2262
23664
.368
v.2

2262.23664.368 v.2
al-Kāshif al-Ghitā'
al-Nūr al-Sāti..

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE

Princeton University Library
32101 073836387

النور الساطع
في
الفقه النافع

لمؤلفه

حجة الأسلام آية الله الملك العلام

الشيخ علي

نجل الحجة المدقق الشيخ محمد رضا نجل الفقيه المتبحر الهادى

من آل كاشف الغطاء

الجزء الثانى

في بيان التقليد وشروطه وما يعتبر في العامى المقلد وما يراعى فى الفتوى المقلد فيها • وما يشترط في المجتهد المقلد له • واحكام التقليد والمقلد ويشرح فيه مسائل عروة الوثقى في هذا الموضوع شرحاً منقطع النظير

مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف ـ تلفون ٨٩٨

١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م

Al Kāshif al-Ghiṭā', ʿAlī ibn Muḥammad Riḍā

al-Nūr al-sāṭiʿ

النّورُ السّاطِع
في
الفِقهِ النّافِع

لمؤلفه

حجة الاسلام آية الله الملك العلام

الشيخ علي

نجل الحجة المدقق الشيخ محمد رضا نجل الفقيه المتبحر الهادى
من آل كاشف الغطاء

الجزء الثانى

في بيان التقليد وشروطه وما يعتبر في العامي المقلد وما يراعى في الفتوى المقلد فيها . وما يشترط في المجتهد المقلد له . واحكام التقليد والمقلد ويشرح فيه مسائل عروة الوثقى في هذا الموضوع شرحاً منقطع النظير

مطبعة الآداب

النجف الاشرف

١٣٨٣ — ١٩٦٣

2262
.23664
.368
V.2

بسم الله الرحمن الرحيم

(قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله
من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات
الى النور بأذنه ويهديهم الى صراط مستقيم)

« سورة المائدة »

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه الطيبين الطاهرين . وبعد : فيقول المفتقر إلى الله تعالى علي ابن المرحوم الشيخ محمدرضا ابن المرحوم الشيخ هادي قد ساعدني التوفيق الالهي على انجاز الجزء الأول من كتابي (النور الساطع فى الفقه النافع) وقد كان يشتمل على القسط الأوفر مما وضعته مقدمة للبحث فى مسائل الفقه من مباحث الاحتياط والاجتهاد والمجتهد . وهذا الجزء الثاني منه يشتمل على ما بقي مما وضعته مقدمة له من مباحث التقليد وشروطه وما يعتبر فى المقلِد والمقَلد والمقلد فيه وأحكام ذلك . ومن الله نستمد الصواب والتوفيق .

مباحث التقليد

تعريف التقليد

التقليد : في اللغة مصدر مأخوذ من قلد بتشديد اللام فهو نظير التقديس المأخوذ من قدس وليس بمأخوذ من تقلد زيد السيف فان مصدره تقلد بفتح القاف وضم اللام نظير التدحرج المأخوذ من تدحرج والظاهر انه من المصادر الجعلية المأخوذة من المواد الجامدة نظير حجّر المأخوذ من الحجر فهو مأخوذ من القلادة ولذا فسره غير واحد من أهل اللغة كما هو المحكي عن الصحاح ومجمع البحرين بتعليق القلادة فى العنق فانه مرادهم تعليق الشخص القلادة فى عنق الغير لا تعليق الشخص القلادة بعنقه نفسه فان هذا يناسب معنى التقلد لا التقليد. وصاحب الفصول لما فسر التقليد في اللغة بذلك تخيل بعضهم ان مراده تعليق الشخص القلادة بعنقه نفسه فأورد عليه بأن هذا تقلد لا تقليد وما درى ان مراده هو ذلك ، وكيف كان فالتقليد بالمعنى الذي ذكره اللغويون يصلح للتعدية لمفعولين الأول منها القلادة وما هو بمنزلتها والثاني منها ذو القلادة ومنه قول الفقهاء في كتاب الحج يجب تقليد النعل الهدي فان مرادهم تعليق النعل الذي صلى فيه بعنق الهدي ، ومنه في حديث الخلافة قلدها رسول الله (ص) علياً (ع) أي ألزمه بها وجعلها في عنقه ، ومنه قول العامة للمجتهد « قلدتك أمور ديني أو قلدتك أعمالي الدينية » أي جعلتها في عنقك ويكون فيه تقديم المفعول الثاني على المفعول الأول لأن المقصود من ذلك انه قد جعل أمور دينه وأعماله الدينية مرتبطة بالمجتهد وفى عهدته ومنوطة به وملزمة برأيه فكانت أعماله الدينية وأموره الآلهية كالقلادة للمجتهد باعتبار ارتباطها به كارتباط القلادة بعنق الغير وجيد الفتاة حيث كانت منوطة به وموضوعا عهدتها عليه لا انه جعل

المجتهد مرتبطاً بامور دينه ومنوطاً أمره بها وإلا لكان المجتهد بمنزلة القلادة لأمور دينه لاأن أمور دينه بمنزلة القلادة للمجتهد . ومنه أيضاً تقليد الولاة الأعمال وقد يعدى للمفعول الثاني بنفسه وللاول بالباء أو بفي فيقال قلدتك في معرفة القبلة وقلدتك بمعرفة القبلة .

وفى اصطلاح الفقهاء هو العمل بقول الغير من غير حجة كما هو في القوانين والمعالم ، والمحكي عن السيد الصدر فى شرحه على الوافية والعضدي والمدارك في مبحث القبلة والنهاية والأحكام ، ومن الغريب ماذكره بعض أساتذة العصر في تقريراته ان التقليد باق على معناه اللغوي عند عرف المتشرعة وهذا يخالفه الوجدان لتبادر هذا المعنى الخاص إذا أطلق فى كلماتهم دون أن يحتملوا معنى آخر مضافاً إلى تصريح أهل العرف بذلك وهم أرباب النقل وأهل البيت أدرى بالذي فيه ، ولا بد لتوضيح هذا التعريف من التكلم فى أجزائه :

(الأول) منها هو العمل ولتحقيق المراد منه نقول : ان بعضهم أبدل العمل فى التعريف بالأخذ كما فى الفصول وهو المحكي عن المقاصد العلية وبعضهم أبدله بالقبول كما عن مجمع البحرين ناسباً له لاصطلاح أهل العلم وكما هو المحكي عن الوافية والايضاح وجامع المقاصد وشرح المبادي لفخر الاسلام وبعضهم أبدله بالمتابعة ، فهل هذا كله اختلاف فى التعبير والمقصود واحد وهو تطبيق الحركات والسكنات على قول الغير بارجاع الجميع إلى ظاهر لفظ العمل ويكون المراد من الأخذ والقبول هو العمل والجري على مقتضى قول الغير وقداستعمل الأخذ بهذا المعنى فى كثير من الموارد مثل من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات فان المراد به العمل بها ومثل الأخذ بأعدلها والأخذ بما وافق الكتاب ، ويشهد لكون المراد بالأخذ هو العمل تمثيل بعض من فسره بالعمل (بأخذ العامي من مثله) كصاحب القوانين والمعالم ، وذكر القبول في المحكي عن النهاية بعد

تعريفه بالعمل . أوالمقصود من الجميع هوالأخذ والقبول لقول الغير لأجل العمل به عند الحاجة وإن لم يتعقبها العمل لعدم تحقق الحاجة اليه بمعنى جعل قول الغير مستنداً له ومعتمداً عليه وجعل مؤداه حكما فى حقه والتوطن على العمل به وقت الحاجة وإن لم يتعقبها العمل بأن يرجح ظاهر لفظ الأخذ والقبول الواقعان بعد تعريفهم التقليد بالعمل كما تقدم على عكس ما تقدم ويكون المراد بالعمل هو الأخذ أو أن ذلك اختلاف منهم في معنى التقليد فبعض يفسره بالعمل وبعضهم يفسره بالأخذ والقبول . (وبالجملة) التقليد في عرف المتشرعة دائر بين معنيين :

(أحدهما) هو جعل قول الغير مستنداً له وجعله طريقاً إلى نفسه بالنسبة إلى الوظائف الدينية وجعل مؤدى فتوى الغير حكم الله الفعلي فى حقه الذي هو من أفعال القلوب ، وهذا يتحقق بأخذ الرسالة بهذا القصد أو التعلم للفتوى بهذا القصد أو بعقد القلب على الرجوع في أمور دينه لهذا المجتهد وان لم يعرف فتاواه على سبيل التفصيل ولم يعمل بها فعلا .

و (ثانيهما) : العمل على طبق قول الغير الذي هو من أفعال الجوارح وهذا لا يتحقق بأخذ الرسالة ولا التعلم للفتوى ولا بعقد القلب المذكور إذا لم يعرف الفتوى ويعمل بها أو أن معنى التقليد مختلف فيه بينهم ، وقد ذهب جماعة من المتأخرين إلى الاول ، وفى تعليقة المرحوم عمنا : التقليد كالبيعة والعهد يتحقق بانشاء الالتزام وحجتهم في ذلك أمور :

(الأول) انه الأقرب إلى المعنى اللغوي كما تقدم من أنه يكون بالانقياد والاعتماد على قول الغير وقت الحاجة قد جعل قلادة عمله في رقبة ذلك الغير وقلده إياه بخلاف مجرد العمل على طبق قول الغير فانه ليس فيه جعل كذلك . وقول أستاذنا المشكيني (ره) والمناسب لهذا المعنى كون التقليد في قولهم قلد المجتهد هو أخذ قوله فكأنه جعل قوله وفتواه قلادة

فى عنقه فيكون المجتهد مفعولا أولا بمنزلة القلادة لكون فتواه كذلك فاسد لأن هذا المعنى يناسب تقلد لا قلد . ويمكن الجواب عن هذا الوجه الأول بأن الأقربية لا نسلم انها موجبة لكون الاصطلاح كذلك .

(الثاني) ان الأغلب عند المتشرعة استعماله في هذا المعنى فانهم يقولون وقع هذا العمل عن تقليد لا عن اجتهاد . فانه ظاهر فى ان التقليد قبل العمل مضافا إلى أن كثيراً ما يطلقون على من التزم بذلك انه مقلد وإن كان فاسقاً لا يعمل بقول مقلده بل بعضهم ادعى تبادر هذا المعنى من لفظ التقليد اصطلاحا وعدم صحة السلب عنه اصطلاحا ولذا فى محكي مجمع البحرين علل تسمية قبول قول الغير بالتقليد بأن المقلد يجعل ما يعتقده من قول الغير قلادة فى عنقه

(الثالث) إن التقليد لو كان هو العمل امتنع وقوع العمل على وجه العبادة إذا كان مما اختلف في عباديته كصلاة الجمعة في زمان الغيبة وصلاة القصر في أربعة فراسخ فان وقوع العمل على صفة العبادية لا يتحقق إلا بالتقليد ، ضرورة انه لو لم تقم الحجة على عباديته لم يكن يعلم انه عبادة حتى يوقعه العبد على صفة العبادية . وبعبارة أخرى : إن العمل العبادي موقوف على العلم بمشروعيته للعامى والعلم بمشروعيته له موقوف على تقليده للغير إذ مع عدم تقليده له لا يعلم بمشروعيته له فلو كان التقليد موقوفاً على العمل لزم الدور وهكذا يمتنع تحقق العمل على وجه الوجوب أو الندب فيما اختلف فيها كغسل الجمعة بعين التقريب المذكور ، بل يقال ان العمل الذي يراد اتيانه لاحراز الواقع موقوف على التقليد والتقليد موقوف عليه لفرض انه نفس العمل . (ودعوى) انه متوقف على الاخذ بالفتوى والاعتماد عليها وهو ليس بتقليد فلا دور (فاسدة) فانه إذا فرض توقف العمل على الأخذ بالفتوى والانقياد لها وهو ليس بتقليد لزم توقف العمل على غير الاجتهاد والتقليد والاحتياط وهذا لا يلتزم به أحد .

فلابد من الالتزام بأن الأخذ بالفتوى هو التقليد . (ودعوى) ان المعتبر في العمل هو وقوعه على وجه التقليد أي صدوره مطابقاً لرأي الغير عند المكلف فالعمل لا يتوقف على سبق التقليد ولا يلزم من عدم سبقه كون العمل بلا تقليد فصحة العمل لا تتوقف على أزيد من كونه صادراً ممن يرى مطابقته لفتوى الغير كشرط الاستقبال للصلاة فلا دور والمكلف يعلم بأن العمل الموافق لفتوى الغير هو المكلف به فيقصد القربة بالعمل الكذائي . نعم لابد من العمل بقول الغير وفتواه من العلم بأن العمل الكذائي مطابق له . ولا ريب ان مجرد العلم لا يكون تقليداً . والحاصل ان الواجب على المكلف هو إيجاد العمل على طبق فتوى الغير وهو يتوقف على العلم به فالمقدمة ليست بتقليد فلا بد أن يكون هو العمل (وبعبارة أخرى) منع توقف العمل على سبق صفة العبادية عنده بل الاتيان به على صفة العبادية كاف فشروعية العمل وعباديته أو وجوبه موقوفة على وقوعه على وجه التقليد لا على تقدم التقليد عليه (فاسدة) لأنه إن كان مراد الخصم ان العمل يكون صحيحاً بمجرد المطابقة للفتوى وإن لم يستند اليها فسلم لكن في هذه الصورة لا يوجد تقليد أصلا ، فان الجاهل إذا وافق عمله فتوى المجتهد من دون استناد اليها لا يقال له مقلد وإن كان غرضه ان العمل بعد استناده لقول الغير يكون تقليداً فصحته موقوفة على الاستناد لقول الغير لا على التقليد فهو فاسد لما عرفته فى جواب الدعوى الأولى من لزوم توقف صحة العمل على غير الاجتهاد والتقليد وهو لا يلتزم به أحد ، وأما دعواه ان مجرد العلم لا يكون تقليداً ففيها انا لا نقول ان العلم هو تقليد وإنما الاستناد والاعتماد على قول الغير هو التقليد

(الرابع) انه لو كان عندهم التقليد هو مجرد العمل لكان العامي فى عرف المتشرعة مقلداً للمجتهد إذ أتى بالعمل مطابقاً لفتوى ذلك المجتهد بحسب الصدفة

والاتفاق مع إنه قطعاً لا يسمى عندهم بمقلد له (وجوابه) ان هذا يخرج عن التعريف لمكان الباء فانها ظاهرة في الاستعانة وان العمل كان بواسطة قول الغير فهي يستفاد منها لا بدية استناد العمل لقول الغير في تحقق مفهوم التقليد .

(الخامس) ان التقليد مقابل الاجتهاد ، فكما ان الاجتهاد مقدم على العمل فكذلك التقليد (وبعبارة أخرى) ان التقليد خلاف الاجتهاد فاذا كان الاجتهاد هو أخذ الأحكام عن الدليل كان التقليد هو أخذها من الغير بلا دليل وإذا كان عمل المجتهد لا بد فى صحته من سبق أخذه الحكم من الدليل كان عمل المقلد أيضاً لا بد من سبق أخذه للحكم من غيره بلادليل فالاجتهادوالتقليد أمران سابقان على العمل لا محالة . وأجيب انه لا تقابل بينهما وإنما التقابل بين العمل بهما نظيرالاحتياط فان العمل بنفسه احتياط مع انه يقابل بالاجتهاد والتقليد باعتبار ان عمله مقابل لهما .

(السادس) ان العمل متفرع على الاجتهاد والتقليد ولا يصدر ممن يخاف الله إذا لم يحتاط إلا عنهما وكما ان الاجتهاد مقدمة للعمل فكذلك التقليد ، لأن التقليد يقوم مقامه وهو بديل عن الاجتهاد . (وجوابه) ان للخصم أن يناقش فى ذلك ولا يسلمه .

(السابع) ان التقليد الذي هو محط البحث هو تقليد العوام للمجتهد في أمور دينه وأعماله الدينية ، ومن رجع إلى العوام وجدهم انهم قبل العمل يقولون قلدنا فلاناً أو قلدناك أيها المجتهد ثم يعملون وهذا مايدل على ان التقليد الذي هو حجة عند العوام بفطرتهم مرتبته سابقة على العمل ومتقدمة عليه ولعل كل انسان قد قلد يجد ذلك من نفسه .

(الثامن) ان التقليد لو كان هو العمل لزم أن لا يتحقق العدول من التقليد ولا يتصور البقاء على تقليد الميت أصلا لأن لكل حادثة جزئية حكم

جزئي خاص فصلاة الظهر في يوم الجمعة لها حكم غير صلاة الظهر في يوم السبت فيكون كل عمل موجباً للتقليد بالنسبة لحكمه الخاص ولا يكون مقلداً بالنسبة لحكمه في الواقعة الثانية فلا يتصور العدول ولا يتصور البقاء على تقليد الميت لتجدد الحوادث . (وجوابه) ان مرادهم بالعمل هو مجرد الاتيان بفرد واحد مضافا إلى أن الحكم هو الأمر الكلي الذي أفتى به المجتهد والأحكام الشخصية أحكام عقلية منتزعة منه فالعمل به إنما يكون باتيان فرد منه .

(التاسع) ما حكي عن صاحب الفصول ان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه . (وفيه) ان العلم سابق على الأخذ أيضاً لأنه مالم يعلم لم يأخذ (وذهب إلى الثاني وهو ان التقليد نفس العمل) المتقدمون لأن كلامهم بين مصرح بأن التقليد هو العمل وبين ما يمكن إرجاعه إلى ذلك ولم ينبه أحد على وقوع الخلاف فيه بل نسب صاحب القوانين تفسيره بالعمل إلى علماء الاصول ويمكن استفادة ذلك من استدلالهم على حرمة التقليد بما دل على المنع من العمل بغير العلم واستدلوا على ذلك بامور :

(احدها) أن الأخذ بقول الغير لا يصح أن يكون هو التقليد لانه ان كان المراد به مجرد العلم بقول الغير والعلم بأن فتواه كذا فهو ليس بتقليد لان المجتهد يعلم بفتاوى غيره من المجتهدين مع انه ليس بتقليد وان كان المراد به التعبد والالتزام بمقتضى قول الغير بحيث يكون هنا واجب آخر متعلق بالجنان من قبيل الالتزامات والتدينات فلزومه على المكلف ممنوع وتوقف صحة العمل عليه غير مسلم واذا بطل كون معناه الأخذ تعين كون معناه العمل لعدم وجود معنى ثالث عندهم (ولا يخفى ما فيه) فانك قد عرفت ان المراد بالأخذ هو جعل قول الغير مستنداً له ومعتمداً عليه بمعنى جعل مؤداه حكم الله فى حقه نظير جعل المجتهد أحد الخبرين المتعارضين مستنداً له وطريقاً للواقع بل نظير جعله الأمارة المعينة طريقاً له بل نظير جعل المجتهد رأيه في المسألة طريقاً له عند الحاجة للعمل به

فيسجله ليعمل به عند ما يحتاج الى ذلك بخلاف ما اذا سجله لا للعمل به كما فى بعض الكتب الاستدلالية فانه قد يبدي رأيه لا للعمل به فليس مجرد العلم بقول الغير تقليداً ولا التدين به تقليداً وانما التقليد هو جعل قول الغير مستنداً له ومرجعاً له نظير الاجتهاد في أخذ الرأي من الأدلة للعمل به والأعتماد عليه وقت الحاجة لا مجرد ابداء الرأي . وسيجيء انشاء الله بيان وجوب ذلك عند الجواب عن الدليل الرابع

(ثانيها) أن تفسير التقليد بالعمل يطابق معناه اللغوي إذ العامي يقلد المجتهد عمله من حيث المخالفة والموافقة . (وفيه) أن التقليد استعماله فى تقليد الغير للمجتهد استعمال مجازي باعتبار ان ارتباط عمل العامي بالمجتهد يشبه إرتباط القلادة بالعنق فالتقليد عبارة عن هذا الارتباط وما يتحقق به هذا الارتباط : والأخذ المذكور هو نوع من الارتباط بين العمل والمجتهد .

(ثالثها) ان الاستعمال للفظ التقليد عند الفقهاء في الاغلب انما هو في العمل والشيء يلحق بالاعم الاغلب نحو قولهم يحرم على المجتهد تقليد غيره ويحرم على العامي تقليد مثله فان متعلق التحريم لا يكون إلا العمل إذ مجرد الأخذ لا حرمة فيه وهكذا الآيات والروايات الناهية عن التقليد انما هى ناظرة الى العمل بقول الغير لا مجرد الاعتماد عليه والاستناد له . (وفيه) انه لا اشكال ليس المراد بالحرمة الحرمة الشرعية اذ العمل لو كان موافقاً للواقع كان صحيحاً ولا عقاب عليه وانما المراد بالحرمة عدم الصحة في الاعتماد على رأيه والاقرب للحرمة بهذا المعنى هو ارادة الأخذ من التقليد في تلك الاستعمالات وان الاخذ بقول الغير غير صحيح لأنه لا يجوز الاعتماد من المجتهد على قول غيره .

(رابعها) ماذكره المرحوم أغاضياء في مقالاته وتعرض له صاحب تقريراته من أن التقليد واجب والأخذ بقول الغير لا يصلح ان يكون متعلقاً للوجوب لان مفاد ادلة حجية التقليد هو وجوب تصديق رأي المجتهد عين مفاد دليل

حجية الخبر وهو وجوب تصديق الروايه الذي يرجع بالأخرة الى وجوب المعاملة مع الخبر والرأي معاملة الواقع والعمل به تعبداً ومن المعلوم انه لايجب على العامل بالروايه الالتزام بشيء والتدين بشيء مقدمة للعمل ولا يجب فى حقه الا العمل بل صريح فتاواهم ان المقلد لو عمل واتفق عمله على طبق فتوى المجتهد المنحصر حجية فتواه فى حقه اجزئه (وبعبارة أخرى) ان الالتزام والتدين بقول الغير مقدمة للعمل لا تقتضيه ادلة التقليد ولا يكون له دخل فى حجية الفتوى ولا فى صحة العمل لان الادلة للتقليد انما تدل على حجية قول الغير من دون تقييد له بالتدين والالتزام فالتدين بقول الغير امر مستقل في نفسه يحتاج وجوبه الى قيام دليل عليه بالخصوص فهو اجنبي عما دل على وجوب التقليد من السيرة والعقل الفطري الارتكازي وسائر الادلة الشرعية هذا كله على فرض انحصار المجتهد في معين الذي تكون فتواه حجة فى حقة (واما) مع فرض عدم انحصار المجتهد واختلاف فتاواهم مع تساويهم في الفضيلة فلا محيص من الالتزام بفتوى احدهم لعدم امكان حجية الجميع في حقه لتنافي فتاواهم وتكاذبها ولا احدى الفتاوى لاعلى التعيين لابهامها وعدم استفادة الحكم منها ولا احدى الفتاوى على التعيين للزوم الترجيح بلامرجح ولاتساقطها رأساً عن الحجية والرجوع الى غير الفتوى لكونه خلاف الاجماع فلا محيص من ان يكون حجية خصوص احدهما مشروطة باخذه والالتزام بحجيته وطريقيته (والحاصل) انه يتعين عليه التخيير فى الأخذ باحدى الفتاوى طريقاً للواقع نظير التخير في الخبرين المتعارضين وفي مثله يتعين الحجة بما يختاره فيجب عليه عقلا الاختيار بمعنى الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتويين او الفتاوى معيناً وليس الأخذ بمقدمة للعمل وانما هو مقدمة لتحصيل الحجة على امتثال الاحكام بمناط حكم العقل في الشبهة قبل الفحص بوجوب تحصيل الحجة على الجاهل المتمكن من تحصيلها لا بمناط وجوب رجوع الجاهل للعالم

وحجية فتواه لان حجية كل من الفتاوى مشروطة بالأخذ بها بمعنى الالتزام بحجيتها إذ قبل الأخذ باحدها لاتكون واحدة منها حجة في حقه . ولو سلمنا وجوب الأخذ والالتزام مطلقاً وانه مقدمة للعمل ينتزع منه عنوان التقليد إلا ان وجوبه حينئذ لا يكون إلا عقلياً بمناط تحصيل الحجة على امتثال الاحكام الشرعية لاشرعياً مولوياً بل لوورد دليل شرعي على وجوبه يكون ارشاداً لحكم العقل وانما الوجوب الشرعي متعلق بالفتوى فى ظرف اختيارها كما حققنا ذلك فى الأمر بالتخير في الخبرين المتعارضين وحينئذ فلا مجال للتشبث على وجوب التقليد بالمعنى المذكور بمثل السيرة وسائر الادلة الشرعية ولا بالعقل الفطري الارتكازي الحاكم بوجوب رجوع الجاهل الى العالم لانها ناظرة الى اثبات حجية فتوى المجتهد نظير ادلة حجية خبر الواحد فانها ترجع الى وجوب العمل على طبق فتوى المجتهد لا الى وجوب تحصيل الحجة على امتثال الاحكام لان البرهان على وجوبه هو حكم العقل المستقل بوجوب تحصيل الحجة على المتمكن منها مقدمة لامتثال الاحكام . (والجواب) عن ذلك ان فى مقام التقليد عندنا مرحلتين :

(الاولى) حجية قول الغير وهي لاتقتضي الا وجوب العمل على طبق قوله سواء عند العمل كان ملتزماً بقول الغير ام لا آخذاً به ام لا فان مقتضى الحجية ليس إلا أن يكون مؤداها هو الواقع ، أما وجوب التدين به والالتزام بأنه هو الواقع المسماة بالموافقة الالتزامية فليست تدل عليها أدلة حجية قول الغير ولا أدلة حجية كل شيء حتى الخبر الواحد وإنما تدل على وجوب كون العمل على طبقها وان صحته بمطابقتها ، سواء كان حجيتها بحكم العقل كالظن عند الانسداد أو بحكم الشرع كخبر الواحد وسواء قلنا بالسببية أو بالطريقية .

و (الثانية) وجوب تحصيل قول الغير الذي هو الحجة والاستناد اليه

في مقام الامتثال والعمل فراراً من العقاب فهذا أمر يحكم به العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ، ومن باب وجوب الاطاعة لأنه مقدمة لها ، ولو ورد به أمر فهو ارشادي وهـــذا لازم على المجتهد وعلى المقلد في مقام عمله وليست حجية الامارة موقوفة عليه فانها حجة استند اليها أم لا اتخذت أم لم تتخذ فحجية فتوى الغير كحجية الخبر الواحد لا تتوقف على الاستناد اليها والأخذبها بدليل أن حجيتها مقدمة على الأخذ بها والاستناد اليها إذ لا يؤخذ إلا بالحجة ولا يستند إلا اليها فهي موضوع لذلك ، وإنما الاستناد والأخذ واجب عقلي آخر لأجل الامتثال والعمل الخارجي ، وهكذا وجوب تحصيل الحجة أمر عقلي لتوقف الاستناد للحجة في العمل عليه من دون توقف الحجية عليه بدليل ان الذي يُحصّل ويُعيّن هو الحجة فالحجة موضوع للتحصيل فظهر أن المكلف قبل الامتثال والعمل لابد له من أمور ثلاثة :

(الأول) حجية الامارة كالخبر أو فتوى الغير فى حد ذاته وهي لا تقتضي إلا وجوب العمل على طبقها من دون دلالة لها على وجوب الالتزام بأن مؤادها هو الواقع ولا وجوب التدين المسمى بالموافقة الالتزاميه ، وهذا لا يتوقف على التحصيل والتعيين للامارة ولا الاستناد اليها في مقام العمل والامتثال .

(الثاني) تحصيل الحجة وتعيينها وهو واجب عقلي لأجل وجوب امتثال التكليف وإطاعته لأن اطاعة التكليف لا يحرزها العبـد إلا بتحصيل الحجة عليه ، والاحراز للاطاعة واجب عقلي من باب دفع الضرر المحتمل .

(الثالث) الاستناد إلى الحجة التي حصلها وعينها وهو واجب عقلي من باب وجوب الطاعة والامتثال إذ لو حصلها ولـكنه لم يستند اليها عند العمل لم يحرز إطاعة التكليف وامتثاله والاحراز للاطاعة واجب من باب دفـع الضرر المحتمل . إذا عرفت ذلك فالظاهر ان الخصم لما رأى ان نفس فتوى الغير ليست

بتقليد قطعاً وتحصيلها ليست بتقليد قطعاً لأن المجتهد لو حصل فتوى مجتهد آخر لم يكن مقلداً له فيتعين الاستناد لقول الغير والأخذ به وهذا أيضاً لا يكون تقليداً عند المتشرعة لأن المتشرعة بين منكر لجواز التقليد وبين من يقول انه واجب شرعي وبين من يقول انه واجب عقلا وبين من يقول انه واجب بحسب الفطرة فلو كان التقليد هو الأخذ والاستناد لقول الغير لما صح هذا النزاع لأن الأخذ كما عرفت واجب عقلي لا مجال للنزاع من المتشرعة فيه فيتعين أن يكون معنى التقليد العمل بقول الغير فانه يتصور فيه النزاع المذكور عند المتشرعة . ولكن غير خفي فساد ذلك لأنك قد عرفت ان مرادهم بالأخذ هو الاستناد والاعتماد الذي هو الأمر الثالث من الامور المتقدمة لا ان مرادهم به الالتزام والتدين وهو كما عرفت يحكم به العقل ، وتوهم ان هذا لو كان معنى التقليد لما صح النزاع في انه واجب عقلا أو شرعا لوضوح كون وجوبه عقلي فاسد ، لأن النزاع فى أن التقليد واجب شرعا أو عقلا أو فطرة باعتبار متعلقه وهو قول الغير فمن يقول بأن قول الغير حجة عقلا لانسداد باب العلم والعلمي قال ان التقليد وجوبه عقلي ومن يقول بأنه حجة شرعا قال ان وجوبه شرعي ومن يقول فطرة وارتكازاً قال وجوبه ارتكازي نظير ما حرره الاصوليون من أن العمل بخبر الواحد عقلي من باب الانسداد أو شرعي من باب النقل فان العمل هو الاخذ وهو واجب عقلي وإنما وصف بالشرعي عند بعضهم والعقلي عند آخرين بالنظر لمتعلقه وهو الخبر ، وهكذا قولهم العمل بالاستصحاب عقلي أو شرعي نظرهم إلى ذلك .

(خامس الأدلة) على أن التقليد هو العمل ما ذكره المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني (ره) من أن ما يقتضيه الأدلة للتقليد من السيرة والادلة النقلية والعقلية هو العمل بقول الغير لا عقد القلب عليه ولا الانقياد اليه

والالتزام به قلباً ولا أخذه بوجوده الكتبي أو بوجوده العلمي فان الظاهر من السيرة هو العمل بقول العارف وهو الذي يقتضيه العقل ، وان اللازم بحكم العقل لمن لا يتمكن من الحجة هو الاستناد عملا إلى من له الحجة لا الانقياد قلباً والاخذ كتباً أو علماً ، وآية النفر على فرض دلالتها على وجوب التقليد لا تدل إلا على العمل على طبق ما أنذر به المنذر فانه المراد من التحذير القابل لتعلق الوجوب به وهو الذي يقتضيه الخوف عادة ، وآية السؤال إن كانت مسوقة لوجوب القبول بعد الجواب ، فالمراد به القبول عملا لا قلباً وإن كانت مسوقة لتحصيل العلم فهي أجنبية عن التقليد التعبدي (ولا يخفى ما فيه) فان المراد بالاخذ الذي فسر التقليد به ليس هو عقد القلب وإنما هو الاستناد إلى الحجة قبل العمل من باب وجوب الطاعة كما تقدم في جواب الدليل الاول والدليل الرابع ، والاخذ بالرسالة أو تعلم فتوى الغير إنما يكون تقليداً إذا كان بداعي الاخذ والاستناد فانه يصير تقليداً باعتبار تحقق الاخذ والاستناد بها كما تقدم . وأما ماذكره من الادلة فهي تقتضي حجية قول الغير وأما لزوم الاستناد اليه عند العمل فهو يقتضيه العقل كما اعترف به . ومن هذا ظهر لك فساد ما ذكره بعض شارحي العروة من أن مقتضى الادلة جواز العمل بالفتوى بلا توسيط الالتزام فلا يكون دخيلا فى حصول الأمن من الضرر ، ووجه ظهور فساده ماعرفته من أن المراد بالأخذ هو الاستناد لا الالتزام القلبي ، ولا ريب ان الاستناد فى العمل لقول المجتهد له تمام الدخل في الأمن من الضرر لأن من يعمل بلا اعتماد على شيء لا يأمن على نفسه في أن يقع في خلاف الواقع .

(إن قلت) : ان الاعتماد على قول الغير في أعماله المستقبلة ليس بلازم ولا واجب عليه . (قلت) : عدم وجوبه لا ينافى كونه تقليداً للمجتهد فى الاعمال المستقبلة ومن قال بوجوبه إنما يقول به من جهة حرمة العدول .

ثمرة النزاع في أن التقليد
هو الأخذ أو العمل

وقد ذكروا لثمرة النزاع فى أن التقليد هو العمل أو الاخذ ،جواز البقاء على تقليد الميت في الفتاوى التي التزم بها في حياته ولم يعمل بها

فان من قال بجواز البقاء على تقليد الميت ان ذهب إلى أن التقليد هو الاخذ جوز البقاء على تقليده فى تلك الفتاوى التي لم يعمل بها ، وإن ذهب إلى أنه هو العمل لم يجوّز ذلك لعدم صدور التقليد منه ، وهكذا كل مسألة أخذ في موضوعها التقليد نظير مسألة حرمة العدول عن تقليد الحي فان من ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ لم يجوّز العدول عن الفتاوى التي أخذ بها ومن ذهب إلى أنه هو العمل جوّز ذلك لعدم تحقق التقليد بالنسبة اليها (وقد ناقش) في هـذه الثمرة بعض أساتذة العصر بأنه لا فائدة في البحث عن معنى التقليد وانه هو العمل أو الأخـــذ لأنه لم يؤخذ عنوان التقليد في أدلة تلك المسائل وموضوع المسألة سعة وضيقاً تابع لدليل المسألة . (نعم) فى رواية ضعيفة عن تفسير العسكري قال (ع) : فللعوام أن يقلدوه . ولا يخفى ما في هذه المناقشة فان بعض أدلتها الاجماع وهو مأخوذ فيـه عنوان التقليد بل في تلك المسائل بعضهم لم يعتمد إلا على الاجماع ، وأما ما ذكره من ضعف الرواية فهو منجبر بشهرتها بل والعمل بها .

(الثاني) من اجزاء التعريف للتقليد هو الباء الداخلة على لفظ القول والظاهر انها نظير الباء الداخلة على القلم فى قولهم : كتبت بالقلم . فهو للاستعانة ، وعليه فلا يشمل التعريف العمل المطابق من دون اعتماد عليه .

(الثالث) من أجزاء التعريف هو لفظ (القول) والمراد به الرأي فلا يشمل

العمل بالرواية فانه لايسمى تقليداً ويشمل الرأي في المسألة الفقهية أو الاصولية أو الاعتقادية أو الفرعية ، ولا ينافى هـذا التعميم كون بعض أقسامه تقليداً فاسداً فان هذا التعريف ليس للتقليد الصحيح .

(الرابع) من أجزاء التعريف (الغير) والمراد به الأعم من واحد معين كأن يأخذ بفتوى العلامة (ره) أو غير معين كفتوى واحد من علماء العصر لايعينه بخصوصه أو فتوى جماعة كأن يأخذ بجواز صلاة الجمعة باعتبار انه فتوى لعلماء عديدين معينين أو غير معينين وسيجيء إن شاء الله فى شروط المفتي وجوب الاستناد إلى الفتوى وعـدم لزوم تعيين المفتي وبه يظهر ما فى تعريف السيد (ره) فى العروة للتقليد حيث اعتبر فيه تعيين المجتهد فعرفه بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين ، إلا اللهم أن يدعى السيرة والاجماع على لزوم التعيين للمجتهد في التقليد وسيجيء إن شاء الله تحقيق ذلك في شروط المفتي .

(الخامس) من أجزاء التعريف (من غير دليل) والظاهر تعلقها بالقول لابالعمل لأن العمل بقول الغير من غير حجة يختص بعمل العامي بقول مثله والمجتهد بقول مثله فانه يكون من غير دليل على العمل وهذا فرد نادر ، واما عمل العامي بقول المجتهد فهو بدليل وهو حكم العقل أوالسيرة أو الآيات أو الأخبار ، واما إذا علقناه بالقول فالتعريف يشمل الجميع لوضوح دخول الفردين الأولين فيه لكون العمل من غير دليل على قول الغير ، واما الفرد الثالث وهو عمل العامي بقول المجتهد فان عمله به وإن كان يستند إلى تلك الأدلة لكن قول المجتهد لم يكن دليل عليه عند العامي . والحاصل فرق بين العمل بالقول ونفس القول . والدليل في التقليد الصحيح على الأول دون الثاني .

وقد أورد على التعريف باعتبار أخذ (من غير دليل) فيه (أولا) بالمحكي عن القوانين بأن المراد من لفظ التقليد إن كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز

في الفروع وإن كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول . وأجاب عنه (ره) بأن التقليد في الفروع يحمل على اصطلاح جديد وهو الأخذ ممن قام الدليل على جواز الأخذ منه ، والتقليد في الاصول يحمل على ما عرفوه فان أخذ قول الغير في الاصول أخذ من غير دليل ، (ولا يخفى مافيه) فان التقليد فيهما بمعنى واحد ومن غير دليل متعلق بالقول ولكن الأخذ في الاصول لادليل عليه والأخذ في الفروع عليه الدليل . نعم القول في كل منهما لا دليل عليه .

و (ثانياً) انه على تقدير رجوع (من غير دليل) إلى العمل فقد عرفت يلزم أن يخرج عن التعريف رجوع العامي إلى المجتهد ، وعلى تقدير رجوعه إلى (قول الغير) فيلزم أن يدخل فيه الرجوع إلى المعصومين (ع) فانا نرجع اليهم من غير دليل على صحة أقوالهم ، وهكذا الرجوع إلى الاجماع والشهرة بناء على حجيتها فانه رجوع إلى الغير من غير دليل عليه ، وهكذا الرجوع إلى الشهادة أو الشياع وحكم الحاكم وأخبار ذي اليد والمترجم والاجماع المنقول وفتوى الواحد في السنن بناء على التسامح في أدلة السنن فانه رجوع إلى الغير من غير دليل على قولهم . (ودعوى) بأن المراد من غير دليل على صحته ومطابقته للواقع والمعصومين عليهم السلام بواسطة العصمة يكون لنا دليل وهو العصمة على مطابقة قولهم للواقع بخلاف قول المجتهد فانه لادليل لنا على صحة قوله ومطابقته للواقع (مدفوعة) بأن هذا إنما يتم في المعصومين واما في الشهرة وفي الشهادة وحكم الحاكم والشياع والمترجم والاجماع المنقول بناء على حجيته وأخذ الفتوى من جهة أدلة التسامح في السنن فلا يتم لعدم الدليل على صحة قول الغير ومطابقته للواقع وإنما يجب العمل به تعبداً نظير ما نقوله في فتوى المجتهد (ودعوى) ان الدليل على رجوع العامي للمجتهد دليل واحد عام وهو ان هذا ماأفتى به المفتي وكل ماأفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي (لاتنفع مدعيها)

لأن التعريف للتقليد قد أخذ فيه (الدليل) وهو يشمل الواحد أو المتعدد مضافاً إلى أن الشهرة وما ذكر أيضاً ترجع إلى دليل واحد عام فيقال هذا ما اشتهر بين أصحابنا وكل ما اشتهر بين أصحابنا حكم الله فى حقي فهذا حكم الله فى حقي .

(إن قلت) : ان هذا يؤخذ من الروايات وباقي الأدلة (قلنا) الدليل المذكور أيضاً يؤخذ من الأدلة العقلية والنقلية وغيرها (ودعوى) إنما يثبت قول المفتي على العامي ويصير في حقه حكما شرعياً بعد أخذه به فهو يأخذ بالادليل عليه حال الأخذ وإن قام الدليل عليه بعده بخلاف الأخذ بأخبار ذى اليد ، وقول الشاهد ونحو ذلك فان مادل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها فى الظاهر أخذ به أو لم يأخذ . (مدفوعة) بأن الآيات والأخبار التي استدلوا بها على التقليد لاتدل على ذلك إذهى تثبت قول المفتي على العامى سواء أخذ به أم لا نظير اثباتها ذلك لخبر واحد بل الكثير منها استدل به لخبر واحد كآيه السؤال والنفر فانهم يستدلون بها على حجية الخبر وعلى حجية الفتوى ، والأولى أن يقال في تعريف التقليد انه الأخذ بقول الغير من غير دليل عليه يجوّز الفتوى بمضمونه .

(وقد أورد) على تعريف التقليد أيضاً بأن هذا التعريف يشمل العمل بقول الغير في الأحكام النحوية والصرفية ، وغير ذلك ، فكان عليهم أن يقيدوه بالاحكام الشرعية كما هو المحكي عن شرح المبادي لفخر الاسلام ، ولكن يمكن الالتزام بأنه عند المتشرعة يسمى ذلك تقليداً ولذا يقال قلد فى معرفة القبلة والوقت عند الفقهاء .

الادلة على جواز التقليد

الحق جواز التقليد كما ذهب اليه نوع علمائنا (ره) والمراد بالجواز صحته وكونه عذراً عند المخالفه لا الجواز بالمعنى الاعم كما تخيل بعض أساتذة العصر فانه ليس الكلام في هذا المقام في الحكم التكليفي وإنما في الطريقية للواقع والمؤمّنية عن العذاب وقد خالف فى ذلك بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب كابن زهرة في الغنية وكابن حمزة وأبي صلاح وسلار ومعتزلة بغداد والاخباريين وقد تقدم منا نقل كلماتهم وتوضيح آرائهم ص ٢٥٦ ج ١ في مسألة وجوب الاجتهاد كفائياً ، والدليل على جواز التقليد أمور :

(أحدها) العلم القطعي اليقيني للعوام بجواز رجوع الجاهل بشيء لمن يعلم بذلك الشيء وهذا العلم والقطع قد حصل لهم بفطرتهم وجبلتهم ومرتكز فى قرار نفوسهم لا من مقدمات علمية ولا برهان عقلي بل خلقه الله لهم فى نفوسهم نظير علمهم بأن الاحسان حسن والظلم قبيح ولهذا ما اشتهر من رجوع العالم إلى الجاهل . والعلم القطعي حجة بنفسه لايحتاج إلى إمضاء الشارع ولاشيء آخر ويدل على ذلك انه لو لم يكن ارتكازي تقتضيه النفوس بصرف طباعها لما أمكن حصول العلم لهم بجواز التقليد إذ الفرض انهم عوام لا يقدرون على الاجتهاد ولا يعرفون شيئاً من الادلة ولا يحسنون استعمالها فالكتاب والسنة لا يعرفون شيئاً منهما ولا يحسنون شرائط الاستنتاج منها . والدليل العقلي لايعرفون طرق جمع مقدماته ولا العلم بها . ولا يمكن أن يقلدون في هذه المسألة وهي جواز التقليد للزوم التسلسل أو الدور لانه يصير جواز التقليد في المسائل موقوفا على جواز التقليد فى هذه المسألة ، فاما أن تذهب السلسلة فيلزم التسلسل أو يقال

بأن جواز التقليد في هذه المسألة موقوف على جواز التقليد فى المسائل وهو الدور نظير مالو أثبت حجية الخبر بحجية الخبر فاذا ثبت ان مسألة جواز التقليد ليس للعامى دليل يفيده العلم والقطع بها مع انه وجداناً كثير من العوام عالمين بها لما نراهم يعملون بها في سائر قضاياهم ووقائعهم فلا بد أن يكون علمهم بها ارتكازي تقتضيه فطرتهم التي فطرهم الله عليها بصرف طباعهم ، و(دعوى) انه ليس لنا قطع بأن علم العامي بجواز التقليد فطري لان له ما يوجب قطعه بجواز التقليد وهو دليل الانسداد ، وتقريبه أن يقال ان العامي يعلم اجمالا بوجود تكاليف عليه ولا يمكنه الاجتهاد فيها للعسر والحرج المنفيين في الشريعة ولا الاحتياط فيها لعدم معرفته بموارده وللعسر والحرج لو احتاط فى جميع التكاليف فيحكم عقله السليم بلزوم الرجوع إلى قول العالم لكونه أقرب الطرق عنده إلى الواقع (فاسدة) فان ذلك مضافا إلى عدم علم أغلب العوام البسطاء بهذه المقدمات إذ لا يعلم أغلب العوام البسطاء بأن الاجتهاد أو الاحتياط فيه عسر عليهم ولا يعلمون ان العسر منفي فى الشريعة بحيث يوجب رفع التكليف ولا يعرفون الاجتهاد الصحيح عن غيره ، ولو سلمنا علمهم بتلك المقدمات فهي لا توجب علمهم بجواز التقليد والرجوع إلى العالم وعدم الرجوع إلى ظنونهم المخالفة لقول العالم فانها أقرب في نظر الظان إلى الواقع أو إلى طرق أخرى غير التقليد . وعليه فيجوز للمجتهد أن يفتي بجواز التقليد للعامي لوجود العلم القطعي للعامى بذلك وإن كان لا يحتاج العامى إلى التقليد في هذه المسألة لقطعه بها وتكون فتواه من قبيل التنبيه على ما فى نفسه من العلم بها وإلا فلا يجوز له تقليده فيها .

(الدليل الثاني لجواز التقليد) نقل الاجماع على جوازه عن جماعة من العلماء منهم السيد المرتضى (ره) فى الذريعة والشيخ (ره) في العدة والمحقق

في المعارج والعلامة في النهاية وولده الفخر في الايضاح والشهيد في الذكرى والآمدي في الاحكام والعضدي في شرح المختصر وغيرهم من الخاصة والعامة (ولا يخفى مافيه) فقد عرفت مخالفة فقهاء حلب والاخباريين وايجابهم للاجتهاد وقد أجيب عن ذلك بأن خلافهم لايضر لاستفاضة نقل الاجماع ولأن خلافهم مسبوق بالاجماع على الجواز وملحوق به.

(الدليل الثالث) السيرة، وقد تقرر بالسيرة الجارية بين المسلمين على الافتاء والاستفتاء من غير نكير من الصدر الاول، وقد تقرر بالسيرة على رجوع العالم إلى الجاهل في العرف والعقلاء والمتدينين في أمور معاشهم ومعادهم وقد تقرر السيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة وقد أمضاها الشارع، إذ لو كان قد ردع عنها لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعي إلى نقله. (وقد اورد) على السيرة ان الافتاء في الصدر الاول إنما كان بنقل الرواية بألفاظها أو بمضمونها فهي من أدلة حجية الرواية لاحجية الفتوى. (وقد أجيب) عن ذلك بأنا لو سلمناه فنقول: ان نقل الرواية منهم في مقام الافتاء بالواقع إنما كان باعمال الرأي والنظر في حكم المسألة والاجتهاد في استفادته من ظاهر الرواية لا بصرف نقل الرواية عن الامام بما هي رواية فان صرف نقل الرواية لا يوجب عمل السامع وإنما هو يعمل بما هو رأيه قد أدّاه بلفظ الرواية (وقد يقال) بأن الشارع قد منع السيرة ولم يمضها بالآيات والاخبار المانعة من العمل بغير العلم وباستصحاب عدم حجية التقليد وحرمة العمل به. (قلنا) قد أجبنا عن ذلك بأنه لو تم لسقط الاستدلال بالسيرة في جميع الموارد.

والتحقيق ان مثل هذه الامور لاتوجب عدم الامضاء والمنع لعدم التفات العوام لها، فلو كان الشارع يريد منعها لنص على ذلك كما نص على القياس. بل يمكن أن يقال ان هذه السيرة قبل ورود المنع من الشارع قد تم حجيتها

وكانت أخص من تلك الروايات والآيات فتكون مخصصة لها ، هذا مع دعوى انصرافها إلى الامارات الغير الحجة عند العقلاء .

(الدليل الرابع) دليل الانسداد بتقريب ان العامي يعلم اجمالا بالتكليف وبطلان الاجتهاد والاحتياط فى حقه للزوم العسر والاخلال بالنظام، والاستدلال على الخواص صعب فكيف على العوام فيتعين التقليد حيث لاطريق ثالث اليه .

(إن قلت) ان الاجتهاد الناقص بالنحو الذي ذكره فقهاء حلب أو الاخباريين كما تقدم لا عسر فيه عليه ولا حرج . (قلنا) ان النحو الذي ذكره فقهاء حلب محتاج إلى ملكة الاستنباط المفقودة في أغلب العوام البسطاء مع عدم مساعدة وقت العالم على تعليم عشر من ذلك مع انه ليس فى نظر العامى ان هذا الاجتهاد أقرب للواقع من فتوى المجتهد ولا دليل له على حجيته .

(الدليل الخامس) اطلاقات أدلة حجية الخبر الواحد لان المفتي بفتواه ينقل مقتضيات الاصول والقواعد المقررة في الشريعة فيكون ذلك نظير نقل مضمون الرواية (وبعبارة اخرى) لنقل الرواية مراتب : أولها نقل الالفاظ المسموعة بنفسها ثم نقلها بترجمتها وذكر مرادفها في العربية أو غيرها ثم نقل المتحصل منها من دون زيادة أو نقيصة المسمى عندهم بنقل المضمون ثم نقل المتحصل منها ومن غيرها بعد ضم بعضها إلى بعض وترجيح النص على الظاهر . ومنه نقل مقتضيات الاصول من التخيير والبراءة والاحتياط والاستصحاب بعد فقدان الحجة الفعلية فكأن المجتهد بفتواه يخبر بمقتضيات القوانين المجعولة في الشريعة .

(ودعوى) انصراف الادلة عن الاخبار الحدسية واخبار المجتهد عن ذلك حدسي فهو ليس بحجة (مدفوعة) بأنا إنما نسلمه بالنسبة الى غير الحدسيات القريبة من الحس أو المنتهية الى العلم ولذا كانوا يقبلون الجرح والتعديل ، وأخبار المجتهد بالوظيفة الشرعية اخبار علمي مستند الى مبادي قطعية ومقتضى عموم حجية الخبر هو

شمولها للاخبار العلمية وقد أصر على ذلك أستاذنا الجليل المحقق الشيخ كاظم الشيرازي (ره) ولكنه لا يخفى ان الفتوى هو الاخبار عن حكم الله بحسب الاعتقاد المستند الى الخبر وغيره فلا تخلو عن إعمال الظنون الاجتهادية وبذلك تفارق النقل بالمعنى ولأجله منع الاخباريون عن الافتاء دون النقل بالمعنى بل لم يحكي المنع عن الثاني عن أحد

(الدليل الخامس) عموم قوله تعالى : « فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » بناء على أن الذكر هو القرآن أو مطلق العلم . (وقد اورد) على الاستدلال بها انها إنما تدل على وجوب اظهار الواقع وليست فيها دلالة على وجوب التعبد بقول أهل الذكر حتى لو لم يفد القطع بالواقع فيكون المراد بالآيه « فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » حتى تعلموا (ويمكن الجواب) عنه بأن تقييد جواز العمل بقول أهل الذكر المستفاد من الآية بصورة حصول العلم بالواقع يدفعه الاطلاق فان ظاهر الآية فى مقام القبول مضافاً الى الملازمة العرفية بين جواز السؤال وجواز القبول مضافا الى ان ظاهرها بقرينة « إن كنتم لا تعلمون » ان السؤال بنفسه موجب للعلم من دون حاجة الى ضم شيء آخر وهو إنما يكون كذلك اذا كان مجرد الجواب حجة ولو لم يحصل العلم منه (وقد أورد) على الاستدلال بها أيضاً ان الآية بحسب سوقها يكون المراد فيها (بأهل الذكر) أهل الكتاب وبحسب بعض التفاسير الواردة فيها الأئمة (ع) وفي بعضها علماء اليهود وعلى أي حال فهي أجنبية عن حجية الفتوى والرواية . (وجوابه) ان مقتضى الجمع بين ذلك هو حملها على بيان المصاديق لأهل الذكر فالمراد بها مطلق أهل الذكر (وقد اورد) على الاستدلال بها أيضاً بأنها فى مقام السؤال عن بشريه الأنبياء لأن الآية كما في سورتي النحل والأنبياء « وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم

لا تعلمون » . ويمكن الجواب عنه بأن تعليق السؤال على خصوص عدم العلم يدل على ان الحكم لا يختص بخصوص السؤال عن البشرية على أن نزول الآية في مورد خاص لا يوجب اختصاصها بذلك المورد لأن التعبير فيها كان بجهة العموم مضافا الى ما دلت عليه الروايات المتضافرة من أن القرآن لا يختص بمورد دون مورد وقد رواها صاحب تفسير البرهان في مقدمة كتابه المسماة بمرآة الأنوار ، وفي بعضها تعليل ذلك بأن القرآن لو نزل في قوم فماتوا لمات القرآن .

(الدليل السادس) عموم قوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » فانه يشمل الانذار بالفتوى ويقتضي ذلك الحذر من عدم قبولها (وقد أورد) على الاستدلال بها (أولا) ان المراد بها الانذار بنحو الرواية لا الفتوى (ولا يخفى ما فيه) لاطلاق الانذار مع ان ظاهر الانذار بما تفقه فيه هو الانذار بالفتوى لا في الرواية كيف وظاهر الانذار هو ان الشخص لا ينذر إلا بما هو معتقده ورأيه .

و (ثانياً) بمنع اقتضائها وجوب الحذر مطلقاً ولو مع عدم حصول العلم للمنذَرين ويكون المراد « لعلهم يحذرون » عند حصول العلم لهم من المنذِرين بواسطة تظافر أخبارهم بذلك ، ويشهد لذلك انه لاشك في دلالة الآية على التفقه في اصول الدين وفروعه ، ولذا استدل الامام بالآية الشريفة على وجوب نفر جماعة من كل بلد لمعرفة الامام اللاحق اذا حدث على الامام السابق حدث كما في رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) عند ما سأله عن الامام إذا حدث عليه حدث كيف يصنع الناس ؟ فقال (ع) : أين قول الله عز وجل : « فلولا نفر » الآية . مع وضوح انه لا يجوز الحذر عقيب الانذار في اصول الدين بدون حصول العلم اجماعا . ومنها الامامة فانها لا تثبت إلا بالعلم فلو كان

المراد بها القبول بمجرد الانذار ولو لم يفد العلم مااستشهد بها الامام (ع) ولا ريب ان اخبار جماعة بشيء موجب للعلم عادة . (والجواب عنه) إنا لا نسلم دلالتها على التفقه في أصول الدين لأن ظاهر التفقه التفقه في فروع الدين والخبر المذكور لا نسلم حجيته . سلمنا ذلك لكن تقييد بعض أفراد المطلق بصورة خاصة بقيد منفصل لا يستدعي تقييد سائر أفراد ذلك المطلق ، ألا ترى انه لو قال اكرم العالم ثم قال لا تكرم النحوي الفاسق فانه لايوجب تقييد العالم في اكرم كل عالم بغير الفاسق وإنما يقيد خصوص النحوي منه وفيما نحن فيه كذلك فان الاجماع على وجوب تحصيل العلم في أصول الدين الذي ادعاه الخصم يكون مخصصاً منفصلا لبعض أفراد الآية بصورة العلم ولا يوجب تخصيص جميع أفرادها بذلك .

(وأورد على الاستدلال بها ثالثاً) ان المراد بالنفر الواجب المشتملة عليه الآية إنما هو النفر إلى الجهاد بقرينة قوله تعالى قبلها : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة » فيكون المراد بالتفقه هو التبصر بمشاهدة آيات الله وغلبة أوليائه على أعدائه وسائر ما يشتمل عليه حرب المؤمنين مع الكفار مما يوجب قوة الايمان وتأكد اليقين والبصيرة لهم في الدين والمراد بالانذار هو الاخبار بما شاهدوه لقومهم المتخلفين إذا رجعوا اليهم والمراد بحذرهم هو الحذر من مخالفة الدين فان ذلك هو الذي يحصل بالنفر للجهاد فالآية أجنبية عن التقليد (والجواب) عنه ان سوق الآية فى آيات الجهاد بل وحتى ظهور النفر فيها في النفر للجهاد لاينافى ظهورها فى وجوب التفقه في معرفة أحكام الدين فان الله تعالى يطلب منهم أن ينفروا للجهاد مع رسول الله (ص) ليصاحبوه حتى يتعلموا منه الاحكام الشرعية فتكون الآية على تقدير ظهور النفر فيها للجهاد قد اشتملت على بيان فائدة للجهاد وهو تعلم أحكام الدين فى أثناء القيام بهذه المهمة ، ويرشدك إلى

إرادة التفقه فى معرفة أحكام الدين من الآية رواية الفضل بن شاذان فى علله عن الرضا (ع) قال : إنما أمروا بالحج لعلة الوفادة إلى الله وطلب الزيارة إلى أن قال : ونقل أخبار الأئمة إلى كل صقع وناحية كما قال عز وجل : « ولولا نفر » الآية .

(وأورد على الاستدلال بها رابعاً) ان الآية تخص الرواية ولا تشمل الفتوى وذلك لأن الاجتهاد لم يكن متعارفاً فى ذلك الوقت وإنما المتعارف فيه هو الرجوع للحجة أو الرواية عنه ولذا تمسك بها الاصحاب على حجية الخبر ، مضافاً لما تقدم في جواب الايراد الثالث من استدلال الامام (ع) بها على مطلوبية نقل الاخبار فى كل صقع وناحية (وفيه) مالا يخفى فان عدم وجود فرد أونوع وقت نزول الآية لايوجب انصرافها عنه وإلا لما دلت أغلب الآيات والروايات على أحكام هذا العصر ، مضافاً إلى أن الفتوى كانت موجودة أفهل ترى ان الناس كلهم كانوا يراجعون الحجة وهل كلهم عندما يريدون معرفة الحكم الشرعي يقول لهم العارف به أروي أو روى فلان لي سلمنا ذلك ولكن تكون الفتوى منهم بلسان الرواية ، والاجتهاد كان عندهم سهل المؤنة .

(واورد على الاستدلال بها خامساً) ان الآية إنما تدل على وجوب الحذر إذا كان المنذِر عالماً بما ينذر به لا ماإذا كان ظاناً به ، والمهم اثبات جواز التقليد في الفتاوى الظنية إذ الفتاوى العلمية تحصل من إجماع أوضرورة فالعامى لا يحتاج إلى التقليد فيها لكونها معلومة لديه ، ولو فرض إمكان ذلك فالقدر الثابت حينئذ جواز التقليد تعبداً في صورة حصول الفتوى عن علم (ولايخفى ما فيه) ان الانذار يحصل بالفتوى سواء كانت عن علم أو علمي فان الدليل إذا قام على الحكم صح الانذار به كما هو المتعارف سلمنا لكن ليس كل فتوى عن علم يكون العامي عالماً بها ولايقلد فيها إذ لعلها عن خبر قد حف بالقرائن القطعية

أو التواتر أو الاجماعات التي لم يلتفت اليها العامى وإذا ثبت جواز التقليد في ذلك فبضميمة الاجماع المركب يتم المطلوب .

(الدليل السابع على جواز التقليد) آية الكتمان وهي قوله تعالى : « ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون » . وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الاظهار وإلا لكان الاظهار لغواً ، نظيره ما عن المسالك من الاستدلال على وجوب قبول قول النساء في العدة بقوله تعالى: « ولا يحل لهن أن يكتمن ما في أرحامهن » ، ولكن يمكن المناقشة في دلالتها بدعوى عدم الملازمة المذكورة وان المطلوب إظهار الحق فقط حتى يراجع في شأنه اذا حصل الشك فيه ، إلا اللهم أن يدعي الملازمة عند العرف . ونوقش فيها أيضاً بأن موردها كتمان اليهود لعلامات النبي (ص) فلا دلالة فيها على التقليد في التعبديات (وفيه) ان تخصيص المورد لايخصص الوارد . إلا اللهم أن يقال ان المورد لا يجوز فيه التقليد فلا يعقل خروجه إلا اللهم أن ينكر كون ذلك موردها .

(الدليل الثامن على ذلك) آية النبأ وهي « إن جائكم فاسق بنبأ » الآية ويرشدك إلى دلالتها على جواز التقليد استدلال العلماء بها على عدالة المفتي فلولا دلالتها على التقليد لم يكن وجه لذلك (وفيه ما لا يخفى) فانك قد عرفت ان الفتوى غير النبأ فانها اخبار عن الرأي والنبأ اخبار عن الواقع .

(الدليل التاسع) الأخبار الدالة على جواز التقليد صريحاً أو فحوى (منها) ما فى الوسائل عن الاحتجاج للطبرسي وعن تفسير العسكري عن الصادق : « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه » . وقد يورد عليه (أولا) بأن مورد هذا الكلام

هو أصول الدين وهو النظر في أمر رسول الله (ص) ومعجزاته ولا شك ان التقليد لايجوز فى ذلك ، فلا بد أن يكون مراد الامام (ع) بالتقليد غير هذا المعنى (ولا يخفى ما فيه) فان موردها مطلق الأحكام وكان ذكر أمر رسول الله (ص) ومعجزاته من باب زيادة النقد على اليهود وانهم يتابعون فساق علمائهم حتى فى هذا الأمر البين الواضح فراجع الاحتجاج ولولا ان الرواية طويلة لذكرتها لك .

و (ثانياً) بما فى الوسائل ما حاصله من انه لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها بالارسال إذ التفسير المذكور لم يثبت تواتره عن العسكري (ع) ولا نقله عنه على وجه يعتمد عليه واحتمل حملها على التقية وقال أيضاً : انها معارضة بمتواتر قطعي السند (وفيه) ان ضعف سندها مجبور بمصير معظم الأصحاب الى جواز التقليد واستنادهم اليها ، وأما احتمال الحمل على التقية فمدفوع بالأصل ولولا الأصل لارتفع الوثوق بأكثر الأخبار . وأما دعوى كونها معارضة بالمتواتر فممنوعة ، فان المقطوع به عدم التواتر في منع التقليد في الفروع ، إلا أن يكون المراد به العمومات المانعة من التقليد أو العمل بغير العلم وهى لاتصلح للمعارضة لأن الرواية أخص منها .

و (منها) ما دلت على وجوب التعلم من أهل العلم مثل رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) : فتعلموا العلم من حملة العلم . وقد أورد على الاستدلال بها بأن قبول أخبار الغير من غير دليل على المخبر به يصدق عليه التقليد عرفا وهو ليس بعلم بخلاف المعرفه من الروايات فانها يصدق عليها العلم فتكون هذه الطائفة من الأخبار مختصة بالروايات (وفيه) انا لانسلم ان العلم لا يصدق على المعرفة الحاصلة من التقليد .

و (منها) ما تدل على اظهار الفتوى مثل قول أبي جعفر الباقر (ع)

لأبان بن تغلب : اجلس فى مسجد المدينة وأفتِ الناس فاني أحب أن أرى في شيعتي مثلك . فان جواز الافتاء يلازم عرفاً لجواز القبول .

و(منها)ماورد من ارجاع الأئمة الى مثل أبي بصير وزكريا بن آدم وزرارة ومحمد ابن مسلم وابان بن تغلب ويونس بن عبدالرحمن وأمثالهم من ثقات أصحابهم (ع) فى معرفة المسائل الشرعية . واما مافي الكافي عن أحمد بن اسحاق قال : سألت أبا الحسن (ع) وقلت له : من أعامل أوعمن آخذ وقول من أقبل ؟ فقال (ع) له : العمري ثقة فيما أدى اليك عني ، فهذه الرواية ظاهرة في حجة الرواية لا الفتوى .

و (منها) ما تدل على النهي عن الفتوى بغير علم وهي كثير روى الكثير منها في الكافى ، ففي الصحيح عن أبي جعفر (ع) قال : من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ، ومثل قوله (ع) : أنهاك عن خصلتين ـ الى أن قال ـ: وأن تفتي الناس بما لا تعلم . وقوله (ع) : أن تفتي الناس برأيك . وقوله (ع) : من أفتى بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة ، الحديث . وقول أبي الحسن (ع) فيما كتبه لعلي بن سويد : لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله . وقوله (ع) : من أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابة فقد هلك .

و(منها) ماتدل على وجوب قبول حكم الحاكم مثل مقبولة ابن حنظلة ففيها (ينظر من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرض به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه فانما بحكم الله استخف) الحديث . وقد عرفت ان المراد انه اذا حكم بالحكم الذي ينسبه الينا يجب القبول بقرينة انه لو كان المراد بالحكم المعلوم عند سامعه انه حكمهم (ع) لا يكون حينئذ حاجة الى قبوله من الغير والرجوع اليه فيه مضافا الى

ان تتمة الحديث الدالة على اختلاف الخبر صريحة فى جهل السامع بالحكم فيكون المعنى فاذا حكم بحكم ينسبه الينا ودلالتها على قبول الفتوى اما أن يقال بأن المراد بالحكم أعم من أن يكون بعد الترافع أو قبله فيشمل الفتوى أو يقال ان قبول الحكم يستلزم جواز التقليد بطريق أولى أو يقال ان جواز الترافع قد يكون باعتبار اشتباه الحكم والرجوع فيه الى الحاكم تقليد أو يقال انه لاقائل بالفصل بين الفتوى والحكم كما التزم بذلك بعضهم .

و (منها) مادل على الرجوع للعلماء مثل ما رواه البرقي في المحاسن عن أبي جعفر (ع) قال : وبقول العلماء فاتبعوا . وما رواه الصدوق فى كتاب الاكمال والغيبة والاحتجاج عن صاحب الزمان (ع) : واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا فانهم حجتى عليكم وأنا حجة الله عليهم . ودعوى ان المراد بالوقائع المرافعات ولا عموم فيها لكون اللام للعهد فاسدة . لوجود (اما) دون أن يقول والحوادث . ودخول اللام على الجمع يوجب الظهور في الاستغراق سلمنا لكن لاخصوصية للحوادث المذكورة سلمنا لكن التعليل بأنهم حجتى عليكم يقتضي العموم ، وما رواه الكشى وذكره الشيخ فى الاختيار وهو ان أحمد بن حاتم بن ماهويه قال : كتبت اليه ـ يعني أبا الحسن الثالث (ع) ـ أسأله عن أخذ معالم دينى وكتب أخوه أيضاً فكتب (ع) اليها : فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على كل مسن فى حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فانهم كافوكما انشاء الله . وما رواه الصدوق (ره) فى علل الشرائع في الصحيح عن محبوب عن يعقوب السراج قال لأبي عبد الله (ع) : هل تبقى الأرض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس فى حلالهم وحرامهم ؟ فقال : إذن لا يعبد الله ياأبا يوسف . ورواه الصفار أيضاً في البصائر مع اختلاف يسير .

و (منها) ما روي عن احتجاج الطبرسي وعن تفسير العسكري عن

الرضا (ع) : ان الرجل كل الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله وقواه مبذولة في رضاء الله يرى الذل مع الحق أقرب من العز فى الباطل ـ الى أن قال : فذلكم نعم الرجل فتمسكوا بسنته ، الخبر .

وكيف كان فمن مجموع هذه الأخبار يحصل اليقين بصحة التقليد وجوازه فلا يصغي الى ما يقال كما قيل على الاستدلال بالسيرة من ان الافتاء فى الصدر الأول كان بالرواية لا بالرأي فهي حجة على قبول الرواية لما عرفت من أن الافتاء بنقل الرواية للجاهل بالحكم إنما كان باعمال الرأي والاجتهاد فهو ابداء للرأي بنقل الرواية نظير ما يستعمله بعض فقهاء العصر فى مقام الافتاء وإلا فصرف نقل الرواية لا يكون افتاء لحكم المسألة ولا يصدق عليه عنوان الفقيه والعارف بالأحكام الذي افيد فى تلك الأخبار . (ثم لا يخفى) ان الحق ان مادة الافتاء بلسان الشرع غير متقومة بالرأي والنظر المخصوص بالمجتهد كما في قوله تعالى : «ويستفتونك في الكلالة» بل لا يختص بالأحكام كما فى قوله تعالى : « واستفتهم أهم أشد خلقاً » فيصح اطلاقه على الأخبار بالحكم .

أدلة المانعين عن جواز التقليد

(أحدها) ان المستفتى يجوز على المفتى الخطأ وذلك يمنع من قبول قوله لعدم الأمن من الاقدام على القبيح (وفيه) منع كون تجويز الخطأ مانعاً من العمل وإلا لمنع المجتهد من العمل برأيه بل الامارات بأجمعها يجوز فيها الخطأ ومع هذا نعمل بها ، فالميزان هو قيام الحجة على صحة العمل به وتلك الأدلة حجة على ذلك .

(الثاني من أدلتهم) انه لا يجوز التقليد فى الاصول واذا كان العبد مكلفاً بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد أن يكون متمكناً منه وإلا لزم التكليف

بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول تمكن من الاجتهاد في الفروع أيضاً لأنها أشكل من الفروع وأكثر شبهاً منها . (وفيه) ان مسائل الاصول مطلوب فيها الاعتقاد فلا بد فيها من الاجتهاد بخلاف المسائل الفرعية مضافاً الى ما ذكره صاحب القوانين (ره) من منع كون الاجتهاد في الاصول أصعب فانها مبنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية ودلائل وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها إلا الدليل الاجمالي ، مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع الفقهية ، وأدلة الفروع جزئيات متشتتة وأكثرها مبنية على مقدمات عقلية ومدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها فى كثير منها .

(الثالث من أدلتهم) ان الأخذ بقول المجتهد يكون من التمسك بغير الكتاب والسنة لأنه تمسك بقول الغير فهو ينافى أخبار الثقلين . (وجوابه) ان التمسك بقول الغير باعتبار انه مستند الى الثقلين يكون من التمسك بالثقلين قطعاً لاسيما وان العامى لا يتمكن من التمسك بهما إلا بهذا النحو فيكون أقرب طرق التمسك بهما للعامي هو ذلك .

(الرابع من أدلتهم) ان التقليد عمل بغير علم وقد نهى الشارع عن العمل بغير العلم (وجوابه) ان الأدلة الناهية مخصصة بالأخبار المتقدمة مضافاً الى انها لو تمت لمنعت حتى من الاجتهاد .

(الخامس من أدلتهم) ما دل على الذم على التقليد من الآيات والأخبار (وفيه) انها على فرض شمولها للتقليد في الأحكام الشرعية فتخصص بالتقليد في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها العلم واليقين لكون أغلب مواردها ذلك فيكون هو مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التقليد أو تخصص بتقليد الفسقة من العلماء في الفروع الفقهية كما يشهد بذلك المروي فى الاحتجاج من قوله (ع)

وكذلك عوام أمتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا - الى قوله (ع) - : من قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله سبحانه بالتقليد لفسقة فقهائهم أو تخصص بتقليد الجاهل لجاهل مثله بقرينة قوله تعالى : « أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً » بعد قوله تعالى : « قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » .

(السادس من أدلتهم) ان ادلة التقليد المذكورة لو كانت تامة لوجب اتخاذه طريقاً للاحكام الشرعية وما كان يصح الاجتهاد لعدم تقييدها بذلك . (وجوابه) ان مقتضى الجمع بينها وبين الأدلة الدالة على جواز الاجتهاد هو جواز التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد كما سيجيء انشاء الله فى أن المجتهد أومن عنده ملكة الاجتهاد لايجوز له التقليد .

(السابع) ان الحجة إن كانت مشتملة على الحكم الشرعي الذي له مساس بالمجتهد عملاوان صح أن تكون حجة في حق العامى ولكن حجيتها مختصة بالمجتهد دون العامي لعدم تحقق موضوع الحجيه وشرائطها بالنسبة اليه . وعليه فلا يشترك العامي مع المجتهد في مدلولها واذا كانت مشتملة على حكم لا مساس له بالمجتهد كما اذا كانت مشتملة على مسائل الحيض والنفاس فلا معنى لجعل حجيتها بالنسبة اليه . (قلنا) نعم لكن بواسطة أدلة جواز التقليد يكون قيام الحجة بمنزلة قيامها عند العامي المقلد ويكون مساسها بالعامى يوجب المساس لها بالمجتهد على ان المانع من الاشتراك هو اختصاص الحكم لااختصاص الحجة به .

ثمرة البحث فى جواز التقليد وعدمه

قد يقال بل قد قيل ان هذا البحث لاينفع العامي لأنه عالم بجواز التقليد ولأنه لايجوز له أن يقلد في هذه المسألة وإلا لزم التسلسل أو الدور ولا يمكنه الاجتهاد فيها لعجزه عن الاجتهاد ولا ينفع المجتهد لأن المجتهد لا يجـــوز له التقليد قطعاً . (وقد أجيب) عن ذلك بأن البحث عنها يثمر من حيث اطلاق الجواز وتقييده فان الأدلة الدالة على الجواز اذا عرفناها استطعنا أن نعرف انها مطلقة من حيث الأعلمية والحياة والوثاقة أو مقيدة ، ثم ان المجتهدلو يثبت عنده عدم الجواز ردع العامي عن التقليد ، كما انه لو ثبت عنده الجواز جاز له حث العامي على التقليد ، على أن هذا البحث ينفع العامي خصوصاً من عنده بعض المبادي من العلوم فان جل أدلة التقليد واضحة يتفهمها العامي .

شروط التقليد

قد عرفت ان الاجتهاد يعتبر فيـــه أمور ، فهكذا يعتبر فى التقليد أمور يفسد التقليد بدونها ، وحيث انهذه الأمور بعضها يرجع للمقلد (بالكسر) الذي هوالمستفتي ، وبعضها في المجتهد المقلّد (بالفتح) الذي هوالمفتي ، وبعضها في الحكم الذي يقلد العامي المجتهد فيه وقع الكلام فى جهات ثلاثة :

(الجهة الأولى)

فيما يعتبر في المستفتي

ويعتبر أمور في الشخص الذي يقلد الغير ويعمل بفتواه بحيث يترتب علي التقليد آثاره من صحة عمله وعدم جواز عدوله ونحو ذلك :

(أحدها) أن يكون عاقلا حال تقليده للمجتهد فلا عبرة بتقليد المجنون حال جنونه كأن عقد قلبه على الأخـــذ بقول المجتهد وعمل به في تطهير ثوبه أو بدنه أو استبرائه . نعم لو قلد حال العقل ثم جن فذهب صاحب الفصول إلى استقرار التقليد فى حقه وتظهر الثمرة في حق وليه وحقه بعد الافاقة ولـكن يمكن القول بتبدل الموضوع (إلا اللهم) أن يدعى ان الجنون مثـل النوم والغفلة والاغماء لايجوزمعها العدول لأنها أعذارعقلية لاتوجب ارتفاع التكليف من أصله وإنما توجب رفع تنجزه ، وعليه فعلى وليه أن يعمل على طبق قول من قلده المجنون حال تعقله حتى لو كان الولي مجتهداً ولا يجوز له العدول عنه عند الافاقة وسيجيء ان شاء الله في موارد جواز العدول التعرض لذلك .

(ثانيها) أن يكون بالغاً فلا عبرة بتقليد الصبي وإن كان مميزاً وقلنا بأن أعماله تمرينية . قال صاحب الفصول : ولو جعلنا أعماله شرعية لزم ثبوت التقليد في حقه لأنه منها ولتوقف شرعية غيره غالباً عليه . و (تظهر الثمرة) فيما لو بلغ عشراً وقلد من يقول بصحة عتقه فأعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعياً انعتق عليه المملوك ولو جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق عليه وفى عدوله عنـد من يمنع من العدول فيجوزه على القول بكونه تمرينياً ولا يجوزه على القول بكونه شرعياً ، وكذا الكلام فى استصحاب تقليده إلى ما بعد البلوغ إذا مات

مفتيه قبل البلوغ عند من يقول بالبقاء ، ويعتبر فى تقليده شرعياً أو تمرينياً وقوعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله أشكل اعتباره بكونه دورياً ، ولا فرق فى ذلك بين تقليده في الوجوب والتحريم وغيرهما إذ لا يعتبر في صحة التقليد فعلية الحكم وإلا لم تثبت بالنسبة إلى فاقد الشرط اه . ولعل وجه الدوران شرعية التقليد في حقه تثبت بالتقليد الشرعي فكيف يثبت التقليد الشرعي في حقه . وقد أورد عليه بعض المحققين (ره) ان وجوب التقليد مقدمى وهو توصلي معاملي لا عبادياً والتمرينية والشرعية على الخلاف فيما بين الفقهاء إنما يجريان فى العبادات دون المعاملات ، ضرورة انه لا معنى له في المعاملة فكون بيعه وشرائه وعتقه ونحو ذلك تمرينياً مما لا محصل له لأن البيع إن كان شرعياً أثر وكان نافذاً وإلا فلا يجوز أخذ المال منه ولو بالمبادلة وعلى وليه قبض يده من اعطاء ماله لا أمره بذلك كما لو كان تمرينياً إلا أن يريد من الأعمال خصوص العبادات فيكون المقصود ان عبادات الصبي لو جعلت شرعية كان التقليد أيضاً شرعياً لأن شرعية العمل تستلزم شرعية مقدماته بخلاف مالو كانت تمرينية فان التقليد حينئذ لما لم يكن شرعياً لا أثر له لا انه تمريني لكنه لا يلائم قوله لأنه منها ولا بعده فافهم ، مع انه ينتقض بمثل غسل ثوبه أو تطهير بدنه أو غير ذلك من مقدمات العبادة فان نفي شرعية العبادة لا يستلزم نفي الآثار المترتبة على المقدمات التوصلية وأيضاً الظاهر دخول العتق في المعاملات المجمع على صحتها من الجاهل المقصر دون العبادات المختلف فيها وإن كان له جهة عبادة أيضاً فقصر صحة عتقه فى كلامه على سبق التقليد وشرعيته لا وجه له ظاهراً وأيضاً التقليد إن كان هو العمل فيلغوا أكثر ذلك الكلام وإن كان الأخذ للعمل فبعضه ، وأما مجرد الأخذ فلا قول به . (والحاصل) ان القول بنفوذ التقليد في حق الصبي بل المجنون بعد تحقق موضوعه في حقهما بأن قلنا

أن التقليد هو الأخذ للعمل ولو بعد البلوغ أو الافاقة أو هو العمل مع صدور عمل شرعي بأن قلنا بشرعية عبادة الصبي فصلى على طبق الفتوى آخذاً بها مما لا مانع منه إلا أن يتمسك بظهور إطباقهم على نفي الأثر عن فعل المجنون بل الصبي إلا ما ثبت فتدبر اه . ولا يخفى ان مراد صاحب الفصول (ره) بالشرعية هو الاعتبار الشرعي والصحة وترتب الأثر لا مافهمه المشكل وسيجيء انشاءالله في التنبيه الثامن من تنبيهات مبحث البقاء على تقليد الميت ماينفعك هنا فراجعه.

(ثالثها) ما ذكره صاحب الفصول أن يكون المقلِد مؤمناً حال التقليد إذا كان المفتي مؤمناً فلا عبرة بتقليد الكافر والمخالف له لعدم كونه آخذاً بقول المجتهد المؤمن حقيقة لكونه على خلاف معتقده . نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود أو بهتك الشعاير والمرتدالذي لم يقبل منه الاسلام لم يبعد ترتب أحكامه عليه(وتظهر الثمرة) في جريان أحكام التقليد عليه من صحة عقوده وايقاعاته وفي ارتفاع الاثم عنه اذا أفتى له باباحة ماهو محرم واقعاً وفي جواز عدوله بناء على عدم جوازه وفي جواز بقائه على تقدير موت المفتي ، والكافر لو قلد المجتهد من أهل مذهبه فى أحكام وضعية من ملكية أو صحة أو فساد لزمه تلك الأحكام بالنسبة الى الوقايع التي قلد فيها حال كفره فيحكم بصحة عقوده وايقاعاته وتستمر تلك الأحكام الى اسلامه لو أسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم أو على مافوق النصاب ومن هذا الباب بقائه على نكاح زوجة لاط بأخيها قبل النكاح ولا يقدح في ذلك كونه عندنا معاقباً على الفروع إذ لامنافاة بين صحة العقد وتحريمه . نعم لايبعد اختصاص ذلك بالكافر المعتقد لحقية دينه . وأما الكافر المعتقد لحقية الاسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح وكذلك المخالف اذا قلد لأهل مذهبه ويزيد على الكافر بصحة عباداته اذا استبصر بعد فعلها عدى ما استثني انتهى .

(رابعها) أن لايكون مجتهداً وقد تقدم الكلام فى ذلك ص ١٧٣ ج ١ ولا بأس بتنقيح البحث مرة أخرى فان الاعادة لاتخلو من الافادة فنقول : ان المجتهد ان كان عارفاً بالمسألة فلايجوز له التقليد من غير فرق بين من عرفها بالعلم أو بالظن المعتبر وذلك لعدم جريان أدلة التقليد في حقه لظهورها فى الجاهل الغير العالم ، وحكي الاجماع على ذلك عن النهاية والتمهيد والأحكام . واستدل على ذلك أيضاً بالعمومات المانعة من التقليد خرج منها بعض الصور ولم يعلم خروج محل البحث عنها . واستدل أيضاً بأصالة عدم صحة التقليد . واستدل أيضاً بفحوى ما دل على عدم جواز التقليد للمجتهد فى القبلة أو الوقت لغيره . وأما المجتهد المتوقف فى المسألة لعدم الدليل فيها أو لتعارض الأدلة فيها فوظيفته الرجوع الى الاصول دون التقليد لحكومة أدلة الاصول على أدلة التقليد ولقيام السيرة والاجماع على عدم جواز التقليد ولاعتقاده بخطأ المجتهد المدعي للدليل فلا يكون رجوعه رجوعاً للعالم وقلما يحتمل وجود مستند صحيح عند غيره . (والحاصل) ان الاصول العملية تكون أحكامها منجزة في حقه لتحقق موضوعها بالنسبة اليه فهي تمنع من تنجز حكم آخر فى حقه الا أن يرتفع عنه موضوعها .

(ان قلت) انه عند الفحص واليأس عن الدليل أو عند التعارض يتنجز في حقه حكم الاصل فى المسألة والتقليد لأن كلاً منهما موضوعه وهو عدم العلم قد تحقق في دفعة واحدة (قلنا) ان أدلة التقليد مقيدة بمن لم يعلم وظيفته الشرعية أو العقلية ، ومع تحقق موضوع الاصول يعلم بتحقق الوظيفة بخلاف الاصول فان موضوعها عدم معرفة الواقع لاالوظيفة بدليل ان مالا يعلمون في قوله (ع) رفع ما لايعلمون ليس هو الوظيفة لانه يعلم بالوظيفة العقلية بخلاف أدلة التقليد فان مالايعلمون يمكن الاخذ باطلاقها لمن لا يعلم وظيفته ولا حكمه الواقعي .

(ان قلت) ان عدم العلم بالحكم الواقعي المأخوذ فى الاصول ان كان

حتى عن طريق التقليد فالأصل لا يجري لفرض وجود طريق التقليد للحكم الواقعي وان كان عما عدى طريق التقليد فيلزم التقييد ولا دليل عليه . (قلنا) التقليد لم يكن من العلم المأخوذ عدمه في الاصول فان المنصرف منه هو المعرفة من غير طريق التقليد ولذا المقلد لا يقال له عالم فتأمل . وأما المجتهد المتوقف في المسألة حتى في الحكم الظاهري وما هو مقتضى الاصل فيها . فالحق عدم جواز تقليده للغير لبعض الوجوه المتقدمة ولسيرة والاجماع ولانصراف أدلة التقليد عنه لانها ظاهرة فيمن جهل الحكم عن نقصان في طرف المعرفة وعدم كمال في قوة الاستنباط .

(ان قلت) ان استصحاب جواز التقليد جار في حقه فيما لو كان قد بلغ ولم يكن مجتهداً فانه وان بلغ مرتبة الاجتهاد لكن الظاهر ان الموضوع عند العرف من لم يتمكن من معرفة الوظيفة والعاجز عنها . (قلنا) لانسلم ان الموضوع ذلك بل نحتمل ان الموضوع عند العرف هو من جهل الحكم لنقصان في قوة الاستنباط وطرق المعرفة لامن كان قوة استنباطه كاملة وطرق المعرفة موجودة عنده ، وعليه فيرجع لحكم العقل . وأما المجتهد الذي عنده ملكة الاجتهاد ولكنه لم يعملها ولم يجتهد بعد في المسألة فوظيفته أن يعمل ملكته ويجتهد لتحصيل الحكم الشرعي في المسألة ولا يقلد فيها والمحكي عن الشيخ الأنصاري (ره) انه المعروف عندنا بل لم ينقل جواز التقليد عن أحد منا وانما حكي عن مخالفينا على اختلاف منهم في الاطلاق والتقييد ، وقد حكي عن السيد (ره) في مناهله جواز التقليد ، وفي الضوابط حكايته عن بعض أهل العصر ، بل المحكي عن صريح جدنا كاشف الغطاء تعين التقليد عليه ولا حجية لظنه لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة لغيره . وقد استدل على صحة تقليده للغير (أولا) انه اذا لم يكن مستنبطاً لقدر معتد به من الأحكام بحيث يعد فقيهاً عرفاً على حد صدق سائر

مايشتق من أسامي العلوم على أربابها فهو ليس بفقيه لأن الفقه هو العلم بالاحكام الشرعيـة وهو ليس بعالم وإنما هو قادر على العلم بالأحكام الشرعية ووظيفته الرجوع إلى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان : فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثانى الرجوع إلى الاول . (وفيه) ان هذه القاعدة إنما هي متصيدة من أدلة التقليد ، فانه يستفاد منها ان الناس قسمان عالم ومتعلم يرجع اليه فلا بد أن ننظر في مقدار دلالتها ، والظاهر منها ان المجتهد الملكي داخل في العالم لا يرجع لغيره لانه لو كان المراد بها العالم الفعلي دون من كان يعلم بالحكم لو رجع إلى ماعنده لزم أن تكون وظيفـة سائر المجتهدين الذين لم يستحضروا فتواهم الرجوع إلى الغير وهذا خلاف مافهمه الاصحاب منها بأجمعهم .

و (ثانياً) ان المذكور فى مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار معرفة أحكامهم عليهم السلام وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا أقل من العموم العرفي وهو غير صادق بمجرد عموم الملكة مالم يكن عالماً بالفعل بقـدر يعتد به بحيث يصدق عليه عرفاً أنه عارف بالاحكام . (وجوابه) انها مختصة بالحكم ولا نظر لها إلى الفتوى على أنها غاية ماتدل عليه عدم الرجوع إلى من لم يعرف ذلك لا على جواز رجوعه للغير . ولا ريب في أن من لم يستنبط حكما لم يرجع اليه إذ لم يعرف الحكم فعلا .

و (ثالثاً) أن كثيراً من الناس فى عصر الأئمة (ع) يرجعون للرواة مع تمكنهم من معرفة الحكم من الامام (ع) . وجوابه انه لا نسلم ذلك إلا مع عجزهم عن معرفة الحكم من الامام (ع) أو لزوم العسر والحرج عليهم بذلك أو أعمالهم للاجتهاد في المسألة اذا كانوا من أهل الرأي لا تقليدهم للغير وإنما يأخذون الرواية .

و (رابعاً) استصحاب جواز التقليد له (وفيـه) ان موضوعه القاصر

عن الاستنباط والفرض انه قد انتفى لأنه قد صار متمكناً من الاستنباط على أنه لا مجال للاصل مع وجود الدليل على عدم الجواز كما سيجيء انشاء الله ، مضافا الى ان الحالة السابقة وهي وجوب التقليد والثابت فعلا قطعاً هو عدم وجوبه للاجماع على جواز الاستنباط لهذا الرجل إلا أن يناقش فى الاجماع لمخالفة مثل جدنا كاشف الغطاء (ره) على ماهو المحكي عنه ، ولعدم معروفية المسألة مضافا الى ان الاجماع قد قام على التخيير بين التقليد والاجتهاد والاحتياط للعامي .

و (خامساً) عموم آية السؤال والنفر وقوله تعالى « أطيعوا الله ورسوله وأولي الامر منكم » والعلماء من أولي الامر . فعلى المجتهد الملكي الرجوع لهم .

(إن قلت) انهما يدلان على وجوب التقليدوهو منفي عنه بالاجماع وإنما الكلام في جوازه له . (قلنا) قد عرفت الجواب عن دعوى الاجماع المذكورة فى الدليل الرابع . (وفيه) ان الظاهر ان المراد بعدم العلم في آية السؤال هو العجز عن المعرفة إلا عن طريق السؤال بقرينة الامر بالسؤال مع انه لا اشكال في وجود طرق أخرى للمجتهد الملكي يرجع اليها فمن حصر الامر بالسؤال عند الجهل يستظهر ان المراد العجز عن المعرفة إلا عن طريق السؤال . (وبعبارة أخرى) انهم لو كانوا متمكنين من معرفة الواقع بغير السؤال لأمروا بالرجوع اليه أيضا مضافا إلى ان المراد بأهل الذكر هم أهل العلم وهم المتمكنون من تحصيل العلم لا المستحضرون له فان الاهلية للشيء إنما تحصل بالتأهل له ولا يلزم حصوله بالفعل . وعلى هذا فتختص الآية بسؤال من ليس أهل الذكر والعلم وهو العامي لمن هو أهل له مضافا إلى ما سبق من القرينة وهو الاجماع على عدم جواز السؤال لمن نسي الحكم الشرعي الذي اجتهد فيه وكان مسجلا عنده بحيث بمجرد الرجوع اليه يعرفه فلو كان المراد بها عدم العلم الفعلي لجاز لمثل هذا الرجل أن يرجع إلى

الغير فتعين أن يكون المراد عدم العلم الفعلي والملكي . (واما آية النفر) فجعل التفقه غاية للنفر يوجب ظهور الآية عن عجز الطائفة عن معرفة الأحكام من غير السؤال ضرورة انه لو كان عندهم ما يمكنهم معرفة الحكم به لما أمروا بالنفر لمعرفة الأحكام ولما علل النفر بالتفقه إذ التفقه لا يكون حينئذ علة للنفر لتحقق التفقه إذ ذاك بدون النفر . (واما آية أولي الأمر) فلأن الظاهر منها هو الاطاعة في القضاء والأحكام . ولو سلمنا بواسطة حذف المتعلق حيث يقتضي العموم ، فالجواب عنها يظهر مما سبق فى الجواب عن آية السؤال .

(خامساً) لزوم الحرج على المجتهد المذكور فى التزامه باستنباط جميع أحكام أعماله الشرعية بمجرد وجود الملكة عنده (وجوابه) ان المتعين عليه حينئذ الاجتهاد فى المسائل التي هي محل ابتلائه الأهم ثم الأهم ويحتاط في ماعداها وإن لزم عليه العسر والحرج فى الالتزام بالاجتهاد أو الاحتياط يقلد بمقدار مايرتفع به الحرج و (الحاصل) ان كل مسألة ابتلى بها إن لم يكن عليه حرج فى الاجتهاد بها أو الاحتياط فيها ارتكب أحدهما وإن كان فى ذلك حرج لعسر الاحتياط وعدم تهيأ أسباب الاجتهاد أو وجود مانع منه أو لاشتغاله بأهم منه تعين عليه التقليد إلى أن يتمكن من الاجتهاد أو الاحتياط فيها وإذا تمكن من الاجتهاد أو الاحتياط فى أحد المسائل لا على التعيين اختار الأهم منها ومع التساوي فى نظره أوعدم معرفة الأهم اختار واحدة منها .

أدلة القائلين بالمنع

من تقليد المجتهد الغير المستنبط لغيره

استدل القائلون بمنع المجتهد الملكى من التقليد لغيره بوجوه :

(أحدها) الأصل حرمة العمل بالتقليد أو أصالة الاشتغال كما في الضوابط

ولا يخفى مافيه فان الخصم بعد ما أقام الأدلة على الجواز لا مجال للتمسك بهذا الأصل في قباله .

(ثانيها) ما ذكره جملة من العلماء كالشيخ محمود صاحب القوامع وغيره عموم مادل على الرجوع إلى الكتاب والسنة خرج منه القاصر فيبقى غيره تحت العموم . وبعبارة أخرى : ان أدلة الأحكام الشرعية إنما لايجوز للعامي التمسك بها من جهة قصوره عن معرفتها ، والمجتهد الملكي غير قاصر عن ذلك فيكون مخاطباً بالعمل بها وتكون حجة في حقه ، وأدلة التقليد إنما هى ناظرة لمن لاحجة عنده يرجع اليها . وقد تقدم ص١٨٤ ج ١ ماينفعك في المقام عند التعرض للقول المنسوب لجدي كاشف الغطاء (ره) .

(ثالثها) بناء العقلاء ، فانه لاريب في انهم لو كانوا أهل صنعة وكانوا متمكنين من الصنعة مع فرض وجود الاختلاف بين أهل تلك الصنعه لم يكونوا يرجعون إلى غيرهم ، وأدلة التقليد إنما جاءت مؤكدة لحكم العقل والفطرة .

(رابعها) ترجيح المرجوح على الراجح فان الأمر يدور بين العمل برأيه أو العمل برأي الغير ، ولا شك ان العمل برأية أرجح ، وفيه مالا يخفى .

(خامسها) نقل الاجماع من الامامية على حرمة التقليد إذ لم نجد منهم من قال بالتخيير بين الاجتهاد والتقليد إلا من خروجه غير ضاير بالاجماع وعدم لزوم الاحتياط عليه للاجماع فيتعين في حقه الاجتهاد . فالحق وجوب الاجتهاد على المجتهد الملكي مع التمكن من الاجتهاد وعدم تعسره عليه ، واما مع عدم التمكن من الاجتهاد أو تعسره لضيق الوقت أو لعدم تهيأ أسباب الاجتهاد له أو نحو ذلك فمخير بين الاحتياط وبين التقليد لأن أدلة التقليد تشمل من كان عاجزاً عن المعرفة إلا عن طريق السؤال وهذا عاجز فعلا عن المعرفة إلا عن طريق السؤال ولوقلد ثم تمكن من الاجتهاد وجب عليه الاجتهاد لحصول مقتضيه

وانتفاء المانع منه ولو اعتراه مانع من الاجتهاد بعد ذلك جاز له تقليد غير من قلده سابقاً وان منعنامن العدول لأنه تقليد ابتدائي وفاقاً لما ذكره صاحب الفصول (ره).

(إن قلت) ان الواجب عليه الرجوع إلى الاحتياط لا إلى التقليد لأنه موجب لحصول العلم بالواقع. نعم مع تعسر الاحتياط والاجتهاد يجوز له التقليد (قلنا) لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقال فى العامي أيضاً ذلك مع انه حكي الاجماع على عدم لزوم الاحتياط على من تعسر في حقه الاجتهاد مطلقاً مع انه قد تقدم من الروايات ماتدل على جواز التقليد مطلقاً من غير تقييد لها بصورة عسر الاحتياط. (نعم) لو قلنا بالتقليد من جهة حكم العقل بعسر الاحتياط، في هذه الصورة يقدم الاحتياط على التقليد لعدم عسر الاحتياط. وأما المجتهد المتجزي: ففي المسائل التي اجتهد فيها أو كان له ملكة الاجتهاد فيها فحكمه حكم المجتهد المطلق في حرمة التقليد وأما ما عداها فيقلد فيها. وهكذا يجوز للمجتهد تقليد الآخر إذا كان باشتغاله بالاستنباط أو بالاحتياط يفوت وقت الواجب وهكذا يجوز للمجتهد تقليد الغير إذا أشكل عليه طريق الواقعة وتعذر عليه الاستنباط فيها بحيث لا يعرف حتى الأصل العقلي الذي يرجع له ولم يتمكن من العمل بسوى التقليد، ولعل هذا يلحق بالمتجزي. وأما من شك فى نفسه انه بلغ مرتبة الاجتهاد حتى لا يجوز له التقليد أو انه بعد لم يبلغها فحكمه التقليد استصحاباً لعدم حصول الملكة له فان الملكة مانعة عن التقليد فيستصحب عدمها، وأما استصحاب جواز التقليد أو عدم وجوب الاجتهاد فهو لا يصح لاحتمال تبدل الموضوع لاحتمال انه صار ذا ملكة وإن كان ينبغي له معرفة ذلك اما بشهادة أهل الخبرة في حقه إن قلنا بحجية الشهادة أو بأن يجرب نفسه في عدة من المسائل فيبحث عن المسألة ويجيل نظره فيها فانه إذا رأى ان

الطريق الذي سلكه في الاستنتاج عين طريق من تقدمه قد يحصل له الاطمئنان بالاجتهاد ونحو ذلك من المناقشات والنزاعات التي قد تولد له الاطمئنان بالاجتهاد

(خامس الشروط التي تعتبر في المستفتي) أن يكون عالماً بجواز التقليد فلو قلد مع عدم علمه بذلك لم يكن تقليده صحيحاً ومعتبراً لعدم تحقق الأخذ في حقه حقيقة وتظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف كذا في الفصول ، والأولى أن يعلل ذلك بأنه لم يكن التقليد حجة له يأمن بها من العقاب .

(سادسها) أن يثبت عند العامي جامعية مرجعه في التقليد لشرائط المرجعية من اجتهاد وغيره من الشرائط للزوم إحراز الموضوع عند ترتيب الآثار عليه ولأنه بدون ثبوت ذلك فالاستصحاب يقتضي عدم جامعيته للشرائط وعدم جواز تقليده ولاحتمال العقاب باتباع أقواله لعدم ثبوت حجيتها ، فاذا عرفت لزوم ثبوت جامعية المرجع ، فاعلم ان ثبوته اما أن يكون بالعلم الحاصل من المعاشرة أومن الشياع أومن الاختبار بأن كان العامي من أهل الخبرة والمعرفة ولم يبلغ درجة الاجتهاد أو غير ذلك من الأسباب الموجبة للعلم فان القطع حجة من أي سبب كان ، ولا وجه لما في عروة السيد (ره) في هذه المسألة من جعل العلم الحاصل من الشياع مقابلا للعلم الحاصل من الاختبار . وقيل يثبت بأمور أخرى :

(أحدها) انه يثبت بشهادة العدلين وفاقاً للمحكي عن المعالم والمقاصد العلية والمفاتيح وخلافاً لما يظهر من الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية على ما حكي عنهم وهو المحكي عن صاحب الرياض واستشكل المحقق الثالث في ذلك وقد يستدل على ذلك بأن ولاية القاضي المنصوب من الامام (ع) في زمن الحضور تثبت بذلك فيثبت الاجتهاد بها في زمن الغيبة لظهور عدم الفرق بين أفراد المجتهدين وتحقيق الحال يطلب من ماسيجيء ان شاء الله في الطريق الثاني

لاثبات العدالة فراجعه .

(ثانيها) انه يثبت بخبر العدل الواحد حكي عن صاحب الضوابط القول به وعن المفاتيح الميل اليه وتحقيق الحال يعلم من مراجعة الطريق الثالث لاثبات العدالة ، هذا وان بعض محشي العروة استدل على ثبوته بخبر الواحد الثقة بعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية الشرعية قائلا : إذ المراد منه (أي مما دل على حجية قول الثقة فى الأحكام الكلية) ما يؤدي إلى الحكم الكلي سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي والمقام من الثاني فان مدلول الخبر المطابقي هو الاجتهاد ، ومن هذه الجهة يكون اخباراً عن موضوع لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي اليه نظر المجتهد . (ولا يخفي ما فيه) فانه على هذا ينبغي أن يقبل قول الثقة في كل موضوع خارجي يترتب عليه أثر شرعي فان ما نحن فيه ليس إلا من قبيل الاخبار عن موضوع خارجي للاثر الشرعي المذكور لامن قبيل المتلازمين فهو نظير الأخبار عن العدالة وكون هذا المائع خمراً فان المحشى المذكور لا يلتزم بحجية خبر الثقة بذلك .

(ثالثها) انه يثبت بالشياع اما المفيد للعلم فلا اشكال فيه لأن العلم حجة كما عرفت ، واما غير المفيد للعلم فثبوته به وعدمه يعرف من الكلام في الطريق الخامس لاثبات العدالة .

(رابعها) انه يثبت بمطلق الظن ، وقد ذهب إلى كفاية الظن صاحب المفاتيح والتهذيب والنهاية أيضاً وشارح المبادي والشهيد فى الذكرى وصاحب المحصول على ماحكى عنهم (ره) وظاهر المحكي عن الحاجبي في المختصر وصريح العضدي في شرحه وصاحب المبادي الاتفاق على جواز الاستفتاء عند الظن باجتهاد المفتي وعدالته ويحكى عن بعضهم جواز ذلك حتى مع التمكن من تحصيل

العلم وانه بمجرد ما إذا رآه منتصباً للفتوى يشهد من الخلق واجتماعهم عليه والانقياد إلى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله يثبت بذلك اجتهاده وجامعيته لباقي الشرائط وقد استدل على حجية الظن هنا بأن تحصيل العلم غير ممكن غالباً لأغلب الناس وأهل البلدان النائية لأن تحصيل العلم به اما من اخبار المخبرين أو بالصحبة المتأكدة والثاني لايحصل به العلم إلا بأن يكون للمكلف قوة ومرتبة وافية من العلم يميز بها المجتهد عن غيره كما لا يخفى . وتحصيل تلك القوة لكافة الناس متعذر ومتعسر جداً . نعم في حق بعض الطلاب المستعدين أمر ممكن بلا عسر ولا صعوبة ولكنه نادر لايلتفت اليه ضرورة ان مناط التكليف هو الغالب من المكلفين ، واما الثاني لندورة تكاثر أخبار أهل الخبرة بحيث يحصل العلم لكل الناس باجتهاد المجتهد واذا كان تحصيل معلوم الاجتهاد لأغلب الناس في غالب أحوالهم متعذراً أو متعسراً فلا بد من كفاية الظن وتجويز العمل برأي مظنون الاجتهاد .

(إن قلت) برجع للاحتياط . (قلنا) مضافاً إلى تعسره وتعذره فهو خلاف السيرة والاجماع .

(إن قلت) ان الأمر غير منحصر بالتقليد لمظنون الجامعية للشرائط وبالاحتياط بل هناك شق ثالث وهو تقليد الميت ابتداء المعلوم الجامعية للشرائط كالشيخ والفاضلين والشهيدين وغيرهم ممن نقطع باجتهادهم وجامعيتهم الشرائط فلا عسر على أحد في تحصيل معلوم الاجتهاد لأنه موجود في الأموات (قلنا) مضافاً إلى عدم تمامية ذلك عند من يقول بعدم جواز تقليد الميت ابتداء انه لا يجيء في المرافعات والمسائل المستحدثة التي لم يجتهد فيها المجتهد الميت ولا يجيء في سائر تصرفات الحاكم في أموال الغيب والصغار والمجانين لامتناع تصرف الميت في أموالهم ، وإذا ثبت لزوم الرجوع إلى مظنون الاجتهاد الحي

في المرافعات وغيرها من المذكورات ثبت فى غيرها من الفتاوى بالاجماع المركب إذ لم نجد مفصلا من تلك الجهة . (وجوابه) ان دعوى عدم القول بالفصل فى مثل هذه المسألة غير مسلم كيف وجملة من العلماء من جوّز تقليد الميت ابتداء التزم فى هذه المسائل بتقليد الحي مضافا إلى عدم تعسر العلم وإمكان تحصيل البينة على الاجتهاد والشرائط وتحقيق الحال يعلم من مراجعة الطريق السابع لاثبات العدالة .

(خامسها) انه يثبت بالوثوق بذلك كما اذا رآه منتصباً للفتوى فى جماهير الناس والناس الأخيار تسأل منه مسائلهم وهم يأخذونها بالقبول منه وتحقيق ذلك يطلب من مبحث العدالة في الطريق السادس .

(سادسها) انه يثبت بأخبار العدل عن نفسه بأنه مجتهد جامع للشرائط ويصح للعامي تقليده مع عدم قرينة تكذب دعواه والذى يمكن أن يستدل به على قبول دعواه وجوه :

« الأول » قاعدة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فالعدل المخبر عن اجتهاده يصدّق قوله حملا لقوله على الصحة وهو الصدق (وجوابه) انه ليس بناء الأصحاب على قبول قول المسلم وحمله على الصدق وترتيب الآثار عليه في مثل ما نحن فيه بمجرده مالم يقترن به امارة معتبرة ولذا لا يقبلون دعوى المدعي على الغائب في الوكالة عنه في طلاق زوجته أو بيع أمواله ونحو ذلك ولا دعوى القيمومة على الصغير ولا الوصاية عن الميت مالم تكن معها بينة شرعية . نعم قد يكتفي بالوصف في اللقطة على اشكال معروف بينهم وفيما نحن فيه بناء الناس على ذلك أيضاً فان من يدعي لنفسه شيئاً كمنصب ونحوه لا يقبلون منه ذلك ما لم يكن على طبق امارة معتبرة (مضافا) إلى أن قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة لاتقتضي جواز تقليده بمجرد دعواه الاجتهاد كسائر المدعين بل هى إنما تقتضي عدم تكذيبه وعدم جواز مزاحمته وردعه عما يباشره من الامور المختصة بالمجتهد

والحاكم مثل تصدي الافتاء والتصرف في أموال الأيتام والغيب والأوقاف ونحوها كما لا يجوز مزاحمة مدعي الوكالة وردعه عن التصرفات مالم يعلم كذبه فغاية ما يمكن أن يقال ان اللازم من الحمل على الصحة إنما هو هذا المقدار فقط وعليه فلا يجوز أخذ الفتاوى منه ولا الترافع اليه ولا رفع أموال الغيب والصغار والمجانين اليه ولا يلزم انفاذ حكمه وتصرفاته بمجرد ذلك كما لا يخفى .

(إن قلت) كيف يقبل قول مدعي الفقر (قلنا) إنما قبلت بدليل خاص فان تم قلنا به وإلا فالتمسك في سماعها على مجرد ان قول المسلم محمول على الصحة في غاية الاشكال ، مضافاً إلى أنه لو صح التمسك بالقاعدة المزبورة لزم قبول قول مدعي الاجتهاد والجامعية للشرائط وان لم يعلم عدالته .

« الثاني » ان الاجتهاد وشرائطه من الملكات النفسانية الخفية التي صاحبها أدرى بها من غيره فيندرج في قاعدتهم المعروفة من سماع قول القائل فيما لا يعلم إلا من قبله كاحتلام الصبي وحيض المرأة وطهرها ويأسها وقول الوكيل في شراء شيء لنفسه أو لموكله وأمثال ذلك . (وفيه) المنع من كونها من الامور التي لا تعلم إلا من قبله بل هي من الامور الجلية وليست من الخفية وذلك لأنها بالنسبة إلى العارف ظاهرة لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشرة ، واما بالنسبة إلى غيره فلتمكنه من الرجوع إلى العارفين ولو سلم فكلية الكبرى ممنوعة إذ ثبوت حكمها في الأمثلة المذكورة لا يفيد الاطراد ولذا لا يثبت كل أمر خفي بمجرد دعوى صاحبه .

« الثالث » ما دل على حجية خبر الواحد فانها تشمل قبول خبر العدل عن نفسه بالجامعية لشرائط التقليد . (وجوابه) يعلم مما قررناه في قبول خبر العدل فان الجواب هو الجواب عن ذلك لأن الجامعية للشرائط من الموضوعات الخارجية فان كانت دلت على قبول خبر الواحد فيها كما في الأحكام فقد دلت

هنا وإلا فلا بل لو سلمنا دلالتها على قبوله فى الموضوعات فلا نسلم في صورة الاخبار عن نفسه لا نصرفها عن ذلك .

(سابعها) انه يثبت الاجتهاد وشرائط المرجعية فى التقليد بوجود اجازة من مجتهد معلوم الاجتهاد في يده وتصديقه له بالاجتهاد كما هو متعارف في زماننا هذا (والحاصل) انه يثبت اجتهاد المفتي بمجرد تصديق مجتهد له به والتحقيق عدم ثبوته بمجرد تصديق المجتهد الآخر له إلا اذا قلنا بقبول قول العدل الواحد فى ذلك وهو غير مسلم .

(إن قلت) ان ذلك حكم منه بالاجتهاد نظير حكمه بالهلال وحكمه نافذ مطلقاً لعموم قوله (ع) فى المقبولة فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه فانما بحكم الله استخف ، وقوله (ع) : والرادعليه راد على الله ، وقد أجيب عن ذلك بأنه لم يظهر من الأخبار أزيد من نفوذ حكمه في الأحكام فان القدر المستفاد منها انه اذا حكم في موضوع بما عرفه من الأحكام الشرعية كأن يحكم بأن هذا المال لزيد وبأن المرتضعة مع الرجل عشرة رضعات محرمة عليه ، واما حكمه بالموضوع الصرف الذي لا ربط له بالحكم مثل قوله هذا ماء وهذا كافر أو هذا فاسق أو عادل فلا دليل على نفوذ حكمه فيها ولذا استشكلوا في ثبوت الهلال بحكمه ومع الشك في نفوذ حكمه فاللازم هو العمل بالاصول وهي قاضية بعدم النفوذ وعدم جواز الاتكال على مجرد حكمه في اجراء الأحكام المخالفة للأصل . (ولا يخفى) ما فيه فانه قد اثبتنا في محله نفوذ حكم الحاكم فى الموضوعات والأولى أن يقال ان ما تعارف في هذا الوقت من قبل الشهادة من المجتهد فى حق حاملها ولذا لاتقبل لأنها من شهادة الواحد إلا اذا انضم اليها شهادة مجتهد آخر واما لو كان من قبيل الحكم وكان جامعاً لشرائط الحكم فهو نافذ ويجب قبوله .

(سابع الشروط) المعتبرة فى العامي المستفتي وعمله بالفتوى أن يكون عند العمل بالفتوى تكون الفتوى ثابتة عنده لانه ظان بها أومحتملا لها وإلا لم تكن تحصل بها المعذورية عن الواقع لعدم حجية ما عمل به عنده وهـذا الثبوت يحصل بأمور :

(أحدها) بالعلم بالفتوى مشافهة له أو بالتواتر عنه أو الخبر المحفوف بالقرائن أو بالمعاشرة له كما لو رآه ملتزماً بالصلاة عنـد سقوط القرص فانه يعلم بأن فتواه فى هـذه المسألة هو دخول الوقت بسقوط القرص لا بذهاب الحمرة المشرقية .

(ثانيها) بالبينة أعني أخبار عدلين لما ذكرناه في الطريق الثاني لاثبات العدالة

(ثالثها) بظواهر الألفاظ فانها حجة لبناء العقـلاء وبها يثبت عموم الفتوى وخصوصها ويشخص المراد منها .

(رابعها) خبر الثقة عن (فتوى المجتهد) الضابط لا كثير السهو والنسيان فانه حجة في هذا الباب ويجوز للعامى العمل به وذلك لأنه ان كان نقل الفتوى من قبيل نقل الأحكام الشرعية فيكون حال نقل الثقة حال نقله عن الامام (ع) وان كان من قبيل نقل الموضوعات كما استقر به أستاذنا المحقق الشيخ المرحوم الشيخ كاظم الشيرازي ولا أقل من خروجه من منصرف حجية أخبار الآحاد كما هو المتيقن من جملة أدلتها فكذلك لا اشكال في حجيته للسيرة القطعية الجارية بين المسلمين حيث يتلقون فتاوى المجتهدين من الثقات . وللاجماع المحكي عن السيد في المصابيح والشهيد في الذكرى والشيخ حسن فى المعالم وغيرهم على جواز تعويل العامي على خبر العدل عن فتوى المجتهد . ولبناء العقلاء فى كل ملة ونحلة في الرجوع إلى أهل الخبرة على الاكتفاء بنقل الثقات عنهم ولا يلتزمون بأخذ الحكم منهم مشافهة . وللعسر والحرج بتحصيل العلم الوجداني بفتوى الفقيه فان

تكليف العباد من الرجال والنساء والعبيد والاماء في أقصى الأرض وأدناها بالعلم موجب للعسر العظيم بل اختلال النظام بل وعسر تحصيل العلم الشرعي. والاستشهاد من العدلين على كل مسألة فان فيه عسر عظيم وحرج شديد أصعب من لزوم مشافهة المفتي وعسر الاحتياط لو اقتصر على أخذ الفتاوى المعلومة . ومن هنا ظهر لك فساد ماذهب اليه بعض محشي العروة من أن كفاية أخبار شخص موثوق بفتوى المجتهد مبني على عموم حجية خبر الثقة في الاحكام الكلية لمثل المقام من جهة دلالة الخبر عن الفتوى بالالتزام على ثبوت الحكم الكلي ، وذلك لما عرفت من حجية خبر الثقة في الفتوى ولو لم نبني على ذلك مضافاً الى ما سبق منا في الرد عليه عند الكلام في ثبوت اجتهاد المجتهد بخبر العدل مضافاً إلى ماعرفت من انصراف أدلة حجية خبر الواحد عن مثل هذا الخبر عن الفتوى .

هذا وقد بقي الكلام في هذا المقام في جهات :

(الاولى) انه هل يجوز أن يعتمد على الخبر عن الفتوى مع التمكن من العلم بالفتوى للتمكن من الرجوع الى نفس المجتهد بدون عسر عليه وقد خالف في ذلك شارح المبادي فذهب إلى أن المستفتي ان وجد المجتهد لم يجزله الاستفتاء عن الحاكي ، ولكن الظاهر ان الاجماع المنقول وبناء العقلاء وسيرة المسلمين تقتضي جواز الرجوع إلى الحاكي الثقة مع التمكن من الرجوع للمحكي عنه نظير الرواية عن الامام (ع) مع التمكن من الرجوع للامام (ع) .

(الثانية) ان جماعة ادعوا الاجماع على جواز رجوع الحايض الى زوجها في نقل الفتوى وقد حكي هذا الاجماع عن الذكرى وصاحب المعالم وصاحبي المفاتيح والمصابيح وهو باطلاقه يشمل حتى صورة فسق الزوج وصورة التمكن من الرجوع للمجتهد ولكن المحكي عن الضوابط جواز الرجوع للزوج الفاسق في حكاية الفتوى عن المجتهد مع الحرج والعسر عليها في معرفة فتوى المجتهد ، واما مع عدم العسر فلا لأن الضرورات تقدر بقدرها .

(الثالثة) اذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه اعلام من تعلم منه وكذا اذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الاعلام ، وقد بينا ذلك مفصلا فى وجوب اعلام المجتهد مقلديه اذا تبدل رأيه فان ما يصلح لدليله هناك يصلح هنا .

(الرابعة) الوجدان للفتوى في كتبه ورسائله سواء كانت بخطه أو بخط من يوثق به كالمطابع التي يعتمد عليها فى طبع الكتب أو نفس المجتهد أو وكيله أعطاه إياها للعمل بها أو كانت ممضاة من قبله لأن الكتابة للرسالة بخط الغير تكون من قبيل الاخبار عن فتوى المجتهد فلا بد من حصول الوثوق بها والمذكورات من الامور الموجبة للوثوق بها والدليل على اعتبار الرسالة هو جريان السيرة على ذلك فان كتابة القرآن وكتابة الروايات كلها يؤخذ بها ويعمل عليها وهكذا كتابة سائر الآراء والمعتقدات .

(خامسها) اذا تعارضت الأدلة الدالة على الفتوى فان أمكن الجمع الدلالي بحمل الظاهر على الأظهر وغير النص على النص كما يجمع بين الأخبار المتعارضة تعين ذلك لأنه جمع عرفي قامت الحجة على صحته (ودعوى) انه إنما يصح اذا كان من متكلم واحد أو متكلمين فى حكم الواحد وأما مع تعدد المتكلم موضوعاً وحكماً فلا وجه لصرف ظاهر كلام أحدهما بكلام الآخر إذ لا يكون كلام أحدهما قرينة على كلام الآخر (فاسدة) فان ما نحن فيه من قبيل المتكلمين فى حكم متكلم واحد لأن كل منهما ينقل رأي شخص واحد نظير الروايتين المتعارضتين هذا اذا أمكن الجمع الدلالي واذا لم يمكن الجمع الدلالي فان كان أحد الأدلة دال على الفتوى الفعلية الحالية للمجتهد دون الآخر أخذ بالدال على الفتوى الفعلية لان الآخر إن كان دالا على فتواه السابقة فاستصحاب بقائها لا يجري لقيام الحجة على خلافه وإن كان الآخر مطلق أو ساكت أخذ بالدال على

الفتوى الفعلية لأنه أصرح منه فيقدم عليه بمقتضى الجمع الدلالي ولا وجه لما ذهب له بعضهم من أن العدول عن الرأي إذا كان محتملا وكان التأريخ مختلفاً تعين العمل بالمتأخر فان مجرد صدور أحد المتعارضين متأخراً لا يوجب التقديم على صاحبه مع اتحادهما فى الدلالة واحتمال العدول يوجد فى كل منهما إذ لعل المتقدم صدوره كان هو المشتمل على الرأي المتأخر للمجتهد فالحق هو ماذكرناه من تقديم مادل على الفتوى الحالية الفعلية ، واذا لم يكن أحدهما قد دل على ذلك فيؤخذ بالقطعى منهما دلالة وصدوراً لان الظني إنما يكون حجة مع عدم القطعى ، واذا لم يكن أحدهما قطعى فقد قيل بالرجوع الى المرجحات في باب الاخبار والتخير عند التساوي بدعوى ان نقل الفتوى مثل نقل الاحكام فيتعدى من الترجيح والتخير فيها الى الترجيح والتخير فيما نحن فيه مضافاً الى أن عموم أدلة نيابة الفقيه عن الامام (ع) في تبليغ الاحكام تقتضى ثبوت أحكام أقوال الامام (ع) لقول الفقيه ومن جملة ذلك الترجيح بالمرجحات المذكورة فيها (ولا يخفى ما فيه) اما الاول فلأنه قد تقدم منا فى الرد عليه عند الكلام في ثبوت اجتهاد المجتهد بخبر العدل مضافاً الى ماعرفت غير مرة من انصراف تلك الاخبار الدالة على التخير عند التساوي والترجيح عند عدمه عن نقل الفتوى لان موضوعها الأخبار المتعارضة والخبر ظاهر في نقل الحكم الشرعى الآلهي بخلاف نقل الفتوى فانه نقل لرأي المجتهد في الحكم الشرعى . واما الثاني فلأن أدلة النيابة ليست فيها هذه السعة وإنما تدل عند من قال بعموميتها على أن الوظائف الثابتة للامام (ع) بعنوان الامامة تثبت للمجتهد لانه يثبت له كل شيء كان ثابتاً للامام (ع) والأولى أن يقال أنه فى هذه الصورة إن كان المجتهد المفتي جعل قانوناً لصورة التعارض بأن قال يؤخذ بالرسالة أو يؤخذ بأعدل الناقلين كما صدر من بعضهم فهو وان لم يجعل قانوناً فمع التمكن من

الرجوع اليه لاستيضاح الحال وجب الرجوع اليه لأن الأدلة التي أقمناها على حجية رسالة المجتهد أو نقل فتواه أو غير ذلك إنما القدر المتيقن منها هو حجيتها في غير صورة ابتلائها بالمعارض مع التمكن من معرفة رأي المجتهد . وأما إذا لم يتمكن من معرفة رأي المجتهد تخير بينهما لما عرفت من أن الأصل عند التعارض بين الحجج عندنا هو التخير مالم يكن أحدهما أوثق من الآخر ، وقلنا بانصراف دليل الحجية عن غير الأوثق أو أن الأوثق هو القدر المتيقن منها في صورة التعارض أو هو المقدم عند التعارض قدم الأوثق منهما وبهذا ظهر لك فساد ماذكره السيد في عروته من تقديم السماع شفاهاً من المجتهد على النقل اذا تعارضا معللا له بعضهم بأن النقل طريق للسماع فالعلم بالسماع المخالف للنقل يستوجب العلم بمخالفة النقل للواقع . ووجه الفساد ان السماع منه ان كان يوجب القطع بفتواه قدم على النقل كما ان النقل عنه ان أوجب القطع بفتواه قدم على السماع لما عرفت من تقديم القطعي على الظني وإن كان السماع يفيد الظن كالنقل وكان أحدهما أوثق وقلنا بتقديم بالأوثق أخذ به وإلا فان أمكن أن يستوضح منه الحال وجب ذلك وإلا فيتخير . ودعوى ان النقل طريق للسماع فاسدة . فان النقل طريق للرأي كالسماع فهو حاكي عن الرأي بواسطة السماع أو الكتابة أو القرائن أو نحو ذلك وطالما يشتبه المجتهد في نقل فتواه . وقد رأينا جملة من المجتهدين عند ما يسئل عن المسألة مع انه مفتى بها من قبل ينسى فتواه . ومن هنا تعرف فيما ذكره (ره) من تقديم السماع على مافي الرسالة عند التعارض ومن تقديم الرسالة على النقل وما في تخصيص بعضهم الرسالة بكونها بخط المجتهد ، فان المجتهد قد يخطأ في خطه . والحاصل ان هنا مسائل كتبناها فيما قبل :

(الاولى) في حجية كتاب المفتي والحق جواز الاعتماد على تأليف المفتي وكتابه وما يكتبه في جواب المسائل وفاقا لجم غفير وجمع كثير بل لم نجد مخالفاً

فى ذلك وهو المحكي عن النهاية والتهذيب والمبادي والمنيـة والذكرى إلا انهم قيدوها بصورة الأمن من التزوير وهو خيرة المفاتيح والمصابيح لأنه لولم يكن حجة لزم سد أبواب التكاليف والمعاملات ولأنه المعهود من سيرة المسلمين ولولاه لزم العسر العظيم والحرج الشديد كما لا يخفى وعليه بناء العقلاء في أمور معادهم ومعاشهم ومعاملاتهم وتكسبهم فان كلها على الرجوع إلى كتب السلف والمكاتبات المرسولة من بلد إلى بلد فلو لم يكن حجة لزم اختلال نظم العالم وهـدم أساس عيش بني آدم ، ضرورة ان بنائهم مستقر على ذلك فى كل ملة ونحلة وشيوع عملهم بكتب السلف من الأطباء الماضين وأهل التواريخ وغيرهم (وبالجملة) لا ريب في جواز التعويل على كتابه بل الظن الحاصل من كتابه أقوى من الظن الحاصل من قول العدل ولذا يقدم الكتاب على خبر العدل حين التعارض عند العقلاء .

(الثانية) هل يشترط فى جواز الرجوع إلى كتابه العلم بكونه من الفقيه الذي يريد تقليده أو ما يقوم مقامه من قول العدلين أوأخبار المفتي بأنه كتابه أم لا بل يكفي مطلق الظن فى ذلك الحق هو الأول لما مر مراراً من عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة لعموم الأدلة الناهية ثم هل يكفي إخبار الوكيـل وذي اليد بأنه كتاب المجتهد الفلاني وتأليفه أم لا فيه وجهان كما ان في قول العدل الواحد بأن ذلك تأليفه وجهان ولعل الأوجه هو الاكتفاء بالعدل الواحد والوكيل وذي اليد مع الأمن من التزوير .

(الثالثة) هل يشترط فى ذلك أن يكون الكتاب بخط المفتي أم يكفي وإن كان بخط غيره والحق هو الثانى لسيرة المسلمين ولزوم العسر والحرج الشديد في الأقتصار على المكتوب بخطه . ثم هل يشترط فيه العلم بكونه صحيحاً ليس فيه غلط ولا ترك ولا زيادة ولا نقيصة ولا تصحيف ولا تحريف أم يكتفى

بالظن به الحق هو الثاني لتعذر حصول ذلك العلم حتى للاشخاص الذين كانوا يقابلون ذلك الكتاب مع نسخة الأصل لاحتمال السهو والنسيان بل يتعذر إقامة العدلين على ذلك وشهادتها بصحته ، فان غاية ذلك أن يكونا طرفي المقابلة ومع ذلك لا يحصل العلم للقاري بما فى يد المستمع بل لا يحصل للمستمع العلم بما في يد القاري ، وعلى فرض الامكان بتكرر المقابلة بأن يأخذ أحدهما نسخة الأصل فيقرأه لصاحبه مرة ويستمع منه أخرى ثم يعطيها لصاحبه ويأخذ منه النسخة التي كانت فى يده فيقرأها له مرة ثم يستمع منه أخرى ليصير كل منهما شاهداً على صحة تلك النسخة ومطابقتها لنسخة الأصل فهو في غاية التعسر كما لا يخفى فالحق كفاية الظن في المقام حذراً من لزوم العسر والحرج .

(الرابعة) لاريب فى حجية نصوص كتابه لكن ظواهر ألفاظه كعامها ومطلقها ومفهومها وغيرها هل هى حجة أم لا (وبعبارة أخرى) هل يشترط فى العمل بما دل عليه كتابه حصول العلم بأنه مراده من ألفاظه أم يكفي الظن بمراده الحق هو الثاني لأن الظنون الحاصلة بالمراد من الالفاظ الصريحة والظاهرة كالعمومات والمطلقات حجة اجماعا . نعم لا عمل بمجملات ألفاظه ولا بمتشابهاتها واما مفاهيم كلامه كمفهوم الشرط والغاية والحصر وغيرها مما قلنا بحجيته فهل هي حجة كالمناطيق أم لا ؟ ذهب بعضهم إلى الأخير قال لأنا بعد ما استقرينا وتصفحنا فى كلماتهم وفتاويهم وجدناهم غالباً يقيدون حكمهم في المسألة بقيد من شرط أو صفة أو غاية ولا يريدون بتعليق حكمهم عليه الانتفاء عند الانتفاء بل يريدون به ان مؤدى ظنهم هو ثبوت الحكم عند القيد المزبور (وبعبارة أخرى) ان ما اجتهدوا فيه واستقر عليه رأيهم هو ثبوت الحكم في محل القيد وان ماعدى محل القيد لم يظهر لهم حكمه بعد ولم يجتهدوا فيه فهم في غير محل القيد من المتوقفين والمترددين لا انهم جازمون بانتفاء الحكم عند انتفاء القيد فهذه

الاستقراءات في كلماتهم كاشفة عن توقف المفتي وتردده في غير محل القيد وصارفة للفظ عن معناه الحقيقي من انتفاء الحكم عند انتفاء القيد . (قلت) تلك الغلبة لو سلمت ليست أغلب من استعمال الامر في الندب ولا في استعمال العام في الخاص لانه قيل في الاول ان استعماله في الندب من المجازات الراجحة وفي الاخير مامن عام إلا وقد خص ، ومع ذلك يحمل الامر على الوجوب والعام على العموم عملا بظاهر اللفظ فيكون مفاهيم كتابه وألفاظه حجة للاجماع على حجية ظواهر الالفاظ فان لتعليق الحكم على الشرط أو الصفة أو الغاية فوايد كثيرة منها الانتفاء عند الانتفاء ، ومنها عدم علم المتكلم بما عدى محل القيد ، ومنها غير ذلك ، فاذا قلنا ان الظاهر من التعليق على الشرط مثلا هو الانتفاء عند الانتفاء ووجب العمل بظاهر الالفاظ كما مر وجب العمل بمفهوم كلامه من غير اشكال ووجب على المتكلم أو المصنف الذي يعلق الحكم على شرط أو صفة ويريد به توقفه عن غير محل القيد ويرى دلالته على الانتفاء عند الانتفاء أن يبين ذلك بأن ينطق بالمفهوم ويخبر انه فيه من المتوقفين وإلا لزم الاغراء بالجهل فتدبر .

(الخامسة) هل يشترط في العمل بالفتوى المستفادة من كتاب المفتي الفحص عن مايعارضها في تمام كتابه أم لا ، الحق عدم اشتراط الفحص لبناء العقلاء ولزوم العسر والحرج ولسيرة المسلمين ولفقد المقتضي فان اشتراط الفحص في العمل بالاخبار على المجتهد إنما هو لاجل حصول العلم الاجمالي بأن أكثر الاخبار لايكون خالياً عن المعارض ولا يكون مثل هذا العلم موجوداً في المقام فلا يجب الفحص فيما نحن فيه .

(السادسة) لو تعارض فتوى المجتهد الذي يريد تقليده في كتابيه أو في موضعي كتابه فان علم تاريخ الاستنباط تعين العمل بالمتأخر وفتواه الاخيرة لأن كلامه الثاني رجوع عن الأول وإن جهل التاريخ فهل التقدم

والتأخر الكتبي يدل على التقدم والتأخر الاستنباطي ليتعين العمل بالمتأخر من حيث الترتيب أم لا الحق هو العدم لانا نرى كثيراً من المجتهدين لا يكون تأليفهم على الترتيب فقد يكون تصنيفه في المعاملات مقدماً على تصنيفه في العبادات وفي العبادات ربما يقدم الصوم على الصلاة والصلاة على الطهارات وفي المعاملات ربما يقدم النكاح على البيع والاجارة على الرهن والقضاء على النكاح بل ربما يقدم التصنيف في مبطلات الصلاة والخلل على أجزائها أو أجزائها على مقارناتها أو يقدم الغسل على الوضوء ومع ذلك كيف يدل ترتيب الكتبي على ترتيب الاستنباطي وإن مافى كتاب الطهارة يكون مستنبطاً قبل استنباط ما فى كتاب الصلاة فعلى هذا يكون تعارض كتابيه أو موضعين من كتابه الواحد مع جهل تاريخ الاستنباط كتعارض الدليلين فجميع المراتب المذكورة فيها جارية هنا أيضاً . وقد تقدم ذلك تحقيقاً وتنقيحاً فلا نطيل الكلام باعادتها .

(السابعة) لو أخبر العادل بفتوى الفقيه ناقلا من كتابه فهل يجوز للمقلد أن يعمل به كما يجوز له العمل بنقله من سماعه أم لا وهل يجوز للعدل نقل فتواه لغيره من كتابه أم لا الحق جواز النقل من كتاب الفقيه للغير وجواز تعويل المقلد على ما نقله العدل من كتابه لسيرة المسلمين وبناء العقلاء ولزوم العسر والحرج لولاه لان أغلب الناس عوام لا يعرفون الخط ولو عرفوه لم يفهموا عبائر الكتاب بأسرها فيكون في الاقتصار على خبر العدل فيما اذا سمعه من المجتهد دون ماوجده في كتابه ضيق شديد وحرج عظيم وهما منفيان فى الشريعة السمحة السهلة مضافا الى اطلاق ما يدل على حجية خبر العدل فكما ان خبر العدل حجة ولو كان بواسطة عدل آخر بل ولو بوسايط عدول كذلك خبره حجة فيما اذا كان الواسطة بينه وبين المجتهد هو الكتاب فان كتاب الفقيه

حجة شرعية كقول العدل الراوي عنه بل ربما قيل انه أقوى من قول العدل .

(الثامنة) اذا تعارض نقل العدل عن المفتي مع كتابه فمع العلم بالتاريخين أي تاريخ استنباط ما في الكتاب مع تاريخ سماعه تعين العمل بالمتأخر منهما وان كان أحدهما معلوماً والآخر مجهولا تعين العمل بالمجهول لو بنينا على ان الاصل تأخر الحادث وان كان تاريخهما معاً مجهولين فهل يقدم الكتاب على خبر العدل أوالعكس أوالتوقف والرجوع الى المراتب المذكورة فى تعارض الدليلين والاصح هو العمل بما فى كتابه لان الظن الحاصل من كتابه أقوى من الظن الحاصل من خبر العادل الراوي عنه ويساعده بناء العقلاء كما لا يخفى .

(التاسعة) اذا علم المقلد اجمالا برجوع المجتهد عن بعض المسائل المدونة فى كتابه ولم يعلمه تفصيلا ، فهل يجوز له العمل بذلك الكتاب مطلقاً أم لا أم يفصل بين التقليد الابتدائي واستمرار التقليد فان كان الثاني وجب عليه البقاء على تقليده الذي كان ثابتاً قبل حصول ذلك العلم الاجمالي وان كان الاول لم يجز الرجوع الى ذلك الكتاب ، والتحقيق ان ذلك العلم الاجمالي ان كان فى قليل كان من باب الشبهة المحصورة ، فان قلنا بعدم لزوم الاجتناب عن تمام الامور المحصورة كما يظهر من الفاضل القمي (ره) كان وجود العلم الاجمالي كعدمه ، وان قلنا بعدم لزوم الاجتناب عن التمام إلا بمقدار الحرام جاز له العمل بجميع مسائل الكتاب إلا خمسة مسائل منها من أي المسائل شاء لوعلم بأنه رجع عن خمسة منها اجمالاوان علم برجوعه عن عشرة اجمالا ترك العمل بعشرة منها وعمل بالباقى ، وان قلنا بلزوم الاجتناب عن الكل كما هو خيرة بعضهم لم يجز له العمل بشيء منها وان كان العلم الاجمالي فى قليل من كثير كما لو علم برجوعه عن عشرة مسائل وكتابه مشتملة على عشرة آلاف مسألة فلا عبرة بهذا العلم الاجمالي ولا اشكال فى شيء من ذلك وانما الاشكال فى صورة

واحدة وهي أن تكون الشبهة محصورة وقلنا بلزوم الاجتناب عن تمام الامور المحصورة وهوقد قلده فى تمام مسائل الكتاب وقلنا بحرمة الرجوع عن التقليد مطلقاً وقداختار بعضهم فى مسائل البراءة في دوران الامر بين الواجب والحرام وكون الشبهة مصداقية كاشتباه آخر رمضان بأول شوال واشتباه الزوجة المنذور وطيها بالاجنبية انه إن كان أصل يرجح جانب الحرمة كما فى اشتباه آخر الحيض بالاستحاضة أو جانب الوجوب كاشتباه آخر رمضان بأول شوال عمل بالاصل ومع فقد الاصل من الجانبين كالزوجة المنذور وطيها المشتبهة مع الاجنبية حكم بتعيين التخير البدوي ومقتضى ذلك الحكم بالتخير البدوي بأن يعين من مسائل الكتاب مقدار ما حصل له العلم الاجمالي برجوع مجتهده عنه ان خمسة فخمسه وان عشرة فعشرة ويعمل بما عداها .

الشك فى جامعية المفتى للشرائط

قد عرفت وجوب احراز العامي جامعية المفتي للشرائط من حياته وعدالته وعقله وعدم تبدل رأيه وغير ذلك من الشرائط اما إذا شك فيها بعد تقليده له فان كان شكه فيها في بقائها بعد احراز وجودها سابقاً فى المفتى استصحب بقائها ولا يجب عليه الفحص لعدم وجوبه فى الشبهات الموضوعية وان كان شكه ساري وفي اصل وجودها سابقاً وجب عليه الفحص لاحرازها فيه بالطرق المتقدمة حتى يصح بقائه على تقليده له والا وجب عليه العدول لمن احرزها فيه من المجتهدين واما اعماله الماضية فهي كما لو كانت واقعة بدون تقليد وقد تقدم حكمها فراجعه نعم قد يناقش فى الأستصحاب في صورة ما إذا شك فى حياته مع الشك في عروض الفسق أو عروض نحو ذلك مما يوجب عدم تقليده

لعدم احراز الموضوع وجدانا لكون الموضوع لها هو المجتهد الحي والمفروض انه شاك ايضا في حياته وفي عروض ذلك عليه لو كان حيا ولا يصح احراز الموضوع بالاستصحاب اذ ليس من آثار بقاء حياته جواز استصحاب عدالته أو عدم تبدل رأيه أو بقاء عقله وهكذا ليس الشك في العدالة مسبب عن الشك في الحياة حتى يكفي عنه وقد اجاب استاذنا كا(ره) بانه يكفي في الاستصحاب احراز الموضوع على تقدير الحياة فالعدالة على تقدير الحياة مستصحبة ولا مانع منه وما سمعته من وجوب احراز الموضوع في الاستصحاب لا يراد منه ازيد من اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة وهو حاصل في الفرض واضعف من التوهم المذكور مايتوهم من انه لا اثر لاستصحاب الحياة عند الشك في الموت لان بقاء حجية الرأي انما يترتب على الحياة عقلا باعتبار ان زوال الرأي بالموت انما هو بحكم العقل فانه يندفع بضرورة كون اشتراط الحياة في المجتهد شرعياً ومن جهة ان التقليد الابتدائي للميت لا يجوز لادلة خاصة عندهم لا من باب حكم العقل : وعدم بقاء الرأي له بعد موته على تقدير تسليمه لا يمنع عن جواز الاخذ برأيه السابق فيكون الرأي نظير الخبر كما ان الامر واضح على رأي استاذنا كا (ره) من ان الفتوى من اقسام الخبر الحدسي كما في غيره من ارباب أهل الخبرة في الصنائع

الجهة الثانية

فيما يعتبر في الفتوى التي يقلد العامي المجتهد فيها

ويعتبر في الامور التي يرجع العامي فيها للمجتهد بحيث يكون رجوعه اليه صحيحاً ويرتب عليه الآثار ويأمن به من العقاب أن لا تكون أحد الامور الآتية :

الاحكام الضرورية

(الأول منها) الأحكام الضرورية كوجوب الصلاة ونحوه فانه لا يجوز التقليد فيها لعدم احتياج العامي الى المؤمن من الوقوع في خلاف الواقع فان التقليد إنما يحتاجه لأجل الخوف من الوقوع فى خلاف الواقع وفى الضروريات قد انكشف له الواقع ، وان شئت قلت ان أدلة التقليد مقيدة بصورة عدم العلم والضروري قد تعلق به العلم .

الامور اليقينية

(الثاني منها) اليقينيات كمن اعتقد بوجوب صلاة الجمعة لعين ماذكرناه في الضروريات .

الامور التى علم خطأ المجتهد فيها

(الثالث من الامور التى لا يجوز التقليد فيها) الامور التى علم بخطأ المجتهد فيها سواء قطع بخطأه في حكمه لأنه يكون حكما بغير ماأنزل الله عنده ولايراه حكما شرعياً أو قطع بخطأه في مدركه واحتمل صحة الحكم فلأنه لم يره فى هذه الصورة انه عالم بالحكم بل متخيل له ، فلو كان المقلد عالماً بالرجال وعلم بخطأ مجتهده في عدالة الراوي وثقته لم يجز له الرجوع فى الفتوى المستندة الى ذلك ، وهكذا لو كان عالماً باللغة وعلم بخطأ مجتهده فى معنى لفظ الرواية لم يجز تقليده في الفتوى المستندة الى هذه الرواية وربما يظهر من الشيخ الأنصاري (ره) في رسائله فى مبحث تكافؤ المتعارضين الذهاب الى جواز التقليد وان علم بخطأ المجتهد فى مدركه .

الموضوعات الصرفة والمستنبطة

(الرابع من الامور التى لايجوز التقليدفيها) الموضوعات الصرفة والمراد بها هي المصاديق الجزئية الخارجية المتعلق نوعها للاحكام الشرعية الكليـة وتكون هى متعلقة للاحكام الجزئية (وان شئت قلت) ان موضوعات الاحكام لا يجوز التقليد في تحققها في الخارج وحصولها فيه سواء كانت الموضوعات شرعية أو عرفية أو لغوية ، ولذا أعاب الوحيد البهبهاني (ره) على من أمر بالتقليد فيها بقوله (ره) فى فوائده مايفعله بعض من يدعي الاجتهاد من الامر بالتقليد في الموضوعات غفلة منه أو قصوراً مثلا يقول فلان عندي عادل فصلوا خلفه واقبلوا قوله أو شهادته أويقول فلان مات فاقتسموا ارثه وتزوجوا زوجته الى غير ذلك من أمثال ما ذكر . نعم ان كان عادلا ويخبر بعنوان العلم واليقين يكون شاهداً واحداً يعتبر شهادته في مقام اعتبار الشهادة بعد استجماع جميـع شرائط القبول ومستند علمه الحس لا الحدس .

والى هذا اشار المرحوم عمنا الشيـخ محمدحسين كاشف الغطاء فى حاشيته على العروة حيث افتى بعدم جريان التقليد فى مقام تطبيق الكبريات على الصغريات سواء كانت المفاهيم الكلية شرعية أو لغوية أو عرفية فلا يصح التقليد في ان هذا تراب أوليس بتراب . وذلك لعدم الاطلاق أو التعميم فى ادلة التقليد . ودليل الانسداد والارتكاز لا يجري فى الموضوعات لانفتاح باب العلم فيها ولو سلمنا عمومها فهى مخصصة برواية مسعده بن صدقه والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة ويؤيدها الرواية عن الصادق (ع) المحكية فى الكافى والتهذيب في الجبن كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك

ان فيه الميتة ولا ريب ان بالتقليد لم يستبين الشيء ولم تقم عليه البينة فتكون مخصصة لادلة التقليد كما تخصص أدلة حجية الخبر .

(ان قلت) ان دليل الانسداد يجري في الموضوعات الخارجية لانسداد باب العلم فيها (قلنا) لا يجري فيها ذلك لأن من مقدمات دليل الانسداد انه لو رجع إلى الاصول العملية يلزم عليه الخروج عن الدين وطرح الخطاب المنجز عليه وفيما نحن فيه لو رجع العامى إلى الاصول العملية لم يلزم عليه ذلك لانفتاح العلم بالموضوعات الخارجية عليه في كثير من الموارد وهي على ما عليه عند انفتاح باب العلم عند وجود الشارع بلا تفاوت فعلى الجاهل بالموضوعات الرجوع لفتوى مجتهده في الاصول العملية وعلى المجتهد ان يفتى له بالاصل العملي عند الشك في ذلك الموضوع لا بما يعلمه فيه فاذا شك فى ان هذا ماء طاهر والمجتهد يعلم بنجاسته افتى له بالطهارة لا بالنجاسة وهكذا في الهلال و (الحاصل) انه لا يجوز العمل بالتقليد في الموضوعات فانه عمل بالظن الغير المعتبر . ومنه يظهر انه لا يجوز التقليد في كون هذا اليوم اول الشهر وكون هذا الجلد خزاً وهذا الاناء وقع فيه البول وان الوقت قد دخل وان القبلة من هذه الجهة (نعم) هناك موضوعات يقبل قول الغير فيها (منها) ما اذا قلنا بحجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات الخارجية كان قول المفتي حجة فيها لافادته الظن المطلق بها وقد حكي عن بعض الاخباريين القول بحجية الظن المطلق في مطلق الموضوعات . وحكى بعضهم عن المحقق القمي (ره) الذهاب اليه ، وانه (ره) قد نسبه الى جماعة ولكن المستفاد من القوانين اعتبار الظن الحاصل من القراين والعادات كما فى غسالة الحمام ونحو ذلك مما تعارض الأصل والظاهر المعنون فى مطاوي الفقه ويظهر من المرحوم الأنصاري اعتبار الظن الاطمئناني بقول مطلق فى جميع موارده وانه ملحق بالعلم ويحكى اصرار صاحب الجواهر (ره) على ذلك .

ويحكى عن الشهيد الثانى (ره) القول بحجية الشياع الظني مطلقاً نظراً الى أن حجيته أقوى من الظن الحاصل من البينة العادلة في غالب مواردها . ونقل عن المرحوم الشيخ محمد تقي الاجماع على اعتبار الظن في الامور المستقبلة إلا أن التحقيق هو ماعليه المشهور من عدم اعتبار مطلق الظن فى مطلق الموضوعات بل ولا الظن الاطمئنانى إلا ما خرج بالدليل وذلك لعدم قيام دليل على حجيته وقد تقرر في محله ان الظن الذي لم يقم دليل على حجيته ليس بحجة لأن الأصل يقتضي حرمة العمل به كيف وقد قام فيما نحن فيه الدليل على عدم حجيته لما في رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة . وقد استدل على حجية مطلق الظن في مطلق الموضوعات بأدلة :

(الأول) منها : وهو مبني على تمامية دليل الانسداد في الأحكام الشرعية بأن نجريه في خصوص الموضوعات بتقريب ان باب العلم بالموضوعات منسد غالباً ولا طريق اليها إلا الظن والاحكام الجزئية متعلقة بها فيكون باب العلم منسداً فيها فاذا جاز العمل بالظني فى الاحكام الكلية لانسداده فيها فيجوز العمل بالظني في الموضوعات الخارجية بالنسبة لأحكامها الجزئية لانسداد العلم بها من ناحيتها (وفيه) ان الموضوعات التي انسد فيها باب العلم ليس من الكثرة ما يوجب الرجوع فيها الى الادلة أو الاصول الخروج عن الدين (ودعوى) انا لو لم نرجع فى كلها الى الظن ورجعنا فيها الى البينة أو باقى الامارات كحكم الحاكم لحصل لنا العلم بمخالفة التكاليف الواقعية على سبيل الاجمال (فاسدة) فان أغلب القواعد المقرر في الموضوعات يلزم فيها ذلك ، ألا ترى ان العمل بقاعدة الطهارة يستلزم العلم بالنجاسة على سبيل الاجمال فهذا العلم الاجمالي لا يمنع من العمل بها . نعم الذي يمنع هو لزوم الخروج عن الدين كما قرر في مقدمات دليل الانسداد مع انا نقطع ان باب العلم كان منسداً فى بعض الموضوعات الصرفة فى زمان المعصومين (ع)

كما في زماننا ولم يكن منهم (ع) أمر بالعمل بالظن في الموضوعات . هذا مع ان دليل الانسداد إنما تثبت مقدماته معذورية الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد بيان الشارع فيما عليه بيانه ، اما اذا انسد باب العلم في مورد ليس عليه بيانه كما لو كان من جهة الامور الخارجية فهي لا تثبت جواز عمله بالظن مع ان الموضوعات ليست بمنوطة بأدلة امارات مضبوطة يمكن فيها دعوى الانسداد في هذا الزمان . (وقد يقرر دليل الانسداد) بوجه آخر بأن يجرى دليل الانسداد في سنخ الاحكام وماهيتها الشاملة للكلية والجزئية التي هي من لوازم الموضوعات الصرفة إذ الظن بكون المايع خمراً لازمه الظن بوجوب الاجتناب عن المائع المذكور (وفيه) ان ذلك إنما يثبت حجية الظن بنحو الاهمال ولا دليل على تعميمه بالنسبة للموضوعات لعدم جريان المقدمات فيها كما عرفت . (وقد يقرر) بواسطة الاستلزام بعد اجراء دليل الانسداد في الاحكام بأن يقال ان الظن اذا كان حجة في الاحكام الكلية فلازمه أن يكون حجة في الاحكام الجزئية التي هي من لوازم الموضوعات الصرفة لأن الظن بالحكم الكلي يستلزم الظن بالحكم الجزئي الذي يبتني عليه (وفيه) ان هذا غير عام فان الظن بالحكم الجزئي قد لا يتولد . نعم المتولد نلتزم بحجية الظن فيه دون غيره وإنما نرجع فيه الى البينة أو مايقوم مقامها وان فقد فنرجع الى القواعد الظاهرية المعول عليها . (وقد يقرر) بواسطة الاستلزام بوجه آخر بأن يقال ان الظن بالموضوع الصرف وان لم يكن حجة من حيث انه ظن في الموضوع الصرف لكنه مستلزم للظن بالأحكام الشرعية الفرعية فالظن بكون هذا المائع بولا مستلزم للظن بحرمته وهو ظن بالحكم الشرعي والظن بالأحكام الشرعية حجة حسب الفرض فيكون الظن بالموضوع الصرف أيضاً حجة من حيث انه مستلزم للظن بالحكم الفرعي (وفيه) ان القدر المتيقن من دليل الانسداد هو حجية الظن في الاحكام

الكلية الآلهية الفرعية مثل الماء طاهر والكلب نجس لا الظن فى الاحكام الجزئية الشخصية التابعة للموضوعات الخاصة مثل نجاسة هذا الكلب الخاص وطهارة هذا الماء .

(الثاني) من الادلة على حجية الظن فى الموضوعات ان ترك العمل بالظن فيها يوجب المخالفة القطعية للقطع بوجود تكاليف فى المظنونات على وجه يعلم لزوم ترك الواجب وارتكاب المحرم من ترك العمل بالظن فيها ولو بتدريج الأيام والشهور وبمر السنين والدهور .

(وجوابه) قد عرفته مما سبق من انه مع الرجوع للقواعد المقررة في الموضوعات والاصول الشرعية لا يلزم ذلك . ولو سلمنا لزومه فهو لا يضر فان قاعدة الطهارة ونحوها يلزم منها العلم الاجمالي بارتكاب النجاسة وإنما يضر الخروج عن الدين بل الرجوع الى مطلق الظن أيضاً قد يلزم منه العلم الاجمالي بمخالفة التكليف . وهذا الدليل يرجع لدليل الانسداد فان تم تم وإلا فلا . وقد عرفت عدم تمامية دليل الانسداد فى الموضوعات وانه لا فرق بين زماننا وزمان الشارع بالنسبة اليها .

(الثالث) أن بترك العمل بالظن فى الموضوعات يلزم ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا . (وجوابه) ان ترخيص الشارع بالرجوع للقواعد والاصول يقتضي عدم الضرر الاخروي وتدارك الضرر الدنيوي وتحقيق الحق يطلب من تعاليقنا على الرسائل والكفاية فان هذا الدليل بنفسه قد ذكره المرحوم الشيخ الانصاري والمرحوم الآخند على حجية مطلق الظن دليلا أولا وأجابوا عنه فراجع ان أردت زيادة التحقيق .

(الرابع) انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح (وفيه) إنما يلزم لو ثبت ان العمل به أرجح وهو غير ثابت بعد

جعل الطرق والامارات والقواعد المقررة واذا أردت التحقيق فراجع تعاليقنا على الرسائل والكفاية فقد ذكروا هذا الدليل ثاني الادلة على حجية مطلق الظن

(الخامس) ان الالفاظ موضوعة للامور الاعتقادية لا النفس الأمرية ولازمه حجية الظن لأنه من الاعتقاد (وفيه) ماتقدم فى مبحث التخطئة والتصويب من عدم وضعها لذلك (وبالجملة) فالمرجع فى ذلك الى الامارات المعتبرة كالبينة ونحوها ومع فقدها فالمرجع الاصول العملية ومن هنا لا يجب الفحص عن الموضوعات المشتبة ولا يجب الرجوع فيها الى المفتى .

(ومن الموضوعات) التى يكون قول الغير حجة فيها الموضوعات التي حكم الحاكم الشرعي بها كالأهلة وكموت زيد عند تنازع الورثة وكملكيته لهذه الدار عند الخصومة مع غيره فى الملكية .

(ومن الموضوعات) التى يكون قول الغير فيها حجة الموضوعات التى قام عليها قول أهل الخبرة فيها عند عدم التمكن من معرفتها ككون هذا الخاتم ذهب حتى يحرم لبسه . (ومن الموضوعات) التى يكون قول الغير حجة فيها الموضوعات التى قام عليها قول ذي اليد كما فى طهارة الشيء ونجاسته . (ومن الموضوعات) التي يكون قول الغير حجة فيها الموضوعات التي يعتبر فيها الظن والتخمين كما في دخول الشهر والقبلة والوقت وقيم المتلفات وارش الجنايات ومثل ضيق الوقت والضرر والعدالة والنسب والوقف لدليل الانسداد فيها ، اما في الضرر فمن جهة اتفاق العلماء على حجية الظن بل والعقلاء في أمور معادهم ومعاشهم واما ما عدى الضرر فقد قيل انه من جهة دليل الانسداد في غالب مواردها فالرجوع الى الاصل يوجب طرح تلك الاحكام ويناقش فى ذلك بأن جميع الوقائع بالنسبة لتلك الموضوعات لا يتفق عادة الابتلاء بها دفعة واحدة بحيث تصير محلا لابتلائه حتى يلزم من الرجوع الى الاصل طرح الخطاب

المتوجه الى المكلف منجزاً على ماهو المناط في منع الرجوع الى الأصل في الشبهة المحصورة نعم اذا علم فى بعض المواضيع ان الشارع لايرضى بمخالفة الواقع ومع الرجوع الى الأصول تحصل مخالفة الواقع كان الظن حجة كما في الضرر فأنه مفسد فيه باب العلم غالباً وللشارع مزيد الاهتمام بعدم تضرر العبد بحيث يعلم عدم رضا الشارع بمخالفته للواقع الحاصلة باجراء الأصول فى جميع موارد الشك فيه لقلة الاصابة مع ارادة الشارع التخلص من الضرر مهما أمكن مع عدم وجوب الاحتياط فيه شرعا أو عدم امكانه عقلا كما فى موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمه كمسألة الصوم والافطار مثلا فلا محيص مع هذه المقدمات من اتباع الظن ويعرف من هذا حال باقي الموضوعات المذكورة نعم فى الصلاة حكم معظم الأصحاب بجواز الظن بدخول الوقت في الغيم والظاهر ان المستند هو الأخبار الدالة على جواز الصلاة في الغيم بظن دخول الوقت و (من الموضوعات المذكورة) الموضوعات التي لاتعلم إلا من قبل الغير كحيض المرأة وطهرها و (من الموضوعات المذكورة إقرار الانسان على نفسه (ومن الموضوعات المذكورة) أحوال الرواة فان قول علماء الرجال فهم حجة مثل قولهم بعدالة زرارة بل حتى تصحيح العلماء للسند وتضعيفهم له في الكتب الفقهية إذا كان ذلك يوجب الثقة بصدور الخبر بناء على القول بحجية الخبر الموثوق و (من الموضوعات) المذكورة النسب فانه يقبل فيه قول صاحب الفراش بأن هـــذا ولدي و (من الموضوعات) المذكورة الموضوعات التي يكون قول الغير مفيداً للاطمئنان بها كما ذهب اليه الشيخ الأنصاري (ره) وصاحب الجواهر (ره) ويمكن أن يستفاد من قوله (ع) خذ بما لاريب فيه ودع مايريبك (ومن الموضوعات المذكورة) ماأذا كان الرجوع للاصل فى هذا الموضوع موجباً للوقوع في خلاف الواقع كثيراً جداً بحيث يعلم منه نقض

غرض الشارع كما فى القدرة على التكليف فان نوع التكاليف يشك في القدرة عليها قبل الشروع فيها ومقتضى الأصل البراءة فيستكشف من ذلك عدم عموم الأصل لهذا الموضوع واعتبار الظن فيه وأما مجرد العلم بالوقوع في خلاف الواقع فليس بمحذور لما عرفت من ان أغلب القواعد يلزم منها ذلك كقاعدة النجاسة وللخصم أن يلتزم في هذا المورد بالاحتياط كما في الاعراض والنفوس فيحتاط بالاتيان بكل تكليف احتمل عدم القدرة عليه حتى مع الظن بعدم القدرة عليه . هذا إذا قلنا بأن القدرة شرط للتكليف . وأما اذا قلنا بأن العجز مانع والأصل عدم المانع فالأمر سهل والأصل يقتضي التكليف .

(ومن الموضوعات) المذكورة دعوى الصبي الحربي الانبات بعلاج ليلتحق بالذراري فانه في المسالك ان الأقوى قبول قوله بغير يمين عملا بأن الشبهة تدرىء القتل واحتياطاً في الدماء التى لا يستدرك فائتها . ولأصالة عدم البلوغ وعدم استحقاقه القتل ، وقيل يقبل قوله مع اليمين لأنه محكوم ببلوغه ظاهراً واستحقاقه للقتل فدعواه لا تثبت إلا بمثبت وأقله اليمين . والمحقق ذهب الى عدم قبوله مطلقاً إلا بالبينة لوضع الشارع الانبات علامة للبلوغ وقد وجدت هذه العلامة ودعواه المعالجة خلاف الظاهر فيفتقر الى البينة وقد ذكر صاحب المسالك عدة موارد يقبل فيها دعوى المدعي نذكرها وإن كان لنا النقاش في بعضها (منها) دعوى البلوغ وقد قيده بعضهم بدعوى الاحتلام وأما السن فيكلف البينة لامكان اقامتها عليه وأما الانبات فبالمشاهدة لأن محله ليس من العورة على الأشهر وبتقديره هو من مواضع الضرورة (ومنها) دعوى انه من أهل الكتاب لتؤخذ منه الجزية (ومنها) دعوى تقدم الاسلام على الزنا بالمسلمة حذراً من القتل (ومنها) دعوى فعل الصلاة والصوم خوفاً من التعزير (ومنها) دعوى الولي اخراج ما كلف به من نفقة أو غيرها ودعوى

الوكيل فعل ما وكل به قال فى المسالك وفي هـذين نظر (ومنها) دعوى المعير ومالك الدار لو نازعه المستعير والمستأجر في ملـكية الـكنز على قول مشهور . (ومنها) دعوى ذي الطعام انه لم يبقه إلا لقوته فى نفى الاحتكار (ومنها) قول المدعي مع نكول خصمه بناءاً على القضاء بالنكول (ومنها) دعوى مدعي الغلط في اعطاء الزائد على الحق لا التبرع (ومنها) دعوى المحللة للاصابة (ومنها) دعوى المرأة فيما يتعلق بالحيض والطهر كالعدة (ومنها) دعوى الظئر انه الولد (ومنها) دعوى منكر السرقة بعد اقراره مرة لا في المال (ومنها) دعوى هبة المالك ليسلم من القطع ان ضمن المال (ومنها) دعوى انكار موجب الرجم الثابت باقراره (ومنها) دعوى الاكراه فى الأقوال المذكورة (ومنها) دعوى الجهالة مع امكانها فى حقه (ومنها) دعوى الاضطرار فى الـكون مع الأجنبي مجردين (ومنها) دعوى انكار القذف بناء على عدم سماع دعوى مدعيه . (ومنها) دعوى رد الوديعـــة على القول المشهور . قال في المسالك وضبطها بعضهم بأن كل ما كان بين العبد وبين الله ولا يعلم إلا منه ولا ضرر فيـه على الغير أو ما تعلق بالحد والتعزير .

(ومن الموضوعات) التي يكون قول الغير فيها حجة عقيدة الانسان فان قول الشخص حجة فيها فانه إذا قال الشخص مذهبي وعقيدتي كذا قبل قوله بدليل قبول رسول الله (ص) والأئمة ذلك بل السيرة عليه .

(ومن الموضوعات) المذكورة ما استأجر عليه الشخص من العبـــادات فان اخبار الأجير بايقاعها يقبل لقيام السيرة على ذلك .

(ومن الموضوعات) المذكورة فتوى المجتهد فانه يقبل اخبار الغير عنها كما تقدم ص ٥٣ وص ٦١ .

(ومن الموضوعات) المذكورة ما أخبر به الامام أو المأموم إذا شك

أحدهما في الصلاة .

(ومن الموضوعات) المذكورة ابدال النصاب فى اثناء الحول فان دعوى المالك تقبل وإن كانت لنفي الزكاة عنه كما هو المحكي عن جماعة من الأصحاب وكذا تقبل دعواه دفع الزكاة الى المستحق ودعوى نقص الحب والثمرة والزرع لينقص عنه ما قرر عليه من مقدار الزكاة ويمكن أن يستدل له بما روي عن امير المؤمنين (ع) من أمره الجابي بسماع قول مالك المال بأداء الزكاة أو عدم تعلقها بماله مع فتوى المشهور بذلك بل نقل الاجماع عليه عن جماعة ونقل عدم الخلاف عن آخرين .

(ومن الموضوعات) المذكورة الاسلام فان دعوى الذمى الاسلام قبل الحول ليتخلص من الجزية تقبل منه واستدلوا على ذلك بنقل الاجماع عليه عن جماعة ونقل عدم الخلاف عن آخرين ففي هذه الامور حتى المجتهد يرجع للغير فيها فهي ليست من باب التقليد للمفتي هذا حال الموضوعات باعتبار تحققها (وأما باعتبار ماهيتها الموضوعة لها) أو المرادة منها عند الخطاب سواء كان من جهة المادة أو من جهة الهيئة كالمشتق أو من جهتها معاً فالموضوعات للأحكام المعلومة الماهية كالحنطة والشعير والماء التي تسمى بالمقطوعة لا يجوز التقليد فيها لعدم الجهل بماهيتها ، وأما ما كان من الموضوعات التي يحتاج الى الفحص والتأمل في معرفة معناها وتسمى بالموضوعات المستنبطة لأنه لابد من استفراغ الوسع فى استنباطها كالصلاة والغناء فما كان منها شرعياً أي موضوعا عند الشارع كالصلاة والاذان والاقامة والكر والاستبراء والعدالة والبلوغ والنصاب الى غير ذلك من الموضوعات المستنبطة الشرعية على القول بالحقيقة الشرعية . فالمقلد يرجع فى تعيين ماهيتها للمجتهد لأن ذلك من الامور الراجعة للشارع تعينها وتميزها لأن أدلة البينة إنما خصصت أدلة التقليد بالنسبة للموضوعات الغير الشرعية . وأما ما كان منها

موضوعاً عند المتشرعة فيرجع فيها للمتشرعة كالصلاة والحج بناءاً على انها موضوعات لمفاهيمها عند المتشرعة فانه يرجع المقلد للمتشرعة في تشخيصها وحيث ان المجتهد منهم جاز ان يرجع له في ذلك بما هو من المتشرعة لا بما هو مجتهد لأنها من الموضوعات الخارجية على هذا وأما ما كان منها موضوعاً عند اللغة أو العرف كلفظ الصعيد والتراب والغناء وكبعض الفاظ المعاملات فانه يرجع في معرفة ماهياتها الى أهل وضعها وليس من وظيفة الشارع بما هو شارع بيان ماهياتها عند أهلها فأدلة التقليد لا تشملها نظير أدلة خبر الواحد كما تقدم في الموضوعات الصرفة ، نعم قد يرجع الى المجتهد بما هو من أهل الخبرة بمعناها بل قد يرجع المجتهد للمقلد فيها باعتبار أن المقلد من أهل الخبرة فيها كما يرجع فيها لاصالة عدم النقل واصالة عدم تعدد الوضع واصالة عدم القرينة لأن حجيتها اجماعية ولقول اللغوي بناء على حجيته وللامارات الظنية كالتبادر وصحة السلب والاطراد ونحوها بناءاً على حجيتها والغريب من استاذنا المرحوم الشيخ كاظم الشيرازي قدس الله سره حيث ذهب الى أن التقليد يجري فيها إذا لم يتمكن العامي من تعلمها عرفاً أو لغة إذ لا طريق له حينئذ غيره فان العامي إذا لم يتمكن من تحقيق مفهوم الغناء أو الصعيد بنفسه فأي طريق له الى رفع الشبهة من مواردها غير التقليد خصوصاً من يرى الدليل على جواز التقليد في الفروع قاعدة رجوع الجاهل الى العالم والسيرة الجارية على مراجعة الناس في كل صنعة الى أهل خبرتها .

وقد عرفت ان المجتهد بما هو مجتهد ديني ليس من أهل الخبرة بالمعنى اللغوي أو العرفي فلا يصح تقليده في ذلك نعم يرجع له لو كان من أهل الخبرة بالمعنى اللغوي أو العرفي ولكن لا بملاك حجية التقليد بل بملاك حجية قول أهل الخبرة إذا كان هو منهم ومع عدم وجود أهل الخبرة وعدم التمكن من تعلمها فان قلنا بحجية الظن فالمتبع هو وإلا فالمرجع هو الاصول العملية لا تقليد المجتهد إذا فرض

انه ليس من أهل الخبرة . والحاصل انه لا يصح الرجوع اليه في هذه الامور إلا باعتبار انه من أهل الخبرة ويكون الرجوع اليه من باب الرجوع لأهل الخبرة فلا يرتب عليه آثار التقليد حتى ان المقلد لو التزم بالأخذ بجميع أقوال المجتهد وقلنا ان التقليد هو الأخذ لم يكن في أخذه بقول أهل الخبر كصاحب القاموس ونحوه عدولا عن التقليد بل يجب الأخذ بقولهم وإن لم يكونوا فقهـــاء ولا مسلمين إذا كانوا أعلم من المفتي ولو كان ذلك من باب التقليد لما جاز ذلك وأما دليل الانسداد فقد عرفت عدم جريانه في المقام لعدم الخروج عن الدين بالرجوع الى الطرق المقررة لمعرفة الموضوعات الخارجية وإن عدمت فالى الاصول العملية كما تقدم توضيح ذلك . واستدل بعض شارحي العروة على جواز التقليد في هذه الامور بأن البناء على عدم جواز التقليد فيها يقتضي البناء على وجوب الاجتهاد فيها أو الاحتياط ولا يظن أحد يلتزم بذلك ولا يخفى ما فيه لأن الاجتهاد فيها هو المتعين مع التمكن منه أو يرجع لأهل الخبرة ومع عدم التمكن اما أن نقول بحجية الظن من باب الانسداد وإلا فيأتي بالمقدار الذي يتمكن منه مضافاً الى أن المرجع له هو الاصول العملية اجتهاداً أو تقليداً فان العامي يرجع لمجتهده عند الشك فى الموضوع أو عدم معرفتـه ، واستدل بعضهم على الرجوع فيها للمجتهد بأن الشك في معناها يرجع الى الشبهة الحكمية والمرجع فيها هو المجتهد فلابد فيها من التقليد ولا يخفى ما فيه فان هذا عين المدعى فانه يرجع الى أن الشبهة المفهومية يرجع فيها للمجتهد أو يرجع العامي فيها لاجتهاده أو أهل الخبرة . واستدل بعضهم على جواز التقليد فيها هو ان تعرض الفقهاء فى كتبهم الفقهية ورسائلهم العملية لمعانيها يدل على جواز تقليدهم فيها إذ لولاه لما كان لتعرضهم لها كثير فائدة مضافاً الى استمرار السيرة قديماً وحديثاً على التقليد فيها . ولا يخفى ما فيه فان المذكور فيها نوعاً هو الفاظ الماهيات

المستحدثة لا معاني الألفاظ اللغوية والعرفية ولو ذكر بعضها فباعتبار انه من أهل الخبرة فيها هذا كله مع ان اخبار التقليد لاعموم فيها لها حتى يتمسك بها على حجية قول المفتي فى الموضوعات سوى المقبولة وهي ظاهرة في الحكم لا في الفتوى مضافاً الى امكان دعوى الاجماع المحصل على عدم حجية التقليد فيها فان نوع من ذكر التقليد في الأحكام خصه بالأحكام الشرعية وأخرج الموضوعات منه .

نعم يكون قول الغير حجة فى الموضوعات المستنبطة إذا أفاد الظن لأن الظن المطلق حجة في الموضوعات المستنبطة لنقل الاجماع على ذلك عن جماعة منهم العضدي والمحقق الشيرواني وهو المحكي عن المرحوم الكرباسي عن السيد المرتضى (ره) وعن الاخباريين ولكن السيد السند صاحب الرياض (ره) أنكر حجية الظن المطلق في ذلك ، والحق ان حجية الظن المطلق في ذلك مشهورة شهرة عظيمة كادت أن تكون اجماعاً ويدل على حجيته امور :

(الأول) هو بناء العقلاء على ذلك وسيرتهم فانه مجرد حصول الظن لهم بمعنى اللفظ من الطرق العادية المتعارفة بنوا على ذلك .

(الثاني) إن أغلب الألفاظ المستعملة في كلمات الشارع ليس لنا علم بمعناها بتفاصيلها على سبيل القطع فلو نعمل بالعلم في تشخيص معناها لزم اما الاحتياط وهو عسر أو الخروج عن الدين وهو باطل بخلاف ما إذا أخذنا بمعناها المظنون .

(الثالث) إن بناء أهل المحاورة على الأخذ بالظهور سواء كان قطعياً أو ظنياً أعم من أن يظنون بالوضع أم لا وبنائهم هذا حجة لأن الشارع جرى معهم على هذه الطريقة إذ لو لم يجر لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعي لنقله لكن هذا لا يكون من باب التقليد لأنه إذا لم يحصل الظن لم يأخذ به كما ذكره بعض المحققين ، والحاصل ان الظن الحاصل في الموضوعات المستنبطة حجة

سواء تعلق بتشخيص الظواهر كما لو ظن من الشهرة بثبوت الحقيقة الشرعية أو أن الأمر ظاهر في الوجوب لأجل الوضع أوأن الأمر عقيب الخطر ظاهر في رفع الخطر لأجل القرينة العامة ونحو ذلك وبين ماتعلق بتشخيص المرادات كما لو ظن من تفسير الراوي للرواية أو القرائن الظنية الحالية أو المقالية بل بعضهم التزم حجية الظن في ذلك حتى في الموارد التى لا يترتب عليها الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور .

مسائل العلوم الغير الشرعية

(الخامس من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) مسائل العلوم غير الشرعية كمسائل النحو والصرف والهندسة والحساب والهيئة لعين ما ذكرناه في الموضوعات . (إن قلت) ان من مسائل العلوم العربية يحتاج اليها في تصحيح القراءة والذكر والأذان والاقامة وصيغ العقود والايقاعات مثل مسائل الادغام والمد ورفع الفاعل ونصب المفعول وإن من مسائل الهندسة ما يحتاج اليها في تعيين القبلة ومن مسائل الحساب ما يحتاج اليها في تقسيم المواريث ومن مسائل الهيئة ما يحتاج اليها في تعيين الوقت فلابد للعامي من التقليد لعموم أدلته . (قلنا) هذا الايراد ذكره بعض شارحي العروة ولكن قد عرفت مما ذكرناه في عدم جواز التقليد في الموضوعات أن أدلة التقليد إنما تخص الامور التى أمرها يرجع للشارع نظير حجية الخبر وإنما على العامي أن يعرف صحة قراءته والقبلة والوقت أما بنفسه أو بالبينة أو بالرجوع الى أهل الخبرة والفن عند عجزه عن معرفتها بنفسه وهذا الرجوع لا يترتب عليه آثار التقليد ولذا يجوز الرجوع في ذلك الى علماء الفن وإن لم يكونوا فقهاء مع ان شرط التقليد الفقه بل المجتهد مع عجزه يرجع لمقلده فيها إذا كان من أهل الفن والمعرفة فالمقلد يقلده في الحكم وهو

وجوب صحة القراءة والصلاة الى القبلة والمجتهد يرجع لمقلده فى تلك المسائل نعم إذا كان المجتهد من أهل الخبرة في تلك المسائل صح للمقلد أن يرجع اليه لكن لا باعتبار انه مجتهده بل باعتبار انه من أهل الخبرة فيها ولا يرتب على رجوعه اليه آثار التقليد .

مسائل اصول الفقه

(السادس من الامور التى لا يجوز التقليد فيها) مسائل اصول الفقه لأن ما كان منها شرعية كالاصول العملية في الشبهات الحكمية وكحجية خبر الواحد ونحو ذلك فانها وإن كان يصح للعامي أن يرجع فيها للمفتى إلا انه لا أثر لتقليده فيها لعدم امكانه العمل بها لفقده شروط العمل بها من الفحص عن المخصص والمقيد والمعارض والناسخ وتمييزه الصحيح عن غيره وأما ما كان يمكنه العمل بها ولا يتوقف العمل بها على أمر غير مقدور له فيجوز أن يقلد المجتهد فيها كمسألة البقاء على تقليد الميت ومسألة العدول عن المفتي في موارد احتياطاته لغيره بناء على كونها من مسائل الاصول نعم لو فرض ان العامي تمكن من الفحص كما إذا كان مراهقاً للاجتهاد فلا مانع من التقليد فيها كما انه لو فرض ان المجتهد قد فحص ورفع موانع العمل بها كان للمجتهد أن يفتي بأن المورد مورد هذه الآية أو هذا الخبر أو هذا الأصل والعامي يقلده في ذلك ، وأما ما كان من مسائل الاصول ليست بشرعية سواء كانت لغوية كمسألة دلالة الأمر على الوجوب ونحوها أو عقلية كمسألة اجتماع الأمر والنهي أو غيرها فلا يجوز تقليده فيها لما ذكرناه في عدم جواز تقليده في مسائل العلوم وإن شئت فقل ان مسائل اصول الفقه هي التى تقع في طريق الاستنباط للحكم الشرعي ومع التقليد فيها لا يصح الاستنباط لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات فيكون مقلداً فى الحكم

الشرعي المستنبط بها إلا اللهم أن يقال لا مانع من عمل الانسان بالحكم الذي يستنبطه بهذا النحو ولا دليل على فساد هذا النحو من الاجتهاد نعم لا يجوز رجوع الغير اليه فيها لأنه يكون في الحقيقة مقلداً لغيره (وقد استدل بعضهم) على عدم جواز التقليد فى المسائل الاصولية بأن القدر المتيقن من أدلة التقليد هو خصوص المسائل الفرعية لأنها اما مجملة أو منصرفة عن المقام . وجوابه ان من رجع اليها يجد فيها الاطلاق لاسيما بملاحظة ان التقليد فطري وبعضهم كالمرحوم السيد كاظم (ره) في كتابه التعادل والتراجيح استدل بالاجماع على عدم جواز التقليد فيها والانصاف ان دعوى الاجماع في مثل هذه المسألة المستحدثة لا تقبل لا سيما مع احتمال استناد المجمعين لما سبق لا سيما مع فتوى الكثير بجواز التقليد فى بعض المسائل الاصولية كالبقاء على تقليد الميت هذا ولكن الظاهر من المرحوم الآخند فى كفايته انه يجوز للعامي بعد تقليده المجتهد في عدم الامارة في المورد أن يرجع لعقله فى اجراء الاصول دون أن يرجع للمجتهد فيها ، كما انه لا اشكال فى جواز تقليده في الاصول العملية في الشبهات الموضوعية لعدم توقف اجرائها على الفحص ولو سلمنا توقفها على الفحص فهو ممكن له وليست هي من مسائل علم الاصول بل هي من مسائل علم الفقه .

اصول العقائد

(السابع من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) اصول العقائد وهي الامور التي يطلب فيها عمل الجوانح لا الجوارح من العلم بها والاعتقاد فيها والبناء عليها والتدين بها والاقرار باللسان بها كالاعتقاد بوجود الله وتوحيده وعدله ونبوة نبينا محمد (ص) وامامة أمير المؤمنين علي (ع) ومن بعده الأئمة الأحد عشر ووجود المعاد الجسماني بعد الموت ولتوضيح الحال في هذه المقام

تحرر الكلام هنا في مسألتين :

(احداهما) جواز العمل بمطلق الظن بناء على حجيته أوالظن المعتبر كخبر الواحد فى اصول العقائد أو انه لابد من تحصيل العلم بها ولا يكفي الظن أو انه لا يجب هذا ولا ذاك وإنما يكفي التدين بها وعقد القلب عليها ولا يجب تحصيل العلم بها ولا الظن فيها وهذه المسألة ترجع الى تشخيص متعلق التكليف بها ومقداره وإن متعلق الوجوب فيها ما هو فهل هوالمعرفة والعلم بهافقط أو مع التدين بهـا أو يكفي الظن المعتبر فيها ويقوم مقام العلم كما في الأحكام الشرعية أو الظن المذكور مع التدين بها أو كفاية التدين بهـا فقط من دون العلم بها أو الظن بها وإنما يجب العلم أو الظن من باب المقدمة للتدين لو توقف التدين عليها وهذه المسألة تعرض لها الاصوليون في أواخر باب حجية الظن لبيان شمول أدلة حجية الظن لاصول العقائد وإن الظن الذي هوحجة في الأحكام الفرعية يكون حجة في اصول العقائد ويقوم مقام العلم بها ولما كان هذا البحث ينجر الى البحث فى مقدارمتعلق الوجوب فيها لذا بحثوا عن ذلك هناك والظاهر ان الجميع ذهب الى وجوب التدين بها ولـكن بعضهم اكتفى به وبعضهم الى وجوب العلم بها مع التدين ومع عدم التمكن من العلم يتدين بالواقع ولا يجب عليه تحصيل الظن بل لا يجوز له فهو يعقد قلبه على ما هو الواقع في المعـاد الجسماني ومسألة القضاء والقدر ومسألة ان صفات الله عين ذاته أو يعقد قلبه على ما جاء به محمد (ص) فى مسألة الامامة وبعضهم التزم بوجوب تحصيل الظن بها عند عدم التمكن من تحصيل العلم وبعضهم التزم بكفاية الظن المعتبر فيها وقيامه مقام العلم حتى مع التمكن من العلم بها فهذه المسألة تكون أجنبية عن مسائل الاجتهاد والتقليد ولا ربط لها بها بالكلية وعليه فلا وجه للتعرض لها في مباحث الاجتهاد والتقليد كما صدرعن بعض المحققين من المتقدمين ومن المتأخرين ، وليعلم

ان بين التدين والعلم بحسب الذات التباين لأن العلم له كاشفية عن الواقع بخلاف التدين فانه ليس له أدنى كاشفيـــة عن الواقع كالرضاء والحب وهو الذي يكون موجوداً فى موارد العقود والنذور والايمان وأما بحسب الوجود والتحقق فبينهما عموم من وجه فقد يحصل العلم مع التدين كما فى علم الأئمة (ع) وتدينهم باصول الدين وقد يحصل العلم بدون التدين كالـكفار العالمين بنبوة محمد صلى الله عليه وآله الجاحدين لها وقد يحصل التدين بدون العلم كما في الموارد التي تقوم عليها الامارات المعتبرة كما لو قامت البينـــة على ملـكية زيد للدار فيحصل التدين دون العلم ونحو ذلك . وأما ما ذكره المرحوم الاصفهاني فى حاشيته من ان عقد القلب لازم دائمي للتصديق العلمي والمعرفة والمراد من جحود الـكفار ليس عدم عقد القلب مع اليقين بل عقد القلب ملازم لليقين وإنما جحودهم من جهة عنادهم ومعاداتهم لرسول الله تحفظاً على الجاه واستكباراً على الله تعالى . ففيه انك قد عرفت ان عقد القلب هو البناء على الشيء وهذا لا يلازم التصديق به فان الـكاذب يبني على خلاف ما يعتقده ويرتب الأثر على كذبه ويعقد نفسه عليه وسيجيء له زيادة ايضاح عند تحرير الكلام فى هذه المسألة وبيان ما هو الحق فيها .

(المسألة الثانية) هي انه سواء قلنا بكفاية التدين في اصول العقائد أو وجوب العلم بها أو كفاية الظن فيها فهل يكفي ذلك مطلقاً سواء حصل من الدليل عليها أو من التقليد فيها فمثلا لو بنينا على وجوب التدين فى اصول العقائد فهل يجب أن نتدين بها عن دليل عليها أو يكفي أن نقلد فيهـــا ونتدين بما ذهب اليه مقلدنا فيها وهكذا لو قلنا بوجوب العلم بها فهل يجب أن يكون العـلم عن دليل عليها أو يكفي حصول العلم من التقليد فيها فان التقليد طالما أفاد العلم بالمقلد به وإذا قلنا بكفاية الظن فهل يجب الظن عن دليل أو يكفي عن التقليد فيها وهذه

المسألة هي الاولى من مسائل علم الكلام حيث يبحث فيها عن ان الاسلام والايمان هل يتحقق بمعرفة اصول العقائد ولو بالتقليد أم لابد من الاجتهاد فيها وتحصيل الدليل عليها وهي المسألة التي يبحث عنها في مسائل الاجتهاد والتقليد . ولا بأس بتحقيق في الحال المسألتين :

(أما المسألة الاولى) فقد ذهب جماعة الى أن الواجب هو التدين وعقد القلب والتسليم الباطني والانقياد القلبي المستتبع للاقرار اللساني والذي من آثار كماله الرضا بقضاء الله وقدره واجتناب نواهيه وفعل أوامره كما هو ظاهر ملا محسن الفيض فى الوافي والقمي فى قوانينه ولعله قول كل من ذهب الى كفاية الظن باصول الدين كما هو المحكي عن جماعة منهم : المحقق الطوسي (ره) والأردبيلي (ره) وتلميذه صاحب المدارك (ره) ، وعن ظاهر الشيخ البهائي (ره) والعلامه المجلسي (ره) وغيرهم ويمكن أن يستدل له بوجوه :

(الأول) انه فعل اختياري مقدور للانسان بخلاف العلم واليقين والمعرفة فانها ليست بمقدورة للانسان فلا يعقل التكليف بها .

(إن قلت) انه مقدور بالواسطة فان العلم بالعقائد مقدور بواسطة القدرة على تحصيل الدليل عليها . (قلنا) الدليل ليس بعلة تامة لحصول القطع بها وإنما هو من قبيل المقتضي فان النفس إذا كانت مشوبة بالأوهام والتشكيكات لم يؤثر فيها الدليل القطعي بالنتيجة وهكذا مثل نفوس الطبقات المنحطة فان الدليل لايولد فيها القطع بالنتيجة . ويؤيد ذلك ما روي عن زرارة عن الصادق (ع) قال : ليس على الناس ان يعلموا حتى يكون الله هو المعلم فاذا علمهم فعليهم أن يعملوا وما روي عن صفوان قال : قلت للعبد الصالح هل فى الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة ؟ قال : لا ، وإذا كانت المعرفة غير مقدورة فلا يعقل أن يتعلق بها التكليف فيكون متعلقه هو عقد القلب واقراره إذ لا شيء غيرهما يحتمل انه

متعلقه ولكن هذا الدليل إنما يقتضي عدم وجوب العلم لمن لا يتمكن منه لا مطلقاً وهذا شأن سائر الواجبات الجوانحية والجوارحية .

(الثاني) من الوجوه ان اليقين المستولد من القضايا البديهية المرتبة ترتيباً صحيحاً متعسر جداً لا يحصل إلا للأوحدي من الناس فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله تعالى ما جعل الله عليكم فى الدين من حرج . ولقوله (ص) بعثت بالحنيفة السهلة السمحة . (والجواب) إن تحصيل اليقين باصول الدين ليس فيه صعوبة ولا يلزم في تحصيل اليقين ترتيب المقدمات على النهج الموجود في علم المنطق فان العوام يحصل لهم اليقين بأشياء كثيرة من دون ترتيب للمقدمات ولذا حكي عن الكثير من أهل العدل وغيرهم إنهم قالوا إن العوام والنساء من المؤمنين من أهل الجمل أي انهم حصل لهم العلم بالاصول الدينية بالدليل الاجمالي نعم المستضعفون الذين لا يقدرون على تحصيل اليقين حتى من الدليل الاجمالي هم ليسوا بمكلفين بذلك لعدم قدرتهم .

(إن قلت) إن الفرق بين الدليل الاجمالي والتفصيلي باطل كما حكي عن العلامة (ره) فى نهايته لأن دليل المسألة إن حصل بجميع مقدماته فهو دليل تفصيلي وإن لم يحصل بجميعها فهو لا يفيد اليقين وإن حصل بعض مقدماته والبعض الآخر بالتقليد كانت النتيجة تابعة للتقليد فقطع العامي الغير المطلع على الدليل لابد وأن يكون تقليداً . (وجوابه) ان العامي يحصل له العلم من الدليل البسيط من دون التفات الى دفع الشبهات عنه أوعن مقدماته فهذا يسمى بالدليل الاجمالي .

(الثالث) من الوجوه هو السيرة المستمرة فان أغلب المسلمين إن لم يكن كلهم ليس عندهم قطع ويقين بالعقائد الآلهية والمعارف الدينية وإنما عندهم عقد القلب على ذلك فلو كان المعتبر هو اليقين والقطع لزم استحقاقهم العقاب بل لزم

أن يكون الظان بأحد اصول الدين كافراً وإن كان عالماً بالباقي ويترتب على ذلك ماهو خلاف الضرورة من عدم قبول شهادتهم ونحو ذلك لعدم تمكنهم من تحرير العقائد بالأدلة القاطعة . وفيه ان للخصم أن يدعي وجود أدلة اجمالية عندهم إلا المستضعفين فانهم معذورون لعدم قدرتهم على تحصيل العلم .

(الرابع) من الوجوه هوظهور الآيات والأخبار في ذلك (منها) رواية عبد العظيم بن عبدالله الحسني المشهورة قال : دخلت على علي الهادي (ع) فقال مرحباً بك يا أبا القاسم أنت ولينا حقاً قال فقلت له (ع) يا بن رسول الله (ص) إني اريد أن أعرض عليك ديني فان كان مرضياً ثبّت عليه حتى القى الله عز وجل فقال (ع) : هاتها يا أبا القاسم ، فقلت : إني أقول ان الله تعالى واحد ليس كمثله شيء خارج من الحدين حد الأبطال (١) وحد التشبيه وهو انه ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الأجسام ومصور الصور وخالق الاعراض والجوهر ورب كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه وإن محمداً (ص) عبده ورسوله خاتم النبيين فلا نبي بعده الى يوم القيامة . وأقول ان الامام والخليفة وولي الأمر من بعده أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي ثم أنت يا مولاي فقال (ع) : ومن بعدي الحسن ابني فكيف للناس بالخلف من بعده ؟ قال : وقلت : وكيف ذلك يامولاي قال (ع) لأنه لا يرى شخصه ولا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملأ الأرض قسطاً وعدلا كما ملئت جوراً وظلماً . قال : فقلت : أقررت . وأقول ان

(١) المراد بحد الأبطال هو عدم اثبات الوجود والصفات الجمالية والجلالية الفعلية والاضافية ، والمراد بحد التشبيه هو اثبات الاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات .

وليهم ولي الله ، وعدوهم عدو الله ، وطاعتهم طاعة الله ، ومعصيتهم معصية الله . وأقول ان المعراج حق والمسألة في القبر حق وان الجنة حق والنار حق والصراط حق والميزان حق وإن الساعة آتية لا ريب فيها وإن الله يبعث من في القبور . وأقول ان الفرائض الواجبة بعد الولاية الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقال (ع) : يا أبا القاسم هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده فأثبت عليه ثبتك الله بالقول الثابت فى الحياة الدنيا والآخرة انتهت عبارة هذا الحديث الشريف وإنما نقلناه بطوله لاشتماله على اصول الشيعة وجل عقائدهم ولذا قال (ع) : هذا دين الله الذي ارتضاه . نعم لم يذكر فيه عقيدة العدل وإن الله عادل ولعله يظهر من قوله رب كل شيء ومحدثه باعتبار ان الظلم من شأن غير القادر ووجه الاستدلال به ان الراوي كان يقول : « أقول وأقررت » وهو ظاهر في تدين القلب وعقده واقراره المستتبع للاقرار باللسان والاعتراف بذلك ولو كان المطلوب بالذات هو القطع والجزم لكان اللازم على الراوي أن يقول إني أقطع أو اجزم أو أعلم أو أيقن ونحو ذلك . (ومنها) الأخبار الدالة على اكتفاء الرسول الأعظم بالاقرار بالشهادتين بل فى سائر العصور كانوا علماء الدين يكتفون بالاقرار القلبي المستتبع للاقرار اللساني بالشهادتين ، وكم يهودي ونصراني بمجرد اعترافه بهما اعترافا يكون فيه امارية على الاعتراف القلبي يكون موجباً لاسلامه (وجوابه) أن الدليل الاجمالي موجود لديهم على وجود الخالق والمعجزات على النبوة مشاهدة لديهم كالقرآن الشريف (ومنها) قوله تعالى فى سورة الحجرات آية ١٤ : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » . وقول الصادق عليه السلام للشامي بعد أن أقام له الدليل وحصل له اليقين : بل آمنت بالله الساعة ان الاسلام قبل الايمان وعليه يتوارثون ويتناكحون والايمان عليه يثابون .

(ومنها) ما في رواية علي بن ابراهيم بسنده عن أبي عبدالله (ع) بعد ما ذكر الامام (ع) ان من قال لشيء صنعه الله تعالى أو النبي (ص) هلا صنع خلاف ذلك أو ذكر ذلك فى قلبه يكون بذلك مشركاً ثم قال (ع) : فعليكم بالتسليم ولا يخفى ان هذه الرواية تصلح تأييداً للمطلب . (ومنها) قوله تعالى في سورة آل عمران آية ٨١ : « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جائكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال : أقررتم وأخذتم على ذلكم اصري قالوا : أقررنا . قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين» . ووجه الاستدلال ان المطلوب كان هو الاقرار وأخذ العهد على ذلك . (ومنها) قوله تعالى حكاية عن ابراهيم (ع) : « أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي » فانه يدل على أن الجزم واليقين غير معتبر في الايمان وإلا لم اخبر (ع) عن نفسه بالايمان بقوله بلى مع ان قوله ولكن ليطمئن قلبي يدل على انه لم يكن مطمئناً فلم يكن جازماً إلا اللهم انه يقال ان المراد بالاطمئنان زيادة اليقين كقوله (ع) لو انكشف لي الواقع لما ازددت يقيناً . (ومنها) قوله تعالى : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » فانه لو كان الايمان يستدعي اليقين لما كانوا مشركين حال ايمانهم . وفيه ما لا يخفى فان الآية ظاهرة فى ايمانهم بالله تعالى ولكنهم لم يوحدوا الله تعالى . (ومنها) ما روي عن محمد بن مسلم قال : كنت عند أبي عبد الله (ع) جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك فى الله فقال كافر يا أبا محمد قال : فشك فى رسول الله فقال كافر ثم التفت الى زرارة فقال إنما يكفر إذا جحد . (ومنها) ما في رواية محمد بن سالم عن ابي جعفر (ع) إن الله عز وجل بعث محمداً (ص) وهو بمكة عشر سنين فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحد يشهد أن لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله إلا أدخله الله الجنة باقراره وهو ايمان التصديق

وليعلم ان ما في هذا الحديث مخالف للمشهور من ان الرسول كان في مكة بعد البعثة ثلاث عشرسنة . ولعله مبني على ما يظهرمن الأخبارانه لما نزل قوله تعالى «وأنذر عشيرتك الأقربين» وكان اول بعثته (ص) دعى رسول الله(ص) بني عبد المطلب وطلب منهم بيعته والايمان به فلم يؤمن به إلا علي (ع) وخديجة عليها السلام ثم جعفر (ره) وبعد ذلك بثلاث سنين نزل «فاصدع بما تؤمر» فالمشهورلم يعدّوا تلك الثلاث من السنين من ايام البعثة لأنها لم تكن بعثة عامة مؤكدة (ومنها) ما فى فقه الرضا (ع) ان المعرفة التصديق والتسليم . (ومنها) ما فى الكافي بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبي الحسن (ع) قال : سألته عن أدنى المعرفة فقال : الاقرار بأنه لا إله غيره ولا شبيه له ولا نظير وانه قديم مثبت موجود غير فقيد وأنه ليس كمثله شيء .ولعل هذا الخبر يستفاد منه ان الاقرار يطلق عليه المعرفة فتكون الأخبار الدالة على اعتبار المعرفة لا تنافي الأخبار التى تدل على اعتبار التدين فقط . ولكن سيجيء انشاء الله من الأخبار ما يقتضي مغايرة المعرفة للتدين . (ومنها) ما فى الكافي بسنده الى أبي جعفر (ع) ثم بعث الله النبيين فدعوهم الى الاقرار بالله تعالى وهو قوله تعالى : «ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله» . ثم دعوهم الى الاقرار بالنبيين فأقر بعضهم وأنكر بعضهم ثم دعوهم الى ولايتنا فأقر بها (والله) من احب ، وأنكرها من ابغض ، فلو كانت المعرفة واليقين مطلوبة بالذات لكانت الدعوة اليها . (ومنها) ما فى رواية علي بن ابراهيم بسنده عن عبدالرحيم القصير . الايمان اقرار باللسان وعقد فى القلب وعمل بالأركان . فان الظاهر من عقد القلب هو التدين والبناء على ذلك . (ومنها) ما في الكافي عن عدة من الأصحاب بسنده عن الحسن ابن هارون قال : قال لي أبو عبد الله (ع) : «إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا» قال : يسأل السمع عما سمع والبصر عما نظر

اليه والفؤاد عما عقد عليه ، ولو كانت المعرفة مطلوبة لقال عما عرفه . ويرشد الى ذلك ان معظم احتجاجات الأئمة (ع) واصحابهم وجل الآيات اقناعية لا برهانية الا ترى الى استدلال الامام الرضا (ع) على الوحدانية بأنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه . نعم سيجيء إنشاء الله تعالى ان التدين بالعقائد الدينية يجب أن يكون عن دليل لا عن تقليد نظير من يتدين بشيء تديناً مستتبعاً لآثاره عن حجة شرعية كالشهادة والشياع وخبر الواحد واليد ونحو ذلك كالتدين بأن هذه الدار لزيد ويرتب عليه آثار ملكيته لها وهذا القبر للشخص الفلاني ويرتب عليه آثار دفنه فيه المستند للبينة أو الشياع ولعل المعرفة التي ادعي الاجماع على وجوبها فى اصول الدين ودلت عليها بعض الأخبار كما سيجيء إنشاء الله التعرض لها إنما يراد منها هذا التدين وبهذا ظهر انه لا وجه للقول باعتبار الظن عند عدم التمكن من العلم لأن المطلوب هو التدين عن دليل ولو كان اقناعياً سواء حصل العلم أم الظن ولو سلمنا ان المطلوب هو العلم فلا دليل على اعتبار الظن عند فقد العلم مضافا الى الآيات الناهية عنه

الادلة على وجوب اليقين باصول الدين

وذهب آخرون الى وجوب معرفة اصول الدين والمراد بالوجوب هو استحقاق الثواب عليها والعقاب على تركها وإن كان الوجوب بهذا المعنى لا يطلق على أفعال الله وإنما يطلق عليها بمعنى اللزوم كقولهم اللطف واجب على الله بمعنى انه لازم عليه والمراد بالمعرفة هو اليقين والاعتقاد بها بحيث لو سئل عن شيء منها اجاب عنه وان لم يقدر على التعبير عنها بعبارات أهل الفن والاصطلاح ولكن اختلف القائلون بوجوب المعرفة فى انه عقلي أو سمعي فالامامية والمعتزلة على الاول والاشعرية على الثانى ولكن الظاهر انه لم يذهب أحد الى وجوب اليقين بها فقط من دون التدين بها بل لابد من اليقين بها مع التدين بها والذي استدل به

على وجوب المعرفة لاصول الدين أو يمكن الاستدلال به من النقل امور :

(أحدها) رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (ع) ان أدنى مايكون به العبد مؤمناً ان يعرفه الله تبارك وتعالى نفسه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته في أرضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت : يا أمير المؤمنين وإن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت ؟ قال : نعم . فانها ظاهرة فى لزوم المعرفة في الايمان ولكن يمكن المناقشة فيها بأن المعرفة هو الادراك مطلقاً اما انه على سبيل الجزم فلا فالانسان إذا أدرك بأن هذا نبيه وأقر له بذلك وأطاعه كفاه ذلك ويؤيد ذلك ما تقدم فى رواية محمد بن سالم ص ٨٨ ما يدل على ان الاقرار هو الايمان التصديقي كما انه يمكن أن يقال بأن ظاهر الرواية ان المعرفة مقدمة للاقرار فاذا أقر الانسان بدونها كان ذلك كافياً له .

(ثانيها) رواية اسماعيل قال : سألت أبا جعفر (ع) عن الدين الذي لا يسع العباد جهله ؟ فقال : الدين واسع وإن الخوارج لضيقوا على أنفسهم فقلت : جعلت فداك أما احدثك بديني الذي أنا عليه ؟ فقال : بلى . قلت : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله وأتولاكم وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم . فقال : ما جهلت شيئاً ؟ فقال : هو والله الذي نحن عليه . قلت : فهل يسلم أحد لا يعرف هذا الأمر ؟ قال : لا إلا المستضعفين . قلت : من هم ؟ قال : نساؤكم وأولادكم . قال : امرأتي أم أيمن فاني أشهد أنها من أهل الجنة وما كانت تعرف ما أنتم عليه . فان جواب الامام (ع) باستثناء المستضعفين بعد سؤال الراوي عن سلامة من لا يعرف هذا الأمر يدل على لزوم المعرفة على غير المستضعفين وهو المطلوب لأن المستضعفين ساقط عنهم التكليف بالمعرفة لعدم قدرتهم على ذلك ولكن الظاهر ان المراد بالمعرفة أعم

من التدين لأن الراوي أطلقها على الاقرار بما جاء به من عند الله وعلى التولي والتبري وهذا من لوازم التدين .

(ثالثها) ما روي عن صحيفة الرضا (ع) إن أول ما افترض الله على عباده وأوجب على خلقه معرفة الوحدانية . وما روي عن الرضا (ع) في بعض خطبه أول عبادة الله معرفته . وما في بعض خطب أمير المؤمنين (ع) أول الدين معرفته . وبضميمة عدم القول بالفصل بين معرفة الله ووحدانيته وبين باقي اصول الدين يتم المطلوب وهو وجوب معرفة اصول الدين بأجمعها .

(رابعها) قوله تعالى في سورة الحجرات آية ١٥ : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون » . فان قوله تعالى ثم لم يرتابوا دليل على اعتبار اليقين بذلك في الايمان وإلا فالظن والشك يكون معه الارتياب لاسيما بملاحظة قوله تعالى هم الصادقون فان الظاهر ان المراد به الصدق في دعواهم الايمان فتدل الآية الشريفة على اعتبار عدم الارتياب في حقيقة الايمان ويتم المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل ولكن يمكن أن يقال إن الجهاد ليس داخلا في الايمان فالمراد بالمؤمنين هم المؤمنون الكاملون فليست الآية في مقام بيان حقيقة الايمان .

(خامسها) دعوى الاجماع على وجوب المعرفة من شارح التجريد الجديد ومن الشهيد (ره) في رسالة الايمان حيث قال فيها أطبق العلماء على وجوب معرفة الله تعالى بالنظر وإنها لا تحصل بالتقليد . وفيه انه لعل الاجماع مستند الى توهم دلالة الآيات والروايات على ذلك هذا مع وجود المخالفين في ذلك كما تقدم ص ٨٤ .

(سادسها) قوله تعالى خطاباً للنبي (ص) : « فاعلم انه لا إله إلا الله » فيجب على الأمة أيضاً لوجوب التأسي به (ص) المستفاد من قوله تعالى :

« إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » وبالاجماع على عدم القول بالفصل بين التوحيد وغيره من اصول الدين يتم المطلوب .

(سابعها) قوله تعالى : « والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون » . حيث دلت على حصر الفلاح بأهل اليقين بالآخرة ولازمها عدم فلاح غيرهم وبضميمة عدم الفصل يتم المطلوب .

(ثامنها) ما روي فى الكافي عن الصادق (ع) انه قال : أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال إياك أن تفتى برأيك وتدين بما لا تعلم . فانها دلت على أن التدين الذي هو المطلوب في اصول الدين لابد وأن يكون بشيء يعلمه .

(تاسعها) ما دل على حرمة الظن والشك في اصول الدين بنحو العموم والخصوص فانه لازمه وجوب اليقين بها ، أما ما دل على حرمة الظن فقوله تعالى : « ان يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » . وقوله تعالى : « وإن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين » . وإن شئت قلت ان هذه الآيات قد اشتركت فى التوبيخ على الظن فلو كان الظن كاف لما وبخ عليه . وأما ما دل على حرمة الشك فهو الذي دل على حرمة الظن لأنه يفهم منه بطريق الأولوية حرمة الشك . مضافاً الى ما روي عن العبد الصالح (ع) ان الحسين ابن الحكيم كتب اليه يخبره بأنه شاك ؟ فقال (ع) فى جملة جوابه : إن الشاك لا خير فيه . وقوله تعالى : « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » . فقد روي عن أبي عبد الله ان المراد بالظلم هو الشك . وقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا » . وفي المحكي عن وصية المفضل قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إن حجة الله هي الحجة الواضحة . وفى خطبة لأمير المؤمنين (ع) :

لا ترتابوا فتشكوا ، ولا تشكوا فتكفروا . ويمكن أن يقال إن الظاهر أن المراد بالشك هو التردد في الظاهر لا في الباطن بقرينة ترتيبه على الريب وبقرينة ما في صحيحة محمد بن مسلم ان أبا بصير سأل أبا عبد الله (ع) عمن شك في الله ورسوله ؟ فقال الامام (ع) : إنه كافر ثم التفت (ع) فقال : انما يكفر اذا جحد . وما في رواية الكافي عن أبي جعفر (ع) قال : لا ينفع مع الشك والجحود عمل ، فان عطف الجحود على الشك يشعر بذلك . وما في الوسائل عن الكافي ومحاسن البرقي عن زرارة عن أبي عبدالله لو أن العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ، ألا ترى ان الشخص إذا فرض انه بعد النظر والاستدلال لم يحصل له اليقين ولكنه تدين بالمؤدى لا يحكم بكفره ولا باستحقاقه العقاب بواسطة أمر لم يحصله بحسب مقدوره وهل حاله إلا حال المستضعف .

(عاشرها) ما في الكافي بسنده الصحيح عن عيسى بن السري قال : قلت لأبي عبد الله إخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع أحد التقصير عن معرفة شيء منها ، والتي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل الله منه عمله فقال (ع) : شهادة أن لا إله إلا الله ، والايمان بأن محمداً رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الأموال الزكاة . والولاية التي أمر الله تعالى بها ولاية آل محمد .

(الحادي عشر) ما في رواية علي بن ابراهيم بسنده عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبدالله وأما ما فرض الله على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إلهاً واحداً أحداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وان محمداً عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله من نبي أو كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة وهو عمله ، ولكن يمكن أن يقال ان المراد بها معنى واحد وهو التدين ويكون المعطوفات على الاقرار

عطفها عطف تفسير ويؤيد ذلك ما فى آخر الجملة من عطف المعرفة على الاقرار واعادة الضمير المفرد اليها فانه يقتضي أن يكون المراد بها شيئاً واحداً وهو العمل لا المعرفة لانها من قبيل التصور وليست بعمل للقلب .

(الثاني عشر) ما فى رواية الكافي عن بعض الأصحاب بسنده عن العالم (ع) فأما ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة والتصديق والتسليم والعقد والرضا بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له أحداً صمداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وان محمداً (ص) عبده ورسوله .

(الثالث عشر) عن علي بن ابراهيم بسنده عن السكوني عن أبي عبد الله قال : ثلاثة علامات المؤمن العلم بالله ومن يحب ومن يكره ، فقد عد العلم بالله من علامات الايمان ، ولكن يظهر من هذا الحديث ان المراد بالعلامة هي التي تستلزم الشيء ولا يلزمها الشيء فان العلم بالله والعلم بمن يحبه الله ويكرهه الله قد تنفك عن بعض المؤمنين : نعم قد يشكل عليه بأن بعض الجاحدين يعلمون بذلك إلا اللهم إذا فسرنا العلم بالتسليم القلبي .

(الرابع عشر) ما فى رواية يونس بسنده عن أبي عبد الله قال : سمعته يقول امر الناس بمعرفتنا والرد الينا والتسليم لنا . ودعوى ان التسليم عطف تفسير على ما قبله . (فاسدة) لأنه خلاف الظاهر .

(الخامس عشر) ما في رواية محمد بن يحيى بسنده عن أبي جعفر (ع) فى قوله تعالى : « وآخرون مرجون لأمر الله » . قال (ع) : قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزه وجعفر وأشباههما من المؤمنين ثم إنهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار . ويمكن أن يكون المراد بأنهم لم يعرفوا الايمان في قلوبهم هو أنهم لم يكن لهم

تسليم قلبي وعقد قلبي عليه فلا تدل الرواية على لزوم المعرفة بمعنى اليقين .

(السادس عشر) ما رواه محمد بن يحيى بسنده عن أبي جعفر (ع) قال المؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم تدخل المعرفة قلوبهم وكان رسول الله (ص) يتألفهم ويعرفهم لكيما يعرفوا ويعلمهم . ووجه الدلالة أن المعرفة لو لم تكن واجبة لما صنع ذلك رسول الله (ص) معهم ذلك ويمكن أن يقال إن ذلك إنما يقتضي مطلوبيتها لا وجوبها .

(السابع عشر) ما رواه في الكافي عن عدة من الاصحاب بسندهم المرفوع الى أبي عبدالله (ع) فانه (ع) قال فيه وإيمان في يقين ، ولكن المتأمل في الرواية يجدها ناظرة لأعلى درجات الايمان حيث فيها وصف المؤمن بأشياء قل أن توجد عند أحد من الناس إلا عند الأئمة الأطهار أو أصحابهم الخلص الأبرار .

(الثامن عشر) ما في عيون أخبار الرضا للصدوق بعدة طرق الأيمان معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان .

(التاسع عشر) ما في وصية المفضل قال : سمعت أبا عبد الله يقول : من شك أوظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إن حجة الله هي الحجة الواضحة وفيه ان الظاهر منه الاقامة على الشك والظن وعدم إعمال النظر والفكر وعدم ملاحظة الحجج . هذا غاية ما أمكننا بهذه العجالة أن نجمع ما يتيسر لنا من الاخبار والآيات الدالة على وجوب المعرفة ولكن يمكن المناقشة فيها بأن الذي يظهر من بعض الاخبار الأخر أن المراد بالمعرفة فيها هو التسليم القلبي المستتبع لآثاره الذي هو التدين القلبي ، والاقرار القلبي ، والاعتراف القلبي ، والرضا القلبي ، والعقد القلبي ، الذي هو أمر اختياري للانسان غير العلم والمعرفة ألا ترى أنه بالبينة الشرعية أو بالشياع أو نحو ذلك يحصل هذا الاقرار القلبي في الموضوعات وهكذا بخبر الواحد الجامع

لشرائط الحجية يحصل الاقرار القلبي .

(فمن تلك الأخبار) ما رواه فى الكافي عن أبي علي الأشعري بسنده عن جابر قال : قال لي أبو عبد الله : يا أخا جعف إن الايمان أفضل من الاسلام وإن اليقين أفضل من الايمان ، وما من شيء أعز من اليقين . فهذه الرواية دلت على أن اليقين خارج عن حقيقة الاسلام والايمان وانهما يوجدان بدونه . (ومنها) ما في الكافي عن عدة من الأصحاب بسندهم عن الوشاء عن أبي الحسن عليه السلام قال : سمعته يقول الايمان فوق الأسلام بدرجة ، والتقوى فوق الايمان بدرجة ، واليقين فوق التقوى بدرجة وما قسم للناس شيء أقل من اليقين . ومثلها رواية محمد بن يحيى بسنده عن الرضا (ع) . (ومنها) ما فى الكافى عن عدة من الأصحاب بسندهم عن أبي بصير قال : قال لي أبو عبد الله (ع) : يا أبا محمد الاسلام درجة ؟ قال : قلت : نعم . قال (ع) : والايمان على الاسلام درجة . قال : قلت : نعم . قال (ع) : والتقوى على الايمان درجة . قال : قلت : نعم . قال (ع) : واليقين على التقوى درجة . قال : قلت : نعم . قال (ع) : فما أوتي الناس أقل من اليقين وإنما تمسككم بأدنى الاسلام فايا كم أن ينفلت من أيديكم . فهذه الرواية دلت على عدم اعتبار المعرفة بمعنى اليقين والجزم في الاسلام والايمان . ومثلها رواية علي بن ابراهيم بسنده عن الرضا (ع) إلا أنه فيها . قال : قلت فأي شيء اليقين ؟ قال (ع) : التوكل على الله ، والتسليم لله ، والرضا بقضاء الله ، والتفويض الى الله . قلت : فما تفسير ذلك ؟ قال (ع) : هكذا . قال أبو جعفر (ع) ، ومن المعلوم أن اليقين الذي هو أعلى درجة من الايمان ليس يقين الجاحدين الذين أشار لهم الله فى كتابه المجيد بقوله تعالى : « جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » وإنما هو اليقين مع التسليم لما تقدم من أنه لم يقل أحد باعتبار اليقين فقط فى الايمان أو الاسلام

وإنما هو مع التسليم والتدين . (ومنها) ما رواه علي بن ابراهيم بسنده عن علي بن الحسين (ع) قال : الزهد عشرة أجزاء أعلى درجة الزهد ، أدنى درجة الورع . وأعلى درجة الورع ، أدنى درجة اليقين . وأعلى درجة اليقين ، أدنى درجة الرضا . فانها تدل على أن اليقين لا يعتبر في الزهد الذي هو أعلى درجة من الايمان والاسلام . (ومنها) ما في رواية علي بن ابراهيم بسنده عن هاشم صاحب البريد عن أبي عبد الله (ع) انه قال لهاشم : ما تقول في خدمكم ونسائكم وأهل الطريق وأهل المياه وأهل اليمن وتعلقهم بالكعبة أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويصلون ويصومون ويحجون . قلت : بلى قال (ع) : فيعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت : لا . قال (ع) : فما تقول فيهم ؟ قلت : من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر . قال (ع) : سبحان الله هذا قول الخوارج ثم قال (ع) أما انه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا ، ولكن يحتمل أن المراد بهذا الأمر هو أمر الامامة لا معرفة الله تعالى وإن محمداً رسول الله (ص) .

(إن قلت) إن قوله (ع) هذا قول الخوارج يدل على أن المراد هو معرفة الوحدانية والرسالة لأن الخوارج لا يقولون بامامة الأئمة (ع) . (قلنا) المشار اليه هو القول بكفر هؤلاء المذكورين فان الخوارج عندهم المسلمون كفار يجب محاربتهم . (ومنها) ما في عيون أخبار الرضا (ع) للصدوق (ره) عن محمد بن الحسن بسنده عن أبي الصلت الهروي قال : سألت الرضا (ع) عن الايمان فقال : الايمان عقد بالقلب ، ولفظ باللسان ، وعمل بالجوارح . (ومنها) ما في رواية سفيان بن السمط المروية في الكافي قال : سأل رجل أبا عبد الله عن الاسلام والايمان فلم يجبه ، فسأله ما الفرق بينهما ؟ فقال : الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة أن لا إله إلا الله

وأن محمداً رسول الله (ص) ، وإيقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت ، وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام ، والايمان معرفة هذا الأمر فان أقر بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً ضالا . (ومنها) ما فى رواية محمد بن يحيى بسنده عن سماعه عن أبي عبدالله (ع) في وصف الاسلام والايمان انه قال (ع) : شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله (ص) به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس ، والايمان الهدى وما يثبت فى القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل به . وتوهم أن قوله ما يثبت في القلوب يدل على اعتبار اليقين فيه فاسد لا وجه له لأن التدين والتسليم إذا كان عن دليل يكون ثابتاً في القلب ولو سلمنا ظهوره في ذلك فحاله حال الأخبار التي دلت على اعتبار اليقين في الايمان وجوابه جوابها . (ومنها) رواية علي بسنده عن فضيل بن يسار إن أبا عبد الله قال : الايمان ما وقر القلوب ، والاسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء . ونظير ذلك ما رواه في الكافي عن عدة من الأصحاب بسندهم عن حمران بن أعين عن أبي جعفر (ع) قال : سمعته يقول : الايمان ما استقر في القلب وأفضى به الى الله عز وجل وصدقه العمل بالطاعة والتسليم لأمره ، والاسلام ما ظهر من قول أو فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء ، وعليه جرت المواريث وجاز النكاح واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج فخرجوا بذلك من الكفر وأضيفوا الى الايمان هذا هو الدليل السمعي وما فيه على وجوب المعرفة .

وأما الدليل العقلي عليها فقد استدل :

(أولا) بأنه لولا أن يحكم العقل بوجوب المعرفة لاصول الدين فالأدلة السمعية كتاباً وسنة لا تجدي نفعاً لعدم تمامية الاستدلال بها للجاهل باصول الدين

لأن دليليتها فرع الاعتقاد بها ، الاعتقـــاد بها فرع المعرفة لاصول الدين وفيه ان الأدلة السمعية تجدي نفعاً مع التدين باصول الدين فهـــذا الدليل إنما يثبت أن الوجوب عقلي لا أن الوجوب متعلق بالمعرفة أوالتدين . مضافاً الى أنه إنما يتم بالنسبة الى وجود الواجب ونفي الكذب عنه ورسالة الرسل فانه من المعلوم إنه إذا ثبت ذلك أمكن الاستدلال بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة على التوحيد وصفات النبي (ص) والأئمة والمعاد فهذا الدليل إنما يثبت الوجوب العقلي لأحد الأمرين المعرفة أو التدين وخصوص وجود الواجب ونفي الكذب عنه ورسالة الرسول مضافاً إلى ان هذا الدليل إنما يكون رداً على المتشرعين المنكرين للوجوب العقلي أما الالحاديون الغير المتشرعين فلا يصاح لاثبات الوجوب العقلي عليهم .

وقد (استدل ثانياً) على وجوب المعرفة لاصول الدين عقلا بأن من كمل عقله إذا رجع لنفسه يرى عليها نعماً ظاهرة وباطنة ويعلم بداهة انه لم يوجدها ولا هي وجدت بنفسها فلابد من منعم عليه قد أوجدها وقد فطر الله عباده على حسن مقابلة المنعم بالشكر وقبح ضده فيكون شكر المنعم واجباً ولا ريب أن شكر المنعم لا يكون بدون معرفته فتكون معرفة المنعم واجبة عقلا وهذا الدليل يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . وقد أورد عليه :

(أولا) إن الوجوب ما تضمن ثواباً والثواب أمر أخروي فكيف يستقل به العقل قبل معرفة المنعم ومعرفة جعله للثواب والعقاب . وجوابه ان الوجوب هنا عقلي بمعنى الالزام نظير ما يقال ان اللطف واجب على الله تعالى وليس يتضمن ثواباً فان الذي يتضمن هو الوجوب الشرعي .

(وثانياً) أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تقتضي رفع وجوب الشكر الذي يبتنى عليه وجوب المعرفة لأنه لا بيان من الشارع عليه . وجوابه ان

الفطرة المذكورة وحكم العقل بمقابلة الاحسان بالشكر هو نعم البيان وبعبارة أخرى أن حكم العقل بوجوب الشكر والمعرفة لا يرفعه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لأن حكم العقل أحسن بيان نظير الشبهة قبل الفحص . وإن شئت قلت إن العقل إنما يحكم بقبح العقاب بلا بيان حيث يعلم ان هناك مبين وانه لا يصدر منه القبح فعند ذا يكون حكم العقل بقبح العقاب مؤمن للعبد والفرض أن العبد لم يحرز وجود المبين ولم يعلم انه لم يصدر منه القبيح : وعليه فلا وجه لما ينسب للمرحوم أغا ضياء العراقي من ورود هذه القاعدة على حكم العقل بوجوب شكر المنعم ووجوب المعرفة .

(وثالثاً) إنا لا نسلم توقف الشكر على المعرفة المطلوب إثبات وجوبها بل يكفي فيه معرفة المنعم أي كان من دون تعيينه بأنه خالق الكون وواجب الوجود وهذه المعرفة بديهية فهو يشكر المنعم بما هو منعم على سبيل الاجمال . (وجوابه) ان الشكر متقوم بالتعظيم والاجلال للمشكور والتعظيم والاجلال لكل شيء بحسبه فاذا لم يعرف المنعم بخصوصه لم يحرز أن الشكر قد وقع على قدر منزلته وجلالة قدره . (وإن شئت قلت) إن العقل حاكم بالشكر له بعينه لا بوجه عام فان الشخص إذا شكره شخص بوجه عام لم ير الشكر لشخصه وذاته وإنما الشكر للجهة النوعية .

(ورابعاً) إن المعرفة مطلوبة بالذات لا من باب المقدمة للشكر والدليل المذكور يثبت ان وجوبها مقدمي . (وجوابه) إنها شرعاً كذلك مطلوبة بالذات لتوقف سائر الامور عليها ولكن لا نسلم أنها عقلا مطلوبة بالذات بل لأجل شيء آخر ، مضافاً الى أن المعرفة هي نفسها تكون شكراً للواجب فان الشكر العملي له هو معرفته وعبادته .

(وخامساً) إن هذا يختص بخصوص معرفة الواجب دون باقي اصول الدين

كما هو المطلوب . والتحقيق أن يقال إن هذا الدليل إنما يدل على وجوب الفحص والبحث والنظر فى وجود المنعم فان أدى النظر اليه وجب التدين به وشكره وإلا فيكون العبد معذوراً لان وجوب المعرفة واليقين كما عرفت ليسا تحت اختيار الانسان فانه قد يحصل للانسان الدليل التام ولا يحصل له اليقين بذلك .

(واستدل ثالثاً) على وجوب المعرفة عقلا إن الانسان إذا كمل عقله ورأى ما عليه من النعم الظاهرة والباطنة فلا أقل من احتمال وجود منعم . له رضى وسخط ويحتمل بترك شكره أن يسخط عليه فيحكم العقل بوجوب شكره لاحتمال الضرر بتركه ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا فيجب شكره ، وشكره موقوف على معرفته فتجب معرفته . (وإن شئت قلت) يحتمل وجود منعم يحتمل في حقه انه لو ترك معرفته ومعرفة شؤونه من صفاته ورسله ونحو ذلك لأضره ودفع الضرر المحتمل واجب خصوصاً الأخروي منه فان ذلك أمر فطري قد جبلت عليه النفوس بصرف طباعها حتى الحيوانات منها فان خوف الضرر يكون زاجراً وناهياً لها عن العمل وإذا وجب دفع الضرر المحتمل وجبت المعرفة . وهذا الدليل مبني على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

(وقد أورد عليه أولا) بأن المعرفة متوقفة على النظر ، والنظر يحتمل وقوع الخطأ فيه فيستحق العقاب بمعرفته خلاف الواقع فيحتمل فيه الضرر فيجب تركه ولازم ذلك عدم وجوب المعرفة لحرمة مقدمتها . (وجوابه) انه لا يحتمل العقاب والضرر لو وقع الخطأ فى النظر إذا لم يقصر فيه كما هو الفرض لأنه يكون معذوراً وألا يلزم التكليف بما لا يطاق فالعقل يعذره .

(وثانياً) إن الشكر غير واجب لأنه يحتمل حرمته لاحتمال انه لا يقع لائقاً بحال المنعم فيحتمل الضرر فيه . (وجوابه) انه بعد بذل الجهد في تحصيل

المعرفة يكون معذوراً فيما لو وقع غير لائق بحاله بل أمر مستحسن منه إذا كان هو مقتضى عقله وتفكيره ويرد أيضاً ما أوردناه على الدليل المتقدم والجواب الجواب ما عدى الايراد الخامس .

(وثالثاً) إن العقل حاكم بعدم وجوب شكر المنعم لأن وجوبه إن كان لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا ، وإن كان لفائدة فأما أن تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك ، وأما الى الشاكر وهي منتفية أما في الدنيا فلان الشكر مشقة لا نحس بترتب الأثر عليه . وأما في الآخرة فلعدم استقلال العقل بالفائدة لأن الفرض أن بوجوب شكر المنعم يثبت وجوبه معرفة المنعم والاعتقاد بالآخرة فرع عن الاعتقاد به . (والجواب) ان فائدته تعود الى الشاكر في الدنيا لأن به يزول الخوف عن نفسه وهي أعظم فائدة دنيوية حيث توجب استراحة النفس بخلوها عن الهلع ، وأما في الآخرة وهو عدم العقاب المحتمل فيها ووجود الثواب المحتمل فيها .

المسألة الثانية

في كفاية التقليد في اصول الدين

وأما المسألة الثانية وهي كفاية التقليد في اصول الدين أو عدمها فنقول : قد ذهب جماعة كالعلامة الحلي في باب الحادي عشر والمحقق في المعارج والشهيد الأول والمحقق الثاني الى عدم جواز التقليد في اصول الدين وإن أفاد العلم ولا بد من الرجوع الى البراهين أو العلم عن إلهام أو بكشف أو تصفية للنفس أو بمشاهدة المعجزة أو من القرآن أو التواتر أو من العلم بصدق المخبر لعصمته أو غير ذلك وليعلم ان محل الكلام في جواز التدين وعقد القلب بواسطة التقليد

للغير أعني العمل الجوانحي بقوله في العقـــائد كما يكون العمل الجوارحي بقوله في الفروع . وعليه فلا وجه لما ذكره المحقق القمي (ره) وغيره من الاشكال فى استعمال التقليد بمعناه الاصطلاحي في العقـــائد إذ المعيار فى العقائد هو الاذعان والاعتقاد والقول بجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له لأن حصول الظن واليقين من قول الغير ليس باختياري حتى يصير مورداً للبحث وإنما يصح ذلك فى الفروع لأن المطلوب فيها العمـــل وهو أمر اختياري انتهى . ولا يخفى ما فيه فان نظرهم في ذلك الى عقد القلب والتدين بقول الغير وهو أمر اختياري غاية الأمر من يشترط العلم يكون كلامه مقصوراً على التقليد المفيد للعلم من جهة أنه هل يجوز أن يعقد عليه القلب أم لا وأما من لا يشترط العلم فكلامه في مطلق التقليد . والحاصل ان المطلوب هو التـدين وعقد القلب وهو أمر اختياري يحصل بالتقليد كما يحصل بقيام البينة أوقيام حجة معتبرة على الشيء فالذي يمكن أن يستدل به على حرمة التقليد بل والظن في العقائد امور :

(أحدها) انه لا دليل على حجية التقليد فيها . (وجوابه) أن الادلة التي دلت على جواز التقليد في الفروع تشمل التقليد في الاصول .

(ثانيها) أنه لو كان التقليد جائزاً فيها لـكان كل ضال بالتقليد معذوراً فالنصارى واليهود بل واللا دينية المقلدون لعلمائهم في عقائدهم معذورون لأنهم قد قامت الحجة لهم على ذلك وهو قول مجتهدهم وأيضاً لم يكن التقليد لطائفـــة أولى من التقليد لأخرى لأنه مع عدم الاستدلال لا يعرف المحقة من المبطلة ومع قيام الدليل عنده على أحقيتها فقد حصل المطلوب ولا يحتاج الى التقليد .

(وأجيب عنه أولا) بأن محل الكلام هو كفاية التقليد في الحق واشتراط المطابقة للواقع وسقوط الاستدلال به عن المكلف كما يظهر من الشيخ الانصاري

ولا يخفى ما فيه فان إحراز كونه تقليداً للحق يحتاج الى دليل ومع حصوله يستغنى عن التقليد و (بعبارة أخرى) أنهم إن أرادوا العلم بكون الشيء حقاً فهذا ينافي التقليد لأن التقليد لا يكون مع العلم بالشيء وإن أرادوا التقليد يكون حقاً في نظرهم فهو حاصل لهم وإن أرادوا حقيته بحسب الواقع ونفس الأمر لا أنه يحصل لهم علم بذلك فهذا تكليف بما لا يطاق . وإن أرادوا أن المعتبر في الايمان هو التقليد الذي يكون فى الحق فان تحقق كان مؤمناً وإلا فلا فهذا تصريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد وإن اللازم هو تحصيل القطع بكونه حقاً .

و (يمكن أن يجاب عنه ثانياً) إن كلامنا فيما علم بالضرورة أنه من اصول الدين الاسلامي ومن ضرورياته فهل يكفي أن يقلد فيها الغير ويكون مسلماً ومؤمناً بتقليده أولا بد له من التدين بها واليقين بها ولو من دليل إجمالي اما ما لم يكن ضروريا فيجب عليه النظر والاستدلال عليه . (وفيه) أن الضروري من العقيدة إذا جاز فيه التقليد ولم يجب الفحص والنظر فيه فلليهودي والنصراني ان يقلد فى ضرورياته إذ ليس فى أدلة التقليد العقلية تخصيص الجواز بالنسبة الى أحد الديانات . والحاصل إن احتمال عدم صحة العقيدة إن كان موجباً للفحص عنها ولمعرفتها عن دليل بحيث يكون مانعاً من شمول أدلة التقليد فهو يمنع بالنسبة الى الجميع إذ كل صاحب عقيدة قبل الفحص عنها يحتمل ذلك وإن كان لا يمنع فهو لا يمنع بالنسبة لكل صاحب عقيدة أن يقلد فى عقائده ولا يتفحص عن صحة العقيدة . (نعم) نحن معاشر المسلمين لا نجوّز التقليد لعلماء الديانات الأخرى فى عقائدهم لما دل على بطلانها بالأدلة الدالة على النبوة لنبينا (ص) وعدم توفر شرائط التقليد في علمائهم .

(ثالثها) قوله تعالى : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباؤكم » . وقوله تعالى :

« ما يعبدون إلا كما يعبد آباؤهم » . فى ذم الكفار على تقليد الآباء وكقوله تعالى : « إن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله أن يتبعون إلا الظن » . وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » . وقوله تعالى : « وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » . ونحو ذلك من الآيات الدالة على حرمة اتباع غير العلم فى العقائد فتدل على حرمة التقليد بعمومها من حيث كونه فرداً منه . (ودعوى) الفرق بين تقليدنا وتقليد الكفار باعتبار أن تقليدنا لأهل الحق وتقليدهم لأهل الباطل . (مدفوعة) بأن كلا من المقلدين يعتقد بأنه مقلد لأهل الحق وكون تقليدنا لأهل الحق وتقليدهم لأهل الباطل في الواقع لا يجدي لأنه كل يرى الواقع معه . (ولكن) قد يناقش فيه الخصم بأن الذم إنما كان بعد ظهور الدلائل والمعجزات على فساد تقليدهم وهذا التقليد باطل حتى في الفروع مضافاً الى أن هذه الآيات ظاهرة في خصوص تقليد الكفار ومتابعة ظنونهم وليست ناظرة لتقليد المسلمين لعلمائهم إلا أن يدعى عمومها بتنقيح المناط .

(رابعها) دعوى الاجماع على وجوب النظر والاستدلال في اصول الدين من العلامة الحلي في باب الحادي عشر وفي المبادىء وعن الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادي عشر لكن خصصه باجماع الامامية وعن الآمدي والحاجبي والقوشجي وظاهر غاية البادي والمعالم والشهيد الثاني (ره) في رسالته والعضدي من دون تخصيص ولكن يبطل دعوى الاجماع ما هو المنقول عن المحقق الطوسي والأردبيلي والبهائي والمجلسي (ره) كفاية الظن في التقليد فى اصول الدين كيف وهو يخالف سيرة المسلمين ولعل المراد به التدين ولو عن دليل اجمالي .

(خامسها) ما روي فى الكافي عن الصادق (ع) من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال ومن أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل :

وقال(ع) : إياكم والتقليد فانه من قلد في دينه هلك ، إن الله تعالى يقول : «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله» ولا والله ما صلوا لهم ولا صاموا ولكنهم أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالا فقلدوهم في ذلك فعبدوهم وهم لا يشعرون وما رواه ثقة الاسلام عن العالم (ع) من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ، ومن دخل فيه بغير علم منه خرج منه كما دخل .

(سادسها) ما دل على وجوب العلم كقوله تعالى خطاباً لنبيه (ص) : « فاعلم إنه لا إله إلا الله » . فيجب على الأمة أيضاً لوجوب التأسي به (ص) المستفاد من قوله تعالى : « إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » ولأنها لم تكن أول آية نزلت عليه (ص) فلا بد أن يكون المقصود بها الأمة وبالاجماع على عدم القول بالفصل بين التوحيد وغيره من اصول الدين يتم المطلوب . وكمثل ما ورد أن المؤمن والكافر يجيبان فى القبر عن مسألة الرب والنبي والدين والامام عند ما يسألان عن علمهم بذلك فيقول المؤمن أمر هداني الله اليه وثبتني عليه فيقال له نم نومة العروس ويفتح له باب من الجنة يدخل اليه من روحها وريحانها ويقول الكافر سمعت الناس يقولون فيضرب بمرزبه ، فلو كان التقليد مجزياً لاكتفى من الكافر بذلك وما دل من الأخبار على أن الايمان ما استقر فى القلب والاستقرار لا يتحقق إلا بالنظر لا بالتقليد ولأن قول المجتهد لو أفاد العلم لزم اليقين بالمتناقضين فى المسائل الخلافية كحدوث القرآن وقدمه ولأن قول المجتهد لو أفاد العلم لكان العلم بكونه صادقاً ، أما بالبداهه وهو باطل ، أو بالنظر والاستدلال وهو خلاف الفرض . (والجواب عنه) مضافاً الى ما تقدم من أن المراد بالعلم والمعرفة هو التدين القلبي وهو لا ينافي التقليد ما سيجيء إنشاء الله من أن التقليد قد يحصل به العلم بل كثيراً ما يحصل به العلم فهو لا دلالة له على حرمة التقليد المفيد للعلم ومنه يظهر الجواب عن مسألة القبر فانه لا دلالة

للرواية على العقاب عليه مضافا إلى أن المراد بالاستقرار هو الثبوت على وجه الدوام وهذا قد يحصل بالتقليد كما انه قد لا يحصل مع الدليل وقد عرفت انه تابع لصفاء النفس وكدورتها .

(سابعها) إنا لو سلمنا أن العلم يحصل بالتقليد لكنه فى معرض الزوال فصاحبه غير مأمون من زواله فيجب أن يثبته بالنظر والاستدلال دفعاً للضرر المظنون . (وجوابه) ان العلم الحاصل بالدليل أيضاً فى معرض الزوال وإلا لما تجددت الاعتقادات وتبدلت الآراء بل العلم الحاصل بالتقليد في الغالب يكون ثابتاً كما نشاهد فى العوام . سلمنا لكن اعتبار الاستقرار في حقيقة الايمان لا دليل عليه وإلا لما تصور انقلاب المؤمن كافراً إذ يكشف انقلابه عن عدم الاستقرار المذكور وعن عدم ايمانه رأساً والتحقيق ان ثبوت العقائد ورسوخها تابع لصفاء النفس وكدورتها وهو يحصل بالعبادة وكسر الشهوة .

(ثامنها) إن بالتقليد يحتمل خلاف الواقع فيما قلد به فيستحق العقاب فهو يحتمل الضرر وهو استحقاق العقاب فلابد له من التماس الدليل على ما قلد به . (وجوابه) ان التقليد في اصول العقائد إذا قام على اعتباره الحجة كما يدّعى أن الحجة عليه ارتكازية فى الاصول والفروع فهو معذور لا يعاقب فيما لو خالف الواقع . فالحق إن التقليد المذكور إن قام الدليل عليه فلا مانع منه لا شرعاً ولا عقلا وإن لم يقم عليه الدليل أو قام على عدمه الدليل فهو غير جائز ولا يكفي فلابد من النظر في ذلك . نعم لا يمكن إثبات حجية التقليد تعبداً في معرفة الله والنبي لتوقفها على معرفتهما .

(تاسعها) ما دل على وجوب النظر كقوله تعالى . « فانظر ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » . فانها تدل على وجوب النظر وكقوله تعالى : «أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض»

(عاشرها) انه لا يجوز تقليد غير المحق وإنما يعلم المحق من غيره بالدليل في أن ما يقوله حق أم لا وحينئذ فلا يجوز له التقليد إلا بعد النظر والاستدلال فاذا صار مستدلا امتنع كونه مقلداً فامتنع التقليد فى المعـــارف الالهية .

(وجوابه) بالنقض بالشرعيات وحله أن التقليد للمجتهد إن كان حجة فيكفي معرفة اجتهاده فقط هذا (وقد ذهب بعضهم الى حرمة النظر فى اصول الدين) والظاهر إنه ليس المراد حرمة النظر حتى بالنسبة لمن اعتقد خلاف الحق أو تردد فيه وإلا لصح تقليد النصارى لأحبارهم واليهود لحاخاماتهم بل الظاهر أن المراد منه أن الشيعة الأثنى عشرية الذين حصل لهم الاعتقاد والتدين باصول مذهبهم بطريق التقليد أو النظر أو بالفطرة يحرم عليهم الخوض بعد ذلك فى البراهين الفلسفية والأدلة الكلامية خوفاً عليهم من حصول التشكيك لهم فى عقائدهم الحقة أو تبدلها بغيرها مدعياً بعضهم إن الاعتقاد الحق إذا حصل بالتقليد فلا داعي الى تكلف البراهين الفلسفية والأدلة الكلامية الموجبة غالباً لطرو التردد والتزلزل للعجز والقصور عن دفع الشبهات وعن رد التشكيكات وعن اتمام الأدلة ولعـل أهل المذاهب الباطنية كلهم على ذلك كالصورتية واليزيدية ونحوهم . وكيف كان فقد نسب كفاية التقليد فى اصول الدين للحر العاملي والأمين الاسترابادي ولبعض الاخباريين ولعبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية كما حكي عن الكعبي وابن عباس وجماعة أخرى من المعتزلة وجوب التقليد على العوام وذهب الشيخ الانصاري الى كفاية التقليد إذا حصل منـه الجزم والذي يمكن أن يستدل به أو استدل به على كفاية التقليد في العقائد وجوه .

(أحدها) ان حرمة التقليد وعدم كفايته إنما هو من جهة وجوب النظر شرعاً ووجوب النظر شرعاً باطل لأن وجوب النظر والاستدلال شرعاً موقوف على ثبوت الشرع فلو ثبت الشرع بالنظر دون غيره لتوقف ثبوت الشرع على

النظر دون غيره . واجيب عنه بالنقض بجواز التقليد في اصول العقائد فانه موقوف على ثبوت الشرع الخ . . وبالحل بأنا لا نقول بوجوب النظر شرعاً وإنما نقول بوجوبه عقلا نعم يصلح رداً على مذهب الأشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا.

(والأولى) أن يقال في الجواب انه لا دور لأنه إنما يثبت توقف ثبوت وجوب النظر وحرمة التقليد على ثبوت الشرع وتوقف ثبوت الشرع على نفس حصول النظر بنفسه أو بواسطة حكم العقل به أو من جهة الخوف لا على وجوبه شرعا فاختلف الموقوف والموقوف عليه .

(ثانيها) المكلف إن لم يكن عالماً بالله تعالى استحال أن يكون عالماً بأمره لأن العلم بالأمر فرع العلم بالآمر وحال امتناع كونه عالماً بأمره يمتنع أن يكون مأموراً من قبله وإلا لزم تكليف ما لا يطاق وإن كان المكلف عالماً به تعالى استحال أيضاً أمره بالعلم به لاستحالة تحصيل الحاصل . (وجوابه) انه ليس عالم بالله ولكن العقل حاكم عليه بالاستدلال والنظر خوفا من الضرر .

(ثالثها) إن النبي (ص) كان يكتفي في الاسلام بالشهادتين من دون تكليف المسلم بالاستدلال والنظر . (وجوابه) ان ذلك لا يدل على اكتفائه بالتقليد وذلك لأن شهادة التوحيد يدل عليها ما هو المرتكز في الأذهان من الدليل الاجمالي وهو انه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وشهادة النبوة تدل عليها المعجزات المتواترة والآيات البينة فليس ذلك إقرار وتدين بلا برهان والحاصل ان معجزاته كانت أدلة واضحة وبراهين قاطعة للمشاهدين لها وأما الغائبين فبواسطة التواتر يحصل لهم العلم بها . والقرآن الشريف حجة على الجميع لأنه المعجزة الدامغة الخالدة .

(إن قلت) إنه (ص) كان يقبل إقرار المنافقين (قلنا) هذا مشترك الورود مع انه (ص) كان مأموراً مثلنا بالمعاملة على الظاهر والعلم العادي وهو

صلى الله عليه وآله بحسب العلم العادي لم يحصل له العلم بانكارهم وإنما حصل له العلم الغيبي بذلك وهو غير مكلف به .

(ورابعها) السيرة المستمرة من زمان النبي (ص) والأئمة والتابعين والعلماء الى زماننا هذا من ترتيب أحكام الاسلام على من اعتقد بمثل معتقدهم وتدين بدينهم وإن علموا بعدم استناده الى دليل ونظر . (وجوابه) ان للخصم أن يمنع هذه السيرة ويدعي وجود دليل اجمالي لأبسط العوام إلا من هو غير قادر على النظر والاستدلال كسذج العوام فيكون من المستضعفين الذين لا يقدرون على الاستدلال وهؤلاء لا كلامنا لنا في عدم وجوب الاستدلال عليهم لعدم قدرتهم عليه .

(خامسها) عدم سؤال العلماء لمن يحضر الشهادة على الطلاق ونحوه من انه يعتقد الاسلام عن دليل أم لا فلو كان الاستدلال معتبراً لسألوه عن ذلك (وجوابه) هو من جهة اصالة الصحة كما هو الشأن في سائر امورهم .

(سادسها) إن مسائل اصول الدين أغمض من مسائل الفروع فاذا جوزنا التقليد في الفروع فنجوزه في الاصول بالطريق الأولى لأنها أسهل منها (وجوابه) ما تقدم من الجواب الثاني ص ٣٣ من منع الأغمضية لكون مسائل الاصول المطلوب فيها التدين مبنية على قواعد بدهية واضحة بخلاف مسائل الفروع خصوصاً مع قلة تلك وكثرة هذه مع أن الدليل على جواز التقليد في الفروع والدليل على عدم جوازه فى الاصول هو المفرق بينهما .

(سابعها) عموم «فاسألوا أهل الذكر» فانها تشمل سؤالهم عن مسائل الفروع ومسائل الاصول . (وجوابه) إنها مخصصة بما تقدم من الأدلة على حرمة التقليد فى الاصول مضافا الى انا لو أخذنا بعمومها للزم دلالتها على جواز أخذ أهل الملل من علمائهم لأنهم أهل الذكر عندهم فتأمل فان هذا يرجع الى

الدليل الثاني ص ١٠٤ .

(ثامنها) ان المقلد فى اصول الدين يقال له مؤمن لأن الايمان هو التصديق والمقلد مصدق بذلك فيدخل في قوله تعالى : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات » الآية . (وجوابه) انه للخصم أن يمنع أن يكون بالتقليد الانسان مؤمناً .

(تاسعها) إن معرفة اصول الدين لا يتمكن منها كل أحد بل تستحيل فى حق أكثر الناس من العوام البله وأكثر النساء والأطفال فى أوائل البلوغ (وجوابه) ان الغير القادر منهم غير مكلف بالنظر والاستدلال وعليه أن يرجع الى التقليد فيما هو المتبانا عليه بين أرباب الدين وهؤلاء هم المستضعفون وسيجيء إنشاء الله الكلام فيهم .

(عاشرها) ما روي عنه (ص) : (عليكم بدين العجائز) فان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر . ولفظ عليكم اسم فعل بمعنى ألزموا وذلك يقتضي حرمة النظر . (وأجيب عنه) إن دينهن بالاستدلالات الاجمالية الجلية فهذه الرواية ناظرة الى كفاية ذلك من دون خوض في لجج بحار الشبهات التي تجعل العقول حيارى والأفكار صرعى . وقد أنكر بعضهم هذه الرواية وزعم انها قول سفيان حين أثبت منزلة بين الكفر والايمان . فقالت عجوز في رده : هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن . فقال : عليكم بدين العجائز ولكن الانصاف انه ذلك لا يمنع صدور الرواية من أهلها .

(الحادي عشر) ان الاستدلال على اصول الدين لم ينقل مع توفر دواعي نقله عن الصحابة ولقضاء العادة . (وجوابه) أن فى القرآن ما يدل على وقوعه كقوله تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » . وكيف ينكر وقوع الاحتجاجات من الرسول (ص) والصحابة والأئمة الأطهار (ع) ومن أراد

زيادة الاطلاع فليراجع كتب الأخبار . وفي احتجاج الطبرسي غنى وكفاية مع أن البراهين الاجمالية ونقلهم لوقوع المعجزات كافية فى ذلك .

(الثاني عشر) إن الاستدلال والنظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط في الضلالات أو الخروج عن الدين والمروق عن الصراط المستقيم فيجب تركه لخوف الضرر بخلاف التقليد فانه أبعد عن ذلك وأقرب للسلامة فيكون أولى .

(وجوابه) المنع من ذلك كيف وبالنظر تدرك الحقائق فانها لا زالت تبرق من تصادم الأفكار مضافاً الى أن فى التقليد احتمال ذلك لاحتمال عدم اطلاع المجتهد على الواقع مضافاً الى أن هذا الدليل لو تم إنما يمنع من التعمق في المطالب الفلسفية مع أن الأدلة المتقدمة الدالة على ذم التقليد ووجوب النظر تمنع من هذه الحرمة العقلية مع ان اعتقاد المعتقد إن كان عن تقليد المقلد لزم التسلسل وإن كان عن تقليد المجتهد لزم المحذور المذكور فتأمل فانه لقائل أن يقول انه يقلد فيما هو ضروري من ضروريات الدين والمتسالم عليه من العقائد الواجبة عند المتدينين .

(الثالث عشر) ما روي انه (ص) خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه (ص) وقال : إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم أن لا تخضوا فيه . وقال (ص) : إذا ذكر القدر فأمسكوا . (واجيب عنه) إنا لو سلمنا صحة هذه الرواية فانها تدل على الخوض فى القدر فقط لا على حرمة الاستدلال والنظر على أن مسألة القدر ليست من الاصول الاعتقادية التي يجب الاعتقاد فيها فلعل الخوض فيها فيه مظنة الوقوع في الشبهات التي لا يرجى الخلاص منها .

(الرابع عشر) ما رواه الصدوق (ره) باسناده فى التوحيد عن محمد ابن عيسى قال : قرأت فى كتاب علي بن هلال الى العالم يعني أبا الحسن (ع) قد روى أصحابنا عن آبائك (ع) انهم نهوا عن الكلام في الدين فتأول

مواليك المتكلمون بأنه إنما نهي من لا يحسن أن يتكلم فيه فأما من يحسن أن يتكلم فيه فلم ينهه فهل ذلك كما تأولوا أم لا ؟ فكتب (ع) المحسن وغير المحسن لا يتكلم فان إثمه أكبر من نفعه . ونظير هذه الرواية ما فى الكافي باسناده عن أبي بصير تكلموا فى خلق الله ولا تتكلموا فى الله فان الكلام فى الله لا يزداد صاحبه إلا تحيراً . وعن سليمان بن خالد قال : قال أبو عبد الله (ع) : إن الله تعالى يقول : « وإن الى ربك المنتهى » . فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا . فان ظاهر هذه الروايات النهي عن الاستدلال على الامور الاعتقادية فلو كان النظر والاستدلال عليها واجباً لأوجب التكلم فيها ليعرف كل أحد منهم ذلك : وحكي عن الشيخ الحر العاملي الطعن على المتكلمين بهذه الرواية أعني رواية الصدوق . والجواب عن ذلك انها لو دلت على المنع عن الاستدلال والنظر وأغمضنا عن ظهورها في خصوص المجادلة والتكلم بالأدلة فهي ظاهرة فى خصوص التكلم في كنه ذات الله وحقيقته كما في احاديث أخر فقد روى أبي بصير عن أبي عبد الله انه قال : تكلموا فى حق الله ولا تكلموا فى الله . وفى حديث آخر تكلموا في كل شيء ولا تكلموا في ذات الله . ولعل ذلك من جهة انه مزلقة للوقوع في الشبهات التى لا يرجى الخلاص منها إلا لذوي النفوس القدسية مضافا الى أنها منافية لما دل على المعرفة والتعلم مع أنها منافية لما دل من الآيات على المجادلة بالتي هي أحسن كقوله تعالى : « وجادلهم بالتى هي أحسن » . وقوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » . وما روي عن الحسن العسكري (ع) قال : قال جعفر بن محمد (ع) : علماء شيعتنا مرابطون في الثغر الذي يلي ابليس وعفاريته يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا وعن أن يتسلط عليهم ابليس وشيعته النواصب ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم والترك والخزر الف الف مره لأنه

يدفع عن أديان محبينا ودينا وذلك يدفع عن ابدانه . وما روي في الاحتجاج ان أبا محمد الحسن العسكري (ع) قال : انه ذكر عند الصادق (ع) الجدال فى الدين وإن الرسول (ص) قد نهى عنه . فقال الصادق (ع) : لم ينه عنه مطلقاً ولكنه نهى عن الجدال بالتي هي غير أحسن أما تسمعوا قول الله : ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » . وقوله تعالى : « ادع الى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . وفي الكافي ان الصادق عليه السلام قال ليونس بن يعقوب : لو كنت تحسن الكلام كلمت الشامي ؟ قال يونس : فيالها من حسرة . قلت : جعلت فداك إني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول ويل لأصحاب الكلام فقال (ع) : إنما قلت ويل لهم ان تركوا ما أقول وذهبوا الى ما يريدون . وعن الصادق (ع) إنه قال لهشام مثلك من يكلم الناس . وعن الامام موسى بن جعفر (ع) انه قال لمحمد بن حكيم كلم الناس وبين لهم الحق الذي أنت عليه وبين لهم الضلالة التي هم عليها . وروي عن الصادق عليه السلام انه نهى رجلا من الكلام وأمر آخر به فقال له بعض أصحابه : نهيت فلاناً عن الكلام وأمرت هذا به فقال هذا أبصر بالحجج واوفق منه . وعنه عليه السلام لولا من يبقى بعد غيبة قائمكم (ع) من العلماء والداعين اليه والدالين عليه والذابين عن دينه بحجج الله والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك ابليس ومردته ومن فخاخ النواصب لما بقى أحد إلا ارتد عن الله عز وجل ولكنهم الذين يمسكون ازمة قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسك صاحب السفينة سكانها أولئك هم الأفضلون عند الله عز وجل الى غير ذلك من الروايات والأخبار الدالة بدلالة الاقتضاء على طلب مزيد المعرفة والتعلم لاصول المذهب بأدلتها وبراهينها ودفع الشبهات عنها . وقد حمل تلك الرواية صاحب عمـــاد الاسلام على التقية لما هو معلوم فى زمان أبي الحسن (ع) المروي عنه تلك الرواية إنه كان زمان تقية

شديدة حتى في باب التسمية باسمه (ع) لاسيما في المكاتبات فان مراعاة التقية فيها أهم والقرينة على ذلك هي ما فى الكشي أن هشام قال ليونس إن أبا الحسن عليه السلام بعث اليه أن يكف في هذه الأيام عن الكلام فان الأمر شديد وبهذا المضمون روايات أخرى .

(الخامس عشر) ما روي من أنه هلك المتكلمون ونجى المسلمون . وعن الصادق (ع) إنه نهى عن الكلام فقيل له إنا نحتاج اليه لالزام الخصوم فقال (ع) : خاصموهم بما بلغكم من علومنا فان خصومكم قد خاصمونا وأيضاً روى الكشي عن المشرقي إنه قال للصادق (ع) : والله ما نقول إلا بقول آبائك (ع) وإنا نتكلم عليه فأقبل أبو جعفر (ع) فقال : إذا كنتم لا تتكلمون بكلام آبائي فبكلام أبي بكر وعمر تريدون أن تتكلموا . فان هذه الروايات تدل على عدم النظر والاستدلال مطلقاً كما هو المدعى وان على المكلف أن ينظر ويستدل بما روي عنهم (ع) . والجواب إن ظاهر الرواية الاولى أن المتكلمين المخالفين للاسلام من الهالكين بقرينة المقابلة وهذا لا ينكره أحد .

(وأما الرواية الثانية) فعلى تقدير صحتها فالظاهر ان المراد أن الموارد التي فيها استدلال منا لا تذكروا غيره فانه أصح الاستدلالات إذ عليهم السلام لا يذكرون إلا ما هو الصحيح . ويمكن أن يراد بها أنكم لا تخاصموهم إلا فى عقائدنا دون غيرها من مسائل الكلام كبساطة الأفلاك وكون الوجود خير محض والعدم شر محض ونحو ذلك .

(وأما الرواية الثالثة) فالغرض منها إنا ننظر ونستدل على عقائدنا لا على عقائد غيرنا .

(السادس عشر) من أدلتهم على عدم وجوب النظر بل حرمته قوله تعالى « ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا » . والنظر والاستدلال يفتح باب

الجدل فيحرم . واجيب بأن المراد الجدل بالباطل كما فى قوله تعالى : « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » . لا الجدال بالحق لقوله تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » . والأمر بذلك يدل على أن الجدال في العقائد مطلقاً ليس منهياً عنه . والاولى أن يقال إن ظاهر الآية هو الجدال فى البراهين القطعية باعتبار نسبة الآيات لله تعالى وهذا لا يصدر إلا من الجاحدين المعاندين المستهزئين بها . كيف وقد ورد الانكار على تارك النظر في قوله تعالى : « أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله » . وقد أثنى على فاعله في قوله تعالى : ويتفكرون في خلق السموات والأرض .

(السابع عشر) من أدلتهم أنه من العقائد الواجبة ما لم يمكن تحصيل النظر والدليل القطعي عليها كالاعتقاد بامامة الأئمة عليهم السلام ونص بعضهم على بعض إذ ليس في الكتب ما يحصل به التواتر ولا الخبر المحفوف بالقرائن نص بعضهم على بعض ولا بمعجزاتهم بل غاية الأمر حصول التواتر المعنوي لبعض أهل العلم مع أن تمييزان ذلك معجزة أو سحر ليس يقدر عليه كل أحد . (وجوابه) ما تقدم منا أنه توجد إمارات وأخبار صحيحة معتبرة وهي حجة وإن لم تفيد العلم ولكنها لما كان جامعة لشرائط الحجية وجب التدين بها وهو المطلوب نظير من يتدين ويعقد قلبه على ما قامت عليه البينة من ثبوت الهلال ونحوه ويؤيد ذلك تقرير المعصومين (ع) فى اعتقاد امامتهم بمجرد اخبار الرواة فهم لم يظهروا المعجزة لكل أحد يعتقد بهم ولم يحضروا جماعة يحصل بهم التواتر عند النص على امام بعدهم كل ذلك اكتفاء باخبار الرواة الموثوقين مع ان جماعة من أصحاب الأئمة (ع) يستفهمون عن العقائد والأئمة (ع) يخبرونهم عنها وهم يأخذون بظاهر الكلام وينقلونه لغيرهم فلو لم تكن الامارات المعتبرة حجة عندهم ويتدين بها لما نقلوها لغيرهم ولما

أخذوا بظاهرها .

(الثامن عشر) من أدلتهم انه يلزم أن يخلد فى النار ويكون كافراً من اشتغل بالنظر ومات قبل أن يحصله لأنه لم يعتقد بالعقيدة عن دليل قطعي . (وجوابه) انه لا ريب فى انه معذور للزوم التكليف بالمحال وهو ليس بكافر وقد عرفت أنه يرتب عليه آثار الاسلام ما لم يظهر الجحود فى هذه الحال .

(التاسع عشر) من أدلتهم ان الايمان كما في الأخبار على قسمين مستقر ومستودع ولابد أن الايمان المستودع ناشيء عن المظنة والتقليد لا عن الادلة اليقينية والا يصير مستقراً لا يزول والأئمة (ع) كانوا يعاملون الجميع معاملة واحدة فلو كان يعتبر النظر لكانت معاملتهم تختلف فى ذلك . (وجوابه) إن للخصم أن يقول إن الايمان المستودع هو غير الثابت ويمكن أخذه من الأدلة اليقينية وتطرأ عليها الشبهة فتزلزلها .

(العشرون) إن الكثير من الشيعة مقلدة فى اصول عقائدهم مع حكم الأئمة (ع) بدخولهم الجنة . فمن الحجة (ع) ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي (ع) لمحبتهم إياه ولا يدرون حقه وفضله يدخلون الجنة (وجوابه) كما ذكره القمي (ره) من حملهم على الغفلة ، أو لعله لوجود دليل اجمالي عندهم على اعتقادهم وينبغي التنبيه على امور :

من يجب عليه التدين باصول العقائد

(أحدها) في من تجب عليه المعرفة بأي معنى فسرناها والظاهر انها تجب على كل قادر اجماعاً وإنما الكلام في وجوبها على الصبي المميز فالمحكي عن المفيد رحمه الله والسيد نورالله التستري صاحب احقاق الحق وابن أبي جمهور الاحسائي وجوبها على المميز وإن كان وجوب التكاليف الشرعية الفرعية على البالغ والدليل

على ذلك ان التكاليف المتعلقة باصول الدين هي تكاليف عقلية لا شرعية فاذا كمل الصبي عقله وصار مميزاً وجب عليه امتثالها شأن سائر التكاليف العقلية كما يؤيد ذلك قصة يحيى بن زكريا (ع) فقد آتاه الله الحكم صبياً . وقصة عيسى (ع) فقد آتاه الكتاب وجعله نبياً حينما كان صبياً وعليه فلو سلمنا ان أمير المؤمنين (ع) كان عند المبعث سبع سنين لم يدل ذلك على أن أيمانه كان على سبيل التلقين لا على سبيل المعرفة واليقين وذلك لأن صغر السن لا ينافي كمال العقل ووجوب التكاليف العقلية عليه . والمحكي عن السيد المرتضى (ره) والشهيد الثاني في المسالك في كتاب الجهاد ، وعن العلامة في النهاية عدم تكليف الصبي بذلك واستدل على ذلك بالحديث المشهور بين الخاصة والعامة من قول النبي (ص) رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وبأن المميز قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وبيان صفاته مضافاً الى أنه لو قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة وكان فهمه كفهم البالغ إلا أنه لما كان العقل والفهم خفياً وظهوره يقع على التدريج ولم يكن له ميزان يعرف به كمال عقله وفهمه جعل الشارع له ضابطاً وهو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفاً عليه . والتحقيق أن يقال إن الصبي المميز إن كان عرض عليه الخوف فى ترك ذلك وجب عليه بحكم العقل وإن كان في الواقع الشارع لا يعاقبه على تركه . ومن هنا يظهر حال زمان الفترة فى ما بين الرسول (ص) وبين عيسى (ع) فانهم مكلفون بما يحكم عقولهم من اصول الدين .

عقد القلب لازم قبل المعرفة وبعدها

(ثانيها) انه يجب على العبد الملتفت الالتزام بالواقع بما هو واقع اجمالا

في اصول الدين قبل المعرفة لاقتضاء ذلك الطباع بنفس ذاتها فانها في كل شيء التفت اليه لمعرفته تجدها ملتزمة بواقعه وما هو الحق فيه ولذا تبحث عن معرفته مضافا لخوف الضرر بترك الالتزام . وأما بعد المعرفة فللادلة المتقدمة على وجوب عقد القلب مضافا إلى أن عدم الالتزام يدخل معه الانسان فى الجحود الذي يستحق عليه العقاب .

حقيقة الايمان

(ثالثها) إن الايمان لغة هو التصديق كما هو المنقول عن أهل اللغة والظاهر إن مرادهم بالتصديق ليس هو اليقين والمعرفة بل عبارة عن التسليم والاذعان بدليل اشتقاقه من الأمن الذي هو سكون النفس واطمينانها لعدم ما يوجب الخوف ولما ذكروه من أنه يتعدى بالباء نحو (آمنت بالله وبرسله) باعتبار معنى الاقرار والتسليم ويتعدى باللام نحو (ما أنت بمؤمن لنا) باعتبار الاذعان والقبول وعليه فيرجع الايمان لغة الى عقد القلب . وأما شرعاً فالظاهر انه لم ينقل عن معناه اللغوي المذكور وإنما قيد متعلقه بالله وبرسله وغير ذلك دون مطلق الأشياء ويدلك على ذلك ما عرفته من دلالة الآيات والروايات من ان المطلوب شرعاً هو عقد القلب في العقائد دون شيء آخر فيكون هو الايمان المطلوب شرعاً ويؤيد ذلك من أنه عند الشرع مستعمل في معناه اللغوي وإنما يختلف في متعلقه ما روي أنه سئل النبي (ص) عن الايمان فقال (ص) : (الأيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) الحديث . حيث اكتفى الرسول بمعناه اللغوي دون أن يفسر له الايمان بشيء آخر وإنما ذكر متعلقه . ومما يدل على ذلك هو أن أكثر المسلمين على أن الايمان الشرعي هو التصديق والاذعان بالله وحده وصفاته ونبوة نبينا محمد (ص) وبما علم بالضرورة مجيئه

من الله تعالى لاما وقع الخلاف فيه . وزاد المعتزلة التصديق بالعدل . وزاد الامامية التصديق بالعدل والتصديق بامامة الأئمة (ع) ثم انه بقي الكلام في مقامين :

(أحدهما) إن الاقرار باللسان بالشهادتين داخل في الايمان لما ذكره الشهيد الثاني (ره) من كون ذلك عليه أكثر الامامية وأكثر المسلمين بل حكي عن بعضهم اجماع المسلمين عليه . ولاطباق علمائنا على عدم ايمان أهل الكتاب بأجمعهم مع أن منهم من يعرف نبوة نبينا (ع) كمعرفة أبنائهم كما أخبر الله تعالى بذلك عنهم مع ما تقدم ص ٩٧ من الأخبار الدالة على أن الايمان أعلى درجة من الاسلام ، والاسلام قد تقدم ص ٩٨ يعتبر فيه الاقرار باللسان بالشهادتين ولما روي بعدة طرق فى كتاب عيون أخبار الرضا (ع) الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان وعمل بالأركان ولما رواه علي بن ابراهيم بسنده عن عجلان بن أبي صالح قال : قلت لأبي عبد الله أوقفني على حدود الايمان ؟ فقال : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله وصلاة خمس ، وأداء الزكاة ، وصوم شهر رمضان ، وحج البيت ، وولاية ولينا ، وعداوة عدونا ، والدخول مع الصادقين . الى غير ذلك من الأخبار المذكورة فى الكافي . ولقوله تعالى : « قولوا آمنا بالله وما انزل الينا » . ولقوله (ص) : « امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » . ولما عن الصادق (ع) وفرض الله على اللسان القول والتعبير عن القلب بما عقد عليه وأقر به .

(إن قلت) إن الظاهر من الروايات ان شرط الايمان عدم الجحد دون الاقرار باللسان كما دلت عليه رواية محمد بن مسلم المتقدمة ص ٨٨ لقوله (ع) فيها : « إنما يكفر إذا جحد » إذ ظاهرها بواسطة مفهوم الشرط إن مع عدم الجحد ليس بكافر سواء أقر أم لم يقر . (قلنا) ظاهر الرواية إن آثار الكفر إنما تترتب عليه إذا جحد وإنها لا تترتب عليه إذا لم يجحد . أما ان آثار الايمان

تترتب عليه إذا لم يجحد فلا دلالة للرواية عليه .

(إن قلت) انه على هذا من حصل له التصديق بالمعارف الالهية ثم عرض له الموت قبل الاقرار أن يموت وهو كافر وليس بمؤمن ويستحق العقاب ولا نظن أن أحداً يلتزم بذلك كما ذكره الشهيد الثاني (ره) . (قلنا) إن كان تركه الاقرار عن تعمد فنلتزم بذلك وإن كان عن غفلة أو عدم قدرة لتقية أو لنوم أو نحوه فهو معذور فلا يعاقب على تركه للايمان و (بالجملة) فالظاهر لزوم الاقرار مع استمرار عقد القلب عليه ولا ينافيه السكوت المجرد الواقع بعده وإنما ينافيه الجحد لزوال الاقرار به .

(إن قلت) فعلى هذا يلزم ثبوت الواسطة بين الايمان والكفر وهو الذي لم يجحد ولم يقر إذ مقتضى عدم جحده انه ليس بكافر للروايات المتقدمة ص ٨٨ كرواية محمد بن مسلم . ومقتضى عدم اقراره أنه ليس بمسلم ولا مؤمن لاعتبار الاقرار في الاسلام المعتبر في الايمان كما تقدم ص ٩٧ . (قلنا) ظاهر جملة من الأخبار ثبوت الواسطة ويسمى بـ (الضال) منها ما تقدم من رواية محمد بن يحيى ص ٩٥و٩٦ . ومنها ما في رواية الكافي في باب أصحاب الاعراف عن زرارة إنه قال أبوجعفر (ع) : والله ماهم بمؤمنين ولا كافرين . ونظيرها رواية الكافي عن زرارة أيضاً عن أبي جعفر (ع) في المستضعفين إنهم ليسوا بمؤمنين ولا كافرين . ومنها ما في رواية الكافي عن عمر بن أبان عن أبي عبد الله في المستضعفين هم ليسوا بالمؤمنين وليسوا بالكفار ومنهم المرجون لأمر الله .

(المقام الثاني) إن العمل بالأركان من فعل الواجبات وترك المحرمات داخل في الايمان أم لا والحق عدم دخوله لقوله تعالى : « طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما » . فانه أثبت الايمان لمرتكب المعصية وهو القتل

ودعوى أن تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا كما هو مذهب المعتزلة في المشتق (فاسدة) لأن المشتق ليس كذلك ولقوله تعالى بعد ذلك : « إنما المؤمنون أخوة فاصلحوا بين أخويكم » . فانه أمر بالاصلاح بينهم حال اخوتهم وهي لا تكون إلا بالايمان وللاجماع المنقول على أن الايمان شرط لصحة العبادات وإن فساد العبادة لا يوجب فساد الايمان ولما ذكره بعضهم من اتفاق أهل الحق على أن المؤمن لا يدخل النار وإن ارتكب الكبيرة فلو كان العمل جزءاً من الايمان لكان بارتكابه الكبيرة يخرج عن كونه مؤمن ولقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » . ولا ريب أن الأمر بالتوبة إنما يكون لمرتكب الذنب .

(ان قلت) قد روي أن الزاني لايزني وهو مؤمن وهذا يدل على اعتبار ترك المحرمات فى الايمان ولما تقدم من رواية عيون أخبار الرضا (ع) من أن الايمان معرفة بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالأركان (قلنا) بعد صريح الآية لابد من حمل هذه الأخبار على ارادة الايمان الكامل وبدرجته العالية . وأما الاستدلال بمثل قوله تعالى : « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » على أن الايمان لا يعتبر فيه العمل بالأركان لأن العطف يقتضي المغايرة فمردود اذ للخصم أن يقول ان الصالحات يشمل الواجبات والمستحبات ، والمستحبات ليست بجزء من الايمان فيصح عطفها لحصول المغايرة .

حقيقة الاسلام وعدم كفر المخالفين

(رابعها) ان الاسلام هو الانقياد والاذعان باظهار الشهادتين والاقرار بهما سواء اعترف بباقي اصول الدين أم لا ولذا يكفي في تحققه شرعاً الاقرار بهما سواء علم من المقر التصديق بذلك أم شك فيه كما صرح العلماء بذلك فى كتب الفروع

وغيرها . وتقتضيه الآية الشريفة : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » . ولما تواتر عن النبي (ص) والصحابة إنهم كانوا يكتفون بالاسلام باظهار الشهادتين ثم بعد ذلك ينبهون المسلم على بعض المعارف الدينية التي يتحقق بها الايمان وبهذا المقدار يرتب عليه آثار الاسلام الدنيوية من الطهارة وجواز النكاح والدية التامة . ولذا حكم علماء الامامية باسلام أهل الخلاف . وحكى الاجماع صاحب كشف اللثام ، وصاحب الروض على عدم احتراز الأئمة (ع) وأصحابهم عنهم في شيء من الأزمنة ، وللنصوص الدالة على حلية ما فى سوق المسلمين مع ندرة سوق مخصوص بالامامية . والمحكي عن مفتاح الكرامة انه حكى الاجماع على طهارتهم عن استاذه مضافا الى ما فى رواية حمران بن أعين أو صحيحه عن أبي جعفر (ع) المتقدمة ص ٩٩ ورواية سفيان السمط المتقدمة ص ٩٨ ، ورواية سماعه ص ٩٩ ، وما هو المحكي عن الكافي فى باب ارتداد الصحابة من رواية زرارة عن الباقر (ع) وفيها فأما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لأمير المؤمنين فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام . والمنقول عن شرح المفاتيح للاستاذ الوحيد (ره) إن الأخبار بذلك متواترة وهي مؤيدة بالشهرة والاجماعات المنقولة . نعم من كان من المخالفين منكراً لما هو مقطوع به من الدين ولو لم يكن ضرورياً بأن كان قاطعاً بأنه من الدين وأنكره كمن حضر بيعة غدير خم وأنكرها فهو كافر لأنه يرجع لانكار النبوة ولما جاء به النبي (ص) ولذا حكم الأصحاب بكفر النواصب الذين نصبوا العداوة لأهل البيت (ع) لأنهم أنكروا الولاية التي هي مقطوع بها أنها من الدين .

(إن قلت) أن هناك ما يدل على كفر المخالفين كبعض الروايات الدالة على أن الناصب من نصب العداء لشيعتهم (ع) ولا ريب أن المخالفين كذلك .

والأخبار الدالة على كفر من أنكر امامة الأئمة (ع) كقوله (ع) : من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية . ومن لاحظ كتاب تفسير الامام العسكري (ع) وتفسير الصافي في الآيات الواردة في حقهم (ع) يجد الكثير من تلك الأخبار . وكالأخبار الدالة على بناء الاسلام على خمس منها الولاية ومقتضى ذلك انه بانتفائها ينتفي الاسلام لأن الكل ينتفي بانتفاء الجزء وما حكي من نقل عدم الخلاف في كفرهم كما عن السرائر والشيخ بن نوبخت في فص الياقوت . ولا أقل من كفر المجسمة منهم والمفوضة منهم لما روي عن الرضا (ع) من أن القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وعن الرضا (ع) إن الناس في القدر على ثلاثة أوجه رجل يزعم ان الله تعالى أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ، ورجل يزعم ان الأمر مفوض اليهم فهذا قد أوهن الله في سلطانه فهو كافر الحديث . (قلنا) مضافاً الى أن الأخبار المذكورة الدالة على اسلامهم أقوى وأظهر دلالة وأكثر موافقة للمشهور فتوى وعملا وحكاية الاجماع عن كشف اللثام والروض ومفتاح الكرامة على مايدل على اسلامهم وعدم كفرهم وسيرة الأئمة (ع) على ذلك وهذا ما يوجب ترجيحها على الأخبار الدالة على كفرهم . فانه مضافاً الى ذلك أن أخبار الناصب إنما هي ظاهرة في من نصب العداوة للشيعة من جهة حبهم لأهل البيت وهذا داخل في الناصب لأهل البيت وهو يرجع لجحد النبوة لكون حبهم من ضروريات الدين ونص عليه القرآن الكريم بقوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » وأما من نصب العداوة للشيعة لا من الجهة المذكورة فلا تدل الأخبار على انهم من النصاب وإنما ادعينا ظهورها في ذلك لما فيها من التعليل بقوله (ع) : « لأنك لا تجد رجلا يقول أنا أبغض محمداً وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم توالوننا وأنتم من شيعتنا ولو سلم فهي إنما تدل على أنهم نصاب

ولا تدل على أنهم كفار نجسين فان ظاهر الأخبار الدالة على نجاسة النصاب ظاهرة في الذي نصب العداوة لأهل البيت وفي بعضها (لنا) . وأما الأخبار الدالة على كفر من أنكر الولاية فالظاهر بقرينة الاخبار المتقدمة ان الكفر فيها نظير الكفر الذي هو موجود في الأخبار بالنسبة لتارك الصلاة وفي قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين » . فان المراد بذلك هو الفسق والحاصل أن في الأخبار يكثر اطلاق الكافر على من هو مسلم قطعاً كتارك الصلاة أو الحج أو الزكاة فيكون اطلاق الكافر غير موجب لنفي الاسلام مع ما عرفت من أن إنكار الولاية باعتبار نص القرآن عليها بقوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى » . ولقيام ضرورة الدين عليها يكون إنكارها إنكاراً للنبوة وهو موجب للكفر . وأما خبر (من مات) فلا يدل على الكفر بل هو ظاهر في التنظير بالميتة الجاهلية وهو إنما يقتضي انه ضال . وأما أخبار بناء الاسلام على خمس فلابد من أن يراد به الاسلام الحقيقي الذي يوجب دخول الجنة لا الاسلام الظاهري بدليل عد اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة منها . وأما ما حكي من نفي الخلاف ففيه ان الشهرة والاجماعات المحكية تنفي ذلك . وأما الخبر ان الدالان على كفر المجبرة والمفوضة فمضافا الى عدم ثبوت صحتهما ووهنهما بعدم عمل المشهور بهما حيث لم يفتي بمضمونهما أحد سوى ما يحكى من أن الشيخ (ره) وجدنا كاشف الغطاء قد أفتيا بنجاسة المجبرة . والحاصل ان المخالفين وغيرهم إن أنكروا ما يقطعون به من الدين فهم كافرون لأنه يرجع إنكارهم الى إنكار ما جاء به النبي (ص) وهو يرجع لانكار النبوة كما هو ظاهر رواية عبد الرحيم القصير لقوله (ع) : ولا يخرجه الى دار الكفر إلا الجحود والاستحلال بأن يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك وقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » . فان الظاهر هو

قول من يعتقد الحكم الشرعي ويقول بخلافه وإلا لزم كفر المجتهد المخطيء ومن هذا الباب حُكم على المستخف بالدين كافر كالملقي للقرآن في القاذورات والمهدم للمساجد والمستهزء بالمؤدين للواجبات الدينية استنكاراً لها وتعصباً وعناداً (وبعضهم أضاف) الى الاقرار بالشهادتين الاقرار بما جاء به النبي (ص) ولكن لاحاجة له لانه يلازم الاقرار بالرسالة . ولو ذهب ذاهب الى عدم الملازمة فنقول: انه لا دليل على ثبوت اعتباره في الاسلام ، واشتمال بعض الأخبار عليه لا ينفع لأنه لم يعهد من المسلمين اعتباره فان الرسول (ص) كان يكتفي بالشهادتين فلم يعمل بهذه الأخبار مضافاً لمعارضتها برواية محمد بن مسلم المتقدمة ص ٨٨ .

احكام الواسطة بين الاسلام والكفر

(خامسها) قد عرفت في مبحث الايمان وجود الواسطة بين الاسلام والكفر ومقتضى القاعدة عدم ترتيب أحكامها عليها فلا يحكم بالنجاسة لان النجاسة من آثار الكفر وعليه فتكون طاهرة ولا يجوز النكاح والتوارث لانها من أحكام الاسلام . وبالجملة إن ذلك تابع للدليل فما دل عليه الدليل إنه من آثار أحدهما لا يحكم به عليها .

الدليل الذي يطلب تحصيله

في المعارف الالهية

(سادسها) قد عرفت عدم جواز التقليد في المعارف الالهية التي يتوقف حصول الايمان عليها وانه لابد من الدليل عليها والكلام هنا في المراد بالدليل فنقول إن المراد به هو الدليل الذي يحصل به اطمئنان النفس بحسب استعدادها ويسكن اليه القلب بحيث ينقاد اليه ويسلم بالمعارف لديه وليس يراد منه الدليل

المشتمل على مقدمات تفصيلية واستقصاء للشبه الالحادية والدليل على ذلك هو سيرة المسلمين عليه كيف والادلة التي ذكرها القرآن الشريف واشتملت عليها الأخبار كانت كلها اجمالية لا تفصيليه .

الامارة المعتبرة

إذا قامت على المعارف الالهية

(سابعها) ان المعارف الالهية إذا قامت عليها الامارات الظنية المعتبرة بعد الفحص عما يعارضها ويخالفها ولم يظفر به إذ مع عدم الفحص لا حجية لها هل يجب التدين بها وعقد القلب عليها أم لا ، فلو قام الخبر الجامع لشرائط الصحة على كيفية المعاد فهل يجب التدين بمضمونه أم لا وهكذا لو كان ظاهر لفظي للكتاب أو للسنة المتواترة أو للخبر المحفوف بالقرائن القطعية يدل مثلا بعمومه على حشر الدود يوم القيامة فهل يجب التدين به أم لا فقد يقال بوجوب التدين به لأن هذا نوع من العمل بالامارة الظنية ولذا تمسك جملة من العلماء في بعض العقائد بأخبار الآحاد المعتبرة بل كان القوم في عصر المعصومين (ع) يأخذون بظواهر القرآن وكلماتهم (ع) في عقائدهم مضافا الى ذلك لزوم لغوية الاخبار بأحوال المحشر والامور العلوية والسفلية وأحوال الأنبياء والامم السالفة ونحو ذلك ولا وجه لاهتمام العلماء بحفظها وتدوينها ولا يمكن إثبات أحوال واقعة كربلاء ومظلومية الزهراء (ع) ونحو ذلك فالحق أن يقال إن الامارات المعتبرة في الأحكام الفرعية الشرعية يكون المطلوب هو العمل وفي الحوادث الكونية والعقائد الدينية يطلب فيها الالتزام وعقد القلب غاية الامر الموارد التي يجب فيها الالتزام وعقد القلب يجب فيها ذلك عند قيام الامارة المعتبرة والموارد التي لا يجب فيها الالتزام وعقد القلب لا يجب فيها ذلك عند

قيامها ولكن لا يصح عقد القلب على خلافها إلا بدليل أقوى منها ويؤيد ذلك التجاء بعضهم الى تأويلها في بعض الموارد دون أن يرد عليها بأنها امارات ليست بحجة فى العقائد . ويؤيد ذلك أيضاً قوله (ع) : « من أخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل » . وهو إن لم يكن ظاهراً في العقائد فلا أقل من شموله لها (وقد يستدل على وجوب تحصيل الظن بالعقائد) والتدين بمؤداه عند إنسداد باب العلم بها واليأس من اليقين بها بأن العقل يحتمل قيام الظن مقام العلم عند الانسداد فيحكم بلزوم تحصيله لاحتمال الضرر بتركه عند الانسداد كما ذكروه فى صورة الانفتاح وإن . (شئت قلت) انه عند الانسداد يدور أمر الجاهل بين البقاء على الشك و بين تحصيل الظن ويحتمل تعيين الثاني عليه فلامحالة يحكم عقله بتعيين الثاني من باب الاحتياط . وحيث انه يجب التدين بالواقع وقد ثبت الواقع بهذا الظن فيجب التدين بمؤداه ويرد عليه :

(أولا) بأن التدين بالمظنون لا يجوز لمكان احتمال تخلفه عن الواقع . (وجوابه) انه لما كان لا طريق للواقع إلا الظن والتدين به مطلوب فيدور الأمر بين إهمال التكليف كلية ولا يتدين بشيء أو يتدين بالمظنون لظنه بمطابقته الواقع ولا شك أن الثاني أرجح فى نظر العقل ولقاعدة الميسور .

(إن قلت) إنه يمكنه أن يتدين بالواقع بما هو واقع على اجماله من دون تعيينه فيمكنه امتثال التكليف من دون احتمال المخالفة للواقع . (قلنا) المطلوب للشارع هو التدين بالواقع على سبيل التعيين فمثلا المطلوب هو التدين بكون خالق الخلق هو الله تعالى لا الواقع بما هو واقع فاذا فرض إنه إنسد عليه اليقين بالله فالظن به يكون حجة له ويتدين به إذ لا طريق للواقع المعين إلا هو . وهذا هو مسلك العقلاء في سائر شؤونهم الحيوية فيجب تحصيل الظن بالواقع في العقائد الدينية التي يطلب فيها تحصيل التدين بها . (ودعوى) أن التدين بالمظنون لا يخلو

من محذور مخالفة الواقع . والعقل لمحذور مخالفة الواقع يحكم بعدم جواز التدين بالمظنون (مدفوعة) بأن التدين بالمعلوم أيضاً لايخلوعن محذور مخالفة الواقع فالمحذور موجود فيه فيقتضي أن لا يجوز التدين به غاية الأمر انه لا احتمال بالخلاف للعالم بخلاف الظان (والحاصل) ان الظاهر جواز التدين لمن قامت عنده امارة معتبرة بحسب نظره وحالها حال العلم ولعل ذلك ثابت حتى في الموضوعات ألا ترى أن البينة إذا قامت على أن الدار لزيد تُدّين بذلك وتُعقد عليه القلب على أن في التدين بالمظنون مخالفة احتمالية والتدين بالواقع على اجماله مخالفة قطعية لعدم التدين به تفصيلا .

(ويرد عليه ثانياً) ان الالتزام بالمظنون تشريع محرم مولوياً أو عقلياً وتوضيح ذلك أن الحاكم بحجية الظن الانسدادي هوالعقل وهولا يحكم بها إذا كان محذور آخر في البين كما في المقام فان التدين مخالفة قطعية بالنسبة الى حرمة التشريع وموافقة احتمالية ظنية بالنسبة الى وجوبه والعقل لايجوّز المخالفة القطعية لمراعاة الموافقة الاحتمالية ولو كانت ظنية وهذا بخلاف الفروع فانه يمكن اتباع الظن فيها من دون التزام في البين حتى يعارض بحرمة التشريع و (لا يخفى مافيه) فان التدين بالواقع إذا كان مطلوباً بعنوان خاص فيكون عاصياً بتركه مع وجود الطريق الى الواقع بحسب حكم العقل من دون فرق بين الفروع والاصول ولا تشريع في البين مع وجود الحجة على الواقع . مضافاً الى أنه عند الانسداد يجيء ملاك وجوب المعرفة في الظن من خوف الضرر بتركه وإن به أداء الشكر واحتمال الوقوع فى خلاف الواقع بالتدين به جاري فى العلم غاية الأمر لا يحتمله العالم وهو غير صالح للفارق على أن التشريع إنما يكون فى الاحكام الشرعية لا فى الامور الواقعية وقد قرر المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني (ره) دليل الانسداد فى المقام بوجه أبسط وألطف اطلعنا عليه بعد كتابتنا هذه الأسطر

وحاصله إن الواجب إذا كان هو عقد القلب على المعلوم بما هو المعلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط فلامجال لاجراء دليل الانسداد لأنه عند الانسداد لا يتمكن العبد من الامتثال ولامجال لحجية الظن بالخصوص فيه إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدى تنزيلا له منزلة الواقع وأما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع فالعلم منجز للتكليف وطريق لامتثاله والأثر يكون للواقع فعند انسداد باب العلم وتمامية سائر المقدمات تصل النوبة الى حجية الظن ولزوم عقد القلب على المظنون عقلا من باب التنزل عن الاطاعة العلمية الى الاطاعة الظنية لانسداد باب العلم وعدم جواز إهمال الامتثال للتكليف رأساً وعدم التمكن من الاحتياط التام لعدم إمكان عقد القلب على الطرفين لعدم إمكان الالتزام الجدي بالشيء ونقيضه ولا وجه لعقد القلب بنحو التخيير ولا بنحو الاجمال لفرض أن الواجب هو أحد الطرفين بخصوصه شرعاً فيحكم العقل بالرجوع الى الظن وقد أجاب (ره) عن هذا الدليل بأن الأمر يدور بين الاحتياط الناقص بعقد القلب على الواقع اجمالا والغاء الخصوصية وبين عقد القلب على المظنون بخصوصه والأول اولى من الثاني لأن عقد القلب على الواقع اجمالا فيه موافقة قطعية بمقدار جزئي بخلاف الالتزام بالمظنون فانه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواجب الواقعي والعقل يحكم بالأول دون الثاني انتهى « ولا يخفى ما فيه » فان فى عقد القلب على الواقع مخالفة قطعية لترك تعيين أحد الطرفين بخلاف عقد القلب على المظنون فان فيه مخالفة احتمالية والعقل يرجح الثاني على الأول مضافاً الى ما عرفت من قيام السيرة على العمل بالروايات وبالعمومات والظواهر فى الأصول الاعتقادية التي لاطريق لها إلا النقل فيكون ذلك مرجحاً للتدين بالظن مضافاً الى ما يمكن أن يقال إن كثرة الأدلة والطرق على الاصول الاعتقادية حتى ادعى بعضهم حصول العلم بها لكل أحد تجعل الظن الحاصل بالفحص أو بالعقل يطابق الواقع لأن الأدلة على

الواقع أكثر وأوضح من الأدلة على خلافه في الاصول الاعتقادية . (وقد ذهب أكثر علمائنا الى عدم الوجوب) لأن التدين وعقد القلب وإن سلم كونه نوع عمل بالظن المعتبر لكن الأدلة التي دلت على حجية الظنون إنما تدل عليها بالنسبة الى آثار الواقع لا الآثار المرتبة على الواقع بوصف انه مظنون أو معلوم ، ووجوب التدين وعقد القلب على الواقع من آثار الاعتقاد الجزمي بالواقع لا من آثار نفس الواقع بما هو واقع فاذا لم يعلم بالواقع ولو لانسداد العلم به ينتفي وجوب عقد القلب لانتفاء موضوعه . ولا يخفى ما فيه فان موضوع وجوب التدين وعقد القلب هو الواقع لا العلم به ولا الظن به لأن وجوب التدين إن كان من باب حكم العقل فالعقل إنما يحكم بملاك خوف الضرر ومن المعلوم انه إنما يخاف الضرر بترك التدين بالواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم وهكذا الآيات والأخبار المتقدمة ص ٨٦ ظاهرة في ترتب عقد القلب على ما هو الواقع . مضافاً الى أن المعلوم بما هو معلوم قد ينطبق على خلاف الواقع فكيف يأمر الشارع بالتدين به . والتحقيق أن يقال انه إن حصل القطع بالمعارف الالهية من الامارة وجب الالتزام به . وإن لم يحصل القطع منها فان كان مما يجب الالتزام بواقعه تفصيلا كأصول الايمان حيث يجب التدين بها مشخصاً للواقع كان عند قيام الامارة المعتبرة عليه يجب الالتزام به لثبوت الواقع بها فيلتزم بها قامت عليه لأنه من آثار الواقع وليس من آثار الاعتقاد به . وحيث كان المطلوب التدين بالمعارف الالهية تفصيلا لا اجمالا فعند إنسداد باب العلم يتعين الرجوع الى الظن المعتبر لعدم إمكان الاحتياط ولا امتثال الواقع إلا بذلك . وأما التدين بالواقع على اجماله فهو ليس فيه امتثال للتكليف لأن المطلوب التدين بها تفصيلا كما هو الفرض . (نعم) من اصول الايمان ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها كوجود الباري ونبوة الانبياء فان وجوب التدين بها لما كان

عقلياً لا شرعياً كما تقدم فى ص ١٠٨ مرتباً على واقعها بحكم العقل . ولا ريب انه بالامارة لا ينكشف واقعها وانما يثبت فى الظاهر فلا يرتب وجوب التدين على ثبوتها بالامارة لأنه ليس بأثر شرعي لواقعها . وأما مثل امامة الأئمة (ع) فانه يجب التدين بها عند قيام الامارة المعتبرة عليها . هذا كله فيما يجب التدين بواقعه تفصيلا . وأما ما كان من المعارف الالهية مما لا يجب الالتزام بواقعه تفصيلا كأحوال الحشر والنشر وأحوال الأنبياء والأوصياء فان حصل القطع من الامارة به وجب الالتزام به واذا لم يحصل القطع به من الامارة فظاهر الأكثر عدم وجوب الالتزام به والتدين به وان الامارة المعتبرة ليست بحجة عليه بحيث يصح نقله بدون الرواية كما في الحكم الشرعي فانه يذكره المفتي عند قيام الامارة عليه بغير الرواية .

ولكن الحق أن السيرة العملية على الالتزام به والتدين به عند قيام الامارة المعتبرة عليه ولذا كان الأصحاب يحتج بعضهم على بعض بالأخبار . ويرشدك الى ذلك اعتماد علماء الكلام عليها . وذكر أرباب كتب الاخبار لها كالكافي وفى ديباجته ما يشعر بالاعتماد على الحجة منها . ولذا تجد ديدن الواعظين يعتمدون عليها فى نقل أحوال الحشر والنشر ووقائع الطف فلو لا صحة التدين بها المستتبع للاقرار باللسان لما صح ذلك . كيف وانك لتجد ديدن شعرائنا الصالحين نظم أحوال الأئمة (ع) وحوادثهم وتدوين مقاتلهم مع انه لا دليل لهم على ذلك . إلا الأخبار والامارات . بل فى بعض الأخبار تجد الامام (ع) يستشهد بقول من سبقه في بعض العقائد كمسألة القضاء والقدر . والغريب من استاذنا المشكيني (ره) انه أنكر جواز التمسك بالظن المعتبر في ذلك مع انه تمسك فى خلود المعاندين من الكافرين ببعض فقرات دعاء كميل .

(إن قلت) على هذا لابد من اثبات وجوب التدين بالشيء أولا حتى

يكون قيام الامارة عليه موجباً للتدين به . ومع ثبوت وجوب التدين به لا حاجة لقيام الامارة عليه . (قلنا) قد يثبت وجوب التدين بواقع الشيء ولكن تشخيص الواقع يكون بالامارة مثلا يجب التدين بالامام الحاضر من جهة قيام الاجماع بل ضرورة المذهب على ذلك فاذا قام الظن المعتبر على ان الامام الحاضر هو الحجة ابن الحسن (ع) وجب التدين به ونحو ذلك .

المقدار الذي يجب معرفته

أو التدين به من المعارف الالهية

(ثامنها) قد عرفت ماهية الاسلام وحقيقة الايمان بقي الكلام في المقدار الذي يجب معرفته والتدين به عن نظر واستدلال من المعارف الالهية الذي يتحقق به الاسلام الحقيقي والايمان الواقعي بحيث معه لا يخلد في النار وان ارتكب الكبيرة سواء تاب منها أو لم يتب وهو خمسة :

(الأول) وجود الباري وقدمه وديموميته وجمعه لصفات الفضائل وتنزيهه عن النقائص ولو بنحو الاجمال ومن هذا الباب عدله وانما أفرده القوم بالبحث عنه وجعلوه اصلا من الاصول الخمسة لمزيد الاهتمام به .

(الثاني) وحدانية الباري وعدم الشريك له والمثيل له والشبيه به .

(الثالث) نبوة النبي محمد (ص) ولازمها التدين والتصديق بجميع ما جاء به تفصيلا فيما علم انه جاء به واجمالا فيما لم يعلم به .

(الرابع) المعاد الجسماني .

(الخامس) امامة الأئمة (ع) من بعد النبي (ص) الى حد عصر المكلف بترتيبهم كأن يعرف من كان في عصر الحسين (ع) ان إمامه الحسين (ع) بعد أخيه الحسن (ع) وان الحسن (ع) بعد أبيه علي (ع) . ولازمها البراءة من أعدائهم . والدليل على ذلك كله الاجماع بل ضرورة المذهب . ولا يجب معرفة

أزيد من ذلك ولا التدين بأكثر منه فلا يلزم عليه معرفة باقي صفات الباري على التفصيل أو باقي صفات النبي (ص) أو الأئمة (ع) أو أحوال المعاد أو تفاصيل الحشر والنشر لاصالة البراءة من وجوبه ولقوله (ع) في شؤون اصول الدين : « اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فهـا » (وأهوى بيده الى فيه) .

نعم الجاهل إن رجع الى مقلده في تعيين المقدار فهو وإلا فكل ما احتمل إنه من المعارف الالهية وجب عليه معرفته والتدين به بالنظر والاستدلال وذلك لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل إلا أن يجتهد ويؤدي نظره الى مقدار معين منها ويجري أصل البراءة عن الباقي .

(إن قلت) كيف ترجع لأصل البراءة مع وجود آيات وروايات تدل بعمومها على وجوب المعرفة لكل المعارف الالهية بتفصيلها إلا ما أخرجه الدليل مثل قوله تعالى : « ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » . وقوله (ص) : « ما اعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات » . وكذا آية التفقه في الدين وكذا عمومات طلب العلم كما ذكر ذلك الشيخ الأنصاري (ره) . (قلنا) قد ذكر المرحوم الآخند المنع من ذلك أما الآية فلأن العبادة فيها وإن فسرت بالمعرفة إلا أن الظاهر إن المراد بها خصوص معرفة الله تعالى ولو سلمنا عدم ظهورها في ذلك فهي لا اطلاق لها لأن الآية مسوقة لبيـــان حكم آخر وهو حصر غاية الخلق بالمعرفة لا لبيان حكم المعرفة والعبادة حتى يتمسك باطلاقها .

وهكذا الرواية المذكورة فانها واردة في مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس وليست مسوقة لبيان حكم المعرفة حتى يتمسك باطلاقها .

وأما آية التفقه فهي بصدد بيان الطريق الذي يتوصل به الى معرفة الواجب لا لبيان ما يجب معرفته واستشهاد الامام (ع) بها إنما هو لبيان أن

النفر طريق تحصيل المعرفة في هذا الموضوع لا لبيان وجوب معرفة الامام (ع) حيث ان الظاهر إنه كان مفروغاً عنه لكونه مركوزاً في ذهن السائل وإنما كان الغرض من السؤال هو الاهتداء الى طريق تحصيل المعرفة به، وحذف المتعلق إنما يفيد العموم إذا كان فى مقام بيان حكم ذلك الشيء المحذوف متعلقه، وأما ما دل على طلب العلم إنما كان في مقام التحريض والترغيب الى العلم لا في مقام بيان ما كان العلم فيه مطلوباً . كيف وإلا لزم تخصيص الأكثر وهي آبية عن أصله كما لا يخفى على من لاحظها فالعبرة فيما لا يستقل به العقل ولا يدل عليه النقل هو الرجوع لأصل البراءة .

(والحاصل) أن الزائد على ذلك كباقي صفات الباري تعالى أو صفات النبي (ص) أو الأئمة أو أحوال المعاد لو حصل العلم بها وجب التدين بها للسيرة العملية على ذلك أو لوجوب الأقرار والتدين بما جاء به النبي (ص) الذي دلت عليه الأخبار المتقدمة فان من علم مجيء هذا الشيء عن النبي (ص) بالضرورة أوالتواتر أو نحو ذلك ولم يتدين به لم يكن قد صدق النبي (ص) بما جاء به فيكون إنكار العالم به كفراً، وأمالو قامت عليه امارة معتبرة فالأكثر على عدم وجوب التدين به لعدم كون وجوب التدين من آثاره وإنما يجب أن يتدين بالواقع لكن الظاهر من سيرة العلماء في مقام المحاجات هو صحة التدين بمدلول الامارة المعتبرة لا وجوبه ولعل ذلك يستفاد من بعض الأخبار . وقد يدعي الاجماع على وجوب معرفة تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد وإن الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الايمان مستحق للعقاب الدائم كما هو المحكي عن العلامة (ره) في باب الحادي عشر وفيه أنه يلزم كفر أكثر الناس لعدم التمكن إلا للأوحدي من الناس من المعرفة المذكورة . مع امضاء النبي (ص) وباقي المعصومين (ع) السيرة على خلاف ذلك .

(وقد يستدل على تعيين المقدار) بالاخبار الكثيرة المفسرة للاسلام والايمان كخبر محمد بن سالم المتقدم ص٨٨ ، و كرواية الفتح بن يزيد المتقدمة ص٨٩ ورواية سليم بن قيس المتقدمة ص٩١ ، ورواية اسماعيل المتقدمة ص٩١ ورواية عيسى بن السري ص٩٤، ورواية علي بن ابراهيم ص٩٤ ، ورواية أبي بصير عن أبي عبدالله (ع) قال : جعلت فداك اخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ماهو ؟ فقال : أعده عليّ فأعاد عليه . فقال : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإيقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وحج البيت من استطاع اليه سبيلا ، وصوم شهر رمضان . ثم سكت قليلا ثم قال : والولاية والولاية مرتين الخبر . ورواية ابن اليسع قال : قلت لأبي عبد الله : إخبرني عن دعائم الاسلام التي لا يسع أحد التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به ما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله . فقال : شهادة أن لا إله إلا الله والايمان بأن محمداً رسول الله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الأموال الزكاة والولاية التي أمر الله تعالى بها ولاية آل محمد . ورواية محمد بن يحيى في الكافي بسنده عن ابراهيم بن عمر قال : سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : إن أمر الله كله عجيب إلا أنه قد احتج عليكم بما قد عرّفكم من نفسه . ويمكن أن يورد على الاستدلال بها عدة ايرادات (منها) : اختلاف مفادها فان في بعضها الاقتصار على الشهادتين وهما التوحيد والنبوة . وفي بعضها اعتبارهما مع الامامة دون غيرها من المعاد والعدالة . وفي بعضها على اعتبار الثلاثة مع الصلاة والزكاة والصوم والحج المعلوم عدم اعتبارها في الاسلام والايمان . وفي بعضها اعتبار الثلاثة مع الاقرار بما جاء به النبي (ص) اجمالا مع الزكاة التي من فروع الدين وغير ذلك من الاختلافات في مؤداها جداً مع

ورودها في مقام التحديد الآبي عن التخصيص فتكون من المتعارضات المحتاجة الى التوجيه إما بحملها على اختلاف مراتب الايمان والاسلام شدة وضعفاً أو بحملها على اختلاف حقائق الايمان والاسلام واختلاف الآثار الدنيوية والاخروية باختلافها من الطهارة وجواز النكاح والدية التامة والنجاة من النار والدخول فى جملة الابرار . وكيف كان فلا يصلح شيء منها للمدعى حتى لنفي ما عدى المذكورات فيها لأن من العقائد العدل والمعاد وهما غير مذكورين فيها نعم بضميمة الاجماع أو الضرورة يمكن استفادة عدم اعتبار ما لم يذكر فيها ما عدى ما قام الاجماع والضرورة على اعتباره كالمعاد والعدل .

العاجز من اليقين

بالمعارف الالهية

(تاسعها) ان غير المتمكن من العلم بالمعارف الالهية الواجبة سواء كان عدم تمكنه من جهة قلة ادراكه وقصور عقله بحسب خلقته كما نراه في بعض الناس الضعاف العقول وأما من جهة مهلة النظر وأما أن يكون غافلا غير ملتفت لكونه بعيداً عن بلاد الاسلام أو لعدم احتماله كون دين الاسلام حقاً كبعض شباب النصارى واليهود في أوائل بلوغهم وأما يكون ملتفتاً غير غافل لكن لا يمكنه بذل جهده لتحصيل حقية دين الاسلام أما لكونه فى بلاد يخشى على نفسه من ذلك أو في بلاد لا يتيسر له فيها ذلك وقد يكون متمكناً من بذل الجهد وملتفتاً وقد بذل جهده ولكنه لم يكن النظر والاستدلال يفيده الجزم بذلك لكثرة الشبه الحادثة في نفسه والمدونة في الكتب التي رجع اليها كما يشاهد ذلك في بعض المتعمقين في كتب الفلسفة من غير دراسة صحيحة لها وكيف كان فينبغي الكلام في العاجز الغير المتمكن من اليقين بالمعارف الالهية الواجبة من جهات ثلاثة :

(الاولى) في وجوده في الخارج وتحققه فيه .

(والثانية) في حكمه التكليفي وهو وجوب تحصيل الظن عليه .

(والثالثة) فى حكمه الوضعي من كونه كافراً أم لا .

(أما الجهة الأولى) فقد تقدم الكلام فيها تفصيلا ج ١ ص ٢١٣ وإن الحق هو وجود مثل ذلك .

(وأما الجهة الثانية) فقد ذهب المشهور الى انه يجب عليه أن يتدين بالواقع بما هو واقع من دون تعيينه ويسقط عنه وجوب اليقين تفصيلا لعدم قدرته عليه فالتكليف به يكون تكليفاً بما لا يطاق ولا يجب عليه تحصيل الظن بذلك لأن المطلوب هو اليقين بها والتدين بها والفرض عدم قدرته عليه وليس المطلوب هو الظن بها . (والتحقيق أن يقال) ان المطلوب هو التدين بالمعارف الالهية وعقد القلب عليها عن دليل ، فان تمكن من تحصيل الدليل الصحيح في نظره بحسب جهده وطاقته عقد قلبه على مؤداه سواء حصل الظن بها أم لا وإذا لم يتمكن من تحصيل الدليل عليها المعتبر بحسب نظره لم يجب عليه أن يتدين بها ولا يعقد قلبه عليها وإنما يجب عليه أن يعقد قلبه بما هو الواقع اجمالا ويتدين بالواقع اجمالا ، ومن هنا ظهر لك أن الميزان هو التمكن من تحصيل الدليل الذي هو صحيح عنده بحسب قدرته حتى لو كان الدليل امارة شرعية معتبرة عنده فى المقام ، وأما الآيات الناهية عن الظن كقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » . فالجواب عنها هو الجواب عنها فى الأحكام الفرعية .

(وأما الجهة الثالثة) فيرتب عليه آثار الاسلام إن أقر بالشهادتين ولم ينكرهما مع احتمال مطابقة اعتقاده لما أقر به فيرتب عليه آثار الاسلام ، وأما إذا لم يقر بهما أو أقر بهما ولكن يعلم أنه ليس عن عقيدة فلا يرتب عليه آثار الاسلام ولا آثار الكفر إلا إذا جحد وأنكر وذلك لما تقدم

من رواية محمد بن مسلم ص ٨٨ وللاخبار ص ٩٣ . ورواية محمد بن يحيى ص ٩٥ ، وقد تقـــدم ثبوت الواسطة بين الاسلام والـكفر ص ١٢٧ (والجحود يتحقق) باظهار الجزم بعدم الثبوت أو التشكيك فى الثبوت بعنوان الجحود والانكار ، وأما لو كان بعنوان الاستفهام وطلب المعرفة واليقين كمن يستفهم عن الدليل فيكون ذلك من قبيل البحث والنظر فهو جائز ولا يقتضي الـكفر ، نعم يكون من أهل الواسطة بين الـكفر والاسلام .

الخطاب المولوى

لا يكون في بعض المعارف الالهية

(عاشرها) إن من المعارف الالهية ما لا يمكن أن يتعلق بمعرفتها أو التدين بها التكليف الالهي والخطاب المولوي كوجود الباري والنبوة لأنه قبل معرفتها والتدين بها لا يكون الخطاب والتكليف محركاً وباعثاً على ذلك لعدم ثبوت مولوية المشرع كي يكون خطابه باعثاً على الامتثال فيكون لغواً وبعد معرفتها والتدين بها يكون الخطاب بها من قبيل تحصيل الحاصل فيكون باطلا . وأما غيرها كالامامة والمعاد ونحو ذلك فيمكن أن يوجه التكليف والخطاب المولوي بوجوب التدين بها ومعرفتها علماً أو ظناً .

المتمكن من اليقين بالمعارف الالهية

وإن نظره له دخل في ايمانه

(الحادي عشر) إن المتمكن من تحصيل الدليل الذي يفيد اليقين والعلم بالعقائد الالهية يتكلم فيه فى مقامين :

(أحدهما) في جواز تركه الدليل المذكور والرجوع الى الأدلة الظنية .

(والثاني) في حكمه الوضعي لو ترك تحصيل الدليل المذكور .

أما الكلام فى المقام الأول فنقول : انه يجب عليه التفحص بمقدار ما يحصل له الدليل المفيد لليقين والعلم ، ولا يكفي ما يفيد الظن والدليل على ذلك ما تقدم ص ١٠٧ من ما دل على وجوب النظر فانه ظاهر في النظر المفيد للعلم لانه مع التمكن منه والاكتفاء بالنظر المفيد للظن كان نظره ليس بنظر ، وما دل على وجوب العلم ص ١٠٧ وما دل على ذم اتباع الظن بل حتى لو كان الظن مما قام الدليل على اعتباره لم يجز اتباعه لأن الامارة المعتبرة إنما يصح الاعتماد عليها بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل المخالف لها والفرض انه متمكن من العلم بالواقع فلابد له من الاطلاع على الدليل المفيد للقطع لاحتمال انه مخالف للامارة فاذا اطلع عليه كان العمل به لا محالة .

(وأما الكلام في الثاني) فهو مُسلم إذا لم يُظهر انه ظان وانه يحتمل الخلاف مع إقراره بالشهادتين لأنه لو أظهر أنه ظان ومحتمل للخلاف كان جاحداً ، وأما انه مؤمن أم لا ، فالظاهر عدم ايمانه لأنه لم يفحص حتى يعقد قلبه من دليل معتبر ولعدم حجية الظن لانفتاح باب العلم له . ومن هذا ظهر أن النظر والاستدلال له دخل فى الايمان باعتبار أن الايمان هو التدين القلبي عن دليل لا عن تقليد كما تقدم ص ١٠٣ .

ما علم عدم الفتوى به فعلا

(الثامن من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) هو ما علم عدم فتوى المجتهد به بالفعل كما لو علم برجوعه عن فتواه بالحكم أو أنه لم يعمل نظره فى الحكم وإن كان يعلم بأنه لو نظر فيه لأدى نظره الى ذلك لعدم شمول أدلة التقليد لذلك إذ لم يكن حينئذ المجتهد عالماً بالحكم وأدلة التقليد ظاهرة في رجوع الجاهل الى العالم

مضافاً الى الاجماع على عدم جواز التقليد فى ذلك . نعم لو علم بكونه مفتي بهذا الحكم بالفعل ولو بمعونة الاستصحاب صح تقليده فيه ، وأما اشتراط العلم بكونه متذكراً لمستند الحكم حال أخذه منه فقد تقدم عدم اعتبار ذلك فيه ج ١ ص ٢٦٥ .

الامور الثابتة عند العامى بالدليل المعتبر

(التاسع من الامور التي لايجوز التقليد فيها) الأحكام الثابتة عند العامي بطريق آخر غير التقليد كالامارة المعتبرة عنده حتى لو كان من باب الانسداد وحتى لو كان من جهة التقليد كما لو قلد من يقول بجواز التجزي في الاجتهاد فانه إذا اجتهد المتجزي في الحكم وحصل الامارة المعتبرة عليه عنده لم يجز له تقليد الغير فيما قامت الامارة عليه عنده . والدليل على ذلك هو ما ذكرناه من عدم جواز تقليد العارف بالمسألة لغيره ج ١ ص ١٧٣ وما ذكرناه في مسألة التجزي ج ١ص ١٨٧ .

الامور الثابت فسادها عند العامى بالدليل

(العاشر من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) الأحكام الثابتة عنده فسادها بالدليل المعتبرة حتى من باب الانسداد لما تقدم ج١ص١٧٣ وج١ص١٧٧ ولا عبرة بالظن بالفساد إذا كان الظن غير معتبر لأنه بمنزلة العدم . (نعم) من قال باعتبار التقليد من باب الظن لابد من اعتباره عدم الظن بالفساد بل يلزمه وجود الظن بالحكم إذ لو لم يحصل له الظن من الفتوى لم يكن ينفعه التقليد لعدم حصول ملاك حجيته وهو الظن بالحكم عنده .

مسائل التقليد

(الحادي عشر من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) مسائل التقليد ولا بد أن يرجع للاحتياط أو الاجتهاد فيها كنفس مسألة جواز التقليد ولزوم تقليد الأعلم ، وعدم جواز تقليد الميت ، وجواز العدول ، وجواز البقاء على تقليد الميت ، وغيرها . أما المجتهد فيها أو من له ملكة الاجتهاد فيها فعدم جواز تقليده للغير فيها واضح لما تقدم من عدم جواز تقليد من كان مجتهداً أو له ملكة الاجتهاد لغيره . وأما عدم جواز تقليد العامي فيها لغيره ، فلأنه لو جاز التقليد فيها لزم الدور وذلك لأن جواز التقليد في مسائل التقليد موقوف على أن يقلد فى مسألتنا هذه وهي مسألة جواز التقليد في مسائل التقليد إذ لولا ثبوتها عند العامي لما جاز له أن يقلد في تلك المسائل . ومسألتنا هذه إنما تثبت عند العامي إذا ثبت عنده جواز التقليد في سائر المسائل التي منها مسألتنا فيلزم الدور .

(إن قلت) فعليه ما ذا يصنع العامي ؟ (قلنا) إن مسألتنا هذه ثابتة عند العامي بالضرورة وانسداد باب العلم إن تم عنده والسيرة إن كانت حجة لديه ، فالعامي مجتهد في مسألتنا هذه وإذا ثبت اجتهاده ومعرفته لهذه المسألة أعني جواز التقليد في سائر المسائل فقد ثبت عنده جواز التقليد فى سائر مسائل التقليد . وعليه فينبغي تخصيص عدم جواز التقليد في نفس مسألة جواز التقليد فى المسائل دون سائر مسائل التقليد الأخرى .

(إن قلت) إذا كان مجتهداً في هذه المسألة فهو له قوة الاجتهاد فى باقى

مسائل التقليد فلا يجوز له التقليد فيها (قلنا) لوتم ذلك لما صح التقليد أصلا لحصول القوة له على ذلك فالاشكال مشترك الورود و (الحل له) إن مسألة أصل جواز التقليد بدهية واضحة نظير مسائل العقائد الدينية فالاجتهاد فيها سهل وإن أبيت فقل العلم بها سهل بخلاف باقى المسائل فانه من الصعوبة بمكان وطالما زلت به الاقدام .

(إن قلت) إن مسائل التقليد مسائل اصولية لأن مسائل كل علم ما يبحث عن عوارض موضوعه وموضوع علم الاصول هو الدليل الفقهي ولا ريب أن قول المجتهد وفتواه دليل على الحكم الفرعي . ومسائل التقليد تبحث عن عوارض فتوى المجتهد ورأيه . (قلنا) لا دليل على المنع من جواز التقليد فى المسائل الاصولية وأدلة التقليد تشملها إلا إذا حصل ما يمنع من ذلك كما لو كان العمل بها يتوقف على الفحص كالاصول العملية فى الشبهة الحكمية ومسألة حجية الخبر . وفيما نحن فيه لم نجد مانعاً من التقليد .

(إن قلت) إن أدلة جواز التقليد مجملة لا يمكن التمسك بعمومها لمثل هذه المسائل (قلنا) لا نسلم ذلك . ولو سلمنا ، فالمسائل المذكورة هي من القدر المتيقن دخولها كمسائل الأحكام الفرعية لعدم قدرة العامي على الاجتهاد فيها وصعوبة مأخذها وانحصار الطرق لمعرفتها به . وما كان من هذا القبيل فهو قدر متيقن دخوله .

جواز العدول عن تقليد المجتهد لغيره

(الثانى عشر من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) الأحكام التي يكون العامي مسبوقا بتقليد مفت آخر فيها فانه لا يجوز العدول عنه لمجتهد آخر إلا إذا تبدل رأي المجتهد فيها أو مات أو كفر أو فسق . ولا بد لنا فى توضيح المقام

وتحقيقه من ذكر الصور له وبيان الحكم فيها فنقول :

(الاولى) هي أن تكون المسألة التي قلد فيها قد عمل بها على طبق تقليد صحيح عنده يعدل فيها الى تقليد مجتهد آخر بالنسبة الى نفس العمل المتحقق سابقاً نظير ما إذا قلد مجتهداً في جواز الوضوء بالمضاف فتوضأ وصلى به ثم عدل الى مجتهد آخر في حكم ذلك الوضوء وتلك الصلاة ، وكذا لو أوقع عقداً أو ايقاعا على رأي مقلده الذي قلده تقليداً صحيحاً في نظره ثم عدل الى مجتهد آخر في ذلك العقد والايقاع الذي أوقعه سابقاً .

(الثانية) هي أن يعدل الى مجتهد آخر بالنسبة الى الأعمال المستقبلة التي أوقع الماضي منها على طبق قول مفتيه الذي قلده تقليداً صحيحاً في نظره نظير ما تقدم من الأمثلة بالنسبة للاعمال المستقبلة كأن يعدل لمجتهد آخر في مسألة الوضوء بالمضاف بالنسبة الى وضوءاته وصلواته الآتية وهكذا في العقود والايقاعات .

(الثالثة) أن يعدل عن تقليد مجتهد لآخر بالنسبة الى مسائل أخرى وأعمال أخرى نظير من قلد مجتهداً في الصلاة ثم قلد مجتهداً آخر في الزكاة ثم هذه الصور الثلاثة تكون على قسمين : (أحدهما) أن يكون العدول في زمان حياة المجتهد الأول . (وثانيهما) أن يكون العدول بعد وفاته فتكون هذه الصور ستة وكل من هذه الصور الستة تارة تكون مع تبين عدم صلاحية الأول للتقليد أو أفضلية الثاني بأن تبين فساد تقليده للمجتهد الأول بالعلم أو الدليل المعتبر كأن قامت الامارة على انه فاسق أو غير مجتهد أو مخطيء في فتواه أو الثاني أفضل منه أو مع عدم تبين ذلك له فتبلغ الصور اثنى عشر وكل هـذه الصور مع عدول المجتهد الأول عن رأيه أو مع عدم عدوله فتبلغ الصور الى أربع وعشرين صورة ويتضح الحال في هذه الصور في التكلم في مسائل :

(الاولى) مسألة جواز العدول مع التساوي من جميع الجهات .

(الثانية) مسألة جواز العدول عن تقليد المجتهد الذي مات بعد تقليده له وتسمى بمسألة البقاء على تقليد الميت وسيجيء انشاء الله الكلام فيها في ما يعتبر فى المفتي .

(والثالثة) مسألة جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل وسيجيء إنشاء الله الكلام فيها فيما يعتبر في المفتي .

(والرابعة) مسألة تبدل رأي المجتهد وقد تقدم الكلام فيها مفصلا .

(والخامسة) مسألة تبين فساد تقليد العامي وسيجيء إنشاء الله تعالى الكلام فيها فى أحكام التقليد فينحصر الكلام هنا فى مسألة جواز العدول مع التساوي من جميع الجهات فنقول :

جواز العدول مع التساوي

من جميع الجهات

ذهب غير واحد الى حرمة العدول عن التقليد من مجتهد الى مجتهد آخر مساوي له في جميع الشروط ، فاذا قلد العامي مجتهداً في مسألة لا يجوز الرجوع الى غيره مساوي له وقد نقل الاجماع على ذلك عن الحاجبي والعضدي وصاحب النتايج وهذا كله فيما إذا لم تكن فتوى المجتهد الثاني موافقة للاحتياط فانه يجوز العدول عن الأول الى الثاني لأن الاحتياط حسن على كل حال (وفى الحقيقة) لا يكون هذا رجوع اليه وإنما هو عمل بالاحتياط كما أن محل الكلام هو صورة الاختلاف في الفتوى ، أما مع الاتفاق فيها فلا أشكال في جواز الاعتماد على فتوى الثاني لكونها لم تخرج عن الحجية إذا عرفت ذلك فنقول : انه لا كلام لهم فى الأعمال الماضية فانه لا يجوز العدول عندهم فيها اجماعاً مضافاً لما تقدم منا فى مسألة تبدل رأي المجتهد ما يدل على صحة الأعمال الماضية وإنما الكلام في الأعمال المستقبلة

فنقول : إن الكلام تارة فى وظيفة العامي وأخرى فى حكم الواقع الشرعي ، أما وظيفة العامي حيث انه عاجز عن الفحص عن الأدلة فيرجع لعقله وعقله لا يجوّز له العدول لحصول اليقين بالبراءة بتقليد الأول والشك في البراءة بالتقليد الثاني والعقل حاكم بوجوب الأخذ بما يفيد براءة الذمة والخروج عن عهدة التكليف والمنع عما لا يفيد ذلك لاحتمال الضرر معه وهو العقاب وإن شئت قلت الأمر دائر فى المقام بين ما هو مقطوع الحجية وهو قول المجتهد الأول وبين مشكوك الحجية وهو قول المجتهد الثاني . والشك فى الحجية كما قرر فى محله كاف فى عدم جواز الأخذ بها لأن الأصل عدم جعل الحجية له ولأنه لا يوجب العمل بها الأمن من العقاب . (نعم) بعد رجوعه للأول لو أفتى له المجتهد الأول بجواز العدول عنه الى غيره جازله العدول لكون فتواه حجة عند العامي وهكذا لو أفتى له المجتهد الثاني جاز له تقليده فيها فيعدل إلا إذا احتمل عدم جواز تقليده للثاني فى هذه الفتوى أو كان الأول قد أفتى بحرمة العدول وقد قلده العامي في هذه الفتوى فلا يجوز له العدول .

(إن قلت) قد تقدم أنه لو قام عند العامي الدليل المعتبر في نظره على الحكم الشرعي لا يجوز له التقليد فيه وفى هذا المقام قد دل عقله على عدم جواز العدول فلا يعدل ولا يجوز له تقليد المجتهد الأول في هذه المسألة لما عرفت مما تقدم أنه لا يجوز للعامي أن يقلد المجتهد فيما ثبت عنده بالدليل الصحيح (قلنا) هذا صحيح فيما لم تكن الفتوى واردة على الدليل الذي عنده والدليل عند العامى فيما نحن فيه هو دوران الأمر بين التعيين والتخيير والفتوى بجواز العدول ترفع عنه هذا الدوران وتعين أن حكمه هو التخيير . (أما الحكم الشرعي للعدول عن مجتهد الى آخر) فقد ذهب بعضهم الى جوازه كما حكاه صاحب الفصول عن بعض معاصريه وحكي ذلك عن المحقق الثاني والشهيد الثاني والعلامة في الجعفرية

والمقاصد العلية والنهاية وحكى القول به السيد أحمد الحسيني عن الشيخ أسد الله الشوشتري . وذهب بعضهم الى عدم الجواز وهو المشهور ، والمحكي عن ظاهر التهذيب وشرحه والذكرى ، وعن الشيخ الانصاري (ره) . واستدل المجوزون للعدول بوجوه :

(أحدها) استصحاب بقاء التخيير فانه كان للعامى التخيير بأخذ أي الفتويين شاء قبل التقليد لاحدهما وبعد الاخذ بأحدى الفتويين يشك فى بقاء هذا التخيير فيستصحب بقائه .

واجيب عن الاستصحاب (أولا) : بمعارضته بقاعدة الاشتغال المقتضية لتعيين الأخذ بقول من قلده أولا بتقريب أنه القدر المتيقن فى براءة ذمته لدوران الأمر بين التعيين بأخذ قول من قلده أولا والتخيير بينه وبين قول المجتهد الثانى الذي يريد العدول اليه و (قد تقرر قاعدة الاشتغال) بوجه آخر وهو إنا نعلم بحجية فتوى المجتهد الذي اختاره المقلد ونشك في حجية قول الآخر وفي مثله يبنى على عدم حجية من شك في حجيته (وبتقرير ثالث) أن الواقع منجز عليه للعلم الاجمالي بالأحكام فيجب عقلا إما إتيانه أو إتيان ما جعل امتثالا له ومبرئا للذمة منه والآتي بالفتوى للمجتهد الثاني لم يكن محرزاً للاتيان بالواقع ولا بما جعله الشارع امتثالا له . (وفيه أن) الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال لأنه باستصحاب التخيير يزول الدوران المذكور ويثبت التخيير .

(وأجيب عن استصحاب التخيير ثانياً) : بعدم تماميته فيما لو كان المجتهد الأول حال تقليده له منحصراً به التقليد ثم وجد بعد هذا مجتهد آخر فان التخيير لم يكن ثابتاً له أولا حتى يستصحب . (وفيه) أن وجوب التقليد الثابت له كان بنحو يقتضي التخيير بمعنى أنه لو وجد مجتهد في عرض ذلك المجتهد لجاز

تقليده فهذا الوجوب بهذا النحو هو المستصحب لأنه هو المتيقن وهذا نظير ما إذا وجب عليه أحد خصال الكفارة لانحصار الأمر به فانه لو تمكن من فعل الآخر فعله ولا يستصحب الوجوب التعيني له لأن وجوبه كان ثابتاً له بنحو يقتضي التخيير لو تمكن من الفرد الآخر .

(واجيب عن استصحاب التخيير ثالثاً) بأنه معارض باستصحاب الحجية الفعلية التعيينية لفتوى من قلده أولا واستصحاب وجوب العمل بها لأنها قد صارت حجة فعلية تعيينية بعد تقليده له فيها . (ولايخفى مافيه) فأنا لا نسلم أنها صارت تعيينية بعد التقليد فيها لأنه لا دليل على أن الاختيار لها موجب لتعيينها ويكون بمنزلة المرجح لها على غيرها واستصحاب فعليتها لا ينافي بقاء الفتوى الأخرى على الفعلية التخييرية . (والحاصل) إنا لا نسلم ثبوت التعيينية للحجة المختارة إذ ليس هناك موجب للتعيين إلا الاختيار لها ولا دليل على أن الاختيار موجب للتعيين بل الأصل عدم التعيين كما سيجيء إنشاء الله في تقليد الأعلم .

ورد هذا الجواب الثالث بوجوه أخرى : (منها) ما عن المرحوم الشيخ الأنصاري بأن استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحجية التعيينية لأن الشك في كونه حجة متعينة عليه مسبب عن الشك في ثبوت التخيير بين الحجتين . وأجاب عن هذا الرد بعض اساتذة العصر بأنه لا حكومة بينهما لأن الملازمة بين الحجية التخييرية وبين عدم الحجية التعيينية عقلية لا شرعية مرباب أن وجود أحد الضدين يستدعي نفي الآخر عقلا والحجة التخييرية تضاد الحجة التعيينية فعدمها لم يكن من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية فلا يكون استصحاب الحجية التخييرية حاكماً على استصحاب الحجية التعيينية لأن الحكومة إنما تكون على الآثار الشرعية لا العقلية . وعليه فيكون استصحاب كل منهما معارضاً لاستصحاب الآخر . ولا يخفى ما فيه فان احتمال الحجية التعيينية إنما نشأ من جهة

كون التخيير الثابت بين الفتويين المتعارضين تخييراً ابتدائياً لا استمرارياً فالحجية التعيينية عبارة عن كون التخيير المستفاد من الأدلة ابتدائياً وعدمها عبارة عن كون التخيير استمرارياً والتعيينية المحتملة إنما هي من آثار التخيير لأن المحتمل منها هو التعيين بعد التخيير وليس المحتمل منها هو التعيينية ابتداء حتى يكون احتمالها في عرض احتمال الحجية التخييرية و (بعبارة أخرى) إنا إنما نرجع الى استصحاب التخيير بعد فرض أن الأدلة الدالة على التقليد في حد ذاتها تقتضي التخيير ونشك في أنها تقتضي التخيير ابتداءاً أو استمراراً فنستصحب التخيير ويرتب عليه عدم التعيين لأن عدم التعيين على هذا الفرض من آثاره الشرعية لأن الشك فيه إنما كان من جهة أن الشارع رتب على هذا التخيير التعيين بعد اختيار أحدهما أم لم يرتب ذلك .

و (منها) ما رده به بعض المحققين بأنه لا معارضة بينهما لأن الحجية كانت ثابتة لما اختاره ولم تكن تمنع من حجية الآخر ابتداءاً فكيف تمنع نفس تلك الحجية عنها بقاءاً . و (بعبارة أخرى) أن سنخ حجية ما اختاره لم يكن مانعاً عن حجية الآخر فاستصحاب بقائها بل القطع ببقائها لا يمنع من حجية الآخر ولعله يرجع الى ما ذكرناه . (نعم) للخصم أن يقول إنا نحتمل أنه بعد اختياره لهذه الفتوى قد جعل الشارع لها حجية تعيينية بحيث لا يرضى الشارع بالعدول لغيرها وحينئذ فاستصحاب حجية ما اختاره ثابتة . وحجية الآخر مشكوكة والأصل عدمها ، وبذلك يثبت التعيين لما اختاره . (لا يقال) إن الأصل هو حجية الآخر لأنه قد كانت الحجية ثابتة له قبل الاختيار لأحدهما فالأصل بقائها بعد الاختيار . (قلنا) لا يجري الاستصحاب لعدم احراز الموضوع لأنا نحتمل أن موضوع الحجية هو من لم يتخذ طريقاً للواقع .

(وأجيب رابعاً عن استصحاب التخيير) . إن التخيير بين الفتويين إن

كان شرعياً يستفاد من الاجماع كما ذكره بعضهم أو من السيرة كما ذكره آخر أومن أدلة التخيير بين الأخبار المتعارضة كما ذكره ثالث فالموضوع للتخيير غير محرز لأنه مردد فى الواقع بين ما هو مقطوع الارتفاع فيما إذا كان التخيير ابتدائياً وبين ما هو مقطوع البقاء فيما إذا كان استمرارياً . وإن شئت فقل إن موضوع التخيير إن كان هو المتحير فى وظيفته الشرعية فهو قد ارتفع باختيار احدى الفتويين لأنه يزول تحير العبد بذلك وإن كان الموضوع له من تعارض عنده الحجتان فالموضوع للتخيير باق بعد اختيار أحدهما ، فاستصحاب نفس التخيير لا يصح لعدم احراز موضوعه . ولا استصحاب موضوع التخيير يصح لأن الاستصحاب الشخصي لا معنى له لتردده بين فردين قصير وطويل واستصحاب الفرد المردد بما هو مردد غير معقول واستصحاب الكلي لا أثر له حيث أن المفروض أن التخيير الاستمراري مرتب على أحد الفردين بخصوصه فاذن لا وجه لاستصحاب التخيير .

(إن قلت) نستصحب نفس التخيير ونقول قد حقق في محله أن المعتبر بقائه في الاستصحاب هو الموضوع العرفي لا الموضوع الشرعي ، والموضوع عند العرف للتخيير هو الفتويان المتعارضان وهو باقي بعد اختيار أحدهما . (قلنا) إنا لم نعرف الموضوع لهذا الحكم حتى ندرك بقائه عند العرف وعدم بقائه عندهم لتردده عندنا بين مقطوع البقاء وبين مقطوع الارتفاع ، ولو سلمنا معرفته فهو موضوع لحكم اصولي من نوع الامور الشرعية لا يدركه العرف حتى يمكننا أن نجزم بأن العرف يرى بقائه .

(إن قلت) نستصحب موضوع التخيير بمعنى إنا نقول إن الموضوع الذي ثبت له التخيير سابقاً نشك فى بقاء شخصه فعلا فنستصحب بقائه . (قلنا) إنا نشك فى بقائه لا من جهة الشك في بقاء شخصه بل من جهة عدم معرفته

وتعيينه إنه من الامور الباقية بعد اختيار إحدى الفتويين أومن الامور الزائلة بعد الاختيار لها .

(إن قلت) إنا نتمسك باطلاق أدلة التقليد فانها تدل على حجية الفتوى سواء أخذ بمعارضها أم لا . (قلنا) هـذا رجوع عن التمسك باستصحاب التخيير وسيجيء إنشاء الله تعالى بيانه فى تعداد أدلة المجوزين للعدول وستعرف إنشاء الله الجواب عنه هذا كله بناء على أن التخيير بين الفتويين ابتدائي شرعي . وأما بناء على انه عقلي باعتبار أن الحاكم به هو العقل لأن ادلة التقليد تشملهما ابتداء وليس المطلوب العمل بهما معاً وترجيح احداهما بعينها على الأخرى بلامرجح والاحتياط ليس بواجب للسيرة والاجماع ولاتفاق الفتويين المتعارضين على رفعه فيحكم العقل بالتخيير بينهما كما سيجيء إنشاء الله تعالى فى تقليد الاعلم فنقول أيضاً لا يجري الاستصحاب فى التخيير لأن الحكم العقلي كما قرر فى محله انه لا يجري فيه الاستصحاب ولا فى الحكم الشرعي المستند اليه لأن مجرد الشك فيه معناه ان العقل غير حاكم به فيقطع بارتفاعه حيث انه إن كان موضوعه موجوداً فالعقل يستقل بحكمه وإن لم يكن موضوعه موجوداً فهو مرتفع بارتفاع موضوعه وإن كان مشكوكا فهو لا يحكم به بعدم احراز موضوعه .

(إن قلت) ان التخيير العقلي إنما يكون بملاحظة الحجية الثابتة لهما بواسطة عموم أدلة الحجية لهما وهكذا بعد اختيار إحداهما تكون ثابتة لها ، أما ثبوتها للفتوى المختارة فواضح وأما ثبوتها للفتوى الأخرى فباستصحاب الحجية الثابتة لها قبل اختيار إحداهما ومقتضى ذلك ثبوت التخيير بينهما بحكم العقل كما في صورة ثبوته قبل اختيار إحداهما وهذا نظير استصحاب الوجوب أو الحرمة وثبوت استحقاق العقاب عليهما بحكم العقل أو استصحاب عدمهما وثبوت عدم الاستحقاق بحكم العقل . (قلنا) إن الاستصحاب لحجية الفتوى الأخرى غير

جار لعدم احراز بقاء الموضوع عند العرف لأن الحجية كانت ثابتة لها عند عدم الاعتماد على حجية أخرى أما بعد الاعتماد على حجية غيرها فيكون ممن يعلم بالواقع ولو تعبداً . (وقد يرد استصحاب التخيير على تقدير كونه عقلياً) بأن العقل إنما أثبت التخيير للمتحير فى الطريق للواقع وعدم معرفته . وبعد الأخذ باحدى الفتويين زال موضوعه وصار العبد غير متحير فكيف يستصحب التخيير مع زوال موضوعه المقوم له . (ولا يخفى ما فيه) فان موضوع حكم العقل للتخيير هو تعارض الحجتين فان العقل بعد أن رأى إنهما حجتان لشمول أدلة التقليد لهما وليس لأحدهما أرجحية على الأخرى ليأخذها بعينها ولا يجب الاحتياط حكم بالتخيير بينهما فحكمه لم يكن من جهة تحيره وعدم معرفة الطريق للواقع فانه عارف بأنهما كلاهما طريق عنده للواقع بل من جهة عدم مطلوبية العمل بهما معاً . (نعم) يمكن أن يقال إن العقل إنما يحكم بالتخيير بين الحجتين المتعارضتين من جهة عدم اتخاذه طريقاً للواقع فلو اتخذ طريقاً للواقع لم يحكم بذلك وحينئذ فيكون الموضوع للتخيير العقلي هو تعارض الحجتين مع عدم اتخاذ طريق للواقع فلا يكون باقياً بعد اختيار إحداهما .

(واجيب عن استصحاب التخيير خامساً) كما يستفاد من تقريرات المرحوم آغا ضياء بأن التخيير الثابت فى المقام ليس تخييراً في المسألة الفقهية كالتخيير بين خصال الكفارة فانه يكون التخيير معه استمرارياً وإنما هو تخيير في المسألة الأصولية لأنه تخيير في الأخذ باحدى الحجتين طريقاً للواقع وهذا يقتضي كون المأخوذ حجة تعيينية يتعين العمل بها بعد الأخذ بها ومن هنا يعلم بأن التخيير ليس حكماً مولوياً يترتب العقاب عليه بل هو ارشاد الى حكم العقل بوجوب الأخذ مقدمة لتحصيل الحجة الشرعية على الواقع كما هو الحال في وجوب الفحص مقدمة لتحصيل الحجة الشرعية . (وجوابه) إن هذا مصادرة على المطلوب فانه نحتاج

الى الدليل على كون ذلك يقتضي كون المأخوذ حجة تعيينية لا يجوز العدول عنها في الوقايع المستقبلة .

(واجيب عن استصحاب التخيير سادساً) إنه استصحاب في الشبهات الحكمية الكلية ولا نقول بجريانه فيها (ورده) إنا قد قلنا بجريانه فيها في محله .

(واجيب عن استصحاب التخيير سابعاً) بأنه بعد الالتزام باحداهما صارت هي الحجة الفعلية وسقطت فتوى الثاني عن الحجية كما التزم به غير واحد في الخبرين المتعارضين فيكون الاختيار لاحداهما نظير المرجح لأحد الخبرين على الآخر ويمكن أن يستدل على ذلك بأن الفتويين المتعارضين لم يتساقطا رأساً ويرجع لغيرهما لكونه خلاف الاجماع والسيرة مع انهما حجة في رفع ما عداهما بلا معارض لهما في ذلك وليس كل منهما حجة لتكاذبهما وتنافيهما ولا أحدهما المبهم كما هو واضح ولا المعين لبطلان الترجيح بلا مرجح ولم يعين الشارع ما هو حجة فلابد أن يكون الشارع قد أوكل أمر الحجية لما يختاره المكلف من الفتاوى فتكون الحجية مشروطة بالاختيار للفتوى . (وفيه) انه سيجيء إنشاء الله في بحث تقليد الأعلم إن ادلة التقليد تشمل كلا منهما وإن التخيير بينهما يحكم به العقل من جهة عدم مطلوبية الجمع في العمل بهما معاً قطعاً فتكون الفتوى الثانية باقية على حجيتها ولا دليل عندنا على أن الاختيار لأحدهما مسقط لحجية الفتوى الأخرى بالنحو المجعول لها بل هو عين المتنازع فيه .

(واجيب عن استصحاب التخيير ثامناً) ان استصحاب التخيير استصحاب معلق لأن مرجع التخيير الثابت سابقاً الى أنه لو اختار إحدى الفتويين كان حجة عليه فحجية فتوى المجتهد الثاني معلقة على الاختيار . وهذا معارض باستصحاب تنجيزي وهو عدم حجية فتوى المجتهد الثاني فانه قبل الاختيار لها لم تكن حجة فكذا بعد الاختيار . (وفيه) انه سيجيء إنشاء الله في مبحث

تقليد الأعلم من ان الحجية ثابتة للفتويين معاً نعم يتم هذا على مسلك من يذهب الى أن الاختيار من قبيل المرجح .

(واجيب عن استصحاب التخيير تاسعاً) انه معارض باستصحاب الحكم الفرعي الذي ثبت في حقه من جهة الأخذ بفتوى المجتهد الذي قلده أولا . (وفيه) ان استصحاب التخيير حاكم عليه لأن الشك في بقاء الحكم الفرعي المأخوذ مسبب عن الشك فى بقاء التخيير . (وقد أجاب) المرحوم الاصفهاني عن استصحاب الحكم الفرعي أنه لا حكم فرعي على بعض وجوه الطريقية . (وفيه) انه لو تم لما صح استصحاب كل حكم قامت الامارة عليه على بعض تلك الوجوه مضافاً إلى أن اليقين المأخوذ في الاستصحاب يعم اليقين التعبدي سلمنا لكن أدلة التنزيل للظن منزلة اليقين تثبت هذا الأثر للظن المعتبر وهو استصحاب مؤداه .

(واجيب عن استصحاب التخيير عاشراً) ان التخيير الثابت فى المقام حدوثاً ليس تخييراً فى المسألة الفرعية واقعاً كما في التخيير بين خصال الكفارة والمواطن الأربعة لأنا نعلم اجمالا بعدم ثبوت احدهما واقعاً ، وأيضاً ليس هو تخييراً ظاهرياً لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في ثبوت الحكم واقعاً ونحن لا نحتمل فى صورة اختلاف الفتاوى ، إننا مخيرون بين القصر والاتمام كي يثبت فى حقنا التخيير الظاهري بل الثابت هو التخيير بين الحجج الذي نسميه بالتخيير في المسألة الاصولية وهو يقتضي إناطة فعلية الحجة باختيار المكلف وهذا من خصائص التخيير فى الحجج وإلا فالحجية فى غير مورد المعارضة لا تناط فعليتها باختيار المكلف بل بنفس الوصول تكون فعلية إذا عرفت ذلك ظهر لك انه قبل الاختيار لاحداهما كانت كل منهما حجة شأنية وبعد الاختيار لاحداهما صارت المختارة حجة فعلية ويشك في زوال الحجية الشأنية عن الأخرى بحيث بالاختيار لا تكون حجة فعلية فمقتضى استصحاب التخيير ثبوت ذلك لها ويعارضه أمران

استصحاب الحجة الفعلية للفتوى التي اختارها في الأول واستصحاب الحكم الشرعي الذي قد دلت عليه الفتوى المختارة في الأول . ولا يخفى ما فيه لما عرفته من أن الحجة الفعلية ثابتة لكلا الفتويين المختلفتين وإن الاختيار لاحداهما ليس بمرجح وقد عرفت ان استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحجية الفعلية وعلى استصحاب الحكم الشرعي ، بل قد تقدم عدم المنافاة بين استصحاب التخيير واستصحاب الحجة الفعلية لان المستصحب الحجة الفعلية التخييرية لا التعيينية لانها هي المتيقنة سابقاً . (نعم) الجواب هو عدم تمامية استصحاب التخيير لعدم إحراز بقاء الموضوع عرفاً كما تقدم فى الجواب الرابع عن استصحاب التخيير .

(واجيب عن استصحاب التخيير حادي عشر) بأن الأدلة الدالة على التخيير إنما توجب التخيير . والوجوب إنما يقتضي تحقق الطبيعة وهي تتحقق بفرد واحد فاذا اختار احداهما . فقد امتثل الأمر وإذا امتثل الأمر فقد سقط فيحتاج بقاء التخير الى أمر جديد والأصل عدمه فلا مجال لاستصحاب التخيير بل الاستصحاب جار في وجوب العمل بما اختاره في الزمان الأول . (ولا يخفى ما فيه) لأن وجوب التخيير موضوعه كلما وجد توجه الأمر به وموضوعه تعارض الحجتين وهو يوجد كلما تجددت الواقعة فانه عند الابتلاء بالواقعة مرة ثانية ايضاً تتعارض عنده الحجتان .

(واجيب عن استصحاب التخيير ثاني عشر) ان التخيير هنا عقلي حكم به العقل وهو إنما يثبت للمتحير وقد زال تحيره باختياره احدى الفتويين لانه صار له حجة وطريق للواقع وليس للتخيير دليل لفظي حتى يرجع لاطلاقه ولو كان لم يكن له اطلاق مسوق لذلك كذا استدل استاذنا الشيخ كاظم أعلى الله مقامه على عدم جواز العدول . (ولا يخفى ما فيه) فانه من استند في التخيير للاجماع أو السيرة أو لأدلة التخيير فى الأخبار المتعارضة يكون التخيير عنده شرعياً .

ومن استند فى الحكم بالتخيير الى أن أدلة التقليد تشمل الفتاوى المتعارضة فتكون دالة على حجيتها والعقل يحكم بالتخيير فيها لعدم إمكان العمل بها نظير المتزاحمين فيكون العقل إنما يثبت التخيير لمن تعارض عنده الحجتان لا للمتحير وهو باق لم يزول باختيار المكلف احدى الحجتين . نعم الأولى أن يقال أنه بناء على أن التخيير قد حكم به العقل ، فالعقل إنما يحكم فى المقام بالتخيير عند تعارض الحجة مع عدم اتخاذ طريق للواقع . والعبد لما اختار احداهما صار عنده طريق للواقع فلم يكن الموضوع موجوداً .

(واجيب عن استصحاب التخيير ثالث عشر) ما ذكره السيد أحمد الحسيني النجفي (ره) وحاصله أن التخيير إنما يكون في العلم بالحكم قبل الأخذ بقول المجتهد والعمل به فهو مخير في أخذ قول أيهما شاء وجعله طريقاً لعلمه ومعرفته بالحكم لأن العامي المقلد إذا اختار قول أحد المجتهدين وأخذ منه الفتوى حصل له صغرى وهي هذا ما أفتى به المفتي ثم يضم اليها كبرى قام عليها الاجماع والأدلة وهي كلما أفتى به المفتي فهو حكم الله فى حقي فيصير باختياره أحد القولين عارفا وعالماً بالحكم الشرعي فيتعين عليه العمل بما علم ويحرم عليه تركه للأدلة الدالة على وجوب العمل بالعلم على وجه العموم والاطلاق الشامل للمجتهد والمقلد وعليه فلا يجوز العدول عنه لأنه لازمه عدم العمل بما علم . (ودعوى) أن العلم الذي دلت الأدلة على وجوب العمل به هو العلم الحقيقي وعلم عامي المقلد علم تنزيلي فلا تشمله تلك الأدلة . (فاسدة) إذ لو لم يصدق العلم على مثل علم المقلد ولم تشمله اطلاقات العلم لزم عدم شمولها لعلم المجتهد لأنه أيضاً علم تنزيلي يحصل من الامارات الظنية فمن يقول بذلك لزمه أن لا يعد نفسه من العلماء ولا يتم له القول بأن مداد العلماء كدماء الشهداء ويكذب كل من عرف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية ولا يسمى هذا الفقه علماً وإن أبيت عن ذلك فنقول إن العامي المقلد

بعد ترتيبه القياس المذكور يحصل له العلم بحكمه الظاهري كالمجتهد يحصل له العلم بالحكم الظاهري باستفادته من الامارة ويكون أخذ العامي بفتوى المجتهد كأخذ المجتهد للرواية فظهر أن الأدلة الدالة على وجوب العمل بالعلم تشمل العامي المقلد بعد أخذه لقول المجتهد وحينئذ فيحرم أن يأخذ بغيره ويعمل به ولا يجوز له التخيير .

(إن قلت) إن التخيير هنا يكون كالتخيير بين خصال الكفارة ألا ترى ان المجتهد إذا تعارض عنده الدليلان على تعيين القراءة أو التسبيحات فى الأخيرتين مثلا وكان الدليلان متساويين ليس لأحدهما مرجح كان بالخيار في الأخذ بأيهما شاء فلو قرأ الفاتحة في صلاة يجوز له التسبيح في الأخرى كما هو الفتوى فهكذا حال العامي المتردد بين المجتهدين المتساويين . (قلنا) إن التخيير إن كان من جهة قيام نص خاص عليه كما في خصال الكفارة فيثبت منه تكليف خاص فيكون مخيراً تخييراً استمرارياً وأما إن كان التخيير من جهة حكم العقل فالتخييرا بتدائياً فما اختاره يكون الحكم في حقه ولا يجوز العدول عنه للاستصحاب ولما ورد من أن حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة ولا دليل على تخصيص هذا العموم الاستمراري بل الضرورة الاسلامية حاكمة بأن الحكم الشرعي مطلقاً أولياً كان أو ثانوياً لا يتغير ولا يتبدل ولا يرفع ولا ينسخ بعد انقطاع الوحي كما هو الحال في زمان الغيبة بل هو باق انتهى ملخصاً بتوضيح منا ثم بعد هذا ذكر المستدل المذكور السيد أحمد الحسيني انه اجتمع بالمرحوم الفقيه الفاضل الشيخ أسد الله الشوشتري وكان يذهب الى جواز العدول فأورد الشيخ (ره) عليه بما حاصله إن ما ورد من أن حلال محمد (ص) حلال وما قامت عليه الضرورة ان الحكم واحد لا يتغير هو ناظر الى حكم الله الواقعي النفسي الأمري وبعد حدوث سقيفة بني ساعدة انقطعت يدنا عنه

وحدث حكم الله الظاهري وهو دائر مدار العناوين والاعتبارات ألا ترى إن المجتهد إذا أدى نظره الى حكم شرعي جاز له تجديد النظر فاذا أدى نظره الى خلاف الأول فهل يمكن أن يقال إن الحكم الثاني فاسد لأن حلال محمد (ص) حلال ولأن الضرورة قامت على أن الحكم واحد فكذا الحال هنا فان العامي المقلد اذا اختار تقليد المجتهد فى مسألة كانت فتواه حكم الله في حقه ما دام باقياً عليه فاذا عدل عنه ورجع الى الآخر واختار قوله صار ذاك حكم الله في حقه فالتخيير هنا استمراري نظير التخيير فى امارات القبلة بعد تعارضها وتساويها فان المكلف إذا اختار أحدها فى صلاته جاز له اختيار الأخرى في صلاة أخرى بل في تلك الصلاة لو ابطلت فكما جاز التخيير الاستمراري فى امارات الموضوعات فليجز في امارات الأحكام . وأجاب السيد (ره) عنه بما حاصله ان العقل لما كان حاكماً بالتخيير بين القولين ابتداءاً فيكون اختيار أحدهما مرجحاً شرعياً فاذا اختار أحدهما حصل له صغرى القياس وهي هذا ما أفتى به المفتي فيضمه الى الكبرى المذكورة فينتج هذا حكم الله فى حقي ولا يصح بعده أن يضم هذا المرجح وهو الاختيار لقول المجتهد الثاني لأنا مأمورون بحكم الله الواقعي النفسي الأمري وتحصيله بأي نحو كان وإنما عدلنا الى أخذ قول المجتهد للضرورة وهي تقدر بقدرها وقد ارتفعت الضرورة باختيار قول المجتهد الأول وحصل العلم بالتكليف وهو يجب العمل به لما تقدم من أن الأدلة تدل على وجوب العمل بالعلم وحينئذ فلا يبقى تكليف بوجوب تعلم الحكم حتى يرجع للمجتهد الآخر بل مقتضى وجوب العمل بقول المجتهد الأول هو المنع عن العمل بقول المجتهد الثاني انتهى بتوضيح وتنقيح منا . (والجواب عنه) ان كلامه يرجع الى الاستدلال بأمور ثلاثة :

(الأمر الأول) انه يجب العمل بالعلم ولازم ذلك المنع من العمل بغيره والعامي قد حصل له العلم بتقليده المجتهد الأول فيجب أن يعمل بقوله ولازمه المنع عن

العمل بقول غيره ، ولا يخفى ما فيه فان وجوب العمل بالعلم هو أمر عقلي لأنه عبارة عن حجية العلم وهي بحكم العقل لا بجعل جاعل ومن المعلوم أن العقل لا يمنع من التماس طريق يحصل العلم بالحكم غير الطريق الأول بدليل انه يجوز للمجتهد أن يجدد رأيه في المسألة مع انه قد حصل العلم بها ووجب العمل به . وبدليل أنه يجوز للعامي المقلد أن يجتهد ويحصل العلم الحقيقي أو التنزيلي بالمسألة فالعقل حاكم بجواز تحصيل العلم مرة أخرى بالمسألة نعم لا يوجب ذلك والخصم في المقام يقول بجواز الرجوع للمجتهد الثاني هذا مع أن حكم العقل بوجوب العمل ما دام العلم موجوداً ولم يحكم العقل بوجوب ابقاء ذلك العلم فالخصم يدعي ان العلم الأول الحاصل من تقليد المجتهد الأول لا يجب ابقائه ويجوز العدول الى علم آخر حاصل بتقليد المجتهد الثاني .

(الأمر الثاني) ان حلال محمد (ص) حلال ليوم القيامة وهذا العامي بتقليده للمجتهد الأول صار الحكم في حقه هو ما دل عليه فتواه فيبقى ليوم القيامة والعدول الى الغير ينافي بقاء الحكم مستمراً ، ولا يخفى ما فيه فان حلال محمد (ص) إنما هو في الحكم الواقعي النفسي الأمري لا الحكم الظاهري وبالتقليد أو الامارة المعتبرة لم يحصل العلم بأنه الحكم الواقعي النفسي الأمري ولو فرضنا انه حصل له العلم ثم التمس المكلف طريقاً فانقلب علمه الى العلم بحكم آخر فيرى أن حلال محمد (ص) هو هذا الحكم الآخر لا الأول فالمكلف العامي عند رجوعه للمجتهد الآخر يكون تقليده الأول باطلا وطريق الحكم هو قول المجتهد الثاني ويرى أن حلال محمد (ص) هو مؤدى قول الثاني مضافاً الى انه لو تم للزم عدم صحة الاجتهاد بعد التقليد وعدم صحة تجديد النظر .

(الأمر الثالث) هو ان الضرورة تقدر بقدرها وقد ارتفعت الضرورة بالرجوع للأول ، وفيه ما لا يخفى انه أي ضرورة في البين وإنما الشارع جعل

طريقاً للعامى وهذا الطريق موجود هنا وهناك وكان ترجيح أحدهما على الآخر باختياره فللمكلف أن يختار أيهما شاء عند الابتلاء بالواقعة إلا إذا ثبت المنع من اختيار الآخر .

(الدليل الثاني للمجوزين للعدول) هو استصحاب صحة تقليد الثاني الذي يريد أن يعدل اليه فانه قبل اختيار أحدهما كان تقليده لمن يريد أن يعدل اليه صحيحاً فيستصحب هذه الصحة وهكذا استصحاب جواز تقليده وهكذا اصالة عدم اعتبار المزية والمرجحية فى تقليده للأول بالعمل بفتواه واصالة البراءة من حرمة العدول واصالة البراءة من التعيين لفتوى المجتهد الأول واصالة عدم مانعية فتوى المجتهد الأول عن حجية فتوى الثاني .

(إن قلت) انه باختيار أحدهما صار ذا مزية على الآخر ومحتمل الأهمية فيكون مقطوع الوجوب والآخر مشكوك الوجوب والأصل عدم وجوبه فيتعين وجوب ذي المزية . (قلنا) إن حجية الفتوى إن كانت من باب السببية فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتزاحمين . واحتمال التعيين الناشيء من احتمال الأهمية بسبب الأخذ بالفتوى لا يوجب إلا احتمال فعليـــة الطلب بعينه وذلك لا يوجب تعيين وجوب الأخذ به لجريان البراءة العقلية عنه لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان . وبعبارة أخرى انه بناء على السببية فالطلب الخطابي بالنسبة لكل واحد ثابت وفعليتهما معاً بنحو التنجيز غير معقول لعدم القدرة على امتثالهما واصالة البراءة عن العقوبة على ترك كل منهما بالخصوص محكمة فيحكم العقل بالتخيير وجواز العدول .

(إن قلت) إنا نقطع بفعلية الخطاب فى فتوى الأول لأن مانعيتها عن الأخرى محتملة دون ما نعية الأخرى لها فانها غير محتملة كما هو الفرض ، وإذا قطعنا بفعليتها بعينها لم يجر أصل البراءة عنهـا وجرى أصل البراءة فى الفتوى

للمجتهد الآخر . (قلنا) القطع بفعلية الخطاب في فتوى الأول لا يوجب القطع بتعيينها فيجري أصل البراءة عن تعيينها لحكم العقل بقبح العقاب على مخالفتها بالخصوص سواء قلنا ان الحكم وتعيينه عبارة عن الارادة أو هو البعث الاعتباري المنتزع من الانشاء بداعي جعل الداعي هذا كله بناءاً على السببية ، وأما بناءاً على الطريقية فاستصحاب كون الثاني مبرئاً للذمة من أول الأمر يوجب أن يكون معلوم الحجيه شرعاً فلا يتعين وجوب ما اختاره أولا . (وجوابه) إن استصحاب صحة تقليد الثاني أو جواز العدول اليه أو جواز تقليده أو حجية فتواه غير جاري لما عرفت من عدم احراز بقاء الموضوع عرفاً في الجواب الرابع عن استصحاب التخيير . وأما باقي الاصول التي ذكرها المستدل فهي لا تثبت حجية فتوى المجتهد الثاني الذي يريد أن يعدل اليه فلابد من التماس دليل على ذلك وهو اما الاستصحاب لحجيتها وقد عرفت ما فيه وأما اطلاق أدلة التقليد وسيجيء إن شاء الله تعالى ما فيها عند التعرض للدليل الرابع للمجوزين للعدول .

(الدليل الثالث للمجوزين للعدول) انه بالعدول قد تحصل الموافقة القطعية فيما لو كان حكم الواقعة منحصراً بين حكم المجتهد الأول وحكم المجتهد الثاني (وجوابه) انه مضافا الى عدم لزوم ذلك في سائر الموارد انه قد يلزم المخالفة القطعية وهي محرمة بحكم العقل لحصول القطع بالعصيان معها بخلاف الموافقة القطعية فانها غير واجبة في المقام إذ لم يذهب أحد الى وجوب العدول .

(الدليل الرابع لهم) والذي يظهر من المرحوم الاصفهاني اعتماده عليه أن أدلة التقليد أما (اللفظية منها) فهي مطلقة وعامة بالنسبة الى سائر أقوال المجتهدين الجامعين للشرائط بمعنى أنها تدل على جواز الاخذ بقول المجتهد الجامع للشرائط مطلقاً سواء أخذ بقول غيره من المجتهدين الجامعين للشرائط أم لا ومقتضى

ذلك جواز العدول أما وجه الاطلاق في الأدلة اللفظية فهو أن مثل آية النفر تدل على وجوب العمل بقول الفقيه على القوم سواء عمل القوم قبل هذا بفتوى مجتهداً آخر أم لا ونظيرهذه الآية قوله (ع) : « فللعوام أن يقلدوه » وهكذا قوله تعالى : « فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » . فان موضوعها عدم العلم بالواقع وهو موجود بعد الأخذ بأحدى الفتويين . وأما (الأدلة اللبية منها) كالفطرة والسيرة ودليل الانسداد فلأن موضوعها الجاهل المتحير الذي لا يعرف الواقع النفس الأمري ولاريب ان العامي بتقليده للمجتهد الاول باقي على تحيره بالنسبة للواقع إذ لم يحصل له العلم بالواقع وإنما صار منقاداً لما يراه مجتهده فالأدلة المذكورة تقتضي جواز أخذه بقول المجتهد الثاني الجامع للشرائط وجواز العدول عن الأول . (وجوابه) ان الأدلة اللفظية للتقليد ليس لها اطلاق من هذه الجهة فان آية النفر ناظرة الى وجوب التفقه والى وجوب الحذر عند الانذار أما انه يجب الحذر مرة أخرى من شخص مساوي للمنذر الأول ويترك الحذر من المجتهد الأول فالآية بعيدة عنه . وأما رواية : « فللعوام أن يقلدوه » . فهي ناظرة الى وجوب التقليد من دون نظر لصورة ما إذا قلد سابقاً أم لم يقلد وأما آية (فاسئلوا أهل الذكر) فانه من الواضح انها ليست ناظرة الى صورة ما إذا سأل أهل الذكر بحيث تدل على سؤالهم مرة أخرى فى نفس المسألة التي سئل عنها اولا . هذا مضافا الى امكان دعوى ان المستفاد من أدلة التقليد اللفظية ان الموضوع فيها ولو بمناسبة الحكم للموضوع هو المتحير لا من قلد أولا وعرف الواقع بالتقليد أوبالحجة المعتبرة بل لعل ذلك هو المتبادر والمنصرف اليه من سائر الامارات ويؤيده أن قوله تعالى : « إن كنتم لا تعلمون » ظاهر فى عدم العلم كلية بالواقع وهو من لم تكن حجة له معتبرة على الواقع حتى بالسؤال منهم سابقاً لوضوح أن هذه الآية لا تأمر بالسؤال مرة

ثانية فى نفس المسألة لمن سأل عنها وعرف حكمها وإلا لزم وجوب تكرر السؤال عن المسألة الواحدة من أهل الذكر الى أن يحصل العلم وهذا لا يلتزم به المستدل وأما الأدلة اللبية فالقدر المتيقن من موضوعها هو المتحير فى الوظيفة الشرعية وبعد الاخذ بأحدى الفتويين زال تحيره فى وظيفته الشرعية . فلا تدل على جواز تقليد العامي مرة ثانية فى المسألة ، ودليل الانسداد فى باب التقليد إنما يوجب حجية الظن مع عدم الطريق للواقع وانسداد الواقع على المكلف والعبد بتقليده المجتهد الأول كان الواقع عنده منفتحاً فلا يصح الأخذ بقول المجتهد الثاني من جهة دليل الانسداد ولا تجري مقدمات الانسداد فى حقه مرة أخرى .

(إن قلت) ما ذا تقول فى حجية الخبر من باب الانسداد فان من عمل بالخبر من هذا الباب تجري فيه مقدمات دليل الانسداد مرة ثانية بالنسبة للخبر المعارض المساوي . (قلنا) لا نسلم جريانها بعد الأخذ بمعارضه .

(إن قلت) بناءاً على السببية يكون المقام من قبيل تزاحم الواجبين ويكون مقتضى القاعدة استمرار التخيير لأن حكم العقل بالتخيير في اول الأمر إنما هو من جهة وجود المصلحة المأمور بها فى العمل بكل منهما وعدم رجحان احدى المصلحتين على الأخرى عند الشارع وهذا المناط موجود فيهما بعد الأخذ باحداهما . (قلنا) إنه إذا كان دليل الحجية لا يعلم شموله لما بعد الاخذ باحداهما فلا يحرز المناط إلا بالاستصحاب كما تقدم توضيحه . وبعبارة أخرى احتمال التعيين في الفتوى المأخوذة موجود لا يرفعه إلا استصحاب التخيير وقد تقدم الكلام فيه في الدليل الأول و قد أجاب بعضهم عن هذا الدليل الرابع بأن المعارضة بين الفتاوى موجبة لسقوط أدلة التقليد فى موردها فلا اطلاق لها بالنسبة اليها وفيه انه سيجيء إن شاء الله تعالى في مبحث تقليد الأعلم عدم سقوطها في مورد المعارضة .

(الدليل الخامس لهم) إن التخيير إنما يستفاد من الأخبار العلاجيـــة وهي مطلقة تشمل التخيير ابتداءاً واستمراراً لأن موضوعها من جاءه خبران متعارضان . (وجوابه) إنا لو سلمنا استفادة ذلك منها والحاق تعارض الفتويين بتعارض الخبرين فهى إنما تدل على ثبوت التخيير اما انه بدوي أو استمراري فليست ناظرة اليه .

(الدليل السادس لهم) ان التقليد وقول المجتهد المقلد ليس يوجب ثبوت الحكم الشرعي وإنما يوجب جواز العمل به بالنسبة الى الوقائع الخاصة فيكون التقليد فى كل واقعة ابتلى بها تقليداً ابتدائياً فيتخير فيها فى الرجوع الى أي مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين فى حقه بالنسبة اليها ظاهراً وبعبارة أخرى ان الجاهل إذا شك في حكم واقعة لم يجب عليه الرجوع الى المجتهد إلا فى حكم تلك الواقعة الجزئية من دون اعتبار أن يقلده في نظائرها مما هي أفراد للمسألة الكلية لأن محل ابتلائه هي هذه الواقعة الجزئية الخاصة والواقعة الثانيـــة قبل الابتلاء بها لا دليل على تأثير التقليد فيها ولا على شرعيته بالنسبة اليها بل الدليل قائم على عدم مشروعيته بالنسبة اليها لأن التقليد إنما هو مقدمة للعمل واذ لا عمل فلا أمر به حتى تجب مقدمته ومن هنا التزم بعضهم بأن من قلد مجتهداً يجوّز العقد بالفارسية فاعتمد عليه وعقد فلا يجوز له العدول لغـيره ممن لا يجوّز ذلك بأن لا يرتب آثار الزوجية من الاستمتاع والنفقة والقسمة ونحوها وإنما يجوز له العدول لغيره فى عقد امرأة أخرى فلا يعقد عليها بالفارسية وقد نسب بعضهم هذا القول لصاحب الجواهر . (والجواب عنه) إن قول المجتهد المقلد نظير الامارة المعتبرة يثبت به الحكم الشرعي ويكون مؤداه هو حكم الله في حقه فيكون بأخذه لقول المجتهد قد قلده في سائر الوقائع التي هي جزئيات لموضوع الحكم الشرعي الذي دل قول المجتهد عليه كما هو ظاهر أدلة التقليد ولقيام الاجماع على عدم لزوم تجديد تقليده

بالنسبة لكل واقعة وأقعة من مصاديق موضوعه وأيضاً يلزم من ذلك جواز تقليده لمجتهدين مختلفين في الفتاوى دفعة واحدة في واقعتين من مورد واحد مثلا عنده مائتان مضافان بماء الورد وكان مجتهدان أحدهما يفتي بجواز الوضوء من ماء الورد والآخر يمنع منه فهو يقلد أحدهما في هذا الماء الورد والآخر في ذاك الماء الورد دفعة واحدة فيتوضأ من أحدهما ويتيمم مع الآخر عند فقدان الماء لأن كل منهما تقليد مستقل مع أن أدلة التقليد لا تساعد على ذلك ولا يلتزم به أحد .

(الدليل السابع لهم) وهو ما ذكره المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله . وحاصله ان حجية فتوى المجتهد إن كانت من باب الطريقية فتكون منجزة للواقع عند الاصابة ومعذرة عند المخالفة ومع فرض التعارض لا معنى لمنجزية كل منهما لمخالفة أحداهما للواقع قطعاً فتزول لكن كون كل منهما معذرة عن الواقع بمعنى مسقطة للعقاب لا مانع منه ولا موجب لرفع اليد عنه بل لابد من الالتزام به للاجماع على عدم سقوط الفتويين وعدم الرجوع الى غيرهما عند فرض انحصار الطريق للعامي بالرجوع للفتوى بل لا مانع من استفادته من نفس دليل الحجية لأن التعارض يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث منجزيه الطريقين للواقع ولا يمنع التعارض من تصديق دليل الحجية من حيث معذرية كل من الطريقين وكون كل واحد منهما مبرء للذمة إذا ظهر لك ذلك وإن معنى حجيتهما كون كل منهما معذرة مع دوران العقاب على مخالفتهما فاذا شك بعد العمل باحدى الفتويين في تعيين ما أخذ به عليه أم كل من الفتويين باقية على معذريتها شرعا كان مقتضى الاستصحاب بقائهما ومنه تعلم أن استصحاب الحكم المأخوذ سابقاً لا يوجب تعيينه لأنه كان ثابتاً سابقاً ولم يكن ثبوته مانعاً من ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء بل بناءاً على الطريقية كما هو فرض الكلام ليس هناك حكم شرعي فعلي بل الثابت منجزية الفتويين ومعذريتهما ومن المعلوم أن منجزية

الفتوى المعمول على طبقها ومعذريتها لا تمنع عن منجزية الأخرى ومعذريتها وكل منهما في عرض الآخر وليس هناك حكم بنحو التخيير من الشارع غير هذين الحكمين أعني الحجية الثابتة لكل منهما بل حتى لو قلنا بأن الطريقية جعل الحكم المماثل على طبق الموافق للواقع ثم فرض بقاء هذا الحكم في صورة التعارض يكون مرجع الأمر بالتخيير بقوله (ع) : « اذن فتخير » الى جعل الحكم على طبق كل من الخبرين تخييراً كما أن مرجع الأمر بالأخذ بالراجح الى جعل الحكم على طبقه فعلا . وعليه فاستصحاب الحكم المختار لا يوجب تعيينه على المكلف لأن الحكمين المجعولين على طبق الفتويين لا يعقل أن يكونا بنحو التعيين فعلياً لمكان المعارضة فلا محالة تحقيقاً للالتزام بهذا أو ذاك يجب أن يكون الحكمان فعليين تخييريين هذا كله على القول بحجية الفتوى من باب الطريقية ، وأما إن كانت من باب الموضوعية يجعل الحكم المماثل على طبق كل من الفتويين فحال الحكمين حال الواجبين المتزاحمين فان فرض تخيير من الشارع كان مولوياً لا ارشادياً الى ما حكم به العقل فالصحيح منه جعل الحكم المماثل على كل منهما بنحو التخيير فيجب القصر والاتمام مثلا بنحو التخيير فاستصحاب الحكم المختار بل القطع به لا ينافي استصحاب الحكم الغير المختار والقطع به . وإن لم يكن تخييراً من الشارع فلا مجال لاستصحاب التخيير العقلي ولا يمنع استصحاب الحكم المأخوذ عن ثبوت الحكم الآخر لأن كل منهما ثابت بنحو لا ينافي ثبوت الآخر وحكم العقل بالتخيير بين تطبيق العمل على هذا أو ذاك لا يوجب تصرفا في الحكم الشرعي ولذا صح تطبيق العمل على كل منهما . (والجواب عن ذلك) إن هذا يرجع لاستصحاب التخيير وقد تقدم الكلام فيه وكان اللازم عليه هو تصوير ثبوت الحجية للمتعارضين في عرض واحد وسيجيء إن شاء الله تعالى بيانه منا في تقليد الأعلم .

أدلة المانعين من العدول

عن تقليد مجتهد الى آخر

وأما الذين منعوا من العدول فقد استدلوا بعدة أدلة :

(أحدها) الاجماع المنقول عن ابن الحاجب والعضدي والعميدي والمحقق القمي . (وفيه) ان هذه المسألة على ما ذكره صاحب المناهج لم تر في كتب أصحابنا إلا فى كتاب العلامة وقليل من المتأخرين منه ومحض اختيارهم لا يثبت الاجماع مع حكاية الخلاف عن المحقق الأول والثاني وعن العلامة فى النهاية وعن الشهيد الثاني حيث حكي عنهما جواز العدول مع أن ثبوت الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم (ع) فى هذه المسألة التي لم يكن في عصر الامام (ع) لها عين ولا أثر مما لا سبيل اليه .

(الثاني) إنا لو جوّزنا العدول لاختل النظام ويكون الحكم الشرعي كيفي باختيار العبد فيقلد ما وافق هواه في كل حين ودواعي الناس تختلف آناً فآناً . (واجيب عنه) ما حاصله أن جواز العدول لو كان يوجب اختلال النظام لأوجبه فى صورة موت المجتهد أو تجدد رأيه أو كفره أو فسقه مع انهم أفتوا بجواز العدول فى هذه الموارد . وأورد عليه بأن في هذه الموارد لا يوجب الاختلال لوقوعها قهراً ونادراً بخلاف ما نحن فيه فانه يكون بالدواعي النفسانية . والحق في الجواب أن يقال إن ذلك لا يوجب الاختلال فى النظام لأنه لا شك ان كل مجتهد يرجع له جماعة فى فتواه مع عدم اختلال النظام ولو كان بالعدول يختل النظام لكان الواجب تقليد الناس شخصاً واحداً .

(الثالث) ما تقدم من مقبوله بن حنظلة ص ٣١ فانها من أدلة جواز التقليد وهي ظاهرة في عدم جواز الرد . والعدول نوع من الرد وهكذا سائر

أدلة القضاء الدالة على عدم جواز رد حكم الحاكم إذا قلنا بأنها تدل على التقليد فهي تدل على عدم جواز العدول . (وفيه) انها لو دلت لاقتضى ذلك عدم جواز رد الفتوى من كل أحد كالحكم .

(الرابع) الاستصحاب لحجية فتوى المجتهد الاول واستصحاب وجوب العمل بقوله واستصحاب الاحكام الفرعية المأخوذة منه دون الفتوى للمجتهد الثاني فانه لا يجري فيها الاستصحابات المذكورة لعدم احراز بقاء الموضوع عرفاً كما تقدم فى جواب أدلة المجوزين فالاصل عدم حجيتها بل لا نحتاج الى الاصل لان مجرد الشك في الحجية كافي في رفعها . (وجوابه) كما قيل معارض باستصحاب التخيير . ولكنك قد عرفت عدم جريان استصحاب التخيير في الجواب عن أدلة المجوزين فيكون الاستصحاب لحجية فتوى المجتهد الأول جاري بلا معارض . وفتوى المجتهد الثاني مشكوكة فالأصل عدمها بل مجرد الشك فى الحجية كاف في نفيها .

(الخامس) قاعدة الاشتغال للتردد بين تعيين العمل بقول المجتهد الأول وبين التخيير بينه وبين قول المجتهد الثاني والاحتياط واجب في مثله لدوران الأمر بين التعيين والتخيير . (والجواب) عنها كما قيل ان استصحاب التخيير مقدم عليها ولكنه قد عرفت عدم تمامية الاستصحاب للتخيير لعدم إحراز بقاء الموضوع .

(السادس) لزوم المخالفة القطعية فيما لو قلد مجتهدين في واقعة يذهب كل منهما الى خلاف الآخر بحيث بالعمل بالثاني يحصل له العلم بمخالفة الواقع كما لو قلد من يقول بأن المسافة أربعة فراسخ فصلى الظهر قصراً ثم عدل الى من يقول بأن المسافة ثمانية فراسخ فصلى الظهر في ذلك المكان تماماً فيلزم من ذلك المخالفة القطعية وهي محرمة فاذا لم يجز العدول فى بعض الموارد لهذا المحذور فلا يجوز فى

الباقي لعدم القول بالفصل . (وجوابه) إنه لو أوجب لزوم ذلك في بعض الموارد المنع كلية للزم عدم جواز العدول عن الميت الى الحي أوعند تبدل الرأي أوالتمكن من الأعلم أو عند فسق المجتهد أو كفره أو جنونه أو نحو ذلك مضافاً الى أن المخالفة القطعية التدريجية لا محذور فيها إذا قام الدليل على جوازها .

(السابع) إن الآيات والأخبار الناهية عن التقليد خرج عنها الأخذ بقول المجتهد الأول فيبقى الأخذ بقول المجتهد الثاني داخلا فيها فلا يجوز . (وجوابه) إنا لا نسلم بقائه داخلا فيها بل هو أيضاً خارج عنها بالعنوان الذي خرج به تقليد المجتهد الأول إلا إذا قلنا بعدم شموله له كما سيجيء في الدليل التاسع لهم .

(الثامن) إن التقليد يتعلق بالمسألة الواحدة الكلية لا بجزئياتها المتعددة لأنه أمارة معتبرة على ذلك وطريق للواقع وإلا لكان لكل واقعة جزئية تقليداً مستقلا ومن المعلوم ان المسألة الواحدة لها حكم كلي واحد وحينئذ بعد عمل المكلف في تلك المسألة بقول من قلده إذا عدل الى المجتهد الثاني فأما أن يقلده في كلي المسألة فيلزم نقض آثار الوقائع الجزئية الماضية لهذه المسألة وهو باطل بالاجماع واما أن يقلده فى خصوص الوقائع المستقبلة فيلزم التبعيض في التقليد ولا دليل على جوازه . (وجوابه) أولا : بالنقض بالتبعيض فى التقليد بالنسبة الى الوقائع المستقبلة فانه أكثر من أن يحصى كما فى موت المجتهد أو كفره أو نحو ذلك . وثانياً : بالحل فانا لو سلمنا أن مقتضى التقليد هو ذلك وإن الرجوع الى المجتهد الثاني يقتضي ذلك لكنا نمنع من تأثيره فى الوقائع الماضية بواسطة الأدلة التي قامت على عدم تأثيره في الوقائع الماضية كالاجماع ونحوه .

(التاسع) انه بعد أن اختار العامي إحدى الفتويين صار ممن له طريق وحجة على الواقع وخرج عن التحير والجهل الذي هو موضوع أدلة

التقليد والمساق منها فلا تشمله أدلة التقليد للغير بالنسبة لهذه المسألة مرة ثانية وبذلك تسقط فتوى المجتهد الثاني عن الحجية .

(العاشر) إن التقليد فى حكم ينافي جواز العدول لأن مقتضى جواز العدول ارتفاع حيثية الحكم الالزامى فان من قلد فى وجوب شيء لو جوزنا له العدول فمعناه إن الشيء ليس بواجب وإنه غير ملزم به وهكذا من قلد في الحرمة لو جوزنا له العدول فمعناه ان الشيء ليس بحرام عليه . (وقد أجاب عنه) الشيخ الانصاري (ره) بما حاصله انه واجب ما لم يختر غيره ويعدل اليه . وفيه انه ما دام الأمر يرجع للاختيار فقد زال الالزام عنه الذي هو حقيقة الحكم الالزامي (والحق أن يقال) إن جواز العدول يرجع الى تبدل الموضوع فلا ربط له بحيثية الحكم فان جواز العدول عبارة عن تبديل الاخذ من المجتهد بالأخذ من مجتهد آخر نظير المسافر يتبدل بالحاضر ولعل جواب الشيخ (ره) يرجع لما ذكرناه فتلخص ان الحق عدم جواز الرجوع عن المجتهد الأول في المسألة التي قلده فيها للدليل الرابع والخامس والتاسع . نعم ما يمكن أن يقال أو قيل فيه بجواز العدول موارد :

(أحدها)

جنون العامى المقلد أو صغره

من الموارد التي يجوز العدول عن المجتهد الاول إذا أصاب العامي المقلد شيئاً يوجب عدم تكليفه كما لو قلد العامي مجتهداً ثم جن العامي ثم عاد عقله له وهكذا لو قلد الصبي وقلنا بصحة تقليده لصحة عباداته ثم بلغ فيجوز لهما العدول

لأن التكليف يسقط عنهما فيكونان غير مكلفين بحرمة العدول ويتوجه اليهما من جديد وجوب التقليد فيثبت لهما التخيير ابتداء فيجوز أن يعدلا لغيره ولكن مقتضى الدليل الثالث للمنع من العدول والخامس هو المنع من عدوله عنه مضافا الى أن الجنون عذر عقلي لا أنه رافع للتكليف فلو أوجب صحة العدول لكان النوم والاغماء والغفلة كذلك . ومن هنا يعلم أن الطواريء التي تطرأ على الانسان فتوجب عدم تكليفه لا تقتضي جواز عدوله عن تقليده الأول بعد ارتفاعها عنه لأنها أعذار عقلية ترفع تنجّز التكليف عليه وعدم لزوم امتثاله لا انها تزيله عن أصله . وإن شئت قلت ان الأعذار العقلية لا ترفع الأحكام الوضعية فحجية فتوى مقلده تكون باقية بالنسبة اليه لأنها حكم وضعي وهكذا بالنسبة الى الصبي مضافا الى جريان استصحاب حرمة العدول بنحو التعليق ، وأما استصحاب التخيير فهو لا وجه له لان حال الجنون وحال عدم البلوغ ليس بمكلف بالتخيير لأن معنى التخيير هو الالزام بالأخذ بأحدهما وعدم تركهما معاً وقد تقدم ص ٣٧ ما ينفعك هنا .

(ثانيها)

فقد الشرائط المعتبرة في المفتي

أو الفتوى أو المستفتي

من الموارد التي توجب العدول هو أن يفقد المفتي أو المستفتي أو الفتوى الشروط المعتبرة في صحة التقليد التي تقدم الكلام فيها والتي سيجيء إن شاء الله تعالى الكلام فيها ولكن هذا إنما يوجب العدول بالنسبة الى الأعمال الآتية

لا بالنسبة الى الأعمال الماضية ، اما انه يوجب العدول بالنسبة للأعمال المستقبلة فلأنه لا يصح تقليده فيها لفقد الشروط وإنما لا يوجب العدول بالنسبة للأعمال الماضية فلما تقدم فى تبدل رأي المجتهد (ثم إنه لو اعتقد فقد الشرائط) وعدل للغير ثم ظهر اشتباهه وان الشرائط موجودة فى من قلده أولا وجب عليه الرجوع اليه ولا يبقى على الثاني لأن اعتقاد الخلاف عذر عقلي وسيجيء إن شاء الله تعالى إن الأعذار العقلية يجب معها الرجوع الى الأول عند زوالها .

(ثالثها)

تبدل رأي المجتهد

ومن الموارد الموجبة للعدول تبدل رأي المجتهد فيما قلده فيه كما تقدم فانه يوجب العدول عنه فى الأعمال المستقبلة دون الماضية فراجع مبحث تبدل رأي المجتهد .

(رابعها)

ظهور عدم جامعية المفتى

للشرائط من أول الأمر

ومن الموارد الموجبة للعدول ظهور عدم جامعية المجتهد للشرائط من أول الأمر فانه عليه يكون تقليده غير صحيح لعدم توفر الشروط المتوقف عليها صحة التقليد ويكون حكم العامي المقلد له حكم الجاهل القاصر إذا كان قد تفحص عن أمر تقليده لهذا المجتهد بمقدار اللازم أو حصل له العلم أو قامت عنده الامارة

المعتبرة على جامعيته للشروط كالبينة والشياع. وحكم الجاهل المقصر اولم يتفحص بالمقدار اللازم ولم تكن عنده امارة معتبرة على جامعيته للشروط وقد تقدم حكم الجاهل القاصر والمقصر وإن كان التحقيق أن يقال انه حكمه حكم الجاهل فى المعذورية وعدمها ، وأما في مسألة الأجزاء وعدمه فان استند الى امارة مجعولة شرعاً في الرجوع اليه كالبينة ونحوها كان عمله مجزي وإلا فلا لعين ما ذكرناها في وجه الاجزاء إذا تبدل رأي المجتهد ، ولو اعتقد فقده للشرائط من أول الأمر فعدل الى غيره ثم ظهر له الخلاف وانه كان جامعاً للشرائط وجب رجوعه اليه ولا يبقى على تقليد الثاني كما تقدم فى الأمر الثاني .

(خامسها)

موت مقلده

ومن الموارد الموجبة للعدول موت من قلده فقد ذهب الى ذلك جماعة وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيق هذا المقام عند الكلام فى اشتراط الحياة في المفتي ولكن إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهة اشتراط الحياة في المفتي فلا وجه لعده من الأمور الموجبة للعدول فى مقابل الثاني والرابع وإن جعل ذلك من موجبات العدول من جهة أدلة خاصة فهي غير موجودة فلا وجه له .

(سادسها)

نسيان فتوى المجتهد

ومن الموارد الموجبة للعدول نسيان فتوى المجتهد الأول ولا طريق له لمعرفتها فانه يجوز العدول لفتوى المجتهد الآخر لشمول أدلة التقليد له في هذه

الحال . (وتوضيح الحال) إنه عند نسيانه لفتوى من قلده فيها يجب عليه الفحص لوجوب العمل بمؤداها عليه وهو يتوقف على معرفتها وهي تتوقف على الفحص عنها أما مقدار الفحص فالظاهر وجوبه الى حد الحرج حيث أن الحرج منفي في الشريعة فلا يجب عليه الفحص إلا بمقداره أو يحصل عنده اليأس من الظفر به وحينئذ فيجب عليه الرجوع في تلك المسألة ، أما الى الاحتياط أو الى فتوى غيره ومقتضى أدلة التقليد هو رجوعه الى المجتهد الآخر لأن موضوعها من لم يتخذ طريقاً للواقع وإنما كان لا يرجع له لأنه قد اتخذ طريقاً للواقع وبعد نسيانه له لم يكن له طريق للواقع فلا تجيء أدلة حرمة العدول المعتمد عليها وهي الرابع والخامس والتاسع ولا يجب عليه الاحتياط لجواز تقليد الثاني له .

(إن قلت) انه إذا علم بأن فتوى الآخر كانت منافية للفتوى المنسية وكان تكاذب بينهما وقد تقدم الكلام ان الفتوى المنسية كانت هي الراجحة بالاختيار لها فهي تكون مشمولة لأدلة التقليد دون الفتوى الثانية فالمقام نظير ما لو نسي فتوى الأعلم فانه يرجع للاحتياط لا الى غير الأعلم ، وهكذا لو نسي فتوى الحي المنحصر به الاجتهاد فانه لا يرجع لفتوى الميت لخروجها عن أدلة التقليد ، وهكذا مع الشك في منافاتها أيضاً لا يجوز التمسك بأدلة التقليد لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية إلا (اللهم) أن يدعى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط إلا أن المحصل منه في هذه المسألة غير حاصل لقلة من تعرض لها والمنقول منه ليس بحجة (فانه يقال) لو سلمنا أن الترجيح يتحقق بالاختيار لها فعند النسيان زال الاختيار لها نظير الأعلم إذا زالت عنه الأعلمية أو الحي إذا زالت عنه الحياة فانه يرجع للفتوى المعارضة لفتواه إذا كان صاحبها أعلم منه في الصورة الاولى وإذا كان صاحبها حي في الصورة الثانية . والسر في ذلك هو وجود ما يخرجها عن أدلة الحجية لها فتزول مانعيتها فتدخل الأخرى فيها لعدم

المانع عن دخولها فيها .

(إن قلت) إن الاختيار إنما كان مرجحاً ابتداءاً لا استمراراً لأن القدر المتيقن منه هو ذلك فاستصحاب حجية ما اختاره أولا جارية فى المقام . (قلنا) بعد نسيانه وعدم الظفر به بعد الفحص لا وجه للجعل لحجيته وطريقيته لكونه غير ممكن الكشف به عن الواقع . ولو سلمنا فالاستصحاب فيها لا يجري لأن الاستصحاب إنما يجري فيما هو متمكن من العمل به ليصح التكليف بعدم نقض اليقين بالشك فيه لا فيما لا يمكن العمل به وحينئذ فنزول مانعية الفتوى الاولى عن الفتوى الثانية فتدخل فتوى الثاني في أدلة الحجية بلا مانع .

(إن قلت) إن اللازم حينئذ هو الرجوع الى الظن بفتوى المجتهد الأول لا الرجوع الى غيره لأن الظن بأن هذه هي فتوى المجتهد الأول يوجب الظن بأنه مبرء للذمة فلا يجوز التنزل الى فتوى المجتهد الثاني المشكوكة الحجية لأرجحية الظن على الشك . (قلنا) هذا الظن إن كان حجة صح ما ذكر وأما إذا لم يكن حجة فلا دليل على اعتباره . نعم الاشكال فيما لو قلد المجتهد الآخر وعمل بفتواه بعد ما أيس من الظفر بفتوى المجتهد الأول ثم ظفر بعد ذلك بفتوى المجتهد الأول التي قلده فيها فهل يبقى على الثانية أو يرجع للأولى قد يقال إنه يرجع الى الفتوى الأولى لأن النسيان عذر عقلي لا يغير الحكم ولا يزيله من أصله وإنما هو مانع من تنجزه نظير الغفلة ونظير نسيان الامارة التي كانت حجة عليه وعدم ظفره بها فانه بعد الظفر يرجع اليها ويفتي بمضمونها و (بعبارة أخرى) إن الأعذار العقلية لا ترفع الأحكام الوضعية فان الفتوى الأولى كانت حجة عليه فنسيانها أو الغفلة عنها أو الجنون أو النوم لا يرفع حجتها عنه . (نعم) لا يتنجز مؤداها فى حقه ونظير ذلك ما لو اعتقد موت مفتيه أو فسقه أو غفل عن تقليده له ثم انكشف له الحال أو غير ذلك من الموانع لتقليده إياه (ولكن

التحقيق أن يقال) ان المولى تارة يكون التقييد فى مراده كأن يكون مراده إكرام العلماء العدول وأخرى لم يكن التقييد فى مراده ولكن التقييد إنما كان لحكم العقل بوجوب العمل بمراده كما لوقال اكرم العلماء ولكن لم يتمكن العبد من إكرام العدول أو جهلهم أو نسيهم فالارادة الجدية متحققة بالنسبة اليهم ولكن لا يحكم العقل بوجوب امتثال التكليف بالنسبة اليهم . والمخصص من هذا القبيل إذا زال توجه الحكم اليه ولا معنى لاستصحاب عدم الحكم فيه لأن الارادة الجدية متعلقة به فالأعذار العقلية كلها من هذا القبيل فبمجرد زوالها عاد الحكم اليها ولكن فيما نحن فيه لا يجيء ذلك لأن النسيان أوجب خروج الاولى عن الأدلة ودخول الثانية فيها لما عرفت من أن المرجحية كانت بالاختيار وقد زال الاختيار لها ودخلت الثانية فى الأدلة فعود الاولى يحتاج الى دليل. ومن هنا ظهر لك صحة ما حكي عن الشيخ الأنصاري (ره) من انه فى صورة ما إذا أخذ رسالة المجتهد وبنى على العمل بها بناءاً على كفاية ذلك في التقليد فتعذرت عليه مسائل تلك الرسالة فانه يرجع الى الغير ولا يعود الى الاول بعد رفع العذر .

(سابعها)

أعلمية المجتهد الثاني وأورعيته

ومن الموارد الموجبة للعدول هو صيرورة المجتهد الثاني أعلم أو أورع وسيجيء إن شاء الله تحقيق ذلك في اشتراط الأعلمية والأورعية فى المفتي : ولكن إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهة ان المفضولية في العلم والورع مانعة من التقليد للأقل علماً وورعاً وانه يتعين تقليد الأعلم والأورع

فلا وجه لعده من موجبات العدول فى مقابل الثاني والرابع وإن جعل ذلك من موجبات العدول من جهة أدلة خاصة فهي غير موجودة .

(ثامنها)

الأخذ بالفتوى بدون العمل بها

ومن الموارد الموجبة للعدول ما لو قلد المجتهد والتزم بفتواه ولكنه لم يعمل بها فانه يجوز له العدول الى غيره . واستدل على ذلك بعضهم بأن التقليد يكون عبارة عن العمل بقول الغير أو مجرد الأخذ بقول الغير ولكن العمل موجب للالتزام به فمع عدم حصول العمل لم يحصل الملزم بالتقليد فيجوز العدول وقد أجاب عنه بعضهم بأن أدلة المنع عن العدول لم يؤخذ في عنوانها التقليد فلا بد من ملاحظتها فنقول ظاهر بعضها اعتبار العمل مثل لزوم المخالفة القطعية . ولزوم اختلال النظام ولزوم نقض الآثار للأعمال السابقة ومثل الاجماع حيث انه دليل لبي فيؤخذ بالقدر المتيقن منه وهو صورة حصول العمل . وظاهر البعض الآخر عدم جواز العدول ولو لم يعمل مثل الاستدلال بمقبولة بن حنظلة . والاستصحاب لحجية فتوى المجتهد الأول . وكون التخيير موضوعه من لا حجة له وقاعدة الاشتغال وهكذا الدليل السابع والتاسع (والحاصل) ان الذي أخذ فتواه اما أن يكون هو الأعلم فهو الحجة فى حقه على القول بالترجيح بالأعلمية . واما أن يكون مساوياً لغيره فاختياره يوجب ترجيحه على غيره وحجية قوله فى حقه بناء على أن الاختيار لأحد المتساويين موجب للترجيح وأما أن يكون أدنى فيجوز له العدول الى غيره إن قلنا بجواز العدول من الأدنى الى الأعلى وأما مع الشك فلا يجوز له العدول لأنه شك فى الطريق فمقتضى القاعدة هو الاشتغال

ولم يحرز التخيير حتى يستصحبه . وأما مع الشك في صدور الفتوى منه عند اختياره لفتاويه على سبيل الاجمال بأن احتمل انه لم تصدر فتوى منه فى هذه المسألة عند ما اختار فتاويه إجمالا بل كان له ملكة أو لا ملكة له فيجوز العدول الى غيره في هذه الواقعة لعدم ثبوت حجية فتواه فيها بالنسبة اليه فيكون شاكاً في الطريق .

(تاسعها)

الأخذ بالفتوى

من باب الاحتياط

من الموارد المبيحة للعدول ما لو قلد المجتهد في فتواه بالاحتياط بأن كان المجتهد أفتى له بالاحتياط فانه يجوز العدول الى غيره في الشبهة الحكمية خلافاً للمحكي عن الشيخ الأنصاري (ره) وذلك لأنه لم تشمله أدلة التقليد حيث أن المجتهد لم تكن له فتوى بحكم الواقعة وليس هو من أهل العلم بحكمها حتى يجيء وجوب رجوع الجاهل الى العالم ولا من أهل الذكر حتى يسأل عنها و(الحاصل) إن أدلة التقليد لا تشمل الفتوى بالاحتياط في الشبهة الحكمية فلا تكون حجة عليه وإنما صح له العمل بها لأنها مبرئة للذمة فهو والمقلد على حد سواء في عدم العلم بالحكم وعدم معرفته ولذا ترى أرباب الفتوى يجوزون الرجوع لغيرهم في موارد الاحتياطات من غير تفصيل بين العمل بها أو عدمه . (نعم) في الشبهة الموضوعية كالجهل بالقبلة وتردد الماء النجس بين الاثنين لو قلده لا يجوز له العدول لأن حكم الواقعة هو ذلك فهو عارف بحكمها من الأدلة بخلاف الشبهة الحكمية فانه لم يعرف الحكم لتعارض الأدلة أو لفقدها أو لاجمالها فهو يعمل

بالاحتياط من جهة كونه مؤمناً له لا من جهة قيام الدليل عليه ولعله الى ذلك يشير ما ذكره بعضهم من انه لم يجعل الشارع حكماً مماثلا في مورد الاحتياط فى الشبهة الحكمية حتى يتعبد به العامي ويكون مورداً للتقليد بل غاية الأمر ان المجتهد لم يعرف حكم الشارع الظاهري ولا الواقعي فيحكم عقله بأن المبرأ هو الاحتياط بعين ما يحكم به المقلد (وإن شئت قلت) إن المبرئية بالاحتياط معلومة حتى للمقلد فلا وجه للتقليد فيها .

(إن قلت) إنه يحتمل أن الاحتياط محرم لأن الامتثال به اجمالي (قلنا) المجتهد قد أفتى له بعدم حرمته أما مبرئيته فهي معلومة لديه فلا وجه لتقليده فيها مع انها ليست بحكم شرعي وإنما هي حكم عقلي وقد سبق انه لا يجوز التقليد في احكام العقل ، بخلاف الشبهة الموضوعية كالصلاة عند اشتباه القبلة فان وجوب الاحتياط فيها حكم شرعي ظاهري وبهذا ظهر لك انه يجوز العدول عن فتوى المجتهد إذا عمل بها من باب الاحتياط إذ لا دليل على حرمة العدول . والأدلة الدالة على حرمة العدول لا تجيء في المقام إذ لا تقليد للمجتهد بمجرد ذلك . وهكذا ظهر لك جواز العدول ولو عمل بفتوى الاحتياط ولكن لم يدر إنها فتوى الزامية أو استحبابية من المجتهد .

التبعيض في التقليد

(الثالث عشر من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) الأحكام الشرعية التي يكون العامي قد قلد مفت آخر في بعضها بأن يأخذ ببعض الأحكام الشرعية من مجتهد وبعضها من مجتهد آخر كما هو الظاهر من العامة ويسمى ذلك بمسألة التبعيض في التقليد وهي غير المسألة السابقة المسماة بمسألة العدول والكلام يقع في مقامات :

(المقام الأول) في الفرق بين المسألتين وهو واضح فان مسألة العدول هو أن يقلد المجتهد فى حكم لموضوع سواء عمل به أولم يعمل به ثم يعدل عنه الى مجتهد آخر في نفس ذلك الحكم لذلك الموضوع فلابد فيها من التعاقب في التقليد ومسألة التبعيض أن يقلد المجتهد في حكم لموضوع ويقلد الآخر في حكم لموضوع آخر سواء كان حكمين لمسألة واحدة كأن قلد أحد المجتهدين فى استحباب القنوت في الصلاة وقلد الآخر فى وجوب جلسة الاستراحة فى الصلاة أو حكمين لمسألتين مختلفتين كأن قلد أحدهما فى الصلاة وقلد الآخر فى الزكاة وسواء كان التقليد لهما دفعة واحدة أو كان على التعاقب ومن هنا ظهر لك أنه لو كان عنده مائان للورد فقلد القائل بجواز الوضوء في أحدهما وقلد القائل بعدم صحة الوضوء فى الآخر فان هذه المسألة تكون من مسألة العدول لو كان التقليد للآخر بعد التقليد للأول على سبيل التعاقب وتكون من مسألة التبعيض لو قلد المجتهدين فيهما دفعة واحدة .

(المقام الثانى) إن محل الكلام في مسألة التبعيض فى التقليد هو صورة ما إذا أمكن العمل بكلا الفتويين كأن أفتى أحد بوجوب الصلاة والآخر بوجوب الزكاة أما فيما إذا لم يمكن ذلك كما لو أفتى أحدهما باستحباب الشهادة الثالثة فى الأذان والآخر بحرمتها فهو خارج عن محل الكلام كما أن محل الكلام إنما هو في المجتهدين المتساويين أما إذا كان أحدهما أفضل أو أحدهما حي والآخر ميت وقلنا بعدم جواز تقليد المفضول أو الميت فلا اشكال في عدم جواز التبعيض ولزوم الرجوع الى الحي ولزوم الرجوع الى الأفضل . وأما إذا كان أحدهما أفضل فى قسم من الأحكام والآخر أفضل في قسم آخر من الأحكام فالحق وجوب التبعيض فيقلد كل منهما فيما هو أفضل من الآخر فيه في المسائل المختلف فيها بينهم بناءاً على سقوط حجية المفضول مع فتوى الأفضل إلا إذا لزم

من التبعيض المخالفة القطعية للواقع فلا يجوز التبعيض كما سيتضح لديك إن شاء الله تعالى .

(المقام الثالث) إن الكلام يقع في صور ثلاثة (إحداها) التبعيض في التقليد في أحكام مختلفة لموضوعات مختلفة في أعمال مختلفة كأن يقلد مجتهداً في أحكام الصلاة ويقلد الآخر في أحكام الصوم وظاهر العامة المنع منه خصوصاً في هـذا العصر وظاهر الأصحاب الجواز وقد استدل القائلون بالمنع :

(أولا) باصالة عدم جواز التقليد في هذه الصورة أعني صورة التبعيض (وجوابه) إن أدلة التقليد لو كانت منحصرة بالاجماع أمكن المنع والأخذ بالقدر المتيقن ولكن منها السيرة وبناء العقلاء والأدلة اللفظية وسيجيء إن شاء الله تعالى وجه دلالتها على ذلك .

(وثانياً) باصالة عدم جواز العمل بما وراء العلم خرج منها صورة الرجوع لمجتهد واحد وبقي الباقي وهو صورة التبعيض تحت الأصل (وجوابه) يعلم من الجواب عن الأول .

(وثالثاً) بقاعدة الاشتغال لدوران الأمر بين تعيين الأخذ بفتاوى أحدهم فقط وبين الأخذ بفتوى بعضهم في بعض المسائل وفتوى الغير في بعضها الآخر . (وجوابه) انه لا مجال لقاعدة الاشتغال مع وجود الأدلة على صحة التقليد في هذه الصورة .

(ورابعاً) ما ذكره بعض محشي العروة في التعليق على مسألة ثلاثة وثلاثين على قوله : « ويجوز التبعيض » بأنه مع اختلاف المجتهدين في الفتوى تسقط اطلاقات أدلة الحجية عن المرجعية وينحصر المرجع بالاجماع فمشروعية التبعيض تتوقف على عموم الاجماع على التخيير بينهما لصورة التبعيض لكن لم يتضح عموم الاجماع ولم أقف على من ادعاه بل يظهر من أدلة بعض المانعين عن العدول في

غير المسألة التي قد قلد فيها المنع عن التبعيض ومثلها دعوى السيرة عليه فى عصر المعصومين (ع) فالتبعيض إذن لايخلو عن اشكال . نعم بناءاً على كون التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين لا مانع من التبعيض لاطلاق أدلة الحجية إذ قد أشرنا في أوائل الشرح الى أن اختلاف المجتهدين فى الفتوى لا يوجب سقوط أدلة الحجية على هذا المبنى انتهى . والظاهر أن مراده إن الاجماع القدر المتيقن منه قيامه على التخيير بين المجتهدين المتساويين في الأخذ بجميع فتاويهم لا في التخيير فى بعض فتاويهم . ولا يخفى ما فيه فانه ستجيء إن شاء الله تعالى أدلة المجوزين غير الاجماع ثم ان الاجماع على جواز التبعيض قد ادعاه غير واحد كصاحب الضوابط وغيره . ثم ان السيرة موجودة في عصر المعصومين عليهم السلام فان عوام الشيعة لم يكونوا فى عصرهم (ع) يأخذون الأحكام من أحد أصحابهم (ع) فقط بل اذا أخذوا من واحد بعض الأحكام لم يختصوا به ورجعوا لغيره فى غيرها . ثم إنك قد عرفت ان التبعيض لا يلزم فيه الاختلاف في الفتوى فانه يرجع الانسان للمجتهد في مسائل ويرجع لآخر فى مسائل أخرى سواء كانوا متخالفين أم متوافقين . مع انه قد عرفت فى مسألة العدول عدم توقف ثبوت التخيير على الاجماع . مع ان التبعيض قد ثبتت مشروعيته عنده فيما كان أحدهما أعلم فى العبادات والآخر أعلم فى المعاملات كما صرح به في مسألة ٤٧ من مسائل العروة .

أدلة المجوزين للتبعيض

واستدل القائلون بجواز التبعيض :

(أولا) باستصحاب التخيير ويمكن أن يقال عليه إنا نشك فى ان الجائز أولا هو أخذ كل واحد واحد من الأحكام عمن يريد ويختار منهم أم الجائز

أخذ جميع الأحكام من أيهم شاء وحده وعلى الأخير فالاستصحاب لا يقتضي التبعيض وإذا شك في أن المقام من قبيل الأول أو الثاني فلا ينفعنا التمسك بالاستصحاب لاحتمال كونه من الاخير . (وجوابه) إنا نعلم بأن التخيير ليس موضوعه أخذ جميع المسائل من أحدهم فانه اما من جهة العقل وهو يحكم بالتخيير في كل مورد يختلف فيه الفتاوى أو من جهة النقل فانه ظاهر في ذلك كما هو مورد قوله : « إذن فتخير » أو من جهة الاجماع فان الاجماع إنما قام على عدم وجوب الاحتياط وعدم الرجوع للأصل وعدم الرجوع لفتوى الغير الفاقد للشرائط وهو يقتضي أن متعلق التخيير هو كل واحد من الفتاوى لا جميع الفتاوى فاذن موضوع التخيير هو أخذ كل واحد من الأحكام عمن يريد ويختار .

(وثانياً) بالاجماع محققاً ومنقولا ولم يوجد مخالفاً فى ذلك . (والجواب عنه) ان المحصل غير حاصل لاهمال جملة من العلماء التعرض لهذه المسألة والمنقول منه ليس بحجة .

(وثالثاً) بناء العقلاء فان بناءهم في مقام الرجوع الى أهل الخبرة ليس على الرجوع الى واحد منهم فقط في الامور المتعددة .

(ورابعاً) اطلاق ما دل على لزوم التقليد مثل آية السؤال فانها تدل على جواز السؤال من واحد أو متعدد ، وآية النفر وغيرهما من أدلة التقليد .

(إن قلت) هذا إنما يدل على جواز التبعيض فى غير المسائل المختلف فيها ، أما المسائل المختلف فيها فهي لتكاذبها لا تشملها أدلة التقليد . (قلت) لا نسلم ذلك ولو سلمناه فعلى القول بأنها تشمل ما اختاره من الأقوال يكون الاختيار هو المرجح ومقتضى ذلك جواز التبعيض فانه لما رجع المرجح الى اختياره فهو إن شاء اختار في هذه الفتوى هذا الشخص المجتهد أو ذاك الآخر . هذا كله

ما لم يلزم من ذلك المخالفة القطعية بتبعيضه للتقليد بأن علم بأن واحداً من هذه الأحكام التي قلد فيها مخالف للواقع كأن قلد أحدهما فى التقصير في الصلاة على على أربعة فراسخ وقلد آخر في الصوم على وجوب الأفطار على ثمانية فراسخ ولكن هذا خارج عن محل البحث فانه حتى لو قلد شخصاً وعلم بمخالفة أحد أحكامه للواقع اجمالا يجيء هذا الكلام وسيجيء إن شاء الله تعالى الكلام في أن لزوم المخالفة القطعية الاجمالية تمنع من التقليد أم لا وأما لو لزم المخالفة القطعية لرأي كل من المجتهدين كما في صورة ما إذا أفتى أحدهما بجواز الصلاة بسقوط القرص وحرمة الافطار بسقوط القرص حتى ذهاب الحمرة المشرقية والآخر بالعكس فأفتى بحرمة الصلاة بسقوط القرص وجواز الافطار بسقوطه فقلد كل منهما في فتواه فى الجواز فصلى وأفطر بسقوط القرص فالظاهر أيضاً لا مانع من التبعيض للأدلة المذكورة الدالة عليه ودعوى ان هذا نظير خرق الاجماع المركب . مدفوعة بأن كل قول من الاجماع المركب ليس بحجة وإنما الحجة هو ما اتفق عليه القولان من نفي الثالث بخلاف ما نحن فيه فان كل من الفتويين حجة ويصح العمل بها .

(الصورة الثانية) من صور التبعيض هي التبعيض في التقليد في احكام مختلفة لموضوعات مختلفة فى عمل واحد فتارة لا يلزم من ذلك مخالفة لمن قلده كأن قلد زيداً في عدم وجوب القنوت في الصلاة ، وقلد عمراً فى عدم وجوب الاقامة في الصلاة ، فالصلاة التى يأتي بها بدون اقامة وبدون قنوت ليست مخالفة لأحدهما وتارة يلزم من ذلك المخالفة القطعية للواقع بأن يقطع بأن عمله مخالف للواقع قطعاً كما لو فرض كثرة المجتهدين الأحياء وقلد فى مثل الصلاة في كل جزء مختلف فيه وكل شرط مختلف فيه بقول من يقول بعدم الوجوب وفى كل مناف من المنافيات المختلف فيها بقول من لا يراه منافياً بحيث يقطع أن صلاته بهذه الصورة ليست من الدين كأن قلد من قال بعدم وجوب السورة وقلد آخر يقول

بعدم وجوب التشهد ، وقلد ثالث بعدم وجوب القنوت ، وقلد رابع بعدم مانعية الفعل الكثير ، وقلد خامس بعدم مانعية قول آمين الى غير ذلك . وقد عرفت فى الصورة الاولى أن مثل هذا خارج عن محل البحث فانه لو قلد مجتهداً واحداً وكان يفتي بذلك فعمله باطل ايضاً لأن التقليد طريق للواقع ومع العلم بعدم تحصيل الواقع به تبطل طريقيته وتارة يلزم من ذلك المخالفة القطعية لكل من قلده مثلا كان مجتهدان أحدهما يفتي بوجوب السورة وجواز جلسة الاستراحة والآخر يفتي بالعكس أعني بوجوب جلسة الاستراحة وجواز السورة وهو قلد كل منهما فيما أفتى بالجواز به فصلى بلا سورة وبلا جلسة استراحة فان هذه الصلاة وإن احتمل مطابقتها للواقع لكنها فاسدة عندكل واحد ممن قلده والظاهر الصحة لأن فساد الصلاة على فتوى كل منهما إنما يضر إن كان مقلداً فيها وأما ان قلد أحدهما في بعضها والآخر فى البعض الآخر ففتوى كل بفسادها لا يوجب فساد صلاته لأنه ليس مقلداً لهما في فسادها وصحتها فلا تضره فتواهما بفسادها . (نعم) إن حصل له العلم بفساد صلاته واقعاً لعلمه القطعي بمطابقة أحدهما للواقع لم يجز له القناعة بهذه الصلاة فى مقام تحصيل البراءة لعلمه القطعي بفسادها والامارة لا تكون حجة مع العلم القطعي . ولكن هذا خلاف ما هو المفروض في المقام مع انه قد عرفت لا ربط له بالتبعيض لأنه مع علمه بالوجوب لواحد من السورة أو الجلسة لا يجوز له تركها حتى لو أفتى له مجتهد واحد بعدم وجوبها .

(إن قلت) إن العمل الواحد يجب أن يكون مطابقاً لفتوى مجتهده يعني يجب أن يكون له مجتهد يفتي بصحة عمله أو فساده . (قلنا) لا منشأ لهذا الوجوب . نعم في صورة ما إذا قلد فى الأجزاء والشرائط والموانع وكان أحد المجتهدين يفتي بجزئية شيء ومانعية آخر ، والمجتهد الثاني يفتي بعكسه بأن يفتي بجزئية ما كان مانعاً عند ذلك المجتهد وبمانعية ما كان جزء عنده فقلدهما فى جزئية

كل من الشيئين فان العمل الذي يأتي به لم يكن مطابقاً لفتوى كل منهما لأن كلا منهما يقول بجزئية الشيء للمركب الفاقد للآخر وإن المركب الواجد لهذا الشيء الآخر ليس ذلك الشيء جزءاً له وأيضاً التقليد في الموضوع يرجع الى التقليد فى الحكم فاذا قلد من يقول بجزئية هذا الشيء للصلاة فقد قلده فى وجوب هذا العمل المركب من هذا الجزء والواجد للجزء الثاني ليس بواجب عند هذا المجتهد فلم يأت بما قلده فيه .

وأورد على الدليل الأول ان شرطية كل شرط وجزئية كل جزء لها مدرك خاص ودليل لا ربط له بالآخر فالفتوى تابعة لذلك الدليل فهي تتعدد بتعدده وفيه ان ظاهر الفتوى هو الجزئية لمركب فاقد لذلك الشيء فاذا أتى بالشيء مع الجزء فلم يأت بمؤدى الفتوى كما ان الظاهر ان ذلك يستند لدليل ومدرك واحد كما اعترف بهذا الظهور نفس المورد ويرد على الدليل الثانى أنه لا نسلم الرجوع الى ذلك وإنما يرجع الى التقليد بوجوب الصلاة التي هذا الشيء جزء لها فقط نظير ما إذا قامت امارة على جزئية شيء للصلاة ونظير ذلك ما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب صلاة الجمعة ووجوب السورة في كل صلاة وأفتى الثاني بعدم وجوب السورة فى كل صلاة وحرمة صلاة الجمعة فقلد كل منهما فى فتواه الاولى فصلى الجمعة بدون سورة وأما في صورة ما إذا اختلف المجتهدان في جواز الترك كالمثال المتقدم فيكون المقلد بترك السورة وترك جلسة الاستراحة قد أتى بما أفتى به المفتي لأن الترك غير مقيد بشيء .

(إن قلت) ان الاجماع قد قام على عدم حجة هذه الصلاة ولو بالاجماع المركب . (قلنا) لا نسلم وجود الاجماع المركب فى هذه الموارد ولو وجد عمل به المجتهد دون المقلد الذي لا يعلم به وقد قامت الحجة على صحة صلاته .

(إن قلت) لا نسلم شمول أدلة جواز التبعيض لهذه الصورة ألا ترى أن

بناء العقلاء ليس على ذلك والاجماع يؤخذ بالقدر المتيقن منه . (قلنا) يكفينا فى المقام استصحاب التخيير واطلاق الأدلة اللفظية للتقليد .

(إن قلت) إن العامي يشك في صحة هذه الصلاة فلا يحرز بها المبرئية عن الواقع فلابد له من الرجوع لأحد المجتهدين فى صحتها وفسادها . (قلنا) لا يشك بعد رجوعه فى كل جزء وشرط لمجتهد نظير المجتهد الذي تقوم الأدلة عنده على أجزاء العبادة وشروطها . (والحاصل) إن اللازم هو مطابقة العمل بأجزائه وشرائطه لفتاوى صحيحة وليس بلازم مطابقته بجملته لفتوى خاصة .

(الصورة الثالثة) من صور التبعيض في التقليد هي التبعيض فى التقليد فى أحكام مختلفة لموضوع واحد باعتبار جزئياته كأن عنده مائا ورد فقلد أحد المجتهدين في عدم صحة الوضوء بماء الورد فى أحدهما فترك الوضوء به وقلد آخر فى صحة الوضوء بماء الورد في الآخر أو قلد أحد المجتهدين فى وجوب التقصير على أربعة فراسخ فى صلاة الظهر من هذا اليوم وقلد آخر فى وجوب التقصير على ثمانية فراسخ في صلاة الظهر من اليوم الآخر ، ومن المعلوم فساد هذا التبعيض لأنه إن كان تقليده للآخر بعد تقليده للأول كان من العدول والكلام فى صحته وفساده قد تقدم فى مسألة العدول وإن كان في دفعة واحدة فهو يعلم بكذب أحدى الفتويين وسيجيء ان شاء الله تعالى انه لا يجوز له الأخذ بهما دفعة واحدة ويتضح من الكلام في هذه الصور الكلام في فروع ذكرها القوم :

(أحدها) ما لو أخذ الفتوى بعنوان عام للأخذ بها في مورد خاص كلي بأن أخذ مسألة نجاسة الكافر عن مجتهد للأخذ بها في خصوص الوثني فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر في فرد آخر كالنصراني وهذا كثير ما يتفق فيجيء العامي الى المجتهد فيسأله عن أمر فيجيبه المجتهد بأمر كلي يشمله أو يرجع الى

الرسالة في معرفة حكم ذلك الأمر فيطلع على فتوى عامة تشمله كأن أزاد في صلاته آية فرجع للمجتهد أو الى رسالته فقال له المجتهد : يجب سجود السهو لكل زيادة ونقيصة فهل له أن يرجع لمجتهد آخر في زيادة بعض ألفاظ التشهد بتكراره والفرق بين هذا الفرع وبين ما سبقه من الصورة الثالثة من مسألة ماء الورد هو أن في هذا الفرع يكون الفردان للفتوى من قبيل الكليين لعموم الفتوى وفيما سبق يكون الفردان للفتوى من قبيل الشخصين لعموم الفتوى .

(ويمكن أن يقال) ان الحق في هذا الفرع أن يرجع الى المجتهد في معرفة ان هذه الفتوى العامة منتزعة من أدلة متعددة لموضوعات متعددة بأن قام الدليل على نجاسة النصراني ودليل آخر على نجاسة الوثني ودليل ثالث على نجاسة المجوسي فانتزع منها المجتهد نجاسة الكافر أو انها مأخوذة من دليل واحد عام بأن قام الدليل عند المجتهد على نجاسة الكافر بهذا العنوان العام فعلى الأول يجوز التبعيض لأنها تكون فتاوى متعددة عبر عنها بمفهوم جامع انتزع منها وعلى الثاني لا يجوز التبعيض لأنها تكون فتوى واحدة فعلى المقلد أن يرجع لمجتهده في توضيح الحال ومع عدم التمكن من الرجوع لمجتهده في توضيح الحال لا يجوز له التبعيض لعدم احراز موضوعه . مضافا الى ما ادعاه غير واحد من العلماء من ظهور كلام المجتهد في كون الفتوى مأخوذة من دليل واحد لظهورها في مطابقة الدليل لا أنها منتزعة من أدلة متعددة وإن كان يمكن المناقشة فيها بأنها دعوى بلا دليل فان المجتهدين طالما يعتمدون على الفتوى بعنوان عام من أدلة متعددة .

(الفرع الثاني) ما إذا كان الأخذ بالفتوى لهذا المجتهد فى مسألة يتنافا مع الأخذ بالفتوى للمجتهد الآخر في المسألة الأخرى وهذا التنافي تارة يكون لذاتيها وأخرى بواسطة فتوى أخرى لها أما الأول فلا يجوز التبعيض في

التقليد فيه لعدم امكان اتيان العمل على طبقهما معاً كما إذا أفتى أحد المجتهدين باستحباب صلاة الغفيلة بين المغرب والعشاء والآخر بحرمة ايقاع الصلاة غير النوافل المرتبة في وقت الفريضة فالأخذ بالفتوى الاولى ينافي الأخذ بالفتوى الثانية لأن الأخذ بالفتوى الاولى يقتضي جواز ايقاع الصلاة التي هي غير النافلة المرتبة في وقت الفريضة وهو العشاء والأخذ بالثانية في صلاة الغفيلة بأن يصليها في غير ذلك الوقت ينافي الأخذ بالاولى لأن الاولى تقتضي مشروعيتها بين المغرب والعشاء لا في وقت آخر ففي هذه الصورة لا يصح التبعيض لأنه لا يمكن الأخذ بكل واحدة من الفتويين وقد عرفت في المقام الثاني خروج هذه المسألة عن محل الكلام .

(وأما الثاني) فنظير ما إذا أفتى أحدهما بفتويين احداهما وجوب صلاة الجمعة والثانية فتواه بوجوب السورة في كل صلاة والمجتهد الآخر أيضاً أفتى بفتويين احداهما عدم وجوب السورة في كل صلاة والثانية حرمة صلاة الجمعة ففي هذه الصورة كان بين الفتويين الأوليين للمجتهدين المذكورين تنافي بواسطة الفتويين الثانيين لهما لأنه لو قلدهما في الأوليين بأن أتى بصلاة الجمعة بنية الوجوب بدون سورة كان مخالفاً للمجتهد الأول بواسطة فتواه الثانية وهي وجوب السورة ومخالفاً للثاني بواسطة فتواه الثانية وهو حرمة صلاة الجمعة وقد عرفت الحكم في هذه المسألة من الكلام في الصورة الثانية في التبعيض .

(الفرع الثالث) هو انه لو قلد المجتهد في الحكم هل يجوز له أن يقلد المجتهد الآخر في موضوع الحكم كأن قلد زيداً في حرمة الغناء وقلد عمراً في موضوع الغناء هكذا مثل القوم والأولى التمثيل بالموضوعات المجعولة شرعاً كأن شخص قلد مجتهداً بوجوب صلاة الخسوف وقلد آخر في تشخيص صلاة الكسوف لأن الموضوعات العرفية كما تقدم منا لا يجوز التقليد فيها بخلاف

الموضوعات الجعلية الشرعية وكيف كان فقد استدل على المنع من ذلك بوجوه :

(أحدها) إن الحكم لما كان متقوماً بموضوعه فلو رجع في موضوع الحكم لمجتهد آخر كان ذلك منافياً لتقليده للأول في حكم هذا الموضوع لأن الحكم إنما كان لهذا الشيء عند المجتهد الأول لا لغيره وبالرجوع للمجتهد الثانى صار الحكم لغير ما عنده والمجتهد الأول لا يقول بهذا الحكم لهـذا الموضوع فيكون الفرع المذكور من قبيل ما ذكرناه في صدر المقام الثانى من عدم امكان التبعيض . واجاب عنه بعضهم بما ربما يرجع الى أن التقليد في الحكم يرجع الى التقليد فى قضية موضوعها ماهية الموضوع ومحمولها الحكم والتقليد فى الموضوع يرجع الى قضية موضوعها الذات الخارجية ومحمولها الموضوع وبين القضيتين لا يوجد تنافى فان الأولى الذي ينافيها هو التقليد فى سلب الحكم عن ماهية الموضوع والذي ينافى الثانية هو التقليد فى سلب ماهية الموضوع عن الذات الخارجية .

(الوجه الثانى للمنع) إن المجتهد إنما أفتى بالحكم لذلك المعنى الخارجى لا لكل ما قدر انه معنى للموضوع فى متن الواقع حتى يصح أن يرجع فى تعيين معنى الموضوع لمجتهد غيره . وأجاب عنه المرحوم الاصفهانى بما ربما يرجع الى أن المجتهد إنما أفتى بالحكم لهذا المعنى الخارجي من جهة مطابقته لمفهوم الموضوع لا بما هو هو فلو فرض أن المعنى الخارجي لمفهوم الموضوع غير ذلك لأفتى بثبوت الحكم له ولذا لو تبين له ان الموضوع غير الأول لم يكن قد عدل عن حكمه السابق وإنما يكون قد عدل عما طابق مفهوم الموضوع وماهيته .

(الوجه الثالث للمنع) إنا سلمنا تعلق الفتوى بالحكم بمفهوم لفظ الموضوع لكن تعيين المفهوم ليس مما يجوز فيه التقليد لأن التقليد في مفهوم اللفظ راجع الى التقليد فى الحكم والمفروض انه مقلد فى الحكم فيلزم تقليد مجتهدين في حكم

واحد . (والجواب عنه) بأنا نسلم أن تقليد الشخص في موضوع لايصح إلا باعتبار انتهائه الى حكم شرعي مرتب عليه ولكن لا نسلم انه يجب ترتيب الحكم على ذلك الموضوع بنظر المفتي بحقيقة الموضوع نظير متابعة قول اللغوي فى معنى الصعيد لترتيب حكمه الشرعي الكلي المأخوذ من الامام (ع) أو من المفتي كما افيد ، وقد تقدم منا أن المقلد لايجوز له تقليد مفتيه فى موضوع الحكم فلو أفتى له بوجوب الصلاة الى القبلة وكان المجتهد يرى القبلة الى الشرق والمقلد يراه الى الغرب صلى للغرب فلو كان التقليد فى الموضوع ينافي التقليد في الحكم لكان الاجتهاد في الموضوع أيضاً ينافي التقليد في الحكم مع أن الخصم لايقول بذلك .

(الفرع الرابع) إذا اختلف اعتقاد المقلد مع فتوى المفتي من حيث العموم والخصوص فله صورتان :

(إحداهما) ما إذا اعتقد المقلد خصوص موضوع الفتوى مع عمومه فى الواقع كما إذا اعتقد أن فتوى المجتهد هي نجاسة خصوص الملحد فقلده في ذلك وعمل به ثم تبين له بأن فتواه نجاسة مطلق الكافر فهل يجوز له التبعيض بأن يرجع لغيره فى النصراني أم لا ربما يقال بجواز التبعيض ، لأنه لم يقلد المجتهد في فتواه أصلا لأن ما قلده فيه وهو خصوص الملحد ليس بفتوى للمجتهد وإنما فتوى المجتهد كانت متعلقة بالكافر بما هو كافر فأخذه لم يكن لفتوى المجتهد واقعاً وما أخذه ليس بفتوى للمجتهد مضافاً الى عدم مشروعية التقليد في خصوص مورد لفتوى بموضوع عام ولذا فى صورة ما إذا اعتقد عموم الفتوى لا يجوز له أن يقلد فى خصوص بعض مواردها دون بعض كما تقدم في الفرع الأول وعليه فيجوز له التبعيض فيرجع لغيره فى باقى الأفراد بل يجوز له العدول عن خصوص ما اعتقده وهو نجاسة الملحد لأنه لم يقلده فيه . سلمنا انه قلده في فتواه لكنه إنما قلده في فتواه في بعض مصاديقها ولم يقلده في البعض الآخر فيجوز له الرجوع

لغيره في مصاديقها الآخرى . ولا يخفى ما فيه فان فتواه بنحو العموم تكون فتوى بالخصوص ففتواه بنجاسة الكافر تكون فتوى بنجاسة الملحد لتضمنها اياها . (نعم) لو كان المقلد أخذ بالفتوى بعنوان انها متعلقة بخصوص الملحد بحيث لو كانت متعلقة بما هو أعم منها لم يأخذ بها ففي هذه الصورة لم يكن قد عمل بفتوى المجتهد ولم يكن قد التزم بها فلم يقلده فى فتواه . وأما دعوى عدم المشروعية لمثل هذا التقليد ففاسدة لأنه لو قلد بنحو الخصوص بحيث لو كانت متعلقة بالعموم لقلده فيهافهو يكون قد قلد المجتهد في فتواه لأن هذا الخصوص كانت متضمنة له . (نعم) لو قلده بنحو الخصوص بحيث لو كانت بنحو العموم لما قلده فيها كان هذا التقليد فاسداً لعدم فتوى المجتهد بذلك ولهذا قلنا لو كانت الفتوى عامة وأخذ بها في مورد خاص بما هو خاص ولم يأخذ بها في مورد آخر لها كان هذا التقليد غير مشروع لكونها عامة والمجتهد لم يفت بالخصوص فان ما أفتى به لم يأخذه وما أخذه لم يفتي به . وأما دعوى أن التقليد كان لبعض مصاديقها فيجوز أن يقلد في البعض الآخر لمجتهد آخر ففاسدة أيضاً لأنه لما كان قد عمل بالفتوى فى بعض مصاديقها وأخذ بها فى بعض مصاديقها لا من جهة الخصوص بل من جهة اعتقاد انها خاصة كان أخذه كذلك أخذاً للفتوى بعمومها وعملا بها فلا يجوز العدول عنها لغيرها ولو في الأفراد الأخرى . وبعبارة أخرى ان أخذ العامي ببعض الأفراد لما كان لا بعنوان انه بخصوصه بل بعنوان أنه ما أفتى به مقلده وإن أخطأ فى التعيين من حيث العموم والخصوص فيكون قد قلده فى فتواه العامة وكان أخذه أخذاً بالفتوى العامة ففي الحقيقة لو قلد فى الأفراد الأخرى يكون عدولا منه لا تبعيضاً في الفتوى .

(الصورة الثانية) ما إذا اعتقد المقلد العكس بأن اعتقد أن فتوى مجتهده عامة مع أنها خاصة فى الواقع كما إذا اعتقد أن مجتهده قد أفتى له بنجاسة مطلق

الكافر وقد عمل بها ثم تبين له أن فتواه نجاسة خصوص الملحد فهل يجوز له التبعيض بأن يرجع للغير فى النصراني أم لا الظاهر جواز التبعيض بل جواز العدول لأنه لم يقلد المجتهد فى فتواه لكون فتواه بالخاص بما هو خاص لا بما هو عام والعامي إنما أخذ بالعام بما هو عام وهو لم يكن متعلقاً لفتوى المجتهد كما عرفت فى الصورة الاولى من أن الالتزام بالخاص بخصوصه ليس التزام بالعام بعمومه فان الفتوى بنجاسة الملحد بما هو ملحد وبقيد انه ملحد غير الفتوى بنجاسة الكافر بما هو كافر فانه على الأول لا يعمل بها في النصراني ونحوه بخلافه على الثاني . وذهب الشيخ (ره) الى أنه تقليد في الخاص لأن الأخذ بالفتوى العامة أخذ بالفتوى الخاصة لاشتمالها عليها . ولايخفى ما فيه لأن الأخذ بالفتوى العامة انما يتحقق بتحقق الموضوع للاخذ وهو الفتوى بالعام وهي لم تصدر من المجتهد فيكون ما افتى به مقلده وهو الخصوص لم يأخذ به وما اخذه لم يفتى به ولذا لا تصح نسبة الفتوى بالعموم لمن يفتي بالخصوص بخلاف العكس فانه يصح نسبة الفتوى بالخصوص لمن يفتي بالعموم .

(إن قلت) قد أخذه بعنوان انه مفتي به فيكون هذا العنوان مقيداً له بخصوص مورد الفتوى . (قلنا) هذا العنوان لم يأخذه العامي بعنوان التقييد للفتوى بل إنما أخذه من جهة تخيل انه قد أفتى بالعموم فتكون إرادته الجدية وأخذه إنما تعلق بالعموم لا بالخصوص ومجتهده لم يفتي به .

الجهة الثالثة

فيما يعتبر في المفتي الذي يرجع له العامي

إعلم إن شروط المفتي الذي يصح الرجوع اليه تبلغ السبعة عشر شرطاً أو أزيد والأصل في هذه الشروط ومحل التعرض لها في كلام الفقهاء المتقدمين (ره) عند ذكر شرائط القضاء من جهة بنائهم على ان ما كان شرطاً في الحاكم هو شرط في المفتي مع مافي هذه الملازمة من الاشكال لعدم دليل عليها وان حكي عن الشهيد عن ظاهر الروضة توافقهما في الشرائط لكن الظاهر انه لم يوافقه على ذلك أحد وربما وجهت عبارته أو حملت على سهو القلم . (نعم) لا يبعد العكس نظراً الى استلزام القضاء للفتوى دون العكس وقد حكي ذلك عن العلامة في كتابيه الارشاد والقواعد والمحقق في الشرائع والشهيد في الروضة في باب الأمر بالمعروف وهو المحكي عن صاحب الدروس وفي الضوابط دعوى الاجماع على ذلك إلا أن التحقيق منع ذلك بناء على جواز القضاء بفتوى الغير . (والحاصل) ان ما ذكروه الفقهاء سنداً للشروط الموجودة في باب القضاء لو تم لم يدل على شرطيتها في باب الفتوى مع ان هناك لم يقيموا دليلا وافياً إلا على بعضها وعلى البعض الآخر بالاجماع وبعض منها بقي خالياً عن الدليل . نعم بناءاً على كون الدليل على أصل التقليد الاجماع وانه ليس له اطلاق في معقده كان احتمال الخلاف في الاشتراط فضلا عن وجوده قادحاً في حجية فتوى من لم يكن متصفاً بذلك الشرط فلابد من أخذ القدر المتيقن في مقام الامتثال . ولكن من رجع الى أدلة التقليد وجد فيها مطلقاً يمكن التمسك به على حجية تلك الفتوى إذا لم يوجد دليل على الاشتراط . نعم بناءاً على حجية الفتوى من باب الظن المطلق وإن الدليل عليها هو دليل الانسداد

فلا عبرة بالشروط بل المدار على حصول الظن (إلا اللهم) أن يقال انه لايحصل الظن من فاقدها والمقصود من ذكرها بيان موارد حصول الظن بها أو يقال أن الفاقد لها مما قام الدليل على عدم اعتباره نظير القياس والاستحسان وكيف كان فنحن نذكر ما ذكروه شروطاً للمفتي بمعنى انها شروط لعمل المستفتي بالفتوى فهي شروط لصحة الاستفتاء وجواز العمل بالفتوى وليست شروطاً لتحقق افتائه ولا لصحة افتائه بالذات فانه قد يجوز الافتاء بغير هذه الشروط فان المجتهد ولو كان فاسقاً يجوز له أن يفتي ويكتب كتب استدلال فتسمية هذه الشروط بشروط المفتي فيه نوع تسامح إذا ظهر لك ذلك فاعلم إن مقتضى الأصل هو اعتبار تلك الشروط في المفتي بل اعتبار كلما احتمل اعتباره للعلم ببراءة الذمة معه فالامر دائر بين التعيين والتخيير وبين مقطوع الحجية وبين مشكوكها والوظيفة هو الأخذ بمقطوعها هذا هو مقتضى الوظيفة للعاجز عن معرفة الواقع كالعامي وكالمجتهد الذي لم يعرف الواقع . نعم في بعض الصور التي ستجيء إن شاء الله تعالى يتردد الامر بين الطرفين وحينئذ فالمرجع هو التخيير للاجماع على عدم وجوب الاحتياط . هذا كله هو مقتضى الأصل وأما مقتضى الأدلة فنقول إن :

(الشرط الأول)

للعمل بفتوى المفتي

(الشرط الأول للعمل بفتوى المفتي هو الاجتهاد) فانه يعتبر في مرجع التقليد أن يكون مجتهداً واعتباره من ضروريات المذهب فانه إذا لم يكن مجتهداً لم يكن عالماً بالحكم الشرعي حتى يرجع اليه فيه . ويكفي دليلا على ذلك ما روي عن الشيخ رحمه الله في الصحيح عن الباقر (ع) من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله

لعنته الملائكة ولحقه وزر من عمل بفتياه وغير ذلك من الأدلة الدالة على حرمة الفتوى بغير علم .

(إن قلت) انه بالتقليد قد علم . (قلنا) ظاهرها العلم عن غير طريق التقليد وقد تقدم ج ١ ص ٥٣٧ وص ٥٧٦ ما ينفعك في المقام . نعم محل الكلام هنا في مقامات :

(أحدها) انه اعتبر بعضهم أن يكون المجتهد مطلقاً ولم يجوز تقليد المتجزي وقد تقدم ج ١ ص ٢٠٤ تجويز تقليده في المسائل التي اجتهد فيها .

(ثانيها) انه اشتراط أن يكون مستنبطاً لقدر معتد به من الأحكام بحيث يعد فقيهاً وعارفاً بحلال أهل البيت (ع) وهذا هو القول المنسوب لجدنا كاشف الغطاء (ره) وقد تقدم الكلام فيه ج ١ ص ١٨٤ .

(ثالثها) اعتبار أن يكون المجتهد فتواه غير مستندة للعمل بمطلق الظن من باب الانسداد أو للأصول العملية عند الانفتاح فان الآخند (ره) وتبعه بعضهم على المنع من تقليده وقد تقدم الكلام في ذلك ج ١ ص ١٧٥ .

وبهذا ظهر أنه لا يجوز للعامي أن يفتي بالحكم الشرعي من نفسه وإن أخذه من مقلده . نعم له أن يحكيه عنه وهكذا لايجوز للمجتهد أن يفتي بفتوى مجتهد آخر لأنه فتوى بما لم يعلم . نعم له حكاية ذلك عنه (ثم) انه لو صار المجتهد عامياً لم تبطل حكوماته وجعلياته وصح البقاء على تقليده السابق فقط للاستصحاب لأن فتاواه السابقة كانت جامعة لشرائط الحجية . نعم لا يعمل بآرائه المتجددة منه حين ما صار عامياً .

(الشرط الثاني)

العقل

(الشرط الثاني . العقل) لأنه لو جنّ المجتهد لم يسمع منه للاجماع . ولفقده الاجتهاد . ولبناء العقلاء على ذلك . ولاعتبار العدالة والايمان . ولعدم نفوذ أمره على نفسه فبالطريق الاولى على غيره .

وقد ذهب صاحب الضوابط وغيره الى أن المجنون الادواري يسمع منه حال افاقته لشمول أدلة التقليد له وحكي ذلك عن صاحب المفاتيح والاشارات . وقد ذكر بعضهم انه لو كان المجنون مجتهداً عارفاً بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية وكان جنونه في غير هذا فان الجنون فنون لم يقبل منه مستدلا على ذلك بالاجماع على عدم جواز تقليد المجنون وباصالة الاشتغال . ولا يخفى ما فيه فان أدلة التقليد تشمله إذا كان عقله صحيحاً من هذه الجهة وكان يصح تكليفه والاجماع القدر المتيقن منه هو من كان يسلب عقله من جميع النواحي والجهات والأصل لامجال له بعد شمول الأدلة . (وفي تقريرات بعض الاساتذة المعاصرين) ان المجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذي هو فرع من فروع منصب الامامة وكذا من التحق بالصبيان والنسوان فان الشارع لا يرضى بزعامة المجنون وكونه مرجعاً للمسلمين ولو من جهة فتواه السابقة . (ولا يخفى ما فيه) فان التقليد ليس منصباً من المناصب وإنما هو طريق لمعرفة الواقع نظير الرواية . نعم الزعامة الدينية لا تصلح لذلك لأن فيها الولاية على رقاب المسلمين والادارة لشؤونهم وهي التي تكون منصباً من فروع الامامة . ولا يصغي لدعوى الاجماع إذ لعل المجمعين ناظرون للمسائل المتجددة لا السابقة على أن اجماعهم ينافيه الاجماع على حرمة

العدول لأن اجماعهم على حرمة تقليد المجنون يشمل الابتدائي والاستمراري واجماعهم على حرمة العدول يشمل حالة طرو الجنون وغيرها ، وبهذا ظهر لك أن المجتهد لو جُنّ جاز البقاء على تقليده فيما قلده فيه ولا يصغى لحكي الاجماع على المنع وهكذا لو نصب قيماً أو ولياً وهكذا لا تبطل احكامه السابقة من الخصومات للاستصحاب . ودعوى الاجماع في هذه المسألة المستحدثة غير مقبولة كيف ولعله من جهة عدم جريان الاستصحاب عندهم أو من جهة كون العاقل هو القدر المتيقن عندهم .

(الشرط الثالث)

البلوغ

(الشرط الثالث . البلوغ) فلا يعمل بقول الصبي الجامع لبقية الشرائط وإن كان مميزاً قد حان بلوغه بل وإن كان أعلم من البالغ بمراتب شتى بل لو كان حياً والمساوي له أو الأدنى منه ميتاً فانه لا يقلد فى جميع هذه الحالات لانصراف أدلة التقليد عنه . ولأنه لا تقبل روايته فلا تقبل فتواه بطريق اولى لأن الرواية عن حِس والفتوى عن حدس فاذا لم يقبل منه القول فى الحس فبالطريق الاولى أن لا يقبل منه في الامور الحدسية . ولأنه لا تقبل شهادته فلا تقبل فتواه بطريق اولى لعين ما ذكرناه فى الرواية .

(إن قلت) إنه لو كانت الأولوية المذكورة صحيحة لأقتضت عدم قبول فتوى الواحد لأن الشهادة لا يقبل فيها الواحد مع انها فى الامور الحسية فبمقتضى الاولوية أن لا تقبل فتوى الواحد لانها في الامور الحدسية . (قلنا) ذهب غير واحد الى عدم القبول ولذا يعبرون عنها بالفتوى الشاذة . على أن عدم

القبول من الصبي من جهة احتمال تعمده الكذب فتجيء الأولوية بالنسبة اليه بخلاف عدم القبول في شهادة الواحد فانها ليست من جهة تعمده الكذب لفرض عدالته ولعله من جهة ان الانفراد في الخبر عن الامر الحسي يوجب الريب ، ولذا روي في الهلال عند صفاء السماء إذا رأته عين فقد رأته عيون مضافاً الى أن الأولوية يرفع اليد عنها عند قيام الدليل القطعي على خلافها كما في المقام . ولأن المستفاد من حديث رفع القلم عن الصبي مع ما دل على عدم نفوذ أمره وكونه مولّى عليه مع ما دل على أن عمده خطأ هو عدم الاعتداد برأيه وفتواه . بل ان عدم نفوذ أمره في نفسه يستفاد منه بطريق الأولوية عدم نفوذ أمره على غيره . ولاعتبار العدالة والايمان في المفتي وهما لايكونان في الصبي لعدم ثبوت الواجبات والمحرمات في حقه . ولأنه لا تقبل الفتوى من المجتهد الفاسق فبالاولى أن لا تقبل من الصبي لأن الفاسق قد يكون له خشية من الله تعالى فلا يكذب في فتواه ولا يقصر في اجتهاده بخلاف الصبي العالم فانه يعلم برفع القلم عنه فلا تكون له هذه الخشية من الله تعالى ، ودعوى بأنا نفرض الكلام فيما نعلم ان الصبي عنده تلك الخشية من الله تعالى فاسدة لأنه مع عدم شعوره بالمسؤولية من الله تعالى لا تكون تلك الخشية رادعة له عن الكذب إذا اقتضاه شهوته إلا إذا وجدت عنده العصمة وهي لا توجد إلا عند النبي أو وصيه وقد ذهب المرحوم الشيخ محمدحسين (ره) الى جواز تقليد الصبي حيث قال (ره) إن عمدة أدلة حجية الفتوى قضية الفطرة وسيرة العقلاء والكل على رجوع الجاهل الى العالم بالغاً كان أو لا وقوله (ع) : « انظروا الى رجل منكم » في باب القضاء وارد مورد الغالب لا أن كونه رجلا في قبال كونه غلاماً له خصوصية ومن الواضح ان أمر الفتوى من حيث المنصب ليس بأعظم من النبوة والامامة فليس شمول الأدلة مع وجود سائر الشرائط أمراً مستبشعاً وتبعه على ذلك بعض المعلقين على العروة ويمكن أن يستدل

لهم بأن فى النبوة والامامة اللتين هما أعظم من الفتيا لا يشترط فيها ذلك فان يحيى (ع) صار نبياً وهو صبي والحجة (ع) صار اماماً وهو صبي فيجوز في المفتي أن يكون كذلك . (وجوابه) انه لا وجه للأولوية لأن النبي والامام مأمونون من من الخطأ بخلاف الصبي فان استعداده وطاقته ونقصان عقله لا تؤهله لذلك وإن شئت فقل إن العصمة هي الفارقة ولا يهمنا تحقيق الحال فى ذلك وصحة هذه الوجوه أو سقمها لعدم وجود صبي جامع للشرائط وله اجتهاد يتفوق به على جميع المجتهدين . نعم لو فرض انحصار الفتوى من المجتهدين الأحياء والأموات به صح الرجوع له بحكم العقل من باب انسداد باب العلم والعلمي ولكن الفرض بعيد جداً . هذا وانه ليكفي البلوغ حال الفتوى وإن اجتهد حال كونه صبياً لوجود المقتضي وهو كونه حال الفتوى جامعاً للشرائط وانتفاء المانع وهو الصغر وعدالته تمنعه أن يفتي بما لم يؤدي اجتهاده اليه .

(الشرط الرابع)

عدم السفه

(الشرط الرابع . عدم السفه) فلو صار سفيهاً لم يصح تقليده ويمكن أن يستدل على ذلك بأن السفه هو عدم المبالاة والشخص إذا كان لا يبالي في أموره فهو لا يبالي بالفتوى وبالرأي . والعقلاء لا يعتمدون على مثله والفطرة لا تقتضي الرجوع اليه فلا تشمله أدلة التقليد لأن العمدة فيها هو بناء العقلاء والفطرة والادلة النقلية منصرفة عنه بل يمكن أن نقول انها ارشاد الى ما بنى عليه العقلاء واقتضته الفطرة فى هذا المقام ودليل الانسداد لو تم فهو يقتضي الرجوع لغير السفيه لعدم حصول الظن من فتوى السفيه .

(الشرط الخامس)

أن يكون اماميا

(الشرط الخامس . أن يكون امامياً اثنى عشرياً اصولياً) فلا يصح تقليد الكافر ولا المسلم المخالف ولا الشيعي الغير الاثنى عشري ولا الشيعي الاثنى عشري الغير الاصولي وهذا الشرط هو الذي عبر عنه القوم بالاسلام والايمان والدليل عليه الاجماع كما هو المحكي عن صريح مجمع الفائدة ولأن غير الامامي لا يجوز الاقتداء به فى الصلاة ولا تقبل شهادته فعدم جواز التقليد أولى لاسيما إذا قلنا بوجوب تقليد الأعلم لأنه مفضول بالنسبة لمن عداه وإلا لما اعتقد خلاف الحق وأخذ به في الواضح من الأحكام الشرعية والمعارف الالهية وقد استدل بعضهم على ذلك بأن غير الامامي ليس محلا للأمانة فليس يحصل الوثوق بفتواه ولأن فتواه بحسب مذهبه انه حكم بغير ما أنزل الله فهو غير عالم بها ولأنه فاسق ظالم والفاسق لا يقبل قوله لوجوب التثبت فيه . والظالم لا يركن اليه لقوله تعالى : « ولا تركنوا الى الذين ظلموا » والعمل بفتواه ركون اليه . ولقوله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » والافتاء نوع من السبيل عليه خصوصاً إذا أعملها فى الرياسة . ولهتك حرمة المذهب بالرجوع لغير أهله في مسائله . ولما روي عن الحجة (ع) في الاحتجاج وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم شيئاً ولا كرامة . ولأن اعتبار العدالة يقتضي عدم جواز تقليده . وبأن أبي الحسن (ع) قال فيما كتبه لعلي بن سويد : لا تأخذن معالم

دينك عن غير شيعتنا فانك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله (ص) وخانوا أماناتهم إنهم إئتمنوا على كتاب الله تعالى فحرفوه وبدّلوه . وبأن أبا الحسن الثالث (ع) قال فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه ولأخيه فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم فى أمرنا فانهما كافوكما إن شاء الله تعالى .

(إن قلت) إن العصابة قد اجمعت على تصحيح مايصح من أبان مع انه كان ناووسياً . (قلنا) لوسلمنا ذلك فهو لايدل على صحة فتواه وإنما يدل على صحة رواياته ومع هذا فالبحث عن هذا الشرط قليل الجدوى لأن الكافر والمخالف إن كانا يفتيان حسب مذهبهما فلا يجوز تقليدهما قطعاً وليس ذلك محل الكلام وإن أوهمه عبارة بعضهم وإن كانا يفتيان بحسب مذهبنا باحاطتهما بالأدلة المعتبرة بحسب اصول مذهبنا وتمكنا من الاستنباط منها مع الوثوق بهما فهذا نادر الوجود ولعله الى الآن لم يحصل مثل هذا الفرد وإن حصل فلا يجوز تقليده لما تقدم من الأدلة وقد يظهر من المرحوم الاصفهاني جواز تقليد غير المؤمن إذا قطع بأن كيفية اجتهاده واستنباطه على طريقة أهل الحق وقطع بأنه لا يخبر إلا عما هو رأيه ومعتقده لأنه قد أمن خيانته . ولا يخفى ان الأدلة المتقدمة تمنع من تقليده ، ثم أنه يظهر من صاحب الفصول جواز تقليد فتوى المخالف والكافر في المباحث اللغوية التي لا سبيل لنا الى معرفتها سوى التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقلهما في ذلك كله . ولكن هذا خارج عن محل البحث لأن محله هو الأحكام الشرعية وإن أراد به ان المفتي يجوز له أن يقلد فى المباحث اللغوية التي تقع في طريق فتواه المراد عمل الغير بها فهو غير صحيح وإلا لزم أن يكون في فتواه مقلداً للغير لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات وإنما يلزم أن يحصل له العلم بذلك بالاستقراء والتتبع أو اجماع اللغويين أو نحو ذلك .

اذا صار المفتي غير امامي

إذا صار المجتهد المفتي الاثنى عشري كافراً أو مخالفاً فمقتضى ما تقدم لا يجوز تقليده في المسائل المستحدثة ولكن هل يبقى على تقليده فيما قلده فيه سابقاً أم لا يجوز مقتضى الاستصحاب الجواز وليس هذا من قبيل تبدل رأي المجتهد فان رأيه لم يبدل بالنسبة لهذه الفتوى وذهب المشهور بل ادعى عليه الاجماع الى عدم جواز البقاء على التقليد واستدلوا على ذلك باطلاق ما دلّ على اعتبار الاسلام والايمان . وفيه ان الظاهر منها هو اشتراطها زمن الفتوى . واستدلوا أيضاً بالاجماع من المشترطين فانه ليس في كلام المشترطين لذلك ما يظهر منه اختصاص الاشتراط بابتداء التقليد بل ظاهر الشرطية كونه مطلقاً . وفيه ان الاجماع على ذلك تنافيها دعوى الاجماع على عدم جواز العدول . واستدلوا أيضاً بما عن كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم بن روح الذي هو أحد النواب الأربعة حين سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني بعد ارتداده ؟ فقال الشيخ : أقول فيها ما قاله العسكري (ع) في كتب بني الفضال حيث قالوا : ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء . فقال : خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فان النهي عن الأخذ بآراء بني الفضال مع ترك الاستفصال بين الأخذ الابتدائي والاستمراري يدل بعمومه على اعتبار الايمان مطلقاً . والمناقشة في سندها بعبد الله الكوفي بأنه مجهول الحال . مدفوعة بأنه يكفي في مدحه كونه خادم الشيخ فيكون حسناً . والمناقشة في دلالتها بأن المراد بما رأوا الاعتقادات الفاسدة يدفعها الاطلاق فيشمل الفتوى مع انه خلاف الظاهر إذ لا يتوهم وجوب الأخذ بالعقائد الفاسدة . (والجواب عن ذلك) ان

ظاهر الرواية هو النهي عن الأخذ ابتداءاً حيث يسأله عن الصنع بكتبهم وصحة الرجوع اليها عند الحاجة . مضافاً الى أن القرينة الحالية وهو كونهم ممن اعتنقوا الآراء الفاسدة في العهد القريب توجب انعقاد الظهور فى الآراء الفاسدة نظير ما إذا قيل اترك آراء اليهود . وليس من المعلوم إن كتبهم كانت تشتمل عليها ولكن الشيعة احتملوا ان ذلك موجب لطرح العمل برواياتهم فيها فسألوا عن ذلك فأجاب الامام (ع) بالعمل بها ولما كان قد يتخيل بسطاء الشيعة من ذلك صحة الأخذ بآرائهم الفاسدة أمر بالتجنب عن آرائهم وتركها وسيجيء إنشاء الله تعالى فى مبحث اشتراط الحياة توضيح المقام وتنقيحه .

(الشرط السادس)

الرجولية

(الشرط السادس . الرجولية) وقد حكى الاجماع على اعتبارها عن الشهيد (ره) والرياض والغنية ومجمع الفائدة وغيرها ولكن الظاهر ان نساء الأئمة عليهم السلام كان يأخذ منهن الأحكام الشرعية فلو كانت الذكورية شرطاً لما صح ذلك إلا اللهم أن يدعي إنما يأخذون من ذوات العصمة أو يؤخذ منهن الرواية لا الفتوى . وقد ناقش المرحوم الشيخ محمد حسين فى اعتبارها بأن حال الفتوى كحال الرواية ولذا يستدل بأدلة حجية الرواية على حجية الفتوى . ولا ريب ان الرواية لا يعتبر فى حجيتها أن يكون الراوي لها ذكراً انتهى .

(إن قلت) قد روي فى المحكي عن الكشف والمفتاح وغيرهما عن جابر عن الباقر (ع) انه قال ولا تولى المرأة القضاء ولا تولى الامارة . وفى خبر آخر محكي عن الخلاف عن النبي (ص) لا يصلح قوم ولتهم امرأة وفى نسخة الضوابط دللتهم امرأة

فتكون الرواية صريحة في المطلوب . وفي المحكي عن الفقيه باسناده عن حماد بن عمر وأنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه فى وصية النبي (ص) لعلي انه قال يا علي ليس على المرأة جمعة الى أن قال ولا تولى القضاء . (قلنا) هذا مخصوص بالقضاء والامارة ولا يقتضي المنع عن العمل بفتواها . نعم قد يستفاد عدم العمل بفتواها من مرسلة التهذيب الموجودة في المستند يا معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال ولا تأمنوهن على مال . ومن روايات أبناء نباتة وأبي المقدام وكثير، لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها ، ومن رواية الحسين حيث فيها وكونوا من خيارهن على حذر وإن أمرنكم فخالفوهن كيلا يطمعن منكم فى المنكر . وفى خبر آخر أخروهن من حيث أخرهن الله تعالى . فمن قلدها فقد أخر الرجل عنها . ولما فى الأخبار من نقصان عقلها ودينها وقيام اثنين منهن مقام رجل في الشهادة . ولما فى المحكي عن خبر الطبرسي عن رسول الله (ص) إن شر الناس الذين يكون كلامهم عن رأي النساء .

(الشرط السابع)

طهارة المولد

(الشرط السابع . طهارة المولد) وقد حكي الاجماع على اعتبارها وقد ناقش فيها المرحوم الشيخ محمد حسين بأنه لا نص على اعتبارها في المفتي ولا فى القاضى وإنما ورد في امامة الجماعة والشهادة فى الامور الجليلة لزومها ، فان أمكن الاستدلال بالفحوى فهو وإلا فملاك قبول رأي الغير كونه عالما وملاك قبول الخبر كونه ثقة . ولا يخفى ما فيه فان ما ورد في ابن الزنا من الأخبار الدالة على ضعته يستفيد منها المتبصر عدم قبول فتواه مضافا الى أن أولوية عدم قبول

فتواه تستفاد من عـدم صلاحيته لامامة الجماعة وعـــدم قبول شهادته في الامور الجليلة .

(الشرط الثامن)

كونه ضابطا

(الشرط الثامن . أن يكون ضابطاً) فلا عبرة بفتوى من يكثرعليه السهو والنسيان بحيث يكون سهوه ونسيانه أغلب من ذكره إلا مع الأمن منـــه فيما يرجع اليه ويمكن أن يستدل على ذلك ببناء العقلاء على عدم الرجوع لمن يغلب سهوه على ذكره معانهم قد أجمعوا على اعتبارهذا الشرط فى الراوي . والفتوى إن لم تكن نوعاً من الرواية فيستفاد بطريق الاولوية اعتباره فيها . ولقوله (ع) في موثقة عمر بن حنظلة المعروفة (وأصدقهما فى الحديث) . ولا يخفى انها واردة في القضاء .

(الشرط التاسع)

أن يكون اجتهاده مطلقا

(الشرط التاسع . أن يكون اجتهاده مطلقاً) فلا عبرة بالمتجزي والمقلد والقاطع بالحكم وقد تقدم ج١ص٢٠٤ البرهان على جواز تقليد المجتهد المتجزي فى المسائل التي اجتهد فيها وتعرضنا للـكلام فيه أيضاً في الشرط الأول من شروط المفتي . وأما القاطع بالحـكم فان كان عن تقليد فهو غير مجتهد أصلا فلا يجوز

تقليده وإن كان عن اجتهاده فهو متجزي . وأما المقلد فقد عرفت في الشرط الأول عدم جواز تقليده .

(الشرط العاشر)

أن يكون كاتبا

(الشرط العاشر . أن يكون كاتباً) وقد ادعى عليه الاجماع وعللوا ذلك أيضاً بأنه لا يتيسر له ضبط الفتوى بدون الكتابة . ولا يخفى ما فيه فان الظاهر إن من ادعى الاجماع إنما خصه بخصوص القضاء وهو غير الفتوى والتعليل المذكور مجرد استحسان وخلاف الفرض لأن الفرض انه عادل فلا يفتي إلا بما علم به من الأدلة الشرعية فلا تصدر منه الفتوى بدون ضبطها وقد استدل على عدم اعتبار الكتابة بأن النبي (ص) كان أمياً فلم يكن كاتباً فبالطريق الاولى أن لا يعتبر ذلك في المفتي . (وجوابه) :

(أولا) إن الأخبار قد قامت على ان النبي (ص) يكتب ويقرأ وإن تسميته بالأمي باعتبار نسبته الى أم القرى وما يستظهر منه من الآيات والروايات بأنه لم يكن كاتباً إنما هو باعتبار ما قبل البعثة .

(وثانياً) سلمنا انه ليس بكاتب لكن لا وجه لدعوى الأولوية فان النبي (ص) ضابط لا ينسى بخلاف المفتي . نعم لا يبعد توقف العلم بالأحكام في هذه الأزمنة على معرفة قراءة الكتابة لأن الأدلة على الأحكام قد اشتملت عليها الكتب المدونة .

(الشرط الحادي عشر)

أن يكون مبصرا

(الشرط الحادي عشر . أن يكون مبصراً) فلا يصح العمل بالفتوى من الأعمى واستدل على ذلك بما استدل به على اعتبار الكتابة إذ مع العمى لا يتمكن من الكتابة لكن قد عرفت عدم اعتبار الكتابة وبعضهم استدل على عدم اعتبارها بأن شعيب النبي (ص) كان أعمى وهكذا يعقوب واسحاق ويستصحب جواز ذلك الى هذا الزمان بناءاً على جواز استصحاب الشرائع السابقة . ولا يخفى ما فيه فانه إنما يقتضي جواز النبوة للأعمى وهو لا يستدعي جواز التقليد للأعمى إذ النبوة إنما تكون مع العصمة ، وقد يستدل على اعتبار البصر بأن الأعلمية لا تحصل بدون البصر لأنها تحتاج الى شدة التأمل في أطراف المسألة وأدلتها وجمعها بين يديه وهذا إنما يحصل على الوجه الأتم بالمطالعة المتوقفة على البصر . ولا يخفى مافيه فان قوة الادراك قد تحصل بدون ذلك وقد يستدل أيضاً بدوران الأمر فى المقام بين التعيين والتخيير . وفيه انه سيجيء إن شاء الله تعالى فى مبحث اعتبار الأعلمية عدم الاعتماد على هذا الأصل .

(الشرط الثاني عشر)

أن يكون متكلما

(الشرط الثاني عشر . أن يكون متكلماً) فلا يصح تقليد الأخرس ولعله لعدم فهم الفتوى منه فلا يحصل الاطمئنان برأيه . وفيه إمكان ذلك بالكتابة أو الاشارة منه .

(الشرط الثالث عشر)

أن يسمع

(الشرط الثالث عشر . السمع) فلا يصح تقليد الأصم لأنه لا يستطيع أن يفهم السؤال حتى يجيب عنه فيضيع الحق . وفيه انه يمكن السماع بالآلة ويمكن السؤال بالكتابة ولو فرض عدم امكان السؤال فهو لا يضر بامكان أن يبين الفتوى باللسان والبنان فيرجع له فيها .

(الشرط الرابع عشر)

الحرية

(الشرط الرابع عشر . الحرية) فلا يجوز تقليد المملوك بجميع أقسامه وقد استدل على اعتبارها بأنه لا ولاية له على نفسه فكيف يكون له الولاية على المسلمين . ولنقل الاجماع . ولأنه منصب خطير فلا يعطي لمثل العبد . ولعدم نصبهم (ع) أحداً من عبيدهم للفتوى كما نصبوا يونس وغيره . ولقوله تعالى : « ضرب الله مثلا عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء » . والفتوى شيء من الأشياء فمقتضى الآية عدم القدرة عليها . ولعدم قبول شهادته مطلقاً كما عن بعضهم . ولا يخفى ما في ذلك .

أما في الأول فلأن نفي الولاية لا يستدعي نفي جواز العمل بالفتوى وإنما يستدعي عدم صحة ولايته على المجانين والقاصرين ونحوهم .

وأما الثاني فلأن نقل الاجماع إنما هو مختص بالقضاء لو سلمنا حجيته .

وأما الثالث فان الافتاء ليس منصباً وإن كان على ما ببالي ان المرحوم الشيخ أحمد كاشف الغطاء (ره) يراه منصباً إلهياً . نعم الولاية على المسلمين منصب من المناصب وبهذا ظهر الجواب عن الثالث .

وأما الرابع فالظاهر انه في مقام عدم نفوذ تصرفاته لا نفي معرفته بالأشياء وعدم اطلاعه بالأحكام الشرعية .

وأما الخامس فهو غير مسلم ومن أراد معرفة ذلك فليراجع كتاب الشهادات

(الشرط الخامس عشر)

أن لا يكون مقبلا على دنياه

(الشرط الخامس عشر . أن لا يكون مقبلا على الدنيا) وطالباً لها ومكباً عليها مجداً في تحصيلها ، وهذا الشرط غير العدالة فان العدالة توجد في تجار المال مع انه مقبل على الدنيا وطالباً لها ومكباً عليها ويدل على هذا الشرط المروي عن تفسير الحسن العسكري (ع) من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه . وهذا الخبر وإن كان ضعيفاً إلا أن اعتماد الفقهاء عليه واستنادهم اليه أوجب الوثوق بصدوره مضافاً الى ما دل على ذم حب الدنيا والانكباب عليها والتفاني في سبيلها فانها تدل بفحواها إن من تلبس بذلك لا يصلح للمرجعية في التقليد ولم ينال المرتبة العالية من العلوم الدينية فانها منحة إلهية لا تعطى إلا لمن أخلص لله وأزال حب الدنيا عن قلبه وهواه فانه سبب كل ظلمة وغشاوة ورأس كل خطيئة ومعصية وقد ورد بعدة طرق عنهم (ع) انه ما ذئبان ضاريان في غنم قد فارقها رعاؤها هذا في أولها وهذا في آخرها بأفسد فيها من حب المال والشرف في دين المسلم ، وفي

الكافي فى رواية علي بن ابراهيم بسنده عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام كيف يكون من أهل العلم من هو في مسيره الى آخرته وهو مقبل على دنياه وما يضره أحب اليه مما ينفعه . وما فى الكافي أيضاً بسنده عن أبي عبد الله (ع) في مناجاة موسى (ع) إن عبادي الصالحين زهدوا في الدنيا بقدر علمهم وسائر الخلق رغبوا فيها بقدر جهلهم .

(الشرط السادس عشر)

العدالة

(الشرط السادس عشر . العدالة) فلا يجوز تقليد الفاسق مطلقاً ولو كان مجتهداً ، للاجماع المحكي عن ظاهر جماعة مثل التهذيب للعلامة ، والمبادي لفخر الاسلام ، ولأن غير العدل لم يكن أميناً والعقلاء لا يقبلون غير الأمين فى اخباره ولأن غير العدل لا تقبل شهادته ولا يجوز الاقتداء به فعدم جواز تقليده أولى فان من كان منحطاً عن رتبة قبول الشهادة منه فالأولى أن ينحط عن رتبة قبول الفتوى منه ولأن غير العادل ظالم لنفسه فلا يركن اليه لقوله تعالى : « ولا تركنوا الى الذين ظلموا » ، ولآية النبأ وهي قوله تعالى : « إن جائكم فاسق بنبأ » . ولقول الصادق (ع) في تفسير العسكري (ع) : وأما من كان من الفقهاء حافظاً لنفسه صائناً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منه شيئاً ولا كرامة . ولما هو المحكي في المستند فى كتاب القضاء عن الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء. وقد يستدل على اعتبار العدالة بالترجيح بالأعدلية فى موثقة عمر بن حنظلة بتقريب أن أصل

العدالة لو لم يكن معتبراً لكانت هي من المرجحات لا الأعدلية . وفيه ان الموثقة ظاهرة في القضاء . وقد يستدل بما فى التوقيع الشريف من قوله (ع) فانه حجتي عليكم فى مقام السؤال عن المرجع فانه (ع) جعلهم حجة في الرواية والفتوى ولا شك ان الرواية مقيدة بالعدول فالفتوى تكون كذلك إلا اللهم أن يقال أنا نمنع من تقييد الرواية بالعدول وقد ناقش المرحوم الاصفهاني (ره) في الأدلة على اعتبار العدالة في الفتوى فذكر فى رواية العسكري (ع) انها لا تدل على أزيد من اعتبار الأمن من الكذب والخيانة وإن آية النبأ بمناسبة الحكم للموضوع لا تستدعي أزيد من اعتبار الوثوق مضافاً الى ما ثبت من أن أدلة حجية الخبر والفتوى واحدة ولا يعتبر فى الخبر إلا الوثوق وعليه عمل الأصحاب فلا وجه لاعتبار الزيادة فى الفتوى . ولا يخفى ما فيه أما الرواية فهي ظاهرة في اعتبار العدالة فان الصفات المذكورة فيها تستلزم العدالة بل الورع . وآية النبأ وأدلة حجية الخبر ليست وحدها هي المستند بل قد عرفت أن غيرها أيضاً من المستند . وأما مناقشة بعض محشي العروة فى رواية العسكري (ع) بأنها ضعيفة وإن موردها اصول الدين فلا يخفى ما فيها فان ضعفها منجبر باعتماد المشهور عليها اعتماداً يوجب الوثوق بها مضافاً لنقل احتجاج الطبرسي لها وقرائن الصحة تلوح عليها لما فيها من الخدش بعلماء الفريق الثاني وكون تفسير العسكري غير معلوم الصحة لا يقتضي عدم صحة الرواية إذا كان هناك ما يوجب الوثوق بها . وأما كون موردها اصول الدين فقد تقرر في محله أن المورد لا يخصص الوارد ولا يقيده مضافاً الى أنه كيف يحكم الامام (ع) بالتقليد فى اصول الدين .

ما يشترط فيه العدالة

وينبغي التنبه فى المقام على امور :

(أحدها) ان العدالة شرط لقبول اخباره بفتواه أو شرط لجواز العمل بفتواه أو شرط للجميع قالوا وتظهر الثمرة فيما لو كان فاسقاً وعلم بصدقه فى اخباره بفتواه أو أخبر بها حال عدالته أو علم بفتواه من غير جهة أخباره فانه على الأول تقبل فتواه دون الثاني والثالث ، والظاهر هو الأول فان مقتضى الاستدلال بآية النبأ هواعتبار العدالة فى قبول الخبر وهكذا مقتضى الاستدلال بالأولوية من عدم قبول شهادته كما ان الثاني هو الظاهر من معاقد اجماعاتهم على عدم جواز استفتاء غير العادل ومن قول العسكري (ع) المتقدم فللعوام أن يقلدوه .

عدم اعتبار العدالة

في عمل المجتهد بفتواه

(ثانيها) انه لا يعتبر في عمل المجتهد بنفسه فى فتواه هذا الشرط لما تقدم من وجوب عمل الانسان باجتهاد نفسه في أحكام المجتهد .

حقيقة العدالة

(ثالثها) إن العدالة قد اختلف فيها القوم على أقوال ولابد لنا من البحث فى ذلك لاشتراط الأصحاب لها في مواضع كثيرة : (منها) عدالة الشاهد

والمقلد والراوي والقاضي والكاتب والمترجم وعامل الصدقة والمقوِّم للعال والمقسّم والنائب في العبادات وأمين الحاكم على مال الأيتام والغائبين والمجانين وعلى قبض الحقوق المالية والمنصوب من قبل الحاكم على نظارة الوقف أو الوصايا والوصي بالوصاية العهدية على مال الأطفال والمجانين وتفريق الحقوق المالية وامام الجماعة والودعي الذي يوضع عنده مال الغير ونحو ذلك . وقبل الخوض فيها لابد لنا من بيان معناها اللغوي وإنها مستعملة في لسان الشرع فيـــه أو في معنى جديد يكون حقيقة شرعية للفظ العدالة . فنقول قد ذكروا لها معاني لغوية خمسة : (منها المساواة) مثل قولهم : هذا المقدار عدل لهذا المقدار . وهذه الكفة من الميزان عدل لهذه الكفة . (ومنها) خلاف الظلم كما يقال سلطان عادل أي غير ظالم . (ومنها الاحسان) كما في قوله تعالى : « إن الله يأمركم بالعدل والاحسان » . بناءاً على أن عطف الاحسان على العدل عطف تفسير . (ومنها التوسط) كما يقال فلان عادل في معيشته أي متوسط فيها بين طرفي الافراط والتفريط . (ومنها المثل) كما يقال فلان عديم العدل أي المثل ولكن التحقيق ان معناها لغة الاستواء والاستقامة كما هو المحكي عن المدارك وغيره . وفي المحكي عن المبسوط والسرائر ان العدالة لغة أن يكون الانسان متعادل الأحوال ومتساوياً فيها . وفي المجمع العدل القصد في الأمور وخلاف الجور والجميع يرجع الى المساواة وعدم الانحراف عن الطريق المستقيم وهو المتبادر منها وما ذكروه من المعاني الأخرى لعلها من قبيل المصاديق أو المعاني المجازية وقد حكى صاحب الضوابط اتفاق اللغويين على ان معناها الحقيقي هو المساواة . وكيف كان فالظاهر من اطلاقها ثبوت ملكة تستدعي ذلك لأن المصادر للأوصاف التي تكون على هذا الوزن الظاهر منها والمتبادر منها وجود ملكات لها كالبلاغة والفصاحة والشجاعة والسخاوة مضافاً الى أن سائر الأوصاف الحسنة تستدعي وجود

ملكات لها وإلا فمجرد صدور أفعالها من الشخص لا يوجب اتصافه بها على سبيل الاطلاق فان الشخص لا يقال له شجاع بقول مطلق بمجرد صدور الشجاعة منه آناما ولا يقال سلطان عادل بمجرد صدور العدل مرة واحدة منه وعليه فالعدالة ظاهرها بحسب معناها اللغوي هو الاستواء والاستقامة عن ملكة وحيث ان الشارع المقدس يكون الاستواء والاستقامة عنده بسلوك الصراط المستقيم الذي جعله للعباد وهو إنما يكون بترك المحرمات وفعل الواجبات كان اطلاق العدالة في لسانه المقدس يقتضي وجود ملكة تلازم فعل الواجبات وترك المحرمات وحيث أن الأشياء المنافية للمروة كالأكل في الأسواق والمشي بدون وقار تنافي الاستقامة والاستواء للشخص عند العرف العام فكان اطلاق العدالة فى لسان الشرع يفهم منه الملكة المذكورة الملازمة للاستقامة عند الشارع وعند العرف نظير ما إذا اطلق لفظ (الكامل) بدون قيد فى لسان الشارع فانه يفهم منه الكامل عند الشارع وعند العرف وبهذا ظهر لك فساد ما يظهر من غير واحد من انها لو وجدت فى كلام الشارع أو أحد أوصيائه (ع) لم تحمل على ملكة فعل الواجبات وترك المحرمات ومنافيات المروة إلا أن تثبت الحقيقة الشرعية فانه قد عرفت انها تحمل على ذلك بمجرد اطلاقها إلا أن تقوم قرينة من الشارع على عدم ارادة هذا المعنى منها كما ظهر ان الشارع لم ينقلها لمعنى خاص غير المعنى اللغوي .

(إن قلت) إن الظاهر لمن تتبع الأخبار ولاحظها ان معنى العدالة عند الشارع وأوصيائه (ع) غير معناها عند أهل اللغة ألا ترى الى صحيحة ابن يعفور حيث سأل الراوي فيها الامام (ع) بقوله بم تعرف العدالة فان العدالة لو كانت عند الشارع هي معناها عند أهل اللغة . وإن الشارع قد استعملها فى ذلك لما سئل الراوي عنها . (قلنا) السؤال لم يكن عن معنى العدالة

وإنما هو عن طرق معرفتها كما يسأل السائل عن طرق معرفة الهلال والقبلة ونحو ذلك من الموضوعات الخارجية . ومقتضى ذلك ان معناها معلوم للسائل وإلا لكان عليه أن يسأل عن معناها لا عن طرق معرفتها ، بل عدم سؤاله عن معناها مع أن الشارع لم يُعرف عنه لها معنىً عنده يقتضي ان السائل كان يرى أن معناها العرفي والشرعي واحد . (والحاصل) ان العدالة في لسان الشارع مستعملة في معناها اللغوي غاية الأمر ان الاستقامة عند الشارع هو بفعل الواجبات وترك المحرمات بواسطة ما فهمناه من الآيات الشريفة والأخبار الجلية والاستقامة عند العرف هي عدم منافيات المروة فاذا أطلقت في لسانه (ع) حملت على الاستقامتين وحيث ان ظاهر الوصف هو وجود ملكة عليه لذلك كان المفهوم من اطلاقها هو وجود ملكة على الاستقامتين الشرعية والعرفية ويؤيد ذلك ويؤكده الاجماعان اللذان نقلهما الفاضل المقداد ، وشارح الارشاد ففي الأول ان العدالة عبارة عن الملكة باجماع العلماء . وفي الثاني على ما حكاه صاحب الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة بمعنى الملكة . وبعد أن عرفت ما هو الحق في العدالة والمعنى المراد منها في لسان الشارع ننقل لك الأقوال في ذلك تنويراً للذهن وتكميلا للفائدة وإيضاحاً للحقيقة فنقول : إن الفقهاء قد اختلفوا في معناها الشرعي .

(فالقول الأول) انها ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن جنيد والشيخ الطوسي في الخلاف والمفيد في كتاب الأشراف والشهيد الثاني وقد نسب لبعضهم ان مراد القائلين بهذا القول هو الحكم بالعدالة من باب الأصل لا أنه نفس حقيقتها كما حكي ذلك عن التبيان والدروس والذكرى والمسالك والجعفرية والكفاية والمستند وكيف كان فقد احتجوا لهذا القول بالاجماع المحكي عن الشيخ (ره) في الخلاف حيث قال (ره) إن البحث عن عدالة الشهود ما كان في

ايام النبي (ص) ولا فى أيام الصحابة ولا في ايام التابعين وإنما هو شيء أحدثه شريك ابن عبد الله القاضي ولو كان شرطاً ما أجمع أهل الأمصار على تركه انتهى . ويمكن الجواب عن الاجماع .

(أولا) بأنه لا يدل على المدعى وإنما يدل على عدم اعتبار العدالة فى الشهود لا أن العدالة معناها ذلك إلا انهم أن يستفاد ذلك بضميمة الآية والاجماع على اعتبار العدالة فى الشهود فان هذا لو ضم الي الاكتفاء بظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فى الشهود يثبت منه أن العدالة هو ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق .

(وثانياً) بأنه موهون بمصير الأكثر على خلافه ومعارض بالاجماع المنقول عن المسالك على خلافه . والمنقول في الرياض عن المحقق (ره) اجماع الأمة على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق . والمنقول عن الشيخ الأنصاري (ره) انه في درسه قال ان الشيخ الطوسي (ره) فى بعض كلماته دلالة على أن العدالة خلاف ذلك . وفى المحكي عن الوسائل عن الحسن العسكري في تفسيره ان النبي (ص) إذا شهد عنده من لا يعرف حاله بعث برجلين من أصحابه الأخيار لمعرفة حال الشهود الى قبائلهم ومحلاتهم . وعليه فلا وجه لما حكي عن الشيخ من عدم الفحص عن الشهود في عصر النبي (ص) واحتجوا بالأخبار أيضاً . (منها) ما رواه الكليني في الصحيح عن حريز عن أبي عبد الله (ع) فى اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدّل منهم اثنان ولم يعدّل الآخران قال فقال (ع) إذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً وأقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم جميعاً إلا أن يكونوا معروفين بالفسق . وهذه الرواية دالة على المطلوب إلا أنها مختصة

بالشهادة . (ومنها) رواية العلا بن سيابه قال : سألت أبا عبد الله عن شهادة من يلعب بالحمام ؟ قال (ع) : لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق وهـذه أيضاً مختصة بالشهادة . (ومنها) رواية سلمة بن كهيل قال سمعت علياً (ع) يقول لشريح في حديث واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلود في حد لم يتب منه أو معروف بشهادة زور أو ظنين ، والمراد بالظنين المتهم كما ذكره أهل اللغة . (ومنها) صحيحة أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عما يرد من الشهود ؟ قال : الظنين والمتهم والخصم . قال : قلت : والفاسق والخائن ؟ قال (ع) : كل هذا يدخل فى الظنين ، وفي معنى هذه الرواية رواية عبد الله ابن سنان ، وسليمان بن خالد ، وصحيحة الحلبي . وهذه ايضاً مختصة بالشهادة (ومنها) ما حكي عن أمالي الصدوق (ره) وعن من لا يحضره الفقيه بسند فيه صالح بن عقبة (الذي ذكر العلامة في شأنه انه كذاب غال لا يلتفت اليـــه) عن علقمة قال : قلت للصادق يا بن رسول الله اخبرني عمن تقبل شهادته وعمن لم تقبل شهادته فقال : يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال : فقلت له : تقبل شهادة مقترف الذنوب ؟ فقال : يا علقمة لو لم تقبـــل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبياء والأوصياء لأنهم هم المعصومون دون ساير الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان فى نفسه مذنباً الحديث . وهذا أيضاً مختصة بالشهادة . (ومنها) حسنة البزنطي عن أبي الحسن (ع) فان فيها انه (ع) قال : من ولد على الفطرة اجيزت شهادته . وهي ايضاً مختصة بالشهادة . والجواب عن هذه الروايات :

(أولا) انها مختصة بالشهادة ما عدى الثالثة منها وهي ضعيفة إلا أن يلتزم بعدم الفصل بين الشهادة وغيرها مما يعتبر فيه العدالة ولـكن المحكي عن

الشيخ (ره) في العدة انه فرق بين عدالة الشاهد والراوي فاشترط في عدالة الشاهد الايمان ولم يشترطها في الراوي واشترط في الشاهد عدم فسق الجوارح الظاهرة ولم يشترط ذلك في الراوي وظاهر كلامه (ره) كون طريقة الأصحاب على ذلك .

(وثانياً) انها مخصصة بما دل على اعتبار حسن الظاهر وظهور الصلاح أو الملكة وعلى فرض عدم أخصيتها فهي أرجح بكونها أكثر عدداً وأصح سنداً وأظهر دلالة وأشهر فتوى ولأهل الخلاف مخالفة ولذا جعل هذه الأخبار بعضهم محمولة على التقية حيث ان العامة لا يعتبرون في الشهادة غير ذلك .

(وثالثاً) مخالفة لظاهر القرآن المجيد حيث يقول سبحانه واشهدوا ذوي عدل منكم فان ظاهر الآية اعتبار أمر آخر وراء الاسلام لأن قوله تعالى : « منكم » . اشارة للمسلمين فيكون دالا على اسلام الشاهد فلو كانت العدالة هي ظهور الاسلام لكان قوله (ذوي عدل) زائداً . ويمكن الجواب عنه انه من المحتمل أن يكون المخاطب هم الناس لا خصوص المسلمين مضافا الى احتمال أن المراد عدم ظهور الفسق .

(القول الثاني في العدالة) انها اجتناب المعاصي سواء الكبائر والصغائر وحكي ذلك عن المفيد (ره) ، وابن البراج ، وأبي الصلاح ، وابن ادريس ، والطبرسي وهو ظاهر الكفاية واستدل لهم بما في رواية صالح بن علقمة فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة ص ٢١٩ . ولا يخفى ما فيه فانه بملاحظة صدرها تكون ظاهرة في ان ارتكاب الذنب في نفسه غير مانع من العدالة (وقد ذهب هؤلاء) الى أن الذنوب كلها كبائر وإنما سمي بعضها بالصغائر بالاضافة الى ما هو أكبر منه وبعضها كبيراً بالاضافة الى ما هو أصغر منه وقد خالفهم في ذلك جمهور المتأخرين فذهبوا الى أن المعاصي نوعان كبائر

وصغائر وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط وابن حمزة والفاضلان وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك في تنبيهات العدالة . وقد استدل لهذا القول في العدالة أيضاً بروايات القول الثالث الذي سيجيء إن شاء الله تعالى . والجواب عنها عين الجواب عنه . ثم لا يخفى انه ليس المراد لهؤلاء القائلين بهذا القول هو مجرد الترك للمعاصي آناً ما بل المراد المداومة عليها كما هو الظاهر من كلامهم قدّست أسرارهم .

(القول الثالث في العدالة) انها في الشرع عبارة عن حسن الظاهر وظهور الصلاح بأن يكون الرجل متصفاً بحسن ما يظهر منه بحسب المعاشرة الظاهرية كملازمة الجماعة والزيارة وصلة الاخوان وبر الفقراء والفرق بينه وبين القول الثاني ان هذا يرجع الى الظاهر في مقابل الواقع فلا يلزم البحث عن الباطن والقول الثاني بالعكس فيلزم ذلك وبهذا يظهر لك فساد ما حكي عن صاحب الحدائق من لزوم البحث على القول الثالث وبعضهم أرجع هذا القول الى القول بأن حسن الظاهر طريق للعدالة لا انه بنفسه هو العدالة . وكيف كان فقد ذهب الى هذا القول جمع من المتأخرين كصاحب الجواهر (ره) ، والعلامة الجليل عبد الله بن السيد محمد رضا الحسيني (ره) ، وصاحب المدارك ، والذخيرة والحدائق ، والبهبهاني وغيرهم وحكي عن الشيخ (ره) في النهاية ، والحلي في السرائر . وقد استدل له بعدة روايات : (منها) معتبرة عبد الله بن المغيرة قال : قلت للرضا (ع) رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين قال (ع) كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته . (ومنها) ما رواه المشايخ الثلاثة كل باسناده الى يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن البينة إذا اقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة إذا لم يعرفهم ؟ فقال (ع) خمسة اشياء يجب على الناس

الأخذ بها بظاهر الحكم الولايات والتناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه . وفي رواية الفقيه الانساب مكان المواريث كما ان فى رواية الشيخ ظاهر الحال مكان ظاهر الحكم ورواه فى الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن أبي جعفر المقري رفعه الى أبي عبد الله (ع) عن آبائه عن علي (ع) انه قال : خمسة أشياء يجب على القاضي الخبر . والمراد بظاهر الحكم هو ما ظهر من الحكم من كون فلان والياً . وفي القضاء فلانة زوجة فلان أو بالعكس ، وفلان وارث فلان . والشهرة الروائية والفتوائية لهذا الخبر تجبر ضعفه بالارسال . (ومنها) رواية ابن أبي يعفور عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر (ع) قال : تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاء والتبرج للرجال فى أنديتهم . (ومنها) صحيحة ابن أبي يعفور المتفق على العمل بها والتي رواها الصدوق بسند صحيح فى من لا يحضره الفقيه والشيخ في الاستبصار والتهذيب بسند غير صحيح لوقوع محمد بن موسى فى سندها وقد ضعفه ابن الوليد ، والنجاشي ، والعلامة ووقوع الحسن بن علي وحاله مهمل فى الرجال بخلاف سندها فى الفقيه فلذا اعتمدنا على نقلها عن الفقيه دون غيره وإن كان التفاوت بينهما في بعض الألفاظ يسير . قال : ابن أبي يعفور : قلت لأبي عبد الله (ع) بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر ، والربا ، والزنا ، وعقوق الوالدين ، والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم علي المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته

واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم إلا من علة فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته . قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوات ستر وكفارة للذنوب الحديث . والظاهر من قوله أن يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن هو كون هذه المعرفة يثبت بها العدالة فتكون العدالة عبارة عن هذه الامور التي هي عبارة عن حسن الظاهر . كما ان الظاهر من معنى كونه ساتراً لعيوبه انه حسن الظاهر مستور الحال . ولا ينافي ذلك قوله فاذا سئل عنه فى قبيلته ومحلته . قالوا : ما علمنا منه إلا خيراً . فان السؤال عنه لا يراد به التفتيش والبحث والتنقير بل المراد به السؤال عن حسن الظاهر عند عدم معرفته بقرينة الاكتفاء بجواب ما علمنا منه إلا خيراً ولابد من توضيح هذه الرواية لصحتها والعمل بها فنقول : إن ظاهر السؤال ان السائل يعرف المعنى للعدالة وإنما يجهل طرق معرفتها فذكر (ع) الطريق الأول هو وجود الستر والعفاف الخلقيين الذين هما من صفات الكمال في حد ذاتهما مع قطع النظر عن الشرع . وكذا كف الجوارح الأربع عما ينقص الانسان مع قطع النظر عن الشرع فان المتدين إذا وجد فيه ذلك يكون دليلا على عدالته واستقامته في اموره الشرعية فتكون هذه الملكات دليلا على ملكة خاصة التي هي العدالة . ثم ذكر الطريق الثاني اجتناب الكبائر وكف النفس عن المعاصي الكبيرة الشرعية فالطريق الأول طريق عرفي والثاني طريق شرعي ثم لما كان هذان الطريقان قد يصعب على الانسان معرفتهما في رجل لاقتضاء ذلك معاشرته معاشرة تامة وهذا لا يتفق لأغلب الناس جعل الشارع ستر الانسان عيوبه بأجمعها من الصغيرة والكبيرة

بين الناس دليلا على تحقق ذينك الطريقين وامارة عليهما فيكون من قبيل الامارة على الامارة ثم جعل طريقاً ثالثاً للعدالة وهو التعاهد للصلوات . والضمير فى قوله ويكون منه عائد لما يعرف به العدالة أي ويكون من الذي يعرف به العدالة هو ذلك فظهر من هذا ان الرواية دالة على أن حسن الظاهر امارة على العدالة لا ان نفسه عبارة عن العدالة . (ومنها) مارواه الصدوق (ره) في الخصال عن الرضا (ع) عن آبائه عن علي (ع) قال : قال رسول الله (ص) : من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته . وعن اصول الكافي في باب المؤمن وعلاماته فى الموثق عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (ع) نحوذلك بتقديم وتأخير . (ومنها) ما عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعاً على الناس إذا حدثهم لم يكذبهم وإذا وعدهم لم يخلفهم وإذا خالطهم لم يظلمهم وجب أن يظهروا في الناس عدالته ويظهروا فيه مروته وأن يحرم عليهم غيبته وان تجب عليهم أخوته . (ومنها) موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : لا بأس بشهادة الضعيف إذا كان عفيفاً صايناً . (ومنها) رواية العلا بن سيابة عن أبي عبد الله (ع) في المكاري والملاح والجمال قال : لا بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء . (ومنها) صحيحة عمار بن مروان في الرجل يشهد لابنه والابن لأبيه والرجل لامرأته قال : لا بأس بذلك إذا كان خيّراً . (ومنها) حسنة ابراهيم بن هاشم عن أبي الحسن (ع) قال : من ولد على الفطرة أجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خيراً . (ومنها) المروي في الأمالي بسنده عن الصادق (ع) من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته وهذه الأخبار مقدمة على أخبار القول الأول لأنها موافقة لظاهر الكتاب

ومخالفة للعامة على انها أخص من تلك . (والجواب) عن هذه الأخبار هو مايأتي من الأدلة على القول الرابع لاسيما صحيحة ابن أبي يعفور حيث دلت على أن حسن الظاهر أمارة على العدالة ودليل عليها مضافا الى ما قيل من أن حسن الظاهر لو كان بنفسه عدالة للزم الحكم بعدالة من كان ظاهره الصلاح وان علمنا في مستسر السر انه يرتكب الكبيرة ولم يقل بذلك أحد .

(وقد يستدل أيضاً لهذا القول) بأن معرفة الواقع متعذرة فاذا أمر المولى عبده بشيء أراد منه الظاهر فاذا قال اكرم هاشمياً فالمراد به ماكان بحسب الظاهر هاشمياً لاالهاشمي الواقعي الذي لا سبيل إلى إحرازه عادة فهكذا العدالة (وجوابه) ان هذا لا يقتضي أخذ الموضوع بحسب ظاهره وإنما هو مأخوذ بحسب واقعه والظاهر يكون طريقاً له ولذا لو انكشف الخلاف أعاد العمل .

(القول الرابع فى العدالة) انها فى الشرع عبارة عن ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة وليست عبارة عن نفس الملكة المجردة الغير الملازمة لفعل الواجبات وترك المحرمات كما هو الظاهر من عبارة السيد (ره) فى العروة فى مسألة (٢٣) من مسائل التقليد . وفي المحكي عن رسالة الشيخ الأنصاري (ره) منع القول بأنها مجرد الملكة من أقوال المسألة قائلا إنهم متفقون على أن العدالة تزول بارتكاب الكبيرة ويحدث الفسق الذي هو ضدها ، وحينئذ فأما أن تبقى الملكة أو تزول فان بقيت ثبت اعتبار فعل الواجبات وترك المحرمات فى العدالة وإن زالت ثبت ملازمة الملكة للفعل والترك المذكورين . ويؤيد ذلك انهم فسروا العدالة بالملكة الباعثة على ملازمة التقوى . وظاهره الملازمة الفعلية . هذا مضافاً إلى عدم مساعدة الدليل على انها نفس الملكة كما سيجيء إن شاء الله كما انها ليست بالملكة الباعثة على التقوى وإنما تبعث على ملازمة التقوى وتجعل الخوف من الله تعالى أو الخوف من العقاب أو الحب لذات الله تعالى تؤثر في

النفس وهذا القول هو المحكي عن المختلف والقواعد والارشاد والتحرير والمهذب ونهاية الاصول والمنية والدروس والذكرى والتنقيح والروضة والروض وجامع المقاصد والمعالم والرياض ونسبه المولى الأردبيلي (ره) إلى المشهور فى الفروع والاصول والفاضل الهندي (ره) إلى المشهور بين الخاصة والعامة وعن الذخيرة نسبته إلى المتأخرين وفى التنقيح نسبته إلى الفقهاء مشعراً بدعوى اجماعهم عليه ، واليه ذهب جماعة من محققي العامة فقد حكي انه ذهب اليه الغزالي والحاجبي والعضدي والآمدي وعن الكفاية ان تفسير العدالة بالملكة نشأ من العلامة اقتفى به العامة ولا أثر للملكة في الأخبار ولا في كلام المتقدمين من الأخيار ، وعن الذخيرة والحدائق دعوى تفرّد العلامة ومن تأخر عنه بتفسيرها بالملكة وخلو كلمات المتقدمين من ذلك (ولا يخفى ما فيه) فان كلمات المتقدمين وان كانت لا تصريح فيها بلفظ الملكة إلا انهم ذكروا في تعريفها مالا يتم بدون الملكة نحو المنقول عن المفيد (ره) ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تعالى . وعن الشيخ في النهاية أن يكون ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف إلى آخر مافي صحيحة ابن أبي يعفور الدالة على اعتبار الملكة في العدالة وعن ابن البراج العدالة تثبت فى الانسان بشروط : البلوغ . وكمال العقل . والحصول على ظاهر الايمان . والستر . والعفاف . واجتناب القبائح . ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة . ومثله عن أبي صلاح إلى غير ذلك من عبارات المتقدمين الدالة على اعتبار أشياء في العدالة لاتحصل غالباً إلا من ذوي الملكات هذا مع ان ثمرة النزاع هو مراعاة الاختبار والفحص على القول بالملكة وعدمه على القول بغيرها . ولا ريب ان ماذكره القدماء يتعذر معرفته بدون الاختبار فيكون قولهم متحداً مع القول بالملكة في الثمرة ، وإنما لم يعبروا القدماء بالملكة لأنهم يقتصرون غالباً على متون الأخبار فيتسامحون في التعبير . وأرادوا بالملكة

الصفة الراسخة في النفس التي يعسر زوالها واحترزوا بها عن الحالة المنتقلة بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل بمعنى ان صدور التقوى منه والمروة لابد أن يكون عن صفة نفسانية راسخة يعسر زوالهـا . واختلفوا في تفسير التقوى فقيل انها اجتناب الكبائر والصغاير وهو المحكي عن المفيد (ره) وأبي الصلاح وابن ادريس والطبرسي وقيل انها اجتناب الكبائر ومن جملتها الاصرار على الصغائر دون الصغائر وقالوا ان فعل المكروهات وترك المستحبات غير قادح بالعدالة مالم يبلغ درجة التهاون والاستخفاف بالدين فيدخل في المحرمات . وفسروا المروة بأنها اتباع محاسن العادات واجتناب مساويها واجتناب ما ينفر عنه من المباحات ويؤذن بخسة النفس ودناءتها كلبس الفقيه لباس الجندي والبول في الشوارع أمام الناس والافراط في المزاح والضحك أمام الناس وغير ذلك مما يدل على خسة النفس وعدم حيائها ودناءة الهمة وعدم المبالاة ويختلف ذلك بحسب الأحوال والأوقات . (وكيف كان) فالأصل يقتضي انها بمعنى الملكة لاصالة عدم تحقق المشروط بها إلا بعد اليقين بتحققها ولا يقين بدون الملكة . هـذا والذي يمكن أن يستدل به أو استدل به على هذا القول أمور :

(الأول) ما ذكرناه سابقاً ص ٢١٥ من أن معنى العدالة هو ذلك لغة وعرفاً وشرعاً .

(الثاني) صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة في أدلة القول الثالث ص ٢٢٢ حيث دلت على ان حسن الظاهر دليل على العدالة فلا بد أن تكون العدالة معنى نفسانياً يقتضي ويلازم حسن الظاهر وإلا لانفك عنها وأيضاً قد جعل فيها الستر والعفاف دليلا على العدالة فانه يستفاد منها ان العدالة قوة نفسانية تدل عليها هذه الامور .

(الثالث) ما تقدم من رواية الخصال ص ٢٢٤ فانها دلت على أن حسن

الظاهر يدل على العدالة وتظهر به العدالة فلا بد أن تكون العدالة أمراً واقعياً يظهر بذلك .

ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة ص ٢٢٤ ومعتبرة عبد الله ابن المغيرة ص ٢٢١ التي دلت على أن الصلاح يتحقق به العدالة . ورواية ابن أبي يعفور الثانية ص ٢٢٢ ورواية العلاء ص ٢٢٤ اللتان دلتا على أن الستر يتحقق به العدالة . وموثقة أبي بصير ص ٢٢٤ التي دلت على تحقق العدالة بالعفة والصون للنفس . ورواية عمار . وحسنة ابراهيم المتقدمتان ص ٢٢٤ الدالتان على أن كون الشخص من أهل الخير يقتضي تحقق العدالة . ومن المعلوم ان الظاهر منها ان هـذه الصفات ملكات تقتضي التجنب عن المعاصي وترك منافيات المروة فلا يصغي الى قول المرحوم الاصفهاني قدس سره من أن هذه الأمور عناوين انتزاعية من الأعمال والأخلاق وليست من القوى النفسانية .

(الرابع) ما ربما يقال من أن الأقوال كلها ترجع لهذا القول فيكون هذا القول مجمعاً عليه فان القول الاول يرجع الى أن الاسلام طريق للعـدالة والقول الثانى لابد فيه من المداومة على اجتناب المعاصي لاجماعهم على أن فعل المعصية ينافي العدالة وأن يكون الترك من جهة الدين لا لعدم المقتضي أو وجود المانع الخارجي كترك الأعمى النظر للأجنبية أو ترك العنين الزنا ولا يكون الترك من جهة أخرى كالرياء والسمعة أو مصلحة دنيوية فأذن مرادهم لابد أن يكون الترك عن مبدأ فى النفس باعث على ذلك وهو لا يكون إلا الملكة والقول الثالث يرجع لدعوى ان حسن الظاهر طريق للعدالة . (وجوابه) ان للخصم أن يمنع من ذلك كله . وقد رد على هذا القول :

« أولا » ان اصالة الصحة فى أفعال المسلمين وأقوالهم مستلزمة للحكم بأنه لم يقع منه مايوجب الفسق فيكون عدلا لعدم الواسطة بينهما . (وجوابه)

ان للخصم أن يدعي انا لو أخذنا الفسق بمعنى عدم العدالة فأصالة الصحة لا تستلزم الحكم بأنه لم يقع منه مايوجب الفسق لأنها لا تثبت وجود الملكة ولا تثبت عدم صدور منافيات المروة منه وان أخذناه بمعنى صدور المعصية فنلتزم بالواسطة وهو الذي لم يصدر منه معصية ولم تكن عنده ملكة كالانسان أول بلوغه أو كان عنده ملكة ولكنه لم يترك المنافيات للمروة .

« وثانياً » دعوى الاجماع على خلافه من جملة من المحققين منهم الفاضل السبزواري صاحب الذخيرة حيث حكي عنه انه قال لم أجد ذلك في كلام من تقدم على العلامة (ره) وليس فى الأخبار منه أثر ولاشاهد وكأنهم اقتفوا فى ذلك أثر العامة حيث يعتبرون الملكة فى مفهوم العدالة ويوردونه في كتبهم وفي المحكي عن الصدر الشريف في شرح الوافية ان اشتراط هذا المعنى فى الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة لم أطلع على دليل ظني لهم عليه فضلا عن القطعي وصحيحة ابن أبي يعفور عليهم لا لهم كما قيل (ولا يخفى) مافيه فانه قد عرفت انها عند الشرع والعرف واللغة يعتبر فيها الملكة فلا أثر لعدم وجدان ذلك فى كلام من تقدم على العلامة بعد قيام الدليل عليه . مضافا لما عرفت من إمكان استفادته من كلمات المتقدمين .

« وثالثاً » ان حصول الملكة المذكورة لايوجد إلا فى الأوحدي من الناس لأن الملكة المذكورة يحتاج حصولها الى مجاهدات شاقة مع تأييد رباني والاحتياج إلى العادل أمر عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حيث اعتبر فى أغلب الأحكام كالشهادة في الحقوق والطلاق والقضاء وإمامة الجماعة والوصايا ومراجع التقليد فلو كان الأمر كما يقولون لزم الحرج واختل النظام .

(إن قلت) ان الشارع اعتبر حسن الظاهر طريقاً اليها وهذا يحصل في

أكثر الناس . (قلنا) أن القائل بالملكة ان اعتبر معرفتها بذلك فلا ثمرة للنزاع بأن العدالة حسن الظاهر أو انها ملكة لأن مع استلزامها لذلك فأي فائدة في جعل العدالة ملكة وحسن الظاهر دليلا عليها . (والجواب) عن ذلك ان العدالة بمعنى الملكة ليست بعزيزة الوجود فانها عبارة عن حالة مرتكزة فى النفس حاصلة من خشية الله تردعه عن الخروج عن جادة الشرع الشريف بارتكاب الجرائم الكبيرة أو الخروج عن الطرق المستقيمة العرفية بارتكاب منافيات المروة وهذه الحالة المذكورة غير عزيزة فى الناس فان أهل الحياء والستر نوعاً يتصفون بها هذا وفي جعل حسن الظاهر طريقاً اليها أوجب سهولة الأمر جداً . (ودعوى)ان حسن الظاهر لو كان طريقاً اليها فأي فائدة فى جعل العدالة الملكة وأي ثمرة تترتب عليه (فاسدة) فان حسن الظاهر لا ينافي التكتم بالمعاصي فهو يجتمع مع الفسق الواقعي الذي هو ضد العدالة بخلاف الملكة وبهذا تعرف بأن الاجماع على أن مرتكب الكبيرة فاسق يقتضي ان حسن الظاهر ليس عبارة عن العدالة لأن حسن الظاهر يجتمع مع التكتم بالمعصية مضافاً إلى أن حسن الظاهر قد يجتمع مع عدم الملكة (والحاصل) ان كثرة الطرق التي جعلها الله تعالى لمعرفة العدالة كما سيجيء انشاء الله بيانها ترفع هذا الاشكال .

و « رابعاً » أن البحث عن عدالة الشهود لم يكن في أيام النبي (ص) ولا أيام الصحابة ولا أيام التابعين وإنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كانت العدالة ملكة لما أجمعوا على ترك البحث عنه . (وجوابه) انا لو سلمنا عدم البحث فى زمن النبي فأنما هو لمعرفته (ص) بحال المؤمنين إذ كانوا قليلين مع ان إسلامهم وتركهم لدين آبائهم يكشف عن وجود الملكة المذكورة ولم يكن فى المدينة غالباً إلا من أسلم طوعاً أو كان معروفاً حاله . هذا مع انه لم يثبت عدم فحص النبي (ص) عن عدالة الشهود . بل عن مولانا الحسن العسكري (ع)

فى تفسيره وعن هداية الحر العاملي مرسلا ان النبي اذا جاءه شهود لا يعرفهم بعث من خيار أصحابه رجلين إلى قبيلة الشهود يبحثان عن حالهم . واما الصحابة والتابعين فالصالحون منهم لا يختلفون معه (ص) .

و « خامساً » انه لو كانت العدالة الملكة لم يوجد عادل أصلا سوى المعصومين كما نطقت به رواية صالح بن علقمة ص ٢١٩ وفى ذلك حرج شديد ومشقة عظمى وتعطيل للاحكام الشرعية وتضييع للحقوق وتفويت للمنافع الدينية والدنيوية وهو خلاف الشريعة السمحة السهلة . (وجوابه) ان العدالة بمعنى الملكة أمر (لله الحمد) شائع منتشر تسهل معرفته بحسن الظاهر ولزوم الجماعات والاستغفار عند الزلات وشهادة العدول ونحو ذلك مما سيجيء انشاء الله . واما الرواية فهي مع ضعفها ظاهرة في عدم اعتبار العصمة لا العدالة بمعنى الملكة فان العصمة لا تزول فلا يعقل صدور الذنب من صاحبها بخلاف العدالة فانها ملكة قابلة للزوال وناظرة إلى ان حسن الظاهر كاف في ثبوت العدالة . ولو تنزلنا فهي معارضة بما عداها من الروايات كصحيحة ابن أبي يعفور ونحوها مما هو معتضد بالشهرة وأكثر عدداً ومطابق للكتاب .

و « سادساً » انه حكى غير واحد الاجماع على عود العدالة بمجرد التوبة اذا زالت بفعل الكبيرة أو الاصرار على الصغيرة أو ماينافي المروة وهذا ينافي كون العدالة بمعنى الملكة لأن الملكة إن كانت لا تنافي فعل الكبيرة أو الاصرار على الصغيرة أو ماينافي المروة فالعدالة لم تكن زائلة بذلك فلايصح القول بعودها بالتوبة عنه إذ هي لم تذهب حتى تعود مضافاً إلى انه خلاف اجماعهم على زوالها بالكبيرة وإن كانت تنافي ذلك ولم تبق عند ذلك فهي لاتعود بمجرد التوبة بل لابد فى عودها من الاستمرار على الصلاح والمواظبة على الواجبات وترك المحرمات بخلاف ما لو قلنا بأنها ترك المحرمات فانه بفعل التوبة قد ترك

المحرمات وهكذا لو قلنا بأنها الاسلام مع عدم الفسق فانه بالتوبة يحصل ذلك وهكذا لو قلنا بأنها حسن الظاهر فانه يتحقق بالتوبة واظهارها (وجوابه) ان الاجماع المذكور منقول وهو ليس بحجة مع مخالفة بعض المحققين فى ذلك حيث التزم بعدم عودها بمجرد التوبة إلا اذا عادت اليه الملكة المذكورة وعود الملكة يعرف بالطرق الآتية لمعرفة العدالة كالمداومة على الصلاح والاختبار مدة يغلب الظن باصلاح السريرة فيها وسيجيء انشاء الله توضيح ذلك وتنقيحه .

و « سابعاً » ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتم على تفسير العدالة بالملكة لأن كلا منهما يشهد بأمر وجودي ينافي الآخر بخلاف ما اذا قلنا بحسن الظاهر فان ظهور حسن الحال لا يمنع من صدور الفسق فيجمع بين الشهادتين ويحكم بالفسق . (وجوابه) ان الشهرة ليست بكاشفة عن ذلك إذ لعلها استندت الى أمر آخر كدعوى تقديم الموافق للاصل على غيره وان الأصل عدم العدالة وان الفسق عبارة عن عدم العدالة ولو تمت فهي ليست بحجة .

وأجاب الشيخ الانصاري (ره) ما حاصله ان عدم الكبيرة مأخوذ في العدالة إجماعاً والمعدل إنما يعرف هذا الامر العدمي بأصالة العدم أو أصالة الصحة أو قيام الاجماع على أن العلم بالملكة يكون علماً بحسن الظاهر الذي هو طريق للعدالة ولا يعتبر علمه أو ظنه بعدم صدور الكبيرة منه الى زمان أداء الشهادة . فأحد جزئي الشهادة وهو تحقق الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري ومن المعلوم ان شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق لان من يعلم حجة على من لا يعلم (ويمكن أن يقال عليه) ان الملكة المأخوذة في العدالة ملازمة لترك الكبيرة فالشاهد يستند الى العلم بوجودها الملازم للعلم بعدم الكبيرة .

و « ثامناً » ماعن مفتاح الكرامة من اطباق الفقهاء إلا السيد والاسكافي على صحة صلاة من صلى خلف من تبين كفره وفسقه بعدها فلو كانت العدالة هي

الملكة لأمر بالاعادة لعدم تحققها فلا بد أن يكون عبارة عن حسن الظاهر . (والجواب) ان الدليل على الصحة لو كان مستنداً لاعتبار العدالة صح الاستدلال لكن المستند هو التعبد من الشارع بذلك . للاخبار الموجودة الدالة على الاجزاء

تقسيم الذنوب الى الكبائر والصغائر

(رابعها) ان الذنوب تنقسم الى كبائر وصغائر . وقد عرفت فى الكلام فى القول الثانى فى العدالة انه ذهب جماعة من المتقدمين الى عدم الفرق بينهما وان الذنوب كلها كبائر وإنما تختلف شدة وضعفاً بنسبة بعضها الى بعض وقد استدلوا بالاجماع المحكي عن ابن ادريس وظاهر الطبرسي والشيخ في العدة . وبما دل على أن كل معصية شديدة وان كل معصية توجب لصاحبها النار لقوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » ولقوله تعالى : « من يعصي الله ورسوله » . وبما روي عنه (ع) لا تحتقروا شيئاً من الذنب وان صغر في أعينكم ولا تستكثروا شيئاً من الخير وان كان كبر فى أعينكم فانه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (ولايخفى مافيه) فان الاجماع موهون بمخالفة الكثير من أصحابنا والأخبار لا تدل على المطلوب إذ اشتراك الذنوب في الشدة واستحقاق النار لا ينافي كون بعض الذنوب صغائر كما ان عدم استصغار الذنب لا ينافي كون الذنب صغيراً يكفّره ترك الكبيرة والمحكي عن الشيخ (ره) فى المبسوط وابن حمزة والفاضلين وجمهور المتأخرين أن المعاصي نوعان : كبائر وصغائر وعن الصيمري والبهائي الاجماع عليه وهو الموافق للكتاب والسنة . قال تعالى : « ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » وقال تعالى : « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللمم » وقال (ع) : ان الأعمال الصالحة

تكفر الصغائر . وعن الصادق (ع) قال : من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه .

وقد اختلف العلماء فى الكبائر على أقوال شتى والأخبار في تعدادها مضطربة متصادمة والمشهور بينهم أن الكبيرة كل ذنب توعد الله عليه النار أو العقاب فى كتابه وما عداه صغيرة وان أوعد عليه بالنار في الأخبار (وقيل) كل ماأوعد عليه بالنار فى الكتاب أو الأخبار وما عداه صغيرة (وقيل) هي كل ذنب رتب عليه الشارع حداً أو صرح فيه بالوعيد (وقيل) هي كل ذنب يؤذن بقلة اكتراث فاعله بالدين (وقيل) هي كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع من اجماع أو كتاب أو تواتر (وقيل) هي كلما توعد الله عليه توعداً شديداً فى الكتاب أو السنة (وقيل) ان الكبيرة عبارة عن المعاصي التي نهى الله عنها في سورة النساء من أولها الى قوله تعالى « ان تجتنبوا كبائر ماتنهون » . وماعداها صغيرة وان كان مذكوراً في الكتاب (وقيل) هي سبع (وقيل) سبعمائة الى غير ذلك من الأقوال .

(ويدل على القول الأول) صحيح أبي بصير فى بيان من يؤتى الحكمة قال معرفة الامام (ع) واجتناب الكبائر التي أوعد الله سبحانه عليها النار . وصحيح محمد : الكبائر سبع : قتل المؤمن متعمداً ، وقذف المحصنة ، والفرار من الزحف ، والتعرب بعد الهجرة ، وأكل مال اليتيم ظلماً ، وأكل الربا بعد البينة ، وكلما أوجب الله عليه النار . وما رواه الكليني فى الصحيح عن الحسن ابن محبوب قال : كتب بعض أصحابنا الى أبي الحسن (ع) يسأله عن الكبائر كم هي وما هي ؟ فكتب (ع) : الكبائر من اجتنب ماوعد الله عليه النار كفر عن سيئاته والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين وأكل الربا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف . والظاهر ان

قوله (ع) والسبع الموجبات من عطف الخاص على العام فكأنها أكبر الكبائر كما أن الظاهر من قوله: ماوعد الله هو وعده في القرآن الشريف. وعن الحلبي عن أبي عبد الله في قوله تعالى: «ان تجتنبوا كبائر ماتنهون نكفر عنكم سيئاتكم» قال (ع): الكبائر التي أوجب الله عليها النار. ومثله عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى. وبمعناه عن الصدوق. وصحيحة ابن أبي يعفور حيث فيها وباجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار. ورواية عبد العظيم التي ستجيء حيث ان الامام (ع) علل فيها في مقام تحديد الكبائر بايعاد النار عليها في الكتاب وهذه الروايات الضعيفة منها منجبرة بالشهرة كما ان الظاهر من قوله «أوجب الله أو وعد الله» هو الايجاب والوعد في القرآن الشريف. وعليه فيحمل مادل من الأخبار على حصرها في عدد مخصوص من كونها سبعة أو أكثر على ضرب من المثال أو على الأعظمية والأشدية من غيره فترتفع المنافاة، وحكي ان بعض الأفاضل قطع بكون الكذب من الكبائر التي اعتبر الاجتناب عنها في العدالة وان خلت الأخبار عن ذكره لأن الغرض الأصلي من اعتبار العدالة تجنب الكذب ليحصل الوثوق في الراوي والشاهد وحاكم الشرع ولو فرض كونه من الصغائر وعدم قدحه في العدالة كان منافياً للغرض المقصود. (ولايخفى مافيه) فان الكذب قد ذكر في الصحيح أوالحسن المروي عن الرضا (ع) في تعداد الكبائر الذي سيجيء. ثم لابد أن يكون مراد المشهور ان الدلالة على العقاب بنحو الخصوص لا بنحو العموم مثل قوله تعالى: «وليحذر الذين يخالفون» الآية. ومثل قوله تعالى: «ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها» ولا من جهة دلالة الأمر والنهي وإلا كانت المعاصي كلها كبيرة. كما انه يدخل تحت ما أوعد الله عليه العقاب ما هو أكبر عقلا اونقلا من بعض ما أوعد الله تعالى عليه لأنه قد أوعد عليه بمفهوم الأولوية مثل حبس المحصنة للزنا فانه أعظم من

القذف وكدلالة الكفار على عورات المسلمين فانها أعظم من الفرار من الزحف وكالفتنة أشد من القتل . ثم انه لو دل دليل معتبر على أن المعصية كبيرة وليس فى الكتاب مايدل عليه بنظرنا على العقاب فلا بد من الالتزام به من باب التخصيص أو دعوى وجود دلالة على ذلك في الكتاب وقد خفيت علينا كما ورد النص فى ترك الصلاة متعمداً ومحاربة أولياء الله . قيل وهكذا لو دل النص على عدم قبول شهادته أو الصلاة خلفه أو غير ذلك مما يعتبر فيه العدالة كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاق لوالديه . وفيه ان هذا مبني على أن الصغيرة لاتضر بذلك وهو أول الكلام ولان منافيات المروة تمنع من ترتب آثار العدالة على مرتكبها مع انها ليست من الكبائر ولا بأس بذكر خبرين ذكرهما الشيخ الأنصاري فى رسالته فى العدالة اشتملا على تعداد الكبائر .

(أحدهما) الحسن كالصحيح المروي عن الرضا (ع) فانه كتب إلى المأمون من محض الايمان اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم ظلماً وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة وأكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس فى المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والأمن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسرة والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لأولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب .

(ثانيهما) صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروية فى الكافى عن أبي جعفر الثاني عن أبيه عن جده (ص) يقول دخل عمرو بن عبيد على

أبي عبد الله (ع) فلما سلم وجلس تلا هذه الآية « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش » ثم أمسك فقال له أبو عبد الله (ع) ماأمسكك قال : أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال (ع) : يا عمرو أكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله : من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لأن الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ثم الأمن من مكر الله لأن الله عز وجل يقول : « فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون » (ومنها) عقوق الوالدين لأن الله تعالى جعل العاق جباراً شقيا وقتل النفس التي حرم الله بالحق لأن الله تعالى يقول : « فجزاؤه جهنم خالداً فيها » الاية . وقذف المحصنة لأن الله تعالى يقول : « لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم » وأكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول : « إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا » والفرار من الزحف لأن الله تعالى يقول : « ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير » وأكل الربوا لان الله تعالى يقول : « الذين يأكلون الربوا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » والسحر لان الله عز وجل يقول : « ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق » والزنا لان الله تعالى يقول : « ومن يفعل ذلك يلق اثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا » واليمين الغموس الفاجرة لأن الله تعالى يقول : « الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمناً قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة » والغلول لأن الله عز وجل يقول : « ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة » ومنع الزكوات المفروضة لان الله عزوجل يقول : « فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم » وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عزوجل يقول : « ومن يكتمها فانه آثم قلبه » وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة

الأوثان . وترك الصلاة متعمداً وشيء مما فرضه الله لأن رسول الله (ص) قال : من ترك الصلاة متعمداً فقد برء من ذمة الله وذمة رسول الله (ص) ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول « لهم اللعنة ولهم سوء الدار » قال فخرج عمرو وله صراخ فى بكائه وهو يقول : هلك من قال برأيه ونازعكم فى الفضل والعلم .

ولجدنا الهادي أعلا الله مقامه كتاب سماه قاموس المحرمات مرتباً على الحروف الهجائية ننقله هنا حرفياً إتماماً للفائدة وحفظاً له من الضياع وان كنا لا نوافقه فى بعضها ولعل نظره قدس سره أن يذكر فيه حتى ما قيل بحرمته وان لم يذهب (ره) إلى حرمته وسنتعرض لتحقيق الحق فيها فى كتاب التجارة في مبحث المكاسب المحرمة .

وقد قسم (ره) المحرمات الى قسمين : القسم الاول ـ الافعال المحرمة والقسم الثانى الاعيان المحرمة .

القسم الاول

في

الافعال المحرمة

(حرف الهمزة)

الاباق ، الابداع فى الدين ، إبطال العمل ، إبطال الصدقة ، إتباع الهوى المخالف للشرع ، اتخاذ الكافرين أولياء ، اتخاذ القبور مساجد ، اتيان البهائم ، اجارة المحرمات عليها ولها ، الاجباء (ذكره المرتضى في أماليه) ، اجتماع شخصين مجردين تحت أزار واحد ، الاجتهاد فى مقابل النص ، الاحتكار ، احتقار المؤمن ، إحصاء عثراته وعوراته ، إحراق القراطيس المكتوبة ، إحراق الموتى ، الاحلاف بغير اسم الله ، الاختيال ، اختتال الدنيا بالدين ، الاختلاس ، أخذ الاجرة على المحرم ، أخذ المساجد أو بعضها فى طريق أو ملك ، إخراج الحصى من المساجد ، إخراج الدم من المحرم ، الاخسار ، (ثم كتب (ره) أخذ الاجرة على الضراب وعلى الواجب العبادي وعلى القضاء وأخذ الاجرة على المحرم ، ثم ضرب عليه بالقلم) ، إدخال النجاسة إلى المساجد ، الادفان ، اذاعة الحق مع الخوف والتقية ، إذاعة سر المؤمن ، إذاعة ما يشين المؤمن ، إذلال المؤمن ، الاذان الثانى يوم الجمعة ، إرادة العلو في الأرض والفساد فيها ، الارتداد ، الازراء بالمؤمن ، إزعاج المؤمن ، إزالة المحرم شعره ، الاستبداد ،

الاسراف ، الاستهزاء بالمؤمن ، استحقار بعض الاشياء ، استقبال القبلة عند التخلي ، استدبار القبلة للمتخلي ، الاستمناء باليد (قال (ره) في التذكرة في أحكام الخلوة ، وأقول فى الجواهر أيضاً في الحدود) . الاستنجاء بالمحترمات وبالعظم ، الاستخفاف بالمؤمن ، إستماع الغيبة ، استظلال المحرم ، الاستخفاف بالحج ، الاستخفاف بالدين ، إسقاط الحمل ، إستحلال البيت الحرام ، إستحلال المحرمات ، الاستيكال بالعلم (قال (ره) في كتاب معانى الاخبار) ، الاستقسام بالازلام ، إستماع الغناء وصوت الاجنبية ، إسخاط الخالق ، إسخاط المرأة لزوجها ، الاستدانة مع نية عدم الوفاء أوالعلم بعدم القدرة عليه ، استمتاع المحرم بالنساء ، إستعمال أوانى الذهب والفضة ، الاستغفار للمشركين (قال (ره) فى سورة التوبة) ، إشاعة الفاحشة ، الأشر ، الأصر ، الاصرار على المعصية وصغار الذنوب ، الاضلال ، إضاعة الصلاة ، إضمار السوء للمؤمن ، الاضرار بالنفس وبالغير ، إعجاب المرء بنفسه ، الاعتداء ، الاعانة على الاثم ، إعانة الظالم على الظلم ، الاغراء بالجهل ، الاغلوطات ، إفراط الاكل ، إفضاء المرأة قبل التسع ، الافك ، الافتاء بغير ما أنزل الله تعالى وبغير العلم ، الافتراء ، اكتحال المحرم ، الاكراه ، إكراه الفتيات على البغاء ، أكل مايحرم أكله كالميتة والدم ولحم الخنزير ونحوها ، الاكل من مال الغير بدون إذنه ، أكل مال اليتيم ظلماً ، أكل النجس والمتنجس ، الاكل على مائدة يشرب عليها الخمر (قال (ره) آخر كتاب الاطعمة في الشرائع) ، أكل الطين ، أكل المال بالباطل ، أكل الربا ، التزام الاجنبية ومصافحتها ، الأمن من مكر الله تعالى وعذابه ، الامارة الباطلة ، آمين بعد الفاتحة ، الانتفاء من النسب (قال (ره) في نكاح الوسائل) ، الانتحار وقتل النفس ، الانفاق من الخبيث ، إنكار الحق وما أنزل الله تعالى ، إنكار ضروري الدين والمذهب ، إنكار المعروف والحق ، إهانة المحترم ، إهانة المؤمن ،

ايذاء المؤمن ، ايذاء رسول الله (ص) (قال (ره) في سورة التوبة) .

(حرف الباء)

البخس فى الكيل والوزن وغيرهما ، البخل ، البدعة ، بذاءة اللسان ، بطر المعيشة ، البغي ، البغاء ، البغض ، بيع آلات اللهو والهيا كل المحرمة ، بيع أم الولد ، بيع الجارية المغنية لغناءها ، بيع السلاح لأعداء الدين ، بيع الخمر والمسكرات ، بيع المصحف ، بيع الدراهم المغشوشة ، بيع الوقف ، البيع لغاية محرمة ، بيع الأعيان النجسة ، البيع وقت النداء في يوم الجمعة ، البهتان .

(حرف التاء)

تأخير الحج عن عام الوجوب ، تبرج الجاهلية ، تبديل الوصية ، التبختر ، التبذير ، التثويب ، تثليث الغسلات ، تحقير المؤمن ، تحريم الحلال ، تحليل الحرام ، تحمل الضرر ، تحريم الطيبات ، التحريش بين البهائم (قال (ره) فى التذكرة في السبق والرماية) ، تختم الرجال بالذهب ، التخنث ، التخصر فى الصلاة ، التخلي فى جملة من المواضع وجملة من الأحوال . تختم المحرم للزينة ، التدليس ومنه تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها والجارية التي يراد بيعها ، التداوي بالمحرم مع المندوح عنه ، ترك الأمر بالمعروف ، ترك الواجبات ومنها ترك الصلاة الواجبة والحج الواجب ، ترك معاونة المظلوم مع القدرة ، ترك معونة المؤمن ، ترك وطىء الزوجة أكثر من أربعة أشهر ، ترك جميع المستحبات ، ترك رد التحية ، ترك سجود التلاوة ، الترجيع فى الأذان ، التزوج بالأمة على الحرة ، التزوج ببنت أخ الزوجة أو أختها بدون إذنها ، التزوير ، تزين الشخص بما يحرم عليه ، التسليم على الكافر ، التسخير ، تسمية إمام العصر (ع) ، التسميع ، التسمية

بأمير المؤمنين لغير أمير المؤمنين ، التشريح ، التشريع ، تشبه المرأة بالرجل وبالعكس ، التشبيب بالمرأة المعروفة المعينة ، التصرية ، التصعير ، تصوير ذوات الأرواح ، التصفيق ، التصدية ، التصوف ، التضليل ، التطفيف ، التطفل ، تطيب المرأة لغير زوجها ، التظاهر بالمعاصي ، تظليل المحرم سائراً ، التعرب بعد الهجرة ، التعذيب بالنار ، التعصب لغير الحق ، تعير المؤمن ، تعشر المصاحف ، التغوط في بعض المواضع ، تغطية المحرم رأسه ، تغطية المحرمة وجهها ، تقبيل الغلام بشهوة ، تقليد الأموات ، التقليد في أصول الدين ، التقصير ، تقصير المحرم شعره أو أظافره ، التكبر ، التكذيب بالآيات ، تكذيب الرسل ، التكسب بما يجب فعله عيناً ، التكسب بما يحرم فعله ، التمسك بعصم الكوافر ، التكفير ، التمكك على الغريم ، التمثيل ولو بالكلب العقور ، التنابز بالألقاب ، التنجيم ، التنكيل ، تهمة البريء ، التهاون بالواجب ، تلقين الخصم ما يضر به خصمه ، التجسس التحسس .

﴿ حرف الثاء ﴾

ثلب المؤمن ، الثناء بغير الحق ، الثنيا ، الثرثرة ، الثورة .

﴿ حرف الجيم ﴾

الجدال على المحرم والمعتكف ، جز المرأة شعرها ، الجزع ، الجفر ، الجلد الجلوس على مائدة الخمر ، الجمع بين الأختين ، جماع الحائض ، الجنف ، جوائز الظالم ، الجور في الأحكام .

﴿ حرف الحاء ﴾

حب بقاء الظالم لظلمه ، حب الدنيا الباطلة ، حب الرياسة الباطلة ، حبس الحقوق الواجبة ، حب شياع الفاحشة ، حب الجاه ، الحرص ، الحسد ، حفظ

كتب الضلال لغير الرد عليها ، الحقد ، الحكم بغير ما أنزل الله ، الحكم بالآراء والمقاييس ، حلق اللحا ، حلق المحرم رأسه ، حلق المرأة رأسها في المصاب ، الحلف كاذباً ، الحلف بالبراءة ، الحنث ، الحيف ، الحيلة .

﴿ حرف الخاء ﴾

الخب ، الخديعة ، خذلان الحق والمحق ، الخرص ، خصاء الانسان والحيوان ، الخصومة ، الخضخضة ، الخطاب بامرة المؤمنين لغير أمير المؤمنين ، الخلوة بالأجنبية (قال (ره) في الوسائل مقدمات النكاح أقول وفي المسالك في الطلاق الرجعي ومسكنها) ، الخيانة ، الخيلاء ، الخلاط ، الخلسة . (أقول) : وخلف الوعد راجع مرآت العقول في خلف الوعد .

﴿ حرف الدال ﴾

دخول البيوت بلا إذن ، دخول الجنب والحائض أحد المسجدين ، الدخول بالمرأة قبل التسع ، الدس في الأخبار ، الدسيسة ، الدعوة في النسب ، الدعارة ، الديانة (قال (ره) في نكاح الوسائل) .

﴿ حرف الذال ﴾

ذم من لا يستحق الذم أو يستحق المدح ، ذكر المؤمن بما يكره ، ذبح المحرم الصيد .

﴿ حرف الراء ﴾

الربا ، الردة ، الرد على العلماء ، الرشوة ، الرضا بالظلم ، الروغ ، الرفث في الحج ، الرقص ، الركون الى الظالمين ، الرمل ، الرياء ، رطانة الأعاجم في المساجد ، في باب أحكام المساجد في الوسائل محمد بن يعقوب باسناده عن أبي عبد الله

جعفر بن محمد (ع) قال نهى رسول الله (ص) عن رطانة الأعاجم في المساجد ورواه عنه الشيخ فى التهذيب .

﴿ حرف الزاء ﴾

الزجر ، زخرفة المساجد ونقشها ، زكاة غير الهاشمى على الهاشمى ، الزفن ، الزنا ، الزندقة ، الزور ، الزمر ، الزمارة ، الزيغ .

﴿ حرف السين ﴾

السب ، السجود لغير الله تعالى ، السحر ، السحاق ، المساحقة ، السخرية بالناس ، سد باب الاجتهاد فى الأحكام ، السفاح ، السفور ، السعي بالفساد ، السعاية ، السرقة ، السكر ، السلب ، سلوك مافيه العطب ، السمسرة المحرمة ، السمعة ، سوء الظن ، السؤال من غير حاجة ، سوء الخلق ، السيمياء .

﴿ حرف الشين ﴾

الشتم ، الشح المطاع ، شراء المصحف الشريف ، شرب المسكر ، شرب النجس ، الشرك ، شرب الدواء لاسقاط الجنين ، الشرطية للظلمة ، الشطارة ، الشطط ، الشعبذة ، الشعر الباطل ، الشغب ، الشغار ، الشقاوة ، شق عصى المسلمين ، الشقاق ، شق الثوب فى المصاب ، الشك ، الشماتة بالمؤمن ، الشهادة بغير علم ، شهادة الزور ، الشهرة .

﴿ حرف الصاد ﴾

صحبة الظالم ، الصد عن المسجد الحرام و .. و .. الصد عن سبيل الله ، الصغير ، الصلب أكثر من ثلاثة أيام وبغير مايبيحه ، صلح أحل حراماً أوحرم حلالا ، الصلوات المبتدعة كالضحى والتراويح وخلف الفاسق وصلاة الغائب ،

صوم الوصال ، صوم العيدين ، صوم يوم الشك بنية انه من رمضان ، الصوم في السفر ، صياغة أواني الذهب والفضة ، الصيد لهواً ، صيد الحرم والمحرم .

﴿ حرف الضاد ﴾

ضربة الغوامن ، ضرب اليتيم لغير صلاحه ، ضرب النساء بأرجلهن ، ضرب الدابة على وجهها ، الضرر والضرار ، الضلال .

﴿ حرف الطاء ﴾

الطبالة ، الطعن ، الطغيان ، طلب الرياسة الباطلة ، الطلاق البدعي ، التطيب للمحرم .

﴿ حرف الظاء ﴾

الظلم ، الظهار ، ظاهر الاثم ، ظن السوء .

﴿ حرف العين ﴾

العار ، العتو ، العجب ، عداوة المؤمن ، العرافة ، العزف ، العزل عن الحرة في الجماع ، العسس ، العسف ، العشق ، عصيان من تجب طاعته ، العضل ، عقر الحيوان ، عقص الشعر في الصلاة ، عقد النكاح في الاحرام ، العقوق (قال (ره) في نكاح الوسائل) العلو في الأرض ، العهر ، العيافة .

﴿ حرف الغين ﴾

الغرور ، غبن المسترسل ، الغدر ، الغش ، الغصب ، الغلو ، الغل ، الغلوطات ، الغلول ، غمط الحقوق ، الغناء ، الغواية ، الغيبة ، الغيلة ، الغموس

﴿ حرف الفاء ﴾

الفال ، الفتنة ، الفتوى بالباطل وبغير العلم ، الفجور ، الفحش ، الفحشاء

الفخر ، الفرك ، الفارك ، الفرار من الزحف ، الفرية ، الفراسة ، الفسق والفسوق الفساد .

﴿ حرف القاف ﴾

قتل المحرم الصيد ، قتل النفس المحترمة ، قتل الهرة ، قتل البهائم إلا كلب الهراش ، القتال في الأشهر الحرم ، القتاتة ، القت . قتال أهل الحق . قتل الانسان نفسه ، قتل المحرم هوام الجسد ، القدح في المؤمن ، القذف ، قذف المحصنات ، قراءة الجنب والحائض شيئاً من العزائم ، قراءة سورة من العزائم فى الفرائض (قال (ره) في الجزء الأول من الوسائل في القراءة) قراءة سورة يفوت وقت الصلاة بقرائتها ، قرض يجر نفعاً ، القصاصة ، القصف ، القضاء من غير أهله ، قطيعة الرحم ، قطع شجر الحرم ، قطع الفريضة ، القمار ، القنوط ، قول الزور ، قول علم الله فى أمر باطل ، قول لا والله وبلى والله للمحرم قراءة آمين بعد الفاتحة في الصلاة ، القهقهة فى الصلاة ، القيافة ، القيادة ، القياس

﴿ حرف الكاف ﴾

الكبر ، كتمان العلم ، كتمان الشهادة ، الكتابة بغير الأحرف العربية ، الكذب ، كشف عورة المؤمن ، الكفر ، كفران النعم ، الكلام فى ذات الله تعالى ، الكلام في الصلاة ، كلام المرأة للاجنبي بلا ضرورة ، كون الانسان ممن يتقى شره ، الكهانة ، الكيمياء ، الكيد .

﴿ حرف اللام ﴾

لباس الشهرة والجندي والكفار ، لبس الحرير والذهب للرجال ، لبس خواتيم الذهب ، لبس المخيط للمحرم ، لبس السلاح فى الاحرام ، لبس ما يستر

القـدم فى الاحرام ، لبس المرأة الحلي للزينة فى الاحرام ، لبس المرأة لباس الرجل وبالعكس ، لعن من لا يستحق ، اللعب ، اللغو ، اللصوصية ، اللطم ، لقطة الحـــرم ، اللمز ، اللواط ، اللهو .

﴿ حرف الميم ﴾

مجالسة أهل البدع ، المثلة، المحاربة لأولياء الله (قال (ره) تذكر فى الحدود) المحاكاة ، مخالطة العصاة ومجالستهم ، المخامرة ، مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم ، المداهنة ، المراء ، مراودة الاجنبية ، مس المحدث كتابة القرآن أو أسماء الله تعالى ، مصاحبـــة الـكذاب ، معونة الظالمين ، مقاربة الحائض والنفساء ، المـكاء ، المـكر ، منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه ، المشي في الارض مرحاً ، المجازفة ، المن (قال (ره) في الوسائل آخر الزكاة) .

﴿ حرف النون ﴾

نبش الاموات ، نتف الشعر في المصاب ، النجش ، النزغ ، نسخ كتب الضلال ، النسيء ، النشوز ، النظرة بعد النظرة ، النظر الى العورة ، نظر المحرم فى المرآة ، نفي النسب الصحيح ، نقض العهد والوصية ، نكث العهود ، نكث الصفقة ، النـكر ، نكاح المشركات ، نكاح البهائم (قال (ره) فى الوسائل حدود) النـكاح في الاحرام ، النميمة ، النوح بالباطل ، نهر اليتيم ، النهب ، النهي عن المعروف ، نية السوء ، النيرجيات .

﴿ حرف الواو ﴾

الوأد ، وطي البهائم ، وطي الزوجة بعد موتها ، وطي الاموات (قال (ره) فى حدود الوسائل) وطي المحارم، وطي الحائض والنفساء ، ولاية الجائر، الوشاية

﴿ حرف الهاء ﴾

هتك المؤمن ، هتك الحرم بالصيد ونحوه ، هجر كتاب الله ، الهجر ، هجاء المؤمن ، الهذر ، الهزء . الهمز . الهوى اتباعه .

﴿ حرف الياء ﴾

اليانصيب . اليمين الغموس (قال (ره) في المسالك آخر كتاب الايمان عند قول المحقق : وتتحقق الكراهة فى الغموس) . اليمين الكاذبة . يمين الصبر اليأس من روح الله .

القسم الثاني
في
الاعيان المحرمة

قال (ره) وهي التي تعلق التحريم بذواتها واعيانها وورد النهي عنها بانفسها في الكتاب أو في السنة او في كتب فقهاء الاسلام ، والظاهر كما هو المشهور انه لا اجمال في التحريم المتعلق بالاعيان وان المقصود به تحريم الفعل المقصود من تلك الاعيان كالأكل في حرم عليكم لحم الخنزير ونذكر امور هذا المقصد في فصول .

فصل في المحرمات على الرجل

الأخت النسبية والرضاعية ، الام النسبية والرضاعية ، امهات نسائكم ، ام المزني بها وبنتها على الزاني ، ام المدخول بها شبهة ، البنات ، بنات الاخ ، بنات الأخت ، حلائل الابناء ، الخالات الربائب ، العمات .

فصل في المحرم من الحيوان

ابن اوى ، ابن عرس ، ارنب ، اسد ، الانقليس وهو المار ماهي ، باشق باز ، ببغاء ، بحيره ، بنات وردان ، البراغيث ، البرغوث ، البعوض ، البق ، البوم ، تمساح ، ثعلب ، ثعبان ، جرّي ، جريث ، جلال ، جرد ، حرذون ، حرباء ، حشار ، حيات ، الحيوان الموطوء ، خبائث ، خفاش ، خز ، خنافس ،

خنزير ، خلد ، الدب ، الدبا ، الدود ، ذئب ، ذباب ، ذبيحة اهـل الكتاب ، الربيثا ، الرخمه ، الرفش ، الرق ، الزنابير ، الزمير ، الزرافة ، الزاغ ، الزهر ، سام ابرص ، السائبة ، السباع ، السرطان ، السلحفات ، السلابيح ، السمندل ، السمور ، السنجاب ، السنونو ، الشاهين ، الصقر ، الصراصر ، الصلور (الجري) ، ضبع ، ضفدع ، ضب ، طاووس ، الطافي ، الظليم ، العقرب ، العظاية ، العقاب ، العقعق ، العلجوم ، العنكبوت ، العلق ، الغراب ، الفار ، الفقمه ، فرس الماء ، الفيل ، الفهد ، القرد القراد ، القط ، القمل ، القنفذ ، كركدن ، كلب البحر ، كل حيوان لا فلس له ، الكنفر ، الكوسج ، اللبوه لبن الحيوان المحرم ، اللقلق ، اللحكه ، المارماهي ، ما اكل السبع ، ماذبح على النصب ، ما اهل به لغير الله ، المتردية ، المسوخ ، الموقوذه ، المنخنقة ، الميته ، ما لا قشر له من حيوان الماء ، ما كان ذا مخلاب من الطير ، ما كان صفيفه اكثر من رفيفه ، ما ليس له قانصه ولا حوصلة ، المجثمة (خزانة الادب ج ١ ص ٦١) ، المصبوره ، النحل ، النسر ، النسناس ، النطيحة ، النمل ، النمر ، النعامة ، النيص ، الدلدل ، الوزغ ، الورل ، الوطواط ، الوصيله ، الوبر ، الهدهد ، الهره ، اليربوع ، اليعسوب .

فصل في المحرمات من الذبيحة

الانثيان وهما البيضتان ، الحدق ، خرزة الدماغ ، الدم ، ذات الاشاجع الطحال ، العلباء ، الغدد ، الفرث وهو الروث ، الفرج ، القضيب وهو الذكر ، المثانة ، المراره ، المشيمة ، النخاع .

فصل في المحرمات من امور شتى

الاثم (ترتب الاثم) ، الاعيان النجسه ، الافيون ، البتع ، الترياق أو الدرياق ، جوائز الظلمة (مكاسب) ، الخمر ، السقمونيا (شرائع) شحم الحنظل (شرايع) ، الشوكران ، الطعام النجس ، الطين الا قدر الحمصه ، العصير اذا غلا ، العنبر ، عسيب الفحل ، الفقاع ، الفضيخ ، كل مسكر ، الكحول ، لحم الخنزير النبيذ .

احصاء الواجبات الشرعية

ولما كان الكلام يجر الكلام ننقل هنا ايضاً ما كتبه قدس سره في هذا المقام من تعداد الواجبات الأهية واحصاء المطلوبات الحتمية الشرعية مع ما فى ذلك من أتمام المقصود وبيان لقسم آخر من الموضوع لان ترك الواجبات من المحرمات بالمعنى الاعم ومن الذنوب والآثام بالمعنى الأخص قال نور الله مضجعه بعد ان عنون كلامه بقاموس الواجبات .

(حرف الهمزة)

الايمان بالله ، والامر بالمعروف ، اطاعة الله ورسوله واولي الامر ، الانفاق على الانسان والحيوان ، اقامة الصلاة ، إيتاء الزكاة ، الاحرام للحج والعمرة ، اجتناب الكبائر ، الامساك للزوجة بمعروف ، ازالة النجاسة عن المحرمات ، استقبال القبلة في بعض الاحوال ، ازالة النجاسة عن مسجد الجبهة ، اعتداد المرائة ، استبراء الامة ، الاخفات فى القراءة ، الادغام في القراءة ، انقاذ الغريق اطفاء الحريق ، الاطعام في الكفارة ، اتمام الصيام إلى الليل ، الافطار فى السفر

والمرض ، اتمام العبادة بعد الشروع فيها ، اداء ما أخذته اليد ، احراق البهيمة الموطوئة ، ادآء الشهادة ، اظهار العالم علمه ، اجتناب الكبائر ، الامساك عن المفطرات ، اعلام المشترى بنجاسة الدهن ، اطاعة الوالدين ، الارشاد .

﴿ حرف الباء ﴾

البر بالوالدين ، بيع البهيمة الموطوئة ، البيع باسباب ، البعد بين البئر والبالوعة .

﴿ حرف التاء ﴾

التعليم ، التعلم ، تطهير البدن للصلاة ، التاديب ، التربية ، التوجه إلى القبلة توجيه الشخص إلى القبلة في حالة الاحتضار وغيره ، تغسيل الميت ، تكفين الميت ، التفقه ، التشهد ، تعظيم شعائر الله ، التولي ، التبري ، التوبة ، تحمل الشهادة ، التقصير فى الحج ، التجارة التيمم .

﴿ حرف الثاء ﴾

الثناء على الله .

﴿ حرف الجيم ﴾

الجهاد ، الجهر في القرائة .

﴿ حرف الحاء ﴾

الحج ، حسن الظن بالله ، الحكم بما انزل الله ، الحجاب ، حفظ الفروج الحداد ، الحضانة ، الحلق .

﴿ حرف الخاء ﴾

الختان ، الخوف من الله ، الخمار .

﴿ حرف الدال ﴾

الدفاع ، الدفن .

﴿ حرف الذال ﴾

الذب عن بيضة الاسلام ، الذكر فى الصلاة ، ذبح الهدي ، ذبح البهيمة الموطوئة ، ذكر الله عند الغضب .

﴿ حرف الراء ﴾

الركوع ، رمي الجمار ، ردّ السلام ، ردالامانة ، رد المظالم ، رد جواب الكتاب

﴿ حرف الزاء ﴾

الزكاة .

﴿ حرف السين ﴾

السعى في الحج ، ستر العوره ، السجود .

﴿ حرف الشين ﴾

شكر المنعم ، الشهادة على الحق .

﴿ حرف الصاد ﴾

الصلاة ، الصوم ، الصدقة ، الصبر ، الصناعات .

﴿ حرف الضاد ﴾

ضرب الصعيد للتيمم ، الضمان .

﴿ حرف الطاء ﴾

الطهارة ، الطواف .

﴿ حرف الظاء ﴾

الظهر .

﴿ حرف العين ﴾

العمره ، العده ، العتق في الكفارة .

﴿ حرف الغين ﴾

غض البصر ، غسل الوجه واليدين للوضوء ، الغسل .

﴿ حرف الفاء ﴾

فك الرقبه .

﴿ حرف القاف ﴾

قصر الصلاة فى السفر ، القيام للصلاة ، القراءة ، القسم بين النساء .

﴿ حرف الكاف ﴾

الكفارة ، الكسب ، الكسوة .

﴿ حرف اللام ﴾

لبث المعتكف فى اليوم الثالث ، لبس ثوبي الاحرام .

﴿ حرف الميم ﴾

المعرفة ، مسح الراس والرجلين ، المضاجعه ، متابعة الامام في الجماعة ، مقدمة الواجب ، الموالاه فى افعال الوضوء .

﴿ حرف النون ﴾

النظر الى الهلال ليلة الصيام والفطرة ، النظرة الى ميسره ، النية في العبادات

نصرة المظلوم مع القدره ، النكاح لمن تتوق نفسه ، الندم على الذنوب ، النهى عن المنكر .

﴿ حرف الواو ﴾

الوفاء بالعقود والنذور ، الوقوف بعرفه ، الوقوف بالمشعر ، الوصية للوالدين ، وطى الزوجة فى كل اربعة اشهر ، الوضوء ، الوعظ .

﴿ حرف الهاء ﴾

الهوي إلى الركوع ، هدم بعض الركعات عند الشك ، الهدي .

﴿ حرف الياء ﴾

اليقين بالله . انتهى ما أردنا نقله عنه قدس سره .

عدم اعتبار اجتناب الصغائر

فى العـــدالة

(خامسها) فى أن العدالة تدور مدار اجتناب الكبائر بخصوصها كما هو ظاهر الأصحاب أو مدار اجتناب مطلق المعاصي بحيث يقدح في العدالة فعل الصغيرة ولو نادراً كما هو المحكي عن المفيد والحلبي والحلي والأول هو الحق لأنه لو كان فعل الصغيرة قادحاً فى العدالة لزم الضيق والعسر والحرج المنفيان عقلا ونقلا لتعذر الانفكاك عنها إلا في المعصومين أو من يقرب منهم كسلمان وأبي ذر . وللاخبار المذكورة فى القول الأول في العدالة لا سيما رواية علقمة فانها مقتضى الجمع بينها وبين غيرها هو عدم منافاة فعل الصغيرة . وهكذا أخبار القول الثالث فان حسن الظاهر وظهور الصلاح لا ينافى فعـــل الصغيرة لاسيما

صحيحة ابن أبي يعفور حيث عرّف فيها العدالة باجتناب الكبائر ولو كان اجتناب الصغائر معتبراً فيها لما صح التقييد بالكبائر فيها ، ويؤيد ذلك ما دل على تكفير الصغائر باجتناب الكبائر فانه يفهم منه ان الصغيرة تكون فى حكم العدم وتسقط عن كونها معصية فلا يضر وجودها فى العدالة . نعم يمكن أن يقال ان خروجها عن المعصية لا ينافي اضرارها بالعدالة فان منافيات المروة ليست بمعاصي ومع هذا تنافي العدالة .

(ان قلت) ان صدر صحيحة ابن أبي يعفور يدل على أن العدالة تعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغيرة ليس كذلك (قلنا) ان الستر والعفاف إنما جعل امارة عليها لا انه نفسها والامارة قد يعتبر فيها مالا يعتبر فى مؤداها .

(ان قلت) ان ذيلها يدل على أن العدالة تعرف بستر العيوب أجمع وبفعل الصغيرة لم يستر عيوبه أجمع (قلنا) هذا دليل على العدالة والدليل قد يعتبر فيه مالا يعتبر في المدلول .

(ان قلت) ان آية « ان جائكم فاسق » تدل على اعتبار اجتناب الصغيرة في العدالة . (قلنا) لا نسلم صدق الفاسق بمجرد ارتكاب الصغيرة بل الفاسق هو ماليس بعادل فمفهومه تابع لمفهوم العدالة ان لم يكن واسطة بينهما والا فالأمر واضح

(ان قلت) ان ما تقدم من رواية ابن ابي يعفور في شهادة النساء « ص٢٢٢ » قد جعل فيها الامام (ع) ترك التبرج دليلا على العدالة مع انه ليس معدوداً من الكبائر فهذه الرواية تدل على اعتبار ترك الصغيرة في العدالة . (قلنا) الذي ينظر للرواية ويتأمل في أطرافها يجدها خالية من الدلالة على ذلك لأنه (ع) جعل الدليل على العدالة فيها أمور بعضها ليست بمتعلق للتكليف ككونها من ذوي البيوتات ، فالامام (ع) بصدد جعل امارة على العدالة فمجموع تلك الامور المذكورة التي ترجع الى حسن الظاهر تكون دليلا عليها لانها تلازم

الملكة بحسب الغالب . وقد عرفت ان مايعتبر في الدليل لايلزم أن يكون معتبراً في المدلول ومضافاً الى أن اجتناب الصغائر يلازم اجتناب الكبائر عادة فيمكن أن يكون ترك الصغائر دليلا على العدالة . وبهذا يظهر الجواب عن الاستدلال برواية الخصال ص ٢٢٤ حيث جعل فيها الامام (ع) عدم خلف الوعد من أدلة العدالة ووجه ظهور الجواب هو ان مجموع تلك الامور تقتضي بحسب العادة وجود العدالة مضافاً الى أن المذكور فيها كمال المروة ووجوب الاخوة مع العدالة فلعل عدم خلف الوعد له دخل في وجوب الاخوة وكمال المروة .

(ان قلت) ان فعل الصغيرة تعدي عما حدده الله والمتعدي ظالم لقوله تعالى « ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون » والظالم لاتقبل شهادته لقوله تعالى « ولاتركنوا الى الذين ظلموا » فان الركون مطلق الاعتماد . (قلت) نمنع كون كل تعدي ظلماً ، والآية إنما تدل على صدق الظالم بالتعدي على جميع حدود الله تعالى . مضافاً الى منع صدق الركون على مجرد قبول الشهادة .

الاصرار على الصغائر كبيرة

(سادسها) بعدما عرفت ان المعتبر في العدالة هو اجتناب الكبائر فهل الاصرار على الصغائر من الكبائر أم لا ؟ وهل يضر بالعدالة على التقدير الثاني أم لا؟ ظاهر الأكثر ان الاصرار ليس من الكبائر حيث يعطفون (الاصرار على الصغائر) على الكبائر في تعريف العدالة فيقولون (اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر) والعطف يقتضي المغايرة ويظهر من بعض الاصحاب انه من الكبائر بل قال الاردبيلي (ره) انه لا خلاف في ذلك واستدل على ذلك بما رواه الصدوق (ره) في كتاب العيون في الصحيح عن الفضل بن شاذان عن

الرضا (ع) فيما كتبه للمأمون حيث عد فيه (ع) الاصرار على الذنوب من الكبائر. (ودعوى) انها غير مذكور فيها الصغائر بل مطلق الذنوب مدفوعة (أولا) ان الشيخ الانصاري (ره) قد ذكر فيها لفظ صغائر الذنوب. ولعله ظفر بذلك عند كتابته لهذه الرواية في رسالة العدالة وفي مشارق الاحكام للنراقي ان ذلك في بعض النسخ و(ثانياً) ان الذنوب فيها عامة لانه جمع محلى باللام فتعم الصغائر و(ثالثاً) انه لا بد أن يراد منها الصغائر لانه لا وجه لعد الاصرار على الكبائر من الكبائر فان فعل الكبيرة من الكبائر فبالاولى الاصرار عليها اللهم إلا أن يقال انه لا منافاة بين أن تكون المعصية كبيرة والاصرار عليها كبيرة أخرى بواسطة انطباق عنوان آخر عليه كالأمن من مكر الله. واستدل بما روي عنهم (ع) من أنه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار بدعوى ظهور كلمة (لا) في نفي الجنس وبما روي عنهم (ع) «الاصرار على الذنب أمن من مكر الله» بضميمة ما روي من أن الامن من مكر الله من الكبائر. وبما في قوله (ع) في معتبرة أبي بصير لا والله لا يقبل شيئاً من طاعته على الاصرار على شيء من معاصيه (ويمكن أن يقال) انه ليس من الكبائر وذلك لعدم وجود ملاك الكبيرة فيه وهو وعد الله عليه بالعقاب في كتابه المجيد فلا بد من تأويل ما ذكر بالحمل على أن حكمها حكم الكبيرة في الآثار كاخلالها بالعدالة وعظمة العقاب ونحو ذلك إلا اذا قام الدليل على استثناء بعض الآثار. وأيضاً يمكن أن يستدل على انه ليس من الكبائر بما يدل على أن الاصرار على الصغائر يكفر باجتناب الكبائر كظاهر قوله تعالى: «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم». وكقوله (ص): من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه حيث دلا على أن اجتناب الكبائر يوجب تكفير السيئات وغفران الذنوب وان بلغت حد الاصرار فيفهم ان الاصرار ليس من الكبائر التي نهينا عنها. وبرواية الاعمش

عن الصادق (ع) فانها فيها « الكبائر محرمة وهى الشرك بالله وقتل النفس » وفي آخرها « والملاهى التي تصد عن ذكر الله مكروهة كالغناء وضرب الأوتار والاصرار على صغائر الذنوب » فانه (ع) لم يعده من الكبائر (وكيف كان) فالاصرار على الصغائر مضر بالعدالة لأنه اما أن يكون من الكبائر حقيقة أو من الصغائر التي فى حكم الكبائر ويرتب عليها آثار الكبائر (ثم لا يخفى) ان المشهور فيما بين القائلين بأن الاصرار على الصغائر كبيرة ان الكبيرة هو نفس الاصرار لا ان الصغيرة تصير كبيرة بالاصرار فالعقاب يترتب على نفس الاصرار .

معنى الاصرار على الصغائر

(بقي شيء) وهو انه وقع الخلاف فى معنى الاصرار على الصغائر فى انه هو الاكثار من فعل الصغيرة كحلق اللحية على القول بحرمته أو فعلها مع العزم على المعاودة عليها وان لم يداوم عليها أو فعلها مع عدم التوبة منها وإن لم يعزم على المعاودة عليها ، ثم على القول بأنه الاكثار من فعل الصغيرة فهل هو الاكثار من نوع واحد منها أو الاكثار ولو من أنواع متعددة منها كأن يحلق لحيته وينظر للأجنبية ويخلو بها ويمسها (التحقيق) ان معناه هو فعل الشيء مع العزم على فعله مرة أخرى . وتكرر الفعل منه إنما يسمى إصراراً بهذا الاعتبار لوجود العزم منه على الفعل بعد وقوعه منه . والدليل على ذلك هو ان المتبادر من الاصرار هو هذا المعنى لغة وعرفاً فتحمل الاخبار الواردة فى الاصرار على الصغائر على هذا المعنى مضافاً إلى نقل بعضهم إجماع الامامية على ان المراد بالاصرار هو ذلك .

(ان قلت) انه قد روي عن جابر عن الباقر (ع) فى تفسير قوله تعالى : « ولم يصروا » من أن الاصرار هو أن يذنب ولا يستغفر وهي حجة فى هذا الباب . (قلنا) الرواية ضعيفة لا جابر لها مضافا الى أنه من المحتمل كون ذلك كناية على العزم على العمل مضافا الى أنه من المحتمل انها تفسير للاصرار فى هذا المورد الخاص ولا يلزم من ذلك كون معنى الاصرار مطلقاً هو ذلك نظير ذلك ماروى عنهم (ع) فى قوله تعالى : « وامسحوا برؤوسكم » من أن الباء فيه للتبعيض فانه لا يقتضي كون الباء مطلقاً ظاهرة في التبعيض ولو سلمنا بأن الأخبار تدل على (ان من اذنب ذنباً ولم يندم عليه كان مصراً) ولم نجعل عدم الندم كناية عن العزم . فهي انما تقتضي ثبوت حكم الاصرار في هذه الصورة بمعنى تنزيل عدم الندم منزلة الاصرار لما عرفت من ان معنى الاصرار لغة وعرفاً هو فعل الشيء مع العزم على اتيانه لا فعله مع عدم التوبة وعدم الندم فهذا نظير ان يقال الزبيب تمر والاكثار من المدح ذم ونحو ذلك فى كل مورد ألحق بطبيعة اخرى تنزيلا . هذا وقد حكي عن التحرير للعلامة (ره) الاجماع على ان الاكثار من انواع الذنوب المختلفة ولو مع عدم المداومة على نوع منها من غير توبة قادح في العدالة وعلى هذا فلا ثمرة في تحقيق كونه داخلا فى الاصرار ام لا

المعاصي المعتبر الاجتناب عنها

ما كان معصية عنده

(سابعها) هل المعاصى التي يعتبر الاجتناب عنها في العدالة ما كان معصية بحسب ضرورة الدين او ما كان معصية عند المرتكب او ما كان فى نفسه معصية وتظهر الثمرة فيما لو كانت عند المرتكب ليست بمعصية وعند الغير معصية فهل يحكم الغير

بفسقه ام لا . الظاهر انه ماكان يستحق العقاب عليه من المعاصى في نظر المرتكب فلوكان مجتهده ادى نظره الى جواز استعمال بعض الاشياء وقد ارتكبها لايجوز تفسيقه كما انه يفسق لوارتكب ماهو كبيرة يستحق عليها العقاب في نظره وذلك لان الظاهر من الادلة المتقدمة فى العدالة هو توجه النهي الفعلى اليه ، والذي لم تقم الحجة عنده على ان هذا العمل معصية لم يتوجه النهى الفعلي اليه .

(ان قلت) على هذا يكون غير الامامي اذاعمل بمذهبه عادلا (قلنا) حيث انه قد قصر في معرفة الحق فالنهي الفعلي متوجه اليه ولذا يستحق العقاب .

(والحاصل) ان الميزان هو مااستحق العقاب عليه من المعاصي وان لم يكن معصية عنده كما لو كان جاهلا مقصراً أو ما كان معصية عنده وان لم تكن معصية في الواقع لمنافاته للملكة .

(ان قلت) على هذا يكون المرتكب لما يعتقد انه كبيرة مع انها ليس بكبيرة في الواقع فاسقاً وغير عادل مع انه مجتنب للكبائر في الواقع والمجتنب للكبائر بمقتضى صحيحة ابن أبي يعفور عادل ليس بفاسق .

(قلنا) انه فاسق وليس بعادل لأن ذلك هومقتضى الروايات الناطقة بكونه من أهل الصلاح وكون ظاهره ظاهراً مأموناً وكونه معروفاً بالستر والعفاف وكونه صائناً لنفسه وكونه صالحاً وكونه خيراً فان هذه العناوين لاتصدق على شخص يقدم على العمل الذي هو كبيرة عنده . وأما صحيحة ابن أبي يعفور فهي غير دالة على ذلك فان مقتضى جعل اجتناب الكبائر معرِّفاً للعدالة الباطنية هو أن تكون الكبائر التي فى نظره انها كبائر قد وعد الله تعالى عليها بالنار فان اجتناب ذلك هو الكاشف عن العدالة والملكة المذكورة والمعرّف لها لا اجتناب الكبائر مع عدم علمه بأنها كبيرة .

اعتبار المروة في العدالة

(ثامنها) ذهب جملة من المتأخرين الى اعتبار المروة فى العدالة كما هو المحكي عن المحقق البهبهاني فى شرحه للمفاتيح . وعن الشيخ في المبسوط والحلي والفاضل في كتبه في الفروع والاصول والشهيد الأول والمحقق الثاني وصاحب المعالم وعن البحار والرياض انه المشهور وعن الذخيرة والمدارك نسبته الى المتأخرين وحكي انكاره عن آخرين كالشيخ المفيد (ره) والشيخ فى العدة وصاحب الرياض والفاضل الأردبيلي (ره) والسيد فى المدارك واليه ذهب المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني وحكي عن المحقق فى الشرائع والعلامة في الارشاد انهما لم يذكرا اعتبار المروة في العدالة وانه لم يجد اعتبارها فى كلام من تقدم على العلامة وإنما هو مذكور فى كتب العامة وتبعهم العلامة (ره) على ذلك وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وبعضهم فصل بين الشهادات وبين غيرها فاعتبرها فى الشهادات دون غيرها .

(ومرادهم بالمروة) التي هي محل البحث كما فسرها جلهم به هو اتباع محاسن العادات واجتناب ما ينفر عنه من المباحات ويؤذن بخسة النفس (وبعبارة أخرى) ان المراد بالمروة هو تخلق الشخص بخلق الامثال والأقران بمقتضى العادة فمن خلاف المروة لبس الفقيه لبس الجندي والبول في الشوارع أمام الناس ونحو ذلك مما يكشف عن دناءة الطبع وعدم المبالاة ويختلف ذلك باختلاف الأمكنة والأزمنة والحالات فهي عبارة عن الاستقامة بحسب الموازين العرفية ولا ينافي ذلك ما روي عن أمير المؤمنين (ع) من أن المروة اصلاح المعيشة وفى الخبر عنهم (ع) انها استثمار المال وفى آخر أن يضع الرجل خوانه فى داره

وغير ذلك من الاخبار فانها غير مقصودة للفقهاء من لفظ المروة الذي أخذوه في تعريف العدالة لتصريحهم بذلك مضافا الى أن تلك الأخبار لابد من حملها على التنزيل أو بيان مصاديق المروة الخفية لكون المروة معناها وحقيقتها هو الاستقامة بحسب الموازين العرفية كما هو الواضح . وقد عرفت ان الاستقامة معتبرة فى العدالة ص ٢١٦ عرفاً وشرعاً فتكون المروة معتبرة فيها . (وكيف كان) فقد استدل على اعتبار المروة في العدالة بوجوه أخرى :

(أحدها) ان المعظم قد ذهب الى اعتبارها فيها وهو يفيد الظن والظن حجة فى تشخيص معاني الألفاظ ولذا قيل بحجية قول اللغوي (وجوابه) انه معارض بذهاب آخرين الى عدم الاعتبار ، مضافا الى عدم حجية الظن المذكور ولذا يرجعون الى علامات الحقيقة لا الى قولهم . ولو قلنا بحجية قول اللغوي فالمذكورون ليس من علماء اللغة ولعلهم اعتبروها فى العدالة لوجوه فاسدة .

(ثانيها) ان من لامروة له لا ثقة به فلايجوز الاستفتاء منه (وجوابه) انه يحصل الوثوق به مما عنده من ملكة اجتناب الكبائر الموجبة لاجتنابه الفتوى بدون اجتهاد أو الفتوى بخلاف ما أدى اليه رأيه لأن ذلك من أعظم الكبائر

(ثالثها) بما في صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ص ٢٢٢ من قوله (ع) أن يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان حيث تدل هذه الفقرة على وجود حالة عفة فى النفس بها يقدر الشخص على التحفظ عن القبائح مطلقاً الشرعية أو العرفية دون خصوص القبائح الشرعية لوجود الاطلاق . بل لعل من عطف اجتناب الكبائر يستفاد ان المراد منها هو الستر والعفاف عن القبائح العرفية الذي هو عبارة عن المروة ، مضافاً إلى ان ارتكاب خلاف المروة عيب لم يستر وكل عيب لم يستر فهو مضر بالعدالة . اما الصغرى فبالعرف . واما الكبرى فلقوله (ع) : « والدليل على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه »

الشامل للعيوب الشرعية والعرفية لكونه جمعاً محلى باللام وهكذا قوله (ع) السابق « أن يعرفوه بالستر » (سلمنا) انه ليس بعيب إلا أنه كاشف عن عدم كونه ساتراً لعيوبه وقد دلت الرواية على اشتراط ستر العيوب (وجوابه) ان المذكور فى الرواية كاشف عن العدالة فهو لا يدل على اعتبار ذلك فى العدالة إذ المكشوف قد يوجد بدون الكاشف . ولم يكن الظاهر من سؤال السائل ولا من جواب الامام (ع) حصر الكواشف عن العدالة .

(إن قلت) لو لم يكن ترك منافيات المروة داخل فى العدالة لاقتصر الامام (ع) على جعل الكاشف اجتناب الكبائر فانه طريق أسهل (قلنا) لا نسلم أسهلية ذلك فان اجتناب الكبائر ليس بالسهل الاطلاع عليه بخلاف ترك منافيات المروة فانه من السهل الاطلاع عليها لابسط الناس .

(رابعها) ماروي عن الكاظم (ع) فى حديث هشام من أن من لامروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له ، فانه لا ريب ان من لا مروة له ليس بخارج عن الدين ، فلا بد من حمل الرواية على نفى الكمال الحاصل بالعدالة لأنه أقرب المجازات الممكنة . (وجوابه) مضافاً الى ضعف الرواية انا لا نسلم ذلك فان المراد منها الحض والحث على المروة .

(خامسها) ما روي عنهم (ع) من أن من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له وعن أبي عبد الله (ع) : لاايمان لمن لاحياء له . وروي عن الصادق (ع) من لم يبالي ما قال وما قيل فيه فهو شرك الشيطان . وغيرها من الأخبار الواردة فى هذا المضمون فان عدم المبالاة وعدم الحياء عبارة عن عدم المروة أو ملازم لها فاذا كان يجوز الغيبة معه فهو معتبر في العدالة لأن العادل لاتجوز غيبته (وجوابه) ان العادل اذا تجاهر بشيء جازت غيبته فيجوز أن يكون عادلا ولكنه لما ارتكب خلاف المروة بفعل شيء غير مستحي من الناس جاز غيبته في ذلك الشيء لتجاهره به

واما رواية « لا ايمان لمن لا حياء له » وما بعدها فهي نظير « لا دين لمن لا مروة له » .

واستدل النافون لاعتبار المروة في العدالة بوجوه :

(أحدها) عدم ورود نص صريح أو مؤذن باعتبار المروة فى العدالة فعدم الدليل دليل العدم . (وجوابه) انك قد عرفت ان المروة معتبرة في حقيقة العدالة ص ٢١٦ .

(ثانيها) انه قد نقل ان النبي (ص) كان يركب الحمار عارياً ويأكل الطعام ماشياً . (ودعوى) عدم كون شيء منها منافياً للمروة (مدفوعة) بقوله تعالى حكاية عنهم : مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق (وجوابه) انا لانسلم صدور ذلك منه بنحو ينافي المروة وحاشاه صلوات الله عليه أن يرتكب ذلك ، وقولهم ذلك لتخيلهم ان الرسول يجب أن يكون حكمه حكم الملائكة فى عدم اتصافه بصفات الانسانية .

(ثالثها) ان ارتكاب الصغيرة مع كونها من المعاصي غير مناف للعدالة إلا مع الاصرار عليه فارتكاب خلاف المروة أيضاً كذلك بالأولوية (وجوابه) ان الأولوية لا تتم عند من يقول بأن خلاف المروة من المعاصي وعند غيره لا اعتبار لهذه الأولوية لقيام الدليل عنده على أخذ المروة في العدالة كما عرفت .

(رابعها) ان مرتكب خلاف المروة اذا لم يكن عادلا فيقتضي أن يكون فاسقاً مع انه لا يسمى فاسقاً بمجرد ذلك . (وجوابه) ان الفاسق ان كان غير العادل فلا نأبى عن تسميته بالفاسق . وان كان معناه مرتكب الذنب فلا نسميه بالفاسق ونلتزم بالواسطة بين العدالة والفسق .

ترك المندوبات لا يقدح بالعدالة

(تاسعها) حكي عن جماعة من الاصحاب بأن ترك المندوبات أو فعل المكروهات لا يقدح بالعدالة إلا اذا بلغ حداً يؤذن بالتهاون بالدين وقلة المبالات بكمالات شريعة سيد المرسلين فيقدح بالعدالة كما عن صريح الشرائع والدروس والروضة ومثل له بعضهم بما اذا التزم بترك المندوبات بأجمعها أو فعل المكروهات بأجمعها . ويحكى عن الشهيد الثاني (ره) انه قال لو ترك صنفاً منها كالجماعة والنافلة ونحو ذلك فهو نظير ترك الجميع للاشتراك في العلة المقتضية لذلك ولو تركها أحياناً لم يضر وقد استدل على ذلك بعض المتأخرين بأن ترك المستحبات وفعل المكروهات مخالفة للمروة عند من اعتبرها لما في ذلك من الخروج عن العادات المستحسنة شرعاً وعرفاً (ولا يخفى ما فيه) فان الكلام فى اعتبار ذلك من حيث هو لا باعتبار انطباق عنوان آخر عليه وإلا فالمتبع هو ذلك العنوان . ويمكن أن يستدل له بجملة من الاخبار :

(منها) ماروا ه الشيخان في الكافي والتهذيب عن حنان فى الموثق حيث فيه : ان الله يعذب على ترك السنة وهو ظاهر في حرمة ترك المسنونات .

(ومنها) ما فى التهذيب في الصحيح عن أبي جعفر (ع) : ان تارك الفريضة كافر وان تارك النوافل ليس بكافر ولكنها معصية .

(ومنها) ما رواه المشايخ الثلاثة بأسانيد فيها الصحيح فى ترك صلاة الليل لشغله بالدنيا ، ان عليه القضاء وإلا لقى الله مستخفاً متهاوناً مضيعاً لسنة رسوله .

(ومنها) ما دل على أن ترك صلاة الجماعة مضر بالعدالة كما دلت عليه

صحيحة ابن أبي يعفور .

(ومنها) ما دل على أن ترك الصلاة فى المسجد حرام (والجواب) عن ذلك انها معارضة بما يدل على عدم الوجوب من الاخبار المرجحة عليها بأقوائية الدلالة والاجماع فتحمل تلك على المبالغة وشدة التأكد . ويمكن أن يستدل على عدم قدح ذلك فى العدالة ايضاً :

(أولا) بأن الحكم بمنافاة ذلك للعدالة ان كان من جهة كونه معصية كبيرة فهو فاسد لأن مقتضى كونها مستحبة هو جواز تركها ومقتضى كونها مكروهة جواز فعلها وان كان من جهة كونه فى نفسه منافياً للعدالة كمنافاة خلاف المروة للعدالة فهو لا دليل عليه .

و(ثانياً) ان جملة من الروايات قد دلت على ان العباد اذا أتوا بما افترض عليهم لا يسئلون عما سوى ذلك .

(منها) ماروا ه في الكافي عن عابد فى الصحيح قال دخلت على أبي عبدالله وأنا أريد أن أسأله عن صلاة الليل ، الى أن قال : فقال من غير أن أسأله : اذا لقيت الله بالصلوات الخمس المفروضات لم يسألك عما سوى ذلك . وروى الشيخ باسناده عن الصادق (ع) في حديث قال فيه : من أتى الله بما افترض عليه لم يسأله عما سوى ذلك . وروى الصدوق في العلل عن ذريح عن الصادق (ع) قال : قال رجل : يارسول الله يسأل الله عما سوى الفريضة؟قال : لا . الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد منها جواز ترك السنة . وهذه الاخبار أقوى دلالة من التي دلت على أن ترك السنة معصية وأرجح منها بموافقتها للاجماع .

عدم قدح الصنائع المكروهة والدنية
فى العدالة

(عاشرها) حكي عن جماعة من العامة بأن العدالة يقدح فيها الصنائع المكروهة كالحجامة والحياكة والحرف الدنيـة ككنس الشوارع ونزح القاذورات . وذهب جماعة من الأصحاب الى عدم قدحها لأنها أمور مباحة والناس فى حاجة اليها ولو ردت شهادتهم لم يؤمن تركها لهم فيعم الضرر كيف وهي واجبة كفاية لتوقف النظام عليها ولم يدل دليل على قدح ذلك في العدالة (ودعوى) ان ذلك يؤذن بخسة النفس وقلة المروة (فاسدة) فانها غير مسلمة ولو سلمت في بعضها فيكون ذلك من باب اعتبار المروة فى العدالة لا من جهة خصوصيتها .

توقف العدالة على الاسلام والايمان

(الحادي عشر) يعتبر فى العدالة الاسلام والايمان كما هو المحكي عن العلامة وصاحب المعالم فى المنتقى لأن الكفر وعدم الايمان من الكبائر للتواتر من الكتاب والسنة في خلود المتصف بها فى النار . مضافا لما هو المحكي عن روايتي أبي الصامت فى التهذيب وعبد الرحمن بن كثير فى الفقيه من عد انكار حقوقهم (ع) من الكبائر السبع .

عود العدالة بالتوبة

(الثاني عشر) قد عرفت ان العدالة تزول بارتكاب الكبيرة كما فى ص ٢٢٥ أو الاصرار على الصغيرة كما فى ص ٢٥٧ أو فعل ما ينافي المروة كما في ص ٢٦٢ فلا وجه لمناقشة المرحوم الاصفهاني في ذلك والظاهر انه لا خلاف بينهم فى أنه بالتوبة يزول الفسق للاخبار الكثيرة كقوله (ع) : التائب من الذنب كمن لاذنب له . ولكن وقع الخلاف فى عود العدالة بالتوبة وتحقيق الحال يقتضي أن يتكلم في مقامين :

(أحدهما) فى ثبوت التوبة وانه هل يكفي في ثبوتها مجرد اظهار التوبة بقوله : تبت ، أو : أستغفر الله وأتوب اليه . أو لابد في ثبوتها من العلم بتحقق شرائطها القلبية من الندامة على المعصية والعزم على عدم الاتيان بها فى القابل بظهور آثارها في الخارج . (وبعبارة أخرى) انه لابد فى ثبوتها من انكشاف صدق التائب وان توبته واقعية ، ظاهر الشيخ في المبسوط على ماحكي عنه الاكتفاء بمجرد اظهار التوبة حيث اكتفى في قبول الشهادة باظهار التوبة عقيب قول الحاكم له : تب أقبل شهادتك . وقد يتمسك له بما تقدم من قوله (ع) : التائب عن الذنب كمن لا ذنب له . وفيه انا لا نسلم ان هذا الشخص بمجرد قوله تبت انه تائب عن الذنب . وقد يتمسك بما روي عن علي (ع) انه أقام الحد على قاذف وبعد اقامة الحد عليه أتاه لأداء الشهادة فقال (ع) تب حتى أقبل شهادتك فتاب وقبل . وفيه مضافا لضعف الرواية انها قضية فى واقعة ، وقد برهن فى مقامه ان قضايا الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال لبست ثوب الاجمال . وقد يتمسك بقاعدة الصحة وهى حمل فعل المسلم

على الصحة . وأجيب عن ذلك بأنه لا يكتفى به في مثل المقام إذ هي من باب بناء العقلاء والعقلاء لم يبنوا على ذلك وإلا لاكتفى في الشاهد بقوله : أنا عادل ولم نجد من صرح بذلك . وذهب الى الثاني جملة من المتأخرين كصاحب مشارق الاحكام والضوابط ويمكن أن يستدل لهم بأن التوبة متقومة بالندامة والعزم القلبيين وهما من الموضوعات الخارجية فلا يثبتان إلا بالعلم أو بالطريق الذي اعتبره الشارع واعتراف المذنب لا دليل على حجيته في ذلك .

(المقام الثاني) في أنه بعد ثبوت التوبة وتحققها وكون الشخص نقطع بتحقق التوبة منه فهل تعود له العدالة ويكون عادلا بمجرد ذلك أو لابد له من الاستمرار والمواظبة مدة من الزمن على ترك المحرمات وفعل الواجبات ذهب جماعة الى الاول . وادعى غير واحد من أنه لا خلاف في عود العدالة بالتوبة اذا كانت العدالة قد زالت بفعل الكبيرة أو الاصرار على الصغيرة أو ما ينافي المروة بل عن مجمع الفائدة انه لا يبعد أن يكون اجماعياً ويدل عليه المعتبرة المستفيضه المصرحة بقبول شهادة القاذف والسارق والمحدود بعدالتوبة ورواية السكوني عن الصادق (ع) ان أمير المؤمنين شهد عنده رجل وقد قطعت يده ورجله بشهادة فأجاز شهادته وقد كان تاب وعرفت توبته ويتم المطلوب بعدم القول بالفصل . وفي المحكي عن الاردبيلي انه يمكن التعميم بتنقيح المناط . وذهب الى الثاني جماعة وقال بعضهم لابد من اصلاح العمل بعد اظهار التوبة بفعل الواجبات وترك المحرمات ورفع اليد عن الاعمال السيئة وقيل ولو بمجرد ذكر أو تسبيح لقوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً أولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » ويشهد لذلك رواية قاسم بن سليمان قال سألت أبا عبد الله عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حداً ثم

يتوب ولا يعلم منه الاخيراً أيجوز شهادته ؟ فقال : نعم ، مايقال عندكم ؟ قلت يقولون توبته فيما بينه وبين الله لا تقبل شهادته ، قال : بئسما قالوا كان أبي يقول اذا تاب ولم يعلم منه الاخيراً جازت شهادته . فهذه الآية الشريفة مع هذه الرواية أيضاً في الشهادة فتقيد تلك المستفيضة مع رواية السكوني بصورة الصلاح في خصوص الشهادة وفيما عدا الشهادة لابد لمن يعتبر الملكة في العدالة أن لا يكتفي في عود العدالة بالتوبة الا مع المداومة على الصلاح والاختبار مدة يعلم باصلاح سريرته وعود الملكة له وهكذا من اعتبر حسن الظاهر الا أن يقال أن بالتوبة يحسن الظاهر . وكيف كان فالحق ان مقتضى الادلة ان العادل اذا صدر منه ما ينافي العدالة ففي الشهادة يكفي صدور التوبة منه مع الاصلاح للادلة المتقدمة والقول بعدم الفصل غير مسلم والتعميم من جهة تنقيح المناط غير تام ، واما فيما عدى ذلك من التقليد ونحوه فلا بد من احراز تحقق العدالة بأي معنى كانت .

ما كان الفسق فيه مانعا

لا يشترط فيه المروة

(الثالث عشر) قد عرفت ان ما يشترط فيه العدالة يشترط فيه المروة وترك منافياتها اما ما كان الفسق مانعاً منه أوعدمه شرط له فهل ارتكاب منافيات المروة تمنع منه أو عدمه شرط له كما لو قلنا بأن خبر الواحد يمنع من قبوله الفسق أو عدم الفسق شرط له فهل ارتكاب منافيات المروة مانع منه أو عدمه شرط له ، الحق عدم ذلك ، فلا يشترط فيه ترك منافيات المروة ولا يكون ارتكابها مانعاً لعدم ملازمة عدم الفسق للمروة فيجوز تحقق عدم الفسق بدون

تحقق المروة ، إلا اللهم أن يقال ان العادة قاضية بملازمة ارتكاب منافيات المروة للفسق لانها تؤذن بخسة النفس ودناءتها وقلة المبالاة وذلك يقتضي بحسب العادة عدم التقوى وارتكاب المعاصي . ولكن الظاهر ان الملازمة غالبية لا دائمية فلا يمكن الاعتماد عليها .

الذي يضر بالعدالة

هو الاصرار على ارتكاب منافيات المروة

(الرابع عشر) بعد ما عرفت ان فعل ما ينافي المروة مخل بالعدالة فهل يخل بها فعله ولو بدون الاصرار عليه أو المخل بها هو الاصرار عليه استظهر الثاني (عمنا الأعلى الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاهة) في شرحه لمقدمة والده كاشف الغطاء . والظاهر انه لاوجه لما ذكره قدس سره الا من جهة ان المنافي للمروة انما يكون منافياً لها لو أصر عليه الانسان اما لو صدر منه مرة بدون الاصرار فلا ينافيها لانه لا يقتضي ارتفاع الاستقامة العرفية . وعليه لو فرض ان العمل ولو بدون اصرار يقتضي ارتفاع الاستقامة العرفية وتزول به المروة فهو مضر بالعدالة ولو أتى به بدون الاصرار .

ترك الصلاة جماعة

يقدح بالعدالة

(الخامس عشر) أنه يستفاد من بعض الأخبار إن ترك الصلاة جماعة يضر بالعدالة كما فى خبر عبد الله ابن أبي يعفور عن الصادق (ع) من ان رسول الله (ص) قال : لا غيبة إلا لمن صلى فى بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبتـه وسقط عندهم عدالته ووجب هجرانه وإذا رفع الى امام المسلمين أنذره وحذّره فان حضر جماعة المسلمين وإلا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت غيبته وثبتت عدالته . وكما فى المحكي عن البحار عن الشهيد الثاني (ره) عن البـاقر (ع) قال أمير المؤمنين (ع) من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلاة له . وقال رسول الله (ص) : لا صلاة لمن لا يصلي فى المسجد مع المسلمين إلا من علة ولا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته ووجب هجرانه وإذا رفع الى امام المسلمين أنذره ومن لزم جمـاعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته . ويؤيد هذين الخبرين خبر ابراهيم بن زياد عن أبي عبد الله (ع) قال : من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة فى جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته . وحكي عن الـكفاية للسبزواري (ره) ومجمع الفائدة للمقدس الأردبيلي (ره) والبحار للمجلسي (ره) العمل بالخبرين المذكورين. والحق عدم قدح ذلك فى العدالة وان حصل الاصرار عليه ما لم يبلغ حد الاستهانة بالدين والاستحقار للمسلمين وينطبق عليه عنوان من عناوين الكبائر. وذلك لوجوه :

(أولا) الأخبار المتقدمة المبينة للعدالة حيث انها كانت في مقام تحديد العدالة فتدل بمفهومها على عدم اعتبار ذلك فيها . وفيه ان هذه الاخبار أخص منها .

(وثانياً) إن معظم الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين على ان ترك الجماعة ليس بقادح فى العدالة لأنهم في مقام التحديد للعدالة لم يذكروه ولا فى باب الجماعة تعرضوا له ولا في باب الشهادات بينوه . ولعل ذلك يكون اجماعا ممن تقدم على المذكورين وممن تأخر عنهم كيف وقد صرح الكثير منهم على أن ترك السنن ليس بقادح في العدالة من دون استثناء لترك الجماعة ولعل هذا يكون من قبيل اعراض الأصحاب عن العمل بها الموهن لحجيتها وإن كانت صحيحة السند .

(وثالثاً) ثبوت السيرة القطعية من المتدينين على عدم معاملة من ترك الجماعة معاملة غير العادل .

(ورابعاً) ضعفها سنداً فان الرواية الثانية مرسلة والثالثة لم يعلم صحة سندها والاولى كان فى طريقها الحسن بن علي عن أبيه والظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن وأبوه ولا أقل من احتمال ذلك فيهما وهو كاف في ضعف السند وفيه ايضاً محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة فيهم الضعيف وفيهم الثقة (نعم) قد روى هذا الخبر الصدوق في الفقيه بطريق صحيح ولكن ليس فيه تلك العبارة وإنما فيه ان رسول الله (ص) همّ 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 رسول الله (ص) فيه الحرق فى جوف البيت وقد كان يقول رسول الله (ص)

لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة ، ولا ريب في عدم دلالة هذه العبارة على المطلوب لأنها إنما تدل على فعل رسول الله (ص) ذلك ولعله قضية في واقعة لأسباب خاصة فلا تعم جميع الاحوال . وأما قوله : (لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة) فهو محمول على الكمال هذا مضافاً الى ما يقال من ان اختلاف متن الرواية يوجب ضعفها . ولكن للخصم أن يقول إن استشهاد الامام (ع) بفعل رسول الله (ص) يوجب انعقاد ظهوره في العموم وإلا لما صح الاستشهاد .

(وخامساً) انها ظاهرة في ترك الجماعة الواجبة كجماعة صلاة الجمعة وصلاة العيدين وذلك لأن الجماعة في الصلاة اليومية لا اشكال في استحبابها وعدم وجوبها فلا يستحق تاركها العقاب بالنار إذ المستحب لا يكون تاركه محكوماً من الله ورسوله بالحرق والعذاب فهي ظاهرة في ترك الجماعة الواجبة خصوصاً باضافتها الى المسلمين . ودعوى ان الجماعة الواجبة غير معلوم تحققها في زمن الصادق (ع) بل الظاهر عدمه فتعين ارادة الجماعة المستحبة . فاسدة لانه لو سلم فعدم وجودها لا ينافي بيان حكمها فكم بينوا الأئمة (ع) احكاماً لأمور ليست موجودة في عصورهم على أن القرينة المذكورة أدل دليل على ارادة الجماعة الواجبة فلا يزيل دلالتها مثل هذا الاستظهار .

ليس كل ما يوجب عدم قبول الشهادة يوجب عدم العدالة

(السادس عشر) ان بعض الامور وان كانت توجب عدم قبول الشهادة كالسؤال بالكف إذا اتخذه الشاهد صنعة وحرفة أوجرت الشهادة نفعاً للشاهد أو دفعت ضرراً عنه أو كونه غير ضابط ككثير النسيان والغفلة والسهو نظير عدم قبول شهادة الولد على والده والعبد المملوك لمالكه عند بعضهم . فان ذلك لا يقتضي عدم العدالة ومن هنا يظهر لك فساد ما توهم من ان السؤال بالكف مخل بالعدالة لاخلاله بالشهادة ويظهر لك صحة قول بعضهم من أن ولد الزنا لا تقبل شهادته وان كان عادلا .

الأصل في المسلم العدالة

(السابع عشر) ذهب جماعة من الأصحاب الى أن الأصل في المسلم العدالة كما هو المحكي عن ابن جنيد في البحار وعن خلاف الشيخ ومبسوطه وعليه بعض العامة ويمكن دعوى انه يقول بذلك كل من قال بكفاية مجرد الاسلام والايمان مع عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة وعليه فيكون مجهول الحال من المسلمين محكوماً بالعدالة ويرتب عليه آثار العدالة . ويمكن أن يستدل لهذا الأصل .

(أولا) بما تقدم من الأدلة على القول الأول في العدالة ص ٢١٧ وقد تقدم ما فيه هناك .

(وثانياً) بما ذكره صاحب المسالك من أن الظاهر من حال المسلم العدالة إذ الظاهر من حاله انه لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات ولذا لو نسبه أحد الى خلاف ذلك يفسق ويعزر . وفيه انه لا دليل على حجية هذا الظهور ولو سلمناه فلا نسلم حجيته على وجود الملكة على ذلك ولو سلمناه فلا نسلم حجيته على وجود ملكة ترك منافيات المروة .

نعم إنما يقتضي ثبوت اسلامه وايمانه ويرتب عليه آثار ذلك من عدم جواز غيبته وانه لو نسب الى المعاصي أو الموبقات كان الناسب له فاسقاً يستحق التعزير ونحو ذلك وبعبارة أخرى ان ما ذكره المستدل إنما هو من آثار اسلامه .

(وثالثاً) باصالة الصحة . وفيه ما عرفته غير مرة من ان هذا الأصل إنما يثبت صحة اعماله لا وجود ملكة العدالة عنده .

(ورابعاً) بأن الاسلام ملكة رادعة لصاحبه والأصل عدم الفسق . وفيه ان الاسلام ليس بملكة رادعة فان ارتكاب المعاصي من المسلمين أكثر من أن تحصى . نعم التقوى والقوة القدسية رادعة والاسلام لا يدل عليها .

(وخامساً) بما دل على حسن الظن بالمسلم وفيه أن حسن الظن فى المسلم انما يقتضي عدم حمل فعله على الباطل والفساد فهو يرجع الى اصالة الصحة ولا يقتضي ثبوت العدالة له .

(وسادساً) بأن الصحابة قد أجمعوا على ترتيب آثار العدالة على المسلم إذا لم يعرف بالفسق ولذا كانوا يأخذون بأخبار العبيد والنساء إذا عرفوهم بالاسلام ولم يعرفوا منهم الفسق وقد أقرهم رسول الله (ص) على ذلك حيث قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال وأمر بالنداء بالصوم مع انه لم يظهر من الاعرابي إلا الاسلام وفيه إنا لا نسلم . ذلك وقبول رسول الله (ص) لو سلمناه

فهو فعل في واقعة لا نعلم وجهه ولو سلمنا ذلك فهو يدل على قبول الخبر منهم ولعله من جهة الوثوق به لا من جهة اعتبار العدالة فيه .

وقد ذهب المشهور الى انكار هذا الأصل والحق معهم لعدم الدليل عليه وظهور رواية ابن أبي يعفور ونحوها على نفيه فان الأصل لو كان هو العدالة لما ذكر الامام (ع) الطرق المذكورة في الرواية لمعرفتها ولا كتفى (ع) بالاسلام دليلا عليها .

اعتبار العدالة

فى باقي وظائف المجتهد

(الثامن عشر) ان العدالة كما هي معتبرة فى تقليد المجتهد تعتبر فى قضاء المجتهد ونفوذ حكمه وباقي تصرفاته فى الامور العامة الثابتة للولاة وفى ثبوت الولاية على الأوقاف والواصايا وأموال القصر والغيّب ، وذلك للاجماع مع ان الفاسق لا يؤمن منه على الأموال والنفوس والأعراض ويدل عليه أيضاً رواية ابن أبي خديجة (اياكم أن تحاكموا الى هولاء الفساق) . حيث علق حرمة المحاكمة على وصف الفسق ولرواية الخصال (اتقوا الفساق من العلماء) واستدل استاذنا كا . على اعتبار العدالة فى القضاء بالأولوية لأنه اذا اعتبرت في الفتوى والرواية فبالطريق الأولى فى القضاء لأهميته منها . ولرواية الفقيه اتقوا الحكومة فانها للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين ومنه يظهر اعتبارها في نفوذ حكمه فان الذى ينفذ حكمه هو المجعول للقضاء وقد عرفت ان المجعول هو المجتهد العادل دون الفاسق ، وأما اعتبارها في تصرفات المجتهد العامة وولايته على الأموال

الخاصة كأموال القصر فللاجماع ، ولأن أغلب الأدلة المتقدمة في اعتبار العدالة فى المقلد جارية في المقام ولأنها انما ثبتت للمجتهد بأدلة النيابة عن الامام وهي منصرفة الى المجتهد العادل .

فيما لو عرض الفسق

على المجتهد العادل

(التاسع عشر) أن المجتهد العادل لو صار فاسقاً والعياذ بالله فهل يجوز العدول عنه أو يبقى على تقليده فيما قلده فيه سابقاً الظاهر كما عرفت الحال فيما لو جن المجتهد أو صار عامياً فانه يبقى على تقليده له في المسائل السابقة ولا يقلده فى المسائل اللاحقة ولا يصغى لدعوى الاجماع على عدم جواز التقليد للفاسق اذ لعلهم ناظرون لتقليده فى المسائل المتجددة لا للمسائل التي سبق التقليد بها مضافاً الى أن هذا الاجماع معارض باجماعهم على حرمة العدول مضافا الى احتمال استناد المجمعين الى توهم دلالة الأدلة على ذلك مع انهـا انما تدل على اعتبار العدالة زمن الفتوى وسيجيء ان شاء الله تعالى فى مبحث العدول تنقيح ذلك . ثم ان جعلياته كجعل شخص قيّماً وحكوماته تبقى للاستصحاب مع ظهور الاجماع فى ذلك وللسيره عليه .

الشك في بقاء العدالة

(العشرون) اذا ثبتت عدالة الشخص ثم مضت مدة يمكن فيها زوال العدالة فهل يحكم ببقائها أو لا يجوز الا بعد الفحص عنـــه ومعرفة عدالته . الحق هو الأول لأن العدالة موضوع من الموضوعات الخارجية وهي يجري فيها الاستصحاب عند الشك فى بقائها مضافاً الى أن سيرة المسلمين على استصحاب بقاء العدالة حتى يعلم ارتفـاعها .

طرق معرفة العدالة

الطريق الأول

الاختبار والمعاشرة

(الحادي والعشرون) تعرف العدالة بأمور :

(أحدها) : بالعلم والقطع بأي سبب حصل سواء كان حصل بالتواتر أو الشياع المفيدين للقطع بالعدالة أو بالاختبـار الحاصل من الصحبة المتأكدة الموجبة للاطلاع على الحال ولا يكفي فيها المرة كما في الجرح بل لابد من البحث والتفتيش ليميز بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف حتى يحصل العلم بها وذلك لأن القطع حجة بالذات من أي سبب حصل لما تقرر في محله من حجيه القطع مطلقاً

(إن قلت) : إن البحث عن ذلك لا يكون إلا بالمعـاشرة الاختبارية

الامتحانية وهي عبارة عن التجسس المحرم لقوله تعالى : « ولا تجسسوا » مضافا الى الأخبـــار المتظافرة المتكاثرة الواردة عن الأئمة (ع) الدالة على حرمة التفحص والتفتيش ولأمرهم (ع) بوضع أمر أخيك على أحسنه وعدم اتهام أخيك . (وجوابه) ان ذلك مخصص بالنسبة لمعرفة العدالة لترتيب الأحكام عليها بذيل صحيحة عبد الله ابن أبي يعفور وهو قوله (ع) : « فاذا سئل عنه أهل محلته وقبيلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً » . وبما روي عن النبي (ص) انه كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود من أهـــل محلتهم وقبيلتهم . مضافا لرواية جابر في القابلة إذا سئل عنها فعدلت . مضافا الى الاجماع العملي على ذلك وقد ألفت كتب الرجال في ذلك .

الطريق الثاني

قيام البينة على العدالة

(ثانيها) : البينـــة بشهادة عدلين على عدالة الشخص فانه تثبت بذلك عدالته شرعا أما في مقام الخصومة فلا اشكال فيه ولا ارتياب ، وأما فيما عدى ذلك كما في مورد التقليد لمعرفة المجتهد العادل كي يقلده ونظائره فلما في موثقة مسعدة بن صدقة (والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة) . ولا وجه للمناقشة في الرواية بضعف (مسعدة) فان هذه الرواية قد تمسك بها العلامة ومن تأخر عنه على اصالة البراءة في الشبهة الموضوعية . مضافا لما هو المحكي عن المجلسي الأول بأن مسعدة بن صدقة ممن عملت الطائفة برواياته والظاهر كذلك فهي موثوق بها : ولا ريب ان ظاهرها كون البينة كالاستبانة

وانها تقوم مقامها والاستبانة حجة في الجميع فكذا البينة على أن الاستبانة الرافعة للحل أعم من الاستبانة في الموضوع أو الحكم أو لوازمها فكذا البينة ولا ريب ان البينة معناها الشاهد المتعدد فى مصطلح الشرع كما يؤكد ذلك توصيفها بالجمع في رواية منصور عن الصادق (ع) حيث قال : وأقام البينة العدول . (والحاصل) انه يفهم من رواية مسعدة ان كفاية البينة فى مقام اثبات موردها من المسلمات وان لم تكن مشتملة على عموم أو تعليل يستفاد منه عموم الحجية فى غير موارد الحل والحرمة إلا انه يستفاد من قوله أو تقوم به البينة ان ثبوتها بالبينة كثبوتها بالاستبانة من باب انها من طرق اثبات المشتبهات . ويدل على حجية البينة أيضاً خبر عبدالله بن سليمان في الجبن عن الصادق (ع) المروي عن الكافي والتهذيب (كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة) . وقوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » . بناءاً على أن تخصيصه بموردة خلاف الظاهر . وإن الأمر بالاستشهاد يقتضي كونه مقبولا وإلا فلا ثمرة فى الاستشهاد . ولما فى حسنة ابراهيم بن هاشم بل فى صحيحته الموجودة في الكافي وفي الوافي فى باب من أدان ماله بغير بينة من كتاب المعايش والمكاسب عن أبي عبد الله بعد ما أعاب على ولده اسماعيل فى دفعه دنانير له بضاعة الى رجل بلغه انه شارب الخمر (فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم) . فانه لا ريب فى عدم ارادة العموم الجمعي من المؤمنين لعدم امكان شهادة جميع المؤمنين عنده فلابد ان يراد منه الجنس وقد خرج شهادة الواحد بالدليل كما سيجيء إن شاء الله تعالى فيشمل شهادة الاثنين فصاعداً وسيجيء الكلام فيها في حجية الشياع إن شاء الله تعالى . وقد استدل بعضهم بالاجماع وبالضرورة الفقهية على حجة البينة فى الموضوعات مطلقاً وهو لاوجه له لوجود المخالف كما هو المحكي عن ظاهر السيد في الذريعة والمحقق الأول في المعارج والمحقق الثاني في الجعفرية

وصاحب الوافية حيث حكى انهم حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادة العدلين لعدم الدليل على اعتبارها . وقد يستدل على حجية شهادة العدلين فى المقام بذيل صحيح ابن أبي يعفور (فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه إلا خيراً) . وفيه ما لا يخفى فان المراد بالخير بقرينة ما سبق على الفقرة وتأخر عنها هو غير العدالة من الأعمال الطيبة كملازمته للصلاة وليس ذلك يستدعي الثبوت شرعاً بل هو موجب لثبوت كون ظاهره حسناً الذي هو أحد الطرق التي تثبت بها العدالة . وقد استدل الشيخ الانصاري (ره) فيما حكي عنه بما فى رواية جابر عن أبي جعفر (ع) شهادة القابلة جائزة على انه استهل أو برز ميتاً إذا سئل عنها فعدّلت وفيه إنما تدل على ثبوت عدالتها وأما كيفية الثبوت بالقطع من جواب السؤال عن العدالة أو بشهادة عدلين أو واحد أو بالشياع فهو مسكوت عنه في الرواية . وقد يستدل أيضاً بما في رواية علقمة من لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة بالفحوى أو بضميمة عدم القول بالفصل بين الفسق والعدالة . وفيه ما لا يخفى فانه لا فحوى ولا دلالة على اعتبار الشهادة في الفسق بل غاية ما تدل عليه ان الشهادة بالفسق مانعة من ثبوت العدالة . وأما ما استدل به من ارسال النبي (ص) للفحص عن عدالة الشهود فللخصم أن يقول انه لعله على وجه القطع . مضافاً الى أنه مختص بصورة المرافعة وقد استدل بعض المعاصرين على عموم حجية البينة ببناء العقلاء على العمل بها مطلقاً وعدم ثبوت الردع عنها شرعاً إلا في بعض الموارد كالزنا . وأنت خبير ان بناء العقلاء دليل لبي وكيف يمكن اثبات عمومه حتى في غير مورد المرافعة وحتى عند الظن بالخلاف وحتى إذا لم يكن الشاهد من أهل الخبرة إلا بالاستقراء التام لجميع الموارد عند أغلب العقلاء ودون ذلك خرط القتاد . وقد استدل أيضاً بقوله (ص) : « إنما أقضي بينكم بالبينات والايمان » . بأن ظاهره

مفروغية حجية البينة المصطلحة . ولا يخفى ما فيه فانه إنما يقتضي حجيتها في خصوص مورد القضاء والمنازعة وهذا من ضروريات المذهب بل الدين وإنما محل الكلام في ثبوت الموضوعات بها في غير مورد المنازعة كما هو محل الكلام فهذه الرواية لا تنفع المستدل بنفسها ولا من جهة امضائها لبناء العقلاء إذ هي على تقدير الامضاء أنما هي تمضيه في خصوص مورد النزاع .

وقد أورد على حجية البينة في الموضوعات الغير المحسوس بها . كالعدالة والاجتهاد والأعلمية بأن الشهادة عليها شهادة عن حدس إذ الشاهد لا يعرف ولا يشاهد الملكة وانما يحدسها بالاختبار والشهادة لا تقبل في الحدسيات وقد تقدم منا الجواب بأن الأمور الحدسية القريبة الواضحة الآثار لا فرق بينها وبين الأمور الحسية في قبول الشهادة فيها . وقد أورد على الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة (أولا) بضعف سندها وقد عرفت ما فيه .

(وثانياً) بعدم ظهور البينة في التعدد وقد عرفت ما فيه .

(وثالثاً) بعدم دلالتها على العموم كما هو المطلوب فانها انما تدل على ثبوت الحلية في مورد كانت الحلية فيه ثابتة بالامارة أو بالاستصحاب . وأما غيره فالرواية أجنبية عنه والا لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب واخبار ذي اليد وحكم الحاكم . ولا يخفى ما فيه فانه لو كان ذلك ينافي العموم لكانت عمومات أصل البراءة لا يتمسك بها لأنها يلزم تخصيصها بالأكثر مع ان أدلة الاستصحاب واخبار ذي اليد وحكم الحاكم وغيرها من الامارات حاكمة أو واردة على هذا الدليل فلا يضر الكثرة ، مع أن الكثرة المخلة بالعموم غير مسلم وجودها بل متيقنة العدم .

فوائد تتعلق بالمقام

وههنا فوائد :

(الاولى) ان البينة يثبت بها العدالة وسائر الموضوعات حتى مع الظن بالخلاف لظهور الأدلة المذكورة فى حجيتها مع عدم تقييدها بعدم الظن بالخلاف.

(الثانية) ان الشهادة العملية كالشهادة القولية في ترتيب آثار العدالة فيكون اقتداء العدلين بشخص شهادة عملية بعدالته فتثبت به عدالته كما هو المحكي عن الشهيد (ره) في الدروس وذلك لأن الأدلة التي تدلت على حجية الشهادة تدل على حجية الشهادة العملية بتنقيح المناط بل بالطريق الأولى فان العمل أقوى من القول في الدلالة على الواقع .

(الثالثة) هل يشترط فى الشاهدين كونهما من أهل الخبرة أم لا ؟ بل يقبل شهادتهما حتى لو كانا عاميين مقتضى اطلاق الأدلة هو الثاني ومقتضى الاحتياط هو الأول .

(الرابعة) هل تقبل شهادة النساء أم لا ؟ يظهر من بعضهم قبولها ومن الآخرين عدمها . والحق ان العدالة موضوع من الموضوعات الخارجية فكما تقبل فيها شهادة النساء تقبل فى العدالة ذلك ، نعم فى شهادتهن على الجرح محل اشكال اذا كن منفردات لعدم ثبوت حقوق الله تعالى بهن منفردات والشهادة بالفسق ترجع الى ذلك .

(الخامسة) انه يكفي الاطلاق عند الشهادة بالعدالة كأن يقول هو عدل أو لابد من ذكر السبب والتفسير كأن يقول هو عدل لوجود الملكة عنده

ويعبرون عن ذلك بالتعديل والتزكية سواء ذكر السبب أم لا وقد اختلف الفقهاء والاصوليون من الخاصة والعامة فى ذلك على أقوال :

(الأول) أنه يجوز الاكتفاء فى التعديل بالاطلاق مطلقاً وحكي القول به عن الشيخ والعلامة والشهيد والمقدس الأردبيلي وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس ونسب القول به للقاضي أبي بكر والشافعي .

(الثاني) انه لا يجوز الاكتفاء بذلك بل يجب بيان السبب والتفسير وهو المحكي عن ابن جنيد وعن العلامة فى المختلف .

(الثالث) إن المعدل إن كان عالماً بأسباب العدالة كفى الاطلاق وإلا وجب ذكر السبب وحكي القول به عن العلامة . والظاهر ان مرادهم أن يكون عالماً بأسباب العدالة عند المشهود له .

(الرابع) الاكتفاء بالاطلاق فى العدالة حيث يعلم عدم المخالفة فيما يتحقق به العدالة ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفاً على ذكر السبب وهو المحكي عن المعالم والمنية .

(الخامس) إن المعدل إن كان مبالغاً فى الاحتياط كفى الاطلاق والا فلا . ويستدل للقول الأول بوجوه : (منها) أن قول العدلين فلان عدل ونحوه مما لم يشتمل على ذكر السبب شهادة العدلين بالعدالة فيجب قبولها لعموم ما دل على حجية البينة ولما فى صحيحة حريز عن أبي عبد الله إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم . (ومنها) إن أسباب الفسق غير محصورة الأنواع ولا متناهية الأفراد ويكفي فى الجرح ذكر فرد منها ولا تحصل العدالة إلا بالتحرز عنها وعن منافيات المروة جميعاً فلو لزم المفسر في الشهادة بالعدالة لوجب ذكر جميعها وهي كثيرة يعسر ضبطها ويتعذر عدها . (ومنها) ما ذكره المرحوم الشيخ حسن في شرح مقدمة والده لكشف الغطاء من أن

سيرة العلماء على الأخذ بقول المعدل من دون سؤال وبحث مع العلم بالاختلاف في كفاية الواحد في العدالة وعدمها أو فى معنى العدالة أو فى عدد الكبائر أو فى معنى الاصرار على الصغائر أو في معرفة منافيات المروة أو فى الألفاظ الدالة على ذلك أوغيرها مما لا يكاد اتفاق فقيهين فيها ولولا ذلك لما قام للتعديل والجرح سوق .

احتج للقول الثاني بأنه ربما كان الشيء سبباً للجرح عند الحاكم لا عند الشاهد فيشهد بالعدالة بناءاً منه على عدم تأثير ذلك الشيء فيه وبعبارة أخرى ان الاختلاف في أسباب الفسق يقتضي الاختلاف في أسباب العدالة فان الاختلاف مثلا في عدد الكبائر يوجب أن يكون بعضها غير قادح في العدالة عند الشاهد وقادح عند العامل بها فاذا اطلق الشاهد الشهادة بالعدالة مع احتمال العامل فيها ذلك كان اقدامه على العمل بها اقداما على أمر يحتمل عدم اطلاع الشاهد عليه وفيه ان ذلك إنما يتم لو كان البناء في الشهادة على تحصيل العلم أو الظن بالمشهود به وهو باطل إذ البناء فيها على مجرد السببية وصدق الاسم ولذا لم يجب على الشهود في الطهارة والنجاسة والطلاق والنكاح والبيع والصلح وسائر المعاملات ذكر السبب مع تحقق الاختلاف في الاسباب فان الشاهد قد يشهد بوقوع البيع لوقوعه بالمعاطاة مع أن الحاكم لا يرى صحة بيع المعاطاة وأمثال هذا أكثر من أن تحصى . نعم يشترط فى قبول الشهادة عدم العلم بالمخالفة للواقع لما عرفته منا من أن الشهادة من قبيل الامارة والامارة ليست بحجة مع العلم بالخلاف مضافاً الى انه لولم تقبل الشهادة بدون ذكر السبب لاحتمال استناد الشاهد الى أمر لا يصح الاعتماد عليه عند السامع لما جاز الاعتماد على الشهادة في أغلب الموارد وأكثرها وهو مخالف لسيرة المسلمين قديماً وحديثاً . (نعم) الحق أن يقال انه إذا احتمل السامع إن الشاهد أراد بالعدالة معنى غير المعنى الذي هو عنده ولم يكن

هناك امارة تنفي هذا الاحتمال لا يجوز الاعتماد على الشهادة كما لو كانت العدالة عند السامع هي الملكة واحتمل انها عند الشاهد الاسلام مع عدم ظهور الفسق أو مجرد ترك المحرمات وفعل الواجبات أوعدم اعتبار المروة فيها . لكن قد عرفت فيما سبق ان المعنى العرفي واللغوي هو الملكة فاذا أطلقها الشاهد حملت عليه ولا يلزم الاستفسار وباقي الأقوال فى التعـــديل والجرح لم أظفر بحجة لها عند كتابتي لهذه الأسطر (فتلخص) ان الشاهدين لو شهدا وقالا فلان عدل أو ما دل عليه كفى ولا يحتاج أن يقولا متصف بالملكة التي تمنعه من الاقدام على الكبائر والاصرار على الصغائر أومنافيات المروة أو يقول اشهد انه مؤمن يصلي ويصوم ويزكي ويحج ومحافظ على دينه ولا يحتاج أن يقول أن فلانا عدل عليّ ولي كما هو المنسوب لابن جنيد أو يأتي مع قوله عـــدل أما بـ (علي) أو (لي) أو (مقبول الشهادة) كما هو المحكى عن أكثر المتأخرين . ثم لا يخفى انه لا يشترط فى الشهادة بالعدالة أن يأتي بلفظ أشهد وما يشتق منه بل يكفي كلما يدل على انه فى مقام الشهادة لعمومات أدلة الشهادة المعتضدة بذهاب معظم الأصحاب الى ذلك . وهكذا لا يشترط العربية وعدم اللحن كما يشترط فى القراءة فى الصلاة بل يجزي كل لغة لما ذكرناه من العمومات المعتضدة بذهاب معظم الأصحاب الى ذلك . ويكفي ظهور اللفظ فى المشهود عليه ولا يلزم الصراحة لحجية الظهور . ويجوز الاعتماد على كتابة المزكي واشارته خلافاً للشهيد فى الدروس وذلك إذا حصل العلم بأن الخط خطه وانه قاصد للتزكية ، وهكذا الاشارة لصدق الشهادة على ذلك . ولا يشترط فى المزكي الحياة فلو زكى أحداً ثم مات قبلت تزكيته لما تقدم من العمومات . وقد رجع علماء الاسلام الذين يعتبرون العدالة في الراوي الى أقوال أهل الرجال الذين ماتوا في التزكية والجرح وهكذا لا يشترط فى المزكي والجارح أن يكون من أهل الفن فى الجرح والتعديل لما ذكرناه من العمومات .

لا تصح الشهادة بالعدالة والجرح

الا باعتبار ما يراه المشهود عليه كبيرة

(السادسة) قد عرفت في الأمر السابع ص ٢٦٠ ان الميزان فى عدالة الشخص وعدمها هو ما كان معصية وكبيرة فى نظره اجتهاداً أو تقليداً حكماً أو مصداقاً . فلو شرب الخمر ولم يعلم انه خمر أو استمع الغنـــاء فى الرثاء أو شرب العصير لفتواه أو فتوى مقلده بحلية ذلك لم يضر ذلك بعدالته . وهكذا لو عكس الأمر بأن علم ان هذه المرأة محرمة عليه وطئها لرضاعها معه عشر رضعات وقد وطئها فان للشاهد أن يشهد بعدم عدالته وإن كان لا يرى الشاهد ان ذلك محرم لدلالته على انتفاء ملكة العدالة عنه . وعليه فالشاهد لا يجوز له أن يشهد بالعدالة إلا باحراز الملكة الموجبة لاجتناب ما هو معصية وكبيرة عند المشهود عليه ولا يجوز له أن يشهد بالفسق والجرح وعدم العدالة إلا اذا أحرز صدور ما هو معصية وكبيرة عند المشهود عليه ، ولو شك فيما صدر منه انه كان فى نظره معصية أم لا ؟ أو كان كبيرة فى نظره أم لا ؟ حمل عمله على الصحة .

(ان قلت) ان كون المعصية كبيرة أو صغيرة من الأحكام الوضعية فلا يؤثر فيها اعتقاد الفاعل ، فنفس المعصية وان كانت دائرة مدار اعتقاد الفاعل لكن اتصافها بالكبيرة والصغيرة ليس بتابع لاعتقاد الفاعل بل هو من أحكام الوضع يرتب الأثر عليه كل من يعتقد وجوده فاذا اعتقد الشاهد ان هذا الفاعل يعلم بأن فعله معصية ولكنه يراه صغيرة والشاهد يراه كبيرة رتب الشاهد عليه

آثار الكبيرة وشهد بجرحه كما فى تقريرات الأشتياني (ره) فى كتاب القضاء (قلت) تأثير الكبيرة في الجرح باعتبار ملازمتها لعدم ملكة العدالة والذي يلازم عدم الملكة فى الشخص هو ما كان كبيرة في اعتقاد ذلك الشخص فان ذا الملكة لا تمنع ملكته صدور ماليس بكبيرة فى نظره بل وهكذا حسن الظاهر يلازم ذلك وبعبارة أخرى الملاك الذي جعل الميزان هو المعصية عند الفاعل بنفسه يقتضي أن تكون المعصية كبيرة عند الفاعل . (فتلخص) ان الشاهد إذا رأى معصية من شخص فلا يجوز له أن يشهد إلا بما رآه منه فلو رآه يشرب العصير شهد بشربه العصير وإذا رآه ينكح الأجنبية شهد بنكاحه للأجنبية ولا يجوز له أن يشهد بأنه عاصي أو فاسق أو غير عادل إلا إذا علم بأنه معتقد لحرمة ما صدر منه ومعتقد بأنه كبيرة فانه حينئذ له أن يشهد بأنه عاصي وفاسق وغير عادل . وهكذا الحال في منافيات المروة كما أنه لا يشهد بعدالة الشخص إلا إذا علم بأن له ملكة ملازمة لفعل الواجبات في اعتقاده وترك الكبائر في اعتقاده وترك الاصرار على الصغائر في اعتقاده وترك منافيات المروة فى اعتقاده أما المشهود عنده فعليه العمل بظاهر الشهادة . والاختلاف بينه وبين الشاهد في العدالة والجرح لا أثر له لأن الميزان ما كان جرحاً عند المشهود عليه فانه هو الذي يكون اجتنابه لازماً في عدالته وفعله موجباً لفسقه .

الطريق الثالث

خبر العدل الواحد بالعدالة

(ثالث الامور التي يثبت بها العدالة شهادة العدل الواحد) : كما عن ظاهر التذكرة والمحكي عن الحدائق والأردبيلي (ره) وتردد فيه بعضهم كالشهيد الثاني (ره) حيث يقول وفي قبول خبر الواحد وجه منشأه الشك فى شمول أدلة حجية خبر الواحد وكيف كان ، فالحق عدم ثبوت العدالة به لسيرة الفقهاء على ذلك فى مقام التزكية ولموثقة مسعدة ص ٢٧١ ولرواية عبد الله والآية الشريفة ص ٢٨٢ . فانه لو كان يكفي خبر الواحد لما كان وجه لاعتبار البينة ولما فى هداية الحر العاملي وفى تفسير العسكري (ع) من ان رسول الله (ص) اذا لم يعرف الشهود بعث برجلين من خيار اصحابه يسألان عنهم في قبائلهم ومحالهم فاذا أثنوا عليهم قضى (ع) على المدعى عليه ولعدم تمامية ما استدلوا به على كفاية خبر الواحد فيها فقد استدلوا على ذلك بوجوه :

(أحدها) : ما ورد عنهم (ع) المؤمن وحده حجة وفيه انها غير معلومة الاعتبار وليست معلومة الدلالة إذ ليست ظاهرة في كون قوله حجة بل لعله مثل اطلاق حجة الاسلام على الفقيه .

(ثانيها) : مفهوم آية النبأ : فان مفهومها يدل على قبول خبر العدل الواحد في الموضوعات قطعاً لكون موردها الموضوع لا الحكم وقد أوضحنا ذلك فى الاصول وجوابه ما ذكرناه وذكره علماء الاصول من عدم دلالتها على حجية الخبر الواحد .

(ثالثها) : بناء العقلاء على قبول خبر العدل في الموضوعات والأحكام من دون وجود الرادع عنه . (وجوابه) ان الامام (ع) قد ردع عنه بما دل على اعتبار البينة في الموضوعات من موثقة مسعدة بن صدقة ورواية عبدالله ابن سليمان والآية الشريفة المتقدمات فانه لو كان يكفي خبر الواحد لما كان وجه لاعتبار البينة .

(رابعها) : ما ورد في أبواب الفقه في الموضوعات التي يقبل فيها الخبر الواحد الثقة كعزل الوكيل ودخول الوقت وكون المرأة زوجته وخبر البائع فى استبراء الأمة ، فاذا جاز قبول خبر الثقة جاز قبول خبر العدل . (وجوابه) ان الدليل إنما قام على قبول خبر الواحد الثقة في هذه الموارد بخصوصها وهذا لا يقتضي حجية خبر الثقة في الموضوعات بأجمعها ولا حجيته فى العدالة بخصوصها مع انه معارض بما ورد فى الفقه فى الموضوعات التي لا يقبل فيها إلا شهادة عدلين مثل رؤية الهلال . ومثل الشهادة على الشهادة ، ومثل الشهادة على الطلاق ، ومثل الشهادة على الموضوعات فى مقام المنازعات والمرافعات المشترط فيها التعدد ، ومثل الشهادة على الذنوب .

(خامسها) : عموم صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ص ١٠٨٠ حيث فيها ان ذلك يجيز شهادته فانه يشمل الشاهد الواحد . (وجوابه) ان من لاحظ الرواية يرى أنها ناظرة للصحة الشأنية لا الفعلية فان محل الكلام فى الرواية هو ذاك ، وبعبارة أخرى إنها تدل على اعتبار شهادة الواحد اما انه بنحو الكفاية وحده أو منضماً للغير فلا دلالة لها على ذلك .

(سادسها) : صحيحة الحلبي وفيها الخفاف عندنا فى السوق نشتريها فما ترى في الصلاة فيها ؟ قال : صلى فيها حتى يقال لك أنها ميتة بعينها . وفيه إنما تدل على أن القول يمنع من الصلاة فيها لا انه يثبت كونها ميتة مضافاً الى

ظهورها في قول ذي اليد وهو غير ما نحن فيه سلمنا دلالتها على اعتبار خبر الواحد لكنها ساكتة عن كونه تمام السبب في الثبوت أو جزء السبب . ألا ترى الى مرسلة الفقيه فان فيها (شهادة الرجل على شهادة الرجل مقبولة وهي نصف شهادة) مضافا الى معارضتها برواية الجبن التي هي أشهر منها . ثم ان بعضهم بنى الخلاف في ذلك على أن التزكية إن كانت من باب الشهادة فيعتبر فيها التعدد وان كانت من باب الرواية والظنون الاجتهادية فيكفي فيها الواحد . وأجاب بعضهم ان الشهادة والرواية ليستا من الموضوعات الشرعية المتغايرة المحكوم في أحدهما بقبول الواحد والآخر بلزوم التعدد وانما يسمى عندهم ما يعتبر فيه التعدد بالشهادة وما يكتفى فيه بالواحد بالرواية وليس بينهما فرق لأن كل منها أخبار ولذا يقال للشاهد انه صادق أو كاذب . كما يقال للراوي ذلك .

نعم شهادة الواحد بالعدالة تقبل في الراوي دون الشاهد بناءاً على كفاية الظن في الخبر كما انه ذهب جمع من الأصحاب الى قبول اعتراف المدعى عليه بعدالة الشاهد لترتب القضاء ونسب ذلك الى التحرير والايضاح والتنقيح لأنه اقرار من المدعى عليه بموجب الحكم فيصح الأخذ باقراره . وفي ذيل المروي عن هداية الحر العاملي من فعل النبي (ص) اذا تخاصم اليه رجلان ولم يعرف للشهود قبيلة . سئل عنهما الخصم فان قال ما علمت منهما الا خيراً انفذ شهادتهما . وفي المروي عن تفسير العسكري (ع) وعن وسائل الحر العاملي عن النبي (ص) وان كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون أقبل على المدعى عليه فقال : ما تقول فيهما ؟ فان قال ما عرفنا الا خيراً غير أنهما غلطا فيما شهدا علي انفذ شهادتهما . وذهب الفاضل العميدي الى المنع من ذلك وسيجيء انشاء الله الكلام فيه عن قريب .

الطريق الرابع

حسن الظاهر

(رابع الأمور التي يثبت بها العـــدالة حسن الظاهر) : والمقصود منه الظاهر الحسن بأن لم يطلع على معصية منه ولا على عمل قبيح منه وكان متصفاً بلزوم الطاعات وترك المحرمات . والدليل عليه الروايات المتقدمة فى القول الثالث بل والقول الأول فان مقتضى الجمع بينها وبين القول بالملكة الذي هو الحق كون حسن الظاهر طريقاً للعدالة . وصحيحة محمد لو كان الأمر الينـا لأجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه الخير مع يمين الخصم فى حقوق الناس . وصحيحته الأخرى يسلم الذمي ويعتق العبد أيجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه قال : نعم إذا علم منهما بعد ذلك خيراً . ورواية القاسم بن سليمان في القاذف التائب إذا تاب ولم يعلم منه إلا خيراً جازت شهادته ، بل هو مقتضى صريح رواية عبد الله ابن أبي يعفور حيث فيها . (والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك) .

وقد يورد (أولا) على جعل حسن الظاهر طريقاً شرعياً للعدالة بأنه له مراتب يتصل مبدؤها بمجهول الحال وينتهي آخرها بالعصمة فأي مرتبة قـــد جعلها الشارع طريقاً ومع الشك يسقط الجميع عن الطريقية . (وجوابه) ان المراد هو أن يكون ما يظهر من أفعاله وأقواله ليس بمحرم ولا بمنافي للمروة فهذه هي المرتبة المرادة .

ويورد عليه (ثانياً) ان الظاهر أمر اضافي فان الذي يظهر لأهله منه باطن بالنسبة لغيرهم والذي يظهر لأهل محلته منه باطن بالنسبة لغيرهم والذي يظهر لأهل بلدته منه باطن بالنسبة لغيرهم والذي يظهر لزوجته منه باطن بالنسبة لغيرها فأي ظاهر يكون حسنه طريقاً اليها ومع الشك فيسقط الجميع عن الحجية (وجوابه) ان المراد ان ظهور ذلك بالنسبة للانسان الذي يريد أن يعرف عدالته وهذا يحتاج الى مقدار من المعاشرة التي يعرف معها ان ظاهره حسن .

وقد يورد عليه (ثالثاً) بما عن احتجاج الطبرسي وتفسير العسكري عليه السلام عن الرضا (ع) : إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويداً فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب المحارم بها لضعف بنيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخاً لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه الحديث . لكنه مع عدم وضوح سنده قاصر عن معارضة الأخبار المتقدمة دلالة وسنداً وقد حمله في الوسائل على أعلا مراتب العدالة وانه مخصوص بمن يؤخذ منه الأحكام . ثم ان المتحصل من الأخبار ان حسن الظاهر وصلاحه يعرف بأمور :

(أحدها) أن يعرف بالستر والعفاف وكف الجوارح الأربع .

(وثانيها) باجتناب الكبائر وهذان الأمران لما كانا من الامور الواقعية النفس الأمرية التي يصعب العلم بها فطريقة معرفتها هي ساتريه الانسان لجميع عيوبه حتى الصغير منها بأن يتصف بصفة الحياء ولا يرضى بظهور أي نقص عليه حتى ارتكاب الصغيرة على حد يحرم على المسلمين التفتيش لما وراءه وعلى باطنه وهذا هو المسمى عند الناس بالمحافظة على الشرف . ولا ريب ان المسلم المؤمن إذا كان كذلك فيعرف بالستر والعفة واجتناب القبائح والكبائر

(وثالثها) المحافظة على الصلوات الخمس بمواقيتها وهذا يعرف بالاطلاع

على تعاهد هذا الشخص بصلاة الجماعة فى الأوقات الخمسة أو بالسؤال عنه في محلته أو قبيلته واجابتهم بأنه ملازم للصلاة في أوقاتها وهذه الأمور تستفاد من صحيحة ابن أبي يعفور . والمروي فى المجالس : من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته .

(ورابعها) في النساء ان يكن مستورات بالمشاهدة أو معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاءة والتبرج للرجال فى أنديتهم وهذا يستفاد من رواية ابن أبي يعفور الثانية .

(خامسها) عدم الظلم فى المعاملة مع عدم الكذب فى الحديث مع عدم الخلف فى الوعد وهذا يستفاد من رواية الخصال ص ٢٢٤ ورواية عبد الله بن سنان : والظاهر من مجموع الأخبار هو معرفة صلاحه وأمانة ظاهره وهذه المذكورات من قبيل الأمثلة للأسباب الموجبة لمعرفة ذلك بقرينة اختلاف الأخبار مع اشتمال بعضها على الصلاح والخير وأمانة الظاهر فيعرف ان الميزان هو ذلك بأي سبب كان . ثم أن حسن الظاهر طريق للعدالة سواء أفاد الظن بحسن باطنه أم لا ، وسواء حصل الظن بخلافه أم لا ، لاطلاق الأدلة وعدم تقييدها بذلك .

(إن قلت) : إن قوله (ع) فى مرسلة يونس : « إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً » معناه ان ظاهره يأمن منه بأن باطنه صحيح فتكون الرواية دلت على اعتبار الظن بالباطن فتقيد الاطلاقات الواردة في حسن الظاهر . (قلنا) : مضافاً الى انها مرسلة ان المراد منها ان ظاهره مأمون من الخيانة بمعنى أنه لا يظهر منه الخيانة ويأمن منه بحسب مقتضى اوضاعه وأفعاله .

(ان قلت) : ان مثل قوله (ع) : لا تصل الا خلف من تثق بدينه وورعه) يقيد الاطلاقات الواردة فى حسن الظاهر بحصول الوثوق منه بالباطن

(قلنا) : ان اطلاقات حسن الظاهر كأدلة الامارات حاكمة عليه لأنها تدل على تنزيل حسن الظاهر منزلة الوثوق والعلم هذا ان اعتبر الوثوق بالامام من باب الطريقية وان اعتبر من باب الموضوعية فهو خارج عن محل الكلام لأنه يكون معتبراً بنفسه موضوعاً للحكم ونحن كلامنا في مورد يكون حسن الظاهر طريقاً لا موضوعاً للحكم .

الطريق الخامس

الشياع

(خامس الأمور التي يثبت بها العدالة الشياع) : قال جدي الهادي (ره) وقد يسمى بالاستفاضة وهو في الموضوعات بمنزلة الشهرة في الأحكام اه . وقد ذهب الى حجيته في العدالة جماعة من الأصحاب كما هو المحكي عن الشهيد في الذكرى والدروس والجعفرية وابن فهد في الموجز وصاحب المعالم وكيف كان فالظاهر ان محل الكلام هو أن يخبر جماعة بالعدالة وكلهم معلوموا الفسق أو مجهولوا الحال بحيث يبلغ اخبارهم حد الشياع والشهرة الذي هو أدنى مرتبة من التواتر ولم يفد اخبارهم القطع وإنما قيدناه بذلك لأنهم لو كانوا عدولا فهو داخل في البينة فيكون حجة وهكذا لو أفاد العلم والقطع فهو حجة ايضاً لأن القطع حجة بذاته من أي سبب حصل والحاصل ان محل كلامنا هو الشياع والشهرة بقطع النظر عن افادته للعلم وكون المخبرين عدولا والكلام يقع فيه في مقامين :

(أحدهما) في حجية الشياع في الموضوعات مطلقاً العدالة أو غيرها فانه اذا

ثبت ذلك ثبتت حجيته فى العدالة .

(وثانيهما) في حجيته في خصوص العدالة .

أما الكلام فى المقام الاول فنقول قد استدل على حجية الشياع في الموضوعات مطلقاً بأمور :

(أحدها) الاجماع : فني المحكي عن الرياض انه يثبت بالشياع الموت والملك المطلق والوقف والزوجية والولاء والعتق والرق والعدالة بلا خلاف أجده إلا من الاسكافي فخص الثبوت به بالنسب . وفيه ما لا يخفى فانه يظهر من كلمات جماعة انه يشترط في الثبوت بالشياع افادته القطع كما هو المحكي عن الدروس والكشف .

(ثانيها) بناء العقلاء على العمل بالشهرة والشياع والسيرة المستمرة على ترتيب آثار العدالة بمجرد الشهرة والشياع فان الكثير من الناس يقتدون بالشخص بمجرد اشتهار عدالته دون أن يشهد عندهم عادلان . (وجوابه) ان ذلك غير مسلم ولذا اشتهر « رب مشهور لا أصل له » واشتهر فيما بينهم عدم حجية الشهرة التي يكون نقلة الخبر فيها لا يوثق بهم كما هو محل البحث . وأما اقتداء الناس بمشهور العدالة فلعله من جهة الاكتفاء فى ثبوت العدالة بحسن الظاهر ، أو كان يحصل اليقين لهم بمجرد الشياع أو لأجل التسامح وقلة المبالاة بالدين .

(ثالثها) الأولوية بدعوى اقوائية الظن الحاصل من الشياع من الظن الحاصل من البينة . (وجوابه) ان البينة لم تكن حجيتها من جهة الظن بل من باب التعبد وقيام دليل خاص بها مضافا الى انا لا نسلم ذلك فانك قد عرفت ان محل الكلام هو الشياع من مجهولي الحال أو المعلوم فسقهم .

(رابعها) ما في مرفوعة زرارة من قوله (ع) : خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر حيث دل على الأخذ بالمشهور والشائع وترك مايقابله

(وجوابه) انها مختصة بالرواية حيث سئل الراوي فيها عن الخبرين المتعارضين فأجاب (ع) بذلك .

(خامسها) ما في مقبولة ابن حنظلة بعد فرض السائل تساوي الراويين فى العدالة من قوله (ع) : ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى أن قال الراوي : قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات . الخبر بناءاً على ان المجمع عليه فى الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق الامام (ع) المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور . مضافا الى أن التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه يقتضي أن المشهور كالمجمع عليه لأن المشهور ايضاً لا ريب فيه . (وجوابه) انه مختص بالرواية مع عدالة الراوي كما هو فرض السائل فيكون اجنبياً عما نحن فيه .

(سادسها) ما في آية النبأ من التعليل بقوله تعالى : « ان تصيبوا قوماً بجهالة » بتقريب ان المراد من الجهالة هي السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه والشهرة لا يكون العمل بها سفاهة ولا اعتماداً على ما لا ينبغي الاعتماد عليه . (وجوابه) ان الآية إنما تقتضي عدم جواز الأخذ بما يكون الأخذ به سفاهة اما انه يجوز الأخذ بغيره فلا دلالة فيها عليه على ان المشهور الذي نقله الفساق أو مجهولوا الحال يكون الأخذ به من الجهالة والسفاهة .

(سابعها) ما رواها المشايخ الثلاثة كل باسناده الى يونس بن عبدالرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي ان يقضي بقول البينة من غير مسألة إذا لم يعرفهم ؟ فقال عليه السلام : خمسة اشياء يجب الأخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، والذبائح والمواريث ، والشهادات . فاذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته

ولا يسأل عن باطنه وفى (رواية الفقيه) الانساب مكان المواريث كما انه حكي عن بعض نسخ التهذيب (ظاهر الحال) بدل ظاهر الحكم . ورواه فى الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن ابراهيم بن هاشم عن أبي جعفر المقري رفعه الى أبي عبدالله عن آبائه عن علي (ع) انه قال : خمسة يجب على القاضي وذكر نحو ما مر وتقريب الاستدلال بهذه الرواية ان اضافة ظاهر الى الحكم من قبيل اضافة الصفة لموصوفها مثل (جرد قطيفة) فالمراد هو الحكم الظاهر والحال الظاهر والمراد بالحكم هو النسبة الخبرية والمراد بظهورها هو وضوحها بين الناس وهو يكون بشياعها فيكون المعنى انه يجب الأخذ بالنسبة الظاهرة بين الناس في هذه الامور وهو يكون بشيوعها .

ويورد عليه بأن المراد منه بيان حكم قبول الشهادة ولا يخفى ما فيه فانه خلاف ظاهر صدره وذيله مع فهم الأعاظم خلاف ذلك مع ان الشهادة لا يقتصر فيها على الخمسة المذكورة .

ويورد عليه ايضاً ان ظهور النسبة غير ظهور الأخبار عنها فانه قد تكون النسبة واضحة وظاهرة دون ان يظهر الخبر عنها ويشيع مثل ظهور ان هذه البناية مسجد لوجود امارة المسجدية فيها مع عدم اطلاع الناس على ذلك ومثل ظهور ان هذه المرأة زوجة لهذا الرجل مع عدم اطلاع الناس عليها وربما يكون العكس كما لو اخبر عن أمر كثير من الناس ولكن ليس بظاهر التحقق والثبوت كما اتفق فى هذا العصر من اخبار جماعة بارتشاء أحد السادة الصلحاء مع استبعاد تحقق هذا الشيء منه لمكان صلاحه وتقواه واستدل المستشكل على ارادة ظهور تحقق النسبة لا ظهور الخبر من الرواية بقوله (ع) بعد ذلك : (فاذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه) فان ظاهر هذه الفقرة هو ظهور الأمان منه للقاضي بما يتحلى ويتجلى فيه من الصفات من السيماء

والصلاح والتقوى لا ظهور ذلك للناس وإلا لقيده الامام (ع) بذلك .

(ثامنها) صحيحة حريز أو حسنته بابن هاشم المروية في فروع الكافي في باب حفظ المال انه كانت لاسماعيل دنانير واراد رجل من قريش أن يخرج الى اليمن فقال اسماعيل يا أبه ان فلاناً يريد الخروج الى اليمن أفترى أن أدفعها له يبتاع لي بضاعة فقال (ع) : يا بني اما بلغك إنه يشرب الخمر ؟ فقال اسماعيل هكذا يقول الناس . فقال : يا بني لا تفعل ! فعصى أباه ودفعها اليه فاستهلكها ولم يأت بشيء منها وفي تلك السنة حج ابو عبد الله (ع) وحج اسماعيل فجعل اسماعيل يطوف بالبيت وهو يقول : أجرني واخلف علي فلحقه ابوعبد الله (ع) وقال له : مه يا بني فلا والله مالك على الله هذا ولا لك أن يؤجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فاتمنته . فقال اسماعيل : يا أبه إني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون . فقال (ع) : يا بني ان الله يقول فى كتابه : يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين . ويقول : يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ولا تأتمن شارب الخمر الخبر . وفى بعض النسخ المنقولة عن الكافى (المسلمون) بدل المؤمنون وتقريب الاستدلال به هو ان الامام (ع) أمر ابنه أن يصدّق المسلمون فيما يقولون ويرتب آثار الواقع على ذلك ولا ريب انه لا يريد الاستغراق من (المسلمين) لعدم تحقق ذلك فلابد أن يريد به الاستغراق العرفي وهو الشياع . (وبعبارة) أخرى ان الامام (ع) وبخ ولده اسماعيل على عدم عمله بالشياع ثم أمره بالعمل به بقوله فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم . ونظيرها رواية حماد بن بشير عن أبي عبدالله عليه السلام المروية أيضاً في فروع الكافي فى باب شارب الخمر قال ابوعبدالله (ع) إني أردت أن استبضع بضاعة الى اليمن فأتيت أبا جعفر (ع) فقلت له : إنني اريد ان استبضع بضاعة . فقال (ع) لي : أما علمت انه يشرب الخمر . فقلت

قد بلغني من المؤمنين إنهم يقولون ذلك . فقال لي : صدقهم فان الله تعالى يقول : يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين . ثم قال : إنك إن استبضعته فهلكت أوضاعت فليس لك على الله تعالى أن يأجرك . واجاب عنه المرحوم الاصفهاني بأدنى توضيح منا انه (ع) لم يرتب جميع آثار الواقع بل خصوص ماينفع السامع ولا يضر المخبر عنه لموافقته للاحتياط وهو عدم اعطائه الدنانير كما فعل خلاف ذلك فى خبر آخر حيث قال (ع) : « كذّب سمعك وبصرك عن أخيك المؤمن فاذا شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولا وقال لم أقله فصدقه وكذبهم) . فانه (ع) أمر بتكذيب خمسين بينة عادلة فيما يضر المخبر عنه ولا يجدي المخبر اليه فكيف يأمر بتصديق ما هو أدون من بينة عادلة واحدة في ترتيب جميع آثار الواقم انتهى . ولا يخفى مافيه فان الاستدلال بالرواية من جهة أمره (ع) بتصديق المؤمنين فى شهادتهم مضافا الى ظهورها في ترتيب آثار الواقع التي من جملتها عدم الائتمان بالمخبر عنه بأنه يشرب الخمر إذ ليس المراد صرف تصديق المؤمنين فيما ينفعهم وهو اظهار الموافقة لهم بل المراد الارتداع عن دفع المال الى من اخبروا عنه بأنه يشرب الخمر . ولذا عقب الامام (ع) كلامه بأحكام شارب الخمر من انه لا يزوج الحديث . وأما رواية الخمسين قسامة فحيث انها تعارض أدلة البينة فلابد من حملها على ما لا يترتب عليه أثر شرعي . ويمكن أن يجاب بأن يقال ان ظاهر الآية الشريفة التي استدل بها الامام فى الروايتين المذكورتين اعني قوله تعالى فى سورة البراءة : « ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين » . ان من الناس من يؤذي النبي (ص) بقوله : هو اذن يصدق ويقطع بكل ما يسمع . وهذه صفة نقص تنافي كمال النفس فرد الله تعالى عليهم وخطأهم فيما اعتقدوه وأبان انه (ص) اذن خير لا الاذن التي اعتقدتموها ثم فسر الله عز وجل اذن الخير بأنه يصدق الله

تعالى بكل ما أخبره قاطعاً ويظهر التصديق للمؤمنين وان قطع بكذبهم بأن لا يرتب آثار العقوبة أو التفسيق أو التعزير أو اظهار القطع بالخلاف وهذه صفة لا ينال المؤمنون منها إلا الخير فيكون المراد بالتصديق هو عدم ترتيب آثار التكذيب من العقوبة والتفسيق والتعزير واظهار القطع بالخلاف وهذا المعنى هو ظاهر الآية بل هو صريحها لأن هذا معنى اذن الخير . ولعل هذا هو المعنى المراد من رواية الخمسين قسامة بل هو الظاهر منها فان المراد بالتصديق للمؤمن هو ذلك اعنى عدم اظهار تكذيبه بواسطة شهادة خمسين قسامة عليه وان قطع بصدق قول الخمسين وكذب المؤمن ، كما ان المراد بتكذيب الخمسين قسامة بقرينة المقابلة عدم اظهار تصديقهم بأن يرتب الآثار على قول الخمسين التي توجب تكذيب المؤمن وإن قطع بصحة شهادتهم ولذا نسب فى صدر الرواية التكذيب الى السمع والبصر فان المراد عدم اظهار صدق السمع والبصر فلا منافاة في الرواية بين الأمر بتصديق المؤمن وتكذيب خمسين قسامة اصلا ورأساً . وعليه فيتضح معنى رواية اسماعيل لأن ائتمان الذي شهد المؤمنون عليه بشرب الخمر يكون تكذيباً لهم علانية وهو خلاف ما جاءت به السنة من لزوم اظهار تصديقهم لكونهم مؤمنين . (والحاصل) ان المعنى المقصود من التصديق فى الرواية بقرينة الاستشهاد بالآية هو عدم التكذيب للمؤمنين باظهار آثار التكذيب كالائتمان أو الصلاة خلفه جماعة وليس المراد به ترتيب آثار الصدق على قولهم بحيث يحد على شربه ويلعن على شربه ويعزر على شربه بواسطة شهادة المؤمنين . فالرواية لا تدل على حجية الشياع وانما تدل على عدم تكذيب الشياع . وقد اجيب عن هذه الرواية بأن المراد بها التواتر وهو حجة . (وجوابه) انها ظاهرة فى الشياع للفظ (الناس) الصادق على العدد الذي يحصل به الشياع .

(تاسعها) ما رواه في الكافي والتهذيب بطرق عديدة اكثرها صحيحة

عن أبي عبدالله (ع) في باب اختلاف الزوجين أو ورثة أحدهما مع الآخر في متاع البيت فان فيه قال (ع) : لو سألت ما بين لابتيها يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لأخبروك ان الجهاز والمتاع يهدي علانية من بيت المرأة الى بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدعي ان زعم انه احدث فيه شيئاً فليأت عليه البينة ووجه الاستدلال انه (ع) حكم بالمتاع للمرأة من غير يمينها لاستفاضة ذلك بحيث لو سئلوا لأخبروا بذلك . (وجوابه) ان الامام (ع) تمسك بالسيرة لا بالشياع فان المسؤول لم يذكر فى الرواية وانه من هو فغرض الامام (ع) انك لوسألت من هو حجة لأخبرك بالسيرة المذكورة المفيدة للعلم هذا لو كان المراد لوسألت أى شخص ممن هو موجود بين لابتيها ، واما ان كان المراد المجموع الذى بين لابتيها فهذا من الشياع المفيد للعلم وهو خارج عن محل الكلام .

(وأما المقام الثاني) وهو الكلام فى حجية الشياع في العدالة بخصوصها فنقول استدل على ذلك بأمور :

(أحدها) ما فى آخر صحيحة ابن أبي يعفور ص ٢٢٢ وهو قوله عليه السلام : فاذا سأل عنه أهل محلته وقبيلته قالوا : ما رأينا منه الا خيراً . وأجاب عنه بعضهم بما توضيحه منا بأن اللازم ذكر تمام الفقرة حتى يتضح الحال قال (ع) : « ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاه الا من علة . فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه فى قبيلته ومحلته قالوا : ما رأينا منه الا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين » فان ظاهر هذه الفقرات ان الامارة على العدالة هو التعاهد لصلاة الجماعة فى الأوقات الخمس تعاهداً الى حد بحيث لو سئل عنه في قبيلته وأهل محلته . قالوا : ما رأينا

منه إلا خيراً . فان كونه كذلك هو الذي يجيز شهادته ويحقق عدالته بين المسلمين فتكون هذه الفقرة نظير قولنا إذا مرض زيد فاذا سئل عنه قالوا طريح الفراش فزره) فجواب قوله : « فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه » هو قوله : « فان ذلك يجيز شهادته » . وعليه فيكون المستفاد من الفقرة المذكورة ان الامارة والدليل على العدالة هو الملازمة للصلاة جماعة ملازمة تستدعي الشياع عنه بالخير وليس نفس الشياع هو امارة ولا أقل من احتمال ذلك في الفقرة والدليل متى تطرقه الاحتمال بطل فيه الاستدلال هذا غاية ما أمكن من تقريب رد هذا الخصم . ولكن يمكن أن يقال ان قوله (ع) : (فاذا سئل عنه) لا يصلح إلا أن يكون شرطاً ثانياً بعد قوله : فاذا كان كذلك . وقوله : فان ذلك يجيز شهادته يكون جواباً لهما أو للأول منهما ويكون جواب الشرط الثاني محذوفاً لدلالته عليه أو بالعكس . نعم لو كانت العبارة بحيث إذا سأله عنه كان الحق مع الخصم لكنه من باب تعدد الشرط ووحدة الجزاء ولازم ذلك كفاية كل منهما فى تحقق الجزاء فتكون الرواية ظاهرة فى كفاية الشياع غاية الأمر الشياع عند أهل قبيلته أو أهل محلته لا مطلقاً ولعل ذلك من جهة كونهم أهل الخبرة به دون من عداهم وعليه فلا تدل الرواية على حجية نفس الشياع وإنما تدل على حجية قول أهل الخبرة به ولكن الرواية فى ما ذكره الخصم أظهر لمكان الفاء في (فاذا) دون أو .

(ثانيها) ما روي أن النبي (ص) كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود في قبائلهم ومحلاتهم فاذا أثنوا عليهم قضى للمدعي على المدعى عليه فان فى ذلك دلالة على كفاية الشياع فى تزكية الشهود وعدالتهم . وفيه مع الشك في صحة الرواية انه يحتمل ان الضمير عائد فى (أثنوا) الى الرجلين المرسلين لا الى قبائلهم وأهل محلاتهم فتكون أجنبية عن الشياع مضافاً الى احتمال انه من باب الرجوع الى أهل الخبرة والظاهر ان هذه الرواية هي الرواية التي رواها صاحب الوسائل عن تفسير الحسن العسكري

عليه السلام والاولى نقلها ليتضح لك حقيقة الحال ولا أقل من شرحها لفعل النبي (ص) . قال كان رسول الله (ص) إذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي : ألك حجة ؟ فان أقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه وإن لم تكن بينة حلف المدعى عليه بالله ما لهذا قبله ذلك الذي ادعاه ولا شيء منه واذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر . قال للشهود : أين قبائلكما ؟ فيصفان أين سوقكما فيصفان ، أين منزلكما فيصفان ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ثم يأمر فيكتب اسامي المدعي والمدعى عليه والشهود ويصف ما شهدوا به ثم يدفع ذلك الى رجل من اصحابه الخيار ثم مثل ذلك الى رجل آخر من خيار اصحابه ثم يقول ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر الى قبائلهما وأسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه فيسأل عنهما فيذهبان ويسألان فان أتوا خيراً وذكروا فضلا رجعوا الى رسول الله (ص) فأخبراه أحضر القوم الذي أثنوا عليهما واحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا فلان بن فلان وهذا فلان بن فلان اتعرفونهما فيقولون : نعم فيقول : ان فلاناً وفلاناً جاءاني عنكما فيما بيننا بجميل وذكر صالح إن كما قالا ؟ فان قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه . فان رجعا بخبر سيء وثناء قبيح دعا بهم فيقول أتعرفون فلاناً وفلاناً ؟ فيقولون : نعم . فيقول : اقعدوا حتى يحضروا فيقعدون فيحضرهما فيقول للقوم أهما هما ؟ فيقولون : نعم . فاذا ثبت عنده ذلك لم يهتك ستراً بشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن يدعو الخصوم الى الصلح فلا يزال بهم حتى يصطلحوا لئلا يفتضح الشهود ويستر عليهم وكان رؤوفاً رحيما عطوفاً على امته فان كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار أقبل على المدعى عليه فقال : ما تقول فيهما ؟ فان قال ما عرفنا إلا خيراً غير انهما قد غلطا فيما شهدا عليّ انفذ شهادتهما وإن جرحهما وطعن بهما

اصلح بين الخصم وخصمه واحلف المدعى عليه وقطع الخصوم بينهما ، والحاصل ان هذه الرواية إنما تدل على جواز الشهادة بحسن الظاهر عند علم الشاهد به ولو لم يكن هناك شياع .

(ثالثها) قوله (ع) فى معتبرة عبد الله ابن المغيرة ص ٢٢١ كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح وقوله (ع) في حسنة ابراهيم ص ٢٢٤ بعد أن يعرف منه خيراً . وفيه ما لا يخفى فانه من المحتمل ان المراد بالمعرفة هو العلم واليقين فيكون ذلك أجنبياً عما نحن فيه لأنه كما تقدم المراد إثبات حجية الشياع الذي يفيد الظن وإلا فالذي يفيد العلم لا حاجة لاثبات حجيته لأنه حجة بنفسة . مضافاً الى أن معرفة الصلاح والخير غير معرفة الخبر عنها فلو كان لسان الروايتين معرفة الخبر عنها لكان فيها دلالة على حجية الشياع لكن معرفة الصلاح والخير عبارة عن معرفة حسن الظاهر . وهذا نظير ما تقدم في مسألة الفرق بين ظهور النسبة وظهور الاخبار عنها ص ٣٠٠ فراجع ذلك حتى يتضح لك حقيقة الحال .

الطريق السادس

الوثوق بالعدالة

(سادس الامور التي يثبت بها العدالة الوثوق بالعدالة والاطمئنان بها) الذي هو العلم العادي فى نظر العرف والعقلاء ولعله هو المراد لجدي (ره) في كشف غطائه حيث جعل الطريق الثانى لمعرفة العدالة الظن لشياع يفيد الظن المتاخم للعلم وهو الذي يظهر من الشيخ الأنصاري (ره) اعتباره في مطلق الموضوعات

والكلام فيه (أولا) في حجيته مطلقاً . (وثانياً) فى حجيته في خصوص العدالة .

أما الكلام فى الأول فنقول : ان محل البحث هو الوثوق الحاصل من غير الطرق المعتبرة كالبينة وحسن الظاهر وإلا لو حصل من الطرق المعتبرة فلا اشكال فى حجيته بواسطة حجية ذلك الطريق كما انه في غير الموضوعات المعتبر فيها العلم لامكان ان يدعى بأن العلم والمعرفة المتبادر منها عند العرف ما يعم الوثوق والاطمئنان إذا عرفت ذلك فمقتضى القاعدة عدم حجيته لما قرر في محله من ان حجية غير القطع تحتاج الى جعل والأصل عدم الجعل .

وقد استدل على حجية الوثوق فى سائر الموضوعات :

(أولا) بالسيرة المستمرة على ترتيب آثار الواقع على ما يوثق به وبناء المتشرعة على المعاملة مع الوثوق والاطمئنان معاملة العلم الحقيقي . وفيه منع اتفاق العقلاء في جميع الأعصار والأمصار على الاعتماد في امورهم على الوثوق والاطمئنان من أي سبب حصل فان أحداً لم يرفع يده عن امواله واعراضه بمجرد حصول الوثوق من دون أن ينظم له سند معتبر ولا يدفعون لمدعي الوكالة بمجرد الوثوق . وأما بناء المتشرعة فهو لو كان ثابتاً للزم القول بحجية الوثوق فى جميع الموارد فيكتفى به فى تنجز كل حكم لم تقم عليه حجة شرعية أو عقلية ويكتفى به فى الخروج عن عهدة التكاليف المنجزة ولو مع التمكن من العلم الحقيقي والظاهر ان ذلك لا يلتزم به أحد .

(وثانياً) بدليل الانسداد لأن باب العلم منسد فى اغلب الموضوعات وقلة الطرق المعتبرة كالبينة العادلة ونحوها فيها ولزوم الوقوع فى خلاف الواقع من الرجوع الى الاصول فى موردها لأن نوعها عدمية كاصالة عدم النسب وعدم الزوجية وعدم التذكية وعدم الوقف وعدم البيع ونحو ذلك وهو خلاف المصلحة فلا يرضى به الشارع ، وتعذر الاحتياط وتعسره والوثوق أقرب الطرق للواقع

بعد العلم . (وجوابه) ما سبق من عدم انسداد باب العلم والعلمي في الموضوعات لما تقدم ص ٦٨ .

واما الكلام في الثاني وهو حجية الوثوق في خصوص العدالة فقد استدل بأمور :

(أحدها) رواية أبي علي بن راشد لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وأمانته وفي نسخة المكاسب (وورعه) بدل (أمانته) وقول الصادق (ع) في خبر البصري : إذا كنت خلف امام تتولاه وتثق به فانه يجزيك قراءته ومثله عن الفقه الرضوي . وفيه انه مختص بصلاة الجماعة فلا دليل على اعتبار الوثوق في جميع موارد اعتبار العدالة .

(ثانيها) ما في مرسلة يونس المتقدمة ص ٢٢١ (فاذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه) . وفيه انها إنما تدل على كفاية حسن الظاهر لا اعتبار الوثوق بالعدالة فقد يكون الظاهر مأموناً ولكن لا يحصل منه الوثوق بملكة العدالة .

(ثالثها) روايه الصدوق (ره) في الخصال المتقدمة ص ٢٢٤ وهي من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحدثهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته . ووجه الاستدلال بها يكون في فقرتين :

(احداها) قوله (ع) : « ظهرت عدالته » حيث يدل على أن المذكورات توجب الوثوق بعدالته فتكون ظاهرة في اعتبار الوثوق . (وجوابه) ان تلك الأمور تكون موجبة لحسن الظاهر فتثبت العدالة بها سواء حصل الوثوق أم لا .

(ثانيها) قوله (ع) : « ووجبت اخوته » بتقريب ذكره الشيخ

الأنصاري (ره) حكي عنه من كتاب الصلاة في باب الجماعة وهو انه لا تجب اخوة غير الثقة المعتمد المظنون به حسن حال الباطن . (وجوابه) واضح انه لا دليل على ما ذكره فانه أي مانع ان يوجب الشارع اخوة من كان بتلك الصفات المذكورة التي لها الدخل فى حسن المعاشرة .

(رابعها) ما ورد في تفسير قوله تعالى : ممن ترضون من الشهداء عن أمير المؤمنين (ع) قال : ممن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به (وجوابه) مضافا لضعف الرواية بارسالها ان كون الشاهد مرضياً لا يلازم الوثوق بوجود الملكة الباطنية للعدالة عنده فان الذي ظاهره حسناً يكون مرضياً مع انه قد لا يحصل الوثوق به .

الطريق السابع

الظن بالعدالة

(سابع الأمور التي يثبت بها العدالة الظن بها) والكلام فيه تارة في اعتباره في مطلق الموضوعات وقد تقدم ذلك ص ٦٨ وتارة في خصوص العدالة واستدل على ذلك بوجوه :

(احدها) دليل الانسداد وتقريبه ان العلم بالعدالة متعسر ولو رجعنا للاصول فى موارد الجهل بها لزم تظيع الحقوق وتعطيل الجماعات والأسواق لان الأصل عدم العدالة فلابد من العمل بالظن كما في نظائره من الموضوعات بل الأحكام الشرعية عند بعضهم (وجوابه) ما عرفته غير مرة من وجود طرق

لمعرفة العدالة سهل التناول كحسن الظاهر والبينة العادلة فلا يلزم من عدم جعل الظن في موارد الجهل تضييع الحقوق وتعطيل الجماعات والأسواق بل لعل العمل بالظن فيها قد يوقع الانسان في خلاف الواقع فتبطل الحقوق ويصلي خلف غير العادل .

(ثانيها) الأصل لأن وجوب الأخذ بقول المجتهد العادل زيادة على الظن به مشكوك والأصل عدمه . وفيه انه لا يثبت اعتبار الظن مضافا الى ان وجوب الأخذ بقول المجتهد العادل ثابت بالأدلة فلابد من احرازه اما بالعلم أو العلمي .

(ثالثها) ما تقدم من رواية الأمالي ص ٢٢٤ من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته . ووجه الاستدلال انه ليس المقصود ظن الخير إذ ليس هو تحت قدرة الانسان فلابد أن يكون المراد به ترتيب آثار الخير بعد الظن به ومعنى هذا كون الظن بالخير حجة وبتقريب آخر أن أمر المولى بترتيب آثار الواقع بلسان تحصيل الظن به يستفاد منه أن الظن بذلك الواقع حجة فيه وإلا لما كان معنى للتعبير بهذا اللسان . وفيه ما لا يخفى فان ذلك كناية عن عدم اتهامه نظير قولهم أحسن فيه الظن وكثير ما تستعمل كلمة (ظن الخير) في ألسنة العرب بهذا المعنى فيكون معناه المراد نظير ما روي عنهم (ع) : « ضع أمر أخيك على أحسنه » سلمنا ذلك لكن لما كان المراد ليس هو الظن الوجداني وإنما المراد ترتيب آثار الواقع بالسبب المذكور فى الرواية وهو الصلوات في اليوم والليلة جماعة ، فالرواية إنما تكون دالة على ان السبب المذكور وهو الصلوات الخمس جماعة موجب لترتيب آثار الخير نظير ما اشتمل عليه ذيل صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ص ٢٢٢ .

الطريق الثامن

حكم الحاكم بالعدالة

(ثامن الأمور التي يثبت بها العدالة حكم الحاكم) بناءاً على تعميم حكم الحاكم لمثل ذلك أو لأنها كانت مورد النزاع ، والحاصل ان الموضوعات الخارجية وان كان القول بثبوتها بحكم الحاكم محل اشكال إلا ان الظاهر انه يثبت به مثل هذه الموضوعات التي غالباً ينسد فيها باب العلم كالهلال والاجتهاد . وقد نقل الأشتياني الاجماع على ثبوتها كما ذهب الى ذلك عمنا الأعلى الشيخ حسن في شرح مقدمة كشف الغطاء .

الطريق التاسع

دعوى العدالة

(تاسع الأمور التي يثبت بها العدالة دعوى العدالة) بأن يخبر الشخص عن نفسه بأنه عادل كما ذهب بعضهم الى مثل ذلك في الاجتهاد فقبل دعوى الاجتهاد فيه ويمكن أن يستدل لذلك بوجوه :

(أحدها) ان العدالة من الملكات الخفية التي لا يطلع عليها إلا صاحبها

كاحتلام الصبي وحيض المرأة وطهرها . وفيه ما لا يخفى فانه يمكن الاطلاع عليها بالمعاشرة مع انه يوجد الفارق بين مثل احتلام الصبي والعدالة فانه قد يشتبه الشخص فيتخيل انه عادل بخلاف الاحتلام . سلمنا لكن لا دليل على قبول قول ما لا يعلم إلا من قبله مطلقاً بنحو الكلية وانما التزم بذلك في موارد خاصة .

(ثانيها) عموم آية النبأ وآية السؤال للأخبار عن نفسه بأنه عادل وفيه انها منصرفة عن اخباره عن نفسه بالعدالة كيف لو تم ذلك للزم قبول قول المدعي العادل في عموم الدعاوى وهو كما ترى .

(ثالثها) انسداد باب العلم والعلمي فيها فلو رجع الى الأصل فيها ضاعت علينا اغلب الأحكام . لأن الأصل عدم العدالة . وفيه ما عرفته غير مرة من عدم تمامية هذا الدليل .

الطريق العاشر

تصريح المشهود عليه بعدالة الشهود

(عاشر الأمور التي يثبت بها العدالة) هو ما لو صرح المشهود عليه بعدالة الشهود فان على الحاكم ان يقبل شهادتهما عليه ويحكم بها . وحكي القول بذلك عن التحرير والدروس والتنقيح والايضاح ولكن ظاهر الأكثر عدمه وهو المحكي عن العميدي وقد تقدم منا الكلام في ذلك في الطريق الثالث للعدالة والاعادة لا تخلو عن الافادة فنقول : قد استدل على ذلك في الايضاح بأن المشهود عليه قد أقر بوجود شرط الحكم عليه وكل من أقر على نفسه بشيء نفذ عليه وفيه ان الحكم انما يرجع للقاضي وعند استناده الى البينة قد اشترط عليه الشارع أن تكون عادلة وليست كونها عادلة حقاً محضاً للخصم حتى يسقطه ولعله الى ذلك

يشير من قال بأن شرط الحكم انما هو العدالة المعلومة للحاكم لا العدالة الواقعية وان لم تكن معلومة له ولا ريب انه لم يحصل له العلم بالعدالة من قول المدعى عليه و (الحاصل) ان البينة وإن كان يثبت بها المشهود به إلا انه فيما نحن فيه بالنسبة الى المشهود عليه لا يثبت بها ذلك لعلمه بغلطها وعدم مطابقتها للواقع وبالنسبة الى الحاكم لم يحرز جامعيتها لشرائط الحجية حتى يحكم على طبقها .

وايضاً رد عليه فى المستند بالمنع من كونه اقراراً على نفسه لأنه لا يلزم من وجوده الوجود ، ولأن كونه اقراراً على نفسه موقوف على كونه مقبولا عند الحاكم وقبوله عند الحاكم موقوف على كونه اقراراً على نفسه وهو دور .

واستدل عليه صاحب المستند تبعاً لبعض معاصريه بما روي فى تفسير الامام العسكري (ع) وعن هداية الحر العاملي ووسائله ان رسول الله إذا تخاصم اليه رجلان في حق قال للمدعي ألك بينة ؟ فان اقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه الى أن قال (ع) : فاذا كان الشهود من اخلاط الناس لا يعرفون ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار أقبل على المدعى عليه وقال : ما تقول فيهما فان قال ماعرفت إلا خيراً غير انهما قد غلطا فيما شهدا علي انفذ عليه شهادتهما. ولا يخفى ما فيه فانه مضافا الى الشك في صحة سنده واختصاصه بصورة العجز عن الفحص عن الشهود لعدم معرفة القبيلة والسوق والدار لهما انه أعم من المدعى لأن المدعى التصريح بالعدالة لا التصريح بعلم الخير فيهم وقد حمل بعضهم هذا الخبر على صورة حصول العلم له (ص) من قول المدعى عليه باعتبار ان الغالب حصول العلم من ذلك . وفيه ما لا يخفى لوضوح عدم حصول العلم منه .

ويمكن أن يستدل للحكم المذكور بقوله تعالى في سورة البقرة : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء » فانه يفهم منها الحكم المذكور باعتبار ان الميزان الذي جعله

الشارع هو ما يرضى به الطرفان من الشهود لا الحاكم وفيما نحن فيه قد رضي بالشهود الطرفان المدعي والمدعى عليه بل لعل التعبير (يترضون) دون (المرضيين) اشارة وارشاد الى أن المعتبر فى الشهادة هو المرضي عندنا لا من هو مرضي فى الواقع وعند الله عز وجل .

ويمكن أن يستدل له بأن اشتراط الفحص عن عدالة الشهود على الحاكم من باب المنة على المشهود عليه والارفاق به فاذا هو أسقطه كان سبب الحكم للحاكم قد تم فله الحكم بالشهود الذين اعترف المشهود عليه بعدالتهم .

الطريق الحادي عشر

الاستصحاب

(الحادي عشر من الأمور التي تثبت بها العدالة) الاستصحاب وهو انما يكون فيما لو علم بالعدالة سابقاً أو قام دليل شرعي على ثبوتها سابقاً ولم يعلم بعد ذلك بزوالها فانه يستصحب بقائها للسيرة ولأدلة الاستصحاب وقد تقدم ذلك منا عدة مرات .

طرق معرفة الجرح

(الثاني والعشرون) من تنبيهات هذا المبحث انه قد عرفت الطرق الموجبة لمعرفة العدالة . واما الفسق فالطرق الموجبة لمعرفته يمكن معرفتها بملاحظة ما ذكرناه في الطرق الموجبة لمعرفة العدالة باعتبار كونها موضوعاً من الموضوعات الخارجية فان الجرح وفسق الشخص ايضاً من الموضوعات الخارجية ، وبعبارة أخرى أن الطرق المتقدمة ما ثبت كونه طريقاً للموضوع الخارجي كما يكون طريقاً للعدالة يكون طريقاً لغيرها من الفسق وغيره من الموضوعات الخارجية كالبينة حتى انه وقع الخلاف فيما بينهم فى جواز الاكتفاء فى الجرح بالواحد كالتعديل . وفى المحكي عن المعالم ان طرق معرفة الجرح كالتعديل ، والخلاف فى الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد آه . وأما ما كان منها طريقاً للعدالة فقط كحسن الظاهر فهو ليس بطريق للفسق لأن طريقيته انما ثبتت للعدالة فقط .

فوائد تتعلق بالمقام

«احدها»

كفاية الاطلاق في الشهادة بالجرح

وهنا فوائد :

(أحدها) انه قد تقدم فى مبحث اثبات العدالة بالبينة كفاية الاطلاق فى التعديل ، وأما الجرح ففي كفاية الشهادة به بنحو الاطلاق من دون ذكر السبب أو لابد من ذكر التفسير والسبب محل خلاف بين الفقهاء والأصوليين على أقوال :

(الأول) الاكتفاء بالاطلاق من دون ذكر السبب والتفسير كأن يقول هو فاسق وهو المحكي عن النهاية عن قوم .

(الثاني) عدم الاكتفاء بالاطلاق ولزوم ذكر سبب الجرح وتفسيره وهو المحكي عن الاسكافى والشيخ وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس وأكثر الأصحاب واستدل للأول بما استدل به لكفاية الاطلاق فى التعديل . ولا وجه لدعوى معارضتها بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم لأنها حاكمة عليها شأن سائر أدلة الأمارات واستدل للثاني بالأصل أعني اصالة عدم الحجية وبالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم . ولا يخفى ما فيه فان الأصل لا يجري

بعد قيام الدليل على الحجية وهو حاكم على العمومات المانعة من العمل بغير العلم شأن سائر أدلة الامارات . واستدل ايضاً بأن الناس يختلفون فيما به الجرح وما هو المضر بالعدالة فاذا كانت الشهادة بالجرح مستندة لما هو خلاف رأي الحاكم لا يقبلها الحاكم . ومع اطلاق الشهادة يدور امرها بين المقبولة وغيرها والشك في الشرط يستلزم الشك فى المشروط . وفيه ما ذكرنا فى جواب من منع من اطلاق التعديل مضافاً لما تقدم ص ٢٨٩ من عدم العبرة برأي الحاكم والمزكي وانما العبرة برأي المزكى وقد يستدل له بأن الأخبار عن الجرح من دون ذكر السبب اخبار عن أمر حدسي من حيث اختلاف المذاهب فيما يوجب الجرح ولا دليل لنا على وجوب تصديق العادل في الأخبار عن الامور الحدسية الاجتهادية وذلك لان الادلة الدالة على وجوب تصديق العادل انما هي تنفي احتمال تعمد الكذب منه ولا تنفي احتمال الخطأ منه لان الصدق الذي تأمر به هو الصدق الذي هو تحت اختياره وهو الصدق من جهة عدم تعمده الكذب وأما الصدق من جهة عدم خطأه واشتباهه فهو ليس تحت اختياره . وعليه فاذا كان في اخبار العادل عن شيء ما يدل على نفي خطئه واشتباهه نأخذ بخبره ونعمل به كما في اخباره عن الحسيات حيث ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فيها لندرة وقوع الخطأ فيها واذا لم يكن في اخبار العادل عن شيء ما يدل على نفي الخطأ عنه فلا نأخذ به كما فى اخباره عن الأمور الحدسية الاجتهادية حيث ان العقلاء لم يكن بنائهم فيها على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فاصالة عدم الخطأ غير جارية فيها فلا يعمل بتلك الأخبار . ولا يخفى ما فيه لما حققناه في محله من أن الأخبار عن الامور الحدسية التي قريبة الى الحس لابتنائها على مقدمات واضحة جلية يبنون العقلاء على اصالة عدم الخطأ والاشتباه فيها لعين ما ذكر فى الأخبار عن الامور الحسية من ندرة وقوع الخطأ فيها ولذا تراهم يقبلون الأخبار عن الاجتهاد في العلم وعن الأفضلية فيه ، وعن العدالة ،

وعن الطهارة ، وعن النجاسة بل وعن الملكية والزوجية والرقية ونحو ذلك . والعجيب من المرحوم الاشتياني فى كتاب القضاء اعتمد على الدليل المذكور ولم يتفطن لما ذكرناه من الجواب . والأغرب من ذلك انه أورد على نفسه بالشهادة بالملكية والزوجية واجاب (ره) عنه بأن ذلك خارج عن محل الفرض لوجود أصل يحرز به الواقع وهو اصالة الصحة في المشهود به فيكون حال هذا الأصل في المقام حال اصالة عدم الخطأ الجارية فى الأخبار عن الحسيات . ووجه الفساد هو ان اصالة عدم الخطأ من المخبر إذا كانت لا تجري في الأخبار عن الحدسيات فهنا أيضاً لا تجري فلا نأخذ باخباره . واصالة الصحة لا تخرج الشيء عن كونه حدسياً قد يخطأ فيه المخبر فهنا نحتاج الى اصلين اصالة الصحة واصالة عدم الخطأ (والأول) جاري فى مقدمات المخبر عنه وهي اسباب الملكية والزوجية (والثاني) جاري فى نفس الشخص المخبر .

« الثانيـــة »

التعارض بين الجرح والتعديل

(الثانية) إذا قامت البينة على عدالة شخص وقامت بينـــة أخرى على جرحه . كقول المفيد (ره) في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ انه ضعيف وكقول ابن الغضائري فى داود الرقي انه فاسد المذهب لا يلتفت اليه وقول غيره انه كان ثقة . قال فيه الصادق (ع) : انزلوه مني منزلة المقداد من رسول الله (ص) فهنا صور :

(الاولى) وقوع التعارض بينهما مع عدم المزية لاحداهما على الاخرى لاباعتبار حال المزكي والجارح كأن كان أحداهما أعدل ولاباعتبار كلامهما كأن كان كلام أحدهما أظهر ولا باعتبار أمر خارج كـكون أحداهما أكثر فذهب جماعة الى التوقف بمعنى لا يحكم بالفسق ولا بالعدالة كما فى مجهول الحال وهو المحكي عن الخلاف والتهذيب والمختلف والمنية والدروس والمسالك والكفاية والظاهر انه المشهور بين الأصحاب بل بين علمـــاء الاسلام . واستدلوا على ذلك بان الشهادات قد تقابلت ولا ترجيح لاحداها على الأخرى فيتوقف عن الحكم على طبق أحداها . وفيه انهم إن أرادوا بالتوقف هو سقوطها وفرض المقام كما لو لم تـكن بينة أصلا فهو مبني على تساقط الحجتين عند التعارض ونحن قد قررنا في محله ان مقتضى القاعدة عند التعارض هو التخيير وسيجيء ان شاء الله فى التنبيه في آخر هذه الصورة ما يوضح الحـال . قالوا : وتظهر الثمرة بين القول بالتوقف وبين القول بالجرح انه على القول بالتوقف يرجع الى الحالة السابقة من العـدالة أو الفسق إن كانت معلومة وإلا فيكون من قبيل مجهول الحال لتساقط البينتين وأما على القول بتقديم الجرح فيؤخذ به ولا يعتني بالحالة السابقة وأيضاً على القول بالتوقف لو قام دليل آخر على العدالة أخذ به لسقوط البينتـــين وجعلها كالعدم للتوقف فيكون الدليل بلا معارض بخلاف ما لو رجحنا الجرح وذهب آخرون الى تقديم شهادة الجرح كما عن الشرايع وعن المبسوط للشيخ (ره) وعن المعالم نسبته الى أكثر الناس واستدلوا له .

(أولا) بأن بتقديم الجرح جمعاً بينهما إذ غاية قول المعـدل انه لم يعلم فسقاً والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بالعدالة كان الجـارح كاذباً ، وإذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن ، ولذا لو ظهرت عدالته بالاختبار ثم قامت البينة على فسقه عملنا بقول البينة . وجوابه ان الفرض ان العدالة تنافي الفسق

وتضاده فالذي يشهد بالعدالة يعلم بعدم الفسق ولذا فسرت العدالة بالملكة اللازمة لفعل الواجبات وترك المحرمات فتقديم كل منهما يوجب كذب الآخر . وفي صورة الاختبار إذا حصل العلم بالعدالة طرحنا البينة وعند عدم حصول العلم فهو ليس بحجة ولا بد من الأخذ بالبينة .

(وثانياً) إن الظن الحاصل من قول الجارح أقوى . وفيه انا لو سلمنا ذلك فلا دليل لنا على حجية هذا الظن .

(وثالثاً) بما رواه الكافي والتهذيب عن أبي عبد الله (ع) ان امير المؤمنين (ع) كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان وشهد له ألف بالبراءة جازت شهادة الرجلين وأبطل شهادة الألف لأنه دين مكتوم فانه من التعليل يفهم ان البينة إذا قامت على أمر خفي ترجح على البينة المعارض لها ولا ريب ان الفسق أمر خفي ولذا علل بعض الأصحاب وجه تقديم الجرح بأنه مما يخفى وفيه ان الرواية ضعيفة . ولو تنزلنا فهي مخصوصة بالدين الخفي كالزندقة .

(ورابعاً) ما روي عنهم (ع) « من أن الغائب على حجته إذا حضر » فانه لولا تقديم الجرح على التعديل لم يكن لذلك وجه . وفيه انه انما يقتضي سماع رد الغائب اذا حضر وهو لا يقتضي تقديم جرحه بل قد يتوقف في الحكم عند تقديمه البينة الجارحة .

(وخامساً) انه يجب تقديم بينة الجرح لأنها تدل على ما لا تنفيه بينة التعديل وكانت ساكتة عنه فيجب الأخذ بها تصديقاً لها وعملا بها من دون تصرف فيهما كالبينتين الغير المتعارضتين وذلك ان بينة الجرح تدل على صدور الكبيرة منه وساكتة عن وجود ملكة العدالة عنده كما ان بينة التعديل تدل على وجود الملكة المذكورة عنده وساكتة عن عدم صدور الكبيرة منه غاية

الأمر انها تعرف عدم صدور الكبيرة من المشهود عليه بواسطة اصالة عدم صدورها منه أو اليقين بعدم صدورها منه أو اليقين بالتوبة منها بعد صدورها منه . فتكون هذه محتملات في بينة التعديل من غير دلالة لها على أحدها . وإذا كان الأمر كذلك فالواجب هو الأخذ بما دلت عليه كل من بينة التعديل والجرح وطرح ما سكتت عنه كما هو الشأن فى سائر الأدلة ومقتضى ذلك أن يكون للمشهود عليه ملكة (كما هو مدلول بينة التعديل) وان يكون قد صدرت منه الكبيرة (كما هو مقتضى بينة الجرح) . ولا يخفى ما فيه فان العدالة تنافي الفسق وتعانده . وقد عرفت فيما تقدم ص ٢٢٥ من انها الملكة الملازمة لفعل الواجبات وترك المحرمات فهي لا ينفك عنها عدم الكبيرة كيف ولو كان ينفك عنها ذلك لما كان فائدة باشتراط العدالة في الشاهد وغيره لعدم الامانة به واستوى هو والفاسق في احتمال تعمد الخيانة فالشهادة بالعدالة غير ساكتة عن الدلالة على عدم صدور الكبيرة وعدم صدور منافيات المروة بل هي دالة على ذلك . والشهادة بالجرح دالة على عدم الملكة المذكورة أعني الملازمة لعدم الكبيرة ولعدم منافيات المروة . وأما الملكة التي تجتمع مع صدور الكبيرة فهي ليست بالعدالة فلم تكن مشهوداً بها هذا على تفسير العدالة بالملكة وأما على تفسيرها بحسن الظاهر فالفسق الذي ينافيها هو فعل ما ينافي حسن الظاهر فالشهادة بالجرح تدل على عدم حسن الظاهر وهكذا على تفسيرها بأنها فعل الواجبات وترك المحرمات أو ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق والحاصل ان دعوى السكوت عما ذكر في شهادة التعديل أو الجرح لا وجه لها والعجب من مدعيها .

(وسادساً) ان الأخبار بالعدالة اخبار بأمر وجودي وهو الملكة وعدمي وهو عدم صدور الكبيرة ومنافيات المروة ولا ريب ان الأخبار بالأمر العدمي مستنده عدم العلم والأصل . فلا يعارض ما هو بمنزلة الدليل بالنسبة اليه

أعني اخبار الجارح بوجود الكبيرة أو منافيات المروة كما لا يعارض الأصل الدليل . و (الحاصل) ان الحاصل من قوله (فلان عادل) هو العدالة الظاهرية والحاصل من قوله (فلان فاسق) هو كونه غير عادل واقعاً ومن المعلوم انه لا تنافي بين العدالة الظاهرية والفسق الواقعي كما لا تنافي بين الطهارة الظاهرية والنجاسة الواقعية فيما إذا قامت البينة عليهما بحيث علمنا كون البينة على الطهارة من جهة الأصل . وبهذا يظهر ان الأخذ بشهادة الجارح ليس طرحاً لشهادة المعدل لأن رفع اليد عن الأصل بعد قيام الدليل على خلافه ليس بطرح له . وان الجمع فيما نحن فيه ليس من قبيل الجمع بين الروايتين المتعارضتين حتى يقال انه جمع لا دليل عليه بل لا يعقل من حيث عدم امكان أن يصير كلام متكلم قرينة على المراد من كلام متكلم آخر . وذلك لأن مرجع الجمع فيما نحن فيه الى العمل بأدلة البينة فى كل منهما و (بعبارة أخرى) ان الامارة إذا كانت بحيث يزول ذاتها بالعلم بالخلاف كانت نسبتها الى كل امارة على خلافها كنسبة الأصل الى الدليل في عدم المعارضة وانما تصلح الامارة للمعارضة إذا لم يكن العلم بخلافها رافعاً لذاتها وانما يرفع حكمها كالخبر مثلا فان العلم بخلافه يكذبه ولا يزيل ذاته ولا يخرجه عن كونه خبراً وإنما يزيل اعتباره وحجيته وهذا بخلاف عدم الوجدان وعدم البيان وعدم الدليل ونحوها من الامارات العدمية بعد الفحص والتتبع وكأصل البراءة والاستصحاب . فان العلم بالوجود والدليل والبيان يضادها بذاتها ويوجب زوال نفسها لا انه يوجب عدم اعتبارها وفيما نحن فيه ان العلم بالجرح والدليل عليه يزيل موضوع التعديل وذاته لأنه عبارة عن الأخبار بالملكة مع عدم ثبوت صدور الكبيرة منه وهذا الاستدلال الظاهر انه للشيخ الانصاري (ره) وقد آمن به عدة من تلاميذه المحققين (ره) ولكن يمكن أن يجاب عنه من جهات :

(الاولى) إن العدالة كما عرفت هي الملكة الملازمة لترك الكبائر والاصرار على الصغائر ، وأما الملكة الغير الملازمة لها فليست من العدالة شأن سائر الامور ذات الملكات . وعليه فالشاهد بالعدالة لابد من استناده الى الملكة التي يعلم بملازمتها لذلك فهو يعلم بعدم صدور الكبيرة منه إن كان مستند شهادته هو العلم وإن كان مستند شهادته هو الامارة الشرعية كحسن الظاهر فهو يكون ممن قامت عنده الامارة الشرعية على عدم صدور الكبيرة منه وليس يكون الأصل الذي ذكره هو المستند أبداً فان الأصل المذكور إنما يجري مع الملكة الغير الملازمة لعدم صدور الكبيرة لأن الملكة الملازمة له يعلم معها بعدم الكبيرة فلا يجري الأصل . فاذا كان الأصل المذكور انما يجري مع الملكة الغير الملازمة والملكة الغير الملازمة ليس هي بالعدالة فتكون دائماً بينة التعديل تعارض بينة الجرح .

(الثانية) انا لو سلمنا ذلك لكنا لا نعلم استناد بينة التعديل الى الاصل فلعلها استندت الى العلم بعدم الكبيرة أو استندت الى التوبة بعد الفسق لا الى اصالة عدم الكبيرة فلا يكون الجرح بالنسبة اليها من قبيل الدليل بالنسبة الى الأصل بل ربما يكون الامر بالعكس فيكون الجرح بمنزلة الأصل والتعديل بمنزلة الدليل فيما لو كان مستند الجرح هو صدور الكبيرة واصالة عدم التوبة ومستند التعديل هو العلم بالتوبة نعم لو كان دائماً وأبداً التعديل مرجعه الى عدم العلم بالكبيرة والجرح مرجعه الى العلم بها اتجه تقديم الجارح أما مع قيام الاحتمال المزبور في كل جرح وتعديل فلا وجه لتقديم الجرح لأن نسبة الأصلية والدليلية الى كل منهما على حد سواء

(ودعوى) ان ذلك الاحتمال أمر خارج عن مدلول قول المعدل لأن حاق معنى التعديل لا يزيد عن الاخبار بأمر وجودي وهي الملكة وعدم العلم بالفسق كما أن حاق معنى الجرح لا يزيد عن الأخبار بأمر وجودي وهو فعل الكبيرة

وعدم العلم بوجود أمر آخر بعده وهو التوبة فيؤخذ بكل منهما في معلومه وهو الأمر الوجودي فقط دون مجهوله بل يرجع في المجهول منهما الى الأصل إذا لم يعارضه قول الآخر . ومقتضى الأخذ بقول المعدل فى معلومه تصديقه فى وجود ملكة العدالة . ولا يصح الرجوع في مجهوله وهو الفسق الى الأصل بأن يقال الأصل عدم الفسق لأن قول الجارح في معلومه يثبت الفسق وحينئذ يرجع فى مجهول قول الجارح وهو التوبة الى الأصل وهو اصالة عدم التوبة . فيكون الحاصل من التصديقين هو ثبوت الفسق والثابت من الاصلين هو اصالة عدم التوبة . واما احتمال استناداً المعدل الى العلم بالتوبة بعدالفسق الذي شهد به الجارح . فلا يدل ظاهر لفظ التعديل عليه لا ن العام لا يدل على الخاص بل على القدر المشترك فان الاخبار بالرجل لا يرتب عليه احكام مجيء زيد بل أحكام مجيء الرجل ففيما نحن فيه الاخبار بالتعديل لا يرتب عليه آثار العدالة الحاصلة بالتوبة بعد المعصية لأن العدالة قد تحصل بالملكة الابتدائية مع عدم تحقق الفسق فى الخارج كما قد تحصل بالتوبه بعد الفسق والقدر المشترك بينهما هو الملكة مع عدم الفسق فاذا اخبر المعدل وجب تصديقه فى ذلك القدر المشترك لا في الملكة الحاصلة بالتوبة .

(فاسدة) لأنه لو سلمنا ما ذكره من عدم دلالة التعديل على عدم الفسق وتنزلنا له عما قررناه من ان التعديل هو شهادة بالملكة الملازمة لعدم الفسق فنقول ان مجهول الجارح هو العدالة فلا يجري الأصل فيها لأنها معلومة من قول المعدل فكما ان مجهول المعدل وهو الفسق الأصل لا يجري فيه المعلوم من قول الجارح وهو الفسق فكذلك مجهول الجارح وهو العدالة لا يجري فيه الأصل المعلوم من قول المعدل وهو العدالة .

(إن قلت) : ان العدالة المجهولة للجارح هي العدالة بنحو التوبة من

الكبيرة لأنها هي التي تزيل الفسق وهي لا يدل عليها قول المعدل لأن العام لا يدل على أحد أفراده فيجري الأصل في عدمها . (قلت) : هكذا نقول في طرف المعدل فان الفسق المجهول له هو الفسق بالكبيرة بعد العدالة والأخبار بالفسق اخبار بالعام لأن الفسق قد يكون قبل العدالة وقد يكون بعدها وقد يكون بدون تحققها أصلا فهو عام لا يدل على رفع هذا الفرد (فتلخص) ان الأصل في كل منهما على حد سواء فلا يمكن أن يحكم بعدالة المشهود عليه فعلا ولا بفسقه فعلا وإنما يحكم بأنه قد صار عادلا وصار فاسقاً ولا يعلم المتأخر منهما حتى يستصحب بقائه أو عدم حدوث ما يضاده .

(الثالثة) ان صدور الكبيرة له أفراد ثلاثة منه ما هو قبل العدالة ومنه ما هو بعدها ومنه ما هو بدونها والفسق إنما يكون أثراً للفردين الآخرين دون الأول ومن المعلوم ان الشهادة بالجرح لما كانت مطلقة كما هو محل الكلام فانما يثبت بها القدر المشترك بين الثلاثة وهو ليس من آثاره فسق المشهود عليه فعلا بعين ما ذكره الخصم في الشهادة بالعدالة من أنها انما تثبت القدر المشترك بين الملكة قبل المعصية أو الملكة بعدها والقدر المشترك ليس من آثاره العدالة فعلا

(الرابعة) ان احتمال استناد المعدل الى العلم بالتوبة وان كان ما ذكره الخصم فيه صحيحاً لكن لما كان اخبار المعدل يحتمله كان الثابت بقول المعدل هو العدالة التي هي القدر المشترك بين العدالة الواقعية والظاهرية ولاريب انها لا تثبت لها آثار العدالة الظاهرية لأنها من أفرادها فلا يكون الثابت بالتعديل بمنزلة الأصل وإنما تكون بمنزلة الأصل لو كان الثابت به خصوص العدالة الظاهرية فهو نظير ما إذا ثبت بالشهادة الطهارة اعم من الظاهرية والواقعية فان الثابت بها حينئذ لا يرتب عليه آثار الطهارة الظاهرية ولا يحرز حينئذ في الشهادة على النجاسة انها بمنزلة الدليل بالنسبة اليها .

(الخامسة) انا لو سلمنا ان التعديل اخبار بالعدالة الظاهرية وان الاخبار بالعدالة الظاهرية وإن كان يجتمع مع الاخبار بالفسق الواقعي لكن دليل حجية الشهادة يقتضي وجوب الالتزام بالمضمون سواء كان حكماً ظاهرياً أو واقعياً فمعنى وجوب تصديق المخبر بالعدالة الظاهرية هو الالتزام بآثارها ولو فى مرحلة الظاهر . وهكذا معنى وجوب تصديق المخبر بالفسق الواقعي هو الالتزام بآثار الفسق الواقعي وحينئذ فيكون دليل حجية الشهادة يقتضي الالتزام بكل منهما وهو محال فالعمل بشهادة الجارح يكون ترجيحاً لها على شهادة المعدل لا انه جمعاً بينهما وبعبارة أخرى انه لو كان مفاد أدلة حجية الشهادة بالأمر الظاهري ومفاد أدلة حجية خبر العادل بالأمر الظاهري هو الحكم ظاهراً بثبوت ذلك الأمر الظاهري لارتفع بمجرد قيام الدليل على الحكم واقعاً فتكون العدالة الظاهرية يرفعها الأخبار بالفسق الواقعي ولكن التحقيق ان مفادها هو ترتيب الأثر الشرعي واقعاً على هذا الأمر الظاهري . فالمخبر به وان كان أمراً ظاهرياً إلا ان الحكم بثبوته وترتيب الأثر عليه ليس ظاهرياً . (توضيح ذلك) ان الشخص إذا أخبر بأمر ظاهري كالعدالة وانحصار الوارث والطهارة وكل ما يشتمل على أمر عدمي ففي تصديقه يحتمل أمران : (أحدهما) الالتزام الواقعي بالحكم الظاهري و (الثاني) الالتزام الظاهري بالحكم الواقعي وعلى الأول يقع التعارض مع الأخبار بضده دون الثاني إلا ان التحقيق هو الأول لأن ليس معنى (صدّق) إلا الالتزام بمضمونه وترتيب الآثار عليه لا ان معناه أن المضمون ثابت لك على نحو ثبوته للمخبر حتى يرتفع عند قيام الدليل على ضده كما كان الأمر كذلك في المخبر وذلك لأن الحكم الظاهري بظاهريته وبحدوده وبما هو حكم ظاهري غير قابل لأن يثبته الشارع بما هو شارع في حق الغير بعنوان التصديق لأن الغير إن كان شاكاً فى الحكم الواقعي فهو ثابت فى حقه

الحكم الظاهري من غير حاجة لاثباته لذلك الغير بعنوان التصديق للمخبر وإن كان عالماً بالواقع فيجب عليه العمل بعلمه لا بالاخبار بالحكم الظاهري فلابد ان يكون مورد التصديق بالاخبار بالحكم الظاهري هو ما لا يكفي مجرد الشك فى الحكم به كالطهارة فان الذي لا يكفي فيه مجرد الشك الابتدائي ولابد فيه من الفحص كانحصار الوارث فاذا شهد به الشاهد صدقه الحاكم فى الفحص الذي امتاز به الشاهد عن غيره .

(ان قلت) : ان ما دل على وجوب تصديق المخبر لا يجعل المخبر له اولى من المخبر واقوى منه في العمل بخبره واعتقاده والا لزم زيادة الفرع على الأصل . فكما ان المخبر يرفع اليد عن عدالة الشخص الظاهرية المستندة لثبوت الملكة واصالة عدم صدور الكبيرة منه اذا قام الدليل على صدور الكبيرة من ذلك الشخص كذلك المأمور بتصديق المخبر يرفع اليد عن العدالة الظاهرية لذلك اذا قام الدليل على صدور الكبيرة منه . فالأصل والدليل وان لم يوجدا في حق المأمور بالتصديق حقيقة الا انه وجدا حكما . (قلنا) : ليس فى ذلك زيادة وانما هو مقتضى الأمر بالتصديق فان معنى تصديق المخبر فى خبره هو ترتيب آثار الواقع على وجوده وتنزيله منزلة الموجود فاذا أخبر بانحصار الوارث بهذا الشخص وأمرنا الشارع بتصديقه فمعناه ترتيب آثار ارث هذا الشخص للميت مع الفحص اللازم عن وارث غيره وعدم وجوده فلو عمل بامارة تدل على وجود وارث غيره لم يكن قد صدقناه في خبره ألا ترى انه لو شهدت البينة بملكية الدار لزيد من جهة يده عليها فانها تعارضها البينة على نفي ملكيته لها . مع انه نفس الشهود بالملكية من جهة اليد لو قامت عندهم البينة بنفي الملكية لقدموها على اليد .

(وسابعاً) ما حكاه المرحوم الاشتياني عن بعضهم من انه يرجح بينة الجرح

على بينة التعديل من حيث كون مستند الاولى قطعياً ، والثاني ظنياً فان الشاهد بالجرح يستند الى رؤية الكبيرة كالزنا ونحوه والشاهد بالتعديل يستند الى الظن بعدم صدور الكبيرة . وقد تقرر فى محله انه ترجح الرواية المعلومة الصدور عن الامام (ع) بالسماع أو بغيره على غيرها فى صورة التعارض . وفيه مضافا الى انا لا نسلم ان مستند المعدل ظنياً لا قطعياً فان المعدل يعلم بالملكة الملازمة لترك الكبائر أو تقوم عنده الحجة على ذلك كالجارح ولو سلمنا ذلك فهو قياس على الرواية لا يصح الاعتماد عليه .

هذا وقد يرجح احدى البينتين على الأخرى بالقرعة لأن القرعة لكل أمر مشكل ولبعض الأخبار المتضمنة للقرعة عند تعارض البينات . ولا يخفى ما فيه لوهن عمومها لما نحن فيه لعدم القائل بها فى المقام . (تنبيه) انه بناء على عدم الترجيح لاحدى البينتين على الاخرى فهل يرجع الى الاصول فيستصحب الحالة السابقة من العدالة أوالفسق أو يتخير بينهما وعلى تقدير أن يرجع الى الأصول وكان الاصل يقتضي عدم العدالة فهل تقف الدعوى أو يرجع الى ميزان آخر في حلها كاليمين وبعبارة أخرى انه يتوقف عن الحكم مطلقاً أوعن الحكم بمقتضى البينة فقط كما لو لم تكن بينة أصلا . مقتضى ما بنينا عليه من التخيير عند تعارض الحجتين هو أن يختار فى العمل بأيهما شاء وعليه فلا وجه لطرح البينتين والرجوع الى ميزان آخر أو التوقف عن الحكم مطلقاً . (نعم) يمكن أن يقال انه فى باب الدعاوى يؤخذ ببينة التعديل لأن صاحبها مدعي لعدالة الشهود ولا يؤخذ ببينة الجارح لأنه منكر لعدالة الشهود لأن البينة على المدعي واليمين على من أنكر وإن أبيت عن ذلك وقلت لا نسلم جريان هذه القاعدة هنا فالمستفاد من الأخبار الواردة فى تعارض البينات بواسطة تنقيح المناط هو أن يستحلف كل من الذي أقام بينة التعديل والذي أقام بينة الجرح فان امتنع أحدهما عن اليمين

حلّف الآخر وحكم على طبق بينته وإن لم يمتنع كل منهما عن اليمين أقرع بينهما في اليمين فكل من خرجت القرعة له حلف وان امتنعا عن اليمين معاً أقرع بينهما وإن كان في غير مقام الدعوى كمعرفة عدالة الراوي أو اجتهاد المجتهد أو عدالة المجتهد تخير في الأخذ بأحدهما إلا اللهم أن يدعى الاجماع على عـــدم جواز التخيير . وعليه فلابد من تساقطهما والرجوع الى الاصل من العدالة أو الفسق ومع عدم الأصل فيتوقف ويكون مجهولا لأن البينة إذ ذاك بمنزلة المعدومة

(الصورة الثانية) أن يقع التعارض بين الجرح والتعديل ويكون لأحدهما مرجح داخلي كأن يكون أحدهما أعلم من الآخر أو أورع منه أو أضبط منه أو أدق منه أو نحو ذلك وبعبارة أخرى يكون أحدهما أرجح من الآخر بحسب المرجحات السندية وقد ذهب الى الترجيح بذلك جماعة وينسب ذلك لصاحب النهاية والتهذيب والمنية والمعالم . ويظهر من اطلاق كثير من الكتب الفقهية كالخلاف والكفاية والمسالك وغيرها لزوم التوقف هنا وعدم الترجيح ويكون المشهود عليه بمنزلة مجهول الحال بل ينسب الى الشرائع والمعارج لزوم تقديم الجارح هنا ويمكن أن يقال انه لا دليل على الترجيح بذلك .

(إن قلت) : قوة الظن بصدق من كانت المرجحات معه . (قلنا) : لا دليل على حجية هذا الظن ولا على الترجيح به .

(إن قلت) : إن قوله تعالى : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » . يدل على ترجيح العالم على الجاهل وهو يقتضي ترجيح شهادته على غيره وإلا لزم المساواة بينهما ويتم في الباقي بضميمة عدم الفصل . (قلنا) : مضافاً الى انصراف اطلاق الآية الشريفة الى غير محل البحث معارضتها بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم تعارض العامين من وجه .

(إن قلت) : ان الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات في باب تعارض

الاخبار تدل على الترجيح بها في باب الشهادات . (قلنا) : هي مخصوصة بتعارض الروايات أو القضاء . لا بتعارض البينات في الموضوعات الصرفة كالعدالة والفسق .

(إن قلت) : انه قام الاجماع على الترجيح بالمرجحات المورثة للظن عند التعارض بين الحجتين . (قلنا) : قد عرفت عدم تحقق الاجماع لوجود المخالف في المسألة .

(إن قلت) : انه لايجوز الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح لقبح ذلك عقلا فلابد أن يأخذ بالراجح . (قلنا) : انا ننكر تحقق الرجحان بذلك عند الشارع مضافا الى وجود القائل بأنا نطرحهما ولا نأخذ بأحدهما فلايلزم ترجيح المرجوح على الراجح (نعم) يظهر من بعض الروايات الترجيح بالأعدلية عند التعارض وفي الكافي والتهذيب والفقيه عن أبي عبد الله (ع) انه إذا شهد رجل على رجل فجاء الرجل فقال لم أشهد تجوز شهادة أعدلهما وسيجيء أن شاء الله انه في التهذيب والاستبصار والفقيه يقدم الأعدل عند تعارض البينات وان كانت البينة الأخرى أكثر عدداً .

(الصورة الثالثة) أن يقع التعارض بين الجرح والتعديل ولكن يكون أحدهما ارجح من الآخر بالشياع والاستفاضة ، أو كثرة العدد ونحو ذلك والذي يظهر من المحكي عن التهذيب والاستبصار هو الترجيح بالأكثرية مع الحلف عند التساوي في العدالة والا لأعدلهما شهوداً وهو الذي يظهر من الصدوق (ره) والذي يظهر من المحكي عن العلامة (ره) في الخلاصة الترجيح بالأكثرية عدداً حيث انه (ره) في ترجمة ابراهيم بن سليمان رجح تعديل الشيخ والنجاشي له على جرح ابن الغضايري لكثرة العدد ، وكذا في ترجمة اسماعيل بن مهران ولكن في نهاية الأصول خالف ذلك ولم يعتبر الترجيح بزيادة العدد . والسيد رحمه الله في ملحقات العروة قد ذكر ان الجرح والتعديل اذا تعارضا وكان

شهود الجرح اثنين وشهود التعديل اربعة يمكن ان يقال بتساقط اثنين باثنين وبقاء اثنين للتعديل وكذا العكس ، والأولى من ذلك اذا كان كل منهما اثنين وبعد التساقط وجد اثنان آخران لاحدهما . وفيه ان ذلك لما كان في عرض واحد أوجب التساقط . ولكن يمكن أن يقال بتقديم البينة التي هي أكثر عدداً للروايات الدالة على الأخذ بها مع حلف الذي أقامهم على مدعاه .

(الصورة الرابعة) اذا كان المتعارضان يمكن الجمع العرفي المعتبر بين كلاميهما والحكم بصدقهما كأن يكون أحدهما كالخاص بالنسبة الى العام الذي قبله والمقيد بالنسبة للمطلق قبله والمبين بالنسبة للمجمل قبله والناسخ بالنسبة للمنسوخ قبله كأن شهد المزكي بالعدالة مطلقاً أو مفصلا من دون ضبط وقت معين وشهد الجارح بفعل ما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح لحصول الشهادتين من دون تعارض بينهما أصلا . ولو قال الجارح رأيته يرتكب يوم كذا كبيرة . وقال المزكي : لقد تاب بعد ذلك وهو فعلا ذو ملكة قدم قول المزكي وذلك للزوم الجمع العرفي لبناء العقلاء عليه وقد أمضاه الشارع وللاجماع على ذلك . ومن هنا اشتهر الحكم بتقديم مدعي الزيادة على غيره لأن شهادته بالنسبة اليها خالية عن المعارض لأن الآخر معترف بجهله بها ومعه لا يتحقق التنافي بينهما نظير ما لو شهد الجارح بصدور الكبيرة عن زيد مع اعترافه بعدم علمه بتوبته عنها وشهد المعدل بعدالته مدعياً توبته عنها أو شهد المعدل بعدالته مع اعترافه بعدم علمه بصدور كبيرة منه وشهد الجارح بفسقه مدعياً علمه بصدور معصية منه ونحو ذلك .

(الثالثة)

صحة الشهادة بالعدالة

أو الفسق إذا قامت الامارة المعتبرة عليها

(الثالثة) انه لا اشكال في جواز الشهادة بالعدالة أو الفسق فيما لو علم بها من تكرار المعاشرة وكثرة الصحبة أو من البراهين القطعية كالبراهين على الوحدانية أو نحو ذلك من الامور الموجبة للعلم بها ، واما لو قام عنده طريق معتبر وحجة شرعية على العدالة أو الفسق كأن شهد عنده شاهدان بعدالة زيد أو فسقه أو نحو ذلك من طرق معرفة العدالة أو الجرح أو قام الاستصحاب عليها فهل يجوز له الشهادة بها أم لا ؟ الحق جواز أن يشهد بالسبب المثبت للعدالة أو الفسق كأن يشهد بأن فلاناً قامت البينة على عدالته أو فسقه أو استفاضت عدالته أو فسقه أو أن هذا الشخص كان عادلا بالامس وهو الى الآن مستصحب العدالة أو ما يؤدي هذا المعنى نحو قوله ولا أعلم مزيلا لها أو لا أدري زوالها عنه لان جميع ذلك مشهوده ومعلومه وعلى الحاكم أن يرتب الاثر على السبب المذكور إذا قامت البينة العادلة عليه فلو شهد عدلان بحسن ظاهر زيد عند الحاكم وكان الحاكم يرى ان حسن الظاهر طريق للعدالة حكم بعدالة زيد وهكذا لو شهدا بكونه عادلا أو فاسقاً في اليوم الذي قبل هذا اليوم وكان الحاكم يرى حجية الاستصحاب استصحب عدالته أو فسقه لان دليل البينة يدل على ترتيب جميع الآثار الشرعية للمشهود عليه ومن جملتها ثبوت العدالة به كما ان دليل البينة ينزلها منزلة العلم . ومن جملة آثار العلم استصحاب المعلوم الى الزمن الحاضر . ويدل على ذلك ايضاً الأخبار

الدالة على قبول الشهادة على الشهادة . وأما جواز الشهادة بنفس العدالة والفسق عند عدم العلم بهما فالظاهر انه لا تجوز بلا خلاف للأدلة التي قامت على عدم جواز الشهادة على شيء إلا عند العلم به كما في روايتي علي بن غياث وعلي بن غراب لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك . وفي النبوي وقد سئل عن الشهادة . هل ترى الشمس ؟ فقال : نعم . فقال : على مثلها فاشهد . قال في السرائر : وما روي عنهم (ع) في هذا المعنى أكثر من أن يحصى ويجبر ضعف هذه الروايات عمل المشهور بها . ويدل عليه ايضاً ان الشهادة بالشيء اخبار عنه وظاهر الأخبار عن الشيء انه يخبر عن الواقع المنكشف له فلو أخبر عنه بدون العلم به لزم التدليس والتغرير بالغير . والحاصل انه لا اشكال عندهم في قيام الأدلة على عدم جواز الشهادة بغير العلم إلا ما أخرجه الدليل والفسق والعدالة لم يخرجها الدليل فلا تجوز الشهادة بها بدون العلم وأما عند قيام الدليل المعتبر عليها فيجوز الشهادة بها فهنا مقامان :

(المقام الاول) في جواز الشهادة بالعدالة إذا قام عليها الدليل المعتبر والدليل على ذلك :

« أولا » ان في الاقتصار على صورة العلم بالعدالة حرجاً شديداً موجباً لاختلال امور المسلمين لانسداد باب العلم بها غالباً مع كثرة الاحتياج لمعرفتها .

« وثانياً » قيام السيرة على ذلك لتعديل علماء الرجال في كتبهم لمن قامت البينة عندهم على عدالته .

« وثالثاً » إن ما دل على اعتبار الامارات يدل على ترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه ومن آثار الواقع جواز الشهادة به ، وببالي اني رأيت هذا الاستدلال لبعض العلماء الأعلام ولكن لا يخفى ما فيه فان موضوع جواز الشهادة قد أخذ فيه العلم بالواقع فجوازها ليس من آثار الواقع وإنما هو

من آثار العلم به وأدلة الأمارات إنما تجعلها تقوم مقام العلم الطريقي لا العلم الموضوعي .

« ورابعاً » الأخبار الكثيرة الدالة على ذلك (منها) ما تدل على جواز الاكتفاء بحسن الظاهر في مقام الشهادة كصحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة ص ٢٢٢ (ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس) . ولا ريب ان التعديل اظهار للعدالة . ونظيرها ما في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة ص ٢٢٤ (وجب أن يظهروا في الناس عدالته) و (منها) ما يستفاد منها ان كلما يجوز الاستناد اليه في مقام العمل يجوز الاستناد اليه في مقام الشهادة كرواية حفص (المنجبر ضعفها لو كان برواية المشايخ الثلاثة لها وموافقتها لفتوى المشهور والاجماع المنقول) عن أبي عبد الله (ع) انه قال له رجل إذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجوز لي أن أشهد انه له قال (ع) نعم . قال الرجل : اشهد انه في يده ولا أشهد انه له فلعله لغيره . فقال (ع) : أفيحل الشراء منه ؟ فقال الرجل نعم . فقال (ع) : فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي ولا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال (ع) : لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق فانه يفهم من هذا التعليل انه يجوز الشهادة بالشيء إذا قامت عليه الحجة الشرعية حيث (ع) جعل الشيء المصحح للشهادة هو الشيء المصحح للبيع والشراء . وهكذا يجوز الشهادة بالعدالة بواسطة استصحابها للاجماع على الشهادة على الموضوعات كالملك والدين ونحوها بواسطة الأستصحاب والتعليل في رواية حفص المتقدمة . ولصحيحة ابن وهب ولموثقتيه المرويات في كتاب الشهادات . وهكذا يجوز الشهادة بالعدالة عند قيام شاهدين عدلين عليها وقد حكي عن الشيخ (ره) كفاية السماع عن العدلين فصاعداً في مطلق الحقوق فيصير بسماعه شاهد أصل ومتحملا للشهادة

ويمكن أن يستدل له بالتعليل في رواية حفص المتقدمة . وبمكاتبة الصفار الصحيحة وفيها فهل يجوز للشاهد الذي اشهده بجميع هذه القرية أن يشهد بحدود قطاع الأرضين التي فيها إذا يعرف حدود هذه القطاع بقوم من أهل هـذه القرية إذا كانوا عدولا فوقع (ع) نعم يشهدون على شيء معروف إن شاء الله . وقد ذهب بعضهم الى جواز الشهادة بالعدالة بواسطة الاستفاضة كما جوّز الشهادة بأمور أخرى بواسطة الاستفاضة وهي النسب والملك والوقف والزوجية والولاء والعتق والموت والولاية للقاضي والرق والمحكي عن بعض المتأخرين عدم حصرها بتلك الأمور وجوّزها فى كل ما يتعذر فيه المشاهدة في الأغلب واستدلوا على ذلك بالاجماع . ولا يخفى ما فيه لمخالفة الاسكافي في ذلك ما عدى النسب . والمحكي عن الشهيد الثاني بمنع ذلك فى الموت . ويمكن أن يقـال ان الاستفاضة ليست بمعتـبرة شرعاً إلا فى النسب لأنه لولا ثبوت النسب بالاستفاضة وصحة الشهادة به لم يثبت نسب غالباً ولأن السيرة على ذلك . ودعوى ان الموت يتعـذر مشاهدته للشهود فى أكثر الأوقات . والوقف والعتق والملك والرقية والولاية والعدالة وغيرهـا لو لم يجز في الشهادة عليها الا كتفاء بالاستفاضة لبطلت أكثر تلك الحقوق بتطاول الزمان والدهور . فاسدة لأنها لو تمت لاقتضت جواز الشهادة بالاستفاضة فى غير تلك الموارد ، وللأخبار المعتبرة للعلم فى الشهادة وللآيات والروايات المانعة من اتباع غير العلم وقد تقدم منا عدم حجية الاستفاضة ص ٢٩٧ فكيف يصح الاعتماد عليها فى الشهادة . وهكذا لا يجوز الشهادة بالعدالة بواسطة الظن بالشيء حتى الظن المتاخم للعلم المعبر عنه بالاطمئنان لعدم حجيته للأخبار المعتبرة للعلم فى الشهادة وللآيات والروايات المانعة من اتباع غير العلم ولما تقدم ص ٣٠٧ من عدم حجيته . ومن هنا ظهر لك انه لا وجه لما فى قضاء الاشتياني رحمه الله وغيره من جواز الاعتماد على الظن أو الاطمئنان بالعدالة فى الشهادة بها

لعدم الدليل على ذلك . ودعوى لزوم العسر والحرج لا وجه لها لعدم لزومه عند الاعتماد على ما هو الطريق الشرعي للعدالة .

(وأما المقام الثاني) وهو جواز الشهادة بالجرح إذا قام الدليل المعتبر عليه فالظاهر ان مذهب الأكثر عدم جوازه . وقد نقل بعضهم عدم الخلاف في ذلك ولكن يمكن أن يستدل للجواز بالتعليل في رواية حفص والاستدلال بأن مادل على اعتبار الدليل يدل على ترتيب آثار الواقع على ماقام عليه ومن آثار الواقع جواز الشهادة به فاسد لما تقدم ص٣٣٤ وهكذا يجوز الشهادة به للاستصحاب ولقيام البينة عليه .

(ثم هذا الذي ذكرناه) إنما هو فى بيان وظيفة الشاهد في أداء الشهادة بالعدالة أما الحاكم فهل يجب عليه الحكم بها أو يجوز له أو يحرم عليه إلا مع بيان السبب فان الوجوه المتقدمة إنما تدل على جواز الشهادة بواسطة قيام الدليل المعتبر وليس لها دلالة على وجوب قبول الحاكم لها . فانه يمكن التفكيك بينهما ألا ترى انه لا اشكال فى جواز الشهادة بالجرح والتعديل المطلقين للعالم بهما ولكن عند الأكثر انه لا يجب على الحاكم بل لا يجوز الحكم بها إلا مع بيان السبب أو اتفاق الشاهد مع الحاكم فى أسبابها . (وكيف كان) فقد استدل صاحب المستند على عدم كفاية الاطلاق فى الشهادة وانه لابد من بيان المستند لها من انه الحس أو اليد أو الاستصحاب أو البينة ونحو ذلك مما هو مستند الشهادة بوجهين :

(أحدهما) إن الشهادة اختلفوا فى المستند لها ، فبعضهم خصه بالحس ولم يكتفي بغيره والمكتفون بغيره اختلفوا فيما بينهم فمنهم من اكتفى بالاستفاضة الظنية ، ومنهم من اكتفى بالاطمئنان الى غير ذلك من وجوه الاختلافات فيما بينهم ، ومع هذا الاختلاف وتشتت الآراء كيف يعلم الحاكم بتحقق ما هو الشهادة الصحيحة عنده بمجرد الشهادة المطلقة حتى يجوز له أو يجب عليه الحكم بها . والأصل تحقق عدمها وعدم تحقق الشهادة المقبولة . و (دعوى) ان العدالة

مانعة من الشهادة المطلقة مع الاختلاف في المستند فمع اطلاق الشهادة يعلم انه أراد ما هو المجمع عليه أو المقبول عند الحاكم .

(فاسدة) لأن العدالة لا تستلزم الاطلاع على هذه الاختلافات ولا تنافي البناء على مذهبه أو مذهب مجتهده مع انه قد لا يوافق رأي الحاكم . ولا يخفى ما فيه فان عموم ما دل على حجية البينة يقتضي قبول الحاكم ذلك لانها من أجلى أفراد البينة ولما في صحيحة حريز عن أبي عبد الله (ع) إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم . نعم للحاكم أن يستفسر من الشاهد عن مستند شهادته ويتفحص عن الواقعة كما يظهر من أحوال أمير المؤمنين (ع) في قضائه .

(الثاني) إن الشهادة اخبار عما شاهده وعاينه ولم يعلم شمولها لما كان مستندها غير الحس فلا يدل عمومات قبول الشهادة على وجوب قبول الخبر الكذائي في ترتيب الحكم عليه والأصل عدمه . وفيه ان الأدلة التي دلت على جواز الشهادة بواسطة تلك الأمور كانت تدل على ان تلك الامور بمنزلة الحس والمشاهدة فهي توسع موضوع قبول الشهادة نظير أصل الطهارة الموسع لموضوع الطهارة على انا لا نسلم عدم شمول أدلة قبول الشهادة للشهادة المستندة للأدلة المعتبرة . كيف وقد اطلق الامام (ع) الشهادة على ذلك أو أمضى اطلاقها عليه كما تقدم في رواية حفص ص٣٣٥ ومكاتبة الصفار الصحيحة المتقدمة ص٣٣٦ وصحيحة ابن وهب أوحسنته قال قلت له ان ابن ابي ليلى يسألني الشهادة على ان هذه الدار مات فلان وتركها ميراثاً وانه ليس له وارث غير الذي شهدنا له فقال : اشهد فانما هو على علمك . قلت : ان ابن أبي ليلى يحلفني الغموس قال احلف انما هو على علمك . فان ترك الميت للدار ميراثاً وانتفاء وارث آخر له ليس إلا باستصحاب الوجود في الأول والعدم في الثاني . وموثقته الاخرى الرجل يكون له العبد والامه قد عرفت ذلك فيقول : ابق غلامي أو أمتي فيكلفونه

القضاة شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع ولم يهب فنشهد على هـذا إذا كلفناه قال (ع) : نعم فانه أطلق الشهادة على الأخبار بأن هذا غلامه وهذه أمته وهو إنما يكون بالاستصحاب لبقاء العبودية والامام (ع) أمضى هـذا الاطلاق الى غير ذلك مما يعلم منه إن الاخبار عن الشيء بواسطة الاستناد لدليل معتبر يسمى شهادة مضافا الى أن كون الشهادة بمعنى المعاينة لا يوجب عدم شمول أدلتها لما استند الى الدليل المعتبر فان أدلتها منها ما هو بلسان البينة ومنها بلسان اخبار ذي العدل ونحو ذلك لا بلفظ الشهادة .

(الرابعة)

كفاية الواحد في تزكية الراوي

قد تقدم ص ٢٩١ عدم طريقية الخبر الواحد للعدالة ولكن القوم حتى القائلين بعدم حجية خبر الواحد في العدالة اختلفوا في عدالة الراوي وجرحه هل يكفي فيها الواحد أولا بد من التعدد ؟ المشهور بين الأصحاب بل أكثرهم ذهبوا الى الاكتفاء بالعدل الواحد في تزكية الراوي وجرحه دون الشاهد ونحوه مما يعتبر فيه العدالة وهو المحكي عن الشيخ والعلامة (ره) وسائر المتأخرين وذهب القليل الى خلافه فاشترطوا في التزكية والجرح شهادة عدلين والذي استدل به على ما ذهب اليه الأكثر وجوه :

« الأول » ما ذكره العلامة (ره) في كتبه الاصولية وحاصله ان الرواية تثبت بخبر الواحد وشرطها تزكيه الراوي وشرط الشيء لا يزيد على أصله وبعبارة أخرى انه كيف يحتاط في الفرع بأزيد مما يحتاط في الأصل . (واجيب عنه) بعدم الدليل على نفي زيادة الشرط على المشروط وانها مجرد دعوى لا برهان

عليها مضافا الى كثرة وقوع ذلك فى الأحكام الشرعية فان عدالة الشاهد الواحد شرط لشهادته مع انها لا تثبت إلا بشاهدين والايمان شرط لصحة الصلاة مع أن الايمان لابد فيه من الاجتهاد والصلاة يكفي فيها التقليد بل قيل ان شرط الشيء يكون هو الأصل للشيء لتوقف الشيء عليه . وعليه فيجوز أن يكون الأمر فيه أهم .

« الثاني » آية النبأ وهي قوله تعالى : « إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا » فكما دلت على التعويل على رواية الواحد كذلك دلت على التعويل على تزكيته وفيه انه قد أثبتنا فى الاصول عدم دلالتها على قبول خبر الواحد العدل .

« الثالث » بما دل على قبول خبر الواحد العدل فانه كما يدل على قبول خبره في الأحكام الشرعية يدل على قبول خبره في العدالة . وفيه أنها إنما تدل على قبوله فى الأحكام الشرعيـــة لا فى الموضوعات الخارجية كالعدالة ولو سلمنا عمومها للموضوعات الخارجية فهي مخصصة بأدلة البينة فانه مقتضى اعتبارها فى الموضوعات هو عدم اعتبار الشاهد الواحد فيها وإلا لاكتفى الشارع به من دون حاجة لاعتبار البينة على انه فى شمولها للأخبار العادل بعدالة شخص مشكل نظير ما إذا قال قول المجتهد حجة فان فى شموله لأخبار مجتهد باجتهاد شخص محل اشكال وذلك لأن الظاهر ان الاجتهاد يكون ثابتاً للمخبر في حد ذاته لا من جهة ثبوت هذه الحجية فهكذا الأدلة الدالة على حجية خبر العدل فانها إنما تدل على حجية خبر الشخص الثابت له العدالة لا من جهة هذه الحجية .

« الرابع » ان المدار فى أمثال زماننا بتزكية الشيخ (ره) والنجاشي والكشي والعلامة وأمثالهم وهم ينقلون تعديل أكثر الروايات عن غيرهم ولم يعلم نقلهم لها عن اثنين عادلين . فالقول باشتراط التعدد فى أمثال زماننا لازمه عدم معرفة عدالة الراوي لأن هؤلاء المذكورين لم يعرفوا العدالة بالمعاشرة ولم يعلم نقلهم

لها عن شاهدين عادلين قال الشيخ البهائي فيما حكي عن كتابه مشرق الشمسين ولقد بالغ بعض المعاصرين قدس سره وعنى به صاحب المعالم في الاصرار على اشتراط العدلين في المزكي نظراً الى أن التزكية شهادة ولم يوافق على تعديل من انفرد الكشي أو الشيخ الطوسي أو النجاشي أو العلامة مثلا بتعديله وجعل الحديث الصحيح عند التحقيق منحصراً فيما يوافق اثنان فصاعداً على تعديل رواته ويلزمه عدم الحكم بجرح من تفرد أحد هؤلاء بجرحه وهو يلتزم بذلك ولم يأت على هذا الاشتراط بدليل عقلي يعوّل عليه أو نقلي يركن اليه ولعلك قد احطت خبراً بما يتضح به حقيقة الحال ومع ذلك فأنت خبير بأن علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل أكثر الرواة عن غيرهم . وتوافق اثنين منهم على التعديل لا ينفعه في الحكم بصحة الحديث إلا إذا ثبت أن مذهب ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون اثباته خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه . كيف لا والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاووس (ره) وغيرهم اعتمادهم في التعديل والجرح على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة أن يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء انتهى . (وفيه) انه لابد وأن تكون تزكيتهم على وجه المعاشرة أو الاطلاع على حسن الظاهر المبيح للشهادة بالعدالة ونحو ذلك من الطرق المبيحة للشهادة بها المتقدمة ص٣٣٣ لئلا يلزم التدليس على من تأخر عنهم (والتحقيق) كما يقتضيه النظر الدقيق هو أن المعتبر في الراوي عند الأكثر هو الوثوق به أو الظن بعدالته حتى استدل بعضهم على ذلك بأن معظم الأحكام مستفاد من أخبار الآحاد وأغلب احوال رجالها مظنونة فلو لم يعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة وبطلان احكام الشيعة ، ولعل

بعضهم أراد بعدالة الراوي هو ذلك ومن المعلوم ان الوثوق يحصل بذلك بل بالأدنى منه . وأما العدالة عند من يعتبرها في الراوي فلا مناص له من الالتزام فى ثبوتها بشهادة عدلين كما هو الشأن فى سائر الموضوعات الخارجية . وذلك لأن الأخبار عنها إنما يكون حجة من باب الشهادة والشهادة على الموضوعات الخارجية بمقتضى القاعدة لابد فيها من تعدد الشاهد .

(إن قلت) : انه يكون من باب أخبار أهل الخبرة كأخبار الطبيب بالمرض فيكفي فيها الواحد . (قلنا) : مع انه يمكن المناقشة في اعتبار الواحد من أهل الخبرة ولذا اعتبر التعدد في الشهادة على انبات اللحم وشد العظم في الرضاع مع كون المرجع فيه أهل الخبرة . وأما مثل اخبار الطبيب المبيح للأفطار أو التيمم فهو إنما يكون من باب حصول الظن بالضرر للاجماع على اعتبار مطلق الظن بالضرر ، سلمنا ذلك لكنه لو كان من باب اخبار أهل الخبرة لما كان وجه لاشتراط العدالة في المخبر فان أهل الخبرة يشترط في قبول خبرهم المعرفة والوثوق ، سلمنا ذلك لكن كان عليهم أن يقيدوا خبر الواحد بكونه من أهل المعرفة والأطلاع بالعدالة . سلمنا ذلك لكن يمكن للخصم أن يقول إنما يكون اخبار أهل الخبرة حجة في الامور الخفية التي يختص الاطلاع عليها بطائفة مخصوصة والعدالة ليست منها .

(الشرط السابع عشر في المفتي)

الحيـــاة

(الشرط السابع عشر في المفتي الحياة) فلا يجوز تقليد الميت نقل والدي المرحوم الحجة الشيخ محمد رضا شبل المرحوم الحجة الشيخ هادي كاشف الغطاء عن شيخه (ره) (ولعله الحجة النائني) انه قال لي بعض العلماء ان وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت مسئلتان مسلمتان عند الاماميـة واني لا أرى فيهما دليلا قاطعاً فقلت له ان اساسهما مسئلة الامامة فان الامامية اوجبوا في الامامة ان لا يكون المفضول اماماً مع وجود الفاضل واوجبوا ايضاً ان يكون الامام حياً وهاتان المسئلتان يرتضعان من ذلك الثدي فقال كشفت عني كربة أقول ونعم ما قال شيخنا (ره) انتهى أقول لعل نظرهم الى ان المجتهد نائب عن الامام (ع) فاذا كان الأصل لا يجوز فيه ذلك فبالطريق الاولى الفرع ومن يقوم مقامه : وسيجيء ان شاء الله توضيح ذلك وتحقيقـه منافي الأدلة الدالة على المنع من تقليد الميت (ثم ان وظيفة العامي) في هذه المسألة ان ادى نظره واجتهاده المعتبر في نظره الى شيء اخذ به والا قلد فيها من هو متيقن عنده صحة تقليده فيها مع تمكنه من الرجوع اليه ولا يصغي لما ذكره بعض المعاصرين من رجوعه الى الحي لانه قدر متيقن عنده اذ من المحتمل انـه لم يكن قدراً متيقناً عنده فالحق انه يلزم اجتهاده فيها بنحو يرى تقليد الميت صحيحاً وان عجز رجع لمن يعتقد بصحة تقليده فيتبع فتواه كما هو شأن سائر المسائل وسيجيء ان شاء الله في اشتراط الاعلمية في هذا المقام ما ينفعك ، واما حكم هذه المسألة الذي

يفتي به المفتي لو رجع له العامي فيها فقد اختلف القوم فى ذلك على اقوال :

(اولها) القول باشتراطها وهو المعروف عن الامامية حتى ادعى المحقق النراقي فى المناهج الاجماع المحقق عليه واستدل عليه فى المفاتيح بظهور اتفاق الامامية عليه وعن الشهيد الثاني (ره) في المسالك عدم وجود المخالف فى ذلك وعن المعالم الاطباق من الاصحاب على عدم الجواز :

(وثانيها) القول بعدم الاشتراط وجواز تقليد الميت وهو المعروف عند المخالفين بل فى المحكى عن المنهاج اجماع العامة على جواز تقليد الميت ولذا صار بنائهم على تقليد أئمتهم الاربعة وعلى الاجتهاد في اقوالهم وخالفهم فى ذلك الامام الرازي فمنع من تقليد الميت لانه لا بقاء لقول الميت وقد ذهب اليه من اصحابنا المحقق القمي (ره) فجوز تقليد الاموات كما هو المحكي عن اجوبة مسائله وهو المحكي عن جماعة من الاخباريين وفي المحكي عن منية الممارسين للمحدث السماهيجى حيث ذكر في جواب من سأله عن الفرق بين المجتهدين والاخباريين ثلثة واربعين فرقاً وعد من جملتها اختلافهم في هذه المسألة الا ان التحقيق ان الاخباريين لم يخالفوا الاصحاب فى هذا المقام وذلك لأن الاخباريين منعوا من الاجتهاد وانكروا الفتوى التى هي من فروعه فيكون العمل عندهم بها باطل من غير فرق بين حياة المفتى ومماته فهم لم يخالفونا فى هذا المقام وانما خالفونا في أصل التقليد والعمل بالفتوى واما رجوعهم للعلماء انما هو في العمل بالرواية المنقولة بالفاظها أو بمعناها لانهم اطبقوا على عدم العمل بالفتوى وجعلوه قولا بالرأي الممنوع عنه فى الاخبار فمعنى جواز تقليدهم للاموات هو العمل بروايانهم وهذا المعنى لا ينكره الأصحاب فالجواز لتقليد الأموات الذي يقول به الاخباريون يقوله الأصحاب ولا ينكره أحد منهم فمن الغريب عد الأخباريين من المخالفين في هذا الباب والله العالم .

(ثالثها) القول بالتفصيل بين وجود الحي وامكان التوصل له ، فالمنع وبين صورة فقده أو عدم امكان التوصل اليه فالجواز . وهذا القول محكي عن العلامة (ره) نقله عنه ولده السعيد فخر المحققين واستبعده وحمله على محمل آخر كما حكي استبعاده عن المفاتيح . وايضاً حكي هذا القول عن المقدس الاردبيلي رحمه الله والشيخ سليمان البحراني والشيخ علي بن هلال . وربما يقال ان هذا ليس تفصيلا في المقام فان الكلام إنما هو في الجواز عند التمكن من استعلام حال الواقعة من الحي وأما عند عدمه فللكلام محل آخر ولكن لا يخفى ان من أصحاب القول الأول من صرح بالمنع حتى عند عدم التمكن من الحي لفقده أو تعذر الوصول اليه كما هو المحكي عن الشيخ علي (ره) في حاشيته على الشرائع وعن صاحب الرياض وعن بعض شراح الجعفرية .

(رابعها) القول بالتفصيل بين من علم من حاله انه لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة الواضحة كالصدوقين (ره) ومن شابههما من القدماء فالجواز وبين من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل بالافراد الخفية للعمومات أو اللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات فالمنع وهذا القول هو المحكي عن الفاضل التوني (ره) في الوافية ولكن الظاهر ان الفاضل التوني قد منع من تقليد المفتي المذكور حياً وميتاً فلم يكن ذلك تفصيلا في المقام منه وإنما هو منع من أصل التقليد في الفتوى .

(خامسها) التفصيل بين ما إذا كانت فتوى الحي مخالفة لفتوى الميت فالمنع وبين صورة ما إذا كانت موافقة فالجواز .

(سادسها) القول بالتفصيل بين التقليد الابتدائي بأن يقلد الميت ابتداء وبين التقليد الاستمراري بأن يبقى على تقليد الميت بعد أن قلده وهو حي فيمنع من الأول دون الثاني وقد نسب هذا التفصيل لجدنا الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره

ولصاحب الفصول وشريف العلماء والسيد في المفاتيح وصاحب الضوابط ، ولكن المشهور المنع من تقليد الميت مطلقاً ابتداءً واستمراراً .

وتحقيق الحق في هذا المقام يستدعي ذكر ادلة الأقوال أو ما يمكن أن يكون دليلا لها وبيان ما قيل فيها أو يمكن أن يقال فيها فنقول والاستعانه بالله تعالى . انه عرفت فيما سبق ان العاجز عن الاجتهاد في هذه المسألة يرجع لما يحكم عقله بها وإذا كان عاجزاً عن ذلك يرجع لمن يحرز جواز تقليده فيها فمحل كلامنا هنا إنما يكون فيما هو مقتضى الأدلة ليفتي به المجتهد عند رجوع العامي اليه في ذلك فنقول : احتجوا للقول الأول وهو المنع من تقليد الميت مطلقاً بأدلة كثيرة :

(الأول) إصالة حرمة العمل بالظن التي دلت الأدلة الأربعة عليها كما في رسائل الشيخ الانصاري (ره) أولاصالة حرمة التقليد المستفادة من الكتاب خرج عنها فتوى الحي اجماعاً وبقي الموارد المشكوكة تحت الأصل المذكور ومنها فتوى الميت . و (دعوى) ان اختصاص الاجماع المذكور بالحي غير صحيح لأن السلف كانوا يعملون بفتاوى علي بن بابويه عند أعواز النصوص . (فاسدة) لأنه قد صرح الانصاري (ره) بأن تلك الفتاوى ليست بمنزلة الفتاوى المعمولة عندنا فان أمثالها من فتاوى أصحاب الأئمة (ع) تكون مضامين الروايات كما يرى الاخباريون ذلك في مطلق الفتاوى التي يعملون بها حيث انها عندهم اخبار منقولة بالمعنى وهي حجة للمجتهد والمقلد إذا جمعت شرائط حجية الرواية عنده ومن اطلع على حال السلف وكيفية الاستفتاء والافتاء يقطع بذلك ، ويكفيك شاهداً في المقام ما قاله العمري بعد ما سئل عن كتب الشلمغاني فانه قال : أقول فيها ما قاله العسكري (ع) في كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا وما رأوا فانه (ره) أفتى بنص الرواية وهذا النحو من الفتيا كان مختصاً بزمان الأئمة

عليهم السلام وما قاربه حيث لم يكن الفقه والاستنباط بهذه الصعوبة . (ولا يخفى ما فيه) فان هذا الدليل يرجع الى دعوى أن أدلة التقليد مختصة بالحي والخصم يدعي شمول الأدلة الدالة على حجية التقليد لمطلق الفتوى سواء كانت للحي أو للميت فتكون مخرجة لفتوى الميت عن اصالة الحرمة فلا بد من النظر في أدلة التقليد . وقد ادعى الاستاذ (كاره) إن أدلته اذا كانت أدلة حجية الخبر فهي فيها اطلاق للحي والميت انتهى . (إلا اللهم) أن يدعى ان هذا الأصل إنما يقال مع قطع النظر عن الادلة ويتمسك بالفطرة في حجية التقليد إذ مع اجمال أدلته لا شمول لها ويكون الأصل هو الجاري .

(الدليل الثاني) ان الأمر دائر بين التعيين وهو الأخذ بقول الحي وبين التخير بينه وبين الأخذ بقول الميت والعقل حاكم بوجوب الأخذ بما احتمل تعينه للقطع بفراغ الذمة به .

(إن قلت) : إن هذا الأصل إنما يتم على مذهب من يبني على الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في مثل خصوص الرقبة المؤمنة أو مطلق الرقبة وأما على مذهب من يبني على البراءة من الكلفة الزائدة فلا يتم هذا الأصل كأن نقول انا نعلم بوجوب التقليد ونشك فى الزائد وهو خصوص الحي . (قلنا) : فرق بين الطريق وغيره فان الأصل في الطرق الغير العلمية هو الحرمة إلا ما خرج بالدليل وأما في التكاليف فالأصل هو البراءة . وذلك لأن عدم وجوب الكلفة الزائدة في مثل الرقبة المؤمنة يقتضيه أصل البراءة وفيما نحن فيه يرجع الى الشك فى التخصيص الزائد لعمومات النهي عن العمل بغير العلم فانا نشك انها خصصت بفتوى العالم الميت كما خصصت بفتوى الحي أم لا وهو شك في زيادة التخصيص المنفصل . ولا ريب انه يتمسك فيه باصالة العموم وينفى الزائد المشكوك من التخصيص .

(إن قلت) : إن الشك هنا يرجع الى أن الحياة من المرجحات لفتوى الحي على الميت عند التعارض بينهما أم لا ؟ والأصل عدم المرجحية لأن المرجحية أمر توقيفي كالحجية والأصل عدمه . (قلنا) : إن هذا الأصل لما كان يرجع الى زيادة التخصيص للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم . وقد عرفت ان زيادة التخصيص منفية باصالة العمومات المذكورة فيكون دليلا لفظياً على نفيها فكيف يرجع لاصالة عدم المرجح .

(ان قلت) : ان هذا الأصل يعارضه الاستصحاب بضميمة عدم القول بالفصل وذلك انه فى صورة ما اذا قلد شخصاً ثم مات فيستصحب جواز تقليده وبضميمة عدم الفصل يتم المطلوب . (قلنا) : مضافا الى أن عدم الفصل لا يتم فيما أثبته الأصل كما قرر فى محله ان القول بالفصل غير ثابت لكثرة من قال بجواز تقليد الميت بقاءً لا ابتداءً .

(ان قلت) : ان الاحتياط فى هذه المسألة ربما يعارض بالاحتياط في المسألة الفرعية كما اذا كان قول الميت موافقاً للاحتياط . (قلنا) : ان الاحتياط فى المسألة الاصولية مقدم على الاحتياط فى المسألة الفرعيه بقاعدة المزيل والمزال .

(ان قلت) : قد يكون الميت أعلم فحينئذ يحتمل تعيين الأخذ به ولا يقطع بفراغ الذمة بالأخذ بقول الحي . (قلنا) : قام الاجماع على عدم وجوب تقليد الميت الأعلم فلا يحتمل تعيين وجوب الأخذ به . (والجواب عن هذا الدليل الثاني) ان هذا الأصل معارض بالاستصحاب الذي سيجيء بيانه في أدلة المجوزين في الدليل الثالث لهم وباطل فيما اذا كان قول الميت موافقاً للأصل الا اللهم ان يقال انا نتكلم مع قطع النظر عن الأدلة ونقول ان الضرورة اقتضت حجية قول المجتهد وقددار الأمر بين قول الحي وبين قول الميت وحيث ان العقل قام عنده احتمال الترجيح

للحي فلا يحكم بالتخيير لأن الذمة مشتغلة بالتكليف فلابد أن يرجع لما هو مقطوع البراءة به عن التكليف عنده وهو قول الحي . إلا ان هذا لا يتم في الميت اذا كان فيه مزية محتملة للترجيح على الحي كما اذا كان الميت أعلم أو كان الحي أعمى أو نحو ذلك ولايتم في الميت الذي كان العامي قد قلده لعدم القطع حينئذ بترجيح الحي على الميت .

والاجماع المدعى على ترجيح الحي على الميت حتى في هذين الصورتين مضافا الى انه خروج عن محل البحث لأن الكلام مع قطع النظر عن كل دليل انه غير مسلم في الصورتين المذكورتين .

(الدليل الثالث) الاجماع من الامامية على حرمة العمل بقول الميت ويمكن استعلامه من كلمات علمائهم فقد نقل عدم الخلاف في ذلك عن المحقق الثاني في شرح الالفية وعن المسالك ونقل الاجماع على ذلك عن المعالم وآداب المعلم والمتعلم وعن ابن أبي جمهور الاحسائي ، وعن الوحيد البهبهاني (ره) في فوائده وقد تمسك به جملة من علماء العصر ، قال عمنا الأعلى الشيخ حسن في شرح مقدمة كشف الغطاء ان الاجماع المنقول مع الشهرة العظيمة المحصلة والسيرة المستمرة والطريقة المستقيمة من أقوى الادلة على المنع من تقليد الاموات وقال الشيخ الانصاري رحمه الله . وأما ما ذكره الشهيد الأول في الذكرى من خلاف بعض العلماء فهو كما يراه الشهيد الثاني من أن العلماء يعم العامة والخاصة فلعل نظره الى العامة وأما مخالفة الأخباريين فقد عرفت ان ذلك بواسطة تخيلهم ان الجائز من الفتوى هو الرواية المنقولة بالمعنى ولا ريب ان الرواية المنقولة بالمعنى يجوز العمل بها وان كان الراوي ميتاً ، وأما مخالفة القمي (ره) فالظاهر انها من جهة تخيله الانسداد على ان الاجماع متحقق قبل زمانه فلا تضر مخالفته . وأما دعوى مخالفة الصدوق (ره) كما أشار اليها في الوافيـــة حيث قال وأيضاً ابن بابويه

صرح بجواز العمل بما في كتابه من لا يحضره الفقيه مع انه كثيراً ما ينقل فتاوى أبيه . (فاسدة) لأنه لم يعرف ذلك عن الصدوق وتجويزه العمل بفتاوى أبيه (ره) لأنها مضامين الروايات المعتبرة عنده لا أنها فتاوى كما هو الحال في كتاب الهداية لشيخنا الصدوق (ره) فانه مأخوذ من متون الأخبار وهذا هو الذي بعث صاحب البحار على أدراج فتاوية في ضمن ما جمعه من الأخبار وهكذا يقال مثل ذلك في كتاب المقنع للصدوق (ره) أيضاً ، وفي المحكي عن السرائر ، ان كتاب نهاية الشيخ الطوسي (ره) كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر . ولا يخفى ما فيه فانه من المحتمل ان هؤلاء المجمعين قد استندوا الى دليل لو اطلعنا عليه لم يكن معتبراً عندنا : مع ان حمل ما ذكره الشهيد الأول على العامة لا دليل عليه بل هو خلاف الظاهر : مع ان ما حكي عن الجعفرية وشرح الارشاد للأردبيلي من انه قول الأكثر يظهر منه وجود المخالف من عندنا وإلا فقول الامامية ليس بأكثر من العامة إلا اللهم أن يكون صاحب الجعفرية وشرح الارشاد لم يتفحصا فعبرا بما هو المتيقن لهما : وعن شرح الجعفرية للفاضل الجواد ان جواز تقليد الميت قول بعض علمائنا ولعله أراد الاخباريين ، ويؤيد ذلك ما ذكره صاحب المعالم وغيره من تقليد المتأخرين للشيخ الطوسي (ره) في الفتوى الى أن فتح الحلي باب الاجتهاد . ودعوى إن هذه المسألة مستحدثة إذ لم يكن المعروف في زمان الأئمة (ع) التقليد بين أتباعهم وإنما كانوا يعملون بالروايات فالاجماع فيها غير معتبر . (فاسدة) فان الفتوى كانت موجودة بينهم كما تدل عليه أخبار التقليد التي نقلناها في مبحث التقليد كيف والتقليد كان في عصر الأئمة (ع) فان أهل المذاهب من أهل السنة كانوا في عصرهم عليهم السلام .

(الدليل الرابع) ما احتج به المحقق الثاني في حاشية الشرائع تبعاً للعلامة وهو مؤلف من مقدمتين :

(احداهما) ان المفتي إذا مات سقط قوله بموته بحيث لا يعتد به .

(وثانيهما) ان ما هذا شأنه لا يجوز الاستناد اليه ولا العمل به شرعا .

« أما الأولى » فللاجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لساير أهل العصر يمنع من انعقاد الاجماع اعتداداً بقوله فاذا مات وانحصر أهل العصر بالمخالفين له انعقد الاجماع وصار قوله لا يعتد به ولا يعتنى به شرعا .

« وأما الثانية » فظاهرة . (وجوابه) ان هذا إنما يوجب عدم الاعتداد بقوله في الصورة المذكورة أما لو فرض ان أهل عصره مختلفون فى الفتوى بحيث يكون موته غير موجب لانعقاد الاجماع فلا دليل حينئذ على عدم الاعتداد بقوله . مضافا ان هذا مبني على طريقة خاصة في استفادة رأي المعصوم من الاجماع ولعلها قريبة من طريقة اللطف في الاجماع وهي طريقة قد قرر فى محله عدم صحتها فلا تصلح دليلا على عدم الاعتداد بقول الميت .

(الدليل الخامس) ما احتج به أيضاً المحقق الثاني في حاشيته على الشرائع من ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم تكن حجيتها إلا باعتبار الظن والفهم الحاصل منها وهذا الظن والفهم يمتنع أن يبقى بعد الموت لضعف الادراكات بضعف الأبدان ولذا يذهب الظن ويزول العلم بضعف البدن بهرم أو مرض أوحال النزع وقد أخبر بذلك الله تعالى فى محكم كتابه : « ومنهم من يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً » وعليه فتبقى الفتوى خالية عن السند بعد الموت فكما انه تزول حجية الفتوى بتبدل نظر المجتهد لأنه يزول مستندها فكذا إذا مات زال مستندها فتزول عنها الحجية وتخرج عن كونها معتبرة شرعاً ولا ينقض بالغفلة والاغماء والنوم لوجود الظن فى خزانة النفس . وفيه انه منقوض بصورة النسيان للمستند فانه عند النسيان تبقى الفتوى معتبرة شرعا مع ذهاب الظن عن خزانة النفس عند النسيان وقد تقدم ذلك في مبحث وجوب تجديد النظر على المجتهد . ثم انه منقوض بالرواية

أو نقل رأي لشخص . فانها يقال فيها انها لا تكون حجة إلا باعتبار العلم بصدورها أو الظن المعتبر كما لو رآها مكتوبة بكتابه مع ذهاب العلم أو الظن المعتبر بموته . (وحله) ان المستند لفتوى المجتهد نظير سائر الآراء في سائر العلوم هو الدليل الذي اعتمد عليه حال صدورها فبقائها أمر اعتباري يستند الى ذلك الدليل الذي كان في وقته . والامور الاعتبارية حدوثها يحتاج الى سبب وعلة وأما بقائها فهو يستند الى اعتبار المعتبرين ألا ترى ان إعطاء المنزلة لشخص أو جعل صفة اعتبارية له كالزوجية يحتاج في حدوثه لسبب ثم يكون بقائها تابع لاعتبار المعتبرين ، فالفتوى نظير الشهادة والاقرار واخبار ذي اليد في أن ابقائها إنما يكون بمجرد قيام الدليل عليها في نفس المفتي مع عدم تبدل رأيه فيها حتى لو نسي الاستدلال عليها أو ذهل عنه نظير العقد الذي هو سبب للزوجية فتنسب الفتوى للمفتي والرأي لصاحبه بمجرد صدورها منهما على سبيل اليقين دون أن يبطلها ويعدل عنها . ولذا ترى العقلاء ينسبون الفتاوي للمجتهدين الأموات ويقولون أن فتواه كذا وينسبون الآراء للأموات من العلماء والفنيين ويقولون رأيهم كذا . وليس ذلك إلا من جهة ان بقائها أمر اعتباري وليس بحقيقي وإلا فهما يعدمان بمجرد صدورهما والغفلة عنها . والامور الاعتبارية تابعة لمقدار اعتبار المعتبرين . والعقلاء هم يعتبرون بقاء الرأي والفتوى بمجرد صدورها عن عقيدة مع عدم العدول عنها . وعليه فيرتب آثار الوجود للفتوى لأن وجودها إنما يكون بهذا النحو كما يرتب الآثار على الوجود الاعتباري للزوجية بمجرد العقد من دون ابطاله وافساده سواء كانت آثار شرعية كجواز العمل شرعا بالفتوى أو عقلية كالتناقض مع غيرها أو عرفية كتسمية صاحبها بالفقيه أو المجتهد أو المتبحر لأن وجودها الواقعي إنما يكون بهذا الحد وهذا النحو شأن سائر الاعتباريات . وإنما لم يرتب الأثر عليها إذا كان المعتبرون

لا يعتبرونها ويرونها معدومة كما إذا عدل عنها صاحبها . وأما بالموت فهم يرون البقاء لها ولذا تنسب للمفتي بعد موته . و (الحاصل) ان مستند بقائها هو ذلك لا ظنون المجتهد والعالم . وأما الدليل عليها فلا يلزم استحضاره في صحة العمل بها فان العمل بها مرتب على نفسها لا على دليلها كما هو ديدن العقلاء في العمل بآراء الأطباء وأصحاب الفن . ولعل ذلك هو المراد من قول والدي الرضا (ره) في حاشيته على الكفاية ان بقاء الرأي ليس عبارة عن استحضاره والالتفات اليه فعلا وإلا لكان النائم والغافل ليس له رأي وإنما المناط في بقاء الرأي عدم التردد فيه والعدول عنه كان ذو الرأي حياً أو ميتاً ولا نسلم تقومه بالحياة حتى في نظر العرف فان الرأي رأي فلان ما لم يعدل عنه حياً كان أو ميتاً ، ولذا تنسب الآراء الى الأموات . (نعم) الكلام في حجية الرأي فقد يقال انه بالموت نشك في حجيته فنقول : ان دليل التقليد اما العقل والفطرة وهو لا يفرق بين الحي والميت . وأما النقل فلاشتراك الأدلة بين التقليد والرواية ولا ريب ان الرواية لا يشترط فيها ذلك انتهى . مضافا الى ان للخصم أن يطلب البرهان من المستدل على المقدمة المذكورة في دليله وهي خروج الفتوى عن الحجية عند الشرع عند ذهاب المستند بالموت .

(والحاصل) ان مقدمته القائلة بأن الفتوى قد ذهب مستند بقائها بالموت غير صحيحة لان مستند بقائها ليس إلا اعتبار المعتبرين وهو موجود بعد الموت سلمنا ذهاب المستند لكن للخصم أن يقول لا نسلم عدم اعتبارها شرعاً بذهاب مستندها بالموت (ودعوى) انها يزول مستندها بالعدول فكذا بالموت (فاسدة) فان بالعدول يبطل المستند ويكون فاسداً بخلاف الموت فانه لا يفسده ولا يبطله ولذا تعتبر انها رأي للميت ولا تعتبر انها رأي للذي عدل عنها وهذا نظير الرواية فانه لو اعترف الراوي بخطئه في روايته لا تقبل منه .

(إن قلت) ان الفتوى تزول حجيتها بالجنون أو الهرم أو الاغماء بالاجماع وما ذلك إلا لكون الرأي موضوعاً لها وهو يزول بتلك الأمور فكذا يزول بالموت . (قلنا) لانسلم زوال حجيتها بذلك ، نعم لا يقلد في آرائه المستحدثة بعد عروض تلك الأمور عليه ، وأما نفس فتواه السابقة فلا تزول حجيتها بذلك . ودعوى الاجماع في مثل هذه المسائل التي يقل التعرض لها ومستحدثة غير مقبولة مضافا الى احتمال استناد المجمعين الى ما ذكره الخصم من تخيل ذهاب الرأي بذلك فلا يكون الاجماع كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام .

(الدليل السادس) انه لو جاز تقليد الميت مع انه يجب تقليد الأعلم لزم التكليف بما لا يطاق إذ أنه حينئذ يجب أن نقلد الأعلم من العلماء الأحياء والأموات مع انه لا نتمكن من معرفة الأعلم في الأزمنة السابقة . (وأجيب عنه) بأن معرفة الأعلم في الأموات ليس بأشكل من معرفته في الأحياء بل لعله أسهل ، ولو سلمنا ذلك فنقول بسقوط التكليف بتقليد الأعلم لعدم التمكن منه لا انه يوجب حرمة تقليد الميت . وأجاب عنه المرحوم الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاهة في شرحه لمقدمة جدنا كاشف الغطاء (ره) بأن معرفته ممكنة ومع عدم المعرفة فالأصل عدم التفاضل ، انتهى . ولكن لا يتم هذا الأصل بناءاً على ان الافضلية شرط وإنما يتم بناءاً على انها مانعة .

(الدليل السابع) إن وجوب تقليد الاعلم مع جواز تقليد الميت يوجب عدم جواز تقليد الاحياء في الغالب إذ قل ما يتفق أن يعلم الاعلم في الاحياء حتى بالنسبة الى الاموات فالاجماع على وجوب تقليد الاعلم في الاحياء دليل على ان الاموات لاعبرة بأقوالهم وهذا الدليل قد حكي عن رسالة الشهيد (ره) المعمولة في هذه المسألة بعبارة أخرى حاصلها لو صح تقليد الميت يلزم من ذلك التزام شنيع وهو وجوب الرجوع الى الاعلم من الاحياء والاموات وعدم الرجوع

الى الاعلم من الاحياء وهو خلاف الاجماع ، انتهى . ودعوى كما عن المرحوم السيد نعمة الجزائري إن هذا الفرض خارج بالاجماع فيبقى الكلام فيما لا اجماع عليه فان مثل ذلك كاف فى تخصيص العام والتمسك بما عدى المخرج بالدليل . (فاسدة) لأن هذا أمر باطل محال لزم من جواز تقليد الميت من حيث اتفق أو على وجه مخصوص وكل حكم لزم منه المحال فهو محال فيكون جواز تقليد الميت على ذلك الوجه محالا وبه يتم المطلوب (ودعوى) منع لزومه من جواز تقليد الميت ولعله لزم من وجوب تقليد الاعلم (مدفوعة) بأن وجوب تقليد الاعلم عندهم مفروغ عنه فالاجماع المحكي على وجوب تقليد الاعلم لابد من تخصيصه بالاحياء على وجه يظهر منه عدم الاعتداد بتقليدالاموات (والجواب عنه) انه لا يتم عند من لايرى وجوب تقليد الاعلم مضافا الى ان هذا رجوع الى التمسك بالاجماع على وجوب تقليد الاعلم من الاحياء وهو لا يسلمه الخصم والكلام فيه عين الكلام في الاجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت (وبعبارة أخرى) ان الاجماع إن كان موجوداً فهو يمنع من وجوب الرجوع الى الميت وإن لم يكن موجوداً فلا ضير فيه مضافا الى ان وجوب تقليد الاعلم اذا كان من دوران الامر بين التعيين والتخيير فهو لايجيء في المقام لاحتمال التعيين فى المفضول من جهة انه حي وقد تمسك بهذا الدليل أيضاً (بعض علماء العصر) وجعل اللازم الفاسد هو انحصار التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم عليه السلام الى زماننا هذا وهو باطل بضرورة المذهب (ولا يخفى ما فيه) فانه لايلزم ذلك لجواز التساوي في العلمية أو التردد في الاعلمية ، أو كان كل يرى الاعلمية في مجتهد غير مايراه الآخر من الاعلمية في المجتهد الآخر ، فان كل ذلك مصحح لتعدد مرجع التقليد حتى على القول بوجوب الرجوع الى الاعلم وجواز الرجوع للميت .

(الدليل الثامن) ماعن المحقق (ره) انه يجب العمل بالفتوى المتأخرة للمجتهد

عند تعددها واختلافها بالاجماع وفى الميت لا يميز فتواه السابقة عن المتأخرة . (وجوابه) كما ذكره بعضهم انه ان اريد انه لا يمكن العلم بالتقديم والتأخير مطلقاً فهو غير سديد ضرورة إمكان العلم بذلك في كثير من الموارد كما إذا علم تأخير تأليف الكتاب الموجود فيه الفتوى أو لم يصدر منه كتاب فى الفتوى غيره وان اريد منه انه قد لا يمكن ذلك فهو لا ينهض مانعاً من التقليد فان الحي قد لا يمكن العلم بذلك في فتواه أيضا . والحاصل ان المقام يكون من قبيل تعارض الفتاوى والرجوع في ذلك أما الى تساقطها والعمل بغيرها ، وأما الى التخيير بينها .

(الدليل التاسع) ان اجتهاد الحي أقرب الى الواقع من اجتهاد الميت لأن الحي يقف غالباً على فتوى الميت وعلى ما هو مستنده فيها فاذا أفتى بخلافها علم انه قد بلغ نظره الى ما لم يكن قد بلغ اليه نظر الميت ، ولا ينافي ذلك كون الميت أفضل وأحوط من الحي بالمدارك لأن أثر الفضل إنما يظهر في الافكار الابتدائية فيمكن ظهور خطأه فى الدليل للمفضول ولو من جهة الاصابة بالمعارض الذي خفي على الفاضل . قال المرحوم الشيخ ملا جواد كتاب فى منزوحات البئر انه اشتهر ان المتأخرين أدق نظراً من المتقدمين . (وجوابه) إن هذه الأغلبية لو سلمناها فهي لا توجب الرجوع الى الحي فيما لو فرض ان الميت أقرب للواقع من الحي أو مساوي له مضافا إلى أن الميت لقربه إلى زمان الأئمة (ع) يتوفر القرائن الحالية والمقالية لديه فيكون أقرب للواقع من الحي مضافا الى أن الميت قد يكون أفضل وأفقه من الحي بمراتب وأحوط منه في الاجتهاد والتأمل في المدارك وأعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل الى نهاية ما لا يصل الحي الى بدايته فيكون قوله أقرب للواقع من الحي مضافا الى ما سيجيء ان شاء الله تعالى من أن حجية التقليد من باب التعبد لا من باب الوصف فليست دائرة مدار الظن فلا يجب ملاحظة الاقربية مضافا الى أن فتوى الميت قد تكون أقرب

للواقع من جهة موافقتها للاحتياط أو للمشهور أو لبعض القرائن .

(الدليل العاشر) ان الرجوع من الخطأ الى الصواب ممكن فى حق الحي دون الميت فيكون الأخذ بقول الحي أوثق لأن عدم رجوعه مع امكانه يوجب تأكد الظن بالواقع (لايقال) أن الرجوع من الفتوى قد يكون من الحق الى الباطل فان الميت إذا كان قد أصاب الواقع كان أبعد عن الخطأ لعدم امكان الرجوع في حقه بخلاف الحي فانه إذا أصاب أمكن أن يرجع لشبهة يصادفها والحاصل إن احتمال الرجوع من الحق الى الباطل مفسد بالنسبة الى الأموات بخلاف الأحياء فلا تكون فى إمكان الرجوع دلالة على أقربية القول من الواقع إذا لم يرجع لأن عدم الرجوع مع إمكانه إنما يقتضي تأكد الظن بالواقع إذا كان الرجوع دائماً عن الخطأ الى الصواب وحيث يمكن أن يكون الأمر بالعكس فلم يكن فيه زيادة الظن . (فانه يقال) ان المدار على ماهو الغالب في رجوع المجتهدين ولا ريب أن أغلب موارد رجوعهم إنما يكون عن الباطل الى الحق وأما الرجوع عن الحق ففى غاية الندرة (وجوابه) ان عدم الرجوع مع الامكان لايوجب تأكد الظن بالواقع والأوثقية بقوله إذ لعله لتوهم عنده أغفله عن الواقع أو لانشغاله عن مراجعة المسألة مرة ثانية كما يتفق ذلك للأحياء حتى ماتوا مضافا الى أن ذلك لو كان موجباً لتأكد الظن بالواقع لأوجب تأكده في الميت أيضا لأنه قد بقي على رأيه حتى مات . مضافا لما عرفته في جواب الدليل التاسع .

(الدليل الحادي عشر) ما تمسك به بعض علماء العصر من ان ظاهر مادل على حجية فتوى المجتهد ظاهر في اعتبار الحياة فى المفتي لان الدليل على التقليد أما الاجماع وهو لبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه وهو تقليد الحي وهكذا بناء العقلاء وهكذا السيرة ، وأما الكتاب فالسؤال فى قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر حقيقة فى الاستعلام من الحي . والانذار في قوله تعالى : « فليتفقهوا في الدين ولينذروا »

لا يكون إلا من الحي . وأما الأخبار فقوله (ع) : انظروا في خبر أبي خديجة وقوله (ع) : وينظران في حديث عمر بن حنظلة ظاهران في الحي لأنه إن اريد بالنظر معناه الحقيقي فهو لا يتحقق إلا بالنسبة الى الحي وإن كان المراد معناه المجازي فهو متعدد مثل اسألوا وارجعوا فيحتمل عدم الشمول للميت وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وقوله (ع) : من الفقهاء صائناً لنفسه في تفسير العسكري فهو ظاهر في الحي لأن الظاهر هو اتصاف المقلد الذي ترجع اليه العوام بكونه من الفقهاء وصائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومن الظاهر عدم صدق هذه العناوين على الميت . (وجوابه) إن غاية ما يقتضي ذلك عدم الدلالة على تقليد الميت لا على اعتبار الحياة فيه فانه لو سلم ما ذكره الخصم فهي تدل على جواز تقليد الحي من دون تعرض فيها لتقليد الميت فللخصم أن يتمسك بأدلة أخرى على جواز تقليد الميت من دون معارضة هذه الأدلة لها كأن يتمسك بدليل الانسداد وبالفطرة الدينية والاستصحاب فهذا الدليل لا يتم إلا بعد ابطال أدلة المجوزين لتقليد الميت ومع ابطال أدلتهم لا نحتاج الى ذلك لأن مجرد الشك في الطريق كاف في عدم اعتباره مضافاً الى عدم تسليم اختصاصها بالحي فان الرجوع الى الأئمة (ع) يصدق عليه انه سؤال لأهل الذكر مع موتهم (ع) والعناوين تصدق على ذواتها وقت الحياة فان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في حينه .

(الدليل الثاني عشر) ان الاجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان والعامي لا خبرة له بمواقع الاجماعات فتقليده للأموات قد يؤدي الى التقليد في أمر معلوم البطلان وخلاف الاجماع فيجب عليه التحرز عن تقليد الميت حذراً عن العمل بخلاف ماقام عليه الاجماع . (وجوابه) بالنقض بأن الحي قد تكون فتواه خلاف ماقام عليه الاجماع في العصر السابق عليه ، وحله ان الدليل إذا قام على حجية التقليد الشامل للأموات ، لا يضر هذا الاحتمال وهل هو

إلا كاحتمال أن يكون هناك دليل على خلاف رأيه أو أن رأيه خلاف الواقع .

(الدليل الثالث عشر) ما يظهر فى مطاوي كلمات بعض أساتذة العصر ان المرجع في باب التقليد هو المفتي فلابد أن يكون حياً حين الرجوع اليه لأن باب الفتوى بخلاف باب الرواية فان المرجع فيه هى الرواية لا الراوي فان المستفاد من الآيات والروايات الدالة على حجية الفتوى أن المرجع الفقهاء ورواة الأحاديث والعارف بالأحكام بخلاف أدلة حجية الرواية ، فان المستفاد منها وجوب الرجوع الى الرواية لا الراوي ألا ترى أن المستفاد من قوله تعالى : « إن جائكم فاسق بنبأ » إن الموضوع هو النبأ لا المنبيء ، وكذا قوله (ع) : « لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا » فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثقات لا الثقات .

ولا يخفى مافيه فان أدلة جواز التقليد كالاجماع ودليل الانسداد والفطرة والسيرة دالة على أن المرجع هو قول المفتي لا نفس المفتي وهكذا لوقلنا أن أدلة حجية الخبر تدل على حجية الفتوى كما هو رأي أستاذنا المرحوم الشيرازي فانه على هذا تكون الأدلة على حجية التقليد والرواية واحدة ، وهكذا لو استدللنا له بآية النفر فانها تدل على الحذر من الانذار الذي تشتمل عليه الفتوى لا من نفس المنذرين . وهكذا ما تقدم من قوله عليه السلام لأبان بن تغلب: « وأفتي الناس » فانه يدل على أن المرجع هو الفتوى وقوله (ع) : وبقول العلماء فاتبعوا الى غير ذلك مما يدل على أن التقليد هو المرجعية في الفتوى . ولوسلمنا أنه ورد نص بذلك فلا بد من حمله بدلالة الاقتضاء على أن المرجع فى باب التقليد هو الفتوى إذ لا معنى للرجوع الى نفس المفتي .

(الدليل الرابع عشر) ماذكره بعض المعاصرين إن أدلة التقليد من الآيات والروايات لامجال للتمسك بهافيما إذا اختلفت فتوى الحي مع الميت كما هو المهم في محل

الكلام لتكاذبها المانع من شمول الدليل لها أو لأحدها فلابد فى إثبات الحجة من رأي الميت أو الحي من الرجوع الى دليل آخر من إجماع أو بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة أو الاصل. والثلاثة الاول يشك فى تحققها بالنسبة الى تقليد الميت فلابد من الرجوع الى الأصل العقلي عند الدوران بين التعيين والتخيير حيث يعلم بجواز الرجوع الى الحي ويشك فى الميت فان الحكم في مثله بالرجوع الى معلوم الحجية . ولا يخفى ما فيه فان التحقيق أن التعارض بين الطرق لا يمنع من شمول دليل الحجية لها وإن مقتضى ذلك هو التخيير بينها كما تقدم منا ذلك (وتوضيح الحال وتنقيحه) إن أدلة التقليد لا يخلو الحال فيها إما أن يكون فيها اطلاق أو مجملة وعلى كلا التقديرين أما أن نقول بالطريقية فى الامارات أو بالسببية فان كان فيها إطلاق . (وقلنا) : بالطريقية كان فى صورة التعارض بين الفتويين هو التخيير لعدم وجود مرجح ثابت شرعاً لأحدهما فيكون الفتويان متساويي الاقدام بالنسبة لأدلة التقليد ومجرد احتمال الارجحية لا يوجب الأخذ بها مع اطلاق الادلة فان هذا الاطلاق يقتضي جواز الاخذ بأيهما شاء والعمل بأيهما أراد كما تقدم منا ذلك . (ولو قلنا) بالسببية مع إطلاق أدلة التقليد فكذلك ، وأما إذا لم يكن فيها إطلاق ، فان قلنا بالطريقية فنقول إنا نعلم بدخول قول الحي لانه قدر متيقن ونشك فى شمولها لقول الميت وهكذا بناءاً على السببية فالحق عدم حجية قول الميت للشك فى دخولها فى أدلة الحجية على هذا القول ولكنك قد عرفت ان الحق وجود إطلاق ولم يثبت وجود مرجح لاحدهما على الآخر مضافاً الى جريان الاستصحاب الذي سيجيء إن شاء الله تعالى في ثالث الادلة للمجوزين المقدم على هذا الاصل حتى على القول باجمال أدلة التقليد مضافاً الى انه غير تام في صورة ما إذا كان الميت أعلم من الحي لعدم اليقين بحجية الحي مضافاً الى أن الخصم كما سيجيء إن شاء الله عنده أدلة خاصة على جواز تقليد الميت مثل لزوم

الحرج مضافاً الى أنه لو تم فانما يصلح دليلا للمفصل بين صورة التوافق في الفتوى وبين عدمها .

(الدليل الخامس عشر) ولم أر من تعرض له وهو أن المجتهد له الولاية على الأمور الحسبية من محافظة أموال القاصرين والغائبين وله القضاء وله تغليظ الدية والولاية على الأيتام والمجانين والسفهاء والغيب والاوقاف التي لا والي لها ووارث من لا وارث له ويقوم بوصية من لا وصي له ويدفع له الحقوق الشرعية من حق الامام (ع) والانفال ويجري الحدود والتعزيرات ويأخذ ارش الجنايات ويقوم بالقضاء بين الناس لفصل الخصومات وأخذ الحق من الممتنع ونحو ذلك مما يتوقف على مراجعة المجتهد الحي ولا يمكن الرجوع فيه الى الميت ومن ذلك المسائل المستحدثة التي لم تكن في زمان الميت ومن ذلك أيضاً جواز تقليد الميت أو وجوب البقاء عليه لما سيجيء إن شاء الله من عدم جواز الرجوع للميت في مسألة تقليد الميت ، فالناس في حاجة الى المجتهد الحي يرجعون اليه ويحلون مشكلات أمورهم لديه ويعرفون حكم المسائل المستحدثة منه وهو الزعيم الديني لهم والنائب عن الامام المنتظر فيهم للقيام بتلك الاعمال فلا يجوز جعل الميت هو الزعيم الديني والنائب عن حجة آل محمد (ع) وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب . (وجوابه) إن هذا إنما يثبت وجوب حياة الزعيم الديني ولزوم الرجوع الى الحي في تلك الامور المذكورة ولا يمنع من تقليد الميت نعم لو قلنا بعدم جواز التبعيض في التقليد أو عدم القول بالفصل بين المسائل المستحدثة وغيرها أمكن أن يجعل ذلك دليلا على المسألة . لكن في كلا الامرين نظر بل الحق خلافه فان جملة من العلماء من جوزوا التبعيض في التقليد وجملة منهم من جوزوا التقليد ابتداء . ولا بد لهم أن يلتزموا في المسائل المستحدثة من تقليد الحي .

(إن قلت) : انه إذا كان المجتهد نائباً عن الامام (ع) ومن المعلوم ان

إمام كل عصر لابد وأن يكون موجوداً ، فالنائب عنه بالطريق الاولى أن يكون موجوداً بل الميت لا يصلح للنيابة عن أحد فضلا عن أن يكون نائباً عن الامام (ع) . (قلنا) إن نيابته إنما هي فى الولاية وشؤون الامامة لا في معرفة الاحكام الشرعية منه وإنما الدليل على معرفة الاحكام من المجتهد هو التعبد الخاص لا من جهة نيابته .

(الدليل السادس عشر) ما يظهر من الآخند (ره) فى كفايته انه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض إجماعاً لم يجز حال الموت بنحو أولى قطعاً . ولا يخفى ما فيه وذلك لأن محل كلا منا هو الفتاوى التي صدرت منه حال حياته وجامعيته لشرائط المرجعية ونحن نلتزم من أن الفتاوى الصادرة من الهرم أو المريض حال صحته ونشاطه وجامعيته للشرائط حجة بل قد يقال انه لا يجوز العدول عنها وإنما الاجماع قائم على عدم الرجوع لها فى الفتاوى التي تصدر منها حال الهرم والمرض كيف والاجماع المدعى خصوصاً في مثل هذه المسألة المستحدثة لا يكشف عن رأي المعصوم لاحتمال استناد المجمعين الى أن غيرهما يكون هو القدر المتيقن وإن الاستصحاب لحجية قولهما غير جاري وقد تقدم منا الكلام في ذلك فى الشرط الثاني لجواز تقليد المجتهد ، ولو سلمناه فلا وجه للأولوية فان عروض ذلك للمجتهد موجب لسقوطه عن المنصبية لهذا المقام الكريم وهو النيابة عن الامام (ع) بخلاف الموت فانه لا يسقطه عن المنصبية كما في الامام (ع) فان الموت لا يسقطه عن منصبيته فيكون قوله حجة حتى بعد موته (ع) .

(الدليل السابع عشر) ما روي من أن العلم يموت بموت حامليه . وفيه عدم تسليم صحة سنده ومعارضته بما دل على أن أهل العلم أحياء من جهة علمهم كقوله (ع) والعلماء باقون ما بقي الدهر : فانه ظاهر فى أن جهة بقائهم هو العلم

فلابد أن يكون باقياً مضافا الى انه كناية عن مطلوبية انتشار العلم وعدم حبسه وبذله الى أهله .

(الدليل الثامن عشر) الصحيح الذي رواه الصدوق (ره) في علل الشرائع عن ابن محبوب عن يعقوب السراج قال لأبي عبد الله (ع) هل تبقى الأرض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم فقال (ع) إذاً لا يعبد الله يا أبا يوسف . فدل هذا الحديث على لزوم الرجوع للعالم الحي وسيجيء انشاء الله الكلام في هذا الخبر فى الادلة على المنع من جواز البقاء على تقليد الميت ويظهر بذلك عدم دلالته .

(الدليل التاسع عشر) ما نقله الشيخ حسن فى شرحه لمقدمة أبيه جدنا كاشف الغطاء بأن العامي لا يجوز له الأخذ بفتوى المجتهد مع العدول . واحتمال العدول قائم في الميت فلا يجوز تقليده ، وأجاب عنه (ره) بأن مع احتمال العدول يجب التمسك باصالة عدمه ومع يقينه فيؤخذ بمجهول التاريخ وإلا فيطرح .

(الدليل العشرون) الاخبار الدالة على الرجوع في معالم الدين الى يونس بن عبد الرحمن وزرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهم ولو جاز الرجوع الى الميت لارجعهم الامام (ع) الى الاصول الصادرة من بعض الرواة الاموات ، وفيه ما لا يخفى فانه الأدلة المذكورة لم تكن فيها منع من الرجوع لغير المذكورين كيف والوجوب الموجود فيها ليس وجوب عينياً قطعاً لجواز الرجوع لغيرهم من الاحياء قطعاً فلابد أن يكون الوجوب تخييرياً مضافاً الى أنها قضايا فى وقائع خاصة مضافا الى أن اصول الروايات للأموات يجوز الرجوع لها لأنها روايات لا فتاوى .

(الدليل الواحد والعشرون) ان تقليد الميت أما أن يكون بتقليد الميت فيلزم الدور أو بتقليد الحي وهو رجوع الى الحي ، وفيه إن تقليد الميت يمكن أن يكون بحكم عقله واجتهاده كما لو كان عمله بالتقليد من جهة الانسداد وكان

قول الميت يفيد الظن الاقوى أو كان مراهقاً للاجتهاد وأدى نظره الى حجية الاستصحاب وتم في نظره استصحاب التخيير ونحو ذلك ويمكن أن يكون برجوعه الى الحي . ودعوى الخصم أن هذا يكون رجوعاً للحي لا معنى لها لانه إن أراد أنه رجوع له في فتاواه فهو باطل لأنه إنما يعمل بفتاوى الميت وإن أراد انه رجوع له فى مسألة جواز تقليد الميت فنحن لا نمنع من ذلك ولا محذور فيه .

(الدليل الثاني والعشرون) السيرة المستمرة من بدء الشريعة الى الآن على تقليد الأحياء دون تقليد الأموات ابتداء . (وجوابه) إن العوام لما كانوا لا يفهمون كتب الأموات لذا كانوا لا يرجعون اليهم على أن السيرة لم يعلم منها أنها على وجه الالزام أم على وجه الاستحسان أم للسهولة أو للاحتياط .

أدلة القائلين بجواز تقليد الميت مطلقا

استدل القائلون بجواز تقليد الميت مطلقاً ابتداءاً واستمراراً أمكن التوصل للحي أم لا أفتى الميت بمضمون الاخبار أم لا ، بالادلة الاربعة العقل والكتاب والسنة والاجماع واليك بيانها .

(الدليل الأول) ما عول عليه المحقق القمي (ره) وحاصله ان قول الميت مفيد للظن وكل ما يفيد الظن فهو حجة ، أما الصغرى فوجدانية ، وأما الكبرى فلتمامية مقدمات دليل الانسداد من كون التكاليف باقية وباب العلم بها منسد على العامي فى هذه الازمنة وليس له طريق شرعي اليها لأن الدليل على التعبد بالتقليد مفقود بالنسبة الى العامي إذ الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة

غير واضحة الدلالة لديه لما فيها من المناقشات الى ما شاء الله تعالى وعدم معرفته الصحيح منها من الفاسد : والادلة اللبية من الاجماع والضرورة والسيرة غير ثابتة لأن السلف المعاصر للامام (ع) كان باب العلم في حقهم مفتوحا وكانوا يعملون به والاجماع موهون بخلاف جملة من الاصحاب كفقهاء حلب والاخباريين والاحتياط على العامي يستلزم العسر والحرج المعلوم انتفائهما عن الشريعة بالضرورة فلا مناص للعامي بعد هذا إلا الاعتماد على الظن فى الخروج من عهدة التكاليف فالتقليد يكون اعتباره في حق العامي من باب الظن الثابت اعتباره من باب الانسداد ولا فرق فيه فى نظر العقل بين الحاصل من قول الحي أو الميت إذ المناط واحد بل قد يكون الظن الحاصل من الثاني أقوى وعليه فيجب اتباعه لانه أقرب الى الواقع . ودعوى ان الاجماع المحكي والشهرة على عدم جواز تقليد الميت يفيدان الظن بعدم جواز الاعتماد على قول الميت في الفروع . (فاسدة) إذ بعد تسليم انعقاد الاجماع فى مثل هذه المسألة التي لم تكن متداولة في زمان المعصوم وأفادة المنقول منه كالشهرة الظن . لا ترجيح لهذا الظن بالنسبة الى الظن الحاصل في المسألة الفرعية لو لم نقل بأن الظن بالواقع أقوى لأن المقصود هو الوصول الى الواقع .

والجواب عنه أولا : إن منعه السيرة إستناداً الى انفتاح باب العلم للموجودين فى عصر الامام (ع) إن أراد بالانفتاح إمكان وصولهم الى الواقع علماً فهو ممنوع جداً وإن أراد بالانفتاح ماهو الاعم من العلم والطرق الشرعية المعلومة الاعتبار فهو حق لكنه لا ينفعه إذ من تلك الطرق قول العالم للجاهل وفتواه في غير مورد الرواية المنقولة لفظاً ومعنى . وأما منعه الاجماع بخلاف الحلبيين والاخباريين فليس فى محله لانقطاع الاول وانقراضه ورجوع خلاف الثاني الى الخلاف فى الموضوع بواسطة حسبانهم ان الفتوى مغايرة لما هو جايز

عندهم ولذلك لو لم يكن العمل بالفتوى عندهم عمل بالرأي لم يكونوا مانعين منها .

(وثانياً) : إن وجوب التقليد على العامي ليس من باب الانسداد بل هو أمر ضروري وليس علمه بوجوبه عليه أدنى من علمه بوجوب الصلاة عليه لمسيس الحاجة وتوفر الدواعي اليه هذا بالنسبة لأصل مشروعية التقليد وأما بالنسبة الى الخصوصيات من أنه هل يجب تقليد الحي أو الميت أو الاصولي أو الاخباري أو الأعلم الى غير ذلك من الموارد المختلف فيها فان قدر على الترجيح فهو وإلا أخذ بالقدر المتيقن وأنلا فحكمه التخيير وإن التفت الى وجوب التقليد فيها لأنها مسألة شرعية قد اشتبه عليه الحال فيها ولم يتمكن من الاجتهاد المعلوم اعتباره فيها رجع للمجتهد ، فالثمرة من عقد هذه المسألة ونظائرها إنما هي للمجتهد إذا رجع العامي اليه فيها .

(وثالثاً) : ان لازم كون الظن طريقاً للعامي أما انهدام بنيان الشرع أو كون العامي مجتهداً إذ لا اختصاص لدليل الانسداد بالتقليد بل يعم سائر الامارات التي تفيد الظن .

(ورابعاً) : أنه قد اشتهر في السنة الاصوليين ان الظن المانع يقدم على الظن الممنوع عند التعارض مطلقاً حتى لو كان المانع أضعف من الظن الممنوع ، والظن الحاصل من حكاية الاجماع وفتوى المشهور بحرمة تقليد الميت مانع من العمل بالظن الحاصل من قول الميت في المسألة الفرعية ولو سلمنا الاخذ بالاقوى منهما فلا نسلم أن الظن من قول الميت بالمسألة الفرعية أقوى من الظن الحاصل بعدم حجيته .

(وخامساً) : إن التقليد لو كان حجة من باب حجية الظن المطلق فاما أن يكون المعتبر هو ظنه قبل الفحص عن امارة أخرى تعارض قول المجتهد من خبر أو اجماع أو نحو ذلك وهو باطل لأنه يلزم أن يكون ظن العامي أقوى

من ظن المجتهد ضرورة انه لا عبرة بظن المجتهد قبل الفحص فكيف يجوز للعامي أن يعمل بظنه قبل الفحص ، وأما أن يكون المعتبر هو ظنه بعد الفحص وهو باطل لقيام السيرة على خلاف ذلك ولم نر من المجتهدين من أفتى بوجوب الفحص على العامي في كل مسألة مع انه يلزم العسر والحرج العظيم على العامي فالتحقيق أن حجية التقليد من باب التعبد .

(ثاني الأدلة لهم) ما حكي عن السيد الجزائري في منبع الحياة وهو أن قضية المنع من تقليد الميت صحة إحدى صلاتي العامي وبطلان الاخرى إذا مات المجتهد المقلد بين الصلاتين ولازم ذلك أن يكون المجتهد شريك الشارع في الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا لان علمائنا يحكون كلام المعصومين ويعملون به من دون تفاوت بين حياتهم ومماتهم .

والجواب عنه (أولاً) : بالنقض بصورة ما إذا عرض للمجتهد الحي ما يوجب العدول كالفسق أو الجنون أو الكفر أو تبدل رأي .

(وثانياً) بالحل بأن هذا ليس فيه شركة للشارع في الاحكام وإنما هو بيان لاحكام الشرع غاية الأمر أن ذلك البيان سقط عن الحجية وصار غيره حجة .

(ثالث الأدلة لهم) الاستصحاب وهو يقرر على وجوه ثلاثة :

(أحدها) استصحاب حكم نفس الواقعة التي يريد التقليد فيها نظير استصحاب أحكام الشرائع السابقة وأحكام الحاضرين في زمن الخطاب بالنسبة للموجودين فعلا كأن يقال ان الواقعة كان حكمها كذا لفتوى المجتهد الميت به فالاصل بقائه .

(ثانيها) استصحاب الحكم الشرعي الفرعي الثابت لفتوى المجتهد الميت كأن يقال إن فتوى المجتهد الفلاني كان ثابتاً لها جواز الاخذ بها والاصل بقائه .

(ثالثها) استصحاب الحكم الوضعي وهو حجية قول المجتهد .

(والحاصل) إن الاستصحاب فيما نحن فيه يتصور تارة في حكم نفس الواقعة وأخرى في حكم الامارة التى قامت عليه أعني فتوى المجتهد الميت والثاني يتصور بنحوين فانه تارة يتصور بالنسبة لحكمها التكليفي وهو جواز الأخذ بها وتارة لحكمها الوضعي وهو حجيتها . ولكن لا يخفى انه لا يصح الاستصحاب الاول من جهة عدم اليقين السابق إذ ليس عنده علم سابق بأن الواقعة حكمها ما أفتى به المجتهد الميت وهكذا ليس عنده إمارة معتبرة إذ ليس عنده إلا فتوى الميت بذلك وهي غير معلومة الحجية لديه لأن الكلام في حجيتها بخلاف احكام الشرائع السابقة فانه قد قامت الحجة عليها بأخبار نبيهم الصادق الأمين .

(إن قلت) إن فتوى المجتهد امارة معتبرة على حكمها بواسطة أدلة التقليد الدالة على حجيتها وإنما الكلام ان الحكم الذي هو مدلول الفتوى يثبت للمكلفين بعد موت المجتهد . نظير احكام الشرائع السابقة فان الشك فى ثبوتها للمكلفين بعد نسخ الشريعة السابقة (قلت) : نحن نشك في بقاء الفتوى على حجيتها بعد موت المفتي بها بحيث يكون الموت مسقطاً لحجيتها حتى في ظرفها أو مزيلا لحجيتها بعد موته فلم يكن للمكلف بعد موت مفتيها إحراز حجة على الحكم الذي تضمنته .

(إن قلت) : انه يستصحب الحجية للفتوى . (قلنا) : هذا رجوع الى الاستصحاب بالوجه الثالث . ثم ان الاستصحاب الثانى يرجع للثالث إذا قلنا بأن الاحكام الوضعية مجعولة بالذات فان جواز الأخذ بقول المجتهد عبارة عن حجية قوله أو منتزع منها كما يرجع الثالث للثاني لو قلنا بأن الاحكام الوضعية مجعولة بالتبع فانه حينئذ معنى جعل الحجية عبارة عن جعل جواز الاخذ بقول المجتهد . وكيف كان فالجواب عن الاستصحابين المذكورين :

(أولا) أنه لا يقين للعامي الحي سابقاً بثبوت الحجية وجواز الاخذ بقول المجتهد الميت لا وجداناً كما هو واضح ولا تعبداً إذ لا دليل للعامي عليه

إلا فتوى المجتهد الميت وهي مشكوكة الحجية بالنسبة للعامي فعلا كما ذكره بعض محشي العروة (ولا يخفى مافيه) فان الفتوى حجة فى ذلك الزمان بواسطة أدلة التقليد . ففي زمان حياة المجتهد متيقن ثبوت الحكم المذكور أعني حجية قوله

(إن قلت) ان أدلة التقليد إنما تثبت حجية قول المجتهد لمن أخذ به ورجع اليه وهذا لم يكن آخذاً به حتى يكون حجة عليه سابقاً (قلنا) هى تثبت حجيته مطلقاً من دون القيد المذكور فلا وجه للتقييد به .

(واجيب ثانياً) عن الاستصحابين المذكورين بأنهما باطلان لانهما تعليقيان لأن العامي إنما يكون قول المجتهد حجة عليه أو يجوز له الأخذ به لو كان موجوداً فى زمان المجتهد أو كان بالغاً في زمانه أو عاقلا في زمانه فهما استصحابان لأمرين معلقين على وجود الموضوع وهو العامي أو على صفة من صفاته كبلوغه أو عقله لو كان موجوداً في زمان المجتهد ولكن المجتهد مات قبل بلوغ العامي أو عقله وقد بنى على ذلك على ما ببالي المرحوم استاذنا المشكيني وبعض محشي العروة (ولا يخفى مافيه) فان المستصحب هو حجية قول المجتهد الميت وجواز الأخذ به بنحو القضية الحقيقية بمعنى ان قوله حجة على العامي المكلف باعتبار أفراده المحققة والمقدرة الوجود فانه كل فرد عامي مكلف سواء كان موجوداً أو يوجد فى زمن ذلك المجتهد يجوز له الأخذ بقوله ويكون قوله حجة عليه على سبيل التعيين اذا لم يكن مجتهد غيره أو التخيير لو وجد مجتهد مساوياً له فهذه القضية هي المتيقنة تعبداً فى زمان حياة المجتهد بواسطة أدلة التقليد ونشك فى بقائها بعد موته فنستصحبها نظير استصحاب أحكام الشريعة السابقة . بل ونظير استصحاب سائر الأحكام كصلاة الجمعة عند حضور الامام عليه السلام فان المتيقن سابقاً ليس الحكم لخصوص الأشخاص السابقين بخصوصية وجودهم بل المتيقن هو الحكم للانسان المكلف بما هو انسان متحقق في ضمن أفراده ونشك في

اختصاص هذا الحكم بالسابق أو أنه باقي هذا الحكم للازمنة اللاحقة وهكذا استصحاب أحكام الحاضرين بالنسبة للموجودين بعد زمانهم فنشك ان زمن الحياة له مدخلية في الحكم ، كما نشك في أن زمن الشريعة له مدخلية فى الحكم ، كما نشك ان زمن الحضور له مدخلية فى الحكم فنستصحب بقائه بعد ذلك الزمن (وبعبارة أخرى) ان المتيقن السابق تعبداً بواسطة أدلة التقليد هو الحكم بالحجية وجواز الأخذ لكل مكلف شأن سائر الأحكام الشرعية ولكن نشك فى بقائه لاحتمال ان الحياة لها دخل في تحققه كما نشك في بقاء وجوب صلاة الجمعة بعد زمن حضور الامام (ع) . (والحاصل) ان مقتضى الأدلة ان الحياة ظرف للحجية وليست من مقومات موضوعها لعدم تقييدها بها ولو سلمناه فالعرف يراها ظرفا لا أنها من مقومات الموضوع .

(وأجيب ثالثاً) عن هذين الاستصحابين فى الكفاية ما حاصله انه لا مجال للاستصحاب لعدم بقاء موضوع المستصحب عرفاً الذي هو شرط في جواز الاستصحاب ، فان الموضوع للحجية وجواز الأخذ هو رأي المجتهد بدليل انه اذا تبدل رأيه لا يجوز تقليده في الرأي المتبدل ومن المعلوم ان الرأي غير باق بنظر العرف بعد الموت وان لم يكن واقعاً ينعدم لكن العرف يرى ان الموت ينعدم به الانسان وآرائه لبنائه على تقوم ذلك بالحياة التي زالت بالموت ، ولذا يرى ان حشره يوم القيامة من باب اعادة المعدوم ، وقد تقرر في باب الاستصحاب ان المدار في بقاء الموضوع وعدمه على نظر العرف لا العقل ولا الواقع .

(إن قلت) فعلى هذا كيف يستصحب بعض الأحكام الثابتة حال الحياة كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته له (قلنا) ان ذلك لما كان فى نظر العرف غير متقوم بحياته وإنما يرى انه متقوم ببدنه وجسمه الباقي بعد موته ، فيكون العرف يرى ان الموضوع لها باقي بعد الموت وإن احتمل ان الحياة لها

دخل فى عروضها واقعاً (ولا يخفى ما فيه) لما تقدم في جواب الدليل الخامس من أدلة المانعين ص ٣٥١ من أن الفتوى بقائها أمر اعتباري لا عيني خارجي ويكون منشأ اعتبارها هو حدوث الرأي مع عدم افساده من المفتي بها أو نقول ان نفس حدوث الفتوى موضوع لحجيتها نظير حدوث الشهادة فانه موضوع للحجية على التمليك ونظير حدوث الحد فانه موضوع لحرمة الاقتداء بالمحدود وأما عدم جواز تقليده فى الرأي المتبدل فلظهور فساد الرأي وخطأه مضافاً إلى ان الفرق موجود هو وجود دليل خاص على ذلك .

(وأجيب رابعا) عن هذين الاستصحابين بما ذكره بعض أساتذة العصر ماحاصله ان الشك إنما هو فى حدوث التكليف بجواز الأخذ بالفتوى بعد موت المفتي لأن مرجع الشك إلى الشك في سعة التكليف وضيقه بالنسبة لمن يوجد بعد موت المفتي فانا نحتمل أن تكون حجية فتوى المجتهد مختصة بمن عاصره وكان من وظيفته الرجوع اليه ، وأما العامى الموجود بعد موته فلا علم بحجية فتواه فى حقه ولا علم بجعل الحكم فى حقه ولو بنحو القضية الحقيقية حتى يجري الاستصحاب ويثبت به بقاء الحكم بل الذي يجري في حقه استصحاب عدم الجعل بلا معارض (والحاصل) انه لا يقين سابقا بحجية فتوى المجتهد الميت بالنسبة لمن وجد بعده وإنما ثبت اليقين بالحجية بالنسبة إلى الموجودين في زمانه كما قد ذكره عند البحث عن جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة من أن مرجع الشك في نسخها إلى احتمال ضيق دائرة الجعل وعدم سعتها بالنسبة إلى من يوجد في زمان التشريع للشريعة اللاحقة فيكون المراد بالنسخ بيان أمد الحكم بحسب الجعل الأول لا رفعه لكونه مستلزم للبداء المستحيل في حقه تعالى . و (بعبارة أخرى) إن الحجية المستصحبة إن أريد بها الحجية الفعلية فاستصحابها يكون من الاستصحاب التعليقي وذلك لفرض دخول الحياة

والبلوغ في تنجز الأحكام إذ لا يعقل ثبوت الحجية الفعلية للمكلف قبل وجوده وإن أريد بها الحجية فى مرحلة الانشاء والجعل فالاستصحاب فى هذه المرحلة وإن لم يكن من الاستصحاب التعليقي إلا أنه لا يقين فى هذه المرحلة بالثبوت ليكون الشك شكا في البقاء بل الشك إنما هو فى جعل الحجية لمن يوجد بعد المجتهد لاحتمال تقييد موضوع الجعل بحياة المجتهد فيشك في سعة موضوعه وضيقه فالمعدوم فى عصر المجتهد أو الذي لم يكن بالغاً أو عاقلا يشك في شمول الجعل بالنسبة اليه ومعه يرجع إلى استصحاب العدم الأزلي . قال : وبهذا يشكل استصحاب الأحكام للشرائع السابقة وفي استصحاب عدم النسخ في شريعتنا المقدسة لوجود القدر المتيقن في الموردين وفى الزائد يرجع إلى استصحاب العدم الأزلي لعدم العلم بانتقاضه ففي المقام القدر المتيقن جعل الحجية لفتوى المجتهد حال حياته . وأما جعل الحجية لفتواه بعد موته فهو مشكوك فيه فيرجع إلى أصالة عدمه ولا يعارضه استصحاب الحجية الثابتة حال حياته . (ولا يخفى مافيه) فانا نختار الشق الأول ، نستصحب الحجية الفعلية بنحو القضية الحقيقية فان المستفاد من أدلة التقليد حجية الفتوى فعلا لكل مكلف فهذا الحكم فى حد ذاته نستصحبه للمكلف بعد وفاة المجتهد فنقول ان فتوى المجتهد كانت حجة فعلية على كل مكلف حين حياة المجتهد فهكذا بعد حياته فليس ذلك من الاستصحاب التعليقي وقد تقدم توضيح ذلك في ص ٣٦٩ في جواب الايراد الثاني على الاستصحابين ، وانا نختار الشق الثاني ، ودعوى عدم اليقين بالثبوت لاحتمال تقيد موضوع الجعل الخ ... فهي في منتهى الغرابة لأن لازمه إنكار الاستصحاب فى كل مورد يكون الشك من جهة عروض حالة على الموضوع كما لو شك في كرية الماء المسبوق بالكرية أو إضافته بعد ما كان مطلقاً أو في بقاء اجتهاد المجتهد أو عدالته فان الشك إنما يكون من جهة الشك فى بقاء الموضوع الحقيقي له لأن

الموضوع الحقيقي علة تامة لتحقق المحمول وحينئذ فلا يتصور الشك في المحمول إلا مع الشك فى الموضوع ، وعليه فيكون الشك لدى الحقيقة ليس شكاً فى البقاء والمتيقن السابق غير المشكوك اللاحق فالمجتهد المذكور بعد عروض المرض أو احتمال عروضه له بحسب الدقة غير المجتهد الذي تيقن ثبوت الاجتهاد له وإلا لما كان متيقن الاجتهاد سابقاً والآن قد شك فى اجتهاده ، وهذا يرجع للاشكال المعروف في استصحاب الأحكام من عدم اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة في استصحابها لأنه مع اتحادهما لا يعقل الشك في الحكم لكون الموضوع علة تامة لثبوت الحكم إلا على البداء الممتنع على الشارع المقدس ، ففي الآن الثاني الذي يشك فى ثبوت الحكم ان كان الموضوع السابق موجوداً فلا يشك فى الحكم وإن كان غير موجود أو مشكوك الوجود فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بالحكم سابقاً لهذا الموجود فعلا بعين ماذكره الخصم ، وقد أجاب عنه القوم بما حاصله : انا نختار عدم بقاء الموضوع على الوجه الذي كان علة لثبوت الحكم وليس المتيقن السابق عين المشكوك اللاحق بحسب الدقة العقلية إلا أن ذلك لا يضر بالاستصحاب لأن الميزان فيه هو نظر العرف ، فاذا كان العرف يرى بأن المشكوك اللاحق عين المتيقن السابق صح الاستصحاب لصدق البقاء ففي مانحن فيه ان الحكم لما كان متيقن الثبوت لماهية المكلف باعتبار أفراده وبعد موت المجتهد يشك فى ثبوته لها لاحتمال دخل حياة المجتهد في موضوعه ولكن العرف يرى ان هذا شك فى بقائه لها لا شك فى حكم جديد لها وان حياة المجتهد من قبيل الظرف للحجية كانت أدلة الاستصحاب تقتضي استصحاب ذلك الحكم لماهية المكلف باعتبار أفراده هذا مضافاً إلى انه لو بنينا على ذلك لم يتم استصحاب حجية الرواية بعد موت الراوي ، ولا الشهادة بعد موت الشاهد ، ولا اليد بعد موت ذيها (والحاصل) ان التكليف بالأخذ بالفتوى وحجيتها لما كان بنحو العموم للمكلف باعتبار

ما يوجد له من الأفراد بمعنى انه حجة على كل مكلف وجد أم لم يوجد بنحو القضية الحقيقية ولكن نشك فى أن زمان المفتي قيد للتكليف بالأخذ بالفتوى أو ظرف له فيكون الشك فى وجود التكليف فيما بعد ذلك الزمان شك في بقائه في نظر العرف الذي هو الميزان في صدق الشك فى البقاء وعدمه في باب الاستصحاب فيكون نظير الشك في وجوب صلاة الجمعة فانه فى عصر الامام (ع) التكليف بها عام لكلي المكلف سواء كان موجوداً أو يوجد في زمانه ولكن يشك في بقاء هذا التكليف بعد غيبة الامام (ع) للشك في أن حضوره كان من قبيل الظرف للتكليف المذكور أو من قبيل الشرط، وحينئذ فيستصحب ذلك الحكم وهو وجوب صلاة الجمعة الى الزمان الثاني، وأيضاً نظير استصحاب أحكام الحاضرين بالنسبة للموجودين بعدهم، ولعل الخصم تخيل ان الحكم المذكور للافراد الخارجية لا للكلي باعتبار ماله من الأفراد فذهب به الوهم الى أن الشك إنما كان فى الحدوث لا فى البقاء، ولو تم ما ذكره لزم عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية المشكوك فيها من جهة الزمان فلا يصح استصحاب مثل وجوب صلاة الجمعة بالنسبة الى الموجودين في زمان الغيبة للاحتمال المذكور.

(وأجيب خامساً) عن الاستصحابين كما عن بعض أساتذة العصر بأن الاستصحاب إنما يجري عند عدم الدليل، وقد دل الدليل على اشتراط الحياة فى المفتي بالاجماع على ذلك وظهور الآيات والروايات الدالة على حجية فتوى المجتهد فى ذلك، أعني فى اعتبار الحياة فى المفتي (ولايخفى ما فيه) فان المستدل بالاستصحاب إنما يستدل به على فرض عدم وجود دليل سرعي على ذلك مضافاً الى ما عرفت من عدم تمامية الاجماع ص ٣٤٩ وعدم تمامية دلالة الآيات والروايات على ذلك ص ٣٥٨ و ٣٥٩

(وأجيب سادساً) عن الاستصحابين بأن الموضوع لجواز التقليد هو رأي المجتهد وظنه وهو غير باق قطعاً بعد موته لزواله بزوال الحياة . وجوابه ما عرفته من أن الرأي حدوثاً مع عدم افساده من صاحبه هو الموضوع لجواز التقليد وان بقائه أمر اعتباري لا عيني خارجي والعقلاء يعتبرون بقائه بعد موته ولا يرون الموت يرفعه عن صاحبه بخلاف ما اذا أفسده صاحبه كما تقدم ص ٣٥١ .

وقد أورد بعض أساتذة العصر على هذا الجواب بما حاصله انه إنما يتم ذلك اذا كان الموضوع للحجية هو الرأي بما هو فانه يمكن أن يقال ان حدوثه كاف في ثبوت الحجية له حدوثاً وبقاء ولو فرضنا ارتفاعه خارجا ، وأما اذا كان الواجب على العامي هو الرجوع الى الفقيه والعالم والناظر في الحلال والحرام وأهل الذكر وغيرذلك من العناوين الغير القابلة للانطباق على الميت كما استظهرناه من الأدلة اللفظيـة فلا تتحد القضية المتيقنة والمشكوك فيها ، فان الظاهر من من أدلة التقليد أن يكون المرجع متصفاً بهذه الاوصاف حين ما يرجع له العامي ولا عبرة باتصافه فيما مضى وبذلك يظهر الفرق بين المقام ومسألة حجية الخبر، فان الحجية فى تلك المسألة إنما تثبت للخبر بما هو فالمرجع هو نفسه فلا عبرة بحياة المخبر ، وهذا بخلاف المقام ، فان المرجع فيه عنوان العالم والفقيه ونحو ذلك . انتهى . (ولا يخفى ما فيه) لما تقدم فى جواب الدليل الثالث عشر من أدلة المانعين ص ٣٥٩ من أن أدلة التقليد تدل على حجية الفتوى اذا كان المفتي بها حين إفتائه بها متصفاً بالصفات المعتبرة في المفتي نظير المستفاد من أدلة حجية الخبر فانها إنما تدل على حجية الخـــبر اذا كان المخبر حال اخباره به متصفاً بالصفات المعتبرة في المخبر فان كل من الأدلة نظرها لنفس الفتوى والرواية وليست أدلة التقليد تدل على الرجوع لنفس الشخص المتصف بالصفات المذكورة

فانه لا معنى له فلو دلت لابد من حملها على الرجوع الى فتواه ورأيه صوناً للكلام عن اللغوية مضافاً الى أنه منها ما اشتمل على الفتوى كيف ومن أدلته الانسداد والفطرة والاجماع والسيرة وهي موضوعها الفتوى ، ثم كيف يفرق بين الخبر والفتوى مع ان الادلة لكلا البابين واحدة عند الكثيرفلو لم يفهم القوم ذلك لما استدلوا على حجيتها بأدلة لفظية واحدة فاذا كان موضوع الحجية هو الرأي بما هو رأي لكن بشرط أن يصدر حال اتصاف صاحبه بالصفات المطلوبة فى المفتي نظير الرواية كان الموضوع للحجية موجوداً بعد الموت لان الموضوع هو نفس الفتوى ونفس الرأي نظير الرواية فان وجودها اعتباري منشأه صدورها مع عدم الصدور من صاحبها ما يدل على فسادها أو نقول ان الموضوع للحجية نفس حدوث الرأي والرواية نظير حدوث الحد الموجب لحرمة الصلاة خلف المحدود كما التزم به بعضهم .

(وأجيب سابعاً) عن الاستصحابين بأن قاعدة الاشتغال تعارضها لأن المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين وهو الأخذ بقول المجتهد الحي وبين التخيير بين الميت والحي ، فالفراغ اليقيني إنما يحصل بالأخذ بالحي (وفيه مالا يخفى) فان قاعدة الاشتغال لاتعارض الاستصحاب كما قرر فى محله من انه مقدم عليها لحصول الفراغ اليقيني التعبدي به .

(وأجيب ثامناً) عن الاستصحابين انه ان اريد الاستصحاب للحكم الواقعي فلا يقين به في السابق لان الاحكام الواقعية لايقطع بها إلا من ضرورة أو إجماع أو خبر محفوف بالقرائن القطعية أوتواتر وإن أريد استصحاب الحكم الظاهري فموضوعه ظن المجتهد الحي لأنه من جهة وجوب العمل بظن المجتهد والظن قد زال بالموت قطعاً (ولا يخفى ما فيه) فانه منقوض بكل حكم قامت الامارة المعتبرة عليه اذا شك فى بقائه لان الحكم الواقعي لايقين به سابقا والحكم

الظاهري موضوعه الظن وقد زال وبالحل انا نستصحب الحكم الواقعي واليقين الحاصل به هو اليقين التعبدي فانه قد حقق فى محله أن لا تنقض اليقين بالشك يشمل اليقين التعبدي ، سلمنا نستصحب الحكم الظاهري وموضوعه الظن لكن الموضوع لا يزول بالموت لأن حدوث الظن هو الموضوع نظير الحد يثبت بمجرد حدوث الجريمة ، نعم إنما يزول لو أفسد هذا الظن نفس الظان كما تقدم تفصيل ذلك ص ٣٧١ فعند حصول الظن تثبت الحجية وبعد الموت نشك في زوالها من جهة احتمال اعتبار الحياة فى حجيته أو كون الموت مانعاً منها فنستصحب بقائها واستصحاب الحكم الظاهري أكثر من أن يحصى فانا لو أجرينا البراءة أو أصالة الطهارة ثم شككنا فيها استصحبنا ذلك الحكم الظاهري

(وأجيب عن الاستصحابين تاسعاً) بأن الاستصحاب إنما ينفع في المقام اذا كان الميت أعلم من جميع المجتهدين الاحياء أو أنه لم تعلم المخالفة بينه وبينهم ، وأما في صورة العلم بالمخالفة وكان في الاحياء من هو أفضل منه أو مساوياً له لم يكن قوله حجة أما مع وجود الاعلم فالوجه ظاهر واما مع التساوي فلأن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين والقائل بالتخيير إنما استند للاجماع ، ومن الظاهر انه لا اجماع فى المقام فالامر يكون في المقام دائر بين التعيين والتخيير فى الحجية والمرجع فيه اصالة الاشتغال لأن الشك فى الحجية مساوق للقطع بعدمها فتحصل ان الاستصحاب بعد موت المجتهد اما أن لا يتم فى نفسه واما أن لا يفيد القائل بجواز تقليده ابتداء (ولا يخفى مافيه) أولا انا نتكلم فى حجية فتوى المجتهد الميت مع قطع النظر عن الامور الأخر من كونه فاسقاً أو مفضولا أو نحو ذلك فان الكلام فيه مع فرض المساواة من جميع الجهات ماعدى الحياة .

(وثانياً) مع جريان الاستصحاب وقطع النظر عن الادلة كما هو المفروض

لاأثر لأعلمية الاحياء عند من يرى الرجوع الى الاعلم من جهة قاعدة الاشتغال لأن الاستصحاب حاكم عليها ، وأما دعوى عدم شمول دليل الحجية للمتعارضين فغير صحيحة لما سيجيء انشاء الله في مبحث اشتراط الاعلمية شموله لهما وان مقتضى القاعدة هو التخيير ، وقد أطلنا الكلام هناك في هذا المقام نظراً لاهميته بين العلماء الاعلام .

(وأجيب عن الاستصحابين عاشراً) ان الاستصحاب ان كان للحكم الواقعي فلا يقين به في السابق كما هو واضح وان كان للحكم الظاهري فأيضاً لايقين به لان اليقين به فرع وجود المكلف فى زمان حياة الميت ورجوعه اليه والمفروض عدم وجود المكلف فى حياة المجتهد وعدم تحقق الرجوع اليه فى وقت من الاوقات فأين له اليقين بالحكم الظاهري ، واما أصل الشرطية وهي انه « لو كان فى زمان حياته لكان حكمه كذا » فهي معلومة ولم يقع فيهاشك أصلا لكن اليقين بها لا يجدي في إثبات حكم ظاهري للمكلف لصدق الشرطية مع امتناع طرفيها وفي المقام لم يوجد المكلف فى حياة المجتهد فامتنع ثبوت الحكم الظاهري له فكيف يستصحب ، واما استصحاب أحكام الشرائع السابقة فلا ريب فيه لتمامية أركان الاستصحاب فيها ، للعلم بثبوت الحكم الشرعي الواقعي فى الزمان السابق على نهج القضايا الحقيقية فأين هذا مما نحن فيه ، وقد ظهرلك مافى هذا الجواب مما ذكرناه في الاجوبة السابقة ، فان أدلة التقليد تدل على حجية الفتوى من دون تقييدها بالرجوع للفتوى كما تقدم وهل هو الاعين المتنازع فيه ، ثم انه على تقدير التقييد يثبت عدم حجية الفتوى للمكلف الموجود بعد موت المفتي لعدم حصول القيد وهو الرجوع له زمن حياته فلا نحتاج الى هذا الكلام ، ثم قد عرفت ان المستصحب هو الحكم الواقعي المتيقن بواسطة قيام الامارة عليه وهى دليل التقليد ، والمستصحب ليس بقضية شرطية

وإنما هو قضية فعلية فراجع ما ذكرناه في الاجوبة عن الاستصحابين يتضح لك الحال انشاء الله .

(رابع الادلة للمجوزين) لتقليد الميت مطلقا آية النفر في سورة البرائة وهي قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » فان الآية ظاهرة في وجوب التفقه ووجوب الانذار وهما يستتبعان وجوب الحذر والقبول الشامل باطلاقه لفتوى الحي والميت فانه يصدق على الميت بلحاظ زمان حياته انه أنذر بهذه الفتوى وحصل لمقلده التخوف ولو بعد مماته فيجب اتباعه ولو أبيت عن ذلك فلنفرض ان المجتهد قد أنذر فى حال حياته ولم يتبعه العامي عصيانا ثم بدا له بعد موته اتباعه فهل ترى عدم صدق الانذار فى مثله ويتم المدعى فى الباقي بضميمة عدم القول بالفصل . (وأجيب عن ذلك) ان ظاهر الآية اختصاص الحكم بانذار الاحياء لان الحياة لها مدخلية فى حقيقة الانذار. والامر بالتفقه والانذار متوجهان الى الاحياء (ولا يخفى ما فيه) لوضوح عدم مدخلية الحياة في حقيقة الانذار وبقائه بعد الموت ألا ترى يصدق عرفا ولغة الانذار على تهديد الميت وتحذيره لقومه أو أولاده بشيء يقع بعد مماته ، والغريب ان هذا المورد استدل بهذه الآية تبعاً للقوم على حجية الرواية فلو تم ما ذكره لم يصح منه ومنهم الاستدلال بها على حجية الرواية في هذه العصور لانه لابد وأن يكون في سلسلتها راوي ميت .

(خامس الادلة للمجوزين) آية الكتمان وهي قوله تعالى : « ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب » وقد تقدم تقريب الاستدلال بها على جواز التقليد فى أدلته واذا تم الاستدلال بها على ذلك فهي غير مختصة بالاحياء بل تدل على وجوب القبول من الاموات

والاحياء فراجع ذلك (ودعوى) انه لا اطلاق لها بالنسبة الى الميت إذلا يعقل في حقه الكتمان (مدفوعة) بأنه يتصور فيه الكتمان باعتبار زمان حياته فهى حيث دلت على ان هذا الميت يحرم عليه الكتمان حال حياته فتدل على وجوب قبول ما صدر منه حال حياته ولو بعد مماته ألا اللهم أن يقال انه لا اطلاق في المداليل الالتزامية بالنسبة الى شيء من الاحوال لان الاستلزام أمر معنوي كما ينسب ذلك للشيخ الانصاري (ره) .

(سادس الادلة للمجوزين) آية السؤال وهو قوله تعالى : « فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » بتقريب ان المراد بالسؤال هو الرجوع لهم لوضوح عدم ارادة خصوص الاستفهام بقرينة مناسبة الحكم للموضوع والكلام فيها مثل الكلام في الآية السابقة عليها . وقد يقرب الاستدلال بها بأنه لو سئل ثم مات المسؤول قبل عمل السائل وأخذه بالسؤال فان الآية تدل على جواز العمل بقوله ويتم فى الباقى بضميمة عدم القول بالفصل .

(سابع الأدلة للمجوزين) اطلاق ما دل على الرجوع لمثل زكريا بن آدم وزرارة ومحمد بن مسلم كما تقـــدم في ٣١ في أدلة التقليد فانه باطلاقه يشمل الرجوع لهم أحياء أو أمواتاً ولذا استدل بذلك على حجية رواياتهم على من كان بعد زمانهم .

(ثامن الأدلة) ما رواه المشايخ الثلاثة في الغيبة واكمال الدين والاحتجاج في التوقيع الشريف لاسحاق بن يعقوب الذي قال فيه المرحوم الشيخ محمد طه نجف : انه مقطوع به أو كالمقطوع (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله) ووجه الاستدلال انه (ع) أمر بالرجوع اليهم سواء كانوا أحياء أو أمواتاً لاسيما وقد شبه حجية قولهم بحجية نفسه الزكية (ع) ولذا استدل به على حجية الرواية حتى اذا كان الراوي

ميتاً ، وقد أوردنا عليه وأجبنا عنه عندما ذكرناه في أدلة التقليد ص ٣٢

(تاسع الأدلة لهم) ما حكي عن الاحتجاج عن تفسير الامام العسكري من قوله (ع) في حديث طويل : « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه » . ووجه الدلالة ان الامام (ع) كان في مقام بيان صفات المفتي ولم يذكر فيها الحياة وذلك يقتضي عدم اعتبارها ولكن الخبر ضعيف إنما يصلح للتأييد به لا التمسك به ويمكن أن يقال انه موثوق الصدور لأن امارات الصدق ظاهرة عليه مع اشتهاره واعتماد جملة من العلماء عليه فيصح التمسك به ، وقد تقدم الكلام فيه ص ٢٩ في أدلة التقليد فراجع . ونظير ذلك قوله (ع) « من عرف أحكامنا ونظر في حلالنا وحرامنا » فانه يشمل الحي والميت إلا انه لا يخفى ان ذلك في المخاصمة وهي لا تكون إلا عند الحي لا الميت فراجع الرواية .

(عاشر الأدلة لهم) قول العسكري (ع) في كتب بني فضال : « خذوا ما رووا وذروا ما رأوا » فانه لو كان تقليد الميت حراماً لما احتاج الامام (ع) الى هذا الكلام لأنه يحرم على من كان بعدهم أن يأخذ برأي كل أحد مضافاً الى أن تخصيص عدم الأخذ برأيهم فقط دون من عداهم يدل على جواز الأخذ برأي من عداهم بعد موتهم وإلا لمنع الامام (ع) من الأخذ بكل رأي أحد بعد الموت . (ودعوى) ان المراد المنع من آرائهم الاعتقادية لا وجه لها بعد عموم المنع وعدم تقييده (ولا يخفى ما فيه) فانه مضافاً الى انه من المحتمل ان بعضهم كانوا في زمن العسكري (ع) كما قيل ذلك في علي بن الحسن الفضال ووجود الشلغاني عند السؤال . أن حرمة تقليد الميت ليست من المسائل البديهية حتى الامام (ع) يعتمد عليها في بيان عدم الاخذ بآراء بني الفضال . واللقب والوصف ليس بحجة حتى تدل الرواية بمفهومها على

جواز الاخذ برأي صحيح العقيدة ، وقدتقدم الكلام في هذه الرواية ص ٢٠٤

(الحادي عشر من أدلتهم) ما ورد في كتاب يونس بن عبد الرحمن المسمى بيوم وليلة عن أبي الحسن (ع) بعد أن نظر فيه وتصفحه قال هذا ديني ودين آبائي . قال الفاضل التوني : والظاهر انه كتاب فتوى فحصل تقرير الامام (ع) على تقليد يونس بعد موته ، وبأن الصدوق صرح بجواز العمل بما في الفقيه مع انه كثيراً ما ينقل فيه فتاوى أبيه ، وبما روي من أمرهم بالرجوع الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان كما هو المحكي عن تراجمهم في الكشي وتخصيص ذلك بحال الحياة دون الممات يحتاج الى دليل ، وأجيب بأن الكتاب المذكور كان كتاب اخبار ولهذا عد من الاصول الاربعمائة وهذا هو الغالب في مؤلفاتهم ولم يتحقق الى الآن ان أحداً من أصحاب الأئمة ألف في زمانهم (ع) كتاب فتوى إلا أن يشتمل عليها مع أدلتها سلمنا ذلك ولكن شهادة الامام (ع) بصحته وجب كونه بمنزلة الخبر الواحد الصادر عنهم (ع) إلا انه ليس يجوز للعامي العمل به فانه يكون نظير الخبر المقطوع الصدور فانه لايجوز للعامي أن يأخذ به وإنما يجوز ذلك للمجتهد واما الصدوق فلعله من جهة ان فتاوى أبيه بمنزلة متون الاخبار عنده واما الامر بالرجوع الى ابان بن تغلب وغيره فقد أجيب عنه بأن ظاهره الرجوع اليهم في زمان الحياة دون الممات لا سيما بقرينة السؤال (ولا يخفى ما فيه) فانه لاظهور في ذلك ، ولذا تمسك بعضهم على حجية الخبر به مع انه حجة حتى بعد الممات

(الثاني عشر من أدلتهم) قوله (ع) : « حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة » فان موت المجتهد لوكان مؤثراً في عدم جواز الاخذ بفتواه كان ذلك موجباً لتحريم ما أحل الله تعالى وتحليل ما حرم الله تعالى ، وهل هذا إلا مضحكة للنسوان وملعبة للصبيان (ولا يخفى مافيه) فان الخصم يدعي ان

ما أحله الله هو الاخذ بالحي فقط وقد حرم الاخذ بالميت وهذا الحكم موجود ليوم القيامة فلو جعل الاخذ يعم الميت والحي كان تبديلا لحكم الله وتحليلا لما حرم الله تعالى وهو الاخذ بالميت .

(الثالث عشر من أدلتهم) الاخبار الدالة على أن العلماء ورثة الانبياء وان مدادهم أفضل من دماء الشهداء وان العلماء أفضل من أنبياء بني اسرائيل . ووجه التقريب ان تنزيل العلماء منزلة الانبياء وجعلهم ورثة الانبياء يقتضي عدم سقوط أقوالهم بعد مماتهم كالانبياء (ولا يخفى ما فيه) فانها ظاهرة في فضل العلماء وعلو منزلتهم وهذا غير مسألة حجية أقوالهم واعتبارها عند الشارع ثم ان الرجوع الى الانبياء ليس من باب التقليد بل من باب حصول القطع من أقوالهم وليس الرجوع الى العلماء من هذا الباب بل هو من باب التقليد فلا يصح التنزيل من هذه الجهة وجعل قولهم مثل قول الانبياء بعد موتهم فتأمل لما ذكرناه فى مبحث الولاية .

(الرابع عشر من أدلتهم) انا نعلم بسبب الاستقراء والتتبع للحجيات المجعولة من الشارع عدم مدخلية الموت والحياة فيها لأنا نرى انه حكم بحجية قول المعصوم ولم يكن للموت والحياة دخل فيه ونرى انه حكم بحجية قول العدلين اذا شهدا عند الحاكم فماتا قبل صدور الحكم ولم يكن الموت يزيل حجية قولهما وهكذا الروايات لم تبطل بموت رواتها وهكذا قضاء القضاة وحكمهم لم يبطل بالموت وهكذا قول أهل الخبرة وذي اليد وقول أهل البلد فى تعيين القبلة وقول الشخص فيما لم يعلم إلا من قبله وقول المرأة فيما يتعلق بفرجها (والحاصل) انه اذا استقرئنا أبواب الفقه من أولها الى آخرها نجد كل من جعل الشارع قوله حجة في حال حياته قد جعله الشارع حجة فى حال مماته ، فاذا شككنا في قول المفتي الذي جعله الشارع حجة فى حال حياته انه حجة في حال مماته حكمنا

بحجيته بعد مماته أيضاً للاستقراء المذكور والحاقاً للفرد المشكوك بالأعم الاغلب لان القول بأنه ليس بحجة بعد مماته قول عادم النظير فى أبواب الفقه (وفيه مالا يخفى) فان الاستقراء عندنا ليس بحجة إلا اذا أفاد اليقين .

(الخامس عشر من أدلتهم) انه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج لأنه أغلب الناس فاقدون للاجتهاد ولاريب فى ان الكثير من الازمنة والامكنة تخلو عن المجتهد وعن امكان التوصل اليه بخلاف مالو جوزنا تقليد الميت فانه لهم في تلك الحال أن يرجعوا اليه (وفيه مالا يخفى) إذ هذا الفرد نادر إذ الغالب التمكن من تقليد الحي والرجوع اليه ولو فرض تحقق هذه الصورة فنلتزم فيها عدم وجوب تقليد الحي لما ذكره الخصم ولكن لا يوجب ذلك جواز تقليد الميت لان الحرج إنما يرفع التكليف لا انه يثبت التكليف وحينئذ يكون العامي بمنزلة مالا دليل عنده يرجع للاحتياط ان أمكن وإلا رجع للظن لانه أقرب طرق الواقع لديه .

(السادس عشر لهم) انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل الميت فى عدم الاعتناء بقوله وعدم تقليده وهو باطل لقوله تعالى : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (وفيه مالا يخفى) فان الآية الشريفة ليست ناظرة للتقليد وعدمه بل هى ناظرة للفضيلة والكرامة والشرف .

(السابع عشر لهم) ان العلماء قلدوا الاموات فى أخبارهم عن ان هذه الرواية عن الكتاب الفلاني والتقطيع للاخبار ووضع كل جزء من الرواية الواحدة فى باب مناسب له وان هذا الراوي عدل وان معنى اللفظ كذا الى غير ذلك ، وهو افتاء منهم مضافا الى انه اذا جاز التقليد في هذه الامور التي هى أسس الاحكام فليجز فى غيرها (وجوابه) ان ذلك ليس بافتاء منهم بل هي شهادة واخبار حصل لهم من تتبع الاخبار وتصفح الآثار والنظر فى اللوازم لمعرفة الملزومات ولو سلمنا انها افتاء منهم لكن الرجوع لهم ليس بتقليد ولذا

نفس المجتهدين يرجعون لهم وإنما هو من باب الانسداد أو من باب الرجوع لأهل الخبرة أو من باب حجية الرواية أو لدليل خاص أو غير ذلك . على انا لو سلمنا حجية تقليد الأموات في ذلك فلا نسلم حجية تقليدهم فى الأحكام الفرعية للفرق بين الموضوعين لأن ثبوت الحجية فى ذلك لايوجب حجية التقليد .

(الثامن عشر لهم) ان أدلة التقليد إنما هي امضاء لبناء العقلاء من الرجوع لأهل الخبرة ، ولا ريب أن العقلاء لايفرقون بين الحي والميت كما هو الحال فى سائر موارد الرجوع الى أهل الخبرة (وجوابه) ان هذا مبني على فساد ماأقامه المانعون وإلا فيكون ردعاً للعقلاء عن تقليد الاموات .

(التاسع عشر) قياس فتوى الميت على فتوى الغائب (وجوابه) انه قياس مع الفارق لوجوده في قيد الحياة وتمكنه من البحث والفحص واظهار رأيه بخلاف الميت .

(العشرون) اعتبار فتوى الميت في إجماع السابقين فلو لم تقبل فتواه لم تقدح مخالفتها ولم تعتبر موافقتها (وجوابه) ان حكم الاجماع غير حكم التقليد ويمكن عكس الدليل عليهم بأن يقال انه لو كانت فتواه ميتاً معتبرة لاعتبرت فى إجماع اللاحقين .

(الواحد والعشرون) ان الأمر بالكتابة وحفظ الكتب وتوريثها والسيرة المستمرة على ذلك دليل على اعتبار مافيها (وجوابه) كما فى شرح مقدمة كشف الغطاء للمرحوم عمنا الأعلى الشيخ حسن ان ما ذكر ان كان بالنسبة الى كتب الرواية فهو لحفظ الرواية ولا كلام لنا فيه وان كان لكتب الفتاوى فهو لتعرف الاجماع والمشهور وما عليه المعظم والجمهور ولمعرفة كيفية الاستنباط والاستدلال والانتقال الى الفحص عن المعارض عند تعدد الأقوال وللتنبيه على الفروع والانتقال الى الافراد الخفية وضبط الأبواب وبيان ماعند الأصحاب .

(الثاني والعشرون) الأخبار الواردة في أجور المعلمين والمتعلمين وطلب التعلم فانها شاملة للاحياء والأموات (وجوابه) ان التعلم غير التقليد فانه يكون في العلوم الغير الشرعية وفى العقائد الالهية والاصول الفقهية .

(الثالث والعشرون) ان الفتوى رواية فى المعنى فكما يؤخذ بها بعد الموت فكذا يؤخذ بالفتوى (وجوابه) ما تقدم منا من الفرق بينهما لأن الفتوى اخبار عن الرأي ولا تخلو من شائبة الانشاء بخلاف الرواية .

(الرابع والعشرون) مارواه محمد بن ادريس الحلي عنهم (ع) فى الطرق الصحيحة وغيرها (علينا أن نلقي اليكم الاصول وعليكم أن تفرعوا عليها) فان ظاهره ان التفريع كالأصل فى الأخذ به وكما ان الاصول لاتموت بموت الامام (ع) فهكذا الفروع لأنها مثلها فى استناد الحكم اليها (وجوابه) ان التفريع لما كان بحسب نظر المجتهد فجواز العمل به بعد موته يحتاج الى دليل لاحتمال خطأه فيه .

حجة القائلين بالتفصيل

بين التمكن من الرجوع الى الحي وبين عدم التمكن

قد عرفت فيما سبق عند تعداد الأقوال في هذه المسألة انه يظهر من المقدس الأردبيلي فى مجمع الفائدة ، وعن العلامة وغيره التفصيل بين صورة التمكن من الرجوع الى الحي فيحرم تقليد الميت وبين صورة عدم التمكن من الرجوع الى الحي اما لفقده أو لعدم إمكان الوصول اليه فيجوز تقليد الميت ولعل صورة الحرج في امكان الوصول اليه ملحقة بصورة عدم التمكن من الرجوع الى الحي عندهم ، واستدلوا على ذلك بلزوم الحرج والعسر المنفيان

في الشرع واستصحاب حجية قول الميت وبأن حكم المسألة قد تحقق وحصل من الدليل والدليل لم يتغير بموت المستدل ، ولا يخفى ان الحرج كما تقدم إنما يرفع التكليف بالرجوع الى الحي ولا يثبت جواز الرجوع الى الميت والاستصحاب وما بعده لو تم لكان يقتضي الرجوع الى الميت حتى مع التمكن من الحي (فالحق أن يقال) ان أدلة اعتبار الحياة ان كانت تثبت كون الحياة شرطاً عند التمكن فلا بد عند ارتفاعه يثبت حجية قول الميت وان كانت تثبت كون الحياة شرطاً مطلقاً فعند ارتفاعه يرتفع المشروط ولا يصح الرجوع اليه . ولا ريب ان الظاهر من أدلة الاشتراط كالاجماع ونحوه ان الحياة شرط مطلقاً فعند ارتفاعه يرتفع المشروط وهو الحجية . وعليه لا بد للعامي أن يرجع الى ما يحكم به عقله إذ ليس هناك حي يرجع اليه كما هو الفرض والذي يحكم به عقله هو الرجوع الى ماهو الأقرب فالأقرب للواقع لعدم وجوب الاحتياط عليه لكونه فيه العسر والحرج وللاجماع والضرورة الدينية على عدم وجوبه ولعدم معرفته طرق الاحتياط (والحاصل) انه يجب على العامي في هذا الحال أعني حال عدم التمكن من الرجوع للحي هو الرجوع الى مايحكم به عقله والذي يحكم به عقله هو الأقرب للواقع فالأقرب بحسب نظره لأنه لم يكن عنده طريق للواقع قد عبده الشارع به وقد ذكروا القوم ان الأقرب له هو القول المشهور إن أمكن تحصيله للعامي ثم المنقول عن المشهور بشهادة عدلين إن أمكن وإلا فعدل واحد ثم الأخذ بأوثق الأموات وأعلمهم كالشيخ (ره) والعلامة والمحقق والشهيدين ونظائرهم ثم الأخذ بقول مطلق الأموات ثم الأخذ بمطلق الظن . ولا يخفى ان هذا هو واقع الحال وإلا فقد يحصل له الظن بغير ذلك وهو المتبع لانسداد باب العلم والعلمي عليه ، وفي مقدمة جدي كاشف الغطاء انه اذا انسد الطريق على العامي لفقد المجتهد أو بعده أو منعت التقية ونحوها عن الوصول اليه أو

الكتابة له أو تعسر ذلك وكان الاحتياط لا عسر فيه ولا حرج وجب الأخذ به وإلا اعتمد مع العلم بالتكليف واجماله مع قابليته فى الجملة على ترجيحه من الأدلة من كتاب وسنة أو إجماع ثم شهرة منقولين أو محصلين وإن لم يكن أهل لذلك رجع الى الكتب المعتمدة المشتملة على فتاوى الأموات الأقرب الى الضبط والاعتماد فالاقرب ككتب الشهيد والمحقق ونحوهما مباشرة أو بالواسطة ، وقد علق على ذلك ولده الحسن بقوله ولا يبعد تقديم هذه المرتبة الاخيرة على سابقتها لأن هذا نوع من التقليد لمن هو أهل للاجتهاد فى الجملة بخلاف الاولى لقلة الاعتماد على رأي غير المجتهد ، ثم قال جدي كاشف الغطاء (ره) : فان فقد القابلية والواسطة رجع الى بعض الثقات العارفين فيما يفهمونه من الادلة الاعرف فالاعرف والاعدل فالاعدل بالمشافهة وبالواسطة وان تعذر ذلك رجع الى الظنون الحدسية والاستقرائية وخبر الفاسق وغيرها إلا مادخل فى اسم القياس فى وجه قوي ، وقد علق على ذلك شبله الحسن بقوله ويقوى الاخذ به (أي بالقياس) لان تحريمه والحال هـذه محل منع ونظر بل الظاهر تقديم الحكم ببقاء التكليف والعمل بالقياس حين لا مندوحة عنه . ثم قال جدي كاشف الغطاء (ره) : واذا تعذر الجميع وجبت الهجرة عن تلك الديار وربما قيل بالوجوب في جميع أقسام الاضطرار ، وقد علق على ذلك شبله الحسن بقوله وهو الحق ان كان المراد به السفر أو شبه السفر مع عدم الضرر لدلالة آية النفر ولقاعدة باب المقدمة القاضية بوجوب التعلم وللاخبار المطلقة الدالة على طلب العلم وان كان المراد به مفارقة الاوطان والاعراض عن البلدان وتحمل الضرر الناشي عن ترك المال الذي يضر تركه بالحال فوجوبه من جهة فوات اختياري الاجتهاد والتقليد يحتاج الى دليل بل الدليل على خلافه لما دل على نفي العسر والحرج . وان الشريعة سمحة سهلة .

حجة القائلين بالتفصيل

بين من علم انه لا يفتي إلا بمنطوق الادلة وبين غيره

قدعرفت فيما سبق التفصيل بين من علم من حاله انه لا يفتي إلا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء فيجوز تقليده حياً كان أو ميتاً وبين من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينة فى الافراد الجزئية الغيرالواضحة الاندراج فلايقلد ميتاً ، ويظهرمن صاحب الوافية القول به ، ولعل الوجه فى ذلك ان الاول يكون تقليده عبارة عن العمل بالرواية وهو جائز لأن أدلة حجية الخبر تدل على حجيتها سواء كان الراوي حياً أو ميتاً وان الثاني يقتصر فيه على القدر المتيقن والمتيقن من ذلك هو تقليد الحي (ولكن لا يخفى ما فيه) فانه مضافاً الى عدم القول به ممن تقدم على صاحب الوافية فيكون خرقاً للاجماع المركب ، ان العامي لا يجوز له العمل بالرواية إلا اذا كان مجتهداً كما قرر في محله فلا يجوز للعامي أن يعمل بالقسم الاول من باب جواز العمل بالرواية وإنما يجوز له أن يعمل به من باب التقليد وقد فرض الخصم ان القدر المتيقن منه هو الحي .

حجة المفصلين بين صوره

موافقة الميت مع الحي وصورة المخالفة

ذهب بعضهم الى جواز تقليد الميت لو كانت فتواه مطابقة لفتوى الحي وعدم الجواز لو كانت مخالفة واستدل على الدعوى الثانية بالادلة التي أقاموها

المانعون من تقليد الميت ، واستدل على الدعوى الاولى ان العمل لما كان موافقاً لرأيها كان صحيحاً لامحالة لحجية أحدهما سواء قلنا ان التقليد التزام بقول الغير أو عمل به لأنه طريق وكاشف عن الواقع لا يترتب على عدم الالتزام به عدم صحة العمل . نعم يحرم من باب التشريع الالتزام بحجية قول الميت شرعاً اذا يقم دليل على حجيته شرعاً .

حجة القول بالتفصيل

بين التقليد الابتدائي والاستمراري

قد عرفت فيما سبق ان بعضهم من فصل بين التقليد ابتداء للميت فمنع منه وبين التقليد الاستمراري للميت بمعنى بقائه على تقليده فصححه ، ولعل أكثر المتأخرين على هذا التفصيل فاذا قلد مجتهداً ثم مات المجتهد بقي على تقليده له . قال العلامة الشبري حفظه الله ونسب هذا القول الى علامة زمانه ونادرة أوانه الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء . ثم ان القائلين بالبقاء على تقليد الميت اختلفوا في مقامات ثلاثة : (أحدها) في وجوب البقاء وجوازه ، فبعضهم قال بوجوب البقاء ، وآخرون قالوا بالجواز وان العامي مخير بين أن يعدل الى الحي أو يبقى على تقليد الميت .

(ثانيها) في صحة البقاء على سائر المسائل سواء عمل بها أو لم يعمل أو البقاء على خصوص المسائل التي عمل بها أو التي صارت محل ابتلائه وإن لم يعمل بها أو التي التزم بها في تقليده وإن لم تكن عمل بها ولا محل ابتلائه .

(ثالثها) في صحة البقاء بشرط كون الميت أعلم أو صحة البقاء مطلقاً حتى لو كان الحي أعلم . وقد استدلوا على حرمة التقليد للميت ابتداء بما

سبق من الادلة وعلى صحة التقليد للميت استمراراً بوجوه :

(أحدها) الاستصحاب ، وقد قرر بوجوه :

(منها) استصحاب الاحكام الشرعية الفرعية التكليفية أو الوضعية التي قلده فيها كوجوب جلسة الاستراحة ونجاسة الماء القليل بالملاقاة وحرمة العصير العنبي ووجوب القصر عند قطع أربعة فراسخ ونحو ذلك لليقين بثبوتها عليه وبعد موت المجتهد يشك في ذلك فيستصحبها .

(إن قلت) ان ثبوت هذه الاحكام لمعروضاتها فى حق المقلد متقوم برأي المجتهد وظنه إذ لولاه لما ثبتت في حقه واذا كان الرأي له دخل في موضوعها فلابد فى الاستصحاب من إحراز بقائه بعد الموت (قلنا) ان الرأي ليس له دخل فى عروض الاحكام لموضوعاتها وإنما هو كسائر الحجج التعبدية واسطة فى الكشف والاثبات فحرمة شرب التتن على المقلد بواسطة كشف فتوى المجتهد لا انه بعنوان انه أفتى به المجتهد فيجوز استصحابها حتى مع القطع بزوال الرأي بالموت أو النسيان ونحوهما ولا ينتقض ذلك بتبدل الرأي زمان حياة المجتهد لأن شرط حجية الرأي هو كاشفيته عن الواقع ومع التبدل تزول كاشفيته نظير الشاهد اذا ظهر له الخطأ في مستنده ، وليس ذلك من جهة اشتراط حجية الرأي ببقاء الرأي ، مع انا نقول باستصحاب بقاء الرأي بعد الموت كما نستصحب بقاء رأي المجتهد في زمن حياته وترتب عليه آثار الحجية .

(إن قلت) هذا في آرائه القطعية اما آرائه الظنية فحيث بالموت ينكشف له الواقع فهي تزول قطعاً (قلنا) لكن نحتمل بقائها بانقلاب ظنه الى القطع فيكون خروجا من حد الضعف الى القوة وفي مثله يجري الاستصحاب لأن الموضوع هو الكاشفية وهي موجودة في المرتبتين .

و (منها) استصحاب حجية قول المجتهد فى حقه أو جواز عمله بقوله .

(ومنها) استصحاب حرمة العدول عنه على القول بها .

(ومنها) استصحاب وجوب البقاء على تقليده فانه في زمن حياته يجب البقاء فهكذا بعد مماته .

(ومنها) ان تقليده قد صح وانعقد حال حياة المجتهد فيستصحب صحته بعد موته ، وهذا كما لو صح البيع وانعقد وشك فى صحته من جهة عروض عارض ومزيلية مزيل كما لو فسخ المغبون العالم بالغبن حال العقد وشككنا فى تأثير فسخه وانه رافع لصحة العقد أم لا فانا نستصحب صحته . وقد أورد على الاستصحاب (أولا) كما هو فى الكفاية انه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً فان جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضية الفطرة فواضح فان ذلك لا يقتضي أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ وإن كان بالنقل فكذلك لما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعاً ليس إلا ذلك لا الحكم ظاهري ولا واقعي فلا مجال لاستصحاب ما قلده به لعدم القطع به سابقاً إلا على ما تكلفناه فى بعض تنبيهات الاستصحاب ، انتهى ملخصاً وموضحاً (وفيه مالا يخفى) فانه لا مانع من استصحاب الحجية التي هي حكم وضعي فكما كانت ثابتة لفتوى المجتهد زمان حياته فهي ثابتة عند موته (وبعبارة أخرى) ان هذه المنجزية عند الاصابة والعذرية عند المخالفة لما كانت مجعولة من الشارع ولو بجعل منشئها ولو بنحو تقرير العرف فنستصحبها بعد موت المجتهد للفتوى ، مضافا إلا أن ما تكلفه في ذلك المقام أعني التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب اذا لم يكن هناك ما يقتضي فساده كفى جريانه ولا وجه لرفع اليد عنه من حيث انه جرى بالتكلف ، ثم ان ذلك نظير ما لو شك فى تبدل رأيه . واورد على الاستصحاب (ثانياً) كما في الكفاية بما حاصله انه لابد من احراز بقاء الموضوع عرفاً ولم يحرز في المقام لان الرأي قيد لموضوع الاحكام التقليدية عرفاً ولو

احتمالا والرأي منتف عرفاً بعد الموت فلا يجوز استصحابها لعدم احراز بقاء موضوعها (وفيه ما عرفت) من ان العرف لا يرى ذلك قطعاً وإنما يرى ان حدوث الرأي مع عدم تبدله وأفساده من صاحبه هو الموضوع وان حياته لادخل لها في الحجيه لأن الحجية من جهة الكاشفية عن الواقع والحياة لا دخل لها في كاشفية الفتوى عن الواقع فالموت عندهم كالنوم والغفلة والنسيان .

(ثاني الأدلة) ما ذكره أستاذنا المرحوم الشيخ كاظم الشيرازي (قده) وحاصله انه يمكن أن يقال انه بعد أن أخذ الحكم من الحي وقام الدليل على حجية فتواه عليه كان ممن يعلم بالوظيفة فلا دليل على جواز رجوعه الى غيره كما يقال مثل ذلك في العدول من الحي الى الحي فيثبت المطلوب بمقدمتين : (احداهما) حجية قول الحي بالنسبة اليه . و (الثانية) عدم جواز رجوع من كان له حجة الى غيره وكلتا المقدمتين ثابتتان . (إن قلت) انا نمنع من حجية قوله حتى بعد موته لأن حجية الفتوى متقومة بالظن والرأي لأن الفتوى ترجع الى نقل ما يقتضيه نظره فى المسألة بعد ضم جهاتها بعضها الى بعض ، ومن الواضح ان ذلك قائم برأيه ونظره . بل ما يحكيه المفتي ليس إلا الحكم الظاهري وتقومه بالظن من الأمور الواضحة ولذا يقع وسطاً في القضية التي يستنتج منها الوظيفة فيقال هذا ما أدى اليه ظني وكل ما أدي اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي واما زوال الرأي والظن بالموت فلعله مما لا ينبغي الاشكال فيه لأنهما متقومان بالحياة فبعد الموت تزول الحجية بزوال موضوعها فلا تقاس الفتوى بالرواية أو بالشهادة أو بسائر الحكايات التي لا تتقوم بالظن والرأي (قلنا) نمنع من كلتا المقدمتين ، أما المقدمة القائلة بأن حجية الفتوى متقومة بالرأي والظن فوجه منعها ان المفتى به هو ما يقتضيه القواعد المقررة ورأي المجتهد وظنه ليس إلا طريقاً لاستفادة ذلك فان المجتهد يخبر بأن مقتضى القوانين الشرعية لي ولك

أيها العامي ذلك فان كان هنا خبر دال على المسألة فواضح ، فان حجية الأخبار غير مختصة بالمجتهد فهو يخبره عن مفاد الحجة له وان كان هناك تعارض وترجيح فكذلك وان كان هناك رواية وكان لها معارض بدون ترجيح فالوظيفة بمقتضى اخبار التخيير هو التخيير وهذا أيضاً غير مختص بالمجتهد وان لم تكن هناك رواية وكان المقام مقام الرجوع الى الاصول فيخبره المجتهد ان وظيفته هنا الأصل ومفاد الأصل كذا ، وما عرفنا موضوعية لظن المجتهد في مقام رجوع المقلد اليه فهو كرجوع المريض الى الطبيب فى معرفة الدواء (نعم) المجتهد يتكل ويستريح الى فهمه والمقلد يستريح للواقع الذي أخبره به كما ان الراوي يستريح الى الرواية بمقتضى ما يسمعه والمروي له يستريح الى ما روي له وليس لشيء من الرواية والسماع موضوعيه في مقام الوظائف المجعولة فمدخلية الرأي والظن في الفتوى مثل مدخلية الرؤية والسماع فى الرواية والشهادة من حيث ان المناط بالمرئي والمسموع . وأما المقدمة الثانية وهي ان زوال الرأي بالموت يوجب زوال الحجية عن الفتوى فمنعها من جهة انا نمنع مدخلية الرأي في الحجية بقاءاً وإنما له مدخلية فيها حدوثاً كما يؤيد ذلك بقاء الحجية وجواز العمل ولو بعد زوال الرأي فى حال حياته بالغفلة بل وزواله من رأس ما لم ينته الى توقف أو رجوع عن الرأي الى دليل وحينئذ فلا مانع من استصحاب حجيته وجواز الرجوع اليه بل يمكن المنع من زوال رأيه بعد الموت . غاية الأمر أن يصير مظنونه معلوماً وحدسه حساً .

(ثالث الادلة) على جواز البقاء على تقليد الميت ما روي في جواب السؤال عن كتب الشلمغاني ممن كانت بيوتهم مفها ملائا وكانوا يعملون بها قبل الردة ظاهراً . من قول الشيخ ابن روح (ره) أقول فيها ماقاله العسكري (ع) فى كتب بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه يدل على جواز الاخذ

بما رأوا أيضاً لولا الردة . (ودعوى) احتمال ان المقصود بما رأوا نفس الرأي الذي ارتدوا به (فاسدة) ضرورة ان الردة حدثت بعد امتلاء بيوتهم من كتبهم فهي خالية عن آراء الضلال ولا أقل من وجود كتاب واحد منها أخذوا منه قبل الردة خالي عن ذلك بحيث يوجب عدم النهي عن العموم . وبالجملة ظاهر العبارة مع قرائن الحال وشواهد الاعتبار ان الردة مانعة عن الأخذ بالرأي لاشتراط الايمان دون الاخذ بالرواية لكفاية حصول الوثوق في قبولها من أي شخص كانت . ولا يخدش ذلك ظهورها فى جواز الاخذ ابتداء واستمراراً (ضرورة) ان قيام الدليل المخرج لصورة الابتداء لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية في الباقي ، هذا مضافاً الى أن السائل ممن كان عاملا برأيهم لأنه هو موردها والخطاب والجواب إنما كانا مشافهة له (ولكن لا يخفى) ما فيه فانه من المحتمل ان كتبهم كانت مشتملة على الروايات فقط إذ من البعيد جداً اعمال الرأي والنظر في تلك الاعصار من أصحاب الأئمة (ع) فلما ظهرت منهم الآراء الباطلة خشي الشيعة ان ذلك يوجب طرح رواياتهم ولو بواسطة احتمال دس الاخبار المكذوبة بواسطة سوء عقيدتهم فأزال الامام (ع) الاحتمال المذكور وبين ان خبث آرائهم فعلا لا يضر بما رووه ولما كان قد يتخيل البسيط ان الاخذ بالروايات منهم يصحح الاعتماد عليهم فى تلك الآراء الباطلة استدرك الامام (ع) وابن روح (ره) ذلك وقال : ذروا آرائهم . وقد تقدم الكلام في هذه الرواية ص ٢٠٤ و ٣٨١ .

(رابع الادلة) على جواز البقاء على تقليد الميت السيرة على البقاء على تقليد الميت فان الطبيب اذا قال للانسان اذا كان هذا سماً لا تستعمله يبقى على تقليده له وهي عمدة أدلة التقليد ولم يفرق فيها بين الحياة والموت كيف والارتكاز الفطري الذي هو مصدر السيرة الذي قد جعلوه هو الدليل على التقليد للعامى لم يكن

فيه ملاحظة للموت والحياة في كاشفية الفتوى وحجيتها بل السيرة المعلومة من الشيعة في عصر الأئمة (ع) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتي لهم. ولو كان ذلك لنقل الينا بواسطة عموم البلوى ومثله يعطي العلم برضاء الامام (ع) وتقريره الشيعة على البقاء، والاجماع على المنع من تقليد الميت القدر المتيقن منه هو الابتدائي، والآيات والأخبار لو دلت على الرجوع للمجتهدين الأحياء فهي مطلقة تشمل من ماتوا بعد الرجوع اليهم احياء فلا رادع عن السيرة. وقد أجيب عن ذلك بأن المعلوم لدينا ان نوع أصحاب الأئمة (ع) في عصرهم يأخذون الأحكام على سبيل الرواية عن المعصومين الأطهار (ع) من دون دخل للرأي فيه وهو ليس بتقليد ولم يعلم الى الآن حال من تعبد بفتوى غيره منهم في عصر الامام (ع) انه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته، فكيف يدعى السيرة القطعية ويؤيد ذلك ما في تقريرات الشيخ الأنصاري (ره) من الفرق بين ذلك العصر وهذا العصر من أن ذلك العصر لم يكن الاجتهاد فيه مبني على هذه الظنون والحدسيات بل يحصل من الرواية الواضحة الصدور البينة الوجه لمشافهة الواسطة للامام (ع). (ولا يخفى ما فيه) فانه من الواضح الجلي ان الشيعة في عصر الأئمة (ع) لم يكن كلهم يرجعون للأئمة في مسائلهم لبعد المسافة وشدة الخوف من الأعداء فكانوا يرجعون لرواتهم في مسائلهم وهم يفتون لهم بما يظهر لديهم من كلمات الأئمة (ع) ولم يكن ذلك بخفيف المؤنة، بل لعله يكون الاشتباه عليهم أزيد ولذا كانت تخفى عليهم أخبار التقية ويفتى ويعمل بمضمونها ونحن بواسطة ما عندنا من كتب الأخبار يكون الأمر علينا أوضح منهم، سلمنا لكن اذا ثبت جواز البقاء على تقليد الميت في بعض المسائل يثبت في البعض الآخر بضميمة عدم القول بالفصل سلمنا لكن السيرة العامة والركيزة الفطرية على ذلك التي هي مصدر العمل بالتقليد ولم

يردعوا الأئمة (ع)عنها .

(والحاصل) انه لا ريب في وجود التقليد في زمن النبي (ص) والأئمة (ع) وليس أمراً مبتدعاً في زماننا قطعاً ولا شك في اختلاف المذاهب في ذلك العصر المذكور وكثرة المجتهدين في عصر الأئمة (ع) وكان العوام يأخذون من كل مجتهد مسألة فلو كان العدول الى الحي أمراً لازماً لوجب على الأئمة ذكره واشتهر كالشمس في رابعة النهار لكون المسألة مما تعم بها البلوى فالتقليد كنظائره من الخبر الواحد والاقرار واليد والبينة .

(خامس الأدلة لهم) ان الاجماع على المنع من تقليد الميت القدر المتيقن منه هو الابتدائي فيخرج عن أدلة جواز التقليد واما الاستمراري فيبقى تحتها (وفيه) ان معاقد الاجماع عامة تشمل الابتدائي والاستمراري قبل قول المفصل المذكور . هذا وقد عرفت فيما تقدم من أن الاجماع هنا ليس بحجة لوجود المخالف ولاحتمال استناد المجمعين لقاعدة الاحتياط وعدم جريان الاستصحاب عندهم فلا فرق بين الابتدائي والاستمراري من هذه الجهة .

(سادس الأدلة لهم) التمسك باطلاق أدلة التقليد بدعوى ان أدلة التقليد مطلقة تدل على حجية فتوى المجتهد لكل مكلف عامي في زمان حياته سواء مات ذلك المجتهد أم لا ، فهي تدل على وجوب الرجوع الى المجتهد والعمل بفتواه سواء مات ذلك المجتهد بعد الأخذ بفتواه أم لم يمت (وبعبارة أخرى) ان أدلة التقليد اذا كانت منصرفة لتقليد الأحياء بمعنى ان ظاهرها هو الأخذ من الحي ، فهي لا تشمل التقليد للميت الابتدائي ولكنها تشمل الاستمراري لأنه قد أخذ فيه الفتوى من الحي . وأجاب عنه استاذنا المشكيني (ره) ان الأخذ من الحي صادق بالنسبة الى الأعمال الماضية وليس كذلك بالنسبة الى الأعمال اللاحقة بل الصادق فيها هو الأخذ بقول الميت

(ولا يخفى ما فيه) فان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ فى حينه وهذا يصدق عليه إنه قد أخذ بقول المجتهد حين حياته ، وقد أورد المحقق الاصفهاني (ره) على التمسك بالاطلاق على جـواز البقاء بأن من شرط التمسك بالاطلاق هو ثبوت المطلق فى سائر مراتب الاطلاق ، والمفروض ان رأي الفقيه هو الموضوع الذي يراد ثبوت جواز العمل به فى حالتي الحياة والممات مع انه ينعدم في حال الممات بانعدام موضوعه عنـد العرف (ولا يخفى ما فيه) فان الرأي له وجود اعتباري بمجرد تكونه فى نفس صاحبه ويكون حالتي الحياة لصاحبه والممات من الطواري عليه .

(سابع الأدلة لهم) انه لو حكم بوجوب العـدول في الاستمراري لزم الحرج وهو منفي في الشرع (وجوابه) انه لا عسر في ذلك فهو نظير أخذه المسائل الشرعية أول تقليده ونظير ما اذا تبدلت آرائه ولا يلزم من العدول اعادة أعماله السابقة حتى يكون عليه عسر وحرج لما تقدم منا في تبدل رأي المجتهد .

(ثامن الأدلة لهم) ان الأمر فى المقام يدور بين الأخذ بالميت لاحتمال تعينه لفتوى بعضهم بوجوب الاخذ به وبين التخيير بينه وبين الاخذ بالحي . (وجوابه) انه بعضهم أفتى أيضاً بوجوب الاخـذ بالحي فلو أريد الرجوع الى الاحتياط فلا بد من الاخذ بأحوط القولين من الميت والحي وإلا فالتخيير بينهما لاحتمال وجوب كل واحد منهما حذراً من الترجيح بلا مرجح وبطلان تساقطها وبقاء المقلد بلا طريق للواقع أو رجوعه لغير الفتوى .

أدلة المانعين من التقليد

الاستمراري للميت

مضافاً الى أدلة القول بالمنع من تقليد الميت مطلقاً استدل القوم على المنع من البقاء على تقليد الميت بامور :

(أحدها) مافي تقريرات الشيخ الانصارى (ره) من الاجماع على المنع من تقليد الميت مطلقاً كما هو الظاهر من كلماتهم ومعاقد إجماعاتهم للمتتبع لكلام القوم وقد حدث هذا التفصيل من بعض المتأخرين كما نص عليه السيد الصدر في المحكي من كلامه وحينئذ فيكون الاجماع منعقد عند المتقدمين على خلاف هذا التفصيل ، انتهى ملخصاً . ولا وجه لما أجاب به بعض المتأخرين من عدم انعقاده لوجود المخالف أو ان القدر المتيقن هو الابتدائى لما عرفت من أن المخالف هو من المتأخرين لا من المتقدمين وإطلاق معاقد الاجماعات تشمل الابتدائي والاستمراري (ودعوى) صاحب الفصول ان التقليد الاستمراري ليس بتقليد حقيقة وإنما هو استمرار له فهي فاسدة فان استمرار الشيء عبارة عن وجوده فى الآن الثاني وإلا لم يستمر وجوده . (والاولى) أن يجاب عنه بأن هذا الاجماع غير كاشف عن رأي المعصوم لاحتمال استناد المجمعين فيه للاحتياط في نظرهم وعدم جريان الاستصحاب عندهم أو لأدلة غير صحيحة فى نظرنا مضافا إلى معارضة إطلاق هذا الاجماع باطلاق الاجماع على عدم جواز العدول عمن قلده فانه مطلق يشمل محل البحث واطلاق إجماعهم على جواز التقليد للمجتهد فانه يشمل الاستمرار على تقليده حتى بعد موته والابتدائي .

(ثانيها) ان الاخذ بقول الحي أحوط وأولى كما هو المحكي عن الفاضل الاسترابادي (وفيه مالا يخفى) فانه كيف يكون أحوط مع الاجماع المدعى على عدم جواز العدول الذي معقده يشمل مانحن فيه فنحن كما نحتمل الحرمة في البقاء نحتمل الحرمة في العدول فمقتضى القاعدة التخيير بينهما كما تقدم في ثامن الأدلة للقائلين بصحة البقاء على تقليد الميت .

(ثالثها) ان الدليل على لزوم التقليد للعامي هو الفطرة فانه لا دليل له غيرها والقدر المتيقن له هو الرجوع للحي وما عداه مشكوك الحجية ومع الشك في الحجية لا حجية كما تقرر في محله (وجوابه) ان الفطرة عند العامي لايفرق فيها بين الحي والميت إذ لا يرى ان الحياة والموت له دخل في الكاشفية عن الواقع .

(رابعها) ان العامي إنما يبقى على تقليد الميت بالرجوع الى الحي ولا يجوز للمجتهد الحي أن يفتي بالبقاء على تقليد الميت في المسائل المخالفة له لانها في نظره أحكام بخلاف ما أنزل الله تعالى لفتواه بخلافها (وجوابه) انها ليست بخلاف ما أنزل الله في حق العامي وهو إنما يفتي للعامي لا لعمل نفسه ألا ترى ان المجتهد يفتي للعامي بأن حكم هذا الماء طاهر له لعدم علمه السابق بنجاسته مع انه بالنسبة اليه يكون نجساً لعلمه السابق بنجاسته .

(خامسها) ان المجتهد بموته ينكشف له خطأه فيما أخطأ به من الفتاوى فيعدل عنه . وحيث ان موارد العدول غير معلومة فلم يجز الفتوى بالبقاء عليها (وجوابه) انه لا ينافي الجعل للحجية العلم الاجمالي بالكذب كما في الامارات والبينات سلمنا لكن لا علم اجمالي لنا بعلم الميت بأنه قد أخطأ في فتاواه إذ لعلها كانت مطابقة للواقع . وعليه فلا نعلم بعد وله عن بعضها إجمالا ، ومع الشك نستصحب بقاء رأيه كما لو شككنا في تبدل رأيه في زمان حياته .

(سادسها) الصحيح الذي رواه الصدوق (ره) في علل الشرايع عن ابن محبوب عن يعقوب السراج قال لأبي عبد الله (ع) هل تبقى الأرض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس فى حلالهم وحرامهم فقال له إذا لا يعبد الله يا أبا يوسف . وجه الدلالة هو ان الخبر ظاهر في اعتبار وجود مجتهد يكون هو المرجع فى الأحكام الشرعية يفزع اليه . وفي البقاء على تقليد الميت لا يكون فزع للحي .

(إن قلت) : إن هذا الخبر قد رواه في البصائر بهذا النحو وهو قال : قلت لأبي عبد الله تخلو الأرض من عالم منكم حي ظاهر يفزع اليه الناس في حلالهم وحرامهم فقال (ع) : لا إن هذا ليتبين في كتاب الله تعالى فقال يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا عدوكم ممن يخالفكم ورابطوا إمامكم واتقوا الله فيما يأمركم وفرض عليكم ، وهذا يدل على اعتبار وجود الامام في كل عصر لا لزوم الرجوع لمجتهد حي في كل عصر . (قلنا) : لعلها روايتان من راوي واحد فالأولى تدل على لزوم وجود المجتهد الحي . والثانية على لزوم وجود الامام (ع) في كل عصر وعدم خلو زمان منه (ع) ومع فرض المنافاة فالمقدم هي النسخة الاولى لأن الاصل عدم الزيادة مع انه لا يلزم ظهور الامام منهم (ع) فان امام العصر (ع) غائب عنا . (وجوابه) ان هذه الرواية إنما تدل على لزوم وجود المجتهد الحي ونحن نقول بذلك فان البقاء على تقليد الميت لابد أن يكون العامي يرجع للحي فيه . مضافا الى أن ظاهر الخبر هو الرجوع اليه في الشؤون العامة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وحفظ الأموال للقاصرين وغير ذلك مما يتوقف على المجتهد الحي وهذا لا يستطيع أحد انكاره فان هذه الامور لا يستطيع الميت القيام بها وقد تقدم انه لابد من وجود مجتهد حي يفزع فيها اليه ولعل رواية البصائر ناظرة لذلك .

(سابعها) ان جواز البقاء على تقليد الميت يوجب انحصار المرجع فى التقليد بواحد وهو مناف لضرورة المذهب كما هو واضح و (لا يخفى ما فيه) انه لا يلزم منه الانحصار إلا إذا قلنا بوجوب تقليد الميت ابتداء وكان الميت أعلم ممن يوجد بعده وقلنا بوجوب تقليد الاعلم حتى مع الموافقة للمفضول في الفتوى مضافاً الى أنا لا نسلم منافاته لضرورة المذهب .

اختلاف القائلين بصحة البقاء

في ثلاثة مقامات

ثم ان القائلين بصحة البقاء على تقليد الميت اختلفوا فى مقامات ثلاثة :

(أحدها) في وجوب البقاء وجوازه .

(وثانيها) فى صحة البقاء فى سائر المسائل أو خصوص ما عمل بها أو ما كانت محل ابتلائه وإن لم يعمل بها .

(وثالثها) في صحة البقاء مع كون الحي أفضل بناءاً على وجوب تقليد الأفضل وفي هذا المقام الثالث توجد سبعة مذاهب فبعضهم جوّز الأمرين بان يكون المقلد مختاراً بين البقاء على تقليد الميت وبين الرجوع الى الحي سواء كان أحدهما اعلم أم لا . جمعاً بين ما دل على لزوم البقاء وبين ما دل على لزوم الرجوع للحي . وبعضهم أوجب البقاء مطلقاً مدعياً على ذلك الاجماع . وبعضهم أوجب البقاء إلا إذا وجد من هو أعلم من الميت فيرجع الى الحي الاعلم . وبعضهم أوجب العدول إلا إذا كان الميت أعلم فيتخير . وبعضهم فى هذه الصورة أوجب البقاء إذا كان الميت أعلم . وبعضهم أوجب الرجوع الى الاعلم منهما ومع التساوي يتخير . وبعضهم فصل بما حاصله انه فى صورة ما إذا كان جاهلا بمخالفة الميت

للحي الذي هو جائز تقليده فى الفتوى فجوز البقاء وفى صورة العلم بالمخالفة في الفتوى فان كان الميت أعلم أوجب البقاء على تقليده وان كان الحي أعلم أوجب العدول اليه وأما مع العلم بتساويهما أو احتمال أعلمية أحدهما فأوجب الاحتياط .

حجة القائلين بوجوب البقاء

على تقليد الميت مطلقاً

ذهب مشهور المتأخرين الى وجوب البقاء مطلقاً وإن اختلفوا فيما يجب عليه البقاء هل هو الفتاوى مطلقاً أو خصوص الفتاوى التي عمل بها العامي أو خصوص ما إذا كانت محل ابتلائه سواء عمل بها أم لم يعمل والدليل على وجوب البقاء على التقليد مطلقاً ان التقليد إنما يصح إذا لم تكن حجة لديه وهو بتقليده للغير والتزامه بأقواله وفتاويه كانت عنده حجة على الأحكام الشرعية سواء عمل بها أم لم يعمل ابتلى بها أم لم يبتل . نعم مع عدم تقليده له لم تكن فتاواه احكاماً له لعدم صدق الرجوع اليه وأدلة التقليد ظاهرة فى ثبوت الاحكام فى خصوص من رجع الى المجتهد فان قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إنما تقتضي حجية الجواب بالنسبة للسائل والراجع اليهم لا مطلق المقلد إلا إذا قام دليل آخر على وجوب متابعة الغير للسائل فى الجواب كما في السؤال من الأئمة (ع) وهكذا مثل قوله (ع) نعم . عند ماقال له عبدالعزيز بن المهدي ربما احتاج ولست القاك فى كل وقت أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ منه معالم ديني الى غير ذلك من أدلة التقليد الدالة على الحجية لخصوص الآخذ والملتزم لا مطلق المقلد . ويمكن أن يقال عليه ان العامي إذا لم يرجع المجتهد الذي قلده فاستصحابه للحجية أو غير ذلك يقتضي وجوب بقائه وان الحي إذا رجع اليه العامي لمعرفة احكامه انها هي التي قلد بها الميت أم غيرها يرى أن للعامي حجتين : احداهما فتوى الميت . والثانية الأدلة التي قامت عنده

على الحكم الشرعي فانها في نظره حجة عليه وعلى العامى وقد عرفت أن مقتضى تعارض الحجتين هو التخيير .

الحجة الثانية لهم هو الاستصحاب فانه يقتضي وجوب البقاء . (وجوابه) انه بعد رجوعه للحي كان رأي الحي حجة عليه فيصح أن يعمل به ولذا يعمل به في البقاء وعدمه وسيجيء ان شاء الله تعالى في حجة القائلين بالتخيير ماينفعك هنا

حجة القائلين بالتخيير بين البقاء والعدول

احتج القائلون بالتخيير بين البقاء والعدول بوجوه :

(أحدها) إنا نشك في انه يجب البقاء أو يحرم البقـــاء وعند دوران الأمر بين الوجوب والتحريم مع عدم وجود أصل أو دليل يعين أحدهما يكون الحكم هو التخيير . (وجوابه) ان الدوران إنما يوجب التخيير في صورة ما اذا كانا فى مورد لا يمكن الاحتياط أما فى مورد اختلاف الفتاوى فغالباً يمكن الاحتياط فلا يصح التخيير كأن أحدهما يفتي بالجمعة فيبقى على تقليـده فيها والآخر بالظهر فيقلده فيها ثم هو يأتي بهما احتياطاً معاً إلا اللهم أن يريد انه من قبيل التخيير بين الحجتين فان الحق عندنا هو التخيير بينهما عند التعارض .

(ثانيها) ان مقتضى حجية فتوى الميت هو استمرار حجيتها ومقتضى نظر الحي ان حكم العامي هو ما تقتضيه الأدلة بحسب نظره فيكون التعارض بين الفتويين نظير التعارض بين الروايتين فيتخير بينهما ونظير التعـــارض بين فتوى المجتهدين الحيين المتساويين .

(إن قلت) : انه قـد ثبت حجية فتوى الميت في حقه بالاستصحاب فتـكون هي المتبعة دون غيرها . (قلنا) : برجوعه للحي أيضاً صارت فتوى الحي حجة عليه فيتعارض الحجتان للعامى عند الحي ولا يصح ارجاعه للاحتياط

لأنه قام الاجماع على عدم وجوبه عليه فيتعين التخيير . مضافا الى ما تقدم منا من ان مقتضى تعارض الامارتين هو التخيير .

(إن قلت) : ان حجية فتوى الميت عند الحي بالنسبة للعامى بالاستصحاب لبقائها وحجية فتوى الحي بالنسبة للعامي بالأدلة والامارات التي قامت عنده على الحكم الشرعي حيث دلت على ان ذلك هو حكمه وحكم مقلده والاستصحاب لا يعارض الامارة . (قلنا) : أولا ان الأدلة الدالة على حجية فتوى الميت بالنسبة لمقلده لا تنحصر بالاستصحاب لبقاء الفتوى كما تقدم . وثانياً ان الاستصحاب هنا فى عرض أدلة الأحكام لأن موضوعه غير موضوعها فان موضوعه رأي الغير بالنسبة للعامى وموضوعها رأي الحي بالنسبة الى نفس الحي الذي هو صاحب الرأي وإنما صار حجة بالنسبة الى العامى بواسطه أدلة التقليد فان المجتهد إنما يقول هذا حكمي بواسطة مؤدى اجتهاده . ويقول وهو حكم مقلدي بواسطة أدلة التقليد . وأدلة التقليد بالنسبة لفتوى الحي الذي يرجع اليه وفتوى الميت التي عمل بها على حد سواء كما تدل على حجيتها تدل على حجية تلك فيكون المجتهد الحي يرى الاستصحاب في حجية فتوى الميت ويرى ان الواقع هو ما أدى اليه نظره فلذا يصح أن يفتي له بالعمل بالحجة عنده أو بالحجة عند العامي.

(ثالثها) ان العمومات الدالة على جواز التقليد تعم تقليد الميت والحى خرج منه تقليد الميت ابتداءاً بالاجماع فيبقى الباقي غاية الأمر ان العامى لا يعلم ذلك إلا بأمر الحي فيلزمه أن يخيره بين تقليده وبين تقليد الميت فيما عمل به فى حياته . وأجيب عن ذلك بأن أدلة التقليد لا عموم لها ولا اطلاق وهى بمنزلة الدليل اللبي المثبت لأصل مشروعية التقليد . (ولايخفى ما فيه) فقد تقدم عمومها واطلاقها فى مسألة التقليد للميت ولذا التجأ أكثر المحققين الى التمسك بالاجماع على عدم صحة التقليد الابتدائي .

(رابعها) ان السيرة على ذلك . وفيه انا لا نسلم اتصالها بزمان المعصومين (ع) وامضائهم لها .

حجة القائلين بالتفصيل

بين كون الميت أعلم فيبقى وإلا فلا

احتج القائلون بالبقاء في صورة ما إذا كان الميت أعلم . وأما اذا كان الحي اعلم وجب الرجوع اليه وان تساويا فالخيار إن شاء بقي وإن شاء رجع الى الحي والدليل على ذلك ان تقليد المجتهد من أول الأمر مقيد بصورة عدم وجود الأفضل فاذا وجد الأفضل لم يصح تقليده ولذا يعدل عنه لو وجد الأفضل فى زمان حياته ، فبالطريق الاولى بعد مماته وسيجيء انشاء الله تعالى تحقيق هذا المبحث في اشتراط الأعلمية لأنه مبني على ان أدلة اشتراطها تشمل حتى صورة ما إذا كان تقليده للمفضول صحيحاً أم لا .

حجة القائلين بالتفصيل في البقاء

بين كون المسائل عمل بها أم لا

احتج القائلون بالتفصيل فى البقاء بين ما إذا كانت المسائل التي قلده فيها قد عمل بها العامى فيبقى ، وإن لم يعمل بها فلا يبقى بأن التقليد هو العمل فاذا لم يعمل لم يكن قد قلد فيكون رجوعه للميت فيها من التقليد الابتدائي وهو باطل بالاجماع . (وجوابه) انك قد عرفت عدم اعتبار العمل فى التقليد ، ويكفي فيه مجرد الالتزام وبهذا ظهر لك فساد ما ذكره بعض علماء العصر تبعاً لبعض من

تقدم عليه من عدم دوران هذا الحكم وهو جواز البقاء على التقليد على عنوان التقليد لعدم أخذ هذا العنوان فى لسان الدليل نفياً واثباتاً ، ووجه الظهور انه : من جملة الأدلة هو الاجماع على بطلان التقليد للميت ابتداء فلو كان التقليد هو الالتزام لم يكن ذلك من التقليد الابتدائي الذي قام الاجماع على بطلانه . والغريب انه نفسه اعترف بأن السيرة قد قامت على جواز التقليد للميت ابتداء إلا انا خرجنا عنها فى باب التقليد الابتدائى فى الأحكام الشرعية بالاجماع والآيات . فقد أخذ الاجماع على عدم جواز التقليد فى المقام على ان رواية الاحتجاج المتقدمة ص ٣٨١ قد أخذ فيها التقليد .

حجة القائلين بالتفصيل في البقاء

بين المسائل التي ابتلى بها وبين غيرها

احتج القائلون بالتفصيل في البقاء بين ما إذا كانت المسائل التي قلده العامي بها قد ابتلى بها سواء عمل بها العامي أم لم يعمل لفسقه أو غفلته أو احتياطه وبين غيرها بأنه بالابتلاء بها قد تنجز التكليف عليه فيستصحب دون المسائل التي لم يبتل بها . (وجوابه) انه بالتقليد له صارت أقواله حجة عليه سواء ابتلى بها أم لا .

حجة القائلين بالتفصيل بين صورة العلم

بالمخالفة بين فتوى الحي وفتوى الميت وبين صورة عدمه

احتج من جوز البقاء على تقليد الميت فى صورة عدم العلم بالمخالفة في الفتوى باطلاق الآيات والروايات الدالة على جواز التقليد وبالسيرة العقلائية على

ذلك وعدم ردع الشارع عنها ، وأما في صورة العلم بالمخالفة فالصور ثلاثة :

(احداها) أن يعلم بأعلمية الميت من الحي وفيها يجب البقاء على تقليد الميت لقيام السيرة العقلائية على العمل بقول الأعلم في مورد المعارضة مع غير الأعلم مضافا الى حكم العقل بالأخذ بقول الأعلم لدوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية ومحل التعيين هو تقليد الأعلم ولا وجه للتمسك باطلاق الأدلة لعدم امكان شمولها للمتعارضين للتكاذب ولا لأحدها لعدم المرجح فلابد لنا من الرجوع لما استقرت عليه السيرة العقلائية المذكورة ومع عدم ثبوت السيرة المذكورة نرجع لحكم العقل المذكور .

(ثانيها) ان يعلم بأعلمية الحي من الميت وفيها يجب العدول عن الميت الى الحي لما تقدم فى الصورة الاولى .

(ثالثها) أن يعلم بتساويهما أو يحتمل تساويهما أو يحتمل اعلمية كل منهما وفيها يجب عليه الاحتياط لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ان امكن الاحتياط ومع عدم امكانه فالتخيير ولو شك في ثبوت بناء العقلاء فمقتضى الاصل هو الاحتياط للعلم الاجمالي بتنجز الاحكام الواقعية ، ولكون الشبهة قبل الفحص فيلزم العمل بأحوط القولين أو الجمع بينهما إذا كان الاحتياط فى الجمع وعند عدم امكان الاحتياط يتخير ، ولا يخفى ما فيه فانه قد تقدم وسيجيء إن شاء الله فى مبحث الأعلمية عدم سقوط المتعارضين عن الحجية وان أدلة الحجية تشملها ومع عدم شمول أدلة الحجية يخرج المقام عن دوران الأمر بين التعيين والتخيير لعدم حجيتها فالقاعدة هي الرجوع الى الاصول العملية أو الى خصوص الاحتياط فى الحكم الفرعي . والسيرة العقلائية التي ادعاها الخصم لم يعلم اتصالها بزمن المعصومين (ع) حتى يستكشف منها حجية فتوى الأعلم عند المعارضة ولعلهم كانوا يحتاطون أو يتخيرون أو يرجعون للاصول العملية كما أن دعوى استقرار

بناء العقلاء على الاحتياط مع التساوي أو احتماله خلاف المشاهد فانا الى الآن لم نجد من العوام من احتاط في عمله مع علمهم باختلاف المجتهدين في الفتوى أو الرأي وإنما يتخيرون فى الأخذ بأحدهما : ثم انه مع احتمال التساوي قد يكون أحدهما بعينه محتمل الأعلمية فحكم العقل يقتضي الأخذ بفتواه للدوران المذكور وللسيرة المذكورة لو كانت ثابتة فى متيقن الأعلمية ففي محتملها لا يستبعد ثبوتها ثم ان مقتضى القاعدة مع عدم الدليل هو العمل بالأصول العملية أو خصوص الاحتياط لا الرجوع الى أحوط القولين أو الجمع بينهما إذ هما يكونان بمنزلة العدم لعدم شمول أدلة الحجية لهما .

(ثم ان الأغرب من ذلك كله) ان المفصل المذكور بعد ذلك ذكر انه في صورة العلم بمخالفة فتوى الميت لفتوى الحي لا يمكن الالتزام بحجية فتوى الميت لعدم شمول أدلة الحجية للمتعارضين ولم يثبت دليل على التخيير بينهما وعليه فلابد من الاحتياط فى الحكم الفرعي لولا انا علمنا بعدم وجوب الاحتياط الكلي وحينئذ يدور الأمر بين تقليد الحي تعييناً والتخيير بينه وبين تقليد الميت وفي مثله يستقل العقل بلزوم تقليد الحي لدوران الأمر بين التعيين والتخيير انتهى .

(ولا يخفى ما فيه) فان عدم وجوب الاحتياط الكلي لا يوجب عدم الاحتياط فى هذا المورد كما في الشبهة قبل الفحص مضافا الى أن ذلك يقتضي الرجوع الى الاصول العملية ولا تصل النوبة الى الدوران المذكور لعدم ثبوت الحجية لهما ولا لأحدهما مضافا الى أنه ينافي ما سبق منه من استقرار بناء العقلاء على الاحتياط وان مقتضى الأصل العملي هو الاحتياط دون البراءة لتنجز الأحكام بالعلم الاجمالي بها ولكون الشبهة قبل الفحص وان اللازم هو العمل بأحوط القولين أو الجمع بينهما . (ودعوى) ان ما سبق إنما هو فى التقليد الاستمراري للميت وهذا في التقليد الابتدائي . (فاسدة) لعدم وجود ذلك في كلامه ولأن

الدليل فى كلامه يشمل كلا المسألتين من دون فرق بينهما .

تنبيهات تتعلق بمسألة البقاء على تقليد الميت

الأول

جواز العود الى الميت بعد العدول عنه

(التنبيه الأول) إذا عدل عن الميت الى الحي فهل يجوز له العود من هذا الحي الى الميت أم لا . ذهب جماعة تبعاً لصاحب العروة الى المنع من العود للميت واستدل قسم منهم بأنه يكون تقليداً ابتدائياً للميت وقد قام الاجماع على المنع منه ومقتضى هذا أنه لو قلنا بأن التقليد هو العمل لا الالتزام فيكون في صورة الالتزام بقول الحي دون العمل به يجوز العود الى الميت إذ لم ينقطع تقليده بتقليد آخر إلا أن يقال ان مجرد الالتزام بقول الغير وإن لم يكن تقليداً يكون موجباً لانقطاع استمرار تقليد الميت . (والتحقيق) أن يقال ان الكلام تارة يقع بالنسبة الي العامي وأخرى بالنسبة الى ما يحكم به المجتهد عند رجوع العامي له .

(أما الكلام فى الأول) : فهو أن يقال إن العامي إن عرض له التحير فى المسألة فان اجتهد في المسألة وأدى رأيه الى شيء فهو المتبع وإلا فالواجب عليه أن يرجع للمجتهد الذي يكون قوله حجة عليه بحسب نظره .

(وأما الكلام في الثاني) : فنقول إن عدوله عن الميت الى الحي إن كان صحيحاً فلا يجوز العود الى الميت لقيام الحجة عنده ولحرمة العدول من مجتهد الى آخر وإن كان عدوله عن الميت عدولا غير صحيح لكون الميت أعلم

وقلنا بوجوب تقليد الأعلم أو لذهاب المجتهد الى وجوب البقاء وجب العود الى الميت لكون تقليده للحي فاسداً .

الثاني

عدم جواز عمل العامي بفتوى الميت

أو فتوى الحي بجواز البقاء

وهل يبقى على الأول أو الثاني إذا ماتا كليهما

(التنبيه الثاني) انه لا اشكال فى ان القائل بصحة البقاء على تقليد الميت يجوّز البقاء على تقليده فى غير فتواه بصحة البقاء وعدمها ، وأما فتواه بذلك فهل يجوز للعامي البقاء عليها ويستند اليها من دون الرجوع الى الحي أم لا ثم على تقدير عدم جواز الرجوع للميت فى هذه الفتوى فهل له أن يقلد الحي فيها بأن يرجع للحي في الأخذ بفتوى الميت بجواز البقاء أو عدمه فيقع الكلام في مقامات ثلاثة :

(أحدها) فى تقليد العامي للميت فى هذه الفتوى فنقول فى توضيح الحال وتنقيحه انه إذا قلد مجتهداً كان يفتي بجواز البقاء على تقليد الميت او عدمه ثمات ذلك المجتهد فهل يجوز للعامى البقاء على تقليده فيها عملا بهذه الفتوى منه أو يجب عليه الرجوع للمجتهد الحي فيعمل بما يفتي له من جواز البقاء أو عدمه ذهب الأصحاب الى وجوب الرجوع الى الحي وعدم جواز العمل بفتوى الميت بجواز البقاء على تقليد الميت وعدمه واستدل بعضهم على ذلك بأنه يكون تقليداً ابتدائياً للميت وذلك لأن التقليد عبارة عن العمل والعامي لم يعمل بهذه الفتوى في زمان حياة المجتهد الميت الذي كان قد قلده بل لم تكن محل ابتلائه في ذلك الزمان أعني زمان حياة مجتهده حتى يتحقق فى موردها حكم فرعي أو تصير

حجة فعلية عليه حتى يستصحبها . ولكن هذا الوجه لا يرضى به من كان بنائه على كون التقليد مجرد الالتزام ولو لم يعمل بل ولو لم يبتلي بالمسألة العامي كصاحب عروة الوثقى وغيره . والاولى أن يعلل ذلك بأن يقال ان العامي أما أن يكون متيقناً بجواز البقاء على تقليد الميت فلا يجوز له تقليد غيره فيها سواء كان حياً أو ميتاً لعلمه بالمسألة وأما أن يكون شاكاً فيها فحينئذ لا يجوز له تقليد الميت فيها إذ صحة تقليده فيها مبني على صحة تقليد الميت عنده إذ لو لم يصح عنده كيف يجوز له تقليده فيها وصحة تقليد الميت عنده مبني على صحة تقليده فيها حيث الفرض ان العامي لم يكن له طريق للصحة في تقليده في هذه المسألة إلا نفس هذه الفتوى من الميت فبقائه على تقليد الميت استناداً لفتواه بذلك يكون على وجه دائر نظير تقليده للغير في صحة أصل التقليد أو عدمه وحينئذ فلابد أن يجتهد فان تمكن من الرجوع الى أدلة التقليد واستفاد منها جواز البقاء أو عدمه فهو لأنه يكون مستنده أدلة التقليد لا فتوى مجتهده الذي قد مات (بجواز البقاء على تقليد الميت) وأما ان كان لم يتمكن من ذلك فلابد له من معرفة حكمه من جواز البقاء أو وجوبه أو حرمته من الرجوع الى القدر المتيقن عنده كالحي الأعلم فان أفتى له بالبقاء بقي وإن أفتى له بعدمه رجع للحي .

عدم جواز رجوع العامي للحي

في تقليد الميت في خصوص مسألة جواز البقاء وعدمه

(ثاني المقامات) وهو انه بعد ماعرفت عدم جواز رجوع العامي للميت في الفتوى بجواز البقاء أو عدمه فهل له أن يرجع للحي في خصوص هذه المسألة بأن يقلد الحي في البقاء على فتوى مجتهده الذي قد مات في هذه المسألة أعني

مسألة البقاء وعدمه فاذا أفتى له مجتهده الذي قد مات بجواز البقاء على تقليد الميت فيقلد الحي في البقاء على هذه الفتوى وهي جواز البقاء على تقليد المجتهد الميت وحينئذ فيكون عمله بفتاوى مجتهده الميت مستنداً لفتوى نفس المجتهد الميت بجواز البقاء لا لفتوى الحي بجواز البقاء لانه قد رجع للحي في خصوص هذه الفتوى فصارت حجة عليه وهي تقتضي العمل بفتاوى الميت وهكذا إذا أفتى له مجتهده الميت بحرمة البقاء على تقليد الميت فرجع للحي في خصوص هذه الفتوى فأفتى له بالبقاء عليها فحينئذ لا يجوز له العمل بفتاوى مجتهده الميت استناداً لفتواه بعدم الجواز المستندة لفتوى الحي بالبقاء عليها . (التحقيق) أنه لا يجوز أيضاً الرجوع الى الحي وتقليده في هذه المسألة أعني مسألة جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه بالنسبة لخصوص هذه الفتوى أعني الفتوى بجواز البقاء أو عدمه كما لا يجوز الرجوع لنفس الميت فيها ولذا أشتهر فيما بين الفقهاء المفتين بجواز البقاء انه لو قلد العامي مجتهداً ثم مات فقلد ثانياً فجوز له البقاء ثم مات فقلد ثالثاً فجوز له البقاء فانه يبقى على تقليد الأول بالرجوع لفتوى الثالث بجواز البقاء لا بالرجوع لفتوى الثاني بجواز البقاء وذلك لوجوه :

(أحدها) ان فتوى الحي في هذه المسألة بجواز البقاء أو عدمه لو رجع اليها العامي وقلده فيها فحينئذ لا وجه لرجوعه للميت في فتواه بجواز البقاء وعدمه لمعرفته حكمها تعبداً بالرجوع الى الحي ولا يبقى له شك في الجواز وعدمه فلا تكون فتوى الميت في هذه المسألة حجة عليه نظير ما لو عرف حكم هذه المسألة بالاجتهاد .

(وثانيها) ما ذكره بعض محشي العروة وسبقه لذلك المرحوم اغا ضياء هو انه إذا رجع الى الحي في مسألة جواز البقاء على تقليد الميت فالتقليد المأخوذ موضوعاً في هذه القضية لابد أن يكون في غير هذه المسألة لامتناع أخذ الحكم

فى موضوع نفسه فيمتنع أن يفتي الحي بجواز البقاء على تقليد الميت في جواز البقاء على تقليد الميت أو بحجية رأي الميت في حجية رأي الميت فلابد أن يكون موضوع الحجية غير هذه المسألة . (ولا يخفى) ما فيه فان الموضوع هو نفس الطبيعة بوجودها النفس الأمري فيكون الحكم تابعاً للموضوع حتى لو تحقق بعد ثبوت الحكم له ألا ترى أنه لو قال الرسول (ص) آمن بكلامي اليس يشمل نفس هذا الكلام وهكذا في القرآن الشريف من الآيات الآمرة بالايمان بالكتاب وبما أنزل فان هذا الحكم يشملها نفسها وقد حققنا ذلك في كتابنا (نقد الآراء المنطقية) فى شبهة الجذر الأصم . نعم لا يمكن أخذ نقيض الحكم في موضوع الحكم فلو أفتى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت فى هذه المسألة وكان الميت يفتي فيها بعدم الجواز لا يمكن أن تشمل فتوى الحي لهذه المسألة لأنه يلزم من وجود الحكم عدمه لأنه يلزم من جواز البقاء عدم جواز البقاء والذي يلزم من وجوده عدمه يمتنع وجوده ولذا قيل فى مبحث حجية الخبر عدم شمول أدلة حجية الخبر للأخبار الدالة على عدم حجيته وفى مبحث حجية الشهرة ان أدلتها لا تشمل الشهرة على عدم حجية الشهرة وفي مبحث حجية الظنون الكتابية انها لا تشمل الظنون الكتابية الدالة على حرمة العمل بالظن الى غير ذلك من النظائر التي يلزم من الحكم باندراج بعض أفرادها فيها خروج بقية الأفراد فان ذلك الفرد مما ينبغي القطع بعدم اندراجه تحت اطلاقه أو عمومه .

(ثالثها) ان المسألة الواحدة لا تتحمل الحجتين أما المتحدتان بالنتيجة كما لو كان كل منها يفتي بجواز البقاء على تقليد الميت فلأنه اذا قامت أحد الحجتين سقطت الحجة الثانية عن حجيتها لأن شرط الحجية أن توجب معرفة ما قامت عليه وإلا لم تكن حجة فاذا قامت الحجة الاولى وحصلت منها المعرفة كانت الحجة الثانية لا تفيد المعرفة وإلا لزم تحصيل الحاصل . ودعوى أنها تؤكد حجية الأولى

لا تنافي سقوطها عن الحجية وصيرورتها مؤكدة فان التأكيد غير الافادة والتأسيس ، وأما إذا كان الحجتان مختلفتين بالنتيجة كأن أفتى الحي بوجوب البقاء والميت بوجوب العدول لزم تكاذبهما وسقوطهما عن الحجية مع التساوي والاقدم الأقوى منهما وسقطت الأخرى وفيما نحن فيه لما أخذنا بفتوى الحي سقطت الأخرى فلا يرجع للحي في فتوى الميت بوجوب العدول .

(إن قلت) : هذا فيما إذا كان موضوع الحجتين واحد ، أما إذا اختلف موضوعها صارت كل منهما لمسألة غير مسألة الأخرى فيجوز الرجوع في احداهما للأخرى كما فيما نحن فيه فان الميت الذي يفتي بوجوب العدول عن تقليد الميت إنما يفتي بالنسبة لمن قبله من المجتهدين ممن قلده العامي . والحي يفتي بوجوب البقاء بالنسبة لهذا المجتهد الذي أفتى بهذه الفتوى لأن الفرض هو الرجوع اليه في هذه الفتوى فاختلف موضوع الحجتين الاولى بالنسبة لمن سبق . والثانية بالنسبة للمفتي بهذه الفتوى . (قلنا) : ليست الفتوى الاولى تختلف عن الفتوى الثانية في الموضوع فان كل منهما حكم شرعي إلهي لا يختص بشخص دون آخر فالميت إنما يفتي بوجوب العدول بنحو القضية الحقيقية الكلية من دون خصوصية للأشخاص الذين قبله أو بعده وهكذا الحي إنما يفتي بنحو القضية الكلية الحقيقية من دون خصوصية لشخص دون آخر ولذا كانت الفتوى غير حكم الحاكم فموضوع الفتويين واحد لا متعدد .

(إن قلت) : إن هذا نظير ما لو قامت الحجة على حجية الخبر ثم اخبر زيد بحجية اخبار عمر وأخبر عمر بحجية اخبار بكر ، فان كلا منهما يكون حجة في مؤداه . (قلنا) ان الموضوع هنا مختلف بخلاف ما نحن فيه كما عرفت . (هذا غاية) ما يمكن من تقريب هذا الوجه (ولكن لا يخفى ما فيه) فان ما نحن فيه ليس من قبيل الحجتين بل من قبيل الحجة على الحجة فهو نظير فتوى المجتهد الذي

يرجع اليها لقيام رواية أو اجماع على حجيتها بخصوصها كأن قال لك الامام عليه السلام فتوى يونس فى هذه المسألة حجة عليك مع أن الموضوع واحد والمسألة واحدة فانه هنا تكون الحجة على فتوى المجتهد الميت في هذه المسألة هو رأي الحي وفتواه وان اتحد الموضوع وكانت القضية واحدة فالحق في الاستدلال هو الوجه الأول .

هل يبقى العامى على تقليد المجتهد

الأول أو الثاني إذا ماتا كليهما

(ثالث المقامات) وهو انه بعد ما عرفت عدم صحة رجوع العامى وتقليده لمجتهده الميت في فتواه بجواز البقاء وعدمه وهكذا عدم صحة رجوعه للحي فى تقليد مجتهده الميت فى هذه الفتوى وعرفت انه انما يصح أن يرجع للحي في البقاء على غير هذه المسألة من الفروع الفقهية التي قلد الميت فيها . فهل للعامى أن يبقى على تقليد الميت الأول في الفروع أوعلى تقليد الميت الاخير في الفروع في صورة ما لوقلد مجتهداً فمات ثم قلد مجتهداً ثانياً وأمره بوجوب العدول فعدل اليه أو جوز له العدول فعدل اليه فمات ثم قلد ثالثاً فأمره بالبقاء على تقليد الميت فهل يبقى على تقليد الاول أو الثاني أو جوز له البقاء فهل يجوز له البقاء على الاول أو الثاني والكلام تارة في وظيفة العامى . وأخرى فى حكم الواقعة ليفتي به المجتهد للعامى إذا رجع اليه فيه . أما وظيفة العامى فهي أن يرجع للمجتهد الحي فما أفتى له به عمل به ، فان قال له أبقي على الاول بقي وإن قال له ابقي على الثاني بقي وإن قال له يجوز لك البقاء على كل واحد منهما تخير بينهما . والحاصل ان العامى يتبع فى هذه المسألة نظر الحي . وأما حكم الواقعة

الذي ينبغي للمجتهد أن يفتي به لمقلده . فبعضهم قال بالرجوع للأول وبعضهم كالسيد في العروة قال بالرجوع للثاني ، وبعضهم كالمرحوم اغا ضياء ذهب الى التخيير بين الأول والثاني ، وذهب بعضهم كأستاذنا السيد أبو الحسن الاصفهاني قدس سره الى أن الأظهر التفصيل بين ما إذا كان مذهب الثالث وجوب البقاء فيبقى على تقليد الأول وبين ما اذا كان مذهب الثالث جواز البقاء فيبقى على الثاني وان كان ذهب (ره) بعد ذلك الى وجوب مراعاة الاحتياط في هذه المسألة .

حجة القول الاول

يمكن أن يحتج للقول الأول وهو الرجوع الى الميت الأول بأن القائل بالبقاء وهو المجتهد الثالث يرى أن عدوله للثاني كان تقليداً فاسداً وانه كان على العامى أن يبقى على الأول نظير ما اذا قلد الفاسق أو غير المجتهد فعليه أن يرجعه الى الأول . (وفيه) ان المجتهد الثالث ان كان يوجب البقاء فالحق كما ذكر وان كان يجوز البقاء فيرى أن التقليد للثاني والعدول عن الأول كان صحيحاً فيصح البقاء عليه .

حجة القول الثاني

احتج من قال بالرجوع الى الثاني بوجهين :

(أحدهما) ان المجتهد الثالث إنما يقول بالبقاء من جهة الاستصحاب للاحكام أو استصحاب حرمة العدول وهذان الاستصحابان قد انقطعا في الأول بتقليده للثاني الذي عدل اليه وإنما يجريان بالنسبة لتقليده للثاني . (وجوابه) ان

المجتهد الثالث ان كان يوجب البقاء فهو يرى ان تقليده الثاني فاسد فيكون الاستصحاب بالنسبة للتقليد الأول واستصحاب حرمة العدول عنه جاريان فيه ولا أثر لتقليده الثاني فعلى المجتهد الثالث في هذه الصورة أن يرجع العامي لتقليد الأول . (ودعوى) انه يكون تقليداً للميت ابتدائياً فهو باطل . (فاسدة) لأن هذا لايكون تقليداً للميت ابتدائياً لفساد عدوله الى الثاني بل ابقاء للتقليد الأول ولوسلمناه فعمدة أدلة القائلين بفساد التقليد الابتدائي للميت هو الاجماع وهو دليل لبي لا يعلم شموله لهذا المورد . (وإن شئت قلت) إن فتوى الثالث بوجوب البقاء مقتضاها أن يكون ذلك تكليفاً للعامي من حين موت المجتهد الأول وإن رجوعه للثاني لم يكن بمحله غاية الأمر يكون معذوراً فى المخالفة فيجب عليه في نظر المجتهد الثالث بقائه على تقليده الأول .

(إن قلت) ان مقتضى تقليد الثالث وإن كان فساد الرجوع الى الثاني إلا أن فتواه لم تكن حجة فى حق العامي حينما عدل للمجتهد الثاني وكان عدوله صحيحاً للثاني حينما عدل اليه لفتوى مجتهده بذلك وفتوى الثالث إنما صارت حجة عليه بعد انقضاء تقليد الثاني فيكون تقليده الثاني تقليداً صحيحاً ومعه يكون الرجوع الى الأول تقليداً ابتدائياً . (قلنا) ليس الميزان هو نظر العامي وإنما الميزان هو نظر المجتهد الثالث وانه هل يفتي له بالبقاء على الأول أو الثاني ولما كان نظر المجتهد الثالث هو وجوب البقاء فيكون التقليد للثاني في نظره فاسداً فلا يصح له أن يفتي للعامي بالرجوع اليه خصوصاً وحجية الفتوى من باب الطريقية وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك في حجية القول الرابع .

(إن قلت) : إن ما وقع من التقليد السابق للمجتهد الثاني انعقد ولا يؤثر فيه فتوى المجتهد الثالث ولذا لا يجب اعادة الأعمال التي وقعت على طبقه ولاقضائها وإذا انعقد فقد صار صحيحاً . (قلنا) : هذا لا يقتضي صحته

الواقعية فان عدم التأثير قد يكون من جهة أخرى خصوصاً وقد عرفت ان حجية الفتوى من باب الطريقية . نعم لو قلنا أن الفتوى المتأخرة تكون نسخاً صح ذلك ولكنه لا يلتزم بذلك أحد وإنما هي امارة كاشفة ليس إلا .

(وثانيهما) ما عن الأنصاري (ره) من أن تقليده للثاني ورجوعه عن الأول بالنسبة للمسائل التي رجع فيها في حال حياة الثاني وقع صحيحاً . (وجوابه) كما ذكره المرحوم الاصفهاني ان التقليد الأول أيضاً كان صحيحاً فكل واحد من التقليدين وقع صحيحاً فمجرد الصحة مع تساوي النسبة لا توجب الترجيح مضافاً الى ما سبق منا من ان الميزان هو رأي الثالث فلو كان يوجب البقاء على التقليد يرى أن التقليد الثاني هو الفاسد فلابد أن يرجع العامي للأول كما تقدم في جواب الدليل الأول لهذا القول .

حجة القول الثالث

احتج القائل بالتخيير بينهما ان كلا منهما تقليد صحيح فيصح الارجاع لكل منهما ويكون العامي مخيراً بينهما فان مستند القائل بالبقاء وجوباً أو جوازاً إنما يكون هو الاستصحاب لاحتمال بقاء الأحكام المأخوذة من المجتهد السابق في حق العامي وحيث ان هذا الاحتمال في الأحكام المأخوذة من كل منهما في نظره على السوية بلا ترجيح لأحدهما على الآخر يلزمه التخيير في البقاء على تقليد الأول أو الثاني . (ودعوى) أن تقليده الأول انقطع برجوعه للثاني بتقليد صحيح . (فاسدة) لاشتراكهما في هذه الجهة فانه كما انقطع تقليد الأول برجوعه للثاني بتقليد صحيح كذلك انقطع تقليد الثاني برجوعه الى المجتهد الحي فالحكم الظاهري في كل من التقليدين تبعاً لموضوعه مرتفع قطعاً فلا يبقى

إلا احتمال بقاء الأحكام المأخوذة من السابق واذا كان هذا الاحتمال بالاضافة الى كل من الحكمين السابقين على السوية بلا ترجيح لأحدهما على الآخر يلزمه جريان الاستصحاب في حق مقلده بالاضافة الى كل منهما من غير ترجيح ولازمه تخيير العامي في البقاء على تقليد أيهما شاء . (ولا يخفى ما فيه) فانه إذا كان المستند هو الاستصحاب فلازمه التساقط لا التخيير ولا بد من الرجوع لأحوط القولين إلا بدعوى الاجماع على عدم وجوب الاحتياط وعليه فلابد له من الرجوع لشخص آخر فى الفروع . مضافا لما عرفت من ان القائل بالوجوب لا يرى حجية فتوى المجتهد الثانى للعامي فليس هناك حكم ظاهري له ولا امارة على الواقع وإنما هو تخيل الامارية مثل تخيله ان فتوى الفاسق تكون حجة عليه ، واما القائل بالجواز فهو يرى أن فتوى الأول قد انقطعت حجيتها بفتوى المجتهد الثاني فهو نظير تبدل الرأي بالفتوى الثانية فلامجال لاستصحاب حجيتها ولا الاحكام التي دلت الفتوى عليها لدلالة فتوى المجتهد الثاني على خلافها وهي حجة فيكون نقضها بفتوى المجتهد الثاني نظير نقض مؤدى الامارة بامارة قامت على خلافها فانه لا وجه لاستصحاب مؤدى الاولى .

حجة القول الرابع

احتج القائل بالتفصيل بين صورة فتوى المجتهد الثالث بوجوب البقاء فيبقى على تقليد الاول وبين صورة فتواه بجواز البقاء فيبقى على الثانى بأنه في (الصورة الاولى) يكون في نظر المجتهد الثالث أن تقليد العامى للثانى فاسد لانه يوجب البقاء والعامي لم يكن باقياً على الاول بالرجوع للثاني فيكون التقليد الصحيح فى نظره هو الاول فلابد أن يأمر العامي بالرجوع الى الاول .

(إن قلت) : ان تقليد العامى للمجتهد الثاني كان صحيحاً جامعاً للشرائط وان تقليده للمجتهد الاول قد زال والمجتهد الثالث قد أوجب عليه البقاء على التقليد الصحيح وهذا التقليد الثاني كان صحيحاً (قلنا) الميزان هو نظر المجتهد الثالث لأنه هو المفتي ونظر العامى تابع له وقد عرفت أن نظره وجوب البقاء وهو يقتضي بطلان تقليد العامى للمجتهد الثاني في الفروع وعدم صحته فلا يجوز البقاء عليه عند المجتهد الثالث لأنه ليس بتقليد صحيح فى نظره .

(إن قلت) : ان الموضوعات للأحكام لا يرجع فيها لنظر المفتي فلو كان العامى يرى القبلة جهة المشرق والمفتي بوجوب الصلاة للقبلة يرى القبله جهة المغرب كان على العامى أن يتبع نظره لا نظر المجتهد كما تقدم في الجزء الاول . وهنا موضوع وجوب البقاء هو التقليد . والعامي يرى التقليد للثاني صحيحاً فالمتبع نظره لا نظر المفتي . (قلت) : هذا فى الموضوعات الخارجية مسلم ولكن في الموضوعات الشرعية غير مسلم كما لو أفتى بوجوب الصلاة على الميت فان الصلاة يرجع فيها لنظر المفتي لا لنظر العامى وفيما نحن فيه كان الموضوع لوجوب البقاء هو التقليد وهو موضوع شرعي فيكون المتبع نظر المفتي فالحق أن يقال انه إن كان المتبع فى مثل التقليد من الموضوعات نظر المفتي فلا يجوز البقاء على الثاني وإن كان المتبع هو نظر العامي فيجب البقاء على الثاني لأنه تقليد صحيح ولا يجوز التقليد للأول لأنه قد زال ولا يجري الاستصحاب بالنسبة اليه فراجع ما كتبناه في الجزء الاول فى التقليد في الموضوعات هذا تمام الكلام فى الصورة الاولى وأما (الصورة الثانية) وهي صورة ما إذا أفتى المجتهد بجواز البقاء فنقول ان المجتهد الثالث يرى صحة تقليد العامى للثاني فينقطع استصحاب تقليد الاول . وحرمة العدول عن الاول قد زالت بموته وبتقليد العامى للثاني تقليداً

صحيحاً في نظره ونظر المجتهد الثالث الحي الذي رجع له فعلا فيجري استصحاب تقليد الثاني فقط فلابد للمجتهد الثالث أن يأمره بالبقاء على الثاني .

الثالث

جواز البقاء على تقليد الميت

الذي يحرّم البقاء

(التنبيه الثالث) إذا قلد من يحرّم البقاء على تقليد الميت فمات فقلد من يجوز البقاء له على تقليد الميت جاز له البقاء على تقليد الاول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء أما جواز البقاء فى المسائل العملية فمن جهة ان من رجع اليه قد أفتى له بذلك ولابد من مراعاتها فان كان أفتى له بالبقاء على خصوص المسائل التي عمل بها بقي عليها دون من لم يعمل بها وان افتى له بالبقاء على خصوص المسائل التي التزم بها بقي على ذلك فمقدار المسائل العملية التى يبقى عليها تابع لنظر من رجع اليه لأن حجيتها كانت تابعة لنظره . وأما حرمة البقاء على تقليده فى مسألة حرمة البقاء فقد قيل فى وجهه ان العمل يعتبر فى التقليد وهـذه المسألة لم يعمل بها العامى فيكون تقليده فيها بعد موته من التقليد الابتدائي والاولى أن يقال انه حتى لو لم نعتبر العمل في التقليد لا يجوز التقليد فى هذه المسألة لاستلزامه المحال إذ يلزم من جواز تقليده إياه في مسألة حرمة البقاء عدم جوازه وكل ما لزم من وجوده عدمه فهو باطل وقد تقدم تحقيق ذلك منا ص ٤١١ .

الرابع

البقاء على تقليد الميت

من دون اجتهاد أو تقليد

(التنبيه الرابع) إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد إلا اذا اجتهد وأدى رأيه الى صحة البقاء فان اجتهاده حجة له كما هو الحال فى أصل التقليد فانه إنما يصح منه إذا أدى اجتهاده الى حجية التقليد وأما إذا لم يجتهد وإنما بقي غفلة أو من جهة عدم المبالاة فيكون بقائه غير صحيح بمعنى أنه اذا التفت ليس له مؤمن من العقاب على تقدير المخالفة لعدم قيام الحجة على صحة عمله نظير من يعمل بدون تقليد والواجب عليه أن يجتهد في هذه المسألة أو يرجع لمن هو متيقن الحجية عنده أو يحتاط فيأخذ بأحوط القولين للحي والميت أو بأحوط الاحكام .

(إن قلت) : مع الغفلة واعتقاده بجواز البقاء يكون معذوراً عند العقل ولا يستحق العقاب على مخالفة الواقع . (قلنا) معذوريته لا توجب صحة عمله كمن قلد غير المجتهد أو الفاسق غفله فان غفلته لا توجب صحة تقليده والثمرة في ذلك انه مع انكشاف الحال له يجب أن يجتهد فى صحة البقاء أو يقلد المتيقن عنده أو يأخذ بأحوط القولين من الحي والميت وينظر فى صحة أعماله السابقة نظير من عمل بدون تقليد غفلة .

(إن قلت) : هذا اذا كان الحي يفتي بعدم جواز البقاء على تقليد الميت أما مع فتواه بجواز البقاء فيكون عمل العامي المذكور صحيحاً لمطابقته لفتوى مجتهده الذي يجب عليه أن يرجع اليه . (قلنا) قبل رجوعه اليه وعدم

اعتماده عليه لا يصحح عمله لأن المراد بالصحة هنا هو المؤمن من العقوبة عند الالتفات فقبل رجوعه للمفتي ليس له مؤمن من العقوبة بالعمل بفتاوي مجتهده الميت إذا التفت الى ذلك فهو كمن أتى بالعمل مطابقاً للواقع بدون تقليد أو اجتهاد أو احتياط فانه ليس له مؤمن من العقوبة لكن قد عرفت انه قد يقال ان العدول الى تقليد الحي لما كان محتمل المنع كالبقاء على تقليد الميت لم يكن هناك له طريق يقيني فوجب عليه الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين . (إلا أن يقال) ان هذا إذا كان قد قلد الميت فى مسألة البقاء فانه حينئذ يكون تقليده للحي عدولا وأما إذا لم يكن قلد الميت فيكون الرجوع الى الحي فى مسألة البقاء من المتيقن إذ ليس تقليد الحي في مسألة البقاء عدولا عن الميت حتى يدور أمره بين المحذورين .

(إن قلت) : كيف يمكن أن يكون قد قلد الميت في مسألة البقاء على تقليد الميت (قلت) : لا مانع منه لو قلنا بأن أخذ الرسالة والالتزام بالعمل تقليداً أو قلده في البقاء على تقليد سابقه زماناً فيكون قلده فى مسألة البقاء على تقليد الميت وعليه فيكون أخذ ذلك من الحي عدولا فيخرج عن كونه من المتيقن قال استاذنا (ره) لا اشكال فى وجوب كون البقاء على تقليد الميت مستنداً الى اجتهاد أو تقليد غير ذلك الميت وإلا كان تقليده بتقليده دوراً واضحاً وقد عرفت ان الأخذ في ذلك بتقليد الغير أيضا لا يمكن إلا أن يكون الغير من المتيقن وإلافلا يجوز للعامى تقليده ولا يكون من المتيقن إلا اذا لم يشتمل على عدول من الميت والا فمع احتمال حرمة العدول عنه كان أمر الرجوع الى الحي دائراً بين المحذورين .

الخامس

العدول عن تقليد الميت الى الحى

المخالف له فى الفتوى لا يوجب بطلان الأعمال السابقه

(التنبيه الخامس) لو عدل العامى عن المجتهد الميت الى الحي وكان الحي مخالفاً للميت فى فتواه فلا يجب عليه اعادة اعماله ولا نقض الآثار السابقة حتى لو قلنا بوجوب نقض الآثار السابقة بتبدل الرأي وإنما يجب عليه العمل فيما يأتي بفتوى المجتهد الحي خلافا للمحكي عن الشيخ الأنصاري (ره) حيث ينقل عنه أن القول بالنقض فى صورة تبدل الرأي يستلزم القول بالنقض في صورة العدول من الميت الى الحي . وقد رد عليه الاستاذ المحقق الاصفهاني (ره) بأن الحق عدم الملازمة لأن وجه النقض فى صورة التبدل ان الخبر حجة في مضمونه الذي لا اختصاص له بزمان دون زمان وان كان يتنجز فعلا لا قبلا إلا أن أثر تنجزه فعلا تدارك ما فات منه قبلا وعليه يظهر أنه لا وجه لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجددة هذا بالنسبة لنفس المجتهد ، وأما بالنسبة الى مقلده فلأن المفروض أن فتواه النقض فيجب على مقلده النقض ، وأما وجه عدم النقض فى صورة العدول عن الميت الى الحي أو من الحي الى الحي الذي هو أفضل منه فهو أن حجية الرأي بالنسبة للعامي ليست تقتضي حجيته عليه من الأول بل هو حجة عليه من حين صحة الرجوع الى صاحبه فلا يؤثر إلا فى الوقائع المتجددة فحجية الفتوى الأولى ينتهي أمدها لا أنه تزول وتضمحل حجيتها نظير ما إذا وجد أقوى منها فتكون الفتويان المتعاقبان على حد

الخبرين المتعادلين الذين أخذ بأحدهما تارة وبالآخر أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثاني ، وحيث أنا قد أثبتنا ج ١ ص ٢٧٩ عدم النقض عند تبدل الرأي فكل ما ذكرناه هناك من الأدلة يجيء هنا لذا تركنا التعرض لهذه المسألة . وإن كان قد ادعي الاجماع والسيرة العملية بل ضرورة المذهب على عدم وجوب الاعادة وعدم نقض الآثار السابقة عند العدول الى الحي إلا أنه قد حكي الاجماع على خلاف ذلك عن العلامة والعميدي .

السادس

هل للعامي العدول

إذا أفتى الثاني بجواز البقاء والحي بوجوبه

(التنبيه السادس) إذا رجع لمجتهد يفتي بجواز العدول عن مجتهد لآخر فقلده في خصوص هذه المسألة وبقي على تقليد المجتهد الأول كما يتفق غالباً ثم مات هذا المفتي الثاني فرجع لمجتهد يوجب البقاء على التقليد فهل لهذا العامي أن يعدل عن الميت الأول باعتبار انه كان مقلداً للثاني في هذه المسألة وهو لا يوجب البقاء عليه وكان يبيح العدول له أولا يجوز له العدول عن الميت الأول الذى قلده وعمل بفروعه لأن الحي الذي رجع اليه فعلا قد أوجب عليه البقاء فيحرم عليه العدول عنه . والحق هو عدم جواز العدول لأنه قد عرفت في المقام الثاني ص ٤١٢ من التنبيه الثاني أنه لا يجوز للعامي أن يقلد الحي فى البقاء على تقليد الميت فى فتواه بجواز البقاء أو وجوبه أو حرمته فلا يصح للعامي المذكور أن يعمل بفتوى المجتهد الثاني الميت بجواز العدول لأنه بعد موته لم تكن حجة عليه وإنما الحجة عليه هي فتوى المجتهد الحي الثالث بوجوب البقاء .

السابع

هل المتبع نظر الحى أو الميت

إذا اختلفا في حقيقة التقليد

(التنبيه السابع) إذا اختلف الميت والحي المفتي بالبقاء فى حقيقة التقليد من أنه عبارة عن نفس الالتزام أو نفس العمل فهل المتبع نظر الحي أو الميت ؟ التحقيق أن يقال ان العامى عليه أن يتبع رأي الحي فيما يأمره به من الرجوع فى تحديد التقليد لرأي الميت أو لرأيه ، وأما حكم الواقعة الذي ينبغي للمجتهد أن يفتي به فهو أن يقال إن المتبع هو رأي الحي لأن موضوع كل حكم منوط بنظر الحاكم سعة وضيقاً وتعييناً وحيث ان التقليد موضوع لوجوب البقاء الذي حكم به الحي فيكون تحديده وتعيينه بنظره ولا وجه لاتباع غير الحاكم فى تعيين موضوع حكمه .

(إن قلت) : ان موضوع وجوب البقاء هو التقليد الصحيح وصحة التقليد منوطة بنظر الميت لا بنظر المفتي بالبقاء ولذا لا شبهة في لزوم البقاء بنظر الحي مع مخالفته في الفتوى للميت . (قلنا) : إن الحي إن كان يفتي بوجوب البقاء على التقليد من جهة استصحاب التكاليف الثابتة في حق العامي فكل ما يراه الحي ثابتاً فى حق العامي يستصحبه سواء صدق عنوان التقليد عليه أم لا كان تقليده صحيحاً أم لا ، لأن الاستصحاب متقوم بما يراه المستصحب (بالكسر) تام الأركان لديه لا لدى غيره فحينئذ يكون المستصحب (بالفتح) هو الذي يأمر الحي بالبقاء عليه ولو لم يصدق عليه عنوان التقليد .

(وأما إن كان) الحي يفتي بوجوب البقاء على التقليد من جهة انه تقليد

فلابد أن يكون ما يراه الحي انه تقليد صحيح ولذا لايستصحب تقليد المجتهد الفاسق لأنه لا يراه صحيحاً ولا تقليد غير المجتهد فالصحة إنما هي بنظر الحي وذلك لأن معنى وجوب البقاء على تقليد الميت هو البقاء على حجية قوله ورأيه بالنسبة الى العامي فلابد أن يكون ما يراه الحي انه حجة على العامي يأمر ببقاء حجيته ، فأما الذي لا يراه حجة على العامي فكيف يأمر ببقاء حجيته عليه ولذا لو رأى عدم الحجية يأمر بالعدول عنه ، وأما المخالفة فى الفتوى فهي لا تنافي صحة التقليد بنظر المخالف لان مطابقة الفتوى للواقع ليست شرطاً لصحة التقليد وإلا لزم الدور .

(إن قلت) : إن الميت إذا كان يفتي بأن التقليد معناه كذا فالعامي يبقى في هذه المسألة نفسها على تقليده بواسطة فتوى الحي بالبقاء على تقليد الميت . (قلنا) : قد عرفت ان القول بالبقاء إنما هو من جهة رأي الحي ثبوت الأحكام فى السابق للعامي فعلا أو من جهة حجية قول الميت فى حقه ومع رؤية الحي بأن الأحكام غير ثابتة كيف يستصحب ثبوتها أو أنها ثابتة كيف يستصحب عدم ثبوتها ، وهكذا إذا كان قول الميت ليس بحجة للعامي فى بعض المسائل كيف يثبت حجيته فى زمان موته ، وإذا كان حجة فكيف ينفي حجيته في زمان موته . فاذن لا يصح تقليد الميت في هذه المسألة ولابد له من الرجوع فيها للحي . (والحاصل) انه قد عرفت فيما تقدم انه لا يجوز للعامى تقليد الميت فى حكم هذه المسألة أعني مسألة البقاء على تقليد الميت ، فهكذا لايجوز تقليد الميت في موضوعها وهو معنى التقليد لانه معنى الموضوع تابع لرأي الحاكم الذي جعله موضوعاً لحكمه وقد عرفت أن الذي يجعله موضوعاً لحكمه هو ما كان ثابتاً على وجه الصحة فى نظره لا نظر الغير مضافاً الى الوجه المتقدم فى بيان عدم جواز تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء فى المقام الثاني ص ٤١٢ .

الثامن

من قلد في حال صغره ثم مات مقلده

(التنبيه الثامن) لو قلد مجتهداً في حال صغره وقلنا بصحة تقليده لصحة عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغ الصبي فبلغ فهل يجب عليه البقاء على القول المشهور بوجوب البقاء أم لا . قد تقدم الاشارة الى ذلك في شرائط المستفتي ص ٣٧ وهذه المسألة نظير مسألة ما لو قلد الصغير مجتهداً جامعاً للشرائط ثم بلغ الصبي فهل يجوز له العدول عنه بناءاً على حرمة العدول أم لا . وقد تقدم الكلام فيها ص ١٧٩ وقد تعرض صاحب الفصول « قده » لهذين المسألتين في مبحث شرائط المستفتي . (وكيف كان) فقد يقال بعدم وجوب البقاء على الصبي إذا بلغ وجواز العدول له لوجهين :

(أحدهما) انه كان مخيراً في تقليد أي شخص كان فيستصحب ذلك الى ما بعد بلوغه . (وجوابه) انه لم يثبت في حقه التخيير ، أما في حال صغره فواضح لأن التخيير هو تكليف الزامي بالأخذ بأحد الفتاوى والصغير غير مكلف بذلك وأما بعد بلوغه فهو محل كلامنا .

(ثانيهما) انه في حال صغره يجوز له العدول الى الغير إذ هو ليس بمكلف بحرمة العدول فيستصحب ذلك الجواز الى ما بعد بلوغه . (وجوابه) إن الصغير لم يثبت في حقه حرمة العدول لا انه قد ثبت في حقه شرعاً جواز العدول لأن التكليف مرتفع عنه ولا دليل على ثبوت الجواز الشرعي له حتى يستصحب .

(إن قلت) : انا نستصحب عدم حرمة العدول فيثبت جواز العدول .

(قلنا) : لا ينفعنا لأن الجواز لا زم له لو سلمنا محالية خلو الواقعة عن حكم شرعي وعليه فيكون أصلا مثبتاً على انك قد عرفت ان الصبي لا يثبت في حقه حكم شرعي فتكون الوقائع خالية عن الحكم الشرعي بالنسبة اليه ولو قلنا بعدم خلوها بالنسبة للمكلفين واستدلوا لوجوب البقاء بأن هذا الصبي قد صدر منه تقليد صحيح فيجب البقاء عليه مضافا الى أن التكاليف المعلقة على بلوغه في حال حياة مجتهده ثابتة بعد موته بنحو الاستصحاب التعليقي ومضافا الى الاستصحاب التعليقي لحرمة العدول الثابتة للصبي بنحو التعليق على البلوغ فيحكم بفعلية تحققها عند تحقق المعلق عليه عليه مضافا لاستصحاب حجية قول مجتهده في زمان حياته . (وجوابه) انه لا نسلم ان للصبي حكم انشائي معلق على البلوغ وإنما الثابت في حقه عدم الحكم الفعلي وهو لا يستلزم ثبوت حكم انشائي له معلق على البلوغ وبعضهم استدل على ذلك باستصحاب شرعية عباداته ومحبوبيتها المستفادة من اطلاق المادة المصححة للعبادة ولا يخفى أن ذلك لا يوجب وجوب البقاء ولا يهمنا الكلام في هذا المقام لاننا قد بنينا على جواز البقاء لا على وجوبه كما ان الانصاف أن من راجع أدلة جواز البقاء يجد بعضها موجوداً في المقام فراجعها فمن تمت عنده جوّز البقاء له وإلا فلا .

التاسع

من قلد المجتهد ثم جن

وقبل الافاقة مات مجتهده

(التنبيه التاسع) ما إذا قلد العامي مجتهداً ثم جن ذلك العامي وقبل افاقته مات مجتهده فهل بعد الافاقة يجب عليه البقاء على القول بوجوب البقاء أم لا يجب يتضح الكلام في هذه المسألة مما تقدم ص ٣٧ وص ١٧١ .

العاشر

عزل وكيل المجتهد والمأذون منه

والمنصوب من قبله بعد موته

(التنبيه العاشر) المأذون والوكيل والمنصوب من قبل المجتهد في التصرف في الأوقاف أو الوصايا أو أموال القاصرين إذا مات المجتهد هل ينعزل بموت ذلك المجتهد أم لا ؟ وهكذا سائر تصرفاته هل تبطل بموته أم لا ؟ قد تقدم تفصيل هذه المسألة وتنقيحها ج ١ ص ٣٩٩ .

الحادي عشر

في صحة البقاء

في صورة ما إذا كان الميت مفضولا

(التنبيه الحادي عشر) إذا قلنا بصحة البقاء فهل يصح حتى في صورة ما إذا كان الحي أفضل من الميت أم لا ؟ وسيجيء إن شاء الله تعالى التعرض لهذا المسألة في تنبيهات اشتراط الأعلمية في المفتي لأن تحقيقها مبني على معرفة أدلة اشتراط الأعلمية ومقدار دلالتها .

الشرط الثامن عشر في المفتي

الاعلمية

(الشرط الثامن عشر) فيمن يرجع اليه بالتقليد أن يكون أعلم المجتهدين الموجودين فيما إذا تفاوتوا في الفضيلة ، وأما مع التساوي فالعامي مخير بينهم وهو المشهور بين الامامية والمحكي عن العلامة في النهاية والقواعد والارشاد والفاضل الهندي في كشف اللثام والمحقق في المعارج والعميدي في المنية والشهيد في الدروس والذكرى والمحقق الثاني في الجعفرية وجامع المقاصد والشهيد الثاني في التمهيد وسبطه في المعالم والشيخ البهائي في الزبدة وصاحب الرياض . ومن العامة أحمد بن حنبل وابن شريح والقفال على ما حكي عنهم وقيل بعدم الاشتراط وان العامي مخير بين تقليد الأعلم وغيره وهو المحكي عن الشيخ الشريف والمحقق الثالث والنراقي « ره » والشيخ حسن نجل كاشف الغطاء صاحب انوار الفقاهة وصاحب الفصول وجمع من متأخري المتأخرين « ره » . ومن العامة الحاجبي والعضدي والقاضي . وقيل ان هذا القول حدث عند جماعة من الامامية بعد الشهيد الثاني « ره » . ثم ان الكلام فيه يقع في مقامين :

(أحدهما) في حكم العامي وما هو وظيفته ابتداء قبل الرجوع لأحد فنقول اما أن يكون متمكناً من الاجتهاد في هذه المسألة كأن كان مراهقاً للاجتهاد ويتمكن من تحصيل دليل نقلي معتبر يقطع باستيفائه لشرائط الحجية أو لم يتمكن ولكنه استقل عقله بجواز الرجوع للمفضول أو وجوب الرجوع الى الأعلم فيتعين عليه الأخذ به لرجوع ذلك الى العمل بقطعه ولا أثر لفتوى

المجتهد الأعلم فى حقه لعدم جهله بهذه المسألة وإن لم يتمكن من الاجتهاد في هذه المسألة رجع لمن ثبت عنده حجيته فاذا رجع له فان جوّز له الرجوع لغير الأعلم فله أن يرجع لغير الأعلم وإلا قلده في باقي المسائل ولا يصح أن يرجع في هذه المسألة لغير الثابت حجيته عنده بأن يقلده فى هذه المسألة حتى لو أفتى له بتقليد الاعلم لما عرفت من عدم حجية رأيه عنده فلا يكون الرجوع اليه مبرئاً للذمة . (وإن شئت قلت) : انه يلزم الدور ويكون المقام من قبيل اثبات حجية الظن بالظن . وخبر الواحد بخبر الواحد لأن حجية قوله موقوفة على جواز الرجوع له وجواز الرجوع له موقوف على حجية قوله . ولعل نظر صاحب الكفاية « ره » الى ذلك . وعليه فلا وجه لايراد استاذنا المشكيني « ره » عليه والأمر سهل واضح . (والحاصل) انه لا بأس برجوعه الى غير الأعلم إذا استقل عقله أو قام دليل نقلي معتبر عنده بحيث يقطع بحجيته أو أفتى المجتهد المتيقن الحجية له بذلك وبهذا ظهر لك انه لا وجه لجزم الكثير من أساتذة أهل العصر تبعاً لجملة ممن تقدم عليهم فى هذا المقام بوجوب تقليد الأعلم للعامي لكون العامي عالماً بحجية فتوى الأعلم وشاكاً في حجية فتوى غيره والشك في الحجية كاف في الحكم بعدمها في الطرق والامارات وذلك لوضوح ان الواجب على العامي بحسب حكم عقله الاجتهاد في المسألة فما أدى نظره فيها فهو المتبع لانه هو المبرء للذمة في نظره وإن عجز عن الاجتهاد فيها كما هو الفرض فعقله يلزمه بالرجوع الى من يعتقد حجية قوله وانه مبرء لذمته لأن اشتغاله اليقيني بالتكاليف الشرعية يستدعي الفراغ اليقيني ، وحيث يعتقد من الضرورة والفطرة والسيرة والعسر والحرج حجية التقليد وعدم وجوب الاحتياط عليه وحيث انه متردد فيمن يقلده ويرجع اليه وجب عليه بحكم عقله أن يرجع لمن يعتقد بأن العمل بقوله مبرء للذمة ومن المعلوم انه قد يعتقد ذلك في الأعلم وقد

يعتقد ذلك في من كان غير أعلم ولكن قد قلده سابقاً ثم مات وقد يعتقد ذلك بمن يكون غير أعلم ولكنه أورع تنكشف له الحقائق أكثر من الاعلم بواسطة مجاهداته النفسانية وقد يعتقد ذلك في الاعلم الميت لا الحي أو يعتقد ذلك لمطابقته للأصل أو الامارات الدالة على انه يصيب الواقع أكثر من الأعلم منه لورود توصية من الامام (ع) في حقه . وان اليوم بعض العوام يعتقدون في بعض بيوتات العلمية في النجف الاشرف ان المجتهدين منهم أوصل للأحكام الشرعية من غيرهم وإن كانوا أعلم منهم لمقام هذا البيت عند الله تعالى أو لأن فتوى غير الاعلم موافقة للشهرة أو لمن تقدم من العلماء المعروفين كالشيخ « ره » والعلامة « ره » والمحقق « ره » كما انه لا وجه لما ذكره بعضهم ويظهر من تقريراته من ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية مع انه عنده ان المتعارضين لا يشملها دليل الحجية فاذا كانت فتوى الأعلم معارضة لفتوى المفضول لم يشملها دليل الحجية أعني أدلة التقليد فلابد من دليل للعامي يرجع له في حجية فتوى الاعلم عليه . (والحاصل) ان الميزان هو رجوعه لمن يعتقد بأن العمل بفتواه مبرء للذمة لا خصوص الأعلم ، هذا وقد أورد غير واحد على جواز الرجوع للمفضول بفتوى الأفضل بأن العامي يرجع للأفضل بحكم عقله المستقل فلا يرى فتوى المفضول حجة فكيف يرجع له . (وجوابه) ان العامي إنما رجع للأفضل لعدم ثبوت حجية المفضول عنده فاذا أفتى الأفضل بحجية فتواه كانت حجية فتواه ثابتة عند العامي فصح رجوعه له . نعم لو كان العامي قد ثبت عنده عدم حجية فتوى المفضول لم يصح تقليده للأفضل في حجية فتوى المفضول لقيام الحجة عنده على عدم حجيتها .

(المقام الثاني) في تحقيق ما هو الحق في هذه المسألة ليفتي به المجتهد عند رجوع العامي له فيها ثم نتكلم في ملحقاتها من بيان المراد بالأعلم وصورة

الاختلاف والاتفاق وغيرذلك فنقول قد ذهب المشهور الى وجوب الرجوع الى الأعلم واستدلوا على ذلك بوجوه :

(الأول) الأصل وقد تقدم تحريره في مسألة اشتراط الحياة في المفتي في الحجة الاولى والثانية على المنع عن تقليد الميت ونتعرض لذلك مرة ثانية لما في الاعادة من الافادة فنقول ذكر جملة من الاصوليين أن الأصل في المقام حرمة العمل بغير العلم للأدلة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل خرج عن هذا الأصل يقيناً تقليد الأعلم للاتفاق من المجوزين والمانعين على صحة تقليده فيبقى غيره تحت هذا الأصل الى أن يثبت المخرج له عن هذا الأصل .

(وقد أورد على هذا الأصل أولا) كما عن صاحب القوانين بما حاصله أن اشتغال الذمة لم يثبت إلا بوجوب العمل بقول المجتهد وهو متحقق في قول غير الأعلم والأصل عدم لزوم الزيادة التي هي الأعلمية . فلا وجه لدعوى بقاء قول غير الأعلم تحت اصالة حرمة العمل بغير العلم .

وقد أجاب عنه في التقريرات للمرحوم الشيخ الأنصاري بما حاصله انه ان أراد منع قيام الدليل على حرمة العمل بما وراء العلم فهو باطل لوجود الدليل على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع والعقل وإن أراد أن انسداد باب العلم على العامي إنما يقتضي جواز العمل بالظن فهذا يقتضي أن يكون الأمر دائراً مدار حصول الظن ، فربما يحصل من الأعلم ولا يجوز حينئذ الرجوع الى غيره وربما يحصل من غير الأعلم فلا يجوز الرجوع الى غيره مع أنه لم تكن حجية قول المجتهد على العامي من باب الانسداد حتى يكون الأمر دائراً مدار الظن كما عرفت في مبحث تقليد الميت بل إنما هو من جهة قيام الضرورة الدينية على حجيته ويؤخذ بالقدر المتيقن منها . (ولا يخفى ما فيه) فان للخصم أن يدعي ان الضرورة الدينية لم تكن قائمة على ذلك لمخالفة جماعة من أهل الدين في حجية

التقليد وإنما هو من جهة الارتكاز الفطري والأدلة السمعية والعقلية وهي تعم الأعلم وغيره فالدليل الذي اخرج تقليـــد الأعلم من أدلة حرمة العمل بغير العلم بنفسه يخرج تقليد المفضول منها لعدم أخذ قيد الأعلمية فيه وبعبارة أخرى ان الأعلمية نسبة اعتبارية فالشخص الواحد قد يصير أعلم فى زمان وقد يصير مفضولا في زمان وأدلة التقليد لما لم يكن مأخوذاً فيها الأعلم ولا عنواناً ملازماً للأعلم كانت تعم كليهما باطلاقها .

(وأورد على هذا الأصل ثانياً) بما يظهر من صاحب الضوابط ان اصالة حرمة العمل بما وراء العلم قد انقطع بما دل على مشروعية التقليد فى الجملة ولا ريب انه إذا كان المجتهدان متساويين في العلم كان كل منهما حجة وكان المكلف مخيراً بينهما ، فاذا صار أحدهما أعلم قبل التقليد لأحدهما فانه يستصحب بقاء التخيير بينهما ومقتضاه عدم وجوب تقليد الأعلم منهما ويتم الأمر فى غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل ولا أقل من بطلان الأصل المذكور أعني حرمة العمل بفتوى غير الأعلم فى هـــذه الصورة وهكذا ينتقض بصورة ما إذا قلد شخصاً لم يوجد أعلم منه ثم بعد هذا وجد من هو أعلم منه فان الاستصحاب يقتضي البقاء على تقليده . ويمكن الجواب بل هو الظاهر من تقريرات الأنصـــاري « ره » عن الصورة الاولى ان الحاكم بالتخيير هنا هو العقل وموضوع حكمه هو اجتماع امور :

(أحدها) عدم امكان الجمع .

(وثانيها) عدم امكان الطرح .

(وثالثها) عدم الاخذ بأحدهما على وجه التعيين لانتفاء المعين واستحالة الترجيح بلا مرجح فاذا فرض وجود أمر يحتمل المرجحية كأن يكون أحدهما أعلم يرتفع الأمر الثالث فلا وجه للحكم بالتخيير لا حقيقة لارتفاع موضوعه ولا

استصحاباً لما قرر في محله من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية لاختلاف الموضوع فان العقل لما كان هو الحاكم فعلى تقدير عدم الاختلاف فى موضوع حكمه لا يعقل الشك فيه من الحاكم وهو العقل وعلى تقدير الاختلاف فهو لا يحكم قطعاً لأن العقل لا يحكم إلا بعد الاحاطة بحدود موضوعه وأطرافه فالشك في الحكم العقلي غير معقول .

(إن قلت) : انا نستصحب جواز تقليد المفضول منهما الثابت قبل وجود الأعلمية للآخر منهما . (قلنا) : هذا الجواز يرجع للتخيير العقلي المذكور .

(وأما الصورة الثانية) فنقول أيضاً ان التعيين إنما صار بحكم العقل من جهة عدم وجود الاعلم فبعد وجوده زال موضوع حكم العقل فيرجع للقدر المتيقن وهو الأعلم ، أقول سيجيء ان شاء الله تعالى ما يوضح لك الحال في التنبيه المشتمل على صورة ما إذا كان مقلداً لميت ثم صار الحي أعلم من الميت هذا مضافا الى أنه قد تحقق فى محله أن التمسك بعدم القول بالفصل إنما يتم في مورد يثبت بالدليل فيتمسك في الباقي بعدم القول بالفصل لا فى مورد ثبت بالاصل كما فيما نحن فيه .

(وأورد على الاصل المذكور ثالثاً) إن مرجع الأصل المذكور الى ملاحظة الاحتياط فى هذه المسألة وقد يعارض ذلك بالاحتياط في المسألة الفرعية كما إذا كان فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط والاحتياط في المسألة الفرعية مقدم على الاحتياط في مدركها لأنه يدرك به الواقع . (ولا يخفى ما فيه) لما عرفته غير مرة من انه بعد اعمال الاحتياط في المدرك تقوم الحجة الشرعية على الواقع فتبرء ذمته ولا يحتاج الى الاحتياط فى المسألة الفرعية مضافا الى أن ذلك إنما ينفع في غير العبادات وأما فيها فحيث يلزم الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ويلزم منه ترك قصد الوجه أو يلزم منه التكرار فانه خلاف الاحتياط في العبادة عند بعضهم .

(وأورد على الأصل المذكور رابعاً) ان الأمر دائر في المقام بين التعيين والتخيير فيما علم وجوبه في الجملة وهو التقليد فلا يدري ان المكلف به هو التقليد مطلقاً حتى يكون مخيراً بين الأعلم وغيره أو خصوص تقليد الأعلم حتى يكون معيناً فيكون من قبيل الشك في أن المكلف به مطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة مع انتفاء اطلاق في البين وقد قرر في محله ان الحق هو التخيير لاصالة البراءة من الكلفة الزائدة فلا وجه للرجوع لاصالة حرمة العمل بغير العلم في فتوى غير الاعلم . وأجاب عن هذا الايراد بعضهم ناسباً له للمرحوم استاذنا أغا ضياء العراقي بأن جعل المقام من صغريات تلك المسألة مبني على جعل التخيير فيه في المسألة الفرعية وهو باطل قطعاً لامتناع الوجوب التخييري في العمل في كلية باب التعارض المنتهي فيه الأمر الى التناقض في المدلول بل التخيير فيه راجع الى التخيير في المسألة الاصولية أعني الأخذ بأحد الفتويين الراجع الى ايجاب التعبد بكل واحد منهما مشروطاً بالأخذ . وعليه فيكون في المقام الأمر دائراً بين حجية فتوى الأعلم ووجوب العمل على طبقها من غير اشتراطها بالأخذ والالتزام بمؤداها وبين حجية كل منهما مشروطاً بالأخذ بها (ومن المعلوم) ان لازم ذلك هو عدم اليقين بحجية فتوى الأعلم فانه قبل الأخذ بها يشك في حجيتها ووجوب التعبد وكذا بعد الأخذ بفتوى غيره ومع هذا الشك كيف يمكن دعوى اندراج المقام في مسألة التعيين والتخيير المستلزم لليقين بوجوب العمل على طبق المعين على كل تقدير انتهى . (ولا يخفى ما فيه) فان من يجعل المقام من هذه المسألة أعني مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير فنظره الى أن كلا الفتويين حجة عليه على سبيل التخيير أو خصوص فتوى الأعلم حيث لا حجة غيرها . (وإن شئت قلت) : انه يدور الأمر قبل الأخذ بأحدهما بين وجوب العمل بفتوى الأعلم بعينه لو كانت هي الحجة بعينها وبين وجوب

العمل بها أو بفتوى غيره لو كانت الحجة إحداهما تخييراً إذ لا يجوز العمل بغيرهما .

وقوله : ان لازم ذلك هو عدم اليقين بحجية فتوى الأعلم الخ . في غاية الغرابة فانه قبل الأخذ بفتوى أحدهما كما هو فرض البحث يعلم بوجوب العمل بفتوى الأعلم إما وحدها مطلقاً أو باحداهما بشرط الأخذ بها . وكون الأخذ شرطاً لها على تقدير التخيير لا يخرجها عن كونها يجب العمل بها أو بفتوى غيره حيث أنه على تقدير التخيير يكون الأخذ واجباً باحداهما حيث أنه لا يجوز الرجوع لغيرهما لعدم وجود حجة سواهما والاحتياط فرض الكلام غير واجب . وقوله : وكذا بعد الأخذ بفتوى غيره فأيضاً في غاية الغرابة فانه في كل مورد يدور الأمر بين التعيين والتخيير يكون بالأخذ بالفرد الذي لا يحتمل فيه التعيين احتمال عدم وجوبه

ويمكن أن يجاب عن هذا الايراد أيضاً بل لعله هو الظاهر من تقريرات الشيخ الأنصاري « ره » بأن الشك بين التعيين والتخيير يتصور على وجوه :

(منها) أن يكون التخيير شرعياً كالتخيير بين خصال الكفارة مع احتمال تعيين أحدها .

(ومنها) ان يكون التخيير المشكوك فيه تخييراً عقلياً من جهة تعلق الامر بالطبيعة واحتمال تقييدها بحيث يكون غير المقيد ليس بواجب أصلا مثل ما إذا ثبت وجوب عتق الرقبة وشك في تقييدها بالمؤمنة .

(ومنها) أن يكون التخيير عقلياً ناشئاً من جهة تزاحم الواجبين العينيين مع احتمال تعيين أحدهما كالتخيير بين انقاذ العالم ، وانقاذ الجاهل مع احتمال تعيين العالم عليه .

(ومنها) أن يكون التخيير عقلياً بين فعل الشيء وتركه بواسطة دوران حكمه بين الوجوب والحرمة مع احتمال ترجيح أحدهما مثل موافقة الشهرة وهذا غير الشك الناشيء من التزاحم . وفي القسمين الاولين لو سلمنا جريان البراءة

عن الكلفة الزائدة لكن فى القسمين الأخيرين لا نسلم ذلك لأن الشك ليس في التكليف بالزائد حتى يدفع بالأصل بل إنما هو في تعيين المكلف به المردد بين شيئين والعقل حاكم بوجوب الأخذ بما يحتمل معه الترجيح لأن الاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعي الفراغ اليقيني وهو إنما يحصل بالاتيان بما يحتمل معه الترجيح .

ثم انه لا اشكال في أن المقام ليس من القسم الثاني لأنه فيما نحن فيه على تقدير التعيين لو فقد المعين وهو الأعلم يرجع لغيره وفي القسم الثاني لو فقد المعين على تقدير انه هو المطلوب وهو المؤمنة فلا يرجع لغيرها وهو الكافرة لعدم التكليف بها . (والحاصل) ان ما نحن فيه الحكم الشأني والحجة الشأنية مقطوع بثبوتها لكل من المتعارضين بخلاف هذا القسم فان الحكم ولو شأناً ليس مقطوعاً به لكل من الفردين المحتمل تعيين أحدهما . ولا من القسم الاول . لعين ما ذكرناه في القسم الثاني ولعدم الدليل من الشرع يكون مفاده التخيير بين الأعلم وغيره مثل ما ورد في خصال الكفارة فلابد أن يكون المقام من القسم الثالث أو الرابع . وقد عرفت أن أصل البراءة لا يجري فيهما فيجب الاخذ بما هو محتمل التعيين هذا مضافاً الى أن قياس ما نحن فيه مع المثال المعهود من دوران الأمر بين عتق الرقبة المطلقة أو خصوص المؤمنة قياس مع الفارق والوجه فيه ان عدم وجوب الزائد في مسألة الرقبة يقتضيه أصل البراءة بخلاف المقام فان الشك في الزائد يرجع الى الشك في عروض التخصيص للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم بفتوى غير الأعلم واصالة العموم تقتضي عدم التخصيص بها .

ولايخفى ما فيه (أولا) أنه يلزم من هذا اشتراط سائر الشروط المذكورة في المفتي التي لم يقم عليها دليل بل ويلزم من ذلك الترجيح حتى بمثل الجفر

والرمل والنوم والنجوم ونحو ذلك . وربما يترجح فى نظره بواسطة حسبه أو نسبه أو كبره أو اشتهاره بين العوام لأن المناط موجود والفارق مفقود . ولا يخفى مايلزم من ذلك من المفاسد العظيمة في هذا الدين والهرج والمرج فى شريعة سيد المرسلين .

(وثانياً) وهو مبني على مقدمتين .

(إحداهما) ان الأصل في الامارتين المتعارضتين هو التخيير . أما بناء على السببية فواضح لأنه يكونان من قبيل الواجبين المتزاحمين المتساويين لأن ملاك جعل الحكم الظاهري هو مجرد قيام الامارة وهذا المعنى موجود فى كلا المتعارضين بجميع ما هو دخيل في تحققه نظير انقاذ الغريقين فيكون العبد مخيراً في سلوكهما .

(إن قلت) انه على السببية يكون الحال نظير الاصول العملية المتعارضة لأن في كل منها حكم ظاهري فكما أن مورد الأصل موجب لانشاء حكم ظاهري فكذا قيام الخبر موجب لانشاء حكم ظاهري وحكم الأصول العملية هو التساقط عند التعارض . (قلنا) إنما نقول في الاصول ذلك لأنها مغياة بالعلم بالخلاف الذي يشمل العلم التفصيلي والاجمالي وإلا لو قلنا بعدم الشمول يكون مقتضى القاعدة هو التخيير بين الأصلين نظير المتزاحمين .

(إن قلت) : إن عدم امكان العمل بهما معاً يوجب التقييد فى أدلة الحجية لأن أدلة الحجية إنما تدل على الحجية بشرط القدرة على العمل بها فيسقط الدليل عن الحجية عند عدم القدرة على ذلك . (قلنا) إن الاشتراط بالقدرة لا ينافي اعتبار الدليل على وجه الاطلاق وإلاّ لما وجد دليل يكون معتبراً على وجه الاطلاق فلا يوجب عدم القدرة سقوط الدليل عن الحجية المطلقة وذلك لأن اشتراط القدرة أمر عقلي وهو إنما يقتضي معذورية المكلف عن العمل بهما معاً لا سقوطهما عن الحجية وهذا

نظير ما لو كان الخبر بلا معارض ولم يتمكن من العمل به . نعم لو كانت حجية كل منهما مشروطة بعدم قيام مثله على خلافه سقط عن الحجية ولكن الأمر ليس كذلك وإلا لما وقع بينهما تعارض فان التعارض إنما يقع بين الدليلين الذين كان اعتبارهما على وجه الأطلاق من غير اشتراط لحجية أحدهما بعدم المعارض وإلا لما صح اطلاق التعارض عليهما ولذا لا يطلق التعارض على الأصل المخالف للأمارة المعتبرة . (والحاصل) ان الامارتين المتعارضتين يكون دليل الحجية قد دل على اعتبار كل منهما على وجه الاطلاق . غاية الأمر أن العقل (بعد عدم امكان العمل بهما حال التعارض والمشرّع لم يعين حجية أحدهما) يحكم بأن المشرع قد أوكل أمر العمل بهما الى اختيار العبد فى الأخذ بأحدهما .

(إن قلت) : ان أدلة حجية التقليد لا اطلاق فيها ولا تشمل المتعارضين لعدم شمول أدلة الامارات للمتعارضين . (قلنا) إن عدم الشمول إن كان من جهة الانصراف فهو باطل بدليل انها تشمل كل منهما في حد نفسه وإن كان من جهة التعارض فهو إنما يوجد بعد الشمول لكل منهما فكيف يمنع من الشمول وإن كان عدم الشمول من جهة عدم صلاحيتها للحجية فهو باطل للاجماع على عدم سقوطهما معاً في الفتوى المتعارضة وللاخبار الدالة على التخيير فى تعارض الروايات فلو كانت الامارة تسقط عن الحجية بالتعارض لما دل الاجماع والأخبار على التخيير بينهما التي هي ظاهرة فى بقاء حجيتها لا انشاء حجية جديدة لها وإن كان المراد عدم شمول أحدهما لا بعينه فهو ليس فرداً من أفراد العام حتى يدعى عدم شموله .

(إن قلت) : إن التزاحم إنما يكون بينهما فيما إذا كان كل منهما حكم الزامي أما إذا كان أحدهما حكم لا اقتضائي كما لو دل أحدهما على وجوب شيء والآخر على اباحته فلا تزاحم بينهما فلا وجه للتخيير ووجب تقديم ما دل على

الوجوب . (قلت) : إن القائلين بالسببية في حجية الامارات على ثلاثة وجوه :

(الأول) الوجه الذي ذهب اليه الأشاعرة وهو القول بخلو الواقع عن المصلحة رأساً وإن الحكم تابع لمؤدى الامارة وهذا تصويب باطل .

(الثاني) ما ذهب اليه المعتزلة وهو أن الواقع مشتمل على المصلحة الموجبة لانشاء حكم مشترك بين العالم والجاهل ولكن بقيام الامارة تحدث مصلحة غالبة على مصلحة الواقع توجب انشاء الحكم على طبقها بحيث يتبدل الحكم الواقعي الى مؤدى الامارة لو قامت الامارة على الخلاف لأن المصلحة المزاحمة بمصلحة أقوى منها لا تصير منشأ للحكم فلا يعقل أن يقال للكذب النافع انه قبيح واقعاً .

(الثالث) ما ينسب الى بعض الامامية وهو أن قيام الامارة لا يوجب حدوث مصلحة في المؤدى ولا مغيراً لمصلحة الواقع وإنما يكون في سلوك الامارة وتطبيق العمل على مؤداها فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها فلو قامت الامارة على وجوب الجمعة وصلى الانسان الجمعة ثم انكشف له في الوقت وجوب الظهر لم يتدارك بسلوك الامارة إلا المصلحة التي فاتته بعدم المبادرة لصلاة الظهر أول الوقت ولو انكشف له بعد خروج الوقت تتدارك له مصلحة الوقت . إذا عرفت ذلك فمحل كلامنا هو القول الثالث وأما القولان الاوليان فلا كلام لنا فيهما لقيام الاجماع وضرورة المذهب على بطلانهما وإذا كان محل كلامنا هو ذلك فحينئذ تعرف ان المصلحة السلوكية تستدعي وجوب السلوك سواء كانت في الامارة القائمة على الوجوب أو في الامارة القائمة على الاباحة فاذا تعارضا كان كل منهما يجب سلوكه لوجود المصلحة السلوكية المقتضية للوجوب فيه وحينئذ فيكون المقام من قبيل المتزاحمين كانقاذ الغريقين فلا محيص من التخيير بينهما سلوكا .

(إن قلت) : من أين نعلم بأن المصلحة السلوكية موجودة فى الامارتين حتى فى حال المعارضة . (قلنا) نعرف ذلك من الدليل الدال على اعتبار الامارة فانه يدل على أن موضوع الحجية توجد فيه المصلحة السلوكية أين ما وجد وإلا لقيد بحال المعارضة وقد عرفت شمول الدليلين للمتعارضين حال المعارضة .

(إن قلت) : انه بناء على السببية يكون المجعول هو المؤدى وجعل المؤدى فى المتعارضين يكون فيه التناقض فاذا قام خبر على وجوب الجمعة وآخر على حرمتها وقلنا بالسببية وشمول أدلة الحجية لهما فمعناه ان الشارع جعل وجوب الجمعة وحرمتها وهـذا الايراد يظهر من المرحوم السيد كاظم اليزدي فى كتابه التعادل والتراجيح ص ٨٩ وتبعه بعض أساتذة العصر . (قلنا) هذا لا يلزم على القول بالسببية التي ذهب اليها بعض الامامية وهي محل كلام أصحابنـا فان سلوك كل أمارة موضوع غير سلوك أمارة أخرى فيكون التقابل بين السلوكين نظير التقابل بين الضدين كالغريقين ويكون حينئذ التكليف بهما إنمـا يتنافى في مقام الامتثال لا فى مقام الجعل كما قررناه فى المتزاحمين .

(إن قلت) ان المصلحة السلوكية الملزمة إنما تكون في الطريق باعتبار ان سلوكه فيه مصلحة ملزمة فطريقيته تكون بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكية والمتعارضان يتساقطان بالنسبة للمؤدى فلا تبقى طريقية لهما فيـــه . (قلنا) المصلحة السلوكية قائمة بنفس سلوك الطريق مع قطع النظر عن جعل الشارع له وطريقيته الذاتية لا تزول بالتعارض .

(إن قلت) : على هذا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحـد لأن الأدلة دلت على الوجوب العيني عنـــد عدم المعارضة وعلى الوجوب التخييري عنـــد المعارضة . (قلنا) ما نحن فيه نظير ما إذا خرج عن تحت القدرة بعض أفراد الواجب المخير كخصال الكفارة فان وجوب الباقي

يكون تعيينياً مع أنه فى الأصل تخييرياً ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أو السر واضح حيث ان التعيينية هنا والتخييرية هناك إنما لزمت من الامور الخارجية وانحصار القدرة بأحدهما فحكم العقل بالاطاعة والامتثال بهذا النحو نظير التزاحم بين أفراد الواجب التعيني كانقاذ الغريق فاللفظ مستعمل فى الوجوب التعيني إلا أن التخيير يأتي من جهة حكم العقل بسبب عدم إمكان العمل بالمتعارضين معاً فيتخير فى تطبيق العمل على أحدهما فكل من المتعارضين واجب تعييناً ثم ان ما ذكرناه بأجمعه جاري حتى في الدليل اللبي كالاجماع فان الموضوع فيه موجود فى المتعارضين كما يوجد فى غيرهما فلو لم تكن حجية كل منهما ثابتة بالاجماع لما وقعت المعارضة بينهما وبعبارة أخرى ان التعارض يكون فى مرتبة متأخرة عن حجيتهما فهو لا يعقل أن يوجد إلا بعد حجيتهما وإلا فلا تعارض (وبعبارة أخرى) ان الشمول والانطباق قهري ولو كان معقد الاجماع لا يشملهما بالذات لما كان التعارض بينهما يرتب عليه التعارض بين الحجتين من التخيير بينهما فان الاجماع قد قام على التخيير بين الحجتين المتساويتين وهكذا الاخبار الدالة على التخيير . وأما (بناء على الطريقية) فلأن المناط فى الحجية هو غلبة الايصال الى الواقع بأن تكون تلك الغلبة حكمة للجعل والنصب ومن المعلوم عدم اعتبار الاطراد فى الحكمة كيف وهي بذلك تفارق العلة وقضية ذلك عدم سقوط الدليل عن الاعتبار لو وقع التعارض بين أفراده لوجود مناط الاعتبار فيه بداهة عدم انتفاء الغلبة المذكورة بسبب المعارضة فكل منهما حين المعارضة متصف بتلك الغلبة باعتبار نوعه فلا وجه للحكم بالتوقف فضلا عن الحكم بالسقوط حال التعارض كيف والتعارض يكون فى مرتبة متأخرة عن حجيتها فلا يعقل أن يوجد إلا بعد حجيتها وإلا فلا تعارض كيف ولو كان بالتعارض يزول الملاك واقعاً لما صح من الشارع أن يجعل التخيير بينهما أصلا كما لو زال ملاك الحجية عنهما فاللازم على المكلف حينئذ

الأخذ بكل منهما عملا بعموم أدلة الحجية واطلاقها لكن لما كان الفرض عدم التمكن من ذلك فالعقل يحكم بأن المشرع قد ارجع الأمر في سلوكهما الى اختيار العبد كما هو الحال بناء على السببية .

(إن قلت) : كيف تدعي عدم التمكن من العمل بهما والحال أن في بعض صور التعارض يمكن العمل بالدليلين كما لو قام أحدهما على وجوب الجمعة والآخر على وجوب الظهر مع العلم بكذب أحدهما فلو كان يشملها دليل الحجية لوجب العمل بهما مع انه لم يقل بذلك أحد . (قلنا) المراد بذلك عدم امكان سلوكهما واتخاذهما طريقاً للواقع لا عدم امكان العمل بهما هذا كله مضافاً الى ما نشاهده من ذهاب العلماء طراً في باب تعارض المجتهدين في الفتوى عند التساوي الى التخيير ولم يعهد من أحدهم القول بالتوقف أو التساقط مع عدم ورود دليل على التخيير في ذلك كما ورد في الأخبار المتعارضة وليس ذلك إلا من جهة فهمهم عدم سقوط الحجية بالتعارض وعدم سقوط ملاك الحجية بالتعارض وعدم تقييد حجية أحدهما بعدم المعارض . (ودعوى) أن ذهاب العلماء الى ذلك من جهة كون حجية الفتوى من باب التعبد المحض والسببية الصرفة . (فاسدة) ضرورة عدم اشتمال العمل بالفتوى على مصلحة غير مصلحة غلبة الوصول الى الواقع كيف وهو من الضروريات عند المتقدمين فضلا عن قيام الاجماع عليه بل لولم تشمل أدلة الحجية المتعارضين لما كان هناك دليل على حجية أحد المتعارضين حتى عند أرجحية أحدهما على الآخر . والغريب ممن يقول بنفي الثالث بها كيف يقول بعدم شمول دليل الحجية لها . سلمنا زوال صفة الكشف عنها عند التعارض فلا يقصر حالها عن حال ما لو دار الأمر بين الوجوبين كانقاذ الغريقين فانه فيما نحن فيه أدلة الحجية تدل على وجوب العمل بكل واحد من المتعارضين ولا ريب ان ظاهرهم الاتفاق على التخيير في مورد دوران الأمر

بين الوجوب بين فكيف لا يحكم به في المقام . وتوهم الفرق بينهما بأن المفروض هناك قيام الدليل على ثبوتهما بخلافه هنا . (فاسد) لأنه هنا أيضاً كذلك بل هو أولى لاشتمال كل منهما على شرائط الحجية . (ودعوى) عدم كون كل منهما طريقاً في مؤداه (ممنوعة) فان مقتضى الأدلة كون كل منهما طريقاً في مؤداه بجعل الشارع غاية الأمر أن التعارض يمنع عن السلوك فيهما ومع الأخذ بأحدهما يزول المانع لانه يصير المأخوذ طريقاً يسلك لمؤداه (فظهر) بهذا أن التفصيل بين اعتبار الأدلة من باب الطريقية فالتساقط وبين اعتبارها من باب السببية فالتخيير كما صدر عن المرحوم الشيخ الانصاري « قده » وتبعه على ذلك جملة من المتأخرين والمعاصرين غير صحيح . نعم بناء على اعتبارها من باب الظن الشخصي وزوال الظن منهما معاً حال التعارض يتجه الحكم بالتساقط لكن نحن لا نقول به . (ودعوى) استحالة جعل طريقين متخالفين في المؤدى للواقع لأن الواقع واحد فكيف يجعل له طريقين مختلفين يكذّب أحدهما الآخر . (فاسدة) فان ذلك ليس أزيد من جعل الطريق الكاذب حجة فان الطرق والامارات لم تكن بأجمعها صادقة ولكن الشارع قد جعلها بجعل عام باعتبار غلبة المطابقة ولا يضر أن يكون من بين أفراده فرد لم يطابق الواقع كان مجعولا بهذا الجعل تعميما للقانون وهكذا ما نحن فيه يكون كل منهما منجعلا بالجعل العام تعميما للقانون . (ودعوى) ان ما نحن فيه من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة للعلم بكذب أحدهما فيكون الصادق منهما هو الحجة والكاذب ليس بحجة وفي اشتباه الحجة باللاحجة لا يجوز التخيير للزوم جواز العمل باللا حجة . (فاسدة) لانه لما كان كل منهما مستجمعاً لشرائط الحجية ومندرجا تحت العنوان الذي دل الدليل على اعتباره كان كل منهما حجة . و (دعوى) ان العلم الاجمالي بكذب أحدهما مانع عن حجية أحدهما فيسقطان عن الحجية لاحتمال الكذب في كل منهما كما قاله صاحب الكفاية . (فاسدة) لانه يلزم

أن يكون المفام من اشتباه الحجة باللا حجة مع ان هذا العلم الاجمالى لا يوجب خروج أحدهما عن الحجية حتى في الواقع لانه ينطبق على كل منهما حقيقة وواقعاً العنوان الذي دل الدليل على اعتباره فيكون كل منهما موجوداً فيه موضوع الحجية حقيقة ، مع ان الموجب لخروجه عن الحجية أما العلم بالكذب تفصيلا أو اجمالا أو وصف الكذب أو غيرها أما الاول فليس بحاصل لان كل واحد منها يحتمل صدقه وأما الثاني فلا يعقل أن يكون موجباً للخروج عن الحجية وإلا لزم خروج الامارات عن الحجية للعلم الاجمالى بكذب بعضها وأما الثالث فكذلك لا يعقل أن يكون موجباً للخروج عن الحجية والالزم أن يكون كل امارة تكون حجة بشرط العلم بعدم كذبها . وهذا يقتضي عدم اعتبارها إذ مع العلم بعدم كذبها يكون الواقع معلوماً فلا يحتاج اليها وأما الرابع فلفرض كون الامارتين فى الواقع على حد سواء قد جمعت شرائط الحجية فكل منهما حجة واقعاً ، مع ان العلم بالكذب إن كان مانعاً عقلياً فعلياً فلا يعقل وجود التخيير بين كل امارتين متعارضتين مع وجوده في الخبرين المتعارضين المتساويين وان كان مانعاً عقلياً تعليقياً بمعنى انه مانع إلا إذا ورد من الشارع حجيتهما فنقول ان دليل الحجية هو الوارد من الشرع في حجيتهما .

و (دعوى) ان دليل الحجية لا يشمل مجموع المتعارضين لعدم المصلحة فيه كذلك . لأن المصلحة في الطريق هو التوصل للواقع ومجموعها لا يوصل له ولا واحداً منها معيناً يوصل له عند المكلف لزوم الترجيح بلا مرجح ولا أحدهما لا على التعيين لانه ليس فرداً ثالثاً للعام فيكون دليل الحجية غير شامل لهما . (فاسدة) فانه شامل لكل واحد منها على التعيين لوجود المصلحة وهو غلبة الايصال . (ودعوى) ان التعارض من الحالات المتأخرة بعد عروض الحجية فهو إنما يثبت بعد وجود الدليل على حجيتها أي بعد تحقق الموضوع

وحكمه فلا يعقل أن يكون الحكم مطلقاً بالنسبة الى الحالات المتأخرة عنه ولا مقيداً بالنسبة اليها . (فاسدة) لأن المراد ومحل البحث هو شموله لذات الدليلين لا بوصف تعارضها . (ودعوى) كون أدلة الحجية قاصرة عن شمول المتعارضين لاستحالة الجمع بين المتناقضين كما صدرت عن المرحوم مير زا حبيب الله الرشتي (فاسدة) لأن أدلة الحجية إنما هي في مقام الجعل واستحالة الجمع إنما هي فى مرحلة العمل والامتثال فلا تؤثر المرتبة المتأخرة في المرتبة المتقدمة فلا توجب قصور أدلة الحجية عن الشمول لهما بل لابد من من القول بشمول دليل الحجية لهما حتى يصير بينهما تعارض وإلا فلا تعارض بينهما فلابد من دليل آخر لاخراجهما عن أدلة الحجية .

(إن قلت) : انه لا يمكن ارائة الواقع من طريقين متخالفين مع انه واحد لأنه معناه الحكم بأن الواقع هو مؤدى هذا الطريق وانه هو مؤدى ذلك الطريق وهو تناقض فلا يشملها أدلة الحجية ، ألا ترى انه لا يصح أن يقول صدّق زيد فى اخباره بوجوب صلاة الجمعة وصدق عمر فى اخباره بعدم وجوبها . (قلنا) مضافاً الى تحقق ذلك فى الأخبار فان المتعارضين منهما مع التساوي بينهما قد جعل الشارع كل منهما حجة على سبيل التخيير فلو كان ذلك ممتنعاً لما تحقق ، انه في القضايا الشخصية إنما قبح الجعل لكون الجاعل لا فائدة له في الجعل بالخصوص بخلافه في الامور العامة فأنه هناك فائدة في جعل قانون عام لموضوع عام يكون فيه آرائة الواقع المطلوب للجاعل فاذا انطبق على فردين متعارضين فى المؤدى ولم يجعل الجاعل مرجحاً لأحدهما فيعلم انه أوكل الأمر الى اختيار الانسان في اتخاذ أي منهما كاشفاً عن الواقع فان الكشف الناقص ذاتي لهما . ويدلك على الشمول امكان أن يكون أحد المتعارضين حجة لمجتهد والآخر حجة لمجتهد آخر .

(إن قلت) : ان الأدلة منصرفة عن صورة التعارض . (قلنا) قد تقدم وسيجيء ان شاء الله تعالى فى أدلة القائلين بجواز تقليد المفضول إنها تشملها باطلاقها .

(إن قلت) : هذا يتم فيما إذا كان الدليل لفظياً ، أما إذا كان لبياً كالاجماع ونحوه فلا لأن المتيقن منه ما عدا المتعارضين . (قلنا) إنا نقطع بأن المجمعين لم يصدر منهم التقييد له بهذه الصورة فهو مطلق مضافا الى امكان أن يقال انه لما كان معقد الاجماع موجوداً فيها بالنحو الموجود في غير المتعارضين وانما طرأ عليه في المتعارضين التعارض فقد كان منطبقاً عليها وشاملا لها فلا وجه للرجوع للقدر المتيقن بل إنما صارا متعارضين بلحاظ الدليل اللبي باعتبار انطباق معقد الاجماع عليهما وإلا لما صارا متعارضين ويجري عليهما احكام التعارض لو كانت له أحكام . كيف ولو كان دليل الحجية لا يدل على حجيتها لكانا من قبيل اللا حجتين المتعارضتين كقولي غير المجتهدين فانهما لا يجري عليهما أحكام التعارض . (وإن شئت قلت) : ان اجراء المجمعين احكام التعارض أو حكمهم بالتعارض هو أدل دليل على شمول معقد اجماعهم للمتعارضين .

(إن قلت) : إن فى صورة التعارض نعلم بكذب أحد الطريقين ولا يجب العمل على طبقه واقعاً فتكون أدلة الحجية بالنسبة اليها من قبيل العام المخصوص بالمجمل في سقوطه عن الاعتبار بالنسبة لاطراف العلم الاجمالى فعدم شمول أدلة الحجية ليس من جهة ان الحجة خصوص المطابق للواقع حتى يقال ان الملاك فى الحجية وجود الشرائط لا مطابقة الواقع بل إنما هو للعلم الاجمالي المانع من التمسك بالعموم . (قلنا) مخالفة الواقع لا تمنع من حجية الطريق واقعاً فان الطريق الكاذب إذا كان جامعاً لشرائط الحجية هو حجة واقعاً . وكيف تكون المخالفة مانعة ولازم ذلك اختصاص حجية الطريق بخصوص

المطابق للواقع ولازمه سقوط الطريق عن الحجية لأنه مع اعتبار ذلك فلابد من احراز المطابقة ومع احرازها لا حاجة للطريق فاذا ظهر لك ذلك عرفت ان العلم الاجمالي بالمخالفة ليس علماً اجمالياً بالمخصص حتى يسقط العام عن الحجية في مورده وأما صورة العلم التفصيلي بالمخالفة فانما تسقط أدلة الحجية معها لانكشاف الواقع ومع انكشاف الواقع لا أثر للطريق ولا جعل له .

(إن قلت) : ان دليل الحجية مقيد بعدم العلم بالخلاف لا بنفس عدم الخلاف وفي التعارض يوجد العلم بالخلاف كما في الاصول العملية . (قلنا) الدليل الشرعي لم يقيدها بذلك وإنما هو بحكم العقل . والعقل إنما يحكم في خصوص العلم التفصيلي دون الاجمالي ولو سلمنا عدم الشمول للمتعارضين فالمناط موجود فيهما وإلا لما جاز ان يثبت التخيير بينهما بدليل آخر .

(إن قلت) : ان المقتضي لجعل الحجية هي المصلحة الواقعية والامارة تكون بمنزلة الشرط لتأثيرها فلابد من كون الواقع قابلا للتنجز بها . والمتعارضان المصلحة فيهما واحدة فلا تتنجز بكل منهما فلا يكون كل منهما حجة على الواقع . (وبعبارة أخرى) ان سنخ المقتضي لا يقبل التعدد لأن تنجز الواقع الواحد على تقدير الاصابة لا يعقل فعليته في كليهما فان المفروض ان الواقع على تقدير ثبوته لا يكون إلا في ضمن أحدهما فهذا الأمر التقديري غير قابل للفعلية إلا في أحدهما فاذن لابد في الحجية من كون الواقع قابلا للتنجز في كليهما مع انه واحد لا يتنجز إلا في ضمن أحدهما . (قلت) المقتضي للجعل هو احتمال الاصابة للواقع وليست القابلية لتنجز الواقع هي المقتضيه وإلا لما كان الكاذب مجعولا واقعاً ولازمه تقييد أدلة الجعل بصورة عدم الكذب وهو لازم باطل لعدم امكان احرازه إلا بعدم العلم بالواقع ومعه لا حاجة للجعل .

ومن هنا تعرف ما في دعوى مانعية العلم الاجمالي من شمول دليل الحجية

لان مانعيته إنما ترجع لتلك الامور المذكورة وقد عرفت فسادها .

(المقدمة الثانية) انه بعد ما كان الاصل فى الامارتين المتعارضتين هو التخيير فاحتمال التعيين بوجود مزية يحتمل الترجيح بها لا أثر له .

أما بناء على السببية فواضح لوجوب سلوكها لوجود المقتضي للوجوب فى كل منهما فيكونان من المتزاحمين ووجود المزية انما يوجب الشك فى وجوب ترجيحه على الآخر فيدفع بأصل البراءة فلا أثر لوجود مزية يحتمل الترجيح بها .

(إن قلت) : إن الأصل عدم حجية المرجوح . (قلنا) إنها معارضة باصالة عدم التعيين للراجح . ودعوى أن اصالة عدم حجية المرجوح ترجع الى اصالة الاطلاق فى الأدلة المانعة من العمل بغير العلم فهي ترجع لأصل لفظي وهو مقدم على اصالة عدم التعيين للراجح لأنه أصل عملي . (مدفوعة) بأن اصالة عدم التعيين للراجح أيضا ترجع لأصل لفظي لأنها ترجع لاصالة عدم تقييد دليل الحجية بتلك المزية المحتمل الترجيح بها ولا وجه لدعوى أجمال أدلة التقليد لما عرفت من اطلاقها ولو سلمنا اجمالها فهذا المجمل لابد من احرازه فى كلا المتعارضين وإلا لم يتعارضا أصلا فيكون المخصص لأدلة حرمة العمل بغير العلم موجوداً في كليهما على حد سواء و (بعبارة أخرى) ان الشك في الحجية ان كان من جهة المعارضة فهو يقتضي الشك في الحجية في كليهما لوجود المعارضة بالنسبة اليهما معاً وإن كان الشك في الحجية من جهة احتمال تعيين ذي المزية فالأصل البراءة عنه وإن كان من جهة احتمال مانعية المزية فالأصل عدم مانعيتها وهو أصل عقلائي فى كل مورد أحرز فيه العلية وتأثيرها فيه وأحتمل مانعية شيء عنه فان العقلاء يجرون عدمه . ولو أبيت عن اجراء الأصل في عدم المانعية فيرجع الشك فيها الى الشك في التعيين وقد عرفت أن الأصل عدمه . هذا كله مع غض النظر عن انه مع فرض اجمال أدلة التقليد فهي غير شاملة للمتعارضين فمقتضى القاعدة سقوطها لا ترجيح

الأعلم كما هو مطلوب الخصم .

(إن قلت) : إن اصالة عدم تعيين فتوى الأفضل والبراءة منه بخصوصه غير جارية لأن التعيينية عبارة عن شدة الملاك فهي جهة محتملة في الحكم الفعلي المقطوع والجهة غير قابلة للرفع كما هو الاشكال المعروف على اجراء اصالة البراءة عن التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير . نعم لو كانت التعيينية بملاك آخر يوجب انشاء حكم آخر فتجري البراءة عنها إلا أنه غير صحيح للزوم اجتماع حكمين متماثلين فى مورد واحد ولا وجه لاستصحاب عدم التعيين لعدم الحالة السابقة كذلك . (قلنا) لو سلمنا ذلك فالبراءة العقلية جارية وهي تقتضي رفع العقوبة على خصوص ترك ذي المزية كما قرر في محله .

(إن قلت) : إن العقل لا يحكم بالتخيير إلا بعد احراز التساوي ومع وجود المزية المذكورة يشك فى التساوي فكيف يحكم بالتخيير بينهما . (قلنا) أن حكم العقل بالتخيير يتولد من احراز الموضوع للحكم فى كل منهما ولا يتوقف على إحراز التساوي لأن احتمال عدم التساوي احتمال للمانع عن وجوب أحدهما والأصل عدم المانع وعدم وجوب الآخر بعينه فمتى لم يثبت الترجيح للآخر عليه كان وجوب الامتثال ثابتاً له كثبوته للآخر المحتمل للأهمية ولازم وجوب كل منهما في حد ذاته استقلال العقل بالتخيير بينهما .

(إن قلت) : مع احتمال أهمية أحدهما وهو ذو المزية يكون مقطوع الوجوب والآخر مشكوك الوجوب فالأصل عدم وجوبه فيتعين وجوب ذي المزية . (قلنا) قد أجاب المرحوم مرزا حبيب الله الرشتي عن ذلك بما حاصله ان احتمال أهمية أحدهما لا يجعل وجوب الآخر مشكوكا فى نفسه إذ المفروض احراز مقتضي الوجوب فى كل منهما على سبيل القطع واليقين وإلا خرج المقام من باب التزاحم بل يرجع الى الشك فى التكليف فلو وقع التزاحم بين انقاذ غريقين لم يجز ترجيح أحدهما

باحتمال الأهمية لعلم أو شرف لأن وجوب انقاذ أصل الغريق الصادق عليها معلوم ومقتضاه وجوب انقاذ كل منهما تخييراً بحكم العقل ولا يصرف عنه إلا بعد ثبوت وجوب انقاذ احدهما عيناً حتى يكون وجوبه العيني الثابت بالدليل مانعاً عن انقاذ الآخر ولما لم يثبت الوجوب العيني كان وجوب القدر المشترك القاضي بالتخيير باقياً بحاله .

(إن قلت) : انه بناء على السببية كما هو الفرض يكون المقام من تزاحم الواجبين وتزاحم الواجبين إنما يصحح التخيير بينهما إذا لم يكن ملاك الجعل أقوى في أحدهما وحيث كان ملاك الجعل في التقليد هو فتوى المجتهد كان الأعلم أشد اجتهاداً من غيره وأقوى ملاكاً . (قلنا) لم يحرز الملاك للجعل وإنما أحرز موضوعه وهو فتوى المجتهد والجاعل قد اعتبر هذا الموضوع من دون اعتباره للأزيد منه أو الأشد منه فيكون الموضوع للملاك محرزاً في كليهما هذا كله بناء على السببية .

وأما (بناء على الطريقية) فهكذا لا يجب الترجيح لذي المزية المحتمل رجحانه بها لاشتمال كل منهما على شرائط الحجية وشمول دليل الحجية لكل منهما على حد سواء كما تقدم فالمقتضي لحجية كل منهما موجود وليس المانع إلا احتمال تعيين ذي المزية للحجية وهو مغفي لعدم أخذ تلك المزية في أدلة الحجية فيكون اعتباره بخصوصه منافياً لما يقتضيه اطلاقها فيكون التخيير ثابتاً بينهما كما لو لم تكن تلك المزية موجودة مضافاً الى أنه لو كان احتمال الترجيح بذي المزية موجباً للترجيح لكان التساوي بين الطريقين في حكم العدم إذ كل طريق يوجد فيه مزية يحتمل فيها ذلك بل بناء على التوقف عند التساوي والرجوع الى الأصل الموجود كما هو مذهب جماعة يكون الترجيح بذي المزية لم يثبت اعتبارها طرحاً للاصل هذا مع تسليم اطلاق أدلة التقليد ، وأما مع عدم اطلاقها فالكلام كما تقدم

في صورة البناء على السببية .

(إن قلت) : إذا كان اعتبار الامارة من باب الطريقية للايصال الى الواقع ووقع التعارض بين فردين منه وكان أحدهما أقرب الى الواقع من الآخر كانت تلك الأقربية مقتضية لايجاب العمل به لأنها هي الملاك لايجاب العمل . والمانع عنه الذي هو السبب الموجب للعمل بالمرجوح مشكوك والأصل عدمه (قلنا) المانع محرز وجوده وهو وجود موضوع الحجية فى المرجوح قال المرحوم السيد كاظم اليزدي « ره » انا لا نسلم وجود المقتضي لايجاب العمل بالراجح بعينه لأن تعلق الغرض بادراك الواقع كيف كان ممنوع . بل مقطوع العدم وإلا لم يكن معنى لجعل الاصول بل الامارات في حال انفتاح باب العلم مع أن مجرد وجود المقتضي لجعل الحكم مع الشك في الحكم لأجل الشك فى المانع لا يثمر في ترتب الأثر ألا ترى ، انا لو علمنا ان الفضيلة مقتضية لوجوب الاكرام لكن لا ندري ان الشارع أمر بالاكرام أم لم يأمر به لأجل المانع فانه لا يحكم بوجوب الاكرام كيف ولازم هذا حجية كل ظن لأن كلاً من أفراده له كاشفية عن الواقع والمانع عن جعله مشكوك والاصل عدمه وهذا لا يتفوه به أحد (نعم) لو وصل الينا من الشارع ما يدل على أن كل كاشف حجة وشككنا في خروج بعض الأفراد عن هذا الدليل تمسكنا بالمقتضي أي العموم ولذا تمسكنا في مسألة المتزاحمين باطلاق الدليل لا بمجرد وجود المقتضي لايجاب كل واحد منهما و (الحاصل) أن وجود المقتضي والشك في المانع لا يثبت الحكم ولذا ترى العقلاء لا يعملون به فانك لو علمت ان عند مولاك ضيف وهو يقتضي شراء الطعام له ولكنك احتملت المانع فلا تشتري اللحم : هذا مع انا لا نسلم ان المقتضي للجعل مجرد الكاشفية عن الواقع وان كان جعله من باب الكشف أذ لعل المقتضي للعمل به على وجه الطريقية شيء آخر غير الطريقية أو

هي مع شيء آخر سلمنا لكن الشارع أكتفى بهذا المقدار دون الزائد عليه كما اكتفى في صورة جعل الامارات عند الانفتاح .

(إن قلت) : ان الاجماع قائم على ترجيح ذي المزية المحتمل رجحانها بها فقد حكي الاجماع عليه عن النهاية وعن غاية المبادي وعن غاية المأمول وعن الاحكام وعن المختصر . ومخالفة بعض العلماء في مقابل جمهور العلماء لا يعبأ بها وإلا لم يبق للاجماع في غير الضروريات الفقهية مورد . (قلنا) ان هذا معناه رجوع للاجماع لا للأصل كما هو محل كلامنا مضافا الى مخالفة من هم فطاحل في العلم كالسيد المحقق صدرالدين شارح الوافية والمحقق القمي « ره » ولعله الظاهر المحكي عن رئيس المحدثين في أول أصول الكافي . مضافاً الى ان المجمعين يحتمل استنادهم الى أدلة القائلين بالترجيح مضافاً الى أن المسألة لم تكن محررة في عصر الأئمة (ع) وعامة البلوى ويرجع فيها للترجيح بذي المزية مطلقاً .

(إن قلت) : ان ذي المزية أرجح من غيره والعدول من الراجح الى المرجوح قبيح عقلا . (قلنا) قد استدل بهذه القاعدة على المطلوب جملة من فطاحل العلم كما عن النهاية والتهذيب والمبادي والمنية فان أرادوا اجرائها بالنسبة الى العبد المكلف فالعبد بعد ما يرى ان دليل الحجية متساوي بالنسبة الى المتعارضين فيرجح ما كان يهوي العمل به فيكون عمله ترجيح للراجح .

وإن أرادوا اجرائها بالنسبة الى الشارع المكلف فلا بد من دليل آخر يدل على أرجحية صاحب المزية عند الشارع وفرض الكلام عدم وجود الدليل على ذلك وإنما يحتمل الترجيح .

(إن قلت) : ان مانعية ذي المزية بخصوصه عن فعلية الآخر محتملة بخلاف الآخر فانه لا تحتمل مانعيته بالخصوص عن ذي المزية ولازم ذلك القطع

بفعلية طلب ذي المزية والشك فى طلب الآخر . (قلت) : لا نشك في طلب الآخر لشمول دليل الحجية له . واحتمال مانعية المزية من شموله له يرجع الى احتمال التخصيص أو التقييد والأصل عدمهما . مضافا الى أنا لو قلنا باجراء اصالة عدم المانع فالأصل يقتضي عدم مانعية المزية من فعلية الآخر ، وان قلنا بعدم جريان اصالة عدم المانع فيكون المقام من الشك في التعيين والأصل عدمه

(إن قلت) : ان ذي المزية المحتملة يكون أقوى الدليلين سنداً أو دلالة ، فلو لم يعمل بذي المزية لزم تعطيل الاحكام الشرعية أو تأسيس أحكام جديدة لأن جل الفقه بل كله ثابت بالترجيح المذكور فان أغلب أحكام الفقه إنما ثبتت بتقييد المطلقات وتخصيص العمومات وسائر وجوه المجازات وكل ذلك من باب ترجيح أحد المتعارضين على الاخر بالاقوائية من الآخر كما هو المحكي عن صاحب المفاتيح مع الأمر منه بالتأمل ودعوى أن الشيخ الأنصارى « ره » قد ذكر ان التخصيص والتقييد ونحوهما . من وجوه تعارض النص والظاهر ، أو الظاهر والأظهر خارج عن بحث التعارض لأن العام والخاص مثلا لا يعدان من المتعارضين . (فاسدة) فان كلامهم « ره » فى وجوب العمل بأقوى الدليلين سنداً أو دلالة بدليل ذكرهم المرجحات الدلالية ولا نسلم عدم صدق المتعارضين على العام والخاص والمطلق والمقيد عرفا . (قلنا) لا يلزم تعطيل الأحكام الشرعية وتأسيس أحكام جديدة لو لم نرجح ذي المزية المحتملة وعلى المدعي اثباته وأما ترجيح الخاص على العام ونحو ذلك إنما هو لقيام الدليل على الترجيح . (مضافا) الى أن الغالب فى الأدلة المتعارضة يكون جمعاً دلالياً ومع عدمه يكون الدليل المعارض موهوناً باعراض الاصحاب عنه أو نحو ذلك من المرجحات فالرجوع الى التخيير عند التعارض بين ذي المزية المحتملة وبين غيره لا يوجب اختلال نظام الفقه .

(إن قلت) : ان المورد من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية والاصل هو الحكم بالتعيين كما صدر من جملة علماء العصر . (قلنا) ان أدلة الحجية إن كانت مطلقة مقتضى اطلاقها عدم اعتبار تلك المزية التي احتمل الترجيح والتعيين بها وإن كانت غير مطلقة فهي لا يحرز شمولها للمتعارضين ومقتضى القاعدة سقوطها لا دوران الأمر بين التعيين والتخيير .

(إن قلت) : إن العقلاء بنائهم على ترجيح ذي المزية على غيره كما هو المحكي عن كتاب الاحكام . (قلنا) لا نسلم ذلك وتعرف الكلام فى ذلك مما ذكرناه فى جواب (إن قلت) الاولى فراجع .

(إن قلت) : ان العمل بذي المزية يوجب البراءة اليقينية للاتفاق على جوازه فيجب ولا كذلك العمل بالمرجوح فيجب العمل بالاول . (قلنا) بعد تساويهما فى وجود موضوع الحجية كان كل منهما حجة ومقطوعية أحدهما في الحجية لا يوجب عدم حجية الآخر بعد وجود موضوع الحجية فيه .

(إن قلت) : مع وجود المزية يكون أقوى ملاكاً من الآخر بناء على السببية فيكون أهم منه فيقدم عليه . (قلنا) فرض الكلام ان المزية يحتمل الترجيح بها لا أنها مقطوع الترجيح بها وعليه فهي محتمل قوة الملاك بها ومحتمل أهمية ذيها لا أنه مقطوع بذلك فلا يحرز معها فعلية الطلب في ذيها بعينه فيجري أصل قبح العقاب على ترك ذيها بخصوصه بلا بيان .

(إن قلت) : ان العمل بأحد الدليلين لازم وباب العلم به منسد فيجب تعيينه بالظن . (قلنا) لا نسلم انه يجب تعيينه بالظن لحكم العقل بالتخيير بينهما ولو سلمنا انه يجب أن يعمل بأحدهما المعين فلا نسلم انه يجب أن يشخص بالظن بل الواجب هو الاحتياط بالعمل بكليهما .

(وقد رد الأصل المذكور خامساً) بما حاصله أن مقتضى الأصل فى

المقام هو التخيير لرجوع الأمر الى الشك في كون الأعلمية من المرجحات أم لا والأصل عدم كونها منها ومعه يثبت التخيير وهو المطلوب . وأجاب عنه في التقريرات بما توضيحه وحاصله ان الشك المذكور لما كان شكاً في حجية المرجوح والأصل عدمها لعدم قيام دليل من نقل أو عقل عليها أما عدم قيام النقل لعدم شمول دليل الحجية لصورة التعارض للقطع بمخالفة أحد المتعارضين للواقع وتعيين أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح . وأما عدم قيام العقل فلأن العقل لا يذهب الى جواز الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح الظني في التخييرات التي تستند الى حكم العقل وما قرع سمعك من ان المرجحية كالحجية محتاجة الى الدليل فانما هو في التخيير الشرعي الثابت بالدليل . (وبعبارة أخرى) ان التخيير المطلوب اثباته في المقام بين الأعلم وغيره أما شرعي أو عقلي لا سبيل للأول لعدم وفاء شيء من الأدلة الشرعية بالتخيير بين قول الأعلم وغيره ولا الثاني لأن حكم العقل بالتخيير فرع التساوي في نظره والمفروض حصول الترجيح لاحدهما ولا سبيل الى القول بعدم اعتبار هذا الترجيح حيث ان المدار هو حكم العقل ومع احتمال الترجيح لا حكم للعقل بالتخيير . واصالة عدم الترجيح لا ترفع نفس الاحتمال الذي من لوازمه العقلية عدم استقلال العقل بالتخيير وهو احتمال الترجيح هذا مضافاً الى رجوع اصالة عدم الترجيح في المقام الى تخصيص العموم الذي دل على حرمة العمل بما وراء العلم بدون مخصص . (ولا يخفى ما فيه) لما عرفت من أن دليل الحجية يشمل المتعارضين . والقطع بمخالفة أحدهما للواقع لا تمنع عن شمول دليل الحجية له لما عرفته في جواب . (الدعوى) ص ٤٤٧ . والعقل يحكم بالتخيير لما رأى موضوع حكم الشارع موجوداً فيهما بتمامه : ورجوع اصالة عدم الترجيح في المقام الى تخصيص العموم الدال على حرمة العمل بغير العلم بلا مخصص معارضة بأن تعيين الأعلم يرجع لتقييد أدلة الحجية بالأعلمية

بلا مقيد وذلك لأن الشك إنما كان في حجية المفضول حال التعارض لأنه في نفسه تشمله أدلة الحجية ولكن نشك أنه حال معارضته مع فتوى الأفضل حجة أم لا فان الفرض أن أدلة التقليد التي تدل على حجية الأفضل تدل على حجية المفضول في نفسه بحيث لو كانت فتوى هذا المفضول وحدها لما كانت أدلة التقليد قاصرة عن شمولها من دون فرق بينهما وإلا لما وقع التعارض بينهما ولكن نحتمل انه في هذه الحال أعني حال التعارض يسقط المفضول عن الحجية الثابتة له في نفسه ولكن هذا الاحتمال أما أن يكون من جهة أن التعارض هو المانع عن الحجية أو من جهة تقييد أدلة الحجية بالمزية الموجودة في الأعلم . والاحتمال الأول لا وجه له وإلا لكان موجباً لتساقطهما لأن التعارض قائم بهما . والاحتمال الثاني لا وجه له لفرض أن الأدلة تشمل فتوى المفضول في حد ذاتها فليست مقيدة بمزية توجب اختصاصها بأحدهما وإلا لما كانت تشمل فتوى المفضول في حد ذاتها فلابد لنا من الترجيح بالمزية من دليل خاص يدل على أرجحية ذيها حال التعارض ومع فقده فأدلة الامارة المتعارضة تقتضي التخيير بينهما . (وبعبارة أخرى) أن الامارتين المتعارضتين التي في إحداهما مزية لم يقم الدليل على اعتبار ذيها ولكن يحتمل اعتبار ذيها إن كان احتمال اعتبار ذيها من جهة أن نفس التعارض موجب لعدم شمول دليل الامارة لأنه موجب لذهاب الملاك أو موجب للمنع من الحجية فهو يستدعي سقوط كلا الامارتين عن الحجية لا خصوص الفاقد للمزية لأن التعارض قائم بهما وهما على حد سواء من هذه الجهة مع أنه قد تقدم منا أن التعارض لا يمنع من شمول الأدلة للمتعارضين . وإن كان احتمال ذلك لا من جهة التعارض بل من جهة احتمال مانعية المزية من حجية فاقدها فهذا الاحتمال إن كان من جهة اعتبار المزية في أدلة حجية الامارة فهو باطل لفرض أن أدلة الامارة تشمل الفاقد لتلك المزية عند عدم المعارضة

وتقتضي فعلية حجتها . وان كان من جهة احتمال قيام دليل خاص على الترجيح بها ولا بد أن يكون هذا بعد فرض اقتضاء دليل الامارة الحجية الفعلية للمتعارضين حتى تصل النوبة الى الترجيح بالمزية فان الترجيح إنما يكون لما هو الحجة لا لغيرها فهو منفي بالاصل بل ان دليل الامارة يستدعي الحجية الفعلية للفاقد للمزية كذي المزية على حد سواء ويمنع من وجود دليل الترجيح فيكون احتمال الترجيح لذي المزية منفياً به ولعل هذا مستند اصالة عدم المانع عن حجية الفاقد للمزية التي يثبت عدم الترجيح بها وهذا كله حتى لو قلنا بأن أدلة حجية الامارة لا اطلاق فيها فان الالتزام بوقوع التعارض بينهما مع الترجيح لمحتمل المزية يستلزم ذلك لأنه لا بد أن يكون كل منهما حجة في نفسه حيث أن التعارض بنفسه لا يوجب السقوط من الحجية إذ التعارض فرع كون كل منهما حجة في نفسه . (وإن شئت قلت) : إن الاطلاق في أدلة الحجية إن كان موجوداً فاصالة الاطلاق تقتضي عدم اعتبار المزية في الحجية وهي حاكمة على اصالة حرمة العمل بالظنون . وأما مع اجمال الأدلة فان كان أحد الدليلين هو القدر المتيقن حجيته أخذ به لكنك قد عرفت انه على هذا لا يكون تعارضاً بل يكون من قبيل الحجة واللا حجة ولذا حتى مع عدم التعارض يكون الحجة هو القدر المتيقن . والحاصل إن من يقول بعدم شمول أدلة الامارة لمورد التعارض لا مجال له المرجوع لأصالة التعيين وجعل المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير ومن قال بالشمول لمورد التعارض فاصالة الاطلاق والعموم والشمول تنفي احتمال ترجيح ذي المزية لأنه يرجع الى تقييد أدلة الحجية أو تخصيصها بذي المزية .

(ثم بعد كتابتنا لهذا الفصل) رأينا لبعض أساتذة العصر كلاماً في هذا الأصل فأحببنا التعرض له تتميماً للفائدة . قال أما المرحلة الثانية فيما هو مقتضى الأصل العملي عند اليأس عن الدليل على كل من القولين ، واستقرار الشك في

اعتبار الأعلمية . والكلام في ذلك إنما يقع بعد الفراغ عن عدم وجوب الاحتياط أما للاجماع أو لأجل بناء العقلاء أو لغير ذلك وعليه فالمرجع قاعدة الاشتغال لأن المقام من الدوران بين التخيير والتعيين في الحجية وقد مرّ أنه لابد من الاخذ بمحتمل التعيين وهو فتوى الاعلم : وفي كلامه هذا مواقع للنظر

(أولا) انه لا يرجع الى قاعدة الاشتغال فى الطريق عند التعارض إلا بعد الفراغ عن عدم تساقطهما لا عند عدم وجوب الاحتياط لأنا إذا قلنا بتساقطهما عند التعارض فيرجع الى الأصل العملي في الفروع ولا يكون قول الاعلم متيقن الحجية لسقوطه بالمعارضة ولعله اشتبه عليه الحال بالاخبار فتخيل ان المقام من قبيل الاخبار وفاته أن الأخبار قد قام الدليل على عدم سقوط المتعارضين فيها عن الحجية بواسطة أدلة التخيير . (وكيف كان) فما نحن فيه لا يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير بين الفتويين إلا إذا قلنا بعدم سقوطهما عن الحجية عند التعارض إما بقيام الاجماع على عدم السقوط وإما لشمول أدلة الحجية لهما عند التعارض . لأنا إذا قلنا باجمال أدلة الحجية فلم يحرز شمولها لفتوى الأعلم عند التعارض لفرض عدم الاطلاق لها بالنسبة لحال التعارض . وأما إذا قلنا بتقييدها بصورة عدم التعارض فالأمر واضح لخروج المتعارضين حينئذ عن الحجية قطعاً ، وإذا ثبت بأن ما نحن فيه لا يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير إلا إذا قلنا بعدم سقوطهما معاً عن الحجية عند التعارض ظهر لك انه لا وجه لأن يبني قاعدة الاشتغال المذكورة على عدم وجوب الاحتياط وإنه كان عليه أن يبنيها على عدم تساقطهما عن الحجية في باب التعارض فانه حينئذ يحتمل أن يكون أحدهما حجة أو كليهما حجة كما أنه لا يكون المقام بعد عدم وجوب الاحتياط إلا من قبيل دوران الأمر بين تعيين الأعلم وبين سقوطهما عن الحجية والرجوع إلى الأصل وبين التخيير

بينهما ومعه لا يقين بالحجية لأحدهما بعينه .

(إن قلت) : إن الاجماع الذي أقيم على التقليد أو بناء العقلاء القدر المتيقن منه هو حجية فتوى الاعلم . (قلنا) أن الاجماع حاله حال الادلة اللفظية لأنه إن كان لمعقده اطلاق يشمل صورة التعارض فهو يشملها كليهما وهذا يقتضي التخيير لأن اصالة الاطلاق تقتضي عدم التقييد بالأعلمية وإن كان مجملا لا اطلاق له فهو كما يحتمل اختصاصه بغير المفضول فى صورة التعارض يحتمل اختصاصه بغيرهما أعنى بغير المفضول والأفضل في صورة التعارض لعدم الاطلاق فى معقده وان كان القدر المتيقن منه ذلك فهو رجوع للاجماع لا للاصل وهو خلاف الفرض مع انه يلزم منه عدم حجية فتوى المفضول عند عدم المعارضة وهو لا يلتزم بذلك مع انه إنما يتم اذا لم يكن دليل آخر له اطلاق . وعليه نفيه .

(وثانياً) إن قوله قد مرّ أنه لابد من الأخذ بمحتمل التعيين وهو فتوى الأعلم . قد عرفت ما فيه فانه قد مر منا عدم وجوب ذلك لما عرفته من عدم وجود قدر متيقن فى البين لاحتمال عدم حجيتها حال التعارض هذا إذا كان كلامه مع قطع النظر عن أدلة التقليد والرجوع للفطرة وأما مع النظر الى أدلة التقليد وقطع النظر عن الادلة على ترجيح الاعلم فان قلنا باطلاق أدلة التقليد وشمولها لمورد المعارضة فالأصل هو التخيير لأن الترجيح بالمزية موجب لتقييدها واصالة الاطلاق تمنع من ذلك ولا تصل النوبة الى التمسك بعموم أدلة حرمة العمل بغير العلم على عدم حجية المفضول حال المعارضة لأن أدلة التقليد المطلقة قد قيدتها وهي تقتضي حجية كل منهما وإن كانت أدلة التقليد مجملة فهي كما يحتمل عدم اطلاقها بالنسبة لفتوى المفضول حال المعارضة كذلك يحتمل عدم اطلاقها بالنسبة لفتوى الأفضل حال المعارضة فلم يكن قدر متيقن فى البين .

(إن قلت) : إن بناء العقلاء قائم على تقليد الأفضل عند التعارض

مع المفضول . (قلنا) لا نسلم ذلك وإلا لعطل ذوي المهن . نعم هو سبيل الاستحسان عندهم كما تقدم ذلك منا مضافا إلى أن هذا رجوع للأدلة على حجية فتوى الأعلم وهو خلاف الفرض . (ثم قال) : نعم هنا شبهة لعلها تختلج بالبال وهي أن مقتضى اصالة البراءة عدم العقاب على مخالفة فتوى الأعلم كما ان مقتضى حديث الرفع عدم اعتبار المزية لفتوى الأعلم إذ اعتبارها كلفة على المكلفين . (ثم دفعها) بما حاصله ان الامارات لا يعاقب على مخالفتها لأن شأنها الطريقية وليس العمل على طبقها واجباً نفسياً ولذا لو خالف الامارة وأتى بالواقع اتفاقا لا يعاقب إلا على القول بالعقاب على التجري فالامارات يقطع بعدم العقاب على مخالفتها فلا يجري أصل البراءة فيها ؛ والبراءة عن مخالفة الواقع لو صادفت فتوى الاعلم الواقع غير جارية لتنجز الواقع بالعلم الاجمالي أو بنفس الامارتين إذ الأصل في كلا الطرفين معارض بالأصل في الطرف الآخر ومنه يظهر الجواب عن الأصل بالتقرير الثاني لأن المزية في الحجية لا عقاب على مخالفتها في نفسها . (ولا يخفى ما فيه) فان العقاب على ترك ذي المزية مع فعل فاقدها مرفوع حتى لو كان بترك ذي المزية يكون الواقع قد ترك فالعقاب المرفوع إنما رفع عن ترك الواقع في هذه الحال نظير من شك في وجوب شيء في حال خاص . فأصل البراءة المدعى في المقام هو أصل البراءة عن الواقع في حال إتيان فاقد المزية وهذا الأصل لا يعارضه أصل البراءة في الطرف الآخر للقطع بعدم العقاب على ترك فاقد المزية مع فعل ذي المزية . وهذا هو أصل البراءة الذي يقتضي عدم تعيين ذي المزية لا أصل البراءة عن الواقع في ضمن فتوى الأعلم مطلقاً إذ هو يرفع التكليف ونحن في المقام نريد رفع التعيين ومن هذا يظهر ما في جوابه عن الأصل بالتقرير الثاني (ثم ذكر أنه) قد حقق في بحث الترتب إن التزاحم بين الخطابين يوجب تقييد كل منهما بترك الآخر إذا كانا متساويين لعدم معقولية بقاء الاطلاق بالنسبة الى

فعل الآخر وتركه لأنه من طلب الجمع بين الضدين . ولا يحضرني كلامه في بحث الترتب وما ذكره هنا لا يخفى ما فيه فانه بالتقييد المذكور أيضاً يلزم طلب الجمع بين الضدين قبل الاتيان بكل منهما فلا ينفع التقييد المذكور في رفع المحذور (ثم ذكر) انه إذا كان أحدهما أهم يبقى خطابه على اطلاقه ويتقيد خطاب المهم بترك الأهم تحفظاً للأهمية . ولا يخفى ما فيه فانه إن أراد الخطابين المستفادين من أدلة التقليد المتعلقين بالفتويين فهما خطابان سلوكيان لا أهمية لأحدهما على الآخر إذ هما يرجعان الى خطاب واحد قد وقع التزاحم بين أفراده فكيف يتصور الاطلاق بالنسبة لأحد الفردين دون الآخر مع كون الخطاب واحد . وإن أراد الخطابين الذين تضمنتهما الفتويين فالعقل إنما يحكم بترجيح ما هو موافق للاحتياط ترجيحاً استحسانياً لفرض قيام الحجة عليها ومقتضى ذلك هو التخيير بينهما . (ثم ذكر) أن رجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببية كما هو ظاهر كلام الشيخ «ره» مما لا أساس له لأن التزاحم بين الحكمين إنما هو فيما إذا كان التنافي ناشئاً من عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً بعد الفراغ عن إمكان جعل كلا التكليفين في نفسهما كما في انقاذ الغريقين وأما مع فرض عدم امكان اجتماع التكليفين في مقام الجعل فلا معنى لتحقق التزاحم لأنه قد يكون التنافي بين الدليلين بالتناقض في نفس الحكمين كالفتوى بوجوب شيء وفتوى الآخر بعدم وجوبه وقد يكون بالتضاد بينهما كما إذا أفتى أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته وقد يكون من جهة التضاد في المتعلقين مع عدم ثالث لهما كما لو أفتى أحدهما بوجوب الحركة والآخر بالسكون فان التكليف بكل منهما تعييناً تكليف بغير المقدور وتخييراً طلب للحاصل وقد يكون من جهة التضاد في المتعلقين مع وجود ثالث لهما كما لو دل أحدهما على وجوب الجمعة والآخر على الظهر فانه لا يصح لتنافي الدليلين بحسب الدلالة الالتزامية فان كل

منهما يدل على عـدم الآخر التزاماً للعلم اجمالا بكذب أحدهما فرضاً فيرجع الى التناقض في مقام الجعل . (ولا يخفى ما فيه) لما قد تقدم من أن السببية التي يذهب اليها الشيخ « ره » هي السببية فى السلوك فاذا قاما طريقان كان في سلوك كل منهما مصلحة وملاكاً لحدوث وجوب السلوك حتى لو كان أحدهما حكماً لا اقتضائياً كما لو دل أحدهما على الاباحة والآخر على الحرمة فيكون المقام من قبيل الواجبين المتزاحمين كوجوب انقاذ الغريقين فقد اتضح رجوع التعارض بناءاً على السببية الى التزاحم بين وجوبي السلوكين للطريقين المتعارضين .

(الدليل الثاني لوجوب تقليد الأعلم) الاجماع على ذلك المحكي فى مجمع الفائدة . وعن ظاهر كلام الشهيد الثاني وعن السيد « ره » فى الذريعة والبهائي وفي المعالم انه قول أصحابنا الذي وصل الينا . (ولا يخفى ما فيه) فقد منعه غير واحد من المتأخرين وقد عرفت مخالفة المحقق الثالث والشيخ الشريف والنراقي صاحب المناهج ويعزى ذلك للأردبيلي وغيرهم من متأخري المتأخرين . و (بعبارة أخرى) ان المحقق من الاجماع غير محقق والمنقول منه ليس على وجه يمكن الاعتماد عليه لأن ما حكاه فى مجمع الفائدة من حكاية الاجماع على ذلك عن بعض لم يعرف الناقل منه فلعله ممن لا يكون دعاويه وأخباره بعتمد عليها . مضافاً الى احتمال استناد المجمعين الى الأدلة الموهونة المذكورة .

(الدليل الثالث لوجوب تقليد الأعلم) الأخبار الدالة على ترجيح الأعلم على غيره (منها) مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلاثة ولا وجه للمناقشة فى سندها بعد ما كانت مقبولة معمولا بها فهي منجبرة بعمل الأكثر وقد تمسك بهذه الرواية غير واحد من الأعاظم منهم الفاضل الهندي والفاضل المازندراني والشيخ الأنصاري « ره » على ما حكي عنهم قال المحقق الداماد فى الرواشح . ومقبولات الأصحاب كثيرة منها مقبولة عمر بن حنظلة التي هي الأصل

عندنا في استنباط أحكام الاجتهاد وكون المجتهد العارف بالأحكام منصوباً من قبلهم (ع) وقال صاحب المعالم انه وجد بخط والده الشهيد «ره» ما صورته عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الأقوى عندي انه ثقة لقول الصادق (ع) في حديث الوقت (إذن لا يكذب علينا) وقال المجلسي «ره» في مرآت العقول إن حديث عمر بن حنظلة موثق تلقاه الأصحاب بالقبول. وبهذا يظهر جبران ضعف الرواية. وهي قال عمر بن حنظلة سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً له لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به قال تعالى: «يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به» قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكون الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلف في حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله (ص). قال رسول الله (ص) حلال بيّن

وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً قال ينظر الى ما هم اليه أميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعاً قال إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى أمامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات . ووجه استدلالهم بها على وجوب تقليد الأعلم ان الامام قدّم قول الأعلم والأفقه على غيره عند المعارضة والمخالفة وهو المطلوب . (لا يقال) ان المراد بالحكم هو فصل الخصومة والقضاء لا الفتوى بقرينة السؤال عن منازعة الرجلين فى دين أو ميراث فتكون الرواية أجنبية عما نحن فيه . لأنا نقول :

(أولا) الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم والفتوى فكل من قال بتقديم حكم الأعلم قال بتقديم فتواه وقد اعترف بهذا الاجماع صاحب المفاتيح في ظاهر كلامه واعترف به الشيخ الأنصاري « ره » .

(وثانياً) إن المراد بالحكم في الرواية ليس ما هو المصطلح عند الفقهاء أعني القضاء بل الظاهر أن المراد به المعنى اللغوي المتناول للفتوى مثل قوله تعالى فى غير موضع : « ومن لم يحكم بما أنزل الله » الآية . بدليل عدم ثبوت الحقيقة الشرعية .

(وثالثاً) ثبوت الملازمة بين الحكم والفتوى في الشبهات الحكمية فان

القاضي في الشبهات الحكمية لا يحكم بشيء إلا إذا أفتى به فاذا رجح الحكم بمناط الأعلمية فلابد من ترجيح تلك الفتوى بهذا المناط مضافا الى قول الراوي : « وكلاهما اختلفا فى حديثكم » فان ظاهره كون الاختلاف بينهما ليس من جهة اختلاف البينات أو الايمان وإنما هو من جهة الاختلاف فى الفتوى فان المنازعة قد تكون من جهة الاشتباه فى الحكم الشرعي فيرجعان الى من يحكم بينهما بالفتوى وقد يكون من جهة الاشتباه في الامور الخارجية فيحكم بينهما بالبينات والايمان كما أن علماء الفقه في عصر الأئمة (ع) اختلافهم بالفتوى يكون باختلاف الحديث الذي يستندون اليه وكانت فتاواهم غالباً بلسان الحديث . (مضافاً) الى قوله (ع) : الحكم ما حكم به أصدقهما في الحديث فان صدق الحديث إنما يناسب ترجيح الفتوى التي هي بمنزلة الحديث دون القضاء الذي هو انشاء محض . مضافاً الى أنه بعد ذكر المرجحات في الرواية قال الراوي : فقلت إنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فان الأمر بالنظر الى مدرك الحكمين من الروايات والأخذ بالمشهور لا يلائم تعارض الحكم بمعنى القضاء وإنما يناسب الفتوى لأن شغل المترافعين ليس النظر الى مدرك الحكمين والاجتهاد في ترجيح أحدهما على الآخر بالاجماع مضافاً الى انه إذا تعارض الحكمان ولم يكن في أحدهما مزية على الآخر فالمرجع هو أسبق الحكمين بل لا يبقى بعد صدور الحكم من أحد الحكام محل لحكم الآخر ولو حمل الرواية على ما إذا كان الحكمان يتساقطان حينئذ فلا وجه للأخذ بالمرجحات بخلاف الاختلاف في الفتوى المتعارضة فان السبق واللحوق لا عبرة بهما أصلا مضافاً الى أن الرواية فرض فيها اجتماع الحكمين في المسألة المتنازع فيها والاجتماع يتصور على وجوه ثلاثه كلها بعيد إرادتها من الرواية

لو اريد من الحكم القضاء بخلاف ما لو اريد منه الفتوى وذلك لأن الاجتماع . إما أن يكون المقصود منه صدور الحكم منهم أجمع وهذا الفرض بعيداً جداً لم نسمع بوقوع مثله في شيء من الأزمنة فلا وجه لحمل الرواية عليه . وإما أن يكون المقصود منه صدور الحكم من أحدهم ويكون المقصود من حضور الباقين اعانتهم للحاكم في مقدمات الحكم لئلا يخطأ وهذا لا وجه لحمل الرواية عليه لأن صريح الرواية صدور الحكم من كل من الحكمين والمفروض عدم صدور الحكم إلا من احدهم . وإما ان يكون المقصود صدور الحكم من احدهم وتنفيذ الباقين له وامضائهم له وهذا بعيد أيضاً حمل الرواية عليه لعين ما ذكرناه فى الوجه الثاني وحينئذ فيتعين حمل الرواية على الفتوى فانها بذلك تنطبق على جميع الصور المذكورة في غاية الوضوح فان اختلاف الفتاوى لا ينافي شيئاً من المقاصد الثلاثة فتلخص ان ظاهر الرواية هي انشاء الفتوى فى القضية المتنازع فيها وحلها بالفتوى المنطبقة عليها .

(إن قلت) : لا وجه لحمل الرواية على التقليد وأخذ الفتوى أيضاً فان أعمال هذه المرجحات ليس من شأن المقلدين ضرورة ان اللازم في حق المقلد هو الأخذ بالفتوى من دون مراجعة مدركها حتى يحتاج الى أعمال المرجحات (قلنا) هذا من جهة اختلاف المقلدين في زماننا مع المقلدين في زمن الأئمة عليهم السلام إذ يمكن أن يكون المقلدون في ذلك الزمان من أرباب الاجتهاد ولا ينافي ذلك تقليدهم لحصول الاطمئنان لهم بأن المذكور فى مقام الفتوى هو مضمون الرواية المسموعة عن الامام ألا ترى إن الصادق (ع) أمر عبد الله ابن أبي يعفور مع كونه من أصحاب الرواية بالرجوع الى الثقفي فالظاهر انهم كانوا يعتمدون على ما عندهم من الروايات وإذا احتاجوا في واقعة الى حكم كانوا يسألون بعضهم بعضاً فيعتمدون على جوابه .

(وربما يشكل على الاستدلال بالرواية أولا) بأن دعوى عدم التفكيك بين الحكم والفتوى بالاجماع المركب فاسدة لأنه يجوز الحكم لحل النزاع بين مجتهدين ولا يجوز لهما التقليد . ويجوز صدور الفتوى من المجتهد بخلاف الحكم من المجتهد الآخر ولا يجوز للمجتهد الحكم بخلاف حكم الآخر (ولا يخفى ما في هذا الجواب) فان المدعي يدعي بواسطة الاجماع المركب ان كل من جعل الأفضلية شرطاً للقضاء جعلها شرطاً للفتوى فالأولى أن يقال بعدم تسليم الاجماع المركب لذهاب بعضهم الى اشتراط الاعلمية في القضـــاء دون الفتوى وأما الملازمة فهي باطلة لأمكان أن يقال ان الترجيح بالأعلمية في الحكم لحسم النزاع بخلاف نفس الفتوى حيث لا نزاع حتى يحسم بالمرجحات .

(وربما يشكل على الاستدلال بالرواية ثانياً) ان الحكم في الرواية ليس كما تخيله المستدل من ان المراد به الفتوى بل المراد به ما يفصل به الخصومة في مورد الترافع لقوله (ع) فيها وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً . ولكون موردها التنازع .

(وربما يشكل على الاستدلال بالرواية ثالثاً) بأنها إنما تدل على تقديم فتوى الأعلم عند اختلافه مع غيره بعد رفع المتنازعين أمرهما اليه ولا دلالة فيها على المنع من الاستفتاء من غير الأعلم إذا لم يكن تنازع ولا على المنع عن اختيارهما غير الأعلم إلا أن يدعى القول بعدم الفصل وهو غير مسلم .

(وربما يشكل على الاستدلال بالرواية رابعاً) ان هذه الرواية إنما تدل على اشتراط الأعدلية والأورعية والأصدقية في تقديم الأعلم لا تقديم الأعلم مطلقاً ومحل النزاع هو الأخير والقائل بوجوب تقديم الأعلم لا يقول باشتراطها ولكن يمكن الجواب عنه بالقول بعدم الفصل .

(وربما يشكل على الرواية خامساً) بأنها لا تدل على المطلوب إذ ان

المطلوب هو اثبات وجوب الرجوع في الفتوى الى أعلم المجتهدين والرواية إنما تدل على وجوب الرجوع الى الأعلم ممن اختاره المتنازعان .

(وربما يشكل على الرواية سادساً) كما عن المفاتيح أن ظاهر هذه الرواية هو اختصاصها بالرواية وعدم شمولها للفتوى ولا أقل من التشكيك بالنسبة اليها فان المتبادر في زمن التكلم بها ليس إلا الأعلم بالرواية لعدم وجود الاعلم بالفتوى في ذلك الزمان أو ندرته وليس فيها لفظ عام يشمل الفتوى وإنما المذكور فيها مطلقات فتنصرف عن الفرد النادر وعليه فحملها على الفتوى لا يخلو عن مجازفة فالظاهر من المقبولة هو فصل الخصومة بنقل الرواية لا بالفتوى بدليل أمر الامام (ع) السائل بالتحري والنظر في مستند الحكمين وأمره (ع) بالترجيحات مع أن ذلك لا يصح في باب الفتوى إذ ليس على العامي أن يرجح احدى الفتويين على الأخرى .

(إن قلت) : إن الترجيح بالأفقهية والأعلمية في المقبولة يناسب الافتاء . (قلنا) ان الترجيح بذلك لعله باعتبار تطبيق الرواية على المورد فان ذلك يحتاج الى معرفة معناها وعدم المخصص لها والمعارض لها أو لما قيل من أن الأغلب نقل الرواية بالمعنى فيتفاوت النقل وضوحا وخفاء بالفقاهة والأفقهية .

(ومن الاخبار الدالة على تقديم الاعلم) رواية الصدوق عن داود بن حصين عن أبي عبد الله الصادق (ع) في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم قال عليه السلام ينظر الى قول أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر . ويعلم ما فيها مضافاً لضعفها مما سبق فيما قبلها من مقبولة عمر بن حنظلة .

(ومنها) خبر موسى بن اكيل عن أبي عبد الله (ع) عن رجل بينه وبين آخر منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما . قال : وكيف يختلفان ؟ قلت : حكم كل منهما للذي اختاره الخصمان فقال عليه السلام : ينظر الى أعدلهما وأفقههما فى دين الله فيمضي حكمه . وهذه الرواية مروية عن القيسري أيضاً ولعله لقب موسى بن أكيل : ويعلم ما فيها مضافا لضعفها مما سبق فى مقبولة بن حنظلة .

و (منها) المروي فى نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع) فى كتابه الى مالك الأشتر اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك ويعلم ما فيه مضافا لضعف سنده ما تقدم فى مقبولة عمر بن حنظلة . مضافا الى ظهور سوقها مساق الاستحباب وإلا لكان اللازم تولي مالك الأشتر للقضاء لأنه الأفضل ولكان اللازم أن يختار للقضاء شخص واحد يرجع له الناس فى كل البلدان لا انه يختار لكل بلد شخص واحد .

و (منها) المروي عن كتاب الاختصاص قال رسول الله (ص) : من تعلم علماً ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس الى نفسه يقول أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار : ان الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعى الناس الى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر اليه يوم القيامة . وهو مضافا الى ضعف سنده انه ظاهر فى الأعلمية بشؤون الرئاسة والادارة لشؤون المسلمين ونحن قد سبق منا عدة مرات ان الزعامة الدينية التي هي منصب الامامة غير المرجعية في معرفة الأحكام فانها تستدعي الأعلمية بشؤون المسلمين ومصالحهم ومضارهم وما يصلح شؤونهم وامورهم فى كل صقع صقع في البحار فى باب استعمال العلم عن الباقر (ع) قال من طلب العلم ليباهي به العلماء أو يماري به السفهاء أو يصرف وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرئاسة لا تصلح إلا لاهلها

وفى المستدرك عن تفسير العياش بسنده عن أبي عبد الله عن أبيه (ع) قال : من ضرب الناس بسيفه ودعاهم الى نفسه وفي المسلمين من هم أعلم منه فهو ضال متكلف ، قاله لعمرو بن عبيد حيث سأله أن يبايع عبد الله بن الحسن ، وعن الشيخ باسناده عن علي بن ابراهيم نحوه وفي كتاب الغيبة بسنده عن الفضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله يقول من خرج يدعو الناس اليه وفيهم من هو أعلم منه وفي نسخة من هو أفضل منه فهو ضال مبتدع ومن ادعى الامامة وهو ليس بامام فهو كافر . وفي فقه الرضا (ع) وأروي من دعى الناس الى نفسه وفيهم من هو أعلم منه فهو مبتدع ضال . وفي البحار عن كتاب البرهان بسنده عن علي بن الحسين (ع) فى خبر طويل قال قال الحسن بن علي (ع) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما ولت أمة أمرها رجلا وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالا حتى يرجعوا الى ما تركوا . وعن رسول الله أيضاً أمام القوم وافدهم فقدموا أفضلكم . مضافا الى انها انما تدل على حرمة دعوى العالم لنفسه لا على رجوع الناس اليه كيف والاخبار متضافرة على ان الله أخذ على العلماء ان يعلموا وعلى الجهلاء ان يتعلموا ولعل المتأمل في الاخبار الواردة في فى ذم علماء السوء وغيرها يرى ان هذا الخبر انما هو ناظر لعلماء العامة وان المراد بالأعلم هو الامام المفترض الطاعة ففي المحكي عن معاني الاخبار وعيون أخبار الرضا (ع) عن ابن عبدوس عن ابن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن الهروي قال سمعت أبا الحسن علي بن موسى الرضا (ع) يقول : رحم الله عبداً أحيى أمرنا فقلت له وكيف يحيي أمركم قال يتعلم علومنا ويعلمها للناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا قال : قلت يا ابن رسول الله فقد روي لنا عن أبي عبد الله (ع) انه قال من تعلم علماً ليماري به السفهاء أو يباهي به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس اليه فهو فى النار فقال (ع) : صدق جدي (ع) أفتدري

من السفهاء ؟ فقلت لا . قال : قصاص مخالفينا . وتدري من العلماء ؟ فقلت لا . فقال : هم علماء آل محمد (ص) الذين فرض الله طاعتهم وأوجب مودتهم ثم قال : وتدري ما معنى قوله أو ليقبل بوجوه الناس اليه ؟ قلت لا . قال : يعني بذلك ادعاء الامامة بغير حقها ومن فعل ذلك فهو في النار . هذا مضافا الى أن اعراض الأصحاب عن التمسك بهذه الرواية على اعتبار الاعلمية فى المفتي مما يدل على عدم فهمهم منها ذلك . مضافا الى ان اطلاقها وسياقها يقتضي وجوب الرجوع الى الأعلم حتى مع موافقة المفضول في الفتوى له وهذا ينافي أمر الامام عليه السلام بالرجوع لمثل يونس مع وجود الامام (ع) وهو أعلم منه .

(ومنها) المروي عن عيون المعجزات انه لما قبض الرضا (ع) كان سن الجواد (ع) سبع سنين فاختلفت الكلمة في بغداد وكان وقت الحج فاجتمع فقهاء بغداد والأمصار ثمانون رجلا وقصدوا المدينة فأتوا دار الصادق (ع) لأنها كانت فارغة وخرج اليهم عبد الله بن موسى فسألوه عن أشياء أجاب عنها بغير الحق فورد على الشيعة ما غمهم وحيرهم وقالوا لو كان الجواد (ع) كاملا لما كان من عبد الله من الجواب بغير الحق فلما هموا بالانصراف فتح عليهم باب من صدر المجلس ودخل موفق وقال هذا الجواد (ع) فقاموا بأجمعهم وسلموا عليه فقام صاحب المسألة فسأله عن مسائله فأجاب عنها بالحق ففرحوا ودعوا له وقالوا له ان عمك عبد الله أفتى بكيت وكيت فقال لا إله إلا الله يا عم انه عظيم عند الله ان تقف غداً بين يديه فيقول لك لم تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك . (وفيه) ان ظاهر الرواية ان المراد بالأعلم هو العالم فى مقابل الجاهل لأن عبد الله كان جاهلا بالمسائل ولذا الامام (ع) وبخه على الفتوى بدون علم فالمقابل له هو العالم فالامام (ع) يقول له : ان باب العلم غير منسد حتى تحكم بمقتضى عقلك ومخيلتك فان فى الأمة من هو عالم يمكن معرفة المسائل

منه مضافا الى ان هذه الرواية تخص الامامة فكأنه يقول له كيف تفتي بما لا تعلم وأمامك موجود فلا ربط لها بما نحن فيه . ولعله بالنظر في الجواب عن رواية الاختصاص المتقدمة عليها يظهر لك ايرادات أخرى على الاستدلال بها.

ومن ذلك يظهر لك الجواب عن رواية الصدوق في معاني الأخبار باسناده للباقر (ع) يا بني اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم فان المعرفة هي الدراية للرواية وبالدرايات للروايات يعلو المؤمن الى أقصى درجات الايمان إني نظرت في كتاب علي فوجدت فيه ان قيمة كل امرىء وقدره معرفته . ان الله يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا ، هذا قدر الجهد في جمع الروايات التي يمكن أن يستدل بها للمقام وقد عرفت ما في الاستدلال بها .

(الدليل الرابع لوجوب تقليد الأعلم) العقل وحاصله ان الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى من قول غيره وأقرب الى الواقع لزيادة العلم المانعة من زيادة الخطأ فيجب العمل به عيناً لأن اتباع أقوى الظنين واجب عقلا على العامي كما على المجتهد أن يتبع أقوى الامارتين لما في خلافه من الضرر المظنون الواجب دفعه عقلا ونقلا وللزوم التسوية بين الراجح والمرجوح في الحجية وترجيح المرجوح على الراجح في العمل بقول الأدون والعقل مستقل في الحكم بقبح كل منهما . (أما الصغرى) فوجدانية : لأن لزيادة العلم تأثيراً آخراً في اصابة الواقع . (وأما الكبرى) فللاتفاق عليها كما يظهر من تتبع أقوال العلماء في باب التعارض بين الامارتين ولشهادة بداهة العقل عليها .

(وأورد على هذا الدليل) تارة بمنع الصغرى ، وأخرى بمنع الكبرى .

(أما منع الصغرى) فقد صدر عن جماعة من المحققين كالنراقي والقمي وصاحب المفاتيح والفصول وقد سبقهم الى ذلك الشهيد الثاني في محكي المسالك

ويرجع منعهم من الصغرى الى أن الظن من المفضول قد يكون أقوى بملاحظة المرجحات الخارجية كموافقة المشهور أو أعلم الأموات أو ان المفضول باحث الأفضل فافحمه بحسب نظر العامي فيكون الظن فى جانب المفضول أو أن المقلد يقف على مدارك الطرفين فيترجح فى نظره فتوى المفضول فاذا فرض اطلاع المقلد على هذه المرجحات يكون فتوى المفضول أقرب عنده .

و (اجيب عنه أولا) : بأن الظنون المذكورة التي تحصل للمقلد بملاحظة المرجحات الخارجية لا دليل على اعتبارها فى ترجيح امارة على معارضتها فمن أين يحصل بسببها قوة في قول المفضول تتكافأ مع قوة الظن الموجود فى قول الأفضل (ولا يخفى ما فيه) فان الظن المذكور نظير الظن من قول الأفضل أيضا لا دليل على اعتباره في ترجيح أمارة على أخرى فانه هو محل الكلام .

(وأجيب ثانياً) : بأن الظنون المذكورة مما لا تنضبط بضابط للعامى إذ ربما يحصل له ذلك من قول عامي آخر أو من الرمل أو الجفر أو النجوم أو نحو ذلك فلو جاز له الرجوع الى هذه الظنون فى الترجيح للزم الهرج والمرج ومفاسد عظيمة في الدين . (ولا يخفى ما فيه) فان ذلك يؤيد كلامنا من أن الترجيح بالظن لابد له من دليل خاص والأفضل لا دليل على الترجيح به .

(وأجيب ثالثاً) : ان الظن إنما صار حجة باعتبار استناده الى قول المجتهد المستند الى الحجة فالحجة شرعاً أو عقلا هو الظن الحاصل من الفتوى لا الحاصل من غيرها ومن هنا ظهر الفرق بين الظنون الداخليه والخارجية . (ولايخفى ما فيه) فان الظنون الداخلية عبارة عن قرائن داخلية توجب حصول الظن بالواقع من الفتوى فتكون القرائن الخارجية نظيرها في انها توجب حصول الظن من الفتوى بالواقع نظير الخبر المقترن بالقرائن الخارجية الموجبة للقطع منه بالواقع . سلمنا لكن بعض تلك الظنون تكون داخلية كما لو حصل الظن من فتوى المفضول

بكثرة الفحص أزيد من الأفضل أو بالجفر أو الرمل القائم على صحتها .

(وأجيب رابعاً) : بقيام الاجماع على عدم اعتبار تلك الظنون (ولايخفى ما فيه) فان الاجماع في مثل هذه المسألة غير مسلم مضافا الى أنه يستكشف منه ان الأقربية والاقوائية ليست بمرجحة عند الشارع وإلا لرجح بهـذه الظنون وعليه فالكبرى غير صحيحة لتخلفها في هذه الموارد فيكون حكم العقل غير فعلي فيها فلابد من دليل آخر لاثبات الترجيح بالأفضلية .

(وأجيب خامساً) : كما في التقريرات بأن ذلك المجتهـد الموافق قوله لقول المفضول ان كان أعلم ممن فرض اعلميته من المجتهد المفضول تعين عليه العمل به وإلا فلا أثر في موافقته لأن الأنظار المتقاربة والافهام المتشابه لايحصل من توافقها ظن يترجح على الظن الحاصل من قول أصوبهم وأفضلهم ومن هنا انقدح الفرق بين تعاضد الأخبار وبين توافق الأقوال فان الأول ربما يوجب تقديم المتعاضدين على معارضهما بخلاف الثاني فان وجوده وعدمه سيان بالنسبة لوجوب الأخذ بالأفضل . (ولا يخفى ما فيه) فان توافق الأفكار يدل على صوابها ولذا تجد كل نظرية تكون الشهرة مؤيدة لها في كل فن وقد تمنع الصغرى بوجوه أخر :

(الاول) انه قد تقرر في محله أن كل مزية يحتمل انها مرجحة يجب الترجيح بها وان لم يقم دليل على المرجحية بها والظنون الخارجية المذكورة يحتمل الترجيح بها لفتوى المفضول على الأفضل فلا وجه لعدم الأخذ بها . واجيب عن ذلك بأن ما نحن فيه يكون الأمر دائراً بين المتباينين لأنه يحتمل تعيين الأعلم ويحتمل تعيين المفضول بواسطة تلك الظنون الخارجية . وما تقرر في محله إنما كان فيما لو دار الأمر بين التعيين والتخيير .

(الثاني) ان بناء القوم على الترجيح بالمرجحات الخارجية عند تعارض الاخبار وإن لم يقم دليل على اعتبارها إلا إذا قام دليل على عـدم اعتبارها

كالقياس ولا ريب ان فتوى المجتهد أيضاً طريق ظني للمقلد فينبغي عند التعارض أن يؤخذ بالمرجحات الخارجية فيها .

(واجيب عنه) بأن ترجيح الاخبار بالمرجحات المذكورة مستفاد من أدلة التراجيح المختصة بالاخبار فلا تشمل الفتوى مضافا الى أن حجية الاخبار إنما هي لأجل افادتها الظن فى نظر العاملين بها وحيث اعتبر نظرهم فى جعل الطريق الظني اعتبر نظرهم في طلب المرجحات عند التعارض . وأما حجية الفتوى للعوام فليست لأجل افادتها الظن في نظر العاملين بها بل لأجل غلبة مصادفتها للواقع نوعاً فلا وجه لاعتبار نظرهم في طلب المرجحات عند التعارض . (وإن شئت قلت) : ان الشارع لما وجد العوام قاصري النظر في الامور العلمية جعل لهم أقوال العلماء طريقاً تعبدياً باعتبار ما فيها من غلبة المطابقة وأمرهم بالرجوع اليها من غير النظر والفحص عن شيء فكأنه صار نظرهم عنده ساقطاً عن الاعتبار في جميع المقامات . مضافا الى أن اعتبار ذلك يلزم منه تدين كل واحد من المقلدين بغير ما تدين به الآخر .

(إن قلت) : لو تم هذا لزم عدم الترجيح للفتوى بالاعلمية لأن نظرهم ساقط عن الاعتبار . (قلنا) هذا مرجح داخلي وهو قليل وإنما الساقط هو الترجيح بالخارجيات للزوم الهرج والمرج لكثرتها واختلافها بخلاف الداخلي وقد تقدم ما يظهر لك منه تحقيق ذلك .

(الثالث) ان قول المفضول قد يكون مفيداً للظن الاقوى من حيث الامور الداخلية مثل أن يكون قوة ظن العامى منه مستندة الى اطلاع العامى على فحصه وبذل جهده زيادة عما يعتبر في اجتهاد المجتهدين من الفحص وهذا الظن يكون معتبراً لحصوله من الطرق الشرعية ولا يتوهم ان الاعلمية تنافي نقصان فحص الأعلم عن فحص المفضول لأن التعدي عن المقدار اللازم فى الفحص ليس

بواجب على المجتهد فقد يقتصر الأعلم على ذلك المقـــدار في حين أن المفضول يزيد عليه فيصير الظن من قوله اقوى من قول الأعلم ومعاقد الاجماعات لا نسلم شمولها لهذه الصورة . وربما يجاب عنه بأنه إذا ثبت وجوب تقليد الأعلم فيما لو حصل الظن الأقوى من قوله فيثبت فيما عداه من الصور لعدم القول بالفصل . (لا يقال) يمكن معارضته بمثله فيما لو حصل الظن الأقوى من قول المفضول . (لأنه يقال) : هذا حسن لو لم ينعقد الاجماع على عدم تعيين تقليد المفضول مطلقاً حتى مع حصول الظن الاقوى منه .

وأما منع الـكبرى فهو المحـكي عن صريح القوانين والمفاتيح وربما نقل عن مناهج النراقي أيضاً وحاصله ان تعيين الاعلم لقوة الظن من قوله بالواقع إنما يصح إذا كان المناط في التقليد حصول الظن لا التعبد ولو من باب الطريقية فانه على تقدير كونه تعبداً يكون التقليد كالبينة واليد والسوق عند القائلين ان حجيتها من باب التعبد بنحو الطريقية لا يلاحظ فيها قوة الظن وضعفه . وأجاب عنه في التقريرات بما حاصله ان حجية جل الامارات الشرعية بل كلها إنما هي من جهة افادتها الظن شأناً ونوعاً لا شخصاً ولا فعلا ولا تعبداً محضاً بل هي برزخ بينهما وبداهة العقول قاضية بمراعاة أقوى الامارتين التي حجيتها من جهة الظن النوعي ، والذي يدل على اعتبار التقليد من باب الظن النوعي لا التعبد المحض هو اشتمال جملة من اخبار التقليد على وصف المفتي بالوثاقة وصدق الحديث . ولـكنه قد يقال : ان فتوى المجتهد حجة من باب التعبد المحض مثل اليد والبينة والفراش وغيرها لاطلاق أدلة حجيتها ولسيرة المسلمين حيث يأخذون بقول مجتهدهم تعبداً وهذا لا ينافي كون حجيتها من باب الطريقية والـكاشفية (وأما دعوى) ان الاخذ بقول المفضول تخييراً يلزم منه التسوية بين الراجح والمرجوح فهي فاسدة إذ لو كان المراد بالراجح ما هو راجح عند المولى والمرجوح

ما هو مرجوح عنده نسلم الكبرى ولكن نمنع الصغرى وهو ان قول الأفضل أرجح عند المولى وإن كان المراد ما هو راجح ومرجوح عند العامي نسلم الصغرى ونمنع الكبرى . وأما دعواه احتمال الضرر فى الأخذ بقول المفضول . (ففيها) انه بعد وجود الملاك للحجية وانطباق موضوعها عليه ليس في الأخذ به احتمال للضرر .

(إن قلت) : انه لا اشكال على الطريقية يكون القرب للواقع له دخل في الطريقيـــة فهو له دخل فى ملاك الحجية أما وحده أو بضميمة شيء آخر اليه ولا اشكال ان فتوى الأفضل أقرب للواقع فيكون الملاك فيها أقوى فترجح على غيرها . (قلنا) الاقربية المذكورة لما كانت زائدة على ما هو ملاك الحجية فهي لا توجب الترجيح بعد وجود الملاك فى كل منهما بل إنما يستحسن معها الترجيح كيف ولو كانت أقوائية الاقربية للواقع توجب فعلية الترجيح لوجب الترجيح بكل ما يوجب ذلك كما لو تساوى المجتهدان فى الفضيلة ولكن أحدهما تفوق بالبصر أو بقوة الجسد أو نحو ذلك على أنا لا نسلم انه بناءاً على الطريقية يكون القرب للواقع له دخل فى الملاك فلعل الملاك يكون شيئاً آخراً كالتسهيل على المكلفين ونحو ذلك ولكن مورده ما فيه القرب الى الواقع .

(الدليل الخامس على وجوب تقليد الأعلم) ما ذكره صاحب القوامع وغيره وتبعهم بعض أساتذة العصر . السيرة العقلائية فقد قالوا لا ينبغي الريب فى قيام السيرة على الرجوع الى الاعلم فى مورد الاختلاف بينـــه وبين غيره . (ولا يخفى ما فيه) فان العضدي والحاجي وغيرهم قد حكى السيرة بعكس ذلك وان السيرة مستمرة في الاخـــذ بقول المفضول مع وجود الفاضل ولعله بين أرباب الصناعات كذلك خصوصاً إذا كان المفضول العمل برأيه أقل كلفة أو كان أقرب تناولا أو ألين عريكة أو نحو ذلك فان العقلاء يرجعون اليه فى ذلك الفن

مع علمهم بمخالفة الافضل له وإلا لبارت سلعة المفضولين في كل فن ولعلك تجد ذلك في رجوع الناس الى الأطباء المفضولين والمعمارين مع وجود الأفضل فيهم وعلمهم بمخالفته له (نعم) لا يبعد أن يدعي ان العرف والعقلاء يأخذون بالأعلم بنحو الأولوية والاستحباب لا بنحو الوجوب والتعيين بحيث يكون الآخذ بالمفضول قد ارتكب شططاً ولم يأخذ بالحجة .

(الدليل السادس على وجوب تقليد الاعلم) هو نحوى ما ورد فى تقديم الافضل على غيره في باب الجماعة فانه إذا كان في هذا المنصب البسيط يقدم الافضل فبالطريق الاولى ان يقدم فى هذا المنصب العظيم الخطير . وفيه ان هذا مستحب كما قرر فى محله ولو أخذنا بالفحوى المذكور لكان الأقرء يقدم على الأفضل لأنه فى الجماعة يقدم الأقرء على الأفضل .

(الدليل السابع على وجوب تقليد الاعلم) ان تجويز تقليد المفضول لازمه التسوية بينه وبين الأفضل وهي منفية بقوله تعالى : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » . (وجوابه) ان المراد عدم الاستواء فى الاكرام والمنزلة مضافا الى أن الظاهر مما لا يعلمون هو الجاهل الذي لا يعرف شيئاً لأن النكرة المنفية تفيد العموم . ولا ريب ان المفضول عنده علم فلا يصدق عليه انه من الذين لا يعلمون وربما يستدل بالآية على العكس بأن يقال لو لم يجز تقليد المفضول لزم مساواته مع الجاهل والآية تنفي المساواة .

(الدليل الثامن على وجوب تقليد الأفضل) من انه لو لم نقل بوجوب تقليده وقلنا بالتخيير لزم استعمال اللفظ الدال على وجوب التقليد فى المعنيين الوجوب التعييني فى مورد وحدة المجتهد والتخييري فى مورد تعدده ووجود الأفضل وأجاب عن ذلك استاذنا المشكيني (ره) :

(أولا) بلزوم ذلك حتى لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم وذلك فان فى

صورة تساويهما في العلم يكون العامي مخيراً بينهما .

(وثانياً) بأن اللفظ مستعمل في الوجوب التعييني ويستفاد التخيير في صور التعارض من الخارج وهو العقل كما في خصال الكفارة .

(وثالثاً) يلتزم ان المستعمل فيه نفس الوجوب الجامع بينهما .

(الدليل التاسع لهم) ان التخيير بين المفضول والأفضل ان كان عقلياً فهو باطل لانه فرع التساوي والمفروض رجحان أحدهما وإن كان شرعياً فأيضاً باطل لفقد المقتضي . (وجوابه) ان التخيير شرعي والمقتضي موجود وهو اطلاقات أدلة التقليد والاجماع على عدم وجوب الاحتياط .

(الدليل العاشر لهم) ان الفطرة تقتضي الرجوع الى الأعلم فان الطباع بصرفها تختار أحسن الاشياء فالانسان إذا علم بوجود الاعلم في المجتهدين طبعه يقتضي اختياره إياه وهذا الدليل لو تم فهو يقتضي ان وجوب الرجوع الى الاعلم مشروط بالعلم بوجوده كوجوب الحج بالنسبة للاستطاعة وقد ذهب الى ذلك المرحوم الكاظمي محشي الكفاية ولكن الدليل المذكور (فيه ما تقدم) في الاستدلال على المقام ببناء العقلاء وانه أمر ندبي عندهم لا واجب ولذا لا يسفهون من يرجع لمن هو الادنى .

(الدليل الحادي عشر لهم) ان لكل عصر امام واحد فلابد أن يكون القائم مقامه أيضاً واحداً وإلا لزم زيادة الفرع على الاصل فلولم نشترط الاعلمية لتعدد القائم مقام الامام بخلاف ما لو اشترطناه كان القائم مقامه واحداً وهو الاعلم . (وفيه ما لا يخفى) فانه منقوض بصورة تعدد المجتهدين مع تساويهم في العلم مضافاً الى انه أي مانع من تعدد القائمين مقام الامام فانه طالما كان للشخص الواحد عدة وكلاء مع ان ذلك من القياس وهو باطل .

حجة المثبتين

لجواز تقليـــد المفضول

احتج المثبتون لجواز الرجوع للمفضول بوجوه :

(أحدها) اطلاق الـكتاب والسنة الواردتين في مشروعية التقليـــد اما الـكتاب فمثل آية السؤال حيث ان أهل الذ كر فيها عام يشمل المفضول والافضل فيكون الامر بالسؤال منهم يدل على قبول كل واحد منهم على حد سواء خصوصاً بعد تفاوت مراتب العلم وندرة مساواة أهله فيه وشيوع الاختلاف بينهم فان الامر بالرجوع الى الطائفة المختلفين في الآراء والعلم دليل على اشتراك الجميع في المصلحة وهكذا آية النفر فانها باطلاقها تدل على مساواة المنذر بين في وجوب الحذر عقيب انذارهم من دون ما يدل على اختصاصه بانذار الاعلم مع جريان العادة بتفاوت مراتبهم في العلمية فتكون الآية تدل على حجية انذار كل واحد منهم . وهـكذا الـكلام في باقي الآيات . (وأما السنة) كرواية التوقيع الشريف وهي قوله (ع) : وأما الحوادث الواقعة فأرجعوا فيهـا لرواة أحاديثنا . وكقوله (ع) : من عرف أحكامنا ، وقوله (ع) وأما من كان من العلماء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لامر مولاه ، فللعوام أن يقـلدوه . وكقوله (ع) : اعتمدوا فى دينكما على كل مسن في حبنا . وكقوله (ص) : علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل . وكقوله (ص) : أصحـابي كالنجوم بأي اقتديتم اهتـديتم (على تقدير صحته) . وكقوله (ص) العلماء ورثة الانبيـــاء . وخبر عنوان البصري عن أبي عبد الله : سل

العلماء ما جهلت . وعن روضة الواعظين عن النبي (ص) : من تعلم باباً من العلم عمن يثق به كان أفضل من أن يصلي ألف ركعة وغير ذلك مما تقدم من أدلة التقليد التي استدللنا باطلاقها على حجية قول الميت وبها يخرج عن الأصل القاضي بالاقتصار على الأفضل . وهكذا روايات الحكومة كقوله (ع) في خبر أبي خديجة ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فان اطلاق الرجل يشمل كل واحد من الأفضل والمفضول . ومثله ما في مقبولة عمر بن حنظلة لكن انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الى غيرذلك مما دل باطلاقه أو عمومه على حجية فتوى الأفضل والمفضول على سبيل التخيير حيث ان امتثال الاوامر المطلقة يحصل باتيان بعض أفرادها مخيراً بينها لان قاعدة الاطلاق وقبح الاغراء بالجهل يقتضيان البناء على التخيير في مقام الامتثال ولا ينافي كونه تخييراً شرعياً تسميته تخييراً عقلياً أيضاً لأن المراد به استناد التخيير الى حكم العقل المستند الى اطلاق الأدلة الشرعية وقبح الاغراء بالجهل ، وبعبارة أخرى انه لا وجه لدعوى إنكار عدم شمولها لصورة الاختلاف في الفضيلة والفتوى كما عن بعض لكثرة الاختلاف في الفضيلة والفتوى . (ودعوى) أن هذه الكثرة نادرة في العصور التي صدرت فيها هذه الأخبار . (فاسدة) فانه لو سلم ذلك فكلام المعصومين ليس بناظر فقط لعصورهم بل هو ناظر لسائر العصور .

(وأجيب عن ذلك أولا) : بأن ليس فيها دلالة على مساواة الأفضل والمفضول عند اختلافهم في حكم المسألة لأن الحكم بدخول المتعارضين معاً تحت الدليل ممتنع وتعيين أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح مثل ما إذا وجب إنقاذ كل غريق عيناً ووقع المزاحمة بين الانقاذين فان الدليل الدال على إنقاذ الغريق مما لا سبيل الى تناوله لهما معاً ولا لأحدهما المعين بل الغير المعين فيرجع

الامر في الترجيح والتخيير الى ما رآه العقل وهو يحكم بترجيح ما فيه احتمال الرجحان كالأعلمية في المقام . (ولا يخفى ما فيه) فقد عرفت فيما تقدم ان الدليل يشمل المتعارضين ثم انه على تقدير عدم شموله يتساقطان إلا أن يكون هناك دليل على التخيير بينهما أو الترجيح وحينئذ فيقتصر على المرجحات بمقدار ما دل الدليل عليه ولا يؤخذ بمحتمل الارجحية وفيما نحن فيه إذا فرض عدم شمول دليل التقليد لابد من التساقط والرجوع الى الاصل ودعوى قيام الاجماع على عدم التساقط في هذا المورد لو سلمت فهي لا تقتضي الترجيح بالاعلمية فلابد من التخيير بينهما

(واجيب ثانياً) : إن مورد الاطلاقات هي الرواية دون الفتوى فان الافتاء في الصدر الاول في مقام نشر الاحكام كان بنقل الروايات لا باظهار الرأي والنظر وعليه فالاطلاقات غير متكفلة لحال الفتوى حتى يتمسك باطلاقها كذا ذكره المرحوم الاصفهاني (ره) . (وجوابه) ان هذا لا يمنع من شمولها للفتوى فان انحصار المطلق في فرد حال صدوره لا يوجب اختصاصه به ولا يوجب انصرافه اليه مضافاً الى أن الفتوى بنحو الرأي لا يمكن إنكار وجودها في ذلك العصر فان عوام الشيعة لما كانوا يرجعون للرواة في جزئيات قضاياهم لا يجيبونهم بالرواية بسندها إذ ليس عوامنا بأسوأ حال منهم مع أن عوامنا من العسر عليهم معرفة المعنى وصحة السند وكيف يعقل ان الامام (ع) يتعرض للفتوى بنحو الرواية ولا يتعرض للفتوى بنحو أعمال الرأي مع علمه (ع) بكثرة الابتلاء بها في العصور الآتية .

(واجيب ثالثاً) : بأن مثل قوله تعالى : « فاسئلوا أهل الذكر » إنما ورد في مقام جعل طائفة من العلماء مرجعاً للجهال فلا يدل إلا على انحصار الحجة في هذه الطائفة وعدم الرجوع الى غيرهم اما ان كل واحد منهم حجة مطلقاً أو عند فقد المعارض فهو بمعزل عن ذلك فان اضافة اسم الجمع الى الجمع

لا يفيد إلا تعلق الحكم بجنس الجمع فلا يستفاد منها إلا ثبوت الحجية لجنس العلماء حتى لو احتملنا اشتراط اتفاقهم في أصل المرجعية وانهم إذا اختلفوا كان المرجع غيرهم لم يكن دفع هذا الاحتمال بالاطلاق والعموم (ولا يخفى ما فيه) فانه لا يعقل من الشارع أن يهمل بيان الموضوع وشروطه مع كثرة الابتلاء به وأهميته في الدين إذ عليه يتركز عبادة الناس وأعمال البشر فلو كان يعتبر في موضوعه شيئاً كالاعلمية ونحوها لبيّنه الشارع بكثرة توجب وصوله الينا كما منع من القياس منعاً وصل الينا هذا مع أن الآية المذكورة في مقام سن القانون فيستفاد منها حجية كل فرد ثم انه إذا شككنا ان المتكلم في مقام البيان أم لا فالاصل كونه في مقام البيان ثم انه لم يكن جمع في الآية أضيف اليه اسم الجمع وإنما أضيف أهل الى الذكر وهو ليس بجمع .

(واجيب رابعاً) : بأن مثل رواية أبي خديجة ولكن انظروا الى رجل منكم ومثل مقبولة عمر بن حنظلة لكن انظروا الى من كان منكم وقول العسكري (ع) في رواية الاحتجاج المروية عن تفسيره (ع) وأما من كان من الفقهاء الى غير ذلك من الاخبار مما يشاركها في افادة التعميم قد وردت نهياً عن الرجوع الى فقهاء المخالفين ورواتهم وحكامهم فلا يستفاد منها سوى جعل فقهاء الشيعة مرجعاً لعوام الشيعة . وعليه فهي غير واردة في مقام بيان الحجية الفعلية حتى يتمسك باطلاقها بل إنما هي في مقام تشخيص طائفة المرجع من غيرها في الجملة . (ولا يخفى ما فيه) فانه كيف يتصور فيها ذلك وهي في مقام ايضاح القانون وضرب القاعدة فهي نظير قوله تعالى : « أحل الله البيع وحرم الربا » .

(إن قلت) : ان في مقبوله عمر بن حنظلة وقع السؤال من الراوي ثانياً عن حكم صورة الاختلاف فقال : فان اختار كل منهما (أي المتنازعان) رجلا

من أصحابكم فاختلفا في حكمكم المخبر ، فانه لو كان قوله (ع) في المقبولة المذكور (انظروا الى من كان منكم) يشمل صورة التعارض لم يكن وجه لهذا السؤال ثانياً ولكان تعيين الامام (ع) الاعدل الافقه عند المعارضة مقيداً للقول المذكور ولا يذهب اليه ذاهب . وبعبارة أخرى ان هذه المطلقات لو كانت تشمل صورة التعارض لكان المطلق الموجود في صور المقبولة يشمل صورة التعارض ولو كان شاملا لها لما سأل الراوي عن حكمها فسؤال الراوي عن حكم صورة التعارض أدل دليل على عدم الشمول . (قلت) : ان الامام ذكر أولا حكم المتنازعين وأمرهم بالذهاب لكل من روى حديثهم وهذا يدل على جواز رجوع المتنازعين لكل حاكم حتى لو خالفه آخر أفضل منه ثم بعد هذا تعرض السائل لصورة أخرى وهي صورة ما إذا كان المتنازعان كلا منهما يريد حاكماً غير ما يريده الآخر فبيّن حكمها . والحاصل انه (ع) في الصورة الاولى بيّن أن وضيفتهم الرجوع الى كل حاكم لحل الخصومة سواء كان له مخالف في الحكم أفضل منه أم لا ثم لما سأل السائل عن صورة أخرى وهي صورة اختلاف المتنازعين في اختيار الحاكم وهي غير الاولى ولا يمكن الارجاع فيها لاختيار المتخاصمين أي حاكم كان لبقاء الخصومة إذ كل منهما يختار ما يوافق هواه لذا عين الامام (ع) من يرجع اليه في هذه الصورة . ومن هنا تعرف وجه سؤال السائل عن هذه الصورة . فانه بالقرينة العقلية المذكورة (وهي عدم حل الخصومة في هذه الصورة بالرجوع لمطلق المجتهد) علم السائل عدم إرادة الاطلاق من كلام الامام (ع) الاول الذي أرجع فيها المتنازعين لمطلق المجتهد بحيث يشمل هذه الصورة الثانية فسأل عنها الامام (ع) مرة أخرى لمعرفة حكمها هذا مع انا لا نسلم عدم صحة السؤال عن بعض افراد المطلق .

(إن قلت) : ان رواية الاحتجاج واردة في مقام بيان الفرق بين علماء

اليهود وعلمائنا لا في مقام بيان التكليف الفعلي المحتاج اليه لأن السائل كان يعلم ان تكليف عوامنا هو الرجوع إلى علمائنا وإنما أشكل عليه ذم الله تعالى لعوام اليهود على الرجوع الى علمائهم فلا وجه للتمسك باطلاق مافيها من قوله ﷺ : « أما من كان » بعد وروده فى ذلك المقام (قلت) ان التفصيل الموجود فيه يظهر منه انه فى مقام ضرب القاعدة ولا ينافي ذلك كونه فى مقام بيان الفرق بين علمائنا وعلماء اليهود وقد تقدم ص ٢٩ الكلام فى هذا الخبر بما يوضح لك حقيقة الحال انشاء الله .

(إن قلت) ان التوقيع الشريف قد أمر فيه بالرجوع للرواة وهو ليس بتقليد بل هو تحصيل دليل (قلنا) ان الرجوع للرواة قد يكون تقليداً وقد لايكون تقليداً . والتوقيع الشريف يشمل الأمرين .

(وأجيب خامساً) ان الاطلاقات وإن كانت شاملة للفتوى بالمعنى المصطلح ولصورة التفاوت فى الفضل مع الاختلاف في الرأي لكن مقتضاها الحجية الذاتية الطبيعية لا الفعلية لأنه لا يلزم منها محذور الاستحالة (وفيه) ان الاطلاقات كما انه لها الظهور فى شمول المتعارضين وفي الحجية التعيينية كذلك لها الظهور فى الحجية الفعلية وذلك لأن الانشاء بداعي بيان الملاك خلاف الظاهر

(وأجيب سادساً) ان الانصاف ان الاستناد فى حكم مخالف للاصل والاجماعات المعتضدة بالشهرة إلى مثل هذه الاطلاقات التي كانت بمرأى ومسمع من أصحابنا السابقين القائلين بعدم التخيير بين الأفضل والمفضول في غاية الاشكال (ولا يخفى ما فيه) فانا لو سلمنا ذلك فان هذا مجرد استبعاد ولعل كان فتوى الكثير منهم بالأعلم من جهة الاحتياط أوالاصل . وكم خفي على الاوائل ما ظهر للاواخر ، أولعل ذلك لعدم اجتماع شرائط الحجية فى نظرهم في مطلقات أدلة التقليد بحيث تشمل الافضل والمفضول وقد تقدم الكلام فيها في

أدلة التقليد فراجعه . مضافاً إلى ماعرفت من كثرة الابتلاء بهذه المسألة وأهميتها في الدين فلو كان الاشتراط بالاعلمية معتبراً لبينه الشارع بنحو يصل الينا . ثم ان (بعض أساتذة العصر) قرر الاستدلال باطلاق الآيات والروايات بما حاصله ان هذه الادلة إنما نخرجهامن ظهورها في الحجية التعيينية إلى الحجية التخييرية فى مورد المعارضة من جهة القرينة الخارجية والعقلية . أما الخارجية فهي كثرة الاختلاف في الفتوى مع التفاوت فى الفضيلة خصوصاً في عصر صدور الروايات الدالة على حجية الفتوى فتحمل على الحجية التخييرية عند المعارضة بل ربما يقال ان الاجماع على عدم وجوب الاحتياط هو القرينة على الصرف المذكور . وأما القرينة العقلية فهي انه فى مقام المعارضة يدور الامر بين رفع اليد عن اطلاق الحجية فى كل من المتعارضين أو عن أصلها ، ولا ريب ان الأول أولى لأنه المتيقن ولا موجب لرفع اليد عن أصلها فتقيد حجية كل منها باختياره (ثم أجاب عنه) أولا بالمنع من كثرة وقوع الخلاف بين المفتين في تلك العصور لتمكنهم من مراجعة الأئمة (ع) وثانياً انه لو سلم وقوع الخلاف بهذا المقدار حتى في تلك العصور فلا يصلح ذلك قرينة على صرف الاطلاقات إلى الحجية التخييرية لان الادلة الدالة على الحجية لاتشمل حال المعارضة والشاهد عليه وقوع السؤال عن علاج الروايات المتعارضة فلو كانت الاطلاقات الاولية كافية لما احتاجوا للسؤال ، وأما القرينة العقلية ففيها ان ترجيح التقييد المذكور على تقييد حجية كل منها باختيار الآخر بلا مرجح إذ اللازم هو الخروج عن الاطلاق حذراً عن أدائه إلى التعبد بالمتناقضين واما نحو التقييد فلا دليل عليه وبما انه يمكن أن يكون التقييد على النحوين المذكورين أو أكثر ولا مرجح لبعضها على بعض فلا محالة يسقط الدليل على أصل الحجية فى مورد المعارضة ، انتهى . (ولا يخفى) ما فى استدلاله وما فى جوابه عنه . أما في الاستدلال فلأن

الادلة بعد فرض اطلاقها وشمولها لمورد المعارضة تكون ظاهرة فى ثبوت الحجية لكل منها لا لأحدها دون الآخر وحيث ان السلوك لا يمكن بهما معاً فالعقل يخير بينهما فى السلوك لا في الحجية لأن الجاعل حيث لم يرجح فلا بد أن يكون قد أرجع الامر الى العقل وهو يخير بينهما نظير ما إذا اختلف طبيبان في مرض فان الانسان يتخير بينهما وليس يسقط قول الطبيب عن الحجية ويرجع لشيء آخر وهكذا فى كل فن وليس ذلك إلا لعدم السقوط بالتعارض كما تقدم . ثم كيف يجعل مجرد الاجماع على عدم وجوب الاحتياط هو القرينة على الصرف المذكور مع ان عدم وجوب الاحتياط يجتمع مع الرجوع الى الاصل . ثم إن جعل القرينة العقلية هو الدوران المذكور ليس بصحيح مع فرض شمول الادلة واطلاقها فانه مع الاطلاق يكون كل منها حجة ولكن سلوكها غير ممكن فالعقل لامحالة يتخير كما تقدم في سائر الحجج عند العقلاء اذا تعارضت . وأما ما أجاب به أولا ففيه ان كثرة وقوع الخلاف إن كانت قرينة فهي لاتخرج عن قرينيتها سواء كانت موجودة فى تلك العصور السابقة أو بعدها لكون المتكلم عالماً بالمستقبل لأنه المشرع الذي شرع الأحكام على سبيل الدوام ونظره الى العصور على حد سواء . وأما ماأجاب به ثانياً فالتحقيق كما تقدم وسيجيء انشاء الله ان الأدلة الأولية تفي بحال المعارضة بواسطة شمولها باطلاقها لها وهي تقتضي حجية كل من المتعارضين ولكن العقل يخير فى سلوكها ، وأما مااستشهد به على عدم وفاء الادلة بحال المعارضة (فلا يخفى ما فيه) فانك لو نظرت الى الاخبار من أول الفقه الى آخره لرأيت من الاطلاقات الكثيرة التي وقع السؤال عن بعض مواردها والامام (ع) يجيب ويستشهد بالمطلق واستشهاد الأئمة عليهم السلام باطلاق الآيات في مورد السؤال عن بعض أفرادها أكثر من أن يحصى كيف والسؤال قد يكون من جهة غفلة السائل أو لعدم وضوح اطلاقها لديه أو لشبهة

تعتريه . وقد عرفت فيما تقدم في مقبولة عمر بن حنظلة وجه سؤال السائل عن حكم المتعارضين في مبحث دلالة السنة على جواز تقليد المفضول .

(الدليل الثالث للمثبتين جواز تقليد المفضول) ان الأئمة (ع) قد أمروا بالرجوع الى مثل الثقفي وابان وزرارة وزكريا وعمير ويونس ونحوهم من دون التقييد بعدم وجود أفضل منه (والجواب عنه) انه لم يثبت ان معاصري مثل الثقفي ممن أمر بالرجوع اليهم كان فيهم من يخالف الثقفي فيما يفتي به من المسائل الفرعية وكان أفقه وأعلم من الثقفي حتى يشمر اطلاق قوله عليه السلام عليك بالثقفي وهكذا الكلام في سائر أصحابهم (ع) الذين أمروا بالرجوع اليهم بل الظاهر من وثاقتهم واعتماد الامام عليه السلام وتعيينهم للمرجعية كونهم أفضل من غيرهم أو مطابقة قولهم للواقع ، ومن هنا قال في الشرائع وغيرها : ان نصب المفضول للقضاء جائز من الامام عليه السلام لأن نقصانه مجبور بنظره . روحي وأرواح العالمين له الفداء .

(الدليل الرابع لهم) انه اذا لم يكن المفضول قابلا للتقليد كان مساوياً للجاهل والدليل دل على نفي المساواة قال تعالى : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (واجيب) انه يدل على العكس لأن المفضول جاهل في مقابل الافضل في مقدار من العلم فلو جاز تقليده كالافضل كانا متساويين (ولا يخفى ما فيه) فان المراد من الآية نفي المساواة من جميع الجهات بمعنى انه لا مساواة بينهما من جميع الجهات وهذا لا ينافي ثبوت المساواة بينهما في بعض الجهات كجواز الصلاة خلفهم جماعة وصحة تزويجهم ونحو ذلك ، فالآية لا دلالة فيها على عدم مساواة المفضول للأفضل في جواز الرجوع ، ولو سلمنا انها تدل على عدم المساواة ولكنه لعله على سبيل الاستحباب والارجحية الاستحسانية وقد تقدم الكلام فيها في الدليل السابع على وجوب تقليد الاعلم .

(الدليل الرابع لهم) أن نفرض شخصين مجتهدين في نفس الأمر أو في نظر المقلد ولم يقلد واحداً منهما حتى صار أحدهما أعلم اما باعتبار قوة ملكته أو نقصان ملكة الآخر ففي هذه الصورة كان العامي مخيراً في تقليد أي منهما شاء قبل حدوث الأعلمية في أحدهما وبعد حدوثها يشك في ذلك فيستصحب التخيير فاذا ثبت عدم لزوم تقليد الأعلم في هذه الصورة يثبت في سائر الصور بالاجماع المركب إذ لا قائل بالفصل (ولا يخفى ما فيه) فان الاجماع المركب غير مسلم ولو سلم فهو لا ينفع مع الاصل وإنما ينفع مع قيام الدليل كما قرر في محله (وقد أجيب أيضاً) بأن الحكم بالتخيير حكم عقلي ومناط الحكم العقلي عدم وجود المرجح وقد وجد المرجح وهو الأعلمية لأحدهما مضافا الى أن الاحكام العقلية لايجري استصحابها (ولا يخفى ما فيه) فانه مع قطع النظر عن اطلاقات الادلة كما هو ظاهر حال المستدل المذكور يكون الحكم بالتخيير حكما شرعياً مستفاد من الاجماع أومن القطع بعدم تكليف العامى بالاحتياط كما عند بعضهم ولولاها لما أمكن إثبات التخيير عقلا لامكان الاحتياط فاذا كان التخيير حكما شرعياصح استصحابه لاحتمال عدم المرجحية بالاعلمية إذ فرض الكلام انا نشك في المرجحية بها

(الدليل الخامس لهم) ماحكي عن صاحب الفصول من أن تقليد المفضول لو لم يكن جائزاً لما جاز لمعاصري الامام عليه السلام تقليد أصحابه بل كان عليهم الاخذ من الامام عليه السلام بلا واسطة أوالعمل برواياته لأن القائلين بوجوب تقليد الاعلم يقولون بوجوب الرجوع اما الى الاعلم أوالى الروايات أما الملازمة فواضحة وأما بطلان التالي فبالضرورة لان عوام الشيعة في زمن الامام عليه السلام كانوا يأخذون معالم دينهم من الصحابة مع وجود الاختلاف بينهم وتفاوت مراتبهم فان في حديث منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في اختلاف الحديث والحكم ما يدل على أنه قد يقع الاختلاف بين أصحاب رسول الله فى الاحكام ولم يكونوا

مقتصرين على الاخذ من الامام عليه السلام ورواية أبان بن تغلب كالصريحة في نفي ذلك والسيرة المستمرة شاهدة عليه (ولايخفى ما فيه) فانه إنما صح ذلك لتجويز الامام عليه السلام نظير ما اذا جوز الاعلم الرجوع إلى المفضول ثم انه لم يثبت من السيرة جواز الاخذ من الصحابة مع العلم بالمخالفة للامام كما هو مورد الكلام بل فى هذه الصورة قامت الضرورة على بطلان الفتوى وعدم الاخذ بها .

(الدليل السادس لهم) وقد حكي التمسك به عن الحاجبي والعضدي وحكاه في النهاية والمنية عن جماعة وفى المسالك عن بعض ، السيرة المستمرة بين أهل التقليد من السلف الى هذا الآن فان عوام كل عصر لم يشتغلوا فى طلب الاعلم فى الذهاب الى الاطراف والبلدان بل كانوا يعتمدون على فتوى المجتهد الجامع للشرائط ولم نسمع ان أحداً من الأئمة أو أصحابهم منع من الأخذ بفتوى المفضول مع ان التقليد من الامور المهمة التي ينبغي كمال الاهتمام بشأنها (والجواب عن ذلك) أولا بالمنع من تحقق السيرة المذكورة كيف والمشهور بين العلماء بل المدعى عليه الاجماع هو وجوب تقليد الاعلم ومعلوم ان الامامية كانوا مقلدين لاولئك العلماء فكيف يقال باستقرار سيرتهم على الرجوع لغير الاعلم ولو سلمناه فنقول : انا نمنع كشفها عن رأي المعصوم عليه السلام لانها ناشئة عن عدم المبالاة فى الدين حيث ان أكثر العلماء يفتون بوجوب تقليد الأعلم (وثانياً) أنا لم نحرز ان الامام عليه السلام أو أصحابه قد علم بتقليد المفضول مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول الافضل منه ولم يمنعهم عن ذلك (والحاصل) انا لانعلم باستمرار السيرة على الأخذ بفتوى المفضول مع العلم بالاختلاف مع فتوى الافضل ، هذا وان السيرة المذكورة في زماننا ربما يمنع منها بدعوى انا لم نجد أحداً يقلد فقيهاً مفضولا في نظره ومخالفاً للافضل فى فتواه إذالغالب في تقليد المفضول إنكار مقلده أفضلية غيره عليه أو عدم اختلافهما فيما يفتيان به

لمقلديهم أو عدم علمهم باختلافها .

(الدليل السابع لهم) لزوم العسر والحرج في الاقتصار على تقليد الافضل لعسر اطلاع العوام والنساء والمكلفين أوائل بلوغهم على المجتهد الذي هو أفضل أهل زمانه وقد حكي الاستدلال بذلك عن صاحب المصابيح والفصول .

(والجواب عنه) بأن العسر المدعى اما أن يكون من جهة تشخيص الأفضل أو في الرجوع اليه من البلدان النائية أو فى العمل بفتواه والكل كما ترى ،

(أما الاول) فبالنقض بتشخيص نفس المجتهد فكما ان تشخيص المجتهد لا عسر فيه ولا حرج كذا تشخيص الأفضل ، وحله ان الافضلية موضوع من الموضوعات العرفية كالعدالة والاجتهاد يمكن احرازها بالطرق المذكورة لاحراز الموضوعات العرفية والفحص عنه يتقدر بقدر الامكان الغير البالغ حد العسر أو الحرج .

(وأما الثاني) فلأن الرجوع الى الافضل يتقدر بقدر الامكان الغير البالغ حدالعسر فان أمكن أخذ فتاويه مطلقاً ولو بواسطة الرسالة أو إخبار وكلائه العدول تعين الاخذ بها وإلا تعين الرجوع لغيره مراعاة للأفضل فالافضل وقد تقدم الكلام فى تعسر العمل بفتاوى المجتهد الجامع للشروط فراجعه .

(وأما الثالث) فلأن الأفضلية لا توجب صعوبة العمل بالفتوى بل ربما يكون العمل بفتاوى غير الأفضل أصعب لكثرة فتاويه بالاحتياط باعتبار عدم اقتداره على استخراج حكم المسألة مثل الاعلم .

(الدليل الثامن لهم) ما هو المحكي عن المحقق القمي « ره » وحاصله الاستناد الى دليل الانسداد القاضي بوجوب الاخذ بفتوى العالم للعامي من دون فرق بين الأعلم وغيره (وجوابه) انه غير تامة مقدماته لأنه من جملتها لزوم العسر والحرج في انحصار الاخذ بقول الاعلم وهذه المقدمة قد عرفت

فسادها على أنه يتم لو لم يقم دليل لفظي على التقليد كل هذا فى غير الزعيم الديني الذي يتولى شؤون المسلمين فانه لابد وأن يكون أعلم الموجودين فى تطبيق الاحكام الشرعية على مصاديقها وتشخيص العناوين الثانوية فى مواردها وأبصر بتدبير الامور حسب القوانين الشرعية لئلا يوقع المسلمين في التهلكة ولئلا يفرط بأموالهم وأرواحهم وأعراضهم .

وينبغي التنبيه على أمور لابد لمن يذهب لوجوب تقليد الأعلم من اطلاعه عليها :

المراد بالاعلم

« أحدها » أن المراد بالأعلم هل هو الأزيد ادراكا وأسرع من غيره معرفة كما هو مقتضى وضعه اللغوي أو أكثر معلومات من غيره كما هو المتعارف اطلاقا أو الاقوى فى ملكة الاستنباط من غيره بأعمال القواعد في مجاريها وتحصيل أدلة الوقائع فى مواردها ومعرفة نتائجها من معانيها ومبانيها كما هو مقتضى تفسير العلم بالملكة في تعريف الفقه . ولا بد لنا فى تشخيص ذلك من الرجوع للادلة التي أقامها القوم على وجوب تقليد الأفضل والأعلم لأن المعنى الذي يثبت منها هو الذي يجب اتباعه ومن راجع الادلة ظهر له ان المعنى الثالث هو المراد خصوصاً الأدلة اللفظية للتعبير فيها بالأفقه ولقوله عليه السلام أنتم أعلم الناس اذا علمتم وفهمتم معاني كلامنا . وعن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : أنتم أفقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ، الحديث . وعن بصائر الدرجات والاختصاص للشيخ المفيد بسندهما لابي عبدالله «ع» انه قال : أنتم أفقه الناس ماعرفتم معاني كلامنا

لينصرف على سبعين وجهاً . وقوله ﷺ ينظر الى أفقهها وأعلمها بأحاديثنا وإن كان مقتضي الأصل ارادة جميع المعاني الثلاثة المتقدمة بأن يكون المراد الأفضلية في جميعها لأن مقتضى الأصل الذي ذكروه لترجيح الأفضل وبعض الأدلة الأخرى هو الترجيح بكل مزية يحتمل الأرجحية بها وبكل من المذكورات يحتمل المرجحية بها فراجعها فعلى أي منها اعتمدت فاحكم بما يقتضيه .

وجوب الرجوع للاعلم

عند المخالفة لغيره فى الفتوى

(ثانيها) إنما يجب الرجوع الى الأفضل عند مخالفته في الفتوى للمفضول أما مع اتفاقهما فهو مخير فى الرجوع لأيهما شاء خلافاً لبعضهم حيث ألزم بالرجوع للأفضل مطلقاً مدعياً انه المعلوم حجيته وغيره مشكوك الحجية حتى عند موافقته له فان العقل إنما يحكم بمعذورية العبد اذا خالف الواقع فيما اذا استند الى ما هو حجة عنده فمثلا لو كان يعلم بعدم حجية شيء كخبر الفاسق وكان خبره موافقاً لخبر العادل فلا يجوز الاستناد اليه لأنه لم يكن معذوراً لو كان مخالفاً للواقع كما كان معذوراً لو استند الى خبر العادل فالواجب على المكلف بحكم العقل أن يستند في عمله الى ما يراه حجة وحجية غير الأعلم مشكوكة حتى لو وافق الأعلم . (وجوابه) ان المكلف اذا علم عدم الاختلاف بينهما فالثابت له من الحكم الشرعي ليس إلا ما دل عليه كل منهما وكان معذوراً لو استند الى كل واحد منهما لأنه يقطع بدلالة الحجة عليه وخصوصية الدليل ليس لها مدخل فى الحكم ولذا لا يلزم الاستناد الى الرواية الصحيحة فيما اذا توافقت مع الضعيفة . سلمنا ذلك لكن نقول ان فتوى المفضول إنما كان المانع من شمول

أدلة التقليد لها هي المعارضة ومع الاتفاق لامعارضة فيشملها الأدلة فهي بنفسها حجة والاستناد اليها استناد الى الحجـــة وأما الأدلة التي أقيمت على وجوب الرجوع للأفضل اما ظاهرة في خصوص مخالفته للمفضول أو القدر المتيقن منها هو ذلك (نعم) لو بنينا على الموضوعية وقلنا بحجية قول الأفضل دون المفضول وجب الرجوع الى الأفضل حتى مع الاتفاق في الفتوى لأنه بناء عليها يكون العمل المستند الى فتوى الأفضل معنوناً بعنوان فيه المصلحة التي يتدارك بها الواقع دون العمل المستند لفتوى المفضول .

(إن قلت) ان الفعل من حيث كونه مفتى به ذو مصلحة كما في مؤديات الامارات فمجرد تعلق الفتوى بحكمه يوجب أن يكون موضوع الحكم ذا مصلحة مقتضية له فلا يجب الرجوع الى الأفضل بخصوصه مع الاتفاق في الفتوى كما لا يجب في الامارات (قلنا) قد تقدم منا ان القول بالموضوعية معناه ان سلوك الامارة وتطبيق العمل عليها فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوت من الواقع فالفعل من حيث كونه مفتى به لامصلحة فيه وإنما المصلحة من حيث تطبيقه على الفتوى (نعم) يكون تقليد غير الأعلم بعنوان انه الحجة مع وجود الأعلم تشريعاً محرماً على مسلك من يقول بأن التقليد هو الالتزام كما هو مسلك السيد في عروته لأنه يكون قد التزم بحجية من ليس هو بحجة .

عدم وجوب الفحص عن الاعلم

(ثالثها) هل يجب الفحص عن الأعلم الظاهر عدم وجوبه لأصالة عدم الأعلمية كما سيجيء انشاء الله بيان هذا الأصل فى التنبيه الخامس (نعم) فى صورة العلم الاجمالي بأعلمية أحدهما مع العلم باختلافهما يجب الفحص كما سيجيء

ذلك انشاء الله في التنبيه السابع .

(إن قلت) ان أصالة عدم الأعلمية لا تنفع في إثبات حجية قول المفضول (قلنا) الأدلة على حجية الفتوى تشمله وإنما كان يمنع من ذلك فتوى الأفضل المخالفة لفتواه فبعد نفي ذلك بالأصل كانت شاملة له بلا مانع . نظير ما اذا شك في فسق زيدالعالم فان الاستصحاب يثبت عدم فسقه فيكون مشمولا لوجوب أكرم العلماء ، وعليه فلا وجه لما يقال من أن أصالة عدم الأعلمية لا تعين الحادث وان احتمال التعيين الأصل لا يرفعه .

(إن قلت) يجب الفحص عن المعارض لفتوى المجتهد كما يجب الفحص عن المعارض للروايات عند العمل بها . (قلنا) السيرة مستقرة على عدم الفحص عن المعارض فان العامي اذا أخذ الفتوى من المجتهد لا يجب عليه الفحص عنها بخلاف الروايات . مضافا الى العلم الاجمالي في الروايات بوجود المعارض في أغلب محال الابتلاء بخلاف الفتاوى التي هي محل ابتلاء العامي فانه لا يعلم اجمالا بذلك فيها .

(إن قلت)ان في رواية داود بن الحصين تنظر الى أفقههما ولفظ «تنظر» يدل على وجوب الفحص (قلنا) ان لفظ « تنظر » ليس فيه دلالة على الفحص وإنما يراد به الأخذ . سلمنا لكن الرواية واردة في الخصومة والقضاء . سلمنا لكنها ضعيفة وقد تقدم الكلام فيها في أدلة الأعلم .

(إن قلت) انه قبل الفحص لا يعلم بالبراءة فيستصحب عدم براءة الذمة فيجب عليه الفحص (قلنا) باستصحاب عدم الأعلمية يحصل له العلم بالبراءة فلا مجال لاستصحاب عدم البراءة .

(إن قلت) ان وجوب الفحص موافق للقاعدة فان التكليف معلوم اجمالا ويشك في أنه على وجه التعيين على تقدير الأعلمية أو على وجه التخيير على

تقدير عدمها وليس عنده ما يشخصه مع امكان استعلامه فلا بد من الفحص حتى يعلم المكلف به (قلنا) أصالة عدم الأعلمية مع عمومات الأدلة الدالة على حجية العالم والأعلم تشخص التكليف وان العبد مخير فى الأخذ بأيهما شاء ، هذا كله مع امكان اجراء أصالة البراءة عن وجوب الفحص لعدم العلم بوجوبه إلا اللهم أن يقال انه حكم عقلي مثل وجوب الامتثال ووجوب المقدمة لايجري فيه الأصل وإنما موضوعه اذا جرى فيه الاصل كان وجوب الفحص تابعاً له نظير وجوب المقدمة ووجوب الامتثال .

(إن قلت) انا نعلم اجمالا بوجود الأفضل بين المجتهدين ونعلم اجمالا بالاختلاف في الفتوى فى بعض المسائل فيجب الفحص عن الافضل نظير العلم الاجمالي بوجود المعارض والمخصص والمقيد فى الروايات الذي أوجب الفحص عنها عند الاخذ بالرواية (قلنا) ان المجتهدين الاحياء الجامعين للشروط الذين يجوز الاخذ بفتواهم ولاحرج في الرجوع اليهم في خصوص المسائل التي هي محل ابتلاء المكلف لا علم اجمالي كذلك يتعلق بهم وبفتاويهم حتى يجب الفحص عن أفضلهم وإنما هو أمر محتمل .

اذا لم تكن فتوى للاعلم

فى المسألة

(رابعها) اذا لم تكن للاعلم فتوى فى مسألة يجوز الرجوع فيها لغيره ممن هو أعلم الموجودين لشمول أدلة التقليد لها بدون معارض ولأنه القدر المتيقن عند التنزل من الاعلم بقول مطلق ، ولعدم وجوب الاحتياط على العامي بالاجماع ولأنه كان وجود الاعلم كعدمه بل يكون المفضول أعلم منه لأنه يدري بحكم المسألة وذاك لايدري هذا بناء على جعل الفتوى المعارضه من الاعلم من قبيل

المانع عن حجية فتوى المفضول إذ مع عدم فتوى الاعلم لم يكن مانعاً عن حجيته (نعم) لو قلنا بأن الاعلمية شرط فان مقتضى ذلك عدم حجية فتوى غيره لعدم حصول الشرط فيه .

طرق معرفة الاعلم

وبيان أصالة عدم الاعلمية

(خامسها) ان طرق معرفة الأعلم هي الطرق المتقدمة لمعرفة الاجتهاد . (نعم) قد يقال : ان الظن المطلق هنا كافى . وعليه فيجب تحصيله اذا لم يحصل العلم ، بل قيل : انه يجوز التعويل على الظن بالأعلمية بل احتمالها مع امكان تحصيل العلم اذا لم يحتمل أعلمية الآخر بل يحتمل مساواتها إذ مع احتمال أعلمية الآخر يجب الفحص لاحتمال أنه هو الحجة الواجب اتباعها وذلك لأن المقام يكون من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير لان المظنون الأعلمية ومحتملها في الصورة المذكورة يكون ذي مزية يحتمل رجحانه بها على الآخر ، وقد يورد على هذا الاصل بأنه إنما يتم فيما لم يوجد أصل مقدم عليه ينفي الاعلمية كما لو كان سابقاً مفضولا أو مساوياً فيستصحب ذلك أو كان مقلداً للآخر فانه يستصحب بقاء تقليده له (والتحقيق) إن الاصل جاري فى نفي الاعلمية فى سائر الموارد ماعدى صورة العلم الاجمالي بأعلمية أحدهما على الآخر فانه يتعارض أصالة عدم الاعلمية في كل منهما . (وتوضيح ذلك) ان كل منهما قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد لم يكن أعلم من صاحبه فيستصحب ذلك الى ما بعده (نعم) اذا علم إجمالا بأعلمية أحدهما تعارض الاصلان واذا جرى أصالة عدم الاعلمية ثبت جواز الاخذ بفتواه وفتوى غيره لان هذا الجواز من آثار عدم أعلمية أحدهما على الآخر كما انه من آثاره عدم وجوب الفحص عن الأعلمية

لأن هذا الاصل يثبت جواز الاخذ بكل منهما لا بواحد منهما حتى يفحص عنه. وهو أصل في شبهة موضوعية وهى لا يجب فيها الفحص وهو نظير استصحاب عدم فسق زيد العالم ليندرج تحت وجوب اكرم العلماء.

(إن قلت) ان استصحاب عدم الأعلمية لا يثبت به التساوي بينهما الذي هو موضوع التخيير كما ذكره محشي الكفاية الشيخ محمد علي (ره) وتبعه بعض أساتذة العصر (قلنا) لادليل على اعتبار التساوي في موضوع التخيير في باب التقليد وإنما في تعارض الأخبار ذكر الترجيح بالأفقهية في مقبولة عمر بن حنظلة فقط وهي لم يأمر الامام عليه السلام فيها بالتخيير بعد فرض التساوي وإنما أمر عليه السلام فيها بالارجاء حتى يلقي الراوي أمامه (وإن شئت قلت) ان أدلة اعتبار الاعلمية إنما تدل على مانعية الاعلمية من تقليد المفضول لا على اعتبار التساوي في جواز الاخذ بأحدهما مخيراً فعدم الاعلمية كافي في التخيير.

(إن قلت) ان استصحاب عدم الأعلمية لأحدهما معارض باستصحاب عدم بلوغ المجتهد الآخر رتبة هذا المجتهد كما ذكره بعض أساتذة العصر (قلنا) هذا الاستصحاب لا أثر له لأن عدم جواز الأخذ إنما هو مرتب على أعلمية غيره منه لما عرفت من أن الأعلمية مانعة عن الأخذ والاستصحاب المذكور لا يثبت ذلك إلا بناء على الاصل المثبت.

فظهر من هذا كله ان الظن والاحتمال للاعلمية لا أثر له والاصل يقتضي التخيير بينهما وعدم الفحص عن الاعلم منهما (نعم) مع العلم الاجمالي بالاعلمية والشك في الاختلاف في الفتوى يمكن أيضاً أن يقال كذلك باجراء الاصل في نفس الفتوى بأن يقال الاصل عدم صدور فتوى من الاعلم مخالفة لهذه الفتوى نظير أصالة عدم مخالفة الشرط للكتاب والسنة وأصالة عدم المعارض (نعم) الاصلين المذكورين لا يجريان في صورة ما إذا علم بأعلمية أحدهما وعلم باختلافهما في الفتوى فان في هذه الصورة يجب الفحص عن الأعلم لأنه يعلم اجمالا بوجوب العمل بأحدهما وهو

الأعلم منهما دون الآخر وإذا لم يعرف الأعلم بعد الفحص فيعلم حكم ذلك فى التنبيه السادس الذي سيجيء انشاء الله (فتلخص) ان أصالة عدم الاعلمية جارية فى المقام وتقدم على الاصل المذكور لأنه أصل اشتغال وأصالة عدم الأعلمية هي استصحاب جاري في الموضوع الخارجى وهو الاعلمية فيكون من الأصل الجاري في الشبهة الموضوعية ، وقد تقرر فى محله ان الاصول تجري فى الشبهة الموضوعية بدون الفحص بخلاف الشبهة الحكمية . هذا مع امكان أن يقال ان الظن تنفي اعتباره العمومات الدالة على عدم اعتبار ماعدى العلم .

(إن قلت) نعم لكن نحن في المقام لم نقدم المظنون أو المحتمل أعلميته من جهة اعتبار الظن أو الاحتمال بل من جهة انه يكون ذي مزية على غيره فيدور الامر بين التعيين والتخيير (قلنا) الادلة التي تدل على عدم اعتبار غير العلم تدل على عدم اعتباره حتى بنحو جعله موجباً للمزية كالقياس (وبعبارة أخرى) ان جعل ماعدى العلم موجباً للمزية إنما يكون باعتبار الكشف الناقص فيه والشارع قد ألغى هذا الكشف هذا كله مع ماعرفت من عدم جريان دوران الامر بين التعيين والتخيير فى المقام كما تقدم ص ٤٣٨ .

وجوب الرجوع الى الاعلم

مشروط بعدم كونه حرجياً

(سادسها) ان ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الاعلم إنما هو مع الامكان وعدم لزوم الحرج أما إذا كان الرجوع اليه حرجياً لبعده أو لعدم فهم كلامه أو لعسر الوصول اليه فليس بواجب تقليده لما دل من الكتاب والسنة على رفع الحرج ولجريان السيرة على ذلك ولا وجه لما ذكره بعضهم من الرجوع

إلى الاحتياط لقيام الاجماع على عدم وجوبه على العامى ولأن المقام من قبيل التزاحم فان فتوى المفضول لا تسقط عن الحجية بالتعارض وإنما تكون فتوى الاعلم مانعة عن فعلية حجيتها فاذا سقطت فتوى الأعلم عن الحجية الفعلية لم يكن هناك مانع عن فعلية الحجية لفتوى المفضول نظير الجهل المانع عن فعلية الحكم وبزواله تتحقق فعلية الحكم المجهول ومع سقوط فتوى الاعلم عن الحجية يرجع للأعلم بعده فالأعلم ، لأدلة وجوب الرجوع إلى الأعلم ومع التساوي يتخير ومع عدم التمكن من الرجوع للمجتهد الحي يرجع للميت اذا قلنا بحجية فتواه عند عدم الحي وإلا فيرجع للاحتياط ومع عدم امكان الاحتياط أو لتعسره يعمل بظنه الاقوى فالاقوى لانسداد باب العلم عليه ولا وجه لارجاعه للعمل بقول المشهور لعدم ثبوت حجيته عليه إلا من باب الانسداد والانسداد لا يقتضي إلا حجية ظنه ومع عدمه يتعين العمل بالاحتمال لعلمه بعدم سقوط الواقع عنه . ثم انه اذا انكشف عدم مطابقة عمله لما هو فتوى الاعلم فقد ذكر السيد (ره) في عروته انه عليه الاعادة والقضاء ، ولكن لايخفى ان ذلك لايتم فيما لو رجع لغير الاعلم لما عرفت من أن قول غير الاعلم مع العجز عن الرجوع الى الاعلم حجة شرعية فلا وجه للاعادة أو القضاء مع المخالفة وهكذا لو رجع لفتوى الميت من جهة انها حجة شرعية عند تعذر الرجوع للحي ، وأما عند الرجوع لظنه أو لاحتماله فلما كان وجه الرجوع ليس إلا من جهة حكم العقل بواسطة مقدمات الانسداد وهو لا يوجب كون ذلك حجة شرعية عليه بل من باب ان العقل يرى لامناص له إلا ذلك فان وافق الواقع أو وافق حجة من حجج الشارع أجزأه وإلا فذمة المكلف مشغولة بعد رفع الانسداد كما تقدم في باب تبدل رأي المجتهد .

العلم الاجمالي

باختلاف الفتوى بين المجتهدين

(سابعها) اذا علم اختلاف المجتهدين اجمالا ووجود الأعلم فيهم اجمالا من دون تشخيصه فان تمكن من تعيينه وجب الفحص عنه لمعرفته تحصيلا للحجة الشرعية مالم يبلغ حد الحرج وان لم يتمكن من معرفته كذلك تخير بين المجتهدين ولا يجب عليه الاحتياط ولا الجمع بين فتواهم ولا الأخذ بأحوط أقوالهم فيما اذا أمكن للاجماع على عدم وجوب الاحتياط ولأنه مع سقوط فتوى الأعلم عن الحجية التعيينية يكون العبد مخيراً بينها فى هذه الحال لأنه فى هذه الحال بمنزلة عدم وجود الأعلم (والغريب) ممن يلتزم فى أن الرجوع الى الأعلم من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير يذهب الى أنه في هذه الصورة المذكورة يتساقط الفتويان عن الحجية عند المعارضة ويؤخذ بأحوط القولين لأنه مبرء للذمة و (وجه الغرابة) ان الأمر في المقام من قبيل باب التزاحم لأن فتوى المفضول غير ساقطة عن الحجية الشأنية وكان المانع عن فعليتها هو حجية فتوى الأعلم الفعلية فان فتوى المفضول حجة لولا حجية فتوى الأعلم على سبيل التعيين فاذا سقط الوجوب التعييني صارت فتوى المفضول حجة ولو التزمنا بسقوط الفتويين فلا بد من الرجوع الى الأصل أو الاحتياط لا الرجوع الى أحوط الفتويين (إلا اللهم أن يقال) انها حجة في نفي الثالث ولكن هذا معناه عدم سقوطها وشمول دليل الحجية لهما حال التعارض . هذا كله مضافا الى وجود السيرة القائمة على التخيير حتى لو قلنا بأن وجوب تقليد الأعلم من جهة بناء العقلاء فانهم عند تعذر معرفته يتخيرون ويؤيد ذلك دعوى الاجماع على عدم وجوب

الاحتياط على العامي عند التردد في الاعلم بين اثنين أو أكثر قال الاستاذ كا (ره) : هذا كله بناء على اشتراط الاعلمية لجواز التقليد وأما بناء على ماذكرناه من كون صدور الفتوى المخالفة من الاعلم مانعاً من جواز تقليد المفضول فيمكن القول بالتخيير من أول الامر ، يعني بدون الفحص وذلك لاصالة عدم صدور الفتوى المخالفة ممن هو أعلم من الذي رجع اليه .

و(دعوى) ان الاصل المزبور يجري في حق كل منهما مع العلم بكذب أحدهما لأن احدى الفتويين فتوى مخالفة للأعلم من صاحبه بلا اشكال (مدفوعة) بأنه لايلزم من جريان الاصلين مخالفة عملية للواقع اذالم نجز التخيير الاستمراري مع تعدد المجتهدين المتساويين (نعم) اذا قلنا بالتخيير الاستمراري هناك كان مقتضى الاصلين هنا أيضاً ذلك فيلزم مخالفة عملية للتكليف المعلوم . ثم أعلم ان هذا كله مع عدم سبقه بتقليد أحدهما وقلنا بوجوب البقاء للاستصحاب (نعم) اذا قلنا بأن الاعلمية شرط كان المقام من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة نظير أن يعلم بعدم اجتهاد أحدهما ولا يتمكن من تعيينه فانه لا وجه للتخيير . إلا اللهم أن يقال : ان اشتراط الأعلمية مع التمكن ويسقط مع عدم التمكن من أخذ فتواه وحينئذ فيتخير بينهما ، وهل الظن بالاعلم في هذه الصورة مع تعذر العلم يكون حجة يمكن أن يقال ان اعتبار الأعلمية ان قلنا انه من جهة قيام أدلة عليها بخصوصها فالظن بها ليس بحجة كما هو الحال في سائر الموضوعات الخارجية لأن الادلة العامة الدالة على عدم اعتبار الظن يشمل المقام وتدل على عدم اعتباره فيه ، وإن قلنا باعتبار الأعلمية من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير فالظن بأعلمية أحدهما بعينه بل واحتمالها فيه دون الآخر موجب للترجيح لأنه يكون ذا مزية فيدور الامر بين التعيين والتخيير ولكن يمكن أن يقال أن الادلة الدالة على عدم اعتبار غير العلم ظاهرة في نفي اعتباره حتى

بنحو الترجيح به نظير الأدلة المانعة عن القياس مضافا الى ظهورها فى الغاء الكشف الناقص الحاصل منه مضافا لما تقدم ص ٤٣٨ من عدم صحة التمسك فى المقام بدوران الامر بين التعيين والتخيير (ثم اعلم) ان الظن ان كان الاخذ به فى المقام من جهة كونه يوجب المزية فى المظنون لا من باب قيامه مقام العلم فلا يجب تحصيله كما تخيله بعضهم إذ ليس من الواجب على العامى أن يحصل المزية في المجتهد الموجبة لترجيحه على غيره فمن الغريب من سلك هذا المسلك وأوجب تحصيل الظن ، وان كان من باب قيامه مقام العلم وانه حجة وجب تحصيله لمعرفة الاعلم اذا قلنا بوجوب الفحص .

العلم بوجود الاعلم

مع الشك فى الاختلاف فى الفتوى

(ثامنها) اذا علم وجود الاعلم فيهم مع الشك فى اختلافهم فى الفتوى فقد عرفت انه يجري اصالة عدم صدور فتوى مخالفة لفتوى المجتهد الذي يريد أن يرجع اليه فيتخير في الاخذ بأيهما شاء ولا يجب عليه الفحص لأنه بالأصل المذكور عرف جواز الاخذ بكل منهما والشبهة موضوعية لايجب الفحص فيها .

العلم بالاختلاف في الفتوى

مع الشك فى الاعلمية

(تاسعها) أن يعلم باختلافهم فى الفتوى ويشك فى أعلمية أحدهما بحيث يحتمل تساويهما فاصالة عدم الاعلمية جارية فى المقام كما تقدم ص ٥٠١ فيتخير بينهما ولا يجب الفحص لانه بالاصل المذكور عرف جواز الاخذ بكل منهما .

(إن قلت) ان وجوب الفحص في المقام بمنزلة الفحص عن نفس المرجع في الاحكام الشرعية (قلنا) قد تقدم في التنبيه الثالث عدم وجوب الفحص .

الشك في الاختلاف

فى الفتوى والاعلمية

(عاشرها) أن يحتمل الاختلاف بينهم ويحتمل الاعلمية لاحدهم فأيضاً اصالة عدم الاعلمية واصالة عدم صدور فتوى مخالفة لفتوى المجتهد جاريتان فيتخير بينهما ولا يجب الفحص عن الحجة لكون كل منهما كان حجة عليه لو أخذ به بواسطة الاصلين المذكورين .

العلم بالاعلمية وبالفتوى المخالفة

(الحادي عشر) اذا عرف العامي الاعلم من المجتهدين تفصيلا وعلم الاختلاف بينهم اجمالا فلو رجع الى الاعلم فلا إشكال ولو رجع الى المفضول وجب عليه أن يميز المسائل فيأخذ بفتوى الاعلم في المسائل التي اختلف المفضول فيها مع الاعلم ويصح له الرجوع فى المسائل التي لم يختلف فيها معه .

اذا تساوى المجتهدان فى العلم

(الثاني عشر) اذا كان المجتهدان متساويين في العلم يتخير العامى فى الرجوع الى أيهما شاء سواء اختلفا في الفتوى أو اتفقا فيها اما على مسلكنا فواضح لشمول أدلة حجية التقليد لهما وأما على مسلك المشهور من التساقط عند التعارض فيشكل التخيير بينهما مع انهم أجمعوا على التخيير بينهما ولعل ذلك للاجماع وهو فى مثل هذه المسألة فى غاية الاشكال ثبوته .

الموارد التي يجوز فيها

الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل

(الثالث عشر) انه قد يجوز الرجوع للمفضول مع وجود الأفضل في موارد منها فيما لو كان مجتهدون ثلاثة أحدهم مفضول والاثنين في مرتبة واحدة ثم صار المفضول أعلم منهم فانه يستصحب التخيير بينها الثابت أولا .

(إن قلت) ان التخيير بينهما عقلي لأنه إنما كان بواسطة القطع بعدم المرجح وهو منتف في الآن الثاني فلا يجري الاستصحاب لانه لامجرى له في الاحكام العقلية كذا ذكره استاذنا المشكيني (ره) وأجاب عنه ان الظاهر ان الحكم بالتخيير حكم شرعي مستفاد من الاجماع والقطع بعدم تكليف العامى بالاحتياط ولولاه لما أمكن إثبات التخيير عقلا لامكان الاحتياط فليس الحكم بالتخييرعقلي محض ، لكن التحقيق ان هذاالجواب إنما يتم لو قلنا بأن اعتبار الاعلميةمن جهة الاصل الذي يرجع لقاعدة الاشتغال وأما لوقلناانه من جهة قيام أدلة خاصة على اعتبار الاعلمية من إجماع أو غيره فالاصل لا أثر له وكان يجب العدول الى الاعلم لعدم معارضة الاصل للدليل ، وأما دعوى الاجماع على حرمة العدول فيعارضها دعوى الاجماع على وجوب تقليد الاعلم .

و(منها) ماإذا كان مجتهدان متفاضلين ثم صارالامربالعكس فيستصحب حجية فتوى المفضول قال استاذنا المشكيني (ره) ان الثابت في هذا المورد وان كان هو الحجية التعيينية سابقاً للمفضول وفعلا الحجية التخييرية له إلا أن الظاهر مسامحة العرف في ذلك ، والتحقيق كما عرفته في المورد السابق ان الاصل المذكور إنما يجري لو كان اعتبار الاعلمية من جهة قاعدة الاشتغال وأما لو

كان من جهة الدليل الخاص فيجب العدول لتقديم الدليل على الاصل .

و (منها) مالو قلد المفضول لتعذر الوصول الى الافضل فانه بعدالتمكن منه لايجوز له العدول لاستصحاب حجية قول المفضول في حقه وعدم الاطلاق في أدلة وجوب تقليد الافضل حتى تقدم على الاستصحاب المذكور فلامعارض للاستصحاب المذكور لامن دليل العقل ولا من النقل هذا اذا كان حرمة العدول من جهة الاستصحاب ، وأما اذا قلنا انها من جهة احتمال التعيين بالاخذ بفتوى المفضول للعمل بها سابقاً فتكون هنا معارضة باحتمال التعيين بالاخذ بفتوى الافضل .

(إن قلت) انه يحتاط على هذا (قلنا) ان الاجماع قائم على عدم وجوب الاحتياط فيكون مخيراً بينهما وكيف كان فان وجد دليل خاص في المقام على الأخذ بفتوى أحدهما أخذ به وإلا فالمرجع هو الاستصحاب لأنه مقدم على جميع الاصول (وبعبارة أخرى) انه لا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر ومقتضى ذلك هو الاخذ بالاحتياط مع الامكان والتخيير مع عدمه وحيث ان الاحتياط قام الاجماع على عدم وجوبه على العامى فالتخيير هو الثابت

(ومنها) ما إذا كان مجتهدان متساويين ثم صار أحدهما أعلم فقد يقال بوجوب العدول باعتبار انه يجب تقليد الاعلم ابتداءاً واستمراراً فاذا وجد الاعلم زال مناط الحجية في غيره فيجب عليه العدول لسقوط قول المفضول عن الحجية وقد يقال انه يحرم عليه العدول لانه قلد المجتهد الاول والرجوع إلى الاعلم من جهة انه القدر المتيقن وفيما نحن فيه لم يكن قدراً متيقناً لاستلزامه للعدول المحرم فيستصحب تقليده للمفضول . وقد يقال بالاخذ بأحوط القولين مع التمكن والتخيير مع عدمه وقد يقال بالتخيير بين الفتويين لاشتمال كل منهما على جهة مميزة لها ولا ترجيح فيستصحب التخيير بمعنى حجية فتوى كل واحد

تخييراً (وأورد) في تقريرات الشيخ (ره) على استصحاب جواز تقليد المفضول بأنه ليس الجواز أمراً وراء التخيير . وأجاب عنه أستاذنا المشكيني (ره) ان الجواز غيره بل هو أمر تعييني ينشأ من التخيير فكيف يكون التعييني عين التخييري ولكن التحقيق أن يقال كما قدمناه في المورد السابق ان اعتبار الأعلمية ان كان من جهة الدليل الخاص وجب تقليد الأعلم لتقديم الدليل على الاستصحاب وأما إن كان من جهة قاعدة الاشتغال أو أنه القدر المتيقن فالاستصحاب المذكور مقدم عليها (وكيف كان) فالكلام تارة في وظيفة المقلد وأخرى في وظيفة المجتهد وما يفتي به لو رجع له المقلد (أما الاول) فالمقلد لا يسعه التقليد في هذه المسألة أعني خصوص مسألة التقليد لانها كان لانه أمره دائر بين الرجوع للاول الذي هو المفضول أو للثاني الذي هو الأفضل ولا ثالث في البين يقلده إذ ليس الأفضل إلا الثاني وإلا كان أمره دائر بين الاول وهذا الثالث الافضل ، وعليه فالواجب على العامي هو الاجتهاد في هذه المسألة ويأخذ بما استقل به عقله وإلا فعليه أن يأخذ بالمتيقن الحجية و(توضيح الحال وتنقيحه) هو ان كان كل من المفضول والافضل يفتيان بجواز العدول فلا اشكال لأنه يكون العدول هو المتيقن وفتوى الاعلم هي المتيقنة الحجية وكذا لو كان كل منهما يفتي بحرمة العدول تكون فتوى المفضول متيقنة الحجية وكذا لو كان أحدهما متوقفاً والآخر قائلا بالجواز بناء على أن التوقف عبارة عن عدم الفتوى فيكون أيضاً الاخذ بفتوى الاعلم متيقن الحجية وكذا لو كان أحدهما يقول بالتخيير بين العدول وعدمه والآخر يعين أحدهما فان الاخذ بما يعينه الآخر ولو كان هو البقاء على المفضول يكون هو طريق الاحتياط لحجية فتاواه في سائر المسائل بفتوى الاعلم (نعم) لو كان أحدهما يعين العدول والآخر يمنعه فلا متيقن في البين وعليه فيجب الاخذ بالاحتياط أو بأحوط القولين في الموارد

لانه متيقن الحجية عند كليهما فان من يفتي بغير الاحتياط يفتي بجواز العمل بالاحتياط أو بأحوط القولين وان لم يمكن الاحتياط تخيرفى الاخذ بأحدهما ، واما (وظيفة المجتهد) وما يفتي به للعامي عندما يبتلي بهذه المسألة فهو إن كان له دليل على شيء منهما أخذ به وإلا فيرجع للاستصحاب . وأما دعوى الرجوع الى الأعلم من جهة بناء العقلاء فلا يخفى ما فيها فانه قد عرفت فيما تقدم عدم ثبوت بنائهم على ذلك وفى هذه الأيام من يرجع للسيرة العقلائية في رجوعهم لأهالي الفن يجد شاهداً على دعوانا فانك لا تجد المفضولين معطلين مع العلم بأنهم يخالفون الأفضلين وقد استدل الخصم بالرجوع للاطباء ، وأنت اذا رأيت العقلاء فهل تراهم يتركون أطباء النجف ويرجعون لأطباء بغداد المعروفين مع العلم بالاختلاف معهم فى الادوية . ثم ان السيد (ره) في عروته فى المسألة الرابعة والثلاثين ذهب الى أن الأحوط هو العدول الى الاعلم وإن أفتى المجتهد الاول بحرمة العدول (ولا يخفى ما فيه) فانه كما يحتمل تعيين تقليد الأعلم لأعلميته كذلك يحتمل تعيين تقليد المفضول لأسبقيته فى التقليد وحرمة العدول عنه فليس لأحدهما جهة ترجيح على الآخر فكما يحتمل اختصاص حرمة العدول بغير ما إذا كان المعدول اليه أعلم كذلك يحتمل اختصاص تقليد الاعلم فيما اذا لم يستلزم العدول . فاذن ليس لاحد الاحتمالين مرجح على الآخر حتى يكون المقام من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير وعليه فالاحوط هو الاخذ بالاحتياط أو بأحوط القولين (نعم) ان منع من الاطلاق فى دليل حرمة العدول بحيث لا يشمل صورة ما اذا وجد الاعلم وسلم الاطلاق فى دليل وجوب تقليد الاعلم كان الاحوط ماذكره السيد (ره) ولعل الأمر كذلك عند المشهور لأن دليل حرمة العدول عندهم اما الأصل أو الاجماع والثاني منتف في محل الخلاف والاصل لا يعارض الدليل سواء كان الأصل استصحاب حجية فتوى الاول أو وجوب تقليده أو الحكم الفرعي المطابق لفتواه

(إن قلت) ان تعبير السيد (ره) بالأحوط من جهة أن اعتبار الأعلمية في المفتي عنده من باب الاحتياط لا من جهة دليل خاص (قلنا) يعارضه إذن الاحتياط بعدم العدول فلم يكن العدول أحوط من البقاء .

(ومنها) المستحبات فقد ذهب بعضهم الى جواز تقليد المفضول فيها للتسامح في أدلة السنن فان فتوى المفضول ليست بأدنى من الخبر الضعيف بل لعل السيرة على ذلك كما هو ظاهر . بل ويجوز الرجوع الى الميت فيها (ولايخفى ما فيه) فان محل كلامه هو صورة العلم بالاختلاف في الفتوى ومعه لا يجوز الرجوع للمفضول لاحتمال فتوى الافضل بالوجوب (نعم) لو أفتى الأفضل بالحكم الغير الالزامي فيجوز الرجوع للمفضول فيما لو أفتى فى ذلك المورد بالاستحباب من باب أخبار من بلغ لا من باب التقليد فلا يترتب عليه آثار التقليد فان الأحكام الاستحبابية أحكام شرعية لا يجوز التعبد بها بغير الطرق الشرعية .

(ومنها) ما اذا مات المجتهد وقلنا بوجوب البقاء على تقليده وكان الحي الموجود أعلم منه فانه ذهب بعضهم الى وجوب البقاء على تقليد المفضول دون تقليد الحي الذي هو أفضل ويعرف الكلام فيه مما سبق في المورد الثاني من هذه الموارد .

(ومنها) ما اذا قلد الأعلم فأجاز له الرجوع الى المفضول أو كان مقلداً لمجتهد هو أعلم زمانه ثم صار مجتهداً أعلم منه وقلنا في هذه الصورة يجب تقليد الاعلم فقلد الاعلم ثم ان الاعلم أمره بالرجوع الى الأول الذي صار مفضولا .

(ومنها) مالو قلد المفضول مع عدم علمه بالخلاف للافضل بناء على أن تقليد الافضل إنما يجب مع العلم بخلافه للمفضول .

(ومنها) ما لو قلد المفضول لعدم علمه بالأفضل منه بناء على أن تقليد الافضل إنما يجب اذا علم بخلافه للمفضول .

الترافع عند المفضول

(الرابع عشر) انه يجوز الترافع عند المفضول مع وجود الافضل وقيل يحرم وبعضهم فصل في المقام بين صورة ما اذا كان القضاء يرجع لتشخيص الموضوعات الخارجية من جهة اشتباهها بالامور الخارجية الذي يرجع حله لليمين والبينات فيجوز الرجوع للمفضول لعموم أدلة القضاء وبين صورة ماكان القضاء يرجع لبيان الحكم الشرعي من جهة عدم معرفته كما لو كان النزاع في الزوجية من جهة نزاعهم فى كون العشر رضعات توجب التحريم أم لا وعلم باختلاف الأعلم مع المفضول في الفتوى فلا يجوز الرجوع للمفضول فى القضاء بذلك لأنه يرجع لتقليد المتنازعين للقاضي . وذهب المرحوم الشيخ حسن كاشف الغطاء في أنوار فقاهته الى جواز الرجوع للمفضول مع وجود الافضل لدخول كل منهما تحت عموم أخبار النصب والولاية لاسيما المرفوعة والمقبولة فان الموجود فيهما (الى رجل منكم) لا الى أفقهكم (نعم) ذكر الأفقه بعد ذلك عند الاختلاف بينهما . وللسيرة القطعية من زمن الأئمة (ع) مع تقريرهم أصحابهم على ذلك ، ولم يثبت إجماع على لزوم تقديم الافضل مطلقاً (نعم) لو علم المقلد الاختلاف بينهما فلا يبعد القول بحرمة الرجوع الى المفضول لما يظهر من المقبولة في مقام اختلاف الراويين . قال (ره) بل قد يخص ذلك فيما لو رجع الترافع اليهما معاً واختلفا فلا بد من الترجيح واما مع الرجوع للمفضول فانه يلتزم بقوله وان علم مخالفة الفاضل له ، انتهى .

ويدل على ذلك أيضاً ما في الوسائل فى بيان صفات القاضي من روايتي موسى وداود .

جواز الرجوع للمفضول

في التصرفات الموقوفة على إذن الفقيه

(الخامس عشر) ان سائر التصرفات التى تختص بتدبير الامور من الولايات كما فى أموال الأيتام والغائبين والمجانين والاوقاف التي لا متولي لها والوصايا التي لا وصي لها وحق الامام (ع) وغير ذلك مما يرجع لولاة الامور يجوز للمفضول القيام بها لشمول أدلتها للمفضول والافضل (ودعوى) اختصاص هذه التصرفات بالافضل نظراً الى كونها من مناصب الامامة فلا بد أن يقتصر فيها على مورد العلم بالاذن من الامام (ع) والافضل معلوم إذن الامام له والاصل عدم إذنه للمفضول (فاسدة) بأن إطلاق الادلة حاكمة على هذا الاصل (والحاصل) ان سائر ما دل على نيابة المجتهد العادل في تلك الموارد المخصوصة يقتضي عدم الفرق بين الافضل والمفضول فى صحة القيام بها حتى في مسألة القضاء لشمول أدلة القضاء أيضاً إلا ان دعوى الاجماع في كلام بعضهم على وجوب الرجوع الى الاعلم أوجب الاحتياط فيه ، إلا ان الاستاذ الشيخ كاظم أعلا الله مقامه قال انه لم يثبت عندنا هذا الاجماع وقوى جواز الرجوع الى كل مجتهد عادل فى القضاء إلا أن يتحقق بينهما تعارض في الحكم على وجه جائز منهما فيقدم الاعلم . وقد يفصل بين الترافع في الشبهة الحكمية وبين الترافع في الموضوعية فيمنع اعتبار الاعلمية فى الثاني دون الاول ومنشأه ان حقيقة الترافع فى الشبهات الحكمية تقليد المتحاكمين للحاكم ولكنه اشتباه لأن فصل القضاء بالفتوى ليس تقليداً منهما له ولذا لو تنازع المجتهدان رجعا للقاضي (نعم) يمكننا أن نقول بأن هذه المناصب تحتاج من هو أعرف بالامور وأخبر بالاشياء

وأبصر بالاحوال و (بعبارة أخرى) من له حسن التدبير وقوة التفكير فالادلة المطلقة مخصصة بالاعلم بهذا المعنى بالقرينة العقلية وقد تقدم تحقيق ذلك وتنقيحه في أحكام المجتهد فراجعها لكي تعرف الحق في المقام .

الاعلم في مقدمات الفقه

(السادس عشر) انه لو كان أحدهما أعلم من الآخر في مقدمات الفقه كالنحو والصرف مع التساوي في الفقه ذهب صاحب الكشف الى وجوب تقليده والحق انه ان كان مستند القول به هو قاعدة الاحتياط ودوران الامر بين التعيين والتخيير فالحق مع صاحب الكشف وان كان مستنده الادلة الخاصة فالظاهر ان المراد به هو الاعلم في الفقه لانصرافها اليه .

اذا عرضت على العامي المسألة

ولا يمكنه تأخيرها جاز له الرجوع للمفضول

(السابع عشر) انه اذا عرضت مسألة على العامي وهو لا يعلم حكمها فيجوز الرجوع لأحد المجتهدين ولو لم يكن هو الاعلم اذا لم يعلم اختلافه مع الاعلم في الفتوى تفصيلا أو إجمالا لما عرفت من أن الفتوى المخالفة من الاعلم مانعة عن تقليد غيره لان الاعلمية شرط وعليه فلا يجب عليه الاحتياط ولا تأخير السؤال عن الواقعة الى ملاقاة الأعلم (نعم) لو قلنا بأن الأعلمية شرط أو علمنا بمخالفة فتواه لفتوى الاعلم ولو اجمالا فيما يبتلي به من الوقائع فان لم يتمكن من الرجوع للاعلم جاز له الرجوع لغيره كما عرفته في التنبيه السادس ص ٥٠٤ وان كان يتمكن من الرجوع اليه جاز له الاحتياط وجاز له

تأخير الواقعة الى زمان ملاقاة الأعلم (نعم) صورة عدم امكان تأخير الواقعة هل هي من صور عـــدم التمكن من الأعلم حتى يجوز الرجوع الى غير الأعلم أو أنها ليست منها حتى لا يجوز الرجوع لغـير الأعلم ويجب الاحتياط يمكن أن يقال بالاول لفرض عسر الاطلاع أو عدم التمكن منه فعلا في هذه الواقعة ومعه يسقط وجوب الرجوع اليه لأدلة الحرج والعسر فيجوز الرجوع لغيره ويمكن أن يقال بالثاني باعتبار ان عسر الاطلاع على فتوى الاعلم كان اتفاقياً من جهة فورية الواقعة مضافا الى انه مع امكان الاحتياط لم يتعذر الرجوع الى الاعلم لان الاحتياط يقول به الاعلم (نعم) مع تعذر الاحتياط يرجع لغير الاعلم ومع تعذر غير الاعلم يعمل بما ذكرناه في التنبيه السادس ص ٥٠٤ .

جواز الرجوع للمفضول

عند فتوى الاعلم بالاحتياط

(الثامن عشر) ان المسائل التي احتاط بها الاعلم ولم يكن له فتوى فيها يتخير العامي بين العمل بالاحتياط فيها وبين الرجوع الى غيره الاعلم فالاعلم لان معنى الاحتياط هو التوقف في الفتوى ومع توقفه في الفتوى لا معنى لتقليده مضافا الى ما عرفته من أن فتوى الاعلم المخالفة هي المانعة من الرجوع لغيره ومع عدم الفتوى منه يرتفع المانع وحينئذ فالعامي اما أن يحتاط أو يرجع لغيره

الشرط التاسع عشر
من شروط المفتى الاورعية

(الشرط التاسع عشر : الاورعية) والمرادبها هي شدة الاحتياط فى أمور دينه فانه ذهب جماعة الى اعتبارها فى المفتي مطلقاً ويمكن أن يستدل على ذلك (أولا) بالاجماع من صاحب كتاب القوامع حيث قال فيه ان ظاهر اطلاقات معاقد اجماعاتهم عدم جواز استفتاء المجتهد الغير الورع وهكذا فى شرح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب أن يجمع وصفي الاجتهاد والورع ولنقل الاجماع عن المحقق الثاني في اعتبار الاورعية مثل الاعلمية (وفيه) انه موهون بحكاية الخلاف عن قوم فى المنيـــة مضافا الى ان الظاهر ان المراد بالورع في كلمات المذكورين هو العدالة لاالورع بمعنى شدة الاحتياط ويمكن أن يستدل على ذلك برواية الاحتجاج المتقدمة في أدلة التقليد حيث دلت على اعتبار مخالفة الهوى فانها منتهى الورع . ولكن الظاهر انه لم يقل أحد باعتبار مخالفة الهوى بمعناه الظاهر في مرجع التقليد . نعم المشهور اعتبار الورع فيما اذا تساوى مع غيره فى العلم فانه يقدم الاورع كما أفتى بذلك السيد (ره) فى العروة وقد حكي القول به عن التهذيب والنهاية والذكرى والدروس والجعفرية والمقاصد العلية والمسالك والتمهيد وشرح الزبدة للمازندراني وغيرهم .

و (ثانياً) بالاصل الذي ذكروه في ترجيح الاعلم على غيره وقد تقدم مافيه

و (ثالثاً) بالمروي من أن الفتيا لا تحل إلا لمن كان أتبع أهل زمانه لرسول الله (ص) وهو يدل على شرطية الورع لاصل التقليد وجوابه انه خبر ضعيف مرسل .

و (رابعاً) بالمروي عن علي بن الحسين (ع) ان أحق الناس بالاجتهاد

والورع والعمل بما عند الله وبرضاه الانبياء وأتباعهم (وفيه مالا يخفى) من ضعف الدلالة والسند ، وللدليل العقلي المتقدم ص ٤٧٦ من أن الظن الحاصل من قول الاورع أقوى من قول غيره لشدة ورعه واتباع أقوى الظنين واجب عقلا (وفيه) ما تقدم في جوابه ولما في المقبولة من تقديم الاورع على غيره (وفيه) المناقشة المعروفة من أنها واردة في الحكومة والخصومة وإلا فهي في الرواية ، هذا وقد ذهب بعض المتأخرين انه مع العلم بالاختلاف فى الفتوى بين الاورع وغيره يؤخذ بأحوط القولين لعدم ثبوت التخيير بينهما ولبناء العقلاء على الاخذ بالاحتياط اذا لم يكن أحدهما أعلم (ولا يخفى ما فيه) لما تقدم من شمول أدلة التقليد لمورد الاختلاف فى الفتوى ولعدم تسليم بناء العقلاء على ذلك بنحو الالتزام لا بنحو الاستحسان ولو سلم أخذهم بالاحتياط في مثل هذه الصورة فهم إنما يأخذون بأحوط الاحتمالات لا بأحوط القولين كما هو ظاهر عبارته . ومن هنا تعرف ان الحق أيضاً عدم تقديم الاعدل على غيره .

تنبيه

فى تعارض الاعلم والاورع

لو تعارض فى الفتوى الاعلم والاورع بأن أفتى الاعلم بشيء والاورع بخلافه فالمشهور على تقديم الاعلم لأن العلمية هي المناط فى الفتوى دون الورع والورع المعتبر في العدالة يكفي فى اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع فان ذلك يمنعه عن التقصير فى الاجتهاد ولكن زيادة العلم فى الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى والاقربية للواقع (نعم) يمكن أن يقال ان فى التعارض فى الروايات بين الاعلم والاورع تقدم رواية الاورع لان المناط فى حجية الرواية هو صدق الراوي ، والاورع أصدق من الاعلم . وحكي في المنية عن قوم لزوم تقديم الاورع فى الفتوى على الاعلم ولعل وجهه ان زيادة

ورعه توجب تحمل المشقة فى استفراغ الوسع أزيد من تحمل غيره وذلك يوجب أن يدرك الاورع من الاحكام الواقعية مالا يدركه الاعلم مع ان احتمال الكذب والتقصير فى الاجتهاد والفحص الواجب أهون فى الاورع من الاعلم فيقدم .

(إن قلت) ان احتمال ذلك لا يجيء فى الاعلم لفرض عدالته (قلنا) ان العدالة لا توجب العلم والقطع بذلك فالاحتمال موجود معه إذ ليست العدالة كالعصمة (واستدل) بعضهم على تقديم الاعلم ببناء العقلاء على ذلك . وهذا دليل كيفي للخصم أن يمنع منه نظير الاستدلال بالوجدان ونحوه . وقد سبق في البحث السابق ما فيه .

واستدل بعضهم بالاجماع على تقديم الاعلم وهو غير مسلم كيف والمحكي فى المنية عن قوم القول بلزوم تقليد الاورع ، وحكي عن قوم التخيير بينهما مضافاً الى أن المسألة مستحدثة .

واستدل أيضاً على ذلك بأن المقدار من الورع الموجود فى الاعلم يحجزه عن الاقتحام على الحرام والفتوى بغير العلم فيبقى ترجيح العلم سالماً عن المعارض وفيه إنا نقول ان العلم الموجود في الاورع يصحح اجتهاده والرجوع اليه فيبقى ترجيح الورع سالماً .

واستدل أيضاً بأن الظن الحاصل من قول الاعلم أقوى من الظن الحاصل من قول الاورع (وفيه) ان اعتبار التقليد ليس من باب الظن بل من باب التعبد وإلا فالفاسق قد يحصل الظن بقوله أقوى من الظن من قول العادل .

واستدل على ذلك أيضاً بمقبولة عمر بن حنظلة ونحوها . والجواب عنه بعدم معلومية اندراج محل الفرض تحت إطلاق الرواية وذلك اما لوقوع التعارض بين اطلاقي قوله (ع) أعدلهما وأفقههما مع عدم الترجيح أو لأن المفروض فى

الرواية ترجيح من فيه جميع الصفات الأعدلية والأفقهية والأورعية ، وقد تقدم انها واردة فى الفضاء فلا تشمل ما نحن فيه وحيث تقدم منا عدم اشتراط الأورعية فى المفتي فلا تكون فيها معارضة للاعلمية .

الشرط العشرون من شرايط المفتي

معرفة المفتي وتشخيصه

الشرط العشرون فى المفتي معرفته وتشخيصه فقد ذهب الكثير من علمائنا الى اعتبار تعيين المفتي في العمل بالفتوى ويمكن أن يستدل عليه بوجوه :

(أحدها) ان فتوى المجتهد لا تكون حجة على العامى إلا اذا أخذ بها كما يظهر ذلك من صاحب الفصول (ره) وتبعه بعض محشي القوانين (ره) وانه قبل الأخذ بالفتوى لم تكن الفتوى حجة عليه ولو كان الاجتهاد منحصراً بصاحب تلك الفتوى مستدلين على اعتبار الأخذ بالفتوى فى حجية الفتوى بأنه لو عصى المكلف ولم يأخذ بفتوى المفتي ثم وجد مفت آخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين ، وعلى هذا لو لم يعين المفتي لم يكن آخذاً بفتواه واذا لم يأخذ بفتواه لم يكن آتياً بعمله على طبق الحجة فلاعذر له لو خالف الواقع ويكون عمله كالعمل الواقع على خلاف الفتوى (ولا يخفى ما فيه) فان ذلك لو تم إنما يثبت وجوب الاستناد الى الفتوى لاوجوب تعيين المفتي فانه لوعلم بالفتوى وانها صادرة ممن جمع الشرائط ، أو علم باتفاق المجتهدين عليها كلهم أو أكثرهم بحيث يعلم بوجود واحد فيهم جامع لشرائط المرجعية ، أو لم يعلم بمخالفة أحد المجتهدين لها مع عدم تعيينه للمفتي بها فانه يكون عمله قد استند للفتوى فتكون حجة عليه مع انه لم يعين المفتي . هذا مع ان التحقيق ان الفتوى حجة في نفسها نظير الامارة

والأخذ بها والاستناد اليها فى مقام العمل يكون نظير الاستناد الى الامارة في ان العمل كان بما هو حجة فى نفسه وذلك لأن أدلة التقليد نظير أدلة الامارات لا تثبت أكثر من أن فتوى المجتهد حجة من دون تقييد ذلك بالأخذ بها والاستناد اليها ، وهذا لا ينافي ما سبق منا من كون التقليد هو الأخذ بالفتوى فان حجية الفتوى غير التقليد كما ان حجية الامارة غير الأخذ بها وغير الاجتهاد فى المسألة المستند اليها (وأما ما استدل) به الخصم من جواز رجوع العامي بعد العصيان لمفتى آخر وجد بعد المفتى الأول (ففيه) ان من كان فتواه حجة على العامي ان كانت حجيتها باقية عليه كان من باب تعارض الحجتين نظير من ظفر بامارة معتبرة بعد امارة أخرى كانت عنده واذا زالت حجيتها كما لو كان الثاني أفضل وقلنا ان الأفضلية مانعة من حجية فتوى المفضول فيجب عليه أن يرجع للثاني نظير من ظفر بامارة أرجح من الأولى (وقد يفرع) على ثبوت كونها حجة فى نفسها بأنه اذا أتى المكلف بالعمل المطابق لها من غير استناد لها فقد أتى بما يبرء ذمته وان خالف الواقع لأنه هو الذي قامت عليه الحجة الصحيحة وهي الفتوى إذ هي إنما قامت على نفس العمل لا على العمل بشرط الاستناد فمفادها براءة الذمة بنفس العمل الموافق لها لا بشيء زائد عليه (لكن لا يخفى ما فيه) فان المستفاد من أدلة الامارات ومن جملتها أدلة التقليد ان العمل بالامارة عذر للعبد عند مخالفة الواقع فاذا لم يستند الى الامارة والفتوى وخالف الواقع لم يكن له عذر فى مخالفة الواقع و (بعبارة أخرى) العذرية إنما تتحقق اذا كان الشيء اتخذ وجهاً للعمل المخالف وكانت مخالفة الواقع تستند اليه وإلا لم يصبح عذراً وفى المقام لم تكن مخالفة الواقع مستندة للامارة فلا تكون الامارة حينئذ موجبة لرفع العقاب على مخالفته للواقع (والحاصل) ان الأخذ بالفتوى بل بكل امارة والاستناد اليها وان لم يكن دخيلا فى صحة العمل لكنه يحكم به العقل من

جهة صحة الاعتذار عند المولى على مخالفة الواقع فالعقل يحكم على العبد بالاستناد للفتوى حتى يصح للعبد أن يعتذر عند المولى لو صادف مخالفة العمل للواقع خصوصاً بناء على الموضوعية كما تقدم ص ٤٤٣ وعليه فيجب الاستناد للفتوى من باب دفع العقاب المحتمل .

(إن قلت) لو كان الأمر كذلك لو جب أن يكون العمل الصادر منه لو ظهر بعد ذلك مطابقته لفتوى المجتهد أن يعيده لعدم العذر له لو كان مخالفاً للواقع لأنه حين ما أتى به لم يكن مستنداً لحجة فلم يكن عذراً له لو كان مخالفاً للواقع وعند ظهور مطابقته للفتوى لم يعلم بأنه مطابق للواقع ، وهكذا الحال فى سائر الأعمال بالنسبة لسائر الامارات مع ان الاجماع على عدم وجوب الاعادة (قلت) نعم ولكن الفتوى التى اطلع عليها واستند اليها بعد ذلك وكان العمل مطابقاً لها تقتضي انه قد أتى بالواقع فتكون بعد استناده اليها عذراً له فى عدم الاعادة والقضاء (والحاصل) انه لابد من الاستناد الى الحجة فى الاكتفاء بالعمل اما قبله أو بعده لتتحقق له العذرية في مخالفة الواقع ، فالاستناد الى الحجة قبل العمل تكون عذراً للعبد باتيانه بهذه الصورة والاستناد الى الحجة بعد اتيانه يكون عذراً له فى عدم الاعادة والقضاء وترتيب الآثار لأنها تدل على انه قد أتى بالواقع ومراد المولى (هذا وقد ذهب بعضهم) الى انه في صور اختلاف المجتهدين فى الفتوى وتساويهم فى جميع شرائط التقليد أو كانوا مختلفين فى الشرائط لكن قلنا ان ذلك لا يوجب الترجيح ففي هذين الصورتين يكون الأخذ والاستناد لاحدى الفتويين مقوم لحجية المأخوذ منهما بحيث تكون غير المأخوذ بها ليس بحجة وذلك لعدم امكان حجيتهما معاً لتكاذبهما أو تناقضهما ولا أحدهما المبهم لأنه ليس بفرد ولا المعين لبطلان الترجيح بلا مرجح ولا التساقط رأساً وطرحهما والرجوع لغيرهما لكونه خلاف الاجماع والسيرة (ولا

يخفى ما فيه) لأنه قد عرفت فيما سبق ص ٤٤٢ من ان دليل الحجية شامل لهما وانهما حجة وان التخيير إنما يكون في سلوكهما والعمل بهما .

(الثاني) من الوجوه التى أقيمت على لزوم تعيين المفتى ما أشار اليه فى الضوابط من أن المسموع نقلا عن أفاضل المتأخرين لزوم تعيين واحد من المجتهدين واستدلوا على ذلك بالسيرة بين المسلمين على ذلك من دون فرق بين المتفقين فى الفتوى أو المختلفين فيها (ولا يخفى ما فيه) فانه مضافاً الى أنه ليس إلا نقـــل لاتفاق أفاضل المتأخرين وهو ليس بحجة انه يحتمل استنادهم الى ما ذكر من الادلة على لزوم تعيين المجتهد .

(الثالث) هو ان المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو تعيين المفتى وقد تقـدم الكلام في هذا الأصل مفصلا في مبحث اشتراط الاعلمية في المفتى ، والحق عدم وجوب تعيين المفتى إذ لا دليل عليه وهو خارج عن حقيقة التقليد وليس عبادية العبادة متوقفة عليه وعلى فرض شرطية التعيين للتقليد فانما هو شرط لصحة التقليد لا لصحة العمل ولا ملازمة بينهما فلا يلزم على من قال بشرطية التعيين أن يلتزم ببطلان عبادة الجاهل . (وبعبارة أخرى) ان صحة التقليد من قبيل صحة الدليل وهي غير صحة العمل في الواقع .

لو قلد مجتهدا معينا
أو
مجتهدين معينين ثم نسي ذلك

ومما ذكرناه يظهر لك التحقيق فى فرعين آخرين أحدهما ما لو قلد مجتهداً معيناً ثم نسيه أو قلد مجتهدين معينين كزيد وعمرو كل في بعض من المسائل ثم نسي المجتهد الذي قلده مع بقاء صورة المسألة فى نظره مع القطع بعدم انتفاء الشرائط من المفتي بها أو الشك فيه فعلى القول بلزوم التعيين هل يبطل تقليده ويكون بمنزلة العامي الغير المقلد في هذه المسألة أو يبقى على تقليده فيها ولا يلزم التعيين الحق هو الثاني وذلك للاستصحابات الثلاثة الحكم الوضعي والحكم التكليفي الفرعي والحكم التكليفي الاصلي أعني جواز العمل بالفتوى حين التعيين وللسيرة ولأن إلزام التعيين بقاء موجب للعسر والحرج على من يرجع لعدة مجتهدين لصعوبة ضبط نسبة كل فتوى لمجتهد معين .

لو قلد شخصا بتخيل انه زيد
فظهر انه عمرو

ومما ذكرناه أيضاً يظهر التحقيق فى الفرع الآخر المعروف وهو ما اذا كان العامى قد رجع الى شخص بتخيل انه زيد فظهر بعد أن أخذ الفتوى منه وعمل بها انه عمرو فهل عليه إعادة عمله ، والحق أن يقال ان التقليد إنما يكون عذراً للعبد عند المولى اذا خالف عمله للواقع وإلا فالتقليد ليس بمطلوب بالذات

ولا أثر له غير ذلك . وعليه فان كان قد أخذ الفتوى من الشخص بقيد انه زيد بحيث لو ظهر انه غير زيد لم يعمل بها ولم يتخذها حجة له حتى لو كان ممن يصح تقليده كان استناده لهذه الفتوى فى عمله بعدما تبين ان المفتي ليس بزيد غير معذر له عند المولى لانه فى الواقع لم يستند اليها حيث كان قاصداً قصداً حقيقياً لغيرها فهو لم يجعلها مستنداً له حتى تكون الفتوى عذراً له وعليه فلابد أن يرجع لزيد فان كانت الفتوى مطابقة لفتواه لم يجب عليه الاعادة ولا القضاء استناداً لفتوى زيد لا لفتوى ذلك الشخص وإلا أعاد عمله مستنداً فيه لفتوى زيد أو يعدل لتقليد عمرو اذا كان هناك ما يصحح عدوله ، وأما اذا كان قد أخذ الفتوى من الشخص لا بقيد انه زيد بحيث لو انكشف انه غيره ممن يصح تقليده عمل بها بمعنى أخذ الفتوى باعتبار انه ممن يصح تقليده ولكن تخيل ان المأخوذ منه هو زيد فحينئذ يكون الاستناد لفتوى هذا الشخص معذراً للعبد عند المولى لانه قد استند لها حقيقة وقاصد للمعذرية بها عند المولى واقعاً ولعل الصحة التي حكم بها هنا السيد (ره) فى عروته فى هذه الصورة المراد بها ذلك وهى المعذرية عند المولى لا صحة العمل لان صحة العمل تابعة لمطابقته للواقع ولا صحة التقليد فان صحة التقليد تابعة لجامعية صاحب الفتوى للشرائط وقد تقدم عدم لزوم تعيينه وبهذا ظهر لك انه لا وجه للاشكال عليه من أن التقليد هو العمل فاذا كان المجتهدان متفقين فى الفتوى كان العمل مطابقاً لكليهما ولا أثر للتقييد . ووجه الظهور ان المقصود حصول المعذرية له وبالتقييد لم تحصل المعذرية بالعمل بالفتوى وان اتفقت مع فتوى الغير لعدم تحقق الاستناد الى ما هو الحجة فى عمله فمن رجع الى عمرو بتخيل انه زيد فعمل بفتواه فظهر انه عمرو فعلى التقييد بأنها فتوى زيد بحيث لو كانت فتوى غيره لم يعمل بها فلابد له من الرجوع لفتوى زيد ليعرف الموافقة لها أو المخالفة لها لان نفس الفتوى

من دون معرفة ذلك غير معذرة له بخلافه مع عدم التقييد فانه لا يلزم عليه ذلك وهكذا لا وجه لما ذكره بعض أساتذة العصر من أن ظهور الخلاف فيما قصده إنما يكون فى أمر خارج عن محقق التقليد والاستناد ، لما عرفته من أن الميزان هو حصول المعذرية له لو كان عمله مخالفاً للواقع وبالتقييد لم يحرز المعذرية إلا بعد الرجوع لزيد ولا يكتفي بفتوى عمرو بخلاف صورة عدم التقييد فانه يكتفي بذلك ولا يرجع لزيد ، وهكذا ظهر فساد من فصل بين كون من عمل بفتواه مفضولا لزيد فيكون تقليده فاسداً وبين كونه أفضل أو مساوياً فيكون تقليده صحيحاً ، ووجه الفساد ان فرض المسألة في الرجوع لمن يعلم بصحة الرجوع اليه لكنه بتخيل انه زيد .

الزعامة الدينية

وحالات المجتهد الخمس

قد ظهر مما تقدم في مباحث الاجتهاد ان المجتهد له حالات خمسة فانه من حيث استفراغ وسعه لتحصيل الحكم الشرعي من الادلة تكون له حالة الاجتهاد ويسمى باعتبارها مجتهداً . ومن حيث حصول العلم أو الظن المعتبر له بالحكم الشرعي أو التوقف فيه بعد الفحص يحصل له حالة الفقاهة ويسمى باعتبارها فقيهاً ، ومن حيث تشخيصه موضوعات الاحكام يحصل له حالة القضاء ويسمى باعتبارها قاضياً ، ومن حيث جوابه عن المسائل ورجوع العوام له في معرفة أحكامهم مع قطع النظر عن أشخاص موضوعاتها يحصل له حالة الافتاء ويسمى باعتبارها مفتياً ومقلداً ، ومن حيث تسلطه على الرعية وادارته لشؤونها العامة والخاصة وولايته على الايتام والسفهاء والغيب ونحو ذلك يحصل له حالة السلطنة

عليهم ويسمى باعتبارها ولياً وحاكماً وزعيماً دينياً ، وما تقـدم من الشرائط والمناقشة فيها إنما كان في المجتهد المفتي والذي هو يرجع له في التقليد .

وأما الزعيم الديني والمدبر لشؤون المسلمين ، فقد مر منا غير مرة انه يجب أن تتوفر فيه الشروط الموجبة لتأهله لهـذا المنصب من حسن التدبير والبصيرة بالمصلحة العامة والخبرة بشؤونها واللازم الالتزام بالاخذ منه وعقد القلب على العمل برأيه نظير البيعة والعهد ولا يجوز التجزي في اجتهاده لاحتياجه الى الالمام بالاحكام الشرعية فمثلا لابد أن يعرف حكم الخمر من حيث النجاسة والطهارة وحلية الاستعمال وحرمته وصحة بيعه وعدمها ومقدار الحد على شربها وجواز تزويج شاربها واعطائه الزكاة والخمس وعدمه الى غير ذلك ولا يجوز العدول عنه لغيره لما في ذلك من الفساد في النظام بل ولا يجوز الرجوع لغيره فيما يصدره من الاحكام وهو المعبر عنه بالولي وهو الذي يرجع اليه في الامور التي تتعلق بحفظ النظام ولعل أغلب الشروط التي ناقشنا في اعتبارها في المفتي المجتهد لابد من ثبوتها فيه لانه المنصب الخطير الذي يتولى به شؤون المسلمين وحفظ نظامهم وهو له النيابة عن الامام لا مطلق المجتهد ، وأما الافتاء فليس بمنصب وقد اشتبه الامر على بعض أهل العصر فخلط بين المجتهد المفتي وبين الزعيم الديني .

(إن قلت) انه قـد تقدم في الشرط الخامس عشر ص ٢١١ ما يدل على عدم صلاحية طالب الدنيا لمرجعية الفتوى مضافاً لقوله تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً والعاقبـة للمتقين » ولما في الكافي عن أبي عبد الله (ع) إياكم وهؤلاء الرؤساء الذين يترأسون فوالله ما خفقت النعال خلف رجل إلا هلك وأهلك ، وفي الكافي أيضاً بسنده عن جويرية بن مسهر قال : اشتددت خلف أمير المؤمنين (ع)

فقال يا جويرية انه لم يهلك هؤلاء الحمق إلا بخفق النعال خلفهم ، وفي الكافي أيضاً بسنده عن الرضا (ع) في رجل يحب الرياسة والزعامة انه قال (ع) ما ذئبان ضاريان فى غنم قد تفرق رعاؤها بأضر فى دين المسلم من طلب الرياسة . وروي ان بعض موالى علي بن الحسين (ع) سأل أبا عبد الله (ع) أن يكلم الولاة على أن يوليه فى بعض البلاد وأقسم بايمان مغلظة أن يعدل ولا يظلم ولا يجور فرفع أبوعبد الله (ع) رأسه الى السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك ، وفى الكافى أيضاً بسنده عن أبي عبدالله (ع) : ملعون من ترأس ، ملعون من هم بها ، ملعون من حدث نفسه بها . وفي الكافي وعلل الشرائع أيضاً بسنده عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله (ع) قال : اذا رأيتم العالم محباً لدنيـــاه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما أحب وقال : أوحى الله تعالى لداود (ع) : لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم ، فان المراد بقوله « فاتهموه على دينكم » هو عدم الوثوق به والركون اليـه فيما يذكره من مسائل الدين ، والمراد بـ « يحوط » هو المحافظة على ما احب والاعراض عما سواه . وقد روي عن أمير المؤمنين (ع) من أحب الدنيا وتولاها أبغض الآخرة وعاداها . وقد روي عن رسول الله (ص) حب الدنيا رأس كل خطيئة .

وفى بعض الأخبار يتمنون الناس يوم القيامة كونهم من الفقراء . وفي الخصال بسنده عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين (ع) انه قال : قال عيسى ابن مريم : الدينار داء الدين والعالم طبيب الدين فاذا رأيتم الطبيب يجر الداء الى نفسه فاتهموه واعلموا انه غير ناصح لغيره . وفى الكافي عن أبي عبد الله : من طلب الرياسة هلك . وفى الكافى أيضاً بسنده الى أبي عبد الله (ع) انه قال :

من أراد الرياسة هلك . وفي الكافي أيضاً بسنده عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : أول ما عصي الله تعالى بست خصال : حب الدنيا ، وحب الرياسة ، وحب الطعام ، وحب النساء ، وحب النوم ، وحب الراحة .

(قلت) ان ذلك ناظر للرياسة الدنيوية التي يطلبها الانسان لذاتها أو يطلبها لنيل الملذات والظفر بفواتن الحياة وإن جرت لارتكاب المحرمات وترك الواجبات لا للرياسة التي يطلبها الانسان لتنفيذ الأحكام الشرعية ونشر المعارف الالهية . فعن معاني الأخبار بسنده عن سفيان بن خالد قال : قال أبو عبد الله (ع) : يا سفيان إياك والرياسة فما طلبها أحد إلا هلك ، فقلت : جعلت فداك قد هلكنا إذ ليس أحد منا إلا وهو يحب أن يذكر ويقصد ويؤخذ عنه ، فقال (ع) : ليس حيث تذهب اليه إنما ذلك أن تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال وتدعو الناس الى قوله . وعن معاني الأخبار أيضاً بسنده عن الثمالي قال : قال أبو عبد الله (ع) : إياك والرياسة وإياك أن تطأ أعقاب الرجال ، فقلت : جعلت فداك أما الرياسة فقد عرفتها وأما أن أطأ أعقاب الرجال فما ثلثا ما في يدي إلا مما وطأت أعقاب الرجال ، فقال : ليس حيث تذهب إياك أن تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كلما قال . والمراد بأعقاب الرجال هو باب دورهم وهو كناية عن أخذ العلم منهم . وفي المروي عن أبي ذر قال : قلت يارسول الله ألا تستعملني ؟ فقال : فضرب بيده على منكبي ثم قال : يا أبا ذر انك ضعيف وانها أمانة وانها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذ بحقها وأدى الذي عليه فيها . وعن أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة لا يقيم أمر الله سبحانه إلا من لا يصانع ولا يضارع ولا يتبع المطامع . والمصانع : هو المجامل في أموره ونسر بمن يستعمل الرشوة . و (المضارع) من يطلب الحاجة مهما كلفه الأمر . وفي الكافي عن أبي جعفر (ع) : من طلب العلم ليباهي به العلماء أو يماري به السفهاء

أو يصرف وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح إلا لأهلها . وفي معاني الأخبار باسناده عن الهروي قال : سمعت أبا الحسن الرضا (ع) يقول : رحم الله عبداً أحيى أمرنا ، فقلت : وكيف يحيي أمركم ؟ قال: يتعلم علومنا ويعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لأتبعونا ، فقلت : يابن رسول الله فقد روي لنا عن أبي عبد الله انه قال : من تعلم علماً ليماري به السفهاء أو يباهي به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس اليه فهو في النار ، فقال (ع) صدق جدي أفتدري من السفهاء ؟ فقلت : لا يابن رسول الله ، فقال : هم قصاص مخالفينا وتدري من العلماء ؟ فقلت : لا . قال : قال رسول الله : هم آل محمد (ص) الذين فرض الله طاعتهم وأوجب مودتهم وتدري ما معنى قوله : أو ليقبل بوجوه الناس اليه ؟ قلت : لا . قال : يعني بذلك والله ادعاء الامامة بغير حقها ومن فعل ذلك فهو في النار . وفي معاني الأخبار باسناده عن حمزة بن حمران قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : من استأكل بعلمه افتقر . فقلت : جعلت فداك ان في شيعتك ومواليك قوماً يتحملون علومكم ويبثونه في شيعتكم ولا يعدمون على ذلك البر والصلة والاكرام . فقال (ع) : ليس اولئك المستأكلين إنما المستأكل بعلمه الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله عز وجل ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . وفي الكافي بسنده الى أبي عبد الله عن آبائه (ع) قال : قال رسول الله (ص) : لا خير في العيش إلا لرجلين : عالم مطاع أو مستمع واع . و (الحاصل) ان هذه الاخبار المتقدمة إنما هي ناظرة للرياسة الباطلة والزعامة المزيفة وكسب المال الحرام وغصب منصب الامامة والخلافة ومعارضة أئمة الحق فانه على حد الشرك بالله وإلا فالرياسة التي أعطاها الله تعالى للاولياء والانبياء والاوصياء التي هي لاصلاح البشر وهداية الخلق ورفع الفساد ودفعه فانه من اللازم طلبها ومن الواجب الجهاد عنها فانها مطلوبة لله تعالى كما قال يوسف (ع)

اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم . وكما قال سليمان (ع) : ربي هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي كيف وهي واجبة اذا أمر بها الامام (ع) في زمن الحضور وبسط اليد كما لو نصبه للقضاء والحكم بين الناس أو للولاية على قطر خاص أو للفتوى والتدريس أو للوعظ والارشاد أو لامامة الجماعة والعيد والجمعة . وأما في زمن الغيبة فالمشهور انه يجب على الفقيه الجامع للشرائط الفتوى والحكم ارتكاب ذلك عيناً أو كفاية والفتوى والتدريس والوعظ ومن هذا الباب إمامة الجماعة والجمعة فانه إن كان الغرض منها محض الشهرة وجلب القلوب وتحصيل الاموال والمغالبة مع أهل الدين فهي محرمة وان كان الغرض منها إقامة شعائر الدين واظهار عظمة المسلمين وعبادة رب العالمين فهي مستحبة مطلوبة وحيث فرغنا من مباحث التقليد وشروطه أخذنا في الكلام على أحكام التقليد والمقلد

أحكام التقليد والمقلد

أحدها - في وظيفة المقلد

اذا صار المجتهد فاقداً لبعض شروط المرجعية في التقليد

(أحدها) اذا صار المجتهد فاسقاً أو كافراً أو مجنوناً أو عامياً أو طعناً في السن بحيث اختل فهمه وضعف ادراكه أو غير ذلك مما يوجب فقده لشرط من شروط المرجعية في التقليد وهذا الموضوع وان تكلمنا فيه عند الكلام في بعض الشروط المذكورة عند فقدها بحيث يعلم منه الحال في باقي الشروط لكن لا بأس باعادة الكلام فيه مستقلا تتميما للفائدة فنقول :

ان المحكي عن ظاهر غير واحد القول بوجوب العدول على العامي عن ذلك المجتهد وبطلان تقليده له حتى في المسائل السابقة التي قلده فيها نظير قول المشهور

بوجوب العدول عند موت المجتهد فيكون عروض هذه الأمور عند المشهور نظير عروض الموت عندهم بالنسبة للمسائل التي عمل بها سابقاً وقد ذهب جدي في مقدمة كتابه كشف الغطاء الى عدم بطلان تقليده فقال ولو قلد حياً أو عاقلا أو عالماً ثم مات أو جن أو جهل بقي على تقليده وتبعه على ذلك شبله الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاهة ، وهو الذي يظهر من المحكي عن صاحب الفصول وقد استدل القوم على البطلان بامور :

(أحدها) ما اعتمد عليه استاذنا الشيرازي (ره) من أن ما كان شرطاً في ابتداء التقليد فهو شرط في استمراره غير الحياة فبمجرد فقد أحد الشروط تسقط فتواه عن الحجية ويجب تتبع حجة أخرى (وفيه) إنما يقتضي ذلك عدم العمل بفتاواه المتجددة بعد فقد الشرط اما الفتاوى التي صدرت منه وكان الشرط موجوداً فلا دلالة فى الادلة على عدم جواز استمرار العمل بها وعدم بقائه عليها ولا اطلاق لأدلة الاشتراط فى اعتبار الشرط للعمل بالفتوى ابتداء واستمراراً وإنما هى ظاهرة في الابتداء بل الظاهر منها انها إنما تعتبر حال صدور الفتوى منه ومع الشك فيجري الاستصحاب بلا مانع نظير الاستصحاب فى البقاء على الفتوى بعد موت المفتي فان المسألتين من باب واحد (والحاصل) ان أدلة التقليد تقتضي باطلاقها البقاء على تقليده وليس عندنا مخصص أو مقيد يقيدها أو يخصصها بغيره ، ولو سلمنا الشك فالأصل بقاء حجية الرأي .

(ثانيها) ما هو ظاهر المحكي عن الشيخ علي فى حاشيته على الشرائع من ان العمل بفتوى الفاقد للشرط في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه حينئذ والمفروض انه قد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليداً لغير الجامع للشرائط فى حال البقاء على تقليده وذلك يقتضي أن يكون تقليده باطلا بالنسبة لمستقبل

الزمان (وجوابه) ان الاستناد اليه كان حال جمعه للشرائط وأدلة الشرائط لا تقتضي أزيد من ذلك وخروجه عن الاهلية إنما كان يوجب عدم الاستناد اليه فى المسائل الحادثة المتجددة .

(ثالثها) انه مع فقد الشرائط يشك في الحجية والاصل عند الشك فى الحجية والطريقية عدمها وهو يقتضي الاشتراط (وجوابه) ان الاستصحاب وأغلب الادلة الدالة على صحة البقاء على تقليد الميت تدل على الحجية فى المقام لان المسألتين من باب واحد .

(رابعها) دعوى الاجماع من غير واحد على بطلان التقليد (وجوابه) لعل مراد المجمعين بالنسبة للمسائل المتجددة مضافاً الى احتمال استناد المجمعين للادلة المذكورة على أنه معارض باطلاق معاقد اجماعهم على حرمة العدول .

(خامسها) اطلاق مادل على اعتبار بعض هذه الشروط كالعدالة ويتم فى الباقي بعدم الفصل نحو قوله (ع) فى رواية الاحتجاج : وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه الخ .. يتناول الحالتين ابتداء التقليد واستمراره كما يتناولهما ما فى الرضوي الدال على اشتراط الايمان من قوله (ع) : لا تأخذوا معالم دينكم من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم أخذت دينك من الخائنين ومثله ما عن الغنية بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم بن روح عن الشيخ أبي القاسم ابن روح حين سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني بعد ارتداده فقال الشيخ أقول فيها ما قاله العسكري (ع) فى كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملأ فقال : خذوا بما رووا وذروا ما رأوا فان النهي عن عن الاخذ بآراء بني فضال مع ترك الاستفصال بين الاخذ الابتدائي والاستمراري يدل بعمومه على اعتبار الاسلام ابتداء واستمراراً ولا عبرة باحتمال ارادة النهي عما رأوا من الاعتقادات الفاسدة فان ذلك خلاف الظاهر فانه لا يتوهم

وجوب الاخذ بذلك فلا يكون مورداً للسؤال بل الظاهر هو الاراء المستندة لاجتهادهم في الاحكام الشرعية ، ثم ان في قول العسكري (ع) وذروا ما رأوا دلالة على اشتمال كتبهم على الفتوى والرأي (والجواب) اما عن رواية الاحتجاج فانها ظاهرة في الابتداء فان قوله (ع) فللعوام أن يقلدوه هو الرجوع له فى ابتداء التقليد على أنه عند عروض الفسق له يصدق على الآخذ بقوله حينما كان كذلك أنه آخذ بمن كان كذلك لان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ فى حينه . نعم لا يجوز الاخذ بقوله في الامور المستحدثة التى لم يكن أخذ بها قبل فسقه . وأما عن الرضوي فلأنه لا اشكال في شموله للرواية ولو كان يدل على اعتبار الايمان ابتداء واستمراراً للزم منه طرح الرواية لو فسق الراوي بعد روايتها ولا قائل بذلك بل هو ظاهر في الاخذ ابتداء لعين ماذكرناه فى الجواب عن رواية الاحتجاج ، وأما رواية الغنية فقد تقدم الكلام فيها فى عدة مواطن فراجعها تعرف عدم دلالتها فى المقام .

هذا ما أمكن أن نظفر به من الادلة على بطلان التقليد للمجتهد اذا عرض عليه فقدان مايعتبر في صحة تقليده (ثم ان بعض أساتذة العصر) ذكر ان مقتضى الادلة هو جواز البقاء على التقليد إلا أن مذاق الشرع يقتضي عدم جواز البقاء على تقليده لان من زال عقله أو علمه أو عدالته لا يليق بمنصب الزعامة والمرجعية فى الدين (ولا يخفى) انه قد عرفت ان الزعامة الدينية غير المرجعية في المسائل الشرعية ونحن نتكلم فى الثانى . وأما الاول فلا بد فيه من ذلك لتوقف الامور الحسبية عليها . وأما أدلة المجوزين فهي الاستصحاب وهو أحرى بالجريان هنا من جريانه في صحة البقاء على تقليد الميت لان الموضوع عرفا باقي قطعاً وهو المجتهد وإنما تبدل بعض حالاته بخلاف صورة الموت فان العرف يرى ان المجتهد قد انعدم وان كان قد تقدم منا ان ذلك لا يضر

بالاستصحاب في ذلك المقام فراجعه ، مضافا الى ان أغلب الادلة الدالة على جواز البقاء على تقليد الميت تدل هنا لان المسألتين من باب واحد . وقد استدل جدي كاشف الغطاء (ره) على ذلك بما حاصله ان ما دل على الرجوع الى العلماء في قضاء أو افتاء لا يفهم منه سوى الرجوع الى الاحياء وان ماتوا في الاثناء بعد التقليد وكذا الى العقلاء وإن جنوا بعد ذلك وكذا الى ذوي الملكات وإن زالت عنهم فالرجوع الى الميت والمجنون والمغمى عليه والناسي والجاهل والساهي والنائم قبل أن تحصل فيه هذه الصفات يكون رجوعاً للحي والعاقل والصاحي والذاكر والعالم والمتفطن واليقظان لانه حصل تعلق الافعال بالموضوعات على ذلك الاتصاف فيكون مشمولا للاخبار . (واستدل أيضاً) بالاستصحاب وبأصالة عدم كون الطاري من موت أو جنون وشبههما مانعاً من التقليد . (واستدل أيضاً ره) بما دل على أن أحكام محمد (ص) مستمرة الى آخر الابد فانه يقتضي وجوب البقاء على التقليد إلا ما أخرجه الدليل كتبدل اجتهاد الحي . (واستدل أيضاً) بما حاصله ان فتواه تعلقت بالاستمرار فان المفهوم منه عند الفتوى عدم اشتراطها بالحياة فيجب امضائها على ذلك لوجوب التقليد عليه على نحو الفتوى (واستدل) ولده المرحوم الشيخ حسن بأن ما دل على تحريم العدول من اطلاق اجماع أو حكمة يقضي به قال (ره) وأيضاً سهولة الشريعة وسماحتها ورفع العسر والحرج يقضي به .

(تنبيـــه)

لو قلد شخصاً ثم شك في انه جامع للشرائط أم لا فان كان مسبوقا بالجامعية استصحب جامعيته لها وإلا وجب عليه الفحص وقد تقدم ذلك ص ٦٣

تعذر المجتهد الحى على العامى

(ثانيها) لو تعذر عليه تقليد المجتهد الحي فهل له تقليد الميت الجامع للشروط ما عدى الحياة على القول بحرمة تقليد الميت أو يتعين عليه العمل بالاحتياط أو يجب عليه الأخذ ببعض الظنون المعتبرة عند البعض كالشهرة والاجماع المنقول وشبهها وقد تقدم تنقيح البحث فى ص ٣٨٧ تحت عنوان حجة القائلين بالتفصيل بين التمكن من الرجوع الى الحي وبين عدمه .

تعذر المجتهد الجامع

لشرائط الافتاء على العامى

(ثالثها) لو تعذر وجود المجتهد الجامع لشرائط المرجعية في التقليد فهل يجوز للعامى الرجوع الى الميت الجامع للشرائط أم لا وحيث ان العامي لابد له من الرجوع لما يحكم به عقله وليس يوجد الحي الجامع للشرائط الذي يصح أن يرجع له فيدور أمره بين الرجوع للميت الجامع للشرائط وبين الحي الفاقد لبعض الشروط فيكون حكم العامي ما ذكرناه في الحكم الثاني للتقليد أو المقلد .

من ليس له أهلية الافتاء

يحرم عليه الافتاء

(رابعها) ان من ليس له أهلية الفتوى ان كان من جهة انه ليس بعالم بها يحرم عليه الافتاء من عند نفسه حتى لو كان عنده ملكة الاجتهاد ولكنه لم يعملها لتحصيل معرفة الحكم الشرعي في المسألة بل أفتى من جهة رأيه أو من جهة القياس أوالاستحسان أومن جهة فتوى مجتهده أومجتهدآخر بها من دون نسبتهالذلك المجتهد فانه يحرم عليه الافتاء بها للادلة الأربعة العقل باعتبار انه تعدي على مقام المولى بنسبة مالم يعلم نسبته اليه فهو تقول على المولى وافتراء عليه والاجماع والكتاب لقوله تعالى (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين) والسنة كرواية أبي الحسن (ع) من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء ، وعن الصادق (ع) مثله باضافة ملائكة الأرض ، وعن النبي (ص) : من أفتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار ومن هنا ظهر انه لا وجه لما ذكره بعض أساتذة العصر من أخذ الموضوع في الحكم المذكور هو من ليس بمجتهد فانه حتى المجتهد اذا لم يعلم لم يجز له الفتوى كما ان غير المجتهد اذا علم بالحكم الشرعي من ضرورة أو اجماع أو دليل خاص معتبر عنده جاز له الفتوى لأن الأدلة لا تمنع من صدور الفتوى من العالم بها كيف وفي رواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله (ع) عن آبائه قال قال علي (ع) : ان العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامة ريحاً تلعنه كل دابة من دواب الأرض الصغار .

(إن قلت) على هذا يجوز ان يفتي العامي اذا سمع من مجتهده الفتوى لأن الفتوى حجة شرعية فيكون ممن علم بالحكم الشرعي من طريق معتبر (قلنا)

التقليد ليس من العلم والمعرفة لا عرفاً ولا لغة ولذا ترى أهل اللغة لا يسمون المقلد عالماً ولو سلمنا فالأدلة منصرفة عن ذلك مضافاً لقيام الاجماع على عدم جواز الافتاء من جهة فتوى مجتهده (ولكن المشهور) ان غير المجتهد اذا علم بالحكم من دليل معتبر لا يجوز له الافتاء لأنه تقول على الله بلا اجتهاد ولأنه اضلال واغراء بالجهل (ولا يخفى ما فيه) فان المحرم هو التقول على الله تعالى بدون علم والمفروض انه يعلم بذلك ولأن الاضلال والاغراء بالجهل إنما يحرم من الذي يعلم بأن ذلك اضلال وجهل واما العالم بالمسألة فلم يكن ذلك منه اضلال أو اغراء بالجهل بل إرشاد للواقع في نظره . وقد يخص حرمة الافتاء بصورة ما اذا أفتى لأجل عمل الغير بها مع عدم توفر شروط المرجعية المتقدمة فيه دون ما اذا أفتى لأجل عمل نفسه أو لبيان رأيه فى المسألة بل لا يجوز له العمل بفتوى الغير وتقليده لفرض علمه بالمسألة ولعل المستند في ذلك انه اعانة على الاثم لأن عمل الغير بها حرام فيكون الافتاء لهذه الغاية اعانة على الاثم (ولا يخفى ما فيه) فان الاعانة على الاثم إنما تتحقق لو كان الغير يرى ان العمل بهذه الفتوى أثم فيكون اعانة على الاثم اما اذا لم يرى ذلك فلم تكن الاعانة عليه اعانة على الاثم . وقد يستدل على ذلك بأن المستفاد من الادلة هو حرمة التسبب للحرام الواقعي . وهذا المفتي بالعمل للغير قد سبب وقوع الغير فى الحرام الواقعي وهو العمل بفتوى من ليس بجامع لشرائط المرجعية فى التقليد فانه حرام واقعاً وبالافتاء بالعمل للغير قد أوقع الغير في هذا الحرام وان لم يدري به الغير وهذه القاعدة أعني حرمة التسبب للحرام الواقعي يدل عليها وجوب اعلام البائع المشتري بنجاسة الدهن معللا ذلك فى الشرع بأنه ليستصبح به فان غاية الاعلام والتنبيه ليس تحقق الاستصباح إذ ربما لا يترتب الاستصباح على الاعلام بل هو عدم استعمال الدهن فى الأكل لئلا يقع في الحرام الواقعي وإلا فلا حرمة على

المشتري لجهله بالنجاسة فليس بالنسبة اليه حرمة فعليـــة بل فى مكاسب الشيخ الانصاري (ره) ويشير الى هذه القاعدة كثير من الاخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقـه وزر من عمل بفتياه . وقوله (ص) : ما من إمام صلى بقوم فيكون في صلاتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم . وفى آخر فيكون في صلاته أوصلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه . وفى ثالث لايضمن الامام صلاتهم إلا أن يصلي بهم جنباً . ومثله رواية أبي بصير المتضمنة لكراهة أن يسقى البهيمة أو تطعم مالا يحل للمسلم أكله وشربه فان فى كراهة ذلك فى البهائم اشعار بحرمته فى المكلفين . ويؤيده حرمة الايقاع في القبيح الواقعي بل ربما يقال بوجوب الاعلام والتنبيه وان لم يكن للشخص أي تسبب كما عن العلامة فى أجوبة المسائل المهنائية حيث أجاب بوجوب الاعلام على من رأى فى ثوب المصلي نجاسة معللا بوجوب النهي عن المنكر (قلنا) ان غير ما علم من دليله انه مبغوض الوقوع من المكلف بحيث يريد الشارع من كل أحد عدمه في الخارج لا دليل لنا على حرمة التسبب له إذ أقوى ما يستدل به هو وجوب اعلام البائع للدهن النجس بالنجاسة معللا بقوله ليستصبح به بالتقريب الماضي وهو لا يخلو من نظر لانه يحتمل التعبد من جهة ان الشراء يقع فيه باعتبار الاكل وهو محرم واقعاً فيكون باطلا فاذا أعلم بذلك وقع الشراء لا باعتبار تلك المنفعة المحرمة بل بازاء منافعه المحللة فيصح الشراء مضافاً الى ان الدهن النجس ماليته الواقعية تنقص بالنجاسة من جهة عدم جواز الانتفاع به فى غير الجهة الخاصة فالجهل به جهل بمقـدار ماليته فيجب الاعلام لأمرين :

أحدهما ـ نقصان المالية له باعتبار حرمة المنافع التي هي غير الاستصباح .

ثانيهما ـ وقوع البيع باعتبار منافعه المحرمة فان منفعته الظاهرة التي يقع

البيع باعتبارها هو الاستعمال للاكل . ومن هنا ظهر لك ان المفتي اذا كانت عدم أهليته للفتوى من جهة فقده لشروط المرجعية الاخرى مثل الاعلمية والعدالة والحرية وطهارة المولد جاز له الفتوى لنفسه بل لغـــيره . نعم لا يجوز للغير الرجوع له فالافتاء جائز ولكن رجوع الغير له غير جائز لأن أدلة الاشتراط تقتضي حرمة الرجوع لغير واجد الشرط بل لو فرض سكوتها عن فاقد الشرط كان الرجوع لفاقد الشرط حرام لانه يكون عملا بغير العلم الذي لم تثبت حجيته كما ظهر لك مافى عروة المرحوم السيد كاظم في (المسألة الثالثة والاربعين) من أن من ليس له أهلية الفتوى يحرم عليه الافتاء ولو أبدل حرمة الافتاء بحرمـة الرجوع لكان أولى (نعم) الجلوس للافتاء للناس أو تلبسه بالزعامة الدينية حرام فانها من المناصب الالهية التي لا يثبت الاول منها إلا لمن له أهلية الافتاء للناس ولا يثبت الثاني منها إلا لمن له أهلية الادارة لامور المسلمين مع معرفته أحكام سيد المرسلين فيكون من ليس له الاهلية غاصب لهذا المقام .

تخيير العامى فى تقليد

المجتهدين المتساويين

(خامسها) انه يجوز للعامى أن يقلد أي من المجتهدين المتساويين على سبيل التخيير سواء كانا متوافقين في الفتوى أو متخالفين للاجماع وللسيرة ولما تقدم في الاعلمية ص ٤٤١ من أن الاصل فى المتعارضين هو التخيير من دون فرق بين القول بالطريقية أو السببية وفاقاً لاستاذنا كا (ره) وأما بناء على ماذهب اليه المشهور من كون الاصل في تعارض الحجتين بناء على الطريقية التساقط فيشكل الامر عند تعارض الفتويين لكون الظاهر ان حجية الفتوى من باب الطريقية عندهم

لتمسكهم على حجيتها برجوع الجاهل الى العالم ، والارتكاز الفطري أو من جهة انسداد باب العلم على العامي ومقتضى التساقط هو الرجوع الى الاحتياط في المسألة كما ذهب اليه بعض المتأخرين أو نلتزم بالاخذ بأحوط القولين لو كان وإلافالاحتياط باتيانها معاً (نعم) بناء على أن سقوط الطريقين إنما هو في خصوص مايتعارضان فيه دون مايجتمعان فيه وهما يجتمعان على نفي الاحتياط نظير العامين من وجه فالقاعدة هو التخيير ويمكن أن يكون فتواهم بالتخيير من جهة الاجماع عليه عندهم

التخيير بين المجتهدين المتساويين

ابتدائي لا استمراري

(سادسها) انه بعدما ثبت التخيير بين المتساويين فهل يجوز للعامي العدول من أحدهما الى الآخر بمعنى ان التخيير ابتدائي أو استمراري قد تقدم بيان ذلك في مبحث العدول عن مجتهد لآخر ص ١٤٤ وهل ان الملزم للبقاء هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به أم لابد فيه من العمل وهل يكفي الاختيار الاجمالي بأن يختار أحد المجتهدين في التقليد له في سائر أموره حتى فى الفتاوى التي لم يستنبطها فعلا أو لا يكفي إلا الاختيار التفصيلي أو الاجمالي للفتاوى التي استنبطها بالفعل ثم انه هل يكفي الاختيار ولو قبل زمان العمل أو بشرط حضور وقت العمل وان كان موسعاً بشرط ضيق وقت العمل أو حين ارادة العمل كل ذلك يعلم مما تقدم في مبحث العدول عن مجتهد لآخر ص ١٤٤

وجوب التقليد مقدمي

(سابعها) ان التقليد أن كان بمعنى الاخذ بفتوى الغير كان وجوبه تخييرياً مقدمياً لانه

مخير بينه وبين الاجتهاد والاحتياط مقدمة لامتثال الاحكام الواقعية وان كان عبارة عن نفس العمل استناداً لفتوى المجتهد كان وجوبه نفسياً لأنه حينئذ لا يكون إلا عبارة عن نفس الصلاة الواجبة مثلا استناداً لفتوى المجتهد ، ولكن يمكن أن يقال انه أيضاً وجوبه مقدمي لأن عمل الصلاة باعتبار استناده لقول المجتهد يكون تقليداً وباعتبار انه المطلوب الواقعي يكون واجباً فله حيثيتان احداهما الاستناد لقول المجتهد والأخرى قيام المصلحة الالزامية فيه والحيثية الأولى إنما وجدت من جهة تحصيل الثانية .

حجية التقليد من باب التعبد

لا من باب الوصف والظن

(ثامنها) ذهب بعضهم الى أن اعتبار التقليد من باب الوصف أعني باعتبار افادته الظن كامارات القبلة كما عن المقدس الأردبيلي (ره) وصاحب الضوابط (ره) والمحقق القمي (ره) وذهب جل العلماء الى ان اعتباره من باب التعبد فقول المجتهد حجة وان لم يفد الظن كاليد والشهادة وحكم الحاكم هكذا حرر القوم هذا المبحث والاولى جعل الموضوع هو فتوى المجتهد وان اعتبارها من باب افادتها الظن أم لا (وكيف كان) فتظهر الثمرة فيما لو حصل الظن بخلاف قول المجتهد فانه على الاول لا يجوز تقليده بخلاف الثاني والحق هو الثاني فان أدلة التقليد ليس فيها ما يدل على اعتباره من باب افادته الظن مع ان سيرة المسلمين على ذلك فانا لم نر أحداً من العلماء أفتى بوجوب حصول الظن على العامي من قول مفتيه مضافا الى أنه لو كان قول المفتي للعامي حجة من حيث كونه مظنوناً فاما أن يكون ظنه قبل الفحص أو بعده ، والاول باطل

للزوم كون ظن العامى أقوى من ظن المجتهد ضرورة انه لا عبرة بظن المجتهد بالحكم قبل الفحص بالاجماع المحقق والمنقول من أصحاب الظنون المطلقة وأصحاب الظنون المخصوصة فكيف يجوز للعامى أن يعمل بظنه قبل الفحص . (والثاني) مستلزم للعسر العظيم والحرج الشديد على العوام لاسيما النساء وأهل البوادي والصبيان في اوائل بلوغهم وهما منفيان فى الشريعة مع ان سيرة المسلمين على عدم التفحص عن ذلك (وتوهم) عدم انحصار الدليل على لزوم التقليد على العوام في الاجماع والاخبار . بل يدل على التقليد عندهم الدليل العقلي المعروف بدليل الانسداد بل هذا هو عمدة دليل المقلد في تعويله على قول مفتيه لأن الاخبار ليس له اطلاع على حجيتها والاجماع لا يعلم بثبوته والعسر والحرج لا يعرف مقداره ولا تشخيص موارده فليس عنده إلا الدليل العقلي وهو دليل الانسداد وهو لا يقتضي إلا العمل بالظن (فاسد) فان العامي له دليل غير ذلك وهو الارتكاز والضرورة الدينية الثابتة لكل أحد ولعمري انه ليس علم العامي بأنه يجب الرجوع الى العالم فى معرفة أحكامه اضعف من علمه بوجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الضروريات فيكون دليله على التقليد هو ذلك وأما ما ذكره من الدليل العقلي فهو على فرض تماميته لا يصلح ان يكون دليلا للمقلد ضرورة ان تمسكه به موقوف على فهم كل واحدة من مقدماته للعامى فهما قطعياً وإلا كانت نتيجته غير قطعية لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات وفهمه لها قطعياً من أصعب الاشياء مع أن نوع مقدماته معركة لاصحاب الآراء ثم يتوقف على فهمه انسداد باب العلم فهمه وجب العمل بالظن ثم على فهمه انه يجب عليه العمل بالظن فهمه العمل بكل ظن حتى الظن الحاصل من فتوى المجتهد .

جواز التبعيض في التقليد

(تاسعها) يجوز التبعيض فى التقليد بأن يقلد مجتهدين فصاعداً فيأخذ بعض مسائل الصلاة من بعض وبعضها من آخر وتحقيق ذلك قد تقدم فى ص ١٨٠ في الأمر الثالث عشر من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها .

وجوب التقليد

على العـــامى طريقي

(عاشرها) لايخفى ان العامي يجب عليه التقليد لأنه يتعسر عليه الاحتياط وتحصيل الاجتهاد ولكن وجوبه عليه طريقي نظير ايجاب العمل بخبر الواحـد وليس بشرط في صحة العمل كما يظهر من كلمات بعضهم حيث ذهب الى بطلان عمل تارك الاجتهاد والتقليد وقد تقدم في صدر الكتاب ج١ ص ٩ تحقيق المطلب وتوضيحه بل قد ذكرنا هناك ان العامي الملتفت الغير المقلد يتمكن من قصد القربة فلا وجه لما ذكره بعض مقرري بحث المرحوم أغا ضياء العراقي من عدم تمكن الجاهل الملتفت من قصد القربة في عباداته .

عدم جواز التقليد للمجتهد

اذا علم العامى بخطأه في فتواه أو فى مدركها

(الحادي عشر) انه قد تقدم ص ٦٥ ان العامى اذا علم بخطأ المجتهد في الفتوى لا يجوز له تقليده فيها وهكذا اذا علم بخطأه فى مدركها وهكذا لو عرف ذلك بعد تقليده له فيها فانه يجب عليه العدول عنه فيها وان احتمل صحة الفتوى في الواقع فمثلا المجتهد اعتمد فى فتواه على خبر لاعتقاده انه خبر العادل والعامي يراه انه خبر الفاسق فلا يجوز له تقليده فى هذه الفتوى ولا بقاؤه على تقليده فيها وان احتمل صحة الفتوى في نفسها ومطابقتها للواقع لأن المجتهد إنما يفتي للعامى بما هو المأمور به العامي والعامى لما اعتقد عدم صحة هذا المدرك لم يكن مأموراً بالعمل به ، وإن شئت قلت : ان أدلة الاحكام يشترك فيها العامي والمجتهد غاية الامر ان العامى عاجز عن تحصيلها فيقوم المجتهد مقامه في تحصيلها ويكون نائباً عنه في معرفة الحكم منها فاذا كان العامى لا يرى هذا الشيء دليلا على الحكم ويعتقد بعدم صحته فلا يكون المجتهد قائماً مقامه فى تحصيله ولا نائباً عنه فى معرفة الحكم منه لأنه إنما يقوم مقامه وينوب منابه فى الادلة وهذا ليس بدليل عنده حتى يقوم مقامه وينوب منابه فى معرفة الحكم منه (وبعبارة أخرى) ان الحكم الظاهري الذي يفتي به المجتهد ويجب على المقلد متابعته فيه إنما موضوعه الادلة الصحيحة لانه إنما يستفاد من صغرى وجدانية وهى هذا ما قام عليه الدليل الصحيح وكبرى برهانيه وهي وكلما قام عليه الدليل الصحيح فهو حكم الله تعالى في حقى وحق مقلدي ينتج من هذين المقدمتين هذا حكم الله في حقى وحق مقلدي فثبوت كونه حكما لمقلده باعتبار اندراجه فى موضوع

الكبرى وهو ما قام عليه الدليل الصحيح والعامي حسب الفرض لا يراه مندرجاً تحت هذا الموضوع في الواقع وان مجتهده مشتبه في اندراجه تحته فالدليل غير تام المقدمات فلا يثبت الحكم الظاهري في نظر العامي .

(إن قلت) على هذا لو طلق أمام شاهدين عدلين في نظره أن لا يجوز لمن يجهل حالها أو يعلم بفسقهما أن يتزوج من المرأة المطلقة لعدم صحة موضوع الطلاق عنده لعدم كونه أمام شاهدين عدلين (قلنا) مضافاً لاصالة الصحة عند الجهل بالحال فيما ذكر من المثال ان ما نحن فيه أجنبي عن ذلك فان ما نحن فيه كان التكليف الواحد متوجه للمجتهد والعامي وينوب أحدهما عن الآخر في معرفته بخلاف ما ذكر من المثال فان التكليف متوجه للمطلق والعدالة إنما هي شرط لتكليفه فاذا أحرزها صح عمله عند نفسه والشخص الآخر إنما هو مكلف بما هو صحيح عند الفاعل فموضوعه متحقق بالنسبة اليه .

(إن قلت) على هذا اذا كان العامي جاهلا بأدلة المجتهد ولم يعرفها أن لايقلده في الفتوى وان كان أعلم الموجودين لانه لم يحرز صحة مدركه للفتوى وهو مخالف للاجماع (قلنا) لما كان المجتهد نائباً عن العامي في تحصيل الحكم كان احراز المجتهد للشرائط كافياً عن احراز العامي لها وبدلا عنه وإنما ذهبنا الى عدم الكفاية في صورة علم العامي بفساد مدرك المجتهد لعدم صلاحيته للنيابة عنه في هذه الصورة .

من قلد غير جامع للشروط

(الثاني عشر) اذا قلد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه مدة من الزمن كان كمن لم يقلد أصلا فحاله حال الجاهل القاصر اذا كان معذوراً في تقليده وإلا فكالمقصر وقد تقدم ذلك ص ١٧٣ .

وقت وجوب التقليد على العامي

(الثالث عشر) ان التقليد إنما يجب على العامي فيما اذا احتمل العقاب على مخالفة الواقع كما في الافعال التي يحتمل حرمتها أو وجوبها اذا لم يحتط فيها لانه بتركه للتقليد والاحتياط يحتمل الضرر الاخروي وهو العقاب ودفعه واجب عقلا وكما في المعاملات اذا لم يحتط فيها واحتمل استحقاقه للعقاب فيما لو خالف الواقع فيها وكما فيما اذا دار العمل بين الواجب والحرام فانه يجب عليه التقليد لاحتماله العقاب بارتكاب أحد طرفيه وكما في شرطية شيء أو جزئيته أو مانعيته اذا احتمل ان عدم تقليده في ذلك ينجر الى العقاب على مخالفة الواقع اما اذا كان العمل لم يحتمل فيه ذلك كالتسبيح فلا يجب التقليد فيه لعدم احتمال الضرر بمخالفة الواقع وكالمعاملة التي لا يحتمل أن ينجر عدم التقليد فيها على مخالفة الواقع كالهبة بالنسبة الى الواهب وكالشرطية أو المانعية أو الجزئية في العمل المستحب الذي يدري انه مستحب كما لو شك في جزئية السورة في صلاة الزيارة فلا يجب التقليد لعدم احتماله العقاب على مخالفة الواقع في ذلك .

الشك في التقليد وصحته

(الرابع عشر) انه تارة الانسان يشك في أصل صدور التقليد فى أعماله الماضية بمعنى انها صدرت منه عن تقليد أم لا ؟ فأصل الصحة لايثبت صدورها عن تقليـد ولكنك قد عرفت ص ٣٦ ج ١ انه يثبت صحتها واقعاً فيما اذا لم يعرف انها بأي كيفية وقعت واما مع علمه بكيفيتها ولكنه لا يدري بمطابقتها للواقع فأصل الصحة لا يجري فيها لانه لا يجري فى الشبهة الحكمية إذ لا يثبت به الحكم الشرعي وإنما يثبت به مطابقـــة المأتي للحكم الشرعي الذي هو معنى الصحة كماقرر فى محله (وأخرى) يشك في صحة التقليد بعد القطع بصدور أعماله عن تقليد ولكن يشك فى أن تقليده كان صحيحاً أم لا نظير من شك بعـد صلاته ان طهارته كانت صحيحة أم لا فهو يعتقد صدور الطهارة منه ولـكن شك فى صحة الصلاة من جهة الشك في صحة الطهارة لا في أصل وجودها وهذا يتصور على وجوه :

(أحدها) أن يكون شكه فى الصحة من قبيل الشك في الشبهة الحكمية كأن يكون قد قلد الاصم أو الاعمى ثم شك في صحة ذلك ففي هذه الصورة لابد له من الفحص والمعرفة لصحة تقليد مثل ذلك أم لا لأنه شك فى أصل حجية تقليده .

(ثانيها) أن يشك في الصحة فعلا مع العلم بتحققها سابقاً كما فى صورة ما اذا شك فى عروض الفسق والجنون على المفتي وفى هذه الصورة يبني على البقاء على الصحة استصحاباً لها أو استصحاب لسببها وقد تقـــدم الكلام فى ذلك ص ٦٣ ج ١ و ص ٥٣٢ ج ٢

(ثالثها) أن يشك فى صحة تقليده فعلا بنحو الشك الساري بأن يحتمل ان تقليده من أصله فاسد كأن احتمل ان مجتهده من أول الأمر فاسق أو مجنون أو ليس بمجتهد ففي هذه الصورة وان تقدم الكلام منا فيها ص ٦٣ ج ١ إلا أنه كان مجملا فنقول انه اذا علم بأن تقليده لم يكن مستنداً لميزان شرعي فلا اشكال فى فساد تقليده وتكون أعماله الماضية كمن عمل بلا تقليد أو اجتهاد ووجب عليه الفحص وان علم بأنه استند لميزان شرعي فلا اشكال أيضاً في صحة تقليده بواسطة قيام الميزان الشرعي عليه وان شك في استناد تقليده لميزان شرعي فيكون شاكاً في صحة تقليده فيجب عليه بالنسبة الى أعماله المستقبلة الفحص لان الشك في الطريق موجب لعدم حجيته وأصالة الصحة لا تجري في الاعمال المستقبلة . وعليه فيجب عليه الفحص (إلا اللهم أن يقال) ان أصالة الصحة لو كانت جارية فى الاعمال نفسها صح ما ذكر لانه لابد من طريق لاحراز صحة أعماله فى المستقبل والتقليد المذكور مشكوك صحته فلا بد من الفحص واما اذا قلنا بجريان أصالة الصحة في نفس التقليد كما هو التحقيق كان التقليد صحيحاً ولا حاجة الى الفحص لوجود الطريق الصحيح عنده بالنسبة لأعماله المستقبلة نظير ما اذا شك في صحة الصلاة من جهة صحة الوضوء فان جرى أصل الصحة فى الصلاة وقلنا بعدم جريانه فى الوضوء وجب الوضوء للصلوات الاخرى وأما اذا قلنا بجريانه في الوضوء صار الوضوء هو الصحيح فتصح الصلوات الاخرى ولا يجب اعادة الوضوء بالنسبة اليها فهكذا فيما نحن فيه فان أصل الصحة لما جرى في التقليد كان التقليد صحيحاً فيصح صدور الاعمال المستقبلة على طبقه ولا يجب الفحص (نعم) في المسائل التى لم يقلده فيها يجب عليه الفحص .

(ان قلت) ان التقليد بالنسبة للاعمال المستقبلة يكون عملا مستقبلا فلا يجري فيه أصل الصحة بالنسبة للأعمال المستقبلة (قلت) ان التقليد هو

نفس الاستناد وهو قد تحقق فيما مضى والاعمال المستقبلة تستند اليه لا انه يتجدد بالنسبة اليها واما بالنسبة الى أعماله الماضية فلا مجرى لاصل الصحة فيها لان الشك إنما كان فيها من جهة الشك في صحة التقليد فأصل الصحة لا يجري فيها . وإنما هو يجري في نفس التقليد فتكون صحيحة بواسطة أصالة الصحة فى التقليد (نعم) لو قلنا ان أصل الصحة لا يجري في التقليد بالنسبة للاعمال المستقبلة وانه يجب الفحص بالنسبة اليها فاذا تفحص فان انكشف له بواسطة الفحص ان تقليده صحيح فلا كلام في بقائه عليه وصحة أعماله الماضية وان انكشف له ان تقليده فاسد غير صحيح قلد غيره ورجع له فى صحة أعماله الماضية وان لم ينكشف له شيئاً كان أصل الصحة فى نفس تقليده جارياً لأنه عمل من الاعمال ومعنى صحته انه عذر له لو كانت الاعمال الماضية التي أتى بها على طبق قول مقلده مخالفة للواقع ولكنه لا يبقى على تقليده لان أصل الصحه كما هو الفرض لا يجري بالنسبة للعمل المستقبل (والحاصل) ان نفس أعماله الماضية الواقعة على طبق تقليده المذكور بواسطة أصالة الصحة فى تقليده فيها يكون حاله بالنسبة اليها كمن عدل عن تقليد مجتهد لآخر مخالف له فى الفتوى لانه ببركة أصالة الصحة في تقليده الماضي كانت واقعة عن تقليد صحيح فيكون حالها حال من أتى بأعمال مقلداً بها المجتهد جامع للشرائط ثم رجع لغيره لموته أو جنونه أو هرمه فأفتى بصحتها (نعم) في صورة الرجوع قد تكون معلومة المخالفة لفتوى المجتهد الحالى وقد تكون موافقة وقد تكون مشكوكة الحال وقد بنينا فيما سبق على عدم وجوب الاعادة أو القضاء فى جميع الصور كما ان السيرة على ذلك و (دعوى) أن أصالة الصحة لا تجري فى التقليد لاختصاص أصالة الصحة بما اذا كان الشك فى انطباق المأمور به على المأتي به دون ما اذا شك فى وجود الامر كما فيما نحن فيه للشك فى وجود الامر الظاهري للشك في حجية الفتوى

(فاسدة) لوضوح ان الشك فى صحة التقليد نظير الشك فى صحة اجتهاده بعد انقضاء أمده لانه شك فى انطباق الامر بالتقليد للعامى على تقليده المذكور (نعم) لو كان شكه فى التقليد شكاً فى الشبهة الحكمية صح ما ذكره المدعي كما تقدم لكن محل الكلام هو الشك بنحو الشبهة الموضوعية و (دعوى) ان هذا إنما يتم فى صورة معرفة الواقع مع عدم الالتفات من العامى الى ان الصادر منه مطابق له أم لا كما لو صدر منه تقليد لكن لايدري انه كان لزيد المستجمع للشرائط أو لعمر الفاقد لها ففي هذه الصورة تجري أصالة الصحة وكما لو شخص الماء المطلق من الماء المضاف ولكنه بعد الوضوء شك انه توضأ من المضاف أو من المطلق أو ميز جهة القبلة عن غيرها وبعد الصلاة شك فى انه صلى لجهة القبلة المعلومة لديه أم لغيرها فانه تجري أصالة الصحة وأما فى صورة مااذا قلد شخصاً يعرفه بعينه لكنه تردد فى أنه مستجمع للشرائط أم لا فلا تجري أصالة الصحة نظير ما اذا صلى الى جهة معينة ولكنه تردد انها القبلة أو غيرها أو توضأ بماء معين ولكنه تردد انه ماء مضاف أو مطلق فلا تجري أصالة الصحة (فاسدة) لما تقدم ج ١ ص ٣٧

(رابعها) أن يشك في صحة تقليده الماضي مع العلم بصحة تقليده فعلا كأن يعلم فعلا ان هذا المجتهد الذي رجع اليه أعلم الموجودين فعلا ولكنه يشك في أعلميته سابقاً حينما قلده وفي هذه الصورة لا يجب عليه الفحص بل يبني على صحة تقليده الماضي ببركة أصالة الصحة فتكون أعماله الماضية واقعة عن تقليد صحيح ومع مخالفتها لتقليده الفعلي يكون حاله كمن عدل عن تقليد مجتهد لآخر مخالف له في الفتوى ، وقد أورد على هذا المطلب بعدة ايرادات

(أحدها) ما وجدته بخط المرحوم استاذي ووالدي الشيخ محمد رضا كاشف الغطاء نقلا عن استاذه المرحوم اغا ضياء العراقي من أن في جريان أصالة

الصحة فى الأخذ بالحجج الشرعية على الأحكام الكلية نظر ، للشك فى موضوع الحجية الشرعية الذي هو عنوان نفس العمل (نعم) فى التقليد وإن كان جهة الصحة صفة زائدة لكن التقليد ليس موضوعاً للحكم الشرعي وإنما هوموضوع إلزام العقل بمناط لزوم تحصيل الحجة ومثل هذا الحكم من الأحكام العقلية الخارجة عن مورد التعبدات الشرعية كما لا يخفى كما ان لنفس العمل بعنوان نفسه أيضاً جهة صحة وفساد لكن الشك فيها من جهة راجع إلى الشبهة الحكمية الغير الجاري فيها الأصل المزبور ، انتهى . ولا يخفى ما فيه فان الأصول تجري فى المجعولات الشرعية اذا كانت لها آثار عقلية فيستصحب الوجوب ويرتب عليه الأثر العقلي وهو استحقاق العقاب على المخالفة وعدم استحقاق العقاب مع الموافقة وفيما نحن فيه أصالة الصحة في التقليد عبارة عن إثبات ان التقليد المذكور هومن التقليد المجعول شرعاً حجيته ولازم التعبد بذلك هو عدم استحقاق العقاب بالمخالفة للواقع نظير التعبد بصحة العمل فان معناه مطابقة العمل للأمر المولوي تعبداً ويثبت به أثره العقلي وهو عدم العقاب لو خالف الواقع .

ثاني الايرادات : ان أصالة الصحة لاعموم لها للمورد (ولا يخفى مافيه) فانها إن كانت مستندها بناء العقلاء ، فالعقلاء إذا شكوا في أن أعمالهم المتقدمة وقعت عن مستند صحيح يبنون على انهم قد أتوا به عن مستند صحيح وإن كانت من جهة الأخبار فلعموم قوله (ع) : إنما الشك إذا كنت فى شيء لم تجزه وللعموم المستفاد من التعليل فى قوله (انه حين مايتوضأ اذكر) فانه يستفاد منه انه كلما كان أذكر لم يعتد بشكه .

ثالث الايرادات : ان أصالة الصحة سواء أخذناها من بناء العقلاء أومن الأخبار فهي إنما تجري في العمل بعد انتهائه ، واما لو شك فى الصحة فى أثنائه فلاتجري فيه كما يرشد اليه قوله (ع) : إنما الشك فى شيء إذا لم تجزه . وعليه

فأصالة الصحة لا تجري في نفس التقليد لأن التقليد أمر استمراري فهو ليس بعمل قد انتهى فلا يجري فيه أصل الصحة (وفيه) ان التقليد بالرجوع إلى الفتوى قد تحقق ووقعت الأعمال على طبقه من جهة الاستناد اليه لا انه يتجدد بتجددها نظير اجراء اصالة الصحة في الطهارة عند الشك فيها مع انها مستمرة فان ذلك باعتبار عملها الابتدائي وهكذا بالنسبة إلى التقليد فانما تجري فيه اصالة الصحة في عمله الابتدائي والاستمرار عليه من آثاره الشرعية أو ليس إلا عبارة عن العمل به

تنبيـــه

ينفع فيما تقـدم

اذا جهل المكلف مقدار الفائت منه

من الواجبات

قد تقدم ج ١ ص ٤١ الكلام فيـه ولا بأس بالاعادة فانها لا تخلو عن الافادة فنقول : إذا شك الانسان فى مقدار الفائت منـه من الفرائض كأن لا يدري انه قد فاته خمس سنين من الصوم أو الصلاة أو أكثر أو شك في أنه فعل ما يوجب عليه كفارة اطعام عشرة مساكين أو كفارة إطعام ستين مسكيناً بنحو الشبهة الموضوعية أو الواجب كان عليه فى السابق من الزكاة والخمس ما يساوي خمسة دنانير أو أكثر ونحو ذلك ، فالمعروف بين الأصحاب بل قيل انه المقطوع به فى كلامهم كما عن المدارك بل ذكر المرحوم المحقق الشيخ جواد ملا كتاب ظهـور الاجماع عليه . وعن الشيخ الأنصاري انه المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني (ره) هو الاتيان بالعمل حتى يظن بفراغ ذمته منـه ومستندهم كما يظهر من الكثير منهم إنما هو قاعدة الاشتغال ومقتضاها هو

الاتيان بالعمل حتى يحصل له اليقين بفراغ ذمته لكنهم إنما اكتفوا بالظن بالفراغ من وجوه :

(أحدها) ان الظاهر من حال المسلم أن لا يفوت منه الواجب .

(ثانيها) ان الظن هنا يقوم مقام العلم بالفراغ للعسر والحرج والضرورة تقدر بقدرها .

(ثالثها) صحيحة عبد الله بن سنان الواردة فى قضاء النوافل قال قلت لأبي عبد الله (ع) اخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل مالا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع ؟ قال فليصلي حتى لايدري كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك فانه بواسطة التعليل يفهم منها ان الرجوع الى المظنة في مثل ذلك هو الوجه الاتم وانه نهاية الاحتياط فى فراغ الذمة وتدل بمفهوم الأولوية على عدم الاكتفاء بالاتيان بالقدر المتيقن في الواجبات لأنه اذا في النوافل لا يكتفي بذلك فبالطريق الاولى أن لا يكتفي بذلك في الفرائض . ونظير ذلك خبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد عن أخيه موسى (ع) قال سألته عن الرجل ينسى ماعليه من النافلة وهو يريد أن يقضي كيف يقضي ؟ قال (ع) يقضي حتى يرى انه قد زاد على ما عليه وأتم .

(رابعها) المرسل الدائر على ألسنتهم (من أن المرء متعبد بظنه) .

(خامسها) خبر اسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن الصلاة تجتمع علي ؟ قال : تحر واقضها .

(سادسها) نقل الاجماع على ذلك الى زمان الشهيد الثانى كما يظهر من الشيخ الانصاري وصاحب المدارك والشيخ ملا كتاب كما تقدم نقل كلامهم (ره) فالتحقيق أن يقال ان ما كان منه موقتاً كالصلاة والصيام فالشك فى الزائد يكون شكاً في خارج الوقت وشكاً فيما مضى ومقتضى القاعدة عدم الالتفات اليه لما

في صحيح زرارة عن أبي عبد الله (ع) اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء . وصحيح اسماعيل كل شيء شك فيه ودخل في غيره وجاوزه ودخل في غيره فليمض عليه ، وأما غير الموقت كمثال الكفارة والزكاة والخمس فالاصل عدم وجوب الزائد لعدم العلم بوجوبه عليه سابقاً فلايستصحب وجوبه نظير ما اذا شك في أنه مقروض لزيد مائة دينار أو ألف دينار فان الواجب عليه أن يدفع مائة دينار .

(إن قلت) انه في صورة الموقت اذا علم الوقت وشك فى أنه أتى بالواجب فيه فى جميع أجزائه أم فى بعضها دون بعضها الآخر فاستصحاب عدم الاتيان بالعمل الواجب فى تلك الاجزاء يقتضي وجوبها عليه فمثلا لو شك ان فى الخمس السنين التي كان في المدرسة صلى ثلاثة سنين منها فقط أو صلى فيها بأجمعها فيستصحب عدم الاتيان بها فى سنتين منها فيجب عليه قضائها (قلنا) انه منقوض بصورة ما اذا شك فى اتيان العمل الموقت بعد أن خرج الوقت فانه لا يستصحب عدم الاتيان فيه ولا يقضي العمل فكذا ما نحن فيه فانه يكون الشك من قبيل هذا الشك حرفاً بحرف مضافا الى أن موضوع القضاء هو صدق الفوت لا مجرد عدم الاتيان وباستصحاب عدم الاتيان لا يثبت الفوت لأنه أمر وجودي وهو ذهاب الشيء عنه فى جميع الوقت أومن قبيل عدم الملكة ولذا قبل الوقت وفى أثناء الوقت يصدق عدم الاتيان بالعمل ولا يصدق فوته ، ولاريب ان الذهاب أوعدم العمل المقيد بجميع الوقت ليس له حالة سابقة حتى يستصحب وإنما الذي له الحالة السابقة هوعدم الاتيان بالعمل الغير المقيد بوقت بل المستصحب العدم الازلى للفوت (والحاصل) ان عدم الاتيان وإن كان له حالة سابقة إلا أنه ليس بموضوع للتكليف بالقضاء ، والفوت وان كان موضوعا للقضاء لكنه ليس له حالة سابقة حتى يستصحب بل المستصحب عدمه ، ولوسلمنا جريان الاستصحاب

فهو محكوم بما ذكرناه من الادلة الدالة على عدم الالتفات للشك في الواجب بعد خروج وقته .

(إن قلت) هـذا يتم ان قلنا بأن القضاء تكليف آخر جديد موضوعه الفوت ، ولكن الظاهر ان الامر بالقضاء كاشف عن بقاء الامر السابق فان لسانه لسان الاداء للتكليف السابق لا انه تكليف آخر ، وعليه فالتكليف السابق الثابت فى الصنتين المشكوك أدائه فيهما في المثال المتقدم يستصحب بقائه وعدم أدائه (قلنا) مضافا الى عـدم تسليم ذلك هو منقوض بصورة ما اذا شك في فوت فريضة معينة منه بعد خروج وقتها ، وحله انه إنما يستكشف به بقاء التكليف السابق فى مورد الفوت ، والفوت غير محرز عندنا بل الاصل عدمه ، مضافا الى أن الاخبار الصحيحة المتقدمة الدالة على الغاء الشك بعد خروج الوقت حاكمة على مثل هذه الاصل .

(إن قلت) هذا لا يتم فيما اذا علم بمقدار الفائت ثم طرأ عليه النسيان فلم يعرف مقدار الفائت كما اذا فرض انه كان عالماً بمقدار الذي فاته من الصلاة ثم طرأ عليه النسيان فلم يتذكر ان الذي كان عالماً بفوته صلاة خمس سنين أو ثلاثة سنين فانه ينسب الى المحقق صاحب الحاشيه على المعالم الشيخ محمد تقى (ره) انه ذهب في هـذه الصورة الى وجوب الاحتياط باتيان الزائد بأن يصلي في المثال المذكور خمس سنين لان العلم السابق بمقدار الفرائض قد نجزها على المكلف فلا يكون عروض النسيان موجباً لارتفاع التكليف المنجز عليه فهو بعد عروض النسيان يحتمل أن الزائد قد تنجز عليه وعروض النسيان لا يرفعه فيكون شكه في الزائد شكاً في تكليف لو كان موجوداً لكان منجزاً عليه لأنه لا يرفعه النسيان نظير الشك فى التكليف قبل الفحص ، وأصل البراءة لا يجري في التكليف المتنجز لو كان موجوداً فلا محالة يحكم العقل بوجوب الاحتياط دفعاً للضرر

المحتمل (قلنا) ان العلم إنما ينجز ما دام موجوداً فان زال زال تنجيز التكليف إذ لا دليل عليه حينئذ فلم يكن التكليف حال ارتفاع العلم به واصل الينا ولذا لو حدث العلم بالتكليف ثم حدث بعده الشك الساري لم يتنجز التكليف بعد حدوث الشك المذكور لعدم الدليل فعلا عليه فنحن لا ندعي ان عروض النسيان موجب لزوال التكليف وإنما ندعي ان الزائد بعد النسيان لادليل عليه فيرفعه أصل البراءة أو أدلة الغاء الشك بعد خروج الوقت (ودعوى) ان العلم الاجمالي اذا حصل وتنجز التكليف الذي هو متعلقه ثم فقد بعد ذلك أحدأطرافه أو خرج عن محل الابتلاء فيصير الطرف الآخر مشكوكاً لا معلوماً ومع هذا يبقى التكليف الذي هو متعلقه منجزاً لو كان موجوداً فصار العلم حدوثاً مؤثراً لا بقاءاً (فاسدة) فان العلم الاجمالي لم يتبدل بذلك وإنما زال تنجز التكليف فى أحد أطرافه وبقي تنجزه على حاله فى طرفه الآخر فالعلم المنجز لم يزل بخلاف ما نحن فيه فان العلم قد زال وعليه فلم يبق دليل على الزائد على القدر المتيقن فيقبح العقاب عليه لأنه عقاب بلا بيان ويكون غير معلوم وجوبه فيكون مرفوعاً لانه رفع عن العباد مالا يعلمون .

(وأما ما تقدم من الادلة للمشهور) ففي الاول منها انه لا دليل على حجية هـذا الظهور . وفى الثاني منها انه لا عسر ولا حرج غالباً وفي مورد تحققه يقتصر على ما يرتفع به الحرج لاعلى حصول الظن بالوفاء كما هوالمدعى على أن العسر والحرج اذا حـدث من سوء اختيار العبد فلا دليل على رفعه لان أدلته واردة في مقام التخفيف عن العباد . وفى الثالث منها ان الظاهر من الرواية الاكتفاء بمقدار علمه ويقينه إذ (مقدار علمه) هو القدر المتيقن ، مع انها في النافلة فلا وجه لقياس الفريضة عليها مع انها غير دالة على الاكتفاء بالظن والاولوية ممنوعة لأن فى قضاء الفريضة إلزام وتحتيم بخلاف قضاء النافلة فانه

ليس فيه ذلك ، ألا ترى انه في النافلة يستحب البناء على الاقل فيلزم التكليف الزائد بخلاف الفريضة فانه يبني على الاكثر وفيه تخفيف للكلفة فتأمل .

وفي الرابع منها انه ضعيف مرسل على أنه غير واضح الدلالة . وفى الخامس منها انه خبر ضعيف . وفى السادس منها انه إجماع منقول ليس بحجة على انه يحتمل فيه استناد المجمعين الى الادلة المذكورة التي عرفت فسادها .

عدم جواز فتوى العامى لغيره

(الخامس عشر) لا يجوز للمجتهد ولا العامى المقلد أن يفتي للغير حتى بما أفتى له مرجع تقليده على نحو تكون له لا بنحو النقل عن مجتهده والحكاية عنه وإلا فلا اشكال في الجواز . لأنها منه فتوى بلا علم وقد قام الاجماع على حرمتها والروايات المتظافرة على النهي عنها كما قد تقدم ص ٥٣٨ .

(إن قلت) ان الروايات الدالة على النهي عن الفتوى بغير العلم لا تشمل المقلد المفتي بفتوى مرجعه لانه عالم بالحكم من إمارة معتبرة وهوفتوى مجتهده كما ان المجتهد يعلم به من الكتاب والسنة (قلنا) ان معرفة الحكم من الفتوى ليس من المعرفة بالعلم أو العلمي ولذا التقليد لايسمى بالعلم ولا بالعلمي لا لغة ولا عرفاً فالادلة الدالة على النهي عن الفتوى بغير العلم تشمله ويؤيدها العمومات الدالة على حرمة الكذب إذ فيه تلبيساً على الغير إذ العالم إنما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده لاعما قلد به الغير وقد أرسل علمائنا الاعلام هذا الحكم بدون ذكر الخلاف فيه من أحد منا كما في المعارج والتهذيب والمنية ، خلافاً للعامة فقد حكي الخلاف عنهم فيه (نعم) للعامى أن ينقل فتوى مجتهده لغيره كما يجوز له نقل سائر الحوادث .

وجوب الفحص عن المجتهد

الجامع للشرائط على العامي

وفي زمن الفحص يجب عليه العمل بالاحتياط

(السادس عشر) انه قد عرفت انه يجب على العامى الفحص عن جامعية المجتهد الذي يريد تقليده للشرائط لأن الاخذ بفتواه بدون احراز الشرائط أخذ بما لم يحرز حجيته ، وهل يجب عليه الاحتياط فى زمن الفحص أم لا ، ظاهر عبارة السيد في عروته وجوب الاحتياط زمن الفحص حتى عن الاعلم (والتحقيق أن يقال) انه في زمان الفحص عن المجتهد حيث انه لم يطلع على المجتهد ولا دليل على حجية قول غيره وقد ابتلي بالمسألة فيجب عليه الاحتياط لعدم الأمن من العقاب بدونه ، والاحتياط الواجب هنا هو الاخذ بأحوط الفتاوى التي يعلم بوجود من يصح تقليده لا بأحوط الاحتمالات للعلم بأن ما عداها ليس بحجة عليه ، ومع عدم امكان الاحتياط لا يبعد وجوب اختيار ما هو الاقرب للواقع كالفتوى التى توافق المشهور أو ما حصل الظن أو الاطمئنان بها لانها الاقرب للواقع بعد العلم بعدم سقوط التكليف وعدم وجود طريق اليه ، واما زمان الفحص عن الاعلم فلا يبعد جواز الاخذ بفتوى كل من المجتهدين الى أن يتبين عنده الاعلم منهم بناء على ان العلم بالفتوى المخالفة من الاعلم هو المانع من جواز الاخذ بفتوى غيره ، والمفروض انه لم يعلم بذلك لانه في زمن الفحص (والغريب) ان من بنى على هذا المطلب ولكنه لم يلتفت في هذا المقام الى ذلك فأفتى بوجوب الفحص ، وأما بناء على أن تكون الاعلمية شرطاً ، فعليه الاحتياط بين الفتاوى ان علم بأعلمية أحدهم اجمالا وإلا فيتخير مع تساوي الاحتمالات ومع وجود الاحتمال في أحدهم دون البقية يتعين الأخذ بمحتمل الأعلمية على التفصيل

المتقدم . هذا كله فى التقليد الابتدائي ، وأما مثل مالو قلد شخصاً ثم مات ففي زمان الفحص عمن يرجع اليه فله أن يبقى على تقليده السابق اذا كان عنده حجة على جواز البقاء .

الاستفتاء فيما يتعلق بالوصايا وغيرها

(السابع عشر) لايجوز أن يستفتي فيما يتعلق بالوصايا والأقارير والايمان ونحوها مما يتعلق بمراد اللافظ إلا من كان خبيراً بمرادات بلد الموصي والمقر والحالف بحسب العادة الجارية بينهم كما انه لا يجوز للمفتي أن يفتي إلا اذا كان خبيراً بمراداتهم لأن الألفاظ المستعملة فيها إنما تكون حجة في ذلك قال الشهيد الثاني (ره) لا يجوز أن يفتي بما يتعلق بألفاظ الايمان والاقارير والوصايا ونحوها إلا من كان من أهل بلد اللافظ أو خبير بمرادهم في العادة .

وجوب معرفة كلام المفتي

(الثامن عشر) ان المستفتي عليه أن يعرف كلام المفتي اذا شافهه بالسؤال فيأخذ بظاهره وعامه ومطلقه وان لم يعرفه ترجم له وهل يكفي في الترجمة الواحد أولابد من الاثنين الظاهر كفاية الواحد واما اذا كاتبه فلا بد له من احراز انها كتابته والظاهر كفاية الاطمئنان ولذا يعمل برسالته وقد تقدم ذلك فى الشرط السابع ص ٥٣

خاتمة

في
حقوق العلم وآداب المعلم والمتعلم

ولا بأس بختم هذا الموضوع بذكر آداب المعلم والمتعلم وحقوق العلم وآدابه التي قد استفدناها من كلمات العلماء الاعلام وهي وان كانت لا تخص العامي المقلد وينتفع بها الفقيه وغيره إلا انها فيها النفع العظيم للعامي المقلد وما يلزمه عند طلبه المسألة من مجتهده وما ينبغي له اذا عرف الحكم الشرعي من مورده .

(أحدها) ان حق العلم اخلاص النيـة لله تعالى في طلبه وبذله وفى تعليمه وتعلمه فان الاعمال بالنيات وبها تحسن الأمور وتطيب كما ان بها يقبح الخير ويشين وبسببها تكون الافعال تارة وبالا على صاحبها مكتوباً فى ديوان السيئات وأخرى سعادة يرتقي بها أعلى الدرجات ، فعلى طالب العلم وباذله أن يقصد بعمله وجه الله تعالى وامتثال أمره واستصلاح نفسه وارشاد غيره ولا يقصد بذلك شيئاً من أغراض الدنيا وأعراضها من مال أو جاه أو عجب أو رياء أو حب المدح والثناء أو شهرة بين الاصحاب أو امتياز عن النظائر والاشباه أو افتخار على الناس أو ترفع على الاقران أو غير ذلك من المقاصد الفاسدة التي ثمرتها الخذلان من الله تعالى والبعد عن دار الجنان فيصير من الاخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا . قال النبي (ص) : إنما الاعمال بالنيات وإنما لـكل امرىء ما نوى فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى

ماهاجر اليه ، قال الشهيد الثاني (ره) وهذا الخبر من أصول الاسلام وأحد قواعده وأول دعائمه قيل وهو ثلث العلم (ووجهه بعض الفضلاء) بأن كسب العبد يكون بقلبه ولسانه ونياته فالنية أحد أقسام كسبه الثلاثة وهي أرجحها لأنها تكون عبادة بانفرادها بخلاف القسمين الاخيرين ، وكان السلف وجماعة من تابعيهم يستفتحون المصنفات بهذا الحديث تنبيهاً للمطالع على لزوم حسن النية وتصحيحها واهتمامه بذلك واعتنائه به . وروي عنه (ص) : إنما يبعث الناس على نياتهم وان نية المرء خير من عمله .

وفى الكافي عن أبي جعفر (ع) : من طلب العلم ليباهي به العلماء أويماري به السفهاء أو يصرف وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار أن الرياسة لا تصلح إلا لأهلها . وفى الكافي أيضاً عن أبي عبد الله (ع) : من أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له فى الآخرة نصيب ومن أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا والآخرة . وفى الكافى عن أبى عبد الله (ع) : من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي فى ملكوت السموات عظيما ، فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله . وفى الكافي فى خبر سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (ع) : ومن أخذ العلم من أهله وعمل بعلمه نجا ومن أراد به الدنيا فهي حظه .

واخلاص النية مما يحق فى كل عمل وان كان فى العلم أحق . إلا أنه لايخفى قد نقل لي جدي الهادي كاشف الغطاء عن آبائه الكرام عن جدنا الشيخ جعفر كاشف الغطاء انه يقول ان طالب العلم وان طلبه للدنيا ولكن بعد ذلك تنقلب نيته الى طلب الآخرة ويؤيد ذلك ما ورد عنهم (ع) : اطلبوا العلم ولو لغير الله فانه ينجر الى الله تعالى . وما ورد فى شرف العلم وفضله من قوله (ع) سلك الله به طريقاً الى الجنة هو ظاهر في ذلك (ويحكى) ان الشاه عباس الثانى الصفوي المتوفى سنة ١٠٧٧ هجرية دخل مدرسة المولى

ملاعبد الله التونى المتوفى سنة ١٠٧١ هجرية صاحب الوافية في الاصول وكان معاصراً للسيد الداماد فرأى ان المدرسة خالية من طلبة العلم فسأل الشاه المولى ملاعبد الله عن السبب فى ذلك فقال له انى اجيب السلطان بعد أيام ، فلما كان بعد أيام ذهب ملا عبد الله المذكور لمجلس السلطان فأكرم قدومه وقال له السلطان اطلب مني ما يهمك فقال الملا ما يهمنى شيء فأصر عليه السلطان فقال له لي اليك حاجة واحدة وهي انى أركب فرس السلطان والسلطان يمشي قدامى راجلا حتى يجتاز الميدان الفلانى فسأله السلطان عن الغرض من ذلك فقال الملا أبينه لك بعد أيام ، ثم ان السلطان فعل ماسأله الملا وبعد أيام عاد السلطان الى المدرسة فرآها مملوءة من الطلاب مشحونة بالتلاميذ وهي مجدة فى التحصيل غاية الجد فسأل السلطان عن السبب فى تغـــير الحالة فقال الملا السبب فيما يراه حضرة السلطان وفيما طلبت منه ان الناس ما كانوا عارفين قدر العلم وفضيلة العلماء حتى اذا رأوا بعيونهم من فعل السلطان مع العالم ومشيه قدامه راجلا وهو راكب فعلموا من ذلك ان مرتبـة العالم فى الدنيا أعلى من مرتبة السلطان ، فطلباً لهذه المرتبة وطمعاً فى الجاه والجلال وجمع المال اجتمعوا فى المدرسة وجدوا فى تحصيل العلم وان تم لهم ذلك وبلغوا بعض المراتب العلمية تتبدل نياتهم وتصلح سرائرهم وتحصل لهم القربة فى سائر العبادات .

(ثانيها) العمل بالعلم وعدم العمل بدونه فيما يطلب للعمل إذ بدون ذلك لا ينفعه علمه فى سلامة العاقبـة وكان كمن به مرض شديد وهو يعلم كيفية العلاج وترتيب الأدوية فيظن ان ذلك يكفيه في خلاصه عن مرضه ويشفيه بدون العمل به فلا يزال يزداد مرضه حتى يهلكه . قال فى المعالم : ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه فى حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي (ص) وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن

وفى الحديث فى الكافى لا تطلبوا علم مالا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه إلا كفراً ولم يزدد من الله إلا بعداً . وفي الكافي ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا اه ولو فرض ان آحاداً من الاكياس ممن لاخبرة لهم بحاله اهتدوا بعلمه كان ذلك حسرة ووبالا عليه كما فى الكافي عن النبي (ص) العلماء رجلان رجل عالم آخـــذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان أشد الناس ندامة وحسرة رجل دعا عبداً الى الله فاستجاب له وقبل منه فأطاع الله فأدخله الله الجنة وأدخل الداعي الى النار بتركه لعلمه واتباعه الهوى وطول الامل ، اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة اه . على أن العمل عقال العلم وهو بدونه في معرض الذهاب . وفى الكافي بسنده الى أبي عبد الله (ع) : العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم ، والعلم يهتف بالعمل فان أجابه وإلا ارتحل وفى الكافي أيضاً بسنده الى هاشم بن البريد قال : جاء رجل الى علي بن الحسين (ع) فسأله عن مسائل ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال (ع) : مكتوب في الانجيل لاتطلبوا علم مالا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العالم اذا لم يعمل بعلمه لم يزدد صاحبه إلا كفراً ولم يزدد من الله إلا بعداً ، هذا فى العلم بلاعمل، واما العمل بدون العلم . ففي الكافي والفقيه بسندهما عن أبي عبد الله (ع) : ان العامل على غير بصيرة كالسابر على غير طريق لا تزيده سرعة السير إلا بعداً وروي فى أمالي الصدوق والمحاسن وفقه الرضا وفى الكافى بسنده عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من عمل على غـــير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح .

(ثالثها) القول بما يعلم والوقوف عند مالا يعلم فلا يتسرع بالفتوى والقول ويغلب عليه حب الدنيا الدنية وتفتنه محاسنها المادية فيزج نفسه في الفتوى بلا

بصيرة ويجلس للقضاء من دون معرفة وروية شوقا للرياسة وطلباً للزعامة ، فان حب الشيء يعمي ويصم والمساهلة والمسامحة فى ذلك فيها أعظم الخطر وأشد الضرر ولقد أخبر الله تعالى عن أعز خلقه عنده وأقربه منزلة لديه وهو رسول الله (ص) بقوله تعالى « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين . وفي الكافى عن زرارة بن أعين قال سألت أبا جعفر (ع) ماحق الله على العباد قال أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند مالا يعلمون . وفى الكافى مثله عن أبي عبد الله (ع) وزاد فان فعلوا ذلك فقد أدوا الى الله حقه . وفى الكافي الموثق عن أبى جعفر (ع) وما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله أعلم وفي الكافي كالصحيح عن أبى عبدالله قال : للعالم اذا سئل عن شيء وهو لا يعلمه أن يقول الله أعلم وليس لغير العالم أن يقول ذلك . وفى الكافي الصحيح عن أبى عبد الله (ع) : اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا أدري ولا يقل الله أعلم فيوقع في قلب صاحبه شكاً واذا قال المسؤول لا أدري فلا يتهمه السائل . وعن علي (ع) اذا سئلتم عما لا تعلمون فاهربوا ، قالوا وكيف الهرب ؟ قال : تقولون الله أعلم . فعليك الاحتراز عن الفتوى بالرأي وعن التدين بما لا تعلم . ففي الصحيح في الكافى عن أبى عبد الله (ع) : إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتي الناس برأيك وتدين بما لا تعلم . وفي الكافى الصحيح بسنده الى أبى جعفر (ع) من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه . وعن الصادق (ع) كل مفتي ضامن . وعن علي (ع) في ذم علماء السوء وقضاتهم تبكي منه المواريث وتصرخ منه الدماء ويستحل بقضائه الفرج الحرام ويحرم بقضائه الفرج الحلال

(رابعها) التفهم للمسألة والسؤال عما أشكل أمره من العلم بأن يستوضح في كل مقام ما يليق به من تفهم المسألة وتعرّفها دون الاقتصار على مجرد حفظ

الالفاظ والاقوال فيكون مثله كمثل الحمار يحمل أسفاراً . وفي الكافي عن أمير المؤمنين (ع) « لا خير في علم ليس فيه تفهم » . وفي الكافي بسنده عن زرارة ومحمد والعجلي قالوا : قال أبو عبد الله (ع) لحمران بن أعين في شيء سأله إنما يهلك الناس لانهم لا يسألون . وعن أمالي الشيخ (ره) روى منيف عن مولاه جعفر (ع) عن أبيه عن جده قال : قال علي (ع) :

صبرت على مر الامور كراهة وأيقنت في ذاك الصواب من الامر
اذا كنت لا تدري ولم تك سائلا عن العلم من يدري جهلت ولا تدري

(خامسها) الاستبصار في احناء الحق ومتشابهاته حتى لا ينقدح الشك في قلبه لأول عارض من شبهة كما في حديث أمير المؤمنين (ع) لكميل بن زياد النخعي في وصف حملة العلوم المعروف .

(سادسها) بذل العلم لأهله . قال الله تعالى « ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون . وعن الكافي بسنده الى أبي عبد الله (ع) قال : قرأت في كتاب علي ان الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال لان العلم قبل الجهل . وروي عنهم (ع) من كتم علماً ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار . وعن أبي جعفر (ع) في الكافي من علّم باب هدى فله مثل أجر من عمل به ولا ينقص اولئك من أجورهم شيئاً . ومن علم باب الضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به ولا ينقص اولئك من أوزارهم شيئاً وفي حديث آخر في الكافي وان مات . وعن رسول الله (ص) : علماء هذه الامة رجلان رجل أتاه الله علماً فبذله للناس ولم يأخذ عليه طمعاً ولم يشتر به ثمناً فذلك يستغفر له حيتان البحر ودواب البر والطير في جو السماء ويقدم على الله سيداً شريفاً حتى يرافق المرسلين ، ورجل أتاه الله علماً فبخل به على عباد الله

وأخذ عليه طمعاً وشرى به ثمناً فذلك يلجم يوم القيامة بلجام من نار وينادي مناد: هذا الذي أتاه الله علماً فبخل على عباده وأخذ عليه طمعاً واشترى به ثمناً حتى يفرغ من الحساب. وروي عن النبي (ص) اذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله. وأيضاً العلم يقوى بالبذل ويتكامل كما ورد عن أمير المؤمنين (ع) العلم يُزكى بالانفاق. وفي الكافي بسنده الى أبي جعفر (ع) قال زكاة العلم أن تعلمه عباد الله.

وكما يراعى في زكاة المال استحقاق المبذول له وأهليته لها حتى يترتب على اعطائه ما وعد الله المزكين من المثوبات فيمنع غير المستحق الذي لا يليق به العطاء وان سأل الحاحا كذلك يراعى في بذل العلم كونه لاهله المستوجبين له المنتفعين به.

(سابعها) منعه عن غير أهله حذراً عن الظلم والكدر وتعليق الدر على أعناق أهل سقر. وفي الكافي عن أبي عبد الله (ع) قال انه قام عيسى بن مريم (ع) خطيباً في بني اسرائيل فقال يا بني اسرائيل لا تحدثوا الجهال بالحكمة فتظلموها ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم. ونسب الى الامام زين العابدين (ع)

اني لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وبهذا يظهر لك وجه كتمان أهل العلم بعض علومهم كما يتضح لك وجه جواب الامام (ع) في ما رواه الكافي بسنده عن عبد الله بن سليمان انه كان عند أبي جعفر (ع) رجل من أهل البصرة يقال له عثمان الاعمى يقول ان الحسن البصري يزعم ان الذين يكتمون العلم يؤذي ريح بطونهم أهل النار فقال أبو جعفر (ع) فهلك إذن مؤمن آل فرعون ما زال العلم مكتوماً منذ بعث الله تعالى نوحاً فليذهب الحسن يميناً وشمالاً فوالله ما يوجد العلم إلا ههنا. وحكي عن صدر الدين الشيرازي ليس الظلم في اعطاء غير المستحق أقل منه في منع المستحق بل هو

فى الثاني أقل لأنه تأخير يمكن أن يتدارك بخلاف الاول لا نه تفويت . ولقد أحسن القائل :

ومن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

قال الشهيد الثانى (قده) لا يمتنع المعلم من تعليم أحد لكونه غير صحيح النية فربما عسر على كثير من المبتدئين بالاشتغال تصحيح النية لضعف نفوسهم وانحطاطها عن ادراك السعادة الآجلة وقلة أنسهم بموجبات تصحيحها فالامتناع من تعليمه يؤدي الى تفويت كثير من العلم مع انه يرجى ببركة العلم تصحيحها إذا أنس بالعلم لكن يجب على المعلم اذا شعر من المتعلم فساد النية أن يستدرجه بالموعظة الحسنة وينبهه على خطر العلم الذي لا يراد به وجه الله ويتلو عليه من الاخبار الواردة فى ذلك حالا فحال حتى يقوده الى القصد الصحيح فان لم ينجع ذلك ويئس منه قيل يتركه حينئذ فان العلم لا يزيده إلا شراً وفصل آخرون فقالوا إن كان فساد نيته من جهة الكبر والمراء ونحوهما فالامر كذلك وإن كان من جهة حب الرياسة الدنيوية فينبغي مع اليأس من اصلاحه أن لا يمنعه لعدم ثوران المفسدة وتعديها ولأنه لا يكاد يخلص من هذه الرذيلة أحد فى البداية فاذا وصل الى أصل العلم عرف أن العلم إنما يطلب للسعادة الابدية بالذات والرياسة لازمة له قصدت أم لم تقصد . انتهى .

وقد تقدم فى الامر الاول وهو اخلاص النية ما ينفع فى المقصود .

(ثامنها) الشفقة فى التعليم ففي من لا يحضره الفقيه والخصال من رسالة على ابن الحسين (ع) الى بعض أصحابه فى تعداد الحقوق الواجبة ثم حق رعيتك فى العلم فان الجاهل رعية العالم ، الى أن قال : فان تعلم ان الله إنما جعلك قيماً لهم فيما أتاك من العلم وفتح من خزائنه لك فان أحسنت فى تعليم الناس ولا تخرق بهم ولا تضجر عليهم زادك الله من فضله وإن أنت منعت الناس من

علمك أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك كان حقاً على الله أن يسلبك العلم وبهاؤه ويسقط من القلوب محلك ، الحديث . وأيضاً فان المتعلم بالنسبة الى المعلم ولد روحاني فينبغي أن ينظر اليه نظر الوالد الشفيق الى الولد البار المسترشد ويؤدبه أحسن الادب وأول ذلك أن يحرضه على الاخلاص لله فى علمه وسعيه ومراقبته تعالى فى جميع اللحظات ويعلمه ان بذلك تنفتح عليه أبواب المعارف وينشرح صدره وتتفجر من قلبه ينابيع الحكمة ويبارك له فى حاله وعلمه ويوفق للاصابة ويتلو عليه الآثار الواردة فى ذلك ويزهده فى الدنيا ويصرفه عن التعلق بها والاغترار بزخارفها ويرغبه فى العلم ويذكره بفضائله وفضائل العلماء وانهم ورثة الانبياء وان مدادهم يرجح دماء الشهداء وان الملائكة لتضع أجنحتها لهم وانهم على منابر من نور يغبطهم الانبياء والشهداء ونحو ذلك مما ورد فى فضل العلم وأهله من الاخبار والاشعار والامثال ففي الاقاويل الخطابية والكلمات الشعرية هز عظيم للنفوس الانسانيـــة كما يرى . ويتلطف فى موعظته بالأقتصار على الميسور وقدر الكفاية من الدنيا والقناعة بذلك عما يشغل القلب عن طلب العلم ويزيد الهم . ويحب ويكره له ما يحب لنفسه ويكره ، ويزجره عن سوء الاخلاق وارتكاب المناهي وكل ما يؤدي الى فساد حال أو بطالة عن اشتغال أو إساءة أدب أو كثرة كلام لغير فائدة أو معاشرة من لا يليق أو نحو ذلك بطريق التعريض ما أمكن فان لم ينجع نهاه سراً ثم جهراً وغلظ عليه القول بحسب اقتضاء الحال ليزجر هو وغيره ويتأدب به كل سامع فان لم ينته فلا بأس حينئذ بطرده والاعراض عنه الى أن يرجع لاسيما اذا خاف على بعض رفقته من الطلبة موافقته . وان لا يسامح فى نشر العلم وتقريبه الى ذهنه متلطفاً فى الافادة برفق ونصيحة وتحريض على حفظ ما يبذله له من الفوائد النفيسة ولا يدخر عنه من فنون العلم شيئاً يحتاج اليه أو يسأل عنه اذا كان أهلا

لذلك فان لم يتأهل بعدُ لما سأل عنه نبهه على أن ذلك يضره وانه لم يمنعه عنه شحاً بل شفقة ولطفاً ثم يرغبه بعد ذلك في الاجتهاد والتحصيل ليتأهل لذلك ولغيره ، وقد ورد في تفسير (الرباني) انه الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره ، ويأمر الطلبة بالاجتماع فى الدرس لما يترتب عليه من الفائدة التي لا تحصل مع الانفراد وينصفهم في البحث فيعترف بفائدة يقولها بعضهم وان كان صغيراً ويسمع السؤال من مورده على وجهه ولا يترفع عن سماعه فيحرم الفائدة ويطرح عليهم احياناً من النكات والدقائق الغريبة ما يشحذ به اذهانهم

(تاسعها) الاقتصار على مقتضى الحال وقدر الفهم وبيان المسائل وتوضيح المشكلات التي لها وجوه متعددة متفاوته على ما يبلغه فهمه ويكتم عنه ما لا يبلغه فهمه لأنه يفرق عليه الهم وينفر الطبع ويفسر الحال وفى الحديث النبوي نحن معاشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم فنكلمهم على قدر عقولهم . وفيه ما احد يحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة على بعضهم ولا يفوته الاقتصار على ما يبلغه فهمه من المراتب متدرجا من كل مرتبة الى ما فوقها ولا يخالف الترتيب فيتبلد ذهنه ويضيع سعيه .

(عاشرها) قطع الطمع حتى عن المتعلمين عنده فلا يستأكل بعلمه ولا يسألهم الاجر عليه لمنافاة ذلك للاخلاص وتأسياً بالانبياء فان العلماء ورثتهم بل يعلمهم لوجه الله لا يريد منهم جزاء ولا شكوراً بل ولا يرى لنفسه منة عليهم وان كانت المنة لازمة عليهم بل يرى الفضل لهم لان ثوابه فى التعليم اكثر من ثوابهم في التعلم عند الله ولولاهم لما نال هذا الثواب الجسيم وعن معاني الاخبار بسنده عن حمزة بن حمران قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول من استأكل بعلمه افتقر فقلت جعلت فداك ان في شيعتك ومواليك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون على ذلك البر والصلة والاكرام فقال (ع) ليس اولئك

بمستأكلين انما المستأكل بعلمه الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله عز وجل ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا وما احسن ما انشده القاضي ابو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني لنفسه

يقولون لي فيك انقباض وانما ... رؤا رجلا عن موضع الذل احجما
ارى الناس من داناهم هان عندهم ... ومن اكرمته عزة النفس أكرما
وما كل برق لاح لي يستفزني ... ولا كل من لاقيت ارضاه منعما
واني إذا ما فاتني الامر لم أبت ... أقلب كفي نحوه متندما
ولم أقضي حق العلم ان كان كلما ... بدا طمع صيرته لي سلما
إذا قيل هذا منهل قلت قد أرى ... ولكن نفس الحر تحتمل الظما
ولم ابتذل فى خدمة العلم مهجتي ... لاخدم من لاقيت لكن لأخدما
أأسقى به عزاً واسقيه ذلة ... أذن فاتباع الجهل قد كان أحزما
ولو ان اهل العلم صانوه صانهم ... ولو عظموه في النفوس لعظما
ولكن اذلوه فهانوا ود نسوا ... محياه بالاطماع حتى تجهما

(الحادي عشر) التواضع بخفض الجناح وحسن اللقاء والتلطف وبشاشة الوجه إلى غير ذلك من المعلم والمتعلم فانه يكون باعثاً لمزيد التوجه والاستفاده ففي الكافي ومعاني الاخبار عن ابي عبد الله (ع) أطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه وتواضعوا لمن طلبتم منهم العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم . مضافاً الى أن ذلك هو مطلوب بنفسه فعن النبي (ص) ما تواضع احد لله الا رفعه ، وقد قال تعالى (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) مخاطباً لاحب خلقه اليه، وعن الصادق (ع) ان فى السماء ملكين موكلين بالعباد فمن تواضع رفعاه ومن تكبر وضعاه وقوله تعالى تلك الدار الآخره نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساد والعاقبة للمتقين .

(الثاني عشر) التملق وهو التودد ولين الجانب والتواضع للمعلم زيادة على غيره من ذوي الحقوق حتى الابوين لأنها وان تسببا لوجوده فان ذلك انما اتفق منها من غير قصد له في الاغلب بل بمقتضى الشهوة البهيمية المركوزه فيها وهو وجود ناقص في أخس المراتب يشترك فيه الديدان والخنافس . والمعلم المرشد يتسبب بقصده وعنايته لتكميل هذا الوجود الناقص وايصاله الى أقصاه واستخراج ما فيه بالقوة الى الفعل فحقه اعظم ونعمته أحق بالشكر . والموفق لا يالوا جهداً في تعظيمه .

(الثالث عشر) حسن الادب مع المعلم والخدمة له في محضره ومغيبه وفي الحديث النبوي ليس من اخلاق المؤمن الملق الا في طلب العلم . وسئل الاسكندر مابالك توقر معلمك اكثر من والدك فقال لان الوالد سبب لحياتي الفانيه والمعلم سبب لحياتي الباقية . وفي المجلي لابن ابي جمهور الاحسائي انه قد روي عنه (ص) قال من علم شخصاً مسئلة فقد ملك رقبته فقيل يارسول الله أيبيعه فقال لا ولكن يأمره وينهاه .

(الرابع عشر) التسليم بأن يلقي اليه زمام امره بالكلية ويذعن له في كل ما يعين له من العلم المناسب لمرتبته وحاله حتى يجعل نفسه بين يديه كالمريض الجاهل بين يدي الطبيب الحاذق يداويه بما يشاء من الدواء بل كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء فيذعن لما ينقله من علم الى علم .

(الخامس عشر) احضار القلب والاقبال بكليته عليه في مجلسه متعقلا لقوله بحيث لا يحوجه إلى اعادة الكلام ولا يلتفت من غير ضرورة ولا سيما عند بحثه معه أو كلامه له وقد اشتمل على جملة من آداب المتعلم مرسلة الجعفري في الكافي عن ابي عبد الله (ع) قال كان امير المؤمنين يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه وإذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعاً

وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافاً لقوله ولا تضجره بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخله تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء الحديث . وفي الحديث المشتمل ايضا على جملة من آداب المتعلم عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق بسنده عن الامالي عن علي بن الحسين (ع) انه حق سائسك(١) بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احداً يساله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احداً ولا تغتاب عنده احداً وأن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء وأن تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له ولياً فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة الله عز وجل بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك فيما لهم فيما آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم(٢) ولم تضجر عليهم زادك الله عز وجل من فضله وأن انت منعت الناس من علمك أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم وبهائه ويسقط من القلوب محلك . وعن الصادق (ع) وتواضعوا لمن تعلمونه العلم ولمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين . وعن تحف العقول في مواعظ السجاد (ع) في رسالته المعروفة برسالة الحقوق واما حق سايسك بالعلم فالتعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه والمعونة له على نفسك فيما

(١) اي المدبر امر تعليمك

(٢) عن تحف العقول عن امير المؤمنين (ع) انه قال لولده الحسين (ع) يابني راس العلم الرفق وآفته الخرق . والخرق هو الدهشه والتخويف ولو بحدة النظر .

لا غنى بك من العلم بان تفرغ له عقلك وتحضره فهمك وتجلي له بصرك بترك اللذات ونقص الشهوات وان تعلم انك فيما القي اليك رسوله الى من لقيك من أهل الجهل فلزمك حسن التأديه عنه ولا تخنه في تأديت رسالته والقيام بها عنه إذا تقلدتها .

(السادس عشر) ينبغي ترك الحياء فى الاستفسار عما اشكل عليه امره وترك الاستنكاف عنه فان من رق وجهه رق علمه ومن رق وجهه عند السؤال ظهر نقصه عند اجتماع الرجال . وفي الصحيح فى الخصال عن أمير المؤمنين (ع) قوام الدين باربعة عالم ناطق مستعمل له وغني لا يبخل بفضله على اهل دين الله وفقير لا يبيع اخرته بدنياه وجاهل لا يتكبر عن طلب العلم فاذا كتم العالم علمه وبخل الغني بماله على مستحقه وباع الفقير آخرته بدنياه واستكبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنيا على ورائها القهقرى . الحديث .

(السابع عشر) تجنب الاكثار والالحاح في المسئله كما في الحديث المتقدم وفى حديث آخر فى الكافي نهى رسول الله (ص) عن القيل والقال وافساد المال وكثرة السؤال عما لا يهمه فانه من الخوض فيما لا يعنيه .

(الثامن عشر) ان يتحرى الوقت المناسب ويغتنمه عند طيب نفس المعلم وفراغ باله والخلوه وهذا حسن السؤال وفى الحديث النبوي حسن السؤال نصف العلم . وكأن النصف الآخر حسن الحفظ أو حسن التفكر .

(التاسع عشر) تقديم الاهم من العلوم فالاهم فانها وإن كانت مرتبطه بعضها ببعض الا ان لكل منها مرتبة ومقاماً معلوماً فلا يشتغل بالغايات قبل المبادي ولا بالمقاصد قبل المقدمات ولا باختلاف العلماء فى العقليات والسمعيات قبل اتقان الاعتقادات فيختل ذهنه ويحير عقله ويضيع سعيه ويعسر عليه طلبه بل يلاحظ الترتيب اللائق ويؤت كل ذى حق حقه فيكون ممن أتى البيوت من ابوابها

وعند ذا يسهل عليه درك البغيه ونجح الامنية .

(العشرون) الكتابة له فان كل علم ليس في القرطاس ضاع ولولاها لأندثرت كوامن الحكمة ورموزها وخفيت معادن المعارف وكنوزها ولبذت على اسرار العلوم عنا كب النسيان ويدل على فضيلة الكتابة جعل الله تعالى من نعمه على الانسان تعليمه الكتابه بالقلم فى قوله تعالى (علم بالقلم) ووصفه تعالى للحافظين بانهم كاتبين في قوله تعالى (وان عليكم لحافظين كراما كاتبين) وعن امالي الصدوق وعن خط الشهيد الثاني نقلا من خط قطب الدين وعن كتاب الدرر الباهره من الاصداف الطاهرة ان رسول الله (ص) قال المؤمن إذا مات وترك ورقة واحدة عليها علم تكون تلك الورقة يوم القيامة ستراً فيما بينه وبين النار واعطاه الله تبارك وتعالى بكل حرف مكتوب عليها مدينة وما من مؤمن يقعد ساعة عند العالم الا ناداه ربه عز وجل جلست الى حبيبي وعزتي وجلالي لاسكننك الجنة معه ولا أبالي . وعن غوالي اللآلي بسنده عن رسول الله قلت يارسول الله اكتب كل ما اسمع منك قال نعم قلت فى الرضا والغضب قال نعم فاني لا اقول في ذلك كله الا الحق . وفى الكافي بسنده الى الفضل بن عمر وعن كشف المحجة لابن طاووس عن الفضل بن عمر ايضاً قال قال لي ابو عبدالله (ع) اكتب وبث علمك فى اخوانك فان مت فورّث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج ما يأنسون فيه الا بكتبهم .

وفي منية المريد للشهيد الثاني عن النبي (ص) انه قال قيدوا العلم قيل وما تقييده قال كتابته ومثله عن غوالي اللئالى . وروي ان رجلا من الانصار كان يجلس إلى النبي (ص) يستمع منه الحديث فيعجبه ولا يحفظه فشكا ذلك الى النبي (ص) فقال له النبي (ص) استعن بيمينك وأومىء بيده اى خط . وعن الحسن بن علي (ع) انه دعا بنيه وبني اخيه فقال انكم صغار قوم ويوشك ان

تكونوا كبار قوم آخرين فتعلموا العلم فمن لم يستطع منكم ان يحفظه فاليكتبه وليضعه فى بيته . وفى الكافى بسنده عن ابن بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا . وفي الكافي بسنده عن ابي عبدالله ع قال القلب يتكل على الكتابه وفى الكافي بسنده عن عبيد بن زرارة قال قال ابو عبد الله (ع) احتفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها .

(ان قلت) ان الكتابة للعلم لو كانت صفة حسنة لا تصف بها النبي (ص) قلت لا نسلم عدم اتصاف النبي (ص) بها فقد روى فى بصائر الدرجات عن احمد بن محمد عن ابي عبد الله البرقي عن جعفر بن محمد الصوفي قال سألت ابا جعفر (ع) محمد بن علي الرضا (ع) وقلت له يابن رسول الله لم سمي النبي الأمي قال ما يقول الناس قال قلت له جعلت فداك يزعمون انما سمي النبي الأمي لأنه لم يكتب فقال كذبوا عليهم لعنة الله أنى يكون ذلك والله تبارك وتعالى يقول في محكم كتابه « هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة »

فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن والله لقد كان رسول الله (ص) يقرأ ويكتب باثنين وسبعين أو بثلاثة وسبعين لساناً وانما سمي الامي لأنه كان من أهل مكة ومكة من امهات القرى وذلك قول الله تعالى في كتابه لتنذر أم القرى ومن حولها

وعن عبد الله بن محمد عن الحسن بن موسى الخشاب عن علي بن اسباط أو غيره قال قلت لابي جعفر (ع) أن الناس يزعمون أن رسول الله لم يكن يكتب ولا يقرأ فقال كذبوا لعنهم الله أنى ذلك وقد قال الله (هو الذي بعث فى الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) فكيف يعلمهم الكتاب والحكمة وليس يحسن أن يقرأ ويكتب قال قلت فلم سمي النبي (ع) أميا قال

نسبة إلى مكة وذلك قول الله عز وجل لتنذر أم القرى ومن حولها ، فام القرى مكة فقيل أمي لذلك .

وعن الحسن بن علي عن احمد بن هلال عن خلف بن حماد عن عبدالرحمن ابن الحجاج قال قال ابو عبد الله (ع) أن النبي (ص) كان يقرأ ويكتب ويقرأ ما لم يكتب .

(ان قلت) انه في غوالي اللئالي عن النبي (ص) انه قال : خذوا العلم من افواه الرجال وقال (ص) واياكم واهل الدفاتر ولا يغرنكم الصحفيون ، وفي علل الشرائع أنه اعاب أبو حنيفة على جعفر الصادق (ع) بانه صحفي ولما بلغ الامام (ع) قال صدق قرأت صحف ابراهيم وموسى .

قلت سيجيء انشاء الله في الخامس والعشرين ما يوضح لك المراد من ذلك

(الحادي والعشرون) مجالسة اهل العلم فان فيها شرف الدنيا والآخرة ففي ثواب الاعمال والخصال وامالي الصدوق مسنداً إلى الصادق (ع) عن آبائه (ع) عن رسول الله (ص) انه قال مجالسة أهل الدين شرف الدنيا والآخرة قال المجلسي (ره) اهل الدين علماء الدين والعاملون بشرائعه . وعن امالي الشيخ بسنده إلى علي (ع) قال قال رسول الله (ص) المتقون سادة والفقهاء قادة والجلوس اليهم عبادة . وعن روضة الواعظين عن بعض الصحابة قال جاء رجل من الانصار الى النبي (ص) فقال يارسول الله إذا حضرت جنازة ومجلس عالم ايهما احب اليك ان اشهد فقال رسول الله (ص) اذ كان للجنازة من يتبعها ويدفنها فان حضور مجلس عالم افضل من حضور الف جنازة ومن عيادة الف مريض ومن قيام الف ليلة ومن صيام الف يوم ومن الف درهم يتصدق بها على المساكين ومن الف حجة سوى الفريضة والف غزوة سوى الواجب تغزوها في سبيل الله بمالك ونفسك واين تقع هذه المشاهد من مشهد عالم اما علمت أن الله يطاع بالعلم ويعبد

بالعلم وخير الدنيا والآخرة مع العلم وشر الدنيا والآخرة مع الجهل . وعن العدة عن علي (ع) قال جلوس ساعة عند العلماء احب إلى الله من عبادة الف سنة والنظر إلى العالم احب إلى الله من اعتكاف سنة في البيت الحرام وزيارة العلماء احب الى الله تعالى من سبعين طوافاً حول البيت وافضل من سبعين حجة وعمرة مبرورة مقبولة ورفع الله له سبعين درجة وانزل عليه ملائكة الرحمة وشهدت له الملائكة ان الجنة وجبت له .

(الثاني والعشرون) المذاكرة والمناظرة مع اقرانه من الطلبة الصالحين فانها نعم المعين على الحفظ ورسوخ العلم في الذهن وانتعاش النفس وتوسع القلب كيف لا والحقيقة لا زالت تبرق من تصادم الآراء والمثالي المكنونة انما تستخرج بالغوص في بحار الافكار . ولا بأس ان يمتحن العالم بالمحاوره والمباحثه لتظهر فضيلته . ويصلي الياقوت لتبان مزيته وفي (الكافي) عن رسول الله (ص) ان الله عز وجل يقول تذاكر العلم بين عبادي مما تحيى عليه القلوب الميتة إذا هم فيه انتهوا إلى امري وفي (الكافي) عن رسول الله (ص) ايضاً تذاكروا وتلاقوا وتحدثوا فان الحديث جلاء للقلوب ان القلوب لترين كما يرين السيف الحديث وفي الكافي بسنده عن ابي جعفر (ع) انه قال : رحم الله عبداً أحيى العلم ، قيل : ما احياؤه ؟ قال ان يذاكر به اهل الدين واهل الورع وفي الكافي بسنده عن ابي جعفر (ع) تذاكر العلم دراسة والدراسة صلاة حسنة هذا (وقد يتراءى) كون المجادلة من جملة انواع المذاكرة بل اقوى انواعها لما تلزمه غالباً من استحضار الذهن وتذكر الأدلة وتنقيحها والفحص عن دلالتها وتشحيذ الخاطر ورياضة الفكر وتقوية النفس لدرك المآخذ وترغيب الناس في العلم ونحو ذلك وهو كذلك لكنها كثيرة الافات غير مأمونة التبعات والتحفظ على شروطها وآدابها على وجه السلامة في غاية التعسر والصعوبة إلا ما رحم ربي ففي فقه الرضا وامالي الصدوق

بسنده الى الحذاء قال قال ابو جعفر (ع) اياك والخصومات فانها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها وعسى ان يتكلم الرجل بشيء فلا يغفر له ، وعن الامالي ايضاً بسنده عن ابي عبد الله الصادق (ع) اياكم والخصومة في الدين فانها تشغل القلب عن ذكر الله عز وجل وتورث النفاق وتكسب الضغاين وتستجيز الكذب وعن كتاب الاعتقادات ما رواه الصدوق عن امير المؤمنين (ع) انه قال (من طلب الدين بالجدل تزندق) قال المجلسي (ره) ان الذي يظهر من الاخبار ان المذموم من الجدال هو ما كان الغرض فيه الغلبة واظهار الكمال والفخر والتعصب وترويج الباطل واما ما كان لاظهار الحق ورفع الشبهة عن الدين وارشاد المضلين فهو من اعظم اركان الدين لكن التميز بينهما في غاية الصعوبة والاشكال وللنفس فيه تسويلات خفية لا يمكن التخلص منها الا بفضله تعالى ، وعليه فالاولى ترك النزاع الا مع الحاجة كتجدد قضية واقعة او مترقبة لا يسعه الجهل بحكمها ولا يثق بنفسه إذا أنفرد بالنظر فيها فلابد له من الاستعانة بنظر غيره من الثقات المامونين فيقتصر على قدر الحاجة وهي معرفة حكم ذلك المشكل الواقع واذا كانت في الخلوة كانت اجمع للفهم واحرى بصفاء الفكر ودرك الحق وابعد من حركة دواعي الرياء والحرص على طلب الافحام وان يكون في طلب الحق كمنشد ضاله يكون شاكراً متى وجدها وغير مقصر اذا فقدها ولا يفرق بين أن يظهر على يده او يد غيره فيجعل مخاطبه بمنزلة المشير الناصح والمعين المساعد ويكون التنازع بنحو التشاور والتناصح والتعاون دون الخصومة والمغالبه شاكراً للمصيب إذا عرّفه خطأه كما لو اخذ طريقا في طلب ضالته فنبهه غيره عليها في طريق آخر معترفاً بالخطاء إذا ظهر منه غير مهتم بظهوره من الطرف الآخر فانه من المراء المذموم (وعليه) فينبغي في المناظرة اولا تحرير محل النزاع وتشخيصه وتقرير المذاهب المتخالفة فيه ان كان فيه خلاف ثم بيان

دلائلها باحسن تقريب واحسن توضيح ويذكر مختاره . والمناظرة معه ان كانت في الطرق النقلية فانما تنصب فى صحة النقل او فى دلالته او فيما يعارضه والأول يسمى بالسند والثاني بالمتن والثالث بالمعارض وان كانت فى الطرق التصويرية الكسبية فانما يكون مصبها في اطراد التعريف اعنى ما نعيته عن دخول الاغيار في المعرف وفي انعكاسه بمعنى جامعيته لافراد المعرف دون خروج بعض منها ولذا قد يعبرون عن الاطراد بالمانعية وعن الانعكاس بالجامعية وفى اجلائيته عن المعرف بمعنى ان يكون اعرف واظهر عند العقل من المعرف كما ان النقاش في كونها حداً أو رسماً ناقصاً أو تاماً لابد وان يكون منصباً على بيان عدم توفر ما يعتبر فيها واما ان كانت في الطرق التصديقية الكسبية فانما يكون مصبها على عدم صحة مقدماتها او هيئة شكلها وتسمى مناقضة ان كانت منعاً عن بعض مقدماتها على سبيل التعيين او جميعها على سبيل التفصيل سواء كان منعاً مجرد أو مع السند واما لو منع من مجموع الدليل فلا يسمى مناقضة بل ان كان منعه من مجموعه مقترن بشاهد يدل على المنع فيسمى نقض اجمالي والا فيسمى مكابرة وهي غير مسموعة في باب المناظرة وتسمى معارضة فيما اذا اقام الدليل على ما ينافي ما استدل عليه كما اذا أقام شخص الدليل على قدم العالم والآخر يقيم الدليل على حدوثه كما انه تعارف عند المصنفين ان يسمون ابطال الدليل بتخلف الحكم الذي اقيم عليه في بعض الصور بالنقض كما انهم يسمون الابطال بالدليل لمقدمات الدليل او بعضها على سبيل التعيين (بالحل) فتعيين موضع غلط الدليل بالحجة يكون حلا .

(الثالث والعشرون) ضبط اللسان في المجالس والمجامع فان في ارخاء اللسان مزالق طالما اوقعت العبقري في المهالك واسقطت العالم النحرير في الاندية والمجالس ، ولا تكن ثرثارة في كل نادي تخطب .

فعن النبي (ص) كما في الكافي انه جاء اليه رجل فقال يارسول الله اوصنى فقال احفظ لسانك قال يارسول الله اوصني قال احفظ لسانك، قال يارسول الله اوصنى قال احفظ لسانك ويحك وهل يكب الناس في النار على مناخرهم الاحصايد السنتهم وعنه (ص) انه خرج على اصحابه فقال من ضمن لي ما بين لحييه وما بين رجليه ضمنت له الجنة .

وعنه (ص) يعذب اللسان بعذاب لا يعذب به شيئاً من الجوارح فيقول اي رب عذبتني بعذاب لم تعذب به شيئاً من الجوارح فيقال له خرجت منك كلمة فبلغت مشارق الارض ومغاربها فسفك منها الدم الحرام وانتهب بها المال الحرام وانتهك بها الفرج الحرام وعزتي وجلالي لأعذبنك بعذاب لا أعذب به شيئاً من الجوارح وعن امير المؤمنين (ع) انه مر برجل يتكلم بفضول الكلام فوقف عليه فقال يا هذا انك تملي على حافظيك كتاباً الى ربك فتكلم بما يعنيك .

وعنه (ع) فى حديث ما خلق الله شيئاً احسن من الكلام ولا أقبح منه . بالكلام ابيضت الوجوه وبالكلام اسودت الوجوه واعلم ان الكلام فى وثاقك ما لم تتكلم به فاذا تكلمت به صرت فى وثاقه فاخزن لسانك كما تخزن ورقك وذهبك فان اللسان كلب عقور فان انت خليته عقر ورب كلمة سلبت نعمة

وعنه (ع) من كثر كلامه كثر خطأه ومن كثر خطأه قل حياؤه ومن قل حياؤه قل ورعه ومن قل ورعه مات قلبه ومن مات قلبه دخل النار وعن الكاظم (ع) يأتي على الناس زمان تكون العافية في عشرة اجزاء تسعة منها فى اعتزال الناس وواحدة فى الصمت .

هذا ولكن ماذكر فى غير الكلام فى رضاء الله تعالى وآلائه ونعمائه وفى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وارشاد الضالين ونشر العلوم فى الصالحين والدعاء والتلاوة والصلاة والاستغفار ونحو ذلك مما ورد الحث عليه والطلب له .

وقد سئل السجاد (ع) عن الكلام والسكوت ايهما افضل فقال (ع) لكل واحد آفات فاذا سلما من الآفات فالكلام افضل من السكوت قيل وكيف ذاك يابن رسول الله (ص) قال لان الله عز وجل ما بعث الانبياء والاوصياء بالسكوت انما بعثهم بالكلام ولا استحقت الجنة بالسكوت ولا استوجبت ولاية الله بالسكوت ولا توقيت النار بالسكوت ولا يجنب سخط الله بالسكوت انما ذلك كله بالكلام ما كنت لأعدل القمر بالشمس انك تصف فضل السكوت بالكلام ولست تصف فضل الكلام بالسكوت.

(الرابع والعشرون) ان المدرس للعلم يدعو عند خروجه من منزله مريد للدرس بالدعاء المروي عن النبي (ص) اللهم اني اعوذ بك ان أضل او أضل وأزل او أزل واظلم او أظلم او أجهل أو يجهل علي عز جارك وتقدست اسمائك وجل ثناؤك ولا إله غيرك ثم يقول بسم الله حسبي الله توكلت على الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اللهم ثبت جناني وأدر الحق على لساني. وان يجلس مستقبل القبلة لقوله (ص) خير المجالس ما استقبل بها وقبل الشروع في التدريس والبحث يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم ويسمي ويحمد الله ويصلي ويسلم على النبي وآله واصحابه الطيبين الطاهرين قال الشهيد الثاني أن هذا وان لم يرد فيه نص على الخصوص لكن فيه خير عظيم وفيه اقتداء بالسلف الصالح فقد كانوا يستحبون ذلك وقد ذكر بعض العلماء إنه يقول عند الشروع بالبحث اللهم انى اعوذ بك أن أضل أو أضل أو أزل أو ازل أواظلم أو اظلم أو أجهل أو يجهل علي اللهم انفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني وزدني علما والحمد لله على كل حال. اللهم اني اعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعاء لايسمع. وكان بعض العلماء يقرأ سورة الأعلى ويزعم انه متأس ومتفأل بما فيها. وروي أنه من اجتمع مع جماعة ودعا يكون

من دعائه اليهم إقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا و بين معصيتك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا مصائب الدنيا اللهم متعنا باسماعنا وابصارنا وقوتنا ما احييتنا واجعله الوارث منا واجعل ثارنا على من ظلمنا وانصرنا على من عادانا ولا تجعل مصيبتنا في ديننا ولا تجعل دنيانا اكبر همنا ولا مبلغ علمنا ولا تسلط علينا من لا يرحمنا . (واني لأستحسن) عند الشروع فى الدرس ان تقرأ فاتحة الكتاب لما فيها من الحمد لله وتعظيمه والدعاء بالهداية للصواب وان يختم الدرس بما ورد عن النبي (ص) بما كان يختم به مجلسه فيقول اللهم اغفر لنا ما اخطأنا وما تعمدنا وما أسررنا وما اعلنا وما انت اعلم به منا انت المقدم وانت المؤخر لا اله الا انت . وان يقول إذا قام من مجلسه سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا آله إلا انت استغفرك واتوب اليك سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . قال الشهيد الثانى (ره) رواه جماعة انه من فعل النبي وفي بعض الروايات أن الايات الثلاث كفارة المجلس و كما يستحب ذلك للعالم يستحب لكل من من مجلسه قائم لكنه فى حقه آكد .

(الخامس والعشرون) ان يأخذ العلم من افواه الرجال ويستفيده من الحضور عند الاساتذة المهرة فيه وليحترز من اخذه من بطون الكتب من غير قرائة على اربابه من مشايخ عصره خوفاً من وقوعه فى التصحيف والغلط والتحريف قال بعض من تقدم من الاصحاب من تفقه من بطون الكتب ضيع الاحكام وقال آخرون اياكم والصحفيين الذين يأخذون علمهم من الصحف والكتب فان ما يفسدون اكثر مما يصلحون وعن غوالي اللئالي عن النبي (ص) خذوا العلم من افواه الرجال وانه قال (ص) واياكم واهل الدفاتر ولا يغرنكم الصحفيون وفى علل الشرائع في حديث تضمن اعابة ابي حنيفة لجعفر الصادق (ع) بأنه

صحفي ولما بلغ ذلك الامام (ع) قال صدق قرأت صحف ابراهيم وموسى وبهذا ظهر لك وجه الجمع بين ما ورد من الحث على طلب كتابة العلم كما تقدم ص ٥٧٨ وبين ما ورد من الأعابة على الصحفيين واهل الدفاتر .

(السادس والعشرون) الصبر والمثابرة على تحصيل العلم فان العلم يحتاج الى الكد والتعب والجد والاجتهاد وهذا يستدعي ترك الملذات وتوطين النفس على المذلات قال تعالى (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) قال والدي الرضا (ره) ان النجاح ان كان في السماء فلا تناله الا بسلم الثبات وان كان فى الارض فلا نظفر به الا من طريق التصميم والمثابرة وقد روي عن النبي (ص) انه قال لا تنالوا ما تحبون الا بالصبر على ما تكر هون ولا تبلغوا ما تهوون الا بترك ما تشتهون ومما ينسب لامير المؤمنين (ع)

لا تعجزن ولا يدخلك مضجرة فالنجح يهلك بين العجز والضجر

قد تم بهذا الجزء الثاني من كتابنا النور الساطع في الفقه النافع الكلام فى طرق امتثال الاحكام بحمد الله تعالى ومنه وكرمه وبه تمت مباحث الاحتياط والاجتهاد والتقليد وسيجيء بعده انشاء الله تعالى الجزء الثالث فى مبادي علم الفقه والمدخل له والباب لمدينته والله الموفق للأنجاز والصواب

اهم مواضيع الجزء الثاني

من

كتاب النور الساطع في الفقه النافع

الصفحة

٣ الديباجة
٤ مباحث التقليد : تعريف التقليد . معناه لغة
٥ معنى التقليد اصطلاحاً . المراد من (العمل) فى تعريف التقليد
٦ الادلة على ان التقليد هو الأخذ لا العمل
١٠ الادلة على ان التقليد هو العمل لا الأخذ
١٤ المكلف لابد له قبل الامتثال من امور ثلاثة
١٧ ثمرة النزاع فى ان التقليد هو الاخذ او العمل
١٧ المراد بالباء الداخلة على (القول) في تعريف التقليد
١٧ المراد (بالقول) في تعريف التقليد
١٨ المراد (بالغير) فى تعريف التقليد
١٨ ما في تعريف السيد فى العروة للتقليد
١٨ المراد (بغير دليل) فى تعريف التقليد
١٨ ما يورد على تعريف التقليد
٢٠ الاولى فى تعريف التقليد
٢١ الادلة على جواز التقليد
٢١ بيان عدم امكان التقليد فى مسئلة جواز التقليد
٢٢ تعريف دليل الأنسداد و ص ٢٤
٢٣ تحقيق حجية السيره
٢٤ مراتب نقل الرواية

٣٣ ادلة المانعين عن جواز التقليد
٣٦ ثمرة البحث فى جواز التقليد وعدمه وما نوقش فيها
(الجهة الاولى)
فى الشروط المعتبره فى العامى المستفتى
٣٧ (الشرط الاول) ان يكون عاقلا
٣٧ (الشرط الثاني) ان يكون بالغاً
٣٩ (الشرط الثالث) ان يكون مؤمناً
٣٩ تقليد الكافر او المخالف لمثله
٤٠ (الشرط الرابع) انلا يكون مجتهداً
٤٠ عدم جواز تقليد المجتهد المتوقف بالمسئلة لمجتهد آخر عارف بها وعليه ان يرجع للاصول
٤١ عدم جواز تقليد المجتهد المتوقف حتى فى الحكم الظاهري لمجتهد آخر
٤١ عدم جواز تقليد المجتهد الملكى لغيره حتى عند عدم استنباطه للحكم
٤٢ تحقيق قاعدة الناس صنفان فقيه وغير فقيه
٤٤ وظيفة المجتهد بالملكة هل هى الاجتهاد اوالاحتياط او التقليد وفي ص ٤٥ ايضا
٤٤ ادلة المانعين من تقليد المجتهد بالملكة لغيره
٤٦ عدم جواز تقليد المجتهد المتجزي لغيره
٤٦ الموارد التي يجوز للمجتهد تقليد غيره فيها
٤٦ من شك فى نفسه انه بلغ مرتبة الاجتهاد
٤٦ كيفية معرفة الانسان لنفسه انها بلغت مرتبة الاجتهاد
٤٧ (الشرط الخامس) المعتبر فى العامي المستفتي ان يكون عالماً بجواز التقليد له
٤٧ (الشرط السادس) ان يكون عالما بصلاحية مرجعه للتقليد

٤٧ طرق ثبوت صلاحية المجتهد للمرجعية
٤٧ ثبوته بالعلم . ثبوته بالبينة
٤٨ ثبوته بالخبر العدل الواحد . ثبوته بالشياع . ثبوته بالظن
٥٠ ثبوته بالوثوق . ثبوته باخباره عن نفسه بانه مجتهد اذا كان عدلا
٥٠ الأدلة التي يستدل بها على حجية اخبار العدل عن نفسه
٥٢ ثبوته باجازة مجتهد معلوم الاجتهاد له
٥٣ (الشرط السابع) لعمل العامي بالفتوى ان تكون ثابتة عنده
٥٣ طرق ثبوت الفتوى عند العامي . ثبوتها بالعلم بها . ثبوتها بالبينة . ثبوتها بظواهر الفاظه . ثبوتها بخبر الثقة بها
٥٤ جواز الاعتماد على اخبار الواحد عن الفتوى حتى مع التمكن من العلم بها
٥٤ جواز رجوع الحايض الى زوجها فى معرفة الفتوى
٥٥ عند نقل الفتوى خطأ يجب اعلام المنقول اليه
٥٥ صحه الاعتماد على رسالة المجتهد وان كانت بخط غيره
٥٥ تعارض الادلة الدالة على الفتوى
٥٧ حجية كتاب المفتي
٥٨ يشترط الرجوع الى كتاب المفتي ثبوت نسبة الكتاب له
٥٨ كفاية كون كتاب المفتي بخط غيره والظن بعدم تحريفه
٥٩ حجية ظواهر كلام المفتى وصحة الأخذ بها
٦٠ يصح العمل بالفتوى من دون لزوم الفحص عما يعارضها او يخصصها
٦٠ لو تعارضت فتوى المجتهد
٦١ اخبار العدل بالفتوى من كتاب المفتي لا من قوله
٦٢ تعارض نقل العدل للفتوى مع كتاب المفتي
٦٢ اذا علم العامى بتبدل راي المفتي في بعض مسائل رسالته

٦٣ الشك فى جامعية المفتي للشرائط

(الجهة الثانية)

فيما يعتبر فى الفتوى التى يقلد العامى المجتهد فيها

٦٥ (الأمر الاول من الامور التى لا يجوز التقليد فيها) الاحكام الضرورية

٦٥ (الامر الثاني من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) اليقينيات

٦٥ (الامر الثالث من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) الاحكام التي علم خطأ المجتهد فيها

٦٦ (الامر الرابع من الامور التى لا يجوز التقليد فيها) الموضوعات الصرفة والمستنبطة وبيان معنى ذلك

٦٧ فتوى المجتهد فيما لو علم بالموضوع الخارجي وشك فيه المقلد

٦٧ الموضوعات التى يقبل فيها قول الغير

٦٨ الادلة التى اقاموها على اعتبار مطلق الظن في مطلق الموضوعات

٧١ ان من الموضوعات التى يقبل فيها قول الغير الموضوعات التى حكم الحاكم بها او اخبر ذوي اليد عنها او كانت مما يعتبر فيها الظن

٧١ حجية الظن فى الضرر

٧٢ من الموضوعات التي يقبل فيها قول الغير الموضوعات التى لا تعلم الا من قبله او التي اقر بها الانسان او احوال الرجل . او النسب . او كان خبر الغير موجباً للاطمئنان بها او كان الرجوع فيها للاصل موجباً للوقوع فى خلاف الواقع كثيراً

٧٣ الشك في القدره على التكاليف ودفع شبهة اقتضاء ذلك عدم الاتيان بالتكاليف

٧٣ الموضوعات التي ذكر صاحب المسالك قبول قول الغير فيها

٧٣ من الموضوعات التى يقبل فيها قول الغير عقيدة الانسان . وما استاجر عليه وفتوى المجتهد . وما اخبر به الامام او المأموم اذا شك احدهما في الصلاة

٧٤ من الموضوعات المذكورة ابدال النصاب ودفع الزكاة والاسلام
٧٤ عدم حجية فتوى المجتهد بمعنى اللفظ كفتواه بمعنى الغناء والصعيد
٧٨ حجية الظن المطلق فى تعيين معنى الموضوعات المستنبطة
٧٩ (الخامس من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) مسائل العلوم الغير الشرعية
٨٠ (السادس من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) مسائل اصول الفقه
٨١ (السابع من الامور التى لا يجوز التقليد فيها) العقائد الدينية
٨٢ تحرير الكلام فى مسئلتين . المسئلة الاولى فى جواز العمل بالظن المعتبر فى العقائد
٨٣ المسئلة الثانية فى جواز التقليد فى العقائد
٨٤ الكلام في المسئلة الاولى . الادلة على وجوب التدين بالعقائد
٩٠ الادلة على وجوب اليقين باصول الدين
٩١ الادلة النقلية على وجوب اليقين بالعقائد الدينية
٩٤ المراد بالشك هو التردد فى الظاهر
٩٧ الاخبار الدالة على ان المراد بالمعرفة هو التدين
٩٩ الدليل العقلي الاول على وجوب المعرفة للعقائد
١٠٠ الدليل العقلي الثاني على وجوب المعرفة للعقائد
١٠٢ الدليل العقلي الثالث على وجوب المعرفة للعقائد
١٠٣ الكلام في المسئلة الثانية في كفاية التقليد فى اصول الدين
١٠٤ الادلة على عدم كفاية التقليد في العقائد
١٠٩ الادلة على كفاية التقليد
١٠٩ توجيه كلام من قال بحرمة النظر والاستدلال على اصول الدين
١٠٩ العلماء الذين نسب اليهم كفاية التقليد في اصول الدين

١٠٩ الادلة على كفاية التقليد في العقائد
١١٨ وجوب المعرفة والتعلم على الصبي المميز
١١٩ عقد القلب على العقائد الدينية وبما جاء به الرسول لازم قبل المعرفة وبعدها
١٢٠ حقيقة الايمان
١٢١ الاقرار بالشهادتين داخل في حقيقة الايمان
١٢٢ عدم دخول فعل الاركان من فعل الواجبات وترك المحرمات في الايمان
١٢٣ حقيقة الاسلام وعدم كفر المخالفين
١٢٧ احكام الواسطة بين الاسلام والكفر
١٢٧ الدليل الذي يلزم تحصيله في المعارف الآلهية
١٢٨ الامارة المعتبر اذا قامت على العقائد
١٢٩ دليل الانسداد على حجية الظن في العقائد
١٣٢ مذهب المشهور على عدم وجوب التدين بمؤدى الامارة المعتبرة ودليلهم على ذلك
١٣٤ المقدار الذي يجب معرفته او التدين به من العقائد
١٣٥ اجراء اصالة البرائة فيما احتمل وجوب الاعتقاد به
١٣٧ استفادة المقدار الواجب معرفته من العقائد من الروايات
١٣٨ حكم العاجز من اليقين بالعقائد
١٤٠ التكليف الشرعي لا يتعلق ببعض العقائد
١٤٠ المتمكن من اليقين بالعقائد لا يجوز له ترك اليقين
١٤١ (الثامن من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) ما علم عدم فتوى المجتهد به بالفعل
١٤٢ (التاسع من الامور التى لا يجوز التقليد فيها)الاحكام الثابتة عند العامى بطريق معتبر غير التقليد

١٤٢ (العاشر من الامور التى لا يجوز التقليد فيها) الاحكام الثابتة عند العامى فسادها
١٤٣ (الحادي عشر من الامور التى لا يجوز التقليد فيها) مسائل التقليد
١٤٤ البحث عن ان مسائل التقليد اصولية ام فرعيه
١٤٤ (الثاني عشر من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) الأحكام التي يكون العامى قد قلد مفت آخر فيهاسا بقاً المسماة (بمسئلة العدول)
١٤٥ صور العدول من مجتهد لآخر
١٤٦ البحث عن مسئلة العدول عن مجتهد للآخر مع التساوي من جميع الجهات
١٤٨ ادلة المجوزين للعدول من مجتهد لآخر
١٦٨ ادلة المانعين من العدول من مجتهد لآخر
١٧١ الموارد التي يجوز العدول فيها من تقليد مجتهد لآخر
١٧١ المورد الاول جنون المقلد او صغره
١٧٢ الاعذار العقلية لا توجب ارتفاع التكليف وانما ترفع تنجزه
١٧٢ المورد الثاني لجواز العدول هو فقدان المفتى او المستفتي او الفتوى احد الشروط المعتبره في صحة التقليد
١٧٣ المورد الثالث للعدول تبدل راى المجتهد
١٧٣ المورد الرابع للعدول عدم جامعيـة المفتى للشرائط من اول الامر ووظيفة العامى المقلد
١٧٤ المورد الخامس للعدول موت مقلده
١٧٤ المورد السادس للعدول نسيان فتوى المجتهد
١٧٧ المورد السابع للعدول اعلمية المجتهد الثاني واورعيته
١٧٨ المورد الثامن للعدول الاخذ بالفتوى من دون العمل بها

١٧٩ المورد التاسع للعدول الاخذ بالفتوى من باب الاحتياط
١٨٠ (الثالث عشر من الامور التي لا يجوز التقليد فيها) الاحكام الشرعية التي يكون العامى قد قلد مفت آخر فى بعضها المسماة (بمسئلة التبعيض فى التقليد)
١٨١ الفرق بين مسئلة العدول ومسئلة التبعيض
١٨١ محل الكلام في مسئلة التبعيض في التقليد
١٨٢ صور التبعيض في التقليد الثلاثة
١٨٢ ادلة المانعين من التبعيض
١٨٣ ادلة المجوزين للتبعيض
١٨٨ الفرع الأول لو قلد مجتهداً فى الفتوى العامة للعمل بها فى مورد خاص فهل يجوز له تقليد آخر فى فردها الآخر
١٨٩ الفرع الثاني في جواز التبعيض مع التنافي بين الفتويين
١٩٠ الفرع الثالث التبعيض في التقليد بين الحكم وموضوعه بان يرجع فى الحكم لمجتهد وفى موضوعه يرجع لآخر
١٩٢ الفرع الرابع ما اذا اختلف اعتقاد المقلد مع فتوى المفتي من حيث العموم والخصوص

(الجهة الثالثة)

فيما يعتبر فى المفتى الذى يرجع له العامى

١٩٦ الشرط الاول في المفتي الاجتهاد
١٩٨ الشرط الثاني في المفتي العقل
١٩٩ الشرط الثالث في المفتي البلوغ
٢٠١ الشرط الرابع فى المفتي عدم السفه
٢٠٢ الشرط الخامس فى المفتي ان يكون اماميا
٢٠٤ اذا صار المفتي غير امامى

٢٠٥ الشرط السادس في المفتي الرجولية
٢٠٦ الشرط السابع فى المفتي طهارة المولد
٢٠٧ الشرط الثامن فى المفتي ان يكون ضابطاً
٢٠٧ الشرط التاسع فى المفتي ان يكون اجتهاده مطلقاً
٢٠٨ الشرط العاشر فى المفتي ان يكون كاتباً
٢٠٩ الشرط الحادي عشر في المفتي ان يكون مبصراً
٢٠٩ الشرط الثاني عشر فى المفتي ان يكون متكلماً
٢١٠ الشرط الثالث عشر فى المفتي ان يسمع
٢١٠ الشرط الرابع عشر فى المفتي الحرية
٢١١ الشرط الخامس عشر في المفتي انلا يكون مقبلا على الدنيا وص٨٢٥
٢١٢ الشرط السادس عشر في المفتي العدالة
٢١٢ الادلة على اعتبار العدالة فى المفتي
٢١٤ ما يشترط فيه العدالة
٢١٤ عدم اعتبار العدالة في عمل المجتهد بفتواه
٢١٤ حقيقة العدالة
٢١٤ تعداد الموارد التى يعتبر فيها العدالة
٢١٥ بيان معنى العدالة عند اللغة والعرف والشرع
٢١٧ تحقيق القول الاول فى معنى العدالة الراجع الى انها ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
٢٢٠ تحقيق القول الثاني في معنى العدالة الذي يرجع الى انها عبارة عن اجتناب الكبائر والصغائر
٢٢١ تحقيق القول الثالث في معنى العدالة الذي يرجع الى انها عبارة عن حسن الظاهر وظهور الصلاح

٢٢٥ تحقيق القول الرابع فى معنى العدالة الذي يرجع الى انها عبارة عن ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى
٢٣٣ تقسيم الذنوب الى الكبائر والصغائر ، وتحقيق الحق فى معناها
٢٣٦ الأخبار التي عد فيها الكبائر
٢٣٧ تعداد المحرمات وقاموس المحرمات لجدي الهادي ره مرتب على الحروف الهجائية
٢٤٩ الاعيان المحرمة المحرمات على الرجل
٢٤٩ المحرم من الحيوان
٢٥٠ المحرمات من الذبيحة
٢٥١ المحرمات من امور شتى
٢٥٢ تعداد الواجبات وقاموس الواجبات لجدي الهادي ره مرتب على الحروف الهجائية
٢٥٥ عدم اعتبار اجتناب الصغيره في العدالة
٢٥٧ الاصرار على الصغائر من الكبائر ويضر بالعدالة
٢٥٩ معنى الاصرار على الصغائر
٢٦٠ المعاصي المعتبر الاجتناب عنها هو ما كان معصية عند الفاعل
٢٦٢ اعتبار المروة في العدالة
٢٦٢ مرادهم بالمروة
٢٦٣ الادلة على اعتبار المروة في العدالة
٢٦٥ ادلة النافين لاعتبار المروة في العدالة
٢٦٦ ترك المندوبات وفعل المكروهات لا يضر بالعدالة
٢٦٧ الروايات الدالة على ان العباد اذا اتوا بما افترض الله تعالى عليهم لا يسئلون عما سوى ذلك
٢٦٨ عدم قدح الصنائع المكروهة والحرف الدنية في العدالة

٢٦٨ توقف العدالة على الاسلام والايمان
٢٦٨ عود العدالة بالتوبة
٢٦٩ عدم كفاية اظهار التوبة في ثبوتها وانها كسائر الموضوعات الخارجية لابد فى ثبوتها من قيام الطرق المعتبرة عليها
٢٧٠ عدم عود العدالة بمجرد التوبة
٢٧١ ما كان الفسق فيه مانعا لا يشترط فيه المروة
٢٧٢ الذي يضر بالعدالة هو الاصرار على ارتكاب منافيات المروة
٢٧٣ ترك الصلاة جماعة يقدح بالعدالة
٢٧٦ ليس كل ما يوجب عدم قبول الشهادة يوجب عدم العدالة
٢٧٦ الاصل فى المسلم العدالة
٢٧٨ اعتبار العدالة فى باقي وظائف المجتهد
٢٧٩ فيما لو عرض الفسق على المجتهد العادل
٢٨٠ الشك فى بقاء العدالة
٢٨٠ طرق معرفة العدالة
٢٨٠ (الطريق الاول) لمعرفة العدالة : الاختبار والمعاشرة
٢٨١ (الطريق الثاني) لمعرفة العدالة : قيام البينة عليها
٢٨٥ فوائد تتعلق بالمقام (الاولى) ثبوت العدالة بالبينة حتى مع الظن بالخلاف
٢٨٥ الثانية الشهادة العملية بالعدالة كالشهادة القولية بها
٢٨٥ الثالثة عدم الاشتراط في الشاهد بالعدالة ان يكون من اهل الخبرة
٢٨٥ الرابعة قبول شهادة النساء فى العدالة دون الفسق
٢٨٥ الخامسة يكفى الأطلاق عند الشهادة بالعدالة
٢٨٨ لا يلزم في الشهادة ان يقول علي اولي او مقبول الشهادة ولا ان يأتي بلفظ

اشهد . ولا يلزم فيها العربية . وعدم اللحن ويكفى فيها ظهور اللفظ في المشهود عليه . ويجوز الاعتماد على كتابة الشهادة والاشارة اليها ولا يشترط فى الشاهد الحياة ولا من اهل الفن
٢٨٩ السادسة لا تصح الشهادة بالعدالة والفسق الا باعتبار ما يراه المشهود عليه كبيرة او منافيا للمروة
٢٩١ (الطريق الثالث) لمعرفة العدالة خبر العدل الواحد
٢٩٤ (الطريق الرابع) لمعرفة العدالة حسن الظاهر
٢٩٧ (الطريق الخامس) لمعرفة العدالة الشياع
٢٩٨ الكلام فى حجية الشياع فى الموضوعات
٣٠٤ الكلام فى حجية الشياع فى العدالة
٣٠٧ (الطريق السادس) لمعرفة العدالة . الوثوق بها
٣٠٨ حجية الوثوق فى مطلق الموضوعات
٣٠٩ حجية الوثوق في خصوص العدالة
٣١٠ (الطريق السابع) لمعرفة العدالة . الظن بها
٣١٠ حجية الظن في مطلق الموضوعات
٣١٠ حجية الظن في العدالة
٣١٢ (الطريق الثامن) لمعرفة العدالة . حكم الحاكم بها
٣١٢ (الطريق التاسع) لمعرفة العدالة دعوى العدالة
٣١٣ (الطريق العاشر) لمعرفة العدالة . تصريح المشهود عليه بعدالة الشهود
٣١٥ (الطريق الحادي عشر) لمعرفة العدالة الاستصحاب
٣١٦ طرق معرفة الجرح والفسق
(فوائد تتعلق بالمقام)
٣١٧ الفائدة الاولى كفاية الاطلاق في الشهادة بالجرح

٣١٨ بيان الوجه في عدم شمول ادلة حجية الخبر للخبر الحدسي واثبات شمولها للحدسي القريب للحس
٣١٩ الفائدة الثانية التعارض بين التعديل والجرح .
٣٢٠ (الصورة الأولى) من التعارض بين الجرح والتعديل وهي صورة ما اذ تساويا ولم يكن لأحدهما مزية على الآخر .
٣٢٧ معنى صدق العادل فى الأخبار عن الحكم الظاهري كما لو اخبر عن الطهارة الظاهرية
٣٢٩ ترجيح احدى البينتين على الأخرى بالقرعة
٣٢٩ عند عدم الترجيح لاحدى البينتين على الأخرى هل يرجع الى الاصول او تقف الدعوى
٣٣٠ (الصورة الثانية) من التعارض بين الجرح والتعديل وهي صورة وجود المرجح الداخلي لأحدهما
٣٣١ (الصورة الثالثة) من التعارض بين الجرح والتعديل وهي صورة وجود المرجح الخارجى
٣٣٢ (الصورة الرابعة) من التعارض بين الجرح والتعديل وهى صورة ما اذا امكن الجمع العرفي
٣٣٣ الفائدة الثالثة صحة الشهادة بالعدالة او الفسق مع العلم بهما او قامت الامارة المعتبرة عليهما
٣٣٧ وجوب حكم الحاكم اذا قامت الشهادة عليها
٣٣٩ الفائدة الرابعة كفاية الواحد فى تزكية الراوي
٣٤٣ الشرط السابع عشر في المفتي : الحياة
٣٤٣ نقل الوالد (ره) عن الحجة النائيني (ره)

٣٤٣ وظيفة العامى في هذه المسئلة و ٣٤٦
٣٤٤ الاقوال في هذه المسئلة اعني مسئلة تقليد الميت
٣٤٤ عدم مخالفة الاصوليين للاخباريين في مسئلة اشتراط الحياة في المفتي
٣٤٦ ادلة القول الأول ، وهو المنع من تقليد الميت مطلقاً
٣٦٤ ادلة القول الثاني ، وهو جواز تقليد الميت مطلقاً
٣٨٦ ادلة القول الثالث ، وهو القول بالتفصيل بين التمكن من الرجوع الى الحى فلا يجوز تقليد الميت و بين عدم التمكن فيجوز تقليده
٣٨٩ ادلة القول الرابع ، وهو القول بالتفصيل بين من علم انه لايفتي إلا بمنطوق الأدلة فيجوز تقليده ميتاً و بين غيره فلا يجوز
٣٨٩ ادلة القول الخامس ، وهو القول بالتفصيل بين صورة موافقة الحي مع الميت في الفتوى فيجوز تقليد الميت و بين صورة عدم الموافقة فيحرم تقليده
٣٩٠ ادلة القول السادس وهو القول التفصيل بين التقليد ابتداء فلا يجوز للمجتهد الميت و بين البقاء على التقليد والاستمرار عليه فيجوز للميت
٣٩٩ ادلة المانعين من البقاء على تقليد الميت
٤٠٢ اختلاف القائلين بجواز البقاء فى مقامات ثلاثة (الأول) في وجوب البقاء وجوازه (الثاني) في صحة البقاء فى سائر المسائل او خصوص ما كانت محل ابتلائه او خصوص ما عمل بها (الثالث)في صحة البقاء مع كون الحي افضل
٤٠٣ ادلة القائلين بوجوب البقاء مطلقاً
٤٠٦ ادلة القائلين بالتخيير بين البقاء على تقليد الميت و بين العدول عنه

٤٠٦ ادلة القائلين بالبقاء في المسائل التي عمل بها دون غيرها
٤٠٧ ادلة القائلين بالبقاء فى المسائل التي هي محل ابتلائه دون غيرها
٤٠٧ ادلة القائلين بالبقاء في صورة عدم العلم بالمخالفة بين الحي والميت في الفتوي وعدم البقاء في صورة العلم بالمخالفة

﴿ تنبيهات مسئلة البقاء على تقليد الميت ﴾

٤١٠ جواز العود للمجتهد الميت بعد العدول عنه
٤١١ عدم جواز تقليد العامي للمجتهد الميت في فتواه بجواز البقاء
٤١٢ عدم جواز تقليد العامي للحي في الرجوع للميت فى خصوص هذه الفتوى اعنى فتواه بالبقاء او بعدمه
٤١٦ اذا قلد مجتهداً في الفروع ثم مات فقلد آخر في الفروع ثم مات فرجع لحي يفتي بالبقاء فهل يبقى على الأول او الثاني
٤٢٢ جواز البقاء على تقليد الميت الذي يفتي بحرمة البقاء على تقليد الميت
٤٢٣ البقاء على تقليد الميت من دون اجتهاد او تقليد
٤٢٥ العدول عن تقليد الميت الى الحي المخالف له فى الفتوى لا يوجب بطلان الاعمال السابقة
٤٢٦ عدم صحة العدول عن تقليد الأول اذا افتى الثاني بجواز البقاء والثالث بوجوب البقاء
٤٢٧ عند الاختلاف فى حقيقة التقليد المتبع هو نظر الحي لا نظر الميت
٤٢٩ اذا قلد الصبي حال صغره المجتهد ثم مات ذلك المجتهد فهل له البقاء على تقليده ام لا
٤٣٠ اذا قلد العامي المجتهد ثم جن ذلك العامي وعند افاقته وجد المجتهد قد مات فهل له البقاء على تقليده ام لا
٤٣١ اذا مات المجتهد هل ينعزل منصوبه والمأذون من قبله ونائبه ووكيله ام لا

٤٣١ صحة البقاء على تقليد الميت فيما اذا كان الحي افضل منه

الشرط الثامن عشر فى المفتى

الأعلمية

٤٣٢ نقل اقوال المسئله
٤٣٢ المقام الأول وظيفة العامي بالنسبة لمسئلة تقليد الاعلم
٤٣٤ المقام الثاني تحقيق ما هو الحق فى مسئلة تقليد الاعلم ليفتي به المجتهد عند رجوع العامي له
٤٣٤ الادلة على وجوب تقليد الاعلم
٤٤١ تحقيق ان الاصل في الامارتين المتعارضتين هو التخيير لا التساقط
٤٥٢ عدم الترجيح بالمزية المحتملة
٤٦٢ المناقشة مع بعض المعاصرين
٤٦٦ الدليل الثاني وهو الاجماع والثالث وهو الأخبار على وجوب تقليد الاعلم
٤٦٦ نقل مقبولة عمر بن حنظلة باجمعها والدليل على اعتبارها
٤٦٨ ما يورد على الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظله
٤٧٢ بقية الاخبار الدالة على وجوب تقليد الاعلم والمناقشة فيها
٤٧٦ الدليل الرابع على وجوب تقليد الأعلم العقل
٤٨١ الدليل الخامس على وجوب تقليد الاعلم
٤٨٢ الدليل السادس والسابع والثامن على وجوب تقليد الأعلم
٤٨٣ الدليل التاسع والعاشر والحادي عشر على وجوب تقليد الأعلم
٤٨٤ الأدلة على جواز تقليد المفضول الدليل الأول
٤٨٧ الكلام في مقبولة عمر بن حنظلة
٤٩٢ الدليل الثاني والثالث على جواز تقليد المفضول

٤٩٣ الدليل الرابع والخامس على جواز تقليد المفضول
٤٩٤ الدليل السادس على ذلك
٤٩٥ الدليل السابع والثامن على ذلك
تنبيهات المقام
٤٩٦ المراد بالاعلم
٤٩٧ وجوب الرجوع للاعلم مشروط بمخالفته لغيره فى الفتوى
٤٩٨ عدم وجوب الفحص عن الأعلم
٥٠٠ اذا لم تكن فتوى للاعلم في المسألة
٥٠١ طرق معرفه الاعلم ، واصالة عدم الأعلمية
٥٠٣ وجوب الرجوع الى الاعلم مشروط بعدم كونه حرجياً
٥٠٥ العلم الاجمالي باختلاف الفتوى بين المجتهدين
٥٠٧ العلم بوجود الاعلم مع الشك في الاختلاف في الفتوى
٥٠٧ العلم بالاختلاف في الفتوى مع الشك في الأعلمية
٥٠٨ الشك في الاختلاف فى الفتوى والأعلمية
٥٠٨ العلم بالاعلمية وبالفتوى المخالفة
٥٠٨ اذا تساوى المجتهدان في العلم
٥٠٩ الموارد التي يجوز فيها الرجوع للمفضول مع وجود الاعلم
٥٠٩ المورد الأول ما اذا كان احد المجتهدين مفضولا ثم صار افضلا
٥٠٩ المورد الثاني ما اذا كان مجتهدان متفاضلين ثم صار الأمر بالعكس
٥١٠ المورد الثالث ما لو قلد المفضول لتعسر الوصول للافضل
٥١٠ المورد الرابع ما اذا كان مجتهدان متساويين ثم صار احدهما اعلم
٥١١ المورد الخامس المستحبات
٥١٣ المورد السادس ما اذا مات المجتهد وقلنا بوجوب البقاء على تقليده

٥١٣ المورد السابع ما اذا قلد الاعلم فاجاز له الرجوع لغيره
٥١٣ المورد الثامن ما لو قلد المفضول مع عدم علمه بالخلاف
٥١٣ المورد التاسع ما لو قلد المفضول لعدم علمه بالافضل
٥١٤ الترافع عند المفضول
٥١٥ جواز الرجوع للمفضول في التصرفات الموقوفة على اذن الفقية
٥١٦ الافضل في مقدمات الفقه
٥١٦ اذا عرضت على العامى مسئلة ولا يمكنه تأخيرها
٥١٧ جواز الرجوع للمفضول عند فتوى الاعلم بالأحتياط

الشرط التاسع عشر فى المفتى الأورعيه

٥١٨ المراد بالأورعية
٥١٨ الأدلة على اعتبار الاورعية فى المفتي
٥١٩ تعارض فتوى الاعلم مع فتوى الاورع

الشرط العشرون فى المفتي معرفة المفتى وتشخيصه

٥٢١ الأدلة على اعتبار الشرط المذكور
٥٢١ تحقيق دقيق في عدم اعتبار الاستناد الى الفتوى في حجيتها
٥٢٢ الثمرة في النزاع في كون حجية الفتوى منوطة بالاستناد اليها ام لا
٥٢٢ لزوم الاستناد الى الفتوى عقلا
٥٢٥ الفروع التى تترتب على هذا الشرط وهو تعيين المفتي (الفرع الاول) لو قلد مجتهداً معيناً ثم نسيه (الفرع الثاني) لو علم اجمالا بتقليده لاحد المجتهدين المعنيين (الفرع الثالث) لو قلد شخصاً بتخيل انه زيد فظهر انه عمرو

الزعامة الدينية وحالات

المجتهد الخمس

٥٢٧ بيان حالات المجتهد الخمس
٥٢٨ لزوم توفر الشروط في الزعيم الديني
٥٢٨ الاخبار الدالة على صلاحية طالب الزعامة للمرجعية في الفتوى
٥٣٠ بيان وجه الجمع بين الاخبار الدالة على حرمة طلب الرياسة و بين ما دل على وجوب التصدي لامور المسلمين

احكام التقليد والمقلد

٥٣٢ (الحكم الأول منها) ما اذا صار المجتهد فاقداً لبعض شروط المرجعية في التقليد
٥٣٣ الأدلة على بطلان تقليد المجتهد اذا فقد بعض الشروط
٥٣٥ الأدلة على عدم بطلان التقليد عند فقد المجتهد بعض الشروط
٥٣٦ لو قلد شخصاً ثم شك في انه جامع للشرائط ام لا
٥٣٧ (الحكم الثاني والثالث منها) وجوب الرجوع للمجتهد الميت لو تعذر نفس المجتهد الحي او تعذر المجتهد الجامع للشرائط
٥٣٨ (الحكم الرابع منها) حرمة الافتاء على العامي وان عرف المسئلة عن دليل معتبر
٥٣٩ قاعدة حرمة التسبب للوقوع في الحرام
٥٤٠ وجه عدم جواز بيع الدهن المتنجس الا اذا اعلم المشتري بالنجاسة
٥٤١ وجه النظر في المسئلة الثالثة والاربعين من مسائل عروة الوثقى
٥٤١ (الحكم الخامس منها) تخيير المقلد في التقليد بين المجتهدين المتساويين
٥٤٢ (الحكم السادس منها) ان التخيير بين المجتهدين المتساويين ابتدائي لا استمراري

٥٤٢ (الحكم السابع منها) وجوب التقليد مقدمى
٥٤٣ (الحكم الثامن منها) حجية التقليد من باب التعبد لا الوصف
٥٤٥ (الحكم التاسع منها) جواز التبعيض فى التقليد
٥٤٥ (الحكم العاشر منها) وجوب التقليد على العامي طريقي
٥٤٦ (الحكم الحادي عشر منها) عدم جواز التقليد لمن يعلم بخطاء المفتي فى الفتوى او فى مدركها
٥٤٨ (الحكم الثاني عشر منها) فى من قلد غير الجامع للشروط مدة من الزمن
٥٤٨ (الحكم الثالث عشر منها) في وقت وجوب التقليد على العامي
٥٤٩ (الحكم الرابع عشر منها) فيما يخص الشك في التقليد وصحته ووجوهه وكيفياته
٥٥٤ (تنبيه يتعلق بالمقام) فيما اذا جهل المكلف المقدار الفائت منه
٥٥٤ راي المشهور فيما اذا جهل مقدار الفائت وحججهم على ذلك
٥٥٥ الحق فيما اذا جهل مقدار الفائت
٥٥٧ صورة ما اذا جهل مقدار الفائت مع سبق العلم بمقداره ثم نسيه
٥٥٨ المناقشة في ادلة المشهور
٥٥٩ (الحكم الخامس عشر منها) عدم جواز ان يفتي العامي المقلد بفتوى مرجع تقليده للغير
٥٦٠ (الحكم السادس عشر منها) وجوب الفحص عن المجتهد وعن الاعلم على العامي
٥٦١ (الحكم السابع عشر) الفتوى بما يتعلق بالوصايا والاقارير والايمان ونحوها
٥٦١ (الحكم الثامن عشر) ان على العامى ان يعرف كلام مرجع تقليده

خاتمة

في حقوق العلم وآداب المعلم والمتعلم

ذكرناها لان سمة المفتي سمة المعلم وسمة المقلد سمة المتعلم ولهما مسيس النفع بهما

٥٦٢ (احدها) اخلاص النية في طلب العلم والفتوى
٥٦٣ ما يستفتح به السلف كتبهم
٥٦٣ ما نقله لي جدي الهادي قدس سره في اخلاص النية في طلب العلم
٥٦٣ حكاية الشاه عباس (ره) مع ملا عبد الله التوني (ره)
٥٦٤ (ثانيها) العمل بالعلم او الفتوى وعدم العمل بدونهما
٥٦٥ (ثالثها) القول بما يعلم والوقوف عندما لا يعلم وحرمة الفتوى بلا روية والقضاء بلا بصيرة
٥٦٦ (رابعها) التفهم للمسئلة والسؤال عن المشكلة
٥٦٧ ما ينسب لمولاي امير المؤمنين (ع) من الشعر في هذا المقام
٥٦٧ (خامسها) الاستبصار في انحاء الحق ومتشابهاته
٥٦٧ (سادسها) بذل العلم لأهله
٥٦٨ (سابعها) منع الفتوى والعلم عن غير اهلها
٥٦٨ ما ينسب للامام زين العابدين (ع) من الشعر في هذا المقام
٥٦٨ رد ابي جعفر (ع) على حسن البصري
٥٦٩ (ثامنها) الشفقة في التعليم وبيان الفتوى
٥٧٠ تفسير الرباني
٥٧٠ (تاسعها) الاقتصار على مقتضى الحال وقدر الفهم
٥٧٠ (عاشرها) قطع الطمع حتى عن المتعلمين عنده
٥٧٢ ما انشده القاضي ابو الحسن الجرجاني

٥٧٢ (الحادي عشر) التواضع في طلب العلم ومعرفة الفتوى
٥٧٣ (الثاني عشر) التملق للمعلم وللمفتي
٥٧٣ (الثالث عشر) حسن الأدب مع المعلم والخدمة له
٥٧٣ (الرابع عشر) التسليم للمعلم والمفتي
٥٧٣ (الخامس عشر) احضار القلب والاقبال بكليته عليه
٥٧٣ مرسلة الجعفري المشتملة على جملة من آداب المتعلم
٥٧٤ الرواية عن علي بن الحسين (ع) المشتملة على جملة من آداب المعلم والمتعلم
٥٧٥ (السادس عشر) ترك الحياء فى الاستفسار عن المسئلة وعما اشكل عليه امره
٥٧٥ (السابع عشر) تجنب الاكثار والألحاح فى المسئلة
٥٧٥ (الثامن عشر) ان يتحر الوقت المناسب لمعرفة المسئلة
٥٧٥ (التاسع عشر) تقديم الاهم فالاهم من العلوم والمسائل التي اشكل امرها عليه
٥٧٦ (العشرون) الكتابة للعلم والفتوى
٥٧٨ (الحادي والعشرون) مجالسة اهل العلم والفتوى
٥٧٩ (الثاني والعشرون) المذاكرة والمناظرة فى العلوم الدينية والمعارف الآلهية والأحكام الشرعية
٥٨٠ اقسام المناظرة وشروطها
٥٨١ (الثالث والعشرون) ضبط اللسان فى المجالس والمجامع وعدم التسرع في الفتوى
٥٨٣ (الرابع والعشرون) الدعاء عند الخروج للدرس من المنزل والدعاء عند الشروع في التدريس
٥٨٤ ما نستحسنه عند الشروع في الدرس
٥٨٤ ما يختم به الدرس من الدعاء والآيات الشريفة
٥٨٤ ما يقرء عند القيام من المجلس
٥٨٤ (الخامس والعشرون) اخذ العلم من افواه الرجال لا من الكتب والأقوال

٥٨٤ ذم الصحفيين
٥٨٥ (السادس والعشرون) الصبر والمثابرة على تحصيل العلم

تم بحمد الله تعالى الفهرست لاهم مواضيع الجزء الثاني
من كتاب النور الساطع في الفقه النافع

تم بحمد الله تعالى ولطفه مباحث الاحتياط والاجتهاد
والتقليد واحكامها بهذا الجزء الثاني من كتاب
النور الساطع في الفقه النافع
ويليه
الجزء الثالث في مبادي علم الفقه والباب لمدينته
زاخراً بالمعاني الدقيقه والمطالب النفيسة
في هـذا العلم الشريف بأسلوب
مبتـكر سهل المأخذ حسن
التبويب جاء فيه المعنى بحمد
الله تعالى مطابقاً للمبنى
لايستغني
عنه المبتدي ولا
المنتهي والله
ولي التوفيق

خطأ وصواب الجزء الثانى

من كتاب النور الساطع في الفقه النافع

ص	سطر	خطأ	صواب
٩	٢٢	حكم	حكماً
١٠	١	جزئى خاص	جزئياً خاصاً
٣٤	٢١	تخصص	تخصص
٤٥	٤	عموم	من عموم
٤٥	١٤	برأية	برأيه
٥٥	٥	ورسائله	ورسائله يصح الاعتماد عليها
٥٥	٢٢	مطلق او ساكت	مطلقاً او ساكتاً
٥٧	٧	قدم	والاقدم
٦٠	٢٢	التاأربخ	التأريخ
٧٢	١٣	المذكورة	المذكورة)
٧٢	١٤	فهم	فيهم
٧٣	١٢	استحفاقه	استحقاقه
٧٧	٢	اته	انه
٧٩	١٠	يحتاج	ما يحتاج

ص	السطر	خطأ	الصواب
٨٢	١	تحرر	نحرر
٨٤	٥	فى الحال المسألتين	الحال في المسالتين
٨٨	٧	احري	اصري
٩٥	٨	عن علي	ما عن علي
٩٦	١٨	المعرقة	المعرفة
٩٩	٥	والتصدبق	والتصديق
١٠٠	١	الاعتقاد	والأعتقاد
١٠٠	٢٢	يبتنى	يبتني
١٠٣	٨	وجوبه	وجوب
١١٠	١٢	عالم	عالماً
١١٣	١١	الججتهد	المجتهد
١١٣	العنوان	على عدم كفاية	على كفاية
١١٤	العنوان	على عدم كفاية	على كفاية
١١٥	العنوان	على عدم كفاية	على كفاية
١١٦	العنوان	على عدم كفاية	على كفاية
١١٧	العنوان	على عدم كفاية	على كفاية
١١٧	١٥	كان	كانت
١٢٥	٢١	بقول	يقول
١٢٥	٢٢	شيعتنا	شيعتنا »
١٣٢	٢٠	لبص	ليس
١٣٦	١٤	بما	على ما

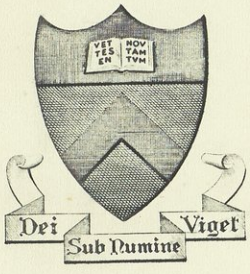
ص	سطر	خطأ	الصواب
١٤٢	١٤	الثابتة	الثابت
١٤٧	١٥	حواز	جواز
١٥٠	٧	تخير	تخيير
١٥١	١٧	الارتفاع	الارتفاع
١٥٣	٤	للمتحيير	للمتحيز
١٥٣	٤	وعدم	وعند عدم
١٥٧	١٧	عامي	العامي
١٦٠	٨	العمل ما	العمل بالعلم مقيد بما
١٦٧	١١	يجعل	بجعل
١٧١	١	المساق	المنساق
١٨٧	١٩	حجة	صحة
١٩٤	٥	التزام	التزاماً
١٩٧	٨	ثانيها اشتراط ان	ثانيها ان
٢٠٢	١٩	يقتصي	يقتضي
٢٠٤	١٠	ان	ان دعوى
٢٢٤	١٤	الضعيف	الضيف خ ل
٢٣٣	١	يكون	تكون
٢٤٩	١٥	جرد	جرذ
٢٥٤	١٩	الفطره	الفطر
٢٦٤	١٩	لها	له
٢٦٤	٢٠	فهو معتبر	فالمروة معتبرة

ص	سطر	خطأ	صواب
٢٦٧	١٩	قي	في
٢٩٢	١٥	١٠٨١	٢٢٢
٣٠١	١٥	المسلمون	المسلمين
٣٣١	١	محضوصة	مختصة
٣٣٢	٢	لا بتعارض	لا تشمل تعارض
٣٥١	٩	مضافاً	مضافاً الى
٣٧٤	٢٠	سرعي	شرعي
٣٩٠	٥	اذا يقم	اذا لم يقم
٤٠١	العنوان	التفصيل بين الخ	ادلة المنع من البقاء على تقليد الميت
٤٠٥	١٤	فى حجية فتوى	فى بقاء فتوى
٤١٦	٢٠	الحي	الحي اذا لم يجتهد فى المسئلة
٤٢١	١٠	في الجزء الاول	في التقليد فى الموضوعات
٤٢١	١٩	فى الجزء الاول في	في
٤٤٠	٢١	يختى	يخفى
٤٤٥	٤	يين	بين
٤٦٣	١٤	كلامه مع	كلامه من جهة الرجوع للفطره مع
٤٦٣	١٤	التقليد والرجوع للفطرة	التقليد واما
٤٦٦	٣	قاما	قام
٤٨٢	١٠	يفدم على	يقدم على
٤٨٣	١٨	اشترطناه	اشترطناها
٤٨٤	٦	ولحد	واحد

ص	سطر	خطأ	الصواب
٤٨٧	١	يفيد	تفيد
٤٩٢	٣	الثالث	الثاني
٤٩٢	١٣	الرابع	الثالث
٤٩٧	٢	مقتضي	مقتضى
٤٩٨	٣	اما	فهي اما
٥٠١	١٢	ذي	ذا
٥٠٣	٩	ذي	ذا
٥٠٦	١٨	يشمل	تشمل
٥١٩	٢	وللدليل	وخامساً بالدليل
٥١٩	٤	ولما في	وسادساً بما في
٥٦٨	١٥	اتى	أني

919.89
66

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 073836387