

الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد والتقليد

بقلم

ميرزا غلام حبيب قاسمي

Princeton University Library



32101 074072727

al-Khūṭ, Abū al-Qāsim

al-Ra'y al-sadīd

الراي السديد

في الاجتهاد والتقليد
والاحتياط والقضاء

تقريبات الدراسات الاصولية العليا لاساتذنا
اية الله العظمى المرجع الاعلى

السيد أبو الشايم الخوئي

بقلم

ميرزا غلام رضا عرفانيان

بکیر کسار دارا

2271
509405
K513
1375

داسی لقتال کسار

لغت و لغت کسار

الطبعة الاولى سنة ١٢٨٦ هـ

مکتبہ دارالکتاب کراچی

پتہ: ١٠٠٠، جناح روڈ، کراچی

دارالکتاب کراچی

بکیر

بکیر کسار دارا

مكتبة جامعة القاهرة

تقديم وتمهيد

6-7-68 1985

بقلم العلامة الجليل
الشيخ محمد مهدي الآصفي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين .
بين يدي رسالة في (الاجتهاد والتقليد) هي نتيجة ما تلقاه مؤلفه
الفاضل من محاضرات استاذ الجيل الجليل ، زعيم الحوزة العلمية ، استاذنا
المحقق سماحة اية الله السيد ابو القاسم الخوئي دام ظله العالی .
والكتاب حلقة من سلسلة من دراسات في الفقه والاصول والتفسير
وعلم الرجال حاضر عنها استاذنا الكبير في الدورات العالية من الدراسة في
النجف الاشرف منذ اكثر من ثلاثة عقود من الزمان ، وسجلها عنه
اقلام الباحثين من طلابه الذين حضروا محاضراته في هذه الفترة من الزمن
وقد قدر لبعض هذه الدراسات في الفقه والاصول ان تصدر ، وتحتل
مكانها من المكتبة الاسلامية . . . اما القسم الاكبر فلا يزال مخطوطاً
عند اصحابها ، تنتظر الفرصة للظهور .

وكان آخر ما صدر من هذه السلسلة هذا الكتاب الذي بين يدينا
للاخ الفاضل العالم الشيخ غلام رضا عرفانان حفظه الله ، وهي رسالة في
الاجتهاد والتقليد ، سجل فيها ما تلقاه من استاذنا الجليل دام ظله في
الاجتهاد والتقليد في بحث الاصول ، كما تعرض فيها ، تبعاً للنهج الذي

كان يجري عليه سيدنا الاستاذ ، لكثير من مسائل كتاب (العروة الوثقى) في هذا الباب .

وقد طلب الى المؤلف الفاضل حفظه الله أن اقدم لكتابه هذا ، بعد أن اتاح الله له فرصة الظهور ، بما يتناسب وطبيعة ابحاث هذا الكتاب ويعين القارئ على الدخول في مباحث الكتاب ، ويلقى اضواءً على حقيقة الاجتهاد ، والمراحل التي قطعها خلال التاريخ الاسلامي .

وقد سررتني ان استجيب لهذا الطلب الكريم ، وان أتحدث واورخ باحثاً وناقداً ، للمدارس التي ظهرت في (الاجتهاد) منذ عصر الصحابة الى الوقت الحاضر ، في حدود مايتسع له صدر هذا الحديث ، وأن أؤرخ في نفس الوقت لمصادر التشريع والعوامل التي تدخلت في اضافة مصدر جديد الى هذه المصادر ، واقضاء مصدر قديم .

والمنهج الذي نحاول ان نسير عليه في هذا البحث هو عرض كبريات هذه المدارس التي ظهرت خلال التاريخ الاسلامي عرضاً موضوعياً ، تمهيداً للبحث عن المدرسة التي تبنتها الشيعة في الاجتهاد ، وموقع هذه المدرسة من مدارس الاجتهاد الاسلامي .

١- مدرسة الرأي

لم يمض وقت طويل على وفاة النبي صلى الله عليه وآله حتى ظهر اتجاه جديد في الحكم والقضاء بين المسلمين ، عرف فيما بعد بـ (الرأى) وكان له الاثر البعيد في تأريخ الحياة العقلية الاسلامية .

وذلك ان الحياة الاجتماعية تطورت سريعاً بالمسلمين ، وواجه المسلمون

وسيما القائمون بالحكم منهم حاجات جديدة ومسائل جديدة لم تعرض لهم من قبل ايام النبي صلى الله عليه وآله ، فلم يجدوا فيما بين ايديهم من النصوص التي يحفظونها عن النبي ما ينص على حكم ذلك .

وكان النبي (ص) قد قدر هذا المعنى من قبل ، وضع للأمة طريق الخلاص من هذا المازق ، قبل ان يقع ذلك ، وذلك بجعل اهل البيت عليهم السلام عدلاً للكتاب الكريم ، وتكليف الامة بالرجوع اليهم فيما يهمهم من شؤون الدنيا والآخرة ، في حديث الثقلين المستفيض ، وفي اكثر من موقف .

ولكن تقلبات الايام ، وعوامل اخرى تدخلت فازاحت اهل البيت عن مكانهم الطبيعي من الحكم والمصدرية في الفقه الاسلامي في نظر العامة من المسلمين في ذلك الوقت .

ولم يجد المسلمون ، او المعنيون بشؤون الحكم والفتوى منهم غير الالتجاء الى (الرأي) فيما لانص فيه من المسائل الكثيرة .

وفي ذلك يقول الشهرستاني : انا (نعلم قطعاً ان الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً انه لم يرد في كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك ايضاً ، والنصوص اذا كانت متناهية وما لا يتناهي لا يضبط ما يتناهي ، علم قطعاً ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار ، حتى يكون بصدر كل حادثة اجتهاد) (١) .

الرأي

ولا نعرف على التحديد ما يراد من الرأي في كلمات الفقهاء فهل

المقصود منه هو المعنى اللغوي ، ام الرأى الشخصى ، ام القياس والاستحسان
ام غير ذلك . . .

فقد عرفه ابن القيم بقوله (ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب
لمعرفة وجه الصواب) (١) .

وعرفه غيره بالقياس او الاستحسان او غير ذلك :

كما عرفه آخرون بالذوق الشخصى والنظر (٢) .

ومهما يكن من امر فقد شاع استعمال هذه الكلمة والالتجاء اليها بعد
وفاة النبى (ص) بشكل واسع ، وذلك كقول عمر بن الخطاب لكاتبه :
قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب ، وقول عثمان بن عفان في الامر بافراد
العمرة عن الحج : انما هو رأى رايته ، ووصية عمر لشريح حينما بعثه
قاضياً (ما وجدته في كتاب الله فلا تسأل عنه احداً ، ومالم تستبين في
كتاب الله فالزم السنة ، وان لم يكن في السنة فاجتهد رأيك) (٣) .
والمعروف ان عمر بن الخطاب كان من اكثر الناس تحمساً لمذهب
(الرأى) ودعوة اليه .

على ان من الحق ان نقول ان كلمة الرأى لم تتحدد تحديداً فنياً
دقيقاً في هذا العهد ، ولم يقصد غالباً من استعمال الكلمة في هذا العهد
معنى دقيقاً محدداً ، كما يراد به من بعد ، في العهد العباسى ، وبعده ،

(١) تاريخ التشريع الاسلامى ٩٤

(٢) راجع احمد امين

(٣) نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامى : على حسن عبد القادر

حيث ازدهرت مدرسة الرأي في العراق ، حتى بلغت ذروتها على يد ابي حنيفة واتباعه ، في قبال الحجاز التي كانت تفضل ان تظل محافظة على الماثور من الحديث واجتهادات الصحابة والتابعين من بعدهم .

ادلة القائلين بالرأي :

وهذه الادلة كثيرة يكفي ان نشير الى بعضها وناقشها ليقف القارىء على نوعية الادلة والحجج التي يحتج بها ذوو الرأي على صحة مذهبهم . فمن ذلك ماذكروه من ان الله عز وجل امر بانفاذ الحكم بالشاهدين واليمين وانما هذا غلبة الظن ، اذ قد يكون الشهود كذبه او مغفلين وتكون اليمين كاذبة (١) .

واورد عليهم ابن حزم في رسالته ابطال القياس بقوله :

(واما ماذكروه من الامر بالحكم بالشهود واليمين ، ولعل الشهود كاذبون او مغفلون ، واليمين كاذبة ، وان هذا إنما هو على غلبه الظن بل مايحكم من ذلك الا بيقين الحق الذي امرنا الله به ، لايمتري في ذلك مسلم ، ولم يكلفنا الله تعالى مراعات الشهود في الكذب والصدق ولا معرفة كذب اليمين او صدقها .

فلو كان هذا غلبة الظن ، واعوذ بالله من ذلك لكننا اذا اختصم الينا مسلم فاضل ، بر ، تقى ، عدل ، ونصراني مثلث مشهور بالكذب على الله ، وعلى الناس ، خليع ماجن ، فادعى المسلم عليه ديناً ، قل ، او كثر ، فانكر النصراني ، او ادعى النصراني ، وانكر المسلم لوجب ان

يعطى المسلم بدعواه لأنه في اغلب الظن الذي يناطح اليقين هو الصادق والنصراني هو الكاذب . لكن لاختلاف في اننا لانفعل ذلك ، بل نحكم بيقين امر الله تعالى بالبينة العادلة عندنا او ييمين المدعى عليه ونطرح الظن جملة) (١)

واستدل له ايضاً بحديث معاذ الذي رواه احمد وابو داود والترمذي وغيرهم .

قال : (لما بعته (ص) الى اليمن قال : كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟ قال : اقضى بكتاب الله . قال : فان لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله ؟ قال : اجتهد رأسي ولا آلو . قال : فضرب رسول الله صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لمسا يرضاه رسول الله) (٢) .

والحديث صريح في اقرار رسول الله (ص) لمعاذ في استعمال الرأي فيما اذا لم يجد نصاً في الكتاب او السنة لما عرض له من الامر .
الا ان هذا الحديث لم يصح عن النبي بطريق معتبر ، وقد اورده الجوزقاني في الموضوعات ، ولم يجد له طريقاً معتبراً (٣) .

(١) ابطال القياس : لابن حزم .

وراجع ايضاً (الاحكام في اصول الاحكام) ج ٧ ص ٥٣ وما بعدها

(٢) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٢ .

(٣) راجع للتحقق من شأن هذا الحديث بصورة اوسع : الاصول

العامة للفقيه المقارن للسيد محمد نقي الحكيم ص ٣٣٩ .

وشك باحثون اخرون في صحة اسناد هذا الحديث الى النبي صلى الله عليه واله من حيث المتن ، حيث اشتملت الرواية على اصطلاحات دقيقة تعتبر وليدة عصر ما بعد الصحابة ، وهذا مادعاهم الى التشكك في قيمة اسناد هذه الرواية الى النبي (ص) (١) .

موقف اصحاب الرأي من الشريعة :

ومهما تكن قيمة الادلة التي يعرضها اصحاب الرأي للاخذ بالرأى في مجال الحكم والافتاء فإن مدرسة الرأي تميزت منذ اول يوم ، بعد وفاة النبي بشيء كثير من الجراه في اعطاء الحكم والفتوى لم توجد في غير هذه المدرسة .

ونماذج ذلك كثيرة فيما استحدثه عمر بن الخطاب مما لم يكن للمسلمين به عهد ايام النبي (ص) وايام ابي بكر من تحريم المتعتين وجمع الناس على اقامة صلاة التراويح جماعة ومنع سبهم المؤلفة قلوبهم ، وغير ذلك من الموارد التي استحدثها عمر بن الخطاب اعتماداً على رايه الخاص (٢) .

موقف اصحاب الرأي من السنة :

كما ان مدرسة الرأي تميزت منذ اول يوم بالغض من قيمة السنة واهمالها وعدم العناية بها :

وهذه ظاهرة تميز بها هذه المدرسة ، ولا يصعب على الباحث ان يلمس

(١) أنظر كولدتسيهر .

(٢) يحسن لمن يريد تفصيلا اكثر ان يراجع الغدير للشيخ الاميني والنص والاجتهاد للسيد عبد الحسين شرف الدين .

ملاحظ منها خلال هذه الفترة التي نمت فيها مدرسة الرأي ، على ان يلحظ في التماس ذلك تدرج المرحلة التي قطعتها هذه المدرسة حتى بلغت ذروتها على يد ابي حنيفة واتباعه .

واول مايلفت النظر قول عمر بن الخطاب بمحضر من رسول الله (ص) ساعة وفاته : حينما طلب اليهم ان يحضروا له كتباً ودواة ليكتب لهم مالا يضلوا من بعده ابدأ فقال عمر بن الخطاب ان النبي قد غلب عليه الوجع ، وعندكم القرآن ، حسبنا كتاب الله (١) .

وروى عن ابي بكر انه جمع الناس بعد وفاة النبي فقال : (انكم تحدثون عن رسول الله احاديث تختلفون فيها والناس بعدكم شد اختلافاً فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً فمن اسألكم فقواوا بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه (٢) .

وروى عبد الله بن العلاء قال سألت القاسم بن محمد ان يملئ عليّ احاديث . فقال أن الاحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطاب فانشد الناس ان يأتوه بها ، فلما أتوه بها امر بتحريقها ثم قال :
مثناة كمشاة اهل الكتاب (٣) :

وروى عن عمر انه قال لمن سيرهم الى العراق : (انكم تأتون أهل قرية لهم دوى بالقرآن كدوى النحل ، فلا تصدوهم بالاحاديث فتشغلوهم

(١) راجع صحيح البخارى ج ١ و ج ٤ . ورواه احمد في مسنده

ج ١ ص ٣٢٥ .

(٢) تاريخ التشريع الاسلامي : ٩١ - ٩٢ .

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٥ ص ١٤٠ .

جردوا القرآن ، واقلوا الرواية عن رسول الله وانا شريككم (١) .
وروي انه حبس ثلاثة من الصحابة لانهم اكثروا من الحديث عن
رسول الله (ص) (٢) .

وقد كان عمر بن الخطاب يعارض تدوين الحديث اشد المعارضة وقد
استشار فيه اصحاب رسول الله فاشار عليه عامتهم بذلك فلبث شهراً
يستخير الله في ذلك شاكاً فيه ثم اصبح يوماً فقال (انى كنت ذكرت
لكم من كتابة السنن ما قد علمتم ثم تذكرت فاذا اناس من اهل الكتاب
من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله
وانى والله لا البس كتاب الله بشيء) (٣) .

ومن مثل ذلك يستطيع الباحث ان يجمع مجموعة من الشواهد على هذا
الاعراض الذي تتميز به مدرسة الرأي بالنسبة الى رواية الحديث . ومظاهر
ذلك يختلف باختلاف المواقف والاشخاص :

فتارة يشفق عمر على رسول الله (ص) ان يكتب لهم كتاب ، وهو
يتوجع من المرض .

وتارة يعتبر في القرآن كفاية فيما يهمهم من شؤون الحكم .
وتارة يحرق ما أتوه به من الحديث ، لأن جمع الحديث يشبه عمل
اهل الكتاب :

-
- (١) تاريخ التشريع الاسلامي ص ٩٢ .
(٢) طبقات الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٧ .
(٣) راجع مقدمة اللمعة الدمشقية : مجد مهدي الآصفي ص ٢٨ وتاريخ
التشريع الاسلامي ص ٩٢ .

وتارة يحسب ان ذلك يصددهم عن تلاوة القرآن والعناية به وحيناً
يحبس جمعاً من الصحابة ، لأنهم يكثرون الحديث عن رسول الله دون
ان يتهمهم بالكذب على رسول الله .

وتارة يحتج ابو بكر على ذلك بأن نقل الحديث يسبب اختلافاً وانشقاقاً
بين صفوف الأمة فيمنع منه .

هذا ولا نريد ان نقف هنا اكثر من هذه الوقفة ، ولا نريد ان نعقب
كثيراً على هذه النقطة من البحث . . . وانما نحب ان نستمر في عرض
نماذج من هذا الاعراض في العصور المتأخرة عن هذا العصر ، ونمعن في
التماس شواهد على هذا الموقف ، بعد ما بلغت مدرسة الرأي ذروتها على
يد ابي حنيفة واتباعه .

واول ما يجد الباحث في تاريخ ابي حنيفة من مؤاخذات عليه انه كان
قليل العناية بالحديث . فلم يصح لديه اكثر من سبعة عشر حديثاً . كما
يقول ابن خلدون . (١)

كما انه كان كثير الاعتداد برأيه حتى في قبال الحديث .
(حدث ابو صالح الغراء : قال : سمعت يوسف بن اسباط يقول :
رد ابو حنيفة على رسول الله اربعمأة حديث او اكثر . قلت له : يا أبا
محمد تعرفها قال : نعم ، قلت اخبرني بشيء منها فقال : قال رسول الله
(للفرس سهيمان وللرجل سهم) قال ابو حنيفة : انا لا اجعل سهم
بهيمة اكثر من سهم المؤمن ، واشعر رسول الله واصحابه البدن ، وقال

ابو حنيفة الاشعار مثله ، وقال (ص) (البيعان بالخيار ما لم يفترقا) وقال
ابو حنيفة : (اذا وجب البيع فلاخيار) .

وكان النبي يقرع بين نسائه اذا اراد ان يخرج في سفر واقرع
اصحابه ، وقال ابو حنيفة القرعة قمار (١) .

وهكذا ، وبمزيد من التتبع ، والتماس الشواهد ، يلمس القارىء أن
هذه الظاهرة ، عدم العناية بالحديث ، تسير هذه المدرسة ظهوراً واتساعاً ،
حتى تبلغ ذروته عهد ابي حنيفة ، الذي بلغت فيه مدرسة الرأي قمتهما

موقف اهل البيت من مدرسة الرأي :

ولا نحتاج الى كثير من الجهد والبحث لنلمس موقف اهل البيت
عليهم السلام من مدرسة الرأي في الاجتهاد . فقد وجد اهل البيت في
هذه المدرسة شيئاً كثيراً من الجرأة على الشريعة ، والتصرف باحكامها ،
كما وجدوا فيها الشيء الكثير من التهاون بالسنة والحديث ولذلك وقف
ائمة اهل البيت عليهم السلام منذ اول يوم موقف المعارض من مدرسة
الرأي في الاجتهاد ، وابدوا رأيهم في هذه المدرسة في كثير من المناسبات
دون ان يفرقوا بين اقسام الرأي من قياس ، او استحسان ، واستصلاح
وغير ذلك من وجوه الرأي ، التي لانستند على دليل معتبر من ناحية
الشريعة .

يقول ابن جهميع : (دخلت على جعفر بن محمد انا وابن ابي ليلى ،
وابو حنيفة ، فقال لابن ابي ليلى : من هذا معك ؟ قال هذا رجل

له بصر ونفاذ في امر الدين . قال : لعلمه يقيس امر الدين برأيه ؟ الى ان يقول والحديث طويل نقتصر على موضع الحاجة .

يانعمان حدثني ابي عن جدي ان رسول الله (ص) قال : اول من قاس امر الدين برأيه ابليس . قال الله تعالى له : اسجد لآدم . فقال : انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيمة بابليس لأنه اتبعه بالقياس) .

ثم قال له جعفر ، كما في رواية ابن شبرمه : (ايهما اعظم قتل النفس او الزنا ؟ قال : قتل النفس . قال : فأن الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين ، ولم يقبل في الزنا الا اربعة . ثم قال : ايهما اعظم الصلاة ام الصوم ؟ قال : الصلاة ، قال فما بال الحائض تقضي الصوم ، ولا تقضي الصلاة ؟ فكيف ويحك يقوم لك قياسك ، اتق الله ولا تقس الدين برأيك) (١) .

والاحاديث ، نظير ذلك كثيره عن أئمة اهل البيت عليهم السلام في الردع عن اعمال الرأي والقياس والاستحسان ، بهذا الشكل الذي لا يقوم عليه دليل من الشرع .

وقد افادت المعركة الفكرية التي خاضها اهل البيت عليهم السلام ضد انصار الرأي في التخفيف من حدة سير هذه المدرسة ، وفي ايجاد حركه معارضة لهذه المدرسة في الاوساط الفكرية ، وقتذاك ، كما مهدت لظهور مدارس معارضة لها في الاتجاه ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

(١) الاصول العامة للفقهاء المقارن ص ٣٢٩ نقلاً عن حلية الاولياء

٢ - مدرسة الحديث

وفي قبال مدرسة الرأي ظهرت مدرسة الحديث وتعصب ناس من الفقهاء لمدرسة الحديث . وكان مركز هذه المدرسة الحجاز ، كما كان توسع مدرسة الرأي في العراق .

ففي الحجاز كان الفقهاء يعنون بحفظ الأحاديث والسنة والآثار وفتاوى الصحابة والتابعين ، ومن ناحية أخرى قلما كان يطرد شيء جديد على الحياة الاجتماعية في الحجاز مما كان يزهد فقهاء الحجاز عن الرأي وتجاوز المأثور من الحديث النبوي (ص) وأقوال الصحابة والتابعين .

أما العراق فكان يختلف أمره عن الحجاز ، فقد تعرض فيها الفقهاء لحاجات جديدة لم يكن لهم بها عهد ، من قبل ، مما الجأهم الى الرأي ، وتجاوز حدود الحديث والمأثور عن الصحابة والتابعين .

ومهما يكن من شيء فقد نشطت مدرسة الحديث في الحجاز ، في مقابل مدرسة الرأي بالعراق ! وتعصب لها ناس كثير من الفقهاء وأخذوا يدعون إليها ، في الوقت الذي يشجبون فيه مدرسة الرأي ، مما ساعد على توسع هذه المدرسة وتراجع اصحاب الرأي عن موقفهم من الحديث ومن الرأي معاً .

(وذلك مثل ما حصل عند ابي حنيفة وتلامذته الاولين حيث اخذوا يخالفون طريقة استاذهم ابي حنيفة ، ولم يبقوا اوفياء لها ، فنجد مثلاً

محمد بن الحسن الشيباني يرحل الى المدينة لاختد الحديث ، والف كتاب الآثار ، واخذ ينزل من كلام استاذه واهل العراق على مقتضى الآثار . وهكذا تطورت مدرسة الرأي وتباعدت عن طريقها الاول بازاء نهوض الحديث وجهود المحدثين في هذا العصر (١) .

ولما حدثت فتنة خلق القرآن وقف المأمون من اصحاب الحديث موقف المعارض فأمتحنهم بالوان من التعذيب والبلاء وشدد في مطاردتهم والتنكيل بهم . فأثر ذلك كله في بعد الشقة بين المدرستين ، مدرسة الرأي ومدرسة الحديث .

وقد كان في اهل الحديث ناس معتدلون يأخذون بالرأي ان كان هناك في الحديث او في الشريعة ما يؤيده ويامر بالاختذ به ويلغون الرأي ان لم يكن في الحديث ما يشير الى الاختذ به .

كما كان في اهل الحديث متطرفون لا يقبلون للحديث بديلاً في الحكم والفتوى ، فيعرضون عن كل شيء غير الكتاب والحديث ، حتى وان اطمأن به العقل وصدقه ، وهؤلاء كانوا يلتقون في الغالب مع الاشاعرة في أنكار العقل والاعراض عن اى شيء ماعدا الحديث من عقل ورأي . وبذلك قامت مدرسة الحديث في قبال مدرسة الرأي ، كرد فعل لما حصل لهذه المدرسة من تطرف في الاختذ بالرأي ، والاعراض عن الحديث .

ولا نستطيع ان نضع حدوداً دقيقة لهذه المدرسة في قبال مدرسة الرأي .

ونصنف المدارس الفقهية القائمة في وقته على اساس من هذه الحدود الى طائفتين .

ولكن من المؤكد ان مدرستي داود وابي حنيفة تقعان على طرفي هذا النزاع . فقد نزع داود نزوعاً بينا الى الحديث ، واخذ نصوص الحديث على ظاهرها ، ونزع ابو حنيفة نزوعاً بيناً الى الرأي ، حتى كاد ان يعرض عن الحديث ، وحتى قال ، فيما ينقل عنه ، لو كان رسول الله حياً لاخذ عني اشياء كثيرة .

وما بين هاتين المدرستين تقع سائر المدارس متوسطة بينهما ، كذهب مالك والشافعي واحمد بن حنبل .

الا انها على كل حال يغلب عليها طابع احدى المدرستين من النزوع للرأي او النزوع للحديث .

٣ مدرسة الشيعة في الاجتهاد

وكنا نرغب ان نسميه المدرسة التي هدى اليها اهل البيت في الاجتهاد لولا أننا خشينا ان يحمل العنوان شيئاً آخر غير مانعنيه .

فاهل البيت لا يدخلون في نطاق المجتهدين ، وانما اعتبرهم صاحب الرسالة صلى الله عليه وآله امتداداً للرسالة ، وعدلا للكتاب الكريم ، في حديث الثقلين المعروف ، وبذلك يعتبر اهل البيت عليهم السلام مصدراً للتشريع ، وامتداداً للسنة النبوية .

ومع ذلك فقد هدى اهل البيت عليهم السلام فقهاء الشيعة الى اتجاه

ثالث في الاجتهاد ، يمتاز عن كل من اتجاه المحدثين وانصار الرأي .
فقد قامت مدرستا الرأي والحديث على طرفي خط الاجتهاد ، يدعو
انصار كل مدرسة منهما الى اتجاه يغاير الاتجاه الآخر ، ولا يلتقى به
ألا في قليل .

فكانت مدرسة (الرأي) تدعو الى استعمال الرأي بصورة واسعة دون
ان تنقيد بحد مما يعتبره الشارع في الاجتهاد ، وكان في ذلك شيء كثير
من الجرأة على الشريعة ، والتصرف بموازينها ومقاييسها التي تخرج عن
متناول الفكر والرأي

فعارضها ائمة اهل البيت ، ورفعوا في وجوههم الشعار المعروف (ان
دين الله لا يصاب بالعقول) . . . هذا بينما كانت مدرسة الحديث تذهب
الى اتجاه مقابل تماماً لا يقل خطورة عن الاتجاه الاول ، حيث كانت
تتبنى الجسود على النص ، والاخذ بظاهر الحديث ، والاعراض عن كل
شيء ما عدا الكتاب والسنة كما يذهب الى ذلك داود وغير داود من
الظاهرية .

وقد وجد اهل البيت عليهم السلام في كلا الاتجاهين ما يجافي روح
التشريع الاسلامي واغراضه في الحياة .

فبينما يذهب الاتجاه الاول الى تمبيح التشريع الاسلامي بادخال عنصر
الرأي في مصادر الشريعة ، ويفقده خاصية الصلابة والقوة والاصالة
الاسلامية ، التي هي من خصائص التشريع الاسلامي . . . يذهب الاتجاه
الثاني ، (مدرسة الحديث) الى تعميم الشريعة والاخذ بظاهر النصوص
 ويفقده خاصية المرونة والقابلية لمسايرة الظروف الاجتماعية المختلفة .

فكان لابد من اتجاه ثالث في الاجتهاد يجمع بين خصائص الاصلية والمرونة في التشريع ، ويتعد عن تجميد الفقه وتمييعه في وقت واحد . وقد قام فقهاء الشيعة بتبني هذا الاتجاه الثالث في الاجتهاد . وهذا ما سنحدث عنه بشيء من التفصيل .

الاستناد الى الحججة :

لابد للفقهاء في استنباط الحكم الشرعي ، من الاستناد الى الحججة وهي : (باصطلاح الاصولي عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق والامارات التي تقس وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ، من دون ان يكون بينها وبين المتعلقات علقه ثبوتيه بوجه من الوجوه) (١) . ومن لوازمها العقلية المنجزية والمعدنية :

فيحكم العقل بحسن عقاب العبد على تقدير مخالفة الحججة ، كما يحكم بقبح عقابه على تقدير موافقة الحججة ، اصاب الواقع ام لا . والحججة على قسمين حجة بالذات وحجة بالجعل والاول هو العلم وحجتيه ذاتيه ، من دون توسط شيء فلا تناله يد التشريع ، فان الحججة والطريقة حاصلة له بالذات ، ولا معنى لجعل ما هو حاصل له بالذات . بل العلم هو انكشاف المعلوم ورؤية الواقع المقطوع به ، وما كان كذلك فلا يمكن جعل الطريقة له او سلبه عنه .

والثاني : هو الطرق والامارات المعتبره شرعاً والاصول التنزيلية منها وغير التنزيلية ، وهذه الامور اما ان تكون طريقتها وكاشفتها ناقصة ، يتممها الشارع ، واما ان لا تكون له طريقة الى الواقع وكاشفية ، ولو

(١) فوائد الاصول للكاظميني ج ٣ ص ٤

ناقصه ، وذلك كالأصول غير المحرزه .
فحتاج في مقام الاحتجاج بها والاعتماد عليها الى دليل من الشرع
او العقل بأعتبارها واسنادها .

وذلك بجعل الطريقة لها و تتميم كشفها ، فيما اذا كانت لها جهة
كشف وطريقة ناقصة ، كما في الامارات ، او اعتبارها واسنادها بسند
قطعي من الشرع والعقل كما في الاصول الشرعية والعقلية .

ومجمل القول ان طريقة الحججة الذاتية ، تابعة من ذاتها ، دون
الحججة المجعولة ، حيث تحتاج في حجيتها الى سند قطعي من شرع او عقل
لأن طريقة كل شيء لا بد وان تنتهي الى العلم وطريقة العلم لا بد وان
تكون ذاتية لأن كل ما بالغير ينتهي الى ما بالذات والا للزم التسلسل .

وإذا انضح هذا الحديث عن (الحججة) التي ربما تكون قد خرجت
بناعن الصمد . . . تنضح لنا معالم المدرسة الشيعية في الاجتهاد .

معالم المدرسة :

وما يحدد معالم هذه المدرسة بكلمة موجزه ، من حيث مصادر التشريع
التي تعتمد عليها هو (الاستناد على الحججة) سواء كانت الحججة ذاتية
لها ، ام الحججة مجعولة لها .

فما يتصف من هذه الامور بالحججة الذاتية او المجعولة يؤخذ به وما لا
لا يتصف بالحججة الذاتية والمجعولة فلا يؤخذ به ، بل اكثر من ذلك ان
الشك في حججته كاف للقطع بعدم حججته .

فالكتاب حجة شرعية ، وكذلك السنة بعد الوثوق من صدورها .
واما العقل فهو حجة بذاته ، فيما اذا توفرت فيه الشروط التي يذكرها

الاصولون في المقام ،

وقد (ورد النقل المتواتر على حجية العقل وانه حجة باطنه ، وانه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحوهما مما يستفاد منه كون العقل السليم ايضاً حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم بغله الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل ، كما ان الشرع عقل من خارج) (١) .
واستفاضت آيات من القرآن الكريم بالاعتماد على مقتضى العمول وحجتيه :

قال سبحانه : ان في ذلك لايات لقوم يعقلون (٢)

وقال : لايات لقوم يتفكرون (٣)

وقال : لايات لاولى الالباب (٤)

وذم قوماً لم يعملوا بمقتضى عقولهم فقال عز ذكره (افلا يعقلون) (٥)
وما عدا ذلك فما ثبت حجتيه بدليل قطعي من شرع او عقل أخذ به ،
ومالم تثبت حجتيه ، ولم يتم على اعتباره دليل لم يؤخذ بالاعتبار في الاستنباط .

قال تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) (٦)

(١) فرائد الاصول ص ١١ .

(٢) الرعد : ٤

(٣) الرعد : ٣

(٤) ال عمران : ١٩٠

(٥) يس : ٦٨

(٦) الاسراء :

وقال تعالى : (أن الظن لا يعنى من الحق شيئاً) (١)
وقال تعالى : (الله آذن لكم ام على الله تفترون) (٢)
ولما كان اتباع الرأي اتباع للغير العلم ، ولما لم يأذن به الله ولا يعنى
عن الحق . . . فلا يمكن الاعتماد عليه والاخذ به في مجال الحكم والاجتهاد
كما تأخذ به مدرسة الرأي .
وذلك لا يعنى اغفال (العقل) عن مصادر التشريع والاقتصار على
ظاهر الكتاب والسنة ، كما تفعل مدرسة الحديث .
وانما المقياس الذي تتبناه هذه المدرسة هو الاستناد على الحججة ، سواء
كانت الحججة ذاتية ام مجعولة .

٤- المدرسة الاخبارية في الاجتهاد

وهنا لابد ان نشير الى ان هذا الاتجاه المستقيم الذي تبنته الشيعة في
الاجتهاد كاد ان ينشق على امله قبل اربعة قرون من الزمان فقد ظهر في
هذه الفترة مدرسة جديدة يتبناها لفيق من الفقهاء عرفوا باسم
(الاخبارية) .

وقد عرف فقهاء الشيعة في وقته خطر هذه الموجه الفكرية الجديد على
الفكر الشعبي وعلى الاجتهاد بصورة عامة فتجهزوا لمكافحتها

(١) يونس : ٣٥

(٢) يونس : ٣٩

والقضاء عليها .

فكانت حرباً فكرية شعواء في وقته بين اقطاب الفكر الاصولي الذي كان يتبناه عامة فقهاء الشيعة واقطاب الفكر الاخباري .

واحتدم الفريقان اكثر من اي مكان آخر في كربلاء حيث كانت تجمع في وقتها بين قطبين كبيرين للفكر الاصولي والاخباري معاً فكان يمثل الاتجاه الاصولي فيها الوحيد البهبهاني ويمثل الاتجاه الاخباري فيها الشيخ يوسف البحراني المتوفى سنة ١١٨٦ هـ وكان كل من العلمين يقوم بالتدريس ويحضر دروسهما جمع غفير من الطلاب :

فكان الاصطدام بينهما عنيفاً ، وقد تمكن الوحيد البهبهاني اخيراً ان يتغلب على خصمه ، فترك درسه جمع من خيرة طلابه كالشيخ كاشف الغطاء والسيد بحر العلوم والسيد مهدي الشهرستاني وحضروا بدلاً منه دروس الوحيد البهبهاني .

ومع ذلك فقد كان الشيخ يوسف البحراني فقيهاً كبيراً ، ويكفي ان يقال فيه انه مؤلف الموسوعة الفقهية الجليلة الحدائق الناضرة ، وكان فوق ذلك متصفاً بالتقوى والزهد ، ولم يكن الصراع بينهما الا صراعاً فكرياً خالصاً لم يتدخل فيه عوامل أخرى .

الامين الاسترابادي

ومؤسس هذه الطائفة هو الشيخ امين الاسترابادي . والاخباريون وأن كانوا ينسبون أفكارهم الى الفقهاء السابقين حتى عهد الشيخ الصدوق . ولكن الواقع ان الاخباريه كمدسة محددة المعالم ، قائمة بالذات ، لم تقم

الا على يد الشيخ امين الأسترابادي .
والاسترابادي بالذات كان عبلاً يمتاز بالفطنة والذكاء وكثرة التجربة
والخبرة العلمية والعملية ، وكثرة المطالعة .
وقد ألف كتاباً بأسم (الفوائد المدنية) حاول فيها ان يعارض الفكر
الاصولي ، وينقدها ، بشكل لا يخلو من قسوة ومن ظلم ، وينكر حججة
العقل بشكل خاص ، الا فيما كان له مبدء حسى او مبدء قريب من
الحس كالرياضيات فان العقل حجة فيه واما ماعدا ذلك فلا حجة
للعقل فيه .

معالم المدرسة :

وتضطرب كلمات الاخباريين ، بشكل يصعب على الباحث ان يستخرج
من كلماتهم شيئاً محدد العالم ، ليسنده اليهم ، فن منكر للملازمة بين
الحكم العقلي والشرعي ، وآخر منكر للحكم العقلي الظنى .
وقد انكر المحقق الخراساني ان يكون مقصود الاخباريين انكار حججة
القطع فيما اذا كان بمقدمات عقلية ، وانما تتجه كلماتهم الى (منع الملازمة
بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه ، كما ينادى باعلى
صوته ماحكى عن السيد الصدر في باب الملازمة واما في مقام عدم جواز
الاعتماد على المقدمات العقلية لانها لا تفيد الا الظن ، كما هو صريح الشيخ
المحدث الاسترابادي رحمه الله) (١) .

ولكن مراجعة كلمات المحدث الاسترابادي نفسه يعيد الى نفوسنا الثقة

بانه ممن لا يرتضى الاعتماد على غير الحديث حيث يقول ، كما ينقله المحقق
الخراساني ايضاً .

(واذا عرفت ما مهدناه من الدققة الشريفة فنقول : أن تمسكنا
بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيره لم نعصم
عنه ومن المعلوم ان العصمة من الخطأ امر مطلوب مرغوب فيه) (١) .
وهذا الكلام يتنافى ما يريد المحقق الخراساني رحمه الله ان يستخلصه
من كلمات الاخباريين .

ومهما يكن من امر فلا شك ان كلمات بعض الاخباريين يمكن ان
يحمل على الخلاف الصغرى من منع حصول القطع بالحكم الشرعي عن
غير الكتاب والسنة . . . ولكن الظاهر مما ينسب الى كثير منهم كالمحدث
الاسترابادي والسيد نعمة الله الجزائري والمحدث البحراني (٢) هو القول
بعدم حجية القطع الحاصل عن غير الكتاب والسنة ، بعد حصوله (٣) .
ولكن الذي يستطيع الباحث ان يستخلصه من كلمات الاخباريين
ويطعن الى نسبه اليهم ، دون ان يضر بذلك اختلاف كلماتهم هو القول
(بلزوم توسط الاوصياء سلام الله عليهم في التبليغ فكل حكم لم يكن
فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلاً الى مرتبة الفعلية والباعثة وان كان ذلك
الحكم واصلاً الى المكلف بطريق آخر (٤) .

(١) الفوائد المدنية للاسترابادي .

(٢) حاشية المشكيني على الكفاية ج ٢ ص ٣٢ ط ايران .

(٣) راجع دراسات الاستاذ المحقق الخوئي ج ٣ ص ٤٦ ط النجف

(٤) اجود التقارير للعلامة المحقق الخوئي ج ٢ ص ٤٠ ط صيدا

فلا يمكن الاعتماد بناءً على هذه الدعوى ، على العقل في الحكم والاجتهاد :

ويتلو ذلك عند الاخباريين الاحتجاج بالكتاب العزيز . فقد وقف الاخباريون عن العمل بالقرآن لطرو مخصصات من السنة ومقيدات على عمومه ومطلقاته ، ولما ورد من احاديث ناهية عن تفسير القرآن بالرأي (١) وفي هذا القدر من الرأي مافيه من خطر بالغ على الفكر الشيعي وعلى الاتجاه المستقيم في الاجتهاد الذي تبنته الشيعة طيلة قرون طويلة واستقامت عليه .

ولسنا ندري على التحقيق ما كان يؤول اليه امر الاجتهاد لدى الشيعة لو كانت هذه الموجه تنجح في تحريف خط الاجتهاد الى هذا المجرى ، ولكننا نستطيع ان نقدر ان الفقه الشيعي كان يؤول امره ، لو كان يقدر لهذا الاتجاه الجديد في الاجتهاد النجاح ، الى اتجاه جامد يشبه اتجاه مدرسة الحديث في العصر العباسي ، يفقد فيه الفقه الاسلامي مرونته وقابليته لمواكبة الظروف والحاجات المختلفة ، ويفقد فيه قسب ذلك كله روحه وجوهره .

وبفضل الجهود الذي بذله فقهاء الشيعة من الذين يتبنون الفكر الاصولي فقد تقلصت هذه المدرسة ، ولم تعد تزاخم الاتجاه القائم في الاجتهاد لدى الشيعة في المراكز العلمية الشيعية القائمة .

هذا كله رغم ماكن لهؤلاء العلماء الاخباريين من ناحية علمية دينية

(١) راجع الاصول العامة للفقه المقارن ص ١٠٣ - ١٠٤ بيروت

من احترام عميق وتقدير لما بذلوه من جهود ، ولما كانوا يتصفون به من اخلاص وتقوى ، ويكفى ان يكون منهم الشيخ صاحب الحدائق والشيخ الاسترابادي والسيد الجزائري وغيرهم ، وكلهم من رجال الشيعة الكبار ، ومن خدموا هذا المذهب خدمات جليلة كبيرة .

الموجة الاخبارية والموجة التجريبية :

ومن الغريب ان يصادف ظهور هذه الموجة الجديدة في الفقه ، والتي تبنى أنكار حكم العقل في الاجتهاد . . . ظهور موجة مشابهة لها في الفلسفة الاوروبية في هذا الوقت بالذات ، تبنى الحس والتجربة ، وتغض من قيمة العقل ، عرفت بالفلسفة (التجريبية) .

وسواء تسربت هذه الفكرة الى الفقه الشيعي من اوربا في هذا الوقت على يد الاسترابادي ، كما كان يحتمل ذلك المرحوم السيد البروجردي رحمه الله فيما ينقل عنه بعض العلماء المعاصرين (١) او كانت صدفة من صدف الزمان ان يجتمع فكران متشابهان من حيث الاصل في وقت واحد في الشرق والغرب في حقلين مهمين من حقول المعرفة البشرية . . . سواء كان هذا او ذاك فأن المهم كما ذكرنا ان الاخبارية كانت مرجحة لخطرة على الفقه الشيعي ، وقد تعرض علماء الاصول من الشيعة لهذا المذهب واصوله ومبادئه بشيء كثير من النقد :

حتى يقال ان الشيخ الانصاري رحمه الله كان يقول : لو كان يقدر للاسترابادي ان يرى ما كتبته في الرسائل لكان يرجع عن ارائه .

(١) مرجعيت وروحانيت ط ٢ ص ٤٥ الشيخ مرتضى المطهري .

وخمدت ثورة الاخبارية ، وهذأت الموجة ، لولا بعض الاثار التي
أبقت هذه الموجة في اطراف من الاقطار الشيعية .

اما بعد فقد كان هذا حديثاً عن الاجتهاد واتجاهاته . . . حاولنا فيه
ان نتعرض فيها لمسارس الاجتهاد ، منذ وفاة النبي صلى الله عليه وآله
الى الوقت الحاضر ، وما بينها من اختلاف وتصادم ، وحاولنا بعد ذلك
ان ندرس كل مدرسة من هذه المدارس بما يتسع له صدر هذه المقدمة
بشيء من الموضوعية ، ثم نجد موقف المدرسة الشيعية في الاجتهاد من
المدارس القائمة في الوقت الحاضر ، ومن المدارس التي قامت على انقاضها
ثم دخلنا مع التاريخ منعطفاً هاماً من المنعطفات التاريخية التي انحرفت
اليها مدرسة الاجتهاد الشيعية قبل اربعة قرون من الزمان لنرى عن كثب
عوامل وآثار هذا الاتجاه الجديد الذي ظهر في مدرسة الشيعة ثم زال
بسرعة ، من دون ان يترك أثراً مهماً في سير هذه المدرسة واتجاهها .

والآن ، وبعد هذه الجولة الشيقة في تاريخ الاجتهاد وآفاقه من خلال
كتب الاصول والفقه والحديث والتاريخ ندعو القارئ الى ان يدخل
ابحاث الكتاب الذي بين يديه ، بعد ان تجلت له في هذا الحديث
بعض الحقائق عن الاجتهاد وتاريخه ومدارسه . والحمد لله اولاً واخيراً

النجف الاشرف : محمد مهدي الآصفى

مصادر التمهيد

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - الاحكام في اصول الاحكام للآمدى
- ٣ - اجود التقريرات للسيد ابي القاسم الخوئي
- ٤ - ارشاد الفحول : للشوكانبي
- ٥ - الاصول العامة للفقهاء المقارن : للسيد محمد تقي الحكيم
- ٦ - تأريخ التشريع الاسلامي : حسين علي الاعظمي
- ٧ - تأريخ بغداد : للخطيب البغدادي
- ٨ - حاشية المشكيني على الكفاية
- ٩ - حلية الاولياء لابن نعيم الاصبهاني
- ١٠ - دراسات الاستاذ المحقق الخوئي للسيد علي الشاهرودي
- ١١ - سلم الوصول الى علم الاصول : عمر عبد الله
- ١٢ - صحيح النجاري
- ١٣ - طبقات الحفاظ للذهبي
- ١٤ - الطبقات الكبرى لابن سعد
- ١٥ - فجر الاسلام : احمد امين
- ١٦ - فرائد الاصول : للشيخ الانصاري

١٧ - فوائد الاصول : للشيخ محمد علي الكاظمي

١٨ - الفوائد المدنية للاسترابادي

١٩ - كفاية الاصول للشيخ محمد كاظم الخراساني

٢٠ - مرجعيت وروحانيت للشيخ مرتضى المطهري

٢١ - المقدمة لابن خلدون

٢٢ - مقدمة للمعة الدمشقية : محمد مهدي الآصفي

٢٣ - النص والاجتهاد للسيد عبد الحسين شرف الدين

٢٤ - نظرة عامة في تاريخ الفقه للدكتور علي حسن عبد القادر

٢٥ - نهاية الافكار للحجة الشيخ محمد تقي البروجردي



فهرس الحماث للتمهيد

- ٤ - تقايم
٥ - ١ - مدرسة الراى
٨ - اءلة القاثلين بالراى
١٠ - موقف اصحاب الراى من الشريعة
١٠ - موقف اصحاب الراى من السنة
١٤ موقف اهل البيت من مدرسة الراى
١٦ - ٢ - مدرسة الحديث
١٨ - ٣ - مدرسة الشيعة في الاجتهاد
٢٠ - الاستناد الى الحججة
٢١ - معالم المدرسة
٢٣ - ٤ - المدرسة الاخبارية في الاجتهاد
٢٤ - الامين الاسترابادي
٢٥ - معالم المدرسة
٢٨ الموجه الاخبارية والموجه التجريبية
٢٩ - نهاية المطاف
٣٠ - مصادر التمهيد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
والرسلين محمد وقرته الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين
وبعد إن ثقة الأستاذ الشيخ الفاضل ميرزا غلامرضا عرفانيان قد جهد
نفسه وبذل وسعه في فهم ما تضمنه من دراسات أصولية . ودون
الجملة مما قرره من مماضاتنا في كتابه في الرأي الجديد في الاجتهاد
والتقليد والاحتياط والقضاء فوجهته الكافية سبيل الاختصار
والانقصار فيما ضبطه من هذه البحوث الأربعة مع مماضاتنا
الأصولية دون الفقهية ومع ذلك لأن ذاتها مع جليلة بلها
مدركاتها ولذلك أرجو أن يتابع جهده للوصول إلى ما يصبوا إليه
وأرجو له سبحانه أن يوفقه لسداداته ولي التوفيق
في ٣١ من رجب الحرام ١٣٨٦
أبو تمام البرقي



بسم الله الرحمن الرحيم

إلهي لك الحمد على ما أرسلت إلينا رسولا « صلواتك عليه وعلى آله »
يتلو علينا آياتك ليتبين الرشد من الغي ولك الشكر على أن جعلتنا من المتأملين
في نواميس شرعك وسنن نبيك • وبعد فلا يخفى على حملة العلم ورواد
الفضل أنه قد أودعت في هذه الأوراق نتيجة ما القاه أخيرا سيدنا الاستاذ دام
ظله - الذي عكف عليه أهل العلم وتهافتت عليه الافئدة كتهافت الفراشة على
السراج لما أبرز من مخبئات الحقائق في محاضراته العلمية العالية - ابتداءً
من ٨ / ٨ / ٨١ الى ٥ / ٧ / ٨٢ هـ من هذه المباحث الاربعة الاجتهاد •
التقليد • الاحتياط • القضاء متعرضا في الاثناء لبعض الفروع من تقليد
العروة فقدمت المسودات أولا الى الحجة الامعي الفاضل التقي الشيخ محمد
تقي الايرواني دامت بركاته ونظر في أكثر عباراتها مدة من الزمن ثم عرضتها
على سيدنا الاستاذ فبقت تحت يده الشريفة مدة أخرى الى أن قدر الله سبحانه
ان تبرز في عالم الطبع أرجو منه جلّ وعلا ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
ويوفقني لطبع سائر ما كتبتة في أصول الفقه وفروعه شرحا على العروة الوثقى
آمين يارب العالمين •

المؤلف

١ / ٥ / ١٣٨٧ هـ

الرأى السديد

في الاجتهاد والتقليد

والكلام الارقى في الاحتياط والقضاء

تقريرات الدراسات الاصولية لسيدنا الاستاذ

آية الله العظمى المرجع الاعلى زعيم الحوزة العلمية

الحاج السيد ابو القاسم الخوئي

دام ظله العالي

من ليلة الاثنين الثامن من شعبان ١٣٨١ الى الليلة الخامسة

من شهر رجب ١٣٨٢

بقلم

العبد المحتاج الى ربه الرحمن الشيخ ميرزا غلام رضا عرفانيان

اليوم ٢٩ من ربيع الثاني ١٣٨٦

منشورات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف خلقه وافضل بريته محمد وآله اجمعين واللعن الدائم على اعدائهم الى يوم الدين .
وبعد فهذه ابحاث سميتها بالرأى السديد في الاجتهاد والتقليد . والكلام الارقي في الاحتياط والقضاء . تلقيتها من محاضرات المقتدى البارع والبدور اللامع الفقيه الجامع ، رئيس املة والدين استاذ الفقهاء والمجتهدين ، زعيم الجامعة العالية العلوية العلمية آية الله العظمى والحجة الكبرى ذخر الايام ومفخرة الاسلام حجة الله على الانام مبين الاحكام من الحلال والحرام سماحة سيدنا الاستاذ الاكبر الحاج السيد ابو القاسم الخوئي الموسوي ادام الله سبحانه اظلاله . ونفع المسلمين بوجوده الشريف فسجلتها وحررتها عسى الله تعالى ان يتفغني واهل العلم بها . قال دام ظله تقديماً لهذه الابحاث وتمهيداً لها .

وجه لزوم الاجتهاد والتقليد

لا ريب في ان كل مكلف متدين بدين ومتمشع بشرعية لا بد له من العمل باحكامه يعني يجب عليه عقلا ان يكون في مقام العبودية والامتثال لما امر به ونهى عنه اما بالقطع الوجداني أو بالاحتياط ، ففي القطعيات يعمل بقطعه وفي غيرها يحتاط فيما احتمل وجوبه بفعله وفيما احتمل حرمة به بتركه لعلمه الاجمالي بوجود تكاليف واحكام في الشرع وعدم خلوه من الاوامر والنواهي ولا اقل من احتمال ذلك وحينئذ يلزمه العقل بالفحص عن الوظيفة حيث لا يمكنه عقلا اجراء البرائة قبل الفحص في الشبهات الحكمية (وتقدم شرط من وجه ذلك في مبحث البرائة) وهكذا حاله في ميدان الاحتياط حتى يواجه بعدم امكان العمل به لدوران المورد بين المحذورين او وقوعه في عسر و حرج بين او يستلزم الاحتياط تكرار العمل (كما في الجمع بين الجمعة والظهر وبين القصر والاتمام وبقية الموارد) فيحتمل عدم جواز العمل بالاحتياط لاستانام التكرار اللعب والعبث بامر المولى .

وحيئذ يحركه العقل الى تحصيل مجوز قطعي للعمل بهذا النحو من الاحتياط اجتهاداً أو تقليداً فان كان مجتهداً عمل بما يراه وان لم يكن مجتهداً فعليه تحصيل القطع بحجية قول غيره في حقه حتى يأخذ بما يفتى به من جواز العمل بالاحتياط المزبور وسائر الأمور ، فانهى الأمر الى الاجتهاد اذ المقلد لا بد له من ذلك لتحصيل الحججة القطعية لاثبات جواز اصل التقليد واخذه بقول الغير حيث لا تقليد في جواز اصل التقليد بل لا بد له من دليل قطعي آخر

غير قول الغير والالدار او تسلسل .
 نعم في بعض خصوصيات المسألة (على ما سيجيء انشاء الله تعالى) كجواز
 البقاء على تقليد الميت وجواز الرجوع الى غير العلم ، يجوز الرجوع الى
 الغير ، واما اصل التقليد فليس تقليدياً ، بل على المقلد ان يقطع بحجية قول
 غيره في حقه من دليل خارج ، وفي النتيجة ينتهي الأمر الى لزوم القطع بالموثوق من
 من العقاب او من الوقوع فيما ينافي شكر رب الأرباب والاصح في نظر العقل
 عقاب المكلف ان وقع في خلاف الواقع لترك واحد من الأمور . وهذا معنى
 تنجز الأحكام على الأنام لمكان الاحتمال المتقدم .

ومما ذكرنا يظهر ان ما ذكره السيد (ره) في اول عروته من
 المسألة الأولى الى المسألة السادسة هو الصحيح ، ويظهر ايضاً ان تنجز الأحكام
 والتكليف يوجب لزوم اختيار العبد واحداً من الطرق الثلاثة (الاجتهاد والتقليد
 والاحتياط) دفعا للضرر المحتمل عقلا وبما ان الاحتياط لا يكفي لخروجه عن عهدة
 التكليف في عبادته ومعاملاته بل جميع افعاله (من جهة عدم امكانه كما ذكر
 او كونه مستلزماً للتكرار في مورد يكون الأمر فيه عبادياً) يحتمل عدم جواز
 أعماله فيه - لشبهة اعتبار لزوم الجزم في النية او لغير ذلك - ينتقل امره الى
 الاجتهاد او التقليد .

ثم ان الوجوب التخيري الجامع بين الأمور الثلاثة هل هو وجوب نفسي
 او غيري او طريقي او عقلي . بمعنى ان العقل يحكم بان المكلف الملتفت الى
 حكم شرعي يجب ان يراعى فيه واحداً من الطرق المذكورة اذ يحتمل ان
 يكون عمله مخالفاً مع الواقع ، فلا يكون مأموناً من الضرر والعقاب الا ان
 ينكشف بعد العمل مطابقتها للواقع ، مثلاً لو عقد على امرأة بالفارسية بلا استناد
 في جوازه الى الاجتهاد أو التقليد فليس له ان ينظر اليها ، وهذا العقد باطل في

نظر العقل ظاهراً الا ان ينكشف باحد الأمرين كونه صحيحاً واقعاً وهذا هو مراد صاحب العروة (ره) في المسئلة السابعة من مسائل التقليد من البطلان في قوله : عمل العامى بلا تقليد ولا احتياط باطل ، اه ، لا البطلان الواقعي بحيث لو انكشف صحة العقد الفارسي كان محتاجاً الى تجديده ويرشدك الى ذلك ما افاده (قده) في مسألة (١٦) منها من الحكم بصحة عمل القاصر والمقصر الغافل حين العمل اذا انكشفت مطابقته مع الحججة الفعلية فراجع وهذا هو الحق الصحيح اذ ليس الوجوب المطبوحث عنه هو الوجوب الغيرى لانا انكرنا في بحث مقدمة الواجب ثبوت الوجوب الغيرى المولوى للمقدمه بل وجوب كل مقدمة بماهي مقدمة هو الوجوب اللابدى العقلي ولو سلم الوجوب الغيرى المولوى في المقدمة فهو ثابت لها فيما اذا كانت مقدمة للوجود ومن الضروري ان الاحتياط باتيان شيء فيما اذا احتمل مثلاً وجوبه وابطاحته ليس مقدمة لوجود واجب فانه اما واجب نفسي او ليس بواجب اصلا .

وهكذا فيما اذا استلزم الاحتياط تكرار العمل فانه حينئذ مقدمة للعلم بالوجود وكذا الاجتهاد فان وجوبه ليس وجوباً غيرياً مولوياً اذ ليس تعلم وجوب رد السلام مثلاً مقدمة وجودية للسلام بل اذا كان جاهلاً به يمكن ان يجيب ويرد السلام وكذا التقليد .

نعم في بعض موارد العبادات كالصلوة ولا سيما بالاضافة الى غير العربي بل اكثر المتركبات التي هي ذات اجزاء مترتبة بعضها على بعض . يتوقف وجودها على التعلم بالاجتهاد او التقليد .

ولكن هذه ونحوها موارد جزئية والالتزام فيها بالوجوب المتقدم لا يجدى في صحة ان يقال كلياً : ان وجوب الاجتهاد والتقليد (اى الوجوب التخييري الجامع بينهما) وجوب غيرى مولوى . كما انه لا يمكن ان يكون المراد بهذا الوجوب هو الوجوب الطريقي الا في فرض انحلال العلم الاجمالي ، وتفصيل

ذلك : انه قد يفرض تنجز العلم الاجمالي (الثابت في اوان البلوغ) (بوجود التكاليف الالزامية وجوبية وتحريمية في الشريعة المقدسة وعدم انحلاله بالظفر بالمقدار المتيقن منها بالعلم الوجداني او التعبدي) بميزان تساقط الاصول في اطرافه (العلم) (كما هو المختار) او عدم جريانها فيها (اطرافه) (كما عليه جماعة منهم صاحب الكفاية (ره) ففي هذا الفرض ليس الوجوب الثابت في اليمين الا ارشاديا عقلياً محضاً ، ولا يصح ان يجعل طريقياً ، لان جعل الوجوب الطريقي ليس لتنجز الواقع ، والمفروض تنجزه بالعلم الاجمالي . ومن المعلوم ان المنجز لا ينتجز ثانياً .

وقد يفرض انحلاله (العلم الاجمالي) بوصول المكلف الى المقدار المعلوم بالاجمال بالطرق والامارات ففي هذه الصورة لا محيص عن القول بان الوجوب الثابت للجامع بين هذه الامور الثلاثة (الاجتهاد والتقليد والاحتياط) هو الوجوب الشرعي الطريقي بمفاد ادلة وجوب الاحتياط (التي نتيجتها عدم جواز اجراء البرائة في الشبهات الحكمية قبل الفحص) وبحكم ادلة وجوب التعلم . فان هاتين الطائفتين كافيان في تنجز الحكم الواقعي (المحتمل في الشبهات الحكمية) على المكلف . فبذلك لا يتمكن العبد من اجراء استصحاب عدم التكليف قبل الشك كما لا يمكنه الاعتماد على اصالة البرائة عن التكليف المشكوك فيه بل وظيفته عقلا في كل شبهة حكمية ان يفحص عن حال ما يحتمل كونه تكليفاً عليه ووظيفة له بالاجتهاد او التقليد او الاحتياط .

واما احتمال الوجوب النقسي للجامع بين الامور الثلاثة فهو ابعد من سابقه اذ لا يحتمل ان يكون وجوبها نفسياً في عرض سائر الواجبات فان الاحتياط لا يعقل ان يكون متعلقاً للوجوب النقسي لما ذكر آنفاً . والاجتهاد والتقليد وان قال المقدس الأردبيلي (ره) وجمع ممن تأخر عنه بثبوت هذا الوجوب لهما من باب وجوب تعلم الأحكام بتوهم ان المستفاد - من مثل قوله تعالى « فاسئلوا

أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» (١) وقوله « ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين» (٢) وقوله ﷺ: طلب العلم فريضة على كل مسلم (٣) الوجوب النفسي الا انا (في تنبيهه من تنبيهات الاشتغال والبرائة حيث تكلمنا في شرائط اجراء الاصول ووجوب الفحص) قلنا : ان وجوب التعلم ليس وجوباً نفسياً لعدم شاهد له في الأدلة بل الدليل على خلافه حيث ورد (٤) ما مضمونه: انه يؤتى بالعبديوم القيامة فيقال له هلا عملت تقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت ، اذ المستفاد من هذا ان العقاب والعذاب والمؤاخذة على نفس الترك والمخالفة لا على ترك التعلم والا كان الحق ان يقال اولا ، هلا تعلمت وتفصيل هذا في محله وعلى تقدير التسليم فالتمكيد ليس تعلماً فانه على التفسير الذي سنفسره به - (انشاء الله تعالى) من أنه الاستناد الى قول الغير - واضح وعلى تقدير ان يكون المراد به الأخذ بقول الغير ايضاً لا يسمى تعلماً ، كيف؟ والتعلم مقدمة للاخذ لانفسه ونتيجة ما تقدم ان الوجوب الجامع بين الأمور الثلاثة عقلي الا في فرض انحلال العلم الاجمالي فانه فيه طريقي واذا تبين هذا فالكلام يقع في فصول اربعة:

(١) السورة «١٦» الآيات «٤٥» السورة «٢١» الآيات «٧» (٢) السورة (٩) الآية (١٢٣) (٣) الوسائل كتاب القضاء باب عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين ﷺ (٤) الشيخ المفيد ابو علي الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي (ره) قال حدثنا والدي (رضي الله عنه) قال حدثنا ابو عبد الله محمد بن محمد قال اخبرني ابو القاسم جعفر بن محمد قال حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن ابيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد ﷺ وقد سئل عن قوله تعالى « فله الحجة البالغة » فقال : ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالماً؟ فان قال نعم قال له افلا عملت وان قال كنت جاهلاً قال افلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة .

الحديث العاشر من الجزء الاول من أمالي الشيخ الطوسي (ره) .

الفصل الاول

في الاجتهاد وفيه من الكلام جهات :

الجهة الاولى :

في تعريفه وانه مأخوذ لغة من الجهد (بفتح الجيم) بمعنى المشقة او من الجهد (بضم الجيم) بمعنى الطاقة والمشقة والظاهر عدم حدوث الفرق بين معناه اللغوي والاصطلاحي وهو بذل الوسع واستفراغه لتحصيل الظن بالحكم الشرعي - كما عن الحاجبي وغيره - كما انه لا فرق بينهما ايضاً اذا اخذ من الجهد (بالفتح) او الجهد (بالضم) وهذا التعريف يشترك فيه العامة والمتقدمون من الخاصة بل الاصل فيه هم العامة الذين يرون الظن حجة وتبعهم في ذلك الخاصة مع انهم يرون العمل به بدعة بل لا يلائم هذا التعريف ما عليه العامة ايضاً من العمل على الحجة ولو لم تفد ظناً .

والمتأخرون من الخاصة لما التفتوا الى شناعة هذا التعريف عرفوه بانهم : ملكة - يقتدر بها على تحصيل الحجة على الحكم الشرعي - .

وهذا التعريف وان كان سالماً عما يورد على التعريف السابق الا انه مدخول من جهة اخرى حيث انه لا يصلح بهذا التعريف ان يجعل متعلقاً للموجب التخييري الثابت لهو للتقليد والاحتياط (الذي يجب الخروج عن عهده للعلم الاجمالي بثبوت احكام واقعية في الشريعة المقدسة او لكون الشبهة قبل الفحص) اذ من المعلوم ان مجرد الملكة ليس قابلاً لان يقع طرفاً للتقليد والاحتياط، بل القابل لذلك هو نفس العمل والقيام بالوظيفة الفعلية والا فر بما تكون الملكة موجودة وليس الملكت مستنبط الشيء ولا يكون اقدام على تحصيل الحجة في البين فالاولى تعريفه : بانه بذل الوسع لتحصيل الحجة على الواقع (بان يرى الواقع مكشوفاً بطريق معتبر) او على الوظيفة الفعلية الظاهرية وحينئذ يصح

ان يقال ان الاجتهاد بهذا المعنى هو احد الطرق الثلاثة التي بها يحصل الأمن والعذر ان خالف عمله الواقع لا الاجتهاد بمعنى الملكة فان الاجتهاد بمعنى الملكة عكس الشجاعة والسخاوة وحفظ اللسان عن الخطأ في التلفظ ونظايرهما تحتاج الى مقدمات ومبادئ عملية لأن الاجتهاد بمعنى الملكة يمكن حصوله من دون توقف على العمل (اعنى الاستنباط) بل هو متأخر عن ملكة الاجتهاد بخلاف سائر الملكات اذ العمل فيهما متقدم عليها فلا مجال للقياس وبذلك يظهر فساد ما توهم من ان الاستنباط مقارن للملكة فالأمن حاصل لو اجدتها وجه الظهور ما اشير اليه من ان الملكة متقدمة وجوداً على الفعل (المؤمن) فبمجرد حصولها لا يحصل العذر والأمن نعم ان هنا بحثين آخرين سيجيء التكلم فيهما احدهما في جواز تقليد صاحب الملكة وان لم يكن مستنبطاً الا قليلا من الاحكام الشرعية .

ثانيهما انه هل يجوز لذي الملكة المذكورة ان يقلد غيره من جهة اشتغاله بما هو اهم واوجب من الاستنباط؟ وهذان البحثان لا دخل لهما بما عرفنا به الاجتهاد وقد انقدح مما ذكرناه في تعريفه ، انه لا وجه لاستيحاش الاخباري من الاجتهاد لانه ايضا يجتهد في تحصيل الحججة على الحكم الشرعي كما انه لا وجه لوحشته من التقليد لان الجاهل بالحججة لا بد له من الرجوع الى العالم بها ورجوع الجاهل الى العالم من مرتكزات العقلاء لا يستنكره احد ، والموجب لاستيحاشه هو التعريف المشتمل على البدعة المزيف بالآيات والسنة الدالة على عدم حجية الظن لا هذا التعريف الصحيح الذي يجب على الاخباري الاعتراف بصحته وبذلك يقع التصالح بين الفريقين ويرتفع النزاع من البين .

نعم يبقى النزاع في تعيين الصغريات وان الشيء الفلاني حجة ام لا حيث اثبت الاخباري الحجية لشيء ونقاهما عنه الأصولي وهذا النزاع كما قد يكون بين الطائفتين يكون بين الاخباريين انفسهم كالنزاع في حجية الاستصحاب حيث لا يريه المحدث الاستراباري (قده) حجة - عدى استصحاب عدم النسخ - وغيره يري

حجيمته اما مطلقا او في الجملة وهذا النحو من النزاع لا يوجب استيحاشا من الاجتهاد والتقليد بهذا المعنى (اعنى بذل الطاقة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي من الكتاب والسنة) .

والحاصل ان الاختلاف في هذا الموضوع بين الطائفتين لفظي اذ الأخبارى ينفي شيئا لا يثبت به الأصولي وهو جواز العمل بمطلق الظن والأصولي يثبت شيئا لا ياباه الأخبارى وهو لزوم تحصيل ما يصح ان يحتج به على الوظيفة الشرعية في مقام العبورية .

الجهة الثانية :

فيما يتوقف عليه الاجتهاد ويتحقق به وهو امور:

منها علم اللغة حيث يبنى استخراج حل الأحكام الشرعية على مراجعة الكتاب والسنة نعم في موارد الأحكام العقلية غير المستقلة وهي المسماة بالاستلزمات العقلية كمسئلة اجتماع الأمر والنهي ومسئلة الضد ومسئلة مقدمة الواجب ومبحث الأجزاء وغيرها من مباحث الملزمات العقلية لا حاجة الى مراجعة اللغة وهذا العلم يحتاج اليه المجتهد ولو كان عربيا اذ هو ايضا يحيط بجميع الموارد ولا ينافي هذا عدم حجية قول اللغوي اذ ربما يحصل من المراجعة اليه القطع او الاطمئنان بالمراد .

ومنها العلوم الادبية بقدر ما يحتاج اليه في استفادة المعاني من الألفاظ ، واما الزائد على ذلك كمعرفة الفرق بين البدل وعطف البيان مثلا فهو فضل لا يضر عدمه في حصول الاجتهاد .

ومنها علم اصول الفقه وقد ذكرنا في اول هذا العلم ومدخله وجه احتياج الفقيه اليه حيث يبحث فيه عن قواعد تقع كبرى لقياس الاستنباط .

ومنها علم الرجال لأن آيات الأحكام والأخبار المتواترة المعدة لهذا النظام معدودة غير وافية لجميع قوانين الفقه وانما الوافي بها هي الأخبار الآحاد المحصورة في الكتب الأربعة وغيرها ومن المعلوم ان جميع روايتها ليسوا

بثقات والمسلم حججته بدلالة آية النبأ ونظائرهما وبشهادة سيرة العقلاء ، هو خبر الثقة او الحسن وما يستعين به المجتهد لتمييز الراوي الضعيف عن غيره هو هذا العلم . نعم من يعمل بالروايات الموجودة في الأصول الأربعة المذكورة لعمل القدماء بها ويعتقد انه جابر لضعف ضاعفها ، فهو مستريح عن اتعاب النفس في طريق تحصيل هذا العلم والمراجعة اليه كالمحقق الهمداني (ره) حيث قال في كتابه : ليس من دأبي الرجوع الى الكتب الموضوعه لعلم الرجال لأن اعتناء المتقدمين بما في الأصول وعملهم به يعنى عنه (١) .

فبناء على مبناهم ، لا احتياج الى هذا العلم الا بالاضافة الى الرواية التي لم يحرز عملهم بها او وجدت في غير الكتب الاربعة . ولكن اشرنا آنفا الى فساد المبنى وانه كما يتبع في مرحلة الدلالة ، الظهور يتبع في الاعتبار والسند ، الصدور ، ولا يعرف الا بالعلم المذكور .

فاذاً الاحتياج الى العلمين الأخيرين (وهما من المكونات القريبة للاجتهاد) بالاضافة الى المجتهد ، شديد ، وقول الخصم ليس بسديد .

والحاصل ان الاجتهاد بما اندهم تدرجى يحتاج في تحصيله الى النظر في العلوم المنزورة خصوصاً توجيه الجهد وتشجيع البصر الى جزئيات مسائل علم الرجال كمسئلة اجماع الأصحاب على تصحيح ما يصح عن جماعة وانهما معنى هذا الاتفاق هل هو اتفاق على وثاقة نفس هؤلاء من دون نظر الى توثيق من يروى عنهم المتوسط بين كل واحد منهم وبين الامام عليه السلام او معناه انه اذا وصل تسلسل السند الى احدهم فلا يفتش فيمن بعدهم تعبداً ؟

واما علم المنطق فعدم لزوم معرفته على صورته المدونة ، ضروري اذ هو امر ذاتي وفطري حاصل لعامة الناس وقاطبتهم حتى الاطفال اذا شاهدوا حيوانا لا يحكمون بانه مؤذي بمجرد علمهم بان بعض الحيوان يؤذي لان عدم انتاج

الموجبة الجزئية جبلي للانفس وهذه الصورة المدونة من عمل ارسطو وهي اصطلاحات
ادرج قواعده تحتها

الجهة الثالثة :

في احكام الاجتهاد وان المجتهد ينقسم الى قسمين فانه اما ان تكون له فعلية
الاستنباط او ملكته وعلى كلا التقديرين اما ان يكون واجدا لملكة الاستنباط
بكمالها ويسمى المجتهد المطلق او لبعض مراتبها والقدر المتيقن من مورد
جواز التقليد عنه وعدم جواز تقليده للغير هو المطلق الفعلي ؛ واما زو الملكة
الكاملة والقدر الجامعة غير المستنبط ففيه كلام والكلام فعلا في حكم هذا
المجتهد وانه ، هل يحرم تقليده ويجوز تقليده للغير وينفذ حكمه وقضائه
وتصرفه في امور القصر والغيب اولا يحرم ولا يجوز ولا ينفذ والتكلم في هذه
الاحكام بالاضافة اليه تقع في ابحاث ثلاثة البحث الاول في جواز رجوعه الى الغير
وتقليده له وهو المناسب لهذا الفصل اعني الاجتهاد فقد يقال بالجواز كما نسب
الى صاحب المناهل (قده) من جهة عدم استنباط الاحكام بالفعل فهو كالجاهل
بالفعل وقد يقال بالعدم كما عليه الشيخ الانصاري في الرسالة التي وضعها لما
يتعلق بمسائل التقليد وإدعى عدم نقل الجواز عن احد منا (١) والظاهر
ان هذا هو الصحيح لا للاجماع الذي ادعاه الشيخ الأنصاري (ره)
حيث قال : المجتهد فعلا لا يجوز له التقليد اجماعاً وقال قبل ذلك بفصل :
المعروف عندنا العدم بل لم ينقل الجواز عن احد منا (٢) اذ لا يعلم انه اجماع
تعبدى ، بل لانصراف الادلة المأجوزة لرجوع الجاهل الى العالم عن هذا الشخص
از هو ليس بجاهل بل هو عالم وقادر على تحصيل الحجة على الحكم وتعيين الوظيفة
وخصوصاً انه يحتمل خطأ الغير في استنباط الحكم من دليله ويشك في حجية

(٢ ، ١) راجع اوائل الرسالة عند الكلام في المقلد (بالكسر) .

قول غيره في حقه والشك فيها مساوق للجزم بعدمها فعليه ان يعمل قدرة الاستنباط ويستخرج الأحكام لتنجزها في حقه وعدم شمول مثل آية السؤال (١) له اذ هو من اهل الذكر والعلم غايته انه غير محصل له من الادلة .

وعلى الجملة ما ذكرناه هو التام بلا كلام لانه قادر على استنباط الأحكام والاجماع المدعى من الشيخ (ره) لو تم فهو مؤيد للمرام واما الاستدلال على جواز تقليده عن غيره باستمرار السيرة (على رجوع المتمكن من الاجتهاد الى فتاوى غيره لرفع الحرج عند اللازم من لزوم تحصيل احكامه عليه من الدليل التفصيلي) من زمن الأئمة عليهم السلام الى ما بعده ، كما في رسالة التقليد للشيخ الأعظم (٢) فمرود اولاً : بمنع ذلك لعدم ثبوتها في الاعصار المتقدمة الى عصرهم عليهم السلام وان اللازم عليه هو استنباط ما يحتاج اليه بحسب الغالب تدريجاً مقدماً للاهم فالأهم فلزوم الحرج ايضاً ممنوع وثانياً على تقدير التسليم : ان السيرة دليل لبي والقدر المتيقن منه هو غير المتمكن من النظر الى مصادر الاحكام ولا دون من جواز ان تكون السيرة مختصة به ولا تعم المتمكن ، هذا ما يرجع لعمل نفسه . واما البحثان الآخران فالمناسب للتكلم فيهما هو فصل التقليد وما بعده ومع ذلك فهنا نتكلم ايضاً فيهما بالمناسبة وتتميماً للفائدة .

فنقول : اما جواز رجوع الغير اليه فلا يستفاد من ادلته اذ العنوان فيها لمن له صلوح المرجعية للتقليد هو العالم والفقير والعارف بالاحكام ولا يقال لو اجد المملكة والقدرة انه عارف وعالم بها وانه فقيه وان كان يطلق عليه انه عالم بها بالقوة نعم لو استنبط احكاماً لصدق عليه انه عارف وعالم بها فيجوز تقليده فيها وكذلك الحال في البحث الثالث فان جواز التصرف في مال الناس وشؤونهم ونفوذ قضائه في حقه متوقف على تحقيق موضوعه وليس هو الا

(١) فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون .

(٢) راجع اوائل الرسالة عند الكلام في المقلد (بالكسر)

العارف والعالم والفقير وبما ان التصرف في شؤون الناس كجعل شخص قيماً على شخص وبيع مال انسان وطلاق زوجته وغير ذلك من الأمور الحسبية الثابتة للمجتهد على خلاف الأصل وانما يخرج عنه بالدليل فالعين لهذا المنصب النبيل هو من عينه ربنا الجليل . هذا ما يخص المجتهد المطلق

واما المجتهد المتجزى فقد يستشكل في اصل تحققه بان ملكة الاستنباط والاقتدار عليه امر بسيط غير قابل للتجزئة كسائر الكيفيات النفسانية والقابل للتجزى هو الكم ولكن هذا مغالطة لفظية اذ لا نعني بالتجزى في الاجتهاد تجزئة الكيفية بل المعنى به التجزى في متعلقها سعة وضيقاً ونظير ذلك وافر جداً كملكة الشجاعة وغيرها فانها قد تتسع وقد تضيق باعتبار متعلقاتها و ليس مرادنا من التجزى في الاجتهاد ان الاقتدار ينصف او يربع او يخمس او غير ذلك بل المراد ما ذكر ، فالتجزى متمحقق الوقوع وان لم نقل بان كل مطلق متجزى اذ ملكة الاجتهاد تدريجية الحصول تتمحقق شيئاً فشيئاً فلا اشكال في اصل وجوده كما انه لا اشكال في عدم جواز رجوعه الى الغير تقليدياً لانه من رجوع العالم الى الجاهل فيما يحتمل خطأ غيره وايضا كانت المسئلة من الأمور السهلة التناول او كان متخصصاً فيها وأما جواز رجوع الغير اليه فالحق ان مفاد السيرة العقلائية انما هو ذلك فيما كان مستنبطاً له وقد يقال ان ما ورد من الشارع في هذا المقام من الروايات (١) رادع عنها ودال على عدم جواز تقليد الغير اياه الا انه سيجيء عدم صحة ذلك

واما بالنسبة الى غير التقليد فلا ينفذ قضاؤه ولا يثبت له ما يثبت في حق الفقيه والعالم والعارف بالاحكام من التسلط في امور الناس والتصرف في الامور الحسبية كل ذلك لعين ما ذكر في ذى الملكة الجامعة غير المستنبط بالفعل .

(١) الوسائل باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواية الأحاديث الخ

والباب الأول من ابواب القضاء منه .

الجهة الرابعة في التخطفة والتصويب

لا ريب في وقوع التخطفة في الأمور الواقعية سواء أ كانت من الجواهر ام من الاعراض ام من غيرهما كالامكان والامتناع فان امتناع اجتماع النقيضين واستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد او امكانه من الأمور النفس الأمرية في مقابل الجوهر والعرض وهكذا امتناع إعادة المعدوم ، وقد وقع النزاع والاختلاف في ذلك ونظائرها فلا بد من الحكم بصحة احد القولين او احدا لقوال المتضاربة فالتخطفة في الواقعيات والملازمات العقلية واقع متحقق وانما الكلام في وقوعها في الامور الاعتبارية كالأحكام الشرعية واقعية وظاهرية وقد نسب التصويب فيها الى جماعة من مخالفينا ولا باس بصرف عنان الكلام الى بيان بطلانه فيها بالدليل والبرهان بعد توضيح حقيقته واقسامه على الاختصار والتفصيل في مبحث الاجزاء وغيره فنقول : قد ينسب الى الاشعري ان ما يؤدي اليه الاجتهاد ورأى المقتي هو حكم الله الواقعي وان له تعالى احكاماً بعدد انظار المقتين وهذا مع استلزامه الاستحالة والتناقض من جهة الدور يبعده فخص المقتي والمجتهد عن الاحكام وتفتيشه عنها في الادلة فلولا الحكم الواقعي فعم يفش وماذا يبحث ؟ وقد ينسب الى المعتزلي ان الواقع لا يخلو من الحكم وكل واقعة لها حكم في الواقع الا ان الاحكام الواقعية انشائيات غير فعلية الا في حق من هو عالم بها والجاهل لا حكم فعلي له في الواقع وانما الحكم في حقه مؤدى الامارات والاصول وهذا وان لم يكن في مرحلة البطلان والسخافة كسابقه لفرض ثبوت الحكم في الواقع الا ان تواتر الروايات (١) الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً حتى ارش الخدش بينه لاصفيائه والاتفاق

(١) اصول الكافي ج ١ ص ٢٣٩ باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجماعة

على ان الاحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل يبطله من الاصول ويجعله كعصف مأكول ويزيد على ذلك اطلاقات ادلة الأحكام كقوله الخمر حرام ، البول نجس والحج واجب والبيع مملك وغير ذلك مما يشمل باطلاقه العالم والجاهل مضافاً الى انه قد وردت روايات بمضمون ان للمصيبا جرین وللمخطيء اجر أو احدى (١) فبهذا حصص ان الحق وقوع التخطة في الأحكام الشرعية الا في مؤدي الأصول في مرحلة المجمعول .

بيان ان الأحكام في مرحلة الانشاء جعلت على نحو القضية الحقيقية اي بنحو اخذ الموضوع مفروض الوجود بمفاد القضايا الشرطية حيث ان كل قضية حقيقية ترجع الى قضية شرطية وبالعكس فمساق قوله : لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ان كل من كان له يقين وشك فعلى ، يحرم عليه نقضه به ولسان قوله : رفع ما لا يعلمون . ان كل من كان جاهلاً بالحكم فذمته بريئة منه وعلى هذا من لا يرى حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية في مورد الشك في المقتضى كالشيخ الانصاري (ره) ومن يرى حجيته فيها مطلقاً كالمحقق الخراساني (ره) ومن لا يريه حجة فيها اصلاً كما نقول نحن بذلك داخل في موضوع لا يكون غيره داخل فيه ففي موارد الشك في المقتضى (مثلاً) المكلف الذي يقول بعدم الحجية غير عالم بوظيفته فيرجع الى اصل اخر كالبرائة فباختلاف الأنظار والآراء يتبدل الموضوع دائماً كما ان المسافر يتبدل بالحاضر وهو بالمسافر لان اختلاف الرأي يوجب تبديلاً واختلافاً في المرعى .

وتوهم تطرق المضادة او المناقضة او المماثلة بين الحكم الواقعي والظاهري بناءً على التخطة قد بينادفعه مفصلاً في اول مبحث حجية الظن فراجع .

وقد ظهر مما تقدم ان التخطة في مرحلة انشاء الأحكام الظاهرية وجعلها امر معقول ومحقق ولكنها الفعلية المسماة بمرحلة المجمعول لا تتطرق

(١) لم يوجد هذا في رواياتنا حسبما سبرتها والمطمئن به أنه من مفتعلات

اليها التخطئة وذلك لان الملطف المراد به المجتهد بعد استنباط الحكم والوظيفة الفعلية من الأدلة قاطع وجازم بها لا محالة ولعله لهذا عرف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية حيث اخذ العلم في تعريفه ويشير الى هذا قولهم : ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ويترتب على هذا اى القول بالتخطئة البحث عن الاجزاء وعدمه اذ على القول بالتصويب لايجري هذا البحث لعدم تعقل الحكم الظاهري في عالم التصويب .

فتقول : قد يفرض انكشاف الخلاف وتبدل الرأي بالعلم الوجداني والمشهور فيه عدم الاجزاء لعدم تكليف ولا وضع سابقا حتى يحكم عليه بالاجزاء فالتكليف والوضع الفعلي على حاله كما اذا قطع فعلا بوجوب شيء او بعدم سببية شيء لشيء عدولا عما سبق فلا معنى للمضي على ما سبق واجزائه عن غيره لعدم تكليف ووضع واقعا وقد يفرض تبدل الرأي بحجة معتبرة كسائر الامارات والاصول العملية وفي ذلك خلاف قد : يقال بالاجزاء مطلقاً وقد يقال بعدمه ونحن نقصد كما سيأتي ان شاء الله تعالى لا كتفصيل صاحب العروة قدس الله سره فان تفصيله لا يرجع الى محل حيث ذكر (قده) في المسألة الثالثة والخمسين من مسائل التقليد تفصيلا بين العبادات والمعاملات بالمعنى الاخص وبين المعاملات بالمعنى الاعم فحكم في الأول بالاجزاء وعدم وجوب اعادة العبادة كالتيميم والصلاة فضلا عن القضاء لو تيمم بضربة واحدة وصلى ثم انكشف وجوب الضربتين عن اجتهاد او تقليد من يرى عدم الاجتزاء بضربة واحدة وكذا حكم (قده) بامضاء الطلاق الواقع بلفظ اعتدى مثلا كما عليه جماعة أو بصحة البيع الواقع بالمعاطاة اذا انكشف خلاف معتقده اجتهاداً او تقليداً نعم بالاضافة الى الوقايح الآتية ليس له العمل على ما عدل عنه ، وحكم في الثاني بعدم الاجزاء في صورة بقاء الموضوع كما في العدول عن طهارة الغسالة مع بقائها خارجاً وكما في العدول عن حلية الحيوان المذبوح

بغير الحديد مع كونه موجوداً فإنه لا يحكم بطهارة الماء وحلية الحيوان فيما يأتي نعم الصلوات المقترنة باستعمال تلك الغسالة والمعاملة على الحيوان واكله ، قبل الانكشاف تكون صحيحة وجائزة هذا ملخص ما فصله (قده) ولكن لا يمكن تكميمه بدليل كما اشير اليه الابتخيل قيام الاجماع على الاجزاء في ذلك بعد كون القاعدة مقتضية للمعدم وفيه ان تحصيل الاجماع في المقام رونه خرط القتاد مضافا الي احتمال كونه مدركيا فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام والمدرك عندنا غير تام .

واما القائلون بالاجزاء مطلقاً فقد تمسكوا لاثبات مرادهم ودعويهم بسيرة المتشعبة القائمة على عدم رد دار اشترت بالمعاطاة الي البائع وعدم المعاملة مع المطابقة بكلمة اعتدى معاملة الزوجية وبالخرج المنفي اذا حكم بعدم الاجزاء وقضاء صلوات خمسين سنة مثلا والجواب عن دليلهم الاول ان السيرة المدعاة لم تثبت لعدم كون مسألة حصول العدول والتبديل عامة البلوى وعلى فرض ثبوتها لم يثبت اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام كيف ولم يعلم ان احداً تبديل رأيه في ذلك العصر وانما التكلم فيهنه المسئلة حدث عند المتأخرين من العلماء ولا اقل من احتمال ذلك فإذاً كيف يكون حال السيرة المدعاة ؟

واما الحرج فهو (كالعسر والضرر وغير ذلك) حكمه موقوف على تحقيق موضوعه كما هو شأن القضايا الحقيقية ففي كل مورد يوجب القضاء والاعادة نلتزم بالاجزاء فيه ولا ضير فيه .

واما الحرج النوعي فلا موجب لرفع اليد به عن مقتضى القاعدة الأولية وهو عدم الاجزاء اذ المأخوذ في لسان الدليل هو الحرج الشخصي فالدليل اخص من المدعى ولا بد من البحث في ان مقتضى القاعدة هل هو الاجزاء او عدمه وعلى الثاني هل يوجد دليل لفظي على الاجزاء او لا ؟

فقد يقال ان مقتضاها هو الاجزاء الا ان ينكشف الخلاف بالعلم الوجداني

بيانه ان ما يتغير به الرأي إما هو القطع او غيره من الحجج المعتبرة فان كان الاول فانكشف الخلاف حقيقي وبه يظهر عدم امتثال الحكم الواقعي وان لم يصل اليه وان كان الثاني فبما ان معنى حججة البينة او الاستصحاب مثلا ليس الا جعل المنجزية او المعذرية في ظرف وصول الحجة كبرى وصغرى فالحججة متقومة بالوصول ، فما دام لم يتبدل الرأي الأول لا يكون الرأي الثاني حجة حيث انه غير واصل بعد وانما الحججة واقعا هو الرأي الأول الذي هو حكم ظاهري ومدلول لحجة من الحجج فاذا تغير الرأي الأول وتبدل بالثاني زالت تلك الحججة من الآن عن مستند الرأي الأول بعد ما كان حجة في الظرف المتقدم نظير الظفر بالمخصص بعد العمل على طبق العموم ولو في سنين متتالية فكما ان الحجة الثانية كاشفة عن الحكم الواقعي كذلك كانت الأولى ايضا كاشفة عنه فاذا لا مرجح لتقدم الثانية على الاول بعد كونها حجة الى ظهور الثانية وبهذا تثبت صحة الأعمال الماضية والبناء على اجزائها اذ كانت على طبق الحججة الفعلية اذ ذاك .

وبعبارة اخرى : في الشبهات الحكمية والموضوعية تكليفية كانت او وضعية الحججة المعتبرة هي الحججة البالغة فما لم تقم البينة على نجاسة شيء يجري استصحاب الطهارة فيه او اصلتها ولا تكون البينة بوجودها الواقعي رافعة للمشك وما نعة من جريان الاستصحاب او اصالة الطهارة مثلا وكذلك الحال في الشبهات الحكمية فان المجتهد اذا فحص بال مقدار اللازم ولم يجد المخصص كان العموم حجة في حقه وكذلك اذا فحص ولم يجد دليلا على حرمة فعل ما مثلا كانت اصالة الحلية جارية في حقه ولا يكون المخصص او الدليل بوجوده الواقعي مانعا عن التمسك بالعموم او الاصل ومن هنا لا يعقل وجود الشبهة المصدقية في باب الحججة لان الشك واليقين في باب الاستصحاب وغيره من الأمور الوجدانية وهو اما موجود واما معدوم والشك في انه يكون او لا يعقل .

فتمحصل ان تغير الرأي والاجتهاد تبدل في الموضوع وهو لا يوجب تأثيراً في الأعمال السابقة الواقعة استناداً الى الحججة المعتبرة في ظرفها فلا يلزم قضاؤها ولا اعادتها لان نسبة الحججة الثانية والأولى بالاضافة الى احتمال خلاف الواقع ومطابقته على حد سواء هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب هذا الوجه الذي هو عمدة دليل القائلين بالأجزاء وهو وان كان صحيحاً من حيث مبدئه واصله لأن ما يصح ان يحتج به هو الحججة الواصلة وهي التي يترتب عليه الأثر المرغوب منها وهو التنجيز او التعذير على عكس الأحكام الواقعية فانها مشتركة فيها العالم والجاهل وصلت ام لم تصل ولكن لا بمعنى ان انشاء الحججة لا يمكن لأنها كغيرها من الامور الانشائية قابلة لانشائها على نحو القضية الحقيقية غاية الامر ان فعليتها مشروطة بوصولها .

الا انه مع ذلك لا ينافي كون مقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء مطلقاً لان قيام الحججة الثانية على خلاف الأولى وظهور بطلانها به يكشف عن عدم الاتيان بما هو الوظيفة واقعاً وانما كان ما اتى به وظيفة ظاهراً فبانكشف الخلاف يظهر بطلان الاجتهاد الأول وعدم مطابقته للواقع فان كان قد عقد على امرأة بالفارسية ثم تعلق رأيه بان العقد الفارسي باطل استناداً الى حجة معتبرة فعليه تجديد العقد عربياً اذ الحكم الواقعي باق على ما هو عليه والاجتهاد الأول كان غير مطابق للواقع وبالإضافة الى الصلوة اذا التفتت خارج الوقت الى ان الرأي الماضي المنتهي الى وجوب القصر في الموضع الفلاني كان باطلا وانما كانت الوظيفة فيه الاتمام فعليه القضاء اذ ما اتى به لم يكن صحيحاً وما يحصل به الامتثال لم يأت به ففي الحقيقة موضوع الفوت متحقق واذا كان داخل الوقت فبانكشف الخلاف تجب الاعادة بل ان مجرد احتمال بقاء التكليف وعدم براءة الذمة عنه يكفي في الحكم بوجوب الاعادة .

فظهر ان عدم الاجزاء مطلقاً في التكليف والوضع في خارج الوقت ودخله هو مقتضى القاعدة الا ان الدليل الخاص في الصلاة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لاتعاد الصلوة الا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والر كوع والسجود (١) دل على عدم الاعادة والقضاء فيها فاذا كان الرأي الأول على كفاية تسيبحة واحدة من التسيبحات الاربع في كل من الر كعة الثالثة والرابعة أو صحة الصلوة في اللباس المشكوك فيه ثم تبدل واستفاد من حجة عدم كفاية تسيبحة واحدة من التسيبحات الاربع وعدم صحة الصلوة في اللباس المشكوك فيه فلا يلزم عليه القضاء ولا الاعادة خلافاً لشيخنا الاستاذ النائيني (قده) فانه خص حديث لا تعاد بالناسي وحكم بعدم شموله للجاهل بدعوى ان الجاهل بوجود شرط او جزء التارك له عامد ومن المعلوم ان العامد مخاطب بخطاب (اقرأ) مثلاً ان كانت السورة واجبة وقد تر كها والمخاطب بخطاب اعد اولاً تعد هو الناسي بعد التفاته اذ يستحيل انبعائه نحو العمل حال نسيانه ولكن اجبناعن هذا سابقاً في محله بان الجاهل وان كان قسماً من العامد فلا يخاطب بالخطاب المذكور حينما هو تارك الا انه بعد فراغه عن العمل او بعد تجاوز محل التدارك لا مانع من توجيه هذا الخطاب اليه وهذا ظاهر .

فالمتحصل مما تقدم هو عدم الاجزاء في المعاملات والعبادات الا الصلاة فانها خرجت بحديث لا تعاد هذا تمام الكلام في مبحث الاجتهاد .



(١) الوسائل ١٠/٥ من ابواب الر كوع و٢٨/١ من ابواب السجود وفي مواضع

الفصل الثاني في التقليد

وقبل التكلم فيما يتعلق به من الاحكام لا باس بتعيين ما هو المراد منه وان كان لا ثمرة مهمة في تعريفه بانه الاخذ بقول الغير او الالتزام به او العمل به او انه يصدق على أخذ رسالة المجتهد والالتزام بالعمل بما فيها كما عليه السيد صاحب العروة قدس الله سره الا ثمرة شاذة كما قد تظهر في النذر وشبهه ومع ذلك لتحقيق الحق نقول : ليس له معنى حديث اصطلاحى وانما هو مأخوذ من القلادة والمقلد من يجعل عمله المطابق لقول مجتهد كالقلادة في عنق ذلك المجتهد ويجعله في عهده وذمته وضمانه كما ورد في ذيل قصة ربيعة الرأي قول ابي عبد الله عليه السلام هو في عنقه اى حكم المسئلة في ذمة ربيعة مخاطباً للاعرابي السائل من ربيعة هو في عنقك مرتين في جواب مسألتين ثم قال عليه السلام للاعرابي قال او لم يقل (و) كل مفت ضامن (١) ومن هذا الباب تقليد المحرم ما يسوقه من الهدى بنعاله في حج القران فالتقليد نسبة العمل الى الغير وجعله مسؤولاً عن رأيه المعمول به لا غير ولا وجه لتأكيد صاحب الكفاية القول بانه اخذ قول الغير ورأيه للمعمل به بقوله : ولا يخفى انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه والا كان بلا تقليد انتهى كلامه (ره) وذلك لانه اذا كان التقليد استناد العمل الى قول المجتهد فالعمل مقارن للتقليد لا محالة ولا دليل على لزوم سبق التقليد على العمل لان كلمة التقليد لم ترد في لسان دليل معتبر اصلاً وانما وردت في رواية الاحتجاج (٢) وانتشر في كلمات الفقهاء ومحاوراتهم

(١) الوافي ١/٢ ص ٤٩ باب النهي عن القول بغير علم

(٢) كتاب احتجاج الطبرسى في احتجاج ابي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام

وكتبهم ان عمل العامي بلا تقليد باطل ولا بد ان لا يكون العمل من دون تقليد ولا اجتهاد ولا احتياط كما في الفرع الأول والسابع من فروع تقليد العروة فتوهم ، انه لا بد من تعيين معنى التقليد وتحقيقه من بين محتملاته - لاختلاف حكم مسألة العدول عن الحي الى حي آخر مساو او مفضول بالاضافة اليه ومسئلة البقاء على تقليد اميت باختلاف معناه لانه ان كان التقليد هو الالتزام لا العمل ففيما اذا لم يلتزم بتقليد حي لم يحرم العدول عنه الى اخر واذا كان هو العمل ففيما لم يعمل بفتوى الغير وان التزم بها ايضا لم يحرم وكذا في المسئلة الثانية اذا كان التقليد هو نفس العمل لم يجز له البقاء فيما لم يعمل وان التزم واما اذا كان هو الالتزام لا العمل جاز له البقاء بما التزم ولو لم يعمل به - مدفوع بما سيجيء من ان الحكم في المسئلتين غير متفرع على معنى التقليد وغير مبتن عليه اصلا فاذا عرفت ذلك ، فاستمع لما يتلى عليك من مزايا التقليد واحكامه في مسالك .

المسالك الأول :

وجوب التقليد وسرّاه

قد تقدم ان المكلف لا بد له في طريق امتثال الاحكام الواقعية الالهية ليكون في عذر وامان من اختيار احد امور ، الاجتهاد . الاحتياط . التقليد اما الأول فحصوله له بحيث يجتهد قبل البلوغ بمكان من الشذوذ فقد يحصل الاجتهاد لشخص قبل البلوغ احيانا إلا ان الغالب ان المجتهد يكون برهة من زمان تكليفه غير عالم بجميع الاحكام على انه ليس واجباً عينياً وانما وجوبه كقائمي فلا يتعين عليه اختياره واما الثاني فالاحتياط التام غير ممكن لاستلزامه الحرج ولعدم تمييز موارده والتبعيض فيه غير مجد على ان من الواضح ان الشارع المقدس ليس من مذاقه امتثال الاحكام الشرعية بطريقة الاحتياط ومن هنا

يظهر وجوب الاعتماد على قول المجتهد بالنسبة إلى العامي إذا المفروض عدم تمكنه من الاجتهاد وعدم تمييزه موارد الاحتياط في الغالب والمفروض أنه يعلم إجمالاً أن في الشريعة المقدسة أحكاماً الزامية وجوبية وتحريمية يلزمه العقل بالخروج عن عهدها على نحو يكون معذوراً وما جوراً عند المخالفة والموافقة للواقع ونفس الأمر ومن المعلوم أن جواز التقليد بالمعنى الأعم ليس تقليدياً بل لا بد أن يستند المقلد في ذلك إلى برهان قطعي ودليل جزمي حتى يتقن بحجية قول الغير في حقه وما يصح أن يستند إليه العامي في ذلك بحسب دركه أحد امرين - الأول الارتكاز الثابت ببناء العقلاء من رجوعهم إلى العلماء فيما يرجع إلى معاشهم ومعادهم فالمرضى يرجع إلى الطبيب والعامر يرجع إلى الطمعمار والمهندس وأرباب الأديان يرجعون في حل المشاكل وغوامض المسائل إلى العلماء والمثقفين والقياسيين منهم وهكذا وحيث أن هذا الأمر لم يردع عمه الشارع المصدق فهو ثابت متحقق .

الثاني - الدليل المعروف بدليل الانسداد فإنه وإن لم يتم بالاضافة إلى المجتهد ونحن في محله حكماً بطلان مقدماته إلا أنه في حق العامي يمكن جريانه والحكم بان عقله يستكشف منها جعل طريق وحجته له من جانب الشارع غير الاجتهاد والاحتياط لعدم تيسر الأول وعدم لزوم الثاني بالبيان الماضي فيتعين عليه التقليد إذ ليس له طريق آخر ليتوجه إليه النظر فيحصل له الظن أو القطع بالوظيفة على أن ظن العامي ليس بأقوى من حيث الحجية من وهمه وشككه لو سلم حصول الظن عنده . يبقى التكلم في سائر الأدلة التي استدل بها على المطلوب فمن الكتاب آيات منها : قوله تعالى « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم

إذا رجعوا إليهم لعلمهم يحذرون « (١) بتقريب ان وجوب الحذر جعل غاية للانذار والتفقه الواجبين فاذا لم يكن قول المنذر والفقيه حجة لزم لغوية وجوب الحذر فللاية الشريفة دلالة مطابقة وهي وجوب الحذر على المنذرين ودلالة التزامية وهي حجية قول المتفقه والمجتهد في حق من يجب عليه الحذر وبذلك يحصل له التحذر فيستعد لتحصيل الأمن من الوقوع في مهلكة الاقدام على خلاف الوظيفة فان كلمة حذرو حازر تستعمل في مورد الاستعداد للمتحرز عن شيء مخوف ومنه قولهم تقلد سيفه للحذر من اللص وبما ان الآية مطلقة من حيث حصول العلم للمنذرين وعدمه فالتحذر واجب على كل حال فيكون قول المفتي حجة على المستفتي تبعداً ولو لم يحصل له العلم . فان الآية الشريفة في مقام البيان بمقتضى ان الأصل في كلام الحكميم هو ذلك ولا وجه لتقييد وجوب الحذر فيها بحصول العلم .

وما يقال : من انه في عصر صدور الآية الشريفة كان المسلمون يسألون النبي ﷺ عن الاحكام وفي الاعصار المتعاقبة يسألون اوصيائه عليه وعليهم السلام ولم يكن امر التفقه طويلاً وعريضاً بحيث يحتاج في تحصيله الى طبي مقدمات وعلوم من اللغة والاصول والرجال ومعرفة قوانين معالجة التعارض بين الأدلة كما في اعصارنا هذه فالآية الشريفة ناظرة الى حيث الحكاية وحجية خبر الواحد - مردود: بان المأخوذ في الآية عنوان التفقه ومن المعلوم ان الراوي لا يلزم ان يكون فقيها بل يلزم ان يكون عارفاً بالفاظ الرواية ففي غير ناظرة الى حجية قول الراوي بما هو راو وايضا من الواضح عدم وجود فرق بين التفقه في صدر الاسلام والتفقه في عصرنا هذا بمجرد كثرة الابحاث وتشتت المسائل وتراكمها في هذا العصر وقتلتها في ذلك العصر حيث كان المتفقه قريباً

من الامام مصاحباً له عليه السلام فيسئله عن اللغة وعلاج التعارض وغير ذلك فيجيب
المعصوم عليه السلام بما له أن يجيب به ، مثلاً: في مورد السؤال عن علاج التعارض في المقبولة
قال عليه السلام : خذما وافق الكتاب وما خالف العامة •

والحاصل ان الآية الشريفة غير قاصرة الدلالة عن اثبات حجية قول المجتهد
بالاضافة الي غيره •

ومنها قوله تعالى : « فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (١) حيث
ان وجوب سؤال الجاهل من العالم يستلزم حجية قوله في حقه ولا يلزم الخلف .
ويرد على الاستدلال بها ان موردها اصول العقائد لأن صدر الآية هكذا : وما
أرسلنا من قبلك إلا رجلاً نوحى إليهم فاسئلو اهل الذكر الخ ، بيان ذلك :
أن اليهود لما استبعدوا كون الرسول بشراً يمشي في الاسواق ويأكل ويشرب
وينام مثلهم فرد عليهم سبحانه بان الانبياء السابقين جميعهم كانوا من نوع
الانسان وان مهابط الوحي كلهم كانوا رجلاً وان لم تعترفوا بذلك ولم تدروا
فاسئلو علمائكم وانظروا في معجزة من يدعى النبوة حتى تعلموا وجدانا بصدق
المدعي وكذبه وعلى هذا لا تشمل الآية القبول التعبدى والا يلزم خروج
المورد اذ هي كما اشير اليه وارادة في إرائة علامات النبي وإمارات نبوته وهذا
لا يمكن الا بالعلم الوجداني •

ومع الغض عن هذا الاشكال لا يرد على الاستدلال بها انها تدل على وجوب
القبول المسبوق بالسؤال ولا تشمل القبول الابتدائي والحوال ان المقصود
اثبات وجوب التقليد بها مطلقاً وان لم يسئل . فانها ليست في صدر بيان دخل
خصوصية المسبوقية بالسؤال ومن الضروري الواضح عدم دخل المسبوقية بالسؤال
في وجوب القبول •

ولا يرد عليه ايضاً تارة بان اهل الذكر في الآية فسروا بالأئمة عليهم السلام واخرى

بأن المراد بهم بمقتضى السياق علماء اليهود - فإن كـل ذلك لا ينافي ارادة
المعنى الاعم الشامل للمجتهد والمفتى من اهل الذكر والانصاف ان الاشكال
الوارد عليها هو ما ذكرناه فقط .

ثم انه ربما يستدل على ذم التقليد بايات منها قوله عز من قائل: انا وجدنا
آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون (وفي الآية الاخرى) مقتدون (١)
- ومنها غيرها ولكن لا يدل شيء منها على ذمه بالمعنى الذي قلناه وهو رجوع
الجاهل الى العالم بالاحكام لامرين :

الاول انهم كانوا مقلدين في اصول الدين لاسلافهم .

والثاني : انهم كانوا يرجعون الى الجهلاء ومن المعلوم ان رجوع الجاهل
الى الجاهل كرجوع الاعمى الى الاعمى الآخر مذموم واين هذا من رجوع
الجاهل بالاحكام الشرعية الشرعية الى العالم بها .

وربما يستدل على حرمة الاعتماد على فتوى الغير بالادلة الناهية عن العمل
بغير العلم وقد اجبنا عن هذا في مبحث حجية خبر الواحد بان الدليل اذا دل على
حجية شيء فالاعتماد عليه ليس من العمل بالظن المحترم وقد اشرنا آنفا الى أن
العامي يجب عليه ان يكون قاطعاً بجواز تقليده للغير وحجية قوله بالنسبة اليه اذ
من البديهي انه انما يعمل بفتوى المجتهد لعلمه بأنه حجة عليه إما من جهة
الارتكاز وإما من جهة دليل الانسداد فهذا عمل عن علم .

وقد يستدل على المطلوب بروايات لا يبعد دعوى تواترها وهي طوائف
ثلاث منها ما أخذ فيه عنوان ينطبق على اشخاص مخصوصين كالروايات المشتملة
على الرجوع الى مثل زكريا بن آدم ويونس مولى آل يقطين والعمرى
وابنه وابي بصير الاسدي ، ويونس بن عبد الرحمن ، واضرابهم من ثقة

(١) السورة (٤٣) الآية (٢١) و (٢٢) .

اصحابهم عليهم السلام ولو بعنوان كلي كقوله عليه السلام: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا الخ (١) ومن المعلوم ان هذا العنوان يشمل الرواية والفتوى كليهما ولاسيما ان مناسبة الحوادث للاجتهد اشد من مناسبتها للرواية اذ رب حادثة بيان حكمها شأن الفقيه ولم ترد فيها آية ولارواية ومنها ما تضمن امرهم عليهم السلام بعض اصحابهم بالافتاء كقوله عليه السلام لابان بن تغلب: اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان ارى في شيعتي مثلك (٢) ومن الظاهر ان هذا وشبهه يدل على جواز العمل بالفتوى ووجوبه والا كان الأمر بالافتاء لغواً .

ومنها ما يدل على النبي عن الافتاء بالقياس والاستحسان وامثال ذلك ، وهذه الطائفة تدل مفهوماً على ان الفتوى لايجوز أن يكون من غير الكتاب والسنة ومن غير طريق الحق ، ولا بد ان تكون من طريق مشروع غير محرم ، فتدل على وجوب القبول بالملزمة اذا افتى المجتهد بما استفاد من الكتاب والسنة .

المسلك الثاني في شرائط مرجع التقليد

فنقول - الشرط الأول الأعلمية ولا بد اولا ان يعلم ان المراد من الاعلم ليس صاحب شدة الملـكـة بالاضافة الى الكبريات ومباردي الاستنباط مجرداً ،

(١) باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث من الشيعة من ابواب كتاب قضاء الوسائل .

(٢) يوجد في كشف في ترجمة ابان ما هو به مضمون هذا الكلام نعم في جش في ترجمته ذكر الحديث عن عطية العوفي .

وليس المراد منه ايضاً ذا الاحاطة الكثيرة بالمسائل الشرعية والفروع الفقهية بحيث يجيب بلا تأمل ويفيد بلا مراجعة وانما المراد به من يكون ذا قدرة جامعة علي تطبيق الكبريات على صغرياتها وبعبارة أخرى : العبرة فيه ان يكون اقوى استنباطاً وامتن استنتاجاً وبعد تقديم هذه المقدمة يقع التكلم في جهات .

الجهة الأولى في تكليف العامي وانه هل يكون مخيراً بين تقليد الأعلام وغيره او يتعين عليه تقليد الأعلام ؟ لا ينبغي الرّيب في ان عقل المقلد مستقل بوجوب تقليد الأعلام ، لدوران الامر في الحجية بين التعيين والتخيير فحجية قول الأعلام في حق العامي متيقنة وحجية قول الآخر مشكوكة ، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية .

الجهة الثانية في ان الأعلام اذا أفتى بجواز تقليد غير الأعلام فهل يجوز للعامي ان يقلد غير الأعلام ؟ الظاهر هو الجواز ، لانا ذكرنا في مقدمة الكتاب ان العامي لا بد ان يكون في جواز تقليده عن الغير مجتهداً ومستنداً الى حجة معتبرة متيقنة عنده ومن الظاهر انه في تقليده الأعلام في هذه المسألة معتمد على سند عقلي سواء كان مبنياً على دليل الارتكاز او دليل الانسداد ، فكل ما يفتى به الأعلام حجة في حقه فما ذكره صاحب العروة (قده) في المسألة السادسة والاربعين من مسائل التقليد من قوله : بل لو افتى الأعلام بعدم وجوب تقليد الأعلام يشكل جواز الاعتماد عليه الخ لانعرف له وجهاً صحيحاً نعم لو فرض ان المقلد كان بمرتبة من العلم والفضل - بحيث قطع بعدم جواز تقليد غير الأعلام فحينئذ لا يجوز له ذلك لانه يرى خطأ الأعلام في ذلك ، ولكن هذا خارج عن محط الكلام ويكون استثناء منقطعاً ، اذ المقام نظير ما ذكره صاحب الكفاية قده عند البحث عن حجية خبر الواحد والاستدلال

عليها باخبار الآحاد المتواترة اجمالاً - من قوله ره : وقضيته وان كان حجبية خبر دل على حجبية اخصها مضمونا الا انه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دل على حجبية ما كان اعم فافهم (١) وجه التنظير ان مقتضى حكم العقل وان كان عدم حجبية قول غير الأعلام ولكن لا يابى العقل ان يحكم بحجبيته اذا حكم بها الأعلام كما كانت قضية الاخبار حجبية خبر الثقة العادل المؤمن فاذا كان فيها خبر عادل (في جميع السلسلة) دال على حجبية خبر الثقة كفى في الحكم بحجبية خبر مطلق الثقة ، مع ان هذا الاشكال لا اثر له اصلاً لأن المستشكل اذا كان غير الأعلام فلا فائدة في استشكله ، واذا كان الأعلام يلزم خلاف الفرض ، فلا ينبغي الشك في الجواز حينئذ اذ هذا في الحقيقة رجوع الى قول الأعلام واستناد الى فتواه هذا تمام الكلام في وظيفة العامي .

الجهة الثالثة : في وظيفة الأعلام وانه هل يجوز له ان يفتى بجواز تقليد غير الأعلام اولا يجوز له ذلك ؟

وللمسألة صور ثلاث : فانه تارة يحرز اتفاقهما في الفتوى واخرى يعلم بالمخالفة بينهما ولو اجمالاً وثالثة يشك في ذلك ، ففي الصورة الاولى لا شك في انه يجوز له الافتاء بجواز الرجوع الى قول غير الأعلام لان الحجبية في هذا الفرض ثابتة لرأي المجتهد على نحو صرف الوجود ، وأما لزوم الاستناد الى خصوص قول الأعلام معيناً فلا دليل عليه .

وفي الصورة الثانية : المعروف بينهم وجوب تقليد الأعلام وعدم جواز الافتاء بغيره ، بل عن الشيخ الانصاري ره عدم الخلاف في ذلك بل عن المحقق الثاني ره دعوى الاجماع عليه ، ومع ذلك اختلفوا اختلافاً شديداً ، فقد يقال بالتخيير

(١) الكفاية : فصل في الاخبار التي دلت على اعتبار اخبار الآحاد .

وتمسكوا لاثبات ذلك بوجوده ، عمدتها التمسك بالاطلاقات اللفظية منها اية النفر : فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ ومنها الروايات الدالة على الارجاع الى اصحابهم عليهم السلام وهذه تدل على جواز الاخذ بقول مطلق الفقيه . ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين ان يعلم بالموافقة او يعلم بالمخالفة .

ولكن قد ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد والتعادل والترجيح ان الاطلاق لا يمكن ان يشمل المتعارضين سواء كانت الشبهة موضوعية أم حكومية لان شمول الاطلاق لامثال المقام لا يخلو من اربعة اقسام :

الأول : - شموله لكل من الفتوائين المتعارضتين سواء أخذ بالآخرى ام لم يؤخذ .

الثاني : شموله لواحدة منهما بشرط عدم الأخذ بالآخرى .

الثالث : ان يشمل احديهما معينة هذه او تلك بشرط الاخذ بها .

الرابع : شموله لواحدة منهما دون الآخرى .

أما الاول فهو تعبد بالمستحيل .

والثاني ايضاً ليس اليه سبيل ، فانه يرجع الى أمر مستحيل (وهو التناقض)

والثالث ايضاً وجه عليل لأنه خلاف ظاهر الدليل وان كان بحسب الشبوت

لامانع منه الا انه بحسب الاثبات لادليل عليه وحينئذ ينحصر الامر في

القسم الرابع ، والنتيجة هي التساقط والرجوع الى أصل اصيل ، فالرجوع الى

الاطلاقات اللفظية والحكم بجواز تقليد غير الأعلام لا يروى الغليل ، وأما

القرينة الخارجية وهي ارجاع المعصوم عليه السلام السائلين الى ثقات اصحابه

(رضوان الله تعالى عليهم) فلا يكون ايضاً دليلاً لانه لم يعلم صدور الارجاع

حتى في فرض العلم بالمخالفة .

وقد استدل على جواز الافتاء بجواز الرجوع الى قول غير الأعلام بشبوت

السيرة على رجوع الناس الى ارباب الفنون من دون أن يفحصوا عن المرجع

الأعلم ولم يرد دليل على الردع فيثبت بذلك المطلوب .
 وفيه انه لم يعلم بثبوت السيرة في صورة العلم بالمخالفة .
 واستدل على ذلك ايضاً بأن وجوب تقليد الاعلم تعييناً حرجي وهو (اي الحرج)
 في الشريعة منفي ويتصور ذلك هنا من جهات فتارة من حيث تشخيص مفهوم الاعلم
 واخرى من جهة تعيين مصداقه وثالثة بسبب صعوبة الوصول الي فتاواه .
 ولكن هذا الدليل ايضاً مردود .

اولاً : بان معرفة مفهوم الاعلم امر سهل كما يبيناه من انه من كان ذا
 سليقة حسنة في تطبيق كبريات المباردي على المصاديق وكان اشد قدرة
 على تنقيح الكبريات وامتن استنتاجاً وتطبيقاً للمفروع على الاصول فهو الأعلم .
 وثانياً بأن تشخيص المصداق ايضاً سهل اما بالتواتر او الشياخ او اخبار
 عدلين وشبه ذلك .

وثالثاً :- بان اخذ الفتوى منه ايضاً امر بسيط غير مشكل خصوصاً في
 مثل هذه الاعصار ، بطبع الرسالة العملية وارسالها الى الأمصار .
 واستدلوا عليه ايضاً بمقايسة المقام على جواز رجوعهم الى غير الامام في
 عصر حضوره عليه السلام قياساً او لويماً فيستنتج منه جواز الرجوع الى غير الاعلم
 مع وجوده .

والجواب ان هذا ايضاً لم يعلم مع العلم بمخالفة قول الامام عليه السلام مع غيره
 فان لم يتم دليل المنع امكن الحكم بتمامية هذا الدليل فيما لم يعلم
 بالمخالفة هذا .

واستدل على المنع بوجوه .

الاول : منع شمول الاطلاقات اللفظية مفروض الكلام بالبيان المتقدم آنفاً
 فيرجع الى اصالة عدم حجية قول غير الاعلم وعدم فراغ الذمة الا بالاخذ

بفتوى الاعلام كما ان هذا ايضاً مقتضى دليل الانسداد الجاري في حق المقلد لان النتيجة فيه مهملة لا كلفية فاذا كان كذلك فالقدر المتيقن من مفارده هو الرجوع الي الاعلام وهو ايضاً مقتضى بناء العقلاء والسيرة المستمرة التي لم يردع عنها الشارع وهذا امتن الوجوه .

الوجه الثاني ، الاجماع وادعاه المحقق الثاني قدس سره ولكنه مضافا الى انه محكى حكاة عنه الشيخ الاعظم في الرسالة غير قابل للتصديق ، وذلك لمخالفة جمع قد عرفت نبدأ من ادلتهم على الجواز ، على انه لو فرضنا ثبوت الاتفاق من الجميع ، لم يكن ذلك ايضاً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لاحتمال اسناد المجمعين الى الوجوه الاخر التي تقدم بعضها ويأتي الباقي ومن المعلوم ان الاتفاق من دون كشفه عن قول المعصوم عليه السلام ، ليس بحجة .

الوجه الثالث للمنع عن الرجوع الى فتوى غير الاعلام مع وجود الاعلام الروايات الواردة في الحكم بوجوب الاخذ بقول الاعدل والافقه والاصدق كما في مقبولة عمر بن حنظلة (١) ، واختيار افضل الرعية للمحكم بين الناس كما عن امير المؤمنين عليه السلام (٢) في كتاب عهده الى مالك ، والنظر والاتفات الى الافقه والاعلم والاورع كما في رواية داود بن الحصين (٣) والى الاعدل والافقه في دين الله كما في رواية موسى بن اكيل (٤) فانها دلت على ان هذه الصفات والمزايا موجبة للتقدم .

ولكن للمناقشة فيها مجالا واسعاً اما بالاضافة الى المقبولة فلعله مر غير مرة ان عمر بن حنظلة لم يثبت وثاقته ولاجل ذلك لاتكون حجة .
نعم ورد في باب أوقات الصلوات الخمس ما يدل على وثاقته : محمد بن

(١) و (٣) و (٤) الباب ٩ من ابواب صفات القاضي من الوسائل .

(٢) الباب ١٢ منها والباب ٨ من ابواب آداب القاضي منها .

يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت ، فقال : اذا لا يكذب علينا الحديث (١) الا ان الراوي الاخير (يزيد بن خليفة) لم يوثق فلا يمكن الاستدلال بروايته على وثاقة عمر بن حنظلة (٢) على ان المقبولة وردت في التحاكم والتنازع ولا معنى فيه للتحكم بالتخيير ، ولذا لم يحكم فيها به بعد فرض التساوي في جميع المزايا بل حكم فيها بانه : اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك ، فكيف يمكن التعدي من هذا المورد الى مورد الفتيا ؟ والذي يدلنا على ذلك امران - الاول : انه لم يجعل فيها الافقهية المطلقة مرجحاً ، وانما جعل المرجح فيها الافقهية القياسية والاضافية - الامر الثاني : انه جعل الاصدقية ونحوها فيها من المزايا ، ومن المعلوم ان هذه غير معتبرة في باب الفتيا والمعتبر فيها هي العلمية المطلقة لا غيرها ، فاذا يكون الاستدلال بها ساقطاً .

ومن هنا يظهر النظر في عهده عليه السلام الى مالك الاشر ، وفي الروايتين الاخرين فان الأفضلية وسائر المزايا المذكورة فيها ايضاً قياسية ، على ان للمناقشة في سندها ايضاً مجالاً واسعاً كما استعرف ذلك في الفصل الرابع في مسألة اعتبار العلمية وعدمه في القاضي .

الوجه الرابع ما ربما يقال من ان قول الاعلم اقرب الى الواقع من قول

(١) الوسائل ١ / ١٠ من ابواب المواقيت .

(٢) و اشار الى هذه الرواية الشهيد - قدس سره - في شرح الدراية بقوله وعمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب فيه بجرح ولا تعديل لكن امره عندي سهل لاني حققت توثيقه من محل اخر وان كانوا قد اهلوه - الدراية ص ٤٤ طبعة النجف مطبعة النعمان .

غيره وحيث إن الرجوع إلى فتوى المجتهد وتقليده حجة من باب الطريقة فالتبع هو الأقرب طريقاً إليه بل ذكر شيخنا المحقق - قدس سره - أن الرجوع إلى غير الأعلام رجوع إلى الجاهل إذ العلم ليس من قبيل قوة البصر وجودة الخط وكثرة السخاوة واليقين ونحو ذلك من الأوصاف والشرايط التي قيل باعتبارها في القاضي ، بل إنها هي الملاك والمقتضى للحجية ، حيث إنها قوة توجب اجورية الاستنباط واقوائية النظر في تحصيل الحكم الشرعي ، فالعلم من يكون امتن تطبيقاً للمبادئ والكبريات على المصاديق وحينئذ فمرجع التسوية بين الأعلام وغيره إلى التسوية بين العالم والجاهل والواجد والفاقد انتهى مضمون كلامه رفع مقامه (١) وخلاصة مراده - قدس سره - أن العلم عالم بجميع المزايا وغيره جاهل بها إذا كيف يمكن أن يكون العالم والجاهل سواء ؟.

والجواب أنه إن أريد من الأقربية، الأقربية الطبيعية والاقتضائية فهو صحيح إذ قول الأعلام بالإضافة إلى قول غيره أقرب إلى الواقع بحسب الطبع والأقتضاء إناؤه لا كبرى لها. بمعنى أنه لم يرد في دليل كونها ملاكاً للزوم تقليد الأعلام. وإن أريد منها الأقربية الفعلية فالصغرى ممنوعة. لأنه ربما يكون قول غيره أقرب فعلاً إليه كما إذا كان قوله مطابقاً لفتوى جمع من الفحول والأساطين. وقول الأعلام مخالفاً له. فكيف يمكن أن يقال بالذي قد يقال وعلى فرض التنزل والتسليم بأن قول الأعلام أقرب دائماً فكيف يمكن أن تكون الأقربية ملاكاً للمتقدم ؟ بعد ما فرضنا أن الملاك حتى على الطريقة في الشبهات الحكمية أو الموضوعية هو تحقق العنوان المأخوذ في دليل الحجية وهو عنوان الفقيه والعالم والعارف بالأحكام وهو أمر مشترك بينهما .

وأما ما أفاده شيخنا المحقق ره فلا تمكن المساعدة عليه أيضاً، حيث إن غير الأعلم جاهل بالإضافة إلى المزاييا وليس كذلك بالنسبة إلى الحكم الشرعي والافاذا فرضنا عدم وجود الأعلم فاللازم مما ذكره هو عدم جواز الرجوع إليه فليس الأمر كما أفاده - قدس سره - ومن هنا لا يجوز له (غير الأعلم) أن يقلد الأعلم إذ هو عالم فالموضوع مشترك فيه، والعامي لا بد له من الرجوع إلى العالم والمفروض أنه ليس هنا مرجح فهما سيان.

وخلاصة البيان أن هذه الوجوه غير الوجه الأول لاتنهد دليلًا على المطلوب ولا بد من الرجوع والاتكال لاثبات ذلك إلى الوجه الأول وإلى أصالة عدم حجية قول العالم مع وجود الأعلم كما تقدم. فيتعين الفتوى بوجوب تقليده وتعيينه ولو من باب الدوران بين التعيين والتخيير في الحجية.

وقد يقال إن دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية نظير الدوران بين التعيين والتخيير في الواجبات. والمرجع فيه هو البرائة عن خصوصية التعيينية. حيث أنه يؤخذ بالمقدار المتيقن وهو الجامع وتجرى البرائة من خصوصية الاشتراط.

وفيه أن المرجع في الدوران المذكور في باب الواجبات أي شيء كان من الأشغال أو البرائة، لا ربط له بما نحن فيه، لأن المفروض في المقام تنجز الواجبات في نفسها من الخارج (أي بالعلم الإجمالي بثبوت تكاليف الزامية على المكلف) وقيام الحجة يكون معذراً على تقدير المخالفة للواقع. فالمكلف يعلم بمعدنية قول الأعلم لو صارف على خلاف الواقع إذا تبعه ويشك في معدنية قول غيره. والشك في الحجية مساوق للمقطع بعدم الحجية.

نعم لو فرضنا انحلال العلم الإجمالي (كما تقدم في المقدمة) فيكون قيام الحجة منجزاً للواقع فحينئذ، الحال فيما نحن فيه كالحال في دوران

الأمر بين التعيين والتخيير في الواجبات . حيث أن الاحتياط غير واجب على التعيين على المكلف ولا يتمكن من الأجتهد على الفرض (كما هو اساس البحث) فيتعين عليه اتباع قول المجتهد وتقليده والمفروض كون فتويه منجزاً للواقع ومن هذه الجهة يكون فتوى الأعلم والعالم سواء فيمكنه اجراء البرائة عن تعين اختيار قول الأعلم عليه .

فتلخص مما ذكرناه ان غير المجتهد حيث يعلم بثبوت احكام الزامية منجزة وفرضنا ان الاحتياط غير واجب في حقه فمن جهة العلم بأن الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة والفراغ كذلك لا بدله من الرجوع الى فتوى المجتهد في مقام العمل لأنه معذر والاستناد اليه استناد الى الحجة ، فلا يعاقب لو وقع في مخالفة الواقع وبما ان الحجة مع وجود الأعلم مترددة بين التعيين والتخيير يتعين عليه تقليد الأعلم لأن فيه دفع الضرر وهو واجب عقلا ولو كان محتملا . وقد يقال بالتخيير وان تقليد غير الأعلم جائز استناداً الى الاستصحاب وذلك كما اذا فرضنا ان المجتهدين كانا متساويين في العلم . ولم يقلدهما بعد . ثم صار احدهما اعلم فيتمسك لاثبات جواز تقليد غيره بالاستصحاب حيث كانت فتويه حجة حين التساوي فتكون حجة بقاء اي بعد عروض الاختلاف في العلم . ويتم الحكم في غير هذه الصورة (وهو صورة الاختلاف في العلم من الاول) بعدم القول بالفصل . اذ لا يحتمل أن يكون تقليده جائزاً بقاء ولا يكون جائزاً حدوثاً فحينئذ يثبت التخيير .

لكن يناقش في هذا الاستصحاب بوجوه .

أما أولاً : فلانه استصحاب في الشبهة الحكمية والصحيح عدم جريانه فيها كما بينا ذلك في محله .

وأما ثانياً : فلان هذا التخيير في حال التساوي لم يثبت مع العلم بالمخالفة (وان ذكره السيد (ر ه) في العروة في مسألة ١٣ من مسائل

التقليد) ويجيء التكلم في هذا ان شاء الله .
 وأما ثالثاً فلانه لو سلمنا ثبوت التخيير لقيام اجماع اوسيرة عليه (فرضاً)
 فالموضوع مرتفع فان التخيير لم يكن ثابتاً بماهما مجتهدان متساويان . وهذا
 العنوان قد زال قطعاً . فكيف يمكن الاستصحاب ؟

وعلى جميع التقادير فهذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر وذلك
 اذا كان المجتهد منحصراً بواحد وصار الآخر مجتهداً ولكن دون المجتهد
 الأول فيشك في ان التعيين هل هو ثابت وباق او أنه ليس بباق . فتستصحب
 حجية فتوى الاعلم . وفي بقية الصور ايضاً نلتزم بالزوم تقليد الأعلم من جهة
 عدم القول بالفصل فهذان الاستصحابان يتعارضان والنتيجة بعد التساقط الرجوع
 الى اصالة الاشتغال المتقدم مفادها قريباً .

ومع الغض عن جميع ذلك فلا يمكن اثبات الحكم في غير مورد الاستصحاب
 بعدم القول بالفصل . لانه يتمسك به فيما اذا كان المثبت للحكم الامارة لا
 الأصل فانه ليس في مدلول الالتزامي حجة الاعلى القول بالأصل المثبت وعدم
 القول بالفصل يكشف عن ملازمة واقعية .

وقد يفصل في المقام : (والمفصل هو شيخنا المحقق (ره) (١) في نهاية
 الدراية) بانه ان اخذ اعتبار الفتوى والحجية الثابتة لهما من حيث الطريقية
 فالحجة هو قول الاعلم لانه متعين الطريقية وان أخذ على نحو السببية
 والموضوعية فالحجة احدهما تخييراً اذ في كل منهما مصلحة مقتضية لجعل
 الوجوب في مورد فاذ افتى احدهما بالوجوب والاخر بالحرمة ففي الحقيقة
 المصلحتان متزامتان ومن المعلوم ان الحكم في فتوى غير الاعلم ليس بفعلي
 اذ لا يجهل أن تكون العلمية مانعة عن تأثير مصلحة فتوى الاعلم . ولكن
 في فتوى الاعلم تحتمل الفعلية فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تقتضي عدم

العقاب في عدم الاخذ بها لعدم احراز الفعلية فيها : لان فعلية الحكم في قول الاعلم مشكوك فيها ولا نذري ان فتوى الاعلم هل هي مانعة عن تأثير المقتضى في فتوى غيره او ليست بمانعة ؟ اذا فالحكم في فتوى الاعلم وفتوى غيره سيات غايته ان احدهما ليس بفعلية بالقاء - و الثاني ليس بفعلية بالوجدان و حيث ان الشارع في مورد التزام لا يرضى بتترك كلا الأمرين وتفويت كلتا المصلحتين فالنتيجة هو التخيير .

والكلام في جوابه يقع في جهات - فتارة في اصل المبنى واخرى في صحة البناء وعدمها وثالثة في انه على فرض وجود الملاك في قول غير الاعلم ايضاً هل يمكن القول بجواز اخذه مطلقاً او ان هناك تقييداً ؟
أما الكلام في الجهة الاولى : فقد قلنا في بحث التعادل والترجيح وغيره ان القول بالسببية باطل رأساً ولا نعيد الكلام في ذلك .

وأما الكلام في الجهة الثانية : اعني صحة البناء بعد تسليم المبنى « مع ان شيخنا المحقق - قدس سره - قائل بالطريقتين » ففي حين النقي في المتعارضين لعدم شمول الاطلاقات لكليهما من جهة لزوم التناقض ولا للفرد المردد لعدم وجوده في الخارج ولا لاحدهما المعين للترجيح من دون مرجح ، فالاصل فيهما التساقط لا التخيير ، لان الأمر بكل واحد منهما تابع للملاك وهو تابع للحجية فهي في مرتبة سابقة . فاذا لم تكن حجية لم يكن ملاك - فلا يكون امر حتى يتخير بالأخذ باحدهما .

وبعبارة اخرى : جعل الحكم على طريق الفتوى ليس لذاتها ، بل على القول بالسببية نقول بجعل الحكم على طبقها لوجود المصلحة فيها المستكشفة عن حجيتها ، بدعوى أن الأمر بالاتباع ظاهر في الأمر الواقعي المولوي ، فلو فرضنا أن فتوى المفتي ليست بحجة لعدم كونها مؤمنة اولاً بتلائمها بالمعارض . فكيف يمكن القول بوجود المصلحة فيها ، بعد عدم امكان

جعل الحجية للمتعارضين؟ فمورد البحث ليس من باب التزاحم بشيء اذالتنا في باب التزاحم يرجع الى مرحلة الامتثال ، وفي المقام راجع الى مرحلة الجعل ، فاذا أفتى المفتى بوجوب شيء والآخر بحرمة او افتى احدهما بوجوب صلوة القصر في موضع والاخر بوجوب صلوة الاتمام فيه فكيف يمكن للشارع أن يحكم بوجوبه وبحرمة او بوجوب الصلوتين ؟ مع طرد كل منهما الاخر إما بالمطابقة كما في المثال الأول أو بالالتزام كما في الثاني ، للعلم الخارجي من الاجماع أو غيره ، بعدم وجوب الصلوتين في يوم واحد ، فإين هنا المصلحة؟ ليقال بالتخيير بعد عدم امكان استيفاء كلتا المصلحتين . وعدم جواز طرحهما من البين .

وأما الكلام في الجهة الثالثة فنقول : انه لو تنزلنا عن ذلك ايضاً ، وقلنا ان كلاما من فتوى الأعلام وفتوى غيره مع العلم بتنافيهما ذات مصلحة ملزمة في موردها فمع ذلك كله لا يتم ما ذكره - قدس سره - من التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للحكم بعدم فعلية فتوى الأعلام مطلقاً بل لابد من التفصيل بين ما اذا علمت الاهمية في فتوى الأعلام او احتملت او علم التساوي بينها وبين فتوى غير الأعلام .

ففي الاول لا محالة يؤخذ بمعلوم الاهمية لما ذكرنا في بحث الترتب من ان المتزاحمين اذا كان احدهما اهم لابد من ان يؤخذ به لان امتثال خطاب الاهم يهدم موضوع طلب المهم وبعبارة ثانية واضحة :

الخطابان في المتزاحمين اللذين يكون احدهما اهم والآخر مهماً وان كان كل منهما فعلياً الا انها طوليان اي الخطاب بالاهم فعلى على الاطلاق والخطاب بالمهم فعلى على تقدير عصيان الاهم ولاتنا في بينهما في الفعلية اذ الخطاب بالاهم لا يعقل أن يتنزل الى مرتبة الخطاب بالمهم وكذلك الخطاب بالمهم لا يتصور ان يترقى ويصعد الى مرتبة الاهم .

والحاصل انه مع فرض كون الملقام من المتزاحمين وكون احدهما اهم
لامحالة يكون الحكم باقياً في مورده ولا يكون الحكم الاخر (اى فتوى
العالم) مرتفعاً بالمرتبة ولا يكون فعلياً بالكلية ، بل الفعلية فيه مقيدة بعدم
امثال الاله من باب ان الضرورات تتقدر بقدرها ، فلو فرضنا وقوع التزام
بين الصلاة وازالة النجاسة عن المسجد فاهمية الصلاة لضيق وقتها تقتضي الأمر
بها على الاطلاق ومع ذلك كانت الازالة ايضاً مأموراً بها على تقدير ترك الصلاة .
وكذا الحال في الثاني اعنى محتمل الاهمية فانه ومعلومها في مساق واحد
ومجرى فارد .

وهذا بخلاف الثالث وهو ما علم التساوي بين الفتويين فانه حينئذ لا موجب
لترجيح احدهما على الاخر في سقوط اطلاقه فيتقيد كل منهما بعدم الاخذ
بالاخر فيتخير ، فالحكم بالتخير منحصر في فرض العلم بتساوي الملاكين لا
مطلقاً فكيف يمكن التمسك بالقاعدة (قاعدة قبح العقاب بلا بيان) مطلقاً ؟
على ان التمسك بها في المورد غير جائز اصلاً اذ قد علمنا ان الملاك الملزم في
اتباع قول الاعلم ايضاً موجود لكن الملطف لا يتمكن من الجمع وحينئذ لا
يعاقب على ترك احدهما الا انه يعلم أن تفويت الملاك في قول غير الاعلم
لابأس به وأما تفويت الملاك في قول الاعلم فهو محتمل الضرر ودفعه واجب
بحكم العقل .

وبعبارة اخرى : مقامنا نظير مقام الشك في القدرة فكما انه لا تجرى
هذه القاعدة - قاعدة قبح العقاب بلا بيان - هناك ما لم يحرز الملطف عجزه عن
التكليف فهنا ايضاً كذلك فلا يمكن التمسك بالقاعدة مطلقاً علم بالتساوي أم لا .
وليعلم أن جميع ما ذكرناه من تعيين الاخذ بقول الاعلم إنما هو فيما
إذا كان قول الاعلم موافقاً للاحتياط .

اما لو انعكس (اي كان قول غيره موافقاً له) فلا مانع من الاخذ بقول غير الاعلم ، لا بما انه حجة كي يصح الاستناد اليه لعدم الدليل على حجيته لا وجداناً ولا تعبداً بل بما انه (الأخذ بقوله) عمل بالاحتياط ومن باب الاتيان بمفاده رجاءاً.

هذا كله فيما اذا شخص الأعلم .

وأما اذا لم يشخص ، فلا بد من الفحص ليعرف الأعلم منهما . ومعنى اللابدية ان العقل لا يرخص في العمل من دون احراز الأعلمية بعد تنجز التكليف في حق المكلف بالعلم الاجمالي ، ومقتضاه وجوب الاحتياط ، فاذا أراد الاحتياط ، وامكنه الجمع بين الفتويين - المعلوم معارضتهما ولو اجمالاً - فلا اشكال .

وأما اذا فرضنا انه لا يريد الاحتياط فعليه ان يفتش عن الأعلم وجوباً إرشادياً الى عدم الوقوع في مفسدة الأخذ بغير الحجة فان شخص الاعلم فهو ، وإلا فعليه الاحتياط إن أمكن ولا عبرة بمظنون الأعلمية أو محتملها بعد فرض أن دليل الحجية قاصر الشمول ، وعدم كون الظن حجة شرعاً .

وأما إذا لم يمكن الاحتياط كما في دوران الأمر بين المحذورين أو أن الوقت لا يسع أن يصلح القصر والاتمام معاً ، ولا بد من العمل باحدى الفتويين فالمرجع هو الظن بالأعلمية . واذا لم يكن مظنون الأعلمية فمحتملها ، واذا لم يكن يتخير ، والوجه في ذلك أن الأمر يدور بين التعيين والتخير في لزوم الأخذ بالحجة فيتعين مظنون الأعلمية او محتملها حجة ، ولا يقاس هذا بما اذا أمكن الاحتياط إذ في منله لاعلم بجعل الحجية ، والظن او الاحتمال هناك كعدمه . ومن هنا تظهر المناقشة فيما أفاده في العروة في المسألة ٢١ والمسألة ٣٨ من مسائل التقليد فراجع .

هذا تمام الكلام في الصورة الثانية وهي الصورة العلم بالمخالفة ولو اجمالاً .
 واما الصورة الثالثة وهي صورة الشك فيها ، فهل يجوز فيها تقليد اي
 منهما شاء او يتعين تقليد الأعلم ؟

قد يقال بالتعيين . والكلام فيه تارة في مقتضى الاصل العملي وأخرى في
 مقتضى الدليل الاجتهادي .

أما بحسب الاصل العملي فلا بأس بالحكم بالاشتغال إلا أن يرجع الى
 قول الأعلم اذ هو معذر عن الواقع يقيناً وفتوى الغير مشكوكه المعذرية
 وجداناً ، ولكن هذا الاصل انما يفيد فيما اذا لم يكن دليل اجتهادي في
 البين ، وأما بالنظر الى الدليل الاجتهادي فلا يجدى .

وربما يستدل عليه (التعيين) بامور :

الاول - المقبولة لعمر بن حنظلة (١) الدالة على الاخذ بالاصدق
 والافقه وغيرهما .

الثاني - قول أمير المؤمنين عليه السلام لما لك الاشر في عهده اليه: اختر للحكم
 بين الناس افضل رعيتهك (٢) .

الثالث - دعوى ان فتوى الاعلم اقرب من فتوى غيره الى الواقع ولكن
 قد عرفت عدم امكان الاستدلال بهذه الوجوه في صورة العلم بالمخالفة فكيف به
 بهذه الصورة .

ويزيد الاشكال هنا في المقبولة بان موردها فرض العلم بالمخالفة . وإلا
 فكيف تكون الأفضلية موجبة للتصديق والاخذ مع عدم العلم بالمخالفة . نعم
 مع العلم بها يمكن ويحتمل (كما تقدم) أن يكون قول الاعلم أقرب الى
 الواقع ولكن أين المقام من ذلك .

يبقى الكلام في الوجوه

التي استدل بها على جواز تقليد المفضول

في هذا الفرض (أي فرض الشك في المخالفة) وهي ثلاثة :

احدهما - التمسك بالاطلاقات كاية النقر ونحوها ، فانها تشمل صورة عدم احراز المعارضة فلا مانع من التمسك بالاطلاق ، وقد يناقش فيه بان هذا تمسك بالاطلاق في الشبهات المصدقية ، وهو لا يمكن . وقد يقال في الجواب انه في موارد التخصيص اللبى لا باس به كما إختاره صاحب الكفاية - قدس سره - ولكن نحن قلنا في محله أن السر في عدم الجواز هو أن المخصص يوجب تقييد العام بغير العنوان وصدق هذا العنوان فيها (الشبهات المصدقية) غير محرز من دون فرق بين المخصص اللفظي أو اللبى فهذا الجواب على مسلكتنا غير مفيد ، ولكن الصحيح أن المناقشة غير واردة وذلك لأنه لافرق في جواز التمسك بالاطلاق او العام بينما اذا كان الفرد محرزاً بالوجدان وما اذا كان محرزاً بالتعبد وباصل موضوعي ، ولذا قلنا انه لا مانع من التمسك بعمومات التكليف واطلاقاتها في الامرأة التي يشك في بلوغها سن الياس عن الحيض ببلوغ الخمسين ، باستصحاب عدم الازلى ، وهو عدم كونها قرشية ، فيحرز به انها ليست بقرشية . والمقام من هذا القليل اذ نشك في مخالفة فتوى الافضل لفتوى المفضول ، والمخالفة عنوان حادث مشكوك يستصحب عدمه ازلا ، والمفروض ان دليل المخصص كان مقيداً بعنوان المعارضة والمخالفة وهي مشكوك فيها على انه يمكن ان نثبت الموضوع باستصحاب عدم النعتي ، اذ لم تكن له قبل ان يستنبط هذه المسألة فتوى على خلاف فتوى الآخر .

وعلى كل حال فالأستصحاب لآمانع من جريانه وهـذا رجل منذر لقومه فيشملة دليل العموم او الاطلاق فمن هذه الجهة لاثرا للمناقشة .

نعم تبقى هنا مناقشة اخرى : وهي انه لا بد في جواز التمسك بالاطلاق من الفحص عن المعارض ، فيما اذا شك في وجوده . والجواب عنها ان المقام من الشبهة الموضوعية حيث لا يعلم ان فتوى الافضل مخالفة لفتوى المفضول اولا وفيها لا يجب الفحص عن المعارض . بخلاف الشبهة الحكمية كما اذا وجد عام يحتمل فيه التخصيص فانه يجب الفحص هناك عن المخصص لأحد أمرين على نحو مانعة الخلو . على خلاف إصالة الظهور .

الأول العلم بان عادة الأئمة عليهم السلام جرت على عدم بيان الحكم في مجلس واحد بجميع اطرافه لتقية او غيرها ولذا يصدر حكم من الامام في مجلس على خلاف الحكم الصادر في مجلس آخر . فلا يبقى للعموم مثلاًحجية لتصور مقتضيها . نعم الظهور منعقد إلا أن الحكم الواقعي لا يعلم انه على طبق الظاهر ، والبناء من العقلاء على اتباع الظهور في مثل ذلك غير جار .

الثاني - العلم بوجود مخصصات كثيرة يمنعنا من التمسك بالعموم او الاطلاق وأما في المقام فلا يجري شيء من ذلك .

أما العادة فمعلوم ان هـذا يحكى عن نظره وذلك ايضاً يحكى عن نظره ولا علم بالمخالفة غالباً بل يحتمل انهما متوافقان في الفتوى كما هو شان العوام فيحتملون ان الفتوى واحد باعتبار ان الدين والكتاب والامام واحد فهذا العلم (أي العلم بالمخالفة) غير موجود كثيراً ولو فرضنا انه وجد احياناً وكان العلم بالمخالفة في المسائل التي يبتلى المكلف بها مثل مسائل الصوم والصلوة ونحوها لم يجز تقليد المفضول فيها على ما تقدم وأما اذا لم يعلم بالمخالفة وأن فتوى الاعلم في بعض المسائل التي يبتلى بها موافق للاحتياط دون فتوى

غيره فحال فتوى المفضل كغيره وهذا هو الوجه الصحيح أي جواز تقليد المفضل عند عدم العلم بالمخالفة بالمعنى الذي تقدم .

الوجه الثاني من الوجوه التي يمكن ان يستدل بها لذلك ايضاً هو السيرة المستمرة من العقلاء فانهم يراجعون أهل الخبرة من دون أن يكون رجوعهم منحصرأ في الأفضل بحيث يبقى الباقون عاطلين، وحيث لم يردع الشارع عنها فهي تكون حجة .

نعم اذا علمت المخالفة لايعتنى بقول المفضل . فما ذكره صاحب العروة — قدس سره — من وجوب تقليد الاعلم على الاطلاق ليس بصحيح لان كل ما استدل به عليه مخدوش ، حتى الاستدلال بدوران الامر بين التعيين والتخير فانه مردود بأن الاعتماد عليه اعتماد على الاصل ، ومع شمول آية النفر لهذه الصورة لاوجه للرجوع اليه . واحتمال المخالفة الواقعية في ظرف اختيار قول المفضل لااثر له .

الوجه الثالث منها — ان الامام عليه السلام أرجع العوام من الشيعة إلى مثل زكريا بن آدم مع حضوره عليه السلام في ذلك العصر وكونه عليه السلام اعلم الناس . وهذا دليل على جواز تقليد المفضل مع وجود الافضل بطريق اولي في فرض عدم العلم بالمخالفة لأن هذا هو القدر المتيقن والمسلم من الارجاع .

بقي الكلام فيما اذا كانا متساويين في الفضيلة او احتمل العلمية فما هو وظيفة العامي؟ المعروف والمشهور هو التخير ، ولكن الحق في المقام التفصيل اذ قد يفرض الكلام مع العلم بالمخالفة وقد يفرض مع العلم بالموافقة ، وقد يقع في فرض الشك فيهما ، والمهم في المقام البحث في الفرض الاول واما الفرضان الآخرا فلا ثمرة مهمة للبحث فيهما (ومع ذلك سيحییء التكلم فيهما) ويمكن الاستدلال عليه (الفرض الأول) بوجوه :

منها - دعوى شمول الاطلاقات لهذه الصورة ولكن فسارها غنى عن البيان بعد وضوح عدم شمولها للمتعاضين .

ومنها - دعوى قيام السيرة العقلائية على ذلك فانه لم ير من العوام من يحتاط في الرجوع الى شخصين متساويين فيفتش عن صحة رأيهما ونظرهما فيأخذ - ذ باقرب القولين الى الصحة واصحهما واحوطهما .

ولكن هذه الدعوى لاتمكن المساعدة عليها أيضاً لانها خلاف المشاهد والمحسوس في مورد العلم بالخلاف والاختلاف ، وسيرة المتشرعة ايضاً لم يثبت جريانها على الرجوع إلى أحدهما تخييراً في المفروض لعدم كون هذه المسألة مورداً للابتلاء اذ ذاك حتى يعلم احتياطهم فيها .

ومنها - دعوى قيام الاجماع على التخيير في الاخذ بقول احد المتساويين وهذه الدعوى ايضاً كسا بقبتها مردودة بان قسم الكاشف منه عن قول المعصوم (عليه السلام) غير ثابت وغيره ليس بحجة ولعله مستند الى بعض الوجوه الاخر على ان دعوى الاجماع والاتفاق غير صحيحة مع عدم كون المسألة محررة ومبحوثاً عنها في كلمات الفقهاء اذ لا دليل على التخيير في المورد، بل الحكم فيه هو الاحتياط. هذا في فرض امكان الاحتياط كما اذا افتى احدهما بوجوب السورة والاخر بعدمه فيحتمل العامي بقراءتها واما اذا لم يمكن كما اذا لم يسع الوقت للجمع بين القصر والاتمام فيما اذا افتى احدهما باحدهما والاخر بالآخر او كان مقتضى الاحتياط الجمع بين المحذورين كما اذا افتى احدهما بحرمة شيء والاخر بوجوبه فيتخير .

ثم انه اذا قلنا بالتخيير في فرض اختلاف المجتهدين في الفتوى وتساويهما في الفضيلة مع امكان الاحتياط من جهة الاجماع على عدم وجوبه فهل يثبت التخيير مع فرض او رعية احدهما عن الآخر او يجب الاخذ بقول الاورع .

سواء أكان المراد من الأورع الاتقى في العمل بان يحتاط حتى في الشبهات الموضوعية ، ام كان المراد الاتقى في مقام الاستنباط بان يتفحص عن الحكم حتى في غير مظانه :

قد يقال انه لأثر للأورعية في محل الكلام اذ لا دخل لها في ملاك الحجية فهي نظير حسن الخط وصباحة المنظر والسخاوة وغيرها مما لا دخل له في حجية الفتوى ولـكنه لا يمكن المساعدة عليه فان الأورعية وان لم تكن دخيلة في ملاك الحجية إلا أنه يحتمل دخلها في موضوع الحجية تبعداً كيف وقد ادعى الاجماع على الترجيح بالأورعية وقـواه شيخنا الانصاري - قدس سره - (في رسالة التقليد في آخر الكلام في المقلد بالفتح) ومع احتمال الترجيح بالأورعية كان الامر في الحجية دائراً بين التعيين والتخيير وقد عرفت ان مقتضى الاصل هو التعيين اذاً يثبت الترجيح بالأورعية لامحالة . نعم اذا بنينا على عدم تمامية الاجماع على عدم كفاية الرجوع الى الاحتياط على العامي كما ادعاه الشيخ الانصاري (ره) (في الرسالة المذكورة اوائل الكلام في حكم التقليد عند البحث عن الشك في اعتبارية الوجه) كان الواجب حينئذ هو الاحتياط ولا اثر لاحتمال حجية قول الأورع كما هو الظاهر (١) .

ثم انه اذا لم يمكن الاحتياط عند اختلاف المجتهدين في الفتوى إما من جهة دوران الامر بين المحذورين او من جهة ضيق الوقت مثلاً فقد ذكرنا ان المكلف يتخير في الأخذ باحد القولين وذلك لأجل اللابدية القهرية أي لحكم العقل بالتنزل من الامثال القطعي الى الامثال الاحتمالي وفي مثل ذلك لا عبرة بالأورعية في احد المجتهدين لعدم الدليل على حجية قوله في فرض التعارض .

(١) ويأتي الكلام في ذلك مشروحاً في المسلك الثالث في الفرع ١١

الفرض الثاني عدم العلم بالمخالفة . وفيه لامانع من شمول اطلاق الادلة لكنا الفتويين لعين ما ذكر فيما تقدم من الكلام في احتمال المخالفة بين فتوى الأعلم وفتوى غيره ، وحيث ثبت التخيير هناك فهنا أولى بالثبوت ومن هنا يظهر الحكم في فرض العلم بالموافقة فانه يرجع الى فتوى ايهما شاء لانها حجة واصلة اذ لامانع من شمول دليل الحجية لكنا الفتويين .

ويتفرع على ما ذكرناه من وجوب تقليد الاعلم عند العلم بالمخالفة ، التبعيض في التقليد فيما اذا كان هالك مجتهدان احدهما اعلم في مسائل العبادات والاخر اعلم في ابواب المعاملات فيرجع فيما يحتاج الى من هو اعلم فيه .

ومما ذكرناه من جواز تقليد المفضل او تقليد المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفة ، يظهر جواز تقليد ايهما شاء في اية مسألة كانت فيما اذا لم يعلم بالمخالفة بل له ان يرجع الى واحد منهما في مسألة من دون احراز ان للاخر رأياً وفتوى في تلك المسألة بل يجوز له ان يبعض في احكام عمل واحد واجزائه لانه إستند في كل ذلك الى الحجة وهذا بخلاف صورة العلم بالمخالفة كما لو كان مفاد احد الرأين وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسيبجات الاربعة وكان مفاد الاخر بالعكس فلا يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة لانه يعلم تفصيلاً (عند ذلك) بالمخالفة وكذلك فيما لو قلنا بالتخيير حتى فيما لو علم الاختلاف بين المجتهدين المتساويين . فان التبعيض في عمليين وان كان جائزاً في هذا الفرض الا انه لايجوز في عمل واحد فليس للمكلف ان يرجع الى احدهما في ترك السورة والى الاخر في الاقتصار على التسيبجات الاربعة مرة لأن الصلاة امر واحد ارتباطي كل جزء منه مشروط بالاتيان بباقي الاجزاء ومن المعلوم ان هذا العمل باطل

بفتوى كلا المجتهدين اذ يرى كل واحد منهما خطأ الآخر .

ثم ان ما ذكرناه من عدم جواز تقليد غير العلم فيما اذا علم بالمخالفة او مطلقاً كما ذكره صاحب العروة الوثقى - قدس سره - انما هو فيما اذا كان للعلم فتوى في المسألة واما اذا سئل عن حكم مسألة فاجاب بانني لا اعلم ففي مثل ذلك لا مانع من تقليد غير العلم لأن عدم الجواز انما كان لاحتمال المخالفة او للعلم بها فاذا لم يكن له فتوى كما يكتب في جواب بعض الاستفتاءات : المسألة بعد تحتاج الى تأمل ونظر الى الأدلة وفحص والمفروض عدم تخطئته للمجتهد الآخر ، وانما يحتاط من جهة ان الشبهة حكمية ، فلا مانع من تقليد غير العلم في تلك المسألة .

نعم ينبغي ان يعلم ان الجهل بالحكم الواقعي وابرار عدم العلم به قد يجتمع مع الفتوى بالاحتياط وذلك كما اذا علم اجمالاً بان الواجب اما القصر او الاتمام فيمن سافر الى اربعة فراسخ ورجع خمسة فراسخ وان رجع في يومه او فيمن قصد الإقامة في بلد ثم خرج بعد ذلك خارج البلد . الى غير ذلك من موارد الشبهات الحكمية المفروض فيها عدم طريق العلم الى الواقع الا العلم الاجمالي وانه يرى عدم تمامية دليل من يفتى بالقصر وكذا دليل من يفتى بالاتمام ، فيوجب الاحتياط ويفتى بالجمع ، وهنا لا يجوز الرجوع الى غير العلم والوجه فيه ظاهر .

بقي شيء :

وهو ان العلم اذا لم يكن له فتوى فلا بد ان تلاحظ العلمية بين بقية الفقهاء فيؤخذ بقول العلم فالعلم وهكذا ، ومع عدم العلم بالمخالفة يتخير وجميع الصور المتقدمة جارية هنا ايضاً . هذا تمام الكلام في الشرط الاول .

الشرط الثاني :

ان يكون المجتهد حياً - ويقع التكلم فيه تارة في التقليد الابتدائي ،
واخرى في البقاء عليه الموسوم بالاستمراري ، ويتكلم في كل منهما تارة في
وظيفة المستفتى . واخرى في وظيفة المفتى .

أما وظيفة المستفتى بعدما تبين عنده لزوم التقليد بالبيان المتقدم ، فهي
الرجوع الى الحي لا المييت لـدوران الامر بين التعيين والتخير . حيث ان
الرجوع الى الحي متيقن الجواز والى المييت مشكوكٌ فيه .

ولايحتمل أن يكون الموت من شرائط جواز التقليد . حتى يفرض ان
المجتهد لو كان حياً لايجوز تقليده .

وأما وظيفة المفتى بحسب مايفتى به فهل يجوز له ان يفتى بجواز تقليد
المييت ابتداء او استدامة او لايجوز ؟

فيه خلاف بين الامامية بعكس العامة فانهم جوزوا تقليد المييت مطلقاً
ولذا حصروا المجتهدين في الاربعة . ووافقهم الاخباريون على ذلك فحكموا
بجواز الرجوع الى المييت لكن بدعوى ان الرجوع الى العلماء بملاك انهم
رواة الاحاديث .

وذهب الميرزا القمي ره في جامع الشتات (ص ٤٤٠) الى ذلك حيث قال في
جواب السؤال عن تقليد ابن ابي عقيل (ره) في مسألة تزويج أم الزوجة غير
المدخول بها فانها عنده ليست بحرمة إاجمعاً : جواز تقليد المييت وان كان قوياً
عندنا خلافاً للمشهور الخ ولكن ماقواه مبني علي مايراه من حجية مطلق الظن ،
وتمامية مقدمات الانسداد بتقريب اند بعد عدم إمكان الامتثال القطعي -
لامرين (على سبيل منع الخلو) .

الأول : عدم حجية الظهور لغير المشافهين .

والثاني : عدم حجية السند - ينزل الى الامتثال الظني ، ولايفرق فيه

بين افراده فيرجع اليه وان كان الظن ناشئاً عن فتوى المجهتد الميتم ، وحيث اوضحنا في مقامه بطلان ذلك وعدم تمامية الأمرين لا يتم ما اختاره . وعلى تقدير تسليم تماميتها (مقدمات) فكيف يظن بالامتثال في تقليد الميتم مع مخالفة الموجودين من الفقهاء معه علماً في الفتوى ؟

بل بناءً على تمامية مقدمات الانسداد ، لا يبعد ان يقال ان الظن بالامتثال لا يحصل الا بتقليد الحي . والحاصل ان البناء والمبني كلاهما باطلان .
وأما الاخباريون فالظاهر (كما اشير اليه) انهم لا يخالفوننا . اذ يدعون ان الرجوع الى العلماء من حيث انهم محدثون كما ورد في التوقيع الشريف :
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا (١) فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله الحديث .

ولا يشترط في قبول الرواية أن يكون الراوي حياً . ولذا يعمل بروايات الكليني والصدوق والشيخ وغيرهم - قدس الله اسرارهم - .

وما ذكروه لا يمكن المساعدة عليه ابداً كما قدمناه في قول الميرزا القمي (ره) بناء ومبني ، اذ الرجوع الى العالم المستفاد من جملة من الادلة انما هو لكونه متفقهاً ومجتهداً في فهم الحكم من الادلة بعد ضم المنخص الى العام والمقيد الى المطلق فيأخذ العامي بما تفقه فيه فباب الرواية شيء وباب التقليد شيء آخر .

وعلى تقدير تسليم ان رجوع العامي الى العالم من الرجوع الى الراوي ، لا يجوز ايضاً الرجوع الى الميتم ، وذلك للمعلم باختلاف المجهتدين في الانظار خصوصاً اذا كان المقلد عالماً فاضلاً محصلاً فكيف يمكن ويجوز له ان يرجع

(١) الوسائل باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث

من الشيعة الخ .

الى أحد المجتهدين الاموات ؟ مع اختلافهم في انفسهم فضلاً عن اختلافهم مع الاحياء فلا يترتب على كلا المبتين جواز تقليد الاموات .
وكيف كان فقد استدل لجواز تقليد الميت باطلاقات الكتاب والسنة الدالة على اعتبار رأي المفتى على المستفتى حيث لا نقيدها بالحياة وقد تقدمت نبذة منها في أوائل هذا الفصل .

والجواب عن هذا بعد تسليم اطلاقها ، ان الاطلاق لا يشمل المتعارضين وقد تقدم وجهه في مقامنا هذا في بحث تقليد العلم وفي مقامات اخرى مراراً منها : مبحث تعارض الاحوال ومبحث حجية الخبر الواحد فالتمسك بالاطلاق لا يمكن مع العلم بالاختلاف بين الاحياء والاسلاف ، بل بين الماضين انفسهم . على ان دعوى الاطلاق غير تامة في نفسها ، اذ الظاهر من الادلة اللفظية ، ان العنوان المأخوذ فيها هو انذار الفقيه والسؤال عن أهل الذكر ، والميت لانذار له وليس هو من أهل الذكر والعالم بالفعل .

نعم كان من أهل الذكر وكان منذراً . ولانريد ان ندعى اعتبار كون الحذر مقارناً للانذار ليقال ان هذا قد لا يتحقق في المجتهد الحي ، بل نريد اثبات ان الحجية للفتوى مقومة بالعالم والمؤذر والعارف وذو الذكر ونحوها الظاهر في الفعلية والموضوع الخارجي .

فاذا انذر الفقيه شخصاً ثم مات فلا مانع من التمسك بالاطلاق ، فيجب الحذر على ذلك الشخص اذ ليس في الآية الشريفة اعتبار كون الفقيه حياً حال الحذر .

والحاصل ان الادلة اوجبت الرجوع الى الفقيه والعالم والعارف من جهة وجوده خصوصاً الآمرة بالرجوع الى بعض اصحابهم سلام الله عليهم اجمعين

بمثل قوله للفيض بن المختار في حديث فاذا اردت حديثنا فعملك بهذا الجالس (١) وأومى الى رجل من اصحابه فسألت اصحابنا عنه فقالوا : زرارة بن اعين فالاطلاق غير محرز الشمول للاخذ بفتوى الميت ابتداء .

ومن هنا يظهر الفرق بين الفتوى والرواية اذ الموضوع في باب الرواية هو الخبر ، وفي باب التقليد هو العالم والفقير والعارف ونحوها الظاهر في القضية الفعلية ، فالرجوع الى الميت لا يكون رجوعا الى العارف والعالم . والوجه الثاني التمسك بالسيرة العقلانية بدعوى انها كما قامت على الرجوع الى الحي كذلك قامت على الرجوع الى الميت كما في رجوع المعالجين للأمراض الى كتاب قانون ابن سينا وغيره من الاطباء ، وحيث لم يردع الشارع عنها كانت حجة .

وأنت خير بعدم تمامية هذا الوجه أيضاً وذلك لانه وإن كان الأمر كذلك حيث ان العقلاء يرجعون الى الميت بعد العلم برأيه إلا أنه على تقدير الانحياز عن ردع الشارع عنها كما سيأتي ، لا يمكن التمسك بها للمعلم بالمعارضة فلا بد من إلتماس دليل آخر .

الوجه الثالث إستصحاب بقاء حجية فتواه في حال حياته الى زمان الموت والى الحال فانه مؤمن عن احتمال الاشتغال .

والجواب أن هذا الاستصحاب لو سلمنا أنه تام في هذا الباب . ولم نناقش في جريانه في الشبهة الحكمية ، لا يمكن جريانه في المقام للعلم بالمعارضة في فتاوى الأموات مع قطع النظر عن مخالفتها لفتاوى الأحياء ، فالعلم بالمعارضة الحاصل لكل أحد إلا النادر مانع عن الرجوع إليه كما كان

(١) الوسائل كتاب القضاء باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة

الحديث من الشيعة الخ .

وعلى كل حال فالأستصحاب لآمانع من جريانه وهـذا رجل منذر لقومه فيشملة دليل العموم او الاطلاق فمن هذه الجهة لاثـر للمناقشة .

نعم تبقى هنا مناقشة اخرى : وهي انه لا بد في جواز التمسك بالاطلاق من الفحص عن المعارض ، فيما اذا شك في وجوده . والجواب عنها ان المقام من الشبهة الموضوعية حيث لا يعلم ان فتوى الافضل مخالفة لفتوى المفضول اولا وفيها لا يجب الفحص عن المعارض . بخلاف الشبهة الحكمية كما اذا وجد عام يحتمل فيه التخصيص فانه يجب الفحص هناك عن المخصص لأحد أمرين على نحو ما نعة الخلو . على خلاف إصالة الظهور .

الأول العلم بان عادة الأئمة عليهم السلام جرت على عدم بيان الحكم في مجلس واحد بجميع اطرافه لتقية او غيرها ولذا يصدر حكم من الامام في مجلس على خلاف الحكم الصادر في مجلس آخر . فلا يبقى للعموم ملاحجية لقصور مقتضيها . نعم الظهور منعقد إلا أن الحكم الواقعي لا يعلم انه على طبق الظاهر ، والبناء من العقلاء على اتباع الظهور في مثل ذلك غير جار .

الثاني - العلم بوجود مخصصات كثيرة يمنعنا من التمسك بالعموم او الاطلاق وأما في المقام فلا يجري شيء من ذلك .

أما العادة فمعلوم ان هـذا يحكى عن نظره وذاك ايضاً يحكى عن نظره ولا علم بالمخالفة غالباً بل يحتمل انهما متوافقان في الفتوى كما هو شان العوام فيحتملون ان الفتوى واحد باعتبار ان الدين والكتاب والامام واحد فهذا العلم (أي العلم بالمخالفة) غير موجود كثيراً ولو فرضنا انه وجد احياناً وكان العلم بالمخالفة في المسائل التي يبتلى المكلف بها مثل مسائل الصوم والصلوة ونحوها لم يجز تقليد المفضول فيها على ما تقدم وأما اذا لم يعلم بالمخالفة وأن فتوى الاعلم في بعض المسائل التي يبتلى بها موافق للاحتياط دون فتوى

غيره فحال فتوى المفضول كغيره وهذا هو الوجه الصحيح أي جواز تقليد المفضول عند عدم العلم بالمخالفة بالمعنى الذي تقدم .

الوجه الثاني من الوجوه التي يمكن ان يستدل بها لذلك ايضاً هو السيرة المستمرة من العقلاء فانهم يراجعون أهل الخبرة من دون أن يكون رجوعهم منحصرأ في الأفضل بحيث يبقى الباقون عاطلين، وحيث لم يردع الشارع عنها فهي تكون حجة .

نعم اذا علمت المخالفة لايعتنى بقول المفضول .فما ذكره صاحب العروة - قدس سره - من وجوب تقليد الاعلم على الاطلاق ليس بصحيح لان كل ما استدل به عليه مخدوش ، حتى الاستدلال بدوران الامر بين التعيين والتخيير فانه مردود بأن الاعتماد عليه اعتماد على الاصل ، ومع شمول آية النقر لهذه الصورة لاوجه للرجوع اليه . واحتمال المخالفة الواقعية في ظرف اختيار قول المفضول لااثر له .

الوجه الثالث منها - ان الامام عليه السلام أرجع العوام من الشيعة إلى مثل زكريا بن آدم مع حضوره عليه السلام في ذلك العصر وكونه عليه السلام اعلم الناس . وهذا دليل على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل بطريق اولي في فرض عدم العلم بالمخالفة لأن هذا هو القدر المتيقن والمسلم من الارجاع .

بقي الكلام فيما اذا كانا متساويين في الفضيلة او احتمل الاعلامية فما هو وظيفة العامي ؟ المعروف والمشهور هو التخيير ، ولكن الحق في المقام التفصيل اذ قد يفرض الكلام مع العلم بالمخالفة وقد يفرض مع العلم بالموافقة ، وقد يقع في فرض الشك فيهما ، والمهم في المقام البحث في الفرض الاول واما الفرضان الآخران فلا ثمرة مهمة للبحث فيهما (ومع ذلك سيجيء التكلم فيهما) ويمكن الاستدلال عليه (الفرض الأول) بوجوه :

منها - دعوى شمول الاطلاقات لهذه الصورة ولكن فسادها غنى عن البيان بعد وضوح عدم شمولها للمتعارضين .

ومنها - دعوى قيام السيرة العقلائية على ذلك فانه لم ير من العوام من يحتاط في الرجوع الى شخصين متساويين فيفتش عن صحة رأيهما ونظرهما فيأخذ - ذ باقرب القولين الى الصحة واصحهما واحوطهما .

ولكن هذه الدعوى لاتمكن المساعدة عليها أيضاً لانها خلاف المشاهد والمحسوس في مورد العلم بالخلاف والاختلاف ، وسيرة المتشعبة أيضاً لم يثبت جريانها على الرجوع إلى أحدهما تخييراً في المفروض لعدم كون هذه المسألة مورداً للابتلاء اذ ذاك حتى يعلم احتياطهم فيها .

ومنها - دعوى قيام الاجماع على التخيير في الاخذ بقول احد المتساويين وهذه الدعوى ايضاً كسا بقمتها مردودة بان قسم الكاشف منه عن قول المعصوم (عليه السلام) غير ثابت وغيره ليس بحجة ولعله مستند الى بعض الوجوه الاخر على ان دعوى الاجماع والاتفاق غير صحيحة مع عدم كون المسألة محررة ومبحوثاً عنها في كلمات الفقهاء اذ لا دليل على التخيير في المورد، بل الحكم فيه هو الاحتياط . هذا في فرض امكان الاحتياط كما اذا افتى احدهما بوجوب السورة والاخر بعدمه فيحتمل العامي بقراءتها واما اذا لم يمكن كما اذا لم يسع الوقت للجمع بين القصر والاتمام فيما اذا افتى احدهما باحدهما والاخر بالآخر او كان مقتضى الاحتياط الجمع بين المحذورين كما اذا افتى احدهما بحرمة شيء والاخر بوجوبه فيتخير .

ثم انه اذا قلنا بالتخيير في فرض اختلاف المجتهدين في الفتوى وتساويهما في الفضيلة مع امكان الاحتياط من جهة الاجماع على عدم وجوبه فهل يثبت التخيير مع فرض او زعية احدهما عن الآخر او يجب الاخذ بقول الاورع .

سواء أكان المراد من الأورع الاتقى في العمل بان يحتاط حتى في الشبهات الموضوعية ، ام كان المراد الاتقى في مقام الاستنباط بان يتفحص عن الحكم حتى في غير مظانه :

قد يقال انه لا أثر للأورعية في محل الكلام اذ لا دخل لها في ملاك الحجية فهي نظير حسن الخط وصباحة المنظر والسخاوة وغيرها مما لا دخل له في حجية الفتوى ولا كنهه لا يمكن المساعدة عليه فان الأورعية وان لم تكن دخيلة في ملاك الحجية إلا أنه يحتمل دخلها في موضوع الحجية تبعداً كيف وقد ادعى الاجماع على الترجيح بالأورعية وقواه شيخنا الانصاري - قدس سره - (في رسالة التقليد في آخر الكلام في المقلد بالفتح) ومع احتمال الترجيح بالأورعية كان الامر في الحجية دائراً بين التعمين والتخيم وقد عرفت ان مقتضى الاصل هو التعمين اذاً يثبت الترجيح بالأورعية لامحالة . نعم اذا بنينا على عدم تمامية الاجماع على عدم كفاية الرجوع الى الاحتياط على العامي كما ادعاه الشيخ الانصاري (ره) (في الرسالة المذكورة اوائل الكلام في حكم التقليد عند البحث عن الشك في اعتبارية الوجه) كان الواجب حينئذ هو الاحتياط ولا اثر لاحتمال حجية قول الأورع كما هو الظاهر (١) .

ثم انه اذا لم يمكن الاحتياط عند اختلاف المجتهدين في الفتوى إما من جهة دوران الامر بين المحذورين او من جهة ضيق الوقت مثلاً فقد ذكرنا ان المكلف يتخير في الأخذ باحد القولين وذلك لأجل اللابدية القهرية أي لحكم العقل بالتنزل من الامثال القطعي الى الامثال الاحتمالي وفي مثل ذلك لا عبرة بالأورعية في احد المجتهدين لعدم الدليل على حجية قوله في فرض التعارض .

(١) ويأتي الكلام في ذلك مشروحاً في المسلك الثالث في الفرع ١١

الفرض الثاني عدم العلم بالمخالفة . وفيه لامانع من شمول اطلاق الادلة لكنا الفتويين لعين ما ذكر فيما تقدم من الكلام في احتمال المخالفة بين فتوى الأعلم وفتوى غيره ، وحيث ثبت التخيير هناك فهنا أولى بالثبوت ومن هنا يظهر الحكم في فرض العلم بالموافقة فانه يرجع الى فتوى ايهما شاء لانها حجة واصلة اذ لامانع من شمول دلائل الحجية لكنا الفتويين .

ويتفرع على ما ذكرناه من وجوب تقليد الأعلم عند العلم بالمخالفة ، التبعيض في التقليد فيما اذا كان هالك مجتهدان احدهما اعلم في مسائل العبادات والاخر اعلم في ابواب المعاملات فيرجع فيما يحتاج الى من هو اعلم فيه .

ومما ذكرناه من جواز تقليد المفضول او تقليد المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفة ، يظهر جواز تقليد ايهما شاء في اية مسألة كانت فيما اذا لم يعلم بالمخالفة بل له ان يرجع الى واحد منهما في مسألة من دون احراز ان للاخر رأياً وفتوى في تلك المسألة بل يجوز له ان يبعض في احكام عمل واحد واجزائه لأنه إستند في كل ذلك الى الحجة وهذا بخلاف صورة العلم بالمخالفة كما لو كان مفاد احد الرأيين وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسيبجات الاربعة وكان مفاد الاخر بالعكس فلا يجوز ان يقلد الاول في استحباب التثليث والثاني في استحباب الجلسة لانه يعلم تفصيلاً (عند ذلك) بالمخالفة وكذلك فيما لو قلنا بالتخيير حتى فيما لو علم الاختلاف بين المجتهدين المتساويين . فان التبعيض في عمليين وان كان جائزاً في هذا الفرض الا انه لايجوز في عمل واحد فليس للمكلف ان يرجع الى احدهما في ترك السورة والى الاخر في الاقتصار على التسيبجات الاربعة مرة لأن الصلاة امر واحد ارتباطي كل جزء منه مشروط بالاتيان بباقي الاجزاء ومن المعلوم ان هذا العمل باطل

بفتوى كلاً المجتهدين اذ يرى كل واحد منهما خطأ الآخر .

ثم ان ما ذكرناه من عدم جواز تقليد غير الاعلم فيما اذا علم بالمخالفة او مطلقاً كما ذكره صاحب العروة الوثقى - قدس سره - انما هو فيما اذا كان للاعلم فتوى في المسألة واما اذا سئل عن حكم مسألة فاجاب بانني لااعلم ففي مثل ذلك لا مانع من تقليد غير الأعلم لأن عدم الجواز انما كان لاحتمال المخالفة او للعلم بها فاذا لم يكن له فتوى كما يكتب في جواب بعض الاستفتاءات : المسألة بعد تحتاج الى تأمل ونظر الى الأدلة وفحص والمفروض عدم تخطئته للمجتهد الآخر ، وانما يحنط من جهة ان الشبهة حكمية ، فلا مانع من تقليد غير الاعلم في تلك المسألة .

نعم ينبغي ان يعلم ان الجهل بالحكم الواقعي وابرار عدم العلم به قد يجتمع مع الفتوى بالاحتياط وذلك كما اذا علم اجمالاً بان الواجب اما القصر او الاتمام فيمن سافر الى اربعة فراسخ ورجع خمسة فراسخ وان رجع في يومه او فيمن قصد الإقامة في بلد ثم خرج بعد ذلك خارج البلد . الى غير ذلك من موارد الشبهات الحكمية المفروض فيها عدم طريق للاعلم الى الواقع الا العلم الاجمالي وانه يرى عدم تمامية دليل من يفتى بالقصر وكذا دليل من يفتى بالاتمام ، فيوجب الاحتياط ويفتى بالجمع ، وهنا لايجوز الرجوع الى غير الاعلم والوجه فيه ظاهر .

بقي شيء :

وهو ان الاعلم اذا لم يكن له فتوى فلا بد ان تلاحظ العلمية بين بقية الفقهاء فيؤخذ بقول الاعلم فالاعلم وهكذا ، ومع عدم العلم بالمخالفة يتخير وجميع الصور المتقدمة جارية هنا ايضاً . هذا تمام الكلام في الشرط الاول .

الشرط الثاني :

ان يكون المجتهد حياً - ويقع التكلم فيه تارة في التقليد الابتدائي ،
واخرى في البقاء عليه الموسوم بالاستمراري ، ويتكلم في كل منهما تارة في
وظيفة المستفتى . واخرى في وظيفة المفتى .

أما وظيفة المستفتى بعدما تبين عنده لزوم التقليد بالبيان المتقدم ، فهي
الرجوع الى الحي لا الميت لدوران الامر بين التعيين والتخير . حيث ان
الرجوع الى الحي متيقن الجواز والى الميت مشكوكٌ فيه .

ولايحتمل أن يكون الموت من شرائط جواز التقليد . حتى يفرض ان
المجتهد لو كان حياً لايجوز تقليده .

وأما وظيفة المفتى بحسب مايفتى به فهل يجوز له ان يفتى بجواز تقليد
الميت ابتداء او استدامة او لايجوز ؟

فيه خلاف بين الامامية بعكس العامة فانهم جوزوا تقليد الميت مطلقاً
ولذا حصروا المجتهدين في الاربعة . ووافقهم الاخباريون على ذلك فحكموا
بجواز الرجوع الى الميت لكن بدعوى ان الرجوع الى العلماء بملاك انهم
رواة الاحاديث .

وذهب الميرزا القمي ره في جامع الشتات (ص ٤٤٠) الى ذلك حيث قال في
جواب السؤال عن تقليد ابن ابي عقيل (ره) في مسألة تزويج أم الزوجة غير
المدخول بها فانها عنده ليست بحرمة إجماعاً : جواز تقليد الميت وان كان قوياً
عندنا خلافاً للمشهور الخ ولكن ماقواه مبني علي مايراه من حجية مطلق الظن ،
وتمامية مقدمات الانسداد بتقريب اند بعد عدم إمكان الامتثال القطعي -
لامرين (على سبيل منع الخلو) .

الأول : عدم حجية الظهور لغير المشافهين .

والثاني : عدم حجية السند - يتنزل الى الامتثال الظني ، ولايفرق فيه

بين افراده فيرجع اليه وان كان الظن ناشئاً عن فتوى المجهتد الميتم ، وحيث اوضحنا في مقامه بطلان ذلك وعدم تمامية الأمرين لا يتم ما اختاره . وعلى تقدير تسليم تماميتها (مقدمات) فكيف يظن بالامتثال في تقليد الميتم مع مخالفة الموجودين من الفقهاء معه علماً في الفتوى ؟

بل بناءً على تمامية مقدمات الانسداد ، لا يبعد ان يقال ان الظن بالامتثال لا يحصل الا بتقليد الحي . والحاصل ان البناء والمبني كلاهما باطلان .
وأما الاخباريون فالظاهر (كما اشير اليه) انهم لا يخالفوننا . اذ يدعون ان الرجوع الى العلماء من حيث انهم محدثون كما ورد في التوقيع الشريف :
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا (١) فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله الحديث .

ولا يشترط في قبول الرواية أن يكون الراوي حياً . ولذا يعمل بروايات الكليني والصدوق والشيخ وغيرهم - قدس الله اسرارهم - .

وما ذكروه لا يمكن المساعدة عليه ابداً كما قدمناه في قول الميرزا القمي (ره) بناءً ومبني ، اذ الرجوع الى العالم المستفاد من جملة من الادلة انما هو لكونه متفقاً ومجتهداً في فهم الحكم من الادلة بعد ضم المنخص الى العام والمقيد الى المطلق فياً أخذ العامي بما تفقه فيه فباب الرواية شيء وباب التقليد شيء آخر .

وعلى تقدير تسليم ان رجوع العامي الى العالم من الرجوع الى الراوي ، لا يجوز ايضاً الرجوع الى الميتم ، وذلك للعلم باختلاف المجهتدين في الانظار خصوصاً اذا كان المقلد عالماً فاضلاً محصلاً فكيف يمكن ويجوز له ان يرجع

(١) الوسائل باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة الحديث

من الشيعة الخ .

الى أحد المجتهدين الاموات ؟ مع اختلافهم في انفسهم فضلا عن اختلافهم مع الاحياء فلا يترتب على كلا المبنيين جواز تقليد الاموات .
و كيف كان فقد يستدل لجواز تقليد الميت باطلاقات الكتاب والسنة الدالة على اعتبار رأي المفتى على المستفتى حيث لا تقيد فيها بالحياة وقد تقدمت نبذة منها في أوائل هذا الفصل .

والجواب عن هذا بعد تسليم اطلاقها ، أن الاطلاق لا يشمل المتعارضين وقد تقدم وجهه في مقامنا هذا في بحث تقليد الاعلم وفي مقامات اخرى مراراً منها : مبحث تعارض الاحوال ومبحث حججية الخبر الواحد فالتمسك بالاطلاق لا يمكن مع العلم بالاختلاف بين الاحياء والاسلاف ، بل بين الماضين انفسهم . على ان دعوى الاطلاق غير تامة في نفسها ، اذ الظاهر من الادلة اللفظية ، ان العنوان المأخوذ فيها هو انذار الفقيه والسؤال عن أهل الذكر ، والميت لا انذار له وليس هو من أهل الذكر والعالم بالفعل .

نعم كان من أهل الذكر وكان منذراً . ولا نريد ان ندعى اعتبار كون الحذر مقارناً للانذار ليقال ان هذا قد لا يتحقق في المجتهد الحي ، بل نريد اثبات ان الحجج للفتوى مقومة بالعالم والمنذر والعارف وذو الذكر ونحوها الظاهر في الفعلية والموضوع الخارجي .

فاذا انذر الفقيه شخصاً ثم مات فلا مانع من التمسك بالاطلاق ، فيجب الحذر على ذلك الشخص اذ ليس في الآية الشريفة اعتبار كون الفقيه حياً حال الحذر .

والحاصل ان الادلة اوجبت الرجوع الى الفقيه والعالم والعارف من جهة وجوده خصوصاً الآمرة بالرجوع الى بعض اصحابهم سلام الله عليهم اجمعين

بمثل قوله للمفيض بن المخنثاري حديث فاذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس (١) وأومى الى رجل من اصحابه فسألت اصحابنا عنه فقالوا : زرارة بن اعين فالاطلاق غير محرز الشمول للاخذ بفتوى الميت ابتداء .

ومن هنا يظهر الفرق بين الفتوى والرواية اذ الموضوع في باب الرواية هو الخبر ، وفي باب التقليد هو العالم والفقير والعارف ونحوها الظاهر في القضية الفعلية ، فالرجوع الى الميت لا يكون رجوعا الى العارف والعالم .
والوجه الثاني التمسك بالسيره العقلانية بدعوى انها كما قامت على الرجوع الى الحي كذلك قامت على الرجوع الى الميت كما في رجوع اطعاجين للامراض الى كتاب قانون ابن سينا وغيره من الاطباء ، وحيث لم يردع الشارع عنها كانت حجة .

وأنت خير بعدم تمامية هذا الوجه أيضاً وذلك لانه وإن كان الأمر كذلك حيث ان العقلاء يرجعون الى الميت بعد العلم برأيه إلا أنه على تقدير الانحاض عن ردع الشارع عنها كما سيأتي ، لا يمكن التمسك بها للمعلم بالمعارضة فلا بد من التماس دليل آخر .

الوجه الثالث إستصحاب بقاء حجية فتواه في حال حياته الى زمان الموت والى الحال فانه مؤمن عن احتمال الاشتغال .

والجواب أن هذا الاستصحاب لو سلمنا أنه تام في هذا الباب . ولم نناقش في جريانه في الشبهة الحكمية ، لا يمكن جريانه في المقام للمعلم بالمعارضة في فتاوى الأموات مع قطع النظر عن مخالفتها لفتاوى الأحياء ، فالعلم بالمعارضة الحاصل لكل أحد إلا النادر مانع عن الرجوع إليه كما كان

(١) الوسائل كتاب القضاء باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواة

الحديث من الشيعة الخ .

ما نعا عن التمسك بالاطلاق والسيرة .

على أن الاستصحاب لا يجري في خصوص المقام وأمثاله نظير عدم جريان
إستصحاب عدم النسخ .

والوجه في ذلك أنا وان سلمنا ثبوت اليقين بالحجية ، وأنها ثابتة على
نحو القضية الحقيقية من دون دخل للموجودين في ذلك الزمان بحيث لو
كنا في ذلك العصر لكننا مكلفين بالحجية .

وسلمنا ايضاً أن الموضوع للحجية هو النظر والرأي لا وجود المنذر وكونه
حياً ومنذراً وعالمياً فعلا المعتبر في لسان الأدلة المتقدمة ولا نلتفت الى ما أدعاه
صاحب الكفاية (ره) من أن الاستصحاب لا مجال له لانعدام الموضوع
للحجية في نظر العرف بالموت (١) فان حدوث الرأي كاف في بقاء حجيمته .
ومع ذلك كله لا نسلم جريان الاستصحاب لأن المستصحب اذا كان

هي الحجية الفعلية في حق المقلد الموجود الان فهي غير متحققة في ذلك الزمان اعني
زمان حياة المجتهد والحجية الشانية وإن كانت ثابتة إلا أن الشك في السعة
والضيق والقدر المتيقن هو ثبوت حجية الرأي للمدرسين أيام حيوته والزائد
عنه مشكوك فيه وفي هذا القسم من الشك لا يجري الاستصحاب (ولو كانت
الشبهة موضوعية) وذكرنا هذا في مبحث الاستصحاب في رد المحتد الأمين
الاسترأبادي (ره) القائل بثبوت الاجماع على استصحاب عدم النسخ بعين
ما ذكر من أن في موارد الشك في سعة الحكم وضيقه الاستصحاب لا يجري
ولانحتاج اليه لاثبات أبدية الدين ، لتكفل الدليل اللفظي باثبات ذلك بمثل قول
ابي عبد الله عليه السلام : حلال محمد عليه السلام حلال ابدأ الى يوم القيامة وحرامه حرام

راجع كفاية الاصول الجزء الثاني - الخاتمة . . . فصل اختلفوا في اشتراط

الحيوة في المقتى . . .

أبدأ الى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره . الحديث (١)
 إداً فلا يتم شيء من الأدلة الملتزمة لاثبات جواز تقليد الميت
 ابتداءً فقاعدة الاشتغال تقتضى الرجوع الى الحي ، على أنه يمكن دعوى
 وجوب الرجوع الى الحي بعدة من الأدلة .

منها - دعوى قيام الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً ولكن
 دون اثباته خرط القتار لعدم ثبوت الاتفاق أولاً - وعلى تقدير تسليمه ، فلا
 أقل من احتمال أن يكون اجماعاً مدركياً ، أي لعل المجمعين إستندوا في
 إجماعهم على ذلك إلى وجه من الوجوه المتقدمة من الدليل الاجتهادى أو
 الأصل العملي الظاهرين في اعتبار الحياة في المفتى ولو قلنا بأن مخالفة
 الاخباريين والميرزا القمي (ره) لا يضر بالاجماع لاختلافهم معنا في المبنى .
 ومنها دعوى أنه يستفاد من مجموع الآيات والروايات إعتبار الحيوة في
 المفتى لأن ظاهر السؤال في الآية الشريفة (آية السؤال) (٢) على تقدير
 دلالتها على المقصود ، انما هو السؤال من الحي وكذلك الانذار في الآية
 الشريفة (آية النقر) (٣) يعتبر أن يكون من الحي بالاضافة الى الحي .
 وظاهر أن وجوب الحذر فيها مترتب على الانذار المعتبر فيه الحياة .

وأما توهم أن النبي ﷺ منذر والقرآن منذر ويؤخذ بحكمهما مع أن
 النبي ﷺ قد ارتحل والقرآن ليس من ذوي الحياة فالانذار لا يعتبر فيه
 الحياة مدفوع بان النبي ﷺ كان منذراً من الله سبحانه وهو حي دائم ،
 والقرآن يجري مجرى الشمس والقمر وهو حي باقى (٤) وهكذا ظاهر قوله

(١) الأصول من الكافي باب البدع والراى والمقاييس الحديث ١٩

(٢ ، ٣) تقدم مصدرهما في ص ٨

(٤) نقل الوافي هذا المضمون عن تفسير العياشي في كتاب الصلاة -

(صاحب الزمان عليه السلام) في التوقيع الشريف: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ، التوقيع (١) فان المراد بالرواة بمناسبة الحكم والموضوع هم العلماء ومن الظاهر ان ظاهر لفظ الرواة هو الاتصاف الفعلي ، فعلى تقدير شمول السيرة للمتقيد الابتدائي تكون الآيات والروايات رادعة عنها .

ولسكن الانصاف ان التمسك بها لاثبات المطلوب لا يتم لانها ليست في مقام الدلالة على الحصر واعطاء المفهوم وان الحجية مقصورة في فتوى الأحياء . نعم قوله (ابو محمد العسكري عليه السلام) على رواية الاحتجاج حيث ساق الحديث الى ان قال : فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم الحديث (٢) له دلالة على الحصر الا انها ضعيفة السند (كما سيأتي - وستأتي المناقشة في داليتها ايضا)

فالعمدة في المقام هو :

الوجه الثالث وهو أن الميت لو جاز تقليده فاما أن يجوز تقليد كل مجتهد ميت وإن لم يكن أعلم فهو أمر ممكن بحسب الثبوت ولذا إن لم يمت به العامة إلا أن إثباته مشكل بل غير ممكن لأننا نعلم (بل كل أحد يعلم

— ابواب القرآن باب متى نزل القرآن وان شئت زيادة فائدة فراجع عنوان فضل القرآن من كتاب (البيان) مقدمة تفسير القرآن ص ١٣ من الطبعة الأولى تصنيف سيدنا الاستاد دام ظله .

(١) راجع ص ٥٣ الرقم ١

(٢) الوسائل كتاب القضاء باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليه السلام .

إلا الشاذ النادر) باختلاف الاموات في الفتوى فالتخيير على فرض ثبوته
بالاجماع كما إدعاه الشيخ (١) الانصاري (ره) ثابت وخاص بما اذا لم يكن
أعلم في البين ولاعلم بالمخالفة .

وإما أن نلتزم بجواز تقليد الميit على تقدير أن يكون أعلم من جميع
الاموات وهو ايضاً أمر ممكن ويمكن أن يقال إن السيرة العقلائية قائمة
على الرجوع إلى الاموات إلا أن هـذا باطل قطعاً إذ لايجتمل أن يكون
المرجع منحصراً في رجل واحد فاذن لايجوز تقليد الميit ابتداءً .

وأما الكلام في البقاء على تقليد الميit وإستدامة فيقع
في مقامات ثلاثة :

المقام الأول فيما إذا لم يجتمل المخالفة بين الحي والميit .

المقام الثاني فيما يعلم بها .

المقام الثالث فيما يعلم بالموافقة .

وأما في المقام الأول فيمكن الاستدلال بجميع الوجوه المتقدمة من
الاستصحاب والاطلاق والسيرة ، على الجواز وتقريب الاستصحاب أنه كان على
يقين من حجية رأي المفتي عند حيوته فيشك في بقائها بعد مماته فيستصحب
حجية الرأي .

ولايرد على هـذا الاستصحاب ما يورد على التمسك بالاستصحاب لجواز
تقليد الميit ابتداءً من أن العامي حين يريد الاخذ بالفتوى لم يكن موجوداً
في زمان الافتاء فالحجية الفعلية لم تكن ثابتة في حقه لعدم الموضوع والحجية

(١) لم تثبت هذه الدعوى بل الثابت خلافها كما في رسالة التقليد للمشيخ

الاعظم (ره) .

الانشائية لاندري باي مقدار كانت ، هل كانت موسعة وشاملة لحال الموت أو كانت مضيقة وخاصة بحال الحيوة ،؟ فالاستصحاب يقتضي عدم الحجية .
والوجه في عدم ورود الاشكال المذكور أن فتوى المجتهد كانت حجة في حق العامي فرضاً وقد جعلت طريقاً له فالحجية كانت متيقنة والشك اللاحق موجود ايضاً إذ يشك في أن الحجية كانت مقيدة بحال حيوة المفتى أو كانت أوسع من ذلك فيستصحب . ومن هنا ظهر أن المستصحب ليس هو الحكم الواقعي المفتى به ليقال إن الاستصحاب متقوم باليقين حال الشك ، واليقين غير موجود في هذا الحال لسريان الشك اليه ، بل المستصحب هي الحجة المجعولة المقطوعة في زمان الحيوة المشكوكه البقاء فعلا فيشمله دليل الاستصحاب لتمامية اركانه .
نعم لا يتم على مسلكنا من إختصاصه بالشبهات الموضوعية وهذا استصحاب في الشبهة الحكمية .

وتقريب الاستدلال باطلاقات الآيات والروايات حتى الروايات الارجاعية هو أن المفروض عدم العلم بالمخالفة فشمولها لفتوى الأحياء والاموات بيان اذ لم يقيد فيها جواز العمل بما يؤخذ منه بالحياة .

والسيرة ايضاً قد قامت على رجوع الجاهل الى العالم ولا فرق فيها بين موته بعد الاخذ أو العمل بفتياه وعدم موته بدمه ، غايته الخروج منها بالاضافة الى التقليد الابتدائي لثبوت الردع فيه فاذا لا بأس بالبقاء على تقليد الميت إستدامة وليس في المقام ما يكون رادعاً ولو احتمالاً إلا الاجماع المدعى في كلام الشيخ الانصارى (ره) (١) حيث استظهر من إطلاق الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ، عدم جوازه إستدامة ايضاً ولكن ذكرنا (٢) انه غير تام في

(١) راجع رسالة التقليد في الكلام في المقلد بالفتح

(٢) انظر ص ٥٧

الابتدائي فكيف يتم في الاستمراري مع ذهاب جماعة الى الجواز ، وعلى تقدير تحقق الاتفاق فهو ليس بحجة وبهذا التحرير يفرق بين الابتدائي والاستمراري .
نعم يبقى الكلام في امرين :

الاول - انه هل يعتبر في الجواز إستدامة أن يكون المقلد عاملاً بالحكم في حال حياة المفتي أو لا يعتبر ذلك ؟ بل الاخذ والالتزام كاف ولو لم يعمل . قد يتوهم أن تحليل هذا يتوقف على معرفة معنى التقليد وأنه باي معنى يفسر ، فانه اذا فسر بالعمل فحينئذ يعتبر في جواز البقاء على الفتوى العمل في حياة المفتي وإذا فسر بغيره فلا يعتبر ولكنه ليس كذلك لأن عنوان التقليد لم يرد في دليل معتبر (١) حتى يتفوه بما توهم بل لابد من الرجوع الى ما يقتضيه البقاء ، فاذا كان هو الاستصحاب ، وقلنا بجزايانه في الشبهات الحكمية ، فمن الواضح أنه بعد اتصافه بالحجية في زمان تستصحب ولو لم يعمل به فانه (العمل) غير معتبر في حجية الفتيا يقيناً ، والاستصحاب لا يتوقف الا على اليقين والشك ، وهما متحققان على الفرض ، وإذا كان هي الاطلاقات والسيرة فالامر كذلك ايضاً فانهما يقتضيان رجوع الجاهل الى العالم سواء أكان مسبقاً بالعمل ام لم يكن .

الامر الثاني - أن جواز البقاء هل يدور مدار كونه ذا كراً للفتوى ؟ فاذا كان ناسياً لا يجوز البقاء وان تذكره بعد ذلك بالرجوع الى الرسالة أو غيرها - حتى لو عمل بالمنسي مدة عمره - أو لا يدور مدار ذلك مطلقاً ؟ الظاهر هو اعتبار الذكر فيه (البقاء) وذلك لان المقلد لو نسي الفتيا فالأخذ السابق لا أثر له لأنه فعلاً جاهل بالحكم أي لا يدري انه هل كان حكماً الزامياً او ترخيصياً وهل كان هو الصحة او البطلان ؟

وكفاية الرجوع جديداً الى الفتيا ولو بالتعلم تحتاج الى دليل ولا دليل على ذلك مع وصف انه ينطبق عليه التقليد الابتدائي وقد سبق منعه (١) ومن هنا ظهر حال الاستصحاب فانه ليس سبيل الى جريانه لارتفاع الموضوع بالنسيان ، وكذا الاطلاقات والسيرة إذ نسبتها بالاضافة الى الناسي من حيث جوعه الى هذا الميت أو الاموات السابقين سيان - فبهذا البيان يفرق بين حال الذكر والنسيان . هذا كله فيما اذا لم يعلم بالمخالفة أصلاً ولو اجمالاً .

واما المقام الثاني

وهو ما اذا علم بالمخالفة بين فتاوى الحلي والميت .
فمع احراز العلمية في البين يتعين تقليد الأعلام ميتاً كان أو حياً لاسيما اذا كان فتواه موافقاً للاحتياط وقول غيره مخالفاً لعدم حجية فتوى غيره حينئذ فان الفتوائين ولو سقطنا عن الاعتبار لعدم شمولهما دليل الاعتبار (لمكان معارضتهما) لكن السيرة العقلائية المفضاة شرعاً قائمة على الرجوع إلى من هو أعلم وإن لم يكن حياً .

نعم لو كان فتوى الاعلام مخالفاً للاحتياط وفتوى غيره موافقاً له لاضرير في الاخذ بفتوى غيره فانه يتحقق بذلك الاحتياط ويدرك به الواقع وقد سبق نظير ذلك (٢) فيما سبق .

ومع عدم إحراز العلمية سواء أكان أحدهما مظنون العلمية أم لا أم احرز التساوي .

فان كان قول أحدهما موافقاً للاحتياط لزم الاخذ به تعييناً لما فيه من اليقين بفراغ الذمة ولا يحصل اليقين به لو اخذ بما هو مخالف له (٣) مع

(٢) راجع ص ٤٣

(١) من ص - ٥٢ - إلى ص - ٥١ -

وصف سقوط كلمنا الفتويين عن الاعتبار بالمعارضة (ولاعبرة هنا بمظنون الأعلمية لعدم ثبوت حجية هذا الظن في مثل المقام .

وإن لم يكن في البين ما يوافق الاحتياط بأن كان الأمر دائراً بين المحدثين أو كان الوقت ضيقاً لايسع العمل بما هو مطابق للاحتياط فيؤخذ بأحد القولين تخييراً من باب التنزل الى الامتثال الاحتمالي بعد انسداد الطرق الى الامتثال القطعي ، فالتخيير تخيير في مقام العمل لا في الأخذ بالحجة حتى تكون المسالة اصولية .

ومن هنا يظهر أنه لوطن اعلمية أحدهما تعين الاخذ بقوله لأنه مع تعذر الاحتياط وعدم التممكن من الامتثال القطعي لايتنزل العقل الى الامتثال الاحتمالي مع التممكن من الامتثال الظني .

واما المقام الثالث وهو ما اذا علمت الموافقة بين فتوى الحي والميت فلا أثر للبحث عن جواز البقاء وعدمه الا ما ذكره شيخنا الاستاد (ره) من ان الحجة بوجودها الخارجي لا تكون معذرة في فرض الاستناد اليها حيث ان الاستناد الى الحجة معتبر في دفع العقاب فاذا قلنا بجواز تقليد الميت فمعناه حجية فتواه فيصح أن يستند اليه في مقام العمل ليكون معذراً .

وأما لو قلنا بعدم الجواز فليس له لاستناد إلى قوله ، وإلا فلو خالف عمله الواقع صح عقابه لذلك ، وإن لم يخالفه يعاقب من جهة التشريع .

والاولى لتوضيح المرام التكلم في امرين :

الاول جواز البقاء وعدمه - الثاني جواز الاستناد وعدمه .

أما جواز البقاء فلا مانع منه لعدم المعارضة (فرضاً) وحال المقام حال الخبرين المتوافقين حيث يكون كل منهما حجة ، غاية الامر الغاء الخصوصية

فاذا رجع الى الميت فقد رجع الى الحجة .
والنتيجة انه لا يعاقب على مخالفة الواقع لو كانت هناك مخالفة وقد
مر البحث في ذلك مفصلاً فلا حاجة الى الاعادة .

وأما لزوم الاستناد وعدمه فالظاهر أنه لا دليل على لزوم الاستناد إذ
الحجبية (كما اشرنا فيما تقدم) لها أثران - ١ - التعذير - ٢ - التنجيز فلو فرضنا
أن المنجز للواقع هو وجود الحجة ففي هذا الفرض معلوم أنه لا يلزم الاستناد
وهو قدس سره لم يستشكل في هذا الفرض ، فسواء أعلم بالواقع أم لم يعلم
به ، وسواء استند الى الحجة أم لم يستند إليها ، نفس وجود الحجة كاف
في المقام ، ولذا قلنا بالنسبة الى المجتهد لا بد أن ينشئ عن الدليل والعامي
أن يقتض عن فتوى المجتهد .

وأما لو فرضنا أن المنجز للواقع هو احتمال التكليف الواقعي والاثار
المرغوب من الحجبية هو التعذير او خالف العمل الواقع ، فأى أثر للاستناد
الى الحجة مع العلم بوجودها فان العقاب في هذا الفرض عقاب مع بيان العدم
وهو أقبح من العقاب بلا بيان .

نعم لو قلنا بعدم جواز البقاء ففي فرض البناء على أن قول الميت معذر
ونسب هذا الى الشارع يعاقب من جهة التشريع .

ومن هنا ظهر أن حال الرجوع الى الميت ابتداءً مع موافقة فتواه لفتوى
الحي ، حال الرجوع اليه إستدامة مع موافقة فتواه لفتوى الحي .

مثلاً : إذا قلنا الشيخ الطوسي (ره) استناداً الى فتواه والمفروض احراز
موافقة فتواه لفتوى مجتهد العصر الفعلي فلو قلنا بعدم حجبية فتوى الميت
(والمفروض مخالفتها للواقع) لم يعاقب على مخالفته نعم يعاقب على مجرد
الاستناد والتشريع .

ثم ان صاحب العروة قدس الله تعالى سره ذكر هنا فرعين :
أحدهما (وهو الفرع العاشر) انه اذا قلد مجتهداً فمات فرجع الى المجتهد
الحي لا يجوز له الرجوع الى الميت ، لأنه يحسب تقليداً ابتدائياً ، ومن المعلوم
أن التقليد الابتدائي للميت لا يجوز ، للدلالة المتقدمة خصوصاً على ما يرى في
تفسير التقليد من انه الالتزام بقول المفتى ولو لم يعمل به ، وبالأخص أن
رجوعه الصحيح الى الحي كان لاحدى الجهتين إماماً من جهة نسيانه فتوى الميت
أو من جهة كون الحي أعلم منه .

ولكن الحق في المقام هو التفصيل بعد التوجه الى أن التقليد ليس هو
الالتزام بل هو العمل (كما مر تحقيقه في صدر المطبوع) فان كان الميت
أعلم وجب البقاء على تقليده لو علم بالمعارضة ولا أثر للرجوع الى الحي
لعدم كون فتواه حجة حدوثاً وفي ظرف حجية فتوى الميت الأعم فكيف
بها بقاءً إلا اذا فرضنا أنه نسي فتوى الميت الأعم فرجع الى الحي وبعد ذلك
تعلم فتوى الميت ، فانه لا يجوز له الرجوع اليه لانه يحسب تقليداً ابتدائياً
عن الميت وقد اسلفنا عدم جوازه .

وإن كان الحي أعلم منه وعلم بالمخالفة أيضاً وجب تقليده للمسيرة
العقلانية ، واذا علم بالموافقة يجوز له تقليد ايها شاء وذلك للإطلاقات والسيرة
وأما اذا علم بالمعارضة وكان الميت والحي متساويين في الفضيلة أو كان هناك
محتمل العلمية فعليه العمل بالاحتياط إن أمكن وإلا تخير في مرحلة العمل
فيقلد أيهما شاء من باب اللابدية والتنزل الى الموافقة الاحتمالية .

نعم لو ظن علمية أحدهما لزم الاخذ بقوله إذ في فرض عدم إمكان الاحتياط
وعدم التمكن من الامتثال القطعي لو كان الامتثال الظني ممكناً لا يجوز
العقل الامتثال الاحتمالي .

ثانيتها (وهو الفرع الحادي والستون) أنه لو قلد مجتهداً فمات ثم قلد مجتهداً ثانياً فمات ثم قلد مجتهداً حياً يقول بجواز البقاء على تقليد الميت أو بوجوبه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثاني ؟
إختار قدس سره أن الاظهر هو البقاء على تقليد الثاني ، وإن افترق بأن الأحوط مراعاة الإحتياط .

وما ذكره قدس سره في هذا الفرع متفرع على ما بنى عليه في الفرع المتقدم من كون التقليد بمعنى الالتزام فاذا قلد المجتهد الثاني فقد إلتزم بفتواه وبطل الالتزام الأول .

ولكن الحق أنه لا أثر في جواز البقاء وعدمه بين القول بأن التقليد هو الالتزام أو العمل لما تقدم قريباً من أن لفظ التقليد غير وارد في لسان دليل معتبر لينظر في معناه (١) وإنما اللازم هو النظر فيما يقضي البقاء .

فالصحيح هو أن يقال إن العدول إلى الثاني إن كان صحيحاً بنظر الثالث (كما إذا كان الثاني اعلم أو نسي فتوى الأول) فقد تحقق منه (المقلد) العدول بنظره (الثالث) ولا يجوز بعده الرجوع إلى الأول لأنه من التقليد الابتدائي وأما إذا كان العدول إلى الثاني غير صحيح بنظر الثالث إما لأنه يوجب البقاء أو لأن المجتهد الأول كان اعلم من الثاني والمجتهد الثالث لا يجوز العدول في مثل ذلك ففي هذه الموارد لا بد من البقاء على تقليد الأول لعدم صحة العدول بنظر الثالث المتبع رأيه فعلاً لما يرى من بطلانه ولا أثر لعدوله إلى الثاني لأن ما لم يكن حجة حدوداً كيف يكون حجة بقاء ؟

نعم ورد في رواية الاحتماجاج (كما تقدمت الإشارة الى ذلك في ص ٢٣) ان : من كان من الفقهاء صائناً لنفسه . . . فلمنعوا ان يقلدوه . وسندها ضعيف كما يأتي .

ثم ان هنا فرعاً ثالثاً

وهو ما إذا فرضنا تساوى المجتهدين أو لم يحرز أعلمية واحداً منهما والمفروض المخالفة بينهما ، فرجع إلى الحي وهو لا يجوز البقاء على تقليد الميت أو كان يجوز البقاء إذا كان الميت أعلم فليس له أن يبقى لا على تقليد الاول ولا على تقليد الثاني لسقوط الحجية بالمعارضة فان كان الحي أعلم بقى على تقليده أي يرجع إليه والا يتساقط الجميع ويدخل المورد في الاحتياط والعمل باحوط الاقوال ان امكن والا فالتمخير العملي المشار إليه قريباً .

بقي هنا شيء

وهو : أن العامي إذا إستقل عقله (بالقطع أو ما يقوم مقامه) في مسألة البقاء بالجواز أو الوجوب فهو ، وإلا فاللازم عليه أن يرجع لاستفادة ذلك إلى فتوى المجتهد الحي لا إلى فتوى الميت القائل بالجواز في حال حياته لأن إثبات حجية قول الميت بنفس قوله لا يمكن ، إذ هو دورى فلو فرضنا أنه لم يرجع إلى الحي كان كمن لم يقلد وجرى فيه ما ذكرناه سابقاً (١) من الحكم ببطلان أعماله ظاهراً ، واما البطلان الواقعى فله بحث آخر سيجى التكلم فيه انشاء الله تعالى .

ولو رجع إلى الحي فلا يخلو الحال من أنه إما أن يفتى بالجواز (بالمعنى الاعم) أو يفتى بعدمه والميت أيضاً إما يفتى بالجواز أو بعدمه ، فإذا أفتى بالجواز وكان المجتهد الميت أيضاً يفتى به فلا إشكال وأما إذا فرضنا أن المجتهد الميت يفتى بالحرمة والحي يفتى بالجواز فما

وظيفة العامي ؟

ذكر صاحب العروة قدس سره أن له أن يبقى على تقليد المجتهد الميت في جميع المسائل إلا مسألة البقاء (١) .

يقع الكلام في وجه الاستثناء وانه اى فرق بين المسائل .

فنقول : وجهه أن أساس الكلام والنزاع في جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه، هو ثبوت الاطلاق وعدمه فالمدعي للجواز يرى تمامية الاطلاق وشموله لفتوى الميت والقائل بعدمه يرى عدمها ، فحينما رجع المرىء للبقاء الى المجتهد الحى الرائي للجواز من جهة تمامية الاطلاق في آية النقر (مثلا) (حيث لم يقيد وجوب الحذر فيها بالحياة وكذلك غير هـ هذه الآية حتى الروايات الارجاعية) فاما أن يقلد الميت الذي حرم البقاء في خصوص هـ هذه المسألة ويرفع اليد عن سائر فتاواه ومعناه عدم شمول الاطلاق الالفتوى واحدة من فتاواه ، وإما أن يقلده في سائر فتاواه ويترك فتوى واحدة ومعناه شموله للجميع إلا فتوى واحدة وبما انه لا مانع من التمسك بالاطلاق في المسائل الفرعية التي أفتى بها المجتهد السابق حيث كانت حجة في حال حياته فهي باقية فلا يشمل الاطلاق فتواه بالحرمة فان هذه الفتوى لا يحتمل حجيتها واقعا بفتوى الحى بالجواز وما لا يحتمل حجيته ومطابقتها للواقع يكون مساوقا للقطع بعدم موافقتها للواقع .

كيف ؟ أنه يعلم اجمالا بطلان فتوى الحى بالجواز أو بطلان فتوى الميت بعدمه والامر ان لا يجتمعان لان الثابت في الشريعة المقدسة ان كان جواز البقاء ففتوى الميت بعدم الجواز باطلة وان كان المجمعول عدم الجواز فـ لا يمكن الحكم بحجية فتوى الميت بفتوى الحى بالجواز .

(١) المسألة ٢٦ من مسائل تقليد العروة .

إذا نعلم تفصيلاً بأنه لا يمكن الأخذ بفتوى الميت بحرمة البقاء لاجل
فتوى الحي بجوازه .

فما ذكره قدس سره من انه لا عبرة بفتوى المجتهد السابق سواء أفتى
بالجواز (١) أم بالحرمة ، وإنما الاثر لفتوى المجتهد الحي في هذه المسألة
- هو الصحيح - .

تتمة وتوضيح

بعد الفراغ عن جواز تقليد الميت الاعلم (بالجواز بالمعنى الأعم) مع
عدم نسيان فتياه وبعد الفراغ عن أن الحجية التي هي مسألة أصولية كالأحكام
الفرعية وسائر الأحكام الوضعية يجوز التقليد فيها عن الحي والميت سواء .
يقع الكلام في انه إذا قلد مجتهداً فمات وقد كان يفتى بجواز البقاء
على تقليد الميت أو وجوبه أو حرمة ثم قلد غيره وهو أيضاً كذلك والمتحصل
من ضرب الثاني في الاول تسعة صور فهنا ماهي الوظيفة ؟

فتقول : الظاهر عدم الجواز فيما اذا افتى المجتهد الحي بحرمة البقاء
سواء أكان الميت قد أفتى بالوجوب أم بالحرمة أم بالجواز للشك في حجية
فتاواه حينئذ .

فلا بد في هذه الصور الثلاث من الرجوع الى الحي لعدم الدليل على
حجية فتوى الميت ولا يمكن اثبات حجية فتياه بنفس فتواه بالجواز او الوجوب
(الا على وجه دائر) بل لا بد ان يستند في ذلك الى فتوى الحي فهذه الصور
الثلاث لا اشكال فيها .

وهنا صورتان وهما صورتا فتوى الميت بحرمة البقاء على تقليد الميت

(١) اعطف النظر ايضاً الى مسألة ١٥ من مسائل تقليد العروة .

ولكن الحي يرى الوجوب أو الجواز ونحن تؤخرهما في الذكر.

والكلام فعلاً في الصور الأربعة وهي : كون الحي والميت متفقين في الجواز

أو في الوجوب وكونهما مختلفين فيهما .

أما إذا كانا متفقين في الجواز فقد يفرض أنهما متفقان في موضوع مسألة

جواز البقاء سعة وضيقاً من حيث اعتبار العمل وعدمه والاكتفاء بالتعلم أو

الالتزام وعدمه وقد يفرض أنهما مختلفان .

ففي فرض الاتفاق لا أشكال في جواز البقاء لا بتوسيط فتوى الميت بذلك

إذ هو من تحصيل الحاصل ولغو ظاهر بل بالاستناد إلى فتوى الحي .

وفي فرض الاختلاف في الخصوصيات قد تكون فتوى الحي أوسع دائرة

وقد تكون بالعكس فإذا كان الأول ففتواه بالجواز تكون حجة بالنسبة إلى

غير مورد الاشتراك من سائر فتاوى الميت التكليفية والوضعية التي لم يعمل

بها وإنما تعلمها أو التزم بها والحي لا يعتبر العمل ، وفي مورد الاشتراك

لاحتياج إلى توسط فتوى الميت وحجيتها إذ لا معنى للتعذير بعد التعذير أو التنجيز

بعد التنجيز أو الحجية بعد الأخرى .

وإذا كان الثاني أي كان الموضوع لفتوى الميت أوسع دائرة من موضوع

المسألة في نظر الحي فهل له أن يبقى على تقليد الميت مطلقاً لتحقيق قيد

جواز البقاء أو ليس له ذلك ؟ فيه نزاع له اثر ظاهر .

والظاهر جواز البقاء مطلقاً حتى في غير مورد الاشتراك وذلك لأن فتوى

الميت بما لها من التوسعة حجة بحجية فتوى الحي فيها تثبت حججة فتاوى الميت .

وقد يقال بعدم الجواز للمزوم أخذ الحكم في موضوع نفسه فيؤخذ في

جواز البقاء نفس جواز البقاء وهو غير ممكن .

وبعبارة أخرى: المراد بفتوى الحي بالجواز هو جواز البقاء في سائر المسائل

غير مسألة جواز البقاء فانها في نفسها غير داخلية في فتوى الحي بالبقاء جوازاً .
ولكن الظاهر أنه لا أثر لهذا الكلام لأن العامي قد أخذ جواز البقاء على
تقليد الميت من الحي ففتوى الميت بالجواز مطلقاً وبمآمعه من التعميم حجبة
بحجبة فتوى الحي ، والمفروض أنه تحقق موضوع العمل ، وبها تثبت حجبة
فتاوى الميت في الجميع وليس هنا أخذ الحكم في موضوع نفسه الا من جهة
اللفظ والمغالطة ، فالحي وان لم يرى حجبة فتيا الميت التي لم يعمل بها ولكنه
بتوسيط فتوى الميت يرى جواز البقاء مطلقاً وليس بين أن يفتى الحي بعنوان
عدم الجواز وبمعنوان آخر ، الجواز ، أي منافاة .

ونظير هذا ما اذا رأى المجتهد الحي اعتبار التعدد في الشاهد في طهارة ثوب
بعد نجاسته ، ولم يعتبر في ذلك شهادة الواحد ولكنه يجوز البقاء على تقليد
ميت كان يعتبر شهادة الواحد في ذلك ، فالحي هنا بالعنوان الاولي لا يجوز
الصلوة في الثوب المسبوق بالنجاسة بمجرد شهادة الواحد بطهارته لأنها عنده
غير معتبرة ولكن يجوزها فيه به باعتبار أنه يرى جواز البقاء على فتوى
الميت الذي كان يرى كفاية شهادة الواحد في اثبات طهارة ذلك الثوب فـلمـو
رجع العامي الى الحي في هذه المسألة لحكم بعدم البأس بالصلوة في ذاك الثوب
لقيام الحجبة عنده وهي فتوى الميت .

ومسألتنا هذه عيناً من هذا القبيل فان الحي وان كان لا يرى جواز البقاء
على تقليد الميت في موارد عدم العمل (مثلاً) إلا أنه يرى حجبة فتوى
الميت ألقائل بالجواز على الاطلاق والعامي قد تحقق منه العمل في هذه
الفتوى على الفرض .

ونتيجة هذه الحجبة أنه يجوز له البقاء على تقليد الميت حتى في المسائل
التي لم يعمل بها ومنه يظهر أنه لا يرد محذور أخذ الحكم في موضوعه ، فإنه

مجرد لفظ ليس تحته معنى (كما سلف آنفاً) .

وقد أوضحنا عدم وروده في مبحث حجية خبر الواحد لدى الاشكال في شمول دليل الحجية للاخبار مع الواسطة من أنه يلزم من الشمول تأخر الموضوع عن حكمه حيث ان معناه هو الحكم بوجود تصديق العادل وهو الشيخ الطوسي (ره) (مثلاً) ومعنى هذا هو ثبوت المخبر به ومقول قوله وهو اخبار المفيد (ره) بكذا فلو صح شمول الحكم لخبر المفيد (ره) لزم أخذ الحكم في الموضوع المولود منه وهكذا .

وخرجنا عن وصمة هذا الاشكال هناك بالنقض والحل أما نقضاً فبالاقرار على الاقرار والشهادة على الشهادة والبيينة على البيينة وأما حلاً فبفرض الحكم معمولاً على نحو القضية الحقيقية يتبع موضوعه أينما وجد وتفصيل الكلام هناك .

ثم اذا افتى المجتهد الحي بالجواز على نحو التضييق إحتياطاً ومن باب الأخذ بالقدر المتيقن فالأمر واضح وكما ذكر حيث إنه حينئذ لا فتوى عنده ولا يرى تخطئة الميت في حكمه بالجواز مرسلًا .

وأما اذا كان يرى هذا بدليل ناهض على ذلك ، فهل اللازم حينئذ هو هو الاقتصار على البقاء في المسائل التي عمل بها ولا يجوز التعدي الى غيرها لأن الحي يرى تخطئة الميت في فتواه بالجواز مطلقاً فكيف يجوز له البقاء ايضاً مع تحريم الحي البقاء جزماً ؟ أو لا فرق بين أن يكون مستنده في ذلك هو الاحتياط أو الدليل .

الظاهر عدم الفرق ، لأن فتوى الحي بالحرمة عن دليل انما هو حكم في نفسه وفي حقه وحق مقلديه وهذا لا ينافي أن تكون فتوى الميت بالجواز حجة مطلقاً من جهة قيام الدليل عنده ومن جهة فتوى الحي بحجة هذه

الفتوى التي عمل بها العامي .

ومن هذا يظهر حكم ما إذا كان كلاهما قائلين بوجوب البقاء على تقليده سواء أكانا متوافقين أم متخالفين في السعة والضيق طابق النعل بالنعل حرفاً بحرف وهذه المسألة عين المسألة السابقة فالجواز والوجوب لا يختلفان في الاثر .

بقي الكلام في الصورتين الاخيرتين :

إحديهما ما اذا أفتى الحي بوجوب البقاء على تقليد الميت إما مطلقاً أو فيما يكون أعلم وهو يفتى بالجواز ، أفهل يجوز للعامي أن يرجع الى الحي وبتفواه يأخذ بفتوى الميت وبتفواه يرجع الى الحي أولاً ؟

قد يقال بعدم الجواز نظراً الى ان في الأخذ بفتوى الحي والرجوع اليه بتوسيط فتوى الميت بالجواز تهافتاً ظاهراً لأن حجية قول الميت حجية تعينية بموجب فتوى الحي فاذا جاز الرجوع الى الحي بموجب فتوى الميت انقلبت الحجية التعينية تخيرية وهذا جمع بين الضدين ومرجه الى الجمع بين المتناقضين ، ولكن الظاهر أن هذا لا يتم .

أما على فرض اختلافهما في السعة والضيق فظاهر لأن موضوع كل حجة مغاير لموضوع الاخرى . مثلاً : اذا كان يرى الميت الجواز مطلقاً والحي الوجوب في فرض العمل ، ففتوى الميت حجة تعينية في موضوع وهو المسائل التي عمل المقلد بها وحجة تخيرية في موضوع آخر وهو الأعم مما تقدم .

وأما في فرض اتفاقهما في موضوع واحد سعة وضيقاً فلان الحجيتين يكون اجتماعهما فيه بعنوانين : -

١ - الأولى وهي الحجية التعينية - ٢ - الثانوي وهي الحجية التخيرية .

بيان ذلك : أن الحى بحسب الأدلة يرى أن الموت لا يضر بالتقليد وأنه لا يوجب سقوط الفتيا عن الحجية وأنه كمال للانسان ورقى له لأنه نقص فيه فيفتى بأن تقليد الميت بالعنوان الأولى متعين وبهذا صارت فتوى الميت بالجواز حجة تخيرية بالعنوان الثانوي الطاري .

ونظير هذا ما اذا أفتى غير الاعلم بلزوم تقليد الاعلم فهو يعترف ويصرح بعدم حجية فتواه ما دام الاعلم موجوداً ولكنه يجوز تقليد غيره فاذا سئل عن جواز تقليده وحجية فتياه يجيب بأنه لا بأس لأن الاعلم يراها ويجوز تقليدي فاجتمعت الحجية واللاحجية في موضوع واحد غاية أن الثاني بعنوان أولي والأول بعنوان ثانوي وقد ذكرت هذه المسألة في العروة (١) واستشكل السيد (ره) فيها وقلنا في التعليقة عليها بأنه لا اشكال فيه اصلاً .

ونظير هذا ايضاً ما اذا لم ير المجتهد الحى حجية خبر الواحد في الموضوعات ويعتبر في ثبوتها البينة إلا أنه يجوز البقاء على تقليد الميت الذي يرى حجيته أو يوجبه فصار الحى يفتي بحجية خبر الواحد من جهة نظر الميت فاجتمعت الحجية واللاحجية لكن لا بعنوان واحد .

وأى محذور في أن يكون شيء واحد غير حجة في نفسه ولكن كان حجة من جهة قيام الحجة على حجيته ومقامنا بعينه من هذا القبيل ، فبما أن الميت قد أفتى بحجية فتوى الحى تخيراً ففي الحقيقة يرى جواز الرجوع اليه وإن كان الميت أعلم فيثبت بذلك جواز الرجوع إلى الحى في سائر المسائل .

الثانية من الصورتين : هي ما اذا أفتى الحى بجواز البقاء والميت بوجوبه ففي مثل ذلك هل يمكن أن يأخذ العامي بقول الحى فيبقى على تقليد الميت في مسألة البقاء ثم يبقى على تقليده في سائر المسائل وجوباً ؟

الظاهر أن يقال في هذه الصورة ان فتاوى المييت بعدما سقطت عن الحجية فوظيفة المقلد من جهة السيرة أو القدر المتيقن هي الرجوع الى الحي فان كان مفاد فتواه ثبوت الحجية التخيرية فينظر في أنها بأي معنى تراد. فان اريد منها اشتراط حجية كل منهما بالاخذ فبعد ذلك لايجوز له العدول بل لا بد له ان يبقى على تقليده في سائر المسائل بـ لا فرق بين ان يكون موضوع العدول والبقاء متحداً بنظرهما أو مختلفاً لأن الحجية التخيرية بهذا المعنى تصبح تعيينية .

وأن اريد منها ما تقدم منا في معنى الحجية التخيرية من أنه جعل الامر بيد المكلف دائماً حدوثاً وبقاءً فيجوز له الرجوع الى الحي حيث أنه متى ما رجع وأعرض عن أخذ فتوى المييت الى فتوى الحي سقطت فتواه عن الحجية فصارت فتاوى الحي حجة وهكذا .

وبما أن الصحيح في معناها هو هذا المعنى الثاني - لأنه لا يَحتمل أن يكون قول المييت حجة تعيينية ، واستمرار الأخذ من حيث الدليل لا يزيد على الأخذ السابق - فجواز البقاء بفتاوى المييت أو الرجوع الى الحي سار في السنين الآتية من عمر المكلف ، هذا تمام الكلام في سبع صور من الصور التسعة .

واما ما بقي من الصور التسعة من صورتين اللتين بنينا على أن تؤخرهما في الذكرفهما ما اذا رأى المجتهد الحي جواز البقاء على تقليد المييت أو وجوبه اما مطلقاً أو فيما إذا كان المييت أعلم وكان المييت يرى حرمة ففي هاتين صورتين هل يجوز للمقلد ان يأخذ بفتوى المييت بموجب فتوى الحي أولاً؟
الظاهر هو الثاني ، لان فتوى المييت بعدما سقطت عن الحجية بموته لا بد في إثبات حجية فتاواه من الرجوع الى الحي فاذا اُفتى بالجواز بالمعنى

الأعم ففتواه هذه في مسألة حرمة البقاء تستلزم عدم جواز البقاء في سائر المسائل وهـ. هذا لا يمكن لاستحالة أن يكون المجعول الشرعي حرمة البقاء وجوازه معاً اذ في مقام الثبوت والواقع لا يخلو الحكم المجعول من احدهما فلا يمكن أن تثبت حرمة البقاء بجواز البقاء .

ونظير هذا ما ذكرناه في مبحث حجية خبر الواحد من انه اذا دل خبر الواحد على عدم حجية خبر الواحد يضرب على الجدار اذ لا يمكن ان يثبت عدم حجية خبر الواحد به وعلى ذلك يختص فتوى الحى بالجواز بسائر المسائل ولا تشمل فتوى المييت بالحرمة ، فتبين من مطاوى ما ذكرناه في التـكلم في هذه المسألة ان المتحصل من الصور المتصورة فيها هي تسع صور فلا بد من تحريرها كما حررناه لايتمثل ماحرره صاحب العروة قدس الله تعالى سره .

الشرط الثالث من شرايط جواز التقليد :

أن يكون اجتهاد المجتهد مطلقاً ، وقد تقدم سابقاً أن جواز التقليد باحد امور ثلاثة : إما بدليل الانسداد ، وبما ان نتيجته موجبة مهمة فالتقدر المتيقن من مورده هو تقليد المجتهد المطلق لا المتجزى .

واما بالايات والروايات وهي أيضاً لا تثبت أزيد من أن يكون المنذر في الدين متفقاً فيه وجامعاً خصوصاً الروايات الارجاعية فان الذين ارجع اليهم فيها كانوا من كبار الاصحاب ، بل المستفاد من رواية الاحتجاج (على تقدير صحة الاحتجاج بها) أن يكون المرجع ممن يصدق عليه عنوان الفقيه والمتجزى لا يصدق عليه ذلك وكذلك ما في رواية عمر بن حنظلة من عنوان العارف بالاحكام ومن المعلوم ان الذي يعرف حكم مسألة أو مسائل، لا يصدق عليه

ذاك العنوان .

وإما بالسيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم ، وهي قائمة على جواز الرجوع الى كل عالم بأي مرتبة كان من التخصص والامتياز حتى مع العلم بمخالفته للمجتهد المطلق فتراهم يرجعون الى الطبيب والمهندس وغيرهما من أهل الخبرة من دون دخل لعدم معرفة بقية الجهات في عدم الرجوع اليه .

فلو فرضنا مجتهداً عالماً بعدة مسائل قوياً فيها ومسلطاً على الابحاث العقلية كببحث مقدمة الواجب ومسألة إجتماع الامر والنهي ونظائرها وان كان عاجزاً في مقام الجمع بين الاخبار أو غيره ، مقتضى السيرة جواز الرجوع اليه فيما يختص به .

يبقى للكلام :

في أنه هل تصلح الايات والروايات أو شيء آخر أن يكون رادعاً عنها (السيرة) كيلا يجوز الرجوع الى غير المطلق أو ليس هناك رادع عنها ؟
والظاهر عدم صلاحية شيء منها للردع عنها .

أما آية السؤال (١) فهي وإن كانت قابلة للردع باعتبار أن الأمر فيها ظاهر في الوجوب التعميني - أي أنه في فرض الجهل وعدم العلم بالواقع يجب السؤال معيناً من أهل الذكر - وهذا كما اشرنا اليه آنفاً لا يصدق على المتجزئ فان أهل الذكر عبارة عن أرباب العلم ولا يصدق رب العلم على من تفقه في باب دون باب .

إلأننا ذكرنا سابقاً أن المستفاد منها هو وجوب السؤال مقدمة للعلم لا للعمل تبعداً ويبدل على ذلك نفس مورد الاية وهو السؤال من علماء اليهود

فيما يرجع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولذا قيد في الآية الاخرى إن كنتم لاتعلمون بالبينات والزبر (١) وواضح أن قول علماء اليهود لا يكون حجة تعبداً هذا ظاهر الآية الشريفة .

وأما بحسب التفسير فالمراد بأهل الذكر بحسب الروايات (٢) هم الأئمة المعصومون سلام الله عليهم وعلى كل لدلالة فيها لاعلى حجية الفتوى ولاعلى حجية الرواية وان استدل بها على كل منهما .

وأما آية النفر فدلالتها وان كانت واضحة ، إلا أنها ليس فيها دلالة على الحصر ، غاية أنها تدل على وجوب التفقه مقدمة للانذار وأما أن المنذر لايمكن أن يكون متجزياً فلا .

وأما الروايات فليس فيها مفهوم حتى يدل على عدم جواز الرجوع الى المتجزي .

نعم هناك روايتان يمكن أن يستفاد منهما ذلك .

إحديهما : رواية الاحتجاج المتقدمة (٣) ، حيث اخذ فيها في مقام الحصر عنوان الفقهاء ، ولكنها ضعيفة السند (كما تقدم ويأتي) بل دلالتها أيضاً قاصرة .

والوجه في ذلك أن السؤال فيها عن الفرق بين عوام اليهود وعوام المسلمين حيث يعاقبون هؤلاء في متابعتهم لعلمائهم ولايعاقب المسلمون في متابعة علماء دينهم وأنه ماالفارق ؟ والحال ان اليهود أدوا وظيفتهم في متابعتهم

(١) تقدم مصدرها في ص - ٨ - .

(٢) الاصول من الكافي الجزء - ١ - ص - ٢١٠ - باب أن أهل الذكر

الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة عليهم السلام .

(٣) ص - ٥٨ -

علمائهم الواجبة عليهم في ذلك العصر، فاجاب عليه السلام (على تقدير صدق الرواية) بان ذلك من جهة علمهم باكل علمائهم الرشاء وفعلمهم المحرمات ومع ذلك أطاعوهم وأعتمدوا عليهم .

وأما عوام الشيعة فيتبعون الفقهاء العدول ، فهي في مقام بيان شروط المرجع منها العدالة .

ثانيتها : رواية عمر بن حنظلة (المعبر عنها بالمقبولة) حيث قال فيها : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً الحديث (١) دلت بمفهومها على أن المتجزي لا يرجع اليه ، اذ هو غير عارف بالأحكام ولكن المناقشة فيها من وجوه .
أولاً ضعف السند كما تقدم وجهه في ص - ٣٤ و ٣٥ - .

وثانياً (لو سلم كونها معتبرة) : ان اثبات هذا يحتاج الى علم خارجي وهو العلم بأن كل مايكون شرطاً في القاضي يكون شرطاً في المفتي وللمنع منه مجال ، اذ القضا مر بوط بالتدخل في امور الناس وشؤونهم فلهذا يلزم أن يكون القاضي جامعاً ، وأما المفتي فلا .

وثالثاً : انها في موردها معارضة بمعتبرة أبي خديجة سالم بن مسكرم الجمال (٢) قال قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : إياكم أن

(١) الوسائل كتاب القضاء باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواية الحديث من الشيعة الخ .

(٢) الرجل ثقة وان قال العلامة (ره) في الخلاصة : قال الشيخ الطوسي : اندضعيف جداً وقال في موضع آخر : انه ثقة والوجه التوقف فيما يرويه لتعارض الأقوال فيه انتهى وجه ماقلناه ماأجار به يراع سيدنا الاستاذ في ترجمة -

يحاكم بعضهم بعضا الى اهل الجور ، ولكن أنظروا الى رجل منكم يعلم

— الرجل من كتاب الرجال فانه دام ظله قال : ان النجاشي وثق سالم بن مكرم وكذلك ابن قولويه وقال علي بن الحسن (ابن فضال) صالح ونسب العلامة الى الشيخ توثيقه في موضع الا أنك قد عرفت أنه قال في الفهرست « ضعيف » ولاجل ذلك وقع فيه الكلام والاشكال .

ذكر بعضهم أن تضعيف الشيخ يعارض بتوثيقه نفسه فيبقى توثيق النجاشي بلا معارض وهذا كلام غريب فانه اذا ثبت أن الشيخ وثقه في موضع فلا يمكن شمول دليل حجية الخبر له ولاخباره بالضعف معاً ولايمكن اختصاصه بأحدهما لعدم الترجيح وهذا كما يجري بين خبري الشيخ يجري بين خبره بالضعف وخبر النجاشي بالوثاقة فانا نعلم اجمالاً بكذب خبر الشيخ بضعف سالم أو بكذب خبر النجاشي والشيخ بوثاقته فلا وجه لجعل المعارضة بين خبري الشيخ والخذ بخبر النجاشي بدعوى أنه بلا معارض .

ونظير ذلك كثير في ابواب الفقه فاذا فرضنا رواية عن زرارة دلت على حرمة شيء ودلت رواية اخرى عنه وعن محمد بن مسلم مثلاً على خلاف الاولى فهل يمكن أن يقال ان روايتي زرارة تتعارضان فيؤخذ برواية محمد بن مسلم ؟ لايمكن ذلك جداً والمقام من هذا القبيل ،

والصحيح ان يقال : ان تضعيف الشيخ لايمكن الاخذ به في نفسه في المقام فشهادة النجاشي وابن قولويه وعلي بن الحسن بلا معارض .

بيان ذلك أن سالم بن أبي سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشي فيه أن حديثه ليس بالنقي وان ابن الغضائري ضعفه وقد ذكر النجاشي أن له كتاباً اخبر به عدة من اصحابنا بالسند المتقدم في ترجمته ومع ذلك لم يتعرض-

شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا اليه (١)
 دلت المعتبرة على انه يكفي معرفة شيء من قضاء الأئمة عليهم السلام فلا يلزم ان
 يكون القاضي عارفاً بجميع الأحكام فتعارض المقبولة . وقد يقال ان الظاهر
 من قوله : شيئاً من قضايانا - وان كان هو التبويض لمكان كلمة من الظاهرة في
 التبويض (اذ لا معنى لكونها بيانية في المقام) ولكن بما ان علوم الأئمة عليهم السلام
 وقضاياهم لا يتناهى في مرحلة البشرية فمن يعرف منها شيئاً لا بد ان يكون يعرف
 شيئاً كثيراً في نفسه بقريئة الجمع المضارف الذي يفيد العموم والكثرة ، ولذا قيل
 ان صاحب الجواهر (قدس) لما اشتدت عليه سكرات الموت قال بعد ما أفاق عن
 الأغماء : رأيت ملكاً يقول لملك الموت : ارفق والطف به فان عنده شيئاً من علم
 جعفر عليه السلام ومن المعلوم ان الشيء الذي كان عنده (قدس) كان كثيراً في نفسه

— له الشيخ في رجاله مع ان موضوعه اعم مما في الفهرست افهل يمكن ان العدة
 المخبرين للنجاشي بكتاب سالم ابن ابي سلمة لم يخبروا الشيخ ؟ فلم يعلم الشيخ
 لا بنفسه ليدكره في رجاله ولا بكتابه ليدكره في فهرسته فينحصر عدم تعرضه
 له في تخيله انه هو سالم بن مكرم فانه اعتقد ان مكرماً كنيته ابو سلمة وقد
 تعرض له في الفهرست والرجال وعليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنياً على
 انه متحد مع سالم ابن ابي سلمة الذي مر كلام النجاشي وابن الغضائري فيه وحيث
 انه (قدس) اخطأ في ذلك - فان سالم ابن ابي سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم -
 فالتضعيف لا يكون راجعاً الى سالم ابن مكرم الذي ليس هو بابن ابي سلمة بل
 هو نفسه مكنى بأبي سلمة فتوثيق النجاشي وابن قولويه ومدح ابن فضال تبقى
 بلا معارض ، انتهى بنصه .

(١) الوسائل كتاب القضاء الباب الأول من ابواب صفات القاضي .

لكنه كان شيئاً من علم جعفر عليه السلام .

قلت الامر ليس على ما يقال .

والوجه فيه ان كلمة قضايانا (١) مذكورة في روايتين ضعيفتين من طريق اسناد الكليني والشيخ رحمهما الله « من جهة معلى بن محمد » (٢) .

والمذكور في رواية الصدوق رحمه الله من طريق معتبر شيئاً من قضايانا . وما نقل عن صاحب الجواهر (ره) كان مناسباً لما ذكر لو كانت الرواية : يعلم شيئاً من علومنا وليس كذلك .

فالمراد منها والله العالم أن ينظر إلى رجل له معرفة بقضايانا ، فإذا لم يثبت الردع فان كان هناك إجماع أو شبهة إجماع على الردع ، وإلا فمقتضى السيرة هو جواز الرجوع إلى المتجزىه ، بل المتعين ذلك اذا كان فيما يتخصص فيه (١) ولقد سرحت النظر في كتاب الوسائل والكافي والوافي ، والفقيه

فأريت أن الوسائل ينقل هذه الرواية من الصدوق (ره) بكلمة قضايانا ، وينقل عن الكافي والتهديب بكلمة قضايانا . وفي الكافي : شيئاً من قضايانا .

والوافي عن الفقيه : يعلم شيئاً من قضايانا ، وفي نسخة من الفقيه المطبوعة بطهران في مطبعة افتتاب سنة ١٣٧٦ من قضايانا ، وفي نسخة منه المطبوع في النجف من قضايانا - فلما عرضت هذا الأمر على سيدنا الاستاد حفظه الله تعالى في مجلس توسله بالأئمة المعصومين عليهم السلام يوم الخميس ٢٨ من شهر ذى القعدة سنة ١٣٨١ حكم دام ظله باجمال رواية الفقيه المذكورة فيها كلمة قضايانا كما في طبع النجف وكلمة قضايانا كما في بقية النسخ المسطورة فوقاً لتعارض إصالة عدم الغفلة في الطرفين ، فحينئذ ينحصر انحفاظ السيرة عن شبهة مردوعيتها بالمقبولة بالحكم بضعف سندها اولاً ، وبعدم جواز التعدي عن موردها ثانياً .

(٢) ذكرنا في مختلف الموارد (من كتابنا المغانم الحسنى في شرح -

أعلم من المجتهد المطلق .

وعلى تقدير تسليم دلالة الأدلة المتقدمة على إعتبار الاطلاق لا يستفاد منها عدم جواز تقليد المتجزى مطلقا ولو كان هناك ذو ملكة مطلقة غير فعلية الاستنباط وكان المتجزى ذا استنباط فعلى اذ النسبة بينهما صوم من وجه ولا عبرة بالملسكة المجردة وإنما العبرة بالاستنباط الفعلي والفقاهة الخارجية كما تقدم في ص ١٤ و ١٥

بقي الكلام في بقية شرائط المقلد

المعروف المشهور أنه يعتبر فيه جملة من الشروط : منها البلوغ فلا يجوز

تقليد الصبي : —

والانصاف انه لم يدل دليل على اعتباره ولا بعد في جواز تقليد الصبي اذا كان عارفا بالأحكام بالنظر الى السيرة العقلائية على الاطلاق ، كيف ؟ وفي الانبياء من كان صبيا فلم لا يكون قابلا للافتاء بمنحة من الله سبحانه .

وأما ما ورد في بعض الروايات من أن عمدة الصبي وخطاه واحد أو عمدة

— العروة الوثقى منها في شرح المسألة ٧— من مسائل فصل في الحيض) ان معلى

بن محمد ضعيف وجه المقال ان النجاشي قال : معلى بن محمد البصري ابو الحسن

مضطرب الحديث والمذهب الخ وهذا كما ترى ينافي الوثيقة لأن الاضطراب في

الحديث في مقابل الاستقامة فيه فمعناه انه غير مستقيم في خبره وحديثه وانه قد

ينحرف يمينا وشمالا أي قد يخبر عما لا أصل له وهذا يساوي القول بأنه قد

يكذب متعمداً فعلى ذلك الرجل ضعيف ولا يجدي في وثاقته وقوعه في أسانيد

كامل الزيارات إذ هو توثيق معارض .

الصبيان خطأ (١) أو انه رفع عنه القلم (٢) فمعناه عدم الاعتداء بفعله (في الجملة) وانه غير مؤاخذ به وانه محجور عن التصرف في ماله وان عمده خطأ يحمل على العاقلة او تحمله العاقلة كما ورد هذا في روايتين (انظر في الرقم ١ و ٢) لا أنه ليس قابلاً للتصدي لمنصب الافناء ومحجور في إتباع آرائه ، فلم يبق إلا التسالم على اعتبار البلوغ فان تم ، وإلا لا يسعنا دعوى العلم من مذاق الشارع بأن الصبي لا يليق لاشغال مسند الفتوى والمرجعية .

فم في الخارج لم يعهد ان يكون صبي مرجعاً عاماً ولو كان هذا لا يوجب المنع .

ثم إن هنا أمراً آخر ، وهو أنه لو منعنا عن تقليده حال صغره لا نمنع من البقاء على تقليده والعمل على فتواه بعد موته لو إستنبط في ذلك الحال ثم بلغ ومات لعدم دليل على تقييد إطلاقات الحجية حال الحياة ، وان قيدناها بحال البلوغ لوجود شبه التسالم على إعتباره، هذا تمام الكلام بالاضافة الى شرط البلوغ .
ومنها الرجولية

ولادليل على اعتبارها أيضاً إلا ما يستفاد من جملة : انظروا الى رجل منكم (٣) المذكورة في معتبرة أبي خديجة المتقدمة حيث اعتبر فيها عنوان الرجولية في القضاء .

(١) الوسائل كتاب الديات أبواب العاقلة الباب -١١- الحديث - ٣ و ٤ - .

(٢) الوسائل كتاب القصاص أبواب القصاص في النفس ، الباب - ٣٦ - وبهذا

المضمون ما في نفس المصدر الحديث -١١- من الباب ٤ من ابواب مقدمة العبادات .

(٣) وهناك رواية معتبرة اخرى عن ابي خديجة ذكر فيها : اجعلو بينكم

رجلا - الخ - الباب ١١ من ابواب صفات القاضي وسيأتي ذكرها في ص ٨٧ .

ومنصب الافتاء لولم يكن أهم من منصب القضاء (إذ الافتاء عام للمسلمين جميعاً دون القضاء ؛ فانه في قضايا شخصية خاصة محدودة) فلا أقل من مساواتهما إلا أن الاستدلال بهذه المعتبرة لا يخلو من المناقشة لأن التعبير بكلمة رجل منكم ليس للاحتراز واخراج النساء والصبيان ، بل من جهة المقابلة مع رجال الجور المنهى عن الرجوع اليهم .

على أن القيد وارد مورد الغالب فلا يستفاد منها الحصر لو سلم جواز التعدي من موردها الى مورد الفتوى ومن ذلك تظهر المناقشة في المقبولة لو توهم اعتبار عنوان الرجولية فيها .

ولكن الانصاف انه لا ينبغي الشك في اعتبار الرجولية في المرجع والمفتي لا من الروايات بل من جهة الاهتمام من الشارع في وظيفة النساء وانها تستر والتعفف والتجنب من معاشره الرجال وقد علمنا من مذاق الشارع عدم الرضا بأن تكون المرئة إماماً في جماعة الرجال فكيف يرضى بأن تكون متصدية لاشغال منصب القضاء والفتوى مع كونها أرقى من الامامة في صـ لالة الجماعة ، فهذا لا يحتاج الى الدليل ، بل المرتكز من مذاق الشرع يكفيها .

ومنها العقل :

فلا يصح أن يكون مجنوناً غير شاعر وهذا معلوم لعدم صدق العالم بالاحكام والقضا عليه ، فان في معتبرة أبي خديجة : انظرو الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا) ، والمجنون لا يعلم شيئاً ، نعم لو استنبط ثم جن فالعقلاء يرتبون الأثر على رأيه .

ولا يخفى انه لا يصح قياس المجنون على الميت فان في الموت انتقالاً من دار أدون الى دار أرقى واعلى بخلاف الجنون فان فيه السقوط والخروج مما اعتبر

في الدليل .

ومنها العدالة :

فلا يجوز تقليد الفاسق والانصاف انه ليس في الأدلة اللفظية شيء يدل على اعتبارها بل السيرة قد قامت على الرجوع الى غير العادل من أهل كل صنعة وحرقة .

وأما الاستدلال على ذلك بما ورد في الاحتجاج من قوله : فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه (١) فلا يمكن لضعف سندها أولاً لان صاحب الاحتجاج يرويها عن تفسير العسكري (عليه السلام) ، ولم تثبت صحة نسبة هذا التفسير اليه (عليه السلام) ، ولقصور دلالتها على المدعى ثانياً إذ ليس لاعتبار تلك الصفات حيثية تعبدية والموضوعية ، بل لها حيثية استطراقية لان عارم هذه الصفات ربما يخلط الحق بالباطل فيشتبه الامر على الناس ويقعون موقع الفساد ، ويؤيد الطريقة أن الاخذ بالرواية والفتوى من جهة صفات الحامل والمفتى بملاك واحد وباعتبار فارد ، وحيث انه يوخذ بروايات غير العادل اذا كان موثقاً به في نفسه فليؤخذ بأراء المفتي ولو كان غير عادل .

ومنها الايمان ، وهذا ايضاً لا دليل لفظي يدل على اعتباره الا توهم ان قوله (عليه السلام) : ولكن انظروا الى رجل منكم ، في رواية ابي خديجة المتقدمة (٢) - يعتبر الايمان في المرجع ، وفيه مع فرض صحة التعدي عن موردها ان اعتبار

(١) تقدم مصدره في ص (٥٨)

(٢) راجع ص (٧٩ الى ٨١)

خصوصية التشيع من جهة ان المرجع المخالف لا يحكم بما يوافق مذهبنا فان وجد حاكم مخالف موثق مفت على اصول مذهب الشيعة فأى مانع من الرجوع اليه ، وقد ذكر في معتبرة اخرى عن ابي محمد يجة : اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا - الحديث - ومن ذلك يظهر النظر والنقاش في المقبولة المتضمنة لقوله ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا - مع غمض البصر عن ضعفها (١) وأما التمسك برواية علي بن سويد (٢) ورواية احمد بن حاتم (٣) لاثبات اعتبار الايمان في المرجع فلا يصح ايضاً لضعف السند والدلالة في كليتهما ، أما ضعف سند الرواية الاولى فلوقوع محمد بن اسماعيل الرازي (٤) وعلي بن حبيب المدائني (٥) في طريقهما وكلاهما لم يوثقا ، وضعف السند في الرواية الثانية فمن

(١) راجع ص (٣٤ و ٣٥) .

(٢) قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام وهو في السجن واما ما ذكرت يا علي

ممن تأخذ معالم دينك ؟ لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا الحديث .

(٣) قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن أخذ معالم

ديني ؟ وكتب أخوه ايضاً بذلك فكذب اليهما فهمت ما ذكرت ما فاصمدا في دينكما

على كل مسن في حينا وكل كثير للقدم في امرنا فانهما كافوكما

ان شاء الله - هاتان المكاتبتان رواهما الوسائل في كتاب القضاء في الباب ١١ من

ابواب صفات القاضي .

(٤) غير المذكور في كتب الرجال ، وانما وقع في سند رواية في باب ٧٤

(باب النوادر) من ابواب كتاب صوم الكافي روى عن ابي جعفر الثاني عليه السلام

وروي عنه السيارى (احمد بن محمد بن محمد بن السيار) .

(٥) حاله مجهول في كتب الرجال .

جهة احمد بن حاتم ، (١) وأما وجه ضعف دلالة الاولى فلان المستفاد منها هو أن المنع من الرجوع الى غير المؤمن لانه غير مأمون وفي معرض الاضلال ، حيث ان ما أخذ آرائه مبتنية على اساس باطل وابن هذا ممن هو ثقة في نفسه ويفتى بأحكام مأخوذة من مذهب الحق وان كان غير شيعي .

ومن الظاهر انه لا دلالة فيها على عدم جواز الرجوع الى مثل هذا الشخص وعلى اعتبار الايمان على نحو الموضوعية على الاطلاق .

ووجه ضعف دلالة الرواية الثانية ان الجمود على ظاهرها وهو وجوب القصد في اخذ احكام الدين ممن هو شديد الحب و كثير القدم في أمر المعصومين (ع) يوجب عزة وجود المجتهد ويستلزم (من باب ان كثرة القيود توجب ندرة الوجود) سد باب الرجوع الى المجتهد فينبغي ان يحمل إعتبار هذه الصفة على الافضلية . ومن هنا ظهر الكلام في إعتبار طهارة المولد فانه أيضا من غير دليل ، إلا ان الانصاف اعتبار جميع هذه المزايا والاصاف .

والدليل الوحيد الصحيح هو ارتكاز المنشرة بأن الفاسق وغير الشاعر وولد الزنا وغير المؤمن ساقط عن الاعتبار ومتصاغر من ان يشغل هذا المنصب الالهى والحال انه شارب الخمر ويرتكب الفجور ومخالف مبعوض ومشاغب منبوذ أفرضى الشارع ان يطلب المرجع الديني من المقامر والمقاهي والملاعب والملاهي ؟

والسيرة وان كانت قائمة على الرجوع الى الاراء المستنبطة في حال الاستقامة والشعور لكنها مردودة ومردوع عنها بما في ذهن أهل الشرع من ان المرجعية منصب إلهي يجب ان يكون شاغل له زكيا مهذباً ورعاً عاقلاً متيناً .

وأما اعتبار عدم كونه من اهل الدنيا ومقبلا اليها ومكبأ عليها كما عليه (١) حاله مجهول في كتب الرجال وأيضاً في السند جبرئيل بن احمد وموسى

ابن جعفر بن وهب .

صاحب العروة - قدس الله تعالى سره - (١) ، فلم يعلم له مأخذ إلا ما يترائى من القطعة المتقدمة من رواية الاحتجاج وهو قوله : مخالفاً على هواه مبعطاً الأمر مولاه . الخ وفيه انه ان أريد به ترك المباحات والائتان بالمستحبات فهذا أمر لا يمكن تحققه في الخارج إلا من المعصومين عليه السلام .

نعم نسب الى بعض انه إدعى ترك المباحات إلا فيما كان أمراً لمباح مقدمة للائتان بالواجب أو ترك الحرام وان اريد به غيره فهو ليس إلا ترك المحرمات والائتان بالواجبات ، وهذا عبارة اخرى من التعبير عن مرحلة العدالة والانصاف انهما امر ممكن وصاحبه من اورع الناس كما في الخبر (اعنى خبر الاحتجاج) ومما قيل باعتباره في المرجع

الحرية - كما في العروة (٢) ولكنه بلا دليل ، إذ ليس في الأدلة - من الاطلاقات والسيرة للمتشرعة - شيء يدل على الاعتبار وليست الرقية منقصة في ذاتها حتى يدعى عدم مساعدة إرتكاز المتشرعة على الرجوع إلى من يكون رقياً وربما يكون ولياً من أولياء الله ومن الشيعة الابرار . فعلى ذلك لا وجه لاعتبارها في هذا المنصب ولا في منصب امام الجماعة بعدما كانت الاطلاقات محكمة والسيرة قائمة .

بقي هنا شيء

وهو ان المجتهد قد يكون مستنبطاً للحكم من الطرق المتعارفة وهي الأدلة الأربعة وهذا القسم من المجتهد لا إشكال في جواز تقليده . وقد يكون مستنبطاً للحكم من غير الطرق المتعارفة مثل الاستخارة والجفر

والرمل والقرعة وهذا القسم لا يجوز تقليده قطعاً لعدم الدليل على حجبية قوله والسيرة القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم غير قائمة على ذلك ولو فرضنا حصول القطع به له منها لأن غاية الأمر كونه حجة في حق نفسه ويكون معذوراً لو لم يكن مقصراً في مقدمات حصوله ولكنه ليس بحجة في حق غيره .

وقد يكون انسدادياً بالإضافة إلى الأحكام الفرعية فبالنتيجة ينتهي الأمر عنده إلى العمل بالظن إما من باب الكشف أو الحكومة أي أنه يستند إلى الظن إما من جهة أن تلك المقدمات تكشف عن جعل الحجبية والطريقة للظن شرعاً أو من أجل أن العقل ينزل من الامتثال العلمي إلى الامتثال الظني من باب اللابدية لا أن يكون هناك للظن حجبية .

وهل يجوز للعامي أن يرجع إليه ويقلده أو أن مثل هذا المجتهد وإن كان الظن حجة في حقه ولكن ليس ما يراه حجة في حق غيره ؟

قد يقال بالآخر على ما اختاره صاحب الكفاية (قدّه) من أن جواز تقليد الغير عنه في غاية الأشكال خصوصاً بناءً على ما رأى (قدّه) من عدم صحة البناء على الكشف وإن نتيجة الانسداد هي وجوب البناء على الحكومة فإن الرجوع إليه في هذا الغرض رجوع الجاهل إلى الجاهل إذ القائل بالحكومة معترف بجهله بالواقع فكيف يسوغ لغيره أن يرجع إلى مثله مع أن مقدمات الانسداد المترتب عليها لزوم العمل بالظن غير جارية في حق العامي لأن من المقدمات عدم جواز التقليد والحال أن بابه مفتوح له إذ لا مانع له من أن يرجع إلى الذي يرى الانفتاح .

ولو فرضنا انحصاره في واحد وهو يرى الانسداد لا يرجع العامي إليه فإن الاحتياط وإن كان فيه محذور الإخلال بالنظام أو كان عسراً حرجياً لكن لا يتمكن العامي من إبطال وجوبه فإن دون إثباته خرط القتاد .

ثم ذكر (قده) ان الامر على القول بالكشف أيضاً كذلك لأنه وان كان يدعى العلم بالواقع ويرى حال الظن حال الانسداد حال الخبر الصحيح إلا أن حجبية الظن تختص بمن جرت في حقه المقدمات ولا تعم غيره هذا ملخص ما ذكره - قدس الله تعالى سره - (١) .

ولكن الظاهر انه لا مانع من تقليده .

بيان ذلك انه تارة يفرض كونه غير أعلم وانما العلم هو الانفتاحي فقي هذه الصورة يتم ما ذكره من عدم جواز الرجوع اليه لا لما ذكره بل لان هذه الصورة من موارد العلم بالمخالفة لأن غير العلم ينكر تعميم حجبية الظواهر لغير من قصد إفهامه وينكر حجبية خبر الثقة وأما العلم فيثبت المقدمتين المنين باثباتهما ينهدم أساس الانسداد وهذا الحكم ليس من مختصات القول بالانسداد بل لو كان غير العلم يرى الانفتاح أيضاً لا يرجع اليه .

وتارة يفرض الامر بالعكس فالانسدادى أعلم من غيره كالمحقق القمى (ره) مع بعض معاصريه .

وحينئذ لا مانع من تقليده بل المتعين ذلك حيث ان المفروض العلم بالمخالفة والاعلم هنا وان كان يعترف بالجهل مع البناء على الحكومة إلا انه يرى أن غيره أيضاً جاهل بل جهله اشد وهو جاهل مر كب لا يلتفت الى جهله ومع هذا كيف لا يجوز ان يرجع العامى الى الانسدادي؟ فضلا عن أن يقال بأن الظن حجة شرعية .

وعلى كل حال فالمقدمات تامة عند العامى بلزوم التقليد من الأعلام في مورد العلم بالمخالفة فان السيرة قائمة على تقديم قوله على غيره في هذا الفرض (١) كفاية الاصول الجزء الثاني في فصل ينقسم الاجتهاد الى مطلق وتجزئ

حتى فيما اذا كان قائلاً بالحكومة .

ويمكن أن يكون أمره بالتأمل في آخر كلامه إشارة الى جميع ما ذكره

سيدنا الاستاد دام ظله الشريف .

ثم ان اطلاق العالم والفقيه يصح ويصدق على كل من هو مستخرج للمحجج الشرعية وعارف بها من الكتاب والسنة ومن المستقلات العقلية مطلقاً سواء أكان معنى الحجية جعل الطريقية أم جعل الحكم المماثل ام تنزيل من ليس بعالم عالماً - كما هو الحق المختار - او التنجيز والتعذير فيجوز تقايله فانه رجوع الجاهل الى العالم .

فلا مجال لما تحل به صاحب الكفاية (قده) - بناءً على ما سلكه في تفسير الحجية بالمعذرية من باب قاعدة قبح العقاب بلا بيان والمنجزية من باب قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حيث لا يرى في مؤديات الامارات والاصول الحكم الشرعي لا الواقعي ولا الظاهري - من ان الرجوع الى المستنبط للحجة امانة كانت أم غيرها من باب انه عالم بموارد قيام الحجية الشرعية على الأحكام الالهية او من باب انه عالم بتشخيص موارد عدم قيام الامارة الشرعية عليها فيما فقدت الامارات المعتبرة عنده لامن باب انه عالم وفقهه بالاحكام (١) .

والوجه في كون ما ذكره (قده) تمحلاً وتكلفاً عدم تمامية المنبى اولا .
 إذ قاعدة قبح العقاب ووجوب دفع الضرر من الاحكام العقلية غير القابلة للتخصيص وغير الصالحة للمتصرف فيها .

نعم بعدما اعتبر غير العالم عالماً يترتب التعذير والتنجيز على هذا الاعتبار لامحالة

(١) كفاية الاصول الجزء الثاني في اواسط فصل ينقسم الاجتهاد الى

مطلق وتجز .

وثانياً بعد فرض تسليم المبني ان اذلة جواز التقليد من آية النقر والذكر والاحبار الارجاعية كلها تدل على ان الرجوع الى المفتى بعنوان انه فقيه وعالم بالاحكام والحجج الشرعية بكل المسالك في تفسير مؤدى الامارات وإلا فيلغو سوق هذه الأدلة لتعيين الوظيفة .

والحاصل أن الحجية (سواء أ كانت بمعنى جعل الطريقة والوسطية في الاثبات والمحرزية) كما هو خيار النائبى (ره) أم بمعنى جعل الحكم المماثل أم المعذرية على تقدير المخالفة للواقع والمنجزية على فرض الاصابة له أم بمعنى جعل من هو جاهل عالماً تنزيلاً كما هو المختار (العالم بها يجوز تقليده لأنه رجوع الى العالم والفقهاء .

وان كان غير ما اخترناه في تفسير معنى الحجية باطلا اصلاً لما بين في محله .

يبقى الكلام

في موارد عدم الظفر بالامارة ووصول النوبة الى الاعتماد على الاصول العملية . فقد يتوهم ان التقليد فيها من رجوع الجاهل الى الجاهل لأنها مجعولة وممضاة وظيفه للشاك عند الحيرة وليس في متن وجودها اثر من مراتب الحكم الشرعي أبداً فكيف يكون هذا مشمولاً لأدلة التقليد ؟

ولكنه لا يخفى ان الحال في الاتكال عليها (الأصول العملية) بعد فقد الامارة هو الحال في ظرف وجودها من جواز التقليد وأخذ الفتاوى من المتكفي عليها ، لأن ما كان من الاصل مجعولاً شرعياً كالبراءة الشرعية والاستصحاب والاحتياط الشرعي بناءً على ثبوته وبناءً على جريان الاوامين في الشبهات الحكمية فالمتفقه فيه تفقه في الدين والفقهاء فيه انما يبين الحكم في المورد الخالي من الامارة

بأنه مثلاً الإباحة اذ هو عبارة عن مجموع القضايا والاحكام المجعولة علي نحو القضية الحقيقية ، فلا فرق بين الحكم الواقعي والظاهري من هذه الجهة .
فان قلت : ربما لا يكون للمقلد يقين وشك والمجتهد وان حصل له ولكنه يفيد في عمل نفسه ولا دخل له في عمل غيره .

قلت ان رجوع الجاهل اليه بعد الافتاء إجراء للاستصحاب إنما هو بأدلة التقليد من السيرة وغيرها لا بدليل الاستصحاب حتى يقال انه لا مسرح لاجرائه في حقه لعدم الوصفين في نفسه .

وأما ما كان منه أصلاً عقلياً كالبرائة والاشتغال العقليين والتخيير مثلاً فحكم العقل فيها يرجع إما الى قبح العقاب بلا بيان أو الى وجوب دفع الضرر المحتمل فان استقل عقل العامي بذلك وأدرك أن المولى يقبح عليه العقاب كما في الشبهات بعد الفحص (مثلاً) او استشعر انه يجب عليه الاحتياط كما في الشبهات قبل الفحص او المحفوفة بالعلم الاجمالي فمثل هذا وان كان لا يقلد غيره في كبرى المسائل فان التقليد يكون فيمسائل لا يكون العامي عالماً بها وكيف يمكن ان يرجع العالم الى غيره ؟ عالماً كان او جاهلاً ، إلا انه بحسب الصغرى لا بد له من الرجوع الى المجتهد حيث انه عاجز عن تعيين موارد فقدان الامارة وأعوازها للسيرة العقلانية غير المدروعة عنها ففي جميع الموارد لا بد من الرجوع الى أهل الخبرة فيها .

هذا تمام كلامنا في شرائط المرجع الحي اذا وجد .

وأما اذا لم يوجد فقيه واجد لها أو لم يتمكن من الوصول اليه فما هي

وظيفة العامي ؟

الظاهر أنه يحتاج الى التمسك ببقية مقدمات الانسداد من انه ليس بمهمل

والعلم بالتكاليف ليس بمنحل فلا بد له من التعرض للاحكام الواقعية بوجه .
 إما باختيار طريق الاحتياط الصحيح التام لو أمكن ، وإلا يتنزل الى
 الاحتياط في الموارد التي علم إهتمام الشارع فيها كالدماء والفروج والاموال .
 أو اختيار طريق التقليد فانه وان لم يتيسر له الطريق الى ذلك فلا محالة
 يقلد أعلم الاموات لو عرفه وإلا تخير في تقليد أي من الأموات شائه .
 وذلك : لشمول الايات وجملة من الروايات لتقليد الميت ابتداءً حيث ام
 يثبت فيها مفهوم يدل على اعتبار الحيوة في المفتى ولم يثبت رادع عن السيرة العقلائية
 وإنما منعنا عن جواز تقليد الميت غير الأعلام لثبوت المعارضة بين فتواه وفتوى
 الأعلام وعن تقليد الميت الأعلام لعدم صحة انحصار المرجع في الشريعة المقدسة
 المفتوح فيها باب الاجتهاد في واحد وهذان المانعان لا يجريان في المقام لعدم
 إمكان تقليد الحي ولا الاحتياط فينحصر الأمر في تقليد الميت .

بقي الكلام

في أن الشرائط التي ذكرناها واعتبرناها للمرجع هل هي شرائط حدوثاً
 وبقاءً أو حدوثاً فقط ؟

لا شك أن شرط الحياة في جواز التقليد عن مجتهد لا يعتبر فيه الحدوث
 والبقاء ولذا جوزنا البقاء على تقليد الميت على البيان المتقدم .

وأما سائر الشروط والقيود كالعقل والعدل والايمان والاجتهاد والأعلمية
 وغيرها فهل تعتبر بقاءً ايضاً او حدوثاً فقط ؟ فلو فرضنا أن الاجتهاد زال لهرم
 او غيره او طرء عليه الفسق فزال عدالته فهل يجوز تقليده باعتبار أنه كان
 مجتهداً او عادلاً او مؤمناً ووو أو لا ؟

يقع الكلام فيها تارة من حيث إقتضاء الأصل العملي .
واخرى من حيث اقتضاء الأصل اللفظي أعني أدلة التقليد .
اما بالنظر الى الأصل العملي فقد يقال ان مقتضى الاستصحاب هو الجواز
وذلك للشك في زوال الحجية وهذا الاستصحاب وان لم يكن مانع لجريانه في
نفسه لاحتمال كفاية حدوث الرأي مثلا في جواز التقليد فأر كانه تامه في نفسه
إذ زوال الرأي لا يضر بالاستصحاب فنحتمل أن يكون حال الرأي حال تحمل
الرواية فيما اذا عرض على الراوي الكفر والانحراف حيث لا يضر هذا بقبول
روايته بعد ذلك .

لكن حيث انا لم نبن على جريانه إذ هو معارض دائماً باستصحاب عدم
الجعل اذا فالاصل العملي عدم الجواز لأن قوام الحجية بالوصول المعلوم
الحصول واما المشكوكه فهي في حكم ما يقطع بعده .

وأما بالاضافة الى أدلة التقليد فالظاهر عدم القصور فيها عن الشمول إذ هو
قد انذر حال كونه مجتهداً وفقهياً ثم صار بعد ذلك جاهلا (مثلا) وهذا لا يضر
بالتمسك بالاطلاق حيث ان الانذار صدر عن أهله .

ويؤكدها السيرة العقلانية فانها قائمة وجارية في أهل الصنایع والفنون
وان الجنون الطارى (مثلا) ليس مانعاً عن العمل برأي الطبيب المجنون فعلا
فمقتضاها انها شرائط الحدوث لالبقاء وان ذهب الشيخ الانصاري (قده) (١) الى
الاعتبار بقاء أيضاً بدعوى قيام الاجماع عليه ولم يثبت .

والذي يمكن ان يستدل به عليه هو الارتكاز المتشرع حيث انهم يرون
فقدانها نقصاً في البشر وبالخصوص في المرجع اذ لا يحتمل ان يكون رجل مجنون
جاهل فاسق (مثلا) هو المرجع فكما يعتبر فيه ان لا ينحرف دائماً الى اليمين

(١) رسالة التقليد . الكلام في المقلد بالفتح الامر الاول ، التنبيه الثامن .

والشمال كذلك يعتبر وجود سائر الشرائط فيه بقاءً أيضاً .
وعلى ذلك فالصحيح هو الاعتبار وان الشرائط (دون الحياة في الجملة)
متى فقد شيء منها فلا بد من الرجوع الى المجتهد الجامع لها حدوثاً وبقاءً هذا

ويقع الكلام في

الاختتام في حقيقة :

العدالة

وبالله الاعتصام .

فنقول : نسب الى المعروف انها ملكة داعية الى الاطاعة بفعل الواجبات
وترك المحرمات وبمعنى جامع هي الرادعة عن المعصية الالهية فهي عندهم من
الصفات النفسانية .

ونسب الى بعضهم أنها من الصفات الفعلية وهي الاجتناب عن المعاصي الناشئة
من ملكة نفسانية فالتعريف الأول ناظر الى السبب والمقتضي والثاني الى
المسبب والمقتضى .

ولا يبعد ان يرجع الى أمر واحد وهو الملكة النفسية بحيث يترتب مقتضاها
في الخارج وإلا فمجرد وجود المقتضى من دون أن يترتب عليه مقتضاه في الخارج
(كما هو ظاهر التعريف الاول) لا يسمى عدالة ،

وقد يقال : إنها عبارة عن نفس العمل الخارجي من دون إعتبار الملكة
فهي عبارة عن ترك المحرمات وإتيان الواجبات خارجاً وهذا المعنى يعبر عنه
بالاستقامة في جادة الشرع وان لم يكن هناك ملكة اصلاً وانما العبرة فيه بالعمل

الخارجي وهذا التفسير نسب الى جماعة .

وقد يقال انها عبارة عن حسن الظاهر كما قد قيل بأنها الاسلام مع عدم ظهور الفسق .

ولا يخفى ما في هذين التفسيرين اذ قد يكون المسلم اول مجرم يرتكب المعاصي غير انه متحفظ على جاهه لا يظهر الفسق بالمعاصي فكيف يمكن ان يكون هذا عادلا بمجرد حسن الظاهر او عدم اظهار المعاصي .

نعم هذان طريقتان الى العدالة كغيرهما ومن المعلوم انه بعد الفراغ عن أنها أي شيء يقع الكلام في طريق معرفتها وانه بماذا يعرف ان الرجل عادل أم بحسن الظاهر او بغير ذلك ؟ .

إذا يدور الأمر بين ان تكون الملكة معتبرة في مفهومها وبين عدم الاعتبار. والحق انها عبارة: عن الاستقامة في جادة الشرع من دون أن يكون للملكة دخل في ذلك لأنه لم يثبت لها وضع شرعي ، ومعناها اللغوي هي الاستقامة في مقابل الانحراف وهذا معنى كلي قد يفرض في أمر خارجي محسوس وقد يفرض في غير المحسوسات كالعقائد والفهم ، يقال : فهم عادل وعقيدة عادلة أي بين الافراط والتفريط ، وهي مرحلة الاستقامة .

فالعدالة في الشرع بمناسبة الحكم والموضوع يراد بها الاستقامة في حر كاته وسكناته بحيث لا يرتكب معصية - على كلام بالنسبة الى الصغار - وهذا المعنى من مصاديق المعنى اللغوي .

ولكن من المعلوم أن مجرد العمل الخارجي لا يطلق عليه الاستقامة والعدل إلا فيما يكون للشخص مقتضى للمعصية إذ مجرد الترك ما لم يكن على نحو يكون له المقتضى للفعل من السالبة بانتفاء الموضوع .

فوجود المقتضي من القوى النفسانية وعمدتها الغضبية والشهوية ضروري في قوام العدالة التي هي في مقابل الانحراف وتكون في الدين بمعنى الجري على الوظيفة الفعلية .

والحاصل أن الاستقامة والجري قد تنشأ من عدم المقتضي لارتكاب الجرم والمعصية كعدم الرغبة في أكل القاذورة والميئة (إلا نادراً) وهذا الفرض قليل التحقق وبنحو الموجبة الجزئية فان القوتين المذكورتين دائماً تحرران الانسان الى المشتبهات وتبعثانه على المحرمات .

وقد تنشأ الاستقامة من الخوف من العذاب والرغبة في الثواب مع وجود المقتضى ، وهذا الفرض هو الغالب فيما حيث ان الاكثر انما يترك الجرام للخوف ويفعل الراجح لاشباع الجوف ومن البديهي أن مثل هذا يصدق عليه انه عادل وغير منحرف عن جادة الشرع حقيقة ولا ينبغي الريب في أنه معتدل في أمره .

وقد تنشأ من شيء إما بنفسه مبعوض للمشرع كالريا (مثلاً) فهو لا يسرق ولا يقامر ووو يريد بذلك إراءة الناس بأنه رجل متق وهذا بما انه بنفسه شرك فهو فاسق بعمله هذا .

وإما من الامور المباحة كتركه المحرمات تحفظاً على جاهه وشرفه لكونه (مثلاً) من ذوي البيوت فهذا لا يكون بفساق لانه لم يرتكب محرماً ولا يكون عادلاً لأنه إستقام لأمر آخر غير الخوف عن الله سبحانه .

وقد تنشأ لا من خوف رباني ولا من غير ذلك من الدواعي النفسية بل من النظر في أنه سبحانه وتعالى أهل للعبادة والطاعة فيجري على الوظيفة الفعلية حتى أن كذبة واحدة ذات أثر وضعي وإن كان يعلم انه تبارك وتعالى يعفو عنها ولو باخبار معصوم عليه السلام (مثلاً) لا يرتكبها لأنه يريها متكأ لحجاب ناموس المولى .

وهذه وإن كانت عدالة بمرتبة عليا ، إلا أنها لا تتيسر ولا تتفق لغير الأوحدي من الناس كالسيد الرضي (ره) على ما نسب إليه أنه كان لا يرتكب المباحات بل لا تتصور لغير المعصوم عليه السلام .

ولا يحتمل أن تكون الأحكام الشرعية من نفوذ القضاء وقبول الشهادة وغيرهما منوطاً بهذه المرتبة الضيقة بل المعتبر فيها أن يكون الانسان مستقيماً في جادة الشرع إنقياداً مع وجود المقتضى بحسب الغالب النوعي .

وعلى هذا تكون العدالة من صفات الفعل أي من الأفعال لا من الصفات وإنما الخوف والرجاء يكون داعياً اليها فلا وجه لتفسيرها بالملكة الداعية إلى الاطاعة الخ ولا شيء هنا يوهم ذلك إلا صفتي الخوف والرجاء حيث إنهما من الصفات النفسية ولكنهما ليستا من الملكة والعدالة في شيء .

ثم انه لا بد من بيان أمرين : الأول ، ان هذا المعنى من العدالة لا بد فيه من الاستمرار والدوام فلو فرضنا انه لا يرتكب المحرمات في شهر لمناسبة ولكن في بقية أيام السنة حر في عمله كما انه بالنسبة الى بعض أفراد المعاصي مرتكب والى بعض آخر تارك فهذا ليس بعادل بل هو منحرف غاية جزئياً فلا بد من أن يكون ملتزماً بذلك وهو وثوقاً في دينه .

الثاني ، إن الالتزام بفعل الواجبات وترك المحرمات لا ينافي التخلف أحياناً فربما يتفق أن القوتين (الغضبية والشهوية) تغلبان ويجزي على خلاف طبيعته من قبيل أن الجواد قد يكبو ، فيتخلف لكنه يندكر فيرجع الى الجادة ويتوب فلا يعتبر في العدالة عدم التخلف والعصمة ولا يراد بها الاستقامة على الاطلاق بل بحسب الطبيعة وان كان قد يتخلف .

ولعل القائل بالملكة يريد بذلك أن يكون ترك الحرام أمراً مستمراً ناشئاً عن

الخوف الملازم إذا يرتفع النزاع من البين وإلا فغير هذا لا يتصور مصداقاً للمملكة .
ومع هذا ذهب جماعة منهم الشيخ الانصاري (قده) الى أنه يعتبر فيها زائداً
على ما ذكر وجود ملكة راسخة في النفس مقتضية لذلك وأن العمل يترتب على
هذه الصفة ، واستدل على هذا بوجوه :

الأول : إن هذا الاعتبار مقتضى الأصل العملي فإذا شككنا في عدالة شخص
في مقام أداء الشهادة او القضاء او غير ذلك مما اعتبرت فيه وكان أمرها
منردداً بين العمل الناشئ عن المملكة وبين العمل المجرد فالاصل يقتضي الاعتبار
والاقتصار على القدر المتيقن .

وفيه أولاً أننا لا نشك في أن مفهوم العدالة هو ما استظهرناه وسنتكلم ان شاء
الله تعالى في أن المستفاد من الروايات الواردة لاعتبار العدالة أيضاً هو الاستقامة
العملية التي هي العدالة العرفية ، وليس لهذه الكلمة حقيقة شرعية فما ذكره زائداً
على ما ذكرناه يحتاج الى دليل .

وبعبارة اخرى : لاتصل الذوبة الى الأصل العملي بعد عدم كون معناها مجمل .
وثانياً على فرض الاجمال أن ما ذكره من التمسك بالاصل في دوران الامر
بين الأقل والأكثر إنما يتم فيما اذا كانت القرينة متصلة وأما إذا كانت منفصلة
فينعكس الأمر .

وما نحن فيه من الثاني حيث ان إعتبارها في موضوع جملة من الأحكام
إنما هو بدليل منفصل وهو الروايات الواردة في ابواب متفرقة كباب الشهادة وغيره
والضرورة الخارجية على انه لا يجوز تقليد الفاسق ففي مورد الشك يتمسك بالعموم
او الاطلاق المثبت للمحكّم فالقدر المتيقن من التقييد من لم يكن مستقيماً .

وأما اذا كان مستقيماً فهو عادل وان لم يكن واجداً للملكة فتحكمه نافذ
وشهادته مقبولة وفتواه حجة ولا دليل على عدم النفوذ والحجية بعد ما كان العموم

او الاطلاق يقتضي ذلك .

ولعله لجمع ما ذكر كله عقب ما افاده (قدّه) بقوله فتأمل (١) .

الثاني: أنه يستفاد من الروايات إعتبار الوثوق بمن هو موضوع لتلك الاحكام ولا يحرز من دون وجود المملكة اذ لعله يأتي بالمحرمات في الخلوة .

وجوابه واضح فان الانسان بعد ما عاشر شخصاً وواظب على حر كاته خصوصاً إذا طال الزمان فراءه مواظباً على فعل الواجبات وترك المحرمات يحصل له الوثوق بأن هذا صار له طبيعة ثانوية ولذا يأتونه في حفظ الأموال وغيرها فاعتبار الوثوق أجنبني عن اعتبار المملكة .

الثالث : أنه ذكرت في عدة من الروايات عناوين ككونه مرضياً ومأموناً صالحاً وساتراً لعيوبه وغيباً وهي لا تنطبق إلا على واجد المملكة اذ لا يعتبر أمر النفساني في العدالة غير المملكة إجماعاً .

والجواب أن هذه العناوين كلها من أفعال الجوارح وليس شيء منها منطبقاً على الصفة النفسية إذ معنى كونه مرضياً هو أن الناس يرضون بأفعاله بأن لا يظلم أحداً « مثلاً » .

نعم الرضا من صفات الفاعل لكن الكلام في متعلق الرضا ومن المعلوم انه قائم بشخص آخر وهكذا الصلاح فانه في مقابل الفساد من فعل الجارحة وقد ورد كثير في الايات : من عمل صالحاً .

وأما الأمن فهو وإن كان من الصفات النفسية في مقابل الاضطراب والتشويش إلا أن المعتبر هو المأمونية وهي من صفات الفعل .

وأما الستر والعفاف فهما أيضاً من أفعال الجوارح ، إذ الستر إما يراد به الستر من الله سبحانه أي انه في مقابله لا يرتكب ذنباً او الستر من الناس أي لا

(١) راجع كتاب العدالة تصنيف الشيخ الانصاري (قدّه) .

يتجرى على الله بالعصيان عندهم وعلى كلال التقديرين هو من صفات الأفعال .
نعم الستر كغيره من الصفات الفعلية حتى الاكل إنما يصدر من مبادئ
نفسية .

وأما العفة فهي في اللغة بمعنى الاجتناب والامتناع عما لا يحل ؛ يقال :
رجل عفيف ويراد به الممتنع عن المحرم ومن الواضح أن الامتناع من صفات
الأفعال فلم نجد فيها ما يكون مأخوذاً في موضوع الحكم ويكون من الصفات
النفسية .

الرابع

مارواه ابن أبي يعفور (١) حيث سئل الصادق سلام الله عليه انه بم تعرف

(١) وقد عبر عنه بالصحيحة في كلماتهم رواه الصدوق في الفقيه قائلاً :
روى عن عبدالله بن أبي يعفور ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن
محمد بن موسى عن الحسن بن علي عن أبيه عن علي بن عقبة عن موسى بن اكيل
الزميرى عن ابن أبي يعفور . الوسائل كتاب الشهادات الحديث ١ من الباب ٤١
ورواية الصدوق إن لم تكن مرسله فليس في طريقه اليه من يتوقف فيه إلا أحمد
ابن محمد بن يحيى العطار كما أنه ليس في سند الشيخ اليه من يكون ضعيفاً غير محمد بن
موسى والظاهر أنه الهمداني السمان الذي قال النجاشي فيه : ضعفه القميون بالغلو
وكان ابن الوليد يقول : إنه كان يضع الحديث إنتهى وذكر الصدوق في الفقيه
في باب صوم التطوع وثوابه من الأيام المتفرقة عن شيخه محمد بن الحسن : أنه
كان غير ثقة (او كان كذاباً على اختلاف النسخة) وعلى ذلك فالتعبير عن هذا
الحديث بالصحيحة مبني على احد امرين على نحو ما نعت الخلو : الأول كون -

عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ، فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف (في نسخة الوسائل يعرف) باجتناب الكبائر التي اوعدها الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا الخ .
تقريب الاستدلال به على ذلك بمقدمتين :

— احمد بن محمد بن يحيى ثقة لأنه من مشايخ الاجازة وشيخوخة الاجازة تدل على الوثاقة كما عليه جماعة منهم الوحيد البهبهاني ولان العلامة وغيره من علمائنا عد حديثه صحيحاً وهو يقتضي توثيقه ذكره جماعة ايضاً منهم الميرزا في الوسيط والشيخ الحر في رجاله وأمله .

والثاني ان تضعيف القميين (منهم ابن الوليد) لمحمد بن موسى الهمداني من جهة توهمهم انه وضع أصلي زيد الزراد وزيد النرسی وهذا التوهم مدفوع بأن الأصلين رواهما النجاشي بسنده المعتبر عن ابن ابي عمير عن الزيد بن علي ذلك فالرجل غير مجروح بل انه ثقة لوقوعه في أسانيد كتاب كامل الزيارات وقد شهد صاحب الكتاب (جعفر ابن قولويه) بعارة عامة بوثاقته من وقع في أسانيد (وقد نقلت العبارة ومزاياها في أول الثقات في أسانيد كامل الزيارات) إلا أن الصحيح على ما افاده سيدنا الاستاذ دام ظله ، عدم وثاقة الرجلين أما الرجل الاول فلان شيخوخة الاجازة لا تدل على الوثاقة بشيء وتصحيح الحديث يغير التوثيق لأنه من باب الشهادة والتصحيح من باب الاجتهاد وأما الرجل الثاني فقد ضعفه ابن الوليد على ما أسمعنك وهذا تضعيف عام لا يختص بناحية خاصة ومعه لا يجدي وقوعه في أسانيد كامل الزيارات لانه توثيق معارض وعلى ذلك فالرواية ضعيفة وليست بصحيحة ..

الأولى -

أن المعرف فيها هو الحد المنطقي الذي هو متحد مع المعرف في الخارج فكانه سلام الله عليه في مقام بيان حقيقة العدالة جواباً عن السؤال بانها ماهي ؟ فاجاب عليه السلام بما أجاب .

الثانية -

أن الستر والعفاف وشبههما من الصفات النفسية فاذا تكون العدالة منها . ولكن كلنا المقدمتين قابلة للمنع .

أما الأولى - فبأن حمل المعرف على المنطقي لا بمعناه العرفي مضافاً بانه خلاف الظهور العرفي وان المعرف المنطقي مجرد إصلاح من المنطقيين ولا يحتمل ان يكون مراد السائل في هذا الكلام ذلك لا يتم لأنه عليه السلام لم يجعل المعرف هذه الاوصاف بل جعله الاشتهار والمعروفية فالمراد به ما به ينكشف الشيء .

ومع ان العدالة ليست في الحقيقة معروفية الرجل بهذه الأوصاف ومع أن المأخوذ في كلامه عليه السلام هو المعروفية لا الستر والعفاف وسائر الأوصاف ، كيف يمكن حمل التعريف على المنطقي .

وأما المقدمة الثانية فبما تقدم من أنهما ايضاً من صفات الأفعال ، نعم علماء الاخلاق يذكرون أنهما من صفات النفس ولكن هذا اصطلاح منهم باعتبار أن جميع الصفات تصدر عن امور نفسانية ، وإلا فالستر عبارة عن عدم إرتكاب المحرمات الالهية (وكانه كناية عن أن بينه وبين المحرمات ستاراً والظاهر انه لهذه الجهة يقال في مقام الدعاء لدفع البلاء لئلا يقع في الهلكة : يا ستار يا الله أي يا من يجعل خاجباً بين العبد والبلية فافعل بي كذا وكذا) والعفاف هو ترك الحرام .

ثم إنه (قده) جعل قوله **عَلَيْكَ** : ويعرف باجتنب الكبائر، من تنمة المعرف
يعني أن ستره وعفافه من أين يعرف؟ فيمكن أن يصوم مثلاً ولعله لم ينو، وانما
يأتى به رثاء الناس، فجعل معرفاً وكاشفاً لكونه ساتراً وعفيفاً، وهو أنه يجتنب
الكبائر الخ فمن هذا يستكشف ولو كشافاً تعبدياً انه واجد لمملكة العدالة .
وما ذكره هنا أيضاً مشكل، لانه كيف يمكننا ان نحرز أنه مجتنب عن
الكبائر ولعله في البيت يكون عاقاً لو اديه ومعرفة هذا تحتاج الى معرفة تامة
قليلة الاتفاق .

وعلى هذا فالاولى جعل هذه الجملة كاشفاً عن اصل العدالة والكاشف عن
جميع ذلك هو التعهد بحضور الصلوات الفرائض عند حلول اوقاتها وستره لجميع
عيوبه المعبر عنه بحسن الظاهر .

وإذاً فما يلوح من الرواية هو ما اخترناه من كون مفهوم العدالة فيها
منسكوتاً عنه وانما السؤال والجواب فيها ناظر إلى طريقها والكاشف عنها وهو حسن
الظاهر بحيث إذا سئل جيرانه عن حاله قالوا إنا لا نعلم منه إلا خيراً .
ومثلها بقية الروايات الدالة على لزوم فعل الصلاة خلف من يوثق بدينه أو
بورعه أو يكون صالحاً مؤمناً (١) اذ كل ذلك من صفات الافعال كما ذكرنا سابقاً .
وإذاً فمفومها (العدالة) هي الاستقامة في جادة الشرع من دون أن ينحرف
ويكون ملتزماً وبانياً على ذلك .

ولعل جماعة ممن إعتبروا الملكة يريدون هذا المعنى وعلى ذلك يرتفع
النزاع من البين كما تقدم في ص ١٠٠ السطر الأخير وص ١٠١ السطر الأول .

(١) الوسائل : كتاب الصلاة أبواب صلاة الجماعة الباب ١٠ وغير ذلك .

بقي هنا أمران :

الاول- أن ارتكاب الصغيرة هل يضر بالعدالة أولاً؟

الثاني- أن ارتكاب ما ينافي المرورة هل تبقى معه العدالة أولاً؟

أما الامر الأول فالمعروف فيه أن ارتكاب الصغائر لا يخل بها إلا ما أصر عليها لأنه لا صغيرة مع الأصرار كما في الأثر (١).

ولكن الظاهر أنه لا فرق بين الكبيرة والصغيرة أصراً عليها أم لا؛ لأنها معصية وطغيان وانحراف ومفهوم العدالة ينتفى بذلك ولذا ذكروا أنه لا صغيرة في المعاصي بل كلها كبيرة غاية أن مراتب المعاصي مختلفة وكل مرتبة سافلة صغيرة بالاضافة الى المرتبة العالية مثلاً قتل النفس اذا قيس بمحو الدين فالاول عظيم والثاني أعظم ونهب أموال الناس إذا قيس بالزنا أو بالقتل فالاول صغير والثاني كبير وهكذا ، فالصغر والكبر بهذه المقايسة .

وكيفما كان فمقتضى مفهوم العدالة عدم صدقها مع الانحراف والخروج عن الجادة بالاجترار والطغيان على المولى فاذا فرض أنه ينظر الى الاجنبية وينطلع على الدور (مثلاً) فكيف يكون عادلاً ومستقيماً وكيف يكون متلبساً بما يلازم ذلك المفهوم من كونه خيراً وصالحاً ومأموناً؟

ومع ذلك للمقائلين بعدم الاخلال أدلة عمدتها هي رواية ابن أبي يعفور فقالوا إن ارتكاب الصغيرة لو كان مضراً لما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ وتعرف (أو يعرف) باجتنب الكبائر ولم يكن فائدة في الحصر فيفهم من هذه الجملة أن الاجتناب الكبائر خصوصية، هذا هو الوجه الأول . وفيه ما تقدم من عدم كون التعريف منطقياً بل

(١) الاصول من الكافي الجزء الثاني باب الاصرار على الذنب الحديث الاول

هو على طبق اللغة لان مفهوم العدالة أمر واضح فهي في مقام بيان الكاشف وما به تعرف العدالة سؤالاً وجواباً ولذا جعل سلام الله عليه (على فرض الصدور) احراز ترك الكبائر كاشفاً عن العدالة وإن لم يحرز معه ترك الصغائر وأما اذا احرز فعل الصغيرة فلا تتحقق العدالة ومن هنا جعل للعدالة كواشف ثلاثة .

منها أن يكون ساتراً لجميع عيوبه فان هذا طريق الى احراز أنه مجتنب من الكبائر فاذا فرضنا أنه يرتكب الصغائر التي هي اكثر من الكبائر وإن لم يكن مصراً فكيف يمكننا أن نحكم بأنه عادل مع انه ليس بساتر لعيوبه وبما أن حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلعله يرتكب الكبيرة أيضاً .

الوجه الثاني : أن الصغائر قد وعد الله تعالى في كتابه بالعفو عنها بقوله .
وان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (١) فاذا كانت الصغيرة لاعتقاب عليها فكيف يكون موجبة للفسق واذا كانت التوبة رافعة للذنب (ولا ذنب مع التوبة) فترك الكبائر بطريق أولى لأن تر كها دافع والتوبة رافعة والدفع أولى وأهون من الرفع .

وهذا الوجه لعله واضح البطلان .

أولاً بأنه لا منافاة بين أن يكون فاسقاً ومعتقاً للامتنان او شفاعة وصي أو مؤمن او بدعاء ولده الصالح (مثلاً) والفسق هو الخروج عن الجادة فبمجرد أن المولى لا يعاقب أيمكن أن يقال انه خارج عن الفسق وداخل في الطاعة ؟ .

وثانياً بأنه لا طريق لنا الى العفو إلا احراز انه يجتنب الكبائر بمقتضى الآية الشريفة وان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم .

والمستفاد عنها هو الاجتناب المطابق والساري في جميع العمر ومع أنه ليس

ساتراً لعيوبه ويرتكب المعصية فبأي شيء نحزرز عدم ارتكابه الكبيرة والكبرى لا تحقق موضوعها .

الوجه الثالث : أن العدالة من المفاهيم العرفية والمفهوم العرفي يتسامح فيه وهو أوسع من المفهوم الدقي ، فإذا كان كذلك ولم يجتنب عن المعصية الصغيرة يرونه معذوراً وأما بالنسبة إلى ارتكاب الكبائر فلا يتسامحون .

والحاصل أن ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة والاستقامة لمساحتهم في مفهومها وهذا لا بأس به كما ساحتهم في بقية المفاهيم العرفية وهذا الوجه ذكره المحقق الهمداني - قده - (١) .

ومقصوده التفصيل بين إرتكاب صغيرة كشرب ماء نجس عن عذر (لخجل أو إستحياء من صديق قدم له شراباً نجساً فيشربه حيث إن العذر العرفي يدعوه إليه والعرف يرونه معذوراً في ذلك بل لا يلتفتون إلى حرمة وهذا لا يضر بالعدالة لأن أهل العرف يرونه مستقيماً وصالحاً ولذا يشهدون أنه رجل عفيف وخير وذو إستحياء) وبين ارتكاب صغيرة من غير عذر عرفي إذ هذا خارج عن الجادة والعرف لا يتسامحون في مثل ذلك .

نعم قد لا يلتفت أهل العرف إلى أن المعصية الفلانية كبيرة ولا يبالون بها وهذا يكون تخطئة لهم أي أنهم يخطئون فيها كالغيبة مثلاً ، إلى آخر ما أفاده (قده) .

ولكن هذا التفصيل لا يرجع إلى محصل والوجه فيه أنه بعد ما إعترف في صدر كلامه بأن العدالة يعتبر فيها ترك الصغائر والكبائر وبعد ما كان مفهومها أمراً واضحاً فلا معنى للرجوع في ذلك إلى العرف فإن مسامحة العرف لا أثر لها

في ذلك أصلاً بل لم يقم دليل علمي اعتبار نظر العرف في المورد الذي هو من تطبيق المفهوم على المصداق وما لم يجعل الشرع إياه عذراً كيف يصير عذراً باعتبار أن العرف يراه عذراً؟ فوجود العذر العرفي وعدمه سيان .

فالصحيح أن مرتكب الصغيرة فاسق .

وأما الأمر الثاني وهو اعتبار عدم ارتكاب خلاف المروءة في حقيقة العدالة وعدمه ، فالمشهور فيه أن ارتكاب خلاف المروءة يضر بالعدالة وهو وإن لم يكن مما حرمه الشارع إلا أنه بحسب العرف يعد نقصاً وهو يختلف باختلاف البلاد .

مثلاً : خروج الطالب الديني الى السوق من دون عباء في بلادنا نقص له ولا يكون نقصاً في بلاد الهند والجاوس في المقاهي او النوم فيها ونحو ذلك مما لا يناسب شأن العالم ويكون شيئاً له خلاف المروءة في جميع البلاد وارتكابه مناف للعدالة .

ولكن هذا الالتزام منهم من الخرائب ، حيث إنهم التزموا بأن المحرم الشرعي وهو المعصية الصغيرة لا ينافي العدالة وأما ارتكاب النقص العرفي فينا فيها واتمام ما ذهبوا اليه بالدليل مشكل لأن ما استدلوا به لذلك أمران :

أحدهما - ذيل رواية ابن أبي يعفور: وأن يكون سائر الجميع عيوبه وأن اطلاق العيوب يشمل العيب العرفي نعم مرتكب العيب العرفي كما لا يكون يعادل لا يكون بفسق أيضاً فكل حكم يترتب على الفسق لا يترتب على هذا .

وفيه ان هذا الاستدلال ضعيف غاية لأن المراد بالعيب في الرواية ما يراه المتكلم ومشرع الحكم عيباً إذ المنصرف منه هو ذلك لا ما يراه العرف عيباً وما رخص الشارع فعله وهو مباح كيف يحسب عيباً ؟ .

ثانيهما - أن من لا يجتنب عن المقاييس العرفية لأحالة لا يستحيى من الناس ومن يكون كذلك لا يستحيى من الله سبحانه وتعالى .

وفيه أن هذا الدليل أضعف من سابقه لأن من لا يبالي بالناس قد يكون عدم مبالاته من جهة توجهه التام اليه سبحانه فلا يرى غيره شيئاً حيث محض نفسه في اتباع أوامره ونواهيه ، فكيف يقال : إن من لا يستحيي من الناس لا يستحيي منه تعالى ؟ ولا سيما إذا انضم إليه أن إرتكاب المباح ليس بمعصية .
 نعم ارتكاب خلاف المروءة قد يوجب سقوطه عن أعين الناس بحيث يصير بذلك موهوناً ، ولا اشكال أن هذا محرم من جهة أنه هتك لطاقم العلماء إذا كان عالماً ومقام الايمان اذا لم يكن منهم فينطبق عليه عنوان ثانوي ، فالنتيجة أن ارتكاب خلاف المروءة لا دليل على أنه يضر بالعدالة (١) .

الكلام في طريق إثبات العدالة وثبوتها

لا إشكال في ثبوتها بالعلم الوجداني وبالاطمئنان الذي يعبر عنه بالعلم العادي ولذا لا تشمله أدلة النهي عن العمل بالظن لأنه علم ولا فرق في حجبية

(١) تنبيه : قد حاول بعض الفضلاء ايراداً على صاحب العروة (قدّه) عند شرحه مسألة ٢٣ من مسائل تقليد العروة بأن مقتضى عدم أخذه الاجتناب عن الصغائر ومنافيات المروءة في ماهية العدالة هنا أنها مطلقة بالنسبة اليهما ومقتضى اعتبارهما فيها في مسألة ١٣ من مسائل الفصل في شرائط إمام الجماعة أنها مقيدة بهما وهذا تناف ظاهر .

ولكن لا يرد هذا عليه (قدّه) فانه في المورد الثاني جعل الاصرار على الصغائر وعدم الاجتناب عن منافيات المروءة دليلاً على عدم مبالاة مرتكبها بالدين وكاشفاً عن ذلك فلا منافاة في البين وذلك يظهر بادنى تأمل في كلامه (قدّه) في الموردين .

العلم أو الاطمئنان بين أسبابه .

وكذلك حال الاجتهاد حيث يثبت بهما أيضاً وتثبتان أيضاً بالبينة حيث ذكرنا في مبحث النجاسات أنها من الحجج الشرعية والدليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : إنما أفضى بينكم بالبينات والايمان (١) .

والبينة ما ينكشف به الشيء ويصير ظاهراً به .

وقد علمنا من الخارج أنه صلى الله عليه وسلم كان يحكم بشهادة عدلين فيستكشف من هذا أن البينة حجة في نفسها إلا أن يدل دليل خاص على عدم حجيتها في مورد خاص كالزنا حيث دل دليل خاص على اعتبار شهادة عدول أربعة فيه .

بل قد ذكرنا أن شهادة العدل الواحد الذي يوثق به أيضاً حجة فإن العمدة في حجية خبر الواحد هي السيرة العقلائية ولا فرق فيها بين الاحكام والموضوعات ففي أي مورد ثبت عدم اعتبار شهادته فيه فهو وإلا فمقتضاها اعتبار قول العدل الواحد الا أن في ثبوت العدالة به هنا كلاماً :

وهو أن العدالة والاجتهاد ونحوهما من الامور الخفية غير المحسوسة يعتبر فيها شهادة عدلين والمتيقن من حجية الخبر الواحد انما هو الأمر الحسي ولا عبرة بغير البينة في الامور الحدسية .

والجواب : انها من الامور القريبة الى الحس حيث انها تعرف بآثارها وتظهر بعلائمها في الخارج مثلاً : يشهد الشاهد بعلمه واجتهاده وعدالته لما يرى منه من الامارات الخارجية كتمكنه من الجمع بين الروايات ولكونه ساتراً لعيوبه فيستكشف من هذا انه عالم وواجد لملكة الاستنباط وانه عادل .

(١) الوسائل : كتاب القضاء الحديث الأول من الباب الثاني من أبواب

كيفية الحكم واحكام الدعوى .

وهنا طريق آخر لثبوت خصوص العدالة وهو :

حسن الظاهر

ويقع الكلام في تحرير ذلك في امرين :

الأول - في اعتبار حسن الظاهر في الجملة وانه أكاشف عنها ؟
الثاني - في ان طريقته هل يعتبر أن تكون عن علم ؟ او ان الظن يكفي
فيها أولاً يعتبر شيء أصلاً .

أما الامر الاول - فمما يقتضيه ظاهر الروايات المعتبرة صحيحة وموثقة :
منها صحيحة حرين ومنها صحيحة عبد الله بن المغيرة ومنها موثقة سماعة وغيرها
المؤيدة بروايات ضعيفة منها رواية ابن ابي يعفور المتقدمة (١) حيث يستفاد منها
ان الدليل على العدالة والكاشف عنها هو عدم المعروفة بالفسق وظهور الصلاح
والعفة والهيانة فيحكم بهذه الاستقامة في جادة الشرع وعدم رؤية الذنب منه على
حسن باطنه فان الظاهر عنوان الباطن .

وقد يقال : ان حسن الظاهر لا يكفي بل يحتاج كشف العدالة الى دوام
المعاشرة حتى تظهر عدالته وإلا فمجرد صلاح الظاهري من دون المعاشرة لا تظهر
منه العدالة .

وقد استدلل لذلك اولاً بخبر احمد بن عامر الطائي عن الرضا عليه السلام عن
آبائه عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم
فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته الخ (٢) .
وثانياً بذيل رواية ابن ابي يعفور المتقدمة واستنتج منهما أن غير المعاشرة

(١) و (٢) الوسائل كتاب الشهادات باب ما يعتبر في الشاهد من العدالة

للناس لا يرى حتى يعلم انه يكون ساتراً لجميع عيوبه ومالم تتحقق المعاشرة لا يظهر ستر العيوب فحسن الظاهر بنفسه لا يكون كاشفاً .

لكن الوجهين ضعيفان

أما رواية ابن عامر فمع أنها ضعيفة سنداً أجنبية عن إفادة المرام فانه ليس فيها دلالة على لزوم المعاشرة والمعاملة بل انما تدل على عدم الظلم بعد المعاشرة وعدم الخلف بعد المواعدة وهكذا والقريظة على هذا ذكر كلمة الفاء . نعم لو كان بدل الفاء واواً لصح ما ذكر ولكان من المحتمل لزوم الامرين من المعاشرة وعدم الظلم ، على انه اذا فرضنا مؤمناً لم يتحقق منه وعد ولا أية معاملة مع الناس وانما هو ساكت وساتر ومتمين أفيممكن ان يقال إنه ليس يعادل لأنه لا يعاشرهم .

إذا فحسن الظاهر لا يعتبر فيه تحقق المعاشرة بل نفس ظهور الصلاح وحضور جماعة المسلمين ونحو ذلك مما ذكر يكفي في ظهور العدالة .

والمتحصل من الجواب ان المعاشرة مثل المقدمة والتوطئة لمكان كلمة الفاء مضافاً الى انه لا يستفاد من الرواية الحصر وأن العدالة لا تنكشف إلا بالمعاشرة فيجوز ان تنكشف بغيرها ايضاً وبهذا يظهر الجواب عن الاستدلال بذييل رواية ابن أبي يعفور .

واما الامر الثاني وهو ان حسن الظاهر بعدما كان كاشفاً هل يعتبر فيه ان يكون كاشفاً عن المملكة وحسن الباطن بالعلم أو ما يقوم مقامه وان وجود الكاشف الظني لا يكفي بل لابد ان يدري بأنه نشأ من داع الهى لامن دواع آخر او ان الظن بذلك ايضاً يكفي اولا يعتبر شيء من ذلك ؟ وما قيل في التقييد أمران:

الاول - مرسله يونس حيث قال فيها : فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه (١) بدعوى انه اعتبر فيها احراز مأمونية الرجل فلا يكفي حسن الظاهر ما لم يكشف عن حسن الباطن لعدم الأمن فيه إذ يمكن ان يكون لداع غير إلهي .

وقيه انها قاصرة عن اثبات ذلك من جهتين السند والدلالة .
أما قصور السند فمن جهة انها مرسله ، وما قيل من ان يونس من أصحاب الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم ، قد أجبنا عنه في المباحث الفقهية (٢) كراراً بعدم معلومية مصب الاجماع أولاً وكونه منقولاً ثانياً .

وأما قصور الدلالة فلان متعلق الأمن هو حسن الظاهر بمعنى أن يكون على أمن واطمينان بحسب الظاهر .

الثاني - رواية أبي علي ابن راشد عن ابي جعفر عليه السلام قال لا تصل إلا خلف من تثق بدينه - علي رواية الكليني - ره - (٣) وبزيادة : وامانته على رواية الشيخ - ره - (٤) بتقريب انه اعتبر فيها الوثوق بالدين والامانة فلا يكفي بحسن الظاهر الكاشف عن العدالة ظناً .

ولكن هذه أيضاً قاصرة من الجهتين حيث انه وقع في طريقها سهل بن زياد وهو ليس بأهل وما قيل : ان الأمر في سهل سهل فيه أن الأمر فيه ليس بسهل لانه لم تثبت

(١) المصدر المتقدم في ص ١٣١ .

(٢) منها في شرح المسألة السادسة من مسائل فصل في الحيض من كتابنا

المغانم الحسنی في شرح العروة الوثقى .

(٣) و (٤) الوسائل الباب - ١ - من ابواب صلاة الجماعة الحديث - ٢ - .

وثاقفه (١) وأن قوله عليه السلام : على تقدير صدور الرواية : لا تصل الا خلف من تثق بدينه ، يعني به الصلاة خلف الشيعي الاثنا عشرى .

نعم لا بد من احراز هذا ولعله ليس بمؤمن ومن المعلوم أن المخالف بمنزلة الجدار كما قال عليه السلام : ما هم عندى إلا بمنزلة الجدر (٢) فهي اجنبية عما يرام وأما الجواب عن جملة الوثوق بأمانته المذكورة في طريق الشيخ مع غرض النظر عن ضعف السند فهو أن صفة الوثوق إنما اعتبرت في القضية طريقاً الى الواقع ولا يحتمل أن تكون معتبرة في الموضوع بما أنها صفة قائمة بالنفس ، وعليه تكون الروايات المعتبرة شارحة لها حيث جعل الطريق فيها ظهور الصلاح وبروز العفة والصيانة وستره جميع عيوبه .

والحاصل كفاية حسن الظاهر في الكشف عن العدالة من دون فرق بين أن يعلم او يظن بالملكية وبين أن لا يعلم أو لا يظن بها هذا تمام الكلام في المسلك الثاني .

المسلك الثالث في عدة فروع ترتبط بالمقام

الفرع الأول

أن التقليد كما يكون في الواجبات والمحرمات كذلك يكون في المباحات بل في كل عمل يعمله المكلف المحكوم بأحد الاحكام التكليفية او الوضعية فيما إذا احتمل أنه مباح او واجب مثلاً او أنه مستحب او جرام او انه باطل أو صحيح فحينئذ لا بد له في سبيل تحصيل المؤمن من التقليد كى يكون عمله مستنداً الى

(١) بل ضعفه النجاشي والشيخ في الفهرست

(٢) الوسائل الباب ١٠ من ابواب صلاة الجماعة الحديث ١

الحجة ان لم يكن بمجتهد او لم يمكنه الاحتياط ، هذا .
 وليعلم ان لزوم التقليد في المباحات بالمعنى الأعم انما هو مع احتمال كون
 الشيء واجباً او حراماً واما مع عدمه او القطع بعدم كونه واجباً او حراماً فلا
 يلزم التقليد لعدم كونه من اطراف العلم الاجمالي بوجود التكاليف في الشرع
 المقدس فلا يكون للعقل مستقلاً يلزوم الاستناد الى المؤمن نعم له التقليد وله
 الايمان او الترك رجاءاً .

ومن ذلك يظهر ان كثير أ من الكتب الادعية الدارجة لا بد في قراءة أدعتها
 المندرجة فيها من قصد الرجاء لا الاستحباب وإلا فتشريع محرم لأن استحبابها
 غير ثابت .

الفرع الثاني

او ابتلى بمسألة من أول الامر ولا يدري حكمها فان أمكنه التقليد ولو
 من غير الاعلم بناءً على جوازه في مورد العلم بالمخالفة والا فان امكنه الاحتياط
 لأنه احد طرق الامتنال ، والا فان امكنه تأخير الواقعة ليسأل الحكم فهو لاحتمال
 الوجوب او الحرمة .

وإلا - لأي سبب كان - فهل يمكن ان يرجع الى غير الاعلم ولو على القول
 بعدم جوازه مع العلم بالمخالفة؟

الظاهر هو الجواز وذلك لجريان السيرة العقلائية وان كانت لا تجرى في
 فرض الأمكان والمناص للجاهل والعامي ولكن اذا انسدت الطرق فلا مانع منه
 وهذا تقليد سائغ ، ولو تمكن بعد ذلك من الاعلم فيجرب فيه حكم انكشاف
 الخلاف المتقدم ذكره .

ولو فرضنا أن هذا أيضاً لا يمكن إما لعدم مجتهد أصلاً او لعدم العلم بفتواه

والمفروض أن الواقعة محل الابتلاء فحينئذ تصل النوبة الى مقدمات الانسداد .
وبما ان التكليف منجز في حقه للمعلم الاجمالي والرجوع الى البرائة لا يمكن
- على ما تقدم في المقدمة - فعليه الامتثال الاحتمالي باختيار إحدى مراتبه وأقربها
انما هو القول المشهور في مقابل الشاذ النادر .

ولو لم يتمكن من معرفته (القول المشهور) فلا محالة يرجع الى فتوى
اعلم الاموات لأن المظنون بعد المرتبة السابقة أقرب بيتها الى الواقع ولو كان
جملة الاموات المحصورين المعدودين ولو فرضنا أن هذا الطريق أيضاً منسد لعدم
معرفته به فلا بد من أن يأخذ بما يظن أنه طريق اليه من الاخذ بأحد الطرفين
وبعد ذلك - لو أمكن - يرجع الى من يكون تقليده مبرراً للذمة فان كان عمله
مطابقاً لفتواه فهو وإلا فلا بد من الاعادة او القضاء ولا يفرق في هذا بين ان يكون
المتروك من الاركان او غيرها .

وتخيل أن عمله يمكن ان يصحح بالحديث (حديث لاتعاد) اذا كان المفقود
من غير الخمس مدفوع بما تقدم من اختصاصه بمن يرى صحة عمله بحسب وظيفته
وأما من كان حال العمل متردداً لا يدري ان المأمور به هو هذا او ليس بذلك فهو
غير مبرر للذمة بحكم العقل غاية الأمر من باب اللابدية يكتفى بالامتثال
الاحتمالي .

القرع الثالث

لو قلد العامي بغير ميزان شرعي ولكن معتقداً صحة عمله كأن يكون مقلداً
لمن لم يكن بصالح للتقليد او الاول عمل مدة من الزمن بلا تقليد ولا احتياط ولا
اجتهاد جهلاً قصوراً او تقصيراً فحينئذ صور المسألة ثلاثة :

إذ لا يخلو الحال من انه إما ان ينكشف له موافقة عمله للواقع .

او مخالفته له .

اولا ينكشف شيء اصلا .

فان انكشفت المطابقة فلا اشكال في الصحة وذلك لأن المأمور به قد أتى في الخارج صحيحاً وهذا فيما اذا لم يكن العمل عبادة فواضح واذا كان منها فالمفروض تمشى قصد الفربة فيها .

وكذا ان انكشفت المخالفة وكان المنقود من غير الاركان ، مثلا : كان يرى صحة الصلاة من دون سورة او يرى الاكتفاء بتسيبحة واحدة من التسيبجات الأربعة عن الثلاث مرات في الركعة الثالثة والرابعة ثم ظهر ما يراه مخالفاً لفتوى المجتهد الحاضر الفعلي الذي هو المعيار في التطابق وعدمه فيحكم بصحة عمله من جهة حديث لا تعاد وليس في البين مانع إلا امرين :

الأمر الأول

دعوى قيام الاجماع على أن الجاهل المقصر في حكم المخالف العامد .
ويمكن المناقشة فيها بأن اللاحق من جميع الجهات غير ثابت ولذا ترى الفقهاء لم يجروا على ذلك حكم العامد في كثير من الأحكام ولم يلتزموا بتساويهما فيها .

منها مسألة العقد على امرأة ذات بعل او في العدة جهلا من دون دخول .

ومنها مسألة الافطار في الصوم الواجب جهلا .

ومنها ارتكاب ما يوجب الكفارة كذلك في اعمال الحج .

ومنها غيرها مما يطول ذكره .

فانهم لم يحكموا بالتحريم الابدي في الأول وبوجوب الكفارة في الثاني والثالث فليس هنا إجماع تعبدي قام على أن الجاهل المقصر في حكم العامد من تمام الجهات حتى في بطلان العمل ولزوم الاعادة او القضاء ، واذ ليس فالثابت في حقه إنما هو العقاب محضاً والموجب لصحته هو العمل جهلاً تقصيراً .

الأمر الثاني

دعوى اختصاص الحديث بالناسي وقد أصر على هذا شيخنا الاستاذ النائيني (ره) ولعل المشهور أيضاً هو هذا .

وغاية ما يمكن أن يقال في وجهها : أن في غير مورد الخمسة لا أمر بالاعادة ومن الظاهر أن عدم الامر بها إنما يكون في مورد تترقب الاعادة فيه فمعنى الحديث أن من لم يكن مكلفاً باتيان الجزء او الشرط غير الخمسة وكانت وظيفته الاعادة فهو لا يعيدها وهذا الشخص ليس الا الناسي .

ومن المعلوم أن تكليفه محال اذ هو ليس قابلاً للمخاطب حال نسيانه ولا يعقل ان يكلف بالواقع بما هو منسى .

نعم قابل لان يقال عليه بعد النفاة الى نسيانه : ايها الناسي قبل هذا أعد صلاتك ، وهذا الحديث ينفي الاعادة في حقه بعد توجهه الى نسيانه حيث لم يكن مكلفاً بالمنسى واقماً .

وبلخص ما افاده (قده) ان الاختصاص يستظهر من كلمة لا تبار وانه حكم لمن كان من وظيفته الاعادة وهذا المعنى يخص الناسي فانه الذي لا يعقل أن يكلف باتيان المنسى حال نسيانه حيث إنه غير قادر والقدرة شرط من شرائط التكليف . وأما الجاهل فبما أن الواقع ثابت في حقه ومكلف باتيان الاجزاء والشرائط

فاذا لم يأت بها فقد خالف وظيفته الفعلية وكان الامر باتيان الشيء في حقه ممكناً
بغير الامر بالاعادة فهو غير مشمول بالحديث .

ولكن للمناقشة في ذلك مجالاً واسعاً . أما اولاً فلانه لو تم فانما يتم في
الجاهل الملتفت ، وأما في غيره كالجاهل الغافل فلا ولو فرض أن تقليده باطل
حيث انه اعتقد أن حكم الله تعالى هو ما فعله مستنداً في عمله الى فتوى مجتهد
(مثلاً) فهذا كيف يكون مكلفاً بالواقع .

وبعبارة أخرى : التكليف يلزم امكان الامتثال ولو رجاءاً ومن كان غافلاً
عن الخلاف او قاطعاً بعدمه فهو لا يمكنه الامتثال أيضاً ، ومن المعلوم أنه يسقط .
وثانياً أن الجاهل حاله حال الناسي بعد التجاوز عن المحل ولا مانع من
شمول الحديث الجاهل بكلاً قسميه من هذه الجهة .

مثلاً : لو فرضنا أنه ترك السورة من جهة قيام الحجة عنده والمفروض
وجوبها واقعاً فبعد ما دخل في الر كوع أفهل يمكنه اتيانها وهل يبقى وجوبها
بعد او لا محالة يسقط ؟

نعم بحسب الظهور العرفي هذا الحديث لا يشمل الملتفت الى تقصيره حين
العمل بان الواقع منجز في حقه فلا بد له من الفحص أو الاحتياط لأن منشاء
الاعادة على هذا هو حكم العقل ببطلان العمل ، لا كشف الخلاف ، والحال ان
مجرأه فيما كان منشأها كشف الخلاف .

وأولى من ذلك خروجاً منه إنما هو العائد لا لاجل ان الحكم بعدم الاعادة
في حقه ينافي الجزئية او الشرطية إذ يمكن أن يكون جزءاً مثلاً ولكن بما أن
مقداراً من المصلحة قد استوفيت يجوز ان يحكم الشارع بعدم الاعادة بعد ذلك
ولا بعد فيه ، بل لاجل أن معنى الحديث هو ان عدم الاعادة حكم من كانت

وظيفته الاعادة بحسب كشف الخلاف .

وملخص الكلام الى هنا ان المتروك اذا كان من غير الاركان لا تجب الاعادة فيما كان غافلا او معتقداً للصحة حتى فيما كان المجتهد الاول والثاني كلاهما يرى وجوبه ، هذا بحسب التكلم في وجود المقتضي للعدم في الحديث ولكن ان هنا نكتة دقيقة وهي أن اكثر الاجزاء والشرائط والموانع قد استغيدت من الروايات الآمرة بالاعادة عند كون العمل واجداً للمانع كالتقهية (مثلاً) او فاقداً لجزء او شرط .

ومن المعلوم ان الامر بها ليس امراً نفسياً بل ارشاد الى بطلان ذلك العمل ولا يمكن تخصيص اوامر الاعادة بالعامد للزوم تخصيص المطلق بالفرد النادر لانه لا يوجد في مورد ان المصلى خالف ربه بابطال العبادة عناداً إلا نادراً وانما الغالب هو ان المكلف يزبد فيها او ينقص منها عن نسيان او جهل .

فاذا أخرجنا الناسي بقسميه (الناسي بالحكم والموضوع) وكذا الجاهل بنوعيه (القاصر والمقصر) فأى شيء يبقى تحت اطلاقات الاعادة حينئذ؟ فلا بد من ادراج الجاهل المقصر فيها ليخرج الكلام عن اللغوية .

والنتيجة ان حديث لا تعاد لا يشمل الجاهل المقصر في غير الاركان أيضاً لالعدم المقتضى بل لوجود المانع .

وأما ان انكشفت المخالفة وكان المتروك من الاركان فتجب الاعادة والقضاء ايضاً لان ما عمله كان باطلاً والباطل لا يجزى أداءاً وقضاءً ولو فرض ان اعماله كانت مطابقة لفتوى من يجب اليه الرجوع سابقاً لأن المصادفة الخارجية ما لم تكن عن استناد لا تكفى ولا عبرة بها ولو التزمنا بالاجزاء على خلاف القاعدة من جهة شبهة الاجماع او السيرة فانما هو فيما كان مستنداً الى فتوى المرجع السابق .

وأما فيما اذا لم تنكشف الموافقة ولا المخالفة فهل تجرى قاعدة الفراغ أولاً؟ .
الظاهر انها لا تجرى ، لأن بعض روايات القاعدة بمثل قوله عليه السلام : كلما
شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو (١) وإن كان مطلقاً إلا ان هناك روايتين
قد دللتا على ان الجريان خاص بما يحتمل المكلف الالتفات حين العمل .

أحدهما - موثقة ابن بكير: هو حين يتوضأ اذ كر منه حين يشك (٢) .
وثانيهما - قوله عليه السلام : وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك (٣)
وهاتان ظاهرتان في التعليل وان عدم الاعتناء بالشك ليس حكماً تعبدياً بل هو
حكم على القاعدة حيث إن الانسان حينما يعمل عملاً يلتفت الى خصوصياته وبعد
ذلك ينسى ولو سئل يشك فيها .

فما ذكره شيخنا الاستاد (قدس) من أن التعليل في الروايتين من قبيل
الحكمة لا العلة كما ترى .

وبالجمله القاعدة لاتشمل هذا المورد لانه لايحتمل فيه الالتفات إذا تصل النوبة
الى الأصول الأخر .

أما بالاضافة الى داخل الوقت فاصالة الاشتغال تقتضي الاعادة فان الأمر بالصلاة قد
تنجز في حقه وانما يشك في خروجه عن العهدة وانطباق المأثى به على المأمور به .
وأما بالنسبة الى خارجه فالظاهر عدم وجوب القضاء بناءً على ما هو الصحيح
المختار من أن القضاء بأمر جديد والقوت أمر ملازم لعدم الايمان في مجموع
الوقت ومنتزعه عنه فحيث يحتمل انه اتى بوظيفته في الوقت فيتمسك لنفي

(١) الوسائل : الباب - ٢٣ - من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث - ٣

(٢) الوسائل : الباب - ٤٢ - من ابواب الوضوء الحديث - ٧

(٣) الوسائل : الباب - ٢٧ - من ابواب الخلل الواقع في الصلاة الحديث - ٣

وجوب القضاء بالبرائة .

واما بناءً على ان الفوت بحسب المفهوم أمر عديمي أي أنه نفس عدم الاتيان او بناءً على ان القضاء بالامر الأول وانه ينحل فيمتعدد المطلوب ، فحينئذ يجب عليه القضاء .

أما على الاول - فلا حراز موضوعه بالاستصحاب أي إستصحاب عدم فعل المكلف ، الواجب في وقته وهو يستدعى القضاء على المبني .

وأما على الثاني - فواضح منه حيث إن الامر على الفرض تعلق بالصلاة في مجموع العمر فاذا لم يمثله في الوقت لا بد من إمثاله خارجه فان القضية انحلالية . ثم إنه على تقدير لزوم القضاء فهل يقتصر فيه على القدر الاقل والمطيعن او بمقدار يقطع او يظن معه بالفراغ ؟ هنا وجوه بل أقوال :

ذكر بعضهم انه يقتصر على الاقل .

وإعتبر بعض تحصیل اليقين بفراغ الذمة .

والمعروف هو الاكتفاء بالظن به .

والصحيح التام هو القول الاول بلا كلام : لأن محل التكلم في المقام وإن كان بعد الفراغ عن ثبوت اصل التكليف في ظرفه إلا انه كغيره مما دار أمره بين الاقل والاكثر الاستقلاليين يرجع بالاضافة الى الزايد من القدر المتيقن الى الشك في أصل التكليف وفي مقدار الفأثت فيرجع في نفيه الى البرائة كما في الشك في اصل توجه التكليف اليه ومقداره .

وأما الوجه لوجوب الاتيان بمقدار يتيقن معه بالبرائة ان في الاقل والاكثر الاستقلاليين وان كان الامر كما ذكر ولكنه انما يتم فيما اذا كان الشك في اصل توجه التكليف كما انه لا يدري أي مقدار من سنوات عمره مضى او أي مقدار من

الأيام نام .

وأما هنا فمتعلق الشك هو التكليف المنجز الواصل وكلما كان كذلك يكون مورداً لوجوب دفع الضرر المحتمل ، فمع ان مجرد احتمال التنجيز كاف في الحكم بلزوم الاحتياط كيف يمكن الرجوع الى البرائة ؟

وهذا الوجه منقول من صاحب الحاشية - ره - (١) ولكنه لا يتم فان محل الكلام في المقام هو ما اذا اعتقد صحة عمله ولو عن جهل مطلقاً فلم يكن وقت يحتمل فيه التنجيز بالاضافة الى التكليف بالقضاء وما افاده لو تم فانما يتم فيمن ترك العبادة عمداً كما في الفساق والعصاة فمورد الكلام ممن يكون شاكاً في التكليف الواقعي ومردداً فيه ، هذا اولاً .

وثانياً ان ما ذكره لا يتم في نفسه ولا أساس له من اصله لأن تنجز التكليف بقاءً يدور مدار البيان ووجود المنجز كما في موارد الشك قبل الفحص وموارد العلم الاجمالي مثلاً .

وأما ما نحن فيه فهو من الشك الساري ويجرى في مورده الأصل حيث إنه يشك في مقدار الفائت فعلاً وان كان عالماً بوجوب القضاء يوماً فيوماً .

فبعد زوال العلم وتردد الامر كيف يصح أن يقال ان هذا الاحتمال احتمال للتكليف المنجز ؟ .

واما القول بالاكْتفاء بالظن فلم يعرف له وجه معروف لأن المورد اذا كان

(١) هو الشيخ محمد تقى صاحب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين والناقل هو المرحوم الميرزا النائيني حسبما نقل عنه سيدنا الاستاذ دام ظلّه الشريف ولكن النسبة على خلاف الظاهر ، راجع هداية المسترشدين في مبحثي الأقل والاكثر والاجتهاد والتقليد .

مورداً للبراءة فيرجع اليها في نفي الزائد ولا وجه لاعتبار الظن وإذا كان مورداً للاشتغال فلا يعتمني بالظن ولا وجه للاكتفاء به بل لا بد من أن يقطع بفراغ ذهنه .

ويمكن ان يقال إن الوجه في ذلك عدم جواز الرجوع الى البرائة في موارد يعلم غالباً بوقوع المخالفة مع الواقع فيها مع ان الشك فيها في التكليف كما في الاستطاعة الى الحج والزكاة ونحوهما فلعلمهم ادرجوا المقام في تلك الكبرى وأنهم رأوا أنه إذا تمسك بالبراءة لنفي الأكثر يعلم كثيراً ما أنه يفوت عنه القضاء .

فاذا انضم الى هذا كون إيجاب الاحتياط بمقدار يقطع معه بالفراغ حرجياً ينتج التمثال الى الامتثال بالظن القوي الاطمئنانى حيث إن خير الامور أوسطها . ولكنه لا يتم أما أولاً - فمن جهة أن المورد ليس من موارد الاشتغال والاحتياط .

وثانياً - أن العبرة بالعلم بالوقوع في مخالفة الواقع إنما هو علم المستفتى والمفروض أنه اذا جرت البرائة فليس له علم بذلك .

وبعبارة اخرى: تنجز التكليف في الشبهات الموضوعية يدور مدار علم المستفتى وأما علم المفتى بأنه اذا أفتى بجواز الرجوع الى البرائة في دوران الأمر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين يقع بعض الافراد في مخالفة الواقع ، فلا أثر له ولا هو مانع عنه (الرجوع الى البرائة) بل علمه التفصيلى بذلك ايضاً كذلك ، لأنه يفتى على طبق وظيفة المكلف نفسه فاذا كان شاكاً يجرى البرائة لا محالة وفي مجرى الاستصحاب يجرى .

والشاهد على هذا انه لو كان مانعاً عنه لما أمكن له الافتاء بجريانها في

الشبهات الموضوعية طراً فقاعدة الاحتياط غير جارية في المقام وأمثاله .
ولو سلم فلا وجه للمتنزل الى الظن بل لا بد من حصول اليقين .
ودعوى أن لزوم الحرج يقتضي ذلك ، مجازفة ، لأن الحرج المنقضى هو
الشخصي لا النوعي .

الفرع الرابع

هل يجوز أن يعدل عن مجتهد الى مجتهد آخر؟ وللمسألة صور :
إذ قد يفرض العدول عن الاعلم الى غيره .
وقد يكون على العكس .
وقد يفرض العدول عن المساوي الى المساوي .
ففى الفرض الاول لا يجوز يقيناً إذ في مورد المخالفة لا يجوز الاستناد الى
فتوى المفضول الساقط عن الحجية وتقدم هذا مفصلاً في المسلك الثاني .
وفي الفرض الثاني يجوز له العدول كما يجوز له البقاء بناءً على عدم وجوب تقليد
الاعلم مع المخالفة .
وفي الفرض الثالث سواء أعلم بالتساوي أم لم يعلم فهل يجوز :

العدول

بناءً على ما سلكناه في مبحث التعادل والترجيح من أن القاعدة في مورد
المعارضة تقتضى التساقط وان دليل الحجية لا يشملها والأخذ بأحدهما لا يمكن
لأنه ترجيح بلا مرجح والاخذ بالحجة التخبيرية لا دليل عليه فالنتيجة هي التساقط
إذا فالعدول غير جائز .

نعم لو احتمل أن الثانى أيضاً يفتى على طبق الأول جاز له البقاء على
فتوى الأول .

وأما على المشهور من ثبوت التخيير في المتعارضين لا التساقط فقد ذهب بعضهم الى جوازه (١) اذ التخيير بعد باق ولم يرتفع وذهب جماعة الى أن التخيير كان حدوثياً فارتفع .

والقائلون بجواز العدول استدلوا على ذلك بوجهين :

أحدهما

التمسك باطلاقات الأدلة الدالة على جواز أصل التقليد بالمعنى الأعم وهي على قسمين لفظية وغير لفظية .

والأدلة اللفظية أيضاً على طائفتين .

طائفة تسمى بالادلة الاصلية الاولية كما يتي النفر والسؤال والروايات الكثيرة المسوقة لبيان جواز الافناء والاستفتاء الشاملة باطلاقها لحجية فتوى المجتهد المعدول اليه .

وطائفة من قبيل قوله : إذن فتخير الوارد في حال الحجتين المتعارضتين فانه باطلاقه يشمل التخيير استمراراً .

ويرد على الطائفة الأولى أنها ساقطة عند المعارضة على ما هو الصحيح من الطريقة في باب الامارة .

وعلى الطائفة الثانية : أنها على فرض تمامية السند والدلالة قاصرة الذبول

(١) قال الشيخ الاعظم في رسالة التقليد اوائل القول في المقلد فيه : صريح المحقق والشهيد الثانيين (قدس سرهما في الجعفرية والمقاصد العلية تبعاً للمحكي عن النهاية الجواز وظاهر المحكي عن التهذيب وشرحه والتذكرة ، العدم وهو الاظهر الخ .

عن الشمول لمورد الفتاوى فإنها خاصة بمورد الاخبار المتعارضة .
 والحاصل أن الأدلة اللفظية مع فرض تماميتها سنداً أو دلالة لاتشمل الحجتين
 المتساقطين بالتعارض كما ذكرنا ذلك في مبحث التعادل والترجيح وغيره .
 وأما الأدلة غير اللفظية من الاجماع القولي والعملى على جواز العدول والتخيير
 الاستمراري المدعى في كلام بعض كما في رسالة التقليد (١) للشيخ الانصاري (قده)
 التي هي عمدة أدلة المجوزين ، فيرد عليها :
 أولاً - أن الاجماع القولي لم يثبت كونه تعبيرياً يكشف عن رأي المعصوم ^{عليه السلام}
 في مثل هذا المقام إذ يحتمل كونه مدر كياً ولو سلم فهو دليل لبي والقدر المتيقن
 من مصبه هو التخيير حدوثاً فلا يشمل التخيير استمراراً .
 وثانياً - أن ثبوت الاجماع العملى (السيرة) غير معلوم في فرض العلم
 بالمعارضة بين فتاوى العلماء في جميع الاعصار السالفة .
 وبالجملة لم يثبت استقرار السيرة من زماننا الى زمن الائمة (عليهم السلام)
 على رجوع الجاهل الى العلماء مع العلم بالمخالفة في فتاويهم .

استصحاب التخيير

ثانيهما

التمسك بالاستصحاب بدعوى جريانه لاثبات جواز تقليد المجتهد الثاني
 كما في رسالة التقليد للشيخ - قده - (٢) ببيان أن المكلف قبل أن يأخذ بفتوى
 هذا كان له أن يأخذ بفتوى ذاك فيستصحب بقاء التخيير بعد أخذه بفتوى هذا

(١) و (٢) عند الكلام في المقلد فيه .

ولكن هذا الاستصحاب مخدوش من وجوه .

الأول - :

إن التخيير المدعى فيما نحن فيه إنما ثبت عند المدعي بالدليل اللبي من الاجماع القولي والعملي لا الدليل الفظي كى يقال (على تقدير تماهيمته) : إن الموضوع ظاهراً في قوله : « إذن فتخير » هو الذي قامت عنده الحجتان المتعارضتان وهذا موجود في كل زمان منه بعد إختيار أحدهما . وبناءً على طبق المدعى فالجهل بالحالة السابقة في المتعارضين مانع عن جريانه .

بيانه : أنه لا بد في الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع وهذا في المقام ممنوع إذ من المحتمل أن الموضوع المأخوذ في دليل التخيير هو خصوص من لم يأخذ بفتوى مجتهد لا العنوان الأعم منه ومن الآخذ فاذا كان الموضوع هو الأول فهو مرتفع جزماً لفرض الآخذ بفتوى المجتهد الاول وبذلك صارت حجة فعلية في حقه واذا كان الثاني فهو وإن كان باقياً إلا أنه غير متعين في لسان مادل على التخيير .

وبالجملة بناءً على تمامية أدلة التخيير فثبوته بين الفتويين المتعارضتين لم يعلم أنه على وجه الاستمرار لأن من المحتمل كون الموضوع فيها هو المتخير ولا تخير بعد الاختيار فلهذا لا يجرى الاستصحاب للجهل بحال الموضوع .

بل يمكن فرض مورد لم يثبت فيه التخيير من الاول وانما الشك في حدوثه وهو : فيما اذا لم يكونا متساويين من الأول فاختار تقليد الأعمل الحجية رأيه دون غيره ثم وصل المجتهد الثاني الى حد الأعمل فصارا متساويين بقاءً فالتمسك به لو تم فهو فيما كان التخيير محرراً سابقاً وشك في كونه استمرارياً لا فيما كانت فتاوى أحدهما ثابتة الحجية فعلا لكونه أعلم ثم بلغ الآخر الى حده فانه حينئذ

لا يجرى الاستصحاب أبداً لعدم حالة سابقة للتخيير .

الثاني :

أنه إستصحاب في الشبهة الحكمية إذ لا يدرى أن المجمعول الشرعي هي الحجية التعمينية أو أوسع من ذلك والحق عدم جريانه فيها وأنه مختص بالشبهات الموضوعية

الثالث :

أنه لو سلمنا عدم الاختصاص ففي خصوص المقام لا يجرى لأنه مبتلي بالمعارض لما ذكرناه في مبحث الاستصحاب .

وذلك : لأن معنى الحجية التخييرية هو جعل الخيار بيد المكلف فيكون الواحد المختار منجزاً للواقع وطريقاً إليه فاذا فرضنا أنه إختار أحد المجتهدين فاتصفت فتواه بالحجة الفعلية وحينئذ يكون إستصحاب الحجية التخييرية بالمعنى المزبور معارضاً باستصحاب الحجية الفعلية .

وأما القول : بأن معنى الحجية التخييرية هو أن تجعل الحجية على أمر انتزاعي وحداني جامع بين الفتويين وموجود فيهما وهو طريق الى الواقع فيستصحب دائماً ، فهو وإن كان في نفسه وبحسب الثبوت أمراً معقولاً ويمكن أن يتعلق غرض المولى بالجامع لا بالخصوصيات المفردة والمشخصة كما ذهبنا الى هذا في الواجب التخييري إلا أن في مقامنا هذا (أي الحجية) فرض الجامع بين المتعارضين أمر لا يمكن الالتزام به إذ لازمه كون الطبيعي بين المتعاندين طريقاً مجعولاً الى الواقع وهذا واضح الفساد .

بل يصح القول بعدم معقولية الحجية التخييرية حتى بمعنى جعل الحجية لكل

من الفتويين بشرط عدم أخذ المقلد بالآخرى .

والوجه في ذلك : أن معنى جعل الحجية لفتوى المجتدين هو إعتبار الشارع المكلف عالماً بمؤدى الفتويين المتعارضتين وهذا يستلزم الجمع بين التقيضين إذ مرجع ذلك الى إعتباره عالماً بوجوب شيء وعالماً بعدم وجوبه او بحرمته أو عالماً بحرمته وعالماً بعدمها .

على أن لازم هذه الحجية بالمعنى الأخير هو ضرورة كل من الفتويين حجة فعلية لو لم يأخذ المكلف بشيء منهما لتحقق شرط جعل الحجية أعني عدم اختياره الأخرى .

وعليه فمرجع معنى الحجية التخيرية الى ما ذكرناه لا محالة من تفويض الاختيار بيد المكلف فالواحد المختار يكون حجة فعلية عليه .

حكومة إستصحاب التخيير

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم الانصاري « قده » في الجواب عن تعارض الاستصحابين (١) من حكومة استصحاب التخيير السابق على استصحاب الحجية الفعلية للحكم المأخوذ من المجتهد الاول ، فلا معنى محصل له لأن إرتفاع الحجية الفعلية ليس من الآثار الشرعية للحجية التخيرية بل من لوازمه العقلية فانا قلنا إن معنى تلك ليس إلا إعطاء الاختيار بيد المكلف أي له أن يطبق عمله على طبق أي من الفتويين المتعارضتين شائهما ولذا إستصحاب هذا المعنى لا يثبت شرعاً نفى الحجية الفعلية ، هذا .

(١) راجع رسالته في التقليد اوائل القول في المقلد فيه .

وللشيخ المحقق الاصبهاني هنا كلام طويل الذيل رداً على المقالة السالفة
آنفاً للشيخ الاعظم أعلى الله مقامهما وحيث طوى البحث عنه سيدنا الاستاد آدم
الله سبحانه ظلمه في هذه الدورة ، فنحن إقنينا اثره ومن أراد التفصيل والتطويل
فليراجع كتاب الاجتهاد والتقليد (١) .

الرابع :

أنه (إستصحاب بقاء التخيير) من الاستصحاب التعليقي إذ معنى الحجية
التخييرية على ما بيناه هو حجية إحدى داتين الفتويين على فرض الأخذ بها فعلى
تسليم عدم المعارضة بين الاستصحابين أيضاً جريان هذا الاستصحاب في نفسه ممنوع
لما حقق في مبحث الاستصحاب من عدم حجية الاستصحاب التعليقي .

فتبين مما تقدم أن العدول في هذا الفرض (أي فرض العلم بالمخالفة بين
المجتهدين المتساويين) غير جائز لعدم مساعدة دليل على ذلك فهذا من دوران
الامر بين التعمين والتخيير في باب الأخذ بالحجة (أعني المسألة الاصولية) وحينئذ
لا بد من الأخذ - تعييناً - بفتوى المرجع الذي أخذ فتواه أولاً لأن فتوى
المعدول منه مقطوع بالحجية وفتوى المعدول اليه مشكوك بالحجية والشك فيها
يساوي الجزم بعدمها .

وعلى ذلك قد أصبح التخيير الموضوع للنزاع بدوياً لا استمرارياً هذا بناءً
على مختار المشهور من إقتضاء القاعدة في الحجيتين المتعارضتين التخيير .
وأما على ما إختارناه من إقتضاء القاعدة فيهما التساقط (كما أشرنا الى
ذلك في أول هذا الفرع أيضاً) فالنتيجة هي الأخذ بأحوط الفتويين لو أمكن وإلا

فبتخير لا محالة بالأخذ بأحدهما لما سبق في الصفحة ٦٣ و ٦٥ فلا نعيده .

الفرع الخامس

لو قلد مجتهداً يفتى بعدم جواز العدول حتى الى الاعلم فهل يسمع قوله ؟
ذكر السيد (ره) في عروته (١) أنه إذا وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط
العدول الى ذلك الأعلّم وإن قال الاول بعدم جوازه .

الظاهر هو جواز العدول فيما لم يعلم بالمخالفة بين الاعلم وغيره ووجوب
العدول فيما علم بها بينهما حيث إن فتوى غير الاعلم بالحرمة ليست بحجة حيثئذ
وإلا لزم الدور إذ المفروض أن حجية فتواه مستندة الى فتوى الاعلم فلا يصح
لإثبات عدم حجية قوله الرجوع الى قول غير الاعلم بل يلزم اعدام الحكم
موضوع نفسه .

ووجه التفصيل بين صورة عدم العلم بالمخالفة وصورة العلم بها بالجواز في
الأولى والوجوب في الثانية يظهر مما سلف مفصلاً في الشرط الاول من شرائط
مرجع التقليد .

للفرع السادس

لو علم المكلف أن ما عمل مدة من الزمن كان مع التقليد لكن لا يعلم بأنه
كان عن تقليد صحيح فيشك في صحة ما أتى به من جهة الشك في صحة التقليد
فهنا ما هو الحكم ؟

ذكر صاحب العروة « قده » أنه يبني على الصحة (١) .

والظاهر أنه بنى حكم هذا الفرع على اجراء إيصاله الصحة في نفس التقليد

(١) و (٢) المسألة ٣٤ و ٤١ من مسائل تقليد العروة .

حيث إنه عمل وكلما شك المكلف في صحة عمل من أعماله الماضية إصالة الصحة جارية وبها يحكم بصحة تقليده وترتب عليها صحة جميع ما أتى به من الأعمال .

ولتوضيح المسألة ينبغي تفصيل الكلام في أمرين :

— الاول — فيما إذا كان الشك في صحة التقليد الماضي ملحوظاً من جهة

الشك في انه هل صدر وتحقق بميزان شرعي ؟ او أنه قلد بهوى نفسه من دون تعويل في ذلك على معول شرعى .

والثاني — فيما اذا كان الشك في صحة التقليد مفروضاً بالنسبة الى الأعمال

الماضية ولنفرضها الصلابة التي أتى بها مع هذا التقليد المشكوك صحته فيشك في لزوم الاتيان بها ثانياً إعادة او قضاءً وعدم لزومه .

أما الامر الاول فهو على قسمين : لانه إما أن يحرز فعلاً حجية فتاوى

مرجعه وجامعيته للموازن والشرائط أولاً يحرز ذلك .

اما القسم الاول فلا يتصور فيه أثر يترتب على هذا الشك إلا من ناحية جواز

العدول وعدمه وهذا ليس أثراً للمبحث حيث ان التقليد عمل مضي والمفروض كون

المرجع واجداً (حين الشك) للموازن وأهلاً للتقليد واقعاً .

ولم يرد دليل يدل على لزوم كون التعويل على فتاوى المرجع بالميزان

الشرعي علماً فبعد ما أحرز حجية فتاواه (في نتيجة احراز الجامعة له) واعتمده

عليها لا أثر للشك في فسار التقليد وعدمه من هذه الجهة (أي جواز البقاء وعدمه)

بل لو علم أن تقليده كان بغير مستند شرعي (كما لو قلد شخصاً على إشتهاء نفسه

ولكن كان ذلك الشخص مستجمعاً للشرائط) لحكم بصحة أعماله المستندة الى

تقليد هذا الشخص لأنها كانت مطابقة لما هو وظيفته فعلاً وما هو حكم واقعي

منجز في حقه .

ففي هذا القسم جواز تطبيق العمل على التقليد مترتب على صحته واقعاً
 حدوداً وبقاءً ولا حاجة الى اجراء قاعدة الصحة في نفس التقليد .
 وأما القسم الثاني فوظيفته فيه بعد ذلك هي التحقيق والفحص عن هوصالح
 للرجوع اليه وتطبيق العمل على فتواه ولا يجوز له البقاء على تقليد ذاك في حياته
 وبعد مماته - ولو أحرز أن تقليده عنه حدوداً كان بحجة معتبرة كالقطع
 باستجماعه للشرائط او قيام البنية على ذلك - لأن شكه هذا سار الى صحة القطع
 او البينة ويوجب احتمال الخطأ وعدم مطابقتها مع الواقع .
 نعم لو قلنا بأن النهي عن نقض اليقين يشمل الشك الساري امكن الحكم
 ببقاء الحجية السابقة لكن قلنا في مورده إن الروايات مفادها هو الاستصحاب
 واحتمال اختصاصها بقاعدة اليقين او ان المتعبد به فيها أمر جامع بينهما باطل .
 ومن هنا يظهر أن في هذا القسم أيضاً لا ثمرة للشك في صحة التقليد وعدمها
 بالنسبة الى جواز العدول وعدمه .

وأما الامر الثاني أعنى الشك في صحة الاعمال الماضية من جهة الشك في صحة
 التقليد فالامر يتصور فيه على صور .

لأن الشاك :

إما محرز لمطابقة أعماله للواقع كأن كانت موافقة لفتوى ذي مقام صالح
 وجامع للموازين بالفعل فحينئذ لا اعادة عليه ولا القضاء .

او محرز لمخالفتها مع الواقع وهذه المخالفة قد تتصور بالاضافة الى أركان
 الصلاة وقد تتصور بالاضافة الى غير الاركان .

فان كان المتروك من الاركان وجب الاتيان بها ثانياً إعادة او قضاءً
 بمقتضى ما دل على ذلك كحديث لا تعاد .

وإن كان المتروك من غيرها كالشاهد أو السورة أو الستر - مثلاً - فلا بد في هذه الصورة من النظر إلى أنه جاهل قاصر أو مقصر أو يشك في حاله لا يدري أنه استند إلى قول المفتي بمستند معتبر شرعاً ثم ظهر فعلاً مخالفته للمواقع كى يكون جاهلاً قاصراً أو استند إليه بمستند غير معتبر شرعاً كى يكون جاهلاً مقصراً . فإذا كان جاهلاً قاصراً - أي كان قد اعتمد في رجوعه إليه سابقاً على أمر صحيح كالبيئنة أو قطع وجداني وبعد ذلك ظهر فسق البيئنة أو شك فيه أو ظهر خطأ القطع وأنه كان جاهلاً كياً - يحكم بصحة عمله متمسكاً بالحديث - أعني حديث لا تعاد - لأنه يشمل الجاهل القاصر على ما تقدم (١) ولا أثر لشكه فعلاً إذ المفروض أنه أحرز الأهلية سابقاً للمفتي فكان اعتماده في الرجوع إليه على وجه صحيح شرعي وعمل على طبق وظيفته .

وكذلك الحال فيما إذا كان مشكوك الحال أي لم يحرز أنه جاهل قاصر أو مقصر فإنه لا مانع من شمول الحديث إياه لا من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية بل من جهة أن عنوان المخصص أمر وجودي وهو الجاهل المقصر وهذا هو القدر المتيقن من الخارج عن تحت الحديث بالقرينة المنفصلة العقلية (وقد تقدم بيانها « ٢ ») وعدم هذا العنوان يمكن إحرازه بالاستصحاب وبذلك يبقى تحت الحديث « كما في مسألة كون المرئثة مشكوكاً (٣) القرشية » . وعليه فلا إعادة عليه ولا قضاء .

ومن هنا ظهر حكم ما إذا كان جاهلاً مقصراً في اعتماده على فتوى المفتي بأن قلده بداع غير الدواعي الشرعية والمفروض مخالفة أعماله مع الواقع فيجب

عليه الاتيان بها ثانياً إعادة او قضاء لعدم امثال ما هو وظيفته واقعاً وعدم شمول الحديث له أيضاً .

ومما ذكر ظهر أيضاً حكم من لا يعلم أنه هل قلد من هو أهل للتقليد (وهو زيد) او قلد غير الأهل ؟ (وهو عمرو مثلاً) .

وكذا ظهر حكم من يشك في أنه قلد او لم يقلد أصلاً فإنه في خصوص الصلاة إذا كان مالم يأت به من غير الأثر كان يجري حديث لا تعاد وبه يحكم بعدم لزوم الاعادة والقضاء مضافاً الى جواز التمسك بقاعدة الفراغ إذ الشك في هاتين الصورتين الاخيرتين في أن عمله هل كان مع تقليد صحيح أولاً ؟ والمفروض التفاته حين العمل الى أجزائه ففهي الحقيقة صورة العمل غير محفوظة وإن كانت ذاته محرزة أي أنها مجهولة الكيفية حيث لا يدري ماذا صنع في الخارج فيكون المفروض مشمولاً لمفاد قول المعصوم عليه السلام : كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه (١) .

نعم لو فرضنا أن صورة العمل محفوظة في الخارج لكن نشك في الصحة والفساد من جهة المطابقة مع الواقع أحياناً وعدمها مثلاً : لو قلد شخصاً مشخصاً وبعد ذلك شك في كونه زيداً الأهل للتقليد او عمرواً غير الأهل له فالقاعدة في مثل ذلك لا تجرى لأن احتمال الموافقة أحياناً لا تجدي شيئاً والنتيجة بطلان ما مضى من العمل ، هذا .

ولكن الصحيح صحة العمل في هذا الفرض أيضاً فيما اذا كان الناقص من غير الاركان وذلك لحديث لا تعاد فإنه شامل للجاهل القاصر كما تقدم .

الفرع السابع

إذا أحرز الموازين في المجتهد وقلده وبعد ذلك إحتمل انه عرض عليه ما يوجب ارتفاع الموازين او بعضها ففي مثل ذلك يجوز له ان يستصحب بقاء الميزان ويبقى على تقليده كما كان .

وأما اذا قطع بالارتفاع فمقتضى الأدلة اللفظية والسيرة العقلائية وإن كان جواز البقاء على فتاواه السابقة فان حال هـ - ذا حال الميت غايته أنه ميت روحاً لا جسماً كما هو الحال في قبول خبر العادل وشهادة البيعة على الموضوعات حيث ان العبرة فيهما بالعدالة والاعتدال حال الاخبار والاشهاد كما يؤيد ذلك ماورد في حق بني فضال الذين عدلوا عن الطريقة والايمان - خذوا بما رووا وذرؤا ما رأوا - (١) إلا أن القطع بأن الزعامة الدينية لا يمنحها الله سبحانه لمن كان فاسقاً او مجنوناً او جاهلاً فعلاً (٢) بضميمة فحوى إعتبار الموازين والصفات في القاضي وامام الجماعة وحيث إن المناط هنا أهم فنقطع بالاولوية .

وهذا لا يقاس بالموت فان فية إنتقالا من عالم الى عالم أرقى فهو لا يكون نقصاً بخلاف الموازين .

فتحصل ان كلما يعتبر فيه حدوثاً يعتبر فيه بقاءً فان دليل الاعتبار واحد

ومشترك فيه .

(١) راجع كتاب الغيبة للشيخ الطوسي طبعة النجف عام ١٣٨٥ ص ٢٤٠

(٢) تقدمت شذرة من هذا المضمار ص ٨٨

الفرع الثامن :

في بيان المقلد فيه

قد ذكرنا في اول البحث أن وجوب الرجوع الى التقليد تخييراً إنما هو من جهة احتمال الضرر فان الشبهة إما مقرونة بالعام الاجمالي أو تكون حكومية قبل الفحص ولذا كانت التكاليف الواقعية منجزة .

ومن هذا يعلم أن اليقينيّات فضلاً عن الضروريات لا حاجة فيها اليه وإنما الاحتياج اليه أو الى أحد اخويه (الاحتمياط والاجتهاد) فيما اذا احتتمل مخالفة الواقع والوقوع في العقاب وأما اذا قطع بأن العمل الفلاني باطل او حرام او واجب او صحيح ، فاي حاجة الى التقليد؟ وبذلك يظهر أن :

التقليد في اصول الدين

غير سائغ فان معناه اتباع الغير وهو يجوز فيما يكون هناك عمل ولا عمل فيها وانما المأمور به فيها هو العرفان (١) والاعتقاد بالمبدء والمعاد فلا معنى للتقليد فيه بل لو عقد القلب وبنى على التوحيد (مثلاً) لا يكفي أيضاً وعمدة الدليل في ذلك هي الآيات الناهية عن التقليد للغير في الامور الاعتقادية بمثل قوله تعالى : إنا وجدنا آباءنا على امة وإنا على آثارهم مقتدون (٢) .

نعم لو فرض حصول الاعتقاد واليقين من قول الغير لا بأس به ، فان المطلوب

(١) لا بذاك المعنى المصطلح بل بالمعنى اللغوي (٢) س ٤٣ ي ٢٢

فيها كما أشير اليه العلم بالواقع ولادليل على أن يكون مستند الاعتقاد خصوص قيام البرهان عند نفس الانسان . على أن اليقين الحاصل من قول الناس مرجعه الى ترتيب القياس بأن هذا مما اتفق عليه جماعة وكلما كان كذلك فهو لا يكون فيه خطأ فهذا كذلك .

وأما في باب -

التطبيقات

فلا ينبغي الشك في عدم جواز التقليد فيها فلو بنى المجتهد على نجاسة مايع أو خمريته يجوز للمقلد أن لا يبنى على الذي بنى عليه لأن وظيفة المجتهد الاستنباط وأما في تطبيق الكبرى على الصغرى فهو وغيره سيان بل غيره قد يكون اعرف منه فيه .

نعم اذا فرضنا أنه أخبر بانه خمر و كان إخباره مستنداً الى الحس فيعتمد على قوله من باب أنه شاهد واحد عادل إن اعتمدنا على قبول قوله في الموضوعات الخارجية كما قررنا إعتبراره أخيراً فلا يختص الاعتماد عليه في ذلك بمقلديه حيثند بل المجتهد الآخر أيضاً يلزم عليه أن يترتب على ذلك الاثر وهذا كلام آخر أجنبني عن هذا البحث .

وأما الموضوعات المستنبطة والماهيات المخترعة شرعاً

التي وقع الكلام فيها بأنها هل تكون موضوعة لخصوص الصحيحة او الاعم ؟

وكذلك الموضوعات العرفية

كالغناء مثلاً لا يدري أنه إسم لخصوص صوت ذات ترجيع أو يكون مفهومه أعم وأوسع منها وأنه لا بد وأن يكون مطرباً ومغيراً للحال ، فالنقليد فيها بعينه هو التقليد في الحكم .

فكما أنه لا مجال لأن يقال : هل يجوز النقليد في الاحكام الكلية الفقهية كذلك في المقام لا مجال للسؤال فاذا فرضنا أن المجتهد بنى على أن الصلاة موضوعة للاعم فالنقليد في هذا نقليد في أن الرجل ليس له الصلاة بازاء امرأة مصلية صلاة باطلة .

والحاصل أنه يجرى فيها باعتبار أنه نقليد في الحكم .

وأما النقليد فيما يرجع الى -

مبادئ الاستنباط

من اللغة والصرف والنحو ومعرفة الرجال ونحوها فالظاهر أنه لا يجوز في شيء من ذلك فلا يصح الرجوع الى علماء الأدب في تشخيص معنى الكلمة ولا نقليد العلامة وابن داود (رحمهما الله) في وثاقة رجل لان شيئاً من أدلة النقليد من الكتاب والسنة والسيرة لا يجرى فيها فانها تجرى في الامور الحدسية المحتاجة الى أعمال النظر فيها وهي الاحكام الشرعية لا ماهو من الامور الحسية كالظهور الذي هو مبنى علم اللغة .

وأما النقليد في -

المبادئ الفقهية

من مسائل اصول الفقه ، فقد ذكر صاحب العروة (قدّه) أنه لا يجوز فيها (١) .

ولكن الظاهر أنه لا مانع من التقليد فيها ، لانه كثيراً ما يتفق أن يكون الرجل قادراً على فهم الروايات واستنباط الاحكام منها إلا ان من حيث المباني فليس مجتهداً فيها فيجوز أن يكون مقلداً فيها ومجتهداً في تلك فيكون التطبيق بيده . والوجه في الجواز شمول الأدلة لمثل ذلك فان جميع المباني الاصولية امور نظرية تحتاج الى اقامة البرهان فرجوع الجاهل الى العالم هنا موجود وبما أن أخذ معالم الدين لم يقيد في دليل بأن يكون راجعاً الى العمل بلا واسطة فالآيات والروايات أيضاً شاملة له غايته أن هذا الشخص يكون مقلداً بالنتيجة لانها تابعة لأخص المتقدمين .

ولكن الذي يسهل الخطب أن هذا لا يتفق في الخارج إذ ليس إستنباط أحكام الشرعية أقل مؤنة من إستنباط المباني الاصولية فمن تمكن من الاستنباط في تلك فقد تمكن منه في هذه ، وبعبارة اخرى : نظراً الى كون التجزى في الاجتهاد أمراً بدئياً - حيث أنه أمر تدريجي يحصل بالممارسة شيئاً فشيئاً كما تقدم بيانه (٢) مفصلاً - فتحصل تلك القوة بالمزاولة والمحاولة فيما يستخرج منه الحكم الشرعي .

وقد تقدم (١) أن واجد المملكة لا يجوز له التقليد .
 فالحق أن منع التقليد في اصول الفقه من جهة أن الصغرى ليست بمتحققه
 فالأدلة من هذه الجهة تكون عما نحن فيه منصرفه فدعوى الشيخ الانصارى (ره)
 الاجماع على عدم جواز ذلك (٢) ترجع الى ما ذكرناه من انه اذا تمكن من ذلك
 لا محالة يكون متمكناً من الاستنباط في مسائل اصول الفقه

الفرع التاسع

إذا تبدل راي المجتهد وذهب الى غير مذهب أولاً وكذلك الناقل للفتوى
 فهل يجب عليه إعلام من سمع منه الفتوى ؟

تبين الخطأ في النقل ووجوب الاعلام

الظاهر ذلك في فرض الخطأ أو النسيان لو أفتى باباحة شيء نسياناً أو خطأً وقد
 كان في الواقع أى بحسب قيام الحجة واجباً أو حراماً .
 والوجه فيه أن في فرض عدم الاعلام يكون بفتواه بالجواز او نقله مسبباً
 الى فعل الحرام أو ترك الواجب .

والخطاب وإن كان بحسب الظاهر متوجهاً الى المكلفين باعتبار صدور
 الفعل منهم ولكن بالنظر الى ضميمه فهم العرفى بان الملاك الملزم ثابت للجميع
 حيث إن الصدور مبعوض عن كل احد جاهلاً كان او غافلاً مباشرة كان أو تسببياً
 فالكل معاقب إلا ما دامت الغفلة فاذا زالت يجب على المسبب الاعلام بالنسبة الى
 من اخبره بالجواز ليرتفع التسبب المحرم المرتكز حرمة في أذهان العقلاء .

ويؤيد ذلك ما استفدناه من بعض الروايات (١) - وهو معتبرة عبد الرحمن المتقدمة (٢) وغيرها - الدال على أن المفتي ضامن لما أفتاه ويكون وزر العمل عليه من أنه اذا لم يستند الى حجة في فتياه يكون معاقباً بل في مورد واحد وهو الافتاء بجواز أخذ الظفر في الاحرام ، الكفارة أيضاً عليه (٣) مضافاً الى أن لفظ التقليد أيضاً ظاهر في وجوب الاعلام كما تقدم عند تعريف التقليد - ص ٢٣ - أنه من جعل العمل قلادة وكان المقلد يجعل أعماله قلادة على عنق المجتهد .

وبالجملمة كل من يخبر بجواز شيء ويبرزه من جهة كونه فتوى نفسه أو نقلاً لفتوى غيره ثم ظهر الاشتباه و كونه محكوماً بحكم الزامى ، يجب عليه إظهاره لينقطع التسبيب والا يكون الوزر عليه .

فانقذ بذلك كله أن الاعلام في هذا الفرض من هذه الجهة لا من جهة وجوب تبليغ الاحكام فانه وان كان يشمل المقام الا انه أجنبي عنه لأن في تلك المسألة لا يلزم دق ابواب آحاد الناس ليكون التبليغ خصوصياً وانما يكفي وضع الحكم في معرضهم ومرءاهم لئلا يندرس الدين ولا تنسى الاحكام وإلا فالأئمة سلام الله عليهم لم يكونوا مأمورين بهذا فضلا عن غيرهم .

نعم كان من امتيازات النبي ﷺ أن يبلغها الآحاد بمقدار كان يتمكن منه . هذا فيما اذا أفتى بالجواز ثم ظهر الوجوب والحرمة .

واما لو انعكس الامر مثلا : سئل عن الانتفاع بالطينة فقال : إنه حرام ثم

(١) الوسائل : كتاب القضاء الباب ٧ من أبواب آداب القاضى الحديث ٢ و ٢

(٢) ص - ٢٣ (٣) الوسائل الباب ٧٧ من تروك الاحرام الحديث الثانى

وتدبر فيه ، والباب ١٣ من بقية كفارات الاحرام منه وتأمل فيه .

ظهر خطأه او نسيانه وأنه يكون مباحاً او سئل عن الغناء من دون ترجيح فحكم بحرمة و بعد ذلك ظهر عنده جوازه وأن المحرم هو القسم المطرب معه الترجيح مثلاً ففى مثل ذلك لادليل على وجوب الاعلام وترك المباح باعتقاد الحرمة او فعله باعتقاد الوجوب لا بأس به لانه موافق للاحتياط وليس فيه تفويت المصلحة أو الالتقاء في الهلكة بأى وجه .

أما مسألة وجوب تبليغ الاحكام فمضافاً الى أنه أجنبي عما نحن فيه كما ذكر أن تبليغ الاحكام غير الالزامية لا يجب .

والوجه فيه أن ما دل على وجوبه ظاهر في وجوب تبليغ الاحكام الالزامية ومختص بها لأن هذا الوجوب طريقي لتنجز الواقع فلا يشمل الاحكام غير الالزامية .

ومن هنا قد يتفق أن المفتى بان على الجواز ومع ذلك لا يظهره لأنه على خلاف الاحتياط .

فأدلة وجوب التبليغ لا تشمل إلا الاحكام الالزامية ، مضافاً الى وجود قرائن في نفسها تدل على ما ذكر كلمة الهدى والانذار والتفقه في آيتي الكتمان والنقر (١) وعلى هذا ففي هذا الفرض لا يجب عليه بيان غفلته دون الفرض الاول . هذا تمام الكلام فيما كانت الفتوى الاولى عن غير العلم والحجة والفحص بمقدار يطمئن بعدم وجود المخصص بل كان عن غفلة أو نسيان او اشتباه أو نحو ذلك . وأما اذا كانت الفتوى الاولى بالجواز عن قيام الحجة عنده فيما بينه وبين الله سبحانه بحيث قد تفحص عما يدل على التحريم فلم يجده في مظانه ثم بعد مدة وبرهة من الزمن وانتشار الفتوى الاولى وجده في غير مظانه .

والاحسن الاتيان بالمثال لكي تتضح للحال

مثلا : لا شك في حرمة وطى الحائض إلا ان هذا التحريم هل يختص بالرجل أو يعم تمكين الزوجة نفسها للزوج ؟ فبعد الفحص بالمقدار اللازم في الكتاب والسنة لم يجد دليل على حرمة تمكين الزوجة الحائض نفسها لزوجها حيث ان الخطاب في مثل قوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن ، يختص بالزوج فأفتى بعدم حرمة التمكين على الزوجة الا بناء على حرمة الاعانة على الاثم فاذا فرض أن الزوج صغير او مجنون فعنوان الاعانة ليس بمتحقق ثم بعد مدة وجد في باب عدة الطلاق ما يدل على حرمة فان فيه ما يدل على أن التكليف مشترك فيه بينهما وأنها لا تمكن من نفسها حتى تطهر من الدم (١) فهل عليه أن يعلم الناس والنسوان في هذا الفرض من باب وجوب تبليغ الاحكام باعلام عام يصل الى الانام أو من باب الاعلام بالخصوص أو لا شيء عليه في النصوص ؟

الظاهر عدم الوجوب إلا على نحو العموم بأن ينتشر الرسالة المشتملة على الفتوى بالحرمة مثلا لأنه ليس من التسبب المحرم بل الشارع رضي بهذا وفي الحقيقة كان الحكم حكمه فالسبب هو نفسه فكان التسبب من قبله ومن لم يصل اليه

(١) الوسائل : كتاب الطلاق ابواب العدد الباب - ٦ - الحديث - ١ -

واوردناه في شرح الأمر السابع من أحكام الحائض من كتابنا . المغانم الحسنی في شرح العروة الوثقى وذكرنا هناك (تبعاً لما أفاده سيدنا الاستاد دام ظله) ان هذا الحديث ضعيف السند لأن فيه : محمد بن الحسين عن بعض أصحابنا أظنه محمد بن عبد الله بن هلال او علي بن الحكم ومحمد بن عبد الله مجهول ولكن الظاهر انه معتبر لأن علي بن الحكم ثقة ومحمد بن عبد الله بن هلال وقع في اسانيد كامل الزيارات أنظر الى التعليقة في ص ١٠٤ .

الدليل والمحكم يكون الأمر له مباحاً واقعاً ونقصاً بالواقع الحقيقية أى يكون
حلالاً في الشريعة المقدسة حقيقة ، حيث إنه سبحانه رخص فيه فاطمى او الناقل
كان مخبراً عن حكم الشرع وغير مسؤل .

ولا محذور في أن يجعل الحكم الظاهري وإن كان على خلاف الواقع
لمصلحة فيه وتقدم هذا في مبحث حجية الظن في الجواب عن شبهة ابن قبة .
نعم لو فرضنا أن العمل بما أفتى به سابقاً مستند الى المخبر بقاءً بحديث
لو عمل به بمحض منه فالمخبر سكت فلا شك أن وزره عليه لأن هذا تقرير وإمضاء
لعمله فيكون مستنداً اليه وبتسبيب منه وهو حرام عليه .

للفرع العاشر :

ذكر صاحب العروة (قدّه) انه اذا قلد شخصاً باعتقاد انه زيد فبان كونه
عمرواً ، فاذا كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقييد صح وإلا
فمشكل (١) .

توضيح ما افاده أن صحة هذا التقليد بعد انكشاف الخطأ مشروط بأمرين :

الاول - تساوى من قلده مع من أراده اولاً .

الثاني - عدم كون هذا التقليد على نحو التقييد :

والمراد به انه لو كان الأمر عنده منكشفاً بأن من قلده عمرو لم يكن
يقلده ولكن من جهة الخطأ قلده باعتقاد أنه زيد .

ولكن الظاهر أنه لا بد من أن يفصل بتفصيل آخر لعدم رجوع تفصيله (قدّه)

الى محصل لأن التقليد من الأمور التكوينية وهي لا يتطرق فيها التقييد كما يأتي
توضيحه .

توضيح الحال أن ما يصدر من الأفعال من المكلف :
 قد يكون لا واقع له إلا بالقصد كجميع العناوين القصدية كالهتك والتعظيم
 والتأديب والتعذيب ونحوها .
 وقد يكون له واقع بدون القصد يسمى بالعناوين غير القصدية وهذا قد
 يفرض من الأمور التكوينية وقد يكون من الأمور الاعتبارية .
 فهنا أنحاء ثلاثة .

أما النحو الأول

أي الامور المتقومة بالقصد

فالتقييد فيها غير شديد لأن المصلي (مثلا) حينما صلى مقيداً بقصد أنه
 لو كان وقت الفريضة داخلًا كانت الصلاة فريضة وإلا كانت قضاءً أو نافلة
 والمفروض عدم دخول الوقت فهذه الصلاة كسراب لا تعسب بأي حساب .
 أما أنها لا تعد فريضة لعدم دخول وقتها .

وأما أنها لا تعد قضاءً أو نافلة لعدم القصد الى خصوص إحديهما فهذا من
 مصاديق الكلام الكلي : ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد .
 ولذا لا يمكن الحكم بوقوع هذه الصلاة قضاءً (مثلا) بتوجيه أن عدم
 دخول الوقت من باب تخلف الداعي فان وقوعها قضاءً مترتب على قصد خصوص
 صلاة القضاء والمفروض انتفاءه .

وهكذا الحال في سائر الامور القصدية . مثلا : لو أبرز اعتبار البيع مع
 استجماعه الشرائط لا تقع بذلك الابرار الهبة لعدم تعلق القصد بها .

نعم يتحقق به البيع اذا كان قصده ففى هذا النحو من الافعال التي منقومة
بالقصد لا معنى للتفصيل بين الداعي والتقييد.

واما النحو الثاني

أي الامور التكوينية

كشرب ما يع مقيداً بان يكون ماءً او ضرب أحد على أن يكون عدواً
— وما الى ذلك — فهي غير صالحة للتقييد فهل يعقل أن يتقيد الامر الخارجي الجزئي؟
والحال أنه إما متحقق او غير متحقق .

مثلاً : لو زعم أحد أن الشخص الفلاني عدوه وذلك دعاه الى ضربه فضربه
فلا مجال لأن يقال : إن من إعتقده عدواً وضربه لو لم يكن عدوه لما ضربه إذ
المفروض تحقق الضرب في الخارج فالشرط والتقييد في هذا النحو يرجع دائماً الى
تخلف الداعي وظهور الخطأ في مبادى الارادة لا غير .

اما النحو الثالث

أي الامور الاعتبارية

كالعقود والايقاعات فهذا على صور لأن الاشتراط والتعليق (التقييد) في
عقد او إيقاع إما أن يرجع الى نفسها أو الى أمر خارج عنهما أو الى متعلقهما .
والمتعلق إما أن يكون كلياً أو جزئياً .

فان كان التعليق في نفس المعاملة فهو وان كان أمراً ممكناً نظير الواجب المشروط إلا انه يوجب بطلانها (حتى فيما كان المعلق عليه موجوداً فضلاً عما اذا لم يكن) لأن من شروط صحة المعاملة التنجيز كما قرر في محله .
وان كان التعليق راجعاً الى الامر الخارجي كاشتراء متاع بشرط المنفعة أو نزول الضيف عنده (مثلاً) فهذا لا يضر بصحة المعاملة وانما هو من باب تخلف الداعي وهذا ظاهر .

وإن كان التعليق راجعاً الى متعلق المعاملة الكلي كما اذا اشترى كتاب التهذيب على أن يكون من طبعة النجف (مثلاً) فأسلم البايع غيره فهذه الصورة من أظهر مصاديق التخلف ولا يتصور فيها الداعي بل يكون دائماً على نحو التقييد مع كون الواقع في الخارج على حاله أي من دون عروض البطلان عليه ومن غير ثبوت الخيار للمشتري .

نعم يوجب التخلف مطالبة المشتري البايع بالوفاء بالشرط الذي وقعت المعاملة عليه لأن ما إستلمه غير ما اشتراه حيث إن التقييد في الكليات يوجب تخصصها بحصة معينة غير صادقة على حصة لا يوجد فيها القيد إلا أن يرضى المشتري بالمبدل لكنه أجنبي عن المعاملة .

وإن كان التعليق راجعاً الى متعلق المعاملة الجزئي كما اذا اشترى كتاباً مشخصاً في الخارج على أن يكون خطه نسخاً ثم ظهر خلاف الشرط ففي هذه الصورة لا يتطرق التقييد أصلاً لأن الامر الجزئي مقيد في نفسه وما هو كذلك لا يعقل أن يتقيد ثانياً إذ يلزم منه تحصيل الحاصل .

ولو قيل بإمكان إرجاع التقييد في متعلق المعاملة الجزئي الى الالتزام

قلنا بان مفاد هذا هو التعليق بعينه وهو مفسد لها كما أشرنا الى ذلك
آنفاً (١) .

وحينئذ لابد من تعريف التقييد والاشترط في المتعلق الجزئي وأنه مامعناه؟
فنعول: لا يخلو ذلك من أحد أمرين على سبيل منع الخلو بحسب الارتكاز
والاستقراء .

الأول -

كون الالتزام بالمعاملة الفلانية معلقاً على وجود الشرط الفلاني الخارج
عن تحت الاختيار ومعناه ليس إلا جعل الخيار وأن اللزوم مشروط بوجود الشرط
وأن من له الخيار لا يلزمه أن يقف عند التزامه وهذا الخيار ثبوته بشهادة إرتكاز
العرف ومجموع على طبق جعل المتعاملين لا أنه مدلول دليل لفظي في اليمين وهو
مطرد في جميع الشروط الخارجة عن تحت الاختيار .

الثاني -

أن يكون الاقدام على أصل المعاملة معلقاً على الالتزام بالشرط الفلاني
من الطرف الآخر .

وهذا يجري في كل عقد او ايقاع لا يكون قابلاً للفسخ كطبيعي النكاح
فانه بطبعه (إلا في موارد خاصة) مبني على اللزوم في نظر العقلاء فضلاً عن نظر
الأديان الآلهية فمعنى الشرط في هذا السنخ من المعاملات ليس جعل الخيار وإلا
فيكون مبطلاً إما لنفسه أو لأصل النكاح (على كلام) بل معناه أن الاقدام على

الزواج والرضاء به معلق على التزام الزوجة على أن تخدم الزوج أو على التزامه بأن يستأجر لها الدار لا تقل اجرتها من خمسين دينار وهكذا في العتق .
وهذا النحو من التعليق لا يوجب البطلان ، وإنما الموجب له أن يكون المعلق عليه أمراً خارجاً عن تحت القدرة والاختيار فيبطل النكاح أو الشرط كما اشير اليه .

فالشروط في العقود والايقاعات التي غير قابلة للمسخ معناها تعليق أمر اعتباري على الالتزام بشيء اختياري والنتيجة الزام المشروع عليه على الوفاء بالشرط وانها من باب ان المؤمنين عند شروطهم وان لم يف به فقد عصي ، هذا . وقد يكون الامر الاعتباري مجمعاً للامرين :

الاول اشتراط الخيار وكون الملزوم مرتباً ومعلقاً على الشرط .
والثاني تعليق أصل الالتزام به على الالتزام بالشرط كما في من باع داره من زيد واشترط عليه الخياطة فمن جهة الالتزام ، البيع معلق على الشرط فلو لم يفعل يلزم له الخيار فانقذح مما سطر في معنى التقييد أنه ما يكون مرتباً بالالتزام باحد هذين النحويين المذكورين .

وعليه فما عن بعض من أن معنى التقييد في المقام هو الالتزام في الالتزام لا يرجع الى محصل لان كون الالتزام غير المرتبط بالمعاملة قيماً لها لا يعقل .

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم

أن باب التقليد وكذلك الاقتداء لا يقبل التقييد والتضييق والتقسيم أصلاً لأنه من الامور التكوينية وليس أمراً اعتبارياً ولا قصدياً حيث إن الايتمام تبعية أحد لأحد والتقليد هو العمل في الخارج مستنداً الى قول الغير فبعد ما تحقق العمل

والاستنار وظهرت التبعية في الخارج كيف يمكن التقييد؟

فالصحيح أن يقال :

إن عمرواً الذي قلده أو اقتدى به بتخيل أنه زيد - إما أن يجوز تقليده أو متابعتة لاجتماع الشرائط فيه من العدالة وعدم العلم بالمخالفة ونحوهما .
أولا يجوز لعدم الشرائط ، فان كان الاول صح التقليد أو الايتام وإلا فلا لوجه وتفصيل تقدم (١) .

الفرع الحادى عشر

إن المجتهدين اذا اختلفا في الاعلمية فكان أحدهما أعلم من الآخر وعلم إجمالاً المخالفة في فتواهما ، فلا اشكال في وجوب تقليد الاعلم كما تقدم (٢) .
ولا أثر لأورعية غيره بعد ما كان الأعلم واجداً لشرائط الحجية فان ملاك الاعلمية في عالم الحجية في طرف أقوى ببناء العقلاء لكون معرفته وقدرته على الاستنباط أكثر من غيره .

واما اذا كان متوافقين في الفتوى

فلا أثر لايجاب تقليد الأعلم وبناء العقلاء وسيرتهم شاهدة على جواز الرجوع الى المفضول كما لا أثر لكون أحدهما أورع من الآخر سواء أكان أورع في مقام العمل أم في مقام الاستنباط والفتوى بحيث يستنبط أزيد منه أو يحتاط أكثر منه .

وقد يفرض الشك في الموافقة والمخالفة

مع العلم بتساويهما في العلم ولكن يكون احدهما أورع من الآخر .
في مثل ذلك قد يقال - كما في إطلاق كلام صاحب العروة (١) - : باختيار الأورع .

والظاهر أنه لا مقتضى للتعيين بعد عدم ذكر الأورعية ملاكاً للحجية في شيء من الأدلة من الآية والرواية والسيرة ، بل قلنا فيما لم يعلم بينهما مخالفة أن العلمية ليست بمرجحة فكيف تكون الأورعية هنا مرجحة ؟ .

والظاهر أن سيرة العقلاء جارية على التخيير في هذا الفرض .
ولا يمكن التمسك بمقبولة عمر بن حنظلة لجعل الأورعية مرجحة بدعوى أن الورع قد عد فيها من المرجحات ، إذ قد تقدم (٢) - أنها ضعيفة السند ومع الأعماض عنه فمن جهة الدلالة أيضاً ضعيفة لأن موردها حكم أحد بشيء والآخر بمعارضه فالطور من أظهر أنحاء العلم بالمخالفة فما نحن فيه خارج عنها .
على أن موردها القضاء لا الافتاء ومن البديهي أن الترجيح بالورع في مسألة القضاء لا يلازم الترجيح به في مسألة الفتوى لعدم أية ملازمة بينهما .

ولا يمكن اتمام المطلوب بالاجماع المركب بدعوى عدم القول بالفصل بين نفوذ قضاء الافقه والأورع وبين تقليده .

لعدم تمامية الاجماع صغرى وكبرى ويأتى تنمة الكلام في ذلك في الفرض

التالى .

وقد يفرض العلم بالمخالفة

إما إجمالاً او تفصيلاً وكان أحدهما أروع من الآخر ، هنا أيضاً إطلاق عبارة العروة يقتضي التقديم .

ولكن لا يمكن المساعدة معه وذلك . لما قدمناه في مبحث التعادل والترجيح وغيره من أن دليل الحجية لا يشمل المتعارضين لا باطلاقه ولا بعدومه ، إذا لا بد من الرجوع الى دليل آخر .

وقد يقال انه احد أمرين :

الأول - المقبولة حيث ذكر فيها من المرجحات الورع .

والثاني - الاجماع على تقديم الأورع المحكي عن المحقق الثاني (ره) وادعى الشهرة على ذلك الشيخ الأنصاري (قده) وقواه في رسالة التقليد (١) وقال: إنه الظاهر من المقبولة ثم ذكر تأييداً لما اختاره وهو ماورد في أنه لا يحل الغنيا الا لمن كان أتبع اهل زمانه برسول الله ﷺ (٢) واذاف الى ذلك كله اصالة الاشتغال وبضميمة ما ادعاه من الاجماع على أن العامي لا يكفيه الرجوع الى الاحتياط يستنتج انه سبحانه جعل للعامي طريقاً وهو الرجوع الى الأورع معيناً

(١) وقد تقدم منا الكلام في هذا عند التكلم في حكم ما لو علم بالمخالفة

بين المجتهدين المتساويين في الفضيلة او احتمل اعلمية احدهما ص - ٤٩ -

(٢) لم يوجد هذا في الكتب الأربعة ومن اطلع عليه التمس منه ان يطلعني

بمصدره اسأل له من الله سبحانه التسديد والتوفيق .

حيث ان الحجية دائرة بين التعيين والتخير وقد ذكر مراراً ان في هذا النحو من الدوران لا بد من الأخذ بالتعيين إذ الشك في الحجية في الطرف الآخر مساوق للقطع بعدمها .

ولكن لا يخفى فيما يقال من الاشكال

أما الرجوع الى المقبولة فقد عرفت انه لا يمكن لضعف سندها وعلى التنزل فموردها القضاء كما هو المصرح به في اولها وانسباك حكم من موضوع الى موضوع آخر قياس .

ومع قطع النظر عن ذلك ، الاستدلال بها على ذلك أيضاً ضعيف .

والوجه فيه ظاهر فان موردها الترافع والتنازع بمثل ان الولد الاكبر يدعي الحبوقة لنفسه والاصغر يدعى انه شريك اخيه فيها وفي مثله لا بد من ارجاع المتخاصمين الى ما حكم به الأروع في البين لحسم النزاع فيما بينهما باختيار كل منهما ما هو انفع له ، ولا يمكن الرجوع فيه الى التخير او الاحتياط .

واين هذا من باب الفتوى فان فيها يمكن ذلك من دون لزوم أي محذور أصلاً .

ومن ذلك يظهر بطلان دعوى تنقيح المناط بين القضاء والفتوى كما انه تقدم آنفاً بطلان دعوى عدم القول بالفصل بينهما .

على ان المستفاد منها ان الافقية والاورعية ونحوهما كلها مرجحات اضافية فالامام عليه السلام - على تقدير الصدور - جمع فيها بين المرجحات لا أنه جعل المجموع مرجحاً على الاطلاق من جميع الجهات .

ومن المعلوم أن الأورعية بالاضافة الى الآخر انما تكفي في باب القضاء ولا تكفي في باب الفتوى إذ فيها يلزم أن يكون المرجع أعلم وأورع مطلقاً أي بالاضافة الى جميع المراجع في جميع البلاد .

توضيح ذلك

أن في باب القضاء لو فرض أن الحكيمين في بلد حكماً في ميراث او دين وكان أحدهما أفتقه او اورع من الآخر يتقدم الاول من الآخر مطلقاً (كان في بلد آخر افتقه او اورع منه ام لم يكن) .

وليس كذلك باب الفتوى لأنه لو كان في بلد مرجعان احدهما أفتقه من الآخر او اورع (مثلاً) وأفتى الأفتقه او الأورع بخلاف ما أفتى به غيره وكان في بلد آخر أفتقه او اورع منهما ، يتساقط قولهما ويلزم الرجوع الى الأفتقه منهما ، هذا .

وأما الرجوع الى الاجماع .

فقد تكلمنا في محله على نحو الاشباع أنه غير تام من دون كلام .

إذا لابد من الرجوع الى احوط القولين ، ولا يلزم منه أي عسر و حرج

في البين .

ولولزم فمقدار الخارج من ذلك هو الاحتمياط الحرجي فانه سبحانه لا يرضى

بلزومه على العالمى .

فتحصل أن في هذا الغرض - فرض العلم بالمخالفة مع تساويهما في العلم -

لا دليل على حجية فتوى الاورع لا تعييناً ولا تخبيراً .

الفرع الثاني عشر

لوفرض أحد اراد تفريغ ذمة الغير و كانت وظيفته الظاهرية بمخالفة مع وظيفة ذلك الغير فعلى طبق أي الوظيفتين يعمل ؟ .

الحق أن يقال : إنه يختلف الحال باختلاف حال المفرغ فإنه إما متبرع أو ولى أو وكيل أو وصي .

فإذا كان ولياً أو متبرعاً كان الواجب أو المستحب بالاضافة اليهما تفريغ ذمة الميت على طبق وظيفتهما فلو أتيا بعمل يعتقد ان صحته مطابقا للوظيفة وكانا يريان فراغ ذمة الميت بذلك كفى ذلك لأن المأمور بالتفريغ هما نفسيهما فلا يجب عليهما إلا مراعات وظيفتهما الفعلية سواء أكان الاختلاف في الأركان ام غيرهما .

مثلا : كان الميت يرى (تقليداً او اجتهاداً) فيمن عليه الجبيرة وجوب الوضوء والتيمم ولكن الولى او المتبرع يرى كفاية التيمم عليه ، او الميت كان يرى مفطرية الارتماس بالماء المضاف ولكنهما لأ يريانه مفطراً او ان الميت كان يرى وجوب التسبيحات الاربعة ثلاثاً في الصلاة وهما يريان كفاية الوحدة وهكذا . ففى امثال ذلك لايجب على الولى بعد ذلك الاتيان بما اشغلت ذمة الميت او استيجار الغير على طبق معتقده والمتبرع بطريق أولى .

واما اذا كان وكيلا او وصياً فالظاهر أنه يجب عليهما مراعات وظيفة الغير اجتهاداً او تقليداً .

والوجه فيه أن ظاهر الوكالة هو ايكال الغير في العمل فالوكيل وجود تنزيله للموكل وانما العمل حقيقة عمله فاذا كان وجوداً ثانوياً له فلا بد من ملاحظة كيفية تكليفه لا تكليف نفسه اذا لم تكن في الوكالة قرينة على خلاف

هذا الظهور تنصرفها الى إرادة الأعم .

وكذلك الحال في الوصاية فان ظاهرها جعل السلطنة بأن يؤتى بالعمل على نحو كان يأتي به الموصى ولكن ببدن غيره .

فلو فرضنا أنه اوصى بصلاة سنة وهو يرى الترتيب فليس للوصي إتيان الصلاة بغير ترتيب او استئجار احد لأن تؤتى بها كذلك .

نعم هنا شيء آخر في كل من يعمل عملاً عن الغير وهو أن لا يرى بطلان العمل الصادر منه إذ لا يتأتى منه قصد القربة حينئذ ولا يتمشى منه ذلك فلا يحصل له فراغ الذمة .

نعم مع الشك فيه لأبأس به ، فيأتي به رجاءً وانما المبطّل له هو القطع بالبطالان :

للفرع الثالث عشر

المتعاقدان إذا يرى أحدهما بطلان العقد والآخر صحته ، فهل العقد باطل او صحيح او أن فيه تفصيلاً ؟ وجوه .

إختار صاحب العروة (قدس الله سره) بطلان العقد (١) من الطرفين وذلك لأنه متقوم بهما فاذا بطل من طرف يبطل من رأس ، وإلا فيلزم أن يكون العقد الواحد صحيحاً واقعاً وباطلاً كذلك وهذا محال فالنتيجة هو البطلان حيث إن النتيجة تابعة لأخص المقدمتين .

وقد يقال بالصحة بدعوى أن احدهما مربوط بالآخر فاذا حكم بصحته من طرف لازمه الصحة من طرف آخر أيضاً .

(١) المسألة ٥٥ من مسائل تقليد العروة .

ولكن الصحيح هو التفصيل بالحكم بالصحة في طرف من يراه صحيحاً والبطلان في الطرف الآخر لان الاختلاف هنا في الحكم الظاهري لا في الحكم الواقعي حتى يقال : إن العقد الواحد كيف يمكن أن يكون صحيحاً واقعاً وفساداً واقعاً بل الاختلاف في الصحة والفساد باعتقاد المتعاقدين بحسب حكمهما الظاهري ووظيفتهما الفعلية .

ومن المعلوم أن الحكم الظاهري قابل للتفكيك .

فالبايع اذا برى صحة المعطاة يجوز له التصرف في الثمن ويجب عليه تسليم المثلثن وكذلك يجوز له مطالبة المشتري بالعرض حيث يريد البايع ماله بل يجوز له أن يستلمه بالترافع او السرقة لو لم يسلمه المشتري إياه .

والمشتري المعتقد فسادها لا يجوز له التصرف في المبيع ولا يلزم عليه ان يسلم الثمن ويجوز المطالبة لو سلمه فكل من امتبايعين على تكليفه .

وكذلك الامر في النكاح ونحوه لأن المفروض أن قيام الامارة أعني الاجتهاد او التقليد على الحكم الوضعي لا يؤثر شيئاً إلا التنجيز او التعذير .

نعم على القول بأن الاحكام الظاهرية انشئت من باب السببية والموضوعية كان لما ذكره صاحب العروة - قدس سره - وجه .

إذ على هذا ليس هنا حكم ظاهري لأن قيام الامارة يوجب تبديلاً في الواقع وقلبه الى مؤداها .

وبما ان الصحة والفساد الواقعيين لا تجتمعان فيصبح العقد كان لم يكن .

ولكنه (قدّه) لم يسلك هذا المسلك بل ذهب الى مسلك الطريقة الذي

هو الصحيح .

الفرع الرابع عشر

الطريق العادي الي معرفة فتوى المجتهد المراجع احد امور :
منها إخبار المجتهد بنفسه والسماع منه مشافهة .

ومنهما نقل من يعتمد علي نقله من خبر ثقة او بينة .

ومنهما الرسالة العلمية الممضاة من قبل المفتي الطامونة من الغلط .

ومنهما العلم الوجداني وكذلك الاطمئنان النفسي الطعبر عنه بالعلم العادي .

ولا اشكال في حجية جميع هذه الطرق وأنه يكفي في فراغ زمة المقلد

العمل بها .

أما الدليل على حجية إخبار العالم بعلمه وفتواه فهو آيتي النقر والسؤال

فان الحذر وكذا السؤال لما يكون واجباً فلا محالة يكون خبر المفتي وجوابه

واجب العمل .

وكذلك الروايات العامة والخاصة (١) والسيرة العقلائية كلها شاهدة على

عدم وجوب إقامة البينة على أهل الخبرة لاثبات حجية قولهم .

وأما الدليل على حجية نقل الثقة هو اطلاق دليل حجية خبر الواحد الثقة

لأنه كما هو حجة متبعة في الاحكام الشرعية يكون كذلك في الموضوعات الخارجية

بلا فرق بينهما على ما حققناه في موضعه مضافاً الى انه يمكن أن ندعي حجيته

هنا ولو لم نقل بحجيته في الموضوعات لأنه في الحقيقة يخبر عن قول المعصوم (عليه السلام)

غايته مع الوساطة ولا فرق في اطلاق دليل حجية خبر الثقة بين أن يخبر عن قول

المعصوم سلام الله عليه او عما يكشف عنه .

وأما الدليل على حجية البينة فهو قوله ﷺ : إنما أفضى بينكم بالبينات والأيمان وقد قدمناه عند الكلام في طريق اثبات العدالة (١) .

مضافاً الى فحوى دليل حجية خبر الثقة إلا أن تقام حجة على عدم كفاية البينة وحدها في مورد الإلزام مع ضم يمين اليها او على إعتبار شهادة عدول أربعة كما في الزنا .

وأما الدليل على اعتبار الرسالة المصححة فأوضح من أن يخفى لأن الرسالة إما بخط يد المجتهد نفسه او بخط يد ثقة آخر وعلى كلا التقديرين يصح الاعتماد عليها بشهادة السيرة وسائر الأدلة الدالة على حجية إخبار الثقة بضميمة أصالة عدم الغفلة المعتمد عليها في محاورات العقلاء .

كل ذلك لا اشكال فيها .

وانما الاشكال فيما وقعت المعارضة بين كل واحد من الطرق مع الآخر .

فقد يكون التعارض

بين فردين من صنف واحد

كتمارض ناقلين في زمان واحد اورسالتين طبعتا في مطبعتين في تاريخ متحد مع العلم بأن المجتهد لم يعدل من الفتوى الى الفتوى الأخرى .
ففي مثل ذلك تنساقطان - و كانه لا طريق - لعدم إمكان كونهما معاً مشمولاً لدليل الحجية وشموله لواحد منهما معيناً ترجيح بلا مرجح وللواحد

غير المعين غير معقول .

وكذا الحال فيما كان تاريخ الطبع (مثلاً) مختلفاً مع وصف أنه لا يحتمل في حقه العدول بمعنى أن الطريق الذي يخبر عن الفتوى السابقة والذي يخبر عن المتأخرة يخبران عن الفعلية .

وأما إذا كان المخبر به في أحد الطريقتين سابقاً وفي الآخر لاحقاً بحيث يحتمل العدول فحينئذ لا بد من الأخذ بالمتأخر ، لأن حجية الفتوى السابقة كانت بالاستصحاب والمفروض إن الامارة الفعلية تخبر بالخلاف فلا بد من الأخذ بالامارة لأن الاستصحاب منقطع بها فلا يعارضها .

وقد يكون التعارض

بين فردين من صنفين من هذه الأمور

وصوره ثلاث :

الصورة الاولى - تعارض السماع والنقل .

الصورة الثانية - تعارض السماع والرسالة .

الصورة الثالثة - تعارض النقل والرسالة .

وعلى جميع الصور :

قد يفرض ان الطريقتين زمانهما واحد .

وقد يفرض أن أحدهما متأخر مع العلم بالبقاء على فتواه الأولى .

وقد يفرض ان احدهما متأخر ولكن لا علم بالبقاء بل يحتمل العدول

عن الأولى .

ففي فرض الاول والثاني إذا وقع -

التعارض بين السماع والنقل

فقد لا يحدث خطأ المحدث في فتواه وقد يحدث .

وعلى الأول لا شك أن النقل يسقط عن الحجية وذلك المجرم بكذبه متعمداً أو خطئه وعلى كل تقدير لا يكون بحجة بل يكون معلوم البطلان لعدم شمول دليل الحجية إياه وأما السماع عن المحدث المفروض عدم احتمال خطأ فيه فهو قطعي .

وعلى الثاني أي احتمال خطأ المحدث في فتواه فلا مانع من كون النقل أيضاً مشمولاً لدليل حجية خبر الواحد إذ المفروض عدم العلم بكذب الناقل أو خطئه فهو صادق في نقله تعبداً إذا وقع التعارض بين القطعيين تعبداً فلا محالة يحكم بسقوطهما معاً .

ومن ذلك ينقدح أن ما ذكره صاحب العروة (١) من تقدم السماع مطلقاً على النقل إذا تعارضا ، لا يتم في هذه الصورة لا سيما إذا كان الناقل بينة أو علمنا بأنه لم يشتهه عليه الأمر وحينئذ يحتمل صدور كلتا الفتويين عن المحدث في دور الأمر بين إجراء أصالة عدم الغمأة فيما سمعه وأجرائها في طرف الناقل الثقة ولا ترجيح لأحدهما فيتساقطان .

وإنما يقدم السماع على النقل في فرض عدم احتمال الخطأ في المحدث .

وهذا بعينه يجري في -

(١) المسألة ٥٩ من مسائل تقليد العروة .

الصورة الثانية

أعني تعارض السماع مع ما في الرسالة بحيث كانت الرسالة بقلم شخص ثقة جمع فتاوى المجتهد فيها .

ففى فرض اتحاد الزمان او اختلافه والعلم بالبقاء على الفتوى وعدم احتمال الخطأ في المجتهد انما الساقط هو النقل .

وفيما احتمال خطأ المجتهد فهما من المتعارضين المتساقطين .

وأما اذا كانت الرسالة بقام المفتي او كانت مختومة وممضاة بخاتمه بحيث كان قد نظر فيها فالظاهر جريان أصالة عدم الغفلة في طرف الكتابة وعدم جريانها في طرف السماع .

وذلك : لجريان العادة على أن الكاتب حينما يكتب تكون دقته اكثر واضبط ممن يكون في حال المشافهة ولايبعد أن السيرة العقلائية فيما كانت المعارضة بين الكتابة والمشافهة لا تعني بها لأن الكتابة اذا كانت مأمونة عن الغلط فهي ناظرة الى جميع الجهات غالباً ولذلك يكون احتمال الغفلة فيها موهوماً وفي طرف المشافهة مظنوناً .

وبذلك تظهر حال -

الصورة الثالثة

أعني تعارض النقل مع ما في الرسالة لأنه اذا قدم ما في الرسالة على الفتوى المسموعة عن المجتهد مشافهة - بالبيان المتقدم - يقدم على نقل الثقة بطريق أولى .
وأما الفرض الثالث أى ما كان هناك طريق متأخر واحتمل عدول المجتهد

فيؤخذ بالمتأخر بلا فرق بين الطرق بعين الوجه الذي تقدم في تعارض فردين من صنف واحد فان المعارضة ليست بينهما بل المعارضة بين إستصحاب عدم حدوث العدول والطريق المتأخر المخبر بأن الفتوى فعلا هي هذه ولا ريب إنه يؤخذ بالمتأخر لأنه قاطع للاستصحاب .

هذا آخر الكلام في فصل التقليد .



الفصل الثالث في الاحتياط

لا إشكال في أنه أمر حسن في الجملة ولم يشك أحد فيه وقد دل على حسنه العقل والنقل والأدلة الدالة عليه كثيرة .

ومن ثم لا ينبغي الشك في حسنه في المعاملات بالمعنى ااعم (الشامل غير العقود والايقاعات أيضاً) المسماة بالتوصليات كغسل الثوب وأداء الدين ونحو ذلك مما يدور أمره بين الزايد والناقص فيحتاج بالأخذ بالطرف الزايد .

والاحتياط في ذلك راجح بلا فرق بين أن يستلزم التكرار وأن لا يستلزمه كان متمكناً من العلم التفصيلي كالرجوع الى دفتر الدين او الى المجتهد او غيره او لم يكن متمكناً فيجوز له أن يكرر العمل لاحراز الواقع .

نعم لو أدخل بالنظام خرج عن الحسن بلا كلام لان الاخلال به مبعوض وعند العقلاء مرفوض .

وكذلك لا مانع من الاحتياط في العقود والايقاعات أيضاً حتى لو استلزم التكرار فضلاً عما لا يستلزمه وتمكن من تحصيل العلم التفصيلي او ما قام مقامه . فلو شك في تأثير صيغة في الطلاق أو البيع او غيرهما واحتتمل تأثير صيغة أخرى في العقد او الايقاع فلا ينبغي الشك في جواز الجمع بين الصيغتين والتكرار ما لم يخل بالنظام التام .

وليس في البين مانع إلا توهم لزوم التردد في المنشأ المنافي للمجزم المعتبر في الانشاء ، ولكن هذه شبهة محضة واضحة الدفع ، لأن التردد هنا في الحكم

الشرعي لا في الانشاء لأنه من الاعتبارات النفسانية بلا إرتياب ولا يتطرق فيها أي تزلزل واضطراب ، فيعتبر تطبيق امرأة له فيبرزه بوبرز وبعده ذلك يسأل عن حكمه فان كان ممضى والا أعاده او يحتاط من الأول بالجمع ولا يسأل أصلاً والاحتياط لا يستلزم التردد في المنشأ .

وكذلك الكلام في العبادات مع العجز عن الامتثال الجزمى فيها فانه لا ريب في صحة الاحتياط فيها لانحصار الطريق في الفرض فيه .

الاحتياط مع التمكن من الامتثال الجزمى

وانما الاشكال فيما اذا يتمكن فيها من الامتثال التفصيلى .

والكلام يقع فيه تارة فيما لا يستلزم التكرار .

واخرى فيما يستلزمه .

اما الكلام في الاول - كما اذا احتمل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال نقسياً -

فهل يجزى الاتيان به رجاءً او لا بد من معرفة الحكم تفصيلاً ؟

وقد يكون هذا الاحتمال في جزء من اجزاء المركب كاحتمال وجوب

السورة في الصلاة فيأتى بالسورة احتمالاً مع تمكنه من الامتثال جزماً .

فقد يقال بعدم الجواز لأن الامتثال الاجمالى فاقد لقصد الوجه والتميز

والمعروف باعتبارهما .

ولكن هذا مدفوع بعدم الدليل على وجوبهما وقتضى الاصل (اطلاقاً

ادلة الاطاعة) عدمه بل لا يحتمل وجوبهما لأنهما من الامور المغفول عنها

عند الناس .

وعلى تقدير التسليم فغاية ما يمكن أن يقال : انهما معتبران في الواجبات

النفسية وأما في الضمنيات فلا يحتمل الاعتبار إذ القائلون بالاعتبار عمدتهم المتكلمون بتخييل أن العمل بغير ذلك لا يتصف بالحسن ولكن من المعلوم انه لا يعتبر في كل جزء من أجزاء الواجب أن يكون متصفاً بالحسن في نفسه لان الحسن عارض على المجموع المركب فهذا الوجه كلية لا تمكن المساعدة عليه .
وهنا وجه آخر أمتن ذكره شيخنا الاستاد (قدس سره) ، واعتمد عليه وهو أنه :

تارة يشك في التوصيلية والتعبدية

فلا يدري ان العمل من العبادات حتى يلزم فيه قصد القربة اولا حتى يسقط الامر بدونها وهنا بناءً على ما هو الصحيح من إمكان أخذ قصد الامر في المأمور به شراً (أقصى الامر عنده « قدسه » بمتعم الجعل وعندنا بالأمر الأول) المرجع هو اصاله البرائة عنهما .

وأخرى يعلم أن للعمل عبادى

ولكن يشك في تحقق عنوان العبودية والامتثال من دون الاتيان به جزماً ومقتضى القاعدة هنا الاشتغال لأن العقل مسنقل بان الامتثال الاجمالي ليس في عرض التفصيلي فيما تكون العبادية مفروغاً عنها فحينئذ يحكم بلزوم التحرك من تحريك المولى .

ولكن ما ذكره (قدسه) يندفع بالجزم بأن الامتثالين في عرض واحد .
والوجه في ذلك أن العبادة تفترق عن غيرها بأن العمل فيها لا بد أن يكون

مضافاً ومنسباً الى المولى جل شأنه والاضافة كذلك تتحقق باحتمال الأمر وبالامتثال الاحتمالي .

وبعبارة أخرى : بعد ما بيننا على أن العبادية قد اخذت في متعلق الأمر من قبل المولى لامن قبل العقل (كما يراه صاحب الكفاية « قدّه ») فلا يعتبر في في تحقق عنوان العبادية إلا الاضافة اليه سبحانه وهذا كما يتحقق في إتيان العمل جزماً كذلك يتحقق باتيان رجاءاً ، هذا أولاً .

وثانياً لو فرضنا الشك في ذلك فالعبادية ليست أمراً معيناً شخصياً في الخارج وليس الشك شكاً في المحصل ليكون المورد مورداً للاشتغال بل انما يكون الشك في أن المأمور به أى شيء ومقداره أي مقدار فلا ندري أن المقدار الذي أخذه المولى في المأمور به أى مقدار هل المأخوذ هو الانتساب الجزمى او الجامع بينه وبين الاحتمالي ؟

وعلى ما هو الصحيح عنده (قدّه) أيضاً من جريان البرائة في الشك في الاقل والاكثر الارتباطي يجوز أن يكفني بالامتثال الرجائي بلا فرق بين أن يكون محتمل الوجوب من الضمنيات او النفسيات .

وأما الكلام في الثاني - أعني ما يستلزم الاحتياط تكرار العمل العبادي كما في دوران الامر بين القصر والاتمام .

فهل يجوز هنا الاحتياط بالتكرار مع التمكن من العلم التفصيلي ؟ .

ذهب بعضهم الى عدم الجواز واستند في ذلك مضافاً الي اعتبار التميز وقصد الوجه وما ذكره شيخنا الاستاد (ره) الجاري في القسم الاول ، الى وجه رابع وهو أن الاحتياط لغو وعبث بأمر المولى وما هو مصداق له لا يكون مصداقاً للمأمور به .

نعم إذا فرض أن المكلف لا يتمكن من العلم التفصيلي فينقاد بتكرار العمل العبادي وأما مع تمكنه منه لا سيما مع التكرار المفرط فهذا لعب .
ولكن قد تقدم الجواب عن الوجوه الثلاثة مضافاً الى أن قصد الوجه في هذا القسم موجود لأنه لو لم يكن أحد الأمرين واجباً لم يكن يأتي بهما فالداعي الى اتيان الواجب الواقعي إنما هو الوجوب وهذا معنى قصد الوجه .
نعم هذا القسم فاقد للتميز وقد مضى عدم إعتباره .
وأما الجواب عن الوجه الرابع فهو أنه قد لا يكون عبثاً بل إنما يكرر العمل العبادي بداعٍ عقلائي كما لو فرضنا أن الاحتياط لا يحتاج الى مقدمات كثيرة وأن الاجتهاد والتقليد يتوقفان عليها .
وعلى فرض التسليم ففيما لا يكون الداعي اليه عقلائياً لا يكون ذلك مضراً بالعبادة أيضاً لأن اللعب والعبث إنما هو في طريق إحراز الواجب الوحيد .
وبتعبير آخر شديد : اللغووة والعبثية إنما هي في المقدمة وتحصيل العلم بفعل ما هو ثابت في ذمته في أفق أمر الولى الحميد لا فيما أراده منه ذو البطش الشديد فالصحيح أنه لا مانع من الاحتياط في العبادات فيما اذا استلزم التكرار فضلاً عما اذا لم يستلزمه .
نعم لا بد من اعتبار أمرين في الاحتياط :

الأول :

ان يكون عارفاً بالاحتياط وموارده فان هناك موارد يتخيل العامي أنها موارد وليست هي من موارده .

كما في الاحتياط بالجمع بين التيمم والوضوء بالماء القليل الملاقى للمتنجس .
وكما في الاحتياط بالكفء بالصلاة عرباناً - بناءً على جوازه على المشهور -
مع انحصار الثوب في الثوب المتنجس بالماء القليل المحكوم بالنجاسة احتياطاً .
وكما في غير ذلك مما يكون الاحتياط فيه خلاف الاحتياط .

والوجه في أن هذين الاحتياطين ليسا من موارده أن الاحتياط الأول يقتضى تنجيس البدن المانع عن صحة الصلاة .

والاحتياط الثانى يستلزم عدم العلم بفراغ الذمة لانه يحتمل أن يكون المأمور به الصلاة مع ذلك الثوب - حيث إن المسألة خلافية -
فلا بد من معرفة كيفية الاحتياط وأنه -

في المثال الأول يقتضى تكرار الصلاة عرباناً مرة وفي ذلك الثوب المحتمل نجاسته مرة أخرى .

وفي المثال الثانى يقتضى الاتيان بصلاتين إحداهما مع التيمم وثانيتهما مع الوضوء بذلك الماء .

بل قد يجب تحصيل العلم بالمسألة إجتهاداً او تقليداً ليخرج عن عهدة الإمتثال تفصيلاً وذلك فيما اذا علم بأنه يبتلى بضيق وقت الصلاة بحيث لا يتمكن

من تكرارها على النحو المتقدم آنفاً .

الثاني :

أن يعرف جواز الاحتياط اجتهاداً او تقليداً وأن يكون في عمله هذا مستنداً الى حجة وانه سائغ شرعاً لأن مسألة جواز الاحتياط خلافية تحتاج الى أحدهما وتقدمت الاشارة الى وجه ذلك في أول الكتاب (١) .

وتفصيله ان الاحتياط يختلف بحسب المورد فانه قد يكون في الفعل وقد يكون في الترك وقد يكون في الجمع بين الفعلين وقد يكون الاحتياط بتكرار شيء في عمل واحد كما في دوران الامر بين الجهر والاخفات في صلاة الجمعة حيث ورد في جمع من الاخبار (٢) الامر فيها بالاجهار فيمكنه أن يقرء مرة جهراً وأخرى إخفاتاً ويقصد بغير المأمور به قراءة القرآن وقد يكون الاحتياط بترك شيئين كما لو علم اجمالاً بحرمة احد فعلين وقد يكون بفعل شيء وترك شيء آخر للعلم الاجمالي بأن إما ذلك الشيء واجب أو ان الشيء الآخر حرام والفرضان الاخيران لم يذكرهما صاحب العروة (قدس الله سره) .

وعليه لا بد من أن يعرف كيفية الاحتياط وموارده وان يكون في عمله احتياطاً مستنداً الى حجة مسوغة وليست إلا الاجتهاد او التقليد فلا بد من أن يتحصن بهما وينتهي اليهما في هذا الباب ليأمن عن العقاب .

وكذلك في مسألة دوران الامر بين المحذورين كمسألة الصلاة في الثوب المتنجس او عارياً عند ضيق الوقت فعليه أن يجتهد او يقلد .

ولو تعذر الاجتهاد كما هو الغالب تعين عليه التقليد وإلا فيعاقب على ترك

التكاليف الواقعية .

وإذا فرضنا انه غير متمكن من التقليد أيضاً كما في زمان الفحص عن
المجتهد الاعلم تخير بالأخذ بأي طرف حيث إن الطرق متعذرة .
نعم اذا علم بوجود واحد جامع للشرايط غير متميز عما عداه إحتياط
احتياطاً جزئياً وهو المسمى بالاحتياط الصغير بأن يجمع بين الفناوى فما كان
أحوط أخذ به وبذلك يعلم بخروجه عن عهدة التكليف الواقعية .

فروع : الأول --

(في حكم غير المجتهد التارك لطريقي الاحتياط)
(والتقليد قصوراً أو تقصيراً)

لو ترك المكلف الجاهل الاحتياط والتقليد معاً تقصيراً او قصوراً وأتى
بالعمل رجاءاً فهل يحكم بالصحة مطلقاً او البطلان مطلقاً او يفصل ؟
وهل يستحق العقاب بذلك مطلقاً او يفصل ايضاً .
هنا مقامان من البيان .

البيان الأول - في بيان الصحة والفساد

والبيان الثانى - في استحقاق العقاب من رب الأرباب .

أما الأول - فقد ذكر السيد صاحب العروة (قده) في مسألة ١٦ من مسائل
التقليد - أن عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل ولو ظهر مطابقاً للواقع ، والوجه
فيه - كما يظهر من مطاوى كلامه من أوله الى آخره - عدم تمشي قصد القرينة
منه فالبطلان مستند الى هذا .

ولكن لا تمكن المساعدة عليه لان العبادة لا يفترق عما غيرها إلا من جهة

أن فيها الاضافة الى المولى دون غيرها والاضافة هنا ممكنة ، والذي غير ممكن هو الجزم في نية العمل وقصد القربة وقد تقدم أنه لا دليل على اعتباره وإنما المعتبر هو جامع الاضافة فاذا أتى بالعمل رجاءً وظهرت مطابقتها مع الوظيفة فأى مانع من الصحة ؟ .

نعم في المقام دعوى الاجماع من السيد الرضى (ره) على بطلان عمل من عمله وهو لا يعلم حكمه وأقره أخوه السيد المر تضى (ره) على ذلك ولكن لا يحتمل أن يكون هذا إجماعاً تعديلاً ومن الممكن أن دعوى الاجماع نشأت من إعتقاد السيدين (ره) ذلك ، مع انها لو تمت فهو إجماع منقول وهو في موضع النزاع غير مقبول .

نعم يمكن ويحتمل ان يكون المراد بهذا الاجماع حكم العقل بالبطلان بالنسبة الى هذا العمل فما لم تنكشف مطابقتها للواقع ليس له الاقتصار عليه وإلا فيعاقب من جهة التجري . إذا حال المقتصر الملتفت من جهة الحكم بالصحة حال القاصر او المقتصر غير الملتفت بالاضافة الى الاعمال الحاضرة والآتية لو طابقت الحجة المعتبرة لا بالاضافة الى الاعمال الماضية ، لأنه لا أثر للكلام من هذا الحيز بالنسبة الى السابق فانه إن كان صحيحاً او باطلا فقد مضى فأثر الحكم بالصحة وهو عدم الاعادة والقضاء وأثر الحكم بالفساد وهو وجوبهما انما يترتب على العمل الحاضر وما سيأتي لا السابق والماضي .

نعم من جهة استحقاق العقاب على التجري في بعض الوجوه له أثر بالاضافة اليه كما سيأتي .

الكلام فعلا في بيان أن العبرة بالصحة فيما اذا تعدد مجتهد حال العمل وحال الرجوع هل هي مطابقة العمل مع فتوى المجتهد الاول أي من كان وظيفة

العامي المقصر تقليده حين التقصير والعمل او مع فتوى من يجب الرجوع اليه فعلا
او احدهما او كليهما ؟
هنا وجوه بل أقوال .

والحق أن المرجع في ذلك انما هو مطابقة العمل وعدمها مع فتوى المرجع
الفعلى فاذا أفتى ببطلان العمل وفساده فهذه هي فتوى بوجوب الاعادة او القضاء
إن كان من العبارات .

وبشوت الضمان إن كان من المعاملات بالمعنى الاخص .
وبوجوب غسل الثوب المتنجس مرة ثانية .

وبعدم كفاية الذبح بغير الحديد إن كان من المعاملات بالمعنى الأعم .
والوجه فيه أن فتوى المجتهد السابق وان كان حجة في ظرفه إلا أنه إما
مات او سقط عن الأهلية ففتواؤه فعلا ليس بحجة والعبرة بموافقة الواقع ومخالفته
انما هو فتوى الحاضر دون المتقدم .

والحاصل أن العمل الصادر من العامي مطلقاً قاصراً كان أو مقصراً ملتقياً
كان او غير ملتفت لابد في الحكم بصحته من مطابقته مع فتوى من يجب الرجوع
اليه فعلا وهو الطريق الى احراز المطابقة مع الواقع .

وهذا وان كانت حجة فتواه من الآن فيما لم يكن مجتهداً سابقاً حين العمل
او كان هناك أعلم منه او لم يكن عادلاً فصار مجتهداً او أعلم او عادلاً فهي حجة
حادثة إلا أنه يستكشف حكم كلي عن دليلها غير مختص بزمان دون زمان .
وتقدم الكلام في هذا في مبحث تبدل الرأي والاجزاء (١) .

فاذا أفتى المجتهد الحاضر بالبطلان والفساد فحينئذ أدلة الاعادة والتضاء تلزم المكلف بهما لأن مدلول هذه الحججة الفعلية يدل على أن العمل السابق كان فاسداً في ظرفه وإن كان المكلف معذوراً لاستناده فيه الى الحججة وأما بعد سقوط فتوى السابق فلا دليل على الاجزاء .

نعم بالنسبة الى بعض الاجزاء والشرائط للصلاة يحكم بالصحة لقاعدة لا تعار بل لو فرض أن المجتهد الفعلي والسابق قد أفتيا كليهما بخلاف ما عمل من غير الخمس ايضاً فليس عليه الاعادة فضلاً عن القضاء إلا بالنسبة الى ما دل الدليل على لزوم اعادته من غير الخمس اذا ترك كالنية وتكبير الاحرام والقيام حال تكبير الاحرام ونحوها .

ولكن هذا يختص بغير المقصر الملتفت وأما هذا (المقصر الملتفت) فلا تجرى القاعدة في حقه من الأول لانها سبقت لبينان حكم من انكشف له الواقع بعد العمل من جهة وجود نقص فيه من فقدان شرط او جزء داخل الوقت او خارجه حال كونه حال العمل جازماً بصحة ما أتى به .

واما اذا كان عدم الصحة بحكم العقل من الأول كما في المقصر الملتفت فهو غير مشمول للحديث لا تعار .

وكذا لا يشمل المقصر الغير الملتفت فان حاله حال العامد لقيام الاجماع على ذلك .

نعم لو ناقشنا فيه بأن مفاده هو ثبوت العقاب فحينئذ لا مانع من الشمول فانه بحسب اطلاق الحديث يكون مشمولاً له حيث يكون جاهلاً وحال العمل بانياً على الصحة .

هذا ويمكن القول بعدم شمول الحديث للمقصر الملتفت بأن شموله له يستلزم

اختصاص أدلة وجوب الاعادة في موارد كالتكلم متعمداً بالعالم العامد وهو تخصيص بالندار .

وفذلكة الكلام

أن في موارد كشف الخلاف وعدم مطابقة العمل مع فتوى المجتهد الفعلي القول بوجوب الاعادة او القضاء في غير مصب الحديث (لا تعاد) هو الصحيح بشرط أن يستند المجتهد الفعلي في فتواه ببطلان الصلاة بلا سورة إلى دليل إجتهادي . وإلا فان استند في ذلك الى قاعدة الاشتغال ونشاء حكمه بالبطلان من الاحتياط اللزومي وكان الأول عنده دليل على الصحة فيفرق الأمر بين داخل الوقت وخارجه .

حيث إن في الاثناء لوشك فيها لا بد من الاعادة بقاعدة الاشتغال وفي الخارج لا قضاء عليه لأنه بأمر جديد ، والامر بقاعدة الاشتغال التي لا تجرى الا في الوقت سقط إما بالامتثال او بأمر آخر والقضاء موضوعه الفتوى ، والمفروض أن الثاني لا يفتى به وليس شيء آخر بعد انقضاء الوقت نحرز به الموضوع فمقتضى أصالة البرائة عدم القضاء .

هذا بالنسبة الى الطريقة التي توافقها الأدلة التي عمدتها سيرة العقلاء ومن الضروري أن سيرتهم جارية على مجرد الطريقة ، والحجج الشرعية كلها إمضائية على طبق ما جرت عليه سيرتهم ، فالسببية ليست لها عين ولا أثر .
وأما بناءً على القول بها فيفرق الحال بين السببية بمعنى تبدل الواقع بقيام الامارة وأنه يصرف مصلحته الى مؤداها على رأي المعتزلة او يحدث مصلحة في الواقع المسلوب عنها على رأي الاشاعرة والسببية الامامية بمعنى أن قيام الامارة

على حكم يحدث مصلحة في متعلقه .

وبعبارة أخرى : لا بد أن يفرق بين القول بكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في نفس الجعل والقول بكونها ناشئة من مصالح ، كائنة في متعلقاتها فعلى الاول يلتزم بالاجزاء .

وعلى الثاني يفصل بين الاحكام الوضعية والتكليفية بالحكم بالاجزاء في الاولى ، والحكم بعدمه في الثانية .

بيان ذلك : أن العامل الجاهل إذا اعتقد عدم وجوب السورة في الصلاة أو وجوب القصر في مكان أو كفاية الغسل مرة في تطهير متنجس أو كفاية العقد بالفارسية في حصول علاقة الزوجية أو لزوم المماطاة أو غير ذلك من التكليفيات والوضعيات فعمل على ما اعتقده ، فبناءً على السببية بالمعنى الاول لا يعقل كشف الخلاف بالإضافة الي الحكم الفعلي البعنى أو الزجري اذ المفروض مطابقة ما عمل لفتوى المجتهد الأول الذي كان نظره حجة في حقة قبل أن يسقط عن الأهلية أو قبل أن يظهر هذا المجتهد الثاني الذي هو أعلم (مثلاً) .

وعلى هذا لاشك في الاجزاء غاية الأمر الحجة الأولى انتهى أمدها وتبدلت بتبدل الحجة فاختلف التكليف من جهة اختلاف الموضوع .

كيف؟ والحال أن قيام الحجة الاولى اما يستلزم أن تكون مصلحة قائمة بما أدت اليه ولا مصلحة في الواقع او يستدعي أن تحدث مصلحة في الواقع وتشارك بها الفائدة لو كانت هناك ومع هذا فهل يعقل كشف الخلاف؟

وكذا لا يتصور في الاحكام الوضعية على المبني الثاني لأن مصحتها في نفس الجعل فبعد ما كانت المصلحة دعت المولى الى جعل الحكم الوضعى واعتباره عند قيام الامارة كيف يمكن كشف الخلاف؟

واما الاحكام التكليفية بناءً على هذا المعنى من السببية (أعني السببية الامامية) فحالها حال البناء على الطريقة لأن الفعل بعدما يكون ذا مصلحة لازمة التدارك فلا بد أن يأتي بالواقع إعادة او قضاء ووجود فعل ذي مصلحة في قبيل الواقع فعلا لا ينافي وجودها في الواقع قبلا فلو فرضنا أنه في زمان كانت وظيفته الصلاة قصرأ فعمل بها ثم انكشف خلافها وتبين له (بتبدل رأي مرجعه أو غير ذلك من أنحاء الانكشافات) أن الوظيفة فعلا هو الاتمام فبأي مقتض يكون القصر مجزياً والحال أن المصلحة الكائنة في نفس المتعلق الداعية الى جعل الحكم - من جهة أن الامارة قد أخبرت عنه - بعد غير متداركة فعدم الاجزاء في التكليفات على هذا القول أيضاً على القاعدة .

وقد يقال بالاجزاء (١)

إما لاجل أن القاعدة تقتضيه فان الحجة الفعلية لا تكون حجة إلا بعد زوال الحجة الاولى . وإما لان المتأخر في سابقه لا يؤثر . وملخص ما يقرب هذا البيان أمران :

الأول :

أن في الاحكام الوضعية لا بد من القول بالاجزاء فيها إذ لا متعلق لها إلا الاعيان الخارجية غالباً ليقال إنها تابعة للمصالح أو المفاصد في المتعلقات وتكون ناشئة عنها بل انها لا تنشأ إلا من مصالح في نفسها فلو فرضنا أن الملكية كانت

(١) والقائل هو شيخنا المحقق (ره) في حاشيته على الكفاية وتعليقه على

ثابتة بالفتوى السابقة فكيف يمكن رفع اليد عنها مع أنها إعتبار شرعي في ظرفها بالفتوى الثانية .

فالمعاطاة السابقة (مثلا) كانت محكمة بالصحة وليس فيها كشف أي خلاف بل الحكم كان ذاك الى زمان وجود الرأي الثاني ثم بعد ذلك تبدل الموضوع فليس له بعد ذلك أن يشتري بالمعاطاة شيئاً .

إلا أن يقال بأن الحكم الوضعي غير مجعول مستقلا وانما هو منتزع عن الحكم التكليفي فحينئذ يمكن أن يقال إن حاله حاله .
ولكن لا تمكن المساعدة على القول بالانتزاع كما حرر في محله .

الأمر الثاني

أنه لا يمكن أن تكون العبرة في الفساد هي مخالفة العمل مع الحججة المتأخرة والعبرة في الصحة هي موافقته مع السابقة لأن المتأخرة حادثة ، والحادث يستحيل أن يؤثر في السابق نعم يؤثر في العمل اللاحق .

وبعبارة أخرى : الحججة الفعلية ربما لم تكن موجودة في زمان العمل الماضي فضلا عن أن تكون حجة فكيف تكون ملاكاً في بطلان العمل السابق ؟

والحاصل أن البطلان وعدمه لا يدوران مدار الحججة المتأخرة بل المدار في ذلك هي الحججة السابقة والمفروض موافقة العمل صحة وبطلاناً معها .

وهذا الوجه الثاني يعم جميع الاحكام التكليفية والوضعية إلا أن الوجه السابق يختص بالآخر .

وخلاصة ما ذكره (قده) أن الحكم بالصحة والفساد إنما هو بمطابقة العمل وعدمها مع الحججة السابقة حتى بناءً على الطريقة كما هي الحق عنده .

وللمنظر فيما اعاده مجال واسع .

أما بالنسبة الى الحكم الوضعى فلان ما ذكره (قده) من أنه لا واقع له وراء نفسه بخلاف التكليفي فإنه ينشأ من المصلحة في نفس المتعلق ، وإن كان صحيحاً إلا أن الكلام في احراز الملكية وأنها هل كانت موجودة أولم تكن وطريق احرازها إما الوجدان وهو مفروض العدم وإما التعبد والمفروض قيام الامارة على عدم الملكية فبعد سقوط الحججة السابقة عن الحججة ، الملكية غير محرزة إلا بالحجة الفعلية وبناءاً عليه فالكشف في الوضعيات بمثل الكشف في التكليفيات .

وبعبارة أخرى : اذا قامت الحججة الجديدة على أن المعاطة لاتملك (مثلاً) فكما تكشف عن عدم تأثيرها فيما بعد ذلك ، كذلك تكشف عن عدم كونها مؤثرة قبل ذلك ، فلو بنينا على أن العبرة في الاحكام التكليفية بالحجة المتأخرة كما هو الصحيح ، بعين الملاك نبني على ذلك في الاحكام الوضعية .

وأما بالاضافة الى الاحكام التكليفية فلان قوله (ره) أن البطلان والصحة لا يدوران مدار الحججة المتأخرة التي لم يكن موضوعها موجوداً في ذلك الزمان مردود نقضاً وحلاً .

أما نقضاً فبأننا نفرض رجلين فاسقين تابا فاتصفا بالعدالة وقالوا لأحد إنا رأينا في زمان الفسق أنك صليت بلا طهور اومع النجاسة أفلا يسمع ذلك ؟ باعتبار أن المتأخر في السابق لا يؤثر .

وأما حلاً فلان المراد بالجملة المتقدمة إن كان تأثير أمر متأخر في البطلان بأن يحدثه في العمل ، فهذا في الأمر المقارن ليس بصحيح وليس بمتحقق فضلاً عن الأمر السابق بل الحججة المتأخرة كاشفة عن البطلان لأنها مؤثرة في المقارن والسابق ، وان اريد بها أنها لا تكشف عن البطلان فهذا واضح البطلان

وعين الدعوى لأن الحججة اللاّ حقة تكشف عن حكم كلي إلهي لمن تقدم وتأخر .
وقد يقال بالاجزاء تمسكاً بدليل الحرج وأنه منفي في الشريعة المقدسة ومن
المعلوم أن عدم الاجزاء قد يستلزم قضاء صلوات عديدة لمدة مديدة بل قد يستلزم
قضاء صلوات مدة عمره .

ولكن هذا الدليل لو تم فانما يتم بالنسبة الى القضاء دون الاعادة ، نعم
بالاضافة الى الحجج يمكن أن تكون الاعادة حرجياً أيضاً إلا أن دليل نفي الحرج
لا يقتضي إلا نفي الحرج الشخصي ففي كل مورد ثبت ، ينفي ، ولا يلزم من هذا ،
الانتفاء في كل مورد .

والحاصل ان دليل نفي الحرج لا يصلح لأن يستدل به لاثبات أمر كلي
ليقال : إن الاعادة او القضاء لا يجب بالحرج ، بل يقتصر في مورد الحرج .
ولو اعتمى بهذا الدليل يلزم الحكم بالاجزاء في موارد كشف الخلاف بالعلم
الوجداني لعدم اختصاص جريانه بموارد قيام الحججة الشرعية على الخلاف بل
يجرى في موارد قيام العلم القطعي ، والحال أن سقوط الاعادة والقضاء في موارد
القطع بالخلاف لا يتم بدليل .

وقد يدعى قيام الاجماع على الاجزاء سواء أ كان ما انكشف خلافه هو
عمل المفتي ام عمل المستفتي ، نعم بالنسبة الى الاحكام الوضعية الني كان موضوعها
بعد باقياً لإجماع على الاجزاء .

ولكن هذا الاجماع لو كان محصلاً لم يترتب عليه أثر مضافاً الى أنه في
نفسه لا يكون حجة وذلك للقطع ولا أقل من الاطمئنان او الاحتمال بأنه ليس
بأمر تعبدية ولعل المجمعين رأوا أنه على طبق القاعدة .

وقد يستدل على ذلك بدعوى جريان السيرة المستمرة الى زمان المعصوم عليه السلام

فانه لم ير من ذلك الزمان الى الآن من يعيد او يقضى ما عمله برهة من الزمان مجتهداً كان او مقلداً .

وهذه أيضاً لا تمكن المساعدة عليها إذ مسألة تبدل الرأي في الاركان قليلة الاتفاق في الخارج فكيف يمكن أن يدعى أن عدم الاعادة والقضاء متصل الى زمانه عليه السلام ؟ .

على أنه لا طريق لنا الى كشف الاتصال لو فرضنا الجريان فعلاً إذ هو على تقدير أنه أمر يفتق في الخارج كثيراً ، بل لو كان هذا أمراً متعارفاً لكان يسئل عنه عليه السلام بأن نقص ركن من الأركان هل يوجب الاعادة او القضاء ؟ ولنقل أقلنا في رواية ولو ضعيفة .

فاذا اللازم هو الاعادة او القضاء عند كشف الخلاف فيما كان الرأي الثاني عن دليل لا عن قاعدة الاشتغال والافلا قضاء بمقتضى أصالة البرائة فانه بأمر جديد ولكن الاعادة واجبة على أى حال ، هذا تمام الكلام بالاضافة الى البيان الأول أعني بيان الصحة والفساد .

وأما الثاني - أي البيان بالنسبة الى استحقاق العقاب فالملتمت يعاقب ولو فرض كون عمله موافقاً للواقع وذلك للتجرى حيث إنه اقتصر على الامتثال الاحتمالى ولم يستند الى حجة فعلية وكذا غير الملمت إن لم يوافق عمله لكلمتا الفتويين فأى أثر رتب على العمل السابق يعاقب عليه لعدم استناده في مقام العمل الى حجة معتبرة حين العمل .

وأما القاصر اذا عمل بما قامت عنده حجة عليه فان انكشف بعد ذلك كونه مطابقاً للواقع فهو وإلا فهو معذور .

الفرع الثاني :

أن المكلف اذا علم باجزاء العبادة وشرائطها وموانعها فلا اشكال في أن له الامتثال ولو اجمالاً باتيان العبادة قاصداً بها القرية فانه مجز عن الواقع ولا يحتاج الى قصد التمييز والوجه وغير ذلك ، لعدم دليل يدل على اعتبار ذلك وقد عرفت هذا فيما تقدم .

وأما لو لم يدر بأجزاء العمل وموانعه وشرائطه فهذا يجب عليه التعلم في الجملة .

إذ قد يفرض أنه متمكن من العمل في الوقت من دون تعلم قبله .

وقد يفرض أنه غير متمكن منه بدونه .

ففي الأول - التعلم قبل الوقت غير لازم شرعاً وهذا يتفق كثيراً في الحج فأن كثيراً ما يتعلم المكلف ما يحتاج اليه من مسائل الحج أثناءه شيئاً فشيئاً .

وفي الفرض الثاني - قد لا يكون التعلم دخيلاً في القدرة على العمل وانما هو له دخل في إحراز العمل وامثاله . وقد يكون دخيلاً في القدرة على إتيانه ولا يتمكن منه بأجزائه وشرائطه بدونه .

ففي الفرض الأول - يجب عليه التعلم قبل الوقت ، مثلاً : رجل يسافر ويبتلى بالشك في أن وظيفته التيمم في المكان الغلاني او الوضوء ففي مثل ذلك لو كان الجمع والاحتياط غير ممكن ولا يتمكن من التعلم في الوقت ايضاً كما هو المفروض ففراراً عن دفع الضرر المحتمل يجب عليه تعلم الحكم قبل الوقت اذ المفروض أن التكليف منجز في حقه في ظرفه لوجود شرائطه منها القدرة وقلنا في مسألة أصالة البرائة أن احتمال التكليف ولو كان من الواجبات المشروطة أو الموقته الراجعة

اليها منجز له ولا يصح معه الرجوع الى البرائة بل لا بد من تحصيل المؤمن وليس في المقام إلا العلم قبل دخول الوقت .

والحاصل أن مقتضى الأدلة الخاصة - الدالة على أن ترك العمل اذا استند الى ترك التعلم يعاقب التارك - هو أن البيان من طرف المولى في معرض العيان ووظيفة المكلف الفحص عنه .

وفي الفرض الثاني - أعني كون ترك التعلم موجباً لعدم القدرة على الاتيان في الوقت ، قد يقال : بأن التعلم بعد الوقت غير ميسور ، وقبل الوقت أيضاً غير واجب لأنه على الفرض من المقدمات الوجوبية ويحتاج وجوب تحصيلها قبله الى دليل خارجي وإلا فايجاد القدرة واقدار المكلف نفسه (وبعبارة أخرى إحداث موضوع التكليف) ليس بواجب عليه ، فالتعلم قبل الوقت أو بعده لا يجب عليه . ويشكل ذلك بأن الأدلة الدالة على وجوب التعلم مطلقة ومقتضاها وجوبه في هذا الفرض أيضاً ، ولذلك التجاء الاردبيلي (ره) ومن تبعه الى الالتزام بوجوبه النفسي فالعقاب حينئذ على ترك التعلم .

ولكن قد ذكرنا في المقدمة وفي خاتمة أصل الاشتغال والبرائة أن إثبات هذا (الوجوب النفسي) مشكل جداً ، لأن الظاهر من الأدلة وأوامر التعلم أن وجوبه طريقي لانفسى لأنه مقدمة للعمل فلا وجوب له في ظرف عدم وجوب ذبها . ولكن الصحيح هو وجوب التعلم في هذه الصورة أيضاً وان كانت المقدمات التي هي دخيلة في القدرة على الواجب في ظرفه لا يجب تحصيلها قبل الوقت لأن خصوص التعلم خارج ومستثنى عنها لاطلاق الروايات الدالة على أن ترك كل واجب استند الي ترك التعلم يصح عقاب تاركه ، منها قوله : هلا تعلمت ، الدال على أن تقويت المقدمة الموجب لتقويت الواجب في ظرفه مؤاخذ عليه ، فهذا

بحكم الشرع يكون واجباً بالوجوب الطريقي حفظاً للمقدرة على حفظ الملاك والواجب في ظرفها .

والعقل أيضاً يستقل بقبح تفويت الملاك فان حفظه روح العمل .

فحينئذ يصح أن يقال : يجب التعلم في جميع هذه الصور قبل الوقت إلا ما كان المكلف متمكناً في الوقت أن يتعلم أو كان متمكناً من الاحتياط ، ودعوى هذا المعنى في باب الصلاة قريبة وصحيحة قطعاً لأنها من أهم الفرائض . ومن هنا يظهر حال تعلم مسائل الشك والسهو التي يبتلى بها المكلف يقيناً او احتمالاً فيجب عليه ذلك (أى التعلم) قبل الابتلاء لو لم يتمكن منه أو من الاحتياط فيه .

وأما من يتمكن منهما فيه فوجوبه عليه يبتنى على حرمة قطع الصلاة إذ لعله يبتلى بالمسائل فلا بد منه فراراً عن الابتلاء بقطع الصلاة يقيناً او احتمالاً . واحتمال ابطال العمل اختياراً يكفي في الوجوب دفعا للمضر المحتمل ، بعد ما فرضنا حرمة (القطع) .

فتقييد الابتلاء بقيد الغلبة كما في كلام صاحب العروة (١) بلا وجه .

نعم في مورد اليقين او الاطمئنان بعدم الابتلاء لا يجب .

يبقى الكلام —

في أنه هل يمكنه في هذه المسائل او غيرها أن يتمسك بالاستصحاب ؟ وبذلك يحرز عدم الابتلاء بها بعد ذلك .

الظاهر أنه لا مانع من جريانه في نفسه لأن جريانه في الامور المستقبلية

(١) المسألة ٢٨ من مسائل تقليد العروة .

كجريا نه في غيرها إلا أن أدلة وجوب الفحص والتعلم قد ألغت هذا الاستصحاب .
هذا فيما إذا لم يعلم المكلف بابتلائه وأما إذا علم به فالاستصحاب ساقط
في نفسه .

هذا بالإضافة الى وجوب التعلم .

وأما صحة العمل فتدور مدار مطابقة الواقع وإن لم يتعلم لعدم كونه
(التعلم) واجباً عليه للميقين أو الأطمئنان بالعدم أو لعدم كونه (التعلم) ميسوراً له .
ثم إن المنسوب الى الشيخ الأنصاري (قدس) في رسالته العملية الحكم بفسق
من لم يتعلم أحكامه ويمكن توجيهه (الحكم) بأحد من هذه الوجوه .

الأول - القول بأن التجري محرم في نفسه زائداً على أنه يوجب العقاب
وتركه واجب من الواجبات الإلهية ومن البديهي أن ترك تعلم أحكامه تجر عليه
سبحانه ، ولكنه (قدس) لم يبين على حرمة (التجري) كما يظهر ذلك منه (قدس)
في خاتمة أصالة البرائة والاشتغال من كتاب فرائد الأصول وفي أوله وهو الصحيح
اذ لم يدل دليل على انه من المحرمات .

الثاني - ان ترك تعلم الأحكام الذي يحتمل ان يترك الواجب معه تجر على
المعصية والتجري وان لم يكن بمحرم على الفرض ولكنه يكشف عن عدم وجود
ملكاة العدالة في نفس المكلف التارك بعد . بناءً على أنها عبارة عن الملكة وهذا
يكفي في الحكم بانه فاسق .

ولكن هذا التوجيه غير وجيه بوجهين .

الأول - أنه لم يدل دليل على اعتبار الملكة فيها بل هي عبارة عن الاستقامة
في جادة الشرع كما هو مقتضى مدلول الروايات المعتبرة المؤيدة بالروايات
الضعيفة منها رواية ابن ابي يعفور وقد قدمنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه عند

التكلم في اشتراط العدالة .

الثاني - أنه لم يثبت بدليل أن كل من لم يكن بعادل فهو فاسق حتى على القول بالملكية ، نفرض ان زيداً او ان بلوغه ليس بعادل لعدم وجود الملكية فيه أفهل يمكن أن يكون فاسقاً او أن هناك واسطة ؟ لا ريب أنهم اعتبروا في تحقق الفسق ارتكاب المعصية ، الكبيرة ولو من جهة الاصرار على الصغيرة ، وعليه فترك التعلم ليس بفسق حيث فرض أنه ليس بحرام .

والوجه الثالث - أن يكون الحكم بالفسق من جهة أن التعلم واجب نفسي فتركه يكون تركاً له .

ولكنه (قده) أيضاً لم يلتزم بهذا وانما التزم بوجوده الطريقي واليك نص عبارته في خاتمة اصل البرائة والاحتياط من كتابه الفرائد .

أما العقاب (على الاخذ بالبرائة مع ترك الفحص) فامشهور أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم أما الاول فلعدم المقتضى للمؤاخذة - عدا ما يتخيل من ظهور أدلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي ، وهو مدفوع بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لا يخفى أو ما يتخيل من قبح التجري بناءً على أن الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضره كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وابو المكارم في الغنية لكنه قد أسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا للدليل انتهى .

فماذا يكون تارك التعلم فاسقاً ؟

أللهم إلا ان نلتجى بوجه رابع ولعله الاوجه وهو أن العدالة كما استفيدت من الروايات عبارة عن الاستقامة ومعناها أن يكون عاملاً بوظيفته وأن يكون أعماله وتروكه بترخيص من الشارع والمعلم وأن لم يكن بواجب نفسي وتروكه وان لم يكن بحرام إلا انه غير مرخص فيه من الشارع كارتكاب أحد طرفي العلم الاجمالي مع العلم بأن احدهما نجس فالارتكاب وان لم يكن حراماً إلا ان المرتكب منحرف وخارج عن الجادة لعدم كونه عاملاً بوظيفته فهو كيف يوثق بدينه وكيف يصدق عليه انه رجل صالح خير؟ وكذلك تارك التعلم فانه ارتكب مالا رخص فيه وأتى بما لا يحل له فيصدق عليه أنه غير مستقيم في جادة الشرع وهذا معنى الفاسق، فعلى ذلك لا بأس بما ذكره (قده) من الحكم بنسب تارك التعلم.

الفرع الثالث

قد عرفت انه اذا لم يتعلم المسألة لعذر او لغيره فان أمكنه إتمام الصلاة مع الاحتياط من غير أن يلزمه قطعها (بناءً على حرمة) فلا اشكال في الاجتزاء بها كما لو شك في قراءة سورة الفاتحة بعدما هوى الى الركوع قطعاً يشك في جريان قاعدة التجاوز وعدمه من حيث صدق الدخول في الغير المعتمد في جريانها على الهوى وعدمه فيرجع ويأتي بالفاتحة بقصد القربة المطلقة فتكون الصلاة صحيحة على كل تقدير جرت القاعدة ام لم تجر.

وأما اذا لم يمكنه اتمام الصلاة مع الاحتياط كما لو كان الشك في جريان القاعدة وعدمه من جهة دوران الامر بين شرطية شيء وما نعيته بمثل أنه يشك في أنه ركع أو لم يركع ففي مثل ذلك:

قد يفرض أنه كان مكلفاً بالتعلم قبل العمل ولم يتعلم فلا بد له من التبغيض

في الاحتياط باختيار أحد الطرفين اذ المفروض حرمة قطع الصلاة وأن الحكم الواقعي منجز في حقه ثم بعد اتمام الصلاة يسأل عن حكم المسألة .
وقد يفرض فيما لم يكن مكلفاً به قبل ذلك ، للقطع او الاطمئنان بعدم ابتلائه بالشك في المسألة او لغفلته عن ذلك فدين باب الاتفاق شك فيها وابتلى به فله أن يقطع صلاته لكي يسأل عن حكم المسألة ، لأن القدر المتيقن من الاجماع على حرمة قطع الصلاة هو ما اذا يمكن الاكتفاء بالصلاة في مقام الامثال ، وام يتم دليل على الحرمة بعد ما لم يكن التعلم واجباً والتكليف منجزاً في حقه ، فتأمل وله أن يبني على أحد الطرفين كما في الفرض المتقدم ويتم الصلاة ، فان طابق عمله الواقع والافعليه الاعادة او القضاء من دون فرق بين أن تكون المخالفة في الاركان او مطلقاً .

إن قلت : ان كانت المخالفة في غير الاركان الخمسة يمكن الحكم بعدم لزوم الاعادة فضلا عن القضاء بحديث لا تعاد .

قلت لا - اذ قد تقدم أنه يختص بهن يرى عمله صحيحاً إما باجتهد أو تقليد صحيح وأما من كان في عمله متردداً الى آخر الوقت فهو غير مشمول له . هذا تمام الكلام في فصل الاحتياط .

الفصل الرابع في القضاء

وفيه مقدمة ومساءل .

أما المقدمة

ففي أن الولاية على الغيب والقصر كالإيتام والمجانين كما تكون ثابتة للنبي ﷺ ورصيه (عليه السلام) ، هل تكون ثابتة للفقيه الجامع للشرايط في عصر الغيبة ؟ او أنه وغيره من العوام في ذلك سيان .
استدلوا على الثبوت بوجوه :

الوجه الأول -

ما في التوقيع الشريف عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام من قوله : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواية حديثنا (١) بناءً على أن المراد بالرواية هم الفقهاء كما تقدم في ص ٢٩ و ٥٨ - .

وما في المنقول من كلام سيد الشهداء الحسين بن علي عن امير المؤمنين عليه السلام حيث قال : وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو يسمعون (لو كنتم تسعون) ذلك بأن مجاري الامور والاحكام على أيدي العلماء بالله الأمانة علي حلاله وحراره فانتم المسلمون تلك المنزلة وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم

(١) تقدم مصدر التوقيع في ص ٢٩ .

عن الحق الخ (١) .

وما رواه الصدوق قال قال علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله : اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً قيل : يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي (٢) .

وما رواه الكافي ودعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال في حديث - والفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل : يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على أديانكم (٣) .

وغير ذلك من الروايات التي توهم منها ثبوت الولاية للفقهاء الجامع للشرائط .

ولكن قد ناقشنا في بحث المكاسب في هذه الأدلة سنداً ودلالة .

نعم ثبت بهذه الروايات وغيرها من المعتمرات (٤) شيئان .

الاول - الرجوع اليه في الفتوى .

الثاني - الرجوع اليه في القضاء واما ثبوت ولاية العامة له فلم يدل عليه

دليل لفظي تام .

(١) الوافي كتاب الحسبة والاحكام والشهادات أبواب الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر او آخر باب البحث على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(٢) الفقيه : الجزء الرابع باب النوادر وهو آخر أبواب الكتاب الحديث ٩١٥

(٣) مستدرك الوسائل : الجزء الثالث الباب ١١ من أبواب صفات القاضي

وما يجوز أن يقضى به وفي الاصول من الكافي ج ١ ص ٤٦ باب المستأكل بعلمه .

(٤) الوسائل : كتاب التجارة الباب ١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه .

الوجه الثاني

ان القضاة العامة في عصر الأئمة (عليهم السلام) كانوا يتصدون هذه الامور من نصب القيم علي الصغير والتصرف في مال اليتيم ببيعه ونحوه والتولي لتقسيم تركة من مات بغير وصية وترك أولاداً صغاراً ومثل ذلك إذا اقتضت المصلحة ذلك (مدعياً ثبوت الولاية العامة لهم) .

كما يرشد الى ذلك ما في صحيح ابن بزيح قال : مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرفع أمره الى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله الى أن قال : فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له : يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصى الى أحد ويخلف جوارى فيقيم القاضي رجلاً منا فيبيعهن او قال : يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى في ذلك ؟ قال فقال : اذا كان القيم به مثلك « أو . يب » ومثل عبد الحميد فلا بأس (١) .

دل هذا الصحيح وغيره من الروايات على أن القضاة كانوا يتولون أمر الغيب والقصر فاذا توجهنا الى أن القاضي في زمان الغيبة هو الفقيه الجامع للشرائط نلتفت الى أن لازم ثبوت القضاة ثبوت الولاية له في الامور العامة كالحكم بأن هذا اليوم أول الشهر وفي الامور الخاصة كالتصرف في شؤون الامور الحياتية المقصر حيث إن هذه من شؤون القضاة ومن لوازمها .

والحاصل أن ثبوت منصب القضاة يستلزم ثبوت منصب الولاية بمقتضى المقابلة بين القاضي المنصوب من قبل الامام عليه السلام والقاضي المنصوب من قبل الجائر كما كان ذلك في عصر الأئمة عليهم السلام حيث منعوا الشيعة عن الرجوع الى هؤلاء

فيستكشف من ذلك ثبوت الولاية للقاضي الشيعي حتى تقضي حوائج رهط الشيعة .
ولا يخفى أن هذا الوجه قابل للمناقشة جداً لأن الولاية شيء والقضاة
شيء آخر .

نعم قد يتفق عند العامة أن القاضي هو الوالي ولكنهما مجعولين بجعلين ولم
يكن قضاة هؤلاء دائماً ولا كما يشهد التاريخ بذلك بل في عصر النبي والأمير
صلوات الله عليهما كن من له الولاية غير القاضي .

والصحيح المتقدم لابن بزيع وكذلك غيره إنما دل على ان المجمعول الثابت
للقاضي الفقيه الشيعي هو منصب القضاء وليس في مفهومه أزيد من إنهاء المرافعة
والمنازعة .

والمقابلة المذكورة غير صالحة لاثبات الولاية العامة للمفقيه الشيعي بعد ما ظهر
أن القاضي العامي لم يثبت كونه والياً دائماً .

ورفع احتياجات الشيعة يمكن حسبية كما سيأتي توضيحه .

وبالجمله المقايسة المزبورة او هن من بيت العنكبوت فجعل الولاية له يحتاج
الى دليل الثبوت .

الوجه الثالث

أن هذه الامور - من التصدي لأمر اليتيم ونحوه من القصر ونصب المنولى
على الأوقاف وما يشابه ذلك - لا بد من تحققها في الخارج وبما أن الأئمة سلام الله
عليهم منعونا من الرجوع الى قضاة الجور فيستنتج من هذا ثبوت ولاية نصب القيم
والمتولى على اليتيم والأوقاف ونحو ذلك للمفقيه الجاهل للموازن وإلا فاللازم أن
الكبار يصبرون حتى يكبر اليتيم وان لا يتصرف في الاموال والأوقاف مطلقاً حتى
يستأذن ممن له الاذن ومن المعلوم ان التالي باطل فالمتقدم مثله .

وهذا الوجه أيضاً مآدوش لأن لابدفة التصرف فف الامور المزبورة لا تقتضى ثبوت الولاية له وإنما هي تقتضى جواز التصرف ففها ، كان هناك ففقه جامع أو لم ففكن .

وعلى ذلك فاذا وجد ففقه جامع للموازين فلا بد من مراعاة مقتضى الاصل العملى فف الاستفذان منه لأن مقتضاه بحسب الحاجة ففختلف .

إذ المورد قديقتضى البرائة عن الاستفذان كما فف الصلاة على مفا لمف له ولى فلو شك فف صحة الصلاة عليه بلا استفذان من الففقه ففتمسك بالبرائة عن الشرطفة لان المورد من الاقل والاكثر ومما ففرجع الى الشك فف التكلف .

وقد ففقتضى الاشتغال وذلك ففما ففرجع الى الاعراض والاموال .

مثلاً : ففتمسك لابد من ففبع ماله وإلا ففتمسك وصغيرة لابد من تزوفجها وإلا

فهي فف معرض للخطر و و و .

والقدر المفقن فف فف فف نفوذ العقء هو مورد الاستفذان من الجامع لموازين

الفقاهة وأما من ففره أو من دون الاستفذان ففمقتضى الأصل عدم نفوذه .

ومن هذا القبفل سهم الامام عليه السلام فان دفنه أو القائه فف البحر أو حفظه عند

الأمفن كما قفل ، موجب لملفه ففقناً ففجب صرفه فف موارد رضاه سلام الله عليه

ولفكن الملتصرف ففه أيضاً هو الففقه الجامع للمشراط أو المأذن من عنده من باب

الأخذ بالقدر المفقن وبمقتضى قاعدة الاشتغال لأن مال الامام «أرواحنا له الفداء»

داخل فف حكم مال فعذر ففصاله الى ذفه أو و كبله فهو كما ففجهول مالفكه من جهة

الجهل ببلده عليه السلام وعدم إمكان الوصول الفه ولى بلده .

ومن المعلوم أن المالك المجهول أعم من أن لم ففعرف أو عرف ولكن لا ففمكن

الوصول اليه كما في بعض الروايات (١) .

ومن هنا ثبت أنه له الولاية موجبة جزئية أي في الامور الحسبية المراد بها
الأمور القريبة حيث كان مقتضى الأصل لزوم الاستجازه عنه لا في مثل صلاة
الميت وإن كان أحوط .

وأما ثبوت ولاية العامة له بحيث يكون له نصب المتولى على الاوقاف ونصب
القيم للايتام - كما يكون منصوباً ومجوعولاً من قبل الامام عليه أفضل التحية
والسلام - على نحو اذا مات الفقيه لا تزول القيمومة والتولية المصطلحتين فلم يثبت
بدليل صالح في العين .

إذاً تزول هذه الامور والصفات بموت الجاعل والمتصرف في الحسبيات كما
تزول الاذن والوكالة بموت المجتهد خلافاً لما عليه صاحب العروة - قده - (٢) .
هذا كله فيما اذا وجد فقيه جامع للموازين وإلا فتصل النوبة لا محالة
الى عدول المؤمنين كما في صحيح ابن بزيع المتقدم على أحد الاحتمالات في
المماثلة المذكورة فيه .

وتمام الكلام في ذلك يطلب من كتاب المكاسب للشيخ الاعظم الانصاري
- قده - (٣) .

هذا تمام الكلام في المقدمة .

(١) الوافي الجزء العاشر ابواب وجوه المكاسب باب المال المفقود صاحبه

(٢) تقليد العروة المسألة - ٥١ -

(٣) أنظر الى كتاب المكاسب : مسألة في ولاية عدول المؤمنين والمسألة التي

قبلها وراجع حاشية الشهيدي (ره) عليها فان هناك مزيد نفع

الكلام في المسائل

المسألة الأولى —

بعد ما عرفت أن الدليل على جواز مباشرة الفقيه في الامور الحسبية لبي فهل تعتبر في ذلك المباشر الاعلمية؟ كما تعتبر في المفتي مع فرض العلم بال مخالفة أو يختص إعتبار الاعلمية بباب الفتوى .

لعل المعروف عدم الاعتبار مطلقاً لا الأعلمية المطلقة ولا بالقياس والاضافة كما في كتاب العروة حيث قال :

وأما الولاية على الايتام والمجانين والارفاق التي لا متولى لها والوصايا التي لا وصى لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية (١) .

فبناءً عليه كما ينفذ تصرف الأعلم في أمور اليتيم من حفظ المال والتزويج ونحوهما وفي إصلاح حال الوقف وأمثاله ، كذلك تصرف غيره .

لا اشكال في أن الأعلمية المطلقة فيه غير معتبرة إذ لا يحتمل أن يكون أمر اليتام (مثلاً) في مجموع الدنيا راجعاً الى شخص واحد بل يمكن أن يقال : إن عدم اعتبارها متسالم عليها وإلا لاشير في بعض الروايات ولكن يصل الينا يداً بيد لأن هذا أمر مهم لكون الأعلم بمنزلة الخليفة .

ولكن لا يبعد القول باعتبارها فيمن يكون ولياً في البلد وذلك من جهة كون القدر المطيقن من دليل الولاية هو ذلك فعين البيان المتقدم جار هنا أيضاً لأن جواز تصرف الأعلم ممن في البلد معلوم وجواز تصرف غيره مشكوك فيه .

إذاً الاقتصار على الأعلم الاضافي إن لم يكن أقوى فلا شك في أنه أحوط .

المسألة الثانية —

قد عرفت في المقدمة أن الفقيه الجامع للموازين لم يثبت بدليل لفظي إلا جواز تقليده ونفوذ حكمه وقضائه ، فهل يعتبر أن يكون القاضي أعلم كالمفتي في الجملة ؟ أو أن كل من يكون جامعاً لسائر الشرائط يجوز له القضاء .

الظاهر أن اعتبار الأعمية المطلقة فيه مقطوع بعدم إذ لا يمكن إرجاع جميع المرافعات في مجموع العالم الى شخص واحد لأن الخروج عن عهدة الجميع خارج عن طوق البشر .

وأما الأعلمية الاضافية فالظاهر انها أيضاً غير معتبرة وذلك لاطلاق قوله (عليه السلام) في معتبرة أبي خديجة : فانظروا الى رجل يعلم شيئاً من قضائنا - قضايانا - (١) فمنصب القضاء بمقتضى الاطلاق جعل لمن يكون واجداً للعلم وهذا صادق على غير الاعلم أيضاً وأما القول بأن التعبير بالتنكير فيها بالنسبة الى قوله : شيئاً ، يدل على ذلك فهو لا يتم لأنه باعتبار عدم القدرة على الاحاطة بعلومهم وجميع ما صدر عنهم (عليهم السلام) لا من جهة ان معرفة بعض المسائل يكفى في جواز الترافع عند العارف به فالعمدة هو التمسك بالاطلاق .

والمناقشة فيها (المعتبرة) بأنها ليست في مقام البيان وإلا لجاز الرجوع الى العامي العالم بشيء من الاحكام الفرعية لأنه أيضاً عالم غايته بالواسطة .
واضحة الدفع بأن قوله : يعلم شيئاً ، ظاهر في انه يكون عالماً فعلاً وابتداءً والعامي ليس عالماً بالحكم كذلك وانما هو عارف بفتوى مقلده وربما يكون أكثر

(١) تقدم ما يرجع اليها في ص - ٧٩ الى ص ٨٢ -

حضوراً للمسائل الفرعية من نفس المفتي ومع ذلك لا يقال : إنه عالم بقضائهم (او قضاياهم) - عليهم السلام - .

وعلى تقدير دخوله في الاطلاق فيحكم بخروجه عنه جزماً من جهة العلم الخارجي بأن هذا المنصب الرفيع (منصب القضاء) لا يعطى للجاهل الوضيع والاعتبار العرفي شاهد على ذلك ، هذا .

واذا عرفت ذلك فيقع الكلام في تزييف أدلة المثبتين في موردين :

تارة فيما يكون مورد النزاع والخلاف من الشبهات الموضوعية .

وأخرى فيما يكون من الشبهات الحكمية .

أما الكلام في المورد الأول - فما يمكن أن يستدل به فيه على اعتبار الاعلية

(في الجملة) في القاضي بدعوى تقييد اطلاق المعتبرة به ، روايات .

منها - المقبولة لعمر بن حنظلة المتقدمة (١) .

وجه الاستدلال بها أنه سلام الله عليه قد رجح فيها القاضي الأفقه على غيره

حيث قال : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وصدقهما في الحديث ولا يلتفت

الى ما يحكم به الآخر

وفيه أولاً - أن موردها الشبهة الحكمية لأن المذكور فيها أن كلامها

يستند في الحكم الى رواية عنهم (عليهم السلام) فمنشأ الشبهة فيها هو الاختلاف

في الحكم لا الأمر الخارجي ولذا ارجع الأمر فيها الى النظر في مأخذ الحكمين

فالنزاع من جهة الشبهة الموضوعية خارج عنها .

وثانياً - لم تثبت صحة سندها وقد تقدم وجهه (٢) .

وثالثاً - أنها واردة في مورد معارضة أحد الحكمين مع الآخر وهذا خارج عن مورد كلامنا الذي هو في الرجوع الابتدائي وأنه هل يجوز التراجع الى القاضي غير الأعلم ؟ هب أنا سلمنا هذا والتزمنا بتقديم الأعلم مع فرض المعارضة بينه وبين غيره ولكن كيف تكون المقبولة دليلاً على اعتبار الأعلمية مع فرض عدم المعارضة ؟

فهي أجنبية عما نحن فيه رأساً .

ومنها - ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجلين إتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما ، عن قول أيهما يمضى الحكم قال : ينظر الى أفقهما وأعلمهما باحاديثنا وأوزعهما فينقذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر . . . وهذه الرواية (١) وان أشرنا في الصفحة - ٣٥ - الى المناقشة في سندها باعتبار أنها مروية بطريقتين :

الأول - طريق الصدوق في الفقيه .

والثاني - طريق الشيخ في التهذيب وفي كلا الطريقتين ضعف لأن في طريق الصدوق الحكم بن مسكين وفي طريق الشيخ الحسن بن موسى الخشاب وهما لم يوثقا في كتب الرجال وعن صاحب المدارك ان الحسن بن موسى الخشاب غير موثق بل ولا ممدوح مدحاً يعتمد به .

إلا أن نظر سيدنا الأستاذ أدام الله ظله تعلق أخيراً على أنهما ثقتان لأنهما المذكوران في أسانيد كتاب كامل الزيارات (٢) .

(١) تقدم مصدره في الصفحة ٣٤ (٢) راجع الصفحة ١٠٤ السطر «١٢ - ١٤»

مضافاً الى أن النجاشي قد مدح الحسن بن موسى الخشاب حيث قال : من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث وله مصنفات .
وعلى ذلك فالرواية معتبرة بكلا طريقيها .

إن قلت : هذه الرواية رواها الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب وفي طريقه اليه في المشيخة أحمد بن محمد بن يحيى العطار وهو لم يوثق .

قلت نعم ولكن له اليه طريق آخر معتبر ذكره في الفهرست (١) فهذه الرواية بحسب السند لا بأس بها إلا أنها بحسب الدلالة أجنبية عن المراد .
وذلك لعين المناقشة التي أوردناها على المقبولة من أن مورد الكلام إنما هو في الرجوع الابتدائي وأين هذا من مورد هذه المعتبرة كالمقبولة الذي هو فرض المعارضة والمخالفة ، على أنها واردة في الشبهة الحكمية كالمقبولة .

ومنها - مارواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن ذبيان (دينار) بن حكيم عن موسى بن اكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فينتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلغا فيما حكما قال : وكيف يختلفان ؟ قال : حكم كل واحد للذي إختاره الخصمان فقال : ينظر الى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه (٢) .

والمناقشة فيها بعينها هي الواردة على المقبولة من ضعف السند لأن فيه ذبيان (دينار) بن حكيم وهو مهمل وأجنبية الدلالة من حيث كونها واردة مورد

(١) أنظر الى الفهرست طبعة النجف عام ١٣٨٠ الصفحة ١٧٢ الرقم ٢٦٤

(٢) تقدم مصدره في الصفحة ٣٤

المعارضة والشبهة الحكمية .

ومنها -- عهد الأمير سلام الله عليه الى مالك الأشتر رضوان الله عليه : إختار
للحكيم بين الناس أفضل رعيتهك (١) .

وفيه أولاً -- أن هذا العهد لم يثبت سنده وان كانت كلماته ظاهراً تشبه كلام
الأمير سلام الله عليه ولكن هذه المشابهة بحسب الظهور إنما تقييد في سائر الجهات
ولا تقييد الاطمئنان بالصدور في جهة الفقاهاة ومقام الافتاء .

وثانياً -- على فرض تسليم صحة السند ، أن الأفضل والأعلم بينهما عموم من
وجه حيث إن الأفضل من يكون فضله أكثر من غيره والعلم أحد جهات الفضل
بل الذي يمكن أن يستظهر من مجموع كلمات العهد أن المراد بالأفضل ليس هو
الأعلم وانما المراد به المتصف بالاخلاق الفاضلة .

وثالثاً -- على فرض تسليم أن الأفضل بمعنى الأعلم ، أنه لا بأس بأن يلتزم
بان الوالي في مقام نصب القاضى لا بد وأن يختار أفضل الرعية واين هذا من لزوم
الترافع عند الأعلم الذي هو مورد الكلام بدعوى أنه المنصوب قاضياً بالنصب العام
من قبل الامام (عليه السلام) لا غير .

وببيان آخر : المدعى هو إعتبار الأعلمية في القاضى العام في عصر الغيبة
الذى أثبتت الروايات منصب القضاء له والعهد يستفاد منه إعتبار الأعلمية في القاضى
الخاص المنصوب من قبل الوالى .

فالعهد كغيره لا يصاح للمنع من التمسك باطلاق معتبرة أبي خديجة .
وأما ما هو المتهوم المعروف من وجود دليل آخر في كتاب الوسائل مقيد

لا إله إلا الله يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك : لم تقم عبادي بما لم تعلم وفي الامة من هو أعلم منك (١) .

ولكن الروايتين لا يمكن الاستدلال بهما على اعتبار العلمية في القاضي .
وذلك لضعف سندهما أولاً واجنبية دالتهما عما نحن فيه ثانياً .

لأن الاولى ناظرة الى ذم الدعوة الى النفس والظاهر منها ، الدعوة الى الخلافة والامامة حيث قال : إن الرئاسة لا تصلح إلا لاهلها أى رئاسة الامامة والوصاية وإلا فالرئاسة بما هي لا تعتبر فيها العلمية بوجه .

على أن الرواية مذكورة في كتاب الكافي غير مزيلة بمورد الاستشهاد وهو :
فمن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو أعلم منه (٢) الخ . . .

والثانية ناظرة الى اعتبار العلمية في المفتى وباب الفتوى وأين هذا من اعتبارها في القاضي وباب القضاء مضافاً الى أن هذه القضية ذكرت في كتاب الاختصاص (٣) عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن أبيه ولم يذكر في آخرها هذا القول : وفي الامة من هو أعلم منك .

وعلى الجملة هاتان الروايتان مع ما فيهما من ضعف السند واختلاف النقل

(١) كتاب عيون المعجزات المطبوع في المطبعة الحديدية في النجف عام ١٣٦٩

الصفحة ١٠٩

(٢) راجع الاصول من الكافي الجزء الاول كتاب فضل العلم باب المستأكل

بعلمه . . . ص ٤٧ المطبوع في طهران في المطبعة الحديدية .

(٣) المصدر المتقدم في ص « ٢٠٥ » الرقم ٢ في عنوان : حديث محمد بن علي بن

موسى الرضا (عليهم السلام) وعمه عبد الله بن موسى .

غير ناظرين الى المدعى إذ اعتبار الاعلمية في الخليفة ومرجع التقليد بحث ومنع اشغال منصب القضاء مع وجود الاعلم في البلد بحث آخر معدوم الدليل .
 فالصحيح أن الاعلمية غير معتبرة في القاضي للاطلاق المتقدم .
 وزائداً عليه ، السيرة العملية القطعية الشرعية المتصلة الى زمان الائمة عليهم السلام جارية على الترافع عند القاضي من غير فحص وتفتيش عن الأعلم والنظر اليه .
 ودعوى عدم العلم بوجود غير الأعلم في القضاء وأن عدم الفحص لعل من جهة أن كل من كان يترافع عنده كان أعلم من في بلده ، وإن كانت « هذه الدعوى »
 بالاضافة الى القاضي الخاص المنصوب من قبل الامام عليه السلام في القضايا الخاصة ، غير بعيدة ولكن بالنسبة الى الاذن العام - الوارد في الروايات - باختيار القاضي والنظر اليه ليس كذلك يقيناً لما هو المعلوم خارجاً من أن أهل الشرع في مقام الترافع لا يفتشون عن الاعلم ولا يطلبونه بل يراجعون غيره كما يراجعونه .
 هذا مجمل الكلام في الشبهات الموضوعية .

وأما لو كان النزاع من جهة الشبهة الحكمية

فخلاصة الكلام فيه أنه - .

إذا كان منشأ النزاع هو الجهل بالحكم الشرعي او اختلاف المتخصصين في رأي مرجعهما بحيث يدعي أحدهما الجزم بان رأيه على اختصاص الحجة بالولد الاكبر « مثلاً » والاخر يدعي أيضاً جزماً بأن فتواه على الاشتراك بينه والولد الأصغر .

ففي الفرضين لاجمال للمتحاكم والترافع بل لا بد من رجوعهما الى مرجعهما الذي لا بد وأن يكون أعلم لو كانت فتواه مخالفة مع فتوى غيره . . .

ولا يكفي الرجوع الى غيره لأن وظيفة الجاهل فيما كان الاختلاف في الحكم والجهل به هي المراجعة الى من قامت الحججة على حججته رأيه وليس ذلك إلا الاعلم في الفرض فاذا فرضنا أن المتخاصم رجع اليه (المقلد الاعلم) وهو أفتى بان الحبوة مشترك فيها بين الاخوين فبعد ذلك لا معنى لدعوى الاختصاص والتراجع الى مجتهد آخر الذي يراه لأن دعواه هذه باطلة بمقتضى وظيفته وهي تقليده الأعلام .

وقد يكون منشأ التنازع هو اختلافهما في مستند الحكم بحيث يحكم كل واحد من المتنازعين بحكم لا يحكم الآخر بذلك بمقتضى ما يراه مستداً له كأن يكون هناك مجتهدان فتوى أحدهما صحة عقد والآخر فساده او واحد منهما يرى أن اواني الذهب والفضة « مثلاً » لا يجوز بيعها والآخر يرى الجواز الي غير ذلك من الفروع التي يختلف الاثنان فيها . أو كأن يكون احد المتنازعين مجتهداً أو يكون كل منهما مقلداً لمرجع غير المرجع الآخر والمفروض أن مرجع هذا يفتي بأن المعاطاة « مثلاً » تفيد الملك ومرجع ذلك يفتي بأنها تفيد الاباحة .
ففي جميع الصور لا مانع من إرجاع التراجع الى غير الأعلام مطلقاً حتى ترتفع الخصومة لاطلاق المعتمدة المتقدمة (١) .

المسألة الثالثة

قد يكون القاضي المعين مرضياً عند المترافعين وهذا لا إشكال فيه .
وقد لا يتراضيان به بل كل منهما يعين غير من يعينه الآخر ففي مثل ذلك إختيار من يكون حاكماً وفاصلاً بينهما بيد من يكون ؟

المعروف والمشهور أن التعيين بيد المدعى الا اذا كان من يختاره المدعى عليه أعلم بل ذكر صاحب العروة « قده » أن مع وجود العلم وامكان الترافع اليه الاحوط الرجوع اليه مطلقاً (١) .

والوجه فيما ذكره المشهور ، أن المدعى يطالب بدليل يعتمد عليه شرعاً أو عند العقلاء فاذا أقامه من أى طريق كان لابد وأن يسمع لانه أدى وظيفته .

وأما كون ما يحتاج به مقيداً بقيد خاص وخصوصية خاصة حسبما يريد المنكر فلم يثبت بدليل ومن هنا تعرضنا في بحث التفسير أن الاعجاز وإختيار المعجزة بيد النبي ﷺ لا باشتراط الناس بأن يقترحوا ما يريدون .

ويؤكد ذلك ما في تفسير الصافي (٢) عن الاحتجاج (٣) وتفسير الامام « العسكري » (عليه السلام) (٤) في سورة البقرة عند قوله سبحانه :

أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل

عن أبيه (عليه السلام) أن رسول الله ﷺ كان قاعداً ذات يوم بمكة بفناء الكعبة إذاً اجتمع جماعة من رؤساء قريش منهم الوليد بن المغيرة المخزومي وأبو البخترى ابن هشام وأبو جهل بن هشام والعاص بن وائل السهمي وعبد الله بن أبي أمية المخزومي وكان معهم ممن يليهم كثير ورسول الله ﷺ في نفر من أصحابه يقرء

(١) تقليد العروة المسألة ٥٦ (٢) سورة بني اسرائيل ذيل الآية

الشريفة : قل سبحانه ربي هل كنت إلا بشراً رسولا (٣) في احتجاجه ﷺ

على جماعة من المشركين (٤) الصفحة « ٢٠٥ » من طبعة تبريز عام ١٣١٤

و ١٣١٥ وراجع أنوار التنزيل للقاضى البيضاوي المطبوع في ايران عام ١٢٨٢

وعلى هامشه تفسير الحسن العسكري (عليه السلام) الصفحة ٢٤٢ .

عليهم كتاب الله ويؤدي اليهم عن الله أمره ونهيه فقال المشر كون بعضهم لبعض
لقد استحقق أمر محمد ﷺ وعظم خطبه فتعالوا نبدء بتقريعه وتبكيته وتوبيخه
والاحتجاج عليه وإبطال ما جاء به . . .

قال أبو جهل : فمن الذي يلي كلامه ومجادلته قال عبد الله بن أبي أمية
المخزومي أنا الى ذلك . . . فأتوه باجمعهم فابتدأ عبد الله بن أبي أمية فقال :
يا محمد لقد ادعيت دعوى عظيمة وقلت مقالا هائلا زعمت أنك رسول رب العالمين
وما ينبغي لرب العالمين وخالق الخلق أجمعين أن يكون مثلك رسولا له بشراً مثلنا
يأكل كما نأكل ويمشي في الاسواق كما نمشي فهذا ملك الروم وهذا ملك الفرس
لا يبعثان رسولا إلا كثير مال عظيم خطر ، له قصور . . . ورب العالمين فوق هؤلاء
كلهم فهم عبده ولو كنت نبياً لكان معك ملك يصدقك . . . فقال رسول الله ﷺ
هل بقي من كلامك شيء فقال بلى . . .

لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً
بمكة هذه فانها ذات حجارة . . .

أو تكون لك جنة من نخيل وعنب
فتأكل منها وتطمعنا

فتفجر الانهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء . . .

فقال رسول الله ﷺ أبقى شيء من كلامك يا عبد الله . . . ثم قال
رسول الله ﷺ . . . يا عبد الله . . . وليس حجج الله لنبيه وحده على حسب
اقتراح عباده لان العباد جهال بما يجوز من الصلاح وبما لا يجوز منه وبالفساد

وقد يختلف اقتراحهم ويتضاد حتى يستحيل وقوعها لو كان الى اقتراحاتهم مجاز أن تقترح أنت ان تسقط السماء عليكم ويقترح غيرك أن لا يسقط عليكم السماء بل أن يرفع الأرض الى السماء ويقع عليها وكان ذلك يتضاد ويتنافى ويستحيل وقوعه والله لايجرى تدبيره علي ما يلزمه المجال .

ثم قال رسول الله ﷺ وهل رأيت يا عبد الله طبيياً كان دواؤه على حسب اقتراحاتهم وإنما يفعل به ما يعلم صلاحه فيه احبه العليل او كرهه فانتم المرضى والله طبيبكم وبعد فمتى رأيت يا عبد الله مدعى حق من قبل رجل أوجب عليه حاكم من حكامهم فيما مضى بينة دعواه على حسب اقتراح المدعى عليه إذا ما كان يثبت لاحد على أحد دعوى ولا حق ولا كان بين ظالم ولا مظلوم ولا صادق ولا كاذب فرق الخ .

والصحيح في هذه المسألة ما عليه المشهور لما ذكر ويؤيده الاجماع المدعى في المقام كما في المستند (١) .

وعليه فاذا اختار المدعى أحد الحكام يلزم المدعى عليه الحضور عنده إذا أحضره فان لم يحضر يجري الحاكم الحكم عليه في غيابه كما هو المرسوم عند العرف حتى في عصرنا الحاضر .

ولابد للمدعي من مراعاة الوظيفة المذكورة في المسألة المتقدمة من التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية .

ففي الأولى - يجب عليه إختيار الاعلم وإن كانت هذه الصورة خارجة عن

(١) المجلد الثاني كتاب القضاء والشهادات ، المسألة التاسعة من مسائل

البحث الأول من المطلب الأول من المطلب الأول .

باب التحاكم بل انما هي داخلة في فصل الخصومة عملاً برأى مرجع التقليد .
وفي الثانية - مخير بين اختيار الأعلم وغيره على ما تقدم وجهه .

المسألة الرابعة

القاضي لو لم يكن أهلاً للقضاء ذكر صاحب العروة « قدّه » أنه يحرم عليه
القضاء بين الناس (١) ولتوضيح الحال لابد من إيقاع المقال في جبهتين .

الجهة الأولى

فيما كان من يريد اشغال منصب القضاء غير واجد لقدرة الاجتهاد ومملكة
الاستنباط أي لم يكن بفقيه فعلاً .

فهذا يحرم عليه ذلك لو رام ترتب الاثر على قضاؤه ولو فرض مصادفة
قضاؤه الواقع .

لأن القضاء الشرعي هو استناد الحكم الشخصي الى الله سبحانه ومن البين
أنه لو كان من دون علم وبينه منه عز وجل ، إفتراء عليه وقد قال عز من قائل:
قل الله أذن لكم أم على الله تفترون (٢) وقد ذهب الى ذلك المشهور ودلت على
ذلك روايات .

منها - مارواه الصدوق (ره) بسنده « الصحيح » عن سليمان بن خالد عن
أبي عبد الله (عليه السلام) قال : اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء
في المسلمين كنبى او وصى نبى (٣) .

(١) تقليد العروة المسألة « ٤٣ » (٢) سورة يونس الآية « ٥٩ »

(٣) الفقيه الجزء الثالث باب إتقاء الحكومة

منها - معتبرتا أبي خديجة المتقدمتان (١) وغير ذلك من الروايات الدالة على أن منصب القضاء ليس إلا لهم ولمن هو مأذون من قبلهم ~~والتصريح~~ الذي ليس بحسب القدر المتيقن من الأدلة إلا الفقيه والمجتهد .

وقد تقدم (٢) أن من له معرفة بعض المسائل لا يجوز قضاؤه ولا يتخذ حكمه ولا يطلق عليه العارف والعالم باحكامهم وقضائهم « قضاياهم » .
وبالجمله نفوز قضاء شخص في حق الناس « كجواز التصرف في أموالهم وشؤونهم » إنما هو على خلاف الاصل ، خرجنا عنه بالأدلة الخاصة والقدر المتيقن من موردها هو الفقيه المطلق .

وعليه فإذا قضى غير الفقيه بين الناس فقد ارتكب معصية ولو فرض أنه مع ذلك أخبر عن رأيه أيضاً فقد ارتكب معصيتين .
إحداهما - من جهة استناد الحكم الى الله سبحانه والمفروض عدم قيام الحجة عنده .

وثانيتها - من جهة كذبه وهو الاخبار عن رأيه والحال أنه ليس عنده رأى ولا نظر .

ويؤيد المختار الذي عليه المشهور دعوى الشهيد الثاني (ره) في المسالك الاجماع على ذلك حيث قال (عند شرح قول المحقق : وكذا لا ينعقد لغير العالم) :
هو المجتهد في الاحكام الشرعية وعلى اشتراط ذلك في القاضي إجماع علمائنا ولا فرق بين حالة الاختيار والاضطرار ولا فرق فيمن نقص عن مرتبته بين

(١) راجع الصفحة « ٧٩ و ٨٧ »

(٢) راجع الصفحة « ١٤ و ١٥ و ٢٠٠ و ٢٠١ »

المطلع على فتاوى الفقهاء وغيره والمتراد بكونه عالماً بجميع ما وليه كونه مجتهداً مطلقاً فلا يكفي اجتهاده في بعض الاحكام دون بعض على القول بتجزى الاجتهاد انتهى (١).

ومن هنا ظهر أن ما في الجواهر من أن المستفاد من الكتاب والسنة صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن، خلاف الظاهر لأن تلك الآيات التي أوردتها هو « قده » وكذلك الروايات - مع غمض النظر عن ضعف سند أكثرها - (٢) لم ترد لبيان خصوصيات القاضي وشرايطه وإنما هي نظرة إلى أن الحكم بين الناس يلزم أن يكون بالحق والعدل والقسط لا باتباع الهوى والجور ولا كحكم الجاهلية فلا إطلاق لها من هذه الجهة حتى يحتاج للجمع بينها وغيرها - كالمقبولة والتوقيع (٣) - إلى التمسك بقانون الاطلاق والنقييد .

الجهة الثانية

فيما كان القاضي فقيهاً وتمت الحججة بينه وبين الله عز وجل ولكن كان فاقداً لموازين آخر أو بعضها كان لم يكن عادلاً « مثلاً » .
ففي مثل ذلك هل له أن يحكم بين الناس ؟ باعتبار أن في اخباره عن رأيه ونظره ليس بكاذب ومن حيث اخباره عن الحكم الواقعي أيضاً ليس بقاصر ، أو ليس له أن يقضي من جهة أن في هذا إغراء للعامل بالجهل لأنه سبحانه لم يجعل قوله حجة بالإضافة إليه .

(١) راجع المسالك أوائل كتاب القضاء

(٢) راجع الجواهر أوائل كتاب القضاء

(٣) تقدم مصدرهما في الصفحة « ٣٤ - ٥٣ »

هذا على قسمين -

إذ قد يكون المترافع جاهلاً بالحكم الشرعي وأن العدالة « مثلاً » معتبرة في القاضي ، هنا لابد للقاضي المجتهد من بيانه لوجوب تبليغ الأحكام إلى الأنام . وتارة يكون جاهلاً بالموضوع كما اعتقد أنه عادل ورع وأهل للقضاة والحال أن القاضي يرى نفسه أنه ليس بعادل « نعوذ بالله من ذلك » .

الظاهر أن في هذا القسم حكمه نافذ في حق المترافع وحجة عليه وليس فيه أي إغراء لأنه لا يقع في مخالفة الواقع بموجب قيام الحجة عنده على عدالة القاضي ولا يكون قول القاضي موجباً لوقوعه فيها والمفروض أن إخباره عن الحكم الواقعي ليس بحرام عليه لقيام الحجة عنده عليه .

فلم يبق إلا كون قضاؤه غير حجة على المترافع في الواقع وهذا المعنى لا يستلزم عدم نفوذ القضاء في حقه بعد عدم كون الإرشاد واجباً في الشبهة الموضوعية .

والمقام نظير ما شهد إثنان فاسقان بنجاسة شيء أو نحوها واعتقد السامع عدالتهما فالشهادة مسموعة وحجة على السامع من دون أن يقع في مخالفة الواقع غاية الأمر أنه في اشتباه حيث اعتقد عدالة البينة .

نعم في باب الطلاق مع فرض اشتراط العدالة في المستمعين لا يجوز لمن لا يرى نفسه عادلاً وواحدًا للميزان ، أن يشهد الطلاق لأن فيه محذور مخالفة الواقع .

وبالجمله لا محذور في قضاة القاضي إلا أن يقع العامل بها في مخالفة الواقع أو يكون القاضي جاهلاً بالحكم ويرأى بأن تصديده للمنصب بعنوان أنه صالح له وواجد للميزان إذ هذا يرجع إلى الإخبار بوجودان الميزان وهو حرام ومناف

للمنصب لأننا علمنا من الخارج أن القضاء فرع من فروع المنصب الالهي وأنه منصب للنبي ووصيه كما في صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة (١) ثم بعد ذلك انتهى الأمر إلى نصب المعصومين سلام الله عليهم أجمعين بعض الأشخاص المخصوصين عموماً أو خصوصاً قضاة فمن لم يكن أهلاً له كيف ينفذ حكمه ويمضي قضاؤه ؟ ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات وهو رواية اسحاق بن عمار أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لشريح ياشريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الانبياء أو وصي نبي أو شقي (٢) ولا اشكال أن غير الأهل ليس نبياً ولا وصياً فهو شقي لا محالة . ويمكن أن يؤيد هذا أيضاً بما ورد في النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور (٣) فان علة المنع انما هي عدم أهليتهم لذلك فعلى هذا حكم حاكم لا يكون واجداً للموازين لا يكون نافذاً بل إن مجهول الحال أيضاً كذلك أي كما لا يجوز تقليده لا يجوز قضاؤه .

وينعطف على القاضي ، المفتي في جميع ما ذكر في هذه المسألة لأن الفرق بين القضاة والافتاء ليس إلا أن المفتي يبين الاحكام الكلاية بمثل أن السورة واجبة وجزء للصلاة وشأن القاضي بيان الحكم الالهي باعتبار التشخيص بمثل أن يحكم بان المال الفلاني لزيد وإلا فكلاهما يحكمان بالحكم الشرعي .

(١) انظر إلى الرقم « ٣ » في الصفحة « ٢١٢ »

(٢) الوسائل : كتاب القضاء الحديث الثاني من الباب الثالث من أبواب صفات القاضي .

(٣) الوسائل : كتاب القضاء الباب الأول من أبواب صفات القاضي وسائر الأبواب منه .

المسألة الخامسة

لما علم مما سبق حرمة التصدي لمنصب القضاة على من ليس له الاهلية ، فليعلم أن ثبوت الحرمة إنما هو باعتبار أن يحكم بشيء من جهة ترتب الأثر على الحكم كأن يقول : حكمت بان المرأة الفلانية زوجة للرجل الفلاني .
وأما مجرد اعطاء النظر للمتخاصمين بأن يقول : أدى الى نظري أن قول المنكر صحيح « مثلاً » فهذا ليس بمحرم ولكن الخصومة لا ترفع بذلك فليدعي أن يتحاكم بعد ذلك لقضاء مفهوم القضاء ذلك وهو انتهاء المرافعة .

فلو ارجع الترافع اليه (غير الأهل) من جهة ترتيب الأثر - لا لبدء النظر الذي ليس من القضاء الذي نتكلم فيه - كان الأخذ بالمال أخذاً محرماً وأكلاً بالباطل كما لو كان ائمال المأخوذ بحكمه من الدين الكلي المؤجل لم يحل أجله سواء أعينه الحاكم ام الخصم أكره المديون بالتعيين والتعجيل بحكم الحاكم لأن هذا التعيين تعيين للمدين الكلي في غير فردة وهو غير مشروع فلا حق للدائن أن يأخذه وينقلب فيه وإلا فلا يدخل في ملكه .

نعم لو كان المال من الدين الكلي الموعود او المؤجل حل أجله او كان امراً خارجياً كالعين المستعارة او المأخوذ على وجه الاجارة وكان الخصم منكراً لا يؤديه ولا يردده ، فهنا وان كان الترافع عند الحاكم الجور (غير الأهل) محرماً إلا أن أخذ المال ليس بحرام لانه ملك الممدعي ان كان شيئاً شخصياً ومحسوب من دينه الذي انتهى أمده ان كان أمراً ذمياً .

إذاً ينحصر مورد الحرمة والسحت في الامور المالية بالدين الكلي المؤجل من دون أن يحل الأجل وكان تشخيصه في الخارج بالاكره وعن غير حق وكذا

المأخوذ بالشهادة عنده (الحاكم غير الأهل) فإنه يلحق بالمأخوذ بالترافع المحرم في جميع ما ذكره ضافاً إلى أنها قد تكون محرمة من جهة أخرى أيضاً كما لو كانت موجبة لتقوية الظلم والجور .

المسألة السادسة

مجموع ما ذكر من عدم جواز الشهادة والترافع عند غير الأهل إنما هو فيما إذا أمكن استنقاذ المال بالرجوع إلى غير حاكم الجور .

وأما إذا لم يمكن ذلك لعدم من هو جامع للموازن أو عدم إمكان الترافع عنده لوجه من الوجوه أو عدم كون الحاكم العدل مبسوط اليد ونافذ الكلمة في المحاكم العرفية التي تكون القوة المجرية بيدها كما في أمثال زماننا أو لغير ذلك من الموانع لترافع الدعوى عند أهلها ، فحينئذ لا بأس بالرجوع إلى غير الأهل حيثما الضرورة اقتضت ثبوت الدعوى وحل المرافعة وفصل الخصومة .

وذلك لدليل لا ضرر فإنه يبيح المحذورات ومن جعلتها الترافع إلى حاكم الجور والشهادة عنده .

هذا تمام الكلام في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء ولقد فرغت من التحرير في الليلة الخامسة من شهر رجب المرجب عام ١٣٨٢ حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه محمد ﷺ الطاهرين عليهم السلام في النجف الأشرف علي راقدها أفضل الصلوات والتحيات وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ربه الرحمن الشيخ ميرزا غلام رضا عرفانيان .

الفهرست

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
الاجتهاد		مقدمة الكتاب	٣
المجتهد المطلق غير المستنبط	١٣	حكم العقل بلزوم كون العبد في	٤
هل الاقتدار على الاستنباط	١٥	مقام العبودية والامثال وتحصيل	
قابل للتجزئة؟		القطع بحجية قول الغير	
التصويب الاشعري والمعتزلي	١٦	لزوم القطع بالمؤمن من العقاب	٥
التفصيل في وقوع التخطئة في	١٧	الوجوب التخيري بين الاجتهاد	
الاحكام الشرعية		والتقليد والاحتياط أي وجوب؟	
تبدل الرأي بالعلم الوجداني او	١٨	٦ - ٨ الصحيح أن الوجوب التخيري	٨ - ٦
بحجة معتبرة شرعية		بين الامور الثلاثة عقلي	
ملخص تفصيل صاحب العروة في	١٩	فصل الاجتهاد	
المسألة الثالثة والخمسين ورده		تحديد الاجتهاد عند الخاصة	٩
مجمل أدلة القائل بالاجزاء	٢٠	والعامة	
٢٢-٢١ مقتضى القاعدة عدم الاجزاء		ما يتوقف عليه الاجتهاد	١١
إلا في الصلاة .		الاحتياج الى علم الرجال في	١٢

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
غير الاعلم		فصل التقليد	
ما يثبت به تقليد غير الاعلم ومنع	٣٣	تعريف التقليد والاشارة الي ما استفاد من صحيحه عبدالرحمن	٢٣
الوجوه القائمة على المنع من تقليد غير الاعلم	٣٤	ابن الحجاج البجلي من معنى التقليد	
عدم وثاقه عمر بن حنظلة وزيد بن خليفة	٣٥	لا يجب تعيين معنى التقليد من بين محتملاته .	٢٤
تقدم قول الاعلم لاقربيته الى الواقع	٣٦	لزوم استناد المقلد في التقليد الى البرهان القطعي .	٢٥
نقد كلام شيخنا المحقق والكلام في فرض الشك	٣٧	أدلة حجية رأى المفتي على المستفتي .	٢٦
ما هو الحق في دوران الحجية بين النعنين والتخيير	٣٨	أدلة حجية رأى المفتي على المستفتي .	٢٩
ما حال التخيير بين رأى الأعلم وغيره بالاستصحاب؟	٣٩	شرائط مرجع التقليد	
التفصيل في التخيير بين الطريقية والسببية	٤٠	الشرط الاول الاعلامية	٢٩
نقد كلام شيخنا المحقق (ره)	٤١	استقلال عقل العامي بوجوب تقليد الأعلم	٣٠
تمة الايراد على ما أفاده شيخنا المحقق (ره)	٤٢	جواز تقليد غير الأعلم بقول الأعلم	٣١
		ما استدل به على الاعتماد بقول	٣٢

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
نقد رأى الاخباريين والميرزا القمي (ره)	٥٣	نقد ما في مسائلني ٢١ و ٣٨ من تقليد العروة	٤٣
ما استدل به على جواز تقليد المييت ابتداءً	٥٤	هل يجوز تقليد غير الاعلم مع الشك في التعارض؟	٤٤
الاستدلال على جواز تقليد المييت ابتداءً ورده	٥٥	جواز تقليد المنفصول مع الشك في المخالفة	٤٥
النقد على ما أفاده صاحب الكفاية (ره)	٥٦	حال فتوى المنفصول كغيره حال احتمال المارضة	٤٦
أدلة عدم جواز تقليد المييت ابتداءً	٥٧	بعض ما أستدل به على جواز تقليد المنفصول	٤٧
جواز البقاء على تقليد المييت اعتبار العمل والتذكر في البقاء	٦١	تقليد احد المتساويين مع فرض المعارضة	٤٨
صور التقليد الاستمراري	٦٢	الترجيح بالأورعية وعدمه	٤٩
صورة العلم بالموافقة بين الحي والمييت	٦٣	التبعيض في التقليد عن المجتهدين	٥٠
نقد كلام شيخنا الاستاد في لزوم الاستناد	٦٤	جواز الرجوع الى غير الأعلم فيما لم يكن للاعلم فتوى الشرط الثاني من شرايط مرجع التقايد الحياة	٥١
التفصيل في الفرع العاشر من تقليد العروة	٦٥	عدم جواز تقليد المييت ابتداءً	٥٢

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
الثالث من شرائط المرجع الاطلاق		جواز البقاء وعدمه غير متفرع	٦٦
٧٨ ما يستدل به على منع تقليد المتجزى		على معنى التقليد	
٧٩ حول عدم جواز التقليد عن المتجزى		٦٧ إثبات حجبية قول الميت بقوله لا يمكن	
٨٠ سالم بن مكرم أبو خديجة ثقة		٦٨ في مسألة جواز البقاء الاثر لفتوى الحبي	
٨١ جواز التقليد عن المتجزى		٦٩ لا يجوز البقاء اذا أفتى الحبي بحرمة	
٨٢ التحقيق حول معتبرة أبي خديجة		٧٠ التكلم حول الصور الأربعة من الصور التسعة	
٨٣ معلى بن محمد البصري ضعيف		٧١ حجبية فتاوى ميت بتوسط فتوى الميت	
٨٤ اشتراط البلوغ في مرجع التقليد		٧٢ دفع ما قد يورد من اخذ الحكم في موضوعه	
٨٥ إعتبار الرجولية والعقل في المرجع		٧٣ الخامسة والسادسة من الصور التسعة	
٨٦ اعتبار العدالة والايمان في المرجع		٧٤ السادسة والسابعة من الصور التسعة	
٨٧ حول خبري علي بن سويد وأحمد بن حاتم		٧٦ الصورة الثامنة والتاسعة	
٨٨ حول اعتبار الايمان في المرجع			

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
وتزييفه		اشتراط الحرية في المرجع	٨٩
حول رواية ابن أبي يعفور	١٠٣	استنباط الحكم من الطرق	٩٠
إبنا موسى ومحمد بن يحيى	١٠٤	المتعارفة وغيرها	
لم يوثقا		جواز الرجوع الى المجتهد	٩١
العدالة ليست عبارة عن الملكة	١٠٥	الانسدادي وعدمه	
نقد كلام الشيخ الانصاري (ره)	١٠٦	نقد كلام لصاحب الكفاية (ره)	٩٢
العدالة وارتكاب الصغائر	١٠٧	الرجوع الى الامتى بعنوان أنه	٩٣
الصغائر تدخل بالعدالة	١٠٨	عالم بالاحكام	
مرتكب الصغيرة فاسق	١٠٩	جواز تقليد المتكفي على الاصول	٩٤
العدالة وخلاف المروءة	١١٠	العملية	
ارتكاب خلاف المروءة لا يضر	١١١	ماهي الوظيفة لولم يوجد مرجع	٩٥
بالعدالة		حي ؟	
طرق اثبات العدالة	١١٢	الشرائط المعتبرة في المرجع	٩٦
حسن الظاهر كاشف عن العدالة	١١٣	هل هي حدوثي ؟	
حسن الظاهر لا يعتبر فيه المعاشرة	١١٤	العدالة ومزاياها	٩٧
حسن الظاهر واحراز المأمونية	١١٥	العدالة هي الاستقامة	٩٨
والوثاقة		الاستقامة ومنشأها	٩٩
كفاية حسن الظاهر في اكتشاف	١١٦	العدالة ومراتبها	١٠٠
العدالة		العدالة والملكة	١١
لزوم التقليد حتى في المباحات	١١٧	ما استدل به على انها الملكة	١٠٢

العنوان	الصفحة
تقليد من يفتى بعدم جواز العدول	١٤٣
حكم الشك في صحة التقليد	١٣٥
صور الشك في صحة التقليد	١٣٦
الحال فيما كان الجاهل مشكوك الحال	١٣٧
من لا يعلم بالتقليد أو يشك فيه	١٣٨
احتمال ارتفاع الموازين عن المجتمع والقطع به	١٣٩
ما الذي يحتاج فيه الى التقليد؟	١٤٠
التقليد في التطبيقات والموضوعات للمخترعة	١٤١
التقليد في مبادئ الاستنباط	١٤٢
التقليد في مسائل اصول الفقه	١٤٣
تبدل الرأي ووجوب الاعلام	١٤٤
حول التقييد في التقليد	١٤٨
التقييد في الامور القصدية	١٤٩
التقييد في الامور التكوينية والاعتبارية	١٥٠
التقييد في المعاملات ومعلقاتها	١٥١

العنوان	الصفحة
النظر الى المسألة ٦٠ من مسائل تقليد العروة	١١٨
حكم التقليد بغير ميزان شرعي	١١٩
حكم الجاهل المقصر والقاصر	١٢٠
حديث لاتعد يشمل الجاهل	١٢١
نكتة رقيقة	٢٢
مجرى قاعدة الفراغ	١٢٣
لزوم القضاء ومقداره	١٢٤
جواز الاقتصار على الاقل في القضاء	١٢٥
الاكفاء بالاقل في قضاء الفوائت	١٢٦
مسألة العدول وصورها	١٢٧
ما استدل به على جواز العدول	١٢٨
أدلة المجوزين للعدول	١٢٩
الخدشة في استصحاب التخيير	١٣٠
معنى الحجية التخييرية	١٢١
النقد على ما أفاده الشيخ الأعظم	١٣٢
العدول في فرض العلم بالمخالفة	١٣٣
غير جائز	

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٥٢	ما معنى الاشتراط في المتعلق الجزئي؟	١٦٥	تقدم السماع على النقل وبالعكس
١٥٣	التقليد لا يقبل التقييد	١٦٦	تعارض السماع والنقل مع الكتاب
١٥٤	ملاك الأعلمية في الحجية أقوى من الأورعية	١٦٧	الطريق المتأخر إماراة فعلية قاطع للاستصحاب
١٥٥	الأورعية ليست بمرجحة		فصل الاحتياط
١٥٦	لا اعتبار بالأورعية في عالم الترجيح	١٦٨	الاحتياط غير المخل بالنظام حسن بلا كلام
١٥٧	المقبولة أجنبية عن التقديم بالأورعية	١٦٩	الاحتياط فيما لا يستلزم التكرار
١٥٨	الرجوع الى أحوط الفتويين	١٧٠	الامتنال التفصيلي والاحتمالي في عرض واحد
١٥٩	حكم مفرغ ذمة الميت	١٧١	جواز الامتنال الاجمالي
١٦٠	المتعاقدان لو اختلفا في الصحة والبطالان	١٧٢	الاحتياط فيما اذا استلزم التكرار
١٦١	الحكم الظاهري على الطريقية قابل للتفكيك	١٧٣	الاحتياط وموارده
١٦٢	طرق معرفة فتوى المرجع	١٧٤	يجب الاجتهاد او التقليد في جواز الاحتياط
١٦٣	أدلة إعتبار تلك الطرق واختلافها		
١٦٤	وقوع التعارض بين الفردين من الصنفين		

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
المتمكن من التعلم أو الاحتياط في الوقت	١٨٨	ما حال الجاهل التارك للاحتياط والنقليد؟	١٧٥
تارك التعلم فاسق	١٨٩	حال المقصر الملتفت وغيره	١٧٦
ماوجه كون تارك التعلم فاسقاً؟	١٩٠	الطريق الى الواقع هو رأى المجتهد الحاضر	١٧٧
الخارج عن جادة الشرع فاسق	١٩١	عمل المقصر الملتفت وغير الملتفت	١٧٨
حديث لا تعاد لا يشمل المتردد في عمله	١٩٢	الفرق بين الاستناد الى الأصل الملفظي والعملي	١٧٩
فصل القضاء		الفرق بين التكليفيات والوضعيات على السببية	١٨٠
ما استدل به على ثبوت الولاية العامة	١٩٣	لا اجزاء في التكليفيات على السببية الامامية	١٨١
عدم ثبوت الولاية العامة للمفقيه	١٩٤	تقريب ما أفاده شيخنا المحقق في الاجزاء	١٨٢
المقايسة بين القضاة الخاصة والعامة	١٩٥	الاعتراض على القول بالاجزاء	١٨٣
المناقشة في المقايسة	١٩٦	الاجزاء ودليل العرج والاجماع	١٨٤
لابدية التصرف في الحوائج لا تستلزم ثبوت الولاية	١٩٧	عقاب الجاهل التارك للاحتياط والنقليد	١٨٥
ثبوت الولاية للمفقيه في الامور الحسبية	١٩٨	وجوب التعلم قبل الوقت	١٨٦
اعتبار الاعلمية في المباشر في الامور الحسبية	١٩٩	وجوب التعلم طريقي لا نفسي	١٨٧

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
اقترح المعجزة بيد مدعي النبوة	٢١٠	اعتبار الاعلمية في القاضي	٢٠٠
وجوب اجابة الحاكم على المنكر	٢١١	غير الفقيه لا يطلق عليه العارف والعالم	٢٠١
حرمة القضاء على من ليس بأهل	٢١٢	جواز الترافع الى غير الاعلم	٢٠٣
حرمة القضاء على غير الفقيه	٢١٣	بين الاعلم والافضل عموم من وجه	٢٠٤
حرمة القضاء على فقيه فاقد الميزان	٢١٤	احتجاج الجواد (ع) مع عمه	٢٠٥
التفصيل فيما لم يكن الفقيه أهلا للقضاوة	٢١٥	عبدالله	
القاضي غير الاهل شقي لا ينفذ حكمه	٢١٦	روايتنا الاختصاص وعيون المعجزات	٢٠٦
المال المأخوذ بحكم القاضي الجائر	٢١٧	عدم اعتبار الاعلمية في القاضي	٢٠٧
حكومة دليل لاضرر على الادلة المانعة	٢١٨	يترافع الى غير الاعلم الا في الاختلاف في الحكم	٢٠٨
		تعين القاضي بيد المدعي	٢٠٩

آثار المؤلف

فارسي مطبوع

فلسفة غيبت مهدي عليه السلام

« تعريف ترجمة حياة المرحوم آية . . . البروجردي عربي »

» » الثقات في أسانيد كامل الزيارات

» مخطوط » تقرير الدراسات الاصولية لسيدنا الاستاذ

» » » » « » الفقهية » »

» » مشايخ النجاشي

» » » الكليني »

» » » الصدوق »

التعليق الاصلاحية على توضيح المفاد للشيخ عبد المحسن البحراني

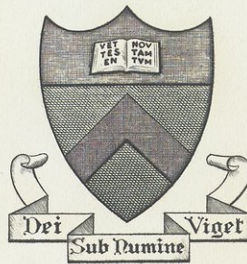
• من أول الطهارة الى أواسط الخمس

• جزوة رجالية فيمن له كتاب الرجال قبل الشيخ الطوسي (ره) •

صحح الاغلاط رجاءاً قبل المطالعة

الغلط	ص	س	الصحیح	ص	س	الغلط	ص	س
والاصح	٦	٥	والاصح صح	١١	١٥٢	الصحیح	٦	٥
عبادته	١٣	٥	عبادته	١٨	١٥٥	عبادته	١٣	٥
للمقدمة	٨	٦	للمقدمة	١١	١١٥	للمقدمة	٨	٦
ليس لتنجيز	٧	٧	ليس الا لتنجيز	١٤	١١٢	ليس لتنجيز	٧	٧
وضیعة	١٤	٢٥	وضیعة	١٧	١١٥	وضیعة	١٤	٢٥
الحجة	١٥	٢٥	الحجة	٧	١١٧	الحجة	١٥	٢٥
تحريمه	٣	٢٥	تحريمه	٦	١١٨	تحريمه	٣	٢٥
يتقن	٦	٢٥	يتقن	١٩	١١٨	يتقن	٦	٢٥
ليتفقوا	٢١	٢٥	ليتفقوا	١	١٣٢	ليتفقوا	٢١	٢٥
احاديثنا	٢	٢٩	حديثنا	١٤	١٤١	احاديثنا	٢	٢٩
الاشغال	١٦	٣٧	الاشغال	١٢	١٤٣	الاشغال	١٦	٣٧
الصورة العلم	١	٤٤	صورة العلم	٥	١٥٤	الصورة العلم	١	٤٤
لكتا	٢	٥٥	لكلنا	١٣	١٥٤	لكتا	٢	٥٥
بحرمة	١٨	٥٢	بحرمة	٤	١٥٧	بحرمة	١٨	٥٢
مقومة	١٥	٥٤	متقومة	٨	١٥٨	مقومة	١٥	٥٤
استدامة	٨	٥٩	استدامته	١٧٥٩	١٥٩	استدامة	٨	٥٩
تصرفها	٣٢	٦١	تصرفها	١	١٦٥	تصرفها	٣٢	٦١
معذرة في	١٣	٦٣	معذرة الا في	١٨	١٦٥	معذرة في	١٣	٦٣
لاستناد	١٦	٦٣	لاستناد	٩	١٦٢	لاستناد	١٦	٦٣
يقضي	١١	٦٦	يقتضي	٦	١٦٨	يقضي	١١	٦٦
لاحتياج	١٣	٧٥	لا احتياج	١٣	١٧٣	لاحتياج	١٣	٧٥
هو	١٥	٧٢	هو	١٤	١٧٣	هو	١٥	٧٢
بحجة	٢٢	٧٢	بحجة	٢٥	١٧٥	بحجة	٢٢	٧٢
الكلني	٤	٨٢	الكليني	١١	١٧٧	الكلني	٤	٨٢
طريقهما	٩	٨٧	طريقها	١٢	١٧٧	طريقهما	٩	٨٧
ميعطا	٢	٨٩	مطيعا	١٣	١٧٧	ميعطا	٢	٨٩
العنوان تقدم	٩٢		كليهما	٦	١٧٨	العنوان تقدم	٩٢	
السطر ٩	٩٢		حقه	١٢	١٨٥	السطر ٩	٩٢	

Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 074072727