما ادعاه بعض - فهو والا كان من باب تصادم الحجيتين ، وقد اخترنا فيما سبق جواز الأخذ بكل واحد منها لبناء العقلاء على ذلك واطلاق الأدلة .

ومن ذلك تعرف عدم الفرق بين كون الثاني اعلم ام لا ، لما تقدم من كون الاعلم بنظر العقلاء اولى لا انه متعين ، كما لا يخفى على من راجعهم في موارد رجوعهم إلى ذوي الصناعات وغيرهم ، مضافاً إلى اطلاق الأدلة . هذا بالاضافة إلى ان معنى جعل الحجية لقول اجد هو تجويز اتباعه وترتيب الأثر عليه ما لم ينكشف الخلاف ، والمفروض انه لم ينكشف الخلاف بقول المجهتد الثاني .

هذا كله في الأمور المضرة بالصحة حتى مع الجهل ونحوه ، واما فيما

لا يضر مع السهو والجهل ونحوهما فلا شبهة في عدم لزوم الاعادة والقضاء وترتيب سائر الآثار ، كما ان الكلام انما هو فيما كان له اثر بعد الرجوع من الاعادة والقضاء والنجاسة والضمان وغيرها ، أما فيما لا اثر له اصلا فلا كلام فيه كما لا يخفى .

ومثل ما نحن فيه ما لو عدل عن المجتهد الحي إلى مجتهد آخر اما لفقد شرط في الأول ، أو لزيادة شرط كالأعلمية في الثاني بناء على الجواز أو الوجوب أو مطلقاً ولو بدون فقد شرط أو زيادة شرط كما تقدم .

بقى الكلام فيما لو عدل المجتهد عن الفتوى فهل لا يلزم على المقلد التدارك بالنسبة إلى الأعمال السابقة مطلقاً ، أو يلزم مطلقاً ، أو يفصل بين ما ينقض بانقضاء الزمان وبين غيره ، أو تفصيل بين ما لو بقي وبين ما لو عدل احتمالات احتج للأول بأن المقلد يجب عليه العمل بالفتاوى اللاحقة ، ولا اطلاق لها بالنسبة إلى الأعمال السابقة لأحد الأمور السبعة المتقدمة

واحتج للثاني بأن اعتراف المفتي بخطئه في فتواه الأولى مانع عن صحة الاعتماد عليها من أول الأمر ، كما لو اعترف بأنه كان من أول الأمر غير عادل أو غير مؤمن أو غير مجتهد أو اشباه ذلك ، إذ الحجبية مشروطة بعدم ذلك كله ، ولذا لو علم المقلد من أول الأمر انه يرجع عن فتواه ويظهر خطائه بعداً لا يجوز الاعتماد عليه ، كما لو علم بأنه سيظهر كونه فاسقاً من أول الامر وليس فتواه من قبيل فتوى المجتهدين لأن كل واحد منهما حجة في نفسه بخلاف نظريه فان احدهما ليس حجة ، ولذا ترى العقلاء يرجعون إلى احد أهل الخبرة المتخالفين ولا يرجعون إلى النظر الأول من الخبير الذي تبدل نظره ويعترف بخطائه .

واحتج للثالث بأن مصب الفتوى على قسمين :

« الأول » - ما ينقض بانقضاء الزمان ، وليس للزمان عليه مروران

كالصلاة بلا سورة والعقد الفارسي ونحوهما ، فحيث لا بقاء لها بل لها ثبوت واحد في ظرفها وان بقي متعلقاتها كالمراة المعقودة ، وحيث قد فرض انها وقعت صحيحة بمقتضى الحججة فلا داييل على انقلابها فاسدة بعد فرض وقوعها صحيحة . قيل وهذا معنى كلام الفصول ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين .

« الثاني » - ما لا ينقضى بانقضاء الزمان بل له بقاء وان تغير حكمه كالحيوان - المذبوح الموجود في الحال - الذي بنى على حليته فذكاه فانه باق ، والمفروض ان حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة ، وأما التذكية فهي مبنية على حليته ، وهو على الفرض فعلا محرم ، وكحرق الجنب عن الحرام وملاقيه فانها موضوعان مر عليهما الزمان مرتين وحكمهما فعلا النجاسة فكيف يعامل معها معاملة الطاهر . نعم الصلاة التي صلاها في عرق الجنب صحيحة لما تقدم في القسم الأول .

واحتج للاربع وهو التفصيل بين ما لو بقى وبين ما لو عدل بانه لو بقى على تقليد الأول إما اعدم مجتهد آخر أو لعدم ارادته العدول فاللزام عليه القضاء والاعادة ونحوهما ، لأنه يقول ببطلان جميع الأعمال السابقة ، فهو يقول ان ما صليت لم تكن صلاة وان هذه المراة ليست بزوجتك وهكذا . وقد تقدم ارتفاع الحجية عن رأيه الأول بمصادمة الرأي الثاني الذي هو حجة فعلا ، فاللزام القضاء والتزويج من جديد وان كان معذوراً بالنسبة إلى الأعمال السابقة لو كانت مخالفة للواقع لاستنادها إلى الحججة في ذلك الوقت ، لكنه بالنسبة إلى القضاء والوطى الجديد ونحوهما ليس بمعذور ، وان عدل إلى رأي من يقول بصحة تلك الأعمال فلا يلزم ، إذ هو بالنسبة إلى اصل الفعل كان معذوراً وبالنسبة إلى القضاء ونحوه أيضاً معذور ، لاستناده إلى هذا الرأي الذي هو حجة .

واما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وان كانت مع استعمال ذلك الشيء ، واما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الحلية والحرمة . فاذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بجرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل ، واما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا .

وهذا القول لا يخلو عن وجه ، وعن العميدي دعوى الاجماع على النقض في نكاح المرتضعة إذا تبدل رأيه ، لكن الجواهر في كتاب القضاء قال : لم تحققه ، بل لعلمه على العكس كما هو مقتضى السيرة . هذا ولكن لا يبعد الاكتفاء بما عمل سابقاً مطلقاً وإنما يلزم التجديد بالنسبة إلى ما يتجدد . فتأمل :

ومما تقدم يعرف الكلام في قوله : (واما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وان كانت مع استعمال ذلك الشيء ، واما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الحلية والحرمة ، فاذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بجرمته فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل ، واما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا) لكن لم يظهر الفارق بين بقاء عين الشيء كالحیوان المذبوح وبين بقاء آثاره كالعقد على المرأة فيما كان الثاني يقول ببطلانه ، ثم انه ليس محل الكلام ما لو بقى على تقليد الأول كما لا يخفى .

بقى الكلام في حال المجتهد بالنسبة إلى أعمال نفسه ، ويقع الكلام فيه من جهتين :

« الاولى » - فيما اذا تبدل نظره ، كما لو كان نظره طهارة الغسالة ثم بدا له نجاستها أو طهارة مشكوك الكربة ثم بدا له نجاسته وهكذا ، وفي هذه الصورة لا بد له من تدارك جميع الأعمال السابقة التي لا مدخلية للعلم والجهل فيها ، فلو صلى مع الوضوء بماء الغسالة لزم عليه الاعادة ، ولو حج فاتبع العامة في الموقف ثم بدا له بطلان الحج كذلك لزم عليه الاتيان به ثانياً الى غير ذلك من العبادات ، وكذا في المعاملات بالمعنى الاعم ، فلو تزوج امرأة رضعت معه عشر رضعات وكان نظره سابقاً حليتها ثم بدا له الحرمة لزم معاملة المحرمة معها ، وكذا في سائر الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة والصحة والبطلان الى غير ذلك ، كما انه ينعكس فلو فعل فعلاً كان بنظره الأول محرماً للذبيحة ثم رأى حليتها جاز اكلها اذا كانت موجودة وهكذا ، وذلك لان رأيه فعلاً عام لما تقدم ويأتي ، اذ الدليل الدال في نظره على مضمون الفتوى اللاحقة لا فرق بين الوقائع السابقة واللاحقة ، ودليل الفتوى لا يصلح للركون اليه لتبين خطائه ، فعاله حال القاطع بدون تفاوت اصلاً .

« الثانية » - فيما لو كان مقلداً ثم اجتهد وصار نظره بخلاف الأعمال التي كان يعملها حال تقليده ، والظاهر انه كالأول في لزوم التدارك ، اذ ليس شيء من تلك الوجوه السبعة المتقدمة صالحة للاستناد في صحة الأعمال السابقة ، فان اقوى الوجوه كما عرفت هو الاستصحاب ، والاستصحاب لا يجري مع قيام الدليل الاجتهادي أو الحاكم عليه واو استصحاب آخر كالسببي ويمكن ان يكون الوجه فيما اشتهر في الألسن وان لم ار له مدركا صحيحاً من اعادة بعض العلماء اعماله ثلاث مرات ذلك . والله تعالى هو العالم وبذلك كله ظهر حال التفصيلات الكثيرة والتنشيطات الواقعة في هذه المسألة التي اضر بنا عنها صفحاً .

(مسألة - ٥٤) الوكيل في عمل عن الغير كاجراء عقد أو ايقاع أو اعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين .

(مسألة - ٥٤ - الوكيل في العمل عن الغير كاجراء عقد أو ايقاع أو اعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك) كالحج الاستيجاري عن الحي الذي لا يقدر (يجب ان يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه اذا كانا مختلفين) ولم يكن تقليد نفسه احوط .

اقول : الوكالة والاستيجار والوصاية على نحوين :

« الاول » - ان يكون على وجه التقييد ، كأن يوكل الموكل الوكيل في اجراء العقد بالعربية ، ويستأجر المستأجر زيداً للصلاة عن ابيه مع الايتان بالسورة ، ويوصى المالك في ان يأتي الوصى بالحج عنه مع الاحتمياط بانين المشعر مع غير العامة أيضاً .

« الثاني » - ان لا يكون كذلك ، بل يستخدم للايتان بالعمل الصحيح ولو كان هذا ارتكازاً ، بل ولو كان بنظره ان العمل الصحيح ينحصر بالعقد العربي لكن لم يكن مقيداً الوكالة مثلاً .

ثم في القسم الاول قد يكون القيد الذي ذكره موجباً لبطلان العمل بنظر المستخدم وقد لا يكون كذلك ، فالاقسام ثلاثة :

« الاول » - ان يكون مقيداً بقيد موجب لبطلان العمل بنظر المستخدم كما لو وكله في اجراء العقد بالفارسي وكان الوكيل مجتهداً يرى بطلان ذلك ، أو وكله في بيع داره الموقوفة بظن انه جائز لوجود احد الأسباب المحوزة للبيع اجتهاداً أو تقليداً وكان الوكيل يرى عدم جوازه ، أو استأجره للايتان بالصلاة التمام عن ابيه وكان المؤجر يرى الترتيب وان الأب كان يسافر في ايام السنة ، فاللازم الجمع المستلزم لبطلان الصلاة بنحو التمام

بعد سفره وهكذا والظاهر في هذه الصورة عدم جواز عمل الوكيل والوصي والمؤجر على طبق الوكالة ونحوها لا على طبق نظره لانه لم يوكله فيه ولا على طبق نظر المستخدم لانه باطل بنظره ، فيكون عملاً غير مشروع كالصلاة بلا سورة ، أو موجباً للمحرّم وسبباً له كما لو عقد له بالفارسي وكان ذلك سبباً لزنائه بهذه المرأة بنظر المجري للذي يرى بطلان هذا العقد وان وجوده كعدمه ، فيكون مثله مثل من يرى ان هذا غزال فيعطي السهم لمن يرى انه انسان ويأمره بضربه . نعم لو لم يكن يترتب على عمله أي محرّم ، كما لو وكله في ان يظهر ما بنظر الوكيل طاهر ، فالظاهر بطلان الوكالة ويكون اخذ الثمن بأزائه لو فرض اكلا للمال بالباطل .

« الثاني » - ان يكون العمل الموكّل فيه أو الموصى به أو المستأجر عليه مقيداً بقيد لا يوجب بطلان العمل بنظر العامل ، وهذا لا اشكال في لزوم الاتيان على طبقه ، لأن الأذن خاص بهذه الصورة ، فلو وكله في اجراء العقد بالعربي وكان الوكيل يرى جواز العقد بالفارسي كان اللازم عليه العقد بالعربي وإلا كان فضولياً .

« الثالث » - ان يكون الاستيجار والتوكيل والوصاية للاتيان بالعمل الصحيح ، وحينئذ فعلى المختار من جواز العمل لكل احد بفتوى احد المجتهدين يجوز له الاتيان بمقتضى تقليد الموكّل كما يجوز له الاتيان بمقتضى تقليد نفسه ، وذلك لأن كلاً منها طريق يجوز الرجوع اليه :

واما عند من لا يرى جواز الاخذ بفتوى احد المجتهدين ففيه احتمالات :

« الأول » - ما ذهب اليه الماتن من لزوم اتباع تقليد الموكّل ، لأن الوكالة استنابة في حال الحياة كالأستيجار والوصاية مما هي استنابة في حال المات ، وحيث ان تكليفه كان العمل الكذائي كان المسقط عنه هو العمل الكذائي ، وهكذا بالذمة إلى العقد ، فان الزوجة الجائزة الاستمتاع بالنسبة اليه هو المعقود بالعربية لا الفارسية ، فيجوز له الاستمتاع بها حين عقد عليها بالعربية وهكذا .

« الثاني » - ما ذهب اليه بعض من لزوم اتباع تقليد نفسه، لأن مقلد العامل كما يرى صحة الفارسية بالنسبة اليه يراها بالنسبة إلى جميع الناس، وكما يرى وجوب السورة وحرمة اعطاء الفطرة للسادة له كذلك ان يراها لغيره ، فكما يجوز العمل لنفسه على طبق فتواه كذلك يجوز العمل لغيره على طبق فتواه ، وكما يحرم العمل لنفسه على خلاف فتواه يحرم العمل لغيره على خلاف فتواه ، فيكون حال المقلد حال القاطع أو المجتهد في انه يجوز اتباع طريقته ولا يجوز اتباع مخالفه في الجملة .

« الثالث » - لزوم اتباع الطريقتين ، وإلا لا يجوز المداخلة لأنه في مورد المخالفة ، ان وافق مجتهده كان مخالفاً لتكليف الموكل ونحوه ، لأنه مأمور بالعمل لنفسه بما هو تكليفه فعلاً ، فلا يسقط عنه إذا أتى بحسب تكليف غيره ولا يصح العقد له حسب اعتقاد غيره ، وان وافق مجتهد موكله ونحوه كان سبباً للوقوف في الحرام بنظر مجتهده اللازم اتباعه مطلقاً لأعمال نفسه وأعمال غيره وهكذا .

واما المتبرع فلا إشكال في صحة الاتيان على طبق نظر مجتهده حتى مع التفات المتبرع عنه ومنعه ، لان التبرع إنما هو منوط بحصول الجهات المصححة للتبرع ، فاذا علم المتبرع بحصولها جاز له العمل .
نعم لا يمكن اكتفاء المتبرع عنه بهذا العمل لو رأى اجتهاداً او تقليداً خطأه ، فلو اعطى المتبرع الفطرة عن غير الهاشمي المتبرع عنه للهاشمي - لانه كان يرى كفاية ذلك وحرمة الزكاة المالية فقط لبني هاشم - وكان المتبرع عنه يرى عدم صحة ذلك يجب عليه الاعطاء ثانياً ، إذ الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البراءة اليقينية ، وهي لا تحصل بهذا الاعطاء ، بل الحجة الشرعية للمتبرع عنه قاضية بالاشتغال اليقيني بعمد .

واما الولي للصغير فلا ينبغي الاشكال في لزوم العمل على طبق نظره

وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب ان
أو نظر مجتهده وان كان الصغير يقلد من يقول بخلافه . مثلاً : لو كان الصغير يقلد
من يقول بعدم جواز اعطاء الزكاة من مال اليتيم وكان الولي يقلد من يقول بجوازه
فانه يجوز له اعطاء الزكاة وان كان لا يرضى الصغير بذلك ، لان معنى
الولاية ايكال الأمر بنظره ، فنظره هو المتبع شرعاً ، ولذا لا حق له بعد
البلوغ في الاعتراض عليه وتغريمه لو ادى نظره اجتهاداً أو تقليداً على خلافه
بقي في المقام شيء ، وهو ان ما اخترناه من جواز العمل على طبق
احد التقليدين انما هو فيما لم يكن مجتهد الموكل بنظر الوكيل غير جامع
للشرائط ، وإلا فلو كان كذلك لم يجز له العمل على طبق فتوى مجتهد
الموكل ، وحينئذ يتعين عليه العمل على طبق فتوى نفسه أو فتوى مقلده .
والقول بأنه نائب عن الموكل في العمل فاللازم الاثبات بعمل صحيح
بنظر الموكل ، غير تام ، إذ الموكل لا يريد الا العمل الصحيح ظاهراً
وليس هو بنظر الوكيل إلا المطابق لفتوى مقلده ، ومثل هذا لو كان
الوكيل مجتهداً يرى كفاية ما يطابق نظره وان كان يرى جامعية مجتهد
الموكل للشرائط ، فانه يجوز له العمل على طبق نفسه ، كما لو وكله من
يقلد مجتهداً يقول ببطلان المعاطاة والحال ان الوكيل يرى صحتها ، فانه
يجوز له المعاملة المعاطاتية . ولذا جرت سيرة المجتهدين على العمل على
طبق نظرهم فيما وكلوا فيه من اعمال العوام من غير سؤال كون العاصي
الموكل مقلداً لمن يرى صحة نظرية المجتهد الوكيل ، وكذا جرت سيرة
المشرعة الوكلاء بسؤال مجتهدهم عن حكم المسألة الموكل فيها من دون
فحص عن نظرية مجتهد الموكل . والله العالم .

(وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصياً في استيجار الصلاة عنه يجب ان

يكون على وفق فتوى مجتهد الميت .

يكون على وفق فتوى مجتهد الميت) .

وربما استشكل في الوصي بل مطلق الاجير عن الميت بما حاصله :
انه لا يتمكن من الاتيان بالعمل على طبق فتوى مقلده ولا مقلد الميت ولا
الجمع بينهما ، بل يلزم عليه الاتيان بجميع الاحتياطات ، ومع ذلك لا
يعلم بالكفاية .

لان الميت صار مشغول الذمة بالواقع ، ولا يرفع العقاب عنه إلا الاتيان
بالواقع ، فانه لو كان صلى عن اجتهاد أو تقليد كان معذوراً ، أما لو
ترك الصلاة عوقب بعقاب الواقع ، ثم لا يرفع هذا العقاب عنه الا الاتيان
بالصلاة الواقعية .

ولكن هذه الشبهة في كمال الوهن ، إذ التكليف ليس إلا الصلاة ثم
قضائها ، وحيث انها فاتت كلف بقضائها بنفسه ثم بالوصية ، وليس
للاتيان بالقضاء طريق الا التقليد أو الاجتهاد ، فانحصر الامر فيهما .
ثم هل المناط تقليد الميت أو الوصي أو الآتي بالعمل ؟ احتمالات :
من كون الصلاة تكليف الميت فاللازم الاتيان على طبق تكليفه ، ومن
ان الوصي هو المكلف بالاعطاء ولا يعلم فراغ ذمته الا بالاتيان حسب
تكليفه مثلاً : لو كان مجتهد الميت يرى صحة الصلاة بسائر الاغسال غير
الجنابة والوصي مجتهد يرى بطلانها لا يصح له اعطاء صلاة الميت لمن يأتي
بها بالغسل غير الجنابة ، لانه كان بنظره متافماً للمال من غير فراغ ذمة
الميت . ومن ان الصلاة التي يؤتى بها فعل الاجير والواجب عليه فيها
رعاية تقليده ، إذ معنى التقليد هو العمل طبق فتوى المجتهد في جميع
الاعمال لنفسه كان أو لغيره .

وذهب بعض المعاصرين إلى رعاية احوط التقليديين ، وقيل بالفرق بين
نحو الصلاة ونحو الحج ، ففي الثاني لا يراعى تقليد الميت اصلاً ، إذ ليس

(مسألة - ٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاوضة مثلاً أو العقد الفارسي والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً لأنه متقوم بطرفين ، فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين .

هو مكافئاً بالحج القضائي حتى يراعى تقليده ، وإنما هو شيء حدث بعد موته كما سيأتي تفصيله في المسألة المائة والواحدة من كتاب الحج . وفي الاول يختار كل من الوصي والعامل في العمل على احد التقاليد الثلاثة بناء على المختار من جواز تقليد مجتهد جامع للشرائط مطلقاً ، لكن الاقوى عدم الفرق ، لكن بشرط عدم تقييد الموصى أو الوصي بنحو خاص والا لزم اتباعه فيما لم يكن ذلك المقيد باطلا بنظر الوصي أو العامل اجتهاداً ، وتقدم في الوكيل ما ينفع المقام فراجع .

(مسألة - ٥٥ - إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاوضة مثلاً أو العقد الفارسي والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع ايضاً ، لأنه متقوم بطرفين ، فاللازم ان يكون صحيحاً من الطرفين) فانه لا يعقل وجود احد المتضادين الفعلين وشبههما دون الآخر ، لكن الاقرب في النظر - وفقاً للسيد الوالد قدس سره وغالب المعاصرين - الصحة بالنسبة إلى من يرى صحتها ، فان التلازم في الصحة والفساد واقعاً لا يلزم ذلك ظاهراً ، وكم لذلك من نظائر ، فان الماء الواحد قد يكون طاهراً في حق احد المكلفين ونجساً في حق الآخر ظاهراً ، بل ما نحن فيه اولى من ذلك ، لامكان التفكيك الواقعي بين امرين ، بأن يكون حكم هذا جواز التصرف في طرف وحكم ذلك عدم جواز التصرف في مقابله بخلاف الشيء الواحد ، فانه لا يمكن ان يكون طاهراً ونجساً إلا إذا كان العلم دخيلاً في الموضوع .

والحاصل ان الامور الاعتبارية يمكن فيها التفكيك ، والقول باستلزام

ذلك للمناقضة في نظر الثالث ، منقوض بجميع موارد اختلاف المجتهدين ووقوع النزاع والخصومة بسبب ذلك والشارع لا يميز ما يكون سبباً له غير مانع ، إذ الخصومة بدوية فترتفع بالمراجعة إلى الحاكم كسائر الموارد .
لا يقال : لا ترتفع الخصومة بالمراجعة إلى الحاكم في جميع الموارد إذ ربما كان طرفا النزاع مجتهدين ، فانه لا أولوية لترك احدهما رأيه بسبب رأى الحاكم ، وربما كان احد الطرفين اعلم من الحاكم في هذه المسألة . مثلاً لو باع وكيلا المجتهدين بالمعاطاة ثم ترافعا إلى الحاكم ورأى صححتها فحكم للقائل بالصحة لم يكن للقائل بالفساد رفع اليد عن نظره ، وربما كان اعلم من الحاكم لنظر الحاكم .

لانا نقول : يلزم عليه رفع اليد عن نظره ولو كان اعلم من الحاكم ويجبره الحاكم لو لم يتقاع ، إذ ادلة الترافع ولزوم الاخذ بقول الحاكم تشمل ما نحن فيه ، والا لزم مخالفة حتى العامي للحاكم إذا كان رأى الحق له ، لانه لا فرق بين العالم والعامي من هذه الجهة ، فان العامي لو كان يعلم ان هذا الشيء له وخاصمه مدعيه إلى الحاكم واتى بالبينة فرضاً لم يكن للعامي المخالفة قطعاً . مع انه او تمشى ما ذكر من الاشكال في حق العالم لتمشى في حق العامي أيضاً ، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان فرق بينهما من جهة كون علم العامي موضوعياً وعلم العالم حكماً :

والحاصل ان الحاكم نصب لاجل رفع الخصومات بنظره التابعة للأداة الشرعية من الايمان والبيئات والاخبار وغيرها ، ولا حق لاحد من المتخاصمين للنزاع معه ولو كان احدهما يقطع باشتباهه ، كما مثلنا في العامي القاطع بكون الشيء له إذا حكم الحاكم على حسب الموازين الشرعية عليه .

نعم يمتى القاطع عامياً أو عاماً بينه وبين ربه ملزوم العمل على طبق عامه الذي لا يستانزم نقض الحكم ، فلو علم ببطلان المعاطاة ولم نقل

وكذا في كل عقد كان مذهب احد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته .
(مسألة - ٥٦) في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي .

باحداث الحكم الملك لا يتمكن من التصرف في ملك الطرف إلا بنحو
المقاصة وهكذا .

(وكذا في كل عقد كان مذهب احد الطرفين بطلانه ومذهب
الآخر صحته) كعقد النكاح وغيره ، فلو عقد وكيل المجتهد والمرأة بعقد
فارسي ورأى المجتهد بطلانه وترافعا اجبره الحاكم على ترتيب آثار النكاح ،
وان كان يلزم عليه الاحتياط لو عرف خطأ الحاكم بعقد جديد أو طلاق
ومثل العقود الايقاعات ، كما لو طلق الوكيل بما يختلف الزوج والزوجة في
صحته وفساده ، واما احتمال القرعة فمثل هذه الموارد من اختلاف المتنازعين
اجتهاداً فليس له وجه ، لان الحكم قبل القرعة .

(مسألة - ٥٦ - في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي)
وفاقاً للمستند . قال : إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر يتخير فيهما الرعية
فالحكم لمن اختاره المدعي ، وهو المتبع له اجماعاً ولانه المطالب بالحق ولا
حق لغيره اولاً ، فمن طلب منه المدعي استنفاذ حقه يجب عليه الفحص
فيجب اتباعه ولا وجوب لغيره - انتهى .

والدليل على ذلك هو ما يظهر من هذا الكلام من الاجماع ، وهذا
الوجه الاعتباري .

وفيها ما لا يخفى : اما الاجماع فسلم العدم ، إذ كثير من الفقهاء لم
يتعرض لهذه المسألة ، ففي الجواهر فصل بين ابتداء المتنازعين وغيره ، قال
في جواب الاشكال : نصب قاضيين في البلد ما لفظه : والتنازع يندفع
بتقديم من سبق داعيه معها ، ولو جاء معاً حكم بالقرعة ، ولو ابتدأ
المتنازعان بالذهاب اليها من غير دعاء قدم من يختاره المدعي - انتهى .

وأما الوجه الاعتباري فلأن المطالبة بالحق لا تلازم تقدم مختار المدعي وفي المستمسك وافق المستند للاجماع المدعي . وأما الوجه الاعتباري فأشكل فيه ، قال : وقد استدلل للحكم المذكور بأن المدعي له الحق ، فإن كان المقصود منه الإشارة إلى الاجماع المذكور فهو ، والا توجه عليه الاشكال بأن المراد من الحق ان كان الحق المدعى فهو غير ثابت ، وان كان حق الدعوى فهو لا يوجب كون اختيار الحاكم له - انتهى .

وكيف كان فالاقرب في النظر عدم كون اختيار الحاكم بيد المدعي ويدل عليه مضافاً إلى الاصل اطلاق بعض الروايات الدالة على امضاء الامام عليه السلام لترافع المتخاصمين إلى حاكمين من دون تفصيل بين كونها متداعيين ام لا ، ففي مقبولة عمر بن حنظلة سألته عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث - إلى ان قال - فإن كان كل واحد اختار رجلاً من اصحابنا فرضياً ان يكونا الناظرين في حقها واختلفا فيما حكما كلاهما واختلفا في حديثكم ؟ فقال عليه السلام : الحكم ما حكم به به اعدلها وافقهها واصدقهما في الحديث واورعها ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر . قال : فقلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه . قال : فقال عليه السلام ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك ، فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك ، فان المجمع عليه لا ريب فيه - الحديث . ونحوها من هذه الجهة خبر النعماني وداود . اللهم الا ان يقال : ان هذه الاخبار اشتملت على رضا المتخاصمين بالحكمن ، فالعمدة الاصل الحالي عن الحاكم عليه .

والقول بأنه لو رفع احد الخصمين امره إلى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وجب عليه الاجابة ، وهذا لا يطرد في المنكر ، لانه لو

إلا إذا كان مختار المدعى عليه اعلم بل مع وجود الاعلم وامكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه مطلقاً .

رفع امره إلى الحاكم لا يسمع منه انكاره ، وان طلب تخليصه من دعوى المدعي لا تجب على الحاكم اجابته ، ممنوع بأنه لا دليل على عدم اجابة الحاكم ، فان الحاكم منصوب لرفع الخصومات رجع اليه المدعي او المنكر ، كما يدل على ذلك اطلاق ادلة الحكومة .

هذا كله فيما لو كان في البين مدعٍ ومنكر ، واما لو كانا متداعيين فلا اشكال في عدم كون تعيين الحاكم بيد احدهما لعدم دليل عليه مع انه ترجيح بلا مرجح ، وان قال في المستند : وانما الاشكال إذا كان كل منهما مدعياً من وجه - الخ .

(إلا إذا كان مختار المدعى عليه اعلم) فيقدم مختاره على مختار المدعي لاطلاق ما دل على وجوب الرجوع إلى الاعلم بما يأتي لكن يأتي ما فيه (بل مع وجود الاعلم وامكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه مطلقاً) .
اقول : المسألة المتنازع فيها إما ان تكون من الشبهة في الأحكام وإما ان تكون من الشبهة في الموضوعات ، وعلى كل فإما ان يكون بين الفاضل والمفضول اختلاف في النظر أم لا ، اما إذا كانت من الموضوعات سواء كان بينهما اختلاف ام لا فقد ادعى الاشتيائي في القضاء عدم الاشكال ، بل عدم الريب في عدم الفرق فيها بين الفاضل والمفضول ، فيجوز التحاكم إلى المفضول مع وجود الفاضل . قال : لاطلاق ما دل على الرجوع إلى المعارف بالاحكام والعالم بها وعدم ما يقتضي تقييده ، إذ ليس ما يصلح له الا الاجماع المنقول والمقبولة الناطقة بوجوب تقديم الافقه والاعلم ، ومعلوم عدم صلاحيتها له : أما الاجماع فلأن القدر المتيقن منه بل المعلوم انما هو نقله بالنسبة إلى الاحكام ، وان كان ربما يظهر من كلام

بعض التعميم لكنه يزول بالتأمل . واما المقبولة فلأن ظاهرها بل صريحها هو الحكم بتقديم الاعلم في الشبهات الحكمية ، واما الشبهات الموضوعية فلا - انتهى .

واما في الشبهات الحكمية مع الاتفاق في النظر فقد قال الأشتياي أيضاً : الحق عدم وجوب الرجوع فيه إلى الفاضل وجواز الرجوع إلى المفضول ايضاً ، لاطلاق بعض الادلة وعدم ما يصلح للتقييد ، لان المقبولة وغيرها من الروايات والاجامعات انما هي في مقام الاختلاف في الحكم والرأي - انتهى . واما في الشبهات الحكمية مع الاختلاف فغاية ما استدل القائل بوجوب الرجوع إلى الافضل ، امران : الاجماع المنقول ، والمقبولة ونحوها كرواية داود في رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما اختلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايها يمضي الحكم ؟ فقال : ينظر إلى ائقتهما واعلمهما بأحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر . وخبر الثميري عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سؤال عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكمهما فاختلفا فيما حكما . قال : وكيف يختلفان ؟ قلت : حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان . فقال : ينظر إلى اعسلهما وافقهما في دين الله فيمضي حكمه .

ثم انه زاد القائل بتعيين الافضل انه لو شككنا في الدليل الاجتهادي فالمرجع الاصل العملي ، وهو يقتضي تعيين الافضل ، لاصالة التعيين عند دوران الامر بين التعيين والتخير ، واصالة عدم نفوذ حكم المفضول مع وجود الافضل .

اقول : لكن الظاهر عدم تمامية ما ذكر من الادلة في المواد الثلاثة اما المرردان الاولان - اعني الشبهة الموضوعية والحكمية مع الاتفاق - فلأن

الروايات واصالة التعيين واصالة عدم نفوذ الحكم على تقدير تسليم دلالتها .
وتمايتها كلها آتية فيها ، إذ كون القدر المتيقن من الروايات الشبهات الحكيمة
مع الاختلاف في النظر غير تام ، بل وكذلك الاجماع كما اعترف به الاشتياني
واما المورد الاخير فنقول : اما اصالة التعيين واستصحاب عدم النفوذ فلا
بجال لها بعد وجود الدليل الاجتهادي ، واما الاجماع فهو مسلم بعدم كما
تعرف ، واما الروايات فلأنها انما تدل على تقديم الافقه ونحوه في صورة
الاجماع والاختلاف لا في صورة المراجعة إلى واحد فقط .

قال في الجواهر عند قول المصنف « إذا وجد اثنان متفاوتان في
الفضيلة » الخ ما لفظه : والظاهر الجواز ، لاطلاق ادلة النصب المقتضى
حجية الجميع على جميع الناس ، وللسيرة المستمرة في الافتاء والاستفتاء منهم
مع تفاوتهم في الفضيلة - إلى ان قال - والنصوص السابقة إنما هي في
المتنازعين في حق وقد حكما في امرهما رجلين دفعة فحكم كل واحد منهما
لكل واحد منهما ، ولا وجه للتخيير هنا - إلى ان قال - وهذا غير اصل
التخيير في الترافع والتقليد المستفاد من اطلاق ادلة النصب المعتضد بالعمل
في جميع الاعصار والامصار ، بل لعل اصل تأهل المفضل وكونه منصوباً
يجري قبضه وولايتها مجرى قبض الافضل من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة
فيها ، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع
الموصوفين بالوصف المزبور لا الافضل منهم ، وإلا لوجب القول انظروا
إلى الافضل منكم لا رجل منكم .

ثم استغرب اعتماد بعض الاصحاب على هذه الروايات في ذلك ، ثم
قال : واغرب من ذلك الاستناد إلى الاجماع المحكى عن المرتضى في ظاهر
الذريعة والمحقق الثاني في صريح حواشي الجهاد من الشرائع على وجوب الترافع
ابتداء إلى الافضل وتقليده ، بل ربما ظهر من بعضهم ان المفضل لا

(مسألة - ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو

لمجتهد آخر .

ولاية له أصلاً مع وجود الأفضل ، ضرورة عدم اجماع نافع في امثال هذه المسائل ، بل لعلمه بالعكس . ثم قال : واجماع المرتضى مبني على مسألة تقليد المفضول في الامة العظمى مع وجود الأفضل ، وهو غير مبني فيه ضرورة - الخ .

وكيف كان فالظاهر جواز الرجوع إلى المفضول مطلقاً ، لعدم ادلة الحكومة من غير دليل حاكم عليها ، وانما ناقشنا في دليل الموردين الاولين بعد تسليم القائل المورد الثالث وان كنا موافقين له في اصل المسألة فيها والاشتيائي « ره » وان اصر في متن كتاب القضاء على تقدم الأفضل في المورد الثالث إلا ان عليه حاشية ظاهرها كونها منه « ره » ، استدلل باطلاق الاخبار على جواز الرجوع إلى المفضول مطلقاً ، وحيث ان محل هذه المسألة كتاب القضاء نكتفي هنا بهذا القدر .

(مسألة - ٥٧ - حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر) الصور المتصورة للنقض كثيرة ، لان الناقض إما نفسه او المترفعان أو مجتهد آخر أو شخص آخر ، وعلى كل تقدير فالنقض إما مستند إلى القطع أو إلى دليل شرعي أو إلى الشك في صحة الحكم ، والمستند على اقسامه الثلاثة إما ان يكون للخدشة في الطريق - كما لو حكم بالهلل وعامنا بفسق الشاهدين - أو في نفس الحكم كما لو علمنا بأن الهلال لا يثبت شرعاً بشهادة النساء مع انه حكم على مقتضى شهادتهن - .

ثم انه قد يكون النقض في الشبهة الحكمية كما او حكم بكون الحبة للولد الاكبر ثم رجع مثلاً ، وقد يكون في الشبهة الموضوعية كما لو حكم بكون هذه الدار ازيد استناداً إلى شاهدين ثم عرف عدم عدالتهما ، ولتتكلم

في مقامات :

« المقام الاول » - في كون الناقض هو بنفسه ، والظاهر انه لا اشكال فيه اذا تبين خطأه قطعاً موضوعاً كما لو عرف فسق الشاهدين ، أو حكماً كما لو تبين لديه الاجماع المعتضد إلى ظاهر الكتاب بدون معارض ، بأن تبين لديه اشتباهه في مدرك المسألة ، بل النقض واجب في هذه الصورة لشمول قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ، والحكم بغير ما أنزل الله يشمل الابتدائي والاستمراري ، لكن النقض انما يكون إذا كانت تبعته موجودة والا فلا معنى للنقض اصلاً كما لا يخفى .
واما إذا تبين خطأه اجتهاداً كما لو حكم بكون الشاهد للداخل ثم تغير اجتهاده ولم يعلم الواقع النفس الامرى ولم يقطع به ، فهل له نقض حكمه ام لا ؟ احتمالان بل قولان ، المصنف « ره » في المجلد الثاني افتى بعدم نقضه للحكم الاول تبعاً للمستند ، قال : فالظاهر نفوذ حكمه مع عدم العلم بكونه خلاف الواقع ، وان كان مخالفاً لذلك الخبر أو الدليل الظني فلا يجوز له ولا غيره نقضه ، لان ما ادى اليه اجتهاده مع فرض عدم تقصيره حجة شرعية وحكمه حكم الله - انتهى .

بل في الجواهر حكاية الاجماع عن بعض على عدم جواز نقض الحكم الناشئ عن اجتهاد صحيح باجتهاد كذلك ، لكن المحكي عن الارشاد والقواعد وغيرها نقض الحكم ، قال الاول : وكل حكم ظهر بطلانه فانه ينقضه ، سواء كان هو الحاكم أو غيره ، وسواء كان مستند الحكم قطعياً أو اجتهادياً . وقال الثاني : الاقرب ان كل حكم ظهر له انه خطأ ، سواء كان هو الحاكم أو السابق ، فانه ينقضه ويستأنف الحكم بما علمه . وقد فهم الشهيدان من العبارة ارادة الاعم من القطع والظن بظهور الخطأ وقد اشكل في الجواهر في الاجماع المدعى .

وكيف كان فالاقوى الاول ، وهو عدم جواز النقض ، لاله حسب اجتهاده الاول صار حكمه حكم الله وكان الرد عليه رداً عليهم عليهم السلام ، والاجتهاد الثاني لم يكشف عن الواقع وانما كشف عن رأى آخر ، فلم يعلم بطلان حكمه الاول حتى يرتفع عنه ما حكم به اولاً ، فلا وجه لنقضه هذا بالاضافة الى لزوم الهرج والمرج ، فان من يعرف كثرة اختلاف انظار المجتهد الواحد حسب اختلاف اجتهاده وعرف كثرة الوقائع المراجع فيها علم ذلك بداهة ، مضافاً الى لزوم عدم الوثوق بقوله :

وإنا اذا شك الحاكم في صحة اجتهاده السابق أو في اصل مستنده أو في مستند حكمه فأولى بعدم النقض ، ومما تقدم ظهر عدم الفرق بين الموضوع والحكم .

« المقام الثاني » - في كون الناقص مجتهداً آخر ، والظاهر عدم الاشكال في جواز نقضه إذا عرف المجتهد الثاني خطأه قطعاً ، وقد ادعى على ذلك الاجماع ، لكن عن الشيخ والعلامة في بعض كتبه التفصيل بين ما كان مصب الحكم حقاً للناس فلا ينقض ، وبين ما كان حقاً لله تعالى كالتعق والطلاق ونحوهما فينقض .

واستدل لذلك بأن صاحب الحق ربما اسقط حقه ، بخلاف حق الله تعالى فانه لا معنى لاسقاطه بالحكم .

والقول الاول هو الاقوى ، لان اظهار الحق واجب وابقاء الحكم الاول المخالف ابقاء للمنكر ، ولا يشمل قوله عليه السلام « الراد عليهم كالراد علينا » ، لانه ليس رداً للحق بل للباطل .

وما عن الشيخ غير تام ، إذ مجرد احتمال رضاه لا يرفع الخطأ باظهار الحق ، كما انه يجوز النقض إذا عرف المجتهد الثاني عدم اجتماع الحاكم الاول لشرائط الحكم كأن كان فاسقاً أو غير مجتهد أو نحو ذلك ،

كما وقع نحو ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام وبعض الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى أحكام أحكام الجور . والحاصل ان الثاني يجوز له نقض حكم الاول إذا علم قطعاً بخلل فيه . اما في نفس الحاكم ، أو استنباطه بأن عرف انه اخطأ في هذا الاجتهاد الذي هو مبنى الحكم ، أو في طريق حكمه كأن عرف فسق الشهود قطعاً ، وذلك لوجرد المقتضى للنقض ، وهو ابطال الباطل واظهار الحق ، وعدم المانع لعدم شمول «كاراد علينا» لما نحن فيه من غير فرق بين الشبهة في الموضوع أو الحكم وكونه من حقوق الناس أو حقوق الله تعالى .

نعم إذا عرف ابراء ذى الحق حقه لم يكن مجال للنقض إلا إذا كانت للحكم تبعه غير حق الناس أو من حق الناس غير ما ابراه ذو الحق : وهل يجوز النقض فيما إذا اختلف المجتهدان في الاستنباط ؟ الظاهر العدم وفاقاً للمصنف في قضاء العروة تبعاً للمستند وغيره ، بل في قضاء الاشتياني انه المشهور المعروف بل لا يبعد دعوى الاجماع عليه . ثم قال : والمتراني من كلام بعض بل جماعة هو جوازه ، وربما يجري على لسان بعض مشايخنا المتأخرين طاب ثراه التفصيل بين تراضي الخصمين فيجوز والا فلا يجوز - انتهى .

استدل القائل بالجواز بأن حكم الاول بنظر هذا الحاكم ليس حكمهم عليهم السلام ، فيجوز رده بل يجب اظهاراً للحق . وفيه : ان الحاكم الثاني لا يعلم انه حكمهم عليهم السلام ام لا ، إذ المفروض عدم معرفته الواقع ، بل حسب ما ادت اليه الادلة الظاهرية - بنظره - ان مؤدى نظره هو الحكم المنجز ، وإذا لم يعلم علماً قطعياً ببطلان حكم الاول لم يجز له رده لان الراد عليهم كالراد على الأئمة عليهم السلام .

لا يقال : قوله عليه السلام « فاذا حكم بحكمتنا » انما يفيد حرمة

النقض فيما إذا علم انه حكمهم عليهم السلام ، فاذا لم يعلم الحاكم الثاني ذلك - كما هو المفروض - جاز النقض .

لانا نقول : معنى حكم بحكمنا الحكم الصادر عن الادلة المستندة اليهم لا معرفة انه حكمهم عليهم السلام واقعاً .

وقد استدلل الآشيتاني « ره » على عدم جواز نقض الحكم بأمر خمسة : اصاله عدم نقض الحكم ، والاجماع المنتقل البالغ حد الاستفاضة وما دل على جواز الحكم من الكتاب والسنة كقوله عليه السلام « فارضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً » وقوله عليه السلام « فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه » الخ ، ولزوم الهرج والمرج . وكيف كان فقد ظهر من ذلك عدم جواز النقض في صورة شك الثاني في صحة الحكم الاول وعدمه .

« المقام الثالث » - في كون المناقض المترافعين أو شخصاً ثالثاً لا اشكال في عدم جواز النقض إذا شكاً في الحكم الاول أو كان استنباطها مخالفاً لاستنباط الحاكم ، بأن كانا مجتهدين ، لما تقدم في المقامين الاولين ، واما إذا علما علماً قطعياً بمخالفة حكمه للواقع فالظاهر من جماعة جواز نقضه مطلقاً ، وصرح الاشيتاني بذلك قائلاً : ما لو علم بمخالفة حكمه للحكم الواقعي النفس الامرئ ، فنقول : الحق فيه جواز النقض بل وجوبه بالنسبة إلى المترافعين ، والحاكم سواء كان المترافعان مجتهدين أو مقلدين أو مختلفين - انتهى .

واختار السيد الخوئي في فقه الشيعة عدم النقض إذا كان القضاء على الموازين الصحيحة ، ثم ايد ذلك بقوله : ويؤيد ما ذكرنا من نفوذ حكمه من هذه الجهة « أي جهة فصل الحكومة وقطع النزاع » على الاطلاق انه لا اشكال ولا خلاف في نفوذ حكمه في حق المتخاصمين في الشبهات الموضوعية

مع ان الغالب ان كلاً منهما يدعي العلم بكذب الآخر أو كذب بينته وإلا لم يقع بينهما خصومة ، ولو كان العلم بخطأ القاضي مجوزاً لنقض حكمه فيها لعطل أمر الخصومات غالباً ، والاطلاقات كما تشمل هذا المورد تشمل سائر الموارد - انتهى .

أقول : لكن الاقوى جواز النقض كما اختاره من تقدم إذا علم علماً قطعياً باشتباهه وفساد حكمه ، إذ الأدلة الدالة على نقض الحكم مخصصة بالدليل العقلي والنقلي بغير هذه الصورة لو فرض شمولها لها ، فإن العقل مستقل بأن الشرع لم يجعل القضاء إلا لانقاذ الحقوق وردها إلى أهلها بالإضافة إلى الأدلة الشرعية المؤيدة له ، ففي صحيح هشام بن الحكم قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنما اقصي بينكم بالبينات والأيمان وبعضكم احق بحجته من بعض ، فأما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فإنا قطعت له به قطعة من النار . فانه صريح في عدم الموضوعية .

لا يقال : لعل الشارع اعطى للحكم - ولو مخالف الواقع منه - صبغة الامضاء حتى لا يقع الهرج ، فليس عدم جواز نقضه لأجل كون الحكم موضوعياً بل لمصلحة اخرى .

لأننا نقول : هذا يحتاج إلى الدليل والدليل مفقود ، فان ادلة حرمة النقض لا تشمل صورة العلم بالخلاف ، واما ما ذكره السيد دام ظلّه من التأييد فقيه عدم غالبية معلومية الحق ، بل الاكثر في الدعاوى كون كل طرف يرى الحق بجانبه ظناً أو عرفاً ، ولا يعلم بالحسق شرعاً ، فوقوع الخصومية لأجل الظن أو الاطمئنان المستند على الموازن العرفية ، وقلّ ما يعلم أحد المترافعين كون الحق له صريحاً . وقد أطال الاشتياني «ره» الكلام والاشكال والجواب حور المطلب - فراجع .

وقد تبين مما تقدم صحة قول المآن «ره» وانه لا يجوز نقض حكم الحاكم

ولو اجتهد آخر إلا إذا تبين خطاؤه .

الجامع للشرائط (ولو اجتهد آخر إلا إذا تبين خطاؤه) .

ثم ان معنى جواز نقض الحكم جواز عدم ترتيب الأثر عليه ، فيكون وجود الحكم كعمده . نعم او حكم الحاكم فيما لم يعلم الشخص بطلان حكمه مما وجب عليه اطاعته ولم يجوز له نقض حكمه اكن رأى أحد المتخاصمين اجتهاداً أو تقليداً خلاف الحكم فهل يجب ترتيب الأثر مطلقاً ، أو في مورد الحكم مطلقاً ، أو في مورد الحكم بالنسبة إلى جهة ، أو يفرق بين كيفية الحكم ؟ احتمالات واقوال . مثلاً : إذا تنازع البائع والمشتري في صحة بيع العصير العنبي مثلاً بعد الغليان فيدعي المشتري بطلانه ووجوب رد الثمن من حيث كون فتواه أو تقليده على النجاسة ، وادعى البائع صحته من حيث كون تقليده أو فتواه على الطهارة ، فترافعا عند مجتهد فحكم بالطهارة أو بصحة البيع ، فعلى الأول - وهو وجوب ترتيب الأثر مطلقاً - يكون حكمه دليلاً معتبراً على طهارة العصير مطلقاً ، حتى بالنسبة إلى غير مورد المنازعة فالجتهاد الذي كان طرف النزاع يجوز له بعد ذلك استعمال العصير مطلقاً ، كما لو كان فتواه الطهارة من أول الأمر ، وكذا بالنسبة إلى سائر الآثار . وعلى الثاني - وهو وجوب ترتيب الأثر في مورد الحكم مطلقاً - يحكم بخروج هذا الفرد من حكم العصير العنبي بالنسبة إلى جميع آثاره مثل شربه وبيعه واستعماله ، وان كان فتواه قبل الحكم النجاسة وعدم جواز ترتيب الأثر ، لكن حكم الحاكم انا اخرج هذا الفرد ، اما سائر افراد العصير فيبقى فتواه أو تقليده المقتضى للنجاسة على حاله . وعلى الثالث - وهو وجوب ترتيب الأثر في مورد الحكم بالنسبة إلى جهة الحكم - يحكم بخروج هذا الفرد من العصير من حيث جواز اعادة الثمن وبطلان البيع ، فالحكم انا اثر للمشتري المقتى بنجاسة العصير من حيث انه لا يجوز له اعادة الثمن وابطال البيع ،

اما شرب هذا العصير وبيعه من ثالث فلا يجوز . وعلى الرابع يفرق بين ما لو حكم الحاكم بالطهارة فيترتب على هذا الفرد من العصير جميع آثار الطاهر كالثاني ، وبين ما لو حكم بصحة البيع فيترتب عليه عدم جواز استرجاع الثمن ، أما الطهارة فلا كالثالث ، المحكى عن بعض الأول قال للملازمة بين هذا الفرد وسائر الافراد ، وهذا الأثر وسائر الآثار ، فإذا حكم بطهارة هذا العصير كان حكماً عاماً بطهارة كل عصير وعماماً بترتب جميع الآثار على العصير الطاهر من البيع وغيره .

وفي الجواهر اختار الثاني ، قال : والمراد بنقضها ابطال حكم الكلي في خصوص الجزئي الذي كان مورد الحكم بالنسبة إلى كل واحد . قال : لإطلاق ما دل على وجوب قبول حكمه وانه حكمهم والراد عليه راد عليهم .

واختار الاشتياني الثالث ، قال ما حاصله : ان مورد النزاع هو استرداد الثمن ، وقد حكم الحاكم بعدم رده فلا يجوز نقض حكمه من هذه الجهة ، واما الحكم بطهارته في حقه حتى لا يلزم عليه الاجتناب فلم يقع مورداً للمخسومة اصلاً حتى يحكم بورود الحكم على تكليف المشتري من جهته ايضاً واما دليل الرابع وان لم نجد به قائلًا صريحاً : ان مورد الحكم يلزم تنفيذه ، فان كان المورد عمماً من حيث الآثار عم وان كان خاصاً خص والا قرب في النظر هو الثالث لأنه مصب النزاع ومصب الحكم ، والتلازم بينه وبين سائر الافراد كما قال الاول ، أو سائر الآثار في هذا الجزئي كما قال الثاني ، أو ملاحظة سعة الحكم وضيقه كما قال الرابع غير تام ، لعدم جعل الحجية لأكثر من مصب النزاع ، والعموم كما يقول الرابع ليس مصباً للنزاع حتى يلزم نفوذ حكمه .

وهنا كلام آخر ، وهو انه أو قطع المتخاصمان أو غيرهما بطلان الحكم

(مسألة - ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبديل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الأولى وان كان احوط .

جاز له نقضه ولم يجوز له ترتيب الأثر عليه ، فلو حكم بزوجية امرأة وعلم الزوجانها ليست زوجته لم يجوز له وطئها وهكذا وربما يحكى عن بعض جواز ترتيب الأثر ، وهو غريب ، والكلام في المقام طويل نكتفي بهذا القدر . والله العالم .

(مسألة - ٥٨ - إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبديل رأي المجتهد في تلك المسألة) فان كان الفتوى الأولى احوط فلا اشكال ، وإلا فهل يجب الاعلام ام لا ؟ احتمالان ، الأقوى انه (لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الأولى) لأنه نقل الحجة ، فلا يكون وقوع المنقول اليه في خلاف الفتوى الثاني وزراً على الناقل ، إذ لا يصدق عليه التسبب إلى الحرام (وان كان احوط) لأن التسبب استمراراً كالتسبب ابتداءً بنظر العرف ، فاذا تبدل رأي المجتهد يوم الجمعة مثلاً وكان الناقل نقل الفتوى يوم الخميس لم يكن فرق بينه وبين ان ينقل الفتوى الأولى خطأ يوم السبت في رؤية العرف كون عمل المقلد يوم الاحد مستنداً إلى نقله ، فكما يجب الاعلام فيما نقل يوم السبت خطأ كذلك يجب الاعلام فيما نقل يوم الخميس .

وانما الفرق بينهما في كون الاستناد استمرارياً في الثاني وابتدائياً في الاول ، وكأنه لذلك جعل الاحتياط لا يترك السيد الاصطهباناتي « ره » لكن الأقوى ما ذكره الماتن من عدم الوجوب واختاره اغلب المعاقين كالوالد وابن العم والحكيم والخوئي وغيرهم ، وذلك لما عرفت من عدم صدق التسبب إلى الحرام وانصراف ما دل على ان وزر الفتوى الخطائي على

بخلاف ما إذا تبين له خطأؤه في النقل فإنه يجب عليه الاعلام .
(مسألة - ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً ، وكذا
البيئتان .

المفتي لو سلم الشمول ، وذلك (بخلاف ما إذا تبين له خطأؤه في النقل
فانه يجب عليه الاعلام) لما تقدم في المسألة الثامنة والاربعين فراجع .
ويؤيد الحكيم السيرة المستمرة بين المتشعبة ، فانهم ينقلون الفتاوى
من دون ان يروا أنفسهم مكلفين بنقل ما إذا تبدل الرأي ، بخلاف صورة
الخطأ ، وقد تقدم ما ينفع المقام فراجع .
وينبغي التنبيه هنا على أمر ، وهو انه قد يجب الإعلام في صورة تغيير
الفتوى إذا كان ذلك داخلاً في باب تبليغ الاحكام ، ولكن ليس معنى
التبليغ اعلام فرد فرد بل بالموازن العقلية العرفية حتى بالنسبة إلى الجهال ،
إذ لا شك في ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والعلماء
والاخبار لم يكونوا يلاقون كل فرد ويسألون منه المسائل ليعلموا من يعرف
ممن لا يعرف مقدمة لتبليغ الاحكام ، مع القطع بأن كثيراً من الناس في
كل زمان لا يعلمون احكامهم المبتلى بها ، فلو نقل الناقل ثم تبدل الفتوى
لا يجب عليه من باب التبليغ اكثر من ان يعلن ذلك في المنبر إذا كان من
نقلة الفتاوى ونحو ذلك ، اما ان يطلب من الناس اجساد اصدقائهم أو
يلتمس منهم تبليغ الشاهد الغائب أو نحو ذلك فليس هو من التبليغ الواجب
(مسألة - ٥٩ - إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً) على
مبنى المصنف « ره » هنا تبعاً لجماعة آخرين ، لكن قد عرفت في المسألة
العشرين عدم التساقط في أعمال المرححات ثم التخيير فراجع ، كما عرفت ان
المصنف « ره » عدل عن ذلك في الجزء الثاني من الكتاب (وكذا البيئتان)
والشياعان لو فرض تحققها ولم نقيده بافادة العلم كما سبق .

وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفهاً قدم السماع ، وكذا إذ تعارض ما في الرسالة مع السماع ، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الامن من الغلط .

(وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفهاً) وعلم بالعدول اخذ بالتأخر ، وكذا لو احتمل العدول احتمالاً عقلاً لا مجرد الاحتمال إذ الاستصحاب رافع له ، وحينئذ يجب الفحص مقدمة للعمل .

اما إذا تعارضوا وتيقن وحدة التاريخ أو قطع بعدم العدول (قدم السماع) من المجتهد على النقل ، وذلك لأن قول المجتهد طريق إلى فتواه والنقل طريق إلى الطريق ، والعلاء يقدمون الطريق على طريق الطريق ، لاحتمال الثاني من الاشتباه ما لا يحتمله الاول ، وحيث كان من اللازم تحصيل الاحكام بالطرق المتعارفة كان السماع مقدماً على النقل . نعم لو كان هناك ما يرجح الثاني بأن قلّ ضبط المجتهد فأحتمل في كلامه ما لا يحتمل في كلام الناقل لكونه كان حاضراً مجلس درسه أو ما أشبه قدم النقل على السماع ، كما انه إذا تعارض المرجحان تساقطوا على ما تقدم .

(وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع) فالسماع مقدم ، لان الكاتب للرسالة بمنزلة المخبر . وما ذكره بعض من تقدم الرسالة لان الكتابة اضبط لا يخفى ما فيه . نعم إذا كانت الرسالة بخط المجتهد كان كما ذكره المستمسك من الاشكال في الترجيح ، لان الخط حاك عن الفتوى ، فيكون التعارض قائماً بين خطه وقوله ، واصالة عدم الخطأ فيها على حد واحد - انتهى (وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة) إذا كانت بخطه (مع الامن من الغلط) امناً متعارفاً يوجب جريان اصالة عدم الخطأ وان لم تكن بخطه كان من باب تعارض النقلين . ومجمل القول ان المعيار تقديم الارجح عرفاً مطلقاً .

(مسألة - ٦٠) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها .

(مسألة - ٦٠ - إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها) فلا يخاو اما ان يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً أو عامياً أو بغير تقليد كبعض الناس ، فان كان مجتهداً وتمكن من ارجاء الواقعة أو الاحتياط فلا اشكال ، ويتخير بينهما فيما تمكن من كليهما ، وهل يجوز له التقليد حينئذ أم لا ؟ احتمالان من ان التقليد احد طرق الوصول إلى الواقع فيجوز له التقليد ، ومن ان اداة التقليد كقولاه تعالى : « فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » وقوله عليه السلام « فاللعوام ان يقلدوه » ونحوهما لا تشمله ، إذ لا يصدق عليه انه لا يعلم بل هو من أهل الذكر ، فان عدم العلم بمعنى عدم القوة العلمية ، وإلا جاز للمجتهد المستنبط ان لا يراجع رسالته ليعلم فتواه بل يراجع رسالة مجتهد آخر ، كما لا يصدق عليه العامى فلا يشمله الحديث ، وهكذا بالنسبة إلى سائر ادلة التقليد .

لكن لا يبعد القول بالجواز ، لما تقرر في اول مسائل التقليد ان الطرق ثلاثة : الاجتهاد والتقليد والاحتياط ، فالتقليد احد الطرق ، والعقلاء أيضاً يرون ضرورة رجوع الطبيب الذي لا يعلم مرض نفسه وليس فعلاً متمكناً من مراجعة كتبه ان يقلد طبيباً آخر في التشخيص والعلاج ، وكذلك بالنسبة إلى سائر المهن ، وبصدق عليه حينئذ انه لا يعلم ، إذ المراد من العلم وعدهه بالنسبة إلى كل واقعة واقعة لا في الجملة ، وعدم شمول قوله عليه السلام « فاللعوام » غير مضر بعد شمول غيره من الادلة العقلية والنقلية له . مضافاً إلى وجود المناط ، وهو ان العامى انما يجوز له الرجوع لمدرك الواقع عن هذا الطريق ، وبشرك العالم الذي لا يعلم حكم هذه المسألة والعامى مطلقاً في هذه الجهة .

نعم لو تمكن من الرجوع إلى مداركه ليستنبط بنفسه أو تمكن من

ولم يكن الاعلم حاضراً فان امكن تأخير الواقعة إلى السؤال وجب ذلك .

الرجوع إلى ما استنبطه سابقاً لا يبعد عدم جواز التقليد ، لعدم المعذورية العقلانية لو خالف الواقع ، ويمكن ان يكون ذلك وجهاً لانصراف مطلقات التقليد ، لعدم كون الرجوع حينئذ طريقاً عقلاً تيسراً ، والشارع انما امضى الطريقة العقلانية في غير ما علم الردع عنها . وبهذا يفرق بين المتمكن من استخراج نظره وبين غيره ، فلا يقاس احدهما على الآخر .

والمحصل ان المجتهد الذي لا يعلم انه لم يتمكن من استخراج نظره فهو مخير بين الإرجاء والاحتياط والتقليد ان تمكن من جميعها ، وإلا تعين ما يتمكن عليه ، ولو لم يتمكن من شيء منها - بأن كانت الواقعة فورية ولم يكن للاحتياط مجال ولم يتمكن من التقليد لعدم مجتهد آخر أو رسالته - جرى في حقه ما يجري في حق المقلد مما سيأتي مع اختلاف يسير لا يخفى على الخبير .

هذا كله في المجتهد الذي لا يعلم حكم المسألة ، واما المحتاط الذي لا يعلم المسألة وكيفية الاحتياط فيها : فان تمكن من الطريقتين الآخرين - الاجتهاد أو التقليد - ازم ، لما سبق من انها طريقان كالاختياط ، وان لم يتمكن الا من احدهما تعين والا فحاله حال المقلد العاجل ، كما ان العاصي بغير تقليد كذلك .

اما المقلد الذي لا يعلم حكم المسألة ولا يتمكن من الاجتهاد (ولم يكن الاعلم حاضراً) بناءً على وجوب تقليد الاعلم (فان امكن تأخير الواقعة إلى السؤال) عن الاعلم الذي يقلده الآن أو سيقبله بعداً بعد موت مجتهد مثلاً (وجب ذلك) تعييناً ، بناءً على عدم جواز الاحتياط في صورة التمكن من الامثال التفصيلي وتخييراً بناءً على الجواز ، والاول ظاهر العبارة ، والثاني مقتضى ما تقدم منه « ره » من التخيير بين الطرق

وان لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعم فالأعلم، وان لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور .

الثلاثة (وان لم يمكن) تأخير الواقعة ولا الاحتياط أو جهل كيفيته ولم يتمكن من استعلامها (يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر) مع مراعاة (الأعم فالأعلم) والاقرب عندنا كون الإرجاء والاحتياط والرجوع إلى مجتهد آخر كلها على حد سواء ، لما عرفت سابقاً في مسائل التقليد من عدم لزوم تقليد الأعم وجواز العدول .

(وان لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته) ولا تمكن من طريق آخر إليه ، كالمسؤول ممن يعلم مسأله والاتصال البرقي ونحوه به (يجوز العمل) على وفق مقدمات الانسداد بالرجوع إلى الظن الاقوى فالاقوى بناءً على ان النتيجة مهمله ، أو مطلقاً بناءً على ان النتيجة كلية

ثم يفرق في بعض الفروع الآتية كون المقدمات تقتضي الكشف أو الحكومة ، والمصنف « ره » كان بناؤه على الامل ، فاللازم اتباع الاقوى فالاقوى ، فـ (يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان) قادراً على استخراج قول المشهور ، كأن كان من افاضل الطلاب فبطالع الكتب الاستدلالية لبطالع على المشهور ، من غير ان يكون قادراً على الاستنباط بنفسه ، أو كان (هناك من يقدر على تعيين قول المشهور) .

وهل الظن الحاصل من قول المشهور اقوى أم الظن الحاصل من فتوى الثقة غير العدل ؟ احتمالان ، وقيل لا يحصل الظن من غير العدل مطلقاً ، لان الشارع لم يجعله حجة . وفيه ما لا يخفى .

نعم الظاهر ان النوع الذي مناط حججه الظن الانسادي يحصل لهم من المشهور ظناً اقوى بمراقب من الظن الحاصل من قول شخص واحد وان كان

وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة أو القضاء .

ثقة وعلمنا صدقه في اخباره عن رأيه وجهده الكثير في استخراج المسألة ، وذلك لان رأي هذا رأي واحد بخلاف المشهور فانه آراء جماعة . ولا يخفى ان الاخذ بالانسداد في المقام انما هو على القول بجريان المقدمات للانسداد الصغير ، وإلا فهل يتخير بين المحتملات كما في المستمسك أو يلزم العمل بالمشهور كما يقتضيه اطلاق المتن ؟ الاقوى الثاني ، لان المشهور طريق عقلائي ، والادلة الدالة على الشرائط في التقليد منصرفة عن مثل الغرض ، فيبقى مطلقات الرجوع إلى أهل الخبرة من العقل والنقل سليمة عن المقيدات ، فيتعين العمل بها ، ولذا نرى العقلاء لا يشكون في لزوم العمل بقول الامرات من الاطباء بعد تشخيص المرض وتطبيق العلاج ويقدمونه على التخيير بين المحتملات .

هذا كانه بناءً على القول المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً وعدم جواز العدول ، اما بناءً على القول الآخر يتعين حينئذ تقليد الميت وان لم يكن قوله موافقاً للمشهور ، لان حاله كحال الحي ، وقد تقدم في مسألتي تقليد الميت والعدول ما ينفع المقام - فراجع .

(وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الاعادة أو القضاء) فيما يحتاج اليهما . كما ان عليه الاخذ بفتوى مجتهده في سائر الآثار إذا كانت للواقعة آثار من كفارة وفدية وضمان ونجاسة وغيرها ، وانما تجب الاعادة وانحواتها بناءً على كون التمسك بقول المشهور من باب الانسداد الحكمي ، اما بناءً على انه طريق أو على الانسداد الكشفي فلا : اما بناءً على الطريقية فلما عرفت في المسألة الثالثة والخمسين ، واما على الانسداد الكشفي فلأن قول المشهور حينئذ كاشف عن الواقع ، فيكون

وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات ، وان لم يمكن ذلك أيضاً بعمل بظنه ، وان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الاعادة أو القضاء .

حال المشهور حال مجتهده إذا مات فقلد من يقول ببطلان أعماله السابقة ، فيرجع الكلام أيضاً إلى المسألة الثالثة والخمسين .

(وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى اوثق الأموات) لأن الظن النوعي الحاصل منه أقوى من ظن نفسه ، كما انه اضعف من الحاصل من قول المشهور ، فيكون متوسطاً بينهما ، أو لأن هذا الطريق طريق عقلائي فيشمه مطلقاً التقليد عقلاً ونقلاً بعد عدم شمول ادلة المقيدات له (وان لم يمكن ذلك أيضاً بعمل بظنه) ان لم يتمكن من تحصيل قول احد الأموات والاقدم عليه ، سواء قلنا بالانسداد أو بالطريقة .

وهل يقدم الثقة غير العادل على ظنه ؟ الظاهر ذلك ، لأنه طريق عقلائي كما عرفت . ومثله سائر من فقد بعض شرائط التقليد كالحرية ونحوها إذا لم يكن ردع قطعي عن الشارع ، وربما يؤيد ذلك ما دل على الرجوع إلى العامة فيما روه عن علي عليه السلام إذا لم يجد الحكم من طريق الخاصة ثم الظاهر جواز العمل بالرواية المذكورة في كتاب ثقة كالكتب الأربعة التي بنيت على الدقة ، ولا يبعد ان يكون رتبة هذا بعد التقييد ولو عن شخص ميت ، لأن الظن الانسدادي الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من الرواية ، لاحتمال المعارضة ونحوها .

(وان لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما) تخبيراً عقلياً ، وان لم يحصل له ظن اصلاً عمل بما ارتأه (وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد ان كان عمله مخالفاً لفتواه) وكان له آثار (فعليه الاعادة أو القضاء)

(مسألة - ٦١) إذا قلد مجتهداً ثم مات فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الاول أو الثاني ؟ الاظهر الثاني .

أو ترتيب سائر الآثار ، لكن مما عرفت سابقاً تعرف اختلاف الصور وان بعضها لا يحتاج إلى ترتيب الآثار ، فلا نظيل بالاعادة .

(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 الاول أو الثاني ؟) احتمالان : من ان تقليد الاول قد انقطع بتقليد الثاني ، فلا يبقى مجال للعدول إلى الاول لانه من التقليد الابتدائي ، فالواجب أو الجائز البقاء على الثاني . وهذا هو مختار المصنف وجمع من الفقهاء منهم السيد الوالد ، ولذا قال (الاظهر الثاني) . ومن ان معنى البقاء على التقليد بنظر الثالث هو البقاء مطلقاً ، سواء كان التقليد في ظرف اجتهاد هذا المجتهد أم قبله أم بعده ، فهو يرى ان تقليد المقلد للمجتهد الاول صحيح حدوثاً وبقاءً ، فللمقلد البقاء على الاول .

وهناك قول ثالث اختاره السيدان ابن العم والحجة وأشار إلى وجهه السيدان الحكيم والخزئي . قال الثاني بما لفظه : فان كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء فلا بد من البقاء على تقليد الاول ، لبطلان العدول عنه إلى الثاني في نظر الثالث ، لبقاء قول الميت على الحجية التعمينية في نظره فلا مصحح للعدول عنه ، وان كان قائلاً بالجواز صح العدول من الاول إلى الثاني ، فهو مخير بين البقاء على الثاني والعدول إلى الثالث ، لانقطاع تقليد الاول بالعدول الصحيح إلى الثاني ، فليس له الرجوع إليه بعد ذلك لانه من التقليد الابتدائي للميت - انتهى .

لكن حيث عرفت في بعض المباحث السابقة عدم دليل على هذه

والاحوط مراعاة الاحتياط .

(مسألة - ٦٢) يكفي في تحقق التقليد اخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها ، وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل فلو مات مجتهده يجوز له البقاء .

التقييدات بعد شمول الاطلاقات العقلية والنقلية للرجوع إلى كل مجتهد جامع للشرائط فلا بد من القول بصحة تقليد الاول ولو بعد تقليد الثاني والبقاء على تقليد الثاني والعدول إلى الثالث . نعم من يرى وجوب البقاء فالمسألة عنده مبدئية على مسألة حجبية رأي اللاحق بالنسبة إلى الوقائع السابقة وعدمها كما لا يخفى ، وقد تقدم في المسألة الخامسة عشرة ما ينفع المقام . (و) لا يخفى ان (الاحوط مراعاة الاحتياط) بالجمع أو الاثني بأحوط القولين .

(مسألة - ٦٢ -) قد عرفت فيما سبق انه لا (يكفي في تحقق التقليد اخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها) فانها من مقدمات التقليد والتقليد انما هو العمل عن استناد إلى فتوى المجتهد الجامع للشرائط ، لكن المصنف « ره » ومن يرى رأيه حيث اكتفوا بالالتزام رتبوا آثار التقليد عليه ، فلو اخذ الرسالة ملتزماً بالعمل كان مقلداً (وان لم يعلم ما فيها ولم يعمل) ولو بمسألة واحدة (فلو مات مجتهده) الذي التزم بالعمل بما في رسالته (يجوز له البقاء) على القول بجواز البقاء ، ويجب على القول بالوجوب . اما من يرى ان التقليد هو العمل عن استناد فلا يجوز التقليد بعد موته ، وان اخذ الرسالة وعلم بما فيها لكنه لم يعمل بعد ، لانه من التقليد الابتدائي الذي قالوا بعدم جوازه وان تنظرنا فيه سابقاً لعدم دليل عليه .

ثم على القول بأنه العمل الظاهر انه لا يشترط الاثني بعمل تام على طبق نظر مجتهد بل لو شرع في الصلاة وآتى بمقدار منها كفى في جواز البقاء لو مات المجتهد في الاثناء لشمول الادلة العقلية والنقلية له ، ولو عمل

وان كان الاحوط مع عدم العلم بل مع عدم العمل، ولو كان بعد العلم عدم البقاء والعدول إلى الحي بل الاحوط استحباباً على وجه

برأي المجتهد ثم مات وتبين بعد ذلك انه كان عادلاً عن رأيه ذلك إلى رأي آخر قبل عماله، فالظاهر انه كمن لم يقلد في عدم جواز البقاء، وكذا لو عمل برجاء المطابقة طابق ام لم يطابق، لان العمل عن استناد هو التقليد، وليس العمل رجوعاً من التقليد.

والسيد الخروثي في فقه الشيعة فصل بين التعلم من الرسالة أو شفهاها أو ممن ينقل عنه بانياً على العمل وبين اخذ الرسالة والالتزام بالعمل من دون تعلم فأجاز في الاول البقاء دون الثاني. وفيه عدم الفرق، سواء قلنا انه الالتزام ام العمل لوجود الالتزام في كلتا صورتين وعدم العمل في كليهما، والتمسك بالاطلاق ونحوه للفرق غير تام.

كما ان التمسك بالاجماع اثباتاً ونفيّاً في بعض الصور - كما في المستمسك - لا يخلو من اشكال، إذ الاجماع محصله غير حاصل ومنقوله ليس بحجة، مضافاً إلى ان محتمل الاستناد من الاجماع يسقط من الحجية. وكيف كان فعلى المشهور من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً الاقوى عدم الجواز بدون العمل، كما في تعليقه السيد الوالد، وبدون الالتزام كما يراه المصنف.

(وان كان الاحوط) عنده «ره» (مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم بعدم البقاء) على الميت المنتزم بالعمل بقتاواه (والعدول إلى الحي) ووجه الاحتياط ان كون الالتزام تقليداً مختلف فيه فركه إلى الحي أوفق بالاحتياط نعم يعارض هذا الاحتياط احتياط البقاء لمن يرى وجوب البقاء، وإذا تعارضا ولم يرجح احدهما على الآخر كان مقتضى القاعدة التخيير إذا لم يكن هناك اصل موضوعي أو حكمي.

(بل الاحوط استحباباً على وجه) وهو عدم جواز البقاء مطلقاً

عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل .
 (مسألة - ٦٣) في احتياطات الاعلم إذا لم يكن له فتوى بتخير
 المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الاعلم فالاعلم .

(عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل) لاحتمال شمول معاهد الاجماع
 المدعى على عدم جواز تقليد الميت لما سخن فيه من التقليد الاستمراري .
 (مسألة - ٦٣ - في احتياطات الاعلم إذا لم يكن له فتوى بتخير
 المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الاعلم فالاعلم) .
 اما وجه التخيير فلأن احتياط الاعلم كاشف عن عدم علمه بالمسألة ،
 فيكون عمل المقاد على طبق احتياطه من باب العمل بالاحتياط القسم للتقليد
 والاجتهاد ، ففي فرض كون الشخص عامياً لا يبقى لديه الا احد امرين
 الاحتياط او التقليد . واما لزوم مراعاة الاعلم فالاعلم فلما تقدم منه « ره »
 من لزوم تقليد الاعلم ، فاذا لم يكن للأعلم مطلقاً فتوى كان اللازم اتباع
 الاعلم بعده وهكذا .

ومعنى الاعلم فالاعلم هنا انه لو لم يكن للاعلم الثاني فتوى بل احتياط
 في المسألة أيضاً أو لم يراجع المسألة فليس له فتوى ولا احتياط وصلت
 النوبة إلى الاعلم الثالث وهكذا ، لكن قد عرفت سابقاً ورود الاشكال في
 كلا الحكيمين ، إذ تجوز الرجوع في الاحتياطات لمن يرى وجوب تقليد
 الاعلم وحرمة العدول من الحي إلى الحي مشكك ، إذ الاحتياط قد يكون
 مقترناً بتخطئة الاعلم لرأي المفضول ، وهذا وان كان جهلاً بالواقع لكن
 ليس بناء العقلاء - على القول بلزوم الاعلم - على تقديم المفضول على
 الخطي له .

هذا بالنسبة إلى الرجوع في الاحتياط ، واما لزوم الرجوع إلى الاعلم
 فالاعلم فقد عرفت سابقاً عدم دليل على لزوم تقليد الاعلم ، وهذا من فروع

(مسألة - ٦٤) الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي - وهو ما إذا كان مسبقاً أو ملحوقاً بالفتوى .

تلك المسألة .

وفي تعليقه ابن العم على قوله « يتخير » ما لفظه : هذا إذا لم ينته إلى مخالفته الا علم في الفتوى من جهة اخرى ، كما إذا افتى بعدم حرمة شيء وتردد بين وجوبه واستحبابه فاحتياط وافقى غيره بالحرمة - انتهى .
وقد بنى المسألة السيدان الحكيم والخوئي على جواز الاحتياط مع التمكن عن الامتثال التفصيلي .

اقول : الظاهر ان الاحتياط الذي هو محل الكلام بين الفقهاء والاصوليين في انه هل يجوز مع التمكن من الامتثال التفصيلي ام لا ؟ هو الاحتياط المطلق لا مثل هذه الاحتياطات ، فانها في الحقيقة تقليد ، ولذا من لم يجوز الاحتياط مع التمكن يثبت في رسالته احتياطاته ، وليس ذلك إلا انه من جهة عمل المقلدين ولا يرى العرف انه من العمل بالاحتياط التقسيم للاجتهاد والتقليد . نعم بعض ادلة حرمة الاحتياط كاخلاله بقصد الوجه ونحوه آت هنا .

والحاصل ان ادلة التقليد تشمل مثل احتياطات الفقهاء بلا مانع ، فكونها من التقليد دون الاحتياط التقسيم له اظهر .

(مسألة - ٦٤ - الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي - وهو ما إذا كان مسبقاً أو ملحوقاً بالفتوى -) وذلك لانه لا معنى للاحتياط الوجوبي مع الفتوى بخلافه ، ومعنى كون الاحتياط استحبابياً انه يرجع العمل على طبق الاحتياط ، لا انه يثاب عليه كسائر المستحبات ، إذ من الممكن ان يكون وجه الاحتياط خروجاً عن خلاف من أوجب أو ما أشبه ذلك فمعنى الاستحباب ليس أحد الاحكام الخمسة بل معناه اللغوي . اللهم إلا

وأما وجوبي - وهو ما لم يكن معه فتوى - ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتمخبر المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر .

ان يكون المراد الاستحباب المستفاد من قوله عليه السلام « فاحتط لدينك » وما أشبه ذلك .

ثم ان المراد كون الفتوى في عرض الاحتياط ، فإذا كان سابقاً عليه أو لاحقاً بتبدل الرأي بأن كان له في المسألة فتوى ثم عدل إلى الاحتياط أو بالعكس ، كما يتفق للمجتهدين في رسالتين حسب اجتهادين ، فليس الاحتياط حينئذ استحبابياً بل اللازم العمل بالمتأخر منها .

(وإما وجوبي - وهو ما لم يكن معه فتوى -) والمراد بالوجوبي هو اللازم فعله لا أحد الأحكام الخمسة أيضاً ، فإذا قال الفقيه يجب الاجتناب عن الانائين المشبهين لا يريد بذلك انه واجب كوجوب الصلاة مثلاً ، بل يريد الإلزام الأعم من الشرعي ، وان كان منشأ الإلزام شرعياً لوجوب احد الامرين واقعاً ، أو لوجوب ذي المقدمه الذي هذا مقدمته أو ما أشبه ذلك .

(و) هذا القسم من الاحتياط (يسمى بالاحتياط المطلق) لاطلاق الاحتياط بلا تجوز للترك بخلاف الاحتياط الاستحبابي (وفيه) أي في الاحتياط المطلق (يتمخبر المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر) له فتوى في المسألة ، اما الرجوع إلى مجتهد آخر محتاط أيضاً فهو مشكل على معنى المصنف « ره » وغيره ممن يرى عدم جواز العدول من الحي إلى الحي سواء كان الاحتيطان متماثلان أم مختلفان ، لانه من الرجوع عن الحي إلى الحي بدون كونه رجوعاً من جاهل إلى العالم الذي هو مصلح العدول ، كما وان من شق التخيير العمل بالاحتياط المطلق ، لكن حيث ان الكلام في العامى الذي لا يريد الاحتياط المطلق لم يذكره المصنف « ره » كما لم

وأما القسم الأول فلا يجب العمل به ولا يجوز الرجوع إلى الغير بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به .

(مسألة - ٦٥) في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء ، كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد ، حتى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التلث في التسيبجات الأربع وفتوى الآخر

يذكر الاجتهاد شقاً له ، وقد عرفت سابقاً أن في إطلاقهم جواز الرجوع في الاحتياطات نظراً .

(وأما القسم الأول) من الاحتياط وهو الاستجابي منه (فلا يجب) على المقلد (العمل به) لفرض كونه استجابياً (ولا يجوز الرجوع إلى الغير) لأنه من العدول من الحلي الذي لا يجوز ، سواء كان المعدول عنه أعلم أم مساوياً ، أما ما في فقه الشيعة من أنه رجوع إلى غير الأعم في مقابل الأعم ، فهو اخص من كلام المصنف « ره » ، وإن كان ربما يذكر قرينة المسألة السابقة له ، لكن لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه .

(بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به) أي بالاحتياط وبين الاحتياط المطلق ، لأنه ليس من الرجوع من الحلي إلى الحلي الذي ذكروا عدم جوازه .

(مسألة - ٦٥ - في صورة تساوي المجتهدين) بصيغة التثنية لا الجمع (يتخير بين تقليد أيهما شاء) لعدم أدلة التقليد ، وقد سبق إطلاق الجواز حتى في صورة العمل بالمخالفة ، وقد سبق هذه المسألة وتكرارها هنا من جهة جعلها مقدمة لما سيأتي ، وهو قوله (كما يجوز له التبعض حتى في أحكام العمل الواحد ، حتى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التلث في التسيبجات الأربع وفتوى الآخر

بالعكس يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة

بالعكس يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة) وذلك لعموم ادلة التقليد وعدم مانع منه ، عدا ما يتصور من ان هذا العمل مخالفة لها ، لأنه لو سئل عن كل واحد منهما عن صحة هذا العمل أو فساده افتى بفساده ، لأنه بنظر الأول فاقد لشيء واجب وهو جلسة الاستراحة وبنظر الثاني فاقد لشيء واجب وهو التثليث . وفيه ان مخالفتها في غير مورد التقليد لها ، اما في مورد التقليد لها فهي موافقة لها لا غير ، كما يظهر من مقايسة المقام بالتبويض في عملي كالصلاة والصيام كما في المستمسك .

وفي فقه الشيعة فصل بين الموارد التي يحصل العلم الوجداني بالبطلان من التبويض للعلم بالملازمة الواقعية - كأن يقلد أحد المجتهدين في الافطار والآخر في اتمام الصلاة - فلا يجوز، وبين غيره مما يمكن فيه عدم وجوب شيء من الجلسة والتثليث واقعاً فلا محذور فيه ، واحتياط بعدم التبويض في العمل الواحد السيدان ابن العم والبروجردي .

اقول : ادلة التقليد لا تشمل التبويض في مثل المقام ، إذ العقلية مها تابعة للعقلاء ، ولا يكادون يشكون في عدم جواز الاتيان بعمل يتفق أهل الخبرة على بطلانه وعدم جوازه ، رأيت لو كان هناك مريض رأى أحد الأطباء ان علاجه منحصر في اعطائه معجوناً مشتملاً على الزعفران بدون اشتراط اشتماله على السكر ، ورأى طبيب آخر انحصار علاجه في اعطائه ذلك المعجون مشتملاً على السكر بدون اشتراط اشتماله على الزعفران فأعطاه الممرض المعجون خالياً عن كلا الشئتين كان ملوماً عند العقلاء بمخالفة الأطباء ، ولا يقبل ندره بأنه وافق كل واحد منهما في جهة ، فان العمل الواحد المأثى به مخالف لكليهما ، والموافقة الجزئية لا تعد موافقة بعد المخالفة ولذا يعد التارك لجزء عاصياً وان كان آتياً بجزء . وهل يقول المصنف «ره»

(مسألة - ٦٦) لا يخفى ان تشخيص -وارد الاحتياط عسر على العامى ،
إذ لابد فيه من الاطلاع التام .

ومن تبعه بصحة الاتيان بصوم يرتمس في بعض زمانه ويحتقن في بعض
ازمانه ويستند في كل زمان إلى فتوى من يجوز ذلك الشيء وان رأى الآخر
بطلانه . والنقلية من ادلة التقليد منصرفة إلى المقدار المتعارف من الرجوع
إلى أهل الخبرة ، فلا اطلاق لها من هذه الجهة ، ولو لا هذا لم يكن وجه
لعدم الجواز في العمليين المرتبطين واقعاً كالفصر والافطار ، إذ لا مانع من
التفكيك عملاً مع العلم بالارتباط واقعاً ، كمورد الانكفاح بين الاصول ، ومورد
الاقرار لشخصين بعين واحدة ، ومورد شهادة امرأة واحدة ونحوها بالوصية
ومورد الاقرار بالولد بعد النفي ، ومورد شهادة الاناث في باب السرقة
حيث يحكم بطهارة اليد وعدم الوضوء في الاول وكون العين للشخص الاول
وثنها للثاني في الثاني وبثبت ربع الوصية ونحوه في الثالث وارث الولد دون الاب
في الرابع والمال دون القطع في الخامس ، وهكذا من الموارد الكثيرة ، فأى
مانع من الافطار لقول احدهما والتام لقول الآخر ؟

والحاصل انه لو لا عدم شمول ادلة التقليد للفرضين لكان اللازم
القول بالصحة فيها ، اما وادلة التقليد لا تشمل مثل هذه الموارد فاللازم
القول بعدم صحة التبويض في العمل الواحد ذي الاجزاء أو الازمان كالصلاة
والصيام وفي عمليين علم ارتباط احدهما بالآخر كالافطار والتقشير ، وهذا
ليس من جهة الاستحالة العقلية - والا لما امكن التفكيك في الموارد التي
ذكرناها - وانما من جهة عدم الدليل .

(مسألة - ٦٦ - لا يخفى ان تشخيص .وارد الاحتياط عسر على
العامى ، إذ لابد فيه من الاطلاع التام) ولا يلزم في ذلك الرجوع إلى
المجتهد مطلقاً كما قيل ، بل يتمكن العامى إذا كان من أهل الفضل من

ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بد من الترجيح ، وقد لا يلتفت إلى اشكال المسألة حتى يحتمل ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط . مثلاً الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضي به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبائياً ، والاحوط الجمع بين التوضوء به والتيمم ، وأيضاً الاحوط

تشخيص ذلك بالرجوع إلى كتب الاستدلال وان كان لا يقوى على استخراج الحكم (ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان) أو الاحتياطات (فلا بد من الترجيح) ولا يتمكن العامي منه (وقد لا يلتفت إلى اشكال المسألة) اصلاً (حتى يحتمل ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط) بمعنى ان الاحتياط ليس احتياطاً في كل زمان وحال حتى يحتمل في هذا الزمان والحال أيضاً (مثلاً الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه) كان (الاحوط التوضي به) لا التيمم (بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبائياً ، والاحوط الجمع بين التوضوء به والتيمم) .

ومنه يعلم ان الفتوى الجزمى بشيء لا يصح إلا بعد ان تم السدائل بحيث لا يكون للطرف الآخر المحتمل في المسألة وجه اصلاً ، والا لزم منه ترك الاحتياط في موارد الضرورة . مثلاً : من رجح كون الكفر ثلاثة واربعين شبراً تقريباً مع احتمال كفاية ستة وثلاثين أو سبعة وعشرين احتمالاً شرعياً عن الأدلة ، ان افتى بذلك جزماً ازم منه ترك الوضوء عند فقدان كره كذلك ، وان وجد المقداران الآخران مع دلائلها للنجاسة :

(و) من امثلة الاحتياط الذي يلزم تركه لاحتيال آخر اقوى (أيضاً) ما يحتمل به في وقت دون وقت أو حال دون حال ، مثل ان (الاحوط

التثليث في التسبيحات الاربع . لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط أو يلزم تركه . وكذا التيمم بالحصص خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالاحوط التيمم به : وان كان عنده الطين - مثلاً - فالاحوط الجمع وهكذا .

التثليث في التسبيحات الاربع لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط أو يلزم تركه) لان الوقت مقدم ، وهكذا الاحوط مراعاة الترتيب في الغسل لمن تمكن منه ، اما إذا لم يتمكن ودار الامر بين ترك الترتيب بين الجانبيين وبين ترك الغسل رأساً فالاحوط الغسل بغير ترتيب (وكذا التيمم بالحصص خلاف الاحتياط ، لكن اذا لم يكن معه إلا هذا فالاحوط التيمم به ، وان كان عنده الطين - مثلاً - فالاحوط الجمع وهكذا) .

هذا وقد نبه السيد الوالد في البداية الى تمذر الاحتياط على العمامى غالباً بقوله : لا بد للعمامى من التقليد ، ولا يمكنه الاحتياط للاختلاف في جوازه إذا استلزم التكرار ، بل وفي مطلق العبادات ، ولعمد تمكنه من معرفة طريق الاحتياط في عباداته ومعاملاته مع كثرة اختلاف العلماء فيها وتضاد الاقوال في بعض المسائل ، مضافاً الى تعسره نوعاً بل وتمذره فيما دار بين الواجب والحرام أو دار المال بين شخصين للشبهة الحكمية أو لعدم مجال الوقت للاحتياط أو نحو ذلك ، وإلى انه قد يكون الاحتياط في بعض الموارد أو بالنسبة إلى بعض الاشخاص مما لا يطاق ، وإلى تراحم الاحتياطات في بعض الموارد من جهات ، وإلى انه كثيراً ما يكون اعماله مبنياً على عمل الغير غير المختاط ، مثلاً معاملات الناس جارية نوعاً على المعاطاة فلا يمكنه الاحتياط بالمعاماة بالصيغة ، وطهارة الحياض والخزائن مبنية على جواز

(مسألة - ٦٧) محل التقليد ومورده هو الاحكام الفرعية العملية ، فلا يجري في اصول الدين .

اختلاف سطوح الماء فلا يمكنه الالتزام بتساويهما ، إلى غير ذلك من وجوه الاشكال - انتهى .

(مسألة - ٦٧ - محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية) وعطف العملية على الفرعية إما بياني أو لاجراج الفرعية الأصولية ، كتفاصيل القيامة والقبر والجنة والنار ، فانها من فروع الأصول الخمسة (فلا يجري) التقليد (في اصول الدين) .

والاصول اطلاقاً : الأول الخمسة الاعتقادية أو الثلاثة المشتركة ، الثاني كلما لا يتعلق بالعمل ويتعلق بالاعتقاد كتفاصيل صفات الله واحوال النبي والائمة والمعاد بالاضافة إلى الاصول :

وكيف كان فالكلام في هذا الباب يقع في مقامين :

« الاول » - ان الشخص الذي لم يعتقد بالحق - بأن عرفنا عنه ذلك وان كان في الظاهر مقرأ بالشهادتين أو مع الائمة عليهم السلام - هل يترتب عليه أحكام الاسلام من حلية الذبيحة والطهارة وجواز المتاكحة والدفن في مقابر المسلمين ، أو احكام الأيمان من جواز ان توضع العارفة عنسده وعدم التعصيب وكيفية الصلاة في التكبير الرابعة وعدم صحة طلاق الثلاث وغيرها من احكام الاسلام والايمان ، أم لا يترتب بل يعامل معه على حسب معتقده لا على حسب ما يظهر ؟ احتمالان ، بل قولان .

وانما ذكرنا هذا البحث هنا مقدمة للبحث للتقليد في اصول الدين ، لأنه ربما يتوهم عدم جدوى النزاع في باب التقليد في اصول الدين ، لان المناط الاظهار وان خالف القلب بالنسبة إلى الاحكام الدنيوية، واما الثواب والعقاب فلسنا مكلفين بها حتى نبحث عنها . وفيه مضافاً إلى الاختلاف

حتى بالنسبة إلى الأحكام الدنيوية لأن كل فريق من المختلفين يخالف الآخر في جريان أحكام الإسلام وعدمه ، فإن من يرى حرمة التقليد في أصول الدين مثلاً يحكم بعدم اجراء أحكام الإسلام على المقلد ، بخلاف من يرى جوازه فيجری أحكام الإسلام عليه ، ان البحث عن الثواب والعقاب مهم جداً ، إذ المقلد المؤمن إذا عرف انه لا يكفيه تقليده عن الله شيئاً نظر واجتهد حتى يعلم الاصول ، فليس المهم بنظر الناس المعتقدين بالآخرة امر الدنيا فقط حتى يقال ان الثواب والعقاب بيد الله تعالى ، وليس لنا ان نتكلم فيمن يستحق الثواب وفي من يستحق العقاب .

وكيف كان فقد استدلت القائل بكفاية الاظهار وان علمنا مخالفة ظاهره لباطنه بما دل على معاشره النبي صلى الله عليه وآله للمنافقين ، مع ان النبي والمسلمين كانوا يعلمون بنفاقهم باخبار الله تعالى ، كقوله تعالى « والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » في عبيد الله بن أبي وضرابه ، فلو كانت الأحكام الإسلامية لا تجري إلا فيمن عرف مطابقة لسانه لجنازه أو شك في ذلك - على الأقل - كان اللازم طرد المنافقين عن حوزة المسلمين ، مع ان الواقع خلافه . مضافاً إلى ان الناس الذين كانوا يسلمون في اول الإسلام كان يحث غالبهم الطمع أو الخوف ، ومع ذلك كان النبي يعاشرهم معاشره المسلمين الذين دخلوا الايمان قلوبهم ، وبدل على ذلك قوله تعالى : « قالت الاعراب آمناً قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » فانه مع عدم دخول الايمان في قلوبهم حكم القرآن باسلامهم ، كما يشعر بذلك قوله تعالى « ولكن قولوا اسلمنا » .

هذا واستدل القائل بعدم الكفاية بما دل على لزوم الاعتقاد وان الثالث كافر ، كقول أمير المؤمنين عليه السلام : « لا ترتابوا فتشكوا ، ولا ولا تشكوا فتكفروا » وقول رسول الله صلى الله عليه وآله حينما اعتذر

عن قتل بعض من اظهر الإسلام بأن اسلامه لم يكن عن اعتقاد « هلا شفقت قلبه » مما دل على انه لو كان عالماً حقيقة بأن اسلامه كان غير واقع جاز قتله .

ان من يظهر الإسلام قد يظهره لبعض حوائجه ، كما لو أراد الكافر ان يتزوج بمسلمة فقيل له لا تحمل لك وانت كافر فأظهر الشهادتين لهذه الغاية فقط ، أو أراد ان يدخل مساجد المسلمين فيظهر الشهادة حتى يأذنوا له بالدخول مع العلم انه لو خرج عاد إلى ما كان عليه ، أو علمنا انه عين اظهر الشهادة لتعيينه في تجسسه ثم يرجع إلى بلاده بعد ما انهى مهمته وامثال ذلك . وهذا مما لاشك فيه انه لا يقبل منه الاسلام ، والاستدلال له بالمنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله غير تام ، إذ المنافق الذي لم يكن يظهر هاتين الكلمتين بدون ان يعمل بسائر احكام الاسلام لم يكن يقبله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ الذين كان يقبلهم النبي هم الذين كانوا منقادين لاحكام الاسلام صغيرها وكبيرها ، فن اظهر الشهادتين فقط بدون عمل اصلاً لا يستدل بقبول اسلامه بقبول النبي صلى الله عليه وآله اسلام المنافقين في صدر الاسلام .

اما من اظهر الاسلام وعلمنا انه كافر باطناً وانما اسلم لبعض مآربه واذعن للأحكام الاسلامية فصلى وصام وحج وزكى وبر واحسن كل ذلك للتعمية ووصولاً إلى مآربه ، فعدم قبول اسلامه هو القوى على فرض العلم بباطنه ، كما لو علمنا بأنه من جواسيس الدول الكافرة وانما يفعل ما يفعل تنميماً لمقصده ثم يرجع إلى بلاده ليطلعهم على عورات المسلمين . ولا يقاس ذلك بمنافقي اول الاسلام ، إذ الدين لا يقام إلا بالتدرج وقبول كل من اظهر ، كما كان النبي صلى الله عليه وآله يقبل اول اظهار الدعوة عن الرجل ان يتفوه بالشهادتين فقط ، مع العلم انه بعد قوة الإسلام لم يكن ينفع .

وبدل على ذلك عقوبات النبي لمسلم لم يكن يعمل ولو بواجب واحد من واجبات الاسلام ، كما نزلت آية الخلفين وآية مسجد الضرار وغيرهما . والحاصل ان قبول النبي صلى الله عليه وآله اسلام اولئك الذين كان يعلم عدم ايمانهم قبلا كان حكماً طبيعياً بالنسبة إلى ابتداء الدعوة ، وهذه قرينة قوية تكفي في صرف المطلقات عن الاطلاق لو كانت في المقام مطلقات . ومع هذا لا مجال للتمسك بحلال مجد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة وبقوله تعالى : « ولستم برسول الله اسوة حسنة » . هذا بعض الكلام في المقام الاول ، أما المقام الثاني وهو التقليد في اصول الدين فالاقوال فيه ثلاثة : الاول حرمة التقليد ووجوب النظر ، الثاني حرمة النظر ووجوب التقليد عكس الاول ، الثالث التخيير بين التقليد والنظر .

وقبل ذكر ادلة الاقوال لابد من بيان امرين :

« الامر الاول » - ان القائل بحرمة التقليد ووجوب النظر لا يقول بأنه لو قلد الشخص وترك النظر وطابق تقليده الواقع ، بأن قلد في الامور الحقة الواقعية يعذب على الكفر كما يعذب سائر الكفار ، فليس حال مقلد الحق حال الكافر من حيث الاحكام والثواب والعقاب ، وانما يراه مقصراً في تكليف إلزامي ومعاقباً عليه لانه فعل حراماً وانما :

لا يقال : إذاً فما الفرق بين مقلد الحق ومقلد الباطل ، مع ان كلاهما خالف التكليف فلم يعاقب الثاني على معتقده دون الاول ، مع انها من هذا الحث سواء :

لانا نقول : مخالف الطريق يصح عقابه مطلقاً ، لكنه لو وصل إلى الغاية صدفة لم يصح عقابه على ترك الوصول لانتهاء الموضوع ، بخلاف من لم يصل . الاقوى انه لو قال المولى لعبيده « اسمعوا كلام الحاجب في الاذن

بالدخول علي « فلم يستأذناه واذن احدهما لعدو المولى والآخر لصديق المولى في الدخول عليه صح عقابه الاول . من جهة المخالفة وايصال عدو المولى ولم يصح عقاب الثاني إلا من جهة المخالفة . أما ادخال صديق المولى فلم يكن فيه محذور حتى يعاقب .

والحاصل ان العقاب على امر كان باختيار المكلف صحيح ، أما العقاب على أمر ليس فيه عقاب وان كان سلوكه من غير الطريق المقرر غير صحيح ، كما ذكروا مثله في باب التجزي .

هذا ، مضافاً إلى ما عن تفسير الامام العسكري عليه السلام من الفرق بين عوامنا وعوام اليهود ، على انا نلتزم بأنه لا يصح عقاب المخالف للواقع المقلد إذا كان قاصراً وانما يمتحن يوم القيامة ، كما ورد في باب الأطفال واشباههم ، فان مقتضى العدل ذلك .

« الامر الثاني » - في ان الازعان معتبر في الاعتقادات ، فالشك غير كاف ، كما ان الظن الذي لا يطمئن به النفس غير كاف . وهذا على كلا القولين القائل بوجود النظر والقائل بوجود التقليد . نعم لا يعتبر جماعة القطع الجازم الذي لا يرحح به شيء ، وكان هذا مراد من اكتفى بالظن ، والا فالظن بالمعنى الاصطلاحي هو والشك سواء ، وقد صرح بهذا الفصول وغيره فراجع ، بالاضافة إلى دعوى الاجماع على اعتبار الازعان ، وهو لا يلائم الظن الاصطلاحي : إذا عرفت هذا قلنا في صدد بيان الادلة : لاشك ان القائل بوجود النظر لا يقول بوجوده مطلقاً حتى واو اورث التشكيك في العقائد الحقة ، كما فيمن يعلم من حاله ذلك ، كما ان القائل بوجود التقليد لا يقول بوجوده مطلقاً حتى فيما علم بأنه لو نظر اكتسب اليقين بالعقائد الحقة - أو قوى اذعانه ، وانما يقولان بالوجوب في المتعارف من الناس ، وحينئذ ففي الافراد المتعارفة الاقوال في جواز التقليد والنظر أو وجوب احدهما ثلاثة :

« الاول » - وجوب النظر وحرمة التقليد . ذهب اليه غير واحد واستدلوا لذلك بالادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، واشكل عليهم في الاستدلال بالادلة النقلية بأنه مستلزم للدور ، لان وجوب النظر متوقف على النقل والنقل لا يثبت إلا بعد وجوب النظر .

والجواب بعد الغرض عن المناقشة في بيان كيفية الدور أن المراد اثبات وجوب النظر بالنقل على من كان مؤمناً بطريق النقل إذا اعتقد بالعقائد لكنه لا يعلم هل يجب النظر أم لا ، فاذا نظر إلى الاداة النقلية واستفاد منها وجوب النظر وجب عليه النظر ، مضافاً إلى ان غير المؤمن لو احتمل صحة النقل وان الناقل نبي عن الله تعالى الزمه عقله بلزوم النظر دفعاً للضرر المحتمل .

وكيف كان فمن الكتاب يدل على وجوب النظر طوائف من الآيات : منها - ما دل على ذم الكفار باتباعهم آباءهم من غير نظر وفكر ، كقوله تعالى « انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » وقوله « ما يعبدون إلا ما يعبد آباءهم » .

لا يقال : انه ذم للاتباع عن الباطل فأين هو من اتباع عوام المسلمين عن علمائهم تقليد الذي هو حق . لأننا نقول : لو جاز التقليد في شرع الاسلام لكان بإمكان الكفار افحام المسلمين بأنهم كيف يقلدون ، ولا مجال لأن يقول المسلمون حينئذ بأنا نقلد الحق وانتم تقلدون في الباطل ، لأن كلا من المقلدين يعتقد بأنه على حق ، والاختلاف في الواقع غير مجسد في الفرق . واما القول بأنهم كانوا يعرفون الحق وينكرونها - كما في بعض الآيات الآخر كقوله تعالى « يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها » وقوله « كما يعرفون ابنائهم » وقوله « واستيقنتها انفسهم » واشباهها - فالذم انما توجه اليهم لأنهم يقلدون فيما يعلمون انه باطل . ففيه ان بعضهم كانوا كذلك

بلا اشكال ، واما السواد الاعظم فلم يكونوا يعرفون الحق كما في كل زمان ، ومنها - ما دل على وجوب العلم ، كقوله تعالى « فاعلم انه لا آله الا هو » بضميمة آية التأسى وهي قوله تعالى « ولكم برسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » وقوله تعالى « اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها » وقوله « ألم تعلم ان الله على كل شيء قدير » وغيرها لكن يشكل الاستدلال بهذه الآيات بأن العلم اعم من التقليد المورث له ، كما يقول الطبيب للمريض اعلم انه لا بد لك من شرب العقار الفلاني فانه لا يفهم من امثاله الا ان العلم بذلك لازم اما اجتهاداً فلا . واشكل فيها باشكالات غير واردة اضربنا عنها .

ومنها - الآيات الدالة على وجوب النظر والتدبر والتفكر والتعقل مما ينافي التقليد ، كقول الله تعالى « أولم يتفكروا في انفسهم » وقوله « افلا يتدبرون القرآن » وقوله « انظروا ماذا خلقنا في السماوات والأرض » والقول بأنها ندب خلاف ظاهر الأمر ، كما ان تخصيصها بالكفار دون المؤمنين بلا محصص .

ويدل على وجوب النظر من السنة روايات :

منها - انه لما نزل « ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب » قال النبي صلى الله عليه وآله : ويل لمن لاكها بين لحية ولم يتفكر فيها .

ومنها - ما عن الامام الرضا عليه السلام : فان قال فلم وجب عليهم الاقرار والمعرفة قبل العمل - الخ ، مما دل على مسلمية وجوب المعرفة كقول الامام امير المؤمنين عليه السلام « أول الدين معرفته » وقول الامام الرضا عليه السلام في المنقول عن صحيفته عليه السلام : ان أول ما افترض الله على عباده وواجب على خلقه معرفة الوحداية ، وقوله الآخر : اول

عبادة الله معرفته ، وما في بعض الاحاديث : ان المؤمن إذا جعل في قبره وسئل عن ربه ودينه ونبيه وامامه اجاب بالصواب يقال له : كيف علمت ذلك ؟ فيقول : امر الله هداني الله اليه وثبتني عليه ، فيقال له : ثم نومة لا حلم فيها نومة العروس ، ويفتح له باب من الجنة فيدخل اليه من روحها ويريحانها ، وان الكافر إذا جعل في قبره سئل واجاب كما يجب المؤمن - فيقال له : من اين علمت ذلك ؟ فيقول : سمعت الناس يقولون ذلك ، فيضرب بمرزمة لو اجتمع عليها الثقلان لا يطيقونها ، فيذوب كما يذوب الرصاص ، فانه لو كان التقليد مجزياً لاكتفى منه بذلك .

وقول الامام أمير المؤمنين عليه السلام : من اخذ دينه من افواه الرجال ازالته الرجال ، ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل - إلى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة التي يجدها الطالب في كتاب البحار الجلد الاول وكتاب القضاء من الوسائل والمستدرک وغيرها .

ولا يخفى ان بعض هذه الاحاديث وان كانت فيها الدلالة إلا ان بعضها الاخر لا دلالة فيها ، فالتمسك بها لا يخلو من نظر ، وبالجملة فاستفادة وجوب النظر وعدم الاكتفاء بالتقليد المجرّد لا نقاش فيها .

ويدل على وجوب النظر من الاجماع ما ادعاه العلامة « ره » في الباب الحادي عشر بقوله : اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد - انتهى .

ويدل على وجوب النظر من العقل انه لا اشكال في استقلال العقل في ان من ترك النظر واكتفى بالتقليد في الأصول كان معرضاً للخطر العظيم فيجب النظر تجنباً عن الخطر المحتمل ، اما معرضية تارك النظر فلأن الاديان والمذاهب مختلفة منشئة ، وكل صاحب دين يرى ان الحق معه وان تارك

دينه معاقب بالعقاب الشديد ، فلو اكتفى الشخص بالتقليد احتمال مخالفة دينه للواقع مما يعرضه للعقاب الدائم ، فيجب النظر تخلصاً من العرضية ، وهذا ما استقل به العقل وهو المعبر عنه بأن دفع الضرر المحتمل واجب . وهذا عمدة ما يوجب النظر على الجميع من السنين لم يقصروا عن ادراك هذه المسألة ، أما القاصرون عن ادراكها فان طابق تقليدهم الواقع فهو وإلا كان مقتضى قاعدة العدل امتحانهم في الآخرة .

هذا تمام الكلام في ادلة القائلين بوجوب النظر ، اما من منع وجوب النظر فقد استدل لذلك بالأدلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل : اما من الكتاب فهذه مطلقاً ما دل على العلم والايان والسؤال كقوله تعالى « فاعلم انه لا اله الا هو » الصادق مع التقليد بأنه علم كما تقدم ، وقوله تعالى : « آمنوا بالله ورسوله » الصادق مع التقليد ، فان الاذعان بالشيء ايمان به وان كان عن تقليد ، وقوله تعالى : « فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » وهو اعم من اصول الدين بل مورده اصول الدين - إلى غيرها من الآيات .

واما من السنة فروايات :

منها - مطلقاً ما دل على العلم والمعرفة مما تقدم بعضها في ادلة القول الأول مما تشمل بعمومها او اطلاقها المعرفة والعلم عن تقليد .
ومنها - خبر الاحتجاج قال رجل للصادق عليه السلام : إذا كان هؤلاء الروام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والتبول من علمائهم وهل عوام اليهود إلا كهوامنا يقلدون علماءهم - إلى ان قال - فقال عليه السلام : بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة ، اما من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم . واما من حيث افرقوا فان عوام اليهود

كانوا قد عرفوا علماءهم بانكذب الصراح واكل الجرام والرشا وتغيير الاحكام واضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم ، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر ، العصبية الشديدة والتكالب على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم ، فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه . فانه يدل على جواز التقليد في اصول الدين اطلاقاً ومورداً لمن عرف منه الصلاح من الفقهاء .

ومنها - ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله « عليكم بدين العجائز » يعني تدينوا مثل دينهن . ومن المعلوم ان دينهن من التقليد تارة ومن النظر اخرى ، فيجوز الأمران .

هذا كله مضافاً الى ان للنبي صلى الله عليه وآله كان يكتفى بمن اسلم بشهادة الشهادتين ولم يكن يأمره بالنظر والاجتهاد ، ولو كان واجباً لم يكتف منهم بذلك .

واما العقل فلأن وجوب النظر مستلزم للدور ، إذ وجوب النظر انما يثبت بالشرع والشرع إذا كان متوقفاً على النظر لزم الدور ، مضافاً الى ان مسائل الأصول اغمض من مسائل الفروع ، فاذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول بطريق اولى . .

وفي الكل ما لا يخفى :

اما الآيات فلأن العلم والايمان وان كان اعم لكن ما دل على وجوب العلم عن اجتهاد - كما تقدم في ادلة القول الأول - صالح للتخصيص ، وقوله « فاستلوا أهل الذكر » مشروط بعدم العلم ، فيدل على ان السؤال لأجل العلم ، وهو يقيد بما دل على وجوب النظر ، إذ لا ينافي السؤال

مع النظر بل السؤال مقدمة للنظر .

واما الروايات فالمطابقات قد عرفت حالها وانهاصالحة للتقييد بما دل على وجوب النظر ، واما خبر الاحتجاج فلا يبعد ان يكون المراد منه التقليد في صفات النبي صلى الله عليه وآله ، كما هو الظاهر من سياقه بقريظة صدره ، وصفات النبي صلى الله عليه وآله ليست من اصول الدين . كذا قيل وفيه مناقشة ، واما المرسله عن النبي صلى الله عليه وآله فسندها ودلائلها مخدوشان واما اكتفاء النبي باسلام من لفظ بالشهادتين ففيه : اولاً انه كان يحصل لهم النظر بأقوال النبي صلى الله عليه وآله وارشاداته ، وثانياً يكفي لعدم تمامية الاستدلال بذلك ما دل من الآيات والروايات بوجوب النظر ، فكان النبي صلى الله عليه وآله يقبل اسلامهم ثم ترشداهم بالآيات على وجوب النظر فكانوا ينظرون ، بالاضافة الى ما تقدم من عدم استواء أول الدعوة وحين قوتها .

واما الدور العقلي فهو انما يستقيم على مذهب الاشاعرة القائلين بكون وجوب النظر انما يثبت بالشرع ولا نقول به . واجاب الفصول عنه بالمنع من توقف ثبوت الشرع على وجوب النظر الثابت به بل على مجرد حصوله أو على ثبوته بالعقل فلا دور .

واما قضية قياس المسائل الأصولية بالمسائل الفرعية ففيه عدم تسليم ان الأصول انحصرت ، كيف وان للكون لها وان له سقراء وانه يهيسد الخلق للادائة ، يمكن اثباتها بالدليل في ظرف نصف يوم لمن لم يتلوث ذهنه بالشبهات ولم يعاند .

هذا ، ولكن الاصناف ان بعض المناقشات في ادلة الخبز لكلا الطرفين لا يخلو من الاعتساف ، فاطلاق القول بعدم جواز التقليد لا يخلو من نظر .

وفي مسائل اصول الفقه .

واما من قال بجرمة النظر فقد استدل بالسنة والعقل :

اما السنة : فلما روى ان النبي صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه فرأهم يتكلمون في القدر ، فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال : انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا ، عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه . وقوله المتقدم « عليكم بدن العجائز » اذ معناه وجوب التدين بما دانوا بها من غير مناقشة وجدال .

واما العقل : فلأن النظر في الاصول مظنة للوقوع في الشبهة والخروج من الدين لكثرة الشبهات ، فيجب ترك النظر دفعاً لما يترتب عليه من خوف الضرر .

وفيها ما لا يخفى : اذ مسألة القدر من معضلات المسائل ، فاذا خاض فيه من لا يعرف - كما هو الغالب - زلق وقال بالجبر أو كفر ، فالنهي عن مسألة خاصة لا عن مسائل الاصول على الاطلاق ، و« عليكم بدن العجائز » قد عرفت الاشكال في سندها ودلائلها .

اما الدليل العقلي ففيه المنع عن كون مطلق النظر مظنة للوقوع في الشبهة ، كيف وكثير من المسلمين يعرفون المسائل الاصولية عن دليل ولو اجالي ، وانما يوجب ذلك التوغل في مسائل حكيمية اعتماداً على اوهام لا دليل لها عقلاً ولا نقلاً .

ولا يخفى ان هذه المسألة من امهات مسائل الكلام والبحث فيه طويل جداً ، ذكر طرفاً منه القوانين والفصول وعماد الاسلام وكفاية الموحدين ، فمن شاء فليرجع اليها ، وانما اكتفينا بهذا القدر اثلاً نخرج عن موضوع البحث (و) هل يجري التقليد (في مسائل اصول الفقه) أم لا ؟ احتمالان بل قولان ، المصنف وغير واحد من المعلقين كالسيد بن الوالد وابن العم

وغيرهما على عدم جريانه فيها ، بمعنى انه او كان هناك فاضل يتمكن من استخراج المسائل الفقهية عن الأدلة لأربعة ولكن لا يتمكن من تنقيح مباحث الأصول لم يجوز له ان يقلد في المباحث الأصولية وبضميمة نتائجها يستخرج الاحكام الشرعية عن الأدلة . فمثلا : يأخذ نتيجة رأي مجتهد في كون الامر للوجوب والنهي للتحريم ، فيضمها إلى قوله عليه السلام : « اغتسل للجمعة » و « لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى » مثلا فيقتي بوجوب الاول وحرمة الثاني .

والسيدان الخرنساري في تعليقه والخوئي في فقه الشيعة على الجواز في الجملة ، قال الثاني : واكن الانصاف انه لا يرى محذورا في ان يقلد مجتهدا في مسألة من مسائل اصول الفقه فيستنبط منها الاحكام إذا تم عنده باقي المقدمات من فهم الظواهر وتمكنه من الفحص عن المعارض على نحو لا يكون فرق بينه وبين المجتهد في مقام التطبيق ، فيجوز له ان يعمل بما استنبط وان لم يجوز رجوع الغير اليه - انتهى .

كما ان السيد الحكيم فصل بين ما لو فرض وقوعها محلا للابتلاء ولو بتوسط النذر ونحوه فلا مانع من عموم ادلة التقليد لها ، وبين غيره فلا تشمل ادلة التقليد .

ففي المسألة أربعة أقوال : المنع مطلقاً ، والجواز مطلقاً ، والتفصيلان اما وجه المنع مطلقاً فانصراف ادلة التقليد عنه عقلا ونقلًا ، واما وجه التفصيلين فقد عرفت ، واما وجه الجواز مطلقاً - وهذا لا يخلو عن فرة - فلشمول الاطلاقات العقلية والنقلية له ، وذلك فان العقل لا يفرق في جواز الرجوع إلى الغير بين ان يكون التطبيق والمقدمات كلها باجتهاده أم كان الاول دون الثاني ، أم الثاني دون الاول باجتهاده ، والغالب في أهل الخبرة الذين هم المرجع في الامور التبعية ، فالمهندس والطبيب والحاكم

وغيرهم لا يجتهدون إلا في بعض المسائل أما كلها فلا يساعد الوقت ولا يشترطه العرف ، وقل رجوع اليهم أو اقل لإمام في مصادر علومهم كاف في الاطلاع على هذه الجهة ، وليس الفقيه إلا كأحدهم .

ثم ليس الفقهاء الذين اجتهدوا في الاصول ممن توفر فيهم الاجتهاد في جميع مقدمات الاستنباط من اللغة والصرف والنحو والمنطق والبلاغة والرجال وغيرها ، بل الغالب الذي يشذ خلافه انهم يأخذون في المسائل النحوية ومعاني الكلمات اللغوية وغيرها بآراء المجتهدين في تلك العلوم كالفيروز آبادي وابن مالك وغيرها ، ولو احتاج الفقه إلى الاجتهاد في جميع ذلك حتى يكون الفقيه مجتهداً في اللغة والنحو والمنطق وغيرها لم يتسن التفقه في مائة عام .

هذا واما الادلة النقلية الدالة على التقليد والاجتهاد فلا تشذ عن بناء العقلاء في هذه الجهة ، ولا دليل على ذلك ، والانصراف غير تام . وعليه فاذا أخذ الشخص نتائج مسائل الأصول عن الاصولي كأخذه نتائج الاعراب والبناء عن النحوي ، ثم اجتهد بتطبيق الكبرى على الصغريات لم يكن بأس في ان يعمل باجتهاده وان يعمل الغير بفتاواه على مقتضى القاعدة . اما تفصيل المستمسك فلي فيه تأمل ، إذ المسألة الاصولية لا تقع بالنذر محلاً للابتلاء ، فان ما يقع محلاً للابتلاء انما هو المسألة الفرعية ، فلو نذر الانسان ان يأتي بواجب وكان نظر المجتهد ان مقدمة الواجب واجبة شرعاً مثلاً فاكتفى باتيان المقدمة في صدد بر نذره لم يكن ذلك من التقليد في المسألة الاصولية وانما هو تقليد في مسألة فرعية وان هذا الشيء واجب ، وليس من تطبيق الكبرى الكلي على الصغرى . فهو مثل ان يقاد مجتهدده في ان غسل الجمعة واجب فيبر نذره باتيان غسل الجمعة .

ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما .

اللهم إلا ان يقال : ان فهم الاحكام منوط بفهم المسائل الاصولية حتى لو لم يفهم الانسان لها عن اجتهاد لم يفهم الحكم عن مدرك ، و فرق بين المسائل الاصولية ومسائل الادبيات ، فان فهم الاحكام لا يتوقف على الثاني ويتوقف على الاول . والله العالم .

ومما تقدم تعرف وجه الاشكال في قوله : (ولا) يجرى التقليد (في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما) والتعليل للعدم بالسيرة المستمرة بين الفقهاء من التعرض لبعض المسائل الادبية المختلف فيها عند الاستنباط - ككون الواو للجمع المطلق أو الترتيب كما يقول الفراء في مسألة الوضوء وغيره - وبأن هذه المسائل ليست مما يرجع فيه إلى أهل الخبرة ، فانها ترجع إلى اثبات الظهور في الكلام في معنى خاص ، والظهور العرفي لا يثبت بفتوى أحد ، وبانصراف ادلة التقليد والاجتهاد عن الفقيه الذي تبع غيره ولو في مسألة ادبية ، وبأن مقتضى الاصل التبعين لو دار الامر بينه وبين غيره ممن اجتهد في المبادئ لو وصلت النوبة إلى الاصل ، وبغيرها مما يذكر في هذا المقام . غير تام ، إذ مثل هذه السيرة لا حجج فيها ، مضافاً إلى ان التعرض لهذه المسائل في الفقه للاستظهار بعد ما يشك الفقيه في الظهور الذي يوجب الشك في الحكم الذي جعل هذا الظاهر دليلاً عليه .

وكون هذه المسائل لا يرجع فيها إلى أهل الخبرة مخالف للمحسوس من دراسة الطلاب ، فان غاية درجة الاديب ان يعرف النحو والصرف مثلاً - على ما ذكره ابن الحاجب أو الرضى أو ابن مالك - والذي يجتهد في المسائل يعد من الائمة لا من الادباء ، وهل رأيت شخصاً يجتهد في النحو كما اجتهد ابن مالك وابن هشام في المعنى وغيرهما . اللهم إلا

ان يكون نحوياً .

هذا مع ان الظهور يثبت بفتوى أهل الخبرة ، بمعنى ان الشخص إذا رجع إلى أهل الخبرة ورآهم يفسرون لفظاً بمعنى اطمئن بالظهور ، وهذا هو معنى التقليد ، إذ ليس القصد من التقليد الاخذ بقول الغير في الموارد التي يشك المقلد فيها ، بل معناه العمل بقول الغير من غير حجة ، وأي فرق بين العامى الذى يأخذ بفتوى المجتهد وبين الفقيه السذي يأخذ بقول اللغوي ، فان كليهما غالباً يطمئن بقول مرجعه .

والتمييز بأن العامى يلزمه الاخذ وان ظن بالخلاف ، والفقيه لا يجوز له الاخذ إذا ظن بالخلاف . غير سديد ، إذ الفقيه إذا رأى أهل الخبرة من اللغويين يفسرون لفظاً بمعنى ولم يكن له حجة على خلافه لم يجوز له بناء الحكم الشرعي على خلاف ارائهم وان ظن بالخلاف ، لوضوح عدم معلومية الشخص إذا اعتذر في مخالفة الامر بأنه لم يفهم من الامر ما يفهمه للغة والعرف . وقد تقرر في محله ان الظواهر حجة ولا تشترط بالظن بالوافق أو الخلاف . وانصراف ادلة التقليد دعوى بشهد للعرف على خلافه ، ودوران الامر بين التعيين والتخير لا يحصل له في المقام .

وفصل في المستمسك بين ما يقع في طريق استنباط الحكم الكلي فلا يجري للتقليد فيه ، وبين ما يقع في طريق تطبيق الحكم الكلي - كمسائل النحو والتجويد المحتاج إليها في الصلاة والعقود والايقاعات والمسد والوقف على الساكن ونحوها - فيجري فيها التقليد .

اقول : قد عرفت التأمل في الشق الاول من التفصيل ، واما الشق الثاني فجربان التقليد فيها انها هو لكون الفقيه من أهل الخبرة في هذه المسائل لا لكونه من أهل الخبرة في الحكم الشرعي ، ولذا او كان المقلد عالماً بهذه المسائل وعرف ان فتوى المجتهد على طرف من المسألة انها هو

ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية .

لاجتهاده في تلك المسألة لا لوجود دليل شرعي عليه لم يكن له تقليده .
مثلا : لو كان المقلد من افاضل أهل العلم وكان بنظره الادبي يجوز الزقف
على الحركة وافق المجتهد بطلان الصلاة التي وقف على الحركة فيها
فتوى مستنداً إلى اجتهاده الادبي - بأن علم المقلد بأنه ليس هناك دليل
شرعي يقتضي ذلك - لم يجر فيه التقليد وجاز له الصلاة مع الوقف على
الحركة ، لان التقليد انا هو للجامل وليس هذا جاهلا في هذه المسألة :
لا يقال : إذا كانت صلاته باطلة واقعاً لم يكن له حينئذ ان يعتذر
بفتوى المجتهد . لانا نقول : لو كانت باطلة من جهة الوقف على الحركة
كان له ان يستند إلى اجتهاده ، وهو معذور فيه لعموم ادلة الاجتهاد
بالنسبة اليه ، كما تعم بالنسبة إلى الفقيه من هذه الجهة الادبية ، ولو كانت
صلاته باطلة من جهة اخرى كان له الاعتذار بفتوى الفقيه لانه قلده في
تلك الجهة .

(ولا) يجري التقليد (في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية)
خلافاً للسياسين والوالد وابن العم في تعليقاتها ، ففي الاولى : بل يجري
فيها كما في الغناء والآنية والصعيد مما يكون الشبهة فيه في المفهوم لرجوعه
إلى التقليد في الحكم . وفي الثانية : يجب التقليد في الموضوعات المستنبطة
المستتعة للاحكام الشرعية . وما بمضمونها في كثير من التعليقات والشروح
والمراد بالموضوع المستنبط العرفي واللغوي ما اختلف العرف واللغة
فيه مع كونه موضوعاً لحكم شرعي ولم يحدده الشارع - ولو كان في الاصل
لغويًا - كالكر فلا يعد من المستنبط ، كما انه لو لم يكن موضوعاً لحكم
شرعي فلا كلام .

وعلى هذا فموضوعات الاحكام على أربعة اقسام : الشرعي المحض

ولا في الموضوعات الصرفة ، فلو شك المقلد في مائة انه خمر أو خل - مثلاً - وقال المجتهد انه خمر لا يجوز له تقليده . نعم من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله .

كالصيام والصلاة ، واللغوي أو العرفي المحض كالخمر والماء ، واللغوي أو العرفي الشرعي كالكر والكعب مما حدده كل من اللغة أو العرف والشرع والمستنبط العرفي أو اللغوي مما لم يحدده الشرع واختلف فيه اللغة أو العرف . لا اشكال في جريان التقليد في الاول ، لان المرجع فيه الشرع وحده ، كما لا اشكال في عدم جريانه في الثاني كما اشار اليه المصنف « ره » بقوله (ولا في الموضوعات الصرفة ، فلو شك المقلد في انه خمر أو خل - مثلاً - وقال المجتهد انه خمر لا يجوز له تقليده . نعم من حيث انه مخبر عادل يقبل قوله) على الاختلاف في قبول الواحد في الموضوعات . ولا ينبغي الاشكال في الثالث لانه لا مجال للغة أو العرف بعد تحديد الشرع ، إذ التحديد الشرعي معين لمصب الحكم فلا معنى للتوسعة والتضييق في الحكم تبعاً لكون المعنى العرفي أو اللغوي أوسع أو أضيق .

واما القسم الرابع - وهو موضوع الكلام - فن الممكن ان يقال : ان النزاع بين المصنف وبين المستشكلين عليه اشبه بالمفطري ، إذ الظاهر ان مراد المصنف « ره » ان الموضوع لما كان مما لم يعينه الشارع كان الفقيه وغيره بالنسبة اليه على حد سواء ، فلا يقلد فيه كما لا تقليد في سائر الموضوعات المبينة ، وانما الرجوع اليه لو كان فهو من باب الرجوع إلى أهل الخبرة . ومراد المستشكلين ان الشبهة لما كانت في المفهوم جر الشك منها إلى الشبهة في الحكم ، فيكون مرجع الشك في هذه الموضوعات ان الشك في الشبهة الحكمية التي امرها بيد المجتهد ويجب فيها التقليد . فالنزاع بين الفريقين في ان الشك في الموضوع كما يقول المصنف ام في

كما في إخبار العامى العادل وهكذا ، واما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية .
(مسألة - ٦٨) لا يعتبر الأعلمية فيما امره راجع إلى المجتهد إلا في

الحكم كما يقوله المستشكلون .

وقول المصنف أقرب ، إذ فيما لم يرد فيه نص من الشارع يكون حاله حال الموضوع البين في ان المرجع العرف واللغة ، منتهى الأمر ذلك مبين وهذا مبهم ، واهام الموضوع لا يوجب التقليد ، فشأن الفقيه ان يقول حكم الإتمام على المتوطن ، أما ان الوطن ما هو فتشخيصه له ليس لإمن قبيل تشخيص اللغوي . وعلى هذا فلو اختلف الفقيه والمقلد في الموضوع المستنبط - كالغناء مثلاً - لم يجب للعامى التقليد فيه ، بل يرجع إلى اجتهاد نفسه في تعيين الموضوع وإلى المجتهد في الحكم المتعلق .

وعلى كل حال فقبول قول المجتهد في مثل هذه الامور لكونه مخبراً عادلاً (كما في إخبار العامى العادل) أو الثقة (وهكذا ، واما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم) مما اخترعها الشارع بكيفيتها الخاصة (ونحوهما) كالحج والاعتكاف وغيرهما (فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية) .

ثم لا يخفى ان المراد بالتقليد في هذه المسألة مطلق الرجوع إلى الغير في الاصول أو الفروع ، لا التقليد المصطلح في الفروع مما يشترط فيه الشروط المذكورة في السابق ، كما يظهر ذلك لمن لاحظ سوق الأدلة والأجوبة . فنلا ليس المراد بالتقليد في اصول الدين جوازاً أو منعاً التقليد عن مجتهد جامع للشرائط ، بل المراد مطلق التقليد ولو عن كلامي ثقة - فتأمل .

(مسألة - ٦٨ - لا يعتبر الاعلمية فيما امره راجع إلى المجتهد إلا في

التقليد، واما الولاية على الايتام والمجانين والاقواق التي لا متولى لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الاعلمية . نعم الاحوط في القاضي ان يكون اعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع اليه .

التقليد (لكن قد عرفت سابقاً عدم لزوم الاعلمية حتى في مرجع التقليد (واما) سائر الامور المرتبطة بالفقيه - مثل (الولاية على الايتام والمجانين والاقواق التي لا متولى لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك) من الولاية على الأموات الذين لا ولي لهم - بل وفوق ذلك من المناصب الحكومية من سياسة العباد وادارة البلاد (فلا يعتبر فيها الاعلمية) بل يجوز لكل مجتهد عادل جامع لسائر الشرائط القيام بها ، وذلك لاطلاق الأدلة الدالة على ان للفقيه مطلقاً حق ذلك ، وقد تقدم شطر من الكلام في ذلك سابقاً عند قول المصنف « وكونه مجتهداً مطلقاً » .

واما ما ذكر من كون عمدة ادلة الولاية الاجماع والضرورة ، وبما انها دليلان لبيان فالقدر المتيقن ولاية الأعلم ، أو كون عمدة الأدلة ما دل على كون المجتهد قاضياً حيث ان هذه الامور من شؤون القضاء فيشكل الحكم فيما لم يثبت كونه من مناصب القضاء والحكام ، أو كون العمدة ان الله تعالى لم يشأ ضياع هذه الأمور ، فالقدر المتيقن من باب دوران الأمر بين التعيين والتخير هو ولاية الأعلم . ففيه عدم تسليم كون العمدة ذلك ، وانما هي من الادلة ، وقد تقدم بعض الكلام في ذلك ، وحيث ان ليس هنا محلاً للتفصيل أرجأناه إلى موضعه .

(نعم الأحوط) عند المصنف « ره » (في القاضي ان يكون اعلم من في ذلك البلد أو في غيره مما لا حرج في الترافع اليه) وذلك لاطلاق بعض ادلة القضاء ، كقوله عليه السلام للملك الأشتر حين ولاه مصر « اختر للحكم افضل رعيتك » .

(مسألة - ٦٩) إذا تبدل رأي المتجهد هل يجب عليه إعلام المقلدين

أم لا ؟ فيه

وفيه : ان تعيين ذلك للوالي ليس معناه وجوب الرجوع اليه فقط ، فاطلاقات ما دل على جواز الرجوع الى كل من علم قضاياهم عليهم السلام أو شيئاً من قضاياهم محكمة ، وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة السادسة والخمسين - فراجع .

ثم هل المراد بما استثناه المصنف من الحرج الشخصي أم النوعي ؟ احتمالان : من ان الحرج النوعي يرفع التكليف ، إذا نص عليه الشارع كالمسوك وشبهه ، فالحرج في كلامه شخصي . ومن ان اداة الاعلم ضعيفة فلا تصلح حاكمة على وجوب الرجوع إلى الاعلم حتى في صورة الحرج النوعي ، ففيها تحكم مطلقات القضاء ، فالحرج نوعي .

(مسألة - ٦٩ - إذا تبدل رأي المتجهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا ؟ فيه) احتمالات : وجوب الاعلام مطلقاً ، سواء كان الفتوى الثاني احوط أو بالعكس ، أو لا احتياط في البين بل كان العدول إلى المتبين أو شبهه ، وذلك لوجوب تبليغ الاحكام وحرمة التسبب إلى خلاف حكم الله ولو بقاءً ، وهذا جار ولو كان الفتوى الاول احوط . إذ ليس التسبيحات الثلاث مثلاً حكم الله تعالى على حسب رأيه الثاني وإنما حكم الله تعالى تسبيحة واحدة ، فتسبيبه الاول بقاءً مثل التسبب حدوثاً في عدم الجواز . هذا بالإضافة إلى احتمال لزوم قصد الوجه في العبادة ، وعلى تقدير عدم اللزوم فلا يبعد ان يقصد المقلد التقييد فيضرب بفعله .

وعدم وجوبه مطلقاً لانه وقت افتائه كان رأيه ذلك ، والتسبب المحرم انما هو التسبب إلى الحرام ، وليس هذا منه بل لا يعلم التقيينه بنفسه ان اي رأيه مطابق للواقع ، فالتمثيل لذلك بما إذا اقي بالجهاد ثم تبين له

تفصيل: فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فإظهار عدم الوجوب وان كانت مخالفة فالاحوط بالإعلام بل لا يخلو من قوة .

خطائه ابتداءً أو استمراراً مما يوجب رده وإلا سبب اراقة الدماء المحترمة وانتهاك الاعراض وسلب الاموال ، في غير موضعه .

والتفصيل بين ما لو قطع بالخلاف حسب اجتهاده الثاني فيجب الإعلام وبين ما لو قامت الامارة لديه فلا يجب ، والتفصيل بين الامور المهمة كالجهاد في المثال المتقدم وبين غيرها فيجب في الاول دون الثاني ، والتفصيل بين ما لو علم بعمل المقلد بفتواه الاول فيجب وبين ما لم يعلم أو علم بعدم عمله فلا يجب ، والتفصيل بين ما استلزم تحليل الحرام كما إذا افتى بحرمة ما اجازه سابقاً ومثله تحريم الحلال وبين غيره فلا يجب في الثاني دون الاول واكمل واحد من هذه التفصيلات وجه اعتباري واضح ، فلا نطيل ببيانه .

وهناك (تفصيل) اختاره المصنف « ره » وغير واحد من المعلقين عليه منهم السيدان الوالد وابن العم بينه بقوله : (فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فإظهار عدم الوجوب) لعدم لزوم الاغراء بالجهل وغيره مما يأتي في الطرف الثاني الذي بينه بقوله : (وان كانت مخالفة) للاحتياط (فالاحوط بالإعلام) للزوم الاغراء بالجهل والتسبب إلى خلاف الواقع (بل لا يخلو من قوة) .

ومنه يعلم حكم ما لو كان بين الفتويين تبايناً أو نحوه ، كما إذا كانت فتواه اولاً وجوب الجمعة ثم ارتأى حرمتها ، أو كانت الفتوى السابقة التخيير بين الظهر والجمعة ثم ارتأى التعيين لاحدهما .

وقيد السيد الخريفي في فقه الشيعة وجوب الإعلام في هذه الصورة بما إذا كان مسكوت المجتهد عن الاعلام امضاءً لهسا ، كما إذا فرض ان المقلد يترك السورة في الصلاة بمحضر منه وهو لا يأمره بأنيانها .

(مسألة - ٧٠) لا يجوز للمقلد اجراء اصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية ،

اقول : قد تقدم في المسألة الثامنة والاربعين ما ينفع المقام ، وحاصله انه لو احتمل ترتب عمل الغير على فتواه وكانت الفتوى الاولى غير جائزة العمل ينظره الثاني لزم الاعلام للاستناد ، من غير فرق بين الابتدائي منه والبقائي ، وإلا لم يجب إلا من باب تبليغ الاحكام الذي بعم الفقيه وغيره : لا يقال : جرت سيرت الفقهاء على عدم الإعلام ، فانهم مع كثرة تغير فتاواهم لا يعلمون المقلدين بالفتوى الثانية .

لانا نقول : بالاضافة إلى عدم كشف هذه السيرة عن امضاء المصوم لعدم اتصالها بزمانه ان الاعلام مراتب ، ولا نسلم عسدم اعلام الفقهاء ، فان اعلامهم انما هو بواسطة الذكر في مجلس الدرس واثبات الفتوى الثانية في الرسالة والتعليق عند طبعها ، وهذه هي الطرق المتعارفة للإعلام ، اما الإعلام فرق ذلك فعمسرح وخرج غالباً ، وهو مرفوع . والادلة لا تدل على ازيد من هذا النحو من الاعلام المتعارف ، كما لم تدل على ازيد من التبليغ المتعارف كما تقدم .

(مسألة - ٧٠ - لا يجوز للمقلد اجراء اصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب) أو الخلية أو التخخير أو ما اشبهه (في الشبهات الحكمية) لان اجراء هذه الاصول مشروطة بالفحص ، لانها انما تجري حيث لا دليل والمقلد غير قادر على الفحص فلا يجوز له اجراؤها . مضافاً إلى ان هذا المورد مجرى اصل الاحتياط أو البراءة مثلاً يحتاج إلى الاجتهاد وهو غير قادر عليه .

لكن قد عرفت في المسألة السابعة والستين جواز التقليد في مسائل اصول الفقه ، وحينئذ جاز للمقلد التقليد في هذه المسألة ، ثم ان قدر على

واما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد ان قلد مجتهده في حجيتها .

الفحص وما يتبعه فحص وطبق بنفسه - كما إذا كان من افاضل أهل العلم -
وإلا قلد في الفحص أيضاً .

والحاصل ان اجراء الاصل في الشبهات الحكيمة يحتاج إلى امرين :
الاول الاجتهاد في المسألة الاصولية ، الثاني الفحص وتشخيص مورد الاصل
وادلة التقليد كأدلة الاجتهاد تشمل الموردين ، فمن اجتهد فيهما فهو مجتهد ،
ومن اجتهد في احدهما جاز له التقليد في الآخر ، وترتيب النتيجة العملية
على المقدمات المركبة من اجتهاده وتقليده . فمثلا : لو قلد في عدم دليل
على حرمة التنبك واجتهد في المسألة الاصولية من اجراء البراءة في الشبهات
التحريرية جاز له اجراء البراءة عن تحريم التنبك ، كما انه إذا عكس - بأن
قلد في المسألة الاصولية واجتهد في الفحص عن الدليل على الحرمة وفي
التطبيق - جاز له اجراء البراءة .

ومثل البراءة سائر الاصول الجارية في الشبهات الحكيمة (واما) اجراء
الاصول (في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد ان قلد مجتهده في حجيتها)
بعد الفحص إذا أوجب مجتهده وبدونه إذا لم يوجب ، وذلك لان الشبهات
الموضوعية من المسائل الفرعية والمقلد ليس بماجز عن الفحص ، لان الفحص
عن الموضوع مما يستطرق فيه باب العرف، والمجتهد والمقلد سواء في ذلك
وقد عرفت سابقاً .

وسبأني الاشكال في اطلاقهم عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية
وان الاداة الدالة على الفحص في الشبهات الحكيمة آتية في الشبهات
الموضوعية إلا فيما خرج بالدليل كالطهارة والنجاسة ونحوهما ، ولذا أوجبوا
الفحص إلزاماً أو احتياطاً بالاختبار في الدم المررد بين الحيض والعدرة ،
وفي باب الاستطاعة في الحج ، وبلوغ النصاب في الزكاة ، والزيادة عن

مثلاً : إذا شك في ان عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له اجراء اصل الطهارة، لكن في ان هذا الماء أو غيره لا قتته النجاسة أم لا يجوز له اجراؤها بعد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء .

(مسألة - ٧١) المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده وان كان موثقاً به في فتواه ولكن فتواه معتبرة لعمل نفسه .

المؤتة في الخمس وغيرها .

(مثلاً : إذا شك في ان عرق الجنب من الحرام نجس ام لا ليس له اجراء اصل الطهارة) لان الحكم بالنجاسة وعدمها من شأن الشارع ، فليس للشخص اجراء اصل الطهارة بدون الفحص (لكن في ان هذا الماء أو غيره لاقتته النجاسة أم لا يجوز له اجراؤها بعد ان قلد المجتهد في جواز الاجراء) .

ثم لا يخفى ان تمييز كون المسألة من الشبهات الحكمية أو الشبهات الموضوعية مما لا يتسنى الا لافاضل الطلاب ، فلا بد للعامي من التقليد حتى في هذه الجهة ، كأن يقول له المجتهد كلما شككت في مكان أو لباس انه نظيف أو قدر فابن على طهارته اذا كان منشأ شكك انه لاقى النجاسة ام لا مما كانت النجاسة معلومة لديك كالبول لا يمتسك في نجاسته كعرق الجنب والمسوخ .

(مسألة - ٧١ - المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده) إذ غير العادل فاقد الشرط ومجهول الحال مشكوك وجود الشرط فيه (وان كان موثقاً به في فتواه) لما عرفت في شرائط مرجع التقليد من اعتبار العدالة وعدم كفاية الوثوق (ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه) لانه عالم بالحكم ، وكل عالم يلزم عليه العمل بما علمه ، إذ لا معنى لتقليده لمن خالفه في النظر لانه يرى خطائه ، ولا لمن وافقه لانه كالحجر في جنب الانسان

وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الامور العامة ولا ولاية له في الاوقاف والوصايا واموال القصر والغيب .

(مسألة - ٧٢) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ النساقل أو من الفاظه في رسالته .

مضافاً إلى ان التقلید لا يشملہ .

(وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الامور العامة ولا ولاية له في الاوقاف واموال القصر والغيب) لاشتراط جميع هذه الامور بالعدالة ، وهي مفقودة حسب الفرض .

هذا في فاقدها ، اما مجهول الحال فالمراد بعدم النفوذ عدم النفوذ ظاهراً ، أما واقعاً فهو دائر مدار وجود العدالة وفقدانها . نعم من لا يعلم بعدلته معذور في عدم الانفاذ ان كان عادلاً واقعاً ، وكذا بالنسبة إلى نفسه إذا لم يعلم هل انه عادل ام لا ، فانه لا يصح له التصرف والتولي للشك في استجابه للشرائط .

ومثل العدالة فيما ذكر بعض الشرائط الأخرى ، كالرجولة وطهارة المولد والحريية ونحوها ، فان المجتهد إذا كان فاقداً لها لم يجوز لغيره تقليده ، اما لنفسه فعليه العمل بما استنبطه .

(مسألة - ٧٢ - الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل) لما دل على عدم حجية الظن من الادلة الاربعة . نعم إذا تشكلت مقدمات الانسناد بالنسبة إلى المقاد في نظر المجتهد جواز العمل بالظن ، كما يجوز للمجتهد العمل بالظن إذا تمت مقدمات الانسداد بالنسبة إلى الاحكام (إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً أو لفظ الناقل أو من الفاظه في رسالته) لما دل على حجية الظواهر .

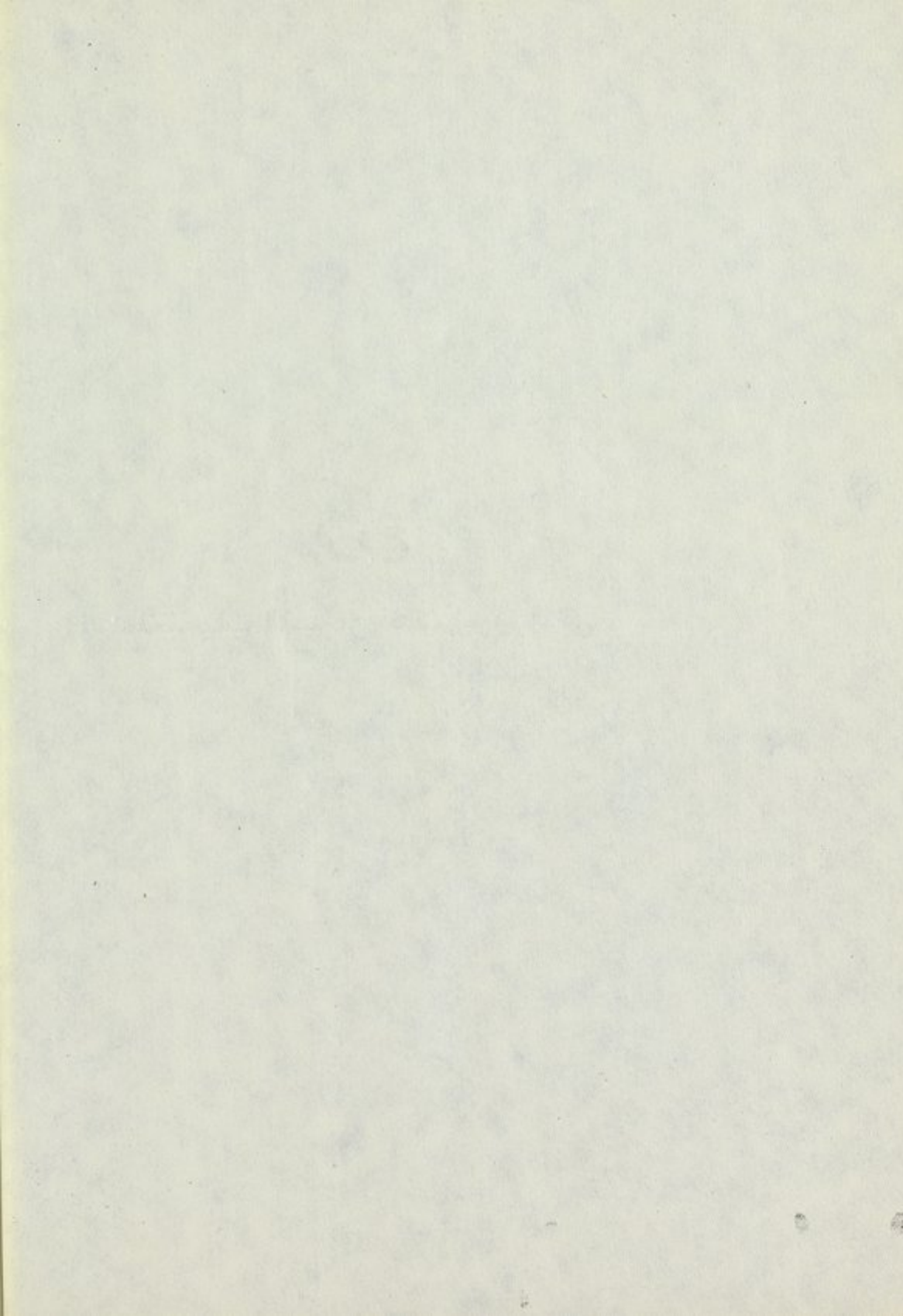
والحاصل ان الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الالفاظ منه أو من الناقل .

لكن لا يخفى ان المراد بالظن هنا هو مرتبة الاطمئنان العقلاني الحاصل من انظواهر ، أما لو فرض اجمال كلام الفقيه بما يحتمل الامرين وكان احدهما ارجح ظناً لم يجز اتباع الراجح ، لعدم الدليل على حججة هذا الظن بل عمومات المنع عنه محكمة .

(والحاصل ان الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الالفاظ منه او من الناقل) ومثله في الحجية الحاصل من ظواهر الاشارة لعدم الفرق عند العقلاء بين الحاصل من اللفظ أو الكتابة أو الاشارة ، فيعمها دليل الحجية .

فروع

ملحقة بباب التقليد من كتاب العروة الوثقى



(الفرع الأول) :

لو كان هناك عالم يقول بالانسداد فهل يجوز تقليده أم لا ؟
الظاهر الجواز خلافاً لصاحب الكفاية حيث قال ما لفظه : بخلاف
ما إذا انسد عليه بايهما - أي باب العلم والعلمي - فجواز تقليد الغير عنه
في غاية الاشكال ، فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل
إلى الجاهل ، وادلة جواز التقليد انما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى
العالم كما لا يخفى ، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه
لا على غيره - انتهى .

وفيه : اما قوله « فانه من رجوع الجاهل إلى الجاهل » ففيه ما لا
يخفى ، فان احداً لا يتوهم ان رجوع العاى إلى مثل صاحب القوانين من
رجوع الجاهل إلى الجاهل .

واما ان قضية مقدمات الانسداد كذا فليس مفيداً للمنع ، إذ المجتهد
الانسدادى كما يرى حجية الظن على نفسه يرى حجية الظن على الجميع ،
وليس مثله الامثل ما لو رأى المجتهد عدم صحة الرواية لجرح في احاديثها
فعمل بالبراءة في موردها ، ورأى المجتهد الآخر صحتها فعمل بها ، فهل يصح
ان يقال : لا يجوز تقايد المجتهد القائل بالبراءة لأن قضية اجتهاده عدم
حجية الرواية عليه لا على مقلده ؟

وعلى كل حال فالدليلان في غاية الضعف . وعليه فحيث يشمله ادلة
رجوع الجاهل إلى العالم كان اللازم القول بجواز تقليده .

والتفصيل بين القول بانتهاء الانسداد إلى الحكومة أو الكشف خال عن
شاهد ، إذ كلاهما يقول بحجية الظن الذي هو عبارة عن كذا ، فلا يفرق

فيه اختلافها في الكشف والحكومة .

نعم إذا عمل المجتهد الانسدادي بالظنون الخارجة عن الروايات بحيث أوجب فقهاً جديداً لم يصح للمجتهد الانفتاحي ان يفتي لمن يسأله عن تقليده بالجواز ، لأنه يرى عدم حجية قوله قطعاً ، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في الفرع الثاني انشاء الله تعالى .

(الفرع الثاني) : -

هل يجوز تقليد المجتهد غير الأصولي أم لا ؟
ربما يقال بالتفصيل بأنه ان كان يعمل بالأصول واقعاً وان لم يجتهد فيها مفصلاً جاز تقليده والا فلا .

تفصيل الكلام : ان مدعى الاجتهاد على ثلاثة اقسام :

« الاول » - ان يكون كالمجتهدين الفعليين يقرأون الأصول مفصلاً ثم يجتهدون فيه ثم يقرأون الفقه أو يقرأونها في عرض واحد .
« الثاني » - ان لا يقرأ الأصول اصلاً ولكنه من أهل الفضل والعلم والبحث والتنقيب ، فيعمل القواعد الاصولية بالنظر إلى فهمه العرفي أو عقله القطري أو ظواهر الأدلة المرتبطة بالقواعد الكلية ، فيحمل الامر على الوجوب بطبعه والنهي على التحريم ، ويقدم الخاص على العام ، ويرى فساد عبادة نهى عنها ، واستصحب لقوله « لا تنقض » ويجري البراءة لقوله « رفع » او يعمل الاحتياط لحديث التثليث ، ويقدم الأشهر من الخبرين في باب التعادل ونحوه . نعم ليس له اطلاع بخصوصيات الأقوال والاختلافات والاستدلالات .

« الثالث » - ان لا يكون كالقسم الثاني بل هو عامي يعمل بالخبر

بمجرده من دون فهم صحيح . استفاد من مزاولة الأخبار والعرف ولا فحص عن التعارض ولا علم بالعلاج .

اما القسم الاول فلا شبهة ولا اشكال في جواز تقليده ، إلا إذا علمنا بخروجه عن الموازين العرفية في الفهم لكثرة تعمقه في المسائل الاصولية المستتبع لانهدام فهمه العرفي ممن لا يشمل دليل التقليد .

واما القسم الثاني فلا شبهة أيضاً في جواز تقليدهم ، إذ لا موضوعية للاصول وانما هو جمع للنهم العرفي وللروايات المفيدة للقواعد الكلية ، والفرض حصول كليهما عند هذا المجتهد . فمثل المجلسي « ره » وصاحب الحدائق وصاحب الوسائل ونحوهم لا شبهة في جواز تقليدهم واخذ الاحكام منهم .

واما القسم الثالث فهو جاهل بلا شبهة لا يعتمد على اقواله في شيء من الاحكام الشرعية ، بل يجب على نفسه التقليد .

(الفرع الثالث) : -

إذا سأل المجتهد عامي عن مسألة فهل يجوز للمجتهد ان يفتيه بفتوى نفسه أم يلزم عليه الاستفسار والسؤال بأنه مقلد لاي شخص ، فان كان مقلده افتاه بفتواه والا لم يجز الا افتاؤه بفتوى مجتهده ؟ وكذا فيما إذا سأل العامي من يعرف فتوى المجتهد فهل يجوز لهذا العارف ان يفتيه على طبق فتوى مجتهده أو احد المجتهدين ولو لم يكن هذا العارف يقلده ، أو يلزم عليه ما لزم في . . او كان المسؤول المجتهد ؟

فصل في المسألة بعض من قارب عصرنا ، وتبعه بعض الاساتيد بما حاصله : انه لو قطع هذا المجتهد أو العارف المسؤول بصحة تقليد هذا

العامي لمجتهده أو احتمل الصحة - بناءً على حمل الفعل على الصحيح - ازم عليه ان يقول له فتوى مجتهده ، فلو تردد بين ان يكون هو مجتهده أو غيره لزم السؤال عنه بأنه مقلد له أو غيره ثم افتاه بفتوى مجتهده ، اما لو قطع بأنه غير مقلد اصلاً أو قطع بأنه مقلد لمجتهده لا يصح تقليده لزم عليه تنبيهه اولاً ثم افتاؤه بفتوى مجتهده يصح تقليده فعلاً .

واستدل لذلك :

١- ا لزم نقل فتوى مجتهده لو قطع بالصحة أو احتمالها فلأن الحجية حينئذ على هذا المقلد هو قول مجتهده لا قول هذا المجتهده أو مجتهده العارف المسؤول ، إذ لا يجوز العدول من هذا المجتهده الحي إلى حي آخر كما تقدم تقريره ، وعلى هذا فلو أفتى المجتهده المسؤول بفتوى نفسه ازم الاغراء بالجهل ولا فرق بينه وبين ان يقول له قول غير المجتهده .

واما لزوم التنبيه في الصورتين الثابنتين فلأنه إما جاهل فيلزم ارشاده أو غافل فيلزم تنبيهه ، أو مقصر فيلزم رده من باب النهي عن المنكر ، فاللازم على كل تقدير ان يبين للسائل خطأه وانه يلزم عليه تقليد صحيح ثم نقل فتوى مجتهده يجوز لهذا تقليده . هذا غاية ما يستدل لهذا القول .

وربما فصل بتفصيل آخر ، هو الفرق بين ما كان المجتهده المسؤول قاطعاً بخطأ مجتهده فيلزم عليه تنبيهه ونقل فتوى نفسه له ، وبين غيره .

واستدل لذلك بأنه لو أفتى بفتوى مجتهده السائل مع القطع بخطأه كان المسؤول سبباً لايقاع هذا في خلاف الواقع ، وهو غير جائز بخلاف غيره .

وهناك تفصيل ثالث بين ما لو قطع بخطأ مجتهده مع اهمية المسألة فيلزم عليه فتوى نفسه لا مجتهده المقلد . مثلاً : لو سأل عنه ما حكم المسألة في تزويج من بينها الرضاع - بناءً على عموم المنزلة - فكان رأي المسؤول الحرمة قطعاً ورأي مجتهده السائل الحاية كان فتواه على طبق رأي مجتهده العامي

موجباً لأباحة فرج حرام (باعتقاده) وبين غيره فلا يلزم . إلى غير ذلك من تفاصيل غير مستقيمة .

والحق ان مبنى التقليد حيث كان هو مراجعة العامى إلى أهل الخبرة . كما تقدم تحقيقه - جاز لكل من المجتهد والعارف المسؤولين الاقناء حسب رأي مجتهد السائل وغيره ، ولذا جرت سيرة الفقهاء على بيان فتاواهم إذا سئلوا عن مسألة من غير تحقيق عن السائل عن مقلده .

نعم فيما لو قطع بخطائه لم يجوز ، وكان ذلك مثلما لو رجع الشخص المراجع إلى طبيب دائماً إلى طبيب آخر وكان رأي طبيب المريض ان وجع عين المريض مثلاً من باب الرمد النافع فيه الدواء الكذائي وكان رأي الطبيب المرجوع اليه فعلاً انه موجب للعمى ، فلو اعطى دواء الطبيب الاول وعمى المريض كان ملوماً عند العقلاء كما لا يخفى

نعم لو سأل عن رأي طبيبه القديمي ازم عليه ان يبين وآيه وبين خطائه ، إذ لو بين رأي نفسه وعمى - فرضاً - كان ملوماً عندهم أيضاً . هذا ما هو المتعارف عند العرف المستفاد من العقل في باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، وحيث ان التقليد منه كان حكمه كحكمه طابق النقل بالنقل . والله العالم وهو المسدد .

(الفرع الرابع) : -

انه هل تقليد الصبي تقليد صحيح ام لا ؟

ويتفرع عليه امور :

منها - انه لو قلد ثم بلغ جاز له الرجوع إلى حي اخر ام لا ؟ فانه

لو كان تقليده صحيحاً لم يجوز له العدول ، بخلاف ما لو لم يكن تقليده

صحيحاً فإنه يجوز له العدول .

ومنها - انه لو قاد ومات مجتهدة قبل البلوغ وقلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز له البقاء بعد البلوغ بناءً على الصحة ولم يجوز بناءً على العدم .

ومنها - انه لو اوصى مثلاً حال عدم البلوغ مع بلوغه عشرًا ثم مات فان كان تقليده صحيحاً وكان مقلده يقول بصحة وصية من بلغ عشرًا ازم على الوصي انفاذ وصيته . بخلاف ما لو لم يكن تقليده صحيحاً على قول من يعتبر مجتهد الموصى ؛
ومنها - غير ذلك :

اقول : قد يقال باهتداء الصحة وعدمها على مسألة كون عمل الصبي شرعياً أم تمرينياً ، فان كان شرعياً كان تقليداً صحيحاً يبتنى عليه ما يبتنى على تقليد الكبير من الفروع ، وان كان تمرينياً كان تقليداً غير صحيح ، وكان حاله حال عدمه .

ولا يخفى انه على مبنى جواز الرجوع الكبير عن الحي الى الحي وجواز تقليد الميت اهتداءً تنفني الثمرتان الاوليان . واما الثمرة الثالثة فلا ربط لها بالمسألة ، بل هي مبنيّة على مسألة اختلاف الوصي والموصى في الاجتهاد او التقليد ، اما لو كان الوصي والموصي كلاهما يقلدان من يقول بنفوذ وصيته وبالعكس لم يجب .

واما مسألة الشرعية والتمرينية فستأتي ان شاء الله تعالى في بعض الابحاث الآتية .

(الفرع الخامس) - :

لو كان اتباع فتوى الاعلم حرجياً فعلى المختار من عدم وجوب تقليد الاعلم يقلد العامي غيره ، وعلى الوجوب ففيه تفصيل لانه قد يكون في تحصيل فتواه حرج لكونه بلد ناء يحتاج تحصيله الى الذهاب ونحوه ، وقد يكون العمل على طبق فتواه حرجاً ، كأن يقول بالمضابفة في الفوائت والمقلد تكون عليه المضابفة مشكلة .

أما في الاول فالمقلد إما ان يعلم بمخالفة فتواه لفتوى غيره ، وحينئذ يجب عليه الاحتياط ان امكن وإلا اخذ بفتوى غيره . وإما ان لا يعلم بالمخالفة ، وحينئذ فن يذهب الى جواز الاخذ بفتوى الاعلم في هذه الصورة جاز والا كان كصورة العلم بالمخالفة .

واما في الثاني فاللازم على المقلد اتباع فتواه في غير قدر الحرج لا اتباع فتوى غير الاعلم مطلقاً . مثلاً : لو كان يتمكن كل يوم من صلاة خمسة ايام لا ازيد صلاها ويترك غيرها مما يسهه الوقت ، لا ان يرجع الى فتوى غير الاعلم القائل بالتوسعة حتى لا يصلى في بعض الايام مطلقاً ، وذلك لوضوح ان الضرورات تقدر بقدرها .

وربما اشكل بعض على هذه القضية بأنها لا مدرك لها . وفيه مع قطع النظر عن حكم العقل ان المقدار الذي لا عسر فيه من فتاواه لا تشمله الادلة الثانوية المتكفلة لحكم الضرر والحرج الحاكمة على الادلة المتكفلة للاحكام. بعناوينها الاولية ، فلا وجه لاجراء حكم الضرورة عليها . نعم المقدار الموجب للحرج خارج لادلته الثانوية .

(الفرع السادس) :-

لو اختلف الشخصان اجتهاداً أو تقليداً أو باختلاف في مسألة لزم على كل واحد منهما العمل على طبق رأيه من غير فرق بين ان يقطع كل منهما بالمسألة على خلاف الآخر أو يقوم عنده الحججة بدون القطع . مثلاً : لو قامت الحججة عند احدهما بنجاسة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين وقامت عند الآخر بطهارته ، فان القائل بالنجاسة لا يجوز له الصلاة خلف القائل بالطهارة الذي توضع بيده النجاسة عند المأموم ، وهكذا .

ويظهر من بعض من قارب عصرنا التفصيل - على ما حكى - فانه ذهب الى الفرق بين صورة القطع فيجب على كل اتباع قطعه ، وبين قيام الحججة . ثم فصل في هذه الصورة أيضاً فقال في مسألة ما لو باع احدهما هبة لم يخمسها بالآخر وكان احدهما يقول بعدم التعلق بالهبة والآخر يقول بتعلقه بها ، ان كان البائع يقول بعدم التعلق جاز للمشتري الاثراء ولا يلزم عليه الخمس ، لانه اخذه من مالكه القائل بأنه لا خمس عليه ، وان كان البائع يقول بالتعلق وجب على المشتري اخراج خمسة ولو كان يقول هو بعدم التعلق ، لأن المالك يقر بأن خمسة ليس له .

هذا ، ولا يخفى انه لو عكس المطلب كان اولى ، إذ المشتري في الأول قامت الحججة عنده بعدم ملكية هذا الشيء بتمامه للبائع وبالعكس في الثاني ، وأي فرق بين القطع وبين قيام الحججة ؟

ولا يخفى ان هذه المسألة لا ترتبط بباب الاجزاء .

ثم لا يلزم عليك انه بناءً على عدم لزوم البقاء على تقليد المجتهد ، بل يجوز العدول حتى في المسألة التي قلد فيها جاز عدول المقلد المشتري الى

مجتهد البائع أو رأيه ان كان هو مجتهداً وبالعكس ، فيسهل الأمر في بعض المسائل . نعم يلزم عدم العمل بما يحصل له العلم بالخالفه الفعلية كما تقدم بعض الكلام فيه - فراجع .

(الفرع السابع) : -

في أعمال الصبي مطلقاً ، وانما جعلناها من تتمه التقليد لان كثيراً من أعمال المقلدين مرتبطة بها وان كان محلها باب المعاملات . وكيف كان فالأظهر عندنا ان الاصل الاولي جواز أعمال غير البائع المميز مطلقاً ، والأصل الثانوي عدم جواز أعماله المرتبطة بالشريعة عبادياً كان أم توصلياً ، لقوله عليه الصلاة والسلام « رفع القلم » فانه حاكم على ادلة الاحكام .

نعم يستبعد حكومتها على الأمور العقلية التي لا ربط للشرع بها الا الامضاء أو زيادة شرط ونحوها كالبيع والهبة والمارية والوديعة والنكاح والطلاق والعتق والوصية والاجارة والرهن وغيرها . والدليل على ما ذكر العرف ، فانه لو كانت امور رائجة عند قوم ثم بعث الوالي حاكماً اليهم وشرع فيهم قوانين ثم قال : « لا قانون على النساء » فهموا منه ان القوانين التي شرعها ليس عليهم ، ولا تكون هذه الكلمة رداً للنساء عن المعاملات التي كانت متعارفة بينهم إلا إذا ورد دليل خاص ، ولا يفرق في ذلك بين الامور المحتاجة إلى القصد وغيرها ، ولا الأمور العقلية والشرعية ولا اللازم والجازز ، ولا الوضعيات والتكليفات .

ان قلت : ظاهر الرفع رفع التكليف ، فالوضع وغير اللازم من المكروه والمباح والمستحب تشملها عمومات الأحكام بالنسبة إلى الصبي .

قلت : لا وجه لهذا الادعاء ، بل حال الصبي حال المجنون ، فكما ان معنى الرفع بالنسبة اليه رفع القلم مطلقاً كذلك بالنسبة الى الصبي . والحاصل ان حال الصبي بعد الشرع حاله قبل البعثة في جميع الاشياء إلا ما علم بارتفاعه .

ان قلت : ان ظاهر هذا الحديث كونه في مقام الامتنان ، وما كان في مقام الامتنان انما يرفع به ما فيه منة على الأمة كافة ، ولا امتنان في رفع الأمور الوضعية كالضمانات بالنسبة إلى المالك المتلف منه . وكذا لا امتنان في رفع المستحب والمكروه في حق الصبي ، لأنه موجب لقطع يده عن الثواب المترتب عليها فعلاً وتركاً ، نعم في الاقتضائيات الرفع يقتضى رفعها ، لأنه منة عليه في عدم الزامه .

قلت : لا نسلم ظهور الحديث في الامتنان ، إذ هذا الحديث يشمل الصبي الغير المميز والمجنون ونحوهما ، ومن المقطوع انه لا امتنان بالنسبة اليهم . والقول بأن الاستفادة من الحديث الامتنان بالنسبة إلى المميز والرفع المطلق بالنسبة إلى غيره بعيد عن الفهم العرفي .

ان قلت : أليس سياق هذا الحديث سياق حديث الرفع ، ومن المسلم انه في مقام الامتنان كما تقرر في الأصول ، فليكن هذا كذلك .

قلت : لا نسلم ذلك ، إذ في هذا الحديث « رفع القلم » وفي حديث الرفع « رفع عن امتي » بدون لفظ القلم بإضافة امتي ، وهذا مما يقرب فهم الامتنان إلى الأذهان العرفية ، مع ان لنا في ذلك أيضاً كلاماً ليس هنا محل ذكره .

ان قلت : على هذا يلزم عدم ضمان الصبي والمجنون وعدم استحباب المستحبات وكراهة المكروهات وابعاحه المباحات عليها .

قلت : فليكن كذلك إلا ما خرج بالدليل ، وأما بالنسبة إلى المباحات

فقد ذكرنا ان الحديث يجعلها مطلق السراح كتبيل البعثة .
 هذا ، وقد اختلفت الكلمات واضطربت الأقوال حول هذه المسألة ،
 فقد ذهب بعض الاعلام إلى تفصيل طويل حول المسألة ، فقال : ان الامور
 المتعلقة بالصبي على قسمين :

« الاول » . الوضعيات كالضمان والجنابة والطهارة والنجاسة وامثالها
 مما لا يعتبر فيه القصد والنية ، وهذا القسم لا اشكال في ثبوته في حق
 للصبي ، واستدل لذلك بأمرين مضافاً إلى ما ادعى من الاجماع :
 الاول - عمومات هذه الاحكام ، فانها تشمل الصبي كما تشمل غيره
 وفيه ما عرفت من حكومة حبر رفع القلم على العمومات كافة ، وليس له
 ظهور في للتكليفات خصوصاً ، وان التقسيم إلى الوضع والتكليف حادث
 ما كان يعرفه المخاطبون حتى يقال بمناسبة الحكم والموضوع كان يتبادر
 التكليف إلى اذهانهم لا الوضع ، خصوصاً إذا قلنا بعدم الحكم الوضعي
 اصلاً ، كما هو مشرب جماعة من الأعاضل ، وقد تقدم المثال العرفي لهذه
 الحكومة فراجع .

الثاني - ان الامور الوضعية كسائر الامور التكوينية ، فكما ليس
 للشارع رفع رطوبة الثوب أو سواد الجدار كذلك الامور الوضعية ،
 ولذا لا يعتبر فيها القصد . وبدل على ذلك بعض افراد الوضع كالنجاسة ،
 فان الصبي إذا تلوثت يده بالدم كان قدراً عرفاً وحقيقة ، ولا معنى لرفع
 الشارع هذه القدارة التكوينية . وفيه انه مغالطة ، لان الكلام في ما اعتبره
 الشارع من الوضعيات التي ليست من الامور التكوينية مرفوع عن الصبي
 لا ان التكوينية التي لا ربط لها بالشارع مرفوعة عنه ، فالجنابة مثلاً التي
 اعتبر الشارع الفسل بالكيفية الخاصة عقبها حتى ترتب عليه الاحكام مرفوعة
 عن الصبي لا ان قدارة المني مرفوعة ، وكذلك النجاسة التي ترتب عليها

احكام خاصة - إلى غير ذلك ، ولذا يمكن ان يقال بعدم وجوب غسل الجنابة والاستحاضة والنظهير من النجاسات ونحوها على الصبي إذا بلغ ، وقد سبق عليه اسبابها ، بل حالها حال الصلاة ، فكما لا تجب القضاء عليه كذلك لا تجب هذه الامور - فتدبر . واما الاجماع المدعى فالحصل منه غير حاصل ، ولو حصل لم يفد لاحتمال الاستناد إلى هذه الوجوه المخدوشة فكيف بالمنقول ، ويظهر من كتاب الحجر من الخدائق الخدشة في ثبوت الاحكام الوضعية على الصبي فراجع .

« القسم الثاني » - غير الوضعيات مما يتوقف على القصد ، وينقسم لدى هذا البعض الى عقلية وغيرها ، وقد حكم باستحباب المستحبات العقلية بل والواجبات إذا أدركها عقل الصبي ، فالاصول الخمسة وسائر المعارف، المستحبة إذا تمكن الصبي من فهمها كانت حالها مثل حالها بالنسبة الى الكبير واستدل لذلك بأهور :

الاول - ان حديث رفع القلم لا يشمل مثلها كما تقدم ، فيشملها العموم . وفيه انه لا وجه لعدم الشمول ، بل حاله حال المجنون ، فالكلام فيها سواء ، ولذا قال بعض الفقهاء انه كالاتجاه في مقابلة المقطوع به نصاً وفتوى من رفع القلم .

الثاني - ما عن مجمع البرهان بما لفظه : ان الحكم باسلام المراهق غير بعيد لعموم من قال « لا اله الا الله محمد رسول الله فهو مسلم » و « قاتلوهم حتى يقولوا لا اله الا الله » . قال : وامثاله كثيرة ، وانهم إذا قدروا على الاستدلال وفهموا أدلة وجوب الواجب والتوحيد وما يتوقف عليه وجوب المعرفة والاسلام يمكن ان يجب عليهم ذلك ، لان دليل وجوب المعرفة عقلي ولا استثناء في الادلة العقلية - انتهى .

وفيه اما العموم فقد تقدم ما يدل على محكوميته بأدلة الرفع ، واما

انه لا استثناء في الاداة العقلية ، فان أريد بها ان عقله يلزمه بذلك فالكلام تام وان أريد ان الشارع يرتب الاثر وجوداً وعدمياً كما يرتب على البالغ فغير مسلم ، إذ لا ربط لكون الامر عقلياً بترتيب الشارع للآثار ، إذ ترتيب الآثار اعتباري شرعي لا حكم عقلي ، بل حاله حال المجنون في عدم الترتيب لظاهر حديث الرفع .

ان قلت : فعلى هذا لا يحكم باسلامه لو اسلم ، بمعنى انه لا يترتب عليه احكام الإسلام .

قلت : ثبت الدليل من الخارج على القبول ، فهو مستثنى وسياي الكلام فيه ان شاء الله تعالى في مطهرة الاسلام اما اسلام مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقد اورد عليه بعض المعاندين بهذا :

قلت : ذلك مردود بوجوه : (الاول) ما عن الجواهر باحتمال كونه من خواصه . (الثاني) ان قبول النبي صلى الله عليه وآله له مما يدل على الكفاية وهو ما ادعيته من الدليل ، فان فعله صلى الله عليه وآله حيث انه حجة كاف . الثالث ما ذكره العلامة المنتبغ السيد عبد الرزاق في كتابه العباس عليه السلام بما لفظه : ولو تنازلنا عن جميع ذلك فن اين علمنا ان اشتراط البلوغ في التكليف كان مشروعاً في اول البعثة ، فلعلمه كبقية الاحكام التدرجية نزل به الوحي فيما بعد ، ولقد حكى الخفاجي في شرح الشفا ج ٣ ص ١٢٥ في باب دعاء النبي صلى الله عليه وآله على صبي عن البرهان الحلبي والسبكي ان اشتراط الاحكام بالبلوغ انما كان بعد واقعة احد ، وعن غيرهما انه بعد الهجرة ، وفي السيرة الحلبية ج ١ ص ٣٠ ان الصبيان يومئذ مكثون وانما رفع القلم عن الصبي عام خيبر ، وعن البيهقي ان الاحكام تعلقت بالبلوغ في عام الخندق والحديبية وكانت قبل ذلك منوطة بالتميز - انتهى . ويؤيد ذلك اصالة عدم الاشتراط ، فان

اسلام أمير المؤمنين عليه السلام - حسب الظاهر - انما كان في اول مجلس دعاهم النبي صلى الله عليه وآله ، ومن المعلوم ان اول التكليف كان قوله : « اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله » .

هذا كله على حسب الظاهر ، اما حسب الواقع فلا اشكال في ان أمير المؤمنين عليه السلام كان أمير المؤمنين وآدم بين الماء والطين ، كما كان النبي صلى الله عليه وآله كذلك .

وكيف كان فهذا الدليل - اعنى رفع القلم - محكوم اما عموماً أو خصوصاً بالنسبة الى الاسلام كحكوميته بالنسبة الى احكام آخر لها ادلة خاصة ، واما ما ذكره بعض الاعلام من ان حديث رفع القلم ظاهر في رفع قلم السيئات عنه الحاصل برفع الالتزام لا غير ، فلا يقتضى لغوية اسلامه كما لا يقتضى لغوية سائر عباداته . ففيه مع مخالفته للظاهر - كما تقدم - ان النصوص دالة على مطلق القلم ، كالمروي في باب الحجر من الجواهر ، قال : « فنها النبوي المرسل في محكي الخلاف والتذكيرة » إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه واخذ منه الحدود » « القسم الثالث » - الامور المحتاجة الى القصص غير الوضعيات ، وينقسم لديه إلى مستحبات وغيرها ، فحكم في المستحبات بعدم السقوط ، واستدل لذلك بأمور :

- « الاول » - السيرة : وفيه انه ما ثبت السيرة فيه كان كما ذكر .
- نعم الظاهر من عادة المسلمين ذلك بالنسبة إلى العبادات والصدقة ونحوها .
- « الثاني » - بعض النصوص بضميمة عدم القول بالفصل ، كمنصوص الصدقة والحج ونحوهما : وفيه ان عدم القول بالفصل غير مجد في المقام لو سلم اصل كونه مجدياً :
- « الثالث » - ان حديث الرفع للامتنان ، ولا امتنان في رفع المستحب

لانه تفويت للثواب عليه . وفيه ما تقدم من عدم تسليم كونه للامتنان اولا وعدم معلومية عمومية ملاك المستحب ، فن المحتمل خصوصية الملاك بالبالغين ثانياً ، مضافاً إلى بعض النصوص الخاصة الدالة على عدم كتابة الثواب للصبي إلا إذا دخل في ثلاث عشرة سنة أو أربع عشرة سنة ، نقلها في كتاب الحجر من الجواهر فراجع .

« القسم الرابع » - غير المستحبات ، وينقسم إلى عبادات واجبة وغيرها ، فحكم في العبادات بأنها صحيحة شرعية لأميرين :

الاول - السيرة وبعض النصوص الخاصة كنصوص الصلاة والصوم والحج ونحوها . اقول : ما ثبت فيه النص أو السيرة المتصلة فلا بأس به

لحكومته على حديث رفع القلم ، واما ما لم يثبت فيه فالامر مشكل :

الثاني - ما ذكره في الدليل الثالث في القسم الثالث وقد تقدم بيانه بما فيه .

« القسم الخامس » - العقود والايقاعات ، وقد فصل منها بين ما صدر بدون اذن الولي فلا اشكال في عدم صحتها إلا في بعض الموارد ، وبين ما صدر باذنه واجازته .

واستدل لذلك بنحو قوله عليه السلام : « لا يجوز امر الغلام حتى يحتلم » وقوله عليه السلام « والغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليتيم حتى يبلغ خمس عشر سنة أو يحتلم أو يشعر » الحديث . هذا بضميمة الانصراف الى التصرف المستقل ، لا مثل ما صدر عن اجازة الولي أو لحق به الاجازة .

اقول : في باب العقود والايقاعات بين النصوص وكذا الفتاوى تدافع عجيب يحتاج المحكم في المسألة الى تتبع تام ، والاولي احالة كل واحد منها الى بابه .

ولا يذهب عليك ان اللازم - كما تقدم في مسألة العدالة .. ملاحظة ادلة كل باب على حده ، والحكم على طبق المستفاد منها في خصوص ذلك الباب ، لا عطف بعضها على بعضها وزعم المعارضة بينها مع كون بعضها في باب الوصية وآخر في باب العتق ونحوه ، ثم جعل النتيجة واحدة سارية في الجميع . اللهم إلا ان يقطع بوحدة الملاك .

هذا اخر ما اردنا بيانه في باب التقليد ، وقد اضربنا عن بعض الفروع الاخر خوف التطويل . والله الموفق للصواب والهادي الى سواء السبيل .

كربلاء المقدسة

محمد
١٢/رب/١٣٧٤ هـ

الفهرس

الموضوع	ص	الموضوع	ص
اشترط الايمان	١٢٣	معنى الوجوب	٣
اشترط العدالة	١٢٦	معنى المكلف	٥
اشترط الرجولة	١٣٠	معنى التقليد	٧
اشترط الحرية	١٣٢	اداة جواز التقليد	٨
اشترط الاجتهاد المطلق	١٣٣	تعريفات الاجتهاد	١٧
الولاية العامة	١٣٧	الاحتياط ، وما اورد عليه	١٨
مسئلة المتجزى	١٤٢	جواز العمل بالاحتياط	٣١
اشترط الحياة في المرجع	١٤٩	معنى التقليد	٣٩
طهارة المزلد	١٥٠	جواز البقاء على تقليد الميت	٤٤
معنى العدالة والافوال فيها	١٥٦	تقليد الميت ابتداءاً	٥٦
الطريق لمعرفة العدالة	١٧٨	مسائل العدول	٥٩
وجوب تعلم الاحكام	١٨٨	تقليد الاعلم	٦٥
وجوب التقليد في جميع الاحكام	١٩١	تقليد الاورع	٨١
تبدل رأي المجتهد	١٩٣	عمل الجاهل باقسامه الثلاثة	٨٩
المجتهدان المتساويان	١٩٥	معنى الاعلم	٩٩
اذا اشتبه في المرجع	١٩٩	عدم تقايد المفضل	١٠١
طرق ثبوت الفتوى	٢٠٠	طرق معرفة اجتهاد المجتهد	١٠٣
الشك في حال المجتهد	٢٠٥	حجية خبر الثقة	١١٥
الشك في اعماله السابقة	٢٠٨	اشترط البلوغ في المرجع	١١٩
حرمة فتوى وقضاء من ليس أهلاً لها	٢١١	اشترط العقل	١٢٢

الموضوع	ص	الموضوع	ص
التقليد في مبادئ الاستنباط ،	٢٩٣	التبعيض في التقليد	٢٢١
والموضوعات		عدم انزال الوكيل بموت المجتهد	٢٢٩
هل يجب الاعلام عند تبدل الرأي	٢٩٩	ما يجب على المجتهد اذا عدل عن رأيه	٢٣٨
اجراء الاصول للمقلد	٣٠١	عمل الوكيل والوصي	٢٤٠
فروع ملحقة بباب التقليد	٣٠٧	في اختلاف الفتاوى	٢٤٩
أ- تقليد الانسدادى	٣٠٩	لا يجوز نقض حكم الحاكم	٢٥٢
ب- تقليد المجتهد غير الاصولى	٣١٠	تعارض الناقلين	٢٦١
٣- اجابة المجتهد العامى برأيه	٣١١	لو عرضت مسألة جهل حكمها	٢٦٣
٤- صحة تقليد الصبي	٣١٣	كيفية تحقق التقليد	٢٦٨
٥- لو كانت الفتاوى حرجية	٣١٥	اقسام الاحتياط	٢٧٢
٦- اختلاف الشخصين في الحكم	٣١٦	التقليد في اصول الدين	٢٧٩
٧- في مطلق اعمال الصبي	٣١٧	التقليد في اصول الفقه	٣٩٠
الفهرس	٣٢٥		

